



تاريخ الفلسفة

المجلد الأول (اليونان وروما)

تأليف : فردريك كوبلستون

ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام

436

المشروع القومى للترجمة

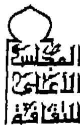
تاريخ الفلسفة

المجلد الأول

(اليونان وروما)

تأليف : فردريك كوبلستون

ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام



٢٠٠٢

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٣٦
- تاريخ الفلسفة (المجلد الأول - اليونان وروما)
- فردريك كوبلستون
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

ترجمة كاملة لكتاب :

History of Philosphy (Volume 1)

تـأليـــف : Frederick Copleston, S. J.

الصادر عن : Image Books

Doubleday

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 Fax : 7358084 E. Mail : asfour @ onebox. com

المحتويات

مقدمــة

بقلم: المترجم

هذا هو المجلد الأول من موسوعة كبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، نقدمها إلى المكتبة العربية لأول مرة ـ على ما أعلم ـ فليس هناك كتاب عن «تاريخ الفكر الغربى» بمثل هذا القدر من الاتساع والشمول والعمق.

وقبل أن نخوض فى تفصيلات هذا الكتاب نود أن نقدم للقارىء أولاً مؤلفه. فمن هو مؤلف الكتاب؟

هو فردريك كوبلستون (١٩٠٧ ـ ١٩٩٤) ـ الفيلسوف الإنجليزى وعالم اللاهوت، الذى ولد فى ٧ إبريل عام ١٩٠٧ ودرس فى كلية «مارلبورو»، ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد ، لينتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكيه عام ١٩٣٠، ويصبح أستاذاً لتاريخ الفلسفة فى كلية «هيثروب .. Heythrop» التى ارتبط بها لفترة طويلة (١٩٣٩ ـ ١٩٧٠) ليعمل بعد ذلك كأستاذ زائر فى جامعة «سانتا كلارا» فى كاليفورنيا عام ١٩٧٤ ـ ١٩٧٥ . ثم بعد ذلك فى عام (١٩٧٧ ـ ١٩٨٢) ـ وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦ ـ بالإضافة إلى إلقائه مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة محاضرات جيفورد فى جامعة «ابردين» عام ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠ . كما كان أستاذاً زائراً أيضاً فى «السويد» و«سانت أندروز».

أما مؤلفاته فهى غزيرة، فهو على الرغم من أنه يُعدّ أحد أبناء الكنيسة فإنه يفرد كتابين عن «نيتشه» ـ الفيلسوف الذى اشتهر بعدائه للمسيحية، حتى أنه كتب كتاباً بعنوان «عدو المسيح» ـ وكان الكتاب الأول الذى كتبه «كوبلستون» بعنوان: «نيتشه: فيلسوف الحضارة» ـ عام ١٩٤٢ . والكتاب الثانى بعنوان: «القديس توما ونيتشه» عام ١٩٦٤ .

إلا أن مشروعه الضخم بدأ عندما تفرغ بشكل كامل لإصدار موسوعته الكبرى فى «تاريخ الفلسفة الغربية» ابتداء من عام ١٩٤٦ . حيث أصدر الكتاب الأول عن «اليونان

والرومان» ـ وهو الذى نقدمه لك اليوم ـ وثم كان الكتاب الثانى عن الفترة من «أوغسطين» حتى «دانز سكوت». والثالث من «وليم والأوكامى» حتى «سواريز». أما الرابع فهو عن الفلسفة الحديثة: من «ديكارت إلى ليبنتز». والخامس عن «الفلاسفة البريطانيين من هوبز حتى هيوم». وهكذا تتوالى المجلدات حتى تصل إلى المجلد التاسع الذى أداره حول الفلسفة الفرنسية: «من الثورة الفرنسية: حتى سارتر، وكامى، وليفى شتراوس» فضلاً عن أنه أفرد كتاباً خاصاً عن «الفلسفة المعاصرة».

وقد انتهى من موسوعته فى «تاريخ الفلسفة الغربية» عام ١٩٧٥ أى أنه استغرق فى تأليفها ما يقرب من ثلاثين عاماً. وقال عنها بعض الباحثين إنها كُتِبت «بذهن متفتح، وبطريقة موضوعية شاملة... الخ». لكنه لا ينتهى من كتابة الموسوعة تماماً، حتى يكتب فى العام التالى (١٩٧٦) كتاباً بعنوان «الفلسفة والفلاسفة»، وكتاباً آخر بعنوان: «حول تاريخ الفلسفة عام ١٩٧٩»، و«الفلسفة والثقافة عام ١٩٨٠». كما كتب كذلك عن «الفلسفة فى روسيا» عام ١٩٨٦ و«الفلسفة الدينية فى روسيا» عام ١٩٨٨ . وفضلاً عن ذلك كله فقد كانت له مناظرات ومجادلات طويلة، مع فيلسوف الوضعية المنطقية الشهير بروفسور أ. ج. آير (١٩١٠ ـ ١٩٨٩) A. J. Ayer لا سيما فيما يتعلق بمسألتين هامتين هما «وجود الله» و«إمكان الميتافيزيقا».

وفى عام ١٩٩٤ توفى الفيلسوف الإنجليزى الكبير «فردريك كوبلستون» عن عمر يناهز السابعة والثمانين.



ونحن نقدم لك اليوم المجلد الأول من هذه الموسوعة الكبرى فى «تاريخ الفلسفة» آملين أن تظهر الترجمة العربية للمجلدات الأخرى تباعاً ـ ويعرض هذا المجلد للفلسفة عند «اليونان والرومان» فى سبعة وأربعين فصلاً، يدور الفصل الأول منها حول بعض الموضوعات العامة.

أما الفصول الباقية فهو يقسمها خمسة أجزاء على النحو التالى:

الجزء الأول: فى عشرة فصول، ويدور حول الفلسفة قبل سقراط.

الجزء الثانى: فى خمسة فصول، ويتناول الفترة السقراطية.

الجزء الثالث: في عشرة فصول، ويدرس أفلاطون ابتداء من حياته ومؤلفاته حتى الأكاديمية القديمة.

الجزء الرابع: في ثمانية فصول، عن أرسطو وجوانب فلسفته المختلفة، وهو يجعل الفصل الأخير مقارنة بين أفلاطون وأرسطو.

الجزء الخامس والأخير: في ثلاثة عشر فصلاً عن الفلسفة بعد أرسطو ويجعل الفصل الأخير: نظرة ختامية عامة.

★★★★

ويطرح المؤلف في بداية كتابه بعض الموضوعات العامة منها سؤال قد يطرأ على ذهن القارىء هو: لماذا ندرس تاريخ الفلسفة؟ ويجيب عليه بقوله: إن الإنسان المثقف لا بد أن يعرف قدراً من تاريخ بلاده، لا سيما السياسى فحسب. بل الثقافى أيضاً: فالرجل الإنجليزى لابد أن يعرف شيئاً عن «روجر بيكون»، و«فرانسيس بيكون»، و«توماس هوبز»، و«جون لوك»... الخ. فضلاً عن شكسبير، وشللى، وبيرون... وغيرهم. وقل مثل ذلك فيما يتعلق بالمثقف العربى الذى لابد أن يعرف شيئاً عن الكندى، والفارابى، وابن سينا ... فضلاً عن ابن الهيثم والخوارزمى والجاحظ والمتنبى ... الخ.

أى أن يعرف شيئاً عن تاريخ الفلسفة الإسلامية كجزء من تراث بلاده الثقافى، ثم عليه أن يعرف أيضاً كيف تأثر الفكر الفلسفى الإسلامى بالفكر اليونانى، وكيف أثَّر فى الفكر الأوربى اللاحق. وكذلك الإلمام بطرف من الثقافة الإنسانية بصفة عامة. وكما يقول المؤلف بحق: «لا أظن أحداً يزعم أن قراءة شكسبير، وتأمل ما أبدعه ميخائيل أنجلو ـ مضيعة للوقت..». وإذا كان المثقف ـ بصفة عامة ـ يحتاج إلى مثل هذه المعرفة فإن طالب الفلسفة أحوج ما يكون إليها..

ويتساءل المؤلف أيضاً: أيكون تاريخ الفلسفة أرض قتال يموج بأشلاء القتلى ـ وهى وجهة النظر القديمة إلى تاريخ الفلسفة التى سبق أن فنَّدها هيجل ـ والتى كانت ترى أن كل مذهب يقتل المذهب السابق له ويقوم بدفنه!. وقد ردَّ المؤلف على هذه النظرة بطريقة دينية خالصة، فى حين أن معالجة هيجل كانت فلسفية، عندما ذهب إلى

أن كل مذهب يكشف من زاوية خاصة عن جانب من جوانب الحقيقة والتى تظهر فى فترات التاريخ المختلفة، وهكذا يصبح تاريخ الفلسفة هو تاريخ الحقيقة وهى تحج عبر التاريخ..»(١).

كما يناقش المؤلف كذلك طبيعة تاريخ الفلسفة ـ وهو مساير لهيجل أيضاً ـ لا يعتبره مجرد تجميع للآراء، أو رواية لأفكار معزولة لا رابط بينها، بل يرى أن هناك استمراراً وترابطاً بين المذاهب، ولا يمكن فهم أية فلسفة فهماً حقيقياً وشاملاً ما لم يُنظر إليها فى سياقها التاريخى وارتباطها بغيرها من الفلسفات السابقة واللاحقة عليها. وهو لا يتحمس كثيراً للمنظور السيكولوجى الذى أضيف فى أواخر القرن التاسع عشر، ويرى أنه ربما كان هاماً بالنسبة لعالم النفس أكثر منه لمؤرخ الفلسفة.

كما يناقش فى الفصل الثانى موضوعاً خلافياً طال فيه النقاش والجدل، وهو موضوع نشأة الفلسفة وينحاز انحيازاً كاملاً لوجهة نظر أرسطو القديمة القائلة بأن النشأة كانت يونانية، ويرى أن فكرة ردها إلى مؤثرات شرقية مثل: مصر وبابل ـ فكرة لم يعرف عنها الفلاسفة والكُتَّاب اليونان شيئاً «لأن نظرية الأصل الشرقى تعود أساساً إلى فلاسفة الإسكندرية.. وهى التى أخذها عنهم المدافعون عن الديانة المسيحية..»! ويصر «كوبلستون» على أن اليونان لم يستمدوا فكرة فلسفية واحدة من الشرق، ويكرر ما سبق أن قيل فى هذا الموضوع من أن الفكر الشرقى كان يلتمس المعرفة ليسد بها حاجة يومية، أو منفعة عملية تخدم مطالب الناس فى حياتهم. أو أن التفكير الشرقى اختلط بالعقيدة الدينية التى سيطرت على حياتهم، ونظمت سلوكهم، فاهتموا بالتفكير فى الألوهية، والبعث والخلود... الخ(٢).

وإذا كان المؤلف يغالى فى نصرة القضية التى تقول إن الفلسفة اليونانية جاءت

(١) قارن ترجمتنا لكتاب هيجل «تاريخ الفلسفة» ص ١٣، وص١٨٠ وما بعدها ـ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٧ .

(٢) أخذ بعض مؤرخي الفلسفة في الشرق بهذه النظرية: انظر مثلاً د. عبد الرحمن بدوي: «ربيع الفكر اليوناني» ص ٨ وما بعدها، مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٤٦ . وأيضاً الدكتور محمد علي أبو ريان: «تاريخ الفكر الفلسفي» المجلد الأول ـ الفلسفة اليونانية ص ٢٩ وما بعدها. دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية عام ١٩٨٠ .

أصيلة على غير مثال ـ فإننا لا نريد أن نغالى فى الموقف المضاد فنقول: إن كلمة «الفلسفة» مصرية الأصل.. أو أن «.. ما أورثنا إياه أفلاطون وأرسطو موجود فى فلسفة بتاح حوتب، وما تركه لنا شوبنهور وتولستوى من تراث ممثلاً فى حكمة أبوور، كما نجد وحي اسبنوزا وكانط فى رؤى اخناتون... الخ»[1] ـ بل يكفى أن نقول: إن تيار الفكر البشرى متصل، وليس هناك مرحلة انقطع فيها هذا الاتصال لنقول إنه بدأت فترة كانت «خلقاً عبقرياً أصيلاً جاء على غير مثال..»!

والواقع أن الخلاف ينشأ أساساً من النظر إلى الفلسفة، فتضييق معناها ، وقصره على التفكير المجرد وحده دون الحكمة العملية، هو الذى حال دون إطلاقها على حكمة الشرق القديم ـ ولو اتسع معنى الفلسفة حتى تشمل الحياة العملية والروحية ـ كما حدث حتى فى تاريخ الفكر الغربى نفسه ـ لأمكن القول بأنها نشأت بين شعوب الشرق القديم، وهذا التضييق ليس إلا تعبيراً عن تعصب الغربيين لحضارتهم.

وإذا كانت الفلسفة فى الصين ـ مثلاً ـ قد انحصرت فى نطاق الأخلاق، والبحث عن المثل الأعلى لسلوك الإنسان كما هى الحال عند كونفوشيوس، ومانشيوس، فقد كانت كذلك عند سقراط وشيشرون (مع فوارق نظرية) ـ وما قال به «الإخوة الفيثاغوريون».. ومع ذلك فقد كانوا جميعاً فلاسفة، فلِمَ لا نقول عن كونفوشيوس ومانشيوس وبتاح حوتب.. وغيرهم من حكماء الشرق أنهم فلاسفة رغم ميولهم العملية..؟!

وفضلاً عن ذلك فهناك كثرة من الأفكار التى ظهرت فى حضارة الشرق القديم ـ وتردد صداها بعد ذلك عند فلاسفة اليونان، فإذا كان طاليس أول الفلاسفة قد ذهب إلى أن «الماء هو أصل الأشياء جميعاً» ـ فإن هذه الفكرة نفسها سبق أن ظهرت عند المصريين والبابليين. وقل مثل ذلك فى فكرة التناسخ التى ظهرت عند قدماء الهنود، وأخذها عنهم الفيثاغوريون.

وأخيراً، فلا جدال أن معرفتنا بكنوز الحضارة الشرقية وأسرارها، ما زالت حتى

---

(١) د. مصطفى النشار «تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي» الجزء الأول ص ٣١ ـ ٣٢، وص٣٥ دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام ١٩٩٨ .

الآن حديثة العهد، ويقوم العلماء بالكشف عن جوانبها المختلفة يوماً بعد يوم، وربما يطالعنا المستقبل بتراث من النظر العقلى عند المصريين، والهنود، والصينيين والبابليين بأكثر بكثير مما هو معروف حتى الآن بحيث يوضع التراث الشرقى فى مكانه اللائق من تراث الفكر البشرى.

وهناك موضوعات أخرى نختلف فيها مع المؤلف منها إصراره على النظر إلى فلسفة بارمنيدس على أنها مادية، وأن الوجود البارمنيدى الشهير مادى: وإلا «فكيف أمكن لبارمنيدس أن يعتقد أن الوجود كروى الشكل ما لم يعتقد أنه مادى..؟» ـ لكن ربما كان هذا القول هو إحدى السذاجات الطبيعية التى يقع فيها الفكر فى بداياته الأولى، فلم يستطع بارمنيدس أن يتخلص من محاولة رسم صورة تخطيطية للوجود، وجميع هذه الصور لابد أن يكون لها شكل ما.

لكن علينا أن نلاحظ ما هو أهم من ذلك وهو أن التعدد والحركة، أعنى عالم الحواس الذى تعتبر الحركة والتعدد أهم مظاهره عالم غير حقيقى Unreal، أما الوجود الحقيقى فهو ما نكتشفه عن طريق العقل وحده؛ وليس ذلك ما يقوله الماديون عادة. ولقد لخصنا وجهة النظر التى تجعل الفلسفة الإيلية ـ فى نظرنا ـ فلسفة مثالية. وتجعل من بارمنيدس أباً للميتافيزيقا فى خمس نقاط وليس ثمة ما يدعو إلى تكرارها[1].

وإنما يكفى أن نقول إن الوجود البارمنيدى هو أول مقولة فى منطق هيجل، وهو مقولة «خالصة» تدرس كما أشرنا بالعقل لا بالحواس ـ فضلاً عن أن بارمنيدس يفرّق بين الظاهر والحقيقة كما تفعل المذاهب المثالية ـ والميتافيزيقية بصفة عامة ـ بالإضافة إلى أن المذاهب المادية تميل كما هو معروف إلى القول بالكثرة لا بالوحدة ـ كما يفعل المثاليون ـ وقل مثل ذلك فى معارضتهم للحركة وتأييدهم للسكون ـ الخ، فتلك أمور لم يقف المؤلف عندها لمناقشتها وتفسيرها..

وهناك موقف أخير نختلف فيه مع المؤلف، وهو أنه رغم «موضوعيته»، فإنه يؤيد أن يكون للمؤرخ وجهة نظر ينتقى على أساسها من أحداث التاريخ ـ ولعل هذا هو السبب فى أن كوبلستون لا ينسى أبداً أنه عالم فى اللاهوت، ومن ثم فإنه كثيراً ما يُدخل

---

(١) قارن هامش ٣ ص ٩٢ من الفصل السادس.

أفكاراً لاهوتية - بلا مبرر - فى تفسيره للمذاهب الفلسفية أو يقحم معتقدات دينية بطريقة فجة، وقد أشرنا إلى أمثلة لذلك، ويكفى هنا أن نقول إنه يعتبر «الفلسفة الدائمة» - وهو تعبير استخدمه هيجل أيضاً يعنى الفلسفة الكلية التى تكون فلسفة أفلاطون وأرسطو نماذج لها - هى «الفلسفة التومائية» فى نظر كوبلستون - وهو تفسير لا يقول به إلا التومائيون وحدهم! فى حين أنه كان المفروض - كمؤرخ - أن يكون أكثر «موضوعية»!

غير أن هذه الموضوعات الخلافية لا تقلل أبداً من قيمة هذا الكتاب الذى يدهشك بما فيه من قدر هائل من المعلومات عن كل فيلسوف أو كل مذهب، حتى ذهب البعض إلى أنه لابد أنه كان يستخدم حشداً من المعاونين والمساعدين الذين يمدونه بهذا الكم الضخم من المعلومات والمعارف والمراجع والمصادر... الخ - وهى أمور سوف يتبينّها القارىء بسهولة أثناء مطالعته لهذا الكتاب.

أما المشكلة الكبرى التى صادفتنى أثناء ترجمة هذا الكتاب فهى كم المصطلحات اليونانية واللاتينية التى لا حدَّ لها! حتى أنك لا تكاد تجد صفحة واحدة تخلو من هذه المصطلحات، التى تتحول فى بعض الأحيان إلى «عبارات» أو فقرات كاملة - وقد استعنت بزميلين من كلية الآداب جامعة عين شمس هما: الدكتور محمد عنانى، والدكتور رأفت سيف، فلهما منى جزيل الشكر على ما قدما من عون، وبذلا من جهد فى ترجمة هذه المصطلحات.

وبعد.. فإننى لآمل أن أكون بترجمتى لهذا الكتاب قد أسهمتُ بقدر متواضع فى المشروع القومى للترجمة. وأن يستفيد من هذا المرجع الهام المثقف العام قبل القارىء المتخصص.

والله نسأل أن يهدينا جميعاً سبيل الرشاد،،،

إمام عبد الفتاح إمام

تصـديـر

بـقـلـم الـمـؤلـف

هناك كتب كثيرة موجودة بالفعل فى تاريخ الفلسفة، مما يجعل من الضرورى فيما يبدو أن يقدم المؤلف تفسيراً ما لإضافته كتاباً جديداً إلى هذا العدد. والواقع أن الهدف الرئيسى من تأليفى لهذا الكتاب هو أن يكون أول مجلد كامل فى تاريخ الفلسفة يمد المعاهد الدينية بعمل فيه تفصيلات أكثر، ونطاق أوسع، من الكتب المدرسية الشائعة، وأن يحاول فى الوقت ذاته أن يعرض التطور المنطقى والترابط بين المذاهب الفلسفية. صحيح أن هناك كتباً كثيرة متاحة فى اللغة الإنجليزية، (وهى متميّزة عن الرسائل العلمية التى تعالج موضوعات دقيقة) تعرض تفسيراً، فلسفيًا وعلميًا فى آن معاً، لتاريخ الفلسفة، غير أن وجهة نظرها تختلف أحياناً، أتمَّ الاختلاف عن النظرة التى يعرضها المؤلف، كما تختلف عن نوع الطالب الذى يضع المؤلف فى ذهنه أنه يكتب له الكتاب. وذكر «وجهة النظر» على الإطلاق عند دراسة تاريخ الفلسفة قد يكون مثاراً للدهشة. لكن ليس ثمة مؤرخ حقيقى يستطيع أن يكتب دون أن تكون له «وجهة نظر»، أو «موقف»، لأنه لابد أن يكون لديه على أقل تقدير ـ إنْ لم يكن هناك سبب آخر ـ مبدأ للاختيار، يوجه اختياره الذكى وترتيبه للوقائع وتنظيمها. صحيح أن كل مؤرخ يراعى ضميره، سوف يجاهد لأن يكون موضوعياً بقدر المستطاع، وسوف يتجنب أى إغراء لتشويه الوقائع حتى تتناسب مع نظريته التى تصورها مسبقاً، أو أن يهمل ذكر وقائع معينة ببساطة لأنها لن تدعم نظريته. غير أنه إذا ما حاول كتابة التاريخ دون أن يكون لديه مبدأ للاختيار فسوف ينتهى

إلى عرض زمنى محض للأحداث، وليس إلى تاريخ حقيقى ـ أى تسلسل محض للأحداث أو الآراء بغير فهم، ولا فكرة رئيسية محركة. وما الذى يمكن أن نقوله عن كاتب يكتب عن التاريخ الإنجليزى ويرصّ عدداً من ملابس الملكة إليزابيث، وهزيمة الأسطول الأسبانى «الأرامادا»[١]. كوقائع متساوية الأهمية ـ أو لا يقوم بأية محاولة معقولة ليبيّن كيف نشأت المغامرة الأسبانية، وما هى الأحداث التى أدت إليها، وما هى نتائجها؟!

أو ماذا نقول ـ فى حالة مؤرخ الفلسفة الذى تلزمه نظرته الفلسفية الشخصية، بحيث تؤثر فى اختياره وعرضه للوقائع، أو على الأقل فى التشديد الذى يضعه على وقائع أو زوايا معينة. وإذا أردنا مثلاً بسيطاً لمؤرخيْن للفلسفة القديمة ربما قدَّم كل منهما دراسة موضوعية متساوية للوقائع مثل تاريخ «الأفلاطونية» و«الأفلاطونية المحدثة». لكن إذا تصور أحد الرجلين أن كل مذهب يتحدث عن التعالى هو حمق مطبق، بينما أصرّ الآخر على الإيمان بحقيقة التعالى، فإنه يصعب أن نتصور أن عرضهما للتراث الأفلاطونى لابد أن يكون عرضاً واحداً بالضبط. فربما عرض كل منهما الآراء الأفلاطونية بطريقة موضوعية وبضمير حىّ. لكن من المرجح أن يُضفى الأول أهمية ضئيلة على ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة، مثلاً، مشيراً إلى أنه ينظر إلى الأفلاطونية المحدثة على أنها نهاية مؤسفة للفلسفة اليونانية. لأنها ارتدت إلى «التصوف» أو «الفكر الشرقى»؛ بينما يشدد الآخر على الوجه التركيبى فى الأفلاطونية المحدثة وأهميته فى الفكر المسيحى. لا أحد منهما قد قام بتشويه الوقائع بمعنى أن ينسب إلى الفلاسفة آراء لم يقولوا بها، أو يطمس معتقداً من معتقداتهم أو يهمل تسلسل الأحداث الزمنية، أو الترابط المنطقى. غير أن صورة الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة هى نفسها صورة مختلفة عند كل منهما على

---

(١) كلمة Aramada تعني بالأسبانية «المنيع» أو «الذي لا يقهر» وهو أسطول ضخم يتألف من أكثر من خمسمائة سفينة تحمل على ظهرها ١٩٤ ألف رجل ـ أرسله فيلب الثاني ملك أسبانيا المتعصب للمذهب الكاثوليكي لتأديب ملكة بريطانيا البروتستانتية اليزابيث ـ ويريد المؤلف أن يقول أنه بدون مبدأ الاختيار والانتقاء لن تفرق بين الأحداث التافهة كملابس الملكة وبين الهجوم الأسباني الشرس الذي انهزم بمساعدة من سوء الأحوال الجوية (المترجم).

نحو لا يخطئه النظر. وإذا كان ذلك كذلك فأنا لن أتردد فى أن أدعى الحق فى تأليف كتاب عن تاريخ الفلسفة من منظور الفيلسوف الأسكولائى. لكن القول بأنه قد تكون هناك أخطاء أو تفسيرات زائفة ترجع إلى الجهل فسوف يكون جريئاً، بل وأحمق مَنْ ينكر ذلك. لكنى أدعى أيضاً أننى جاهدت لكى أكون موضوعياً. كما أدعى فى الوقت ذاته أن القول بأننى كتبتُ هذا الكتاب من منظور معين هو ميزة أكثر منه عيباً. فهو على أقل تقدير يمكننا من تفسير سليم متماسك ذى معنى لما قد يبدو ـ لو استخدمنا طريقة أخرى ـ مجرد أخلاط مفككة من آراء لا تصلح حكاية من الحكايات الخرافية.

لابد أن يكون واضحاً، مما سبق ذكره ـ أننى لم أكتب هذا الكتاب للباحثين أو المتخصصين، بل لطلاب من نوع معين، تتعرف الغالبية العظمى منهم لأول مرة على تاريخ الفلسفة، والذين درسوه بمصاحبة دراسة نسقية للفلسفة الأسكولائية حيث كان عليهم أن يكرسوا الجانب الأكبر من انتباههم إلى الموضوع الأخير فى الوقت الحاضر. أما بالنسبة للطلاب الذين كانوا فى ذهنى (رغم أننى سأكون سعيداً سعادة لا حدَّ لها لو أن الكتاب أثبت أنه مفيد لغير هؤلاء الطلاب أيضاً) فقد تبدو مجموعة من الرسائل العلمية الأصيلة أقل نفعاً من كتاب يقول عن نفسه صراحة أنه كتاب مدرسى. لكنه ربما يصبح عند بعض الطلاب دافعاً ومثيراً لدراسة النصوص الفلسفية الأصلية، وكذلك الشروح والدراسات التى قام بها باحثون مشهورون لهذه النصوص. ولقد حاولتُ أن أضع ذلك فى ذهنى وأنا أكتب الكتاب الحالى لأن «مَنْ يتصدى لغاية ما، عليه أن يعرف الوسائل أيضاً». أينبغى على الكتاب إذن أن يقع فى أيدى قراء يعرفون تاريخ الفلسفة القديمة معرفة جيدة ويثير فيهم الظن بأن هذه الفكرة تقوم على أساس ما قاله «بيرنت» أو «تيلور»، وأن تلك الفكرة تقوم على أساس ما ذكره ريتر Ritter، أو ييجر Jeager أو «شتنزل» أو «بريختر» ـ دعنى أذكر هؤلاء الطلاب بأننى أنا نفسى أعرف ذلك تمام المعرفة وعلى وعى بها، لكنى لم أتفق بطريقة غير نقدية وبلا تمحيص، مع ما قاله الباحثون فى موضوع معين. فلا شك أن الأصالة أمر مرغوب فيه عندما تعنى اكتشاف حقيقة لم يُمَطْ عنها اللثام حتى الآن. غير أن البحث عن الأصالة من أجل الأصالة ليس عملاً يتناسب مع المؤرخ. ومن ثم فأنا أعترف بمحض إرادتى بدينى لهؤلاء الباحثين الذين صقلوا البحث العلمى البريطانى، والقارة الأوربية، وأضفوا عليه بريقاً ولمعاناً لرجال من أمثال برفسور أ. إ.

تيلور A. E. Taylor، وسيرديفدروس وقنسطنطين ريتر، و«فيرنر ييجرر» وغيرهم. والواقع أن أحد أعذارى لكتابة هذا الكتاب هو أن بعض الملخصات الموجودة بين أيدى الطلاب الذين أكتب لهم هذا الكتاب لم تضع فى اعتبارها إلا قليلاً نتائج النقد الحديث المتخصص. ولهذا فإننى أعتقد، من جانبى، أن تهمة التقصير فى استخدام مصادر الضوء هذه يمكن أن تُعد أساساً معقولاً أكثر لنقد مضاد، أكثر منها تهمة للاستخدام المفرط لهذه المصادر.

وأنا مدين بالشكر الجزيل لدائرة المعارف البريطانية لسماحها باستخدام رسوم بيانية مأخوذة من مقال سير توماس لتل هيث عن «فيثاغورس» (الطبعة الرابعة عشرة) وإلى أ. إتيلور (السادة أصحاب شركة ماكميلان) لموافقتهم الكريمة على أن أستخدم بحرية دراسته عن المثل والأعداد عند أفلاطون (أعاد طبعها من مجلة مايند فى كتاب «دراسات فلسفية»). وإلى سير ديفيد روس والسادة أصحاب دار ميثو لموافقتهم الكريمة على الاستعانة بقائمة الفضائل الأخلاقية لأرسطو (من كتابه عن أرسطو ص ٢٠٣). وإلى مستر چورچ ألن لسماحه لى باقتباس فقرة من الترجمة الإنجليزية لكتاب «الأخلاق' » لنقولا هارتمان، والاستفادة من الرسم البيانى فى هذا الكتاب وإلى نفس الناشرين وإلى دكتور أوسكار ليفى للاقتباسات التى اقتبستها من الترجمة الإنجليزية المعتمدة لمؤلفات «نيتشه». وإلى مستر تشارلز سكربنر وأبنائه للسماح باقتباس من ترجمة «كلينتنر» «أنشودة إلى زيوس» بقلم دكتور لفى آدم، ومن كتاب هيكس «الرواقية والأبيقورية». وإلى برفسور إ. ر. دودز، و س. ب. ك للسماح بالاستفادة من الترجمات الموجودة فى (فقرات مختارة لتوضيح الأفلاطونية المحدثة) عام ١٩٢٣ . وإلى مستر ماكملان للسماح بالاقتباس من كتاب ر.ك. نتلشلب «محاضرات عن جمهورية أفلاطون».

أما بالنسبة للمراجع عن الفلاسفة السابقين على سقراط فقد رتبتها طبقاً للطبعة الخامسة من كتاب «ديلز» «الفلسفة قبل سقراط» (النصوص) ولقد قمتُ بنفسى بترجمة بعض الشذرات فى حين أننى فى حالات أخرى قد استعنت (بموافقة كريمة من مستر أ. بلاك) بالترجمة الإنجليزية التى قام بها «بيرنت» فى كتابه «فجر الفلسفة اليونانية». وقد اختصرت عنوان هذا الكتاب فى الإشارة إليه إلى الأحرف E.G.P. أما كتاب «تسلر» «موجز لتاريخ الفلسفة اليونانية» فقد أشرتُ إليه بكلمة «موجز» أو «مجمل». أما

الاختصارات لأسماء محاورات أفلاطون، ومؤلفات أرسطو فهى شائعة ومعروفة. ويمكن للقارىء بالنسبة لأسماء المراجع الأخرى كاملة أن يعود إلى الملحق الأول فى نهاية المجلد حيث شرحتُ هذه الاختصارات. ولقد ذكرتُ بعض الكتب وأوصيت بها فى الملحق الثالث ،وقد فعلت ذلك لكى يستفيد منها عملياً أنواع معينة من الطلاب الذين أكتب لهم أساساً. ولم أطلق على قائمة الكتب الموجزة اسم قائمة المراجع. ولم تكن لدىّ أية نية لتقديم قائمة مراجع لسبب بسيط هو أن أية محاولة لتقديم قائمة مراجع كاملة (لا سيما إذا ما وضعت فى ذهنى - وهذا ما يجب أن يكون - المقالات القيمة فى الدوريات العلمية لابد أن تكون من الضخامة بحيث يستحيل معها من الناحية العلمية أن توضع فى مثل هذا الكتاب. ويمكن للطالب أن يعود مثلاً إلى كتاب أوبرفيج - بريختر «الفلسفة القديمة» إذا أراد أن يعرف قائمة بالمراجع وحصراً للمصادر.

كلمة المؤلف

للطبعة المنقحة

لابد من توجيه الشكر إلى الموقر ت. بيني، والموقر س.ح والموقر ج وود لوك، ولقراءة السيدات بيرنز وأوتس، وشبرن ومساعداتهن القيمة فى تصحيح الأخطاء المطبعية والأخطاء الشكلية الأخرى التى شوهت الطبعة الأولى، واقتراحاتهن بخصوص تحسين الفهرس. وهناك بعض الإضافات القليلة إلى النصوص. كما هى الحال، مثلاً فى ص ١٢٦[١] وهى إضافات أنا المسئول عنها مسئولية كاملة[٢].

(١) في نهاية الفصل السادس عشر الذي كتبه المؤلف عن «ديمقريطس» (المترجم).

(٢) جميع الهوامش هي للمؤلف ما لم ينص صراحة على غير ذلك (المترجم).

"مدخـــــل"

أولاً: لماذا ندرس تاريخ الفلسفة؟

١ ـ من الصعب أن نقول عن إنسان ما أنه «مثقف»، دون أن تكون له معرفة، أياً كانت بالتاريخ. فنحن جميعاً نعترف أن كل إنسان لابد أن يعرف شيئاً عن تاريخ بلاده: تطوره السياسى، والاجتماعى، والاقتصادى، وما أنجزه فى الأدب والفن ـ والواقع أن من الأفضل أن تكون لديه خلفية أوسع عن التاريخ الأوربى، بل حتى تاريخ العالم إلى حد ما. لكن إذا ما أراد الرجل الإنجليزى أن تكون لديه معرفة ما بألفرد الكبير(١)، والملكة إليزابيث(٢)، وكرومويل، ومارلبورو(٣)، ونلسون، والغزو النورماندى، وعصر الإصلاح الدينى، والثورة الصناعية ـ فسيبدو من الواضح كذلك أنه لابد أن يعرف، على الأقل، شيئاً عن «روجر بيكون»، و«داتزسكوت»، و«فرانسيس بيكون»، و«هوبز»، و«لوك»، و«باركلى»، و«هيوم»، و«جون استيورات مل»، و«هربرت سبنسر». وفضلاً عن ذلك فإذا ما توقعنا من الرجل المثقف أن لا يكون جاهلاً تماماً باليونان والرومان، وإذا ما توقعنا أنه سيخجل تماماً من أن يعترف أنه لم يسمع قط باسم «سوفكليس»، و«فرجيل»، وأنه لا يعرف شيئاً من أصول الثقافة الأوربية ـ فربما توقعنا منه أيضاً أن يعرف شيئاً عن أفلاطون وأرسطو: اثنين من أعظم ما عرف العالم من المفكرين، يقفان على قمة الفلسفة الأوربية.

---

(١) ألفرد الكبير (٤٨٩ ـ ٨٩٩م) ملك انجلترا (٨٧١ ـ ٨٩٩) شنّ حملات عسكرية ناجحة على الدانماركيين في انجلترا، احتل لندن عام ٨٨٦م عزز التعليم وناصر العلماء، وترجم إلى الإنجليزية عدداً من المؤلفات اللاتينية (المترجم).

(٢) الملكة إليزابيث (١٥٣٣ ـ ١٦٠٣) (اليصابات) الأولى ملكة انجلترا (١٥٥٨ ـ ١٦٠٣) ابنة هنري الثاني من آن بولين، يعتبر عصرها من أزهى العصور في التاريخ الإنجليزي (المترجم).

(٣) جون تشرشل مارلبور (١٦٥٠ ـ ١٧٢٢) الدوق الأول لمارلبورو وهو ضابط إنجليزي نصّبته الملكة «آن» دوقاً، اعترافاً بخدماته، ومنها هزيمته للجيش الفرنسي خارج «فيينا» في معركة بلنهايم عام ١٧٠٤ (المترجم)

فلابد للرجل المثقف أن يعرف ولو قدراً ضئيلاً من المعرفة عن «دانتى»، و«شكسبير» و«جوته» وشيئاً يتعلق بـ فرنسيس الأسيزى Francis of Assisi[(١)]، «وفرا انجليكو Fra Angelico»[(٢)] ـ «وفردريك الكبير»، و«نابليون الأول»: فلِمَ لا نتوقع منه أن يعرف أيضاً شيئاً عن القديس «أوغسطين» والقديس «توما الأكوينى»، وديكارت، واسبنوزا، وهيجل؟! سيكون من الخلف أن نقول إننا ينبغى أن نعلّم أنفسنا شيئاً عن كبار الغزاة والمخربين ونظل نجهل المبدعين العظام الذين أسهموا بحق فى ثقافتنا الأوربية. غير أن المصورين (الرسامين) والنحاتين العظام ليسوا وحدهم الذين خلّفوا لنا تراثاً وكنوزاً باقية: بل المفكرين العظام أيضاً من أمثال: أفلاطون، وأرسطو، والقديس أوغسطين، والقديس توما الأكوينى الذين أثروا أوربا وثقافتها. ومن ثم فجزء من التربية الثقافية أن تعرف شيئاً ـ على الأقل ـ عن مسار الفلسفة الأوربية. ذلك لأن مفكرينا، مثل فنانينا وقادتنا العسكريين، ساهموا فى صناعة عصرنا سواء بالخير أو بالشر.

ولا أظن أحداً يزعم أن قراءة أعمال شكسبير، وتأمل ما أبدعه ميخائيل أنجلو مضيعة للوقت، ذلك لأنها أعمال تحمل فى باطنها قيمة ذاتية لا تتضاءل بعدد السنين التى انقضت بين موتهم وبين عصرنا الراهن. وكذلك لا أظن أحداً يعتبر دراسة فكر أفلاطون أو أرسطو أو القديس أوغسطين مضيعة للوقت، لأن إبداعاتهم الفكرية باقية كإنجازات شامخة للروح البشرى. وهناك فنانون آخرون عاشوا ورسموا لوحات منذ عصر روبنص Rubens[(٣)]. غير أن ذلك لا يقلل من قيمة أعماله: وهناك أيضاً مفكرون آخرون تفلسفوا منذ عصر أفلاطون غير أن ذلك لا يهدم أهمية وجمال فلسفته.

---

(١) فرانسيس الأسيزي (١١٨٢ ـ ١٢٢٦) راهب ومبشر إيطالي أسس الرهبانية الفرنسسكانية عام ١٢٠٩، ثم أنشأ منها شعبة خاصة بالنساء عام ١٢١٢ عاش عيشة فقر وضعة وتعاطف مع البؤساء (المترجم).

(٢) رسام فلورانسي اسمه الحقيقي جيدو دي بترو (١٤٠٠ ـ ١٤٥٥) نال شهرة كبيرة في فترة مبكرة من حياته. دخل في سلك الرهبان الدومينكان عام ١٤٢٠ (المترجم).

(٣) بطرس روبنص (١٥٧٧ ـ ١٦٤٠) رسام فلمنكي، عُني برسم الوجوه وتصوير الموضوعات الدينية والميثولوجية (المترجم).

لكن لو كان من المرغوب فيه لجميع المثقفين أن يعرفوا شيئاً عن تاريخ الفكر الفلسفى، بمقدار ما تسمح وظائفهم، ونظرتهم العقلية، وحاجتهم إلى التخصص ـ ألا ينبغى أن يكون ذلك مرغوباً فيه أكثر بكثير بالنسبة للطلاب الذين نذروا أنفسهم لدراسة الفلسفة؟! وأنا أشير إلى طلاب الفلسفة الأسكولائية بصفة خاصة الذين يدرسونها بوصفها «الفلسفة الدائمة»[١]. وليست عندى الآن الرغبة فى مناقشة هذه «الفلسفة الدائمة»، لكنها على أية حال، لم تهبط من السماء وإنما نمت وتطورت من الماضى. وإذا أردنا حقاً تقدير أعمال القديس «توما الأكوينى»، و«القديس بونافنتيرا»، و«دانز سكوت»، فإن علينا أن نعرف شيئاً من أعمال أفلاطون، وأرسطو، والقديس أوغسطين. ومرة أخرى لو كان هناك ما يسمى «بالفلسفة الدائمة» فلنا أن نتوقع فحسب أن شيئاً من مبادئها لابد أن يعمل فى عقول الفلاسفة حتى الفلاسفة المحدثين الذين يبدو ـ للوهلة الأولى ـ أنهم بعيدون جداً عن القديس توما الأكوينى. وما لم يكن ذلك كذلك فسيكون من الأمور التثقيفية أن نلاحظ ما هى النتائج التى نتجت من المقدمات الكاذبة والمبادىء الخاطئة. كما أنه لا يمكن إنكار أن ممارسات المفكرين الذين تمت إدانتهم دون أن يتم إدراك موقفهم أو معناه أو دون أن ينظر إليهم فى سياقهم التاريخى الحقيقى، فذلك انتقاص كبير من قدرهم، فى حين أننا ينبغى أن نضع فى ذهننا أيضاً أن تطبيق المبادىء الصحيحة على جميع مجالات الفلسفة، لم يكتمل، بالتأكيد، فى العصور الوسطى وربما كان هناك شىء لا يزال علينا أن نتعلمه من المفكرين المحدثين: فى مجال النظرية الاستاطيقية (علم الجمال) وفلسفة الطبيعة مثلاً.

٢ ـ قد يعترض معترض فيقول إن المذاهب الفلسفية المختلفة فى الماضى ليست

---

(١) مصطلح الفلسفة الدائمة Philosophia Perennis يعني أن مجموعة الحقائق الفلسفية الأساسية التي تتضمنها مذاهب الفلاسفة تؤلف تراثاً إنسانياً متصلاً بالرغم من التعارض بينها. ولقد ظهر هذا المصطلح بصفة خاصة في «الأسكولائية الجديدة» التي تروج في بعض الأحيان لفكرة مفادها أن مذهب القديس توما الأكويني يحتوي على «فلسفة دائمة». ويمكن تعقب هذا المصطلح إلى القرن السادس عشر عندما نشر «أوغسطينوس ستيكوس Augustinus Steuchius» كتابًا بعنوان «الفلسفة الدائمة» عام ١٥٤٠ حاول فيه التوفيق بين الفلسفة القديمة والإيمان المسيحي (المترجم)

سوى مخلفات قديمة فحسب، وأن تاريخ الفلسفة يضم «مذاهب قد تمَّ دحضها وماتت روحياً، طالما أن كل مذهب قد قتل المذهب الآخر وقام بدفنه»[١].. ألم يعلن كانط أن الميتافيزيقا كانت دائماً «تُبقى على العقل البشرى معلقاً بآمال لا تخبو أبداً، ومع ذلك لم يتحقق شيء منها على الإطلاق» وأنه «على حين أن كل علم آخر قد واصل التقدم» فإن البشر فى مجال الميتافيزيقا» قد ظلوا على الدوام يدورون حول النقطة ذاتها «دون أن يحرزوا خطوة واحدة إلى الأمام»[٢]. وأن المذاهب الأفلاطونية، والأرسطية، والأسكولائية، والديكارتية، والكانطية، والهيجلية ـ كانت لها كلها فترات من الشعبية، وأنها جميعاً واجهتها التحديات: فالفكر الأوربى ربما يمثل بمخلفات المذاهب الميتافيزيقية المهجورة التى لا يمكن التوفيق بينها»[٣] فلماذا نرهق أنفسنا بدراسة سقط المتاع القديم الذى تزخر به غرف التاريخ؟

والآن، على الرغم من أن جميع فلسفات الماضى لم تواجه تحديات فحسب (وذلك أمر واضح) بل أيضاً تمَّ دحضها (وليس الأمران شيئاً واحداً) فلا يزال من الصواب أن نقول: «إن الأخطاء هى دائماً تثقيفية»، مفترضين بالطبع أن الفلسفة هى علم ممكن، وليست هى نفسها سراباً خادعاً. ولو أخذنا مثلاً من الفلسفة فى العصر الوسيط: النتائج التى بالغ فيها «المذهب الواقعى» من ناحية، والنتائج التى وضعها «المذهب الأسمى» من ناحية أخرى ـ لوجدنا أنها تشير إلى أن حل مشكلة الكليات إنما ينبغى البحث عنه فى وسيط بين الطرفين الأقصيين. وهكذا يصلح تاريخ المشكلة كبرهان تجريبى على القضية التى تدرس فى المدارس. ومن ناحية أخرى فإن القول بأن المثالية المطلقة قد وجدت نفسها عاجزة عن تقديم أى تفسير مقنع للذوات المتناهية، يجب أن يكون كافياً لصد أى شخص من السير فى الطريق الواحدى. وكذلك فإن الإصرار فى الفلسفة الحديثة على

(١) هيجل «تاريخ الفلسفة» مجلد ١ ص١٧ .

(٢) التمهيد ص ٢ .

(٣) ألفرد نورث وايتهد «التطور وعالم الواقع» ص ١٨ . وليس ثمة حاجة إلى القول بأن الموقف المعادي للتاريخ ليس هو موقف برفسور وايتهد نفسه.

نظرية المعرفة، وعلى العلاقة بين الذات والموضوع، ينبغى على أية حال ـ رغم جميع المبالغات التى أدت إليها ـ أن يجعل من الواضح أن الذات لا يمكن ردُّها إلى الموضوع أكثر من رد الموضوع إلى الذات. فى حين أن الماركسية ـ بغض النظر عن أخطائها الأساسية ـ سوف تعلمنا أن لا نتجاهل تأثير التقنيات، وحياة الإنسان الاقتصادية على المجالات العليا فى الثقافة البشرية. إننا نقول لمن لم يشرع فى تعلّم مذهب معيّن فى الفلسفة، ويتطلع إلى التفلسف من البداية ab ovo إن صحّ التعبير، إن دراسة تاريخ الفلسفة أمر لا مندوحة عنه، وإلا فسوف يخاطر بالسير فى دهاليز مظلمة ويكرر أخطاء السابقين، وهو أمر ربما تنقذه منه الدراسة الجادة لفكر الماضى.

٣ ـ أما القول بأن دراسة تاريخ الفلسفة قد تميل إلى إحداث إطار شكّى للذهن ـ فهو قول صحيح، لكن لابد لنا أن نتذكر أن واقعة تتالى المذاهب لا تبرهن على أن أية فلسفة معينة هى فلسفة خاطئة. فلو أن «س» عارض «ص» وتخلى عنه فإن ذلك لا يبرهن، فى حد ذاته، على أن موقف «س» غير متين أو لا يمكن الدفاع عنه. إذ ربما أنه تخلى عنه لأسباب غير مقنعة، أو بسبب تبنيه لمقدمات كاذبة، تتضمن التطور الذى ينطوى عليه الابتعاد عن فلسفة المذهب «س». لقد عرف العالم الكثير من الديانات: البوذية، والهندوسية، والزرادشتية، والمسيحية والإسلام... إلخ. غير أن ذلك لا يبرهن على أن المسيحية ليست هى الدين الحق[1]. وللبرهنة على ذلك فلابد أن يكون هناك تفنيد عميق لعلم الدفاع عن العقائد المسيحية. لكن كما أنه من الخُلف أن نتحدث كما لو أن وجود تنوع من الديانات سوف يدحض فى الحال أن أياً منها هى الديانة الحق، فكذلك سيكون من الخُلف أن نقول إن تتابع الفلسفات يبرهن فى الحال على أنه لا توجد فلسفة هى الحق أو أنه لا يمكن أن تكون هناك فلسفة حقة. (ونحن نجعل هذه الملاحظة بالطبع، خالية من المعنى عندما تعنى أنه ليس ثمة حقيقة أو قيمة فى أية ديانة أخرى غير الديانة المسيحية. وفضلاً عن ذلك فهناك فارق هائل بين الديانة الحقة (أى المُنزلة) وبين الفلسفة الحقة،

(١) ينبغي على القاريء أن لا ينسى أن المؤلف كان أحد أساتذة اللاهوت في كلية هيثروب الكاثوليكية ثم عميداً لها، ولو كان أستاذاً في اللاهوت البوذي لقال الشيء نفسه عن البوذية ... إلخ [المترجم].

فعلى حين أن الأولى بوصفها مُنزلة هى صادقة بالضرورة فى جملتها، أى فى كل ما هو مُنزل، فالفلسفة الحقة قد تكون صادقة فى خطوطها العريضة ومبادئها العامة دون أن تبلغ الكمال فى أى لحظة معينة.. فالفلسفة التى هى عمل الروح البشرى ليست وحياً منزلاً من عند الله ـ فهى تنمو وتتطور. ويمكن أن تنفتح آفاق جديدة عن طريق رؤى جديدة أو تطبيقات على مشكلات جديدة، واكتشاف وقائع جديدة، ومواقف جديدة... الخ. فمصطلح «الفلسفة الحقة» أو «الفلسفة الدائمة» ينبغى أن لا يُفهم على أنه يشير إلى مجموعة مكتملة وثابتة من المبادىء والتطبيقات لا تخضع للتطور أو التعديل).

ثانياً: طبيعة تاريخ الفلسفة:

١ ـ لا شك أن تاريخ الفلسفة ليس مجرد تجمع من الآراء، أو رواية لأفكار معزولة لا رابط بينها. فإذا عالجنا تاريخ الفلسفة على أنه «مجرد حصر لآراء مختلفة، وإذا نظرنا إلى كل هذه الآراء على أنها ذات قيمة متساوية أو بغير قيمة، فإنها تصبح عندئذ «رواية عاطلة أو إنْ شئت، بحثاً متحذلقاً»[١] فهناك استمرار وترابط، وفعل ورد فعل، وقضية ونقيضها، ولا يمكن فهم أية فلسفة فهماً حقيقياً وشاملاً ما لم يُنظر إليها فى سياقها التاريخى، وعلى ضوء ارتباطها بالمذاهب الأخرى، فكيف يمكن للمرء حقاً، أن يفهم ما قاله أفلاطون أو ما الذى جعله يقول ما قال، ما لم يعرف شيئاً عن فكر «هيراقليطس»، و«بارمينيدس»، و«الفيثاغوريين»؟ وكيف يمكن للمرء أن يفهم السبب الذى جعل كانط يتبنى مثل هذا الموقف غير المألوف فى ظاهره فيما يتعلق بالزمان، والمكان، والمقولات، ما لم يعرف شيئاً عن التجريبية البريطانية، ويتحقق من تأثير النتائج الشكية عند هيوم على ذهن كانط؟.

٢ ـ لكن إذا لم يكن تاريخ الفلسفة مجرد تجميع لآراء منعزلة، فلا يمكن النظر إليه على أنه تقدم متصل أو حتى على أنه تقدم حلزونى. وواقعة أن المرء يستطيع أن يجد أمثلة مقبولة فى مجرى الفكر النظرى للمثلث الهيجلى المؤلف من القضية، والنقيض، والمركب، واقعة صحيحة. لكن يصعب على المؤرخ العلمى أن يتبنى فى عمله تخطيطاً

---

(١) هيجل «تاريخ الفلسفة» المجلد الأول ص١٢ [المؤلف].

قَبْلياً ثم يجعل الوقائع تتناسب مع هذا المخطط. لقد افترض هيجل أن تتابع المذاهب الفلسفية «يمثل تتابعاً ضرورياً من المراحل فى تطور الفلسفة» غير أن ذلك لا يكون صحيحاً إلا إذا كان الفكر الفلسفى للإنسان هو نفسه تفكير «روح العالم» أى أن أى مفكر ـ إذا تحدثنا من الناحية العملية ـ محدد فى الاتجاه الذى سيسير عليه فكره، محدد على نحو مباشر بالمذاهب السابقة والمعاصرة له (وربما أضفنا أنه محدد أيضاً باستعداده الشخصى: تربيته، ووضعه التاريخي والاجتماعى... الخ) وذلك أمر لا شك فى صحته. ومع ذلك فهو ليس مجبراً فى اختيار أية مقدمات أو مبادىء جزئية معينة. ولا أن يرد على الفلسفات السابقة بأية طريقة معينة. لقد اعتقد «فشته» أن مذهبه نتيجة منطقية لمذهب كانط، وأن هناك، بالقطع، رابطة منطقية مباشرة سوف يدركها كل طالب يدرس الفلسفة الحديثة. غير أن فشته لم يكن مجبراً على تطوير فلسفة كانط بالطريقة المحددة التى قام بها. فربما اختار الفيلسوف التالى لكانط أن يعيد فحص مقدمات كانط، وألا يعترف بأن النتائج التى قبلها كانط من هيوم هى نتائج صحيحة، وربما عاد إلى مبادىء أخرى أو ابتكر لنفسه مبادىء جديدة خاصة به. فلا شك أن التعاقب المنطقي موجود فى تاريخ الفلسفة، لكنه ليس تعاقباً ضرورياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

ومن ثم فليس فى استطاعتنا أن نوافق هيجل على قوله: «الفلسفة الأخيرة فى فترة من الفترات هى نتيجة لهذا التطور، وهى الحقيقة فى الصورة العليا التى يقدمها الوعى الذاتى للروح عن ذاته»(١) فقدر كبير يعتمد، بالطبع، على كيفية تقسيمك لهذه «الفترات»، وعلى ما تريد أن تعتبره الفلسفة الأخيرة فى أى فترة معينة (وها هنا نجد مجالاً وفيراً للاختيار المتعسف طبقاً للرغبات والتصورات السابقة). لكن ما الذى يضمن (ما لم نتبن موقف هيجل بأسره) أن تمثل الفلسفة الأخيرة فى فترة من الفترات التطور الأقصى الذى بلغه الفكر حتى الآن؟ فإذا ما تحدث المرء حديثاً مشروعاً عن الفلسفة فى فترة العصر الوسيط، وإذا ما نظرنا إلى مذهب «أوكام» على أنه الفلسفة الرئيسية الأخيرة فى هذه

(١) هيجل: «تاريخ الفلسفة» المجلد الثالث ص ٥٥٢ [المؤلف].

الفترة، فإن «فلسفة أوكام» لا يمكن أن يُنظر إليها ـ يقيناً ـ على أنها الإنجاز الأقصى للفلسفة فى العصر الوسيط. لأن الفلسفة فى العصر الوسيط، كما بيّن بروفسر «جلسون»[1]، تمثل منحنى أكثر مما تمثل خطاً مستقيماً. وربما واصل المرء السؤال بإلحاح: ما هى الفلسفة فى يومنا الراهن: أهى تمثل مركباً لجميع الفلسفات السابقة؟!

٣ ـ تاريخ الفلسفة يعرض علينا سعى الإنسان نحو الحقيقة بواسطة العقل النظرى discursive. فالفيلسوف التومائى الجديد وهو يطور عبارة القديس توما: «جميع المعارف تؤدي في النهاية إلى معرفة الله..» يؤكد أن الحكم دائماً يشير إلى ما وراءه وأنه يحتوى دائماً، ضمناً، على الإشارة إلى الحقيقة المطلقة، على الوجود المطلق[2]. (مما يذكرنا بفرنسيس هـ. برادلى رغم أن مصطلح «المطلق» ليس له بالطبع نفس المعنى فى الحالتين). وربما قلنا ـ على أية حال ـ إن سعى الإنسان نحو الحقيقة ليس ـ فى النهاية ـ سوى سعيه نحو الحقيقة المطلقة أى الله، وحتى تلك المذاهب الفلسفية التى يبدو أنها تدحض هذه العبارة ـ كالمادية التاريخية مثلاً ـ هى، مع ذلك، أمثلة عليها. لأنها جميعاً تسعى، حتى بلا وعى، وحتى إذا لم تعرف ذلك، للوصول إلى أساس مطلق، إلى حقيقة قصوى. وحتى ولو أدى النظر العقلى فى بعض الأحيان إلى مذاهب غريبة[3] ونتائج مدمرة، فإننا لا نملك إلا أن نُبدى قدراً من الاهتمام والتعاطف مع صراع العقل البشرى من أجل الوصول إلى الحقيقة. إن كانط الذى أنكر أن تكون الميتافيزيقا، بمعناها التقليدى، علماً، أو يمكن أن تكون علماً، وافق رغم ذلك على أننا لا يمكن أن نظل غير مكترثين بالموضوعات التى تعالجها الميتافيزيقا وهى: الله، والنفس، والحرية[4]. وربما أضفنا أننا لا نستطيع أن نظل غير مكترثين بسعى العقل البشرى نحو الحق، والخير. إن السهولة التى تقع بها الأخطاء، وواقعة الاستعداد الشخصى، والتربية، وغير ذلك من

---

(١) قارن «وحدة التجربة الفلسفية» [المؤلف].

(٢) De Verit., 22,2 ad, I.

(٣) ج. مارشال «نقطة البداية في الميتافيزيقا» الكراسة الخامسة [المؤلف].

(٤) تصدير الطبعة الأولى لكتاب «نقد العقل الخالص».

الظروف «العارضة». كثيراً ما تؤدى بالمفكر إلى مأزق عقلى. فنحن لسنا عقولاً خالصة، بل إن عملياتنا العقلية كثيراً ما تتأثر بعوامل خارجية، تبين بغير شك حاجتنا إلى الوحى الدينى، لكن ذلك ينبغى أن لا يصيبنا بالإحباط واليأس تماماً فى الفكر النظرى البشرى، ولا أن يجعلنا نحتقر المحاولات الأصيلة المخلصة للمفكرين فى الماضى فى سعيهم لبلوغ الحقيقة.

٤ ـ ويناصر كاتب هذه السطور الموقف التومائى الذى يقول بوجود فلسفة دائمة، وأن الفلسفة الدائمة هى «التومائية» بالمعنى الواسع. لكنه يود أن يسوق ملاحظتين حول هذه المسألة:

الملاحظة الأولى: أن القول بأن المذهب التومائى هو الفلسفة الدائمة لا يعنى أن المذهب مغلق فى أى حقبة تاريخية معينة أو أنه غير قابل لتطور أبعد فى أى اتجاه.

الملاحظة الثانية: أن الفلسفة الدائمة بعد نهاية فترة العصر الوسيط لم تتطور جنباً إلى جنب مع الفلسفة الحديثة أو بعيداً عنها، لكنها تطورت كذلك فى قلب الفلسفة الحديثة ومن خلالها. ولا أعنى بذلك أن فلسفة اسبنوزا أو هيجل، مثلاً، يمكن أن تُفهم فهماً شاملاً تحت مصطلح «المذهب التومائى»، بل بالأحرى فإن الفلاسفة حتى عندما لا يطلقون على أنفسهم على الإطلاق اسم «الأسكولائيين»، فإنهم يميلون عن طريق استخدام المبادىء الصحيحة إلى نتائج ذات قيمة. ولابد أن يُنظر إلى هذه النتائج على أنها تنتمى إلى الفلسفة الدائمة.

لقد كان للقديس توما الأكوينى ـ بغير شك ـ بعض العبارات عن الدولة مثلاً، ولسنا ميالين لمناقشة مبادئه، لكن سيكون من الخُلف أن نتوقع فلسفة متطورة عن الدولة الحديثة فى القرن الثالث عشر، ومن الصعب من وجهة النظر العملية أن نرى كيف يمكن أن تتطور فلسفة نسقية تطوراً عينياً منقحاً عن الدولة على أساس المبادىء الأسكولائية، إلى أن تنبثق الدولة الحديثة، وإلى أن تظهر المواقف الحديثة عن الدولة، فعندما تكون لدينا تجربة بالدولة اللبرالية، وبالدولة الشمولية وبالنظريات المناظرة للدولة ـ عندئذ فقط نستطيع أن نحقق جميع المضامين التى احتوت عليها العبارات القليلة التى قالها القديس توما عن الدولة، وأن نُطوّر وننقّح فلسفة سياسة إسكولائية عن الدولة يمكن تطبيقها على الدولة الحديثة. وهى فلسفة سوف تحتوى، صراحة، على كل ما احتوت عليه

النظريات الأخرى من عناصر جيدة وتنبذ ما فيها من أخطاء. وسوف نجد أن فلسفة الدولة الناتجة، في هذه الحالة، إذا ما نُظر إليها من زاوية عينية ليست تطوراً بسيطاً للمبدأ الأسكولائى فى عزلة مطلقة عن الموقف التاريخى الفعلى وعن النظريات التى طرأت، بل هى بالأحرى تطور لهذه المبادىء فى ضوء الموقف التاريخى، تطور يتم، إنجازه فى قلب النظريات المعارضة للدولة ومن خلالها. وإذا تبينا هذه النظرة فسوف نتمكن من تدعيم فكرة الفلسفة الدائمة دون أن نلزم أنفسنا، من ناحية أخرى، بنظرة ضيقة للغاية تنحصر فيها الفلسفة الدائمة فى قرن بعينه. أو، من ناحية أخرى، بالنظرة الهيجلية إلى الفلسفة التى تتضمن بالضرورة (رغم أن هيجل نفسه قد اعتقد ـ بعدم اتساق ـ أنه يأخذ بفكرة أخرى) أن الحقيقة لا يمكن بلوغها فى لحظة معينة.

ثالثاً: كيف ندرس تاريخ الفلسفة

١ ـ النقطة الأولى التى لابد من التشديد عليها هى ضرورة النظر إلى أى مذهب فلسفى فى سياقه التاريخى وارتباطاته التاريخية. هذه النقطة قد ذكرناها بالفعل فيما سبق ولا تحتاج منا إلى تطوير أبعد: إذ ينبغى أن يكون واضحاً أننا لن نستطيع أن ندرك الموقف العقلي لفيلسوف معين إدراكاً تاماً ولا المبرر فى وجود فلسفته، إلا إذا أدركنا أولاً، وعلى نحو شامل نقطة انطلاقه التاريخية. ولقد سبق أن ذكرنا بالفعل مثال كانط، فإننا لن نستطيع أن ندرك موقفه العقلى وهو يطور نظريته القبلية apriori إلا إذا نظرنا إليه فى موقفه التاريخى فى مواجهة الفلسفة النقدية لديفيد هيوم: الإفلاس الظاهر للمذهب العقلى فى القارة الأوربية، واليقين الواضح لرياضيات وفزيقا نيوتن. وبالمثل ففى استطاعتنا أن نفهم على نحو أفضل الفلسفة الحيوية (البيولوجية) عند هنرى «برجسون» لو نظرنا إليها، مثلاً، فى علاقتها بالنظريات الآلية السابقة عليها، والتى سبقت المذهب الروحى Spiritualism الفرنسى.

٢ ـ وهناك حاجة أخرى ـ بالنسبة للدراسة المفيدة لتاريخ الفلسفة ـ هى أن نبدى

قدراً من «التعاطف» أو أن نأخذ، تقريباً، بالمنظور السيكولوچى[١]. فمن المرغوب فيه أن يعرف المؤرخ شيئاً عن الفيلسوف بوصفه إنساناً ـ (وليس ذلك ممكناً، بالطبع، فى حالة جميع الفلاسفة) ـ طالما أن ذلك سوف يساعده فى الإحساس بالمذهب الذى يدرسه، وأن يراه من الداخل، إنْ صحَّ التعبير، وأن يدرك نكهته الخاصة وخصائصه العامة. فعلينا أن نحاول أن نضع أنفسنا مكان الفيلسوف وأن نرى أفكاره من الداخل. وفضلاً عن ذلك فإن هذا التعاطف أو الاستبصار جوهرى بالنسبة للفيلسوف الأسكولائى الذى يرغب فى فهم الفلسفة الحديثة. فإذا كان لدى إنسان ما، مثلاً، خلفية عن الإيمان الكاثوليكى، فإن المذاهب الحديثة، أو بعضاً منها على الأقل، لن تبدو أمامه فى الحال إلا كوحوش غريبة غير جديرة بالالتفات الجاد. لكن لو أنه واصل بقدر استطاعته (دون أن يتنازل بالطبع عن مبادئه الخاصة) ليرى المذاهب من الداخل، فسوف تكون لديه فرصة أكبر فى فهم ما الذى يعنيه الفيلسوف.

لكن لا ينبغى علينا أن ننشغل مقدماً بسيكولوچيا الفيلسوف بحيث ننصرف عن حقيقة أفكاره ذاتها أو زيفها، أو الارتباط المنطقى بين مذهبه والفكر السابق عليه. وربما كان عالم النفس على حق فى أن يحصر نفسه فى وجهة النظر الأولى. لكن مؤرخ الفلسفة ليس كذلك. فالمنظور السيكولوجى الخالص، على سبيل المثال، قد يؤدى بالمرء إلى أن يفترض أن مذهب «آرثر شوبنهور» كان إبداعاً لرجل يشعر بالمرارة، والألم، والإحباط، ويمتلك فى الوقت ذاته مقدرة أدبية وخيالاً وبصيرة استاطيقية ولا شىء أكثر من ذلك. وهكذا يكون مذهبه مظهراً لحالات سيكولوچية معينة. غير أن هذه النظرة لا تقدّر أن مذهبه التشاؤمى الإرادى كان، إلى حد كبير، رد فعل للعقلانية الهيجلية المتفائلة، كما أنها

(١) في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين أضيف عامل هام في تأريخ الفلسفة وهو أننا لا نستطيع مطلقاً أن نفصل فلسفة الفيلسوف عن شخصه فنظن أن الفلسفة معناها السعي أو الحقيقة فقط مجردة عن أصحابها والقائلين بها. فشخصية الفيلسوف لها أكبر الأثر في توجيه فكره والمهم معرفة ما أتى به الفرد الواحد مختلفاً عن الفرد الآخر أي كل ما يصدر عن الذاتية والفردية ومن هنا فلابد من إدخال عنصر الشخصية أو الفردية في تاريخ الفلسفة وهذه إضافة جديدة لفكرة هيجل (المترجم).

تُسقط أيضاً واقعة أن لنظرية شوبنهور الجمالية قيمتها الخاصة، بمعزل عن نوع الرجل الذى عرضها. كما أن هذه النظرة أيضاً لابد أن تُهمل مشكلة الشر بأسرها. ومشكلة العذاب والألم التى أثارها مذهب شوبنهور والتى هى مشكلة حقيقية تماماً، سواء أكان شوبنهور نفسه محبطاً أو مخيباً للآمال أم لم يكن. وبالمثل: على الرغم من أنه مما يساعد مساعدة هائلة فى فهم فكر «فردريك نيتشه» أن نعرف شيئاً عن تاريخه الشخصى كرجل، فإن أفكاره يمكن النظر إليها فى ذاتها وبمعزل عن الرجل الذى أنتجها.

٣ ـ أن المرء عندما يشق طريقه لفهم مذهب مفكر ما، ولكى يفهم فهماً تاماً لا كلماته، وأطواره فحسب، بل أيضاً ظلال المعنى الذى كان يستهدف المؤلف نقله للآخرين (بقدر ما يكون ذلك ممكناً) والنظر إلى تفصيلات المذهب فى علاقتها بالكل، والتعرف تعرفاً تاماً على أصل نشأتها ومضامينها ـ ذلك كله ليس عملاً يتم فى لحظات قليلة. فمن الطبيعى، إذن، أن يكون التخصص فى مجال تاريخ الفلسفة هو القاعدة العامة، كما هى الحال فى التخصص فى مجالات العلوم المختلفة. فالمعرفة التخصصية فى فلسفة أفلاطون، مثلاً، تتطلب إلى جانب المعرفة الدقيقة باللغة اليونانية والتاريخ، معرفة الرياضيات اليونانية، والديانة اليونانية والعلم اليونانى... الخ. وهكذا يحتاج المتخصص إلى عتاد ثقافى هائل، لكنه جوهرى، إذا ما أراد أن يكون مؤرخاً حقاً للفلسفة، وإنْ كان ينبغى أن لا تغلب عليه تجهيزه الثقافى وتفصيلات تعليمه بحيث يفشل فى النفاذ إلى روح الفلسفة التى يدرسها. ويفشل فى أن يعيد إليها الحياة مرة أخرى فى كتاباته أو فى محاضراته. فالثقافة لا مندوحة عنها لكنها لسيت كافية على الإطلاق.

القول بأن حياة المرء بأسرها يمكن أن تخصص لدراسة مفكر عظيم واحد ويظل هناك الشيء الكثير الذى لم يقم به، يعنى أن أى شخص لديه الجرأة لأن يأخذ على عاتقه تأليف تاريخ متصل للفلسفة يصعب عليه أن يأمل فى إنتاج عمل يمكن أن يقدّم شيئاً ذا قيمة للمتخصصين. وكاتب هذه السطور يعى تماماً هذه الحقيقة وهو ـ كما سبق أن ذكر فى التصدير ـ لا يكتب للمتخصصين، وإنما هو على العكس يستفيد من كتابات المتخصصين. وليس ثمة ما يدعو إلى أن نكرر هنا مرة أخرى المبررات التى دعت

المؤلف لتأليف هذا الكتاب، لكنه يود أن يذكر مرة أخرى أنه سيكون قد جوزى عن الكتاب حق الجزاء لو استطاع أن يسهم بقدر ولو ضئيل لا فقط فى تثقيف نوع من الطلاب كتب هذا الكتاب أساساً لهم، بل أيضاً لتوسيع رؤيته، لتحصيل فهم أكبر وتعاطف أعظم مع الصراع العقلى للجنس البشرى، وبالطبع لتعميق وترسيخ مبادىء الفلسفة الحقة.

رابعاً: ـ الفلسفة القديمة :

عالجنا فى هذا المجلد فلسفة اليونان والرومان، وليس ثمة حاجة لنقف عند أهمية ثقافة اليونان والرومان. فكما يقول هيجل: «إن اسم اليونان يثير النشوة فى قلوب المثقفين فى أوربا»[(١)].. فلن يجادل أحد فى أن اليونانيين تركوا لعالمنا الأوربى تراثاً لا ينضب فى الأدب والفن، ونفس الشيء بالنسبة للنظر الفلسفى. فبعد أن بدأت الفلسفة الأولى فى آسيا الصغرى، واصلت مجرى تطورها حتى ازدهرت فى فلسفتين عظيمتين هما فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو. ثم مارست بعد ذلك ـ من خلال الأفلاطونية المحدثة ـ تأثيراً هائلاً فى تكوين الفكر المسيحى، سواء فى طابعها بوصفها الفترة الأولى من النظر الأوربى أو بالنسبة لقيمتها الذاتية، فلابد أن تكون موضع اهتمام كل دارس للفلسفة. ونحن نشاهد فى فلسفة اليونان مشكلات تظهر إلى النور لأول مرة لم تفقد صلتها بنا على الإطلاق، كما نرى إجابات ليست بلا قيمة. وعلى الرغم من أننا نلمح بعض السذاجة، وشيئاً من الثقة الزائدة والتسرع فى الحكم، فإن الفلسفة اليونانية تظل واحدة من أعظم الإنجازات الأوربية. وفضلاً عن ذلك فإذا كان لابد أن تكون لفلسفة اليونان أهمية خاصة عند كل دارس للفلسفة فبسبب تأثيرها فى الفكر النظرى التالى، ولقيمتها الذاتية الخاصة، فإن لها أهمية أعظم عند مَنْ يدرس الفلسفة الأسكولائية التى تدين بالشيء الكثير لأفلاطون ولأرسطو. كما أن هذه الفلسفة اليونانية هى فى الواقع إنجاز اليونان الخاص، وثمرة قوة ذهنهم ونضارته، تماماً مثل إنجازهم الخاص فى الأدب والفن. وينبغى أن لا نسمح لرغبة حميدة جديرة بالثناء تريد منا أن نضع فى اعتبارنا إمكان وجود مؤثرات غير

(١) هيجل تاريخ الفلسفة/ المجلد الأول ص ١٤٩ .

يونانية ـ أن تقودنا إلى المبالغة فى أهمية هذه المؤثرات فتجعلنا نقلل من أصالة العقل اليونانى: «فالحقيقة هى أننا عرضة لأن نهبط بأصالة اليونان أكثر من المبالغة فيها..»[١]. إذ يميل المؤرخ دائماً إلى البحث عن «المصادر» مما يؤدى طبعاً إلى بحث نقدى بالغ القيمة، وسوف يكون من الحمق التقليل منه، لكن يظل من الصواب أيضاً أن هذا الميل يمكن أن يندفع أبعد مما ينبغى ربما إلى حدود تهدد بأن لا يصبح النقد علمياً. فمثلاً ليس للمرء أن يفترض بطريقة قَبلية Apriori أن كل فكرة قالها مفكر ما قد استمدها من سابقيه: فلو زعمنا ذلك لكنا مضطرين عندئذ، منطقياً، أن نفترض وجود شيء ضخم أولى أو إنسان أعلى استمدت منه، فى نهاية الأمر، جميع ألوان الفكر الفلسفى التالية. كما أننا لا نستطيع أن نزعم ـ آمنين ـ أنه كلما وجدنا اثنين من المفكرين المتعاصرين يعقب أحدهما الآخر، أو مجموعة من المفكرين الذين أخذوا بنظريات متشابهة فلابد أن يكون أحدهم قد استمد أفكاره من الآخر. فإذا كان من الخُلف أن نفترض ـ وهو كذلك بالفعل ـ أنه إذا ما كان طقساً أو أحد الشعائر المسيحية قد وجد، فى جانب منه، فى الديانات الآسيوية الشرقية، فلابد أن تكون المسيحية قد أخذت هذه الطقوس أو الشعائر من آسيا، كذلك سيكون من الخُلف أن نفترض أنه إذا كان الفكر اليونانى يحتوى على بعض الأفكار المشابهة للأفكار التى ظهرت فى الفلسفة الشرقية، فلابد أن تكون الأخيرة هى المصدر التاريخى للأولى. فالعقل البشرى ـ قبل كل شيء ـ قادر تماماً على تفسير التجارب المتشابهة بطريقة مماثلة، سواء أكان العقل اليونانى أو الهندى، دون أن يكون من الضرورى أن نفترض أن تماثل رد الفعل برهان لا يمكن دحضه على الاستعارة. غير أن هذه الملاحظات لا تعنى الحط من أهمية النقد أو البحث التاريخى، بل هى على العكس تشير إلى أن النقد التاريخى لابد أن يقيم نتائجه على براهين تاريخية ولا يستنبطها من افتراضات قبلية ثم يزينها بنكهة شبه تاريخية، إذ ينبغى للنقد التاريخى المشروع أن لا يفسد الدعوى القائلة بأصالة اليونان.

ليست فلسفة الرومان سوى نتاج هزيل إذا ما قورنت بفلسفة اليونان لأن الرومان

---

(١) بيرنت «الفلسفة اليونانية» مجلد ١ ص ٩ .

اعتمدوا فى أفكارهم الفلسفية ـ إلى حد كبير ـ على أفكار اليونان، مثلما اعتمدوا على اليونان فى الفن، وفى مجال الأدب إلى حد كبير على أقل تقدير. لقد كان لهم مجدهم الخاص وإنجازاتهم الخاصة (ويرد إلى الذهن فى الحال إبداعهم للقانون الرومانى وإنجازات العبقرية السياسية الرومانية) إلا أن مجدهم لا يكمن فى مملكة الفكر الفلسفى. ومع ذلك، على الرغم من أن اعتماد المدارس الفلسفية الرومانية على المدارس اليونانية أمر لا يمكن إنكاره، فليس فى استطاعتنا أن نهمل الفلسفة فى العالم الرومانى، ما دامت تُظهرنا على نوع من الأفكار أصبحت ذائعة بين طبقة من المثقفين سيطرت على العالم الأوربى المتمدين: فكر الرواقية المتأخرة، مثلاً، تعاليم «سينكا»، وماركوس أوريليوس، وابيكتيوس، قدمت من زوايا كثيرة صورة رائعة ونبيلة من الصعب أن لا تثير فينا إعجاباً وتقديراً حتى ولو شعرنا فى الوقت ذاته أنها تفتقر إليهما. ومن المرغوب فيه أيضاً أن الطالب المسيحى ينبغى عليه أن يعرف شيئاً عن أفضل ما قدمته الوثنية فينبغى عليه أن يتعرف على تيارات متنوعة من الفكر فى العالم اليونانى ـ الرومانى. الذى نبذت فيه الديانة المُنزلة ونمت. وسوف يكون من المؤسف أن يتعرف الطلاب على حملات يوليوس قيصر أو تراجان،[1] وعلى شخصيات سيئة السمعة من أمثال كاليجولا[2]، ونيرون، ويجهل مع ذلك الفيلسوف الأوربى ماركوس أوريليوس أو تأثير روما فى الفيلسوف اليونانى «أفلوطين» الذى كان رجلاً متديناً بعمق رغم أنه لم يكن مسيحياً، والذى كان اسمه عزيزاً على أول شخصية عظيمة فى الفلسفة المسيحية : القديس أوغسطين الأيبونى[3].

---

(١) تراجان Tragan (٥٣ ـ ١١٧م) امبراطور روماني (٩٨ ـ ١١٧م) غزا أرمينيا والعراق وأطاح بمملكة الأنباط واحتل عاصمتها البتراء عام ١٠٦م (المترجم).

(٢) كاليجولا (١٤ ـ ٤١م) امبراطور روماني (٣٧ ـ ٤١م) أصيب باضطراب عقلي فتحول إلى طاغية من طراز وحشي (المترجم).

(٣) نسبة إلى ايبونا Hippo التي ظل ينشر فيها أوغسطين الإيمان المسيحي ويعلّم أهلها خمساً وثلاثين سنة (المترجم).

"الجزء الأول"

"الفلسفة قبل سقراط"

"الفصل الثانى"

"مهد الفكر الغربى: أيونيا"

كان ميلاد الفلسفة اليونانية على شاطىء البحر فى آسيا الصغرى، فقد كان الفلاسفة اليونان الأوّل من أيونيا[1]. أما اليونان نفسها فقد كانت فى حالة نسبية من العماء والفوضى أو البربرية نتيجة لغزوات الدوريين[2] فى القرن الحادى عشر. التى حجبت ثقافة بحر ايجه القديمة وإنْ ظلت أيونيا محتفظة بروح الحضارة القديمة[3] وينتمى «هوميروس» إلى منطقة أيونيا، وإن كانت القصائد الهوميرية قد حظيت برعاية الأرستقراطية الآخية الجديدة. إلا أن القصائد الهوميرية، فى الواقع، لا يمكن أن تسمى عملاً فلسفياً (على الرغم من أن لها بالطبع قيمة عظيمة من خلال كشفها عن مراحل معينة من نظرة اليونان وأسلوبهم فى الحياة، فى حين أن تأثيرها التعليمى على اليونان فى العصور المتأخرة لا ينبغى التقليل من أهميته) ما دامت الأفكار الفلسفية المنعزلة التى

---

(١) احتل اليونان جزيرتي خيوس وساموس وشاطيء من أزمير فعرفت هذه المنطقة باسم أيونيا، وقامت فيها مدن شهيرة أهمها: أزمير، وأفوس وملطية ـ وفي هذه المدينة الأخيرة ولدت الفلسفة اليونانية (المترجم).

(٢) ينقسم اليونانيون في الأصل إلى أربع قبائل كبرى جاءت من آسيا: وهي: الأيوليون والدوريون في الشمال، والآخيون والأيونيون في الجنوب. وإن كان هذا التقسيم قد اضطرب في القرن الثاني عشر قبل الميلاد (المترجم).

(٣) «نشأت الحضارة اليونانية الجديدة في أيونيا التي بقيت فيها الدماء والروح الأيجية، لتعلّم اليونان الجديدة، وتسك لها العملة والأدب والفن والشعر. وتعد بحارتها. وتجبر الفنيقيين على التقهقر، وتحمل ثقافتها الجديدة إلى الآفاق التي تخيلوها نهاية الأرض» هال: «التاريخ القديم للشرق الأدنى» ص ٧٩ . (المؤلف).

وردت فى القصائد تبعد كثيراً عن أن تكون نسقية (ويقل عن ذلك بقدر ملحوظ أشعار «هزيود» الكاتب الملحمى للجزء الأكبر من بلاد اليونان الذى صوّر فى أشعاره نظرته التشاؤمية للتاريخ وإيمانه بأن القانون سوف يسود فى عالم الحيوان، وحماسه الأخلاقى من أجل سيادة العدل بين الناس) ـ ومما له مغزاه أن أعظم شعراء اليونان والبدايات الأولى للفلسفة النسقية ينتميان إلى أيونيا. غير أن هذين الإنتاجين العظيمين للعبقرية الأيونية: أشعار هوميروس، وكسمولوجيا أيونيا ـ لا يتلو أحدهما الآخر، وأياً ما كانت وجهة النظر التى يأخذ بها المرء عن الكتابة أو التأليف، والتاريخ أو التواريخ التى كُتِبتْ فيها أشعار هوميروس، فليس من الواضح تماماً أن المجتمع الذى انعكس فى هذه الأشعار، لم يكن هو مجتمع الحقبة التى ظهرت فيها كسمولوجيا أيونيا، وإنما هو ينتمى إلى فترة أكثر بدائية. والمجتمع الذى صوّره «هزيود» من ناحية أخرى ـ، الشاعر الآخر من «شاعرى» الملاحم العظيمين ـ يبعد مسافة شاسعة عن مجتمع دولة المدينة اليونانية، فبين الاثنين حدث انهيار لسلطة النبلاء الأرستقراطية، وهو الانهيار الذى مكَّن من النمو الحر لحياة المدينة فى معظم أرجاء اليونان(١). لكن لا حياة البطولة التى صورتها «الإلياذة»، ولا سيادة النبلاء على الأرض التى صورتها أشعار «هزيود»، كانا الموضع الذى نشأت فيه فلسفة اليونان. بل على العكس لقد كانت الفلسفة اليونانية المبكرة رغم أنها كانت، بالطبع، عملاً لأفراد، هى أيضاً نتاج للمدينة وعكست إلى حد ما عصر القانون وتصور القانون الذى مدَّته الفلسفة السابقة على سقراط، بطريقة نسقية، إلى الكون كله فى فلسفتها الكسمولوجية. ومن ثم فهناك، بمعنى ما، قدر من الاتصال والاستمرار بين تصور «هوميروس» للقانون المطلق أو المصير أو الإرادة التى تحكم الآلهة والبشر، وتصوير «هزيود» للعالم، والوصايا الأخلاقية للشاعر، والكسمولوجيا الأيونية المبكرة. فعندما استقرت الحياة الاجتماعية تمكَّن البشر من الانتقال إلى التفكير العقلى. وكانت الطبيعة

---

(١) من المعروف أن «هزيود» كان شاعر الفلاحين والكادحين والطبقات العاملة ـ ومن هنا كان البون بينه وبين المدينة ـ في حين كان «هوميروس» هو شاعر القصور والنبلاء والطبقة الأرستقراطية بصفة عامة (المترجم).

ككل ـ فى فترة طفولة الفلسفة ـ هى أول ما لفت انتباههم. وذلك هو ما يمكن أن يتوقعه المرء من وجهة نظر سيكولوجية. وهكذا على الرغم من أن الفلسفة اليونانية نشأت بين شعب ترتد حضارته إلى عصور ما قبل التاريخ اليونانى، فإن ما نسميه بالفلسفة اليونانية المبكرة لم يكن «مبكراً»، إلا من حيث علاقته بالفلسفة اليونانية التالية، والفكر والثقافة التى أعقبت ذلك فى أرجاء اليونان. أما بالنسبة للقرون السابقة على تطور اليونان فيمكن النظر إليها على أنها ثمرة الحضارة الناضجة وتشير إلى انتهاء الفترة اليونانية العظيمة من ناحية، وتبشر من ناحية أخرى بالثقافة الهيللينية الرائعة لا سيما الثقافة الأثينية(١).

لقد اعتبرنا الفكر الفلسفى اليونانى المبكر نتيجة نهائية للحضارة الأيونية القديمة. لكن لابد لنا أن نتذكر أن أيونيا تشكل ملتقى الشرق والغرب حتى أنه يمكن أن يثار سؤال حول ما إذا كانت الفلسفة اليونانية يمكن ردها إلى مؤثرات شرقية أم لا، أى ما إذا كانت مستمدة من مصر وبابل، وهناك إصرار على هذه النظرة وإنْ كان لابد من التخلى عنها، فالفلاسفة والكُتَّاب اليونان لم يكونوا يعرفون شيئاً عنها. ولا حتى هيرودت الذى كان شغوفاً أن يسوق نظريته الأثيرة عن الأصول المصرية للديانة والحضارة اليونانية ـ ذلك لأن نظرية الأصل الشرقى تعود أساساً إلى فلاسفة الإسكندرية وهى التى أخذها عنهم المدافعون عن الديانة المسيحية. فالمصريون، مثلاً، فى العصور الهلنستية فسروا أساطيرهم طبقاً لأفكار الفلسفة اليونانية. غير أن ذلك ببساطة مثال على التفسير المجازى الذى قامت به مدرسة الإسكندرية، وليس فيه من القيمة الموضوعية أكثر مما فى الفكرة اليهودية التى تقول إن أفلاطون استمد حكمته من «العهد القديم». وسوف تكون هناك، بالطبع، صعوبات فى تفسير كيفية انتقال الفكر المصرى إلى اليونان (فلم يكن التجار من ذلك النوع الذى نتوقع منهم نقل الأفكار الفلسفية) ـ لكن كما لاحظ «بيرنت» فإن البحث

---

(١) هذا ما أطلق عليه يوليوس شتنزل «ميتافيزيقا ما قبل النظرية». قارن «تسلر» «مجمل» من المقدمة فقرة ٣ . وأيضاً جون بيرنت «فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» المقدمة. وأوبرفيج بربختر ص ٨، ٣١، وييجر «بيديا أو التربية» ـ وشتنزل: «ميتافيزيقا القدماء» المجلد الأول ص ١٤ وما بعدها... الخ.

فيما إذا كانت الأفكار الفلسفية عند هذا الشعب أو ذاك من الشعوب الشرقية، قد وصلت إلى اليونان أم لا، مجرد مضيعة للوقت من الناحية العملية، ما لم نكن على يقين منذ البداية أن الشعب الذى نتحدث عنه كانت له أصلاً فلسفة[1]. والقول بأنه كان للمصريين فلسفة يمكن نقلها لم يثبت قط، ولا مجال لمناقشة الافتراض بأن الفلسفة اليونانية قد أتت من الهند أو من الصين.

لكن هناك مسألة أبعد علينا دراستها، وهى أن الفلسفة اليونانية ارتبطت بالرياضيات ارتباطاً وثيقاً، وقد ثبت أن اليونان استمدوا الرياضيات من مصر وعلم الفلك من بابل، فأصبح تأثير الرياضيات المصرية، وكذلك علم الفلك البابلى فى اليونان أمراً أكثر من أن يكون محتملاً أو مرجحاً، لسبب واحد هو أن علم اليونان وفلسفتهم بدأ فى التطور فى تلك المنطقة ذاتها التى يتوقع فيها التبادل مع الشرق. لكن ذلك أمر مختلف عن القول بأن الرياضيات العلمية عند اليونان مستمدة من مصر أو أن علم الفلك عندهم مأخوذ من بابل. فلنترك البراهين التفصيلية جانباً ونكتفى بالإشارة إلى أن الرياضيات المصرية تتألف من نتائج تجريبية، ومناهج جافة وجاهزة للحصول على النتائج العملية. ومن هنا اعتمدت الهندسة المصرية إلى حد كبير على الطرق العملية لتحديد الحقول من جديد التى غمرها فيضان نهر النيل. فهم لم يطوروا الهندسة العلمية بل طوّرها اليونان وبالمثل فإن علم الفلك البابلى قد واصل سيره من منظور التنبؤ بالغيب: فقد كان أساساً علماً للتنجيم Astrology . أما بين اليونان، فقد أصبح بحثاً علمياً. وعلى ذلك فحتى لو سلمنا بأن رياضيات الحدائق العملية عند المصريين، والملاحظات الفلكية الخاصة بالتنجيم عند البابليين قد أثرت فى اليونان وأمدتهم بالمادة الأولية، فإن هذا التسليم لا يطعن على أى نحو فى أصالة العبقرية اليونانية. فالعلم والفكر، بوصفهما أمرين يتميزان عن الإحصاء العملى المحض، وعن علم التنجيم ـ هما نتيجة العبقرية اليونانية، ولا يرتدان إلى المصريين أو البابليين.

---

(١) جون بيرت «فجر الفلسفة اليونانية» ص ١٧ ـ ١٨ .

وهكذا يقف اليونانيون بوصفهم المفكرين والعلماء المبدعين، بلا نزاع، لأوربا[(١)].

فهم أول مَنْ بحثوا عن المعرفة لذاتها: وبروح علمية حرة غير متحيّزة. وفضلاً عن ذلك فقد تحرروا من طبقة الكهنة نظراً لطابع الديانة اليونانية، وهى الطبقة التى كان يمكن أن يكون لها تراث قوى وطقوس ومعتقدات غير معقولة خاصة بها، ويتمسك بها قلّة فى عناد وإصرار، ويمكن أن تكون عائقاً للبحث الحر. لقد رفض هيجل فى كتابه «تاريخ الفلسفة»، الفلسفة الهندية، على نحو مقتضب وفظ إلى حد ما، على أساس أنها تتحد فى هوية واحدة مع الديانة الهندية. وعلى الرغم من أنه وافق على وجود أفكار فلسفية عندهم إلا أنه ذهب إلى أنها لم تأخذ شكل الفكر، بل صيغت فى أشكال رمزية وشعرية. وكان لها، مثل الدين، أغراض عملية هى تخليص الناس مما فى الحياة من شقاء وأوهام بدلاً من أن يكون هدفها المعرفة لذاتها. ودون أن يلزم المرء نفسه بالأخذ بوجهة نظر هيجل عن الفلسفة الهندية (التى لم تعرض قط للعالم الغربى فى جوانبها الفلسفية الخالصة بوضوح أكثر من ذلك منذ عصر هيجل) فيمكن للمرء أن يتفق معه على أن الفلسفة اليونانية منذ الفكرة الأولى كانت تبحث بروح علمى حر. وربما مالت عند بعضهم إلى أن تأخذ مكان الدين: سواء من وجهة نظر الإيمان أو السلوك. ومع هذا فإن ذلك كان يرجع إلى عدم كفاية الديانة اليونانية أكثر منه إلى أى طابع أسطورى أو غيبى فى الفلسفة اليونانية. (وهذا لا يعنى بالطبع التقليل من مكانة أو وظيفة «الأسطورة» فى الفكر اليونانى، لكنه ليس ميلاً من الفلسفة فى بعض الأحيان لأن تنتقل إلى الدين» على نحو ما فعل أفلوطين. والواقع أنه بالنسبة للأسطورة «فقد كانت العناصر الأسطورية والعقلية تتداخل فى الكسمولوجيا المبكرة عند الطبيعيين الأول مشكّلة وحدة لا تنقسم».. على ما يقول برفسور «فرنر ييجر» فى كتابه «أرسطو: أساسيات تاريخ تطوره» ص ٣٧٧ .

---

(١) كما أشار د. برختر (ص ٢٧) فإن التصورات الدينية في الشرق، حتى إذا ما كان اليونان قد أخذوها ـ فإنها لا تفسر الخاصية العجيبة للفلسفة اليونانية أعني الفكر النظري الحر في ماهية الأشياء. أما بالنسبة للفلسفة الهندية بمعناها الصحيح فهي لم تظهر في فترة مبكرة عن الفلسفة اليونانية (المؤلف).

ويشدد برفسور «تسلر» على نزاهة اليونانيين عندما بحثوا فى العالم من حولهم التى ـ بالإضافة إلى شعورهم بالواقع، وقدرتهم على التجريد ـ «مكنتهم فى مرحلة مبكرة جداً من التاريخ من التعرف على أفكارهم الدينية على نحو ما هم عليه بالفعل ـ مبدعين فى الخيال الفنى»(١) (ومن الصعب أن يصدق ذلك، بالطبع، على الشعب اليونانى بصفة عامة ـ أى الأغلبية اللافلسفية) منذ اللحظة التى ظهرت فيها حكمة الأمثال عند الحكماء السبعة، وأساطير الشعراء التى أعقبتها بحوث وأفكار شبه علمية، وشبه فلسفية عند الكسمولوجيين الأيونيين، فإنه يمكن أن يقال إن الفن أعقب الفلسفة (منطقياً على كل حال) التى وصلت إلى ذروتها الرائعة عند أفلاطون وأرسطو. وامتدادها عند أفلوطين حيث تصل إلى ذُرى تجاورت الفلسفة لا إلى الميثولوجيا بل إلى التصوف. ومع ذلك فلم يكن هناك انتقال فجائى من الأسطورة إلى الفلسفة. إذ يمكن للمرء، مثلاً، أن يقول إن «أنساب الآلهة» عند هزيود، مثلاً، قد وجدت خلفاً لها عند النظر الكسمولوجى الأيونى. وتراجع العنصر الأسطورى أمام نمو العقلانية. لكنه لم يختف تماماً. والواقع أنه ظل حاضراً فى الفلسفة اليونانية حتى فى عصر ما بعد سقراط.

ولقد كان مهد الإنجاز الرائع للفكر اليونانى هو: أيونيا. وإذا كانت أيونيا هى مهد الفلسفة اليونانية، فقد كانت مدينة ملطية هى مهد الفلسفة الأيونية. ففى ملطية ازدهر «طاليس» الذى يُفترض أنه أول فلاسفة أيونيا. ولقد تأثر فلاسفة أيونيا بعمق بظاهرة التغير الميلاد، والنمو، والفساد والموت. فالربيع والخريف فى عالم الطبيعة الخارجى، والطفولة والشيخوخة فى حياة الإنسان. والظهور والاختفاء أو الكون والفساد ـ تلك وقائع فى الكون واضحة ولا مهرب منها. إنه لخطأ عظيم أن نظن أن اليونانيين كانوا أبناء الشمس السعداء العابثين، وأنهم أرادوا التسكع فحسب، عند أروقة المبانى فى المدينة وهم يتفرسون الأعمال الفنية الفخمة أو إنجازاتهم فى الألعاب الرياضية؛ لقد أقلقهم للغاية ذلك الجانب المظلم من وجودنا على هذا الكوكب، فقد وجدوا فى خلفية الشمس والفرح اللا يقين واللا أمان فى حياة الإنسان: وجدوا يقين الموت وظلام المستقبل. «وخير للإنسان أن لا يولد، وألا يرى ضوء الشمس، لكنه إذا ولد (فالخير

---

(١) ادوارد تسلر «موجز تاريخ الفلسفة اليونانية» ط١٣ ترجمة لـ. ر. بامر ص ٢ ـ ٣ (المؤلف).

الثانى له) أن ينفذ من بوابات الموت بأسرع ما يكون..» هكذا يعلن ثيوجينز Theognis[1] وهو يذكرنا بكلمات كالديرونCalderon (الأثيرة عند شوبنهور)[2] «أكبر جريمة ارتكبها الإنسان أنه وُلِد»! وكلمات «ثيوجنيز» تردد صداهـا عند «سوفكليس» فى مسرحية «أوديب فى كولونا»: «ألا تولد فذلك أمر يفوق الحسبان..»[3].

وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أن اليونان كان لديهم مثلهم الأعلى فى الاعتدال فقد أغوتهم باستمرار إرادة القوة، بالابتعاد عنه. والقتال المستمر بين المدن اليونانية بعضها مع بعض، حتى فى ذروة الثقافة اليونانية، وحتى عندما يكون من مصلحتها الواضحة أن تتحد ضد عدو مشترك، فإن الثورات المستمرة داخل المدن، سواء قادتها الأوليجاركية الطموحة أو الديماجوجية الديمقراطية وكذلك فساد عدد كبير من الشخصيات العامة فى الحياة السياسية اليونانية ـ حتى عندما تتعرض سلامة مدنهم وشرفها للخطر ـ ذلك كله يبرز الرغبة فى السلطة التى كانت قوية جداً عند اليونان. لقد أعجب الرجل اليونانى بالكفاءة العالية، وأعجب بالمثل الأعلى للرجل القوى الذى يعرف ماذا يريد وتكون لديه القدرة للحصول عليه. وهو يتصور الفضيلة[4] على أنها إلى حد كبير، القدرة على تحقيق النجاح. وكما لاحظ «برفسور دى بورج»: «لابد أن اليونانيين كانوا سينظرون إلى نابليون على أنه رجل بلغ من الفضيلة أقصى ذُراها»[5].

وللاعتراف الصريح، بل الصارخ، فى الرغبة فى السلطة المجردة من المبادىء الخلقية، ما عليك إلا أن تقرأ الرواية التى رواها «ثوكيديدز» عن الاجتماع الذى عقد بين

---

(١) ثيوجنيز Theognis شاعر يوناني من القرن السادس قبل الميلاد، ازدهر في «مجارا» Megara.(المترجم).

(٢) هي أبيات من الشعر يكررها مئات اليونانيين: «ليس في العالم نعمة أحسن من أن لا يولد الإنسان أو لا يرى الشمس! ويليها أن يدركه الموت عاجلاً، ويدفن تحت أطباق الثرى». (المترجم).

(٣) البيت رقم ١٢٢٤ (المؤلف).

(٤) لم يكن لفظ الفضيلة arete ينسحب على السمو الخلقي فحسب ولكن على الموهبة العقلية والقدرة على الظفر بالنجاح في كل ميدان من الحياة العامة ويمكن أن نقول: إن الفضيلة عندهم كانت تعني باختصار الرجولة (المترجم).

(٥) تراث العالم القديم، ص ١٣ حاشية رقم٢ (المؤلف). وانظر الترجمة العربية لكتاب دي بورج «تراث العالم القديم» ترجمة زكي سوس ـ الناشر دار الكرنك بالقاهرة عام ١٩٦٥ ص ١١٦ (المترجم).

ممثلين عن أثينا، وممثلين عن ميلوس Melos[1] حيث أعلن الأثينيون «ينبغى علينا وعليكم أن نعلن ما نفكر فيه حقاً، وأن نستهدف ما هو ممكن فحسب، لأننا معاً نعرف أن مسألة العدل لا تدخل فى مناقشة الأمور البشرية إلا عندما يكون ضغط الضرورة متساوياً، وينتزع الأقوياء ما يقدرون عليه، ويُسلّم الضعفاء بما لابد من التسليم به». وقل مثل ذلك فى كلمات شهيرة:«نحن نؤمن بالآلهة، ونعرف عن البشر، أنهم بقانون طبيعتهم حيثما يستطيعون يريدون. وهذا القانون لم نصنعه نحن، ولسنا أول مَنْ سار عليه، فلقد ورثناه فحسب. وسوف نورثه لذريتنا فى كل عصر، ونحن نعرف أنكم، وجميع البشر، لو كنتم أقوياء مثلنا، فسوف تفعلون مثلما نفعل»!. ومن الصعب أن نطلب اعترافاً أكثر وقاحة من ذلك للرغبة فى السلطة ولا يُبدى «ثوكيديدز» أية إشارة تدل على استهجانه لسلوك الأثينيين. وعلينا أن نتذكر أنه عندما كان على الميلانيين الاستسلام فى النهاية[2]، قام الأثينيون بإعدام كل مَنْ هم فى سن التجنيد، وأخذوا النساء والأطفال عبيداً لهم، واستعمروا الجزيرة بمستوطنين منهم ـ ولقد حدث ذلك وأثينا فى ذروة مجدها، وروعة إنجازها الفنى.

ويرتبط ارتباطاً وثيقاً برغبتهم فى السلطة تصورهم للإفراط، فالرجل الذى يسير أبعد مما ينبغى، والذى يحاول أن ينجز فى عمله أكثر مما خصصه له القدر لا مندوحة عن أن تصيبه الغيرة الإلهية بالانهيار. والرجل، أو الأمة، الذى تملكته شهوة جامحة إلى تأكيد ذاته ينقاد بتهور إلى ثقة بالنفس مفرطة، ومن ثم إلى الانهيار. والانفعالات العمياء تولد الثقة بالنفس والإفراط فى الثقة بالنفس يؤدى إلى الانهيار.

ومن الخير أن نعرف هذا الجانب فى شخصية اليونان: فقد أدان أفلاطون نظرية «القوة هى الحق» التى أصبحت فى ذلك الوقت ملفتة للنظر للغاية، ودون أن نوافق،

(١) جزيرة ميلوس Melos إحدى الجزر اليونانية في بحر إيجه ـ في الجنوب الغربي ـ كانت مركزاً لازدهار الحضارة اليونانية في العصر البرونزي في الألف الثالثة قبل الميلاد. ومن أهم كنوزها الأثرية التي كشفت عنها الحفريات عام ١٨٢٠ تمثال أفروديت، المعروف «بفينوس ميلو» المحفوظ في متحف اللوفر في باريس (المترجم).

(٢) أهل ميلوس (المترجم).

بالطبع على تقييم «نيتشه»، فإننا لا نملك إلا أن نعجب بحدة ذهنه فى إدراكه للعلاقة بين الثقافة اليونانية وإرادة القوة. ليس بعيداً عنها بالطبع ذلك الجانب المظلم من الثقافة اليونانية وليس هو الجانب الوحيد ـ وإذا كان الدافع إلى إرادة القوة أو الرغبة فى السيطرة هو حقيقة واقعة، فكذلك المثل الأعلى اليونانى فى الاعتدال والانسجام هو أيضاً حقيقة واقعة. وعلينا أن نتحقق من أن هناك جانبين فى الشخصية والثقافة اليونانية: هناك جانب الاعتدال، جانب الفن، جانب أبوللو، وآلهة الأولمب. وهناك جانب الإفراط، وتأكيد الذات الطائش، وجنون ديونسيوس، كما تصورها مسرحية يوربيدس «الباخيات»(١)، فنحن نرى هاوية الرق خلف الإنجازات الرائعة للثقافة اليونانية، كذلك خلف عالم الأحلام لديانة الأولمب وللفن الأولمبى نرى هاوية جنون ديونسيوس، وهاوية التشاؤم وجميع العادات التى تخلو من الاعتدال. وليس من الخيال تماماً أن نفترض ـ مستلهمين فكر نيتشه ـ أننا نستطيع أن نرى فى جانب كبير من ديانة الأولمب ضبطاً أو كبحاً يفرضه الرجل اليونانى المتهور على نفسه، فهو عن طريق إرادة القوة أو الرغبة فى السلطة ينقاد إلى تدمير نفسه، ومن ثم فقد خلق عالم الأحلام الأولمبى فى جبال الأولمب، عالم الآلهة الذين يراقبونه بيقظة شديدة ليروا ما إذا كان الفرد قد تجاوز حدود السلوك البشرى. ولهذا عبَّر الرجل اليونانى عن وعيه بأن القوى الهائجة المضطربة داخل نفسه سوف تؤدى به فى النهاية إلى الدمار (ونحن بالطبع لا نقدم هذا التأويل لنفسر عن طريقه أصل ديانة الأولمب من وجهة نظر علمية لمؤرخ الدين: بل هو يستهدف فحسب الإشارة إلى وجود عوامل سيكولوچية ـ استعدادات طبيعية إنْ شئت ـ ربما عملت عملها ـ حتى بطريقة لاشعورية ـ فى نفس الرجل اليونانى).

وبعد هذا الاستطراد، فإن الرجل اليونانى رغم جانب الاكتئاب ـ أدرك وجود عملية التغير المستمر، والانتقال من الحياة إلى الموت، ومن الموت إلى الحياة، ولقد ساعد ذلك فى أن يقوده ـ فى شخص فلاسفة أيونيا ـ إلى بداية الفلسفة. فقد رأى هؤلاء الحكماء ـ أنه رغم كل تغير وانتقال لابد أن يكون هناك شيء دائم. لماذا..؟ لأن التغير

(١) «الباخيات» أو النساء المتهيجات من أتباع الإله باخوس (ديونسيوس) يمزقن في عيده اللحم البشري وربما أكلنه ولقد عالج يوربيدس هذه العبادة في مسرحيته الشهيرة «الباخيات» (المترجم).

يعنى الانتقال من شىء إلى شىء آخر، فلابد أن يكون هناك شىء أولى يدوم ويتخذ أشكالاً مختلفة ويطرأ عليه هذا التغير. فالتغير لا يمكن أن يكون صراعاً بين الأضداد فحسب، فقد اقتنع هؤلاء الرجال أن هناك شيئاً خلف هذه الأضداد، شيئاً يكون أولياً. ومن ثم فالفلسفة الأيونية أو الكسمولوجيا هى أساساً محاولة لتحديد ذلك العنصر الأولى أو Urstoff(١) لجميع الأشياء، فأحد هؤلاء الفلاسفة يقول إنه عنصر معين، ويقول آخر إنه عنصر آخر. والعنصر المعين الذى يحدده فيلسوف على أنه المادة الأولى ليس له أهمية بل المهم أنهم جميعاً يشتركون فى فكرة الوحدة هذه [أى أن هناك عنصراً واحداً]. وواقعة التغير، أو الحركة بالمعنى الأرسطى، هى التى أوحت لهم بفكرة الوحدة، على الرغم من أنهم، كما يقول أرسطو، لم يفسروا الحركة.

ويختلف الأيونيون حول طبيعة هذه المادة الأولية، لكنهم جميعاً يذهبون إلى أنها مادية: فيذهب طاليس إلى أنها الماء، وأنكسمندر إلى أنها الهواء، وهيراقليطس إلى أنها النار، فلم يُدرَك بعد التناقض بين الروح والمادة. ولهذا فعلى الرغم من أنهم ماديون بالفعل، وأنهم حددوا شكلاً من أشكال المادة ليكون مبدأ للوحدة وعجينة أولية لكل شىء فإنه يصعب أن نقول إنهم ماديون بالمعنى الذى نستخدم فيه هذه الكلمة الآن. لأنهم لم يتصوروا وجود تمييز واضح بين المادة والروح، جعلهم ينكرون الروح بعد ذلك. بل لم يكونوا على وعى كامل بهذه التفرقة، أو أنهم على الأقل لم يتحققوا من مضمونها.

ومن هنا فربما أمكن القول أن المفكرين الأيونيين لم يكونوا فلاسفة بنفس القدر الذى كانوا فيه علماء بدائيين يحاولون تفسير المادة والعالم الخارجى. لكن لابد لنا أن نتذكر أنهم لم يقفوا عند الحس، بل تجاوزوا الظاهر إلى الفكر. وسواء أكان الماء أو الهواء أو النار هى المادة الأولى فإنها يقيناً لا تظهر بما هى كذلك أعنى العنصر المطلق. ولكى نصل إلى أى تصور لهذه المواد بوصفها العنصر النهائى لكل شىء، فلا بد أن نذهب إلى ما وراء الظاهر والحس. وهم لم يصلوا إلى نتائجهم من خلال منظور علمى أو

(١) تستخدم الكلمة الألمانية Urstoff هنا لأنها، ببساطة،تعبر عن فكرة العنصر الأولى أو الحامل أو «المادة الخام» للكون في كلمة واحدة موجزة (المؤلف).

تجريبى وإنما عن طريق العقل النظرى: صحيح أن الوحدة المفترضة هى وحدة مادية، لكنها وحدة يفترضها الفكر. وفضلاً عن ذلك فهى مجردة ـ أو تجريد من معطيات الظاهر ـ حتى ولو كانت مادية. ولهذا فربما أطلقنا على الكسمولوجيا الأيونية اسم المادية المجردة ففى استطاعتنا أن نميز عندهم بالفعل فكرة الوحدة فى الاختلاف، والاختلاف الذى دخل على الوحدة: وهى فكرة فلسفية. بالإضافة إلى أن المفكرين الأيونيين كانوا مقتنعين بسيادة القانون فى الكون. ففى حياة الإنسان الفرد فإن تخطى حدود ما هو حق ومناسب للإنسان. يجلب معه الدمار، ومن هنا تنعدل كفة الميزان. وهكذا تمتد سيادة القانون الكونى إلى الكون كله محافظاً على اعتدال الميزان، ومانعاً الفوضى والخراب. وهذا التصور للقانون الذى يحكم الكون. كون لا مجال فيه للهوى، ولا التلقائية العشوائية، ولا مجال للسيطرة الأنانية التى لا ضابط لها لعنصر على غيره من العناصر الأخرى ـ هذا التصور يشكل الأساس فى الكسمولوجيا العلمية فى معارضة الميثولوجيا الخيالية.

لكننا نستطيع أن نقول من وجهة نظر أخرى أنه لم يكن هناك تمييز بعد بين العلم الأيونى والفلسفة. فالمفكرون الأيونيون الأوَل أو الحكماء مارسوا كل أنواع البحوث العلمية كالبحث الفلكى، مثلاً، ولم تكن هذه البحوث تنفصل انفصالاً واضحاً عن الفلسفة. لقد كانوا حكماء، وربما كانت لهم ملاحظات فلكية أجروها من أجل الملاحة. وحاولوا أن يكتشفوا عنصراً أولياً واحداً للكون، وصمموا أعمالاً هندسية ... إلخ. وذلك كله دون أن يقيموا تفرقة واضحة بين أنشطتهم المختلفة. فقط المزج بين التاريخ والجغرافيا الذى كان يُعرف باسم المسح انفصل فى أنشطتهم الفلسفية العلمية، ولم يكن دائماً واضحاً تماماً. ومع ذلك فعلى حين أن هناك أفكاراً فلسفية حقيقية وقدرة نظرية قد ظهرت بينهم، وبما أنهم يشكلون مرحلة فى تطور الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، فإنه لا يمكن حذفهم من تاريخ الفلسفة، رغم أنهم كانوا مجرد أطفال لم تكن ثرثرتهم البريئة تستحق الالتفات الجاد. ولا يمكن أن تكون البدايات الأولى للفلسفة الأوربية مسألة لا يكترث بها المؤرخ.

"الفصل الثالث"

"الرواد: فلاسفة أيونيا الأوّل"

أولاً: طاليس

مزيج من الفيلسوف والعالم العملى يمكن أن نراه بوضوح فى حالة طاليس من ملطية. ولقد قيل إن طاليس تنبأ بكسوف الشمس الذى ذكر هيرودوت أنه حدث فى نهاية الحرب بين الليديين والميديين(١). وحسب إحصاءات الفلكيين فإن هناك كسوفاً للشمس، ومن المرجح أن رآه أهل آسيا الصغرى، وقع فى الثانى والعشرين من شهر مايو عام ٥٨٥ق.م. وعلى ذلك فلابد أن يكون ازدهاره فى الجزء الأول من القرن السادس قبل الميلاد. وقيل إنه توفى قبل سقوط ساردينيا بقليل عام ٥٤٦/ ٥٤٥ ق.م. ومن بين الأنشطة العلمية الأخرى التى تُعزى لطاليس أنه وضع تقويماً للملاحين، وأدخل الممارسة الفينيقية لاتجاه مسار السفينة عن طريق الدب الأصغر(٢). وتروى عنه كثير من الروايات التى يمكن أن يطالعها القارىء فى الجزء الذى كتبه «ديوجنس اللايرتى» عن حياة طاليس منها مثلاً أنه سقط فى بئر أو حفرة وهو يحدق فى النجوم، ومنها أنه تنبأ بندرة الزيتون فاحتكر معاصر الزيت(٣). وهى كلها ـ على الأرجح ـ روايات من ذلك النوع الذى ينشأ بسهولة عن الرجل الحكيم(٤).

---

(١) هيرودوت ط١، ٧٤ (المؤلف).

(٢) وضع تقويماً للملاحين ضمنه إرشادات فلكية وجوية منها أن الدب الأصغر أدق الكواكب دلالة على الشمال. (المترجم).

(٣) القصة كما يرويها أرسطو هي أن طاليس أدرك بمهارته في الفلك أن محصول الزيتون سيكون موفوراً في ذلك العام، فاستأجر في الشتاء وقبل أن يحين موعد جنيه جميع معاصر الزيت في ملطية بإيجار منخفض لأنه لم يجد وقتئذ أحداً ينافسه. ولما حان موعد عصر الزيت، وتقدم الكثيرون من الناس يطلبون هذه المعاصر أجّرها لهم بالشروط التي يريدها، وجمع بهذه الطريقة أموالاً طائلة وأثبت لهم أن من اليسير على الفلاسفة أن يغتنوا إذا شاءوا. لكنهم يهتمون بأمور أعلى كثيراً من جمع المال (المترجم).

(٤) ديوجنس اللايرتي «حياة الفلاسفة» مجلد ١ ص ٢٢ ـ ٤٤ . (المؤلف).

ويروى أرسطو فى كتاب «الميتافيزيقا» أن الأرض عند طاليس نصف كرة فوق الماء (ويبدو أنه كان يعتبرها قرصاً مستوياً طافياً على السطح). وأن أهم مسألة عنده هى أنه كان يعلن أن المادة الأولى لجميع الأشياء هى الماء. والواقع أنه أثار مشكلة الواحد بإطلاق. ويعتقد أرسطو أن ملاحظات طاليس هى التى قادته إلى هذه النتيجة: «وربما نشأت عنده الفكرة من أنه رأى أن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة. وأن الحرارة نفسها تنشأ من الرطوبة، وتظل حيّة بفضلها، (وما منه تولد الأشياء فهو مبدؤها) وأنه وصل إلى فكرته عن طريق هذه الواقعة ومن واقعة أن بذور جميع الأشياء لها طبيعة رطبة، والماء هو أصل طبيعة جميع الأشياء الرطبة..»(١). ويعتقد أرسطو أيضاً، مع قدر من الارتياب، أن طاليس تأثر باللاهوت القديم الذى كان الماء فيه ـ أستيكس.. Styx ـ كما يقول الشعراء موضوعاً للقسم بين الآلهة(٢). لكن من الواضح أن ظاهرة التبخر توحى بأن الماء يمكن أن يصبح سديماً أو هواء. فى حين أن ظاهرة التجمد قد توحى ـ إذا ما سارت العملية على نحو أبعد ـ بأن الماء يمكن أن يصبح تراباً. وعلى أية حال فإن أهمية هذا المفكر المبكر تكمن فى واقعة أنه أثار سؤالاً عن الطبيعة النهائية للعالم؛ ولا تكمن فى نوع الإجابة الفعلية التى أجاب بها عن هذا السؤال ولا فى المبررات التى قدمها، لتكن ما تكون المبررات أو الإجابة عن السؤال.

وهناك عبارة أخرى ينسبها أرسطو إلى طاليس هى أن كل شىء مملوء بالآلهة، وأن للمغناطيس نَفْساً هى التى تجذب الحديد، وهى عبارة لا يمكن شرحها عن يقين. فالقول بأن هذه العبارة تؤكد وجود «نَفْس» للعالم، ثم التوحيد بين «نَفْس» العالم وبين «الله»، أو الإله الصانع عند أفلاطون. ـ على اعتبار أن الأخير شكل كل شىء من الماء ـ هذا القول

---

(١) أرسطو «الميتافزيقا» ترجمة أ. سميث ود. روس (المؤلف).

(٢) الواقع أن «ستيكس Styx» كان أحد أنهار هاديس الخمسة في الأساطير اليونانية. وكانت له مكانة عالية لدرجة أن زيوس ـ كبير الآلهة ـ جعل الآلهة تقسم أمام هذا النهر المقدس، وفرض أقصى العقوبات على الذين يحنثون بهذا القسم ـ راجع قصة هذا النهر في كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ٢٧٤ مكتبة مدبولي بالقاهرة (المترجم).

يعنى الذهاب أبعد مما ينبغى فى حرية التأويل. والأمر الوحيد المؤكد ـ والنقطة الوحيدة الهامة حقاً ـ عن نظرية طاليس هو أنها تصور «الأشياء» على أنها أشكال مختلفة من عنصر نهائى واحد. أما أنه حدد هذا العنصر بأنه الماء فتلك هى خاصيته التاريخية المميزة، إن صحّ التعبير، لكنه اكتسب مكانته كأول فيلسوف يونانى من واقعة أنه كان أول من تصور فكرة الوحدة فى الاختلاف (حتى ولو لم يعزل الفكرة على أرض منطقية) وعلى حين أنه تمسك بفكرة الوحدة، فقد حاول تفسير اختلاف الكثرة الظاهرة. ومن الطبيعى أن تحاول الفلسفة فهم الكثرة التى تعرض لنا فى التجربة من حيث وجودها وطبيعتها، والفهم فى هذا السياق يعنى عند الفيلسوف، اكتشاف الوحدة الكامنة وراء الكثرة، أو المبدأ الأول. ولم يكن من الممكن إدراك تعقد المشكلة قبل أن يُفهم بوضوح التمييز الجذرى بين المادة والروح: فقبل أن يُفهم ذلك (والواقع أنه حتى بعد إدراكه «إذا ما كان قد تمَّ إدراكه» ذات يوم، فقد تمَّ بعد ذلك إنكاره) والحلول المبسطة للمشكلة كان لابد أن تظهر: بحيث يتصور الواقع على أنه وحدة مادية (كما هى الحال فى فلسفة طاليس) أو على أنه الفكرة (كما هى الحال فى بعض الفلسفات الحديثة). ولا يمكن أن نعالج تعقد مشكلة الواحد والكثير معالجة سليمة إلا عندما نفهم الدرجات الجوهرية للواقع ونظرية المماثلة للوجود فهماً واضحاً وتتأكد بلا لبس أو غموض: وإلا فان ثراء التعدد سوف يُضحى به فى تصور زائف وتعسفى للوحدة ـ إنْ قليلاً أو كثيراً.

والواقع أنه يمكن القول أن ملاحظة أرسطو التى نسبها إلى طاليس والمتعلقة بأن للمغناطيس حياة تمثل ضرباً من المذهب الحيوى Animism البدائى. الذى يكون فيه تصور «النفس ـ الشبح» (ظل الإنسان الذى يدركه فى الأحلام) قد امتد إلى الحياة العضوية التى دون البشر، بل حتى إلى قوى العالم اللاعضوى. لكن حتى لو صحّ ذلك فهو ليس سوى نقاط طالما أننا نجد عند طاليس انتقالاً واضحاً من الأسطورة إلى العلم والفلسفة وقد احتفظ بطابعه التقليدى كمنشىء للفلسفة اليونانية. أو كما يقول أرسطو: «طاليس، مؤسس هذا الضرب من الفلسفة..»[١].

(١) Metaphysics: 983 b 18.

ثانياً: أنكسمندر

فيلسوف آخر من ملطية هو أنكسمندر. ومن الواضح أنه كان أصغر من طاليس لأن ثاوفراسطس يصفه أنه كان «صاحب» طاليس(١) ولقد انشغل انكسماندر ـ مثل طاليس ـ ببحوث علمية وعملية وينسبون إليه الفضل فى تصميم خريطة ـ وضعها على الأرجح للبحارة الملطيين الذين يجوبون البحر الأسود. كما أنه شارك فى الحياة السياسية ـ مثل كثير غيره من فلاسفة اليونان ـ قاد جاليه لاستعمار أبوللوينا Apollonia.

ولقد كتب أنكسمندر كتاباً فى نظرياته الفلسفية. كان موجوداً فى زمن ثاوفراسطس ونحن ندين لهذا الأخير بمعلومات قيمة عن فكر انكسمندر. ولقد اعتقد، مثل طاليس، أنه لابد أن يكون لجميع الأشياء مبدأ نهائى أولى. لكنه ذهب إلى أن هذا المبدأ لا يمكن أن يكون نوعاً معيناً من المادة كالماء مثلاً طالما أن الماء أو الرطوبة واحد من هذه «الأضداد» التى يحتاج صراعها واعتداء بعضها على بعض(٢) إلى تفسير، فإذا كان التغير: كالميلاد والموت، والنمو والفناء، يعود إلى هذا الصراع، وإلى انتهاك عنصر ما لحدود الآخر ـ إذن فعلى زعم أن كل شيء هو ماء فى حقيقة الأمر ـ فإن من الصعب أن نرى لماذا لم يمتص الماء جميع العناصر الأخرى منذ زمن بعيد. ومن هنا وصل انكسمندر إلى فكرة أن المبدأ الأول ـ أو العنصر الأول ـ غير متعين بل هو أكثر بداثية وأولية من الأضداد، طالما أنه هو الذى يخرج منه كل شيء وهو الذى يفنى فيه كل شيء.

وهذا العنصر الأول يسميه انكسمندر ـ طبقاً لما يقول ثاوفراسطس وهو أول مَنْ أطلق هذا الاسم على العلّة المادية، وقال إنها ليست ماء، ولا أى عنصر من العناصر الأخرى، بل من طبيعة مختلفة عنها جميعاً، وهو لامتناه نشأت عنه السموات والعوالم ـ وهو يسميه: «الأبيرون» الجوهر بلا حدود، «أزلى سرمدى»، «يحوى كل العوالم».

(١) Phys. Opin., Fr. 2 (D. 19 a 9).

(٢) هناك قانون العدالة ـ وهو بديل عن القانون الطبيعي الذي يقضي لكل عنصر بنصيبه، ويحدد لكل مكانه الذي يجب أن لا يتعداه، لكن بعض العناصر تجور وتنتهك حدود بعضها الآخر ومن هنا يقع «الظلم» (المترجم).

واعتداء عنصر على عنصر آخر، يصور شعرياً على أنه مثل على «الظلم»[١].

فالعنصر الحار يرتكب ظلماً في الصيف، بينما يرتكب العنصر البارد ظلماً في الشتاء وتوزع العناصر المتعينة ظلمها بأن يمتصها من جديد اللامحدود أو اللا متعين[٢]. وهذا مثل على امتداد تصور القانون من الحياة البشرية إلى الكون بصفة عامة.

هناك كثرة من العوالم توجد معاً لا يمكن حصرها[٣]. كل منها قابل للفناء، لكن هناك، فيما يبدو ـ عدد غير محدود منها في الوجود في نفس الوقت، وتظهر العوالم إلى الوجود من خلال الحركة الأزلية. «فهناك بالإضافة إلى ذلك حركة أزلية تظهر منها السماوات»[٤]. وهذه الحركة الأزلية. هي، فيما يبدو، «الانفصال» ـ نوع من «النخل بالمنخل» ـ على نحو ما نجد في نظرية فيثاغورس التي يذكرها أفلاطون في محاورة «طيماوس»، وما أن تنفصل الأجزاء حتى يتشكل العالم كما نعرفه من الحركة الحلزونية، أو الدوامة، فالعناصر الأثقل ـ كالماء والتراب تظل في مركز الدوامة، أما النار فهي تعود إلى السطح بينما يظل الهواء بينهما. وليست الأرض قرصاً، وإنما هي على شكل أسطواني أو مخروطي أشبه بأسطوانة العمود»[٥].

ولقد خرجت الحياة من البحر ففي طريق التكيف مع البيئة خرجت أشكال الحيوانات الموجودة. ويقدم أنكسمندر لمحة ذكية عن أصل الإنسان «.. وهو يقول ـ فضلاً عن ذلك ـ إن الإنسان في البداية ولد من حيوان من نوع آخر. فعلى حين أن

---

(١) وعن هذا الجوهر اللامتناهي تخرج العناصر الأربعة: (الماء والنار والهواء والتراب: ويعتقد انكسمندر أن في نشأة موجود جزئي من موجودات الطبيعة «ظلمًا» وتعديًا وكسرًا لنظام العدالة، لأن ذلك يعني تغلب أحد العناصر على غيره، فالكائن يتولد من صراع الأضداد: الجاف، والرطب، والحار، والبارد وهي صفات العناصر الأربعة (المترجم).

(٢) شذرة من ١ ـ ٣ . وهو يرى أن المعتدي لابد أن يعاقب ، وأن يكفر عما ارتكبه من ظلم طبقاً لحكم الزمان» ـ قارن ترجمة نصوصه في كتاب «فجر الفلسفة اليونانية» للدكتور أحمد فؤاد الأهواني ص ٥٧ (المترجم).

(٣) D. 12 A17, Simpl physics.

(٤) D. 12 A17, Simpl physics.CF Hippol. Ref. 16.2 (D. 19 A 11).

(٥) شذرة رقم ٥ وأيضاً (D. 12 a 10), Ps. Plut. storm,2

الحيوانات الأخرى، عثرت بسرعة على غذائها. فإن الإنسان وحده هو الذى يحتاج إلى فترة طويلة من الرضاعة، ولو أنه وجد فى الأصل على ما نراه اليوم لانقرض»[١]. لكنه لم يفسر لنا مشكلة دائمة عند أنصار التطور وهى كيف استطاع الإنسان أن يظل قائماً فى مرحلة الانتقال.

وتكشف لنا، إذن، نظرية أنكسمندر عن ضرب من التقدم عن نظرية طاليس. فقد سار أبعد من تحديد عنصر معين كمبدأ أول فى تصوره للامتناهى غير المتعيّن، خرجت منه جميع الأشياء. وفضلاً عن ذلك، فقد قام، على الأقل، بمحاولة للإجابة عن سؤال: كيف تطور العالم من هذا المبدأ الأول.

ثالثاً: انكسمنس

الفيلسوف الثالث فى مدرسة ملطية هو انكسمنس الذى لابد أن يكون أصغر من أنكسمندر. إذ يقول ثاوفراسطس أنه كان «صاحبه» ويقول ديوجنس اللايرتى «إنه كتب بلهجة أيونية خالصة غير مختلطة».

وتبدو نظرية انكسمنس ـ لأول وهلة ـ كما لو كانت تقهقراً من المرحلة التى بلغها أنسكمندر، لأنه تخلى عن نظرية «الأبيرون» أو اللامحدود، وتابع طاليس فى تحديد عنصر معين على أنه المبدأ الأول ، وهذا العنصر المعين ليس هو الماء بل الهواء. وربما كانت واقعة التنفس هى التى أوحت له بهذا المبدأ؛ لأن الإنسان يعيش طوال حياته على التنفس، وهكذا يمكن أن يظهر بسهولة أن التنفس هو مبدأ الحياة. والواقع أن انكسمنس عقد توازناً بين الإنسان والطبيعة بصفة عامة. كما أن النفس لأنها هواء تمسكنا، فكذلك يفعل التنفس والهواء يحيط بالعالم بأسره»[٢]. ومن هنا كان الهواء والمبدأ الأول للعالم: منه نشأت الأشياء الموجودة، والتى كانت، والتى سوف تكون. ومنه أيضاً نشأت الآلهة، وكل ما هو إلهى، وتفرعت باقى الأشياء.

لكن من الواضح أن هناك صعوبة فى تفسير كيف ظهرت جميع الأشياء من الهواء،

---

(١) (D. 12 a 10), Ps Plut. strom Fr.2 (S 12 A10).

(٢) شذرة رقم ١ .

ويُظهر انكسمنس سمة العبقرية فى الحل الذى قدمه لهذه المشكلة: فهو لكى يفسر كيف تشكلت الأشياء العينية من المبدأ الأول يقدّم فكرة التكاثف والتخلخل. فالهواء فى حد ذاته لا يمكن رؤيته، لكنه يصبح مرئياً فى عمليتى التكاثف والتخلخل فهو فى عملية التخلخل يتحول إلى نار، وهو فى عملية التكاثف يصبح ريحاً، وسحباً، وماء، وتراباً وأخيراً يصبح صخوراً إذا زادت كثافته. والواقع أن عمليتى التكاثف والتخلخل توحى بسبب آخر لتركيز انكسمنس على فكرة الهواء كمبدأ أول. لقد اعتقد أن الهواء فى حالة التخلخل يصبح أكثر حرارة، ومن ثم يميل إلى أن يصبح ناراً، بينما في حالة التكاثف يصبح أكثر برودة ويتجه نحو التصلب والتجمد. وعندما يقف الهواء فى طريق وسط بين الدائرة التى تحيط باللهب وبين البارد والكتلة الرطبة بداخله فيركز انكسمنس على الهواء على أنه ضرب من التوسط بين نقطتين، ومع ذلك فيمكن أن يقال إن النقطة المهمة فى مذهبه هى محاولته تفسير الكيف عن طريق الكم - مما يرقى بنظريته فى التكاثف والتخلخل إلى درجة المصطلحات الحديثة - (ويقال لنا إن انكسمنس ذهب إلى أننا عندما نتنفس والفم مفتوح يكون الهواء دافئاً، بينما عندما نتنفس والفم مغلق فإن الهواء يكون بارداً - برهان تجريبى على موقفه)[١].

ولقد تصور الأرض، كما هى الحال عند طاليس، على أنها مسطحة، وهى تطفو على الهواء مثل ورقة الشجر. وكما يقول برفسور بيرنت: «إن أيونيا لم تستطع أبداً أن تقبل[٢] النظرة العلمية عن الأرض، فحتى ديمقريطس واصل الاعتقاد بأن الأرض مسطحة». كما قدّم انكسمنس تفسيراً مثيراً لقوس قزح فهو - فى رأيه - يرجع إلى أن أشعة الشمس تسقط فوق سحب كثيفة، لا تستطيع اختراقها. ويلاحظ «تسلر» أنها صرخة عالية من أيرس Iris[٣] - حاملة رسائل الآلهة عند هوميروس - لهذا التفسير «العلمى»[٤].

---

(١) (Plut: De Prim. Frig. 947F) Frag.I

(٢) G. P. I p 9.

(٣) أيريس Iris ابنة توماس والكترا كانت رسولة الآلهة لا سيما زيوس مثلما كان هيرمس أيضاً، وهي دائماً تجلس بجوار عرش هيرا - راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ١٩٩ مكتبة مدبولي بالقاهرة (المترجم).

(٤) Outlines, p.3.

مع سقوط ملطية عام ٤٩٤ كان لابد أن تنتهى المدرسة الملطية. وكانت النظريات الملطية ككل تُعرف على أنها فلسفة انكسمنس، فقد كان فى نظر القدماء أهم ممثل لهذه المدرسة. ولا شك أن مركزه كآخر فيلسوف فى هذه المدرسة يكفى لتفسير ذلك. رغم أن نظريته عن التكاثف والتخلخل ـ أى محاولة تفسير خصائص الأشياء العينية فى العالم برد الكيف إلى الكم ـ ربما كانت بدورها مسئولة عن ذلك إلى حد كبير.

وبصفة عامة فربما كررنا مرة أخرى أن الأهمية الرئيسية لمدرسة أيونيا تكمن فى أنهم طرحوا السؤال عن الطبيعة النهائية للأشياء أكثر مما تكمن فى أية إجابة جزئية قدموها للسؤال المطروح. وربما أشرنا كذلك إلى أنهم جميعاً افترضوا أزلية المادة: إذ لم تخطر لهم فكرة البداية المطلقة لهذا العالم المادى ـ على بال. والواقع أن هذا العالم هو بالنسبة لهم هو العالم الوحيد وسوف يكون من الصعب أن نصف الكسمولوجيين الأيونيين بأنهم ماديون. فالتفرقة بين المادة والروح لم تكن قد ظهرت بعد بمعناها الحالى عندنا، وإلى أن يحدث ذلك فسيكون من الصعب وصفهم بالماديين. إلا أنهم كانوا ماديين بمعنى أنهم حاولوا تفسير أصل الأشياء جميعاً بأنه مبدأ مادى معين. ولم يكونوا ماديين بمعنى أنهم لم ينكروا ـ عن عمد ـ التفرقة بين المادة والروح بسبب مهم هو أن هذه التفرقة لم يتصوروها بوضوح حتى يكون إنكارها ممكناً.

وليس ثمة حاجة إلى الإشارة إلى أن الأيونيين كانوا «دجماطيقين» بمعنى أنهم لم يطرحوا «المشكلة النقدية» لقد افترضوا أننا نستطيع أن نعرف الأشياء على ما هى عليه: لقد امتلأوا بسذاجة الزهو وفرحة الاكتشاف.

"الفصل الرابع"

"الجماعة الفيثاغورية"

من المهم أن نعرف أن الفيثاغوريين لم يكونوا حشداً من التلاميذ تجمع حول فيثاغورس، مستقلين ومنعزلين الواحد منهم عن الآخر إنْ قليلاً أو كثيراً. بل كانوا أعضاء فى جماعة دينية أسسها فيثاغورس وهو فيلسوف من ساموس فى كروتون فى جنوب إيطاليا ـ فى النصف الثانى من القرن السادس قبل الميلاد. وكان فيثاغورس نفسه أيونياً والأعضاء الأول فى مدرسته يتحدثون بلهجة أيونية. وأصل الجماعة الفيثاغورية ـ مثل حياة مؤسسها ـ مشوبة بالغموض. فيامبليخوس فى كتابه عن حياة فيثاغورس يسميه «قائد وأب الفلسفة الإلهية». «إله» أو «روح» (أى موجود أعلى من الإنسان) أو إنسان إلهى. غير أنه من الصعب أن نقول إن حياة فيثاغورس التى كتبها يامبليخوس وفرفريوس، وديوجنس اللايرتى، تقدم لنا شهادة موثوقاً بها، ومن المشكوك فيه أن يكون من الصواب أن نسميها روايات رومانسية[١].

من المحتمل أن يكون تأسيس المدرسة ليس جديداً فى العالم اليونانى، على الرغم من أنه قد لا يكون من الممكن البرهنة على ذلك بصورة قطعية، فمن المرجح جداً أن يكون فلاسفة أيونيا قد شكلوا فيما بينهم ما يرقى إلى أن يكون مدارس إلا أن مدرسة الفيثاغورية كان لها خاصية متميزة وهى خاصية دينية زاهدة. ولقد كان هناك قرب نهاية الحضارة الأيونية إحياء دينى ومحاولة لتزويد الحضارة بالعناصر الدينية الأصيلة، لكنها لم تتزود بميثولوجيا الأولمب ولا من كسمولوجيا ملطية. وكما حدث فى الامبراطورية الرومانية عندما كان المجتمع يتجه نحو الانهيار، فقد فَقَد نضارته وقوته الأولى، ورأينا ظهور حركة نحو مذهب الشك من ناحية، ونحو «أسرار الديانات» من ناحية أخرى وهكذا نجد فى نهاية الحضارة الأيونية التجارية الغنية ـ نفس الاتجاهات، فالجماعة

(١) Ben, invero... Covotti. I, Presocratici, p. 66.

الفيثاغورية تمثل الروح فى هذا الإحياء الدينى الذى ضمته بقوة إلى روح علمى ظاهر، وهذا الروح العلمى هو بالطبع العامل الذى يبرر إدخال الفيثاغوريين فى تاريخ الفلسفة. ولا شك أن هناك أساساً مشتركاً بين الديانة الأورفية وبين المذهب الفيثاغورى(١) . وإنْ لم يكن من السهل تماماً أن نحدد العلاقات الدقيقة بينهما، ودرجة التأثير الذى أثرته تعاليم النحلة الأورفية فى الفيثاغوريين. ونحن، بالقطع، نجد فى الأورفية تنظيماً لجماعات ترتبط معاً بطقوس وبالولاء لطريقة فى الحياة مشتركة بين الأعضاء. وكذلك مذهب تناسخ الأرواح ـ وهو مذهب واضح جداً فى تعاليم الفيثاغورية ـ ومن الصعب أن نقول إن فيثاغورس لم يتأثر بالمعتقدات والممارسات الأورفية، رغم أن ارتباط فيثاغورس مع ديلوس Delos (٢) قد يكون أكثر منه مع ديانة ديونسيوس التراقية(٣).

وقد قيل إن الجماعة الفيثاغورية جماعة سياسية، وهو اعتقاد لا يمكن تأكيده على الأقل بمعنى أنها كانت أساسًا جماعة سياسية ـ وهى بالقطع ليست كذلك. صحيح أن فيثاغورس اضطر لمغادرة «كروتون» إلى «ميتابونتوم»(٤). بناء على طلب كيلون Cylon

(١) الأورفية Orphicism ديانة إغريقية سرية قديمة تركزت حول شخصية «أورفيوس» وهو بطل شبه أسطوري، وأكدت أن الروح جوهر إلهي، وأنها لا تبلغ مرتبة الحياة الحقيقية إلا بعد مفارقتها للجسد، كما ذهبت إلى أن الأرواح تتناسخ متخذة أشكالاً أعلى وأدنى تبعاً لأعمال صاحبها في الدنيا، وهي تزدري الجسد وتمجد الحياة الأخرى وتحث على النقاء الأخلاقي. أثرت الأورفية في الفيثاغورية، وأفلاطون، والغنوصية والأفلاطونية المحدثة، كما ظهرت مكتشفات في سبعينات وثمانينات القرن العشرين توحي بوجود تقارب بين شذرات الأورفية وشذرات هيراقليطس (المترجم).

(٢) ديلوس Delos جزيرة يونانية تزعم الأساطير اليونانية أنها كانت مسقط رأس الإله أبوللو والآلهة آرتميس حيث ولدا على جبل كينثوس الذي رفعه بوزيدون من البحر. والمقارنة في عبارة المؤلف بين ديانة أبوللو إله النور والمعرفة وبين ديانة ديونسيوس إله الخمر عند اليونان وكانت عبادته في تراقيا. قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٢٩١ وص ٣٠٣ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٣) قارن ديوجنس اللايوتي ٨،٨ .

(٤) مدينتان في جنوب إيطاليا. ويرى «رسل» أن أهل المدينة انقلبوا عليه مما اضطر فيثاغورس إلى الارتحال إلى المدينة الثانية حيث قضى نحبه (المترجم).

غير أن ذلك يمكن، فيما يبدو، تفسيره دون الالتجاء إلى افتراض وجود أية أنشطة سياسية خاصة انشغل بها فيثاغورس لصالح فريق معين(١). فلم يسيطر الفيثاغوريون من الناحية السياسية على مدينة «كروتون» وغيرها من مدن اليونان الكبرى Magna Graecia، ويروى «بوليبوس.. Polybuis» أنه قد تمَّ إحراق «مسكنهم» وأنهم هم أنفسهم قد عانوا من الاضطهاد حوالى عام ٤٤٠ ـ ٤٣٠ق.م.(٢) ومع ذلك فإن هذه الواقعة لا تعنى بالضرورة أنهم كانوا أساساً جماعة سياسية أكثر منهم جماعة دينية. فكالفن Calvin(٣) حكم جنيف لكنه لم يكن بالدرجة الأولى رجل سياسة. ويلاحظ برفسور ستيس Stace أنه «عندما كان يطلب من مواطن كروتون البسيط أن يمتنع عن أكل الفول، وأن لا يأكل كلبه تحت أى ظرف فقد كان ذلك يبدو فى نظره أكثر مما ينبغى»(٤). على الرغم من أنه ليس مؤكداً أن الفيثاغوريين حرموا أكل الفول أو حرموا اللحم الطازج كمادة من موائد الطعام(٥). فأرستوكينوس Aristokenus يؤكد العكس تماماً بالنسبة للفول(٦). («وبيرنت» الذى يميل إلى قبول رواية المحرمات التى يصفها الفيثاغوريون، فإنه مع ذلك يسلّم باحتمال أن يكون أرستوكسينوس على حق بالنسبة لتحريم أكل الفول)(٧). وقد تمَّ

---

(١) يقال إنه انضم إلى حزب الأرستقراطية فأغضب أهل «كروتون» فتسبب «كيلون» في إحراق مدرسته وجميع أعضائها وهم مجتمعون في منزل أحدهم، ولم ينج من الحريق سوى اثنين. وفي رواية أخرى أن الذي أحرق المنزل هو شاب حانق على فيثاغورس لأنه لم يقبله تلميذاً في مدرسته. وهرب فيثاغورس مع بعض تلاميذه (المترجم).

(٢) بوليوس مجلد، ٣٩ .

(٣) جون كالفن (١٥٠٩ ـ ١٥٦٤) لاهوتي فرنسي نشر الإصلاح البروتستانتي في فرنسا ثم في سويسرا حيث أنشأ حكومة دينية صارمة في جنيف (المترجم).

(٤) و. ت. ستيس «تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية» ص ٣٣ .

(٥) تحريم أكل الفول هي أول قاعدة يذكرها «رسل» من قواعد التحريم عند الفيثاغورية ويبدو أنه نقلها عن المصريين القدماء. ويروى أن فيثاغورس عندما هرب مع بعض تلاميذه عقب احتراق مدرسته، اعترضه حقل فول فرفض أن تطأه قدمه لأن هذا محرم في مدرسته، فأدركه الأعداء وقتلوه (المترجم).

(٦) ap. Cell. iv. 11.5 (D.14,9).

(٧) E. G. P. 93. Note 5.

إحياء الجماعة بعد بضع سنوات وواصلت نشاطها فى إيطاليا وبصفة خاصة فى «تارنتم» حيث حقق «أرخيتاس» لنفسه سمعة عريضة فى النصف الأول من القرن الرابع قبل الميلاد. وقد عمل «فيلولاوس» و«يورتيوس» أيضاً فى هذه المدينة.

أما بالنسبة للأفكار الدينية والممارسات وطقوس الزهد عند الفيثاغوريين فقد تركزت حول فكرة النقاء والتطهر، ومن الطبيعى أن تؤدى عقيدة تناسخ الأرواح إلى ترقية ثقافة النفس، وممارسة الصمت وتأثير الموسيقى، ودراسة الرياضيات ـ هذه كلها نظر إليها على أنها معينات لها قيمتها فى تهذيب النفس ومع ذلك فهناك بعض الممارسات ذات الطابع الخارجى تماماً. وإذا كان الفيثاغوريون قد حرموا حقاً أكل اللحم الطازج، فربما كان من السهل أن نرد ذلك إلى عقيدة التناسخ، غير أن أمثال هذه القواعد الخارجية الخالصة كتلك التى يقتبسها «ديوجنس اللايرتى» وتراعيها المدرسة، لا ينبغى أن يمتد بنا الخيال لنطلق عليها اسم النظريات الفلسفية ـ فالامتناع مثلاً عن أكل الفول، وعدم المشى فى الطرق العامة، والوقوف على قلامة أظافرك، وعدم ترك أثر الرماد على القدر، وعدم الجلوس على مكيال... الخ. وإذا كان ذلك هو كل ما تحتوى عليه النظريات الفيثاغورية فقد تكون موضع اهتمام عند مؤرخ الدين لكن يصعب أن تكون جديرة بأن يلتفت إليها مؤرخ الفلسفة، غير أن هذه القواعد الخارجية فى مراعاة السلوك لا تشمل على الإطلاق كل ما قدمته المدرسة الفيثاغورية.

(فى مناقشتنا الموجزة للنظريات الفيثاغورية لا نستطيع أن نقول إلى أى حد تعود هذه النظريات إلى فيثاغورس نفسه وكم منها يعود إلى الأعضاء المتأخرين فى هذه المدرسة مثل فيلولاوس. ومن هنا فإن أرسطو فى كتاب الميتافيزيقا يتحدث عن الفيثاغوريين أكثر مما يتحدث عن فيثاغورس نفسه، فإذا قال عبارة مثل: «ويعتقد فيثاغورس...» فلا ينبغى أن نفهم منها أنها تشير بالضرورة إلى مؤسس المدرسة بشخصه).

فى الجزء الذى كتبه ديوجنس اللايرتى عن حياة فيثاغورس يذكر قصيدة اكسانوفان التى يروى فيها كيف أن فيثاغورس شاهد شخصاً يضرب كلباً، فطلب منه أن يكفّ عن ذلك، فقد تعرف فى نباح الكلب على صوت صديق. وسواء أكانت هذه الرواية صادقة أم

لا، فإن نسبة عقيدة التناسخ إلى فيثاغورس يمكن قبولها. فالإحياء الدينى قد أعاد حياة جديدة إلى الفكرة القديمة عن قوة الروح ونشاطها المتواصل بعد الموت - فى مقابل تصور «هوميروس» للخيالات الغامضة عن المتوفى. ففى نظرية مثل تناسخ الأرواح نجد الوعى بالهوية الشخصية، والوعى الذاتى لا توضع فى الحسبان أو لا ينظر إليها على أنها مرتبطة بالروح. لأنه كما يقول دكتور يوليوس شتينزل: «تنتقل النفس من أنا إلى آخر. أما التمييز بين روح وروح فهو من شأنى أنا، وهو ما ولع به فلاسفة اليونان ...»(١).

نظرية النفس بوصفها انسجاماً مع البدن، التى اقترحها «سيمياس» فى محاورة «فيدون» لأفلاطون(٢) - وهاجمها أفلاطون - لا تلائم النظرة الفيثاغورية عن النفس بوصفها «خالدة»، ويطرأ عليها التناسخ، ومن ثم فإن نسبة هذه النظرية إلى الفيثاغوريين (يشير ماكرويس بصراحة إلى فيثاغورس وفيلولاوس) مشكوك فيها على أقل تقدير(٣). ومع ذلك فهى ليست - كما يشير دكتور بريختر - غير مشكوك فيما إذ كانت عبارة النفس هى انسجام البدن أو الانسجام البسيط تماماً - يمكن أن تعنى أنها مبدأ النظام والحياة فى البدن. وليس بالضرورة أن يكون ذلك حلاً وسطاً لمشكلة خلود النفس(٤).

(قد يرجع التشابه فى نقاط مهمة ومتعددة بين الأورفية والفيثاغورية إلى تأثير الأولى فى الثانية، لكن من الصعب جداً أن نحدد ما إذا ما كان هنالك بالفعل تأثير مباشر، وما إذا كان هنالك فعلاً هذا التأثير فما هو حجمه أو امتداده. فقد ارتبطت الأورفية بعبادة ديونسيوس. وهى عبادة جاءت إلى اليونان من تراقيا أو سيثيا Scythia(٥). وكانت غريبة

---

(١) Metaphysih des Allertums, Teil 1, p. 42.

(٢) يربط «سيمياس» بين النفس والانسجام كما يقارن بين الإنسان والقيثارة: فجسد الإنسان يشبه المادة الخشبية في القيثارة وتماثل النفس الانسجام بين أجزائها، وإذا كان الأمر كذلك جرى على الإنسان ما يجري على القيثارة. فالقيثارة إذا فسدت أوتارها مثلاً تلاشى انسجامها وزال وكذلك الإنسان. قارن محاورة فيدون ٨٦: أ،ب،جـ. وفي ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ص١٦٠ - ١٦١ (المترجم).

(٣) Somn. Scip. I, 14, 19 CD. 44A 23).

(٤) Di 21, a.

(٥) سيثيا منطقة قديمة بين أوربا وآسيا. نشأت فيها امبراطورية فيما بين القرنين الثامن والثاني قبل الميلاد تمركزت حول سواحل البحر الميت وامتدت من جنوب روسيا حتى حدود فارس (المترجم).

عن روح الديانة الأولمبية، حتى ولو أن طابعها الصوفى والحماسى قد وجد صدى عند الروح الأغريقى. غير أن الطابع الحماسى لديانة ديونسيوس لم يكن هو الذى ربط الأورفية الفيثاغورية، بل واقعة أن المريدين الأورفيين الذين انتظموا فى الجماعة الفيثاغورية هم الذين علّموا أعضاء الجماعة عقيدة تناسخ الأرواح، فعندهم أن النفس، وليس البدن الذى هو بمثابة السجن، هى الجانب المهم فى الإنسان، فالواقع أن النفس هى الإنسان «الحقيقى» وليست مجرد صورة أو ظل للبدن على نحو ما تبدو عند «هوميروس»، ومن هنا كانت أهمية تدريب النفس وتطهيرها مما يشمل مراعاة بعض القواعد مثل الامتناع عن تناول اللحم الطازج. فالواقع أن الأورفية ديانة أكثر منها فلسفة ـ رغم أنها تميل نحو مذهب وحدة الوجود Pantheism على نحو ما يتضح من الشذرة الشهيرة التى تتحدث عن «رأس[١] زيوس الإله بين الآلهة»:

لكن بمقدار ما يمكن أن نطلق عليها [أى الأورفية] اسم الفلسفة فهى <u>طريقة فى الحياة</u> وليست نظراً كسمولوجياً محضاً. والفيثاغورية ـ من هذه الزاوية ـ كانت بالتأكيد وريثاً للروح الأورفية).

علينا الآن أن ننتقل إلى موضوع صعب فى الفلسفة الفيثاغورية هو: الرياضية والميتافيزيقية. يخبرنا أرسطو فى كتابه الميتافيزيقا أن «الفيثاغوريين ـ كما يطلق عليهم ـ كرسوا أنفسهم للرياضيات، فكانوا أول مَنْ دفع هذه الدراسة إلى الأمام، واعتقدوا أن مبادىء الرياضة هى مبادىء الأشياء جميعاً..»[٢] وكان لديهم حماس الطلاب المبكرين لعلم متقدم، وقد أدهشتهم أهمية العدد فى العالم؛ فجميع الأشياء قابلة للعد، وفى استطاعتنا أن نعبر عن أشياء كثيرة بطريقة عددية. وهكذا فالعلاقة بين شيئين مرتبطين يمكن التعبير عنها تبعاً للنسبة العددية: كما يمكن التعبير عددياً عن أعداد من الأشياء المرتبة.. وهكذا. لكن ما يبدو أنه أدهشهم بصفة خاصة هو آن الفواصل الموسيقية فى أنغام القيثارة يمكن التعبير عنها عددياً. ويمكن أن نقول إن درجة النغم أو طبقة الصوت

---

(١) D. 21, a.

(٢) الميتافيزيقا ٩٨٥ ص ٢٥ ـ ٢٦ .

تعتمد على العدد من حيث إنها تعتمد على الأطوال، والفواصل فى السلّم الموسيقى ويمكن التعبير عنها عن طريق النسب العددية(١). وكما أن الانسجام والائتلاف الموسيقى أو الهرمونيا يعتمد على العدد، فكذلك يمكن القول بأن الانسجام فى الكون يعتمد على العدد. لقد تحدث الكسمولوجيون من مدرسة ملطية عن الصراع بين الأضداد فى الكون، وكان من السهل أن توحى البحوث الموسيقية للفيثاغوريين بفكرة حل مشكلة «الصراع» من خلال تصور العدد. يقول أرسطو: «طالما أنهم رأوا أن خواص السُلّم الموسيقى ونسبه يمكن التعبير عنها عن طريق العدد. منذ ذلك الوقت بدت جميع الأشياء فى طبيعتها الكلية على غرار العدد. وبدت الأعداد على أنها المبادىء الأولى فى الطبيعة بأسرها. وأن السموات كلها عبارة عن سلّم موسيقى وعدد»(!).

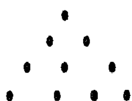
لقد أخرج أنكسمندر كل شىء عن اللامتعين أو اللامحدود. أما فيثاغورس فقد ضم إلى هذه الفكرة فكرة الحد Limit الذى يُضفى شكلاً على اللامحدود. ويتمثل ذلك فى الموسيقى (وفى الصحة أيضاً، حيث يكون الحد هو «درجة الحرارة» التى تؤدى إلى الانسجام الذى هو الصحة) الذى يمكن التعبير حسابياً فيه عن التناسب والانسجام والائتلاف. وعندما نقل الفيثاغوريون هذه الفكرة إلى العالم بشكل عام فقد تحدثوا عن الائتلاف الكونى. لكنهم لم يقتنعوا بالتشديد على الدور الهام الذى تلعبه الأعداد فى الكون بل ذهبوا بعيداً وأعلنوا أن الأشياء هى فى أساسها أعداد.

ومن الواضح أن هذه ليست نظرية يسهل فهمها فمن الصعب القول بأن الأشياء هى فى أساسها أعداد؛ فما الذى يعنيه الفيثاغوريون بهذا القول؟ هذا سؤال مهم. لأن الإجابة عليه توحى بأحد الأسباب التى بسببها قال الفيثاغوريون إن الأشياء فى أساسها أعداد يخبرنا أرسطو أن الفيثاغوريين ذهبوا إلى أن عناصر العدد هى الزوجى والفردى، الشفع

---

(١) يبدو من المؤكد أن النسب الفيثاغورية للأصوات هي نسب للأطوال وليس للتردد مما يجعل الفيثاغوريين في موقف يصعب عليهم قياس هذه النسب. ومن هنا يسمى أطول وتر في القيثارة الوتر الأدنى فى السلم. رغم أنه يعطينا أضعف نغمة وأضعف تردد. كما كان يسمى أقصر وتر رغم أنه يعطينا «أعلى» نغمة وأعلى تردد.

والوتر، والأول من الاثنين لا محدود بينما الثاني محدود[١]. ويسير الواحد من هذين (أو قل إنه شفع ووتر فى آن معا) كما قيل إن السماء كلها تقوم على أعداد»[٢]، وأياً ما كانت الفترة الدقيقة لتطور الفيثاغوريين التى يشير إليها أرسطو. وأياً ما كان التفسير الدقيق الذى يقوم بملاحظاته فيبدو واضحاً أن الفيثاغوريين نظروا إلى الأعداد نظرة مكانية: فالواحد هو النقطة، والاثنان هى الخط، والثلاثة هى السطح، والأربعة هى الجامد[٣]. وإذن عندما تقول إن الأشياء هى فى أساسها أعداد، فلابد أن يعنى ذلك «أن جميع الأجسام تتألف من نقاط أو وحدات فى المكان، فإذا ما أخذت معاً شُكِّلت عدداً[٤]. والفيثاغوريون ينظرون إلى الأعداد بهذه الطريقة عن طريق «مثلث العشرة» Tetraktys وهو شكل كانوا يعتبرونه مقدساً[٥].



ويظهر هذا الشكل أمام العين على أنه يتألف من مجموع الأعداد الأربعة الأولى: ١ + ٢ + ٣ + ٤ . ويخبرنا أرسطو أن «أوريتس» اعتاد أن يمثل الأعداد بالحصى. وبهذه الطريقة فى التمثيل نستطيع أن نحصل على «المربع» و«المستطيل» من الأعداد[٦]. إذا ما بدأنا بالواحد ثم أضفنا إليه الأعداد الزوجية على التوالى على شكل «متوازى الأضلاع» فإننا نحصل على أعداد المربع.

---

(١) يقسم الفيثاغوريون الأعداد إلى قسمين: العدد الفردي والعدد الزوجي، وقالوا إن العدد الفردي هو المحدود والعدد الزوجي هو اللامحدود لأن الفردي لا يمكن أن ينقسم إلى اثنين بل يقف عند حده هو، بينما العدد الزوجي ينقسم فهو غير محدود (المترجم).

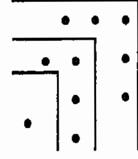
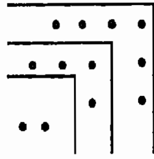
(٢) Metaphysih, 986, a, 17 - 21.

(٣) CF. ant: Phythogoras, En. Bit. 14 th. by sir Thos Little Heath.

(٤) Stockl: Hist. Phil. I, P 48. (Trans. las Finlay, 1867).

(٥) كانوا يقسمون به لأنه يضم الأعدد كلها (المترجم).

(٦) Metaphysic, 1092, b, 10 - 13.

على حين أننا لو بدأنا بالعدد ٢ ثم أضفنا إليه الأعداد الفردية، فإننا نحصل على أعداد المستطيل.

ومن الواضح أن هذا الاستخدام لأعداد الأشكال أو الربط بين الأعداد والهندسة يجعل من السهل فهم كيف نظر فيثاغورس إلى الأشياء على أنها فى أساسها أعداد لا على أنها يمكن عدّها فحسب. فقد نقل الفيثاغوريون تصورهم الرياضى إلى الواقع المادى. وهكذا نجد أنهم ذهبوا إلى أنه عن طريق التجاور فحسب للنقاط المتعددة ينشأ الخط، لا فقط فى الخيال العلمى لعالم الرياضة، بل فى الواقع الخارجى أيضاً. وينشأ السطح بالطريقة نفسها عن طريق تجاور خطوط متعددة، وأخيراً ينشأ الجسم عن طريق تجمع أسطح متعددة. ومن ثم فالنقاط والخطوط، هى وحدات حقيقية تتألف منها جميع الأجسام فى الطبيعة؛ وبهذا المعنى فلابد أن يُنظر إلى جميع الأجسام على أنها أعداد. والواقع أن أى جسم مادى هو تعبير عن العدد أربعة. ما دام ينتج كحد رابع من ثلاثة عناصر مكوّنة (هى: النقاط، والخطوط، والأسطح)[١] لكن إلى أى حد يُنسب توحيد الأشياء مع الأعداد إلى عادة تمثل الأعداد بالأشكال الهندسية، وإلى أى حد امتدت إلى الواقع كله عند المكتشفات الفيثاغورية بصدد الموسيقى؟ ـ ذلك سؤال يصعب الإجابة عنه إلى أقصى حد. ويعتقد بيرنت أن التوحيد الأصلى بين الأشياء والأعداد يرجع إلى مدّ الاكتشاف القائل بأن الأصوات الموسيقية يمكن ردها إلى الأعداد، ولا يرجع إلى التوحيد بين الأعداد والأشكال الهندسية[٢]. ومع ذلك فإذا ما نظرنا إلى الأشياء، كما فعل الفيثاغوريون ـ بوضوح ـ على أنها مجموعة من النقاط المادية الكمية، وإذا ما نظرنا فى الوقت نفسه إلى الأعداد نظرة هندسية على أنها مجموعة من النقاط ـ لكان من السهل أن

(١) Stockl: Hist. Phil. I, PP 43 - 9.

(٢) E.G. P. P. 107 .

نرى كيف أن الخطوة التالية، وهى التوحيد بين الأشياء والأعداد، يمكن أن نخطوها[١].

يقول أرسطو فى الفقرة التى سبق اقتباسها أن الفيثاغوريين يذهبون إلى أن عناصر الأعداد هى الزوجى والفردى، وأن الأولى غير محدودة بينما الثانية محدودة «فكيف يظهر المحدود وغير المحدود فى الصورة؟. العالم أو الكون المحدود يحيط به كون لا محدود هو «هواء» يستنشقه؛ وموضوعات الكون المحدود هى ـ على هذا النحو ـ ليست محدودة تماماً، وإنما هى خليط من اللامحدود. ومن ثم فعندما نظر الفيثاغوريون إلى الأعداد هندسياً، اعتبروها أيضاً (بوصفها مؤلفة من الزوجى والفردى) نتاجاً للمحدود واللامحدود.

ومن هذه النظرة أيضاً ليس ثمة سوى خطوة سهلة للتوحيد بين الأعداد والأشياء. فالزوجى يتحد مع غير المحدود والفردى يتحد مع المحدود. ويمكن أن نرى تفسيراً يساهم فى ذلك واقعة أن المتوازى الفردى (قارن الأشكال) مثل الشكل الرباعى (المحدود) بينما المتوازى لزوجى يمثل الشكل المستطيل الدائم التغير (غيرالمحدود)[٢].

عندما نريد أن ننسب أعداداً معينة إلى أشياء معينة فمن الطبيعى أن يسمح المجال لجميع أنواع الخيال وألوان الهوى التعسفية. فمثلاً على الرغم من أننا قد نكون قادرين، إنْ قليلاً أو كثيراً، أن نرى لِمَ ينبغى أن يرمز إلى العدالة بالعدد أربعة، فليس من السهل أن نرى لماذا ينبغى أن يرمز إلى الوقت المناسب Kairos بالعدد سبعة أو يرمز إلى الحياة بالعدد ستة. ويرمز إلى الزواج بالعدد خمسة، لأن الخمسة هى ناتج الثلاثة ـ العدد المذكر الأول، والاثنان ـ العدد المؤنث الأول، وعلى الرغم من جميع هذه المبادىء الخيالية، فإن الفيثاغوريين قدموا إسهاماً حقيقياً للرياضيات. ونحن نعرف «نظرية فيثاغورس» كحقيقة هندسية وهو ما أظهرتنا عليه الحسابات السومرية: ومع ذلك فقد تجاوز الفيثاغوريون كما لاحظ: «برقلس»[٣] الوقائع المحضة للحساب والهندسة ونظموها فى نسق استنباطى،

(١) يصر فيلولاوس (على نحو ما نعرف من الشذرات) ـ أنه لا شيء يمكن أن يكون واضحاً وجلياً ما لم يكن عدداً.

(٢) قارن: أرسطو: كتاب الطبيعة ٢٠٣ أ، ١٠ ـ ١٥ CF Arist. Physics 203 a 10 - 15 .

(٣) in Eukleiden, Freidlein, 65, 16 -19 .

على الرغم من أن هذا النسق كان فى البداية، بالطبع، نسقاً ذا طبيعة أولية. «إذا ما أردنا تلخيص الهندسة الفيثاغورية، كان فى استطاعتنا أن نقول إنها تغطى معظم كتب إقليدس: الكتاب الأول، والثانى، والرابع والسادس (وربما الثالث أيضاً) مع التحفظ بأن نظرية التناسب الفيثاغورية لم تكن كافية من حيث إنها لا تنطبق على المقادير التى لا يمكن قياسها» [١]. ولقد ظهرت النظرية التى حلّت هذه المشكلة الأخيرة فى الأكاديمية تحت رياسة أيودكسس.

ولم تكن الأرض عند الفيثاغوريين كرية الشكل فحسب[٢] بل كانت أيضاً مركز الكون. والأرض والكواكب ـ مع الشمس ـ تدور حول نار مركزية أو «قلب الكون» (وقد وحّدوا بينها وبين العدد واحد). والعالم يستنشق الهواء من كتلة لا محدودة تقع خارجه. ويقال إن الهواء هو غير المحدود. ونحن نرى هنا تأثير انكسمنس (كما يقول أرسطو فى كتاب السماء De Caoelo رقم ٢٩٣، أ ٢٥ ـ ٢٧ . فإن الفيثاغوريين لم ينكروا مركزية الأرض لكى يفسروا الظواهر، بل لأسباب تعسفية خاصة بهم).

ولقد أصبح الفيثاغوريون موضع اهتمامنا لا فقط بسبب بحوثهم الموسيقية والرياضية وليس فقط بسبب طابعهم بوصفهم جماعة دينية: ولا فقط عن طريق نظريتهم فى تناسخ الأرواح، وميتافيزيقاهم الرياضية ـ بل على الأقل من حيث إنهم لم يجعلوا الأعداد «مادية»[٣]، فقد اتجهوا إلى الانسلاخ من مادية الكسمولوجيين الملطيين، بل

(١) Heath, art, cit.

(٢) قارن ما يقوله الفيلسوف الروسي «ليون شيستوف»: «لقد حدث أكثر من مرة أن ظلت الحقيقة تنتظر مَنْ يعترف بها عدة قرون بعد اكتشافها. ولقد حدث ذلك بالنسبة لتعاليم فيثاغورس عن حركة الأرض، فقد ظن كل إنسان أنها كاذبة، ورفض الناس لأكثر من ١٥٠٠ سنة قبول هذه الحقيقة. وحتى بعد كوبرنيكس اضطر العلماء إلى إبقاء هذه الحقيقة طي الكتمان. بعيداً عن أبطال التراث والعقل السليم». Leon chestov: in Job's Balances P. 168, Transing C. Coventry and Moestney(المؤلف).

(٣) الواقع أن نظرية الفيثاغوريين التي جعلت الكون «رياضياً» لا يمكن أن يُنظر إليها على أنها جعلت الكون «مثالياً» ما داموا قد نظروا إلى الأعداد بطريقة هندسية. وبذلك يكون توحيدهم بين الأشياء والأعداد لا يعني جعل الأشياء مثالية ولا جعل الأعداد مادية. ومن ناحية أخرى فهم بمقدار =

أيضاً بسبب تأثيرهم على أفلاطون، الذى لا شك أنه تأثر بتصورهم للنفس (ومن المحتمل أنه استمد منهم الطبيعة الثلاثية للنفس) ومصيرها. ولا جدال فى أن الفيثاغوريين قد تأثروا واندهشوا من أهمية النفس والرعاية السليمة لها. وكان ذلك أحد القناعات الأثيرة عند أفلاطون التى تعلق بها طوال حياته. ولقد تأثر أفلاطون بقوة أيضاً بالأفكار الرياضية عند الفيثاغوريين - وعلى الرغم من أنه يصعب تحديد المدى الدقيق لدينه لهم من هذا الجانب. وعندما نقول عن الفيثاغوريين أنهم كانوا أحد العوامل المؤثرة فى تشكيل فكر أفلاطون، فإننا لا نقدم أى ثناء أو مديح.

= توحيدهم بين بعض الأفكار مثل «العدالة» وبين الأعداد فربما تحدث المرء بحق عن اتجاههم نحو المثالية، وقد تكرر الموضوع نفسه مع المثالية الأفلاطونية.

غير أنه لابد من التسليم بأن القول بأن الفيثاغوريين قد أثروا في هندسة العدد يصعب أن يصدق على الفيثاغوريين المتأخرين على الأقل. وعلى ذلك فإن أرغيطس من تارنتم صديق أفلاطون من الواضح أنه كان يعمل في اتجاه مضاد تماماً (قارن: ديلز B.4) وهو اتجاه اعترض عليه أرسطو بشدة لاعتقاده في انفصال خصائص الهندسة عن الحساب وعدم إمكان رد أحدهما إلى الآخر. وعموماً ربما كان من الأفضل أن نقول إن الكشف الفيثاغوري (حتى إذا لم يتم تحليله تحليلاً كاملاً) هو أن صورة واحدة تجمع isomorphisms بين الحساب والهندسة أكثر منه برد أي منهما إلى الآخر (المترجم).

"الفصل الخامس"

"الكلمة عند هيراقليطس"

كان هيراقليطس نبيلاً من أفسوس ازدهر - طبقاً لرواية ديوجنس اللايرتى - فى الأولمبياد التاسع والستين أى حوالى ٥٠٤ - ٥٠١ - ق.م. ولا يمكن تحديد تاريخه بدقة. وقد ورث منصباً دينياً وسياسياً كبيراً، لكنه تنازل عنه لأخ أصغر منه[١]. وقد عرف عنه طبعه المكتئب الحاد وميله إلى العزلة، كما عبَّر عن احتقاره لقطيع العامة من المواطنين، وكذلك رجال الماضى المرموقين. يقول عن أهل مدينته «إن أهل أفسوس يحسنون صنعاً لو أنهم شنقوا أنفسهم، كل رجل بالغ منهم وتركوا المدينة للفتيان، وذلك لأن رجالهم نفوا هرمودورس وهو أفضلهم جميعاً قائلين: «إننا لن نستبقى بيننا مَنْ هو أفضل منا، فإن كان ثمة بيننا مَنْ ينطبق عليه هذا الوصف فليذهب إلى مكان آخر وبين قوم آخرين»[٢]. ويعلّق هيراقليطس على ذلك بقوله: «فى بريين Priene» عاش بياس Bias.. [٣] ابن تيتاموس Teutamos وقد فاقت شهرته الآخرين» (ومن أقواله معظم الناس أشرار)[٤].

ولقد عبَّر هيراقليطس عن رأيه فى هوميروس بقوله: «إن هوميروس ينبغى أن يطرد من سجل الشعراء ويجلد، وكذلك أرخيلوخوس». كما أنه يلاحظ أيضاً أن «معرفة أشياء كثيرة لا تُعلِّم العقل، وإلا لتعلم هزيود وفيثاغورس، وكذلك اكسانوفان وهيكاتايوس»[٥]. فبالنسبة لفيثاغورس «فقد مارس البحث العلمى متجاوزاً جميع الناس

---

(١) إذا كان هيراقليطس قد كره الحسب والنسب وتنازل عن مركز النبالة، فقد ظل أرستقراطياً في أعماقه معتداً بنفسه رافضاً الاختلاط بالعامة، بل محتقراً لهم ولمعتقداتهم الدينية وعباداتهم السخيفة، بل إن كبرياءه تعدى العامة إلى المفكرين لا سيما مَنْ يشتغل منهم بالعلم التجريبي لا سيما اكسانوفان وفيثاغورس (المترجم).

(٢) شذرة رقم ١٢١ .

(٣) كان بياس Bias أحد الحكماء السبعة (المترجم).

(٤) شذرة رقم ٣٩ .

(٥) في ترجمة الدكتور الأهواني «كثرة الحفظ لا تعلم الحكمة وإلا لتعلم..» ص ١٠٤ (المترجم).

الآخرين، وانتقى من هذا الكتاب، وزعم لنفسه حكمه لم تكن سوى حفظ أشياء كثيرة وفن الدجل والتدليس»[١].

كثير من أقوال هيراقليطس لاذعة فى طابعها وتدعو للرثاء، وإن كانت سليمة فى بعض الأحيان. يقول مثلاً: «الأطباء الذين يقطعون جسم المريض ويحرقونه ويضمدونه يتناولون أجراً على ذلك لا يستحقونه».

«الآلهة تسمى الإنسان رضيعاً. حتى إذا كان فى نظر الإنسان يافعاً»[٢].

«وتؤثر الحمير التبن على الذهب». «ومصير الإنسان رهن بأخلاقه»[٣]. أما بالنسبة لموقف هيراقليطس من الدين فقد كان قليل الاحترام للأسرار، حتى أنه ينعى أن الأسرار (الدينية) التى يمارسها الناس هى أسرار غير مقدسة. وفضلاً عن ذلك فإن موقفه من الله هو موقف صاحب وحدة الوجود، على الرغم من اللغة الدينية التى يستخدمها.

ويبدو أن أسلوب هيراقليطس كان غامضاً بعض الشيء، حتى أنه كان يلقب فى عصر متأخر بلقب «الغامض» ويبدو أن هذه الصفة لم تكن غير مقصودة تماماً: فنحن، على الأقل، نجد بين شذراته عبارات مثل «الطبيعة تحب أن تتخفى»، «الإله الذى توجد كاهنته فى دلفى لا ينطق بالمعنى ولا يخفيه بل يكشف عنه بالرمز فحسب». ويقول عن رسالته هو إلى الجنس البشرى: «كما أن الناس لا يستطيعون فهمها عندما يسمعونها لأول مرة فإنهم كذلك لن يستطيعوا فهمها قبل سماعها على الإطلاق»[٤] ويشير بيرنت إلى أن «بندار»[٥] و «أسخيلوس»[٦] كان لديهما نفس نغمة النبوة هذه. وهو ينسبها إلى حد ما،

---

(١) شذرة رقم ٣٩ .

(٢) شذرات رقم ٤٢ و ٤٠ ، ١٢٩ (والشذرة الأخيرة مشكوك فيها، وهي منسوبة إلى ديلز).

(٣) في ترجمة الدكتور الأهواني «يُسمى الإنسان طفلاً بالنسبة للآلهة كما هي الحال في الطفل بالنسبة للإنسان «شذرة ٩٧ فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط» ص ١١٠ (المترجم).

(٤) شذرات ١٢٣، ٩٣ (وقارن شذرة رقم ١٧ و ٣٤) وقارن ديوجنس اللايرتي، ٩، ٦ .

(٥) بندار Pindar (٥٢٢ ـ ٤٣٨ق.م) شاعر يوناني قديم اشتهر بقصائده الغنائية التي تغنى فيها بالنبل والشجاعة والطهارة والشرف تميز أسلوبه بالتركيز الشديد (المترجم).

(٦) أسخيلوس Aeschylus (٥٢٥ ـ ٤٥٩ق.م) شاعر يوناني شارك في الحرب التي هزم فيها الأثينيون الفرس عام ٤٩٠ ق.م. يعتبر أب المأساة اليونانية من أشهر مآسيه «أجاممنون»، «الفرس» و«ويرودميثوس مقيداً» (المترجم).

إلى الإحياء الدينى المعاصر(١).

أصبح هيراقليطس معروفاً عند كثيرين بسبب العبارة الشهيرة التى تُنسب إليه رغم أنها فيما يبدو ليست خاصة به وهى «كل شىء فى حالة تدفق وجريان». والواقع أن هذه العبارة هى التى يعرفها الكثيرون عنه. وهى لا تمثل جوهر فكره الفلسفى. رغم أنها تمثل جانباً هاماً فى مذهبه. لم يكن هو المسئول عن عبارة «إنك لا تستطيع أن تنزل مرتين فى النهر نفسه، لأن مياهاً جديدة تغمرك باستمرار» وفضلاً عن ذلك فإن أفلاطون يلاحظ أن هيراقليطس ذكر فى مكان ما أن كل الأشياء تفنى، ولا يبقى إلا العدم، وأنه قارن بين الأشياء وتيار النهر، وقال إنك لا تستطيع أن تنزل مرتين إلى نفس النهر»(٢). ويعزو أرسطو إلى هيراقليطس نظرية تؤكد أن «كل شىء يتحرك، وأن لا شىء يستقر على حال»(٣). ومن هذه الزاوية كان هيراقليطس «بيراندللو» العالم القديم(٤): الذى صاح بأعلى صوته: لا شىء يستقر على حال، لا شىء يدوم، معلناً لا واقعية «الواقع».

غير أنه سيكون من الخطأ أن نفترض أن هيراقليطس كان يعنى أنه لا يوجد شىء يتغير لأن ذلك يتناقض مع بقية فلسفته(٥). ولا حتى القول بأن التغير هو أهم سمة ذات مغزى فى فلسفته؛ فقد شدد هيراقليطس على «الكلمة» فى رسالته الخاصة إلى الجنس البشرى. وهو كان يصعب عليه أن يشعر أنه برر نفسه فى أن يفعل ذلك لو أن رسالته لم

---

(١) جون بيرت ـ فجر الفلسفة اليونانية ص ١٣٢ .

(٢) Crat/ 402 A.

(٣) De Caelo, 298b 30 (III.i).

(٤) بيراندللو، لويجي Luigi Birandello (١٨٦٧ ـ ١٩٣٦) روائي وكاتب مسرحي إيطالي، طوّر الفن المسرحي ممهداً السبيل لظهور مسرح اللامعقول. ومنح جائزة نوبل في الآداب لعام ١٩٣٤ . أشهر مسرحياته «ست شخصيات تبحث عن مؤلف». أحدث ثورة في الأدب لا سيما بإدخاله «مسرحاً داخل المسرح» وباستخدامه كموضوعات سيكولوجية (المترجم).

(٥) والحق أن هيراقليطس علمنا أن الواقع دائم التغير، وأن طبيعته الجوهرية هي أن يتغير. لكن ذلك ينبغي أن لا يُفسر على أنه يعني أنه لا يوجد واقع يتغير على الإطلاق. فكثيراً ما يقارن هيراقليطس بـ«برجسون». غير أن فكر برجسون قد أسيء فهمه بدوره إساءات كبيرة ـ هذا إذا كان من الممكن فهمه .

تكن أكثر من إعلان حقيقة أن الأشياء فى تغير مستمر لأنها حقيقة أدركها غيره من فلاسفة أيونيا. ويصعب القول أنها تحمل طابع الجدة والإبداع. كلا! إن مساهمة هيراقليطس الأصيلة فى الفلسفة إنما توجد فى مكان آخر: إنها تكمن فى تصوره للوحدة فى التنوع، والاختلاف فى الوحدة. لقد كانت الأضداد فى فلسفة أنكسمندر ـ كما سبق أن رأينا ـ يعتدى بعضها على بعض، ثم تنال عقابها على ما ارتكبته من ظلم. إلا أن أنسكمندر ينظر إلى الحرب ما بين الأضداد على أنها ضرب من الفوضى، على أنها شيء ينبغى أن لا يكون، شيء يفسد نقاء الواحد. غير أن هيراقليطس لم يأخذ بهذه الوجهة من النظر. فصراع الأضداد عنده أبعد جداً عن أن يكون وصمة لوحدة الواحد، بل هو جوهرى لوحدة الواحد. والواقع أن الواحد لا يوجد إلا فى توتر الأضداد، ذلك التوتر الذى هو أساسى وجوهرى لوحدة الواحد.

والواقع الحقيقى Reality هو واحد عند هيراقليطس وذلك ما يظهرنا عليه بوضوح تام قوله: «من الحكمة ألا تصغوا إلىَّ، بل إلى حكمتى وأن تقولوا أن جميع الأشياء واحدة»[١]. والقول من ناحية أخرى بأن صراع الأضداد أساسى لوجود الواحد هو ما تكشف عنه بوضوح عبارات مثل: «علينا أن نعرف أن الحرب هو العامل المشترك فى كل شيء، وأن الصراع هو العدالة، وأن جميع الأشياء تظهر وتختفى من خلال الصراع»[٢]. وأن «هوميروس» أخطأ فى قوله: «ينبغى أن يختفى الصراع بين الآلهة والناس» فهو لم يدرك أنه يدعو لخراب العالم، ولو استجيبت دعوته لاختفت جميع الأشياء[٣] ومرة أخرى يقول هيراقليطس بحسم: «إن الناس لا يعرفون كيف يمكن للمختلف أن يتفق مع نفسه، إنه تناغم يقوم على الشد والجذب بين الأضداد، كما هى الحال فى القوس والقيثارة»[٤].

الواقع الحقيقى Reality، إذن، عند هيراقليطس واحد لكنه كثير فى الوقت ذاته.

---

(١) شذرة رقم ٥٠ . (٢) شذرة رقم ٨٠ .

(٣) Numenius. Fragm. 16, apud Chalcidium c. 297 (D. 22 A 22).

(٤) شذرة رقم ٣١ .

وليس ذلك مسألة عارضة بل أساسية. فمن الجوهرى لكون الواحد ووجده أن يكون واحداً وكثيراً، إنه ينبغى أن يكون الهوية في الاختلاف. ولقد كان تقييم هيجل لفلسفة هيراقليطس على أساس مقولة الصيرورة يقوم من ثم، على تصور خاطىء. كما أنه أخطأ أيضاً عندما وضع بارميندس سابقاً على هيراقليطس - لأن بارميندس كان ناقداً، كما كان معاصراً، لهيراقليطس. وينبغى من ثم أن يكون المفكر المتأخر[١]. إن فلسفة هيراقليطس تناظر بالأحرى، فكرة الكلى العينى، أى الواحد الذى يوجد فى الكثرة، أو الهوية فى الاختلاف.

لكن ما هو الواحد الموجود فى الكثرة؟ لقد استمده هيراقليطس - مثل الرواقية فى عصر متأخر - من ماهية كل شيء، وهى النار. وقد يبدو لأول وهلة أن هيراقليطس يقرع أجراس الموضوع الأيونى القديم، فكما أن طاليس جعل الحقيقة الواقعية هى الماء، وآنكسمنس جعلها الهواء، فإن هيراقليطس ببساطة سعى لأن يجد شيئاً مختلفاً عن أسلافه فوجده فى النار. ومن الطبيعى أن تكون الرغبة فى العثور على مادة أولى مختلفة قد أثرت إلى حد ما، لكن هناك شيئاً أكثر من ذلك فى اختياره للنار فقد كان لديه مبرر إيجابى، وسبب جيد تماماً للتركيز على النار: وهو سبب يرتبط بالفكرة المركزية فى فلسفته.

تخبرنا التجربة الحسية أن النار تعيش على الغذاء، فهى تستهلك عناصر متنافرة وتحولها إلى ذاتها، فهى تنشأ - إن صحّ التعبير - من كثرة الأشياء وتغيرها إلى ذاتها وبدون هذه الإمدادات من المادة لابد أن تخبو وتكف عن الوجود فوجود النار ذاته يعتمد على «الصراع»، و«التوتر»، وهذه بالطبع رمزية حسّية لفكرة فلسفية أصيلة. ومن الواضح أنها تحمل دلالات وعلاقات مع الفكرة الفلسفية لن تحملها بسهولة الفكرة التى تقول بالماء أو الهواء. وهكذا فإن اختيار هيراقليطس للنار لتكون الطبيعة الجوهرية للواقع لا يرجع، ببساطة إلى نزوة تعسفية من جانبه وليست مجرد رغبة فى التجديد أو الإبداع، وضرورة الاختلاف عن أسلافه بل أوحت بها فكرته الفلسفية الرئيسية. يقول: « إن النار هى العوز وهى التخمة، أو الحاجة والشبع وهى بعبارة أخرى: جميع الأشياء الموجودة، لكن هذه الأشياء فى حالة توتر مستمر، فى حالة تنازع، واستهلاك، تضطرم وتخبو»[٢]. ويميز

(١) هيجل تاريخ الفلسفة المجلد الأول.

(٢) شذرة ٦٥ .

هيراقليطس بين طريقين فى مسار النار: الطريق الصاعد والطريق الهابط وهو يسمى التغير بالطريق الصاعد والهابط. ويقول إن العالم يظهر إلى الوجود بفضل هذين الطريقين. فعندما تتكاثف النار تتحول إلى رطوبة وتحت الضغط تتحول إلى ماء، وعندما يتجمد الماء يتحول إلى أرض، ويسمى ذلك بالطريق الهابط. ومن ناحية أخرى فالأرض نفسها سائلة، ويظهر منها الماء، ومن ذلك ينشأ كل شيء آخر. لأنه يشير إلى كل شيء تقريباً على أنه أبخرة تتصاعد من البحر. وذلك هو الطريق الصاعد(١).

لكن إذا ذهبنا إلى أن جميع الأشياء هى النار، وأنها بالتالى فى حالة تدفق مستمر فمن الواضح أنه لابد من تقديم تفسير لما يظهر على الأقل أنه طبيعة الأشياء المستقرة فى العالم. والتفسير الذى يقدمه هيراقليطس هو من منظور المقدار: فالعالم «نار حية إلى الأبد تشتعل بمقدار، وتخبو بمقدار»(٢). وهكذا نجد أن النار تأخذ من الأشياء وتحولها إلى ذاتها عن طريق الاشتعال والتوهج ،لكنها كذلك تعطى بمقدار ما تأخذ «هناك تبادل بين النار وبين جميع الأشياء، كالتبادل بين السلع والذهب، أو الذهب والسلع»(٣). وعلى حين أن جوهر كل نوع من المادة يتغير باستمرار، فإن كمية هذا النوع من المادة تظل كما هى.

لكن لم يكن الاستقرار النسبى للأشياء هو الذى حاول هيراقليطس أن يفسره بل أيضاً رجحان التغير لنوع من المادة على نوع آخر. على نحو ما نرى فى الليل والنهار، والشتاء والصيف. ونحن نعرف من ديوجنس اللايرتى أن هيراقليطس فسر رجحان العناصر المختلفة وتفوقها بأنه يعود إلى الزفير، فعندما يكون الزفير صافياً فإنه يلتهب فى حلقات الشمس محدثاً النهار، وعندما ترجح كفة الزفير المضاد ينتج الليل. وزيادة الحرارة الناتجة من الزفير الصافى تحدث الصيف. ورجحان الرطوبة من الزفير الداكن ينتج الشتاء(٤).

هناك كما سبق أن رأينا صراع دائم وتنازع فى الكون، وهناك كذلك استقرار نسبى

---

(١) ديوجنس اللايرتي ٩،٨ ـ ٩ .
(٢) شذرة رقم ٣٠ .
(٣) شذرة ٢٢ (ديلز ٩٠).
(٤) ديوجنس اللايرتي: ٩، ١١ .

بين الأشياء يعود إلى المقادير المختلفة من النار التى تشتعل وتخبو بمقادير ونسب مختلفة. وواقعة هذه المقادير، والتوازن بين الطريقين الصاعد والهابط هى التى تشكل ما يسميه هيراقليطس «بالتناغم الخفى فى الكون» وهى التى أعلن أنها أفضل من الائتلاف الظاهر»[1] يقول هيراقليطس فى شذرة سبق اقتباسها «يجهل الناس كيف يكون الشيء مختلفاً ومتفقاً مع نفسه، فالائتلاف يقوم على الشد والجذب بين الأضداد. كما هى الحال فى القوس والقيثارة»[2]. إن الواحد، باختصار، هو اختلافاته، والاختلافات هى الواحد، فهى أوجه مختلفة للواحد. ولا يمكن لأى وجه، ولا أى طريق من الطريقين الصاعد أو الهابط أن يكف عن الوجود، ولو أنه كفّ عن الوجود، فلن يعود للواحد نفسه وجود. وعدم إمكان الانفصال بين الأضداد، والطابع الجوهرى للحظات المختلفة للواحد تعبّر عنها أقوال مثل «الطريق إلى أعلى وإلى أسفل واحد». «إن موت الأنفس أن تصبح ماءً، وموت الماء أن يصبح أرضاً، لكن الماء يخرج من الأرض، كما تخرج النفس من الماء» وذلك يؤدى بالطبع إلى مذهب معيّن فى النسبية كما هى الحال فى عبارات مثل «الخير والشر شيء واحد». «البحر ماء نقى وغير نقى يمكن للسمك أن يشربه ويكون أمراً صالحاً له. لكن لا يمكن أن يشربه الإنسان فهو مدمر له». يتمرغ الخنزير فى الوحل والدواجن فى التراب[3]. ومع ذلك فجميع التوترات تتصالح فى الواحد. وجميع الاختلافات تتوافق وتنسجم»[4]. فى نظر الله كل الأمور جميلة وحسنة وعادلة. لكن الناس زعموا أن بعضها خطأ وبعضها الآخر صواب[5]. وذلك بالطبع هو النتيجة التى لا مفر منها لفلسفة وحدة الوجود ـ أن كل شيء عادل من منظور الأزل.

ويتحدث هيراقليطس عن الواحد على أنه الله وعلى أنه حكيم «الحكيم واحد فحسب وهو يريد ولا يريد أن يُسمى باسم زيوس». والله هو العقل الكلى، القانون الكلى السارى فى كل شيء. يمسك جميع الأشياء فى وحدة، ويحدد التغير المستمر فى الكون طبقاً للقانون الكلى. وعقل الإنسان هو لحظة من لحظات هذا العقل الكلى. أو تقلص

---

(١) شذرة رقم ٥٤ .

(٢) شذرة رقم ٥١ .

(٣) شذرات ٥٨، ٦١، ٣٧ .

(٤) شذرة ١٠٢ .

(٥) شذرة ٣٢ .

وانقباض له أو أحد قنواته، ومن ثم فعلى الإنسان أن يكافح لبلوغ وجهة نظر العقل ولكى يعيش مع العقل، وأن يحقق وحدة جميع الأشياء ليسود القانون الذى لا يمكن أن يتبدل. وأن يرضى بالمسار الضرورى للكون وأن لا يتمرد عليه. طالما أنه القانون الشامل لكل شىء، المنظم لكل شىء «اللوجوس» ـ أما العقل والوعى فى الإنسان ـ العنصر النارى ـ فهما العنصر ذو القيمة: عندما تترك النار الخالصة البدن، والماء، والتراب التى تخلفها وراءها فتلك هى العناصر التى لا قيمة لها، وهى فكرة عبر عنها هيراقليطس بقوله: «الأجدر أن تُطرح الجثث فى العراء بدلاً من أن تتلوث»[١]. ومن مصلحة الإنسان إذن أن يحتفظ بنفسه جافة بقدر الإمكان «فالنفس الجافة هى الأفضل والأحكم»[٢]. وربما كانت سعادة الأنفس أن تصبح رطبة. لكن نفس الشىء «موت النفس أن تصبح ماء»[٣]. على الأنفس أن تكافح لكى ترتفع فوق عوالم «النومن» الخاصة، لتصل إلى العالم المشترك «لليقظة»، أى إلى العالم المشترك للفكر والعقل. وهذه الفكرة هى بالطبع الكلمة عند هيراقليطس. فهناك إذن قانون واحد وعقل واحد يسرى فى الكون، الذى لابد أن تكون القوانين البشرية تجسيداً له. رغم أنها لن تكون فى أفضل الأحوال سوى مشاركة ناقصة فى العقل (الكلى). لقد ساعد هيراقليطس فى تمهيد الطريق أمام المثل العليا الكلية عند الرواقية.

ويظهر تصور العقل الكلى الذى يُنظِّم كل شىء فى مذهب الرواقية الذين استمدوا الكسمولوجيا عندهم من هيراقليطس. لكننا لسنا قادرين على أن نفترض أن هيراقليطس ينظر إلى الواحد، أو النار على أنها إله مشخص أكثر مما ننظر إلى الماء عند طاليس والهواء عند انكسمنس، على أنه إله مشخّص: لقد كان هيراقليطس من أنصار وحدة الوجود مثلما كانت الرواقية فى العصور المتأخرة من أنصار «وحدة الوجود» أيضاً غير أن من الصواب أن نقول إن تصور الله كموجود محايث، ومبدأ منظم لجميع الأشياء، مع الموقف الأخلاقى لقبول الأحداث كتعبير عن قانون إلهى ، يميل إلى إنتاج موقف

---

(١) شذرة ٩٦ . (٢) شذرة ١١٨ .

(٣) شذرة ٧٧ و ٣٦ . في ترجمة الدكتور الأهوانى «سعادة الأنفس أو بالأحرى موتها أن تصبح رطبة» ص ١٠٨ (المترجم).

سيكولوجي يتعارض مع ما يبدو أنه يتطلبه منطقياً التوحيد النظرى بين الله والوحدة الكونية. وهذا التباين بين الموقف السيكولوجى، والمتطلبات النظرية لنظرية أصبحت واضحة جداً عند المدرسة الرواقية، التى كثيراً ما يخرق أعضاؤها الموقف العقلى ويستخدمون لغة قد توحى بتصور تأليهى لله، أكثر منه تصوراً لوحدة الوجود الذى يتطلبه منطقياً المذهب الكسمولوجى ـ أقول إن هذا التباين هو الذى تفاقم بين الرواقية المتأخرة بصفة خاصة، بسبب تركيزها المتزايد على المسائل الأخلاقية.

هل قال هيراقليطس بنظرية «الاحتراق العام» الذى يتكرر على فترات دورية؟! لا شك أن الرواقية، قالت بهذه النظرية[1]. ولما كانت قد استمدت الكثيرمن هيراقليطس، فإن نظرية الاحتراق العام الذى يتكرر على فترات دورية قد نُسبت إلى هيراقليطس أيضاً. لكن لا يمكننا ـ فيما يبدو ـ أن نقبل ذلك للأسباب الآتية: أولاً: يصر هيراقليطس، كما رأينا، على أن واقعة التوتر والصراع بين الأضداد جوهرية لوجود الواحد نفسه. والآن: لو أن جميع الأشياء تعود على فترات دورية إلى الارتداد إلى النار الخالصة، فإن النار نفسها لابد ـ منطقياً ـ أن تكفَّ عن الوجود. ثانياً: ألم يقل هيراقليطس صراحة لا ينبغى للشمس أن تتعدى حدودها، وإنْ فعلت فإن الايرينات Erineys[2] خادمات العدالة يدركنها[3]. «هذا العالم كان منذ الأزل، وسوف يكون إلى الأبد، ناراً حيّة تشتعل بمقدار وتخبو بمقدار»؟

ثالثاً: يقابل أفلاطون بين هيراقليطس وأبنادقليس، على أساس أن الواحد عند

---

(١) تعتقد الرواقية أنه «كما أن للعالم بداية فسيكون له نهاية كذلك، لكن العالم لا يكاد ينتهي حتى يعود.. إذ يقوم الإله زيوس. وهو النار عند أصحاب الرواق ـ فينشر اللهب في الفضاء، وتلتهم النيران العالم كله.. لكن هذا الاحتراق العام هو.. تطهير للعالم أى إعادته إلى كمال حاله» د. عثمان أمين» الفلسفة الرواقية ص ١٦٥ مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٥٩ (المترجم).

(٢) هن ربات الانتقام الثلاث: الكتو، وميجيرا، وتسيفون ذكرها يوريدس وسوفكليس وشكسبير وملتون ... الخ قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٣٥١ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٤ (المترجم).

(٣) شذرة رقم ٩٤ .

هيراقليطس هو باستمرار كثير، بينما الواحد عند أنبادقليس هو كثير وواحد على التوالى[١] وعندما يقول برفسور «تسلر» أنه تناقض لم يدركه هو، وربما أفلاطون أيضاً، فإنه يثير شكوكاً غير مأمونة. صحيح أنه، لو كان من الواضح أن هناك شواهد معينة تجعلنا نقول إن هيراقليطس قد قال فعلاً بنظرية الاحتراق العام. لكان ينبغى علينا عندئذ أن ننتهى إلى أن التناقض الموجود لم يلحظه هيراقليطس نفسه ولا أفلاطون. لكن إذا كانت الشواهد تدل على أن هيراقليطس لم يقل بهذه النظرية فليس من المعقول فى هذه الحالة أن يطلب منا أن ننسب خطأ إلى أفلاطون فى هذه المسألة. وفضلاً عن ذلك فمن الواضح أن الرواقية التى كانت أول مَنْ قال إن هيراقليطس قال بنظرية الاحتراق العام[٢] وحتى الرواقية انقسمت حول هذا الموضوع. ألم يجعل «بلوتارك» إحدى الشخصيات تقول: «إننى أرى الاحتراق الرواقى ينتشر حول قصائد هزيود، كما يفعل فى كتابات هيراقليطس، وأشعار أورفيوس»؟[٣].

فماذا نقول فى نظرية هيراقليطس: فكرة الوحدة فى الاختلاف؟ أما أن هناك (كثير، وكثرة) فذلك أمر واضح بما فيه الكفاية. لكن العقل يكافح باستمرار ـ فى الوقت نفسه ـ كيما يتصور الوحدة والنظام. وليصل إلى نظرة شاملة للربط بين الأشياء، وهذا الهدف الذى يستهدفه الفكر يناظر الوحدة الحقيقية فى الأشياء. فبين الأشياء اعتماد متبادل. وحتى الإنسان بما له من نفس خالدة يعتمد على بقية المخلوقات. فجسده يعتمد، بالمعنى الحقيقى للكلمة ـ على ماضى العالم كله، وعلى الجنس البشرى فهو يعتمد فى حياته على الكون المادى. فبالنسبة لحياته الجسدية يعتمد على الهواء، والطعام. والشراب، وضوء الشمس... الخ. وبالنسبة لحياته العقلية يعتمد على الإحساس من حيث إنه نقطة البداية فى المعرفة. وهو يعتمد أيضاً فى حياته الثقافية على فكر وثقافة، وحضارة وتطور الماضى. لكن على الرغم من أن الإنسان على حق فى سعيه نحو الوحدة، فإن من الخطأ القول بوحدة تلحق الأذى بالكثرة. فالوحدة، أو الوحدة الجديرة

---

(١) أفلاطون: السوفسطائي ٢٤٢ د.

(٢) بيرنت ص ١٥٩ ـ ١٦٠ .

(٣) De def. Orac, 415 F .

بهذا الاسم، هى الوحدة فى الاختلاف، أو الهوية فى التنوع. فهى ليست وحدة الفقر بل وحدة الثراء. فكل شيء مادى هو وحدة فى تنوع (فهو يتألف من جزئيات، وذرات، والكترونات ... الخ) وكذلك كل كائن حى، حتى الله نفسه ـ كما نعرف عن طريق الوحى هو الوحدة فى تمايز الأشخاص. ففى المسيح توجد وحدة فى تنوع، وحدة شخص فى تنوع الطبائع. وحدة الرؤية السعيدة هى وحدة تمايز ـ وإلا فلابد أن يفقد ثراءه (بغض النظر ـ بالطبع ـ عن هوية الوحدة «البسيطة» بين الله ومخلوقاته)[1].

أيمكن أن ننظر إلى الكون المخلوق على أنه وحدة؟ لا شك أن الكون ليس جوهراً، إنه يشمل كثرة من الجواهر، غير أنه شمول فى فكرتنا عنه، ولو كان قانون بقاء الطاقةصحيحاً، فهو إذن بمعنى ما شمول فزيقى. فالكون، إذن، يمكن أن يُنظر إليه إلى حد ما على أنه وحدة فى تنوع، لكن ربما سرنا خطوة أبعد وقلنا مع هيراقليطس إن صراع الأضداد ـ أو التغير ـ ضرورى لوجود الكون المادى.

(١) أما فيما يتعلق بالمادة غير العضوية ـ فإن التغير على أقل تقدير بمعنى النُّقلة فى المكان ـ لابد أن يكون موجوداً فيها. على الأقل إذا كان لنا أن نقبل النظريات الحديثة فى تركيب المادة، ونظرية الضوء ... الخ .

(٢) وهذا أيضاً واضح إذا كان لابد من وجود حياة متناهية مشروطة بشروط مادية ـ فإن التغير إذن يكون جوهرياً. إن الحياة الجسدية للكائن الحى لابد أن يساندها ويبقيها عمليات التنفس، والتمثل ... الخ. وهى كلها عمليات تتضمن التغير، وكذلك «صراع الأضداد». والمحافظة على الحياة النوعية الخاصة على الكوكب تتضمن التناسل، والميلاد والموت، ومن الصواب أن نقول عنها إنها أضداد.

(٣) أيكون من الممكن أن يكون هناك كون مادى لا أثر فيه لصراع الأضداد ولا للتغير على الإطلاق؟ فى المقام الأول لا يمكن أن تكون هناك حياة فى مثل هذا الكون لأن الحياة الجسدية كما رأينا تتضمن التغير. لكن هل من الممكن أن يكون هناك كون مادى ـ لا حياة فيه ـ ساكن تماماً، لا تغير فيه ولا حركة تماماً؟ لو نظرنا إلى المادة من

---

(١) لم يكن ثمة ما يدعو إلى إقحام الفكرة المسيحية هنا، لكن كوبلستون لا ينسى باستمرار أنه مفكر لاهوتي! (المترجم).

منظور الطاقة لكان من الصعب تماماً أن نرى كيف يمكن أن يوجد مثل هذا الكون المادى الساكن على نحو خالص. لكن إذا ما صرفنا النظر عن جميع النظريات الفزيقية، حتى إذا ما كان من الممكن فزيقياً أن يوجد مثل هذا الكون، هل يمكن أن يكون معقولاً..؟ لن نستطيع ـ على الأقل ـ اكتشاف وظيفة ممكنة لمثل هذا الكون الذى لا حياة فيه، ولا تطور، ولا تغير، بل هو ضرب من العماء البدائى.

ويبدو، إذن، أن الكون المادى ـ على نحو خالص ـ لا يمكن تصوره ليس فقط بطريقة بعدية بل أيضاً بطريقة قبلية. إن فكرة الكون المادى الذى توجد فيه حياة عضوية يتطلب تغيراً. غير أن التغير يعنى من ناحية التنوع، إذ لابد أن تكون هناك بداية ونهاية للتغير. والاستقرار من ناحية أخرى إذ لابد آن يكون هناك شىء هو الذى يتغير. وبذلك لابد أن تكون هناك: هوية فى الاختلاف.

وننتهى، إذن، إلى أن هيراقليطس الأفسوسى تصور فكرة فلسفية أصيلة، حتى على الرغم من أنه سار فى نفس الطريق الذى سارت فيه الرمزية الحسية عند أسلافه الأيونيين. وهى فكرة الواحد التى يستطيع أن يتبينها كثيرون بوضوح خلف كل رمزية حسية. حقاً إن هيراقليطس لم يرتفع إلى تصور الفكر الجوهرى: فكر الفكر عند أرسطو، ولم يفسر بما فيه الكفاية عنصر الاستقرار ـ فى الكون كما حاول أرسطو أن يفعل. لكنه كما قال هيجل: «إذا أردنا أن ننظر إلى مصيره [هيراقليطس] نظرة منصفة لنحتفظ لذريتنا، كما نفعل دائماً بما هو أفضل، فلابد لنا أن نقول على أقل تقدير: إن ما بقى لنا من هيراقليطس جدير أن يبقى»(١).

(١) هيجل تاريخ الفلسفة المجلد الأول ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨ . وكان هيجل قد سبق أن قال قبل هذه العبارة مباشرة «الواقع أننا لابد أن نقول عن هيراقليطس ما قاله عنه سقراط: ما بقى لنا من هيراقليطس كان شيئاً رائعاً، ولابد لنا أن نخمن أن ما فقدناه منه كان رائعاً أيضاً» المجلد الأول ص ٢٩٧ من الترجمة الإنجليزية (المترجم).

"الفصل السادس"

الواحد عند بارمنيدس وميلسس

الرجل الذى اشتهر أنه مؤسس المدرسة الايلية هو اكسينوفان، ومع ذلك فلا يوجد دليل حقيقى على أنه ذهب إلى «إيليا» جنوبى إيطاليا، ومن غير المحتمل أن يكون أكثر من راع أو وصى على المدرسة، وليس الأمر مختلفاً عندما نبحث عن السبب الذى يجعله يتبنى رعاية مدرسة تمسكت بفكرة الواحد الذى لا يتحرك، إذا نظرنا إلى بعض الأقوال المنسوبة إليه: لقد هاجم أكسينوفان النزعة التشبيهية لآلهة اليونان يقول: «لو كان للثيران أو الخيل والأسود أيد يرسمون بها وينتجون الأعمال الفنية كما يفعل البشر لرسمت الخيل أشكالاً للآلهة على غرار الخيل، والثيران آلهة على غرار الثيران، ولجعلت صورتها على أساس أنواعها المختلفة»[1]. ويضع مكانها: «الإله الواحد هو أعظم الموجودات بين الآلهة والناس، وهو لا يشبه الفانين لا فى الشكل ولا فى التفكير». «وهو الذى يبقى فى المكان نفسه إلى الأبد دون أن يتحرك على الإطلاق. فلا يليق به أن يتجول الآن هنا، وبعد ذلك هناك». ويخبرنا أرسطو فى كتابه «الميتافيزيقا» أن اكسينوفان «نظر إلى العالم ككل، وقال إن الواحد هو الله». فعلى الأرجح، إذن، أنه كان واحدياً Monist، وليس متوحداً Monotheist (أى يقول بإله واحد) وهذا التأويل «للاهوت» عنده لابد، يقيناً، أن ينسجم مع موقف الايلية منه أكثر منه تأويلاً لاهوتياً. فاللاهوت الذى يؤمن حقاً بالإله الواحد (أو التوحيد) ربما كان فكرة مألوفة لنا جداً، أما فى اليونان فى الفترة التى نتحدث عنها فلابد أن يكون أمراً استثنائياً.

لكن أياً ما كانت آراء اكسينوفان، فقد كان المؤسس الحقيقى للمدرسة الايلية من وجهة نظر فلسفية وتاريخية هو بغير شك، بارمنيدس وهو مواطن من ايليا. ويبدو أن

---

(١) شذرة رقم ١٥ . ويمكن للمرء أن يقارن بين هذه الكلمات وما قاله الأبيقوريون (شذرة رقم ٥) «الكلب يبدو للكلب أجمل المخلوقات جميعاً، وكذلك الثور بالنسبة للثور، والحمار في عين الحمار، والخنزير في عين الخنزير».

بارمنيدس ولد فى نهاية القرن السادس قبل الميلاد حوالى ٤٥١ ـ ٤٤٩ق.م. وعندما بلغ الستين من عمره تناقش مع سقراط الشاب فى أثينا. ويقال إنه اشترع قوانين لمدينته الأصلية إيليا. ولقد احتفظ ديوجنس اللايرتى بعبارة لـ «سوتيون Sotion» يقول فيها: إن بارمنيدس بدأ حياته فيثاغورياً، لكنه بعد ذلك تخلى عن الفلسفة الفيثاغورية لصالح آرائه الخاصة(١).

كتب بارمنيدس فلسفته شعراً ومعظم الشذرات الموجودة بين أيدينا احتفظ لنا بها «سمبليقوس Simplicuis» فى شروحه لها. أما مذهبه فى إيجاز فهو القول بأن الوجود، أو الواحد موجود وأن الصيرورة، والتغير وهم. ذلك لأنه لو ظهر شيء إلى الوجود فهو إما أن يخرج من الوجود أو اللاوجود، فلو أنه خرج من الوجود لكان معنى ذلك أنه موجود بالفعل، ولكان معنى ذلك أنه لم يظهر إلى الوجود. ولو أنه خرج من اللاوجود لكان معنى ذلك أنه عدم: طالما أنه لا يخرج من العدم سوى العدم. وعلى ذلك فالصيرورة وهم. فالوجود موجود فحسب، والوجود واحد طالما أن الكثرة وهم أيضاً. ومن الواضح أن هذا المذهب ليس من نوع النظرية التى تنشأ على نحو مباشر فى ذهن رجل الشارع، ومن ثم فلا يدهشنا أن نجد بارمنيدس يصرّ على التفرقة الجذرية بين طريق الحقيقة وطريق الظن. ومن المرجح جداً أن طريق الظن الذى عرضه بارمنيدس فى القسم الثانى من قصيدته يمثل كسمولوجيا الفيثاغوريين. وطالما أن الفلسفة الفيثاغورية يصعب هى نفسها أن تقع للرجل الذى يسير فى حياته طبقاً للمعرفة الحسية وحدها. فلا ينبغى القول أن تفرقة بارمنيدس بين الطريقين هى بصفة عامة. الشكل العام لتفرقة أفلاطون المتأخرة بين المعرفة والظن، بين الفكر والحس. بل هى بالأحرى رفض فلسفة معينة لصالح فلسفة أخرى معينة. ومع ذلك فمن الصواب أن نقول إن بارمنيدس رفض الفلسفة الفيثاغورية، بل كل فلسفة تتفق معها فى وجهة النظر، لأنها تسمح بالحركة والتغير. والآن: التغير والحركة هما أعظم الظواهر التى تبدو أمام الحواس يقيناً. ومن ثم فرفض بارمنيدس للتغير والحركة يعني رفضه للظاهر المحسوس. ومن ثم فليس من الخطأ أن نقول إن بارمنيدس أدخل أعظم تفرقة بين الحس والعقل، بين الحقيقة والظاهر. صحيح

(١) ديوجنس اللايرتي ٩، ٢١ .

طبعاً أنه حتى طاليس قد تعرف على هذه التفرقة إلى حد ما لأن الحقيقة التى افترضها وهى أن كل شيء مادى يصعب للحواس أن تتمكن من ادراكه على نحو مباشر: فهى تحتاج إلى العقل الذى يتجاوز الظواهر لكى يتصورها. و«الحقيقة» المركزية عند هيراقليطس، من ناحية أخرى، هى حقيقة أمام العقل وهى تتجاوز كثيراً الظن الشائع بين الناس الذين يثقون فى كل شيء يظهر أمام الحس. ومن الصواب أيضاً أن نقول إن هيراقليطس أدرك هذه التفرقة بوضوح إلى حد ما: ألم يفرق بين الحس المشترك المحض وبين الكلمة؟. ومع ذلك فقد كان بارمنيدس هو أول مَنْ شدّد بوضوح كبير على هذه التفرقة. ومن السهل جداً أن نفهم لماذا فعل ذلك. عندما نتدبر النتائج التى وصل إليها. ولقد أصبحت التفرقة ذات أهمية جذرية فى الفلسفة الأفلاطونية، على نحو ما هى عليه فى الواقع فى جميع صور المذهب المثالى.

وعلى الرغم من أن بارمنيدس أعلن عن تفرقة أصبحت عقيدة أساسية فى المثالية، فإن الحديث عنه كما لو كان هو نفسه فيلسوفاً مثالياً حديث مرفوض. فهناك مبرر قوى جداً، كما سبق أن رأينا، يدعو إلى افتراض أن الواحد عند بارمنيدس حسى ومادى. ووضعه بين قائمة المثاليين الموضوعيين من النوع الذى كان قائماً فى القرن التاسع عشر يعنى اقتراف المفارقة التاريخية Anachronim إذ لا ينتج عن نفى التغير أن يكون الواحد فكرة[1].

فقد دعى بارمنيدس لاتباع طريق الفكر. لكن لا ينتج من ذلك أنه نظر إلى الواحد الذى وصلنا إليه بواسطة هذا الطريق على أنه الفكر ذاته. ولو أن بارمنيدس تصور الواحد على أنه الفكر القائم بذاته، لما كان أفلاطون، وأرسطو قد فشلا فى إدراك هذه الحقيقة،

---

(١) المفارقة التاريخية أن تنسب شيئاً من قرن حديث إلى قرن قديم لم يكن يعرف عنه شيئاً وهو هنا نسبة المثالية الموضوعية وهي فكرة حديثة جداً لم تظهر إلا في القرن التاسع عشر إلى بارمنيدس الذي لم يكن يعرف عنها شيئاً. لكن إذا كان الحديث عن «مثالية» بارمنيدس يشكل مفارقة تاريخية، فإن الحديث عن ماديته أيضاً يشكل مفارقة تاريخية مضادة ـ لأن المصطلحين لم يظهرا إلا في العصر الحديث! ومهما يكن من أمر فإن بارمنيدس كان، في الواقع، أول مَنْ أسس الميتافيزيقا في الفلسفة اليونانية التي تعتمد على التفرقة بين الظاهر والحقيقة وهي تفرقة يعتمد عليها المثاليون جميعاً (المترجم).

ولما كان سقراط قد وجد فى انكساجوراس أول فيلسوف عاقل متزن بسبب تصوره للعقل أو النوس Nous[١] والحقيقة هى - فيما يبدو - أنه على الرغم من أن بارمنيدس أقر التفرقة بين الحس والعقل فإنه لم يُعن بأن يقيم عن طريقها مذهباً مثالياً، بل أقام مذهباً فى المادية الواحدية، يعتبر فيه الحركة والتغير وهماً. فالعقل وحده هو القادر على إدراك حقيقة الواقع Reality، غير أن حقيقة الواقع الذى يدركه العقل مادية، فذلك ليس مذهبًا مثالياً بل هو مذهب مادى.

فإذا ما انتقلنا الآن إلى نظرية بارمنيدس عن طبيعة العالم، وجدنا أن إنجازه الأول هو قوله أنه «موجود»، وكلمة أنه «موجود» تشير إلى الواقع الحقيقى Reality أو الوجود Being، أياً ما كانت طبيعة الموجود فهو موجود، ولا يمكن أن لا يكون موجوداً.

فمن المستحيل بالنسبة له أن لا يكون موجوداً، فالوجود يمكن أن نتحدث عنه وأن يكون هو نفسه موضوعاً للتفكير. لكن ذلك الذى يمكننى التفكير فيه والحديث عنه «يمكن أن يوجد» فالأمر سيان أن تقول إن الشىء من الممكن التفكير فيه أو أنه من الممكن أن يوجد. لكن إذا كان يمكن أن يكون موجوداً، فهو إذن موجود: ولماذا؟ لأنه إذا كان من الممكن أن يوجد فحسب، لكنه لم يوجد بالفعل، لكان عدماً، غير أن العدم لا يمكن أن يكون موضوعاً للحديث أو التفكير، لأنك عندما تتحدث عن العدم فكأنك لم تتحدث على الإطلاق. وفضلاً عن ذلك فإذا كان يمكن أن يوجد فحسب فإن ذلك ينطوى على مفارقة فهو لا يمكن أن يظهر إلى الوجود لأنه فى هذه الحالة لابد أن يخرج من العدم، مع أنه لا شىء يخرج من العدم، فما يخرج من العدم هو عدم وليس شيئاً ما، فالوجود إذن فى الواقع لم يكن فى البداية ممكناً فحسب أعنى عدماً ثم أصبح موجوداً. لكنه موجود باستمرار وبدقة أكثر «إنه موجود».

ولماذا نقول وبدقة أكثر أنه موجود؟ للسبب الآتى: إذا ما خرج شىء ما إلى الوجود

(١) ويقول عنه أرسطو إنه يظهر كرجل متزن بين قوم من السكارى. أما أفلاطون فيقول على لسان سقراط: «لشد ما اغتبطت لذكر هذا الذي كان باعثاً على الإعجاب. وخالجني أمل بأنني سوف أجد معلماً يبيّن لي كيف أن الطبيعة تنسجم مع العقل، ويكشف في كل ظاهرة جزئية عن هذا الهدف النوعي الخاص.. لكن فوجئت بدلاً من أن يلجأ إلى العقل يلجأ إلى علل خارجية: كالهواء والأثير والماء وما إليها» محاورة فيدون «٩٧ حتى ٩٨د» - (المترجم).

فلابد أن يخرج إما من الوجود أو اللاوجود، فإذا ما خرج من الوجود فليس ثمة، فى هذه الحالة، نشأة حقيقية أو خروج أو ظهور حقيقى، لأن ما يظهر إلى الوجود ـ من الوجود ـ هو بالفعل موجود. أما لو أنه ظهر من اللاوجود، فإن ذلك يعنى أن اللاوجود لابد فى هذه الحالة أن يكون بالفعل شيئاً ما حتى يمكن أن يخرج منه شيء ما. إلا أن ذلك تناقض. فالوجود عندئذ لا ينشأ من الوجود ولا يخرج من اللاوجود إنه لا يظهر إلى الوجود على الإطلاق إنه ببساطة موجود فحسب. ولابد أن ينطبق ذلك على الوجود كله فلا شيء يصير قط. إذ لو صار شيء ما، مهما كان تافهاً، فسوف تعود المشكلة نفسها إلى الظهور: هل خرج من الوجود أو من اللاوجود؟ لو كانت الأولى فهو موجود بالفعل، ولو كانت الثانية لوقعنا فى تناقض، طالما أن اللاوجود عدم ولا يمكن أن يكون مصدراً للوجود. ومن ثم فإن التغير ـ بمعنى الحركة والصيرورة ـ مستحيل. ومن ثم «فهو موجود». «فلم يبق لنا إلا طريق واحد نتحدث عنه، وهو أن الوجود موجود، وفى هذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لا يكون ولا يفسد، لأنه كل مكتمل ووحيد التركيب، لا يتحرك ولا نهاية له»(١).

لماذا يقول بارمنيدس إنه «كل مكتمل». أعنى حقيقة واقعية واحدة لا يمكن أن يُضاف إليها شيء؟ ذلك لأنه لو لم يكن الوجود واحداً بل منقسماً، فلابد أن ينقسم بواسطة شيء آخر غير ذاته. لكن الوجود لا يمكن أن ينقسم إلى شيء آخر غير ذاته، إذ لا يوجد شيء إلى جانب الوجود، كما أنه لا يمكن أن ينضاف إليه شيء، لأن كل ما يمكن أن يضاف إلى الوجود لابد أن يكون هو نفسه وجوداً. وقل مثل ذلك بالنسبة للواحد المتصل الذى لا يتحرك، لأن كل حركة أو تغير تشكل صيرورة مستبعدة.

والآن: ما هى طبيعة «هذا الوجود» عند بارمنيدس؟ أما أن بارمنيدس كان ينظر إلى الوجود على أنه مادى، فهذا واضح من إشارته إلى أن الوجود، الواحد، هو المتناهى. لأن اللامتناهى لابد أن يعنى عنده اللامتعين، واللامحدد فى حين أن الوجود بوصفه الواقعى الحقيقى فإنه لا يمكن أن يكون غير متعين أو غير محدد، ولا يمكن أن يتغير، ولا يمكن أن نتصوره ممتداً فى فراغ أو فى مكان خال بل لابد أن يكون محدداً، ومتعيناً. ومكتملاً أو

(١) شذرة ٨ .

تاماً. إنه لا متناه زمانياً من حيث إنه لا بداية له ولا نهاية لكنه متناه مكانياً. وفضلاً عن ذلك فهو واقعى ويبدو متساوياً فى جميع الاتجاهات. وكذلك فى شكله الكرى. «فهو كامل من جميع الجهات مثل كتلة الكرة المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز، لأنها ليست أكبر ولا أصغر فى هذا الاتجاه أو ذاك»[1]. والآن كيف أمكن لبارمنيدس أن يعتقد أن الوجود كُرِيّ الشكل، ما لم يعتقد أنه مادي؟. يبدو أن «بيرنت» كان على حق عندما قال بجدارة وفهم «لم يكن بارمنيدس كما ذهب البعض «أباً للمثالية» لكنه كان على العكس الفيلسوف الذى اعتمدت على نظرته كل المذاهب المادية»[1]. غير أن برفسور «ستيس» يذهب إلى أن القول بأن «الوجود عند بارمنيدس، وميلسس، والايليين بصفة عامة ـ نُظر إليه بصفة عامة على أنه مادي بمعنى ما من المعانى». لكنه يحاول أن يجعل من بارمنيدس فيلسوفاً مثالياً، فقد أخذ بالقضية الأساسية فى المثالية «وهى أن الحقيقة المطلقة التى يعتبر العالم تجلياً لها تعتمد على الفكر أى على تصورات»[2]. ومن الصواب تماماً أن نقول إنه لا يمكن إدراك الوجود عند بارمنيدس إلا بواسطة الفكر، لكننا نستطيع أن نقول الشىء نفسه عن الحقيقة الواقعية عند طاليس وأنكسمنس فهى لا يمكن إدراكها إلا عن طريق الفكر والتصورات. لكنك حين تسوّى بين عبارة «الوجود يدرك فى الفكر» وعبارة «الوجود فكر» فسوف تقع بغير شك فى خلط وغموض[3].

---

(١) جون بيرنت فجر الفلسفة ص ١٨٢ . (المؤلف).

(٢) و. ت ستيس «تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية» ص ٤٧ و ٤٨.

(٣) يخيّل إليّ أن المؤلف لم يعرض وجهة نظر «ستيس» بطريقة شاملة. وهي أساساً وجهة نظر هيجلية ـ ويمكن تلخيصها على النحو التالي : ـ

أولاً: إننا نجد عند بارمنيدس تفرقة أساسية في الفلسفة المثالية هي التفرقة بين «الظاهر والحقيقة» ـ فالحقيقة تختفي وراء الظاهر، وما يظهر ليس هو الحقيقة.

ثانياً: التفرقة بين الحس والعقل، فالوجود العقلي لا تعرفه الحواس، ولا يظهر إلا أمام العقل وحده، وهذه تفرقة أساسية أيضاً في كل مذهب مثالي.

ثالثاً: المذهب المادي تقول الحقيقة موجودة في عالم الحس في حين أن قضية بارمنيدس وهي عكس ذلك تماماً تقول إن الحقيقة لا توجد إلا في عالم العقل وحده.

رابعاً: العالم الخارجي الذي نعيش فيه ـ أي عالم الحس هو في رأي بارمنيدس عالم الظاهر والظن والوهم والخداع في حين أن الحقيقة تكمن وراء هذا العالم وهي لا تراها الحواس. =

وإذن فإن بارمنيدس كواقعة تاريخية هو ـ فيما يبدو ـ فيلسوف مادى ولا شيء غير ذلك. غير أن ذلك لا يمنع من وجود تناقضات لا تصالح بينها فى فلسفة بارمنيدس على نحو ما أكّد بروفسور ستيس Stace[1] وعلى ذلك، فعلى الرغم من أنه فيلسوف مادى فإن فلسفته تتضمن جرثومة الفلسفة المثالية أو أنها على أقل تقدير تشكل بداية المذهب المثالى ـ ومن ناحية آخرى فإن بارمنيدس يؤكد عدم إمكان تغير الوجود، ومن هنا فمن حيث إنه يتصور الوجود مادياً، فإنه يؤكد عدم فناء المادة. ولقد تبنى أبنادقليس وديمقريطس هذه الوجهة من النظر واستخدماها فى مذهبهما الذرى.

لكن على حين أن بارمنيدس شعر أنه مضطر إلى رفض التغير والصيرورة واعتبارهما وهماً، وهو بذلك أخذ بعكس موقف هيراقليطس تماماً، فإن ديمقريطس لم يستطع رفض ما وجد أنه واقعة لا مفر منها من وقائع التجربة، وهى الواقعة التى تحتاج إلى ما هو أكثر من الرفض الجاف أو الفظ. ومن ثم فإن ديمقريطس على الرغم من تبنيه لقضية بارمنيدس القائلة بأن الوجود لا يمكن أن يظهر أو يختفى ـ عدم فناء المادة ـ يفسر التغير على أنه يرجع إلى تجمع جزئيات المادة غير القابلة للفناء وانفصالها. وهناك من ناحية أخرى، واقعة تاريخية أدركها أفلاطون فى قضية بارمنيدس تتعلق بعدم إمكان تغير الوجود، وتوحيد الوجود الثابت مع الفكرة الموضوعية الدائمة. وإلى هذا الحد يمكن أن يسمى بارمنيدس بـ «أب المثالية» من حيث إن أول فيلسوف مثالى عظيم [يقصد أفلاطون] اعتنق القصيدة الأساسية لبارمنيدس وفسرها من وجهة نظر مثالية، وفضلاً عن ذلك فإن أفلاطون استفاد فائدة كبرى من تفرقة بارمنيدس بين عالم العقل وعالم الحس أو الظاهر. لكن إذا

= خامسا: إذا كان جوهر الفلسفة المادية هو أن هذا العالم المادي، عالم الحس هو العالم الحقيقي في حين آن جوهر المثالية هو القول بأن عالم الحس مظهر خادع، فكيف يمكن أن يعتبر بارمنيدس فيلسوفاً مادياً؟

أما اعتراض المؤلف بأننا نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن الحقيقة الواقعة عند طاليس وأنكسمنس ... الخ فقد أثاره هيجل نفسه ولهذا فقد كان يرى أن كل فلسفة لابد أن تكون بالضرورة فلسفة مثالية، حيث إن هاتين الفلسفتين السابقتين تتحدثان أيضاً عن «فكرة» الماء وعن فكرة الهواء ... الخ فالفلسفة لا تتعامل إلا مع أفكار باستمرار (المترجم).

(١) تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية ص ٤٩ ـ ٥٢ .

كان يمكن أن يوصف بارمنيدس بحق، بهذا المعنى التاريخي بأنه «آب المثالية» من خلال تأثيره الذى لا شك فيه فى أفلاطون، فلابد آن يكون مفهوماً فى الوقت ذاته أن بارمنيدس نفسه قال بنظرية مادية وآن الماديين من أمثال ديمقريطس هم آبناؤه الشرعيون.

لقد كان هيراقليطس فى نظريته عن الوجود يشدد على الصيرورة. وكما سبق أن رأينا فهو لم يؤكد الصيرورة على حساب الوجود، فلم يقل هناك صيرورة لكن ليس هناك شيء يصير. بل أكد وجود الواحد النار وذلك يعنى أن التغير، والصيرورة، والتوتر هى أمور أساسية فى وجود الواحد. وبارمنيدس، من ناحية أخرى، يؤكد الوجود حتى على حساب الصيرورة، فهو يذهب إلى أن التغير والصيرورة ليست سوى وهم. الحس يخبرنا بوجود تغير، غير أن الحقيقة ينبغى البحث عنها لا فى عالم الحس بل فى عالم العقل والفكر. ومن ثم فلدينا نزعتان تتمثلان فى هذين الفيلسوفين: نزعة تتجه نحو تأكيد الصيرورة ونزعة تتجه نحو تأكيد الوجود. ولقد حاول أفلاطون أن يصنع مركباً منهما، أو تركيبة مما هو صحيح فى كل منهما، فتبنى تفرقة بارمنيدس بين الفكر والحس، وأعلن أن موضوعات الحس أى موضوعات الإدراك الحسى ليست هى موضوعات المعرفة الحقة، لأنها لا تملك الاستقرار الضرورى، من حيث إنها تخضع للتغير الدائم الذى قال به هيراقليطس. فى حين أن موضوعات المعرفة الحقة هى موضوعات مستقرة ثابتة أزلية، كالوجود عند بارمنيدس؛ لكنها ليست مادية مثل وجود بارمنيدس وإنما هى بالعكس مثالية، أفكار أو مُثل لا مادية دائمة مرتبة ترتيباً تصاعدياً، وتصل إلى قمتها عند مثال: الخير.

ويمكن أن نقول إن هذا المركب واصل إعداده أرسطو بعد ذلك فالوجود بمعنى الواقع النهائى اللامادى، أى الله الذى هو فكر أصيل لا يتغير. أما من حيث الوجود المادي، فإن أرسطو يتفق مع هيراقليطس فى أنه يخضع للتغير، وهو يرفض موقف بارمنيدس. غير أن أرسطو يفسر الاستقراء النسبى للأشياء أفضل مما فعل هيراقليطس بأن جعل مُثل أفلاطون وأفكاره عينية، أى أنه جعل المبادىء الصورية فى أشياء هذا العالم. ومن ناحية أخرى فإن أرسطو يحل مأزق بارمنيدس بتأكيد فكرة الوجود بالقوة. ويشير إلى أنه ليس ثمة تناقض بين أن نقول إن شيئاً ما هو «س» بالفعل، لكنه ص بالقوة. فهو

الآن «س» لكنه في الطريق إلى أن يصبح «ص» في المستقبل بفضل الوجود بالقوة الذى ليس عدماً بسيطاً ولا هو في الوقت نفسه وجوداً فعلياً. وهكذا نجد أن الوجود في هذه الحالة يخرج ـ لا من العدم أو لا شيء ـ ولا من الوجود الفعلي، بل من وجود يُنظر إليه على أنه وجود بالقوة Potentia. أما بالنسبة للقسم الثانى من قصيدة بارمنيدس «طريق الظن» فليس من الضرورى أن نقول أى شيء. لكن من الضرورى أن نقول بضع كلمات موجزة عن «ميلسس» بوصفه مكملاً لفكر أستاذه بارمنيدس.

لقد أعلن بارمنيدس أن الوجود، الواحد، متناه مكانياً. لكن ميلسس تلميذ بارمنيدس من «ساموس» لا يقبل هذه النظرية. فإذا كان الوجود متناهياً فإنه لابد عندئذ أن لا يكون وراء الوجود سوى العدم. أو لابد أن يكون الوجود محاطاً أو محدوداً بالعدم. لكن إذا كان الوجود محدوداً بواسطة العدم، فلابد أن يكون لامتناهياً، وليس متناهياً فلا يمكن أن يكون هناك خلاء خارج الوجود «لأن ما هو فراغ هو عدم، وما هو عدم لا يمكن أن يكون موجوداً»[1].

ويخبرنا أرسطو أن الواحد عند ميلسس يتصور على أنه واحد مادى[2]. ويقتبس سمبليقوس شذرة للبرهنة على أن ميلسس لم ينظر إلى الواحد على أنه جسم مادى، بل على أنه لا مادى. «فإذا كان الوجود موجوداً، فلابد أن يكون واحداً. وإذا كان واحداً فلا يمكن أن يكون جسماً، إذ لو كان جسماً فلابد أن يكون ذا أجزاء، ولن يكون واحداً»[3] ويبدو أن هذا التفسير يشير إلى واقعة أن ميلسس يتحدث عن واقعة افتراضية. ويشير «بيرنت» ـ متابعاً فى ذلك «تسلر» إلى تشابه هذه الشذرة مع حجة زينون الايلى التى يقول فيها إنه إذا كانت الوحدات النهائية عند الفيثاغوريين موجودة، لكان لابد أن يكون لكل منها أجزاء، فلا يمكن أن تكون واحدة، ومن ثم ففى استطاعتنا أن نفترض أن ميلسس كان يتحدث كذلك عن نظرية الفيثاغوريين. محاولاً دحض وجود وحداتهم النهائية، ولم يكن يتحدث عن الواحد البارمنيدى على الإطلاق.

---

(١) شذرة ٧ .

(٢) الميتافيزيقا ٩٨٦ ب ١٨ ـ ٢١ .

(٣) Simplic (Phys. 109, 34).

"الفصل السابع"

جدل زينون

زينون اسم معروف جيداً على أنه مبتكر الحجج المتعددة البارعة للبرهنة على استحالة الحركة، مثل لغز «أخيل.. والسلحفاة»، وهى حجج تتجه نحو تدعيم الرأى القائل بأن «زينون» لم يكن سوى صانع ألغاز حاذق برع فى استخدام ذكائه فى إرباك أولئك الذين كانوا أقل براعة منه. غير أن زينون لم يكن فى الواقع مهتماً فحسب بإبراز براعته ـ علماً بأنه كان بارعاً بالفعل ـ بل كان فى ذهنه غرض حقيقى. ولكى نفهم زينون ونقدر حججه وألغازه، من المهم أن ندرك طابع هذا الغرض، وإلا فهناك خطر الوقوع فى سوء فهم كامل لغرضه ولموقفه.

من المحتمل أن يكون زينون الايلى قد ولد حوالى عام ٤٨٩ ق.م. وكان تلميذاً لبارمنيدس، وينبغى أن نفهمه من هذه الزاوية. ولم تكن حججه مجرد ألعاب ذكية. بل هى معدّة للدفاع عن موقف أستاذه. لقد حارب بارمنيدس مذهب الكثرة، وأعلن أن التغير أو الحركة ليس سوى وهم. ولكن ما دامت الكثرة والحركة هما من المعطيات الواضحة جداً أمام التجربة الحسية، فمن الطبيعى أن يؤدى هذا الموقف الجرىء إلى قدر من السخرية. ولقد حاول زينون ـ النصير القوى لنظرية بارمنيدس ـ البرهنة عليها أو البرهنة على أقل تقدير ـ على أنها لا تدعو على الإطلاق إلى السخرية، وذلك بأن يبيّن أن الكثرة عند الفيثاغوريين تتضمن مشكلات لا يمكن حلها أو التغلب عليها، وأن التغير والحركة مستحيلان، حتى على افتراض وجود الكثرة. ومن ثم فقد اتجهت حجج زينون لدحض الفيثاغوريين المعارضين لبارمنيدس عن طريق سلسلة بارعة من «برهان الخُلف». ويوضح أفلاطون ذلك توضيحاً تاماً فى محاورة «بارمنيدس» عندما أشار إلى أن هدف كتاب «زينون» (المفقود) «الحقيقة أن هذه الكتابات كان يراد بها أن تكون دفاعاً عن حجج بارمنيدس ضد أولئك الذين هاجموه، وأظهروا الكثير من النتائج المتناقضة والمضحكة التى افترضوا أن تنتج من قوله بالواحد. إن كتاباتى هى رد على أنصار الكثرة.

وهى تقلب هجومهم رأساً على عقب، مع النية في إظهار أن افتراض الكثرة، لو أنه تمَّ فحصه، بالتفصيل، بما فيه الكفاية عِظَم، فسوف يؤدى إلى نتائج أشد سخفاً من افتراض وجود الواحد»[١] ويخبرنا «برقلس» أن «زينون أنشأ أربعين حجة للبرهنة على أن الوجود واحد، ظناً منه أنه لأمر طيب أن يعمل على مساندة أستاذه»[٢].

أولاً: أدلة ضد الكثرة الفيثاغورية:

١ ـ دعنا نسلّم مع الفيثاغوريين أن الواقع مؤلف من وحدات. وهذه الوحدات إما أن يكون لها عِظَمٌ أو ليس لها عِظَمٌ. فإذا كان لها عِظَمٌ فإن الخط المستقيم مثلاً سوف يتألف من وحدات لها عِظَمٌ سوف يكون من الممكن أن ينقسم إلى ما لا نهاية، طالما أنك مهما قسمته فسيكون له عِظَمٌ ومن ثم سوف يظل قابلاً للقسمة. لكن الخط المستقيم فى هذه الحالة سوف يتألف من عدد لا نهاية له من الوحدات، لكل منها عِظَمٌ. الخط المستقيم لابد عندئذ أن يكون عظماً على نحو لا متناه، كما يتألف من أجسام لا نهاية لها، ومن ثم فكل شيء فى هذا العالم سوف يكون عِظَماً على نحو لا متناه. وبالتالى لابد أن يكون العالم نفسه عظيماً على نحو لا متناه. ثم افرض من ناحية أخرى أن الوحدات لا عِظَمْ لها، فى هذه الحالة فإن الكون كله سوف يكون بلا عظم كذلك. بالغاً ما بلغت كثرة الأحداث التي تضاف إليه، إذا كان لأي منها عِظَم، فإن تجمعها كله سوف يكون كذلك بلا عظم. لكن إذا ما كان الكون بلا عظم تماماً فلابد أن يكون صغيراً على نحو لا متناه. والواقع أن كل شيء فى الكون لابد أن يكون لا متناهياً فى الصغر.

ولقد واجه الفيثاغوريون إذن هذا المأزق: إما أن يكون كل شيء فى الكون عظيماً على نحو لا متناه أو أن يكون كل شيء فى الكون صغيراً على نحو لا متناه. والنتيجة التى يود «زينون» منا أن نستخرجها من هذه الحجة هى بالطبع أن الافتراض الذى نتج عنه هذا المأزق هو افتراض خُلف محال ولا معقول Absurd وهو الافتراض الذى يقول إن الكون وكل شيء فيه يتألف من وحدات. فلو ذهب الفيثاغوريون إلى القول بافتراض أن الواحد خُلف محال، ويؤدى إلى نتائج مضحكة، فاننا قد بيّنا الآن أن الافتراض المضاد ـ

---

(١) Parmen. 128 b.

(٢) Procl. in : Parmen. 694, 23 (D. 29 A 15).

وهو القول بالكثرة ـ يؤدى إلى نتائج تدعو إلى سخرية مماثلة(١).

٢ ـ لو كانتَ هناك كثرة لكان لابد أن يكون فى استطاعتنا أن نقول كم عددها. إذ لابد ـ على الأقل ـ أن يكون من الممكن عدّها، وإذا لم يكن من الممكن عدّها فكيف أمكن لها أن توجد؟ ومن ناحية أخرى، وليس من الممكن عدّها، إذ أنها لابد أن تكون لامتناهية: لماذا؟ لأنه يوجد بين أى وحدتين دائماً وحدات أخرى، تماماً مثلما أنه يمكن قسمة الخط إلى ما لا نهاية. لكن من الخُلف أن نقول إن الكثرة متناهية من حيث العدد ولا متناهية من حيث العدد فى وقت واحد(٢).

٣ ـ هل يحدث مكيال (٣)من القمح صوتاً عندما يسقط على الأرض؟ من الواضح أنه يفعل ذلك. لكن ماذا فى جزء من الحبة، أو واحد على ألف من جزء من حبة القمح؟ إنها لا تحدث صوتاً. فإذا كان مكيال من القمح يتألف من حبات وأجزاء من الحبات، وإذا كانت هذه الأجزاء لا تحدث صوتاً عندما تسقط على الأرض فكيف يمكن للمكيال كله أن يحدث الصوت عندما يسقط إذا كان الكون لا يتألف إلا من هذه الأجزاء؟(٤).

ثانياً: حجج زينون ضد نظرية الفيثاغوريين فى المكان.

لقد أنكر بارمنيدس وجود الخلاء أو المكان الفارغ. وحاول زينون أن يدعم هذا الإنكار برد وجهة النظر المضادة إلى الخُلف المحال، فافرض أن هناك مكاناً توجد فيه أشياء. إذ لو كان عدماً لما أمكن أن توجد فيه أشياء، ولكن لو كان شيئاً لكان هو نفسه فى مكان، ولكان هذا المكان نفسه في مكان.. وهكذا إلى ما لا نهاية. غير أن ذلك خُلف محال. ومن ثم فالأشياء لا توجد فى مكان أو خلاء فارغ، وإذن فقد كان بارمنيدس على حق تماماً فى إنكار وجود الخلاء(٥).

---

(١) شذرة: ١، ٢ . (٢) شذرة: ٣ .

(٣) المكيال Bushel حوالي ٣٦ لتراً. والمقصود الكومة أو «الكيلة» أو العدد الكبير من الحبات تحدث صوتاً، في حين أن الأجزاء الصغيرة جداً لا تحدث أي صوت، فمن أين جاء هذا «المجموع» من الأصوات التي تحدثه «الكيلة» أو المكيال؟! (المترجم).

(٤) Arist. Phys. H. 5.250 a 19. Simplic 1108,18.

(٥) Arist. Phys A. 3.210B 22 .

ثالثاً: حجج ضد الحركة

أشهر حجج لزينون هى تلك التى تتعلق بالحركة، وعلينا أن نتذكر أن ما يحاول زينون أن يبينه هو أن الحركة التى أنكرها بارمنيدس، هى أيضاً مستحيلة بناء على نظرية الكثرة عند الفيثاغوريين.

١ ـ افرض أنك أردت اجتياز ملعب (حلبة سباق) أنك لكى تفعل ذلك فإن عليك أن تجتاز عدداً لا نهاية له من النقاط ـ على أساس الافتراض الفيثاغورى ـ وفضلاً عن ذلك فإن عليك أن تجتاز المسافة فى زمن متناه لو أنك أردت أن تصل إلى الطرف الآخر من الملعب على الإطلاق. لكن كيف يمكن لك أن تجتاز عدداً لا متناهياً من النقاط فى زمن متناه؟. ومن هنا فلابد لك أن تنتهى إلى أنه لا يمكن اجتياز الملعب. والواقع أن علينا أن ننتهى إلى أنه لا يمكن لشيء ما أن يجتاز أية مسافة أياً كانت (لأن نفس هذه المشكلة تعاود الظهور من جديد) وبالتالى فإن أى حركة مستحيلة.

٢ ـ افرض أن «أخيل» و«السحلفاة» دخلا فى سباق، ولما كان أخيل رجلاً رياضياً فقد أعطى السلحفاة فرصة لأن تبدأ السباق. والآن: فإن أخيل عندما يصل إلى المكان الذى بدأت منه السلحفاة، فإن الأخيرة تكون قد تقدمت إلى نقطة أخرى، وعندما يصل أخيل إلى تلك النقطة، تكون السلحفاة قد تقدمت مسافة أخرى مهما كانت بالغة الصغر. وهكذا يقترب أخيل باستمرار من السلحفاة لكنه لا يسبقها بالفعل أبداً، ولن يستطيع أبداً أن يفعل ذلك على افتراض أن الخط ينقسم إلى عدد لا متناه من النقاط، وعندئذ فعلى أخيل فى هذه الحالة أن يجتاز مسافة لا متناهية. وعلى أساس الافتراض الفيثاغورى إذن فإن أخيل لا يمكن أبداً أن يلحق بالسلحفاة. ومن هنا فعلى الرغم من أن الفيثاغوريين يؤكدون حقيقة الحركة، فإنهم تبعاً لمذهبهم يجعلونها مستحيلة إذ يتبين لنا من ذلك أن أبطأ المخلوقات يسير بنفس السرعة التى يسير بها أسرع المخلوقات[1].

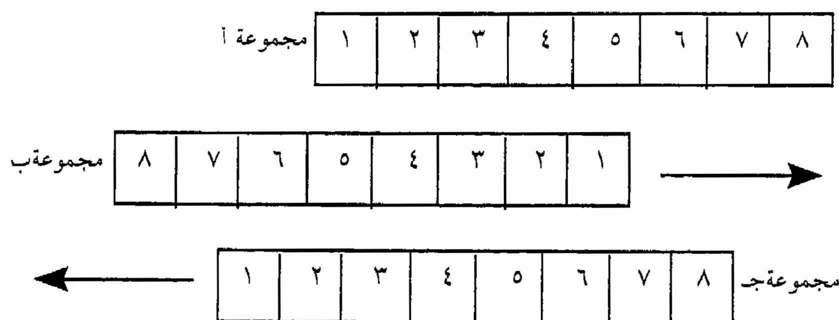
---

(١) Arist. Phys. 2. 9, 239b 14.

(٣) هب أن سهماً تحرك. إن هذا السهم تبعاً لنظرية الفيثاغوريين ينبغى أن يشغل حيزاً معيناً من المكان، لكنه لكى يشغل حيزاً معيناً من المكان، فإن ذلك يعنى أن يكون فى حالة سكون. ومن ثم فإن السهم الطائر هو فى حالة سكون، وذلك تناقض(١).

(٤) حجة زينون الرابعة التى عرفناها عن طريق أرسطو(٢)، هى كما يقول سير ديفيد روس - «يصعب جداً متابعتها بسبب استخدام أرسطو لغة غامضة من ناحية، وبسبب الشكوك حول القراءات من ناحية أخرى»(٣).

علينا أن نصور لأنفسنا ثلاث مجموعات من الأجسام فى ملعب أو فى حلبة سباق: هى أ، وب، وجـ : كانت الأولى ساكنة والأخريان تتحركان فى اتجاهين متضادين وبسرعة واحدة.



الشكل رقم ١

المجموعة أ ساكنة فى حين أن المجموعتين ب و جـ تتحركان فى اتجاهين متضادين بسرعة واحدة. فإن المجموعات الثلاثة سوف تكون على النحو التالى:

(١) Arist Phys. 2. 9, 239b 33.

(٢) Arist Phys. 2. 9, 239b 30.

(٣) Ross Physics. b 660.

مجموعة أ	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨
مجموعةب	٨	٧	٦	٥	٤	٣	٢	١
مجموعة جـ	١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨

الشكل رقم ٢

عندما نبلغ هذا الشكل الثانى فإننا نجد أن مقدمة المجموعة (ب). قد قطعت أربع وحدات من المجموعة (أ). فى حين أن مقدمة المجموعة (جـ). قد قطعت وحدات المجموعة (ب) كلها. فإذا كان يمكن اجتياز وحدة الطول فى وحدة زمنية، عندئذ فإن مقدمة المجموعة (ب) تكون قد استغرقت نصف الوقت الذى استغرقته مقدمة المجموعة (جـ) لكى تصل إلى وضعها فى الشكل الثانى، ومن ناحية أخرى فإن مقدمة المجموعة (ب)، قد قطعت المجموعة كلها تماماً مثلما أن مقدمة المجموعة (جـ) اجتازت المجموعة (ب) كلها. ومن ثم فإن الزمن الذى استغرقته لابد أن يكون متساوياً. وهكذا نصل إلى نتيجة هى خُلف محال Absurd تقول إن نصف زمن معين يساوى الزمن كله.

* * *

كيف نفسر حجج زينون هذه؟ إن من المهم أن لا ندع المرء يقول لنفسه: «هذه مجرد سفسطة من جانب زينون، إنها ألاعيب ذكية. لكنها تضل عندما تفترض أن الخط المستقيم مؤلف من نقاط منفصلة، وأن الزمان يتألف من لحظات منفصلة». فربما كان حل هذه الألغاز أن نبيّن أن الخط ـ وكذلك الزمان ـ متصل وليس منفصلاً. وعندئذ لن يكون زينون معنياً بالقول بأنهما منفصلان. بل على العكس هو معنيٌّ بأن يبيّن لنا خُلف النتائج التى تنتج من الزعم بأنهما منفصلان. لقد كان زينون باعتباره تلميذاً لبارمنيدس،

يعتقد أن الحركة وهم ومستحيلة. غير أنه كان يستهدف من الحجج السابقة البرهنة على أنه حتى على افتراض الكثرة فإن الحركة مستحيلة أيضاً، وأن افتراض إمكان وجودها يؤدى إلى نتائج متناقضة ومحالة. فموقف زينون كان على النحو التالى: «كل ما هو حقيقى ملاء، وهو اتصال كامل، فالحركة مستحيلة. إن خصومنا يؤكدون وجود الحركة ويحاولون تفسيرها بالالتجاء إلى افتراض الكثرة. وأنا على استعداد لأن أبيّن أن هذا الفرض لا يفعل شيئاً فى تفسير الحركة، فهو يؤدى بالمرء فقط إلى الوقوع فى المتناقضات». وهكذا رد «زينون» افتراض الخصوم إلى المستحيلات. ولم تكن النتيجة الحقيقية لجدله هى تأكيد الواحدية البرمنيدية (التى كانت عرضة لاعتراضات لا يمكن التغلب عليها) ـ بقدر ما كانت أن يُبيّن ضرورة التسليم بتصور الكم المتصل.

* * *

ينكر الايليون إذن حقيقة الكثرة والحركة، فهناك مبدأ واحد الوجود الذى تصوروه مادياً وبلا حركة، وهم، بالطبع، لم ينكروا أننا نحس بالحركة والكثرة، لكنهم أعلنوا أن هذا الإحساس وهم. إنه مجرد ظاهر. أما الوجود الحقيقى فهو يوجد عن طريق العقل لا الحس، والعقل يبيّن لنا أنه لا يمكن أن توجد كثرة ولا حركة ولا تغير.

وهكذا حاول الايليون ـ كما حاول الفلاسفة الأول قبلهم، اكتشاف مبدأ واحد للعالم. غير أن من الواضح أن العالم كما يظهر لنا عالم متكثر. ومن ثم فالسؤال هو: كيف نوفق بين المبدأ الواحد وبين الكثرة والتغير التى نجدها فى العالم. أعنى مشكلة الواحد والكثير التى حاول هيراقليطس حلّها فى فلسفة أنصفت العنصرين معاً من خلال نظرية الوحدة فى التنوع. أو الهوية فى الاختلاف. لقد أكد الفيثاغوريون وجود الكثرة ـ مع الاستبعاد العملى للواحد لأن هناك كثرة من الواحدات. أما الايليون فقد أكدوا الواحد واستبعدوا الكثرة. لكنك إذا ما تمسكت بالكثرة كما نلتقى بها فى التجربة الحسية. فلابد لك أيضاً أن تسلّم بوجود التغير. وإذا ما سلّمت بتغير شىء معين إلى شىء آخر، فلا يمكن تجنب تكرار المشكلة بالنسبة لطابع العنصر المشترك فى جميع الأشياء التى تتغير. ومن ناحية أخرى فإذا ما بدأت بنظرية الواحد فلابد لك أن تستنبط الكثرة من الواحد. ما

لم تعتنق موقفاً أحادى الجانب مثل موقف الايليين. وهو موقف لا يصمد للنقد. أو أن تبيّن لنا، على أقل تقدير، كيف يتسق الواحد مع الكثرة التى نلاحظها فى العالم. وبعبارة أخرى لابد من وضع العاملين فى الاعتبار: الواحد والكثير، الاستقرار والتغير. ومن ثم فنظرية بارمنيدس وحيدة الجانب ولا يمكن قبولها، مثلها مثل نظرية الفيثاغوريين أحادية الجانب أيضاً. ومع ذلك فإن نظرية هيراقليطس غير مرضية كذلك. وبغض النظر عن واقعة أنه يصعب أن تفسر تفسيراً كافياً العنصر المستقر فى الأشياء، فهى مرتبطة بالواحدية المادية. ومن الضرورى فى النهاية القول بأن الوجود الأعلى والصحيح هو وجود لا مادى. ولذلك فإنه لا يدهشنا أن نجد ما يسميه «تسلر» «مذاهب التصالح» تحاول أن تلحم معاً فكر السابقين عليهما

حاشية على مذهب وحدة الوجود فى الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط:.

(١) إذا كان الفيلسوف الذى يؤمن بوحدة الوجود هو رجل يتخذ موقفاً دينياً ذاتياً نحو الكون، ثم يوحّد فى النهاية بينه وبين الله فى هوية واحدة، فسوف يصعب فى هذه الحالة أن نطلق على الفلاسفة السابقين على سقراط اسم «أنصار وحدة الوجود». والقول بأن هيراقليطس تحدث عن الواحد على أنه زيوس قول صحيح. لكن لا يبدو أنه يأخذ بأى موقف دينى تجاه الواحد ـ النار.

(٢) إذا كان الفيلسوف الذى يؤمن بوحدة الوجود هو رجل ينكر وجود مبدأ متعال للكون، لكنه يجعل الكون فى النهاية فكراً (على خلاف الفيلسوف المادى الذى يجعله مادة فقط) ـ عندئذ فسوف يصعب مرة أخرى إطلاق اسم أنصار وحدة الوجود على الفلاسفة السابقين على سقراط. لأنهم تصوروا الواحد أو تحدثوا عنه بألفاظ مادية (على الرغم من أنه من الصواب أن التفرقة بين المادة والروح لم تكن قد ظهرت بذلك الوضوح الذى يمكنهم من إنكارها بالطريقة التى ينكرها بها فلاسفة الواحدية المادية المحدثون).

(٣) وعلى أية حال فالواحد ـ أو الكون ـ لا يمكن أن يتحد مع آلهة الإغريق فى هوية واحدة. ولقد سبق أن لاحظ شلنج أنه لا يوجد عند هوميروس موجودات تعلو على الطبيعة، لأن آلهة هوميروس جزء من الطبيعة. ويمكن أن نطبق هذه الملاحظة على المشكلة التى نناقشها الآن. فآلهة اليونان كانت تُتصور على أنها متناهية. وشبيهة بالبشر ولا يمكن التوحيد بينها وبين الطبيعة في هوية واحدة، ولم يحدث أن فعل ذلك أحد منهم على نحو حرفي. صحيح أن اسم الإله أحياناً يتحول إلى الواحد، مثل زيوس Zeus إلا أن الواحد لا يمكن الظن أنه يتحد فعلاً مع زيوس الذى تتحدث عنه الحكايات والأساطير اليونانية.

وقد يقال إن الواحد هو «الإله» الوحيد الموجود، وأن آلهة الأولمب هى موجودات خرافية تشبه الإنسان. لكن من المشكوك فيه ـ حتى فى هذه الحالة ـ ما إذا كان الفيلسوف قد قام بعبادة الواحد. ويمكن أن يقال بحق عن الرواقيين أنهم من أنصار وحدة الوجود، لكن إذا ما كنا نتحدث عن الفلاسفة الأوَل قبل سقراط، فيبدو ـ قطعاً ـ أن من الأفضل أن نطلق عليهم اسم أنصار الواحدية، أكثر من أنصار وحدة الوجود.

"الفصل الثامن"

"أنبادقليس الأكراجاسي"

كان أنبادقليس مواطناً من أكراجاس Akragas أو أجريجنتم Agrigentum من أعمال صقلية. ويصعب تحديد تاريخه بدقة، لكن يبدو أنه زار مدينة «ثورى» بعد تأسيسها عام ٤٤٤ ـ ٤٤٣ ق.م. بوقت قصير، وشارك فى سياسة مدينته، ويبدو أنه قاد الحزب الديمقراطى. ولقد دارت حول أنشطة أنبادقليس الكثير من القصص فيما بعد فقيل إنه ساحر، وأنه صاحب معجزات[١] وهناك قصة تُروى عن طرده من «النظام الفيثاغورى» لأنه سرق بعض الأقوال[٢].

وبغض النظرِ عن أنشطة السحر وصنع المعجزات، فقد أسهم أنبادقليس فى نمو الطب، وكانت وفاته موضوعاً لحكايات خرافية متعددة أكثرها شهرة هى أنه قفز فى فوهة بركان أتنه Etna ليوهم الناس أنه ارتفع إلى السماء ويثبت بذلك أنه إله . ولسوء الطالع أنه ترك أحد نعليه على حافة البركان، ويقال إنه اعتاد أن يرتدى خُفًّا ذا نعل نحاسى اللون، ولهذا فقد كان من السهل التعرف عليه[٣] وعلى أية حال فإن ديوجنس اللايرتى الذى روى هذه القصة يخبرنا أيضاً أن طيماوس يعارض جميع هذه القصص[٤] ويقول

---

(١) من المعجزات التي أضيفت إليه أنه أعاد الحياة إلى امرأة انقطع نفسها وتوقف نبضها ثلاثين يوماً. فيروى أن جورجياس حضر بعض ألاعيبه السحرية... الخ. الأهواني فجر الفلسفة اليونانية ص ١٦٢ ويقول عنه رسل أنه «كان فيلسوفاً ونبياً وعالماً ومهرجاً في آن معاً» وتروى الأساطير أنه أتى بالمعجزات.. أتاها بالسحر أحياناً وبمعرفته العلمية أحياناً أخرى، وأنه استطاع أن يتحكم في الريح ... الخ «تاريخ الفلسفة الغربية» ص ٩٥ ـ ٩٦ من الترجمة العربية (المترجم).

(٢) يروي ديوجنس اللايري أن أنبادقليس كان تلميذاً لفيثاغورس، وقد اقتنع فيثاغورس أنه سرق بعض أقواله فقام بمنعه من حضور مناقشاته في المدرسة، وأن أنبادقليس نفسه يذكر فيثاغورس في قصيدته ـ راجع الجزء الثاني ص ٣٧١ من ترجمة R.D. Hicks (المترجم).

(٣) Diog Laërt., 8, 54 .

(٤) Diog Laërt., 8, 54 .

بوضوح أنه رحل إلى البلبونيز وأنه لم يعد بعد ذلك على الاطلاق. ومعنى ذلك أن طريقة وفاته ليست مؤكدة..»[١].

ولقد عبَّر أنبادقليس عن أفكاره الفلسفية ـ مثل بارمنيدس، وعلى خلاف غيره من فلاسفة اليونان، في كتابات شعرية وصل إلينا منها شذرات شاملة إلى حد ما.

لم يأت أنبادقليس بفلسفة جديدة، بقدر ما حاول أن يجمع ويوفق بين فكر أسلافه. لقد ذهب بارمنيدس إلى أن الوجود موجود وأن الوجود مادي غير أن أنبادقليس لم يرفض هذا الموقف فحسب لكنه رفض كذلك الفكرة الأساسية عند بارمنيدس: وهي أن الوجود لا يمكن أن يظهر ويختفي، لأن الوجود لا يمكن أن يظهر من اللاوجود كما أن الوجود لا يمكن أن يختفي في اللاوجود. وعندئذ تكون المادة بلا بداية ولا نهاية فهي لا يمكن أن تفنى: «ما أحمقهم! وما أقصر بصرهم، إذ يظنون أن ما لم يوجد من قبل يظهر إلى الوجود، وأن الموجود يفنى تماماً، ولا يمكن بأي حال أن يظهر شيء إلى الوجود مما ليس بموجود، ولا أن يفسد ما هو موجود، فهذا أمر مستحيل، ولا يمكن سماعه، لأنه موجود دائماً على أي وجه نتصوره». وأيضاً «لا جزء من الكل خلاء، أو مملوء أكثر مما يجب..»، «فلا خلاء في الكل، إذ أين ذلك الشيء الذي يمكن أن يضاف إليه؟»[٢].

وإلى هذا الحد يتفق أنبادقليس مع بارمنيدس، لكن التغير، من ناحية أخرى، واقعة لا يمكن إنكارها، ورفض التغير على أنه وهم لا يمكن تأكيده طويلاً. فيبقى إذن أن نعثر على طريقة للتوفيق بين واقعة وجود التغير والحركة، وبين مبدأ بارمنيدس القائل أن الوجود ـ الذي تتذكر أنه مادي عند بارمنيدس ـ لا يظهر ولا يختفي ولقد حاول أنبادقليس تحقيق هذا التوفيق أو المصالحة عن طريق المبدأ الذي يقول إن الأشياء تبدأ ككل وتتوقف ككل ـ على نحو ما تبيّن لنا التجربة ـ إلا أنها تتألف من أجزاء مادية هي نفسها لا يمكن أن تفنى: هناك فقط «امتزاج وتبادل لما مزج من قبل، وليس «الجوهر» إلا اسماً أطلقه الناس

---

(١) ديوجنس اللايرتي، ٨، ٧١ (لقد كتب الشاعر الألماني العظيم هولدرلين قصيدة عن وفاة انبادقليس الأسطورية. وكذلك مسرحية شعرية لم تتم) (المؤلف).

(٢) الشذرات ١١، ١٢، ١٣، ١٤ ـ والترجمة للدكتور الأهواني ص ١٦٦ (المترجم).

عليها»[١]. وعلى الرغم من أن طاليس قد ذهب إلى أن الأشياء جميعاً فى أصلها النهائى هى الماء، فى حين ذهب أنكسمنس إلى أنها الهواء ـ فإن ذلك يعنى أنهما ذهبا إلى أن نوعاً معيناً من المادة يمكن أن يتحول إلى نوع آخر ـ على الأقل بمعنى أن الماء على سبيل المثال يمكن أن يتحول إلى تراب بينما يصبح الهواء ناراً. غير أن أنبادقليس فسر مبدأ بارمنيدس فى عدم إمكان تغير الوجود بطريقته الخاصة ـ فقد ذهب إلى أنه لا يمكن لنوع معين من المادة أن يتحول إلى نوع آخر، وإنما هناك أنواع أساسية وأزلية من المادة أو من العناصر: هى التراب والهواء، والنار، والماء، ومن ثم فإن التصنيف التقليدى للعناصر الأربعة هو من ابتكار أنبادقليس رغم أنه لم يتحدث عنها على أنها عناصر بل على أنها «جذور كل شيء»[٢]. فالتراب لا يمكن أن يصبح ماء، ولا الماء تراباً، فالأنواع الأربعة من المادة لا يمكن أن تتغير بل هى أجزاء نهائية تشكل ـ بامتزاجها ـ موضوعات العالم العينية. ومن هنا فقد رأى أنبادقليس أن الطريقة الوحيدة الممكنة للتوفيق بين الموقف المادى عند بارمنيدس وبين واقعة التغير الواضحة هو التسليم بكثرة مادية من أجزاء نهائية، وأنه بهذا الشكل يعتبر وسطاً بين مذهب بارمنيدس وشهادة الحواس.

لقد فشل فلاسفة أيونيا فى تفسير مسار الطبيعة، فلو أن كل شيء مكون من هواء كما ذهب أنكسمنس فكيف تظهر الموضوعات التى نراها فى التجربة إلى الوجود؟! ما هى القوة المسئولة عن المسار الدائرى للطبيعة؟. لقد زعم أنكسمنس أن الهواء يتحول من تلقاء نفسه إلى أنواع أخرى من المادة بقوته الباطنية. أما أنبادقليس فقد رأى أنه من الضرورى افتراض وجود قوى نشطة أو فاعلة. وقد وجد هذه القوى فى قوتين هما المحبة والكراهية أو الائتلاف والشقاق. لكن على الرغم من أسمائها فإن أنبادقليس يتصور هذه القوى على أنها قوى مادية أو فزيقية فالمحبة أو الجذب تجمع جزئيات العناصر الأربعة معاً وتبنى، أما الغلبة أو الكراهية فهى تفرق الجزئيات وتتسبب فى توقف وجود الأشياء.

ومسار العالم فى رأى أنبادقليس دائرى، بمعنى أن للعالم دورات دائرية. ففى بداية

---

(١) في ترجمة الدكتور الأهواني «ليست الطبيعة» ولعل المقصود الجوهر المادي (المترجم).

(٢) في ترجمة الدكتور الأهواني «الأصول الأربعة للأشياء» ص ١٦٦ (المترجم).

الدورة كانت العناصر كلها ممتزجة معاً ـ وليست متفرقة لتشكل الأشياء العينية التى نعرفها امتزاجاً عاماً للعناصر: التراب، والهواء، والنار، والماء . وفى هذه المرحلة الأولى من مسار العالم (عندما كان كرة) كان المبدأ السائد هو المحبة: وكان الكل يسمى «بالإله المبارك» غير أن الغلبة (أو الكراهية) كانت تحيط بالكرة، وعندما نفذت الكراهية إلى الكرة بدأت عملية التفرقة وتفكك الجزئيات. واكتملت التفرقة على نحو مطلق، عندئذ بدأت كل جزئيات الماء تتجمع وكل جزئيات النار... وهكذا. ثم سيطرت الغلبة، وخرجت المحبة من العالم. ومع ذلك بدأت المحبة تعمل ومن ثم تسببت فى الامتزاج التدريجي وتوحيد العناصر المختلفة. واستمرت هذه العملية حتى امتزجت العناصر معاً على نحو ما كانت فى البداية. فجاء عندئذ دور الغلبة (أو الكراهية) لتبدأ عملها من جديد، وهكذا استمر المسار بلا بداية أولى ولا نهاية أخيرة[١].

أما العالم كما نعرفه فهو يقف فى منتصف الطريق بين الدورة الأولى ومرحلة التفرق الشامل للعناصر: فالكراهية تنفذ بالتدريج إلى الكرة وتطرد المحبة. وعندما بدأت الكرة الأرضية تتشكل خارجة من الكرة كان الهواء هو أول العناصر التى انفصلت ثم تبعته النار، ثم ظهرت الأرض (التراب). أما الماء فقد شق طريقه بالضغط نظراً لسرعة دوران العالم. والكرة الأولى أى الأولى فى المسار الدائرى، ولكنها ليست الأولى بمعنى مطلق، توصف بكلمات مضحكة.. هناك [فى الكرة] لا تتميز أطراف الشمس. ولا بأس الأرض الشديد، ولا البحر، بل تتماسك الكرة داخل ثوب الائتلاف، كروية، ومستديرة، مبتهجة بوحدتها الدائرية[٢]. وهو يوضح نشاط المحبة والغلبة بأمثلة مختلفة: «هذا الصراع بين المحبة والغلبة واضح فى جرم الأطراف الكائنة الفاسدة. ففى بعض الأحيان تتجمع جميع الأطراف وهى أجزاء الجسم بطريق المحبة عند ازدهار الحياة. ومرة أخرى تنقطع بالغلبة الشريرة. ويهيم كل جزء منها وحده على شاطىء الحياة. وهذه هى الحالة فى النباتات

(١) هذا الموضوع الخاص بالمسار الدائري بلا نهاية يعود إلى الظهور في فلسفة نيتشه تحت اسم «العود الأبدي» (المؤلف).

(٢) شذرة رقم ٢٧ .

والأسماك التى تعيش في الماء، وفى الحيوانات التى تسكن الجبال وطيور البحر التى تطير بأجنحتها[١].

ويقول أنبادقليس بنظرية تناسخ الأرواح فى كتاب «التطهر» حتى أنه يعلن «لقد كنتُ من قبل صبياً، وبنتاً، وشجرة، وطائراً، وسمكة بكماء فى البحر»[٢]. ويصعب القول بأن هذه النظرية تتناسب مع المذهب الكسمولوجى عند أنبادقليس طالما أنه لو كانت جميع الأشياء مؤلفة من جزئيات مادية تتفرق بالموت، وإذا كان «الدم المحيط بالقلب هو العقل فى الإنسان»[٣]. فإنه لا يترك للخلود سوى مساحة ضئيلة. إلا أن أنبادقليس ربما لم يتحقق من التناقض القائم بين نظريته الفلسفية ونظريته الدينية، ولا شك أن هناك ضمن نظريته الدينية أفكاراً تحمل نغمة فيثاغورية مثل: «أيها البؤساء، أيها المعدمون، امتنعوا تمامًا عن تناول الفول..»[٤].

ويلاحظ أرسطو أن أنبادقليس لم يفرق بين الفكر والإدراك الحسى، ويصف ثاوفراسطس نظرية أنبادقليس الفعلية فى الرؤية، وهى نظرية استفاد منها أفلاطون فى محاورة «طيماوس»[٥]. بقوله: فى الإدراك الحسى لقاء بين عنصر بداخلنا وعنصر مشابه من خارجنا، فجميع الأشياء تنبعث منها إفرازات باستمرار، وعندما تكون مسام أعضاء الحس فى حجمها الطبيعى، فإن هذه الإفرازات تحدث، ويتم الإدراك الحسى، ففى حالة الرؤية مثلاً تصل الإفرازات إلى العين من الأشياء. بينما تخرج النار من ناحية أخرى من داخل العين (فالعين مؤلفة من نار وماء، والنار تحميها من الماء أعضاء مزودة بمسام دقيقة جداً تمنع الماء من الوصول إلى النار، وتسمح للنار بالخروج) لتلتقى بالشىء، والعاملان معاً يُحدثان الإبصار.

(١) شذرة رقم ٢٠ ـ الدكتور الأهواني ص ١٦٨ (المترجم).
(٢) شذرة رقم ١١٧ .
(٣) شذرة رقم ١٠٥ .
(٤) شذرة رقم ١٤١ .
(٥) راجع أرسطو في كتاب النفس ٤٢٧أ ـ ٢١ وثاوفراسطس «في الحس». وأفلاطون: محاورة طيماوس ٦٧جـ وما بعدها (المؤلف).

علينا فى الختام أن نذكر ، أن أنبادقليس حاول التوفيق بين قضية بارمنيدس القائلة بأن الوجود لا يمكن أن يظهر ولا أن يختفى وبين واقعة التغير الواضحة عن طريق افتراض وجود جزئيات نهائية عبارة عن أربعة عناصر إذا امتزجت شكلت الموضوعات العينية الموجودة فى هذا العالم وإذا تفرقت أدت إلى اختفاء هذه الموضوعات. لكنه فشل فى تفسير كيف تحدث الدورة المادية للطبيعة، فلجأ إلى القوى الأسطورية قوى: الحب والكراهية. ولقد ترك لانكساجوراس مهمة إدخال تصور العقل بوصفه العلّة الأصلية لمسار العالم.

"الفصل التاسع"

خطوة انكساجوراس التقدمية

ولد انكساجوراس في مدينة كلازوميناى من أعمال أيونيا فى آسيا الصغرى حوالى عام ٥٠٠ق.م، وعلى الرغم من أنه كان يونانيًا فلا شك أنه كان مواطنًا فارسيًا، ذلك لأن مدينة كلازومينای كانت قد ضعفت بعد قمع ثورة أيونيا، وربما قيل إنه قدِم إلى أثينا مع الجيش الفارسى. وإذا صَحَّ ذلك فإنه يفسر لماذا قَدِم إلى أثينا فى السنة التى دارت فيها معركة سلاميس عام ٤٨٠ق.م[1] وكان أول فيلسوف يقيم فى أثينا التى ازدهرت فيما بعد وأصبحت مركزًا للدراسات الفلسفية[2].

ونحن نعلم عن طريق أفلاطون أن بيركليز الشاب كان تلميذًا لأنكساجوراس[3]، وهو ارتباط أوقع الفيلسوف فى مشاكل بعد ذلك. فبعد أن أقام انكساجوراس بمدينة أثينا ما يقرب من ثلاثين سنة هاجمه خصوم بركليز السياسيون وطالبوا بمحاكمته حوالى عام ٤٥٠ق.م. ويخبرنا "ديوجنس" أن التهم كانت الإلحاد (وهويشير إلى سوتيون Sotion) والميدية Medisn (يشير إلى ساتيروس Satyros). ويروى أفلاطون بالنسبة للتهمة الأولى أن انكساجوراس كان يقول إن الشمس قطعة ملتهبة من الحجر، وأن القمر قد انفصل عن الأرض[3]، ولاشك أن هذه التهم كانت تستهدف أساسًا توجيه ضربة لبركليز من خلال انكساجوراس (وقد تمَّ نفى معلّم بيركليز الآخر وهو ديمون Damon) وأدين انكساجوراس لكنه خرج من السجن، ربما بواسطة بركليز نفسه حيث عاد إلى أيونيا الذى استقر فى مدينة "لمباسكوس.. Lampascus" وهى إحدى مستعمرات ملطية، ومن المرجح أنه أقام مدرسة فى هذه المدينة. وقد شيّد المواطنون ضريحًا لذكراه

(١) معركة بحرية دارت بين أثينا والفرس عام ٤٨٠ وعلى الرغم من ضخامة الأسطول الفارسى فقد تمكن الأثينيون من هزيمته وتدميره (المترجم).

(٢) يقال إنه كانت لانكساجوراس ثروة فى كلازومينای، لكنه أهملهاحتى يعيش من أجل الحياة النظرية. قارن محاورة هيباس الصغرى لأفلاطون ٢٨٣م (المؤلف).

(٣) Phaedrus 270 a.

فى سوق المدينة « وأهدوه إلى العقل والحقيقة» وقد روعى لفترة طويلة أن يمنح أطفال المدارس بناء على طلبه أجازة سنوية فى ذكرى وفاته.

ولقد عرض انكساجوراس فلسفته فى كتاب لم تبق منه إلا شذرات، وهى تنحصر فيما يبدو فى الجزء الأول من الكتاب ونحن ندين لسمبليقوس Simplicus (القرن السادس الميلادى) للاحتفاظ بالشذرات الموجودة فى حوزتنا.

قبل انكساجوراس ـ مثل بقية أنبادقليس ـ نظرية بارمنيدس القائلة بأن "الوجود لا يظهر ولا يختفى، بل هو ساكن لا يتغير، يقول : «يخطئ الهلينيون فى قولهم: إن الأشياء تظهر إلى الوجود ثم تختفى ، فلا شيء يظهر إلى الوجود أو يختفى عن الوجود، بل هناك انفصال أو امتزاج للأشياء الموجودة (أى التى تدوم)(١). فهذان المفكران إذن يتفقان فى عدم فناء المادة، وهما يوائمان بين هذه النظرية وبين الحقيقة الواضحة للتغير عن طريق تأكيد عدم فناء جزيئات المادة، وامتزاج أشكال الأشياء، وانفصالها الذى يفسر اختفاءها عن الوجود. غير أن انكساجوراس لا يوافق أنبادقليس على أن الوحدات المطلقة هى جزيئات تناظر العناصر الأربعة: «الماء ـ والهواء ـ والنار ـ والتراب» وذهب إلى أن كل شيء له أجزاء مثله ـ من الناحية الكيفية ـ مثل الكل هو مطلق، وغير مشتق من شيء آخر. وكان أرسطو يسمى هذه الأنواع من الكل التى لها أجزاء مشابهة من الناحية الكيفية ما له أجزاء متساوية مع الكل ويجعلها تعارض ما ليس له أجزاء متشابهة مع الكل. وهذه التفرقة لا يصعب على المرء إدراكها إذا ما ضربنا لها مثلاً: فإذا افترضنا أن قطعة من الذهب انقسمت نصفين لكان النصفان أنفسهما ذهبًا . ومن ثم تكون الأجزاء من الناحية الكيفية مشابهة للكل، ولأمكن أن يقال عن الكل إنه متشابه الأجزاء، وهكذا تصبح الفكرة العامة واضحة، وليس من الضرورى جعل المسألة غامضة بإدخال ملاحظات من التجارب العلمية الحديثة. فبعض الأشياء تحتوى على أجزاء متشابهة من الناحية الكيفية، ومثل هذه الأشياء مطلقة وغير مشتقة من شيء آخر «أعنى فيما يختص بالنوع. أعنى أنه لا يوجد كتلة أو مجموعة من الأجزاء مطلقة وغير مشتقة» ويتساءل انكساجوراس: "كيف

---

(١) Frag. 17.

ينشأ الشعر مما ليس شعرًا، أو اللحم مما ليس لحمًا"(١) لكن لا ينتج عن ذلك أن كل شيء يبدو متشابه الأجزاء وهو كذلك فعلاً، ومن هنا فإن أرسطو يروى أن انكساجوراس لم يأخذ بفكرة العناصر عند أنبادقليس: النار، والتراب، والهواء والماء، على أنها مطلقة أو نهائية، بل على العكس رأى أنها مزيج مؤلف من كثرة من الأجزاء المختلفة كيفًا (٢).

في البداية كانت الأجزاء من جميع الأنواع ممتزجة معًا، فعند انكساجوراس لا يوجد جزء لا يمكن قسمته. يقول: "كانت جميع الأشياء معًا، لا نهاية لها من حيث العدد والصغر؛ لأن الصغير أيضًا لا نهائي، ولما كانت جميع الأشياء معًا، فلم يكن ممكنًا لصغرها تمييز أي شيء منها"(٣) وكل شيء موجود وتنشأ موضوعات التجربة عندما تتجمع الأجزاء النهائية معًا على هذا النحو، وتكون النتيجة أن أجزاء الموضوع الناتج من نوع معين هي التي تسيطر. رهكذا نجد أن أجزاء الذهب في الامتزاج الأصلي متناثرة وتمتزج مع أي نوع من الأجزاء الأخرى، بحيث يتكون الموضوع المرئي الناتج من أجزاء الذهب المسيطرة يكون لدينا الذهب في تجربتنا ، ولماذا نقول «مع الأجزاء الأخرى»؟ لأنه في موضوعات التجربة العينية هناك فيما يقول انكساجوراس أجزاء من كل شيء، ومع ذلك فهي تتجمع بتلك الطريقة التي تجعل نوعًا واحدًا من الأجزاء مسيطرًا، ومن هذه الواقعة يستمد الشيء كله اسمه. ويأخذ انكساجوراس بالنظرية التي تقول: "في كل شيء جزء من كل شيء". ومن الواضح أنه لم ير أن هناك طريقة يمكن أن يفسر بها واقعة التغير، فلو أصبح العشب لحمًا مثلاً، فلابد أن تكون هناك أجزاء من اللحم في العشب. (وإلا فكيف ينشأ اللحم مما ليس لحمًا؟). على حين أن العشب من ناحية أخرى أو أجزاء العشب، لابد أن تسود ومن ثم فإن العشب يتألف بطريقة مسيطرة من العشب، لكنه يحتوى كذلك على أنواع أخرى من الأجزاء، لأنه «في كل شيء جزء من كل شيء»، «والأشياء الموجودة في عالم واحد لا ينفصل بعضها عن بعض بفأس، فلا ينفصل الحار عن البارد، ولا البارد عن الحار»(٤)، وبهذه الطريقة حاول انكساجوراس تأكيد نظرية بارمنيدس عن الوجود بينما يأخذ في الوقت نفسه بموقف واقعي نحو التغيير فلا يرفضه

---

(١) شذرة رقم ١٠

(٢) DE Genet Corr L 1, 314 AL4, De Caelo L,3,309 J28.

(٣) شذرة رقم ١.

(٤) شذرة رقم ٨.

على أنه وهم من أوهام الحواس، وإنما يقبله على أنه واقعة حقيقية، ثم يحاول التوفيق بينه وبين النظرية الأيلية عن الوجود، وسوف يحاول أرسطو فيما بعد ، حل الصعوبات التى تنشأ من نظرية بارمنيدس، فيما يتعلق بالتغير عن طريق تمييزه بين "القوة" و "العقل".

ولا يعتقد"بيرنت" أن انكساجوراس ذهب على نحو ما اعتقد الأبيقوريون أنه فعل ذلك ـ أنه لابد أن تكون هناك أجزاء دقيقة فى الخبز والماء تشبه أجزاء الدم واللحم والعظم[١] وفى رأيه أن الأضداد كالحار والبارد، والرطب واليابس ـ وأن كل شيء يحتوى على جزء من كل شيء فيما يقول انكساجوراس، ولقد رأينا فيما سبق الشذرة التى يعلن فيها انكساجوراس أن "الأشياء الموجودة فى عالم واحد لا ينفصل بعضها عن بعض بفأس، فلا ينفصل الحار عن البارد، ولا البارد عن الحار"، وفضلاً عن ذلك فلما كان انكساجوراس يذهب إلى أنه لا توجد أجزاء لا يمكن أن تنقسم، فإنه لا يمكن أن تكون هناك أجزاء نهائية بمعنى أجزاء لا يمكن أن تنقسم انقسامًا أبعد. لكن لا ينتج بالضرورة فيما يبدو ـ من القول باستحالة انقسام الأجزاء أنه لا توجد فى رأى الفيلسوف أنواع نهائية لا يمكن أن تنحل من الناحية الكيفية. ألم يتساءل انكساجوراس صراحة: كيف ينشأ الشعر مما ليس شعرًا؟. وبالإضافة إلى ذلك فنحن نقرأ فى الشذرة رقم ٤ عن امتزاج الأشياء جميعًا «امتزاج الرطب واليابس، والحار والبارد، والنور والظلمة» وكان فى الامتزاج مقدار كبير من الأرض. وبذور لا نهاية لعددها، ولا يشبه أحدها الآخر، لأن شيئاً لا يشبه شيئًا آخر. ولما كان الأمر كذلك فعلينا أن نعتقد أن «كل شيء موجود فى الكل». ويصعب القول إن هناك شذرة تعطى الانطباع بأن «الأضداد» تقف فى مركز امتياز خاص، ومن ثم فعلى حين أننا نسلّم أن هناك الشيء الكثير الذى يمكن أن يقال عن وجهة نظر بيرنت، فإننا نفضل التفسير الذى قدمناه بالفعل فى النص[٢].

إلى هذا الحد فإن فلسفة انكساجوراس تختلف عن تفسير أنبادقليس وما ذهب إليه بارمنيدس، ولم يقدم أى سمات خاصة ذات قيمة، لكن عندما نسأل عن القوة أو الطاقة

---

(١) فجر الفلسفة اليونانية ص ٧٧ ـ ٧٨.(المؤلف).

(٢) قارن تسلر "موجز" ص٦٢. وستيس "تاريخ نقدى" ص٩٥ وما بعدها . وكوفوتى الجزء الأول: "الفلاسفة قبل سقراط" الفصل الحادى والعشرون. (المؤلف).

المسئولة عن تشكيل الأشياء من الكتلة الأولى، فإننا نصل إلى الإسهام الخاص الذى قدمه انكساجوراس إلى الفلسفة. لقد نسب انبادقليس الحركة الموجودة فى الكون إلى قوتين فزيقيتين هما المحبة والغلبة «الكراهية»، أما انكساجوراس فقد أدخل بدلاً من ذلك مبدأ النوس Nous أو العقل "مع انكساجوراس بدأ ضوء الفجر حتى وإنْ كان لا يزال ضعيفًا، لأننا نتعرف الآن على العقل على أنه المبدأ"(١). فللعقل ـ كما يقول انكساجوراس سلطان على جميع الأشياء الحية كبيرها وصغيرها على السواء، والعقل هو الذي حرك الحركة الكلية، فحركت الأشياء الحركة الأولى.. والعقل هو الذى بث النظام فى الأشياء التى كانت، والتى توجد الآن، والتى سوف تكون، وكذلك هذه الحركة التى تدور بمقتضاها الشمس، والقمر والنجوم، والهواء، والأثير، المنفصلين عنها. هذه الحركة هى التى أحدثت الانفصالية فانفصل الكثيف عن المتخلخل، والحار عن البارد، والنور عن الظلمة، واليابس عن الرطب، وكانت هناك أشياء كثيرة فى أشياء كثيرة، ولا ينفصل أو يتميز شيء عن شيء انفصالاً أو تميزًا مطلقًا، ما عدا العقل، العقل كله متشابه كبيره وصغيره، ولا شيء آخر يشبه شيئًا آخر، بل كل شيء من الأشياء يشبه، وكان يشبه، تلك الأشياء التى يحتويها أكثر من غيرها.. " (٢).

«والعقل لا متناه ، يحكم نفسه بنفسه، ولا يمتزج بشيء، لكنه يوجد وحده قائمًا بذاته..»(٣) فكيف تصور انكساجوراس العقل Nous؟ يقول إنه "أدق وأنقى الأشياء جميعًا، وأنه يمتلك كل المعرفة عن كل شيء، وهو القوة العظمى.."، وهو يتحدث عن "العقل الموجود على الدوام، حيث توجد جميع الأشياء فى الكتلة المحيطة" (٤).

وهكذا يتحدث الفيلسوف عن «النوس» أو العقل بألفاظ مادية على أنه "أرق الأشياء جميعًا" وعلى أنه يشغل مكانًا، وعلى هذا الأساس القوى يعلن «بيرنت» أن انكساجوراس لم يرتفع قط فوق المبدأ المادى، فقد جعل «النوس» أنقى من غيره من الأشياء المادية،

---

(١) هيجل "تاريخ الفلسفة" المجلد الأول ص ٣١٩.

(٢) شذرة رقم ١٢ ، والترجمة للدكتور الأهوانى فى " فجر الفلسفة اليونانية" ص ١٩٥ (المترجم).

(٣) شذرة رقم ١٢.

(٤) شذرة رقم ١٤.

لكنه لم يصل قط إلى فكرة الشيء غير المادى أو غير الجسمي، وسوف يوافق "تسلر" على ذلك. ويشير «ستيس »إلى أن كل فلسفة تعمل فى ظل صعوبة التعبير عن تفكير غير حسى بلغة صدرت بهدف التعبير عن الأفكار الحسية (١) ، فإذا تحدثنا عن العقل على أنه "واضح"، أو عن عقل شخص ما على أنه "أكبر" من عقل شخص آخر، فلا ينبغى أن يقال عنا إننا ماديون لهذا السبب. والقول بأن انكساجوراس تصور أن العقل يشغل حيزًا من مكان فليس ذلك دليلاً كافيًا على أنه يذهب إلى أن العقل جسم، إذا ما كان قد تصور فكرة التمييز الحاسم بين العقل والمادة؛ فلا مكانية العقل هى تصور متأخر فالقول بأن العقل لا يوجد فى مكان فكرة ظهرت فى فترة متأخرة. ومن المرجح أن يكون التفسير المقنع هو أن انكساجوراس فى تصوره لما هو روحى لم ينجح فى أن يدرك بوضوح الاختلاف الجذرى بين ما هو روحى وما هو جسمي. لكن ذلك لا يعنى القول أنه كان فيلسوفًا ماديًا دحماطيقيًا. بل على العكس لقد كان انكساجوراس أول من أدخل المبدأ الروحى والعقلي، رغم أن فشل فى أن يفهم تمامًا الفرق الجوهرى بين ذلك المبدأ وبين المادة التى يشكلها أو يجعلها تتحرك.

" النوس " ـ أو العقل ـ حاضر فى جميع الأشياء الحية: البشر، والحيوانات، والنبات، وهو واحد فى الكل. ومن ثم فإن الاختلافات بين هذه الموضوعات لا ترجع إلى اختلافات جوهرية بين الأنفس فيها، بل إلى الاختلافات بين أجسامها، التى تسهل أو تعوق العمل الكامل للنوس «غير أن انكساجوراس لم يفسر الوعى البشرى للذاتية المستقلة».

ولا ينبغى الاعتقاد أن النوس هو خالق المادة، لأن المادة أزلية، ووظيفة النوس ـ فيما يبدو ـ هى بث الحركة الدائرية أو الدوامة التى تنشأ فى جانب من الكتلة المختلطة، وفعل الدوامة نفسه، على نحو ما ينتشر، يفسر الحركة التالية. وهكذا نجد أرسطو الذى قال فى كتاب "الميتافيزيقا" أن انكساجوراس يبدو كرجل متزن فكر تفكيرًا معقولاً بالنسبة لأقاويل السابقين الخرافية(٢). هو نفسه الذى قال أيضًا: "إن انكساجوراس يستخدم

(١) تاريخ نقدى ص ٩٩ .

(٢) Metaphsics, A, 4, 985 a 18 - 21 .

العقل على أنه الإله الذى يخرج من الآلة Deux ex Machina (١) لتفسير علّة تكوين العالم: وعندما يعجز عن بيان علّة أية ظاهرة تقع بالضرورة يبرز «العقل على المسرح»، لكنه يلجأ فى الأحوال الأخرى إلى مبادئ غير العقل يفسر بها «علّة الصيرورة»(٢). ومن ثم ففى استطاعتنا أن نفهم بسهولة خيبة أمل سقراط الذى اعتقد أنه عثر على منظور جديد تمامًا عندما اكتشف انكساجوراس " ... ولكن جميع آمالى تبددت، لأنى لم أكد أمضى فى قراءة الكتاب حتى رأيت أن المؤلف لم يستفد من العقل أية فائدة، ولم يضع لنظام الأشياء أية علّة، أما العلل التى ذكرها فهى الهواء والأثير، والماء، وأشياء أخرى غريبة.."(٣).

وعلى الرغم من أنه فشل فى أن يستفيد فائدة كاملة من المبدأ، فإن انكساجوراس جدير بالثناء، لأنه أدخل فى الفلسفة اليونانية مبدأ فى غاية الأهمية كانت له نتائج رائعة فى المستقبل.

---

(١) تعبير خروج "الإله من الآلة" يشير إلى المسرحية اليونانية التى كانت تعتمد على إنزال آلة فيها إله ليقوم بحل المشكلة بعد أن تتأزم أحداث المسرحية، ومن ثم فهو تعبير عن حل عفوى لا عقلى لإنقاذ الموقف المتأزم (المترجم).

(٢) أرسطو الميتافيزيقا ٩٨٥ - أ - ١٢ - ١٧.

(٣) محاورة فيدون ٩٧ ب.

« الفصل العاشر »

«الذريون»

لوقيبوس الملطى هو مؤسس المدرسة الذرية. ولقد قيل إن لوقيبوس لم يوجد قط[١]. غير أن أرسطو وثاوفراسطس يذهبان إلى أنه مؤسس الفلسفة الذرية، ومن الصعب أن تزعم أنهما مخطئان. وليس من السهل تحديد تاريخ حياته، إلا أن ثاوفراسطس يذهب إلى أن لوقيبوس كان عضواً فى مدرسة بارمنيدس، ونحن نقرأ فى كتاب ديوجنس «حياة لوقيبوس» أنه كان تلميذاً لزينون الايلى ويبدو أن كتاب «نظام العالم الكبير» الذى اندمج بعد ذلك فى أعمال ديمقريطس من «أبديرا» كان بالفعل من تأليف «لوقيبوس». ولا شك أن «بيرنت» كان على حق تماماً عندما قارن بين «مجموعة» مؤلفات مدرسة ديمقريطس ومجموعة مؤلفات مدرسة أبوقراط، وهو يلاحظ أننا فى الحالتين لا نستطيع أن نميّز مؤلف المكونات المختلفة للبحوث[٢]. فالمجموعة كلها هى من تأليف المدرسة، وليس من المحتمل أن نجد أنفسنا فى موقف نستطيع أن نحدد فيه كل عمل إلى مؤلفه الخاص. ومن ثم ففى دراستنا للفلسفة الذرية، لا نستطيع أن ندعى التفرقة بين ما يرجع إلى «لوقيبوس» وما يعود إلى ديمقريطس. لكن لما كان ديمقريطس قد عاش فى تاريخ متأخر بدرجة ملحوظة، ولا يمكن تصنيفه مع الدقة التاريخية بين الفلاسفة قبل سقراط، فسوف نعالج نظريته فى الإدراك الحسى فى فصل متأخر، وهى النظرية التى حاول بها الرد على «بروتاجوراس» ونظريته فى السلوك البشرى. والواقع أن بعض مؤرخى الفلسفة يعالجون آراء ديمقريطس فى هذه المسائل عند دراستهم للفلسفة

---

(١) أبيقور، مثلاً، أنكر وجوده. لكن قيل إن هذا الإنكار يعود إلى أن أبيقور كان يريد أن يدعي الأصالة والإبداع (المؤلف) ومن المعروف أن أبيقور اصطنع المذهب الذري وسرى إلى الفلسفة الإسلامية وأخذ به بعض المتكلمين (المترجم).

(٢) فجر الفلسفة ص ٣٣١ .

الذرية وفى القسم المخصص للفلاسفة قبل سقراط. لكن لما كان ديمقريطس يقع، بلا شك، فى تاريخ متأخر فيبدو أن من الأفضل أن تتابع بيرنت فى هذا السياق.

والواقع أن الفلسفة الذرية هى تطور منطقى لفلسفة أنبادقليس ولقد حاول الأخير أن يوفق بين مبدأ بارمنيدس فى إنكار انتقال الوجود إلى اللاوجود، والعكس، وبين واقعة التغير الواضحة عن طريق افتراض عناصر أربعة تمتزج معاً بنسب مختلفة مشكّلة موضوعات التجربة. لكنه فى الواقع لم يكتشف نظريته فى الجزئيات، ولا سار مع التفسير الكمى للاختلافات الكيفية إلى نتيجتها المنطقية. لقد شكلت فلسفة أنبادقليس مرحلة انتقالية إلى تفسير جميع الاختلافات الكيفية بواسطة التجاور الآلى للجزيئات المادية فى أنماط مختلفة. وفضلاً عن ذلك فإن قوى المحبة والكراهية عند أنبادقليس كانت قوى مجازية. لابد من حذفها فى فلسفة آلية تماماً، ولقد حاول الذريون القيام بالخطوة الأخيرة فى إكمال المذهب الآلى.

عند لوقيبس وديمقريطس عدد لا نهاية له من الوحدات التى لا تنقسم التى سميت بالذرات. وهى لا يمكن إدراكها لأنها أصغر جداً من أن تدركها الحواس. والذرات تختلف فى الحجم والشكل. لكن ليس لها كيف سوى الصلابة أو عدم إمكان أن ينفذ فيها شىء. ولما كانت الذرات لا متناهية من حيث العدد، فإنها تسبح فى خلاء. (لقد سبق أن أنكر بارمنيدس حقيقة المكان، بينما سلّم الفيثاغوريون بوجود الخلاء ليحافظوا على الوحدات عندهم منفصلة، لكنهم وحدوا بينه وبين الغلاف الجوى الذى ذهب أنبادقليس إلى أنه جسم. غير أن لوقيبوس أكّد فى الوقت ذاته عدم حقيقة المكان أو وجوده، وهو يعنى بعدم حقيقته أنه غير جسم. ولقد عبّر عن هذا الموقف بقوله: «إن ما ليس موجوداً» هو حقيقى تماماً بقدر «ما هو موجود». ومن ثم فالمكان أو الخلاء، ليس جسماً لكنه حقيقى وواقعى مثل الجسم). ولفد ذهب الأبيقوريون المتأخرون إلى أن الذرات جميعاً تتحرك نحو الأسفل فى الخلاء من خلال قوة الثقل ربما متأثرين بفكرة أرسطو عن الثقل المطلق والخفة المطلقة. (ولقد ذهب أرسطو إلى أن أحداً من السابقين عليه لم يأخذ بهذه الفكرة). ويذهب أتيوس Aetius صراحة إلى أنه على حين أن ديمقريطس كان ينسب هيئة وحجماً إلى الذرات، فإنه لم ينسب إليها ثقلاً أو وزناً، وأن أبيقور هو الذى أضاف

إليها الثقل لكي يفسر حركة الذرات[1]. ويروى «شيشرون» نفس الرواية، كما يعلن أيضاً أنه عند ديمقريطس لا يوجد في الخلاء «قمة» ولا «قاع» ولا «وسط»[2]. وإذا كان ذلك هو ما يؤمن به ديمقريطس، فإنه بالطبع كان على حق تماماً. فليس هناك أعلى وأسفل على نحو مطلق: لكن في هذه الحالة كيف تصور حركة الذرات؟ إن أرسطو في كتاب «النفس De Anima»[3] يعزو إلى ديمقريطس مقارنة بين حركات ذرات النفس، والهباء الذى ينطلق - في شعاع الشمس هنا وهناك في جميع الاتجاهات، حتى إذا لم تكن هناك رياح. وربما كانت تلك أيضاً هي وجهة نظر ديمقريطس عن الحركة الأصلية للذرات.

لكن أياً ما كانت الطريقة التي تتحرك بها الذرات، أصلاً، في الخلاء، في بعض لحظات الزمان تحدث مصادمات بين الذرات؛ فتتشابك الذرات التي ليس لها هيئة منتظمة بعضها مع بعض مشكّلة مجموعات من الذرات. وهكذا يستعيد دوامة أنكساجوراس نشاطها، ويصبح العالم مساراً لعملية تكوّن. وعلى حين أن أنكساجوراس كان يعتقد أن الأجسام الأكبر سوف تنجرف بعيداً عن المركز، فإن لوقيوس يقول العكس، فهو يعتقد - خطأ - أنه في دوامة الرياح أو الماء تتجه الأجسام الكبيرة نحو المركز. وهناك نتيجة أخرى للحركة في الخلاء هي أن الذرات المتشابهة في الحجم أو الشكل (أو الهيئة) تتجمع معاً على نحو ما يعمل المنخل على تجميع حبات النُخن، والقمح، والشعير معاً، أو موجات البحر التي تتجمع بطريقة مستطيلة حول الصخور المستطيلة أو بطريقة مستديرة حول الصخور المستديرة. وبهذه الطريقة تتشكل «العناصر» الأربعة: الماء، والهواء، والنار، والتراب. وهكذا تنشأ عوالم لا حصر لها من المصادمات بين الذرات اللامتناهية التي تتحرك في الخلاء.

ويمكن أن نلاحظ في الحال أنه لا قوى أنبادقليس (الحب والكراهية) ولا «النوس» عند أنكساجوراس - لا شيء من ذلك يظهر في الفلسفة الذرية. ومن الواضح أن لوقيبوس لم ينظر إلى أي قوة محركة على أنها افتراض ضروري؛ في البدء لم يكن سوى ذرات في

(١) Aete. i, 3, 18 and 12, 6 (68 A 47).

(٢) De Facto, 20, 46, and De Fin. i, 6.17 (D. 68 A 47 and 56).

(٣) De An, A, 2, 403 b 28 FF.

الخلاء، وهذا هو كل شيء: ومن هذه البداية نشأ عالم التجربة الذى نعرفه. وليس ثمة قوى خارجية، ولا قوى محركة تكون ضرورية لكى تبدأ الحركة الأولى. والظاهر أن الكسمولوجيين الأول لم ينظروا إلى الحركة على أنها تحتاج إلى أى تفسير، أما في الفلسفة الذرية فإن الحركة أزلية للذرات إذ ينظر إليها على أنها تفسر نفسها. ويتحدث لوقيبوس عن كل ما يحدث. فالذرات هي الملاء وهي الوجود، والخلاء هو اللاوجود(١).

وقد يبدو ذلك لأول وهلة على أنه يتناقض مع نظريته فى الحركة الأصلية للذرات التى لا تفسير لها، ومن اصطدام الذرات. غير أن الأخيرة تحدث بالضرورة بسبب شكل الذرات وحركاتها غير المنتظمة. أما الأولى فبما أنها واقعة كافية بذاتها، فإنها لا تحتاج إلى تفسير أبعد. والواقع أنه قد يبدو لنا غريباً أن ننكر الصدفة، وأن نقرر مع ذلك وجود حركة أزلية لا تفسير لها - وقد لام أرسطو الذريين لعدم تفسيرهم لمصدر الحركة ونوع الحركة. لكن ينبغى علينا أن لا ننتهى من ذلك إلى أن لوقيبوس كان يريد أن يعزو الصدفة إلى حركة الذرات: فعنده أن الحركة الأزلية، واستمرار الحركة لا يحتاجان إلى تفسير. وفى رأيى أن الذهن يجفل أمام مثل هذه النظرية ولا يمكن أن يبقى قانعاً بمطلق لوقيبوس. لكنها واقعة تاريخية هامة أنه هو نفسه كان قانعاً بهذا المطلق، ولم يبحث عن «محرك أول لا يتحرك»(٢). علينا أن نلاحظ أن الذرات عند لوقيبوس وديمقريطس هى المونادات الفيثاغورية المزودة بخصائص الوجود البارمنيدي. فكل منها تشبه الواحد البارمنيدى. وبمقدار ما تنشأ العناصر من التنظيمات المختلفة والأوضاع المنوعة للذرات فهى ربما كانت تشبه «الأعداد» الفيثاغورية، إذا ما نظرنا إلى هذه الأخيرة على أنها نماذج «أو» الأعداد الشكل. وهذا هو المعنى الوحيد الذى يمكن أن يلحق بعبارة أرسطو التي يقول فيها: إن لوقيبوس وديمقريطس جعلا كل شيء «أعداداً بالفعل أو أنها ناتجة عن الأعداد»(٣).

---

(١) Frag. 2 (Aet. 1.25. 4).

(٢) Phys. 252 A 32. Se caelo T.2. Metoph A. 985 b 19 - 20 .

(٣) De Coelo, 4. 303. a 8 .

غير أن لوقيبوس كان في تخطيطه التفصيلي للعالم، رجعياً بعض الشيء، فقد رفض النظرة الفيثاغورية للخاصية الكروية للأرض وعاد ـ مثل أنكساجوراس ـ إلى فكرة أنكسمنس القائلة بأن الأرض تشبه الدف الصغير (أو الرق) السابح في الهواء. لكن على الرغم من أن تفصيلات الكسمولوجيا الذرية لا تشير إلى أي تقدم جديد، فإن لوقيبوس وديمقريطس يستحقان التقدير، لأنهما سارا بالتيارات السابقة عليهما إلى نتائجها المنطقية. فقدما تفسيراً آلياً خالصاً للواقع. إن محاولة تقديم تفسير كامل للعالم من منظور المادية الآلية قد عاود الظهور ـ كما نعرف جميعاً ـ بصورة أكثر دقة في العصر الحديث بتأثير علم الطبيعة، غير أن الافتراض البارع الذي قدمه لوقيبوس وديمقريطس لم يكن على الإطلاق الكلمة الأخيرة في الفلسفة اليونانية: فقد كان على فلاسفة اليونان التاليين أن يروا أن ثراء العالم لا يمكن أن يرتد بكل دوائره إلى تفاعل آلي بين الذرات.

" الفصل الحادى عشر "

"الفلسفة قبل سقراط"

١ - كثيراً ما يقال إن الفلسفة اليونانية تمركزت حول مشكلة الواحد والكثير. ولقد وجدنا فى المراحل الأولى للفلسفة اليونانية بالفعل فكرة الوحدة: الأشياء يتغير الواحد منها إلى الآخر: ومن ثم فلابد أن يكون خلفها حامل مشترك، أو مبدأ مطلق، أو وحدة تكمن وراء الاختلاف. ولقد أعلن طاليس أن الماء هو هذا المبدأ المشترك بينما ذهب أنكسمنس إلى أنه الهواء، ورأى هيراقليطس أنه النار، والمهم أنهم جميعاً آمنوا بوجود مبدأ واحد مطلق. لكن على الرغم من واقعة التغير - التى أسماها أرسطو التغير «الجوهرى» - ربما أوحت للكسمولوجيين الأوَل بفكرة الوحدة الكامنة فى الكون [خلف هذا التغير] فسوف يكون من الخطأ اعتبار هذه الفكرة نتيجة للعلم الطبيعى. فلم تكن لديهم معطيات كافية - بقدر ما يسير البرهان العلمى - لضمان تقريرهم بوجود الوحدة. ويقل عن ذلك ضماناً قولهم بوجود مبدأ نهائى معين سواء أكان الماء أو الهواء أو النار. والواقع أن الكسمولوجيين الأوَل قفزوا فوق المعطيات إلى حدس الوحدة الشاملة. فقد كان لديهم ما يمكن أن نسميه قوة الحدس الميتافيزيقى، وذلك هو ما يشكل مجدهم ومكانتهم فى تاريخ الفلسفة. ولو كان طاليس قد قنع بالقول بأن الأرض قد خرجت من الماء لكان كل ما لدينا - كما لاحظ نيتشه - «هو مجرد فرض علمى: ورغم أنه افتراض كاذب، فمن الصعب دحضه». إلا أن طاليس تجاوز مجرد الفرض العلمى فوصل إلى نظرية ميتافيزيقية عبّر عنها بالقول بأن الكل واحد.

دعنا نقتبس من نيتشه مرة أخرى: «يبدو أن الفلسفة اليونانية بدأت بخيال محال: بالقضية التى تقول إن الماء هو الأصل والرحم الذى خرجت منه الأشياء جميعاً. أحقاً من الضرورى أن نقف عند هذا الحد، ونكون جادين؟ نعم وذلك لثلاثة أسباب: أولاً: لأن

القضية تتلفظ بشيء عن أصل الأشياء. وثانياً: لأنها تفعل ذلك دون مجاز أو خرافة. وثالثاً وأخيراً: لأن هذه القضية تحتوى على فكرة ـ وإن كان ذلك فى طور جنينى فحسب ـ تقول كل شيء واحد. والسبب الأول الذى ذكرناه الآن تواً يترك طاليس وهو لا يزال فى صحبة الناس المتدينين أصحاب الخرافة. لكن الثانى يأخذه خارج هذه الصحبة ويظهره لنا على أنه فيلسوف طبيعى. لكن بفضل السبب الثالث يصبح طاليس أول فيلسوف عند اليونان»[(١)] ويصدق ذلك على الكسمولوجيين الأول الآخرين: فالفلاسفة من أمثال أنكسمنس وهيراقليطس ركبوا أجنحة وطاروا إلى أعلى متجاوزين ما يمكن التحقق من صحته عن طريق الملاحظة التجريبية المحض. وفى الوقت ذاته لم يقنعوا بأية مزاعم ميثولوجية (أسطورية) لأنهم بحثوا عن مبدأ حقيقى للوحدة أو المبدأ النهائى للتغير، وما وصلوا إليه قرروه بكل جدية. فكان لديهم فكرة عالم هو كل منظم، عالم يحكمه القانون. وما قرروه هو ما أملاه العقل أو الفكر عليهم وليس الميثولوجيا أو الخيال المحض. ومن ثم فقد استحقوا أن يكونوا فلاسفة، بل أول الفلاسفة فى أوربا.

٢ ـ لكن على الرغم من أن الفلاسفة الكسمولوجيين الأول قد ألهمتهم فكرة الوحدة الكونية فقد واجهتهم واقعة: الكثرة، والتعدد، والتنوع، وكان عليهم أن يحاولوا التوفيق النظرى بين هذه الكثرة الظاهرة بوضوح، وبين الوحدة المفترضة ـ وبعبارة أخرى: كان عليهم أن يفسروا العالم على نحو ما نعرفه. وعلى حين أن أنكسمنس، مثلاً، قد لجأ إلى مبدأ التكاثف والتخلخل، فإن بارمنيدس فى نظريته العظيمة التى تقول إن الوجود واحد لا يتغير، قد أنكر تماماً وقائع: التغير، والحركة، والتعدد، على أنها أوهام للحواس. بينما زعم أنبادقليس بوجود عناصر أربعة نهائية، خرجت منها الأشياء التى يتألف منها العالم عن طريق فعل المحبة والكراهية. وأكد أنكساجوراس الطابع النهائى للنظرية الذرية والتفسير الكمى للاختلاف الكيفى، وفى ذلك تقدير للتعدد وللكثرة، وميل إلى التخلى عن الرؤية القديمة للوحدة، على الرغم من واقعة أن كل ذرة تمثل هى نفسها الواحد البارمنيدى.

---

(١) الفلسفة إبان العصر التراجيدي عند اليونان فقرة ٣ .

ومن ثم ففى استطاعتنا أن نقول إنه على الرغم من أن الفلاسفة قبل سقراط كافحوا لحل مشكلة الواحد والكثير، فإنهم أخفقوا فى حلها. والواقع أن فلسفة هيراقليطس احتوت على فكرة عميقة عن الوحدة فى الاختلاف، لكنها ارتبطت بتقدير مسرف للصيرورة، والصعوبات المتعلقة بنظرية النار. وبالتالى فشل الفلاسفة قبل سقراط فى حل المشكلة، ولهذا فسوف ينشغل بها من جديد: أفلاطون وأرسطو اللذان أعملا فيها عبقريتهما الفذة ومواهبهما النادرة.

٣ ـ لكن إذا كانت مشكلة الواحد والكثير قد واصلت التأثير على الفلسفة اليونانية فى الحقبة التى أعقبت سقراط، وظهرت لها حلول أكثر إقناعاً على يد أفلاطون وأرسطو ـ فمن الواضح أننا لا نستطيع أن نصف الفلسفة قبل سقراط بالرجوع إلى هذه المشكلة: فنحن بحاجة إلى بعض الخصائص والتمييزات الأخرى، فأين يمكن أن نجدها؟. ربما قلنا إن الفلسفة قبل سقراط تمركزت حول العالم الخارجى أى حول الموضوع أو اللاذات. صحيح أن الإنسان، أو الذات لم يُستعبد بالطبع من دائرة الاهتمام، إلا أن الاهتمام باللا ذات هو الذى كان مسيطراً، ويمكن أن نجد ذلك فى السؤال الذى طرحه المفكرون فى الحقبة التالية لما قبل سقراط، وشغلوا أنفسهم بالإجابة عنه وهو: «مم يتكون العالم بطريقة نهائية؟». لقد ذهب الفلاسفة الأيونيون ـ بغير شك ـ فى إجابتهم عن هذا السؤال إلى ما يجاوز المعطيات التجريبية، لكنهم كما لاحظنا بالفعل، أخذوا السؤال بروح فلسفية لا بروح مَنْ يغزل أساطير خيالية؛ فلم يفرقوا بين الفلسفة والعلم الطبيعى، وجمعوا بين الملاحظات «العلمية»، ذات الطابع العملى الخالص وبين النظر الفلسفى، لكن لابد لنا أن نتذكر أن التفرقة بين الفلسفة والعلم الطبيعى كان من الصعب وجودها فى تلك المرحلة المبكرة لقد أراد الرجال أن يعرفوا شيئاً أكثر عن العالم، وكان من الطبيعى أن تندمج معاً الأسئلة العلمية والأسئلة الفلسفية. طالما أنهم انشغلوا بالطبيعة النهائية للعالم فإن نظرياتهم تصنّف على أنها فلسفية. لكن طالما أنهم لم يتمكنوا بعد من صياغة أي تفرقة واضحة بين المادة والروح، وطالما أن سؤالهم يحث عليه ـ إلى حد كبير ـ وقائع التغير المادى، فإن إجابتهم قد صيغت ـ فى الأعم الأغلب ـ فى ألفاظ ومفاهيم مستمدة

من المادة. فقد وجدوا المادة أو العجينة ..Stuff الأولى للكون فى نوع ما من أنواع المادة سواء أكانت الماء عند طاليس أو اللا متعين عند أنكسمندر، أو الهواء عند أنكسمنس، أو النار عند هيراقليطس. أو الذرات عند لوقيبوس، ومن هنا كان جانبٌ كبيرٌ من موضوع دراستهم يزعم علماء طبيعيون في يومنا الراهن أنه ينتمى إلى دائرة اختصاصهم.

وإذن فقد كان من الصواب أن يطلق على الفلاسفة اليونانيين الأوّل لقب «الكسمولوجيين» [أى الكونيين] بسبب انشغالهم بطبيعة الكون Cosmos موضوع معرفتنا، أما الإنسان نفسه فقد نظروا إليه فى جانبه الموضوعى بوصفه بنداً واحداً من بنود الكون ـ أكثر مما نظروا إليه فى جانبه الذاتى، كموضوع للمعرفة أو كإرادة أخلاقية أو ذات فاعلة. لكنهم فى نظرتهم إلى الكون، لم يصلوا إلى أية نتيجة نهائية تفسر جميع العوامل الموجودة: وهذا الإفلاس الواضح للكسمولوجيا مع أسباب أخرى هو الذى علينا دراسته حالياً، أن من الطبيعى أن يؤدى إلى الانتقال من الاهتمام بالموضوع إلى الاهتمام بالذات، من الكون إلى الإنسان نفسه. وهذا التغير فى الاهتمام وهو الذى مثلته السوفسطائية، هو الذى سوف ندرسه فى القسم التالى من هذا الكتاب.

٤ ـ على الرغم من أنه من الصواب أن نقول إن الفلاسفة قبل سقراط قد تركزت فلسفتهم حول الكون أى العالم الخارجى، وأن هذا الاهتمام الكسمولوجى علامة تتميز بها الفلسفة قبل سقراط فى مقابل الفلسفة السقراطية. فلابد أن نلاحظ أيضاً أن إحدى المشكلات على أية حال المرتبطة بالإنسان بوصفه ذاتاً عارفة قد أثارتها الفلسفة قبل سقراط، وهى مشكلة العلاقة بين التجربة الحسية والعقل. وهكذا نجد بارمنيدس الذى بدأ بفكرة الواحد وجد نفسه عاجزاً عن تفسير ظاهرة الكون والفساد (أو الظهور والاختفاء) التى تزودنا بها التجربة الحسية، ولهذا يضع جانباً شهادة الحواس باعتبارها وهماً معلناً صحة العقل وحده الذى هو قادر على الوصول إلى ما هو حقيقى وثابت. غير أن المشكلة لم تعالج بأية طريقة كاملة أو مقنعة. وعندما أنكر بارمنيدس صحة الإدراك الحسى، فقد فعل ذلك بناء على نظرية أو افتراض ميتافيزيقى، أكثر مما فعله بناء على أية دراسة طويلة لطبيعة الإدراك الحسى، وطبيعة الفكر اللاحسى.

٥ ـ طالما أن المفكرين اليونانيين الأول يلقبون ـ عن جدارة بأنهم فلاسفة. وطالما

أنهم تقدموا بخطى واسعة بطريقة الفعل ورد الفعل، أو القضية ونقيضها (فمثلاً هيراقليطس يبالغ فى تأكيد الصيرورة، فى حين يبالغ بارمنيدس فى تأكيد الوجود. فلابد أن نتوقع أن بذور التيارات والمدارس الفلسفية المتأخرة، لابد أن يكون من الممكن أن نراه بالفعل فى الفلسفة قبل سقراط. ومن ثم ففى نظرية بارمنيدس عن الواحد عندما تقترن بالإعلاء من شأن العقل على حساب الإدراك الحسى، فإننا نستطيع أن نرى بذور المثالية المتأخرة. فى حين أن إدخال النوس Nous (العقل) بواسطة أنكساجوراس ـ مهما كان استخدامه الفعلى للنوس محدوداً ـ فإننا نستطيع أن نرى فيه بذور التأليه الفلسفى المتأخر. وفى ذرية لوقيبوس وديمقريطس، فإننا نستطيع أن نرى استباقاً للفلسفتين المادية والآلية المتأخرتين اللتين حاولتا تفسير كل كيف وكل كم، ورد كل شيء فى الكون إلى المادة ومنتجاتها.

٦ ـ لابد أن يكون واضحاً ـ مما سبق أن ذكرناه ـ أن الفلسفة قبل سقراط لم تكن ببساطة مرحلة ما قبل الفلسفة التي يمكن إسقاطها من دراسة الفكر اليونانى ـ بحيث يكون لدينا ما يبرر البدء فى الحال بسقراط وأفلاطون. إن الفلسفة قبل سقراط ليست مرحلة ما قبل الفلسفة، وإنما هى المرحلة الأولى فى الفلسفة اليونانية. وربما لم تكن فلسفة خالصة غير مختلطة بشيء آخر، وإنما هى فلسفة ، على أية حال، وتستحق أن تدرس من أجل ذاتها بوصفها المحاولة اليونانية الأولى للوصول إلى فهم عقلى للعالم. وفضلاً عن ذلك فهى ليست وحدة مغلقة على ذاتها، منعزلة عن الفكر الفلسفى التالى فى قسم خاص لا يحتمل سوى تفسير واحد. بل هى بالأحرى إعداد للحقبة التالية، لأننا نرى فيها إثارة لمشكلات سوف ينشغل بها أعظم فلاسفة اليونان. إن الفكر اليونانى يتطور، وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نبالغ فى تقدير العبقرية المحلية لرجال مثل أفلاطون وأرسطو، فسوف يكون من الخطأ أن نظن أنهما لم يتأثرا بالماضى، فقد تأثر أفلاطون بعمق بالفكر قبل سقراط: بمذاهب هيراقليطس، وبارمنيدس، وفيثاغورس. ولقد نظر أرسطو إلى فلسفته على أنها وراثة للماضى وتتويج له. وهذان المفكران معاً قد أخذا المشكلات الفلسفية من أيدى السابقين عليهما وقدما ـ وهذا حق ـ حلولاً أصيلة. لكنهما فى الوقت ذاته عالجا المشكلات فى وضعها التاريخى. ومن ثم فسوف يكون من الخُلف المحال أن

نبدأ بتاريخ الفلسفة اليونانية بمناقشة سقراط وأفلاطون. دون أن نناقش الفكر السابق عليهما، لأننا لا نستطيع أن نفهم سقراط أو أفلاطون ـ أو أرسطو أيضاً ـ دون أن تكون لنا معرفة بالماضى.

علينا الآن أن ننتقل إلى الطور التالى من الفلسفة اليونانية، الذى يمكن اعتباره نقيضاً للفترة السابقة فترة النظر الكسمولوجي ـ وهذا الطور هو الفترة السوفسطائية والسقراطية.

الجزء الثاني

"الفترة السقراطية"

" الفصل الثانى عشر "
"السوفسطائيون"

اهتم فلاسفة اليونان الأول، أساساً، بالموضوع، محاولين تحديد المبدأ النهائى لجميع الأشياء، غير أن نجاحهم لم يكن يتعادل مع إخلاصهم الفلسفى، فقد أدت الافتراضات التالية التى قدموها ـ بسهولة ـ إلى نزعة شكية معنية فى إمكان بلوغ أى معرفة يقينية فيما يتعلق بالطبيعة النهائية للعالم؛ أضف إلى ذلك أن نظريات مثل نظرية هيراقليطس وبارمنيدس، كان من الطبيعى أن تؤدى إلى موقف شكى فيما يتعلق بمشروعية الإدراك الحسى. فإذا كان الوجود ساكناً وإدراك الحركة وهماً أو إذا كان كل شيء ـ من ناحية أخرى ـ يتغير تغيراً مستمراً وليس ثمة مبدأ حقيقى للاستقرار أو الثبات فإن إدراكنا الحسى لا يوثق فيه. ومن ثم تتقوض أسس الكسمولوجيا ذاتها. فالمذاهب الفلسفية حتى الآن يستبعد الواحد منها الآخر: ومن الطبيعى أن يكون هناك حقيقة نكشف عنها فى النظريات المتضادة، لكن لم يظهر فيلسوف بعد له من الشخصية ما يكفى للتوفيق بين المتناقضات فى مركب أعلى، يزيل ما فيها من خطأ، وينقذ الحقيقة التى تنطوى عليها النظريات المضادة. ولابد أن تكون النتيجة هى عدم الثقة فى الكسمولوجيا، (الكونيات) والانتقال من الموضوع إلى الذات، لتكون موضع دراسة إذا ما أريد أن يكون هناك تقدم حقيقى. ولقد كانت دراسة أفلاطون للفكر هى التى جعلت من الممكن الوصول إلى نظرية أكثر صدقاً ينتقل فيها الإنصاف من الموضوع إلى الذات، نظرية تجعل التقدم ممكناً، وهي نظرية ظهرت بين السوفسطائيين فى البداية، وكانت إلى حد كبير نتيجة لإفلاس الفلسفة اليونانية القديمة. ففى مواجهة جدل زينون الايلى ظهر الشك، إذا كان من الممكن أن يحدث تقدم حقيقى فى دراسة الكسمولوجيا.

هناك عامل آخر إلى جانب النزعة الشكية التى قامت بناء على الفلسفة اليونانية السابقة، أدى إلى توجيه الانتباه نحو الذات هو التفكير المتنامى فى ظواهر الثقافة والحضارة التى ترجع فى جانب كبير منها إلى امتداد المعرفة المباشرة من جانب اليونان

للشعوب الأجنبية. فهم لم يعرفوا فحسب شيئاً من حضارات: الفرس، وبابل، ومصر، وإنما احتكوا احتكاكاً مباشراً بشعوب أقل كثيراً فى مراحل التقدم مثل السيثائيين Scythians والتراقيين Thracians. ولما كان الأمر كذلك فقد كان من الطبيعى أن يظهر شعب على درجة عالية من الذكاء مثل الشعب اليونانى ليطرح على نفسه أسئلة مثل: هل طرق الحياة المحلية والقومية المختلفة، وكذلك الشرائع الدينية والأخلاقية مجرد مواضعات واتفاقات بين الناس أم لا؟ هل الثقافة الهيلينية فى مقابل الثقافات غيرالهيلنية والبربرية هى مسألة عرف متغير من وضع الإنسان أم أن المسألة موجودة فى الطبيعة؟ وهل هناك شعائر مقدسة لها جزاءات إلهية أم أن الطقوس والشعائر يمكن أن تتغير وتتطور وتتعدل وتتكيف معها؟ لقد أشار بروفسور «تسلر» ـ فى هذا السياق ـ إلى أن بروتاجوراس كان موهوباً بين السوفسطائيين، وقد جاء من أبديرا Abdera «وهى تمثل نقطة حدودية متقدمة فى الثقافة الأيونية فى أرض برابرة تراقيا»(١).

تختلف السوفسطائية(٢) إذن عن الفلسفة اليونانية القديمة فيما يتعلق بالموضوع الذى تعالجه أعنى: الإنسان والحضارة والعادات والتقاليد، فالسوفسطائية تعالج العالم الصغير Microcosm (أى الإنسان) وليس العالم الكبير Macrocosm (أى الكون) فقد أصبح الإنسان واعياً لذاته كما يقول سوفكليس: «المعجزات فى العالم كثيرة، لكن ليس هناك معجزة أعظم من الإنسان»(٣). غير أن السوفسطائية تختلف عن الفلسفة السابقة أيضاً من حيث المنهج. على الرغم من أن منهج الفلسفة اليونانية القديمة لم يستبعد أبداً الملاحظة التجريبية، فقد كان مع ذلك يتسم بخاصية استنباطية. فعندما يستقر الفيلسوف على مبدأ عام لتفسير العالم، المبدأ المطلق المكوّن للعالم، فإنه لا يتبقى عندئذ سوى تفسير الظواهر الجزئية، وفقاً لهذه النظرية ، غير أن الفيلسوف السوفسطائى سعى إلى

---

(١) Outlines, p. 76 .

(٢) في استخدامي لكلمة السوفسطائية هنا فأنا لا أقصد أي مذهب سوفسطائي، فالرجال الذين نعرفهم باسم السوفسطائيين اليونانيين يختلف الواحد منهم عن الآخر اختلافاً واسعاً من حيث القدرة والرأي في آن معاً. وهم يمثلون تياراً أو حركة وليس مدرسة (المؤلف).

(٣) مسرحية أنتيجونا ٣٣٢ وما بعدها.

تجميع ملاحظات ووقائع جزئية هائلة فقد كانوا «موسوعيين» ـ متعددى الثقافة. ومن هذه الوقائع المكدسة يتقدمون لاستخراج النتائج من الناحية النظرية ومن الناحية العملية. وهكذا من مخزون الوقائع التى جمعوها حول اختلاف الآراء والمعتقدات، يستخرجون نتيجة تقول إن من المستحيل أن تكون لديك معرفة يقينية. أو من معرفتهم بالأمم المختلفة بأساليب الحياة يشكلون نظرية حول أصل الحضارة أو بداية اللغة أو ربما استنتجوا نتائج عملية كالقول بأن المجتمع سيكون منظماً تنظيماً أكثر فاعلية لو أنه تمّ تنظيمه بهذه الطريقة أو تلك. ومن ثم فقد كان منهج السوفسطائية «منهجاً تجريبياً استقرائياً»(١).

لكن علينا أن نتذكر أن النتائج العملية للسوفسطائيين لم تكن تستهدف إقامة معايير موضوعية تقوم على أساس حقيقة ضرورية. وتشير هذه الواقعة إلى فرق أو اختلاف آخر بين السوفسطائية والفلسفة اليونانية القديمة، وأعنى به الاختلاف بصدد الهدف أو الغاية. فالأخيرة كانت تعنى بالحقيقة الموضوعية: لقد أراد الكسمولوجيون اكتشاف الحقيقة الموضوعية عن العالم، فقد كانوا ـ بالدرجة الأولى ـ باحثين محايدين يسعون وراء الحقيقة. أما السوفسطائيون فلم يستهدفوا، من ناحية أخرى، الكشف عن الحقيقة الموضوعية أساساً: لقد كان الهدف عندهم عملياً وليس نظرياً. وهكذا أصبح السوفسطائيون أدوات التنوير والتدريب فى المدن اليونانية، مستهدفين تعليم الناس فن الحياة والسيطرة عليها. والملاحظ أنه على حين أن مجموعة من التلاميذ كانوا ـ بالمصادفة ـ تلاميذ للفلاسفة قبل سقراط ـ طالما أن هدفهم الأول هو اكتشاف الحقيقة ـ فقد كان ذلك ضرورياً وجوهرياً بالنسبة للسوفسطائيين طالما أنهم يستهدفون التعليم.

من الطبيعى أن تزداد الحياة السياسية فى اليونان ـ بعد الحروف الفارسية ـ شدة وكثافة. ولقد كانت تلك هى الحال بصفة خاصة فى الديمقراطية الأثينية. لقد كان المواطن الحر يلعب دوراً فى الحياة السياسية، وإذا ما أراد أن يتقدم فمن الواضح أنه بحاجة إلى شيء من التمرين والتدريب. ولم تعد التربية القديمة كافية لرجل يريد أن يشق طريقه فى الدولة. ولقد أصبحت المثل العليا الأرستقراطية القديمة سواء أكانت تعلو من

(١) Zeller: Outlines, p. 77.

الناحية الذاتية على المثل العليا الجديدة أم لا ـ قاصرة عن تلبية المطالب المفروضة على قادة الديمقراطية المتطورة: ومست الحاجة إلى شيء أكثر، وهذه الحاجة قام السوفسطائيون بتلبيتها. يقول بلوتارك إن السوفسطائيين أحلوا تدريباً نظرياً محل التدريب العملى القديم. الذى كان بصفة عامة أمراً من أمور تراث الأسرة مرتبطاً برجال الدولة المرموقين أعني التدريب العملى التجريبى، بواسطة المشاركة الفعلية فى الحياة السياسية. وما هو مطلوب الآن هو دروس فى الثقافة. ولقد قام السوفسطائيون بإلقاء هذه الدروس فى المدن. لقد كانوا أساتذة جوالين يتنقلون من مدينة إلى مدينة. وبهذه الطريقة يجمعون مخزوناً قيّماً من التجارب والمعارف ويلقون دروسهم فى موضوعات شتى: النحو، تفسير الشعراء، فلسفة الميثولوجيا والدين... الخ. لكن قبل ذلك كله كانوا أساتذة فى تعليم فن الخطابة، وهو الفن الذى كان ضرورياً ضرورة مطلقة للحياة السياسية. ولم يكن أحد يأمل ـ فى دولة المدينة اليونانية ـ لا سيما فى دولة أثينا بصفة خاصة ـ أن تكون له مكانة كرجل سياسة ما لم يكن قادراً على الكلام، والكلام بطلاقة، ويدعى السوفسطائيون أنهم قادرون على تعليمه ذلك، وتدريبه على التعبيرات الأساسية «للفضيلة» السياسية. فضيلة الأرستقراطية الجديدة للعقل والقدرات. ولم يكن فى ذلك ما يشين فى حد ذاته، إلا أن النتيجة الواضحة ـ أن فن الخطابة يمكن أن يستخدم «لتوضيح» فكرة أو سياسة ليست نزيهة بل ربما ضارة بالمدينة، أو تكون مجرد إعداد كحرفة رجل السياسة ـ ولقد ساعد ذلك فى تشويه سمعة السوفسطائيين. وتلك كانت الحال بصفة خاصة فى تعليمهم الناس الجدال والمراء ...Eristic فلو أراد رجل أن يجمع مالاً فى ظل الديمقراطية الأثينية، فإن ذلك يتم أساساً عن طريق الدعاوى القضائية، ويدعى السوفسطائيون أنهم يعلمون الطريقة الصحيحة لكسب هذه القضايا. لكن من الواضح أن ذلك ربما كان من السهل أن يعنى من الناحية العملية فن تعليم الناس كيف يجعلون الظلم يبدو عدلاً. ومن الواضح أن مثل هذه الإجراءات تختلف أتم الاختلاف عن الموقف القديم للفلاسفة الذين كانوا يبحثون عن الحقيقة. مما يساعد فى تفسير المعالجة التى لقيها السوفسطائيون على يد أفلاطون، فقد أخذ السوفسطائيون على عاتقهم القيام بعملية التثقيف عن طريق تربية الشباب وإلقاء دروس عامة فى المدن. لكن لما كانوا هم أساتذة جوالين ورجالاً من أصحاب الخبرة الواسعة، ويمثلون نزعة شكية ورد فعل سطحى، فإن الفكرة التى سرت

عنهم هى أنهم يجمعون الشباب من منازلهم ثم يمزقون أمامهم الشرائع الدينية والقواعد الأخلاقية التقليدية. وبالتالى فإن أنصار التراث المتزمتين نظروا إلى السوفسطائيين بقدر من الريبة. رغم أن الشباب كانوا من أنصارهم المتحمسين. ولم تكن نزعات التسوية عند السوفسطائية كلها تعمل على إضعاف الحياة اليونانية، فقد جعلتهم نظرتهم الرحبة بصفة عامة يدافعون عن الجامعة اليونانية Pan Hellenism (أى توحيد اليونان) وهى فكرة كان يصعب قبولها عند اليونان الذين كانوا يأخذون فى ذلك الوقت بدولة المدينة. غير أن نزعاتهم الشكية هى التى كانت تلفت الأنظار أكثر من غيرها. لاسيما وأنهم لم يضعوا شيئاً جديداً ومستقراً محل الأعراف القديمة التى اتجهوا إلى زعزعتها. ولابد أن نضيف إلى ذلك واقعة أنهم كانوا يتقاضون أجراً لقاء ما علّموه للناس. وهذه الممارسة ـ رغم أنها مشروعة فى حد ذاتها، فقد كانت مضادة لممارسات الفلاسفة اليونانيين القدامى. ولم تكن تتفق مع الرأى اليونانى عما هو مناسب. وكان ذلك شيئاً كريهاً عند أفلاطون، بينما قال أكسانوفون أن السوفسطائيين يتحدثون ويكتبون لخداع الناس من أجل المغنم، ولكنهم لم يقدموا العون لأى إنسان(١).

يتضح ـ مما سبق أن ذكرناه ـ أن السوفسطائية لم تكن تستحق الإدانة الشاملة. لقد أدت خدمة كمرحلة انتقال إلى الإنجازات الأفلاطونية والأرسطية العظيمة عندما حوّلت انتباه المفكرين إلى الإنسان نفسه، إلى الذات المفكرة المريدة. ولقد حققت مهمة ضرورية فى الحياة السياسية اليونانية بتقديمها وسيلة للتدريب والتثقيف. فى حين أن ميولهم إلى الهلينية الجامعة أو الشاملة (أي توحيد اليونان) تنضاف بغير شك إلى حسناتهم. بل حتى نزعتها الشكية والنسبية التى كانت قبل كل شيء نتيجة لانهيار الفلسفة القديمة من ناحية، وخبراتهم الواسعة بالحياة البشرية من ناحية أخرى، أسهمت على الأقل فى إثارة مشكلات. حتى ولو عجزت السوفسطائية نفسها عن حل هذه المشكلات. فليس خيالاً أن نميز أثر السوفسطائية فى الدراما اليونانية فى أنشودة سوفكليس مثلاً عن الإنجاز البشرى فى مسرحية «أنتيجونا»، وفى المناقشات النظرية التى انطوت عليها مسرحيات يوربيدس وفى أعمال المؤرخين اليونانيين. مثلاً، فى الحوار Melian الشهير فى صفحات طويلة عند ثوكيديدز. ولقد كان لابد أن يمر على مصطلح السوفسطائى بعض

(١) Xen. Cyneg. 13. 8 (D. 79, 2A).

الوقت ليكتسب مضمونه المذموم. فقد أطلق هيرودوت هذا الاسم على «صولون»، و«فيثاغورس»، وأطلقه أندروطيون Androtion على الحكماء السبعة وعلى سقراط فى محاورة ليسس Lysias لأفلاطون. وفضلاً عن ذلك فإن السوفسطائيين القدامى كسبوا لأنفسهم احتراماً وتقديراً عاماً. وكما أشار المؤرخون فلم يكن من النادر اختيارهم «سفراء» لمدنهم، وهى حقيقة يصعب أن تشير إلى أنهم كانوا مهرجين أو كان يُنظر إليهم على أنهم كذلك. وبطريقة ثانوية فحسب اكتسب مصطلح «السوفسطائى» نكهة بغيضة كما هى الحال عند أفلاطون. لكن يبدو أن المصطلح فى عصر متأخر اكتسب معنى حسناً، وأطلق على أساتذة الخطابة، وكُتَّاب النثر فى الامبراطورية دون أى إشارة إلى الغش أو الخداع. إنه من خلال معارضة سقراط وأفلاطون بصفة خاصة، اكتسب السوفسطائيون هذه السمعة السيئة التى تدل عليها الكلمة الآن، فأصبحت تعني الاستدلال الزائف، أو تعني حقيقة ما تم دحضها وأصبحت زائفة، أو شيئاً زائفاً يبرهنون على صحته ويصبح مقبولاً[١].

ومن ناحية أخرى فإن النزعة النسبية عند السوفسطائيين وتشجيعهم على الجدال والمراء، وافتقارهم إلى معايير ثابتة، وقبولهم الأجر، واتجاه السوفسطائية المتأخرة إلى المماحكات اللفظية ـ ذلك كله يبرر إلى حد كبير المعنى المذموم للمصطلح. فقد كانوا عند أفلاطون «أصحاب متجر يبيعون سلعاً روحية»[٢]. وعندما صور أفلاطون سقراط فى محاورة بروتاجوراس[٣] وهو يسأل أبوقراط ـ الذى أراد أن يتلقى تثقيفاً على يد بروتاجوراس: «ألن تخجل عندما تُظهر نفسك بين اليونانيين على أنك سوفسطائى؟» أجاب أبوقراط: «نعم، هذا حق يا سقراط، لو أننى قلت ما أفكر فيه». لكن لابد لنا أن نتذكر أن أفلاطون كان يميل إلى إبراز الجانب السيء عند السوفسطائيين. بسبب أنه كان يضع سقراط نصب عينيه، الذى طوّر ما كان حسناً فى السوفسطائية مجاوزاً كل مقارنة مع إنجازات السوفسطائيين أنفسهم.

---

(١) Hegel Hist. Phil, I, p. 354.

(٢) Protag. 313 C 5 - 6 .

(٣) Protag. 312 a 4 - 7 .

" الفصل الثالث عشر "

"بعض أفراد السوفسطائيين"

أولاً: بروتاجوراس Protagoras

ولد بروتاجوراس طبقاً لمعظم الروايات حوالى عام ٤٨١ ق.م فى مدينة أبديرا فى تراقية[(١)]، ويبدو أنه جاء إلى أثينا فى منتصف القرن، وقد استمتع بصحبة بركليز، ويقال إن الأخير وثق به فعهد إليه بمهمة وضع دستور لإحدى المستعمرات اليونانية وهى «توريوم» التى تأسست عام ٤٤٤ق.م. ثم زار أثينا مرة أخرى عند اندلاع حرب البلبونيز عام ٤٣١ق.م. وخلال تفشى الطاعون عام ٤٣٠ق.م الذى راح ضحيته اثنان من أبناء بركليز. ويروى ديوجنز اللايرتى قصة مفادها أن بروتاجوراس اتهم بالتجديف بسبب كتاب ألفه عن الآلهة، لكنه فرَّ من المدينة قبل محاكمته، وأنه غرق وهو يعبر إلى صقلية؛ بينما تمَّ إحراق كتابه فى ساحة المدينة. ولابد أن يكون ذلك قد حدث فى عصر تمرد أربعمائة من الأوليجاركيين حوالى عام ٤١١ق.م.

ويتفق بروفسور تايلور مع جون بيرنت فى رفض قصة المحاكمة، ولقد فعل ذلك لأنه يتفق أيضاً مع بيرنت فى قبول تاريخ أقدم لميلاد بروتاجوراس وهو حوالى ٥٠٠ق.م. ويعتمد المؤلفان على رواية أفلاطون عن بروتاجوراس فى المحاورة التى تحمل اسمه من أنه كان رجلاً كبيراً يقترب على الأقل من الخامسة والستين، فى حوالى عام ٤٣٥ق.م. ولابد أن أفلاطون كان يعرف ما إذا كان بروتاجوراس ينتمى حقاً إلى جيل سابق على سقراط، وليس ثمة ما يدعوه إلى أن يصور هذا الموضوع تصويراً خاطئاً[(٢)]. ولو صحَّ ذلك فينبغى علينا، عندئذ أن نقبل أيضاً ما قاله فى محاورة «مينون» من أن بروتاجوراس عندما توفى كانت سمعته طيبة للغاية.

---

(١) Protag. 309C. Rep. 600C. Dioge. 9.50FF .

(٢) Plato, P. 236, Note.

أشهر عبارة لبروتاجوراس هى ما جاءت فى كتابه وهى قوله: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد»(١). ولقد كانت هناك مجادلات كثيرة حول تأويل هذا القول الشهير، فقد ذهب بعض الكتاب إلى أن بروتاجوراس لم يكن يقصد «بالإنسان» الإنسان الفرد، بل الإنسان بمعنى النوع؛ ولو صحّ ذلك فلن يكون معنى العبارة «ما يبدو لى على أنه حق فهو حق بالنسبة لى، وما يبدو لك على أنه حق فهو حق بالنسبة لك». بل سيعنى بالأحرى أن المجتمع أو الجماعة أو النوع البشرى ككل هو معيار أو مقياس الحقيقة. كما دارت المجادلات أيضاً حول ما إذا كانت الأشياء ينبغى فهمها على أنها تعنى حصراً موضوعات الإدراك الحسى أم أنها تمتد لتشمل مجال القيم كذلك.

وهذا سؤال صعب ولا يمكن مناقشته هنا بالتفصيل، إلا أن مؤلف هذا الكتاب ليس على استعداد للتغاضى عن شهادة أفلاطون فى محاورة «تياتيتوس» حيث نجد عبارة بروتاجوراس ـ صحيح أنها تطورت وفق ما أباح أفلاطون لنفسه ـ لكنه يؤولها بغير شك على أنها تعنى الإنسان الفرد بالنظر إلى الإدراك الحسى(٢). إذ يلاحظ سقراط أنه عندما تهب ريح معينة فإن أحداً قد يشعر بالبرد بينما لا يشعر الآخر بذلك. أو قد يشعر فرد بقليل من البرودة، ويشعر الآخر ببرودة تامة، ثم يتساءل أينبغى علينا أن نوافق بروتاجوراس على أن نفس الريح تكون باردة بالنسبة للشخص الذى يشعر بالبرودة وهى ليست كذلك بالنسبة لشخص آخر؟ من الواضح تماماً أن بروتاجوراس فى هذه الفقرة يُفسَّر على أنه يعنى الإنسان الفرد، وليس الإنسان بصفة عامة على الاطلاق. وفضلاً عن ذلك فإن علينا أن نلاحظ أن الفليسوف السوفسطائى لا يصوَّر على أنه يقول إن الريح تبدو باردة فحسب بالنسبة لشخص ما وليست كذلك بالنسبة لشخص آخر. فلو أننى مثلاً دخلت منزلى بعد أن جريت فى يوم مطير وبارد وقلت إن المياه دافئة، بينما كنت أنت موجوداً فى غرفة دافئة وشعرت بأن المياه نفسها باردة ـ فإن ملاحظة بروتاجوراس ستكون أن لا أحد منا مخطىء. فالمياه هى دافئة بالنسبة لأعضائى الحسية، والمياه هى باردة

(١) Frag., I.

(٢) Theaet. 151e 152a .

بالنسبة لأعضائك الحسية. (وعندما يُعترض على الفيلسوف السوفسطائى بأن القضايا الهندسية هى واحدة بالنسبة للجميع، فإن رد بروتاجوراس هو أنه فى الواقع العينى الفعلى لا توجد خطوط أو دوائر هندسية، ومن ثم فإن هذه المشكلة لن تظهر»[(1)]).

ويلجأ البعض فى معارضة هذا التفسير إلى محاورة بروتاجوراس لأفلاطون، حيث لا يصوِّر بروتاجوراس على أنه يطبق عبارته بالمعنى الفردى على القيم الأخلاقية. لكن حتى إذا سلَّمنا بأن بروتاجوراس لابد أن يكون متسقاً مع نفسه، فليس من الضرورى - يقيناً - أن نفترض أما ما يصدق على موضوعات الإدراك الحسى يصدق فى الحال على القيم الأخلاقية. وربما أشرنا إلى أن بروتاجوراس أعلن أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعاً. وبالتالى فإذا ما قُبل التفسير الفردى فيما يتعلق بموضوعات الإدراك الحسى فلابد أن يمتد كذلك إلى الأحكام والقيم الأخلاقية، وعلى العكس، إذا لم يقبل بالنسبة للأحكام والقيم الأخلاقية، فينبغى أن لا يُقبل بالنسبة لموضوعات الإدراك الحسى؛ وبعبارة أخرى أنَّ علينا - بالضرورة - أن نختار بين محاور «تيتاتيتوس»، ومحاورة «بروتاجوراس» فنثق فى واحدة ونرفض الأخرى. لكن ليس من المؤكد، أولاً: أن عبارة «الأشياء جميعاً» تشمل القيم الأخلاقية، وربما أمكننا القول، ثانياً: أن لموضوعات الحواس الجزئية الخاصة تلك الخاصية التى تجعلها لا يمكن أن تصبح موضوعاً لمعرفة كلية وصادقة. فى حين أن القيم الأخلاقية - من ناحية أخرى - هى من ذلك النوع الذى يمكن أن يكون صادقاً وكلياً. ولقد كانت تلك هى وجهة نظر أفلاطون نفسه الذى ربط بين عبارة بروتاجوراس ونظرية هيراقليطس عن التدفق المستمر، والذى ذهب إلى أن المعرفة الصادقة واليقينية لابد أن تكون معرفة عالم يعلو على الحس. ونحن لا نحاول أن نذهب إلى أن بروتاجوراس اعتنق النظرة الأفلاطونية عن القيم الأخلاقية، فهذا أمر لم يحدث، لكننا نحاول أن نشير إلى أن الإدراك الحسى وحدس القيم لا يرتبطان معاً - بالضرورة - بعلاقة بالمعرفة اليقينية وحقيقة كل شيء.

ما هى إذن تعاليم بروتاجوراس الفعلية فيما يتعلق بالأحكام والقيم الأخلاقية؟ يصوره أفلاطون فى محاورة تياتيوس على أنه يقول إن الأحكام الأخلاقية نسبية. («لأننى

(١) Aristotles: Metaphysics, B2 997b, 39 - 998a 6.

أعتقد أن العادات التى تبدو صالحة ومقبولة بالنسبة لأية دولة جزئية، هى كذلك بالنسبة لهذه الدولة، طالما أنها تأخذ بها») وأن الرجل الحكيم ينبغى عليه أن يحاول أن يستبدل العادات والأعراف السليمة بالأعراف غير السليمة(١). وبعبارة أخرى ليس هناك مجال للسؤال عما إذا كانت وجهة نظر أخلاقية تكون صادقة وأخرى تكون كاذبة. لكن هناك مجال للسؤال عما إذا كانت إحدى وجهات النظر الأخلاقية أكثر صحة من غيرها أعنى أكثر نفعاً أو فائدة من غيرها. «وبهذه الطريقة يصبح من الصواب أن نقول إن بعض الناس أكثر حكمة من غيرهم، وأنه لا أحد يفكر تفكيراً كاذباً تماماً». ويصور أفلاطون الفيلسوف السوفسطائى فى محاورة بروتاجوراس على أنه يؤكد أن الاعتدال والعدالة قد وهبتهما الآلهة إلى جميع البشر «لأنه لا يمكن للمدن أن توجد إذا ما شارك فيهما ـ كما هى الحال فى الفنون الأخرى ـ قلّة من الناس فحسب» أيعارض ذلك ما سبق ذكره فى محاورة تيتاتيوس؟ سوف يظهر لنا أن ما يقصده بروتاجوراس هو كما يلى: القول بأن القانون بصفة عامة يتأسس على نزعات أخلاقية معينة مغروسة فى جميع البشر، غير أن الاختلافات الفردية للقانون على نحو ما توجد فى الدول الجزئية هى اختلافات نسبية، فالقانون فى دولة ما لا يكون أكثر صدقاً من القانون فى دولة أخرى، ربما يكون «أصلح» بمعنى أنه أكثر نفعاً أو فائدة؛ وفى هذه الحالة سوف تكون الدولة أو مجتمع المدينة ـ هى التى تحدد القانون ـ وليس الفرد. مع التأكيد على الطابع النسبى للأحكام الأخلاقية العينية والتحديدات العينية للنواميس. ولما كان بروتاجوراس من مؤيدى التقاليد والأعراف الاجتماعية، فقد أكد أهمية التربية، وضرورة امتصاص التقاليد الأخلاقية للدولة، فى الوقت الذى اعترف فيه أن الرجل الحكيم يمكن أن يقود الدولة إلى قوانين «أفضل». وبمقدار ما يتعلق الأمر بالمواطن الفرد، فلابد له أن يخلص للتراث، وللشرائع التى قبلها المجتمع فهى أفضل والسبب أنه لا توجد «طريقة» واحدة معينة أكثر صدقاً من الأخرى. وقد يميل المرء إلى هذه الطريقة أو تلك. فإذا لم تكن له مشاركة فى عطيتى الآلهة هاتين ورفض الإذعان للدولة، فلابد للدولة أن تتخلص منه. وربما بدت نظرية «النسبية» عند بروتاجوراس لأول وهلة ثورية عن عمد ، فهى يمكن تحويلها واستخدامها لدعم التراث

(١) Thraet. 166FF.

والسلطة. فليس ثمة شريعة أو قانون أكثر صدقاً من الآخر. ومن ثم فليس لك أن تضع حكمك الخاص ضد قانون الدولة. وفضلاً عن ذلك فإن بروتاجوراس من خلال تصوره هذا، فإنه قدم لنا ـ على الأقل ـ بعض الإشارات إلى القانون الطبيعى غير المكتوب ويسهم بذلك فى توسيع النظرة اليونانية.

يقول بروتاجوراس فى كتابه «عن الآلهة»: «لا أستطيع أن أعرف ما إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، ولا هيئتها ما هى، لأن أموراً كثيرة تحول بينى وبين هذه المعرفة منها: غموض الموضوع، وقصر العمر»(١). وتلك هى الشذرة الوحيدة التى بقيت لنا من هذا الكتاب. وقد تبدو هذه العبارة وكأنها تضيف لوناً جديداً إلى صورة بروتاجوراس المفكر الشاك الهدام، الذى يوجه قواه النقدية ضد كل التراث القائم: تراث الأخلاق والدين. غير أن مثل هذه النظرة لا تتفق مع الانطباع الذى نتلقاه عن بروتاجوراس من محاورة أفلاطون التى تحمل اسمه، ولا شك أنها نظرة خاطئة ـ فكما أن الأخلاق لابد أن تستمد من نسبية الشرائع والقوانين الجزئية، فكذلك لابد للفرد أن يخضع للتربية التقليدية، وكذلك لابد للأخلاق أن تستمد من ربيتنا فيما يتعلق بالآلهة وطبيعتها، ولابد للفرد أن يلتزم بديانة المدينة.

فإذا لم يكن من الممكن أن يصل إلى يقين عن الحقيقة المطلقة فلماذا نطرح جانباً الديانة التى ورثناها عن الآباء؟ وفضلاً عن ذلك فليس موقف بروتاجوراس شاذاً أو هداماً بهذا القدر على نحو ما يزعم عادة أنصار الديانة الدجماطيقية، طالما أن الديانة اليونانية، كما لاحظ بيرنت ـ لا تتألف من «ألوان من الإثبات أو النفى اللاهوتى» بل من العبادة(٢). صحيح أن نتيجة السوفسطائيين كانت إضعاف ثقة الناس فى التراث (العادات والتقاليد) إلا أن بروتاجوراس كان شخصياً محافظاً، فيما يبدو، من حيث المزاج والطبع، ولم يكن يستهدف إعداد تربية ثورية بل كان على العكس يدعى أنه يعمل على تربية المواطن الصالح. فهناك ميول أخلاقية عند الناس جميعاً، غير أن هذه الميول لا يمكن تطويرها إلا فى مجتمع منظم: إذا أريد للمرء أن يكون مواطناً صالحاً فلابد له، عندئذ، أن يمتص

---

(١) Frag. 4 .

(٢) G. P. I, p. 117.

التراث الاجتماعى كله للمجتمع الذى هو عضو فيه. غير أن التراث الاجتماعى ليس حقيقة مطلقة، وإنما هو معيار المواطن الصالح.

وينتج من النظرية النسبية أنه من الممكن أن يكون هناك أكثر من رأى بالنسبة لكل موضوع، ويبدو أن بروتاجوراس طوّر هذه المسألة فى كتابه «في الحجج المتناقضة»، فهذا الجدلى والخطابى سوف يتمرن على فن تطوير الآراء والحجج المختلفة ولقد فسر أعداء السوفسطائيين ذلك على أنه يعنى جعل القضايا التي هي أسوأ أخلاقياً هي التى تنتشر وتسود[١]. لكنه لا يتضمن بالضرورة هذا المعنى الهدام أخلاقياً. فالمحامى مثلاً، الذى يدافع بنجاح عن قضية عادلة لموكله الذى يبلغ من الضعف حداً يجعله لا يستطيع حماية نفسه. أو الذى تكون عدالة قضيته يصعب الكشف عنها، قد يقال إنه فى هذه الحالة يعمل على نشر «الحجة الأضعف» رغم أنه لا يفعل شيئاً غير أخلاقى. لكن على يد الخطباء عديمى الضمير والمتعصبين للجدال اكتسبت هذه القاعدة بسهولة مذاقاً كريهاً بغيضاً من الناحية الأخلاقية. لكن ليس هناك ما يبرر تحميل بروتاجوراس نفسه مسئولية تسجيل المعاملات غير الأخلاقية. كما أنه لا يمكن إنكار أن نظرية النسبية، عندما ترتبط مع ممارسة الجدل والمراء، من الطبيعى جداً أن تؤدى إلى الرغبة فى النجاح دون اعتبار كبير للحقيقة أو العدالة.

لقد كان بروتاجوراس رائداً فى دراسة علم النحو، ولقد قيل إنه صنّف أنواعاً مختلفة من العبارات[٢] وأنه فرّق من الناحية الاصطلاحية بين جنس الأسماء[٣]. وفى فقرة طريفة من مسرحية «السحب» لأرستوفان يصور السوفسطائى على أنه يصوغ كلمة الأنثى من كلمة الذكر[٤].

<u>ثانياً:</u> بروديقوس

جاء بروديقوس من جزيرة قيوس Ceos فى بحر ايجه، ويقال إن سكان تلك الجزيرة كان يغلب عليهم نزعة التشاؤم وقد ورث بروديقوس عن أهل بلده هذه النزعة فهو فى

---

(١) Aristoph: Clouds, 112 FF.

(٢) Diogen., 9,53 FF.

(٣) Arist. Rhet. 5, 407 b 6.

(٤) Clouds, 658FF. 847 FF.

المحاورة المنسوبة إلى أفلاطون «أكسيوخوس Axiochus» يُنسب إليه قوله إن الموت أمر مرغوب فيه حتى نتمكن من الإفلات من شرور الحياة. أما الخوف من الموت فهو أمر غير معقول، ما دام الموت لا يخص الأحياء ولا الأموات ـ أما الأحياء فالسبب أنهم لا يزالون على قيد الحياة، أما الأموات فلأنهم لم يعودوا أحياءاً بعد[(١)]. وليس من السهل أن نقرر صحة هذا الاقتباس.

وربما كان بروديقوس معروفاً أساساً بسبب نظريته عن أصل الدين، فقد ذهب إلى أن الناس فى البداية عبدوا الشمس، والقمر، والأنهار، والبحيرات، والفاكهة... الخ ـ على أنها آلهة. وبعبارة أخرى: لقد عبدوا الأشياء النافعة لهم والتى تمدهم بالطعام. وهو يضرب مثلاً عبادة نهر النيل فى مصر. وهذه المرحلة البدائية تبعتها مرحلة أخرى ابتكرت فيها فنون مختلفة من الزراعة، والصناعة، زراعة الكروم، وصناعة المعادن... الخ ـ وقد عُبدت على أنها آلهة: الآلهة ديمتر، الإله ديونسيوس، الإله هيفاستوس ... إلخ[(٢)]. وهو يعتقد أن الصلاة فى مثل هذه الديانة لابد أن تكون من النوافل، ويبدو أنه صادف متاعب مع السلطات فى أثينا[(٣)]. وكان بروديقوس ـ مثل بروتاجوراس ـ شهيراً بدراساته اللغوية[(٤)]. فكتب بحثاً عن المترادفات. ويبدو أنه كان متحذلقاً جداً فى أشكال التعبير[(٥)].

يقول بروفسور تسلر[(٦)]: «على الرغم من أن أفلاطون يعالجه، عادة، فى شيء من التهكم، فإنه من الأمور الجيدة فى صفه أن سقراط كان بين الحين والحين ينصح التلاميذ بالذهاب إليه (تيتانيوس 151b) وأن مدينته (مسقط رأسه) كانت تعهد إليه بمهام دبلوماسية» (هيباس الكبير. 282C). والواقع أن «تسلر» قد فاتته نقطة هامة فيما يبدو فى الفقرة الموجودة فى محاورة تيتانيوس وهي أن الشباب الذين كان سقراط يرسلهم إلى

(١) 366 C. FF.

(٢) هم على التوالي آلهة الأرض، وإله الخمر، وإله الحدادة (المترجم).

(٣) Frag. 5.

(٤) CF. Crat. 384 b.

(٥) CF. Protag. 337. a f.

(٦) Outlines, p. 84 - 5 .

بروديقوس كانوا من ذلك الشباب الذين لم يكونوا «حوامل» بالأفكار عندما يكونوا فى صحبته، فقد توقفوا عن «الحمل»).

ثالثاً: هيبياس.

كان هيبياس الايلسى (من مدينة Elis) أصغر معاصر لبروتاجوراس، ولقد اشتهر ـ بصفة خاصة ـ بسبب تعدد مواهبه فهو على علم: بالرياضيات، والفلك، والنحو، والخطابة، وعلم الإيقاع، والتناغم، والتاريخ، والأدب، والميثولوجيا ـ باختصار كان موسوعة بالفعل. وليس ذلك فحسب بل إنه عندما كان يحضر فى الأولمبياد، فإنه كان يباهى بأنه هو الذى صنع جميع ملابسه. وقائمة انتصاراته فى الأولمبياد وضعت الأساس فى النظام اليونانى المتأخر فى التأريخ عن طريق الأولمبياد (الذى قدمه لأول مرة المؤرخ طيماوس)[١]. وأفلاطون فى محاورة بروتاجوراس يقول على لسانه «القانون هو طاغية البشر، لأنه يرغمهم على فعل أمور كثيرة تضاد الطبيعة»[٢]. ويبدو أن المقصود أن القانون فى دولة المدنية كثيراً ما يكون ضيقاً وذا نزعة استبدادية تتعارض مع القوانين الطبيعية.(أو القوانين غيرالمدونة).

رابعاً: جورجياس

ينتسب جورجياس إلى مدينة ليونتينى فى صقلية عاش من ٤٨٣ إلى ٣٧٥ق.م. تقريباً. وقد ذهب إلى أثينا عام ٤٢٧ كسفير لمدينة ليونتينى. Leontini لطلب المساعدة ضد سيراقوصة. وفى أسفاره عمل على انتشار روح الهيلينية الجامعة (الوحدة اليونانية) قدر استطاعته.

ويبدو أن جورجياس كان فى بداية حياته تلميذاً لأنبادقليس وأنه شغل نفسه بمسائل خاصة بالعلم الطبيعى وربما كتب كتاباً فى «البصريات»، إلا أنه انقاد إلى نزعة الشك بواسطة جدل زينون الايلى، ونشر كتاباً بعنوان «فى اللاوجود» أو فى «الطبيعة» ـ ويمكن أن نجمع الأفكار الرئيسية فى هذا الكتاب من المقتطفات التى احتفظ بها سكستوس

---

(١) Frag. 3.

(٢) 337 d. 2 - 3 .

امبريقوس، ومن الكتابات المنسوبة إلى أرسطو «عن مديسوس، وزينوفون و جورجياس» ومن هذه الروايات عن مضمون كتاب جورجياس، يتضح لنا أنه وصل إلى الجدل الايلى مختلفاً بعض الشيء عن بروتاجوراس، ففي الوقت الذى يقال فيه إن بروتاجوراس ذهب إلى أن كل شيء حق. فإن جورجياس يؤكد العكس تماماً. فعند جورجياس :

(أ) لا شيء موجود، ذلك لأنه إذا ما وجد شيء فإما أن يكون موجوداً منذ الأزل أم أنه ظهر إلى الوجود (أى إما أن يكون قديماً أو حادثاً) لكنه لا يمكن أن يكون حادثاً أى ظهر إلى الوجود، لا من وجود مثله ولا من عدم؛ ولا يمكن أن يكون أزلياً (قديماً) إذا لو كان أزلياً فلابد أن يكون لا متناهياً. لكن اللامتناهى مستحيل للسبب الآتى: أنه لا يمكن أن يوجد فى شيء آخر (فى مكان) ولا يمكن أن يوجد فى ذاته، ومن ثم فهو لا يمكن أن يوجد فى أى مكان. لكن ما لا يوجد فى مكان ما هو لا شيء أى عدم.

(ب) ـ إذا ما كان هناك شيء فإننا لا يمكن أن نعرفه. إذ لو كانت هناك معرفة بالوجود، فإن ما نفكر فيه لابد أن يوجد، واللاوجود لا يمكن التفكير فيه على الإطلاق، وفى تلك الحالة لا يمكن أن يكون هناك خطأ، وهذا خُلف محال.

(جـ) ـ حتى إذا ما كانت هناك معرفة بالوجود، فإن هذه المعرفة لا يمكن نقلها إلى الآخرين. فأى إشارة تختلف عن الشيء المشار إليه: فمثلاً كيف يمكن أن تنقل المعرفة بالألوان عن طريق الكلمة، طالما أن الأذن تسمع النغمات وليس الألوان؟ وكيف يمكن أن نفس التمثل للوجود موجود عند شخصين فى وقت واحد طالما أنهما مختلفان الواحد منهما عن الآخر[1].

وفى حين أن بعض الباحثين نظروا إلى هذه الأفكار المثيرة للدهشة على أنها تعبر عن عدمية فلسفية حقيقية، فقد ذهب آخرون إلى أن هذه النظرية كانت مجرد فكاهة من جانب جورجياس، أو أن هذا المعلم العظيم للخطابة أراد أن يبيّن أن فن الخطابة واستخدام الكلمات بمهارة، قادران على أن يجعلا أشد الافتراضات خُلفاً وعبثاً ـ افتراضات مقبولة. (كذا: هـ. جومبرز). غير أن هذه النظرة الأخيرة يصعب أن تتفق مع واقعة أن ايزقراط وضع آراء جورجياس جنباً إلى جنب مع آراء زينون الايلى ومليسوس،

(١) CF Frag. 1.3.

لا مع الكتابات التى تعالج آراء جورجياس على أنها ذات قيمة للنقد الفلسفى(١). وعلى أية حال فإن بحثاً «عن الطبيعة» يصعب أن يكون هو المجال لمثل هذه البراعة فى الألعاب الخطابية. ومن الصعب أن نفترض ـ من ناحية أخرى ـ أن جورجياس ذهب جاداً إلى أنه لا شيء موجود. فإن الأمر يبدو كما لو أنه أراد استخدام جدل الايليين لكى يرد الفلسفة الايلية إلى مجرد خلف محال(٢). ثم بعد ذلك يُقلع عن الفلسفة ويكرس نفسه لفن الخطابة.

ولقد نظر جورجياس إلى فن الخطابة على أنه التمكن من فن الإقناع. ولابد بالضرورة أن يقوده ذلك إلى دراسة علم النفس العملى. ولقد مارس عن عمد فن الإقناع الذى يمكن استخدامه لغايات عملية ـ خيّرة وشريرة فى آن واحد، ولأغراض فنية. وبالنسبة لهذه الأخيرة فقد طوّر جورجياس فن الخداع المبرر فأطلق على التراجيديا اسم «خداع من الأفضل أن يحدث عن ألا يحدث. والاستسلام له يُظهر قوى أعظم للتقدير الفنى أكثر من عدم الاستسلام»(٣). ومقارنة جورجياس لنتائج التراجيديا بنتائج المطهرة (الدواء المسهل) يذكرنا بنظرية أرسطو التى كثيراً ما ناقشها نظرية التطهر.

أما واقعة أن أفلاطون ذكر نظرية «القوة هى الحق» على لسان كاليكلس(٤). بينما يؤكد تلميذ آخر هو «ليكفرون» أن النبالة زيف، وأن جميع البشر متساوون، وأن القانون عقد يصبح الحق بواسطته مضموناً بالتبادل(٥). فى حين يطالب تلميذ آخر بتحرير العبيد باسم القانون الطبيعى(٦). فإننا يمكن لنا أن نتفق مع تسلر فى نسبة هجر الفلسفة إلى جورجياس، وهذا ما أدى به إلى رفض الإجابة عن أسئلة الحقيقة والأخلاق(٧).

---

(١) Aristotles or theophrastus?

(٢) C.F. Zeller: Outlines, P. 87.

(٣) Frag. 23 (Plut - de gloria Atten. 4. 348e).

(٤) Gorgiȁs, 452 C. FF.

(٥) Frag. 3,4.

(٦) Alcidamas of Elaea (F Aristotle Rhet I I I,3)

(٧) Outlines, p. 88.

هناك سوفسطائيون آخرون يمكن للمرء أن يشير إليهم بإيجاز وهم: ـ ثراسيماخوس الكلدونى، الذى صوره أفلاطون فى محاورة الجمهورية على أنه بطل حقوق الأقوى(١). وأنطيفون الأثينى الذى أكد المساواة بين البشر جميعاً ورفض التفرقة بين النبلاء والعامة، بين اليونانيين والبرابرة ووصفها بأنها هى نفسها ضرب من البربرية. وجعل من التربية أهم شيء فى الدنيا. وابتكر ضرباً من الأدب معلناً أن فى استطاعته تحرير أى إنسان من الحزن بواسطة وسائل شفهية(٢).

خامساً: السفسطة

وفى الختام ربما كان علينا أن نلاحظ من جديد أنه لا يوجد مبرر لأن ننسب إلى السوفسطائين العظام النية فى تدمير الدين والأخلاق؛ فرجال مثل بروتاجوراس وجورجياس لم يكن فى ذهنهم هذا الهدف. والواقع أن السوفسطائيين الكبار كانوا يفضلون مفهوم «القانون الطبيعى»، فاتجهوا إلى توسيع نظرة المواطن اليونانى العادى، فكانوا قوة تربوية فى بلاد اليونان، ومن الصواب فى الوقت ذاته «أن كل رأى بمعنى ما صادق فيما يقول بروتاجوراس. وأن كل رأى كاذب فيما يقول جورجياس..»(٣). وهذا الميل إلى إنكار الطابع الموضوعى المطلق للحقيقة من السهل أن يؤدى إلى نتيجة تقول إنه بدلاً من يقنع أى إنسان، فإن الفيلسوف السوفسطائى سوف يحاول أن يحثه أو يناقش معه وجهة نظره. والواقع أنه على يد بعض الرجال الأقل كفاءة اكتسبت السوفسطائية مضموناً سيئاً هو «السفسطة». وعلى حين أن المرء لا يملك إلا أن يحترم نظرة المواطنة العالمية الرحبة لأنطيفون الأثينى، فإنه لا يملك أيضاً إلا إدانة نظرية «ثراسيماخوس» القائلة بأن «القوة حق» من ناحية، وإدانة المماحاكات اللفظية عند «ديونسودرس» من ناحية أخرى. أما كبار السوفسطائيين فقد كانوا ـ كما سبق أن ذكرنا ـ قوة تربوية فى بلاد اليونان.

---

(١) Rep. 338 c.

(٢) CF plut, apud Didas, Frag. 44 and 87a 6.

(٣) Ueberweg - Praechter, p. 122.

غير أن فن الخطابة كان أحد العوامل الرئيسية فى التربية اليونانية التى غذتها السوفسطائية. ولفن الخطابة مخاطره الواضحة من حيث إن الخطيب يستطيع بسهولة أن يعطى انتباهاً أكثر للعرض الخطابى للموضوع على حساب الموضوع ذاته. وفضلاً عن ذلك فإن السوفسطائية بإثارتها الأسئلة حول أسس المؤسسات التقليدية، والمعتقدات، وأساليب الحياة، فإنها مالت إلى تعزيز الموقف النسبى، رغم أن الشر الكامن فى السوفسطائية، لا يكمن كثيراً في واقعة أنها تثير مشكلات بقدر ما يكمن فى واقعة أنها لم تستطع أن تقدم أى حل عقلى مقنع للمشكلات التى أثارتها. ولقد اعترض سقراط وأفلاطون على هذه النزعة النسبية، وحاولا إقامة أساس راسخ للمعرفة الحقة وللأحكام الأخلاقية.

" الفصل الرابع عشر "

"سقراط"

أولاً ـ حياة سقراط المبكرة

يقع موت سقراط فى عام ٣٩٩ق.م. وكما ينبئنا أفلاطون فقد كان سقراط فى سن السبعين، أو أكثر قليلاً، عند وفاته. ومن ثم فلابد أن يكون مولده عام ٤٧٠ق.م[١]. وهو ابن سوفرنيسكس وفينارث وهى من قبيلة «أنطيوشيد»، ومن ديم Deme[٢] ألوبيكاي Alopecae ويروى البعض أن والده كان يعمل نحاتاً[٣]. غير أن تيلور يعتقد ـ مع بيرنت ـ أن هذه الرواية أسيء فهمها من الإشارة المازحة فى محاورة «أطيفرون» إلى ديدالوس على أنه الجد الأكبر لسقراط[٤]. وعلى أية حال فيبدو أن سقراط لم يتابع مهنة والده ـ لو كانت تلك حقاً مهنته ـ ومجموعة إلهات الحسن[٥] فى الأكربول اللائى قيل عنهن فيما بعد أنهن من عمل سقراط مع أن علماء الآثار يذهبون إلى أنهن من عمل نحات مبكر[٦] غير أن سقراط لا يمكن أن يكون قد انحدر من أسرة فقيرة جداً، على نحو ما نجده فيما بعد يخدم فى سلاح المشاة[٧]. ولابد أن يكون قد حصل على إرث معقول يمكنه من الالتحاق بالخدمة العسكرية. لقد قيل إن فيناريث ـ أم سقراط ـ فى محاورة تيتاتوس[٨]

---

(١) Apol. 17D.

(٢) Euthyphro. 10C.

(٣) الديم وحدة من التقسيم الإداري اليوناني (المترجم).

(٤) CF Diog. laert.

(٥) ثلاث إلهات يهبن الفتنة والجمال في الميثولوجيا اليونانية (المترجم).

(٦) يلاحظ ديوجنس اللايرتي أن «البعض يذهب إلى أن إلهات الحسن في الأكربول من صنعه».

(٧) كان الفقراء عادة هم الذين يلتحقون بالخدمة في سلاح المشاة لأن سلاح الفرسان مكلف إذ يتطلب حصاناً ومعدات ـ يشتريها المقاتل لا يقدر عليها الفقراء (المترجم).

(٨) Theaet. 149a.

أنها قابلة، لكن حتى لو كان الأمر كذلك فلا ينبغى تفسير ذلك على أنه يعنى أنها كانت قابلة محترفة بالمعنى الحديث على نحو ما يشير تيلور(١) وهكذا تقع حياة سقراط المبكرة فى أروع عصور أثينا المزدهرة. فقد هزم الفرس فى بلاتيا Plataea عام ٤٧٩ق.م. وكان سوفكليس ويوربيدس لا يزالان صبيين(٢). وفضلاً عن ذلك فقد أرست أثينا بالفعل أسس امبراطوريتها البحرية.

فى محاورة المأدبة لأفلاطون يصف ألقبيادس سقراط بأنه يشبه «الساطير»(٣) «سيلينوس»(٤). ويقول أرستوفان إنه يتبختر كطيور الماء، ويسخر من عادته فى تقليب عينيه(٥). لكنا نعرف أيضاً أنه كانت لديه قوة بدنية خاصة وقدرات على التحمل. وهو كرجل كان يرتدى ثوباً واحداً صيفاً وشتاء، ويواصل عادته فى السير حافى القدمين، حتى فى حملات الشتاء. وعلى الرغم من أنه كان معتدلاً فى طعامه وشرابه، فإنه كان يستطيع أن يتناول كميات كبيرة من الشراب دون أن تسوء حالته. ومنذ أن بلغ سن الشباب فصاعداً وهو يتلقى رسائل أو تحذيرات من «صوت» غامض أو إشارة سرية من «شيطان». وتخبرنا محاورة «المأدبة» عن نوبات الذهول الطويلة التى كانت تنتابه، والتى استمرت واحدة منها طوال يوم وليلة ـ وكانت واحدة منها إبان حملة عسكرية. ويحب برفسور «تيلور» أن يفسر هذه النوبات من الذهول على أنها حالات من الانجذاب أو الانتشاء، ولكن ربما كان من المحتمل أكثر أن هذه النوبات من الذهول ترجع إلى تركيز ذهنى شديد حول مشكلة ما، وتلك ظاهرة ليست مجهولة عند مفكرين آخرين حتى إذا لم يكن لها هذا الوزن الكبير. إن طول فترة الانجذاب المذكورة فى «محاورة المأدبة» تعمل،

---

(١) Taylor: Socrates P. 38.

(٢) جميع البناءات والأعمال الفنية العظيمة التي أثرت أثينا في عصر بيركليز، والحوائط العالية التي تربط المدينة ببوابة بيركليز، والبارثنون، والأشكال الجصية على جدران Polygnotus قد بدأت واكتملت تحت إشرافه (سقراط ص ٤٦).

(٣) الساطير Satyr إله الغابات في الميثولوجيا اليونانية نصفه إنسان ونصفه حصان ويتميز بالشهوانية والعربدة. (المترجم).

(٤) Sympos. 215 b. ff.

(٥) Clouds, 362 (CF. Sympos. 221).

فيما يبدو، ضد كونها نوبات من الجذب الحقيقى بالمعنى الدينى ـ الصوفى[١]. رغم أن هذه النوبات الطويلة من الذهول لابد أن تكون أيضاً استثنائية.

عندما كان سقراط شاباً فى العشرينات من عمره، اعتقد، كما رأينا ـ أنه لابد أن يتحول من النظر الكسمولوجى عند الأيونيين إلى النظر فى الإنسان نفسه، إلا أنه يبدو من المؤكد أن سقراط بدأ بدراسة النظريات الكسمولوجية فى الشرق والغرب فى فلسفات «أرخيلاوس»، و«ديوجنز الأبولونى»، وأنبادوقليس وغيرهم. ويؤكد ثاوفراسطس أن سقراط كان بالفعل عضواً فى مدرسة «أرخيلاوس» الذى خلف أنكساجوراس فى أثينا[٢]. وعلى أية حال فليس ثمة شك فى أن سقراط عانى من خيبة أمل من فلسفة أنكساجوراس. وأربكه عدم اتفاق النظريات الفلسفية المختلفة، وتلقى سقراط ضوءاً مفاجئاً من فقرة يتحدث فيها أنكساجوراس عن العقل على أنه السبب فى كل قانون طبيعى وكل نظام. وابتهج سقراط من هذه الفقرة وبدأ فى دراسة أنكساجوراس على أمل أنه سوف يفسر له كيف يعمل العقل فى العالم وكيف ينظم جميع الأشياء نحو الأفضل. غير أن ما وجده فعلاً هو أن أنكساجوراس أدخل العقل فقط لكى يحدث حركة الدوامة. ولقد دفعت خيبة الأمل هذه بسقراط إلى طريق بحثه الخاص به، متخلياً عن الفلسفة الطبيعية التى يبدو أنها لا تؤدى إلى شىء سوى الخلط والآراء المتضاربة[٣].

أ. تيلور يظن أن سقراط ـ عند وفاة أرخيلاوس ـ كان خليفته من حيث جميع الأغراض والنوايا[٤]. ولقد حاول دعم هذه الفكرة بمساعدة مسرحية «السحب» لأرستوفان حيث نجد «سقراط» وأعوانه الذين يشاركونه صناعة الأفكار يمثلهم أرستوفان على أنهم مدمنون للعلوم الطبيعية، وعلى أنهم يعتنقون نظرية الهواء لديوجنز

---

(١) صحيح أن تاريخ التصوف لم يسجل نماذج لحالات جذب طويلة قارن Polain: Grâces d'Oraison P. 256.

(٢) Phys. Opin., Fa. 4.

(٣) Phoedo, 97 - 9 .

(٤) Socr. P. 67.

الأبولونى[١]. ومن ثم فإن تنصل سقراط من أنه كان له «تلاميذ»[٢]، لابد أن يعنى ـ إذا صحّ تخمين تيلور ـ أنه لم يكن له على الإطلاق تلاميذ يدفعون أجراً. لقد كان له أصحاب أو رفاق ولكن لم يكن له قط تلاميذ ويمكن أن يقال فى معارضة هذه الفكرة، أن سقراط فى محاورة «الدفاع»، أعلن صراحة: «غير أن الحق الصراح هو ـ أيها الأثينيون ـ أننى لم تكن لى علاقة على الإطلاق بالدراسات الفزيقية»[٣]. صحيح أنه فى الوقت الذى كان فيه سقراط يُصوَّر على أنه يتحدث فى «محاورة الدفاع» كان قد توقف قبل ذلك بوقت طويل عن النظر فى الطبيعة (أى الدراسات الكسمولوجية)، لكن كلماته لم تكن بالضرورة تتضمن أنه لم ينشغل أبداً بمثل هذه الدراسات. والواقع أننا نعرف كواقعة أنه انخرط، بالفعل فى هذه الدراسات. لكنه يبدو فى نظر المؤلف أن النغمة كلها تسير ضد فكرة أن سقراط لم يكن أبداً يترأس مدرسة تعمل بهذه الدراسات؛ ولا شك أن ما قاله فى «محاورة الدفاع» لا يبرهن ـ بالمعنى الدقيق، على أن سقراط لم يكن يترأس مثل هذه المدرسة قبل «حواراته»، لكن التأويل الطبيعى هو ـ فيما يبدو ـ أنه لم يشغل قط هذه الوظيفة.

«حوارات» سقراط ومناقشاته التى فسرت التغير المحدد لسقراط إلى فيلسوف أخلاقى تهكمى، يبدو أنها تعود إلى نبوءة كاهنة دلفى الشهيرة، لقد سأل «شيرفون» التلميذ المخلص لسقراط الكاهنة: هل هناك إنسان حى هو أحكم من سقراط؟ وتلقى الجواب: «كلا!». ولقد جعل ذلك سقراط يفكر، ثم انتهى إلى نتيجة هى أن الآلهة تعنى أنه أحكم الناس لأنه يعترف بجهله؛ عندئذ وصل إلى تصور رسالته فى الحياة وهى أن يبحث عن الحقيقة اليقينية الثابتة، عن الحكمة الحقة، وأن يبحث عن مساعدة أي شخص يوافق أن يصغى إليه[٤]. ومهما بدت قصة الكاهنة غريبة، فمن المرجح جداً أن تكون قد حدثت فعلاً، إذ ليس من المحتمل أن يكون أفلاطون قد ذكر قصة مختلقة على لسان سقراط فى إحدى محاوراته (الدفاع) التى هى مخصصة ـ بوضوح ـ لتقديم رواية تاريخية

---

(١) Clouds, 97.

(٢) Apol. 19.

(٣) Apol. 19.

(٤) Apol. 20FF.

عن محاكمة الفيلسوف. لا سيما فى الزمن المبكر الذى كُتبت فيه «محاورة الدفاع» وكان لا يزال الكثير ممن يعلمون الوقائع لا يزالون أحياء.

تزوج سقراط من «أكزانثيب» والقصص عن سلاطتها ورداءة طبعها معروفة جيداً، وهى قصص ربما كانت صحيحة وربما كانت غير صحيحة. ولا شك أنه تم استنتاجها من صورة زوجة سقراط فى محاورة «فيدون». ومن المرجح أن يكون زواجه منها قد تمَّ فى العشر سنوات الأولى من حرب البلبونيز. ففى هذه الحرب يتحدث سقراط عن بسالته فى حصار بوتديا Potidaea ٤٣١/ ٤٣٠ . وكذلك اشترك في الحرب بين أثينا وأهل بوتديا عام ٤٢٤، وفيها انهزم الأثينيون، وحضر الحرب خارج مدينة أمفيبوليس عام ٤٢٢ [(١)].

ثانياً: مشكلة سقراط:

مشكلة سقراط هى مشكلة تحديد ماذا تكون تعاليمه الفلسفية. ومراجعنا فى هذا الموضوع وهى الأعمال السقراطية لزينوفون (الذكريات، والمأدبة) ومحاورات أفلاطون، وبعض عبارات مختلفة لأرسطو، ومسرحية السحب لأرستوفان تجعل من هذه المهمة مشكلة صعبة. فإذا ما وثق المرء، مثلاً، فى زينوفون وحده، سيكون لديه انطباع بأنه رجل يهتم اهتماماً رئيسياً بالمواطنين الصالحين وبالرجال الطيبين، لكنه لا يشغل نفسه بمشكلات المنطق والميتافيزيقا ـ بل بمعلم أخلاقى شعبى. ومن ناحية أخرى إذا ما أراد المرء أن يحصل على صورة سقراط من محاورات أفلاطون مأخوذة ككل، فإن المرء سيكون لديه انطباع بأننا أمام فيلسوف ميتافيزيقى على أعلى مستوى، رجل لا يقتنع بطرح أسئلة حول السلوك اليومى، بل يضع أسس الفلسفة الترنسندنتالية التى تتميز بوجود نظرية عن عالم المثل الميتافيزيقى، أما عبارات أرسطو ـ من ناحية أخرى ـ (إذا ما أعطيناها تفسيرها الطبيعى) ـ فهى تجعلنا نفهم أنه على الرغم من أن سقراط لم يكن بعيداً عن الدراسة النظرية، فإنه لم يكن هو نفسه يعلّم الناس نظرية الصور أو المثل التى تتميز بها الفلسفة الأفلاطونية.

وكانت النظرة العامة هى أنه على الرغم من أن الصورة التى رسمها زينوفون لسقراط

---

(١) الدفاع ٢٨د ويذهب بيرنت إلى أنه ربما كانت الإشارة إلى الصراع عند تأسيس Amphipolis (قبل هذا التاريخ بحوالي ١٥ سنة).

كانت «عادية» أكثر مما ينبغى وربما «تافهة»، وذلك يرجع أساساً إلى افتقار زينوفون للاهتمام والقدرة الفلسفية، (ولقد أدى ذلك بزينوفون ـ رغم أنه قد يبدو غير محتمل ـ أن يحاول عامداً أن يجعل سقراط يظهر على نحو عادى أو مألوف أكثر مما هو عليه فعلاً وأكثر مما يعرف هو نفسه أنه كذلك وذلك بسبب الدفاع عنه)، ونحن لا نستطيع أن نرفض شهادة أرسطو، وبالتالى فنحن مضطرون إلى الانتهاء بأن أفلاطون ـ باستثناء الأعمال السقراطية المبكرة ـ مثل «محاورة الدفاع» ـ وضع نظرياته الخاصة على لسان سقراط، وهذه النظرة لها ميزة كبرى هى أن سقراط كما صوره زينوفون وأفلاطون، يوضعان فى تعارض صارخ (لأن قصورَ الصورة التى رسمها زينوفون يمكن تفسيرها بأنها نتيجة لطبع زينوفون الخاص وسيطرة اهتماماته الشخصية). فى الوقت الذى لا تطرح فيه شهادة أرسطو تماماً، وبهذه الطريقة تظهر صورة متسقة تقريباً، لسقراط. ولن يحدث أى خطأ لا مبرر له (هكذا سوف يؤكد معتنقو النظرية) فى أى مصدر من هذه المصادر. وهناك مَنْ اعترض على هذه النظرة من أمثال «كارل جويل» الذى أسس تصوره لسقراط على شهادة أرسطو، مؤكداً أن سقراط كان مفكراً عقلانياً ممثلاً للنمط الأتيكى، وأن سقراط كما صوره زينوفون يمثل النمط الأسبرطى ، وهو نمط لا يقره التاريخ. وإذن فزينوفون عند «جويل» يقدم صورة دورية Doric عن سقراط ويمثله تمثيلاً خاطئاً(١).

بينما يؤكد «دورنج Doring» ـ من ناحية أخرى أننا لابد أن نعود إلى زينوفون لكى نحصل على الصورة التاريخية لسقراط. أما شهادة أرسطو فهي تشتمل، ببساطة، على حكم موجز من الأكاديمية القديمة عن الأهمية الفلسفية لسقراط، بينما استخدم أفلاطون سقراط كمشجب (أو وسيلة) يعلق عليه نظرياته الفلسفية الخاصة(٢). وهناك وجهة نظر أخرى روّج لها فى هذه البلاد جون بيرت وأ. تيلور. فعندهما أن سقراط التاريخى هو سقراط الأفلاطونى(٣). ولا شك أن أفلاطون نمّق فكر سقراط، لكن كل ما ذكره على

---

(١) K. Joel: Der echts und Xenophontische sokrates, 1893.

(٢) Dielehre des Sokrates als sozialesre form system, Mum chem, 1896.

(٣) على حين أنه من المستحيل تماماً النظر إلى سقراط كما يصوره أرستوفان، وسقراط كما يصوره زينوفون على أنهما شخص واحد. وليس ثمة صعوبة في النظر إليهما على أنهما صورتان مشوهتان لسقراط كما نعرفه من أفلاطون. الأولى صورة مشوهة بطريقة مشروعة بهدف الكوميديا والثانية غير مشروعة لأسباب دفاعية «جون بيرنت الفلسفة اليونانية ط ص ١٤٩». (المؤلف).

لسانه فى المحاورات من فكر فلسفى يمثل أساساً التعاليم الفعلية لسقراط. ولو صحّ ذلك، فلابد أن يكون سقراط نفسه عندئذ مسئولاً عن نظرية المثل (أو الصور) الميتافيزيقية. وفي هذه الحالة فإن عبارة أرسطو (إن سقراط لم يميز بين المثل) إما أن ترفض على اعتبار أنها تعود إلى الجهل، أو ننتحل لها الأعذار المستمرة. ومن غير المحتمل ـ هكذا يقول برنت وتيلور ـ أن يكون أفلاطون قد وضع كل نظرياته على لسان سقراط إذا لم يكن الأخير قد اعتنقها قط، في حين أن الناس الذين يعرفون سقراط بالفعل، ويعرفون ما الذى يعلّمه للناس فعلاً ـ لا يزالون على قيد الحياة. ويشيران، فضلاً عن ذلك، إلى أنه فى بعض المحاورات المتأخرة لأفلاطون، لم يعد سقراط يلعب الدور الرئيسى فى المحاورة، فى حين أنه في محاورة «القوانين» قد تُرك جانباً تماماً ـ ويستنتجان من ذلك أنه حيثما يلعب سقراط بالفعل الدور الرئيسى فهو يعبر عن أفكاره الخاصة، ولا يعبر عن أفكار أفلاطون، على حين أن أفلاطون فى المحاورات المتأخرة يطور آراء مستقلة (مستقلة عن سقراط على الأقل). وهكذا انزاح سقراط إلى الخلف، ولا شك أن هذه الحجة الأخيرة حجة قوية، كواقعة المحاورة المبكرة مثل محاورة «فيدون» التى تعالج موت سقراط، تشغل فيها نظرية المثل مكاناً مرموقاً. لكن إذا كان سقراط كما صوره أفلاطون هو سقراط التاريخى، لكان من المنطقى أن نقول إن أفلاطون فى «طيماوس» ـ مثلاً ـ قد وضع على لسان المتحدث الرئيسى أفكاراً ليس هو نفسه ـ أي أفلاطون ـ مسئولاً عنها. وما لم يكن سقراط يمثل أفلاطون نفسه، فليس هناك ما يبرر أن يفعل «طيماوس» ذلك أيضاً. والواقع أن تيلور لم يتردد فى اعتناق هذا الرأى المتطرف ـ إذا كان موقفاً متسقاً ـ لكن ليس من المحتمل أن نكون بذلك قادرين على إعفاء أفلاطون من المسئولية عن معظم ما قاله فى المحاورات، بل أيضاً بالنسبة لمحاورة «طيماوس» ـ لو صحّ ما يقوله تيلور ـ فكيف يمكن لنا أن نفسر هذه الواقعة المتميزة التى أصبحت ظاهرة لأول مرة فى القرن العشرين الميلادى؟[1].

ومن ناحية أخرى فإن التدعيم المتسق لوجهة نظر تيلور ـ بيرنت القائلة بأن سقراط

---

(١) قارن ص ٢٥٩ ـ ٢٦١ من هذا الكتاب. وانظر أيضاً كورنفورد «كسمولوجيا أفلاطون»، حيث يناقش نظرية بورفسور تيلور (المؤلف).

كما صوره أفلاطون هو سقراط التاريخي ـ يتضمن أن يُنسب إلى سقراط توضيحات وتنقيحات وتهذيبات للنظرية المثالية ليس من المرجح أن سقراط التاريخى قال بها، كما أنها لابد أن تؤدى إلى تجاهل تام لشهادة أرسطو.

صحيح أن قدراً كبيراً من النقد الذى وجهه أرسطو فى كتابه «الميتافيزيقا» إلى النظرية المثالية موجه أساساً إلى الصورة الرياضية للنظرية التى كان أفلاطون يؤكدها فى محاضراته فى الأكاديمية، وأن هناك إهمالاً غريباً، فى جزئيات معينة، لما قاله أفلاطون فى المحاورات، وهى حقيقة ربما أشارت إلى أن أرسطو لم يعرف إلا النظرية غير المنشورة التى ذكرها فى الأكاديمية. لكن لن يكون كافياً ـ بلا شك ـ أن نقول إن هناك قسمة ثنائية كاملة بين نسخة النظرية التى قدَّمها أرسطو (سواء إذا كانت منصفة أم لا) وبين النظرية التى طوَّرها فى المحاورات. وفضلاً عن ذلك فإن الواقعة نفسها التى تقول إنه طرأ على النظرية تطور، وتعديل، وتنقيح فى المحاورات، فذلك يعنى أنها تمثل ـ فى أحد جوانبها على الأقل ـ أفكار أفلاطون الخاصة حسب موقفه. فالكتاب القدماء المتأخرون يعتقدون ـ بلا شك ـ أن فى استطاعتنا أن ننظر إلى المحاورات على أنها تعرض فلسفة أفلاطون، رغم اختلافها فيما يتعلق بعلاقة المحاورات بتعاليم سقراط، أما الكُتَّاب المبكرون فيعتقدون أن أفلاطون قدّم كثيراً من أفكاره فى المحاورات. فقد عارض سيريانوس Syrianus أرسطو، أما برفسور «فيلد Field» فقد لاحظ أن مبرراته يبدو أنها: «إحساسه الخاص بما ينبغي أن تكون عليه العلاقة بين المعلم والتلميذ»(١) هناك دليل لصالح الفرض الذي يقول به بيرنت ـ تيلور، وهو عبارة عن فقرة في الرسالة الثانية حيث يؤكد أفلاطون أن ما قاله في كتاباته ليس سوى ما قاله سقراط مع «التجميل وإعادة الشباب»(٢) غير أنه أولاً: حقيقة الفقرة، بل الرسالة بأسرها، غير مؤكدة. وثانياً: يمكن تفسير هذه العبارة على أنها تعني أن المحاورات تقدم ما كان أفلاطون يعتبره البنية الميتافيزيقية الفوقية، وقد نمقها هو نفسه بطريقة مشروعة، والتي أقامها على أساس ما كان يقوله سقراط بالفعل. (ويعتقد «فيلد» أنها ربما تشير إلى تطبيق منهج سقراط وروحه على

(١) أفلاطون ومعاصروه ص ٢٢٨ . وقارن الموجز الذي قدمه «فيلد» للدلائل على أسئلة سقراط ص ٦١ - ٦٣ . (المؤلف).

(٢) 314 c.

مشكلات «حديثة»). لأنه لا يوجد شخص يبلغ من الحمق حداً يجعله يعتقد أن المحاورات لا تنطوي على شيء من سقراط التاريخي. وإذا كان أفلاطون قد عالج المشكلات الأبستمولوجية والأنطولوجية في محاورات تالية من خلال تأمل هذه التعاليم، فربما يكون قد نظر بطريقة مشروعة إلى النتائج التي وصل إليها كتطور مقبول وتطبيق مشروع لتعاليم سقراط ومنهجه. أما كلماته في الرسالة فربما جاءت من زاوية اقتناعه أن النظرية المثالية ـ يمكن أن ينظر إليها بلا إجحاف على أنها استمرار لتعاليم سقراط وتطوير لها ـ غير أن ذلك لا يعني أنها الصورة الرياضية التي كانت تدرس في الأكاديمية.

وسيكون، بالطبع، من السخف أن نذهب إلى أن النظرة التى يعرضها باحثون من أمثال بروفسور تيلور وبرفسور بيرنت يمكن التغاضى عنها ولو للحظة؛ والقيام بشىء من هذا القبيل هو آخر شىء يفكر فيه المؤلف. لكن من المستحيل فى كتاب عام عن الفلسفة اليونانية أن نعالج المسألة بأى قدر من الاستفاضة أو أن نوفى نظرية تيلور ـ بيرنت ـ حقها الذى تستحقه من الدراسة. ولابد أن أعبر عن اتفاقى مع ما قاله مستر «هاكفورث»(١) بخصوص عدم وجود مبرر لتجاهل شهادة أرسطو التى تقول إن سقراط لم يميز بين المثل. لقد ظل أرسطو ما يقرب من عشرين سنة فى الأكاديمية، ومهتماً كما كان بتاريخ الفلسفة، ومن الصعب إهمال هذا الأصل لهذه النظرية الأفلاطونية الهامة عن المثل. أضف إلى ذلك واقعة أن الشذرات المتبقية من محاورات أسخين لا تعطينا أى مبرر لكى نختلف عن وجهة نظر أرسطو، ولقد قيل إن أسخين قد قدّم أدق صورة عن سقراط. ولهذه الأسباب يبدو من الأفضل أن نقبل شهادة أرسطو. وأن نتفق على أن الصورة التى رسمها زينوفون لسقراط ليست هى الصورة التامة الكاملة لسقراط. لنؤكد النظرة التقليدية التى تقول إن أفلاطون وضع نظرياته الخاصة على لسان أستاذه سقراط الذي يجلّه ويحترمه. أما الرواية الموجزة عن نشاط سقراط الفلسفي التي تقال الآن فهي من ثم تقوم على هذه النظرة التقليدية. وأولئك الذين يؤكدون نظرية تيلور ـ بيرنت يقولون بالطبع إن هناك خطأ ارتكب في حق أفلاطون. لكن هل يكون الموقف أفضل إذا ما ارتكب الخطأ في حق أرسطو؟ فإذا لم يكن الأخير قد دخل في نقاشات شخصية مع أفلاطون وتلامذته

(١) قارن مقاله عن سقراط في مجلة «الفلسفة» عدد يوليو عام ١٩٣٣ (المترجم).

خلال فترة طويلة من الزمان، فربما سمحنا بإمكان الخطأ من جانبه. غير أن هذا الخطأ من وجهة نظر شخص قضى عشرين سنة في الأكاديمية فهو غير وارد ولا مجال للبحث فيه. لكن من غير المحتمل أن يكون من الممكن أن نحصل على يقين مطلق عن الصورة الدقيقة ـ تاريخياً ـ عن سقراط؛ وسيكون من غير الحكمة أكثر من ذلك أن نرفض جميع التصورات ـ على أنها عديمة القيمة ـ فيما عدا تصور المرء الخاص. وفي استطاعة المرء فحسب أن يضع مبرراته لقبول إحدى صور سقراط أكثر من الأخرى، ويترك الموضوع عند هذا الحد.

لقد استخدمت صورة زينوفون في التفسير الموجز التالي لتعاليم سقراط: ليس في استطاعتنا أن نقول إن زينوفون إما أن يكون ساذجاً أو كاذباً. لكن من الصواب تماماً أنه يصعب أحياناً ـ وأحياناً من المستحيل ـ أن نفرق بين سقراط وأفلاطون «فإن من الصعب تقريباً أن نفرق بين سقراط وزينوفون، ذلك لأن كتابة المذكرات هو عمل فني مثل أي محاورة لأفلاطون، رغم أن الطريقة مختلفة بقدر اختلاف زينوفون عن أفلاطون»[1]. لكن زينوفون ـ كما أشار مستر «ليندساي» كتب كثيراً إلى جانب «المذكرات»، وكثيراً ما أظهرت دراسة كتاباته مَنْ هو زينوفون حتى إذا لم تظهرنا دائماً على مَنْ هو سقراط. وتعطينا «المذكرات» انطباعاً بأن سقراط كما يصوره زينوفون هو من صنعه، ونحن نعتقد أنه عموماً جدير بالثقة، حتى إذا كان من المفيد أن نتذكر دائماً العبارة الأسكولائية القديمة: «ما نستعيده سوف يستعاد هو نفسه».

ثالثاً: النشاط الفلسفي لسقراط:

أعلن أرسطو أن هناك إصلاحيْن للعلم ربما كان من الإنصاف أن ننسبهما إلى سقراط: «استخدامه للحجج الاستقرائية والتعريفات الكلية»[2] والملاحظة الأخيرة ينبغي أن تُفهم في سياق العبارة التالية أن «سقراط لم يجعل الكليات أو التعريفات توجد منفصلة في حين أن خليفته هو الذي جعل لها وجوداً منفصلاً، وهذا هو نوع الأشياء التي يسمونها المثل».

---

(١) أ. د. ليند ساي في مقدمته لكتاب «أحاديث سقراطية» Everyman P. Viii (المؤلف).

(٢) Metaph. M. 1078b 27 - 9 .

وعلى ذلك كان سقراط مهتماً بالتعريفات الكلية: أي ببلوغ تصورات محددة وثابتة. لقد عرض السوفسطائيون النظريات النسبية رافضين ما هو صحيح على نحو كلي وضروري. إلا أن سقراط سحرته وأدهشته واقعة أن يبقى التصور الكلي على نحو ما هو عليه: فالأمثلة الجزئية يمكن أن تختلف في حين يبقى التعريف راسخاً. ويمكن توضيح هذه الفكرة بمثال التعريف الأرسطي للإنسان أنه «حيوان عاقل»، ونحن نجد أن أفراد البشر يختلفون في مواهبهم: فالبعض منهم موهوبون بقدرات عقلية ممتازة والبعض الآخر ليست لديه هذه المواهب. والبعض يسير في حياته على هدى العقل؛ في حين أن آخرين يستسلمون للغريزة والانفعالات العابرة بلا تفكير. وبعض الناس لا يستمتعون بالاستخدام الحر لعقولهم. إما لأنهم نيام أو لأن لديهم «عيوباً عقلية». غير أن جميع الحيوانات التي تمتلك موهبة العقل ـ سواء أكانوا يستخدمونه فعلاً أم لا ـ سواء أكان في استطاعتهم استخدامه استخداماً حراً أو منعهم من ذلك عيب عضوي ـ هم بشر: ويتحقق فيهم تعريف الإنسان. ويبقى هذا التعريف مستمراً وصالحاً للانطباق على الجميع فلو أن فلاناً إنسان فهو إذن «حيوان عاقل»، ولو أنه كان «حيواناً عاقلاً» فهو إذن «إنسان». وليس في استطاعتنا الآن أن نناقش الوضع الدقيق أو الإشارة الموضوعية لأفكار الجنس والنوع. فنحن نريد فقط توضيح التقابل بين الجزئي والكلي، وأن نشير إلى الطابع المستمر للتعريف. لقد ذهب بعض المفكرين إلى أن التصور الكلي تصور ذاتي تماماً، لكن من الصعب جداً أن نرى كيف يمكن لنا أن نشكل مثل هذه الأفكار الكلية، ولماذا نضطر إلى تشكيلها ما لم يكن لها أساس من الواقع. وعلينا أن نعود فيما بعد إلى مسألة المرجع الموضوعي، والوضع الميتافيزيقي للكليات: ويكفي الآن أن نشير إلى أن التصور الكلي أو التعريف يضعنا أمام شيء ثابت ودائم يقف أمامنا، من خلال امتلاكه لهذه الخصائص في عالم الجزئيات الفانية. وحتى لو اختفى من الوجود جميع البشر، فإن تعريف الإنسان بأنه «حيوان عاقل» سيظل كما هو. ومن ناحية أخرى فربما قلنا عن قطعة من الذهب أنها «ذهب حقيقي» مما يعني أن تعريف الذهب، بمقياس أو معيار كلي، يتحقق في هذه القطعة، وبالمثل تتحدث عن أشياء على أنها جميلة ـ قليلاً أو كثيراً ـ مما يعني أنها تقترب من معيار الجمال بدرجة كبيرة أو صغيرة، وهو معيار لا يتغير أو يختلف بالنسبة للموضوعات الجميلة في تجربتنا، لكنه يظل مستمراً وثابتاً «يحكم» ـ إنْ صحَّ التعبير ـ

جميع الموضوعات الجزئية الجميلة. وبالطبع ربما نخطيء فنفترض أننا نعرف مقياس الجمال. لكننا عندما نقول عن الأشياء إنها جميلة فإن ذلك يعني أن هناك مقياساً للجمال وإذا أخذنا مثالاً أخيراً قلنا إن علماء الرياضة يتحدثون ويعرّفون: الخط، والدائرة... إلخ في حين أن الخط الكامل والدائرة التامة لا يوجدان بين موضوعات التجربة، فليس ثمة ـ على الأكثر ـ سوى اقترابات من تعريف الخط وتعريف الدائرة. ومن ثم فهناك تقابل بين الأشياء الناقصة المتغيرة التي نلتقي بها في تجاربنا اليومية من ناحية، وبين التصور الكلي أو التعريف من ناحية أخرى. وإذن فمن السهل أن نرى كيف تأدي بسقراط إلحاق مثل هذه الأهمية للتعريف الكلي. لقد رأى مع سيطرة الاهتمام بالسلوك الأخلاقي، أن التعريف يقدم صخرة صلبة يستطيع أن يقف عليها البشر وسط بحر النظريات النسبية السوفسطائية. فالعدالة، مثلاً، وفقاً للأخلاق النسبية تتغير من مدينة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى مجتمع: فليس في استطاعتنا أن نقول أبداً إن العدالة هي كذا وكذا، وأن مثل هذا التعريف يصلح لجميع المدن. لكننا يمكن أن نقول فحسب إن العدالة في مدينة أثينا هي كذا، وفي تراقية هي كيت، إلا أننا إذا ما وصلنا ذات مرة إلى تعريف كلي للعدالة يعبّر عن الطبيعة الداخلية للعدالة، ويصلح لجميع البشر، عندئذ سوف يكون لدينا شيء مؤكد نبني عليه، ونستطيع أن نحكم لا فقط على الأفعال الفردية، بل أيضاً على القواعد الأخلاقية للدول المختلفة، بمقدار ما نجد التعريف الكلي للعدالة أو نبتعد عنه.

٢ ـ ويمكن أن نعزو إلى سقراط بحق، فيما يقول أرسطو «الحجج الاستقرائية»، فكما أنه من الخطأ أن نفترض أن سقراط عندما انشغل «بالتعريفات الكلية» كان معنياً بمناقشة الوضع الميتافيزيقي للكلي، فكذلك سيكون من الخطأ أن نفترض أنه عندما انشغل «بالحجج الاستقرائية» فإن سقراط كان معنياً بمشكلات المنطق. وعندما نظر أرسطو إلى الممارسات الفعلية لسقراط، ومنهجه، فإنه لخصها في مصطلحات فلسفية، إلا أننا لا ينبغي أن نفهم من ذلك أنه يعني أن سقراط طوّر نظرية واضحة في الاستقراء من منظور عالم المنطق.

فماذا كان المنهج العملي لسقراط؟ إنه يأخذ شكل «الجدل» أو المحادثة، فهو يدخل في محادثة مع شخص ما، ويحاول أن يستخرج من داخله أفكاره عن موضوع ما. فقد يعترف، مثلاً، بجهله عما هي الشجاعة، فيسأل محاوره عما إذا كان في استطاعته إلقاء أي

ضوء على الموضوع، أو أن يقود سقراط المحادثة في هذا الاتجاه، عندما يستخدم المحاور كلمة «الشجاعة» فإن سقراط يسأله: وما هي الشجاعة، معترفاً بجهله بها وبرغبته في أن يعرف معناها. وما دام رفيقه قد استخدم الكلمة فلابد أنه يعرف معناها، وعندما يقدم له تعريفاً أو وصفاً لها، يعترف سقراط برضاه التام، إلا أنه يلمح إلى أن هناك مشكلة صغيرة أو مشكلتين يود من المحاور توضيحها. وبالتالي يبدأ في طرح بعض الأسئلة ويترك للطرف الآخر أن يأخذ معظم الحديث، وإن كان يُبقى مسار المحادثة تحت سيطرته، وهكذا يستطيع أن يُبدي رأيه في عدم كفاية التعريف المقترح للشجاعة. فيعود المحاور إلى تعريف جديد أو إلى تعريف معدّل، وهكذا تسير العملية حتى تصل - أو لا تصل - إلى نهاية ناجحة.

وعلى ذلك فإن الجدل يبدأ من تعريفات أقل كفاية إلى تعريفات أكثر كفاية، أو من النظر في أمثلة جزئية إلى التعريف الكلي. والواقع أن الحوار في بعض الأحيان لا يصل إلى نتيجة محددة[(١)]. إلا أن الهدف واحد في جميع الأحوال وهو الوصول إلى تعريف كلي حقيقي، وإذا ما سارت الحجة من الجزئي إلى الكلي، أو من الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً، فيمكن أن يقال، حقاً، إن ذلك هو مسار الاستقراء. ويذكر «زينوفون» بعض الظواهر الأخلاقية التي حاول سقراط البحث فيها آملاً أن تتدعم طبيعتها عن طريق التعريف مثل: التقوى واللاتقوى، العادل والظالم، الشجاعة والجبن[(٢)]. وتعالج المحاورات المبكرة لأفلاطون نفس القيم الأخلاقية - فمحاورة «أوطيفرون» تعالج التقوى (ولا تصل إلى نتيجة) و«خارميدس»، تعالج العفة (ولا تصل إلى نتيجة) «وليسيس» تعالج الصداقة (ولا تصل إلى نتيجة) فالبحث يُعنى، على سبيل المثال، بطبيعة الظلم. والأمثلة التي تقدم: الغش، إلحاق الأذى، الاستعباد... الخ، ويشار عندئذ إلى أنه عندما تحدث هذه الأمور للأصدقاء يقع الظلم. غير أن الصعوبة التي تنشأ هي إذا ما سرق شخص ما مثلاً سيف صديق عندما تمر بهذا الصديق لحظات يأس ويريد أن يرتكب جريمة

---

(١) محاورات أفلاطون المبكرة، التي يمكن اعتبارها، في أمان، محاورات «سقراطية» في طابعها، تنتهي بصفة عامة دون أي نتيجة إيجابية أو معينة (المؤلف).

(٢) Mem. I, 1, 16.

الانتحار، فلا يقع ظلم في هذه الحالة. ولا يكون هناك ظلم من جانب الأب إذا مارس الضغط على ابنه المريض ليجبره على تناول الدواء الذي يعمل على شفائه. ويبدو من ثم أن الأفعال لا تكون ظالمة إلا إذا مورست ضد الأصدقاء بقصد إيذائهم(١).

٣ ـ وقد يبرهن الجدل بالطبع على شيء يُغضب، ويربك، ويذل أولئك الذين اتضح جهلهم أو تحطمت ثقتهم الزائدة ـ وربما داعبت خيال الشباب الذين التفوا حول سقراط ليشاهدوا الكبار من ذويهم وقد «وضعوا في مأزق حرج» ـ إلا أن هدف سقراط لم يكن الإذلال أو الإرباك، وإنما اكتشاف الحقيقة لا بوصفها فكراً نظرياً خالصاً، بل من منظور الحياة الصالحة أو الخيّرة: لكي تسلك سلوكاً سليماً، فلابد لك أن تعرف ما هي الحياة الصالحة أو الخيّرة. ومن ثم فإن «تهكمه»، واحترافه للجهل، كان جاداً، فهو لم يكن يعرف ويريد أن يكتشف، ويريد أن يحض الآخرين على أن يفكروا لأنفسهم، وأن يقدموا فكراً حقيقياً للعمل البالغ الأهمية الذي تسير عليه نفوسهم. ولقد كان سقراط مقتنعاً أتمّ الاقتناع بقيمة النفس؛ بمعنى الذات المفكرة المريدة، ورأى بوضوح أهمية المعرفة، وأهمية الحكمة الحقة، إذا ما أردنا رعاية النفس بطريقة صحيحة. فما هي القيم الحقيقية للحياة البشرية، التي يمكن أن تتحقق في السلوك؟ لقد أطلق سقراط على منهجه اسم «التوليد»، ليس فقط على سبيل التلميح لمهنة أمه، بل لكي يعبر عن نيته في مساعدة الآخرين على استخراج الأفكار الصحيحة من أذهانهم، مع مراعاة الفعل الصواب. وإذا كان ذلك كذلك فمن السهل أن نفهم لماذا أعطى سقراط كل هذه الأهمية للتعريف، فهو لم يكن متحذلقاً؛ بل مقتنعاً أن المعرفة الواضحة للحقيقة جوهرية للسيطرة الحقة على الحياة. وهو يريد أن يولد أفكاراً صحيحة في صورة تعريف واضح، لا من أجل غاية نظرية، بل من أجل هدف عملي. ومن هنا كان انشغاله بالأخلاق.

٤ ـ لقد سبق أن ذكرتُ أن اهتمام سقراط كان اهتماماً أخلاقياً بالدرجة الأولى. ولقد قال أرسطو بوضوح تام أن سقراط: «انشغل بالمسائل الأخلاقية»(٢). ومن ناحية أخرى «انشغل سقراط بفضائل الشخصية: وأصبح ـ لارتباطه بهذه الفضائل ـ أول مَنْ طرح مشكلة التعريفات الكلية»(٣). ولا شك أن عبارة أرسطو هذه هي وليدة صورة سقراط كما رسمها «زينوفون».

(١) Mem. 4.2. 14FF.

(٢) Metaph. A. 987 b 1 - 2 .

(٣) Metaph. M. 1, 078 b 17 - 19 .

ويروي أفلاطون في محاورة «الدفاع» مهنة سقراط أثناء محاكمته: «إنه فعل أقصى ما يستطيع عمله لمساعدة كل إنسان محاولاً إقناع كل فرد فيكم بأنه ينبغي عليه أن يلتفت إلى نفسه، وأن يبحث عن الفضيلة والحكمة قبل أن يهتم بمصالحه الخاصة وأن ينظر إلى الدولة قبل أن يهتم بمصالح الدولة. وأن ذلك لابد أن يكون الترتيب الذي ينبغي عليه أن يراعيه في كل سلوكه»[(١)]. ولقد كانت تلك هي «رسالة» سقراط الذي نظر إليها على أنها فرضنها عليه إلهة دلفي، أن يثير في الناس العناية بأنبل ما فيهم: النفس، من خلال اكتساب الحكمة والفضيلة. ولم يكن بذلك مجرد منطقي متحذلق، ولا مجرد ناقد هدّام. بل مفكر صاحب رسالة فإذا ما نقد وعارض الآراء السطحية والافتراضات المستهترة، فإن ذلك لا يرجع إلى رغبة عابثة أو طائشة لممارسة مهارته الجدلية الفائقة. بل إلى رغبته في الارتفاع بالخير الموجود عند محاوريه، وأيضاً لكي يعلم نفسه. إننا لا نتوقع، بالطبع، أن تنفصل الاهتمامات الأخلاقية انفصالاً تاماً عند المواطن في دولة المدينة اليونانية. ذلك لأن اليوناني كان أساساً مواطناً، وكان عليه أن يعيش حياة صالحة في إطار المدينة. وهكذا فإن زينوفون يخبرنا أن سقراط بحث وتساءل: «ما هي دولة المدينة، وماهي بداية هذا العالم، وما هو أصل هذه الكائنات». ونحن نجد عبارة سقراط في محاورة «الدفاع» عن الاهتمام بالدولة ذاتها قبل النظر في مصلحة الدولة[(٢)]. غير أن سقراط لم يكن مهتماً بالجانب السياسي بما هو كذلك، وإنما كان مهتماً ـ كما تدل الملاحظة الأخيرة، وكما هو واضح من حياة سقراط نفسها ـ بالحياة السياسية من جانبها الأخلاقي. لقد كان من الأهمية العظمى بالنسبة للرجل اليوناني الذي يريد أن يعيش حياة فاضلة، أن يتحقق مما هي عليه الدولة، وكذلك معنى المواطن، لأننا لا نستطيع أن نُعنى بالدولة ما لم نعرف طبيعة الدولة وماذا عسى أن تكون الدولة الفاضلة. كما أنه يسعى إلى المعرفة كوسيلة للفعل الأخلاقي.

٥ ـ هذه العبارة الأخيرة تستحق بعض التطوير، طالما أن النظرية السقراطية فيما يتعلق بالعلاقة بين المعرفة والفضيلة تتميز بها الأخلاق السقراطية، فعند سقراط أن المعرفة والفضيلة شيء واحد، بمعنى أن الرجل الحكيم هو مَنْ يعرف ما الصواب، ويفعل

(١) Apol. 36 .

(٢) Xenophon. I. I 16 Apol. 36.

أيضاً ما هو صواب. وبعبارة أخرى لا أحد يفعل الشر وهو يعلم ذلك، ويكون غرضه فعل الشر، فلا أحد يختار الشر بما هو كذلك.

هذه «العقلانية الأخلاقية» تبدو لأول وهلة في تناقض صارخ مع وقائع الحياة اليومية؛ ألسنا على وعي بأننا نحن أنفسنا نفعل أحياناً عن عمد ما نعرف أنه خطأ؟ وألسنا نكون مقتنعين أن الناس الآخرين يسلكون أحياناً نفس السلوك؟ ونحن عندما نتحدث عن إنسان ونقول إنه مسئول عن سلوكه السيء،ألسنا نعتقد أنه فعل هذا الفعل مع علمه أنه سيء؟ فإذا كان لدينا ما يبرر أن نفترض أنه لا يلام لجهله بسوء السلوك، فإننا في هذه الحالة لا نعتبره مسئولاً أخلاقياً عما فعل. ومن ثم فنحن نميل إلى الاتفاق مع أرسطو - عندما انتقد التوحيد بين المعرفة والفضيلة. على أساس أن سقراط نسى الجوانب اللامعقولة في النفس، ولم يلاحظ ملاحظة كافية واقعة الضعف الأخلاقي الذي يؤدي بالمرء إلى أن يفعل ما يعرف أنه خطأ(١).

ولقد قيل: كما أن سقراط نفسه كان متحرراً من تأثير الانفعالات الطاغية فيما يتعلق بالسلوك الأخلاقي، فقد مال إلى أن ينسب نفس هذا الوضع إلى الآخرين، ومنتهياً إلى أن الفشل في فعل ما هو صواب يرجع إلى الجهل أكثر منه إلى الضعف الأخلاقي. كما قيل أيضاً إن سقراط عندما وحّد بين الفضيلة والمعرفة أو الحكمة لم يكن في ذهنه أي نوع من المعرفة، بل الاقتناع الشخصي الحقيقي. ومن هنا يشير برفسور «ستيس» إلى أن الناس يمكن أن يذهبوا إلى الكنيسة ويقولون إنهم يؤمنون أن خيرات هذا العالم لا تساوي شيئاً، في حين أنهم يسلكون كما لو أن هذه الخيرات هي الشيء الوحيد الذي له قيمة. وليس هذا هو نوع المعرفة التي كان سقراط يضعها في ذهنه: فهو يقصد الاقتناع الشخصي الحقيقي(٢).

وقد يكون ذلك كله صحيحاً، لكن لا يزال من المهم أن نضع في ذهننا ما الذي كان سقراط يعنيه بكلمة «صواب» . فعند سقراط أن الفعل الصواب هو فعل ذو نفع حقيقي،

---

(١) Eth. Nic. 114 5 b.

(٢) تاريخ نقدي للفلسفة اليونانية ص ١٤٧ - ١٤٨ . ومع ذلك فإن برفسور ستيس يعتقد «أن نقد أرسطو لسقراط لا يمكن الرد عليه».

بمعنى أنه ينمي سعادته الحقة. فكل إنسان يسعى بالطبع إلى سعادته الخاصة أو إلى خيره الخاص. لكن ليست كل أنواع الأفعال الممتعة التي تظهر في وقت ما، تعمل على تنمية سعادة المرء الحقة. فقد يكون، مثلاً، من الممتع لشخص ما أن يكون ثملاً على الدوام، لا سيما إذا ما كان يعاني من حزن طاغ. لكن ذلك لا يمثل خيره الخاص فضلاً عن أنه يجلب له الموت، ويميل إلى أن تستعبده هذه العادة. وهي تسير ضد ممارسته لأعلى القوى التي يمتلكها، والتي تميزه عن الحيوانات ـ وأعني بها: العقل فإذا كان المرء ثملاً باستمرار، وإذا ما اعتقد أن ذلك هو خيره الحقيقي فإنه يخطىء بسبب الجهل دون أن يتحقق مما يعنيه الخير الحق بالنسبة له. ولابد أن سقراط سيقول: إذا ما عرف أن خيره الخاص والاتجاه نحو سعادته يتطلبان أن لا يكون ثملاً، فإنه في هذه الحالة لن يسكر. ولابد أنه سيتفق مع أرسطو في أن المرء قد يعرف جيداً أن الاعتياد على عادة السكر لن يؤدي به إلى سعادته النهائية، ومع ذلك يظل يعتاد على هذه العادة. فلا شك أن ذلك صحيح ويبدو أنه لا يمكن إنكار نقد أرسطو لكن عند هذه النقطة يمكن أن نلاحظ (مع ستيس) أن المرء إذا ما كان لديه اقتناع شخصي حقيقي بأن عادة السكر شيء سيء، فإنه لن يعتادها. وذلك لا يفلت من اعتراض أرسطو، وإنما يساعدنا في فهم كيف استطاع سقراط أن يقول ما قال لكن كأمر واقع: ألم يكن هناك قدر من الصحة فيما قاله سقراط، إذا نظرنا إليه من منظور علم النفس؟ فالمرء قد يعرف ـ من الناحية العقلية ـ أن السكر لن يؤدي إلى سعادته النهائية ولا إلى كرامته كإنسان. لكن عندما يأتي إليه دافع الشراب فإنه قد يحول انتباهه بعيداً عن هذه المعرفة ويركز على حالة النشوة ـ نشوة السكر كما يراها في خلفية حياته التعسة. حتى تستحوذ تلك الحالة، وكذلك الرغبة، على كل انتباهه وتحمل خاصية الخير الحق. وعندما تنتهي حالة الانتعاش فإنه يتذكر أن السكر شر ويعترف قائلاً: «نعم لقد اقترفت خطأ، وأعرف أنه خطأ». لكن الحقيقة تظل باقية وهي أنه في اللحظة التي يستسلم فيها لدافع الشراب، تهرب تلك المعرفة من مجال انتباه الذهن، حتى ولو كان جديراً باللوم.

بالطبع ينبغي علينا أن لا نفترض أن منظور المنفعة عند سقراط هو الذي يتصور ما يمكن أن يكون متعة تالية. الرجل الحكيم يتحقق من أن ضبط النفس هو أكثر امتيازاً من

عدم السيطرة عليها، وأن من الأفضل أن تكون عادلاً من أن تكون ظالماً، وأن تكون شجاعاً أفضل من أن تكون جباناً، و«الأفضل» أو «الأكثر امتيازاً» هنا يعني ما يؤدي إلى الصحة الحقيقية وإلى الانسجام الحق للنفس. ولا شك أن سقراط كان يرى أن المتعة خير، إلا أنه كان يعتقد أن المتعة الحقيقية والسعادة الدائمة تلازم الرجل الأخلاقي أكثر من الرجل اللاأخلاقي. وأن السعادة لا تعتمد على وفرة الخيرات الخارجية.

وفي الوقت الذي لا نستطيع أن نتقبل فيه موقف سقراط العقلاني المسرف في عقلانيته، لأننا نتفق مع أرسطو في أن الضعف الأخلاقي هو حقيقة مال سقراط إلى التغاضي عنها، فإننا مع ذلك نجلّ الأخلاق عند سقراط ونقدرها حق قدرها. لأن الأخلاق العقلية لابد أن تتأسس على الطبيعة البشرية وعلى ما في هذه الطبيعة بما هي كذلك عن خير. ومن ثم فعندما استثنى هيبياس من القوانين العديدة تلك التي تختلف من دولة إلى دولة، ملاحظاً أن تحريم المعاشرة الجنسية بين الآباء وأطفالهم لم يكن تحريماً كلياً شاملاً، فقد أجاب سقراط، بحق، أن انحطاط الجنس الذي ينتج من مثل هذه المعاشرة يبرر هذا التحريم(١). وذلك يعادل الالتجاء إلى ما لابد أن نسميه «بالقانون الطبيعي» الذي هو تعبير عن طبيعة الإنسان ويؤدي إلى تطورها المنسجم. والواقع أن مثل هذه الأخلاق غير كافية، طالما أن القانون الطبيعي لا يمكن أن يكتسب قوة أخلاقية ملزمة: ملزمة من حيث الضمير ـ على الأقل بمعنى «الواجب» في تصورنا الحديث ـ ما لم يكن لها أساس ميتافيزيقي: مؤسساً على مصدر متعال وهو الله الذي تعبر إرادته ـ في نظر الإنسان ـ عن القانون الطبيعي. لكن على الرغم من أنه غير كاف فإنه يدعم حقيقة بالغة الأهمية والقيمة وهي جوهرية في تطوير الفلسفة الأخلاقية العقلية وتقول: ليست «الواجبات» أوامر تعسفية أو تحريمات بسيطة بغير معنى، وإنما ينبغي النظر إليها من حيث علاقتها بالطبيعة البشرية بما هي كذلك، فالقانون الأخلاقي يعبر عن الخير الحقيقي للإنسان. لقد كانت الأخلاق اليونانية يسيطر عليها طابع السعادة (قارن مذهب الأخلاق عند أرسطو). وعلى الرغم من أننا نعتقد أنها بحاجة إلى أن تستكمل بالتأليه Theism حتى تحقق تطورها الحقيقي، فإنها بقيت ـ حتى في حالتها الناقصة ـ المجد الدائم في الفلسفة اليونانية.

---

(١) Xen. Mem. IV. 4 19FF.

الطبيعة البشرية هي ثابتة ومطردة، وكذلك القيم الأخلاقية هي ثابتة ومطردة، ولقد كانت شهرة سقراط التي لم تنقطع أنه تبيّن ثبات هذه القيم وسعى إلى تحديدها في تعريفات كلية بحيث يمكن أن تكون مرشداً ومعياراً للسلوك البشري[١].

٦ ـ ينتج من التوحيد بين الحكمة والفضيلة: وحدة الفضيلة. فالواقع أنه لا توجد سوى فضيلة واحدة، تستبصر ما هو خير للإنسان وما يؤدي حقاً إلى صحة النفس وانسجامها. غير أن هناك نتيجة أكثر أهمية هي إمكان تعليم الفضيلة. وبالطبع أعلن السوفسطائيون أنهم يعلّمون فن الفضيلة، إلا أن سقراط اختلف عنهم لا فقط في واقعة أنه أعلن نفسه مُعلِّمًا، بل أيضاً في واقعة أن بحوثه الأخلاقية كانت موجهة لاكتشاف معايير أخلاقية كلية وثابتة. لكن على الرغم من أن منهج سقراط كان منهجاً جدلياً وليس منهج محاضرة، فإنه ينتج بالضرورة من توحيده بين الفضيلة والمعرفة أن الفضيلة يمكن تعلمها. لكن لابد لنا من وضع تمييز: فالمعرفة العقلية لما هي الفضيلة يمكن غرسها في النفوس عن طريق التهذيب، لكن ليس غرس الفضيلة نفسها. لكن إذا ما شددنا على أن الحكمة هي الاقتناع الشخصي الحقيقي، عندئذ إذا ما كان من الممكن تعلم مثل هذه الحكمة، فربما كان من الممكن تعلم الفضيلة أيضاً «النقطة المرئية» التي ينبغي ملاحظتها هي أن «تعاليم» سقراط لم تكن تعني تهذيباً فكرياً محضاً، وإنما هي بالأحرى تقود الإنسان إلى الاستبصار الحقيقي. ومع ذلك فعلى الرغم من أن هذه المتناقضات تجعل نظرية سقراط بلا شك في إمكان تعلم الفضيلة أكثر وضوحاً ومعقولية، إذ يظل من الصواب أنه في هذه النظرية تظهر المغالاة في النزعة العقلية الأخلاقية عنده مرة أخرى. واصراره، مثلاً، على أن الطبيب هو الرجل الذي تعلم الطب، وكذلك الإنسان العادل هو الذي تعلم ما هو العدل.

---

(١) لم يكن لدى جميع المفكرين الاستعداد للقول بأن الطبيعة البشرية ثابتة ومطردة. لكن ليس ثمة دليل حقيقي يظهرنا على أن الرجل «البدائي» يختلف اختلافاً جوهرياً عن الرجل الحديث. كما أننا ليس لدينا ما يبرر افتراض أن نوعاً من البشر سيظهر في المستقبل وسوف يكون مختلفاً اختلافاً جوهرياً عن الإنسان الحالي (المؤلف).

٧ ـ ولا يحتمل أن تجعل النزعة العقلية سقراط يفضل بصفة خاصة الديمقراطية على نحو ما تمارسها أثينا. فإذا كان الطبيب هو الإنسان الذي تعلّم الطب، وإذا لم يثق المريض في علاج شخص ليست لديه معرفة بالطب، فليس من المعقول أن نختار الموظفين الرسميين بالقرعة أو حتى بالتصويت بواسطة حشد لا تجربة له[١]. إن الحكام الحقيقيين هم أولئك الذين يعرفون كيف يحكمون. فإذا كنا نرفض أن نعيّن قبطان السفينة رجلاً يخلو من كل معرفة عن فن الملاحة أو لا يعرف الطريق الذي سوف يسلكه، فلماذا نوافق على تعيين حاكم المدينة شخصاً لا يعرف فن الحكم، ولا يعرف شيئاً عن خير المدينة أو صالحها؟

٨ ـ أما فيما يتعلق بالدين فيبدو أن سقراط كان يتحدث عن «الآلهة» بصفة عامة بصيغة الجمع، وهو يعني بذلك آلهة اليونان التقليديين، إلا أن المرء يستطيع أن يميز في كلامه ميلاً نحو تصور أكثر نقاء للألوهية. وهكذا نجد أن المعرفة بالآلهة ـ عند سقراط ـ ليست محدودة، فهي حاضرة في كل مكان وتعرف كل شيء عما يُقال أو يُفعل. ولما كانت تعرف أفضل ما هو خير، فينبغي إذن على الإنسان أن يُصلّي من أجل الخير لا من أجل أشياء جزئية خاصة مثل الذهب[٢]. وأحياناً يتصدر عنده الإيمان بإله واحد[٣]، إلا أن سقراط لم يبد أدنى اهتمام، فيما يظهر، بمسألة التوحيد أو الشرك، (بل حتى أفلاطون وأرسطو أفسحا مجالاً لآلهة اليونان).

ويذهب سقراط إلى أنه : كما أن جسم الإنسان مكون من عناصر جُمعت من العالم المادي، فكذلك عقل الإنسان جزء من العقل الكلي أو روح العالم[٤]. ولقد طوّر آخرون هذه الفكرة. كما طوروا أيضاً تعاليمه عن الغائية وهي أنثروبولوجية في طابعها (تعتبر الإنسان مركزاً للكون). فليست أعضاء الحس هي وحدها التي أعطيت إلى الإنسان حتى

(١) Mem. 1.2,9;3,9,10 .

(٢) Mem. 1.2,3 .

(٣) Mem. 1.4,5,7 .

(٤) Mem. 1.4,8 .

تمكنه من ممارسة الحواس المناظرة، بل هناك أيضاً الغائية الأنثروبولوجية التي تمتد إلى الظواهر الكونية. (مفترضة أن الإنسان هو غاية الكون القصوى). وهكذا فقد أعطتنا الآلهة النور الذي بدونه لا نستطيع أن نرى، وتظهر النعمة الإلهية في عطايا مثل الطعام الذي صنعته الأرض من أجل الإنسان. ولا تقترب الشمس من الأرض إلى الحد الذي تحرق به الإنسان، ولا تبتعد من الأرض إلى الحد الذي لا يستطيع معه أن يشعر بالدفء. ومثل هذه الاعتبارات طبيعية عند الإنسان الذي يدرس في مدرسة الكسمولوجيين، وأصيب بإحباط للاستخدام البسيط الذي استخدم فيه انكساجوراس مبدأ العقل. غير أن سقراط لم يكن كسمولوجياً «أو لاهوتياً». وعلى الرغم من أنه يسمى المؤسس الحقيقي للغائية من حيث «النظر إلى العالم»[١]. فقد كان ـ كما رأينا ـ مهتماً أساساً بالسلوك الإنساني[٢].

٩ ـ الصورة التي رسمها أرستوفان لسقراط في مسرحية «السحب» لا ينبغي أن تعوقنا[٣] لقد كان سقراط تلميذاً لقدماء الفلاسفة، ومن المسلّم به أنه تأثر بتعاليم أنكساجوراس. أما بالنسبة للسمة «السوفسطائية» التي ألصقت به في مسرحية «السحب» فعلينا أن نتذكر أن سقراط مثل السوفسطائيين ـ كان يركز انتباهه على الذات أعني على الإنسان كما كان شخصية عامة مألوفة ومعروفة لكل مَنْ استمع إلى نشاطه الجدلي، ولا شك أنه كان يبدو في نظر البعض «عقلانياً» هداماً من الناحية النقدية، ومعارضاً للتقاليد من حيث ميوله. وحتى لو افترضنا أن أرستوفان نفسه قد تبيّن أوجه الاختلاف الموجودة بين سقراط والسوفسطائيين ـ وهي الاختلافات التي لم تكن واضحة تماماً ـ فسوف ينتج عن ذلك بالضرورة أنه لابد أن يكون قد عبّر عن هذا قبل جمهور المستمعين ومن المعروف عن أرستوفان أنه كان من مناصري التراث والتقاليد ومعارضاً للسوفسطائيين.

(١) Ueb - Praechter p. 145 .

(٢) CF. Mem, I, 1, 10 - 15 .

(٣) فهي صورة كاريكاتورية ـ وهي مثل أو صورة من هذا القبيل لها قدر من الواقع إنْ كانت صادقة.

رابعاً: محاكمة سقراط وموته:

يظهر سقراط عام ٤٠٦ق.م. شجاعة أدبية أخلاقية عندما رفض الموافقة على طلب بأن يحاكم القادة الثمانية معاً المتهمين بالإهمال في حملة الأرجينوساي (Arginusae[١]) فذلك ضد القانون، ويعدّ استدعاء لإعدام سريع، وكان سقراط في ذلك الوقت عضواً في لجنة الشيوخ. ولقد ظهرت شجاعته الأدبية مرة أخرى عندما رفض طلباً لحكومة الثلاثين في عام ٤٠٤/ ٤٠٣ بأن يقوم بدور في القبض على ليون سلانيس Leon Salenis الذي كان ينوي الأوليجاركيون إعدامه، وربما مصادرة أملاكه. لقد أرادوا توريطه مثل كثير من المواطنين المرموقين، بقدر الإمكان، فيما يفعلون، مع النظر بلا شك إلى الحساب النهائي[٢]. غير أن سقراط رفض أن يشاركهم جرائمهم، وعلى الأرجح كان سيدفع حياته ثمناً لهذا الرفض لو لم تسقط حكومة الثلاثين.

قُدّم سقراط إلى المحاكمة في عام ٤٠٠/ ٣٩٩ ـ قدّمه قادة الديمقراطية العائدة. انيتوس Anytus رجل السياسة الذي بقى في الخلف. وميليتس الذي حرض على إقامة الدعوى. وقد سُجّل الاتهام أمام محكمة الملك أرخون Archon على النحو التالي:[٣]

«يتهم ميلتوس بن ميليتس من منطقة بتيثوس Pithus يتهم سقراط بن سفروينكس من

---

(١) يذكر أفلاطون في محاورة الدفاع أن سقراط امتنع أثناء رئاسته للجمعية الشعبية عن الموافقة على محاكمة قادة حملة «الأرجينوساي» الذين تركوا الأسطول يغرق بآلاف البحارة بعد أن هبت عاصفة عاتية عليه. لأنه اعتبر المحاكمة غير قانونية ـ وكان موقف سقراط صدمة للسياسة الديمقراطية التي كانت تشم رائحة الخيانة في تصرف هؤلاء القادة (المترجم).

(٢) يروي أفلاطون القصة في الرسالة السابقة على النحو التالي:
«كان مما فعلوه [الطغاة الثلاثون] أن أمروا بتكليف صديق شيخ عزيز ـ وهو سقراط الذي لا أتردد عن وصفه بأنه كان أعدل الناس في ذلك الزمان ـ مع نفر آخر من الرجال بالقبض على أحد المواطنين [وهو ليون سلانيس] وإحضاره بالقوة لتنفيذ حكم الإعدام فيه. ولم يكن لهم غرض من ذلك بطبيعة الحال سوى إقحام سقراط في أعمالهم، سواء رضي عن ذلك أو لم يرض. غير أنه لم يخضع لأمرهم. وفضّل أن يخاطر بكل شيء على المشاركة في جرائمهم..» ٣٢٥ أ ـ والترجمة للدكتور عبد الغفار مكاوي في كتابه «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون» كتاب الهلال أغسطس ١٩٨٧ العدد ، ٤٤ ـ ص ١٢٦ (المترجم).

(٣) Diog Laert., 2,40.

منطقة أولوبكاي Alopecae بناء على قسمه، بالتهمة الآتية: إن سقراط مذنب ـ من حيث أنه لا يعبد الآلهة التي تعبدها الدولة. بل أدخل طقوساً دينية جديدة وغير مألوفة[١] ـ وأكثر من ذلك إنه مذنب من حيث إنه يفسد الشباب. وهي تهمة عقوبتها الموت». والتهمة الأولى لم تتحدد أبداً على نحو واضح وعلني، وربما كان السبب أن الاتهام كان يعتمد على تذكر المحلفين لسمعة «الكسمولوجيين الأيونيين القدامى، أو ربما كان يعتمد على تدنيس الأسرار المقدسة عام ٥١٤ الذي كان القبيادس متورطاً فيها. لكن لا توجد إشارة إلى إمكان العفو العام بالنسبة للتجديف عام ٤٠٤/٤٠٣ الذي كان أنيتوس Anytus المحرض الرئيسي عليه. أما التهمة الثانية وهي إفساد الشباب فهي تعني في الواقع أن سقراط كان يغرس في نفوس الشباب نقد الديمقراطية الأثينية، ولا شك أنه يقبع خلف ذلك كله فكرة تقول إن سقراط كان مسئولاً عن «تربية ألقبيادس وكريتياس» ألقبياس الذي كان قد قام بزيارة اسبرطة، وقاد الأثينيين إلى هذه الأزمات، وكرتياس الذي كان من أعظم الأوليجاركيين عنفاً. ومرة أخرى لم يكن من الممكن أن يذكر ذلك علانية في العفو العام الذي صدر عام ٤٠٤/٤٠٣، لكن المستمعين يستطيعون أن يدركوا بسهولة تامة ما الذي يعنيه ذلك. وهذا هو السبب في أن أيخينس قال بعد ذلك بخمسين سنة «لقد حكمتم على سقراط السوفسطائي بالموت لأنه قام بتربية كريتياس»[٢].

ولا شك أن المتهمين افترضوا أن سقراط سوف يذهب باختياره إلى المنفى دون انتظار للمحاكمة، ولكنه لم يفعل وبقي في أثينا ليحضر المحاكمة عام ٣٩٩ ويدافع عن نفسه أمام القضاء. وربما قام سقراط أثناء المحاكمة بكثير من الخدمة العسكرية وتحدى كريتياس أثناء حكم الأوليجاركية، لكنه ذكر هذه الوقائع مقترنة بتحديه للديمقراطية في مسألة محاكمة القادة. فأدانته المحكمة بالإعدام بالأغلبية، فكان ٦٠ صوتاً أو ستة أصوات من مجموع المحلفين البالغ عددهم ٥٠٠ أو ٥٠١[٣]. وبقي على سقراط أن

---

(١) Diogen. Laert. 2, 40.

(٢) Diogen. Laert. 2, 40.

(٣) قارن محاورة الدفاع ٣٦أ. (وقراءة العدد ليس مؤكداً تماماً) ويذهب ديوجنيز اللايرتي (٢، ٤١)، وكذلك بيرنت، وتيلور إلى أن أفلاطون يقول إن سقراط أدين بأغلبية ٦٠ صوتاً على افتراض أن التصويت كان ٢٨٠ ضد ٢٢٠ من مجموع أصوات المحلفين البالغ ٥٠٠ صوتاً (المؤلف).

يقترح عقوبة بديلة ومن الواضح أن القرار الحكيم هو اقتراح عقوبة الإعدام، فلو أن سقراط اقترح عقوبة النفي، فمن المؤكد أن هذه العقوبة البديلة لعقوبة الإعدام كانت ستقبل. غير أن سقراط اقترح أن تكون «مكافأته» وجبات مجانية في «البرنتانيوم Pryntaneum..»[١]، وبعد ذلك يوافق على غرامة صغيرة ـ وذلك كله دون أدنى محاولة للتأثير في المحلفين، كما جرت العادة، بأن يحضر زوجته وهي تبكي مع أطفاله إلى المحكمة. ولقد تضايق المحلفون من سلوك سقراط المتكبر، فحكموا عليه بالموت بأغلبية كبيرة تزيد عن المرة التي رأوا فيها أنه مذنب[٢]. ولقد تأخر تنفيذ الحكم حوالي شهر في انتظار عودة «السفينة المقدسة» من ديلوس Delos (في ذكرى تخليص تتيوس للمدينة من الإتاوة التي فرضها الملك مينوس ملك Knossos سبع بنين وبنات)[٣]. وكان هناك وقت كاف لترتيب الهرب الذي أعدّه أصدقاء سقراط بالفعل. إلا أن سقراط رفض أن يستفيد من العرض الذي قدموه، على أساس أن مثل هذا العمل سيكون ضد مبادئه، ولقد روى أفلاطون في محاورة «فيدون» آخر أيام سقراط على هذه الأرض، وهو يوم قضاه سقراط متحدثاً عن خلود النفس مع أصدقائه من طيبة: قيبيس وسيمياس[٤]. وبعد أن تجرع الشراب السام ورقد وهو يحتضر كانت آخر كلمات «أنا مدين بديك لأسكليبس فلا تنسى ياأقريطون أن ترد هذا الدين» وعندما سرى السم حتى وصل إلى القلب كانت هناك حركة متشنجة ثم مات. «وأدرك أقريطون ذلك، فأغلق فمه وعينه. هكذا ياأشكراتس قضى صديقنا الذي أدعوه بحق أحكم مَنْ عرفت من الناس، وأوسعهم عدلاً وأكثرهم فضلاً...»[٥].

---

(١) قصر الضيافة في أثينا وكان مخصصاً لكبار الزوار، والسفراء، وكبار القضاة... الخ (المترجم).

(٢) يقول ديوجنز اللايرتي (٢، ٤٢) أن الأغلبية كانت ٨٠ صوتاً بزيادة عن الأغلبية الأولى. وعند بيرنت وتيلور أن التصويت الثاني لابد بذلك أن يكون ٣٦٠ في صف عقوبة الموت ضد ١٤٠ صوتاً (المؤلف).

(٣) كان الملك مينوس Minos قد فرض على الأثينيين أن يقدموا سبعة من شبابهم وفتياتهم كضريبة عليهم لتقديمهم إلى الوحش «المينتور»، فأبحر «تتيوس» بسفينة شراعها أسود لقتل الوحش والعودة بشباب أثينا، ولما نجح غير الشراع إلى اللون الأبيض، كان الأثينيون يحتفلون بهذه الذكرى وينتظرون هذه السفينة المقدسة حتى تعود (المترجم).

(٤) لا تعني هذه الملاحظة التحيز إلى وجهة النظر القائلة بأن نظرية الصور (المثل) لا ينبغي أن تُنسب إلى سقراط (المؤلف).

(٥) محاورة فيدون ١١٨ (المؤلف) الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود ص ٢٠٨ (المترجم).

« الفصل الخامس عشر »

«صغار المدارس السقراطية»

لا ينبغي أن تؤخذ عبارة «صغار المدارس السقراطية» على أنها تشير إلى أن سقراط أسس أية مدرسة محددة .ولا شك أنه كان يأمل أن يؤسس الآخرون هذه المدرسة لتواصل مهمة إثارة عقول الناس، لكنه لم يجمع حوله عُصبة من التلاميذ، ولم يترك خلفه إرثاً لنظرية محددة. غير أن مفكرين مختلفين ممن كانوا تلاميذ لسقراط ـ بدرجة كبيرة أو صغيرة ـ يؤكدون هذه المسألة أو تلك من تعاليمه، مضيفين إليها أيضاً عناصر مختارة من مصادر أخرى. ومن هنا فإن «دكتور بريختر» يطلق عليهم اسم «السقراطيين المتحيزين» لا بمعنى أن هؤلاء المفكرين لم يفعلوا شيئاً سوى إعادة إنتاج جوانب معينة من تعاليم سقراط، بل بمعنى أن كل مفكر منهم كان استمراراً للفكر السقراطي في اتجاه خاص، في حين أننا نراهم من ناحية أخرى قد حوروا ما أخذوه من الفلسفات السابقة حتى يجعلوه منسجماً مع التراث السقراطي(١). ومن ثم فإن الاستخدام للاسم «صغار المدارس السقراطية» هو بطريقة ما اسم غير مناسب؛ إلا أنه يمكن استخدامه إذا ما فُهم على أنه يعني أن الارتباط بين بعض هؤلاء المفكرين وبين سقراط لم يكن سوى ارتباط ضئيل.

أولاً: مدرسة ميغارا

يبدو أن إقليدس الميغاري (ولا ينبغي الخلط بينه وبين إقليدس عالم الرياضيات) كان أحد تلامذة سقراط المبكرين. وإذا صحّت الرواية، فقد واصل ارتباطه بسقراط رغم منع المواطنين الميغاريين له (عام ٤٣١ ـ ٤٣٢) من دخول أثينا. فقد كان يدخل المدينة متنكراً في ثياب النساء(٢). وكان حاضراً عند موت سقراط في عام ٤٠٠/ ٣٩٩ وبعد هذه الحادثة اتخذ أفلاطون وغيره من السقراطيين ملاذهم عند إقليدس في ميغارا.

(١) Veberweg - Praechter, p. 155.

(٢) Gell, Noct. Att., 6, 10.

ويبدو أن إقليدس عرف مذهب الإيليين الذي عدّله بتأثير الأخلاق السقراطية بحيث يتصور الواحد على أنه الخير. كما أنه نظر إلى الفضيلة على أنها وحدة. ويذهب ديوجنز اللايرتي إلى أن إقليدس يرى أن الواحد يُعرف بأسماء كثيرة، كما إنه وحّد الواحد مع الله، ومع العقل[1]. ومن الطبيعي أن ينكر وجود مبدأ مضاد للخير.

فذلك المبدأ لابد أن يكون متعدداً وهو ما اعتبره الأيليون وهماً. وربما قلنا أنه بقي نصيراً للمذهب الايلي، رغم تأثير سقراط عليه.

لقد تطورت الفلسفة الميغارية تحت تأثير «يوبليدز» بصفة خاصة إلى فلسفة مراء ومجادلة Eristic مزجت بين حجج مختلفة وبارعة تستهدف دحض مواقف معينة عن طريق «برهان الخُلف Reductio ad Absurdum». فمثلاً المشكلة الشهيرة: «ليست حبة القمح كومة: أضف حبة قمح، ومع ذلك لن تكون هناك كومة: فإذن متى تبدأ الكومة في الظهور؟».. وهي حجة مخصصة لبيان أن الكثرة مستحيلة، على نحو ما أراد «زينون» أن يبيّن استحالة الحركة وهناك مشكلة محيّرة أخرى ينسبها البعض إلى ديودورس الكروني وهو فيلسوف ميغاري آخر نقول: «ما لم تفقده، لا يزال معك، وأنت لم تفقد قرنين، ومن ثم فلك إذن قرنان». أو: «لقد كانت الكترا Electra تعرف شقيقها أوريست Orestes، إلا أن الكترا لم تعرف شقيقها أوريست (الذي يقف أمامها متنكراً) وإذن فالكترا لا تعرف ما تعرفه»[2]. فيلسوف آخر من المدرسة الميغارية هو ديودور الكروني (الذي ذكرناه فيما سبق) وحّد بين ما هو فعلي وما هو ممكن : فالفعلي وحده هو الممكن. وتسير حجته على النحو التالي: إن الممكن لا يمكن أن يصبح مستحيلاً، والآن فلو أن واحداً من النقيضين أجزناه فعلاً لأصبح الآخر مستحيلاً. ومن ثم فلو كان ممكناً من قبل، لكان معنى ذلك أن المستحيل يخرج من الممكن. ومعنى ذلك أنه لم يكن ممكناً من قبل، وأن الفعلي هو وحده الممكن. (فمثلاً: «العالم موجود» و«العالم غير موجود» قضيتان متناقضتان. غير أن العالم موجود، بالفعل. ومن ثم فمن المستحيل القول بأنه غير موجود لكن لو أنه كان ممكناً على الدوام أن العالم ينبغي أن لا يوجد إمكان قد تحول إلى

(١) Diog. Laert, 2, 106.

(٢) CF. Diog. Laert, 2, 108.

استحالة. فلا يمكن أن يحدث ذلك قط. ومن ثم فلم يكن من الممكن أبداً أن العالم ينبغي أن لايوجد)[1]. وهذه القضية أخذ بها في الفلسفة المعاصرة «نيقولا هارتمان» الذي وحَّد بين ما هو فعلي وما هو ممكن على أساس أن ما يحدث فعلاً يعتمد على كلية الظروف المعطاة ـ وإذا ما أعطيت هذه الظروف، فلا شيء آخر يمكن أن يحدث[2].

وهناك نصير مرموق لهذه المدرسة هو ستلبو «Stilpo» الميغاري، الذي علّم في أثينا حوالي عام ٣٢٠ق.م. لكن تمَّ إبعاده بعد ذلك. وقد كرس جهده أساساً للأخلاق وقد طوَّر مسألة الكفاية الذاتية في نظرية عن «الأبائيا Apathy» (تبلد الشعور أو اللامبالاة) ـ وعندما سئل عما فقده في عملية النهب التي حدثت في ميغارا ـ أجاب أنه لم ير أحداً يحمل حكمة أو معرفة[3]. وكان زينون (الرواقي) تلميذاً لستلبو.

ثانياً: المدرسة الايليسية الأرترية

سميت هذه المدرسة باسم فيدون الايلسي (من ايلس Elis) ـ (وهو فيدون في محاورة أفلاطون) ومينيدموس من ارتريا Eretria، ويبدو أن فيدون كان يشبه الميغاريين في استخدامه للجدل ، في حين أن مينيدموس كان مهتماً أساساً بالأخلاق متمسكاً بوحدة الفضيلة والمعرفة.

ثالثاً: المدرسة الكلبية المبكرة

الكلبيون ـ أو تلاميذ الكلب ـ ربما استمدوا اسمهم من طريقة الحياة غير المألوفة التي عاشوها أو من واقعة أن أنتستينس مؤسس المدرسة كان يعلّم تلاميذه في ساحة تُعرف باسم «الكلب السريع»، وربما كان لهذين العاملين علاقة ما بهذا اللقب.

ولد أنتستينس (٤٤٥ ـ ٣٦٥) من أب أثيني وأم كانت أَمَة تراقية. وربما فسَّر لنا ذلك السبب في أنه كان يعلّم الناس في ملعب الكلب السريع الذي كان مخصصاً لمن لم يكونوا من دم أثيني خالص. فقد كان هذا الملعب مخصصاً لعبادة هرقل، ولقد اتخذ الكلبيون من البطل إلهاً راعياً لهم، حتى أن أحد مؤلفات أنتستينس سُمِيت باسم

---

(١) Möglichkeit und WirklichKeit, Berlin 1938.

(٢) Diog. Laert, 2, 115. Senec. Ep. 9,3.

(٣) Diog. Laert, G, I.

هرقل[1].

كان أنتستينس في البداية تلميذاً لجورجياس ثم أصبح بعد ذلك من أنصار سقراط الذي كرس نفسه له. لكن ما أُعجب به أساساً في سقراط كان الاستقلال في شخصيته الذي أدى به إلى أن يسلك طبقاً لاقتناعه الخاص مهما كلفه ذلك. فإذا تغاضينا عن واقعة أن سقراط كان لا يكترث بالثروات الدنيوية ولا بتهليل الناس فقط من أجل الحصول على خير أعظم من الحكمة الحقة، فان أنتستينس قد جعل من هذا الاستقلال، والاكتفاء الذاتي مثلاً أعلى أو غاية في ذاته. فالفضيلة في نظره هي، ببساطة، الاستقلال عن كل متع الدنيا وثرواتها. والواقع أنها كانت مفهوماً سلبياً ـ فهي الهجر أو النبذ والتخلي، والاكتفاء الذاتي. ومن ثم فقد تغير الجانب السلبي في حياة سقراط على يد أنتستينس إلى هدف إيجابي أو غاية إيجابية. وقل مثل ذلك في إصرار سقراط على المعرفة الأخلاقية، فقد بالغ فيه أنتستينس وحولّه إلى احتقار إيجابي للمعرفة العلمية والفن. يقول إن الفضيلة تكفي وحدها لتحصيل السعادة، ولا يُطلب شيء آخر غيرها. والفضيلة هي غياب الرغبة، والتحرر من الحاجات، وهي الاستقلال التام. لقد كان سقراط، بالطبع، مستقلاً في رأيه عن الآخرين؛ لأنه ـ ببساطة كان لديه قناعات ومباديء عميقة؛ ولقد نظر إلى التنازل عنها لإرضاء الرأي العام، على أنه خيانة للحقيقة. لكنه لم يكن يقصد ازدراء الرأي العام أو الاقتناعات الشائعة لمجرد أن يفعل ذلك كما فعل الكلبيون لا سيما «ديوجنز». وهكذا كانت الفلسفة الكلبية مغالاة في أحد جوانب حياة سقراط ومواقفه. فكان ذلك جانباً سلبياً أو على الأقل واحدة من النتائج لجوانب أكثر إيجابية. لقد كان سقراط على استعداد لعصيان النظام الأوليجاركي مغامراً بحياته أكثر من استعداده لارتكاب فعل من أفعال الظلم. لكنه لم يكن ليقبل أن يعيش في برميل للقمامة ـ كما كان يفعل ديوجنز ـ لمجرد التباهي بازدراء أساليب البشر.

لقد عارض «أنتستينس» بقوة نظرية المثل مؤكداً أنه لا وجود إلا للأفراد. ولقد قيل

(١) قيل إن ديوجنز ـ وليس أنتستينس ـ هو مؤسس المدرسة أو الحركة الكلبية ـ ويشير أرسطو إلى أتباع أنتستينس على أنهم الأتباع غيرالمثقفين (الميتافيزيقا ١٠٤٣ ب٢٤) غير أن لقب «الكلبي» لم يقبل ـ فيما يبدو ـ إلا في عصر ديوجنز ويبدو أن استخدام أرسطو للقب لا يبدو أنه يبرهن على شيء ضد أنتستينس بوصفه المؤسس الحقيقي للمدرسة الكلبية (المؤلف).

إنه نوه إلى ذلك بقوله: «آه ! يا أفلاطون إنني أرى حصاناً لكني لا أرى «الحصانية» [أو مثال الحصان][(١)]. وينبغي أن لا نطبق على أي شيء سوى اسمه الخاص فحسب، ففي استطاعتنا، مثلاً، أن نقول «الإنسان هو الإنسان»، و«الخير هو الخير»[(٢)]، لكنها لا تستطيع أن تقول: «الإنسان هو الخير» فلا ينبغي أن يُنسب محمول إلى موضوع مختلف عن الموضوع نفسه[(٣)] ويصاحب ذلك النظرية التي تقول إننا لا نستطيع أن ننسب إلى الفرد سوى طبيعته الفردية فحسب فليس في استطاعة المرء أن ينسب إليه عضوية في فئة ما. ومن هنا جاء إنكار نظرية المثل. وهناك نظرية منطقية أخرى «لأنتسيتن» هي نظرية استحالة التناقض الذاتي، لأنه إذا قال المرء أشياء مختلفة فإنه يتحدث عن موضوعات مختلفة[(٤)].

الفضيلة هي الحكمة، غير أن هذه الحكمة تعتمد أساساً على «رؤية» قيم الغالبية العظمى من البشر. أما الثروات، والانفعالات ... إلخ فهي ليست خيرات حقيقية. وليست الآلام، والفقر، والاحتقار ـ شروراً حقيقية. الفضيلة، إذن، هي الحكمة ويمكن تعلمها، رغم أنه ليس ثمة حاجة إلى تفكير أو تأمل طويل لكي نتعلمها. والرجل الحكيم إذا ما تسلّح بهذه الفضيلة لا يمكن أن يصيبه أي مما يسمى بشرور الحياة، حتى ولا عن طريق العبودية. إنه يقف فيما وراء القوانين والأعراف ـ على الأقل تلك التي تتعلق منها بالدولة التي لا تعترف بالفضيلة الحقة. إن الدولة المثالية أو وضع الحياة الذي ينبغي أن يعيش فيه الجميع، وهو الاستقلال والتحرر من الرغبة، لا يتفق طبعاً مع الحروب[(٥)].

والواقع أن سقراط قد وضع نفسه في إحدى المناسبات في معارضة سلطة الحكومة، لكنه كان مقتنعاً تماماً بشرعية سلطة الدولة بما هي كذلك، وبسلطة القانون، ولهذا لم ينتهز الفرصة التي عُرضت عليه لكي يهرب من السجن، وفضّل أن يتجرع الموت طبقاً

---

(١) Simplic. in Arist. Categ. 208, 29F. 211, 17F.

(٢) وردت هذه العبارة في محاورة السوفسطائي لأفلاطون: «يمنعون الناس من القول: «إنسان صالح» زاعمين أنه يجب القول بأن الصلاح صلاح وأن الإنسان إنسان... الخ» انظر الترجمة العربية بقلم الأب فؤاد بربارة ـ منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق عام ١٩٦٩ . ص ١٦٠ (المترجم).

(٣) Plat. Soph. 25/b. Arist. Motaph. 29, 1624 b 32 - 25 a I.

(٤) Arist. Top. Axi, 104 b 20; tnetoph. 99, 1024, 5334.

(٥) CF. Vita Antisth, opud Diog. Laert.

للقانون. غير أن أنتستينس بمبالغته الأحادية الجانب المعهودة فيه هتك علناً الدولة التاريخية بتراثها وقانونها؛ فضلاً عن إنكاره للدين التقليدي. فليس هناك سوى إله واحد فحسب، أما مجمع الآلهة اليوناني فليس سوى عُرف، والفضيلة هي الخدمة الوحيدة لله: ومن ثم أدان المعابد، والصلوات، والقرابين... إلخ «يوجد عن طريق العُرف كثرة من الآلهة، لكن بالطبيعة لا يوجد سوى إله واحد فحسب»(١). ومن ناحية أخرى فقد فسَّر أنتستين أساطير هوميروس تفسيراً مجازياً محاولاً أن يستخرج منها تطبيقات ودروساً أخلاقية.

كان ديوجنز السينوبي Diogenes of Sinope (توفي حوالي ٣٢٤ق.م) يعتقد أن أنتستين لم يعش نظرياته الخاصة وكان يسميه «الطبل الذي لا يسمع غير دقات نفسه»(٢). ولقد نُفي ديوجنز من موطنه فقضى معظم حياته في أثينا رغم أنه مات في كورنثه. وكان يسمي نفسه: «الكلب»، وعاش عيشة الحيوانات، كنموذج يحتذيه البشر. وكانت مهمته «أن يعيد سك القيم»(٣). أما بالنسبة لحضارة العالم الهليني فقد عارض حياة الحيوانات، وحياة الشعوب البربرية.

ويقال إنه دافع عن شيوعية الزوجات والأطفال والحب الحر، أما في مجال السياسة فقد أعلن عن نفسه أنه مواطن عالمي. ولم يقنع ديوجنز بـ «لامبالاة» أنتستين بمتع الحضارة الخارجية بل دافع عن الزهد الإيجابي لكي يبلغ الحرية. أضف إلى ذلك سخريته المتعمدة من الأعراف، فقد راح يفعل في العلن ما كان ينبغي على المرء أن يفعل ـ عموماً ـ في أماكن خاصة ـ بل حتى ما ينبغي ألا يفعله الإنسان ولا في الأماكن الخاصة.

أما تلامذة ديوجنز فهم «مونيموس»، «أونسيكرتس» ، «فلسكس» و«أقريط الطيبي» ولقد وهب الأخير ثروته الكبيرة إلى المدينة واعتنق الحياة الكلبية: حياة التسول، وتابعته في ذلك زوجته هيباركيا Hipparchia..(٤).

---

(١) CF. Cic. De Not. 1,13. 32, Clem Alex.. Protrep. 6., 71, 2. Strom., 5,, 14. 108. 4.

(٢) Diog. chrys. 8, 2.

(٣) كان أبوه يعمل في تزييف النقود، وكان يقول إنه ورث عن أبيه صنعته، غير أن مهمته هي تزييف مواضعات الناس، وتقاليدهم، واهتماماتهم الدنيوية ـ قارن الدكتورة أميرة مطر: «الفلسفة عند اليونان» دار المعارف ص ٣٨٥ (المترجم).

(٤) ديوجنز اللايرتي: حياة أقريط وهيباركيا (المؤلف).

رابعاً: المدرسة القورينائية

ولد أرستبوس القورينائي - مؤسس المدرسة القورينائية حوالي عام ٤٣٥ق.م. وجاء إلى أثينا عام ٤١٦، وإلي ايجيينا سنة ٣٩٩، وكان في عام ٣٨٩/ ٣٨٨ رفيقاً لأفلاطون في بلاط الملك ديونسيوس الأكبر، ويبدو أنه عاد مرة ثانية إلى أثينا بعد عام ٣٥٦ . غير أن هذه التواريخ مع ترتيب الحوادث لا يمكن النظر إليها على أنها لا ريب فيها، وذلك أقل ما يمكن أن يقال عنها(١) بل حتى لقد قيل إن «أرستبوس» لم يؤسس المدرسة القورينائية على الإطلاق، بل اختلط اسمه باسم حفيده المسمى «أرستبوس» أيضاً. لكن تبعاً لأقوال ديوجنز اللايرتي وسوتيون، وبانيتوس (قارن .D.L.2. 84 F) ليس من الممكن أن نقبل أقوال سوسقرايتس وآخرين التي تذهب إلى أن أرستبوس لم يكتب شيئاً قط. في حين أن الفقرة التي وردت في كتاب ايوسبوس «تمهيد ديني Praeparatio Evangelica» (14.18,31) يمكن تفسيرها دون الحاجة إلى افتراض أن أرستبوس لم يضع أسس الفلسفة القورينائية.

يبدو أن أرستبوس تعرّف على تعاليم بروتاجوراس في «قورينا»(٢). ثم ارتبط بسقراط بعد ذلك في أثينا. وربما كان الفيلسوف السوفسطائي مسئولاً إلى حد كبير، عن مذهب أرستبوس القائل بأن حواسنا هي وحدها التي تزودنا بالمعرفة اليقينية(٣). أما عن الأشياء في ذاتها فهي لا تستطيع أن تزودنا بأية معرفة يقينية ولا عن إحساسات الآخرين. ومن ثم فلابد أن تكون الإحساسات الذاتية هي أساس السلوك العملي. لكن إذا كانت إحساساتي الفردية هي التي تشكل معيار سلوكي العملي، فقد اعتقد أرستبوس أنه ينتج من ذلك على نحو طبيعي أن تكون غاية السلوك هي الحصول على إحساسات ممتعة.

أعلن أرستبوس أن الإحساس يتوقف على الحركة فعندما تكون الحركة ناعمة رقيقة يكون الإحساس ممتعاً، وعندما تكون خشنة فظة يكون مؤلماً. وعندما تكون الحركة لا يمكن إدراكها أو عندما لا تكون هناك حركة على الإطلاق، فلن يكون هناك لذة ولا ألم،

---

(١) التواريخ مأخوذة من

Heinrich von stein: De Philos. Cyrenaica, Pant I, De vita Aristippi. Gott, 1858.

(٢) بلدة في إقليم برقة بليبيا تعرف الآن باسم مدينة «شحّات»، وكانت تسكنها جالية يونانية مزدهرة (المترجم).

(٣) CF. Sext. Emp. adv. Mathemat. 7, 191FF.

ولا يمكن أن تكون الحركة الفظة غاية أخلاقية. ومع ذلك فهي لا يمكن أن تعتمد على الغياب المحض للذة والألم، أعني أن تكون الغاية الأخلاقية غاية سلبية خالصة. ومن ثم فلابد أن تكون الغاية هي اللذة، أي غاية إيجابية[1]. لقد أعلن سقراط أن الفضيلة هي إحدى الطرق المؤدية إلى السعادة، وذهب إلى أن السعادة هي الباعث على ممارسة الفضيلة، لكنه لم يذهب إلى أن اللذة هي غاية الحياة. غير أن أرستبوس أمسك بجانب من تعاليم سقراط. وغضَّ النظر عن بقية التعاليم كلها.

اللذة، إذن، عند أرستبوس هي غاية الحياة. لكن أي نوع من اللذة؟ سوف تكون بعد ذلك عند أبيقور هي انعدام الألم، اللذة السلبية، تلك هي غاية الحياة. أما عند أرستبوس فهي اللذة الإيجابية الحاضرة، وعلى هذا النحو أضفى القورينائيون قيمة على اللذة البدنية تعلو على اللذة العقلية بما أنها أكثر شدة وقوة. ولابد أن ينجم عن نظريتهم في المعرفة أن كيف اللذة لا يوضع في الحسبان. ومن الواضح أن النتيجة التالية لهذا المبدأ مؤدية إلى الإفراط الحسي. لكن لا شك أن القورينائيين تبنوا في الواقع، عناصر اللذة في مذهب سقراط، معلنين أن الرجل الحكيم، في اختياره للذة، فإنه يطلع على المستقبل. ومن ثم فسوف يتجنب الإفراط الجامح الذي يؤدي إلى الألم، وسوف يتجنب إطلاق العنان الذي يؤدي إلى عقاب الدولة أو إدانة الجمهور. ومن ثم فإن الرجل الحكيم يحتاج إلى حصانة تمكنه من تقييم لذات الحياة المختلفة. وفضلاً عن ذلك فإن الرجل الحكيم سوف يحتفظ في استمتاعه بقدر معين من الاستقلال. فلو سمح لنفسه بالاستعباد فإنه عندئذ لن يستطيع الاستمتاع باللذة، بل سيسقط بالأحرى في الألم. ومن ناحية أخرى فإن الرجل الحكيم لكي يحتفظ بالرضا والبهجة سوف يكون عليه أن يحد من رغباته. ومن هنا جاء القول المنسوب إلى أرستبوس: «إنني أمتلك لاييس، لكن لاييس Lais لا تمتلكني!»[2].

وهذا التناقض في تعاليم أرستبوس بين مبدأ اللذة الحاضرة، ومبدأ الحصافة وبعد النظر؛ أدى إلى تباين في وجهات النظر ـ أو إلى التشديد على جوانب متباينة من المذهب ـ بين تلاميذه. وهكذا أعلن «تيودورس الملحد» أن الحصافة والعدالة هي أمور خيّرة (والأخيرة فقط بسبب المميزات الخارجية للحياة العادلة) وأن أفعال الإشباع لا اعتبار

---

(١) Diog. Laert, 2, 86FF.

(٢) Diog. Laërt, 2, 25.

لها، فقناعة الروح هي السعادة الحقة أو المتعة. لكنه ذهب أيضاً إلى أن الرجل الحكيم أو العاقل ينبغي أن لا يضحي بنفسه من أجل وطنه، وأنه قد يسرق. ويرتكب الزنا إذا سمحت له الظروف بذلك. كما أنه أيضاً أنكر وجود أي إله على الإطلاق[١].

أما «هيجسياس Hegesias» فقد طالب بدوره بعدم الاكتراث بأفعال الإشباع الفردية. لكنه كان مقتنعاً أشد الاقتناع ببؤس الحياة، واستحالة بلوغ السعادة، حتى أنه شدد على المفهوم السلبي للغاية من الحياة: أعني غياب الحزن والألم[٢]. ويخبرنا شيشرون ـ ومصادر أخرى ـ أن «هيجسياس» ألقى محاضرات في الإسكندرية أدت إلى انتحار كثير من مستمعيه حتى أن بطليموس اللجي Lagi أمر بمنع استمرارها![٣].

أما «أنيقيرس Anniceris..» ـ من ناحية أخرى ـ فقد شدد على الجانب الإيجابي في القورينائية، فجعل اللذة الإيجابية، وأفعال الإشباع الفردية غاية للحياة. لكنه حدد النتائج المنطقية لهذه النظرة بأن أعطى وزناً كبيراً لحب الأسرة والوطن، والصداقة، والعرفان بالجميل، التي تعطينا لذة حتى عندما تتطلب منا تضحية[٤]. وهو في تقديره للصداقة يختلف عن تيودورس الذي كان يرى أن الرجل الحكيم قانع بنفسه ولا يحتاج إلى أصدقاء.

ويذهب ديوجنز اللايرتي صراحة أنه كان لهؤلاء الفلاسفة تلاميذ. فهو مثلاً يتحدث عن أتباع «هيجسياس» رغم أنه يصنفهم معاً تحت اسم «القورينائيين». وهكذا نجد أنه على حين أن أرستبوس القورينائي أرسى قواعد القورينائية أو فلسفة اللذة (انظر Sup) فإنه يصعب القول أنه أسس مدرسة فلسفية وثيقة العرى، تتألف من «تيودورس»، و«هيجسياس»، و«أنيقيرس». فهؤلاء الفلاسفة هم ورثة لجانب من «أرستبوس» الأكبر، ويمثلون نزعة فلسفية أكثر مما يمثلون مدرسة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

---

(١) Diog. Laërt, 2, 27. Cic. De not. D. I. 2,12.

(٢) Diog. Laërt, 2, 94 - 6.

(٣) Cic. Tusc. I, 34, 83.

(٤) Diog. Laërt, 2, 96. F. Clem. Alex,, Stron. 2 - 21, 130, 7. F.

" الفصل السادس عشر "

"ديمقريطس الأباديرى"

يبدو أن هذا الفصل هو المكان الصحيح لنقول شيئاً عن النظريات الأبستمولوجية والأخلاقية لديمقريطس الأباديري. لقد كان ديمقريطس تلميذاً لـ «لوقيبوس» ـ وهو وأستاذه ينتميان إلى المدرسة الذرية، غير أن اهتمامنا الخاص به يكمن في أنه لفت الأنظار إلى مشكلة المعرفة التي أثارها «بروتاجوراس»، وإلى مشكلة السلوك التي جعلتها نظريات النسبية السوفسطائية مشكلة حادة. وعلى الرغم من آن أفلاطون لا يشير إلى ديمقريطس، فإن أرسطو يشير إليه مراراً. لقد كان رئيساً لمدرسة فلسفية في مدينة أباديرا، وكان لا يزال حياً عندما أسس أفلاطون الأكاديمية. ولا يمكن أن نقبل ما يروى عن رحلاته إلى مصر وأثينا على سبيل اليقين القاطع[١] . ولقد كان غزير الإنتاج، لكن التاريخ لم يحتفظ لنا بكتاباته.

١ ـ كان التفسير الذي قدمه ديمقريطس للإحساس تفسيراً آلياً. فإذا كان أنبادقليس قد تحدث مثلاً عن «انبعاثات» تخرج من الأشياء لتصل إلى العين، فإن الذريين جعلوا هذه الانبعاثات ذرات وصوراً ، تطرحها الأشياء باستمرار. وتدخل هذه الصور إلى أعضاء الحس، التي هي مجرد ممرات، ثم ترتطم بالنفس التي هي نفسها مؤلفة من ذرات. والصور وهي تمر من خلال الهواء، يقوم هذا الأخير بتشويهها. وهذا هو السبب في أن الأشياء البعيدة جداً يمكن أن لا تُرى على الإطلاق. وتُفسر الاختلاف في اللون، باختلافات النعومة أو الخشونة. وللسمع تفسير مماثل، فسيل من الذرات يتدفق من الجسم الصوتي مسبباً حركة في الهواء بين الجسم والأذن، ويتم تفسير التذوق، والشم، واللمس جميعاً بنفس الطريقة. (ومن ثم فالكيفيات الثانوية لا تكون موضوعية). كما أننا نحصل على معرفة عن الآلهة من خلال مثل وسائل المرور هذه. غير أن الآلهة تشير ـ عند

(١) Diog. Laërt. 2, 24. CF. Burnet. G.P.I.P.195.

ديمقريطس ـ إلى موجودات أعلى؛ لكنها ليست خالدة، وإن كانت تعيش أطول من البشر. فهم لا يفسدون لكنهم ليسوا خالدين. غير أن المذهب الذري ـ إن شئنا الدقة ـ لا يسمح بوجود إله، بل فقط ذرات وخلاء[1].

كان بروتاجوراس ـ وهو مواطن ديمقريطس[2]، قد أعلن أن جميع الإحساسات تتساوى في الصدق أمام الذات الحاسة، وعلى ذلك فقد يكون الشيء حلوًا حقاً بالنسبة لـ «س» ومراً بالنسبة لـ «ص». غير أن ديمقريطس أعلن أن جميع إحساسات الحواس الخاصة كاذبة، لأنه لا شيء يناظرها في الواقع خارج الذات. « فهو هنا حلو، ولكنه هناك مر، هنا دافيء، وهناك بارد. وهناك لون. لكن هناك ذرات وخلاء» وبعبارة أخرى: جميع إحساساتنا ذ اتية خالصة؛ رغم أنه تسببها أشياء خارجية وموضوعية ـ هي الذرات، التي لا تستطيع أن تدركها الحواس الخاصة[3]. إننا لا نعرف شيئاً. في الحقيقة، معرفة يقينية عن طريق الحواس. لكننا نعرف فحسب شيئاً يتغير طبقاً لاستعدادات الجسم، واستعداد الأشياء للدخول فيه أو مقاومته»[4]. والحواس الخاصة، إذن، تزودنا بمعلومات عن الواقع Reality. والصفات الثانوية ـ على الأقل ـ ليست موضوعية. «هناك شكلان للمعرفة: شكل أصيل، وشكل هجين. وينتمي إلى الشكل الهجين ما يلي: الإبصار، والسمع، والشم، والتذوق، واللمس. أما الشكل الأصيل فهو بعيد تماماً عن هذه الأمور»[5] لكن لما كانت النفس مركبة من ذرات، ولما كانت كل معرفة يسببها الاتصال المباشر بموضوع الذرات الآتية من الخارج، فمن الواضح أن المعرفة «الأصيلة» تقف على نفس الأساس الذي تقف عليه المعرفة «الهجين» بمعنى أنه لا يوجد انفصال مطلق بين الحس والفكر. رأى ديمقريطس ذلك ثم قال معلناً: «أيها العقل الفقير، إنه منا». (أي من الحواس) «أنت تستمد منا البراهين ثم تطرحها علينا. وما تطرحه علينا ليس سوى سقطة»[6].

---

(١) بناء على ما يقوله ديوجنز اللايرتي (٩، ٣٥) ويقتبس منه فافيرنيوس ـ فإن ديمقريطس يسخر من أقوال انكساجوراس فيما يتعلق بالعقل Mind (المؤلف).

(٢) كان بروتاجوراس من مواطني مدينة أباديرا مسقط رأس ديمقريطس (المترجم).

(٣) Frag. 9.

(٤) Frag. 9.

(٥) Frag. 11.

(٦) Frag. 125.

٢ ـ نظرية ديمقريطس عن السلوك ـ كما نستطيع أن نحكم عليها من الشذرات المتبقية ـ لا ترتبط ارتباطاً علمياً بمذهبه الذري، إذ تسيطر عليها فكرة السعادة التي تعتمد على هدوء النفس وسلامتها من القلق. ولقد كتب ديمقريطس رسالة عن «السرور» استفاد منها «سينكا» و«بلوتارك». واعتبر السعادة غاية السلوك، وأن اللذة والألم يحددان السعادة. «غير أن السعادة لا توجد في القطيع ولا في الذهب، فالنفس هي محل إقامة الماس»(١). «أفضل شيء للإنسان أن يقضي حياته بأعظم قدر من البهجة، وأقل قدر ممكن من المتاعب»(٢). ولما كانت المعرفة الحسية هي المعرفة الحقة، فكذلك فإن لذات الحس ليست هي اللذات الحقيقية. «الخير والحق هما شيء واحد بالنسبة لجميع البشر، لكن ما هو لاذ يختلف باختلاف الناس»(٣) لابد أن نكافح من أجل رفاهيتنا أو بهجتنا التي هي حالة للنفس يتطلب بلوغها التفرقة والتمييز والتقييم للذات مختلفة. ولابد أن يرشدنا مبدأ «التناسق» و«الانسجام»، وإذا استعملنا هذا المبدأ فقد نصل إلى سلامة البدن: أي الصحة، وهدوء النفس أي البهجة. وهذا الهدوء أو الاطمئنان إنما يوجد أساساً في خيرات النفس «إن ذلك الذي يختار خيرات النفس فإنما يختار ما هو أكثر قدسية، ومَنْ يختار خيرات المسكن، فإنه يختار ما هو بشرى»(٤).

٣ ـ يبدو أن ديمقريطس كان له أثره على الكُتَّاب المتأخرين من خلال نظريته في تطور الثقافة(٥). فالحضارة تنشأ من الحاجة، ومن تحقيق ما هو مفيد ونافع، في حين أن الإنسان مدين بفنونه لمحاكاة الطبيعة: فقد تعلم النسيج من العنكبوت، وتعلم بناء المنازل من العصافير وهي تبني أعشاشها، وتعلم من الطيور كيف يغني... إلخ. ويشدد ديمقريطس أيضاً (على خلاف أبيقور) على أهمية الدولة، والحياة السياسية، معلناً أن الناس ينبغي عليهم أن ينظروا إلى شئون الدولة على أنها أكثر أهمية من أي شيء آخر،

---

(١) Frag. 171.

(٢) Frag. 189.

(٣) Fr

(٤)

(٥)

وأنهم نظموها تنظيماً جيداً. أما أن أفكاره الأخلاقية تفترض الحرية، في حين أن مذهبه الذري يتضمن الحتمية، فالظاهر أن ذلك التناقض لم يكن يشكل عند ديمقريطس أية مشكلة.

٤ ـ يتضح مما سبق آن ذكرناه أن ديمقريطس في مواصلته للنظر الكسمولوجي عند الفلاسفة القدماء (كان في مذهبه الذري الفلسفي من أتباع لوقيبوس) لم يكن ابن عصره ـ أعني الفترة السقراطية. وإن كانت نظرياته عن الإدراك الحسي، والسلوك في الحياة، على جانب كبير من الأهمية، على الأقل بمقدار ما تظهرنا على أن ديمقريطس أدرك أن من المطلوب أن تكون هناك إجابة ما على المشكلات التي أثارها بروتاجوراس. لكن على الرغم من أنه أدرك أن بعض الإجابات مطلوبة، فإنه شخصياً كان عاجزاً عن تقديم أي حل مقنع. ولكي نصل إلى محاولة أكثر إقناعاً ـ نسبياً ـ لمعالجة المشكلات الأبستمولوجية والأخلاقية، فإن علينا أن ننتقل إلى أفلاطون.

الجزء الثالث

أفلاطون

" الفصل السابع عشر "

"حياة أفلاطون"

أفلاطون فيلسوف من أعظم فلاسفة العالم. ولد في أثينا (أو ايجينا Aegina[١]) عام ٤٢٨/٤٢٧ ق.م على وجه الترجيح ـ من أسرة أثينية شهيرة. فقد كان أبوه أرسطون Ariston وأمه بركتيونى Perictione ـ شقيقة خارميدس وابنة عم كريتياس، ولقد كانا معًا عضوين في نظام الحكم الأوليجاركي عام ٤٠٤/ ٤٠٣[٢]. ويقال إن اسمه في الأصل «أرسطوقليس Aristocles» ثم لُقّب فيما بعد بلقب «أفلاطون» الذي يعني عريض الجبهة أو الصدر[٣]. رغم أن حقيقة الرواية التي يرويها «ديوجنس اللايرتي» يمكن الشك فيها[٤]. ولقد ظهر شقيقاه «جلوكون» و«أديمانتوس» في محاورة «الجمهورية» . كما كان له أخت تسمى «بوتوني Potone»[٥]. وبعد موت والده تزوجت أمه من شخص يدعى «بريلاميس» ولقد ظهر ابنهما أنطيفون (وهو أخ أفلاطون غير الشقيق) في محاورة «بارمنيدس»، ولا شك أن أفلاطون نشأ في بيت زوج أمه. لكن على الرغم من أنه كان من نسل أرستقراطي وقد تربى في بيت أرستقراطي، فيجب علينا أن لا ننسى أن زوج أمه (بيربلاميس) كان صديقاً لبركليز وأن أفلاطون لابد أن يكون قد تربى على تقاليد نظام بركليز. (توفى بركليز عام ٤٢٩/ ٤٢٨) ولقد أشار كثير من المؤلفين إلى أن ميول أفلاطون المتأخرة ضد الديمقراطية يصعب ردها إلى تنشئته وحدها. لكن ربما كان ذلك من تأثير سقراط والمصير الذي لحق به على يد الديمقراطية. ومن ناحية أخرى ربما كان

---

(١) جزيرة قريبة من شاطيء أتيكاد لا تبعد كثيراً عن أثينا (المترجم).

(٢) هو في الواقع حكم الطغاة وسموا باسم حكم «الطغاة الثلاثين» لأنهم كانوا ثلاثين طاغية حكموا أثينا بعد نهاية حرب البلبونيز «عام ٤٠٤ق.م» التي انتصرت فيها أسبرطة على أثينا (المترجم).

(٣) ديوجنس اللايرتي ، ٣،٤ (المؤلف).

(٤) يتشكك المؤرخون في هذه الرواية على اعتبار أن اسم أفلاطون كان شائعاً في أثينا.

(٥) وهي التي خَلّف ابنها خاله أفلاطون في رئاسة الأكاديمية (المترجم).

انعدام ثقة أفلاطون في الديمقراطية يؤرخ له منذ فترة مبكرة جداً عن وفاة سقراط. فيصعب القول أن أفلاطون ـ إبان سنوات حرب البلبونيز (ومن المرجح جداً أن أفلاطون حارب مع حملة الأرجينوساي ..Arginusae عام ٤٠٦) قد فاته أن يلاحظ أن الديمقراطية تفتقر إلى قائد حقيقي كفؤ ومسئول. وأن القواد الذين كانوا موجودين كان يسهل إفسادهم بضرورة إرضاء الجماهير. ولا شك أن نفور أفلاطون النهائي من السياسة في بلده جاءت منذ محاكمة أستاذه وإدانته؛ إلا أن صياغة اقتناعه بأن سفينة الدولة تحتاج إلى ربان ماهر لقيادتها، وأنه لابد أن يكون الشخص الذي يعرف المجرى الصحيح الذي تسير فيه، وأن يكون على استعداد أن يعمل بضمير طبقاً لتلك المعرفة ـ يصعب أن تفشل في ملاحظة أن قواعد هذا الاقتناع قد تمّ إرساؤها إبان السنوات التي مالت فيها شمس القوة الأثينية إلى المغيب.

وبناء على ما يرويه ديوجنز اللايرتي، فإن أفلاطون «انكب على دراسة الرسم، وكتابة قصائد الشعر، وكانت قصائد حماسية في البداية، ثم شعر غنائي ودرامي بعد ذلك»[١]. ولا نستطيع أن نقول شيئاً عن مدى صحة هذه الرواية، وإنْ كان أفلاطون قد عاش في فترة ازدهار الثقافة الأثينية، ولابد أنه تلقى تربية ثقافية جيدة. ويخبرنا أرسطو أن أفلاطون التقى في شبابه بأقراطليوس الفيلسوف الهيراقليطي[٢]. ولابد أن يكون أفلاطون قد تعلّم منه أن عالم الإدراك الحسي هو عالم التدفق، ومن ثم فهو ليس الموضوع الصحيح للمعرفة اليقينية الحقيقية.

ذلك لأن المعرفة الحقيقية اليقينية يمكن بلوغها على المستوى التصوري الذي لابد أن يكون قد تعلّمه من سقراط الذي تعرّف عليه في سنواته المبكرة، ويؤكد ديوجنز اللايرتي أن أفلاطون «أصبح تلميذاً لسقراط» عندما كان في العشرين من عمره. غير أن أفلاطون تعرف على سقراط عام ٤٣١[٣] على ما يروي خاله خارميدس، وهذا يعني أن أفلاطون لابد أن يكون قد تعرف على سقراط قبل أن يبلغ سن العشرين، وعلى أية حال

(١) Diog. Laërt. 3,6.

(٢) Metaph A6, 987 a 32 - 5.

(٣) على الأقل هذا ما تدل عليه الإشارة إلى «بوتيديا» (محاورة خارميدس ١٥٣).

فليس لدينا ما يبرر أن نفترض أن أفلاطون أصبح «تلميذاً» لسقراط بمعنى أنه كرس نفسه تماماً للفلسفة، طالما أنه هو نفسه يخبرنا أنه كان في الأصل يميل إلى المشاركة في العمل السياسي ـ وذلك وضع طبيعي لشاب له أحداثه السابقة[(١)]. وقد حثّه أقرباؤه في الحكم الأولجاركي عام ٤٠٣ ـ ٤٠٤ على الدخول في معترك الحياة السياسية تحت رعايتهم. لكن عندما بدأت الأوليجاركية تتبع سياسة العنف محاولة لتوريط سقراط في جرائمها ـ نفر منها أفلاطون. ومع ذلك لم يكن الديمقراطيون أسعد حالاً، ما داموا هم الذين حكموا على سقراط بالموت، ومن هنا فقد تخلى أفلاطون عن فكرة العمل السياسي.

لقد كان أفلاطون حاضراً محاكمة سقراط، وكان من بين الأصدقاء[(٢)] الذين حثوا سقراط لزيادة الغرامة المقترحة من واحد إلى ثلاثين مينه Minae[(٣)] يتكفلون هم بدفعها[(٤)]. لكنه كان غائباً يوم موت صديقه نظرًا لمرضه[(٥)]. وبعد موت سقراط رحل أفلاطون إلى ميجارا ووجد ملاذه عند الفيلسوف إقليدس. لكن من المرجح جدًا أنه عاد إلى أثينا. ولقد أخبرنا رواة سيرة حياته أنه سافر إلى قورينة، وإيطاليا، ومصر، لكن ليس مؤكداً صحة هذه الروايات. فأفلاطون نفسه ـ على سبيل المثال ـ لم يذكر شيئاً عن زيارته لمصر، وربما كانت معرفته بالرياضيات المصرية، وحتى ألعاب الأطفال، تشير إلى رحلة حقيقية إلى مصر ولكن من ناحية أخرى ربما كانت قصة رحلته مستنتجة مما قاله أفلاطون عن المصريين[(٦)]، ومن الواضح أن بعض هذه القصص خيالية في جانب منها،

---

(١) Ep. 7, 324 b - 8 - 326b 4.

انظر ترجمة الدكتورعبد الغفار مكاوي للرسالة السابعة بعنوان «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون».

(٢) إن أصدقائي: أفلاطون، وأقريطون، وكريتوبولس، وأبولودورس، وهم من بين الحاضرين يرجون مني أن أقول ثلاثين مينه، يضمنون هم دفعها..» الدفاع ٣٨ (المترجم).

(٣) المينة Minae عملة يونانية قديمة كانت تساوي مائة درخما من الفضة. وكان من عادة الأثينيين أن يقترح المدعي حكماً، والمدعى عليه حكماً آخر ـ ثم ترى المحكمة بعد ذلك ما تشاء (المترجم).

(٤) Apol. 34a. 1, 38b. 6 - 9.

(٥) Phaedo, 59, b.10.

(٦) يروي «شيشرون» أن أفلاطون زار مصر مما يدل على أن الرواية قديمة، وأنها كانت متداولة في الأكاديمية بعد موت صاحبها بمائتي عام. ويذكر سترابون أنه زار المنزل الذي كان يعيش فيه أفلاطون في مصر... الخ... الخ راجع الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه أفلاطون ص ١٦ (المترجم).

فالبعض مثلاً يذهبون إلى أن يوربيدس كان رفيقاً له مع أن الشاعر توفى عام ٤٠٦ . وهذه الواقعة تجعلنا نتشكك فيما يتعلق بالروايات عن رحلاته بصفة عامة. لكنا في نفس الوقت لا نستطيع أن نقول بيقين أن أفلاطون لم يزر مصر، وربما فعلنا ذلك. ولو أنه كان قد ذهب حقاً إلى مصر، فلابد أن يكون ذلك قد حدث حوالي عام ٣٩٥، ثم عاد إلى أثينا عندما نشبت حروب كورنثة. ويعتقد بروفسور «ريتر Ritter» أن من المرجح جداً أن أفلاطون كان عضوًا في جيش أثينا في السنوات الأولى من هذه الحروب (عامي ٣٩٥ و ٣٩٤).

لكن ما هو مؤكد أن أفلاطون زار إيطاليا وصقلية عندما كان في سن الأربعين[١]. ربما لأنه كان يرغب في لقاء أعضاء المدرسة الفيثاغورية ومناقشتهم: وعلى أية حال فقد تعرَّف على «أرخيتاس» العالم الفيثاغوري. (ويروي ديوجنز اللايرتي أن هدف أفلاطون من القيام بهذه الرحلة أنه كان يريد مشاهدة صقلية وما فيها من براكين). ودُعي أفلاطون لزيارة بلاط ديونسيوس الأول طاغية سيراقوصة حيث أصبح صديقاً لـ «ديون» الذي كان ديونسيوس متزوجاً أخته. وتمضي الرواية فتقول: إن الطاغية غضب على أفلاطون لأنه انتقد سياسته وعرَّض بها. فعهد به إلى «بوليس Pollis» سفير اسبرطة ـ الذي باعه في سوق العبيد في أيجينا Aegina (التي كانت في ذلك الوقت تشتبك في حرب مع أثينا) ـ وكانت حياة أفلاطون محفوفة بالخطر، لكن شخصاً من قورينه اسمه «أنيقوس» اشترى أفلاطون ثم أرسله إلى أثينا. ومن الصعب أن نتبيّن ما هو صادق في هذه الرواية لأن أفلاطون لا يذكرها في رسائله؛ ولو صحت (وريتر يقبل هذه القصة) فإنها تكون قد وقعت عام ٣٨٨ ق.م.

يبدو أن أفلاطون أسس الأكاديمية (٣٨٨/ ٣٨٧) بعد عودته إلى أثينا بالقرب من مزار البطل أكاديموس. ويمكن أن يقال عن الأكاديمية ـ بحق ـ إنها أول جامعة أوربية. إذ لم تكن الدراسات محصورة في الفلسفة بصفة خاصة. لكنها امتدت إلى نطاق واسع من العلوم المساعدة مثل: الرياضيات، وعلم الفلك، والعلوم الطبيعية. كما تجمع أعضاء المدرسة العبادة المشتركة لربات الفنون. وكان الشباب يأتون إلى الأكاديمية لا من أثينا

(١) Ep. 7, 324 a 5 - 6 .

فقط، بل من خارجها أيضاً. وكانت الإشادة بالروح العلمية للأكاديمية، والدليل على أنها لم تكن جمعية «فلسفية سرية» أن عالم الرياضة الشهير «ايروكسس» انتقل مع مدرسته من كزيكوس إلى الأكاديمية. ومن المهم التشديد على الروح العلمية للأكاديمية، فرغم أنه من الصحيح تماماً أن أفلاطون كان يستهدف تكوين الحكام ورجال السياسة. فإن منهجه لم يتوقف تماماً عند تعليم هذه الأمور ذات التطبيق العملي المباشر: مثل فن الخطابة (كما كانت تفعل مدرسة ايسقراط) بل كان يغذي البحث النزيه للعلم. أما الفلسفة فهي تتوج برنامج الدراسة، وإن كانت تشمل موضوعات تمهيدية مثل دراسة الرياضة والفلك والهارمونيا بغير شك بروح نزيهة لا بروح نفعية خالصة. ولقد كان أفلاطون مقتنعاً أن أفضل مران للحياة العامة ليس هو المران «السوفسطائي» العملي فحسب بل هو بالأحرى طلب العلم لذاته. فالرياضيات مثلاً ـ بغض النظر، بالطبع، عن أهميتها لفلسفة المُثل عند أفلاطون ـ تقدم ميداناً واضحاً للدراسة النزيهة. وكانت قد وصلت بالفعل إلى نقطة عالية من التطور عند اليونان (ويبدو أن الدراسة في الأكاديمية كانت تشمل أيضاً البحوث البيولوجية مثل دراسة النبات مع ربطها بمشكلات التصنيف المنطقي) ـ ورجل السياسة الذي يتم تكوينه على هذا النحو لن يكون انتهازياً منافقاً. لكنه سيعمل بشجاعة وبلا دجل طبقاً للقناعات المؤسسة على حقائق أزلية لا تتغير، وبعبارة أخرى قد استهدف أفلاطون إخراج رجال دولة لا ديماجوجيين.

ولقد كان أفلاطون ـ إلى جانب إشرافه على الدراسة في الأكاديمية ـ يلقي بنفسه محاضرات، ويقوم المستمعون بتدوين الملاحظات. ومن المهم أن نلاحظ أن هذه المحاضرات لم تنشر؛ وظلت تقف في مقابل المحاورات التي نشرت كأعمال تستهدف القراءة «العامة» أو قراءة الجمهور فإذا ما أدركنا هذه الحقيقة زالت عندئذ بعض الاختلافات الحادة التي تميل إلى الظهور بين أفلاطون وأرسطو (الذي التحق بالأكاديمية عام ٣٦٧) ـ على الأقل جزئياً. فلدينا، إذن، أعمال أفلاطون العامة ـ أي محاوراته ـ وليس محاضراته. والوضع هنا هو على النقيض تماماً من موقف أرسطو، فعلى حين أن مؤلفات أرسطو الموجودة بين أيدينا تمثل محاضراته، فإن أعماله العامة أو محاوراته لم تصل إلينا ـ فلم يبق منها سوى شذرات؛ ومن ثم فإننا لن نستطيع ـ عن طريق مقارنة محاورات أفلاطون بمحاضرات أرسطو ـ أن نصل إلى نتائج دون أدلة أبعد ـ بصدد التعارض القوي

بين الفيلسوفين فيما يتعلق بمقدرتهما الأدبية، مثلاً، أو نظرتهما العاطفية، أو الجمالية أو «الصوفية». إذ يقال لنا إن أرسطو اعتاد أن يروي كيف أن أولئك الذين جاءوا ليستمعوا لمحاضرة أفلاطون عن الخير كثيراً ما يدهشهم أنهم لم يستمعوا إلى شيء سوى محاضرة في الحساب أو علم الفلك، وعن الحد والواحد. وفي الرسالة السابعة ينكر أفلاطون الروايات التي نشرها البعض عن المحاضرة التي نتحدث عنها. ويقول في نفس الرسالة: «ومن ثم فليس هناك ـ وربما لن يكون هناك أبداً ـ أي بحث كتبته في هذه الموضوعات على الأقل، لأن الموضوع لا يمكن نقله إلى الغير عن طريق الكلمات على نحو ما تكون عليه الحال في العلوم الأخرى. بل بالأحرى بعد فترة طويلة من الارتباط بالموضوع ذاته، ومشاركة في الحياة، على نحو ما يظهر النور في النفس مشتعلاً بلهب متوهج ـ إنْ صحَّ التعبير، ومن الآن فصاعداً يتغذى وينمو نمواً مطردًا». ويقول أيضاً في الرسالة الثانية : «ومن ثم فأنا نفسي لم أكتب كلمة واحدة في هذا الموضوع. فلم أدون الآن، ولن أدون أي بحث مكتوب باسم أفلاطون. وما يحمل الاسم الآن فإنه ينتمي إلى سقراط وقد تمَّ تجميله وتجديد شبابه»[(١)]. ولقد استنتج البعض من هذه الكلمات أن أفلاطون لم يكن يُقدّر الكتب كثيراً لأغراض تربوية حقيقية. وقد يكون ذلك صحيحاً، لكن ينبغي علينا أن لا نشدد كثيراً على هذه النقطة، وذلك لأن أفلاطون قد نشر كتباً بالفعل، كما أن علينا أن نتذكر أيضاً أن هذه الكلمات ربما لم تكن لأفلاطون على الإطلاق. ومع ذلك فإن علينا أن نسلّم أن النظرية المثالية ـ في صورتها الدقيقة كما كانت تُعلّم في الأكاديمية ـ لم تكن تطرح على الجمهور مكتوبة.

ولابد أن تكون شهرة أفلاطون كمعلم ومستشار لرجال الدولة، قد أسهمت في الإعداد لرحلته الثانية إلى سيراقوصة عام ٣٦٧ . ففي هذه السنة توفى ديونسيوس الأول، وقام «ديون» بدعوة أفلاطون إلى سيراقوصة للمشاركة في تربية ديونسيوس الثاني الذي كان عندئذ في الثلاثين من عمره. ولبّى أفلاطون الدعوة. وأعدّ للطاغية درساً في الهندسة. غير أن الطاغية سرعان ما دبت الغيرة في نفسه من ديون لأنه كانت له اليد الطولى. وعندما غادر ديون سيراقوصة أخذ الفيلسوف، بعد بعض الصعوبات، يعد العدة للعودة إلى أثينا

---

(١) Ep. 7, 34/2 4 - d2. Ep 2, 3/4 C 1 - 4 .

حيث واصل تثقيف ديونسيوس عن طريق الرسائل. ولم يفلح في عقد صلح بين الطاغية وخاله الذي اتخذ من أثينا مقاماً له، حيث قضى معظم وقته مع أفلاطون. ومع ذلك فقد قام أفلاطون عام ٣٦١ برحلته الثالثة إلى سيراقوصة بناء على إلحاح ديونسيوس الذي أراد مواصلة دراساته الفلسفية.

والظاهر أن أفلاطون كان يأمل في إعداد مسوّدة عن دستور لاتحاد فيدرالي مقترح بين المدن اليونانية في مواجهة تهديدات قرطاجنة، لكن المعارضة كانت بالغة القوة، فضلاً عن أنه وجد نفسه عاجزاً عن استدعاء ديون، الذي صادر ـ ابن أخته ـ أملاكه. ومن هنا عاد أفلاطون إلى أثينا عام ٣٦٠ ليواصل نشاطه في الأكاديمية إلى أن مات عام ٣٤٧/ ٣٤٨ . (في عام ٣٥٧ نجح ديون في تنصيب نفسه حاكماً على سيراقوصة. لكنه اغتيل عام ٣٥٣، وحزن عليه أفلاطون حزناً شديداً فقد شعر بخيبة أمل في تحقيق حلمه في الملك الفيلسوف).

" الفصل الثامن عشر "

"مؤلفات أفلاطون"

أولاً: ـــ الأصالة

يمكن أن يقال، بصفة عامة، إن لدينا مجموعة أعمال أفلاطون كاملة. وكما يلاحظ برفسور تايلور: «لم نجد في العالم القديم فيما بعد أية إشارة إلى كتاب لأفلاطون لا نجده في حوزتنا»[1]. ولذلك فربما أمكن لنا أن نزعم أننا نملك بالفعل كل محاورات أفلاطون التي نُشِرَت. ومع ذلك فنحن لا نملك، كما أشرنا من قبل، سجلاً بالمحاضرات التي ألقاها في الأكاديمية (رغم أننا نجد تقريباً إشارات مبهمة عنها عند أرسطو). ولابد لنا أن نأسف أسفاً شديداً إن صحَّ ما يقوله أولئك الذين يعتقدون أن المحاورات هي المؤلفات العامة المخصصة لعامة الشعب، وأنه لابد من تمييزها عن المحاضرات التي ألقاها على الطلاب المتخصصين في الفلسفة. (ويُظن أن أفلاطون كان يحاضر وأنه كان يعدّ مسودة، وسواء صحَّ ذلك أم لا، فليس لدينا أية مسودة للمحاضرات التي ألقاها أفلاطون، وفي الوقت نفسه ليس لنا الحق في وضع تمييز حاد بين النظريات الموجودة في المحاورات، والنظريات التي ألقاها داخل جدران الأكاديمية. وقبل كل شيء فليست جميع المحاورات يمكن أن توصف بأنها أعمال «شعبية»، فبعضها بصفة خاصة. تظهر فيه دلائل واضحة على أن أفلاطون كان يتلمس فيها الطريق لتوضيح آرائه). غير أن القول بأنه من المرجح أن تكون لدينا جميع محاورات أفلاطون، لا يعني القول بأن جميع المحاورات التي وصلتنا باسم أفلاطون قد كتبها أفلاطون نفسه فعلاً: إذ لا يزال علينا أن نفرز الأصيل من المنحول.

ينسب أقدم ترتيب للمخطوطات الأفلاطونية لشخص يدعي «ثراسيلوس» يرجع تاريخه إلى بداية العصر المسيحي تقريباً. وعلى أية حال فيبدو أن هذا الترتيب الذي كان على شكل «رابوعات»[2] ـ قد قام على أساس ترتيب على شكل مجموعات «ثلاثية» قام

(١) Plato, p. 10.

(٢) أي مجموعات كل منها تشمل أربع محاورات (المترجم).

به أرستوفان البزنطي في القرن الثالث قبل الميلاد. وسيبدو عندئذ أن المحاورات الست والثلاثين (على اعتبار أن الرسائل واحدة من المحاورات) يُسلِّم علماء هذه الحقبة أنها من أعمال أفلاطون. وهكذا يمكن أن ترتد المشكلة إلى هذا السؤال: «هل المحاورات الست والثلاثون كلها أصيلة أم أن بعضها منحول، وإذا كانت الأخيرة فأيها؟».

حامت الشكوك حول بعض المحاورات حتى في العصر القديم. فنحن نعرف من «أثنايوس» (ازدهر حوالي ٢٢٨ق.م) أن هناك مَنْ ينسب محاورة القبياس الثانية إلى «أكسينوفون». كما يبدو أن «برقلس» لم يرفض «ملحق القوانين» و«الرسائل» فحسب، بل إنه ذهب أبعد من ذلك جداً فرفض «القوانين» و«الجمهورية»!. ولقد قطع تحديدالكتب المنحولة شوطاً بعيداً، كما يتوقع المرء، في القرن التاسع عشر لا سيما في ألمانيا وبلغ قمته مع «أوبرفيج» و «سكارشمت» «فلو أن المرء جمع هجمات النقاد القديمة والحديثة، لما بقى من تقسيم ثراسيلوس الرباعي للمحاورات الست والثلاثين سوى خمس محاورات فقط هي التي تنجو من أي هجوم»(١). غير أن النقد يسير في أيامنا هذه في اتجاه محافظ أكثر، وهناك اتفاق عام على أصالة جميع المحاورات الهامة، واتفاق عام كذلك على الطابع المزيف لبعض المحاورات الأقل أهمية، في حين أن أصالة قليل من المحاورات تبقى فوق أي شك. والنتيجة هي أن البحوث النقدية يمكن تلخيصها على النحو التالي :ـ

[١] محاورات مرفوضة بصفة عامة وهي:

القبيادس الثانية، هيبارخوس، المحبون أو المتنافسون، ثياجيس، كليتفون، مينبوس، ويحتمل أن تكون كل هذه المجموعة ـ فيما عدا القبيادس الثانية أعمالاً معاصرة في القرن الرابع، ليست تزييفاً متعمداً بل أعمالاً هزيلة على نفس طريقة المحاورات الأفلاطونية. وقد يكون هناك ما يبرر أن تؤخذ كإسهام ما لنعرف تصور سقراط الذي كان سائداً في القرن الرابع. أما القبيادس الثانية فمن المحتمل أن تكون عملاً متأخراً.

[٢] وأصالة المخاورات الست التالية موضع جدال وهي:

---

(١) أوبرفيج ـ بريختر ص ١٩٥ ولا يمثل كتاب دكتور بريختر الذي لا يقدر الطريق العالية في النقد في عصر أوبرفيج (المؤلف).

القبيادس الأولى، أيون، مينكينوس، هيبياس الكبرى، ملحق القوانين. الرسائل. ويعتقد بروفسور تايلور أن محاورة القبيادس الأولى هي عمل لأحد تلامذة أفلاطون المباشرين(١). ويعتقد دكتور «بريختر» أيضاً أن من المرجح أن هذه المحاورة ليست عملاً أصيلاً للأستاذ(٢). كما يعتقد «بريختر» أن محاورة «ايون» محاورة أصيلة. ويذهب «تايلور» إلى أنه ربما كان «من المعقول» أن يسمح بأصالتها إلى أن يظهر مبرر معقول لرفضها(٣).

أما محاورة «مينكسوس» فمن الواضح أن أرسطو يعتبرها محاورة أفلاطونية أصيلة، ويميل النقاد المحدثون إلى الأخذ بوجهة نظره(٤). أما «هيباس الصغرى» فمن المرجح أنها عمل أصيل لأفلاطون، على نحو ما يشير أرسطو في «الطوبيقا» رغم أنه لا يذكرها بالاسم. أما «ملحق القوانين» فعلى الرغم من أن برفسور ييجر ينسبه إلى «فيلبوس أف أوبس»(٥) فإن بريختر وتيلور يعدانه أصيلاً. أما بالنسبة للرسائل: السادسة، والسابعة، والثامنة فهي مقبولة بصفة عامة. ويعتقد بروفسر تايلور أن قبول هذه الرسائل يؤدي منطقياً إلى قبول جميع الرسائل فيما عدا الرسالة الأولى وربما الثانية. صحيح أن المرء لا يميل إلى نبذ «الرسائل» على اعتبار أنها تعطينا معلومات قيمة عن سيرة حياة أفلاطون، لكن لابد أن نكون على حذر فلا نسمح لهذه الرغبة الطبيعية أن تؤثر تماماً في قبولنا «للرسائل» على أنها أصيلة(٦).

[٣] أما أصالة ما تبقى من المحاورات فيمكن قبولها. وهكذا يمكن أن تكون نتيجة النقد أن من بين المحاورات الست والثلاثين هناك ست محاورات مرفوضة بصفة عامة،

(١) Plato, p. 13.

(٢) Uberweg - Praechtear, p. 199.

(٣) Plato, p. 13.

(٤) Arist, Rhet, 1415 b 30 .

(٥) Aristotle, P. 132. CF. Diog Laert. 3. 37 Taylor Plato D. 497
ويعتقد تيلور أن ديوجنز اللايرتي لم يقصد سوى أن«فيلبوس» نسخ ملحق القوانين عن ألواح الشمع.

(٦) يقبل ريختر الرسالة رقم ٣ والرسالة رقم ٨ ومعظم الرواية في الرسالة السابعة.

وست أخرى مقبولة إلى أن يثبت عدم أصالتها (ما عدا القيباس الأولى، والرسالة الأولى على الأرجح، في حين أن الأربع والعشرين الأخرى من المؤكد أنها مؤلفات أصيلة لأفلاطون) وهكذا يكون لدينا قدر كبير من الكتابات التي نستطيع أن نقيم عليها تصورنا لفكر أفلاطون.

ثانياً: الترتيب الزمني للمؤلفات

[١] أهمية تحديد الترتيب الزمني للمؤلفات:

واضح أن من المهم في حالة أي مفكر أن نرى تطور فكره: كيف تغير ـ إذا كان قد تغير ـ وما هي التعديلات التي أدخلها عليه طوال حياته، وما هي الأفكار الجديدة التي دخلت هذا الفكر. والمثل التوضيحي في هذا السياق هو الإنتاج الأدبي لكانط، فمعرفتنا بكانط لن تكون كافية إذا ما اعتقدنا أن كتبه في النقد قد ظهرت في سنواته المبكرة، وأنه تحول بعد ذلك إلى وضع «دجماطيقي». وربما أمكننا أيضاً أن نضرب المثل بحالة «شلنج» الذي أنتج عدة فلسفات طوال حياته، ولكي نفهم فكره ، فمن المرغوب فيه جداً أن يعرف المرء أنه بدأ من وجهة نظر فشته، وأن شطحاته «الثيوسوفية» تنتمي إلى سنواته المتأخرة.

[٢] منهج تحديد الترتيب الزمني للمؤلفات[١]:

(أ) المعيار الذي أثبت فعاليته أكثر في تحديد الترتيب الزمني لأعمال أفلاطون هو منهج <u>اللغة</u>. فالاستدلال من اللغة هو أكثر يقيناً ـ في حين أن اختلافات المضمون يمكن أن تُعزى إلى الانتقاء الواعي، ولغرض المؤلف، من حيث إن تطور الأسلوب اللغوي يكون بلا وعي إلى حد كبير. وهكذا نجد أن «ديتنبرجر» يتعقب استخدام كلمة «بدون ريب» والاستخدام الثقافي لكلمتي «بالتأكيد» و «حقاً» كصيغة للاتفاق، في رحلة أفلاطون الأولى إلى صقلية. ولا شك أن محاورة القوانين تنتمي إلى فترة شيخوخة أفلاطون[٢]. في حين أن «الجمهورية» تنتمي إلى فترة مبكرة من حياته. فليس فقط أن النشاط العقلي المتزايد للقوة الدرامية تظهر في «القوانين»، بل إننا نستطيع كذلك أن نتبين نقاط الأسلوب

---

(١) Uberweg - Praechter pp. 199 - 218 .

(٢) Arist. Pol. B.G, 1264 b 27.

اللغوي الذي أدخله «أيسقراط» في نثر أتيكا، والذي لا يظهر في محاورة «الجمهورية». وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يساعدنا في تحديد ترتيب المحاورات الوسطى تبعاً لدرجة اقترابها من الأسلوب المتأخر في الكتابة.

لكن على حين أن استخدام الأسلوب اللغوي كمعيار في تحديد الترتيب الزمني للمحاورات قد أثبت أنه أكثر المناهج نفعاً، فإن المرء لا يستطيع أن يهمل، بالطبع، استخدام المعايير الأخرى، التي كثيراً ما حسمت المسألة، عندما تكون الإشارات اللغوية مشكوكاً فيها أو حتى متناقضة.

(ب) وأحد المعايير الواضحة في تحديد ترتيب المحاورات هو ما تقدمه الشهادة المباشرة للكُتاب القدماء، رغم أننا لن نحصل على أشياء كثيرة من هذا المصدر كما يتوقع المرء. فعلى حين أن ما يقوله أرسطو من أن محاورة القوانين قد كُتِبَت بعد محاورة الجمهورية، يقدم معلومات قيمة جداً، فإن ما يرويه «ديوجنز اللايرتي» من أن محاورة «فايدرس» هي أول المحاورات المبكرة، لا يمكن قبوله. فديوجنز نفسه استحسن هذه الرواية لكن من الواضح أن حجته تعتمد على موضوع المحاورة (الحب ـ في الجزء الأول من المحاورة) ـ وعلى الأسلوب الشعري فيها[1]. فنحن لا نستطيع أن نستنتج من واقعة أن أفلاطون عالج «الحب»، نتيجة تقول «إن المحاورة لابد أن تكون قد كُتبت في شبابه» في حين أن استخدام الأسلوب الشعري والأسطورة ليس في حد ذاته أمراً حاسماً. فسوف نخطيء أخطاء كبيرة ـ كما أشار بروفسر تايلور ـ إذا ما استنتجنا من الشطحات الشعرية و«الصوفية» في الجزء الثاني من «فاوست» نتيجة تقول إن جوته قد كتب الجزء الثاني قبل الجزء الأول[2]. ويمكن أن نستمد مثالاً توضيحياً مماثلاً من شلنج الذي كانت له شطحاته الثوسوفية ـ كما ذكرنا من قبل ـ في عمره المتقدم.

(جـ) أما بالنسبة للإشارات داخل المحاورات إلى أشخاص وأعمال تاريخية، فهي ليست كثيرة، وعلى أية حال فهي لا تزودنا إلا بأول تاريخ ممكن أو البداية التاريخية

---

(١) Diog. Laert. 3, 38 .

(٢) Plato, p. 18.

للمحاورة Terminus Post Quem فلو كانت هناك مثلاً إشارة إلى موت سقراط ـ كما هو موجود في محاورة «فيدون» ـ فمن الواضح أن المحاورة لابد أن تكون قد كتبت بعد وفاة سقراط ـ لكن ذلك لا يخبرنا: بعد موته بكم من السنين؟ غير أن النقاد استفادوا بعض الفائدة من هذا المعيار، فذهبوا، مثلاً، إلى أن محاورة «مينون» يُحتمل أنها كُتبت عندما كانت حادثة فساد «اسمينياس من طيبة» لا تزال حية في ذاكرة الناس(١).

ومن ناحية أخرى إذا ما احتوت محاورة «جورجياس» على رد على خطاب بوليقريطس ضد سقراط (٣٩٣ ـ ٢) فمن المرجح أن تكون «جورجياس» قد كُتِبتْ فيما بين أعوام ٣٩٣ و ٣٨٩ . أعني قبل أول رحلة قام بها أفلاطون إلى صقلية. ويمكن أن نفترض ـ بسذاجة ـ أن العمر المنسوب إلى سقراط في المحاورات يشير إلى تاريخ تأليف المحاورة نفسها. غير أن تطبيق هذا المعيار ـ كقاعدة عامة ـ من الواضح أنه يذهب أبعد مما ينبغي. فيمكن، مثلاً، أن يقدم الروائي بطله المخبر كرجل ناضج، وكضابط بوليس محنك في روايته الأولى، ثم بعد ذلك، يقدم المؤلف البطل في رواية متأخرة، في أول قضية له. وفضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من أن المرء يكون له ما يبرره في افتراض أن المحاورات التي تعالج المصير الشخصي لسقراط لم تكتب بعد وفاته بفترة طويلة، فربما كان من غير التفكير العلمي أن نأخذ كأمر مسلم به أن المحاورات التي عالجت سنوات سقراط الأخيرة مثل «فيدون»، و«الدفاع»، قد نشرت جميعاً في الوقت ذاته.

(د) وإشارة إحدى المحاورات إلى محاورة أخرى، من الواضح أنه يساعدنا في تحديد ترتيب المحاورات، ما دامت المحاورة التي تشير إلى أخرى لابد أن تكون قد كُتبت بعد المحاورة التي تشير إليها. لكن ليس من السهل دائماً أن نقرر ما إذا كانت الإشارة الظاهرة إلى محاورة أخرى هي فعلاً إشارة. غير أن هناك بعض الحالات التي تكون فيها إشارة واضحة، مثلاً الإشارة إلى «الجمهورية» الموجودة في محاورة «طيماوس»(٢). وقل مثل ذلك في محاورة «السياسي» فمن الواضح أنها لاحقة

---

(١) Meno, 90 A..

(٢) 17. FF..

«للسوفسطائي»، ومن ثم فلابد أن تكون قد كُتِبتْ بعدها[١].

(هـ) أما فيما يتعلق بالمضمون الفعلي للمحاورة، فلابد لنا من ممارسة أقصى درجات الحذر في استخدامنا لهذا المعيار. فافرض مثلاً أن نظرية فلسفية وجدت في عبارة موجزة في المحاورة (س) في حين أنها عولجت بالتفصيل في المحاورة (ص) قد يقول الناقد «حسناً جداً، المحاورة (س) تقدم لنا موجزاً تمهيدياً، أما المحاورة (ص) فهي تشرح الموضوع بالتفصيل». ألا يمكن أن يكون الموجز الذي قدّم في المحاورة «س» كان بالضبط بسبب أنه قد تمَّ عرضها بالتفصيل بالفعل في المحاورة (ص)؟ لقد ذهب أحد النقاد إلى أن الفحص النقدي السلبي للمشكلات يسبق العرض الإيجابي البنائي[٢]. ولو أخذنا ذلك كمعيار فإن محاورات «تيتاتوس»، و«السوفسطائى»، و«السياسي»، و«بارمنيدس»، لابد أن تسبق في تاريخ تأليفها محاورتي «فيدون»، و«الجمهورية» ـ لكن البحث يظهرنا أن ذلك ليس صحيحاً.

غير أن القول بأن معيار المضمون لابد أن يستخدم بحذر لا يعني أنه لا فائدة منه. فموقف أفلاطون، مثلاً، تجاه نظرية المثل يوحي بأن محاورات:«تيتاتوس» و«بارمنيدس»، و«السوفسطائي»، و«السياسي» و«فيليبوس»، و«طيماوس» لابد أن تجمع معاً في حين أن ارتباط محاورات «بارمنيدس» و«السوفسطائي» و«السياسي» بالجدل الايلي، يوحي بأن هذه المحاورات ترتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً بصفة خاصة.

(و) الاختلافات في البناء الفني للمحاورات يمكن أن يساعد أيضاً في تحديد علاقاتها بعضها ببعض فيما يتعلق بترتيب التأليف. وهكذا نجد أنه في محاورات معينة، تركيبة المحاورة وخصائص الشخصيات المشاركة فيها ـ مرسومة بعناية فائقة: فهناك تلميحات مازحة ومداعبات، وفواصل مفعمة بالحياة.. وهكذا. وإلى هذه المجموعة من المحاورات تنتمي محاورة «المأدبة». لكن في محاورات أخرى يتراجع الجانب الفني إلى الخلف، ويتركز انتباه المؤلف كله بوضوح، في المضمون الفلسفي.

---

(١) Polit. 284, b 7 FF. 286 b 10.

(٢) K.Fl. Nermann.

ويُهمل الشكل في هذه المجموعة الثانية من المحاورات قليلاً أو كثيراً والتي تنتمي إليها «طيماوس»، و«القوانين» ويكون المضمون هو كل شيء، وربما كانت النتيجة المشروعة هي أن المحاورات التي كُتِبتْ بانتباه أكثر إلى الشكل الفني هي محاورات مبكرة أو تسبق المحاورات الأخرى، حيث تراخت الحيوية الفنية في شيخوخة أفلاطون وتزايد اهتمامه بالفلسفة النظرية. (وهذا لا يعني أن لغة النثر تصبح بالضرورة أقل تكراراً بل يعني أن القوة الفنية الواعية تميل إلى التناقص مع مر السنين).

[٣] يختلف الباحثون في تقديرهم للنتائج التي تحصل عليها باستخدام معايير مثل المعايير السابقة غير أن جدول الترتيب الزمني التالي يمكن أن يؤخذ في عمومه، على أنه مقنع (رغم أنه من الصعب أن يقبله أولئك الذين يعتقدون أن أفلاطون لم يكتب عندما كان يشرف على الأكاديمية في سنواتها الأولى).

[أ] الفترة السقراطية

كان أفلاطون في هذه الفترة لا يزال واقعاً تحت تأثير الحتمية العقلية السقراطية. فمعظم محاوراته تنتهي دون بلوغ أي نتيجة محددة. وتلك خاصية تتميز بها «عدم المعرفة» عند سقراط.

١ ـ الدفاع: دفاع سقراط أثناء المحاكمة.

٢ ـ أقريطون: وتعرض المحاورة سقراط على أنه مواطن صالح، فعلى الرغم من إدانته الظالمة، فإنه يسلم حياته طاعة لقوانين المدينة. ولقد عرض عليه أقريطون وآخرون أن يهرب وأمدوه بالمال اللازم. إلا أن سقراط يعلن أنه سيظل ثابتاً على مبدئه.

٣ ـ أوطيفرون: سقراط يترقب محاكمته على عدم التقوى. ويدور حوار على طبيعة التقوى، ولا ينتهي الحوار إلى نتيجة.

٤ ـ لاخيس: عن الشجاعة ـ لا نتيجة.

٥ ـ أيون: ضد الشعراء والمنشدين.

٦ ـ بروتاجوراس: الفضيلة هي المعرفة، ويمكن أن تُعلّم.

٧ ـ خارميدس: من العفة. لا نتيجة.

٨ ـ ليسس: عن الصداقة ـ لا نتيجة.

٩ ـ الجمهورية: الكتاب الأول «عن العدالة».

(من الواضح أن «أقريطون»، و«الدفاع» لابد أن يكونا قد كُتبا في تاريخ مبكر. ومن المرجح أن المحاورتين الأخريين في هذه المجموعة قد كُتبتا أيضاً قبل رحلته الأولى إلى صقلية التي عاد منها أفلاطون عام ٣٨٨/ ٣٨٧).

[ب] فترة انتقال

أفلاطون يشق طريقه نحو أفكاره.

١٠ ـ جورجياس: رجل السياسة العملي أو حقوق الرجل القوي ضد الفيلسوف، أو العدالة مهما كان الثمن.

١١ ـ مينون: إمكان تعلم الفضيلة كما تصححه نظرية المثل.

١٢ ـ أوثيدموس: ضد المغالطات المنطقية للسوفسطائية المتأخرة.

١٣ ـ هيباس الأولى: عن الجميل.

١٤ ـ هيباس الثانية: هل من الأفضل ارتكاب الخطأ إرادياً أم بطريقة غير إرادية؟

١٥ ـ أقراطيلوس: عن نظرية اللغة.

١٦ ـ مينكسينوس: سخرية من علوم البلاغة.

(ومن المحتمل أن تكون محاورات هذه الفترة قد كُتبتْ قبل رحلته الأولى إلى صقلية، رغم أن «ريختر» يعتقد أن مينكسوس كُتِبتْ في تاريخ لاحق لهذه الرحلة).

[جـ] فترة النضج

أفلاطون يضع يده على أفكاره الخاصة.

١٧ ـ المأدبة: كل جمال أرضي ليس سوى ظل للجمال الحقيقي الذي تهفو إليه النفس بواسطة الحب Eros.

١٨ ـ فيدون: المثل والخلود.

١٩ ـ الجمهورية: الدولة. التشديد بقوة على الثنائية أعني الثنائية الميتافيزيقية.

٢٠ ـ فايدروس: طبيعة الحب؛ إمكان البلاغة الفلسفية.

ثلاثية النفس، كما هي الحال في الجمهورية.

(من المرجح أن تكون هذه المحاورات قد كُتبتْ فيما بين رحلته الأولى والثانية إلى صقلية).

[د] مؤلفات الشيخوخة

٢١ ـ ثياتيتوس (ربما قيل إن الجزء الأخير كُتب بعد محاورة «بارمنيدس») ليست المعرفة هي الإدراك الحسي أو الحكم الصحيح.

٢٢ـ بارمنيدس: دفاع عن نظرية المثل ضد النقد.

٢٣ ـ السوفسطائي: نظرية المثل تُدرس من جديد.

٢٤ ـ السياسي: الحاكم الحقيقي هو الشخص العارف. والدولة القانونية هي البديل المؤقت.

٢٥ ـ فيلابوس: علاقة اللذة بالخير.

٢٦ ـ طيماوس: العلم الطبيعي.

٢٧ ـ أقريتياس: الدولة الزراعية المثالية في مقابل القوة البحرية الامبريالية: «أطلانطس».

٢٨ ـ القوانين وملحق القوانين: أفلاطون يستسلم للحياة الواقعية، ويعدّل من النظرية الطوباوية في محاورة «الجمهورية».

(بعض هذه المحاورات ربما كُتب فيما بين الرحلة الأولى والثانية إلى صقلية، إلا أن محاورات «بارمنيدس»، و«أقريتياس»، و«القوانين» و«ملحق القوانين» ـ ربما تكون كتبت بعد الرحلة الثالثة).

٢٩ ـ الرسائل السابعة والثامنة، لابد أن تكون قد كُتِبتْ بعد موت ديون عام ٣٥٣ .

حاشية:

لم ينشر أفلاطون قط مذهباً فلسفياً منتهياً مكتملاً ومتقناً، بل استمر فكره في التطور على شكل مشكلات متجددة، وصعوبات أخرى لابد من مواجهتها، وجوانب جديدة من نظريته لابد من التشديد عليها أو إتقانها، تعديلات معينة لابد من إدخالها ـ ذلك كله كان يطرأ على ذهنه(١). ومن ثم فسوف يكون مرغوباً أن نعالج فكر أفلاطون من حيث المنشأ بحيث ندرس المحاورات المختلفة في ترتيبها الزمني، بقدر ما نستطيع تمييز هذا الترتيب. وهذا هو المنهج الذي أخذ به بروفسور تايلور في كتابه الممتاز «أفلاطون: الرجل وأعماله». لكن في كتاب كهذا، فإنه يصعب من الناحية العملية أن نسير على هذا النحو

---

(١) قارن عبارة دكتور ريختر ص ٢٦٠ .

لهذا فقد وجدتُ من الضروري تقسيم فكر أفلاطون إلى أقسام مختلفة لكي أتجنب بقدر المستطاع، خطر أن أحشر معاً الآراء التي انبثقت في فترات مختلفة من حياة أفلاطون. وسوف أحاول أن أضع تحت بصري التكوين التدريجي لنظريات أفلاطون. وعلى أية حال فلو أدت دراستي لفلسفة أفلاطون بالقاريء إلى أن يلتفت إلى محاوراته الفعلية فإن كاتب هذه السطور سوف يكون قد نال قدراً كبيراً من الجزاء لقاء ما تكبده من عناء.

" الفصل التاسع عشر "

"نظرية المعرفة"

لا يمكن أن نجد التعبير عن نظرية المعرفة عند أفلاطون بطريقة نسقية متقنة ومكتملة في أي محاورة من محاوراته. صحيح أن محاورة «تياتيتوس» خُصصت لدراسة مشكلات المعرفة، إلا أن نتيجتها كانت سلبية، ما دام أفلاطون قد اهتم في هذه المحاورة بدحض النظريات الزائفة عن المعرفة، لا سيما النظرية التي تقول إن المعرفة هي الإدراك الحسي. وفضلاً عن ذلك فإن أفلاطون كان قد نقّح بالفعل ـ في الوقت الذي كتب فيه «تياتيتوس» ـ نظريته في درجات «المعرفة» التي تناظر درجات الوجود في «الجمهورية». وفي استطاعتنا أن نقول إذن إن المعالجة الإيجابية سبقت المعالجة السلبية أو النقدية. أو أن أفلاطون قد استقر رأيه على ما هي المعرفة، ثم تحول بعد ذلك إلى دراسة المشكلات، أو إلى الدحض النسقي للنظريات التي اعتقد أنها زائفة[١] غير أنه في كتاب مثل كتابنا الحالي يبدو أن من الأفضل أن نعالج في البداية الجانب السلبي والنقدي من الأبستمولوجيا الأفلاطونية. وبالتالي فإننا نقترح أولاً وقبل كل شيء أن نلخص الحجة التي عرضها في محاورة «تياتيتوس» قبل أن نواصل السير لنفحص النظرية التي عرضها في محاورة «الجمهورية» بخصوص المعرفة. وهذا السير تبرره تفسيرات المعالجة المنطقية، كما تبرره أيضاً واقعة أن محاورة الجمهورية ليست، أساساً، عملاً أبستمولوجياً على الإطلاق. فلا شك أن النظرية الأبستمولوجية الإيجابية موجودة في محاورة «الجمهورية». لكن بعض الافتراضات السابقة منطقياً لهذه النظرية موجودة في محاورة متأخرة هي «تياتيتوس».

مهمة تلخيص أبستمولوجيا أفلاطون وعرضها في صورة نسقية مهمة معقدة،

---

(١) لا نعني بذلك أن أفلاطون لم يستقر رأيه على وضع الإدراك الحسي قبل أن يكتب محاورة «تياتيتوس» بفترة طويلة (وما علينا ـ مثلاً، سوى أن نقرأ محاورة «الجمهورية» «أو أن ندرس تكوين نظرية المثل ومضامينها») بل نحن بالأحرى نشير إلى الدراسة النسقية لمؤلفاته المنشورة.

والسبب أن من الصعب أن نفصل بين الأبستمولوجيا والأنطولوجيا عند أفلاطون. فلم يكن أفلاطون مفكراً نقدياً، بالمعنى الذي كان عليه «إمانويل كانط». ومع أننا نستطيع أن نقرأ في أفكاره استباقاً للفلسفة النقدية (على الأقل هذا ما حاول بعض الكتاب أن يفعلوه) فقد مال إلى الزعم أننا نستطيع أن نحصل المعرفة، كما اهتم أساساً بالسؤال عن الموضوع الحقيقي للمعرفة. وهذا يعني أن الموضوعات الأبستمولوجية والأنطولوجية كثيراً ما تكون مندمجة أو تعالج بدرجة متساوية.. Pari Passu كما هي الحال في محاورة «الجمهورية». وسوف نقوم بمحاولة فصل الأبستمولوجيا عن الأنطولوجيا. لكن المحاولة لا يمكن أن يُكتب لها النجاح تماماً نظرًا للطابع الخاص للأبستمولوجية الأفلاطونية ذاتها.

أولاً: المعرفة ليست هي الإدراك الحسي:

اهتم سقراط ـ مثل السوفسطائيين ـ بالسلوك العملي، ورفض أن يوافق على فكرة أن الحقيقة نسبية أو أنه لا يوجد معيار ثابت، ولا موضوع مستقر للمعرفة. لقد كان مقتنعاً أن السلوك الأخلاقي لابد أن يقوم على أساس المعرفة، وأن هذه المعرفة لابد أن تكون معرفة بالقيم الأزلية التي لا تخضع لانطباعات الحس المتبدلة المتغيرة أو للآراء الذاتية. بل تكون واحدة للبشر جميعاً، ولكل الشعوب في كل العصور. وورث أفلاطون من أستاذه اقتناعه بأنه يمكن أن تكون هناك معرفة، بمعنى المعرفة التي تكون موضوعية وصحيحة بطريقة كلية. لكنه أراد أن يبرهن على هذه الحقيقة بطريقة نظرية. ومن هنا فقد راح يسبر بعمق أغوار مشكلات المعرفة، متسائلاً ما هي المعرفة، ثم معرفة ماذا؟

كان الهدف الأول لأفلاطون في محاورة «تياتيتوس» هو دحض النظريات الزائفة. ولهذا أخذ على عاتقه مهمة تحدي نظرية بروتاجوراس التي تقول إن المعرفة هي الإدراك الحسي، وأن ما يبدو لشخص ما على أنه حق فهو حق بالنسبة له. وكان منهجه أن يستخلص ـ جدلياً ـ إفادة واضحة عن نظرية المعرفة تنطوي على أنطولوجيا هيراقليطس وأبستمولوجيا بروتاجوراس، لكي يعرض نتائجها، ويبيّن أن تصور «المعرفة» التي نصل إليها على هذا النحو لا يفي بشرط المعرفة الحقة على الإطلاق، ويذهب أفلاطون إلى أن المعرفة لابد أن تكون (أ) معصومة من الخطأ. (ب) معرفة بما هو موجود. والإدراك الحسي لا هو هذا ولا ذاك.

ويدخل طالب الرياضة الشاب «تياتيتوس» في حوار مع سقراط ويسأله الأخير: ما هي المعرفة في رأيك؟ ويجيب تياتيتوس بأن يذكر الهندسة، والعلوم والفنون. لكن سقراط يشير إلى أن هذه ليست إجابة عن السؤال، لأنه لم يسأله عن أي شيء تكون المعرفة، بل يسأله ما هي المعرفة. وهكذا يبدو النقاش في طابعه أبستمولوجياً رغم أن الاعتبارات الأنطولوجية ـ كما أشرنا الآن تواً ـ لا يمكن استبعادها نظراً لطابع الأبستمولوجيا الأفلاطونية ذاته. وفضلاً عن ذلك فإنه يصعب أن نرى كيف يمكن تجنب المشكلات الأنطولوجية في أي نقاش أبستمولوجي. طالما أنه لا توجد معرفة في فراغ: إن المعرفة ـ لو كانت معرفة على الإطلاق لابد بالضرورة أن تكون معرفة عن شيء ما، وربما كانت المعرفة أيضاً ترتبط، بالضرورة بطابع معين للموضوع.

ويقوم تياتيتوس ـ بتشجيع من سقراط ـ بمحاولة الإجابة عن السؤال المطروح، فيذهب إلى أن «المعرفة ليست شيئاً آخر غير الإدراك الحسي»[١]. وهو يقصد أساساً، بلا شك، الإبصار، رغم أن للإحساس بالطبع مضموناً أوسع. ويبدأ سقراط في فحص هذه الفكرة عن المعرفة. ويستخلص من تياتيتوس ـ أثناء النقاش تسليماً بوجهة نظر بروتاجوراس التي تقول: إن الإدراك الحسي هو المظهر وأن ما يظهر يختلف باختلاف الذوات. وفي الوقت ذاته يحمل تياتيتوس على الاعتراف بأن المعرفة هي باستمرار عن شيء موجود، وبما أنها معرفة فهي لا يطرأ عليها الخطأ (معصومة من الخطأ)[٢]. وما أن يتحقق ذلك لسقراط حتى يحاول بعد ذلك أن يبيّن أن موضوعات الإدراك الحسي ـ كما علّمنا هيراقليطس هي دائماً في حالة تدفق أو سيلان: فهي لا تكون موجودة أبداً بل هي تصير باستمرار (لم يقبل أفلاطون بالطبع نظرية هيراقليطس أن كل شيء يصير رغم أنه يقبل النظرية بخصوص موضوعات الإدراك الحسي، ثم يستنتج النتيجة القائلة بأن الإدراك الحسي لا يمكن أن يكون هو نفسه المعرفة) طالما أن شيئاً ما قد يظهر أبيض اللون لشخص في لحظة ما، رمادي اللون في لحظة أخرى كما يظهر أحياناً حاراً وأحياناً بارداً.

---

(١) 151e 2 - 3.

(٢) 152 C 5 - 7.

وكلمة «يظهر» لابد أن تعني «يصير»، لدرجة أن الإدراك الحسي يكون باستمرار في حالة صيرورة. فإدراكي الحسي صادق بالنسبة لي، وإذا عرفتُ ما يظهر لي، كما يتضحُ أنني أفعل، فإن معرفتي عندئذ لا يطرأ عليها الخطأ. وهكذا يكون تاتيتوس قد قال حقاً إن الإدراك الحسي هو المعرفة.

عند هذه النقطة التي وصلنا إليها يقترح سقراط فحص الفكرة عن كثب أكثر فيثير اعتراضاً مفاده أنه إذا كانت المعرفة هي الإدراك الحسي، فلن يكون هناك رجل أكثر حكمة من غيره، لأنني أفضل حَكَم على إدراكاتي الحسية الخاصة بما هي كذلك. فما الذي يبرر لبروتاجوراس، إذن، أن يرفع من نفسه ليعلّم الآخرين، ويتناول أجراً كبيراً على ذلك؟ ولماذا يجعلنا جهلنا نجلس تحت قدميه؟ أليس كل منا هو مقياس حكمته الخاصة؟ وفضلاً عن ذلك فلو كانت المعرفة والإدراك الحسي شيئاً واحداً، وإذا لم يكن ثمة فارق بين الحكمة والرؤية، لنجم عن ذلك أن الرجل الذي يصل إلى أن يعرف (أي يرى) شيئاً ما في الماضي وما زال يتذكره لا يعرفه. رغم أنه لا يزال يتذكره ـ طالما أنه لا يراه. والعكس: إذا سلمنا بأن الرجل يستطيع أن يتذكر شيئاً كان قد أدركه في السابق، فإنه يستطيع أن يعرفه، حتى إذا لم يعد يدركه، لنجم عن ذلك أن المعرفة والإدراك الحسي لا يمكن أن يكونا متساويين (حتى إذا ما كان الإدراك الحسي نوعاً من المعرفة).

عندئذ يهاجم سقراط نظرية بروتاجوراس على أساس أوسع فهو يفهم عبارة «أن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً» لا فقط بالإشارة إلى الإدراك الحسي بل أيضاً بالإشارة إلى كل حقيقة. فيشير إلى أن الغالبية العظمى من البشر يؤمنون بالعلم (المعرفة) والجهل، ويعتقدون أنهم هم أنفسهم ـ أو غيرهم ـ في استطاعتهم اعتناق شيء على أنه حق في حين أنه لا يكون كذلك في واقع الأمر. وبالتالي فأي شخص يذهب إلى أن نظرية بروتاجوراس زائفة هو ـ من وجهة نظر بروتاجوراس نفسه ـ يقول الحقيقة (أعني إذا ما كان المقصود بالإنسان الذي هو مقياس الأشياء جميعاً ـ هو الإنسان الفرد).

وبعد هذه الانتقادات يقضي سقراط على مزاعم القول بأن الإدراك الحسي هو المعرفة مبيّناً: (أ) أن الإدراك الحسي ليس هو كل المعرفة.

و(ب) بل إن الإدراك الحسي حتى داخل دائرته ذاتها ليس معرفة.

(أ) الإدراك الحسي ليس كل المعرفة، لأن جانباً كبيراً مما نعترف أنه معرفة يتألف من حقائق تنطوي على حدود وألفاظ ليست هي نفسها موضوعات للإدراك الحسي على الإطلاق. فهناك الكثير مما نعرفه عن الموضوعات الحسية، نعرفه عن طريق التفكير العقلي لا عن طريق الإدراك الحسي المباشر. ويسوق أفلاطون الوجود واللاوجود كأمثلة على ذلك[١]. افرض أن رجلاً رأى سراباً، إن ذلك ليس إدراكاً حسياً مباشراً، فهو لا يستطيع أن ينبئه بالوجود الموضوعي ـ أو اللاوجود ـ للسراب الذي يدركه: بل التفكير العقلي هو وحده الذي ينبئه بذلك. ومن ناحية أخرى فإن نتائج وحجج الرياضيات لا تدركها الحواس، وربما أضاف المرء أن معرفتنا بخُلق شخص ما هو شيء أكثر من أن يُفسّر عن طريق التعريف الذي يقول: «المعرفة هي الإدراك الحسي» لأن معرفتنا بخُلق شخص ما لا يقدمه لنا ـ يقيناً ـ الإحساس وحده.

(ب) الإدراك الحسي ـ حتى داخل دائرته الخاصة ـ ليس معرفة. والواقع أنه لا يمكن أن يقال لنا إنك قد عرفت شيئاً ما دون أن تبلغ حقيقته فيما يتعلق، مثلاً، بوجوده أو عدم وجوده، تشابهه أو عدم تشابهه مع شيء آخر. لكن الحقيقة نبلغها بالفكر والتأمل، بالحكم وليس عن طريق الإحساس العادي. فربما زودنا الإحساس العادي بسطح أبيض ثم بسطح أبيض آخر، لكنك لكي تحكم على التشابه بين الاثنين، فلابد من نشاط الذهن. وقل مثل ذلك في قضيبين للسكك الحديدية يبدوان متلاقيين، لكن التفكير العقلي هو وحده الذي يعرفنا أنهما متوازيان.

ومن ثم فالإدراك الحسي لا يستحق اسم المعرفة. ولابد لنا أن نلحظ إلى أي حد كان أفلاطون مقتنعاً أن الموضوعات الحسية ليست هي الموضوعات المناسبة للمعرفة، ولا يمكن أن تكون كذلك. ما دامت المعرفة هي معرفة بما هو موجود، بما هو مستقر وثابت، في حين أن موضوعات الحس لا يمكن أن يقال إنها <u>موجودات</u> من حيث هي مدركة، بل فقط إنها تصيير. الموضوعات الحسية هي موضوعات للفهم بمعنى ما، بالطبع، لكنها تفلت من الذهن تماماً لأن تكون موضوعات المعرفة الحقيقية التي لابد أن تكون كما سبق أن ذكرنا (أ) معصومة من الخطأ. (ب) أن تكون عما هو موجود.

---

(١) 185 C, 4 - e 2.

(ومن الجدير بالملاحظة أن أفلاطون في رفضه للزعم القائل بأن الإدراك الحسي هو كل المعرفة ـ في مقابل الموضوعات الجزئية الخاصة للحواس مثل: اللون الذي هو موضوع الإبصار وحده ـ مع «الألفاظ المشتركة التي تنطبق على كل شيء» والتي هي موضوعات للذهن لا موضوعات للحواس. هذه «الألفاظ العامة» تناظر الصور أو المثل التي هي ـ أنطولوجيا ـ موضوعات ثابتة ومستقرة في مقابل الجزئيات أو المحسوسات).

ثانياً: المعرفة ليست ببساطة هي "الحكم الصادق"

يعتقد تياتيتوس أنه لا يستطيع أن يقول إن الحكم هو ببساطة، معرفة، والسبب أن الأحكام الكاذبة أيضاً ممكنة. ومن ثم فهو يذهب إلى أن المعرفة هي «الحكم الصادق» ـ على الأقل كتعريف مؤقت، حتى يبيّن لنا الفحص ما إذا كانت العبارة صحيحة أم كاذبة. (عند هذه النقطة يحدث استطراد يحاول فيه سقراط أن يكتشف كيف تكون الأحكام الكاذبة ممكنة وكيف تكون على الإطلاق. ولا أستطيع أن أدخل في هذا النقاش بشيء من التفصيل، لكني سأحاول أن أذكر اقتراحاً أو اثنين من الاقتراحات التي قُدمت أثناء النقاش: فقد قيل مثلاً إن إحدى فئات الأحكام الكاذبة تنشأ بسبب الخلط بين شيئين من نوعين مختلفين: موضوع من الإدراك الحسي، وآخر من صور الذاكرة؛ فقد يحكم الرجل ـ خطأ ـ أنه يرى صديقاً من بعيد، ويكون هناك شخص فعلاً لكنه ليس صديقه. فهذا الرجل لديه صورة من الذاكرة لصديقه، ورأى شيئاً في الشخص القادم جعله يستدعي هذه الصورة من الذاكرة، فحكم، خطأ، أن هذا الشخص الذي يقف بعيداً هو صديقه. لكن من الواضح أنه ليست جميع حالات الحكم الخاطيء أو الكاذب هي أمثلة للخلط بين صورة الذاكرة مع شيء حاضر أمام الإدراك الحسي. إذ يصعب أن نرد الخطأ في الحساب الرياضي إلى شيء كهذا. ويتم إدخال التشبيه الشهير «بقفص الطيور» في محاولة لبيان كيف تنشأ أنواع أخرى من الأحكام الكاذبة؛ لكنه يجد أن ذلك غير كاف ولا مقنع، وهكذا ينتهي أفلاطون إلى أن مشكلة الحكم الخاطيء أو الكاذب لا يمكن معالجتها بطريقة مفيدة إلى أن تحسم مشكلة طبيعة المعرفة، ولقد تمَّ استئناف مناقشة الحكم الخاطيء في محاورة السوفسطائي).

في مناقشة اقتراح «تياتيتوس» بأن المعرفة هي الحكم الصادق، يشار إلى أن الحكم

يمكن أن يكون صادقاً دون القول بأن صدقه يتضمن معرفة من جانب الشخص الذي يصدر الحكم. ويمكن بسهولة إدراك صلة هذه الملاحظة، فلو أنني أصدرتُ في هذه اللحظة الحكم الآتي «مستر تشرشل يخاطب الرئيس ترومان تليفونياً»(١) فربما كان الحكم صادقاً، لكنه لا يتضمن معرفة من جانبي، فقد يكون تخميناً أو خبط عشواء ـ بمقدار ما يتعلق الأمر بي، ومع ذلك فقد يكون الحكم صادقاً من الناحية الموضوعية. وقل مثل ذلك لو أن شخصاً حوكم بتهمة هو بريء منها فعلاً، لكنه لا يستطيع أن يثبت براءته لأن جميع الظروف والدلائل تقف ضده(٢). والآن لو أن محامياً ماهراً تولى الدفاع عن الرجل البريء واستطاع أن يتلاعب بالأدلة أو بعواطف المحلفين حتى استطاع أن يجعلهم يصدرون قرارهم بأنه «غير مذنب» فإن حكمهم سوف يكون بالفعل حكماً صادقاً لكن يصعب القول أنهم يعرفون براءة المتهم ما دامت الدلائل فرضاً ضده. إن قرار المحلفين سيكون صادقاً رغم أنه مبني على الإقناع لا على المعرفة. وينتج عن ذلك، إذن، أن المعرفة ليست ببساطة هي الحكم الصادق. ولهذا يطلب من «تياتيتوس» أن يقدم اقتراحاً آخر عن التعريف الصحيح للمعرفة.

ثالثاً: المعرفة ليست هي الحكم الصادق بالإضافة إلى "تفسير"

الحكم الصادق، كما رأينا، يمكن أن يكون أكثر من الاعتقاد الصادق، (أو الظن الصادق)(٣) فالاعتقاد الصادق ليس هو نفسه معرفة. ومن ثم فإن «تياتيتوس» يذهب إلى أن «إضافة» تفسير أو شرح يمكن أن يقلب الاعتقاد الصادق إلى معرفة. ويبدأ سقراط بأن

---

(١) كان تشرشل رئيس وزراء بريطانيا، وترومان رئيساً للولايات المتحدة ـ وقت تأليف الكتاب (المترجم).

(٢) المثل الذي ضربه أفلاطون هو:
«عندما يقتنع القضاة العادلون بوقائع يدلي بها شاهد عيان ثم يحكمون بناء على رواية يسمعونها ويعتقدون بصحتها، فإنهم لا يحكمون عن علم [أو معرفة]، بل عن مجرد سماع، وعن ظن صادق قدّم لهم، وإن كان اقتناعهم راسخاً وحكمهم صحيحاً» محاورة تياتيتوس ترجمة الدكتورة أميرة مطر الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣ ص ١٤٣ (المترجم).

(٣) هكذا في ترجمة الدكتورة أميرة مطر لمحاورة «تياتيتوس» ص ١٤٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٧٣ . وفي الترجمة الإنجليزية True Belief (المترجم).

يشير إلى أنه لو كان الشرح أو التفسير يعني مجرد سرد أو إحصاء لعناصر جزئية، فإن هذه العناصر إما أن تكون معروفة أو يمكن أن تُعرف: وإلا سنصل إلى نتيجة محالة هي أن نضيف إلى الاعتقاد الصادق (أو الظن الصادق) أمرًا آخر هو رد المركب إلى عناصر مجهولة أو لا يمكن أن تُعرف. لكن ما الذي يمكن أن يعنيه التفسير؟:

١ ـ لا يمكن التعبير عن الحكم الصواب ـ بمعنى الاعتقاد الصادق ـ في كلمات طالما أنه لن يكون هناك فارق في هذه الحالة ـ إذا كانت الكلمات هي المعنى ـ بين الاعتقاد الصادق وبين المعرفة. ولقد سبق أن رأينا أن هناك فارقاً بين إصدار الحكم الذي يتصادف أن يكون صحيحاً، وإصدار الحكم الذي يعرف المرء أنه صحيح.

٢ ـ إذا كان «تقديم تفسير» يعني تحليل العناصر (الأجزاء التي يمكن أن تُعرف) فهل إضافة تفسير بهذا المعنى يكفي لتحويل الاعتقاد الصادق ـ أو الظن الصادق ـ إلى معرفة؟ كلا! إن عملية التحليل إلى عناصر لا تحول الاعتقاد الصادق إلى معرفة، لأن الرجل الذي حصر الأجزاء التي تتكون منها العربة (العجلات، المحور... إلخ) سوف تكون لديه معرفة علمية بالعربة. والرجل الذي ينبئك بأحرف الهجاء التي تتكون منها كلمة ما، سوف تكون لديه معرفة علمية ونحوية بالكلمة. (ملحوظة: علينا أن ندرك أن أفلاطون يتحدث عن مجرد الإحصاء أو السرد للأجزاء؛ فالرجل الذي يستطيع، مثلاً، أن يعدّ من جديد الخطوات المختلفة التي أدت إلى نتيجة في الهندسة، ببساطة لأنه قرأها في كتاب وحفظها عن ظهر قلب، دون أن يدرك فعلاً ضرورة المقدمات، وضرورة التسلسل المنطقي للاستنباط ـ سوف يكون قادراً على إحصاء «أجزاء» النظرية الهندسية؛ لكن لن تكون لديه المعرفة العلمية الموجودة عند عالم الرياضة).

٣ ـ ويقترح سقراط تأويلاً ثالثاً في «إضافة التفسير» فهذه قد تعني: «أن يكون قادراً على تسمية خاصة تميز موضوع البحث عن سائر الأشياء الأخرى..»[1]. ولو صحّ ذلك، فإن معرفة شيء ما تعني القدرة على تمييز خصائص ذلك الشيء، لكن هذا التأويل بدوره تمّ رفضه على أساس أنه لا يكفي لتعريف المعرفة.

(أ) يشير سقراط إلى أنه لو كانت معرفة الشيء تعني إضافة خصائصه المميزة إلى

(١) 208 C 7 - 8.

فكرة صحيحة عن ذلك الشيء، فإننا ننتهي إلى موقف عابث لا معنى له؛ فافرض مثلاً أن لديَّ فكرة صحيحة عن «تياتيتوس» إن تحويل هذه الفكرة الصحيحة إلى معرفة، فإن عليَّ أن «أضيف بعض الخصائص المميزة، لكن ما لم تكن هذه الخصائص المميّزة موجودة بالفعل عن فكرتي الصحيحة. فكيف يمكن لهذه الأخيرة أن تكون فكرة صحيحة؟» لا يمكن أن يقال عني إن لديَّ فكرة صحيحة عن «تياتيتوس» ما لم تشمل هذه الفكرة الصحيحة الخصائص المميزة لـ «تياتيتوس»، وإذا لم تشمل هذه الخصائص المميزة، فإن فكرتي عن «تياتيتوس» عندئذ سوف يكون من الممكن تطبيقها كذلك ـ بالتساوي ـ على غيره من البشر، وفي هذه الحالة لن تكون فكرتي صحيحة عن «تياتيتوس».

(ب) ولو كانت فكرتي الصحيحة عن «تياتيتوس»، من ناحية أخرى، تشمل هذه الخصائص المميزة، فسوف يكون من الخُلف أن نقول إنني حوّلت هذه الفكرة الصحيحة إلى معرفة بإضافة الفصل Differentia.. [بالمعنى المنطقي]، لأن ذلك سيكون مرادفاً لقولي إنني حوّلت فكرتي الصحيحة عن «تياتيتوس» إلى معرفة بأن أضفت إلى «تياتيتوس» ـ بوصفه شخصاً يتميز بالفعل عن الآخرين .

ملحوظة: علينا أن نلاحظ أن أفلاطون لا يتحدث هنا عن الفروق النوعية الخاصة ـ فالأشياء الحسية كما يتضح من الأمثلة التي قدَّمها ـ : الشمس، إنسان جزئي معين، تياتيتوس(١) وليست النتيجة المستخلصة هي أنه لا يمكن بلوغ المعرفة من خلال الفروق بل هي بالأحرى أن الفرد، أو الموضوع الحسي لا يمكن تعريفه، وهو ليس الموضوع المناسب للمعرفة على الإطلاق. وتلك هي النتيجة الحقيقية للمحاورة أعني أن المعرفة الحقيقية للأشياء الحسية لا يمكن بلوغها، ويلزم عن ذلك أن المعرفة الحقة لابد أن تكون معرفة الكلي الثابت.

رابعاً: المعرفة الصادقة

لقد زعم أفلاطون منذ البداية أن المعرفة يمكن بلوغها، وأن المعرفة لابد أن تكون (أ) لا يطرأ عليها الخطأ. (ب) عما هو واقعي أو حقيقي. لابد للمعرفة الحقة أو الصادقة أن تمتلك هاتين الخاصيتين معاً، وأي حالة ذهنية لا تستطيع أن تدافع عن امتلاكها لهاتين

---

(١)

الخاصيتين لا يمكن أن تكون معرفة صادقة. ولقد بيّن في محاورة «تياتيتوس» أنه لا الإدراك الحسي، ولا الظن الصادق يمتلك أي منهما هاتين الخاصيتين. ومن ثم فلا واحد منهما يرادف المعرفة الصادقة. لقد أخذ أفلاطون من بروتاجوراس نسبية الحس والإدراك الحسي. لكنه لن يقبل نزعة النسبية الكلية: بل على العكس: المعرفة ـ المعرفة المطلقة والمعصومة من الخطأ يمكن بلوغها. لكنها لا يمكن أن تكون هي نفسها الإدراك الحسي الذي هو نسبي مراوغ، ويخضع لتأثير جميع المؤثرات المؤقتة والعابرة من جانب الذات والموضوع معاً. كما أخذ أفلاطون من هيراقليطس كذلك النظرة التي تقول إن موضوعات الحس أي الموضوعات الحسية الجزئية والفردية هي باستمرار في حالة صيرورة حالة تدفق وسيلان، وبالتالي فهي لا تصلح لأن تكون موضوعاً للمعرفة الصادقة. فهي تظهر إلى الوجود ثم تختفي، وهي غير محدودة من حيث العدد، ولا يمكن إدراكها بوضوح ولا فهم معناها في حالة التعريف، ولا يمكن أن تصبح موضوعات للمعرفة العلمية. غير أن أفلاطون لم يستخلص النتيجة التي تقول إنه لا توجد موضوعات تصلح لأن تكون موضوعات للمعرفة الصادقة، بل فقط أن الجزئيات الحسية لا يمكن أن تكون هي الموضوعات التي نبحث عنها؛ فلابد أن يكون موضوع المعرفة الصادقة مستقراً وثابتاً ومحدداً وقابلاً للإدراك والفهم في التعريف العلمي الواضح الذي هو الكلي كما ذهب سقراط. وهكذا تكون دراسة الحالات المختلفة للذهن مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بدراسة الموضوعات المختلفة لتلك الحالات الذهنية.

فلو أننا فحصنا تلك الأحكام التي نعتقد أننا نبلغ فيها معرفة بما هو مستقر وثابت، لوجدنا أنها أحكام عن الكليات. فلو أننا فحصنا مثلاً الحكم الذي يقول: «دستور أثينا خيّر أو صالح» لوجدنا أن العنصر الثابت، أساساً، في هذا الحكم هو مفهوم «الخيرية»، أو «الصلاح». إن دستور أثينا ربما يتغير بحيث لا نعود نصفه بأنه خير بل نصفه بأنه سيء. وهذا يعني أن مفهوم الخيرية يظل واحداً في الحالتين، لأننا إذا ما وصفنا الدستور الذي تغير بأنه سيء فإن ذلك لا يكون إلا لأننا نحكم عليه بالإشارة إلى المفهوم الثابت للخيرية. وفضلاً عن ذلك فلو اعترض معترض قائلاً: إنه على الرغم من أن دستور أثينا يمكن أن يتغير بوصفه واقعة تجريبية وتاريخية فإننا لا يزال في استطاعتنا أن نقول:

«دستور أثينا خير أو صالح»، لو كنا نقصد بذلك شكلاً خاصاً من الدستور الذي وصفناه ذات مرة بأنه «خير أو صالح». (رغم أنه من حيث الواقع قد تغير) وفي استطاعتنا أن نشير في ردنا على ذلك، أن حكمنا في هذه الحالة مرجع، ليس هو دستور أثينا كواقعة تجريبية، بقدر ما هو نوع معين من الدساتير. والقول بأن هذا النوع من الدساتير حدث أن تجسد في لحظة تاريخية معينة في دستور أثينا، يخرج عن الموضوع قليلاً أو كثيراً: فما نقصده، في الواقع، هو أن هذا النوع الكلي من الدستور (سواء وجد في أثينا أو في أي مكان آخر) يحمل معه الصفة الكلية للخيرية. إن حكمنا ـ بمقدار ما يصل إلى الثابت المستقر ـ فإنه في الواقع يتعلق بالكلي.

ومن ناحية أخرى فإن المعرفة العلمية، كما رآها سقراط (على نحو ما ترتبط أساساً بالقيم الأخلاقية) تستهدف التعريف، في معرفة متبلورة وثابتة في تعريف واضح غير مبهم. فالمعرفة العلمية للخير، مثلاً، لابد أن تودع أو تُحفظ في تعريف «الخير هو ... ». الذي يُعبّر به الذهن عن ماهية الخير؛ غير أن التعريف يتعلق بالكلي، ومن ثم فالمعرفة الحقة هي معرفة الكلي. فالدساتير الجزئية تتغير، لكن مفهوم الخير يظل كما هو، ونحن ـ بالإشارة إلى هذا المفهوم الثابت ـ نحكم على الدساتير الجزئية من منظور الخير. وينجم عن ذلك أن الكلي هو الذي يحقق متطلبات أو شروط موضوع المعرفة. وسوف تكون معرفة الكلي الأقصى هي أعلى أنواع المعرفة. في حين أن معرفة الجزئي ستكون أدنى أنواع «المعرفة».

لكن ألا تتضمن هذه النظرة هوة لا يمكن اجتيازها بين المعرفة الصادقة من ناحية، والعالم «الواقعي» من ناحية أخرى، أعني العالم المؤلف من جزئيات؟ وإذا كانت المعرفة الصادقة أو الحقة هي معرفة الكليات ألا ينتج عن ذلك أن المعرفة الصادقة أو الحقة هي معرفة المجرد «غير الواقعي»؟ لابد أن نشير ـ بالنسبة للسؤال الثاني ـ إلى أن ماهية نظرية المثل أو الصور عند أفلاطون هي ببساطة كما يلي: إن المفهوم الكلي ليس صورة مجردة خالية من المضمون الموضوعي أو المرجع، بل يناظر كل مفهوم كلي حقيقي، واقعاً

موضوعيًا. أما إلى أي حد يكون لنقد أرسطو لأفلاطون (أن الأخير شخّص الواقع الموضوعي في مفاهيم متخيلاً عالماً مفارقاً من الكليات «المنفصلة») ما يبرره، فذلك أمر يحتاج في حد ذاته إلى مناقشة: فسواء أكان له ما يبرره أم لا، فسيظل صحيحاً أن الماهية في نظرية المثل عند أفلاطون، لا نبحث عنها في فكرة الوجود «المنفصل» للحقائق الكلية، بل في الإيمان بأن المفاهيم الكلية لها مرجع موضوعي، وأن للواقع المناظر نظاماً أعلى من الإدراك الحسي بما هو كذلك. أما بالنسبة للسؤال الأول (الذي يدور عن الهوة بين المعرفة الصادقة والعالم «الواقعي») فلابد من التسليم بأنه كان أحد الصعوبات الرئيسية أمام أفلاطون في تحديد العلاقة الدقيقة بين الكلي والجزئي. ولابد لنا من العودة إلى هذا السؤال عندما ندرس نظرية المثل من الزاوية الأنطولوجية: في اللحظة التي يتمكن فيها المرء من أن يتجاوزها.

٢ ـ نظرية أفلاطون الإيجابية عن المعرفة، التي تتميز فيها درجات أو مستويات المعرفة تبعاً للموضوعات، معروضة في فقرة شهيرة من محاورة «الجمهورية»(١) التي تقدم لنا التشبيه بالخط(٢). وسوف أقدم هنا رسماً تخطيطياً مألوفاً ولن أحاول شرحه، فلابد أن نسلّم أن هناك عدة نقاط هامة لا تزال غامضة للغاية، لكن لا شك أن أفلاطون شق طريقه نحو ما كان ينظر إليه على أنه الحقيقة ولم يحاول قط ـ على قدر ما نعلم ـ أن يوضح المعنى الدقيق في عبارات غير مبهمة. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نتجنب التخمين تماماً.

---

(١) «فلنتصور الآن خطاً مقسماً إلى قسمين غير متساويين يمثلان المجال المنظور والمجال المعقول. ولنقسم كل قسم بدوره بنفس النسبة «لكي ترمز إلى الدرجة النسبية في الوضوح أو الغموض. وهكذا يكون لديك في العالم المنظور قسم أول، يعبر عن الصور، وأنا أعني بالصور الظلال أولاً، ثم الأشباح المنطبعة في المياه، وعلى أوجه الأجسام المعتمة المصقولة اللامعة ... الخ» الجمهورية ٥٠٩ د ـ وفي الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا ص ٤١٤ ـ ٤١٥ [المترجم].

(٢) Rep. 509d G - 511 e 5 .

المعرفة والوجود عند أفلاطون [١]

مراحل المعرفة		درجات الوجود	
المعرفة العقلية	العقل	عالم المثل مثال القط، مثال الإنسان، مثال الخير. العدالة، الفضيلة	العالم المعقول
	الفهم	الرياضيات الحساب: ١، ٢، ٣ ... الخ. الهندسة: الخ .	
المعرفة الظنية	الظن	الأشياء الجزئية الطبيعية أو المصنوعة شجرة، قط، كلب، منضدة	العالم المحسوس
	الوهم	الظلال، والخيالات، والانعكاسات، والأشباح (ظل شجرة ـ صورة في المرآة).	

تطور الذهن البشري وهو يشق طريقه من الجهل إلى المعرفة يضع ميدانين رئيسيين: ميدان الظن، وميدان المعرفة. والأخير هو وحده الذي يمكن أن يُسمى معرفة. فكيف تتمايز هاتان الوظيفتان للذهن؟ يبدو واضحاً أن التمايز يقوم على أساس تمايز الموضوع. إذ يقال إن «الظن» يختص «بالصور» [أي الظلال]، على حين أن الذهن على الأقل في صورة العقل يختص بالأصول أو النماذج الأصلية. فلو تساءل إنسان: ما العدالة؟ وأشار إلى التجسيدات الناقصة، أو الأمثلة الجزئية التي تعجز عن بلوغ المثل الأعلى الكلي: مثلاً فعل إنسان معيّن، دستوراً جزئياً معيناً، مجموعة من القوانين ـ لا تشير أدنى إشارة إلى وجود مبدأ مطلق للعدالة: معيار أو مقياس، وإذن فالحالة الذهنية للإنسان هي حالة

(١) في الجانب الأيمن من الخط هناك حالات الذهن. وفي الجانب الأيسر الموضوعات التي تناظرها. وفي الحالتين «الأعلى» يوجد في القمة الرابطة الوثيقة جداً بين الأبستمولوجيا الأفلاطونية والأنطولوجيا الأفلاطونية.

«الظن». فهو يرى الصور أو النسخ ويظنها الأصول. لكن لو أن إنساناً أدرك العدالة في ذاتها، ولو أنه استطاع أن يرتفع فوق الصور، إلى المثال، إلى الكلي، التي لابد أن يحكم عن طريقه على الأمثلة الجزئية. فإن حالة ذهنه ستكون عندئذ هي حالة المعرفة . وفضلاً عن ذلك فإن من الممكن التقدم من حالة ذهنية إلى حالة أخرى، وأن «يتحول» إن صح التعبير. وعندما يدرك المرء أن ما اعتبره في السابق أصولاً ما هو في الواقع إلا نسخاً أو صوراً. أعني تجسيدات ناقصة للمثل الأعلى أو تحققات ناقصة للمعيار أو المقياس. عندما يدرك بطريقة ما الأصل نفسه، فإن حالة الذهن هذه لن تكون عندئذ هي حالة «ظن»، فقد تحول إلى معرفة عقلية.

غير أن الخط لا ينقسم ببساطة إلى قسمين، بل إن كل قسم منهما يعود فينقسم من جديد. ومن ثم فهناك درجتان للمعرفة العقلية ودرجتان للمعرفة الظنية، فكيف يمكن تفسير ذلك؟ يخبرنا أفلاطون أن أدنى درجة تكون موضوعاً للظن، هي في المقام الأول «الصور» و«الظلال». وهي في المقام الثاني «الانعكاسات على سطح الماء، والمواد المعتمة اللامعة، وجميع التمثلات الأخرى المشابهة لها»(١). ولا شك أن ذلك يبدو غريباً خصوصاً إذا ما ذهب المرء إلى أن أفلاطون يعني أن أي إنسان يمكن أن يخطيء فيظن أن الظلال والانعكاسات على صفحة الماء هي الأصول. غير أن المرء يستطيع أن يمد فكر أفلاطون، بطريقة مشروعة، ليشمل بصفة عامة صور الصور، والمحاكاة من الدرجة الثانية. وهكذا نقول عن الإنسان الذي لا تكون لديه فكرة عن العدالة سوى العدالة الناقصة المتجسدة في دستور أثينا، أو في شخص جزئي معين ـ أنه في حالة «ظن» بصفة عامة. فلو التقى به رجل بيان وأقنعه بكلمات زائفة واستدلالات فاسدة أن الأشياء صحيحة وعاداته وهي أشياء، لا تتفق في الواقع حتى مع العدالة التجريبية لدستور أثينا وقوانينه. عندئذ تكون حالته الذهنية هي «وهم» فما اعتبره عدالة ليس سوى ظل أو رسم كاريكاتوري لشيء هو نفسه ليس سوى صورة إذا ما قورن بالمثال الكلي. وحالة الذهن ـ من ناحية أخرى ـ للرجل الذي يظن أن العدالة هي عدالة قوانين أثينا أو عدالة قاضٍ معين هي: حالة «ظن».

---

(١) Rep. 50g e 1 - 510 a 3 .

ويخبرنا أفلاطون أن الأشياء في القسم الأدنى هي موضوعات واقعية تناظر صور القسم الأعلى في الخط. وهو يذكر «الكائنات الحية المحيطة بنا، وكل ما صنعته يد الطبيعة والفن»[1]. وهذا يعني مثلاً أن الإنسان الذي لا تتعدى فكرته عن الحصان، الأحصنة الجزئية الواقعية، والذي لا يعرف أن الأحصنة الجزئية ليست سوى «محاكاة» ناقصة لمثال الحصان. أي النموذج الخاص، الكلي هو في حالة ظنية فهو ليست لديه معرفة بالحصان بل لديه «ظن» فقط (وربما يقول اسبنوزا أنه في حالة خيال، أو حالة المعرفة الناقصة). وبالمثل الإنسان الذي يحكم أن الطبيعة الخارجية هي الواقع الحقيقي. والذي لا يعرف أنها تقريباً، نسخة «غير حقيقية» من عالم غير مرئي (أعني الذي لا يعرف أن الموضوعات الحسية هي تحققات ناقصة للنموذج الخاص) لديه فقط معرفة ظنية. وهو ليس معدماً تماماً مثل الحالم الذي يظن أن الصور التي يراها هي العالم الواقعي الحقيقي. لكنه لم يصل إلى المعرفة العقلية. فهو محروم من المعرفة العلمية الحقيقية.

ويساعدنا ذكر الفن في الاقتباس السابق على فهم المسألة بوضوح أكثر قليلاً. فأفلاطون يقول في الكتاب العاشر من «الجمهورية»: إن الفنانين على المستوى الثالث[2] من الحقيقة. فمثلاً هناك مثال للإنسان النموذج المثالي لجميع أفراد النوع البشري الذين يكافحون لتحقيقه. وهناك أفراد البشر الجزئيون الذين هم نسخ أو محاكاة أو تحققات ناقصة لهذا النموذج المثالي. ثم يأتي الفنان ليرسم إنساناً أو صورة لشخص ما، ومن هنا يكون الشخص المرسوم محاكاة للمحاكاة. وأي إنسان يعتقد أن الشخص المرسوم هو الإنسان الحقيقي (ويمكن أن نقول: أي شخص يظن تمثال الشمع للشرطي في مدخل متحف مدام توسو[3]. أنه هو الشرطي الحقيقي) فهو في حالة ظن في حين أن أي شخص

(1) Rep. 510 a - 5 - 6 .

(2) المستوى الأول هو المثل التي هي الحقائق العقلية الكلية الخالصة. أما المستوى الثاني من الحقيقة فهو الأشياء الحسية الجزئية، أما المستوى الثالث فهو الفنان الذي يقلّد ما يصنعه الآخرون «والمقلّد هو الاسم الذي يطلق على صانع شيء يحتل المرتبة الثالثة، بالنسبة إلى الطبيعة الحقة للأشياء» الجمهورية ص ٥٣٣ من الترجمة العربية (المترجم).

(3) مدام توسو (١٧٦١ ـ ١٨٥٠) فنانة فرنسية أسست متحف توسو للشمع في بريطانيا عام ١٨٠٢، وصنعت تماثيل من الشمع للضحايا المرموقين في الثورة الفرنسية، ثم طافت انجلترا بتماثيلها، وأخيراً في عام ١٨٣٥ أسست متحفاً دائماً للشمع في لندن (المترجم).

لديه فكرة عن الإنسان بأنه مَنْ رآهم أو سمع عنهم أو قرأ عنهم من أفراد البشر، ولم يدرك إدراكاً حقيقياً النموذج الأصلي فهو في حالة ظن أما الشخص الذي يدرك مثال الإنسان، أي النموذج المثالي، أو الصورة الأصلية التي يكون أفراد البشر الجزئيون هم التحققات الناقصة لها فهو في حالة معرفة عقلية(١) ومن ناحية أخرى فقد يقلّد الرجل العادل مثال العدالة. أو يجسده في أفعاله، رغم أنه يفعل ذلك بطريقة ناقصة. وفنان التراجيديا يقلّد هذا الرجل العادل على المسرح، لكن دون أن يعرف أي شيء عن العدالة ذاتها، فهو فقط يحاكي المحاكاة.

والآن ما هو التقسيم الأعلى في الخط المذكور الذي يناظر ما يتعلق بالموضوع ، وما يتعلق بحالة الذهن؟ إنه بصفة عامة لا يرتبط بالموضوعات الحسية (الجزء السفلي من الخط) بل ،بالعقل، أي العالم غير المرئي. لكن ماذا عن التقسيمات الفرعية؟ كيف يختلف «الفهم» بالمعنى الدقيق عن «العقل»؟ يقول أفلاطون إن موضوع الفهم هو ما نضطر إلى بحثه مستعينين بمحاكاة الأقسام السابقة التي نستخدمها كصور بادئاً من الفروض، سائراً في طريق لا يصعد به إلى المبدأ الأول وإنما يهبط به إلى النتيجة(٢). وأفلاطون يتحدث هنا عن الرياضيات، فالذهن في الهندسة، مثلاً، يسير من الفروض عن طريق استخدام شكل منظور أو رسم بياني مرئي، ليصل إلى النتيجة. فعالم الهندسة، فيما يقول أفلاطون، يفترض المثلث ... الخ كشيء معروف، ويتخذ من هذه «المواد فروضاً». ثم يستخدم الشكل المنظور يسير منه إلى النتيجة، مهتماً لا بالشكل في حد ذاته (أي بهذا المثلث الجزئي أو ذاك أو هذا المربع الجزئي أو ذاك، أو هذا القطر أو ذاك) وعلى ذلك فعلماء الهندسة يستخدمون الأشكال والرسوم «لكنهم يحاولون في الواقع الوصول إلى تلك الموضوعات التي لا يدركها المرء إلا بالفكر وحده»(٣).

قد يظن المرء أن الموضوعات الرياضية من هذا القبيل لابد أن تعد ضمن المثل وأن أفلاطون ساوى بين المعرفة العلمية لعالم الهندسة والمعرفة بالمعنى الصحيح. وهو يميل

---

(١) سوف نناقش نظرية أفلاطون عن الفن في فصل لاحق.

(٢) Rep. 510b 4 - 6 .

(٣) Rep. 510 a 2 - 511a .

صراحة إلى أن يفعل ذلك. ومن المستحيل أن نزعم (كما فعل البعض) أن أفلاطون كان يلائم نظرياته الأبستمولوجية مع مقتضيات خط التقسيم المشابه، بل علينا بالأحرى أن نفترض أن أفلاطون كان يعني فعلاً تأكيد وجود فئة من «المتوسطات» أعني من الموضوعات التي هي موضوع للمعرفة العقلية، والتي هي في الوقت نفسه أدنى من العقل، وبالتالي فهي موضوع الفهم وليست موضوعاً «للعقل»(١). لقد أصبح واضحاً تماماً منذ نهاية الكتاب السادس من الجمهورية(٢). أن علماء الهندسة لم يصلوا إلى النوس أو العقل. فيما يتعلق بموضوعاتها، ونظراً لأنهم لا يرتفعون فوق مقدماتهم الافتراضية «رغم أنهم يفترضونها مرتبطة بالمبدأ الأول لهذه الموضوعات، وهو مبدأ يقع ضمن دائرة العقل الخالص» . وتظهرنا هذه التفرقة على قسمين من الجزء الأعلى من الخط، يشير إلى تمييز حالة الذهن، وليس فقط إلى تمييز الموضوع. وهكذا يتقرر صراحة أن الفهم يحتل موقعاً وسطاً بين الظن والعقل الخالص.

ويدعم ذلك ذكر الفروض. ويعتقد «نتلشيب» أن المعنى الذي يقصده أفلاطون أن عالم الرياضة يقبل مسلمات وبديهيات كما لو كانت بذاتها متضمنة الحقيقة: فهو نفسه لا يناقشها، ولو ناقشها أي شخص آخر، فلن يستطيع سوى أن يقول إنه ليس في مقدوره مناقشة الأمر. فأفلاطون لم يستخدم كلمة «الفرض» بمعنى كلمة الحكم الذي قد يؤخذ على أنه صادق مع أنه قد يكون غير صادق. وإنما بمعنى الحكم الذي قد يعالج على أنه يتضمن في ذاته شروطه. وليس كما نشاهده في أساسه وفي ارتباطه الضروري بالوجود(٣). ويمكن أن نشير ضد هذه النظرة إلى أن أمثلة الفروض المذكورة في الفقرة رقم ٥١٠ جـ من الجمهورية، هي كلها أمثلة لكيانات وليست لأحكام. وأن أفلاطون تحدث عن تدمير الفروض أكثر مما تحدث عن ردها إلى قضايا واضحة بذاتها أو محتوية على شروطها. وهناك فكرة أبعد نقدمها في نهاية هذا القسم.

يخبرنا أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا»(٤) أن أفلاطون ذهب إلى أن الكيانات

---

(١) CF. w. R. Hardie: A study in Plato. p. 13 COU. P. 1963.

(٢) Rep. 510C .

(٣) محاضرات حول جمهورية أفلاطون (١٨٩٨) ص ٢٥٢ وما بعدها.

(٤) 987 b , 14 FF. C.F. 1050 b2 FF.

الرياضية «تحتل موقعاً وسطا بين المثل والأشياء الحسية». و«إلى جانب ذلك فالأشياء الحسية والمثل، فيما يقول، سي موضوعات الرياضة التي تحتل موقعاً وسطاً تختلف عن الأشياء الحسية في أنها أزلية ولا تقبل التغير، عن المثل من حيث إن هناك الكثير يشبهها. في حين أن المثال نفسه هو في كل حالة مثال فريد». ومن منظور هذه الإفادة التي يقول بها أرسطو لا نستطيع أن نرد التمييز بين القسمين في الجزء العلوي من الخط إلى حالة الذهن وحدها. فلابد أن يكون هناك فارق في الموضوع أيضاً. (إن التفرقة كان يمكن أن تستمد من حالات الذهن وحدها، لو كانت «الرياضيات» تنتمي بطبيعتها الحقة وحدها إلى القسم نفسه على أنها عالم الرياضة، الذي يعمل بدقة كعالم رياضة، يقبل «مواده» على سبيل الفرض، ثم يسير منها إلى النتائج. فلابد أن يكون في حالة الذهن التي يسميها أفلاطون حالة «فكر». لأنه يعالج مسلماته على أنها تتضمن شروطها الذاتية، دون أن يسأل أسئلة أبعد، ثم يسير إلى النتيجة بواسطة أشكال أو رسوم منظورة. غير أن استدلاله سوف يتعلق لا بالرسوم بما هي كذلك، بل بالموضوعات الرياضية المثالية، لدرجة أنه لو أراد أن يتناول افتراضاته «في علاقتها بالمبدأ الأول» فلابد أن يكون في حالة الفهم ، بدلاً من حالة العقل الخالص. على الرغم من أن الموضوع الحق لاستدلالاته ، وهو الموضوعات الرياضية المثالية، لابد أن يظل كما هو. وهذا التأويل ـ أعني التأويل الذي يحصر التفرقة بين القسمين في الجزء العلوي من الخط في حالات الذهن ربما تفضله عبارة أفلاطون التي تقول إن المسائل الرياضية إذا ما أُخذت في علاقتها بمبدأ أول، فإنها تدخل في نطاق «العقل الخالص». غير أن ملاحظات أرسطو حول هذا الموضوع لو كانت إفادة صحيحة عن فكر أفلاطون، فمن الواضح أنها سترفض مثل هذا التأويل، ما دام من الواضح أنه يعتقد أن الكيانات الرياضية من الفروض تحتل موقعاً وسطاً بين العالم المنظور وبين العالم المعقول).

ولو صحّ ما يقوله أرسطو وكان أفلاطون يعني فعلاً «بالمعرفة العقلية» تشكيل فئة من الموضوعات فى ذاتها، تتميز عن الفئات الأخرى، فأين يكمن مثل هذا التمييز؟ ليس ثمة حاجة إلى الإسهاب في الحديث عن التفرقة بين موضوعات المعرفة العقلية وموضوعات الجزء الأدنى من الخط ما دام يتضح بما فيه الكفاية أن عالم الهندسة يختص بالموضوعات المثالية الكاملة من الفكر، وليس بالدوائر أو الخطوط التجريبية مثل

عجلات العربة أو الطارة، أو قصبة صيد السمك. أو حتى بالأشكال الهندسية بما هي كذلك، أعني بوصفها جزئيات محسوسة. ومن ثم فإن المشكلة تحل نفسها إلى ما يأتي: ما الذي تعتمد عليه التفرقة بين الموضوعات العقلية كموضوعات للعقل و الموضوعات الحسية كموضوعات للظن؟

التأويل الطبيعي لملاحظات أرسطو في «الميتافيزيقا» هي أنه تبعاً لأفلاطون فإن عالم الرياضة ـ يتحدث عن جزئيات معقولة. لا عن جزئيات محسوسة، ولا عن كليات، فلو أن عالم الهندسة تحدث مثلاً عن دائرتين، فإنه لا يتحدث عن دوائر محسوسة مستمدة ـ لا من مثال الدائرية نفسها بما هي كذلك، إذ كيف يمكن للدائرية أن تتقاطع مع الدائرية؟ إنه يتحدث عن الدوائر المعقولة التي تشبهها دوائر كثيرة، كما لابد أن يقول أرسطو. ومن ناحية أخرى، فإذا قلنا «اثنان واثنان يشكلان أربعة»، فإن ذلك لا يساوي القول: ماذا يحدث لو أن الأثنينية Towness أضيفت إلى نفسها؟ عبارة لا معنى لها.. وهذه الملاحظة تدعمها عبارة أرسطو التي يقول فيها: عند أفلاطون «لابد أن يكون هناك أولاً ٢ و ٣، ولا ينبغي جمع الأعداد بعضها إلى بعض» فعند أفلاطون أن الأعداد الصحيحة بما هي ذلك الواحد، تشكل سلسلة بتلك الطريقة التي تجعل «٢»، غير مركبة من «واحدين». بل تشكل عدداً فريداً. وهذا يعني تقريباً القول أن العدد الصحيح، هو «الاثنينية» التي لا تتألف من اثنين من «الواحدية». ويبدو أن أفلاطون قد وحّد بين هذه الأعداد الصحيحة وبين المثل. ومع ذلك فلا نستطيع القول عن العدد الصحيح ٢ أنه يوجد كثير مشابه له (أكثر مما يمكن أن نتحدث عن دائريات كثيرة). ومن الواضح أن عالم الرياضة الذي لا يرقى إلى المبادىء الصورية النهائية، يتعامل في الواقع مع كثرة من العدد ٢ . ومع كثرة من الدوائر. والآن عندما يتحدث عالم الهندسة فإنه لا يعالج جزئيات محسوسة، بل موضوعات معقولة. ومع ذلك فهناك موضوعات كثيرة تشبه هذه. ومن ثم فهي ليست كليات حقيقية واقعية. لكنها تشكل فئة من الجزئيات المعقولة تقع «أعلى من الجزئيات المحسوسة، لكن أدنى» من الكليات الحقيقية. ومن ثم فمن المعقول أن نستنتج أن «الرياضيات» عند أفلاطون هي فئة من الجزئيات المعقولة.

والآن فإن بروفسور تايلور[1] ـ لو أنني فهمتُه فهماً صحيحاً ، يريد أن يحصر دائرة

(١) قارن مقال «المُثل والأعداد» في مجلة Mind أكتوبر ١٩٢٦ ويناير ١٩٢٧ (وأعيد نشرها في كتابه: دراسات فلسفية).

«الرياضيات» في الأحجام المكانية المثالية. وكما أشار، فإن خصائص المنحنيات مثلاً يمكن دراستها بواسطة المعادلات الحسابية، لكنها ليست هي نفسها أعداداً، حتى أنها لا يمكن أن تنتمي إلى القسم الأعلى من الخط، القسم الخاص بالمثل. الذي وحّد أفلاطون بينه وبين الأعداد. ومن ناحية أخرى فإن الأحجام المكانية المثالية أو الموضوعات التي تدرسها الدراسات الهندسية، ليست موضوعات محسوسة حتى أنها لا يمكن أن تنتمي إلى دائرة «الظن». ومن ثم فهي تحتل موقعاً وسطاً بين مُثل الأعداد والأشياء المحسوسة. أما أن ذلك يصدق على الموضوعات التي يتعامل معها عالم الهندسة. (الدوائر المتقاطعة... الخ) فأنا أسلّم بذلك بكل سرور. لكن هل يبرر للمرء استبعادها من الموضوعات التي يتعامل معها عالم الحساب؟ قبل كل شيء عندما يدرس أفلاطون أولئك الذين تكون حالاتهم الذهنية هي حالة «فهم». فإنه لا يتحدث فقط عن طلاب الهندسة، بل أيضاً عن طلاب الحساب وما شابهه من العلوم(١). ولا شك أنه لن يظهر من ذلك ما يبرر القول أن أفلاطون حصر «الرياضيات» في الأحجام المكانية المثالية. وسواء اعتقدنا ـ أم لا ـ أنه كان على أفلاطون أن يحصر دائرة الكيانات الرياضية على هذا النحو، فإن علينا أن ننظر لا فقط فيما كان ينبغي على أفلاطون أن يقول، بل أيضاً فيما قاله فعلاً. ومن ثم فمن المحتمل أكثر أنه فهم، عالم الحساب أيضاً كمشمول في فئة الرياضيات مثلما حصر نفسه في موضوعات عالم الهندسة، وليس في هذين العلمين فقط كما يمكن أن نستدل من ملاحظته عن «العلوم المشابهة» فما الذي ستصبح عليه إذن إفادة أرسطو من أن الأعداد عند أفلاطون لا يمكن جمعها؟ أعتقد أن من المؤكد أنه يمكن قبولها. وأن أفلاطون رأى بوضوح أن الأعداد بما هي كذلك فريدة. ومن ناحية أخرى: من الواضح أيضاً أننا نجمع بين مجموعات أو فئات من الأشياء معاً ، ونتحدث عن خصائص الفئة كعدد ونحن نضيف إليها، لكنها تفسر موضوعات فئات الموضوعات الفردية. رغم أنها هي نفسها ليست موضوعات الحس بل موضوعات العقل. ومن ثم فيمكن أن نتحدث عنها كجزئيات عقلية، وأنها تنتمي إلى دائرة «الرياضيات»، كما تنتمي أيضاً الأحجام

---

(١) Rep. 510 C a FF .

المكانية المثالية لعالم الهندسة. وربما كانت نظرية أرسطو الخاصة عن العدد خاطئة، ومن ثم فربما أخطأ في عرضه لنظرية أفلاطون من بعض الزوايا. لكن لو أنه قال تحديداً ـ على نحو ما فعل ـ أن أفلاطون وضع فئة متوسطة من الكيانات الرياضية. فمن الصعب أن نفترض أنه كان مخطئاً. لا سيما وأن كتابات أفلاطون الخاصة لا تدع مجالاً للشك، لا فقط في أنه وضع مثل هذه الفئة فعلاً، بل أيضاً في أنه لم يكن يقصد حصر هذه الفئة على الأحجام المكانية المثالية.

(عبارة أفلاطون عن افتراضات الرياضيين ـ فهو يذكر «الأعداد الزوجية والفردية، ومختلف أنواع السطوح، والأنواع الثلاثة من الزوايا، وأشياء أخرى مشابهة تبعاً لموضوع بحثهم»[١]. عندما تؤخذ في ارتباطها بالمبدأ الأول، يمكن أن يدركها عقل أعلى، وعبارته التي تقول إن عقلاً أعلى يرتبط بالمباديء الأولى، التي هي واضحة بذاتها، توحي بأنه لابد أن يذهب بالمحاولات الحديثة لرد الرياضيات البحتة إلى أسسها المنطقية).

يبدو أنه بقي علينا أن ننظر بإيجاز في القسم الأعلى من الخط، أن حالة الذهن عندئذ هي حالة، العقل وهي حالة ذهن الرجل الذي يستخدم فروض القسم السابق، كنقطة بداية. لكنه يتجاوزها، ويرقى إلى المباديء الأولى. وفضلاً عن ذلك ففي هذه العملية (التي هي مسار الجدل) فإنه لا يستخدم «الصور»؛ على نحو ما يستخدمها في قسم سابق. لكنه يسير في ـ وبواسطة ـ المثل ذاتها[٢]. أعني عن طريق الاستدلال المجرد الدقيق. وبعد أن يدرك الذهن المباديء الأولى بوضوح، فإنه يهبط عندئذ إلى النتيجة التي تنتج عنها ثم يستخدم من جديد الاستدلال المجرد وحده، وليس الصور المحسوسة[٣]. إن الموضوعات التي تناظرها هي المباديء الأولى أو المثل. وهي ليست مباديء أبستمولوجية فحسب بل هي مباديء أنطولوجية أيضاً، وسوف أدرسها بالتفصيل فيما بعد. لكن من الأوفق أن أشير إلى الحقيقة الآتية: لو كانت المسألة مجرد تساؤل عن مباديء الفروض النهائية تقسم (كما هي الحال مثلاً في الرد الحديث للرياضيات البحتة

---

(١) Rep. 510C 4 - 5.

(٢) Rep. 510 b 6 - 9.

(٣) Rep. 511 b 3 - 23.

إلى أسسها المنطقية) فلن تكون هناك مشكلة كبيرة في رؤية ما الذي يستهدفه أفلاطون، لكنه تحدث بصراحة عن الجدل[1] على أنه «يدمر الفروض»[2]. وهو قول صعب، ما دام ـ رغم أن الجدل يبيّن أن مُسلّمات عالم الرياضة تحتاج إلى مراجعة ـ ليس من السهل لأول وهلة على الأقل ـ أن نرى كيف يمكن أن يقال إنه يدمر الفروض أو ينبذها. والواقع أن المعنى الذي يقصده أفلاطون يصبح واضحاً لو أننا درسنا أحد الفروض الجزئية التي ذكرها ـ العدد الزوجي والفردي. والواقع أن هناك عند أفلاطون أعداداً لا هي زوجية ولا فردية، بل هي الأعداد الصماء. وهو «في ملحق القوانين»[3] يطالب بالتعرف على الجذور الصماء التربيعية والتكعيبية بوصفها أعدادًا[4]. ولو صحّ ذلك فسوف تكون مهمة الجدل أن يبيّن لنا أن الفروض التقليدية لعالم الرياضة التي تقول: إنه لا توجد أعداد صماء، وإنما جميع الأعداد صحيحة، وهي إما زوجية أو فردية ليست فروضاً صحيحاً صحة تامة. ومن ناحية أخرى فقد رفض أفلاطون قبول الفكرة الفيثاغورية عن وحدة النقطة، وتحدث عن النقطة على أنها «بداية الخط»[5]. وهكذا تكون وحدة النقطة، أي النقطة ذات الحجم، لابد أن تكون من خيال عالم الهندسة «الخيال الهندسي»[6] فرض يتطلب «نبذه».

٣ ـ ويوضح أفلاطون نظريته الأبستمولوجية أبعد من ذلك بأسطورة شهيرة هي الكهف في الكتاب السابع من محاورة «الجمهورية»[7]. وسوف ألخص هذه القصة الرمزية إذ إن لها قيمتها في توضيح أن ارتقاء العقل ـ إذا احتجنا لبرهان أبعد ـ وصعوده

---

(١) «وإذن فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأول ذاته، بعد أن ينبذ الفروض واحداً بعد الآخر كما يضمن سلامة نتائجه» الجمهورية ص ٤٤٥ من الترجمة العربية (المترجم).

(٢) Rep. 533 C 8 .

(٣) Epin. 990 C 5 - 99, b 4.

(٤) C F. Taylor P. 501 .

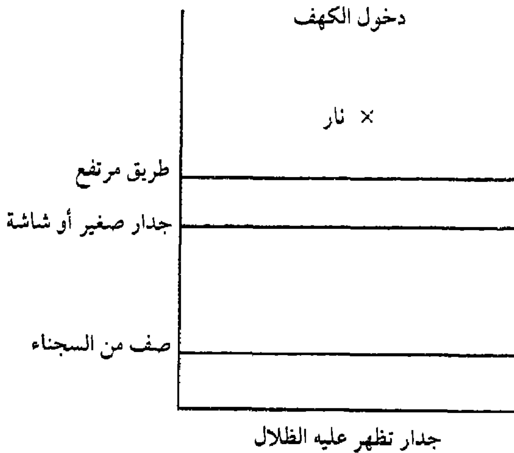
(٥) Metaph. 992 a 20FF.

(٦) Metaph. 992 a 20 - 1 .

(٧) Rep. 514 a 1- 5 .

من الأقسام الدنيا في الخط هو تقدم أبستمولوجي، وأن أفلاطون نظر إلى هذه العملية. لا على أنها عملية تطورية متصلة بقدر ما نظر إليها على أنها سلسلة من «التحولات» من حالة من المعرفة أقل كفاية إلى حالة معرفية أكثر كفاية.

يطلب منا أفلاطون أن نتخيل كهفاً تحت الأرض، تطل فتحته على النور. في هذا الكهف تعيش مجموعة من البشر، قيّدت أرجلهم وأعناقهم ـ منذ نعومة أظافرهم ـ بأغلال بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم، وبحيث يواجهون الجدار الداخلي للكهف. ولا يرون أبداً ضوء الشمس. ومن ورائهم تضيء نار اشتعلت عن بعد، وبينهم وبين النار طريق مرتفع، وجدار منخفض أشبه ما يكون بالشاشة وعبر هذا الطريق يمر أناس يحملون تماثيل وأشكالاً للناس والحيوانات وغيرها، بتلك الطريقة التي تجعل الموضوعات التي يحملونها تظهر في قمة الجدار الصغير أو على الشاشة. ولا يستطيع السجناء الذين يواجهون الجدار الداخلي للكهف أن يرى الواحد منهم الآخر، ولا الأشياء التي تحمل من خلفهم، بل في استطاعتهم فقط أن يروا الظلال ذاتها، والأشياء التي تنعكس على الجدار الذي يواجهونه، والتي هي ظلال فحسب.



جدار تظهر عليه الظلال

ويمثل هؤلاء السجناء الغالبية العظمى من البشر، ذلك الحشد من الناس الذي يظل في حياته في حالة لا يرون فيها سوى ظلال الواقع فحسب، ويسمعون فقط أصداء

الحقيقة. ونظرتهم إلى العالم ناقصة جداً ومشوهة. « بسبب انفعالاتهم، وأحكامهم المبتسرة. وبسبب انفعالات الآخرين وأحكامهم المبتسرة، على نحو ما تنقلها لهم اللغة والخطابة»[(١)]. وعلى الرغم من أنهم ليسوا في حالة أفضل من حالة الأطفال، فإنهم يتمسكون بآرائهم المشوهة بكل إصرار البالغين، وليست لديهم الرغبة في الفرار من سجنهم. وفضلاً عن ذلك فلو أنهم تحرروا فجأة وطلب منهم أن ينظروا إلى الوقائع التي كانوا في السابق يرونها ظلالاً، فسوف يعميهم الضوء الباهر، ويتخيلون أن الظلال أكثرحقيقة بمراحل من الوقائع.

لكن لو أن أحد السجناء تمكن من الفرار واعتاد على الضوء، فسوف يتمكن بعد مضي بعض الوقت من النظر إلى الأشياء الحسية العينية التي لم يكن يراها في السابق سوى ظلال. هذا الرجل ينظر إلى رفاقه في ضوء النار (التي تمثل الشمس المنظورة) وهو في حالة ثقة بالآخرين، وقد تحول من عالم الظلال، عالم الانفعالات والأحكام المبتسرة، والسفسطة، إلى العالم الواقعي للتقليد والمحاكاة ، رغم أنه لم يرق بعد إلى العالم المعقول، عالم الحقائق غير الحسية. فهو يرى السجناء على ما هم عليه، أعني سجناء، سجناء لقيود الانفعال والسفسطة. وفضلاً عن ذلك فلو أنه ثابر وخرج من الكهف إلى ضوء الشمس فسوف يرى عالم الشمس المنير والأشياء الواضحة (التي تمثل الحقائق المعقولة). وأخيرًا، رغم أنه بعد جهد أو عناء شديدين سيكون قادراً على رؤية الشمس ذاتها، التي تمثل مثال الخير، أو المثال الأعلى، «السبب الكلي لكل شيء حق وجميل - مصدر الحقيقة والعقل»[(٢)]. وسيكون عندئذ في «حالة العقل». (وسوف أعود في فصل قادم إلى فكرة مثال الخير، وكذلك إلى الاعتبارات السياسية التي اهتم بها أفلاطون في الجمهورية).

ويلاحظ أفلاطون أنه لو أن أحداً بعد أن صعد إلى نور الشمس عاد إلى الكهف مرة أخرى، فسوف يعجز عن أن يرى رؤية صحيحة بسبب الظلام؛ وبالتالي سيجعل من نفسه «أضحوكة». وإذا ما حاول أن يحرر شخصاً آخر ويقوده إلى النور، فإن السجناء الذين

---

(١) Nettleship, Lectures on the Republic, of Plato P. 260.

(٢) Rep. 517 b 8 c - 4 .

أحبوا الظلام وظنوا أن الظلال هي الواقع الحقيقي سوف يقضون على هذا الشخص إذا استطاعوا أن يضعوا أيديهم عليه. وفي استطاعتنا أن نفهم هنا الإشارة إلى موت سقراط على يد الآثينيين ـ الذي استطاع أن ينير كل مَنْ استمع إليه. وأن يجعلهم يدركون الحقيقة والعقل، بدلاً من أن يتركهم نهباً لتضليل السفسطة والأحكام المبتسرة.

وهذه القصة الرمزية توضح أن أفلاطون كان ينظر إلى أن «ارتقاء» الخط هو عملية تقدم، رغم أن هذا التقدم ليس مساراً متصلاً وتلقائياً، وإنما يحتاج إلى جهد ونظام ذهني. ومن هنا كان إصراره على الأهمية القصوى للتربية التي يمكن تطوير الشباب بواسطتها بالتدريج لإدراك القيم والحقائق الأزلية والمطلقة. ومن ثم إنقاذهم من أن يقضوا حياتهم في عالم الظلال والخطأ، والزيف، والأحكام المبتسرة، والإغراءات السوفسطائية مما يعميهم عن رؤية القيم الحقة. ولهذه التربية أهمية أولية بالنسبة لأولئك الذين سيكونون رجال دولة. فالحكام ورجال الدولة سوف يكونون قادة عميان يقودون عميان لو أنهم بقوا في عالم المعرفة الظنية. وسوف يكون تحطيم سفينة الدولة مرعباً أكثر من تحطيم أي مركب شراعي. وهكذا فإن اهتمام أفلاطون بالصعود الأبستمولوجي ليس مجرد اهتمام نقدي أو أكاديمي ضيق: فقد كان مهتماً بأسلوب السلوك في الحياة، ورعاية النفس وتعهدها، وخير الدولة وصلاحها، والرجل الذي لا يدرك الخير الحق للإنسان، لا يستطيع، ولن يستطيع، أن يقود حياة بشرية صالحة حقيقية، ورجل الدولة الذي لا يدرك الخير الحقيقي للدولة، والذي لا يرى الحياة السياسية في ضوء المباديء الأزلية سوف يدمر شعبه[1].

وربما ظهر سؤال عما إذا كانت هناك مضامين دينية أم لا ـ في نظرية أفلاطون عن المعرفة ـ على نحو ما يوضحه تشبيه الخط والقصة الرمزية للكهف. والواقع أن القول بأن الأفلاطونية المحدثة صبغت تصور أفلاطون بصبغة دينية ـ أمر لا جدال فيه: وفضلاً عن ذلك فعندما يتعقب كاتب ـ من أمثال ديونسيوس المزيف ـ الارتقاء الصوفي إلى الله بواسطة الطريق السلبي الذي يتجاوز الكائنات المنظورة ليصل إلى مصدرها غير المرئي

(١) قارن عبارته الجميلة في «الجمهورية»: «إننا لا نناقش موضوعاً هيناً!.. إننا نناقش : كيف ينبغي أن يعيش الإنسان!!». (المترجم).

الذي يُعمي شروقه الأبصار لفرط نوره، حتى أن النفس تكون في حالة إعتام ضوئي إنْ صحَّ التعبير ـ فلا شك أنه استفاد من الموضوعات التي وصلته من أفلاطون عن طريق الأفلاطونية المحدثة. لكن لا ينتج عن ذلك بالضرورة أن أفلاطون نفسه فهم الصعود أو الارتقاء من منظور ديني. وعلى أية حال فإن هذه المشكلة المختلفة لا يمكن دراستها على نحو مفيد ما لم ندرس الطبيعة الأنطولوجية، والوضع الأنطولوجي لمثال الخير عند أفلاطون، وحتى عندئذ يصعب على المرء أن يصل إلى يقين قاطع.

" الفصل العشرون "

"نظرية المُثل"

أود في هذا الفصل أن أناقش نظرية المُثل أو الصور من جانبها الأنطولوجي. لقد سبق أن رأينا أن موضوع المعرفة الحقة الصادقة في نظر أفلاطون لابد أن يكون مستقراً وثابتاً، موضوع العقل لا الحواس، وأن هذه المتطلبات يحققها الكلي بمقدار ما نتحدث عن الحالة المعرفية للعقل. وتعني الأبستمولوجيا الأفلاطونية بوضوح آن الكليات التي نتصورها عن طريق الفكر لا تخلو من إشارة موضوعية، لكنا لم نفحص بعد السؤال الهام وهو ما الذي تتألف منه هذه الإشارة الموضوعية. والواقع أن هناك كثيراً من الدلائل على أن أفلاطون واصل الانشغال طوال حياته الأكاديمية ونشاطه الأدبي بمشكلات تثيرها نظرية المُثل. لكن ليس هناك دليل حقيقي على أنه غيّر نظريته قط تغييراً جذرياً، دع عنك أن يكون قد تخلى عنها تماماً، رغم أنه كثيراً ما حاول توضيحها أو تنقيحها من منظور الصعوبات التي تصادفه، أو التي يثيرها الآخرون. ويقال أحياناً إن إضافة الصبغة الرياضية إلى المثل التي نسبها أرسطو إلى أفلاطون هي نظرية أفلاطون في فترة الشيخوخة - وهي ارتداد إلى «التصوف» الفيثاغوري[1]. إلا أن أرسطو لم يقل إن أفلاطون قد غيّر نظريته، والنتيجة الوحيدة المعقولة التي يمكن استخلاصها من كلمات أرسطو يبدو أنها تعني أن أفلاطون اعتنق تقريباً النظرية ذاتها، على الأقل خلال الفترة التي قضاها أرسطو في الأكاديمية تحت إشرافه (ومن الطبيعي أن يكون السؤال عما إذا كان أرسطو قد أساء تأويل أفلاطون أم لا - فتلك مسألة أخرى). لكن على الرغم من أن أفلاطون واصل تأكيده على نظرية المُثل. ورغم أنه سعى إلى توضيح ما يقصده، وتوضيح المضامين المنطقية والأنطولوجية في فكره، فلا ينجم عن ذلك أنه أدرك بوضوح على الدوام ما الذي يقصده بالفعل. إننا نأسف بشدة لأننا لا نملك تسجيلاً كافياً لمحاضراته في الأكاديمية.

---

(١) W. T. Stace: Critical History, p. 191.

وقد كان ذلك، بلا شك، يلقي ضوءاً كبيراً على تفسير نظرياته التي عرضها بعد ذلك في المحاورات كما يمدنا بفائدة لا تقدّر لمعرفة آراء أفلاطون «الحقيقية» وهي الآراء التي بثها في تعاليمه الشفهية فحسب، ولم ينشرها قط.

يُفترض في «الجمهورية» أن لكل مجموعة من الآراء يجمعهم اسم مشترك ـ مثالاً أو صورة مناظرة(١). وهذا هو الكلي أو الطبيعة المشتركة أو الكيف الذي ندركه في مفهوم الجمال مثلاً: فهناك أشياء جميلة كثيرة، لكنا نشكل تصوراً كلياً واحداً للجمال ذاته ويزعم أفلاطون أن هذه التصورات الكلية ليست مجرد تصورات ذاتية، بل نحن ندرك فيها ماهيات موضوعية؛ وقد يوحي إلينا سماع ذلك لأول مرة بنظرة ساذجة غريبة. لكن علينا أن نتذكر أنه يُعتقد عند أفلاطون أن إدراك الواقع Reality على أنه موضوع الفكر، في معارضة الإدراك الحسي ـ أي الكليات لابد أن تكون له حقيقة واقعية. وكيف يمكن إدراكها، وأن تكون موضوعاً للفكر، ما لم تكن حقيقة واقعية ..Real؟ إننا نكتشفها: وهي ليست من اختراعنا. وهناك نقطة أخرى لابد أن نتذكرها هي أن أفلاطون اهتم في البداية، فيما يبدو، بالكليات الأخلاقية والجمالية (كما اهتم أيضاً بموضوعات العلم الرياضي) على أنها طبيعية فحسب، واضعاً في ذهنه الاهتمام الرئيسي لسقراط، والاهتمام بالخير المطلق، والجمال المطلق، كما يوجدان في ذاتهما، ليس أمرًا غير معقول لا سيما وأن أفلاطون، فيما يعتقد، وحّد بينهما ـ لكن عندما حوّل أفلاطون تفكيره نحو الموضوعات الطبيعية أكثر مما فعل من قبل، وعندما درس فئة التصورات مثل تصور الإنسان أو الحصان، فمن الواضح أنه يصعب افتراض أن الكليات تناظر هذه الفئات من التصورات التي توجد بذاتها كماهيات موضوعية. وربما استطاع المرء أن يوحد بين الخير المطلق والجمال المطلق. لكن ليس من السهل توحيد الماهية الموضوعية للإنسان مع الماهية الموضوعية للحصان.

والواقع أنك إذا حاولت أن تفعل ذلك فسيكون أمراً جديراً بالسخرية لكن يمكنك أن تجد بعض مباديء التوحيد، إذا لم تُترك الماهيات معزول بعضها عن بعض: ولقد انتهى أفلاطون إلى تكريس انتباهه إلى مبدأ الوحدة هذا، حتى أن جميع الماهيات النوعية

(١) Rep. 596 a 6 - 7 . CF 507 ab.

الخاصة ربما توحدت أو اندرجت تحت ماهية عليا. ولقد واجه أفلاطون هذه المشكلة من منظور منطقي وهو يبحث مشكلة التصنيف المنطقي، لكن ليس ثمة شاهد حقيقي أنه تخلى في أي وقت عن النظرة التي تقول إن للكليات وضعاً أنطولوجياً. ولا شك أنه اعتقد أن حل مشكلة التصنيف المنطقي، يعني حسم مشكلة التوحيد الأنطولوجي.

ولقد سمّى أفلاطون هذه الماهيات الموضوعية باسم المُثل أو الصور، وهما كلمتان يمكن استخدامهما بالتبادل. وكلمة «المثال» في هذا السياق تظهر فجأة في محاورة «فيدون»(١). لكن ينبغي أن لا يضللنا هذا الاستخدام لكلمة المثال، فالمثال يعني في اللغة الدارجة تصوراً ذاتياً في الذهن، كما هي الحال في قوله: «إنه مثال فحسب (أي فكرة)، وليس شيئاً واقعياً». إلا أن أفلاطون عندما يتحدث عن «المثل أو الصور» يشير إلى مضمون موضوعي لتصوراتنا الكلية، لأننا ندرك ماهيات موضوعية في تصوراتنا الكلية.

ونحن في تصوراتنا الكلية ندرك الماهيات الموضوعية. ويستخدم أفلاطون لفظ «المثل» للدلالة على هذه الماهيات الموضوعية. ولا تُستخدم كلمة «المثل» في بعض المحاورات مثل «محاورة المأدبة» وإن كان المعنى موجوداً في المحاورة، لأن أفلاطون يتحدث في المأدبة عن الجمال الماهوي المطلق؛ ولابد أن ذلك هو ما يعنيه أفلاطون بمثال الجمال. ومن هنا فلا فارق أن يتحدث عن الخير المطلق أو مثال الخير: فهما معاً يشيران إلى ماهية موضوعية هي مصدر الخير في جميع الأشياء الجزئية التي نسميها خيّرة حقاً.

ما دام أفلاطون يعنى بالمثل أو الصور ماهيات موضوعية، فإنه يصبح من الأهمية البالغة لفهم أنطولوجيا أفلاطون أن نحدد بقدر ما نستطيع من الدقة، كيف كان ينظر إلى هذه الماهيات الموضوعية. هل لها وجود مفارق بذاتها بمعزل عن الأشياء الجزئية، ولو صحّ ذلك فما هي علاقة بعضها ببعض من ناحية وبالأشياء الجزئية في العالم من ناحية أخرى؟ فهل ضاعف أفلاطون من عالم الإدراك الحسي عندما افترض وجود عالم مفارق غير مرئي، عالم الماهيات اللامادية؟ ولو صحّ ذلك فما هي علاقة عالم الماهيات هذا بالله؟ أما أن لغة أفلاطون كثيراً ما تعني وجود عالم منفصل من الماهيات المفارقة ـ فهذا

(١) Phaedo, 102 b.

أمر لا يمكن إنكاره، غير أننا لابد أن نتذكر أن اللغة مخصصة أساساً لكي تشير إلى موضوعات تجربتنا الحسية. وكثيراً ما تكون قاصرة عن تأدية التعبير الدقيق عن الحقائق الميتافيزيقية. وهكذا ترانا نتحدث، ولا يمكن أن يكون حديثنا معبراً ، عن أن «الله يتوقع كذا» وهي عبارة قد تعني أن الله موجود في الزمان، على حين أننا نعرف أن الله ليس موجوداً في الزمان لأنه أزلي. رغم أننا لا نستطيع أن نتحدث عن أزلية الله بطريقة مرضية، ما دمنا نحن أنفسنا ليست لنا تجربة بالأزلية ، كما أن لغتنا ليست مخصصة للتعبير عن هذه المسائل. فنحن موجودات بشرية، وعلينا أن نستخدم لغة البشر، وليس في استطاعتنا أن نستخدم لغة أخرى. وينبغي أن تجعلنا هذه الحقيقة حريصين فلا نقيم وزناً كبيراً للغة المحض أو العبارات التي استخدمها أفلاطون في معالجته للموضوعات الميتافيزيقية المبهمة. وعلينا أن نحاول أن نصل إلى المعنى الكامن خلف هذه العبارات، وأنا لا أقصد بذلك أن أقول إن أفلاطون لم يكن يؤمن أن للماهيات الكلية قواماً، لكنني أريد فقط أن أشير إلى أننا إذا ما وجدنا ـ كما يقول في نظريته مثلاً ـ أننا لابد أن نكون على حذر من الوقوع في إغراء وضع هذه النظرية في ضوء مضحك عن طريق تأكيد العبارات التي استخدمها أفلاطون دون أن نضع في حسابنا المعنى الذي يلحق بهذه العبارات.

والآن، فإن ما يمكن أن نسميه بالعرض «المبتذل» لنظرية المثل عند أفلاطون كان ـ تقريباً ـ على النحو التالي: في رأي أفلاطون أن الموضوعات التي تدركها في التصورات الكلية، والموضوعات التي تعالجها العلوم، والموضوعات التي تناظر الحدود الكلية في الحمل المنطقي، هي مثل موضوعية أو كليات لها قِوام، توجد في عالم مفارق خاص بها «هناك» في مكان ما، «بمعزل» عن الأشياء الحسية، وتفهم بمعزل عن الانفصال المكاني من الناحية العملية. فالأشياء الحسية هي نسخ أو مشاركات في هذه الحقائق الكلية إلا أن الأخيرة تقيم في عالم خاص بها لا يتغير، على حين أن الأشياء الحسية تخضع للتغير، والواقع أنها في صيرورة دائمة، ولا يمكن أن يقال بصدق أبداً أنها موجودة. أما المثل فهي موجودة في عالمها في حالة انعزال الواحدة عن الأخرى، وبمعزل عن ذهن أي مفكر. وهكذا تُعرض نظرية أفلاطون، وتتم الإشارة إلى أن الكليات ذات القِوام إما أن توجد (في حالة يتضاعف فيها العالم الحقيقي الواقعي في تجربتنا على نحو لا مبرر له) أو أنها لا

توجد، وإنما تكون مستقلة وحقيقية واقعية ماهوية بطريقة سرية غامضة (وهي حالة يدق فيها اسفين لا مبرر له بين الوجود والماهية). (ولابد أن نشير عابرين إلى أن المدرسة التوماوية لفلاسفة العصر الوسيط سمحت بوجود تفرقة واقعية بين الماهية وفعل الوجود في العالم المخلوق، إلا أن التفرقة عندهم تقع داخل الخلق. أما الوجود غير المخلوق، فهو الوجود المطلق والماهية المطلقة في حالة هوية). ويمكن أن يسوق المرء ثلاثة مبررات أدت إلى هذا العرض التقليدي لنظرية أفلاطون:

(١) من الواضح أن حديث أفلاطون عن المثل يفترض أنها موجودة في مجال منعزل. وهكذا نراه يقول في محاورة «فيدون» أن النفس كانت موجودة قبل اتحادها بالبدن في عالم مفارق، حيث شاهدت الكيانات العقلية أو المثل، التي كانت تشكل فيما يبدو كثرة من الماهيات «المنفصلة». وعملية المعرفة، أو بلوغ المعرفة، تعتمد أساساً على التذكر، واسترجاع المثل التي شاهدتها النفس ذات مرة بوضوح في حالة ما قبل الوجود.

(٢) يؤكد أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا»(١) أن أفلاطون «فصل» المُثل، في حين أن سقراط لم يفعل ذلك. وهو يواصل في نقده لنظرية المثل افتراض أن المثل ـ تبعاً لما يقوله الأفلاطونيون ـ توجد بمعزل عن الأشياء الحسية. فالمثل تشكل حقيقة أو «جوهر» الأشياء. ويتساءل أرسطو: «فكيف يمكن للمثل إذن، التي هي جوهر الأشياء أن توجد بمعزل عنها؟»(٢).

(٣) يذهب أفلاطون في محاورة «طيماوس» إلى أن الله أو «الصانع» يشكل الأشياء في هذا العالم على غرار المثل. وذلك يعني أن المثل أو الصور أو المثل توجد بمعزل لا فقط عن الأشياء الحسية التي شُكِّلت على غرارها بل أيضاً بمعزل عن الله، التي يعتبرها نموذجه ومن ثم فهي معلّقة في الهواء إن صحّ التعبير.

وبهذه الطريقة فإن أفلاطون فيما يقول النقاد:

(أ) يضاعف العالم «الواقعي».

(ب) يضع حشداً من الماهيات بلا أساس ميتافيزيقي (ما دامت مستقلة عن الله).

---

(١) Metaph. A. 987 b 1 - 10, M. 1078 b 30 - 31 .

(٢) Metaph. A. 991 b 2 - 3 .

(جـ) يفشل في تفسير العلاقة بين الأشياء الحسية والمثل (إلا عن طريق العبارات المجازية مثل «محاكاة» و«مشاركة»).

(د) تفشل في تفسير علاقة المثل الواحدة منها بالأخرى: مثلاً علاقة الأنواع بالأجناس، أو أن تجد أي مبدأ واقعي للوحدة. وبالتالي فلو أن أفلاطون كان يحاول حل مشكلة الواحد والكثير. فإنه فشل على نحو مؤسف ولم يفعل سوى أن زوّد بنظرية خيالية أكثر فنَّدتها عبقرية أرسطو.

بقي أن نفحص فكر أفلاطون بشيء من التفصيل لنبيّن الحقيقة في هذا العرض لنظرية المُثل. لكن علينا أن نشير في الحال إلى أن هذه الانتقادات تهمل واقعة أن أفلاطون رأى بوضوح أن كثرة المثل تحتاج إلى مبدأ للوحدة، وأنه حاول حل هذه المشكلة. كما تميل الانتقادات أيضاً إلى تجاهل واقعة أن لدينا إشارات لا في المحاورات فحسب، بل في تلميحات أرسطو إلى نظرية أفلاطون ومحاضراته، كيف حاول أفلاطون حل هذه المشكلة بواسطة تأويل جديد وتطبيق للنظرية الايلية عن الواحد. أما أن أفلاطون حلّ المشكلات الناجمة عن نظرياته، فتلك مسألة موضع نزاع، لكن لا يجوز أن نتحدث كما لو كان لم ير أبداً أي مشكلة من المشكلات التي أثارها أرسطو ضده فيما بعد. بل على العكس لقد استبق أفلاطون بعض الاعتراضات التي أثارها أرسطو وظن أنه حلّها بطريقة مقنعة إن قليلاً أو كثيراً. ومن الواضح أن أرسطو فكّر على نحو مخالف، وربما كان على حق لكن مما يخالف التاريخ أن نتحدث كما لو كان أرسطو أثار اعتراضات كان أفلاطون من الحمق بحيث إنه لم يلتفت إليها. أضف إلى ذلك أن من الوقائع التاريخية أن أفلاطون أثار اعتراضات ضد نفسه، وعلى المرء أن يكون حذراً فلا يعزو له رأياً يكون خيالياً. ما لم نكن مضطرين طبعاً ـ بالدليل ـ أن نعتقد أنه قال به.

وقبل أن نواصل سيرنا لندرس نظرية المثل على نحو ما عرضها في المحاورات. سوف نسوق بعض الملاحظات التمهيدية في سياق المبررات الثلاثة التي ذكرنا لدعم العرض التقليدي لنظرية المثل عند أفلاطون.

ـ هناك واقعة لا يمكن إنكارها أن طريقة أفلاطون في الحديث عن «المُثل» كثيراً ما تتضمن أنها «موجودة» بمعزل عن الأشياء الحسية. وأنا أعتقد أن أفلاطون قد اعتنق هذه النظرية فعلاً إلا أنه ينبغي أن نسوق ملاحظتيْن تحذيريتين:

ـ لو أنها كانت موجودة «بمعزل عن» الأشياء الحسية، فإن تعبير «معزولة عن» لا يمكن أن يعني هو نفسه إلا أن للمثل واقعاً حقيقياً Reality مستقلاً عن الأشياء الحسية؛ فلا حديث عن مُثل موجودة في مكان وتكون كذلك «في» و«خارج عن» الأشياء الحسية. فهي ـ بالافتراض ـ ماهيات غير مادية، والماهيات غير المادية لا يمكن أن تكون في مكان. ولما كان أفلاطون قد تعود استخدام اللغة البشرية، فمن الطبيعي أن يعبّر عن الحقيقة الماهوية واستقلال المثل بمصطلحات مكانية (وليس في استطاعته أن يفعل شيئاً غير ذلك) ـ لكنه لا يعني أن المثل منفصلة انفصالاً مكانياً عن الأشياء. فالعلو أو المفارقة في هذا السياق لابد أن تعني أن المثل لا تتغير ولا تفنى مع تغير وفناء الجزئيات الحسية: فربما لا تعني أكثر من أنها موجودة في مكان سماوي خاص بها أكثر مما يعني علو الله ومفارقته لنا، إنه موجود في مكان يختلف عن مواضع وأماكن الموضوعات الحسية التي خلقها. ومن الخُلف أن نتحدث كما لو كانت نظرية المثل الأفلاطونية تتضمن الزعم بوجود مثال للإنسان له طول وعرض وارتفاع ... الخ موجود في مكان في السماء ، ولو أننا قلنا بذلك لجعلنا من النظرية الأفلاطونية أضحوكة بلا مبرر. وأياً ما كان معنى مفارقة المثل، فإنها لا يمكن أن تعني ذلك.

(١) ينبغي أن نكون على حذر فلا نقيم وزناً كبيراً لنظريات مثل الوجود السابق للنفس وعملية التذكر، فأفلاطون أحياناً، كما هو معروف، يستخدم «الأسطورة» ويقدم «تفسيراً محتملاً» لا يقصد أن يؤخذ بنفس الدقة والجدية كالموضوعات التي تناقش بطريقة علمية أكثر. وهكذا نجد سقراط في محاورة «فيدون» يفسر حياة النفس في المستقبل. ثم يعلن صراحة أنه لا ينبغي لرجل صاحب عقل أن يؤكد أن الأمور هي بالضبط على نحو ما وصفناها[١] لكن على الرغم من أنه يتضح بما فيه الكفاية أن تفسير الحياة المقبلة للنفس تخميني وأسطوري في طابعه، فإنه يبدو من غير المبرر تماماً أن نمدّ مفهوم «الأسطورة» ليشمل نظرية الخلود كلها، كما يفعل البعض، لأن سقراط في الفقرة التي أشرنا إليها من محاورة «فيدون» ـ يعلن أنه على الرغم من أن صورة الحياة المقبلة ينبغي أن لا تُفهم حرفياً، أو على أنها مؤكدة بصورة إيجابية، فإن من المؤكد أن النفس

(١) Phaedo, 114 d 1 - 2 .

خالدة. ـ كما أن أفلاطون يقرن معا خلود النفس بعد الموت مع وجودها السابق فيصعب أن تكون الواحدة منهما مكفولة إذا ما رفضنا تصور الوجود السابق كله على أنه «أسطورة»؛ وربما لم يكن سوى افتراض في نظر أفلاطون (ومن ثم فينبغي علينا ـ كما قلت ـ أن لا نقيم وزناً كبيرا له) لكن إذا ما درسنا الأمور كلها فلن نجد ما يبرر القول بأنها أسطورة بالفعل، وما لم يكن من الممكن البرهنة على طابعها الأسطوري على نحو مقنع، فإنه ينبغي أن نتقبل أنها نظرية جادة. حتى إذا ما كان وجود النفس السابق وتأملها للمثل وهي في مثل تلك الحالة من الوجود السابق، فإنه لا ينجم عن ذلك أن المثل أو الصورة موجودة في أي مكان اللهم إلا على نحو مجازي. كما أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أنها ماهيات «منفصلة»، إذ ربما تكون كلها متضمَّنة في مبدأ أنطولوجي للوحدة.

(٢) بخصوص عبارات أرسطو التي ذكرها في كتاب «الميتافيزيقا» من الأفضل أن نشير في الحال إلى أن أرسطو لابد أنه كان يعرف تماماً ما الذي كان يدرّسه أفلاطون في الأكاديمية، وأن أرسطو لم يكن شخصاً أبلهاً. فمن الخُلف أن نتحدث كما لو كانت معرفة أرسطو الناقصة بالتطورات الرياضية المعاصرة لابد أن تؤدي بالضرورة إلى أن أرسطو قد حرّف نظرية أفلاطون في المثل أو أساء فهمها على الأقل، في جوانبها غير الرياضية فربما يكون، أو لا يكون، قد فهم جيداً نظريات أفلاطون الرياضية. ولا ينتج عن ذلك وحده أن يكون قد ارتكب خطأ فاحشاً في تفسيره لأنطولوجيا أفلاطون، فإذا كان أرسطو قد ذهب إلى أن أفلاطون «فصل» المثل فإننا لا نستطيع أن نمر مرَّ الكرام على هذه العبارة بوصفها مجرد نقد جاهل. كذلك ينبغي أن نحذر فلا نفترض قبلياً ما الذي يعنيه أرسطو «بالانفصال» وعلينا ثانياً أن نبحث فيما إذا كان نقد أرسطو للنظرية الأفلاطونية يتضمن بالضرورة أن أفلاطون نفسه قد استخلص النتائج التي يهاجمها أرسطو فربما كانت بعض النتائج التي يهاجمها أرسطو هي نتائج يعتقد أرسطو أنها نتائج منطقية للنظرية الأفلاطونية، رغم أن أفلاطون قد لا يكون قد استخلص بنفسه هذه النتائج.

ولو كان الأمر كذلك فسوف يكون علينا في هذه الحالة أن نبحث فيما إذا كانت هذه النتائج تنتج حقاً من مقدمات أفلاطون. لكن لما كانت مناقشة نقد أرسطو لن تكون عملية إلى أن نرى ما الذي قاله أفلاطون فعلاً عن المثل في كتبه المنشورة، فمن الأفضل أن نحتفظ برأينا إلى أن نصل فيما بعد إلى مناقشة نقد أرسطو، رغم أنه من الصواب، أن

نقول: إنه ما دام على المرء أن يعتمد إلى حد كبير على آرسطو لمعرفة ما الذي كان يعلّمه آفلاطون في محاضراته، فإنه لا يمكن أن يساعد المرء أن يستوحي منه عرضاً للنظرية الأفلاطونية. لكن من المهم (وهذا هو خلاصة هذه الملاحظات التمهيدية) أنه ينبغي علينا آن نطرد من ذهننا فكرة أن آرسطو كان أحمق عاجزاً عن فهم الفكر الصحيح لأستاذه[1]. فربما كان غير منصف، لكنه لم يكن آحمق.

(٣) من الصعب أن ننكر أن أفلاطون ذهب في محاورة «طيماوس» كما لو كان الصانع أو العلّة الفعالة للنظام في العالم، قد شكّل موضوعات العالم على غرار المثل، بوصفها العلّة النموذجية. وهذا يعني أن الصور أو المثل متميّزة تماماً عن الصانع، حتى لو أننا أطلقنا على الصانع اسم «الله»، فلابد أن ننتهي من ذلك إلى آن المثل لا فقط تقع خارج أشياء هذا العالم، وإنما خارج «الله» أيضاً. لكن على الرغم أن من المؤكد أن لغة أفلاطون في «طيماوس» تحتمل هذا التفسير، فإن هناك مبرراً ما ـ كما سنرى فيما بعد ـ للظن بأن «الصانع» في طيماوس هو افتراضي، وأن التأليه عند أفلاطون لا ينبغي المبالغة في التشديد عليه. وفضلاً عن ذلك ـ وهذه واقعة هامة ينبغي أن نتذكرها ـ فإن نظرية أفلاطون كما عرضها في محاضراته، ليست هي، بالضبط التي عرضها في محاوراته. وربما كان من الأفضل أن نقول إن أفلاطون طوّر جوانب معينة من نظريته في محاضراته يصعب أن تظهر في محاوراته. وملاحظات أرسطو المتعلقة بمحاضرة أفلاطون عن «الخير» كما سجلها «أرستوكسنس» يبدو أنها تشير إلى أنه في محاورات مثل «طيماوس» كشف أفلاطون عن بعض الأفكار بطريقة تشبيهية ومجازية فحسب. وسوف أعود إلى هذه المسألة فيما بعد: علينا الآن أن نحاول أن نبيّن ـ بقدر المستطاع ـ ماذا كان يعني فصل نظرية المُثل عند آفلاطون.

١ ـ في محاورة «فيدون» حيث تركزت المناقشة حول مشكلة خلود النفس، يذهب إلى أن الحقيقة لا يمكن بلوغها عن طريق حواس الجسد، وإنما بالعقل وحده الذي يدرك الأشياء على ما هي عليه حقيقة[2]. فما هي الأشياء التي تكون «حقيقية» أو تملك ذلك

---

(١) في رأيي أنه يصعب أن نقول إن أرسطو كان منصفاً في نقده لنظرية المثل الأفلاطونية. لكنه قد يعزو ذلك إلى أنه اتخذ موقفاً خلافياً من النظرية أكثر من آن نفترض أن ذلك يرجع إلى ضرب من البله.

(٢) Phaedo, 65 c 2 FF.

الوجود الحق؟ هي ماهيات الأشياء، ويسوق سقراط أمثلة: هي العدل في ذاته، والجمال في ذاته، والخير في ذاته، والمساواة المجردة ... الخ وهذه الماهيات تظل دائماً هي هي، في حين أن موضوعات الحواس الجزئية لا تكون كذلك. أما أن مثل هذه الماهيات موجودة حقاً فهذا ما يزعمه سقراط فهو يذكرها: «مفترضاً أن هناك جمالاً مجرداً وخيراً، وعظَماً». وأن الشيء الجزئي الجميل ـ مثلاً ـ هو جميل لأنه يشارك في هذا الجمال المجرد[1]. (وفي الفقرة ١٠٢ تُطبق كلمة المثال على هذه الماهيات التي تُسمى بالمثل). ووجود هذه الماهيات في محاورة فيدون يُستخدم عوناً على البرهنة على الخلود. لقد أشرنا إلى واقعة أن الرجل الذي يستطيع أن يحكم على الأشياء على أنها متساوية، تقريباً، أو جميلة تقريباً يتضمن حكمه معرفة للمعيار، ولماهية الجمال والتساوي. لكن أفراد البشر لا يأتون إلى العالم وينمون فيه ولديهم معرفة واضحة بالماهيات الكلية: فكيف يكون في استطاعتهم إذن، الحكم على الأشياء الجزئية بناء على معيار كلي؟ أليس ذلك بسبب الوجود السابق للنفس قبل اتحادها بالبدن، وهل كانت معرفة الماهيات قائمة في حالة الوجود السابق؟ إن عملية التعلم بهذا الشكل ستكون عملية تذكر تقوم فيها التجسيدات الجزئية للماهيات بدور المذكِّر بالماهيات التي كانت معروفة من قبل؟ وفضلاً عن ذلك فما دامت المعرفة العقلية للماهيات في هذه الحياة تتضمن تجاوز حواس الجسد والارتفاع إلى المستوى العقلي ألا ينبغي أن نفترض أن «نفس» الفيلسوف تعرف هذه الماهيات بعد الموت، عندما لم يعد، يعوقها البدن؟

إن التفسير الطبيعي لنظرية المثل كما يقدمه أفلاطون في محاورة فيدون هو أن المثل كليات ذات قِوَام. لكن لابد أن نتذكر، كما أشرنا بالفعل، أن النظرية مطروحة مؤقتاً، كافتراض «أي كمقدمة مفترضة إلى أن يبررها أو يدحضها» ارتباط بمبدأ أول واضح، أو أن نتبين أنها بحاجة إلى تعديل أو تصحيح. ولا يستطيع المرء بالطبع، أن يستبعد أن يكون أفلاطون طرح النظرية مؤقتاً، لأنه لم يكن متأكداً منها بعد، لكن سيكون من المشروع فيما يبدو أن أفلاطون جعل سقراط يطرح النظرية بطريقة مؤقتة بالضبط لأنه يعلم جيداً أن سقراط التاريخي لم يصل إلى النظرية الميتافيزيقية للمثل، وأنه على أية حال لم يصل إلى

---

(١) Phaedo, 100 b 5 - 7 .

مبدأ الخير النهائي عند أفلاطون، فمما له مغزاه أن يسمح أفلاطون لسقراط أن يتكهن بنظرية المثل في حديثه عن «أغنية البجع»[(١)] عندما أصبح «متنبئاً»[(٢)]. وقد يعني ذلك أن أفلاطون سمح لسقراط أن يتكهن بقدر معين من نظريته لكن ليس بالنظرية كلها. علينا أن نلاحظ أيضاً أن نظرية الوجود السابق والتذكر المشار إليهما، في محاورة «مينون» حيث يشير إلى مجموعة من «الكهنة والكاهنات»[(٣)]. تماماً مثل الجزء الجميل من محاورة «المأدبة» الذي يشير إلى الكاهنة «ديوتيما». ولقد استنتج البعض أن هذه الفقرات هي «أساطير» واضحة في نظر أفلاطون. لكن يمكن كذلك، بقدر متساو، أن تكشف هذه الفقرات المفترضة (مفترضة بالنسبة لسقراط). شيئاً من نظرية أفلاطون الخاصة، المتميزة عن نظرية سقراط. (وعلى أية حال فنحن لن نستخدم نظرية التذكر كمبرر لنعزو لأفلاطون استباقاً واضحاً للنظرية الكانطية الجديدة. فالكانطيون الجدد ربما اعتقدوا أن ما هو قبلي بالمعنى الكانطي هو الحقيقي الذي يبحث عنه أفلاطون أو الذي يكمن خلف كلماته، لكن ليس لديهم ما يبرر أن ينسبوا النظرية المعلنة إلى أفلاطون، دون أن يكون لديهم دليل أفضل مما قدموه). وأنتهي من ذلك إذن إلى أن نظرية المثل ـ كما عُرضت في «فيدون» ـ لا تمثل سوى جزء من نظرية أفلاطون. وينبغي أن لا يُستنتج من ذلك أن المثل كانت بالنسبة لأفلاطون نفسه كليات «منفصلة» ذات قوام خاص. ومن الواضح أن أرسطو يذهب إلى أن أفلاطون وحّد بين «الواحد» و«الخير». غير أن مبدأ التوحيد هذا، سواء اعتنقه أفلاطون فعلاً عندما كتب محاورة «فيدون» (وهو الاحتمال الأرجح) أم أنه نقحه فيما بعد فحسب، من المؤكد أنه لم يظهر في «فيدون».

٢ ـ يظهر سقراط في محاورة «المأدبة» على أنه يروي حديثاً دار بينه وبين «ديوتيما» وهي «بنيّة» ـ والحديث يدور حول ارتقاء النفس إلى الجمال الحقيقي بدافع الحب Eros. من الأشكال الجميلة (الجسمية) يرتفع الإنسان إلى تأمل الجمال الذي هو جمال

---

(١) كان سقراط يتنبأ بدنو أجله. ويقول إن لديه من «روح النبوءة» ما لدى البجعة إذا ما أدركت أن الموت أمر لا ريب فيه ازدادت تغريداً عنها في أي وقت آخر. ويزعم سقراط أنها تفعل ذلك ابتهاجاً بالموت. قارن محاورة «فيدون» ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ص ١٥٨ ـ ١٥٩ (المترجم).

(٢) Phaedo 84.

(٣) Meno, 81 a 5FF.

الآنفس، ومن ثم إلى العلم، لعلّه يظفر برؤية محبة الحكمة، ثم يستدير نحو «محيط الجمال الواسع» و«ما يحتوي عليه من أشكال محبوبة جليلة» حتى يصل إلى تأمل الجمال الذي هو «خالد لا يخضع لكون أو فساد، ولا يجوز عليه نمو أو ذبول، وهو ليس جميلاً في ناحية من نواحيه، قبيحا في ناحية أخرى، وليس جميلاً في آن، قبيحاً في آن آخر، وليس جميلاً بالنسبة لشيء، وقبيحاً بالنسبة لشيء آخر، جميلاً في مكان قبيحاً في آخر، ولا يختلف باختلاف الناظرين إليه، ولا باختلاف الجهة التي ينظرون منها. ولا تجد له مثلاً في جمال وجه أو جمال يدين أو جمال جسم، أو شبيهاً بجمال فكرة أو جمال علم. وليس له شبيه في غير ذاته سواء كان كائناً حياً في السماء أو على الأرض أو في أي مكان آخر. بل هو جمال مطلق لا يوجد إلا بذاته. وكل شيء جميل لأنه شارك فيه، مع فارق أن الأشياء يمكن أن تخضع للكون والفساد في حين أنه لا يجوز عليه أي تغير». هذا هو الجمال الإلهي الخالص في ذاته[1]. ومن الواضح أنه الجمال الذي تحدثت عنه محاورة «هيباس الصغرى» الذي «تستمد منه جميع الأشياء الجميلة جمالها»[2].

وتظهر الكاهنة «ديوتيما» الذي وضع سقراط على لسانها حديثه عن الجمال المطلق والصور إليه بدافع الحب ـ وهي تقول لسقراط أنه قد يعجز عن متابعتها إلى هذه الذُّرى السامية وهي ترجوه أن يركز كل انتباهه ليبلغ الأعماق الغامضة لهذا الموضوع[3]. ويفسر بروفسور تايلور ذلك على أنه يعني أن سقراط كان من التواضع حتى أنه لم يزعم لنفسه الرؤية الصوفية (رغم أنه قد مرّ بتجربتها بالفعل) ومن هنا فإنه تصور نفسه على أنه مجرد راوية لحديث «ديوتيما». ولا علاقة لتايلور بالقول بأن حديث «ديوتيما» اقتناع أفلاطون الشخصي الذي لم ينسب قط إلى سقراط التاريخي: كُتِبَ كثير من اللغو للأسف حول معنى شك «ديوتيما» الظاهر في قدرة سقراط على متابعتها وهي تتحدث عن «الرؤية التامة الكاملة»، «ولقد قيل بجدية أن أفلاطون هنا مذنب لغروره وغطرسته بالاعتراف بأنه بلغ الذُّرى الفلسفية التي لم يستطع سقراط التاريخي أن يرقى إليها»[4]. أما أن هذه العبارات

---

(١) Sympos. 210 e 1 - 212 a - 7 .

(٢) Hippias Maior 289 d 2 - 5.

(٣) Sympos. 209 e 5 - 210 a 4 .

(٤) Plato, p. 229, Note.I.

تشير إلى غطرسة من جانب أفلاطون فربما كان ذلك صحيحاً. وإذا كان هناك شك حول الرؤية الصوفية ـ ومن الواضح أن تايلور يفعل ذلك. لكن ليس مؤكداً على الإطلاق أن هناك أي شك في الصوفية الدينية في حديث سقراط، وليس ثمة ـ فيما يبدو، مبرر حقيقي لماذا يعجز أفلاطون عن الزعم بنفوذ فلسفي أعظم من سقراط بخصوص المبدأ النهائي، دون أن يجعل من نفسه عرضة لاتهام ـ له ما يبرره ـ بالغرور والغطرسة. وفضلاً عن ذلك، فإذا كانت الآراء التي وضعت على لسان سقراط في محاورتي «فيدون» و«المأدبة» هي آراء سقراط التاريخي، فكيف حدث أن تحدث سقراط في «المأدبة»، كما لو كان قد أدرك بالفعل المبدأ النهائي، أو الجمال المطلق في حين أن نظرية المثل في محاورة «فيدون» (التي نجد فيها الجمال المجرد مكاناً) عُرضت على أنها افتراض مؤقت أعني في المحاورة ذاتها التي ترمي إلى عرض حديث سقراط قبل الموت؟ ألا يكون لنا مبرر في توقع أنه إذا كان سقراط التاريخي قد فهم حقاً المبدأ النهائي لليقين، ألا تكون هناك إشارة مؤكدة لذلك قد قُدّمت في حديثه الأخير؟. ولذلك فأنا أفضل وجهة النظر التي تقول إن حديث «ديوتيما» في محاورة «المأدبة» لا يمثل القناعة المؤكدة لسقراط التاريخي، وعلى أية حال فتلك نقطة أكاديمية: ما إذا كان حديث ديوتيما يمثل اقتناعاً عند سقراط التاريخي أو أنه اقتناع أفلاطون نفسه، وتظل الواقعة الواضحة أن هناك إشارة (على أقل تقدير) إلى وجود المطلق.

فهل في هذا الجمال ذاته «تنفصل» ماهية الجمال عن الأشياء الجميلة، أم لا؟ صحيح أن كلمات أفلاطون بخصوص العلم قد تؤخذ لتعني الإدراك العلمي لتصور كلي محض للجمال، الذي يتجسد بدرجات مختلفة، في الموضوعات الجميلة المختلفة، إلا أن فحوى حديث سقراط كله في «المأدبة» يؤدي بالمرء إلى أن يفترض أن هذا الجمال الماهوي ليس مجرد تصور وإنما له واقع موضوعي. ألا يعني ذلك أنه «منفصل»؟ الجمال في ذاته، أو الجمال المطلق بمعنى أنه واقعي قائم، لكن ليس بمعنى أنه موجود في عالم خاص به. ينفصل مكانياً عن الأشياء، فالمفروض أن الجمال المطلق روحي، ومقولات الزمان والمكان. والانفصال المحلي، لا تنطبق ببساطة في حالة ما هو أساساً مكاني. وليس في استطاعتنا ـ في حالة تجاوز الزمان والمكان ـ أن نطرح سؤالاً مشروعاً هو أين

يوجد؟ إنه لا يوجد في أي مكان بمقدار ما نتحدث عن الحضور المحلي. (لكن ليس غير موجود بمعنى أنه غير واقعي أو حقيقي Unreal) وسيبدو الانفصال على أنه يعني في حالة الماهية الأفلاطونية، واقعياً حقيقياً يجاوز الواقع الذاتي للتصور المجرد ـ واقعاً منقولاً لكنه ليس انفصالاً محلياً. ومن ثم فمن الصواب أن نقول إن الماهية محايثة، مثلما هي مفارقة. والنقطة الهامة هي أنها واقعية Real ومستقلة عن الجزئيات ثابتة ومستقرة. ومن الحمق أن نلاحظ أنه إذا كانت الماهية الأفلاطونية واقعية فلابد أن توجد في مكان ما؛ فالجمال المطلق، مثلاً، لا يوجد خارجنا بالمعنى الذي توجد فيه الزهرة خارجنا ـ فإنه من الصواب أن يقال كذلك أنه موجود بداخلنا بمقدار ما لا يمكن أن تكون المقولات المكانية كذلك. ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يقال إنها داخل أنفسنا بنفس المعنى الذي تكون فيه ذاتية خالصة محصورة بداخلنا تظهر معنا إلى الوجود وتفنى بفنائنا. وإنما هي محايثة ومفارقة في آن معاً، عسيرة المنال أمام الحواس فلا يمكن أن يدركها سوى العقل وحده.

بالنسبة للارتقاء إلى الجمال المطلق، مغزى الحب، والسؤال عما إذا كان المنظور الصوفي مستخدماً فسوف نعود إليه فيما بعد، أما الآن فأنا أريد الإشارة إلى أن الإشارات ليست ناقصة في «محاورة المأدبة» إلى أن الجمال المطلق هو مبدأ الوحدة. والفقرة المتعلقة بالارتقاء من العلوم المختلفة إلى علم واحد ـ هو علم الجمال الكلي ـ توحي بأن: «المحيط الواسع للجمال العقلي» يحتوي على «أشكال محبوبة وجليلة» وهي تابعة للمبدأ النهائي للجمال المطلق بل حتى مشمولة فيه. وإذا كان الجمال المطلق هو المبدأ النهائي الموحِّد، يصبح من الضروري التوحيد بينه وبين الخير المطلق في «الجمهورية».

٣ ـ يظهر بوضوح في محاورة «الجمهورية» أن الفيلسوف الحق يسعى لمعرفة الطبيعة الماهوية لكل شيء، فهو مثلاً لا يهتم بمعرفة كثرة من الأشياء الجميلة أو كثرة من الأشياء الخيِّرة، بل أن يتبيّن، بالأحرى، ماهية الجمال وماهية الخير، المتجسّدتين بدرجات مختلفة في الأشياء الجزئية الجميلة، والأشياء الجزئية الخيِّرة ؛ فليس فيلسوفاً مَنْ تشغله كثرة المظاهر التي لا تدل على الطبيعة الماهوية، ولا يمكن التمييز بين ماهية الجمال، مثلاً، وبين كثير من الظواهر الجمالية، معروضة على أنها فقط مجرد «ظن» وتفتقر إلى المعرفة العلمية. صحيح أنها لا تهتم باللاوجود ما دام اللاوجود لا يمكن أن يكون موضوعاً «للمعرفة» على الإطلاق، بل هو لا يمكن معرفته تماماً. ومع ذلك فهي لا

تهتم بالوجود المطلق أو الواقع الحقيقي Reality الثابت المستقر. وإنما بالظواهر العابرة أو المظاهر. أعني الموضوعات التي هي في حالة صيرورة ، التي تظهر وتختفي على الدوام. وعلى ذلك فحالتهم الذهنية هي «الظن»، وموضوع معرفتهم هو الظاهرة التي تقف في منتصف الطريق بين الوجود واللاوجود. أما حالة ذهن الفيلسوف من ناحية أخرى - فهي حالة المعرفة، وموضوع معرفته هو الوجود الحقيقي تماماً، أو الماهوي، أي المثال أو الصورة.

والواقع أنه لا توجد إلى هذا الحد أية إشارة مباشرة إلى أن الماهية أو المثال يُنظر إليها على أنها ذات قِوام أو «منفصلة» (بمقدار ما يمكن انطباق اللفظ الأخير على كل الواقع اللاحسي). أما القول بأنه يُنظر إليها على هذا النحو، فذلك ما نراه في نظرية أفلاطون عن مثال الخير، الذي يشغل مكاناً مرموقاً خاصاً في محاورة «الجمهورية». فالخير في هذه المحاورة يقارن بالشمس التي يجعل نورها موضوعات الطبيعة مرئية لكل الناس، وبالتالي فهي بمعنى ما مصدر جدارتها، وقيمتها، وجمالها. وهذه المقارنة ليست، بالطبع، سوى مقارنة، وينبغي التأكيد على ذلك: فلا يجب أن نفترض أن الخير موجود كموضوع بين الموضوعات. على نحو ما توجد الشمس كموضوع بين موضوعات أخرى. ومن ناحية أخرى فإن الخير كما يؤكد أفلاطون بوضوح يهب الوجود لموضوعات المعرفة، ومن ثم فهو المبدأ الموّحد المحيط للنظام الماهوي، وهو شيء يفوق الوجود قوة وجلالاً(١) ومن المستحيل أن نستنتج أن الخير هو مجرد تصور أو حتى أنه غاية لا وجود لها. أي مبدأ غائي. وأنه غير حقيقي Real تصبو إليه جميع الأشياء: فهو ليس مبدأ أبستمولوجيًا فحسب، وإنما هو أيضاً بمعنى ما - وهو معنى يصعب تعريفه - مبدأ أنطولوجياً، مبدأ الوجود، فهو من ثم حقيقي في ذاته ومتقوم.

يبدو أنه لابد أن يُنظر إلى مثال الخير في «الجمهورية» على أنه يتحد مع الجمال الماهوي في محاورة «المأدبة» فهما معاً يمثلان أعلى قمة في الارتقاء العقلي، في حين أن مقارنة مثال الخير بالشمس، لابد أنه يبدو وأنه يشير إلى مصدر لا فقط خيرية الأشياء بل جمالها أيضاً؛ فمثال الخير يهب الوجود للصور أو ماهيات النظام العقلي، في حين أن العلم، والمحيط الواسع للجمال العقلي، هو مرحلة في طريق الصعود إلى ما هو جميل

(١) - 10.

بطريقة ماهوية. من الواضح أن أفلاطون يعمل نحو تصور المطلق: النمط النموذجي المطلق لكل الأشياء أو المبدأ الأنطولوجي النهائي. هذا المطلق محايث لأنه متجسد في الظواهر، فهي «تحاكيه»، وتشارك فيه، وتظهره بدرجاتها المختلفة. لكنه مفارق أيضا. إذ يقال إنه يتجاوز حتى الوجود نفسه في حين أن مجاز المشاركة والمحاكاة[1]، ينطوي على تفرقة بين المشاركة، والمشاطرة Partaken of وبين المحاكاة والتقليد. وأية محاولة لرد مثال الخير الأفلاطوني إلى مبدأ منطقي محض، والتغاضي عن الإشارات التي تدل على أنه مبدأ أنطولوجي، تؤدي بالضرورة إلى إنكار جلال الميتافيزيقا الأفلاطونية، وأيضاً إلى النتيجة التي وصل إليها الأفلاطونيون المتوسطون، وفلاسفة الأفلاطونية المحدثة، الذين أساءوا تماماً فهم المعنى الجوهري لأستاذهم.

هناك ملاحظتان هامتان عند هذه النقطة من النقاش ـ لابد أن نسوقهما:

(أ) أرسطو في كتاب «الأخلاق إلى أوديموس»[2] يقول إن أفلاطون وحّد الخير مع الواحد في حين أن أرستوكسينوس وهو يستعيد رواية ارسطو عن محاضرة أفلاطون عن الخير، وكيف أن المستمعين الذين ذهبوا لسماع المحاضرة. توقعوا أن يستمعوا إلى شيء عن الخيرات البشرية مثل: الثروة، والسعادة... الخ وأنهم اندهشوا عندما وجدوا أنفسهم يستمعون إلى حديث عن الرياضيات، وعلم الفلك، والأعداد وعن هوية الخير مع الواحد. ويقول أرسطو في كتاب «الميتافيزيقا»: «أما أولئك الذين يؤكدون وجود الجواهر الثابتة التي لا تتغير، فيذهب بعضهم إلى أن الواحد نفسه هو الخير ذاته. لكنهم يعتقدون أن جوهره يكمن أساساً في وحدته..»[3]. وفي هذه الفقرة لا يذكر أفلاطون بالاسم. لكن أرسطو يقول بوضوح، في مكان آخر[4]، عند أفلاطون «الصور [أو المثل] هي علّة ماهية كل شيء آخر، والواحد هو علّة ماهية الصور أو المثل». ويتحدث أفلاطون في الجمهورية[5] عن ارتقاء العقل إلى المبدأ الأول لكل شيء مؤكداً أن مثال الخير يُشار

---

(١) وردت هذه العبارات في محاورة فيدون (المؤلف).

(٢) 1218 a 24.

(٣) Mexaph. 1091, b 13 - 15.

(٤) Mexaph. 988 a 10 - 11 .

(٥) Rep. 517 b 7 - c 4 .

إليه على أنه «المؤلف الكلي لكل شيء جميل وخير في الأشياء جميعاً، وأنه في العالم المنظور هو خالق النور وموزعه، وفي العالم المعقول هو مصدر الحقيقة والعقل» وهنا يبدو معقولاً أن ننتهي إلى أن الواحد والخير والجمال الماهوي هما نفس الشيء عند أفلاطون. وأن العالم المعقول للمثل يدين بوجوده، بطريقة ما، إلى الواحد. وإنْ كانت كلمة «الصدور أو الفيض» (وهي كلمة عزيزة جداً عند الأفلاطونيين المحدثين) لا تستخدم في أي مكان. ومن الصعب تشكيل أي فكرة دقيقة عن الكيفية التي اشتق بها أفلاطون المثل من الواحد. لكن من الواضح ـ بما فيه الكفاية ـ أن الواحد هو المبدأ الموحّد. وفضلاً عن ذلك فالواحد ذاته رغم أنه محايث في المثل، فهو أيضاً مفارق. بمعنى أنه لا يمكن أن يتساوى مع المثل المفردة. ويخبرنا أفلاطون أن «الخير ليس ماهية بل هو شيء يفوق الماهية قوة وجلالاً». وهو من ناحية أخرى ليس فقط مصدر المعقولية في موضوعات المعرفة جميعاً» بل أيضاً وجودها وماهيتها». حتى أن مَنْ يتجه ببصره نحو الخير، فإنه يتجه «نحو المكان الذي يوجد فيه الكمال التام للوجود»[١]. والمعنى أنه يمكن أن يقال بحق عن مثال الخير أنه يتجاوز الوجود ويعلو عليه، طالما أنه فوق جميع الموضوعات المنظورة والمعقولة. على حين أنه ـ من ناحية أخرى ـ المطلق الحقيقي بوصفه الواقعي Real إلى أقصى حد: إنه مبدأ الوجود والماهية لكل شيء.

يقول أفلاطون في محاورة «طيماوس»: «إن اكتشاف صانع هذا العالم وأبيه عمل شاق، ويستحيل على مكتشفه أن يُفضي باكتشافه إلى الجميع»[٢]. صحيح أن المكانة التي يشغلها الصانع في «طيماوس» توحي بانطباق هذه الكلمات عليها. لكن علينا أن نتذكر:

(أ) أن الصانع يُحتمل أن يكون رمزاً لعمل العقل في الكون.

(ب) أن أفلاطون قال صراحة إن هناك موضوعات رفض أن يكتب عنها[٣]. وأن أحد هذه الموضوعات هو، بغير شك، نظريته الكاملة عن الواحد. الصانع ينتمي إلى «رواية محتملة..»[٤] يقول أفلاطون في رسالته الثانية: إن من الخطأ أن نفترض أن أياً من

(١) Rep 509 b 6 - 10.
(٢) Tim. 28C 3 - 5 .
(٣) CF Ep. 2 314 b 7 - C4.
(٤) Tim. 30 b 6 - 5 .

المحمولات التي اعتدنا على استخدامها يمكن أن تنطبق على «ملك العالم»(١). وفي رسالته السادسة يسأل أصدقاءه أن يقسموا قسم الولاء «باسم الله الذي هو ربان كل شيء موجود الآن وسيوجد وبوالد هذا الربان وعلّته»(٢) والآن فإذا كان الربان هو الصانع، فإن الأب لا يمكن أن يكون هو الصانع أيضاً، بل لابد أن يكون هو الواحد. وأنا أعتقد أن أفلاطون كان على حق في توحيده بين الأب والواحد أو الخير في «الجمهورية».

الواحد هو إذن مبدأ أفلاطون النهائي ومصدر عالم المثل. ويعتقد أفلاطون ـ كما رأينا ـ أن الواحد يعلو على المحمولات البشرية ويجاوزها. وهذا يعني أن الطريق السالب عند الأفلاطونية المحدثة، والفلاسفة المسيحيين منظور مشروع للواحد، لكن لا ينبغي علينا أن نستنتج في الحال أن منظور الواحد هو منظور «انجذاب صوفي» كما هي الحال عند أفلوطين. وهو يؤكد في الجمهورية ـ على نحو قاطع ـ أن المنظور هو منظور «جدلي» وأن الإنسان يبلغ مرحلة رؤية الله عن طريق «العقل الخالص»(٣). ويرتفع أقصى مبدأ للنفس ـ عن طريق الجدل «إلى تأمل أفضل ما في الوجود»(٤). ولابد لنا أن نعود لاحقاً إلى هذا الموضوع.

(ب) ـ إذا كانت المُثل تبدأ من الواحد بطريقة غير محدّدة ـ فماذا عن الموضوعات الحسية الجزئية؟ ألم يقم أفلاطون شرخاً بين العالم المنظور والعالم المعقول بحيث لا يمكن أن يرتبطا؟ يبدو أن أفلاطون الذي ظهر في محاورة «الجمهورية» قد اضطر بعد أن أدان علم الفلك التجريبي ـ ومع تقدم العلم التجريبي ـ إلى تعديل رأيه، ودرس هو نفسه الطبيعة، والمشكلات الطبيعية في محاورة «طيماوس». (وفضلاً عن ذلك فقد انتهى أفلاطون إلى أن القسمة الثنائية بين عالم معقول ثابت لا يتغير هو عالم الحقيقة الواقعية Reality وعالم اللاحقيقة المتغير ـ هي قسمة غير مقنعة) «هل نقتنع بسهولة أن الحركة، والحياة، والنفس، والحكمة لا تكون حاضرة حقاً فيما هو موجود وجوداً تاماً، وأنه لا هو

(١) Ep. 2, 312e FF.
(٢) Ep. 6, 313d 2 - 6.
(٣) Rep. 529 - 30.
(٤) Sophist. 248e.C 249 a 2

حيّ ولا عاقل، وإنما هو شيء مهيب ومقدس في ثباته الساكن بلا فكر؟»[1]. وهو يستخدم في محاورتي «السوفسطائي» و«فيلابوس» لفظ «الظن» ولفظ «الوهم» (وهما ينتميان إلى قطاعين مختلفين من الخط) يوحد بينهما الحكم العلمي للإدراك الحسي. وإذا تحدثنا من الزاوية الأنطولوجية، فإن الجزئي الحسي لا يمكن أن يصبح موضوعاً للحكم والمعرفة إلا من حيث أنه يندرج تحت مثال من المثل و«يشارك» في مثال نوعي من حيث إنه مثال لفئة ما، وهو حقيقي ويمكن أن يُعرف «غير أن الجزئي الحسي بما هو كذلك، منظوراً إليه بدقة في جزئيته لا يمكن تعريفه ولا معرفته وهو ليس حقيقياً». ولقد تمسك أفلاطون بهذا الاقتناع، ومن الواضح أنه تراث ايلي. ومن ثم فعالم الحس ليس وهماً تماماً، وإنما يحتوي على عنصر من اللاحقيقة. ومع ذلك فمن الصعب إنكار أنه حتى هذا الوضع بما فيه من تمييز حاد بين العناصر الصورية والعناصر المادية للجزئي، سوف يترك مشكلة «الانفصال» بين العالم المعقول والعالم المنظور دون حلها حلاً حقيقياً، وهذا «الانفصال» هو ما يهاجمه أرسطو. فقد اعتقد أرسطو أن الصورة المعينة والمادة المعينة اللتين يتجسد فيهما لا يمكن الفصل بينهما، فهما معاً ينتميان إلى العالم الحقيقي، وفي رأيه أن أفلاطون تجاهل ببساطة هذه الحقيقة وأدخل فصلاً لا مبرر له بين هذين العنصرين. إن الكلي الحقيقي عند أرسطو هو الكلي المتعين. والكلي المتعين هو جانب حقيقي لا يمكن فصله، فهو تعريف يتجسد في المادة.

ولقد قدّم برفسور «يوليس شنزل»[2] اقتراحاً بارعاً مفاده أن أرسطو عندما انتقد «الانفصال» عند أفلاطون؛ فإنه كان ينتقد أفلاطون لفشله في رؤية أنه لا يوجد جنس جنباً إلى جنب مع النوع. وهو يلجأ إلى كتاب «الميتافيزيقا» 1037b 8FF حيث يهاجم أرسطو منهج القسمة المنطقية عند أفلاطون لافتراض أنه في التعريف الناتج لابد أن يكون الفصل المنطقي Differentia معاداً بإيجاز، فمثلاً منهج القسمة عند أفلاطون لابد أن ينتهي في تعريف الإنسان إلى أنه «حيوان ذو قدمين». ويعترض أرسطو على ذلك، على أساس أن

(١) Sophist, 248c, 6 -249 a 2 .

(٢) Zahl und Gestalt pp. 133FF.

«القدمية» ليست شيئاً يوجد جنباً إلى جنب مع «القدمين». أما أن أرسطو قد اعترض على منهج القسمة هذا، فذلك حق. غير أن نقد نظرية المثل الأفلاطونية، على أساس «الانفصال» الذي قدّمه، فلا يمكن ردّه ليكون مسألة منطقية. ذلك لأن أرسطو لم ينقد أفلاطون لمجرد أنه وضع صورة الجنس جنباً إلى جنب مع صورة النوع، وإنما لأنه وضع الصور بصفة عامة جنباً إلى جنب مع الجزئيات[1]. وربما كانت المسألة أن أرسطو يرى أن فشل أفلاطون في رؤية أنه لا وجود لجنس جنباً إلى جنب مع النوع، أعني لا يوجد كلي قابل للتعين فحسب، ساعد في أن يحجب عنه الانفصال الذي أدخله بين المثل والجزئيات، ومن هنا يكون لاقتراح بروفسور «شنزل» قيمته. غير أن الانفصال الذي هاجمه أرسطو لا يمكن أن ينحصر في مسألة منطقية. وهذا هو فحوى النقد الأرسطي كله.

٤ ـ يتحدث أفلاطون في محاورة «فايدرس» عن النفس التي تدرك «الوجود الحقيقي الذي لا لون له ولا شكل، وغير المحسوس الذي يدركه العقل وحده»[2]. والتي ترى بوضوح وتميز «العدل المطلق، والاعتدال المطلق، والعلم المطلق؛ لا على نحو ما تظهر في المخلوقات. ولا تحت أشكال متنوعة، نطلق عليها في يومنا الراهن اسم الحقائق الواقعية، بل العدل، والاعتدال، والعلم التي توجد في ذلك الوجود الحقيقي «الماهوي». ويبدو لي أن ذلك يعني أن هذه الصور أو المثل يشتمل عليها مبدأ الوجود، أي يشتمل عليها الواحد، أو أنها ، على الأقل، تدين بماهيتها للواحد. ولو أننا استخدمنا الخيال وحاولنا أن نرسم لأنفسنا صورة عن العدل المطلق أو الاعتدال المطلق، بذاته، في عالم سماوي، فإننا سوف نذهب بغير شك إلى أن كلمات أفلاطون طفولية ساذجة ومضحكة. لكن علينا أن نسأل أنفسنا: ما الذي يعنيه أفلاطون، وأن علينا أن نحذر أن نعزو له، متسرعين، مثل هذا التصور الغريب غير المألوف. ومن المحتمل أكثر أن أفلاطون بتفسيره المجازي لمثال العدالة، ومثال الاعتدال... الخ يتأسس موضوعياً في المبدأ المطلق للقيمة، في الخير، الذي يحتوي داخل ذاته على مثال الطبيعة البشرية، وبالتالي مثال

(١) CF Hardie, A study in Plato, p 75.

(٢) Phaedrus, 247 C 6 - 8.

الفضائل البشرية. وبذلك يكون للخير أو المبدأ المطلق للقيمة طبيعة المثال لكنه ليس مثالاً لم يتحقق. أو غاية غير موجودة يُطلب إنجازها. بل هي موجودة كمبدأ. مبدأ انطولوجي واقعي إلى أقصى حد، علّة نموذجية، هو المطلق أو الواحد.

٥ ـ علينا أن نلاحظ أن السؤال الذي طُرح في بداية محاورة بارمنيدس هو: ما هي المُثل التي يتحدث عنها سقراط(١). ويذهب سقراط في رده على بارمنيدس إلى أن هناك مُثلاً «للتشابه» و«للواحد والكثير» وكذلك «للعادل، والجميل، والخيّر»... إلخ. وفي ردّه على سؤال أبعد قال: إنه كثيراً ما لا يحسم الأمر، هل يُدخل ـ أو لا يدخل ـ مثلاً ـ الإنسان، والنار، والماء... الخ، على حين أنه في ردّه على سؤال: هل يوافق على وجود مُثل للشعر، والطين، والقذارة... الخ؟ يجيب سقراط «كلا بالتأكيد». غير أنه يعترف أنه احتار في بعض الأحيان وبدأ في الاعتقاد أنه لابد أن يكون هناك مثال لكل شيء، لكنه سرعان ما عاد إلى رشده «وهرب منها»، خائفاً من «السقوط في هاوية اللغو والهلاك». ومن ثم إلى المُثل التي كنتُ أتحدث عنها الآن تواً.

لقد استخدم «يوليس شنزل» هذه المناقشة في محاولة للبرهنة على أن «المثال»، كانت له في البداية عند آفلاطون دلالة ذات قيمة محددة، أصبحت طبيعية عند مَنْ ورث سقراط، وفيما بعد فقط امتد اللفظ يشمل كل مفاهيم الفئة. وفي اعتقادي أن ذلك صحيح، في مجمله، وأن هذا الامتداد نفسه لمفهوم المثال ـ إلى حد كبير (أعني الامتداد العلني الصريح طالما أنه يشمل فعلاً امتداداً ضمنياً) هو الذي اضطر أفلاطون إلى الالتفات إلى المشكلات من النوع الذي ناقشه في محاورة «بارمنيدس». إذ طالما أن لفظ «المثال» «مثقل بكيفيات أخلاقية وجمالية»(٢). وطالما أن له طبيعة خاصة ذات قيمة، تجذب الناس بدافع الحب Eros فإن مشكلة وحدتها الداخلية أو مشكلة الكثرة لن تظهر بمثل هذا الوضوح: إنه الخير والجمال في واحد. لكن ما أن يسمح صراحة بوجود مثال للإنسان ولغيره من الموضوعات الجزئية التي نمرّ بها في خبرتنا، حتى يتهدد العالم المثالي أن يصبح «كثيراً»، أي مضاعفة هذا العالم. ما هي علاقة المثل الواحد منها بالآخر، وما هي علاقتها بالأشياء الجزئية؟ هل هناك، على الإطلاق، أي وحدة حقيقية..؟

---

(١) 130 a 8FF.

(٢) Plalo's Method of Dialectics (Tri. D. J. Allan, Oxford, Carendon Press, 1940).

إن مثال الخير بعيد ـ بما فيه الكفاية ـ عن الجزئيات الحسية. وهي لا تظهر كمضاعفات غير مرغوبة للأشياء الجزئية، لكن لو كان هناك، مثلاً، مثال للإنسان «منفصل» عن أفراد البشر، فربما ظهر كمضاعفات محضة للأخير. وفضلاً عن ذلك فهل المثال يوجد على نحو كامل في كل فرد من أفراد البشر، أم أنه حاضر على نحو جزئي فقط في كل فرد بشري؟ ومن ناحية أخرى إذا كان من المشروع أن نتحدث عن «التشابه» بين أفراد البشر وبين مثال الإنسان، ألا ينبغي عليك أن لا تسلّم بالمشاركة أو المشاطرة حتى تفسر هذا التشابه، ثم تواصل التراجع اللامتناهي؟ وهذا النوع من الاعتراض ساقه أرسطو ضد نظرية المثل؛ لكن سبقه إليه أفلاطون نفسه؛ والفارق هو أنه على حين أن أفلاطون (كما سنرى فيما بعد) اعتقد أنه ردَّ على الاعتراضات، فإن أرسطو لم يعتقد آن أفلاطون أجاب عنها.

ومن هنا فقد تمت مناقشة مشكلة العلاقة بين الموضوعات الفردية وبين المثال في محاورة «بارمنيدس»، وقد أثيرت الاعتراضات ضد تفسير سقراط. ويمكن لهذه العلاقة أن توصف ـ عند سقراط ـ بطريقتين:

(أ) على أنها مشاركة الموضوع الجزئي في المثال.

(ب) على أنها محاكاة الموضوع الجزئي للمثال، فالموضوعات الجزئية هي للمثال؛ فالأخير هو نموذجها الأعلى. (لا يبدو من الممكن الإشارة إلى التفسيرين للفترات المختلفة للتطور الفلسفي عند أفلاطون ـ على الأقل ليس بأي طريقة صارمة، طالما آنهما معاً يوجدان في محاورة بارمنيدس(١) وهما أيضاً فكرتان وردتا في محاورة «المأدبة»)(٢) والاعتراضات التي أثارها بارمنيدس ضد نظريات سقراط هي بغير شك انتقادات جادة. وليست مجرد دعابة أو فكاهة كما قيل أحياناً؛ فالاعتراضات اعتراضات حقيقية، ويبدو أن أفلاطون حاول تطوير نظريته عن المثل في محاولة لتلافي بعض الانتقادات، من ذلك ما ذكره على لسان سقراط عن الايليين في محاورة «بارمنيدس».

فهل الموضوعات الجزئية تشارك في المثال كله أو في جزء منه فحسب؟ ذلك هو المأزق الذي أشار إليه بارمنيدس كنتيجة منطقية لتفسير المشاركة في العلاقة بين المُثل والموضوعات الجزئية. وإذا اخترنا البديل الأول، لكان المثال ـ وهو واحد ـ موجوداً

---

(١) 132d , I FF.

(٢) Symos. 211b 2.

بأسره في كل فرد من الأفراد الجزئية الكثيرة. وإذا اخترنا البديل الثاني، لكان المثال واحدياً وقابلاً للقسمة (أو كثير) في نفس الوقت. وفي كلتا الحالتين كان التناقض موجوداً. وفضلاً عن ذلك، فإذا كانت الأشياء المتساوية متساوية بسبب وجود قدر معين من التساوي، عندئذ تكون متساوية بما هو أقل من التساوي. ومن ناحية أخرى فإذا كان شيء ما كبيراً بسبب مشاركته في الكبر، فهو إذن كبير بسبب ما هو أقل من الكبر ـ وهو ما يبدو تناقضاً (علينا أن نلاحظ أن الاعتراضات من هذا القبيل، تفترض أن المثل ترقى إلى مستوى الموضوعات الفردية، وبذلك تصلح أن تبيّن لنا استحالة النظر إلى المثال بهذه الطريقة).

ويقترح سقراط نظرية المحاكاة أي أن الموضوعات الجزئية هي نسخ من المثل، التي هي نفسها نماذج؛ إن مشابهة الموضوعات الجزئية للمثال هي التي تشكل مشاركتها فيه. ويذهب بارمنيدس في معارضة ذلك، إلى أنه إذا كانت الأشياء البيضاء تشبه البياض ، فإن البياض بدوره يشبه كذلك الأشياء البيضاء؛ ومن ثم فإذا كان التشابه بين الأشياء البيضاء، يُفسر عن طريق افتراض مثال للبياض، فإن التشابه بين البياض والأشياء البيضاء لابد من تفسيره أيضاً بافتراض نموذج أصلي، وهكذا إلى ما لا نهاية. ولقد ذهب أرسطو إلى الاعتراض بالطريقة نفسها، لكن ذلك كله ينتج في الواقع من النقد القائل بأن المثال ليس ببساطة موضوعاً جزئياً آخر، وأن العلاقة بين الموضوعات الجزئية وبين المثال لا يمكن أن تكون هي نفسها مثل العلاقات بين الموضوعات الجزئية المختلفة[1] فالاعتراض إذن هو لإظهار ضرورة وجود نظرة أبعد للعلاقات الحقيقية. غير أن ذلك لا يبيّن لنا أن نظرية المثل برمتها لا يمكن الدفاع عنها.

وهناك اعتراض آخر على القول بأن نظرية المثل لا يمكن معرفتها. فمعرفة الإنسان تختص بموضوعات هذا العالم. وبالعلاقات بين الموضوعات الفردية. فنحن، مثلاً نستطيع أن نعرف العلاقة بين الفرد السيد والفرد العبد، إلا أن هذه المعرفة ليست كافية

(١) أشار «برقلس» إلى أن العلاقة بين النسخة وأصلها ليست علاقة مماثلة فحسب، بل هي علاقة اشتقاق (مشتقة من) ومن ثم فليست العلاقة نسقية أو تماثلية. قارن تايلور في كتابه «أفلاطون» ص ٣٥٨ «انعكاس صورتي في المرآة هو انعكاس لوجهي، لكن وجهي ليس انعكاساً له».

لإخبارنا عن العلاقة بين السيادة المطلقة (مثال السيد) والعبودية المطلقة (مثال العبودية). ولابد أن نبحث لهذا الغرض في المعرفة المطلقة وهي المعرفة التي لا نملكها. ويظهرنا هذا الاعتراض أيضاً على اليأس من النظر إلى عالم المثل على أنه مواز فحسب لهذا العالم؛ فإذا كان علينا أن نعرف العالم الأول، فلابد أن يكون هناك عندئذ أساس موضوعي في العالم الثاني يمكننا من أن نعرفه ـ وإذا كان العالمان متوازيين فحسب، فعندئذ كما أننا نريد أن نعرف العالم الحسي دون أن نكون قادرين على معرفة العالم المثالي، فكذلك العقل الإلهي لابد أن يعرف العالم المثالي دون أن يكون قادراً على معرفة العالم المحسوس.

الاعتراضات التي ظهرت تُركتْ بغير جواب في محاورة «بارمنيدس»، لكن علينا أن نلاحظ أن بارمنيدس لم يكن معنياً بإنكار العالم المعقول: لقد ذهب صراحة إلى أن المرء إذا ما رفض وجود المثل المطلقة على الإطلاق، فسوف يتم إهمال التفكير الفلسفي عندئذ ونتيجة الاعتراض الذي أثاره أفلاطون ضد نفسه في «بارمنيدس» سوف تضطره عندئذ إلى دراسة دقيقة أبعد لطبيعة العالم المثالي وعلاقته بالعالم المحسوس. ولقد أصبح واضحاً من الاعتراضات التي ظهرت أن من المطلوب مبدأ ما للوحدة ولا يلغي الكثرة في الوقت نفسه.

وهذا ما سُلِّم به في المحاورة، رغم أن الوحدة اعتبرت وحدة في عالم الصور أو المُثل، من حيث إن سقراط «لم يكترث بحل المعضلة بالإشارة إلى الموضوعات المنظورة، بل فقط بالإشارة إلي الفكر، وإلى ما قد يُسمى مُثلاً»(١). وهكذا لم تُحل المشكلات في «بارمنيدس»، غير أنه لا ينبغي النظر إلى المناقشة على أنها تدمير لنظرية المثل ذلك لأن المشكلات تشير ببساطة إلى أن النظرية يجب أن تُعرض بطريقة أكثر إقناعاً مما عرضها سقراط حتى الآن.

وفي الجزء الثاني من «محاورة بارمنيدس»، يقود بارمنيدس بنفسه النقاش ويقوم بعرض «فنه» ـ الذي هو دراسة النتائج التي تنتج من افتراض مطروح، والنتائج التي تنتج عن إنكار هذا الفرض؛ ويقترح بارمنيدس أن يبدأ من افتراض الواحد، ثم فحص النتائج التي تنتج من إثبات هذا الفرض أو إنكاره. وتدخل التمييزات التابعة، وتطول الحجة دون

---

(١) 135 e 1 - 4.

الوصول إلى نتيجة مقنعة. وليس في استطاعة المرء ـ في كتاب كهذا ـ الدخول في تفصيلات هذه الحجة، لكن من الضروري أن نشير إلى أن هذا الجزء الثاني من محاورة «بارمنيدس» ليس دحضاً لنظرية الواحد أكثر مما كان الجزء الأول دحضاً لنظرية المثل. إن الدحض الحقيقي لنظرية الواحد لم يكن، يقيناً، ليوضع على لسان بارمنيدس نفسه الذي يكنّ له أفلاطون احتراماً كبيراً. وفي محاورة «السوفسطائي» يعتذر الغريب الايلي عن إساءته إلى «الأب بارمنيدس» غير أن «مستر هاردي» يسوق ملاحظة هي أن هذا الاعتذار «يصعب ذكره لأن الأب بارمنيدس في محاورة أخرى قد أساء إلى نفسه»[1]. وفضلاً عن ذلك ففي نهاية محاورة بارمنيدس يتم الاتفاق على عبارة «إذا لم يوجد الواحد، عندئذ سوف يوجد العدم». وقد لا يكون المشاركون على يقين من وضع الكثير أو علاقته بالواحد أو حتى عن الطبيعة الدقيقة للواحد، لكنهم متفقون، على أقل تقدير، أن الواحد موجود.

٦ ـ الموضوع المطروح أمام المتحدثين في محاورة «السوفسطائي» هو تعريف: مَنْ هو السوفسطائي؟ ولديهم فكرة، بالطبع، عمن هو السوفسطائي لكنهم يرغبون في تعريف طبيعة السوفسطائي، وأن يصلوا به ـ إذا جاز التعبير ـ إلى صياغة واضحة. وعلينا أن نتذكر أن سقراط في محاورة «تياتيوس» رفض القول بأن المعرفة هي الاعتقاد الصحيح أو «الظن الصادق». بالإضافة إلى تفسير ما. غير أن النقاش في تلك المحاورة يدور حول الموضوعات الجزئية الحسية، بينما يتحول النقاش في محاورة السوفسطائي إلى مناقشة مفهوم الفئة، والجواب الذي قدّم في محاورة «تياتيوس»، هو أن المعرفة تعتمد على إدراك مفهوم الفئة عن طريق الجنس والفصل أي عن طريق التعريف. ومنهج الوصول إلى التعريف هو منهج التحليل أو القسمة الذي يُعرّف به الفكرة أو الاسم بإدراجها تحت جنس أو فئة أوسع ثم تنقسم الأخيرة إلى مكوناتها الطبيعية، وسيكون أحد هذه المكوّنات الطبيعية هو الفكرة المراد تعريفها. ولابد أن تسبق القسمة عملية تأليف أو تجميع، من خلالها تجمع الألفاظ التي تبدو في الظاهر على الأقل مترابطة ـ معاً وتتم المقارنة بينها وبين النظرة التي تحدد الجنس التي بدأت منها عملية القسمة. والفئة الأوسع المختارة

(١) A study in Plato p. 106.

تنقسم إلى فئتين فرعيتين تطرد الواحدة منها الأخرى بالتبادل. وتتميز الواحدة عن الأخرى عن طريق حضور ـ أو غياب ـ بعض السمات الخاصة، وتستمر العملية حتى تصل في النهاية إلى تعقب «ما يراد تعريفه ..Definiendum» ونعرّفه بواسطة جنسه وفصله. (هناك شذرة طريفة لأبيقريطس Epicrates ـ الشاعر الكوميدي ـ يصف فيها تصنيف «القرع العسلي» في الأكاديمية).

ليس ثمة حاجة إلى الدخول في المسار الفعلي للبحث في السوفسطائي ولا في المثال التمهيدي لمنهج القسمة (تعريف صيّاد السمك Angler) لكن لابد من الإشارة إلى أن المناقشة توضح أن المثل قد تكون واحداً وكثيراً في نفس الوقت. فمفهوم الفئة «حيوان» مثلاً واحد لكنه في الوقت نفسه كثير؛ من حيث إنه ينطوي بداخله على فئات فرعية «للحصان»، و«الثعلب» و«الإنسان»... الخ. ويتحدث أفلاطون كما لو كان مثال الجنس ينتشر في المثال النوعي التابع، أو أن ينتشر فيها فهو «مخلوط» أو ممتزج مع كل منها، ومع ذلك يحتفظ بوحدته الخاصة. وهناك مشاركة بين المثل، فأحد المثل يشاطر الآخر (على نحو ما تكون «الحركة موجودة» فهي تتضمن الحركة مخلوطة أو ممتزجة بالوجود). لكن لا ينبغي علينا أن نفترض أن أحد المثل يشارك الآخر بنفس المعنى الذي يشارك فيه الفرد في مثال النوع. ذلك لأن أفلاطون ما كان ليتحدث عن الفرد «المخلوط» بمثال النوع. وهكذا تشكل المثل ترتيباً تصاعدياً يتبع الواحد بوصفه المثال الأعلى المنتشر في الكل، لكن علينا أن نتذكر أنه كلما كان المثال «أعلى» كان أغنى، حتى أن وجهة نظره هي عكس وجهة نظر أرسطو التي تقول إنه كلما كان المفهوم أكثر «تجريدًا»، كان أشد فقراً.

وهناك نقطة هامة علينا ملاحظتها وهي أن عملية القسمة (كان أفلاطون بالطبع يعتقد أن القسمة المنطقية تخل بدرجات الوجود الحقيقي) لا يمكن أن تمتد إلى ما لا نهاية، طالما أنك سوف تصل في النهاية إلى المثال الذي لا يسمح بقسمة أبعد وهو النوع السافل in Finae Species فمثال الإنسان ـ مثلاً ـ هو في الواقع كثير بهذا المعنى من حيث إنه يتضمن الجنس وكل الاختلافات النظرية. لكنه ليس كثيراً بمعنى أنه يحتوي على فئات نوعية تابعة أبعد، يمكن أن ينقسم فيها. بل على العكس تحت النوع السافل

للإنسان هناك يقف أفراد البشر. ومن ثم يُشكّل هذا النوع السافل أدنى درجة في درجات السُّلّم أو الترتيب التصاعدي للمثل. ومن المحتمل جداً أن أفلاطون اعتبر الهبوط بالمثل بواسطة عملية القسمة إلى حدود العالم الحسي، فإنه كان يزودنا برابطة تربط بين النوع (المثال) وبين الأفراد الجزئية. وربما كانت العلاقة بين الأفراد «والنوع السافل» ـ سوف يشرحها ويوضحها «الفيلسوف» ـ وهي المحاورة التي كان في نية أفلاطون ـ كما قيل ـ أن يكتبها بعد محاورة «السياسي» ـ ولكنها لم تكتب قط. لكن لا يمكن أن يقال إن الهوة قد تمَّ عبورها تماماً، بطريقة مقنعة بل ظلت المشكلة باقية كما هي. (ولقد قدّم يوليس شتنزل اقتراحاً مفاده أن أفلاطون أخذ عن ديمقريطس مبدأ القسمة حتى نصل إلى الذرة التي أصبحت على يد أفلاطون «المثال الذري» المعقول. ومما له مغزاه، يقيناً، أن الشكل الهندسي هو سمة من سمات الذرة عند ديمقريطس، في حين أن الأشكال الهندسية تقوم بدور هام في الصورة التي رسمها أفلاطون في تكوين العالم في محاورة «طيماوس» لكن ربما يبدو أن علاقة أفلاطون وديمقريطس لابد أن تظل على الدوام تخمينية وعلى قدر من الألغاز)(١).

سبق أن ذكرت «امتزاج» المثل، لكن علينا أن نلاحظ أيضاً أن هناك مُثلاً لا يمكن أن تتوافق على الأقل في «خصوصيتها»، ولن «تمتزج» مثل: الحركة والسكون، فلو قلت «الحركة ليست هي السكون» فعبارتي صحيحة ما دامت تعبر عن واقعة أن الحركة والسكون لا يتفقان، ولا يمتزجان طالما أنهما يعبران عن جمع لا يمكن أن يتحقق موضوعياً. وهكذا يلقي الضوء على طبيعة الحكم الكاذب الذي أربك سقراط في محاورة «تياتيوس» رغم أن ما كان يتناسب أكثر مع المشكلة الفعلية في المحاورة هو مناقشة الحكم الكاذب أو الخاطيء في الفقرة رقم ٢٠٢ وما بعدها في محاورة «السوفسطائي». ويسوق أفلاطون كمثال للعبارة الصادقة «تياتيتوس يجلس»، وكمثال للعبارة الكاذبة «تياتيتوس يطير»، وهو يشير إلى أن تياتيتوس ذات موجودة، وأن الطيران مثال حقيقي، لدرجة أن العبارة الكاذبة ليست عبارة عن شيء. (فأي عبارة لها مغزى هي عبارة عن شيء ما، وسيكون من الخُلف التسليم بالوقائع غير الموجودة، أو الكذب الموضوعي)

(١) CF. Chapter X, Demo critus, in plato's Method of Dialectic.

فللعبارة معنى، إلا أن علاقة المشاركة بين الجلوس «الفعلي» لتياتيتوس، والمثال المختلف «للطيران» مفقودة. ومن ثم فللعبارة معنى ككل لا يناظر الواقعة ككل. ولقد ردَّ أفلاطون على الاعتراض القائل بأنه لا يمكن أن تكون هناك عبارة كاذبة، لأنه لا يوجد شيء تعنيه ـ بالالتجاء إلى نظرية المُثل (التي لم تظهر في محاورة «تياتيتوس» التي انتهت إلى نتيجة هي أن هذه المشكلة لا يمكن حلها). (ليس في استطاعتنا أن نتحدث إلا من خلال نسج المُثل معاً)(١). ولا يعني ذلك أن كل العبارات ذات المغزى لابد أن تقال عن المثل وحدها (ما دمنا نستطيع أن نكون عبارات ذات مغزى عن الأشياء المفردة مثل تياتيتوس). لكن كل عبارة ذات مغزى تنطوي على استعمال مثال واحد على الأقل مثل «الجلوس» في العبارة الصادقة: «تياتيتوس يجلس»(٢).

وهكذا تعرض لنا محاورة السوفسطائي صورة المثل التصاعدية التي تضم فيما بينها المثل في مركب متقن: لكنها لا تحل مشكلة العلاقة بين الجزئيات و«المثل الذرية». ويصرّ أفلاطون على أن هناك أشياء ليست هي اللاموجود، لكنها ليست في الوقت ذاته واقعية تماماً. لكنه يتبين في «السوفسطائي» أنه لم يعد من الممكن أن نصر على الطابع الثابت غير المتغير تماماً للحقيقة الواقعية Reality كلها. ولا يزال يعتقد أن المثل لا تتغير لكن لابد للحقيقي الواقعي Real أن يشتمل بطريقة ما على حركة روحية ولابد أن يكون هناك مكان «للحياة، والنفس، والعقل»لما هو حقيقي واقعي Real تماماً ما دامت الحقيقة الواقعية ككل Reality تستبعد كل تغير (الذي يتضمن حياة) فلن يكون له وجود حقيقي في أي مكان على الإطلاق. والنتيجة هي أننا «لابد أن نسلّم أن ما يتغير والتغير ذاته هي أشياء حقيقية»(٣).. و«أن الحقيقة الواقعية أو مجموع الأشياء هي في آن معاً ـ جميع ما لا يقبل التغير وكل ما يتغير»(٤). ولابد للوجود الحقيقي بالتالي أن يشمل الحياة، والروح،

---

(١) Sophist 259e 5 - 6.

(٢) ربما كان افتراض مثال الجلوس أو الطيران هو تطبيق منطقي لمبادىء أفلاطون، لكن من الواضح أنه يثير اعتراضات ضخمة. ويذهب أرسطو إلى أن أنصار نظرية المثل لا يذهبون أبعد من افتراض وجود مثل للجواهر الطبيعية (الميتافيزيقا a ١٠٧٩). ويؤكد كذلك أن هناك مثلاً كثيرة للعلاقات عند الأفلوطونيين لكنهم لا يؤمنون بوجود مثال للسلب.

(٣) 249 b 2 - 3.

(٤) 249d 3 - 4.

والعقل وأن يكون التغير متضمناً فيها، لكن ماذا نقول فيما هو مادي أي ما هو حسي تماماً، وما يتغير على الدوام، أي ما هو صيرورة محض؟ ما هي العلاقة بين هذا المجال الذي هو نصف حقيقي، ومجال الوجود الحقيقي؟.

٧ - يشير أفلاطون بوضوح في محاورة السوفسطائي إلى أن مركب المثل كله، والترتيب التصاعدي للأجناس والأنواع يشمله مثال واحد ينتشر في الكل وهو مثال الوجود. وهو يؤمن، جازماً، أنه عندما تعقب بنية الترتيب التصاعدي للمثل بواسطة القسمة، فإنه اكتشف لا فقط بنية المثل المنطقية ـ وإنما أيضاً بنية المثل الأنطولوجية للواقعي الحقيقي Real. وسواء نجح أو فشل في تقسيمه للأجناس والأنواع، أكان ذلك يساعده في التغلب على الانفصال بين الجزئيات والنوع السافل؟ يبيّن لنا في محاورة السوفسطائي كيف أنه لابد من مواصلة القسمة حتى نبلغ النوع السافل الذي يتضمن فيه إدراك الأفراد الجزئية رغم أن إدراك الحواس وحده هو الذي يحدد الكثرة «غير المتعينة». وتزعم محاورة «فيلابوس» الشيء نفسه، أننا نكون قادرين على القيام بالقسمة إلى نهاية ما بأن نضع حداً لما ليس له حد، وأن نضع جزئيات الحس في الفئة الدنيا حتى يمكن بذلك فهمها. (وتسمى المثل في محاورة فيلابوس بالجنس أو الفئة) والنقطة الهامة التي ينبغي علينا أن نلاحظها هي أن جزئيات الحس بما هي كذلك عند أفلاطون هي ما لا حد له وما لا تعيّن له: فهي لا تتحدد ولا تتعين إلا من حيث هي موجودة. إنْ صح التعبير ولا تظهر داخل إطار المعرفة. ولا يمكن جلبها بداخلها، وذلك يعني أنها ليست موضوعات صادقة على الإطلاق: وهي ليست حقيقية واقعية تماماً. كان أفلاطون في سعيه إلى اللامتناهي من حيث هو حقيقة، في نظره، يشمل الحقيقة الواقعية كلها. وقد مكّنه ذلك من أن يقول العبارة الآتية: «غير أن صورة اللامتناهي لابد أن لا تُجلب بالقرب من الكثير حتى يستطيع المرء ملاحظة عددها كاملاً، العدد بين الواحد واللامتناهي، وما أن يتعلم ذلك فربما سقط كل شيء مفرد في غياهب اللامتناهي»(١). وبعبارة أخرى لابد أن تستمر القسمة إلى أن تكون الجزئيات في حقيقتها المعقولة مشمولة في المثال. وعندما يتم ذلك فإن ما تبقى أعني الجزئيات الحسية في جانبها اللامعقول. من حيث إنها لا يمكنها النفاذ إلى ماهيتها. قد تطرد إلى عالم ما هو مؤقت وعابر وشبه حقيقي فقط، لكن لا يمكن أن يقال عنه حقاً

(١) Philebus, 16 d 7 - e 2.

أنه موجود. ومن ثم فمن وجهة نظر أفلاطون الخاصة مشكلة الانفصال ربما تكون حُلّت: لكن من وجهة نظر أي شخص لا يقبل نظريته في الجزئيات الحسية، فهي أبعد ما تكون عن الحل.

٨ ـ لكن رغم أن أفلاطون ربما ظن أنه حلّ مشكلة الانفصال فإنه يبقى أن نبيّن كيف تظهر الجزئيات الحسية إلى الوجود إطلاقاً. حتى إذا كان الترتيب التصاعدي للمثل بأسره، أو البنية المعقدة التي يشتمل عليها الواحد الذي يشمل كل شيء، ومثال الوجود أو الخير ـ هو مبدأ نهائي يفسر ذاته، وهو واقعي ومطلق ـ ومن الضروري أن نبيّن كيف ظهر عالم الظاهر الذي هو ببساطة ليس اللاوجود، (أي ليس عدماً) حتى إذا لم يكن الوجود تماماً، إلى الوجود؟ هل بدأ من الواحد؟ وإذا لم يكن كذلك، فما هي علّته..؟ لقد قام أفلاطون بمحاولة للإجابة عن هذا السؤال في محاورة «تياتيتوس»، وإنْ كنتُ لا أستطيع هنا أن أفعل شيئاً سوى أن ألخص إجابته بإيجاز، وسوف أعود إلى محاورة «طيماوس» فيما بعد عندما أعالج النظريات الفزيقية لأفلاطون.

ويصوّر «الصانع» في طيماوس على أنه يُضفي الأشكال الهندسية على الصفات الأولية داخل «المحل» والمكان، وبذلك يُدخل النظام على الفوضى، واضعاً عالم المثل المعقولة نموذجاً له في بناء العالم. ومن المحتمل جداً أن فكرة أفلاطون عن «المخلوقات» لا تدل على فكرة الخلق في الزمان أو الخلق من عدم: بقدر ما تعني تحليلاً تتميز به البنية المتقنة للعالم المادي، عمل العلّة العاقلة، عن «العماء» الأصلي، دون أن تتضمن بالضرورة أن العماء كان واقعاً فعلياً إطلاقاً. وربما لم يكن العماء هو الأصل إلا بالمعنى المنطقي لا الزماني ولا التاريخي. ولو كان ذلك كذلك فسوف يُفترض وجود الجزء اللامعقول من العالم المادي: فهو يوجد «جنباً إلى جنب» مع العالم المعقول. وسوف يبدو أن اليونان لم يتخيلوا أبداً إمكان الخلق من عدم. ومثلما أن العملية المنطقية للقسمة، تتوقف عند النوع السافل. وأفلاطون في محاورة «فيلابوس»، رفض ما هو جزئي فحسب . وكذلك في التحليل الفزيقي للعالم في محاورة «طيماوس» نجد أن ما هو جزئي فحسب، أو العنصر اللامعقول (ذلك الفرد إذا نظرنا إليه منطقياً، فلا يمكن أن نفهمه تحت النوع) يُستبعد إلى عالم «يكون في تنافر وحركة غير منتظمة»[١]. وهو العامل الذي تولى

(١) Tim. 30 a 4 - 5.

الصانع أمره. ومن ثم فكما أن الجزئيات بما هي كذلك لا يمكن استنباطها ـ من وجهة نظر المنطق ـ الأفلاطوني، فإنها لا يمكن ردها بأكملها إلى المعقول (ألم يعلن هيجل أنه لا يمكن استنباط قلم «هركروج»..؟) فكذلك في فزيقا أفلاطون، فإن العنصر المضطرب العشوائي الذي «أدخل عليه» العقل النظام لا يُفسر: ولا شك أن أفلاطون كان يعتقد أنه لا يمكن تفسيره: فلا هو من الممكن استنباطه، كما أنه لم يخلق من عدم. لأنه ببساطة هناك (واقعة من وقائع التجربة)، وهذا كل ما يمكن أن يقال عنه. وبالتالي يبقى الانفصال. لأنه أياً ما كان «غير الواقعي» العمائي فهو ليس، ببساطة، اللاوجود بكل بساطة: إنه عامل في العالم، عامل تركه أفلاطون بغير تفسير.

٩ ـ لقد عرضتُ المثل أو الصور كبنية عقلية منظمة تحتوي في شمولها على الواحد في الكثير، بطريقة تجعل كل فكرة تابعة هي نفسها واحد في كثير، بمقدار النوع السافل يندرج تحته الأفراد. وهذا المركب من الصور هو المطلق المنطقي الأنطولوجي. ولابد لي الآن أن أطرح السؤال: عما إذا كان أفلاطون قد نظر إلى المُثل على أنها مُثل لله أو مستقلة عن الله؟ ذلك لأن الأفلاطونيين المحدثين كانت المثل عندهم أفكاراً لله: فإلى أي حد يمكن أن تنسب مثل هذه النظرية إلى أفلاطون نفسه؟ لو كان من الممكن أن تُعزى إليه، لكان من الواضح أنها تسير في طريق طويل نحو كيف يكون «عالم المثل» هو في الحال وحدة وكثرة ـ وحدة من حيث ينطوي عليه العقل الإلهي أو النوس. ومن حيث هو تابع للخطة الإلهية، وهو كثرة من حيث هو انعكاس لثراء مضمون الفكر الإلهي. ومن حيث إنه يمكن أن يتحقق في الطبيعة فحسب في حشد من الموضوعات الموجودة.

ويقول أفلاطون في الكتاب العاشر من «الجمهورية»[١] إن الله هو صانع مثال السرير، وأكثر من ذلك فإن الله هو صانع جميع الأشياء الأخرى، ـ وكلمة «الأشياء» في هذا السياق تعني الماهيات الأخرى. وربما ظهر من ذلك أن الله خلق مثال السرير بأن فكّر فيه، بأن كانت في عقله فكرة العالم، وكذلك الإنسان، وجميع متطلباته. (ولم يتخيل أفلاطون، بالطبع، أنه كان هناك مثال مادي للسرير) وفضلاً عن ذلك فطالما أن أفلاطون يتحدث عن الله «كملك» و«حقيقة» (الشاعر التراجيدي يحتل المرتبة الثالثة بالقياس إلى

(١) Rep. 597 b 5 - 7.

عرش الحقيقة) في حين أنه كان قد تحدث بالفعل عن فكرة الخير على أنها علّة كل ما هو خير وجميل في الأشياء جميعاً[1]. وأنه صانع الوجود والماهية في الموضوعات المعقولة (أي المثل)[2]. وربما ظهر واضحاً أن أفلاطون يقصد التوحيد بين الله ومثال الخير في هوية واحدة[3]؛ وأولئك الذين يودون أن يعتقدوا أن هذا هو فكر أفلاطون فعلاً، والذين يبدأون السير نحو تأويل «الله» بمعنى تأليهي، سيلجئون بالطبع إلى محاورة «فيلابوس»[4]. حيث تتضمن أن العقل الذي نظّم العالم يمتلك الروح (ومن المؤكد أن سقراط قال إن الحكمة والعقل لا يمكن أن يوجدا بدون الروح) فكذلك الله لابد أن يكون موجوداً حيًّا عاقلاً. فلابد إذن أن يكون لدينا إله شخص عقله هو «محل» المثل، وهو الذي ينظم الكون ويحكمه «ملك السموات والأرض»[5].

القول بأن هناك الكثير مما يمكن أن يقال في تأويل فكر أفلاطون ـ فهذا أمر لا يمكن أن أنكره: وفضلاً عن ذلك فمن الطبيعي أن يكون جذاباً بالنسبة لأولئك الذين يرغبون في الكشف عن نسق محكم عند أفلاطون ونسق تأليهي. غير أن الأمانة تضطر المرء إلى التسليم بوجود اعتراضات جادة ضد هذا التأويل المحكم. فأفلاطون، مثلاً، في محاورة طيماوس يصوّر الصانع على أنه يُدخل النظام في العالم. ويشكل الموضوعات الطبيعية على غرار نموذج المثل أو الصور، وربما كان الصانع شخصية رمزية تمثل العقل الذي من الممكن أن أفلاطون كان يؤمن أنه يعمل في العالم. وهو يقترح في محاورة القوانين إنشاء «مجلس ليلي» أو تفتيش لتصحيح سلوك الملاحدة ومعاقبتهم. والملحد يعني في نظر أفلاطون الرجل الأول الذي ينكر أعمال العقل في العالم. ومن المؤكد أن أفلاطون

---

(١) Rep. 517 C4.

(٢) Rep. 517 C - 4.

(٣) Rep. 509 b 6 - 10.

(٤) واقعة أن أفلاطون تحدث عن الله «كملك» أو «حقيقة» في حين أن مثال الخير هو «مصدر الحقيقة والعقل» توحي بأن الله أو العقل ينبغي أن لا يتحد مع الخير؛ وذلك يتضمن بالأحرى تأويل الأفلاطونية المحدثة.

(٥) Phil. 30 C 2 - e 2 .

يسلّم أن الروح والعقل ينتميان إلى ما هو حقيقي ..Real، لكن لا يبدو ممكناً أن نقرر عن يقين أن العقل الالهي عند أفلاطون هو «محل» المثل. والواقع أنه يمكن القول بأنه يتحدث عن الصانع على أنه يرغب في أن تقترب منه جميع الأشياء بقدر الإمكان «حتى تكون شبيهة به»، و«أن جميع الأشياء ينبغي أن تكون خيّرة، أو حسنة»(١). وهي عبارات توحي أن الانفصال بين الصانع وبين المُثل هو أسطورة في فكر أفلاطون الحقيقي، وأن الصانع هوالخير وهو المصدر النهائي للمُثل. أما أن محاورة «طيماوس» لم تقل شيئاً قط عن أن الصانع خلق المثل أو أنه مصدرها، وإنما صورها على أنها متميزة عنه (فهو يصور الصانع على أنه العلّة الفاعلة، والمثل على أنها العلّة النموذجية) فذلك لا يبدو دليلاً حاسماً على أن أفلاطون لم يجمعهما معاً. لكنها يمكن ـ على الأقل ـ أن تجعلنا على وعي بأن نقرر على نحو إيجابي أنه جمعهما معاً بالفعل. وفضلاً عن ذلك. فإذا كان «الربان» والله في الرسالة السادسة ـ هو الصانع أو العقل الالهي، فماذا عن «الأب»؟ وإذا كان «الأب» هو الواحد فقد يبدو كما لو أن الواحد وتصاعدية المثل كلها يمكن تفسيرها على أنها أفكار للصانع(٢).

لكن إذا كان العقل الإلهي ليس هو النهائي أو المطلق ـ فهل يمكن أن يكون الواحد هو النهائي ـ لا فقط على أنه العلّة النموذجية النهائية. بل أيضاً على أنه العلّة النهائية المنتجة. ويكون هو نفسه «مجاوزاً» للروح والنفس كما «يجاوز» الماهية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل نستطيع أن نقول إن العقل الالهي يسير بطريقة ما (بطريقة لا زمانية بالطبع) من الواحد، وأن هذا العقل إما أنه يتضمن المُثل على أنها أفكار أو على أنها أفكار توجد جنباً إلى جنب مع المُثل (كما صورها في «طيماوس»..). وبعبارة أخرى هل في استطاعتنا تأويل أفلاطون بناء على مسار الأفلاطونية المحدثة؟(٣). والملحوظة عن «الرُّبان» و«الأب» في الرسالة السادسة يمكن فهمها كدعم لهذا التأويل، في حين أن القول

---

(١) Tim. 29e 1 - 0 a 7.

(٢) على الرغم من أن «الأب» هو الصانع في محاورة طيماوس 37 C.

(٣) ذهب الأفلاطونيون المحدثون إلى أن العقل الالهي ليس نهائياً أو مطلقاً، وإنما هو يسير من الواحد.

بأن أفلاطون لم يتحدث قط عن مثال الخير على أنه الروح، فقد يعني أن الخير يجاوز الروح، أعني أنه أكثر من الروح، وليس أقل من الروح؛ والقول بأن أفلاطون ذهب في محاورة «السوفسطائي» ـ على لسان الغريب الايلي ـ إلى أن «الحقيقة الواقعية أو مجمل الأشياء» لابد أن تشتمل الروح والعقل والحياة(١). فهو يعني أنه الواحد أو الحقيقة الشاملة. (الأب في الرسالة السادسة) لا تشمل فحسب على المثل وإنما على العقل أيضاً. وإذا صحّ ذلك فما هي علاقة العقل بروح العالم في محاورة «طيماوس»..؟ روح العالم والصانع متميزان في هذه المحاورة (لأنه يصور الصانع على أنه «يصنع» روح العالم). أما في محاورة «السوفسطائي» فيقال لنا إنه لابد أن تكون للعقل حياة. وأنهما معاً لابد أن يكون لهما روح «يبقيان فيها»(٢). لكن من الممكن أن تكون صناعة روح العالم بواسطة الصانع أن لا تؤخذ حرفياً على الإطلاق لا سيما على نحو ما توجد في محاورة «فايدروس» التي تقول إن الروح هي البداية وهي غير مخلوقة(٣) وأن روح العالم والصانع يمثلان معاً العقل الالهي المحايث في العالم. ولو صحّ ذلك فلابد أن يكون لدينا الواحد، الحقيقة العليا، التي تشمل ـ وبمعنى ما ـ هي المصدر. (رغم أنها ليست الخالق في الزمان) للعقل الإلهي. (= الصانع = روح العالم) والمُثل. وربما تحدثنا عندئذ عن العقل الإلهي على أنه «عقل الله» (إذا ما ساوينا بين الله والواحد) والصور على أنها مثل الله. لكن علينا أن نضع في ذهننا أن مثل هذا التصور لابد أن يحمل تشابهاً قوياً مع الأفلاطونية المحدثة المتأخرة أكثر من الفلسفة المسيحية بصفة خاصة.

أما أن أفلاطون كانت لديه فكرة عما يعنيه، فذلك أمر لا ينبغي التأكيد عليه، لكن بالنسبة للدليل الموجود تحت أيدينا، فلابد أن نتجنب الأحكام القطعية. عما كان يعنيه فعلاً. ومن ثم فعلى الرغم من أن كاتب هذه السطور يميل إلى الظن بأن التأويل الثاني يحمل بعض التشابه لما كان يعتقده أفلاطون فعلاً، فإنه أبعد ما يكون تماماً عن أن يقول إنّ من المؤكد أنه الفلسفة الأصيلة لأفلاطون.

---

(١) Soph. 248 e 6 - 24 g d 4.

(٢) 249 a 4 - 7 .

(٣) 245 C 5 - 246 a 2.

١٠ ـ علينا الآن أن نعرض بإيجاز لمسألة طال فيها النقاش حول الجانب الرياضي لنظرية المثل[١]. فقد أعلن أفلاطون فيما يقول أرسطو[٢]:

(أ) المثل أعداد.

(ب) توجد الأشياء عن طريق المشاركة في الأعداد.

(جـ) تتألف الأعداد من الواحد، والكبير والصغير، أو «الثنائية غير المتعينة» بدلاً من المحدود وغير المحدود كما اعتقد الفيثاغوريون.

(د) تحتل الأعداد مركزاً وسطاً بين الصور والأشياء.

لقد سبق أن عالجتُ بالفعل موضوع «المتوسطات» عندما كنت أتحدث عن خط المعرفة. ومن ثم يبقى أن ننظر في المسائل الآتية:ـ

(أ) لماذا وحّد أفلاطون بين الصور (المثل) والأعداد، وماذا كان يعني؟

(ب) لماذاقال أفلاطون إن الأشياء توجد عن طريق مشاركتها في الأعداد؟

(جـ) ماذا يعني أنها تتألف من الواحد من الصغير والكبير؟

ولا أستطيع أن أعالج هذه الأسئلة إلا بإيجاز شديد. فلا شك أن المعالجة المقنعة تحتاج إلى معرفة بالرياضيات القديمة والحديثة معاً، ليس فقط أكثر جداً مما هو موجود عند المؤلف وإنما من المشكوك فيه أيضاً ـ مع المادة الموجودة لدينا ـ حتى بالنسبة للمتخصص الموهوب رياضياً أن يكون قادراً على القيام بمعالجة قاطعة ومقنعة بالفعل.

(أ) كان الدافع لتوحيد أفلاطون بين المثل والأعداد، فيما يبدو، هو «عقلنة» ـ أو جعله معقولاً ـ عالم المُثل المفارق الغامض. وجعله معقولاً في هذه الحالة يعني أن نعثر على مبدأ النظام.

(ب) الموضوعات الطبيعية تجسّد مبدأ النظام إلى حد ما. فهي، مثلاً، نماذج للكلي المنطقي، وتتجه نحو التحقق الفعلي لمثالها: فهي من عمل العقل وتعرض خطته.

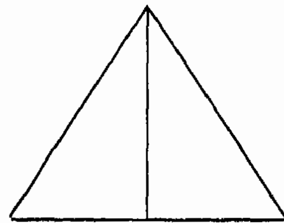
(١) وهذه الحقيقة معروضة في طيماوس عن طريق القول بأن الخصائص الحسية للأجسام تعتمد على البنية الرياضية للجسيمات. وهذه البنية الرياضية تحددها بنية

---

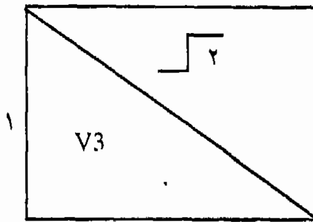
(١) سوف يظهر واضحاً مدى ديني لبرفسور تايلور في جميع هذه النقاط لكل مَنْ قرأ مقالاته في مجلة Mind (أكتوبر ١٩٢٦ ويناير ١٩٢٧) قارن ملحق لأفلاطون.

(٢) Metaph. A, G. 9, Mond N.

الأسطح. وبنية الأسطح تحددها بنية نوعين من المثلثات: (مثلث قائم الزاوية متساوي الساقين، ومثلث قائم الزاوية غير متساوي الأضلاع) التي بنيت منها. ويمكن التعبيرعددياً عن نسب أضلاع المثلثات الواحد منها للآخر على النحو التالي:



نصف متساوي الأضلاع أو الزاوية غير متساوي الأضلاع



نصف مربع أو مثلث قائم الزاوية متساوي الساقين

وهناك تعبير آخر يعبر عن الحقيقة نفسها في ملحق القوانين Epinomis هي تلك الحركات المذهلة للأجرام السماوية. (الموضوعات الأولية للعبادة الرسمية) تتطابق حقيقة مع القانون الرياضي، ومن ثم تعبّر عن حكمة الله(١).

(٢) ومن ثم فالأجسام الطبيعية تجسد مبدأ النظام، وربما كانت ـ إلى حد كبير أو صغير ـ «رياضية». ومن ناحية أخرى فهي لا يمكن أن تكون رياضية تماماً ـ فهي ليست أعدادًا، لأنها تجسيد العَرضية أيضاً. أو عنصراً غير عقلي هو «المادة». وهي على ذلك لا يقال إنها أعداد، وإنما هي تشارك في الأعداد.

[٣] هذا الطابع الجزئي غير العقلي للموضوعات الطبيعية يعطينا مفتاحاً لفهم «الكبير والصغير»(٢).

(أ) هذه الأعداد الثلاثية التي تعطي نسبة الأضلاع بعضها إلى بعض في حالة المثلث قائم الزاوية متساوي الساقين: ١ , ١ كـ٢ وفي حالة المثلث قائم الزاوية غير متساوي الأضلاع ١، كـــــ٣ , ٢ وفي كلتا الحالتين، إذن، هناك عنصر غير عقلي يعبر عن العرضية والاتفاق في الموضوعات الطبيعية.

---

(١) 990 C - 5 - 991 b 4 .

(٢) Rep. 546 C.

(ب) يشير تايلور إلى أن أفلاطون نفسه ألمح إلى تسلسل معيّن للكسور ـ وهو مستمد ـ من الكسر المتواصل [أو الكسر الممتد]. كما ألمح إليه ثيو أوف سميرنا Theo of Smyrna(١). إذ يتجه الحدان المتبادلان إلى التلاقي نحو الأعلى عند الجذر التربيعي للعدد٢، كحد وحد أعلى، بينما يتجه الحدان المتبادلان الآخران إلى التلاقي نحو الأسفل عند الجذر التربيعي للعدد ٢ كحد وحد أدنى. ومن ثم فحدود التسلسل كلها في ترتيبها الأصلي هي، بالتالي، «أكبر وأصغر» بالتبادل للجذر التربيعي للعدد٢ . على حين أنهما يتلاقيان معاً عند الجذر التربيعي للعدد ٢ بوصفه حدهما الفريد. ويكون لدينا، عندئذ، خصائص الصغير والكبير. أو الثنائية غير المتعينة. وخاصية «اللانهائية»، و«الصماء» في الكسر المتواصل فتبدو متحدة مع العنصر المادي، عنصر اللاوجود في الصيرورة: أعني في كل ما يصير. وهذا تعبير رياضي عن طابع السيلان الهيراقليطي في الكائنات الطبيعية.

وقد يبدو ذلك واضحاً بما فيه الكفاية فيما يتعلق بالأجسام الطبيعية. لكن ماذا نقول في عبارة أرسطو التي يقول فيها: «من الكبير والصغير، وعن طريق المشاركة في الواحد، تأتي المثل أعني الأعداد»(٢). وبعبارة أخرى: كيف نفسر امتداد تركيب الصورة ـ والمادة إلى الأعداد الصحيحة؟

إذا أخذنا متوالية مثل: $١ + \frac{١}{٢} + \frac{١}{٤} + \frac{١}{٨} + \frac{١}{٢^{ن}} + \dots$ يكون لدينا متوالية تتجه نحو العدد٢ . فمن الواضح إذن أن متوالية لانهائية من الكسور الصماء يمكن أن تتجه نحو الحد الأصم، ويمكن أن نسوق أمثلة كثيرة نجد فيها أن الكبير والصغير موجودان. ويبدو أن أفلاطون مدّ هذا التشكيل من الكبير والصغير حتى الأعداد الصحيحة نفسها، متجاهلاً واقعة أن العدد ٢ كحد للتلاقي لا يمكن أن يتحد مع العدد الصحيح ٢، ما دامت الأعداد الصحيحة مفترضة سلفاً كمتوالية تتشكل منها المتقاربات. لقد كانت الأعداد الصحيحة في أكاديمية أفلاطون مشتقة أو «مستنبطة» من الواحد بمساعدة اللامحدود أو اللامتناهي التي يبدو أنها متمددة مع العدد الصحيح ٢، وتعطي لها وظيفة «التضعيف» وتكون النتيجة هي أن الأعداد الصحيحة مشتقة في متوالية غير صماء. وربما قلنا بصفة عامة ـ من خلال

---

(١) Expositio, ed. Hiller, 43, 5 - 45, 8.

(٢) Metaph. 987 b 11 - 2 .

ضوء جديد نستمده، فيلولوجيًا، من التاريخ الرياضي الدقيق ـ أن نظرية تشكيل الأعداد الصحيحة من الواحد ومن الصغير والكبير، سوف تظل تبدو زيادة غير طبيعية ملغزة في نظرية المثل الأفلاطونية.

١١ ـ بخصوص الاتجاه العام نحو الرياضة الشاملة، فلا أستطيع إلا أن أقول إنه اتجاه سيء الحظ، فالقول بأن الواقعي عقلي هو افتراض سابق لكل فلسفة دجماطيقية. لكن لا يستتبع ذلك أن يكون في استطاعتنا عقلنة الواقع كله. ومحاولة رد الواقع كله إلى الرياضيات لا تعني فقط محاولة عقلنة الواقع كله ـ التي ربما قيل إنها مهمة الفلسفة ـ وإنما هي تفترض سلفاً أن الواقع كله يمكن أن تتم عقلنته بواسطتنا ـ وهو مجرد زعم. فمن الصواب تماماً أن نقول إن أفلاطون سمح بوجود عنصر في الطبيعة لا يخضع للصبغة الرياضية ولا للعقلنة؛ غير أن لهذه المحاولة في عقلنة الواقع ومدّها إلى المجال الروحي نكهة خاصة تذكرنا بالنظرة الحتمية الآلية للواقع عند اسبنوزا (وقد عبَّر عنها في كتابه «الأخلاق مبرهناً عليها بالطريقة الهندسية»). ومحاولة هيجل لفهم الماهية الداخلية للواقع المطلق أو الله داخل صيغ المنطق.

قد يبدو غريباً ـ للوهلة الأولى ـ أن أفلاطون الذي كتب محاورة «المأدبة» وما فيها من ارتقاء إلى الجمال المطلق بإلهام من الحب ـ يميل إلى الرياضيات الشاملة. وهذا التقابل الظاهر ربما يبدو لدعم النظرة التي تقول إن سقراط في المحاورات الأفلاطونية لا يعبر عن آراء أفلاطون، وإنما عن آرائه هو الخاصة. وأنه على حين أن سقراط ابتكر نظرية المثل على نحو ما تظهر في المحاورات، فإن أفلاطون أضفى عليها «صبغة حسابية». ومع ذلك، وبغض النظر عن التأويل الصوفي، وسيطرة التأويل الديني، «للمأدبة»، فإنه أبعد ما يكون عن البرهنة على أنه هو التأويل المؤكد، فالتقابل الظاهر بين «المأدبة» مفترضين للحظة أن «الصعود» هو ارتقاء ديني وصوفي ـ وتأويل أفلاطون الرياضي للمثل، كما رواه لنا أرسطو، يصعب أن يكون حجة دامغة للنظرة التي تقول: إن سقراط الأفلاطوني هو سقراط التاريخي، وأن أفلاطون احتفظ بمعظم آرائه الشخصية للأكاديمية، وأنه أراد في المحاورات، التعبير بواسطة شخصيات درامية أخرى غير شخصية سقراط. ولو أننا انتقلنا إلى «اسبنوزا» فسوف نجد من ناحية أخرى، رجلاً سيطرت عليه رؤية وحدة الأشياء

جميعاً في الله. مقترحاً حدساً مثالياً للحب العقلي لله. وهو، من ناحية أخرى، يسعى لمدّ الجانب الرياضي في الطبيعة إلى الواقع بأسره. وربما كان مثال بسكال ـ من ناحية ثالثة ـ كافياً ليظهرنا على أن العبقرية الرياضية والمعالجة الدينية العميقة ـ وحتى الصوفية ـ ليستا متناقضتين على الإطلاق.

وفضلاً عن ذلك فإن مذهب الرياضيات الشاملة والمذهب المثالي قد يدعم كل منهما الآخر. فكلما أصبح الواقع رياضياً أكثر تحول، بمعنى ما، إلى خطة مثالية، والعكس فإن المفكر الذي يرغب في أن يجد الواقع الحقيقي والوجود في الطبيعة في عالم مثالي، ربما كان من السهل عليه أن يدرك أن الرياضيات تمد له يد العون في هذه المهمة.

وينطبق ذلك بصفة خاصة على حالة أفلاطون، وقد كان أمامه مثال فيثاغورس، الذي جمع بين ـ لا فقط الاهتمام بالرياضة، وإنما أيضاً النزوع نحو الرياضيات الشاملة ـ وبين الاهتمامات الدينية والسيكولوجية. ومن ثمّ فليس من حقنا، على الإطلاق، أن نقول إن أفلاطون لم يكن يستطيع أن يجمع في داخله بين الميول الدينية والمتعالية، والميل نحو الرياضيات الشاملة طالما أنها سواء أكانت مناقضة أم لا للنظرة المجردة، فإن التاريخ يظهرنا على أنهما لا يتناقضان من وجهة النظر السيكولوجية. فإذا كانت النظرة الفيثاغورية ممكنة، وإذا كان موقف اسبنوزا وبسكال ممكناً، فليس ثمة مبرر لأن نقول قبلياً، إن أفلاطون لم يكتب كتاباً صوفياً، وأنه ألقى محاضرة عن الخير، نعرف منها أنه تحدث عن الحساب وعلم الفلك، وأنه وحّد بين الواحد والخير. لكن على الرغم من أننا لا نستطيع أن نؤكد ذلك ـ قبلياً، فإنه يبقى علينا أن نبحث ما إذا كان أفلاطون في الوقائع الفعلية، كان يقصد في مثل هذه الفقرة أن يُفهم نص حديث سقراط في «المأدبة» بالمعنى الديني.

١٢ ـ ما هي العملية التي تستطيع الروح بواسطتها أن تدرك المُثل في رأي أفلاطون؟

لقد تحدثتُ بالفعل، في إيجاز، عن الجدل الأفلاطوني، ومنهج القسمة. ولن ينكر أحد أهمية الجدل في النظرية الأفلاطونية لكن يظهر سؤال عما إذا كان أفلاطون قد نظر ـ أم لا ـ بمنظور ديني، بل حتى صوفي، إلى الواحد أو إلى الخير. إذ أن محاورة المأدبة تحتوي ـ لأول وهلة على الأقل ـ على عناصر صوفية، وإذا قرأنا المحاورة وأذهاننا مملوءة بالتأويل

الذي قدّمه الفلاسفة المسيحيون، وفلاسفة الأفلاطونية المحدثة، فمن المرجح أن نجد فيها ما نبحث عنه. وليس من الممكن أن نضع هذا التأويل جانباً منذ البداية لأن بعض الباحثين المحدثين ممن لهم سمعة طيبة وعظيمة يقدمون له دعمهم القوي.

ويعلّق بروفسور تايلور على حديث سقراط في «المأدبة» بقوله: (من حيث الجوهر ما كان يصفه سقراط هو نفس الرحلة الروحية التي وصفها القديس يوحنا حامل الصليب، مثلاً، في أنشودته الشهيرة «ليلة مظلمة» التي افتتح بها رسالته «الليل المظلم» وألمح إليها «كراشو»[(١)] على نحو أشد غموضاً في قصيدة «القلب المشتعل»، وخطط لها القديس بونافنتيرا في أبيات من الشعر في رسالته «رحلة النفس إلى الله»[(٢)]). وهناك آخرون ليس لديهم شيء من ذلك، يعتقدون أن أفلاطون ليس صوفياً على الإطلاق. وإذا تكشفت له أية ميول صوفية، فإنما يرجع ذلك إلى ضعف الشيخوخة.

وهكذا يعلن «بروفسور ستيس»: «أن المثل عقلية، أعني أنها تدرك من خلال العقل، والعثور على عنصر مشترك بين الكثرة إنما هو عمل من استقراء العقل. وبذلك وحده تكون معرفة المثل ممكنة. ولابد أن يلاحظ أولئك الأشخاص الذين يتخيلون أن أفلاطون كان صوفياً أن الواحد الذي لا يفنى ـ أي الواقع المطلق ـ إنما يدرك لا عن طريق الحدس، بل عن طريق الفكر الكادح»[(٣)]. كما أن «بروفسور ريتر» يقول إنه يجب «أن يوجه ملاحظة نقدية إلى المحاولات الحديثة، التي تتكرر كثيراً، وتريد أن تسم أفلاطون بأنه صوفي. فهذه كلها تقوم على فقرات مزيفة من «رسائله» التي لا أستطيع أن أنظر إليها إلا على أنها إنجازات دنيا للفقر الروحي الذي يبحث عن ملاذ في علوم الغيب»[(٤)] ويدهشني أن يقوم أحد بالترحيب بها بوصفها حكمة مستنيرة، وعلى أنها «النتيجة النهائية لفلسفة أفلاطون». وليس ثمة حاجة إلى القول بأن برفسور ريتر Ritter كان على وعي تام

---

(١) ريتشارد كراشو (١٦١٣ ـ ١٦٤٩) شاعر إنجليزي، اعتنق الكاثوليكية الرومانية، وعاش في فرنسا (١٦٤٤ ـ ١٦٤٨). كتب العديد من القصائد الدينية. كما أصدر «خطوات إلى المعبد» عام ١٦٤٦، و«مناهج ربات الفنون» عام ١٦٤٦، وقصائد دنيوية عام ١٦٥٢ (صدرت بعد وفاته) ـ [المترجم].

(٢) Plato, P. 225.

(٣) Critical Hist. P. 190 - 1 .

(٤) The Essence of Plato's Philosoply P.1.

أن بعض الفقرات في أعمال أفلاطون المؤكد أصالتها ونسبتها إليه، معرّضة هي نفسها للتأويل بالمعنى الصوفي، إلا أن أمثال هذه الفقرات، فى رأيه، ليست في طابعها شعرية وأسطورية فحسب، وإنما هكذا فهمها أفلاطون نفسه فأفلاطون في أعماله المبكرة طرح بعض الاقتراحات ـ وهو يتحسس طريقه ـ إنْ صحَّ التعبير، وكما كان أحياناً يغلف أفكاره التي لم تتشكل بعد بلغة شعرية وأسطورية. لكنه التزم في محاوراته المتأخرة بمعالجة أكثر علمية لنظرياته الأبستمولوجية والأنطولوجية، فلم يعد يتحدث عن الكاهنة أو يستخدم الرمزية الشعرية.

قد يبدو ـ إذا نظرنا إلى الخير أساساً ـ في جانبه على أنه مثال فربما فهمنا الحب على أنه واقع الإنسان المنبثق من طبيعة أعلى نحو الخير والفضيلة، (أو بلغة نظرية الوجود السابق والتذكر، على أنه الانجذاب الطبيعي لطبيعة الإنسان العليا نحو المثال الذي شاهده وهو في حالة الوجود السابق). ولن يقبل أفلاطون ـ كما سبق أن رأينا ـ أخلاقاً نسبية قط، فهناك معايير ومقاييس مطلقة ومُثُل عليا مطلقة. هناك مثال العدالة، ومثال الاعتدال، ومثال الشجاعة. وهذه المثل العليا حقيقية ومطلقة، وهي لا تختلف وإنما هي المعايير الثابتة للسلوك. وهي ليست «أشياء» وإنما مُثُل عليا، ومع ذلك فهي ليست ذاتية فحسب لأنها «تحكم» إنْ صحَّ التعبير، أفعال الإنسان. غير أن الحياة البشرية لا تُعاش بطريقة ذرية بعيداً عن المجتمع والدولة. وليس الإنسان موجوداً ينعزل تماماً عن الطبيعة، وهكذا نستطيع أن نصل إلى فهم المثل الأعلى الشامل الذي تندرج تحته جميع المثل الجزئية. وهذا المثال الكلي هو الخير. ونحن ندركه عن طريق الجدل أعني بطريقة منطقية استطرادية.

لكن في طبيعة الإنسان العليا هناك انجذاب نحو الخير الحقيقي والجمال الحقيقي. ولو أن الإنسان ظن بطريق الخطأ أن الجمال الحسي والخير الحسي: مثلاً جمال الموضوعات المادية ـ إنها خيرة حقاً، عندئذ يكون دافع الانجذاب في الحب قد اتجه نحو الخيرات الدنيا، ويكون لدينا الإنسان الحسي الدنيوي. إلا أن الإنسان قد يصل إلى رؤية أن الروح أعلى وأفضل من البدن أو أن جمال الروح أكثر قيمة من جمال البدن. وبالمثل: قد نصل إلى رؤية الجمال في العلوم الصورية[1]. وجمال المثل العليا، عندئذ

(١) CF. Philebus, 5, b 9 d l.

تنجذب نحوه قوة الحب «نحو المحيط الواسع للجمال العقلي». وأخيراً قد يصل الإنسان إلى «منظر الصور الجميلة الجليلة التي يحتوي عليها»(١). وربما يصل في النهاية إلى أن يدرك كيف تكون جميع المثل الجزئية تابعة لمثال كلي واحد هو الخير في ذاته، وهكذا يستمتع بالعلم بهذا الجمال الكلي والخير الكلي. والروح العاقلة تحاكي هذا المثال(٢). وبالتالي فهي قادرة على تأمل المثال، وما أن تسعد بتأمله مرة حتى يكبح جماح الشهوة الحسية(٣). «لن تجد إنساناً حقيراً تافهاً لا يستطيع الحب أن يجذبه - إنْ صحَّ التعبير. بإلهام قدسي - نحو الفضيلة»(٤) ومن ثم فالحياة الحقيقية للإنسان هي حياة التفلسف أو حياة الحكمة ما دام الفيلسوف هو وحده القادر على بلوغ العلم الحقيقي الكلي، وعلى إدراك الطابع العقلي للواقع Reality. وتصور محاورة «طيماوس» الصانع على أنه يشكل العالم على غرار المثال أو النموذج، وعلى أنه يحاول أن يجعله مشابهاً للمثال قدر المستطاع، بمقدار ما تسمح به المادة العنيدة الموجودة تحت يده. ويترك للفيلسوف مهمة إدراك المثال، ومحاولة تشكيل حياته على غراره، وكذلك حياة الآخرين. ومن هنا كانت المكانة التي يحتلها الملك الفيلسوف في «الجمهورية».

ويُصوِّر «ايروس» أو الحب في محاورة المأدبة(٥). على أنه «إله عظيم» «يحتل مكاناً وسطاً بين ما هو إلهي وما هو فَانٍ. والحب بعبارة أخرى هُو ابن الفقر والغنى»(٦) هو <u>الرغبة</u>، والرغبة إنما تكون فيما لم نملكه بعد، والحب - رغم أنه فقير أي لم يمتلك بعد

---

(١) Sympos. 210 d 3 - 5.

(٢) CF. Phaedo.

(٣) CF Phaedrus.

(٤) Sympos. 179 a.

(٥) 201 d 8 FF.

(٦) تفسير ذلك أن الحب Eros ولد ليلة الاحتفال بميلاد أفروديت وكان إله الغنى Poros بين الحضور، وسكر من الخمر الآلهية وخرج إلى بستان زيوس، وفكرت «بنيا» Penia (الفقر أو الحاجة) في تخفيف آلامها فضاجعته - وقد غلبه النعاس - فحملت في أيروس أو الحب، وهكذا كان الحب تواقاً للجمال - نظراً لجمال أفروديت (المترجم).

«هو الرغبة التواقة لامتلاك السعادة وما هو خير». وكثيراً ما ينحصر لفظ «أيروس» في أحد أنواع الحب ـ وقد لا يكون أعلى هذه الأنواع[1] وإن كان له مدلول أوسع من الرغبة الفزيقية ـ وهو بصفة عامة «الرغبة في الإنسال في الجميل، مع علاقة النفس والبدن معاً». وفضلاً عن ذلك فلما كان الحب هو الرغبة في أن يبقى الخير إلى الأبد، فمن الضروري أن يكون هو أيضاً الرغبة في الخلود[2]. ويضطر الناس عن طريق الحب الأدنى إلى البحث عن الخلود من خلال إنجاب الأطفال: أي الشعراء من أمثال هوميروس، ورجال السياسة من أمثال «صولون» فهم، عن طريق الحب الأعلى، يتركون معاناة الحمل «كما تقضي عهود ذلك الحب التي قُطعت بينهم وبين الجميل». فمن خلال الاتصال بالجمال في ذاته، يصبح الموجود البشري خالداً وينتج الفضيلة الحقة. وربما يُفهم ذلك كله على أنه ذو صبغة عقلية خالصة، بمعنى العملية الفكرية الاستدلالية. ومع ذلك فمن الصواب أن نقول إن مثال الخير، أو مثال الجمال هو مبدأ أنطولوجي حتى أنه لا يمكن أن يكون هناك مبرر قبلي لِمَ لا تكون هي نفسها موضوعاً للحب Eros، ولِمَ لا يمكن إدراكها حدسياً. ويقال إننا في «محاورة المأدبة»نجد أن النفس في قمة صعودها تشاهد الجمال «فجأة»، في حين يقال إننا في محاورة «الجمهورية» نجد أن مشاهدة الخير هي نهاية المطاف، وعن طريق جهد شاق فحسب ـ وهي عبارات يمكن أن تتضمن إدراكاً حدسياً وما نسميه بالمحاورات المنطقية قد تعطينا إشارات بسيطة عن المنظور الصوفي إلى الواحد، لكنها لا تعني بالضرورة أن أفلاطون لم يتخيل مثل هذا المنظور على الإطلاق. أو أنه ـ لو كان قد تخيله ـ فقد رفضه في الوقت الذي وصل فيه إلى كتابة محاورات: «بارمنيدس»، «تياتيتوس» ، و«السوفسطائي». وهذه المحاورات تعالج مشكلات محددة، وليس لنا الحق في أن نتوقع أن أفلاطون سوف يعرض جميع جوانب فكره في أي

---

(١) يشير المؤلف إلى المعنى الحسي لكلمة «الحب.. Eros» التي اشتق منها في اللغات الأجنبية كلمة ..Erotic التي تعني: مثير للشهوة الجنسية ,Eroticism أي الشبق والإثارة الجنسية والمجون... الخ [المترجم].

(٢) 206 a 7 - 207 a 4 .

محاورة واحدة. ولا واقعة أن أفلاطون لم يقترح أبداً الواحد أو الخير كموضوع لعبادة دينية رسمية كانت بالضرورة تعمل ضد إمكان تسليمه بوجود منظور حدسي صوفي للواحد. وعلى أية حال فمن الصعب أن نتوقع من أفلاطون أن يقترح تحولاً جذرياً في الديانة الشعبية اليونانية. على الرغم من أنه اقترح في «محاورة القوانين» تطهير تلك الديانة. وألمح إلى أن الديانة الحق، تعتمد على الحياة الفاضلة والاعتراف بعمل العقل في الكون، مثلاً، في حركات الأجرام السماوية ـ وإذا كان الواحد «يجاوز» الوجود والروح فقد لا يكون وارداً أبداً أن يكون موضوعاً لعبادة شعبية. وقبل كل شيء فالأفلاطونيون المحدثون الذين سمحوا يقيناً بمنظور «انجذاب» نحو الواحد، لم يترددوا في تقديم الدعم للديانة الشعبية التقليدية.

وسوف يظهر من منظور هذه الاعتبارات أننا مضطرون للانتهاء إلى (أ) أننا على يقين من المنظور الجدلي . (ب) أننا لسنا على يقين من المنظور الصوفي. على حين أننا لا ننكر أن بعض فقرات في مؤلفات أفلاطون، يمكن أن تُفهم على أنها تتضمن مثل هذا المنظور. وأن من المحتمل أن أفلاطون كان يود أن تُفهم على هذا النحو.

١٣ ـ من الواضح أن النظرية الأفلاطونية للصور (المُثل) تشكل تقدماً هائلاً على الفلسفة السابقة على سقراط. فقد انفصل، في الواقع عن مادية الفلاسفة قبل سقراط. مؤكدة وجود العالم اللامادي، العالم غير المنظور، الذي لم يكن سوى ظل لعالمنا هذا، لكنه واقعي بمعنى أعمق كثيراً من واقعية العالم المادي. وعلى حين أن أفلاطون يتفق مع هيراقليطس في أن الأشياء الحسية هي في حالة تدفق وسيلان، حالة صيرورة، حتى أنه لا يمكن أن يقال حقيقة أنها موجودة، فقد رأى أن ذلك ليس سوى جانب واحد من الصورة: فهناك أيضاً الوجود الحق الواقعي الثابت المستقر الذي يمكن أن يُعرف، والذي هو في الواقع الموضوع الأقصى للمعرفة. ومن ناحية أخرى فلم يسقط أفلاطون في موقف بارمنيدس الذي ساوى بين العالم والواحد الساكن، فاضطر إلى إنكار كل تغير وصيرورة. لأن الواحد عند أفلاطون مفارق وعلى ذلك فلم يحدث إنكار للصيرورة بل سُلّم بها تماماً في العالم «المخلوق». وفضلاً عن ذلك فإن الحقيقة الواقعية Reality لا تخلو من عقل وحياة وروح. حتى أن هناك حركة روحية في الواقعي. ومن ناحية أخرى فإذا كان الواحد المفارق ليس بدون كثرة، فإن موضوعات هذا العالم ليست بدون وحدة تماماً، لأنها

تشارك في المثل أو تحاكيها، وبالتالي تشارك في النظام إلى حد ما، فهي ليست حقيقة أو واقعية تماماً، إلا أنها ليست اللاوجود المحض. فهي تشارك في الوجود، رغم أن الوجود الحق ليس وجوداً مادياً. فالعقل وآثاره حاضرة في العالم، والروح أو العقل متغلغلة ومنتشرة ـ إن صحّ التعبير ـ في العالم . والعقل هنا ليس مجرد «خروج الإله من الآلة» كما هي الحال في العقل أو النوس Nous عند أنكساجوراس.

لكن إذا كان أفلاطون يمثل تقدماً على الفلاسفة السابقين على سقراط، فإنه يمثل أيضاً تقدماً على السوفسطائيين وسقراط نفسه. أما بالنسبة للسوفسطائيين فعلى حين أن أفلاطون يُسلِّم بنسبية العاري، فقد رفض كما فعل سقراط قبله، الإذعان لنسبية العلم والقيم الأخلاقية. وهو يتقدم على سقراط نفسه من حيث إن أفلاطون مدّ نطاق بحثه إلى ما وراء عالم المعايير ـ والتعريفات الأخلاقية، ليصل إلى مجال المنطق والأنطولوجيا. وفضلاً عن ذلك فعلى حين أنه لا توجد إشارة مؤكدة إلى أن سقراط حاول القيام بتوحيد نسقي للواقع Reality فإن أفلاطون يعرض علينا المطلق الواقعي. وهكذا على حين أن سقراط والسوفسطائيين يمثلون رد فعل لمذاهب الكسمولوجية السابقة، وللنظريات المتعلقة بالواحد والكثير (رغم أن سقراط بالمعنى الحقيقي قد انشغل بالتعريفات المتعلقة بالواحد والكثير) فإن أفلاطون أخذ من جديد مشكلات الكسمولوجيين رغم أنه تناولها على مستوى أعلى كثيراً دون أن يتخلى عن المركز الذي احتله سقراط. وهكذا يمكن أن يقال إنه حاول وضع مركب لما له قيمة ـ أو لما بدا أن له قيمة في نظره ـ في الفلسفات السابقة على سقراط وفي الفلسفة السقراطية.

لابد من التسليم بالطبع أن نظرية المثل عند أفلاطون غير مقنعة.حتى إذا كان الواحد أو الخير يمثلان عنده المبدأ النهائي المطلق[1]، الذي يشمل جميع المثل الأخرى. فإنه يبقى الانفصال بين العالم المعقول والعالم الحسي الخالص. وربما اعتقد أفلاطون أنه حلّ مشكلة الانفصال من وجهة النظر الأبستمولوجية، عن طريق نظريته في وحدة العقل والظن. في إدراك الصور التي لا تقبل القسمة. لكن يبقى مجال الصيرورة الخالصة ـ من الزاوية الأنطولوجية ـ بلا تفسير. (وعلى أية حال فمن المشكوك فيه ما إذا كان اليونان قد

---

(١) .

«فسروه» إطلاقاً). وهكذا لا يظهر أن أفلاطون أوضح على نحو مقنع معنى المشاركة والمحاكاة. وهو يقول صراحة في محاورة «طيماوس» « إن الصورة لا تدخل إلى أي شيء آخر في أي مكان» وهي عبارة تبيّن لنا بوضوح أن أفلاطون لم ينظر إلى الصورة أو المثال على أنها مكوِّن داخلي للموضوع الفزيقي. ومن ثم فمن وجهة نظر عبارات أفلاطون الخاصة فليس ثمة أمل في محو الاختلافات بينه وبين أرسطو. وربما أدرك أفلاطون جيداً الحقائق الهامة التي فشل أرسطو في فهمها جيداً، لكنه، يقيناً، لم يدرك وجهة نظر الكلي ذاتها التي أخذ بها أرسطو. وبالتالي ينبغي أن لا تؤخذ «المشاركة» عند أفلاطون لتعني أن هناك «عناصر» من «الموضوعات الأزلية» تدخل في «الأحداث»؛ فالأحداث أو «الموضوعات الفزيقية» هي بهذا الشكل عند أفلاطون ليست أكثر من محاكاة أو انعكاس في المرآة لصورة «المثل»، والنتيجة هي أنه من المحتم أن يوجد العالم الحسي «جنباً إلى جنب» مع العالم المعقول ، باعتباره ظلاً وصورة عابرة للعالم العقلي. إن المثالية الأفلاطونية هي فلسفة جليلة وعظيمة تحتوي على الكثير من الحقيقة (لأن العالم الحسي الخالص لا هو - في الواقع - العالم الوحيد ولا هو أعلى العوالم وأكثرها «حقيقة») لكن لما كان أفلاطون لم يزعم أن العالم الحسي هو وهم محض أو لا وجود خالص، فإن فلسفته تتضمن بالضرورة «الانفصال» (بين العالمين) ومن العبث محاولة تجاهل الواقعة أو المرور عليها مرّ الكرام. فأفلاطون - قبل أي شيء آخر - ليس هو الفيلسوف العظيم الوحيد الذي أوقعه مذهبه في مشكلات وصعوبات فيما يتعلق «بالجزئية أو الخصوصية»، وإذا قلنا إن أرسطو كان على حق في اكتشافه «الانفصال» داخل الفلسفة الأفلاطونية فإن ذلك لا يعني القول بأن وجهة نظر أرسطو عن الكلي، عندما يؤخذ بذاته، تتفادى جميع المشكلات. فمن المرجح أكثر أن هذين الفيلسوفين الكبيرين يؤكدان - (بل ربما بالغا في تأكيد) - وجهتين مختلفتين من النظر عن الواقع يحتاجان إلى التوفيق بينهما في مركب أكثر اكتمالاً.

لكن أياً ما كانت النتائج التي ربما وصل إليها أفلاطون، وأياً ما كانت النواقص والأخطاء الموجودة في نظريته عن المثل، فلا ينبغي علينا أن لا نتجاهل أبداً أن أفلاطون كان يستهدف إثبات حقائق مؤكدة. فقد ذهب، بحزم - إلى أننا نستطيع أن ندرك - وأن ذلك هو ما يحدث فعلاً - الماهيات في الفكر، كما ذهب بحزم أيضاً إلى أن هذه الماهيات

ليست مخلوقات ذاتية خالصة للذهن البشري (على نحو ما يكون المثل الأعلى للعدالة، مثلاً. خلقاً خالصاً للإنسان ونسبياً في طابعه) إننا لا نخلقها: بل نكتشفها. إننا نحكم على الأشياء طبقاً لمعايير ـ سواء أكانت أخلاقية أو جمالية ـ أو أنواع تسوية خاصية: فكل حكم يتضمن بالضرورة مثل هذه المعايير. وإذا كان الحكم العلمي موضوعياً، فلابد أن يكون لهذه المعايير، إذن، مرجع موضوعي. لكنها لا توجد، ولا يمكن أن توجد، في عالم الحس بما هو كذلك: «ومن ثم فلابد أن تكون مفارقة لعالم الجزئيات الحسية العابر. والواقع أن أفلاطون لم يثر المشكلة النقدية»، رغم أنه كان يعتقد بلا شك أن التجربة لا يمكن تفسيرها، ما لم يتأكد الوجود الموضوعي للمعايير، فلا ينبغي أن نعزو لأفلاطون موقف الكانطية الجديدة، لأنه حتى إذا كانت (ولا يعني ذلك أننا نسلّم به) الحقيقة الكامنة خلف الوجود السابق والتذكر هي ما هو قبلي عند الفلسفة الكانطية، فليس ثمة دليل على آن أفلاطون نفسه قد استخدم هذه «الأساطير» كتعبيرات مجازية للنظرية الذاتية الخالصة عما هو قبلي. بل على العكس كل الدلائل تشير إلى آن أفلاطون كان يعتقد في وجود مرجع موضوعي حقيقي للتصورات أو المفاهيم. فالواقع Reality يمكن معرفته وهو عقلي. وما لا يمكن معرفته هو غير العقلي، وما ليس واقعياً تماماً ليس عقلياً تماماً. ولقد آمن أفلاطون بذلك حتى النهاية كما آمن أن تجربتنا (بالمعنى الواسع) إذا كان من الممكن تفسيرها آو جعلها متماسكة، فهي لا يمكن تفسيرها إلا على أساس هذه النظرية. فإنه لم يكن كانطياً جديداً، فإنه لم يكن، من ناحية أخرى، رومانسياً أو ميثولوجياً محضاً: لقد كان فيلسوفاً، ونظرية المُثل تُطرح كنظرية فلسفية وعقلية («كافتراض» فلسفي لتفسير التجربة) لا كمقال في المثولوجيا أو الفلكلور الشعبي، ولا تعبيراً عن شوق لعالم أفضل من عالمنا هذا.

فمن الخطأ الفادح، إذن، أن نحيل أفلاطون إلى شاعر، كما لو لم يكن سوى مفكر «هروبي» أراد أن يخلق عالماً يجاوز العالم الحسي، عالماً مثالياً، يستطيع أن يبقى فيه بعيداً عن ظروف التجربة اليومية. وإذا كان أفلاطون يستطيع أن يقول مع مالارْمنيه(١): «الجسد

(١) استيفن مالارميه (١٨٤٢ ـ ١٨٩٨) شاعر فرنسي يعتبر مؤسس المدرسة الرمزية؛ أراد أن يبتكر أسلوباً جديداً في استخدام اللغة يصد أبوابه في وجه الحياة اليومية، لأن المطلق لا بلغة الصحف (المترجم).

حزين، واحسرتاه! وأنا قرأتُ كل الكتب، اهرب بعيداً، اهرب... »[١] فلابد أن يكون السبب هو الإيمان بواقعية عالم معقول يعلو عالم الحس، يطرح نفسه أمام الفيلسوف لكي يكشف عنه لا لكي يخلقه. فلم يسع أفلاطون إلى تحويل «الواقع Reality» إلى حلم كيْما يخلق عالماً شعرياً خاصاً به، وإنما حاول أن يرتفع الأدنى إلى عالم أعلى: عالم المثل النموذجية الخالصة. ولقد كان مقتنعاً اقتناعاً عميقاً بواقعية هذه المثل. وعندما يقول «مالارميه» «لقد قلتُ: زهرة، خارج دائرةِ النسيان حيث يُنفى صوتي إلى لا مكان، وحيث ترفع الكؤوس مترعة على أنغام الموسيقى، وأنقذت الفكرة ذاتها، في غياب أي باقة من الزهور» فإنه كان يعبّر عن خلق الزهرة المثالية، وليس اكتشاف الزهرة النموذجية بالمعنى الأفلاطوني؛ تماماً مثلما يحدث في السيمفونية حيث تنقل الآلات المنظر الطبيعي إلى الموسيقى، فكذلك الشاعر ينقل الزهور الطبيعية العينية التي نراها في تجربتنا إلى فكرة، إلى موسيقى فكر حالم. وفضلاً عن ذلك فإن مالارميه في الممارسة الفعلية يقوم بتفريغ للظروف الجزئية تصلح لخدمة غرض توسيع المجال الموحي الترابطي للفكرة أو للصورة. (ولما كانت هذه مسألة شخصية تماماً، فإن من الصعب جداً أن نفهم شعره). وعلى كل حال فذلك كله غريب عن أفلاطون، أياً ما كانت مواهبه الفنية فهو أولاً فيلسوف وليس شاعراً.

كما أنه ليس من حقنا النظر إلى هدف أفلاطون على أنه كان يعني نقل الواقع Reality وتحويله بطريقة «رينر ماريا ريلكه»[٢]. وربما كان هناك بعض الحق في الزعم بأننا نبني عالماً خاصاً بنا نخفيه ـ إن صحّ التعبير، داخل أنفسنا ـ فضوء الشمس على الجدار قد يعني بالنسبة لنا أكثر مما يعنيه «في ذاته»! من منظور الذرات، والالكترونات، والموجات الضوئية، لأن انطباعاتنا الذاتية، والتلويحات، والارتباطات، والنغمات الخافتة، والنغمات التوافقية. التي تزودنا بها ـ إلا أن جهود أفلاطون لا تثرى، ولا تجمل ، ولا تنقل هذا العالم

---

(١) Stéphane Mallarmé Poems (Trans. by Roger Fry, Chatto & windus, 1936).

(٢) رينر ماريا ريلكه (١٨٧٥ ـ ١٩٢٦) شاعر ألماني يعتبر أحد عمالقة الأدب الحديث. غلب على شعره التصوف والتجريد، كان يخشى على الحياة الأوربية من الآلية الأمريكية. أهم دواوينه «سونات إلى أورفيوس عام ١٩٢٣» (المترجم).

بواسطة إيحاءات ذاتية، وإنما لتجاوز عالم الحس إلى عالم الفكر، أو الواقع المفارق. ولا يزال، بالطبع، مفتوحاً أمامنا، إذا كنا نميل إلى ذلك، أن نناقش الأصول السيكولوجية لفكر أفلاطون (فربما كان هروبياً من الناحية السيكولوجية). لكننا لو فعلنا ذلك، فلابد لنا أن نتذكر، في الوقت ذاته، أن ذلك لا يرادف تأويل ما يعنيه أفلاطون. فأياً ما كان لديه من دوافع «لاشعورية» ـ أو لم يكن ـ فإنه يقيناً أراد أن يسعى لمواصلة بحث علمي وفلسفي جاد.

لقد اتهم نيتشه أفلاطون بأنه كان عدواً لهذا العالم، وأنه شرع في بناء عالم مفارق انطلاقاً من كراهيته لهذا العالم، فقابل بين ما «هنا» وما «هناك» بسبب بُغضه لعالم التجربة وللحياة البشرية، وبسبب اهتمامات وافتراضات أخلاقية سابقة. أما القول بأن أفلاطون تأثر بإحباطات الحياة الفعلية أعني بالسلوك السياسي لدولة أثينا أو إحباطاته في صقلية ـ فمن المرجح أن يكون هذا القول صحيحاً. إلا أنه لم يكن عدواً نشطاً لهذا العالم، وإنما رغب، على العكس، في تدريب رجال سياسة من النوع الجيد. لقد أراد ـ إن صحَّ التعبير ـ أن يقوم بدور الصانع في إدخال النظام على الفوضى. ولم يكن عدواً للحياة، ولهذا العالم إلا بمقدار ما تكون فوضى ومتشرذمة، تفتقر إلى الانسجام والتوافق معبّرة ـ أو غير معبّرة ـ عن إيمانه بالحقائق الثابتة والمعايير ذات القيمة العليا والمغزى الكلي. ولا يهم كثيراً عدد المؤثرات التي أسهمت في تكوين ميتافيزيقاه. سواء كعلل أو ظروف أو مناسبات. أما السؤال «هل برهن أفلاطون على موقفه أم لا؟» ـ فإن رجلاً مثل نيتشه لا يشغل نفسه به. إلا أننا نستطيع أن نرفض ـ قبلياً ـ الفكرة التي تقول إن ما هناك من نظام ومعقولية في هذا العالم له أساس موضوعي في حقيقة مفارقة غير مرئية، وإني لأعتقد أن أفلاطون لم يبلغ فقط قدراً ملحوظاً من الحقيقة في ميتافيزيقاه، بل قطع كذلك شوطاً بعيداً نحو إظهار ما هي هذه الحقيقة. فإذا كان يمكن للمرء أن يتحدث على الإطلاق، فإنه يكون على يقين من إصدار أحكام قيمية، أحكام تفترض سلفاً معايير ومقاييس موضوعية مما يمكن إدراكها بدرجات مختلفة من الاستبصار، وقيماً «لا تتحقق» بذاتها وإنما تعتمد في تحققها

على الإرادة البشرية. وليس لدينا بالطبع أي حدس مباشر بالمطلق بمقدار ما نتحدث عن المعرفة الطبيعية (ومن حيث إن النظرية الأفلاطونية تتضمن معرفة كهذه فهي مرفوضة ولا يمكن السماح بها، أما من حيث إنها توحّد بين المعرفة الحقة والإدراك المباشر للمطلق، فقد يبدو أنها تؤدي ـ من غير قصد ـ إلى مذهب الشك) ـ لكننا نستطيع عن طريق التفكير العقلي أن نصل ـ يقيناً ـ إلى المعرفة الموضوعية (والمؤسسة، بالطبع، تأسيساً متعالياً) للقيم، والمثل العليا، والغايات، وتلك هي قبل أي شيء آخر المسألة الرئيسية عند أفلاطون.

«سيكولوجيا أفلاطون»

١ ـ لم يقع أفلاطون فريسة لسيكولوجيا المدارس الكسمولوجية الفجة السابقة التي ارتدت فيها النفس إلى هواء ونار وذرات. فهو لم يكن فيلسوفاً مادياً، ولا كان ممن يؤمنون أن النفس ظاهرة مصاحبة. فالنفس متميزة عن الهواء بشكل ظاهر وإنما هو روحاني متشدد، فالنفس أكثر ما يمتلكه الإنسان قيمة وأهمية، والميل الصحيح للنفس ينبغي أن يكون اهتمامه الرئيسي. وهكذا فإن سقراط في نهاية محاورة «فايدروس» يصلي: «أيا بان Pan العزيز! ياآلهة هذا المكان جميعاً! لتنعموا عليّ بجمال النفس الباطني. أما فيما يتعلق بالخيرات الأخرى الخارجية فلتجعلوها تناسب ذاتي! هل لي أن أقنع بغنى الحكيم، وهل لي أن أحظى من الثروة بالقدر الذي لا يزيد ولا ينقص عن القدر الذي يطلبه الرجل الفاضل!»(١) إن حقيقة النفس وامتيازها على البدن وجدت لها تعبيراً قاطعاً في ثنائية أفلاطون السيكولوجية التي تناظر ثنائيته الميتافيزيقية. ويعرّف أفلاطون النفس في محاورة «القوانين» بأنها «الحركة الذاتية الأولية» أو أنها «مصدر الحركة»(٢). ولو صحّ ذلك لكانت النفس سابقة على البدن بمعنى أنها أعلى من البدن (حيث يتحرك البدن دون أن يكون هو مصدر الحركة) ـ ولابد للنفس أن تحكم البدن. ويقول أفلاطون في محاورة «طيماوس»: «الشيء الوحيد الموجود الذي يمتلك عقلاً بالمعنى الصحيح: هو النفس، وهي موجود لا يُرى، في حين أن النار، والماء، والتراب والهواء هي كلها أجسام منظورة»(٣). وهو يبيّن لنا في محاورة «فيدون» أن النفس لا يمكن أن تكون مجرد ظاهرة مصاحبة للبدن. ويذهب سيمياس إلى أن النفس ليست سوى انسجام البدن وهي تفنى

---

(١) فايدروس ٢٧٩ حـ. ويذكرنا هذا الدعاء للإله بان بدعاء الشمس في محاورة المأدبة ـ وهذا يذكرنا بالوصف المشهور عن سقراط من أنه يشبه بكائن السيلنيوس الخرافي الذي يخفي في داخله صورة الإله ـ والترجمة والتعليق للدكتورة أميرة مطر ص ١٣٣ (المترجم).

(٢) 896 a 1 - 2.

(٣) 46 d 5 - 7 .

بفناء البدن التي هي انسجام له[١]. غير أن سقراط يشير إلى أن النفس يمكن أن تحكم البدن ورغباته، في حين أن من الخُلف المحال أن نفترض أن الانسجام المحض يمكن أن يحكم ما هو انسجام له[٢]. ومن ناحية أخرى فإذا كانت النفس انسجاماً محضاً للبدن، فسوف ينتج عن ذلك أن إحدى الأنفس يمكن أن تكون أكثر من نفس أخرى (ما دام الانسجام يسمح بالزيادة والنقصان) ـ وهو افتراض غير معقول.

لكن على الرغم من أن أفلاطون يؤكد تمييزاً جوهرياً بين النفس والبدن، فإنه لا ينكر التأثير الذي يمكن أن تمارسه النفس بواسطة البدن أو من خلاله. وأفلاطون في محاورة «الجمهورية» يجعل التدريب البدني ضمن مكونات التربية الصحيحة، ويرفض أنواعاً معينة من الموسيقى، وذلك بسبب تأثيرها الضار والمؤذي على النفس. وهو يسلّم من ناحية أخرى في محاورة «طيماوس» بالأثر الشرير الذي يمكن أن ينتج عن التربية البدنية السيئة. ومن خلال العادات البدنية للرذيلة[٣]، التي يمكن أن تتسبب في حالة غير قابلة للعلاج، تصبح فيها النفس مستعبدة[٤]. ويشدد في محاورة «القوانين» على تأثير الوراثة[٥]. والواقع أن التكوين الناقص الموروث عن الوالدين والتربية الخاطئة أو البيئة مسئولة عن معظم أمراض النفس: «فلا أحد يكون سيئاً بإرادته، والرجل السيء، يصبح سيئاً نتيجة لبعض العادات الخاطئة للبدن، والتربية الغبية، وهذه شرور غير مرغوبة تأتي إلى المرء دون اختياره..»[٦]. فحتى إذا كان أفلاطون قد تحدث عن مناسبة تسكن فيها النفس البدن وتستخدمه، فإننا يجب أن لا نعرضه على أنه ينكر أي تأثير متبادل بين النفس والبدن، فهو ربما لم يفسر التأثير المتبادل، غير أن تلك مهمة بالغة الصعوبة على أية حال؛ فالتأثير المتبادل واقعة واضحة، ولابد من قبولها، ولن يكون الموقف، قطعاً، أفضل إذا ما

---

(١) وهو يقارن هذا الانسجام بالانسجام الموجود بين القيثارة وأوتارها من حيث إنه جميل وغير منظور وغير مادي، وهو بدوره يفنى بفناء القيثارة (المترجم).

(٢) 85e 3 - 86 d 4,93 c 3 - 95 a 2.

(٣) يقول: «لا يكون أحد شريراً بطبعه، وإنما الشرير يصير شريراً بسبب استعداد فاسد في جسمه، وتربية بلا تهذيب، وهما أمران بغيضان إلى كل إنسان، ويلزمانه على كره منه» طيماوس 86 e (المترجم).

(٤) Tim. 86 5ff.

(٥) Laws 775 b ff.

(٦) Tim. 86 d 7 - e 3 .

رفضنا التأثير المتبادل بسبب أن المرء لا يستطيع أن يفسره تفسيراً تاماً. أو يرد النفس إلى البدن حتى نتخلص من ضرورة تقديم أي تفسير على الإطلاق، أو الاعتراف بأن المرء ليس لديه تفسير يقدمه.

٢ ـ ونحن نجد في محاورة الجمهورية نظرية الطبيعة الثلاثية للنفس(١) تلك النظرية التي قيل عنها أنها مستمدة من الفيثاغوريين(٢). وتتكرر النظرية في محاورة «طيماوس» حتى أننا ليس لدينا ما يبرر افتراض أن أفلاطون قد تخلى عنها أبداً(٣). وتتألف النفس من ثلاثة أجزاء: «الجزء» العاقل، و«الجزء» الشجاع المفعم بالحماس. و«الجزء» الشهواني. ويمكن تبرير استخدام كلمة «جزء» في هذا السياق ما دام أفلاطون نفسه يستخدم هذا المصطلح. لكني أضعه الآن بين قوسين لكي أشير إلى أنه مصطلح مجازي، ولا ينبغي أن يؤخذ على أنه يعني أن النفس ممتدة أو مادية. وتظهر كلمة «جزء» في الفقرة رقم ٤٤٤ ب ٣ من الكتاب الرابع في محاورة الجمهورية. وقبل ذلك يستخدم أفلاطون كلمة شكل وهي كلمة تبيّن أنه ينظر إلى الأجزاء الثلاثة على أنها أشكال أو وظائف أو مباديء للسلوك، وليست أجزاء بالمعنى المادي.

والنفس العاقلة هي التي تميز الإنسان عن الحيوان، وهي العنصر الأعلى، أو شكل النفس، ولما كان هذا العنصر خالداً فهو شبيه بما هو إلهي؛ أما الشكلان الآخران للنفس: النفس الشجاعة، والنفس الشهوانية فهما قابلان للفناء. ومن بين هذه الأجزاء نجد الجزء الشجاع هو الأنبل (وهو في الإنسان قريب الشبه بالشجاعة الأخلاقية) وهو ـ أو ينبغي أن يكون ـ الحليف الطبيعي للعقل، رغم أنه موجود في الحيوان. وتشير النفس الشهوانية إلى رغبات البدن، لأن الجزء العاقل من النفس له رغباته الخاصة. مثل الانفعال الطاغي نحو الحقيقة، الحب ، الذي هو الكفة العاقلة المقابلة، للحب الفزيقي. وفي «محاورة طيماوس» يضع أفلاطون الجزء العاقل من النفس في الرأس، أما الجزء المفعم بالحماس فمحله الصدر، في حين أن الجزء الشهواني يقع تحت الحجاب الحاجز. ووضع الجزء المفعم بالحماس في القلب والرئتين هو تراث قديم يعود إلى «هوميروس»، أما أن

(١) BK. 4.

(٢) CF cic Tusc Disp. 4,5,10.

(ويشير شيشرون في هذه الفقرة إلى جزأين الجزء العاقل، والجزء غير العاقل).

(٣) Tim. 69 d . 6 - 70 a 7 .

أفلاطون قد فهم هذه المواقع بالمعنى الحرفي أم لا، فمن الصعب أن نحسم ذلك. فربما كان يقصد بهذه المواقع نقاط التأثير المتبادل للمباديء المتنوعة للنفس على البدن، ألم يضع ديكارت (الذي كان يؤمن بغير شك بروحانية النفس) نقطة التأثير المتبادل في الغدة الصنوبرية؟. لكن من الصعب أن نعتقد أن أفلاطون قد وضع السيكولوجيا (علم النفس عنده) بطريقة نسقية كما يظهر لنا من الملاحظات الآتية:

أعلن أفلاطون أن النفس خالدة، وهو يعلمنا في «طيماوس»، يقيناً، أن الجزء العاقل من النفس هو وحده الذي يتمتع بهذا الامتياز(١). لكن إذا كانت الأجزاء الأخرى من النفس فانية أو قابلة للفناء، فلابد أن يكون من الممكن عندئذ فصلها عن الجزء العاقل بطريقة ما غامضة أو خفية، أو لابد أن تشكل نفساً أو أنفساً أخرى مختلفة. وربما قلنا إن إصراره الواضح على بساطة النفس في محاورة «فيدون» يشير إلى الجزء العاقل، أما في «الأساطير» (مثلاً في محاورتي «الجمهورية»، و«فايدرس») فهي تعني أن النفس باقية في شمولها، فهي على الأقل تحتفظ بالذاكرة في حالة انفصال عن البدن. ولا أقصد بذلك أن أقول إن كل ما تضمنته «الأساطير»، لابد أن يؤخذ بحرفيته، لكني أود فقط أن أشير إلى افتراضها الواضح أن النفس بعد الموت تحتفظ بالذاكرة وهي متأثرة بحياتها السابقة في البدن ـ سواء ما هو خير أو شر ـ تتضمن إمكان بقاء النفس في شمولها، محتفظة على الأقل، بالقوى البعيدة لممارسة الوظائف الحماسية والشهوانية، حتى إذا لم تستطع ممارسة هاتين الوظيفتين بالفعل في حالة انفصالها عن البدن. غير أن ذلك لا يبقى سوى تأويل ممكن فحسب. وعلى ضوء عبارات أفلاطون الصريحة ومن منظور موقفه الثنائي العام، سوف يبدو من المرجح جداً أن النفس العاقلة هي وحدها التي تبقى بعد الموت وأن الجزئين الآخرين من النفس يفنيان تماماً(٢). وإذا كان تصور العناصر الثلاثة للنفس على أنها ثلاثة أجزاء متصارعة، مع تصور الأنفس الثلاثة. فإن ذلك يكون ببساطة برهاناً على أن أفلاطون لم يقم أبداً بتنقيح السيكولوجيا (أو علم النفس عنده) أو أنه درس جيداً مضامين العبارات التي ذكرها.

---

(١) Tim. . I bid.

(٢) Tim. 69 c 2 - c 4 .

٣ ـ لماذا يؤكد أفلاطون الطبيعة الثلاثية للنفس؟ يمكن أن يعود ذلك أساساً إلى واقعة واضحة هي الصراع داخل النفس؟ ففي محاورة «فايدرس» وردت مقارنة شهيرة(١)، كان فيها العنصر العقلي يشبه الحوذي، والعنصران الآخران: المتحمس والشهواني بحصانين(٢). أحد الحصانين أصيل (العنصرالمتحمس وهو الحليف الطبيعي للعقل، «يحب الشرف مع الاعتدال والتواضع») أما الحصان الآخر فهو سيء (العنصر الشهواني «وهو صديق لكل شغب ووقاحة»). وعلى حين أن الحصان الأصيل تسهل قيادته وفقاً لتوجيهات السائق، فإن الحصان السيء لا يحكمه شيء ، ويميل إلى طاعة صوت الانفعالات الحسية، ولذلك فلابد أن يكبح السوط جماحه. ومن ثم فإن أفلاطون يأخذ كنقطة بداية أو انطلاق واقعة التجربة التي تقول أنه يوجد داخل الإنسان، في العادة، منبعان متنافسان للسلوك، لكنه لم يناقش قط مناقشة حقيقية كيف يمكن أن تتوافق هذه الواقعة مع وحدة الوعي، ومما له مغزاه أنه يسلّم صراحة أن «التفسير ما هي النفس، فإن ذلك سيكون عملاً شاقاً مضنياً وطويلاً أشبه بأعمال الآلهة يفوق قدرة البشر»، في حين أنه «يكفينا أن نقدم صورة مجازية مختصرة لها فهذا ما يلائم قدرة الإنسان»(٣). وقد ننتهي، إذن، إلى أن الميل إلى النظر إلى المباديء الثلاثة للسلوك على أنها مباديء لنفس واحدة موحِّدة. والميل إلى النظر إليها على أنها أجزاء يمكن أن تنفصل ـ هما ميلان يظلان لا يمكن التوفيق بينهما في سيكولوجيا أفلاطون.

غير أن من الواضح أن اهتمام أفلاطون الأساسي كان اهتماماً أخلاقياً في إصراره على حق العنصر العاقل في القيادة والتصرف كسائق للعربة. والجزء العاقل من النفس في «طيماوس» خالد وهو العنصر الإلهي. ويقال إن «الصانع» هو الذي أوجده من نفس

---

(١) تسمى بأسطورة المركبة المجنحة يقول أفلاطون:

«سوف نشبه طبيعة النفس بمركبة من جوادين مجنحين وسائق يقودهما. أما نفوس الآلهة فجيادها وسائقها كلهم أخيار ومن سلالة خيّرة.. وأحد الجياد جميل وأصيل. أما الثاني فهو على العكس من ذلك سواء في طبعه أو في سلالته. ويترتب على ذلك أن تكون مهمة السائق شاقة ومضنية... الخ» ٢٤٦ ب ص ٧٠ ـ ٧١ من ترجمة الدكتورة أميرة مطر السالفة الذكر (المترجم).

(٢) 246 a , 6 ff.

(٣) 246 a 4 - 6.

مكوِّنات عالم الروح. في حين أن الأجزاء الفانية من النفس ـ مع البدن ـ قد صنعتها آلهة السماء(١). ولا شك أن ذلك تعبير صوفي عن واقعة أن العنصر العاقل في النفس هو الأسمى وقد ولد ليحكم ويقود، فمن حقه الطبيعي أن يحكم، لأنه أكثر شبهاً بالآلهة. وله وشائج قربى طبيعية مع العالم العقلي غير المنظور؛ فهو يمكننا من التأمل، في حين أن عناصر النفس الأخرى مقيدة أساساً بالبدن، أعني بعالم الظاهر، وليس لها جزء مباشر في العقل والنشاط العقلي، ولا يمكن لها مشاهدة عالم المُثل.

ويعود التصور الثنائي للظهور من جديد عند الأفلاطونية المحدثة، وعند القديس أوغسطين، وعند ديكارت... الخ(٢). وفضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من اعتناق النظرية المشائية عن النفس عند القديس توما الأكويني ومدرسته. فإن طريقة أفلاطون في الحديث بقيت ـ ولابد أن تبقى على الدوام ـ هي الطريقة «الشعبية» في الحديث بين المسيحيين ما دامت الواقعة التي تأثرت بفكر أفلاطون، واقعة الصراع داخل الإنسان، تخيم بشكل واسع وعلى نحو طبيعي، على عقول أولئك الذين يدعمون الأخلاق المسيحية ـ غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن القول بأننا نشعر بهذا الصراع داخل أنفسنا يتطلب وجهة نظر أكثر توحيداً للنفس مما تقدمه سيكولوجيا أفلاطون، لأنه إذا ما كان هناك كثرة من الأنفس داخل الإنسان ـ النفس العاقلة والنفس غير العاقلة، فإن وعينا عندئذ بالصراع الذي يحدث داخل أنفسنا، والوعي بالمسئولية الأخلاقية، لن يكون من الممكن تفسيرهما. وأنا لا أقصد بذلك أن أقول إن أفلاطون كان غافلاً تماماً عن هذه الحقيقة، وإنما أود بالأحرى أن أقول إنه شدد على جانب واحد من هذه الحقيقة ثم مال إلى إهمال الجانب الآخر، ومن ثم فشل في تقديم أي سيكولوجيا عقلية مقنعة حقاً.

٤ ـ أما أن أفلاطون أكد خلود النفس فذلك أمر واضح بما فيه الكفاية، وسوف يظهر من أقواله الصريحة ـ كما رأينا ـ أن هذا الخلود محصور في جزء واحد من النفس هو «النفس العاقلة» رغم أنه يمكن جداً أن تبقى النفس في شمولها، رغم أنها لا يمكن ـ وهذا واضح جداً ـ أن تمارس وظائفها الدنيا في حالة انفصالها عن البدن . صحيح أن الموقف

---

(١) 41 C 6 - 4 e 4 , 69 b 8 - C 8.

(٢) CF. St. Aug: Homa anima rationalis est mortali (De Moribus Ecc. Cath.), 27.

الأخير قد يبدو أنه يؤدي إلى نتيجة تقول إن النفس تكون أشد نقصاناً وسوءاً في حالة انفصالها عن البدن أكثر منها في هذه الحياة الفانية ـ وهي نتيجة سوف يرفض أفلاطون، يقيناً، قبولها.

يبدو أن الرغبة في التخلص من الجزاءات بعد الموت هي التي تدفع، إلى حد ما على الأقل، إلى التخلص تماماً من الأساطير الأفلاطونية. كما لو كانت نظرية الثواب والعقاب غير مناسبة، بل حتى عدائية، للأخلاق. لكن هل من الإنصاف، أو هل يتفق مع النقد التاريخي، أن نتبنى مثل هذا الموقف عن أفلاطون؟ إن هناك أمراً واحداً لابد من التسليم به وهو أنه لم يكن يقصد أن تؤخذ تفصيلات الأساطير على محمل الجد، (والكل يعترف بذلك) ومع ذلك فالأمر مختلف أتمّ الاختلاف أن نقول إن تصور الحياة المقبلة، الذي يحدد طابعها السلوك في هذه الحياة، هو نفسه «أسطوري». فليس هناك دليل حقيقي على أن أفلاطون نفسه نظر إلى الأساطير برمتها على أنها محض هراء: ولو كان قد فعل، فلماذا عرضها على الإطلاق؟ يبدو لكاتب هذه السطور أن أفلاطون لم يكترث على الإطلاق بنظرية الجزاءات، وذلك أحد الأسباب التي جعلته يُسلّم بالخلود. ولابد أنه كان سيتفق مع ليبنتز في قوله: «لكي نشبع أمل الجنس البشري، فلابد أن نبرهن على أن الله الذي يحكم كل شيء عادل وحكيم، وأنه لن يترك شيئاً بلا مكافأة أو عقاب، وتلك هي الأسس العظيمة للأخلاق..»(١).

كيف حاول أفلاطون إثبات الخلود..؟

(أ) يذهب سقراط في محاورة «فيدون» إلى أن الأضداد تنتج من الأضداد كما ينتج «الضعيف من القوى»، و«اليقظة من النوم، والنوم من اليقظة». ولما كانت الحياة والموت ضدين، فإن الموت ينتج عن الحياة، ولابد لنا، إذن أن نفترض أن الحياة تخرج من الموت.

وتقوم هذه الحجة على زعم بلا برهان عن عمليات دائرية أزلية: كما تفترض كذلك أن الضد ينشأ من الضد تماماً كالمادة التي ينشأ عنها أو يُصنع منها. ويصعب أن تكون هذه

---

(١) من رسالة إلى شخص مجهول كتبها ليبنتز حوالي عام ١٦٨٠ ـ راجع الأعمال الفلسفية لليبنتز ص ٩ . (المؤلف).

الحجة مقنعة لنا: إلى جانب أنها لا تقول شيئاً عن وضع النفس في حالة انفصالها عن البدن، ولابد أن تؤدي بذاتها إلى نظرية عودة عجلة الميلاد[١]، فالنفس في «حقبة» ما على الأرض ليس لديها تذكر واع بأي حقبة سابقة أخرى على الأرض، وبالتالي فإن كل «ما تثبته» هو أن النفس تبقى وليس أن الفرد يبقى من حيث هو فرد.

(ب) والحجة التالية التي وردت في «فيدون»[٢]. هي حجة مستمدة من العامل القَبْلي للمعرفة، فالناس لديهم معرفة بالمقاييس والمعايير المطلقة وهي متضمَّنة في أحكام القيمة لديهم. غير أن هذه المسائل المطلقة لا توجد في العالم الحسي: ومن ثم فلابد أن يكون الإنسان قد شاهدها في حالة تسبق الوجود. وقل مثل ذلك في الإدراك الحسي فهو لا يستطيع أن يزودنا بمعرفة عن ما هو ضروري وكلي. غير أن الشباب. حتى الشاب الذي لا علم له بالرياضيات يستطيع من خلال عملية إثارة السؤال بدقة بلا تعليم، أن يصل إلى«استخلاص» حقائق رياضية. ولما لم يكن قد تعلَّمها من أي شخص، وليس في استطاعته أن يصل إليها عن طريق الإدراك الحسي، فإن معنى ذلك أنه كان قد أدركها في حالة من الوجود السابق، وأن عملية التعلم ليست سوى عملية تذكر (قارن محاورة «مينون» ٨٤ وما بعدها).

والواقع أن عملية طرح السؤال التي استخدمها سقراط في محاورة «مينون» هي في الحقيقة طريقة للتعليم. وهي على أية حال تفترض ضمناً قدراً معيناً من المعرفة الرياضية، وعلى أية حال فإذا لم يكن من الممكن تفسير العلم الرياضي عن طريق «التجريد»، فإن الرياضيات لا تزال من الممكن أن تكون علماً قبلياً، دون أن نضطر إلى التسليم بوجود

---

(١) الفكرة أساساً هندية، وهي تعني أن هذه الحياة هي حلقة في سلسلة حيوات يحياها المرء يحددها فعله في الحياة السابقة، كما تعني أيضاً التناسخ، والمعاناة في عملية التناسخ بسبب أعمال المرء السيئة. قارن مصطلح Karma في كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ٦٥، مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ [المترجم].

(٢) 72 e 3 - 77 d 5.

سابق. وحتى لو افترضنا أن الرياضيات يمكن أن تعمل ـ على الأقل نظرياً ـ بطريقة قبلية تماماً بواسطة غلام «مينون» العبد، فليس من الضروري أن يكون له وجود سابق: فهناك على الدوام بديل على الطريقة الكانطية[١].

ويشير سمياس[٢] إلى أن هذه الحجة لا تبرهن إلا على أن النفس كانت موجودة قبل اتحادها بالبدن: فهي لا تبرهن على أن النفس تبقى بعد الموت. وهكذا يلاحظ سقراط أن الحجة من مسألة التذكر لابد أن تؤخذ مرتبطة بالحجة السابقة.

(جـ) والحجة الثالثة في «فيدون» (أو الحجة الثانية إذا ما أخذنا الحجتين السابقتين مرتبطتين معاً) فهي تنبع من الطبيعة البسيطة غير المركبة للنفس ـ من روحانيتها كما لابد أن نقول[٣]. فالأشياء المرئية مركبة وهي تخضع للتحلل والموت ـ والبدن هو من بين هذه الأشياء. وفي استطاعة النفس أن تقوم بمعاينة المثل غير المرئية الدائمة التي لا تفنى. وعندما تصبح النفس هكذا على اتصال بالمثل فإنها تظهر أكثر شبهاً بالمثل منها بالأشياء المادية المرئية، إنها تبدو أكثر قرباً مما هو إلهي أكثر منها مما هو فان. وربما اعتقدنا أن النفس «إلهية» ـ وكان ذلك يعني عند اليونان أنها خالدة وغير متغيرة.

(ولقد تطورت هذه الحجة إلى حجة من أنشطة أعلى للنفس وروحانية المفهوم إلى الطبيعة الروحية والبسيطة للنفس).

(د) هناك حجة أخرى في محاورة «فيدون» وردت في ردّ سقراط على اعتراضات «قيبس» (بالنسبة لدحض سقراط لفكرة «الظاهرة المصاحبة» التي اقترحها سيمياس، وقد أشرتُ إليها في وقت سابق). يذهب «قيبس»[٤] إلى أن ما تستهلكه النفس من طاقة في حياتها البدنية المتلاحقة يمكن أن يجعلها «تبلى»، وفي النهاية سوف «تفنى تماماً وتكون

---

(١) لا أعني بذلك قبول النقد الكانطي، وإنما أريد فحسب الإشارة إلى أنه حتى على زعم أفلاطون، فإن نتيجته هي النتيجة الوحيدة الممكنة.

(٢) 77.

(٣) 78 b 4 - 80 e I.

(٤) 86 e G - 88 b 8 .

أحد الأموات». ويردّ سقراط على ذلك ببرهان آخر على الخلود(١). فمن المسلَّم به أن المثل موجودة، ووجود أحد المثل لن يسمح بوجود مثال مضاد، وكذلك لا يسمح للشيء الذي هو ما هو عليه بفضل مشاركته في مثال واحد بالوجود المتآني مع مثال مضاد، فعلى الرغم، مثلاً، من أننا نستطيع أن نقول إن النار دافئة، ولن تسمح بمحمول مضاد هو «البارد» في وقت متآنٍ. والنفس هي ما هي عليه بفضل مشاركتها في مثال الحياة: ومن ثم فهي لن تسمح بوجود المثال المضاد وهو «الموت». وعلى ذلك فعندما يقترب الموت، فإن النفس إما أن تموت أو تنسحب، أما أنها لا تفنى فذلك أمر مفترض. وإذا شئنا الدقة، فإن هذه الحجة، إذن، ينبغي أن لا نسمى بحجة «عدم فناء» النفس ما دمنا نسلِّم بروحانيتها. ولقد فهم سقراط أن «قيبيس» يقبل بروحانية النفس، ولكنه يذهب إلى أنها يمكن أن تذبل أو «تبلى» هي نفسها. ويرد سقراط على ذلك بصفة خاصة ورده هو أن المبدأ الروحاني لا يمكن أن يذبل أو يبلى ذاته.

(هـ) يفترض سقراط في محاورة «الجمهورية»(٢). مبدأ عدم إمكان تدمير الشيء أو فنائه إلا عن طريق الشر الكامن فيه، وشرور النفس هي «الظلم، والإفراط، والجبن، والجهل»(٣). إلا أن هذه الشرور لا تدمر النفس، فالرجل الظالم إلى أقصى حد ربما يعيش فترة طويلة، بل ربما أطول من الرجل العادل. لكن إذا لم يتم تدمير النفس عن طريق فسادها الداخلي، فإنه من غير المعقول أن يكون من الممكن لشر خارجي أن يدمرها. (ومن الواضح أن هذه الحجة تفترض الثنائية).

(و) وتذهب الحجة في محاورة «فايدروس»(٤) إلى أن الشيء الذي يحرك شيئاً آخر، ويحركه شيء آخر، ـ ربما يكفّ عن الحياة كما يمكن أن يتوقف عن أن يحركه شيء آخر. غير أن النفس هي مبدأ الحركة الذاتية(٥). وهي مصدر الحركة وبدايتها. وما هو

---

(١) 103 C 10 - 107 a 1.

(٢) 608 d 3 - 611 a 2.

(٣) هذه الشرور أو الآفات هي أضداد الفضائل الرئيسية الأربع: العدالة، والاعتدال والشجاعة، والحكمة أو المعرفة. [المترجم].

(٤) 608 d 3 - 611 a 2.

(٥) 245 C 5 ff.

بداية ينبغي أن يكون غير مخلوق أو حادث؛ لأنه لو كان مخلوقًا أو حادثاً لما كان بداية. لكنها إذا لم تكن مخلوقة فهي غير قابلة للفناء، لأنه إذا ما تدمرت النفس التي هي بداية الحركة، فإن الكون كله والخليقة بأسرها، «سوف تنهار وتنتهي إلى التوقف».

وما أن نسلّم بأن النفس هي مبدأ الحركة[1]، فلابد أن يكون لها وجود دائم، (إذا كانت الحركة موجودة منذ البداية) لكن من الواضح أن ذلك لا يقدم دليلاً على الخلود الشخصي، لأن كل ما تكشف عنه هذه الحجة هو أن النفس الفردية ربما صدرت عن نفس العالم الذي تعود إليه عند موت البدن، ومع ذلك فعند قراءة «فيدون» بصفة عامة، والأساطير الموجودة في فيدون. و«جورجياس»، و«الجمهورية»، فإن المرء لا يستطيع أن يتجنب أن يأتيه انطباع بأن أفلاطون كان يؤمن بالخلود الشخصي الحقيقي. وفضلاً عن ذلك فإن فقرات مثل تلك التي يتحدث فيها سقراط عن هذه الحياة على أنها إعداد للأزل[2] والملاحظات التي يبديها سقراط في محاورة «جورجياس»[3] والتي تقول أن «يوربيدس» ربما كان على حق في قوله إن الحياة هنا هي في الواقع موت، والموت هو في الواقع حياة (وهي الملاحظة التي كانت طوق النجاة عند «أورفيوس») ـ هذه كلها لا تسمح لأي إنسان أن يفترض أن أفلاطون ـ في تعاليمه عن الخلود ـ كان يريد أن يؤكد الدوام المحض للنفس العاقلة دون أدنى وعي شخصي أو استمرار للهوية الذاتية، والأدنى جداً إلى المعقول أن نفترض أنه كان سيوافق «ليبنتز» عندما تساءل: «ما الذي يمكن أن تستفيده، ياسيدي، إذا ما أصبحت ملكاً على الصين شريطة أن تنسى ما كنته؟ ألا يكون الأمر واحداً لو أن الله في نفس اللحظة التي دمّرك فيها، خلق ملكاً على الصين؟»[4].

وليس من الضروري أن ننظر في «الأساطير» بشيء من التفصيل، لأنها ليست سوى تمثلات تصويرية للحقيقة التي أراد أفلاطون نقلها إلينا، أعني أن النفس باقية بعد الموت، وأن حياة النفس فيما بعد ستكون طبقاً لسلوكها على هذه الأرض. أما إلى أي حدّ كان

---

(١) CF Laws 896 a 1 - b 5.

(٢) Rep. 489 b 3 .

(٣) 492 e 8 - 11.

(٤) Duncan, p.9.

أفلاطون يقصد جاداً القول بنظرية التناسخ المتتابع التي عُرضت في صورة «أساطير» ـ فذلك أمر غير مؤكد: وعلى أية حال فهناك أمل، فيما يبدو، في أن تهرب النفس الفلسفية من عجلة التناسخ؛ بينما هناك، فيما يبدو أيضاً خُطاة لا رجاء فيهم سوف يُلقى بهم في طرطاروس Tartarus[1] إلى الأبد. وتصوير الحياة المقبلة في الأساطير، كما ذكرنا من قبل، يصعب أن يتسق مع تأكيد أفلاطون بأن «النفس العاقلة» هي وحدها التي تبقى، وبهذا المعنى سوف أتفق مع «ريتر Ritter» في قوله: «لا يمكن أن نؤكد ـ عن يقين ـ أن أفلاطون كان مقتنعاً بخلود النفس، كما تعلّمه لنا أساطير محاورات «جورجياس»، و«فيدون»، و«الجمهورية»[2].

وعلى ذلك فالنظرية السيكولوجية عند أفلاطون، لم تتضح بطريقة منظمة بحيث تتسق مع الأقوال «الدجماطيقية» ـ فلا شك أن اهتمامه كان ذا طابع أخلاقي، إلى حد كبير. غير أن ذلك لا يعني القول بأن أفلاطون لم يقدم أي ملاحظات سيكولوجية دقيقة، يمكن أن نجدها متناثرة في محاوراته، وأن علينا أن ننظر فقط في الأمثلة التوضيحية التي قدّمها في محاورة «تياتيوس» عن عمليتي التذكر والنسيان، أو التفرقة بين الذاكرة والتذكر في محاورة «فيلابوس»[3].

(١) الجحيم أو المنطقة الدنيا من العالم السفلى في الأساطير اليونانية حيث يعاقب أعتى الأشرار ـ قارن كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ٣٠١ ـ ٣٠٢ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ [المترجم].

(٢) Essence, P. 282.

(٣) Theaet. 191 c 8 and FF. Phil. 33C 8 - 34 C2.

" الفصل الثاني والعشرون"

"النظرية الأخلاقية"

[١]- الخير الأقصى

الأخلاق عند أفلاطون هي أخلاق السعادة، بمعنى أنها موجهة نحو بلوغ الإنسان خيره الأقصى، في امتلاك ما يحتوي على السعادة الحقيقية. وربما قيل إن خير الإنسان الأقصى هو التطوير الحقيقي لشخصيته، بوصفه موجوداً أخلاقياً عاقلاً، والتهذيب الصحيح للنفس، وحياة الرفاهة المنسجمة بصفة عامة. فعندما تكون النفس الإنسانية في الوضع الذي ينبغي أن تكون فيه عندئذ يكون الإنسان سعيداً. هناك موقفان متطرفان مثيران للجدل - في بداية محاورة «فيلابوس» - يأخذ بهما «بروتارخس» وسقراط، فعلى الرغم من أنهما معاً متفقان على أن الخير لابد أن يكون هو حالة النفس، فإن «بروتارخس» على استعداد للقول بأن الخير يعتمد على اللذة ، في حين أن سقراط يؤكد أن الخير يعتمد على الحكمة . ويبدأ سقراط يبيّن لنا أن اللذة بما هي كذلك لا يمكن أن تكون هي الخير البشري الحق والوحيد. طالما أن اللذة الخالصة غير المخلوطة بشيء آخر (والمفهوم أن الإشارة إلى اللذة الجسدية) التي لا يشارك فيه: لا العقل، ولا الذاكرة، ولا المعرفة، ولا الظن الصائب - أدنى مشاركة - «لن تكون حياة بشرية، وإنما ستكون حياة حيوان رخوي أو أي مخلوق من مخلوقات البحر يعيش في صدفة»(١). ولا حتى «بروتارخوس» يمكنه الظن أن مثل هذه الحياة تليق بالموجود البشري. ومن ناحية أخرى فليست حياة «العقل الخالص» التي تخلو من أي لذة، يمكن أن تكون الخير الوحيد للإنسان. حتى لو كان العقل هو أعلى جانب في الإنسان وحتى إذا كان النشاط العقلي هو الوظيفة العليا للإنسان (لاسيما تأمل المثل) - فإن الإنسان ليس عقلاً خالصاً. وهكذا فإن الحياة الخيّرة للإنسان لابد أن تكون حياة «مختلطة»، فلا هي حياة العقل فقط، ولا حياة اللذة الحسية فحسب.

---

(١) 21 C I - 8.

ومن ثم فأفلاطون على استعداد للتسليم بتلك اللذات التي لا يعقبها ألم. كاللذات العقلية مثلاً[١]. وكذلك اللذات التي تعتمد على إشباع الرغبة، شريطة أن تكون لذات بريئة، وتشبع باعتدال. تماماً مثل العسل والماء ـ لابد من امتزاجهما بنسب صحيحة لكي نعدّ شراباً سائغاً، فنشعر باللذة، كذلك ينبغي أن يمتزج الشعور باللذة بالنشاط العقلي بنسب صحيحة لكي نحصل على الحياة الخيّرة للإنسان[٢].

أولاً وقبل كل شيء يقول أفلاطون إن الحياة الخيّرة يجب أن تشتمل على جميع المعارف من أصدق الأنواع، أي المعرفة الدقيقة لموضوعات لازمانية. إلا أن الإنسان الذي اعتاد فقط على معلومات الهندسة، وما فيها من خطوط ومنحنيات دقيقة، ولاعلم له على الإطلاق بالمعارف التقريبية الترجيحية التي نلتقي بها في حياتنا اليومية. فإنه لن يعرف حتى كيف يتعرف على الطريق إلى منزله. وكذلك الفئة الثانية من المعارف، لا فقط تنوعات الفئة الأولى، لابد أن نُسلِّم بأن تكون «مزيجاً» ولن يصيب الإنسان بأي أذى شريطة أن يعترف بموضوعات الفئة الثانية على ما هي عليه، وألا يخطىء فيظن أن المعارف التقريبية الترجيحية هي الحقيقة الدقيقة، وبعبارة أخرى ليس على الإنسان أن يدير ظهره تماماً لهذه الحياة الفانية، وهذا العالم المادي، من أجل الوصول إلى الحياة الخيّرة الصحيحة، وإنما عليه أن يعترف أن هذا العالم ليس هو العالم الوحيد، ولا العالم الأعلى، وإنما هو نسخة فقيرة من المثل الأعلى. يقول بروتارخس: «ينبغي السماح بالموسيقى إذا أردنا أن تكون حياة الإنسان حياة على الإطلاق» ـ رغم الواقعة التي يذكرها سقراط وهي أنها «مليئة بالمحاكاة والتخمين». و«يعوزها النقاء»[٣].

ويظهر سؤال هو: الماء الذي سُمح به في وعاء المزج: ما مقدار العسل الذي يوضع فيه؟. والجواب عن هذا السؤال هو: ما مقدار اللذة المسموح بها، التي تعتمد على المعرفة؟ ويقول أفلاطون: إن المعرفة قد تزعم علاقة قُربى باللذات «الحقة» و«غير المختلطة». ولكن بالنسبة لما تبقى، فإن المعرفة لن تقبل إلا تلك اللذات التي تصاحب

---

(١) CF. 51.

(٢) 6 1 b 4 FF.

(٣) 6 2 c 1 - 4.

الصحة والعقل السليم وأي شكل من أشكال الخيرية. أما لذات «الحمق والشر» فهي لا تصلح بتاتاً أن تجد لها مكاناً في هذا المزيج.

سر هذا المزيج الذي يشكل الحياة الخيرة يكمن في الميزان والنسبة: وحينما يكون هناك إهمال لهما، فلن يكون هناك مزيج أصيل، وإنما خليط مشوش، وبذلك يكون الخير شكلاً من أشكال الجميل الذي يتحدد على أساس الميزان والنسبة. وسوف تكون النسبة، والجمال، والحقيقة هي الأشكال الثلاثة أو «النغمات» الثلاث: بحيث تكون المكانة الأولى «للميزان المناسب» والمكانة الثانية للنسبة أو الجمال، أو الاكتمال. والمكانة الثالثة للعقل والحكمة. والمكانة الرابعة للعلوم والفنون. والمكانة الخامسة للذات التي تخلو من ألم (سواء اشتملت على إحساس فعلي أم لا). والسادسة للإشباع المعتدل للشهوة عندما لا تكون بالطبع، مؤذية ـ هذا هو خير الإنسان الحق، والحياة الخيرة. والدافع الملح للبحث عنها هو الحب Eros والرغبة أو الشوق للخير أو السعادة.

ويشتمل الخير الأقصى للإنسان ـ أو السعادة ـ بالطبع على معرفة الله. وهذا واضح إذا ما كانت «الصور» هي أفكار لله ـ على حين أنه حتى في محاورة «طيماوس» أخذت حرفياً وافتُرض أن الله بعيد عن المثل، ولتأملها ـ تأمل الإنسان الخاص للمثل ـ الذي هو عنصر مكوِّن ومتكامل في سعادته، يجعله شبيهاً بالله. وفضلاً عن ذلك فلا يمكن لأي إنسان أن يكون سعيداً، دون أن يعترف بالدور الإلهي في العالم. ومن ثم يستطيع أفلاطون بسهولة أن يقول إن السعادة الإلهية هي النموذج لسعادة الإنسان(١).

والآن يجب أن تتحقق السعادة بممارسة الفضيلة، وهو ما يعني أن تكون شبيهاً بالله بقدر ما يستطيع الإنسان أن يتشبه بالله: «إن علينا أن نتشبه بالله بقدر المستطاع وهذا يعني أن نكون أنقياء القلب بمساعدة الحكمة..»(٢). «إن الآلهة ترعى كل إنسان يرغب في أن يكون عادلاً، شبيهاً بالله، بقدر ما يتسنى للإنسان أن يبلغ ذلك عن طريق ممارسة الفضيلة..»(٣). ويعلق أفلاطون في محاورة القوانين «إن الله هو مقياس الأشياء، بمعنى أعلى كثيراً من أن يأمل فيه أي إنسان، كما يقولون». (وهو هنا يرد على «بروتاجوراس»)

---

(١) Theaet 176 a 5 - 2 4.

(٢)، (٣) Rep. 613 a 7 - b

«إن مَنْ يريد أن يكون عزيزاً عند الله، ينبغي عليه أن يكون شبيهاً به، قدر ما يتسنى للإنسان أن يفعل ذلك، وأن يكون كما يكون. ومن هنا كان الإنسان المعتدل صديقاً لله، لأنه يشبهه».. ويستطرد قائلاً: إن تقديم القرابين للآلهة، والصلاة لها. «هو أنبل وأفضل الأشياء جميعاً. وهو أيضاً أسهل الطرق إلى الحياة السعيدة». لكنه يشير إلى أن قرابين الأشرار غير الأتقياء لا تقبلها الآلهة(١). ولذلك تتعلق الفضيلة والعبادة بالسعادة ويرتبطان بها، حتى أنه على الرغم من أن ممارسة الفضيلة والأخذ بالحياة الفاضلة هما الوسيلة لبلوغ السعادة، فالفضيلة ذاتها ليست خارجية عن السعادة وإنما هي متكاملة معها. وعلى ذلك فخير الإنسان هو حالة للنفس أساساً، والإنسان الفاضل حقاً هو وحده الرجل الصالح الخير حقاً وهو السعيد حقاً.

[٢] الفضيلة:

(١) نستطيع بصفة عامة أن نقول إن أفلاطون قَبِلَ توحيد سقراط بين الفضيلة والعلم (أو المعرفة) ففي محاورة «بروتاجوراس»(٢) يكشف سقراط ـ في معارضة السوفسطائي ـ أن من الخُلف المحال أن تقول إن العدالة يمكن أن تكون بغير تقوى أو أن يكون الظالم تقياً، حتى أن الفضائل المتعددة لا يمكن أن تكون مختلفة تماماً. وفضلاً عن ذلك فالرجل المسرف غير المعتدل هو مَنْ يسعى وراء ما يؤذي غيره، في حين أن الشخص المعتدل يسعى وراء ما هو خير ونافع حقاً. والحكيم هو مَنْ يسعى وراء ما هو خير ونافع حقاً، أما مَنْ يسعى وراء ما يؤذي فهو رجل أحمق. وعلى ذلك لا يمكن أن يكون الاعتدال والفضيلة متباينين تماماً. ومن ناحية أخرى فالشجاعة الحقة والبسالة الحقة هي أن تقف ثابتاً في أرض المعركة عندما تعرف أن الخطر يحدق بك من كل جانب، فهي لا تعني الحمق المحض، وهكذا لا يمكن فصل الشجاعة عن الحكمة، كما أنه لا يمكن فصل الاعتدال عنها. ولم ينكر أفلاطون، بالطبع، أن هناك فضائل متميزة، وهي تتميز تبعاً لموضوعاتها، أو تبعاً لأجزاء النفس التي تكون عادات لها، إلا أن هذه الفضائل المتمايزة

(١) Laws, 715 e 7 - 717 a 3.

(٢) Protag. 33e 3 FF.

كلها تشكل وحدة، إلى الحد الذي تكون فيه تعبيرات عن المعرفة ذاتها بالخير والشر. ومن ثم فالفضائل المتمايزة تتحد مع الحصافة والتبصر أو معرفة ما هو خير حقاً للإنسان والوسيلة لبلوغ هذا الخير. لقد كان واضحاً في محاورة «مينون» أنه إذا كانت الفضيلة معرفة أو تبصراً لأصبح من الممكن تعلّمها. ولقد بيّن لنا في محاورة «الجمهورية» أن الفيلسوف هو وحده الذي يمتلك المعرفة الحقة عما هو خير للإنسان. وليس هو السوفسطائي - الذي يقنع بالمفاهيم «الشعبية» عن الفضيلة - القادر على تعليم الفضيلة، بل فقط مَنْ لديه معرفة دقيقة: أعني أنه الفيلسوف. ونظرية أن الفضيلة علم (أو معرفة) هي في الواقع تعبير عن واقعة أن الخير ليس حداً نسبياً فحسب، وإنما هو يشير إلى شيء مطلق لا يتغير:وإلا لما أصبح موضوع المعرفة.

ولقد تمسك أفلاطون، فيما يبدو بالفكرة التي تقول إن الفضيلة علم (معرفة) وأن الفضيلة يمكن تعلّمها، وكذلك بالفكرة التي تقول إنه لا أحد يرتكب الشر عامداً أو عن علم. فعندما يختار الإنسان ما هو شر في الواقع، de Facto فإنه يختار ما هو أدنى نفعاً. فهو يرغب في شيء يتخيل أنه خير، لكنه، في حقيقة الأمر، شر. ومن المؤكد أن أفلاطون اعترف بالطابع العنيد للشهوة الذي يناضل لكي ينجح نجاحاً عارماً مكتسحة السائق في اندفاعها المجنون لكي تبلغ ما يبدو لها خيراً، ولو استطاع الحصان الشرير أن يتغلب على مقاومة السائق فما ذاك - طبقاً لمبادىء أفلاطون ، إلا بسبب أنه: إما أن السائق لا يعرف الخير الحق أو بسبب أن معرفته بالخير حُجبت، وقت الاندفاعة الطائشة. ويبدو واضحاً أن هذه النظرية موروثة عن سقراط، وتتعارض مع تسليم أفلاطون الواضح بالمسئولية الأخلاقية. لكن في استطاعة أفلاطون أن يجيب بقوله: إن الرجل الذي يعرف ما هو الخير الحق قد يَسمح للانفعال الطاغي بتعتيم حكمه على الأقل مؤقتاً. بحيث يبدو له الخير الظاهري على أنه الخير الحق، رغم أنه مسئول عن أنه سمح للانفعال الطاغي بحجب العقل وتعتيمه. فقد رفض أن يوافق على أن الإنسان يختار الشر عامداً لأنه شر، ويمكن لأفلاطون أن يجيب فقط بقوله إن الإنسان قد قال: «أيها الشر، فلتكن خيراً لي» ولو أنه اختار ما هو شر أو ضار فعلاً. وهو يعلم أنه كذلك على نحو مطلق، فالسبب الوحيد لذلك هو أنه، على الرغم من معرفته، ثبت انتباهه على جانب واحد من الموضوع الذي

بدا له خيراً. وربما كان حقاً مسئولاً عن تركيز انتباهه على هذا النحو. لكن لو أنه اختار، فإنه لا يمكن أن يختار إلا ما هو أدنى من الناحية العقلية. فقد يعرف المرء، تماماً أن قتله لعدوه سوف يلحق به الأذى حتماً، لكنه يختار أن يفعل ذلك لأنه يركز انتباهه على ما يبدو له خيراً مباشراً لإشباع رغبته في الانتقام، أو الحصول على نفع ما، عندما يقضي على عدوه. (وربما لاحظنا أن اليونان كانوا بحاجة إلى وجهة نظر أشد وضوحاً عن الخير والحق وعلاقة كل منهما بالآخر) فالقاتل قد يعرف جيداً أن القتل خطأ لكنه يختار ارتكابه لأنه ظهر له من بعض جوانبه خير. والقاتل الذي يعرف أن القتل خطأ قد يعرف كذلك، بالطبع، أن «الخطأ»، و«إلحاق الأذى أو الشر» ، لا يمكن الفصل بينهما، لكن ذلك لا يسلب جانب الخير (أعني النفع أو الرغبة) الذي يرتبط بسلوكه وعندما تستخدم كلمة «شر» فإننا كثيراً ما نعني بها «خطأ». لكن عندما قال أفلاطون إن لا أحد يختار عامداً أن يفعل ما يعرف أنه شر، فإنه لم يقصد بذلك أن لا أحد يختار أن يفعل ما يعرف أنه خطأ. بل لا أحد يختار عامداً أن يفعل ما يعرف أنه من جميع الجوانب ضار لنفسه).

يدرس أفلاطون في محاورة «الجمهورية»(١) أربع فضائل رئيسية أو أصلية هي: الحكمة والشجاعة أو الجَلَد، والاعتدال والعدالة. أما الحكمة فهي فضيلة الجزء العاقل من النفس، في حين أن الشجاعة هي فضيلة الجزء المتحمس (أو الغضبي)، وتعتمد فضيلة الاعتدال على اتحاد الجزء الغضبي والشهواني تحت قيادة العقل. أما العدالة فهي الفضيلة العامة التي تعتمد على أن كل جزء من أجزاء النفس يؤدي مهمته الخاصة في انسجام مناسب.

(٢) يعارض أفلاطون في محاورة «جورجياس» فكرة التوحيد بين الخير والشر من ناحية ، واللذة والألم من ناحية أخرى. كما يعارض أخلاق «الإنسان الأعلى» التي عرضها «كالكيلس». ولقد حاول سقراط أن يبيّن في معارضة ما قاله «بولس»(٢) ـ أن ارتكاب الظلم ـ كأن تقوم بدور الطاغية مثلاً ـ هو أشد سوءاً من أن تعاني من الظلم أو تتحمله، وهذا هو أعظم شر يمكن أن يعاني منه الإنسان. وارتكاب الظلم، فضلاً عن ذلك، ثم الإفلات بلا عقاب هو أسوأ الأمور جميعاً لأن ذلك لا يؤكد إلا أن الشر موجود داخل

---

(١) Rep. BK4.

(٢) «كالكيلكس» و«بولس» شخصيتان في محاورة «جرجياس» (المترجم).

النفس في حين أن العقاب ربما أدى إلى الإصلاح. ويقوم كالكيلس بتقسيم الموضوع أثناء النقاش، ولكي يبيّن أن سقراط يلجأ إلى «أفكار شعبية مبتذلة عن الحق، ليست طبيعية، وإنما هي فقط متواضع عليها عن طريق العرف»(١) فارتكاب الشر قد يُنظر إليه بازدراء من وجهة نظر اجتماعية هي وجهة نظر العادات والتقاليد، غير أن هذه الأخلاق ليست سوى أخلاق القطيع. إن الضعفاء ـ وهم الغالبية العظمى ـ يتجمعون معاً لكبح جماح «النوع الأقوى من البشر»، ويدّعون الحق في الأعمال التي تناسبهم ـ أي تناسب أفراد القطيع ـ ويصفون الأعمال التي تؤذيهم بأنها خطأ(٢) «غير أن الطبيعة تثبت بين البشر والحيوانات معاً أن العدالة تكمن في حكم الأعلى والمتفوق وسيادته على الأدنى»(٣).

ويشكر سقراط كالكيلس على صراحته في عرض رأيه بوضوح في أن «القوة هي الحق» لكنه يشير إلى أنه إذا ما قام الضعفاء وهم الغالبية العظمى باضطهاد «القوي» لكانوا هم بالفعل الأقوى، ولكان لهم ما يبررهم حسب مباديء «كالكيلس». وليس ذلك مجرد ثرثرة لفظية لأنه إذا ما أصرّ كالكيلس على تأكيد رفضه لأخلاق العرف، فعليه أن يبيّن لنا كيف يكون الأقوى القاسي القلب الأناني المنعدم الضمير «أفضل كيفاً، من إنسان القطيع، وبالتالي له الحق في أن يحكم». ولقد حاول «كالكيلس» أن يرد على ذلك مؤكداً أن هذا الإنسان الأناني أكثر حكمة من «الطَّغَام ورعاع العبيد» ومن ثم فله أن يسعى إلى الحكم والسيطرة على رعاياه. وهي ملاحظة أثارت حفيظة سقراط، فراح يسأل: في هذه الحالة فإن من حق الطبيب أن يأكل ويشرب أكثر من أي شخص آخر، وأن يكون للإسكافي حذاء أكبر من حذاء أي شخص آخر. غير أن كالكيلس يُبيّن أن ما يعنيه هو أن أولئك الذين هم حكماء وشجعان في إدارة الدولة ينبغي عليهم أن يحكموا الدولة فهم الأجدر بحكمها وأن العدالة تعني أن يكون لهم السيطرة على رعاياهم. ويؤكد كالكيلس ـ وقد ضجر بسؤال سقراط عما إذا كان ينبغي على الحاكم أن يحكم نفسه أيضاً ـ أنه ينبغي

(١) Gorgias 482 e 3 - 6.

(٢) التشابه واضح مع آراء نيتشه ، رغم أن أفكار نيتشه بعيدة كل البعد عن أفكار الطاغية السياسي الفاجر.

(٣) 483 d 5 - 6.

على الرجل الأقوى أن يطلق لرغباته وانفعالاته العنان. وهذه الإجابة تعطي لسقراط الفرصة ليقارن بين الرجل المثالي عند كالكيلس والإناء المثقوب فهو يشحن نفسه على الدوام بالرغبة لكنه لا يشبع منها قط فحياته هي أقرب إلى حياة غراب الماء الشره(١)، لا إلى حياة الإنسان، وكان كالكيلس على استعداد للتسليم بأن الأجرب الذي يقلل من حك جلده باستمرار تكون حياته أسعد. لكنه فزع من تبرير حياة المأبون (غلام اللواط) ـ وينقاد في النهاية إلى التسليم بأن هناك اختلافاً نوعياً بين اللذات. ويؤدي ذلك إلى النتيجة التي تقول إن اللذة تابعة للخير أو أن العقل ـ من ثم ـ ينبغي أن يحكم اللذات وأن يوافق عليها فقط بمقدار اتفاقها مع الصحة والانسجام ونظام النفس والبدن، وعلى ذلك فليس هو الرجل المسرف أو المفرط، بل المعتدل، هو الإنسان الخيّر حقاً السعيد حقاً. إن الإنسان المسرف يؤذي نفسه، ويدفع سقراط بالنقاش إلى نهايته «بأسطورة» استحالة الإفلات من الحكم بعد الموت(٢).

(٣) يرفض أفلاطون، صراحة، القاعدة التي تقول: ينبغي على المرء أن يفعل الخير لأصدقائه والشر بأعدائه. فعمل الشر لا يمكن أبداً أن يكون خيراً. ويطرح «بوليمارخوس» في الكتاب الأول [من الجمهورية]: «فمن العدل إسداء الخير لأصدقائنا إنْ كانوا أخياراً، وإلحاق الأذى بأعدائنا إن كانوا أشراراً»(٣). ويعترض سقراط (الذي يفهم «إلحاق الأذى» على أنه إيذاء حقيقي وليس مجرد عقاب ـ الذي ينظر إليه على أنه علاج) ـ بأن إلحاق الأذى هو أن تعمل ما هو أسوأ، وذلك يعني من زاوية الامتياز الإنساني ـ عدلاً أقل، حتى أنه ـ طبقاً لما يقوله بوليمارخوس ـ أن يقوم الرجل العادل بارتكاب ما هو سيء مثل الرجل الظالم، وذلك بالأحرى هو عمل الإنسان الظالم لا العادل.

---

(١) طائر يرد الماء بعد ابتلاعه باستمرار (المترجم).

(٢) Gorgias 523 FF.

(٣) Rep. 335 a 7 - 8.

«الفصل الثالث والعشرون»

«الدولة»

تطورت نظرية أفلاطون السياسية في ارتباط وثيق بالأخلاق عنده. فقد كانت الحياة اليونانية، أساساً، حياة جماعية، فهم يعيشون داخل دولة المدينة ولا يفكرون بعيداً عنها. حتى أنه لم يخطر ببال أي يوناني أصيل أن الإنسان يمكن أن يكون مواطناً صالحاً تماماً، لو أنه انفصل تماماً عن الدولة. طالما أن الحياة الخيّرة أو الصالحة لا تكون ممكنة إلا داخل المجتمع ومن خلاله ـ والمجتمع يعني دولة المدينة. ولقد أدى التحليل العقلي لهذه الواقعة التجريبية إلى نظرية تقول إن المجتمع المنظم هو مؤسسة «طبيعية». وأن الإنسان هو أساساً حيوان اجتماعي ـ وهي نظرية مشتركة بين أفلاطون وأرسطو. أما النظرية التي تقول «إن المجتمع هو بالضرورة شر، وأنه يؤدي إلى قمع التطور الحر والنمو للإنسان» فهي نظرية غريبة تماماً عن اليوناني الأصيل (وسيكون حمقاً بالطبع أن نعرض الوعي اليوناني على أساس تشبيه المجتمع اليوناني بجماعة النمل أو خلية النحل، طالما أن النزعة الفردية كانت شائعة وتتجلى في الحرب الضروس بين الدول، وفي الصراعات الحزبية داخل الدول نفسها في آن معاً. على نحو ما تظهر مثلاً في المحاولات التي يقوم بها فرد من الأفراد لتنصيب نفسه طاغية. غير أن هذه النزعة الفردية لم تكن تمرداً ضد المجتمع بما هو كذلك. كانت بالأحرى تفترض سلفاً وجود المجتمع وتقبله). أما الفلاسفة من أمثال أفلاطون الذين انشغلوا بسعادة الإنسان وبالحياة الخيرة الحقيقية للإنسان، فقد كان من الضروري عندهم تحديد طبيعة الإنسان الحقة والوظيفة الصحيحة للدولة. فإذا كان جميع المواطنين سيئين من الناحية الأخلاقية لكان من المستحيل ضمان وجود دولة جيدة. وعلى العكس من ذلك إذا كانت الدولة سيئة، فسوف يجد المواطنون أنفسهم عاجزين عن العيش في حياة صالحة على نحو ما ينبغي أن تكون.

لم يكن أفلاطون الرجل الذي يقبل بفكرة أن هناك أخلاقاً للفرد وأخلاقاً أخرى للدولة. فالدولة مؤلفة من أفراد وهي توجد لقيادة الحياة الصالحة. وهناك قانون أخلاقي

مطلق يحكم جميع البشر وكل الدول: أما المنفعة أو المصلحة فلابد أن تنحني وتركع أمام الحق. ولم ينظر أفلاطون للدولة على أنها شخص أو كائن حي يمكن، أو ينبغي لها، أن تتطور دون قيد أو كابح، ودون أدنى اهتمام بالقانون الأخلاقي: وليست هي الحَكَم في أمر الحق والباطل أو الصواب والخطأ، أو مصدر قانونها الأخلاقي، والتبرير المطلق لأفعالها كائنة ما كانت. وهذه الحقيقة عبّرت عن نفسها تعبيراً واضحاً في محاورة «الجمهورية». فقد شرع المتحاورون في تحديد طبيعة العدالة. لكن في نهاية الكتاب الأول يعلن سقراط: «إنني لا أعرف ما هي العدالة»(١) ثم يذهب في الكتاب الثاني(٢) إلى أنهم لو درسوا الدولة فسوف يجدون نفس الأحرف «مكتوبة بحجم أكبر، وعلى نطاق أكبر». ذلك لأن العدالة في الدولة «سوف تكون أكبر، ويمكن تمييزها بسهولة أكثر». ولهذا فهو يقترح «أن نبحث عن طبيعة العدالة أولاً كما تتبدى في الدولة، ثم نبحثها بعد ذلك في الفرد، فننتقل بذلك من الأكبر إلى الأصغر، ونقارن بني الاثنين». إن المضمون الواضح لذلك هو أن مباديء العدالة واحدة وهي هي نفسها في الفرد والدولة، فإذا عاش الفرد حياته كعضو في الدولة، وإذا كانت العدالة في أحدهما هي نفسها كالعدالة في الآخر تحددها العدالة المثالية، فسوف يتضح عندئذ أنه لا الفرد ولا الدولة يمكن أن يتحرر من القانون الأزلي للعدالة.

ويتضح الآن تماماً أنه ليس كل دستور قائم، ولا كل حكومة موجودة، يمكن أن تجسد المبدأ المثالي للعدالة، ولم يكن أفلاطون معنياً بتحديد الدول التجريبية القائمة، ولا الدولة على نحو ما ينبغي أن تكون، وهكذا أخذ على عاتقه في محاورة «الجمهورية» أن يكتشف الدولة المثالية، النموذج الذي ينبغي أن تحذو حذوه الدول الموجودة بالفعل بقدر المستطاع. صحيح أنه في الكتاب الذي ألفه في شيخوخته ـ وهو محاورة «القوانين» ـ قدّم بعض التنازلات في سبيل إمكان التطبيق، إلا أن هدفه العام ظل كما هو تحديد أو رسم المعيار أو المثل الأعلى. وإذا لم تتطابق الدول التجريبية الموجودة مع المثل الأعلى فسوف يكون ذلك بالغ السوء بالنسبة لها. لقد كان أفلاطون مقتنعاً بعمق أن قيادة الدولة علم أو ينبغي أن تكون علماً. وأن رجل الدول إن هو أراد أن يكون كذلك بحق، لابد أن

(١) 354 C 1.

(٢) 368 e 2 - 369 a 3.

يعرف ما هي الدولة، وما الذي ينبغي أن تكون عليه حياتها، وإلا لخاطر بالدولة ومواطنيها وقادهم إلى كارثة وبذلك يثبت أنه ليس رجل دولة وإنما هو «سياسي» فاسد. لقد علّمته التجربة أن الدول القائمة بالفعل كانت خاطئة، فأدار ظهره للحياة السياسية العملية، دون أن يفقد الأمل في بذر البذور ـ للفن الحقيقي لإدارة الدولة ـ في نفوس أولئك الذين أخذ على عاتقه رعايتهم. ويتحدث أفلاطون في الرسالة السابعة عن تجربته المريرة أولاً مع الحكم الأوليجاركي عام ٤٠٤، ثم بعد ذلك مع عودة الديمقراطية، ثم أضاف: «لقد كانت النتيجة أنني أنا نفسي الذي كنتُ مفعم الحماس، في البداية للعمل السياسي، عندما أمعنتُ النظر في دوامة الحياة العامة ورأيت حركة لا تنقطع للتيارات المتقلبة، أصابني الدوار، ورأيت في النهاية بخصوص الدول القائمة الآن أن نظام الحكم فيها بدون استثناء، نظام سيء. وأن دساتيرها المريضة لا علاج لها إلا من خلال معجزة يحالفها الحظ السعيد. وهكذا وجدتني مدفوعاً إلى الاعتراف بقيمة الفلسفة الحقة. والتأكد من أنها هي وحدها التي تمكن الإنسان من معرفة العدل «والصواب» الذي تصلح به الدولة والحياة الخاصة. وأن الجنس البشري لن يخلص من شروره إلا إذا تولى السلطة السياسية فيه فلاسفة حقيقيون أصلاء. أو يصبح حكام العالم ـ بفضل معجزة إلهية ـ فلاسفة أصلاء ... »(١).

وسوف ألخص النظرية السياسية عند أفلاطون أولاً كما ظهرت في محاورة الجمهورية، ثم بعد ذلك كما ظهرت في محاورتي «السياسي» و«القوانين».

١ ـ الجمهورية

(١) توجد الدولة لكي تلبي حاجات الناس، فالبشر ليس كل فرد منهم مستقلاً عن الآخر. وإنما يحتاجون إلى مساعدة الآخرين وعونهم لتوفير ضرورات الحياة «وعندما يتجمع أولئك الشركاء الذين يساعد بعضهم بعضاً في إقليم واحد نسمي مجموع السكان دولة»(٢). فالغاية الأصلية إذن للدولة هي غاية اقتصادية، ثم يتلو ذلك مبدأ تخصيص العمل وتقسيمه، فللناس المختلفين مواهب ومهارات طبيعية مختلفة. وهم يصلحون لخدمة الجماعة بأساليب وطرق مختلفة، وفضلاً عن ذلك فسوف يكون عمل الفرد

---

(١) EP. 7 325 d. G - 326 b 4. وقارن الدكتور عبد الغفار مكاوي «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون» ص ١٢٧ ـ ١٢٨ كتاب الهلال عدد أغسطس عام ١٩٨٧ .

(٢) Rep. 369 C 1 - 4.

الواحد متفوقاً نوعاً وكماً إذا ما انشغل بعمل واحد فحسب، وفقاً لمواهبه الطبيعية. فالعامل الزراعي لن ينتج محراثه أو فأسه، وإنما سيصنعها له الآخرون، الذين تخصصوا في صناعة مثل هذه الأدوات. وهكذا فإن وجود الدولة التي يُنظر إليها حالياً من منظور اقتصادي، سوف يتطلب وجود المزارعين والحائكين، وصانعي الأحذية، والنجارين، والحدادين، والرعاة، والتجار، وتجار التجزئة، والأجراء... الخ. غير أن الحياة التي يعيشها هؤلاء ستكون حياة قاسية وفجة إذا ما سارت بهؤلاء الناس وحدهم. أما إذا أردنا أن تكون دولة «رفاهية» فسوف يتطلب الأمر شيئاً أكثر من ذلك، ومن ثم فسوف يظهر الموسيقيون، والشعراء والمعلمون، والممرضون، والمربيات، والحلاقون، والطباخون، وصانعو الحلوى... الخ. لكن مع زيادة السكان نتيجة للرفاهية المتنامية للمدينة، فتصبح مساحة الأرض لا تكفي لتلبية حاجات المدينة، فنضطر إلى التعدى على أرض جيراننا، وهكذا يكتشف أفلاطون أن أصل الحرب هو سبب اقتصادي. (غنى عن القول أن ملاحظات أفلاطون يجب أن لا تفهم على أنها تبرير للحروب العدوانية: وبالنسبة لملاحظاته حول هذا الموضوع انظر القسم المتعلق بالحرب تحت عنوان «القوانين»).

(٢) لكن إذا كان لابد من شن الحرب فإنه بناء على أساس تقسيم العمل وتخصصه ـ لابد من وجود فئة خاصة من حراس الدولة تكرس نفسها أساساً لإدارة الحرب. وهؤلاء الحراس لابد أن يكونوا موهوبين بالعنصر المفعم بالحماس، بل لابد أن يتشبعوا أيضاً بروح الفلسفة، بمعنى أن يعرفوا الأعداء الحقيقيين للدولة. لكن إذا كانت ممارستهم لواجب الحراسة هذا يجب أن تستند إلى المعرفة، فلابد من إخضاعهم لضرب من التربية. وهذه العملية التربوية تبدأ بالموسيقى بما تنطوي عليه من قصص. إلا أننا لن نسمح للأطفال في الدولة ـ فيما يقول أفلاطون ـ «أن تتلقى أذهانهم آراء هي في الغالب مضادة تماماً لما نريدهم أن يكونوا عليه حين يشبون»(١). ويترتب على ذلك أن تلك الأقاصيص التي رواها «هوميروس» و«هزيود» عن الآلهة لن نعلّمها للأطفال ، بل لن يُسمح بها في المدينة ما دامت تصور الآلهة وهي تنغمس في أعمال لا أخلاقية جسيمة، متخذة أشكالاً مختلفة... الخ. كذلك فإن القول بأن الآلهة تحنث في قسمها أو تنتهك الاتفاقات أمر لا

---

(١) Rep. 377 a 12 - C 5.

يطاق وينبغي أن لا نسمح به. وينبغي أن نصور الله ـ لا على أنه علّة كل شيء سواء أكانت خيراً أم شراً وإنما هو علّة الأشياء الخيّرة وحدها(١).

علينا أن نلاحظ ـ من ذلك كله ـ أنه على الرغم من أن سقراط بدأ المناقشة بالبحث عن أصل الدولة لتلبية الحاجات الطبيعية المختلفة للإنسان وتأكيد الأصل الاقتصادي للدولة، فإن الاهتمام سرعان ما تحول إلى مشكلة التربية، فالدولة لم توجد لتلبية الحاجات الاقتصادية للناس فحسب ـ لأن الإنسان ليس «إنساناً اقتصادياً» فقط ـ وإنما وجدت لتحقيق سعادة الناس، وتنميتهم في حياة خيّرة صالحة وفقاً لمبادىء الدولة. وذلك يجعل التربية ضرورية، لأن أعضاء الدولة موجودات عاقلة. لكنها لا تقدّم أي نوع من التربية. وإنما فقط تلك التربية التي تستند إلى الحق والخير. إن أولئك الذين يقومون بترتيب حياة الدولة، ويحددون مبادىء التربية، ويوزعون واجبات الدولة المختلفة على أعضائها المختلفين ـ يجب أن يكون لديهم علم بما هو الحق والخير فعلاً ـ وبعبارة أخرى ينبغي أن يكونوا فلاسفة. وهذا الإصرار على الحقيقة هو الذي تأدى بأفلاطون ـ كما يبدو لنا ـ أن يقترح اقتراحاً غير عادي باستبعاد شعراء الملاحم، والدراميين من دولته المثالية. وذلك لا يعني أن أفلاطون لم يكن منتبهاً إلى جماليات هوميروس وسوفكليس، على العكس فبالضبط بسبب أن الشعراء يستخدمون لغة جميلة وخيالات فإن ذلك يجعلهم، في نظر أفلاطون ، على هذا القدر من الخطورة، لأن جمال كلماتهم وسحرها هو ـ إنْ صحّ التعبير ـ السكر الذي يخفي السمّ الذي نرشفه ببساطة. لقد كان اهتمام أفلاطون اهتماماً أخلاقياً أساساً. فاعترض على طريقة الشعراء التي يتحدثون بها عن الآلهة. والطريقة التي يصورون بها شخصيات لا أخلاقية... الخ وبمقدار ما يُسمح به للشعراء في الدولة المثالية، فإن عليهم أن يأخذوا على أنفسهم تقديم نماذج لشخصيات أخلاقية طيبة؛ غير أن الشعر الدرامي والملحمي، بصفة عامة، سوف يتم استبعادهما من الدولة؛ أما الشعر الغنائي فسوف يُسمح به فقط تحت رقابة مشددة من سلطات الدولة؛ وهناك بعض الأنغام (كالأيونية والليدية) سوف يتم استبعادها وهي الأنغام اللينة أو الثملة. (ربما قلنا إن أفلاطون بالغ في النتائج السيئة المترتبة على السماح بالأعمال العظيمة في الأدب اليوناني. إلا أن المبدأ الذي دفعه إلى ذلك لابد أن يعترف به جميع مَنْ يؤمنون ـ

(١) Rep. 380 a 5 - C 3.

جادين ـ بالقانون الأخلاقي الموضوعي حتى ولو كانوا على خلاف مع تطبيقاته الجزئية لهذا المبدأ. لأننا إذا ما سلّمنا بوجود النفس والقانون الأخلاقي المطلق، فإن من واجب السلطات العامة منع تدمير أخلاق أعضاء الدولة بقدر المستطاع. بحيث يُراعى عند القيام بأعمال المنع عدم إلحاق أضرار كبيرة. غير أن الحديث عن الحقوق المطلقة للفن هو ببساطة لغو فارغ. ولقد كان لدى أفلاطون ما يبرره تماماً في أن لا يسمح لنفسه أن يتأثر بهذه الاعتبارات الفارغة).

بالإضافة إلى ذلك فسوف تلعب الموسيقى والتدريبات الرياضية دوراً في تربية المواطنين الشبان في الدولة وهذه العناية بالبدن في حالة أولئك الذي سيكونون حراساً للدولة، ورياضيين محاربين، يخضعون لنظام متقشف «بسيط ومعتدل» ليس معداً لإنتاج رياضيين خاملين «يقضون حياتهم في النوم، وبمجرد ابتعادهم عن النظام المفروض عليهم، يتعرضون لأخطر الأمراض وأشدها فتكاً». بل رياضيين تتوافر لهم يقظة الكلب وسمعه المرهف وبصره الحاد..(١). (إن أفلاطون بهذه المقترحات لتربية الدولة للشباب ـ بدنياً وذهنياً ـ يستبق ما رأيناه متحققاً على نطاق كبير، وما قد نعترف أنه يمكن استخدامه لأغراض خيرة أو شريرة على السواء. غير أن ذلك هو على كل حال مصير معظم المقترحات العملية في نطاق الحياة السياسية، إنه على حين أنه يمكن استخدامها لمنفعة الدولة أعني مصلحتها الحقيقية، فإنه يمكن أيضاً إساءة استخدامها وتطبيقها بطريقة لا تجلب سوى الأذى للدولة. ولقد عرف أفلاطون ذلك جيداً، وكانت مسألة اختيار حكام الدولة بالغة الأهمية بالنسبة له).

(٣) عندنا حتى الآن طبقتان عظيمتان في الدولة: الطبقة الدنيا من الحرفيين والطبقة العليا من الحراس، والسؤال الذي يظهر هو: مَنْ منهم يصبحون حكاماً للدولة؟ يجيب أفلاطون: «لابد من اختيارهم ـ بعناية ـ من طبقة الحراس. وأن لا يكونوا من الشباب: بل من خير الرجال في طبقتهم: ذكاء وقوة حريصين على الدولة، محبين لها، ينظرون إلى مصلحة الدولة على أنها مصلحتهم الخاصة، بمعنى أولئك الذين يفعلون ما يرونه نافعاً للدولة بغض النظر أن يتفق ذلك ـ أو لا يتفق ـ مع نفعهم الخاص. وأولئك الذين نراقبهم

---

(١) Rep. 403 e 11 - 404 b 8.

منذ نعومة أظافرهم لنرى أنهم يعملون ما هو خير للدولة، ولا يتخلون أبداً عن هذا المبدأ في سلوكهم ـ ويُختارون كحكام للدولة. وهؤلاء هم الحراس المثاليون للدولة، وهم في الواقع ـ الجديرون حقاً باسم «الحراس» أما الآخرون الذين كنا حتى الآن نطلق عليهم اسم الحراس فهم «المساعدون» الذين تكون مهمتهم تدعيم قرارات الحكام»[١]. (سوف ندرس تربية الحكام بعد قليل).

ومن ثم فالنتيجة هي أن الدولة المثالية تتألف من ثلاث طبقات كبرى (باستثناء طبقة العبيد التي هي أكبر قليلاً) طبقة الحرفيين في القاع تعلوهم طبقة العسكريين والمساعدين، ثم طبقة الحراس في القمة.

إنه على الرغم من أن طبقة المساعدين تشغل مركزاً أكثر شرفاً من طبقة الحرفيين ـ فإنه ينبغي أن لا يكونوا حيوانات شرسة ـ يفترسون مَنْ هم أقل منهم. وحتى عندما يكونون أكثر قوة من مواطنيهم فينبغي أن يكونوا حلفاء وأصدقاء لهم، ولذلك فمن الضروري للغاية التأكد من أنهم حصلوا على التربية الصحيحة وأسلوب الحياة المناسب. ويقول أفلاطون إنه يجب أن لا يمتلكوا ملكية خاصة بهم بل أن يتلقوا كل ما يحتاجون إليه من إخوانهم المواطنين، وأن يعيشوا حياة مشتركة كما يعيش الجنود في المعسكرات: فلا يمسكون ـ أو يلمسون ـ ذهباً ولا فضة[٢]: «وفي ذلك سيكون خلاصهم، وخلاص الدولة»[٣] فهم عندما يبدأون في تجميع الثروة أو الملكية الخاصة، فسرعان ما يتحولون إلى طغاة.

(٤) علينا أن نتذكر أن أفلاطون شرع، في بداية المحاورة في تحديد طبيعة العدالة، ووجد أن تلك مهمة صعبة. وكان هناك اقتراح مفاده أنه ربما أمكن رؤية العدالة، على نحو أوضح لو أنهم فحصوها كما توجد في الدولة. وعند الحد الحالي من النقاش الذي تمّ فيه تخطيط الطبقات المختلفة في الدولة، أصبح من الممكن رؤية العدالة في الدولة. إن الحكمة في الدولة تكمن في طبقة صغيرة هي طبقة الحكام أو الحراس. والشجاعة في

---

(١) Rep. 414 b 1 - 6.

(٢) «فسوف نؤكد لهم أن لديهم في نفوسهم على الدوام ذهباً وفضة، وهبها الله لهم. وأنهم ليسوا بحاجة إلى ذهب الناس وفضتهم» الجمهورية ص ٢٩٣ الترجمة العربية (المترجم).

(٣) .t 5 - 6.

الدولة تكمن في المساعدين. والاعتدال في الدولة يرجع إلى تبعية المحكومين للحكام. أما عدالة الدولة فهي أن يؤدي كل فرد عمله دون أن يتدخل في عمل الآخرين. ويكون الفرد عادلاً عندما تعمل عناصر النفس في انسجام بحيث يتبع العنصر الأدنى العنصر الأعلى. وعلى ذلك تكون الدولة عادلة أو صالحة عندما تقوم جميع الطبقات والأفراد الذين ستتكون منهم بأداء وظائفهم بالطريقة المناسبة. أما الظلم السياسي فهو ـ من ناحية أخرى ـ يكمن في الروح المتطفلة المضطربة التي تجعل إحدى الطبقات تتدخل في عمل الطبقة الأخرى[(١)].

(٥) يدرس أفلاطون في الكتاب الخامس من «الجمهورية» الاقتراح الشهير «بشيوعية» الزوجات والأطفال ـ إذ ينبغي تدريب النساء كالرجال تماماً: فلن تبقى الزوجات في المنزل، في الدولة المثالية، لرعاية الأطفال، بل ينبغي تدريبهن على الموسيقى والنظام العسكري، والتدريبات البدنية، كالرجال تماماً، ومبرر ذلك هو أن الرجال والنساء يختلفون، ببساطة فيما يتعلق بالأدوار التي يؤدينها في تناسل النوع. صحيح أن المرأة أضعف من الرجل إلا أن المواهب الطبيعية موجودة عند الجنسين على حد سواء. أما فيما يتعلق بطبيعتها، فإن المرأة يُسمح لها بجميع الممارسات المتاحة للرجل حتى الحرب. وسوف تختار النساء المؤهلات تأهيلاً جيداً للمشاركة في الحياة والواجبات الرسمية للحراس في الدولة. ويعتقد أفلاطون أنه طبقاً لمباديء تحسين النسل، فإن علاقات الزواج بين المواطنين ـ لا سيما الطبقات العليا في الدولة ـ ينبغي أن تتم تحت سيطرة الدولة. وعلى ذلك فزواج الحراس ـ أو المساعدين ـ بحيث يكون تحت رقابة مشرفين، مع الأخذ بعين الاعتبار لا فقط القيام بواجباتهم الرسمية على أكمل وجه بل أيضاً الحصول على أفضل نسل ممكن أن يُربى في حضانة الدولة. لكن علينا أن نلاحظ أن أفلاطون لا يقترح أي شيوعية كاملة للزوجات بمعنى الإباحية أو الممارسة الجنسية الطليقة. فطبقة الحرفيين تبقى لها الملكية الخاصة والأسرة: أما في الطبقتين الأعلى، فيتم إلغاء الملكية الخاصة والأسرة، وذلك لصالح الدولة. وفضلاً عن ذلك فزواج الحراس والمساعدين، ينبغي أن ينظم تنظيماً دقيقاً: فعليهم أن يتزوجوا من النساء اللائي يحددن لهم من قبل المشرفين المختصين، وأن يمارسوا الجنس وينسلوا أطفالاً في

---

(١) 433 a 1 and

الأوقات التي تحدد لهم وليس في أوقات أخرى. وإذا حدث أن كانت هناك علاقات جنسية خارج الحدود المتفق عليها ونتج عن ذلك أطفال فينبغي التخلص منهم[(١)]. فأطفال الطبقات العليا الذين لا يناسبون الحياة في تلك الطبقات، لكنهم ولدوا «بطريقة شرعية»، فإنهم سوف يهبطون إلى طبقة الحرفيين.

(لقد كانت مقترحات أفلاطون في هذا الموضوع بغيضة عند كل مسيحي حقيقي. صحيح أن نواياه كانت ممتازة فقد رغب في أعظم تحسين ممكن للجنس البشري. لكن نواياه الطيبة قادته إلى اقتراح مقاييس كريهة ولا يمكن قبولها أبداً عند كل من يعتنق المبادىء المسيحية المتعلقة بقيمه الشخصية الإنسانية وقداسة الحياة البشرية)[(٢)]. وفضلاً عن ذلك فإن ما وجدناه ناجحاً في تحسين سلالة الحيوان لا ينتج عنه بالضرورة أن يكون ناجحاً إذا ما طبِّق على الجنس البشري، فللإنسان نفس عاقلة لا تعتمد بحكم طبيعتها على المادة، لكن الله ـ القادر على كل شيء ـ هو الذي خلقها على نحو مباشر. فهل النفس الجميلة تسير دائماً جنباً إلى جنب مع الجسد الجميل، أو الشخص الصالح مع البدن القوي؟ ومن ناحية أخرى فإذا كانت هذه المقاييس «ناجحة» ـ وماذا يعني «النجاح» في هذا السياق! ـ في حالة الجنس البشري، فلا ينجم عن ذلك أن يكون من حق الحكومة تطبيق هذه المعايير. إن أولئك الذين يريدون في يومنا الراهن اتباع خطوات أفلاطون فيدافعون مثلاً عن التعقيم الإجباري لمن لا يصلح للإنجاب ـ ليس لديهم عذر أفلاطون وهو أنه عاش في فترة سابقة على ظهور المبادىء والمثل العليا المسيحية.

(٦) ويرد سقراط على الاعتراض الذي يقول إنه لا يمكن، عملياً، لأي مدينة أن تُنظَّم تبعاً للخطط المقترحة ـ بقوله: ينبغي أن لا نتوقع أن يتحقق المثل الأعلى عملياً بدقة تامة. ومع ذلك يتساءل ما هو أضأل تغير يمكّن الدولة من الأخذ بهذا الشكل من أشكال الدستور. ثم يستمر ليذكر دولة لا هي صغيرة ولا سهلة ـ أعني: تفويض السلطة للملك الفيلسوف. إن المبدأ الديمقراطي في الحكم هو عند أفلاطون عبث أو هو خُلف محال:

(١) 461 C 4 - 7.

(٢) لا أظن القاريء ـ حتى ولو كان مسيحياً ـ يوافق على موقف «الأب» كوبلستون هذا الذي يُحمّل فيه أفلاطون مسئولية مخالفة المبادىء المسيحية!. وكان الأجدر به، في رأينا، أن يقول [illegible] ـات أفلاطون مرفوضة من الناحية الإنسانية أو هي بغيضة أخلاقياً بصفة عامة! [المترجم]

فالحاكم لابد أن يحكم بفضل المعرفة، وهذه المعرفة لابد أن تكون هي معرفة الحقيقة والإنسان الذي يصل إلى معرفة الحقيقة هو الفيلسوف الأصيل. ويدفع أفلاطون بحجته إلى النهاية بتشبيه الدولة بالسفينة والحكام بالقبطان وطاقم السفينة(١).

فيطلب منا أن نتخيل سفينة: يكون فيها القبطان أكبر حجماً وأقوى جسماً من سائر الملاحين، ولكنه مصاب بقليل من الصمم ومن قصر النظر، وهو لا يقل عن ذلك جهلاً بفن الملاحة «ويتشاحن الملاحون ليمسكوا بزمام القيادة بعد أن أمتعوا أنفسهم باحتساء النبيذ والتهام اللحم الطيب، فأبحروا على غير هدى، كما يمكن أن يبحر أمثالهم من الملاحين». وهم ليست لديهم أدنى فكرة عن فن القيادة، ولا عن القبطان الماهر كيف يكون. وهكذا يعترض أفلاطون على النوع الأثيني من الديمقراطية، التي لا يعرف فيها السياسيون عملهم على الإطلاق. وعندما يصاب الناس بالغرور فإنهم يتخلصون من السياسيين ويأخذون مناصبهم كما لو أن المعرفة المتخصصة ليست مطلوبة للقيادة السليمة لسفينة الدولة، وبدلاً من هذه الطريقة الشائهة التي لا تبالي بشيء في إدارة الدولة ـ يقترح أفلاطون الحكم عن طريق الملك الفيلسوف: أعني الرجل الذي يعرف حقاً المسار الذي ينبغي أن تسلكه سفينة الدولة. وكيف يساعدها على مواجهة عواصف الجو والتغلب على الصعاب التي تعترضها في رحلتها؛ وسوف يكون الفيلسوف هو الثمرة اليانعة للتربية التي تقوم بها الدولة. ويستطيع هو وحده ـ إنْ صحّ التعبير ـ القادر على تحديد الخطوط العامة العينية للدولة المثالية وملء هذه الخطط وإكمالها، لأنه على صلة بعالم المثل ويستطيع أن يجعلها نموذجه في تشكيل الدولة الفعلية(٢).

والأشخاص الذين يتم اختيارهم كمرشحين أو الحكام المرتقبين، سوف تربيهم الدولة لا فقط على الانسجام الموسيقى والتدريبات البدنية، وإنما كذلك الرياضيات وعلم الفلك. غير أنهم لن يتدربوا على الرياضيات فقط من أجل تمكينهم من القيام بعمليات حسابية ينبغي على كل فرد أن يتعلم القيام بها. ولكن من أجل تمكينهم من فهم

---

(١) Rep. 488 a 1 - 489 3.

(٢) كان أفلاطون ـ مثل سقراط ـ ينظر إلى الممارسة الديمقراطية في اختيار القضاة والقادة العسكريين عن طريق القرعة أو تبعاً لمقدرتهم البلاغية خُلُقًا غيرمعقول.

الموضوعات العقلية ـ «لا بروح التجار أو الباعة فيما يتعلق بالبيع والشراء». وليس فقط من أجل استخدامها في الحرب، وإنما لكي ييسروا «سبيل الانتقال من عالم التغير إلى عالم الحقيقة والماهية»(١). «وهكذا تنجذب النفس نحو الحقيقة، وتولد الروح الفلسفية»(٢). غير أن ذلك كله ليس سوى مقدمة للجدل حيث يبدأ المرء في اكتشاف الوجود المطلق على ضوء العقل وحده، ودون أي مساعدة من الحواس «إلى أن يصل في النهاية إلى الخير المطلق عن طريق الرؤية العقلية، وهكذا تبلغ حدود العالم العقلي»(٣). وهو بذلك يكون قد ارتقى جميع درجات «الخط». والحكام المختارون للدولة ـ من ثم ـ أو بالأحرى المختارون كمرشحين لوظيفة الحراس «الأقوياء بدناً وعقلاً» ويمتلكون الفضيلة، سوف يسيرون بالتدريج في هذا المسار التربوي. أما أولئك الذين يظهرون كفاية، فإنهم عندما يبلغون سن الثلاثين، يُختارون بصفة خاصة للتدريب على الجدل. وبعد خمس سنوات من دراسة الجدل «سنعيدهم إلى الكهف ونرغمهم على تولي المهام العسكرية وجميع الوظائف التي يصلح لها الشبان»، حتى يحصلوا على الخبرة الضرورية بالحياة ونتبيّن ما إذا كانوا سيصمدون أمام المغريات أم أنهم سينقادون إليها(٤). ومَنْ يتميز منهم بعد خمسة عشر عاماً من هذا الاختبار (عندما يبلغون سن الخمسين) نسير بهم نحو الهدف النهائي «وعلى هؤلاء أن يرفعوا عين النفس ليتأملوا ذلك الذي يُضفي النور على كل شيء، فإذا ما عاينوا الخير في ذاته، فإنهم سيتخذونه نموذجاً ينظمون تبعاً له المدينة والأفراد. وكذلك أنفسهم أيضاً. وخلال ما تبقى لهم من العمر، يكرسون للفلسفة أكبر قدر من وقتهم ـ ولكن إذا ما جاء دورهم، فإنهم يتولون زمام السياسة، ويتناوبون الحكم من أجل الصالح العام وحده، ويرون في الحكم ذاته واجباً لا مفر منه، أكثر من كونه شرفاً. وبعد أن ينشئوا في كل جيل مواطنين آخرين على شاكلتهم ليحلوا محلهم في رعاية الدولة، ينقلون إلى سكنى جزر ـ السعداء. أما الدولة فإنها تقيم لهم النُّصب

---

(١) Rep 525 b 11 - c 6 .

(٢) Rep 527 b 9 - 11 .

(٣) Rep 532 a 7 -b2 .

(٤) Rep 539 e 2 - 250 a 2.

التذكارية وتقدم من أجلهم القرابين، وتعدّهم آلهة مباركين إذا سمحت النبوءة البيثية Pythian بذلك[١]. وإلا عدّتهم نفوساً بشرية فيها نفحة من الروح الآلهية على الأقل..»[٢].

(٧) في الكتابين الثامن والتاسع من «الجمهورية» يطور أفلاطون ضرباً من فلسفة التاريخ؛ فالدولة الكاملة هي الدولة الأرستقراطية لكن عندما تجتمع الطبقات العليا معاً لاقتسام ثروة المواطنين الخاصة وتردهم بذلك عملياً إلى طبقة العبيد، فإن الأرستقراطية تتحول إلى «التيموقراطية Timocracy»[٣] ويمثل هذا الحكم تفوق العنصر الغضبي (المفعم بالحماس). ثم عندما ينمو حب الثروة يتحول الحكم «التيموقراطي» إلى الحكم الأوليجاركي[٤]، حيث تعتمد السلطة السياسية على ظروف الملكية الخاصة. وفي نهاية المطاف عندما تزداد الطبقة الفقيرة فقراً تحت حكم الأقلية الغنية، يثور الفقراء على الأغنياء ويقيمون حكم الديمقراطية. غير أن الإفراط في حب الحرية ـ الذي هو سمة من سمات الديمقراطية ـ يؤدي كرد فعل إلى حكم الطغيان. وفي البداية يحيط بطل الشعب نفسه بحرس خاص تحت إدعاءات كاذبة. ثم يطرح الادعاءات جانباً وينفذ الانقلاب ويتحول إلى طاغية. وكما أن الفيلسوف يحكم العقل عنده فيكون أسعد الناس، فكذلك الدولة الأرستقراطية هي أفضل وأسعد الدول. وكما أن الطاغية المستبد الذي هو عبد للانفعال الطاغي والطموح هو أشقى الناس وأتعسهم، فكذلك الدولة التي يحكمها طاغية هي أشقى الدول وأتعسها.

---

(١) بثيا Pythia هي كاهنة شهيرة للإله أبوللو في معبد دلفي تتلقى الإجابات من أبوللو عن أسئلة السائلين وتبلغها لهم، وهي جالسة على مقعد بثلاثة أرجل. ويمكن استشارتها شهر واحداً فقط في السنة ... الخ راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ١٥٨ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) Rep 540 A 7 - c 2 .

(٣) مأخوذة من المقطع اليوناني Time أي الشرف أو المجد. فهو حكم المتطلعين إلى الشرف أو الطموحين إلى المجد [المترجم].

(٤) مأخوذة من المقطع اليوناني Oligos أي القلّة الغنية فهو حكم القلّة الغنية التي تعمل لصالحها الخاص (المترجم).

[٢] رجل الدولة (السياسي)

(١) يبيّن لنا أفلاطون قرب نهاية محاورة «السياسي» أن علم السياسة الذي هو العلم الملكي والسلطاني، لا يمكن أن يتحد في هوية واحدة مع فن الجنرالات ولا فن القضاء ما دامت هذه الفنون من الأعمال الوزارية، فالجنرال يعمل كوزير عند الحاكم، ويصدر القاضي قرارات طبقاً للقوانين التي يضعها المشرّع. ومن ثم فالعلم الملكي لابد أن يكون أعلى من كل هذه العلوم والفنون الجزئية، ويمكن تعريفه بأنه «العلم المشترك الذي يعلوها جميعاً. ويحمي القوانين، وجميع الأشياء الموجودة في الدولة، ويغزلها مع بعضها البعض لتشكل كياناً واحداً»(١). وهو يميّز هذا العلم الخاص بالملك أو الحاكم عن الطاغية من حيث أن الأخير لا يعتمد إلا على القهر فحسب. في حين أن حكم الملك الحق أو رجل الدولة الحقيقي، هو «التنظيم الاختياري الذي يسير على قدمين طواعية»(٢).

(٢) «ليس هناك عدد كبير من الأشخاص - أياً كانوا - يمكن أن تكون له معرفة سياسية أو قادرين على تنظيم الدولة بحكمة»، ولكن «الحكومة الحقة إنما توجد في جسم صغير أو في فرد»(٣). والمثل الأعلى أن يشرّع الحاكم (أو الحكام) للحالات الفردية. ويصرّ أفلاطون على أن القوانين لابد أن تتغير أو تتعدّل حسب ما تتطلبه الظروف. وليس ثمة نظرة خرافية للتراث يمكن أن تعوق التطبيق المستنير على أوضاع متغيرة أو حاجات جديدة، فمن غير المعقول أن نتمسك بقوانين عتيقة بالية لنواجه بها ظروفاً جديدة، كالطبيب الذي يصرّ أن يحافظ مريضه على نفس نظامه في الطعام في الوقت الذي تتطلب فيه صحته تغييره والأخذ بنظام جديد. لكن لما كان ذلك يتطلب معرفة إلهية - وليست إنسانية - وكفاءة، فلابد لنا أن نقنع بالخيار الثاني أعني سيادة القانون، الذي يدير فيه الحاكم إدارة الدولة وفقاً لقانون محدد، ولابد أن تكون للقانون سيادة مطلقة، والرجل العادي الذي ينتهك القانون ينبغي إعدامه.

(٣) قد تكون الحكومة حكومة شخص واحد، أو قلّة، أو كثرة. فإذا ما تحدثنا عن

---

(١) 305 e 2 - 2.

(٢) 276 e 10 - 12.

(٣) 297 b 7 - C 3.

الحكومات المنظّمة تنظيماً جيداً قلنا إن حكومة الفرد الواحد - أي النظام الملكي - هي الأفضل. (مستبعدين من حسابنا الشكل المثالي الذي يقوم فيه الملك بالتشريع للحالات الجزئية) - وحكم القلّة - هو الخيار الثاني الأفضل. أما حكم الكثرة فهو الأسوأ. غير أننا إذا ما تحدثنا عن الحكومات التي لا قانون فيها فإن أسوأها هي حكومة الفرد الواحد أعني الطاغية (لأنه يمكن أن يلحق بالناس أعظم الضرر) - ويليها من حيث السوء حكم القلّة، وأقلّها سوءاً حكم الكثرة. وهكذا نجد أن الديمقراطية عند أفلاطون هي «أسوأ الحكومات التي يسودها القانون، لكنها أفضل الحكومات التي لا تحكمها قوانين». «طالما أن حكومة الكثرة هي من جميع الوجوه حكومة ضعيفة عاجزة عن القيام بأي عمل سواء أكان خيراً أو شراً، إذا ما قورنت بالحكومات الأخرى، والسبب أن الوظائف في هذه الدولة موزعة على عدد كبير من الناس»(١).

(٤) أما رأي أفلاطون في دكتاتورية الغوغاء، فهو واضح من ملاحظاته عن الطاغية، كما هو واضح أيضاً من ملاحظاته عن السياسيين الذين يفتقرون إلى المعرفة والذين ينبغي أن يطلق عليهم اسم «المتحزبين» (أي أنصار الأحزاب) فهؤلاء هم «عَبَدة أعظم الأصنام بشاعة بل هم أنفسهم أصنام، وهم أيضاً السوفسطائيون على الأصالة»(٢).

[٣] القوانين

(١) يبدو أن أفلاطون في تأليفه لمحاورة «القوانين» قد تأثر بخبراته الشخصية. ومن هنا نراه يقول إنه ربما توافرت أفضل ظروف لتأسيس الدستور المطلوب، إذا ما التقى رجل الدولة المستنير بطاغية أو سيد مستنير، طالما أن المستبد سوف يكون في موقف يمكّنه من أن يضع الإصلاحات المقترحة موضع التنفيذ(٣) أن تجربة أفلاطون (التعسة) في سيراقوصة أظهرت له على الأقل أن هناك أملاً في تحقيق الإصلاحات الدستورية المطلوبة في المدينة التي يحكمها رجل واحد، أفضل من نظام الديمقراطية الموجود في أثينا. ومن الواضح - من جهة أخرى - أن أفلاطون قد تأثر بتاريخ الأثينيين. منذ ظهور أثينا

(١) 297 e L - 6.

(٢) 303 a 2 - 8.

(٣) Laws, 709 d 10 - 710 59.

وصعودها إلى أن وصلت موقع الامبراطورية التجارية والبحرية حتى انهيارها في حرب البليونيز. لأنه في الكتاب الرابع من محاورة «القوانين» يشترط أن تكون المدينة على بُعد عشرة أميال تقريباً من الشاطيء ـ على الرغم من أنها ستكون قريبة أكثر مما ينبغي ـ أعني أن الدولة ستكون زراعية وليست تجارية ـ منتجة أكثر منها مصدّرة ـ ويظهر في كلماته تحامل اليونان على التجارة والحركة التجارية حيث يقول: «إن البحر يدعو إلى الارتياح كرفيق يومي، لكنه جار شديد الملوحة ومر، ذلك أنه يملأ المدينة بمحلات التجارة الجملة والقطاعي والسريحة والباعة الجائلين، وينمّي في النفس عادات التحايل وعدم الثقة. يجعل من الدولة شيئاً ليس له في أعماقه أي قدر من الصداقة أو الثقة، وأيضاً تجاه بقية البشر»[١].

(٢) لابد أن يكون نظام الحكم في الدولة جيداً فالديمقراطية، والأوليجاركية والطغيان كلها أنظمة غير مرغوب فيها، لأنها دول طوائف، والقوانين فيها تصدر لمصلحة فئات معينة، لا لصالح الدولة ككل، والدولة التي لديها مثل هذه القوانين ليست منظمة تنظيماً جيداً فهي شيع وأحزاب، وفكرتها عن العدالة لا معنى لها[٢]. إن الحكومة ينبغي أن لا تؤول لأي شخص بسبب المولد أو الثروة بل لخصائصه الشخصية وصلاحيته للحكم، كما ينبغي أن يخضع الحكام للقانون. «الدولة التي يكون فيها القانون فوق الحكام، ويكون فيها الحكام أدنى من القانون ـ يُكتب لها الخلاص، وتباركها الآلهة». وأفلاطون هنا يعيد تأكيد ما سبق أن ذكره في محاورة «السياسي».

توجد الدولة، إذن، لا لمصلحة فئة واحدة من البشر، وإنما لتحقيق الحياة الصالحة. ويؤكد أفلاطون من جديد في محاورة «القوانين» بكلمات واضحة اقتناعه بأهمية النفس: ورعاية النفس وتعهدها. «أثمن شيء عند الإنسان ـ بعد الآلهة ـ من بين الأشياء جميعاً هو نفسه، فهي أكثر جوانبه قدسية، وأعظم ما يمتلك». «وكل ما على الأرض، وما في جوفها من ذهب لا يكفي لكي نبادله بالفضيلة»[٣].

(١) 705 a 207.

(٢) 715 a 8 - b 6.

(٣) 726 a 2 - 3, 728 a 4 - 5.

(٣) لا يستريح أفلاطون كثيراً لضخامة الدولة، ولهذا نراه يثبت عدد المواطنين عند ٥,٠٤٠ (خمسة آلاف وأربعين مواطناً) «يمكن تقسيمهم إلى ٥٩ قسمة بالضبط»، «وسوف يزودنا بأعداد لأغراض الحرب والسلام ولجميع المعاملات والتعاقدات، بما في ذلك الضرائب التي ستجبى»[١] «لكن على الرغم من أن أفلاطون يتحدث عن ٥,٠٤٠ من المواطنين. فإنه يتحدث كذلك عن ٥,٠٤٠ من المنازل. وعن مدينة تضم ٥,٠٤٠ أسرة وليس فرداً. غير أن ذلك ربما يعني أن المواطنين سيملكون المنزل والأرض ما دام أفلاطون ـ رغم أنه يتمسك صراحة بالشيوعية كمثل أعلى، يشرّع في محاورة «القوانين» من أجل الخيار العملي الثاني الأفضل. وهو في الوقت ذاته يتأمل الاحتياطات الواجبة لمنع نمو الثروة أو التجارة في الدولة. فينبغي أن يكون لدى المواطنين ـ مثلاً ـ عملة محلية يتداولونها في الداخل فقط، لكنها لا تُقبل عند بقية الجنس البشري[٢].

(٤) يناقش أفلاطون الوظائف والتعيينات المختلفة للقضاة في شيء من التفصيل. وسوف أكتفي بذكر نقطة أو نقطتين: فمثلاً سوف يكون هناك جهاز يتألف من سبعة وثلاثين رجلاً من حراس القانون، ممن لا تقل أعمارهم عن خمسين عاماً عند انتخابهم، وسوف يشغلون مناصبهم حتى سن السبعين على الأقل. «كل أولئك الذين كانوا جنوداً من الفرسان أو المشاة ممن قاموا بدور إبان حياتهم في الخدمة العسكرية ـ سوف يشتركون في انتخاب حراس القانون»[٣]. وسوف يكون هناك أيضاً مجلس مؤلف من ٣٦٠ عضواً بالانتخاب أيضاً، ٩٠ من كل طبقة مُلاك، ويتم تحديد التصويت بطريقة تجعل من غير المحتمل انتخاب المتحزبين للآراء المتطرفة. وسيكون هناك عدد من الوزراء مثل الوزراء الذين يعتنون بالموسيقى والتربية البدنية (وزيران لكل قطاع واحد للتربية، وآخر للإشراف على المسابقات). غير أن أكثر الوزراء أهمية سيكون هو وزير التربية، الذي سيُعنى بالشباب، من الذكور والإناث، وينبغي أن يكون عمره خمسين سنة

(١) 742 a 5 - b.
(٢) 753 b 3 - 4.
(٣) 753 b 4 - 7.

على الأقل. «والداً لعائلة شرعية يُفضل أن يكون أبناؤها من الجنسين، أو من أحدهما. وعلى المرشح الذى نرشحه أن يضع نصب عينيه أن المنصب هو أعظم مناصب الدولة أهمية». وعلى المشرّع أن لا يسمح أن تصبح تربية الأطفال أمراً ثانوياً أو مسألة عارضة[1].

(٥) وستكون هناك لجنة من النساء للإشراف على الزوجين لمدة عشر سنوات من الزواج، فإذا لم ينجب الزوجان أطفالاً خلال فترة العشر سنوات عليهما السعي إلى الطلاق. وينبغي أن يتزوج الرجال في الفترة ما بين سن الثلاثين والخامسة والثلاثين، والفتيات فيما بين سنْ السادسة عشر والعشرين (أو أواخر الثامنة عشر). وسوف تعاقب الخيانات الزوجية. ويؤدي الرجال الخدمة العسكرية فيما بين سن العشرين والستين، أما النساء فيؤدين الخدمة العسكرية بعد وضعهن لأطفالهن وقبل أن يبلغن سن الخمسين. وينبغي ألا يشغل رجل منصباً قبل أن يبلغ سن الثلاثين، ولا تشغل امرأة منصباً قبل أن تبلغ سن الأربعين، ويصعب علينا الآن قبول الشروط المتعلقة بإشراف الدولة على العلاقات الزوجية. غير أن أفلاطون - بلا شك - اعتبرها النتيجة المنطقية لاقتناعه بأن «العريس والعروس ينبغي النظر إليهما على أنهما سيقدمان للدولة أفضل وأجمل ذرية يستطيعانها»[2].

(٦) يتحدث أفلاطون في الكتاب السابع عن موضوع التربية ومناهجها. وهو يطبقه حتى على الأطفال في المهد الذين يحتاجون إلى الهدهدة باستمرار؛ لأن ذلك يخفف من انفعالات النفس، «ويجلب لها السلام والطمأنينة»[3]. وسوف يلعب الأولاد والبنات معاً في المعابد من سن الثالثة حتى سن السادسة تحت إشراف السيدات، ثم يتم فصلهما في سن السادسة، وتستمر عملية تربية الجنسين منفصلين - على الرغم من أن أفلاطون لم يتخل قط عن وجهة نظره في وجوب تربية البنات نفس تربية الأولاد تقريباً بحيث يتعلمن

(١) 765 d 5 - 766 a 6.

(٢) 783 d 8 - 2 1.

(٣) 790 C 5 791 b 2.

الموسيقى، والقيام بالتمرينات البدنية. وإنْ كان ينبغي الإشراف بعناية على التربية الموسيقية، وعلى الدولة أن تقوم بإعداد مختارات أدبية. كما يجب بناء المدارس ودفع أجور المدرسين (الأجانب) ـ وسيذهب الأطفال يومياً إلى المدرسة حيث يتعلمون، لا الموسيقى والتدريبات البدنية وحدها، وإنما كذلك مبادىء الحساب وعلم الفلك... الخ.

(٧) ويشرّع أفلاطون للاحتفالات الدينية في الدولة. وسيكون هناك احتفال واحد كل يوم «حيث يقدّم أحد المشرفين يومياً قرباناً لأحد الآلهة أو أشباه الآلهة، لصالح المدينة، والمواطنين، وممتلكاتهم»(١). ويشرّع أفلاطون أيضاً لموضوع الزراعة، وقانون العقوبات، ويصرّ أفلاطون ـ فيما يتعلق بقانون العقوبات ـ على أنه يجب الأخذ بعين الاعتبار الحالة النفسية للسجين، وهو يميّز بين الخطأ الإرادي وغير الإرادي(٢) وذلك حتى نميّز بين الأعمال المدنية والأعمال الجنائية.

(٨) ويضع أفلاطون في الكتاب العاشر اقتراحاته الشهيرة لعقوبة الإلحاد والهرطقة؛ فالقول بأن الكون نتاج لحركات العناصر المادية دون أن يكون فيه عقل هو ضرب من الإلحاد. وفي مقابل هذا الموقف يذهب أفلاطون إلى أنه لابد أن يكون هناك مصدر، وأننا لابد أن نسلّم في النهاية بمبدأ ذاتي الحركة، وهو النفس أو العقل. وعليه فإن النفس أو العقل هو مصدر حركة الحركة الكونية. (ويعلن أفلاطون أنه لابد أن يكون هناك أكثر من نفس واحدة مسئولة عن الكون، طالما أن هناك اضطراباً وعدم انتظام بقدر ما هناك من نظام، لكن ربما كان هناك أكثر من نفسين اثنين).

وأخطر أنواع الهرطقة وأشدها فساداً هو القول بأن الآلهة لا تكترث بالإنسان(٣). وعلى هذه النظرة يرد أفلاطون بما يلي: ـ

(أ) لا يمكن أن تفتقر الآلهة إلى القوة للانتباه إلى أضأل الأشياء.

(ب) لا يمكن أن يبلغ الإله حداً من التراخي والكسل ـ أو لا يكون من المستحيل إرضاؤه ـ بحيث لا يلتفت إلى التفصيلات، فحتى الصانع البشري ينتبه إلى التفصيلات.

---

(١) 828 b 2 - 3.

(٢) 861 e b FF .

(٣) 899 d 5 - 905 d 3.

(جـ) لا تعني العناية الإلهية «التدخل» في القانون، فالعدالة الإلهية سوف تتحقق على أية حال مع تتابع الحيوات.

وهناك خطر آخر للهرطقة هو القول بأن الآلهة مرتشية، وأنه يمكن تحريضها عن طريق الرشوة على التسامح مع ارتكاب الظلم[١]. ويذهب أفلاطون في معارضة هذا الرأي إلى أننا لا نستطيع أن نفترض أن الآلهة كربان السفينة الذي يمكن استدراجه بزجاجة نبيذ لكي يهمل واجبه، فيحطم السفينة بملاحيها، أو كسائق العربة الذي يمكن رشوته للفوز بنصر السباق، أو مثل رعاة الغنم الذين يتساهلون عندما يتعرض القطيع للسلب شريطة أن يكونوا شركاء في الغنيمة. إننا عندما نفترض أياً من هذه الأشياء فإننا نرتكب جريمة التجديف.

ويقترح أفلاطون عقوبات تُفرض على أولئك الذين تثبت ضدهم تهمة الإلحاد أو الهرطقة. أما الهرطقة غير المؤذية أخلاقياً فيعاقب صاحبها بالسجن خمس سنوات على الأقل في «بيت الإصلاح» حيث يزوره أعضاء «المجلس الليلي» لتبصيره بالخطأ الذي ارتكبه. (وربما حكم على مَنْ ارتكب جريمتين فاحشتين من جرائم الهرطقة بمدة سجن أطول). أما الاعتقاد الثاني فيعاقب بالإعدام. أما الهراطقة الذين يتاجرون بأعمال السحر والخرافة مع الآخرين، بهدف الحصول على منافع شخصية، أو الذين يمارسون طقوساً غير أخلاقية، فإنهم يودعون السجن مدى الحياة في أقصى جزء مهجور من البلاد، وينبذون خارج الحدود دون أن يدفنوا عند موتهم. أما أسرهم فتعامل على أنها تحت وصاية الدولة. وكإجراء وقائي للسلامة فإن أفلاطون يرى أنه ينبغي عدم السماح بالأضرحة أو المزارات أو العبادات الخاصة[٢]. ويراعى أفلاطون أنه قبل القيام بمعاقبة المتهم لعدم التقوى فإن حراس القانون سوف يحددون ماهي الجرائم غيرالصبيانية التي بمقتضاها يساق المذنبون إلى المحاكم حيث يوقع عليهم الجزاء».

(٩) ومن بين النقاط الهامة الموجودة في الكتابين الحادي عشر والثاني عشر نذكر ما يلي: -

---

(١) 905 d 3 - 907 d 1.

(٢) 909 d 7 - 8.

(آ) يقول أفلاطون إنه من بين الأمور غير العادية أن يقع عبد طيب أو رجل حر في براثن الفقر «في دولة منظمة تنظيماً جيداً»، ومن ثم فلابد أن يكون هناك قانون ضد التسول: أما المتسول المحترف فسوف يطرد خارج البلاد «حتى نطهر أرضنا تماماً من هذه المخلوقات»[١].

(ب) أن الولوع بالتقاضي، أو رفع القضايا بصفة مستمرة بقصد الربح، ومن ثم تحويل المحكمة إلى طرف يمارس الظلم، فهي جريمة سوف يكون عقوبتها الإعدام[٢].

(جـ) اختلاس المال العام والملكية عقوبتها الموت إذا كان المتهم مواطناً، لأنه إذا كان الرجل الذي قام بارتكاب هذه الجريمة قد استفاد من تربية الدولة، فإنه لا أمل في علاجه. أما إذا كان المتهم أجنبياً أو عبداً فإن المحكمة هي التي ستقرر العقاب مع الأخذ في الاعتبار إمكان علاجه[٣].

(د) سوف توضع لائحة لمراجعة أعمال القضاة في نهاية مدة خدمتهم[٤].

(هـ) المجلس الليلي (المكلّف الذي يجتمع في الصباح الباكر قبل أن تبدأ أعمال اليوم) سوف يتألف من عشرة أعضاء من الشيوخ، ووزير التربية ـ ووزراء التربية السابقين ـ وعشرة رجال منتخبين ممن تبلغ أعمارهم فيما بين الثلاثين والأربعين. وسوف يتألف من رجال ممنْ دربوا على رؤية الواحد في الكثير، الذين يعرفون أن الفضيلة هي الواحد (أعني أنهم سيكونون من الرجال الذين دربوا على الجدل) ومن الذين دربوا أيضاً على الرياضيات، والفلك، ولديهم اقتناع يقوم على أساس متين بعمل العقل الإلهي في العالم. وهكذا يتكون هذا المجلس من رجال لديهم معرفة بالله، وبالنموذج المثالي للخير، تمكنهم من مراقبة الدستور، وسيكونون «بمثابة الخلاص لحكومتنا وقوانيننا»[٥].

(و) وحتى نتجنب الاضطراب، والبدع المستحدثة، وعدم الاستقرار، فلن يُسمح

---

(١) 936 C L - 7.

(٢) 937 d 6 - 938 C5.

(٣) 941 C 4 - 949 24.

(٤) 945 b 3 - 948 b 2.

(٥) 960 e g ff.

لأي شخص بالسفر خارج البلاد بدون إذن من الدولة، وعندما يتجاوز سن الأربعين (فيما عدا، طبعاً، الحملات العسكرية). وأولئك الذين يسافرون خارج البلاد سوف يقومون عند عودتهم «بتعليم الشباب أو مَنْ هم أصغر منهم، أن نظم الدول الأخرى أدنى من نظم بلادهم الخاصة»[١].

وسوف ترسل الدولة إلى الخارج «مراقبين» ليروا إن كان هناك شيء جدير بالإعجاب عند الأمم الأخرى يمكن أن تستفيد منه بلادهم. ويجب أن لا تقل أعمار هؤلاء عن خمسين ولا تزيد عن ستين، وعليهم أن يرفعوا عند عودتهم تقريراً إلى «المجلس الليلي» ولن تقوم الدولة فقط بمراقبة زيارات المواطنين إلى البلدان الأخرى، وإنما ستقوم أيضاً بمراقبة القادمين إليها من الخارج. أولئك الذين يأتون لأسباب تجارية خالصة، لن نشجعهم على الاختلاط بالمواطنين في حين أن أولئك الذين يأتون لأغراض تصادق عليها الحكومة، فسوف يعاملون باحترام بوصفهم ضيوفاً على الدولة.

(٤) الرق :-

يتضح تماماً من محاورة «القوانين» أن أفلاطون قَبِلَ نظام الرق، وأنه نظر إلى العبد على أنه ملكية خاصة لسيده. وهي ملكية يمكن نقلها إلى الغير[٢]. وفضلاً عن ذلك - فعلى أنه كان الأطفال في أثينا المعاصرة - نتيجة زواج الأَمَة من رجل حر - يبدو أنه يُنظر إليهم على أنهم أحرار، فإن أفلاطون في تشريعاته يجعل الأطفال باستمرار ينتمون إلى السيد - سيد الأَمَة، سواء كان زواجها من رجل حر أو رجل مُعتق[٣]. بل إن أفلاطون، من بعض الجوانب، يبدو أشد قسوة من الأثينيين المعاصرين له. فقد فشل في توفير الحماية للعبد وهي الحماية التي يكفلها له القانون الأثيني[٤]. صحيح أنه قدّم حماية للعبد في أهليته العامة (مثلاً: مَنْ قتل عبداً بقصد منعه من الإدلاء بمعلومات تتعلق بجريمة ضد القانون، فإنه يعامل كما لو أنه قتل مواطناً)[٥]. والسماح له بالإدلاء بمعلومات في حالة

---

(١) 951 a 3 - 4.

(٢) CF 776 b 5 - C 3.

(٣) 930 d 1 - 2.

(٤) CF Plato and Greek Slavery , Glen R. Morrow, in Mind, April 1939 N. S. Vol. 48 No 190.

(٥) 872 C 2 - 6 .

وقوع جريمة قتل دون أن يخضع للتعذيب. لكن ليس هناك تنويه صريح باتخاذ الإجراءات القانونية ضد مَنْ ارتكب جريمة ضد عبده، وهو ما كان يسمح به قانون أتيكا Attica [أثينا]. وكراهية أفلاطون للطريقة اللينة السهلة التي كان العبيد يسلكونها في ديمقراطية أثينا ـ هذه الكراهية واضحة في محاورة «الجمهورية»[١]. لكنه بالقطع لم يقصد الدفاع عن المعاملة الوحشية للعبيد. وعلى ذلك فعلى الرغم من أنه يصرح في محاورة القوانين أنه «يجب معاقبة العبيد كما يستحقون ـ وليس تقديم النصح لهم كما لو كانوا أحراراً، فذلك يجعلهم مغرورين يختالون بأنفسهم فحسب». وأن «اللغة التي ينبغي استخدامها في معاملة الخدم هي باستمرار لغة الأمر البسيط، وأن علينا أن لا نمزح معهم سواء كانوا إناثاً أم ذكوراً». ويقول بصراحة: «يجب أن نعاملهم بحرص وعناية، ونقدم لهم الاعتبار من أجل أنفسهم، بل بالأحرى من أجل أنفسنا نحن، فمعاملة العبيد الحقة ليس في إيذائهم بل عدم استعمال القوة مع الخادم، وإنما نخطئه إذا أمكن ذلك ونخطئه بمزيد من الاشمئزاز أكثر مما نخطيء نظيراً لنا، لأن مَنْ يحترم العدالة ويكره الظلم على نحو طبيعي وحقيقي، إنما يظهر في معاملاته مع تلك الطبقة التي يسهل عليه جداً أن يكون ظالماً معها»[٢]. ولابد أن ننتهي من ذلك، إذن، إلى أن أفلاطون، قَبِلَ ببساطة نظام الرق، وأنه، فيما يتعلق بمعاملة العبيد، كره موقف الأثينيين المتهاون، من ناحية، والموقف الاسبرطي الوحشي، من ناحية ثانية.

(٥) الحرب :

يلاحظ «كلينياس» الكريتي أن قوانين كريت وضعها المشرّع وهو في ذهنه الحرب. فكل مدينة هي في وضع استعداد طبيعي للحرب مع كل مدينة أخرى. «وهي في الواقع لا تُعلن عن طريق المنادين وإنما هي حرب مستمرة»[٣] ويتفق معه على ذلك ميجالوسي الاسبرطي. غير أن الغريب الأثيني يشير إلى أن : ـ

(أ) المشرّع الجيد سوف يحاول منع الحرب المدنية أو الداخلية في مدينته، وسوف يحاول ـ إنْ نشبت ـ المصالحة بين الأطراف المتحاربة على أساس الصداقة الدائمة.

---

(١) Rep. 563.

(٢) 776 d 2 - 718 a 5.

(٣) 626 a 2 - 5.

(ب) ـ أما فيما يتعلق بالحرب الخارجية، أو الحرب بين الدول، فإن رجل الدول الحق سوف يسعى إلى ما هو أفضل. ولما كانت سعادة الدولة بالسلم والإرادة الطيبة هي الأفضل، فإنك لن تجد مشرّعاً عاقلاً يقوم بتنظيم السلام من أجل الحرب. وإنما هو بالأحرى إذا ما أمر بالحرب فإنما يكون ذلك من أجل السلام(١). وهكذا نرى أن أفلاطون لم يكن أبداً يعتقد أن الخطط السياسية إنما تُعدُّ من أجل الحرب، وربما كان من الصعب أن يتعاطف مع العسكريين الخبثاء المحدثين. فقد أشار إلى أن «الكثير من الانتصارات كانت ـ وسوف تكون ـ انتحاراً للمنتصرين، أما التربية فهي لم تكن انتحاراً أبداً»(٢).

(١٢) عندما يتأمل الإنسان الحياة البشرية، وخير الإنسان، والحياة الصالحة ـ فمن الواضح ـ كما فعل أفلاطون ـ أنه لن يستطيع أن يتغاضى عن العلاقات الاجتماعية، فالإنسان يولد في مجتمع، لا في أسرة فحسب، بل أيضاً في مؤسسة اجتماعية أوسع، وعليه أن يعيش في هذا المجتمع حياة طيبة يبلغ فيها غايته. ومن ثم فلا يمكن أن يعامل كما لو كان وحدة منعزلة، تعيش لنفسها فحسب، ومع ذلك فعلى الرغم من أن كل مفكر يهتم بوجهة النظر الإنسانية، وبمكان الإنسان ومصيره، لابد أن يشكّل لنفسه نظرية من علاقات الإنسان الاجتماعية، فربما كان من الأفضل أن لا ينتهي إلى نظرية عن الدولة، ما لم يكن لديه من قبل وعي سياسي متقدم. فإذا شعر المرء أنه مجرد عضو سلبي تحت سلطة نظام حكم مطلق ـ كالامبراطورية الفارسية، مثلاً، ـ لا يطلب منه فيه القيام بدور إيجابي، اللهم إلا كجندي أو جابي ضرائب، فمن الصعب أن يظهر وعيه السياسي: فهذا الحاكم المطلق، وغيره، وتلك الامبراطورية ذات الحكم المطلق أو غيرها فارسية أو بابلية ـ أمر لا أهمية له بالنسبة إليه. أما عندما ينتمي المرء إلى جماعة سياسية، يُطلب منه فيها أن يحمل عبء المسئولية، بحيث لا يؤدي واجباته فحسب، بل ينال حقوقه ويقوم بأنشطته، عندئذ يصبح واعياً من الناحية السياسية. فربما ظهرت الدولة عند الرجل غير الواعي سياسياً، شيئاً يعمل ضد مصلحته، غريبة عنه إنْ لم تكن قمعية شديدة الوطأة عليه، فيتصور أن طريقه للخلاص يكمن في النشاط الفردي، وربما من خلال التعاون مع

---

(١) 628 C 9 - e 1.

(٢) 641 C 2 - 7.

مجتمعات أخرى تلك التي تحكمها البيروقراطية: فهو لن يستثار في الحال لتشكيل نظرية عن الدولة. أما الرجل الواعي سياسياً، فالدولة تظهر عنده ـ من ناحية أخرى ـ على أنها جسم يكون هو جزءاً منه، وتكون هي امتداداً من نوع ما لذاته. ومن ثم فسوف تتم إثارته ـ كمفكر تأملي ـ ليشكل نظرية عن الدولة.

ولقد كان لدى اليونان هذا الوعي السياسي بدرجة متقدمة للغاية. فكانت الحياة الخيّرة الصالحة عندهم لا يمكن تصورها بمعزل عن الدولة. فما الشيء الذي يكون طبيعياً، إذن، أكثر من أن يتأمل أفلاطون ـ وهو يتأمل الحياة الخيّرة بصفة عامة أعني الحياة الخيّرة بما هي كذلك ـ أن يتأمل أيضاً الدولة بما هي كذلك، أعني الدولة المثالية؟ لقد كان فيلسوفاً معنياً بالمدينة المثالية أكثر من اهتمامه بأثينا المثالية أو اسبرطة المثالية. لقد اهتم بمثال الدولة التي تكون الدول التجريبية أمثلة تقريبية له. وهذا لا يعني بالطبع أن ننكر أن تصور أفلاطون للدولة المثالية، كان متأثراً إلى حد كبير بممارسات دولة المدينة اليونانية المعاصرة له ـ ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك. إلا أنه اكتشف المباديء التي تكمن في أساس الحياة السياسية، ولهذا يمكن أن يقال، بحق، أنه وضع أسس النظرية الفلسفية للدولة. وأنا أقول النظرية «الفلسفية»، لأن نظرية الإصلاح الفوري ليست عامة ولا كلية، في حين أن معالجة أفلاطون للدولة ارتكزت على طبيعة الدولة بما هي كذلك، ومن ثم فهي مصممة لتكون كلية، وتلك خاصية أساسية للنظرية الفلسفية عن الدولة ومن الصواب تماماً أن نقول: إن أفلاطون درس الإصلاحات التي اعتقد أنها ضرورية للظروف الفعلية للدولة اليونانية، وأن نظريته قد تم التخطيط لها على خلفية الدولة اليونانية. لكن طالما أنه قصد بها أن تكون كلية، وأن تجيب عن طبيعة الحياة السياسية، فلابد أن نوافق على أنه خطط لها لتكون نظرية فلسفية عن الدولة.

والواقع أن النظرية السياسية عند أفلاطون وأرسطو شكّلت الأساس المثمر للنظريات التالية عن طبيعة الدولة وخصائصها، وربما كانت كثرة كثيرة من التفصيلات التي عرفها أفلاطون في «الجمهورية» غير مرغوب فيها من حيث التطبيق، بل ربما كان من غير المرغوب فيه محاولة تطبيقها عملياً إلا أن فكره العظيم ـ هو تفكيره عن الدولة، وجعلها ممكنة، وتنمية الحياة الخيّرة للإنسان كإسهام في رفاهيته الزمانية وبلوغ غايته المؤقتة. إن النظرة اليونانية للدولة ـ التي هي أيضاً نظرة القديس توماس ـ هي نظرة أعلى من النظرة التي تُعرف الآن باسم الفكرة اللبرالية عن الدولة، أعني النظر إلى الدولة

كمؤسسة وظيفتها المحافظة على الملكية الخاصة. ويتبدى فيها، بصفة عامة، الموقف السلبي تجاه أعضاء الدولة. ومن الناحية العملية، بالطبع، فحتى عندما يقلع أصحاب هذه النظرة عن الدولة تماماً عن سياسة «دعه يعمل»، فسوف تظل نظريتهم عقيمة مجدبة فارغة سلبية إذا ما قورنت بنظرة اليونان(١).

لكن ربما لم يؤكد اليونان «الفردية» بما فيه الكفاية، كما لاحظ هيجل (فأفلاطون يَترك للحكام في «الجمهورية» تخصيص الأفراد لطبقاتهم الجزئية وتحديد مهامهم، ووظائفهم الخاصة «وتفتقر العلاقات، في ذلك كله، إلى مبدأ الحرية الذاتية». ويقول هيجل أيضاً عند أفلاطون «لم يلق مبدأ الحرية الذاتية ما يستحقه من تقدير»).(٢) ولقد سلط المنظرون المحدثون ضوءاً قوياً على هذه الفكرة عندما شددوا على نظرية العقد الاجتماعي. فالناس عندهم، على نحو طبيعي، ذرات منفصلة غير مترابطة إن لم يكن بينهم تطاحن متبادل، وليست الدولة سوى حيلة للمحافظة عليهم، وهم في هذه الحالة، بقدر المستطاع، وفي الوقت ذاته العمل على صيانة السلام والأمن وضمان الملكية الخاصة ولا شك أن نظرتهم تجسد شيئاً من الحقيقة والقيمة حتى أن المذهب الفردي عند مفكرين من أمثال «جون لوك» لابد من ضمه إلى النظرية العامة عن الدولة التي اعتنقها

---

(١) ربما نظر القاريء بعجب إلى موقف المؤلف وميله إلى النظام الشمولي عند أفلاطون ـ بحجة الأخلاق والفضيلة ـ وتفضيله له بل وجعله «نظرة أعلى» من النظام الليبرالي. وقد يزول جانب من العجب إذا ما تذكرنا أن «كوبلستون» هو أحد آباء الكنيسة الكاثوليكية، وهو كعادة رجال الدين يؤمنون بالدولة «الفاضلة» ـ أعني أنهم ينظرون إلى الحياة السياسية للإنسان نظرة«أخلاقية». يترتب عليها في الحال قيام الحكم الشمولي المطلق. في حين أن الدولة الليبرالية ـ التي ينظر إليها المؤلف نظرة دونية ـ لا تهتم إلا بحياة الناس على هذه الأرض، وفي هذه الدنيا، ومن ثم فهي تعني بحقوقهم وتحاول جهد الطاقة تنمية ملكاتهم ومواهبهم... الخ أما الأخلاق فهي تعتبرها سلوكاً فردياً خاصاً بصاحبه ـ كالتدين تماماً ـ لا تهتم به إلا بمقدار ما يلحق الضرر والأذى بالآخرين. وقد عالجنا هذا الموضوع في شيء من التفصيل في كتابنا «الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم» (المترجم).

(٢) هيجل «فلسفة الحق» فقرة ٢٩٩، وفقرة ١٨٥ . ترجمة برفسور س. و . درايدان (الناشر چورج بل وأولاده عام ١٨٩٦) [المؤلف].

وراجع ترجمتنا لكتاب «هيجل أصول فلسفة الحق» ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥ ، وكذلك ص ٥٦٦ ـ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

فلاسفة اليونان العظام. وفضلاً عن ذلك فإن الدولة التي تضم معاً جميع جوانب الحياة الإنسانية لابد أن تعترف أيضاً بوضع وحقوق المجتمع الأعلى (الذي يعلو على الطبيعة) ألا وهو: الكنيسة[1]. ومع ذلك فينبغي علينا أن نحرص أن لا نسمح مع التشديد على حقوق الكنيسة وأهمية الغاية العليا (التي تعلو على الطبيعة) للإنسان ـ أن تقودنا إلى التقليل من سلطة الدولة أو تشويه طابعها الذي هو أيضاً «المجتمع الكامل» الذي يجعل من غايته الرخاء الزمني للإنسان.

---

(١) هكذا يبدو واضحاً صريحاً السبب الذي من أجله يفضل المؤلف دولة أفلاطون الشمولية على الدولة اللبرالية ـ فالهدف إقامة في أساسه، وهي نظرة بالغة الخطأ والخطورة في آن معاً (المترجم).

"الفصل الرابع والعشرون"

"فزيقا أفلاطون"

(١) النظريات الفزيقية عند أفلاطون معروضة في محاورة «طيماوس» التي هي المحاورة «العلمية» الوحيدة لأفلاطون، والتي ربما كتبها عندما بلغ السبعين من عمره. وهي مخصصة لتكون العمل الأول في ثالوث هو «طيماوس»، «أقريثاس» Critias هرموكريتس Hermocrates[١]. وتروي «طيماوس» قصة تكوين العالم المادي ومولد الإنسان والحيوان. أما «أقريثاس» فتروي كيف هزم الأثينيون الأوائل [الذين عاشوا في الزمن الغابر] ـ الغزاة القادمين من أطلنطا الأسطورية[٢]. ثم دمرتها بعد ذلك الفيضانات والزلازل. ويظن أن محاورة «هرموكريتس» كانت تصور تصويراً مثالياً مولد الثقافة اليونانية، من جديد، وتنتهي باقتراحات أفلاطون بشأن الإصلاحات المقبلة. ومن ثم فالدولة اليوتوبية أو «جمهورية» سقراط[٣]. لابد أن تكون قد عُرضت في محاورة «أقريثاس» كشيء قد تحقق في الماضي، على حين أن الإصلاحات العملية للمستقبل لابد أن تكون قد اقترحت في محاورة «هرموكريتس». ولقد كتبت محاورة «طيماوس» بالفعل. أما محاورة «أقريتياس» فقد انقطعت قبل أن تكتمل، وتركت غير منتهية. في حين أن محاورة «هرموكريتس» فهي لم تكتب قط على الإطلاق. ومن المعقول تماماً ما قيل أن أفلاطون وقد شعر بتقدم عمره، عدل عن فكرة إتمام قصته الخيالية، التاريخية المنمقة، وأدرج في محاورة القوانين (الكتاب الثالث وما بعده) الكثير مما كان يود أن يقوله في محاورة «هرموكريتس»[٤].

---

(١) Tim 27 a b.

(٢) جزيرة أسطورية ـ تسمى الأطلنتيس .Atlantis. ـ كتب عنها أفلاطون محاورة «أقريثياس» ـ واختلف الشراح في موقعها الجغرافي. ويقال إنها كانت توجد قرب أعمدة هرقل أي قرب مضيق جبل طارق، وقد نقلها «صولون» الحكيم والمشرّع عن كهنة مصر [المترجم].

(٣) 2G C 7 - e .

(٤) قارن تقديم بروفسور كورنفورد لطبعة «طيماوس».

لقد كتبت «طيماوس» كتمهيد لمحاورتين سياسيتين أخلاقيتين. وهكذا يكون من الصعب أن نكون على حق في تصوير أفلاطون على أنه اهتم فجأة وبشدة بالعلم الطبيعي في شيخوخته. والصواب على الأرجح أنه قد تأثر بالاهتمام العلمي المتزايد في الأكاديمية، ومن ثم فمن الصعب أن نشك في أنه شعر بضرورة آن يقول شيئاً عن العالم المادي مع شرح علاقته بعالم المثل. لكن ليس هناك مبرر حقيقي، لافتراض أن مركز اهتمام أفلاطون قد تعرض لتحول جذري من الموضوعات الأخلاقية ، والسياسية والميتافيزيقية إلى مشكلات العلم الطبيعي. فالواقع أنه يقول بصراحة في «طيماوس» أن تفسير العالم المادي لا يمكن أن يكون أكثر من «احتمال»، إذ ينبغي علينا أن لا نتوقع أن يكون دقيقاً أو حتى متسقاً ذاتياً تماماً[١]. وهي عبارة تشير بوضوح إلى أن الفزيقا (علم الطبيعة) في نظر أفلاطون لم تكن أبداً علماً دقيقاً أي علماً بالمعنى الصحيح. ومع ذلك فقدر من دراسة العالم المادي مطلوب للطابع الخاص لنظرية المثل الأفلاطونية فعلى حين أن الفيثاغوريين ذهبوا إلى أن الأشياء أعداد، فقد ذهب أفلاطون إلى أنها تشارك في الأعداد (محتفظاً بثنائيته) حتى أننا ربما كنا على حق إذا توقعنا منه تقديم بعض التفسيرات من وجهة نظر فزيقية عن طريقة هذه المشاركة.

لا شك أنه كان عند أفلاطون سبب آخر مهم لكتابة محاورة «طيماوس» وأعني به أن يعرض الكون المنظم على أنه عمل من أعمال العقل، وأن يبيّن أن الإنسان يشارك في العالمين معاً: عالم المعقول وعالم المحسوس فقد كان مقتنعاً أن «العقل ينظم الأشياء جميعاً» ولن يوافق على ما يقوله شخص حاذق (هل يقصد ديمقريطس؟) عندما يعلن أن كل شيء في «حالة اضطراب»[٢]. بل على العكس: «إن النفس هي أقدم الأشياء جميعاً وأعظمها قدسية»، وأن «العقل هو الذي ينظم الكون»[٣]. ومن ثم فأفلاطون يعرض علينا في محاورة «طيماوس» صورة نظام عقلي للأشياء جميعاً، يقوم بها العقل Mind كما يعرض الأصل الإلهي لخلود النفس الإنسانية (مثلما أن الكون بأسره يشتمل على ثنائية

---

(١) CF 97 d 5 - 28 a . 4 and 29 b 3 - d 3.

وذلك نتيجة للثنائية الأبستمولوجية والأنطولوجية التي لم يتخل عنها أفلاطون قط.

(٢) Philebus, 28 C 6 - 29 a 5.

(٣) Laws 966 d 9 - e 4.

العقلي والأزلي من ناحية، والحسي والعابر من ناحية أخرى، فكذلك الإنسان ـ العالم الصغير ـ يشتمل على ثنائية الأزلي أو النفس ـ التي تنتمي إلى دائرة الحقيقة، والبدن الذي يفنى ويزول). وهذا العرض للعالم على أنه عمل من أعمال العقل الذي يشكل العالم المادي وفقاً للنموذج المثالي؛ يؤلف مقدمة ممكنة للمعالجة الممتدة المقترحة للدولة، التي ينبغي أن تتشكل على نحو عقلي وتنظّم طبقاً للنموذج المثالي بحيث لا تُترك لعبة في يد «الصدفة» أو الأسباب اللاعقلية.

(٢) لو كان أفلاطون ينظر إلى أن نظرياته الفزيقية يوصفها «تفسيراً محتملاً»..؟ فهل نحن مضطرون عندئذ لمعالجة العمل كله على أنه «أسطورة»..؟ أولاً وقبل كل شيء: نظريات «طيماوس» سواء كانت أسطورة أم لا، لابد أن تؤخذ على أنها نظريات أفلاطون، ويتفق كاتب هذه السطور تماماً مع رفض برفسور «كورنفورد ..Cornford» لفكرة بروفسور أ. تايلور القائلة بأن محاورة «طيماوس» هي «تزييف» من جانب أفلاطون وهي عبارة عن «فيثاغورية القرن الخامس»، «محاولة متعمدة لدمج الديانة الفيثاغورية والرياضيات مع بيولوجيا أنبادقليس»[1] حتى أنه «من غير المحتمل أن يشعر أفلاطون بأنه مسئول عن التفصيلات التي يقولها أي متحدث عن نظرياته». وبمعزل عن انعدام احتمال الكذب من جانب فيلسوف كبير وأصيل وقد تقدّم في السن فعلاً، فكيف نفسر أن أرسطو وثاوفراسطس وغيرهما من القدماء ـ كما أشار كورنفورد ـ قد تركونا بغير إشارة للطابع المزيف لهذا الكتاب؟ فلو أن ذلك كان طابعه الحقيقي، لما جهلوا جميعاً هذه الواقعة. وهل يمكن لنا أن نفترض أنهم لو كانوا على وعي بهذه الواقعة المهمة، للزموا جميعاً الصمت المطبق بصددها؟. إن من المبالغ فيه جداً أن يطلب منا أن نعتقد أن الطابع الحقيقي لـ «طيماوس» قد انكشف لأول مرة في القرن العشرين. ومن المؤكد أن أفلاطون استعار أفكاراً من فلاسفة آخرين (لا سيما من الفيثاغوريين) إلا أن نظريات طيماوس هي نظريات أفلاطون نفسه سواء استعارها أم لا.

وثانياً: على الرغم من أن النظريات التي جاءت على لسان «طيماوس» هي روايات أفلاطون نفسه، فإنها تشكل ـ كما رأينا ـ تفسيراً «محتملاً»، وينبغي أن لا تؤخذ على أنها

---

(١) Acommentary on Plato's Timaeus p. 18 - 19.

تعني تفسيراً علمياً دقيقاً، وذلك بسبب واقعة بسيطة جداً هي أن أفلاطون لم يعتبر مثل هذا التفسير العلمي الدقيق ممكناً. فهو لم يقل فقط أنه ينبغي علينا أن نتذكر «أننا بشر فحسب» وبالتالي ينبغي أن نقبل «القصة المحتملة ولا نبحث عن شيء أكثر من ذلك»[1]. وهي كلمات ربما تتضمن أن «الهشاشة البشرية» هي التي تجعل العلم الطبيعي الحق مستحيلاً. لكنه يواصل أبعد من ذلك طالما أنه يشير صراحة بشأن هذه الاستحالة للعلم الطبيعي الدقيق «إلى طبيعة الموضوع» آن تفسير ما هو محتمل فحسب «لن يكون هو نفسه إلا تفسيراً محتملاً»[2]. «والحقيقة بالنسبة للاعتقاد والظن هي الوجود بالنسبة للحدوث والصيرورة»[3]. وهكذا تعرض النظريات على أنها «محتملة» أو مرجحة، إلا أن ذلك لا يعني أنها «أسطورية» بمعنى أنها مخصصة عن وعي لترمز إلى نظرية أكثر دقة، لسبب أو لآخر، لا يريد أفلاطون أن ينقلها لنا. فربما كانت هذه السمة ـ أو تلك ـ رمزية واعية «لـ «طيماوس» إلا أن علينا أن نقول مزايا كل حالة وما تستحقه، ولا يبرر لنا ذلك أن نرفض ببساطة كل فزيقا أفلاطون على أنها «أسطورة». إنه لأمر مختلف أن تقول: «إنني لا أعتقد أنه يمكن تقديم تفسير دقيق للعالم المادي، إلا أن التفسير التالي محتمل، أو أكثر من محتمل، عن غيره من التفسيرات» ـ عن أن تقول «سوف أعرض التفسير التالي على أنه تعبير أسطوري، رمزي، وتصويري لتفسير دقيق أقترح أن أحتفظ به لنفسي». بالطبع لو أننا قلنا صراحة أن كلمة «محتمل» تعادل كلمة «أسطوري» لكانت «طيماوس» يقيناً أسطورة، لكنها ليست أسطورة (في عمومها على الأقل) لو كنا نعني بالأسطورة عرضاً رمزياً تصويرياً لحقيقة يمكن للمؤلف إدراكها بوضوح لكنه يحتفظ بها لنفسه. ولقد بذل أفلاطون كل ما يستطيع من جهد لكي يقول ذلك.

(٣) بدأ أفلاطون في تقديم تفسير لنشأة العالم، إن العالم الحسي هو عالم الصيرورة «وما يصير لابد بالضرورة أن يصير من خلال فاعل ما أو سبب ما»[4]. والفاعل المقصود

---

(١) Tim. 29 d 1 - 5.

(٢) على اعتبار أن العالم الحسي «حادث» أو «ممكن» أو «محتمل»، فلابد من ثم أن يكون تفسيره، أو الحديث، عنه «محتملاً» أيضاً (المترجم).

(٣) Tim. 29 C 1 - 3.

(٤) 28 C 2 - 3.

هنا هو «الصانع» الذي «تولى أمر» [١] كل ما كان في حالة مضطربة وغير منتظمة، ثم نقله إلى حالة النظام مشكلاً العالم المادي طبقاً لنموذج مثالي أزلي ، ثم صاغه في «كائن حي ذي نفس وعقل»[٢]. على غرار الكائن الحي المثالي أعني المثال الذي يحتوي بداخل ذاته «على جنس الآلهة السماوية، والأشياء المجنحة التي يمكن أن تطير في الهواء، وكل ما يعيش في الماء، وكل مايدب بقدمه على الأرض اليابسة»[٣]. ولما لم يكن هناك سوى كائن حي واحد مثالي، فإن الصانع لم يخلق سوى عالم واحد[٤].

(٤) ما هو دافع الصانع ليخلق ذلك كله؟ لقد كان الصانع خيّراً «وقدأراد أن تجيء جميع الأشياء قريبة الشبه منه هو نفسه بقدر المستطاع» مقتنعاً بأن حالة النظام أفضل من كل وجه من حالة الفوضى، فصاغ كل شيء على أفضل وجه[٥]. ولقد كان مقيداً بالمادة الموجودة تحت تصرفه، إلا أنه صاغها بأفضل قدر مستطاع، جاعلاً منها «أكمل وأحسن شيء ممكن».

(٥) كيف يمكن لنا أن ننظر إلى شخصية «الصانع»؟ لابد لنا على الأقل أن نستحضر العقل الإلهي الذي يعمل في العالم. لكنه ليس الإله الخالق. ويتضح من محاورة «طيماوس» أن الصانع «تولى» أمر المادة الموجودة من قبل وبذل جهده فيها: فمن المؤكد أن أفلاطون لم يقل أنه خلقه من العدم. يقول: «إن نشأة هذا الكون Cosmos جاء نتيجة لامتزاج، وتضافر العقل والضرورة»[٦]. وتسمى الضرورة أيضاً «بالسبب الشارد Errant Cause..». ومن الطبيعي أن توحي لنا كلمة الضرورة بسيطرة قانون ثابت، لكن ليس ذلك هو ما كان يعنيه أفلاطون على وجه الدقة. وإذا ما أخذنا وجهة نظر ديمقريطس أو أبيقور عن الكون الذي بنى العالم بناء عليها من ذرات دون مساعدة العقل. ولدينا مثال لما كان يعنيه أفلاطون بالضرورة وهو «اللاغرض» الذي لم يشكله العقل، ولو أننا وضعنا في

---

(١) 30 a 3 - 4.

(٢) 30 b 1 - C 1.

(٣) 39 e 3 - 40 a 2.

(٤) 31 a 2 - b 3.

(٥) 29 e 3 - 30 a 6.

(٦) 47 e 5 - 48 a 2.

ذهننا أيضاً أن العالم ـ في المذهب الذري مدين بأصله «للصدفة»، صدفة تصادم الذرات، استطعنا أن نفهم بسهولة أكثر كيف استطاع أفلاطون أن يربط بين الضرورة والصدفة أو «السبب الشارد» وربما بدا لنا ذلك على أنهما لفظان متضادان. إلا أنهما كانا عند أفلاطون لفظين متقاربين ومتشابهين، طالما أنهما معاً يدلان على شيء لا يشارك فيه العقل والغرض الواعي. ومن هنا استطاع أفلاطون أن يتحدث عن أولئك الذين يعلنون أن العالم نشأ «لا بفعل العقل، أو أي إله، ولا من الفن، بل من الطبيعة والصدفة»، أو من الضرورة[١]. ويصف أرسطو مثل هذه النظرة إلى الكون بأنها تنسب «التلقائية» إلى العالم[٢]. فبمقدار ما ترجع الحركة إلى حركة سابقة لذرة أخرى، فإن المرء يستطيع أن يقول إن العالم يعود إلى الضرورة. ومن ثم كانت الأفكار الثلاثة عن «التلقائية». و«الصدفة»، و«الضرورة» أفكاراً متحالفة، فالعناصر إذا ما تركت لنفسها ـ إنْ صحّ التعبير ـ تسير سيراً تلقائياً أو بالصدفة أو بالضرورة، تبعاً لوجهة النظر التي نأخذ بها؛ لكنها لا تخدم الغرض Purpose ما لم يتدخل عمل العقل. ومن ثم يستطيع أفلاطون أن يتحدث عن العقل الذي «يغوي» الضرورة أي يجعل العناصر «العمياء» تخدم الخطة والغرض الواعي، حتى ولو كانت المادة عنيدة أو صعبة المراس ولا يمكن أن تتبع تماماً عمل العقل.

الصانع، إذن، ليس هو الإله الخالق. ومن المرجح جداً، أكثر من ذلك، أن أفلاطون لم يفكر أبداً في «العماء .. Chaos» على نحو ما يوجد، كواقعة فعلية، بمعنى أنه كانت هناك حقبة تاريخية كان فيها العالم في «عماء» مضطرب فحسب. ولقد كان ذلك على أية حال تراث الأكاديمية مع بعض الأصوات القليلة المعارضة (بلوتارك، وأتيكوس). صحيح أن أرسطو أخذ تفسير تكوين العالم الموجود في محاورة «طيماوس» على أساس أنه تكوين في الزمان (أو على الأقل انتقده على أساس هذا التأويل) إلا أنه ذكر صراحة أن أعضاء الأكاديمية أعلنوا أنهم في وصفهم لتكوين العالم لم يفعلوا ذلك إلا بهدف العرض فحسب كيما يفهم العالم دون افتراض أنه ظهر حقاً إلى الوجود[٣]. ولقد قدّم

(١) Laws 889 C 4 - 6.

(٢) physics. B. 4 196 a 25.

(٣) De Caelo. 279 b 33.

«برقلس» من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة هذا التأويل[١]. وكذلك سبميكوس[٢]. ولو صحَّ هذا التأويل لكان الصانع لا يزال أقل من يشبه الإله الخالق: فهو رمز للعقل الذي يعمل في العالم، ملك السماوات والأرض في محاورة «فيلابوس»[٣]. وعلينا أن نلاحظ، فضلاً عن ذلك، أن أفلاطون «يؤكد في محاورة «طيماوس» نفسها أن اكتشاف صانع هذا العالم وأبيه عمل شاق، ويستحيل على مكتشفه أن يفضي باكتشافه إلى الجميع»[٤]. لكن إذا كان الصانع شخصية رمزية، فربما كانت أيضاً التفرقة الحادة الموجودة في «طيماوس» بين الصانع والمثل ليست سوى تمثيل تصويري. ولقد ملتُ في معالجتي للمثل ـ نحو ما قد يسمى بتأويل الأفلاطونية المحدثة للعلاقة بين العقل والمثل والواحد، لكني سلَّمت بأن المثل ربما كانت أفكار العقل أو الروح. وعلى أية حال فليس من الضروري أن نفترض أن صورة الصانع بوصفه صانعاً إلهياً خارج العالم، ويتميز تماماً كذلك عن المثل ـ لابد أن تؤخذ بحرفيتها.

(٦) ما الذي تولى الصانع «أمره»؟ يتحدث أفلاطون عن «القابل أو الوعاء أو الحاضنة» ـ إنْ صحَّ التعبير ـ لكل صيرورة»[٥]. ثم يصفها بعد ذلك بأنها «المكان أو المحل الدائم الذي لا يقبل الفساد ويوفر مقراً لجميع الأشياء التي تظهر إلى الوجود، لكنه هو نفسه لا تدركه الحواس، وإنما بنوع من الاستدلال المختصر، وهو أمر لا يكاد يصدّق»[٦]. يظهر من ذلك أن المكان أو المحل ليس هو الذي صُنعت منه المواد الأولى لكن الذي تظهر فيه فحسب . صحيح أن أفلاطون يقارن بينه وبين الذهب الذي يشكل منه الإنسان الأشكال المختلفة[٧]. إلا أنه يستمر فيقول إن المكان أو المحل «لا يتخلى قط

---

(١) i, 382, iii, 273 .

(٢) Phys. 112 2, 3.

(٣) 28 C 7 - 8.

(٤) 28 C 3 - 5.

(٥) 49 a 5 - 6.

(٦) 62 a 8 - b2.

(٧) 50 a 5 - b5.

عن طابعه، فهو يتقبل على الدوام جميع الأشياء، لكنه لا يتخذ بأية طريقة كانت أي طابع يشبه الأشياء التي تدخل فيه»[1]. فمن المرجح إذن أن لا يكون المكان أو المحل الذي صُنعت منه الصفات أو الكيفيات الأولى، وإنما التي ظهرت فيه.

ويلاحظ أفلاطون أن العناصر الأربعة (الماء، والهواء، والنار، والتراب) لا يمكن أن تسمى جواهر طالما أنها تتغير باستمرار: «إنها تفلت منا دائماً، ولا تنتظر حتى نصفها بأنها «هذا» أو «ذاك» أو بأية عبارة تظهرها على أنها ذات وجود دائم..»[2]. ومن هنا فإننا نسميها بالأحرى صفات أو كيفيات تظهر في المكان أو المحل «إذ فيه تظهر كلها باستمرار، تظهر ثم تختفي منه»[3]. وهكذا «يتولى» الصانع أمر: (أ) المحل الذي هو «نوع من الأشياء لا يرى ولا طابع له، يتقبل جميع الأشياء، ويشارك في العقل بطريقة محيّرة جداً، ويصعب جداً إدراكها»[4]. (ب) الصفات أو الكيفيات الأولية التي تظهر في هذا الوعاء التي يصوغها الصانع، أو يصنعها على غرار المثل.

(٧) يُضفي الصانع أشكالاً هندسية على العناصر الأربعة الأولى. ويعتقد أفلاطون أن الأشياء جميعاً ترتد في النهاية إلى مثلثات، وهو يختار منها نوعين: المثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين (نصف المربع). والمثلث القائم الزاوية غير المتساوي الأضلاع (نصف متساوي الأضلاع) تلك هي التي صنعت منها أشكال الأجسام الجامدة المربعة والمتساوية الأضلاع[5]. (ولو تساءل أحد لماذا جعل أفلاطون البداية من المثلثات فسوف يجيب : «أن المباديء التي تسبق هذه فالله وحده هو الذي يعلمها، وكذلك المقرّبون منه»[6]. وهو يشير في محاورة «القوانين» أنه عندما نبلغ البعد الثالث من الأشياء «عندئذ يصبح من الممكن للحواس إدراكها»[7]. ومن ثم فيكفي أن نبدأ بالسطح والبعد الثاني ونترك العناصر الأسبق). هكذا تكونت الأجسام فخصصت الصورة المكعبة

---

(١) 50 b 7 - c 2.

(٢) 49 e 2 - 4.

(٣) 49 e 7 - 60 a 1.

(٤) 51 a 7 - b1.

(٥) CF 53 C 4FF.

(٦) 53 d 6 - 7.

(٧) Laws . 894 a 2 - 5.

للتراب (لأنه لا يتحرك أو هو أصعبها في الحركة) والشكل الهرمي للنار (لأنها أكثرها حركة «وأطرافها حادة، وهي أمضاها من كل وجه»، والثماني أسطح للهواء، والعشرون وجهاً للماء[١]. وهذه الأجسام تبلغ من الصغر حداً يجعلنا لا نستطيع إدراك الواحدة منها، رغم أننا نستطيع إدراكها إذا ما تكدست في كتلة.

ويمكن للأجسام الأولية أو الجسيمات، أن تتحول الواحدة منها إلى الأخرى، فالماء يمكن أن ينحل أو يتفكك إلى المثلثات التي يتركب منها، بفعل النار، ويمكن لهذه المثلثات أن تعود فتتجمع من جديد في المكان في شكلها السابق أو في أشكال أخرى مختلفة. باستثناء التراب لأنه ـ على الرغم من أنه يمكن أن ينحل أو يتفكك، فإن المثلثات التي يتكون منها هي خاصة به هو وحده (وهو يتركب من مثلثات متساوية الأضلاع أو نصف مربع، تنشأ عنها الأجسام المكعبة) ـ ومن هنا فإن جسيمات التراب «لا يمكن أن تتحول إلى أي نوع آخر»[٢]. ويعترض أرسطو على هذا الاستثناء الذي يستبعد التراب، ويقيم اعتراضه على أساس أنه استثناء غير معقول، ولا تدعمه الملاحظة[٣]. (وأفلاطون يتحدث عن هذه الجسيمات على أنها «حركات أو قوى»، وفي حالة انفصالها فإنها تظل محتفظة ببقايا من طبيعتها الخاصة»[٤]. ومن هنا فقد ذهب ريتر Ritter إلى أن «المادة يمكن تعريفها بأنها ما يعمل في مكان»[٥] وتظهر الجواهر كما نعرفها من العناصر الأولية. فالنحاس ـ مثلاً ـ ينشأ من نوع برّاق من الماء ومن أنواع جامدة «محتوياً على جسم من التراب» وعندما يبدأ الجوهران في الانفصال مرة أخرى بفعل الزمن، يظهر بذاته على السطح، ويُسمّى صدأ النحاس[٦]. غير أن أفلاطون يلاحظ أن إحصاء نشأة الجواهر

(١) 55 d CFF.

(٢) 56 d 5 - 6.

(٣) De Caelo, 306 a 2.

(٤) 53 b 2.

(٥) Essence, P. 261.

(٦) 59 C 1 - 5.

وتكوينها وطبيعتها ليس سوى «خلق جديد» وهي تسلية معقولة للراحة والاستجمام «نقوم بها لتقدم لنا متعة بريئة»[١].

(٨) ويصور أفلاطون «الصانع» على أنه يخلق «نفس العالم» (على الرغم من أنه من غيرالمحتمل أن يكون أفلاطون يقصد ذلك حرفياً، لأنه يذهب في محاورة «فايدرس» إلى أن النفس غير مخلوقة)[٢]. وهي مزيج مركب من (أ) وجود متوسط (وهو متوسط بين وجود المثل الذي لا يقبل القسمة والوجود الذي يقبل القسمة: صيرورة الأشياء الحسية الخالصة) ـ (ب) تشابه متوسط. (جـ) اختلاف متوسط[٣].

ولما كانت الأنفس الخالدة قد صاغها «الصانع» من نفس العناصر التي تتكون منها نفس العالم (أو روح العالم)[٤]، فإنه ينتج عن ذلك أن نفس العالم والأنفس الخالدة تشارك في العالميْن معاً: العالم الثابت الذي لا يتغير ـ بمقدار ما تكون معقولة وخالدة ـ وفي العالم المتغير من حيث إنها هي نفسها حية ومتغيرة. وللنجوم والكواكب أنفس عقلية هي الآلهة السماوية[٥]. التي صنعها الصانع وخصص لها مهمة تشكيل الأجزاء الفانية من النفس البشرية والجسم البشري[٦]. ولابد أن يظهر لنا من محاورة «فايدروس» أن الأنفس البشرية لم يكن لها قط بداية حقيقية، ويفسر برقلس أفلاطون بهذا المعنى ـ رغم أن من الصواب أن نقول إن المسألة تركت في محاورة «القوانين» مفتوحة للنقاش[٧].

بالنسبة لآلهة اليونان التقليدية ـ التي روى الشعراء أنسابها ـ فإن أفلاطون يلاحظ أن «معرفة سلالة الآلهة عمل فوق طاقتنا» ولهذا فمن الأفضل «أن نتبع العادة المألوفة»[٨] ويبدو أن أفلاطون «لا أدري» بالنسبة لوجود آلهة تشبه البشر[٩] . لكنه لم يرفضها تماماً،

---

(١) 59 C 5 - d2.

(٢) 246 a 1 - 2.

(٣) 35 a 1 FF.

(٤) 41 d 4FF.

(٥) 39 e 10 - 42 a 1.

(٦) CF 41 a 7 - d3, 42 d 5 - e 4.

(٧) 781 e 6 - 782 a3.

(٨) Tim. 40 d 6 - 41a 3.

(٩) CF. Phaedrus 246 C.

فهو يصور ـ في ملحق القوانين ـ وجود أرواح غير منظورة (وهي التي لعبت دوراً كبيراً في الفلسفة اليونانية التي تلت أرسطو) فضلاً عن الآلهة السماوية. ومن ثم فإن أفلاطون يعتنق الديانة التقليدية، ثم أنه لا يثق كثيراً في القصص التي تتحدث عن توالد الآلهة وأنسابها في الديانة اليونانية. كما كان على الأرجح يتشكك فيما إذا كانت حقاً موجودة في الصورة التي تصورتها فيها الديانة الشعبية اليونانية.

(٩) بعد أن شكّل الصانع الكون أراد أن يجعله متشابهاً أكثر مع نموذجه أو مثاله: الكائن الحي أو الوجود. والأخير أزلي، غير أن «هذا الطابع [طابع الأزلية] لم يكن من الممكن أن يهبه [الصانع] تماماً للأشياء الحادثة، ففكر أن يصنع صورة متحركة للأزلية، وفيما كان يزيّن السماء، صنع للأزل الباقي في وحدته، صورة أزلية تجري على سنّة العدد، وهو ما سميناه بالزمان»[١]. فالزمان هو حركة الكرة، وأعطى الصانع للإنسان الشمس المنيرة ليقدِّر عن طريقها وحدة الزمن، فنورها ـ بالنسبة للأجرام السماوية الأخرى ـ مكّن الإنسان من التمييز بين الليل والنهار.

(١٠) وليس في استطاعة المرء أن يدخل في تفصيلات عن تكوين الجسم البشري وقواه أو تكوين الحيوانات... الخ. إذ يكفي أن نشير إلى أن أفلاطون يشدد على الغائية على نحو ما يبدو في ملاحظته الطريفة «أن الآلهة اعتقدت أن الإمام أكرم من الخلف وأحق بالرئاسة، فجعلت القسط الأكبر من حركة سيرنا في هذا الاتجاه..»[٢].

والنتيجة هي أن الحديث عن تكوين العالم ككل «قد وصل إلى نهايته، بما فيه من كائنات حية، خالدة أو فانية، وهكذا أصبح هذا العالم مخلوقاً حياً مرئياً يشمل بداخله جميع الأشياء المرئية، وصورة عقلية، وإلهاً يمكن إدراكه، عالياً في عظمته وامتيازه، وفي جماله وكماله، هذه السماء واحدة وفريدة في نوعها»[٣].

---

(١) Tim. 37 d 3 - 7.

(٢) 45 a 3 - 5.

(٣) Tim. 92 C 5 - 9.

«الفصل الخامس والعشرون»

«الفن»

أولاً: الجمال

(١) هل كان لدى أفلاطون أي تقدير لجمال الطبيعة؟ لا توجد لدينا مادة متوفرة نستطيع منها أن نكوّن رأياً، غير أن هناك وصفاً لمنظر طبيعي في بداية محاورة «فايدروس»(١) وهناك بعض الملاحظات الأخرى المماثلة في بداية محاورة «القوانين»(٢)، رغم أن جمال المنظر في الحالتين يُقدّر من وجهة نظر نفعية كمكان للراحة أو جلسة للنقاش الفلسفي(٣). أما الجمال البشري فقد كان أفلاطون يقدّره بالطبع.

(٢) أكان لدى أفلاطون أي تقدير للفن الجميل؟ (ويظهر هذا السؤال بسبب طرده لكُتاب الدراما وشعراء الملاحم من الدولة المثالية لأسباب أخلاقية مما قد يعني أنه كان يفتقر إلى أي تقدير حقيقي للأدب والفن). لقد طرد أفلاطون معظم الشعراء من الجمهورية لاعتبارات ميتافيزيقية. بل قيل ذلك لاعتبارات أخلاقية. وليس ثمة حاجة إلى القول بأن أفلاطون كان مغرماً تماماً بسحر مؤلفاتهم. على حين أن كلماته في بداية الجمهورية (٣٩٨) لن تبدو تهكمية تماماً، إذ يؤكد سقراط في الفقرة رقم ٣٨٣ من نفس المحاورة «على الرغم من إطرائنا لهوميروس في أمور كثيرة، فهناك أمر لا نقره عليه، وهو الحلم الذي بعثه زيوس في نفس أجاممنون..». وهو كذلك يجعل سقراط يقول: «سأصرح لكم برأيي، وذلك على الرغم مما كنتُ أشعر به منذ صباي من حب واحترام

---

(١) 230 b 2FF.

(٢) 625 b 1 - C2.

(٣) قارن «إنه لأجمل مكان تقودنا إليه! إن شجر الصنار هذا تمتد أغصانه في ساحة تساوي ارتفاعه وشجرة الخشخاش هذه ما أضخمها وما أعظم ظلها! إن المكان لفي أوج ازدهاره ولا يمكن أن يكون أكثر عطراً مما هو عليه.. إنه يطيب لي أن أستلقى بطول جسمي، ولك أن تتخذ الوضع الذي تراه أنسب كي تقرأ... الخ». «محاورة فايدروس» - ترجمة الدكتورة أميرة مطر ص ٤٣ - ٤٤ - دار المعارف بمصر (المترجم).

لهوميروس. الذي يبدو أنه كان المعلم والمرشد الأصلي لكل هذه المجموعة الرائعة من شعراء التراجيديا. غير أن من الواجب ألا نحترم إنساناً أكثر مما نحترم الحقيقة. وعلى ذلك فسوف أصرح برأيي كما قلت..»[١]. ويقول أيضاً: «علينا أن نسلّم أن هوميروس كان أول الشعراء التراجيديين وأعظمهم، ومع ذلك فلنكن على ثقة، من أننا لا نستطيع أن نقبل في دولتنا من الشعر إلا ذلك الذي يشيد بفضائل الآلهة والأخيار من الناس»[٢]. ويقول أفلاطون صراحة إذا ما أثبت الشعر وغيره من الفنون جدارته في أنه يستطيع أن يحتل مكانة في الدولة المُثلى: «فسوف نقابله بكل ترحاب إذ إننا ندرك ما له علينا من سحر، وكل ما في الأمر أننا نرفض أن يكون ذلك على حساب الحقيقة»[٣].

فإذا ما وضعنا هذه الملاحظات في ذهننا فسيبدو مستحيلاً أن نسجل أن أفلاطون كان بغير ذوق فني بالنسبة للآداب والفنون؛ فإنْ قيل إن إشادته وتقديره للشعراء ليست سوى إشادة شحيحة بالعرف السائد، فربما أشرنا إلى إنجازات أفلاطون نفسه الفنية؛ فإذا كان أفلاطون نفسه لم يبد أي درجة من روح الفنان فربما كان من الممكن القول بأن ملاحظاته حول سحر الشعراء كانت ترجع إلى العرف السائد فحسب وإنْ كانت تهكمية في نغمتها. لكن عندما نضع في ذهننا أن مؤلف «المأدبة»، و«فيدون» هو الذي يتكلم فمن الصعب أن نتوقع من أي شخص أن يؤمن أن إدانة أفلاطون أو على الأقل تقييده القاسي، للفن والأدب يرجع إلى انعدام الحساسية الجمالية.

(٣) ما هي نظرية الجمال عند أفلاطون؟ أما أن أفلاطون نظر إلى الجمال على أنه حقيقة موضوعية فذلك أمر يجاوز أي شك. إذ يفترض في محاورتي «هيباس الكبرى» و«المأدبة» أن جميع الأشياء الجميلة هي كذلك بسبب مشاركتها في الجمال الكلي، أو الجمال ذاته. ولهذا فعندما يسأل سقراط: «هل الجمال أيضاً شيء حقيقي» يجيب «هيباس» ـ «حقيقي، ولماذا السؤال؟»[٤].

---

(١) 595 b 9 - C 3.

(٢) 607 a 2 - 5.

(٣) 607 C 3 - 8.

(٤) H.M. 287 C 8 - d 2.

النتيجة الواضحة لمثل هذه النظرية أن هناك درجات للجمال. لأنه إذا ما كان هناك جمال حقيقي قائم بذاته، فإن الأشياء الجميلة سوف تقترب من هذا المعيار الموضوعي إنْ قليلاً أو كثيراً. وهكذا تدخل فكرة النسبية في محاورة «هيباس الكبرى» فأجمل أنواع القردة سيبدو قبيحاً، إذا ما قورن بالإنسان الجميل، «وقِدْر الثريد» سيكون قبيحاً إذا ما قورن بامرأة جميلة؛ والمرأة الجميلة ستكون بدورها قبيحة إذا ما قورنت بالجمال الإلهي. غير أن الجمال نفسه الذي تكون الأشياء جميلة بفضل مشاركتها فيه، لا يمكن أن نفترض أنه شيء «يمكن أن يقال عنه إنه قبيح بقدر ما هو جميل»[1]. أو أن نقول: «إن جانباً منه جميل، وجانباً منه قبيح. أو أنه في وقت ما يكون جميلاً، وفي وقت آخر لا يكون كذلك»، ولا يكون جميلاً بالنسبة لشيء قميئاً بالنسبة لشيء آخر. ولا يكون جميلاً في مكان قبيحاً في مكان آخر. ولا يكون جميلاً في تقدير بعض الناس قميئاً عند بعضهم الآخر «وإنما هو جمال أزلي مطلق فريد لا يوجد إلا بذاته»[2].

وينتج من ذلك أن هذا الجمال الأقصى بما أنه مطلق ومصدر كل جمال مشارك، لا يمكن أن يكون شيئاً جميلاً، ومن ثم لا يمكن أن يكون مادياً، بل وجوداً غير مادي يجاوز الحس. وفي استطاعتنا أن نرى في الحال أنه إذا كان الجمال الحقيقي يجاوز الحس، فإن أعمال الفن الجميل وكذلك الأدب ـ بغض النظر عن أي اعتبار آخر ـ لابد أن تحتل درجة دنيا، نسبياً، في سُلّم الجمال ما دامت مادية، في حين أن الجمال ذاته غير مادي: إنها تتوسل بالحواس بينما الجمال المطلق يلجأ إلى العقل (والواقع أنه يلجأ إلى الإرادة العقلية لو وضعنا في اعتبارنا فكرة أفلاطون عن الحب Eros). ولن يشك أحد في جلال فكرة الصعود الأفلاطونية من الأشياء الحسية إلى «الجمال في ذاته الإلهي الخالص الفريد». غير أن نظرية الجمال الذي يجاوز الحس تجعل من الصعب جداً الوصول إلى تعريف للجمال (ما لم يكن تمثيلياً خالصاً) ينطبق على الجمال في كل تجلياته.

في محاورة «هيبياس الكبرى» يظهر تعريف يقول: «كل ما هو مفيد أو نافع فهو

---

(١) H.M. 289 C 3 - 5.

(٢) Sympos. 211 a 2 - b 2.

جميل»[1]. وهكذا تكون الكفاءة جمالاً، فالسفينة ثلاثية الطوابق القادرة على العمل ستكون جميلة بفضل كفاءتها. وكذلك ستكون المؤسسة الكفؤ جميلة بسبب كفاءتها. لكن بأي معنى عندئذ يكون الجمال الأقصى نافعاً أو مفيداً أو كفؤاً؟ ينبغي إذا ما أردنا أن تكون النظرية متسقة، أن يكون هو النفع المطلق أو الكفاءة المطلقة ـ وهي فكرة ربما يرى المرء أنه يصعب قبولها. ويبدي سقراط على أية حال تحفظاً حول هذا التعريف، فإذا كان الجميل نافعاً أو مفيداً، فهل هو نافع لغرض خير أم سيء أو لهما معاً؟ فهو لن يقبل أن يكون النافع لغرض شرير جميلاً، ومن ثم فلابد أن يكون ما هو نافع لغرض خيّر، ما يمكن أن يكون مفيداً حقيقة، لكن إذا كان الجميل هو ما يمكن أن يكون مفيداً أعني ما يؤدي إلى شيء خير، عندئذ لا يمكن أن يكون الخير والجمال شيئاً واحداً، أكثرمن أن يكون السبب ونتيجته شيئاً واحداً. لكن لما كان سقراط غير قادر على قبول النتيجة التي تقول إن ما هو جميل ليس خيراً في نفس الوقت، فإنه يقترح أن يكون الجميل هو ما يثير المتعة للنظر أو السمع كالجميل مثلاً من البشر أو الألوان أو الصور أو التماثيل، وكذلك الأصوات الجميلة، والموسيقى، والشعر، والنثر. وهذا التعريف ليس متسقاً تماماً بالطبع مع خصائص الجمال الأقصى غير المادي، لكن بغض النظر عن هذه الواقعة، فهو ينطوي على صعوبة أخرى. فما يقدّم المتعة عن طريق البصر لا يمكن أن يكون جميلاً، ببساطة لأنه يأتي عن طريق البصر. ومن ثم فالنغمة الجميلة لا يمكن أن تكون جميلة، فالنغمة لا تكون جميلة بسبب أنها تقدم متعة لحاسة السمع، وإلا ففي هذه الحالة فإن التمثال الذي لا يُسمع لكنه يُرى لن يكون جميلاً ومن ثم فالموضوعات التي تسبب متعة جمالية للبصر أو السمع لابد أن يكون لها طابع مشترك مع ما جعلها جميلة، طابعاً ينتمي إليهما معاً. فما هو هذا الطابع المشترك.؟ أتكون «المتعة النافعة» ما دامت متعة البصر والسمع «هي أفضل المتع وأقلها ضرراً»؟ يقول سقراط: إذا صحّ ذلك لعدنا من جديد إلى الموقف القديم الذي يقول إن الجمال لا يمكن أن يكون خيراً، والخير لا يمكن أن يكون جميلاً.

إن القول بمثل هذا التعريف السابق للجمال لابد أن يتناقض مع الموقف الميتافيزيقي العام. فإذا كان الجمال مثالاً متعالياً. فكيف يمكن أن يكون هو ما يقدم المتعة لحاستي

(١) 295 C 1 FF.

البصر والسمع؟ ويقول أفلاطون في محاورة «فايدروس»: إن الجمال وحده ـ متميزاً عن الحكمة ـ يمتاز بأنه يتجلى للحواس(١). لكن هل يتجلى من خلال ما هو نفسه جميل أم لا؟ لو كانت الأخيرة فكيف يمكن أن يتجلي حقيقة؟ ولو كانت الأولى فهل يكون التجلي الحسي جمالاً والتجلي الذي يجاوز الحس جمالاً ويتحدان في تعريف مشترك أم لا؟ ولو صحّ ذلك فما هو هذا التعريف؟ والواقع أن أفلاطون لا يقدم لنا أي تعريف يغطي نوعي الجمال معاً. ويتحدث في «فيلابوس» عن المتعة الحقة بوصفها تنشأ من الأشكال والألوان والأصوات الجميلة. ويستمر ليفسر لنا أنه إنما يشير إلى «الخطوط المستقيمة والمنحنيات» وإلى تلك الأصوات النقية الناعمة التي تؤدي إلى نغمة نقية منفردة. وهذه ليست جميلة نسبياً لأي سبب آخر «وإنما هي جميلة في طبيعتها الخاصة ذاتها»(٢). وفي الفقرة التي نتحدث عنها يفرق أفلاطون بين المتعة التي تلحق بإدراك الجمال، والجمال ذاته، ولابد أن نقرأ كلماته مرتبطة بالعبارة التي تقول(٣): «التناسق والتماثل ينتقلان في كل مكان إلى الجمال والفضيلة». وذلك يعني أن الجمال يعتمد على الاعتدال والتناسق. وربما يقترب أفلاطون هنا أكثر من أي وقت من تقديم تعريف للجمال يمكن أن ينطبق على الجمال الحسي والجمال الذي يجاوز الحس. (ولا شك أنه يفترض وجودهما معاً، وأن أحدهما نسخة من الآخر). لكن لو أننا وضعنا في اعتبارنا الملاحظات عن الجمال المتناثرة في المحاورات، فمن المرجح أننا لابد أن نسلّم بأن أفلاطون تأرجح «بين عدد كبير من التصورات التي يمكن أن نقول من بينها إن توحيد الجميل مع الخير منتشر فيها»(٤). رغم أن التعريف الذي يقدمه أفلاطون في «فيلابوس» ربما كان أعظمها أهمية.

ثانياً: نظرية الفن عند أفلاطون

(١) يذهب أفلاطون إلى أن علينا أن نبحث عن أصل الفن في الغريزة الطبيعية للتعبير(٥).

---

(١) 250 d 6 - 8.

(٢) 51 b 9 - C 7.

(٣) Phil 64 e 6 - 7.

(٤) Aesthetic by B. Croce PP 165 - 6 Trans by D. Aimslie Macmillan 1929.

(٥) CF. Laws 653 - 4, 672 b 8 - c 6.

(٢) والفن في جانبه الميتافيزيقي أو في ماهيته محاكاة أو تقليد. فالمثال هو النموذج الأساسي أو الأصل ، والموضوع الطبيعي هو التقليد. واللوحةالتي يرسمها الفنان للإنسان ليست سوى نسخة، ومحاكاة لإنسان جزئي طبيعي؛ فهي محاكاة للمحاكاة. غير أن البحث عن الحقيقة إنما يكون في المثال. وبالتالي فعمل الفنان يقف على بُعد مستويين من الحقيقة. ومن هنا فإن أفلاطون الذي كان مهتماً قبل كل شيء بالحقيقة، كان مضطراً للحط من قيمة الفن مهما كان شعوره بالجمال وغرامه بالتماثيل واللوحات والأدب. ولهذا جاءت النظرة التي تحط من الفن قوية في محاورة «الجمهورية» حيث طبقها على المصور (الرسام) والشاعر التراجيدي... الخ[١]. وأحياناً تأتي ملاحظاته مضحكة، إلى حد ما، كما هي الحال عندما يلاحظ أن المصور (الرسام) لا ينسخ الموضوعات بدقة طالما أنه يحاكي الظاهر وليس واقعة ما[٢]. فالمصور الذي يرسم سريراً يرسمه فقط من وجهة نظر معينة، على نحو ما تتبدى أمام حواسه في الحال. ويصور الشاعر: العلاج والحرب وما إلى ذلك، دون أن تكون لديه أية معرفة حقيقية بالأمور التي يتحدث عنها. والنتيجة هي «أن الفن القائم على المحاكاة لابد أن يكون على مسافة بعيدة عن الحقيقة»[٣]. «فهو يقل بدرجتين عن الحقيقة، ومن الممكن الإتيان به بسهولة، حتى ولو لم يكن المرء يعرف الحقيقة إذ إنه لا يخلق إلا وهماً لا أشياء حقيقية»[٤]. والإنسان الذي يهب نفسه لإنتاج هذه الظلال للطبيعة الحقيقية للأشياء إنما يقوم بصفقة خاسرة.

وتظهر في محاورة «القوانين» أحكام مقبولة إلى حد ما عن الفن، رغم أن أفلاطون لم يغير موقفه الميتافيزيقي. فعندما يقال «إن امتياز الموسيقى لا ينبغي تقديره على أساس ما تحتوي عليه من متعة حسية، فإن أفلاطون يضيف أن الموسيقى الوحيدة ذات الامتياز الحقيقي هي تلك التي تحاكي الخير»[٥]. وأيضاً «أولئك الذين يبحثون عن أفضل أنواع

---

(١) Rep. 597 C 11 and FF.
(٢) Rep. 597 e 10 FF.
(٣) Rep. 598 b 6.
(٤) Rep. 598 e 6 - 599 a 3.
(٥) Laws 668 a 9 - b 2.

الأغنية والموسيقى سيكون عليهم ألا يهدفوا إلى خلق الموسيقى التي تثير اللذة، بل إلى الموسيقى التي هي صحيحة، وحقيقة المحاكاة ـ كما بينا ـ إنما تكمن في إعادة إنتاج الشيء المقلّد طبقاً للنسب الكمية والكيفية في الموضوع الأصلي»(١). وهكذا نجده لا يزال يتمسك بتصورالموسيقى كفن محاكاة (« فكل إنسان سيوافق على أن المؤلفات الموسيقية هي كلها تقليدية أو تمثيلية »). لكنه سيوافق على أن المحاكاة أو التقليد سيكون «حقيقياً» ـ إذا ما ردّ الشيء المقلّد بقدر المستطاع إلى وسطه الخاص. وهو على استعداد للتسليم بوجود الموسيقى أو الفن في الدولة ـ لا فقط لأغراض تربوية ـ بل أيضاً من أجل «المتعة البريئة»(٢). إلا أنه لا يزال يؤكد نظرية المحاكاة في الفن. ومَنْ يقرأ الكتاب الثاني من «القوانين» لابد أن يتضح له أن فكرة أفلاطون عن المحاكاة ضيقة وحرفية إلى حد ما، (رغم أنه لابد، في رأيي) من التسليم أن جعل الموسيقى تقوم على المحاكاة يعني توسيع المحاكاة لتشمل الرمزية، والقول بأن الموسيقى محاكاة هو بالطبع نظرية مشتركة بين محاورتي «القوانين» و«الجمهورية». ومن خلال فكرة المحاكاة هذه يصل أفلاطون إلى خصائص الناقد الجيد الذي لابد (أ) أن يعرف ما المقصود بالتقليد أو المحاكاة. (ب) أن يعرف ما إذا كان «صحيحاً» أم لا . (جـ) أن يعرف ما إذا كان قد قام بتنفيذه جيداً من حيث الكلمات والإيقاع والوزن(٣).

علينا أن نلاحظ أن نظرية المحاكاة تشير إلى أن الفن له عند أفلاطون بالقطع، مجاله الخاص، في حين أن المعرفة تختص بالنظام المثالي وأن الإحساس بالنظام المدرك من الأشياء الطبيعية؛ وأن يختص الإحساس بنظام الخيال؛ فالعمل الفني هو نتاج الخيال، ويأخذ العنصر الانفعالي في الإنسان. وليس من الضروري أن نفترض أنّ طابع المحاكاة في الفن الذي يؤكده أفلاطون يدل أساساً على إنتاج جديد محض للصورة الفوتوغرافية، رغم أن كلماته عن المحاكاة «الصحيحة» تشير إلى أن ذلك هو كثيراً ما كان يفكر فيه. لأن الموضوع الطبيعي ـ من ناحية ـ ليس نسخة فوتوغرافية من المثال ما دام المثال ينتمي إلى

(١) 668 b 4 - 7.
(٢) Laws 670 d - 7.
(٣) Laws 669 a 7 - b 3.

نظام، وينتمي الموضوع الطبيعي الحسي إلى نظام آخر، حتى أننا يمكن أن ننتهي إلى القول بأن المماثلة التي يحتاج إليها العمل الفني ليست بالضرورة إعادة إنتاج محض للموضوع الطبيعي هو عمل من خلق الخيال. ومن ناحية أخرى فإن إصرار أفلاطون على طابع المحاكاة في الموسيقى يجعل من الصعب جداً ـ كما سبق أن ذكرت ـ أن نفترض أن المحاكاة تعني أساساً إعادة الإنتاج الفوتوغرافي المحض، وإنما هي بالأحرى رمزية خيالية، وهذا هو بالضبط السبب في أنها لا تؤكد الحقيقة ولا الكذب، فهي رمزية خيالية ترتدي ثوب الجمال وتخاطب الجانب الانفعالي في الإنسان.

انفعالات الإنسان مختلفة ومتنوعة بعضها نافع وبعضها ضار. ولابد للعقل أن يقرر ما الذي يُسمح به من الفن وما الذي يستبعد. والقول بأن أفلاطون سمح، قطعاً، بأشكال من الفن في الدولة في محاورة «القوانين»، يظهرنا على أن الفن يشغل دائرة جزئية من النشاط البشري لا يمكن ردّها إلى أي شيء آخر، وربما لا تكون دائرة عالية، إلا أنها في النهاية دائرة ما. ويظهر ذلك في الفقرة التي يلاحظ فيها أفلاطون ـ بعد أن يشير إلى الطابع النمطي للفن المصري ـ أنه «إذا ما استطاع شخص ما أن يكتشف الألحان الطبيعية بأية طريقة ـ فإنه يستطيع أن يردها إلى النظام والقانون دون أن يخالجنا أي شك في ذلك»(١). إلا أننا لابد أن نسلِّم أن أفلاطون لم يتبين، أو أنه إذا كان قد تبيّن، فإنه لم يعرض ذلك بشكل واف ـ الطابع النزيه الخاص بالتأمل الجمالي في ذاته. لقد كان معنياً أكثر بالنتائج التربوية والأخلاقية للفن، وهي نتائج لا شك أنها ليست وثيقة الارتباط بالتأمل الجمالي بما هو كذلك، لكنها رغم ذلك حقيقية ولابد أن يضعها أي شخص في اعتباره لا سيما إذا كان مثل أفلاطون يقدّر الامتياز الأخلاقي أكثر من الحس الجمالي(٢).

(٣) ويعترف أفلاطون أن وجهة النظر الشعبية عن الفن والموسيقى هي أنها موجودة لتقدم لنا المتعة، لكنها وجهة نظر لا يوافق هو عليها. فلا يمكن أن نحكم على شيء بمقاييس اللذة والمتعة عندما يقدِّم لنا نفعاً أو أي حقيقة أو «تشابهاً» (إشارة إلى

---

(١) 657 b 2 - 3.

(٢) لمعالجة أوسع لفلسفة الفن عند أفلاطون، انظر مثلاً مقال بروفسور ج . كولنجود «فلسفة الفن عند أفلاطون» مجلة Mind عدد أبريل عام ١٩٢٥ .

المحاكاة)، وإنما يوجد فحسب لما يصاحبه من سحر وفتنة[١]. والآن فإن الموسيقى تمثيلية تخيلية، والموسيقى الجيدة سوف تتضمن «حقيقة المحاكاة»[٢]. ومن ثم فإن الموسيقى، أو الموسيقى الجيدة على الأقل، بنوع مؤكد من «الحقيقة»، ولهذا فهي لا يمكن أن توجد فحسب لما يصاحبها من سحر وفتنة. أو أن يحكم عليها بمعيار اللذة الحسية وحدها. وقل الشيء نفسه عن الفنون الأخرى. والنتيجة هي أن الفنون المختلفة يمكن أن يُسمح بها في الدولة شريطة أن توضع في مكانها السليم، وتكون خاضعة لوظيفتها التربوية، وهذه الوظيفة هي التي تقدم متعة نافعة أو مفيدة. أما القول بأن الفنون لا تقدم متعة أو ينبغي لها ألا تقدم متعة، فهو قول لم يؤكده أفلاطون على الإطلاق: فهو يسمح أن يكون في المدينة «ما تقدمه ربات الفنون من تسلية وتثقيف..»[٣]. بل إنه يعلن «أن كل رجل وغلام، حراً كان أم عبداً، من الجنسين، والمدينة بأسرها، لا ينبغي أن يتوقفوا أبداً عن إمتاع أنفسهم بالترانيم التي سبق أن تحدثنا عنها، وأنه لابد أن يكون هناك نوع من التغيير والتنويع في هذه الترانيم، حتى نبعد عنها آثار التكرار، وحتى تظل شهية المغنين مفتوحة على الدوام لترانيمهم ويظل استمتاعهم بها قائماً أبداً»[٤].

لكن على الرغم من أن أفلاطون يسمح في محاورة القوانين «بالوظائف التي تقوم بالمتعة وإعادة الخلق» «المتعة البريئة»[٥]. فإنه يقيناً يشدد أكثر على الوظائف التربوية والأخلاقية ذات الطابع الذي يقدم المتعة المفيدة، وربما كان موقفه في محاورة «القوانين» أكثر تحرراً مما أبداه في محاورة «الجمهورية». وإن كان موقف أفلاطون الأساسي لم يتغير قط. كما أنه يشترط رقابة مشددة على الفن في المحاورتين على نحو ما رأينا عند معالجتنا للدولة. وفي الفقرة ذاتها التي يقول فيها إن من الواجب النظر بعين الاعتبار ما تقدمه ربات الفنون من تسلية وتثقيف، يتساءل عما إذا كان يسمح للشاعر: «أن يقوم

(١) Laws 667 d 9 - e 4.

(٢) 668 b 4 - 7.

(٣) 656 C 1 - 3.

(٤) 665 C 2 - 7.

(٥) Law, 670 d.

بتدريب جوقة المرنمين كما يشاء، دون اعتبار للفضيلة أو الرذيلة؟»[١]. وبعبارة أخرى لابد أن يحمل الفن المسموح به في الدولة تلك العلاقة البعيدة بالمثل («حقيقة المحاكاة عن طريق الموضوع الطبيعي»)، التي هي ممكنة فيما يخلقه الخيال. فإذا لم تكن له تلك العلاقة، فإن الفن لن يكون غير مفيد فحسب ، بل فناً سيئاً أيضاً. طالما أن كل فن جيد لابد أن ينطوي في نظر أفلاطون على «حقيقة المحاكاة» هذه. وهكذا يتضح من جديد أن للفن وظيفة خاصة به إن لم تكن وظيفة جليلة ما دام يشكل درجة من درجات السلّم التربوي، يلبي حاجة الإنسان (التعبير) ويقدم خلقاً من جديد وتسلية بريئة، بما أنه تعبير عن شكل معين من النشاط البشري ـ وهو الخيال الخلاق ـ (ورغم أنه خلاق فلابد أن يُفهم في ارتباطه بنظرية المحاكاة). ولا شك أن نظرية الفن عند أفلاطون موجزة وغير مقنعة. لكن يصعب أن يكون لدى المرء ما يبرر القول بأنه لم تكن لديه نظرية على الإطلاق.

ثالثاً: حاشية عن تأثير أفلاطون

نموذج أفلاطون مؤثر بذاته، فقد كانت حياته حياة رجل يكرس نفسه للحقيقة تماماً، لكي يبلغ ما هو ثابت وأزلي، وحق مطلق. وهو ما كان يؤمن به بثبات وإصرار، وعلى استعداد أن يسير مع العقل أينما سار كما كان يفعل سقراط. وهذه الروح هي التي حاول أن يطبع بها الأكاديمية، ليخلق مجموعة من البشر تحت سيطرة معلم عظيم ـ تكرس نفسها لبلوغ الحق والخير. لكن على الرغم من أن أفلاطون كان فيلسوفاً نظرياً عظيماً كرّس نفسه لبلوغ الحق في المجال العقلي ـ كما رأينا ـ فإنه لم يكن نظرياً محضاً أو منظّراً خالصاً. لقد حث الناس أن يجعلوا الفكر أعزّ ما يملكون وأن يكون هو النفس الخالدة نظراً لما كان يملكه من همّة أخلاقية عالية، واقتناع بحقيقة المعايير والقيم الأخلاقية المطلقة ـ كما حثهم على بذل الجهد لغرس الفضيلة التي ستجعلهم ـ هي وحدها ـ سعداء. وإذا ما قامت الحياة الخيرة أو الصالحة على أساس النموذج الأزلي المطلق فلابد أن تعيش فيما هو عام وخاص معاً، وأن يحققهما معاً في الفرد وفي الدولة. أما الأخلاق الخاصة النسبية فهي مرفوضة. وكذلك الموقف الانتهازي السطحي والأناني، موقف السياسي السوفسطائي أو نظرية «القوة هي الحق».

(١) Lawas, 656a 7 - b3.

وإذا كان ينبغي للإنسان أن يعيش حياته تحت سيطرة العقل، وفقاً للنموذج المثالي، فلابد له أن يعترف بالعمل الفعلي للعقل في العالم ككل. والإلحاد مرفوض رفضاً باتاً، فالنظام في العالم يُعزى للعقل الإلهي، فهو الذي ينظم الكون وفقاً لنموذج مثالي وخطة مثالية. ومن ثم فيما يتحقق في العالم الكبير كحركات الأجرام السماوية مثلاً، لابد أن يتحقق كذلك في الإنسان أو العالم الصغير. فإذا ما اتبع الإنسان العقل وكافح لتحقيق المثل الأعلى في حياته وسلوكه، فإنه يصبح شبيهاً بما هو إلهي، ويبلغ السعادة في حياته وفي مماته [العالم الآخر] ـ ولا ينبثق «العالم الآخر» عند أفلاطون من كراهيته لهذه الحياة، بل كان بالأحرى نتيجة لإيمانه الشديد بالطبيعة الحقيقية للمطلق والمتعالي.

(٢) ويمكن أن نلاحظ التأثير الشخصي لأفلاطون من الانطباع الذي تركه على تلميذه العظيم: أرسطو. تشهد على ذلك الأبيات التي كتبها في ذكراه[١]:

يا له من رجل فذّ فريد،
ذلك الذي لا يرد اسمه على شفاه الأشرار،
بل ليس لهم الحق في الثناء عليه أو إطرائه،
ذلك أول مَنْ تجلى بوضوح [من بين الفانين]
في أقواله وأفعاله،
ذلك الرجل: أصبح فاضلاً وسعيداً في آن معاً،
واحسرتاه! لن يستطيع واحد منا أن يدانيه[٢]

غير أن أرسطو فصل نفسه تدريجياً عن بعض النظريات التي كان قد اعتنقها في البداية، لكنه رغم اهتمامه المتزايد بالعلم التجريبي، فإنه لم يتخل قط عن الميتافيزيقا أو

---

(١) لا شك أن أرسطو كان يجلّ أفلاطون إجلالاً كبيراً، وهذا واضح من إغداق الثناء عليه في مناسبات شتى. وهذه القصيدة التي يثني فيها على أفلاطون كانت «مرثية» وجهها أرسطو إلى «أوديموس Eudemus» قارن: مجموعة مؤلفات أرسطو (المؤلفات الكاملة) التي قام على نشرها بارنز وأصدرتها في مجلدين جامعة برنستون في الولايات المتحدة عام ١٩٨٥ ـ قارن المجلد الثاني ص ٢٤٦٣ (المترجم).

(٢) Arist Frag. 623 (Ross. 1870).

عن إيمانه بالحياة الخيّرة التي تتوجها الحكمة الحقة ـ وبعبارة أخرى: لم يتخل تماماً عن تراث أفلاطون، ولا يمكن التفكير في فلسفته بمعزل عن أعمال سلفه العظيم.

(٣) سوف أتحدث عن أفلاطونية الأكاديمية، والأفلاطونية المحدثة فيما بعد، فلقد أثّرت الأفلاطونية ـ من خلال الأفلاطونية المحدثة ـ في القديس أوغسطين، وفي فترة المخاض للفكر الوسيط، ومع أن القديس توما الأكويني ـ أعظم الأسكولائيين ـ تبنى أرسطو الذي أطلق عليه اسم «الفيلسوف» فإن في مذهبه أفكاراً كثيرة يمكن تعقبها حتى نصل في النهاية إلى أفلاطون ـ أكثر مما نصل بها إلى أرسطو. وفضلاً عن ذلك فقد حاولت الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا في عصر النهضة أن تجدد التراث الأفلاطوني، في حين أننا يمكن أن نرى تأثير «الجمهورية الأفلاطونية» في «يوتوبيا» توماس مور، وكتاب كامبانيلا «مدينة الشمس».

(٤) أما في العصور الحديثة فربما لم يكن تأثير أفلاطون، لأول وهلة، بمثل هذا الوضوح الذي كان عليه في العصور القديمة، وفي العصر الوسيط. لكنه في الحقيقة كان أباً وجداً لكل الفلسفات الروحية، ولكل المثاليات الموضوعية، كما مارست نظرياته في المعرفة، والميتافيزيقا، والأخلاق والسياسة ـ تأثيراً عميقاً في المفكرين التالين سواء إيجاباً أو سلباً. ويكفينا في العالم المعاصر أن نتذكر فحسب إلهام أفلاطون لمفكرين من أمثال: بروفسور أ.ن. وايتهد، وبرفسور نقولا هارتمان في برلين.

(٥) لم يترك لنا أفلاطون الذي يقف على قمة الفلسفة الأوربية ـ مذهباً مكتملاً؛ ومن الطبيعي أن نأسف لأنه لا يوجد بين أيدينا محاضراته، ولا تسجيلاً كاملاً لتعاليمه في الأكاديمية ـ وهي التي كان من الممكن أن نعرف منها حلاً لكثير من المشكلات التي لا تزال تحيّر الشراح حتى الآن. لكننا من ناحية أخرى نحمد الله، بحق، أن المذهب الأفلاطوني لم يصلنا مبتوراً أو مملاً (لو كان من الممكن أن يكون هناك مثل هذا المذهب على الإطلاق) ـ فهو ليس مذهباً إما أن نأخذه كله أو نرفضه كله. وهذه الحقيقة مكنتنا من أن نجد فيه ـ ربما بسهولة أكثر مما لو كان الوضع غير ذلك ـ أعلى نموذج للروح الفلسفي. فإذا لم يكن أفلاطون قد ترك لنا مذهباً مكتملاً، فقد ترك لنا في الواقع مثلاً على طريقة التفلسف، ومثلاً على الحياة التي تُكرس للحق والخير.

"الفصل السادس والعشرون"

الأكاديمية القديمة

واصلت الفلسفة الأفلاطونية ممارسة تأثيرها العميق في العالم القديم. لكن لابد لنا أن نميّز الأطوار المختلفة في تطور المدرسة الأفلاطونية. لقد كانت الأكاديمية القديمة تتألف من تلاميذ أفلاطون وشركائه في الأكاديمية. وهم الذين تمسكوا تقريباً بالمضمون الدجماطيقي لفلسفة الأستاذ. رغم أنه يمكن ملاحظة أن العناصر الفيثاغورية في فكر أفلاطون هي التي لاقت اهتماماً خاصاً. أما الأكاديمية الوسيطة وفي الأكاديمية الجديدة فقد ساد، في البداية، تيار شكّي غير دجماطيقي. رغم أنه أفسح الطريق بعد ذلك للارتداد إلى دجماطيقية من النوع الانتقائي. ولقد كان هذا المذهب الانتقائي ظاهراً جداً في الأفلاطونية الوسيطة، التي أعقبتها الأفلاطونية المحدثة ـ قرب نهاية الفلسفة القديمة، وهو محاولة لعمل مركب متكامل من المضمون الأصلي للأفلاطونية إضافة إلى تلك العناصر التي كانت قد دخلت في أوقات مختلفة ـ وهو مركب تمّ فيه التشديد على السمات التي كانت تنسجم مع الروح العامة للعصر.

كانت الأكاديمية القديمة تشمل ـ بالإضافة إلى الشخصيات مثل: فيليبوس، وهيراقليدس، وأيدوكسس ـ الأسماء التالية التي خلفت أفلاطون فى رئاسة المدرسة فى أثينا: سبيسبوس (٣٤٨/ ٧ ـ ٣٣٩/ ٨) ثم زيقراط (٩٣٣/ ٨ ـ ٣١٥/ ٣١٤) ثم بوليمون (٣١٥/ ٣١٤ ـ ٢٧٠/ ٢٦٩) ثم أقراطس (٢٧٠/ ٦٩ ـ ٢٦٥/ ٤).

١ ـ سبيسبوس : Speusippus

ابن أخت أفلاطون وخليفته المباشر فى رئاسة الأكاديمية، عدّل الثنائية الأفلاطونية بأن تخلى عن المثل كشيء متميز عن الرياضيات وجعل الطبيعة الحقيقية تكمن فى الأعداد الرياضية[1]، وهكذا استبعدت المثل ـ الأعداد، الأفلاطونية بينما ظل الانفصال الأساسي باقيًا. ونظرًا لأن "سبيسبوس" قد سلّم بالإدراك الحسى العلمى فقد قيل أحيانًا

---

(١) Frag. 42. a - 9.

إنه أذعن للثنائية الأفلاطونية ثنائية الإدراك الحسي والمعرفة لكن علينا أن نتذكر أن أفلاطون نفسه قد سار شوطًا نحو هذا التسليم من حيث إنه سمح بالتعاون بين العقل و الإحساس فى إدراك الفكرة الذرية.

ومن الصعب أن نقول بالضبط ما الذى كان يعلمه أعضاء الأكاديمية القديمة، مادام لم يصلنا كتاب واحد كامل من أعمالهم. (ما لم يكن فيلبوس قد كتب "ملحق القوانين") فليس لدينا ما نعتمد عليه سوى ملاحظات أرسطو، وشهادة الكُتاب الآخرين القدماء. ولكن من الواضح أن "سبيسبوس" كان يعتقد أن الجواهر تبدأ من الواحد والكثرة المطلقة، وقد وضع الخير فى نهاية مسار الصيرورة وليس فى بدايته مبتدئًا من تطور النبات والحيوان وجعل العقل غير المرئى أو الله من بين الموجودات الحية التى تبدأ من الواحد(١) أو من المرجح أنه وحَّد بين هذا العقل وبين روح العالم. (ومن المحتمل أن يكون ذلك قد قدّم حجة لصالح تأويل "الأفلاطونية المحدثة" لأفلاطون). أما بالنسبة للأنفس البشرية فهى خالدة فى عموميتها، وربما نلاحظ أن سيبسبوس فسّر قصة الخلق الموجودة فى محاورة "طيماوس" على أنها مجرد شكل من أشكال عرض الموضوع، لكنها لا تعنى قصة خلق فعلى فى الزمان: فالعالم ليس له بداية فى الزمان. كما فسّر الآلهة التقليدية على أنهم قوى فزيقية، وهكذا جلب على نفسه تهمة الإلحاد(٢).

٢ ـ زيقراط ... Xenogrates(٣):

خَلَفَ "سيبسبوس" فى رئاسة الأكاديمية، وحَّد بين المثل والأعداد الرياضية واشتقها من الواحد والثنائية غير المتعينة (الواحد هو العقل أو زيوس أب أو كبير الآلهة، أما الثنائية فهى المبدأ الأنثوى، أو هو أم الآلهة)(٤). أما روح العالم فهى تنتج عن إضافة الذات والآخر إلى العدد. وهو العدد المتحرك بذاته. مميزاً ثلاثة عوالم: ما تحت فلك القمر، عالم السماء، العالم الذي يعلو العالم السماوي ـ وقد ملأ "زيقراط" العوالم الثلاثة

---

(١) Frag., 38 - 9.

(٢) Cic. De Nay. DI, 13, tz.

(٣) هكذا يرسمه الدكتور الأهوانى فى كتابه عن أفلاطون ص٣٩، وقد وجدناه أخف من «اكسانوقراط» (المترجم).

(٤) Frag. 34 ff

«بالشياطين» الخيّرة والشريرة. ولقد مكّنته نظرية الشياطين الشريرة من تفسير الأساطير الشعبية التي تُعزى فيها الأعمال الشريرة إلى الآلهة، وكذلك تفسير العبادات اللا أخلاقية، بقوله إن الأعمال الشريرة هى أعمال الشياطين الشريرة. أما العبادات اللاأخلاقية فهى موجهة إلى هذه الشياطين وليس إلى الآلهة.(١) واعتنق زيقراط مع سلفه الذى سبقه فى رئاسة الأكاديمية النظرية التى تقول إن الأجزاء اللاعاقلة من النفس تبقى بعد الموت ، كما استنكر بشدة مع خليفته ـ بوليمون ـ استهلاك أو استنفاد اللحم الحى على أساس أن ذلك قد يؤدى إلى سيطرة اللاعقلى على العقل. ولقد فهم "زيقراط" مثل "سيبسبوس"، و "كرانتور" Crantor (وفى معارضة أرسطو) أولوية البسيط على المركب فى محاورة "طيماوس" على أنها الأولوية أو الأسبقية المنطقية لا الزمانية(٢). (أما الخطوط غير المقطوعة المنسوبة إلى أرسطو فهى موجهة ضد افتراض زيقراط وجود خطوط رفيعة غير مرئية التى استخدمها كمساعد فى استنباط الأبعاد من الأعداد).

٣ ـ هيراقليدس:

أخذ من "اكفانتوس" الفيثاغورى النظرية التى تقول إن العالم مركب من جزئيات أطلق عليها اسم أجسام بلا مفاصل. ومن المرجح أن ذلك يعنى أنها منفصلة بعضها عن بعض فى المكان، وأن الله ركب العالم من هذه الجسيمات المادية ومن ثم فالنفس المادية (تتألف من الأثير وهو عنصر أضافه "زيقراط" إلى غيره من العناصر)، وفى الوقت الذى يؤكد فيه "هيراقليدس" دورة الأرض النهارية على محورها، فإنه يذهب أيضًا إلى أن «عطارد» و «الزهرة» يدوران حول الشمس، ويبدو أنه ذهب إلى أن الأرض ربما فعلت ذلك أيضًا.

٤ ـ أيدوكسس (٤٩٧ ـ ٣٥٥ ق.م):

كان أيدوكسس من أعظم الرياضيين وعلماء الفلك شهرةً فى العالم القديم. وهو جدير بالذكر إذا تحدثنا من الناحية الفلسفية ـ لأنه ذهب إلى أن: (أ) المثل «ممتزجة»

---

(١) Frag. 24 ff

(٢) Frag. 54.

بالأشياء[١]. (ب) أن اللذة هى الخير الأقصى[٢].

٥ ـ كرانتون (٣٣٠ ـ ٢٧٠) Cranton:

كان كرانتور هو أول من كتب شرحًا لمحاورة "طيماوس" لأفلاطون، فسّر فيه قصة الخلق على أنها «لا زمانية» وأنها ليست حادثة فى الزمان. ويقول إنها صورت على أنها حدثت فى الزمان لأغراض التخطيط المنطقى فحسب، وكان "كانتور" فى هذا التفسير متفقًا ـ كما رأينا ـ مع سيبسبوس وزيقراط، ولقد أخذ «زيقراط» في كتابه «الحزن أو الأسى» بنظرية التخفيف من حدة الانفعالات فى معارضة المثل الأعلى الرواقى وهو تبلد الحس Apathy[٣]، أو جموده[٤].

---

(١) Metapth. A9, 991 a8-19.

(٢) Eth. Nic. 1101 5 27ff. 1172b9ff

(٣) Cic. A cad. 2.44, 135, Tusc. 3.6.12.

(٤) تبلد الحس أو جموده فكرة ظهرت عند المدرسة الكلبية والمدرسة الرواقية، وهى تعنى عدم الاكتراث لا باللذة ولا بالألم ولا تتأثر بالانفعالات (المترجم).

"الـجـزء الرابـع"

" أرسـطـو"

"حياة أرسطو ومؤلفاته"

ولد أرسطو عام ٣٨٤/ ٣٨٣ ق.م. في أستاجيرا في تراقية وهو ابن نيقوماخوس، طبيب ملك مقدونيا أمنتاس الثاني، وعندما كان في السابعة عشرة من عمره ذهب إلى أثينا بغرض الدراسة، وأصبح عضواً في الأكاديمية عام ٣٦٨ق.م حيث كان على اتصال دائم بأفلاطون على مدى عشرين عاماً حتى موت الأخير عام ٣٦٨ق.م. وهكذا دخل أرسطو الأكاديمية في الوقت الذي كان فيه أفلاطون يطوّر جدله الأخير، وكذلك كانت الميول الدينية تظهر في ذهن هذا الفيلسوف العظيم. ومن المحتمل أنه في هذا الوقت، فعلاً، كان أرسطو يولي انتباهاً كبيراً للعلم التجريبي (وقت وفاة أفلاطون) - وربما كان قد ابتعد بالفعل عن تعاليم أستاذه في نقاط شتى، لكن لا يمكن لأحد أن يقول إنه كانت هناك قطيعة جذرية بين الأستاذ والتلميذ طوال حياة الأول. ومن المحال أن نفترض أن أرسطو كان يمكن أن يظل طوال هذا الوقت كله في الأكاديمية وهو يتخذ موقفاً فلسفياً يختلف اختلافاً جذرياً عن موقف أستاذه، وفضلاً عن ذلك، فإن أرسطو - حتى بعد موت أفلاطون - ظل يستخدم الشخص الأول بصيغة الجمع لممثلي المذهب الأفلاطوني في «المثل Ideas». وبعد موت أفلاطون مباشرة كان أرسطو يثني عليه قائلاً: «ليس من حق الرجل السيء أن يمتدحه، كما أنه الرجل الذي أظهر لنا كيف يمكن للمرء أن يعيش سعيداً وخيّراً في وقت واحد»(١). والقول أن أرسطو كان بأي معنى حقيقي معارضاً لأفلاطون أثناء وجوده في الأكاديمية، وأنه كان شوكة في جنب الأستاذ - هذا القول يصعب جداً الدفاع عنه. فقد وجد أرسطو من أفلاطون مرشداً وصديقاً له أعجب به إعجاباً عظيماً. وعلى الرغم من أن اهتماماته العلمية مالت في السنوات الأخيرة أن تأخذ محل الصدارة - وبدت تعاليم أفلاطون الدينية والميتافيزيقية، في النهاية، أقل تأثيراً عليه. فالواقع أن هذا الجانب من تعاليم أفلاطون ربما هو الذي كانت له قيمة خاصة عند

---

(١) الشذرات: شذرة رقم ٦٢٣ (المؤلف).

أرسطو تعادل ميله نحو الدراسات التجريبية. والواقع أن هذه الأسطورة: أسطورة أرسطو البارد الساكن الثابت الذي لا يتغير والذي ينقد نقداً خالصاً، بلا أوهام، ولا تجارب، ولا تاريخ « تحطمت أشلاء تحت ثقل الوقائع التي ظهر الآن أنها كانت مكبوتة بشكل صناعي من أجلها»[١]. وسوف أشير بإيجاز ـ عندما أعرض لمؤلفات أرسطو ـ إلى أن الفيلسوف صوّر بالتدريج وجهة نظره الشخصية، وهذا هو فقط ما يمكن للمرء أن يتوقعه على نحو طبيعي.

بعد وفاة أفلاطون، ترك أرسطو أثينا مع زينوقراط. (وقد أصبح سبيسيبرس، ابن أخت أفلاطون رئيساً للأكاديمية ولم يكن أرسطو يتفق معه في وجهة النظر. وعلى أية حال فمن المرجح أن أرسطو لم يكن يرغب في البقاء في الأكاديمية في مركز ثانوي تحت رئيسها الجديد). فأسس فرعاً للأكاديمية في أسوس Assos.. في طرود Troad[٢] وها هنا أثَّر في هرمياس Hermias حاكم أتارنيوس Atarneus وتزوج من بثياس Pythias ابنة أخته وابنته بالتبني، ولا شك أن أرسطو عندما بدأ العمل في «أسوس» بدأ يطور آراءه الخاصة. وبعد ذلك بثلاث سنوات ذهب أرسطو إلى «ميتليني» في لسبوس Lesbos[٣]. وهناك في الأعم الأغلب التقى بثاوفراسطس، مواطن أرسوس على نفس الجزيرة ـ ولقد أصبح ثاوفراسطس فيما بعد أعظم تلاميذ أرسطو شهرة (ولقد دخل هرمياس في مفاوضات مع فيليب المقدوني، الذي تصور فكرة الهزيمة الهيلينية على يد الفرس، فوصف القائد الفارسي «مينتور» Mentor هرمياس بالخيانة، وحمله إلى «سوسه»[٤] حيث تمَّ تعذيبه لكنه بقي صامتاً. كانت كلماته الأخيرة «أنبيء أصدقائي ورفاقي أنني لم أعمل شيئاً ضعيفاً أو عديم القيمة في الفلسفة». ولقد نشر أرسطو قصيدة على شرفه[٥].

---

(١) فرنربيجر «أرسطو» ص ٣٤ (المؤلف).

(٢) «طرود» منطقة قديمة في الشمال الغربي من آسيا الصغرى، كانت مدينة طروادة القديمة من أهم مدنها (المترجم).

(٣) جزيرة يونانية في الجزء الشرقي من بحر ايجه، وعاصمتها ميتليني (المترجم).

(٤) Susa مدينة قديمة في الجزء الجنوبي الغربي من إيران كانت عاصمة علاج، والعاصمة الإدارية للملك دارا الأول وخلفائه (المترجم).

(٥) ديوجنس اللايرتي ٧،٥ و ٣ (المؤلف).

وفي عام ٣١٣ق.م دعا فيليب المقدوني أرسطو إلى بيلا Pella ليقوم بتربية ابنه الإسكندر الذي كان في الثالثة عشرة من عمره. ولقد كانت هذه الفترة في البلاط المقدوني ومحاولة ممارسة تأثير أخلاقي جاد في الأمير الشاب الذي سيلعب بعد ذلك دوراً رائداً وبارزاً على المسرح السياسي، وأن يعرف عند الأجيال القادمة باسم الإسكندر الأكبر ـ كان لهذه الفترة أثر كبير في سبيل توسيع أفق أرسطو، وتحريره من التصور الضيق عند اليوناني العادي، رغم أن النتيجة لم تكن كبيرة فيما يبدو على نحو ما كان متوقعاً، فأرسطو لم يتخل مطلقاً عن المشاركة في النظرة اليونانية لدولة المدينة كمركز للحياة. وعندما اعتلى الإسكندر العرش عام ٣٣٦ق.م ترك أرسطو مقدونيا، وربما كان نشاطه التربوي قد وصل الآن إلى نهايته. ومن المرجح أنه ذهب بعض الوقت إلى مسقط رأسه في أستاجيرا التي أعاد الإسكندر بناءها لكي يرد إلى معلمه دينه. ثم بمرور الوقت أصبحت الرابطة بين الفيلسوف وتلميذه أكثر ضعفاً: فأرسطو رغم موافقته، إلى حد ما، على السياسة المقدونية ـ فإنه لم يستحسن اتجاه الإسكندر نحو النظر إلى «اليونانيين» و«البرابرة» على قدم المساواة. وفضلاً عن ذلك ففي عام ٣٢٧ق.م تمّ القبض على ابن أخ أرسطو «كالستين» الذي كان قد سلك في خدمة الإسكندر بتوصية من أرسطو ـ وأعدم للاشتباه في اشتراكه في مؤامرة ضد الإسكندر.

عاد أرسطو إلى أثينا عام ٣٣٥ق.م وهناك أسس مدرسته الخاصة؛ وفضلاً عن واقعة غيابه عن أثينا لبضع سنوات، فإن تطور أفكاره هو الخاصة قد أعاق، بغير شك، أية عودة، إلى الأكاديمية الأثينية. كانت مدرسة أرسطو الجديدة في شمال شرق المدينة في منطقة «لوقيوم» وهي أرض مخصصة للإله أبوللو لوقيوم. وقد عرفت المدرسة أيضاً بالمشائية. والأعضاء باسم المشائين وذلك لعادتهم في المناقشات أثناء المشي جيئة وذهاباً في ممشى مغطى، أو بسبب أن كثيراً من تعاليم المعلّم قد أعطيت للطلاب في هذا الممشى. كما أن المدرسة قد أهديت لربات الفنون فإلى جانب الأعمال التربوية والتعليمية التي تقوم بها المدرسة، ربما بطريقة أعلى مما كانت تقوم به الأكاديمية، كانت المدرسة تتمتع بطابع الاتحاد أو الجماعة التي يقوم فيها مفكرون ناضجون بالدراسات والبحوث: وقد جعل ذلك من المدرسة في النهاية جامعة أو معهداً علمياً مجهزاً بالمكتبة وبالمعلمين، تُلقى فيه المحاضرات بشكل منتظم.

في عام ٣٢٣ توفي الإسكندر الأكبر وكان رد فعل اليونان ضد مقدونيا وسيطرتها قد أدى إلى اتهام أرسطو أيضاً، الذي كان قد ارتبط بعلاقة حميمة مع هذا القائد العظيم في شبابه. فهرب أرسطو من أثينا (خشية أن يرتكب الأثينيون خطيئة للمرة الثانية[١] ضد الفلسفة ـ فيما ينقل عنه الرواة). ثم ذهب إلى خلقيس Chalcis في «يوبا» موطن أمه وبعد ذلك بوقت قصير أصابه المرض وتوفى عام ٣٢٢/ ٣٢١ق.م.

مؤلفات أرسطو:

تقع كتابات أرسطو في ثلاث فترات رئيسية هي:ـ

(١) الفترة التي كان فيها على صلة بأفلاطون.

(٢) سنوات نشاطه في أسوس ومتليني.

(٣) فترة رئاسة مدرسة اللوقيوم في أثينا.

كما تقع هذه الكتابات أيضاً في ثلاث مجموعات أو ثلاثة أنواع:

(أ) كتب منشورة ويقصد بها إلى عامة الجمهور وهي في معظمها على شكل محاورات قصد بها النشر العام.

(ب) كتب تربوية، وقد كانت تشكل القاعدة الأساسية في محاضرات أرسطو في اللوقيوم.

وتوجد الكتابات الأولى على شكل شذرات، أما النوع الثاني فلدينا عدد كبير منه. ولقد كان أندرونيقوس الرودسي (٦٠ ـ ٥٠ق.م) هو أول مَنْ جعل الأعمال التربوية معروفة للجمهور. وكانت هذه الأعمال هي التي حققت لأرسطو سمعة سيئة عن جفاف الأسلوب وخلوه من الزخرفة أو الجمال الأدبي. فقد قيل إنه على الرغم من أن أرسطو كان مبتكراً كبيراً للمصطلح الفلسفي، فإنه كان مهملاً للأسلوب اللغوي والجمال اللغوي. في حين أن اهتمامه بالفلسفة كان بالغ الدقة حتى أنه لم يكن يسمح باستخدام الاستعارات بدلاً من الاستدلال الواضح أو الانتكاس إلى الأسطورة. والواقع أن هذه أعمال تربوية حقيقية تفتقر إلى الجمال الأدبي. لكن من الصواب أيضاً أن نقول إن المؤلفات التي نشرها أرسطو بنفسه، والتي لا نملك منها الآن سوى شذرات، لم تزدرِ الجمال الأدبي، بل إن «شيشرون» قد امتدح أسلوبها الطلق [٢] حتى وإن دخلت فيها،

(١) كانت المرة الأولى، كما هو معروف، عندما حكم على سقراط بالإعدام (المترجم).

(٢) CF. De Orat. I, xi, 49.

على نحو عرضي، بعض الأساطير. وهي على كل حال تمثل مؤلفات أرسطو المبكرة، عندما كان خاضعًا على نحو مباشر للتأثير الأفلاطوني، أو عندما كان يشق طريقه نحو مكانة مستقلة خاصة.

(أ) في فترة أرسطو الأولى من النشاط الأدبي.

يمكن آن نقول إن أرسطو في فترة نشاطه الأدبي الأولى، كان شديد الالتصاق بأفلاطون، معلمه سواء من حيث المضمون أو بصفة عامة على الأقل، من حيث الشكل أو الصورة، رغم أن أرسطو في محاوراته كان يظهر هو نفسه كقائد للحديث...

«.. هكذا تتقدم محادثة الآخرين، لكي تكون المكانة الرفيعة له..»

(So. cic ` ad att. B. 19.4)

ومن المرجح أكثر أن أرسطو في محاوراته كان يعتنق الفلسفة الأفلاطونية، وهو لم يغيّر أفكاره إلا في فترة متأخرة ويذهب «بلوتارك» إلى أن أرسطو غيّر أفكاره. وفضلاً عن ذلك فإن سفيزدورس ـ تلميذ أيسقراط ـ حمّل أرسطو نظريات أفلاطون المتعلّقة، مثلاً بنظرية المثل(١).

(أ) وتنتمي إلى هذه الفترة محاورة «ايديموس» أو عن النفس التي يشارك فيها أرسطو في نظرية التذكر عند أفلاطون، ومعرفة الأفكار في وضع سابق على الوجود، فقد كان بصفة عامة خاضعاً لسيطرة أستاذه. ولقد ذهب أرسطو إلى القول بخلود النفس على خطوات توحي بها محاورة «فيدون» ـ فالنفس ليست انسجاماً محضاً للبدن. فللانسجام ضد هو التنافر. لكن النفس ليس لها ضد، ومن ثم فليست النفس انسجاماً(٢). ويفترض أرسطو وجوداً سابقاً وجوهرية للنفس ـ وكذلك أشكالاً. فكما أن الناس الذين يسقطون في المرض ربما فقدوا ذاكرتهم، فكذلك الحال بالنسبة للنفس فهي عندما دخلت هذه الحياة نسيت حالة الوجود السابق. لكن كما أن الناس الذين يستعيدون صحتهم من المرض يتذكرون ما أصابهم من ألم، فكذلك النفس بعد الموت تتذكر هذه الحياة. إن الحياة ـ بمعزل عن البدن ـ هي الحالة الطبيعية للنفس، وهي عندما تسكن البدن فإن ذلك في الواقع مرض قاس بالنسبة لها(٣).

---

(١) Euseb. Prep. Erang. Xiv. 6.

(٢) Frgm. 41 (Rose).

(٣) Frgm. 35 (Rose).

وهذه نظرة مختلفة أتم الاختلاف عن النظرة التي وضعها أرسطو فيما بعد عندما اتخذ موقفه الخاص المستقل.

(ب) «بروتروبيتكوس»[1] ينتمي أيضاً لهذه الفترة من تطور أرسطو. ولقد تبين أنه رسالة موجهة إلى ثميسون Themison[2] القبرصي وليس محاورة. وأرسطو في هذا الكتاب يؤكد نظرية المثل عند أفلاطون. ويصوّر الفيلسوف على أنه شخص يتأمل هذه المثل ولا يقلدها أو يحاكيها[3]. ومن ناحية أخرى فقد احتفظ «فرودنيسس Phronesis» بالمغزى الأفلاطوني، مشيراً إلى التأمل الميتافيزيقي ومن ثم يكون عنده المعنى النظري وليس المغزى العملي الخالص «للأخلاق النيقوماخية». ولقد شدد أرسطو أيضاً في «بروتروبيتكوس» على عدم قيمة الخيرات الدنيوية، ويصور هذه الحياة على أنها موت الروح أو قبر النفس التي لا تدخل في حياة أصدق وأعلى إلا من خلال موت البدن. وهذه النظرة تشير بالتأكيد، مباشرة إلى التأثير الأفلاطوني لأن أرسطو يصر «في الأخلاق إلى نيقوماخوس» على ضرورة الخيرات الدنيوية، وعلى الحياة السعيدة الحقيقية على الأقل بدرجة معينة، ويكون ذلك مطلوباً حتى للفيلسوف.

(جـ) من المحتمل أن تكون الأجزاء القديمة من كتاباته المنطقية، والفزيقا وربما في «النفس .De Anima» ـ ترجع إلى هذه الفترة، وهكذا إذا كان هناك تخطيط مبدئي للميتافيزيقا (بما في ذلك كتاب الألفا). إنما يعود إلى الفترة الثانية، وعلينا أن نفترض أن كتاب الفزيقا (الكتاب الثاني) يرجع تاريخه إلى هذه الفترة الأولى، طالما أنه في الكتاب الأول من الميتافيزيقا يشير إلى كتاب الفزيقا، أو أننا نجد، على الأقل، عرضاً لنظرية العلل مفترض مقدماً. ومن المرجح أن كتاب الفزيقا كان يقع في مجموعتين من المقالات. ويُعزى أول كتابين مع الكتاب السابع إلى الفترة الأولى من نشاط أرسطو الأدبي.

---

(١) ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور عبد الغفار مكاوي، وأصدرته الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٧ (المترجم).

(٢) هو أمير قبرصي، والكتاب دعوة موجهة إلى الشباب الأثيني للتفلسف وحث على حياة التأمل ـ انظر المرجع السابق ص ١٢ ـ ١٣ (المترجم).

(٣) مفترضين أن الفصول من ٦ إلى ١٢ في كتاب يامبلخوس مؤلفة من فقرات من كتاب أرسطو «بروتروبتكوس» (انظر ييجر أرسطو) ص ٦٠ وما بعدها (المؤلف).

(ii) في الفترة الثانية بدأ أرسطو ينفصل عن موقفه الأفلاطوني السابق. وأن يتبنى أكثر موقفاً نقدياً نحو تعاليم الأكاديمية، ولكنه ما زال ينظر إلى نفسه على أنه أكاديمي ظاهرياً، وإن كانت تلك هي فترة النقد أو النقد المتنامي فيما يتعلق بالأفلاطونية. وتمثل هذه الفترة محاورة أرسطو «حول الفلسفة» وهي عمل يحوي أثراً أفلاطونياً واضحاً، مع نقد لبعض النظريات ذات السمات الأفلاطونية. وهكذا نجد أنه على الرغم من أن أرسطو يمثل أفلاطون على أنه ـ القمة التي وصلت إليها الفلسفة السابقة (الواقع أن أرسطو كان يحمل هذه النظرة كلما نظر إلى الفلسفة قبل الأرسطية) لقد انتقد النظرية الأفلاطونية في المثل على الأقل في صورتها الأخيرة كما تطورت على يد آفلاطون. «إذا كانت المثل نوعاً آخر من العدد الرياضي فإننا لن نستطيع فهمها. لأن مَنْ يستطيع أن يفهم النوع الآخر من العدد من بين الغالبية العظمى منا؟!»[1] وبالمثل، على الرغم من أن أرسطو تبنى، إن قليلاً أو كثيراً، لاهوت أفلاطون المتعلق بالنجوم، فإن فكرة المحرك الذي لا يتحرك بدأت في الظهور[2]، مع آن أرسطو لم يكن قد تبنى بعد المحركات الكثيرة التي وجدت في ميتافيزيقاه فيما بعد. فقد طبق مصطلح الإله المنظور على الكون Cosmos أو السماء، وهو مصطلح يحمل نسباً أفلاطونياً.

ومن المهم أن نرى أن الدليل على وجود الله الذي يعتمد على التدرج في الكمال موجود في هذه المحاورة «بصفة عامة حيثما وجدنا شيئاً حسناً فسوف نجد ما هو أفضل منه، والآن فطالما آنه يوجد من بين الأشياء شيء واحد أحسن من غيره، فإن ذلك يعني أننا سوف نجد أيضاً أفضل شيء، ولابد أن يكون الله هو أفضل وجود». ومن الواضح أن أرسطو يفترض التدرج في الصور الواقعية[3]. ويستمد أرسطو الإيمان الذاتي في وجود الله من تجارب النفس في الجذب الصوفي أو النشوة وفي النبوءات في حالات النوم مثلاً،

---

(١) Frag. 11 (Rose).

(٢) Frag. 21 (Rose)

ولابد لنا أن نقول إن هذه الشذرة تدل على أن أرسطو لم يحدد بعد تحديداً قاطعاً وجود المحرك الأول كما أنه لم ينفصل عن آرائه السابقة (المؤلف).

(٣) الشذرة رقم ١٥ (Rose) ويعتقد بروفسور ييجر أن المحاورة تضمنت أيضاً أدلة مستمدة من الحركة والسببية (المترجم).

ومن منظر السماوات المليئة بالنجوم، على الرغم من أن التعرف على مثل هذه الظواهر الغريبة كانت غريبة فعلاً عن تطور أرسطو اللاحق(١). ففي هذه المحاورة، إذن، يجمع أرسطو عناصر ليس لها من مصدر سوى أفلاطون وحاشيته مع عناصر من انتقادات الفلسفة الأفلاطونية كما هي الحال عندما نقد النظرية الأفلاطونية في المثل أو نظرية «الخلق» كما وردت في محاورة «طيماوس» مؤكداً أزلية العالم(٢).

يبدو أن التخطيط الأول للميتافيزيقا يعود إلى الفترة الثانية من تطور أرسطو وهي فترة الانتقال. ولابد أن تشمل «مقالة الألفا في الكتاب أ» (واستخدام مصطلح «نحن» يدل على الفترة الانتقالية)، والكتاب (ب) وك ١ ـ ٨ . والكتاب أ (فيما عدا جـ ٨). والكتاب م ٩ ـ ١٠ ـ والكتاب ب». ويقول ييجر: إن الهجوم في الميتافيزيقا الأصلية كان موجهاً أساساً ضد سبيسيوس(٣).

يقال أحياناً إن كتاب «الأخلاق إلى أوديموس» ينتمي إلى هذه الفترة، ويؤرخ له بإقامة أرسطو القصيرة في أسوس Assos. وكان أرسطو لا يزال يؤمن بالتصور الأفلاطوني لـ Phronesis رغم أن موضوع التأمل الفلسفي لم يعد العالم المثالي عند أفلاطون، وإنما الإله المفارق في «الميتافيزيقا»(٤). ومن المرجح أيضاً أن يؤرخ لكتاب «السياسة» الأصلي بهذه الفترة الثانية، وتشمل الكتب ٧،٣،٢ و٨ التي تعالج الدولة المثالية. أما «اليوتوبيات» على طريقة الجمهورية الأفلاطونية فقد انتقدها أرسطو.

أما مؤلفاته «في السماء» و«الكون والفساد»، فتعزى أيضاً إلى هذه الفترة على سبيل الاحتمال المرجح.

(iii) أما فترة أرسطو الثالثة (٣٣٥ ـ ٣٢٢) فهي فترة نشاطه في «اللوقيون». وفي هذه الفترة ظهر أرسطو العالِم والملاحظ التجريبي، الذي يهتم مع ذلك بإقامة صرح فلسفي متين، يضرب في الأرض بأساس عميق، ولا نملك سوى أن نعجب بقوة تنظيم تفصيلات

---

(١) Frags. 12. 14 (Rose) CF laws 966 d 9 - 967 a.

(٢) CF. Frag. 17 (Rose).

(٣) ييجر «أرسطو» ص ١٩٢ .

(٤) CF. Eud. Eth. 1249 b.

البحث في موضوعات الطبيعة والتاريخ التي أظهرها أرسطو في الفترة الأخيرة من حياته. لقد مارست الأكاديمية، بلا شك، عمليات التصنيف، وكانت لأغراض منطقية أساساً، وتضمن ذلك قدراً من الملاحظة التجريبية ـ غير أنه لم يكن فيها بحث منظم مدعوم لتفصيلات الطبيعة والتاريخ على نحو ما قامت به «اللوقيون» بتوجيه أرسطو. والواقع أن روح البحث الدقيق لظواهر الطبيعة والتاريخ كان شيئاً جديداً في العالم اليوناني. ولا شك أن الفضل في ذلك يعود إلى أرسطو. لكن ذلك لن يجعل من أرسطو مجرد مفكر وضعي في الطور الأخير من حياته ـ كما يقال في بعض الأحيان ـ فليس ثمة دليل حقيقي يبيّن لنا أنه قد تخلى أبداً عن الميتافيزيقا، رغم كل اهتمامه بالبحث العلمي الدقيق.

تشكل محاضرات أرسطو في المدرسة الأساس في أعماله «البيداجوجية» التي كانت متداولة بين أعضاء المدرسة. وهي التي كشف عنها للجمهور لأول مرة ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أندرونيقوس الرودسي. وتعود معظم الأعمال التربوية إلى هذه الفترة، فيما عدا، بالطبع، تلك الأقسام من مؤلفاته التي يرجح أن تعود إلى طور سابق مبكر. ولقد قدّمت هذه الأعمال البيداجوجية (التربوية) العديد من المشكلات أمام الباحثين؛ بسبب ـ مثلاً ـ الارتباطات غير المقنعة بين الكتب، وتلك الأقسام التي تقطع فيما يبدو التسلسل المنطقي لفكره... الخ. ويبدو من المرجح الآن أن هذه المؤلفات تمثل محاضرات أرسطو التي نشرت بقدر متساو ـ فيما يتعلق بالمدرسة على أنها محاضرات. غير أن ذلك لا يعني أن كلاً منها يمثل محاضرة منفردة، أو سلسلة متواصلة من المحاضرات: وإنما هي بالأحرى أقسام أو محاضرات جمعت أخيراً بعضها مع بعض، ثم أضفى عليها وحدة خارجية بإعطائها اسماً مشتركاً. وهذا العمل من مؤلفاته لا يمكن أن يكون أرسطو قد أتمّ بنفسه سوى جزء منه: واستمر العمل فيه في الأجيال التالية من المدرسة، وكان أول مَنْ أكمل هو أندرونيقوس الرودسي إن لم يكن بعد ذلك.

ويمكن أن تقسم أعمال أرسطو في الفترة الثالثة إلى ما يأتي:

(أ) **المؤلفات المنطقية** (وقد جُمعت في العصر البيزنطي تحت اسم «الأورجانون») كتاب المقولات (وهو أرسطي في مضمونه على الأقل). كتاب العبارة (عن القضايا والأحكام). كتاب التحليلات الأولى (مقالات عن الاستدلال). وكتاب التحليلات الثانية

(مقالات عن البرهان، ومعرفة المباديء ... الخ). الطوبيقا أو المواضع (ثماني مقالات عن الجدل، أو البرهان المرجح). والأغاليط السوفسطائية.

(ب) المؤلفات الميتافيزيقية

مجموعة من المحاضرات ذات تواريخ مختلفة، وقد أطلق عليها هذا الاسم بسبب وضعها في مجموعة مؤلفات أرسطو. وربما كانت التسمية لأحد المشائين في عصر سابق لأندرونيقوس.

(جـ) مؤلفات في الفلسفة الطبيعية، والعلم الطبيعي، وعلم النفس ... الخ. مثل كتاب «الفزيقا أو الطبيعيات» وهو يتألف من ثماني مقالات يرتد المقالان الأولان منها إلى فترة أرسطو الأفلاطونية. (راجع كتاب الميتافيزيقا 3 - A 983 a 32) حيث يشير إلى كتاب الفزيقا أو بالأحرى يفترض سلفاً ـ صراحة ـ وضع نظرية العلل في كتاب «الفزيقا»؟. ومن المحتمل أيضاً أن يعود المقال السابع من الفزيقا إلى فترة مبكرة من حياة أرسطو، في حين أن المثال الثاني ليس في الواقع جزءاً من «الفزيقا» على الإطلاق حيث يقتبس من «الفزيقا» ثم يقول «كما سبق أن بيَّنا في كتاب الفزيقا»(١). ولابد أن يظهر الكتاب كله على أنه كان يتألف في الأصل من عدد من البحوث المنفردة والمستقلة، وهو افتراض يعززه أن كتاب «الميتافيزيقا» يقتبس من الكتابين «في السماء»، و«الكون والفساد» على أنهما «فزيقا»(٢). وكتاب «في الآثار العلوية» (أربع مقالات) و«تاريخ الحيوان» (عشر مقالات في علم التشريح المقارن والفسيولوجيا وربما كان الأخير قد وضع فيما بعد أرسطو).

- وكتاب « تاريخ ـ أو تشريح ـ الحيوان» في سبع مقالات وقد فُقد.
- كتاب «مشي الحيوان» ـ (مقال واحد).
- كتاب «حركة الحيوان» ـ (مقال واحد).
- كتاب «توالد الحيوان» ـ (خمس مقالات).
- «في النفس» وهو عبارة عن سيكولوجيا أرسطو في ثلاث مقالات.

---

(١) Physics. VIII, 251. a. 9, 253 58, 267b 21.

(٢) Metaph. 989 a 24.

و«الطبيعيات الصغرى» وهو عدد من البحوث الصغيرة التي تعالج موضوعات مثل الإدراك الحسي، والذاكرة، والأحلام، والحياة الطويلة والحياة القصيرة (أو طول العمر وقصره). والحياة والموت. والتنفس. وتعبير الرؤيا في الأحلام.

(د) مؤلفات عن الأخلاق والسياسة

«الأخلاق الكبرى» ـ في مقالين ـ وهو فيما يبدو من أعمال آرسطو الأصيلة على الأقل فيما يتعلق بمضمونه(١) ويظهر أن جزءاً منه كُتِبَ في الفترة التي كان لا يزال أرسطو يتفق، تقريباً، مع أفلاطون.

ـ «الأخلاق إلى نيقوماخوس» في عشر مقالات، وهو كتاب نشره ابن أرسطو «نيقوماخوس»، بعد وفاة الفيلسوف.

ـ «السياسة» ويرجع تاريخ المقال الثاني، والثالث، والسابع، والثامن ـ فيما يبدو ـ إلى الفترة الثانية من النشاط الأدبي لأرسطو، أما المقالان الرابع والسادس فيعتقد «ييجر» أن المقالين الرابع والسادس حُشرا قبل الأول، مع أنهما تصدير للكتاب كله، حيث يشير المقال الرابع إلى المقال الثالث على أنه بداية الكتاب (أما مضمون المقال الثاني فهو سلبي فحسب)(٢).

مجموعة الدساتير الخاصة بـ ١٥٨ دولة. ولقد وجد دستور الأثينيين على ورق البردي عام ١٨٩١ .

(هـ) مؤلفات عن علم الجمال، والتاريخ، والأدب

ـ «فن الخطابة» في ثلاث مقالات.

ـ «فن الشعر» وهوناقص حيث فُقد جزء منه.

ـ سجلات لإنجازات درامية في أثينا. قائمة بالمنتصرين في الألعاب الأوليمبية والألعاب البيثية. كما كان أرسطو منهمكاً في إعداد كتاب حول مشكلة هوميروس، وهو بحث عن الحقوق الإقليمية للدول ... الخ.

ليس ثمة ما يدعو إلى افتراض أن تكون كل هذه المؤلفات ـ مثلاً مجموعة الدساتير

---

(١) CF. H. von Arnim, Die drai arist Ethiken (Sitez. wien. AK, 2 Abl. 1024).

(٢) Jaeger, Aristotle, P. 273 .

١٥٨ ـ كانت بقلم أرسطو نفسه، لكن ربما كان قد استهلها هو ثم استكملت بعد ذلك برعايته. كما أنه عهد إلى آخرين القيام بتجميع وتصنيف تاريخ الفلسفة الطبيعية (ثاوفراسطس) والرياضيات وعلم الفلك (أوديموس الرودسي) والطب (مينون). ولا يملك المرء سوى أن يعجب من شمول اهتماماته واتساع نطاق أهدافه.

إذ تكشف لنا مجموعة مؤلفات أرسطو وحدها عن روح تختلف عن روح أفلاطون فمن الواضح أن أرسطو قد انجذب نحو البحوث العلمية والتجريبية، ولم يرغب في معالجة موضوعات هذا العالم على أنها شبه وهمية، أو أنها لا تصلح أن تكون موضوعاً للمعرفة. غير أن هذا الاختلاف في الميل ـ وهو اختلاف ازداد بالطبع مع مضي الوقت ـ إذا ما جمعنا بينه وبين وقائع المعارضة الأرسطية مثل معارضته لنظرية المثل الأفلاطونية، ولثنائية السيكولوجيا الأفلاطونية ـ أدى إلى التصور الشائع عن التعارض الجذري بين الفيلسوفين العظيمين. ولا شك أن هناك قدراً من الحقيقة في هذه النظرة طالما أن هناك حالات واضحة من التعارض بين مبادئهما ، وكذلك اختلافاً عاماً في الجو المحيط (على الأقل إذا ما قارنا كتب أفلاطون المنشورة ـ وليس لدينا غيرها ـ بكتب أرسطو البيداجوجية) ـ غير أنه يمكن بسهولة المبالغة في هذا الاختلاف. فالأرسطية ـ من الناحية التاريخية ـ ليست هي الضد المباشر للأفلاطونية، لكن تطورها إنما هو تصحيح للنظريات أحادية الجانب ـ أو محاولة لأن تفعل ذلك ـ مثل نظرية المُثل، والسيكولوجية الثنائية عند أفلاطون ... الخ. وتزويدنا بأساس أمتن للواقع الفزيقي. وأما القول بأن هناك بعض القيمة تمَّ حذفها فهو قول صحيح. غير أن ذلك يبيّن لنا أنه لا ينبغي النظر إلى هاتين الفلسفتين على أنهما مذهبان على طرفي نقيض، وإنما على أنهما روحان وجسدان فلسفيان متكاملان. ولقد حاولت الأفلاطونية المحدثة بعد ذلك عمل مركب منهما. كما تبدت هذه الروح التركيبية نفسها في فلسفة العصر الوسيط. فالقديس توما الأكويني، مثلاً، على الرغم من أنه يتحدث عن أرسطو على أنه «الفيلسوف» ـ بألف لام التعريف ـ لم يستطع، ولم يرد، أن يقطع صلته تماماً بالتراث الأفلاطوني، بينما نجد في مدرسة الفرنسسكان أن القديس بونافنيترا الذي منح أفلاطون إكليل الغار، لم يترفع عن الاستفادة من النظريات المشائية. وقطع «دانز سكوت» ـ شوطاً بعيداً بتشرب الروح الفرنسسكاني بالعناصر الآرسطية.

وعلينا أن لا نفترض أن أرسطو في غمرة حماسه للوقائع ورغبته في إقامة أساس علمي تجريبي راسخ ـ قد افتقر إلى قوة المذهب، أو أنه تخلى تماماً عن اهتماماته الميتافيزيقية. فالأفلاطونية والأرسطية معاً تصلان إلى أوجهما في الميتافيزيقا. وهكذا استطاع «جوته» أن يقارن فلسفة أرسطو بالهرم الذي يرتفع عالياً على شكل منتظم من أساس عريض على الأرض، وبين فلسفة أفلاطون التي تشبه المسلّة أو لساناً من لهب يمتد إلى عنان السماء. وعلى الرغم من ذلك فلابد لي من التسليم بأن اتجاه فكر أرسطو كان يزداد ابتعاداً عن الموقع الأفلاطوني الذي كان أحد أنصاره في البداية: بينما توجهه الفكري الجديد لم يكن يجتمع على الدوام ـ في انسجام ـ مع هذه العناصر للتراث الأفلاطوني الذي احتفظ به، فيما يبدو حتى النهاية.

"الفصل الثامن والعشرون"

"منطق أرسطو"

[١] على الرغم من أن أرسطو قَسَّم الفلسفة تقسيماً نسقياً، بطرق مختلفة وفي مناسبات مختلفة[١]. ـ فإننا نستطيع أن نقول إن ما يأتي هو وجهة نظره في هذا الموضوع[٢].

أولاً: الفلسفة النظرية[٣]، وغايتها المعرفة في ذاتها دون أن تستهدف أي غرض عملي، وهي تنقسم إلى:

(أ) الفزيقا أو الفلسفة الطبيعية التي تدرس الأشياء المادية التي تخضع للحركة.

(ب) الرياضيات التي تدرس ما لا يتحرك لكنه لا ينفصل عن المادة.

(جـ) الميتافزيقا التي تدرس ما لا يتحرك ومنفصل أو مفارق (للمادة). وهكذا فإن الميتافيزيقا تشمل ما يُعرف الآن باسم اللاهوت الطبيعي[٤].

ثانياً: الفلسفة العملية: وهي تدرس أساساً العلم السياسي لكنها تشتمل على أفرع ثانوية مثل: فن الحرب، والاقتصاد، وفن الخطاب. ما دامت الغاية من هذه الأفرع ثانوية وتعتمد على العلم السياسي[٥].

ثالثاً: الفلسفة الشعرية: وهي تدرس الإنتاج وليس الفعل بما هو كذلك، كما هي الحال في الفلسفة العملية (التي تشتمل على الفعل الأخلاقي بالمعنى الأوسع أو بالمعنى السياسي) ـ وهي من حيث أغراضها وأهدافها: نظرية الفن[٦].

---

(١) CF. Top. A11t, 105 b 19FF .

(٢) CF. Top. z 6 .

(٣) CF. Metaph. K7, 1064 b I FF.

(٤) CF Metaph. E. I, 10262 10FF .

(٥) CF. Eth. Nic. A. I, 1094 a 18 FF .

(٦) عندما حدد أرسطو منزلة أفرع الفلسفة طبقاً لمرتبة الموضوع، وضع «اللاهوت» في القمة (قارن كتابه «الميتافيزيقا» K.7, 1064). ولقد قيل إن التقسيم الثلاثي ليس له ضمان من كلمات أرسطو نفسه، فهو يتصور فن الشعر لا على أنه نظرية فلسفية جمالية، وإنما على أنه مجموعة عملية (المؤلف).

[٢] كثيراً ما يُطلق على المنطق الأرسطي اسم المنطق «الصوري»، من حيث إن منطق أرسطو هو تحليل لصور الفكر، ومن هنا جاء لفظ (أنالوطيقا) وهذا وصف مناسب. لكن سيكون من الخطأ الفادح أن نفترض أن المنطق عند أرسطو يُعنى بأشكال التفكير البشري بطريقة حصرية تجعله لا يرتبط بالواقع الخارجي. فأرسطو يُعنى أساساً بأشكال البرهان. وهو يزعم أن نتيجة البرهان العلمي تعطينا معرفة مؤكدة عن الواقع. فمثلاً القياس الذي يقول: «كل إنسان فان، وسقراط إنسان، إذن سقراط فان» ليس مجرد استخلاص نتيجة صحيحة طبقاً لقوانين المنطق الصوري. وإنما يفترض أرسطو أن النتيجة متحققة في الواقع. ومن ثم فهو يفترض سلفاً نظرية واقعية. وعلى الرغم من أن المنطق عنده ـ بوصفه تحليلاً لصور الفكر ـ هو تحليل للفكر الذي يفكر في الواقع، والذي يعيد إنتاجه تصورياً داخل ذاته. والحكم الصادق هو الذي يقول عبارات عن الواقع تتحقق في العالم الخارجي. إنه تحليل للفكر البشري وهو يفكر في عالم الواقع، رغم أن أرسطو يوافق ـ يقيناً ـ على أن الأشياء لا توجد على الدوام، في الواقع، بالضبط كما يدركها الذهن أي بوصفها كليات.

ويمكن أن نرى ذلك بوضوح في نظريته عن المقولات، فالمقولات من وجهة نظر منطقية تشمل الطرق التي يفكر بواسطتها في الأشياء ـ كحمل الكيفيات مثلاً على الجواهر ـ لكنها في الوقت ذاته طرق توجد فيها الأشياء وجوداً فعلياً؛ فالأشياء جواهر وهي لها بالفعل أعراض. ومن هنا فإن المقولات لا تحتاج إلى معالجة منطقية فحسب، بل وميتافيزيقية أيضاً. فمنطق أرسطو، إذن، لا يشبه المنطق الترنسندنتالي عند كانط، طالما أنه لا يهتم بعزل صور الفكر بطريقة قبلية، وهي الصور التي يسهم بها الذهن وحده في عمليته الإيجابية للمعرفة. إذ إن أرسطو لم يطرح «المشكلة النقدية»، بل افترض أبستمولوجيا واقعية، وافترض أن مقولات الفكر التي نعبر عنها في اللغة هي أيضاً مقولات موضوعية تعبر عن واقع يجاوز الذهن.

[٣] عدد المقولات في كتابيه «المقولات» و«الطوبيقا» عشر مقولات هي: الجوهر (مثل إنسان ،وحصان). والكم (مثل ثلاث ياردات) والكيف (مثل أبيض). والإضافة (مثل ضعف). والمكان أو الأين (مثل: في السوق). والزمان أو المتى (مثل العام الماضي)،

والموضوع (مثل: متكيء، جالس) والملْك (مثل مسلح، منتعل). والفعل (مثل يقطع) والانفعال (مثل ينقطع). غير أن المقولات تظهر في الأنالوطيقا الثانية على أنها ثماني مقولات إذ تندرج مقولتا الوضع والملْك تحت مقولات أخرى(١). وهكذا يصعب القول أن تقسيم أرسطو للمقولات كان حاسماً. لكن على الرغم من أن أرسطو لم ينظر إلى تقسيم المقولات إلى عشر، على أنه تقسيم حاسم، فليس ثمة مبرر لافتراض أنه نظر إلى قائمة المقولات على أنها قائمة عشوائية أو تخلو من التنظيم البنائي. بل إن قائمة المقولات تشكل، على العكس، ترتيباً منظماً، فهي تصنيف للتصورات، وللأنواع الأساسية من التصورات، التي تحكم معرفتنا العلمية. وتعني كلمة «المقولة» الحمل(٢). وينظر أرسطو في «الطوبيقا» إلى المقولات على أنها تصنيف للمحمولات، أو الطرق التي نفكر فيها في الوجود على أنه متحقق. فنحن مثلاً نفكر في شيء ما: إما على أنه جوهر أو أنه تعين للجوهر، وعلى أنه يقع تحت واحدة من المقولات التسع التي تعبر عن الطريقة التي نفكر بها في الجوهر على أنه وجود متعين. وفي كتاب «المقولات» ينظر أرسطو إلى المقولات على أنها تصنيف للأجناس، والأنواع، والأفراد: من الجنس الأعلى إلى الكائنات الفردية. وإذا ما فحصنا تصوراتنا، أو الطرق التي نتمثل بها الأشياء ذهنياً، فسوف نجد مثلاً أن لدينا تصورات عن الأجسام العضوية، وعن الحيوانات (جنس تابع) والأغنام (نوع من الحيوانات). غير أن الأجسام العضوية، والحيوانات، والأغنام ـ تشملها جميعاً مقولة الجوهر. وبالمثل: نحن قد نفكر في اللون بصفة عامة، وفي الزرقة بصفة عامة، وزرقة معدن الكوبالت، غير أن اللون، والزرقة، وزرقة الكوبالت تندرج كلها تحت مقولة الكيف.

غيرَ أن المقولات في رأي أرسطو ليست مجرد أحوال لتمثلات الذهن في قوالب من التصورات: وإنما هي تمثل الأحوال الفعلية للوجود في عالم يقع خارج الذهن، وتشكل جسراً بين المنطق والميتافيزيقا (حيث تتخذ الميتافيزيقا من الجوهر موضوعاً رئيسياً له)(٣). ومن ثم فلها جانب أنطولوجي مثلما أن لها جانباً منطقياً، ويظهر ترتيبها البنائي

---

(١) CF. e. G. Anal. Post. A22, 83 a 21FF, b 15FF.

(٢) كلمة مقولة أو «قاطيغوريا» Kategoria كلمة يونانية كانت تعني في الأصل «الاتهام» ثم أصبحت تعني الصفة المنسوبة إلى شيء ما. والكلمة العربية «مقولة» لا تبعد كثيراً عن هذا المعنى، فهي تعني «ما يقال على الموجود» أو «ما يُحمل على الأشياء»(المترجم).

(٣) Metaph. 1017 a 23 - 4.

المنظم على نحو أشد وضوحاً في جانبها الأنطولوجي. ومن ثم فلكي يوجد الوجود لابد من وجود الجوهر، أعني كنقطة بداية إنْ صحً التعبير ـ الأفراد وحدهم هم الذين يوجدون وجوداً فعلياً خارج الذهن، وإذا كان الفرد ـ يوجد مستقلاً على هذ النحو فلابد أن يكون جوهراً. لكنه لا يمكن أن يوجد بوصفه جوهراً فحسب، بل لابد أن تكون له أشكال عَرضية. فالبجعة، مثلاً، لا يمكن أن توجد ما لم يكن لها لون ما، ولا يمكن أن يكون لها لون ما لم يكن لها كم وامتداد. وهكذا يكون لدينا في الحال ثلاث مقولات هي: الجوهر، والكم، والكيف، وهي تعينات ذاتية داخلية للموضوع غير أن البجعة لها نفس الطبيعة النوعية التي للبجع الآخر. فهي تساويه في الهيئة والحجم، لكنها لا تساوي الجواهر الأخرى. وبعبارة أخرى فإنها تقف على علاقة ما بالموضوعات الأخرى. وفضلاً عن ذلك فالبجعة كجوهر فزيقي لابد أن توجد في مكان ما، وفي فترة زمنية معينة، ولابد أن يكون لها وضع معين. ومن ناحية أخرى فإن الجواهر المادية، من حيث إنها تنتمي إلى نظام كوني معين فإنها ـ تؤثر، وتتأثر بعضها ببعض. وهكذا نجد أن بعض المقولات ينتمي إلى الموضوع منظوراً إليه في ذاته، من حيث تعيناته الذاتية الداخلية، في حين أن هناك موضوعات أخرى تنتمي إليه كتعينات خارجية، وهي تؤثر فيه بوصفها على علاقة بموضوعات مادية أخرى. وهكذا نجد أنه حتى لو كان عدد المقولات يمكن أن يتناقص عن طريق إدراج بعض المقولات تحت بعضها الآخر. فإن المبدأ الذي تُستنبط به المقولات ليس مبدأ عشوائياً على الإطلاق.

يناقش أرسطو في التحليلات الثانية (في سياق الحديث عن التعريف) وفي الطوبيقا موضوع الكليات الخمس أو العلاقات المختلفة التي يمكن للألفاظ الكلية التي ترتبط بالموضوعات أن تُحمل عليها. وهي الجنس Genus والنوع Species، والفصل Difference، والخاصة Property والعرض Accident ويضع أرسطو في كتاب «الطوبيقا» قسمته للكليات الخمس على أساس العلاقة بين الموضوع والمحمول. فإذا كان هناك اقتران في الامتداد بين الموضوع والمحمول، فإن ذلك: إما أن تعطينا ماهية الموضوع، أو خاصة الموضوع، فإذا لم يكن هناك اقتران في الامتداد مع الموضوع فهو إما أن يشكل جزءاً من الصفات التي يشتمل عليها تعريف الموضوع (عندما يكون إما جنساً أو فصلاً) أو أنه لا يفعل ذلك (وفي هذه الحالة سيكون عَرضاً).

التعريفات الجوهرية هي تعريفات دقيقة تتم عن طريق الجنس والفصل. وينظر أرسطو إلى التعريف على أنه ينطوي على عملية قسمة تهبط حتى النوع السافل (قارن أفلاطون)[1]. إلا أنه من المهم أن نتذكر أن أرسطو ـ وهو على وعي بأننا لا يمكن على الإطلاق أن نصل بصفة مستمرة إلى التعريف الجوهري أو الماهوي يسمح بالتعريفات الاسمية أو الوصفية[2]. حتى على الرغم من أنه لم تكن لديه فكرة ممتازة عنها، فنظر إلى التعريف الماهوي على أنه النوع الوحيد من التعريف الذي يستحق بالفعل هذا الاسم. إلا أن التمييز هام ما دام علينا ـ في الواقع ـ أن نقنع ـ بالنسبة للموضوعات الطبيعية التي يدرسها علم الطبيعة ـ بالتعريفات المتميزة التي على الرغم من أنها تقترب من المثل الأعلى أكثر من تعريف أرسطو الاسمى أو الوصفي، فإنها لا تصل إليه.

(لقد شدد بعض الكُتاب على تأثير اللغة في الفلسفة. فمثلاً لأننا نتحدث عن الوردة على أنها حمراء ـ وهذه مسألة ضرورية لأغراض الحياة الاجتماعية والاتصال بين الناس ـ فمن الطبيعي أن نميل إلى الظن أن هناك في النظام الموضوعي الفعلي: كيفًا أو عرضًا هو «الاحمرار» ملازمًا للشيء أو للجوهر وهو الوردة. وهكذا يمكن تعقب المقولات الفلسفية عن الجوهر أو العرض إلى تأثير الكلمات أو اللغة، إلا أن علينا أن نتذكر أن اللغة تتبع الفكر، فهي تُبنى كتعبير عن الفكر، وذلك يصدق بصفة خاصة على المصطلحات الفلسفية. عندما وضع أرسطو الطرق التي يفكر بها الذهن عن الأشياء، فمن الصواب أن نقول إنه لم يستطع أن يتخلص من اللغة كوسيط للتفكير. لكن اللغة تتبع الفكر، والفكر يتبع الأشياء. فليست اللغة تركيباً قبلياً).

[٤] المعرفة العلمية على الأصالة تعني عند أرسطو استنباط الجزئي من العام أو المشروط من علّته، حتى أننا نعرف في آن معاً العلّة التي تعتمد عليها الواقعة، والارتباط الضروري بين الواقعة وعلّتها. وبعبارة أخرى نحن يكون لدينا معرفة علمية عندما نعرف العلّة التي تعتمد عليها الواقعة، بوصفها علّة هذه الواقعة وليست علّة واقعة أخرى، وأكثر من ذلك عندما نعرف أن الواقعة لا يمكن أن تكون على نحو مختلف عن ذلك»[3].

(١) Anal . Post. B. 13.

(٢) Anal . Post. B. 8 and 10.

(٣) Anal . Post. I. 2. 7, 6.

لكن على الرغم من أن المقدمات تسبق النتيجة من الناحية المنطقية، فإن أرسطو يعترف بوضوح أن هناك فرقاً بين الأسبقية المنطقية والأسبقية في ذاتها in se أو الأسبقية الأبستمولوجية من زاويتنا Quoad nos. وإذا عبرنا عن ذلك بطريقة أوضح قلنا إن كلمات «أسبق» و«معروف أفضل» هي ألفاظ غامضة ملتبسة الدلالة، إذ أن هناك فرقاً بين ما هو أسبق ومعروف أفضل في نظام الوجود، وما هو أسبق ومعروف أفضل في نظر الإنسان. أعني أن الموضوعات القريبة من الحواس هي أسبق ومعروفة أفضل وبلا تحفظ: الموضوعات الأسبق والمعروفة أفضل هي تلك التي تمدنا بها الحواس(١). وبعبارة أخرى فإن معرفتنا تبدأ بالحواس أعني من الجزئي وتصعد إلى العام أو الكلي. «وهكذا يتضح أن علينا أن نبدأ المعرفة من المقدمات الأولية عن طريق الاستقراء: إذ إن المناهج التي تغرس فينا ـ حتى الإدراك الحسي ـ الكلي هي مناهج استقرائية»(٢). وهكذا كان أرسطو مضطرًا لدراسة لا الاستنباط فقط، بل الاستقراء أيضاً، فمثلاً المقدمة الكبرى في القياس السابق ذكره «كل إنسان فان» تقوم على أساس الإدراك الحسي، ومن ثم كان على أرسطو أن يبرر الإدراك الحسي والذاكرة في آن واحد ما دامت المقدمة تنطوي عليهما. وهكذا تكون لدينا النظرية التي تقول إن الحواس بما هي كذلك لا تخطيء أبداً: إن الحكم هو فحسب الذي يكون صادقاً أو كاذباً.

فإذا ما «رأى» المريض الذي يعاني من هذيان ارتعاشي Delirium Tremens جرذاناً وردية اللون، فإن الحواس نفسها لم تخطيء، وإنما ينشأ الخطأ عندما يحكم المريض أن الجرذان الوردية موجودة هناك في الخارج، كموضوعات حقيقية موجودة خارج الذهن. وبالمثل فإن الشمس تبدو أصغر من الأرض، لكن ذلك ليس خطأ الحواس، والواقع أنه لو بدت الشمس أكبر من الأرض لكانت الحواس عاطلة لا تَعمل. إن الخطأ ينشأ بسبب نقص المعرفة الفلكية. الإنسان يحكم بأن الشمس موضوعياً أصغر من الأرض.

[٥] لا يعالج أرسطو، إذن، في التحليلات الدليل العلمي البرهان أو الاستنباط، وإنما يعالج أيضاً الاستقراء. والاستقراء العلمي عنده يعني الاستقراء التام ولقد ذهب صراحة

---

(١) Anal . Post. 71 b - 72 a.

(٢) Anal . Post. 11, 19, 100 b.

إلى أن «الاستقراء يبدأ بإحصاء لجميع الحالات»[١] والاستقراء الناقص مفيد بصفة خاصة للخطباء. واستخدم أرسطو التجربة، لكنه لم ينقح مناهج البحث العلمي في الاستقراء واستخدام الفرض. وعلى الرغم من أرسطو يعترف أن «القياس من خلال الاستقراء يكون أوضح بالنسبة لنا»[٢]. فإن مثله الأعلى يظل هو الاستنباط في البرهان القياسي. وقد وصل في تحليل العمليات الاستنباطية إلى مستوى مرتفع للغاية، وبطريقة تامة جداً، لكنه لا يستطيع أن يقول إنه فعل الشيء نفسه بالنسبة للاستقراء. ولا شك أن ذلك كان أمراً طبيعياً بالنسبة للعالم القديم الذي تطورت فيه الرياضيات أعلى بكثير من العلم الطبيعي. ومع ذلك فبعد أن قرر أرسطو أن الإدراك الحسي بما هو كذلك لا يمكن أن يبلغ الكلي، أشار إلى أننا قد نلاحظ مجموعة من الأفراد، أو نراقب التكرار المتواصل لحادث ما، وهكذا عن طريق استخدام العقل المجرد نصل إلى معرفة الماهية الكلية أو المبدأ[٣].

[٦] يبحث أرسطو في «التحليلات الثانية» أشكال الاستدلال ويعرّف القياس بأنه «قول إذا ما وضعت فيه أشياء معينة، فإن شيئاً آخر غير ما وضع، يلزم عنها بالضرورة لكونها كذلك»[٤]. ثم يناقش أشكال القياس الثلاثة:

(أ) الحد الأوسط موضوعاً في مقدمة محمولاً في الأخرى وعلى ذلك «أ هي ب، و س هي م، إذن س هي ب». كل حيوان جوهر، كل إنسان حيوان، ومن ثم كل إنسان جوهر.

(ب) الحد الأوسط محمولاً في المقدمتين «ب هي م، وس ليست م، إذن س ليست ب». كل إنسان ضاحك، لا حصان ضاحك، إذن لا حصان إنسان.

(جـ) الحد الأول موضوع في المقدمتين وهكذا تكون «م هي ب ، وم هي س، إذن س هي ب».

كل إنسان ضاحك، وكل إنسان حيوان، إذن بعض الحيوان ضاحك.

---

(١) Anal. Priova. II. 23. 68 b.

(٢) Anal. Priova. II. 23. 68 b.

(٣) Anal. Post. I. 31.

(٤) Anal. Priova. I. 245.

ويفرق أرسطو في كتاب «الطوبيقا»[1] بين الاستدلال البرهاني (عندما تكون المقدمات التي يبدأ منها الاستدلال صادقة وأولية أو تكون معرفتنا بها قد جاءت أصلاً من مقدمات صادقة وأولية). وبين الاستدلال الجدلي الاستدلال من الآراء التي تُقبل عموماً أي عندما يقبلها كل الناس أو معظمهم أو معظم المرموقين المشهورين منهم.. ويضيف نوعاً ثالثاً من الاستدلال هو استدلال المِراء أو المماحكة (الذي يبدأ من آراء تبدو مقبولة بصفة عامة لكنها في الحقيقة ليست كذلك). ولقد عالج هذا النوع الثالث باستفاضة في «كتاب السوفسطيقا» حيث فحص أرسطو وصنّف وحلل الأنواع المختلفة للمغالطة.

[٧] فقد رأى أرسطو بوضوح أن مقدمات الاستنباط نفسها تحتاج إلى برهان. ومن ناحية أخرى فلو أن كل مبدأ يحتاج إلى برهان، فسوف ندخل في مسار لا نهاية له ولن يبرهن على شيء في النهاية. ومن ثم فقد ذهب إلى أن هناك مباديء معينة تعرف حدساً ومباشرة بلا برهان[2]. وأعلى هذه المباديء هو مبدأ التناقض ولا يمكن تقديم أي برهان على هذه المباديء. فالصورة المنطقية لمبدأ التناقض، مثلاً، هي «القضيتان اللتان تثبت إحداهما شيئاً وتنكر الأخرى الشيء نفسه، لابد لأحدهما أن تكون صادقة بينما تكون الأخرى كاذبة» ـ وهي ليست برهاناً على مبدأ التناقض في صورته الميتافيزيقية، فمثلاً «الشيء الواحد لا يمكن أن يوصف به شيء ولا يوصف به في نفس الوقت وبنفس الطريقة». فلا يمكن لأي مفكر أن يناقش المباديء الكامنة في أساس كل تفكير ، إنه مبدأ مفترض سلفاً[3].

لدينا إذن:

(أ) المباديء الأولى التي يدركها العقل.

(ب) ما يستمد بالضرورة من المباديء الأولى تدركه الشهوة.

(جـ) ما هو عارض ويمكن أن يكون خلاف ذلك هو موضوع الرأي والاعتقاد.

غير أن أرسطو رأى أن المقدمة الكبرى في القياس مثل: «كل إنسان فان» لا يمكن

---

(١) I, 100 a b.

(٢) CF. Anal. Post. 1, 3. 72 b.

(٣) CF Metaph. 106 b 35 FF.

أن تستمد على نحو مباشر من المبادىء الأولى. فهي تعتمد أيضاً على الاستقراء. وذلك يتضمن نظرية واقعية للكليات ويعلن أرسطو أن الاستقراء يعرض الكلي على نحو ما يتضمنه الجزئي بوضوح[1].

[٨] لن يكون من المرغوب ـ في كتاب له هذه الطبيعة ـ أن ندخل في عرض ومناقشة تفصيلية للمنطق الأرسطي، وإن كان من الضروري أن نشدد على الإسهام العظيم لأرسطو في مجال الفكر البشري في هذا الفرع من العلم. لا سيما بالنسبة إلى القياس. أما القول بأن التحليل والتقسيم المنطقي مارسته الأكاديمية لارتباطه بنظرية المثل فهو قول صحيح تماماً (وما على المرء إلا أن يتذكر المناقشات في محاورة «السوفسطائي») ـ إلا أن أرسطو كان أول مَنْ أنشأ المنطق (أو «الأنالوطيقا») كعلم مستقل، كما أن أرسطو هو الذي اكتشف، وعزل، وحلل الصورة الأساسية للاستدلال وأعني بها: القياس. وهو واحد من إنجازاته الدائمة. وحتى إذا كان ذلك هو إنجازه الإيجابي الوحيد، فسوف يظل انجازاً يستحق من أجله تخليد اسمه. ولن يكون للمرء ما يبرره إذا ما أكّد أن أرسطو قام بتحليل كامل للعمليات الاستنباطية لأن القياس الكلاسيكي يفترض:

(أ) ثلاث قضايا، كل منها على صورة موضوع ومحمول.

(ب) ثلاثة حدود. تأخذ منها كل قضية موضوعها ومحمولها. وتتحدد الحالات التي تلزم فيها القضية الثالثة (النتيجة) عن القضيتين السابقتين كما هي الحال في Darapti..[2]. فأرسطو مثلاً، لم ينظر في الشكل الآخر من الاستدلال الذي ناقشه: «الكاردينال نيومان»[3] في كتابه «قواعد التصديق» عندما يتخلل الذهن نتائج، لا من قضايا معينة، وإنما من وقائع عينية، فإن الذهن ينظر إلى هذه الوقائع ويتدبرها، وبعد أن

---

(١) Anal . Post. A. I, 718.

(٢) قياس من الشكل الثالث صورته «م، م إذن ب» (المترجم)

(٣) جون هنري نيومان (١٨٠١ ـ ١٨٩٠) فيلسوف ولاهوتي إنجليزي درس في أكسفورد حيث عين بعد ذلك معاوناً لراعي أبرشية ثم مدرساً فيها عام ١٨٢٦ . اعتنق الكاثوليكية عام ١٨٤٥، وقصد روما حيث رسم قسيساً عام ١٨٤٧ كتب «المكسب والخسارة» نشره غفلاً، ثم «التعليم الجامعي» وكانت أهم مؤلفاته «قواعد التصديق». رقاه البابا لاون الثالث إلى مرتبة كاردينال عام ١٨٧٩ نشر سيرته الذاتية عام ١٨٦٤ (المترجم).

يقدّرها تقديراً نقدياً، يستنتج نتيجة لا تكون قضية عامة (كما هي الحال في الاستقراء الصحيح)، وإنما تكون قضية جزئية مثل «السجين بريء». ومن المؤكد أنها تتضمن قضايا عامة (مثلاً دليل من النوع المؤكد الذي يتفق ـ أو لا يتفق ـ مع براءة المتهم). غير أن الذهن لا يهتم باستخلاص مضمون القضايا المفترضة سلفاً، بقدر اهتمامه باستخلاص عدد من الوقائع العينية. ولقد اعترف القديس «توما الأكويني» بهذا النوع من الاستدلال، وردّه إلى «ملكة التفكير» كما يسميه أيضاً. «ملكة التجزئة». وفضلاً عن ذلك، فبالنسبة لذلك الشكل من الاستدلال الذي حلله أرسطو. فإنه لم ينظر بالفعل في مشكلة ما إذا كانت هذه المباديء العامة التي بدأ منها هي ببساطة مباديء صورية أم أن لها فحوى أنطولوجيا. والنظرة الأخيرة افتُرضت، فيما يبدو، في الأعم الأغلب.

لكن سيكون من الخُلف المحال أن ننتقد أرسطو، على نحو مضاد، لأنه لم يقم بدراسة كاملة لكل أشكال الاستدلال. ولأنه لم يطرح جميع الأسئلة ـ ويجيب عنها ـ التي يمكن طرحها بصدد أشكال الفكر البشري: وهي مهمة شرع في إتمامها، وأتمها على خير وجه. ومجموعة بحوثه المنطقية (التي سميت فيما بعد باسم «الأورجانون») تشكل تحفة نادرة من عمل العقل البشري. ونحن على يقين أنه ليس بلا مبرر، إن أرسطو جعل من نفسه رائداً في التحليل والتنظيم المنطقي. فهو يلاحظ في نهاية «السوفسطيقا» أنه على حين أن الآخرين قبله قالوا الشيء الكثير في موضوع «فن الخطابة»، مثلاً، فإنه لم يسبقه عمل يمكن أن يتحدث عنه في موضوع الاستدلال، بحيث يمكن استخدامه كأساس، ولهذا فقد كان عليه أن يغزو، من الناحية العملية، أرضاً جديدة تماماً. وليس صحيحاً أن التحليل المنظم لعمليات الاستدلال قد اكتمل جزئياً، إذ لم يوجد شيء من هذا القبيل. فقد قدّم أساتذة فن الخطابة لتلاميذهم تدريباً تجريبياً على «حجج المماحكة»، لكنهم لم يستخلصوا أبداً مناهج البحث العلمي أو العرض المنسّق للموضوع: وهكذا كان على أرسطو أن يبدأ بنفسه من البداية. ولا شك أن ما زعمه أرسطو بخصوص موضوعات كتابه «السوفسطيقا» كان يستهدف أساساً اكتشاف وتحليل القياس بصفة عامة.

وربما سمع المرء ـ بالمصادفة ـ بعض الناس يتحدثون كما لو أن الدراسات المنطقية الحديثة قد جرّدت المنطق الأرسطي التقليدي من كل قيمة؛ وكما لو كان في استطاعة المرء الآن أن يحيل المنطق التقليدي إلى غرفة سقط المتاع في المتحف، بوصفه

شيئا لا يهم سوى مَنْ يهوى الآثار الفلسفية القديمة. ومن ناحية أخرى فإن أولئك الذين نشأوا على التراث الفلسفي، ربما مالوا إلى الأخذ بالولاء الخاطيء لهذا التراث فهاجموا المنطق الرمزي الحديث. وهما طرفان قصيّان لا ضمان لهما. وربما كان من الضروري أن نأخذ بموقف حكيم متزن. فنعترف، في الواقع، بنقص المنطق الأرسطي وبقيمة المنطق الحديث. ونرفض في الوقت ذاته أن نحط من قيمة المنطق الأرسطي بحجة أنه لم يُغطِّ دائرة المنطق بأسرها. وهذا الموقف الحكيم المتزن هو الموقف الذي آمن به أولئك الذين درسوا المنطق بعمق، وتلك مسألة لابد من التشديد عليها خشية أن يظن أن الفلاسفة الأكسولائيين هم وحدهم في الوقت الحاضر الذين يضفون أدنى قيمة على منطق أرسطو. وعلى ذلك فعلى حين أن «سوزان ستبنج» تؤكد ـ وهي تؤكد بحق ـ أنه «لم يعد من الممكن النظر إلى منطق أرسطو على أنه يشكل موضوع الاستنباط بأسره» فإنها تعترف بأن «القياس التقليدي ما زال يحتفظ بقيمته»(١). بينما يعلن هنرش شولتسه أن «الأورجانون الأرسطي ما يزال حتى اليوم أعظم مدخل لمنطق كتبه إنسان، جمالاً وتثقيفاً»(٢). فقد يكون المنطق الرمزي الحديث إضافة، وإضافة بالغة الأهمية، للمنطق الأرسطي. لكن لا ينبغي أبداً النظر إليه على أنه الضد التام والكامل له: فهو يختلف عن المنطق غير الرمزي بدرجة أعلى من حيث الشكل أعني من حيث فكرة توظيف القضية.

[٩] هذه المعالجة المختصرة والمبتورة لمنطق أرسطو، ربما تكون مفيدة لنختم بها موجزاً لبعض الموضوعات المتميّزة التي ناقشها «الأورجانون»، وهو موجز يظهر منه المدى الواسع للتحليل المنطقي الأرسطي. ولقد عالج أرسطو في كتاب «المقولات» المجالات التي يمكن أن تتغير فيها العلاقة بين الموضوع والمحمول. كما ناقش في كتاب «العبارة» التضاد بين القضايا من حيث الجهة واليقين، مما أدى به إلى مناقشة ممتعة للثالث المرفوع في الفصول (٧ و ١٠). ويناقش في الكتاب الأول من التحليلات الأولى عكس القضايا، والقضايا الضرورية والحادثة، محللاً القياس بأشكاله الثلاثة مقدماً قواعد بناء الأقيسة التي نتعامل معها، مثلاً الاستدلال المنحرف (الفصل ٣٦) والسلب (الفصل

(١) S. Stebbing: A Modern Introduction to Logic' P. 102 (London, 1933).

(٢) Geschichte der Logik P. 27 (Berlin 1931).

٤٦) براهين الاستحالة وبراهين الافتراض (الفصل ٣، والفصل ٤٤). كما يدرس أرسطو أيضاً في الكتاب الثاني توزيع الصدق والكذب بين المقدمات والنتيجة، عيوب القياس، الاستقراء بالمعنى الضيق من خلال «إحصاء جميع الحالات» (الفصل ٢٣) والقياس المقتضب ..Enthymene... الخ.

ويدرس الكتاب الأول من «التحليلات الثانية» بنية العلم الاستنباطي، ونقطة بدايته المنطقية: والوحدة، والاختلاف، والتمييز: والمراتب المنطقية للعلوم، والجهل، والخطأ، والبطلان. بينما يهتم الكتاب الثاني بالتعريفات: التعريف والماهوي والاسمى، والفرق بين التعريف والبرهان، وما لا يقبل البرهان من الطبيعة الماهوية، والطريقة التي تُعرف بواسطتها الحقائق الأساسية... الخ. وتهتم «الطوبيقا» بالكليات الخمس، والتعريف، وآلية البرهان، وممارسة الجدل. بينما تهتم «السوفسطيقا» بتصنيف المغالطات وتقديم حلول لها.

" الفصل التاسع والعشرون "

"ميتافيزيقا أرسطو"

[١] «كل إنسان يرغب في المعرفة "بالطبيعة"»[١]، هكذا افتتح أرسطو كتاب الميتافيزيقا متفائلاً؛ وهو كتاب، أو بالأحرى مجموعة محاضرات. يصعب قراءتها (حتى أن ابن سينا الفيلسوف العربي قال: إنه قرأ ميتافيزيقا أرسطو أربعين مرة دون أن يفهمها). إلا أن لهذا الكتاب أهمية كبيرة في فهم فلسفة أرسطو، كما كان له تأثير هائل على الفكر الأوربي اللاحق[٢]. لكن على الرغم من أن كل إنسان يرغب في المعرفة بالطبيعة، فإن هناك درجات من المعرفة. فرجل التجربة المحض ـ كما يسميه أرسطو ـ قد يعرف أن دواء معيناً يشفي «س» من مرضه، دون أن يعرف سبباً لذلك. بينما رجل الفن يعرف السبب. فهو يعرف مثلاً أن «س» يعاني من مرض الحمى، وأن الدواء الذي نتحدث عنه له خاصية معينة تهديء من مرض الحمى. فهو يعرف شيئاً كلياً، لأنه يعرف أن الدواء سوف يشفى كل مَنْ يشكو من هذا المرض. الفن، إذن، يستهدف نتاجاً معيناً، لكن هذه المعرفة ليست هي الحكمة في نظر أرسطو. لأن الحكمة العليا لا تستهدف إنتاج شيء أو تحقيق نتيجة ما ـ فهي ليست نفعية، وإنما تهدف إلى معرفة المبادىء الأولى للحقيقة الواقعية Reality أعني إلى المعرفة من أجل ذاتها. ويضع أرسطو الرجل الذي يبحث عن المعرفة لذاتها في مرتبة أعلى من الرجل الذي يبحث عن معرفة نوع جزئي معين، وفي ذهنه بلوغ نتيجة عملية معينة. وبعبارة أخرى: العلم الذي يُطلب لذاته يقع في مرتبة أعلى، وليس من منظور نتائجه.

---

(١) Metaph. A. 980 a I.

(٢) تشير كلمة الميتافيزيقا، ببساطة، إلى وضع كتاب «الميتافيزيقا» من بين مجموعة مؤلفات أرسطو، أي الكتاب الذي يلي كتاب «الفزيقا». غير أن الكتاب ميتافيزيقي أيضاً بمعنى أنه يهتم بالمبادىء الأولى والعلل العليا، وهو لذلك يتضمن درجة من التجريد أعلى من «الفزيقا» التي تعالج أساساً نوعاً جزئياً من الوجود ـ وهو ذلك الذي يخضع للحركة. ولا يزال من الصواب أن نقول إننا إذا كنا نرغب في أن نعرف نظرية أرسطو عن الموضوعات التي تدرسها الميتافيزيقا في يومنا الراهن، فإن علينا أن نلجأ لا إلى كتابه في «الميتافيزيقا» فحسب، بل أيضاً إلى كتاب في «الفزيقا» أو الطبيعيات [المؤلف].

هذا العلم الذي يُطلب لذاته هو العلم بالمباديء الأولى أو العلل الأولى. وهو العلم الذي ينشأ من الدهشة والتعجب؛ فلقد بدأ الناس من الدهشة من الأشياء، والرغبة في معرفة تفسير لتلك الأشياء التي يشاهدونها. وهكذا نشأت الفلسفة من الرغبة في الفهم. وليس على أساس النفع الذي يجنونه من تلك المعرفة. وهذا العلم ـ من بين العلوم جميعاً ـ يمكن أن يسمى علماً حراً أو متحرراً. لأنه ـ كالرجل الحر ـ يوجد من أجل ذاته وليس من أجل شخص آخر. وهكذا تكون الميتافيزيقا ـ في نظر آرسطو ـ هي الحكمة على الأصالة. والفيلسوف أو محب الحكمة هو مَنْ يرغب في معرفة العلّة والطبيعة النهائية للواقع Reality، وهو يرغب هذه المعرفة لذاتها. ومن ثم كان أرسطو «دجماطيقيًا» بمعنى أنه افترض إمكان الوصول إلى تلك المعرفة، رغم أنه لم يكن دجماطيقياً بالطبع بمعنى تقديم نظريات دون محاولة البرهنة عليها.

ومن ثم فالحكمة تدرس المباديء والعلل الأولى للأشياء؛ ولهذا كانت معرفة كلية على أعلى درجة. وهذا يعني أنها العلم الذي يبتعد عن الحواس إلى أقصى حد. أو هي الأعظم تجريداً، وبالتالي فهي أصعب العلوم لأنها تتطلب جهداً كبيراً من التفكير. «أما الإدراك الحسي فهو شائع مشترك بين الجميع ولهذا فهو سهل، وليس فيه مسحة من الحكمة»(١). وعلى الرغم من أن الميتافيزيقا أعظم العلوم تجريداً، فإنها ـ في نظر أرسطو ـ أعظمها دقة: «لأن العلم الذي ينطوي على أقل المباديء. هو أكثر دقة من تلك العلوم التي تنطوي على مباديء إضافية، مثلاً الحساب أكثر دقة من الهندسة»(٢). وفضلاً عن ذلك، فإن هذا العلم هو أكثر العلوم قابلية لأن يُعرف. ما دام يتعامل مع المباديء الأولى للأشياء جميعاً. وهذه المباديء يمكن معرفتها بصدق أكثر من تطبيقها. (لأن هذه التطبيقات تعتمد على المباديء الأولى وليس العكس) رغم أنه لا ينتج من ذلك أن تكون معلومة أعظم بالنسبة لنا، ما دام لابد لنا من أن نبدأ بالضرورة من موضوعات الحس. وتحتاج إلى جهد ملحوظ من التجريد العقلي، لتسير مما هو معروف لنا على نحو مباشر ـ أعني من موضوعات الحس ـ إلى مبادئها النهائية.

---

(١) Metaph. 982 a11 - 12.

(٢) Metaph. 982 a26 - 28.

[٢] العلل التي تعالجها الحكمة أو الفلسفة أحصتها «الفزيقا» وعددها أربع: ـ

(أ) جوهر الشيء أو ماهيته.

(ب) المادة أو الموضوع.

(جـ) مصدر الحركة أو العلّة الكافية.

(د) العلّة الغائية أو الخير.

ويبحث أرسطو في الكتاب الأول من «الميتافيزيقا» آراء السابقين عليه ليرى ـ حسب قوله ـ ما إذا كانوا قد ناقشوا أي نوع آخر من العلل إلى جانب العلل الأربع التي ذكرها. وانقاد بهذه الطريقة إلى تقديم تخطيط موجز لتاريخ الفلسفة اليونانية حتى عصره، ولم يكن معنياً بإعداد فهرس لكل آرائهم سواء كان لها صلة بغرضه أم لا، لأنه كان يرغب في تعقب تطور فكرة العلل الأربع، وكانت النتيجة النهائية لبحثه لا فقط أنه لا يوجد فيلسوف اكتشف أي نوع آخر من العلل، بل لا يوجد فيلسوف قبله أحصى العلل الأربع بطريقة مقنعة. ولقد نظر أرسطو ـ مثل هيجل ـ إلى الفلسفة السابقة على أنها تؤدي إلى فلسفته الخاصة. لكن لم يكن لدى أرسطو أي نوع من أجهزة الجدل. وإن كان لديه بالطبع نفس الميل إلى النظر إلى فلسفته الخاصة على أنها مركب ـ على مستوى أعلى من الفكر ـ لجميع السابقين عليه؛ وهناك بغير شك بعض الحقيقة فيما يزعمه أرسطو، لكنه ليس صحيحاً تماماً على الإطلاق، بل إنه أحياناً يكون بعيداً عن إنصاف السابقين.

لقد شغل طاليس والفلاسفة اليونان الأول أنفسهم بالعلّة المادية في محاولة لاكتشاف الحامل النهائي للأشياء. أو المبدأ الذي لا ينشأ ولا يفنى، والذي تخرج منه وتعود إليه الأشياء الجزئية. وعلى هذا النحو ظهرت فلسفات: طاليس، وأنكسمنس، وهيراقليطس الذين وضعوا علّة مادية واحدة أو أبنادوقليس الذي افترض وجود أربعة عناصر لكن، حتى إذا كانت العناصر قد تولدت عن علّة مادية واحدة ، فلماذا حدث ذلك؛ وما مصدر الحركة التي عن طريقها تظهر الأشياء وتختفي؟ لابد أن تكون هناك علّة ما للصيرورة في العالم، بل إن الوقائع ذاتها تضطر المفكر للبحث في نوع من العلّة يختلف عن العلّة المادية. وهناك محاولات للإجابة عن هذه المشكلة في فلسفات أنبادوقليس وانكساجوراس. فقد رأى الأخير أنه لا يمكن لأية علّة مادية أن تكون هي السبب فيما

يتبدى في الأشياء من جمال وخير. وهكذا أكد نشاط العقل في العالم المادي. وهكذا ظهر كرجل متزن في مقابل الكلام العشوائي للسابقين عليه[١]. ومع ذلك فإنه لم يستخدم العقل إلا على نحو ما يخرج «الإله من الآلة Deux ex Machina» لتفسير تكوين العالم، وأدخله إلى العالم عندما احتار ولم يجد تفسيراً آخر، وعندما وجد بين يديه تفسيراً آخر، ترك العقل ببساطة خارج العالم[٢]. وبعبارة أخرى اتهم أرسطو انكساجوراس بأنه استخدم العقل لإخفاء جهله. ولقد افترض أنبادقليس مبدأين نشطين هما الحب والكراهية لكنه لم يستخدمهما على نحو متسق ولا على نحو كاف[٣]. ومن ثم فقد نجح هؤلاء الفلاسفة في تمييز علّتين من العلل الأرسطية الأربع هما العلّة المادية، وعلّة الحركة. لكنهم لم يستخدموا تصوراتهم بطريقة نسقية كما أنهم لم ينجزوا فلسفة علمية متسقة.

بعد فلسفة فيثاغورس ـ الذي لا يمكن أن يقال إنه أسهم بالشيء الكثير ـ جاءت فلسفة أفلاطون الذي انتهى إلى نظرية المثل، لكنه وضع المثل التي هي علّة ماهية الأشياء (وبالتالي فهي بمعنى ما علّة) وضعها بعيداً عن الأشياء التي هي ماهيتها. وبالتالي فإن أفلاطون ـ في رأي أرسطو ـ لم يستخدم سوى علتين «العلّة الخاصة بالماهية ثم العلّة المادية»[٤]. أما بالنسبة للعلّة الغائية فهي ليست واضحة أو أنها على الأقل ليست مقنعة ـ فقد عالجها الفلاسفة السابقون لكن بطريقة عرضية فحسب[٥]. والواقع أن أرسطو لم يكن منصفاً تماماً لأفلاطون ما دام الأخير أدخل تصور «الصانع» في محاورة «طيماوس» الذي يقوم بدور العلّة الفاعلة كما استخدم آلهة النجوم، إلى جانب أنه أكّد نظرية في الغائية، فالعلّة الغائية للصيرورة هي تحقق (بمعنى المحاكاة) الخير. ومع ذلك فمن الصواب أن نقول إن أفلاطون من خلال «الانفصال Chorismos» مُنع من تحقيق المثال المحايث أو الماهية التي هي العلّة الغائية للجوهر العيني.

---

(١) Metaph. 984 b 15 - 18.

(٢) Metaph. 985 a18 - 21.

(٣) Metaph. 982 a11 - 3.

(٤) Metaph. 988 a8 - 12.

(٥) Metaph. 988 b 6 - 16.

[٣] بعد أن عرض أرسطو لبعض المشكلات الرئيسية للفلسفة في الكتاب الثالث (ب) من كتابه «الميتافيزيقا»، أعلن في بداية الكتاب الرابع أن العلم الميتافيزيقي يُعنى بالوجود بما هو كذلك، فهو دراسة للوجود من حيث هو وجود، أما العلوم الجزئية فتقتطع شريحة جزئية من الوجود، وتدرس خصائص الوجود في هذه الشريحة، لكن الفيلسوف الميتافيزيقي لا يدرس الوجود من حيث هذه الخصائص الجزئية أو تلك، أعني من حيث هو حياة أو من حيث هو كم. وإنما من حيث هو الوجود في ذاته، ومن حيث خصائصه الماهوية بوصفه وجوداً. فعندما نقول عن شيء ما إنه موجود، فذلك يعني أيضاً أن نقول عنه إنه واحد، ومن هنا كانت الوحدة ، خاصية ماهوية للوجود، وكما أن الوجود نفسه يوجد في جميع المقولات، فكذلك توجد الوحدة في جميع المقولات. وكذلك الخير ـ كما لاحظ أرسطو في كتاب «الأخلاق النيقوماخية» (١٠٩٦) يمكن كذلك أن يكون محمولاً لجميع المقولات. ومن ثم فالخير والوحدة صفتان متعاليتان للوجود، إنْ شئنا استخدام لغة الفلسفة الأسكولائية، وبما أنه يمكن حملهما على جميع المقولات فإنهما لا ينحصران في مقولة معينة ولا يؤلفان جنساً من المقولات،. وإذا كان تعريف الإنسان هو أنه «حيوان عاقل»، فإن كلمة حيوان هي الجنس، وكلمة عاقل هي الفَصْل، لكن ليس في استطاعة المرء أن يحمل الحيوانية على العقلانية: الجنس على الفَصْل، في حين أننا نستطيع أن نحمل الوجود عليهما معاً. ومن ثم فلا يمكن أن يكون الوجود جنساً. وقل الشيء نفسه على الخير والوحدة.

غير أن لفظ «الوجود» لا يحمل على جميع الأشياء الموجودة بنفس المعنى بالضبط، فالجوهر مثلاً له خاصية الوجود، بطريقة تجعل الكيف الذي هو عَرَضٌ للجوهر لا يمكن أن يقال إن له خاصية الوجود بنفس الطريقة فبأي مقولة للوجود، إذن، تُعنى الميتافيزيقا بصفة خاصة؟ بمقولة الجوهر التي هي أولية، ما دامت جميع الأشياء إما أن تكون جواهر أو أعراضاً لجواهر. لكن هناك ـ أو ربما كان هناك أنواع مختلفة من الجواهر فما هو نوع الجواهر الذي تدرسه الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا؟ ـ يجيب أرسطو: إذا كان هناك جوهر ثابت لا يتغير، عندئذ، فإن الميتافيزيقا تدرس هذا الجوهر الثابت الذي لا يتغير، ما دامت تعني بالوجود من حيث هو وجود، والطبيعة الصحيحة للوجود تظهر فيما يوجد

بذاته ولا يقبل التغير، أكثر مما تظهر فيما يخضع للتغير. أما أن هناك على الأقل وجوداً واحداً ثابتاً لا يقبل التغير ويكون علّة للحركة بينما يظل هو نفسه بلا تغير، فذلك ما يظهرنا عليه استحالة استمرار سلسلة لا متناهية لمصادر الحركة، وهذا الجوهر اللامتحرك، ينطوي على الطبيعة التامة للوجود، سيكون له الطابع الإلهي. ومن هنا يصح أن نطلق على الفلسفة الأولى اسم اللاهوت. أما الرياضيات فهي علم نظري حقاً وتدرس موضوعات لا تتغير، إلا أن هذه الموضوعات: رغم أنه ينظر إليها منفصلة عن المادة، فإنها لا توجد بطريقة منفصلة. في حين أن علم الطبيعة يدرس الموضوعات التي لا تنفصل عن المادة، وتخضع للحركة. والميتافيزيقا هي وحدها التي تدرس ما يوجد منفصلاً عن المادة ولا يتحرك[١].

(في الكتاب (هـ E) من الميتافيزيقا يقسم أرسطو الجواهر إلى جواهر تقبل الحركة وجواهر ثابتة لا تتحرك، لكنه في الكتاب (أ A) يميّز بين ثلاثة أنواع من الجواهر (١) جواهر حسية فانية. (٢) حسية وأزلية مثل الأجرام السماوية. (٣) جواهر لا حسية وأزلية.

وعلى ذلك فعلم الميتافيزيقا يُعنى بدراسة الوجود، وهو يدرس الوجود أساساً من خلال مقولة الجوهر وليس «الوجود العارض» الذي ليس موضوعاً لعلم[٢]. ولا هو حقيقة، طالما أن الحقيقة (أو الصدق) والكذب إنما يوجدان في الحكم، لا في الأشياء[٣].(وإذا ما وضعت أيضاً المبادىء الأولى أو البديهيات، لا سيما مبدأ التناقض، وهو مبدأ رغم أنه، بالطبع، لا يمكن استنباطه، فإنه مبدأ نهائي مطلق يحكم الوجود كله، والمعرفة كلها)[٤]. لكن إذا كانت الميتافيزيقا تدرس الجوهر ـ الجوهر اللامحسوس ـ فمن الواضح أن من المهم أن نحدد ما هي الجواهر اللامحسوسة الموجودة. فهل موضوعات الجواهر الرياضية، أو الكليات، أو الأفكار المتعالية للوجود والوحدة؟. ويجيب أرسطو: كلا إنها ليست كذلك، ومن هنا جاء خلافه مع نظرية المثل الأفلاطونية. وهو خلاف سوف نلخّصه فيما يلي:

---

(١) Metaph. 1026 a 6 - 32. CF 1046, a 25 - b 3.

(٢) الميتافيزيقا، الكتاب السادس (E) فالحلوى مثلاً تستهدف تقديم متعة أو لذة، فإن جلبت منتجاتها الصحة فذلك «عرض».

(٣) Metaph. VI (E) 4.

(٤) Metaph. 982 IV (T). 3. FF.

[٤] (١) حجة نظرية أفلاطون في أنها تجعل المعرفة العلمية ممكنة وأنها تفسرها، تبرهن ـ فيما يقول أرسطو ـ على أن الكلي واقعي وليس مجرد اختراع للذهن. لكنها لا تبرهن على أن للكلي قواماً بذاته بمعزل عن الأشياء الفردية. والواقع أنه بناء على نظرية أفلاطون ـ إذا ما طُبقت بدقة، لكان ينبغي أن تكون هناك مُثل للسلب والعلاقات. طالما أننا متى تصورنا مفهوماً عاماً مشتركاً من حيث علاقته بكثرة من الموضوعات فإن من الضروري أن نُسلّم بوجود مثال، لنَجَم عن ذلك، إذن، إنه لابد من وجود مثل حتى من السلب والعلاقات:«ليس ثمة طريقة مقنعة من الطرق التي نبرهن بها على وجود المُثل، لأنها لا تنتج عن أي استدلال بالضرورة، وينتج من بعض الاستدلالات أن هناك مُثلاً لأشياء نعتقد أنه لا مُثل لها..»[١].

(٢) نظرية المثل أو الصور لا فائدة منها ولا رجاء فيها.

(أ) فالصور أو المُثل ـ فيما يرى أرسطو ـ هي مضاعفة بلا هدف للأشياء المرئية، فالمفترض فيها أن تفسر لنا سبب كثرة الأشياء الموجودة في العالم؛ غير أنه لا يساعدنا في ذلك أن نفترض وجود كثرة أخرى من الأشياء كما فعل أفلاطون. إن أفلاطون أشبه برجل عجز عن حساب عدد صغير، فظن أنه سيكون من السهل عليه أن يفعل ذلك إذا ما ضاعف العدد[٢].

(ب) المُثل لا نفع فيها في معرفتنا بالأشياء: فهي لا تساعدنا بأي حال نحو معرفة الأشياء الأخرى (لأنها ليست حتى جواهر لهذه الأشياء، وإلا لكانت موجودة فيها)[٣]. ويعبّر ذلك، فيما يبدو، عن اهتمام أرسطو بالكون المرئي. على حين أن أفلاطون لم يكن معنياً في الحقيقة بالأشياء في هذا العالم لذاتها؛ وإنما بوصفها حجر الأساس في الصور أو المثل، رغم أنه بالوصول إلى معرفة الأنواع أو النماذج التي تستهدفها الظواهر، إنْ صحّ التعبير، أو التي تحاول أن تحققها، بمقدار ما تكون عللاً فاعلة، فإنها تُسهم في هذا التحقق التقريبي. ولقد أضفى أفلاطون أهمية كبرى على هذا المنظور، فنحن مثلاً عندما

---

(١) Metaph. 990 b 8 - 11.

(٢) Metaph. 990 a 34 - b 8.

(٣) Metaph. 991 a 12 - 13.

نصل إلى معرفة النوع المثالي من الدولة، التي تقترب منها الدول الموجودة فعلاً بدرجة كبيرة أو صغيرة، فإننا نستطيع أن نسهم في الارتفاع بالدولة الموجودة بالفعل ـ لأننا نعرف الهدف.

(جـ) والمثل لا نفع فيها عندما تحاول تفسير حركة الأشياء، حتى ولو كانت الأشياء موجودة بفضل المُثل، فكيف يمكن لهذه الأخيرة أن تفسر لنا حركة الأشياء: وظهورها واختفاؤها؟. «ربما ناقش المرء قبل أي شيء آخر ما الذي تُسهم به المثل في الأشياء الحسية، سواء بالنسبة للأشياء الخالدة، أو الأشياء التي تظهر وتختفي»[1]. إن المثل ثابتة لا تتحرك، والموضوعات في هذا العالم، لو كانت نُسخاً من المثل لوجب أن تكون ثابتة لا تتحرك أيضاً، ولو أنها كانت تتحرك، كما يحدث فعلاً ـ فمن أين تأتيها الحركة؟

ويبدو أن أرسطو لم يكن منصفاً تماماً لأفلاطون في هذا الخط من النقد، طالما أن أفلاطون كان يدرك تماماً أن الصور أو المثل ليست هي عللاً للحركة، ولهذا السبب بالضبط، أدخل فكرة «الصانع». وربما كان الصانع شخصية أسطورية قليلاً أو كثيراً. لكن أياً ما كان الأمر، فمن الواضح أن أفلاطون لم ينظر أبداً إلى المُثل على أنها مبادىء للحركة، وأنه قام بمحاولة تفسير دينامية العالم على أسس أخرى.

(د) يُفترض أن الصور تفسر الموضوعات الحسية. لكنها ستكون هي نفسها حسية: فالرجل المثالي، مثلاً، سيكون محسوساً مثل سقراط فسوف تشبه المثل الآلهة الشبيهة بالإنسان: فهذه الآلهة ليست سوى بشر خالدين، وكذلك المُثل ليست سوى «محسوسات خالدة»[2].

غير أن هذا النقد ليس مقنعاً تماماً، فإذا كنا نتصور الرجل المثالي، نسخة طبق الأصل من الرجل العيني على مستوى مثالي، فإن كلمة «مثالي» بالمعنى الشائع، بوصفه الرجل الموجود بالفعل الذي وصل إلى أعلى درجة من التطور عندئذ سوف يكون الرجل المثالي محسوساً بالطبع؛ لكن هل يحتمل أن أفلاطون نفسه كان يقصد شيئاً من هذا القبيل؟ حتى لو تضمنت عبارته التي يستخدمها في بعض المناسبات شيئاً من ذلك، فليس

(١) Metaph. 991 a 8 - 10.

(٢) Metaph. 997 b 5 - 12.

ذلك سوى ضرب من المبالغة لكنه ليس جوهرياً على الإطلاق لنظرية المثل؛ فالمثل هي تصورات تقوم بذاتها، أو نماذج مثالية، ومن ثم فالتصور القائم بذاته للإنسان، سوف يحتوي على فكرة الجسمية، مثلاً، لكن ليس ثمة مبرر يجعله هو نفسه جسمياً. فالجسمية والحسية، في الواقع، يُستبعدان ، فرضاً عندما نُسلِّم بأن الإنسان المثالي هو مجرد فكرة أو مثال. هل يمكن لأي إنسان أن يفترض أنه عندما وضع الأفلاطونيون المتأخرون مثال الإنسان في العقل الإلهي، أنهم وضعوا إنساناً عينياً فعلياً في العقل الإلهي؟ إن الاعتراض يبدو في حقيقته نقطة في صف أرسطو أعني من حيث إنه يفترض أنه يمس أفلاطون شخصياً، لكنه ليس اعتراضاً منصفاً بصفة خاصة. وكان يمكن أن يكون حاسماً ضد تضخيم نظرية المثل، لكن من العبث أن تقرأ عند أفلاطون أن التأويل المتضخم الفج ممكن.

(٣) نظرية الصور أو المُثل نظرية مستحيلة.

(أ) «لابد أن نقول إن من المستحيل أن يوجد الجوهر منفصلاً عما هو جوهره، فكيف يمكن إذن أن تكون المثل وهي جواهر الأشياء، منفصلة عنها؟»(١). تحتوي المثل على ماهية الموضوعات الحسية وطبيعتها الداخلية الحقيقية، لكن كيف يمكن لموضوعات توجد بمعزل عن المحسوسات أن تحتوي على ماهية هذه المحسوسات؟ وعلى أية حال: فما هي العلاقة بينهما؟

ولقد حاول أفلاطون أن يفسر العلاقة عن طريق استخدام مصطلحات مثل «المشاركة» و«المحاكاة»، إلا أن أرسطو يرد بقوة: «أن تقول إن الأشياء الحسية نماذج والأشياء الأخرى تشارك فيها، يعني أنك تستخدم كلمات فارغة ومجازات شعرية..»(٢).

وهذا النقد كاد، بالتأكيد، يكون بالغ الخطورة، لو كان الانفصال يعني انفصالاً مكانياً، لكن هل الانفصال، في حالة المثل، يعني بالضرورة، الانفصال المكاني؟ ألا يعني، بالأحرى، الاستقلال؟ إن الانفصال المكاني الحرفي لابد أن يكون مستحيلاً، لو كنا سننظر إلى الصور على أنها تصورات تقوم بذاتها أو مثلاً. يبدو أن أرسطو يناقش

---

(١) Metaph. 991 b 1 - 3.

(٢) Metaph. 1079 b 24 - 6. A. 991 a 20 - 2.

الموضوع من زاوية نظريته الخاصة التي تكون فيها الصورة ماهية محايثة للموضوع الحسي. وهو يذهب إلى أن المشاركة لا يمكن أن تعني شيئاً، ما لم تَعْنِ أن هناك صورة حقيقية محايثة؛ تشكل الموضوع مع المادة، وهو تصور لا يسمح به أفلاطون. ويشير أرسطو. بحق. إلى عدم كفاية نظرية المثل عند أفلاطون لكنه في رفضه للنموذج الأفلاطوني. يكشف عن عدم كفاية نظريته هو الخاصة (أن نظرية أرسطو الخاصة) من حيث إنه لا يزودنا بأساس حقيقي متعال لاستقرار الماهيات ودوامها.

(ب) لكن الأشياء فضلاً عن ذلك لا يمكن أن تكون قد خرجت من الصور أو المثل بأي معنى من المعاني المألوفة لكلمة «الصورة..»[١]. وهنا يلمس أرسطو من جديد مشكلة علاقة الصور لما يقال إنها صور لها. وهو في هذا السياق يعترض على العبارات التي يستخدمها أفلاطون بأنها مجرد مجازات شعرية. وتلك بالطبع من النقاط الحرجة في نظرية أفلاطون، ويبدو أن أفلاطون نفسه قد شعر بعدم كفاية التفسير الذي حاول تقديمه. فلا يمكن أن يقال إنه أوضح ـ بأية طريقة مقنعة ـ ما الذي يعنيه فعلاً بالمجاز الذي يستخدمه، وما هي العلاقة بين الموضوعات الحسية وبين المثل. ومن الغريب أن أرسطو في معالجته لنظرية المثل في كتابه «الميتافيزيقا» يتجاهل «الصانع» تماماً، وربما اعتقد المرء أن سبب هذا الإهمال هو أن العلّة النهائية للحركة في هذا العالم هي ـ عند أرسطو ـ <u>العلّة الغائية</u>، وفكرة وجود علّة فاعلة تعلو على العالم هي عنده فكرة لا يمكن قبولها.

(جـ) سوف تكون الصور موضوعات فردية مثلها مثل الموضوعات الأخرى، مع أنه كان ينبغي لها أن تكون <u>كليات</u> لا أفراداً. فالرجل المثالي، مثلاً سيكون فرداً مثل سقراط. وفضلاً عن ذلك فعلى افتراض أن هناك كثرة من الموضوعات تحمل اسماً مشتركاً فلابد أن يكون هناك نموذج أزلي أو مثال فلابد لنا أن نضع إنساناً ثالثاً لا يحاكيه سقراط فحسب، بل أيضاً الرجل المثالي. والسبب أن لسقراط، ومثال الإنسان طبيعة مشتركة، ومن ثم لابد أن يكون هنا كلي يجاوزهما؛ لكن المشكلة في هذه الحالة سوف تتكرر وسوف تسيرعلى هذا النحو إلى ما لا نهاية[٢].

---

(١) Metaph. A. 991 a 19 - 20.

(٢) Metaph. A. 990 b15 - 17 K. 10 99 b 8 - 9 .

وكان يمكن أن يكون نقد أرسطو هذا صحيحا، لو أن أفلاطون ذهب إلى أن الصور (أو المُثل) أشياء. لكن هل فعل أفلاطون ذلك؟ لو أنه ذهب إلى أنها تصورات تقوم بذاتها، ولا تتحول إلى موضوعات فردية، بنفس المعنى الذي يكون فيه سقراط موضوعاً فردياً؛ إنها بالطبع تصورات فردية، لكن ليس ثمة دلائل تشير إلى أن أفلاطون حاول تنسيق عالم التصورات أو المثل كله، وأنه تخيلها على أنها تشكل نسقاً واحداً مترابطاً. البنية الفعلية للعالم، كما يمكن أن نقول، وأن العالم - إذا تحدثنا بطريقة مجازية يحاول أن يتجسد باستمرار، لكنه لا يستطيع أن يتجسد على نحو تام نظراً للعرضية التي لا مندوحة عنها في جميع الأشياء المادية. (وهنا نتذكر نظرية هيجل في المقولات الكلية وعلاقتها بموضوعات الطبيعة الحادثة أو العرضية).

(٤) معارضة النظرية التي تقول إن المثل أعداد.

(أ) لايبدو من الضروري أن ندرس اعتراضات أرسطو وانتقادات في شيء من التفصيل، طالما أن نظرية المثل - أعداد ربما كانت مغامرة سيئة الحظ من جانب أفلاطون. وكما لاحظ أرسطو «أصبحت الرياضيات هي الفلسفة بأسرها عند المفكرين المحدثين، رغم أنهم يقولون إنه ينبغي دراستها بغرض أشياء أخرى»[(١)].

وعلى القاريء الذي يريد أن يعرف معالجة أرسطو العامة للأعداد وما يتصل بها من مشكلات أن يرجع إلى كتابه الميتافيزيقا (A. 991 b و إلى M.V. 993 a 10).

(ب) لو كانت الصور أعداداً، فكيف يمكن لها أن تكون عللاً؟[(٢)]. وإذا كان ذلك بسبب أن الأشياء الموجودة أعداد أخرى، مثلاً عدد معين هو إنسان، وعدد آخر هو سقراط، وعدد آخر هو «زيد». إذن «لماذا تسبب مجموعة من الأعداد مجموعة أخرى؟». إذا كان ذلك يعني أن «زيداً» هو نسبة عددية بين عناصره، عندئذ سيكون مثاله أيضاً نسبة عددية بين عناصره، ومن ثم فلن يكون عدداً بالمعنى الصحيح. (المثل عند أفلاطون هي علل نموذجية لكنها ليست عللاً فاعلة).

(جـ) كيف يمكن أن يكون هناك نوعان من العدد؟ فإذا كان من الضروري أن

---

(١) Metaph. 991 a 31 b 1.

(٢) Metaph. 991 b 9FF.

نفترض أيضاً إلي جانب الأعداد - الصور نوعاً آخر من الأعداد التي هي موضوعات رياضية[1] فما هو إذن أساس التمييز أو التفضيل بين هذين النوعين من الأعداد؟ إننا لا نعرف سوى نوع واحد من الأعداد فيما يعتقد أرسطو، وهو ذلك النوع من الأعداد الذي يتعامل معه عالم الرياضة.

(د) لكن سواء أكانت هناك فئتان من الأعداد أعني الصور والأعداد الرياضية (كما يرى أفلاطون) أو لم يكن ثمة سوى فئة واحدة وهي الأعداد الرياضية منفصلة عن الموضوعات الحسية (كما يرى سبيسبوس) فإن أرسطو يعترض على النحو التالي:

(١) إذا كانت الصور أعداداً، فهي لا يمكن أن تكون وحيدة أو فريدة، طالما أن العناصر التي تتألف منها ستكون واحدة (الواقع أنه لم يُفترض أن تكون المثل فريدة بمعنى أن لا تكون لها علاقة داخلية الواحدة منها بالأخرى). (٢) وأن موضوعات الرياضة «لا يمكن بأية طريقة أن توجد بطريقة منفصلة»[2] وأحد مبررات القول السابق هو أننا إذا ما قبلنا الوجود المنفصل للموضوعات الرياضية، فإننا لن نستطيع أن نتفادى عملية السير إلى ما لا نهاية. فلابد أن يكون هناك أجسام جامدة منفصلة تناظر الأجسام الجامدة المحسوسة. ومسطحات وخطوط منفصلة، تناظر المسطحات والخطوط المحسوسة. لكن لابد أن يكون هناك أيضاً خطوط ومسطحات أخرى تناظر مسطحات وخطوط الجسم الجامد المنفصل. وهكذا يصبح التراكم عبثاً غير معقول. إذ أننا سنجد أنفسنا مع مجموعة من الأجسام الصلبة منعزلة عن الأجسام الصلبة الحسية، ثلاث مجموعات من المسطحات المنعزلة عن المسطحات المحسوسة - تلك التي توجد بمعزل عن المسطحات المحسوسة. وتلك التي توجد في الأجسام الرياضية، وتلك التي توجد بمعزل عن الأجسام الرياضية. وأربع مجموعات من الخطوط وخمس مجموعات من النقاط. فمع أي مجموعة إذن سوف تتعامل العلوم الرياضية؟»[3].

(هـ) إذا كان جوهر الأشياء رياضياً، فما هو مصدر الحركة إذن؟ «وإذا كان على الكبير والصغير أن يتحركا، فمن الواضح أن الصور سوف تتحرك، لأنها ما لم تتحرك،

---

(١) Metaph. e. g. 991 b 27 - 3

(٢) Metaph. b 1077 77 - 1214.

(٣) Metaph. 1076 b 28 - 34.

فمن أين جاءت الحركة؟ إذا لم نستطع الإجابة عن هذا السؤال، فسوف تتلاشى دراسة الطبيعة بأسرها»[1] (ولقد حاول أفلاطون ـ كما لاحظنا من قبل ـ أن يزودنا بمصدر آخر للحركة غير المثل نفسها التي هي ثابتة لا تتحرك).

(٥) بعض مما قاله أرسطو حول الموضوعات الرياضية عند أفلاطون، والمثل بوصفها أعداداً ـ هو تأويل فج لنظرية أفلاطون . كما لو أن أفلاطون مثلاً قد تخيل الموضوعات الرياضية أو المثل على أنها أشياء. وفضلاً عن ذلك فقد كان على أرسطو نفسه أن يواجه الصعوبة الكبرى التي تعترض نظرية التجريد للرياضيات (لأن أرسطو ـ عالم الهندسة ـ نظر مثلاً لا إلى الموضوعات الرياضية المنفصلة، وإنما إلى الأشياء المحسوسة بطريقة تجريدية ـ أعني من وجهة نظر جزئية معينة). أي من وجهة النظر التي تقول إننا لا نستطيع ، مثلاً، أن نجرد مثلاً، الدائرة التامة من الطبيعة طالما أنه لا توجد دائرة تامة في الطبيعة نستطيع تجريدها. بينما يصعب، من ناحية أخرى أن نرى كيف نستطيع أن نشكل فكرة عن الدائرة الكاملة عن طريق «تصحيح» الدوائر الناقصة في الطبيعة، إذ إننا لن نعرف أن الدوائر الموجودة في الطبيعة ناقصة ما لم نكن قد عرفنا من قبل ما هي الدائرة التامة أو الكاملة. وربما أجاب أرسطو على هذا الاعتراض إما بقوله أنه على الرغم من أن الدوائر التامة ليست موجودة حقيقة في الطبيعة، فإننا نستطيع مع ذلك أن نتأملها، ويكفي ذلك لتجريد فكرة الدائرة الكاملة أو التامة ـ أو أن الأشكال الرياضية والبديهيات هي افتراضات اعتباطية قليلاً أو كثيراً، ومن ثم يكون المطلب الأساسي في الرياضيات أن تكون متسقة ومنطقية، دون أن يكون من الضروري أن نفترض أن كل نوع، مثلاً، من أنواع الهندسة سوف يصلح للعالم «الواقعي». أو أن له ـ من ناحية أخرى ـ عالماً مثالياً يناظره، بحيث يكون بالنسبة له تأملاً ذهنياً أو إدراكاً حسياً.

ولابد لنا أن نشير ـ بصفة عامة ـ إلى أننا لا نستطيع أن نستغنى تماماً لا عن أفلاطون. ولا عن أرسطو، بل لابد أن نجمع بين الحقيقة عند كليهما معاً. وهذا ما حاول الأفلاطونيون الجدد القيام به، فلقد وضع أفلاطون الصور كعلل نموذجية: ووضعها

(١) Metaph. A 992 b 7 - 9.

الأفلاطونيون المتأخرون في ذهن الله. وتلك هي النظرة الصحيحة مع بعض التحفظات، ذلك لأن الماهية الإلهية هي المثال المطلق لجميع المخلوقات[١]. ولقد زعم أفلاطون، من ناحية أخرى، أننا نملك أو يمكن أن نملك، معرفة مباشرة بالصور أو المثل. ومن المؤكد أننا لا نصل إلى معرفة مباشرة بالأفكار الإلهية ـ على عكس ما افترض «مالبراتش». إذ ليس لدينا معرفة مباشرة إلا بالكلي العلني الصريح، وهذا الكلي إنما يوجد ـ بطريقة خارجية ـ أي على أنه كلي في الجزئيات وحدها. ومن ثم فإن لدينا الفكرة النموذجية الخارجية الموجودة في ذهن الله، التي هي أساس الموضوع الجزئي. أعني الماهية النوعية لهذا الموضوع الجزئي، والكلي المجرد في عقولنا. ومن هذه الوجهة من النظر يكون نقد أرسطو لأفلاطون، له ما يبرره، فيما يبدو، لأن الكلي الذي لنا به معرفة مباشرة هو ببساطة طبيعة الشيء الجزئي. وسوف يظهر، عندئذ، أننا بحاجة إلى أفلاطون وأرسطو في آن معاً حتى نشكل نظرة فلسفية متكاملة. إن «الصانع» عند أفلاطون لابد أن يتحد مع الصورة الأرسطية ولابد أن تشير الصور الأزلية إلى الله. ونظرية أرسطو عن الكلي العيني لابد من قبولها مع النظرية الأرسطية عن التجريد في وقت واحد. فلا يمكن أن نقبل أيًّا من هذين المفكرين العظيمين على نحو ما هو عليه بالضبط، وعلى حين أننا لابد أن نقدّر نقد أرسطو لنظرية المثل عند أفلاطون. فمن الخطأ الفادح أن نفترض أن هذه النظرية ليست سوى كتلة من العبث الفج، أو أنه يمكن الاستغناء عنها تماماً؛ إن فلسفة القديس أوغسطين تحمل بقوة ثمار فكر أفلاطون من خلال الأفلاطونية المحدثة.

على الرغم من أننا سلمنا بنقد أرسطو الأساسي لنظرية المثل عند أفلاطون، وأن النظرية تنطوي على انفصال له ما يبرره، وأن النظرية الأفلاطونية لا تستطيع أن تقف وحدها، وإنما تحتاج إلى أن تكملها نظرية أرسطو عن الصورة المحايثة، (التي ننظر إليها في كليتها بطريقة مجردة، فإننا لم نتعامل مع نقد أرسطو بتعاطف تام. وربما قيل: «كيف

---

(١) يعلّمنا القديس توما الأكويني ـ الذي يقتبس من القديس أوغسطين مسألة الأفكار الإلهية أن هناك كثرة من الأفكار في العقل الإلهي (S.T. I, 15.3) ويرفض فكرة أفلاطون التي تقول إنها تقع «خارج» العقل الإلهي (CF S.T. I, 15, I ad 1) وهو يوضح ذلك بأنه لا يقصد أن هناك كثرة من الأنواع الحادثة أو العارضة في ذهن الله. بل يعني أن الله بما أنه يعرف ماهيته تماماً، فإنه يعرفها على أنها يمكن محاكاتها، (أو أن تكون مشاركة) في كثرة المخلوقات (المؤلف).

يمكنك إذن، أن تقول إن عبارات أرسطو، فيما يتعلق عما ذكره أفلاطون لابد أن تؤخذ مأخذ الجد؟. إذا كان تفسير أرسطو لما قاله أفلاطون صحيحاً، لكان معنى ذلك أن انتقاداته لنظرية المثل الأفلاطونية له ما يبرره تماماً، في حين أنه إذا ما كانت انتقاداته تُسيء عرض النظرية الأفلاطونية، فإما أن يكون قد تعمد إساءة عرض هذه النظرية أو أنه لم يفهمها».

أولاً: لابد من التسليم بأن أرسطو كان يهاجم نظرية أفلاطون نفسه ـ أو أن ذلك كان في ذهنه على الأقل ـ ولا يهاجم فقط بعض الأفلاطونيين كفلاسفة يتميزون عن أفلاطون، إذ لا تسمح القراءة الدقيقة لكتاب. «الميتافيزيقا» لأرسطو بأي افتراض غير ذلك. وثانياً:ـ لابد من التسليم أن أرسطو ـ مع أنه ربما كان يهاجم أساساً شكل النظرية الأفلاطونية التي كانت تُدّرس في الأكاديمية ـ فإنه كان يعلم تماماً مضمون المحاورات المنشورة. ويعرف أن بعض انتقاداته قد ظهرت بالفعل في محاورة «بارمنيدس». ثالثاً: ليس ثمة مبرر حقيقي لافتراض أن النظرية الأفلاطونية كما كانت تدرس في الأكاديمية انطوت على تراجع أو رفض للنظرية التي طوّرها أفلاطون في مؤلفاته المنشورة، وإذا كان ذلك كذلك، فربما كان من المعقول أن نتوقع من أرسطو أن يشير بعض الإشارات إلى هذه الواقعة. على حين أنه ـ على العكس ـ إذا لم يشر إلى مثل هذا التغير من جانب أفلاطون، فلن يكون لدينا الحق في تأكيد هذا التغير بلا دليل أفضل مما يستطيع أن يقدمه. ومن المحتمل أن تعني الصورة الرياضية للنظرية ـ استكمالاً للنظرية أو بالأحرى مبرراً نظرياً وتوضيحياً لها، أو نسخة «مستورة» منها (إذا ما كان يمكن للمرء أن يستخدم ـ مع تداعيات سيئة الحظ ـ دون أن يرغب في الوقت ذاته، أن يقول إن النسخة الرياضية نظرية أخرى أو مختلفة). ومن ثم فقد كان أرسطو يهاجم ـ من الزاويتين معاً ـ ما نظر إليه على أنه النظرية الأفلاطونية عن المثل. (غير أننا لابد أن نتذكر أن «الميتافيزيقا» لم تكن كتاباً متصلاً، كُتِبَ بغرض النشر، وليس في استطاعتنا أن نزعم ـ ببساطة ـ أن جميع الاعتراضات التي أثارها أرسطو في محاضراته ضد النظرية الأفلاطونية، كان أرسطو نفسه ينظر إليها بجدية مماثلة، فقد يقول المرء في محاضراته أموراً لن يقولها ـ بنفس الطريقة على الأقل ـ في كتاب يعده بقصد النشر).

قد يبدو أننا نواجه مأزقاً حرجاً: فإما أن يكون أفلاطون ـ بغض النظر عن المشكلات

التي رآها بنفسه، واقترحها في محاورة «بارمنيدس» ـ قد اعتنق النظرية بشكلها الدقيق الذي هاجمه أرسطو (وفي هذه الحالة يبدو أفلاطون رجلاً أحمق) أو أن أرسطو أساء فهم النظرية الأفلاطونية بشكل خطير (وفي هذه الحالة فإن أرسطو هو الذي يبدو رجلاً أحمق) ولسنا على استعداد أن نسلّم أن أيًا من الرجلين كان رجلاً أحمق. وأي معالجة لهذه المشكلة تنطوي بالضرورة على أيٍّ من هذين الافتراضين في رأيي مرفوض تماماً. والقول بأن أفلاطون ـ من ناحية أخرى ـ لم يحل أبداً حلاً مقنعاً مشكلة والمحاكاة أو المشاركة، وأن أرسطو لم يكن من ناحية أخرى على دراية تامة بالرياضيات العليا المعاصرة، لا يكشف لنا عن أيٍّ منهما كان أحمق، أو أنه من السهل التسليم بذلك. لكن من الواضح أن هذا التسليم لا يتخلص من الصعوبة التي تنطوي عليها انتقادات أرسطو وهي أنه صوّر النظرية الأفلاطونية على أنها ساذجة بشكل مفرط، وأن أرسطو لم يشر إلى المحاورات ولاذ بالصمت فيما يتعلق «بالصانع». لكن ربما كان في استطاعتنا العثور على مخرج من هذه الورطة. لقد كان أرسطو على وعي تام بأن أفلاطون لم يحل مشكلة والمحاكاة أو المشاركة حلاً مقنعاً، فأراد أن ينفصل عن نظرية أستاذه، وأن يعتنق موقفاً مختلفاً أتمَّ الاختلاف. وعندما نظر إلى النظرية من هذا المنظور، كان لابد أن تتبدى أمامه، في أية صورة، نظرية شاذة مبالغاً فيها. ومن ثم فربما كان من السهل عليه أن ينظر إلى نفسه على أن له ما يبرره عندما يحاول وضع هذا الطابع الشاذ للنظرية في ضوء مبالغ فيه لأغراض خلافية. وربما استشهد المرء بحالة موازية هي حالة هيجل. فبالنسبة لمنْ يعتقد أن مذهب هيجل، هو مذهب عقلاني محض: أو استعراض عقلي بارع يبلغ حد الشطط ـ قد يبدو له شاذاً في أية صورة من الصور . وليس أسهل من قلب الأوضاع أو حتى إساءة عرض العناصر التي لا شك في ضعفها في ذلك المذهب لأغراض خلافية. وحتى في هذه الحالة فإن الناقد الذي يعتقد أن المذهب زائف من أساسه، لا يمكن اتهامه، بحق، بالإساءة المتعمدة في عرض المذهب. وإن كنا نتمنى أن يسلك الناقد بطريقة مختلفة بحيث يراعى الدقة التاريخية. فمن الصعب أن نمنحه لقب «أبله أو معتوه»، لأنه اختار أن يغالى في دور الناقد. وعلى حين أنني أرفض الاعتقاد بأن أرسطو شعر تجاه أفلاطون بأي لون من الحقد كالذي شعر به «شلنج» أو «شوبنهور» تجاه هيجل، فإنني مع ذلك أعتقد أن أرسطو بالغ

في دور الناقد، كما بالغ في عرض النقاط الضعيفة في النظرية التي اعتبرها زائفة؛ أما بالنسبة لصمته تجاه «الصانع» فإنه يمكن تفسيره جزئياً على الأقل، إذا ما تذكرنا أن أرسطو ينقد أفلاطون من موقفه هو الخاص، وأنه لم يقبل فكرة «الصانع»، ولهذا فلم يأخذها مأخذ الجد. وإذا كان لدى أرسطو - بالإضافة إلى ذلك - مبرر للاعتقاد أن «الصانع» الموجود فعلاً في محاورة «طيماوس» هو - إلى حد كبير - شخصية رمزية. وإذا كان أفلاطون لم يدرس أبداً، حتى في الأكاديمية، الطبيعة الدقيقة للذهن، أو وضع الذهن أو النفس فليس من الصعب أن نفهم كيف أن أرسطو الذي لم يؤمن بأي تشكيل للعالم استطاع أن يتجاهل تماماً في نقده لنظرية المثل شخصية الصانع. وربما لم يكن له ما يبرره في تجاهله إلى هذا الحد، إلا أن الاعتبارات السابقة تجعل من السهل أن نفهم كيف فعل ذلك. وربما لم تكن الاقتراحات التي سقناها مقنعة تماماً. ولا شك أنها تظل عرضة لنقد جاد لكن لها على الأقل هذه الميزة: وهي أنها تجعل من الممكن أن نهرب من المأزق الذي يجعلنا نقول إما أن أفلاطون كان أحمق أو أن أرسطو كان أحمق. وقبل كل شيء فإن نقد أرسطو لجذور نظرية أفلاطون، له ما يبرره تماماً، لأن أفلاطون يعني باستخدامه لمصطلحي «المحاكاة»، و«المشاركة» أن هناك عنصراً صورياً ما، مبدأ للاستقرار النسبي في الأشياء المادية، على حين أن الفشل، من ناحية أخرى، في تقديم نظرية ذات صورة جوهرية - جعله يفشل في تفسير هذا العنصر الصوري المحايث، ولقد قدَّم أرسطو، بحق، ذلك العنصر، لكنه رأى (بحق أيضاً) أن المثل الأفلاطونية بما أنها «منفصلة» فهي <u>لا تستطيع</u> تفسير ذلك العنصر، ولقد ذهب - لسوء الطالع - أبعد مما ينبغي عندما رفض النموذج الأفلاطوني تماماً. ناظراً إلى النظرية الأفلاطونية من منظور <u>بيولوجي</u> أساساً (مع إصرار عالم البيولوجيا على الأنتلخيا المحايثة)[1]. وتخيل من وجهة نظر لاهوتية - في كتابه «الميتافيزيقا» (Xii) أنه لن يستفيد من النموذج الأفلاطوني: النزعة الرياضية الأفلاطونية، و«الصانع» الأفلاطوني. وهكذا عندما ننظر إلى موقف أرسطو تجاه نظرية أفلاطون على ضوء مذهبه الخاص - فإننا نستطيع أن نفهمه تماماً.

[٥] على الرغم من أرسطو يقدِّم نقداً معادياً للنظرية الأفلاطونية في المثل أو الصور

(١) كلمة انتلخيا Entelechy يونانية تعني الكمال الأول [المترجم].

المنفصلة. فإنه يتفق معه اتفاقاً تاماً في آن الكلي ليس تصوراً ذاتياً خالصاً أو حالة من التعبير الشفهي، إذ يناظر الكلي الموجود في الذهن ماهية نوعية موجودة في الشيء، رغم أن هذه الماهية لا توجد في أي حالة منفصلة خارج الذهن، وإنما يفصلها الذهن فحسب من خلال نشاطه. لقد كان أرسطو مقتنعاً ـ كما كان أفلاطون أيضاً ـ بأن الكلي هو موضوع العلم: وينتج عن ذلك، إذن، أنه لم يكن واقعياً حقيقياً على الإطلاق فلن تكون هناك حقيقة واقعية موضوعية أياً كانت؛ ولن تكون هناك معرفة علمية. لأن العلم لا يتعامل مع الفردي بما هو كذلك. الكلي إذن حقيقي وواقعي Real وله طبيعة حقيقة ليس في الذهن وحده وإنما في الأشياء أيضاً، رغم أن وجوده في الأشياء لا يستلزم أن تكون الكلية الصورية هي التي في الذهن. والأفراد التي تنتمي إلى نفس الأنواع هي جواهر حقيقية، لكنها لا تشارك في كلي موضوعي يكون من الناحية العددية هو نفسه في جميع أعضاء الفئة وهذه الماهية النوعية هي من الناحية العددية مختلفة في كل فرد من أفراد الفئة؛ لكن من ناحية أخرى، هي نوعياً واحدة في جميع أفراد الفئة (أعني أنها كلها متشابهة في النوع) والتشابه الموضوعي هو الأساس الحقيقي للكلي المجرد، الذي له هوية عددية في الذهن، ويمكن أن يكون محمولاً لجميع أعضاء الفئة بلا تمييز. وعلى ذلك فأفلاطون وأرسطو على اتفاق فيما يتعلق بخاصية العلم الحقيقي أعني ذلك الذي يتجه نحو العنصر الكلي في الأشياء، أعني نحو التشابه النوعي؛ فالعالم لا يهتم بالشذرات الجزئية من الذهب من حيث هي شذرات فردية، وإنما يهتم بماهية الذهب، بذلك التشابه النوعي الذي يوجد في جميع الشذرات الفردية للمذهب «أعني أن يفترض أن الذهب نوع؛ ولقد أعطى سقراط دفعة لهذه النظرية» (أعني النظرية الأفلاطونية) «عن طريق تعريفاته، لكنه لم يفصلها» (أي الكليات) «عن الجزئيات، وهو بذلك اعتقد ـ بحق ـ أنها لا تنفصل. وهذا واضح من النتائج إذ من غير الكلي لا نستطيع أن نصل إلى معرفة. أما الانفصال فهو سبب الاعتراضات التي تنشأ بالنسبة إلى المثل»[1]. وإنْ شئنا الدقة ـ فليس ثمة كلي موضوعي عند أرسطو، وإنما هناك أساس موضوعي في الأشياء للكلي الذاتي

---

(١) Metaph 1036 b ويمكن أن نقارن بين ما يقوله في الكتاب (k) 1039 b «كل صيغة وكل علم إنما يكون بالكليات» وما يقوله في الكتاب (Z) 1036 a من أن «التعريف هو تعريف للكلي وللصورة» (المؤلف).

الموجود في الذهن. «فالحصان» الكلي هو تصور ذاتي، لكن له أساساً موضوعياً في الصور الجوهرية التي تنفخ الحياة في الخيول الجزئية.

الأفراد جواهر حقيقية، فهل الجواهر الكلية ـ أي العنصر النوعي، أو المبدأ الصوري ـ الذي يضع الفرد في فئة نوعية يمكن أن يُسمّى جوهراً؟ يجيب أرسطو بالنفي اللهم إلا بمعنى ثانوي. فالفرد هو وحده موضوع الحمل، وهو بذاته لا يُحمل على الأشياء الأخرى. إلا أن النوع يمكن أن يُسمى جوهراً بمعنى ثانوي وله حق في هذه التسمية طالما أن للعنصر الجوهري حقيقة أعلى من الفرد من حيث هو فرد؛ وهو موضوع العلم. ومن هنا فإن أرسطو يُطلق على الأفراد اسم الجواهر الأولى بينما يطلق على الأنواع اسم الجواهر الثانوية(١).

وبهذه الطريقة جلب أرسطو على نفسه تهمة التناقض. وهذا التناقض المزعوم يعني أنه إذا كان الفرد هو وحده الجوهر الحقيقي وإذا كان العلم يختص بالكلي، فإنه ينتج من ذلك بالضرورة، أن الفرد هو الموضوعي الحقيقي للعلم في حين أن أرسطو يقول لنا في الواقع الضد تماماً أي أن العلم لا يتعلق بالفرد بما هو كذلك وإنما بالكلي. وبعبارة أخرى يخبرنا أرسطو أن العلم يتعلق بالجوهر، وأن الفرد هو الجوهر بالمعنى الأولى بينما يخبرنا، من ناحية أخرى، أن الكلي هو من نوعية أعلى، وأنه الموضوع الحقيقي للعلم، الذي هو الضد التام لما كان يقوله في مقدماته.

والردُّ على تهمة التناقض الذاتي ربما يجيء من زاويتين. الأولى أنه ليس ثمة تناقض حقيقي لو أننا وقفنا على ما يعنيه أرسطو فهو عندما قال أن الفرد هو الجوهر الحقيقي، وأن ذلك وحده هو الجوهر الحق، فإنه كان يقصد رفض نظرية أفلاطون التي تقول إن الكلي جوهر منفصل بذاته، لكنه لم يكن يقصد إنكار أن الكلي بمعنى العنصر الصوري النوعي في الأشياء ـ حقيقي. فالفرد هو الجوهر الحق، لكن ما جعله جوهراً من هذا النوع أو ذاك، وما هو عنصر رئيسي في الشيء، وموضوع للعلم ـ هو العنصر الكلي أو صورة

(١) Categ. 5 علينا أن نلاحظ أن ألفاظ أول وثاني من هذه الزاوية ليست تقييماً وإنما هي تعني «أول» و«ثاني» بالنسبة لنا. فنحن نصل إلى معرفة بالأفراد أولاً، ولا نصل إلى معرفة الكليات إلا بطريقة ثانوية عن طريق التجريد. غير أن أرسطو لم يتخل عن نظرته التي تقول إن الكلي هو موضوع العلم، وله حقيقة أعلى من الفرد بما هو كذلك (المؤلف).

الشيء التي يجردها الذهن ويتصورها في كلية صورية. وعلى ذلك فعندما يقول إن الكلي هو موضوع العلم فإنه لا يناقض نفسه، لأنه لم ينكر أن للكلي بعض الحقيقة الموضوعية، وإنما أنكر فحسب أن يكون للكلي وجود منفصل، فهو واقعي في الفرد وليس متعالياً أو مفارقاً إذا ما نظرنا إليه في حقيقته الموضوعية، وإنما هو محايث: إنه الكلي العيني أن الفرد هو وحده الجوهر بالمعنى الحقيقي إلا أن الشيء الفردي الحسي مركب والعقل ـ في المعرفة العلمية ـ يتجه مباشرة نحو العنصر الكلي، الذي يوجد، حقيقة، هناك، رغم أنه لا يوجد إلا بطريقة عينية، بوصفه عنصراً من عناصر الفرد. ولا شك أن أرسطو تأثر بواقعة أن الأفراد تفنى في حين أن الأنواع تبقى. وهكذا تفنى الخيول الفردية، بينما تبقى طبيعة الخيل واحدة (من حيث النوع لا من حيث العدد) في تتابع الخيول. وطبيعة الخيل هي ما يهم العالم وليس الحصان الأسود أو الجميل أو غيرها من الخيول الفردية.

الزاوية الثانية: كما أن أرسطو لم يناقض نفسه في الحقيقة، ولا حتى في المصطلحات، لأنه فرّق بصراحة بين معنيين لكلمة الجوهر. الجوهر بالمعنى الأولى هو الجوهر الفرد، وهو يتألف من مادة و صورة: والجوهر بالمعنى الثانوي وهو العنصر الصوري أو الماهية النوعية الذي يناظر التصور الكلي. أما الجواهر الأولى فهي موضوعات لا تُحمل على غيرها وإنما يُحمل عليها شيء آخر، (أعني: العرض). والجواهر بالمعنى الثانوي هي الطبيعة، بمعنى الماهية النوعية، التي تناظر التصور الكلي. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو عندما يتحدث عن الجواهر الأولى والثانية فإنه لا يقصد بذلك أولى أو ثانوي في الطبيعة، أو في الدرجة أو في الزمان، وإنما أولى أو ثانوي بالنسبة لنا[1]. الجوهر الفرد مركب من موضوع أو حامل ومن ماهية أو صورة، وينتمي إلى الجوهر الفرد الشروط. والعلاقات، التي تتميز تبعاً للمقولات التسع العارضة. ويصبح

(١) «يلاحظ بروفسور تسلر أن «من التناقض، بالطبع، أن تعزو للصورة حقيقة واقعية أعلى، التي هي على الدوام كلية، بالمقارنة إلى ما يتألف من مادة وصورة. وأن تؤكد، في الوقت ذاته، أن الكلي هو وحده موضوع المعرفة، التي هي في ذاتها أسبق وأفضل ما هو معروف. ويمكن ملاحظة نتائج هذا التناقض خلال مذهب أرسطو كله» (موجز ص ٢٧٤). ويصعب أن نقول إن هذه إفادة سليمة عن التناقض المزعوم (المؤلف).

الكلي موضوعاً للعلم أولاً وقبل كل شيء، لأنه العنصر الجوهري الأساسي، ومن ثم فله حقيقة واقعية بمعنى أعلى مما هو جزئي فحسب. ولا شك أن الكلي لا يوجد إلا في الجزئي، لكن ينتج من ذلك لا أننا عاجزون عن جعل الكلي موضوعاً للعلم في كليته، وإنما أننا لا نستطيع أن ندرك الكلي إلا من خلال إدراكنا للجزئي.

هل صحيح ـ كما يعتقد أرسطو أنه صحيح ـ أن الكليات ضرورية للعلم؟

(أ) لو كنا نعني بالعلم معرفة الكلي فالجواب واضح.

(ب) لو كنا نعني بالعلم الحكمة بالمعنى الذي يستخدم فيه أرسطو هذا المصطلح، لكان من الصواب تماماً أن نقول: إن الفيلسوف لا يهتم بالجزئي بوصفه جزئياً. فإذا كان الفيلسوف مثلاً يتحدث عن الوجود العارض أو الحادث، فإنه لا يفكر في هذا الوجود أو ذاك من ألوان الوجود الجزئي العارض بما هو كذلك. وإنما هو يهتم بالوجود العارض في طبيعته الجوهرية، حتى إذا ما استخدم الموجودات الجزئية العارضة كمثل توضيحي لما يقول. إنه إذا ما حصر نفسه في الموجودات الجزئية العارضة التي تحدث في تجاربه بالفعل، سواء حدثت في تجاربه هو أو في تجارب غيره من الناس الذين يثق في شهادتهم، عندئذ ستكون نتيجة محدودة بتلك الأشياء الجزئية. على حين أنه يرغب كفيلسوف في الوصول إلى نتيجة كلية تنطبق على جميع الموجودات العارضة الممكنة.

(جـ) وإذا كنا نقصد «العلم» بالمعنى الذي نستخدم فيه المصطلح في يومنا الراهن بصفة عامة، فلابد لنا أن نقول، إنه على الرغم من أن معرفة الماهية الكلية الحقيقية لفئة من الموجودات لابد أن تكون، يقيناً، عملية مرغوبة، وتظل هي المثل الأعلى ـ فإن من الصعب أن نقول إنها ضرورية. فمثلاً يستطيع عالم النبات أن يسير قدماً في تصنيف النباتات دون معرفة بالتعريف الماهوي للنباتات التي يتحدث عنها. إذ يكفيه أن يجد الظواهر الكافية لتحديد وتعريف نوع ما، بغض النظر عما إذا كانت الماهية النوعية قد عُرِّفت بذلك أم لا، ومما له مغزاه أن الفلاسفة الأسكولائيين عندما أرادوا تقديم تعريف يكون تمثيلياً، فإنهم كثيراً ما قالوا «الإنسان حيوان عاقل»، ولم يشقوا على أنفسهم ليقدموا تعريفاً ماهوياً للبقرة أو زهرة الحَوْذان « ..Buher cup». إننا كثيراً ما نقنع بما نسميه بالماهية «الاسمية» في معارضة الماهية الواقعية، وحتى في هذه الحالة فإن معرفة بعض

الخصائص الكلية أمر ضروري. لأنه على الرغم من أنك لا تستطيع تحديد الفصل بين بعض الأنواع، فإنك مع ذلك قد تصل إلى تعريفها ـ لو أنك عرَّفتها على الإطلاق، من حيث دلالة بعض الخصائص الكلية التي تملكها الفئة ككل. فافرض أن «الحيوان العاقل» هو التعريف الحقيقي للإنسان، إنك إذا لم تستطع الوصول إلى هذا التعريف، وإنما كان عليك أن تصف الإنسان بأنه موجود بلا ريش، يتميز بالكلام أو النطق، ذو قدمين ـ فإن ذلك يتضمن معرفة ببعض الكليات مثل: «ما لا ريش له»، و«الناطق». وعلى ذلك فحتى التصنيف أو الوصف عن طريق الخصائص العرضية يتضمن، فيما يبدو، تمييزاً للكلي بطريقة ما؛ لأن المرء يميز النوع حتى إذا لم يكن في استطاعته تعريفه تعريفاً تاماً. إذ يبدو الأمر كما لو أن المرء قد حقق الكلي تحقيقاً ضعيفاً، لكنه لم يستطع تعريفه بطريقة تامة أو إدراكه بوضوح. إن التعريف الكلي بمعنى التعريف الماهوي الواقعي، سوف يظل بذلك مثالياً على أية حال، حتى أن العلم التجريبي يستطيع من الناحية العملية أن يسير قُدماً دون بلوغ المثل الأعلى، وأرسطو يتحدث بالطبع عن العلم في طابعه المثالي. وهو لن يوافق أبداً على وجهات النظر التجريبية والاسمية للفيلسوف «جون ستوارت مل»، على الرغم من أنه يوافق بغير شك على أننا كثيراً ما نقنع أنفسنا بالوصف (أو الرسم) بدلاً من التعريف الحقيقي.

[٦] ومن هنا فإن أرسطو يرفض أن تكون موضوعات الرياضيات أو الكليات جواهر. وفي كتاب «الميتافيزيقا» عندما أراد أن يفنّد النظرية الأفلاطونية، أنكر بوضوح أن تكون جواهر، رغم أنه في كتاب «قاطيغورياس» (المقولات) ـ كما رأينا ـ يسميها جواهر ثانوية، أو جواهر بالمعنى الثانوي المشتق. وعلى أية حال فالفرد ـ والفرد وحده ـ هو الجوهر الحقيقي. غير أن هناك نقطة أبعد ينبغي ملاحظتها، إذ يقول أرسطو[١] إن الأفراد الحسية لا يمكن تعريفها. بناء على العنصر المادي الموجود فيها، والذي يجعلها قابلة للفناء، غامضة أمام معرفتنا. والجوهر هو أساساً ماهية الشيء أو صورته التي يمكن تعريفها. أو المبدأ الذي بفضله يكون العنصر المادي موضوعاً عينياً محدداً[٢]. وينتج من

(١) Metaph. VII (2), 15.

(٢) Ibid' 17.

ذلك أن الجوهر هو أساساً صورة لا مادية في ذاتها، حتى إذا ما بدأ أرسطو مؤكداً أن الموضوعات الحسية الفردية هي جواهر فإن مسار تفكيره يقوده نحو وجهة النظر التي تقول إن الصورة الخالصة هي وحدها الجوهر الحقيقي الأول؛ إلا أن الصورة الوحيدة المستقلة حقاً عن المادة هي الله، وعقول المدارات، والعقل النشط في الإنسان. وعلى ذلك فهذه الصور هي الجوهر الأول. وإذا كانت الميتافيزيقا تدرس الجوهر، فمن السهل عندئذ آن نرى أنها ترادف «اللاهوت». وليس من غير المعقول. يقيناً، أن نتبيّن هنا تأثير المذهب الأفلاطوني، طالما أن من الواضح أن أرسطو - رغم رفضه لنظرية المُثل عند أفلاطون - فإنه، يواصل النظر إلى المادة على أنها العنصر الذي لا يمكن أن ينفذ إليه الفكر، وإلى الصورة الخالصة على أنها معقولة. ونحن لا نقول إن أرسطو كان مخطئاً في تفكيره هذا، وإنما نقول إنه سواء أكان مخطئاً أم محقاً، فمن الواضح أن ذلك هو تراث الأفلاطونية.

[٧] لقد سبق أن رأينا آن آرسطو يقدم أربعة مبادىء: المبدأ المادي (أو العلّة المادية)، المبدأ الصوري (أو العلّة الصورية)، ومصدر الحركة (أو العلّة الفاعلة) والمبدأ الغائي (أو العلّة الغائية) والتغير أو الحركة (أي الحركة بالمعنى العام لهذا اللفظ، التي تعني الانتقال من نقطة بداية Terminus a qua إلى نقطة نهاية Terminus ad quen . كما هي الحال عندما يتغير لون أوراق الشجر من اللون الأخضر إلى اللون البني) وتلك واقعة من وقائع العالم. وعلى الرغم من رفض «بارمنيدس» للتغير على أنه وهم، فإن آرسطو درس واقعة التغير، ورآى أنها تنطوي على عوامل متعددة، وينبغي إعطاء كل منها حقه. فهناك مثلاً حامل للتغير. لأنه في كل حالة من حالات التغير التي نلاحظها هناك شيء هو الذي يتغير. فشجرة البلوط تأتي من بذرة البلوط، ويُصنع السرير من الخشب، فهناك شيء يتغير ويتلقى تعيناً جديداً. فيكون في البداية وجوداً بالقوة بالنسبة لهذا التعين الجديد. وتحت تأثير علّة فاعلة معينة، يتلقى التحقق النفعي الجديد، فالرخام الذي يعمل عليه النحّات هو وجود بالقوة للصورة الجديدة أو التعين الجديد الذي يضفيه النحات عليه أعني شكل التمثال.

وعندما يتلقى الرخام صورة التمثال يكون في الواقع قد تغير، إلا أن هذا التغير

عَرَضي فحسب، بمعنى أن الجوهر لا يزال رخاماً وإن كانت الهيئة أو الشكل قد تغير. غيرأن الجوهر، في بعض الحالات، لا يظل على الإطلاق هو نفسه: فعندما تأكل البقرة الحشائش، فإنها تتمثلها في عملية الهضم وتأخذ الحشائش صورة جوهر جديد. وطالما أنه يبدو أن أي شيء يمكن أن يتحول تحولاً نهائياً إلى أي شيء آخر، فسوف يظهر أن هناك حاملاً مطلقاً ليس له من ذاته خصائص محددة. وإنما يكون بالقوة على ما هو عليه فحسب. وهذا ما يعنيه أرسطو بالطبيعة[1] وهو المادة الأولى عند الأسكولائيين ـ التي توجد في جميع الأشياء المادية، وهي الأساس النهائي لكل تغير. ولقد كان أرسطو، بالطبع، مدركاً تماماً أنه لا توجد علّة فاعلة لعمل على نحو مباشر في المادة الأولى بما هي كذلك: فهي باستمرار شيء معين، حامل ما متحقق بالفعل هو الذي تعمل عليه. فالنّحات، مثلاً، يشتغل على الرخام فهو مادته، وهو حامل التغير الذي يبتكره، إنه لا يشتغل على المادة الأولى بما هي كذلك. وبالمثل فالحشائش هي التي تصبح نضرة وليست المادة الأولى بما هي كذلك. وهذا يعني أن المادة الأولى لا توجد قط بما هي كذلك بالضبط ـ أعني كمادة أولى عارية، كما يمكن أن نقول ـ لكنها توجد باستمرار مرتبطة بالصورة التي هي العامل الصوري الذي يحدد الخصائص. فالمادة الأولى ـ بمعنى ما ـ لا يمكن أن توجد بذاتها بمعزل من كل صورة. إنه يمكن تمييزها منطقياً فحسب عن الصورة، لكنها بمعنى آخر العنصر الحقيقي في الموضوع المادي وهي الأساس النهائي للتغيرات الحقيقية التي تحدث، ومن الممكن أن نميزها حقاً عن الصورة. ومن ثم فينبغي علينا أن لا نقول إن المادة الأولى هي أبسط جسم في الكون المادي. لأنها ليست جسماً على الإطلاق. وإنما هي عنصر في الجسم، وحتى في أبسط الأجسام ويذهب أرسطو في

---

(١) C.F. Physics, 193 a 29 and 191 a 31 - e .

ربما استطاع المرء أن يقترب من المادة الأولى عن طريق هذه الوجهة من النظر: خذ أي جوهر مادي، واحذف بذهنك جميع خصائصه المحددة ، جميع الصفات التي يشترك فيها مع الجواهر الأخرى ـ اللون، والشكل ... الخ وسوف تجد نفسك في النهاية مع الحامل الذي لا شكل له ولا خصائص ـ على نحو مطلق، ذلك الذي لا يمكن أن يوجد بذاته، لكننا نفترض وجوده مسبقاً من الناحية المنطقية: تلك هي المادة الأولى.

قارن «ستيس» تاريخ نقدي ص ٢٧٦ (المؤلف).

كتاب «الطبيعة»[1]. إلى أن أبسط الأجسام الظاهرة في عالم ما تحت فلك القمر المادي هي العناصر الأربعة: الماء، والهواء، والنار، والتراب، وهي نفسها تحتوي على أضداد، ويمكن أن يتحول الواحد منها إلى الآخر. لكن إذا كان يمكن لها أن تتغير فهي إذن تفترض سلفاً مركباً من القوة والفعل فالهواء، مثلاً، هو هواء لكنه يمكن أن يصبح ناراً، إن له صورة أو التحقق الفعلي للهواء. لكن له أيضاً قوة التحول إلى النار. لكن من الضروري ـ من الناحية المنطقية ـ أن نفترض سلفاً أسبقية الوجود بالقوة لأن يصبح ناراً أو أي نوع جزئي آخر محدد من الأشياء، قوة الصيرورة بإطلاق، أي القوة المحضة.

إن التغير يعني تطور جسم موجود في السابق، ليس بالضبط على حالة ذلك الجسم المعين، وإنما هو جسم قابل للتغير لأن يصبح شيئاً آخر، على الرغم من أنه ليس بعد ذلك الشيء الآخر؛ إنه التحقق الفعلي (أو الوجود بالفعل) لما هو بالقوة (للوجود بالقوة): غير أن القوة تتضمن شيئاً فعلياً، يمكن أن يكونه لكنه لم يتحول إليه بعد. فالبخار، مثلاً، لا يخرج من عدم، وإنما من الماء، لكنه لا يأتي من الماء بالضبط بوصفه ماء: فالماء كماء بالضبط هو ماء ولا شيء غير ذلك. إنما البخار يخرج من الماء الذي يمكن أن يتحول إلى بخار، و«يحتاج» إلى أن يتحول إلى بخار إذا ما تمَّ تسخينه إلى درجة معينة، لكنه لم يتحول إلى بخار بعد، فهو «محروم» حتى الآن من صورة البخار ـ ليس فقط بمعنى أنه لم يحصل بعد على صورة البخار، وإنما بمعنى أنه يمكن أن يتخذ صورة البخار، وينبغي أن يتخذها، لكنه لم يحصل عليها بعد. هناك إذن ثلاثة عوامل، وليس اثنان فقط، في عملية التغير. طالما أن الناتج من عملية التغير يتضمن عنصرين إيجابيين هما: الصورة والمادة. ويفترض سلفاً عنصراً ثالثاً هو «الفقدان.. Privation». وليس «الفقدان» عنصراً إيجابياً بنفس المعنى الذي تكون فيه الصورة والمادة عنصرين إيجابيين؛ ولكنه مع ذلك من الضروري أن نفترضه سلفاً في عملية التغير. وبالتالي فإن أرسطو يقدّم لنا ثلاثة افتراضات سابقة في عملية التغير: المادة، والصورة ثم «الفقدان» أو «الحاجة»[2].

---

(١) C.F. e. 9. Physics, I, 6, 111, 5.

(٢) Physics, I. 7, FF.

[٨] وعلى ذلك فإن الجوهر الحسي العيني هو الوجود الفردي الذي يتألف من مادة وصورة؛ إلا أن العنصر الصوري في مثل هذا الوجود، هو الذي يجعل من هذا الوجود شيئاً عينياً، وهو نفسه، من الناحية النوعية، موجود في جميع أعضاء الجنس السافل؛ فماهية الإنسان أو طبيعته النوعية مثلاً، واحدة (رغم أنها ليست واحدة، بالطبع، من الناحية العددية) عند سقراط، وعند أفلاطون. وإذا صح ذلك، فإن العنصر الصوري لا يمكن ردّه إلى الجوهر الحسي العيني في هذا الفرد أي: لا يمكن أن تكون الصورة هي مبدأ التفرد في الموضوعات الحسية. فما هو مبدأ التفرد عند أرسطو؟ إنه المادة (الهيولي). وعلى ذلك «فزيد» و«عمرو» واحد من حيث الصورة (أي من حيث الصورة البشرية أو الطبيعة البشرية). لكنهما يختلفان بفضل المادة المختلفة التي تشكلت[١].

وهذه النظرة عن مبدأ التفرد اعتنقها القديس «توما الأكويني»، لكنه أدرك الصعوبة التي ينطوي عليها القول بأن المادة الأولى التي لا خصائص لها على الإطلاق هي مبدأ التفرد، فقال: إن المادة المصاغة كما هي التي تعمل على تفريد المادة على اعتبار أن بها حاجة تتطلع إلى الكم وهو ما سوف تمتلكه بعد ذلك بالفعل بفضل اتحادها مع الصورة . وهذه النظرية التي تقول إن المادة هي سبب التفرد سوف تتبدى كنتيجة للمذهب الأفلاطوني أو كتراث له، وهو المذهب الذي يرى أن الصورة (المثال) هي الكلي.

وينتج عن هذه النظرية، منطقياً، أن كل صورة خالصة لابد أن تكون العضو الوحيد في نوعها. لابد أن تستوعب إمكانات النوع، طالما أنه ليس ثمة مادة يمكن أن تعمل كمبدأ للتفرد داخل النوع. ولقد استخلص القديس توما هذه النتيجة ولم يتردد في أن يقول: (وهي نقطة كان فيها على خلاف مع القديس بونافانتيرا) أن العقول الخالصة أو الملائكة تشكل كثرة من الأنواع إلى حد أنه لا يمكن أن يكون هناك كثرة من الملائكة أو الصور اللامادية تنتمي إلى نوع واحد. وهذه النتيجة هي إحدى النتائج التي صادفت أرسطو نفسه، فهو بعد أن لاحظ أن الكثرة تعتمد على المادة، استطرد ليشرح أن المحرك الأول الذي لايتحرك ليس فيه مادة، فلابد أن يكون واحداً من حيث العدد، وليس واحداً فحسب من حيث الطراز أو التعريف[٢]. صحيح أن العبارة التي ناقشها قد تبدو على

(١) Metaph. 1037 a 5 - 8.

(٢) Metaph. 1074 a 33 - 8.

سبيل الاعتراض ضد نظرية أرسطو الخاصة بكثرة المحركات التي لا تتحرك، إلا أنها توضح ـ على الأقل ـ أنه لم يكن غير واع بالنتيجة التي تنتج من نظريته عن المادة بوصفها مبدأ للتفرد داخل النوع.

وهناك نتيجة أبعد وأشد خطورة يبدو أنها تنتج من هذه النظرية. فالمادة عند أرسطو هي في وقت واحد مبدأ التفرد ولا يمكن معرفتها في ذاتها، وينتج من ذلك ـ فيما يظهر ـ أن الشيء العيني الفرد لا يُعرف معرفة تامة. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يقرر بوضوح ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أن الفرد لا يمكن تعريفه، بينما العلم بالتعريف أو الماهية. ومن ثم فإن الفرد بما هو كذلك لا يمكن أن يكون موضوعات للعلم، ولا يُعرف معرفة كاملة. والواقع أن أرسطو لاحظ فعلاً(١). فيما يتعلق بالموضوعات العقلية الفردية (كالدائرة الرياضية مثلاً) والدوائر المحسوسة (مثل دائرة من الخشب أو البرونز) أنه على الرغم من أنها لا يمكن تعريفها فإنه يمكن إدراكها عن طريق الحدس، أو الإدراك الحسي، لكنه لم ينقح هذه الإشارة، ولم يضع أية نظرية عن حدس الفرد. ومع ذلك فمثل هذه النظرية كانت ضرورية يقيناً. فنحن، مثلاً، على اقتناع تام بأننا نستطيع أن نعرف ـ ونحن نعرف فعلاً ـ طابع الشخص الفردي، لكنا لا نصل إلى هذه المعرفة لا بالاستدلال العقلي ولا بالاستدلال العلمي. إذ الواقع أنه يصعب على المرء أن يتجنب الانطباع بأن أرسطو يُعلي من شأن التعريف العلمي، ومن شأن معرفة الجوهر بمعنى الماهية النوعية، ويحط من شأن معرفة الفرد الحسي، وأن ذلك لم يكن سوى آثار متبقية من تربيته الأفلاطونية.

[٩] يناقش أرسطو في الكتاب التاسع من الميتافيزيقا فكرتي القوة والفعل، وهي تفرقة هامة إلى أقصى حد من حيث إنها مكّنت أرسطو من القول بنظرية في التطور الحقيقي. لقد أنكرت المدرسة الميغارية الوجود بالقوة، لكن كما لاحظ أرسطو، سيكون من الخلف المحال أن البنَّاء الذي لم يبن بالفعل لا يستطيع البناء. صحيح أنه لا يستطيع، بمعنى ما، أن يبني عندما لا يقوم بالبناء بالفعل، أعني إذا ما فُهمت عبارة «لا يستطيع أن يبني» على أنها تعني أنه «لا يستطيع أن يبني بالفعل». (وهذا تطبيق واضح لمبدأ التناقض) لكن لديه «الوجود بالقوة» للبناء أي قوة البناء، حتى ولو لم يستخدم هذه القوة بالفعل. أما

(١) Metaph. 1036 a 2 - 6 .

أن القوة ليست سلباً للفعل فهذا ما يظهرنا عليه المثال الآتي: افرض أن رجلاً في حالة نوم عميق أو غيبوبة، إنه في هذه الحالة لا يفكر بالفعل، لكن بما أنه إنسان، فإن لديه القدرة على التفكير بالقوة، بينما الصخر، رغم أنه لا يفكر بالفعل، فليست لديه القدرة على التفكير بالقوة. ويكون الموضوع الطبيعي في حالة قوة بالنسبة لتحققه الفعلي في صورته: كبذرة البلوط ـ مثلاً ـ أو الشجرة الصغيرة، بالنسبة لنموها الكامل. وربما كان هذا الوجود بالقوة، هو القوة التي تحدث التغير في الآخر، أو ربما كانت هي قوة التحقق الذاتي، وعلى أية حال فهو شيء حقيقي واقعي، شيء يقع بين اللاوجود والتحقق الفعلي.

الوجود بالفعل، فيما يقول أرسطو[١]، يسبق الوجود بالقوة. وما هو متحقق فعلاً ينتج باستمرار مما هو بالقوة، وما هو بالقوة يردُ باستمرار إلى الفعل بواسطة ما هو متحقق فعلاً، ذلك الذي يكون في حالة فعل كالإنسان الذي ينتج إنساناً. وبهذا المعنى فإن ما هو متحقق بالفعل يسبق زمانياً ما هو موجود بالقوة. غير أن ما هو موجود بالفعل يسبق أيضاً منطقياً ـ أي من حيث المبدأ ـ ما هو موجود بالقوة، طالما أن الوجود الفعلي هو الغاية، وهي ما توجد القوة، أو تكتسب، من أجلها. وعلى ذلك فعلى الرغم من أن الصبي يسبق من الناحية الزمانية تحققه الفعلي في صورة رجل، فإن رجولته سابقة منطقياً، طالما أن مرحلة الصبي موجودة من أجل مرحلة الرجولة. وفضلاً عن ذلك فإن ما هو أزلي يسبق ـ من حيث الجوهر ـ ما هو قابل للفناء. وما هو أزلي، ولا يقبل الفناء، متحقق فعلاً بأعلى معنى، فالله ـ مثلاً ـ موجود بالضرورة. وما يوجد بالضرورة لابد أن يكون متحققاً تحققاً كاملاً: بوصفه المصدر الأزلي للحركة. وفي رد الوجود بالقوة إلى الفعل؛ فلابد أن يكون الله هو الوجود بالفعل التام والكامل: المحرك الأول الذي لا يتحرك. ولابد أن تكون الأشياء الأزلية ـ فيما يقول أرسطو[٢] ـ خيّرة: فلا نقص فيها، ولا سوء، ولا انحراف، فالسوء يعني النقص أو العيب أو الانحراف من نوع ما. ولا يمكن أن يكون هناك نقص فيما يتحقق تحققاً كاملاً. وينتج عن ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك مبدأ منفصل سيء أو

(١) Metaph. 1049 b 5.

(٢) Metaph. 1051 a 20 - 1.

شرير. طالما أن ذلك الذي يكون بلا مادة هو الصورة الخالصة: «المبدأ السيء أو الشرير لا يوجد بمعزل عن الأشياء الشريرة»(١). ويتضح من ذلك أن الله ـ في فكر أرسطو ـ يتخذ طابع شيء أشبه بمثال الخير عند أفلاطون. وهو يلاحظ أن علّة جميع الخيرات هي الخير ذاته(٢). وبما أن المحرك الأول الذي لا يتحرك، هو مصدر الحركة بوصفه العلّة الغائية فإنه العلّة النهائية المطلقة التي تجعل الوجود بالقوة يتحول إلى وجود بالفعل أعني أنها علّة تحقق الخير.

ومن خلال التفرقة بين القوة والفعل ردّ أرسطو على بارمنيدس الذي ذهب إلى أن التغير مستحيل، لأن الوجود لا يمكن أن يخرج عن اللاوجود (فلا شيء يخرج من لا شيء) في حين أنه بالمثل لا يمكن أن يخرج من الوجود (لأن الوجود موجود بالفعل) ومن ثم فلا يمكن للنار أن تخرج من الهواء، ما دام الهواء هو هواء وليس ناراً. ويرد أرسطو على ذلك بأن النار لا يمكن أن تخرج من الهواء بوصفه هواء، بل تخرج من الهواء الذي يمكن أن يصبح ناراً لكنه ليس ناراً بعد، وإنما لديه القوة لأن يصبح ناراً. وإذا قلنا ذلك بطريقة مجردة فإن الشيء يظهر إلى الوجود من حالة الحرمان أو الحاجة Privation. فإذا اعترض بارمنيدس بأن ذلك يرادف قولنا بأن الشيء يخرج إلى الوجود من اللاوجود، فإن أرسطو يرد أنه لم يخرج إلى الوجود من حالة «الحرمان» فحسب، (أي من الحرمان المحض) بل من حالة حرمانه من موضوع ما. وعندما يرد بارمنيدس بسرعة قائلاً إن الشيء في هذه الحالة يخرج إلى الوجود من الوجود وذلك تناقض، فإن أرسطو يستطيع أن يجيب أن الشيء لا يخرج إلى الوجود من الوجود بما هو كذلك، وإنما من الوجود الذي هو أيضاً لا وجود أي ليس الشيء الذي سيصبح موجوداً. وهكذا يرد على مشكلة بارمنيدس بالالتجاء إلى التفرقة بين الصورة، والمادة ، والحرمان. (أو أفضل، وبصفة عامة) بالالتجاء إلى التفرقة بين : الفعل والقوة، والحرمان(٣).

(١) Metaph. 1051 a 17 - 18.

(٢) Metaph. 985 a 9 -10.

(٣) لمناقشة القوة والفعل قارن: Metaph. , 12 and Q.

[١٠] التفرقة بين القوة والفعل تؤدي إلى نظرية الهيراركية (المراتب التصاعدية للوجود) أو سُلّم الوجود، إذ من الواضح أن الشيء الذي يكون في حالة فعل بالنسبة لنقطة البداية قد يكون في حالة قوة بالنسبة لنقطة نهاية أبعد، وإذا ضربنا مثلاً توضيحياً مبتذلاً قلنا إن الحجر المنحوت هو في حالة فعل بالنسبة لقطعة الحجر غير المنحوتة ـ من حيث أن الأخيرة هي في حالة وجود بالقوة، قابلة لأن تنحت ـ وهي في حالة وجود بالقوة بالنسبة للمنزل ـ من حيث الدور الذي ستقوم به (قطعة الحجر) في المنزل الذي لم يبن بعد. وبالمثل فإن «النفس» أعني في جانبها الحساس ووظائفها، هي في حالة فعل بالنسبة للبدن، لكنها في حالة وجود بالقوة من حيث الوظيفة العليا (الوظيفة العقلية). وفي أسفل السُّلَّم، إنْ صحّ التعبير، توجد المادة الأولى التي لا يمكن معرفتها في ذاتها، والتي لا يمكن أن توجد أبداً بمعزل عن الصورة. وهي باتحادها مع الأضداد، مع الحار والبارد، والرطب والجاف، تشكل العناصر المادية الأربعة: الماء، والهواء، والنار، والتراب. وتلك هي المواد البسيطة ـ على نحو نسبي، وليس على نحو مطلق ـ التي تشكل بدورها المواد غير العضوية: كالذهب مثلاً. كما تشكل الأنسجة البسيطة في الكائنات الحية. (وهما معاً يطلق عليها اسم الأجسام متشابهة الأجزاء أو الأقسام) ـ إذ تشكل الموجودات المتنافرة والكائنات العضوية من أجسام متشابهة الأجزاء كمادة لها. وهكذا تتصاعد درجات السلَّم بالتدريج حتى تصل إلى العقل الفعال في الإنسان الذي لا تخالطه المادة والعقل المنفصل للأفلاك، ثم نصل في النهاية إلى الله. (وينبغي ألا نفهم نظرية مراتب الوجود، بالطبع، على أنها تتضمن «التطور»، فالصور الخالصة لا تتطور من المادة. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يذهب إلى أن الأنواع أزلية على الرغم من أن الموضوعات الحسية الفردية تفنى).

[١١] كيف يبدأ التغير؟ إن قطعة الحجر التي لم تنحت بعد تظل كما هي قطعة من الحجر غير المنحوت، فهي لا تنحت نفسها. كما أن قطعة الحجر المنحوتة لا تبني نفسها في منزل؛ فلابد في الحالتين من وجود فاعل خارجي يكون هو مصدر التغير أو الحركة. وبعبارة أخرى فبالإضافة إلى العلّتين: المادية والصورية، لابد من وجود علّة فاعلة إلا أنه ليس من الضروري أن تكون هذه العلّة خارجية عن الشيء الذي يحدث فيه التغير: فمثلاً لكل عنصر من العناصر الأربعة ـ فيما يرى أرسطو ـ حركة طبيعية نحو مكانه المناسب في

الكون (فالنار، مثلاً، تتجه إلى أعلى) وسوف يتحرك العنصر الذي نتحدث عنه تبعاً لحركته الطبيعية ما لم يعقه عائق؛ والأمر يتعلق بصورة العنصر التي تجعله يتجه نحو منطقته الطبيعية[١]. وهكذا تتطابق العلتان الصورية والفاعلة إلا أن ذلك لا يعني أن العلّة الفاعلة تتحد باستمرار مع العلّة الصورية؛ فهي تتحد في حالة «النفس» ـ المبدأ الصوري للكائن الحي، منظوراً إليها من حيث إنها تبدأ الحركة. لكنها لا تتحد معها في حالة بناء المنزل. وعلى حين أن العلّة الفاعلة في حالة تناسب الموجودات البشرية، كالأب مثلاً، هي نوعية فحسب، وليست عددية، هي نفسها العلّة الصورية للفعل.

[١٢] علينا أن نتذكر أن أرسطو يعتقد في نفسه أنه كان أول مفكر يقدم دراسة واقعية للعلة الغائية. لكن على الرغم أنه أعطى أهمية كبيرة للغائية، فمن الخطأ أن نفترض أن الغائية ـ عند أرسطو ـ ترادف الغائية الخارجية، كما لو كان علينا، مثلاً، أن نقول إن الحشائش تنمو لكي تتغذى عليها الأغنام. وإنما هو يصرّ ـ على العكس ـ أكثر من ذلك على الغائية الداخلية أو المحايثة. وهكذا تبلغ شجرة التفاح غايتها أو غرضها، لا عندما تجلب ثمارها الصحة أو المتعة للإنسان أو عندما تتحول هذه الثمار إلى عصير التفاح، وإنما عندما تبلغ شجرة التفاح ذلك الحد من الكمال في تطورها الذي تستطيع بلوغه وهو كمال صورتها. فالعلّة الصورية لشيء ما ـ في هذه النظرة ـ هي علّته الغائية أيضاً[٢]. وهكذا فإن العلّة الصورية للحصان هي الصورة النوعية للحصان؛ لكنها كذلك علّته الغائية. طالما أن الفرد ـ في النوع ـ يكافح بطبيعته ليجسّد الصورة النوعية التي نتحدث عنها. بقدر ما يستطيع من الكمال. وهذا الكفاح الطبيعي وراء الصورة يعني أن العلل الغائية والصورية والفاعلة كثيراً ما تكون واحدة؛ فالجوهر العضوي للنفس، على سبيل المثال، هو العلّة الصورية أو العنصر المحدِّد في المركب على حين أنه في الوقت ذاته العلّة الفاعلة أيضاً بوصفه مصدراً للحركة، كما أنه العلّة الغائية من حيث إنه غاية محايثة بداخل الكائن الحي وهو التجسيد الفردي للصورة النوعية. وهكذا فإن بذرة البلوط في كل عملية تطورها لتصل إلى شجرة كاملة النمو، تتجه نحو التحقق الكامل لعلّتها الغائية.

---

(١) De Caelo, 311 a 1 - 6.

(٢) Metaph. A. 1044 a 36 - b 11, CF. physics B, 7, 198 a 24B.

وعند أرسطو أن العلّة الغائية ذاتها هي التي تحرك عن طريق الجذب، ففي حالة شجرة البلوط نجد أن علّتها الغائية، التي هي كذلك علّتها الصورية هي التي تسبب نمو بذرة البلوط حتى تصبح شجرة بلوط بأن تجذب البذرة ـ إنْ صحَّ التعبير ـ نحو اتجاه مسار نموها. وقد يعترض معترض ـ بالطبع ـ بأن العلّة الغائية ـ أو الصورة الكاملة لشجرة البلوط لم توجد حتى الآن بعد، ومن ثم فلا يمكن أن تكون علّة. في حين أنها ـ من ناحية أخرى ـ لا يمكن أن تكون علّة على نحو ما نتصورها في الذهن (مثل فكرة اللوحة في ذهن الفنان التي يقال إنها فعل سببي أو علّي) ما دامت بذرة البلوط ليس لها ذهن ولا قدرة على التفكير؛ ولا شك أن أرسطو سوف يجيب بأن يذكرنا بواقعة أن صورة بذرة البلوط هي صورة شجرة البلوط على شكل بذرة أو جرثومة، وأن لها ميلاً فطرياً طبيعياً نحو نموها الكامل. لكن ربما بدأت المشكلات تظهر أمام أرسطو لو أن المرء واصل طرح الأسئلة.

على الرغم من ميل أرسطو ـ بالطبع ـ إلى أن تسير العلل معاً، فإنه لا ينكر أن العلل يمكن التمييز بينها فزيقياً الواحدة عن الأخرى، ففي بناء المنزل، مثلاً، نجد أن العلّة الصورية لمنزل ـ بمقدار ما يستطيع المرء أن يتحدث عن العلّة الصورية لمنزل ما ـ لا يمكن تمييزها عن العلّة الغائية تصورياً فقط بل فزيقياً أيضاً، ففكرة المنزل أو تخطيطه في ذهن المهندس المعماري، تتميز أيضاً عن العلّة ـ أو العلل ـ الفاعلة. وفي استطاعة المرء أن يقول ـ بصفة عامة ـ إن العلل الأربع: المادية، والصورية، والغائية، والفاعلة تميل إلى الذوبان في علّتين: أعني أن أرسطو يميل إلى رد العلل الأربع إلى علّتين اثنتين هما: العلّة الصورية والعلّة المادية. رغم أننا في استخدامنا الحديث لمصطلح «العلّة»، فإننا نفكر ـ على نحو طبيعي ـ أولاً وقبل كل شيء في العلة الفاعلة ثم ربما بعد ذلك في العلل الغائية.

وهذا التشديد على الغائية لا يعني أن أرسطو يستبعد جميع العلل الآلية، وذلك على الرغم من اللغة التشبيهية التي يستخدمها فيما يتعلق بالغائية ..Teleology في الطبيعة كما هي الحال مثلاً في عبارته الشهيرة: «إن الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً، فلا شيء زائد عن الحاجة»[1]. وهي لغة من الصعب أن تتفق مع لاهوت الميتافيزيقا على أقل تقدير.

(١) De Caelo, A 4, 271 a 33.

وأحياناً تلتقي الغائية مع الآلية على صعيد واحد كما هي الحال في القول بأن الضوء لا يمكن أن ينتقل إلا من خلال المصباح ما دامت جسيماته هي أدق من جسيمات مادة القرنية، وهي بذلك تحمينا من أن نعثر[١]. لكن ربما كان يعتقد ـ في حالات أخرى ـ أن العلّية الآلية وحدها هي التي تعمل (كما هي الحال في واقعة أن لون عيني الحيوان لا غرض لها، وإنما هي ببساطة ترجع إلى عوامل الميلاد)[٢]. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يقول صراحة: إن علينا أن لا نبحث دائماً عن العلّة الغائية ما دامت بعض الأشياء لا يمكن تفسيرها إلا عن طريق العلّة المادية أو العلّة الفاعلة[٣].

[١٣] كل حركة وكل انتقال من القوة إلى الفعل يتطلب مبدأ ما للفعل. لكن لو أن كل صيرورة، وكل موضوع للحركة يتطلب علّة فعلية محركة، عندئذ فإن العالم بصفة عامة ـ أي الكون يحتاج إلى محرك أول[٤]. غير أن من المهم أن نلاحظ أن كلمة «الأول» لابد ألا تُفهم بطريقة زمانية، ما دامت الحركة عند أرسطو هي بالضرورة أزلية. (بدء الحركة أو جعلها تختفي لابد أن يتطلب هو نفسه حركة) بل لابد أن تعني، بالأحرى، الأعلى أو الأقصى، فالمحرك الأول هو المصدر الأزلي للحركة الأزلية. وفضلاً عن ذلك فالمحرك الأول ليس هو الله الخالق: لأن العالم يوجد منذ الأزل دون أن يكون مخلوقاً، والله يشكّل العالم لكنه لا يخلقه، وتشكيله للعالم هو مصدر الحركة بأن يجذبه إليه أي أن يعمل كعلّة غائية. ولو أن الله ـ في نظر أرسطو ـ يسبب الحركة عن طريق علّية فزيقية فاعلة «مظهراً» العالم، إنْ صحّ التعبير، لكان لابد أن يتغير هو نفسه في هذه الحالة: فلابد أن يكون هناك رد فعل مما يتحرك على المحرك. ومن ثم فلابد له أن يعمل كعلّة غائية بأن يكون موضوعاً للرغبة. وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

---

(١) Anal. Post. 94 b 27 - 31 . CF. De Gen. An. 743 b 16 f.

(٢) De Gen. An. 778 a 16 - b 19. 789 b 19 F. De Part. An. 642 a 2. 677. a 677 a 16 - 17.

(٣) Metaph. 1049 b 24 FF.

(٤) بالنسبة للمحرك الأول راجع :

Metaph. A and Physics 0.6, 258 b 10 F.

يبيّن أرسطو في كتابه «الميتافيزيقا» (A6ff) أن هذا المبدأ للحركة لابد أن يكون من ذلك النوع الذي هو فعل خالص بلا وجود بالقوة؛ إذا افترضنا مقدماً أزلية العالم. (يعتقد أرسطو أنه لو كان من الممكن أن يظهر الزمان في العالم. فلابد أن يكون زماناً قبله زمان، ـ وهو تناقض ـ وما دام الزمان يرتبط بالضرورة بالتغير، فإن التغير لابد أن يكون أزلياً أيضاً) وهو يعلن أنه لابد أن يكون هناك محرك أول يسبب التغير دون أن يتغير هو نفسه ودون أن يكون لديه أي وجود بالقوة، لأنه لو توقف مثلاً عن إحداث الحركة، فإن الحركة ـ أو التغير عندئذ لن تكون أزلية مع أنها كذلك. وبالتالي لابد أن يكون محركاً أول، الذي هو فعل خالص. وإذا كان فعلاً خالصاً، فلابد أن يكون عندئذ غير مادي، لأن المادية تنطوي على إمكان أن تتغير وأن يؤثر فيها. وفضلاً عن ذلك فإن التجربة تظهرنا على وجود حركة دائرية لا تتوقف في أجرام السماء، وهي تؤكد هذه الحجة طالما أنه لابد من وجود محرك أول يحرك السماء.

الله ـ كما رأينا ـ يحرك الكون بوصفه علّة غائية، وبوصفه موضوعاً للرغبة. ومن الواضح أننا نتصور الله كمحرك مباشر للسماء الأولى، مسبباً الدورة اليومية للنجوم حول الأرض؛ وهو يحركها بأن يبحث فيها الحب والرغبة. (فالمعقول والمرغوب هما شيء واحد في الأفلاك اللامادية) ومن ثم فلابد أن يكون هناك عقل في الفلك الأول، وعقول أخرى في الأفلاك الأخرى. والعقل في كل فلك روحاني. ويرغب الفلك في محاكاة حياة عقله بقدر استطاعته. ولما كان غير قادر على محاكاته في روحانيته فإنه يفعل الشيء التالي الأفضل بإنجازه للحركة الدائرية. ولقد أكد أرسطو في فترة مبكرة التصور الأفلاطوني لأنفس النجوم لأن عالم النجوم نفسها تمتلك أنفساً، وتحرك نفسها. لكنه تخلى عن هذا التصور لصالح تصور عقول الأفلاك.

من الغريب أن أرسطو لم يكن لديه، فيما يبدو، أي اقتناع محدد بالنسبة لعدد المحركات التي لا تتحرك. فنحن نجد في كتابه «الفزيقا» ثلاث فقرات تشير إلى وجود كثرة من المحركات التي لا تتحرك[1]. بينما نجد كثرة أخرى تظهر أيضاً في كتاب

---

(١) Physics 258 b 11' 259 a b - 13, 259 b 28 - 31.

ويعتقد ييجر أن هذه الفقرات الثلاث أضيفت فيما بعد، وأنه لم يحدث أن زعم أرسطو الوجود الفعلي لكثرة من المحركات التي لا تتحرك سوى في الفقرة الثالثة (Physics P. 102). ويرى روس بحق أن هذه الفقرة وحدها هي التي أضيفت عند إتمام كتاب (الميتافيزيقا) سوى في الفقرة الثالثة.

«الميتافيزيقا»[١]. ويعتقد «ييجر» أن الفصل الثامن من كتاب الميتافيزيقا قد أضافه أرسطو فيما بعد.. وفي الفصلين السابع والتاسع (وهي فصول متصلة وتشكل جزءً من كتاب الميتافيزيقا «الأصلي») يتحدث أرسطو عن محرك واحد لا يتحرك، لكنه في الفصل الثامن يتحدث عن خمس وخمسين محركاً مفارقاً. ولقد اعترض «أفلوطين» فيما بعد على أن علاقة هذه المحركات بالمحرك الأول قد تركت غامضة تماماً. وهو يتساءل كذلك: كيف يمكن أن يكون هناك كثرة من المحركات إذا كانت المادة هي مبدأ التفرد ـ كما يعتقد أرسطو؟! ولقد أدرك أرسطو نفسه هذا الاعتراض الأخير، ذلك لأنه حشر الاعتراض في وسط الفصل الثامن دون أن يقدم له حلاً[٢]. وحتى في عصر «ثاوفراسطس» تمسك بعض الأرسطيين بمحرك واحد لا يتحرك، دون أن يدركوا كيف يمكن أن تنسجم الحركات المستقلة التي تسببها كثرة من المحركات.

ويرجع إلى هذه الفكرة عن كثرة المحركات على نحو مطلق، افتراض فلاسفة العصر الوسيط أن هناك عقولاً أو ملائكة هي التي تحرك الأفلاك، وجعلوها تابعة أو معتمدة على المحرك الأول الذي هو الله، وهي تتخذ الوضع الممكن فحسب، وإذا كان يمكن إنجاز أي انسجام فلابد عندئذ أن تتحرك المحركات الأخرى بحيث تتبع المحرك الأول، كما لابد أن ترتبط بالعقل، والشوق إليه بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـ أعني بطريقة تصاعدية ـ وهذا ما ارتآه الأفلاطونيون المحدثون.

ولما كان المحرك الأول غير مادي فلا يمكن أن يقوم بأي فعل مادي: إذ لابد أن يكون نشاطه روحياً خالصاً، وبالتالي عقلياً . وبعبارة أخرى: إن نشاط الله هو نشاط الفكر. لكن ما هو موضوع تفكيره؟ إن المعرفة هي المشاركة العقلية في الموضوع: ولابد أن يكون موضوع تفكير الله أفضل الموضوعات الممكنة، وعلي أية حال فالمعرفة التي يتمتع بها لا يمكن أن تكون معرفة تنطوي على تغير أو إحساس أو جدة. ومن ثم فالله يعرف ذاته بفعل أزلي من أفعال الحدس أو الوعي الذاتي. وهكذا يعرف أرسطو الله بأنه «فكر الفكر» فالله فكر قائم بذاته، يفكر في نفسه على نحو أزلي، وفضلاً عن ذلك فلا يمكن أن يكون لله موضوع لفكرة خارج ذاته، لأن ذلك سوف يعني أن له غاية خارج ذاته، وإذن فالله

(١) Metaph. A, 8.

(٢) Metaph. 1074 a 31 - 8.

لا يعلم سوى ذاته. ولقد حاول القديس توما الأكويني[1]، وآخرون من أمثال «برنتانو» تأويل أرسطو بطريقة لا تستبعد معرفة الله للعالم وتقر بالعناية الإلهية. لكن على الرغم من أن القديس توما كان على حق بالنسبة لوجهة النظر الصحيحة عن الله، فإنه لا ينتج عن ذلك أن تكون هي وجهة نظر أرسطو.. « فلم تكن لدى أرسطو نظرية: لا عن الخلق الإلهي، ولا عن العناية الإلهية».[2] صحيح أنه تحدث في مناسبات مختلفة عن الله على أنه قائد جيش يصدر أوامر إلى هذا الجيش أو يقول إنه يزودنا بمواصلة التوالد في حالة تلك الموجودات التي ـ على خلاف النجوم ـ تعجز عن الوجود الدائم، إلا أن هذه الملاحظات يصعب ضغطها في وجهة نظره عندما يدرس المحرك الأول[3].

هل الله عند أرسطو إله شخصي؟ أرسطو يتحدث أحياناً عن الله على أنه المحرك الأول الذي لا يتحرك، وأحياناً على أنه عقل[4]. في حين أنه «في الأخلاق النيقوماخية» يتحدث أيضاً عن الخير[5]. ولقد كان أرسطو ـ مثل معظم اليونانيين ـ لا يعبأ كثيراً بعدد الآلهة، لكنا إذا ما قلنا إنه بالقطع كان من الموحدين، لكان علينا في هذه الحالة أن نقول إن الله عنده شخص، وربما لم يتحدث أرسطو عن المحرك الأول على أنه وجود شخصي. وإن كان من المؤكد أن الشخصية التشبيهية والتي تشبه الإنسان كانت أبعد ما تكون عن تفكيره. لكن ما دام المحرك الأول هو فكر أو عقل، فإنه ينتج من ذلك أنه شخص بالمعنى الفلسفي. فربما لا يكون الإله الأرسطي شخصياً بالاسم Secundum nomen، بل شخصياً بالفعلSecundum rem وينبغي علينا أن نضيف أنه لا توجد أية إشارة تدل على أن أرسطو قد فكر في أن يكون المحرك الأول موضوع عبادة، ولا

(١) In Met, Xii, lect. Xi.

(٢) Ross, Aristotle, P. 184.

(٣) In De Caelo, A 4, 271 a 35.

ويقول أرسطو: إن الله والطبيعة لا يفعلان شيئاً باطلاً، لكنه لم يكن قد نقح بعد نظريته عن المحرك الأول.

(٤) Metaph. A7.

(٥) Eth. Nic. eg. 1170 b 8 ff and 1179 a 24 - 5 . CF. Eth, Nic. 1179 a 24 - 25.

موجوداً توجه له الصلوات التي ربما كانت نافعة. والواقع أنه إذا ما كان إله أرسطو متمركزاً حول ذاته تمامًا ـ كما أعتقد أنه كذلك ـ فليس مطروحاً تماماً أن يقيم الناس معه حواراً شخصياً. ويقول أرسطو صراحة في كتابه «الأخلاق الكبرى Magna Moralia»[١] ـ «يخطىء مَنْ يظن أنه يمكن أن تكون هناك صداقة مع الله». لأن (أ) الله لا يمكن أن يتبادل الحب. (ب) إننا لا يمكن أن يقال عنا بأية حالة أننا نحب الله[٢].

[١٤] هناك أدلة أخرى على وجود الله توجد في صورة بدائية في مؤلفات أرسطو. فهو في الشذرات يصور الناس الذين يشاهدون لأول مرة الجمال على الأرض وفي البحر، ويشاهدون عظمة السماء، ويختتم ذلك بقوله إن هؤلاء الناس يرهبون أعمال الآلهة. وفي ذلك تلميح إلى الدليل الغائي[٣]. وفي نفس هذا العمل تلميحات لأرسطو على الأقل في صف هذا الدليل الذي سوف يتطور فيما بعد إلى «الطريق الرابع» عند القديس توما الأكويني (مع وجود أشياء متوسطة مختلفة بالطبع) إذ يذهب أرسطو إلى أنه حيثما يوجد الأحسن، يوجد الأفضل. والآن: هناك بين الأشياء الموجودة شيء أحسن من غيره، ومعنى ذلك أن هناك الأفضل الذي لابد أن يكون الإلهي»[٤]. وهذا الخط من الدليل لا يؤدي مباشرة إلا إلى الأفضل نسبياً: حتى نصل إلى الأفضل على نحو مطلق أو الكامل ومن الضروري إدخال فكرة العلّية بحيث نقول إن جميع الكمالات المتناهية تنبع في النهاية من، أو هي: «تشارك» في الكمال المطلق، الذي هو ينبوع جميع الكمالات المتناهية. وهذا ما فعله القديس توما مشيراً إلى فقرة في كتاب «الميتافيزيقا»[٥]. بل حتى مستخدماً المثل التوضيحي للنار الذي استخدمه أرسطو، الذي يقول فيه إن النار أشد الأشياء حرارة بمقدار ما تكون علّة الحرارة في جميع الأشياء الأخرى[٦].

---

(١) «الأخلاق الكبرى» هو كتاب يعتبر ملخصاً منتزعاً من كتاب أرسطو «الأخلاق إلى أدويموس» (المترجم).

(٢) M. M. 1208 b 26 - 32.

(٣) Frag. 14 (Rose).

(٤) Frag. 15 (Rose).

(٥) Metaph. 993 b 23 - 31. CF 1008 b.31 - 1009 a 5.

(٦) St. Thomas: Summa Theologica Ia, q 2 artz in corp.

وفيما يتعلق بأرسطو نفسه فقد يبدو استخدام درجات الكمال للبرهنة على وجود الله مقتصراً على الفترة المبكرة من حياته عندما كان واقعاً، بقوة، تحت التأثير الأفلاطوني: أما في كتابه «الميتافيزيقا» فهو لم يستخدم هذا الخط من البرهان بالإشارة إلى وجود الله. ولابد أن نقول ـ بصفة عامة ـ إن أرسطو عندما وصل إلى مرحلة تأليف كتاب «الميتافيزيقا» كان قد قطع شوطاً طويلاً في الابتعاد عن التصوراتِ الدينية الشعبية التي كانت قد ظهرت مثلاً في الشذرات. ولقد واصل في بعض المناسبات استخدام لغة يصعب أن تتفق مع تصورات كتاب «الميتافيزيقا»، لكن على أية حال لا ينبغي علينا أن نتوقع من أرسطو أن يتجنب كل اللغة والتعبيرات، والأفكار الشعبية باتساق وصراحة مطلقة. على حين أنه من المرجح أيضاً، إلى أقصى حد، أنه لم يحاول قط القيام بتنسيق نهائي لنظريته عن الله، أو أن يجعل التعبيرات التي يستخدمها أحياناً متضمنة العناية الإلهية والنشاط الإلهي في العالم منسجمة مع تأملاته في «الميتافيزيقا».

[١٥] لابد أن يكون واضحاً مما سبق أن ذكرناه، أن فكرة أرسطو عن الله بعيدة تماماً عن أن تكون مقنعة. صحيح أنه أظهر إدراكاً للألوهية المطلقة أكثر وضوحاً من أفلاطون، لكنه في الكتاب الأول من «الميتافيزيقا» على الأقل، لم يدخل في حسابه أن الإله يعمل في العالم ـ الأمر الذي أكده أفلاطون تماماً ـ وهو عنصر أساسي في أي لاهوت عقلي مقنع. إن الإله الأرسطي هو علّة فاعلة فقط من حيث إنه علّة غائية، فهو لا يعرف هذا العالم وليس ثمة خطة إلهية تتحقق في هذا العالم: وليست غائية الطبيعة شيئاً آخر سوى غائية لا واعية (وتلك هي على الأقل النتيجة التي تناسب في الحقيقة الصورة التي يقدمها عن الله في «الميتافيزيقا»). ومن ثم فميتافيزيقا أرسطو ـ من هذه الزاوية ـ أدنى من ميتافيزيقا أفلاطون. ومن ناحية أخرى، فعلى حين أنه ليس فقط أن بضعة نظريات لأرسطو لابد من تعقبها إلى الأصل الأفلاطوني، بل إن من المؤكد أنه نجح ـ عن طريق نظريته في الغائية المحايثة، ونظريته في حركة جميع الموضوعات الحسية العينية نحو التحقق الكامل لإمكاناتها (وجودها بالقوة) ـ نجح في إقامة الحقيقة الواقعية Reality للعالم على أساس أشد ثباتاً ورسوخاً مما كان يمكن لسلفه العظيم أن يقوم به. وفي الوقت ذاته نجح في أن يعزو معنى حقيقياً وغرضاً حقيقياً للصيرورة والتغير، حتى وإنْ كان قد تخلى أثناء السير عن عناصر قيّمة في فكر أفلاطون.

"الفصل الثلاثون"

فلسفة الطبيعة وعلم النفس

|١| الطبيعة هي المجموع الكلي للأشياء المادية التي تخضع للحركة[١]. والواقع أن أرسطو لم يحدد بالفعل ما الذي يعنيه بالطبيعة. لكن يتضح مما كتبه في كتابه «الفزيقا»[٢] إنه ينظر إلى الطبيعة على أنها الشمول الكلي للموضوعات الطبيعية، أي الأشياء القادرة على أن تبدأ التغير وتصل به إلى نهاية، أي الأشياء التي لديها ميل داخلي للتغير. أما الأشياء الصناعية كالسرير ـ مثلاً ـ فليس لديها قدرة على الحركة الذاتية، في حين أن الأجسام «البسيطة» التي يتكون منها السرير، لديها القدرة على الشروع في التغير أو الحركة، لكنها تفعل ذلك بوصفها أشياء طبيعية، لا باعتبارها مكونات للسرير بما هو كذلك. وهذا الوضع تحدده بالطبع النظرية التي تقول إن انتقال الأجسام غير الحية من حالة السكون إلى حالة الحركة لابد أن يبدأ بواسطة فاعل خارجي، إلا أن العامل ـ كما سبق أن رأينا ـ عندما يقوم بإزالة عائق ما، كأن يقوم بعمل ثُقب في قعر إناء ماء، فإن الماء يستجيب بحركة ذاتية، أعني بحركة طبيعية، نحو الأسفل. وقد يبدو ذلك تناقضاً. أعني أن نتحدث عن الأشياء الطبيعية على أنها تملك في ذاتها مبدأ الحركة. على حين أن أرسطو يستفيد ـ من ناحية أخرى ـ من البديهية التي تقول إنه مهما يكن الشيء الذي يتحرك، فإنه

(١) Physics Bi, 192 b 33FF.

(٢) قد تبدو عبارات أرسطو في كتاب «الفزيقا» H. , 24, b 39 FF غامضة أو ملتبسة الدلالة فهو يقول إن كل ما يتحرك فإنه يحركه شيء ما إما بذاته أو بشيء آخر غيره. ولا يقول إن كل شيء يتحرك إنما يحركه شيء آخر. لكن النقاش الذي يلي هذه العبارة، عندما يفهم في ضوء مبدأ أسبقية الفعل على القوة وفي ضوء أدلته على وجود المحرك الذي لا يتحرك، فإنه يظهرنا بوضوح كاف على أنه لا شيء متحرك، في نظره، يمكن أن يكون المنشيء المطلق للحركة فما ينشيء الحركة على نحو مطلق لابد أن يكون هو نفسه ثابتاً لا يتحرك. والسؤال عما إذا كان هناك كثرة من المحرك الذي لا يتحرك أم لا. فذلك بالطبع، سؤال آخر. ومع ذلك فالمبدأ واضح (المؤلف).

يتحرك بواسطة فاعل خارجي[١]. إلا أن أرسطو يذهب إلى أن الشروع الواضح في الحركة عند الحيوانات، عندما يسعى الحيوان، مثلاً، نحو الطعام، ليس ابتداء مطلقاً للحركة، إذ ما كان يمكن أن تكون هناك حركة ما لم يوجد الطعام كعامل جذب خارجي. وقل مثل ذلك عندما يتساقط الماء من ثقب الإناء، فإننا نستطيع أن نتحدث فعلاً عن هذه الحركة الهابطة إلى أسفل، كما لو كانت حركة طبيعية لهذا العنصر. لكن من الواضح أنها حركة سببها عامل خارجي هو الذي أحدث الثُّقب، مصادفة، وبالتالي أزال العائق أمام الحركة الطبيعية للماء؛ على حين أن سببها المباشر هو ذلك الذي أنتج الماء وجعله ثقيلاً، وربما كان الأضداد الأولية كالحار أو البارد. ويعبر أرسطو عن هذه الفكرة بقوله: إن الأجسام غير الحية تملك في ذاتها «بداية تجعلها متحركة» لكنها لا تملك بداية تجعلها تسبب الحركة..»[٢].

[٢] تنقسم الحركة بمعناها الواسع إلى الكون والفساد (أو الظهور والاختفاء) من ناحية، والحركة بمعناها الضيق من ناحية أخرى. وتنقسم هذه الأخيرة ثلاثة أنواع: الحركة الكيفية، والحركة الكمية، والحركة المكانية (النُّقلة في المكان). والنوع الأول هو التغير الكيفي، والنوع الثاني هو التغير الكمي، أما النوع الثالث فهو الحركة بالمعنى العادي للكلمة[٣].

[٣] والافتراضان السابقان للحركة المكانية (أو النُّقلة في المكان) ولكل أنواع الحركة في الواقع هما: الزمان والمكان. وأما المكان فهو موجود وذلك ما يبرهن عليه[٤]، (أ) واقعة الإزاحة مثل واقعة أنه : حيثما يكون هناك ماء. فيمكن أن يكون هناك هواء. (ب) واقعة أن للعناصر الأربعة أماكنها الطبيعية، وهذه التمييزات للمكان الطبيعي لا تعود إلينا ببساطة أي ليست بالنسبة لنا، وإنما هي موجودة على نحو مستقل. فمثلاً نحن نقول إن «الأعلى» (أو «فوق») هو المكان الذي تخبو فيه حركة النار. و«الأسفل» (أو

---

(١)، (٢) Physics, 254 b 33 - 256 a 3 CF DE caelo, 311 a 9 - 12.

(٣) Physics, E 2 , 226 a 24 FF.

(٤) Physics, Δ 1 , 208 a 27 FF.

«تحت») هو المكان الذي تضمحل فيه حركة التراب. ومن ثم فالمكان موجود، ويعرفه أرسطو بأنه: «الحد الفاصل العميق غير المتحرك وما يحتويه هذا الحد»(١) وهو تعريف الأسكولائيين. فالحد الفاصل عند أرسطو يعني الحدود التي يوجد بداخلها الجسم، وهي حدود يُنظر إليها على أنها غير متحركة. وإذا أخذنا بهذا التعريف، فمن الواضح أننا نصل إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك مكان فارغ، ولا مكان خارج الكون أو العالم، لأن المكان هو الحد الداخلي للجسم الذي يحتويه. غير أن أرسطو يفرق بين الوعاء أو الحاوي للجسم وبين مكانه؛ ففي حالة القارب الذي يحمله التيار، نجد أن التيار الذي يتحرك بذاته هو وعاء للقارب، أكثر من أن يكون مكاناً له. ومن ثم فالمكان هو أول حد غير متحرك للحاوي، ويدعو إلى التحرك خارجه. وفي الحالة الفعلية فإن أرسطو يعتبر النهر كله هو مكان القارب؛ ولكل مَنْ هم في القارب، على اعتبار أن النهر كله هو في حالة سكون(٢). إنّ كل شيء في العالم الفزيقي هو على ذلك في مكان ما، بينما العالم نفسه ليس كذلك. ولذلك بما أن الحركة تحدث من خلال التغير في المكان، فإن الكون نفسه لا يمكن أن يتحرك إلى الأمام بل يتحرك فقط من خلال الدوران.

[٤] لا يمكن لأي جسم - في نظر أرسطو - أن يتحرك إلا بواسطة محرك حاضر وعلى اتصال بالشيء الذي يحركه. فماذا نقول، إذن في أمر القذائف(٣). إن المحرك الأصلي يتصل بالوسيط كأن يكون الهواء أو الماء، لا الحركة فحسب بل أيضاً قوة التحريك. فالجسيمات الأولى من الهواء المتحرك تحرك الجسيمات الأخرى والقذائف. إلا أن قوة التحريك هذه تتناقص بالتناسب مع المسافة. بحيث يصل المقذوف في النهاية إلى السكون أو التوقف. بغض النظر عن العوامل المضادة. وبذلك فإن أرسطو لا يؤمن بقانون القصور الذاتي: بل يعتقد أن الحركة الاضطرارية تميل إلى التباطؤ، بينما تميل الحركة الطبيعية إلى التسارع (C.F. Physics 230, I, 15FF). ولقد تابعه في ذلك على سبيل المثال القديس توما الأكويني الذي رفض نظرية القوة الدافعة التي قال بها: فيلبونس Philoponus، الـ بتروجي Al Bitrogi، أوليفي.. Olivi ... الخ.

---

(١) Physics, Δ 4, 212 a 20 FF.

(٢)، (٣) Physics, 215 a 14 FF, 266 b 27FF.

[٥] أما بالنسبة للزمان، فإن أرسطو يشير إلى أنه لا يمكن التوحيد ببساطة، بينه وبين الحركة أو التغير، ذلك لأن الحركات كثيرة بينما الزمان واحد(١). وإن كان الزمان يظل مرتبطاً بشكل واضح بالحركة أو التغير. فإذا لم نكن على وعي بالتغير، فلن نكون على وعي بالزمان أيضاً. والتعريف الذي يقدمه أرسطو للزمان هو «مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر»(٢). وهو لا يشير في هذا التعريف إلى المقدار الخالص، بل إلى المقدار الذي يمكن فيه أن يُعدّ. أعني الجانب القابل للعد من الحركة. غير أن الزمان متصل Continuum مثلما أن الحركة متصلة فهي لا تتألف من نقاط منفصلة.

الأشياء التي تكون في حالة حركة، أو في حالة سكون بحيث تكون قادرة على الحركة ، هي وحدها التي تكون في الزمان: أما ما هو أزلي وثابت لا يتحرك فهو لا يوجد في زمان. (الحركة أزلية إلا أن من الواضح أنها ليست ثابتة أو غير متحركة: ولذلك فهي موجودة في الزمان. وينتج عن ذلك بالضرورة أن الزمان هو الآخر أزلي؛ بمعنى أنه لم تكن له بداية قط، ولن تكون له نهاية أيضاً). وعلينا أن نلاحظ أن الحركة التي يشير إليها أرسطو، ليست بالضرورة الحركة المكانية (أو النُّقلة في المكان) ذلك لأن أرسطو يعترف بشكل واضح بأن هناك تغيراً حتى في الحالة الذهنية للمرء، وربما يجعلنا ذلك نتعرف على مرور الزمن. أما بالنسبة لتأكيد أرسطو أن الزمان الموجود في الحركة هو الذي يمكن قياسه أو حسابه، فإنه لا يقصد بذلك أن نفهمه كما لو كان في استطاعتنا أن نحسب «الآنات Nows» التي ينطوي عليها التغير. كما لو كانت فترة التغير مؤلفة من نقاط منفصلة من الزمان: بل يقصد أنه عندما يكون المرء على وعي بالزمان، فإنه يكون مدركاً للكثرة أعني كثرة الأطوار. فالزمن إذن هو ذلك الوجه من عنصر التغير أو الحركة الذي يمكن الذهن من التعرف على كثرة الأطوار(٣).

إننا إذا ما أردنا قياس الزمان فلابد أن يكون لدينا معيار للقياس. وعند أرسطو فإن الحركة في خط مستقيم ليست كافية لهذا الغرض، لأنها ليست مطردة. وإذا كانت الحركة

---

(١) Physics, Δ 10 - 11 . 218 a 30 FF.

(٢) Physics, Δ 11 , 219 b 1 - 2 FF. 220 a 24 - 5FF.

(٣) CF. Ross, Physice p. 65.

طبيعية فإنها تتسارع، أما إذا كانت حركة غير طبيعية، فإنها تتباطأ. فما هي إذن الحركة التي تعتبر طبيعية ومطردة في وقت واحد؟! من وجهة نظر أرسطو هي الحركة الدائرية فهي مطردة بشكل طبيعي، ودورة الأفلاك في السماء هي حركة طبيعية. ولهذا فهي على هذا النحو أفضل ما يناسب غرضنا ـ فمعرفة الزمان عن طريق الشمس سيكون له ما يبرره(١).

لقد طرح أرسطو سؤالاً(٢)، ـ رغم أنه لم يعالجه بالتفصيل ـ هو أيكون هناك زمان حتى ولو لم تكن هناك عقول؟ وبعبارة أخرى لما كان الزمان هو مقياس الحركة، أو الحركة من حيث يمكن حسابها، أيكون هناك زمان حتى ولو لم يكن هناك عقل يعد ويحسب؟ ويجب أن يكون هناك زمان، رغم أنه سيكون هناك حامل للزمان إنْ شئنا الحديث بدقة، ويعلّق «بروفسور روس ..Ross» قائلاً: إن هذا الموقف يتسق مع رأي أرسطو العام في «المتصل ..Continuum»(٣) إذ لا يوجد في المتصل أية أجزاء بالفعل، وإنما أجزاء بالقوة فحسب. وهي تتحول إلى وجود بالفعل عندما يظهر حدث ما ويكسر ذلك المتصل. وقل مثل ذلك في حالة الزمان أو الديمومة. فالآنات Nows داخل الديمومة تتحول إلى وجود بالفعل عندما يميّز ذهن ما بين «الآنات» الموجود داخل الديمومة. أما مشكلة أن يكون هناك زمان حتى ولو لم تكن هناك عقول موجودة بعد، فيبدو لأول وهلة أنها لم تكن مشكلة عند أرسطو. مادام يعتقد أن الحيوانات ـ وكذلك البشر ـ كانت موجودة على الدوام. لكن هناك مشكلة أكثر حدة هي أن الحساب لا يعني خلق الأجزاء، وإنما هو إدراك للأجزاء الموجودة بالفعل(٤). ومع ذلك فكيف يمكن أن يكون هناك تغير إذا لم يكن هناك زمان؟ ربما قلنا في الإجابة عن هذا السؤال: إنه ما دام الزمان عند أرسطو لا يتميز في الواقع عن المتقدم والمتأخر في الحركة، فالزمان يوجد على نحو مستقل عن العقل، وذلك لأن الحركة توجد مستقلة عن العقل ـ رغم أنها تتلقى تكملة، إنْ صحّ التعبير، عن العقل. أما «أجزاء» الزمان فهي موجودة بالقوة بمعنى أنها لا تتميز، صورياً، الواحد منها عن الآخر. إلا إذا «حسبها» العقل. لكنها لا توجد بالقوة بمعنى أنها ليس لها

(١) Physics, 223 a 21 - 9.

(٢) Physics , 223 a 229 224 a.

(٣) Ross, Physics, p. G8.

(٤) Ross, Physics, p. 69.

وجود حقيقي بمعزل عن العقل. إن موقف أرسطو يختلف عن موقف كانط، كما أنه بذاته لا يؤدي إلى موقف كانط.

[٦] ويطرح أرسطو سؤالاً عن إمكان اللامتناهي.

(أ) يقول: الجسم اللامتناهي مستحيل[١]. لأن كل جسم محدود بسطح ما، ولا يمكن لأي جسم يحدّه سطح ما أن يكون لا متناهياً. كما يبرهن أرسطو على استحالة أن يكون موجود ما جسماً لا متناهياً بالفعل بأن يبيّن لنا أنه لا يمكن أن يكون مركباً أو بسيطاً، فلو افترضنا أنه مركب فإن العناصر التي يتألف منها هي نفسها إما أن تكون متناهية أو لا متناهية. أما إذا كان عنصر ما لا متناهياً والعنصر الآخر ـ أو العناصر الأخرى ـ متناهية، عندئذ سوف تُمحى الأخيرة عن طريق الأولى [أي أن العنصر اللامتناهي سوف يمحو المتناهي] لأنه يستحيل أن يكون العنصران معاً لا متناهيين ما دام العنصر اللامتناهي سوف يساوي الجسم بأكمله. أما بالنسبة للعناصر المتناهية فإن من المؤكد أنه لا يمكن أن يشكل تركيب مثل هذه العناصر جسماً لا متناهياً واحداً. ويرى أرسطو أيضاً أن وجود الأعلى («فوق»)، والأسفل («تحت») المطلق... الخ التي وافق عليها، تظهرنا على أنه لا يمكن أن يكون هناك موجود هو جسماً لا متناهياً بالفعل، لأن مثل هذه التمييزات (الأعلى والأسفل)، سوف تكون بلا معنى في حالة الجسم اللامتناهي. كما أنه لا يمكن أن يكون هناك عدد لا متناهياً بالفعل، وذلك لأن العدد هو ما يمكن أن يُعدّ، في حين أن العدد اللامتناهي لا يمكن عدّه[٢].

(ب) ومن ناحية أخرى، فعلى الرغم من أن أرسطو رفض أن يكون هناك موجود جسماً أو عدداً لا متناهياً بالفعل، فإنه وافق على اللامتناهي بمعنى آخر[٣]. فاللامتناهي موجود بالقوة. فمثلاً ليس ثمة امتداد مكاني هو لا متناهياً بالفعل، لكنه لا متناه بالقوة، بمعنى أنه يقبل القسمة إلى ما لا نهاية. فالخط لا يتألف من نقاط لا متناهية بالفعل، لأنه «متصل» (وبهذه الطريقة حاول أرسطو في كتابه «الفزيقا» أن يعالج المشكلات التي

---

(١) Physics . 5, 204 a 34 - 206 a 7.

(٢) Physics . 204 b 7 - 10.

(٣) Physics , 206 a 9 FF .

أثارها زينون الايلي) ـ ولكنه يقبل القسمة إلى ما لا نهاية ـ رغم أن هذه القسمة اللامتناهية بالقوة لن تتحقق أبداً تحققاً كاملاً بالفعل. والزمان، مرة أخرى، لا متناه بالقوة، لأنه يمكن أن يُضاف بطريقة لا محدودة. ولكن الزمان لا يوجد أبداً على أنه لامتناه بالفعل، لأنه تتالٍ متصل ولا توجد أجزاؤه معاً أبداً. ومن ثم فالزمان يشبه الامتداد المكاني من حيث أنه يقبل القسمة إلى ما لا نهاية. (رغم أن اللاتناهي بالفعل لا يمكن أن يتحقق أبداً) لكن الزمان أيضاً لامتناه بالقوة عن طريق الإضافة، وهو بهذا يختلف عن الامتداد. لأن للامتداد عند أرسطو، حداً أقصى، حتى لو لم يكن له حد أدنى. وهناك نوع ثالث من اللاتناهي هو لا تناهي العدد، الذي يشبه الزمان من حيث أنه لا متناه بالقوة عن طريق الإضافة، لأنك لا تستطيع أن تعدّ حتى تصل إلى عدد تجد أنه يستحيل إضافة أي عدد بعده، إلا أن العدد يختلف عن الزمان والامتداد معاً، من حيث إنه لا يقبل القسمة اللامتناهية بسبب أن لديه حداً أدنى ـ أي وحدة.

[٧] كل حركة طبيعية عند أرسطو تتجه نحو غاية(١). فما هي الغاية التي نبحث عنها في الطبيعة؟ إنه التطور من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل. وتجسد الصورة في الهيولي (المادة). ولقد سادت النظرة الغائية للطبيعة عند أرسطو ـ كما هي الحال عند أفلاطون ـ على النظرة الآلية الميكانيكية، رغم أنه يصعب أن نفهم كيف يمكن لأرسطو أن يقبل بشكل منطقي أية غائية واعية فيما يتعلق بالطبيعة بشكل عام. ومع ذلك فالغائية لا تنتشر في كل شيء، وليس لها الغلبة على كل شيء لأن المادة تحجب أحياناً فعل الغائية (كما هي الحال مثلاً في وجود المسوخ والمشوهين الأمر الذي لابد أن يُعزى إلى عيب في المادة)(٢) وعلى ذلك فعمل الغائية في أية حالة جزئية يمكن أن يعترضه تدخل حادثة لا تخدم الغاية التي نتحدث عنها على الأقل، لكن لا يمكن تلافي حدوثها نظراً لظروف معينة. وهذا ما يسمى «بالعرضي أو الاتفاقي» الذي يتألف من هذه الأحداث «بالطبيعة». وإنْ لم يكن«طبقاً للطبيعة» كما هي الحال مثلاً في إنتاج المشوه بالتوالد. إن مثل هذه الأحداث غير مرغوبة ويفرق أرسطو بينها وبين «الحظ» الذي يشير إلى حدث مرغوب فيه

---

(١) De Caelo, A 4, 217 a 33.

(٢) De Caelo, An. 767 b 13 - 23.

كما هي الحال مثلاً فيما قد يكون غاية مراده من فاعل ذي غرض، كالعثور على كنز في حقل[1].

ما المبرر الذي جعل أرسطو يتحدث عن أن «للطبيعة» غايات؟ لقد استفاد أفلاطون من تصورات «روح العالم» أو نفس العالم أو «الصانع» وبذلك كان بإمكانه أن يتحدث عن غايات في الطبيعة، لكن أرسطو يتحدث كما لو أن هناك نوعاً من النشاط الغائي المحايث في الطبيعة ذاتها. والواقع أنه يتحدث أحياناً عن الله لكنه لم يقدم أبداً دراسة مقنعة للعلاقة بين الله والطبيعة. وما قاله عن «الله» في كتاب «الميتافيزيقا» يبدو أنه يعوق أي نشاط غرضي لله في الطبيعة. وقد يكون من الصواب أن نقول إن اهتمام أرسطو المتزايد بالعلم التجريبي أدى إلى إهمال أي تنسيق حقيقي لموقفه. بل جعله عرضة لاتهام - له ما يبرره - بالتناقض مع افتراضاته الميتافيزيقية المسبّقة. وعلى حين أننا لا نرغب في رفض - أو مساءلة - وجهة نظر أرسطو القائلة بأن هناك غائية في الطبيعة، فإننا نجد أنفسنا، فيما يبدو، مضطرين للاعتراف بأن المذهب الميتافيزيقي عند أرسطو، ومذهبه الغائي، لا يعطيانه مبرراً للحديث عن الطبيعة - بشكل متكرر - كما لو كانت مبدأ واعياً يعمل وينظم نفسه. فمثل هذه اللغة تحمل نكهة أفلاطونية لا يخطئها النظر.

[٨] يتألف الكون عند أرسطو من عالمين متميزين: عالم ما فوق فلك القمر، وعالم ما تحت فلك القمر. أما عالم ما فوق فلك القمر فهو يتألف من النجوم التي لا تكون ولا تفسد ولا يطرأ عليها تغير، بل هي لا تخضع لشيء سوى الحركة الدائرية. وهي حركة دائرية لأنها لا تسير في خط مستقيم، مثل الحركة الطبيعية للعناصر الأربعة. وينتهي أرسطو إلى أن النجوم تتركب من عنصر مادي مختلف، وهو «الأثير .. Aether» وهو العنصر الخامس الأعلى، وهو خاضع لأي تغير سوى التغير في المكان في حركة دائرية.

ويؤكد أرسطو وجهة النظر التي تقول إن الأرض بشكلها الكروي، ساكنة، وهي في مركز الكون وتقوم حولها طبقات كروية ومتمركزة من الماء والهواء، والنار، والحار. وتقع الأجرام السماوية وراء هذه الطبقات: أبعدها النجوم الثابتة التي تدين بحركتها إلى المحرك الأول. ولقد قبل أرسطو من كاليبوس Calippus القول بأن العدد ٣٢ هو عدد

---

(١) Physics . B, 4 - 6 . CF. Metaph. E 2 - 3 .

الأفلاك التي لابد من افتراضها سلفاً كيما نفسر الحركة الفعلية للكواكب، ويزعم أرسطو أن هناك أيضاً ٢٢ فلكاً تتحرك باتجاه الخلف. وهي تقع موقعاً وسطاً بين الأفلاك الأخرى حتى تعمل في اتجاه معاكس لاتجاه الفلك فتضطرب حركة الكواكب في الفلك التالي المحيط؛ وهو بذلك يصل إلى خمسة وخمسين فلكاً مستبعداً الفلك الأقصى، وهذا هو تفسير قوله في كتاب «الميتافيزيقا» بأن هناك خمسة وخمسين محركاً لا يتحرك، بالإضافة إلى المحرك الأول الذي يحرك الفلك الأقصى. (ثم يلاحظ أنه إذا ما قبل حساب أيدوكسيس ..Eduoxus بدلاً من حساب كاليِّبوس فسوف يكون العدد ٤٩)[١].

[٩] الأشياء الجزئية في هذا العالم تظهر إلى الوجود وتختفي، أما الأنواع والأجناس فهي أزلية. ولذلك لا يوجد هناك تطور بالمعنى الحديث في مذهب أرسطو. لكن على الرغم من أن أرسطو لا يستطيع أن يقدم أي نظرية عن التطور الزماني، أعني تطور الأنواع، فإنه يستطيع ـ وقد فعل ـ أن يقدم نظرية لما يمكن أن يسمى بالتطور «المثالي»، أعني نظرية تتعلق ببنية الكون، نظرية عن مراتب الوجود، التي تكون فيها الغلبة للصورة على الهيولى في مراتب الوجود؛ ويأتي في أسفل السلّم المادة غير العضوية، ويعلوها المادة العضوية، ثم النباتات لكونها أقل كمالاً من الحيوانات. ومع ذلك فإن النباتات تمتلك النفس التي هي مبدأ الحياة التي يعرفها أرسطو بأنها : «كمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة»[٢] أو بأنها «الكمال الأول للجسم العضوي الطبيعي» (De Anima Bt, 412 a) ولما كانت النفس هي «فعل» الجسم، فإنها في الوقت نفسه الصورة، أو مبدأ الحركة، وغايتها. فالجسم موجود من أجل النفس، ولكل عضو فيه غرضه الخاص، وهذا الغرض هو النشاط.

ويشير أرسطو في كتابه عن «النفس» إلى أهمية البحث المتعلق بالنفس، لأن النفس هي، إنْ صحَّ التعبير، المبدأ الحيوي للكائنات الحية[٣]. غير أنه يقول إن هذه المشكلة صعبة إذ ليس من السهل أن نعثر على المنهج الصحيح الذي نستخدمه. لكنه يصرّ ـ وبحق

(١) كاليِّبوس هو تلميذ أيدوكسيس وقد التقى به أرسطو أثناء إقامته الثانية في أثينا وكانا يتحاوران (المترجم).

(٢) CF. Metaph. A, 8.

(٣) De Anima 402 a 1 - 9.

ـ على أن الفيلسوف النظري، والمفكر الطبيعي يتخذان موقفين مختلفين، ومن ثم يصوغان تعريفاتهما بطريقة مختلفة. ولم يدرك كل مفكر كان قد أدرك أن للعلوم المختلفة مناهجها المختلفة، وأنه إذا لم يستطع علم جزئي معين أن يستخدم منهج الكيميائي أو عالم الطبيعة، فإنه لا ينتج عن ذلك أن جميع نتائجه لابد بالضرورة أن تكون فاسدة(١).

ويقول أرسطو: إن الجوهر المركب(٢) هو جسم طبيعي ذو حياة. ومبدأ هذه الحياة يسمى بالنفس. ولا يمكن للجسم أن يكون نفساً، لأن الجسم ليس حياة وإنما هو ما يملك هذه الحياة. (في الكتاب الأول من «النفس» حيث يقدّم أرسطو تاريخاً لعلم النفس، يلاحظ أنه بالنسبة لآراء الفلاسفة المختلفين حول النفس هناك اختلافات بعيدة المدى بين الفلاسفة الذين نظروا إلى العناصر على أنها مادية وأولئك الذين اعتبروها غير مادية). ويصنّف أرسطو نفسه مع الأفلاطونيين في معارضة أتباع لوقيبوس وديمقريطس. فالجسم، إذن، يجب أن يكون على نحو ما تكون المادة للصورة، في حين أن النفس تكون بمثابة الصورة أو الفعل للجسم. ومن هنا فإن أرسطو في تعريفه للنفس يتحدث عنها على أنها كمال أول، أو فعل لجسم ذي حياة بالقوة أي «وجود بالقوة للحياة»، وكما يلاحظ فهي لا تشير إلى شيء مجرد من النفس، وإنما إلى شيء يمتلك نفساً. والنفس بذلك تصبح تحققاً للجسد ولا يمكن أن تنفصل عنه. (رغم أنه يمكن أن تكون هناك أجزاء قابلة للانفصال ـ كما يذهب أرسطو ـ لأنها ليست على وجه الدقة تحققاً للجسد). وهكذا تكون النفس العلّة ومبدأ حياة الجسم الحي: (أ) بوصفها مصدراً للحركة(٣). (ب) وبوصفها علّة غائية. (جـ) وبوصفها الجوهر الحقيقي (أعني العلّة الصورية) للأجسام الحية.

تشكل الأنواع المختلفة من النفس سلسلة من ذلك النوع الذي يفترض فيه الأعلى

(١) لا يوجد في مذهب أرسطو منهج واحد لجميع العلوم (المترجم). De Anima 402 10 FF.

(٢) De Anima 412 a .

(٣) يصر أرسطو أننا إذا ما عرّفنا النفس على أنها تختص بالحركة، فذلك تعريف سيء فالنفس تحرك بطريقة إيجابية نشطة لكنها هي نفسها لا تتحرك، وذلك في معارضة النظرية الأفلاطونية عن النفس القائلة بأنها كائن يتحرك ذاتياً.

سلفاً وجود الأدنى، وليس العكس. والصورة الدنيا للنفس هي النفس الغاذية أو النباتية التي تقوم بعمليتي التغذي والتوالد؛ ولا يوجد مثل هذا النوع من النفس بالنبات فحسب، وإنما يوجد في الحيوانات أيضاً. ومع ذلك فهي يمكن أن توجد بذاتها كما هي الحال في النبات. وهذه الوظائف ضرورية، لكي يواصل أي موجود حي وجوده. ومن ثم فهي موجودة في جميع الكائنات الحية، وإنْ كانت توجد وحدها في النبات من دون الأنشطة العليا للنفس، لأن الإحساس ليس ضرورياً للنبات لأنه لا يتحرك، بل يستمد غذاءه بصورة تلقائية. (والواقع أنه يمكن أن يقال الشيء نفسه بالنسبة للحيوانات التي لا تتحرك). أما الحيوانات المزودة بقدرة على الحركة فلابد أن يكون لديها الإحساس. لأنه سيكون من العبث بالنسبة لها أن تتحرك بحثاً عن غذائها، إذ لم يكن في استطاعتها أن تتعرف عليه عندما تجده.

الحيوانات، إذن، تمتلك الصورة الأعلى من النفس وهي النفس الحاسة، التي تمارس القوى الثلاث وهي الإدراك الحسي، الرغبة، والنُّقلة في المكان. وينتج التخيل عن الملكة الحاسة، والذاكرة، هي تطور أبعد من ذلك[1]. وكما أن أرسطو قد سبق أن أشار إلى ضرورة التغذية من أجل المحافظة على بقاء الحياة على الإطلاق، فإنه كذلك يبيّن ضرورة اللمس لأن الحيوان يجب أن يكون قادراً على تمييز طعامه على الأقل عندما يتصل به[2] والطعم وهو الذي ينجذب الحيوان إلى الطعام عن طريقه وبواسطته يرفض ما ليس طعاماً، وهو أيضاً ضروري. أما الحواس الأخرى فعلى الرغم من أنها ليست ضرورية على نحو دقيق، فإنها مطلوبة من أجل تمام صحة الحيوان.

[١٠] أما النفس الإنسانية فهي في درجات السُّلَّم أعلى من النفس الحيوانية. وهذه النفس توحّد في ذاتها بين قوى الأنفس الأدنى (الغاذية، والحاسة). ولكن لها ميّزة خاصة إنها من حيث أنها تمتلك القوة العاقلة والأخيرة نشطة بطريقتين: الأولى: باعتبارها القدرة على التفكير العلمي.

والثانية: باعتبارها القدرة على التفكير المتروي. أما الأولى فموضوعها الحقيقة: الحقيقة من أجل ذاتها؛ بينما الثانية تستهدف الحقيقة؛ لا من أجل ذاتها، بل لأغراض

(١) De An. 3, 427 b 29 FF. Rhet. a., 11, 1370 a 28 - 31. De Men, . A al Post, B, 19, 99 b 36FF.

(٢) De An. 3, 12. CF. De Sesu, I.

عملية حصيفة. وتعتبر جميع قوى النفس غير قابلة للانفصال عن البدن وقابلة للفناء باستثناء «العقل». ذلك لأن العقل سابق في وجوده عن البدن وهو خالد[1].

ومع ذلك فهذا العقل الذي يدخل البدن يحتاج إلى مبدأ القوة ـ أى الصفحة البيضاء... Tabula Rasa، التي ربما طبع عليها أشكالاً. وهكذا يكون لدينا تفرقة بين العقل الفعال والعقل المنفعل. (ويتحدث أرسطو نفسه عن العقل الفعال) أما العبارة الثانية، فقد وجدت لأول مرة عند الإسكندر الأفرودسي (حوالي ٢٢٠ ميلادية). ويقوم العقل الفعَّال النشط بتجريد الصور من التصورات الذهنية التي تصبح تصورات فعلية عندما يستقبلها العقل المنفعل. (ويذهب أرسطو إلى أن استخدام التخيلات موجود في كل تفكير). والعقل الفعَّال وحده هو الخالد وهذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج. من حيث أنه الجوهر بالعقل، لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل[2].

وسوف أعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

[١١] إذا أسقطنا من حسابنا مسألة الأنفس، فمن الواضح أن أرسطو في هذه الحالة لم يأخذ بالثنائية الأفلاطونية في كتابه عن «النفس»، فهو يجعل من «النفس» كمالاً أول للجسم، وبذلك يشكل الاثنان جوهراً واحداً. وعموماً فإن أرسطو يسمح باتحاد وثيق بين النفس والبدن أكثر مما يسمح به الأفلاطونيون. أما الميل إلى النظر إلى البدن على أنه مقبرة النفس، فهو ليس لأرسطو؛ بل على العكس من ذلك يعتبر أرسطو أن من الأفضل للنفس أن تتحد بالبدن، لأنها بذلك فقط تستطيع أن تمارس قدراتها؛ وتلك هي وجهة النظر التي اعتنقها الأرسطيون في العصور الوسطي من أمثال القديس توما الأكويني. على الرغم من أن العديد من المفكرين المسيحيين الكبار تحدثوا ـ وما زالوا يواصلون الحديث ـ بلغة تذكرنا جداً بالتراث الأفلاطوني. ويكفي في هذا السياق أن نشير إلى القديس أوغسطين. ويصرّ أرسطو على أن المدرسة الأفلاطونية فشلت في تقديم تفسير مقنع لوحدة النفس والبدن. ويبدو أنهم ـ فيما يقول ـ قد افترضوا أن أي نفس يمكن لها أن تصلح لأي بدن. ولا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً، إذ يبدو أن لكل بدن صورة خاصة

---

(١) De Gen. Corrupt. B 3, 738 b 27 FF.

(٢) De An. 3, 5, 430 a 17 ff.

وطابعاً خاصاً به[١] «إن فكرة مثل فكرة ديكارت التي يقول فيها إن وجود النفس هو اليقين الأول، ووجود المادة استدلال لاحق ـ مثل هذه الفكرة كان لابد أن تصدم أرسطو بوصفها خُلفاً محالاً Absurd. فالذات بمجملها، وكذلك النفس والبدن هي أمور معطاة وليست موضع تساؤل»[٢] ولا حاجة للقول أنه إذا كان أرسطو سوف يعارض وجهة النظر الديكارتية، فقد كان سيعارض أيضاً أولئك الذين يردّون النفس البشرية بأسرها، وبجميع أنشطتها، إلى ظاهرة مصاحبة للبدن. جاعلين النشاط الأعلى للفكر البشري انتعاشاً محضاً للدماغ. وعلى الرغم من أن اتجاه علم النفس عند أرسطو، كلما تطور، لابد أن يبدو متجهاً ـ بطريقة مريبة ـ نحو موقف يشبه نظرية الظاهرة المصاحبة، لا سيما إذا ما افترض المرء، بحق، أن العقل الفعال في الإنسان لم يكن في نظر أرسطو مبدأً للتفرد يبقى بعد الموت كعقل فردي: عقل سقراط أو كالياس مثلاً. إن غياب نظرية التطور العضوي التاريخي لابد أن يمنع أرسطو، على نحو طبيعي، من قبول مذهب الظاهرة المصاحبة بالمعنى الحديث.

[١٢] ويظهر هنا سؤال عتيق هو: «ما هي نظرية أرسطو الدقيقة عن العقل الفَعَّال؟» إن نظرية أرسطو الدقيقة التي لا يستطيع المرء أن يقدمها: هي نوع من التأويل، بل تأويلات مختلفة قُدِّمت في العالمين: القديم والحديث معاً. ما يقوله أرسطو في كتابه «النفس» هو كما يأتي: «هذا العقل هو المفارق اللامنفعل غير الممتزج، من حيث إنه بالجوهر فعل. لأن الفاعل دائماً أسمى من المنفعل، والمبدأ أسمى من الهيولي، والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد. أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان في الفرد، ولكنه ليس متقدماً،[٣] بالزمان على الإطلاق. ولانستطيع أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى. وعندما يفارق[٤] فقط يصبح مختلفاً عما كان بالجوهر، وعندئذ فقط

(١) De An 414 a 19 FF.

(٢) Ross, Aristotle, P. 132.

(٣) أي: متقدماً على العلم بالفعل، فالعلم بالقوة يتميز عن العلم بالفعل، وعن موضوع العلم تبعاً لذلك. [نقلاً عن تعليقات الدكتور الأهواني في ترجمته لكتاب النفس ص١١٢].

(٤) العقل الفعال يفارق العقل المنفعل بالتجريد. وعندئذ فقط يكون هو وماهيته شيئاً واحداً، ولا يتميز عن ماهيته. ويمكن أن نفترض أن أرسطو يقصد مفارقة حقيقية للعقل الفعال وأن غاية هذه المفارقة تأكيد سمو العقل الفعال وأزليته. [نقلاً عن تعليقات الدكتور الأهواني في ترجمته لكتاب «النفس» طبعة عيسى البابي الحلبي ص ١١٢ القاهرة عام ١٩٤٩].

يكون خالداً وأزلياً. (ومع ذلك فإننا لا نتذكر لأنه غير منفعل، على حين أن العقل المنفعل فاسد) وبدون العقل الفعّال لا نعقل..»[١].

ولقد ثار جدل طويل حول هذه الفقرة وقدّمت لها تأويلات مختلفة[٢]، فالإسكندر الأفرويسي (ازدهر حوالي ٢٢٠ ميلادية) يوحّد بين العقل ـ أعني العقل الفعال ـ وبين الله. وتابعه في ذلك «زاباريللا.. Zabarell » (في نهاية القرن السادس وأوائل القرن السابع الميلادي) الذي يجعل من وظيفة الله في النفس توضيحاً لما هو معروف بالقوة، على نحو ما يجعل ضوء الشمس الأشياء التي يمكن رؤيتها مرئية بالفعل. وعلى الرغم من أن «سير ديفيد روس» يشير إلى أنه[٣] ليس من الضروري أن يكون أرسطو قد تناقض عندما تحدث عن محايثة الله في كتاب «النفس» بينما تحدث عن مفارقته وعلوه في كتاب «الميتافيزيقا»، فربما يكون من الممكن من ناحية أخرى أن الكتابين يمثلان وجهتي نظر مختلفتين عن الله. أما تأويل «الإسكندر الأفردويسي»، و«زاباريللا» فهما تأويلان غير متشابهين تماماً فيما يعتقد «روس» ألا يمكن أن يكون أرسطو قد وصف الله على أنه «المحرك الذي لا يتحرك» الذي يكون نشاطه العلّي نشاط جذب ـ بوصفه غاية Finis ـ وعلى أنه لا يعرف سوى ذاته، ليستطرد فيصف الله بأنه محايث في الإنسان بطريقة تجعله ينقل إليه المعرفة بالفعل؟!

إذا لم يكن العقل الفعال يتفق مع الله، فهل ينظر إليه على أنه فرد جزئي، في كل إنسان مفرد، أو على أنه مبدأ متحد عند كل البشر..؟ عندما نأخذ عبارة أرسطو «نحن لا نتذكر»، مع تأكيده بأن الذاكرة[٤]، والحب والكراهية تفنى مع الموت، بوصفها تنتمي إلى

---

(١) De An. 305. 430 a 17 FF.

(٢) ذكر الدكتور الأهواني تأويلات عديدة لتفسير هذه الفقرة في ترجمته كتاب النفس لأرسطو ـ قارن حاشية رقم ١ ورقم ٢ من ص ١١٣ من الطبعة الأولى ـ عيسى البابي الحلبي بالقاهرة عام ١٩٤٩ (المترجم).

(٣) Aristotle, P. 133.

(٤) De Anima 408 b 24 - 30.

يقول أرسطو «العقل في ذاته لا ينفعل. والتفكير ، كالحب والبغض، أحوال لا للعقل، بل لمنْ توجد فيه من حيث هي كذلك. ولذلك أيضاً إذا فسد هذا الشخص. لم يكن هناك تذكر، أو حب. لذلك ما نقول إنها ليست أحوال العقل، بل أحوال المركب الذي فسد. أما العقل فإنه ولا ريب أكثر ألوهية، ولا ينفعل «كتاب النفس لأرسطو» ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، ومراجعة الأب جورج قنواتي ـ الطبعة الأولى عام ١٩٤٩ ـ عيسى البابي الحلبي بالقاهرة ص ٢٨ (المترجم).

الإنسان كله لا إلى العقل الذي هو «غير منفعل»، ويبدو أن أرسطو بذلك يشير إلى أن العقل الفعّال في وجوده المنفصل لا ذاكرة له. ورغم أن ذلك لا يثبت على سبيل اليقين أن العقل الفعّال في كل إنسان ليس عقلاً فردياً في حالة انفصال، فيبدو أنه يثير صعوبة في قبول مثل هذا التأويل. وفضلاً عن ذلك فعندما يؤكد أرسطو «أن العلم بالقوة متقدم في الزمان في الفرد، ولكنه ليس متقدماً بالزمان على الإطلاق. ولا نستطيع أن نقول إن هذا العقل يعقل تارة، ولا يعقل تارة أخرى» فيبدو أنه يضع تفرقة بين الفرد الذي يعلم أحياناً ولا يعلم أحياناً أخرى، وبين العقل الفعّال الذي هو مبدأ نشط وفعال بشكل جوهري. وربما نظر أرسطو إلى العقل الفعال على أنه مبدأ واحد عند جميع البشر.. عقل يعلوه هيراركية من العقول الأخرى المنفصلة ـ يدخل في الإنسان ويقوم بوظيفته بداخله، ويبقى بعد موت الفرد. ولو صحّ ذلك فإن النتيجة التي نخرج بها بالضرورة هي أن النفس البشرية الفردية تفنى مع المادة التي تشكلها[1]. (ومع ذلك فحتى لو مال أحدنا إلى مثل هذا التأويل، فلابد أن يعترف بوجود صعوبة كبيرة جداً في أن نفترض أن العقل الفعّال عند أفلاطون كان ـ حسب رأي أرسطو ـ من الناحية العددية مثل عقل سقراط. فسيان لو اعتقدنا في الشخصية الفردية للعقل الفعال عند كل إنسان بمفرده، فما الذي يعنيه بقوله إنه جاء «من الخارج»؟ أكان ذلك، ببساطة، آثاراً متبقية من المذهب الأفلاطوني؟).

---

(١) القديس توما الأكويني في شرحه على كتاب «النفس» لأرسطو (Lect. 10 ,3) لا يقوم بتأويل أرسطو على نحو ما فعل ابن رشد أي على أنه ينكر الخلود الفردي. فالعقل الفعال جوهري، وهو مبدأ النشاط فحسب، ومن ثم فهو لا يتأثر بالعواطف والانفعال، وليس حافظاً للأنواع. ومن ثم فالعقل البشري المنفصل، لا يستطيع أن يقوم بوظيفته، كما يفعل، في حالة اتحاده بالبدن، ولم يعالج أرسطو في كتاب النفس حالة عمله بعد الموت، إلا أن هذا الإهمال لا يعني أن أرسطو ينكر الخلود الفردي، أو أنه يحكم علي العقل المنفصل بالخمول وعدم النشاط المطلق. (المؤلف) وخلاصة رأي ابن رشد أن العقل المنفعل استعداد فقط، وليست نظرية العقل الفعّال مفارقة حقيقية. قارن رأي ابن رشد في تعليقات الدكتور الأهواني في ترجمته لكتاب النفس حاشية، ص ١١٣ السالفة الذكر (المترجم).

"الفصل الحادي والثلاثون"
"الأخلاق عند أرسطو"

[١] الأخلاق عند أرسطو غائية بشكل صريح، فهو يهتم بالفعل أو السلوك لا من حيث هو صواب في ذاته بغض النظر عن أي اعتبار آخر، وإنما يهتم به من حيث إنه يؤدي إلى خير الإنسان. فما يؤدي إلى بلوغ هذا الخير أو تلك الغاية سيكون «صواباً» من جانب الإنسان، والسلوك الذي يعترض بلوغ هذه الغاية يكون «خاطئاً».

«إن كل صناعة، وكل مذهب، وكذلك كل فعل واختيار فقد يعلم أنه إنما تتشوق به خيراً، ولذلك أجاد مَنْ حكم على الخير أنه الشيء الذي يتشوقه الجميع»[١]. لكن هناك خيرات مختلفة تناظر الصناعات (أو الفنون) والعلوم المختلفة. وهكذا فإن «فن» الطبيب يستهدف الصحة، وفن البحار يستهدف الرحلة الآمنة. وفن الاقتصاد يستهدف الثروة. وفضلاً عن ذلك فإن بعض الغايات تابعة لغايات أخرى، وهناك غايات نهائية أو مطلقة. فربما كانت الغاية من إعطاء دواء معين هي أن يجلب النوم. غير أن هذه الغاية المباشرة تابعة لغاية الصحة، وقل مثل ذلك في إعداد كوابح وأعنة لخيل الفرسان فهي الغاية من حرفة معينة، لكنها غاية مساندة لغاية أوسع وأشمل هى خوض العمليات الحربية بكفاءة. ومن ثم فلهذه الغايات غايات أخرى أو خيرات أبعد. لكن إذا كانت هناك غاية نسعى إليها لذاتها، ومن أجلها نرغب في جميع الغايات ـ أو الخيرات ـ الأخرى ـ التابعة لها، عندئذ يكون هذا الخير النهائي أو المطلق هو الخير الأفضل، والواقع أنه سيكون الخير بمعناه الدقيق. ولقد أخذ أرسطو على عاتقه الكشف عن هذا الخير وعن العلم المناظر له.

يؤكد أرسطو بالنسبة للسؤال الثاني أن العلم السياسي أو العلم الاجتماعي هو الذي يدرس الخير من أجل الإنسان. فالدولة والفرد لديهما غاية واحدة، أو نفس الخير. رغم أن الخير الموجود في الدولة أكبر وأنبل[٢]. (ونحن نجد هنا صدى لمحاورة

---

(١) قارن الترجمة القديمة نشرة الدكتور بدوي ص ٥٣ (المترجم). E. N. 1094 a 1 - 3.

(٢) E. N. 1094 a 27 - b 11. CF. M.M. 1181 a and B.

«الجمهورية» التي تقول إننا نستطيع أن نرى العدالة في الدولة المثالية مكتوبة بأحرف كبيرة). وعلى ذلك فإن أرسطو ينظر إلى الأخلاق على أنها فرع من العلم السياسي أو العلم الاجتماعي. وربما قلنا إنه يعالج أولاً علم الأخلاق الفردية. ويعالج ثانياً علم الأخلاق السياسي في كتابه «السياسة».

أما بالنسبة للسؤال: ما هو خير الإنسان؟ فإن أرسطو يذهب إلى أنه لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال بنفس الدقة التي نجيب بها عن مشكلة رياضية، ويرجع ذلك إلى طبيعة الموضوع. لأن السلوك الإنساني هو موضوع علم الأخلاق، والسلوك الإنساني لا يمكن أن تحكمه الدقة الرياضية[١]. وهناك أيضاً ذلك الفارق الهائل بين الأخلاق والرياضيات: وهو أن الرياضيات تبدأ من المباديء العامة ثم تناقش النتائج، بينما يبدأ علم الأخلاق من النتائج. وبعبارة أخرى: نحن نبدأ في علم الأخلاق من الأحكام الأخلاقية الفعلية للإنسان. وعن طريق المقارنة، والمقابلة، والغربلة ـ نصل إلى صياغة المباديء العامة[٢]. وهذه النظرة تفترض مسبقاً أن هناك ميولاً طبيعية مغروسة في الإنسان، وأتباعها في موقف عام من الانسجام والتناسب المتسق، أعني الاعتراف بالأمور الهامة ـ أو غير الهامة ـ نسبياً ـ هو الحياة الأخلاقية للإنسان. وتقدم هذه النظرة أساساً للأخلاق الطبيعية التي تعارض الأخلاق الاعتباطية التعسفية. ولكن ثمة مشكلات تظهر بالنسبة للتأسيس النظري للإلزام الأخلاقي. لا سيما في مذهب مثل مذهب أرسطو الذي لم يستطع أن يربط بين السلوك البشري الأخلاقي عنده وبين القانون الأزلي لله ـ على نحو ما حاول الفلاسفة المسيحيون في العصور الوسطى الذين قبلوا الكثير من أفكار أرسطو. ومع ذلك، وبالرغم من هذه العيوب فإن الأخلاق عند أرسطو تعتبر في معظمها معقولة إلى حد كبير، وقد أسسها على الأحكام الأخلاقية للإنسان الذي كان ينظر إليه ـ بصفة عامة ـ على أنه خيِّر وفاضل. ولقد أراد أرسطو للأخلاق عنده أن تكون تبريراً وإتماماً للأحكام الطبيعية لمثل هذا الإنسان،

---

(١) E. N. 1094. CF. E.E. 1. 6.

(٢) يقول أرسطو في «الأخلاق إلى اديموس» إننا نبدأ «بأحكام صادقة، لكنها غامضة». (1216 b 32 FF) أو «بأول الأحكام المشوشة» (1217 a 18 FF) ويستمر ليشكل أحكاماً أخلاقية واضحة، وبعبارة أخرى يبدأ أرسطو من الأحكام الأخلاقية المألوفة عند الناس، ويجعلها أساس البرهان.

الذي يقول عنه إنه مؤهلٌ جداً للحكم على أمور من هذا القبيل[1]. وربما قيل إن ذوق المثقف العقلاني يأتي بقوة من خلال صورته عن الحياة المثالية. وإن كان المرء لا يستطيع أن يتهم أرسطو بمحاولة الوصول إلى أخلاق قَبْلِية استنباطية بطريقة خالصة. أو إلى أخلاق تتم البرهنة عليها عن طريق علم الهندسة. وفضلاً عن ذلك. فعلى الرغم من أننا نستطيع أن نتبيّن دلائل للذوق اليوناني المعاصر في مسائل السلوك الإنساني كما هي الحال، مثلاً، لتفسير أرسطو للفضائل الأخلاقية، فلا شك أن الفيلسوف نظر إلى نفسه على أنه يعالج الطبيعة البشرية بما هي كذلك. وأنه يؤسس الأخلاق على الخصائص الكلية للطبيعة البشرية ـ رغم رأيه في «البرابرة». ولو أنه كان حياً في يومنا الراهن، وكان عليه، مثلاً، أن يرد على «فردريك نيتشه»، فلا شك أنه كان يصر على الكلية الأساسية، واستمرارية الطبيعة البشرية، وعلى ضرورة التقييم المتواصل الذي لا يكون نسبياً فحسب، بل مؤسساً في الطبيعة.

ما الذي ينظر إليه الناس، بصفة عامة، على أنه غاية الحياة؟ يجيب أرسطو أنه: السعادة. وهو كمواطن يوناني حق، يقبل هذه النظرة. لكن من الواضح أن ذلك في حد ذاته لا يسير بنا بعيداً، لأن العديد من الناس يفهمون عن السعادة، أشياء مختلفة أتمّ الاختلاف. فبعضهم يوحّد بين السعادة وبين اللذة، وآخرون يوحدونها مع الثروة، وآخرون مع الجاه أو الشرف.. وهكذا. بل أكثر من ذلك قد يكون لنفس الشخص تقييمات مختلفة لما يمكن أن تكونه السعادة في أوقات مختلفة، وهكذا فعندما يكون مريضاً فإنه يمكن أن يعتبر الصحة هي السعادة، وعندما يكون محتاجاً فإنه يعتبر الثراء هو السعادة. غير أن اللذة إنما تكون هي الغاية عند العبيد أكثر مما تكون عند الأحرار. عندها لا يمكن أن يكون الشرف عندهم هو غاية الحياة لأنه يعتمد على العاطي، وهو في الواقع ليس ملكاً لنا. وفضلاً عن ذلك فالشرف يستهدف ـ فيما يبدو ـ أن يضمن لنا الفضيلة (ومن هنا ربما جاء الربط في العصر الفكتوري بينه وبين «الوجاهة والاحترام») ولذلك فربما كانت الفضيلة الأخلاقية هي غاية الحياة، ويرد أرسطو قائلاً: كلا لأن الفضيلة الأخلاقية هي غاية الحياة،

(١) E. N. 1094 b 27 FF.

ويرد أرسطو قائلاً: كلا! لأن الفضيلة الأخلاقية قد توجد مع الخمول والبؤس، أما السعادة التي هي غاية الحياة والتي يهدف إليها الجميع، فإنها يجب أن تكون نشاطاً يستبعد البؤس(١).

فإذا كانت السعادة نشاطاً، وهي نشاط الإنسان، فلابد لنا أن نرى ما هو النشاط الذي يتميز به الإنسان، إنه لا يمكن أن يكون نشاط النمو والتوالد، ولا هو نشاط الإحساس، لأن هذه الأمور يشترك معه فيها موجودات أخرى أدنى من الإنسان، إذ لابد أن يكون نشاطاً يتميز به الإنسان عن كل موجودات الطبيعة، وأعني به نشاط العقل، أو النشاط الذي يتم وفقاً للعقل. وذلك هو، في الواقع، نشاط الفضيلة ـ لأن أرسطو يميز الفضائل العقلية بالإضافة إلى الفضائل الأخلاقية. لكنه ليس هو النشاط الذي يعنيه الناس في السعادة عندما يقولون إن السعادة تكمن في أمور مثل العدالة، والاعتدال أو العفة ... الخ... وعلى أية حال فالسعادة بوصفها غاية أخلاقية لا يمكن أن تكمن، ببساطة، في الفضيلة بما هي كذلك. وإنما هي بالأحرى تكمن في السلوك طبقاً للفضيلة، في نشاط يتفق مع الفضيلة. أعني في نشاط فاضل. على أن تُفهم كلمة الفضيلة على أنها تعني الفضائل الأخلاقية والفضائل العقلية معاً. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يقول إن السعادة ـ إن كانت جديرة حقاً بهذا الاسم ـ لابد أن تتبدى في الحياة بأسرها وليس في فترة قصيرة فقط منها (٢).

لكن إذا كانت السعادة هي أساساً نشاط يتفق مع الفضيلة، فإن أرسطو لا يعني بذلك استبعاد جميع الأفكار الشائعة عن السعادة فمثلاً النشاط الذي يتجه نحو الفضيلة ويميل إليها تصاحبه بالضرورة لذة أو متعة بما أن اللذة أو المتعة هي المصاحب الطبيعي لأي نشاط حر لا يعوقه عائق. ومن ناحية أخرى فإن الإنسان لا يستطيع أن يمارس ذلك النشاط دون أن تكون هناك خيرات خارجية. وتلك وجهة نظر أرسطية تماماً في الأعم الأغلب على الأقل، إذا استثنينا المدرسة الكلبية(٣).

---

(١) E. N. A4 and FF.

(٢) E. N. 1100 a 4 FF, 1101 a 14 - 20.

(٣) ويلاحظ أرسطو أن الرجل السعيد حقاً لابد أن يكون مزوداً بما فيه الكفاية بالخيرات الخارجية. ومن هنا فإنه يرفض المذهب الكلبي المتطرف. لكنه يحذرنا (E.E. 1214 b 23F) من الخلط بين الشروط اللازمة للسعادة. وبين العناصر الجوهرية للسعادة.

إن خاصية السعادة كنشاط، ونشاط يتميز به الإنسان، هي من ثم موجودة دون أن نضحي، في الوقت نفسه، أو أن نستبعد اللذة أو المتعة، ولا الرخاء الخارجي. كما يبيّن لنا أرسطو، من جديد، الطابع المعقول لتفكيره، وأنه ليس «مبالغاً في التسامي» ولا عدواً لهذه الدنيا.

وبعد أن يقيم أرسطو هذه النظرة يستمر ليدرس أولاً الطبيعة العامة، للشخصية الخيّرة أو الصالحة والفعل الخيّر، ثم الفضائل الأخلاقية الرائدة، فضائل ذلك الجزء من الإنسان الذي يستطيع أن يسير وفق خطة وضعها العقل. ثم فضائل العقل. وفي نهاية كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» يدرس الحياة المثالية، والحياة المثالية للنشاط المتوافق مع الفضيلة. وهي الحياة التي سوف تكون الحياة السعيدة حقاً للإنسان.

[٢] .. بالنسبة لخير الشخصية، بصفة عامة، يقول أرسطو إننا نبدأ بأن تكون لنا القدرة عليها، إلا أنها لابد أن تتطور بالممارسة. فكيف يمكن أن تتطور؟ بأن نقوم بأفعال فاضلة، ويبدو ذلك لأول وهلة على أنه دور فاسد. يخبرنا أرسطو أننا نصبح فضلاء عندما نقوم بأعمال فاضلة، ولكن كيف نستطيع أن نقوم بأعمال فاضلة ما لم نكن فضلاء بالفعل؟ ويجيب أرسطو أننا نبدأ(١) بالقيام بالأعمال التي تكون بشكل موضوعي فاضلة، دون أن يكون لدينا معرفة منعكسة لتلك الأفعال عن الوقائع، ولا اختيار متعمد لتلك الأفعال على أنها خيّرة، بل اختيار ناتج عن الاستعداد المألوف. فقد يقول الوالدان لطفلهما مثلاً: لا تكذب؛ ويطيع الطفل والديه ربما دون أن يدرك الخير المتضمن في قول الصدق، ودون أن تتشكل لديه بعد عادة قول الصدق. إلا أن قول الصدق سوف يشكل بالتدريج عادة عنده، ومع استمرار عملية التربية، يتبيّن للطفل أن قول الصدق هو في ذاته أمر صواب؛ فيختار بعد ذلك أن يقول الصدق لذاته، لكونه أمراً صواباً ينبغي أن يفعله. فيصبح من هذه الزاوية فاضلاً، ومن ثم فالاتهام بالدور الفاسد، يُردّ عليه عن طريق التمييز بين الأفعال التي تخلق طبعاً أو استعداداً خيِّراً، وبين الأفعال التي تنبعث من استعداد طيب أو خيّر، بعد أن يكون هذا الاستعداد قد تكوّن عند الإنسان، فالفضيلة ذاتها استعداد يتطور من قدرة أو إمكانية بواسطة الممارسة الصحيحة لتلك القدرة (وربما ظهرت، بالطبع مشكلات أبعد،

---

(١) E. N. B1, 1103 a 14 - b 26. B4 1105 a 17 - b . 18.

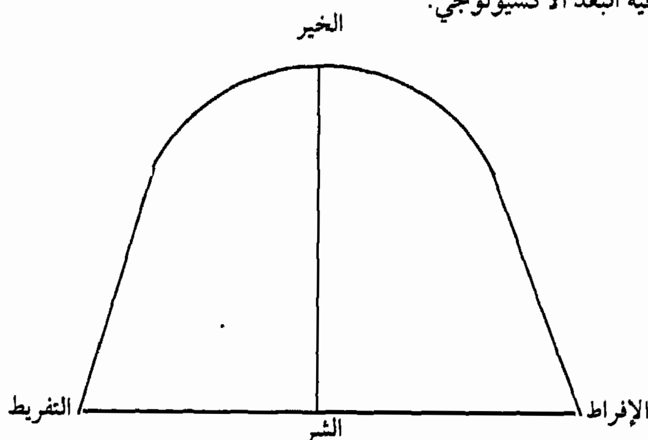
حول العلاقـة بين تطور التقييم الأخلاقي وتأثير البـيئة الاجتماعـية، وما يوصى به الوالدان والمعلمون... الخ. وإن كان أرسطو لم يعالج هذه المسائل[١]).

[٣] كيف تواجـه الفضيلة الرذيلة..؟ هناك سـمة عامة لجـميع الأفعال الخـيّرة وهي أن لديها نظامـاً أو تناسباً معـيناً، والفضيلة ـ في نظر أرسطو تعني الوسط بين طرفين أقـصيين، وهذان الطرفان مـعاً رذيلتان: أحدهمـا رذيلة لأنه إفراط، والآخر رذيلة لأنه تفـريط، إفراط وتفريط في ماذا؟ إما من زاوية الشعور أو من زاويـة الفعل. فمن زاوية الإفراط في الشعور بالثقة مـثلاً، فإن ذلك يؤدي إلى الاندفاع والتـهور ـ على الأقل عندما يتحـول هذا الشعور إلى فعل، والأخـلاق تهتم بالسلوك البـشري ـ بينمـا التفـريط في هذه الحالة إنما يتـمثل في الجبن، وسيكـون الوسط عندئذ هو وسط بين التهـور من ناحيـة، والجبن من ناحيـة أخرى، وهذا الوسـط هو الشجـاعة. فهي الفضيلة بالنسبة للشـعور بالثقة. وإذا أخذنا، مرة أخرى، السلوك المتـعلق بإعطاء المال، لكان الإفـراط في هذا السلوك هو التـبذير وهو رذيلة. بينمـا كان التفـريط في هذا السلوك هو البخل وهو رذيلة أيضاً، أما الفـضيلة فهي الكرم التي هي وسط بين رذيلتين: الإفـراط والتفـريط. ومن هنا فإن أرسطو يصف ـ أو يعـرّف ـ الفضـيلة الأخلاقية بأنها «طبع الاختيار الذي يعتمـد أساساً على الوسط نسبياً بالنسبة لنا الذي تحدده لنا قاعدة ما، وهي القاعدة التي لابد أن يحددها الرجل الحكيم من الناحية العملية فالفضيلة هي إذن طبع أو استـعداد نفـسي، طبع يختار وفـقاً لقاعـدة: وهي قاعدة يـختار بواسطتـها الرجل الفاضل حقاً بما يمتلكه من بصيرة أخلاقـية. وينظر أرسطو إلى حياة الحكمة العملية، القـدرة على رؤية الفـعل الصـواب يؤدي في ظـروف معـينـة، على أنهـا جـوهرية للرجل الفاضل حقاً؛ ويضفي قـيمة كبيرة جـداً على الأحكام الأخلاقـية للضـمـيـر المستنير ـ أكثر مما يضفيه على النتائج النظرية القبـلية الخالصة؛ وقد يبـدو ذلك ضرباً من السذاجة. لكن لابد لنا أن نتـذكر أن الرجل الحصيف الفـطن عند أرسطو هو الذي يـرى مـا هو خير حقاً وينبـغي أن يُعـمـل في ظـروف مـعـينـة، وليس مطـالـبـاً بالدخـول فـي أي منطـقـة

(١) يصر أرسطو على أن الفعل الصحيح تماماً ينبغي ألا يكون «خارجياً» فحسب. أي لا يكون هو الشيء الصحيح الذي نعمله في ظروف معينة، بل لابد أن يؤدى أيضـاً نتيجة «باعث» صحيح ينبع من فاعل أخلاقي يعمل بدقة بوصفه فاعلاً أخلاقياً.

أكاديمية خاصة. وإنما عليه فقط أن يرى ما يصلح حقاً للطبيعـة البشريـة في تلك الظروف.

عندما يتحدث أرسطو عن الفضيلة على أنها وسط، فهو لا يقصد الوسط الذي ينبغي حسابه بطريقة رياضية: ولهذا السبب فإنه يقول في تعريفه أنه نسبي «بالنسبة لنا»، فنحن لا نستطيع أن نقرر ما هو الإفراط، ولا ما هو الوسط، ولا هو التفريط ـ بناء على قواعد حسابية أو رياضية ملزمة ولا سبيل إلى إغفالها ـ بل تعتمد كثيراً على طابع الشعور والفعل اللذين نتحدث عنهما. وربما كان من الأفضل ـ في بعض الحالات ـ أن نخطيء لصالح الإفراط أكثر مما نخطيء لصالح التفريط، بينما يكون العكس صحيحاً في حالات أخرى. ولا ينبغي طبعاً، أن تؤخذ نظرية الوسط عند أرسطو على أنها ترادف الإطراء على الوسطية في الحياة الأخلاقية، لأننا إذا ما تحدثنا عن الامتياز والتفوق فسوف تكون الفضيلة حداً أقصى، فهي لا تكون وسطاً إلا من حيث ماهيتها وتعريفها. ويمكن للمرء أن يوضح هذه النقطة الهامة برسم بياني أورده برفسور نيقولا هارتمان في كتابه عن «الأخلاق»(١). وهو رسم يمثل فيه الخط الأفقي في أسفل الشكل البُعد الأنطولوجي، بينما يمثل الخط العمودي فيه البعد الأكسيولوجي.



ويوضح هذا الرسم نقطة هامة هي أن للفضيلة موقعاً مزدوجاً (أ) فهي وسط بالنسبة

(١) Ethics, by Nicolai Hartemann, Vol. 2 P. 256 (Trams. D. stanton Coit. George Allenx Unwin, Ltd).

للبعد الأنطولوجي. وهي بالنسبة للبعد الأكسيولوجي امتياز أو تفوق أو حد أقصى. وليس الأمر كما لو كانت الفضيلة تتألف من رذيلتين من وجهة نظر قيمية. ما دامت تقف من هذه الوجهة من النظر ـ في معارضة الرذيلتين معاً. غير أنها مع ذلك وسط من وجهة النظر الأنطولوجية، لأنها تضم في ذاتها النقطتين الخيّرتين معاً، اللتين إذا ما سارتا إلى الإفراط تحولتا إلى رذيلتين. فالشجاعة مثلاً ليست الجسارة وحدها ولا بُعد النظر البارد فقط، وإنما هي مركب منهما ـ وخاصية المركب هذه تمنع الشجاعة من أن تهبط إلى جرأة الرجل المتهور الطائش من ناحية، أو إلى حذر الرجل الجبان من ناحية أخرى. «ما شعر به أرسطو بقوة بالنسبة للقيم الأخلاقية لدينا، دون أن يستطيع صياغته ـ هو ما يلي: إذا ما أخذت جميع عناصر القيمة على حدة، وجدت أنها تمتلك في ذاتها حداً إذا تجاوزته أصبحت خطرة، فهي عناصر طاغية، وأنه من أجل إنجازها الحقيقي، وتحقق المعنى الحقيقي الذي تحمله ،لابد أن يكون هناك باستمرار ثقل مواز. وبسبب هذا الشعور الذي له تبريره العميق فإنه لم يجعل الفضيلة أحد هذه العناصر وإنما مركباً منها. وفي هذا المركب، بالضبط، يتناقص الخطر في القيم، ويُصاب طغيانها على الوعي بالشلل. وطريقة أرسطو في معالجة هذه المسألة هي نموذج لأي معالجة أبعد لمشكلة المتقابلات»(١).

ولابد للمرء أن يعترف أن معالجة أرسطو للفضائل يكشف حقيقة القول بأنه كان، على الأغلب، واقعاً تحت تأثير الموقف الجمالي اليوناني تجاه السلوك البشري، وهذه الحقيقة تظهر بجلاء في معالجته للإنسان صاحب «الروح العظيمة» والخُلق الرفيع. ولابد أن فكرة الإله المصلوب كانت ستبدو بالنسبة له فكرة كريهة وبغيضة: وكانت على الأرجح ستبدو في نظره غير عقلانية وغير جمالية في آن معاً.

[٤] هناك افتراض سابق بالنسبة للسلوك الأخلاقي هو الحرية. لأن السلوك الأخلاقي لا يقال إلا على الأفعال الإرادية وحدها التي يتحمل الإنسان مسئوليتها، أعني الأعمال الإرادية بالمعنى الواسع للكلمة. فإذا ما قام إنسان بعمل ما تحت ضغط مادي خارجي، أو عن طريق الجهل، فإنه لا يمكن أن يكون مسئولاً عن هذا العمل ، كما أن الخوف يقلل من الطابع الإرادي للفعل، إلا أن عملاً مثل القيام بقلب عربة رأساً على عقب، أثناء

---

(١) Hartmann, Ethics, Vol 2, P. 424.

هبوب عاصفة فإنه على الرغم من أنه عمل لا يقوم به رجل عاقل في الظروف العادية ـ فهو مع ذلك عمل إرادي لأنه يصدر عن الفاعل نفسه(١). بالنسبة للجهل فإن من المؤكد أن أرسطو يُبدي بعض الملاحظات النافذة في صميم الموضوع. كما هي الحال، مثلاً، عندما يشير إلى أنه بينما الإنسان الذي يتصرف بدافع الغضب الشديد أو بتأثير السكر ربما يقال إنه يتصرف وهو في حالة جهل، لكن لا يمكن أن يقال إنه يتصرف نتيجة جهل؛ لأن الجهل نفسه يعود إلى الغضب أو إلى السُّكْر. وهو يؤكد أن الفعل الذي يتم من خلال الجهل ليس فعلاً إرادياً، إذا ترتب عليه ندم الفاعل، فإذا فعل فعلاً، وهو لا يعلم، ولم يمتعض من فعله فلم يفعله طوعاً لأنه لم يعلمه ـ وهذا قول يصعب قبوله؛ لأنه بالرغم من الموقف التالي للفاعل من يكشف عن شخصيته بصفة عامة، أعني هل هو على وجه الإجمال إنسان صالح أو طالح، فإن ذلك لا يمكن أن يخدمنا في التفرقة بين الأفعال غير المرادة والأفعال غير الإرادية(٢).

أما بالنسبة لموقف سقراط القائل بأن الإنسان لا يتصرف ضد معرفته، فإن أرسطو بالمناسبة يبيّن لنا أنه على وعي بحقيقة الصراع الأخلاقي(٣). (لقد كان عالم نفس ممتاز عندما تغاضى عن هذه الفكرة)، لكنه عندما عالج المسألة من الناحية الصورية من حيث صلتها بضبط النفس والفسوق(٤) ـ نجده يميل إلى التغاضي عن هذه الفكرة، ويشدد على أن الإنسان الذي يرتكب فعلاً خاطئاً لا يعلم في لحظة الفعل أنه عمل خاطىء. ومن المؤكد أن ذلك يمكن أن يحدث أحياناً، كما هي الحال مثلاً في تلك الأفعال التي تتم تحت ضغط الانفعال، إلا أن أرسطو لا يُسلّم بشكل واضح بحقيقة أن الإنسان يمكن أن يقوم بأفعال متعمدة وهو يعرف أنها أعمال خاطئة، فضلاً عن أنه قد يكون عالماً بخطئه في لحظة قيامه بالفعل. ويمكن أن نلاحظ أنه نظراً لما يسمى بالطابع البشري الدقيق للأخلاق عند أرسطو، التي من خلالها يشرح معنى «الصواب» على أساس معنى الخير، فإنه

(١) E. N. 1110 b 24 - 7.
(٢) E. N. 1110 b 18 FF.
(٣) E. N. e.g. 1102 b 14 FF.
(٤) E. N., H.

يستطيع أن يجيب بقوله أنه حتى الرجل الفاسق الذي لا يتحكم في سلوكه يتصرف بناء على عقل سليم. وهذا صحيح. لكن الرجل الفاسق يمكن كذلك أن يعرف جيداً أن الفعل الذي يقوم به فعل خاطيء من الناحية الأخلاقية. والواقع أن أرسطو في الوقت الذي يرفض فيه صراحة نظرية سقراط. فإن هذه النظرية كانت إلى حد ما، مسيطرة عليه. لقد كان يفتقر إلى مفهوم صحيح عن الواجب. رغم أنه كان في ذلك يتفق فيما يبدو مع غيره من المنظّرين اليونان قبل ظهور الرواقية، مع بعض التحفظات في حالة أفلاطون؛ فالعقل يمكن أن يكون خيّراً أو مؤدياً إلى الخير دون أن يكون مع ذلك ملزماً بالمعنى الدقيق، بوصفه واجباً، إلا أن نظرية أرسطو الأخلاقية لا تضع في حسابها هذه.التفرقة.

[٥] لم يكن لدى أرسطو - وأفلاطون من قبل - تصور واضح للإرادة، إلا أن وصفه - أو تعريفه - للاختيار - بأنه «عقل مُشته، أو شهوة عاقلة»، أو أنه «الاشتهاء المتروي في الأشياء التي تكون في قدرتنا»[١] يبيّن لّنا أنه كانت لديه فكرة ما عن الإرادة. لأنه لا يوحد بين الاختيار المُفضّل أو المميز وبين الرغبة في ذاتها أو العقل في ذاته[٢]. إذ يبدو أن وصفه للإرادة يشير إلى أنه ينظر إليها على أنها فريدة أو نسيج وحدها Sui generis (والواقع أن أرسطو يصرح بأن الاختيار يتعامل مع الوسائل وليس مع الغايات، ولكنه في استخدامه للكلمة سواء في كتاب «الأخلاق» ذاته أو في أي مكان آخر، لم يكن متسقاً)[٣].

أما تحليل أرسطو للعملية الأخلاقية فهو كما يأتي :

(أ) الفاعل يرغب في غاية ما.

(ب) الفاعل يتروى فيرى أن (ب) هي الوسيلة المؤدية إلى (أ) (أي الغاية التي يريد الوصول إليها)، كما يجد أن (جـ) هي الوسيلة إلى (ب) ... وهكذا.

(جـ) حتى يدرك أن بعض الوسائل الجزئية المعينة قريبة من الغاية، أو بعيدة عنها، حسب ما تكون عليه الحالة. كما يدرك أنه فعل يستطيع القيام به هنا والآن.

---

(١) E. N. 1139 b 4 - 5.

(٢) E. N. 1113 a 9 - 11.

(٣) E. N. e.g. 1111 b 26 FF But CF e.g. 1124 a 20FF.

(د) يختار الفاعل هذه الوسيلة التي تعرض نفسها أمامه على أنها يمكن استخدامها هنا والآن Hic and Nunc .

(هـ) يقوم بالفعل الذي نتحدث عنه. وهكذا فإن الإنسان يمكن أن يرغب في السعادة(والواقع أن أرسطو يعتقد أن الإنسان باستمرار يرغب في السعادة)، ومن ثم يرى أن الصحة وسيلة للسعادة، ويرى أن ذهابه إلى المشي والتريض هو أمر يستطيع أن يقوم به هنا والآن؛ فيختار تنفيذ هذا الفعل فيقوم ليمشي. ويمكن أن يكون هذا التحليل إفادة جيدة جداً للطريقة التي نركز بها على الأفعال من منظور الغاية: إلا أن الصعوبة تتمثل في السماح بأي إلزام أخلاقي حقيقي في مذهب أرسطو، على الأقل إذا نظرنا إليه في ذاته، ودون أي معالجة لاحقة قام بها الفلاسفة الذين جاءوا بعده.

ينتج من النظرية التي تقول إن النشاط الفاضل هو نشاط إرادي، طبقاً للاختيار ـ أن الفضيلة والرذيلة هما معاً في مقدورنا؛ وأن نظرية سقراط باطلة. صحيح أن الإنسان يمكن أن تتكون لديه عادة سيئة، تتمكن منه بحيث تصبح قوية فلا يستطيع أن يكف عن القيام بأعمال سيئة ـ من داخلها ـ تصدر على نحو طبيعي من تلك العادة؛ لكنه كان في استطاعته أن يحجم من هذه العادة في مهدها؛ ويمكن للإنسان أن يغيب ضميره فيفشل في لحظة ما في تمييز الصواب، إلا أنه هو نفسه مسئول عن هذا العمى (أو غياب الضمير) ومن جلب الجهل لنفسه. ويمكن أن يقال أن تلك هي الفكرة العامة لأرسطو. رغم أنه في معالجته الصورية لموقف سقراط، كما سبق أن رأينا، لم ينصف بما فيه الكفاية الضعف الأخلاقي والشر المطبق.

[٦] كثيراً ما تكون معالجة أرسطو للفضائل الأخلاقية، معالجة مستنيرة، تظهرنا على حسه المعتدل السليم وأحكامه الواضحة، فتحديده ـ مثلاً ـ للشجاعة بأنها وسط بين الاندفاع أو التهور وبين الجبن ـ يبدو عند تطويره أنه يحدد الطبيعة الصحيحة للشجاعة على نحو بارز، ويميزها عن صور الشجاعة الزائفة. وقل مثل ذلك في وصفه لفضيلة العفة أو الاعتدال بأنها وسط بين التهتك والتبلد أو فقدان الإحساس، وهذا الوصف يفيد في إبراز حقيقة العفة أو ضبط النفس، من حيث إن لذة اللمس لا تنطوي في ذاتها على موقف متطرف في التزمت تجاه الحس أو لذات الحواس. وإصراره ـ من ناحية أخرى ـ على أن

الوسط هو وسط «بالنسبة لنا نسبياً»، ولا يمكن تحديده حسابياً يظهرنا على نظرته العملية التجريبية السليمة. وهو يلاحظ على نحو ناقد: «أنه إذا ما كانت عشرة أرطال(١) من الطعام أكثر مما ينبغي بالنسبة لإنسان ما، ورطلان من الطعام أقل مما ينبغي، فإن مدرب التمرينات الرياضية لن يطلب ستة أرطال، لأن هذه الكمية قد تكون أكثر مما ينبغي ، أو أقل مما ينبغي حسب الحالة، لأنها بالنسبة لشخص مثل «ميلون Milon»(٢) قد تكون ضئيلة أكثر مما ينبغي؛ لكنها بالنسبة للشخص المبتدىء في التمرينات قد تكون أكثر مما ينبغي»(٣).

ومع ذلك فيصعب أن ننكر (ومَنْ يتوقع شيئاً غير ذلك؟) ـ أن هذه المعالجة للفضائل قد تحددت ـ إلى حد ما ـ بواسطة الذوق اليوناني المعاصر(٤). وهكذا فإن نظرته التي تقول إن صاحب الخُلق الرفيع، ومَنْ يحترم ذاته سوف يشعر بالعار من تلقي الفوائد أو الأرباح، ومن ثم من أن يضع نفسه في مرتبة دُنيا، بينما على العكس سوف يقوم على الدوام برد المبالغ التي يتلقاها مع فوائد أكبر حتى يجعل صديقه مديناً له طبقاً للذوق اليوناني. (أو طبقاً لما يريده نيتشه) إلا أنه سيكون من الصعب أن يكون ذلك مقبولاً في كافة الأوساط. ونحن نجد مرة أخرى أن صورة الرجل النبيل أو صاحب الخلق الرفيع عند

---

(١) رطل انجليزي Pound. وهو حوالي ٤٥٣ جراماً، وهي في الأصل «منا» وكان وزنها حوالي ٤٩٠ جراماً (المترجم).

(٢) ميلون القروطوني الذي كان يحكي عنه أنه كان يأكل ثوراً كل يوم قارن تعليقات الدكتور عبد الرحمن بدوي على كتاب الأخلاق ترجمة إسحق بن حنين وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٦ ص ٩٥ (المترجم).

(٣) E. N. 1106 a 36 - b 4.

وهذا النص في الترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين هو كما يلي: «إذا كان تناول عشرة «أمناء» من الطعام لإنسان ما كثيراً، وتناول «مناوين» قليلاً، فأن يشير معلم الرياضة بتناول ستة أمناء، فإن هذا المقدار إما أن يكون كثيراً أو قليلاً للمتناول له. وذلك أنه قليل بالنسبة إلى ميلون، كثير للمبتدىء في الرياضة» ـ قارن نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي السالفة الذكر ص ٩٥ (المترجم).

(٤) تصور الرجل الذي يدعي الشرف على الآخرين نظراً «لفضيلته» ونبله يبدو تصوراً كريهاً بالنسبة لنا، لكنه تصور ينحدر من تصور البطل عند هوميروس الذي يتوقع الشرف الذي يعود إليه.

أرسطو هي الرجل بطيء الخُطى، عميق الصوت، الرزين في كلامه، وكل هذه الصفات هي، مما يتفق إلى حد كبير - مع الذوق الجمالي(١).

الشعور	الفعل	الافراط	الوسط	التفريط
الخوف		الجبن	الشجاعة	غير مسمى
الثقة بالنفس		التهور	الشجاعة	الجبن
لذات معينة خاصة باللمس (ألم ينشأ من الرغبة في مثل هذه اللذات)		التهتك	العفة	التبلد
	اعطاء النقود	التبذير	الكرم	الشح
	أخذ النقود	الشح	الكرم	التبذير
	اعطاء النقود على نطاق واسع	الابتذال	الجلال الفخامة	الخسة
	ادعاء الشرف على نطاق واسع	الزهو	احترام النفس	التواضع
	السعي وراء الشرف على نطاق ضيق.	الطموح	غير مسمى	انعدام الطموح
الغضب		سرعة الغضب	الدماثة	الخمود
المعاشرة الاجتماعية	قول الصدق عن النفس	كثرة التفاخر	الإخلاص في القول	
	تقديم لذات : عن طريق			
	الاستمتاع بالحياة بصفة عامة	التهريج	الظرف	الفظاظة
العار		التملق	حسن المعاملة	الوجوم
آلام بسبب حظ الآخرين أو		الخجل	التواضع	الوقاحة
سوء حظهم		الحسد	المستقيم	الضغينة
			السخط	

(١) E. N. 1124 b 9 -1124 a 16.

ويضع سير «ديفيدروس» الجدول السابق للفضائل الأخلاقية كما عالجها أرسطو (راجع كتابه عن أرسطو ص ٢٠٣).

[٧] يعالج أرسطو في الكتاب الخامس من «الأخلاق» موضوع العدالة. وهو يفهم تحت كلمة العدالة:

(أ) كل ما هو قانوني أو شرعي.

(ب) الإنصاف والمساواة[١].

أما النوع الأول من العدالة فهو «عدالة كلية» وهو من الناحية العملية يرادف طاعة القانون. لكن بما أن أرسطو يتصور قانون الدولة بشكل مثالي ـ على الأقل بمقدار ما يمتد ليشمل حياة الدولة كلها، ويفرض الأعمال الفاضلة، بمعنى الأعمال الفاضلة من الناحية المادية. (لأن القانون بالطبع لا يستطيع أن يفرض الأعمال الفاضلة من الناحية الصورية أو الذاتية) فإن العدالة الكلية ـ قليلاً أو كثيراً ـ ذات حدود مشتركة مع الفضيلة، منظوراً إليها من زاوية اجتماعية على أية حالة. ولقد كان أرسطو مثل أفلاطون ـ مقتنعاً تماماً بالوظيفة التربوية الإيجابية للدولة. ويتعارض ذلك أتم المعارضة مع نظريات الدولة عند فلاسفة من أمثال: هربرت سبنسر في انجلترا، وشوبنهاور في ألمانيا ـ اللذين رفضا الوظيفة الإيجابية للدولة، ووظائفها في القانون والدفاع عن الحقوق الشخصية ـ وأهمها جميعاً الدفاع عن الملكية الشخصية.

أما العدالة «الجزئية» فهي تنقسم إلى:

(أ) عدالة توزيعية التي تقسّم فيها الدولة الخيرات على المواطنين تبعاً للنسب الهندسية أعني تبعاً للجدارة والاستحقاق (وكما يقول بيرنت Burnet فقد كان المواطن اليوناني ينظر إلى نفسه على أنه شريك مساهم في الدولة أكثر منه دافع ضرائب).

(ب) عدالة علاجية. وتنقسم هذه العدالة انقساماً فرعياً إلى:

(١) تلك التي تتعامل مع الصفقات الإرادية (القانون المدني).

(٢) تلك التي تتعامل مع الصفقات اللاإرادية (القانون الجنائي). وتسير العدالة العلاجية بالنسبة الحسابية. ويضيف أرسطو إلى هذين القسمين الرئيسيين للعدالة الجزئية: العدالة التجارية وعدالة المقايضة أو التبادل.

---

(١) E. N. 1119 a34.

والعدالة عند أرسطو هي وسط بين أن تفعل الظلم وأن تكون مظلوماً(١). غير أنه يصعب قبول ذلك، فمن الواضح أنه أقحم الوسط هنا كيْما يجعل العدالة على صعيد واحد مع الفضائل الأخرى التي سبق مناقشتها، فرجل الأعمال العادل، مثلاً في معاملاته هو الرجل الذي اختار أن يعطي الطرف الآخر حقه، وأن يأخذ نصيبه بالضبط دون أي ابتزاز للأموال. بدلاً من أن يعطي الآخر أقل من حقه، أو أن يأخذ لنفسه أكثر مما يستحق. أما إذا أعطى الطرف الآخر أكثر من حقه وقبل على نفسه أقل مما يستحق، فإن ذلك يكاد أن يكون رذيلة ـ أو أنه، بالضرورة، قد عومل معاملة ظالمة. غير أن أرسطو يستمر ليقول، وبسعادة أكثر، إذن العدالة ليست في الواقع وسطًا مثل الفضائل الأخرى، وإنما هي وسط بمعنى أنها تؤدي إلى وضع للأمور يقف وسطاً بين طريق يأخذ فيه (أ) أكثر مما ينبغي، وطريق يأخذ فيه (ب) أقل مما ينبغي(٢).

وأخيراً يقدم أرسطو(٣) تمييزاً قيّماً للغاية بين الأنواع المختلفة من الفعل التي هي من الناحية المادية ظالمة. ويشير إلى أن القيام بفعل يؤدي إلى الإضرار بالآخر، حيث لا يكون الضرر متوقعاً أو مقصوداً ـ وأكثر من ذلك عندما لا ينتج الضرر عادة من ذلك الفعل ـ هو شيء مختلف أتم الاختلاف، عن حالتك إذا ما أقدمت على فعل يؤدي على نحو طبيعي إلى الإضرار بالآخر؛ لا سيما إذا كان الضرر متوقعاً ومقصوداً. إن هذه التمييزات تتيح مجالاً للانصاف باعتباره نوعاً من العدالة، يفوق العدالة الشرعية أو القانونية، لأن هذه الأخيرة تعتبر عامة أكثر مما ينبغي بحيث تنطبق على جميع الحالات الجزئية «.. وتلك هي طبيعة المنصف: أن يصحح الناموس، هناك حيث أغفل الناموس أن يقرر بسبب عموميته»(٤).

[٨] عندما يناقش أرسطو الفضائل العقلية فإنه يقسمها تبعاً لملكتين عقليتين الأولى: هي الملكة العلمية التي نتأمل بواسطتها الموضوعات الضرورية التي لا تسمح بأي حدوث أو عَرضية. والثانية: هي الملكة التقديرية (أو ملكة الظن) ـ وهي ملكة الرأي (أو الظن) التي تتعلق بالموضوعات الحادثة أو العارضة. أما الفضائل العقلية للملكة العلمية

---

(١) E. N. 1133 b 30 - 2.

(٢) E. N. 1133 b 32FF.

(٣) E. N. E, 8, 1135 . CF. Rhet. 1374 a 26 - b 22.

(٤) E. N. 1137 b 26 - 7.

فهي المعرفة المكتسبة أي: «الاستعداد الذي نستطيع بفضله القيام بالبرهنة»(١). وما له علاقة بالبرهان، والعقل الحدسي (أو العياني) الذي ندرك بواسطته الحقيقة الكلية بعد تجربة عدد معين من الأمثلة الجزئية، ثم نجد بعد ذلك أن هذه الحقيقة، أو هذا المبدأ واضح بذاته(٢). واتحاد العقل العياني والعلم - هو الحكمة النظرية، وهي تتجه نحو الموضوعات العليا، ومن المرجح أنها تشتمل لا فقط على موضوعات «الميتافيزيقا»، وإنما أيضاً على موضوعات الرياضيات والعلم الطبيعي. وتأمل هذه الموضوعات يشكل الحياة المثالية للإنسان: «يمكن تعريف الحكمة أو الفلسفة بأنها الجمع بين العقل الحدسي والعلم، أو أنها المعرفة العلمية لمعظم الأشياء النفيسة، ثم تضع على رأسها تاج الكمال إنْ صحَّ التعبير..» وتكرِّم المعرفة وتبجل بسبب موضوعها. ويلاحظ أرسطو أنه سيكون من الخُلف Absurd أن نقول عن العلم السياسي إنه أعلى أنواع المعرفة، ما لم يكن البشر هم أعلى الموجودات جميعاً - وهو ما لا يؤمن به أرسطو(٣): «فهناك في العالم موجودات من طبيعة إلهية أكثر من الإنسان، مثلاً: السماوات المليئة بالنجوم التي بُني منها العالم، إذا ما اقتصرنا على الاستشهاد بما هو بيّن للعيان. ومن هذه الاعتبارات نتبيّن أن الحكمة هي علم وعقل عياني معاً للأمور ذات المرتبة العليا بطبعها»(٤).

وفضائل الفن أو الصنعة Art «هي استعداد ما، مصحوبٌ بقاعدة صادقة، وقادر على الإنتاج»(٥). والحكمة العملية أو الفطنة «هي استعداد مصحوب بقاعدة صادقة، قادرة على الفعل، في مجال ما هو خيّر أو شرير بالنسبة إلى إنسان»(٦). وتنقسم الفطنة - داخلياً - تبعاً للموضوعات التي تهتم بها. (أ) فإذا ما تعلقت بخير الفرد فهي فطنة بالمعنى الضيق. (ب) وهي إذا تعلقت بالأسرة وتدبير المنزل تسمى «علم الاقتصاد» . (جـ) وهي إذا اهتمت بالدولة سُمِّيت بالعلم السياسي بالمعنى الواسع. وهذا الأخير - أعني علم

(١) E. N. 1139 b 31 - 2.

(٢) E. N. 2 , 6 1140 b 31 - 1141 a 8.

(٣) E. N. 1141 b 9 - 2.

(٤) E. N. 1141a 33 - b 3.

(٥) E. N. 1140a 9 - 10, 20 - 21.

(٦) E. N. 1140 b 4 - 6.

السياسة بالمعنى الواسع - ينقسم داخلياً بدوره إلى (أ) ملكة التشريع أو العمارة، وهي السياسة بالمعنى الضيق. (ب) ملكة الإدارة أو الملكة التابعة. وتعود الملكة الأخيرة إلى الانقسام داخلياً إلى (أ) ملكة التروي، و(ب) ملكة قضائية[1]. (ومن المهم أن نلاحظ أنه على الرغم من هذه التقسيمات فهي في الحقيقة فضيلة واحدة تسمى بالحكمة العملية فيما يتعلق بالفرد، وتسمى بالسياسة إذا تعلّقت بخير الدولة).

ويقول أرسطو: إن الحكمة العملية تتعلق بالقياس العملي فمثلاً (أ) هي الغاية. و(ب) هي الوسيلة؛ ومن ثم فلابد أن تنتج (جـ). (وإذا كان أرسطو قد واجه صعوبة وهي أن ذلك لا يعطينا سوى أمر افتراضي، وليس أمراً مطلقاً، فربما أجاب بأن الغاية في المسائل الأخلاقية هي السعادة. ولما كانت السعادة هي الغاية التي يسعى إليها الجميع، ولا يستطيعون التوقف عن البحث عنها، لأنهم يبحثون عنها بالطبيعة، والأمر الذي يعتمد على اختيارنا للوسيلة إلى هذه الغاية، يختلف عن الأمر الذي يعتمد على الوسائل إلى غاية ما تمّ اختيارها بحرية. وعلى حين أن الأمر الأخير افتراضي فإن الأمر الأول مطلق). إلا أن أرسطو - بحسه السليم المعتاد - يعترف صراحة أن بعض الناس قد يكون لديهم معرفة بالفعل الصواب من خبرتهم في الحياة، رغم أنه ليس لديهم فكرة واضحة عن المبادىء العامة. ومن ثم كان من الأفضل أن نعرف نتيجة القياس العملي بدون المقدمة الكبرى، أفضل من أن نعرف المقدمة الصغرى بدون أن نعرف النتيجة[2].

أما بالنسبة لوجهة نظر سقراط القائلة بأن كل فضيلة هي شكل من الفطنة، فيعتقد أرسطو أن سقراط أصاب في جانب، وأخطأ في جانب آخر «لقد أخطأ عندما اعتقد أن كل فضيلة هي شكل من أشكال الفطنة، لكنه أصاب عندما ذهب إلى أنه لا يمكن للفضيلة أن توجد بدون الفطنة»[3]. ويذهب سقراط إلى أن جميع الفضائل هي أشكال من العقل (بما

---

(١) يقول أرسطو: «الأنواع الأخرى (من الفطنة) منها ما يسمى «بالاقتصاد المنزلي»، ومنها ما يسمى «التشريع»، ومنها ما يسمى «السياسة». وهذه الأخيرة تنقسم إلى «سياسة مترويّة وسياسة قضائية». راجع «الأخلاق» لأرسطو ترجمة إسحق بن حنين» نشره الدكتور عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت عام ١٩٧٩ ص ٢١٩ - ٢٢٠ (المترجم).

(٢) E. N. 1141 b 14 - 22.

(٣) E. N. 1144 b 19 - 21.

أنها أشكال من المعرفة) إلا أن أرسطو يذهب إلى أن الحقيقة هي أنها جميعاً معقولة. «الفضيلة ليست هي فقط الموقف الصحيح والمعقول، وإنما هي الموقف الذي يؤدي إلى الاختيار الصحيح والمعقول. والاختيار الصحيح والمعقول في مثل هذه المسائل هو ما نقصده بالفطنة»(١). ومن ثم فالفطنة ضرورية للرجل الفاضل حقاً: (أ) بوصفها امتياز الجانب الجوهري في طبيعتنا. و(ب) من حيث إنه لا يمكن أن يكون هناك اختيار صحيح بدون الفطنة والفضيلة معاً، على اعتبار أن الأخيرين يضمنان الاختيار الصحيح، أما الأول الاختيار الصحيح فهو يستهدف بلوغها»(٢). غير أن الفطنة أو الحكمة العملية ليست هي نفسها البراعة أو المهارة، إذ إن المهارة ملكة وقدرة تمكن الإنسان من العثور على الوسيلة الصحيحة لأية غاية جزئية. إن أي محتال قد يكون بارعاً أو ماهراً جداً في اكتشاف الوسيلة لبلوغ غايته الوضيعة. ومن ثم فالبراعة أو المهارة المحض تختلف عن الفطنة، لأنها تفترض الفضائل سلفاً، وترادف البصيرة الأخلاقية(٣). إن الفطنة لا يمكن أن توجد بدون البراعة أو المهارة، لكنها لا يمكن ردها إلى البراعة، لأنها فضيلة أخلاقية. وبعبارة أخرى الفطنة هي المهارة التي تتعامل مع الوسائل المؤدية إلى بلوغ الغاية ـ ليست غاية من أي نوع، وإنما الغاية الحقيقية للإنسان والتي هي أفضل غاية للإنسان، وهي الفضيلة الأخلاقية التي تمكنه من اختيار الغاية الصحيحة، وهكذا فإن الفطنة تفترض سلفاً الفضيلة الأخلاقية. ولقد كان أرسطو على وعي تام بأن الإنسان يمكن أن يفعل الفعل الصواب الذي ينبغي عليه أن يؤديه، دون أن يكون رجلاً خيراً. فهو لا يكون خيراً إلا إذا صدر فعله عن اختيار أخلاقي وتمَّ لأنه خير(٤). ولهذا السبب كانت الفطنة ضرورية.

ويوافق أرسطو على أن من الممكن أن تكون لديك فضائل «طبيعية» تنفصل الواحدة منها عن الأخرى. (فقد يكون الطفل، مثلاً، شجاعاً على نحو طبيعي، دون أن يكون في نفس الوقت مهذباً). لكن لكي تكون لديك فضيلة أخلاقية بالمعنى الحقيقي، كاستعداد

---

(١) E. N. 1144 b 26 - 8.

(٢) E. N. 1145 a 2 - 6.

(٣) E. N. 1144 a 33 FF.

(٤) E. N. 1144 a 13 FF.

عقلي، فإن الفطنة تكون ضرورية. وفضلاً عن ذلك «إذا ما وجدت فضيلة واحدة هي فضيلة الفطنة، فإن جميع الفضائل تنتج عنها بالضرورة»(١) ومن هنا كان سقراط على حق بمعنى، وعلى خطأ، بمعنى آخر فهو باعتقاده أن كل الفضائل أشكال من الفطنة، قد ارتكب خطأ، لكنه أصاب تماماً حين قال: إن الفضائل لا يمكن أن توجد بدون فطنة. ويلاحظ أرسطو في «الأخلاق إلى أيديموس» أن جميع الفضائل عند سقراط هي أشكال من المعرفة(٢)، فإذا ما عرفت مثلاً معنى العدالة، فإنك تصبح رجلاً عادلاً في الحال، تماماً مثلما أننا نصبح علماء هندسة في نفس اللحظة التي نعرف فيها علم الهندسة. ويرد أرسطو على ذلك بقوله إننا لابد أن نفرق بين العلم النظري وبين العلم المنتج. «فأنا لا أريد أن أعرف ما هي الشجاعة، بل أريد أن أكون شجاعاً، ولا أريد أن أعرف معنى العدالة، بل أريد أن أكون عادلاً ..». كذلك يلاحظ في «الأخلاق الكبرى»(٣). أن«أي شخص يعرف ماهية العدالة لا يكون عادلاً في الحال». بينما يقارن في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» أولئك الذين سوف يصبحون أخياراً بالمعرفة النظرية المحض، بأولئك المرضى الذين يصغون بانتباه إلى ما يقوله الطبيب ثم لا يتبعون أياً من تعاليمه(٤).

[٩] ويرفض أرسطو أن تكون اللذات بما هي كذلك سيئة أو شريرة. صحيح أن اللذة لا يمكن أن تكون هي الخير ـ كما اعتقد «أيديموس» ـ ذلك لأن اللذة هي المصاحب الطبيعي لنشاط لا يعوقه شيء (كما لو كانت ضرباً من اللون يلحق بالنشاط) وهي النشاط الذي ينبغي أن نصبو إليه وليس هو اللذّة المصاحبة. إنً علينا أن نختار أنشطة معينة، حتى إذا لم ينتج عنها أية لذة(٥). وليس صحيحاً أن يقال إن جميع اللذات مرغوب فيها، لأن الأنشطة التي تلحق بلذّات معينة مكروهة.

لكن إذا لم تكن اللذّة هي الخير، فلا ينبغي أن نقع في الطرف المضاد فنقول إن كل لذة خطأ لأن بعض اللذات مكروهة. والواقع أننا قد نقول حقاً ـ فيما يرى أرسطو ـ أن اللذات المكروهة ليست سارة في الواقع. تماماً مثلما أن اللون الأبيض قد لا يبدو أبيض

(١) E. N. 1144 b 32 - 45 a 2.

(٢) E. E. 1216 b 3 - 26.

(٣) M. M. 1183 b 15 - 16.

(٤) E. N. 1105, b 12 - 18.

(٥) E. N. 1174 a 7 - 8.

في عيون كليلة. وربما كانت هذه الملاحظة مقنعة للغاية: وأشد إقناعاً ملاحظة أرسطو القائلة إن اللذات نفسها قد تكون مرغوبة، لكن ليس عندما نبلغها بهذه الطريقة. وأشد من ذلك إقناعاً قوله إن اللذات تختلف نوعياً تبعاً للأنشطة التي جاءت منها[١].

ولا يوافق أرسطو على أن اللذة هي «تمام النقصان ..Replenishment » فحسب. أعني أن الألم لا يبلغها في الحالات الطبيعية، وأن اللذة هي إتمام لهذا النقص. صحيح فعلاً أنه فيما يوجد تمام النقصان تكون هناك لذة. وحيثما يكون هناك نفاذ يكون هناك ألم (أو حزن) لكننا لا نستطيع أن نعمم القول من اللذة، فنقول: إنها تمام النقصان الذي كان يسبقه ألم «فاللذات التعليمية ليس فيها حزن أو ألم. وهي من اللذات الحسية وكذلك اللذات الأخرى مثل الشم، واللمس، والسماع. ككثير من المناظر والأصوات، وأخيراً الآمال والذكريات ـ تلك نماذج من اللذة لا تنطوي على ألم يسبقها»[٢]. اللذة هي إذن، شيء إيجابي ونتيجتها هي إتمام ممارسة القدرة. وتختلف اللذات نوعياً تبعاً لخاصية الأنشطة التي تلحق بها، ولابد أن يكون معيارنا لما هو لاذ، وما هو غير لاذ حقاً هو الرجل الخيّر. (ويشدد أرسطو على أهمية تدريب الأطفال على محبة وكراهية الأشياء الصحيحة، التي من أجلها يستخدم المعلّم اللذة والألم، (كنوع من التوجيه)[٣]). وبعض اللذات لا تكون لاذة إلا عند أولئك الذين هم بطبيعتهم فاسدون: أما اللذات الحقيقية للإنسان فهي تلك التي تصاحب الأنشطة المناسبة للإنسان «أما اللذات الأخرى فهي مثل الأنشطة التي تصاحبها، فلن تكون كذلك إلا بمعنى ثانوي وجزئي..»[٤].

يتضح من كل هذه المناقشة لموضوع اللذة ما كان يملكه أرسطو من حس سليم وبصيرة سيكولوجية. وقد يظن البعض أنه بالغ في التشديد على اللذات ذات النشاط العقلي والنظري الخالص، لكنه تجنب بدأب جميع المواقف المتطرفة، ورفض أن يوافق على ما يقوله «أيديموس» من ناحية أن اللذة هي الخير، أو ما يقوله «سبسيبوس» من ناحية أخرى على أن جميع اللذات سيئة أو شريرة.

---

(١) E. N. 1173 b 20 - 31.

(٢) E. N. 1173 b 16 - 19.

(٣) E. N. 1172 a 19 - 25.

(٤) E. N. 1176 a 22 - 9.

[١٠] ويخصص أرسطو الكتابين الثامن والتاسع من «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لموضوع الصداقة. وهو يقول إن الصداقة «هي إحدى الفضائل أو أنها تنطوي على فضيلة. وفضلاً عن ذلك فهي إحدى الضرورات الأولية للحياة»(١). ويميل أرسطو إلى تقديم صورة مركزة إلى حد ما، عن الصداقة. ومن ثم نراه يشدد على حاجتنا إلى الأصدقاء في فترات حياتنا المختلفة. ويذهب إلى أن الإنسان في حالة الصداقة يحب نفسه، وقد يظن مَنْ يسمع ذلك لأول وهلة أنه ضرب من الأنانية. إلا أن أرسطو يحاول التوفيق بين الأنانية والغيرية بأن يشير إلى ضرورة التمييز في الاستخدامات المختلفة لمصطلح «حب الذات» . فبعض الناس يجهدون أنفسهم بقدر المستطاع للحصول على المال، أو على الشرف، أو لذات الجسد، ونحن نقول عن هؤلاء: إنهم يحبون أنفسهم على سبيل اللوم. وهناك آخرون من أفاضل الناس حريصون على التفوق في ميدان الفضيلة والأفعال النبيلة. وهؤلاء ـ رغم حبهم لأنفسهم ـ فإننا لا نلومهم على ذلك. والنوع الأخير من البشر «سوف يتخلى عن الجري وراء المال ليتيحوا الفرصة للصديق لينال منه أكثر. لأن المال يذهب إلى الصديق بينما الفعل النبيل يبقى له، فالجيد والخير الأجود يصير لذاته. وقل مثل ذلك بالنسبة لجميع ألوان الشرف والمناصب. [أو أنواع الكرامات والرياسات، فإنه يبذل هذه لصديقه](٢) غير أن الصورة التي يتخلى فيها المرء عن المال أو المنصب لصديقه ليحصل هو على نبل العمل ليست صورة مقبولة تماماً. إلا أن أرسطو، بغير شك ـ كان على صواب في ملاحظة أنه يمكن أن يكون هناك نوع حسن من «حب الذات»، كما يمكن أن يكون نوعاً سيئًا تماماً. (الواقع أننا مضطرون لحب أنفسنا لنجعل أنفسنا على خير وجه ممكن). وهناك فكرة أسعد حظاً عند أرسطو هي قوله: إن علاقة المرء بصديقه هي نفسها علاقته بنفسه ما دام الصديق هو ذات ثانية(٣). وبعبارة أخرى إن تصور الذات قابل للامتداد، ويمكن أن ينمو ليشمل الأصدقاء الذين تصبح سعادتهم أو بؤسهم، نجاحهم أو فشلهم هي سعادتنا أو بؤسنا نجاحنا أو فشلنا. وفضلاً عن ذلك فإن ملاحظاته العابرة مثل «تعتمد الصداقة على أن تحب أكثر من أن

---

(١) E. N. 1155 a 3 - 5.

(٢) وقارن الترجمة العربية القديمة ص ٣٢٣ . E. N. 1169 a 27 - 30.

(٣) E. N. 1166 a 30 - 2.

« أن يكون عند الصديق كما هو عند ذاته، من أجل أن الصديق هو هو» الترجمة العربية ص ٣١٤ .

تكون محبوباً»[١]. «أو أن الناس يريدون الخير لأصدقائهم من أجل ذاتهم»[٢]. فهي تبيّن لنا أن هذه النظرة إلى الصداقة لم تكن أنانية بالدرجة التي توحي بها كلماته أحياناً. وفي استطاعة المرء أن يكتشف أن تصور أرسطو للصداقة هو تصور واسع للغاية ـ وذلك من التقسيم الذي يقدمه للأنواع المختلفة من الصداقة:

(أ) هناك في أدنى السلّم صداقة المنفعة، فأولئك الذين يحبون أصدقاءهم لا لذاتهم، وإنما لنفع أو ميزة يتلقونها منهم[٣]. ومثل هذه الصداقة ضرورية للإنسان طالما أنه ليس مكتفياً بذاته اقتصادياً، وصداقة رجال الأعمال هي من هذا القبيل.

(ب) صداقة اللذة أو المتعة، وهي تتأسى على المتعة الطبيعية التي يشعر بها الناس في صحبة أقرانهم لا سيما الشباب «لأن الشباب يعيشون على المشاعر، وأعينهم على متعتهم الخاصة ، وعلى اللحظة الراهنة»[٤]. غير أن هذين النوعين من الصداقة غير مستقرين فعندما يغيب الدافع إلى الصداقة ـ المنفعة أو المتعة ـ تغيب الصداقة أيضاً.

(جـ) صداقة الخير، وهذا النوع من الصداقة هو الصداقة الكاملة وهي تدوم ما دام الصديقان يحتفظان بخلُقهما، و«الفضيلة» ـ فيما يقول أرسطو «شيء دائم».

وكما نتوقع لم يسق أرسطو ملاحظات قليلة عن موضوع الصداقة ـ التي إنْ لم تكن عميقة فهي ثاقبة وفي صميم الموضوع ـ ويمكن تطبيقها لا فقط على الصداقة الطبيعية، بل أيضاً على الصداقة التي تعلو على الطبيعة مع سيدنا المسيح. فهو يلاحظ مثلاً أن الصداقة تختلف عن المحبة من حيث إن الأخيرة مشاعر بينما الأولى عادة مدربة للذهن[٥]. وأن «الرغبة في الصداقة تنمو بسرعة، إلا أن الصداقة نفسها لا تفعل ذلك»[٦].

---

(١) E. N. 1159 a 27 - 8.

(٢) E. N. 1157 b 31 - 2.

(٣) E. N. 1156 a 10 - 12.

(٤) E. N. 1156 a 31 - 3.

(٥) إقحام لا معنى له لفكرة دينية لا سيما وأن أرسطو يقول صراحة: «إنه لا يمكن أن يكون هناك صداقة مع الله، فإذا كان يمكن أن نحبه فهو لا يمكن أن يبادلنا الحب» (المترجم). E. N. 1156 a 31 - 3.

(٦) E. N. 1156 b 31 - 2.

يقول أرسطو: «إنَّ الله لا يحتاج إلى صديق ما دامت الألوهية هي «تمام وجوده» لكننا نحتاج إلى صديق أو أصدقاء ما دام صالحنا العام يتضمن شيئاً يجاوزنا» (E. N. 1245 b 14 - 19.)

[١١] «إذا كانت السعادة نشاطاً يسير طبقاً للفضيلة، فمن المنطقي أنها ينبغي أن تسير طبقاً لأعلى الفضائل، وسوف يكون ذلك أفضل جانب فينا»[١]. والملكة التي تشكل ممارستها السعادة الكاملة هي ـ في رأي أرسطو ـ ملكة التأمل، ويعني بها ملكة النشاط العقلي أو الفلسفي، ويظهرنا ذلك على موقفه العقلي الذي شارك فيه أفلاطون. أما العلاقة الدقيقة بين الفعل الأخلاقي والنوع الأعلى من السعادة البشرية فقد تُركت غامضة. وإنْ كان أرسطو قد أوضح بما فيه الكفاية في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» أنه بدون الفضيلة الأخلاقية تغدو السعادة الحقيقية مستحيلة.

ويقدّم أرسطو مبررات متعددة لقوله إن أعلى سعادة للإنسان إنما تكمن في المعرفة العقلية : ـ[٢].

(أ) العقل أعلى ملكة في الإنسان، والتأمل النظري هو أعلى نشاط للعقل.

(ب) في استطاعتنا أن نُبقي على هذه الصورة من النشاط لفترة أطول من أي نشاط آخر ـ أطول مثلاً من الممارسة البدنية.

(جـ) المتعة أو اللذة هي أحد عناصر السعادة «وتعترف الفلسفة بأكثر ألوان النشاط متعة وهو ما يتجلى فيه الامتياز البشري نفسه». (وتبدو الملاحظة الأخيرة تافهة ـ على غير المعتاد ـ حتى بالنسبة لأرسطو نفسه، فهو يضيف «تتبدى متع الفلسفة نفسها ـ على الأقل ـ على أنها معتمدة ونقية بشكل رائع، وليس ذلك في الواقع غريباً أو مدهشاً إذا كانت حياة الشخص الذي يعرف أكثر إمتاعاً من حياة المتعلم»..).

(د) الفيلسوف شخص مكتف بنفسه أكثر من أي إنسان آخر، فهو في الواقع لا يستطيع الاستغناء عن ضرورات الحياة أكثر مما يستطيع الآخرون.

(ويعتقد أرسطو أن الفيلسوف يحتاج إلى الخيرات الخارجية بدون إسراف كما يحتاج إلى الأصدقاء) لكنه في الوقت ذاته «يستطيع المفكر أن يتابع دراساته في عزله، وكلما كان مفكراً حقاً، كان قادراً على أن يفعل ذلك..». والتعاون مع الآخرين يساعده مساعدة كبرى لكنه إذا افتقر إليه، فإن المفكر قادر أكثر من غيره على المضي قُدماً بدونه.

---

(١) E. N. 1177 b 12 - 13.

(٢) E. N. k. 7.

(هـ) الفلسفة تُحب لذاتها، لا من أجل أية نتائج تعود علينا منها. وفي مجال النشاط العملي لا يكون الفعل في ذاته مرغوباً: وإنما يكون المرغوب الوصول إلى بعض النتائج عن طريق هذا النشاط كما أن الفلسفة ليست وسيلة لغاية أبعد.

(و) قد يبدو أن السعادة تتضمن وقت فراغ. «غير أن الحكمة العملية تجد مجال نشاطها في الحرب أو السياسة التي لا يمكن أن يقال إنها استخدامات لتمضية وقت الفراغ ـ على الأقل بالنسبة للحرب قبل كل شيء».

إن الإنسان يجد سعادته الكاملة، إذن، في ممارسة العقل. وفي ممارسة ذلك العقل في أنبل الموضوعات، شريطة أن تمتد لتغطي «فترة كاملة من السنين». ومثل هذه الحياة تعبر عن العنصر الإلهي في الإنسان، وسوف نرفض الإصغاء إلى أولئك الذين ينصحوننا ـ بما أننا بشر وفانون ـ أن نتدبر الأشياء التي هي بشرية وفانية. بل على العكس علينا أن نحاول ـ قدر المستطاع ـ أن نحبط جانبنا الفاني وأن نفعل كل ما نستطيع لنعيش الحياة التي يتطلبها أعلى عنصر فينا. إذ على الرغم من أنه ليس سوى جزء صغير فينا، فإنه مع ذلك من حيث قوته وقمته يفوق جميع الأجزاء الأخرى. طالما أنه يسيطر على الكل وأفضل من الكل. وبالتالي سيكون غريباً أن لا نختار الحياة التي تحقق ذاتنا الحقة، وإنما تحقق شيئاً آخر غير أنفسنا(١).

ما هي الموضوعات التي يدرجها أرسطو بين موضوعات التأمل النظري؟. إنه يُدرج . يقيناً، موضوعات الميتافيزيقا والرياضيات التي لا تتغير. لكن هل يدرج معها موضوعات العلم الطبيعي؟ ربما فقط من حيث أنها ليست حادثة أو عَرَضية، طالما أن أعلى أنشطة الإنسان هي، كما سبق أن رأينا ـ تهتم بالموضوعات التي لا تكون حادثة أو عَرضية. ويجعل أرسطو العلم الطبيعي في كتاب «الميتافيزيقا»(٢)، فرعاً من الحكمة النظرية، رغم أنه في مكان آخر من «الميتافيزيقا»(٣) يذهب إلى أنه أيضاً دراسة للأحداث

---

(١) E. N. 1177 b 26 - 1178 a 8.

(٢) Metaph 1005 b 2, 1026 a 18 - 19 .

(٣) قارن مثلاً كتاب الميتافيزيقا 1069 a 30 FF حيث يقول أرسطو: إن علم الطبيعة لا يدرس فقط موضوعات أزلية، وإنما يدرس كذلك موضوعات حسية قابلة للفناء.

العارضة، ومن ثم فلا يمكن أن ينتمي «علم الطبيعة» إلى «التأمل» إلا من حيث إنه دراسة للعنصر الضروري الذي لا يتغير في الأحداث العارضة التي تتألف منها موضوعات الطبيعة.

أعلى موضوع للميتافيزيقا هو «الله». لكن أرسطو في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» لا يدرج صراحة الموقف الديني الذي عبّر عنه في تعريف، الحياة المثالية، الموجود في كتابه الأخلاق إلى «أيديموس» ـ وأعني به «العبادة وتأمل الله»[١] . أما السؤال: أكان أرسطو يريد أن يُفهم هذا الموقف للعبادة الدينية في صورة الحياة المثالية الموجودة في «الأخلاق إلى نيقوماخوس»، أو أنه غاب عن ذهنه هذا الموقف الديني المبكر؟ ـ فذلك أمر لا نستطيع أن نحسمه. وعلى أية حال فقد كان لمعالجته للتأمل تأثير عظيم على الفلسفة بعده، على الأقل عند الفلاسفة المسيحيين الذين وجدوا أن اعتناقها يفيد أغراضهم على نحو طبيعي. ولقد وجد الموقف العقلي الأرسطي صداه في تعاليم القديس توما الأكويني القائلة بأن ماهية «الرؤية الجميلة» تعتمد على نشاط العقل أكثر مما تعتمد على إرادة الفعل على اعتبار أن العقل هو الملكة التي نملكها، أما الإرادة فهي الملكة التي بواسطتها نتمتع بالموضوع الذي يستحوذ عليه العقل فعلاً[٢].

---

(١) 20 b 1249 لقد سبق أن ذكرتُ (عندما عالجت ميتافيزيقا أرسطو) قولاً مأثوراً للفيلسوف في «الأخلاق الكبرى» (32 - 26 b 12058) أنه لا يمكن أن يكون هناك حديث عن صداقة مع الله. لأنه إذا كان متاحاً لنا أن نحبه، فإنه لا يستطيع أن يبادلنا الحب (المؤلف).

(٢) C. F. eg. Summa Theologica Ia q. 26, art. 2.

«الفصل الثاني والثلاثون»

«السياسة»

[١] الدولة (وأرسطو يعني بالدولة دولة ـ المدينة عند اليونان) ـ كأي مجتمع آخر، توجد من أجلِ غاية ما. وغاية الدولة في هذه الحالة هي الخير الأقصى للإنسان: حياته العقلية والأخلاقية. والأسرة هي أول تجمع نشأ أو وجد من أجل الحياة، لتزويد البشر بمتطلبات الحياة اليومية(١). وعندما تتجمع عدة عائلات معاً، وتظهر متطلبات أكثر من الحاجات اليومية تريد أن تُلبي تظهر القرية إلى الوجود؛ ثم تتجمع عدة قرى معاً فإنها تشكل مجتمعاً أكبر «يكفي ذاته تماماً أو تقريباً»(٢). وهكذا تظهر الدولة إلى الوجود؛ فالدولة تظهر إلى الوجود من أجل أغراض الحياة فحسب. لكنها تواصل الوجود من أجل الحياة الصالحة أو الخيّرة. ويصرّ أرسطو على أن الدولة تختلف عن الأسرة، والقرية، لا فقط اختلافاً كمياً فحسب، وإنما اختلافاً كيفياً ونوعياً أيضاً(٣). ففي الدولة وحدها يستطيع الإنسان أن يعيش حياة فاضلة، بالمعنى الكامل لهذه الكلمة. وما دامت الحياة الفاضلة للإنسان هي الغاية الطبيعية، فلابد أن نقول عن الدولة إنها مجتمع طبيعي. (ومن ثم أخطأ السوفسطائيون في اعتقادهم أن الدولة هي من خَلْق العرف فحسب). «من الواضح أن الدولة هي من خَلْق الطبيعة، وأن الإنسان حيوان سياسي بالطبع. ومَنْ يوجد بالطبيعة لا بالصدفة، بلا دولة، إما أن يكون فوق البشر أو أدنى منهم»(٤). إن موهبة الكلام عند الإنسان تدل بوضوح على أن الطبيعة، قد أعدّته لحياة اجتماعية، بل حياة اجتماعية في صورتها الكاملة، وتلك في نظر أرسطو هي الدولة. إن الدولة أسبق من الأسرة، ومن الفرد، بمعنى أنه في حين أن الدولة ككل تكفي نفسها، فلا الفرد ولا الأسرة يكفيان

---

(١) Pol. 1252 b 13 - 14 .

(٢) Pol. 1252 b 28 FF .

(٣) Pol. 1252 a 8 - 23 .

(٤) Pol. 1253 a I - 4 .

نفسيهما. «إنَّ مَنْ يعجز عن الحياة في مجتمع، أو مَنْ لا يحتاج إلى غيره لأنه يكفي نفسه لابد أن يكون إما حيواناً أو إلهًا»(١).

وجهة النظر الأفلاطونية الأرسطية عن الدولة بوصفها ممارسة الوظيفة الإيجابية لخدمة غاية الإنسان، وتوجيه الحياة الفاضلة، أو اكتساب السعادة، وبوصفها أسبقية طبيعية (متميزة عن الأسبقية الزمنية) على الفرد والأسرة ـ هذه الوجهة من النظر أثَّرت تأثيراً كبيراً في الفلسفة التالية. ولقد كان من الطبيعي أن يعالجها الفلاسفة المسيحيون في العصر الوسيط نظراً إلى الأهمية التي ألحقوها، بحق، إلى الفرد والأسرة. ونظراً لأنهم قبلوا مجتمعاً كاملاً آخر هو مجتمع «الكنيسة الذي كانت غايته أعلى من غاية الدولة» (وأيضاً نظراً إلى أن مفهوم دولة ـ الأمة كان متخلفاً ـ نسبياً ـ خلال العصور الوسطى). لكن علينا أن نتذكر فحسب هيجل في ألمانيا، وبرادلي وبوزانكيت في انجلترا. لنتحقق من أن التصور اليوناني للدولة لم يَفْنَ بفناء الحرية اليونانية. وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أنه تصور يمكن المبالغة فيه ـ وقد بُولغ فيه فعلاً ـ (لا سيما عندما غابت الحقيقة المسيحية ـ ومن ثمَّ عجزت عن أن تعمل على تصحيح هذه المبالغة أحادية الجانب) ـ فإنه تصور أكثر ثراء وصدقاً من تصور الدولة عند هربرت سبنسر ـ مثلاً؛ لأن الدولة توجد لرخاء المواطنين الزماني أعني لغاية إيجابية وليس لمجرد غاية سلبية فحسب. وهذا التصور الإيجابي للدولة يمكن دعمه تماماً دون أن تفسره مبالغات الدولة الشمولية عند الصوفية. لقد كان أفق أرسطو محدوداً ـ قليلاً أو كثيراً ـ بحدود دولة المدينة اليونانية (رغم صلته بالإسكندر) ـ ولم تكن لديه سوى فكرة ضئيلة عن الأمم والامبراطوريات ـ ومع ذلك فقد نفذ عقله إلى ماهية الدولة ووظيفتها أفضل مما فعل منظرو «دعه يعمل» والمدرسة البريطانية من لوك حتى سبنسر.

[٢] اقتصرت معالجة أرسطو في كتاب «السياسة» ـ كما هو موجود بين أيدينا ـ للأسرة ، من الناحية العملية، على مناقشة علاقة السيد ـ والعبد، واكتساب الثروة، فالرق (والعبد عند أرسطو هو مجرد آلة حيّة للعمل ـ أعني أنه يعين سيده على الحياة) مؤسس

---

(١) Pol. 1253 b 27 - 9 .

على الطبيعة. «منذ لحظة الميلاد بعض الناس كُتب عليهم الخضوع والطاعة، والبعض الآخر الحكم والسيطرة»(١). فمن الواضح أن «بعض البشر أحرار بالطبيعة، وبعضهم الآخر عبيد بالطبيعة، والرق بالنسبة لهؤلاء حق ومفيد»(٢). وربما بدت هذه النظرة بشعة بالنسبة لنا الآن، إلا أننا لابد أن نتذكر أن ماهية نظرية أرسطو تقوم على اختلاف الناس في قدراتهم العقلية والبدنية، وهم، من ثَمَّ، يصلحون للقيام بوظائف مختلفة في المجتمع؛ ونحن نأسف لأن أرسطو قنّن نظام الرق المعاصر له. وإنْ كان هذا التقنين كان ـ على نطاق واسع ـ ظاهرة تاريخية طارئة. إذ جردناها من أعراضها التاريخية والمعاصرة، فإن الملام على ذلك ليس هو الاعتراف بأن البشر مختلفون في قدراتهم وقابليتهم للتكيف (وحقيقة ذلك أوضح من أن تحتاج إلى مزيد من الشرح) ـ وإنما القسمة الثنائية المسرفة في الصرامة والتزمت بين نوعين من البشر والميل إلى اعتبار «طبيعة العبد» شيئاً أقل من الطبيعة البشرية ـ غير أن أرسطو خفّف من قبول وعقلنة الرق بإصراره على أن السيد ينبغي ألا يسيء استخدام سلطته، ما دامت مصالح السيد والعبد واحدة(٣). وبقوله إنه ينبغي أن يكون لدى جميع العبيد أمل في التحرر(٤). وفضلاً عن ذلك يوافق على أن الطفل الذي يولد من عبد طبيعي لا يشترط أن يكون هو نفسه عبداً طبيعياً ـ كما يرفض الرق الناتج عن حق الغزو على أساس أن القوة الأعلى والامتياز الأعلى ليسا مترادفين ـ على حين أن الحرب من ناحية أخرى قد تكون حرباً ظالمة(٥). ومع ذلك فعقلنة الرق منظوراً إليها في ذاتها هي أمر يؤسف عليه وهي كشف أو فضح للنظرة الضيقة المحدودة من جانب الفيلسوف. والواقع أن أرسطو رفض شرعية الأصل التاريخي للرق (عن طريق الغزو) ثم يواصل السير ليقدّم لنا عقلنة فلسفية، وتبريراً فلسفياً للرق!.

[٣] هناك، بصفة عامة، طريقتان متميزتان لاكتساب الثروة، ثم هناك طريقة وسط(٦).

---

(١) Pol. 1254 a 23 - 4 .

(٢) Pol. 1235 a 1 - 3 .

(٣) (وينتقد أرسطو فكرة أفلاطون التي تقول: Pol. 1255 b 9 - 13 .
إنه ينبغي على السيد ألا يجري أحاديث مع عبيده (1260, b 5 - 7).

(٤) Pol. 1330 a 32 - 3 .

(٥) Pol. 1254 b 32 - 4, 1255 a 3 - 28 .

(٦) Pol. 1256 a 13FF (A. 8 - 11) .

(أ) تعتمد الطريقة الطبيعية الأولى على تكديس الأشياء التي نحتاج إليها في الحياة: مثل رعي الماشية، والعبيد، والزراعة. وتمثل حاجات الإنسان حداً طبيعياً لهذا التكديس.

(ب) الطريقة الوسط هي التي تعتمد على المقايضة، ويُستخدم الشيء في المقايضة بمعزل عن «استخدامه المناسب»، لكن بما أنه يستخدم للحصول على حاجات الحياة، فإن المقايضة تصبح طريقة طبيعية للحصول على الثروة.

(جـ) الطريقة الثانية وهي طريقة «غير طبيعية» في الحصول على الثروة هي استخدام المال كوسيلة لتبادل السلع، وقد يبدو لنا عجيباً للغاية أن يدين أرسطو تجارة البيع بالتجزئة، وإنْ كان مصدر تحامله هو موقف اليونان المألوف من التجارة، الذي كان ينظر إليها على أنها غير مشروعة ولا تناسب الرجل الحر. ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن أرسطو أدان «الربا» أو انسال المال من المال على حد تعبيره «إذ يستخدم المال في التبادل، لكنه لا يستخدم لزيادة الفائدة». وإذا أخذنا هذا القول بحرفيته لكان معناه إدانة أية فائدة على المال، لكن ربما كان أرسطو يقصد مَنْ يقرضون المال أو المرابين بمفهومنا الحالي، الذين يجعلون من المحتاجين من السذج أو الجهلة ضحايا لهم: رغم أن من المؤكد أنه وجد عقلنة لموقفه في نظريته عن الغرض «الطبيعي» من المال، فللأغنام والأبقار زيادة طبيعية كما لثمار الفاكهة، لكن ليس للمال مثل هذه الزيادة الطبيعية: إذ يقصد به أن يكون وسيلة للتبادل ولا شيء غير ذلك. وعندما يُستخدم كوسيلة للتبادل فذلك هو الغرض الطبيعي، أما إذا ما استخدم لزيادة الثروة عن طريق عملية الإقراض، دون أي تبادل للسلع، ودون أن يبذل المقرض أي جهد، فإن المال عندئذ يكون قد استُخدم استخداماً غير طبيعي. ولا حاجة بنا إلى القول بأن أرسطو لم يكن يتخيل النظام المالي الحديث. ولو أنه كان حيّا يرزق في يومنا الراهن؛ فلا نستطيع أن نقول ماذا سيكون رد فعله بالنسبة لنظامنا المالي. وما إذا كان سيرفض أو يقول، أو يجد طريقه للدوران حول آرائه السابقة.

[٤] لقد رفض أرسطو ـ كما يتوقع المرء ـ السماح لنفسه أن ينجرف بعيداً عن صورة الدولة المثالية عند أفلاطون. ولم يعتقد أن مثل هذه التغيرات الجذرية التي افترضها أفلاطون كانت ضرورية. كما لم يعتقد أنها مرغوبة ـ حتى ولو كانت ممكنة التنفيذ. فقد

رفض مثلاً فكرة أفلاطون عن دار الحضانة لأبناء طبقة الحراس: على أساس أن طفل الجميع ليس طفلاً على الإطلاق. ومن الأفضل أن يكون ابن أخ حقيقي بدلاً من أن يكون ابن أفلاطون![1] كما أنه انتقد أيضاً فكرة الشيوعية على أساس أنها سوف تؤدي إلى منازعات ونقص أو عدم كفاية ... الخ أن الاستمتاع بالملكية الخاصة هو مصدر متعة، ولا ينفع أفلاطون أن يقول إن الدولة ستكون سعيدة إذا ما حُرم الحراس من هذا المصدر للسعادة، لأن السعادة إما أن يستمتع بها الأفراد أو لا يستمتع بها أحد على الإطلاق. وبصفة عامة فقد استهدف أفلاطون اتحاداً مفرطاً. ولم يتعاطف أرسطو قط مع تكديس الثروة بما هي كذلك. وإنما رأى أن ثمة حاجة ـ لا إلى هذا القدر من المساواة في كل أنواع الملكية الخاصة. ذلك لأن تدريب المواطنين لا يتطلب ثروة مفرطة، بحيث إذا ما عجز أحد المواطنين عن التدريب، حُرم عندئذ من اكتساب الثروة.

[٥] أخذ أرسطو مواصفات المواطنة من ممارسة الديمقراطية الأثينية، التي لم تكن هي نفسها مثل الديمقراطية الحديثة بنظامها النيابي، ففي رأيه أن المواطنين ينبغي أن يشاركوا في الحكم ويحكموا بالدور[2]. والحد الأدنى لحقوق المواطن هي حقه في المشاركة في «الجمعية» وفي إدارة العدالة. ومن ثم فالمواطن هو مَنْ لديه القدرة على المشاركة في إدارة القضاء والمناقشات في أية دولة[3].

وواقعة أن أرسطو يرى أن من الجوهري للمواطن أن يجلس في الجمعية، وفي دور القضاء ـ أدت به إلى استبعاد فئة الصّناع والحرفيين من المواطنة، لأن هؤلاء ليس لديهم وقت الفراغ الضروري. وهناك سبب آخر هو أن العمل اليدوي الشاق يحط من قدر النفس، ويجعلها غير مناسبة للفضيلة الحقة[4].

[٦] وحين يناقش أرسطو الأنواع المختلفة من الدساتير فإنه يقسم الحكومات إلى حكومات تستهدف المصلحة العامة، وحكومات تستهدف المصلحة الخاصة[5]. وكل قسم من هذين القسمين الواسعين يعود فينقسم إلى ثلاثة أقسام فرعية. فيكون لدينا ثلاثة

(١) Pol. 1262 a 13 - 14 .
(٢) Pol. CF. 1277 b .
(٣) Pol. 1275 b 18 - 19 .
(٤) Pol. CF 1277 a 33 - 1278 a, 15, 1328 b 33 - 1329 a, 21.
(٥) Pol. 1279 a 17 - 23 .

أنواع من الدساتير الصالحة، وثلاثة أنواع من الدساتير الفاسدة. فالنظام الملكي هو نظام صالح يقابله نظام الطغيان، كما تقابل الأرستقراطية (نظام صالح) الأوليجاركية (نظام فاسد) ـ والحكومة الدستورية (بوليتيا Politeia) في مقابل الحكومة الديماجوجية. ويظهر الحس السياسي لأرسطو في دراسته للمزايا النسبية للدساتير المختلفة. وعنده أن المثل الأعلى هو أن يكون هناك فرد واحد يجاوز المواطنين الآخرين جميعاً من الناحية الفردية وعلى وجه الإجمال، من زاوية الامتياز بحيث يكون هو الملك أو الحاكم الطبيعي. لكن الواقع أن الرجل الكامل لم يظهر بعد، وبصفة عامة لا يوجد الأبطال البارعون إلا بين الشعوب البدائية. وإذا كان الأمر كذلك فإن النظام الأرستقراطي أعني حكومة الكثرة من الأفاضل أفضل من النظام الملكي. فالأرستقراطية هي أفضل أشكال الحكم لمجموعة من الناس يمكن أن تُحكم كأحرار بواسطة رجال لديهم من الامتياز والتفوق ما يمكنهم من القيادة السياسية، إلا أن أرسطو يعترف أنه حتى الحكومة الأرستقراطية ربما كانت أعلى في مثاليتها في الدولة القائمة المعاصرة، ومن هنا فإنه يدافع عن الحكومة الدستورية «بوليتيا Politeia» «يوجد فيها على نحو طبيعي كثرة مولعة بالقتال قادرة على الطاعة والحكم تباعاً بواسطة قانون يعطي الأغنياء مناصب حسب جدارتهم»[(١)] . وهذا يرادف من الناحية العملية الحكم بواسطة الطبقة الوسطى، وهو يقع، إن قليلاً أو كثيراً، في منزلة وسط بين الأوليجاركية والديمقراطية (أو الديماجوجية) ما دامت الحكومة الدستورية تتطور على كثرة هي التي تحكم، ـ ويميزها ذلك من الأوليجاركية. ومع ذلك فهي ليست مؤلفة من الغوغاء التي لا تملك شيئاً، كما هي الحال في الديمقراطية. لأن القدرة على الخدمة كمقاتل مثل الهبليت Heplite (محارب أثيني من المشاة) المدجج بالسلاح، يفترض سلفاً قدراً معيناً من الملكية. وربما كان في ذهن أرسطو ـ رغم أنه لم يشر إلى ذلك ـ دستور أثينا عام ٤١١ ق. م عندما استقرت السلطة في يد خمسة آلاف ممن يمتلكون عتاداً ثقيلاً، وعندما تمّ إلغاء نظام سداد مبلغ معين نظير حضور الجلسات . وكان ذلك هو دستور «ثيرامينز ..Theramenes»[(٢)]. وكان أرسطو

---

(١) Pol. 1288 a 12 - 15 .

(٢) ثيرامينز (توفي عام ٤٠٤ق.م) سياسي وقائد أثيني أطاح بالمجلس الذي كان يترأسه وشكل لجنة الخمسة آلاف عام ٤١١، شارك في تدمير أسطول اسبرطة البحري، ثم أصبح واحداً من الطغاة الثلاثين عام ٤٠٤ اتهمه كريتياس بالخيانة (المترجم).

معجباً بهذا النوع من الدساتير[١]، وحجته هي أن الطبقة الوسطى هي أكثر استقراراً ما دامت الطبقتان معاً الغنية والفقيرة يمكن أن يثقا في الطبقة الوسطى أكثر مما تثق كل منهما في الأخرى. (حتى أن الطبقة الوسطى لم تعد تخشى اتحادهما ضدها). لا تبدو مقنعة لنا اليوم على نحو ما كانت بالنسبة له. ولا شك أن هناك قدراً من الحقيقة في هذه الوجهة من النظر[٢].

[٧] درس أرسطو، بنظرة ثاقبة، الأنواع المختلفة، والدرجات المتباينة من الثورات التي تحدث في أشكال الحكم المختلفة أو الدساتير المختلفة: أسبابها ووسائل منعها. ونظراً لمعلوماته التاريخية الهائلة، فقد كان في استطاعته أن يقدم أمثلة توضيحية للنقاط التي يريدها[٣]. فقد أشار مثلاً إلى أن الوضع الثوري للذهن يرجع إلى حد كبير، إلى الأفكار الأحادية الجانب عن العدالة. فالديمقراطيون يعتقدون أنه لما كان البشر متساوين في الحرية، فلابد أن يكونوا متساوين في كل شيء آخر، والأوليجاركيون يعتقدون أنه لما كان الناس غير متساوين في الثروة، فلابد أن يكونوا غير متساوين في كل شيء آخر. ويشدد أرسطو على أن الحكام ينبغي أن لا تتاح لهم الفرصة لتكوين مال لأنفسهم استغلالاً لمناصبهم؛ كما يؤكد متطلبات الوظيفة العليا في الدولة. وهي الإخلاص للدستور، والقدرة على العمل الإداري، واستقامة الخُلق. وأياً ما كان نوع الدستور فلابد أن نكون حريصين أن لا نذهب إلى التطرف أو الحدود القصوى. لأنه إذا ما دُفعت الديمقراطية (الديماجوجية) والأوليجاركية إلى حدودهما القصوى فإن ذلك يؤدي بالضرورة إلى ظهور أحزاب ساخطة سوف تنتهي بالقطع إلى الثورة.

[٨] في الكتابين السابع والثامن من «السياسة» يناقش أرسطو آراءه الإيجابية عما ينبغي أن تكون عليه الدولة:ـ

(أ) لابد أن تكون الدولة من الاتساع بحيث تكفي نفسها بنفسها (بالطبع فكرة أرسطو عن المجتمع الذي يكفي نفسه لن تكون مقنعة على الإطلاق بالنسبة للعصر

---

(١) C.F. Athem Polit. 28 and 33 .

(٢) Pol. 1295 b 1 - 129 6 a 21 .

(٣) Pol. B K.5 .

الحديث)، لكنها ينبغي أن لا تكون على قدر من الاتساع بحيث يصبح النظام والحكومة الصالحة أمرين مستحيلين من الناحية العملية. وبعبارة أخرى لابد أن تكون متسعة بما يكفي لتحقيق غاية الدولة، لكن لا تكون من الفخامة بحيث لا تستطيع تحقيق ذلك، والعدد المطلوب من المواطنين لهذا الغرض لا يمكن بالطبع أن يتحدد حسابياً بطريقة قبلية apriori[١].

(ب) وقل مثل ذلك في مساحة أرض الدولة، إذ ينبغي أن لا تكون من الصغر بحيث تغدو حياة الرفاهية مستحيلة (أعني أن الثقافة تصبح غير ممكنة من الناحية العملية، ومع ذلك ينبغي أن لا تكون من الفخامة بحيث تشجع على حياة الترف. وينبغي على الدولة أن لا تستهدف الثروة فحسب بل أن تستورد حاجاتها وتصدر الفائض عندها)[٢].

(جـ) المواطنون: العمال الزراعيون، وكذلك الحرفيون ضروريون للدولة. لكنهم لن يتمتعوا بحقوق المواطن، بل الطبقة الثالثة وحدها وأعني بها طبقة المقاتلين هي التي ستتألف من مواطنين بالمعنى الكامل للكلمة. وهؤلاء سيكونون مقاتلين في شبابهم، حكاماً أو قضاة في منتصف أعمارهم، وكهنة في شيخوختهم. وسوف يمتلك كل مواطن قطعة من الأرض قريبة من المدينة. وقطعة أخرى قرب الحدود. (حتى أنه يمكن أن يكون للجميع مصلحة في الدفاع عن الدولة). وسوف يعمل في هذه الأرض عمال من غير المواطنين[٣].

(د) للتربية في نظر أرسطو ـ مثل أفلاطون ـ أهمية كبرى. وهو مرة أخرى ـ مثل أفلاطون ـ ينظر إلى التربية على أنها عمل من أعمال الدولة. ولابد أن تبدأ التربية من الجسم، ما دام الجسم وشهواته يتطور بطريقة مبكرة عن النفس وملكاتها. لكن الجسم لابد أن يدرب من أجل النفس والشهوات من أجل العقل. ومن ثم فالتربية لابد أن تكون أولاً وقبل كل شيء تربية أخلاقية ـ وهذه التربية هامة لأن المواطن لن يستطيع أبداً أن يكسب عيشه بعمله كمزارع أو حرفي، إذ لابد له أن يتدرب على أن يكون أولاً مقاتلاً

---

(١) Pol. 1325 b 33 - 1236 b 24 .

(٢) Pol. 1326 b 25 - 1327 b 18 .

(٣) Pol. 1328 b 2 - 1331 b 23 .

جيداً، ثم بعد ذلك حاكماً وقاضياً فاضلاً[١]. ويتجلى هذا التشديد على التربية الأخلاقية في آراء أرسطو فيما يتعلق برعاية الطفل قبل الولادة، وفي ألعاب الأطفال، وعلى القائمين بتوجيه التربية أن يأخذوا هذه الأمور بجدية تامة، وأن لا ينظروا إلى ألعاب الأطفال والقصص التي تُروى لهم على أنها مسائل بالغة التفاهة، فلا يعنون بها. (يسوق أرسطو على التربية الموسيقية ملاحظة طريفة: «الصليل لعبة تناسب ذهن الطفل، أما التربية الموسيقية فهي صليل أو لعبة للأطفال الذين يكبرونهم سناً[٢]»).

ولما كان كتاب «السياسة» لسوء الطالع لم يكتمل ـ فإن الأقسام التي تعالج التربية في العلم والفلسفة. بما أنها مفقودة ـ فإننا لا نستطيع أن نقول ما هي التوجيهات الدقيقة لأرسطو التي كان يمكن أن يقدمها بخصوص التربية الأعلى للمواطنين. وإنْ كان هناك شيء واحد واضح هو أنه كان لدى كل من أفلاطون وأرسطو تصور نبيل وسامٍ للتربية وللمثل الأعلى للمواطن. فهما لم يتعاطفا سوى تعاطف طفيف مع أي خطة للتربية تضع تشديداً على التدريب التقني أو النفعي. ما دامت مثل هذه الخطة سوف تترك الملكات العليا للنفس بلا توجيه، ومن ثم سوف تفشل في أن تمكن الإنسان من بلوغ غايته الصحيحة، والتي هي الغرض من التربية. لأنه على الرغم من أنه يبدو أحياناً كما لو أن أرسطو يريد تربية الناس ليكونوا تروساً في آلة الدولة فليس الأمر كذلك في الواقع: فغاية الدولة ـ في نظره ـ وغاية الأفراد متحدتان لا بمعنى أن الفرد ينبغي عليه أن يُمتص تماماً في الدولة، بل بمعنى أن الدولة سوف تزدهر عندما ينصلح حال المواطنين الأفراد، وعندما يبلغوا غايتهم الصحيحة. والضمان الوحيد الحقيقي لاستقرار الدولة ورخائها هو الخير الأخلاقي والاستقامة الأخلاقية للمواطنين. والعكس، ما لم تكن الدولة فاضلة، ونظامها التربوي أخلاقياً، وعقلانياً، وصحياً، فإن المواطنين لن يصبحوا فضلاء. ويبلغ الفرد تطوره الصحيح وكماله الحق من خلال حياته العينية، التي هي الحياة في مجتمع، أعني في الدولة. في حين أن المجتمع يبلغ رخاءه من خلال كمال أعضائه. أما أن أرسطو لم ينظر إلى الدولة على

---

(١) Pol. 1332 b 25 - 1333 a 16 .

(٢) Pol. B40 b 29 - 31 .

أنها تنين»[1] هائل يجاوز الخير والشر، فهذا واضح من نقده للدولة في اسبرطة. يقول: إنه لمن الخطأ الفادح أن نفترض أن الحرب والسيطرة هي كل غاية الدولة. فالدولة توجد من أجل الحياة الفاضلة؛ وهي تخضع لنفس القانون الأخلاقي الذي يخضع له الفرد. أو كما يقول هو بعبارته: «نفس الأشياء تكون فاضلة بالنسبة للأفراد والدول معاً»[2]. ويظهرنا العقل والتاريخ معاً أنه ينبغي على المشرّع أن يوجه جميع الجوانب الحربية وألوان العتاد الأخرى لإقامة السلام. ولا تكون الدول الحربية آمنة إلا وقت الحرب: وما أن تحقق امبراطوريتها حتى تصدأ كالحديد ثم تتهاوى. إن كلاً من أفلاطون وأرسطو في انشغالهما السابق بتبني فكرة الحياة السياسية والثقافية الحقيقية ـ اتجه إلى معارضة الأحلام الحربية الامبراطورية: أحلام التوسع العسكري.

---

(١) وصف الدولة بأنها «تنين» Leviathan هائل هو وصف الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز ـ راجع كتابنا عنه بعنوان «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية». ص ٢٩١ من طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٥ . (المترجم).

(٢) Pol. 1333 b 37 .

"الفصل الثالث والثلاثون"
"علم الجمال عند أرسطو"

أولاً: الجمال: ــ

[١] يفرق أرسطو بين الجميل وبين السار أو اللاذ فحسب فهو مثلاً في «المشكلات Problemate»[١]، يفرّق بين الإيثار الجنسي والاختيار الجمالي، وهكذا يفرق بين الجمال الموضوعي الحقيقي وبين «الجمال» الذي يشير إلى الرغبة فحسب. وهو من ناحية أخرى يقول في «الميتافيزيقا» إن العلوم الرياضية ليست غير مرتبطة بالجميل[٢]. ومن ثم فالجميل عنده لا يمكن أن يكون هو السار أو اللاذ فحسب لأن ما هو سار أو لاذ إنما يثير الحواس.

[٢] هل فرّق أرسطو بين الجمال والخير؟ يبدو أنه لم يكن واضحاً تماماً عند هذه النقطة:ـ

(أ) يذهب في كتاب «فن الخطابة» إلى أن: «الجميل هوالخليق بالمديح، إذ هو مرغوب في ذاته، أو ما هو لذيذ لأنه خير». ـ وهو تعريف ربما لا يسمح بتفرقة حقيقية بين الجميل والأخلاقي[٣]. (ويترجم برفسور و. ر. روبرتس Roberts الكلمة اليونانية التي تعني الميل بكلمة «النبيل» قارن ترجمة أكسفورد Vol. XI).

(ب) لكنه يقول صراحة في كتاب «الميتافيزيقا» «إن الجميل والخير مختلفان لأن الخير ـ موضوعه السلوك باستمرار بينما الجميل يوجد أيضاً في الأشياء التي لا تتحرك»[٤]. ويبدو أن العبارة تفرق بين الجميل والأخلاقي على أقل تقدير، وربما أخذناها على أنها

---

(١) 896 b 10 - 18 .

(٢) 1078 a 31 - b 6 .

(٣) 1366 a 33 - 6 .

(٤) 1078 a 31 - 2 .

تعني أن الجميل بما هو كذلك ليس هو ببساطة موضوع الرغبة. وسوف يسمح ذلك بنظرية في التأمل الجمالي، وبالطابع اللينزيه لمثل هذا التأمل ـ على نحو ما وضعها ـ مثلاً كانط وشوبنهور.

{٣} هناك تفرقة أو وصف أبعد ـ وأكثر كفاية ـ يوجد في كتاب «الميتافيزيقا». حيث يقول أرسطو: «إن حيازة هذه الخصائص الثلاث هي التي تُضفي على الرياضيات قيمة تشخيصية معينة، بالنسبة للأشياء الجميلة. (ويبدو أن أرسطو كان واعياً بهذا الغموض. لأنه يستمر ليقول لنا إنه يعد بمعالجة أكثر وضوحاً، وحتى إذا كان هذا الوعد قد تحقق على الاطلاق، فإنه لم يصل إلينا شيء منه) كذلك يقول أرسطو في كتابه «فن الشعر»(١) إن الجمال هو «مسألة حجم ونظام» أو أنه يعتمد على النظام والحجم. وهكذا يعلن أن الكائن الحي لكي يكون جميلاً، لابد له أن يعرض نظاماً معيناً في ترتيبه للأجزاء وأن يكون له كذلك حجم معين. لا هو كبير أكثر مما ينبغي ولا صغير أكثر مما ينبغي. ويتطابق ذلك تقريباً، مع التعريف الذي ذكره في «الميتافيزيقا» وهو يعني أن الجميل موضوع تأمل لا موضوع رغبة.

{٤} ومن المهم أن نلاحظ أن أرسطو في «فن الشعر»(٢) يجعل موضوع الكوميديا ما يثير السخرية: «وهو نوع من القبح» (فما يثير السخرية هو خطأ أو نقص لا يجلب ألماً ولا ضرراً للآخرين). ويعني ذلك أن القبيح يمكن استخدامه في العمل الفني ويتبع النتيجة الشاملة. غير أن أرسطو لم يعالج صراحة العلاقة بين القبيح والجميل، ولا السؤال: إلى أي حد يمكن للقبيح أن يصبح عنصراً مكوناً من عناصر الجميل(٣).

---

(١) 1450 b, 40 .

(٢) 1449 a 32 - 4 .

(٣) قارن ما يقول كانط: «يُبين لنا الفن الجميل تفوقاً في هذه الناحية، فما يصنعه على أنه أشياء جميلة، قد تكون في الطبيعة قبيحة أو كريهة» كانط «نقد ملكة الحكم» I,I,48.

ثانياً: الفن الجميل بصفة عامة.

[١] تستهدف الأخلاق السلوك ذاته، أما الفن فهو يستهدف إنتاج شيء ما وليس النشاط ذاته. غير أن الفن بصفة عامة لابد أن ينقسم فرعياً إلى[١]:

(أ) الفن الذي يميل إلى تأمل أعمال الطبيعة، وإنتاج الأدوات، طالما أن الطبيعة لم تزود الإنسان إلا بيديه فحسب.

(ب) الفن الذي يستهدف محاكاة الطبيعة؛ وذلك هو الفن الجميل الذي وجد أرسطو ماهيته ـ مثل أفلاطون ـ في المحاكاة. وبعبارة أخرى في الفن يُخلق عالم من الخيال يحاكي العالم الواقعي.

[٢] غير أن «المحاكاة» عند أرسطو ليست ذات سمة ضرورية للعالم كما هي الحال عند أفلاطون: فهو لا يؤمن بتصورات مفارقة، ولهذا فقد كان من الطبيعي لأرسطو أن لا يجعل الفن نسخة من نسخة أخرى، وفي المرحلة الثالثة تختفي الحقيقة. والواقع أن أرسطو يميل إلى الرأي القائل بأن الفنان يتجه، بالأحرى، إلى العنصر المثالي الكلي في الأشياء، ويترجمه إلى الوسط الذي يحتاجه الفن المعين. ويقول إن «التراجيديا»[٢] أن [أو المأساة] تجعل شخصياتها أفضل، في حين أن الكوميديا [أو الملهاة] تجعلهم أسوأ من الناس «الموجودين في الحياة اليومية»[٣]. وعند أرسطو مثلاً أن هوميروس يصور أشخاصه أعلى مما هم في الواقع (علينا أن نتذكر أن هوميروس ظهر هنا بسبب تلقيه ضربات قوية على يد أفلاطون).

[٣] ويصرّ أرسطو على أن المحاكاة طبيعة في الإنسان، ومن الطبيعي أيضاً أن يجد الإنسان متعة في أعمال المحاكاة. ويشير إلى أننا قد نجد متعة في رؤية العروض الفنية لأشياء من المؤلم لنا أن نراها في الحقيقة[٤]. (قارن كانط في العبارة التي سبق أن اقتبسناها في حاشية ٣ من الصفحة السابقة). غير أن تفسير هذه الواقعة يبدو أنه وجده في اللذة العقلية الخالصة، أعني في متعة الاعتراف بأن هذا الرجل الموجود في الصورة، مثلاً، هو

---

(١) Physics, B, 8, 199 a 15 FF.

(٢) Physics, 1448 a 16 - 18 .

(٣) «فالكوميديا أو الملهاة تصور الناس أدنياء، والتراجيديا أو المأساة تصورهم أعلى من الواقع» ـ قارن فن الشعر لأرسطو ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشرة دار الثقافة بيروت ص ٩ [المترجم].

(٤) Poetics, 1448 b 10 - 19.

شخص نعرفه: إنه سقراط. ولا شك أن متعة التعرف هذه حقيقة واقعة، لكن يصعب أن نذهب بعيداً فنبني منها نظرية في الفن. إذ الواقع أنها لا تناسب الموضوع.

[٤] ويذهب أرسطو، صراحة، إلى أن «الشعر أوفر حظاً من الفلسفة وأسمى مقاماً من التاريخ، لأن الشعر بالأحرى يروي الكلي، بينما التاريخ يروي الجزئي»[١] ويستمر ليشرح لنا أنه يعني بالعبارات الجزئية ما فعله «القبيادس» أو ما جرى له. «وأنا أعني بالكلي أن هذا الرجل أو ذاك سيفعل هذه الأشياء أو تلك على وجه الاحتمال أو على وجه الضرورة». فوظيفة الشاعر هي إذن، «أن يصف لا الأشياء التي حدثت، بل نوع الأشياء التي ربما حدثت، أعني الأشياء التي تكون ممكنة ومحتملة أو ضرورية». وها هنا يجد أرسطو التفرقة بين الشاعر والمؤرخ لا من حيث إن أحدهما يكتب شعراً والآخر يكتب نثراً، وكما يلاحظ فإنك تستطيع أن تضع كتاب هيرودوت في أبيات من الشعر، لكنه مع ذلك يظل نوعاً من التاريخ.

والفنان، بناء على هذه النظرية يتعامل مع أنواع، شبيهة بالكليات أو المثل العليا. إذ يمكن للمؤرخ أن يكتب حياة نابليون، ويخبرنا عن الشخصية التاريخية لنابليون ماذا قال وماذا فعل، وكيف عانى: لكن الشاعر على الرغم من أنه يسمى بطل ملحمته باسم نابليون، فإنه قد يرسم الحقيقة الكلية أو «المرجحة». والتمسك بحقائق التاريخ ليس بذي أهمية كبيرة في الشعر، صحيح أن الشاعر يمكن أن يتخذ موضوعاً من التاريخ الحقيقي، لكن إذا كان ما يصفه هو ـ إذا ما استخدمنا عبارات أرسطو ـ في حدود «ما هو محتمل أو ممكن في نظام الأشياء»[٢]. وهو مع ذلك شاعر. ويقول أرسطو إنه من الأفضل للشاعر أن يصف ما هو محتمل لكنه مستحيل عليه أن يصف ما هو ممكن لكنه غير محتمل وتلك طريقة للتشديد على الطابع الكلي في الشعر.

[٥] علينا أن نلاحظ أن أرسطو يقول إن لعبارات الشعر طبيعة الكليات إلى حد ما. والشعر، بعبارة أخرى، لا يختص بالكلي المجرد: فليس الشعر فلسفة. ولهذا فإن أرسطو يذم الشعر الجدلي، لأن تقديم مذهب فلسفي في أبيات يعني أنك تقدم فلسفة شعرية ولا يعني أنك تقدم شعراً.

---

(١) Poetics, 1451, b. 5 - 8.

(٢) «لأن ما وقع فعلاً من البيّن أنه ممكن، لأنه لو كان مستحيلاً لما وقع» فن الشعر لأرسطو ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ص ٢٧ [المترجم].

[٦] ويحصر أرسطو نفسه في كتابه «فن الشعر» في دراسة الملحمة، والمأساة، والملهاة، لا سيما المأساة. أما الرسم، والنحت، والموسيقى فهي تذكر عرضاً فحسب. كما هي الحال عندما يقول لنا(١)، إن الرسام «بوليجنوتس Polygnotus» كان يصور الناس «خيراً من واقع حالهم». في حين أن الرسام «بوسون Pauson» كان يصورهم أسوأ مما هم عليه؛ في حين أن «ديونسيوس Dionysius » كان يصورهم على نحو ما هم عليه في الواقع. وما قاله إنما يقال في موضوع الفنون الأخرى، وهو هام لنظريته في المحاكاة.

وهكذا فإن أرسطو يعلن أن الموسيقى (التي تعالج تقريباً على أنها مصاحبة للدراما أو الفن المسرحي) هي أكثر ألوان الفنون محاكاة. ولا يشير الفن التصويري إلا إلى أمزجة أخلاقية أو ذهنية من خلال عوامل خارجية مثل: إعادة لون الوجه، في حين أن الأنغام الموسيقية تحمل بداخلها، محاكاة للأمزجة الأخلاقية بينما نراه يتساءل في«المشكلات ..Problemata»: «لماذا يكون ما يُسمع هو وحده من بين موضوعات الحس أنه تأثير عاطفي أو انفعالي؟»(٢). ويبدو أن أرسطو كان يفكر في التأثير المباشر للموسيقى وهو رغم أنه واقعة فيصعب أن تكون واقعة جمالية. ومع ذلك فالنظرية التي تقول إن الموسيقى هي أكثر الفنون محاكاة فإنها مع ذلك سوف تمدّ مفهوم المحاكاة حتى ليشمل «الرمزية ..Symbolism» ولتفتح الطريق أمام التصور الرومانسي للموسيقى بوصفها تجسيداً مباشراً للعواطف الروحية. ويلاحظ أرسطو في كتابه «فن الشعر» أن الرقص «يحاكي بالإيقاع دون الانسجام، وذلك لأن الراقصين يستعينون بالإيقاعات التي تعبر عنها أشكال الرقص في محاكاة الأخلاق والوجدانات والأفعال»(٣).

[٧] ويلاحظ أرسطو في كتاب «السياسة»(٤). أن «الرسم مفيد في تربية الشباب لتحصيل حكم أكثر دقة عن أعمال الفنانين». كما يذهب كذلك إلى أن «للموسيقى قوة تشكيل الشخصية. ولهذا فينبغي إدخالها في تربية الشباب»(٥). ويبدو إذن أن اهتمام

(١) 1448 a 5 - 6 .
(٢) 919 b t 6 .
(٣) 1447 a 26 - 8 .
(٤) 1338 a 17 - 19 .
(٥) 1340 b 10 - 1813 .

أرسطو بالفن الجميل كان في أساسه اهتماماً تربوياً وأخلاقياً. لكن كما لاحظ «بوزانكيت» «إن إدخال الاهتمام الجمالي في التربية ليس هو نفسه إدخال الاهتمام التربوي بالجمال»[(١)]. ومن المؤكد أن أرسطو ينظر إلى كل من الموسيقى والدراما (الفن المسرحي) على أن وظائفهما واحدة وهي التربية الأخلاقية، لكن لا ينتج من ذلك بالضرورة أن الشخص الذي يعترف بهذه الوظيفة يجعل بذلك الأثر الأخلاقي لفن من الفنون خاصية لماهيته الأساسية.

لكن على الرغم من أن أرسطو تحدث بإسهاب عن الجانب التربوي والأخلاقي للفن، فإن ذلك لا يعني أنه كان غافلاً عن طبيعته الترويحية[(٢)]. وهو عندما سمح للموسيقى والفن المسرحي بالوظيفة الترويحية فإنه كان يشير إلى المتعة الحسية فحسب، أو إلى ما يثير الخيال، فلابد أن يكون ذلك خروجاً عن موضوع الجمال: وإن كان الترويح الأعلى قد يعني شيئاً أكثر.

ثالثاً: التراجيديا أو المأساة:

[١] تعريف أرسطو الشهير للتراجيديا [أو المأساة] هو على النحو التالي[(٢)]: «المأساة هي محاكاة فعل نبيل تام، لها طول معلوم، بلغة مزوّدة بألوان من التزيين تختلف وفقاً لاختلاف الأجزاء. وهذه المحاكاة تتم بواسطة أشخاص يفعلون، لا بواسطة الحكاية، وتثير الرحمة والخوف فتؤدي إلى التطهير من هذه الانفعالات. وأقصد باللغة المزودة بألوان من التزيين «تلك التي فيها إيقاع ولحن ونشيد..»[(٣)].

وربما أضفت على سبيل التفسير نقطة أو نقطتين :ـ

(أ) كلمات «النبيل»، «الجاد»، «الحسن» أو «الخيِّر»، تشير إلى شخصية في مضمون التراجيديا. وهي بذلك تشارك الشعر الملحمي، وهي بهما معاً تتميز عن الكوميديا والهجاء التي تتعامل مع ما هو أدنى، أو قبيح أو مثير للسخرية.

---

(١) A History of Aesthetic, P. 63 .

(٢) من المؤكد أن أرسطو نظر إلى تقديم المتعة كوظيفة من وظائف التراجيديا والسؤال هو: إلى أي حد تكون هذه المتعة جمالية في طابعها؟

(٣) Poetics, 1449, b.25 - 29. والترجمة للدكتور بدوي ص ١٨ ـ ١٩ (المترجم).

(ب) «تام في ذاته» أعني أن له بداية، ووسطاً، وهو كل عضوي، ووحدة العقدة أو الحبكة Plot أو الوحدة العضوية للبناء هي الوحدة الوحيدة التي يتطلبها أرسطو على نحو دقيق.

والواقع أن أرسطو في كتاب «الشعر»[1] يلاحظ أن المأساة، على نحو ما تتميز من الشعر الملحمي، «تحاول أن تبقى بقدر المستطاع داخل دورة واحدة للشمس أو لا تتجاوزها إلا قليلاً»؛ غير أن تلك إفادة بسيطة عن واقعة، وهو لا يقرر بصراحة مطلب وحدة الزمان. أما بالنسبة لوحدة المكان، فلم يذكر شيئاً. ومن ثم فمن غير الصحيح أن نقول إن أرسطو طالب بثلاث وحدات في المسرحية.

(جـ) «اللغة المزودة بألوان من التزيين السارة». ويخبرنا أرسطو نفسه أنه يقصد «تلك اللغة التي فيها إيقاع ولحن ونشيد».

(د) «ويظهر كل نوع بطريقة منفصلة» أعني أن بعض الأقسام تظهر في أبيات من الشعر فحسب، وأقسام أخرى تظهر بدورها مع النشيد. ومن الطبيعي أن أرسطو كان يفكر في التراجيديا اليونانية مع تبديلات في الأبيات المنطوقة وأناشيد الكورس.

(هـ) «في صورة مسرحية لا في صورة رواية» وذلك يميز التراجيديا عن الشعر الملحمي.

(و) التطهر ـ وذلك يقرر الغاية السيكولوجية، أو الهدف من التراجيديا. وسوف أعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

[٢] يحصى أرسطو ستة عناصر في بناء التراجيديا.. الحكاية أو العقدة، الشخصيات، فن الإلقاء، الفكرة، المشهد المسرحي، واللحن أو النشيد[2].

(أ) أهم هذه العناصر جميعاً ـ في رأي أرسطو ـ هو عنصر الحبكة أو العقدة التي هي «الغاية أو الغرض من التراجيديا». فهي أكثر أهمية من الشخصية «لأنهم في المسرحية لا يعملون من أجل أن يرسموا الشخصيات. وإنما يدخلون الشخصيات من أجل الفعل» . ويقدم أرسطو مبرره لهذا ، بعض الأقوال التي تبدو غريبة بعض الشيء مثل: «التراجيديا

---

(١) 1449 b 12 - 14 .

(٢) Poetics, 1450, a4 - 14.

هي أساساً محاكاة. وهي ليست محاكاة للأشخاص بل تحاكي الفعل والحياة والسعادة والشقاوة، فكل سعادة أو شقاوة بشرية تتخذ صورة الفعل [أو هي نتاج الفعل] وغاية الحياة هي كيفية عمل لا كيفية وجود. والناس هم ما هم بسبب أخلاقهم، ولكنهم يكونون سعداء أو غير سعداء بسبب أفعالهم. وإذن فالأشخاص لا يفعلون ابتغاء محاكاة الأخلاق. بل يتصفون بهذا الخلق أو ذاك نتيجة أفعالهم. ونحن من خلال أفعالنا نكون سعداء أو أشقياء ـ فالمأساة مستحيلة بدون الفعل، ولكن يمكن أن تكون هناك مأساة بدون أخلاق (أو عادات)»[1]. والواقع أننا نستطيع أن نستمتع بقصة جيدة فيها الشخصية معيبة أفضل مما نستمتع بقصة الشخصية فيها خيّرة وصالحة لكن الحبكة مضحكة.

(ب) غير أن أرسطو لا يعني بذلك التقليل من أهمية تحديد الشخصية ورسمها في المسرحية فهو يوافق على أن المأساة بدونها تغدو تراجيديا معيبة وهو يعتبرها أهم عنصر بعد الحبكة أو العقدة.

(جـ) «ثم يأتي ثالثاً عنصر الفكر أعني القدرة على قول ما ينبغي أن يقال أو ما يتفق مع المناسبة». ولا يشير أرسطو هنا إلى الكلام الذي يكشف عن الشخصية على نحو مباشر، وإنما الكلام الذي يدور «حول موضوع محايد تماماً» أي الفكر الذي يظهر في كل ما يقولونه عند البرهنة على نقطة جزئية معينة أو دحضها «أو التصريح بقضايا كلية معينة». ومن المؤكد أن «يوربيدس» استخدم التراجيديا كفرصة مناسبة لمناقشة موضوعات مختلفة، وربما شعرنا بوضوح أن المسرحية يصعب أن تكون هي المكان للبحوث السقراطية المسهبة.

(د) فن الإلقاء سواء شعراً أو نثراً. والإلقاء مسألة هامة لكن كما يلاحظ أرسطو، بحق، قد يجمع المرء معاً سلسلة من الأقوال المميزة إلى أقصى حد من القول والفكر، ومع ذلك تفشل في إحداث الأثر التراجيدي الحقيقي.

(هـ) ومن بين سائر الأجزاء التأليفية يحتل النشيد (صناعة الصوت) المقام الأول بين الترتيبات في المأساة.

---

(١) Poetics, 1450, a17 - 26.

(و) «أما المنظر المسرحي فعلى الرغم من قدرته على إغراء الجمهور، فهو أقل الأجزاء جميعاً، وهو أبعد الأشياء عن الفن وأقلها اختصاصاً بصناعة الشعر، فضلاً عن أن المخرج أقدر من الشاعر في فن إخراج المناظر المسرحية». ومما يؤسف له أن أحداً لم يأخذ كلام أرسطو في هذا الموضوع بعين الاعتبار في العصور التالية؛ مناظر المسرح المتقنة والتأثير المبهر للمنظر المسرحي هي بدائل ضعيفة وفقيرة عن الحبكة (أو العقدة) والشخصية المرسومة.

[٣] يطلب أرسطو، كما سبق أن رأينا وحدة الحبكة بمعنى الوحدة العضوية والبنائية: فالحبكة لا ينبغي أن تكون من الاتساع بحيث لا يمكن أن تؤخذ فوراً في الذاكرة، ولا من القصر بحيث تكون صغيرة ولا مغزى لها. لكنه يشير إلى أن وحدة الحبكة: «لا تعتمد، كما يفترض البعض، على أن يكون موضوعها شخصاً واحداً». ولا على وصف كل شيء يحدث للبطل. والمثل الأعلى هو أن الأحداث المتعددة في الحبكة أو العقدة ينبغي أن تكون مترابطة «بمعنى أن نقل أو تبديل أو حذف أي حدث منها سوف يؤدي إلى تفكك وانحلال الكل، فالجزء الذي لا يكون ثمة أثر لحضوره أو غيابه ليس جزءاً حقيقياً من الكل». فالأحداث لابد أن تتبع الواحد منها الآخر، لا بطريقة عارضة، وإنما على نحو احتمالي أو ضروري. وكما يلاحظ أرسطو أن هناك فارقاً هائلاً بين أن يحدث الشيء على هذا الأساس Propte rhoc وبين أن يتلوه فهو ناتج عنه ...Post hoc[١].

[٤] يعتقد أرسطو أن التراجيديا (العقدة على الأقل) كالانقلاب في حبكة المسرحية أو انكشاف العقدة، أو هما معاً:

(أ) التحول هو تغير من حالة إلى أخرى (أو انقلاب الفعل إلى ضده) كما هي الحال مثلاً عندما كشف الرسول سر ميلاد «أوديب»، فتغير وضع الأمور كلها داخل المسرحية، لأن أوديب تحقق من أنه ارتكب جريمة زنا المحارم[٢].

---

(١) أي بين التتابع الزمني، وبين الانتقال إلى مغالطة منطقية عن تتابع العلّة والمعلول. فيظن أن الحادث الذي يتلو حادثاً آخر في الزمان؛ هو الناتج عن الحادث الآخر. ويرتبط بعلاقة العلّة والمعلول، فيقال لما كان يتلوه فهو ناتج عنه [المترجم].

(٢) لقد قدم الرسول وفي تقديره أنه سوف يسعد أوديب ويطمئنه من ناحية أمه، فلما ظهرت الحقيقة اكتشف أنه ابن لايوس وقاتله، وأنه ابن «يوكاستا» زوجته، فسمل عينيه وأصبح أعمى [المترجم].

(ب) «التعرف، كما يدل عليه اسمه هو انتقال من الجهل إلى المعرفة، ويؤدي الانتقال إما من الكراهية إلى المحبة، أو من المحبة، إلى الكراهية، عند الأشخاص المقدّر لهم السعادة أو الشقاوة»(١).

وفي حالة أوديب كان الانكشاف انقلاباً لعقدة المسرحية، وذلك عند أرسطو هو أدق صورة للانكشاف، وهكذا تبلغ المسرحية، تأثيرها المأساوي فتثير الرحمة أو الخوف.

[٥] ما دامت المأساة هي نوع من محاكاة الأفعال تثير الرحمة أو الخوف فإن هناك ثلاثة أشكال للعقدة لابد من تجنبها:

(أ) ينبغي أن لا ترى الرجل الفاضل وقد انتقل من السعادة إلى الشقاوة. فتلك في رأي أرسطو عملية كريهة مقززة، وتشتت انتباهنا بما تثيره من اشمئزاز ورعب بحيث لا يتحقق الأثر المأساوي.

(ب) ينبغي أن لا نرى الرجل السيء، وقد انتقل من الشقاوة إلى السعادة. فتلك عملية غير مأساوية تماماً، ولا تثير فينا لا الرحمة ولا الخوف.

(جـ) ينبغي أن لا نرى الشخص البالغ السوء وهو يسقط من السعادة إلى الشقاء، فقد يثير ذلك مشاعر الناس لكنه لا يثير فيهم الرحمة ولا الخوف؛ لأن الرحمة أو الشفقة مرهوَنة بحالة لا يستحق فيها المرء البؤس أو الشقاء، والخوف مرهون بسوء حظ لشخص شبيه بنا.

يبقى، إذن، أن على المأساة أن تصور حالة وسطاً لشخص ينتقل من الشقاء الذي جلبه إليه خطأ ما في الحكم لكن لم يجلبه ارتكاب رذيلة أو حرمان. وبالتالي فإن أرسطو يرفض أن يتفق مع النقاد الذين لاموا «يوربيدس» لأنه أنهى معظم مسرحياته بنهاية غير سعيدة. لأن تلك هي النهاية المناسبة للتراجيديا وإن لم تكن مناسبة للكوميديا (على الرغم من أنه يوجد أحياناً في التراجيديا اليونانية فترات كوميدية، وإن كان الاتجاه العام هو عدم المزج بل تكون هناك تراجيديا خالصة أو كوميديا خالصة. ويبدو أن آراء أرسطو تعكس هذا الاتجاه).

[٦] الرحمة والخوف في التراجيديا ينبغي أن تثيرها الحبكة أو العقدة ذاتها وليس عوامل خارجية، مثلاً صورة قاتل متوحش على المسرح. (لابد أن يكون أرسطو قد

---

(١) Poetics, 1451. b 32 - 5.

استحسن تماماً أن يحدث مقتل «أجاممنون»(١) خلف المناظر المسرحية. وربما كان سيلوم مقتل ديدمونا(٢) على المسرح).

[٧] وصلنا الآن إلى النظر في الهدف السيكولوجي للمأساة: إثارة الشفقة والخوف وما تحدثه هذه الانفعالات من تطهير، ولقد كان المعنى الدقيق الذي يلحقه أرسطو بنظريته الشهيرة عن التطهير موضوع نقاش لا ينتهي بين الباحثين بقول بروفسور روس Ross..: «لقد كُتِبتْ مكتبة كاملة عن هذه النظرية الشهيرة»(٣) ويصبح حل المشكلة أشد صعوبة إذا قلنا إن الكتاب الثاني من «فن الشعر» مفقود ـ ولهذا فقد كان الباحثون يخمنون أنه في هذا الكتاب المفقود فسَّر أرسطو ما الذي يعنيه بالتطهير Catharsis (وربما عالج الملهاة أيضاً).

ولقد دافع الباحثون في تفسيرهم لنظرية «التطهير» عن خطين رئيسيين:

التفسير الأول: هو أن التطهير المقصود هو تطهير انفعالي الرحمة والخوف، ولقد جاءت الاستعارة من احتفالات التطهر (وجهة نظر لسنج).

والتفسير الثاني: التطهير المقصود هو استبعاد مؤقت لانفعالي الرحمة والخوف،

---

(١) بطل في الأسطورة اليونانية: ملك أرجوس أو ميكناي وشقيق مينولاوس ملك اسبرطة. كان أجاممنون القائد الأعلى للحملة اليونانية في حرب طروادة، وبعد عودته إلى وطنه وقع ضحية لمؤامرة دبرتها زوجته كلوتمنسترا وعشيقها «اجستوس» ـ التي وضعت عيوناً فوق أسطح القصر في انتظار البطل الظافر وعندما انفرد بزوجته ألقت على رأسه كيساً من القماش لتكتم أنفاسه ثم ظهر عشيقها اجستوس فجأة من مخبئه وطعن غريمه عدة طعنات بسيف حاد. قام أورست ـ ابنه ـ والكترا ابنته بالانتقام لأبيهما من الأم وعشيقها ـ طالع القصة بالتفصيل في كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٥٥ ـ ٥٧ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) ديدمونا Desdemona بطلة مسرحية شكسبير الخالدة «عطيل» أثار الماكر الخبيث اياجو غيرة زائفة في نفس «عطيل» كانت سبباً في أن يقتل البطل زوجته «ديدمونا» الطاهرة، وموضوع المأساة هو أن يقتل رجل نبيل الأخلاق كعطيل زوجة طاهرة بريئة لأسباب نبيلة شريفة! [المترجم].

(٣) روس «أرسطو» ص ٢٨٢ . وانظر في هذا الموضوع كتاب «نظرية الشعر والفن الجميل عند أرسطو» بقلم س . هـ. بطشر (ماكميلان) وكذلك كتاب «أرسطو وفن الشعر» بقلم الجرام باي وتر (أكسفورد) المؤلف.

والاستعارة مستمدة من مجال الطب (وجهة نظر بيرنيز Bernays)(١) ـ وهذه النظرة الأخيرة هي الأكثر قبولاً من وجهة النظر التفسيرية، وهي الآن عمدة التفسيرات بصفة عامة؛ وبناء على هذه النظرة فإن الهدف القريب للتراجيديا في نظر أرسطو هو إثارة انفعالي الشفقة (الرحمة) أو الخوف. أي الشفقة للماضي وآلام البطل الحالية والخوف من تلك الآلام التي تلوح في الأفق. أما الهدف البعيد للمأساة فهو تحرير النفس أو تطهيرها من هذه الانفعالات والوصول إلى متنفس سار وغير ضار عن طريق الفن. وما يتضمنه ذلك هو أن هذه الانفعالات غير مرغوبة أو بمعنى أدق هي لا تكون مرغوبة عند الإفراط فيها ـ إلا أن جميع البشر، أو معظمهم على الأقل، يخضعون لها، بعضهم بدرجة مفرطة حتى أصبح من الأمور الصحية والممارسات المفيدة بالنسبة للجميع وضرورية في حالة بعضهم ـ أن تعطيهم فرصة دورية للإثارة ومتنفس من خلال وسيط هو الفن، والعملية في الوقت نفسه عملية مرغوب فيها. ولابد أن يكون ذلك هو جواب أرسطو على نقد أفلاطون للتراجيديا في محاورة «الجمهورية» فليست للتراجيديا نتيجة تحط من الأخلاق، وإنما هي متعة بلا ضرر. أما السؤال: إلى أي حد أدرك أرسطو العنصر العملي في عملية الاستجمام أو الترويح عن النفس، فذلك سؤال لا نستطيع أن نجيب عنه إلا إذا كان أمامنا الجزء الناقص من كتاب «فن الشعر».

هل كان في ذهن أرسطو تأثير المطهر Purgative أو تأثير «النقاء الأخلاقي Purificative» الذي ألجبته السياسة فيما يبدو.

(أ) الناي ـ عند أرسطو ـ آلة مثيرة، لكنها ليست ذات تأثير أخلاقي، وينبغي أن تترك

(١) التفسير الأول مأخوذ من المعنى الديني الذي كان واضحاً في طقوس الديانة اليونانية. ولقد ذكر أرسطو هذا النوع الناتج من التطهير بواسطة الموسيقى الدينية في كتابه السياسة، فذكر ما تحدثه الموسيقى من حالات من الجنون الصوفي يعقبها تطهير وهدوء. فالموسيقى تثير ضرباً من الحماس الديني نجده في الألحان المقدسة الدافعة إلى الهوس الصوفي، يعقبه شفاء وتطهر. أما التفسير الثاني فهو مأخوذ من المصطلح الطبي. فالتطهير كان يعني في الطب عملية تطعيم بنفس المادة أو المزاج الذي يسبب ألماً في الجسم لتحقيق مناعة معينة. وبهذا المعنى يكون التطهير في التراجيديا هو إحداث عملية توازن نفسي عن طريق انفعالي الشفقة والخوف فتطلق الزائد منها أو توقظ الساكنة منه. د. أميرة مطر «فلسفة الجمال» دار الثقافة عام ١٩٨٤ ص ٦٨ (المترجم).

للمحترفين، وبالتالي لابد أن يتمّ ترتيب استخدامها في أوقات يكون فيها استخدام الموسيقى مفيداً في تطهير الأخلاق أكثر مما يفيد في تنوير الأذهان والنتيجة هي أن التطهير ليس مرتبطاً بالأثر الأخلاقي بل بالتأثير الانفعالي.

(ب) يسمح أرسطو بوجود الإيقاعات «الحماسية» في دولة جيدة التنظيم، لأنها تجعلْ أولئك الذين انخرطوا في نوبات الحماس يعودون إلى وضعهم الطبيعي. ثم يحصى بعد ذلك ثلاثة أغراض لابد من دراسة الموسيقى من أجلها.

(١) للتربية .

(٢) للتطهير («ونحن نستخدم كلمة التطهير هنا بلا تفسير، لكن عندما نتحدث بعد ذلك عن الشعر، فسوف نعود إلى معالجة نفس الموضوع بدقة أكثر»).

(٣) «للمتعة العقلية والاسترخاء، والترويح عن النفس بعد عناء العمل».

وربما افترض المرء من هذا الإحصاء وحده ـ مطبقاً ما سبق أن قلناه عن المأساة ـ أن التأثير المأساوي ربما كان أخلاقياً ومطهراً في وقت واحد. ثم يسير أرسطو ليضع الفوارق «ينبغي استخدام الأنغام الأخلاقية في مجال التربية. وإنْ كان يمكن أن نستمع إلى أنغام الإثارة والانفعالات في الاحتفالات التي يقوم بها الآخرون. لأن مشاعر كالخوف والشفقة وكذلك الحماس، توجد بقوة عند بعض الناس، ولها تأثير ـ كبير أو صغير ـ على كل الناس. حتى أن بعض الناس يقعون فريسة للهوس الديني، وهم أولئك الذين رأينا أن الأنغام الصوفية تحررهم بأن تعالج النفس وتطهرها، أولئك الذين تأثروا بالشفقة والخوف، وبكل طبيعة انفعالية ثم يعودون إلى حالتهم الطبيعية عن طريق الألحان المقدسة ـ لابد أن تكون لهم في تجاربهم خبرات مشابهة. وهناك بعض الناس تثيرهم هذه الانفعالات بطريقة ما، إلا أن الجميع ـ بدرجات متفاوتة ـ تؤثر فيهم هذه الألحان، فتتطهر أرواحهم، وتضيء وتبتهج. وكذلك فإن الألحان التي تطهر الانفعالات تقدم متعة بريئة للجنس البشري»[1] ويظهر من ذلك أن تطهير الشفقة والخوف ـ رغم أنه «متعة بريئة» ـ فإن أرسطو لم ينظر إليه على أنه أخلاقي في طابعه. وإذا لم يكن أخلاقي الطابع، فإن التطهير لن يُفسّر عندئذ على أنه تطهير بالمعنى الأخلاقي ، وإنما بالمعنى غير الأخلاقي كاستعارة من الطب.

---

(١) Pol. 1342 a 1 - 16 .

وهذا التفسير ليس مقبولاً من الجميع فمثلاً برفسور «ستيس» يقول: «نظرية بعض الباحثين ـ وهي تقوم على أساس الاشتقاقات اللغوية ـ تذهب إلى أن النظرية الأرسطية تعني أن النفس تتطهر لا من خلال الشفقة والخوف أو الرعب، وإنما هي تتطهر من الشفقة والخوف. وأننا نتخلص من هذه الانفعالات بتفريغها من شحناتها غير السارة، وبذلك نتخلص منها تماماً ونكون سعداء، وقد تكون هذه الآراء لباحثين ممتازين في دراستهم غير أن فهمهم محدود في مجال الفن. «ومثل هذه النظرية تجعل من نقد أرسطو العظيم والمهم مجرد ثرثرة سقيمة لا معنى لها»[1]. غير أن السؤال لا يدور حول النظرة الصحيحة للمأساة، وإنما حول رأي أرسطو في ذلك. وعلى أية حال، فحتى أصحاب نظرية «التفريغ»، يمكن أن يتفقوا مع تأويل «ستيس» للمعنى الأرسطي (الذي يقول « إن. عرض المعاناة المأساوية العظيمة حقاً ينشأ من شفقة المشاهد وخوفه الذي تطهرت روحه فأصبحت نقية هادئة»). شريطة أن لا يُفهم هذا «النقاء» على أنه مصطلح في العملية التربوية.

رابعاً: أصول التراجيديا والكوميديا

{١} بدأت التراجيديا ـ في نظر أرسطو[2] مع «الارتجال» الذي يقوم به قائد «الديثرامبو Dithyramb»[3]. بين نصفي الكورس {جوقة المنشدين}. ولقد كانت في الأصل مرتبطة بعبادة الإله ديونسيوس، مثلما ارتبط المسرح في أوربا في عصر النهضة بمسرحيات الأسرار في العصر الوسيط.

{٢} وبدأت الكوميديا في طريق مواز، من الأغاني القضيبية،[4] (والتي لا تزال قائمة حتى الآن، في كثير من مدننا). ولا شك أنه كان يعني قائد الكورس الذي يقوم بارتجال بعض العبارات البذيئة الفاحشة.

---

(١) Cait. Hist. b 331 .

(٢) Poetics, 1449, 9 - 30.

(٣) أنشودة تنشدها الجوقة بطريقة بدائية لا سيما في احتفالات ديونسيوس (باخوس)، أو هي أغنية باخوسية ـ وكان قائد الجوقة يرتجل كلامه (المترجم).

(٤) يترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي «الأناشيد الإحليلية»، أو «المزبورة» نسبة إلى عضو الذكر عند الرجل وقد كان رمزاً على الولادة ويحمل في أعياد باخوس أو ديونسيوس (المترجم).

[٣] ومما له مغزى حقاً، عند أرسطو، في تطور الدراما هو ازدياد أهمية الممثل، وكان «اسخيلوس» هو أول من زاد عدد الممثلين إلى اثنين، وقصَّر مهمة الكورس، ثم أضاف سوفكليس ممثلاً ثالثاً وبعض مناظر المسرح الخلفية.

[٤] عندما تدخل الأجزاء المتكلمة إلى المسرح، يبدأ الوزن اليامي في الظهور «بوصفه أعظم الأوزان إلقاء». (والسبب في استخدامها الأصلي للتشطير الرباعي «للتروخيك Trochaic..[١] هو أن الشعر كان ساتيري[٢] كما يرتبط بالرقص أكثر مما هو عليه الآن»).

يصعب أن نقول إن مناقشة السؤال الإشكالي للغاية ـ السؤال عن أصل التراجيديا والكوميديا ـ ينتمي إلى تاريخ الفلسفة. ولهذا فسوف أكتفي بهذه الإشارة الموجزة السابقة عن وجهة نظر أرسطو وهي مليئة بالصعاب:

(أ) من حيث التفسير.

(ب) من حيث صحتها.

(١) نوع من الشعر كل مقطع فيه مؤلف من ضربة طويلة وبعدها ضربة قصيرة (المترجم).

(٢) كانت المسرحية الساتيرية Satyric (نسبة إلى ساتير Satyr الكائن الخرافي الذي يجمع بين الحصان والإنسان فيرمز إلى الشهوة) مسرحية راقصة مصحوبة بالضجيج والحركات الخليعة والتعبيرات اللغوية البذيئة [المترجم].

حاشية حول المشائين القدامى

واصلت الأكاديمية القديمة التفكير الرياضي عند أفلاطون: في حين واصل المشاءون القدامى الاتجاه التجريبي عند أرسطو. مع الارتباط الوثيق بالموقف الفلسفي العام لأستاذهم. رغم أنهم أجروا تعديلات طفيفة وتطويرات في ميدان المنطق على سبيل المثال. وعلى ذلك فإننا نجد كلاً من «ثافراسطس»، و«أيديموس الرودسي» قد دافعا بإخلاص عن المباديء الميتافيزيقية والأخلاقية لأرسطو. ويصدق ذلك بصفة خاصة عن «أيديموس» الذي وصفه سيمبلقوس بأنه «أنبل» تلامذة أرسطو[1]. أما «ثاوفراسطس» فقد دافع بحماس عن النظرية الأرسطية في أزلية العالم ضد زينون الرواقي.

خلف ثاوفراسطس الاروزي من جزيرة ليسبوس esbos ـ خَلَفَ أرسطو رئيساً للمدرسة المشائية من ٣٢٢/ ٣٢١، وظلّ في هذا المنصب حتى وفاته في عام / ٢٨٧ ٢٨٨[٢]. وكان شخصية مرموقة أساساً في متابعته لأعمال أرسطو في مجال البحث التجريبي. ولقد شغل نفسه بصفة خاصة بعلم النبات وترك لنا في هذا الموضوع مؤلفات جعلته حجة في علم النبات حتى نهاية العصور الوسطى؛ كما أنه قد أدرك، فيما يبدو من خلال دراساته في علم الحيوان، واقعة أن تغيرات الألوان في عالم الحيوان، تعود في جانب منها إلى «التكيف مع البيئة»[٣]. ولقد كان «ثاوفراسطس» باحثاً ذا اهتمامات واسعة، مثل أرسطو تماماً، كتب أيضاً تاريخاً للفلسفة (ومصنف «الطبائع» الشهير، وأعمال عن تاريخ الدين وطبيعته وتاريخ النبات، وعلل النبات). ولم يصلنا من هذه المصنّفات سوى جزء من تاريخ الفلسفة، في حين أن «فرفريوس» قد احتفظ بجزء من «تاريخ الحيوان» [٤]. معتقداً أن جميع الكائنات الحية متشابهة، ولقد رفض «ثاوفراسطس» التضحية بالحيوان، وتناول اللحوم الطازجة، وأعلن أن جميع البشر يرتبطون بعضهم ببعض، وليسوا مجرد

---

(١) Simplic. Phys. 411, 14.

(٢) Diog. Laert. 5, 36.

(٣) لم يصلنا سوى مصنفين كاملين «تاريخ النبات» (في تسع مقالات) و«رسالة في علل النبات» (في ست مقالات) ـ (المترجم).

(٤) Porph.

رفاق أو أعضاء في أمة واحدة. وربما كان على المرء أن يذكر أيضاً كتابه الشهير «الطبائع» وهو دراسة لثلاثين نوعاً من الطباع أو الخُلق.

وأما «أرستكسيونس» من تارنتم ـ فقد جلب معه إلى المدرسة المشائية النظريات الفيثاغورية المتأخرة مثل النظرية التي تقول إن النفس هي انسجام البدن، وهي نظرية أدت به إلى إنكار خلود النفس[١]. وهو بذلك قد دافع عن وجهة النظر التي عرضها «سيمياس» في محاورة «فيدون» لأفلاطون. لكن تابعه على خطوات أرسطو بواسطة عمله التجريبي عن طبيعة الموسيقى وتاريخها.

ونظرية «أرستكسيونس» عن النفس شاركه فيها: «ديكيرخوس Dicaearchus» من مسينا[٢]. الذي كتب كتاباً عن «اليونان» تتبع فيه خطوات الحضارة اليونانية من خلال مراحل التوحش البدائي، ومراحل الرعي والزراعة. واختلف عن أرسطو من حيث إنه سجل الحياة العملية التي كان يفضلها على الحياة النظرية[٣]. وقد أعلن في كتابه . أن أفضل دستور هو المزيج من ثلاثة أنواع من الحكومات: النظام الملكي، النظام الأرستقراطي، النظام الديمقراطي، واعتبر هذا النوع من الدستور المختلط قد تحقق في مدينة اسبرطة.

«ديمتريوس» القاليروني ـ تلميذ ثاوفراسطس ـ وهو كاتب غزير الإنتاج[٤]. وكان شخصية مرموقة نظراً لنشاطه السياسي. (رأس حكومة أثينا من ٣١٧ إلى ٣٠٧) وكان يحث بطليموس المنقذ بتأسيس مكتبة ومدرسة في الإسكندرية (توجه إليها ديمتريوس نفسه حوالي عام ٢٩٧). وبعد ذلك تم تحقيق هذا المشروع على يد بطليموس فيلادلفوس ـ خليفة بطليموس المنقذ ـ بعد عام ٢٨٥ بقليل[٥]. ولقد قام «ديمتريوس» بدور همزة الوصل بين أعمال بريتوس في أثينا، وأعمال اليونانيين العلمية والبحثية في الإسكندرية، المدينة التي أصبحت شهيرة كمركز للثقافة والعلم.

---

(١) Cic, Tusc. I, 10, 19.

(٢) Cic, Tusc. I, 10, 21, 31. 77.

(٣) Cic, Ad Att. . 2, 16, 3.

(٤) Diogen. Laert. 5, 80 - 1.

(٥) عندما مات الإسكندر الأكبر عام ٣٢٣ق.م. قُسّمت امبراطوريته العريضة على قواده فكانت مصر من نصيب بطليموس الأول الملقب بالمنقذ. وخلفه ابنه بطليموس الثاني الملقب فيلادلفوس (أي المحب لأخته) ـ (المترجم).

"الفصل الرابع والثلاثون"

"أفلاطون .. وأرسطو"

يعد أفلاطون وأرسطو، بلا أدنى شك، ليس فقط أعظم فيلسوفين بين فلاسفة اليونان، بل أيضاً أعظم فيلسوفين شهدهما العالم. وهناك عناصر مشتركة بينهما (وكيف يمكن أن لا يكون الأمر كذلك، وقد بقي أرسطو تلميذاً لعدة سنوات في أكاديمية أفلاطون، كما أنه بدأ من وجهة نظره؟) لكن هناك فارقاً ملحوظاً في وجهة النظر بينهما، لو أن المرء صرف النظر عن العنصر المشترك الواضح جداً بينهما. ـ وهذا الفارق يمكّن المرء أن يضع خصائص فلسفة كل منها بحيث تقف أحدهما في علاقة القضية (الأفلاطونية) بالنقيض (الأرسطية) ـ علاقة قضية بنقيضها تحتاج إلى التوفيق بينهما في مركب أعلى، بمعنى أن العناصر الصحيحة وذات القيمة فيهما معاً تحتاج إلى التطوير بطريقة متناغمة في مذهب أكثر كمالاً وكفاية من المذهب المفرد عند كل فيلسوف على حدة. ويمكن أن نقول إن الأفلاطونية تتسم بالعودة إلى فكرة الوجود بمعنى الواقع الثابت الدائم، أما الأرسطية فهي تعود إلى فكرة الصيرورة. لكن إذا كان الوجود الثابت حقيقة واقعة Real، فكذلك التغير أو الصيرورة هو أيضاً واقع حقيقي Real ؛ والجانبان معاً يشكلان الحقيقة الواقعية Reality ولابد من إنصافهما في مذهب فلسفي أشد كفاية.

وعندما نسم فلسفة أفلاطون بسمة العناية بفكرة الوجود، وفلسفة أرسطو بالعودة إلى فكرة الصيرورة ـ فربما كنا نأثم في عملية التعميم، وهو تعميم لا يمثل، بالطبع، الحقيقة كلها. فقد تظهر بحق أسئلة مثل: ألم يعالج أفلاطون الصيرورة، ألم يعرض نظرية في الغائية؟ ألم يعترف أن العالم المادي هو دائرة التغير؟ ألم يُسلّم صراحة أن التغير أو الحركة، (من حيث إن هذا العالم ينطوي على طبيعة الحياة والنفس) لابد أن تنتمي إلى دائرة الواقع الحقيقي Real؟. ومن ناحية أخرى ألم يجد أرسطو مكاناً، ومكاناً هاماً ـ للوجود الثابت الذي لا يتغير، ألم يكتشف عنصر الثبات والدوام حتى في قلب التغير، أي

في قلب العالم المادي؟ ألم يعلن أن أسمى وظيفة للإنسان هي أن يتأمل الموضوعات الثابتة؟! لا يملك المرء إلا أن يجيب عن هذه الأسئلة بالإيجاب. ومع ذلك فحقيقة التعميم لم يتم الاستغناء عنها، ما دامت تشير إلى ما هو سمة خاصة بكل مذهب، إلى النغمة العامة أو النكهة العامة، إلى التوجه العام لفكر الفيلسوف؛ وسوف أحاول ـ في إيجاز ـ أن أبرر هذا التعميم. أو أن أشير ـ على أقل تقدير ـ إلى الخطوط العريضة التي من خلالها أحاول تبريره بالتفصيل إذا سمح المجال.

زعم أفلاطون ـ مثل سقراط ـ مشروعية الحكم الأخلاقي، ومثل سقراط أيضاً، حاول أن يصل إلى إدراك واضح للقيم الأخلاقية بطريقة جدلية ـ ويُجمل طبيعتها في تعريف، لكي يبلور الفكرة الأخلاقية، ووصل إلى أنه لو كانت التصورات الأخلاقية والأحكام الأخلاقية موضوعية ومشروعة على نحو كلي، فلابد أن يكون لهذه التصورات أساس موضوعي. ومن الواضح تماماً أن القيم الأخلاقية هي مثل عليا بمعنى أنها ليست أشياء عينية مثل الغنم والكلاب: وإنما هي ما ينبغي أن يتحقق في العالم العيني؛ أو هي ما يُرغب في تحقيقه في العالم العيني من خلال السلوك البشري: ومن هنا كانت الموضوعية الملحقة بالقيم لا يمكن أن تكون هي نفسها من نوع الموضوعية التي تلحق بالغنم والكلاب. وإنما لابد أن تكون موضوعية مثالية أو هي موضوعية النظام المثالي، وفضلاً عن ذلك فإن الأشياء المادية في هذا العالم تتغير وتفنى، بينما القيم الأخلاقية ـ كما كان أفلاطون مقتنعاً ـ فهي ثابتة لا تتغير. وينتهي من ذلك إلى أن القيم الأخلاقية هي مثل عليا ومع ذلك فهي موضوعية. أو ماهيات ندركها بطريقة حدسية في نهاية مسار الجدل. وعلى الرغم من أن لهذه القيم الأخلاقية نصيباً مشتركاً في الخير والكمال، حتى يمكن أن يقال بحق إنها تشارك في ـ وتستمد خيرها وكمالها من ـ الماهية المثالية العليا، أو الخير المطلق والكمال المطلق. مثال الخير الذي هو بمثابة «الشمس» في العالم المثالي.

بهذه الطريقة نقّح أفلاطون ضرباً من الميتافيزيقا ـ على أساس الأخلاق السقراطية، ولما كانت تقوم على أساس فكر سقراط، فإنها يمكن أن توضع على لسان سقراط دون أن نتشكك في صلاحية ذلك. لكن مع مرور الزمن بدأ أفلاطون يطبق جدله، لا فقط على القيم الأخلاقية والجمالية وحدها، وإنما على التصور العام المشترك بصفة عامة مؤكداً، أنه

مثلما أن الأشياء الخيّرة تشارك في مثال الخير، فكذلك الجواهر الفردية تشارك في الماهية النوعية. ولا يمكن أن يقال إن هذه الوجهة الجديدة من النظر تشكل تصدعاً جذرياً في فكر أفلاطون، بمقدار ما تعتمد نظرية القيم ذاتها، إلى حد ما، على أساس منطقي (وأن الاسم المشترك لابد أن يكون له مرجع موضوعي). وإنما هي بالأحرى امتداد للنظرية، غير أن النظرة الجديدة اضطرت أفلاطون أن يدرس عن قرب أكثر ـ لا فقط العلاقة بين المثل أنفسها ـ بل أيضاً بين الأشياء الحسية والمثل أو الماهيات النموذجية. وبذلك طوّر نظريته عن البنية العقلية التصاعدية «والمشاركة» بين المثل، كما فسر المشاركة على أنها محاكاة، وكانت النتيجة أنه وضع بديلاً في مكان القيم الخالصة من ناحية وحامل القيم من ناحية أخرى ـ هناك بديل هو القسمة الثنائية بين الحقيقة الماهوية، البنية العقلية الموضوعية وبين الجزئيات الحسية، بين الأصل «ونسخة» منعكسة منه. ولقد أصبحت هذه القسمة من القوة بحيث فصلت بين الوجود من ناحية والصيرورة من ناحية أخرى، ليس لنا أن نتساءل ما هو الجانب من الخط المقسوم الذي يكمن فيه اهتمام أفلاطون الرئيسي.؟

قد يعترض معترض بأن أفلاطون نظر إلى الماهية النوعية للإنسان مثلاً على أنها مثل أعلى ، وأن المعنى الحقيقي للصيرورة ينبغي أن نبحث عنه في الاقتراب التدريجي، والتحقق التدريجي، للمثال في العالم المادي وفي الشخصية الإنسانية وفي المجتمع، وهو تحقق يمثل مهمة الله والمتعاونين معه من البشر. وهذا صحيح تماماً. وليست عندي أدنى رغبة للتقليل من أهمية الغائية في الفلسفة الأفلاطونية. وإنْ كان أفلاطون يشدد بحسم أكثر على دائرة <u>الوجود</u> دائرة الواقع الحق Reality . وهو من خلال نظريته في الغائية يسمح، بغير شك، بوجود علاقة ما بين العالم المتغير وعالم الوجود الثابت الذي لا يتغير، إلا أن الصيرورة بما هي كذلك، والخصوصية الجزئية بما هي كذلك، هما بالنسبة له: اللامعقول: العامل الذي لابد من طرده إلى دائرة اللا متعين. وكيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك بالنسبة لمفكر المنطق والأنطولوجيا عنده شيء واحد، أو هما متوازيان على أقل تقدير؟ فالفكر يختص بالكلي. والفكر هو الذي يدرك الوجود أي الكلي. فهل الوجود ، إذن، والجزئي بما هو كذلك لا يوجدان: الكلي ثابت لا يتغير وكذلك الأمر بالنسبة للوجود فهو ثابت لا يتغير، أما الجزئي فهو الذي يتغير، يصير، ويفنى، وبمقدار ما يتغير ويصير ويفنى فهو ليس وجوداً. إن النشاط الفلسفي أو الجدل فهو ـ من ثم ـ يختص

بالوجود أولاً ثم بالصيرورة بطريقة ثانوية فحسب. بمقدار ما «يحاكي» الوجود. ومن هنا فقد كان أفلاطون بوصفه فيلسوفاً يهتم أساساً بالوجود الماهوي الثابت الذي لا يتغير، كما كان مهتماً أيضاً، وهذا حق، بأن يتشكل العالم على غرار نموذج الوجود، لكنه كان يشدد، ولا خطأ في ذلك، على الوجود أكثر من تشديده على الصيرورة.

ربما بدا أن كثيراً مما قلته بالنسبة لأفلاطون، يمكن أن ينطبق كذلك تماماً ـ وربما بطريقة أفضل على أرسطو ، الذي يؤكد أن الفيلسوف الميتافيزيقي يهتم بالوجود بما هو وجود، ويرد التغير والصيرورة إلى علّة نهائية هي المحرك الأول الذي لا يتحرك. وهو الذي علمنا أن أعلى نشاط في الإنسان هو التأمل النظري للموضوعات الثابتة. تأمل تلك الموجودات التي هي على الأصالة: الوجود، والتحقق الفعلي، (الوجود بالفعل)، والصورة. نجد أن هذا الجانب الواقعي من الفلسفة الأرسطية، يمثل، بالأحرى، التراث الأفلاطوني. حتى ولو كان أرسطو قد نقحه وطوّره بنفسه. ولستُ أريد ولو للحظة أن أتشكك في واقعة أن أرسطو كان يعزو أهمية كبيرة على هذا الجانب من فلسفته. أو في واقعة أن أرسطو أكمل وسار شوطاً بعيداً في طريق هذا الفكر النظري بأن ألقى الضوء الواضح على الطبيعة العقلية اللامادية للصورة الخالصة وبذلك أسهم مساهمة لا تقدر في ميدان اللاهوت الطبيعي. لكني أود أن أبحث في طابع المساهمة الخالصة التي قدَّمها أرسطو للفلسفة عندما انفصل عن الأفلاطونية، ثم أتساءل ما هو النقيض الذي وضعه أرسطو في مقابل القضية الأفلاطونية.

ما هو اعتراض أرسطو الرئيسي على نظرية المثل الأفلاطونية ؟ إنها تترك هوة لا يمكن اجتيازها بين الموضوعات الحسية والمثل. ولما كانت الموضوعات الحسية تحاكي المثل أو تشارك فيها ، فإن المرء لابد أن يتوقع أن يسمح أفلاطون بوجود مبدأ ماهوي باطني، أو علّة صورية داخل الموضوع نفسه هي التي تضعه في فئته وتشكل ماهيته ، في حين أن أفلاطون في الواقع لم يسمح بوجود مبدأ صوري داخلي من هذا النوع، لكنه ترك الثنائية قائمة بين الكلي الخالص والجزئي الخالص. وهي ثنائية ناتجة عن حرمان العالم الحسي من معظم حقيقته ومعناه. وماذا كان جواب أرسطو على هذا الاعتراض؟ على حين أنه وافق على الموقف الأفلاطوني بصفة عامة القائل بأن العنصر الكلي ـ أو الصورة الماهوية ـ هو

موضوع العلم، والمعرفة العقلية. فقد وحَّد بين هذا العنصر الكلي وبين الصورة الماهوية المحايثة للموضوع الحسي، التي تشكل - مع مادته - الموضوع والتي هي العنصر العقلي في هذا الموضوع. وهذا المبدأ الصوري هو الذي يتحقق في نشاط الموضوع، فمثلاً المبدأ الصوري للكائن الحي، كماله الأول، يعبر عن نفسه في الوظائف العضوية، ويفض نفسه في مادة، منظماً ومحوراً هيئة هذه المادة، متجهاً نحو غاية التي هي التجلي التام للماهية أو «للمثال» في الظاهرة. وتُصور الطبيعة بأسرها على أنها هيراركية الأنواع، تتجه الماهية في كل نوع منها نحو تحققها الفعلي الكامل، في سلسلة من الظواهر، مستمدة بطريقة غامضة إلى حد ما من العلّة النهائية المطلقة التي هي المحرك الأول الذي لا يتحرك، وهو نفسه تحقق فعلي كامل أو وجود بالفعل تام، وهو الوجود اللامادي الخالص أو الفكر القائم بذاته المنطوي على نفسه؛ وبهذا تكون الطبيعة مساراً دينامياً من الكمال الذاتي، أو التطور الذاتي. ويكون لسلسلة الظواهر معنى وقيمة.

سوف يبدو واضحاً تماماً من هذا البيان الموجز لموقف أرسطو، أن فلسفته ليست ببساطة فلسفة الصيرورة؛ فالوجود يمكن أن يُحمل على شيء ما بمقدار ما يكون موجوداً بالفعل. وأن ما هو وجود على الأصالة هو أيضاً وجود بالفعل على الأصالة كذلك، غير مختلط بالوجود بالقوة. فعالم الصيرورة بوصفه عالم التحقق الفعلي، وردٌّ القوة إلى الفعل، هو العالم الذي يكون فيه الوجود بالفعل أو الوجود الذي هو وجود يتحقق باستمرار في المادة، في الظواهر، وبتأثير الجذب الغائي للتحقق الفعلي المطلق أو الوجود. حتى أن تفسير الصيرورة إنما يوجد في الوجود. لأن الصيرورة هي من أجل الوجود، ولها باستمرار أسبقية منطقية، حتى إذا لم تكن لها أسبقية زمانية. ومن ثم فلو أنني قلتُ إن أرسطو انشغل بفكرة الصيرورة، وأن فلسفته - التي تنتمي إليه هو، يمكن أن توصف بحق بالإشارة إلى نظريته في الصيرورة، فأنا لا أعني بذلك أن الوجود كان بالنسبة له، كما كان بالنسبة لأفلاطون، بالغ الأهمية، أو أنه قدَّم لنا ميتافيزيقا الوجود التي كانت - من بعض الزوايا - أعلى كثيراً من ميتافيزيقا أفلاطون. وإنما ما أريد أن أقوله هو أن أرسطو - من خلال نظريته عن الكمال الأول - الصورة الماهوية المحايثة - التي تتجه نحو تحققها في مسارات الطبيعة - قد تمكّن من أن يلحق معنى وحقيقة بالعالم الحسي الذي كان مفقوداً في

فلسفة أفلاطون، وهذه المساهمة الجزئية الخاصة في الفلسفة تُضفي على الأرسطية نغمة خاصة ونكهة خاصة تتميز بهما عن الأفلاطونية. لقد ذهب أرسطو إلى أن غاية الإنسان هي النشاط، وليس الكيف. مما قد يعطي انطباعاً للمرء بأن الكيف كان عند أفلاطون صاحب الصدارة على النشاط، وأن «المطلق» عند أفلاطون لم يكن نشاطاً محايثاً كما هي الحال «في الفكر الذي يفكر» في نفسه عند أرسطو. وإن كان مطلق أفلاطون هو المثال الأعلى. (والقول بأن السمات التي وصف بها أرسطو المادة تميل إلى التقليل من واقعية وحقيقة ومعقولية العالم المادي لا يشكل اعتراضاً ضد قضيتي الرئيسية طالما أن نظريته عن المادة كانت إلى حد كبير نتيجة لتربيته الأفلاطونية، وقضيتي الرئيسية تتعلق بالمساهمة الخاصة التي قدّمها أرسطو إلى فلسفة الطبيعة).

وبذلك يكون أرسطو قد أسهم مساهمة إيجابية في فلسفة الطبيعة ومن المؤكد أنه نظر إلى نفسه على أنه جاب أرضاً جديدة. فقد نظر أولاً إلى نظريته في الماهية المحايثة على أنها نقيض، أو تصحيح لنظرية أفلاطون عن الماهية المتعالية. وملاحظاته، ثانياً: المتعلقة بانبثاق فكرة الغائية في الفلسفة، حتى ولو أن هذه الملاحظات كانت بوضوح، إلى حد ما، غير منصفة لأفلاطون تبين أنه نظر إلى نظريته في الغائية المحايثة على أنها شيء جديد. لكن رغم أن أرسطو زودنا بتصحيح مطلوب أو نقيض لأفلاطون من هذه الزاوية، فقد أسقط كثيراً من العناصر ذات القيمة في عملية تصحيح سلفه ليس فقط تصور أفلاطون عن العناية الإلهية ، والعقل الإلهي المحايث في العالم والذي يعمل في هذا العالم - لكنه طرح جانباً أيضاً تصور أفلاطون للعلّة النموذجية. لقد فشل أفلاطون في إعداد نظرة نسقية عن الوجود المطلق بوصفه العلّة النموذجية للماهيات، وبوصفه أساساً للقيمة، وربما فشل في أن يتحقق - كما يتحقق أرسطو، من أن الصورة المادية هي المعقول، وأن الوجود بالفعل الأعلى هو العقل الأعلى - وربما فشل في أن يجمع معاً ويوحّد العلّة الفاعلة العليا مع العلل الغائية النموذجية، غير أن أرسطو في معارضته لنظرة أفلاطون الناقصة عن الموضوعات العينية في هذا العالم، - قد سمح لنفسه أن يُغفل ويتغافل عن الحقيقة العميقة في النظرية الأفلاطونية. لكل مفكر منهما، إذن ، نقاطه العليا التي لا تقدّر كإسهام في الفلسفة، لكن أيًّا منهما لم يقدم الحقيقة الكاملة ، حتى بالنسبة لما بلغه ، فربما انجذب

المرء نحو أفلاطون أو أرسطو عن طريق الألفة المزاجية لكن لن يكون للمرء ما يبرره إذا ما رفض أرسطو من أجل أفلاطون، أو رفض أفلاطون من أجل أرسطو إذ تكمن الحقيقة في جوانب فلسفتهما معاً إذا تكاملت وانسجمت واشتمل عليها مركب أعلى، مركب لابد أن يجسد وأن يبنى على هذه المباديء الجذرية، التي وجدت مشتركة عند كل من أفلاطون وأرسطو. وأعني بها أن الحقيقي هو المعقول تماماً والخيّر تماماً، في حين يستخدم أيضاً الإسهامات الخاصة بكل فيلسوف بمقدار ما تكون هذه الإسهامات صحيحة غير متناقضة.

وسوف نشاهد ـ في الصفحات المخصصة للأفلاطونية المحدثة ـ محاولة ـ سواء أكانت ناجحة أو فاشلة أياً ما كان الأمر، لإنجاز مثل هذا المركب، محاولة تكررت في مجرى الفلسفتين الحديثة والوسيطة. لكن ربما كان من الصواب أيضاً أن نشير إلى أنه إذا كان مثل هذا المركب ممكناً، فإنه يكون ممكناً بصفة خاصة من خلال العناصر الأفلاطونية التي يحتوي عليها المذهب الأرسطي.

دعنا نقدم مثالاً واحداً أوضح به المعنى الذي أقصده: إذا كان أرسطو وهو يقوم بتصحيح ما اعتبره طابعاً ثنائياً مفرطاً في الأنثروبولوجيا الأفلاطونية (وأنا أشير هنا إلى العلاقة بين النفس والبدن) قد رفض صراحة طابع ما فوق الحس للمبدأ العقلي في الإنسان وردّ الفكر ـ مثلاً ـ إلى المادة في حالة حركة، فإنه بذلك يكون قد وضع نقيضاً حقاً للنظرية الأفلاطونية، إلا أن هذا النقيض كان له ذلك الطابع الذي يجعله لا يضم معه القضية في مركب أعلى.

ولما كان الأمر كذلك فإن أرسطو لم يرفض أبداً ـ على قدر ما نعلم ـ حضور مبدأ ما فوق الحس في الإنسان فهو يؤكد في كتابه «النفس» ـ رغم إصراره على أن النفس لا يمكن أن تكون ساكنة في أي بدن، أن «النفس» كمال أول لجسم جزئي معين. ومن ثم فقد كان المركب ممكناً وهو الذي يمكن أن يشمل الفكرة الأرسطية عن النفس بوصفها صورة للبدن، في حين يسمح مع أفلاطون بأن النفس الفردية هي أعلى من البدن، وهي تبقى بعد الموت في هوية ذاتية فردية.

وربما ظهر لأول وهلة أن الإله الأرسطي، فكر الفكر، يشكل تناقضاً يتعارض مع

الفكرة الأفلاطونية عن مثال الخير الذي لا يصور رغم عقلانيته، على أنه عقل. ومع ذلك فما دامت الصورة الخالصة ليست معقولة فحسب وإنما هي عقل أيضاً، فإن الخير المطلق الأفلاطوني يصبح - إنْ صحَّ التعبير - من أجل أن يتحد مع الإله الأرسطي، وهي وحدة تمَّ إنجازها في المركب المسيحي على أقل تقدير، وهكذا يكون كل من أفلاطون وأرسطو قد أسهما إسهاماً مختلفاً - وإن كان مكملاً - في جوانب التأليه ..Theism.

لقد تحدثتُ في الملاحظات السابقة عن مركب للأفلاطونية والأرسطية، إلا أن المرء يحق له أن يتحدث عن ضرورة المركب عندما تكون هناك نظريتان «متعارضتان» كل منهما صحيحة إلى حد ما فيما تؤكده كاذبة فيما تنكره. فقد كان أفلاطون، مثلاً، على صواب، في تأكيده للمثال النموذجي، وعلى خطأ في إهماله للصورة الجوهرية المحايثة. بينما كان أرسطو على صواب في تأكيده لنظريته للصورة الجوهرية المحايثة، وعلى خطأ في إهماله للمثال النموذجي، لكن هناك جوانب أخرى في فلسفتهما يصعب على المرء أن يتحدث عن ضرورة وجود مركب بالنسبة لها، ما دام أرسطو قد أنجز هذا المركب بنفسه، فالمنطق الأرسطي مثلاً كان خلْقاً عبقرياً رائعاً ولا يحتاج إلي أن يتآلف في مركب مع المنطق الأفلاطوني، نظراً لحقيقة بسيطة هي أنه كان خطوة هائلة تتقدم منطق أفلاطون (أو ما نعرفه عنه على الأقل) وقد اشتمل هو نفسه على ما هو قيّم في المنطق الأفلاطوني.

"الجزء الخامس"

"الفلسفة بعد أرسطو"

"الفصل الخامس والثلاثون"

"تمهيد"

|١| مع عصر الإسكندر الأكبر انتهت دولة المدينة اليونانية الحرة المستقلة. إبان حكمه، وحكم خلفائه الذين حارب بعضهم بعضاً من أجل السيطرة السياسية، لم تحز المدن اليونانية على أية حرية سوى الحرية الاسمية؛ فهي تعتمد ـ على الأقل ـ على الإرادة الخيِّرة، للسيد الأعلى. وبعد أن توفى الفاتح الأكبر عام ٣٢٣ ق.م ، فإننا لابد أن نتحدث عن الحضارة الهلنستية [١](في مقابل الحضارة الهللينية أو القديمة) ـ بدلاً من الحضارة الهللينية. ولقد أصبح التمييز الحاد بين اليونانيين و«البرابرة» تمييزاً غير واقعي. فقد كان يفكر من منظور أوربا، لا من منظور «المدينة»؛ وكانت النتيجة أنه على حين أن الشرق قد انفتح أمام مؤثرات الغرب، فإن الثقافة اليونانية من جانبها لم تستطع أن تبقى بعيداً عن التأثر بالوضع الجديد للأمور. وهكذا لم تعد: أثينا، وأسبرطة، وكورنثة ... الخ. بعد ذلك وحدات حرة مستقلة وإنما وحَّدها شعور عام مشترك بالتفوق الثقافي على ظلام البرابرة المحيط بها: فاندمجت في كُلّ أوسع، ولم يمر وقت طويل إلا وقد أصبحت مقاطعة ـ أو ولاية ـ في الامبراطورية الرومانية.

وكان من الصعب أن لا يكون للموقف السياسي الجديد رد فعل على الفلسفة. لقد كان أفلاطون وأرسطو معاً رجلين من دولة المدينة اليونانية، والفرد عندهما لا يمكن تصوره بمعزل عن المدينة، وحياة المدينة: ففي المدينة يبلغ الفرد غايته ويعيش حياة فاضلة. لكن عندما تندمج المدينة الحرة في كل عالمي أعظم (متحرر من التحيز الإقليمي) فقد كان من الطبيعي أن تظهر «المواطنة العالمية.. ..Cosmopolitan » بمثلها الأعلى للمواطن العالمي، كما نجده في الفلسفة الرواقية، بل لابد أن يظهر كذلك إلى النور المذهب الفردي. والواقع

---

(١) باختصار شديد لا يستخدم مصطلح «العصر الهلنستي Hellenisticism» على الإطلاق إلا بعد وفاة الإسكندر (المترجم).

أن هذين العنصرين: المواطنة العالمية، والمذهب الفردي، ارتبطا معاً ارتباطاً وثيقاً. لقد كانت حياة دولة المدينة مركزة شاملة للجميع على نحو ما تصورها أفلاطون وأرسطو وعندما تحطمت، اندمج المواطنون في كل أعظم كبير، لم يكن ثمة مندوحة للفرد من أن يسير بنفسه من غير هدى، منفلتاً من التزاماته بدولة المدينة، وكان ذلك أمراً متوقعاً، إلا أن الفلسفة في مجتمع المواطن العالمي لابد أن تركز اهتماماتها على الفرد في محاولة لتلبية حاجاته للتوجيه والإرشاد في الحياة بعد أن أصبح عليه أن يعيش في مجتمع ضخم لا في مجتمع أسرة المدينة الصغير نسبياً. وهكذا ظهرت نزعة عملية أخلاقية مسيطرة مثل: الفلسفة الرواقية، والفلسفة الأبيقورية. واتجه الفكر الفزيقي والميتافيزيقي إلى الانسحاب نحو الخلف: فلم يعد هناك اهتمام بهما في ذاتهما بل بمقدار ما يقدمان من أساس وإعداد للأخلاق. وهذا التركيز على الأخلاق يجعل من السهل أن نفهم لماذا استعارت المدارس الجديدة أفكارها الميتافيزيقية من مفكرين آخرين، من دون أن تُدخل فكراً جديداً نضراً خاصاً بها. والواقع أنهم عادوا من هذه الزاوية إلى فلاسفة قبل سقراط فقد لجأت الرواقية إلى فزيقا هيراقليطس، كما لجأت الأبيقورية إلى المذهب الذري عند ديمقريطس. بل أكثر من ذلك فإن المدارس الفلسفية بعد أرسطو لجأت إلى الفلاسفة قبل سقراط على الأقل جزئياً، حتى بالنسبة لاتجاهاتهم وأفكارهم الأخلاقية فاستعار الرواقيون الأخلاق الكلبية، واستعار الأبيقوريون من القورينائية.

لقد ظهر هذا الاهتمام العملي والأخلاقي بصفة خاصة في تطور المدارس الفلسفية بعد أرسطو في الحقبة الرومانية، لأن الرومان لم يكونوا مثل اليونان، مفكرين نظريين وميتافيزيقيين، وإنما هم رجال عمل أساساً. لقد ركز الرومان القدامى على الخُلق ـ وكان النظر العقلي غريباً عنهم إلى حد ما ـ أما في الامبراطورية الرومانية ـ عندما غرقت المثل العليا وتقاليد الجمهورية، فقد كانت مهمة الفيلسوف على وجه الدقة هي أن يزود الفرد بقاعدة للسلوك تمكنه من قيادة سفينته في بحر الحياة. مؤكداً اتساق المبدأ والفعل القائم على قدر من الاستقلال الأخلاقي والروحي. ومن ثم كانت ظاهرة الفيلسوف ـ الموجه ـ الذي يقوم بمهمة تشبه ـ إلى حد ما ـ مهمة المرشد الروحي المعروفة في العالم المسيحي.

ومن الطبيعي أن يؤدي هذا التركيز على الجانب العملي، واقعة أن الفلسفة تأخذ على

عاتقها تزويدنا بمعـايير للحياة، ـ من الطبيعي أن يؤدي ذلك إلى انتـشار واسع للفلسفة بين الطبقات المثقفة في العالـم الهلنستي الروماني، وكذلك إلى لون من الفلسفة الشعبية.

وأصبـحت الفلسفة فـي الفترة الرومـانية ـ أكثـر وأكثر ـ جـزءاً من برنامج منتظم في التربيـة (وتلك حقـيقـة تحتاج إلى أن تعـرض في صورة مـبسطة واضـحة) وبهذه الطريقة أصبحت الفلسفـة المنافسة والمزاحمة للمسـيحية عندما بدأت الديانة الجديدة تطالب بتبعية الامبراطورية. والواقع أنّ المـرء يمكن أن يقول إن الفلسفة ـ إلى حد مـا على الأقل ـ قدمت إشباعاً للحـاجات والتطلعات الدينية للإنسان وكان عـدم الإيمان بالميثولوجيا الشعبـية عامّا وحيثـما سيطر اللا إيمان هذا ـ بين الطبقـات المثقفة ـ الذين لم يرضوا بـالحياة بلا دين على الإطلاق فقد كـان عليهم أن يلتحقوا بإحـدى العبادات الكثيرة الـتي قدمت من الشرق إلى الامبـراطورية ، وكان مقدراً لهـا بالقطع إشباع التطلعـات الروحية للإنسان أكثـر من ديانة الدولة الرسمية بما لها من موقف شبيه بالأعمال التجارية. ومن ثم فإننا نحن الذين نستطيع أن نميّز العناصـر الدينية في مذهـب أخلاقي مـسيطر مثل المذهب الرواقي، بينمـا وصل آخر ازدهار للمـذهـب التلفيـقي في الفلسـفـة القـديمة ـ بين الفلسـفة والديـن ـ إلى قمتـه في الأفـلاطونيـة المحدثة. وفـضـلاً عن ذلك فـإننا نسـتطيع أن نقـول إن مـذهـب أفلوطين في الأفلاطونيـة الجديدة الذي كـان فيه الهـروب الصوفي للروح أو الانجـذاب هو آخر وأعلى نقطة في النشاط العقلي، ثم اتجهت الفلسفة بعده إلى تجاوز الدين.

ولقد أدى التركيز على الأخلاق وحـدها إلى مثل أعلى للاستقلال الروحي والكفاية الذاتية كتلك التـي نجدها عند الرواقية والأبيقـورية معاً. بينما أدى التـركيز على الدين إلى تأكيد الاعـتماد على مبدأ مـتعال وإلى أن ينسب تطهير الذات إلـى فعل إلهي. وهو موقف نجده في العـبادات السرية مثل ديّانة «مـثرا Mithras»(١) وعلينا أن نـلاحظ أن الاتجـاهين

---

(١) كان مـثرا Mithras في الأصل أحد الآلهة في الأساطير الفـارسية أو هو الوسيط بين الآلهة والناس، والمساعد الأول لإله الخير «أهورا مزدا» في حـربه ضد الروح الشرير «أهرمان». ثم تحول إلى صاحب ديانة مستـقلة نافست المسيحـية إلى أن قمعهـا الامبراطور قسطنطين بعـد أن اعتنق المسيحـية، وكانت المسيحية قـد استقرت في روما. وإن كان الزرادشتيون لا يزالون يعـبدون «مثرا» في يومنا الراهن على أنه إله. راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ [المترجم].

معاً: الاتجاه نحو تأكيد الكمال الأخلاقي المكتفى بذاته للشخصية أو اكتساب الشخصية الأخلاقية الحقيقية، والاتجاه نحو تأكيد موقف العابد تجاه الله أو حاجة الموجود البشري الذي لا يستطيع أن يكتفي بنفسه إلى أن يوحّد نفسه مع الله أسهمت في سد نفس النقص، حاجة الفرد في العالم اليوناني الروماني إلى أن يجد أساساً متيناً لحياته. طالما أن الموقف الديني يجلب معه استقلالاً معيناً في مواجهة الامبراطورية الدنيوية. والاتجاهان يميلان بالطبع من الناحية العملية إلى الاتحاد والاندماج، فأحياناً يكون التشدد على الجانب الأخلاقي (كما تفعل الرواقية) وأحياناً على العامل الديني (كما تفعل الديانات السرية) في حين أن الأفلاطونية المحدثة كانت محاولة لعمل مركب شامل، الوجود الأخلاقي يتبع فيه الوجود الديني لكن دون أن يفقد أهميته.

{٢} من المعتاد أن نميز عدة أطوار في تطور الفلسفة الهلنستية الرومانية[١]:

(أ) الطور الأول أو الفترة الأولى تمتد من حوالي نهاية القرن الرابع قبل الميلاد إلى أواسط القرن الأول من قبل الميلاد؛ وتتميز هذه الفترة بتأسيس الفلسفتين الرواقية والأبيقورية، وقد شددتا على السلوك. وعلى بلوغ السعادة الشخصية ـ بينما يشيران إلى الفكر السابق على سقراط في بحثهم من الأساس الكسمولوجي لمذاهبهم. وضد هذه المذاهب «التوكيدية» ظهر «مذهب الشك عند بيرون Pyrrho» وأتباعه. الذي لابد أن نضيف إليه شرياناً شكياً قادماً من الأكاديمية الجديدة والوسطى. ولقد أدى التفاعل بين هذه الفلسفات إلى ضرب من المذاهب الانتقائية التي بدأت تظهر مع ظهور الميل من جانب الرواقية الوسيطة ، والمدرسة المشائية، والأكاديمية للوصول إلى تمثل منتقى من نظريات بعضها البعض.

(ب) المذهب الانتقائي من ناحية، ومذهب الشك من ناحية أخرى واصلاً الوجود في الحقبة الثانية (منذ حوالي منتصف القرن الأول قبل الميلاد إلى أواسط القرن الثالث الميلادي) غير أن هذه الفترة تتميز بالعودة إلى الفلسفة «المعتدلة»، فظهر اهتمام كبير بمؤسسى المدارس، حياتهم وأعمالهم، ومذاهبهم، وهذا الميل إلى الفلسفة «المعتدلة» هو الوجه المقابل للمذهب الانتقائي المتواصل. غير أن الاهتمام بالماضي كان مثمراً في البحث

(١) CF. Ueberweg - Praechter pp. 32 - 3 .

العلمي. فمثلاً في نشر أعمال الفلاسفة القدامى، مع شروح وتفسيرات عليها، والجهد البارز في هذا الميدان هو ما قام به فلاسفة الإسكندرية.

غير أن هذا الاهتمام ليس هو الخاصية الوحيدة لهذه الحقبة الثانية. فنحن نجد في مقابل ومعارضة الاهتمام العلمي ميلاً إلى الصوفية الدينية تزايدت قوتها. ولقد سبق أن أشرنا (Praechter p. 36) إلى أن لهذا الميل جذوراً مشتركة مع الميل العلمي، أعني مع اختفاء الفكر النظري المنتج. في حين أن العامل الأخير يمكن أن يؤدي إلى «مذهب الشك» أو إلى تكريس الجهود للبحوث العلمية كما يمكن أن ينتهي كذلك إلى نزعة صوفية دينية. ولقد كانت هذه النزعة بالطبع لصالح الوعي الديني المتنامي للعصر، والتعرف المباشر على ديانات من أصول شرقية. ولقد حاول الفلاسفة الغربيون من أمثال الفيثاغورية الجديدة تجسيد العناصر الدينية والصوفية في مذاهب نظرية في حين حاول الفلاسفة الشرقيون من أمثال «فيلوالسكندري» تنسيق تصوراتهم الدينية على خلفية فلسفية. (ولقد كان مفكرون من أمثال فيلو بالطبع قد تأثروا بالرغبة في أن تظفر مذاهبهم غير اليونانية على المذاهب اليونانية بأن تُعرض مذاهبهم تحت قناع فلسفي).

(جـ) الفترة الثالثة (من حوالي منتصف القرن الثالث الميلادي إلى منتصف القرن السادس الميلادي ـ أو في الإسكندرية إلى منتصف القرن السابع) ـ وهي حقبة الأفلاطونية المحدثة. ولقد حاول هذا الجهد النظري الأخير للفلسفة القديمة أن يضم جميع العناصر ذات القيمة في النظريات الدينية والفلسفية في الشرق والغرب على السواء في مذهب شامل يستوعب من الناحية العملية جميع المدارس الفلسفية والتطور الفلسفي الذي ساد لعدة قرون حتى أنه ليصبح من الصعب تبرير التغاضي عنه في تاريخ الفلسفة أو إلقائها في صناديق القمامة الخاصة بالصوفية السرية. وفضلاً عن ذلك فقد مارست الأفلاطونية المحدثة تأثيراً هائلاً على الفكر النظري المسيحي: فنحن لا نثق إلا في أسماء مثل القديس أوغسطين، وديونسيوس المزيف.

[٣] هناك سمة من سمات العالم الهلنستي لا ينبغي أن نمر عليها مر الكرام وهي: هذا النمو المتزايد للعلوم الجزئية. لقد رأينا كيف اتجهت الفلسفة والعلم نحو الاتحاد: ويصدق العكس على الفلسفة والعلوم الجزئية، فلم يصبح فقط مجال الفلسفة محدداً بشكل حاد عما كان عليه في الأيام المبكرة للفكر اليوناني، بل إن العلوم المختلفة ذاتها قد بلغت تلك

النقطة من التطور تحتاج معها إلى معالجة خاصة. وفضلاً عن ذلك فإن إصلاح الظروف الخارجية لمثل هذا البحث والدراسة، رغم أنها هي نفسها كانت إلى حد كبير نتاجاً للتخصص، قد تفاعل بدوره مع نمو العلوم، معززاً بشدة الجهد أو البحث الذي يدور حول قسم معين. لقد أسهم «اللوقيون»، بالطبع، إسهاماً عظيماً في نمو العلوم وتطورها إلا أن العصر الهلنستي هو الذي ظهرت فيه المؤسسات العلمية، والمتاحف والكليات بصفة عامة. في المدن الرئيسية العظيمة مثل: الإسكندرية، وأنطاكية[1]، وبرجامون Pergomon[2] وكانت النتيجة أن البحوث الفلسفية والأدعية، والدراسات الرياضية، والطبية والفزيقية، قد تمكّنت من قطع خطوات عظيمة. فنحن نجد مثلاً تبعاً لما يقوله «تزاتس»[3] كانت المكتبة «الخارجية» لمدينة الإسكندرية تحتوي على ٤٢,٨٠٠ مجلداً في حين أن المكتبة الرئيسية في القصر قد احتوت على ٤٠٠,٠٠٠ مجلد «مختلط»، وحوالي ٩٠,٠٠٠ مجلد بسيط أو غير «مختلط» ، ومن المحتمل أن تكون الأخيرة لفائف صغيرة من البردي في حين تكون الأولى لفائف أكبر حجماً. ثم انقسمت المجلدات الأكبر إلى كتب، وأصبحت مجلدات «بسيطة». ويقال إنه عندما أهدى «أنطونيو» «كليبطرة» مكتبة مدينة «برجامون» فإنه أعطاها ٢٠٠,٠٠٠ مجلد «بسيط».

ربما لم يكن تأثير الفلسفة على العلوم الجزئية ـ بالطبع ـ تأثيراً دائماً لصالح تقدمها ذلك لأن الفروض والمزاعم النظرية تحتل أحياناً مكاناً لا تنتمي إليها مما يؤدي إلى نتائج متسرعة ومتحيزة، عندما كان ينبغي أن يكون للتجربة والملاحظة الدقيقة دور حاسم. ومن ناحية أخرى فقد تم مساعدة العلوم الجزئية بإعطائها أساساً فلسفياً فأمنت لنفسها بذلك الابتعاد عن التجربة الفجة، والتوجه العملي والنفعي الخالص.

---

(١) أنطاكية Antioch مدينة في الجزء الشمالي من سوريا تقع على نهر العاصي، أسسها اليونان عام ٣٠٠ ق.م لكنها الآن تقع داخل تركيا مع سائر لواء الإسكندرونة (المترجم).

(٢) برجامون Pergamon مدينة في الجزء الغربي من تركيا، كانت فيما مضى عاصمة مملكة برجامون القديمة (المترجم).

(٣) جون تزاتس J. Tzetzes (١١١٠ ـ ١١٨٠) باحث وشاعر بيزنطي مؤلف «كتاب التواريخ»، وشروح على الإلياذة والأوديسة وله مؤلفات في الشعر والنحو وشروح على بعض المؤلفين اليونانيين (المترجم).

"الفصل السادس والثلاثون"
"الرواقية المبكرة"

{١} ولد «**زينون**» مؤسس المدرسة الرواقية حوالي عام ٣٣٦/ ٣٣٥ في «كتيوم Citium من أعمال قبرص» ومات في أثينا حوالي ٢٦٤/ ٢٦٣ . وربما كان قد تابع أباه في بداية حياته في النشاط التجاري[١]. جاء إلى أثينا حوالي ٣١٥ ـ ٣١٣ ، وقرأ مذكرات «زينوفان»،[٢] ومحاورة «الدفاع» لأفلاطون، وأعجب إعجاباً شديداً بسقراط وقوة شخصيته. ولما كان يعتقد أن أقريطيس الكلبي كان أكثر الرجال شبهاً بسقراط فقد أصبح تلميذاً له. ويبدو أنه انتقل من الكلبية إلى «استلبون»[٣]. رغم أن زينون يروي أنه استمع كذلك إلى «زينوقراط» وبعد وفاته استمع إلى «بوليمون». وحوالي عام ٣٠٠ق.م. أسس مدرسته الفلسفية التي استمدت اسمها من «الرواق» الذي كان يلقي فيه دروسه، ولقد قيل إنه انتحر، ولم يبق لنا من مؤلفاته سوى شذرات قليلة.

خلف زينون في رئاسة المدرسة «كليانتس Cleanthes» المولود في مدينة «أسوس Assos..» (٣٣١/ ٣٣٠ ـ ٢٣٣/ ٢٣١)، وخلف كليانتس، «كروسبوس ..Chrysippus» المولود في مدينة صول Soloi في جزيرة قبرص (٢٨١/ ٢٧٨ ـ ٢٠٨/ ٢٠٥) الذي سُمّي بالمؤسس الثاني للمدرسة بسبب تنسيقه وتنظيمه للنظريات الرواقية ويبدو أنه كان مغروراً جداً[٤] . ولقد قيل إنه كتب أكثر من ٧٠٥ كتاباً ، واشتهر ببراعته في الجدل لا بأسلوبه في التأليف.

---

(١) Diog Laert. 7 . 2 and 31 .

(٢) تذهب أقدم الروايات عن «زينون» أن أباه كان تاجراً من تجار قبرص، فاشترى في بعض أسفاره كتباً للسقراطيين وخصوصاً كتاب الذكريات «لاكزنيوفان» ، فلما قرأ «زينون» تلك الكتب رغب في الذهاب إلى أثينا ليتلقى عن أولئك الأساتذة. د. عثمان أمين «الفلسفة الرواقية» مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية ١٩٥٩ ص ٣٤ ـ ٣٥ (المترجم).

(٣) Diog. Laert . 7,2.

(٤) Diog. Laert . 7, 183.

كان من بين تلامذة «زينون» أرسطون Ariston المولود في «خيوس Chios»، و«هيريللوس القرطاجني»، و«ديونسيوس الهيراكلي» ، «وبيرسيون من كتيوم»؛ وكان «سيفروس» من بوزفورس تلميذاً لـ كليانتس، أما كروسيوس فقد خلفه تلميذان «زينون الطارسوسي»، وديوجنز السلوقسي. ولقد جاء الأخير إلى روما عام ١٥٦/ ١٥٥ ق.م، مع فلاسفة آخرين كسفراء لأثينا في محاولة للحصول على موافقة لإسقاط الغرامات. وألقى الفلاسفة محاضرات في روما نالت إعجاباً كبيراً بين شباب المدينة. رغم أن كاتو Cato(١) ظنّ أن مثل هذه الاهتمامات الفلسفية لا تتفق مع الفضائل الحربية، ونصح مجلس الشيوخ أن يتخلص من السفراء في أسرع وقت ممكن(٢). وخَلَف «ديوجنيز» أنتيباتر Antipater الطرسوسي(٣).

[٢] المنطق الرواقي:

ينقسم المنطق عند الرواقيين إلى «الجدل» و«الخطابة» ويضيف بعض الباحثين : نظرية التعريفات، ونظرية معيار الصدق أو الحقيقة(٤). وسوف نقول هنا كلمة سريعة عن نظرية المعرفة الرواقية، غاضين النظر عن تفسيرهم للمنطق الصوري، رغم أننا قد نلاحظ واقعة أن الرواقيين يردون مقولات أرسطو العشر إلى أربع فقط هي:

١ ـ الحامل أو السند.

٢ ـ الصفة الجوهرية.

٣ ـ الصفة العارضة أو الحال.

٤ ـ النسبة (الصفة النسبية العارضة).

ويمكن أن تذكر أيضاً سمة أبعد للمنطق الصوري عند الرواقيين: تكون القضايا بسيطة، ما لم تكن حدودها قضايا، وإلا كانت مركبة. والقضايا المركبة: «إذا كانت س،

---

(١) سياسي روماني قديم عُرف بتمسكه بالمثل الرومانية القديمة كالشجاعة والوفاء للأسرة ولروما، وبالاستقامة ... الخ. وسمي أحياناً كاتو الأكبر للتفرقة بينه وبين حفيده كاتو الأصغر الذي كان أيضاً من أنزه السياسيين القدماء (المترجم).

(٢) Plut. Cat. Mai. 22 .

(٣) يرسمه الدكتور عثمان أمين «أنطيفاطر» ويصفه بأنه «ذو القلم الصارخ» الذي اشتهر بمحاولاته مع فلاسفة الأكاديمية ـ الفلسفة الرواقية ص ٦٩ .

(٤) Diog Laert. 7 . 4, 41- 42 .

إذن، ص» هي: (أ) صادقة، إذا كانت س وص هما معاً صادقتين (ب) كاذبة، إذا كانت س صادقة وهي كاذبة. (جـ) صادقة، إذا كانت س كاذبة وص صادقة. (د) صادقة، إذا كانت س وص كاذبتين. وهكذا ينفصل المضمون المادي عن المضمون الصوري، وعن المضمون «الدقيق»، وعن الالتزام بالضرورة الأنطولوجية[١].

لقد رفض الرواقيون ـ لا فقط النظرية الأفلاطونية عن الكلي المتعالي ـ بل رفضوا أيضاً النظرية الأرسطية عن الكلي العيني؛ لأن الفرد وحده هو الموجود، ومعرفتنا إنما تكون بالموضوعات الجزئية. (وتنطبع هذه الجزئيات على النفس فيما يقول زينون وكليانتس أو تُدرك فيما يرى كرسبوس). والمعرفة هي أولاً معرفة بهذا الانطباع. ومن ثم فقد تبنى الرواقيون الموقف المضاد لموقف أفلاطون ،لأنه على الرغم من أن أفلاطون حطَّ من شأن الإدراك الحسي. فإن الرواقيين يقيمون كل المعرفة على الإدراك الحسي. ولا شك أنهم يرددون صدى كلمات «آنتستينز.. Antisthenes» من أنه يرى الحصان وليس مثال «الحصانية ..Horseness»[٢] (ولقد أصبح زينون كما رأينا تلميذاً لأقريطس الكلبي) ـ فالنفس هي في الأصل «صفحة بيضاء Tabula Rasa» وحتى تستطيع أن تعرف فهي في حاجة إلى الإدراك الحسي؛ ولم ينكر الرواقيون، بالطبع، أن لدينا معرفة بالأنشطة والحالات الداخلية، غير أن «كرسبوس» يرد هذه المعرفة أيضاً إلى الإدراك الحسي. بحيث أصبحت الحالات والأنشطة الداخلية هي نفسها عمليات مادية؛ وتظل الذاكرة في الخلف بعد فعل الإدراك الحسي. عندما لم يعد الموضوع الفعلي موجوداً بعد. وتنشأ التجربة من كثرة الاسترجاعات المماثلة.

ومن ثم فقد كان الرواقيون تجريبيين، بل حتى «حسيين»، إلا أنهم أكدوا أيضاً العقلانية أو المذهب العقلي Rationalism.. الذي يصعب أن يتفق مع المذهب الاسمى والتجريبي الخالص. ذلك لأنه على الرغم من أنهم أكدوا أن «العقل» هو نتاج للتطور، من حيث إنه ينمو بالتدريج خارجاً عن الإدراكات الحسية، ولا يتشكل إلا في سن الخامسة عشرة. كما ذهبوا إلى أنه لا يوجد فقط أفكار عامة من الواضح أنها تسبق التجربة، من

(١) القضية المركبة هي القضية الشرطية متصلة أو منفصلة (المترجم).

(٢) Sext. Emp. Pyrr. Hyp. 2, 105 Adv. Math. 8, 449 .

حيث إن لدينا ميلاً طبيعياً سابقاً لتشكيلها، وفي استطاعتنا في الواقع أن نسميها أفكاراً فطرية. وفضلاً عن ذلك من خلال العقل وحده يمكننا أن نعرف نسق الواقع Reality.

ولقد بذل الرواقيون جهداً كبيراً في مسألة معيار الصدق (أو الحقيقة) وقد أعلنوا أن هذا المعيار هو الإدراك. أي الإدراك المباطن أو التمثيل . ومن ثم فمعيار الصدق يكمن في الإدراك نفسه، أعني في الإدراك الذي يستلزم مصادقة النفس أي على جميع النوايا والأغراض في إدراك واضح. (ويصعب أن يتفق ذلك مع النظرة التي تقول إن العلم وحده هو الذي يقدم لنا معرفة عن الواقع). غير أن الصعوبة تنشأ من أن النفس تستطيع أن تمتنع عن التصديق على الإدراك الصادق بطريقة موضوعية. فعندما ظهرت الكستيس Aclestis المتوفاة لأدميتوس ..Admetus قادمة من العالم السفلي، فقد كان لدى زوجها إدراك واضح بها، ومع ذلك فإنه لم يصادق على هذا الإدراك الواضح بسبب عقبات ذاتية، منها أن الموتى لا يعودون إلى الحياة مرة أخرى[(١)]. على حين أنه يمكن أن يكون هناك ظهور مخادع للموتى؛ وتواجهنا الرواقية المتأخرة من أمثال «سكتوس امبيريقوس Sextus Empiricus» بمثل هذا الاعتراض: «ما لا عائق أمامه»، وإذا تحدثنا من الناحية الموضوعية، فإن للإدراك الحسي لـ «ألكستيس» قيمة معيار الصدق لأنه من الناحية الموضوعية خيال غير مدرك. لكن إذا تحدثنا من الناحية الذاتية لا يمكن أن يعمل بما هو كذلك. بسبب الإيمان الذي يعمل كعقبة ذاتية[(٢)]. وذلك كله سليم جداً، لكن الصعوبة تبقى في التمييز عندما يكون هناك ـ أو لا يكون ـ مثل هذه العقبة.

(١) اكلستيس Aclestix الزوجة الوفية في الأساطير اليونانية، فعندما يطلب الإله أبوللو من ربات القدر إعفاء زوجها أدميتوس من الموت اشترطن أن يكون هناك مَنْ يتطوع ليموت نيابة عنه ـ وقد رفض والداه أن يموتا نيابة عنه، أما زوجته اكلستيس فهي التي تطوعت لأن تموت نيابة عن زوجها، غير أن آلهة العالم السفلى قررت إعادتها إلى زوجها مرة أخرى وفي رواية أخرى أن هرقل هو الذي أعادها ـ راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٤٧ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) Sext. Emp. Adv. Math. 7, 234 FF .

[٣] الكسمولوجيا الرواقية:

لجأ الرواقيون في موضوع الكسمولوجيا إلى هيراقليطس ونظريته في اللوجوس Logos والنار بوصفها جوهر العالم. غير أن هناك أيضاً عناصر حاضرة مستعارة من أفلاطون وأرسطو. ومن هنا يبدو الموضوع على أنه تبديل لوضع النظرية المثالية إلى المستوى المادي.

فهناك مبدآن في الواقع ..Reality عند الرواقية هما: المبدأ الفاعل والمبدأ المنفعل. لكن ذلك ليس ثنائية على نحو ما نجده عند أفلاطون، طالما أن المبدأ الفاعل ليس روحياً وإنما هو مادي. والواقع أنه يصعب أن نقول إن هناك ثنائية على الإطلاق ما دام المبدآن معاً ماديين.

وهما معاً يشكلان كلاً واحداً. ومن ثم فالنظرية الرواقية مادية واحدية، حتى إذا لم يتأكد هذا الموقف باتساق دائماً. ليس من المؤكد رأي زينون لكن «كليانتس» «وكروسبوس»، فيما يبدو، ينظران إلى العاملين على أنهما واحد ونفس الشيء بصورة مطلقة.

«ليس كل شيء سوى أجزاء من كل واحد رائع ومذهل،
جسده هو الطبيعة، وروحه هو الله..»(١)

أما المبدأ المنفعل فهو المادة خالية من الصفات أو الكيفيات في حين أن المبدأ المنفعل هو العقل المحايث أو الله. ويشير الجمال الطبيعي أو الغائية في الطبيعة إلى وجود مبدأ للفكر في الكون، وهو الله الذي رتّب بعنايته كل شيء لصالح الإنسان. وفضلاً عن ذلك فما دامت الظاهرة العليا في الطبيعة هي الإنسان وهو يمتلك وعياً، فليس في استطاعتنا أن نفترض أن العالم ككل يخلو من الوعي، لأن الكل لا يمكن أن يكون أقل كمالاً من الجزء. ومن ثم فالله هو وعي العالم. ومن هنا فالله ـ مثل الحامل الذي يعمل عليه، مادي. وعلى أية حال ، فقد كان (زينون) يظن أن المرء يمكنه أن يعمل وجسده مستشف منها (أى من الطبيعة) ـ والواقع أن الجسد لا يستطيع أن يعمل « أو ينتج»(٢).

« لأنهم يطلقون على الكائنات الفريدة اسم البشر »(٣) .

---

(١) Pope: Essay on Man, I, 267 .

(٢) Cic., Acad. Post, I, 11, 39 .

(٣) Plut. De Comm. Notit. 1073 c .

ولقد جعل الرواقيون النار ـ مثل هيراقليطس ـ المبدأ الأساسي للأشياء جميعاً. والله هو النار الفاعلة. وهي محايثة في الكون، لكنه في الوقت ذاته المصدر الأول الذي خرجت منه العناصر الغليظة التي صُنع منها العالم المادي، وهذه العناصر الغليظة تسير من الله وهي في نهاية المطاف تنحل فيه من جديد. وهكذا فكل ما هو موجود إما أن يكون النار الأولى ـ الله في ذاته. أو الله في حالاته المختلفة. عندما يوجد العالم فإن الله يقف منه موقف الروح من الجسد. وهو ليس شيئاً يختلف اختلافاً تاماً عن العالم، أي جسده، وإنما هو مادة أشد دقة ـ المبدأ المحرك والمشكل ـ المادة الغليظة التي صُنع منها العالم، وعلى الرغم من أنه هو نفسه لا يتحرك ولا يتشكل، فهو قادر على تلقي جميع أنواع الحركة والشكل: « يبدو أن هواء زينون (الأثير) والرواقيين الباقين تقريبًا ، هو الإله الأسمى، واهب العقل الذى به تُرى جميع الأشياء »(١).

الله إذن هو «العقل» أو المبدأ الفعال الذي يحتوي داخل ذاته على صور فعالة نشطة لجميع الأشياء التي يمكن أن توجد وهذه الصور أو الأشكال هي البذور الكامنة.

وهذه الأشكال النشطة الفاعلة ـ وإن كانت مادية ـ فهي «بذور» إنْ صحَّ التعبير، من خلال النشاط الذي تظهر به الأشياء الفردية إلى الوجود كلما تطور العالم. أو قل إنها بذور تفض نفسها في صور الأشياء الفردية. (لقد وجد تصور هذه البذور عند الأفلاطونية الجديدة، وعند القديس أوغسطين تحت اسم «العلل البذرية Rationes.. Seminales(٢)»). وفي التطور الفعلي للعالم يتحول جزء من البخار الملتهب ـ الذي يتألف منه الله ـ ليصبح هواءً ومن الهواء يتشكل الماء. ومن جزء من الماء تظهر الأرض، بينما يبقى جزء ثان ماء، ويتحول جزء ثالث إلى هواء هو الذي يصبح عن طريق التخلخل، ناراً أولية؛ وهكذا يظهر «جسد» الله إلى الوجود.

---

(١) Cic., Acad. Prior. 2, 41, 126.

(٢) العلل البذرية ..Rationes Seminales فكرة رواقية أساساً تذهب إلى أن الأشياء كانت في البداية على شكل بذور كامنة أخذت تنمو وتتطور وتظهر منها الأشياء. ولقد وجد القديس أوغسطين في هذه الفكرة حلاً لمشكلة فعل الخلق الذي لابد أن يكون واحداً على الرغم من أن الأشياء كثيرة، وهي دائمة النمو والتطور، فالأشياء وجدت من البذرة التي خلقها الله مرة واحدة ثم تطورت (المترجم).

والآن. كما رأينا، مـن المرجح جداً أن هيراقليطس لم يعلّم قط نظرية الاحـتراق العام التي يعود فيـها العالم بأسره إلى النار الأولى التي ولد منهـا. غير أن الرواقية أضـافت بغير شك نظرية القـدر وهي النظرية التي بمقتـضاها يشكّل الله العالـم، ثم يـعيده مـرة أخرى إلى ذاته من خلال الاحتراق العام. حـتى أن هناك سلسلة لا نهاية لها من البناءات للعالم، ومن الهدم والتدمير للعالم. وفضلاً عن ذلك كل عـالم جديد يشبه سابقه في كل جزئياته، وكل إنسان فـرد، مثـلاً، يظهر في كل عـالم تال، وينجز الأفـعال ذاتهـا التي كان قد أنجـزها في وجـوده السابـق. (قارن فكرة نيتـشـه عن «العود الأبـدي»). واتساقاً مع هذا الإيمان فـإن الرواقـية أنكرت الحـرية البـشـرية، فالحـرية تعني بالأحـرى، عندهم، أن تعـمل بوعي، مع التصديق، ما ينبغي على المرء أن يعمـله في أي حال. (ويذكرنا ذلك إلى حد ما باسبنوزا). ولقد عبّر الرواقيون عن سيطرة الضرورة هذه بفكرتهم عن القدر ..Fate إلا أن القدر ليس شيئاً مختلفاً عن الله والعقل الكلي، ولا هو مختلف عن العناية الإلهية التي ترتب كل شيء إلى الأحسن. وليس القدر والعناية الإلهية سوى وجهين مـختلفين لله . غير أن هذه الحتمية الكسمولوجـية تعدّلت بإصرارهم على الحـرية الباطنية، بمعنى أن الإنسان يسـتطيع أن يغيّر أحكامـه على الأحداث ومـوقعه تجـاه الحوادث، ويراها ويرحـب بـها على أنهـا تعبـير عن «إرادة الله»، وبهذا المعنى يكون الإنسان حراً.

طالما أن الرواقـية تذهب إلى أن الله ينظم الأشـياء نحـو الأفضل، فـقد كان علـيهم أن يفسروا وجود الشر في العالـم، أو على الأقل ليجعـلوه منسجماً مع نغمة «تفاؤلهم». ولقد أخذ «كروسبوس»، بصفة خاصة على عاتقه المشكلة الدائمة مشكلة صياغة «ثيودسيا»[١]، واعتبـر أن مبدأه الأساسي النظرية التي تـقول إن نقص الأفراد يساعد فـي كمال الكل؛ ولا ينجم عن ذلك أنه لا يوجد حقاً شر في العالم عندما يُنظر إلى الأشياء من منظور الأزلية.. (ولو أننا تذكرنا اسبنوزا هنـا، وتذكرنا ليبنتز أيضاً، لا فـقط عن طريق التفاؤل الرواقي، بل أيضاً بواسـطة نظريتهم القـائلة بأنه لا توجد ظاهرتان من ظواهر الـطبيعـة متشابهـتان تمام

(١) الثيوديـسيا Theodicy كلمة يونانيـة الأصل مكونة من مقطعين Theos إلـه، Dike نظام عـادل ـ والمشكلة التي يعبـر عنها هذا المصطلح ـ وقد أقلقت ليبنتـز فيما بعد ـ هي كـيف نوفق بين وجود إله خير وعادل ووجود الشر في العالم؟ (المترجم).

التشـابه). ويذهب «كرسبـوس» في كتابه الرابع عـن «العناية الإلهية»، إلى أن الخـيرات لا يمكن أن توجـد وحـــدها بدون الشـرور. على اعـتبــار أن الأزواج من الأضـداد لا يمكن لأحدهما أن يوجـد بدون الآخر، بحيث لو أنك حذفت أحدهمـا. فإنك تحذفهمـا معاً[١].
ولا شك أن هناك قدراً كبيراً من الحقيقة في هـذه الحجة؛ فمثلاً وجود الكائن الحسي القادر على تلقي اللذة يتضمن أن لديه إمكانيـة الشعور بالألـم. ما لـم يحدد الله، بالطبع، شيـئاً غير ذلك؛ لكننا نتحدث الآن عن الحالة الطبيعية للأمور لا عن الطقوس الدينية الخارقة للطبيعة. وفضـلاً عن ذلك فعلى الرغم من أننا نتحـدث عن الألم على أنه شر، فـربما بدا خيـراً من زاوية معينـة، فمثلاً إمكان وجود تسـوس الأسنان، والألـم في الأسنان ربما كان فيـه خير أو نفع مـعين. ومن المؤكد أن الحـرمان من النظام السـليم للأسنان هو نفسـه شر، لكن وجـود إمكانية الـتسوس، فـربما كنا في حالة أسـوأ لو كان وجع الأسنان مسـتحيـلاً، ما دام يفـيد، كعـلامة خطر، تحذرنا أننا وصلنا إلى الوقت الذي يـنبغي أن نفحص فـيه أسناننا عن طريق طبيب الأسـنان. وبالمثل مـا لـم نشعر بالجوع قـط ـ الألـم ـ فربما اعتلت صحـتنا بسبب نقص التغذية. ولقد رأى «كروسبوس» ذلك بوضوح، فذهب إلى أنه من الخير للإنسان أن تكون تركيبة رأسه رقيقة، ورغم واقعة التركـيبة الرقيقة فإنها تتضمن في الوقت ذاته إمكان الخطر من ضربة ضعيفة نسبياً.

لكن على الرغم من أن الشر الفزيـقي ليس مشكلة ضخمة إلى هذا الحد، فـماذا نقول في الشر الأخلاقي؟ يعتقد الرواقيون أنه ليس ثمة فعل شرير يستهجن في ذاته. إن النية، أو الحالة الأخـلاقية لـلفاعل. الذي صدر عنه الفـعل هي التي تجعل الفـعل شريراً: أمـا الفعل نفسه ككيان طبيعي فهو محايد؛ (لو أخذنا ذلك على أنه يعني أن النية الطيبة تبرر أي فعل، عندئذ فإن مثل هذا الفعل يدخل في النظام الأخلاقي وسوف يكون إما خيراً أو شراً ـ رغم أنه إذا ما أنجز الفاعل ، فعلاً سيئاً بنية خـيّرة خالصة متورطاً في حالة من الجهل تجعل الفعل مضـاداً للعقل السليم. فإن الفـعل لا يكون إلا شراً مـادياً. ولا يكون الفـاعل مذنبـاً لهذه

(١) Apud Gellium: Noctes Atticae, P. 6. 1.

الخطيئة الصورية[1]. ومع ذلك فإذا ما نظرنا إلى الفعل في ذاته فحسب؛ على أنه كيان إيجابي، بمعزل عن طابعه كفعل بشري، عندئذ يكون «كروسبوس» على صواب في قوله إن الفعل بما هو كذلك ليس شراً، بل الواقع أنه خير؛ أما أنه لا يمكن بذاته أن يكون شراً فذلك ما يمكن أن نوضحه بمثال: فالفعل الفزيقي العنصر الإيجابي، هو نفسه تماماً عندما يطلق الرجل النار بقصد القتل وعندما يطلق النار في معركة حرب عادلة. إنه ليس العنصر الإيجابي في جريمة القتل، إذ يُنظر إلى الفعل من زاوية مجردة فقط على أنه شر أخلاقي. وإذا نظرنا إلى الشر الأخلاقي بالضبط على ما هو عليه. فإنه لا يمكن أن يكون كياناً إيجابياً، طالما أن ذلك سوف يعكس خيرية الخالق، مصدر كل شيء. ويتألف الشر الأخلاقي أساساً من الحرمان من النظام السليم في الإرادة البشرية، التي تخرج - في حالة الفعل البشري السيء، عن الانسجام مع العقل السليم. والآن فإذا كان يمكن أن يكون لدى الإنسان نوايا حسنة فإنه يستطيع أن تكون لديه نوايا سيئة أيضاً. ومن ثم فإن دائرة الأخلاق لا تقل عن دائرة الفزياء، الأضداد يتضمن الواحد منها الآخر. ويتساءل «كروسبوس»: كيف يمكن للشجاعة أن تُفهم بمعزل عن الجبن، وكيف يمكن للعدل أن يُفهم بمعزل عن الظلم؟ وكما أن القدرة على الشعور بالمتعة تتضمن القدرة على الشعور بالألم. وكذلك القدرة على أن تكون عادلاً تتضمن القدرة على أن تكون ظالماً.

لما كان «كروسبوس» يعني ببساطة أن القدرة على الفضيلة تتضمن في الحال القدرة على الرذيلة. وهو يقول الصواب، ذلك لأن الرجل في حالته الحاضرة في هذا العالم، بإدراكه المحدود للخير الأقصى، الحرية في أن تكون فاضلاً تتضمن أيضاً حرية ارتكاب الخطيئة، لدرجة أن امتلاك الحرية الأخلاقية هو شيء خيِّر للإنسان، وإذا كان من الأفضل للإنسان أن يكون قادراً على اختيار الفضيلة بحرية (حتى ولو تضمن ذلك إمكان الرذيلة)

---

(١) الفعل، كالفعل البشري مثلاً الصادر من الإرادة الحرة للوجود البشري هو خير أو شر مادياً أو موضوعياً، من حيث إنه يتطابق موضوعياً مع العقل السليم - أو لا يتطابق معه - أعني يتطابق مع القانون الطبيعي. ولا يستطيع الفاعل الواعي بنيته أن يغير الطابع المادي الموضوعي للفعل البشري، رغم أنه في حالة الفعل الشرير موضوعياً ربما التمس له العذر من أجل الخطأ الأخلاقي الصوري [المؤلف].

عن أن لا تكون له حرية على الإطلاق. فلن تكون هناك حجة مشروعة ضد العناية الإلهية مستمدة من إمكان، بل حتى وجود الشر الأخلاقي في العالم. لكن بمقدار ما يعني كروسبوس أن حضور الفضيلة في الكون يتضمن بالضرورة وجود الضد، على أساس أن الأضداد دائماً يتضمن بعضها بعضاً. فإنه يقول قولاً زائفاً. طالما أن الحرية البشرية الأخلاقية، على حين أنها تتضمن إمكان الرذيلة في الحياة، فإنها لا تتضمن بالضرورة تحققها الفعلي. (الدفاع عن الشر الأخلاقي مثل الدفاع عن الشر الفزيقي، الذي يعتمد على القول بأن الخير مطروح في بديل أعلى من خلال وجود ما هو سيء، إذا ما ضغط فإنه يتضمن نفس النظرة الكاذبة. فإذا ما كان هناك مثل هذا النظام الحالي في العالم فمن المؤكد أن من الأفضل للإنسان أن يكون حراً، وبالتالي قادراً على ارتكاب الخطيئة ـ من أن يكون بلا حرية. لكن من الأفضل للإنسان أن يستخدم حريته في اختيار الأفعال الفاضلة. وسوف يكون أفضل وضع للعالم أن يقوم الناس جميعاً بفعل ما هو صواب على الدوام بالغاً ما بلغ حضور الرذيلة الذي يعطي للخير أجازة طويلة).

لم يكن كروسبوس سعيداً عندما يتأمل ما إذا كانت الخطوط الخارجية السيئة ترجع إلى قصور من جانب العناية الإلهية كما هي الحال عندما تقع أحداث تافهة لعائلة أكبر منظمة تنظيماً جيداً بصفة عامة، من خلال إهمال شيء ما[1]. لكنه رأى بحق أن الشرور الفزيقية التي تحل بالخير ربما تحولت إلى نعمة وبركة. فهما معاً من خلال الفرد (من خلال موقفه الباطني تجاههما) أو بالنسبة للبشر عموماً (عن طريق استشارة البحث والتقدم الطبي). وفضلاً عن ذلك فمن المثير أن نلاحظ أن «كروسبوس» قدّم حجة تكررت فيما بعد مثلاً عند الأفلاطونية المحدثة، والقديس أوغسطين، وباركلي، وليبنتز، عن تأثير الشر في الكون يعطي للخير أجازة طويلة، مثلما أن تقابل النور والظل يكون مريحاً في الصورة، أو إذا استخدمنا مثلاً استخدمه كروسبوس بالفعل «تتضمن الكوميديا بداخلها أبياتاً مثيرة للضحك والسخرية، وهي رغم أنها سيئة في ذاتها، فإنها تُضفي قدراً من النغمة على المسرحية ككل»[2].

---

(١) Plut. De Stoic. Repugn., 1051c.

(٢) Plut. De Comm. Notit. 1065 d. Marcus Aurel: To Himself. Vi, 42.

ويعمل العقل الكلي في الموضوعات غير العضوية؛ كمبدأ للتماسك، ويصدق ذلك أيضاً في عالم النباتات التي ليس لها نفس ـ رغم أن المبدأ فيها تكون له قوة الحركة، ويرقى إلى مصاف العقل. وفي الحيوانات هناك نفس تتجلى في قوى الإدراك . أما في الموجودات البشرية فيوجد العقل. ومن ثم فالنفس عند الإنسان هي أنبل الأنفس جميعاً: والواقع أنها قبس من النار الإلهية التي هبطت إلى البشر عند خلقهم، ثم انتقلت عبر الأجيال لأنها مادية مثل كل شيء آخر. والجزء المسيطر في النفس مستقر في القلب فيما يقول «كروسبوس». بالطبع على اعتبار أن الصوت الذي هو تعبير عن الفكر ـ يبدأ من القلب..(وبعض الرواقيين الآخرين يضعون الفكر في الرأس). ومن الصعب أن يكون هناك خلود شخص عند المذهب الرواقي؛ فالرواقيون يوافقون على أن الأنفس جميعاً تعود إلى النار الأولية في الاحتراق العام؛ وموضع الجدل الوحيد هو ما الذي يبقى من الأنفس بعد الموت بعد عملية الاحتراق العام. وعلى حين أن «كليانتس» يذهب إلى أن ذلك ينطبق على الأنفس البشرية جميعاً، فإن «كروسبوس» لا يوافق على ذلك إلا بالنسبة لأنفس الحكماء فحسب.

في المذاهب الواحدية ـ مثل مذهب الرواقيين ـ يصعب أن نتوقع أن نجد أي موقف للخشوع الشخصي تجاه المبدأ الإلهي. غير أن هذا الميل في الواقع ظاهر بوضوح، ويمكن ملاحظته بصفة خاصة، في الأنشودة الشهيرة إلى زيوس التي كتبها «كليانتس»:

«أيا زيوس، يا أعظم الخالدين، يا مَنْ يذكره الناس بشتى الأسماء،
يا مدبر الطبيعة العظيم، ويا حاكم الأشياء جميعاً وفق ناموسك العادل،
نُعماك يا زيوس، يا مَنْ ينبغي على جميع مخلوقاتك في كل الأرض،
أن تناديك وتتجه إليك، لأننا نحن جميعاً أبناؤك.
يا مَنْ نحمل صورته أينما ذهبنا في مسالك الأرض وهي تدور...
انظر إلى السماء هناك تلك التي تحوم حول الأرض..
تتحرك بإرادتك، وتطيع أوامرك.
الإجلال والولاء ليدك المنيعة،
مثل هذا الراعي المتوهج، لمعة الضوء،
السيف ذو الحافتين الذي لا تبلى قوته.

والذي ينبغي خلال الطبيعة مبرزاً إلى النور
عربة الكلمة الكلية التي تنساب عبر الكل،
وفي ضوء التوهج السماوي للنجوم كبيرها
وصغيرها على حد سواء ، آه يا ملك الملوك!
الله، عبر أجيال لا تنقضي، بغرضه تولد الأشياء،
سواء في البر أم في البحر
لا شيء يحدث على الأرض إلا بعلمك، ولا في السماء ولا في البحار:
إلا ما يفعله الأشرار: مدفوعين بحمقهم.
الاضطراب في عينيك نظام والكره محبة، يا مَنْ
تنسّق الأشياء: الأشياء الخيرة مع الأشياء الشريرة.
حتى تكون هناك كلمة واحدة في الأشياء جميعاً: باقية إلى الأبد.
كلمة واحدة يزدري الأشرار صوتها للأسف!
تشتاق أرواحهم إلى الخير، لكنها لا ترتوي منه!
ومع ذلك فلا الرؤية ترى، ولا السمع يسمع،
قانون الله الكلي الذي يجلّه هؤلاء.
تحت قيادة العقل مَنْ يظفر بالسعادة.
أما باقي الأشكال المختلفة من الخطيئة فلا عقل لها.
فهي تسير بالدفع الذاتي: لاسم عاطل،
عبثاً تحاول وتصارع قوائم الشهرة،
ويرغب آخرون رغبة جامحة في الثروة،
ويستمتع البعض ـ بخلاعة ـ بالبحث عن الجسد.
ويتجولون، الآن هنا، والآن هناك بلا نتيجة.
وهم أبداً يبحثون عن الخير، ولا يجدون سوى الشر!

أيا زيوس، يا أجمل الموجودات.
يا مَنْ يحتجب الظلام أمامه
ويضيء برقه في رعد السحب،
منقذاً أبناءك من أخطاء مميتة.
فابعد أنت الظلام عن أرواحهم!
وتكرّم عليهم أن يبلغوا المعرفة،
لأنك كنت قوياً بالمعرفة التي حكمت بها،
فوق الجميع، وعلى كل شيء حكماً عادلاً،
طهِّر نفوسنا، حتى نمجدك، بمجدك أنت،
ونرد إليك الفضل..
فنتغنى بمدح أعمالك: باستمرار، في أغنيات..
كما ينبغي للفانين أن يفعلوا..
دون أن نطلب جزاءً، حتى بالنسبة للآلهة،
أكثر من العبادة الحقة،
أعلى من القانون الكلي الذي يسري على الجميع(١).

غير أن هذا الخشوع الشخصي نحو المبدأ الأسمى، من جانب بعض الرواقيين، لا يعني أنهم رفضوا الديانة الشعبية، بل على العكس لقد جعلوها تحت حمايتهم. لقد أعلن «زينون» أن الصلوات وتقديم القرابين لا جدوى منها. غير أن الرواقية بررت مع ذلك مذهب تعدد الآلهة Polytheism على أساس أن المبدأ الواحد أو «زيوس Zeus» يتجلى في الظواهر فهو يتجلى مثلاً في الأجرام السماوية، لدرجة أن التوقير الإلهي، يعود إلى هذه التجليات، وهو توقير يمتد أيضاً إلى تأليه الإنسان أو «الأبطال»؛ وفضلاً عن ذلك فقد

(١) ترجمة دكتور جيمس آدم، وقد اقتبسناها من طبعة Hicks «الرواقية والأبيقورية» ص ١ ـ ١٦ (Longmans 1910) (المؤلف)

أفسحت الرواقية المجال أمام التنبؤ بالغيب والنبوءات؛ وهذه الحقيقة لا تستدعي، في الواقع، دهشة كبيرة. إذا تذكرنا أن الرواقية أكدت النظرية الحتمية، وذهبت إلى أن جميع الأجزاء والأحداث في الكون تترابط بالتبادل.

[٤] **الأخلاق الرواقية:**

يمكن أن تتمثل أهمية الجانب الأخلاقي في الفلسفة عند الرواقيين عن طريق وصف الفلسفة الذي قدّمه سينكا. وينتمي سينكا كما هو معروف إلى الرواقية المتأخرة، ومع ذلك فإن التشديد الذي يقدمه للفلسفة بوصفها علماً للسلوك تشترك فيه أيضاً الرواقية المبكرة يقول: «الفلسفة ليست أي شيء، وإنما هي العلّة الطبيعية للحياة، أو المعرفة الحلوة بالحياة، أو هي فن تنظيم الحياة الطبيعية. لن تخطيء إذا قلت إن الفلسفة هي قانون الحياة، ومَنْ يقول هذا الحكم عن الحياة، فهو الذي يسمى بالحكيم».(١) . ومن ثم فالفلسفة تختص أساساً بالسلوك، وتعتمد غاية الحياة أو السعادة على الفضيلة (بالمعنى الرواقي لهذا المصطلح) أعني على الحياة الطبيعية أو العيش وفقاً للطبيعة؛ أي اتفاق السلوك الإنساني مع قانون الطبيعة، أو اتفاق الإرادة البشرية مع الإرادة الإلهية. ومن هنا جاءت القاعدة الرواقية الشهيرة «عش على وفاق مع الطبيعة» . لأن الإنسان لكي يتوافق مع قوانين الكون بالمعنى الواسع، ولكي يتفق سلوكه مع طبيعته الجوهرية، أي العقل، فذلك شيء واحد؛ طالما أن الكون يحكمه قانون الطبيعة. وعلى حين أن الرواقية المبكرة اعتقدت أن «الطبيعة». التي ينبغي على الإنسان اتباعها. هي بالأحرى طبيعة الكون ـ فإن الرواقية المتأخرة ابتداء من «كروسبوس» ـ مالت إلى تصور الطبيعة من وجهة نظر أنثروبولوجية أكثر.

التصور الرواقي للعيش وفقاً للطبيعة يختلف عن التصور الكلبي القديم على نحو ما يتمثل في سلوك وتعاليم «ديوجنز». ذلك لأن «الطبيعة» عند الكلبيين تعني بالأحرى البدائي والغريزي، فكذلك العيش وفقاً للطبيعة يتضمن السخرية المتعمدة من العادات والتقاليد، وأعراف المجتمعات المتحضرة، وهي سخرية تجسدت في ألوان من السلوك الشاذة التي كثيراً ما تكون غير محتشمة. والعيش على وفاق مع الطبيعة تعني عند الرواقية

---

(١) Seneca, Frag. 17 .

من ناحية أخرى العيش وفقاً للمبدأ الفعال النشط في الطبيعة، وهو المبدأ الذي يشارك فيه عن طريق النفس البشرية. ومن ثم فالغاية الأخلاقية ـ عند الرواقية ـ تعتمد أساساً على الخضوع للنظام الإلهي في العالم، ويخبرنا «بلوتارك» أن المبدأ العام عند كرسبوس هو أن تبدأ جميع البحوث الأخلاقية بدراسة نظام الكون وترتيباته(١).

الغريزة الأساسية التي فُطر عليها الحيوان بطبيعته هي غريزة المحافظة على البقاء، وذلك يعني عند الرواقية ما يمكن أن نسميه تماماً الكمال الذاتي والتطور الذاتي. والآن: لقد مُنح الإنسان العقل، الملكة التي تعطيه تفوقاً على الحيوانات، ومن ثم فبالنسبة للإنسان «العيش وفقاً للطبيعة يعني على نحو سليم العيش وفقاً للعقل». ومن هنا كان تعريف زينون للغاية هو الحياة وفقاً للطبيعة، وهو يعني أن نعيش حياة الفضيلة، طالما أن الطبيعة تقودنا إلى الحياة. والحياة الفاضلة من ناحية أخرى هي حياة تتطابق مع تجربتنا لمسار الطبيعة. فطبيعتنا البشرية ليست سوى جزء من الطبيعة الكلية. ومن هنا كانت الغاية هي الحياة التي تتبع الطبيعة. ولا يعني بذلك طبيعتنا فحسب، وإنما طبيعة الكون أيضاً، حياة لا نعمل فيها شيئاً يحرمه الكلي الذي هو «العقل السليم ..Right Reason»(٢). المبثوث في جميع الأشياء والذي يتحد مع «زيوس Zeus» في هوية واحدة «حاكم الكون ومرشده»(٣). ويقول: «ديوجنيز اللايرتي» وهو يروي التعاليم الأخلاقية عند الرواقية أن الفضيلة هي العيش وفقاً للطبيعة، في حين أن الحياة في تطابق مع الطبيعة تعني بالنسبة للإنسان، الحياة وفقاً للعقل السليم. (كما أشار إلى ذلك آخرون. وهذا لا يخبرنا بالشيء الكثير، ما دامت العبارات التي تقول إنه من المعقول أن تعيش على وفاق مع الطبيعة، ومن الطبيعي أن تعيش على وفاق مع العقل لا تساعدنا كثيراً في تحديد مضمون الفضيلة).

لما كانت الرواقية قد ذهبت إلى أن كل شيء لابد بالضرورة أن يطيع قوانين الطبيعة، فلابد أن يظهر الاعتراض التالي: «ما الخير في أن نقول للإنسان عليك بطاعة قوانين

(١) Plut. De Stoic Repngn. C. 9 (1035a 1 - F 22).

(٢) ترجمها أستاذنا الدكتور عثمان أمين «العقل الصريح» ـ أي العقل الكامل السليم الذي يظل دائماً متسقاً مع نفسه الفلسفة الرواقية ص ٢٠٥ (المترجم).

(٣) Diog. Laert. 7 . 86 FF.

الطبيعة، طالما أنه لا يستطيع أن يفعل غيـر ذلك في جميع الأحوال؟». يجيب الرواقيون أن الإنسان موجـود عاقل، وبالتالي فعلى الرغم من أنه يتـبع قوانين الطبيعة على أية حـال فهو يتمتع بميزة أن يعرف هذه القوانين، وأن يصـادق عليها عن وعي؛ ولذلك فهناك غرض من النصح الأخلاقي: فالإنسان حـر في تغيير مواقفه الداخليـة. (ويتضمن ذلك بالطبع تعديلاً للموقف الحتـمي، أو أن نقول الحد الأدنى منه. إلا أنك لن تجد واحداً من الحتـميين يتسق ـ أو يمكن أن يتسق ـ مع نفسه فـعلاً، وليس الرواقيون استثناءً من هذه القاعـدة). والنتيجة ـ إذا شـئنا الدقة ـ هي أنه لا يوجـد فعل خطـأ في ذاته، لأن الحتـميـة لا تترك مـجالاً للفـعل الإرادي أو المسئـولية الأخلاقـية، في حين أن الشر في المذهب الواحـدي هو حقاً شـر فقط عندما يبـدو من وجهة نظر جزئيـة خاصة ـ من منـظور الأزل ـ كل شيء خـير وصـواب. ويبدو أن الرواقـية قبلت ـ نظرياً على الأقـل ـ فكرة أنه لا توجد أفعـال هي خطأ في ذاتها. فقد ذهب زينون إلى أنه حتى أكل لحوم البشـر، وزنا المحارم، والجنسية المثلية ـ ليست خطأ في ذاتهـا[١]. ولم يقصد زينون بالطبع أن يمتدح هذه الأفـعال: بل كان يعني فقط أن الفعل الفزيقي محايد، فالشر الأخـلاقي يتعلق بالإرادة البشرية وبالنية[٢]. ويعلن «كليـانتس» أن الوجود البـشري يتبع بالضـرورة طريق المصير: «لو أن إرادتي تمردت على الشـر. فلابد لي من أن أتابعها»[٣] وترد الفكرة نفسها في شعار سينكا الشهير: «يقود القدر الرغبة، لكنه لا يلغيها». «فلتـضع نفسك بين يدي القدر»[٤] غير أن الحتمية الرواقـية قد تعدّلت كثيراً في الممارسة العملية، ذلك لأن النظرية تقـول إن الرجل الحكيم هو مَنْ يتبع طريق المصير عـن وعـي. (وهي نظرية تظهر في شعار سينكا الذي اقتـبسناه تواً) عندما يقترن بأخلاق النصح عندهم، تتضـمن الحرية إلى حد ما، كمـا سبق أن لاحظنا ـ فالإنسان حـر في تغيير مـوقفه الداخلي وتبني موقف الخضـوع والاستسلام أكثـر من موقف التمرد والعصيـان. كما أنهم سلَّموا فضلاً عن ذلك بسُلّم للقيم، كـما سنرى، وهي تحتوي ضمناً على الأقل، أن الرجل الحكيم حر في اخـتيار القيم العليا، وتجنب القيم الدنيا؛ إلا أن النسـق الحـتمي لا يمكن أن

(١) Von Arnim, Stoci. Vet. Frag. Vol. I. p. 59 - 60 (Pearson, pp. 210 FF) .
(٢)، (٣) Frag. 91 (Pearson: The Fragments of Zeno and Cleanthes, 1891 .
(٤) Seneca: Ep. 107, 11 .

يكون متسقاً من الناحية العملية؛ وهي حقيقة لا تستدعي الدهشة ما دامت الحرية هي تحقق فعلي نحن على وعي به، وحتى لو أننا أنكرناها من الناحية النظرية، فإنها تتسلل وتدخل من جديد من الباب الخلفي.

والفضيلة وحدها عند الرواقية هي الخير بالمعنى التام لهذا اللفظ كل شيء لا هو فضيلة ولا هو رذيلة هو أيضاً لا هو خير ولا هو شر وإنما هو محايد: «الفضيلة استعداد يتوافق مع العقل مرغوب فيه في ذاته ولذاته ، لا بسبب أي خوف أو رجاء أو أي باعث خارجي»(١). واتفاقاً مع هذه الوجهة من النظر من الكفاية الذاتية والرغبة الذاتية في الفضيلة فقد سخر كروسبوس من الأساطير الأفلاطونية المتعلقة بالثواب والعقاب في الحياة التالية. (ويمكن أن نقارن ذلك بنظرية كانط). ومع ذلك ففي هذه المنطقة الوسطى منطقة الحياد فإن الرواقية تسمح بوجود بعض الأشياء المفضّلة بينما ترفض بعضها الآخر في حين أن بعضها الثالث محايد بالمعنى الضيق؛ وهذا امتياز للممارسة؛ ربما على حساب النظرية، لكن تتطلبه النظرية الرواقية بغير شك. إن الفضيلة تعتمد على التطابق مع الطبيعة. ومن هنا فإن الرواقيين يدخلون من بين الأشياء المحايدة أخلاقياً قسمة بين (أ) تلك الأشياء التي هي على وفاق مع الطبيعة والتي يمكن أن يُعزى إليها قيمة. (ب) تلك الأشياء المضادة للطبيعة. وبالتالي ليس لها قيمة. (جـ) تلك الأشياء التي لا تملك قيمة ولا «عدم قيمة»؛ وبهذه الطريقة وضعوا سلّماً للقيم. والمتعة هي نتيجة أو مصاحبة للنشاط ولا توضع لها نهاية أبداً. ويتفق جميع أهل الرواق على ذلك رغم أنهم لم يذهبوا جميعاً، بعيداً مثل «كليانتس» الذي ذهب إلى أن المتعة ليست على وفاق الطبيعة.

الفضائل الأساسية هي الاستبصار الأخلاقي، والشجاعة، وضبط النفس، والعفة أو الاعتدال، والعدالة. هذه الفضائل متضامنة معاً بمعنى أن مَنْ يملك إحداها يملكها كلها. ولقد وجد زينون المصدر المشترك لجميع الفضائل في الاستبصار الأخلاقي بينما كان عند كليانتس السيطرة على النفس، التي استبدلها بالاستبصار الأخلاقي . ورغم ما بينهم من اختلافات وفروق ، فإن الرواقيين يدافعون بصفة عامة عن المبدأ القائل بأن الفضائل ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوصفها تعبيرات عن خلق واحد فحسب، حتى أن حضور فضيلة واحدة

---

(١) Diog. Laërt. 7, 89 .

يتضمن حضور بقية الفضائل. والعكس أيضاً: اعتقدوا أن حضور إحدى الرذائل يعني حضور بقية الرذائل الأخرى. ومن ثم فالخلق هو النقطة الرئيسية التي يشدد عليها وهو السلوك الفاضل حقاً، الذي هو الإنجاز الكامل للواجب (مصطلح من الواضح أن زينون ابتكره، وهو يتناسب مع كلمة الواجب بمعناها عندنا) في الروح الحقيقي ولا يستطيع أن ينجزه سوى الرجل الحكيم. والرجل الحكيم ليس له انفعالات طاغية، وهو يتخذ المكانة الثانية من زاوية قيمته الداخلية لا يفوقه أحد حتى ولا بالنسبة لزيوس؛ وفضلاً عن ذلك فهو سيد على حياته، وربما أقدم على الانتحار.

إذا كانت الفضائل كلها يرتبط بعضها ببعض، لدرجة أن مَنْ يحوز إحداها فإنه يحوزها جميعاً؛ وخطوة سهلة بعد ذلك أن نقول إنه لا توجد درجات في الفضيلة. فإما أن يكون الإنسان فاضلاً أي فاضلاً تماماً أو لا يكون فاضلاً قط. ويبدو أن ذلك كان موقف الرواقية المبكرة. وبالتالي فالإنسان عند «كروسبوس» الذي أكمل تقريباً طريق التقدم الأخلاقي؛ ليس فاضلاً بعد؛ ولم يحز بعد الفضيلة التي هي السعادة الحقة. ونتيجة لهذه النظرية فإن قلّة فقط هم الذين يبلغون الفضيلة وفي نهاية حياته. «يسير الإنسان في البرية طيلة حياته، أو على الأقل في الأعم الأغلب منها. وإنْ قُدِّر له أن يبلغ الفضيلة فمتأخراً. وعند مغيب شمس حياته»(١). ولكن على حين أن تلك المثالية الأخلاقية الدقيقة. كانت تتميز بها الرواقية المبكرة؛ فقد شددت الرواقية المتأخرة أكثر كثيراً على تصور التقدم، وكرست انتباهها لتشجيع الإنسان أن يبدأ ويواصل السير في طريق الفضيلة. معترفة أنه لا يوجد فرد بالفعل يناظر المثل الأعلى للرجل الحكيم. وهم يقسمون الجنس البشري إلى: حمقى، وأولئك الذين يتقدمون نحو الفضيلة أو الحكمة.

ما يميز الأخلاق الرواقية نظريتهم المتعلقة بالانفعالات والعواطف منها: اللذة، والحزن، أو الاكتئاب والرغبة، والخوف وهي لا عقلية وغير طبيعية. ومن ثم فلا نجد حديثاً كثيراً حول تنظيمها والاعتدال فيها بقدر ما تجد من أحاديث حول التخلص منها والانتهاء إلى حالة الأباثيا Apathy على الأقل عندما تصبح الانفعالات والعواطف عادات عندئذ ينبغي حذفها. ومن هنا كانت الأخلاق الرواقية من الناحية العملية إلى حد كبير، حرباً ضد

(١) Von Arnim, I, 529, p. 119 (I. e. Sext. Emp. Adv. Math., 9, 90, of Cleanthes).

«العـواطف» والانفـعالات ومـحـاولة لبلوغ حـالة الحـرية والسـيـادة الأخلاقـيـة . (ويميل الرواقـيون إلى التـخفـيف إلى حد مـا من هذا الموقف المتطرف، بحيث يـجدون انفـعالات عقليـة مسمـوحاً بها عند الرجل الحكيم). ويوضح النص الآتي مـن سينكا الموقف الرواقي من حيث قهر الذات:ـ

«لماذا يكون الاستثناء في أمور البشر؟ لا تمـلأ البحار بالأساطيل، ولا تثبت الإشارات على شـاطيء البحـر، ولا تهـبط الأرض إلى المظالم بإخـفاق في المحـيط من أجل مـعرفـة الجهـل، ولكن الأشيـاء جميـعاً تُرى عن طريـق النفس؛ ولا يمكن ـ على الإطلاق ـ أن يتم النص بدونها فهي التي تسيطر على الرذائل التي تسيطر على الناس والمدن بقوة. لماذا يكون الاستثناء؟. فلتـرفع النفس فوق تهديدات ووعود الحظ (القدر) ـ لا أحـد يملك تطهير هذا الشيء القيم، عن أي شيء تبحث هل لأنه يمتلك الشيء القيّم، وإلى ماذا تشير؟.

سوف تقضي على أمور البشر عدة مرات، لن يغشى عليه بصعوبة من أجل الأضاحي أعادوا الظل الكثيف إلى الشمس الساطعة فلماذا الاستثناء..؟.

في اسـتطاعـتك أن تتحـمل المحن بنفس مـرحـة؛ فكل شيء إلى زوال. هكذا يبـدو. سوف تنتـمى لنفسك الفناء إنْ صحّ التعـبير.. حقـاً يجب أن تأمر رغبـتك، إذا عرفت كل شيء عن حكم الإله: العمل، البكاء، التوجع، التلهف للثورة.. فلماذا الاستثناء؟

على الشفاة الأولى تُعدُّ الحيـاة، فلا يتكوّن هذا الشيء من قانون «أنبادكويرس»، لكنه يتكون من قانون الطبيعة. فلما كانت حرة فإنهـا تهرب من العبودية، وهي مستمرة ولا مفر منها، وهي مزعجة ليل نهار كذلك.

عبوديتك ستكون خطيرة، لكن من السهل تحطيمـها إذا كنت ستكف عن أشياء كثيرة سوف تطلبـها. إذا كنت ستكف عن أن ينسب الأجـر لك، إذا كنت ستطلب أمام العـيون، وطبيعتك، وعمرك، فسوف تقول لنفسك: لماذا أجنّ؟ لماذا ألهث؟ لماذا أعرق؟. لماذا أستمر في الدوران حول الأرض، حول السوق العامة؟ فلا العمل كثير، ولا العمر طويل!»

هذا الجـانب من الأخلاق الرواقـية ـ أعني مـحاولة اكـتساب الاسـتقـلال الكامل عن

العوامل الخارجية ـ يمثل التراث الذي ورثته عن الكلبية؛ إلا أن لها جانباً آخر تتجاوز به حدود المذهب الكلبي وذلك هو مذهبها في المواطنة العالمية Cosmopolitanism فمن الطبيعي أن يكون كل إنسان موجوداً اجتماعياً. وأن يعيش في مجتمع ذلك هو ما يمليه العقل. غير أن العقل هو الطبيعة الماهوية المشتركة بين كل البشر؛ ومن هنا فليس ثمة سوى قانون واحد ووطن واحد لكل الناس. وقسمة البشر إلى دول متحاربة خلف محال Abusrd والرجل الحكم هو مواطن لا في هذه الدولة أو تلك. وإنما هو مواطن في العالم.

وينتج عن هذا الأساس الزعم بأن لجميع الناس إرادة خيّرة حتى العبيد لهم حقوق؛ وحتى الأعداء لهم الحق في الرحمة والغفران. ومن الواضح أن هذا العلو فوق الحدود الاجتماعية الضيقة، يفضله واحدية المذهب الرواقي؛ إلا أن الأساس الأخلاقي لفكرة المواطنة العالمية الرواقية قد وجدت في الغريزة الرئيسية وفي الميل الأساسي للمحافظة على الذات وحب النفس. وهذا الميل الغريزي للمحافظة على الذات تتجلى في صورة حب الذات أي حب الفرد لنفسه. لكنها تمتد فتتجاوز حب الذات بالمعنى الضيق لتشمل كل ما ينتمي إلى الفرد، والأسرة، والأصدقاء، والمواطنين، وأخيراً البشرية ككل. ومن الطبيعي أن تكون أقوى بصدد ما يكون وثيقاً بالفرد، وتصبح أضعف بالنسبة للموضوعات الأشد بُعداً حتى أن مهمة الفرد، من وجهة النظر الأخلاقية هي طرح الارتفاع بالعاطفة إلى نفس نقطة الشدة بخصوص الموضوعات البعيدة كما تتجلى بالنسبة للموضوعات الأكثر قرباً. وبعبارة أخرى نحن نبلغ المثل الأعلى الأخلاقي عندما نحب كل البشر كما نحب أنفسنا، أو عندما يشمل حب أنفسنا كل ما يرتبط مع الذات، بما في ذلك البشرية بصفة عامة بنفس الشدة أو الكثافة.

"الفصل السابع والثلاثون"

"الأبيقورية"

|١| ولد **أبيقور** مؤسس المدرسة الأبيقورية في ساموس Samos عام ٣٤٢/ ٤١ . ق.م. وفي «ساموس» استمع إلى فيلسوف أفلاطوني هو «بامفيلوس ..Pamphilus»[(١)]. ثم بعد ذلك استمع في طوس إلى «نوزيفان ..Nousiphanes». من أتباع ديمقريطس، الذي كان له تأثير ملحوظ عليه؛ رغم منازعات «أبيقور» معه فيما بعد[(٢)]، وعندما كان في الثامنة عشرة جاء إلى أثينا للخدمة العسكرية، ويبدو أنه في ذلك الوقت كرس نفسه للدراسة في «كولوفون» . وفي عام ٣١٠ علَّم في «متلين» رغم أنه ارتحل بعد ذلك إلى «لامبسكوس» ـ وفي عام ٣٠٧/ ٣٠٦ رحل إلى أثينا وافتتح مدرسته فيها[(٣)]. وتأسست المدرسة في حديقة أبيقور الخاصة، ونحن نعرف من «ديوجنز اللايرتي». أن الفيلسوف تنازل بإرادته عن المنزل والحديقة لتلاميذه. ومن موقع المدرسة استمد الأبيقوريون اسمهم «أصحاب الحديقة» ـ ولقد أعطيت إلى أبيقور ألوانٌ من الشرف المقدس حتى إبان حياته. وهذا التقديس لمؤسس المدرسة مسئول بغير شك عن القول بأن الأبيقوريين أكدوا المعتقد الفلسفي أكثر من أية مدرسة أخرى، كما كان التلاميذ يحفظون النظريات الرئيسية عن ظهر قلب[(٤)].

كان أبيقور مؤلفاً غزير الإنتاج (تبعاً لرواية ديوجنز اللايرتي فقد كتب ٣٠٠ كتاب) إلا أن معظم مؤلفاته فُقدت؛ غير أن ديوجنز اللايرتي يذكر ثلاث رسائل تعليمية، منها رسالة إلى «هيرودوت» و«منيكايوس» اعتبرت أصلية، ورسالة إلى بيتوكليس ـ اعتبرت نصاً مقتبساً من كتابات أبيقور أعدّها تلميذ له؛ وقد بقيت لنا أيضاً شذرات من كتابه

---

(١) Diog. Laërt. 10, 14 .

(٢) Cic. De Nat. D. I, 26. 73, Diog. Laërt. 10. 8 .

(٣) Diog Laërt. 10, 2 .

(٤) Diog Laërt. 10, 12 .

الرئيسي «في الطبيعة» من مكتبة بيسو ..Piso الأبيقوري. (يعتقد أنه لـ . بيسو ..L. Piso . وقد كان قنصلاً عام ٥٨ ق.م).

كان من أشهر خلفاء أبيقور في «ميتلين» هو «هر ماخوس» وقد خلفه أيضاً «بوليستراتوس». وكان بوليستراتوس تلميذاً مباشراً لأبيقور مع «هرماخوس» ومعهما مترودورس عن «لامبساكوس». ولقد سمع شيشرون فايدروس (يعلّم في أثينا حوالي عام ٧٨ ـ ٧٠) في روما حوالي عام ٩٠ق.م. إلا أن أشهر تلميذ في المدرسة هو الشاعر اللاتيني لوكريتوس كاروس (٩١ ـ ٥١ق.م) الذي عرض الفلسفة الأبيقورية في قصيدته في «طبيعة الأشياء» جاعلاً هدفه الرئيسي تحرير البشر من الخوف من الآلهة وقيادتهم إلى سلام النفس.

{٢} قواعد المعرفة.. The Canonic

لم يكن أبيقور مهتما بالجدل أو المنطق بما هو كذلك، والجزء الوحيد من المنطق الذي أعاره اهتماماً هو دراسة معيار الصدق. وهذا يعني أنه لم يهتم بالجدل إلا من حيث إنه يفيد في الفزيقا على نحو مباشر. غير أن الفزيقا من ناحية أخرى لم تكن موضع اهتمامه إلا من حيث إنها تفيد في الأخلاق. ومن ثم فقد كان تركيز أبيقور على الأخلاق ربما أكثر حتى من الرواقيين، لدرجة أنه حطّ من شأن البحوث العلمية الخالصة وأعلن أن الرياضيات لا فائدة منها طالما أنها لا ترتبط بالسلوك في الحياة (أعلن مترودورس «لن يضار أحد لو أنه لم يقرأ أبداً بيتاً واحداً من هوميروس ولم يعرف ما إذا كان هكتور ..Hector طروادياً أو يونانياً»)(١). وكان أحد الأسباب التي جعلت أبيقور يرفض الرياضيات هو أنه لا يقام الدليل عليها بناء على المعرفة الحسية. طالما أن النقاط الهندسية، وكذلك الخطوط، والسطوح لا وجود لها في أي مكان في العالم الواقعي. «ذلك لأن المعرفة الحسية هي الأساس في كل ألوان المعرفة. لو أنك قاتلت ضد كل إحساساتك، فلن يكون لديك معيار تعود إليه، وعلى ذلك لن تستطيع أبداً أن تحكم حتى على تلك الإحساسات التي تنطق كذباً»...(٢) ويتساءل «لوكريتس» ما الذي يمكن أن يكون أشد يقيناً من الحواس؟ العقل

(١) Frag. 24 (Metrodori Epicurei Fragmanta A. Körte, 1890) .

(٢) Diog Laërt. 10, 1 .

الذي نحكم به على المعطيات الحسية مؤسس هو نفسه تماماً على الحواس، وإذا كانت الحواس غير صادقة فسيكون العقل بدوره كاذباً تماماً[١]. ولقد أشار الأبيقوريون، فضلاً عن ذلك إلى أننا لا نستطيع آن نبلغ اليقين في مسائل الفلك، مثلاً، ففي استطاعتنا أن نتخذ مثل هذا الموقف، مثلما نتخذ ذلك الموقف على حد سواء. «لأن الظواهر السماوية ربما اعتمدت في ظهورها على أسباب عديدة مختلفة»[٢]. (علينا أن نتذكر أن اليونانيين كانوا يفتقرون إلى الأدوات والأجهزة العلمية الحديثة الموجودة عندنا، وأن أفكارهم عن الموضوعات العلمية كانت ـ إلى حد كبير جداً ـ تخمينية لا تؤيدها الملاحظة الدقيقة).

يعالج منطق أبيقور أو القواعد Canonic عنده معايير أو قوانين المعرفة ومقاييس الحقيقة. والمعيار الأساسي للحقيقة هو الإدراك الحسي الذي نبلغ بواسطته ما هو واضح. ويحدث الإدراك الحسي عندما تنفذ صور الأشياء إلى أعضاء الحس (قارن ديمقريطس وأنبادقليس) وهو صادق على الدوام، ولابد أن نقول إن الأبيقوريين يدخلون ضمن الإدراك الحسي التمثلات الخيالية. فكل إدراك حسي يحدث من خلال تلقي الصور .

وعندما تتدفق هذه الصور على نحو متصل من نفس الشيء وتدخل إلى أعضاء الحس يكون لدينا إدراك حسي بالمعنى الضيق. لكن عندما تدخل الصور الفردية من خلال مسام الجسم، فإنها تصبح، إنْ صحَّ التعبير، ممتزجة وتظهر الصور المتخيلة، كصور القنطورس مثلاً[٣]. وفي الحالتين يكون لدينا «إدراك حسي» ، ولأن النوعين من الصور ينشآن من أسباب موضوعية، فإن النوعين معاً من الإدراك الحسي صادقان؛ فكيف يحدث الخطأ إذن؟ من خلال الحكم فحسب. فلو أننا حكمنا مثلاً أن صورة تناظر بالضبط موضوعاً خارجياً، بينما هي في الواقع لا تناظره. فنحن في هذه الحالة نرتكب خطأ

(١) CF. De Rerum Nat.IV. 478 - 99 .

(٢) Diog Laërt. 10, 86 .

(٣) مخلوق في الأساطير اليونانية نصفه الأعلى على هيئة إنسان والأسفل على هيئة حصان يعيش أساساً في تساليا في الغابات وعلى قمم الجبال. انظر كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٥٣، مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(والمشكلة هي بالطبع أن تعرف متى تناظر الصورة موضوعاً خارجياً ومتى لا تفعل ذلك. ومتى تناظر على نحو تام ـ أو ناقص ـ وعند هذه النقطة لا يقدم لنا الأبيقوريون أية إجابة).

المعيار الأول، إذن، هو الإدراك الحسي، والمعيار الثاني هو الذي تقدمه التصورات أو المفاهيم، والمفهوم عند الأبيقوريين هو بساط صورة في الذاكرة[١]. فبعد أن ندرك موضوعاً ما إدراكاً حسياً، على نحو ما ندرك الإنسان، مثلاً، فإن صورة الذاكرة أو الصورة بصفة عامة للإنسان تظهر عندما نسمع كلمة «إنسان». وهذه الإدراكات الحسية صادقة على الدوام ولا تنشأ مشكلة الخطأ إلا عندما نبدأ في تكوين رأي أو حكم، فتظهر مشكلة الصدق أو الكذب، وإذا كان في الرأي أو الحكم إشارة إلى المستقبل فلابد أن تتأكد عندئذ عن طريق التجربة؛ في حين أنه إذا كانت إشارة إلى العلل الكامنة أو المختبئة غير المدركة (مثلاً الذرات) فلابد له على الأقل أن لا يتناقض مع التجربة.

ومع ذلك فهناك معيار ثالث وهو المشاعر التي هي معايير للسلوك. هكذا نجد أن الشعور بالمتعة هو معيار ما ينبغي علينا أن نختار، في حين أن الشعور بالألم يكشف لنا ما ينبغي علينا أن نتجنبه؛ ومن هنا استطاع أبيقور أن يقول: «معايير الحقيقة (أو الصدق) هي الحواس، والتصورات السابقة، والانفعالات الطاغية»[٢].

[٣] علم الطبيعة The Physics

اختيار أبيقور للنظرية الفزيقية تحكمه غاية عملية، هي تحرير الإنسان من الخوف من الآلهة، ومن العالم الآخر، والوصول بهم إلى سلام الروح. وعلى الرغم من أنه لم ينكر وجود الآلهة، فإنه أراد أن يبيّن أن الآلهة لا تتدخل في شئون البشر. وأن الإنسان لا ينبغي عليه ـ لذلك، أن يشغل نفسه باستعطافها أو استرضائها، أو أن ينشغل «بالخرافة» بصفة عامة. وفضلاً عن ذلك فقد كان يأمل أن يحرر الإنسان من الخوف من الموت برفضه لفكرة الخلود: ما السبب الذي يجعلنا نخاف من الموت في حين أنه انطفاء محض، غياب لكل وعي وشعور عندما لا يكون هناك حكم ولا دينونة، ولا عقاب ينتظر المرء في العالم

(١) Diog Laërt. 10, 33 .

(٢) Diog Laërt. 10, 31 .

الآخر..؟ «الموت لا شيء بالنسبة إلينا، لأن ما ينحل يخلو من القدرة على الإحساس، وما يخلو من القدرة على الإحساس هو عدم بالنسبة لنا..»[١]. ولما كان أبيقور قد تأثر بهذه الاعتبارات فقد اختار مذهب ديمقريطس، (الذي اعتنقه مع تعديلات طفيفة) طالما أن هذا المذهب، فيما يبدو هو أفضل المذاهب لخدمة أغراضه، ألا يفسر هذا المذهب جميع الظواهر بالحركات الآلية للذرات مما يجعل أي التجاء إلى التدخل الإلهي نافلة لا لزوم لها، ألا يجعل من السهل رفض فكرة الخلود، خلود النفس ما دام الجسد مؤلفاً من ذرات؟ ويظهر هذا الهدف العملي للفزيقا الأبيقورية بطريقة متميزة في قصيدة لوكريتس «في طبيعة الأشياء» حيث غلّفها الشاعر بلغة رائعة وصور شاعرية جميلة.

لا شيء يخرج من لا شيء. ولا شيء ينتقل إلى لا شيء ـ هكذا أعلن أبيقور مردداً فكر الكسمولوجيين القدامى. «لابد لنا ـ مثلاً ـ أن نوافق على أنه لا شيء يخرج من ذلك الذي لا وجود له، وإذا كان الأمر خلاف ذلك، لكان كل شيء يخرج من كل شيء ولما كانت هناك حاجة إلى بذور. وإذا كان ما يختفي يدمر تماماً [أي يتحول إلى عدم] حتى يصبح لا وجودَ لكان معنى ذلك أن كل شيء سوف يفنى سريعاً ولانقرضت الأشياء جميعاً. تماماً مثلما أن الأشياء التي تنحل لن يكون لها وجود»[٢]. ويمكن أن نقارن ذلك بالأبيات التي وردت في قصيدة لوكريتس: «إذا كانت الأشياء تخرج من العدم، فإن أي نوع يمكن أن يولد من أي شيء، ولا شيء يحتاج إلى بذور»[٣].

إن الأجسام التي تقع في تجربتنا تتألف من كيانات مادية ذات وجود سابق ـ هي الذرات ـ وليس فناؤها سوى انحلالها إلى الكيانات التي تتألف منها. والمكونات النهائية للكون هي من ثم الذرات، الذرات والخلاء. «والكون ككل هو الجسم، ذلك لأن حواسنا تشهد في كل حالة أن لأجسامنا وجوداً حقيقياً، وينبغي أن تكون شهادة الحواس ـ كما سبق أن ذكرت ـ هي الحكم على استدلالاتنا لكل شيء لا ندركه بطريقة مباشرة؛ وإلا فإذا لم يكن لما نسميه بالخلاء، أو المكان أو الطبيعة المحسوسة وجود حقيقي، فإنه لن يكون

(١) Diog Laërt. 10, 9 .

(٢) Diog Laërt. 10,38 - 9 .

(٣) De Rerum Nat. I, 265 .

هناك شيء يحتوي على الأجسام. أو من خلاله يمكن للأجسام أن تتحرك على نحو ما نراها تتحرك بالفعل؛ دعنا نضيف إلى هذه الفكرة أن الإنسان لا يستطيع أن يتصور إما بفضل الإدراك الحسي أو عن طريق المماثلة القائمة على الإدراك الحسي ـ أية صفة عامة تتعلق بجميع الأشياء، لا تكون سمة ولا عرضاً للجسم، أو للخلاء»[1]. وتختلف هذه الذرات في الحجم، والشكل، والوزن (ومن المؤكد أن الأبيقوريين يضيفون الوزن إلى الذرات، بغض النظر عما فعله الذريون المبكرون) وهي لا تقبل القسمة، ولا متناهية من حيث العدد؛ وهي في البداية تنهمر عن طريق الخلاء أو المكان الفارغ. رغم أن لوكريتس يقارن حركتها بحركة الهباءة في أشعة الشمس، وربما لم يفكر الأبيقوريون في الذرات على نحو ما تنهمر بالفعل في خطوط مستقيمة متوازية ـ وهو تصور يجعل «التصادم» أقرب جداً من فكرة «خروج الإله من الآلة Deux ex Machina».

ولكي يفسر أبيقور أصل العالم فقد سمح بتصادم الذرات: وفضلاً عن ذلك فقد أراد في الوقت ذاته أن يقدم بعض التفسيرات للحرية البشرية، (التي أكدتها مدرسته) ـ ولذلك افترض أن الحركة التلقائية المائلة إلى الانحدار من الخط المستقيم للهبوط من جانب الذرات الفردية، وهكذا يحدث التصادم الأول للذرات، ومن التصادم والتشابكات الناتجة عن انحرافات الحركات الدائرية تعمل مؤدية إلى تكوين عوالم لا حصر لها، منفصلة عن بعضها البعض بواسطة المكان الفارغ. وتتكون النفس البشرية أيضاً من ذرات ناعمة ومستديرة، ولكنها تتميز عن الحيوانات بامتلاكها جانباً عقلياً يستقر في الصدر، على نحو ما تظهر في انفعالات الخوف والفرح. والجانب اللاعقلي ـ مبدأ الحياة ـ منتشر خلال الجسد كله. وتنفصل ذرات النفس بالموت ولا يمكن أن يكون هناك إدراك حسي أبعد: فالموت هو انعدام الإدراك الحسي.

وهكذا يرتد العالم إلى علل آلية، وليس ثمة حاجة لافتراض الغائية. بل على العكس يرفض الأبيقوريون الغائية ذات النزعة التشبيهية التي أخذ بها الرواقيون، وليس لديهم أدنى اهتمام «بالثيوديسيا» الرواقية. فالشر الذي يصيب الحياة البشرية لا يمكن التوفيق بينه وبين أي فكرة عن القيادة الإلهية للكون. فالآلهة تقطن الأماكن الفارغة. ويعيشون حياة جميلة وسعيدة دون أن يشغلوا أنفسهم بشئون البشر، إنهم يأكلون ويشربون ويتحدثون اليونانية!.

---

(١) Diog Laërt. 10, 39 - 40.

«وتتجلى ألوهية الآلهة ومقرها الهادىء الذي لا تهزه ريح، ولا تغمره السحب بالمطر. ولا يتجمد ثلج بفضل صقيع أبيض، بل يغطيه أثير بلا سحب، وهم يضحكون ضحكات تضيء المكان من حولهم..»[١].

وتُصور الآلهة بطريقة تشبيهية، لأنها بدورها مؤلفة من ذرات، حتى لو كانت ذرات دقيقة للغاية، وليس لها سوى أجسام أثيرية أو أشباه أجسام. وهي تنقسم من الناحية الجنسية: وهي أشبه بالجنس البشري من حيث مظهرها، وتتنفس، وتأكل، كما نفعل نحن. ولم يكن أبيقور بحاجة إلى الآلهة حتى يمثلها على أنها تجسيدات للمثالية الأخلاقية في الهدوء والطمأنينة. غير أنه ذهب أيضاً إلى أن كلية الإيمان بالآلهة لا يمكن تفسيره على افتراض وجودها الموضوعي. يصل إلينا عن طريق الآلهة، لا سيما أثناء النوم، غير أن الإدراك الحسي لا يعرض لنا إلا وجود الآلهة وطابعها التشبيهي. ونحن نصل إلى معرفة حالتهم السعيدة عن طريق العقل. وربما مجَّد الناس الآلهة لسموها وربما قامت بدور في طقوس العبادة المألوفة. لكن لا مجال للحقوق منها، ولا القيام بمحاولات كسب رضاها عن طريق تقديم القرابين تقرباً لها. والتقوى الحقيقية إنما تكمن في الفكر الحق.

«ليست التقوى أن تُرى برأس مستور، تحول إلى حجر، مقترباً من المذبح، منبطحاً على الأرض، باسطاً كفيك أمام تماثيل الآلهة، مضرجاً المذبح بكثير من دماء الحيوان، واصلاً النذر بالنذر، ـ وإنما هي بالأحرى أن تكون لديك القدرة على النظر إلى جميع الأشياء بذهن صافٍ»[٢].

ومن ثم فالرجل الحكيم لا يخشى الموت، لأن الموت انطفاء محض، ولا يخشى الآلهة، لأنها لا تُعنى بشئون البشر فليس ثمة عقاب ولا قصاص. وربما استرجع المرء أبياتًا مشهورة من فرجيل:ـ

«طوبى لمن وهب القدرة على
إدراك أصل الأشياء،

---

(١) De Rerum Nat. III, 18 - 22 .

(٢) De Rerum Nat. V. 1198 - 1203 .

مَنْ يسحف بقدمه ألوان الرعب
من موت لا يرحم،
مَنْ يزأر في وجه «الكيرون»[1]، النهم الذي لا يشبع!..»

[٤] الأخلاق الأبيقورية:

ولقد جعل أبيقور ـ مثل القورينائية ـ من اللذة غاية الحياة. فكل موجود يصارع من أجل اللذة، وتعتمد السعادة على اللذة: «.. إننا نؤكد أن اللذة هي بداية وهي غاية الحياة السعيدة. فلو تعرفنا على ذلك على أنه الخير الأول، الفطري فينا، وأنه القاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي اختياره. وما ينبغي تجنبه. والمرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا من الإحساس معياراً للخير[2] والسؤال الذي يظهر الآن هو: ما الذي يفهمه أبيقور من اللذة عندما يجعلها غاية الحياة؟ لابد من الإشارة إلى واقعتين: ـ الأولى: أن أبيقور لا يقصد لذات اللحظة الراهنة، الفردية الحسية، وإنما اللذة التي تدوم مدى الحياة. والثانية: تعتمد اللذة عند الأبيقوريين بالأحرى، على غياب الألم أكثر من اعتمادها على الإشباع الإيجابي. وهذه اللذة إنما توجد أساساً في طمأنينة النفس. ويلحق أبيقور بطمأنينة النفس هذه صحة البدن أيضاً. وإنما التشديد هو بالأحرى على اللذة العقلية ، لأنه على حين أن الآلام البدنية القاسية لا تدوم إلا وقتاً قصيراً. فإن الآلام الأقل حدة يمكن التغلب عليها أو تحملها عن طريق اللذات العقلية: «نظرية صحيحة.. يمكن أن تشير إلى ما ينبغي اختياره وتجنبه بالنسبة إلى صحة البدن والتحرر من قلق النفس وانزعاجها». «.. في بعض الأحيان نتغاضى عن لذات كثيرة . عندما نجد أن هناك مشكلة تنشأ عنها. ونفكر في آلام كثيرة أفضل من اللذات عندما تنتج عنها لذات أعظم، لو أننا تحملنا الألم بضع لحظات»[3] عندما يتحدث أبيقور عن الاختيار بين اللذات يرفض لذّات معينة؛ فقد كان يبحث عن دوام اللذة، وعن حضور أو غياب الألم الذي يعقبها، فليس ثمة مجال في الواقع، في

---

(١) Acheron هو الجحيم أو «هاديس» في الأساطير اليونانية، أو هو النهر الذي تُنقل عن طريقه أرواح الموتى إلى الجحيم (المترجم).

(٢) Diog Laërt. 10, 129 .

(٣) Diog Laërt. 10, 12 and 131 - 2 .

أخلاق أبيقور، للفرز بين اللذات التي تقوم على اختلاف القيمة الأخلاقية (رغم أننا نتبيّن جيداً التمايز بين اللذات على أساس القيمة الأخلاقية التي تتسلل غفلةً، كما لابد أن تحدث في أخلاق اللذة، ما لم يكن فيلسوف اللذة على استعداد للتسليم بأن «أحط» اللذات هي على نفس المستوى مع أرفعها. وأن ما على فيلسوف الأخلاق الجاد التسليم به - دون أن يدخل تحفظات - هو أن يضع معياراً آخر إلى جانب اللذة؟»). «ومن ثم فكل لذة خير بالنظر إلى طبيعتها في ذاتها، لكن لا ينتج من ذلك أن كل لذة تستحق الاختيار. مثلما أن كل ألم شر، ومع ذلك فلا ينبغي أن نتجنب كل ألم». «ومن ثم فعندما نقول إن اللذة هي أعظم خير، فإننا لا نتحدث عن لذات الرجل الداعر الفاجر، أو تلك اللذات التي تكمن في أعماق المتعة الحسية، كما يظن بعض الجهلاء، أو أولئك الذين لا يشاركوننا آراءنا أو الذين يفسرونها بطريقة منحرفة، لكننا نقصد تحرير البدن من الألم، والروح من الانزعاج. ذلك أن الشراب والمرح الدائمين.. ليسا هما اللذان يجعلان الحياة سارة لذيذة. بل الذي يجعلها كذلك، هو التفكير الهادىء الرزين الذي يفحص عن أسباب اختيار هذا الشيء وتجنب ذاك. والذي يطرد الأفكار الباطلة التي ينشأ عنها معظم ما يزعج النفس من اضطراب»: «ليس ثمة لذة تكون في ذاتها سيئة، لكن العلل الفاعلة لبعض اللذات تجلب معها الكثير من الانزعاجات المصاحبة للذة»(١).

علينا أن ننظر - من الناحية العملية - فيما إذا كانت اللذة الفردية تجلب معها ألماً أعظم، أو ما إذا كان الألم الفردي يجلب معه لذة أعظم. فربما كانت اللذة الفردية - مثلاً - بالغة الشدة في اللحظة الراهنة إلا أنها قد تؤدي إلى اعتلال الصحة؛ أو أن يكون المرء أسيراً لعادة ما، وهي في هذه الحالة تؤدي إلى ألم أعظم، والعكس قد يكون الألم من الشدة في اللحظة الراهنة، - على نحو ما يكون الأمر في العملية الجراحية - ومع ذلك تجلب قدراً كبيراً من الخير: هو الصحة. ولذلك فعلى الرغم من أن أي ألم - إذا نُظر إليه على نحو مجرد هو شر، وكل لذة هي خير، فلابد لنا من الناحية العملية أن ننظر إلى المستقبل، وأن نحاول بلوغ الحد الأقصى من اللذة الدائمة؛ وهما في رأي أبيقور: صحة البدن، وطمأنينة النفس. فمذهب اللذة الأبيقوري لا ينتهي إذن إلى الشطط والإباحية وإنما إلى حياة هادئة

(١) Diog Laërt. 10, 141 .

ومطمئنة. لأن الإنسان لا يكون سعيداً بسبب الخوف أو بسبب الرغبات العابثة التي لا تنتهي . ولو أنه شكم هذه الرغبات لظفر لنفسه بنعم العقل. والرجل الحكيم لا يضاعف رغباته وحاجاته طالما أن تلك المضاعفة مصدر ألم: وإنما هو يقلل هذه الحاجات ليصل بها إلى الحد الأدنى. «ولقد ذهب الأبيقوريون بعيداً إلى حد القول بأن الرجل الحكيم يمكن أن يكون سعيداً سعادة كاملة، حتى وهو يعاني من العذاب البدني. ولهذا فإن أبيقور يعلن أنه على الرغم من أن الرجل الحكيم قد يكون في أقسى حالات العذاب والشدة فإنه قد يظل مع ذلك سعيداً»(١). وهناك عبارة تصور أقسى حالات هذا الموقف هي «أن الرجل الحكيم حتى إذا شُوي، وحتى وهو يعاني العذاب ـ داخل ثور فلاريس.. Phalaris(٢) فإنه سوف يقول: «ما أمتع ذلك! إنني لا أعير ذلك اهتماماً!»(٣). ومن هنا فإن الأخلاق الأبيقورية تؤدي إلى زهد معتدل، واستقلال وضبط للنفس. «عندما يعوّد المرء نفسه على عادات بسيطة، وغير مكلفة، فذلك عامل عظيم في كمال الصحة. ويجعل المرء متحرراً من التردد مع الاستخدامات الضرورية للحياة»(٤).

الفضيلة هي حالة السكينة أو طمأنينة النفس، رغم أن أبيقور يقدّر قيمتها بالطبع، تبعاً لقدرتها في إحداث اللذة. فالفضائل مثل: البساطة، والاعتدال، والعفة، والبشاشة أو طلاقة المُحيا هي من الأمور المفضية إلى السعادة واللذة أكثر من الترف الذي لا كابح له، أو الطموح المحموم وما إلى ذلك «ليس من الممكن أن نعيش في سعادة دون أن نعيش على نحو شريف، وعادل، وحكيم، كما أنه لا يمكن أن تعيش على نحو شريف، وعادل، وحكيم دون أن تكون سعيداً.. فالرجل العادل هو أكثر الناس تحرراً من القلق والانزعاج. أما الرجل الظالم فهو فريسة دائمة لهذا القلق والانزعاج» . فالظلم ليس شراً في ذاته، وهو

---

(١) Diog Laërt. 10, 118 .

(٢) تروي الأساطير أن «فلاريس Phalaris طاغية أجرجنتم Agrigentum كان يشوي المساجين في مملكته بأن يضعهم داخل ثور نحاسي ضخم يوقد تحته ناراً هادئة، ثم توضع قصبتان تشبهان المزمار في منخار الثور بطريقة فنية بارعة بحيث تتحول أنات المساجين وصرخاتهم حين تصل إلى أذنيه إلى نغمات وألحان موسيقية عذبة (المترجم).

(٣) Cic. Tusc, 2. 7, 17 .

(٤) «والمتعة التي نجدها في تناول طعام بسيط ليست أقل من تلك التي نجدها في المآدب الفاخرة» (المترجم). Diog Laërt. 10, 131 .

لا يكون له هذا الطابع إلا لأنه قد ارتبط بالخوف من عدم الإفلات من أولئك الذين نيطت بهم أفعال العقاب المدموغة بهذا الطابع». «عندما لا يتفق الشيء الذي قلنا إنه عادل ـ دون أن تنشأ أية ظروف جديدة ـ مع انطباعات العقل. فذلك برهان على أن هذا الشيء لم يكن عادلاً حقاً. وبنفس الطريقة عندما لا يظهر الشيء الذي قلنا إنه عادل أي قدر من الاتفاق مع المنفعة، فإن ذلك الشيء الذي كان عادلاً بمقدار ما كان نافعاً في العلاقات الاجتماعية والروابط البشرية ـ يكف عن أن يكون عادلاً في نفس اللحظة التي يتوقف فيها عن أن يكون نافعاً»[١]. وفضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من واقعة أن الأخلاق عند الأبيقوريين هي أساساً أنانية وتدور حول مركزية الذات؛ وهي بذلك تقوم على اللذة الفردية، فإنها لم تكن عملياً على هذه الدرجة من الأنانية التي تبدو عليها. وهكذا ذهب الأبيقوريون إلى أنه من الأفضل أن تصنع المعروف أكثر من أن تتلقاه، ويُمتدح مؤسس الأبيقورية نفسه لخلقه الكريم القنوع.. «مَنْ يريد أن يعيش حياة هادئة ساكنة دون أن يخشى شيئاً من الآخرين، ينبغي أن يصنع لنفسه أصدقاء. أما ذلك الذي لا يستطيع أن يجعلهم أصدقاء فإن عليه على الأقل أن يتجنب أن يجعلهم أعداء. وإذا لم يكن ذلك في استطاعته ، فإن عليه بقدر الإمكان، أن يتجنب أي اختلاط بهم، وأن يجعلهم بعيدين عنه؛ بمقدار ما يكون ذلك في مصلحته»: أسعد الناس هم أولئك الذين يصلون إلى نقطة لا يخشون عندها شيئاً ممن يحيط بهم أولئك الناس الذين يعيش الواحد منهم مع غيره حياة لطيفة سائغة لديهم الأسس الثابتة لثقة كل منهم في الآخر. ويتمتعون بمميزات الصداقة بكاملها. ولا يأسفون ـ إذا كانت الظروف مثيرة للشفقة ـ «فهم لا ينتحبون بطريقة مثيرة للشفقة على الصديق الذي غادر الحياة قبل الأوان»[٢]. ومن المحتمل أن يكون من الصواب أن نقول إنَّ الحكم الأخلاقي العملي عند أبيقور أكثر صحة من الأسس النظرية للأخلاق عنده؛ فهي أخلاق من الواضح أنها لا تستطيع أن تقدم تفسيراً للإلزام الأخلاقي.

وبالنظر إلى واقعة أن الإنسان ينبغي عليه أن لا يسير بغير اكتراث ـ وراء أول لذة تقدم نفسها له؛ وهناك حاجة لفن الحساب أو القياس للسلوك في الحياة. ومن ثم فلابد لنا

(١) Diog Laërt. 10, Maxims, 5, 17, 37, 42 .
(٢) Diog Laërt. 10, 154 .

من الممارسة العملية، وفي القياس الصحيح للذات والآلام، وفي القدرة على أن نضع في الاعتبار. والموازنة بين واحدة ضد الأخرى من السعادة أو الشقاء الحاضرة أو المقبلة التي تعتمد عليها ماهية الاستبصار، وهي أعلى فضيلة. فإذا ما أراد الإنسان أن يعيش حياة سعيدة حقاً وممتعة وقانعة أو راضية؛ فلابد له أن يمتلك هذا الاستبصار؛ فلابد له أن يكون لديه الحكمة: «والآن فإن البداية وأعظم خير في هذه الأمور جميعاً هي الفطنة، على أساس أن الفطنة هي أهم حتى من الفلسفة نفسها، بمقدار ما تنبع منها جميع الفضائل الأخرى، من حيث إنها تعلمنا أنه ليس من الممكن الحياة حياة سعيدة ما لم يعش الإنسان أيضاً حياة فيها شيء من الفطنة، والنزاهة والعدل. وليس في استطاعة المرء أن يعيش حياة فيها شيء من الفطنة، والنزاهة، والعدالة، دون أن يعيش حياة سعيدة. ذلك لأن الفضائل متحدة مع الحياة حياة لطيفة سائغة. وهذه الحياة اللطيفة السائغة لا يمكن أن تنفصل عن الفضائل»[١]. وعندما يكون الإنسان حكيماً، فإنه يكون فاضلاً، لأن الرجل الفاضل ليس هو الشخص الذي يستمتع باللذة فعلاً في أية لحظة، بل هو الإنسان الذي يعرف كيف يسير في بحثه عن اللذة. وما أن نعرّف الفضيلة على هذا النحو، حتى نعرف بوضوح أن تلك حالة ضرورية ضرورة مطلقة للسعادة الدائمة.

ولقد شدد أبيقور بقوة على الصداقة: «من بين جميع الأشياء التي تقدمها الحكمة من أجل سعادة الحياة ككل، وأعظمها أهمية ـ اكتساب الصداقة»[٢]. «وقد يبدو ذلك غريباً في أخلاق الأساس فيها هو الأنانية. غير أن التشديد على الصداقة يقوم هو نفسه على اعتبارات أنانية . أعني أنه بدون الصداقة لا يستطيع المرء أن يعيش حياة آمنة مطمئنة. بينما الصداقة، من ناحية أخرى تعطينا لذة ومتعة. ومن ثم ترتكز الصداقة على أساس أناني أعني على. فكرة الميزة الشخصية. إلا أن الأنانية قد تعدّلت خلال النظرية الأبيقورية التي تقول إن المحبة غير الأنانية تنشأ في مجرى الصداقة؛ وأن الرجل الحكيم، في حالة الصداقة، يحب الصديق كما يحب نفسه. ومع ذلك يظل من الصواب أن نقول إن النظرية الاجتماعية عند الأبيقوريين أنانية الطابع. وتلك واقعة تظهر بوضوح في تعاليمه التي تقول

---

(١) Diog Laërt. 10, 132 .

(٢) Diog Laërt. 10, 43 .

إن الرجل الحكيم لا يختلط بأمور السياسة لأنها تعكر طمأنينة النفس. ومع ذلك فهناك استثناءان الأول: الرجل الذي يحتاج أن يلعب دوراً في السياسة، لكي يؤكد شخصيته الخاصة. والثاني الرجل الذي لديه إلحاح نحو العمل السياسي فسوف يكون من المستحيل بالنسبة له أن يظل ساكناً أو يظل بعيداً عن السياسة.

اللذة والميزة الشخصية عاملان حاسمان، من ناحية أخرى، في نظرية أبيقور عن القانون. فمن المرغوب فيه أن تعيش في مجتمع يحكمه القانون وأن تحترم فيه «الحقوق». أكثر من أن يرغب الإنسان في العيش في مجتمع «حرب الكل ضد الكل»[1]. فلن تكون هذه الحالة الأخيرة مفضلة على الإطلاق بالنسبة لطمأنينة النفس.

لقد عاد الأبيقوريون كما سبق أن رأينا إلى مدرسة «لوقيبوس»، و«ديمقريطس» بالنسبة للطبيعيات عندهم على نحو ما عاد الرواقيون إلى كسمولوجيا هيراقليطس. أما الأخلاق الأبيقورية فهي من ناحية أخرى، تتفق كثيراً أو قليلاً مع الأخلاق القورينائية. فلقد جعل أرستيوس وأبيقور من اللذة غاية الحياة، وتمَّ توجيه الانتباه في المدرستين نحو المستقبل ونحو الحساب ، و«قياس» اللذات والآلام . غير أن هناك اختلافات بين الأبيقوريين والقورينائيين. فعلى حين أن القورينائية اعتبرت اللذة إيجابية بصفة عامة (الحركة الرقيقة)، هي الغاية، فقد شددت الأبيقورية على الجانب السلبي: جانب الهدوء والطمأنينة. وعلى حين أن القورينائية ـ من ناحية أخرى ـ اعتبرت الآلام البدنية أسوأ من الآلام الذهنية، فإن الأبيقورية اعتبرت الآلام الذهنية أسوأ من الآلام البدنية، على أساس أن البدن لا يعاني إلا من الشرور الحاضرة فحسب، على حين أن النفس يمكن أن تعاني من استرجاع الشرور الماضية وتوقعات الشرور المقبلة . ويمكن أن يقال بحق إن القورينائية قد امتصتها الأبيقورية ألم يتفق أبيقور مع القورينائي «هيجسياس ..Hegesias» في التشديد على غياب الآلام ومع أنكيريس Annceris في امتداح تهذيب الصداقة للحكيم؟.

ومن ثم فالفلسفة الأبيقورية ليست فلسفة أبطال، وليس لديها الروعة الأخلاقية عند الرواقية. ومع ذلك فهي ليست أنانية إلى هذا الحد ولا «غير أخلاقية» على نحو ما يبدو أن المبدأ الأساسي عندها يتضمن ذلك للوهلة الأولى. ويمكن أن نفهم بسهولة سبب انجذاب

(١) أي في «حالة الطبيعة» التي وصفها توماس هوبز بأنها حالة عداء وحرب دائمة والإنسان فيها «ذئب لأخيه الإنسان» ـ راجع كتابنا عن «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية» (المترجم).

أنواع معينة من الناس إليهـا. فمن المؤكد أنها ليست فلسفة بطولة، إلا أن مؤلـفها لم يقصد أن يجذب الناس إلى حياة منحطة، بغض النظر عما تؤدي إليـه مبادؤها في التطبيق الشعبي أثناء الممارسة.

حاشية عن المذهب الكلبي في الفترة الأولى من العصر الهلنستي:-

مـال المذهب الكلبي فـي هذه الفـترة إلى أن يفـقـد طابعـه الجـاد في التـشـديد على الاستقلال وقـهر الرغبات ، والتحمل البـدني، والاستسلام للسخرية من العـرف والتقاليد وألوان الإيمان السـائدة، وأنماط السلوك، ولـم يكن هذا الميل، بالطبع، غـائبـاً عن الكلبيـة المبكرة ـ وما علينـا إلا أن نتذكر ديوجنز ـ لكنه تبـدى في هذه الفترة من خـلال نوع جديد من السخـرية. ففي النصف الأول من القرن الثالث ق.م. أذاع «بيـون البورينسي»[١] فـي كتابه «خطابات لاذعة» متأثراً بالمذهب الكلبي (فـقد استمع إلى تيودور الكلبي في أثينا) ما يسمى بالكلبية اللذية. مركزاً على الـسعادة، والطابع المرغوب في الحـياة الكلبية البـسيطة، ولقد تابع تليس Teles الذي علَّم في ميغارا عام ٢٤٠ ق.م. ـ «بيون» في كتابه أمثال هذه الخطابات اللاذعة، مـجموعة من النوادر والملح الـشعبيـة ـ تعالج الظاهر والحقيـقة والغنى والفقر،و«الأباثيا» الكلبية ... الخ.

ولقد ابتكر «مينبوس الجاداري» (حوالي عام ٢٥٠ق.م). الهجاء الذي جمع فـيه بين الشعر والنثر ـ وانتـقد تحت أشكال مختلفة «الرحلات إلى الجـحيم» والرسائل إلى الآلهة ـ والفلسفة الطبيـعية، والتعليم الخاص، وسخر من الإعجاب المفـرط الذي أبداه أتباع أبيقور له. وحـاكاه «فـارو Varro» وسـينكا، في كـتـاب « Apocolocyniosis»، ولوقـيـانوس Lucios[٢]. وكركـيدس الميجـالكوبولي مؤلف مـقطوعات شعـرية، مظهراً نفس النغـمة الساتيرية، معلنـاً، مثلاً، أنه سـيتـرك «للساتيـر» حل المسألة الحـرجة: لماذا كـان كرونوس Cronus.. أباً لبعض الناس وزوج أم للبعض الآخر؟..

---

(١) فيلسوف يوناني (٣٢٥ ـ ٢٥٥ق.م) وجه الكثيرمن سخـرياته إلى الآلهة، والعلماء، وأصحاب الثروة (المترجم).

(٢) فيلسوف يوناني ساخـر (١٢٠ ـ ١٨٠ ميلادية) أحيا الأدب اليوناني في ظل الامـبراطورية الرومانية، وإن كـان قد قـضى أيامه الأخـيرة في أثيـنا. كتب الكثـير من الكـتب منها: «مـحاورات بين الآلهـة» و«محاورات بين الموتى» و«مأدبة الفـلاسفة» «مزاد بين الفلاسفة» «برومـثيوس النبي الزائف» ... الخ [المترجم]

"الفصل الثامن والثلاثون"

"الشكاك القدامى، والأكاديمية المتوسطة والجديدة"

أولاً: الشكاك القدامى:

مثلما أن النظرية كانت عند «أهل الرواق» وفي حديقة أبيقور تتبع الممارسة العملية، فكذلك الأمر في مدرسة «بيرو ..Pyrrho» مؤسس مذهب الشك رغم أن هناك بالطبع هذا الفارق الكبير وهو أنه على حين أن الرواقيين والأبيقوريين نظروا إلى العلم والمعرفة الإيجابية على أنهما وسيلة لسلام النفس. فقد سعى الشكاك إلى الوصول إلى نفس الغاية عن طريق التنصل من المعرفة ـ أعني عن طريق الشك الذي هو ضد العلم.

بيرون الإيليسي[١] (٣٦٠ ـ ٢٧٠)

الذي يقال إنه صاحب الإسكندر في مسيرته إلى الهند[٢]. ومن الواضح أنه تأثر بنظرية ديمقريطس في الكيفيات الحسية، وبالنزعة النسبية عند السوفسطائية، ونظرية المعرفة القورينائية: وقد كان من تعاليمه أن العقل البشري لا يستطيع النفاذ إلى الجوهر الداخلي للأشياء. (فالأشياء هي الظاهر في نظرنا)[٣]. وليس في استطاعتنا أن نعرف سوى كيف تظهر الأشياء أمامنا فحسب. والأشياء نفسها تظهر على نحو مختلف أمام أناس مختلفين، وليس في استطاعتنا أن نعرف ما هو الصواب؟ فأي قرار نستطيع أن نواجهه بقرار مناقض له، وبأسس جيدة بالتساوي، أما الرجل الحكيم فسوف يمتنع عن إصدار الحكم. بدلاً من أن نقول: «إن ذلك هو كذا.. » فإن علينا أن نقول: «هكذا يبدو لي الأمر» أو «ربما كان الأمر على هذا النحو».

وامتدت نفس النزعة الشكية ـ وبالتالي تعليق الحكم ـ إلى المجال العملي. فلا شيء ـ في ذاته قبيح أو جميل صواب أو خطأ، أو أننا ـ على الأقل ـ لا نستطيع أن نكون على

---

(١) نسبة إلى مدينة إيليس Elis مسقط رأسه (المترجم).

(٢) Diog. Laërt. 9. 61 .

(٣) Diog. Laërt. Proem. 16 .

يقين منه: فجميع الأشياء الخارجية محايدة في حياتنا، وسوف يستهدف الرجل الحكيم ببساطة طمأنينة النفس محاولاً الاحتفاظ بروحه في هذه الحالة. صحيح أنه حتى الرجل الحكيم لا يستطيع أن يتجنب العمل وأن يقوم بدور في الحياة العملية. لكنه سوف يسير في الممارسة على هوى الآراء المرجحة، والعرف والتقاليد والقانون واعياً بأن الحقيقة المطلقة لا يمكن بلوغها.

ويخبرنا «ديوجنز اللايرتي» أن بيرون لم يكن يعبر عن آرائه الفلسفية إلا مشافهة (فهو لم يكتب شيئًا)(١). وقد وصلتنا آراؤه عن طريق تلميذه تيمون الفليونتي - Timon of Philus (٣٢٠ - ٢٣٠ق.م) الذي سماه سكستوس امبيركوس(٢) ولقد كتب «تيمون» أبياتاً ساخرة حاكى فيها بأسلوب تهكمي «هوميروس» . و«هزيود»، كما سخر من فلاسفة اليونان، باستثناء «زينوفان» و«بيرون» نفسه. وعند تيمون أننا لا نستطيع أن نثق في الإدراك الحسي ولا في العقل. وبالتالي فلابد لنا من تعليق الحكم، وألا نسمح لأنفسنا بأن نقع في شباك القرار النظري وهكذا نصل إلى السكينة الحقة أو طمأنينة النفس.

(من الواضح أن شيشرون لم يكن يعلم أن «بيرون» فيلسوف شاك؛ فدرسه على أنه فيلسوف أخلاق فحسب: يعظ ويؤثر في الأشياء الخارجية. وربما لم يطور «بيرون» نفسه موقفاً شكياً. لكن بما أنه لم يخلف كتباً، فإنه يصعب علينا بلوغ اليقين في هذا الموضوع).

ثانياً: الأكاديمية المتوسطة

ذهب أفلاطون إلى أن موضوعات الإدراك الحسي ليست هي موضوعات المعرفة الحقة، لكنه كان أبعد ما يكون عن الفيلسوف الشاك. لقد كان هدف الجدل بلوغ المعرفة الحقيقية اليقينية بما هو أزلي وثابت. غير أن تيار الفكر الشاك قد تجلى فيما يسمى بالأكاديمية الثانية أو الأكاديمية الوسيطة، وهي نزعة شكية اتجهت أساساً ضد الدجماطيقية الرواقية، معبرين عنها بألفاظ كلية. وهكذا كان «أركسيلاوس» (٣١٥/ ٣١٤ - / ٢٤٠

---

(١) Diog. Laërt. Proem. 16. 9. 102 .

(٢) Adv. Math. , 1, 53 .

(٢٤١) مؤسس الأكاديمية الوسيطة يقول إنه ليس على يقين من شيء - ولا حتى واقعة أنه ليس على يقين من شيء[١]. وهكذا سار شوطاً أبعد من سقراط الذي كان يعرف أنه لا يعرف شيئاً. ومن ثم فقد مارس شيئاً أقرب إلى تعليق الحكم أو «الابوخيا» التي مارسها أتباع بيرون[٢]. وعلى حين أن أركسيلاوس حاول تدعيم موقفه بمثال من الممارسات العملية لسقراط، فقد جعل الأبستمولوجيا الرواقية هدفاً لهجماته. وليس ثمة تمثل يمكن أن يكون كاذباً، فلا شيء من إدراكاتنا الحسية أو تمثلاتنا يضمن مشروعيتها الموضوعية. لأننا قد نشعر كذلك بيقين ذاتي كثيف حتى عندما يكون التمثل كاذباً من الناحية الموضوعية. وعلى ذلك فليس في استطاعتنا أن نكون على يقين من شيء أبداً.

ثالثاً: الأكاديمية الجديدة

{١} مؤسس الأكاديمية الثالثة أو الأكاديمية الجديدة هو كارنيادس القوريناني (/ ٢١٢ ٢١٤ - ١٢٩/ ١٢٨ق.م) الذي صاحب ديوجنز الرواقي في بعثة إلى روما عام / ١٥٥ ١٥٦ - فقد تابع «كاريـنادس» ما كان يقول «أركسيلاوس»، فذهب إلى أن المعرفة مستحيلة، وليس ثمة معيار للصدق أو الحقيقة؛ مؤكداً في مواجهة الرواقية أنه لا يوجد إدراك حسي لا نستطيع أن نضع بجواره تمثلاً كاذباً أعني لا يمكن تمييزه عن التمثل الصادق، مع الالتجاء إلى تأثير التمثلات علينا مثل الأحلام والتمثلات التي تكون غير حقيقية ووقائع الهلوسة والهذيان؛ ومن ثم فانطباعات الحواس ليست معصومة من الخطأ ولا تستطيع الرواقية أن تنظر إلى العقل على أنه علاج. طالما أنها هي نفسها تعترف بأن التصورات مؤسسة على التجربة[٣].

إننا نعجز عن إثبات شيء ما طالما أن البرهان يعتمد على افتراضات تحتاج هي نفسها إلى برهان. غير أن البرهان الأخير سوف يستند بدوره على افتراضات وهكذا إلى ما لا نهاية. وبالتالي فكل فلسفة دجماطيقية تخرج عن دائرة النقاش لأن كلا الجانبين بالتساوي في الموضوع يمكن أن نلتمس له مبررات حسنة أو مبررات سيئة على حد سواء. كما هاجم

---

(١) Cic. Acad . Post. I, M. 45 .

(٢) Cic. Acad . Orat, 3, 18. 67 .

(٣) CF. Sext. Emp. Adv. Math. 7. 150 and 166 ff. Civ. Acad Prior, 2, 30. 98 ff .

كارنيادس اللاهوت الرواقي، محاولاً أن يبيّن أن أدلتهم على وجود الله ليست حاسمة، وأن نظريتهم عن طبيعة الله تنطوي على متناقضات[1]. فالرواقية مثلاً تلجأ إلى دليل إجماع الأمم Consensus Gentium كبرهان على وجود الله. والآن إذا كان في استطاعتهم البرهنة على «إجماع الأمم»، فإنهم عندئذ سيبرهنون على إيمان كلي عام بالوجود الإلهي، لكنهم لا يبرهنون على وجود آلهة. ثم على أي أساس تؤكد الرواقية أن الكون حصيف وعاقل؟ لابد أن تبرهن في البداية أنه حيّ animate و ما لم يبرهنوا عليه. فإن هم ذهبوا إلى أن هناك عقلاً كلياً يستمد الإنسان عقله منه، فإن عليهم أن يبرهنوا أولاً أن العقل البشري لا يمكن أن يكون نتاجاً تلقائياً للطبيعة. ومن ناحية أخرى فإن برهان النظام ليس حاسماً، صحيح أن الكون لو أنه كان مُنظَّماً فإنه يحتاج إلى مُنظِّم، لكن الموضوع كله الذي نناقشه هو ما إذا كان الكون منظماً أم لا، ألا يمكن أن يكون نتاجاً غير منظم لقوى الطبيعة؟

إن الإله عند الرواقية موجود حيّ، ولذلك لابد أن يمتلك شعورًا لكنه إذا كان يشعر ويتلقى انطباعات، فلابد له أن يعاني من الانطباعات وهو في النهاية عرضة للتفتت والانحلال. وفضلاً عن ذلك إذا كان الله عاقلاً وكاملاً، كما تفترض الرواقية، فلا يمكن أن يكون «فاضلاً»، كما يفترض الرواقية أنه كذلك أيضاً: فكيف يمكن أن يكون الله ـ مثلاً ـ شجاعاً وجسورًا؟ ما هي الأخطاء، أو الآلام أو الأعباء التي تحيط به أو تؤثر فيه، بحيث يمكن أن يكون بصددها شجاعاً؟.

وتؤكد الرواقية نظرية العناية الإلهية: لكن لو صحّ ذلك فكيف يمكنهم تفسير وجود الثعابين السامة مثلاً..؟. وتقول الرواقية إن العناية الإلهية تتجلى في أنه وهب العقل للإنسان. والآن: إن الغالبية العظمى من البشر تستخدم هذا العقل للحط من أنفسهم، ومن ثم فإن امتلاك العقل عند هؤلاء الناس ضرر وأذى وليس فائدة ومنفعة، وإذا كان الله يمدّ عنايته حقاً إلى جميع البشر، لكان عليه أن يجعل جميع البشر أخيارًا وأن يهبهم جميعاً العقل السليم. وفضلاً عن ذلك فمن العبث أن يتحدث «كروسبوس» عن «إهمال» من جانب الله، أعني إهمال المسائل «الصغيرة». فأولاً: إن ما أهملته العناية الإلهية ليس مسائل

---

(١) CF. Sext. Emp. Adv. Math. 9, 13 ff. Cic. De. Nat. D. 3. 17. 44. 3. 29 ff .

صغيرة. وثانياً: لا يمكن أن يكون الإهمال مقصوداً من الله (لأن الإهمال المقصود خطأ حتى بالنسبة للحاكم الأرضي). وثالثاً: الإهمال غير المقصود لا يمكن تصوره من زاوية العقل اللامتناهي.

هذه الانتقادات وغيرها وجهها «كاريناس» ضد النظريات الرواقية. ومن ثم فلم تكن لهذه النظريات سوى اهتمام أكاديمي ضئيل. ذلك لأن الرواقية بإعلانها النظرية المادية لله قد انطوت على صعوبات ومشكلات لا يمكن التغلب عليها؛ لأن الله لو كان مادة فإنه يمكن أن يتفتت، وإذا كان روح العالم - ممتلكاً جسداً - لكان من الممكن أن يشعر بالألم. وانتقادات مثل هذا التصور لله لا يمكن أن يكون لها سوى اهتمام أكاديمي، وفضلاً عن ذلك فإننا لم نحلم أن ننسب لله فضائل بالمعنى التشبيهي البشري الذي يفترضه خط النقد عند كاريناس، وليس في استطاعتنا أن نشرع في البرهنة - فلسفياً - أن كل شيء خُلق لخير الإنسان وصالحه. ومع ذلك فبعض الصعوبات التي أثارها كاريناس ذات أهمية دائمة ولابد أن تكون هناك محاولة لمواجهة هذه الصعوبات في أي «ثيوديسيا Theodicy» مثلاً: وجود العذاب المادي والشر الأخلاقي في العالم[1]. ولقد سبق أن سقت بالفعل بعض الملاحظات حول هذا الموضوع عندما عالجت «الثيوديسيا الرواقية» - وأرجو أن أبيّن فيما بعد كيف حاول فلاسفة آخرون - في العصور الوسطى والعصور الحديثة - الإجابة عن هذه الأسئلة. لكن علينا أن نتذكر باستمرار أنه حتى العقل البشري عاجز عن الإجابة التامة والمقنعة تماماً عن جميع المشكلات التي يمكن أن يثيرها هذا الموقف الذي لا يضطرنا إلى التخلي عنه إذا ما استند إلى حجة صحيحة ومشروعة.

لقد رأى كاريناس أن التعليق الكامل للحكم مستحيل، ومن هنا فقد طوّر نظرية عن الاحتمالات؛ وللاحتمال - أو الترجيح - درجات مختلفة، وهي ضرورية وكافية للفعل؛ فقد بيّن مثلاً كيف يمكن لنا أن نقترب من الحقيقة - حتى إذا لم يكن في استطاعتنا أن نبلغ اليقين أبداً - عن طريق تراكم المبررات التي تجعلنا نقبل موقفاً ما. فلو أنني رأيتُ فحسب شكل - أو هيئة - شخص أعرفه فقد يكون ذلك هذياناً لكن لو سمعتُ الشخص يتكلم، ولو أنني لمسته، وإذا ما كان يأكل - فإنني ربما قبلت - لأغراض عملية - هيئة قدومه على

---

(١) علينا أن نتنبه باستمرار إلى أن الثيوديسيا .. Theodicy مؤلفة من Theos أي إله Dike يعني نظام عادل، فكيف يتفق نظام الله العادل الخيّر مع وجود الشر والعذاب ... الخ في العالم (المترجم).

أنها صحيحة أو صادقة ـ وأنها تتمتع بقدر عال جداً من الاحتمال أو الترجيح لا سيما إذا ما كانت أيضاً مرجحة ذاتياً أن يكون الشخص في هذا المكان في ذلك الوقت. فلو أن رجلاً ترك زوجته في انجلترا وذهب إلى الهند لقضاء بعض الأعمال، فربما كان في شك من الصحة الموضوعية لما شاهده: إذا ما تبدى له أنه رأى زوجته على رصيف الميناء وهو يهبط من السفينة في مدينة بومباي. لكنه إذا ما وجد زوجته ـ أثناء عودته إلى انجلترا ـ تنتظره على رصيف الميناء فإن صدق المنظر يحمل الترجيح بداخله.

[٢] عادت الأكاديمية إلى الدجماطيقية في عهد «أنطيوخوس.. Antiochus» (توفى عام ٦٨ق.م) الذي بدأ ـ بوضوح ـ كفيلسوف لا أدري لكنه تخلى بعد ذلك عن هذا الموقف(١)، وقد استمع «شيشرون» إلى محاضراته في شتاء عام ٧٩/ ٨٠، وقد أشار إلى التناقضات المتضمنة في القول بأن لا شيء يمكن أن نعرفه أو أن كل شيء مشكوك فيه، لأنني عندما أقول إن كل شيء مشكوك فيه، فإنني في هذه الحالة أؤكد معرفتي بأن كل شيء مشكوك فيه. ومن الواضح أنه وجد معياره الخاص للصدق في اتفاق أعلام الفلاسفة ومحاولاتهم أن يبينوا أن مذاهب: الأكاديمية، والمشائية، والرواقية كانت متفقة أساساً بعضها مع بعض. ولقد ذهب بصراحة إلى أن النظريات الرواقية ـ مؤكداً بلا خجل ـ أن زينون استمدها من الأكاديمية القديمة، وحاول بذلك أن يحرم الشكاك من إحدى حججهم الرئيسية، وأعني بها: التناقض بين المذاهب الفلسفية المختلفة؛ كما أظهر نفسه، في الوقت ذاته، على أنه فيلسوف انتقائي ..Eclectic .

ولقد خرجت هذه النزعة الانتقائية من تعاليمه الأخلاقية. فعلى حين أنه ذهب مع الرواقية إلى أن الفضيلة كافية لتحقيق السعادة؛ كما ذهب مع أرسطو أيضاً إلى أن الخيرات الخارجية وصحة البدن ضرورية أيضاً لتحقيق السعادة في أعلى درجاتها على الرغم من واقعة أن «شيشرون» أعلن أن «أنطيوخوس» كان رواقياً «أكثر من كونه أكاديمياً»(٢) ـ فإنه كان بغير شك انتقائياً.

[٣] هناك انتقائي روماني هو م. ترنتيوس فارو M. Terntius Varro (١١٦ ـ ١٢٧ق.م) كان باحثاً وفيلسوفاً. واللاهوت الحقيقي الوحيد ـ في رأي فارو ..Varro ـ هو

---

(١) Cic. Acad . Prior, 2, 22, G9, . Numenius cited by Euseb . Prep. Evong. 614. 9. 2. (P. G. 2. 1216 - 17). Aug. Contra Acod. 2. 6. 15.3. 18. 4.

(٢) Cic. Acad . Prior, 2, 43, 132.

ذلك الذي يتعرف على الإله الواحد الذي هو روح العالم في حين أنه يحكم وفقاً للعقل Reason. أما اللاهوت الأسطوري ـ لاهوت الشعراء ـ فهو مرفوض على اعتبار أنه ينسب صفات وأفعالاً غير لائقة للآلهة. أما أنواع اللاهوت الطبيعي لاهوت الفلاسفة الطبيعيين، فهي يناقض بعضها بعضاً؛ وينبغي علينا أن لا نهمل الديانة الرسمية للدولة فهي لها قيمة شعبية وعملية. بل يذهب «فارو Varro» إلى أن الديانة الشعبية هي من عمل رجالات الدولة المبكرين، وإذا ما أردنا لهذا العمل أن يحدث مرة أخرى، فربما تمَّ بطريقة أفضل في ضوء الفلسفة[١].

ويبدو أن «فارو» قد تأثر تأثرًا كبيرًا بـ «بوزيدوينوس» ...Poseidonius الذي استمد منه كثيرًا من النظريات التي تدور حول أصل وتطور الثقافة والجغرافيا، والهيدرولوجيا (علم المياه)... الخ وهو بعرضه لهذه النظريات أثَّر في مفكرين رومانيين متأخرين من أمثال «فورتفيوس»، و«بلنى». وكانت ميول «فارو» نحو الفيثاغورية و«صوفية العدد» مستمدة أيضاً من فكر «بوزيدوينوس». ومن ثم فقد أثَّر أيضًا في مفكرين متأخرين من أمثال «جليوس ..Gellius»، «وماكروبيوس Macrobius»[٢] ـ و«مارتيانوس كابيلا». أما الأثر الرواقي فهو ملاحظ بوضوح في كتابه «هجائيات ـ مينيبوس» الذي لا يوجد بين أيدينا منه سوى شذرات قليلة، وقابل فيه بين البساطة الكلبية وترف الأغنياء الذين أخضع شراهتهم للسخرية والتهكم، كما سخر من المنازعات التافهة بين الفلاسفة.

[٤] أما أعظم الانتقائيين الرومان شهرة فهو م. توليوس شيشرون الخطيب العظيم (ولد في ٣ يناير عام ١٠٦ ق.م ـ ومات ٧ ديسمبر ٤٣ ق.م) كان شيشرون في شبابه تلميذاً لفايدروس الأبيقوري، وفيلون الأكاديمي، وديودتس الرواقي، وأنطيوخوس، وزينون الأبيقوري؛ واستمع في «رودس» لتعاليم «بوزيدوينوس» الرواقي. أما بالنسبة لدراساته الفلسفية في شبابه في أثينا ورودس، فقد قضى سنوات في الحياة العامة والنشاط الرسمي. لكن في السنوات الثلاثة الأخيرة من عمره عاد شيشرون إلى الفلسفة. ويؤرخ لمعظم كتاباته

---

(١) De Civit. Dei. G. 4.

(٢) كان مينبوس Menippus فيلسوفاً كلبياً يونانياً ساخرًا في القرن الثالث قبل الميلاد وكان في الأصل عبدًا انتقد في سخرية، شعراً ونثراً، نقاط الضعف في البشر وهو أسلوب أثَّر في «فارو» وسينكا ولوشيان (المترجم).

الفلسفية في هذه السنوات الثلاثة الأخيرة، وذلك مثل كتاباته:

- المفارقات.. Paradoxa
- العزاء.. Conscilatio[١]
- الخطباء.. Hortensius[٢]
- الأكاديميات.. Academica
- في الحدود القصوى.. De Finibus
- التسكلانيات Tusculana[٣]
- في طبيعة الآلهة De Natura Deorum
- في الشيخوخة.. De Senectute
- في العرافة والتنبؤ بالغيب.. De Divinatione
- في القدر.. De Fato
- في الصداقة.. De Amicitia
- في الفضائل. De Virtutibus
- في الواجبات.. De Officiis
- في الجمهورية.. De Republica
- في القوانين.. De Legibus

والكتابان الأخيران (الجمهورية ـ والقوانين) كتبهما في فترة مبكرة. ويصعب أن نقول إن مؤلفات «شيشرون» كانت أصيلة من حيث مضمونها كما يعترف شيشرون هو نفسه بذلك صراحة. إنها مجرد نسخ، إنني أقدم كلمات فحسب، ولديّ منها المقدار الوفير..»[٤]. لكنه كانت لديه موهبة أن يعرض للقاريء الروماني نظريات اليونان بأسلوب واضح.

---

(١) كتبها بعد وفاة ابنته توليا ليشد من أزر نفسه في مواجهة الألم (المترجم).

(٢) اسم لمجموعة من الخطباء الرومان كان أشهرهم Hortensius أشهر خطيب في عصر شيشرون (المترجم).

(٣) كتاب مقروء جدًا في مختلف العصور وهو يحتوي على متحاورين مغموري الشخصية يديران في «توسكولانوم» مناقشات خيالية حول مسألة السعادة البشرية (المترجم).

(٤) Ad. Att. , 12, 52 .3.

على حين أن شيشرون كان عاجزاً عن تقديم دحض علمي لمذهب الشك (لقد مال إلى المذهب الأخير نظراً للصراع بين النظريات والمدارس الفلسفية المتعارضة) فقد وجد ملاذاً في تأسيس الوعي الأخلاقي اليقيني المباشر، وعندما تبيّن له خطر المذهب الشكي على الأخلاق سعى لوضع الحكم الأخلاقي بعيداً عن المؤثرات السيئة وتحدث عن الأفكار الفطرية، وما فيها من طبيعة نبيلة وهذه التصورات الأخلاقية تصدر إذن عن طبيعتنا، ويؤكدها الاتفاق العام ـ أو إجماع الأمم Consensqs Gentiumn.

وشيشرون ـ في هذه النظرية الأخلاقية ـ يميل إلى الاتفاق مع الرواقية في أن الفضيلة كافية لتحقيق السعادة. لكنه لم يستطع أن يرفض تماماً التعاليم المشائية التي تنسب قيمة إلى الخبرات الخارجية أيضًا. رغم أنه تردد بعض الشيء، فيما يبدو، في رأيه حول هذا الموضوع(١). وهو يتفق مع الرواقية في أن الرجل الحكيم ينبغي أن يكون بلا رذيلة(٢). وينازع المشائية في تعاليمها القائلة بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين متعارضتين. (لكن علينا أن نلاحظ أن فكرة شيشرون عن الرذيلة أو الخلط والاضطراب ضد العقل الطبيعي السليم)(٣). ومن ناحية أخرى فإن الفضيلة العملية ـ وليس النظرية ـ عند شيشرون ـ كما هي عند الرواقية ـ هي الفضيلة الأعلى(٤).

أما في مجال الفلسفة الطبيعية، فقد كان شيشرون يميل إلى الشك رغم أنه لم يحتقر على الإطلاق هذا المجال من مجالات الفكر البشري(٥). ولقد كان مهتماً أساساً بالبرهنة على وجود الله من الطبيعة ورفض نظرية الذرية الإلحادية. (تكوين العالم عن طريق تصادم الذرات بالصدفة)(٦).

ولقد رأى شيشرون أننا يجب أن نحافظ على الديانة الشعبية لمصلحة المجتمع بصفة

---

(١) De Fin. 5.32. 95. De off. 3.311. Cf. De fin.

(٢) 26. 77ff. and Tusc. 5. 13. 39ff.

(٣) Tuoc. 4, 18, 41. ff.

(٤) Tusc. 4. 6. 11, 4. 21. 47.

(٥) De Off. I, 44, 158.

(٦) Acad. Prior, 2, 41, 127.

عامة[١]. على حين أنه ينبغي في الوقت ذاته تطهيرها من الخرافة الغليظة. تلك التي تنسب إلى الآلهة أفعالاً غير أخلاقية. (مثل قصة اغتصاب جانميد[٢]). وينبغي علينا أن نحافظ بصفة خاصة على الإيمان بالعناية الإلهية، وخلود النفس[٣].

ويشدد «شيشرون» على المثل الأعلى للصداقة البشرية (قارن الرواقية) - وهو يلجأ إلى الرسالة التاسعة لأفلاطون.

---

(١) De Nat. D. 2, 37, 93.

(٢) شاب طروادي جميل في الميثولوجيا اليونانية أحبه كبير الآلهة زيوس فخطفه واغتصبه وعينه ساقيه بدلاً من ابنته «هيبه» التي تزوجها هرقل - راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ١٥ مكتبة مدبولي ١٩٩٦ (المترجم).

(٣) Tusc. 12, 26 ff, I, 26 ff. I. 49, 117, ff.

"الفصل التاسع والثلاثون"

"الرواقية المتوسطة"

في القرنين الثاني والثالث قبل الميلاد أبدى فلاسفة الرواق ميلاً واضحاً إلى المذهب الانتقائي ..Eclecticism فأدخلوا عناصر أفلاطونية وأرسطية إلى المدرسة وتخلوا عن الرواقية المحافظة. ولقد اضطروا إلى السير في هذا الاتجاه لا فقط بسبب الهجمات التي وجهها الأكاديميون إلي القطعية الرواقية بل أيضاً بسبب احتكاكهم بالعالم الروماني الذي كان مغرماً بالتطبيقات العملية للنظريات الفلسفية أكثر من اهتمامه بالفكر النظري؛ وكانت الأسماء اللامعة في الرواقية الوسطى هي بنايتوس Panaetius[١] وبوزيدنيوس .Posidonius..

[١] بنايتوس الرودسي (١٨٥ ـ ١١٠/ ١٠٩ق.م) عاش في روما بعض الوقت حيث جعل الشاب سكيبيو Scipio ولايلوس LaeLius يهتمان بالفلسفة اليونانية، كما تأثر تأثرًا كبيرًا بالمؤرخ الروماني «ك. موشيوس سكايفولا»، والمؤرخ الروماني «يوليبوس». ولقد استفاد شيشرون من أعماله لا سيما في الكتابين الأول والثاني من كتابه «في الواجبات De Officiis»[٢]. وفي عام ١٢٩ ق.م. خلف «أنتيباتر» في رئاسة المدرسة في أثينا.

عدّل «بانيتوس» بعض النظريات الرواقية من ناحية، ولم يتردد من ناحية أخرى أن يتخلى تماماً عن بعض المعتقدات الرواقية المحافظة. وهكذا عدّل «النزعة التطهرية ..Puritanism» الرواقية بأن سمح أن تكون غاية الحياة عند العاديين من البشر هي الكمال العقلي حسب طبيعتهم الفردية؛ وهكذا أصبحت الرواقية أقل «مثالية» على يد «بانيتوس»، لا سيما عندما يبدو أنه ينكر وجود الرجل الحكيم الحق. أما الرواقية القديمة فقد كانت مثالية، كما جعلت النوايا والمقاصد بارعة في المقام الأول؛ وفضلاً عن ذلك فقد ألحق

---

(١) يرسمه أستاذنا الدكتور عثمان أمين «فنايطوس» ـ راجع «الفلسفة الرواقية» ص ٦٩ مكتبة النهضة المصرية ط، عام ١٩٥٩ (المترجم).

(٢) Ad. Att.16. 11. 4.

«بانيتوس» قيمة للخيرات الخارجية أكبر مما فعلت الرواقية المبكرة ورفض الأباثيا A pathy..[1] كمثل أعلى.

على حين أن «بانيتوس» عدّل في الأخلاق الرواقية على هذا النحو، فإنه طرح بعيداً نظرية الرواقية في التنبؤ بالغيب (التي أكدتها الرواقية المبكرة على أساس فلسفي من الحتمية) كما رفض علم التنجيم، ونظرية الاحتراق العام، احتراق العالم «والخلود» النسبي للنفس[٢]. كما أنه لم يتعاطف مع اللاهوت الشعبي[٣]. ويبدو في تعاليمه السياسية أنه تأثر بأفلاطون وأرسطو، رغم أنه دافع عن مثل أعلى أكثر اتساعاً ـ طبقاً للنظرية الرواقية ـ مما كان لدى الفيلسوفين اليونانيين.

ويتضح من بانيتوس أن «سكايفولا ..Scaevola». قَبِلَ قسمته الثلاثية للاهوت (قارن فارو Varro) فقد فرّق (أ) بين لاهوت الشعراء، وهو لاهوت تشبيهي زائف. (ب) ولاهوت الفلاسفة الذي هو لاهوت عقلي وحقيقي، لكنه غير مناسب للاستخدام الشعبي. و(جـ) لاهوت رجال السياسة الذي يؤكد أن الديانة التقليدية لازمة للتربية العامة[٤].

{٢} وأعظم تلامذة «بانيتوس» هو «بوزيدونيوس» (١٣٥ ـ ٥١ق.م). كان في البداية تلميذاً لبانيتوس في أثينا ثم قام برحلات واسعة: إلى مصر. مثلاً، وأسبانيا، افتتح بعدها مدرسة في رودس عام ٩٧ق.م. وإلى هنا وصل «شيشرون» لكي يستمع إليه عام ٧٨ق.م. وزارة «بومبي» مرتين. وقد اختفت أعماله ـ فلم تصل إلا حديثاً فحسب من خلال التحليل النقدي للأدب كان مديناً لتأثيره ـ إلى فكرة ما ـ حتى على الرغم من أنها لم تكن فكرة واضحة من جميع الزوايا ـ عن عظمة «بوزيدونيوس» الذي كان مؤرخاً، وجغرافياً، وفيلسوفاً عقلياً ومتصوفاً، ربط معاً بين تيارات فلسفية مختلفة ـ في خلفية الواحدية

---

(١) A pathy يونانية الأصل مؤلفة من مقطعين «A» بمعنى لا ـ ليس ، و Pathos بمعنى عذاب ومعاناة، فهي لا معاناة ولا ألم ولا تصور باختصار «تبلد الحس» الذي لا يبالي بشيء (المترجم).

(٢) Cic. Tusc., I, 32, 79.

(٣) Cic. De Div., I, 3, 6.

(٤) St. Aug. De Civit. Dei, 4. 27.

الرواقيـة محاولاً دعم أفكاره النظرية بقـدر غزير من المعلومات التـجريبية، باعـثاً في الكل دفء الطموح الديني، ولـم يتردد «تسلر ـ Zeller» في أن يقول إنه «أعظـم عقل كلي رأته اليونان منذ عصر أرسطو»[(١)].

ويذكـر برقلس «بوزيدونيوس» ومـدرسـتـه سبع مـرات في سيـاق ارتباطهـا بفلسـفة الرياضيـات مثـلاً موضوع التـوازي، موضـوع التميـيز بين النظريات والمشكلات، وحول وجود النظريات.

كانت الواحدية الرواقية أساسيـة لفلسفة «بوزيدونيوس» . ولقد حاول أن يكشف عن الوحدة المتـحركة في الطبـيعة بالتـفصيل. ولقـد كشفت له ظاهرة المد والجـزر التي يسببـها القمرعن «تعـاطف» منبث بين أجزاء النظام الكوني. والكون عبـارة عن نظام تصاعدي من مـراتب الوجود: ابتـداء من الكائنات اللاعـضوية ـ كـما هـي الحال في مملكة المعـادن ـ ثم صُعداً إلى النـبات، والحيوان حتى نصل إلـى الإنسان، ثم دائرة ما فوق العـضوى: دائرة ما هو إلهي. ويرتبط الكون كله معـاً في نسق واحد عظيم وترتبط تفصيـلات الوجود بواسطة العناية الإلهية. وهذا الانسجـام الكلي، والتنظيم البنائي للكون يفترض وجود عـقل مطلق هو الله، على قمة هذا النظـام التصاعدي، ويبعث في الكل نشـاطاً عقلياً[(٢)]. فالـقوة الحـية المتغلغلة في الكون تبدأ من الشمس ويصور «بوزيدونيوس»، الله نفـسه متبعاً خطى الرواقية المحافظة بوصفه نفسـاً عاقلاً ملتهباً. وفضلاً عن ذلك فـإن «بوزيدونيوس» يتمايز بالتناقض عن أستاذه «بانيتوس» بأن يعيد تأكيد النظرية الرواقية في الاحتراق العام. وهي نظرية تؤكد الطابع الواحدي للكون.

على الرغم من أن فلسفـة «بوزيدونيوس» كانت واحـدية فإنها تسـمح بالثنائية ، ومن الواضـح أن ذلك كان بتـأثير من الأفلاطونية؛ فهـناك قسمان في الكون: عالـم ما فوق فلك القمـر ثم عالم ما تحت فلك القـمر: العالم الأخـير ترابي وقابل للـفناء، في حين أن العالم الأول سماوي وغير قابل للفناء، وهو يسند العـالم السفلى من خلال القوى التي يمنحها له أو ينقلها إليـه؛ غير أن هذين العالمين يرتبـطان معاً في الإنسان الذي هو الرابطة بينـهما[(٣)]،

---

(١) Outlines, p. 249.

(٢) Cic. De Nat. D. 2. 33ff.

(٣) CF. Plat. Tim. 31 b - C.

والذي يتركب من جسد وروح، ويقف على الحدود بين العـالـم الفاني، والعالم غير الفاني، أو العالم الأرضي والعـالم السماوي. ولما كـان الإنسان هو الرابطة الأنطولوجـية، فكذلك معرفة الإنسـان هي الرابطة الأبستمولوجية التي تجـمع في ذاتها كل معرفة: معـرفة السماء ومعرفة الأرض. وفضلاً عن ذلك فلما كان الإنسان من وجهة نظر جسـدية هو في أعـلى مرتبة، فكذلـك من وجهة نظر روحيـة هو فـي أدنـى مرتبة. وبعبـارة أخرى: بين الإنسان والألوهية العلـيا توجد «أرواح أو شـياطين Demons» أي موجودات روحـية أعلى تشكل مرتبة وسطى بين الله والإنسان والطابع الهيـراركي للكون هو بهذا الشكل غير منقطع رغم بقاء الثنائيـة. وهي الثنائية التي تشدد عليـها سيكولوجيـا «بوزيدونيوس» إذ أنه على الرغم من أنه جعل النفس ملتهبة متفقاً في ذلك مع الرواقية القديمة ـ ومن ثم فهي مادية مثل البدن ـ فقـد واصل السيـر ليؤكـد ثنائية الـنفس والبدن بطريقـة تذكرنا بأفـلاطون. وهكذا يكون البدن عـقبـة أمام النفس يعـوق التطور الحـر للمعـرفة[١]. بل أكـثـر من ذلك فـقـد تبنى «بوزيدونيـوس» من جديد النظـرية الأفلاطونيـة في الوجود الـسابق للنفس ـ الأمـر الذي يؤكد الثنـائية ـ كمـا يوافق أيضاً، في معـارضة بانيـتوس ـ على خلود النفس. غـيـر أن هذا الخلود لا يمكـن أن يكون أكـثـر من خـلود نسـبي (أعنـي بالنسـبـة لـلبـدن، في فلســفـة) «بوزيدونيوس» طالما أنه يؤكـد من جديد النظرية الرواقيـة في الاحتراق العـام. وهكذا فإن تعاليمه حول «الخلود» تتابع تعاليم الرواقية القديمة.

رغم هذه الثنائية في سيكولوجيا الإنسـان عنده ـ فإن «بوزيدونيوس» المتأثر بأفلاطون وأرسطو ـ يشـدد على جـانب المراتب أو التـدرج في علم النفس العـام عنده. وهكذا فـإن النبات الذي كان عند الرواقية المبكرة لا يمتلك سوى الطبـيعة وليس النفس أصبح يتمتع بـ الشهـوة وكذلك بـ التغذية في حـين أن الحيوان يملك إلى جانب الجـرأة والإدراك والإنسان أعلى من الحيوان يملك العقل وكذلك القدرة على العمليات الحسابية .

وهكذا نجد أنه على الرغم من أن «بوزيدونيوس» يوافق على الثنائية الأفلاطونية. فقد جعلها تابعة للواحدية المطلقة المتأثرة بنظرية هيراقليطس في التضاد مع الانسجام أو الوحدة في الاختلاف. وهو في محاولته لإقامـة مركب من الثنائية والواحدية يمثل علامة هامة على طريق الأفلاطونية المحدثة.

---

(١) Cic. De Div. I. 49, 110. I. 57, 129 - 130.

ويعيد «بوزيدونيوس» ـ في معارضة «بانيتوس» ـ تأكيد النظرية الرواقية في العرافة والتنبؤ بالغيب، فبسبب الانسجام الكلي في الكون في سيطرة القدر، فإنه يمكن التنبؤ بالمستقبل في الوقت الحاضر. وفضلاً عن ذلك فإن العناية الإلهية لا يمكن أن تمنع عن الناس وسيلة التنبؤ بأحداث المستقبل[1]. وفي حالات مثل النوم وانجذاب الروح ـ والتحرر من عائق البدن يمكن أن نرى الرابطة الكامنة وراء الأحداث ونتنبأ بالمستقبل. ولقد سبق أن ذكرنا منذ قليل أن بوزيدونيوس يسمح بوجود «أرواح أو شياطين» ويؤمن كذلك أن الإنسان يستطيع أن يدخل في علاقة أو اتصال مع هذه الأرواح.

ولقد عرض «بوزيدونيوس» نظرية في التاريخ أو التطور الثقافي: ففي العصور الذهبية البدائية كان الحكيم أعني الفيلسوف هو الذي يحكم. (وهو يناظر بين البشر القيادة الطبيعية لأقوى الوحوش في القطيع داخل المملكة الحيوانية) إنهم أولئك الذين قاموا بتلك الاختراعات التي رفعت الإنسان من طريقة الحياة البدائية إلى ظروف أكثر نقاء من الحضارة المادية. وهكذا اكتشف الحكيم المعادن وأسس فن صناعة الأدوات... الخ[1]. وفي ميدان الأخلاق كانت المرحلة البدائية هي مرحلة البراءة تلتها مرحلة انحطاط وانتشار للعنف استدعت وجود مؤسسات للقانون، وبالتالي ترك الفلاسفة لغيرهم مهمة تنقيح الوسائل التقنية، وتفرغوا للارتفاع بالحالة الأخلاقية للجنس البشري، أولاً من خلال النشاط العملي والسياسي، وثانياً من خلال تكريس أنفسهم لحياة الفكر النظري. ومع ذلك فجميع هذه الأنشطة من أدنى المراحل حتى أعلاها ليست سوى درجات مختلفة من حكمة واحدة.

لقد اهتم «بوزيدونيوس» أيضاً بموضوعات أثنوجرافية [وصف الشعوب] مشدداً على تأثير المُناخ والظروف الطبيعية على أخلاق الشعوب وطريقة حياتها. ولقد زودته رحلاته بمادة للملاحظة في هذا الموضوع. بالإضافة إلى أن ميوله التجريبية قد قادته إلى أن يمد نشاطه إلى ميدان واسع من حقول العلوم الجزئية مثل: الرياضيات، وعلم الفلك، والتاريخ، والأدب. غير أن صفاته المتميزة هي قدرته على رد هذه الثروة الضخمة من المعلومات التجريبية إلى الوحدة في مذهب فلسفي، مكتشفاً في كل مكان ارتباطات

(١) Cic. De Div. I, 49, 110, I. 55, 175.

وعلاقات، وتفـاعلات وانسجامات ـ محـاولاً سبر أغوار ـ وعرض ـ البنيـة العقلية للكون والتطور العقلي للتاريخ.

حـاشـيـة عـن المدرسـة المشـائيـة فـي الفـترة الهـلنسـتيـة ـ الرومـانيـة:ـ

[١] ستـراتو لامبساكوس

خلف ثاوفـراسطس كرئيس للمـدرسة المشـائيـة في أثينا وشغل هذا المنصب حـوالي ٢٨٧ ـ ٢٦٩ق.م. وتكشف تعاليـمه الفلسفـية عن تأثير ديمقـريطس الذي دفع به نحو نظرة واحـدية عن الكون: فـالعالـم يتـألف من جـزئيات يوجـد بينهـا مكان فـارغ. غيـر أن هذه الجزئيـات يمكن أن تنقسم إلى ما لا نهايـة، ويبدو أنها تمتلك كيـفيات ما دام سـتراتو يزعم وجود خصـائص أو كيفـيات نهائية، وهمـا الحار والبارد، ولقد تكون العـالـم من الضرورة الطبيـعيـة أو قوانين الطبيـعة، ويمكن أن تُعـزى إلى الله فقط بمقدار مـا يتحد الـله مع القوى اللاشعورية للطبـيعة ذاتها. وهكذا نجد أن «ستراتـو» على الرغم من أنه لـم يتابع ديمقريطس في الموضوعات بالتفصيل، فـإن تطلعه إلى الواحدية المادية، وإنكاره للثنائية الأرسطية لابد أن تُنسب إلى تأثير فلسـفة ديمقريطس . وهذا التـحوّل للمذهب المشائي على يد «سـتراتو» يتفق مع الاهتمام المتأخر بالعلم الطبيعي ـ وذلك هو الذي أكسبه لقب «الطبيعي» ويبدو أنه تأثر بالطب والفلك وميكانيكا فترة الإسكندرية.

جـميع الأنشـطة النفسيـة كالـفكر والشعـور هي في نظر «سـتـراتو» يمكن ردها إلى الحركـة، وهي أنشطة لنفس واحدة عاقلة توجد فـي الرأس بين الحاجبين ونحن لا نستطيع أن نملك كموضـوعات لفكرنا إلا ما يكون علّة لانطبـاع حسي سابق(١). والعـكـس: كـل إدراك حسي يتضمن نـشاطًا عقليًا(٢). وقد يبدو ذلك لأول وهلة أنه ليس شيـئًا آخر سوى تكرار لنظرية المعرفـة الأرسطية، لكن يبدو أن «ستـراتو» يبدو أنه يعني شيئًا يـتضمن إنكارًا للمبـدأ العقلي في الإنسـان الذي يتمـيز أسـاسًا عن النفس الحـيوانية، ومن ثـم فإن إنكاره للخلود كان نتيجـة منطقية، لأنه إذا كان كل تفكير يعتمـد أساسًا على الحس ، فلا يمكن أن يكون ثمة تساؤل عن مبدأ للتفكير يبقى مستقلاً عن البدن.

---

(١) Simplic. Phys. 965, 16a.

(٢) Plut. de Sol animal. 3 (961 a).

[٢] ويبدو أن المدرسة المشائية تحت قيادة خلفاء ستراتو ـ من أمثال ليقون ـ Lyco من طروس ـ وأرسطون الجنوسي ـ وكريتولاوس الفاسيلي، وديدورس الصوري ـ وأريمنيوس ـ لم تقدم أي إسهام حقيقي للفلسفة، وفضلاً عن ذلك فقد ظهر الميل الانتقائي بوضوح في المدرسة؛ وعلى ذلك فعلى الرغم من أن كريتولاوس دافع عن نظرية أرسطو في أزلية العالم، في معارضة الرواقية، فقد قبل رد الرواقية لله وللنفس البشرية إلى المادة (الأثير) كما تبنى الموقف الكلبي بخصوص اللذة.

[٣] اتخذت المدرسة ـ في عهد أندرونيقوس الرودسي ـ منحى جديدًا. كان أندرونيقوس الرئيس العاشر للمدرسة في أثينا (أي باستثناء أرسطو نفسه) وقد شغل هذا المنصب من حوالي سنة ٧٠ق.م حتى عام ٥٠ق.م. ونشر المؤلفات البيداجوجية لأرسطو مدققاً في أصالتها ونسبتها إليه وشارحاً لكثير من الكتب، مولياً اهتمامًا خاصاً بالمنطق. وللخط الذي سار فيه شراح أرسطو وصل إلى قمته عند الإسكندر الأفروديسي الذي حاضر في الفلسفة المشائية في أثينا فيما بين ١٩٨ و ٢١١ ميلادية. ويعد الإسكندر أشهر شخصية في شراح أرسطو، لكنه لم يتردد في أن يبتعد عن تعاليم أرسطو. فقد تبنى، مثلاً، الموقف الاسمي بخصوص الكليات وأنكر الغائية التشبيهية، وفضلاً عن ذلك فقد وحّد بين الشهوة المنتجة وبين السبب الأول. فالإنسان بالميلاد لا يملك سوى «الشهوة الطبيعية» أو المادة ثم بعد ذلك يكتسب الشهوة المكتسبة تحت تأثير «الشهوة المنتجة» ونتيجة لذلك فقد أنكر خلود النفس البشرية. ومن المرجح أن الإسكندر بإنكاره لخلود النفس البشرية فإنه يتفق مع أرسطو. ولابد من التسليم أن الإنكار ينجم بوضوح من تعاليم الإسكندر أكثر مما ينجم عن ملاحظات أرسطو الملتبسة الدلالة إلى حد ما.

[٤] دفاع الإسكندر البليغ عن دراسة المنطق في شروحه على «التحليلات الأولى» جديرة بأن يذكر. فقد أعلن أن المنطق ليس أقل جدارة في لفت نظرنا لدراسته نظرًا لأنه أداة للفلسفة أكثر من كونه جزءاً فعلياً من الفلسفة. فإذا كان الخير الأعظم للإنسان أن يصبح شبيهاً بالله، وهو يبلغ ذلك بتأمل الحقيقة ومعرفتها. ومعرفة الحقيقة من خلال البرهان فإنه ينبغي علينا عندئذ أن نقدر البرهان أعظم تقدير، وكذلك الاستدلال القياسي

أيضاً بمقدار ما يكون البرهان شكلاً من أشكال الاستدلال القياسي[١]. ولقد ظهر مع هذا الميل العلمي ميل آخر نحو الانتقائية. وهكذا نجد الطبيب الشهير جالينوس (١٢٩ حتى حوالي ١٩٩ ميلادية) وأرستوكليز المسيني (١٨٠ ميلادية) يميلان إلى الرواقية بنظريتهما في النوس (العقل) الفعال المحايث المبثوث في الطبيعة.

{٥} من الصعب أن يقال إن المدرسة المشائية في عهدها الأخير يمكن أن تسمى بالمشائية حقاً دون أن يكون هناك تحفظات: فالمدرسة بوجه عام قد امتصتها الأفلاطونية المحدثة، آخر جهد عظيم للفلسفة اليونانية : أما المشاءون المتأخرون فإما أنهم مالوا إلى الانتقائية أو قنعوا هم أنفسهم بالشروح على مؤلفات أرسطو. وهكذا نجد أن أناطوليوس السكندري الذي أصبح أسقفاً على لوديقيا حوالي عام ٢٦٨ ميلادية وربما كان هو نفسه أناطوليوس الذي كان أستاذاً ليامباليخوس[٢]. ويجمع في بحوثه الأعداد من ١ إلى عشرة، يجمع دراسة عن الخصائص الحقيقية للأعداد مع صوفية العدد الفيثاغوري.

أما ثيمتيوس (٣٢٠ ـ ٣٩٠ ميلادية) الذي علّم في القسطنطينية وأماكن أخرى في الشرق، ولم يصبح مسيحياً قط، فإنه يؤكد في الواقع أنه اختار أرسطو كمرشد له إلى الحكمة، وهو إما أن يعيد صياغة أرسطو أو يشرح بعض مؤلفاته، وإنْ كان قد تأثر تأثراً كبيراً في الواقع بالأفلاطونية. ولقد عرّف الفلسفة ـ مع الأفلاطونية المتأخرة بأنها: «التشبه بالله». (قارن أفلاطون محاورة ثياتيتوس ١٧٦ب).

---

(١) C. A. G. 11/1, 4; 30 and 6:8.

(٢) Eunap. Vit. Soph. II.

"الفصل الأربعون"

"الرواقية المتأخرة"

كانت الخاصية الأساسية للرواقية في الامبراطورية الرومانية المبكرة تمسكها بالمباديء الأخلاقية والعملية للمدرسة، التي اصطبغت بصبغة دينية. وارتبطت بنظرية تشبّه الإنسان بالله، وواجبه نحو حب أقرانه من البشر؛ وقد انكشفت أخلاق الرواقية النبيلة في تعاليم الرواقيين العظام في هذه الفترة: سينكا، وأبكيتتوس، والامبراطور ماركوس أوريليوس. وظهر في الوقت ذاته اتجاهٌ واضح نحو الانتقائية عند الرواقية وعند غيرها من المدارس. ولم تكن الاهتمامات العلمية المعاصرة غائبة عن أهل الرواق؛ وربما ذكرنا على سبيل المثال الجغرافي «سترابو ..Strabo» ونحن محظوظون لامتلاكنا قدراً كبيرًا من الأدب الرواقي لهذه الفترة، يمكننا من تشكيل فكرة واضحة عن تعاليم هذه المدرسة وسمات شخصياتها العظيمة؛ وهكذا نكون قد تزودنا بخصوص كتابات سينكا، ولدينا أربعة كتب من ثمانية روى فيها «فلافيوس أريانوس Flvius Arrianus»[(١)] محاضرات أبكتيتوس، ـ أما تأملات ماركوس أورليوس فهي تظهرنا على الفيلسوف الرواقي وهو يجلس على العرش الروماني.

أولاً: كان ل. **أنايوس سينكا القرطبي**[(٢)]، معلماً ومؤدباً ووزيرًا للامبراطور نيرون، وبناء على أوامر الامبراطور قطع الفيلسوف شرايينه فنزف منها الدم حتى مات في سنة ٦٥ بعد الميلاد.

وعلى نحو ما نتوقع من فيلسوف روماني فقد شدد سينكا على الجانب العملي من الفلسفة: أي الأخلاق. واهتم داخل دائرة الأخلاق، بممارسة الفضيلة أكثر من البحث

(١) مؤرخ يوناني في القرن الثاني الميلادي، كتب مجموعة من الكتب منها «حياة الإسكندر الأكبر» و«وصف الهند» و«تعاليم أيكتيتوس» (المترجم).

(٢) ولد سينكا في قرطبة بأسبانيا عام ٥ق.م. وتوفى سنة ٦٥ بعد الميلاد. وتعلّم المحاماة في روما وأكب على دراسة الفلسفة والخطابة وصار عضواً في مجلس الشيوخ (المترجم).

النظري في طبيعتها؛ فهو لم يبحث عن المعرفة العقلية لذاتها، لكنه سعى إلى الفلسفة بوصفها وسيلة لاكتساب الفضيلة فإذا كانت الفلسفة ضرورية فهي لابد من السعي إليها وفي ذهننا الغاية العملية(١).

وتذكرنا كلماته حول هذا الموضوع بكلمات توماس أكامبس Thomas à Kempis مثلاً: «إذا أردت أن تعرف أكثر مما يكفي، فتلك صورة من صور الإفراط وعدم الاعتدال»(٢).

أن يقضي المرء وقته في دراسة ما يسمى بالدراسات الحرة دون أن تكون في ذهنه غاية عملية فذلك مضيعة للوقت «هناك دراسات حرة واحدة جديرة بهذا الاسم وهي التي تجعل المرء حراً» [وهي البحث عن الحكمة](٣).

وهو يدعو صديقه «لوقليوس ..Lucilius» إلى هجر الألعاب الأدبية التي تعتمد على رد الموضوعات الجليلة إلى شعوذة نحوية وجدلية(٤). لقد كان سينكا مهتماً إلى حد ما بالنظريات الطبيعية ، وإنْ كان قد أصرَّ على أن قهر الانفعالات الطاغية هو الموضوع المهم حقيقة والذي يجعل من الإنسان مساويًا لله(٥). وهو كثيرًا ما يستخدم الموضوعات الطبيعية كفرصة سانحة للوصول إلى نتائج أخلاقية، مثلما يستخدم الزلازل في كامبانيا(٦) (٦٣ ميلادية) لتزوده بمادة للحديث الأخلاقي(٧). لكن من المؤكد أنه يمتدح دراسة الطبيعة (بتأثير من بوزيدونيوس) بل يعلن أن معرفة الطبيعة ينبغي أن نسعى إليها لذاتها(٨). لكن حتى هنا فإن الاهتمام العملي والإنساني ظاهر.

---

(١) EP. 75. 5.

(٢) EP. 88. 36.

(٣) EP. 88. 2.

(٤) EP. 71. 6.

(٥) EP. 73. 13.

(٦) منطقة في وسط غرب إيطاليا عاصمتها نابلي. (المترجم).

(٧) Nat. Q. 6. 32.

(٨) Nat. Q. 6. 4.

ينتمي سينكا من الناحية النظرية إلى المادية الرواقية القديمة[١]. لكن من المؤكد أنه يميل من الناحية العملية إلى النظر إلى الله على أنه مادة مفارقة. وهذا الميل نحو الثنائية الميتافيزيقية كان نتيجة طبيعية، أو مصاحبة، لميله الملحوظ نحو الثنائية السيكولوجية. صحيح أنه يؤكد مادية النفس، إلا أنه يواصل الحديث عن الإجهاد الأفلاطوني الناجم عن الصراع بين النفس والبدن، بين تطلعات الإنسان الأعلى، ونظريات الجسد.

«فجسدنا هو العبء، وهو العذاب»[٢].

إن الفضيلة الحقة والقيمة الحقة تبقى بالداخل: فالخيرات الخارجية لا تمنح سعادة حقيقية، وإنما فرصاً مؤقتة للحظ السعيد، وسيكون من الحمق أن نضع ثقتنا فيها [٣].

ولما كان سينكا واحداً من حاشية «كاليجولا»[٤] و«كلوديوس»[٥] ومعلماً ووزيرًا موسرًا للشاب «نيرون»، فقد اتهم بالتآمر والنفاق وممارسات العملية السيئة، إلا أن علينا أن نتذكر أن تجربته ذاتها، في التقابل بين الثروة الهائلة والفخامة من ناحية والخوف الدائم من الموت من ناحية أخرى، لابد أن تساعد كثيرًا رجلاً في مثل مزاجه من التحقق من الطابع الزائل للثروة والمركز والسلطة[٦]. وفضلاً عن ذلك فقد كانت لديه فرص نادرة لملاحظة الانحطاط البشري، والفسوق والانحلال - عن قرب .. ويكدس بعض الكتاب القدماء التهم ضده فيتهمونه بأنه كان مولعاً بالثرثرة والنميمة في حياته الخاصة، يريدون بذلك أن يبينوا أنه لم يعش طبقاً لمبادئه الخاصة[٧]. وحتى لو أننا سمحنا بالمبالغة وثرثرة الخصوم،فإنه لم يقضِ حياته من دون سقطات من مثله الأخلاقية - على نحو ما تكون حال الرجل في

---

(١) Ep. 66, 12, 117, 7.

(٢) Ep. 120, 14, 65, 16.

(٣) Ep. 62, 3.

(٤) كاليجولا امبراطور وطاغية روما (حكم من ٣٧ - ٤٠ ميلادية) كان شديد القسوة. استحل أبشع أنواع الاستبداد. أمر بقتل سينكا لولا وساطة امرأة سعت له عند ذلك الطاغية. (المترجم).

(٥) كلوديوس امبراطور روماني كان خبيثًا فاسد الأخلاق (المترجم).

(٦) يرى برتراند رسل أن «سينكا» احتقر المال بصفته الرسمية باعتباره رواقياً، إلا أنه في الواقع جمع لنفسه ثروةً طائلة ... الخ راجع تاريخ الفلسفة الغربية ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود لجنة التأليف والترجمة عام ١٩٥٤ الجزء الأول ص ٤١٢ (المترجم).

(٧) CF. Dion Cassius, 61, 0..

مثل مركزه وارتباطاته والتحاقه ببلاط فاسد[١]. فذلك لا يعني أنه هو نفسه لم يكن مخلصاً في تعاليمه وإرشاده. فمعرفته بقوة الإغراء والانحطاط الذي يمكن أن يؤدي إليه البخل أو الشح، والشهوة والطموح ـ إلى حد ما، ربما من التجربة الشخصية ـ لكنه يعود أكثر من ذلك إلى ملاحظة الآخرين ذلك أعطى لقلمه ومواعظه الأخلاقية قوة . وبغض النظر عن كل ألوان الخطابة فقد كان سينكا يعرف ما الذي يتحدث عنه.

على الرغم من أن سينكا ينتسب من الناحية النظرية إلى الرواقية التقليدية ومذهبها الحتمي؛ فإنه يؤكد أن لكل إنسان بوصفه موجوداً عاقلاً، القدرة على أن يسير في طريق الفضيلة لو أنه فقط أراد أن يفعل ذلك «لقد قدَّمت الطبيعة الخشب الصلب بدرجة كافية وعلينا أن نستعمله..»[٢].

وفضلاً عن ذلك فإن الله سوف يساعد أولئك الذين يساعدون أنفسهم «ليست الآلهة ازدرائية، إنها تقدم يد العون لمن يرتفع» و«يا لك من مسكين لو ازدريت هذا الشاهد..»[٣].

والإنسان الذي يساعد نفسه يستطيع أن يقهر انفعالاته، ويسير في حياته طبقاً للعقل السليم، وهو أفضل من أسلافنا في العصر الذهبي، ذلك لأنهم لو كانوا أبرياء، فإنهم أبرياء من الجهل وانعدام الإغراء: «وتظل الحقيقة قائمة وهي أن براءتهم (أو سذاجتهم) إنما ترجع إلى الجهل بالأشياء ولا شيء غير ذلك»[٤].

وطالما أن سينكا يشجع الناس على أن يضعوا أقدامهم على طريق الفضيلة، ومواصلة السير رغم الغواية والسقوط، فقد كان من الطبيعي أن يضطر سينكا إلى تخفيف النزعة المثالية الحادة التي كانت موجودة عند الرواقيين الأول. لقد كان يعرف أشياء كثيرة للغاية عن الصراع الأخلاقي بحيث لا يستطيع أن يفترض أن الإنسان يمكن أن يصبح فاضلاً بتحول فجائي. ولهذا فإننا نجده يميِّز بين ثلاث فئات من أهل الجدارة (أ) أولئك الذين تخلوا عن بعض خطاياهم لكن لم يقلعوا عنها جميعاً. (ب) أولئك الذين اتخذوا قراراً

---

(١) ألم يعترف هو نفسه بذلك ـ قارن الرسالة رقم ٥٧، ٣ . (لا أقول عن نفسي إنني أتحمل من البشر، فهل لا أقول إنني ما زلت بعيداً من الإنجاز!).

(٢) Ep. 116, 7.

(٣) Ep. 73,15, 43. 5.

(٤) Ep. 90,46.

وعزماً على نبذ الانفعالات الشريرة بصفة عامة، رغم أنهم لا يزالون عرضة للانتكاس بين الحين والحين. (جـ) أولئك الذين تجاوزوا مرحلة إمكان الانتكاسة، لكنهم لا يزالون يفتقرون إلى الثقة بأنفسهم. وإلى الوعي بحكمتهم الخاصة. ومعنى ذلك أنهم قد اقتربوا من الحكمة والفضيلة الكاملة(١). وفضلاً عن ذلك فإن سينكا يعترف أن الخيرات الخارجية مثل الثروة يمكن أن تستخدم من أجل غايات خيّرة. والرجل الحكيم هو مَنْ يسيطر على ثروته وليس على عبيده. وهو يقدّم النصيحة العملية لضمان التقدم الأخلاقي، ذلك مثلاً عن طريق محاسبة النفس يومياً الأمر الذي يمارسه هو نفسه(٢). ومن العبث أن تبتعد في عزلة، ما لم تحاول في الوقت ذاته أن تغيّر من نفسك: فتغيير المكان لا يعني بالضرورة تغيير القلب، وأينما ذهبت فلا يزال عليك أن تصارع نفسك. ومن السهل أن تفهم كيف أن حكاية المراسلات مع القديس بولس(٣)، يمكن أن تكون قد تمت عندما نقرأ عبارات مثل: «فلنقهر جميع الأشياء، وليكن الجزاء ـ لا أكاليل الغار، ولا الأبواق التي تدعو للاحتفال باسمنا ، ـ وإنما القيمة الأخلاقية، وقوة الروح»(٤).

ولقد شدد سينكا على نظرية الرواقية في العلاقات القائمة بين الموجودات البشرية، وبدلاً من أن يكتفي الحكيم بنفسه ـ فالكفاية الذاتية يشوبها شيء من ازدراء الآخرين ـ يدعونا إلى مساعدة رفاقنا من البشر، وأن نغفر لأولئك الذين يسيئون إلينا.

«ينبغي عليك أن تعيش من أجل الشخص الآخر إن أردت أن تعيش لنفسك»(٥).

فهو يشدد على ضرورة الأريحية الإيجابية. «لقد أمرتني الطبيعة أن أكون ذا نفع للبشر سواء أكانوا عبيداً أو أحراراً، محررين أو أحراراً بالمولد. فحيثما يكون هناك موجود بشري، فهناك مكان للأريحية..»(٦). «فلننظر ما إذاكنت محبوباً من الجميع أثناء حياتك، ثم عليك تأسف عندما تموت».

(١) Ep. 75, 8.

(٢) De Ira, 3, 30, 3.

(٣) هناك رسائل مفروض فيها أنها تبودلت بينه وبين القديس بولس، يزعم بعض الناس، ومنهم القديس جيروم، أنها حقيقة تاريخية وليست بالمنتحلة. قارن برتراندرسل «تاريخ الفلسفة الغربية» الجزء الأول ترجمة د. زكي نجيب محمود ص ٤١٣ (المترجم).

(٤) Ep. 78, 16,4.

(٥) De Vita Beata, 24, 3.

(٦) Fr. 114.

ومع ذلك فمعاقبة مرتكبي الشر ضرورية «فمن الخير أن تعاقب مرتكبي الشر»[١].

وإن كانت أكثر العقوبات تأثيراً بغرض الإصلاح هي العقوبة المعتدلة. فلا ينبغي أن يكون العقاب متأثراً بالغضب الشديد، أو الرغبة في الانتقام (C. F. De Ira and De Clementia).

ثانيا: ابيكتيتوس من هيرابوليس (٥٠-١٣٨ ميلادية).

كان أبكيتيوس أول عبد يعمل عضواً في الحرس الخاص للامبراطور نيرون، وعندما أعتقه واصل الحياة في روما حتى قام الامبراطور دوميتيان (٨٩ أو ٩٣ ميلادية) بإبعاد الفلاسفة من روما. عندئذ أسس مدرسة في نيكوبوليس في أبيروس ومن المرجح أنه قام برئاستها حتى وفاته. ولقد استمع تلميذه «فلافيورس أريانوس» إلى محاضراته في «نيكوبولس» وقد كتب ثمانية كتب عن «محادثات ابكتيوس» بناء على هذه المحاضرات، لم يبق منها إلا الكتب الأربعة الأولى. كما نشر أرياتوس كتاباً اسمه «المختصر أو المحصل». أجمل فيه نظريات أستاذه إجمالاً قوياً.

ويؤكد أبكتيتوس أن للناس جميعاً قدرة على الفضيلة، وأن الله وهب جميع البشر الوسائل لكي يصبحوا سعداء، وليصبحوا بشراً قادرين على ضبط النفس أوفياء في خلقهم: «فما هي طبيعة الإنسان إذن؟ أن يعض ويلسع، ويركل، ويطرح في السجون، ويضرب الأعناق؟ كلا! وإنما أن يفعل الخير، وأن يتعاون مع الآخرين ، وأن يتمنى لهم الخير»[٢]. فجميع الناس لديهم الحدوس المبدئية الأخلاقية الكافية التي تمكنهم أن يقيموا عليها حياة أخلاقية. «لاحظ مَنْ تثنى عليه أنت نفسك عندما يكون الثناء بلا تحيز، فهل أنت تثني على العادل أم الظالم، المعتدل أم غير المعتدل، العفيف أم غير العفيف؟»[٣]. «فهناك أمور معينة يراها أولئك الذين لم ينحرفوا قط عن طريق الأفكار العامة التي يملكها كل الناس»[٤].

ومع ذلك فعلى الرغم من أن الناس جميعاً يملكون أساساً كافياً لبناء حياة أخلاقية فإن التهذيب الفلسفي لازم للجميع حتى يكون في استطاعتهم تطبيق تصوراتهم الأولية عن

---

(١) Ep. 48, 2.

(٢) Disc. , 4, 1, 22.

(٣) Disc. , 3, 1, 8.

(٤) Disc. , 3, 8.

الخير والشر في ظروف جزئية خاصة. «والتصورات الأولية شائعة عند الناس جميعاً»[١]. لكن ربما نشأت صعوبة أو مشكلة في تطبيق هذه التصورات الأولية على الحالات الجزئية، وذلك ما يفسر اختلاف وتباين الأفكار الأخلاقية، بمعنى الأفكار التطبيقية، بين شعوب مختلفة وأفراد مختلفة[٢]. ومن ثم كانت التربية ضرورية؛ بمقدار ما يعتمد تطبيق المباديء السليمة على الاستدلال، ويعتمد الاستدلال على المنطق؛ فلا ينبغي الاستهانة بالمعرفة المنطقية. غير أن الأمر المهم ليس هو أن الإنسان ينبغي عليه أن يمتلك معرفة بالجدل الصوري. وإنما ينبغي عليه أن يكون قادرًا على تطبيق مبادئه في الممارسة العملية. وقبل كل شيء ينبغي عليه أن يحملها بالفعل إلى التطبيق العملي في سلوكه. وهناك عاملان تتألف منهما التربية أساساً: (أ) أن يتعلم كيف يطبق التصورات الأولية الطبيعية على الحالات الجزئية على اتفاق مع «الطبيعة».

(ب) أن يتعلم التفرقة بين الأشياء التي تكون في قدرتنا والأشياء التي لا تكون في قدرتنا[٣]. ولما كان أبيكتيتيوس على اتفاق مع المدرسة الرواقية بصفة عامة، فقد قام بقدر كبير من هذه التفرقة الأخيرة.

إن اكتساب المجد والثروة، والاستمتاع بالصحة الدائمة، وتجنب المعاملة الفظة، واستياء الامبراطور، لدفع الموت أو الكوارث عن نفسه أو عن أصدقائه وأقاربه ـ ذلك كله لا ينبغي أن يعتمد على جهود فرد إنساني واحد: بل لابد أن يكون حريصاً، فلا يتوق توقًا شديدًا لأي من هذه المسائل، وإنما عليه أن يتقبل كل ما يحدث لنفسه أو لأصدقائه ولأقاربه على أنه قدر ..Fate، أو على أنه مشيئة الله وإرادته. ينبغي عليه أن يتقبل جميع الأحداث من هذا القبيل دون تمرد أو سخط، على أنها تعبير عن الإرادة الإلهية. فما الذي يكون، إذن، في قدرة الإنسان؟ حكمه على الأحداث وإرادته: فذلك ما يستطيع أن يسيطر عليه، وتتوقف تربيته الذاتية على بلوغ الحكم الصواب والإرادة السليمة. «تكمن ماهية

(١) Disc. , I, 22.
(٢) I bid.
(٣) I bid.

الخير والشر في موقف الإرادة»[١]. «وهذه الإرادة تكمن في داخل قدرة الإنسان لأن الإرادة يمكن أن تنتصر على نفسها. لكن ليس ثمة شيء آخر يستطيع الانتصار عليها..»[٢]. فما هو لازم حقاً للإنسان، إذن، هو أن يريد الفضيلة، أن يريد الانتصار على الرذيلة. «كن على يقين تام من أنه لا شيء أكثر سهولة في الانقياد من النفس البشرية».

فلابد لك من أن تدرب إرادتك فيتم لك ما تريد، وتكون سليمة صائبة. أو العكس، «فلو أنك من ناحية أخرى تراخيت في يقظتك وحذرك لخسرت كل شيء: فمن داخلك يأتي الدمار، ومن داخلك يأتي الغوث والمساعدة»[٣]. وتختلف الخطايا باختلاف منظورك المادي، لكنها واحدة ومتساوية من المنظور الأخلاقي من حيث إنها جميعاً تنطوي على إرادة منحرفة وفي قدرة جميع الناس التغلب على هذه الإرادة المنحرفة وجعلها سليمة مستقيمة. والآن: ألن تساعد نفسك..؟ كم تكون هذه المساعدة سهلة ويسيرة..؟ ليس ثمة حاجة إلى أن تقتل أو تسجن أي إنسان أو تهدده أو أن تعامله بازدراء وإهانة، أو أن تلجأ إلى المحاكم، ما عليك إلا أن تحادث نفسك فحسب، وسوف تقتنع بسهولة أكثر: «فلا أحد لديه القدرة على أن يقنعك أكثر من نفسك»[٤].

وينصح أبيكيتوس بمحاسبة يومية للضمير كوسيلة عملية للتقدم الأخلاقي (والاستخدام المخلص لهذه المحاسبة سوف يعمل على إحلال العادات الحسنة محل العادات السيئة) وتجنب الصحبة السيئة وفرض الرذيلة، واليقظة الذاتية المستمرة... الخ. وينبغي أن لا تثبط السقطات من همتنا، بل لابد أن تدعونا إلى المثابرة، وأن نضع نصب أعيننا مثلاً أعلى للفضيلة مثل سقراط وزينون. ومن ناحية أخرى: «... تذكر أن هناك شخصاً آخر ينظر من أعلى لما يحدث وأن عليك أن تسعده أكثر من هذا الإنسان».[٥].

وهو يفرق في مسار التقدم الأخلاقي بين ثلاث مراحل:

---

(١) Disc., I, 29.

(٢) I bid.

(٣) Disc., 4, g, 16.

(٤) Disc., 4,g, 13.

(٥) Disc., I, 30.

(أ) إنسان يتعلم لكي ينظم رغباته وفقاً للعقل السليم. وأن يحرر نفسك من الانفعالات الضارة، وأن يبلغ طمأنينة النفس.

(ب) إنسان يتدرب على الفعل، وعلى القيام بواجبه، فيسلك كما لو كان الابن الحق، والأخ الحق، والمواطن الحق... الخ.

(جـ) وترتبط المرحلة الثالثة بالحكم والمصادقة «وهدفها ضمان تحقق المرحلتين السابقتين حتى أننا أثناء النوم، أو النشوة أو السكر، أو الوساوس المرضية - لا ندع أي مظهر يمر دون أن نفحصه»(١). وينتج عن ذلك حكم أخلاقي لا يخطيء.

ولابد أن تبدأ واجبات المرء نحو نفسه بنظافة البدن. «أنا بالأحرى ذلك الشاب الذي عندما اتجه لأول مرة نحو الفلسفة فقد جاءني وقد صفف شعره بعناية، فلم يكن فظاً قذرًا»(٢). وذلك يعني أن الإنسان إذا ما شعر بالنظافة الطبيعية، والجمال الطبيعي، فإن هناك أملاً في أن يرتفع لإدراك الجمال الأخلاقي. ولقد كان أبيكتيوس يعمل على أن يطبع في أذهان الشباب فضائل: الاعتدال، والتواضع، والعفة وتأنيب الضمير؛ كذلك لابد من غرس البساطة نفسها على الرغم من أنه لا ضرر من السعي وراء الثروة، إذا ماحدث ذلك من أجل غايات نبيلة. «إذا كان في استطاعتي جمع المال، لكن أن أحافظ أيضًا على نفسي فأكون متواضعاً ومخلصاً شهماً كريماً - عليك أن تشير إلى الطريق وسوف أسلكه، لكن لو كنت تطلب مني أن أفقد الأشياء الخيّرة والخاصة بي. لكي تستطيع أن تظفر بالأشياء التي ليست خيّرة، فانظر كم أنت غير منصف وأحمق»(٣) (وهي عبارة موجهة إلى أولئك الذين يحثون صديقاً أن يجمع المال فربما يستفيدون هم أنفسهم من شيء منه). ولقد كان أبيكتيوس - كالرواقيين جميعاً - لا يمل من الثناء على الإخلاص والصدق.

لابد من تشجيع التقوى الحقة. «أما بالنسبة لتديننا تجاه الآلهة فاعلم أن العنصر الرئيسي هو أن تكون لديك أفكار سليمة عنها، على أنها موجودة وتحكم كل شيء بنظام منصف وعادل، وعندئذ فعليك أن تطيعه وأن تستسلم لكل حادثة، وأن تخضع لها

---

(١) Disc., 3, 2. CF. I, ch 18 (end).

(٢) Disc., 4, 11, 25.

(٣) Ench. 24.

طواعية، بوصفها تتحقق تحت أعلى نصائح»[١]. وهو يدين الإلحاد، وإنكار النعمة الإلهية بصفة عـامة أو جزئياً. «فيـما يتعلق بالآلهة هناك مَنْ يقـول إن الموجود الإلهي لا وجود له؛ وآخرون يقولون إنه موجود حقًا، لكنه عـاطل ومهمل وليس لديه تدبير سابق أو تبصر بأي شيء. وفئـة ثالثة تقـول إن هناك مثل هذا الموجـود الإلهي وأنه يدبر الأمـر لكن بالنسبـة للأشيـاء السماوية العظـيمة فـحسب، لكنه لا يُعنى بشيء مما هو على الأرض. وهناك فـئة رابعة تقول إنه يُعنى بالأشيـاء الموجودة في الأرض والسماء معاً. لكن بصفة عـامة فحسب وليس بكل شيء على حـدة. وهناك فئة خامـسة ـ منهـم أودسيوس وسـقراط الـذي قال: «ليس في استطاعتي أن أتحرك بدون معرفتك»[٢].

ويتم الزواج وبناء الأسرة طبقاً للعقل السـليم. رغم أن «المبشر الديني» قد يظل أعزب حتى يتفرغ للقـيام بمهمته[٣]. ولابد للطفل دائمًا أن يطيع والده ما لم يأمـره الأخير بعمل غـير أخـلاقي. وعلينا أن نشجع الوطنـية والمشـاركة الإيجـابية في الحـياة العـامة ـ بطريقـة متناقضـة إلى حد ما ـ لكن لابد من إدانة الحرب، ولابد للحـاكم أن يظفر بولاء رعاياه بأن يكون قدوة في التضحية بالنفس لرعايتهم.

ومع ذلك فالمواطنة العـالمية وحب الإنسانيـة تتجاوز النزعـة الوطنية الضيقـة؛ فالله أب لكل البشـر وهم إخوة بالطبـيعة. «ألا تتـذكر مَنْ أنت، ومَنْ تحكم؟ إنهم بشـر مثلك، وهم إخوة بالـطبيعـة، وهم نسل زيوس»[٤]. نحن مدينون بالحـب لكل البشر ولن نقـاوم الشر بالشر. «إذا افترضنا أننا سنكون بـسهولة موضع احتقار أو استـهانة من الآخرين، ما لم نؤذ بكل طريقة ممكنة أولئك الذين ناصبـونا العداء أولاً، فذلك شيمة الحـمقى والوضعاء، لأن ذلك يعني أن العجز عـن إيذاء الناس هو السبب الذي يجعلنا موضع احـتقار، في حين أن الرجل الحـقيـر حقًـا ليس هو مَنْ لم يستطع ارتـكاب الأذى، وإنما هو مَنْ لم يستطع فـعل الخير»[٥]. غير أن «أبيكتيتوس» لم يرفض العقاب مثله مثل الرواقيين جميعاً الذين أصروا

---

(١) Ench. 31.

(٢) Disc. , I, 12.

(٣) CF. Disc. 3, 22, 3, 26, 67.

(٤) Disc. , I, 13.

(٥) Stob. Flor. 20, 61.

على أن انتهاك القانون لابد له من عقاب. غير أن هذا العقاب لابد أن يصدر من الطبيعة المتروية لا من الغضب المتسرع. وأن هذا العقاب لابد أن يمتزج بالرحمة؛ ولا يتجه نحو ردع المذنب فحسب، بل أيضاً إلى علاجه.

ويخصص أبيكتيتوس فصلاً عن الكلبية (in Disc. 3.22) يظهر فيه الفيلسوف الكلبي على أنه المبشر بالحقيقة المتعلقة بالخير والشر، وعلى أنه سفير الإله. ودون أن يشارك أبيكتيتوس في الاحتقار الكلبي للعلم، يبدو أنه كان معجباً بعدم الاكتراث الكلبي بالخيرات الخارجية فهذا وضع طبيعي أكثر تعتمد فيه السعادة على ما هو في قدرتنا، وما هو مستقل عن الظروف الخارجية أعني إرادتنا، وأفكارنا عن الأشياء واستخدامنا للأفكار. فلو أننا بحثنا عن السعادة في خيرات لا تعتمد تماماً على أنفسنا في بلوغها أو مواصلة امتلاكها، فإننا نعد أنفسنا للشقاء. ومن ثم فإن علينا ممارسة الزهد والبحث عن السعادة بداخلنا.

(يروى دكتور بريختر عن مدير مصحة في سويسرا اعتاد أن يسلّم مرضاه من العُصابيين والمصابين بالهواجس والمخاوف المرضية ـ نسخة من كتاب مترجم إلى الألمانية وقد وجد أنه مفيد جداً في إحداث الشفاء)(١).

ثالثاً: ماركوس أوريليوس

امبراطور روما من ١٦١ حتى ١٨٠ ميلادية. قام بتأليف تأملاته (باللغة اليونانية) في اثني عشر كتاباً على شكل حكم وأقوال مأثورة. وكان يُكِنّ لأبيكتيتوس إعجاباً شديداً(٢) وكان متفقاً مع أبيكتيوس وسينكا في إعطاء صبغة دينية لفلسفته. ونحن نجد أيضاً مع ماركوس أوريليوس تشديداً على العناية الإلهية، والتنظيم الحكيم للعالم، والعلاقة الوثيقة بين الله والإنسان، وواجب أن يحب المرء رفاقه من البشر. ولهذا فإننا نجد الامبراطور يعلم الناس الرحمة والشفقة تجاه العجز البشري، «عندما يفعل أي إنسان تجاهك شيئاً خطأ، عليك أن تبدأ فوراً في النظر في الزاوية ـ خيّرة أم شريرة ـ التي قادته إلى هذا الخطأ.

(١) Veberweg - Praechter. P. 498, Note.

(٢) Med. , I, 7.

وبمجرد ما تدركها فإنك لن تندهش ولن تغضب، وإنما سوف تأسف له. لأنه إما أن تكون وجهة نظرك إلى الخير هي نفسها وجهة نظره أو شيئًا يشبهها في النوع، وسوف تلتمس له الأعذار، أو أن وجهة نظرك عن الخير أو الشر قد تغيّرت فسرعان ما تتلطف في الحكم عليه»(١). «إن موهبة الإنسان الخاصة هي أن يحب حتى بالنسبة لأولئك الذين وقعوا في أخطاء فاحشة. ويحدث ذلك في اللحظة التي ندرك فيها أن البشر إخوة، وأن الخطيئة جهل وغير مقصودة. وأننا سرعان ما نموت معًا دون أن يلحق بنا أذى، ولن تكون ذاتنا الداخلية أسوأ مما كانت عليه من قبل»(٢). كما أنه يشدد على الأريحية النشطة «هل تحتاج العين إلى مكافأة لكي ترى، أو القدم لكي تمشي؟ إنما تلك هي بالضبط الغاية من وجودهما؛ وهما ينالان جزاءهما بتحقيق قانون وجودهما. فكذلك الإنسان من حيث الرحمة أو الشفقة التي خُلق من أجلها، كلما فعل فعلاً من أفعال الرحمة أو ساعد في تحقيق الصالح العام، فإنه بذلك يحقق قانون وجوده ويصل إلى تحقيق ذاته»(٣). «عليك أن تحب البشرية، وأن تطيع الله»(٤).

ولقد أظهر ماركوس أوريليوس ميلاً واضحاً للتخلي عن المادية الرواقية، والواقع أنه ناصر الواحدية الرواقية على نحو ما يظهر في الفقرة الآتية: «كل انسجام معي هو انسجام معك أيها الكون! لا شيء يكون بالنسبة لي مبكرًا أكثر من اللازم ولا متأخرًا أكثر من اللازم، ويكون بالنسبة لك في موعده تماماً. بالنسبة لك يوجد كل شيء، وفيك يوجد كل شيء. وإليك يرجع كل شيء. يقول الشاعر: أيا مدينة كيكروبس العزيزة(٥)، ألا تقول أنت أيا مدينة زيوس العزيزة؟».

وفضلاً عن ذلك فقد كان الامبراطور شديد التمسك بأشكال ديانة تعدد الآلهة وهي

---

(١) Med., 7, 26.

(٢) Med., 7, 27.

(٣) Med., 9, 42.

(٤) Med., 7, 31.

(٥) كيكروبس Cecrops (أوسيكروبس) ـ شخصية أسطورية، كانت أول مَنْ أسس أتيكا ونصب نفسه ملكاً عليها وتصوره الأساطير نصفه إنسان ونصفه حيوان أو حنين (المترجم).

حقيقة تفسر إلى حد ما، اضطهاد المسيحيين إبان حكمه، طالما أنه يرى بوضوح أن تحقق متطلبات ديانة الدولة كما تتضمنها المواطنة الجيدة. لكن على الرغم من أن ماركوس أوريليوس اعتنق الواحدية الرواقية، فقد حاول أن يتجاوز المادية بقسمته للإنسان إلى ثلاثة أجزاء هي: الجسد، والنفس، والعقل(١).

فالإنسان مادي، لكنه موجود عاقل، فهو يتميز بوضوح عن العناصر الأربعة كلها. وبالتالي - إذا تحدثنا من الناحية المنطقية على الأقل - فإنه يتميز عن المادة. والجانب البشري العقل أو التفكير يأتي من تعقل الكون. إنه اشتياق لله (٢) فهو ضرب من الهداية(٣) وتأثير الأفلاطونية واضح. لكن من الممكن أن يكون الامبراطور الذي كان اتخذ من «كلوديوس سيفروس» - أحد المشائين - معلماً له(٤) - قد تأثر أيضاً بمذهب أرسطو. العقل هو القدر أو المصير الذى وهبه الله لكل إنسان لكي يرشده. وهذا القدر فيض من الألوهية. وينتج عن ذلك إذن، أن مَنْ يعصى أوامر القدر التي هي أوامر العقل، فإنه لا يتصرف بطريقة غير عقلية فحسب، بل أيضاً بطريقة غير تقية [إلحادية]. وهكذا تكون اللاأخلاقية هي انعدام التقوى(٥). «عش مع الآلهة، ومَنْ يعيش مع الآلهة ويقدم لهم روحه متقبلاً شريعتهم منشغلاً بإرادة الله، بل حتى بذلك الجزء من «زيوس» الذي أعطاه «زيوس» لكل إنسان لإرشاده وتوجيهه - أي ذهنه وعقله»(٦). في مقدور الإنسان أن يتجنب الشر: «أما بالنسبة لتلك الأشياء التي هي حقًا شريرة ورذيلة سيئة - فقد جعلت الآلهة في قدرة الإنسان أن يتجنب مثل هذه الأشياء إذا أراد»(٧).

ماركوس أوريليوس - وفقاً للتراث الرواقي - وافق على قدر ضئيل من الخلود. فعلى

(١) Med., 4, 23.

(٢) Med., 5, 27.

(٣) Med., 12, I.

(٤) Capitol, Vit. M. Ant. 3. 3.

(٥) Med., 2, 13, 11, 20. 9. I.

(٦) Med., 5, 27.

(٧) Med.g, 11.

الرغم من أنه شدد ـ مثلما فعل سينكا ـ على الثنائية بين النفس والبدن، ووصف الموت بأنه تحرر[١]. فإنه لم يوافق فقط على «إعادة امتصاص» النفس في الاحتراق العام، بل أيضاً على إمكان إعادة امتصاص النفس في العقل الكوني بفضل التغير المستمر في الطبيعة ـ وهو موضوع أمعن فيه الامبراطور النظر فكان يقارن بين النهر وتدفق الظواهر[٢]. وعلى أية حال فإن النفس لا تستمتع إلا بقدر محدود من الدوام بعد الموت[٣].

---

(١) Med. , 9, 3, 11, 3.

(٢) Med. , 4, 14, 4, 43, 5, 23.

(٣) Med. , 4, 21.

"الفصل الحادي والأربعون"

"الكلبيون، والانتقائيون، والشكاك"

أولا: الكلبيون.. Cynics

لم يكن من غير الطبيعي أن يؤدي الفساد الأخلاقي في الامبراطورية الرومانية إلى إحياء المذهب الكلبي، وإلى كتابة رسائل تحت أسماء كلبيين قدماء اعتبروا ـ فيما يبدو ـ مساعدين في هذا الإحياء. وهكذا كان لدينا ٥١ رسالة باسم «ديوجنز» و٣٦ رسالة باسم «اقريطس» Crates.

لقد كان الرواقيون الرومان من أمثال سينكا يتوجهون بالخطاب إلى أعضاء الطبقات العليا في المجتمع، إلى أولئك الرجال الذين ينتمون إلى تلك الحلقة التي تميل بطبيعتها إلى حياة القصور، إلى أولئك الرجال الذين لديهم ـ قبل كل شيء ـ اشتياق إلى الفضيلة وطمأنينة النفس، لكن أربكتهم الحياة الأرستقراطية بما فيها من ترف، وحب حسي. فشعروا بسطوة الجسد، وجاذبية الخطيئة، وكانوا مع ذلك قلقين من الإفراط والإسراف وعلى استعداد للإمساك بيد العون التي تمتد نحوهم. لكن إلى جانب الأرستقراطيين وأصحاب الثروة كان هناك أيضاً جمهور الناس، الذين ربما استفادوا إلى حد ما، بالمثل العليا الإنسانية التي روّجها بينهم أساتذة الرواقية لكنهم لم يتصلوا اتصالاً مباشراً برجال من أمثال سينكا. وتلبية الحاجات الأخلاقية والروحية للجماهير تحتاج إلى نوع مختلف من «الرسل»، هو الداعية «أو المبشر الكلبي»؛ ولقد عاش هؤلاء الرجال حياة المبشرين المتجولين: الفقراء، الذين ينكرون الذات يستهدفون الحوار والنقاش مع جماهير الناس الذين يأتون للاستماع إليهم، على نحو ما حدث عندما أخذ أبوللونيوس الطياني(١) (وهو بالأحرى ينتمي إلى الفيثاغورية الجديدة) ـ الصوفي، وصانع المعجزات كما يُروى عنه ـ

---

(١) عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، وقام بكثير من الرحلات في الهند وآسيا، واليونان وإيطاليا. وكان الناس يعدونه ساحراً ولكنه كان يؤكد أنه لا يملك سوى الاستبصار والتنبؤ. أسس مدرسة فيثاغورية في أفسس وكتب كتاباً عن «حياة فيثاغورس» (المترجم).

أخذ يعظ ويبث الروح الشعبية الثائرة في مواطني سميرنا Smyrna.. الذين مزقتهم الصراعات الحزبية أو الحديث عن الفضيلة للحشود التي تجمعت في «أوليمبيا Olympia» لمشاهدات المباريات والسباق(١). وعلى نحو ما حدث عندما ألقى «موسونيوس» (الذي كان رغم وشائج القربى مع الكلبية ينتمي بالفعل إلى المدرسة الرواقية وكان معلماً لأبيكتيتوس) - خطاباً حماسيًا في قوات «فسبازيان» و«فيتيلوس» عن بركات السلام، وألوان الرعب التي تؤدي إليها الحرب الأهلية مخاطراً بحياته(٢). وفضح الكفر والإلحاد وطالب بالفضيلة من الرجال والنساء على حد سواء. وكثيرًا ما كانوا أهل شجاعة لا تخاف أحدًا على نحو ما رأينا مثلاً عند «موسونيوس» الذي ذكرناه الآن تواً. أو عند «ديمتريوس» الذي تحدى نيرون قائلاً: - «أنت تهددني بالموت، غير أن الطبيعة تتهددك»(٣). ولقد أثنى سينكا في كتاباته على «ديمتريوس»، الذي قضى الساعات الأخيرة في «تيرزا» يتعزى بالحديث عن النفس ومصيرها(٤).

ولقد انتقد لوقيان Lucian المعلمين الكلبيين بلا رحمة لا سيما أصحاب العادات السيئة منهم. لقصورهم في الثقافة، وخشونتهم، وتهريجهم المبتذل، وفحشهم ومجونهم، ولقد كان «لوقيان» عدوًا لكل ما هو خماسي، وللحمى الدينية ، وللمبالغات الصوفية - فقد كان ينفر من ذلك كله. حتى أنه لم يكن في أكثر الأحيان منصفاً للكلبيين نظرًا لأنه لم يتعاطف معهم، ولم يفهمهم. لكن علينا أن نتذكر أن «لوقيان» لم يكن هو الوحيد الذي انتقدهم، بل انتقدهم أيضًا «مارتيال» و«بترونيوس» وسينكا، وأبيكتيتوس، وديون كريوستوم وغيرهم ولقد اتفقوا جميعاً على إدانة تصرفاتهم السيئة التي - كانت سيئة حقاً - بغير شك، ومن المؤكد أن بعض الكلبيين كانوا محتالين ودجالين ومهرجين، ولهذا فقد وضعوا اسم الفلسفة موضع الاحتقار، على نحو ما فعل «ديون كريسوستوم Dion

(١) Philostr Apoll. Tyan. 4, 8, 4, 3.

(٢) Tac. Hist. 3, 81.

(٣) Epict. Disc. I, 25.

(٤) Tac. Ann, 16, 34.

Chrysostom» بشـكل واضـح[١]. وفضلاً عن ذلك فـإن بعضهم كشف عن أنانية بغيضة وانعدام للذوق الجيد، والاحترام الواجب، على نحـو ما حدث عندما أخذ «ديمتريس» على عاتقه ـ بعـد أن شهَّر نيرون علناً ـ أن يهاجـم الامبراطور «فيسبـازيان» ـ الذي لم يكن مثل نيرون ـ أو عندما هاجم: «بيرجيرونس ..Peregrinus» الامبراطور أنطونيوس بيوس[٢]. (فسبازيان لم يعر ديمتريس أدنى اهتمام، في حين أن «بيرجيرونس» أبلغه «الكامل» أن عليه أن يغادر المدينة فحسب. أما الفـيلسوف الكلبي الذي هاجم «تيـتوس ..Titus»[٣] فـي المسرح علناً لأنه عاشر بيرنيس Bereenice[٤]، فقد تمَّ جلده، أما هيروس Heros الذي كرر العمل فقد تمّ إعدامه)[٥].

ولقد مال «لوقـيان» لأن يضع أسوأ تأويل لسلوك الكلبيين. وعـلى ذلك عندما حاول «بيرجـرنيس» ـ وهو يدعى بروتيوس Proteus الذي أصبح مـسيحـياً في فلسطين والذي انخرط بعد ذلك في صـفوف الكلبيين وأحرق نفـسه حتى الموت في «أوليمبـيا» لكي يقدم مثلاً على احـتقار الموت[٦] ـ عندما حاول أن يحاكي هيـراقليس النموذج الكلبي وليوحد نفسـه مع العنصر الإلهي ـ فـإن «لوقيان» زعم أن سلوكـه يرجع ببساطـة إلى حب الصيت والشهرة[٧]. وربما تدخل المجد الزائف في الموضوع لكنه لم يكن الدافع الوحيد الذي يؤثر في سلوك بيرجرنس.

---

(١) E. g. Or., 32, 9.

(٢) Suet. Vesp. 13. Dion Cass. 66, 13 De Morte Perger., C. 18.

(٣) اسمه بالكامل «تيتوس فـلافيوس فسبازيان» (٣٩ ـ ٨١) الامبراطور الثاني لروما من أسرة فلافيوس (٧١ ـ ٨١) الابن الأكبـر للامبراطور فسـبازيان شارك في الحمـلات الرومانية على ألمانيا وانجلترا ثم عهد إليه والده بحملة إلى القدس . ساعد في إعادة بناء روما بعد حريق عام ٨٠ (المترجم).

(٤) بيرنيس (٢٨ق.م ـ ٧٩م) ..Berenice أميرة يهودية ابنة أجريبا. كانت عشيقة للامبراطور تيتوس ابن الامبراطور فسبازيان (المترجم).

(٥) C.F. Dio. Cass., 66, 15.

(٦) بيـرجـرنيس ..Peregrinus (بروتوس) ١٠٠ ـ ١٦٥ فيلسـوف يوناني كلبي كان في مصر تلمـيذاً لأجاثوبولس ثم أصبح مبشراً جوالاً في روما واليونان. وعندما أدرك أن شعبيته قد ولت ضحى بنفسه في الألعاب الأولمبية حرقاً عام ١٦٥ (المترجم).

(٧) De Morte Pergr., 4, 20. ff.

ومع ذلك فعلى الرغم من المبالغات، وعلى الرغم من وجود الدجالين والمحتالين، فإنه لا يمكن إدانة المدرسة الكلبية قلباً وقالباً. فقد كان ديموناكس Demonax (٥٠ ـ ١٥٠م) موضع تقدير عام في أثينا لسلوكه الخيِّر[1]. وعندما أراد الأثينيون إقامة عروض للمصارعين المحترفين في المدينة، فقد نصحهم أن يقوموا قبل كل شيء بهدم هيكل الشفقة Pity. وعلى الرغم من بساطة طرق «ديموناكس» المقتصدة القانعة فإنه كان فيما يبدو، يتجنب الزهو الفارغ والتظاهر الكاذب. وعندما وقف أمام محكمة أثينا بتهمة الكفر والإلحاد، لأنه امتنع عن تقديم القرابين، ورفض الاشتراك في «الأسرار الأليوسية» ـ لكنه رد التهمة بأن الله ليس بحاجة إلى قرابين، فإذا ما تضمنت الكشف عن أنباء طيبة للإنسان، كان عليه أن يعلنها، أما إذا كانت بغير قيمة، فسوف يشعر أنه مضطر لتحذير الناس منها[2] ولقد هاجم أونوماوس ..Oenomaus القدارى Gadara[3]، الحكايات التشبيهية الوثنية المتعلقة بالآلهة وهاجم بعنف إحياء الإيمان بالتنبؤ بالغيب والمعجزات. وقال: إن المعجزات هي خداع محض، بينما الإنسان على أية حال يمتلك إرادة حرة، والإنسان ـ وحده ـ مسئول عن أفعاله. أما جوليان المارق ـ بطل الوثنية فقد كان يثير سخطه مجرد ذكر شخص مثل «أوتوماوس» الذي هاجم المعجزات الوثنية[4].

هناك مبشر كلبي شهير جدير بالاحترام هو ديون كريسوستوم الذي ولد حوالي عام ٤٠ ميلادية وعاش في عهد الامبراطور تراجان Trajans وهو ينحدر من أسرة أرستقراطية في بروسا Prosa (بثينيا Bithynia) وكان في بداية حياته سوفسطائياً ومعلم خطابة، ثم أُدين ونفى من بثينيا وإيطاليا عام ٨٢ ميلادية إبان حكم الامبراطور «دوميثيان» فعاش متجولاً فقيراً. وأثناء فترة المنفى عانى من عملية «تحول» وأصبح كلبياً متجولاً، يحمل رسالة إلى جماهير الامبراطورية المعوزين. واحتفظ ديون بطريقته الخطابية وكان يحب في «خطبه» أن يغلف الحقائق الأخلاقية التي يعبر عنها في صورة جذابة رشيقة. رغم أنه كان

---

(١) CF Demonax (Lucian).

(٢) Demonax, 11.

(٣) فيلسوف يوناني من المدرسة الكلبية ولد بقداره في سوريا (اليوم أم قيس) في نهاية القرن الأول للميلاد، ولم يبق من آثاره سوى عناوين وبعض الشذرات ولا سيما رسالته ضد العرافة «هتك السر عن المشعوذين» (المترجم).

(٤) Julian, Or. 7, 209.

صادقاً لتراث الخطابة فإنه كان يتمسك في وعظه بالحياة طبقاً للإرادة الإلهية على المثل الأعلى الأخلاقي، وعلى ممارسة الفضيلة الحقة، وعلى عدم كفاية الحضارة المادية الخالصة. وهو في « خطبه» يصور حياة مواطن الريف الفقير بأنها حياة طبيعية أكثر، كما أنها أكثر حرية وسعادة من حياة سكان المدينة الأثرياء. لكنه شغل نفسه أيضاً بالسؤال الآتي: كيف يعيش الفقراء في المدينة قانعين بحياتهم دون أن يشتاقوا إلى الترف أو أن يشغلوا أنفسهم بأمور تؤذي الروح أو البدن؟. وهو يحذر أهالي «طارسوس» بأن لديهم إحساساً خاطئاً بالقيم. إن السعادة إنما توجد لا في مباني المدينة أو الثروة، أو الحياة الناعمة، وإنما في العفة والاعتدال، والعدالة، والتقوى الحقة. إن حضارات الماضي المادية العظيمة: الآشورية، مثلاً، قد فنيت : في حين أن امبراطورية الإسكندر العظيمة قد ولت وأصبحت مدينة بيلا Pella كومة من حجارة[1]. وألقى خطباً حماسية في شعب الإسكندرية حول رذائلهم وشغفهم بالحس، ونقص كرامتهم واهتمامهم بالأمور التافهة[2].

واهتمامات «ديون» الاجتماعية قادته نحو المذهب الرواقي، فاستخدم النظريات الرواقية عن انسجام العالم وفكرة المواطنة العالمية. فكما أن الله يحكم العالم، فكذلك الملك ينبغي أن يحكم الدولة، وكما أن العالم هو انسجام بين كثرة من الظواهر، فكذلك ينبغي الاحتفاظ بالدول الفردية على هذا النحو، لكن بتلك الطريقة التي تعيش فيها في سلام وانسجام ومعاشرة حرة بعضها مع بعض. ويبدو أن ديون خضع - إلى جانب تأثير الرواقية - إلى تأثير «بوزيدونيوس Poseidonius» فأخذ عنه القسمة الثلاثية للاهوت: لاهوت الفلاسفة ، ولاهوت الشعراء، واللاهوت الرسمي أو ديانة الدولة. ولقد أصبح - بعد نهاية فترة النفي تحت حكم الامبراطور دوميثان - محبوباً عن الامبراطور «تراجان» الذي اعتاد دعوة الفيلسوف إلى مائدته وأن يصحبه رفيقاً في عربته، رغم أنه لم يتظاهر أنه قد فهم بيان ديون «من ناحية ماذا تقول؟ لا أعرف! ومن ناحية أخرى فأنا أحبك مثل نفسي»[3]. ولقد ألقى ديون بعض خطبه قبل أن يلتحق ببلاط «تراجان»، - قابل فيها بين الملك المثالي وبين الطاغية. فالملك الحقيقي هو الراعي لشعبه، عينه الله لخير رعاياه. ولابد أن يكون على

(١) Or. 33.

(٢) Or. 32.

(٣) Philoster., Vit. Soph. I, 7.

تدين حقيقي[١]. رجلاً فاضلاً، أباً لشعبه، يعمل بجد ونصب، عدواً للمنافقين.

وفكرة الله عند ديون ـ فطرية وعامة بين جميع البشر، وهي تبرز إلى الوعي التام عن طريق تأمل تدبير الكون وما فيه من نظام وعناية إلهية. ومع ذلك فالله مختبيء عنا، ونحن أشبه بالأطفال الصغار الذين يمدون أيديهم إلى أبيهم وأمهم[٢].

ومع ذلك فعلى الرغم من أن الله في ذاته مستور عنا، فمن الطبيعي أن نحاول أن نتخيله بقدر ما نستطيع ولقد قام بهذه المهمة خير قيام: الشعراء. كما أن الفنانين أيضاً حاولوا القيام بهذه المهمة. رغم أنهم حاولوا بطريقة أقل كفاية، لأنه ليس في استطاعة نحات أو رسام أن يصور طبيعة الله. وقل الشيء نفسه في تصوير الله على شكل بشري. فإنهم لم يخطئوا، طالما كان من الطبيعي أن يلجئوا إلى الوجود الأعلى الذي نكون نحن على تجربة مباشرة به كصورة لما هو إلهي.

ثم نجد بعد ذلك شواهد على كلبية مصبوغة بصبغة مسيحية في شخص مكسيموس السكندري، مثلاً، الذي قَدِمَ إلى القسطنطينية عام ٣٧٩ أو ٣٨٠ ميلادية وارتبط بعلاقة صداقة حميمة مع القديس جريجوري النازياتري، رغم أنه رسّم هو نفسه أسقفاً من وراء القديس جريجوري. ولقد قلّد ماكسيموس أساليب الرواقية رغم أنه فيما يبدو لم يكن متسقاً تماماً في سلوكه[٣].

ثانياً: الانتقائيون

المدرسة الانتقائية الواضحة أسسها بوتامون Potamon السكندري في عصر الامبراطور أغسطس. وتبعاً لما يقوله «ديوجنز اللايرتي» فقد كانت المدرسة تسمى مدرسة الانتقاء[٤]. ويبدو أنها ضمّت عناصر رواقية ومشائية رغم أن «بوتامون» كتب أيضاً شرحاً على «جمهورية» أفلاطون[٥].

---

(١) CF. Or. 1 - 4.

(٢) Or. 12, 61.

(٣) Greg. Adv. Maxim. P. G. 37, 1339 ff..

(٤) Diog. Laert. Proem. 21.

(٥) جاء في تعليقات R. D. Hicks على ترجمة كتاب «ديوجنز اللايرتي» أن الاسم الصحيح هو Polemo (بوليمو) وليس بوتامون (المترجم).

ولقد ظهرت النزعات الانتقائية أيضاً عند مدرسة لـ. سكستوس (ولد حوالي ٧٠ق.م) التي جمعت مبادىء رواقية وكلبية إلى جانب عناصر فيثاغورية وأفلاطونية وأرسطية. وهكذا أخذ سكستوس بعادات فيثاغورية عن محاسبة النفس والامتناع عن تناول اللحم الطازج، في حين أخذ تلميذه «سوتيون» السكندري من الفيثاغوريين نظرية التناسخ. ولم يظهر أنه كانت لهذه المدرسة نتائج كبيرة، على الرغم من أن سينكا كان تلميذاً لسوتيون(١).

ثالثاً: الشكاك

على الرغم من أن الأكاديمية قبل عصر أنطيخوس الأسكالوني قد أظهرت ـ كما رأينا ـ نزعة شكية ملحوظة، فإن إحياء النزعة الشكية يعود إلى مدرسة «بيرون» التي كانت تنظر إليه على أنه جدها الأول، أكثر مما يعود إلى الأكاديمية. وعلى ذلك فإن مؤسس المدرسة الشكية الجديدة هو أناسيداموس الذي كتب ثمانية كتب «الأقوال المنسوبة لبيرون». ولقد حاول أعضاء المدرسة أن يبينوا الطابع النسبي لجميع أحكامنا وآرائنا مجسدين حججهم عن هذا الموقف لما كانوا يسمونه الوسائل أو الطرق. وعلى الرغم من أنهم كانوا يعارضون، بالطبع، الدجماطيقية الفلسفية، فإنهم لم يفشلوا في التعرف على دعاوى الحياة العملية، ووضعوا معايير ينبغي أن يسلك الإنسان في حياته العملية طبقاً لها، ولم يكن ذلك غريباً عن روح «بيرون» الذي أعلن ـ رغم شكه ـ أن العادات والتقاليد وقانون الدولة، تقدم معياراً للحياة العملية.

قدَّم أناسيداموس(الذي كان يعلّم في الإسكندرية ومن المرجح أنه كتب كتابه حوالي عام ٤٣ق.م) عشر حجج للموقف الشكي هي على النحو التالي:

[١] الاختلاف بين أنواع الموجودات الحية يتضمن «أفكاراً» مختلفة ـ وبالتالي نسبية ـ عن الموضوع الواحد(٢).

[٢] الاختلافات بين أفراد النوع البشري تعني الشيء نفسه(٣).

---

(١) Sen. Ep. 108, 17.

(٢) الموضوع الواحد يظهر أمام كل كائن حي بألوان مختلفة وذا أبعاد مختلفة. وقد تصدر عن الموضوع الواحد انطباعات مختلفة. (المترجم).

(٣) إذا كان جميع أفراد النوع البشري يدركون جميع الأشياء بطريقة واحدة فإنه ستكون لدينا نفس الانطباعات والأفكار والمشاعر ـ وهذا غير صحيح (المترجم).

[٣] البنية المختلفة لحواسنا المختلفة (فهناك مثلاً فاكهة شرقية رائحتها كريهة لكن طعمها شهي)(١).

[٤] الاختلاف بين حالاتنا المختلفة مثل حالة المشي، أو حالة النوم، سن الشباب أو الشيخوخة. فمثلاً تيار الهواء قد يكون منعشاً لشاب لكنه يكون مؤذياً لشيخ(٢).

[٥] اختلاف المنظور [أو موقع الشيء] فالعصا المغموسة في الماء تبدو مكسورة، والبرج المربع يبدو مستديراً من بعد(٣).

[٦] موضوعات الإدراك لا تُعرض أبدًا في نقائها، بل يحتويها باستمرار وسط ما مثل الهواء وها هنا يكون الاختلاط فالعشب مثلاً يبدو أخضر في ضوء الشمس (ظهرًا)، ذهبي اللون في ضوء المساء. ويبدو ثوب السيدة مختلفاً في ضوء الشمس عنه في ضوء المصباح الكهربائي(٤).

[٧] ترجع الاختلافات في الإدراك إلى اختلافات في الكيف، فحبة الرمل، مثلاً، تبدو خشنة، في حين أن الرمل لو تساقط من بين الأصابع فإنه يبدو ناعماً ليّناً(٥).

[٨] النسبية بصفة عامة(٦).

---

(١) الموضوع الواحد يمكن أن تصدر عنه إحساسات متعارضة لعضوين من أعضاء الحس: فقد نجد لوحة فنية تبهج النظر ،ولكنها تؤذي حاسة اللمس بخشونتها، أو طائرًا بهيج المنظر وصوته مؤذ للسمع (المترجم).

(٢) الظروف والحالات التي يوجد فيها الشخص تؤدي إلى اختلاف في انطباعاته، فالأشياء تبدو لنا في حالة اليقظة غيرها في حالة النوم أو في أوقات الصحة غيرالمرض (المترجم).

(٣) الأوضاع المكانية للأشياء تكون سبباً في غموض المعرفة فنرى السفينة البعيدة وكأنها راسية مع أنها تمخر عباب البحر (المترجم).

(٤) لا يوجد إحساس خالص ذلك لأن عناصر غريبة تختلط بكل إحساس فالصوت، مثلاً، يختلف رنينه في الهواء الكثيف عنه في الهواء المتخلخل، وتصدر عن التوابل رائحة قوية داخل الغرفة، وتقل هذه الرائحة في الهواء الطلق (المترجم).

(٥) بعض السموم يقتل إذا كان منفصلاً عن بعض المواد الأخرى، في حين أنه يشفي من الأمراض إذا كان ممتزجاً بهذه المواد. وإذا شربنا كمية صغيرة من النبيذ فإنها تنشطنا وتقوي صحتنا، أما إذا أسرفنا في شرابه فإنه يضعفنا ويودي بصحتنا (المترجم).

(٦) نحن لا نعرف الأشياء في ذاتها، بل كل ما نعرفه هو ما تكون عليه الأشياء بالنسبة لنا، أو إلى أشياء أخرى، ومن ثم فنحن لجهل ما تكون عليه الأشياء في ذاتها، فكل ما نعرفه هو بالقياس إلينا، أو بالقياس إلى أشياء أخرى (المترجم).

[٩] الاختلافات في الانطباع يعود إلى تكرار أو عدم تكرار الإدراك فمثلاً المُذَنَّب الذي يُرى نادراً يعطينا انطباعاً أقوى من الشمس[١].

[١٠] الطرق المختلفة في الحياة، والنظم الأخلاقية، والقوانين والأساطير، والمذاهب الفلسفية ... الخ. (قارن السوفسطائين).

هذه الحجج العشرة لأناسيداموس قد ردها أجريبا إلى خمس حجج فحسب[٢]:

[١] اختلاف الآراء حول الموضوعات الواحدة.

[٢] السير اللامتناهي الذي تتضمنه عملية البرهنة على أي شيء. (فالبرهان ـ على سبيل المثال ـ يعتمد على افتراضات ـ تحتاج إلى برهنة ... وهكذا إلى ما لا نهاية).

[٣] النسبية المتضمنة في القول بأن الموضوعات تظهر للناس على نحو مختلف تبعاً لدرجة الحرارة... الخ. الشخص المدرك، وتبعاً لعلاقته بالموضوعات الأخرى.

[٤] الطابع الاعتباطي للمزاعم الدجماطيقية التي تزعم أنها نقطة بداية حتى تستطيع أن نفلت من التراجع اللامتناهي.

[٥] الحلقة المفرغة أو الدور الفاسد، أو ضرورة أن نفترض في البرهنة على أي شيء نفس النتيجة المراد البرهنة عليها.

وهناك شكاك آخرون ردّوا الحجج إلى اثنين هما:[٣]

(١) لا شيء يمكن أن يكون يقينياً من خلال ذاته. شاهد تنوع الآراء تجد أنه لا يوجد أي اختيار يقيني بينها.

(٢) لا شيء يمكن أن يكون يقينياً من خلال أي شيء آخر طالما أن محاولة فعل ذلك تنطوي إما على تقهقر لا نهاية له أو على دور فاسد.

(من الواضح أن هذه الحجج المتعلقة بالنسبية ترتبط، في الجانب الأعظم منها على الأقل بالإدراك الحسي؛ غير أن الإدراك الحسي لا يخطيء طالما أن الإدراك الحسي لا

---

(١) فنحن لا نكترث كثيراً لظهور الشمس رغم فائدتها الكبيرة، لأننا قد اعتدنا رؤيتها بصفة مستمرة. لكن المُذنَّب الذي يندر ظهوره يثير فينا مزيداً من الدهشة والانفعال (المترجم).

(٢) Sext. Emp. Pyrr. Hyp. I, 164ff.

(٣) Sext. Emp. Pyrr. Hyp. I, 178 ff.

يحكم. والخطأ يكمن في الحكم الكاذب .وفضلاً عن ذلك ففي قوة الاستدلال منع الخطأ عن طريق تجنب الحكم المتسرع، بدراسة الموضوع عن قرب أكثر، وعن طريق تعليق الحكم في حالات معينة ... الخ).

سكستوس أمبريقوس: (حوالي ٢٥٠م)

وهو مصدرنا الرئيسي في تفصيلات نظرية الشك، عارض إمكان البرهنة على أي نتيجة بطريقة قياسية(١). فالمقدمة الكبرى مثلاً «كل إنسان فان» لا يمكن البرهنة عليها إلا باستقراء كامل، غير أن الاستقراء الكامل يتضمن معرفة النتيجة وهي «سقراط فان». لأننا لا نستطيع أن نقول كل إنسان فان، ما لم نكن نعرف بالفعل أن سقراط فان. ومن ثم فالقياس هو مثل على الدور الفاسد. (ويمكن أن نلاحظ أن هذا الاعتراض على القياس، الذي أحياه جون ستيورات مل في القرن التاسع عشر، لا يمكن أن يكون صحيحاً لو كانت النظرية الأرسطية عن الماهية النوعية قد رفضت لصالح المذهب الإسمي ..Nominalism. إنه بفضل إدراكنا لماهية الإنسان أو لطبيعته الكلية، فإننا ملزمون بالقول بأن كل إنسان فان، وليس بسبب الزعم بعمل إحصاء شامل للجزئيات من خلال الملاحظة الفعلية التي تصبح خارجة عن الموضوع في هذه الحالة. ومن ثم فإن المقدمة الكبرى تتأسس على طبيعة الإنسان ولا تحتاج إلى معرفة واضحة بنتيجة القياس. وتكون النتيجة موجودة ضمناً في المقدمة الكبرى. والعملية القياسية تجعل هذه المعرفة الضمنية علنية صريحة. إن وجهة النظر الإسمية تتطلب ، بالطبع، منطقاً جديداً، (وهذا ما حاول «مل» أن يزودنا به)(٢). ولقد عارض الشكاك أيضاً سلامة فكرة السببية أو العلّية. لكنهم لم يستبقوا - فيما يبدو - المشكلات الأبستمولوجية التي أثارها ديفيد هيوم. فالعلّة هي نسبية أساساً. غير أن النسبي ليس موضوعياً. لكنه يُنسب بواسطة الذهن بطريقة خارجية. والعلّة - من ناحية أخرى - إما أن تكون متآنية مع النتيجة أو تسبقها أو تعقبها. وهي لا يمكن أن تكون متآنية معها طالما أن «ب» عندئذ يمكن أن تسمى علّة «أ» مثلما تكون «أ» هي أيضاً علّة «ب». كذلك لا يمكن أن تكون العلّة سابقة على النتيجة، لأنها عندئذ لابد أن تكون موجودة أولاً دون أن يكون لها

(١) Sext. Emp. Pyrr. Hyp. 2, 193 ff.

(٢) Sext. Emp. Adv. Matn. 9, 207. ff. C.F. 8, 453, ff.

علاقـة بنتيجـتها. مع أن الـعلّة هي أساساً علّة بالنسـبة (أي من حيـث علاقتـها) للنتيـجة؛ وكذلك لا يمكن للعلّة أن تأتي عقب النتيجة وذلك لأسباب واضحة.

ولقد حـاول الشكاك أيضاً البـرهنة على وجود مـتناقضات في الـلاهوت. فالله ـ على سبيل المثـال ـ إما أن يكون متناهياً أو غـير متناه[١]. وهو لا يمكن أن يكون غـير مـتناه لأنه عندئذ سيكون غـير متحرك، وبالتـالي بلا حياة ولا روح. كما أنه لا يمكن أن يـكون متناهيًا لأنه سيكون عندئذ أقل كمالاً من الكل مع أن الله حسب الافتراض موجود كامل . (وتلك حـجة مـوجـهة ضـد الرواقيـة التي كـان الله عندها مـادياً: لكنهـا لا تؤثر في أولئك الذين يعتقدون أن الله روح لا متناه. فالروح اللامتناهي لا يمكن أن يتحرك لكنه حي، أو هو الحياة اللامتناهيـة). ومن ناحيـة أخرى فالنظرية الـرواقية عن النغـمة الإلهيـة تتضـمن بالضرورة إحراجاً منطقـياً. فهناك شر كثـير ومعاناة وعذاب فـي العالم. والآن: إما أن تكون لدى الله القـدرة والإرادة لوقف هذا الشـر وهذه المـعاناة أو أنه لا يملك هذه القـدرة. والافـتـراض الأخير يتناقض مـع فكرة الله (رغم أن جون ستيوارت مل وصل إلى فكـرة غريبة عن الإله المتناهي الذي نتعاون معه). ومن ثم فلديه القدرة والإرادة لوقف الشر والمعاناة في العالم، لكن من الواضح أنه لا يفـعل ذلك. وينتج من ذلك أنه ـ على الأقل ـ لا توجد عناية إلهـية كلية من جانب الله. لكننا لا نستطيع أن نقدم تفسيراً لماذا تمتد العناية الإلهية إلى هذا الوجود ولا تمتد إلى ذاك. ومن هنا فنحن مـضطرون إلى الانتهاء إلى أنه لا توجد عناية إلهـية على الإطلاق[٢].

أما بـخصـوص الحيـاة العـملية فإن الشكاك يذهبـون إلى أنه ينبـغي علينا أن نتبع مـا يعرضه الإدراك والفـكر، وأن نشبع غرائزنا الطبيـعية وأن نتمسك بالـقانون والتراث ، وأن نسعى إلى العلم. والواقع أننا لن نستطيع أبداً أن نبلغ اليقين في العلم، بل علينا أن نواصل البحث[٣].

---

(١) Sext. Emp. Adv. Matn. 9. 148 ff.

(٢) Sext. Emp. Pyrr. Hyp. 3, 9 ff.

(٣) Sext. Emp. Pyrr. Hyp. 1, 3, 1, 226. Adv. Math. 7. 435, ff.

"الفصل الثاني والأربعون"

"الفيثاغورية المحدثة"

المدرسة الفيثاغورية القديمة - فيما يبدو - في القرن الرابع قبل الميلاد: وإذا كانت قد واصلت الوجود فمن المؤكد أنه لا يوجد لدينا شواهد على وجود حياة قوية ومؤثرة لها، غير أن المدرسة عادت إلى الحياة من جديد في القرن الأول قبل الميلاد. في صورة ما يعرف باسم الفيثاغورية الجديدة أو المحدثة. وقد ارتبطت بالمدرسة القديمة ليس فقط عن طريق تبجيل مؤسسها، بل أيضاً بسبب اهتمامات معينة في البحوث العلمية، وقبل ذلك كله بسبب صبغتها الدينية. لقد تبنت المدرسة الجديدة - كثيراً من زهد المدرسة القديمة كما كان من الطبيعي أن تتمسك بثنائية النفس والبدن التي كانت سمة بارزة، كما رأينا، للفلسفة الأفلاطونية؛ وقد أضافت إليها عناصر صوفية، استجابة لمتطلبات معاصرة لديانة أكثر شخصية وأشد نقاء. فادعت الحدس المباشر لله، كما ادعت الوحي لاسيما عندما تصور الفيلسوف في بعض الأحيان على أنه نبي يقوم بالمعجزات مثل أبوللونيوس الطياني(١). غير أن المدرسة الجديدة كانت بعيدة عن أن تكون نسخة مكررة من الفيثاغورية السابقة، ذلك لأنها سايرت التيار السائد في النزعة الانتقائية ولهذا فإننا نجد الفيثاغورية المحدثة تستمد كثيراً من العناصر من الفلسفات الأفلاطونية والأرسطية والرواقية؛ وهذه العناصر المستعارة لم تنصهر كلها في مركب واحد، وإنما كانت شائعة عند جميع أعضاء المدرسة: لأن الأعضاء المختلفين أقام كل منهم مركباً خاصاً به حتى أننا نجد في مركب واحد يمكن أن تسيطر فيه الموضوعات الرواقية، وفي مركب آخر يمكن أن تسوده موضوعات أخرى مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية. ومع ذلك فقد كان للفيثاغورية المحدثة شيء من الأهمية التاريخية لا فقط بسبب ارتباطها الوثيق بحياة العصر الدينية (ويبدو أنها نشأت أصلاً في مدينة الإسكندرية التي كانت مركز التقاء الفلسفة الهلنستية، والعلم الخاص، والديانة الشرقية) بل أيضاً بسبب أنها كانت خطوة مميزة في الطريق إلى الأفلاطونية المحدثة). ومن

(١) انظر ملحوظة عن هذا الفيلسوف بعد قليل، وقد سبق أن ذكرنا نبذة عنه في كتابنا «نساء و.. فلاسفة» ص ٢٢٠ - ٢٢١ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

هنا أخذ «نومينوس ..Numenius»[1] يعلّم نظرية تصاعدية للألوهية: الإله الأول منها هو الخير الأعظم، والإله الثاني هو الصانع، أما الإله الثالث فهو العالم.

ويخبرنا سكستوس أمبريقوس بنزعات مختلفة داخل الفيثاغورية المحدثة. وهكذا نجد أنه في شكل واحد من أشكال الفيثاغورية المحدثة كل شيء مشتق من الموناد أو النقطة (إشارة واحدة)، والنقطة تخلق الخط في جريانها، بينما الخطوط تخلق المسطحات، ومن المسطحات تظهر الأجسام ذات الأبعاد الثلاثة؛ فها هنا نجد مذهباً واحدياً، رغم أن من الواضح أنه تأثر بالتصورات الرياضية القديمة. وفي صورة أخرى من الفيثاغورية المحدثة نجد أنه على الرغم من أن كل شيء مستمد في النهاية من النقطة أو الواحد، فإنه يوضع تشديد هائل على الثنائية بين الواحد والوحدة. فجميع الوحدات تشارك في الواحد وجميع الثنائيات تشارك في ثنائية بلا حدود[2]. ولا شيء أصيل بصفة خاصة - في هذه الأشكال من الفيثاغورية المحدثة؛ إلا أن فكرة «الفيض» كانت ظاهرة بوضوح، وهي الفكرة التي ستلعب دوراً رائداً في الأفلاطونية المحدثة.

لقد كانت الرغبة في تخليص الإله وتحريره من أي اتصال بالأشكال الحسية هي أحد الدوافع التي دفعت إلى تطوير نظرية الفيض عند الأفلاطونية المحدثة وتأكيد وجود الموجودات التي تتوسط بين العالم المادي والإله الأعلى. ولقد أصبح التعالي المطلق لله، والوضع الإلهي الذي «يجاوز الوجود» بارزاً للغاية، ولقد كان هذا الموضوع - موضوع التعالي المطلق لله - من الموضوعات التي تميزت بها الفيثاغورية المحدثة بالفعل، وربما تكون قد تأثرت بفلسفة الإسكندرية اليهودية، وبالتراث الشرقي. رغم أننا قد نميز بذورها الكامنة في داخل فكر أفلاطون نفسه. إن صانع المعجزات أبوللونيوس الطياني (الذي ازدهر حوالي نهاية القرن الأول الميلادي) الذي كتب «حياته» «فيلوستراتس» مميزاً بين الإله الأول والإلهين الآخرين، فالناس ينبغي عليهم أن لا يقدموا أية قرابين مادية للإله الأول طالما أن

---

(١) فيلسوف يوناني سوري الأصل في القرن الثاني للميلاد، كتب «أفلاطون والأكاديميون» «من الأعداد» و«مذاهب أفلاطون السرية ...» الخ كان فيثاغورياً محدثاً ورائداً للأفلاطونية المحدثة، وقد درس عليه أفلوطين ولعب دوراً مهماً في تكوينه، وقد ميز بين ثلاثة آلهة: الخير الأعظم (أو الموناد)، والخالق الذي يخلق العالم بفكره، والعالم. (المترجم).

(٢) Adv. Math. 10, 281, ff.

الأشياء المادية كلها توصم بالتلوث وعدم النقاء. بينما ينبغي علينا أن نقدم القرابين للإلهين الآخرين - لا للإله الأول الذي ينبغي علينا أن لا تقدم له سوى خدمات العقل دون كلام منطوق أو تقديم أي شيء.

هناك شخصية هامة أخرى هي «نيقوماخوس الجيراسي»[١] عاش حوالي عام ١٤٠ ميلادية ، وهو مؤلف كتاب «علم الحساب». والأفكار في مذهبه إنما وجدت قبل تكوين العالم (أفلاطون)، والأفكار أو المثل هي أعداد (أفلاطون مرة أخرى)، إلا أن الأفكار الأعداد لا توجد في عالم متعال خاص بها؛ بل هي بالأحرى أفكار في العقل الإلهي، أو هي نماذج ، أو أنماط تتشكل موجودات العالم وفقاً لها (قارن فيلون اليهودي - الأفلاطونية المتوسطة - الأفلاطونية المحدثة). ومن ثم فإن تبديل وضع الأفكار (أو المثل) في العقل الإلهي كان موجوداً منذ ظهور الأفلاطونية المحدثة، ومنها انتقل إلى التراث المسيحي.

ويمكن أن نلاحظ تبديل وضع الأفكار أيضاً عند «نومنيوس الأفامي» (من مواليد أفاميا في سوريا) الذي عاش في النصف الثاني من القرن الثاني الميلادي، والذي يبدو أنه كان على معرفة جيدة بالفلسفة اليهودية في الإسكندرية. وهو يتحدث عن أفلاطون - على ما يروي كلمنت - على أنه «المتحدث باسم ربات الفنون»[٢]. ونحن نجد أن الإله الأول في فلسفة «نومنيوس» هو مبدأ الوجود والملك أو الحاكم في الدولة[٣]. وهو أيضاً نشاط الفكر الخالص؛ وليس له مشاركة مباشرة في تكوين العالم، وفضلاً عن ذلك فهو الخير . ويبدو أن «نومنيوس» بهذا الشكل قد وحّد بين مثال الخير الأفلاطوني وبين الله عند أرسطو أو فكر الفكر. والإله الثاني هو الصانع (محاورة طيماوس) الذي هو الخير بالمشاركة في وجود الإله الأول وهو الذي يشكل العالم. وهو يفعل ذلك بأن يشتغل على المادة ويشكلها طبقاً للنمط أو الأفكار النموذجية. والعالم نفسه الذي هو نتاج الصانع هو الإله الثالث.

---

(١) فيلسوف يوناني وعالم رياضة ازدهر حوالي عام ١٠٠ ميلادية كتب كتاباً بعنوان «مدخل إلى علم الحساب» فكان أول مَنْ درس الحساب مستقلاً عن الهندسة كما كتب أيضاً عدة دراسات من زاوية الفيثاغورية المحدثة عن «الهارموني» ، و«اللاهوت» ... الخ (المترجم).

(٢) Clem. Alex. I, 22, 148 (P. G. 8, 895).

(٣) CF. Plato, Ep. 2.

وهذه الآلهة الثلاثة هي أيضاً التي يسمها نومنيوس بسمات الأب، والخالق، والمخلوق على التوالي، أو الجد والابن والحفيد .[(١)].

والثنائية ظاهرة جداً في سيكولوجيا «نومينوس» لأنه يفترض وجود نفسيْن عند الإنسان: النفس العاقلة، والنفس غير العاقلة. ويعلن أن دخول النفس إلى البدن هو شيء سيء أو هو «سقوط» ويبدو أنه كان يعلّم الناس أيضاً أن هناك نفساً للعالم خيرة ونفساً شريرة[(٢)].

وعلى ذلك فقد كانت فلسفة «نومينوس» تلفيقية أو محاولة توفيق بين عناصر مأخوذة من مفكرين سابقين، وهي فلسفة وضعت تشديداً كبيراً على التعالي الإلهي، وأكدت ـ بصفة عامة ـ وجود تعارض حاد بين «الأعلى» و«الأدنى»، تعارضهما معاً في الواقع ككل، وفي الطبيعة البشرية بصفة خاصة.

ويرتبط بالفيثاغورية المحدثة ما يسمى بالآداب الهرمسية Hermetic[(٣)]، والكهانة الكلدانية . الأولى هي اسم لنوع من الآداب « الصوفية » السرية نشأت في القرن الأول ـ وربما كانت ـ أو لم تكن ـ مدينة في وجودها لكتابات مصرية سابقة. لقد وجد اليونان في «هرميس ..Hermes»[(٤)]، الإله المصري «تحوت» Thoth[(٥)] وتسميته هرمس

(١) Procl. in Tim. I, 303, 27ff.

(٢) Chalcid. in Tim. c. 295.

(٣) مجموعة من الكتابات الإغريقية تتناول مسائل السحر والتنجيم والكيمياء السرية والأسرار الصوفية ... الخ. ثم تحولت إلى ما يشبه الديانة السرية التي امتزجت بعناصر مسيحية وبالغ المسيحيون الأوائل في الاهتمام بها (المترجم).

(٤) هرميس Hermes هو ابن زيوس كبير الآلهة في الميثولوجيا اليونانية، وهو رسول الآلهة ـ واسمه يعني الرسول ـ وهو يقود أرواح الموتى بعصاه الإلهية ... الخ وربما كان تجسيداً لشخصية عظيمة. راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ١٣٧ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٥) الإله تحوت هو إله القمر في الديانة المصرية القديمة وراعي الحكمة والفنون وهو الذي اخترع الكتابة واللغات، وسجل الأحداث التاريخية، ويقال إنه مؤلف كتاب الموتى، وهو الإله الحكيم، وكاتم أسرار الآلهة، والمساعد الذي لا يستغنى عنه في أي عمل إلهي وفضلاً عن ذلك فقد كان ساحراً وبارعاً يستطيع تحويل أي شيء يريد إلى أية صورة وذلك لمعرفته بقوة الكلام. راجع كتابنا السابق المجلد الثالث ص ٣١٩ وما بعدها (المترجم).

Trismegistos [أي المعظم ثلاث مرات] مأخوذة من التسمية المصرية «تحوت العظيم»(١). لكن أياً ما كانت الحقيقة بخصوص التأثير المفترض للتراث المصري على الآداب الهرمسية فإن الأخيرة مدينة بمضمونها الأساسي للفلسفة اليونانية المبكرة. ويبدو أنها مدينة بصفة خاصة لـ «بوزيدنوس». والفكرة الأساسية التي عبّرت عنها هذه الكتابات هي: الخلاص من خلال معرفة الله. وهي فكرة لعبت دوراً كبيراً في «الغنوصية ..Gnosticism» وهي نظرية مشابهة في الخلاص تشكل مضمون الكهانة الكلدانية. وهي قصيدة تمّ تأليفها حوالي عام ٢٠٠ ميلادية كانت ـ مثل الكتابات الهرمسية ـ تضم عناصر: أورفية، وفيثاغورية، وأفلاطونية، ورواقية.

لقد كانت الفيثاغورية المحدثة ـ في علاقتها الوثيقة بالاهتمامات الدينية ـ وحاجات العصر، وفي تمهيد الأرض أمام الأفلاطونية المحدثة ـ أقول إن الفيثاغورية المحدثة كانت تشبه الأفلاطونية المتوسطة، التي علينا أن ننتقل إليها الآن.

حاشية عن أبوللونيوس الطياني(٢)

أخذ فيلوستراتوس ..Philostratus عالم البلاغة ـ على عاتقه تأليف كتاب عن أبوللونيوس بناء على طلب «جوليا دومنا»(٣) زوجة سبتيموس سفيروس الثانية. لقد تمّ تأليف الكتاب حوالي عام ٢٠٠ . ومن المرجح أن تكون القصة التي رواها «فيلوستراتوس» عن ذكريات أبوللونيوس، بقلم تلميذه داميس التي يقال إنها رويت لـ «جوليا دومنا» قصة مختلقة(٤). وعلى أية حال فيبدو أن دافع «فيلوستراتوس» هو أن يظهر «أبوللونيوس»

(١) وحّد اليونان بين تحوت والإله هرميس ووصفوه بأنه مخترع علم الفلك، وعلم التنجيم، وعلم الحساب، والهندسة، والرياضيات عموماً ،وقالوا عنه إنه أول مَن نظّم الدين والدولة. كما أطلق عليه اليونان اسم «المعظم ثلاث مرات» لأنه وضع القواعد التي تنظم عبادة الآلهة كما وضع لهم التراتيل ... الخ راجع المعجم السابق المجلد الثالث ص ٣٢٠ (المترجم).

(٢) راجع أيضاً ما كتبناه عن هذا الفيلسوف في كتابنا «نساء فلاسفة» ص ٢٢٠ وما بعدها ـ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٣) تسمى أحياناً «جوليا الفيلسوفة» وقد كتبنا عنها فصلاً كاملاً ـ هو الفصل السادس ـ في كتابنا «نساء فلاسفة» راجع ص ١٩٥ وما بعدها ـ مكتبة مدبولي عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٤) CF. Ed. Meyer, Hermes, 197, pp. 37, ff.

بمظهر الرجل الحكيم ، وعلى أنه الرجل صانع المعجزات والخادم الحقيقي للآلهة بدلاً من الساحر والمشعوذ كما صوره «مورجينز» في مذكراته عن «أبوللونيوس»[١]. وهناك إشارات تدل على أن «فيلوستراتوس» كان يعرف الأناجيل وأعمال الرسل، وحياة القديسين، وأنه استفاد منها. لكن يبقى من المشكوك فيه إلى أي حد كبير أنه قصد عن وعي أن يستبدل بالمثل الأعلى «للمسيح الهلنستي»، المسيح المسيحي: فالتشابهات قد بولغ فيها كثيرًا، فإن ظل ما يقصده «فيلوستراتوس» غامضاً فكذلك سيظل أساس الحقيقة في روايته: فمن المستحيل من الناحية العملية أن نقول بالضبط أي نوع من الرجال كان أبوللونيوس التاريخي بالفعل.

لقد لقى كتاب «فيلوستراتوس» نجاحاً باهرًا مما أدى إلى عبادة «أبوللونيوس» ، فقد شيّد «كاراكالا Caracalla» ضريحاً لصانع المعجزات[٢] على حين أن الامبراطور «الكسندر سيفروس» وضعه في قائمة الآلهة جنباً إلى جنب مع آلهة المنزل، وابراهام، وأورفيوس والمسيح[٣]. وحافظ أورليان على مدينة «طيانا Tiana» بعد أن نذر تدميرها احتراماً لأنها مسقط رأس أبوللونيوس[٤]. وأثنى عليه «أونابيوس» في كتابه حياة السوفسطائيين[٥]. في حين أن «أميانوس مارسيلنيوس»، رفيق الامبراطور «جوليان» استشهد به جنباً إلى جنب مع «أفلوطين» بوصفه أحد الفانين المتميزين الذين تحدث عنهم عباقرة العالم[٦].

أياً ما كانت نوايا «فيلوستراتوس» نفسه. فمن المؤكد أن المدافعين الوثنيين قد استفادوا من شخصية «أبوللونيوس» في صراعهم ضد المسيحية . فنجد «هيروقليس» حاكم مصر العليا في عهد «دوقلديانوس» العدو اللدود للمسيحية يحاول أن يقلل من أهمية معجزات المسيح عن طريق الاستشهاد بمعجزات «أبوللونيوس»، بل يحاول أن يُبيّن سمو وتفوق

(١) Orig. Contra Celsum. 6. 41 (P. G. 11. 1353).
(٢) Dion Cass. 77. 18.
(٣) Lamprid . Alex. 20.
(٤) Lamprid . Aurel. 24.
(٥) Ed. Boissanade, P. 500 Didot.
(٦) Rerum Gest. 21. 14. 5.

الحكمة الوثنية التي أحجمت أن ترفع أبوللونيوس إلى مصاف الآلهة بسبب هذه المعجزات[١] واستفاد فرفريوس أيضاً من «أبوللونيوس»، فاستشهد بمعجزاته وعارض جرأته في تحدي الامبراطور «دومثيان» في مهانة المسيح بسبب آلامه[٢]. ويقف القديس أوغسطين شاهدًا على استغلال مثل هذا النوع من الدفاع لأبوللونيوس من جانب الوثنيين[٣].

وقرب نهاية القرن الرابع ترجم «فيريوس نيقوماخوس فلافيانوس» الوثني كتاب «فيلوستراتوس» إلى اللغة اللاتينية، ثم أعاد تنقيحه عالم النحو «تاسيوس فيكتورنيوس» - ويبدو أنه أثار اهتمامًا عند بعض حلقات المسيحيين، نظرًا لأن «سيدونيوس أبوللليناريس» قام بمراجعته أيضاً، كما تحدث عن أبوللونيوس بكثير من التوقير والاحترام[٤].

---

(١) Lact. Div. Inst. V. 3. P. L. 6, 556ff.

(٢) St. Jerome 9 in Ps. 81 (P. L. 26, 1130).

(٣) CF. EP. B 6. I, 102. 32, 138, 18.

(٤) EP. 8, 3. ed. Moh, P. 173.

"الفصل الثالث والأربعون"
"الأفلاطونية المتوسطة"

سبق أن رأينا كيف نزعت الأكاديمية المتوسطة والجديدة إلى مذهب الشك Scepticism . وكيف أن الأكاديمية عادت إلى الدجماطيقية Dogmatism في عهد أنطيوخوس الأسكالوني ـ عندما أكد الأخير نظرية الوحدة الأساسية بين الفلسفتين الأفلاطونية والمشائية. فلن يدهشنا، إذن، أن نجد النزعة الانتقائية Eclecticism كسمة من السمات الرئيسية في الأفلاطونية المتوسطة؛ فلم يكن لدى الأفلاطونيين محاضرات أفلاطون، وإنما كان لديهم المحاورات الأكثر شعبية، ولقد صعّبت هذه الحقيقة على أية عقائد صارمة أن تؤكد نفسها؛ فهي رغم ذلك لم تكن كما تركها المؤسس نسقية وديعة فلسفية مرتبة بعناية، يمكن أن تعتبر قانوناً أو معياراً للأفلاطونية. ولهذا فليس ثمة مبرر للدهشة من أن تتولى الأفلاطونية المتوسطة دراسة المنطق المشائي، ما دام المشاءون كان لديهم الأساس المنطقي المنقح بعناية أكثر مما كان لدى الأفلاطونيين.

لم تكن الأفلاطونية أقل من الفيثاغورية المحدثة في شعورها بأثر الاهتمامات والمتطلبات الدينية المعاصرة، وكانت النتيجة أن استعارت الأفلاطونية من الفيثاغورية المحدثة، أو طورت، البذور الكامنة في ذاتها بتأثير المدرسة الأخيرة. ومن هنا نجد في الأفلاطونية المتوسطة نفس الإصرار على التعالي الإلهي الذي سبق أن لاحظناه عند الفيثاغورية المحدثة جنباً إلى جنب مع نظرية الموجودات المتوسطة والإيمان بالتصوف.

ومن ناحية أخرى ـ وهنا أيضاً نجد أن الأفلاطونية المتوسطة على اتفاق مع التيارات المعاصرة ـ نجد أن هناك قدراً كبيراً من الاهتمام قد تمّ توجيهه نحو دراسة محاورات أفلاطون وشرحها(١) . وكانت النتيجة احتراماً وتوقيراً مكثفاً للمؤسس الفعلي، وبالتالي نزعة للتشديد على الاختلافات بين الأفلاطونية والمذاهب الفلسفية الأخرى. ومن هنا

---

(١) يُعزى الترتيب الرباعي لمحاورات أفلاطون إلى اسم «ثراسيلوس» الذي كان عالم فلك في بلاط تبريوس وانضم إلى المدرسة الأفلاطونية.(المؤلف) . وتبيريوس (٤٢ ـ ٣٧) امبراطور روماني سلك في الحكم سبيل التعقل فترة ثم أطلق العنان لنزواته وشهواته (المترجم).

وجدنا كتابات تتجه نحو معارضة المشائية والرواقية. وهاتان حركتان واحدة نحو الاعتدال الفلسفي، والأخرى نحو النزعة الانتقائية، كانتا في صراع واضح، والنتيجة هي أن الأفلاطونية المتوسطة لم تمثل خاصية الكل الموحد: لقد جمع مفكرون مختلفون عناصر متنوعة بطرق مختلفة. وبالتالي كانت الأفلاطونية المتوسطة، متوسطة أعني أنها تحمل سمة المرحلة الانتقالية بمعنى أننا لن نجد إلا في الأفلاطونية المحدثة شيئاً يشبه المركب الحقيقي وانصهار التيارات والنزعات المختلفة. ومن هنا كانت الأفلاطونية المحدثة أشبه ما تكون بالبحر الذي تصب فيها أنهار مختلفة حيث تمتزج في النهاية مياهها بمياهه.

{١} النزعة الانتقائية عند الأفلاطونية المتوسطة والنزعة المعتدلة عند نفس المدرسة يمكن أن نلاحظهما معاً في فكر «أيدورس السكندري» (حوالي عام ٢٥ق.م) الذي يؤكد متفقاً مع «تياتيوس» (176b) أن غاية الفلسفة هي التشبّه بالله؛ ويقول أيدورس إن سقراط، وأفلاطون، وفيثاغورس ـ يتفقون على هذا التصور. ويبرز لنا ذلك الجانب الانتقائي في فكر «أيدورس»، وأثر الفيثاغورية المحدثة بصفة خاصة الذي ميّز ـ متفقاً معها ـ بين جوانب ثلاثة للواحد. الجانب الأول هو الألوهية العليا وهو المصدر المطلق للوجود. ومنه يصدر الجانب الثاني الذي هو يسمى أيضاً بالواحد... الخ وأيضا ثنائية بلا حدود ... الخ . لكن على الرغم من أن أيدورس شعر بوضوح بتأثير الأفلاطونية المحدثة وأنه إلى هذا الحد كان انتقائياً، فإننا نعرف أنه كتب كتاباً ضد التصور الأرسطي، ويظهرنا ذلك على نزعة «معتدلة» ضد النزعة الانتقائية.

{٢} وهناك شخصية مرموقة من الأفلاطونية المتوسطة هي بلوتارك الخيروني مؤلف مشهور عن حياة كبار اليونان والرومان(١)، ولقد ولد هذا الرجل المميز حوالي عام ٤٥ ميلادية ، وتعلّم في أثينا حيث جذبته الدراسات الرياضية عن طريق «أمنيوس الأفلاطوني»، وكثيراً ما زار روما وارتبط بعلاقة صداقة بشخصيات مهمة في عاصمة الامبراطورية. ويقول سويداس Suidas(٢) إن الامبراطور «تراجات» منحه شرف الأعمال

---

(١) بلو تارك Plutarch (٤٦ ـ ١٢٠م) كاتب سير يوناني «كان لأعماله أبعد الأثر في تطور فن المقال وفن السيرة» وضع كتابين شهيرين هما «سير متوازية لنبلاء الإغريق والرومان» وكتاب «الأخلاق» Moralia وهو يشتمل على أكثر من ستين مقالة في الأخلاق والدين والسياسة والأدب (المترجم).

(٢) قاموس سويداس.(بلوتارك).

القنصلية وأنه أمر جميع الموظفين الرسميين في «أخايا»(١) أن يطلبوا موافقة «بلوتارك» على جميع ما يقومون به من إجراءات. كما أصبح بلوتارك كذلك حاكمًا على المدينة التي ولد فيها، كما كان لعدة سنوات كاهناً للإله أبوللو في دلفي. وإلى جانب مؤلفاته «حياة النبلاء» و«الأخلاق» فقد كتب «بلوتارك» شروحاً على أفلاطون مثل «التساؤلات الأفلاطونية». كما كتب في معارضة الرواقية والأبيقورية مثل «العقبات الرواقية» و«زيوس لم يكن سعيداً عند أبيقور». وكذلك في السيكولوجيا ، وعلم الفلك، وفي الأخلاق والسياسة. ولابد أن نضيف إلى هذه الكتب مؤلفاته في حياة الأسرة والتربية والدين. وهناك عدد من المؤلفات وردت إلينا تحمل اسمه لكنها منحولة لم يكتبها بلوتارك.

كان فكر بلوتارك، بالقطع، فكرًا انتقائياً من حيث طابعه فهو لم يتأثر بأفلاطون وحده، وإنما بالمشائين أيضاً، وبالرواقيين، كما تأثر بالفيثاغورية المحدثة بصفة خاصة. وعلى حين أن النزعة الشكية في الأكاديمية الجديدة والمتوسطة أدت به إلى اعتناق موقف ارتيابي إلى حد ما تجاه الفكر النظري وإلى معارضة قوية للخرافة (وربما يرجع الموقف الأخير أكثر إلى رغبته في الوصول إلى تصور أشد نقاء عن الإله) لكنه رغم ذلك جمع بين الإيمان بالنبوة، و«الوحي» و«الحماس الديني» . وهو يتحدث عن الحدس والاتصال المباشر بالمتعالي، وهو حديث ساعد بغير شك في تمهيد الطريق أمام نظرية أفلوطين عن الجذب الصوفي(٢).

لقد كان بلوتارك يستهدف الوصول إلى تصور أكثر نقاء عن الله. «.. على حين أننا ها هنا على الأرض مثقلون بأمراض الجسد، لا نستطيع أن يكون بيننا وبين الله اتصال أو تعامل إلا عن طريق الفكر الفلسفي، فإننا نستطيع أن نمسه مساً خفيفًا كما هي الحال في الأحلام. لكن عندما تتحرر أرواحنا وتنطلق إلى منطقة اللاتغير، واللامرئي، والخالص، في هذه المنطقة سيكون الله هو مرشدنا وهو الملك على أولئك الذين يعتمدون عليه، ويحدقون

---

(١) أخايا Achaea إقليم في بلاد اليونان القديمة يقع في الجزء الشمالي من شبه جزيرة البلبونيز (المترجم).

(٢) De Is. et Osir. 77.

بشوق عارم في الجمال الذي لا تستطيع شفتا الإنسان أن تعبر عنه»[١]. ولقد قادته هذه الرغبة في تصور أكثر نقاء لله، إلى إنكار أن يكون الله خالقاً للشر. إذ لابد البحث عن علّة أخرى للشر في العالم. ولقد وجد «بلوتارك» هذه العلّة في «نفس ـ العالم»، فزعم أن هذه النفس هي علّة الشر والنقص في العالم وهي تقف في مقابل الله الذي هو خير خالص. وهكذا يؤكد أن للثنائية مبدأين هما الخير والشر. غير أن مبدأ الشر قد أصبح فيما يبدو هو نفس ـ العالم الإلهي في الخلق بالمشاركة فيه أو المملوء بالعقل الذي هو فيض من الله. ومن ثم فنفس العالم ليست محرومة من العقل والانسجام، لكنه، من ناحية أخرى، يواصل العمل كمبدأ للشر، وعلى هذا النحو تتأكد الثنائية.

ما دام الله قد تحرر من كل مسئولية من الشر فقد ارتفع عالياً فوق العالم. ولقد كان من الطبيعي أن يجعل بلوتارك الموجودات المتوسطة في مرتبة أدنى من الله. وهكذا قَبل أن تكون هناك آلهة للنجوم. وتابع «زينقراط» و«بوزيدنيوس» في الأعم بوجود عدد من الأرواح أو الشياطين أو العفاريت Demans تشكل همزة الوصل بين الله والإنسان وبعضها يشبه الله شبهاً أكبر ويوصم بعضها الآخر بوصمة الشر في العالم الأدنى[٢] والطقوس المسرفة، والشعائر، والقرابين البربرية الماجنة هي في الواقع إنما تُقدَّم إلى أرواح الشر. أما شياطين الخير فهي أدوات العناية الإلهية (التي يشدد عليها بلوتارك كثيراً). ويعلن بلوتارك ـ كما ذكرت منذ قليل ـ من نفسه عدواً للخرافة ويدين الأساطير التي لا تليق بالله. (وهو مثل بوزيدونس يميز بين أربعة أوجه للاهوت). لكن ذلك لم يمنعه من أن يُبدي تعاطفاً ملحوظاً مع الديانة الشعبية. وعنده أن الديانات المختلفة للجنس البشري إنما تعبد كلها إلهاً واحداً تحت أسماء مختلفة ولقد استفاد من التأويل الرمزي، لكي يبرر المعتقدات الشعبية. فهو مثلاً في كتابه عن «إيزيس وأوزريس» يحاول أن يبيّن أن أوزريس يمثل مبدأ الخير وأن «طيفون» يمثل مبدأ الشر في حين أن إيزيس تمثل المادة التي لم تكن شراً في نظر «بلوتارك»، لكن على الرغم من أنها محايدة في ذاتها فإن لديها ميلاً طبيعياً وحباً للخير.

وتقدم السيكولوجيا عند بلوتارك دليلاً على الأفكار الأسطورية والخيالية عن أصل النفس وعلاقتها بالشياطين أو الأرواح ـ وليس من الضروري الدخول في تفصيلاتها؛ وربما

---

(١) De Is. et Osir. 78.

(٢) De Is. et Osil. 26.

كـان على المرء أن يشيـر إلى الثنائيـة بين النفس والعقل التي تُـفرض من أعلى على ثنائيـة النفس والبدن. فكما أن النفس أفضل من البدن وهي إلهية أكثر منه، وإلهية أكثر من البدن، فكذلك «النوس» أفضل وإلهي أكثـر من النفس. فالأخير يخضع للانفـعالات والسابق أنه «الشيطـان» في الإنسان والعنصـر الذي ينبغي أن يحكم. وبلوتارك يؤكـد الخلود. ويصف السعادة في الحياة الآخرة عندما تبلغ النفس لا فقط معرفـة الحقيقة، لكن عندما تستمتع مرة أخرى بصـحبـة الأقارب والأصـدقاء[١]. ولقد تـأثر الفيلسـوف في فلسفة الأخـلاق تأثرًا واضـحاً بـالتراث المشـائي مـا دام يؤكـد حـاجتنا إلـى بلوغ الوسط السـعيـد بين الإفـراط والتفريط. والتخلص من المحبة والتعاطف لا هو أمر ممكن ولا مرغوب فيه، بل إن علينا أن نسـتـهـدف بالأحرى الـوسط الذهبي. غـيـر أن بلوتارك تابع الرواقـيين في الموافـقـة على الانتحار، كـما تأثر أيضاً بفكرتهم عن المواطنة العالميـة لا سيما عندما تُرى في ضـوء تجربته وخبرته في الامبراطورية الرومانية حيث الحاكم يمثل الله.

خُلق العالم في الـزمان، لأن ذلك ضروري عن طريق مـبدأ أولوية النفس وأسبـقيتـها على البدن، وأسبقية الله على العالم[٢]. وهناك خمسة عناصر (قـد أضاف الأثير) وخمسة عوالم[٣].

[٣] ألبـينوس .. Albinus (من القرن الثـاني الميلادي) تلميـذ جايوس Gauis مـن الأفلاطونيـة المتوسطة، مـيّز بين الإله الأول وبين العـقل. والـنفس، فالإله الأول لا يتـحرك (أرسطو) لكنه ليس محركاً، ولابد أن يبدو متحدًا مع الإله الذي في السماء. الإله الأول لا يعمل على نحو مباشر، طالما أنه لا يتحرك لكنه ليس محركاً ـ لكنه يعمل من خلال النوس أو العقل في العالم[٤]. ويوجد بين الله والعالم آلهة النجوم، وآلهة أخرى. وأصبحت المثل الأفلاطونيـة هي أفكار أزلية لله ونماذج أو علل نمـوذجية للأشـياء. والصـورة الأرسطية هي توابع لها بوصفـها نسخاً[٥] وتصور الله على أنه غيرمتـحرك. وعلى أنه لا يعمل من خلال

---

(١) Nom. P. Suav. 28ff. De Sir Num. Vind. 18.

(٢) De Amin. Procr. 4ff.

(٣) وقارن محاورة طيماوس لأفلاطون De def. Orac. 32ff.. 77.
٣١ أ وب. و٣٤ب و ٣٥جـ حيث يختار أفلاطون عالماً واحداً.

(٤) Didask alikos, 164. 21 ff.

(٥) Didask. 163 - 4.

العلّة الفاعلة هو بالطبع تصور أرسطي الأصل رغم أن هناك عناصر في هذا التصور هي تطويرات للنظرية الأفلاطونية، وتغيير وضع الأفكار لتكون أفكاراً في ذهن الله، هي نظرية التقينا بها بالفعل عند الفيثاغورية المحدثة. ولقد استفاد «البينوس» أيضاً من الصعود المتدرج إلى الله من خلال الدرجات المختلفة للجمال، وهو صعود اقترحه أفلاطون في «محاورة المأدبة» في حين أن تصور نفس للعالم يرتبط بوضوح بمحاورة «طيماوس»[(١)]. وبهذا الانصهار للعناصر الأفلاطونية والأرسطية، فقد ساعد «ألبينوس» ـ مثل تومينوس في الفيثاغورية المحدثة ـ على تمهيد الطريق أمام الأفلاطونية المحدثة. وتفرقته بين العقل والنفس كانت خطوة مباشرة كذلك في طريق تفرقة الأفلاطونية المحدثة بين العقل والنفس. (في علم النفس والأخلاق عنده يجمع ألبينوس بين العناصر الأفلاطونية، والأرسطية، والرواقية. فقد وحّد مثلاً بين الإعداد الرواقي وبين المهارة في الجدل الأفلاطوني. مقدماً الغاية الأرسطية في مقابل المهارة في الجدل مميزاً بينه وبين الشهوة الأفلاطونية والجراءة والجسارة. ومستفيداً من الإنجاز الرواقي. ومعلناً أن غاية الأخلاق هي الغاية الأفلاطونية وهي التشبه بالله بقدر المستطاع. متابعاً الرواقية في جعلها نبل المشاعر هي أول الفضائل الأساسية وأفلاطون في جعل الانسجام هو الفضيلة العامة معارضاً «التبلد Apathy» الرواقي لصالح Metriopathy الأفلاطوني ـ الأرسطي. موقف انتقائي حقاً!).

{٤} يمكن أن نذكر أيضاً من بين فلاسفة الأفلاطونية المتوسطة أبوليوس Apuleius (حوالي عام ١٢٥ ميلادية) وأتيكوس Atticus (حوالي ١٧٦ ميلادية) . وكلسوس Celsus وماكسيموس من صور (حوالي ١٨٠ ميلادية). ويمثل أتيكوس التراث الأفلاطوني الأكثر اعتدالاً في مقابل النزعة الانتقائية على نحو ما لاحظناها عند «ألبينوس». ومن هنا فقد هاجم أرسطو لأنه تجاهل النعمة الإلهية، وقال بأزلية العالم، ولإنكاره الخلود، أو أنه لم يعبر عنه بوضوح. لكنه تأثر، فيما يبدو، بالنظرية الرواقية، عندما أكد المحايثة الإلهية، وشدد على كفاية الفضيلة، في مقابل النظرية المشائية التي تقول إن الخيرات المادية والخارجية ضرورية للسعادة. ومن الطبيعي أن يؤكد المثل الأفلاطونية لكنه ـ حسب

---

(١) Didask. 169, 26ff.

خصائص عصره ـ جعلها أفكاراً في ذهـن الله. وبالإضافة إلى ذلك فقد وحَّد بين «الصانع» في محاورة «طيماوس» وبين مثال الخير، ونسب إلى المادة نفساً شريرة كمبدأ لها.

وقد اشـتهـر كلسوس ..Celsus بأنه خصم عنيد للمـسيحية ونحن نعرف مـضمون كتابه «القول الحـق» (الذي كتبه حوالي عام ١٧٩ ميـلادية) من خلال رد أورجين عليه[١]. وهو يؤكد التعـالي المطلق لله. ولا يوافق أن يكون ما هو مادي من عمل الله. ولعـبور الهوة بين الله والعـالم وافق على وجـود الشيـاطين، والملائكة ، والأبطال. والـكون هو موضـوع العناية الإلهية، وهذه العـناية لا تعتبر الإنسان كـما يعتقد المسيـحيون ـ الحقيـقة المركزية في الكون.

ونجد تأكـيداً مماثلاً علـى التعالـي الإلهي مع الموافقـة على وجود شـياطين وآلهـة دنيا، وكذلك رد الـشر إلى المادة، موجـود في حالة مـاكسـيمـوس الصوري (حـوالي عام ١٨٠ ميـلادية) ويتحدث ماكـسيمـوس عن رؤية الله المتعالى «إنك لا تراه رؤية كـاملة إلا عندما يدعـوك، في حيـاتك أو في ممـاتك، لكنك أثناء ذلك تلمـح جـمـالاً لم تره عين قط، ولا يستطيع أن يصـفه لسان. إذا ما تمزقت الحـجب التي تخفى روعته وسناه، لكـنك لا تجحده ولا تجدف عليه بأن تقدم صلوات عابثة من أجل أشيـاء أرضية تنتمي إلى عالم الصدفة، أو يمكن تحصيلهـا عن طريق الجهد البشـري. أشياء لا يحتاج الشـخص المحترم أن يصلي من أجلها، أمـا غير المحترم فلن يحـصل عليها. إن الصلاة الـوحيدة المستجـابة هي الصلاة من أجل الخيـر، والسلام، والأمل في الموت»[٢]. أما الملائكة «فهم خدم لـلرب وعون للبشر. عشـرة آلاف مضاعـفة ثلاث مرات عـددهم على الأرض المثمـرة الخصبة، وزراء خالدون لزيوس ..Zeus»[٣].

---

(١) وقد ألَّف أوريجين كتاباً للرد عليه عنوانه «ضد كلسوس Contra Celsus» (المترجم).

(٢) Diss. 17, 11, : 11, 2 and 7.

(٣) Diss. 14, 8.

"الفصل الرابع والأربعون"

"الفلسفة اليهودية الهلنستية"

في مدينة الإسكندرية على وجه الخصوص كان أثر الفكر اليوناني على العقل اليهودي بارزًا للغاية، وإنْ كان تعقب مثل هذا الأثر يمكن أن يُرى في فلسطين ذاتها، كما هي الحال في النظرية التي أخذت بها فرقة الآسينين ..Essenes[1] (ذكرها يوسيفوس[2] لأول مرة وهو يصور فترة يوناثان الهاسموني[3] حوالي عام ١٦٠ ق.م)[4] التي تكشف عن سمات أورفية ـ فيثاغورية. إذ يؤكد الآسينيون، مثلاً، ثنائية واضحة بين النفس والبدن، ويقرنونها بالإيمان ـ لا فقط ببقاء النفس بعد الموت، بل أيضاً بوجودها السابق قبل الميلاد. ومن المحرم عندهم تقديم قرابين الدم، وتناول اللحم، وشرب الخمر، كما أضفوا أهمية كبرى على الإيمان بالملائكة، أو الموجودات المتوسطة. وفضلاً عن ذلك فهناك سمة بارزة ـ حتى إذا لم يبالغوا في التشديد عليها ـ هي أنه عندما حاول : «أنطيوخوس ابيفانس Antiochus Epiphanes»[5] صبغ يهود فلسطين بالصبغة الهيلينية كان يضع ثقته إلى

---

(١) فرقة يهودية قديمة تمركزت في منطقة البحر الميت (من ٢٠٠ق.م حتى ٢٠٠ ميلادية) عاش أعضاؤها حياة الزهد لا يأكلون اللحم، ولا يجمعون المال، ويعتبرون العبادة غاية في حد ذاتها، ويعتقدون أن يوم الدينونة على وشك الحدوث. ويعتقد البعض أن يوحنا المعمدان كان أحد أعضاء هذه الجماعة وأنه تلقى عنهم وعاش بينهم (المترجم).

(٢) يوسيفوس Jose phus (فلافيوس) ـ (٣٧ ـ ١٠٠م) مؤرخ يهودي وقائد وفريسي. اشترك في الثورة اليهودية ضد الرومان عام ٦٦ وتمّ أسره، لكن أفرج عنه عندما تنبأ أن فسبازيان سيكون امبراطورًا. حصل على المواطنة الرومانية، وهو مؤلف كتاب «تاريخ الحرب اليهودية». وكتاب «العصور اليهودية القديمة». وهو عبارة عن تاريخ اليهود منذ بدء الخليقة حتى عام ٦٦م (المترجم).

(٣) الهاسموني ..Hasmonean نسبة إلى سلالة يهودية أنشأها المكابيون Maccabees وترجع التسمية إلى الجد الأول Hasmon (المترجم).

(٤) Ant. Jud. 13 . 5,9.

(٥) أنطيوخس الرابع (ابيفانس = الظاهر) ملك سوريا ١٧٥ ـ ١٦٣ق.م حاول القضاء على اليهودية، وصبغ بلاد اليهود بالصبغة الهيلنية مما أفضى إلى ثورة المكابيين (المترجم).

حد ما في مساعدة اليهود أنفسهم. رغم أنه لقي معارضة مستميتة من جانب المتمسكين أكثر بالتراث، فناصروا بعزم وتصميم تراث آبائهم، وكان من الطبيعي أن يصبحوا أعداء ألداء لسوء الاستخدام الأخلاقي الذي اعتبروه مصاحباً للهيلينية. غير أن الإسكندرية تلك المدينة العالمية العظيمة التي وضعت الحدود للشرق والغرب، أصبحت المركز الحقيقي للفلسفة اليهودية الهلنستية التي وصلت إلى الذروة في فكر «فيلو ..Philo». لقد كان من الطبيعي أن يكون اليهود خارج موطنهم الأصلي عرضة أكثر لقبول المؤثرات اليونانية، ولقد ظهر ذلك بدرجة كبيرة في محاولة التوفيق بين الفلسفة اليونانية واللاهوت اليهودي، تلك المحاولة التي أدت من ناحية إلى انتقاء تلك العناصر من الفكر اليوناني التي تنسجم أفضل مع الديانة اليهودية. كما أدت من ناحية أخرى، إلى استخدام التعبير المجازي في الكتابات اليهودية المقدسة، وتأويلها بتلك الطريقة التي تنسجم مع الفكر اليوناني، وهكذا وجدنا اليهود يؤكدون أن الفلاسفة اليونانيين العظام مدينون للكتابات اليهودية المقدسة بأفكارهم الرئيسية. وهذه الفكرة، بالطبع، ليس لها أساس تاريخي فيما يتعلق بأفلاطون مثلاً، وإنما هي حالة عَرَضية تدل على النزعات التلفيقية التي ظهرت عند يهود الامبراطورية الذين اصطبغوا بصبغة هيلينية(١).

الشخصية الرئيسية في الفلسفة اليهودية الهلنستية هو «فيلو السكندري» الذي ولد حوالي ٢٥ق.م وتوفى بعد عام ٤٠ ميلادية بقليل، وهو العام الذي كان فيه في روما سفيراً عن يهود الإسكندرية إلى الامبراطور «جايوس ..Gaius»(٢). ولدينا عدد كبير من مؤلفاته، رغم أن بعضها قد فُقد(٣).

كان فيلو ممتلئاً حماساً وإعجاباً بفلاسفة اليونان لذلك نراه يؤكد أن نفس الحقيقة إنما نجدها في الفلسفة اليونانية وفي التراث اليهودي بما فيه من كتب مقدسة. وعلى حين أنه كان يؤمن بأن الفلاسفة استفادوا من الكتابات المقدسة، فإنه لم يتردد في الوقت ذاته في

---

(١) أهملنا النظر في السؤال عن الأثر الذي مارسه الفكر اليوناني على الكتابات اليهودية المنحولة، بل حتى على كتب معينة من العهد القديم.

(٢) في رواية أخرى أنه الامبراطور «كاليجولا» ليشكو سوء معاملة اليهود في الإسكندرية (المترجم).

(٣) قارن Euseb في كتابه Itist. Eccles جـ٢، ص ١٨ والإشارة إلى المراجع بالنسبة لمؤلفات فيلو سوف أحيل إلى طبعه Leopold Cohen برلين (Cohen and Ritten Vol. 6).

تأويل الكتب المقدسة تأويلاً رمزياً كلما اعتقد أن ذلك ضروري. ولهذا نجده يذهب في كتابه «في العناية الإلهية» ، أنه لا يمكن أن يقال عن الله أنه يتحرك بالمعنى الصحيح، طالما أن الله ليس جسماً بأي معنى؛ ولذلك فإن علينا أن نعترف بوجود معنيين في الفقرات التشبيهية في الكتابات المقدسة، معنى أعلى غير تشبيهي، ومعنى أدنى تشبيهي يناسب الناس العاديين. وربما افترضنا أن هذا الكتاب تأويل مجازي، وهو يدور حول المعاني «العليا»، إذا ما دفعناها إلى الأمام بقدر كاف فإنها تؤدي إلى إنكار ضرورة أن نراعي مراعاة حرفية القواعد الرسمية للقانون، على الأقل بالنسبة لأولئك الذين يستطيعون أن يميزوا المعنى الأعلى. غير أن ذلك لا يسمح به فيلو. فالنفس فوق البدن، ومع ذلك فالبدن جزء من الإنسان. وعلى الرغم من أن المعنى المجازي هو أعلى من الحرفي، فليس من حقنا ازدراد المعنى الحرفي - بل على العكس لابد لنا أن نهتم بهما معاً: الحرف والروح. ومن ثم فإنه لا يقصد هدم أو تعليق التراث اليهودي التقليدي بل بالأحرى التوفيق بينه وبين الفلسفة مع الاحتفاظ في الوقت ذاته بمراعاة القانون والاحتفاظ به دون أن يمس[١].

الله شخص كما يعلّمنا اللاهوت اليهودي، لكنه في الوقت ذاته هو الوجود الخالص وهو بسيط على نحو مطلق وحر مكتف بذاته[٢]. وبهذا لا يشغل مكاناً أو حيزاً وإنما هو بالأحرى يحتوي على جميع الأشياء داخل ذاته[٣]. ومع ذلك فهو متعال ومفارق على نحو مطلق، بل إنه ليتجاوز حتى فكرة الخير. وفكرة الجمال «يتجاوز الخير نفسه والشر ذاته»[٤]. ويصل الإنسان إلى الله لا من خلال الفهم العلمي «فلكي نفهم الله، لابد لنا أولاً أن نصبح آلهة، وهو مستحيل..»[٥] إلا أن الله في الحدس المباشر[٦] يصبح وجوداً لا يمكن وصفه، وجوداً يعلو على الفكر، ولا يمكن بلوغه إلا عن طريق الجذب الصوفي أو الحدس. ونحن نرى كيف تأثر «فيلو» بالنزعة السائدة المعاصرة التي تُعلي من شأن التعالي الإلهي -

(١) CF Dr migrat. Abrah. 16, 92.

(٢) CF. De Post. Caini. 48, 167. leg. Alleg. 2, 1, 2 F. De Mutat. nom. 4. 27.

(٣) De conf. ling. 27. 136. De Somnis. I, 11, 63 .

(٤) De Opif. Mundi. 2,8.

(٥) Frag. a, 654.

(٦) Leg. Alleg. 3, 61, 175.

رغم أنه ينبغي أن لا ننسى أن تعالى الوجود الإلهي قد يتأكد بوضوح في اللاهوت اليهودي: لاهوت النصوص الدينية، حتى إذا لم يُعبّر عنه صراحة في المصطلحات الفلسفية.

ومن الطبيعي أن يؤدي هذا التمسك بالتعالى الإلهي، وبرفعة الله فوق كل شيء مادي، ـ كما حدث بعد ذلك ـ عند «ألبينوس» مثلاً من الأفلاطونية المتوسطة، و«نومينوس» من الفيثاغورية المحدثة من الطبيعي أن يؤدي إلى تصور الموجوات المتوسطة، حتى نعبر الهوة بين الله نفسه والعالم المادي. وأعلى هذه الموجودات المتوسطة هو «اللوجوس ..Logos أو النوس ..Nous» وهو يتحدث عن اللوجوس على أنه أول خلق لله.. الموجود المبجل المخلوق من شيء أعظم [1]. واللوجوس عند فيلو هو بالقطع أدنى من الله، ولابد أن يوضع في مرتبة الممكن. وهي تشمل أشياء أخرى كثيرة إلى جانب اللوجوس حتى ولو كان للأخير الأولوية. وتصور «فيلو» للوجوس يتحد ـ إذن ـ مع معتقد اللوجوس كما يؤكده اللاهوت المسيحي، حتى ولو كان قد أثَّر في المفكرين المسيحيين الأوائل. والواقع أن اللوجوس يُتصور أحيانًا فيما يبدو على أنه وجه لله، لكن حتى في هذه الحالة لابد أن تكون هناك تفرقة واضحة بين فكرة اللوجوس المسيحية وفكرة اللوجوس عند فيلو. ولقد قيل بحق إن «فيلو» كان يتأرجح بين «الملكانية Monarchianism»[2]، و«الاريانية.. Arianism»[3]، لكنه لم يعتنق أبداً مذهب الأثناسيوسية Athanasionism[4]. بشرط أن تُفهم، بالطبع، عقيدة «فيلو» على أنها لا تشير أبداً إلى إنسان تاريخي، لقد وضعت المثل

---

(١) Leg. Alleg. 3, 61, 175.

(٢) الملكانية ..Monarchianism مذهب في المعتقد المسيحي يتعلق بعقيدة التثليث ، وهو يؤكد وحدة الله بلا تفرقة ولا تمييز، وهي عقيدة كانت شائعة في بداية القرن الثالث الميلادي. ولقد كانت الكنيسة الملكانية الرسمية هي التي لها الغلبة في سوريا (المترجم).

(٣) الاريانية Arianism نسبة إلى الكاهن السكندري آريوس Arius (٢٥٠ ـ ٣٣٦م) الذي ذهب إلى أن الابن (المسيح) خلقه الأب (الله) من عدم، فلا هو من نفس الجوهر، ولا هو مساو له في الأزل. أدانه مجمع نيقيا عام ٣٢٥م واتهمه بالهرطقة، ثم أدانه مرة أخرى مجمع القسطنطينيّة عام ٣٨١م (المترجم).

(٤) الأثناسيوسية Athanasianism نسبة إلى القديس اثناسيوس أسقف الإسكندرية، وهو لاهوتي يوناني (٢٩٦ ـ ٣٧٣م) عارض الأريانية بشدة، وساعد في حركة الزهد في مصر، وأدخل نظام الرهبنة في مصر الذي انتقل إلى الغرب (المترجم).

الأفلاطونية في اللوجوس لدرجة أن اللوجوس أصبح المكان الذي يوجد فيه العالم المثالي[(١)]. وأصبح «فيلو» بهذا التصور متفقاً مع الفيثاغورية المحدثة التي وضعت المثل في النوس Nous.. (ولقد تأثر نومينوس بفلسفة فيلو). وبصفة عامة لقد تحدث فيلو ـ ببساطة ـ عن «اللوجوس» رغم أنه ميّز بين وجهين أو وظيفتين للوجوس: يعتمد الأول على عالم الأفكار (المثل) اللامادي؛ في حين أن الثاني يعتمد على الأشياء المرئية في هذا العالم من حيث إنها نسخ من الأفكار اللامادية[(٢)]. وهذه القسمة للوجوس تناظر الرؤية في الإنسان بين ملكة العقل ذاتها وبين الكلمة المنطوقة، التي تنبع من العقل الحر كما ينبع النهر من منبعه. ويوجد مثال على المجاز عند«فيلو»، فواقعة أنه اكتشف الرمز في هذا اللوجوس ثنائي الوجهين في الرداء المزدوج الذي كان يرتديه الحبر الأعظم عند اليهود. فاللوجوس هو وسيلة الله لتكوين العالم. ولقد وجد «فيلو» إشارة إلى ذلك في كلمات سفر التكوين «وخلق الله الإنسان على صورته»[(٣)].

علينا أن نلاحظ أن العهد القديم يذكر ملاك الرب عندما يصف التجليات الإلهية، ويوحد «فيلو» بين الملاك وبين اللوجوس. تماماً مثلما يذكر ملائكة متعددين ويوحد بينهم وبين القول (انظر فيما بعد). وهذا اللوجوس هو جوهر لا مادي، هو الكلمة اللامادية أو صوت الله. لكن بمقدار ما نتصوره متميزاً عن الله، فإنه يكون تابعاً لله، أو آلة أو وسيلة في يد الله. لقد استفاد «فيلو» ليس فقط من تصور الحكمة الإلهية كما هي موجودة في «كتب الحكمة» بل أيضاً من النموذج الأفلاطوني (فاللوجوس هو صورة وظل الله. وهو في ذاته نموذج الخلق) ـ والموضوعات الرواقية (اللوجوس هو المحايث، وهو في الوقت نفسه المفارق، مبدأ القانون في العالم، والرابطة المنظمة للمخلوقات) غير أن التصور العام هو فيما يبدو تصور السلّم الهابط للوجود. وبعبارة أخرى، بمقدار ما يتميز حقًا عن الألوهية المطلقة ـ عن «يهوه» ـ يكون وجوداً تابعًا ومتوسطًا، من خلاله يعبر الله عن نفسه وعن أعماله: فهو ليس كلمة الأب التي هي من نفس جوهره. أو الشخص الثاني في الثالوث

---

(١) De Opif. Mundi. 4. 17ff.

(٢) Quod Deus sit immut. 7, 34. CF De Vita Mos. 2 (3), 13, 127.

(٣) De Opif. Mundi. 6, 25.

المقدس. إن فلسفة «فيلو» من زاوية اللوجوس ـ تشبه الأفلاطونية المحدثة أكثر من التثليث المسيحي[(١)].

هناك قِوى أخرى إلى جانب اللوجوس أو الموجودات المتوسطة التابعة لله. وذلك مثل الشعور ومثل التوسل، والقدرة على الاحتمال (وهي أحياناً تسمى الشجاعة والقوة). والفطنة أو بُعْد النظر وإصدار الأمر... الخ. لكن كما أن فيلو كان يتأرجح بين تصور اللوجوس على أنه وجه لله، وتصوره على أنه موجود مستقل، فإنه يتأرجح كذلك بين تصور القوى الأخرى على أنها صفات أو قوى لله. وهي مناظرة للمُثل (أعني بوصفها وظائف عاملة للمثل) ويتصورها على أنها موجودات مستقلة نسبياً. وهي كلها يشملها اللوجوس فيما يبدو، إلا أن ذلك لا يساعد كثيراً في الإجابة عن السؤال هل لها شخصية أم لا؟ إذا كان اللوجوس يتصور على أنه وجه لله، فإن القوى عندئذ ستكون صفات أو أفكاراً لله. على حين أننا إذا ما تصورنا «اللوجوس» على أنه موجود مستقل نسبياً، تابع لله، فإن القِوى عندئذ يمكن أن تكون موجودات أو قوى صغرى تابعة لله[(٢)]، إلا أنه لا يبدو أن «فيلو» قد وصل قط إلى حسم أو قرار واضح في هذه المسألة. وهكذا يكون في استطاعة دكتور «ريختر» أن يقول إن «فيلو» يتأرجح بين تصورين: «النظير أو الشبيه» الذي يتكرر كثيراً في الكنيسة المسيحية مثل مذهب المكابيين، والأريانيين، لكن نظرية مماثلة لنظرية الأثناسيسيين» غريبة عليه تماماً ولابد أن تتعارض مع وعيه الديني والفلسفي في وقت واحد»[(٣)]. وفضلاً عن ذلك لا يتطلب الأمر تفكيراً كبيراً لكي نتعرف على أن فلسفة فيلو لا يمكن أن توافق أبداً على النظرية المسيحية عن «التجسيد» على الأقل إذا ما ظل مذهب فيلو متسقاً ذاتياً ـ لأنه يضع تشديداً كبيراً على العلو أو المفارقة الإلهية ويستبعد تماماً «الاتصال» المباشر مع المادة. والواقع أنه من الصواب تماماً أن المسيحية ذاتها متمسكة

---

(١) انظر في هذا الموضوع:

Jules Lebreton, S. J. Histoire du Dogme de la Trinitel (Beauchesne 1910).

(٢) هي أعداد كبيرة من الملائكة والجن الهوائية والنارية التي تنفذ الأوامر.

(٣) Veb - p. p. 577.

بالتعالي الإلهي وأن التجسيد سر من أسرارها؛ إلا أن روح الموقف المسيحي، من ناحية أخرى، تجاه المادة ليس هو نفسه موقف الفلسفات الأفلاطونية المحدثة أو فلسفة فيلو.

ويؤكد فيلو ـ متأثراً بالأفلاطونية ـ الثنائية الحادة بين النفس والبدن، أو بين العناصر الحسية والعقلية في الإنسان؛ ويصرّ على أن الإنسان لابد أن يحرر نفسه من سيطرة الحس[١]. فالفضيلة هي الخير الحق الوحيد، أما بالنسبة للانفعالات الطاغية فإن علينا أن نستهدف الأباثيا ..Apathy «إتبلد الشعور» . لكن على الرغم من أن «فيلو» قد تأثر بالتعاليم الأخلاقية الرواقية والكلبية، فقد شدد على أهمية الثقة بالله، أكثر من الثقة بالنفس. علينا إذن السعي إلى الفضيلة، ومهمة الإنسان هي الوصول إلى أعظم تشبه ممكن بالله[٢]. وتلك مهمة باطنية وكذلك الحياة العامة محبطة بسبب تفسيرها اللاهي، في حين أن العلم هو وحده الذي ينبغي السعي إليه بمقدار ما يكون عوناً لحياة الروح الداخلية. وهناك مراحل في هذا التطور فهناك فوق المعرفة التصورية لله توجد مرتبة الحكمة السماوية أو الحدس المباشر للألوهية التي لا يمكن وصفها. وهكذا تصبح الحالة السلبية للجذب أعلى مرحلة في حياة الروح على الأرض على نحو ما ستكون فيما بعد في فلسفة الأفلاطونية المحدثة[٣].

على الرغم من أن تأثير «فيلو» في الفكر المسيحي المبكر قد بولغ فيه بغير شك[٤]. فإن علينا أن نعترف أن «الفيلونية» قد ساعدت في تمهيد الطريق أمام الأفلاطونية المحدثة من خلال تمسكها بالتعالي الكامل لله، ووجود موجودات متوسطة. وصعود النفس إلى الله الذي يصل إلى الذروة في الجذب الصوفي.

---

(١) E. g. De somn. 123. 149.

(٢) De Opif. Mundi. 50. 144. De Human , 23, 168.

(٣) CF. Quis. rer. div. her. 1468ff. De Gigont, U 252f.

(٤) من المرجح أن طريقة أوريجين الرمزية ترجع إلى فيلو إلى حد كبير.

"الفصل الخامس والأربعون"

"أفلوطين والأفلاطونية المحدثة"

أولاً: حياة أفلوطين

مسقط رأس أفلوطين غير مؤكد، طالماأن يومابيوس يقول إنه «ليقون ..Lycon» بينما يقول «سويداس» إنه «ليقوبوليس». وعلى أية حال فقد ولد في مصر حوالي عام ٢٠٣ أو ٢٠٤م (ويقول فرفريوس: إن سنة ميلاده هي ٢٠٥/٢٠٦) ويقول لنا فرفريوس أن أفلوطين واظب على سماع محاضرات أساتذة مختلفين في الإسكندرية، لكنه لم يجد ما يبحث عنه حتى اهتدى وهو في سن الثامنة والعشرين إلى «أمونيوس ساكاس» وظل تلميذاً له حتى عام ٢٤٢ عندما صاحب الحملة التي كان الامبراطور جورديان يعدّها ضد الفرس ـ حتى يتعرف على الفلسفة الفارسية؛ غير أن الحملة انتهت نهاية مؤسفة باغتيال الامبراطور في العراق، وفرّ أفلوطين إلى روما وهو في الأربعين من عمره. وافتتح مدرسة في روما واستمتع بصحبة علية القوم في المدينة وعلى رأسهم الامبراطور جالينوس وزوجته. ولقد تراءى لأفلوطين أن يؤسس مدينة «بلاتونوبليس» (أي مدينة أفلاطون) في كامبانيا ـ تكون تحققًا عينياً لجمهورية أفلاطون ـ ويبدو أنه حصل على موافقة الامبراطور، غير أن الامبراطور ـ لسبب أو لآخر ـ سحب موافقته بعد قليل وهكذا فشل المشروع.

عندما كان أفلوطين في الستين من عمره كان لديه تلميذ شهير هو «فرفريوس» الذي كتب بعد ذلك حياة أستاذه الذي كان معجباً به أشد الإعجاب(١) ولقد كان «فرفريوس» هو الذي قام بترتيب كتابات أفلوطين في شكل نسقي، وقسّمها إلى ستة كتب، تحتوي كل منها على تسعة فصول، ومن هنا سميت «بالتساعيات» التي تشكل أعمال أفلوطين. وعلى الرغم من أنه يقال إنه كان للفيلسوف أسلوب شفهي جميل وفصيح فقد كانت كتاباته إلى حد ما صعبة، ولا يقلل من هذه الصعوبة القول بأن ضعف بصره منعه من تصحيح

---

(١) Eunap. Vit. Soph. 6. Porph., Isag.. 12 b Suid.

المسودات. ومن هنا فلم يكن عمل فرفريوس سهلاً لا سيما وأنه عمل على المحافظة على أسلوب المؤلف، فقد كانت بحوث أفلوطين على الدوام مصدر صعوبة عند الناشرين المتأخرين.

وكثيرًا ما كان الناس يلجأون إلى أفلوطين في روما من أجل النصيحة، وهكذا مارس وظيفة «المرشد الروحي» وفضلاً عن ذلك فقد كان يأوى في بيته الأطفال اليتامى، ويقوم بالإشراف والوصاية عليهم، وهذا مثال على لطفه وكرمه وحسن معشره. ولهذا كان له أصدقاء كثيرون ولم يكن له أعداء. وعلى الرغم من أن حياته الشخصية كانت حياة زهد، فقد كانت شخصيته لطيفة ومحبوبة. ويقال إنه كان إلى حد ما عصبياً وحيياً، وهي حقيقة تتجلى في محاضراته. كما كانت حياته الروحية عميقة، ويروي فرفريوس أن أستاذه مرّ بتجربة الاتحاد الصوفي بالله أربع مرات في السنوات الست الذي كان له تلميذًا فيها[1]. ولم يكن أفلوطين يتمتع بصحة قوية؛ وكان لهذا العجز نهاية قاتلة عام ٢٦٩/ ٢٧٠م عندما توفى في منزل ريفي «في كمبانيا»؛ وكان فرفريوس في ذلك الوقت في صقلية التي ذهب إليها بناء على نصيحة أفلوطين لعلاج حالة الاكتئاب والإحباط التي كان يعاني منها. وقد وصل «أوطيخس» وهو طبيب إسكندراني، بيوتيولي، في الوقت المناسب ليسمع آخر كلمات الفيلسوف المختصر: «ها أنتذا ترى أنني انتظرتك قبل أن يغادرني الجانب الإلهي ليتحد مع ما هو إلهي في الكون».

وعلى الرغم من أن أفلوطين هاجم الغنوصية ، فإنه لزم الصمت بخصوص المسيحية التى لابد أن يكون قد عرفها إلى حد ما. لكنه رغم ذلك لم يصبح مسيحياً قط لقد كان شاهداً ثابت العزم على المثل العليا الأخلاقية والروحية. ليس في كتاباته فحسب بل أيضاً في حياته الخاصة، ولقد كانت مثاليته الروحية في الفلسفة هي التي مكنته من أن يمارس مثل هذا التأثير على الأستاذ اللاتيني العظيم: القديس أوغسطين.

ثانياً: مذهب أفلوطين

الله مفارق على نحو مطلق فهو الواحد الذي يجاوز كل فكر، وكل وجود، ولا يمكن

---

(١) Plotini Vita, 23, 138.

وصفه ولا الإحاطة به[١]. ولا يمكن أن تُحمل الماهية، ولا الوجود، ولا الحياة على الواحد؛ وهو بالطبع ليس أقل من أيٍّ من هذه الموجودات . وإنما هو أعظم منها[٢]. ولا يمكن للواحد أن يتوحد مع مجموع الأشياء الفردية ، بسبب أن هذه الأشياء الفردية تتطلب مصدرًا أو مبدأ، ولابد لهذا المبدأ أن يتميز عنها وأن يسبقها منطقياً. (وربما قلنا إنه مهما زدت من عدد الأشياء الحادثة أو العارضة، فإنك لن تستطيع أن تصل إلى الوجود الضروري). وفضلاً عن ذلك فإذا ما اتحد الواحد مع كل شيء فردي مأخوذًا على حدة، فإن كل شيء عندئذ سيتحد مع كل شيء آخر، وسوف تكون التفرقة التي هي حقيقة واضحة مجرد وهم. «وهكذا فإن الواحد لا يمكن أن يكون شيئاً موجوداً، وإنما هو سابق على جميع الموجودات»[٣]. ومن ثم فالواحد عند أفلوطين ليس هو الواحد عند بارمنيدس، مبدأ واحد، وإنما هو الواحد الذي سبق أن رأينا الفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المتوسطة يؤكدان علوّه وتجاوزه. والواقع أنه كما ذهب «ألبينوس» حين وضع الإله فوق العقل وجعل إلهاً فوق السماوات متميزاً عن الإله في السموات. وكما ذهب «نومينوس» فوضع الإله الأول فوق الصانع. وكما ذهب «فيلو» إلى أن الله يقع فوق القوى التي تشكل العالم. كذلك ذهب أفلوطين إلى أن الإله المطلق هو الواحد الذي يجاوز الوجود[٤]. غير أن ذلك لا يعني أن الواحد ليس عدماً أو لا وجود. بل يعني بالأحرى أن الواحد ـ يتعالى على أي وجود نصادفه في خبرتنا. بصفة الوجود مستمد من موضوعات التجربة أما الواحد فهو يعلو على جميع هذه الموضوعات، وبالتالي يعلو أيضاً على التصور الذي يقوم على هذه الموضوعات.

مادام الله واحدًا دون أي تعدد أو قسمة فلا يمكن أن يكون في الواحد ثنائية الجوهر والعرض، وبالتالي فإن أفلوطين لا يريد أن ينسب إلى الله أية صفات إيجابية. فلا ينبغي أن نقول إن الواحد هو «كذا» و«ليس كذا». لأننا لو قلنا شيئاً كهذا فإننا بذلك نحدّه، ونجعله شيئاً جزئياً، بينما هو في الواقع يجاوز جميع الأشياء التي يمكن أن تحده بمثل هذا الحمل

(١) Enn, 5, 4, I (516b - c).

(٢) Enn, 3, 8, 9 (352 b).

(٣) Enn, 3, 8, 8 (251 d).

(٤) CF. Rep 509 b 9.

وهكذا بالنسبة لجميع الأشياء معاً[1]. ومع ذلك فإن الخيـر يمكن أن يُحمل على الواحـد. شـريطة أن لا يُحمل على أنه صـفة مـلازمة مـتـأصلة؛ وبالتالي فـالله هو الخيـر بدلاً من أن يوصف بأنه «خيّر»[2]. وفضلاً عن ذلك فليس من المشروع أن نصف الواحد بأنه فكر، ولا بأنه إرادة، ولا بأنه نشاط. ولا نصفه بأنه فكر لأن الفكر يتضـمن تفرقة بين المفكر وموضوع تفكيـره[3]. ولا بأنه إرادة طالما أن ذلك أيضاً يتضمن تـفرقة؛ ولا بأنه نشاط لأن ذلك يعني أن هناك تمييزاً بين الفاعل والموضوع الذي يعمل فيه؛ الله هو الواحـد فوق جميع التمييزات أياً كانت، إنه حتى لا يستطيع أن يميز نفسه عن ذاته؛ ومن ثم فهو يتجاوز الوعي الذاتي. إن أفلوطين يسمـح كما رأينا، بأن يوصف الله بالوحـدة والخير (بمعـنى أن الله هو الواحد وهو الخير). ومع ذلك فهو يشدد على واقعة أنه حـتى هذه المحمولات غير كافية، وهي لا يمكن أن تنطبق على الله إلا على سبـيل التشبيه. لأن الـوحدة تعني إنكار الكثرة، والخيـر يعبر عن الأثر في شيء آخر. وكل مـا نستطيع أن نقـوله هو أن الواحد ـ رغم أن الله يجـاوز الوجود حقـاً، فإنه الواحـد الذي لا يمكن أن ينقسم، الثابت الذي لا يتـغير، الأزلي بلا ماضٍ ولا مستقبلٍ، الهوية الذاتية الدائمة.

والله ـ من هذا المنـظور ـ هو المبـدأ المطلـق، فكيف يفسـر أفلوطين كـثـرة الأشـيـاء المتناهية..؟ لا يمكن لله أن يمدّ نفسه بالأشياء المتناهية رغم أنها جزء منه، ولا أن يخلق العالم بفعل حر من إرادته، ما دام الخلق نشاطاً. وليس ثمة ما يبرر أن ننسب النشاط إلى الله. وأن نفسد بالتـالي ثباته وعدم تغيـره. ومنَ ثم فإن أفلوطين يلجأ إلى مجـاز «الفيض» لكن على الرغم من أنه يستـفيـد من ألفـاظ مجازية مثل الجري والانسـحاب ، فـإن أفلوطين يرفض صراحة أن يصبح الله بأية طريقة أقل من خلال عـملية الفيض: بل إن الله يظل كما هو دون أن يمس أو يتحرك أو يحدّه شيء؛ والفعل الخلاق الحر، لابد أن يعني أن الله يخرج من حالة سكون الاحتواء الذاتي، وهذا ما لا يوافق عليه أفلوطين. ومن ثم فهو يؤكد أن العالم ينبثق عن الله أو يصدر عن الله عن طريق الضـرورة. فهناك مبدأ الضـرورة الذي يقضي بأن الأقل

(١) Enn, 6, 8, 9 (743 e).

(٢) Enn, 6, 7, 37 .

(٣) Enn, 3, 8, 8 (351 C).

كمالاً لابد أن يصدر عن الأكثر كمالاً. وهو مبدأ لابد أن تأخذ به الطبيعة، بحيث تجعل ما هو مباشر تابعاً لها، يفض نفسه، كما تفض البذرة نفسها، وتسير العملية من مصدر لا ينقسم أو مبدأ إلى ناتج في عالم الحس. غير أن المبدأ السابق يظل دائماً المكان الخاص به، والوجود التالي الذي يحدثه إنما ينتج عن قوة كامنة فيه لا يمكن وصفها، وهي الموجودة في المبدأ السابق. وليس من المناسب أن يُبقى هذه القوة ساكنة عن طريق الغيرة أو الأنانية[1]. (ولقد استخدم أفلوطين أيضاً المجاز مشبهاً الواحد بالشمس التي تشع نورها دون أن ينقص منها هي نفسها شيئاً؛ كما يستخدم كذلك مقارنة المرآة، طالما أن الموضوع الذي يظهر في المرآة مضاعفاً، ومع ذلك دون أن يعاني هو نفسه أي تغير أو نقص).

ولذلك فلابد أن نكون على حذر إذا ما أردنا أن نقول إن عملية الفيض أو الصدور عند أفلوطين تتسم في طابعها بسمة وحدة الوجود. فمن الصواب تماماً أن العالم عند أفلوطين صادر عن الله بطبيعة ضرورية ثانية. وأنه رفض الخلق الحر من عدم .Ex Nihilo. لكن علينا أن نتذكر أيضاً أن المبدأ السابق عنده «يظل في مكانه» دون أن ينقص ودون أن يتلوث، ويعلو باستمرار على الوجود التابع أو الثانوي. وسوف يظهر حقيقة المادة على أنه ـ على حين أن أفلوطين رفض الخلق من العدم على أساس أن ذلك سوف يتضمن تغيراً في الله ـ فقد رفض كذلك شق قنوات وحدة الوجود الذاتية لله في المخلوقات الفردية. وبعبارة أخرى لقد حاول أن يسلك طريقاً وسطاً بين خَلْق التأليه من ناحية، ونظرية وحدة الوجود الكاملة والنظرية الواحدية من ناحية أخرى. وربما اعتقدنا ـ بحق ـ (طالما أنه لا توجد في الموضوع ثنائية مطلقة). أنه ليس ثمة حلول وسطى ممكنة.. إلا أنه ليس ثمة مبرر لأن نقول عن أفلوطين إنه من أتباع وحدة الوجود بلا تحفظ.

(١) Enn, 4, 8, 6 (474 b - c).

القول بأن المبدأ السابق لا يبقى ساكناً من خلال الغيرة هو صدى لعبارات أفلاطون في محاورة «طيماوس» . ومقارنة أفلوطين الواحد أو الخير بالشمس هو تطوير للمقارنة التي قدمها أفلاطون بالفعل في محاورة «الجمهورية». النظر إلى الله على أنه النور غير الخلاق وإلى المخلوقات على أنها أنوار مشاركة. تنظم بطريقة هيراركية (تصاعدية) طبقاً لدرجتها في الضياء أو السطوع، الذي نجده عند بعض الفلاسفة المسيحيين آتياً من الأفلاطونية المحدثة.

الفيض الأول من الواحد هو الفكر أو العقل الذي يدرك عن طريق الحدس أو الفهم المباشر وهو موضوع ذو وجهين (أ) الواحد. (ب) ذاته. وفي العقل أو النوس Nous توجد الأفكار (المثل) لا أفكار الفئات فحسب، بل أفكار الأفراد أيضاً[١]. رغم أن كثرة الأفراد كلها متضمنة بطريقة لا تنقسم في النوس. و«النوس» هو نفسه الصانع الأفلاطوني في محاورة «طيماوس». ويستخدم أفلوطين عبارة عن الواحد. موحِّدًا لفظ ما يعقل مع النوس ومع الصانع أن النوس هو نفسه ما يعقل[٢] فتلك نقطة يصر عليها أفلوطين في معارضة لونجنيوس Longinus..[٣] الذي جعل الأفكار خارج «النوس» ومنفصلة عنه، ولجأ إلى محاورة «طيماوس» لأفلاطون التي صوّر فيها أفلاطون المُثل على أنها منفصلة ومتميزة عن الصانع. (ولقد اعتنق فرفريوس نفس موقف «لونجينوس» حتى أقنعه أفلوطين بتغيير رأيه). وهكذا تظهر الكثرة في النوس لأول مرة، طالما أن الواحد فوق كل كثرة، بل حتى فوق التمييز بين الواحد والكثير. ومع ذلك فلا ينبغي أن تُفهم التفرقة في النوس على نحو مطلق لأن النوس واحد وهو هو نفسه الذي يكون واحداً وكثيراً. والصانع عند أفلاطون والمحرك الأول عند أرسطو يتحدان في النوس عند أفلوطين ـ والنوس أزلي ويجاوز الزمان وحالة وجوده في الغبطة ليست حالة مكتسبة، وإنما هي حيازة أزلية، ومن ثم فالنوس يتمتع بالأزل، أما الزمان فهو محاكاة ممسوخة له[٤]. أما في حالة النفس فموضوعاتها تتوالى: الآن موضوعها سقراط، وبعد ذلك حصان، ثم شيء ثالث، أما النوس فهو يعرف الأشياء جميعاً. إذ ليس له ماض ولا مستقبل، بل يرى الأشياء في حاضر أزلي.

ومن النوس الذي هو الجمال تصدر النفس، وهي تناظر نفس العالم (النفس الكلية) في محاورة «طيماوس»؛ ونفس العالم هذه لا يمكن أن تنقسم وليست مادية. وإنما هي تشكل همزة الوصل بين العالم الحسي وعالم ما فوق الحس. وهي من ثم لا تنظر فحسب إلى أعلى نحو النوس، بل أيضاً إلى أسفل نحو عالم الطبيعة. وعلى حين أن أفلاطون لم

---

(١) Enn. 5. 7. 1 FF.

(٢) Enn. 5. 9. 9.

(٣) فيلسوف يوناني (٢١٣ ـ ٢٧٣م) كان تلميذاً لأمونيوس ساكاس في الإسكندرية أي أنه كان أفلاطونيًا محدثاً. لم تبق لنا من مؤلفاته إلا شذرات قليلة تنسب إليه رسالة « في الجليل» (المترجم).

(٤) Enn. 5. 1. 4 (485 b).

يضع سوى نفس واحدة للعالم فحسب هي نفس العالم (النفس الكلية الشاملة)، فإن أفلوطين يضع نفسين: نفس علوية، ونفس سفلية، الأولى تقترب من النوس، وليست على علاقة مباشرة بالعالم المادي. أما الثانية فهي النفس الحقيقية لعالم الظواهر. وهذه النفس الثانية يسميها أفلوطين الطبيعة[١]. وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أن عالم الظواهر مدين بكل ما يملك من حقيقة إلى مشاركته في المثل (أو الأفكار) الموجودة في داخل النوس، فإن هذه المثل والأفكار لا تعمل في العالم الحسي وليس لها به صلة مباشرة. ولهذا فإن أفلوطين يضع انعكاسات المثل في نفس العالم (أو النفس الكلية) ويسميها الانعكاسات . ثم يقول إنها موجودة داخل النوس. ومن الواضح أنه ها هنا يتبنى النظرية الرواقية. ولكي يتناسب هذا التصور مع تفرقته بين نفسين للعالم فإنه يفرق أبعد من ذلك بين النفس التي تشملها النفس العليا، وبين النفس المشتقة التي تشملها النفس السفلى[٢].

تصدر الأنفس البشرية الفردية من نفس العالم (النفس الكلية) وهي مثل النفس الكلية تنقسم انقساماً فرعياً إلى عنصرين (وطبقاً للتقسيم الثلاثي الفيثاغوري - الأفلاطوني، يوافق أفلوطين أيضاً على وجود عنصر ثالث متوسط) عنصر أعلى ينتمي إلى دائرة النوس (قارن النوس عند أرسطو). وعنصر أدنى يرتبط ارتباطاً مباشراً بالبدن. والنفس كانت موجودة قبل اتحادها بالبدن، وهو الاتحاد الذي يمثل رحلة السقوط، وهي تبقى بعد وفاة البدن؛ ومن الواضح أنها لا تتذكر الفترة التي وجدت فيها على الأرض: (وهكذا يُسمح أيضاً بالتناسخ)، لكن على الرغم من أن أفلوطين لا يتحدث عن الأنفس الفردية التي ترتبط معاً في وحدة مع النفس الكلية (نفس العالم)[٣]. فإنه لم يكن على استعداد لإنكار الخلود الشخصي: والنفس حقيقية Real، ولا شيء حقيقي يمكن أن يفنى ويزول. فهل يمكن لنا أن نفترض أن سقراط، الذي عاش كسقراط على هذه الأرض. سوف يكف عن أن يكون سقراط، فقط لأنه وصل إلى أفضل مُقام؟ ومن هنا فإن كل نفس

(١) Enn, 3, 8, 3.

(٢) Enn, 4, 3, 10, . 5, 9, 3. 5, 9, 92, 3, 17 .

(٣) Enn, 3, 5, 4.

فردية. في الحياة الأخرى سوف تظل قائمة وستظل كل منها واحدة، ومع ذلك فسوف تظل كلها واحدة معًا[1].

تحت دائرة النفس يوجد العالم المادي، ويصدر أفلوطين، متفقاً مع تصوره لعملية الفيض أو الصدور كإشعاع للضوء - يصور الضوء على أنه يصدر من المركز ثم ينشر في الخارج، ثم يصبح خافتاً بالتدريج إلى أن يتحول إلى ظلام دامس في المادة ذاتها، التي يتصورها على أنها محرومة من النور[2]. فالمادة، إذن، تصدر عن الواحد (على نحو نهائي) بمعنى أنها تصبح عاملاً من عوامل الخلق فحسب أثناء عملية الصدور عن الواحد، لكنها في ذاتها بوصفها حدها الأدنى، تشكل المرحلة الدنيا من الكون، وهي نقيض الواحد. وبما أنها تضيئها الصورة وتدخل في تركيب الأشياء المادية (المادة عند أرسطو) فلا يمكن أن يقال إنها ظلام دامس. لكن بمقدار ما تقف في مواجهة المعقول وتمثل مقولة الجوهر في محاورة «طيماوس»، فهي ظلام غير منير. وهكذا جمع أفلوطين بين تصور أفلاطون وتصور أرسطو. إذ على الرغم من أنه تبنى تصور أفلاطون للمادة على أنها الضرورة، وعلى أنها نقيض للمعقول، بوصفها افتقارًا إلى الضوء أو النور، فإنه تبنى أيضاً تصور أرسطو للمادة بأنها حامل الصورة وعلى أنها عنصر متكامل في تكوين الموضوعات المادية؛ وتحول عنصر معين إلى عنصر آخر يظهرنا على أنه لابد أن يكون هناك حامل ما للأجسام، متميز عن الأجسام نفسها[3]. لو أننا نظرنا إلى الأجسام مجردة تماماً عن الصورة، فإن ما يتبقى هو ما نقصده بالمادة[4]. والمادة بهذا الاعتبار منيرة عن طريق تكوينها وهي لا توجد منفصلة في العين كظلام دامس، أو مبدأ اللاوجود. وفضلاً عن ذلك فكما أن لعالم الظواهر بصفة عامة نموذجه في المعقول، فكذلك المادة في الطبيعة تناظر ما يمكن إدراكه[5].

وإلى جانب هذا الانصهار لكسمولوجيا أفلاطون وأرسطو فإن أفلوطين يؤكد النظرة

---

(١) Enn, 4, 3, 5 (375c - f).

(٢) Enn, 2, 4, 3, 67: 6, 37.

(٣) Enn, 2, 4, 6 (162c - e).

(٤) Enn, 1, 8, 9 (79 a b).

(٥) Enn, 2, 4, 4 - 5, 3, 5, 6.

الأورفية، ونظرة الفيثاغورية المحدثة، للمادة كمبدأ للشر. وفي مراتبها الدنيا عندما تكون محرومة من الكيف، كانعدام لا نور فيه، تكون شراً في ذاتها (وغير أنها لا تحمل الشر ككيف ملازم لها الاعتبار ما يحمل الخير خيره ككيف ملازم له) ومن ثم تقف في مواجهة الخير، كنقيض حذري (شر المادة لا يمضي بالطبع) وهكذا يقترب أفلوطين ـ بطريقة محفوفة بالمخاطر ـ ليؤكد الثنائية التي تعارض الطابع الحقيقي لمذهبه، رغم أن علينا أن نتذكر أن المادة في ذاتها، افتقار أو انعدام، وليست مبدأ إيجابياً. وعلى أية حال فنحن نستطيع أن نفترض أن أفلوطين لابد أن ينقاد منطقياً إلى الحط من قدر الكون المنظور، رغم أنه لم يفعل ذلك في الواقع. صحيح أن هناك ميلاً معيناً للحط من الكون المنظور يظهر في تعاليمه الأخلاقية والسيكولوجية، لكنه عوَّض ذلك ـ فيما يتعلق بالكسمولوجيا ـ بإصراره على وحدة الكون Cosmos وانسجامه. لقد عارض أفلوطين الغنوصية التي احتقرت العالم. وأثنى على العالم كعمل من أعمال الصانع، والنفس الكلية: فهو مخلوق موحد أزلي يرتبط معاً بانسجام الأجزاء، تحكمه العناية الإلهية. وهو يقول صراحة إن علينا أن لا نسمح أن يكون الكون مخلوقاً شريراً، رغم جميع الأشياء المزعجة في العالم. وهذه هي صورة المعقول، لكن من التطرف أكثر مما ينبغي أن نطالب أن تكون هي المقابل الدقيق للمعقول. وهو يتساءل: ما هو الكون الذي هو أفضل من الكون الذي نعرفه، باستثناء الكون المعقول؟[(١)] العالم المادي هو تخارج العالم المعقول. والعالم الحسي والعقلي مرتبطان دائماً، والعالم العقلي يوجد بذاته، والثاني يتلقى الوجود منذ الأزل بمشاركته في الأول[(٢)].

وهذا الانسجام الكلي، والوحدة الكونية يشكلان الأساس العقلي للنبوة، وللتأثير السحري للقوى التي تفوق الإنسان. (يسمح أفلوطين إلى جانب آلهة النجوم بوجود «آلهة أخرى وشياطين Demans» ـ لا يراها الإنسان).

ويحدد أفلوطين في السيكولوجيا ثلاثة أجزاء للنفس الإنسانية: أعلاها (وهو يناظر

---

(١) Enn, 2, 9, 4 (202 - d e).

(٢) Enn, 4, 8, 6 (474d - e).

النوس عند آرسطو) لم تلوثه المادة، ويظل يضـرب بجذوره في العالم المعـقول[1]. لـكـن بمقدار ما تدخل النفس في اتحاد حقيقي مع البدن لتشكل تركيبة واحدة تلوث المادة، وهكذا تأتي ضرورة الصعـود الأخلاقي مع التشبيـه بالله . كهدف قريب واتحاد مع الواحـد كهدف نهائي. والعنصر الأخلاقي في هذا الصعود يكون في خدمة العنصر النظري أو العقلي كما هي الحـال عند أرسطو . المرحلة الأولى للصـعـود تتم بدافع الحب Eros (قـارن محـاورة المأدبة لأفلاطون). الذي يعتـمد على عملية التـأمل. وعملية التطهر التي يحـرر بها الإنسان نفـسه من سـيطرة الجـسـد والحواس ويرتفع إلى ممـارسة المهـارات السـياسـيـة. التي يعني أفلوطين الفضائل الأساسية الأربعة . (وأعلى هذه الفضائل هي الحكمة العملية [2]). ثانياً: لابد أن ترتفع النفس فـوق الإدراك الحسي وتتـجه نحو النوس، وتشـغل نفسـها بالفلسـفة والـعـلـم[3] غيـر أن هناك مرحلة أعلى تحـمل النفس إلى ما يجـاوز التفكيـر المنطقي إلى الوحـدة مع النوس التي يسمـها أفلوطين بسمـات الجمـيل خلقيـاً. وتظل النفس في هذه الوحدة مـحتفظة بـوعيهـا الذاتي. غير أن جـميع هذه المراحل ليـست سوى إعداد وتمهـيد للمرحلة الأخيرة، وهي الوحدة الوصوفية مع الله أو مع الواحد (الذي يعلو على الجـمال) في حالة جذب تتصف بغياب كل ثنائية. عندما تفكر الذات في الله أو عن الله فإنها تنفصل عـن الموضـوع: أما في وحدة الجذب فليس هناك مـثل هذا الانفصال. «هناك سـوف يرى المرء، ربما كما يرى في السماء، الله وذاته معاً: ذاته وقـد أصبحت ذاتًا مشعة وضاءة: مملوءة بالنور العقلي، أو ربما يصبح في نقائه متحـداً مع ذلك النور دون أية أعباء أو أثقال، تتحول شخصـيته إلى شخصيـة إلهية. لكنه لا يكون هو الله من حيث الماهيـة. لأنه في تلك الساعة سيـصبح شبيـهاً به. لكنه أكثـر من ذلك يصبح ثقيـلاً؛ إن الأمر كما لو أن النار قـد خبت» وهذا المنظر يصعب وصفه بكلمات. إذ كيف يمكن للإنسان أن يكتب تقريراً عما هو إلهي، على نحو ما يكتب به شيء متميز، عندما يراه يعرفـه لا كشيء متميز وإنما كشيء متحد مع

(١) Enn, 4, 8, 8 (47a - d).

(٢) Enn, 1, 2, 1.

(٣) Enn, 1, 3, 4.

وعيه..؟»[1]. (وليس ثمة حاجة إلى القول بأن الصعود إلى الله، لا يعني أن الله حاضر في مكان أو أنه «يقف هناك». ففي تأملنا لله ليس من الضروري أن يطرح المرء فكرة إلى الخارج، كما لو أن الله موجود في مكان معين؛ بمعنى أنه يترك جميع الأماكن الأخرى خالية من ذاته»[2]. بل على العكس الله حاضر في كل مكان، وهو ليس «خارج» أحد بل هو حاضر للكل، حتى إذا لم يعرفوه[3]). غير أن وحدة الجذب الصوفية هذه ذات ديمومة قصيرة بمقدار ما يتعلق بهذه الحياة: ونحن نتطلع إلى أن نملكها امتلاكاً كاملاً ودائماً في المستقبل عندما نتحرر من عقبة البدن. «وسوف يفلت من الرؤية من جديد: لكن دعه يوقظ الفضيلة مرة أخرى التي تكون فيه، ويعرف نفسه كاملاً رائعاً. وسوف يتخفف من عبئه، ويصعد من خلال الفضيلة إلى العقل. ومن ثم من خلال الحكمة إلى الموجود الأسمى. تلك هي حياة الآلهة. وأشباه الآلهة والرجال المباركين ـ حياة التحرر من كل ما هو غريب ويزعجنا هنا ـ حياة لا تجد أية متعة في الأشياء الأرضية: إنها فرار المتوحد إلى المتوحد»[4].

في مذهب أفلوطين، إذن، معاناة «العالم الآخر» عند الأورفية، والأفلاطونية، والفيثاغورية: الصعود العقلي، والخلاص من خلال تمثل ومعرفة الله، تصل إلى التعبير النسقي الكامل عنها. والفلسفة الآن لا تشمل المنطق، والسيكولوجيا، وعلم النفس، والميتافيزيقا، والأخلاق فحسب، وإنما تشمل أيضاً نظرية في الدين والتصوف: والواقع أنه طالما أن أعلى أنواع المعرفة هي المعرفة الصوفية لله، وطالما أن أفلوطين الذي أسس نظريته في التصوف على خبرته الخاصة ـ على الأرجح ـ كما أسسها على النظر العقلي الماضي، فمن الواضح أنه فيما يتعلق بالتجربة الصوفية على البلوغ الأقصى للفيلسوف الحق، فإننا نستطيع أن نقول إن الأفلاطونية المحدثة تميل عند أفلوطين إلى الانتقال إلى الدين إنها على

(1) Enn, 6, 9.9 (738f - 796 g).
(ترجمة برفسور دودز)
(2) Enn, 6, 9, 7 (765 c).
(3) Enn, 6, 9, 7 (766 a).
(4) Enn, 6, 9,11 (771b).
(من ترجمة برفسور دودز)

الأقل تجاوز نفسها: والفكر النظري لا يضع نفسه في مركز أعلى كهدف نسعى إلى الوصول إليه. وهذا يجعل للأفلاطونية المحدثة أن تعمل كخصم للمسيحية. ومن ناحية أخرى فإن مذهبها الفلسفي المعقد وروحها «غير التاريخية» منعتها أن تبرهن على أنها الخصم الذي يكون: فهي تفتقر إلى الجاذبية الشعبية لأنها تمارس على سبيل المثال ديانات ذات أسرار. لقد كانت الأفلاطونية المحدثة الرد العقلي على التطلع المعاصر إلى الخلاص الشخصي ـ تطلعات الفرد الروحية التي أصبحت سمة تميز هذه الفترة. «كانت حقاً كلمات النصيحة : دعنا نهرب إلى وطننا الخاص»(١). ربما قيلت بمعنى أشد عمقاً، ووطننا الخاص هو المكان الذي جئنا منه «وفي ذلك المكان يوجد الأب»(٢). أما المسيحية فهي تضرب بجذورها في التاريخ، تجمع بين الجاذبية الشعبية والخلفية النظرية النامية. وهي تتمسك بالماوراء، مع الإحساس بأن لها رسالة تنجزها هنا على الأرض، بين التناول السري والاستقامة الخلقية، بين الزهد والتكريس لما هو طبيعي، فلابد أن يكون لذلك كله جاذبية أوسع وأعمق من الفلسفة المتعالية للأفلاطونية المحدثة. والالتجاء إلى عبادات سرية. ومع ذلك فالأفلاطونية المحدثة من وجهة نظر المسيحية نفسها لها وظيفة مهمة تحققها، هي المساهمة في الإفادة العقلية للديانة الموحاة، ولذلك فإن المسيحي المقتنع بعقيدته لا يملك إلا أن ينظر بتعاطف، وبقدر من الاحترام، إلى شخصية أفلوطين. الذين يدين له أعظم الآباء اللاتين بدين كبير (وكذلك الكنيسة الجامعة).

ثالثاً: مدرسة أفلوطين

النزعة إلى زيادة الموجودات المتوسطة بين الله والموضوعات المادية يمكن أن نلاحظها بالفعل عند تلميذ لأفلوطين، أميلوس Amelius الذي فرّق داخل النوس بين ثلاثة أقانيم هي: الموجود بالفعل، والمملوك والمرئي(٣). وهناك فيلسوف أكثر أهمية هو «فرفريوس

(١) I Liad, 2, 140.

(٢) Enn, 1, 6,8 (569).

(ترجمة برفسور دودز)

(٣) Procl. in Plat. Tim. I. 306. I ff.

الصوري» (٢٣٢ ـ ٣٠١م) الذي انضم إلى أفلوطين في روما عام ٢٦٢/ ٢٦٣ ولقد سبق أن ذكرت رواية فرفريوس عن حياة أستاذه؛ ولقد كتب بالإضافة إلى ذلك عدداً كبيراً من الكتب الأخرى في موضوعات شديدة التنوع وأشهر مؤلفاته هو ايساغوجي Isagoge أي «المدخل» وهو عبارة عن مقدمة لمقولات أرسطو. ولقد ترجمها بطرتيوس إلى اللاتينية، كما ترجمت إلى السريانية، والعربية، والآرامية، وكان لها تأثير كبير لا في العالم القديم فحسب، بل أيضاً في العصور الوسطى، وكان موضوعاً لكثيرمن الشروح. والكتاب يدرس: الجنس والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض. ولقد كتب «فرفريوس» كثيراً من الشروح الأخرى على أفلاطون (مثلاً على محاورة «طيماوس») وعلى أرسطو لا سيما كتبه المنطقية. ولقد حاول أن يبيّن في «خلاصة النفس» أن الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية يتفقان اتفاقاً جوهرياً.

ولقد أخذ «فرفريوس» على عاتقه شرح نظرية أفلوطين بطريقة واضحة وشاملة. لكنه شدد على الجوانب الدينية والعملية أكثر مما فعل أفلوطين نفسه. إن غاية الفلسفة هي الخلاص، ولابد من تطهر الروح نفسها بأن توجه انتباهها إلى ما هو أعلى مبتعدة عما هو أدنى، وعملية التطهر هذه تتم عن طريق الزهد ومعرفة الله. وتعتمد أدنى مرحلة للفضيلة على ممارسة خلاص النفس التي هي أساساً فضائل متعددة أعني أنها ترد نزعات النفس إلى الوسط الذهبي تحت سيطرة العقل، والاهتمام بمعاشرة المرء لرفاقه من البشر؛ وفوق هذه الفضائل تقف الفضائل المطهرة، التي تستهدف الوصول إلى اللاشعور أو الأباثيا Apathy.. ويتحقق ذلك في المهارات العملية. وتتجه النفس في المرحلة الثالثة للفضيلة إلى النوس. (وعند فرفريوس لا يكمن الشر في الجسد بما هو كذلك وإنما يكمن بالأحرى في تحول النفس إلى موضوعات الرغبة الدنيا)[(١)]. في حين أن المرحلة العليا للفضيلة هي التشبه بالله، وتنمي إلى المهارات التي تخلق القدوة بما هي كذلك ـ وتعدد الفضائل الأربع الأساسية في هذه المرحلة. لكن بدرجات مختلفة ـ بالطبع ـ من الصعود. ولكي يُسهّل فرفريوس صعود النفس فإنه يشدد على ممارسات الزهد، كالامتناع عن أكل اللحم الطازج، وعدم الزواج (الفردية) والامتناع عن مشاهدة العروض المسرحية ... الخ. وتحتل الديانة الإيجابية مكاناً هاماً في فلسفته. وعلى حين أنه أصدر تحذيراً من سوء استخدام

(١) Ad. Marcellan 29.

الغيبيات وغير ذلك من خرافات (التي قبلها هو وسمح بها في ذاتها، طالما أنه كان يؤمن بدراسة الشياطين أو العفاريت Demonology). في الوقت ذاته قدّم مساعدة للديانة الشعبية والتقليدية، جاعلاً من الأساطير الوثنية، تمثلات مجازية للحقيقة الفلسفية. وكان يصر على أهمية الأعمال، مؤكداً أن الله لا يكافيء الرجل الحكيم على كلماته وإنما على أعماله[1]. والرجل التقي حقاً لا يقيم الصلوات ولا يقدم القرابين إلى الأبد، بل يمارس تقواه في أفعاله: فالله لا يقبل الإنسان لسمعته، أو للصيغ الفارغة التي يستخدمها، وإنما للحياة طبقاً لما يعلنه[2].

ولقد كتب «فرفريوس» أثناء إقامته في صقلية خمسة عشر كتاباً ضد المسيحيين، ولقد أُحرقت هذه الأعمال الخلافية في عام ٤٤٨م إبان حكم الأباطرة فالنتنيان الثالث، وتيودورس الثاني، ولم يصلنا منها سوى شذرات فحسب، ولابد لنا أن نعتمد اعتماداً كبيراً على كتابات المسيحيين لنستشهد بها على خط الهجوم الذي أخذ به «فرفريوس» (ولقد كتب الردود عليه ـ ضمن آخر ـ «ميثوديوس» ويوزبيوس القيصري). ويقول القديس أوغسطين إنه لو كان فرفريوس يحب الحكمة حقاً ولو أنه عرف يسوع المسيح: «فلتؤنوا بالمسيحية»[3]. ويبدو أن هذه العبارة ليست شهادة حاسمة على أن فرفريوس كان بالفعل مسيحياً أو حتى متنصراً Catechumen، لأن أوغسطين لا يقدم شهادة أبعد من ذلك، تجعله ينظر إلى فرفريوس على أنه مرتد. فعلى الرغم من أن سقراط التاريخي يؤكد أن «فرفريوس» تخلى عن المسيحية، وينسب ردته إلى سخطه الفيلسوف ونقمته بسبب اعتداء بعض المسيحيين عليه. في قيصرية[4] في فلسطين[5] ويبدو أننا لن نستطيع أن نصل إلى يقين مطلق عما إذا كان «فرفريوس» قد اعتنق يوماً الديانة المسيحية؛ فلم يقتبس عنه أحد

---

(١) Ad Marc. 16.

(٢) Ad Marc. 17.

(٣) De Civit. Dei. 10, 280 - Euseb. Hist. Ecc. 6, 19, 5.

(٤) قيصرية .. Caesarea مدينة قديمة كانت عاصمة فلسطين في عهد الرومان تقع على ساحل البحر الأبيض إلى الجنوب من حيفا. بناها هيرودس الكبير (٢٢ ـ ١٠ق.م). وينسب إليها يوزبيوس الذي ورد اسمه فيما سبق (المترجم).

(٥) Higl Eccl. 3. 23. (P. G. 67, 445).

قوله إنه اعتنق المسيحية ذات يوم. لقد أراد فرفريوس أن يمنع المثقفين من أن يتحولوا إلى المسيحية، كما حاول أن يبين أن الديانة المسيحية ديانة غير منطقية مشينة مليئة بالمتناقضات ... الخ. كما حاول أن يهاجم بصفة خاصة الكتاب المقدس والتفسيرات المسيحية ومن الممتع أن نلاحظ استباقه «للنقد الأعلى» مثلاً بإنكاره لأصالة «سفر دانيال» - وإعلانه أن نبوءات هذا السفر بأكمله: تكهنات غير صحيحة. وأن الأسفار الموسوية الخمسة لم يكتبها موسى. مشيراً إلى التناقضات الظاهرة وعدم الاتساق في الأناجيل ... الخ. كما كانت ألوهية المسيح هدفاً لهجوم خاص، مقدماً العديد من الحجج ضد هذه الألوهية وضد عقيدة المسيح[1].

(١) لم ير فرفريوس في المسيحية سوى الغموض وعدم الاتساق وانعدام المنطق، والكذب، وسوء استخدام الثقة، والغباء على نحو ما جاء في أعماله.
(Pierie de labriolle, La Réaetion Paiénne P. 286. 1934).

"الفصل السادس والأربعون"
"مدارس أخرى للأفلاطونية المحدثة"

أولاً: المدرسة السورية

الشخصية الرئيسية في المدرسة السورية للأفلاطونية المحدثة هو يامبليخوس Iamblichusu (توفى حوالي ٣٣٠ ميلادية) تلميذ فرفريوس . وقد سار «يامبليخوس» بالأفلاطونية المحدثة شوطاً بعيداً حتى ضاعف أعضاء الموجودات التصاعدية مع أهمية السحر والشعوذة والإيمان بالقوى الخفية بصفة عامة.

[١] كان الميل إلى مضاعفة الوجود الهيراركي التصاعدي موجوداً في الأفلاطونية المحدثة منذ بدايتها نتيجة للرغبة في التشديد على تعالي الإله الأعظم والنأى بالله عن الاحتكاك بأي شيء في العالم الحسي. لكن على الرغم من أن أفلوطين احتفظ بهذا الميل داخل الحدود المعقولة، فإن يامبيليخوس ركّب له جناحين. وهكذا فإنه يؤكد أنه يوجد فوق الواحد عند أفلوطين واحد آخر، يتجاوز جميع التحفظات أياً كانت، ليقف فيما وراء الخير[١]. وهذا الواحد الذي يعلو على جميع المحمولات أو أية إفادة من جانبنا ـ فيما عدا القول بالوحدة ـ هي بالتالي أعلى من الواحد عند أفلوطين الذي يتحد مع الخير في هوية واحدة. وعن الواحد يصدر عالم الأفكار أو المثل أو الموضوعات العقلية. ومن هذا العالم من جديد يصدر عالم الموجودات التصورية[٢] ـ التي تعتمد على النوس، الأقنوم المتوسط والصانع، رغم أنه لا يبدو أن يامبليخوس كان راضياً عن هذا التعقيد. لكن لكي يميز أبعد أعضاء العالم المرئي[٣]. وتحت العالم المرئي. توجد النفس فوق الأرضية. ومن هذه النفس تصدر النفسان الأخريان. أما بالنسبة لآلهة الديانة الشعبية، و«الأبطال»، ـ مع مجموعة

---

(١) Damasc. Dubit. 43.

(٢) Procl. in Tim. 1308. 21d.

(٣) Procl. in Tim. 1308. 21ff. d. Damasc. Dubit. 54.

الملائكة والشياطين، فهي تنتمي إلى العالم. ولقد حاول يامبليخوس ترتيبها طبقاً للأعداد. لكن على الرغم من أن يامبليخوس حاول أن يقيم هذا التخطيط الرائع بواسطة العقل النظري، فإنه يتمسك بالطابع الفطري المباشر، لمعرفتنا بالآلهة، التي تجعلنا في الحال مع الدافع النفسي الفطري نحو الله.

(٢) الاهتمام الديني عند يامبليخوس ظاهر في نظريته الأخلاقية. فبعد أن قَبِلَ تفرقة فرفريوس بين الفضائل السياسية والتطهيرية، والنموذجية، واصل السير ليدخل بين الفضيلتين الأخيرتين: الفضائل النظرية التي بواسطتها تتأمل النفس النوس Nous بوصفه موضوعها وترى مسار الأنظمة من المبدأ النهائي. وبواسطة الفضائل النموذجية فإن النفس توحد نفسها مع النوس محل الأفكار والعلّة الأولى لجميع الأشياء. وأخيراً فوق هذه الأنواع الأربعة من الفضيلة تقف الفضائل الكهنوتية التي عندما تمارسها النفس فإنها تنجذب إلى الاتحاد بالواحد. (هذه الفضائل من ثم تسمى العناية الإلهية). وكما أنه ينبغي علينا أن ننظر إلى الوحي الإلهي لكي نتبيّن وسيلة الدخول في وحدة مع الله، فإن الكاهن أعلى من الفيلسوف والتطهر من الحسية والشعوذة والمعجزات والغيبيات، تلعب دوراً مهماً في مذهب يامبيلخوس.

ثانياً: مدرسة براجمة

مدرسة براجمة أسسها أيديسيوس Aedesius تلميذ يامبليخوس؛ وهي تتميز أساساً باهتمامها بالسحر والشعوذة وباستعادة مذهب تعدد الآلهة. وهكذا نجد أنه على حين أن ماكسيموس أحد معلمي الامبراطور جوليان اهتم اهتماماً خاصاً بالسحر والشعوذة، فإن «سالستوس» كتب كتاباً عن «الآلهة والعالم» كدعاية لمذهب تعدد الآلهة. بينما نجد معلم البيان «ليبونيوس» معلم آخر للامبراطور جوليان ، كتب ضد المسيحية، كما فعل ذلك أنصار «أيبوتابيوس» السارديسي. ولقد تربى الامبراطور جوليان (٣٢٢ ـ ٣٦٣) على أنه مسيحي فإنه يصبح وثنياً. وخلال حكم الامبراطور جوليان القصير (٣٦١ ـ٣٦٣) كشف هو نفسه أنه معارض متعصب للمسيحية. وأنه نصير لمذهب تعدد الآلهة؛ جمع ذلك مع نظريات الأفلاطونية المحدثة التي اعتمد فيها كثيراً على يامبليخوس؛ فهو مثلاً يؤول عبادة

الشمس طبقاً لفلسفة الأفلاطونية المحدثة بأن يجعل من الشمس الوسيط بين العالمين المعقول والمحسوس(١).

ثالثاً: مدرسة أثينا

في مدرسة الأفلاطونية المحدثة في أثينا ازدهر اهتمام لإحياء كتابات أرسطو. كما ظهر بالطبع اهتمام بأفلاطون، وهو اهتمام ظهر في شروح كتاب النفس De Anima لأرسطو التي كتبها «بلوتارك»، في الأثيني، وهو ابن نسطوريوس (وقد توفى حوالي ٤٣١/ ٤٣٢م) - وفي شروح على «الميتافيزيقا» التي كتبها (سيريانوس توفى عام ٤٣٠م) الذي كان خليفة بلوتارك في رئاسة المدرسة في أثينا. غير أن سيريانوس لم يكن مؤمناً باتفاق أفلاطون وأرسطو، بل على العكس فإنه لم يأخذ دراسة فلسفة أرسطو فقط كتمهيد لدراسة أفلاطون - لكنه في شرحه على ميتافيزيقا أرسطو - دافع عن نظرية المثل الأفلاطونية ضد هجمات أرسطو، مدركاً بوضوح الفرق بين الفيلسوفين في هذه النقطة. وهذا لم يمنعه من أن يحاول أن يبيّن الاتفاق بين أفلاطون، والفيثاغوريين، والأورفيين. والكتابات الكلدانية. وقد خلفه «دمسقيوس» وهو يهودي من أصل سوري الذي كتب عن الرياضيات.

وبرقلس Proclus (٤١٠ - ٤٨٥)(٢) أعظم أهمية من هؤلاء جميعاً، وقد ولد في القسطنطينية، لكنه كان باحثاً وفيلسوفاً أثينياً لعدة سنوات. وكان رجلاً لا يكل من التعب، وعلى الرغم من أن معظم مؤلفاته قد فُقدت فلا تزال لدينا شروحه على محاورات «طيماوس» و«الجمهورية»، و«بارمنيدس»، و«القبيادس الأولى» و«اقراطيلوس». وبالإضافة إلى هذه الأعمال هناك «لاهوت أفلاطون» و«عن الشكوك العشرة حول العناية الإلهية»، «أركان اللاهوت». وكتاب بعنوان «فن العناية الإلهية والقدر» ، و«حول الشكوك العشرة في العناية الإلهية» و«حول جوهر الشر». ولقد ضاعت أصول هذه المؤلفات الثلاثة الأخيرة ولم يبق لنا سوى الترجمة اللاتينية التي قام بها وليم مويربك. كان برقلس على

(١) Julian, Or. 4.

(٢) يرسم أحياناً بالألف فيقال: «أبرقلس»، لكنا آثرنا حذف الألف للتخفيف، وهكذا فعل معجم «أعلام الفكر الإنساني» الذي أصدره المجلس الأعلى للثقافة عام ١٩٨٤ راجع ص ٩٥٩ (المترجم).

علم واسع بفلسفتي أفلاطون وأرسطو، وبالسابقين عليه من فلاسفة الأفلاطونية المحدثة. وقد أضاف برقلس إلى معرفته الواسعة اهتماماً كبيرًا وحماساً لكل أنواع المعتقدات الدينية، والخرافات، والممارسات العملية، بل حتى الإيمان أن يتلقى وحياً وأنه تجسيد جديد «لنيقوماخوس» أحد فلاسفة الأفلاطونية المحدثة. ومن ثم فإن الثروة الهائلة من المعلومات والمعارف تحت تصرفه، وأنه حاول أن يضم جميع العناصر، بحذر، في مذهب واحد متناسق، وهي مهمة جعلتها قدرته الجدلية أمرًا سهلاً. وقد أكسبه ذلك شهرة بأنه أعظم أسكولائي في العالم القديم، من حيث إنه جمع قدرته الجدلية وعبقريته في التنسيق الدقيق الذي أضفاه على نظريات تلقاها من الآخرين(١).

الدافع الأساسي في التنسيق الجدلي عند برقلس هو التطور الثلاثي، ومن المؤكد أن يامبليخوس استخدم هذا المبدأ، إلا أن برقلس استخدمه بدقة جدلية ملحوظة. وجعله المبدأ المسيطر من سير الموجودات من الواحد أي في صدور ترتيب الموجود من السبب الأعلى سفلاً حتى أعظم مرحلة دنيا. والنتيجة هي أن الوجود الذي تقدم يشبهه من ناحية علّة أو مصدر الصدور، ولا يشبهه من ناحية أخرى. من حيث إن الوجود الذي تقدم يشبه مصدره، يُنظر إليه على أنه وجود يتحد إلى حد ما مع مبدئه، إنه فقط بفضل الاتصال الذاتي بالأخير تتم عملية السير. ومن ناحية طالما أن هناك عملية سير، فلابد أن يكون هناك شيء ليس متحداً مع المبدأ بل مختلفاً معه. ومن ثم فهناك في الحال لحظتان للتطور: اللحظة الأولى هي البقاء في المبدأ بفضل الهوية الجزئية. واللحظة الثانية هي لحظة الاختلاف، بفضل عملية السير الخارجي. غير أنه في كل وجود يتقدم هناك نزعة طبيعية نحو الخير، وبفضل الطابع التاريخي الدقيق لتطور الموجودات وهذه النزعة الطبيعية نحو الخير تعني العودة إلى مصدر الفيض المباشر من جانب الوجود الذي يفيض أو يتقدم. وهكذا يميز برقلس ثلاث لحظات في التطور: (١) لحظة البقاء في المبدأ.

---

(١) يقدم ابرقلس في شروحه على إقليدس معلومات كثيرة قيمة عن الأفلاطونية، والأرسطية، والأفلاطونية المحدثة، ومواقف أخرى في الفلسفة الرياضية (ed. Friedlein, Laprig, 1873).

(٢) لحظة السير أو الخروج من المبدأ. (٣) لحظة العودة إلى المبدأ. وهذا التطور الثلاثي، أو التطور عبر ثلاث لحظات يسيطر على سلسلة الصدور أو الفيض بأسرها[١].

المبدأ الأصلي لعملية التطور كلها هو الواحد الأول[٢]. ولابد أن تكون هناك علّة للموجودات، وليست العلّة هي نفسها النتيجة (أو المعلول) . ومع ذلك فإننا لا نستطيع أن نسمح بأن ترتد إلى ما لا نهاية، ولهذا لابد أن تكون هناك علّة أولى منها تخرج كثرة الموجودات «كما تتفرع الفروع عن الجذر»، بعض الوجود أقرب إلى العلّة الأولى، وبعضه الآخر بعيد عنها. وفضلاً عن ذلك فلا يمكن أن يكون سوى علّة أولى واحدة فحسب، لأن وجود الكثرة هو باستمرار ثانوي بالنسبة للوحدة[٣]. وهذه لابد أن تكون موجودة ما دمنا مضطرين منطقياً «لأن نرد الكثرة كلها عائدين إلى الوحدة، وأن نرد جميع النتائج إلى العلّة المطلقة، وكل الخير يشارك في الخير المطلق، ومع ذلك فالواقع أن المبدأ الأول، يجاوز محمولات الوحدة، والعلّة، والخير، تماماً مثلما أنه يجاوز الوجود ويتعالى عليه. وينجم عن ذلك أننا لسنا مؤهلين لأن نحمل أي شيء حملاً إيجابياً على المبدأ المطلق: فنحن نستطيع فقط أن نقول ما ليس هو، وأن نتحقق أنه يقف أعلى من كل تفكير منطقي وحمل إيجابي، فهو لا يوصف ولا يحيط به شيء.

من الواحد الأول تصدر الواحدات الأخرى التي ينظر إليها رغم ذلك على أنها آلهة عليا لا يحيط بها شيء، وهي مصدر النعمة الإلهية، ومصدر الخير وهي التي تحمل عليها. ومن الوحدات Henads تصدر دائرة النوس التي تنقسم انقساماً فرعياً إلى دائرة الوجود ودائرة الحياة، ودائرة العقل (قارن يامبليخوس) فالدوائر هنا تناظر على التوالي تصورات الوجود، والحياة، والفكر[٤]. ولما لم يقتنع برقلس بهذه التقسيمات فقد أدخل تقسيمات فرعية في كل دائرة من هذه الدوائر للنوس. وينقسم الوجودان الأوليان انقسامات فرعية إلى ثلاثة مثلثات، والثالث إلى سبع سبعات ... وهكذا.

---

(١) Instit. Theol. 30ff. Theol. Plat2, 4, 3, 4, 4, I.

(٢) Instit. Theol. 4.6 . Theol. Plat. 2, 4.

(٣) Instit. Theol. 11.

(٤) Theol. Plat 3, 14, 4,I.

وأسفل الدائرة العامة للنوس توجد دائرة النفس التي هي المتوسط بين العالمين: ما فوق الحسي والحسي، وهو يعكس العالم الأول كنسخة منه وهو يصلح كنموذج للأخير. ودائرة النفس هذه إنما تنقسم أقساماً فرعية إلى ثلاث دوائر فرعية: دائرة النفوس الإلهية، ودائرة النفوس الشيطانية، ودائرة الأنفس البشرية. وكل دائرة فرعية تنقسم من جديد انقساماً فرعياً: وتظهر الآلهة اليونانية في دائرة الأنفس الإلهية. لكن يوجد الاسم نفسه في مجموعات مختلفة تبعاً للجوانب المختلفة أو الوظائف المختلفة للإله الذي نتحدث عنه. إذ يبدو أن برقلس قد وضع ثلاثة أوجه لزيوس ودائرة الأرواح الشيطانية تصلح جسراً بين الآلهة والناس، وهي تنقسم انقساماً فرعياً إلى: الملائكة، الشياطين، الأبطال.

العالم، ذلك الكائن الحي، شكلته الأرواح الآلهية وهي التي تقوده. وهو لا يمكن أن يكون شرًا، كلا ولا يمكن أن تكون المادة نفسها شراً، طالما أننا لا نستطيع أن ننسب الشر إلى ما هو إلهي. ينبغي بالأحرى أن ننظر إلى الشر على أنه نقص لا يمكن أن ينفصل عن المراتب الدنيا في هيراركية الوجود(١).

ويصر برقلس على أنه في عملية الفيض هذه فإن العلّة المنتجة تظل هي نفسها دون أن تتغير. وهي تحقق بالفعل دائرة الوجود التابع، وهي تفعل ذلك بلا حركة ودون أن تُفقد، محتفظة بماهيتها الخاصة، «فلا هي تتحول إلى نتائجها ولا هي تعاني أي تناقص». ومن ثم فالناتج لا يظهر نتيجة للانقسام الذاتي للمنتج ولا نتيجة لتحوله. وبهذه الطريقة حاول «برقلس» ـ مثل أفلوطين. أن يسلك طريقاً وسطاً بين «الخلق من العدم» من ناحية، والواحدية الحقة أو وحدة الوجود الحقيقية من ناحية أخرى. لأنه على حين أن الوجود الناتج لا هو قد تغير ولا هو قد تناقص خلال إنتاج الوجود الثانوي أو التابع من داخل ذاته(٢).

وعلى أساس مبدأ لا يبلغ الشبيه إلا الشبيه، فإن برقلس ينسب إلى النفس البشرية ملكة فوق التفكير تصل بواسطتها أن تصل إلى الواحد. تلك هي ملكة التوحيد التي تبلغ المبدأ المطلق في حالة الجذب الصوفي. وبرقلس ـ مثل فرفريوس، ويامبليخوس،

(١) Theol. Plat. 1.17. in Remp. 1,37,17 ff.

(٢) Instit. Theol. 27.

وسيريانوس، وآخرون، ينسب إلى النفس جسماً أثيرياً يتألف من النور، وهو وسط بين المادي واللامادي وهو لا يمكن أن يفنى. وبعيون هذا الجسم الأثيري تستطيع النفس أن تدرك التجليات الإلهية. ومن خلال مراتب الفضيلة المختلفة تستطيع النفس أن تعتقد (كما هي الحال عند يامبليخوس إلى وحدة الجذب الصوفية مع الواحد الأول) ويفرق برقلس بين ثلاث مراحل عامة في صعود النفس: الحب Eros والحقيقة، والإيمان. والحقيقة تقود النفس إلى ما وراء حب الجميل، وتملؤها معرفة بالواقع الحقيقي. بينما يعتمد الإيمان على الصمت الصوفي إما الموجود الذي لا يمكن وصفه أو الإحاطة به.

خلف مارينوس Marinus برقلس في رئاسته المدرسة وهو مواطن من ساماريا Samaria ولقد تميّز مارينوس في الرياضيات ، من خلال تأويله الهادىء المعتدل لأفلاطون فهو، مثلاً، يصر في شرحه على محاورة «بارمنيدس» على أن الواحد، يشير إلى أفكار لا إلى آلهة ،غير أن ذلك لم يمنعه من متابعة التيار المعاصر الذي يعزو أهمية كبيرة إلى الخرافات الدينية. وفي قمة سُلّم الفضائل يضعها . ولقد خلفه في الرئاسة «ايزدورس Isidorus..».

وآخر الرؤساء الأثينيين هو دمسقوس Damascius (ترأس المدرسة من ٥٢٠م) الذي علّمه مارينوس الرياضيات. ولقد انتهى إلى أن العقل البشري لا يمكن أن يفهم العلاقة بين الواحد والموجودات الناتجة. دمسقيوس اعتبر النظر البشري - فيما يبدو - غير قادر على بلوغ الحقيقة فعلاً. فجميع الألفاظ التي نستخدمها في هذا السياق، «العلّة»، و«المعلول»، و«العمليات» أو «المسار» ... الخ ليست إلا تشبيهات مجازية ولا تعبر عن الواقع الفعلي الصحيح(١). ولما كان من ناحية أخرى ليس مستعداً أن يهجر النظر العقلي فقد أعطى السيطرة الكاملة «للثيوصوفية Theosophy»(٢) «التصوف»، و«الخرافة».

(١) Dubit, 38. 1, 79, 20ff. 41, I 83ff. 107. I, 278, 24f.

(٢) تطلق عادة على كل نظرية تخلط الفلسفة بالتصوف، وترى أن معرفة الله والأشياء المقدسة تستمد من الحياة الروحية فأساسها ديني، وتعد الأفلاطونية المحدثة والغنوصية من بين المذاهب الثيوصوفية (المترجم).

هناك تلميذ شهير لدمسقيوس هو «سيملبقوس» الذي كتب شروحاً قيمة على كتب أرسطو: «المقولات»، «الطبيعيات»، في «السماء»، في «النفس»؛ وكانت شروحه على «الطبيعيات» ذات قيمة خاصة خصوصاً ما احتوت عليه من شذرات عن الفلاسفة قبل سقراط.

في عام ٥٢٩ حرّم الامبراطور جوستنيان تعليم الفلسفة في أثينا، فذهب «دمسقيوس»، مع سيملبقوس، وخمسة أعضاء آخرين من مدرسة الأفلاطونية الحديثة، إلى فارس، حيث استقبلهم الملك كسرى أنوشروان. غير أنهم في عام ٥٣٣ قفلوا راجعين إلى أثينا وهم يحملون شعوراً بالاستياء والإحباط من وضع الثقافة في فارس؛ ويبدو أنه لم يبق أحد من الأفلاطونيين المحدثين الوثنيين على قيد الحياة بعد منتصف القرن.

رابعاً: مدرسة الإسكندرية

{١} كانت مدرسة الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية هي مركز البحث في قسم العلوم الخاصة، وفي الجهود التي بذلت لشرح كتب أفلاطون وأرسطو. ومن هنا فقد كتبت «هيباثيا Hypathia» (وقد اشتهرت بمقتلها عام ٤١٥ الذي ارتكبته جماعة من الغوغاء المتعصبين المسيحيين)[1]. عن الرياضيات والفلك، ويقال إنها حاضرت في أفلاطون وأرسطو. في حين أن «أسكبيودوتوس» السكندري[2] (في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي) الذي أقام بعد ذلك في أفردودسياس في كاريا Caria فقد درس العلم، والطب، والرياضة، والموسيقى.

(١) ليس صحيحاً أن الذين ارتكبوا هذه الجريمة البشعة هم «جماعة من الغوغاء المتعصبين»... الخ كما يقول المؤلف، وإنما الصحيح أنهم جماعة من رهبان صحراء النطرون خرجوا من كنيسة قيصرون ـ بعد أن انتظروا «هذه العذراء المتواضعة بارعة الجمال» ـ بعد الانتهاء من محاضراتها. فنزعوا ثيابها، وتقدم بطرس قاريء الصلوات في الكنيسة وقام بذبحها! ـ طالع قصتها بالتفصيل كتابنا «نساء... فلاسفة» ص ٢٧٢ وما بعدها مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٩٦ (المترجم).

(٢) كان عالماً وطبيباً ورياضياً في النصف الثاني من القرن الخامس الميلادي، اشتهر باعتدال آرائه، مع أنه لم يكن متحرراً تماماً من الاعتقاد الصوفي في المعجزات ـ راجع الدكتور محمد علي أبو ريان «تاريخ الفكر الفلسفي» المجلد الثاني «أرسطو والمدارس المتأخرة» ـ دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية عام ١٩٨٠ ـ ص ٣٥٠ (المترجم).

وهناك أيضاً «أمونيوس»[(١)] «وأوليمبيدورس»[(٢)] و«يوحنا الفيلبوني»[(٣)] وآخرون ممن قدموا شروحاً على مؤلفات أفلاطون وأرسطو. وكانت المدرسة في شروحها توجه انتباهاً خاصًا على كتب أرسطو المنطقية. يمكن أن نقول عن هذه الشروح بصفة عامة إنها كانت متوسطة الجودة، وتكشف عن رغبة من جانب أصحابها لتقديم تفسير طبيعي على الكتب التي تقوم بشرحها. أما الاهتمامات الميتافيزيقية والدينية فقد انسحبت من الصدارة إلى الوراء، ومضاعفة الموجودات المتوسطة، التي تميز بها يامبليخوس وبرقلس، ثمَّ التخلي عنها، ولم تلق نظرية الجذب الصوفي سوى أقل انتباه. بل حتى أسكبيودوتوس التقى الورع الذي كان يميل إلى حد ما إلى التصوف، والذي كان تلميذاً لبرقلس، تجنب ميتافيزيقا الأخير المعقدة والتي كانت على جانب عال من الفكر النظري.

[٢] إن ما يميز مدرسة الأفلاطونية المحدثة السكندرية هو علاقتها بالمسيحية بمفكري مدرسة السؤال والجواب الشهيرة. وكان من نتيجة التخلي عن التطرف أو الغلو النظري عند «يامبليخوس»، و«برقلس»، أن مدرسة الأفلاطونية المحدثة في الإسكندرية فقدت بالتدريج طابعها الوثني، وأصبحت بالأحرى مؤسسة فلسفية «محايدة». ولما كان المسيحيون يهتمون بالمنطق والعلم فقد التقى بهم الوثنيون، إن قليلاً أو كثيراً، على أرض مشتركة. ولقد كان هذا الترابط المتنامي للمدرسة مع المسيحية هو الذي جعل من الممكن مواصلة الفكر الهليني في القسطنطينية. (هاجر اسطفانوس السكندري إلى القسطنطينية، وهناك شرح أفلاطون وأرسطو في الجامعة في النصف الأول من القرن السابع في عهد الامبراطور هرقل أي بعد قرن من إغلاق الامبراطور جوستنيان لمدرسة أثينا). وهناك مثال على العلاقة الوثيقة بين الأفلاطونية المحدثة وبين مسيحيّ الإسكندرية - هو حياة سينسيوس القوريناني - تلميذ هيباثيا الذي أصبح أسقفاً عام ٤١١ ميلادية. ومثال صارخ آخر هو تحول يوحنا الفيلبوني إلى المسيحية. وبعد أن تحول كتب كتاباً ضد تصور برقلس

(١) كان تلميذًا لبرقلس وعلم في الإسكندرية، كشارح ومفسر لكتب أفلاطون وأرسطو - د. أبو ريان المرجع السابق في الصفحة نفسها (المترجم).

(٢) كان تلميذًا لأمونتيوس اشتغل بتعليم الفلسفة بالإسكندرية (المرجع السابق) [المترجم].

(٣) كان تلميذًا لأمونيوس اعتنق المسيحية وهاجم سيمبلقوس والأفلاطونية المحدثة لقولها بقدم العالم ودافع عن حدوث العالم وخلقه المرجع السابق (المترجم).

عن أزلية العالم، ودعَّم وجهة نظره بالالتجاء إلى محاورة «طيماوس» لأفلاطون التي كان يؤولها على أنها تقول بالخلق في الزمان. كما أخذ «يوحنا» أيضاً بوجهة النظر التي تقول إن أفلاطون استمد حكمته من الأسفار الموسوية.. وربما ذكر المرء أيضاً نيمسيوس Nemesius، أسقف اميسا في فينيقيا، الذي تأثر بمدرسة الإسكندرية.

[٣] لكن إذا كانت الأفلاطونية المحدثة قد مارست تأثيرًا عميقاً على المفكرين المسيحيين، فمن الصواب أيضاً أن نقول إن المفكرين المسيحيين لم يكونوا بلا تأثير على الفلاسفة غير المسيحيين. ويمكن أن نرى ذلك في حالة «هيروكليز» السكندري الذي حاضر في الإسكندرية ابتداء من عام ٤٢٠ ميلادية. ولقد أبدى هيروكليز تعاطفاً مع الأفلاطونية المتوسطة أكثر من الأفلاطونيين السابقين عليه، فقد أهمل التسلسل التصاعدي للموجودات عند أفلوطين الذي أفرط فيه يامبليخوس وبرقلس، ولم يسمح إلا بوجود واحد يعلو الوجود الأرضي وهو وجود الصانع. لكن ما هو مثير بصفة خاصة هو تأكيد هيروكليز أن الصانع خلق الأشياء عن عدم خلقاً إرادياً(١). وإن كان قد رفض الخلق في الزمان. غير أن ذلك لا ينفي الاحتمال الكبير للتأثير المسيحي ، لا سيما أن القدر Fate عنده لا يشير إلى حتمية آلية، وإنما إلى نتائج معينة لأفعال الإنسان الحرة. وهكذا فإن التضرع بالصلاة والعناية الإلهية لا يطرد الواحد منهما الآخر بالتبادل(٢). وأصبحت نظرية الضرورة أو القدر أكثر انسجاماً مع التمسك المسيحي بالحرية البشرية من ناحية، وبالعناية الإلهية من ناحية أخرى.

خامساً: الأفلاطونيون المحدثون في الغرب اللاتيني

من الصعب أن يكون هناك مبرر يجعل المرء يتحدث عن «مدرسة» للأفلاطونية المحدثة في الغرب اللاتيني. غير أن هناك خاصية مشتركة بين أولئك المفكرين الذين يصنّفون عادة على أنهم الأفلاطونيون المحدثون في «الغرب اللاتيني» . وأن الجانب النظري في الأفلاطونية المحدثة لم يعد واضحاً بينما جانب التعليم قد أخذ مركز الصدارة. وهم بترجماتهم للأعمال اليونانية إلى اللغة اللاتينية وشروحهم على مؤلفات أفلاطون

(١) Phot. 460 b 23 ff, 461 b, 6, ff.

(٢) Phot. 465 a 16 ff.

وأرسطو، وكذلك شروحهم على مؤلفات الفلاسفة اللاتين. التي ساعدت على انتشار دراسة الفلسفة في العالم الروماني، كما شيّدت في الوقت نفسه جسراً عبرت عليه الفلسفة القديمة إلى العصور الوسطى. وهكذا نجد خلقيدس في النصف الأول من القرن الرابع (الذي كان - أو أصبح - مسيحياً) - يقدم ترجمة لاتينية لمحاورة «طيماوس» لأفلاطون ويكتب لها شرحاً باللغة اللاتينية - من الواضح أنه اعتمد فيه على شرح «بوزيدنيوس» (مستفيداً بالكتابات الوسيطة) - وهذه الترجمة وشرحها كانت مفيدة للغاية في العصور الوسطى[١]. وفي نفس القرن ترجم «ماريوس فكتورنيوس» الذي أصبح مسيحياً عندما تقدم به السن «المقولات» و«كتاب العبارة» لأرسطو. و«ايساغوجي» لفرفريوس، وبعض مؤلفات فلاسفة الأفلاطونية المحدثة. كما كتب أيضاً شروحاً على كتاب المواضيع Topics لشيشرون، وفي «الاختراع»، كما ألّف كتباً أصلية عن «التعريف» و«القياس الشرطي»... الخ وبوصفه مسيحياً فقد كتب بعض المؤلفات اللاهوتية التي بقي لنا جانب كبير منها. (ولقد تأثر القديس أوغسطين بماريوس فكتورنيوس). وربما ذكر المرء أيضاً «فيتيوس أجونيوس بريتكستاتوس» (توفي عام ٣٨٤) الذي ترجم صياغة ثيمستيوس لكتاب «التحليلات» لأرسطو؛ وكذلك «ماكروبيوس» (ويبدو أنه أصبح مسيحياً في سنواته المتأخرة) الذي كتب «ساتورن Saturnalia» عن كوكب زحل - وكذلك شرحاً على كتاب شيشرون «حلم سكيبيون» حوالي عام ٤٠٠ ميلادية. وتظهر في هذا الشرح نظريات الأفلاطونية المحدثة في الصدور أو الفيض، ويبدو أن «مكروبيوس» استفاد من شروح «فرفريوس» على محاورة «طيماوس» التي كانت هي نفسها قد استفادت من شروح «بوزيدنيوس»[٢]. وفي فترة مبكرة من القرن الخامس كتب «مارتيانوس كابيلا» كتابه (لا

---

(١) لما كان هذا الكتاب يحتوي على ملخصات من محاورات أفلاطون الأخرى، كما يتضمن كذلك ملخصات ونصوصاً وآراء من الفلاسفة الإغريق الآخرين لهذا فقد كان خلقيدس عندما وصلنا إلى القرن الثاني عشر الميلادي أحد المصادر الرئيسية لمعرفتنا بالفلسفة اليونانية.

(٢) لما كان «مكروبيوس» قد أدخل في أفكاره الشارحة كفكرة الفيض والأعداد الرمزية تدرج الفضائل عند أفلوطين، بل حتى تعدد الآلهة فقد أصبح الكتاب «بالفعل نتاجاً توفيقياً لوثنية الأفلاطونية المحدثة». (Mauxice De Wulf, Hist. Med . Phil. I p. 79. Trans. E. Messenger, Ph. D. Longmans 3 rd Eng. edit. (935).

يزال باقياً) عن فقه اللغة الذي كان مقروءاً جداً في العصور الوسطى. (وقد قام على شرحه رمجوس الأوكسيري) وهذا الكتاب الذي هو أشبه بدائرة معارف تدريس كل فن من الفنون السبعة الحرة، وكان ذلك على جانب كبير من الأهمية خلال العصور الوسطى حيث كانت الفنون السبعة الحرة أساساً للتربية: الثلاثيات Trivium(١) و الرباعيات Quadrivium(٢).

غير أن أهم من هؤلاء الذين ذكرناهم جميعاً هو بؤتيوس المسيحي (٤٨٠ ـ ٥٢٤ ميلادية) الذي درس في أثينا وتولى منصباً رفيعاً إبان حكم الملك تيودور ـ أحد الملوك القوطيين ملك أستروجوثيس لكنه في نهاية حياته حكم عليه بالإعدام لاتهامه بالخيانة، بعد أن وضع فترة في السجن، وهي الفترة التي كتب فيها كتابه الشهير «عزاء الفلسفة» وقد يبدو من المناسب أكثر أن نعالج فلسفة بؤتيوس بوصفها مدخلاً للعصر الوسيط وسوف أكتفي هنا بأن أذكر بعض أعماله.

على الرغم من أن «بؤتيوس» كان يهدف إلى ترجمة كل كتب أرسطو إلى اللغة اللاتينية (De Intenpret. I, 2) مع تزويدها بالشروح. فإنه لم ينجح في إتمام مشروعه حتى النهاية، رغم أنه ترجم فعلاً: المقولات، وكتابي العبارة، والمواضيع (الطوبيقا)، والتحليلات (الأنالوطيقا) والحجج السوفسطائية. وربما ترجم كتباً أخرى إلى جانب «الأورجانون» طبقاً لخطته الأصلية، وإن كان ذلك غير مؤكد. كما ترجم «إيساغوجي» لفرفريوس. ومشكلة الكليات التي شغلت الفلاسفة في بداية العصور الوسطى تتخذ نقطة بدايتها من ملاحظات «فرفريوس»، و«بؤتيوس».

وإلى جانب تزويدنا بإيساغوجي (من ترجمة ماريوس فيكتورينوس) مع شرح مزدوج، شرح بؤتيوس أيضاً «المقولات» و«كتاب العبارة»، والطوبيقا، والأنالوطيقا، ويحتمل الحجج السوفسطائية، وكتاب «الطوبيقا» لشيشرون. وفي «مقدمته للقياس

(١) الثلاثيات Trivium المرحلة الأولى من الدراسة الجامعية في العصور الوسطى وتشتمل على النحو والبلاغة كالجدل (المترجم).

(٢) الرباعيات ..Quadrivium كان هذا يطلق في العصور الوسطى على أقسام الدراسات العليا وهو يشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك (المترجم).

الحملي» و«القياس الحملي» و«القياس الشرطي» ، و«القسمة»، و«طوبيقا الفصل» وفي كتابه «عزاء الفلسفة» و«تأسيس علم الحساب»... الخ وفي الفترة الأخيرة من حياته كتب عدة كراسات لاهوتية.

بناء على هذا العمل الشامل الذي شمل الترجمة والشروح، فإن بوئتيوس يمكن أن يسمى الوسيط الرئيسي بين العصور القديمة والعصور الوسطى. «فهو آخر الرومان وأول الأسكولائيين»، كما قيل عنه. «وقرب نهاية القرن الثاني عشر كان القناة الرئيسية التي انتقلت الأرسطية بواسطتها إلى الغرب»(١).

---

(١) M. De walf, Hist. Med. Phi l. I, p. 109.

"الفصل السابع والأربعون"

" نظرة ختامية عامة "

عندما ننظر خلفنا إلى الفلسفة اليونانية وإلى العالم الإغريقي الروماني، على نحو ما لاحظنا بداياته الساذجة على شاطيء آسيا الصغرى؛ وكما رأينا القوة العقلية والذهن الشامل عند هيراقليطس أو بارمنيدس يصارع فقر اللغة الفلسفية العاجز.. كما تعقبنا نمو فلسفتين عظيمتين في العالم وهما فلسفة أفلاطون، وفلسفة أرسطو . كما رأينا التأثير الواضح للمدرسة الرواقية، وشاهدنا تطور الجهود النهائية الخلاّقة للفكر القديم، مذهب أفلوطين في الأفلاطونية المحدثة ـ بعد ذلك كله لا نملك إلا أن نعترف أننا أمام أحد الإنجازات العليا للجنس البشري. وإذا نظرنا بإعجاب في المعابد اليونانية في صقلية، والكاتدرائيات القوطية في العصور الوسطى، وفي الأعمال الفنية لفنان مثل «لفرا انجيليكو»، أو «ميخائيل انجلو» أو «رونبص»، أو «فيلاسكوز» ـ ولو أننا قدّرنا أعمال شخص مثل «هوميروس» أو «دانتي» أو شكسبير أو جوته ـ فإن علينا أن نعترف بالفضل وأن نُضفي إعجاباً مماثلاً على كل ما هو عظيم في مملكة الفكر الخالص، وأن نعتبره واحداً من الكنوز العظيمة في تراثنا الأوربي.

إن الجهد الذهني والمثابرة والسعي الدءوب هي بغير شك أمور مطلوبة لكي ننفذ إلى ثراء الفكر اليوناني، إلا أن أي جهد يبذل في محاولة فهم وتقدير فلسفة هاتين العبقريتين: عبقرية أفلاطون وعبقرية أرسطو ـ له جزاؤه فهو لا يمكن أن يكون جهداً ضائعًا إلا بمقدار ما يكون الجهد الذي يبذل في تقدير قيمة موسيقى بيتهوفن أو موتسارت أو جمال الكاتدرائية في شارتر Charters..[1]. وكذلك إعجابنا بالدراما اليونانية، وبالفن المعماري عند اليونان، وفن النحت اليوناني، والنصب التذكارية الباقية للعبقرية اليونانية ولمجد هيلاس Hellas..[2] غير أن هذا المجد سيكون ناقصاً بدون الفلسفة اليونانية. ولن نستطيع

---

(١) مدينة في شمال فرنسا مشهورة بكاتدرائيتها القوطية (المترجم).

(٢) الاسم القديم لليونان (المترجم).

تقدير ثقافة اليونان تقديراً تاماً ما لم نعرف شيئاً عن الفلسفة اليونانية. وربما ساعدنا في تقدير تلك الفلسفة، إذا ما ذكرت بعض الاقتراحات ـ في هذه الملاحظات الختامية، (ذكرنا بعضها بالفعل فيما سبق) ـ التي تتعلق بالطرق المختلفة التي يمكن أن نعالج بها الفلسفة اليونانية ككل.

[١] سبق أن ذكرتُ بالفعل ـ لا سيما في سياق الحديث عن الفلاسفة قبل سقراط ـ مشكلة الواحد والكثير، غير أن موضوع العلاقة بين الواحد والكثير، وطابع هذه العلاقة يمكن أن نتبينه خلال الفلسفة اليونانية كلها؛ كما نتبينه في الواقع خلال الفلسفة بأسرها، وذلك يرجع إلى حقيقة هي أننا نصادف الكثرة في التجربة بينما يحاول الفيلسوف أن يرى الكثرة بنظرة إجمالية، أن يصل بقدر المستطاع إلى نظرة شاملة للواقع Reality أعني أن يرى الكثرة في ضوء الواحد أو بمعنى ما أن يرد الكثرة إلى الواحد . وهذه المحاولة للتوجه نحو النظرة الإجمالية شديدة الوضوح عند الفلاسفة الكسمولوجيين السابقين على سقراط. وليس ثمة حاجة أن نعود إلى هذه النقطة من جديد، ويكفي أن نتذكر أن محاولتهم التوفيق بين الكثرة التي نصادفها في التجربة والواحد الذي يتطلبه الفكر، كان السعي إليها ـ في الأعم الأغلب ـ على المستوى المادي. رغم أننا رأينا الفيثاغورية، مثلاً، تفرق تفرقة أشد وضوحاً بين النفس والبدن، في حين أن تصور النوس Nous عند أنكساجوراس يتجه نحو التحرر من المادية.

وبمقدار ما نستطيع أن نتحدث عن السوفسطائية ونقول إنها شغلت نفسها على الإطلاق بهذه المشكلة، فإننا نقول إنها شددت على جانب التعدد (تعدد أساليب الحياة، وتعدد الأحكام، والآراء الأخلاقية) على حين أننا نرى أن جانب الوحدة هو الذي يتم التشديد عليه عند سقراط؛ بمقدار ما توضع كوحدة أساسية للأحكام الصحيحة للقيمة في ضوء واضح. غير أن أفلاطون هو، في الحقيقة، الذي أبرز ثراء المشكلة وتعقيداتها، كما تتمثل في: الكثرة العابرة للظواهر، معطيات التجربة، على نحو ما تُرى في خلفية الحقائق الموحدة للمثل النموذجية، التي يدركها الذهن البشري في تصور، وهذا التأكيد للملكة المثالية للواقع تضطر الفيلسوف للنظر في مشكلة الواحد والكثير لا في مجال المنطق فحسب، بل أيضاً في مجال أنطولوجيا الوجود اللامادية. والنتيجة هي أن الوحدات اللامادية (وهي نفسها كثرة أو تعدد) يُنظر إليها في ارتباطها بالواحد، الواقع التركيبي للمجال المتعالي وللنموذج المطلق.

وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من جزئيات التجربة الحسية، كثرة الكسمولوجيين القدامى قد «رُفضت»، بالضبط بسبب خصوصيتها التي اعتبرت لا يمكن النفاذ إليها عن طريق الفكر التصوري ـ النفاذ إلى اللامتناهي، أو اللا متعين، فإن كل العالم المادي يُنظر إليه على أن العقل أو الروح قد نظَّمه وطبعه بطابعه. وهناك من ناحية أخرى التي تُركت Chorismos بين الواقع النموذجي والجزئيات العابرة، بينما لا يوجد جواب مقنع ـ في الظاهر على الأقل ـ للعلاقة الدقيقة بين النموذج والعلّة الفاعلة، حتى أنه على الرغم من أن أفلاطون أبرز تعقيدات المشكلة في بديل أكبر وتجاوز، بالقطع، مادية الفلاسفة السابقين على سقراط. لكنه فشل في تقديم أي حل للمشكلة وتركنا مع الثنائية. الواقع الحقيقي Reality من ناحية والواقع شبه الحقيقي أو عالم الصيرورة من ناحية أخرى؛ ولا حتى تأكيده على اللامادية التي جعلته يعلو على كل من بارمنيدس وهيراقليطس معاً، يمكن أن تكفي لتفسير العلاقة بين الوجود والصيرورة، أو العلاقة بين الواحد والكثير.

مع أرسطو نجد تحققاً أكبر من ثراء العالم المادي، فهو يحاول ـ رغم نظريته عن الصورة الجوهرية المحايثة ـ أن يصل إلى مركب ما من وقائع الواحد والكثير ، وكثرة الأعضاء داخل النوع تتحد في امتلاك الصورة النوعية المشابهة رغم أنه لا توجد هوية عددية. ومن ناحية أخرى فنظرية Hylomorphism(١) مكّنت أرسطو من تأكيد مبدأ موحّد في العالم الأرضي، وتجنب في الوقت ذاته أية مبالغة أو إفراط بصدد الوحدة Unity، من شأنها أن تتعارض مع الكثرة الواضحة التي نلتقي بها في التجربة: وهو بذلك يزودنا بمبدأ للاستقرار ومبدأ آخر للتغير، وبذلك نصف كلاً من الوجود والصيرورة معاً؛ وفضلاً عن ذلك فإن المحرك الذي لا يتحرك عند أرسطو، أو العلّة الغائية النهائية للكون، تصلح ـ إلى حد ما ـ كمبدأ للتوحيد والانسجام، فهو يُدرج كثرة الظواهر في وحدة عقلية؛ غير أن أرسطو من ناحية أخرى رغم عدم رضاه عن نظرية المثل عند أفلاطون، وإدراكه لضعفها، أدى به إلى رفض مؤسف، للنموذجية الأفلاطونية ككل. في حين أن تمسكه بالعلّية الغائية، واستبعاد واضح للعلّية الكونية الفاعلة يعني القول بثنائية نهائية بين الله وعالم مستقل.

---

(١) أي النظرية الفلسفية التي تقول إن المادة هي العلّة الأولى في الوجود كما فعل كثير من فلاسفة اليونان الأول (المترجم).

ربما لن يكون غريباً أو خيالياً أن نجد في الفلسفة بعد أرسطو ـ عند الرواقية ـ تشديداً مبالغاً فيه على الواحد يؤدي إلى وحدة وجود كونية (وهي التي انعكست انعكاساً نبيلاً في المواطنة العالمية الأخلاقية) ـ وعند الأبيقورية تشديداً مبالغاً فيه على الكثرة وهو يظهر في الكسمولوجيا التي أقيمت على أساس ذري، وفي أخلاق الأنانية (نظرياً على الأقل). وفي الفيثاغورية المحدثة، والأفلاطونية المتوسطة، رأينا المذهب التلفيقي يتزايد نموه في الفيثاغورية والأفلاطونية، والأرسطية حتى يصل إلى قمته في الأفلاطونية المحدثة.

الطريقة الوحيدة الممكنة ـ في هذا المذهب ـ لطرح مشكلة الواحد والكثير هي أن الكثرة لابد أن تصدر بطريقة ما عن الواحد، وهو يتجنب الثنائية، بين الله والعالم المستقل من ناحية، كما يتجنب من ناحية أخرى الواحدية Monism؛ وهكذا يكون هناك إنصاف لحقيقة الواحد والكثير: الحقيقة العليا للواحد، وحقيقة الكثرة التابعة أو المعتمدة عليه. لكن على حين أن الأفلاطونية المحدثة رفضت الواحدية الكونية من خلال مذهبها في تصاعد الوجود، ورفضت أي انقسام ذاتي للواحد المتعالي المفارق، وعلى حين أنها سمحت «بالكثرة المتعددة»، ولم تحاول رفض الكون Cosmos والدرجات الثانوية للوجود على أنها وهم، فقد فشلت في رؤية الطابع غير المقنع في محاولتها أن تسلك طريقاً وسطاً بين الخلق الحقيقي والواحدية، ونظريتها عن الفيض أو الصدور، منكرة الخلق من العدم من ناحية، وإنكارها الانقسام الذاتي لله من ناحية أخرى، لا يمكن أن يكون له أي مغزى معقول، بل يظل مجرد مجاز فحسب. أما الحل الحقيقي وهو خلق الأشياء من عدم فقد تُرك للفلسفة المسيحية.

{٢} ومن منظور مختلف قليلاً يمكن أن ننظر إلى الفلسفة اليونانية في شمولها على أنها محاولة لاكتشاف العلّة النهائية ـ أو العلل ـ للعالم.

لقد لاحظ الفلاسفة السابقون على سقراط، بصفة عامة، كما لاحظ أرسطو ـ بخصوص العلّة المادية ـ أن المادة الأولى للعالم هي التي تبقى ثابتة على الدوام وسط التغيرات المستمرة، إلا أن أفلاطون قدَّم تأكيداً خاصاً على العلّة النموذجية، أو الحقيقة المثالية التي تعلو على العالم المادي. على حين أنه أكَّد أيضاً على العلّة الفاعلة، العقل أو النفس، مطوراً الخطوات الأولى لانكساجوراس الذي كان يسبق سقراط. لكنه لم يهمل ـ

رغم ما يقوله أرسطو ـ العلّة الغائية، طالما أن العلل النموذجية هي أيضاً علل غائية: فهي ليست مثلاً فحسب، وإنما مثل علياً أيضاً. فالله يعمل في العالم من منظور غاية، على نحو ما هو معروض بوضوح في محاورة «طيماوس» . غير أن أفلاطون ترك، فيما يبدو ـ قسمة ثنائية بين العلّة النموذجية والعلّة الفاعلة، (أو على الأقل هذا ما يوحي به ما يقوله فعلاً وليس لدينا ما يضمن أن نقرر أنه جمع بين هاتين العلّتين النهائيتين معاً) ـ على حين أنه في العالم الأرضي لم يقدم تلك المكانة الواضحة للعلّة الصورية المحايثة التي قدمها أرسطو. ومع ذلك فعلى الرغم من أن أرسطو طوّر نظرية واضحة فيما يتعلق بالعلتين الصورية المحايثة والمادية في العالم الأرضي، فإن مذهبه معيب، للأسف ، من حيث علاقته بالعلتين الفاعلة النهائية والعلّة النموذجية (الغائية) فالله عند أرسطو يعمل كعلّة غائية، لكن طالما أن الفيلسوف لم ير كيف أن ثبات الله (عدم تغيره) وكفايته الذاتية يمكن أن يتفقا مع ممارسة العلّة الفاعلة، وتجاهل تقديم علّة فاعلة نهائية. ولا شك أنه اعتقد أن ممارسة العلّة الغائية التي يقوم بها المحرك الذي لا يتحرك هي أيضاً العلّة الفاعلة المطلقة أو النهائية المطلوبة. غير أن ذلك يعني أن العالم عند أرسطو ليس أزلياً فحسب، بل أيضاً مستقل عن الله أنطولوجياً، ومن الصعب أن ننظر إلى المحرك الذي لا يتحرك أنه يجعل العالم يندرج في الوجود من خلال الممارسة اللاواعية للعلّة الغائية.

ومن ثم فإن مركب أفلاطون وأرسطو ضروري وفي الأفلاطونية المحدثة (وكذلك ـ إلى حد كبير أو صغير ـ في الفلسفات المتوسطة التي أدت إليها) ـ الله عند أرسطو والعلل الفاعلة والنموذجية عند أفلاطون قد تقاربا قليلاً أو كثيراً، حتى وإن لم يكن بطريقة مقنعة تماماً. أما في الفلسفة المسيحية، من ناحية أخرى، فإن العلل الفاعلة والنموذجية والغائية تتحد صراحة في إله روحي واحد موجود أعلى وحقيقة عليا، وهو مصدر كل موجود مخلوق تابع لغيره.

[٣] في استطاعتنا أن ننظر، مرة أخرى إلى الفلسفة اليونانية ككل من وجهة النظر الإنسانية، تبعاً للوضع الذي تنسبه المذاهب فُرادى إلى الإنسان. وكما أشرتُ فيما سبق إن الكسمولوجيا السابقة على سقراط قد اهتمت بالموضوع بصفة خاصة. أي الكون المادي أما الإنسان فقد نُظر إليه على أنه أحد بنود هذا الكون المادي، والنفس عنده، مثلاً، هي انقباض

النار الأولى (هيراقليطس) أو هي تتألف من نوع خاص من الذرات (لوقيبوس). ونظرية تناسخ الأرواح من ناحية أخرى على نحو ما وجدت في الفلسفة الفيثاغورية، وفي تعاليم أنبادقليدس تتضمن أنه يوجد في الإنسان مبدأ أعلى من المادة، وهي فكرة كانت تحمل ثماراً يانعة في فلسفة أفلاطون.

ونحن نجد مع السوفسطائيين وسقراط، انتقالاً، يرجع لأسباب مختلفة، من الموضوع إلى الذات، من العالم المادي بما هو كذلك إلى الإنسان. لكن لم تظهر إلا في الفلسفة الأفلاطونية المحاولة الحقيقية الأولى للجمع بين الحقيقتين في مركب شامل، ولقد ظهر الإنسان على أنه الذات العارفة والمريدة، الموجود الذي يحقق ـ أو سوف يحقق ـ القيم الحقة في حياة الفرد وفي حياة المجتمع، الموجود الذي وهب نفساً خالدة؛ ولقد قدمت المعرفة البشرية، والطبيعة البشرية، والمجتمع البشري، لهذا الموضوع تحليلات عميقة ونافذة. ويظهر الإنسان من ناحية أخرى على أنه موجود بين عالمين، حقيقة العالم اللامادي الكامل من فوقه، والعالم المادي من أسفل: وهكذا يظهر في طابع مزدوج لروح متجسدة أطلق عليها «بوزيدويندس» المفكر اللامع في الرواقية المتوسطة اسم الرابطة بين العالمين المادي واللامادي.

والإنسان في فلسفة أرسطو هو موجود وسط، إنْ صحَّ التعبير، لأنه لا أفلاطون ولا أرسطو اعتبر الإنسان الموجود الأعلى: فمؤسس اللوقيون (أرسطو) لا يقل عن مؤسس الأكاديمية (أفلاطون) في اقتناعه بأنه فوق الإنسان هناك وجود ثابت لا يتغير، وأن تأمل هذا الوجود الثابت الذي لا يتغير هو ما تمارسه أعلى ملكة في الإنسان. ومرة أخرى لا يقل أرسطو عن أفلاطون في تقديم ملاحظة عميقة عن السيكولوجيا البشرية، والسلوك البشري والمجتمع البشري. ومع ذلك فإنما ربما استطعنا أن نقول عن فلسفة أرسطو إنها في وقت واحد تزيد في بشريتها وأيضاً تقل عن فلسفة أفلاطون: فهي أكثر بشرية من حيث إنها تربط برباط وثيق بين النفس والبدن أشد مما يفعل أفلاطون، ومن هنا فهو يقدم لنا أبستمولوجيا أكثر «واقعية»، ويعزو قيمة أعظم للتجربة الجمالية البشرية، وللإنتاج الفني، كما أنه أكثر «معقولية» في معالجته للمجتمع السياسي. لكنه أقل بشرية في توحيده بين العقل الفعال في كل إنسان (وهذا هو التأويل المرجح، فيما يبدو، لكتابه «في النفس») مما

يؤدي إلى إنكار الخلود الشخصي. وفضلاً عن ذلك فليس ثمة في أرسطو ما يوحي أن الإنسان يمكن أن يصبح متحداً بالله بأي معنى حقيقي.

ومع ذلك فعلى الرغم من أنه من الصواب أن ننسب لأفلاطون وأرسطو وضعاً مهماً في دراسة الإنسان وسلوكه، كفرد وكعضو في المجتمع، فمن الصواب أيضاً أنهما معاً (رغم أن أرسطو اتجه نحو العلم التجريبي) كانا ميتافيزيقيين عظيمين وفيلسوفين نظريين كبيرين. وليس في استطاعتنا أن نقول عن أي منهما إنه ركّز انتباهه على الإنسان فحسب. غير أن الإنسان خلال الفترتين الهلنستية والرومانية، أصبح يشغل على نحو متزايد المركز في الصورة. إذ بدأ النظر الكسمولوجي يذوي، فهو ولم يكن أصيلاً في طابعه، في حين أن الفيلسوف عند الأبيقورية والرواقية المتطورة انشغل بالسلوك الإنساني قبل أي شيء آخر. ولقد أنتج هذا الانشغال بالإنسان نظرية نبيلة عند الرواقية المتأخرة: رواقية سينكا، ومارقوس أوريليوس ـ وربما بطريقة معارضة أكثر عند ابكتيتوس، وأصبح الناس في هذه النظرية موجودات عاقلة. وهم جميعاً إخوة وأبناء زيوس Zeus. لكن إذا كانت المدرسة الرواقية قد شددت أكثر على السلوك الأخلاقي عند الإنسان. فإن المقدرة الدينية للإنسان، والحاجة والشوق تلك التي أصبحت تشغل مكانة مرموقة عند المدارس، والمفكرين الذين تأثروا بالتراث الأفلاطوني : نظرية «الخلاص»، ومعرفة الله ، والتشبه بالله، تصل إلى ذروتها في نظرية أفلوطين عن وحدة الانجذاب الصوفي مع الواحد. وإذا كانت الأبيقورية والرواقية (ربما الأخيرة مع بعض التحفظات) قد شغلت نفسها بالإنسان على ما يمكن أن نسميه بالمستوى الأفقي، فإن الأفلاطونية المحدثة قد شغلت نفسها بالإنسان على المستوى الرأسي أي صعود الإنسان إلى الله.

[٤] يُنظر إلى الأبستمولوجيا ـ أو نظرية المعرفة ـ بصفة عامة على أنها فرع من الفلسفة، وترتبط دراستها بعصرنا الحديث، وهي تشكل عند بعض المفكرين المحدثين الفلسفة بأسرها. وهناك، بالطبع، قَدْرٌ من الحقيقة في القول بأن الفلسفة الحديثة كانت أول فلسفة تجعل من الأبستمولوجيا موضوعاً لدراسة نقدية جادة ، لكنها ليست عبارة كاملة الصحة إذا ما أكدها المرء بلا تحفظ. فإذا تركنا جانباً فلسفة العصر الوسيط، التي عالجت أيضاً موضوعات أبستمولوجية، فإن من الصعب أن ننكر أن المفكرين العظام في العصر

القديم شغلوا أنفسهم إلى حد ما بموضوعات ومسائل أبستمولوجية، حتى إذا لم يعترفوا بها فرعاً منفصلاً من الفلسفة، أو لم يضفوا عليها تلك الأهمية النقدية التي تضفيها عليها العصور الحديثة عادة. أو منذ عصر كانط على أقل تقدير. دون محاولة تقديم بحث كامل عن تطور الأبستمولوجيا في الفلسفة القديمة، فسوف أشير إلى نقطة أو نقطتين تساعدنا في إلقاء الضوء على واقعة أن المشكلات الأبستمولوجية المهمة تطل برأسها على الأقل في أرض العالم القديم، حتى إذا لم تكن قد انبثقت في ضوء النهار الساطع، ونالت الاهتمام الذي تستحقه.

لقد كان الفلاسفة السابقون على سقراط «دجماطيقين» في الأعم الأغلب، بمعنى أنهم زعموا أن الإنسان يستطيع أن يعرف الحقيقة الواقعية Reality بطريقة موضوعية. صحيح أن الفلسفة الايلية فرّقت بين طريق الحق وطريق الظن أو الرأي أو الظاهر. إلا أن الايليين أنفسهم لم يتبينوا أهمية المشكلات التي تنطوي عليها فلسفتهم؛ لقد تبنوا موقفاً واحدياً على أسس عقلية، ولما كان هذا الموقف يتناقض مع معطيات التجربة الحسية. فقد أنكروا ، بلا مبالاة، الحقيقة الموضوعية للظواهر: ولم يناقشوا موقفهم الفلسفي العام، أو قدرة العقل البشري على تجاوز الظواهر والعلو عليها، بل افترضوا بالأحرى هذه القدرة. كما أنهم لم يتبينوا ظاهرياً، أنهم برفضهم للحقيقة الموضوعية للظواهر فإنهم يدمرون ميتافيزيقاهم. ومن ثم فإن مفكري المدرسة الايلية، بصفة عامة لا يمكن أن يقال إنهم استثناء من الموقف غير النقدي الذي اتخذه الفلاسفة قبل سقراط بصفة عامة، على الرغم من المقدرة الجدلية عند رجل مثل زينون Zeno .

والواقع أن السوفسطائيين هم الذين قالوا، في الواقع، بالنزعة النسبية إلى حد كبير أو صغير. والقول بالنسبية ينطوي على ابستمولوجيا ضمنية. وإذا أخذنا عبارة بروتاجوراس الشهيرة «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً» ـ بمعناها الواسع لوجدنا أنها تساوي قولنا لا فقط باستقلال الإنسان في دائرة الأخلاق، بوصفه خالقاً للقيم الأخلاقية، بل أيضاً عجزه عن بلوغ الحقيقة الميتافيزيقية: ألم يتبن بروتاجوراس موقفاً شكياً بخصوص اللاهوت؟ ألم ينظر السوفسطائيون بصفة عامة إلى الفكر النظري الكسمولوجي على أنه أكثر قليلاً من أن يكون مضيعة للوقت؟.. ولو أن السوفسطائيين شرعوا في إنشاء نقد للمعرفة البشرية،

وحاولوا أن يبينوا لماذا لابد أن تنحصر المعرفة البشرية بالضرورة في معرفة الظواهر - لكانوا أبستمولوجيين - إلا أن اهتماماتهم في الواقع كانت، في الأعم الأغلب، غير فلسفية، ولم تكن نظرياتهم الفلسفية، فيما يبدو، تقوم على أي نظر عميق للذات أو للموضوع. ومن ثم ظلت الابستمولوجيا المتضمنة في موقفهم العام ضمنية ولم تنقح بحيث تصبح نظرية للمعرفة صريحة، وفي استطاعتنا نحن، بالطبع، أن نتبيّن بذور النظريات أو المشكلات الأبستمولوجية لا في المذهب السوفسطائي فحسب، بل أيضاً في الفلسفة السابقة على سقراط. غير أن ذلك لا يعني أن السوفسطائيين أو الكسمولوجيين السابقين على سقراط، قد تحققوا نظرياً من هذه المشكلات.

عندما ننتقل إلى أفلاطون أو أرسطو فإننا نجد نظريات المعرفة صراحة فقد كان لدى أفلاطون فكرة واضحة عما يعنيه بالمعرفة، وأنه يفرق بجدة بين طبيعة المعرفة الصادقة وطبيعة الظن، وطبيعة الخيال، لما كانت لديه فكرة نظرية واضحة عن العناصر النسبية المتغيرة في الإدراك الحسي. وناقش مشكلة: كيف يحدث الخطأ في الحكم، وأين يكمن هذا الخطأ. ونظريته بأسرها عن الدرجات التصاعدية للمعرفة، والموضوعات المناظرة للمعرفة أهّلته بلا شك أن يوضع في مصاف الأبستمولوجيين. وقل الشي نفسه بالنسبة لأرسطو، الذي قال بنظرية في التجريد، وفي وظيفة الصورة، والمبدأ الفعال والمنفعل في العلم، والتفرقة بين الإدراك الحسي والفكر التصوري، والوظائف المختلفة للعقل. وبالطبع إذا ما أردنا أن نقصر مجال الأبستمولوجيا على النظر في مشكلة: «هل في استطاعتنا أن نصل إلى المعرفة؟» عندئذ سوف تنتمي الأبستمولوجيا الأرسطية إلى السيكولوجيا أو علم النفس ما دامت تحاول الإجابة عن السؤال «كيف نصل بالفعل إلى المعرفة؟» أكثر من الإجابة عن السؤال: «هل نستطيع أن نعرف؟». لكن إذا شئنا أن نمد نطاق الأبستمولوجيا حتى تغطي طبيعة المسار الذي نسير فيه حتى نصل إلى المعرفة، فلابد لنا عندئذ أن نعدّ أرسطو، يقيناً، أحد الأبستمولوجيين. فهو ربما حاول الإجابة عن أسئلة طرحها في السيكولوجيا، ولابد أننا الآن ندرج معظمها ضمن علم النفس، وبغض النظر عن التسميات فإنه تظل هناك حقيقة لا شك فيها، وهي أن أرسطو كانت لديه نظرية في المعرفة.

ومن ناحية أخرى على الرغم من أن أفـلاطون وأرسطو طورا نظريات في المعرفة، فلا فائدة مـن الادعاء بأنهـما لـم يكونا «دجـماطيـقيين» لقـد كان لدى أفـلاطون كما سـبق أن ذكرت فكرة واضحة عما يعنيه بالمعرفة، غيـر أن مثل هذه المعرفة ممكنة بالنسبة للإنسان كما يزعم. فـإذا كـان قـد قَبِلَ من هيـراقليطس تمسكـه بطابع التـغـيـر في العـالـم المادي، ومن السوفسطائيين نسبيـة الإدراك الحسي. كمـا قَبِلَ أيضاً من الايليين والفـيثاغـوريين الفرض العقلي القـائل بأن العقل البشـري يستطيع أن يتجـاوز الظواهر ويعلو عليها، ومن سـقراط نقطة البداية في ميـتافيزيقا الماهيـة؛ فإنه فضلاً عن ذلك كان من الجـوهري بالنسبة لأهداف أفلاطون السياسيـة والأخلاقية، إمكان معرفة القيم الثابتـة والماهيات المثالية: والواقع أنه لم يتشكك قط في هذا الإمكان. ولـم يطرح أبداً بطريقـة جادة السؤال عن عنصر قـبلي ذاتـي خالص في العلم البشري: فقد نسب العنصر القبلي (الذي وافق عليه) إلى «التذكر» أعني إلى المعرفة الموضوعية السابقة. كما أن أرسطو لـم يطرح قط «المشكلة النقدية»: فقد افترض أن العقل البشري يستطيع أن يتجاوز الظواهر ويعلو عليهـا، ويبلغ معرفة موضوعات معينة ضـرورية وثابتة لا تـتـغيـر، وهي موضـوعات التـأمل النظري . لقـد كان أفـلاطون جدليـاً توحيـدياً، في حين أن أرسطو كان باسـتمـرار على اسـتعداد للنظر في مشـكلات جديدة. وكـان حـريصـاً في نظرياته الخـاصـة، إن لم يكن حـريصـاً أيضـاً في إفـادته عن نظريات الآخرين. لـكنا لا نستطيع أن نقـول عن أفلاطون ولا عن أرسطو إنه كـان «كانط» العـالـم القديم، أو أنه كـان المعارض لكانط في ذلك العـالم. لأنهما مـعاً لم يدرسا مـشكلة كانط. والواقع أن ذلك لا يدهشنا ما دام الرجـلان قد سيطرت عليهمـا مشكلة الوجود. (في حين أن هناك عدداً من المفكرين في العصر الحديث قد بدأوا من الوعي) ـ حتى أن نظريتهما في المعرفة قد تنقحت من حيث دلالتها في ميتافـيزيقاهما وموقفهما الفلسفي العام بدلاً من أن تكون مقدمة ضرورية لأي ميتافيزيقا.

لو أننا استـثنينا الشكاك ـ في الفلسـفـة بعد أرسطو ـ لـوجدنا بصـفـة عامـة مـوقفـاً «دجماطيـقياً» ، رغم أنه من الصواب أيضـاً أن انتباهاً ملحوظاً كـان موجهاً لمشكلة مـعايير الحقيـقة كما هي الحـال مثلاً عند الرواقيين والأبيـقوريين. وبعبارة أخـرى: عاش المفكرون المشكلة التي ظهـرت من خلال تغيـرات الإدراك الحسي، وحـاولوا مواجهـة هذه المشكلة.

والواقع أنه كان عليهم حلّها حتى يكونوا قادرين على تشييد مذاهبهم الفلسفية المتعددة، لقد كانوا نقديين أكثر كثيرًا من الفلاسفة السابقين على سقراط، لكن ذلك لا يعني أنهم كانوا فلاسفة نقديين بالمعنى الكانطي، لأنهم حصروا أنفسهم، قليلاً أو كثيراً، في مشكلة جزئية معينة، وحاولوا أن يفرقوا بين الإدراك الحسي الموضوعي مثلاً والخيال والهلوسة أو الهذيان. غير أن الشك النقدي ظهر في الأكاديمية الجديدة، كما هي الحال عندما علّم «كارينادس» الناس أنه لا يوجد معيار للحقيقة، وأن المعرفة مستحيلة، على أساس أنه لا يوجد تمثل حسي صادق صدقاً يقينياً، وأن الاستدلال التصوري طالما أنه مؤسس على التجربة الحسية، فهو لا يمكن أن يوثق فيه أكثر من الأخير، ولقد نقّح الشكاك المتأخرون نقداً نسقياً للدجماطيقية، وقالوا بالطابع النسبي للإحساس والحكم في آن واحد. حتى أنهم اعتبروا غير ميتافيزيقيين. والواقع أن الدجماطيقية قد ظفرت بالنصر النهائي في الفلسفة القديمة. لكن لا يمكن أن يقال من وجهة نظر هجمات الشكاك إن الفلسفة القديمة لم تكن نقدية تماماً وأن الابستمولوجيا لا مكان لها عند فلاسفة الإغريق. وتلك هي النقطة التي أريد أن أسجلها: فأنا لستُ معنياً بالقول بأن الهجمات ضد الميتافيزيقا كان لها ما يبررها: لأني أعتقد أنه يمكن الرد عليها. لكني أود فحسب أن أشير إلى أن جميع فلاسفة اليونان كانوا «دجماطيقيين» من النوع الساذج، وأننا إذا قلنا إن ذلك يمكن أن يكون مقبولاً أو مشروعاً بالنسبة للفلاسفة السابقين على سقراط، فإنه أبعد أن يكون حكماً عاماً ينطبق على فلاسفة اليونان بصفة عامة.

[٥] ويرتبط علم النفس أو السيكولوجيا ارتباطاً وثيقاً بنظرية المعرفة الأبستمولوجيا ـ ومن هنا كان من الأفضل أن نسوق بعض الملاحظات عن تطور السيكولوجيا في الفلسفة القديمة. لقد كانت المدرسة الفيثاغورية هي التي خرجت عن نطاق الفلاسفة السابقين على سقراط لقولها بتصور محدد للنفس باعتبارها مبدأ ثابتاً ودائماً، وهي تصرّ على فرديتها حتى بعد الموت. لقد اعترفت فلسفة هيراقليطس بجانب في الإنسان يشبه المبدأ المطلق في الكون أكثر مما يشبه المبدأ المطلق في البدن. كما يذهب أنكساجوراس إلى أن النوس Nous (العقل) موجود في الإنسان، لكن الأخير لم ينجح في أن يتجاوز ـ شفاهة على الأقل ـ مادية مذهب السابقين على سقراط، في حين أن العنصر العقلي في الإنسان عند

هيراقليطس ليس سوى تجل أنقى للمبدأ الملتهب. غير أن السيكولوجيا الفيثاغورية بتفرقتها بين النفس والبدن تتضمن على الأقل تفرقة بين الروحي والمادي. والواقع أن نظرية التناسخ تبالغ في التشديد على التفرقة بين النفس والبدن، ما دامت تنطوي على نتيجة هي أن النفس لا ترتبط بعلاقة ماهوية ببدن بعينه. وفضلاً عن ذلك فإن قبول التناسخ يعني قبولاً للنظرية التي تقول فإن التذكر والوعي المنعكس، للهوية الذاتية المستمرة ليس جوهرياً لدوام الفرد (وإذا كان أرسطو قد ذهب إلى أن هناك عقلاً فعالاً منفعلاً في كل إنسان، وأن هذا العقل الفعال يستمر في فرديته ، فإن فكرته عن أن الذاكرة التي تفنى بالموت ربما يرجع لا إلى السيكولوجيا والفسيولوجيا عنده وإنما إلى آثار متبقية من النظرية الفيثاغورية ومضامينها). أما بالنسبة للنظرية الفيثاغورية بصدد الطبيعة الثلاثية للنفس ، فهي في نهاية الأمر ترجع بلا شك إلى الملاحظة التجريبية إلى الوظائف العقلية والانفعالية في الإنسان والصراع بين العقل والانفعال.

ولقد كان للتصور الفيثاغوري للنفس أثر ملحوظ للغاية في فكر أفلاطون، فهو بعد أن رفض النظرية المصاحبة جعل من النفس مبدأ للحياة والحركة في الإنسان، وهو مبدأ لا يعتمد أساساً على البدن، لكي يمارس وظائفه العقلية العليا، وإنما هو مبدأ يأتي من «خارج» البدن، ويبقى بعد وفاة البدن. وهناك التقسيم الثلاثي في الطبيعة، للنفس إلى وظائف أو «أجزاء» مختلفة، يتناسب ترتيبها التصاعدي مع موقف أفلاطون الميتافيزيقي العام. إذ تعتمد الأجزاء أو الوظائف الدنيا أساساً على البدن، أما النفس العاقلة فتنتمي إلى دائرة الحقيقة الثابتة الدائمة: ويقع نشاطها في عملياتها الحدسية والجدلية الصحيحة على مستوى أعلى من مستوى الظواهر. ويبرهن على الطابع «الإلهي» الخالد في النفس. غير أن أفلاطون لم يكن معنياً بالدرجة الأولى بالنفس من الزاوية السيكولوجية الدقيقة، بل أكثر من ذلك لم يكن معنياً بها من الزاوية البيولوجية: لقد كان معنياً أولاً وقبل كل شيء بالنفس التي تدرك القيم، وتقوم بتحقيقها، أعني بجانبها الأخلاقي. ومن هنا كانت الأهمية الهائلة التي ألحقها بتربية النفس وتثقيفها. فإذا كان قد وضع تناقضاً حاداً بين النفس والبدن، وتحدث عن النفس على أنها تسكن البدن، وعلى أنها تقود البدن كما يقود القبطان السفينة وهي معدّة لقيادة البدن والسيطرة عليه، فقد كان اهتمامه الأساسي الأخلاقي هو

الذي أدى به إلى أن يفعل ذلك. صحيح أنه حاول البرهنة على وجود النفس قبل البدن، واستقلالها الذاتي عن البدن، وخلودها بحجج ابستمولوجية بادئاً، مثلاً، من العنصر القبلي في المعرفة البشرية، لكنه كان خاضعاً طوال الوقت لاعتبارات أخلاقية ولاهتمامات دينية إلى حد ما. ونحن نجده في نهاية حياته، لا يزال يصرّ على أن النفس هي أثمن ما يملكه الإنسان، وأن أعلى مهمة وواجب للإنسان هو رعاية النفس. وهذا هو ما علينا أن نسميه بالجانب المميز لسيكولوجيا أفلاطون؛ إذ إنه على الرغم من أنه ينسب، يقيناً، وظيفة بيولوجية للنفس، أعني كمصدر للحركة والمبدأ الحيوي، فإنه يشدد على الجوانب الأخلاقية والميتافيزيقية لدرجة أن المرء ربما تشكك فيما إذا كانت معالجته لهذه الجوانب تتفق مع معالجته للنفس في وظيفتها البيولوجية.

بدأ أرسطو من التصور الأفلاطوني للنفس، ومن الصورة الأخلاقية الميتافيزيقية عند أفلاطون للنفس، وملامح هذه الصورة بارزة عنده في السيكولوجيا على نحو ما تعرضها أعماله التربوية. وهكذا نجد أن أعلى جانب في النفس البشرية عند أرسطو، العقل الفعال، يأتي من الخارج ويبقى بعد الموت، وعلى حين أنه يصرّ على التربية والثقافة الأخلاقية، أمر ظاهر جدًا في فلسفة أرسطو على نحو ما كان في فلسفة أفلاطون. ومع ذلك فليس في استطاعة المرء أن يتجنب الانطباع أن هذا الجانب من نظريته في النفس ليس هو الجانب الذي يميّز حقاً سيكولوجيا أرسطو. وعلى الرغم من تمسكه بالتربية، ومهما كان موقفه العقلي في صورة الحياة المثالية للإنسان التي قدمها في كتابه «الأخلاق»، فقد يبدو من الصواب أن نقول إن الإسهام الذي يتميز به أرسطو في السيكولوجيا إنما يوجد بالأحرى في معالجته للنفس من جوانبها البيولوجية . أما التناقض الحاد الذي وضعه أفلاطون بين النفس والبدن، فإنه يتجه نحو التقهقر والانسحاب إلى الخلف ليحل محله تصور النفس بوصفها صورة محايثة للبدن، وبوصفها قرينة لهذا البدن المعين. والعقل الفعال (سواء أدركناه بطريقة واحدية أم لا) يبقى بعد الموت، إلا أن النفس في عموميتها، بما في ذلك العقل المنفعل، وبما في ذلك وظائف الذاكرة... الخ. فإنها تعتمد على الكيان الحر الجسدي، وتفنى بالموت. فمن أين جاءت، هذه النفس للإنسان (إذا استبعدنا العقل الفعال؟). إنها لم تأت من «الخارج» إذ لم «يصنعها» «الصانع». وربما كانت وظيفة البدن

أكثر قليلاً من الظاهرة المصاحبة. ويقدم أرسطو دراسة تجريبية مكثفة لهذه الوظائف النفسية مثل: الذاكرة، المخيلة ، الأحلام، الإحساسات، وسوف يظهر أن تحققه من اعتماد مثل هذه الوظائف على العوامل والظروف الفسيولوجية قد أدت به إلى نظرية الظاهرة المصاحبة عن النفس، حتى إذا لم يجحد صراحة أبداً شمول الميراث الأفلاطوني، أو تحققه من التوتر بين ما احتفظ به من سيكولوجيا أفلاطون وما قادته إليه بحوثه الخاصة، وميله الذهني، عن النفس.

ربما كان أعظم مساهمة للسيكولوجيا من جانب الفلسفة بعد أرسطو ، بمعنى واسع، التشديد الذي وضعته على الجانب الديني من النفس البشرية: ويصدق ذلك على الأقل على الأفلاطونية المحدثة. والمدارس التي أدت إلى الأفلاطونية المحدثة، رغم أنه لا يصدق، بالطبع، على جميع المدارس بعد أرسطو. فمفكرو الحركة التي وصلت بالأفلاطونية المحدثة إلى القمة، عملوا من منظور التراث الأفلاطوني، فقد وضعت على نحو بارز التشابه بين الإنسان والله والتوجه والمصير المتعالي للنفس. وبعبارة أخرى إن الموقف الأفلاطوني هو الذي انتصر على نحو متميز، أكثر مما نجح الموقف الأرسطي؛ أما بالنسبة للرواقية والأبيقورية، فإن الأولى لم تستطع أن تحقق سيكولوجيا موحدة حقيقية نظراً لواقعة بسيطة هي أن ماديتها الدجماطيقية تتطلب سيكولوجيا معينة، وموقفها الأخلاقي يتطلب سيكولوجيا أخرى. وفضلاً عن ذلك فإنها لم تبحث طبيعة النفس ولا وظيفتها لذاتها. وحاول الرواقيون إقامة سيكولوجيا عقلية على أسس تجريبية مؤكدة. لكن بما أنهم تبنوا كسمولوجيا السابقين على سقراط مع شيء من التعديل، فإنهم ركزوا انتباههم على السلوك الأخلاقي، وتناسبت معهم سيكولوجيا عقلية بقدر ما استطاعوا، مع مذهب هيجين، ومع ذلك فإن ميل المذهب الرواقي، ونتيجة تأثره كان من المؤكد أنه يؤدي إلى زيادة اتجاه الاهتمام بالجوانب الدينية والأخلاقية للنفس أكثر من الاهتمام بالجوانب البيولوجية. أما الأبيقوريون فقد أنكروا خلود النفس، وأكدوا طابعها الذري. لكنهم فعلوا ذلك من منظور اهتمامهم الخاص بالأخلاق، وليس بسبب أنهم اكتشفوا أن النفس هي في الحقيقة مؤلفة من ذرات، رغم أننا ينبغي أن نقول إن سيكولوجيا الأبيقورية تناسب أكثر أخلاقهم المبتذلة العادية أكثر مما تناسب سيكولوجيا الرواقية أخلاقهم المثالية، فهما معاً

السيكولوجيا الرواقية والأخلاق الرواقية، كانا دائماً في صراع، إنْ صحَّ التعبير، لكسر روابط الواحدية المادية التقليدية التي ارتبطا بها. ولم يستطع الرواقيون أن يفسروا الفكر العقلي من منظور مذهبهم أكثر مما استطاع الأبيقوريون تفسير الفكر من منظور حركة الذرات. وربما استبق الأبيقوريون ـ إلى حد ما ـ سيكولوجيا هوبز ومفكري عصر التنوير الفرنسي غير أن الجوانب النفسية لا يمكن: لا في العالم القديم، ولا في فرنسا. في القرن الثامن عشر ، ولا حتى في القرن العشرين، أن تفسر النفس تفسيراً مقنعاً من منظور مادي ولا أن يفسر العقلي من منظور اللاعقلي، ولا الوعي من منظور اللاوعي. ومن ناحية أخرى إذا لم يكن من الممكن ردّ الجوانب النفسية إلى جوانب جسدية مادية، فإن الجوانب الجسدية المادية لا يمكن ردّها إلى جوانب نفسية: فالجانبان متمايزان ويظلان كذلك، رغم وجود رابطة في الإنسان بين الجوانب المادية الخالصة والروحية الخالصة، فالعنصران يرتبطان ارتباطاً حميماً. لقد شدَّد أفلاطون على واقعة التمايز: في حين شدد أرسطو على الارتباط الحميم. أما نحن فنحتاج إلى أن نضع في ذهننا العاملين معاً: إذا أراد المرء أن يتجنب مذهب المصادفات (المناسبات) أو المثالية الحديثة من ناحية، ومذهب الظاهرة المصاحبة من ناحية أخرى.

[٦] بضعة ملاحظات قليلة عن تطور الأخلاق في الفلسفة القديمة، لا سيما فيما يتعلق بالعلاقة بين المعايير الأخلاقية والأساس المتعالي للأخلاق. وأنا على وعي تام بأن الخلاف حول مشكلة العلاقة بين الأخلاق والميتافيزيقا كان حاداً، ولا أريد أن أدخل في مناقشة هذه المشكلة بروح موضوعية: ولا أريد سوى أن أشير إلى أحد الاتجاهات الرئيسية في الفكر الأخلاقي اليوناني.

علينا أن نفرق بين الفلسفة الخلقية بما هي كذلك، والأحكام الخلقية غير النسقية للجنس البشري. فقد كانت هناك أحكام خلقية عند اليونان قبل أن يفكر فيها السوفسطائيون، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو والرواقيون... الخ بوقت طويل. والقول بأن الأحكام الخلقية المألوفة للإنسان، كانت تشكل مضمون تفكيرهم، يعني أن نظريات الفلاسفة تعكس إلى حد قليل أو كبير، الوعي الأخلاقي المألوف للعصر. غير أن هذه الأحكام الخلقية التي تعتمد بدورها ـ إلى حد ما على الأقل ـ على التربية، والتراث الاجتماعي، والبيئة، قد شكلها المجتمع، ولهذا فمن الطبيعي أن تختلف ، بنوع ما، من

مجتمع إلى مجتمع. ومن أمة إلى أمة . وهناك طريقان مفتوحان أمام الفيلسوف للرد على هذا الاختلاف ـ على النحو التالي:

(أ) أن يدرك أن المجتمع المعين يتمسك بقواعده التقليدية ويعتبرها الطريق الوحيد، الطريق «الطبيعي»، بينما ليست لجميع المجتمعات ـ من ناحية أخرى ـ نفس القواعد بالضبط. وقد يكون ردّ الفيلسوف هو أن يستخلص النتيجة التي تقول إن الأخلاق نسبية، وأنه على الرغم من أن إحدى القواعد قد تكون أكثر نفعاً وأكثر فائدة من غيرها ـ فإنه لا توجد قاعدة مطلقة للأخلاق. وهذا هو الخط الذي سار فيه السوفسطائيون.

(ب) قد ينسب الفيلسوف قدراً كبيراً من الاختلافات التي يلاحظها إلى الخطأ ويتمسك بقاعدة مؤكدة، ومعيار يقيني للأخلاق. وهذا هو الطريق الذي سلكه أفلاطون وأرسطو. والواقع أن العقلانية الأخلاقية لا سيما تلك التي اتسم بها سقراط، رغم أن أفلاطون أيضاً ـ بقدر أقل ـ يقف شاهداً على الحقيقة التي تنسب الاختلافات في الأحكام الخلقية إلى الخطأ. بالنسبة للإنسان الذي يعتقد ـ أو يعترف أنه يعتقد ـ أن الإجراء المناسب والطبيعي هو أن تؤذي الأعداء، أو أن تقوم بأعمال أنانية دون استحياء، فإن أفلاطون يحاول أن يبيّن أنه مخطيء تماماً في فكرته. وهو قد يلجأ أحياناً إلى المصلحة الشخصية، وحتى إن كان ذلك عن طريق ما يسمى بالحجة الشخصية Argumentans ad Hominen لكن أياً ما كان يلجأ أفلاطون إليه لكي يبرهن على وجهة نظره، فقد كان على يقين من أنه لا نسبية في الأخلاق؛ فقد كان يؤمن بمعايير ثابتة، صادقة صدقاً موضوعياً، ومشروعة على نطاق كلي.

إننا إذا ما نظرنا إلى الفلسفة الخُلقية عند كل من أفلاطون وأرسطو لوجدنا هذه الحقيقة ظاهرة، وهي أن معيار السلوك مستمد من تصورها للطبيعة البشرية فقد رأى أفلاطون أن المثل الأعلى هو شيء محدد ثابت أزلي مفارق لا يخضع للنسبية والتغير. والملكات المختلفة في الإنسان هي ملكات للنشاط طبقاً لعادات معينة أو فضائل محددة، ولكل فضيلة نموذج مثالي، موجود في المثل الأعلى الشامل، المثل الأعلى للخير. هناك مثل أعلى للإنسان، ومُثل عليا لفضائل الإنسان، وعندما يفعل ذلك، عندما تتطور طبيعته بانسجام، وتصبح كاملة تبعاً للمثل الأعلى، فإنه يكون رجلاً «عادلاً» أو خيّراً ، يكون مثالاً

حقيقياً للإنسان ويكون قد بلغ الخير الحقيقي. وفضلاً عن ذلك فإن الله عند أفلاطون يعمل في العالم بصفة مستمرة، ويكافح لتحقيق المثل الأعلى في العالم العيني الفعلي. الله نفسه لا ينفصل عن المثل الأعلى بل هو باستمرار لديه المثل الأعلى، لديه الأفضل: فهو العقل، وهو العناية الإلهية، وهو الذي يعمل في الكون. والله أيضاً مصدر العقل البشري، ويصوره أفلاطون بطريقة رمزية في «محاورة طيماوس»، على أنه هو نفسه الذي يشكل العقل البشري، لدرجة أن النفس العاقلة في الإنسان تشبه الله ومهمتها هي نفسها مهمة الإله، أعنى تحقيق المثل الأعلى، تحقيق القيم في العالم. وهكذا يكون الإنسان حسب طبيعته مشاركاً لله: وفي ذلك تكمن رسالته أن يعمل نحو تحقيق المثل الأعلى، نحو تحقيق القيم. في حياته الشخصية، وفي حياة المجتمع والدولة. إن الله هو الذي وضع المعيار لا الإنسان، فيما يقول أفلاطون معارضاً بروتاجوراس، وغاية الإنسان هو أن يتشبه بالله إلى أقصى حد ممكن. ولا يقول أفلاطون شيئاً عن الإلزام الخلقي، فهو حقيقي، لكن من الواضح أنه يعتبر أن الإنسان ـ حتى إذا كان بلا وعي نظري كامل بهذه الحقيقة ـ يخضع للإلزام في حالة الفعل الذي يناسب الإنسان حقاً. ولا شك أن العقلانية الأخلاقية الموروثة من سقراط كانت عقبة في طريق التحقق الواضح للإلزام الخلقي والمسئولية. لكن أليست الأساطير عن الحياة المقبلة، والثواب والعقاب تتضمن بوضوح بعض التحقق للإلزام الخلقي؟. ومن المؤكد أن أفلاطون قدّم أساساً متعالياً لمضمون القانون الخلقي.، وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نقول الشيء نفسه بخصوص صورة أو شكل القانون الخلقي، الأمر المطلق، فيبدو أنه كان لديه إدراك معتم بواقعة أن هذا القانون الخلقي لو كان طبعه الأخلاقي ثابتاً ومشروعاً على نطاق كلي، فلابد أن يكون له أساس متعال، لا فقط من حيث المضمون بل من حيث الشكل أيضاً.

إذا ما انتقلنا إلى أرسطو وجدنا أن تحليلاً جميلاً للغاية للحياة الخيّرة أو الصالحة، وللفضائل الخلقية والعقلية، التي قام أرسطو بتحليلها على نحو أكثر كمالاً واتساقاً من أفلاطون. إلا أن القيم المتعالية عند أفلاطون قد نُسفت أو حلَّ محلها صورة محايثة. صحيح أن أرسطو يدعو الإنسان للتفكير في الأشياء الإلهية ولمحاكاة تأمل الله لأسمى الموضوعات بقدر المستطاع لدرجة أنه يوجد، حتى بالنسبة لأرسطو نموذجاً أزلياً للحياة

البشرية. غير أن الحياة النظرية ليست ميسورة لمعظم الناس، بينما لا يقدم أرسطو من ناحية أخرى أي مبرر للإنسان للاعتقاد أنه مدعو للمشاركة فيما هو إلهي طالما أن الله ـ في ميتافيزيقا أرسطو على الأقل ـ لا يعمل بوعي وفاعلية في العالم. لم يعمل أرسطو أبداً على إعداد مركب مقنع من حياة الفضائل العقلية والحياة النظرية. والقانون الخلقي عند أرسطو يخلو ـ فيما يبدو ـ من أي أساس متعالٍ حقيقي من حيث الشكل والمضمون معاً فما الذي نستطيع أن نقوله لأي إنسان يتساءل عن الإلزام للحياة بالطريقة التي تقترحها الأخلاق Ethics..؟ في استطاعته أن يلجأ إلى المعايير الجمالية الشكل أو إلى «النزاهة»، وقد يستطيع أن يجيب أن العمل بطريقة مختلفة يعني أن نفقد هدف السعادة، الذي يبحث عنها الجميع بالضرورة، وتكون النتيجة أن يعمل المرء بطريقة غير عقلية، لكنه لا يترك مجالاً للالتجاء إلى الإلزام الخلقي ذي الأساس الراسخ في الحقيقة المطلقة.

فلاسفة اليونان المتأخرون ـ إذا استثنينا الأبيقورية ـ رأوا فيما يبدو ضرورة تأسس معيار للأخلاق على أساس مطلق. لقد أصرّت الرواقية على الواجب، وعلى الإرادة الإلهية، وعلى حياة العقل التي هي الحياة وفقاً للطبيعة، طالما أن الطبيعة العقلية للإنسان تصدر عن الله، العقل المتغلغل في كل شيء، الذي يعود إلى الله؛ ومن المؤكد أن وحدة الوجود هذه تنطوي على مشكلات أخلاقية، ومع ذلك فهم ينظرون إلى الأخلاق على أنها تعبير مطلق عما هو إلهي في الإنسان، وفي الحياة الإنسانية. ولما كان الله واحداً، إذا ما كانت الطبيعة البشرية ثابتة، فإنه لا يمكن أن يكون هناك سوى أخلاق واحدة. وسوف يكون ضرباً من المفارقة التاريخية Anachronism أن نقرأ في تعبيرهم عن «الواجب»، جميع المعاني التي اكتسبها هذا المصطلح في العصور الحديثة. فهم لهم على الأقل تصور معين للواجب وللإلزام الخلقي، حتى إذا ما كانت العبارة الواضحة في هذا التصور قد شوهتها فكرة الحتمية الناتجة عن مذهب وحدة الوجود عندهم. وفي مذهب الأفلاطونية المحدثة ـ أو مذاهبها ـ عن الأخلاق الصحيحة فقد كان هناك إصرار أنها تابعة للجانب الديني في الحياة البشرية، وفي ارتقاء الإنسان إلى الله؛ إلا أن ممارسة الحياة الخلقية نُظر إليه على أنه جانب متكامل من هذا الارتقاء، والإنسان ـ في ممارستها ـ يتطابق مع المعايير المؤسسة تأسيساً متعالياً. وفضلاً عن ذلك فإن أولئك الرومان الذين تطلعوا إلى الحياة

الخلقية، وألحقوا أهمية للقيم الخلقية، رأوا ضرورة تطهير فكرة الله وأن التشديد على العناية الإلهية يخدم في توضيح المنفعة العملية في تأسيس الأخلاق تماماً على الميتافيزيقا، بالتالي تصلح كتصديق تجريبي على التأكيد النظري لهذا الأساس.

[٧] من الطبيعي أن يؤدي ذكرنا للأخلاق ونسبة أساس متعال لها ـ إلى أن ينظر المرء ولو بإيجاز إلى الفلسفة اليونانية بوصفها أداة عقلية تمهيدية للمسيحية: تمهيد للإنجيل. غير أننا يمكن أن نسوق، فقط بعض الملاحظات ذلك لأن أي دراسة وافية للموضوع سوف تتطلب مساحة أكبر من تلك التي يمكن أن أخصصها له في هذا الفصل الختامي. (دراسة النظريات التي استمدتها الفلسفة المسيحية فعلاً من المفكرين اليونان بطريقة مباشرة أو غيرمباشرة، من الأفضل أن نحتفظ بها للمجلد التالي بحيث ندرسها مع الفلسفة في العصور الوسطى).

في فلسفة هيراقليطس نجد بدايات النظرية التي تقول بالعقل المحايث الذي يعمل في العالم، رغم أنه يتصور «اللوجوس ..Logos» على المستوى المادي، بوصفه متحداً مع النار الأولى (وهو تصورنقحته الرواقية في العصور المتأخرة) في حين أن «أنكساجوراس» أسهم بنظرية «النوس» بوصفه المبدأ الأول المحرك. لكن في الحالتين لم يكن ثمة سوى تلميحات عن التطورات التي سوف تأتي لاحقاً، ونحن لن نجد شيئاً مثل اللاهوت الطبيعي حتى نصل إلى أفلاطون. لكن إذا وجدنا بين الفلاسفة السابقين على سقراط أكثر قليلاً من تلميحات عن عقيدة الله (كما لابد أن نسميها) بوصفه السبب الأول الفعال (أنكساجوراس) وبوصفه النعمة الإلهية والعقل المحايث (هيراقليطس) ـ ونجد عند الفيثاغورية تعبيراً أكثر وضوحاً إلى حد ما عن التفرقة بين النفس والبدن. وسمو النفس على البدن وتفوقها عليه، وضرورة العناية بالنفس وحمايتها من التلوث، غير أننا نجد أن البحث ـ بالنسبة للفلسفة قبل سقراط ككل ـ كان يدور حول الطبيعة النهائية للعالم؛ وتصورها للعالم على أنه عالم ينظمه قانون، أكثر مما نجد عندها أية نظرية خاصة. (ربما باستثناء سيكولوجيا الأورفية الفيثاغورية) ـ التي تؤهلها لأن يُنظر إليها على أنها بأي معنى، تمهيد بعيد للإنجيل. تمهيد للعقل الوثني لكي يتقبل ديانة موحى بها. لأن تصور العالم المنظم بواسطة القانون هو الذي يؤدي، بطبيعته، إلى تصور المنظم والمشرّع، وقبل

ذلك هناك خطوة أبعد يمكن أن تُتخذ فقد كان من الضروري أن يصل إلى تفرقة واضحة بين النفس والبدن، بين اللامادي والمادي؛ ولقد مهدّت الأورفية والفيثاغورية الطريق لإدراك هذه التفرقة، رغم أن أفلاطون هو في الواقع الذي مدّ التفرقة الأنثروبولوجية الفيثاغورية بين المتعالى والظاهر، بين اللامادي والمادي.

سيكون صعباً أن نبالغ في أهمية أفلاطون في التمهيد العقلي للإنجيل في العالم الوثني. فنظريته في عالم المثل (عالم النموذج) ونظريته في العلّة النموذجية المفارقة. ونظريته عن العقل الذي يعمل في العالم، ويشكل هذا العالم على أفضل وجه، قد مهّدت الطريق بوضوح عن بُعد أمام القبول المطلق لفكرة إله واحد مفارق ـ محايث. ومن ناحية أخرى فإن أفلاطون بنظريته في خلود النفس البشرية وعقلانيتها، وبالجزاء، وبالتطهير الأخلاقي ـ جعل من السهل القبول العقلي للسيكولوجيا المسيحية، والزهد المسيحي، في حين أن تمسكه بالمعايير الأخلاقية المطلقة، التي تتطابق مع تعاليم أستاذه العظيم سقراط، والتلميحات التي أشار إليها، مثل التشبه بالله، كانت كلها تمهيداً بعيدًا لقبول الأخلاق المسيحية. ولا ينبغي أن ننسى أن أفلاطون في محاورة «القوانين» قدّم الأسباب التي من أجلها ينبغي علينا أن نوافق على وجود عقل يعمل في الكون، وذلك يتنبأ باللاهوت الطبيعي المتأخر. لكنه بالأحرى الموقف الشامل الذي تغذيه الفلسفة الأفلاطونية ـ وأنا أشير إلى الايمان بحقيقة متعالية، وبقيم أزلية، وبالخلود، وبالاستقامة والصلاة، وبالعناية الإلهية ... الخ. وكذلك الموقف الذهني والانفعالي الذي يغذيه، منطقياً، مثل هذا الإيمان ـ أكثر من أي حجج نوعية خاصة تساعد في قبول المسيحية. صحيح أن فكرة التعالي على نحو ما تطورت عند الأفلاطونية المتوسطة، والأفلاطونية المحدثة، استخدمت ضد المسيحية بحجة أن عقيدة التجسيد لا تتفق مع الطابع المتعالي لله: إلا أن الطابع المتعالي لله هو نظرية مكملة للمسيحية، ومن الصعب علينا أن ننكر أن الارتقاء الأفلاطوني فوق مادية الفلسفة قبل سقراط، كان عامل تمهيد نحو قبول ديانة تصر على حقيقة عُليا متعالية كما تتمسك بالطابع الدائم الثابت للقيم. ويتعرف المفكرون المسيحيون الأول، بالتأكيد، في الأفلاطونية على وشائج قربى، حتى ولو كانت بعيدة إلى حد ما، عن نظرتهم إلى العالم، وعلى الرغم من أن أرسطو قد أصبح فيما بعد عند الفلسفة المدرسية: الفيلسوف على الأصالة، فإن

الأوغسطينية وقفت على العكس في صف التراث الأفلاطوني. وفضلاً عن ذلك فإن العناصر الأفلاطونية ـ الأوغسطينية هي أبعد ما تكون عن أن تغيب تماماً في الفلسفة الأسكولائية التامة التي تبنت الأرسطية أعني فلسفة القديس توما الأكويني. وهكذا إذا كانت الأفلاطونية قد ساعدت بدرجة ما في تمهيد الطريق أمام المسيحية، وإذا كان ذلك إلى حد كبير من خلال المدارس اللاحقة التي طورت التراث الأفلاطوني، فإنه يمكن أن يقال أيضاً إن المسيحية قد استمدت بعض «العتاد» الفلسفي من الأفلاطونية.

عند فلاسفة العصر الوسيط من أتباع التراث الأوغسطيني من أمثال القديس «بونافنتيترا» (الفيلسوف الذي كان أحد اعتراضاته الرئيسية ضد أرسطو أنه رفض مثالية أفلاطون). ومالت الأرسطية لأن تصبح معادية للمسيحية بسبب أنها عرفت في الغرب أساساً عن طريق الشراح العرب. (مثلاً من خلال تفسير ابن رشد لأرسطو ـ ربما بحق ـ على أنه أنكر مثلاً الخلود الشخصي للنفس البشرية). وعلى الرغم أنه من الصواب أن نقول إن تصور الله في «ميتافيزيقا» أرسطو، على أنه مستغرق في ذاته، ولا يكترث بالعالم أو الإنسان، ليس هو تصور المسيحية. ـ فإن من المؤكد أننا لابد أن نوافق على أن اللاهوت الطبيعي عند أرسطو كان تمهيدًا لقبول المسيحية. فالله يبدو فكرًا لا مادياً، مفارقاً وعلّة غائية مطلقة، وعندما أصبحت أمر المثل الأفلاطونية فيما بعد أفكاراً في عقل الله، وحدث ضرب من التلفيق بين مذهب أفلاطون ومذهب أرسطو. مالت العلل الغائية والفعالة النهائية والمثالية إلى الاتحاد، وظهر تصور لـلحقيقة الواقعية جعل من السهل ـ أكثر مما لو كانت بطريقة أخرى ـ قبول المسيحية من وجهة نظر عقلية.

يمكن أن يقال الشيء الكثير بخصوص الفلسفة بعد أرسطو فيما يتعلق بالموضوع الذي نحن بصدده ،وليس في استطاعتي سوى أن أنتقي بعض النقاط أذكرها: الرواقية بمذهبها في اللوجوس المحايث، ورأيها في النعمة الإلهية في العالم، مع أخلاقها النبيلة، كانت عاملاً مهماً في العالم الذي زرعت ونمت فيه المسيحية. ومن الصواب تماماً أن الفلسفة الرواقية ظلت مادية من الناحية النظرية، وحتمية إنْ قليلاً أو كثيراً ـ لكن من الناحية العملية، كان هنالك الإصرار على التشبه بالله، وعلى تطهير النفس، عن طريق ضبط النفس، والتربية الأخلاقية، وكذلك الاستسلام «للإرادة الإلهية»، وأثره الواسع في فكرة

«المواطنة العالمية» ـ الذي ساهم كتمهيد عند بعض العقول في قبول الديانة الكلية، التي تصر بعد أن تجاوزت مادية الرواقية ـ على أخوة البشر بوصفهم أبناء الله، وأدخلت تأثيراً ديناميًا كانت الرواقية تفتقر إليه. وفضلاً عن ذلك فبمقدار ما كانت الرواقية الأخلاقية تلبية لحاجة معاصرة، للتوجيه والإرشاد الأخلاقي إلى الطريق السليم الذي يتبعه الفرد، الغارق في امبراطورية عالمية عظيمة. ولقد لبت المسيحية هذه الحاجة أفضل بكثير مما فعلت الرواقية ـ بأن لجأت إلى الإنسان البسيط غير المتعلم بطريقة يصعب على الرواقية أن تقوم بها، كما قدمت الأمل في سعادة كاملة في حياة مقبلة كحد للمحاولة الأخلاقية بطريقة امتنعت الرواقية ـ بمذهبها نفسه ـ عن القيام به.

إلى جانب الحاجات الأخلاقية الدقيقة للإنسان، هناك أيضاً قدرته الدينية. وهي تحتاج إلى الإشباع؛ وعلى حين أن ديانة الدولة عجزت عن تلبية هذه الحاجة. ولم تستطع الديانات السرية ، ولا حتى الفلسفة (في صورة أقل شعبية تماماً كما هي الحال مثلاً في الأفلاطونية المحدثة) ـ أن تقدم إشباعاً لها. لقد قامت [هذه الديانات] بتقديم الزاد لتطلعات الإنسان الروحية الأكثر عمقاً، ولكنها اتجهت في الوقت ذاته إلى تطوير وتكثيف هذه التطلعات، وكانت النتيجة أن وقعت المسيحية على أرض ممهدة بالفعل. وهكذا أصبحت المسيحية ـ بما لها من نظرية في الخلاص، ومذهب في أسرار الكنيسة، ومعتقداتها، ونظريتها في اندماج المسيح وتجسده من خلال عضوية الكنيسة، والرؤية الغائية لله، وتقدمها لحياة تعلو على الطبيعة هي الديانة السرية. بل إن لها ميْزة لا تقدر على الديانات السرية الوثنية، وهي أنها كانت ديانة تاريخية تقوم على أساس الحياة، والموت وقيامة الله ـ الإنسان، يسوع المسيح، الذي عاش وتعذّب في فلسطين في فترة تاريخية معينة، فهي تقوم على حقيقة تاريخية لا على أسطورة. أما بالنسبة لنظرية «الخلاص» التي وجدت عند المدارس الفلسفية. ونظرية وحدة الانجذاب الصوفي مع الله على نحو ما طورتها الأفلاطونية المحدثة. فقد كان ذلك مبالغاً في طابعه العقلاني للغاية بحيث يسمح بالإغراء الشعبي. وعلى الرغم من أن أسرار الكنيسة، وتقبل الحياة التي تعلو على الطبيعة التي تقدمها المسيحية لجميع البشر، متعلمين وغير متعلمين على السواء، الذين يتحدون مع الله، وهم غير كاملين في هذه الحياة، كاملين في الحياة الأخرى، وحتى من وجهة النظر الطبيعية

الخالصة. من الواضح أنها مكرسة ومخصصة لممارسة تأثير واسع جداً أكثر مما تستطيع الفلسفة بما هي كذلك أن تمارسه، حتى تلك الفلسفة التي اصطبغت بقوة بعناصر دينية. وفضلاً عن ذلك فإن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة غير تاريخية، بمعنى أن نظرية مثل «التجسيد» غريبة عن روحها؛ والديانة التاريخية ملزمة أن يكون لها إغراء شعبي أكثر من الفلسفة الميتافيزيقية، وعلى الرغم من الموقف الفاضح الذي يصدم الباحث الذي اتخذه بعض المفكرين المسيحيين الأُوَل الذين تبنوا (على نحو طبيعي) عقيدة ميثرا Mithras[١] بصفة خاصة فيما يتعلق بالديانات السرية مع طقوسها التي تشبه أسرار الكنيسة. وهما معاً ديانات سرية شعبية. ولقد خدمت الأفلاطونية المحدثة في إعداد عقول الناس لقبول المسيحية، وربما اتجهت إلى أن تكون هي نفسها أعداء للمسيحية، وربما منعت بعض الأفراد من اعتناق المسيحية الذين كان من الممكن أن يفعلوا ذلك ما لم تتدخل. ولكن ذلك لا يعني أنهم لم يستطيعوا، ولن يستطيعوا، أن يخدموا كطريق للمسيحية لقد هاجم فرفريوس المسيحية، لكن ألم يصل القديس أوغسطين إلى المسيحية عن طريق أفلوطين؟.. لقد كانت الأفلاطونية المحدثة هي النفس الأخير، والزهرة الأخيرة، للفلسفة الوثنية القديمة. لكنها أصبحت في فكر القديس أوغسطين المرحلة الأولى في الفلسفة المسيحية، ولم تكن المسيحية بالطبع بأي معنى محصّلة الفلسفة القديمة، كلا ولا يمكن أن يقال عنها إنها مذهب فلسفي، وإنما هي ديانة موحى بها ومقدماتها التاريخية إنما توجد في اليهودية. لكن عندما بدأ المسيحيون في التفلسف ، وجدوا في أيديهم بالفعل مادة غنية، ومخزوناً من الأدوات الجدلية، والمصطلحات، والتصورات الميتافيزيقية ، وأولئك الذين آمنوا بأن العناية الإلهية تعمل في التاريخ، يصعب عليهم أن يفترضوا أن هذه المادة وتنقيحها عبر القرون كان ببساطة محض مصادفة فحسب.



(١) الإله مثرا Mithras إله الحرارة والخصوبة والحياة في الأساطير الفارسية، وهو الوسيط بين الآلهة والناس عبده الفرس والهنود، والرومان واليونان جميعاً. وخلال الحقبة الرومانية انقلبت عبادة مثرا إلى ديانة سرية... الخ ـ راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثاني ص ٤٢٤ ـ ٤٢٥ مكتبة مدبولي بالقاهرة عام ١٩٦٦ (المترجم).

ملحق رقم ١

بعض الاختصارات المستخدمة في هذا المجلد :

AËTIUS. Collectio placitorum (philosophorum).

ALBINUS. Didask. (Didaskalikos).

AMMIANUS MARCELLINUS Rerum gest. (Rerum gestarum libri 18).

AUGUSTINE. Contra Acad. (Contra Academicos).

C.D. (De Civitate Dei).

BURNET. E. G. P. (Early Greek Philosophy).

G. P., I. (Greek Philososphy. Part I, Tnales to plato).

CAPITOLINUS, JULIUS.. Vit. Mi Ant. (Vita Marci Antonini Pii).

CHALCIDIUS. In Tim. (Commentary on Plato's Timaeus).

CICERO. Acad. Prior. (Academica Priora).

Acad. Post. (Academica Posteriora).

Ad Att. (Letters to Atticus).

De Div. (De Divinatione).

De Fin. (De Finibus).

De Nat. D. (De Natura Deorum).

De Off. (De Offciis).

De Orat. (De Oratore).

De Senect. (De Senectute).

Somn. Scip.. (Somnium Scipionis).

Tusc. (Tusculanae Disputationes).

CLEMENS ALEXANDRINUS. Protrep. (Protrepticus).
Strom. (Stromata).

DAMASCIUS. Dubit. (Dubitationes et solutiones de primis principiis).

DIOGENES LAËrtius. Lives of the Philosophers.
Epictetus. Disc. (Discourses).
Ench. (Enchiridion).
EUDEMUS. Phys. (Physics, of which only fragments remain).
EUNAPIUS. Vit. Soph. (Lives of the Sophists).
EUSEBIUS. Hist. Eccl. (Historia Ecclesiastica).
Prep. Evan. (Preparatio Evangelica).
GELLIUS, AULUS. Noct. Att. (Noctes Atticae).
GREGOGY OF NAZIANZEN. Adv. Max.. (adversus Maximum).
HIPPLOYTUS. REF. (Refutationis omnium haeresium libri X).
JOSEPHUS. Ant. Jud. (Jewish Antiquities).
LACTANTIUS. Div. Inst. (Institutiones divinae).
LAMPRIDIUS. Alex. (Life of Alexander Severus).
AUREL. (Life of Aurelian).
LUCIAN. De morte Peregr. (De morte Peregrini).

★★★★

ملحق رقم ٢

حاشية حول المصادر:

طالما آن بعض الفلاسفة لم يكتبوا شيئاً على الإطلاق من ناحية، ومن ناحية أخرى فقد فُقدتْ أعمال كثير من الفلاسفة الذين كتبوا فلسفتهم ـ لذلك كان لابد لنا أن نعتمد في كثير جدًا من الحالات على شهادة الفلاسفة المتأخرين في معلوماتنا عن مسار الفلسفة اليونانية.

المصدر الرئيسي لمعرفتنا بالعالم القديم فيما يتعلق بالفلسفة السابقة على سقراط هو كتاب ثاوفراسطس الذي عنوانه «الآراء الطبيعية» وهو كتاب لم يصلنا ـ لسوء الطالع ـ إلا في صورة شذرات. ولقد أصبح كتاب «ثافراسطس»[1] مصدراً لتأليف آخرين، والملخصات ولكتاب الآراء Doxographies الذين رتّبوا في بعضها آراء الفلاسفة، تبعاً لموضوع ما، والآراء في بعضها الآخر معروضة تحت أسماء فلاسفة معينين. من النوع الأول كتاب Vetusta Placita (أقوال القدماء) لتلميذ مجهول «لبوزيدونيوس» في النصف الأول من القرن الأول الميلادي، وهذا الكتاب ليس بين أيدينا الآن، إلا أن ديلز Diels قد بيّن أن هذا الكتاب كان موجوداً وأنه يقوم على أساس كتاب «ثاوفراسطس». ويشكل كتاب «أقوال القدماء» بدوره مصدراً رئيسياً لما يسمى «آراء آيتيوس»، (حوالي عام ١٠٠ ميلادية) وهو بدوره كتاب أفاد كأساس لكتاب «آراء فلسفية» منسوب إلى «بلوتارك» (مؤلف حوالي عام ١٥٠ ميلادية) وكتاب «ملخص الآراء» بقلم يوحنا ستوبليوس (في القرن الخامس الميلادي) في أول كتاب له عن «المقتطفات Eclogae»، وهذان الكتابان الأخيران هما أهم كتابين من كتب الآراء الموجودة بين أيدينا. وأصبح من الواضح أن مصدرهما الرئيسي هو كتاب «ثافراسطس» الذي هو بدوره المصدر الرئيسي ـ

---

(١) تلميذ أرسطو وصديقه وقد عاش حوالي (٢٣٢ ـ ٢٨٧) ورأس مدرسة اللوقيين بعد وفاة المعلم الأول، وقد كتب في علم الطبيعة، وعلم النبات، والمنطق، والسياسة، والشعر، والميتافيزيقا ... الخ. ولم يبق لنا من آثاره إلا القليل منها «تاريخ النبات» ويُعزى له حفظ آراء فلاسفة اليونان في كتاب «الآراء الطبيعية» (المترجم).

إن لم يكن المصدر الرئيسي ـ وإن لم يكن المصدر الوحيد ـ لكتاب «هيبوليطس»(١) الأول المسمى «تفنيد كل هرطقة» (وفيه يتم ترتيب الموضوع حسب الفلاسفة (المعنيين) أما بالنسبة للشذرات المنحولة على «بلوتارك» التي كان يستشهد بها يوسيبوس في كتابه «التمهيد إلى الأناجيل».

وهناك معلومات أخرى من آراء فلاسفة اليونان يزودنا بها مؤلفات مثل «ليالي آتيكا» بقلم أوليس جليوس (حوالي عام ١٥٠ ميلادية) وكذلك أعمال فلاسفة مثل: «بلوتارك، وشيشرون، وسكستوس امبريقوس». وأعمال آباء الكنيسة، وأعمال الكتاب المسيحيين الأُوَل.. (ولابد أن نكون على حذر في استخدام مثل هذه المصادر التاريخية، طالما أن شيشرون ـ مثلاً يستمد معلوماته عن الفلسفة اليونانية المبكرة من مصادر وسيطة، في حين أن سكستوس أمبريقوس كان معنياً أساساً بدعم موقفه الشكي الخاص بأن يلفت النظر إلى الآراء المتناقضة عند الدجماطيقيين من الفلاسفة. أما بالنسبة لشهادة أرسطو فيما يتعلق بآراء السابقين عليه فينبغي أن لا ننسى أن أرسطو يميل إلى النظر إلى الفلاسفة السابقين ببساطة من وجهة نظر مذهبه الخاص ليرى في أعمالهم تمهيداً لما أنجزه. ولا شك أن موقفه من هذه المسألة له ما يبرره إلى حد كبير، لكن ذلك لا يعني أنه كان مهتماً باستمرار بتقديم ما نعتبره تفسيرًا موضوعياً وعلمياً خالصاً لمجرى الفكر الفلسفي). والشروح التي وضعها المؤلفون القدماء لأعمال مشاهير الفلاسفة كان لها أيضاً أهمية ملحوظة، وعلى سبيل المثال شروح سيمبلقوس على كتاب الطبيعة لأرسطو.

أما بالنسبة لحياة الفلاسفة فإن أهم كتاب في هذا الصدد هو كتاب «ديوجنز اللايرتي» (في القرن الثالث الميلادي) فهذا الكتاب مؤلف من مادة أُخذت من مصادر متعددة وغير متساوية القيمة فيكثر من مادة السير عبارة عن حكايات ونوادر، لا قيمة لها، و«قصص غير قابلة للتصديق»، وروايات مختلفة وأحياناً متناقضة، عن الحادثة الواحدة التي يرويها المؤلف، وروايات جمعها من كُتَّاب ومصنفين سابقين. وسيكون من الخطأ الفادح من ناحية أخرى، أن نسمح للطابع، غير العلمي للكتاب، أن يحجب أهميته وقيمته الحقيقية الكبرى،

(١) القديس هيبوليطس (١٧٠ ـ ٢٣٥) من أوائل شهداء المسيحية كان رائداً للكنيسة الرومانية دافع عن نظرية «اللوجوس» فهاجمه البابا، نفاهما معا الامبراطور مكسيمنوس (المترجم).

فهارس مؤلفات الفلاسفة، ونحن ندين لديوجنز، بدين كبير، للمعلومات القيمة عن حياة وآراء فلاسفة اليونان. وعند تقديرنا للقيمة التاريخية لعبارات ديوجنز، فمن الواضح تماماً بل من الضروري أن نعرف (بقدر الإمكان) المصدر المعين الذي يرجع إليه في كل مناسبة، فإن العمل المجهد المثمر قد امتد بواسطة العلماء، حتى وصلنا إلى هذه المعرفة.

أما بالنسبة للتواريخ الزمنية لفلاسفة اليونان. فإن المصدر الرئيسي هو «تاريخ الأحداث» ـ لأبوللودورس الذي وضع أول تسلسل زمني للأحداث على أساس كتاب أراتوستين القوريناني «التاريخ الزمني للأحداث» (القرن الثالث قبل الميلاد) لكنه أضاف ملحقاً وصل به إلى حوالي عام ١١٠ ق.م. ولم تكن هناك، بالطبع، مادة دقيقة تحت يد أبوللودورس، كما كان يستخدم منهجاً عشوائياً لربط حادثة ما في مطلع حياة الفيلسوف ـ يأخذها كما لو كانت تعني أن الفيلسوف في سن النضج (سن الأربعين) ثم يعود القهقري إلى الوراء حتى يصل إلى تاريخ ميلاد الفيلسوف. وبالمثل يأخذ كقاعدة عامة أن التلميذ يصغر عن أستاذه بأربعين سنة. ومن ثم فعلينا أن لا نتوقع أن هناك دقة في هذه التواريخ.

(بالنسبة لموضوع المصادر بصفة عامة راجع Ueberweg - Praechter «فلسفة القدماء» ص ١٠ ـ ٢٦ وهو يذكر تاريخ الأحداث لأبوللودورس ص ٦٦٧ ـ ٦٧١) . وكذلك كتاب A. Fairbanks «فلاسفة اليونان الأول» ص ٢٦٣ ـ ٢٨٨، وأيضاً لـ روبان L. Robin، «الفكر اليوناني وأصول الروح العلمية» ص ٧ ـ ٢٦ . وكذلك الشذرات التي نشرها ديلز.

ملحق رقم (٣)

كتب جديدة

١ - تواريخ عامة في الفلسفة اليونانية

ADAMSON, R. (ed. Sorley and Hardie). The Development of Greek Philosophy. London, 1908 .

ARMSTRONG, A. H. An Introduction to Ancient Philosophy. Methuen, 1947 .

BENN, A. W. The Greek Philosophers. London, 1914 .

BRÉHIER, E. Historire de la philosophie. Tome I. Paris, 1943 .

BURUET, J. Greek Philosophy, Part I. Thales to Plato. Macmillan.

(This scholarly work is indispensable to the student).

ERDMANN. J. E. A JHistory of Philosophy, vol. I. Swan Sonnenschein, 1910.

(كان بروفسور اردمان مؤرخاً لامعاً في المدرسة الهيجلية).

GOMPERZ, TH. Greek Thinkers, 4 Vols. (Trs. L. Magnus.) John Murray.

ROBIN, L. La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris, 1923 .

Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit. London, 1928 .

RUGGIERO, G. DE. La filosohia greca. 2 vols. Bari, 1917.

(كان بروفسور دي روجيرو يكتب من منظور الهيجلية الجديدة الإيطالية).

STACE, W. T. A Critical History of Greek Philosophy. Macmillan, 1920.

STENZEL, J. Metaphysik des Altertums. Berlin, Oldenbourg, 1929.

(هام جداً خصوصاً في دراسة أفلاطون).
STOCKL, A. A Handbook of the History of Philosophy. Part I. Prescholastic Philosophy. Trs. by T. A. Finlay, S. J. Dublin, 1887.
UEBERWEG-PRAECHTER. Die Philosophie des Altertums Berlin, Mittler, 1926.
WERNER, C. La philosophie grecque. Paris, Payot, 1938.
ZELLER, E. Outlines of the History of Greek Philosophy. Kegan Paul, 1931.
(Revised by W. Nestle, translated by L. R. Palmer).

٢ ـ الفلسفة قبل سقراط

The best collection of the fragments of the Pre-Socratics is to be found in Hermann Diels' Vorsokratiker, fifth edition. Belin, 1934-5.
BURNET, J. Early Greek Philosophy. Black, 3rd edition, 1920; 4th edition, 1930. (This extremely useful work includes very many fragments).
COVOTTI, A. I Presocratici. Naples, 1934.
FAIRBANKS, A. The First Philsosopers of Greece. London, 1898.
FREEMAN, K. Companion to the Pre-Socratic Philosophers. Blackwell, 1949 (2nd edition).
JAEGER, WERXER. The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxford, 1947.
ZELLER, E. A Jaistory of Greek Philosophy from the earliest period to the time of Socrates. Trs. S. F. Alleyne. 2 vol. Longmans, 1881.

٣ ـ أفلاطون

The Works of Plato are published, under the editorship of J. Burnet, in the Oxford Classical Texts. A Well-Known translation . in

five volumes, is that by B. Jowett. O. U. P., 3rd edition, 1892. There are also more literal translations.
ARCHER-HIND, R. D. The Timaeus of Plato. Macmillan, 1888.
CORNFORD, F. M. Plato's Theory of Knowledge. Kegan Paul, 1935.
(A translation of the Theaetetus and Sophist, with commentary).
Plato's Cosmology. Kegan Paul, 1937).
(A translation of the Timaeus, with running commentary).
Plato and Parmenides. Kegan Paul, 1939).
(Translation of the Parmenides, with commentary and discussion).
The Republic of Plato. Translated with Introduction and Notes. O.U.P.
DEMOS, R. The Philosophy of Plato. Scribners, 1939.
DIÈS, AUGUSTE Autour de Platon. Beauchesne, 1927.
Platon. Flammarion, 1930.
FIELD, G. C. Plato and his Contemporaries. Methuen, 1930.
The Philosophy of Plato. Oxford, 1949.
GROTE, C. Plato and the other Companions of Socrates. John Murray, 2nd edition, 1867.
HARDIE, W. F. R. A Study in Plato. O. U. P., 1936.
HARTMANN, N. Platons Logik des Seins Giessen, 1909.
LODGE, R. C. Plato's Theory of Ethics. Kegan Paul, 1928.
LUTOSLAwski, W. The Origin and Growth of Plato's Logic. London, 1905.
MILHAUD, G. Les philosophes-géomètres de la Grèce. 2nd edition, Paris, 1934.
NATORP, P. Platons Ideenlehre. Leipzig, 1903.
NETTLESHIP, R. L. Lectures on the Republic of Plato. Macmillan, 1898.

RITTER, C. The Essence of Plato's Philosophy. Geroge Allen & Unwin, 1933. (Translated by Adam Alles).
Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. 2 vols. Munich, 1910 and 1923.
Platon. Paris, 1936.
SHOREY, P. The Unity of Plato's Thought. Chicago, 1903.
STENZEL, J. Plato's Method of Dialectic O.U.P., 1940. (Translated by D. G. Allan).
Zahl und Gestalt bei Platon and Aristoteles. 2nd edition. Leipzig-1933.
Platon der Erzieher. 1928.
Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik Breslau, 1917.
STEWART, J. A. The Myths of Plato. O.U.P., 1905.
Plato's Doctrine of Ideas. O.U.P., 1909.
TAYLOR, A. E. Plato, the Man and his Work. Methuen, 1926. (No student of Plato should be unacquainted with this masterly work).
A Commentary on plato's Thimaeus. O.U.P., 1928.
Article on Plato in Encyc. Brit., 14th edition.
Platonism and its Influence. U.S.A. 1924 (Eng. Harrap).
WILAMOWITZ-MOELLENDORE, U. von. Platon. 2 vols. Berlin, 1919.
ZELLER, E. Plato and the Older Academy. Longmans, 1876. (Translated by S. F. Alleyne and A. Goodwin).

The Oxford translation of the works of Aristotle is published in eleven volumes, under the editorship of J. A. Smith and W. D. Ross.
BARKER, E. The Political Thought of Plato and Aristotle. Methuen, 1906.
Article on Aristotle in the Encyc. Brit., 14th edition.
CASE, T. Article on Aristotle in the Encyc. Brit., 11 th edition.
GROTE, G. Aristotle. London, 1883.
JAEGER, WERNER. Aristotle. Fundamentals of the History of his Development. O.U.P., 1934.
(Translated by R. Robinson).
LE BLOND, J. M. Logique et Méthode chez Aristote. Paris, Vrin, 1939
MAIER, J. Die Syllogistik des Aristoteles. Tübingen, 1896. New edition, 1936.
Mure, G. R. G. Aristotle. Benn, 1932.
PIAT, C. Aristote. Paris, 1912.
ROBIN, L. Aristote. Paris, 1944.
ROSS, SIR W. D. Aristotle. Methuen, 2nd edition, 1930.
(A survey ot Aristotle's thought by a great Aristotelian scholar).
Aristotle's Metaphysics. 2 vols. O.U.P., 1924.
Aristotle's Physics. O.U.P., 1936.
(These two commentaries are invaluable).
TAYLOR, A. E. Aristotle. Nelson, 1943.
ZELLER, E. Aristotle and the earlier Peripatetics. 2 vols. Longmans, 1897.

ARMSTRONG, A. P The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge, 1940.
(A very careful study of the origins and nature of Plotinian Neo-Platonism).
ARNOLD, E. V. Roman Stoicism. 1911.
BALLEY, C. The Greek Atomists and Epicurus. O. U. P.
BEVAN, E. E. Stoics and Sceptics. O. U. P., 1913.
Hellenistic Popular Philosophy. Cambridge, 1923.
BIGG, C. Neoplatonism. S.P.C.K., 1895.
BRÉHIER, E. Philon d'Alexandrie. Paris, 1908.
La philosophie de Plotin. Paris, 1928.
CAPES, W. W. Stoicism. S.P.C.K., 1880.
DILL, SIR S. Roman society from Nero to Marcus Aurelius. Macmillan, 1905.
DODDS, E. R. Select Passages illustrating Neoplatonism. S.P.C.K., 1923.
FULLER, B. A. G. The Problem of Evil in Plotinus Cambridge, 1912.
HENRY, PAUL (S.J.) Plotin et l'Occident. Louvain, 1934.
Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin. Bulletin de l'Academie royale je Belgique, 1937.
HICKS, R. D. Stoic and Epicurean. Longmans, 1910.
INGE, W.R. The Phiosophy of Plotinus. 2 vols.
3rd edition. Longmans, 1928.
KARKOWSKI, E. Plotin et le Paganisme Religieux. Paris, Denoël et Steele, 1933.

LEBRETON, J. (S.J). Histoire du Dogme de la Trinité. Beauchesne, 1910.
MARCUS AURELIUS. The Meditations of the Emperor Marcus Aurelius Edited with Translation and Commentary by A. S. L. Farquharson. 2 vol.. O. U. P. 1944.
PLOTIONUS. The Enneads have been translated into English, in five vols. by S. Mackenna and B. S. Page. 1917 ` 30.
PROCLUS. The Elements ot Theology. O.U.P. (A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds).
PEINHARDT, K. Poseidonios. Munich, 1921.
ROBIN, L. Pyrrhon et le Scepticisme Grec. Paris, 1944.
TAYLOR, T. Select Works of Plotinus (ed. G. R. S. Mead). G. Bell¶ Sons, 1929.
WHITTAKER, T. The Neo-Platonists. 2nd edition, Cambridge. 1901.
WITT, R. E. Albinus and the History of Middle Platonism. Cambridge,
ZELLER, E. The Stoics, Epicureans and Sceptics. Longmans, 1870. (Translated by O. J. Reichel).
A History of Eclecticism in Greek Philosophy. Longmans, 1883. (Translated by S. F. Assleyne).

المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميـة ثقافيـة بالدرجـة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التـوازن بين المعـارف الإنسـانيـة فى المجـالات العلمـيـة والفنيـة والفكرية والإبداعية .

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنباً إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستـعانة بكل الخبـرات العـربيـة وتنسـيق الجـهـود مع المؤسـسـات المعنية بالترجمة .

المشروع القومى للترجمة

١ - اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢ - الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣ - التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤ - كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥ - ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦ - اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧ - العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨ - مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩ - التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠ - خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١ - مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢ - طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣ - ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤ - التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥ - الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦ - أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : بإشراف / أحمد عتمان
١٧ - مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨ - الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩ - الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠ - قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١ - خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢ - مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣ - تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤ - ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥ - مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦ - دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧ - التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨ - رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩ - الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠ - الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١ - مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢ - الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣ - التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤ - الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥ - الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٠ – نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣١ – واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨ – نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩ – الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠ – قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١ – ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢ – عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣ – اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤ – بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥ – التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦ – عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨ – حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩ – الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠ – ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١ – مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢ – العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣ – الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤ – المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥ – ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦ – الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧ – الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨ – مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩ – المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠ – التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١ – موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢ – لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣ – تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤ – برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥ – فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦ – خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧ – مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨ – نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩ – العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠ – ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١ – السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢ – السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣ – نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيمينوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩ – شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١ – الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢ – مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣ – مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤ – موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦ – طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧ – نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨ – الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩ – الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠ – وسم السيف (قصص)	نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣ – محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤ – الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧ – هوية فرنسا (مج ١)	فرنان بروديل	ت : بشير السباعى
٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩ – تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠ – مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢ – السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤ – أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦ – الأدب الأندلسى	د . ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : أشرف على دعدور
١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسي | مجموعة من النقاد | ت : محمود علي مكي
١٠٩ – حروب المياه | چون بولوك وعادل درويش | ت : هاشم أحمد محمد
١١٠ – النساء في العالم النامي | حسنة بيجوم | ت : منى قطان
١١١ – المرأة والجريمة | فرانسيس هيندسون | ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢ – الاحتجاج الهادئ | أرلين علوى ماكليود | ت : إكرام يوسف
١١٣ – راية التمرد | سادى پلانت | ت : أحمد حسان
١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجي وسكان المستنقع | وول شوينكا | ت : نسيم مجلي
١١٥ – غرفة تخص المرء وحده | فرچينيا وولف | ت : سمية رمضان
١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق) | سينثيا نلسون | ت : نهاد أحمد سالم
١١٧ – المرأة والجنوسة في الإسلام | ليلى أحمد | ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨ – النهضة النسائية في مصر | بث بارون | ت : لميس النقاش
١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق | أميرة الأزهرى سنبل | ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠ – الحركة النسائية والتطور في الشرق الأوسط | ليلى أبو لغد | ت : نخبة من المترجمين
١٢١ – الدليل الصغير في كتابة المرأة العربية | فاطمة موسى | ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢ –نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان | جوزيف فوجت | ت : منيرة كروان
١٢٣ –الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية | نيقل الكسندر وفنادولينا | ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤ – الفجر الكاذب | چون جراى | ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥ – التحليل الموسيقى | سيدريك ثورپ ديڤى | ت : سمحه الخولى
١٢٦ – فعل القراءة | ڤولفانج إيسر | ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧ – إرهاب | صفاء فتحى | ت : بشير السباعى
١٢٨ – الأدب المقارن | سوزان باسنيت | ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة | ماريا دولورس أسيس جاروته | ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠ – الشرق يصعد ثانية | أندريه جوندر فرانك | ت : شوقى جلال
١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى) | مجموعة من المؤلفين | ت : لويس بقطر
١٣٢ – ثقافة العولمة | مايك فيذرستون | ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣ – الخوف من المرايا | طارق على | ت : طلعت الشايب
١٣٤ – تشريح حضارة | بارى ج. كيمب | ت : أحمد محمود
١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء) | ت. س. إليوت | ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦ – فلاحو الباشا | كينيث كونو | ت : سحر توفيق
١٣٧ – مذكرات ضابط في الحملة الفرنسية | چوزيف مارى مواريه | ت : كاميليا صبحى
١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف | إيڤلينا تارونى | ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩ – پارسيڤال | ريشارد ڤاچنر | ت : مصطفى ماهر
١٤٠ – حيث تلتقى الأنهار | هربرت ميسن | ت : أمل الجبورى
١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية | مجموعة من المؤلفين | ت : نعيم عطية
١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل | أ. م. فورستر | ت : حسن بيومى
١٤٣ – قضايا التنظير في البحث الاجتماعى | ديريك لايدار | ت : عدلى السمرى
١٤٤ – صاحبة اللوكاندة | كارلو جولدونى | ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥ – موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦ – الورقة الحمراء	ميجيل دى ليبس	ت : علي عبد الرؤوف البمبى
١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبد الغفار مكاوى
١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكى أندرسون إمبرت	ت : علي إبراهيم على منوفى
١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠ – التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت: منيرة كروان
١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكُتاب	ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣ – غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبد الله محمود
١٥٤ – مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسى
١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى	جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو	ت : مى التلمسانى
١٥٧ – خسرو وشيرين	النظامى الكنوجى	ت : عبد العزيز بقوش
١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢)	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
١٥٩ – الإيديولوجية	ديفيد هوكس	ت : إبراهيم فتحى
١٦٠ – آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت : حسين بيومى
١٦١ – من المسرح الإسبانى	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت : زيدان عبد الحليم زيدان
١٦٢ – تاريخ الكنيسة	يوحنا الأسيوى	ت : صلاح عبد العزيز محجوب
١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
١٦٤ – شامپليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت : نبيل سعد
١٦٥ – حكايات الثعلب	أ . ن أفانا سيفا	ت : سهير المصادفة
١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل	يشعياهو ليفمان	ت : محمد محمود أبو غدير
١٦٧ – فى عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت : شكرى محمد عياد
١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت : شكرى محمد عياد
١٦٩ – إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت : شكرى محمد عياد
١٧٠ – الطريق	ميغيل دليبيس	ت : بسام ياسين رشيد
١٧١ – وضع حد	فرانك بيجو	ت : هدى حسين
١٧٢ – حجر الشمس	مختارات	ت : محمد محمد الخطابى
١٧٣ – معنى الجمال	ولتر ت . ستيس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت : أحمد محمود
١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت : جلال البنا
١٧٧ – أنطون تشيخوف	هنرى ترويا	ت : حصة إبراهيم منيف
١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث	نخبة من الشعراء	ت : محمد حمدى إبراهيم
١٧٩ – حكايات أيسوب	أيسوب	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠ – قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت : سليم عبدالأمير حمدان
١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى	فنسنت . ب . ليتش	ت : محمد يحيى

١٨٢ - العنف والنبوءة	و . ب . ييتس	ت : ياسين طه حافظ
١٨٣ - جان كوكتو على شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت : فتحى العشرى
١٨٤ - القاهرة .. حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت : دسوقى سعيد
١٨٥ - أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت : عبد الوهاب علوب
١٨٦ - معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧ - الأرضة	بُزُرْج علَوى	ت : علاء منصور
١٨٨ - موت الأدب	ألڤين كرنان	ت : بدر الديب
١٨٩ - العمى والبصيرة	پول دى مان	ت : سعيد الغانمى
١٩٠ - محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت : محسن سيد فرجانى
١٩١ - الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت : مصطفى حجازى السيد
١٩٢ - سياحتنامه إبراهيم بيك	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
١٩٣ - عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت : محمد عبد الواحد محمد
١٩٤ - مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى	مجموعة من النقاد	ت : ماهر شفيق فريد
١٩٥ - شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
١٩٦ - المهلة الأخيرة	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
١٩٧ - الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت : جلال السعيد الحفناوى
١٩٨ - الاتصال الجماهيرى	إدوين إمرى وآخرون	ت : إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩ - تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت : جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠ - ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت : فخرى لبيب
٢٠١ - الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٢٠٢ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣ - الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت : جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤ - تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت : أحمد محمود هويدى
٢٠٥ - الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى - سفورزا	ت : أحمد مستجير
٢٠٦ - الهيولية تصنع علمًا جديدًا	جيمس جلايك	ت : على يوسف على
٢٠٧ - ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨ - شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت : محمد أحمد صالح
٢٠٩ - السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٠ - مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١ - فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت : محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢ - قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٢١٣ - مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر	ريمون فلاور	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢١٤ - قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت : محمد محمود محى الدين
٢١٥ - سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢١٦ - جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت : أشرف الصباغ
٢١٧ - مسرحيتان طليعيتان	صمويل بيكيت	ت : نادية البنهاوى
٢١٨ - رايولا	خوليو كورتازان	ت : على إبراهيم على منوفى

٢١٩ – بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت : طلعت الشايب
٢٢٠ – الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت : علي يوسف علي
٢٢١ – شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت : رفعت سلام
٢٢٢ – فرانز كافكا	رونالد جراى	ت : نسيم مجلى
٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت : السيد محمد نفادى
٢٢٤ – دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥ – حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت : طاهر محمد على البربرى
٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى ماردينا ديف بوركى	ت : السيد عبد الظاهر عبد الله
٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن
٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد	نورمان كيمان	ت : أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠ – من الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١ – الدرافيل	خايمى سالوم بيدال	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٢٣٢ – مابعد المعلومات	توم ستينر	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣ – فكرة الاضمحلال	أرثر هيرمان	ت : طلعت الشايب
٢٣٤ – الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت : فؤاد محمد عكود
٢٣٥ – ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦ – الولاية	ميشيل تود	ت : أحمد الطيب
٢٣٧ – مصر أرض الوادى	روبين فيدين	ت : عنايات حسين طلعت
٢٣٨ – العولمة والتحرير	الانكتاد	ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلاراقر – رايوخ	ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت : صلاح عبد العزيز محمود
٢٤١ – فى انتظار البرابرة	ك. م كويتز	ت : ابتسام عبد الله سعيد
٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت : صبرى محمد حسن عبد النبى
٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفى بروفنسال	ت : مجموعة من المترجمين
٢٤٤ – الغليان	لاورا إسكيبيل	ت : نادية جمال الدين محمد
٢٤٥ – نساء مقاتلات	إليزابيتا أديس	ت : توفيق على منصور
٢٤٦ – قصص مختارة	جابرييل جرثيا ماركث	ت : على إبراهيم على منوفى
٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	وولتر أرمبرست	ت : محمد الشرقاوى
٢٤٨ – حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٢٤٩ – لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت : رفعت سلام
٢٥٠ – علم اجتماع العلوم	دومنيك فينك	ت : ماجدة أباظة
٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت : على بدران
٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت : حسن بيومى
٢٥٤ – الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥ – أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام

٢٥٦ – ديكارت	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧ – تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت : محمود سيد أحمد
٢٥٨ – الفجر	سير أنجوس فريزر	ت : عُبادة كُحيلة
٢٥٩ – مختارات من الشعر الأرمنى	نخبة	ت : ڤاروچان كازانچيان
٢٦٠ – موسوعة علم الاجتماع ج٣	جوردون مارشال	ت بإشراف : محمد الجوهرى
٢٦١ – رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢ – مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣ – الكشف عن حافة الزمن	چون جريين	ت : على يوسف على
٢٦٤ – إبداعات شعرية مترجمة	هوراس / شلى	ت : لويس عوض
٢٦٥ – روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت : لويس عوض
٢٦٦ – مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت : عادل عبد المنعم سويلم
٢٦٧ – فن الرواية	ميلان كونديرا	ت : بدر الدين عرودكى
٢٦٨ – ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧٠ – وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت : صبرى محمد حسن
٢٧١ – الحضارة الغربية	توماس سى . باترسون	ت : شوقى جلال
٢٧٢ – الأديرة الأثرية فى مصر	س.هـ. س. والترز	ت : إبراهيم سلامة
٢٧٣ – الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	چوان آر. لوك	ت : عنان الشهاوى
٢٧٤ – السيدة بربارا	روموار جلاجوس	ت : محمود على مكى
٢٧٥ – ت. س. إليوت شاعرًا وناقدًا وكاتبًا مسرحيًا	أقلام مختلفة	ت : ماهر شفيق فريد
٢٧٦ – فنون السينما	فرانك جوتيران	ت : عبد القادر التلمسانى
٢٧٧ – الچينات : الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت : أحمد فوزى
٢٧٨ – البدايات	إسحق عظيموف	ت : ظريف عبد الله
٢٧٩ – الحرب الباردة الثقافية	فرانسيس ستونر سوندرز	ت : طلعت الشايب
٢٨٠ – من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت : سمير عبد الحميد
٢٨١ – الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت : جلال الحفناوى
٢٨٢ – طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت : سمير حنا صادق
٢٨٣ – السهل يحترق	خوان رولفو	ت : على البمبى
٢٨٤ – هرقل مجنونًا	يوريبيدس	ت : أحمد عتمان
٢٨٥ – رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت : سمير عبد الحميد
٢٨٦ – رحلة إبراهيم بك ج٣	زين العابدين المراغى	ت : محمود سلامة علاوى
٢٨٧ – الثقافة والعولمة والنظام العالمى	أنتونى كينج	ت : محمد يحيى وآخرون
٢٨٨ – الفن الروائى	ديفيد لودج	ت : ماهر البطوطى
٢٨٩ – ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت : محمد نور الدين
٢٩٠ – علم الترجمة واللغة	جورج مونان	ت : أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر
٢٩٢ – المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت : السيد عبد الظاهر

٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى	روجر آلان	ت : نخبة من المترجمين
٢٩٤ – فن الشعر	بوالو	ت : رجاء ياقوت صالح
٢٩٥ – سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت : بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦ – مكبث	وليم شكسبير	ت : محمد مصطفى بدوى
٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية	ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى	ت : ماجدة محمد أنور
٢٩٨ – مأساة العبيد	أبو بكر تفاوابليوه	ت : مصطفى حجازى السيد
٢٩٩ – ثورة التكنولوجيا الحيوية	جين ل. ماركس	ت : هاشم أحمد فؤاد
٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين
٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢	لويس عوض	ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى
٣٠٢ – فنجنشتين	جون هيتون وجودى جروفز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٣ – بوذا	جين هوب وبورن فان لون	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٤ – ماركس	ريوس	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٣٠٥ – الجلد	كروزيو مالابارته	ت : صلاح عبد الصبور
٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ	چان – فرانسوا ليوتار	ت : نبيل سعد
٣٠٧ – الشعور	ديفيد بابينو	ت : محمود محمد أحمد
٣٠٨ – علم الوراثة	ستيف جونز	ت : ممدوح عبد المنعم أحمد
٣٠٩ – الذهن والمخ	انجوس چيلاتى	ت : جمال الجزيرى
٣١٠ – يونج	ناجى هيد	ت : محيى الدين محمد حسن
٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى	كولنجوود	ت : فاطمة إسماعيل
٣١٢ – روح الشعب الأسود	وليم دى بويز	ت : أسعد حليم
٣١٣ – أمثال فلسطينية	خايير بيان	ت : عبد الله الجعيدى
٣١٤ – الفن كعدم	جينس مينيك	ت : هويدا السباعى
٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى	ميشيل بروندينو	ت :كاميليا صبحى
٣١٦ – محاكمة سقراط	آ. ف. ستون	ت : نسيم مجلى
٣١٧ – بلا غد	شير لايموفا – زنيكين	ت : أشرف الصباغ
٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة	نخبة	ت : أشرف الصباغ
٣١٩ – صور دريدا	جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس	ت : حسام نايل
٣٢٠ – لمة السراج لحضرة التاج	مؤلف مجهول	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢	ليفى برو فنسال	ت : نخبة من المترجمين
٣٢٢ – التاريخ الغربى للفن الحديث	دبليوجين كلينباور	ت : خالد مفلح حمزة
٣٢٣ – فن الساتورا	تراث يونانى قديم	ت : هانم سليمان
٣٢٤ – اللعب بالنار	أشرف أسدى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٢٥ – عالم الآثار	فيليب بوسان	ت : كرستين يوسف
٣٢٦ – المعرفة والمصلحة	جورجين هابرماس	ت : حسن صقر
٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة	نخبة	ت : توفيق على منصور
٣٢٨ – يوسف وزليخة	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد	تد هيوز	ت : محمد عيد إبراهيم

٣٣٠ – كل شيء عن التمثيل الصامت	مارفن شبرد	ت : سامى صلاح
٣٣١ – عندما جاء السردين	ستيفن جراى	ت : سامية دياب
٣٣٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى	نخبة	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٣٣ – الإسلام فى بريطانيا	نبيل مطر	ت : بكر عباس
٣٣٤ – لقطات من المستقبل	آرثر س. كلارك	ت : مصطفى فهمى
٣٣٥ – عصر الشك	ناتالى ساروت	ت : فتحى العشرى
٣٣٦ – متون الأهرام	نصوص قديمة	ت : حسن صابر
٣٣٧ – فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٣٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند	نخبة	ت : جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٤٠ – اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت : فخرى لبيب
٣٤١ – قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت : حسن حلمى
٣٤٢ – سلامان وأبسال	نور الدين عبد الرحمن بن أحمد	ت : عبد العزيز بقوش
٣٤٣ – العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	ت : سمير عبد ربه
٣٤٤ – الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت : سمير عبد ربه
٣٤٥ – الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦ – سحر مصر	رشاد رشدى	ت : جمال الجزيرى
٣٤٧ – الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت : بكر الحلو
٣٤٨ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدرون وآخرين	ت : أحمد عمر شاهين
٣٥٠ – بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت : عطية شحاتة
٣٥١ – مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت : أحمد الأنصارى
٣٥٢ – قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت : نعيم عطية
٣٥٣ – الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٤ – الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٥٥ – التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	ت : محمود سلامة علاوى
٣٥٦ – الميراث المر	بول سالم	ت : بدر الرفاعى
٣٥٧ – متون هيرميس	نصوص قديمة	ت : عمر الفاروق عمر
٣٥٨ – أمثال الهوسا العامية	نخبة	ت : مصطفى حجازى السيد
٣٥٩ – محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت : حبيب الشارونى
٣٦٠ – أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت : ليلى الشربينى
٣٦١ – التصحر : التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	ت : عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢ – تلميذ باينبرج	هاينرش شبورال	ت : سيد أحمد فتح الله
٣٦٣ – حركات التحرر الأفريقى	ريتشارد جيبسون	ت : صبري محمد حسن
٣٦٤ – حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت : نجلاء أبو عجاج
٣٦٥ – سأم باريس	شارل بودلير	ت : محمد أحمد حمد
٣٦٦ – نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت : مصطفى محمود محمد

٣٦٧ – القلم الجرىء	نخبة	ت : البرّاق عبد الهادى رضا
٣٦٨ – المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت : عابد خزندار
٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت : فوزية العشماوى
٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت : فاطمة عبد الله محمود
٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت : عبد الله أحمد إبراهيم
٣٧٢ – عاش الشباب	وانغ مينغ	ت : وحيد السعيد عبد الحميد
٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت : على إبراهيم على منوفى
٣٧٤ – اليوم السادس	أندريه شديد	ت : حمادة إبراهيم
٣٧٥ – الخلود	ميلان كونديرا	ت : خالد أبو اليزيد
٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت : إدوار الخراط
٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٧٨ – المسافر	محمد إقبال	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٧٩ – ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت : جمال عبد الرحمن
٣٨٠ – حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت : شيرين عبد السلام
٣٨١ – أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت : رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢ – تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت : أحمد محمد نادى
٣٨٣ – هدية الحجاز	محمد إقبال	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت : إيزابيل كمال
٣٨٥ – مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت : يوسف عبد الفتاح فرج
٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت : ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧ – أغنيات وسوناتات	چون دن	ت : بهاء چاهين
٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت : محمد علاء الدين منصور
٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت : سمير عبد الحميد إبراهيم
٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت : عثمان مصطفى عثمان
٣٩١ – الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت : منى الدروبى
٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية	فرناندو دى لاجرانخا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٣٩٣ – فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت : نخبة
٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت : هاشم أحمد محمد
٣٩٥ – آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت : سليم حمدان
٣٩٦ – السافاك	تقى نجارى راد	ت :محمود سلامة علاوى
٣٩٧ – نيتشه	لورانس جين	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٨ – سارتر	فيليب تودى	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٣٩٩ – كامى	ديفيد ميروفتس	ت :إمام عبد الفتاح إمام
٤٠٠ – مومو	مشيائيل إنده	ت : باهر الجوهرى
٤٠١ – الرياضيات	زيادون ساردر	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٢ – هوكنج	ج . ب . ماك ايفوى	ت : ممدوح عبد المنعم
٤٠٣ – رية المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	ت : عماد حسن بكر

٤٠٤ – تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت : ظبية خميس
٤٠٥ – إيزابيل	أندريه جيد	ت : حمادة إبراهيم
٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت : جمال أحمد عبد الرحمن
٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت : طلعت شاهين
٤٠٨ – معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت : عنان الشهاوى
٤٠٩ – انتصار السعادة	برتراند راسل	ت : إلهامى عمارة
٤١٠– خلاصة القرن	كارل بوبر	ت : الزواوى بغورة
٤١١ – همس من الماضى	جينيفر أكرمان	ت : أحمد مستجير
٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٣	ليفى بروفنسال	ت : نخبة
٤١٣ – أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت : محمد البخارى
٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت : أمل الصبان
٤١٥ – صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت : أحمد كامل عبد الرحيم
٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت : مصطفى بدوى
٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت : عبد الرحمن الشيخ
٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية	جون ماريو	ت : نسيم مجلى
٤٢٠ – مكرو ميجاس	فولتير	ت : الطيب بن رجب
٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى	روى متحدة	ت : أشرف محمد كيلانى
٤٢٢ – رحلة لاكتشاف أفريقيا	نخبة	ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم
٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت : وحيد النقاش
٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبد الرحمن الجامى	ت : محمد علاء الدين منصور
٤٢٥ – من طاووس حتى فرح	محمود طلوعى	ت : محمود سلامة علاوى
٤٢٦ – الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان	نخبة	ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧ – باندراس الطاغية	باى إنكلان	ت : ثريا شلبى
٤٢٨ – الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت : محمد أمان صافى
٤٢٩ – هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٠ – كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣١ – فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٢ – ماكياڤلى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت : إمام عبد الفتاح إمام
٤٣٣ – جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت : حمدى الجابرى
٤٣٤ – الرومانسية	دونكان هيث وجودى بورهام	ت : عصام حجازى
٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت : ناجى رشوان
٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت : إمام عبد الفتاح إمام

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ٩٢٩١ / ٢٠٠٢





هذا هو المجلد الأول من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، نقدمها للمرة الأولى إلى المكتبة العربية، فليس هناك - فيما نعلم - كتاب عن تاريخ الفكر الغربى بأسره بمثل هذا القدر من الاتساع والشمول والعمق. والمؤلف هو فردريك كوبلستون (١٩٠٧-١٩٩٤) الفيلسوف الإنجليزى وعالم اللاهوت الشهير الذى بدأ مشروعه الضخم لإصدار هذه الموسوعة الكبرى ابتداء من عام ١٩٤٦؛ حيث أصدر المجلد الأول الذى نقدمه لك اليوم عن اليونان والرومان فى سبعة وأربعين فصلاً، ثم أعقبه المجلد الثانى عن الفترة من أوغسطين حتى ولترسكوت، والمجلد الثالث من وليم الأوكامى حتى سواريز، وهكذا حتى المجلد التاسع الذى انتهى منه عام ١٩٧٥. وقد استغرق فى تأليفها ما يقارب ثلاثين عامًا، وسوف تصدر ترجمتها العربية تباعا بهدف إثراء المكتبة الفلسفية.

فهى موسوعة لا غنى عنها لطالب الفلسفة، بل لكل مثقف.

المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

فردريك كوبلستون

تاريخ الفلسفة

(من أوغسطين إلى دانز سكوت)

المجلد الثانى

القسم الأول

ترجمة

إمام عبدالفتاح إمام

إسحاق عبيد

مراجعة وتقديم

إمام عبدالفتاح إمام

1544

تاريخ الفلسفة

المجلد الثانى - القسم الأول

(من أوغسطين إلى دانزسكوت)

المركز القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : 1544
- تاريخ الفلسفة - (المجلد الثانى - القسم الأول) : من أوغسطين إلى دانزسكوت
- فردريك كوبلستون
- إمام عبد الفتاح وإسحاق عبيد
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب:

A History of Philosophy

Volume II

By Frederick Copleston

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo

E-Mail:egyptcouncil@yahoo.com **Tel.:** 27354524 - 27354526 **Fax:** 27354554

تــاريــخ الفلســفــة

المجلد الثانى

(من أوغسطين إلى دانزسكوت)

القسم الأول

ترجــــمـــــة : إمام عبد الفتاح إمام ، وإسحاق عبيد

مراجعة وتقديم : إمــام عــبــد الفــتــاح إمــام



2010

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كوبلستون، فردريك .
تاريخ الفلسفة (مج٢) القسم الأول : (من أوغسطين إلى دانزسكوت)/ فردريك كوبلستون ، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام ، إسحاق عبيد، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام
ط١ - القاهرة : المركز القومي للترجمة ، ٢٠١٠
٤٠٤ ص ٢٤ سم .
١ - الفلسفة - تاريخ .
(أ) إمام ، إمام عبد الفتاح (مترجم ومراجع ومقدم)
(ب) عبيد ، إسحاق (مترجم مشارك) .
(جـ) العنوان ١٠٩

رقم الإيداع ٢٠١٠/٧٢٥٣
الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977 - 704 - 7 - 5
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز .

المحتويات

مقدمة

بقلم المراجع

أصدرنا المجلد الأول من موسوعة كوبلستون الكبرى منذ سبع سنوات[1] ولقد ذكرت فى تقديمى لذلك المجلد شيئا عن "فرديك كوبلستون"" (١٩٠٧- ١٩٩٤) الفيلسوف وعالم اللاهوت الشهير وعن مؤلفاته الغزيرة، وكنت آمل أن نظهر الترجمة العربية للمجلدات الأخرى تباعًا، لكن ظروفًا كثيرة حالت دون تحقيق هذا الأمل، الذى كاد يتحول إلى سراب، لكن المثابرة والجلد والإصرار على العمل الجاد جعلت الدماء تتدفق من جديد فى عروق ذلك المشروع الكبير[2].

أما هذا المجلد الذى استمر عملنا فيه ما يقرب من أربع سنوات، فقد قسمه كوبلستون إلى خمسة أجزاء أو أبواب على النحو التالى:

الباب الأول: يدور حول المؤثرات الفكرية السابقة للعصور الوسطى، وهو يشتمل على تسعة فصول (فضلا عن الفصل الأول الذى جعله مدخلاً للكتاب كله) ثم جاء الفصل الثانى من عصر آباء الكنيسة بصفة عامة.

---

(١) وبالتحديد عام ٢٠٠٣، وكان عنوانه "اليونان.. وروما"- وقد صدر عن المشروع القومى للترجمة العدد ٤٣٦

(٢) اشترك معى الصديق العزيز الأستاذ الدكتور: إسحاق عبيد الذى كان نصيبه من بداية الكتاب حتى الفصل الخامس عشر (القديس بونافنتورا) حيث يبدأ الجزء الخاص بى حتى نهاية الكتاب مع المراجعة لضبط المصطلح الفلسفى.

ثم توقف المؤلف لدراسة القديس أوغسطين فى ستة فصول، عرض فى الفصل الأول منها لحياته ومؤلفاته وعلاقته بالفلسفة، ثم بدأ يعرض نظريات القديس أوغسطين المختلفة: نظرية المعرفة بأنواعها المختلفة: المعرفة الطوباوية– والمعرفة والشك، ثم المعرفة التجريبية وطبيعة الحس..إلخ. وفى الفصل الثالث تحدث عن الله عند القديس أوغسطين، والأدلة على وجود الله من خلال الحقائق الأزلية، والبديهيات العالمية، والصفات الإلهية المتتالية. ثم ينتقل "كوبلستون" من الله إلى العالم والخلق الحر للعالم من العدم والروح والجسد والبذور الأولى والخلود وأصل الروح. وأخيراً يتوقف المؤلف عند الأخلاق والسياسة عند القديس أوغسطين؛ فيتحدث فى الفصل السابع عن السعادة، والحرية والواجب، والالتزام والحاجة إلى النعمة ويجعل الفصل الأخير عن السياسة، وعن المدينتين الدولة ومدينة بابل، وينتهى إلى أن الكنيسة أسمى من الدولة.

أما الباب الثانى: فيتحدث فيه المؤلف عن الأسرة الكارولنجية نسبة إلى أسرة من الفرنجة كُتبت لها السيادة فى فرنسا وألمانيا، وكان على رأسها شارلمان ومدرسة الأمراء... إلخ. ثم يتحدث عن جونس سكوت إريجينا (أويوحنا الإسكتلندى) فى فصلين الأول عن حياته وأعماله والثانى عن فلسفته وآرائه فى الطبيعة، والله، والخلق والأفكار الإلهية فى هذا العالم.. إلخ .

أما الباب الثالث: فيتحدث عن الفلاسفة المسلمين: الفارابى وابن سينا، وابن رشد، ويختمه بالحديث عن دانتى والفلاسفة المسلمين، ويخصص الفصل العشرين عن الفلسفة اليهودية، بينما يجعل الفصل الحادى والعشرين عن الترجمات: الترجمة عن اليونانية والعربية وأثر الترجمات فى الفكر الأوروبى الوسيط.

والواقع أن كوبلستون يتحدث عن فلاسفة العصر الوسيط بعمق وتفصيل شديد؛ فهو يخصص للقديس بونافنتورا خمسة فصول تبدأ من حياته وأعماله مارة بفلسفته عن وجود الله وعلاقته بمخلوقاته، وينتهى بالنفس البشرية وخلودها.

وإذا كان يخصص الفصل الثلاثين للقديس ألبرت الكبير، فإنه يخصص أحد عشر فصلا للقديس توما الإكوينى تبدأ من حياته ومؤلفاته، وتنتهى بالمجادلات عن القديس

توما وأرسطو فى الفصل الحادى والأربعين. والواقع أن ما كتبه عن القديس توما يُعد كتابًا كاملاً وشاملاً .

وينتهى الكتاب بملحقين: الأول مقتضب عن ألقاب الشرف التى كانت تطلق على فلاسفة العصور الوسطى فى هذا المجلد. أما الملحق الثانى فهو موسع يشتمل على مجموعة ضخمة من المراجع العامة أولاً، ثم مجموعة من المراجع الخاصة بكل فصل.

ومع ذلك كله فهذا المجلد ليس سوى القسم الأول من حديث كوبلستون عن العصور الوسطى، ويليه المجلد الثالث ليواصل الحديث عن العصور الوسطى أيضا: "من أوكام حتى سويرز" وهو المجلد الثالث من هذه الموسوعة الكبرى.

بقى أن ننهى هذه المقدمة بكلمة سريعة عن موضوعين:-

الموضوع الأول: هو الحملة العنيفة التى شنها كوبلستون على هيجل ، واتهمه فيها بالجهل بفلسفة العصر الوسيط، وأن هيجل فضلاً عن ذلك يكتب العصر الوسيط من وجهة نظره.

أما الموضوع الثانى: فهو هجومه على الماركسية بغير مبرر، فهو يرى أنها فرضت على من يؤرخ للفلسفة أن يستعرض الخلفية الاجتماعية والسياسة للعصر الذى يتصدى له وتأثير ذلك على الفكر الفلسفى ومساره.

أما أن هيجل كان يجهل فلسفة العصر الوسيط، فقد يكون ذلك صحيحًا فالمعلومات عن العصر الوسيط لم تكن كافية فى زمن هيجل وكوبلستون نفسه يتحدث عن التغيرات الكبيرة التى طرأت على معلوماتنا عن هذه الفلسفة الوسيطة من خلال أعمال الكتاب المحدثين ابتداء من ١٨٨٠؛ أى بعد وفاة هيجل (عام ١٨٣١) بما يقرب من نصف قرن!.

أما أنه كتب عن العصر الوسيط من وجهة نظره فهذا حقه؛ لأن هيجل فيلسوف ليس مجرد مؤرخ محايد للفلسفة!

أما هجوم كوبلستون على الماركسية، فليس له ما يبرره كما أن الفكرة التى تقول إن المؤثرات الاجتماعية والسياسية والخلفية والاجتماعية للعصر تؤثر فى الفلسفة- فقد أخذتها الماركسية عن هيجل الذى يقول فى تصديره "لفلسفة الحق" إن كلاً منا هو ابن عصره وربيب زمانه، والفلسفة هى عصرها ملخصا فى الفكر"[1] وقد استخدمها برتراندرسل أيضا فى كتابه "تاريخ الفلسفة الغربية وصلته بالظروف السياسية والاجتماعية من أقدم العصور حتى العصر الحاضر" الذى أصدره عام ١٩٤٦ وعلى أية حال فنحن لا نملك سوى الإشادة بهذا الجهد الرائع الذى بذله هذا الفيلسوف واللاهوتى الكبير فى تقديم تاريخ شامل للفلسفة الغربية.

والله نسأل أن يهدينا جميعا سواء السبيل

إمام عبد الفتاح إمام

(١) قارن هيجل: "أصول فلسفة الحق" ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - دار التنوير بيروت عام - الثانية عام ١٩٨٣ ، ص ٨٨ .

فلسفة العصور الوسطى

الفصل الأول

مدخل

١ – فى هذا الجزء الثانى من مؤلفنا عن تاريخ الفلسفة، كنت آمل فى أن أتتبع تطور الفكر الفلسفى طوال حقبة "العصور الوسطى"، إلى جانب المنظومة الفكرية التى تبلورت فيما بين النهضة الكارولنجية فى أواخر القرن الثامن للميلاد (جون سكوتس إريوجينا أول الفلاسفة المشاهير فى العصور الوسطى ولد حوالى سنة ٨١٠)[*] وبين نهاية القرن الرابع عشر. وبعد التفكير صرت مقتنعا بأن أكرس جزءين من هذا العمل لفلسفة العصور الوسطى. وقد انتهى الجزء الأول[1] من هذا العمل بعرض لفلسفة الأفلاطونية الجديدة، خاليا من أخطار الكتاب المسيحيين الأوائل، ولذا فإننى قد آثرت أن أعرض لهذه الأفكار المسيحية الباكرة فى هذا الجزء من العمل حقيقية أن رجالا من أمثال القديس جريجورى من نيسا، والقديس أغسطينوس ينتميان لعصر الإمبراطورية الرومانية، وأنهما كانا من أنصار الأفلاطونية بمعناها الواسع، وبأنه لا يمكن لنا أن نضعهما بين فلاسفة العصور الوسطى، ولكن تبقى حقيقة أنهما كانا مفكرين مسيحيين

(*) جون سكوت إريجينا (٨١٠–٨٧٧م)– وهو يوحنا الإسكتلندى Johannes Scotus وإضافة كملة إريجينا لا تضيف جديداً؛ لأنها تعنى الأيرلندى، ولفظ إسكتلندى كانت تعنى أيرلندى فى القرن التاسع. وهو بالطبع غير دانزسكوت (١٢٦٦–١٣٠٨) الفيلسوف واللاهوتى الفرنسيسكانى المعروف الذى سيكتب عنه المؤلف عدة فصول فى نهاية الكتاب (المراجع).

(1) A History of philosophy. Vol, I, Greece and Rome, London, 1946

وأصحاب أثر واضح على أهل العصور الوسطى. والحق أنه لا يمكن لنا أن نتفهم فكر القديس أنسلم أو القديس بونافنتورا دون أن نتعرف أولا فكر القديس أغسطين كذلك لا يمكن لنا أن ندرك فكر جون سكوت إريوجينا دون تعرف أولا على أفكار القديس جريجورى من نيسا والمفكر الذى انتحل اسم ديونسيوس، وعليه ليس هنالك ما يبرر الاعتذار من جانبنا عندما نبدأ تاريخ الفكر الفلسفى الوسيط بالتعرض لمفكرين ينتمون زمنيا لحقبة الإمبراطورية الرومانية.

ومن ثم فهذا الجزء يبدأ بالفقرة المسيحية الباكرة، وصولا إلى القرن الثالث عشر، مشتملاً المفكر دانز سكوت (حوالى ١٢٦٥-١٣٠٨). وفى الجزء الثالث من هذا العمل هنالك معالجة لفلسفة القرن الرابع عشر، مع وقفه متأنية مع فلسفة وليم أوكام. وسوف يتضمن هذا الجزء معالجة لفلسفة عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ثم نعّرج على ما عرف باسم "الفكر المدرسى فى العصر الفضى"، رغم أن المفكر فرانسيس سواريز لم يمت إلا سنة ١٦١٧ ، أى بعد مولد رينيه ديكارت بواحد وعشرين عاما.

وقد يبدو هذا الترتيب تعسفيا أو مجحفا للبعض، والحق أنه قد يكون كذلك، ولكن ينبغى ملاحظة أنه من الصعب تماما أن يرسم خطًا فاصلاً بين فلسفة العصور الوسطى والفلسفة الحديثة، ويتضح ذلك من حقيقة أن الفيلسوف رينية ديكارت يدخل ضمن الفلاسفة المدرسيين المتأخرين زمنيا، وذلك على خلاف ما تواتر بين الكتاب. ومع ذلك فإننا لم نبين هذا المنهج من الفواصل، وعندما نضمن فى الجزء الثالث بعض الفلاسفة من العصر الحديث، فإننا نعقد التمهيد لمحتويات الجزء الرابع وتوضيح مذاهب الترابط بين المذاهب الفلسفية الرائدة بدءا من فرانسيس بيكون فى إنجلترا وديكارت فى فرنسا، وصولا إلى عما نويل كانط ورغم المنهج المتبع فى هذه التقسيمات الزمنية علينا أن نتذكر أن الخطوط الفاصلة فى تاريخ الفلسفة ليست خطوطا قريبة ملزمة؛ ذلك لأن الانتقال من عصر إلى عصر يتم بطريقة تدريجية، وليس بين عشية وضحاها يلاحظ أيضا أن هنالك تشابكا وتداخلا بين العصور المتتالية زمنيا، ومن ثم لا يمكن فصل هذه العصور أحدها عن الآخر بشكل قاطع.

٢ – فى الماضى كان يُنظر إلى فلسفة العصور الوسطى على أنها ليست جديرة بالدراسة الجادة؛ وذلك ظنا بأن هذه الفلسفة كانت مجرد تابعة للاهوت ولا يمكن التمييز بين الاثنين، وبأنها فى أحسن الحالات تتسم بالعقم والتلاعب بالألفاظ. وبمعنى آخر كان من المسلم به أن الفلسفة الأوروبية تقتصر على حقبتين أساسيتين هما الحقبة الكلاسيكية القديمة التى شهدت فلسفة أفلاطون وأرسطو، ثم الحقبة الحديثة التى ساد فيها سلطان العقل، بعد زوال هيمنة الكنيسة، وإنقشاع عصور الظلام وقيودها، وعندما أجبرت السلطات الدينية على أن تكتفى بعالم اللاهوت ومفرداته، إلى أن جاء ديكارت وراح يحطم القيود ويعطى العقل مكانته وحريته. ويمكن تشبيه هاتين الحقبتين القديمة والحديثة بالرجل الحر، فى حين أن حقبة العصور الوسطى كانت أشبه ما يكون بحال العبيد.

والواقع أنه كان يُنظر إلى فلسفة العصور الوسطى بنفس النظرة المتدنية التى وصمت بها تلك العصور بشكل عام؛ ويتضح ذلك من اللغة المستخدمة فى وصف المفكرين المدرسيين من جانب فرانسيس بيكون ورينيه ديكارت على سبيل المثال، وكما هى الحال مع أتباع فلسفة أرسطو فى تقييمهم للأفلاطونية من خلال المنظور الأرسطى النقدى، كذلك كانت الحال عند بيكون وديكارت اللذين راحا يهاجمان الفلاسفة المدرسيين، مع أن هذا الموقف يتجنى على العديد من المفكرين العظماء الذين لا تنطبق عليهم وصمة "المدرسيين" المنحطيين"؛ الذين افتتنوا باللفظ على حساب المعنى أو بالمظهر على حساب الجوهر. وهذه النظرة المتعالية هى التى جعلت المؤرخين يعزفون عن أفكار هؤلاء الفلاسفة، وراحوا يهاجمونها دون أن يطلعوا على محتواها، ثم وصفوها بأنها مجرد تلاعب جاف بالألفاظ وتبعية متدنية للاهوت، وقد فات على هؤلاء أن يدركوا مثلا أنه مثلما كان فلاسفة العصور الوسطى يعتمدون أساسا على اللاهوت، ، فكذلك كان الفلاسفة المحدثون يعتمدون أيضا على عوامل أخرى خارجية، وإن كانت بعيدة عن اللاهوتيات ولم يدرك هؤلاء المؤرخون أن مفكراً مثل دانزسكوت يستحق أن يُنظر إليه كفيلسوف بريطانى عظيم لا يقل شأنا عن جون لوك نفسه. وعندما يمتدح هؤلاء المؤرخون أفكار ديفيد هيوم مثلا، فإنهم ليسوا على دراية بأن نفرا من

مفكرى العصور الوسطى المتأخرة قد سبقوا هذا الفيلسوف الإسكتلندى فى العديد من أفكاره.

وسوف نعرض هنا لمثال واحد ليبيّن لنا موقف واحد من عمالقة الفلسفة الحديثة ألا وهو جورج فلهلم فردرش هيجل: لقد كان حريا بالفيلسوف الكبير فى طرحه الجدلى لتاريخ الفلسفة أن يعطى فلسفة العصور الوسطى حقها فى مساحة الفكر الفلسفى، دون أن يتخذ موقفا معاديا لهذه الفلسفة الوسطية. ومع أنه سيعترف بفضل فلسفة العصور الوسطى فى جانب واحد ألا وهو التعبير عن "المحتوى المطلق" للمسيحية فى مصطلح فلسفى، إلا أنه فى نفس الوقت يصر على أن هذا كان مجرد تكرار سطحى أو ظاهرى لمحتوى اللاهوت فى قضية الإيمان؛ حيث يصور الإلة كقوة خارجية وكان الإيمان بالنسبة لهيجل ضربا من الوعى الدينى لا يرقى بحال إلى مصاف الفكر الفلسفى والعقل الخالص، ومن ثم فإن فلسفة العصور الوسطى- عند هيجل- كانت مجرد فلسفة بالاسم فقط، وليس بالجوهر، وعليه فإن هيجل يعلن أن الفلسفة المدرسية لم تكن أكثر من ترديد للاهوت، ويقصد هيجل بذلك أن ما يسمى بالفلسفة الوسيطة قد عالجت قضية الألوهية من منطلق لاهوتى (من ذلك على سبيل المثال: العلاقة بين الله والعالم فى قصة الخلق) بعيدا عن التفكير العقلانى العلمى الفلسفى. وعلى ذلك فإن فلسفة العصور الوسطى كانت فلسفة بالاسم فقط، ولكنها لاهوتية فى جوهرها، ومن ثم يصبح تاريخ الفلسفة الوسيطة تاريخا يبعث على الملل لا أثر فيه لتقديم فكرى يذكر.

لقد جاءت آراء هيجل عن فلسفة العصور الوسطى انطلاقا من مذهبه الخاص، ومن رؤيته عن الصلة بين الدين والفلسفة، وبين الإيمان والعقل والمباشرة بالتوسط، وهذه جميعا قضايا لا يمكن لنا مناقشتها فى هذا الجزء على أننا نود أن نوضح هنا أن معالجة هيجل لفلسفة العصور الوسطى تنم عن جهل حقيقى لمسار هذه الفلسفة. والحقيقة التى لا شك فيها أن هيجل لم يكن يملك المعرفة الكافية عند تعرضه لهذه الفلسفة. وكيف يتأتى لنا- على سبيل المثال- أن نعزو معرفة حقيقية لكاتب يضع روجر بيكون تحت مظلمة "الزهاد"، الذى انشغل بالفيزياء، وبأنه فى جميع الأحوال لم يكن

صاحب تأثير فكرى يذكر؟ إن كل ما يحسب لبيكون عند أتباع هيجل هو أنه اخترع البارود والمرايا والتلكسوبات (توفى بيكون سنة ١٢٩٧م) وواقع الأمر أن هيجل فى أحكامه هذه كان يعتمد على كُتّاب من أمثال تنميان وبركر ((Tenneman& Brucker للحصول على معلومات عن فلسفة العصور الوسطى، فى حين أن الدراسات القيمة الباكرة عن هذه الفلسفة لم تظهر إلا فى منتصف القرن التاسع عشر.

إننا فى عرضنا لموقف هيجل من فلسفة العصور الوسطى لا نقصد بحال أن نسىء إليه، وإنما نحن نحاول إبراز التغير الكبير الذى طرأ على معلوماتنا عن هذه الفلسفة الوسيطة من خلال أعمال الكتاب المحدثين بداية من سنة ١٨٨٠ تقريبا وفى حين أنه فى الإمكان التماس الأعذار لمفكر مثل هيجل لعدم إلمامه الكامل بالقضية، إلا أننا لا نجد مبررا يشفع لمواقف الكثيرين من المحدثين تجاه هذه الفلسفة خاصة بعد ظهور أعمال علماء كبار من أمثال "بومكر"، "وإهرلى" و "جرابمان"، "ودى ولف"، "وبلستر"، "جاير"، و"ماندوينت"، "بلزر"...إلخ؛ ناهيك عن الأضواء التى ألقيت على هذه الفلسفة من خلال نشر النصوص وتحقيقها على يد آباء كواركى الفرنسيسكان(*). وبعد ظهور سلسلة بيتراج، وبعد نشر أعمال تاريخية مثل مؤلفات موريس دى ولف، وإتين جلسون، والأعمال التى قدمتها أكاديمية العصور الوسطى الأمريكية. من كل هذا وذاك لا يمكن أن ننظر إلى فلسفة العصور الوسطى على أنها تفتقر إلى الثراء أو التنوع، أو أنها كانت من نمط واحد متدن. هذا ولقد نجحت مؤلفات كُتّاب من أمثال جلسون فى إظهار حلقات التواصل بين فلسفة العصور الوسطى والفلسفة الحديثة؛ فلقد أوضح جلسون أن فلسفة ديكارت كانت تقوم على الفكر الوسيط أكثر مما كان يظن قبل ذلك. ولا زال الطريق طويلا لتحقيق وتفسير نصوص العصور الوسطى (ويكفى هنا الإشارة إلى شروح وليم الأوكامى لكتاب الأحكام). ولقد أصبح فى الإمكان الآن، أن نرصد تطور فلسفة العصور الوسطى من خلال النصوص والنماذج العديدة، وذلك فى نظرة أكثر شمولية ورحابة فى الأفق.

(*) Framciscan Quaracchi.

٣ – لو أننا سلَّمنا بأن فلسفة العصور الوسطى كانت أكثر ثراء وتنوعًا عما كان يظن فى السابق، أليس صحيحا أن نقول إن هذه الفلسفة كانت وثيقة الصلة باللاهوت إلى حد لا يمكن معه التمييز بينهما عمليًا؟ أيضا أليس صحيحا أن الغالبية العظمى من فلاسفة العصور الوسطى كانوا من الكهنة، واللاهوتيين الذين راحوا يدرسون الفلسفة من منطلق لاهوتى أو كمدافعين عن العقيدة فى المقام الأول؟.

من المهم أولا أن نؤكد على أن الصلة بين اللاهوت والفلسفة كانت قضية تشغل فكر العصور الوسطى، كما أن العديد من المفكرين قد اتخذوا مواقف متباينة حول هذه الصلة. لقد انصبت جهود المفكرين فى أول الأمر على محاولة تفهم الوحى الإلهى، بقدر ما يتاح للعقل البشرى من فهم، وذلك تحت شعار "أومن أولا لكى أتعقل" (credo ut in-telligam) مطبقين الجدل العقلى على أسرار الإيمان فى محاولة لفهم الاثنين. وبهذا المنهج وضع هؤلاء المفكرون قواعد اللاهوت المدرسى؟ وهذا التأمل من صلب اللاهوت، وليس من الفلسفة. على أن بعض المفكرين، وهم يحاولون التعمق فى هذه الأسرار اللاهوتية، يبدون لأول وهلة كعقلانيين؟ أشبه ما يكونون بهيجل قبل ظهوره بأمد طويل على أنه لا يمكن بحال النظر إلى هؤلاء كعقلانيين بالمعنى الحديث للمصطلح؛ فعندما حاول القديس أنسلم– على سبيل المثال– أو ريتشارد من سان فكتور البرهنة على سر الثالوث المقدس من خلال "العلية الضرورية" فإنهما لم يكونا يقصدان بحال الانتقاص من صلب العقيدة أو المساس بكمال الوحى الإلهى (وسوف نعود إلى هذه النقطة فى موضع لاحق) إلى هذا الحد كان هذان المفكران يعملان تحت مظلة اللاهوت، ولم يحاولا وضع حدود فاصلة بين عالمى الفلسفة واللاهوت. ولكنهما فى نفس الوقت قد طرقا قضايا فلسفية وخرجا بحجج فلسفية أيضا.

لقد كان القديس أنسلم واحداً من أبرز المؤسسين للاّهوت المدرسى، ولكنه فى نفس الوقت قد قدم الشىء الكثير للفلسفة المدرسية، وذلك – على سبيل المثال– من خلال البراهين العقلانية التى ساقها عن وجود الله. وليس من الإنصاف فى شىء أن نصف أبيلارد كفيلسوف، فى حين أننا ننظر إلى القديس أنسلم كمجرد رجل لاهوت.

وفى القرن الثالث عشر أقدم القديس توما الإكوينى على رسم حدود بين اللاهوت القائم على الوحى الإلهى، وبين الفلسفة (متضمنة بطبيعة الحال ما نطلق عليه اللاهوت الطبيعى) التى تقوم على العقلانية دون لجوء إلى الوحى الإلهى. وفى نفس القرن وضع القديس بونافنتورا وجهة نظره "التكاملية" من منظور أوغسطينى، ولكن هذا العالم الفرنسيكانى كان يعتقد أن معرفة الله من خلال مساق فلسفى أمر شبه مستحيل ومنقوص، إلا أنه فى نفس الوقت كان مدركا أن هناك حقائق فلسفية يمكن إقامة الحجة عليها من خلال العقل فقط. لقد تمثل الخلاف بين بونافنتورا وبين القديس توما الإكوينى على الوجه التالى: كان القديس توما يعتقد بإمكانية وضع مذهب فلسفى مقنع فى محاولة لفهم الذات الإلهية، وهو وإن كان مذهبًا غير مكتمل إلا أنه ليس زائفا. أما بونافنتورا فكان يعتقد أن عدم اكتمال البرهان يعنى البطلان، فحتى لو سلمنا بإمكانية وجود فلسفة طبيعية دون اللجوء إلى اللاهوت، إلا أن هذا لا يعنى إمكانية وجود ميتافيزيقا حقيقية؛ فلو أن أحد الفلاسفة يبرهن بالعقل على وحدة الله دون أن يؤمن بوجود الأقانيم الثلاثة فى الإله الواحد، فإنه بذلك يُعزى إلى الله وحدة ليست بحال هى الوحدة الإلهية من منطلق الإيمان المسيحى.

من ناحية أخرى كان القديس توما جادا تماما عندما أعطى للفلسفة "ميثاقها" الذى تستحقه. إن مَنْ ينظر إلى أقوال القديس توما نظرة سطحية يخيل إليه أن هذا المعلم عندما ميز بين الدوغما اللاهوتية وبين الفلسفة إنما كان يضع فاصلا صوريا بين المساقين، لم يكن هو شخصيا يؤمن به أو يطبقه ، ولكن هذا الانطباع غير صحيح، كما يتضح من المثال التالى: كان القديس توما يؤمن بأن الوحى يعلمنا قصة خلق العالم فى زمن معين؛ يعنى أن العالم ليس له صفة الأبدية لا يمكنه البرهنة على أبدية العالم ولا على خلق هذا العالم فى زمن معين، وإن كان بإمكانه التدليل على مقدرة الله فى خلقه. ومن هنا كان الخلاف بينه وبين بونافنتورا؛ لأنه كان يقر بمحدودية كل من الفلسفة واللاهوت فى فهم قصة الخلق هذه.

من ناحية ثالثة، لو جاز لنا أن نقول بأن فلسفة العصور الوسطى لم تكن تختلف عن اللاهوت، فلنا أن نتوقع من المفكرين من أصحاب الإيمان الواحد أن يتقبلوا فلسفة واحدة مع وجود بعض الخلاف فى الجدل حول الوحى الإلهى، ولكن الأمر لم يكن كذلك: فالقديس بونافنتورا، والقديس توما الإكوينى، ودانزسكوت، وجايلز الرومانى، وكذلك، وليم الأوكامى كانوا جميعا يقرون إيمانا واحداً، ولكن مقاربة كل من هؤلاء من خلال الأطر الفلسفية كانت تختلف واحدتها عن الأخرى فى أكثر من موقف. وسواء أكانت فلسفاتهم متساوية مع مقتضيات اللاهوت أم لم تكن، فهذه قضية أخرى (كانت فلسفة وليم الأوكامى فى أكثر من موضع غير متسقة مع هذه المقتضيات) المهم أن هؤلاء المفكرين جميعا، من كان منهم متسقا مع أطر اللاهوت القويم أو لم يكن، إلا أنهم قد عاشوا جنبا إلى جنب رغم اختلاف أفكارهم.

فى مقدور المؤرخ أن يتتبع خطوط تطور وتنوع الفلسفة فى العصور الوسطى، ولهذا لابد من إقرار حقيقة وجود فلسفة خاصة بهذه العصور، وبدون ذلك لن يكون هناك تاريخ لهذه العصور.

فى هذا السياق يتحتم علينا أن نبحث عن الصلة بين الفلسفة واللاهوت، وعلينا أيضا أن نعترف– انطلاقاً من الخلفية العامة للعقيدة المسيحية– بأن مفكرى العصور قد اضطلعوا بالتأمل فى هذا الكون من منطلق دينى مشترك فيما بينهم. سواء أكان هذا المفكر أو ذاك يفصل بين عالم اللاهوت وعالم الفلسفة أو لا يفصل، إلا أنه فى نفس الوقت كان ينظر إلى هذا الكون من منطلق إيمانه المسيحى الذى لا فكاك منه، وقد يتجرد هذا المفكر أو ذاك من فكرة الوحى، ولكن هذا لا يعنى بحال الفكاك من خلفيته المسيحية وإيمانه الكامن فى عقله. على أن هذا لا يعنى أن الحجج الفلسفية والبراهين العقلية عند هؤلاء تختلف عن العقلانية بمفهومنا الحديث. ولذا فإنه يتوجب علينا أن نتناول كل قضية أو برهان على عواهنها، بما لها وما يحلها، وألا ننعتها دون تنكر بأنها مجرد لاهوت فى عباءة فلسفية، لأن صاحبها كان فى الأساس مسيحيا.

٤ – أما وقد تبين لنا وجود فلسفة خاصة بالعصور الوسطى، رغم أن الغالبية العظمى من فلاسفة تلك العصور كانوا مسيحيين ، وفى نفس الوقت من علماء اللاهوت،

فإننا نود فى النهاية أن نوضح الهدف من هذا العمل، وأيضا طريقة معالجتنا لمختلف القضايا المطروحة .

ليس فى نيتنا أن نعرج على كل الآراء لجميع فلاسفة العصور الوسطى، وبعبارة أخرى فالجزءان الثانى والثالث من هذا الكتاب ليسا بدائرة معارف حول الفلسفة فى العصر الوسيط ومن جانب آخر نحن لا نقصد تقديم مجرد مسح عام ومختصر عن هذه الفلسفة، لقد حاولنا تتبع تطور الفلسفة فى تلك العصور، مع إغفال لبعض الأسماء، بهدف التركيز على المفكرين الذين أثروا على الفكر الفلسفى وتطوره، وقد حظى بعض هؤلاء المفكرين بنصيب أوفر من المساحة؛ وذلك لمناقشة آرائهم بشىء من الإسهاب للخروج برؤية واضحة عن ثراء وتنوع الفكر الوسيط. وهذه المهمة ليست بالأمر الهين، ولكنها تستحق كل هذا الجهد من جانبنا ، وعليه فإننى لم أتردد فى الإطالة مع فلسفة كل من القديس نونافنتورا، والقديس توما الإكوينى، ودانزسكوت وأوكام، وذلك لتتبع التطور الذى مرت به فلسفة العصور الوسطى قبالة درجة النضج، ثم التدهور الذى حل بها فى آخر المطاف.

وفى ضوء الحديث عن "التدهور" فلربما يذهب البعض إلى أننى أتحدث كفيلسوف وليس كمؤرخ. وهذا أمر حقيقى؛ لأنه إذا كان على المرء أن يتقفى نمطا معقولا فى فلسفة العصور الوسطى، فلابد إذن أن يكون لديه مبدأ فى الانتقاء، وهذا نهج أميل إلى الفلسفة منه إلى التاريخ. إن مصطلح "التدهور" ينطوى على مذاق قيمى، وعليه فإن استخدام هذا المصطلح قد يبدو للبعض تجاوزا للساحة المشروعة للمؤرخ، ولربما كان الأمر كذلك بمعنى أو بآخر، ولكن هذه الرؤية لا تنطبق على مؤرخ الفلسفة بأية حال؛ لأنها تضيّق المجال على الكاتب إلى حد كبير. ولا يمكن بحال لكاتب من أتباع هيجل، أو ماركس، أو من أتباع المدرسة الوضعية، أو من أتباع كانط، لا يمكن لهذا أو ذاك أن يسجل تاريخا دون أن تكون له رؤية فلسفية فلماذا إذن يدان كاتب من أتباع القديس توما الإكوينى عند تعريجه على رؤيته الفسلفية الذاتية؟ وفى يقيننا أنه بدون أرضية فلسفية يصبح تاريخ الفلسفة غامضا أو مجرد خيوط متراصة لا رابط بينها!

عندما نتحدث عن "التدهور" فإننا نعنى مدلول هذا المصطلح تماما؛ ذلك لأننى أرى فى فلسفة العصور الوسطى مراحل ثلاث: الأولى هى المرحلة التمهيدية وصولا إلى القرن الثانى عشر، تم تليها مرحلة البناء التركيبى فى القرن الثالث عشر، وأخيراً فى القرن الرابع عشر تأتى مرحلة النقد الهدام. والتدهور ثم الأفول على أننى من جانب آخر لن أتردد فى الاعتراف بأن المرحلة الأخيرة كانت أمرا حتميا ومفيداً فى نفس الوقت؛ لأنها قد حركت الفلاسفة المدرسيين لكى يطوروا مبادءهم ويقيموها على أسس متينة قادرة على مواجهة الانتقادات الموجهة إليهم، وأيضا لكى يستخدموا ما استمدت من أفكار تعود عليهم بالنفع. لقد كانت حقبة السفسطائيين فى الفلسفة اليونانية القديمة (مصطلح سفسطائى بالمعنى الذى وضعه أفلاطون) تثير أسئلة فرضت نفسها على الفلسفة اليونانية، ومع مرور الوقت رأى البعض فيها بعض النتائج الإيجابية. ولا يمكن لأحد ممن يقدرون فكر أفلاطون وأرسطو أن ينظر إلى نشاط السفسطائيين على أنه كان بمثابة الكارثة على مسار الفلسفة اليونانية.

تتمثل الخطة العامة لهذا الجزء والجزء التالى فى عرض للحقب الرئيسية ولخطوط التطور فى فلسفة العصور الوسطى ففى البداية نتصدى لمعالجة فكر آباء الكنيسة الذين أثروا على العصور الوسطى؛ من أمثال بوؤثيوس، والكاتب الذى انتحل اسم ديونسيوس، وفوق هذا وذاك القديس أوغسطين من هيبو. وبعد هذا الجزء التمهيدى من المجلد الأول، نمضى إلى الفكر الوسيط، والنهضة الكارولنجية، وإقامة المدارس، والجدل حول المفاهيم الكونية، وقيام الجدل، ثم أعمال القديس أنسلم فى القرن الحادى عشر، ثم مدارس القرن الثانى عشر خاصة مدارس شارتر وسان فكتور ويعقب ذلك وقفة مع كل من الفلسفة العربية والفلسفة اليهودية، وبيان تأثيرهما كقنوات لتوصيل الفكر الأرسطى الصحيح وشروحه إلى الغرب المسيحيى. أما المرحلة الثانية فهى حقبة القرن الثالث عشر، عندما ازدهرت فلسفات كل من القديس بونافنتورا، والقديس توما الإكوينى، ودانزسكوت على وجه الخصوص. وتأتى المرحلة التالية فى القرن الرابع عشر الذى شهد النقد الهدام لمدرسة أوكام بمعناها الواسع. وأخيرا قدمنا معالجة للفكر السائد فى فترة الانتقال من فلسفة العصور الوسطى إلى الفلسفة الحديثة، تمهيدا لتفهم أوضح لهذه الفلسفة الأخيرة، وذلك فى الجزء الرابع من هذا العمل.

وختاما هنالك نقطتان تستحقان الذكر: الأولى هى أنه ليس من مهام مؤرخ الفلسفة أن يقدم أفكاره الخاصة به، أو أفكار غيره من المحدثين، لتصبح بديلا لأفكار القدامى، وكأن هؤلاء القدامى لم يكونوا على وعى بفجوى ما يقولون؛ فعندما تحدث أفلاطون عن تفاصيل "الذكريات الماضية" لم يكن بحال يبشر بالدراء التى توصل إليها عما نويل كانط، ومع أن القديس أغسطينوس قد سبق ديكارت بقوله "عندما أشك أشعر بوجودى"، فإن هذا لا يدعونا إلى أن نجبر فكر أغسطينوس لنضعه فى قالب ديكارتى من جانب آخر يلاحظ أن بعض المشكلات التى أثارها الفلاسفة المحدثون قد أثيرت أيضا على يد مفكرى العصور الوسطى، وإن كانت فى أوضاع مختلفة، ولذا فإنه من المشروع أن ننبه إلى التوافق هنا وهناك بين بعض التساؤلات والإجابات فى مختلف العصور كذلك من الطبيعى أن نشير إلى بعض المشكلات التى صادفت فلاسفة العصور الوسطى التى تشبه المشكلات التى واجهت الفلاسفة المحدثين.

ومع أننى تجنبت الإشارات المتعددة لمراجع الفلسفة الحديثة، فقد سمحت لنفسى أن أعقد بعض المقارنات مع فلاسفة لاحقين، أملا فى إمكانية وضع مذهب لفلسفة العصر الوسيط، لتعين من يتصدى لدراسة الفكر المعاصر. وفى هذا وذاك أخذت على عاتقى عدم الاستغراق فى تلك المناقشات والمقارنات، ليس فقط من باب الحرص على مساحة الكتابة، ولكن أيضا من أجل الاتساق التاريخى.

النقطة الثانية هى أن الماركسية قد أثرت على عقول الكثيرين من الكتاب؛ حيث فرضت على من يؤرخ للفلسفة أن يستعرض الخليفة الاجتماعية والسياسية للعصر الذى يتصدى له، وأثر ذلك على الفكر الفلسفى ومساره، ولكننا قد آثرنا رغم ذلك أن نركز على الفلسفة فى ذاتها، وليس على المحيط الاجتماعى والسياسى؛ ذلك لأنه من السخف أن نفترض أن جميع الفلسفات قد تأثرت بالمحيط الاجتماعى والسياسى. حقيقة أن فهم المحيط السياسى الذى يعيش فيه الفيلسوف أمر مرغوب فيه، ولكن عندما نتصدى – مثلا– لمبادئ القديس توما الإكوينى حول الجوهر والوجود، أو لنظرية سكوت عن ماهية الوجود، ليس ثمة حاجة على الإطلاق للتعريج على مراجع فى

السياسة أو الاقتصاد. فلقد تأثر أفلاطون بتقدم علوم الرياضيات، كما تأثرت فلسفة العصور الوسطى باللاهوت، كما تأثر ديكارت بالفيزياء، و تأثر برجسون بعلم الأحياء وهلم جرا، ولكن لابد لنا وأن نعترف فى هذا المقام بأن العلوم الأخرى تتأثر بالفعل بالعوامل الاقتصادية، وهنا تصدق نظرية ماركس الفلسفية.

جدير بالذكر أيضا أنه إلى جانب محدودية مساحة هذا العمل التى لم تتح لى فرصة الخوض كثيرا فى القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية بصدد الحديث عن فلسفة العصور الوسطى، فإننى قد تعمدت إغفال ما يقال عن تفسير البنية الفوقية الإيديولوجية من خلال تفهم الخلفية الاقتصادية. إن هذا الكتاب هو كتاب لتاريخ الفلسفة فى حقبة محددة هى العصور الوسطى، فهو ليس كتابا فى التاريخ السياسى أو التاريخ الاقتصادى للعصور الوسطى الأوروبية.

الباب الأول

المؤثرات الفكرية السابقة للعصور الوسطى

الفصل الثانى

عصر الآباء

المسيحية والفلسفة اليونانية- اليونان المدافعون عن العقيدة (أرستيدس، القديس جوستين الشهيد، تاتيان، آثناغوراس، ثيوفيلوس)- الغنوصية والكُتّاب المناهضون لها (القديس إيريناوس، هيبوليتوس)- المدافعون اللاتين عن العقيدة (مينوكيوس، فيلكس، ترتوليان، أرنوبيوس، لاكتانتيوس)- مدرسة الإسكندرية للتعليم الشفهى لمبادئ العقيدة (كلمنت، أوريجين)- الآباء اليونانيون (القديس باسل، يوسبيوس، القديس جريجورى من نيصا)- الآباء اللاتين (القيدس أمبروز)- القديس يوحنا الدمشقى - الخلاصة.

١ - ظهرت المسيحية فى العالم كعقيدة موحى بها؛ فلقد بشّر بها المسيح كعقيدة للفداء والخلاص والمحبة، وليست كمذهب مجرد أو نظرية. ولقد أرسل المسيح تلاميذه للبشارة، وليس لشغل الكراسى الأكاديمية مثلما يفعل أساتذة الجامعات على سبيل المثال. ومن هنا فإن المسيحية كانت بمثابة "الطريق" إلى معرفة الله على أرض الواقع المعيش(١)، ولم تكن أبداً نظرية فلسفية تُضاف إلى قائمة مدارس الفلسفة الكلاسيكية. وكانت مهمة رسل المسيح أو تلاميذه وخلفائهم منصبة على تحويل العالم من الوثنية إلى العقيدة الجديدة، ولم يكن همهم استنباط نظرية فلسفية جديدة. ولما كان هؤلاء الرسل يبشرون برسالتهم بين اليهود، فإن الهجوم الذى قوبلوا به كان هجوما لاهوتيا.

(١) إشارة إلى قول السيد المسيح "أنا هو الباب" إنجيل يوحنا الإصحاح العاشر: ٩ (المراجع).

أما بالنسبة لغير اليهود، فإننا نعلم من واقع موعظة القديس بولس فى أثينا أن المواجهة هنا كانت مع الفلاسفة اليونان بالمعنى الأكاديمى.

على أنه عندما ثبتت المسيحية أقدامها وأخذت فى الانتشار، فإنها أثارت الشكوك والعداوة، ليس فقط فى نفوس اليهود والسلطات السياسية المسئولة آنذاك، وإنما أيضا لدى جموع المثقفين والكتاب الوثنيين. وكان الهجوم على المسيحية يرجع من جانب إلى جهل بالدين الجديد، أو الارتياب عن غير دراية، أو الخوف من هذا "المجهول الجديد"، أو بسبب الصورة الخاطئة التى رسمها البعض لهذه العقيدة. ومن جانب آخر جاء الهجوم على أسس نظرية تستند إلى قواعد الفلسفى أو المستوى اللاهوتى. وعلى هذا فإن كُتاب آباء الكنيسة الأول من المدافعين عن العقيدة قد تضمنت عناصر فلسفية، ولكن هذا لا يعنى أن هذه الكتابات قد شكلَت مذهبا فلسفيًا بعينه؛ حيث إن اهتمام هؤلاء الآباء كان منصبا بالدرجة الأولى على الأمور اللاهوتية دفاعًا عن العقيدة. على أنه عندما أصبحت المسيحية تقف على أرض صلُبة، وشاعت تعاليمها بين الناس، وصار فى مقدور الكُتّاب المسيحيين أن يطوروا من فكرهم وعلمهم، أخذ البُعد الفلسفى يظهر بوضوح فى هذه الكتابات، خاصة فى مواقف المواجهة مع الفلاسفة الوثنيين المتضلعين فى الفلسفة.

لقد كان للموقف الدفاعى لآباء الكنيسة آثاره على تطور الفلسفة المسيحية، ويرجع هذا إلى سببين: الأول، وهو لا يتصل بالعقيدة، فقد تمثل فى الموقف العدائى الذى قوبلت به العقيدة الجديدة، والثانى، وهو يتصل بالعقيدة نفسها، ذلك أنه كلما ازدادت رغبة المثقفين المسيحيين فى التعمق فى العقيدة بقدر ما كانت تسمح الظروف، فإنهم قد تبحروا فى محتوى الخطاب الدينى لكى يكونوا رؤية شاملة عن العالم والحياة الدنيا على ضوء هذه العقيدة. وهذا العامل الأخير قد بدأ يفعل فعله لدى الآباء فى أواخر القرن الأول الميلادى، وقد وصل ذروته فى فكر القديس أغسطينوس. وأما السبب الأول وهو التبحر فى أمور العقيدة، فهو إرهاصة للموقف القائل: إنى أؤمن لكى أتفهم، وهو مبدأ كان قائمًا عند الآباء منذ البداية. ورغبة من هؤلاء الآباء فى التفهم والاستيعاب من ناحية، وفى تحديد معالم العقيدة فى مواجهة الهرطقات من ناحية أخرى، فإن المحتوى

الأصلى للرسالة السماوية أصبح أكثر وضوحًا ونماء، بمعنى أن المفاهيم التى وردت بشكل ضمنى أصبحت الآن واضحة جلية ويمكن الإفصاح عنها وعن محتواها. فمنذ البداية– على سبيل المثال– قبل المسيحيون فكرة لاهوت وناسوت المسيح، ولكن المعانى التى تنطوى عليها هذه الفكرة لم تتبلور إلا بمرور الوقت، بعد أن صيغت فى مفاهيم محددة، من قبيل اكتمال الناسوت فى شخص المسيح يعنى أنه كان يملك إرادة بشرية. وهذه المفاهيم كانت بطبيعة الحال مفاهيم لاهوتية، كما أن التقدم من المعانى المتضمنة إلى معان مفصح عنها يمثل خطوة إلى الأمام فى العلوم اللاهوتية. وهذه المسيرة قد تضمنت استخدام مفاهيم ومقولات اقتبسها آباء الكنيسة من الفلسفة يضاف إلى ذلك أنه لما لم يكن لدى المسيحيين فلسفة خاصة بهم (وذلك بالمعنى الأكاديمى لمصطلح الفلسفة)، فإنه كان من الطبيعى أن يلتفت هؤلاء الآباء إلى الفلسفات السائدة آنذاك، التى كانت من بطون الأفلاطونية المحملة بروافد أخرى كثيرة. وبصفة عامة يمكن القول بأن الأفكار الفلسفية للكتاب المسيحيين المبكرين كانت أفلاطونية أو أفلاطونية محدثة فى نزعتها (مع جرعة من الفلسفة الرواقية)، وأن التراث الأفلاطونى قد ظل يهيمن على الفكر المسيحى، ومع ذلك فلابد لنا أن نتذكر أن الكتاب المسيحيين لم يكونوا يفرقون بشكل قاطع بين اللاهوت والفلسفة؛ ذلك أنهم وهم يسعون إلى تقديم الحكمة أو "الفلسفة" المسيحية بمعناها الواسع، التى كانت فى الأصل لاهوتية الطابع، قد ضمنوها أبعادًا فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة. ولذا فإن مهمة مؤرخ الفلسفة هى أن ينحى هذه المدخلات الفلسفية جانبا ليتفحصها، ولا يمكن بطبيعة الحال أن نتوقع منه أن يقدم صورة كاملة للفكر المسيحى المبكر، لسبب بسيط وهو أنه– من الناحية النظرية– ليس مؤرخًا للاهوت الدوجماطيقى أو لشروحه وتأويلاته.

ولما كان الفلاسفة الوثنيون يصبون هجومهم على الكنيسة ومعتقداتها من ناحية، فى حين كان المدافعون المسيحيون واللاهوتيون يلجأون إلى اقتباس أسلحة خصومهم للرد عليهم من ناحية أخرى، فإن هذا المناخ قد جعل الكتاب المسيحيين يتأرجحون فى موقفهم من الفلسفة القديمة؛ فهم تارة يرون فيها عدوًا ومنافسًا للمسيحية، وأخرى يلجأون إلى ساحتها وأسلحتها للرد على خصومهم، بل إن البعض من هؤلاء الكتاب قد

رأوا فى الفلسفة القديمة إرهاصة من العناية الإلهية لتمهد الطريق لظهور البشارة المسيحية. وهكذا فإنه فى حين أن كاتبا مثل ترتوليان يرى فى الفلسفة سقط متاع هذه الدنيا الفانية، نجد كلمنت السكندرى ينظر إلى الفلسفة على أنها هبة من الله أو وسيلة تهذيبية لإعداد العالم لتقبل رسالة المسيح؛ مثلما كان الناموس بالنسبة لليهود وسيلة للتعليم والتهذيب. وكان كلمنت يعتقد - مثلما كان يعتقد جنستين من قبله- أن أفلاطون قد اقتبس حكمته من موسى والأنبياء الآخرين (وهذا ما كان يذهب إليه الكاتب اليهودى فيلون من قديم)، ومثلما حاول فيلون مصالحة الفلسفة اليونانية مع العهد القديم، كذلك حاول كلمنت مصالحة الفلسفة اليونانية أيضا مع العقيدة المسيحية، وهذا أيضا ما نجده عند القديس أغسطينوس نفسه فى اعترافاته الكثير من الأفكار الأفلاطونية المحدثة عندما عرض وجهة النظر المسيحية.

٢ - وبالنسبة للمجموعة الأولى من الكُتّاب المسيحيين الذين ضمنوا كتاباتهم بعض الأفكار الفلسفية، يمكننا أن نحصر منهم المدافعين الأول الذين تصدوا للدفاع عن العقيدة المسيحية ضد هجوم الوثنيين عليها (أو بالأحرى لمخاطبة السلطات الإمبراطورية أن للمسيحية الحق فى التواجد على الساحة)- ومن بين هؤلاء الكتاب: أرستيديس، وجستين، وميليتو، وتاتيان، وأثناغوراس، وثاوفيلوس من أنطاكية. وفى محاولتنا لتقديم صورة مختصرة لفكر أو فلسفة هؤلاء الآباء الكنسيين، فإننا إنما نهدف بالدرجة الأولى إلى رسم خلفية موجزة للفكرة الأساسية لهذا الكتاب، ومن ثم فإننا سوف نمر على هؤلاء الكتاب مرور الكرام، وذلك بقدر إبراز هوية العناصر الفلسفية التى وردت ضمن كتاباتهم:

(أ) مارقيانوس أرستيديس: وهو الملقب بلقب "فيلسوف من أثينا"، وقد كتب دفاعا عن المسيحية يؤرخ بسنة ١٤٠م على وجه التقريب، وموجه إلى الإمبراطور أنطونينوس بيوس[١].

(1)Texts and Studies, Vol.

وينصب جزء وافر من هذا العمل على الهجوم على الآلهة الوثنية اليونانية والمصرية، مع انتقاد لاذع لأخلاق اليونان. ويعلن أرستيديس في بداية دفاعه أنه "في غاية الدهشة والعجب من نظام هذا العالم"، رغم إدراكه أن "العالم وكل ما يدب عليه وفيه من حركة، إنما يتحرك بفعل محرك آخر، وبأن ما يحرك هو بالضرورة أقوى من ذاك الذى يدفع للحركة"، مختتما بأن "محرك العالم هو رب الكل، الذى خلق كل شيء من أجل الإنسان". وبهذا يقدم أرستيديس فى إيجاز صورة للعالم ونظامه وحركته، وهو يحدد المحرك والمدبر لهذا العالم برب السماوت الذى يعزو إليه الكاتب صفات الخلود والكمال والإعجاز والحكمة والخير. ويتضح من هذا أن أرستيديس يعالج قضية اللاهوت بصفة مبدئية، وليس لأسباب فلسفية بحتة، وصدفة الأول والأخير هى الدفاع عن العقيدة المسيحية.

(ب) فلافيوس جستينوس (القديس جستين الشهيد): هناك مساحة أكبر للفلسفة في كتابات جوستين، الذى ولد فى بلدة نابلس لأبوين وثنين حوالى سنة ١٠٠م، وقد اعتنق جوستين المسيحية، واستشهد فى مدينة روما قرابة سنة ١٦٤م. وفى "محاورته" مع شخص يدعى تريفو، يعلن جستين أن الفلسفة هى أثمن هدية منحها لنا الله، وهى تستهدف قيادة الإنسان إلى الله، مع أن جوهر الفلسفة ووحدتها أمور لم يفطن إليها أغلب الناس، ومن ثم انقسم الفلاسفة إلى شعاب متباينة[١]. وأما بالنسبة له شخصياً، فإنه قد قصد أول الأمر أبواب الرواقيين، ولكن تبين له فيما بعد أن فكرة الرواقيين عن الله فكرة عاجزة، ولذا فإنه قصد إلى المشائين، ولكنه سرعان ما هجرهم عندما تكشف له أنه لم يكن سوى واحد من "اللاهثين" عبثاً[٢]. وبعد تجربته مع المشائين قصد جوستين إلى واحد من أتباع فيثاغورس المشاهير، ولكن

(1) 2.1.

(2) 2.3.

نظرا لقلة حيلته فى الموسيقى والهندسة والفلك، فإنه لم يرق فى عينى المعلم الجديد. ولما كان جستين غير راغب فى إضاعة وقته فى تحصيل هذه العلوم، فإنه قصد إلى أروقة الأفلاطونيين، حيث استهوته أخبارهم عن المثاليات الأزلية، الأمر الذى جعله مهيئًا لمعاينة الربوبية، التى تمثل حجر الزاوية فى فلسفة أفلاطون[1] وبعد ذلك بقليل وقع جوستين فى جدال مع واحد من المسيحيين الذى كشف له عن عجز الفلسفة الوثنية، وحتى الأفلاطونية نفسها، عن الكشف عن الحقيقة[2]. وهكذا فإن جوستين يمثل لنا نموذجًا للوثنى المثقف الذى هجر الوثنية واعتنق الديانة المسيحية، وهو مع شعوره بأن هذا التحول كان بمثابة نهاية لمرحلة من مراحل تجواله الفكرى، لم يكن بمقدوره أن يتخذ موقفا سلبيًا أو عدائيًا تجاه الفلسفة اليونانية.

وتفصح كلمات جوستين فى "محاورته" أنه يقدر الفلسفة الأفلاطونية تقديرًا حقا، خاصة فيما يتعلق بأفكارها عن العالم اللامادى وعن الكائن الأعلى المفارق للجوهر، التى وجد فيها شيئًا من صفات الخالق. ومع ذلك فإن جوستين يقرر بأنه مقتنع بأن الطريق السليم والآمن لمعرفة الله، أى "الفلسفة" الحقة، إنما يتأتى فقط عن طريق قبول الرسالة الموحى بها من الله. وهو فى أطروحتيه الدفاعيتين يستخدم مصطلحات أفلاطونية من قبيل وصفه لله "بالخالق للكل والكون المادى جميعًا"[3] على أنه ينبغى ملاحظة أن استخدام جوستين لمصطلحات أفلاطونية أو أفلاطونية محدثة لا يعنى أنه كان مدركا لدلالة هذه المصطلحات فى سياقها الفلسفى الدقيق، وإنما جاء استخدامه لهذه المفردات من واقع دراساته أو إلمامه العام ومن تعاطفه مع الفلسفة الأفلاطونية. وعلى هذا فإنه لا يتردد أحيانًا فى الكشف عن التشابه بين التعاليم المسيحية والأفلاطونية فيما يتصل- على سبيل المثال - بقضية الثواب والعقاب بعد الموت[4]،

(1) 2.4-6.

(2) 3,1ff.

(3) E.g. Apologia, 1,8,2.

(4) Ibid, 1,8,4.

كما أنه يعلن عن إعجابه الشديد بشخص الفيلسوف سقراط؛ فعندما راح سقراط مدفوعًا بسلطان "الكلمة" ((Logos، التى كان هو بمثابة أداتها، يدعو الناس إلى طريق الحق بعيداً عن الزيف، حكم عليه القوم بالإعدام بشبهة المروق والإلحاد، وبالمثل- يقول جوستين - فإن المسيحيين الذين يؤمنون "بالكلمة المجسدة" نفسها، والذين يستنكرون الآلهة الزائفة، هم أيضا قد باتوا يوصون بالإلحاد(١). ويمعنى آخر فإن فكر سقراط الذى كان يروى لإعلان الحق، كان تمهيداً لرسالة المسيح، وكما أن سقراط قد أدين بعقوبة الموت، فإن ذلك كان سابقة للحكم على المسيح وأتباعه بنفس العقوبة فيما بعد. ويعتقد جوستين أن أفعال البشر ليست محتومة كما يقول الرواقيون؛ وذلك لأن البشر يقدمون على طريق الصواب أو الخطأ بمحض اختيارهم الحر. أما ما حل بسقراط وأمثاله من اضطهاد فهو من فعل أبالسة البشر، فى حين أن أبيقور وزبانيته يحظون بالتقدير والاحترام!(٢).

يتضح من هذا العرض أن جوستين لم يضع حداً فاصلاً بين اللاهوت والفلسفة بالمعنى الدقيق؛ فهو يؤمن بوجود حكمة واحدة، أو "فلسفة" واحدة، تجلت معالمها فى شخص المسيح، ومن خلاله اكتملت الرسالة، وهذا- فى تقديره - ما تضمنته أفضل الأفكار الفلسفية الوثنية خاصة عند الأفلاطونيين، تمهيداً لظهور بشارة المسيح. ويلاحظ جوستين أن الفلاسفة الوثنيين عند تعريفهم للحق لم يكن لديهم سوى سلطان "الكلمة"، أما المسيح فهو "الكلمة" ذاتها وقد صارت جسداً. إن هذه النظرية التى يبديها جوستين عن الفلسفة اليونانية وعن صلاتها بالأفكار المسيحية كانت ذات أثر بعيد وفعال على الكتاب اللاحقين.

(ج) تاتيان: طبقًا لشهادة إيرينايوس(٣)، كان تاتيان تلميذاً لجوستين ، وهو من أصل سورى، وقد تضلع فى الآداب والفلسفة اليونانية، ثم اعتنق المسيحية.

(1) Ibid, 1,5,3 ff.

(2) Ibid, 1,5,3 II (7), 3.

(3) Against the Heresies, 1,28.

وليس هناك ما يبرر الشك فى القول بتلمذة تاتيان على يد جستين الشهير، وإن كان تاتيان فى "رسالته إلى اليونانيين" لا يخفى خلافه مع أستاذه المتعاطف مع الفلسفة اليونانية فى بعض جوانبها، وهو شديد الاقتناع "باللوغوس"، كما أنه يميز بين النفس (بسيكى) والروح (ينقما)، كما أنه يعتقد أن الخلق قد تم فى لحظة زمنية معينة، ويصر أيضا على الإرادة الحرة لبنى البشر. وهذه المعانى جميعًا قد استوحاها تاتيان- كما يقول- من الكتاب المقدس والتعاليم المسيحية، ولذا فهو لا يستند كثيراً إلى العلوم اليونانية أو الفكر اليونانى فى خطابه، وإن كانت كتاباته لا تخلو من تأثير هذا الفكر عليه بين الفينة والأخرى. وواقع الأمر أن تاتيان كان مفكراً متشدداً إلى أبعد الحدود، فنحن نعلم من القديس إيرينايوس ومن القديس جيروم(١) أنه فى أعقاب استشهاد جستين وقع تاتيان فى خلاف حاد مع رجالات الكنيسة، واعتنق الأفكار الغنوصية التى كان ينادى بها فالنتنيان، ثم قام بعدها بتأسيس طائفة من الزهاد أو "المتعففين"، الذين أدانوا شرب الخمر، واستخدام النساء للزينة، كما وصفوا الزواج بالرجس والدنس(٢).

هذا ولا يشك تاتيان فى مقدرة الفعل البشرى على البرهنة على وجود الله من واقع صنائع الخالق ومخلوقاته، كما أنه يستعين بمفاهيم ومقولات فلسفية من أجل تطوير علوم اللاهوت؛ ومن ذلك- على سبيل المثال- قوله بأن "الكلمة" المنبثقة من الجوهر الإلهى "لا تقع فى فراغ" أبداً مثل كلام البشر، وإنما هى تبقى فى جوهرها كأداة ربانية فاعلة للخلق. وهو بهذا يستخدم فكرة التماثل بين مولد الفكر البشرى والنطق به فى الكلمة؛ وذلك لكى يشرح لنا معنى انبثاق "الكلمة". كما أنه عندما يعرض لقضية الخلق، فإنه يستخدم لغة تذكرنا بمحاورة "طيماوس" لأفلاطون حول فكرة "الخلق للكون المادى". ورغم أن تاتيان يستعين بمصطلحات وأفكار مستقاة من الفلسفة الوثنية،

---

(1) E.g. Adv. Jovin., 1,3, Comm., in Amos.

(2) Irenaeus, Against the Heresies, 1,28.

إلا أنه لا يبدى تعاطفًا مع هذه الفلسفات، بل إنه يعلن أن الفلاسفة اليونان قد أخذوا بعض الأفكار الصائبة من الكتاب المقدس، وأما ما جاءوا به من عندهم فهو ضلال وانحراف. من ذلك – على سبيل المثال– قوله بأن الرواقيين قد انحرفوا عن فكرة العناية الإلهية وأحلوا محلها نظريتهم عن الحتمية والقدرية. ولعله من سخريات الأقدار أن تاتيان وهو يرسم خطًا فاصلاً بين "السفسطة" الوثنية (على حد تعبيره) والحكمة المسيحية قد انتهى به المطاف ليدان بالهرطقة من قبل الكنيسة!.

(د) أثيناغوراس: يمثل أثيناغوراس فى كتاباته شيئا من الكياسة فى الحكم على اليونان الأقدمين، وهو فى ذلك يتفق مع منهج جوستين الشهيد؛ فلقد خاطب أثيناغوراس الإمبراطورين ماركوس أوريليوس، وكومودوس "فاتحى أرمينيا وسرماتيا، والفيلسوفين قبل كل شىء" فى "التماس من قبل المسيحيين"، وذلك قرابة سنة ١٧٧م، يدافع فيه عن المسيحيين ضد الاتهامات الثلاثة الموجهة إليهم؛ من إلحاد، واحتفالات يتم فيها أكل لحوم البشر، وزواج بالمحارم. وفى تصديه للاتهام الأول يقدم أثيناغوراس دفاعًا عقلانيًا عن العقيدة المسيحية التى تؤمن بإله واحد أزلى. وهو يستهل دفاعه بالتذكير بالفلاسفة القدامى من أمثال فيلولاوس، وأفلاطون، وأرسطو، والرواقيين، كما أنه يقتبس فقرات من محاورات "طيماوس" لأفلاطون عن صعوبة البحث فى "خالق الكون وسيده"، وكذا عن استعصاء نقل هذه المعرفة لكافة البشر. ثم يتساءل أثيناغوراس لماذا يوصف المسيحيون وقد توصلوا إلى معرفة الخالق بأنهم ملاحدة، فى حين أن أفلاطون لم يوهم بالإلحاد، مع أنه قد نادى بفكرة "الخالق للكون المادى". وإذا كان الشعراء والفلاسفة قد اجتهدوا فى معرفة الله، وكان الناس يستمعون إلى ما وصلوا إليه، فإنه من السخف أن يرفض الناس الاستماع إلى روح الله تخاطبهم من خلال أفواه الأنبياء!.

ويمضى أثيناغوراس بعد هذا ليسفه من فكرة تعدد الآلهة أو الأوثان المادية، معلنا أن الله وحده هو الذى يشكل المادة (مع أن أثيناغوراس يدرك بالكاد صورة الله بمنأى

عن الحيز المادى)، وبأن الله هو العلة الأولى وراء كل ما هو فان وعرضى. وهو هنا يرتكز على حجج أفلاطونية صرفة. والواضح أن أثيناغوراس يمضى على خطى جوستين الشهيد؛ فهو يقول بوجود "فلسفة" أو "حكمة" واحدة، التى لا يمكن التوصل إليها إلا من خلال الرسالة المسيحية، رغم أن الفلاسفة اليونان كانوا قد توصلوا إلى شيء من هذه الحقيقة. وعليه فإنه يدعو الإمبراطور الفيلسوف ماركوس أوريليوس الذى يجل الشعراء والفلاسفة القدامى إلى أن يعطى المسيحية حقها من التقدير، وإن كان لا يدعوه إلى اعتناق هذه العقيدة. ويتضح من هذا الخطاب أن أثيناغوراس كان فى موقف الدفاع اللاهوتى عن المسيحية، ولكنه يستخدم فى دفاعه حججًا وأفكارًا فلسفية للوصول إلى هدفه. وعند تعرضه لعقيدة قيام الأجسام من الموت، فإنه خلافًا لوجهة نظر أفلاطون، يحاج بأن الجسد مكون جوهرى للإنسان المتكامل؛ ذلك لأن الإنسان ليس مجرد روح تستخدم الجسد كوعاء(1).

(هـ) ثيوفيلوس الأنطاكى كتب ثيوفيلوس أطروحة موجهة "إلى أطولخيوس" حوالى سنة ١٨٠م، يؤكد فيها أن نقاء الروح أمر حتمى لكل من يتطلع إلى معرفة الله. ثم ينتقل إلى الحديث عن الصفات الإلهية، موضحًا أن البشر عاجزون بعقولهم المحدودة عن فهم اللامحدود وغير المدرك، القادر، الحكيم، الأزلى إلى أبد الآبدين. وكما أن روح الإنسان- وهو غير مرئى، لا يدرك إلا من خلال حركات الجسم، فكذلك الله لا يدركه البشر إلا من خلال أعماله وعنايته الإلهية. ولكن ثيوفيلوس لم يكن دقيقًا فى عرضه لآراء الفلاسفة اليونان، لكنه كان يحمل لأفلاطون تقديرًا ووقارًا واحترامًا،(2) وإن كان يأخذ عليه أنه لم يعتقد فى الخلق من العدم، كما أنه لا يوافق أفلاطون فى آرائه عن الزواج (وإن كان ما ينسبه ثيوفيلوس هنا لأفلاطون مغلوطًا).

٣ - إن هؤلاء الكتاب الذين عرجنا عليهم قد كتبوا أطروحاتهم باليونانية، وكان شغلهم الشاغل دحض الاتهامات التى شنها الوثنيون على المسيحية. والآن يمكننا أن

---

(1) On the Resurrection.

(2) Ad Autol. 3,6.

نتوقف قليلاً عند القديس إيرينايوس الذى تصدى لتنفيذ آراء الغنوصين، مع التعريج أيضًا على هيبوليتوس. فلقد كتب الرجلان باليونانية لمهاجمة الآراء الغنوصية التى ازدهرت فى القرن الثانى. والواقع أن كتابات هيبوليتوس جديرة بالاهتمام؛ لأنها تحمل إشارات عديدة إلى الفلسفة والفلاسفة اليونان.

وعن الغنوصية يكفى فى هذا السياق أن نقول بصفة عامة بأنها كانت خليطا مزعجًا من الأفكار التوراتية الإنجيلية واليونانية والمشرقية فى ماعون واحد. وكان هدف الغنوصيين إحلال فكرة "المعرفة" (gnosis) كبديل لفكرة الإيمان، إلى جانب طرح أفكار عن الصفات الإلهية، والخلق، وأصل الشر والخلاص. والغنوصية من هذا المنطلق كانت موجهة إلى ذاك النفر من النخبة المسيحية الذين كانوا يرون أنفسهم على درج ثقافى رفيع لا يرقى إليه عوام المسيحيين. ولقد كانت هناك غنوصية يهودية قبل ظهور الصيغة المسيحية للغنوصية. ويمكن أن ننظر إلى هذه الأخيرة على أنها هرطقة مسيحية، عندما قام الغنوصيون بإدخال عناصر مسيحية على أفكارهم. والحق أن الغنوصية كانت محملة بعناصر شرقية وهلينية لدرجة يصعب معها أن نصنفها كهرطقة مسيحية بالمعنى المتواتر عن الهرطقات، مع أنها كانت تمثل خطرًا حقيقيًا فى القرن الثانى؛ لأنها أفسدت عقول عدد وافر من المسيحيين الذين استهوتهم الشطحات اللاهوتية الفلسفية المتشابكة التى قدّمها الغنوصيون تحت مظلة "المعرفة". ولقد ظهرت طوائف عديدة من الغنوصيين تحت مسميات مختلفة؛ فهناك أتباع كيرنثوس، وجماعة مارقيون، وأتباع أوفيت، ومريدى بسليدس، ثم طائفة فالنتينوس. ونحن نعلم أن مارقيون كان مسيحيًا أنزلت عليه لعنة الحرمان الكنسى. أما أتباع أوفيت فأغلب الظن أنهم يرجعون إلى أصول يهودية من الإسكندرية، وأما الغنوصيون المشاهير من أتباع باسليدس وفالنتينوس (القرن الثانى) فإننا لا نعلم أنهم كانوا أصلا من المسيحيين.

ولعل أهم ما فى الغنوصية من أفكار بصفة عامة فكرة الثنائية بين الله والمادة، وهذا يجعلها قريبة الشبه بالأفكار المانوية فى مراحلها المتأخرة. ويعتقد الغنوصيون أن الفراغ الكائن بين الله والمادة ممتلئ بسلسلة من "الفيض" أو الخلائق الوسيطة التى

كان من ضمنها المسيح. وتصل عملية "الفيض" إلى تمام لحظة الرجوع إلى الله عن طريق الخلاص.

وفى الصيغة التى وضعها مارقيون- كما هو متوقع المسيحية للغنوصية، ويمكن أن ننظر إلى هذه الأخيرة على أنها هرطقة مسيحية، عندما قام الغنوصيون بإدخال عناصر مسيحية على أفكارهم. والحق أن الغنوصية كانت محملة بعناصر شرقية وهلينية لدرجة يصعب معها أن نصفها كهرطقة مسيحية بالمعنى المتواتر عن الهرطقات، مع أنها كانت تمثل خطراً حقيقياً فى القرن الثانى؛ لأنها أفسدت عقول عدد وافر من المسيحيين الذين استهوتهم الشطحات اللاهوتية الفلسفية المتشابكة التى قدمها الغنوصيون تحت مظلة "المعرفة" ولقد ظهرت طوائف عديدة من الغنوصيين تحت مسميات مختلفة؟ فهناك أتباع كيرنثوس، وجماعة مارقيون، وأتباع أوفيت، ومريدو باسليدس، ثم طائفة فالنتينوس. ونحن نعلم أن مارقيون كان مسيحياً أنزلت عليه لعنة الحرمان الكنسى، أما أتباع أوفيت فأغلب الظن أنهم يرجعون إلى أصول يهودية من الإسكندرية، وأما الغنوصيون المشاهير من أتباع باسليدس وفالنتينوس (القرن الثانى) فإننا لا نعلم أنهم كانوا أصلا من المسيحيين.

وفى الصيغة التى وضعها مارقيون- كما هو متوقع منه- تأتى العناصر الدينية المسيحية فى موقع الصدارة، حيث يرد إله العهد القديم "الصانع" فى مرتبة أدنى لإله العهد الجديد، الذى ظل غير معروف للعالم حتى أظهر نفسه للكون فى صورة يسوع المسيح. على أن هذا البعد المسيحى تكمن أهميته فى أفكار باسليدس وفالنتينوس، حيث يرد المسيح كمخلوق أدنى (كواحد من الأيونات (Eons فى هيراركية هرمية من الفيض الإلهى وشبيه الإلهى، كما أن رسالة المسيح لا تعدو أن تكون بلاغاً للبشر أن خلاصهم يكمن فى المعرفة (.(gnosis وحيث إن المادة شر، فإنها لا يمكن أن تكون من صنع الله المتعالى، وإنما هى من فعل "الأرخون الأكبر" الذى عبده اليهود إلها لهم. من هذا يتضح أن الأفكار الغنوصية لم تكن أفكاراً ثنائية خالصة بالمعنى الذى قال به المانويون؛ لأن "خالق الكون المادى" الذى هو إله العهد القديم، لم يكن، عند هذه

الجماعات، "مبدأ" أو "أصلا" منعزلا للشر (يلاحظ هنا تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة فى مطلق مبدأ الثنائية)، ذلك لأن الهدف الأهم عند هؤلاء الغنوصيين لم يكن مبدأ الثنائية بقدر ما هو منصب على "المعرفة" كطريق للخلاص. أما تبنى الغنوصيين للأفكار المسيحية، فإنما يرجع إلى رغبتهم فى استمالة المسيحيين وذلك بوضع "المعرفة" كبديل للإيمان.

ولسنا بحاجة إلى أن ندخل فى تفصيلات أبعد من هذا فى الغنوصية وشروطها "للفيض"، ويكفى أن نقرر أن خلفيتنا العامة كانت مزيجًا من أفكار شرقية ويونانية (من قبيل أفكار الفيثاغوريين والأفلاطونيين الجدد، مع جرعات متفاوتة من العناصر المسيحية المستقاة من التعاليم المسيحية، ومن أسفار مشكوك فى صحتها. وبالنسبة لنا اليوم فإنه يصعب علينا أن نتبين كيف كانت الغنوصية تمثل خطرًا على الكنيسة أو على عقول الناس، ولكن ينبغى أيضا أن نتذكر أن هذه الأفكار قد ظهرت فى وقت شهد زخمًا من المدارس الفلسفية والعقائدية السرية لإشباع العطش الروحى لأصل العصر. يضاف إلى هذا أن الأفكار الأخروية والفلسفية اللاهوتية، المحاطة بهالة من سحر "وحكمة الشرق" كانت لا تزال تستهوى عقول بعض الناس، مثلما كانت الحال حتى وقت قريب من عصرنا الحديث.

أ - القديس إيرينايوس (ولد حوالى سنة ١٣٧م): هاجم إيرينايوس الغنوصيين فى أطروحة بعنوان "ضد الهراطقة"، مبينا لهم أنه لا يوجد سوى إله واحد، خالق السماء والأرض وكل شىء ثم يعرج على فكرة "التدبير" الإلهى، والقناعات السائدة عند البشر كافة، مبينًا أن الكفار أنفسهم قد توصلوا بإعمال عقولهم إلى معرفة الله الخالق، وذلك من حقيقة الخليقة من حولهم[١].

لقد خلق الله العالم بمحض إرادته هو، وليس بالجبر[٢]. كما أن الله قد خلق العالم من العدم، وليس من مادة كان لها وجود من قبل، كما يزعم الغنوصيون، اعتمادًا على

(1) 2,9,1.

(2) 2,1,1,2,5,3.

آراء نكساجوراس، وإمبدوقليس، وأفلاطون[١]. وعلى أنه، بالنسبة لإيرنيايوس، رغم أنه فى مقدور العقل البشرى أن يعرف الله عن طريق العقل والوحى، فإنه عاجز عن إدراك الربوبية التى يتعالى جوهرها على طاقة العقل الإنسانى. ولذا فإن الزعم بمعرفة الأسرار الإلهية والاسترسال فيما وراء الإيمان البسيط والمحبة، كما يفعل الغنوصيون، إنما هو مجرد غرور بشرى وصلف من جانب الإنسان. كما أن فكرة التناسخ فكرة ضالة، فى حين أن القانون الوضعى لا ينفى، وإنما يؤكد ويعزز من القانون الطبيعى. وخلاصة القول عند إيرينايوس أن "تعاليم الرسل هى المعرفة الحقة"[٢].

وطبقًا لإيرينايوس فإن الغنوصيين قد اقتبسوا معظم أفكارهم من الفلاسفة اليونان، أما الأخلاقيات فقد استوحوها من أبيقور والكلبيين، وأما فكرة التناسخ فهى من عند أفلاطون. إن هذه الفكرة التى تربط بين النظريات الغنوصية والفلاسفة اليونان هى التى حملها بعد إيرينايوس تلميذه هيبولتيتوس.

ب - هيبولتيتوس (ت. قرابة سنة ٢٣٦م): وهو كما يقول فوتيوس[٣] كان تلميذًا لإيرينايوس، وقد استفاد الكثير من تعاليم أستاذه. ففى مقدمة أطروحته بعنوان "فضل الفلسفة" يعلن عن هدفه (وإن كان لم يحقق هذا الهدف تمامًا) فى أن يكشف سرقات الغنوصيين لأفكار الفلاسفة القدامى، بعد أن شوهوا محتواها الأصلي. ولتحقيق هذا الهدف فإنه يعرض لأفكار هؤلاء الفلاسفة، معتمدًا فى مصادره على "التسبيحة فى شكر الله" التى وضعها ثيوفراسطس، وإن كانت اقتباساته منها غير دقيقة.

(1) 2,14,4.

(2)4,33,8.

(3) Bibl., Cod. 121.

والاتهام الأساسى الذى يوجهه هيبولتيتوس ضد الفلاسفة اليونان أنهم كانوا يمجدون المخلوقات بعبارات رنانة، ولكنهم كانوا يجهلون خالق كل هذه الصنائع جميعاً، التى جبلها الله من العدم بحكمته الربانية، فهو العارف لكل شىء منذ الأزل.

٤ - جاءت كتابات هؤلاء الكتاب باليونانية، فى حين أن البعض الآخر من المدافعين عن العقيدة كتبوا باللاتينية ومن بينهم:

منيكيوس فيلكس؛ وترتوليان؛ وأرنوبيوس؛ ولاكتانتيوس. ويعد ترتوليان أهم هؤلاء جميعًا.

أ - منيكيوس فيلكس: لا نعرف بالضبط إن كان منيكيوس قد عبر عن موقفه من الفلسفة اليونانية قبل أم بعد ترتوليان. وفى كل الأحوال فإن أطروحته بعنوان "أوكتافيوس" قد لقيت قبولاً واسعًا أكثر من كتابات ترتوليان. ويعتقد منيكيوس أن البرهنة على وجود الله بصفة يقينية، إنما تتأتى من تأملنا فى منظومة الطبيعة، ومن تكوين الكائنات الحية خاصة الجنس البشرى. كما أن وحدانية الله تستلهم من وحدانية النظام الكونى، وذلك ما نادى به الفلاسفة اليونان. فلقد اعترف أرسطو بإله واحد، كما أن الرواقيين كانت لديهم عقيدة فى العناية الإلهية، فى حين أن أفلاطون قد استخدم لغة شبيهة بتعاليم المسيحية فى محاورة "طيماوس"، وذلك فى إشارته إلى خالق الكون وأب الكل.

ب - ترتوليان: ولد ترتوليان قرابة سنة ١٦٠م لأبوين وثنيين، وقد تلقى تعليمه فى القانون وعمل فى ساحة القضاء فى روما. وقد اعتنق ترتوليان المسيحية، ولكنه تردى فى الهرطقة "المونتانية"، وهى طائفة متشددة فى أمور التطهر المتزايد. وهو أول كاتب لاتينى مسيحى مميز، ونجد فى كتاباته احتقاراً بالغًا للوثنية وعلومها. وهو يتساءل عما عساه يجمع بين الفيلسوف وبين الإنسان

المسيحي؛ فالأول ابن للعقلية اليونانية القديمة ومساقات الضلال، أما الثاني فهو ابن للسماء وعدو للضلال؛ لأنه يحب الحق[1] ويعتقد ترلوليان أنه حتى حكمة سقراط نفسه كانت حكمة قاصرة؛ لأنه لا يمكن لأحد أن يعرف الله في معزل عن التعرف إلى المسيح، كما لا يمكن معرفة المسيح في معزل عن التعرف بالروح القدس. يضاف إلى ذلك أن سقراط قد اعترف بأنه كان يسترشد بالشيطان[2] أما أفلاطون فقد وجد صعوبة في التعرف إلى خالق الكون وربه، في حين أن أبسط المسيحيين لم يجد صعوبة في التعرف إلى الله[3] ويعتقد ترتوليان أن الفلاسفة اليونان هم "الأحبار" الذين اعترف منهم الهرطقة بدعهم[4] ؛ فلقد اقتبس فالنتينوس من الأفلاطونيين، ونهل مارقيون من الرواقيين، في حين أن الفلاسفة أنفسهم قد اقتبسوا أفكارهم من "العهد القديم" ثم شوهوها وادعوا أنها من بنات أفكارهم هم[5].

ورغم التضاد الذي يرسمه ترتوليان بين الحكمة المسيحية والفلسفة اليونانية، فإنه يطرح أفكاراً فلسفية من عنده، متأثرة بأفكار رواقية. ثم إنه يمضي ليؤكد أن وجود الله يتضح يقينا من خلال صنائعه[6]، كما أن أزلية الخالق تدلل على كماله (فالكامل لا يمكن أن يكون مجزوءاً أو مخلوقاً)[7]. ولكن ترتوليان يفاجئنا بمقولة أن كل شيء، بما في ذلك الذات الإلهية، لها طبيعة "جسدية"، وإن كانت طبيعة الذات الإلهية "فريدة في نوعها". وحجة صاحبنا في ذلك أن لا شيء يخلو من "الجسد" إلا ما ليس له وجود[8] ويتساءل ترتوليان: "مَنْ ذا الذي ينكر أن الله روح؟" ثم يستطرد قائلا بأن الروح لها وجود مادي من نوع خاص بها، ومن نفس جوهرها [9]. وفي حين استنتج

(1) Apol., 46.
(2) De Anima, 1.
(3) Apologia.
(4) De Anima,3.
(5) Apol., 47.
(6) De Resurrect , 2-3.
(7) Herm.,28.
(8) De Carne Christi, II a.
(9) Adv., V; Prax , 7.

كتاب كثيرون من هذه العبارات أن ترتوليان كان صاحب عقيدة "مادية"، مثلما فعل الرواقيون من قبل، يرى البعض الآخر أن ترتوليان عندما يذكر "الجسد" فى هذا السياق، فهو إنما يستخدمه بمعنى "الجوهر"، بعد أن جانب الصواب فى اختيار مفردات لغته. غير أنه فى موضع آخر يعود ليتحدث عن الروح البشرية بأنها "جسدية وعرضة "للمعاناة"[1]. وبشكل عام يمكن القول بأن جدلية ترتوليان عن طبيعة الروح تتسم بالكثير من الغموض والشطط؛ فهو على سبيل المثال يذهب إلى أن السبب فى قيامة الأجساد بعد الموت يرجع إلى أن الروح لا تقدر على تحمل الألم دون أن تساندها مادة صلبة وهى "الجسد".

إن لغة ترتوليان تشى بضرب من ضروب "المادية" الفجة، وإن كان قصده لا يتسق مع هذه اللغة التى يستخدمها؛ فهو عندما يقول بأن روح الطفل مستمدة من بذرة والده فهى أقرب إلى "شتلة النبات"[2] فإنه يبدو مادى المذهب، كما أنه يستخدم هذه "التناقلية" لإثم الخطيئة الأولى لآدم. ولقد نحا بعض الكتاب اللاحقين هذا النحو، دون أن يدركوا ما ينطوى عليه من دلالات مادية. وتشير كل هذه الدلائل إلى أن "ترتوليان" كان مادى المذهب، كما أن كلماته كثيراً ما تخالف ما كان يرمى إليه من معان؛ فهو عندما يتحدث عن حرية الإرادة وعن خلود الروح يناقض أفكاره المادية؛ لأن الصفات التى يخلعها على الروح لا تتساوق مع هذه الأفكار المادية.

ومع هذا فلابد لنا من الاعتراف بأن ترتوليان، رغم ما يؤخذ عليه، كان صاحب فضل كبير فى تطوير الفكر اللاهوتى المسيحى، وفى صك مصطلحات فلسفية بعينها فى عالم أوروبا اللاتينى؛ من ذلك صكه لمصطلح "أقنوم" (Persona) لأول مرة فى اللسان اللاتينى. ويلاحظ ترتوليان أن "الأقانيم" الثلاثة ليست مجزأة أو مفارقة واحدها عن الآخرين فى الجوهر[3]. أما فى تصويره "للكلمة"[4] (Logos) فهو متأثر بتعاليم

---

(1) De Anima, 7 CR., 8.

(2) De Anima, 19.

(3) Sermo Ration.

(4) Apol., 21.

الرواقيين من أمثال زينون وكليانثيز. وأخيراً فإن الحكم على قوامة إيمان ترتوليان أو انحرافه عن أركان العقيدة، فهذا ليس من بين اهتماماتنا فى هذا الكتاب.

جـ - أما أرنوبيوس فإنه فى أطروحته بعنوان "ضد الأمميين" (حوالى سنة ٣٠٣) يبدى بعض الملاحظات الغريبة عن الروح؛ فهو رغم أنه يؤكد على فكرة "الخلق" خلافًا للأفلاطونيين القائلين بالوجود الأزلى، فإنه يجعل أداة الخلق فى مرتبة أدنى من الألوهية. وفى حين أنه يخص الروح بالغبطة التى منحها إياه الله، فإنه ينكر على الروح خلودها الطبيعى. وهذه الفكرة عن الخلود الذى وهبه الله للروح تتسق مع التعاليم المسيحية والسعى وراء الحياة الفاضلة. وفى حين يهاجم أرنوبيوس النظرية الأفلاطونية عن "التذكر"، فإنه يعود ليؤكد الأصل التجريبى لأفكارنا باستثناء واحد وهو فكرتنا عن الله. ويسوق فى هذا مثال طفل يولد ثم يترك فى عزلة وصمت وجهل عما حوله حتى يشب عن الطوق، فإنه- فى تقديره- لن يدرك شيئا على الإطلاق؛ إذا ليس ثمة معرفة لديه يستقيها من "التذكر" لخبرة سابقة! أما براهين أفلاطون عن الوجود الأزلى فى محاورته "مينون" فليست مقنعة، حسبما يقول.

د - أما لاكتانتيوس فى أطروحته عن "صنائع الله" (ما بين أعوام ٢٥٠- ٣٢٥م) فإنه يؤكد أن الله هو خالق الروح، وذلك بخلاف ما نادى به أصحاب نظرية "التناقلية".

٥ - كان الهجوم الذى شنه كل من إيرينايوس وهيبوليتوس على الغنوصية سببًا فى إثارة زوبعة من المعارضة الشديدة للفلسفة اليونانية من جانب الكتاب المسيحيين الذين بالغوا فى ربطها بالفلسفة اليونانية، التى رأوا فيها أرضا خصبة لنمو الهرطقة. ولكن الغنوصية، من جانب آخر، قد ساهمت فى بناء "معرفة" غير مهرطقة، استندت فى مفرداتها إلى اللاهوت والفلسفة فى ماعون واحد. وهذا ما تميزت به مدرسة الإسكندرية فى منهجها "التعليمى" لمبادئ المسيحية. ويقف على رأس هذه المجموعة كل من كلمنت السكندرى، وتلميذه أوريجين:

أ – تيطوس فلافيوس كلمنت (كلمنت السكندرى): ولد كلمنت قرابة سنة ١٥٠م فى أثينا، ثم وفد إلى الإسكندرية سنة ٢٠٢م أو ٢٠٣م، وتوفى فيها سنة ٢١٩م. كان كلمنت مدفوعًا فى مواقفه بالمبدأ القائل: "إنى أؤمن لكى أتعقل"، ومن ثم فإنه رأى ضرورة طرح الحكمة المسيحية من خلال "المعرفة" الحقة وليس المعرفة الضالة. وقد سار كلمنت على نفس الخطى التى كان قد اتبعها من قبل جوستين الشهيد فى رؤيته للفلاسفة اليونان، الذين اعتبرهم بمثابة الإرهاصات المبكرة للمسيحية، والأرض التربوية فى العالم الهلينى لتقبل الرسالة السماوية، ولذا فإنه لم يظهر تجاه هؤلاء الفلاسفة أى نوع من الازدراء أو يتهم بفساد الرأى. ويعتقد كلمنت أن "الكلمة" الربانية هى التى تنير الأرواح، وكما أن اليهود كانوا يستنيرون بموسى والأنبياء، فإن اليونانيين كانوا يستنيرون بالفلاسفة بحيث كانت الفلسفة لليونان تمثل ما كان يمثله الناموس للعبرانيين[١]. حقيقة أن كلمنت كان يعتقد– مثل سلفه جوستين – أن اليونان قد اقتبسوا من العهد القديم، ولكنهم شوهوا ما اقتبسوه بدافع الغرور، ولكنه مع هذا شديد الاقتناع بأن "نور الكلمة" قد مكَّن الفلاسفة اليونان من الوصول إلى حقائق عديدة، فإن الفلسفة هى فى واقع الأمر جماع هذه الحقائق، التى ليست حكرًا على مدرسة فلسفية واحدة بعينها؛ لأنها كانت مطروحة فى عدة مدارس فلسفية أخرى بدرجات متفاوتة. هو بعد هذا يصف أفلاطون بأنه كان أكثر الفلاسفة عظمة وشموخًا فى فكره[٢].

ويعتقد كلمنت أن الفلسفة لم تكن مجرد تمهيد لظهور المسيحية، وإنما هى أيضا معين هام لتفهم تعاليم الدين؛ ذلك أن الشخص الذى يسلّم بالإيمان دون أن يتفهم، إنما يشبه الطفل مقارنة بالإنسان الكامل النضج. فالإيمان الأمى والقبول السلبى ليسا بالشىء المثالى، ولكن العلم والتأمل والتعقل تصبح كلها دون طائل ما لم تتسق مع وحى الرسالة السماوية. ومؤدى هذا أن كلمنت كان بمثابة أول الرواد المسيحيين من الداعين إلى العلم، وربط المسيحية بالفلسفة، واستخدام التأمل الفعلى فى تفصيل وشرح

(1) Strom., 1,5.

(2) Paedagogus, 3,II

اللاهوت. ولكن كلمنت يتحفظ فى مسألة معرفة الله؛ لأن هذه المعرفة لا تتأتى عن طريق البرهان؛ لأن الله ليس كمثله شيء مما نعرفه، كما أنه ليس بالمدرك، وهو إذ يقرر عجز العقل البشرى عن إدراك الصفات الإلهية، يوصى بالإيمان بشفاف القلب وصولاً إلى راحة النفس. وواقع الأمر أن كلمنت ينطلق من مقولات أفلاطون عن الخير فى كتابه "الجمهورية"، وكذا من أفكار مشابهة عند فيلون ليطرح منهج أو "أسلوب النفى" (Via negative)، وهذا ما كان يعتز به الزهاد والمتصوفة (كتولهم عن غير المدرك وغير المرئى..إلخ)، والذى وصل إلى أوجه فى كتابات ديونسيوس المنحول.

٢ - أوريجين: وهو من أبرز أساتذة مدرسة الإسكندرية للتربية الدينية، وقد ولد سنة ١٨٥م أو ١٨٦م. وتضلع أوريجين فى دراسة الفلاسفة اليونان، ويظن أنه كان يداوم على محاضرات آمونيوس زاخاس معلم أفلوطين (صاحب فلسفة الأفلاطونية المحدثة). وقد اختير أوريجين مديرا لمدرسة الإسكندرية، ولكنه اضطر للتخلى عن هذا المنصب لمواجهة الحملة التى أثارها آباء الكنيسة ضد تعاليمه، وذلك فى مجمعى ٢٣١م و ٢٣٢م، إلى جانب إدانته أيضا لدخوله سلك الكهنوت (فرغم قيامه بخصى نفسه تمت سيامته كاهنًا فى فلسطين) وقد قام أوريجين بتأسيس مدرسة فى بلدة قيصرية بفلسطين، حيث كان القديس جريجورى ثوماتورغوس واحداً من تلاميذه. وقد توفى أوريجين سنة ٢٥٤م أو ٢٥٥م، نتيجة للتعذيب الذى لقيه فى عهد الإمبراطور دكيوس فى موجة جديدة من الاضطهاد.

ويعد أوريجين أعظم المفكرين المسيحيين فى الحقبة السابقة لمجمع نيقيا المسكون (٣٢٥م)، وما من شك فى أنه كان متمسكًا بقواعد الأرثوذكسية، إلا أن رغبته فى مصالحة الفلسفة الأفلاطونية مع المسيحية، وكذا اجتهاده الزائد فى تفسير الكتاب المقدس تفسيراً رمزيًا، وليس حرفيًا قد أوقعه فى بعض الآراء المخالفة للأرثوذكسية؛ من ذلك أنه بتأثير الأفلاطونية أو الأفلاطونية المحدثة راح يقول بأن الله روح كامل (Moas' Enos)[١]، كما أنه فى كتابه الموجه ضد الموجه "ضد الفيلسوف الوثنى كلسوس"[٢]

(1) De Principiis, 1,1,6.

(2) 7,28.

يردد أفكار أفلاطون عن "الخير"، وهو يقول أيضا بأن الله خالق العالم منذ الأزل ويموجب طبيعته: "إن الله وهو الخير الكلى، فاعل" منذ الأزل، متواصل وفيضى أبدا.

ولا يقبل أوريجين القول بأن الله قد خلق العالم فى زمن ما؛ لأن هذا القول ينطوى على صيرورة أو تحول فى الإرادة الإلهية، وهى صفات يتنزه عنها الخالق(١). ويجب ملاحظة أن هاتين الفكرتين عن أزلية العالم ونفى الصيرورة عن الإرادة الإلهية من معطيات عقل أوريجين، وليستا من عند الأفلاطونيين المحدثين. إن الله- يقول أوريجين- هو خالق المادة الأولى بالمعنى الديني المسيحى(٢)، كما أن العوالم لا نهائية، عالم بعد الآخر ويخالف واحدها الآخر أيضًا(٣). أما عن الشر فهو ليس عنصراً إيجابيًا، وإما هو سلب الخير أو انتفاؤه، وعليه لا يمكن بحال القول بأن الله هو الذى خلق الشر(٤). والكلمة (لوغوس) عند أوريجين هى سر الخلق، وهى "فكرة الفكر" Idea Idean)(٥)؛ وبالكلمة صار كل شىء فهى الوسيط بين الله وخلائقه(٦). أما الروح القدس فهو منبثق من الربوبية، وفى إثره الأرواح المخلوقة التى تصبح أبناء الله بواسطة الروح القدس، فى توحد مع "الابن"، وفى شركة طوباوية فى رحاب الأب (٧). ويعتقد أوريجين أن الأرواح عندما خلقها من الله كانت شبيهة واحدتها بالأخرى فى طبيعتها، ولكن الإثم هو الذى ألبس تلك الأرواح بالجسد، وهكذا جاء التباين فيما بينها، نتيجة لمسلكها قبل دخول هذا العالم. والأرواح تملك الإرادة الحرة فى هذه الدنيا، وتتأتى أفعالها أيضا بفعل النعمة الربانية التى تجازى كل روح كنمو أعمالها قبل أن تتلبس الجسد.

ورغم كل هذا - فما يعتقد أوريجين - فإن الأرواح جميعًا، بما فى ذلك أرواح الأبالسة والشياطين أيضا، سوف تتطهر بعد روح من العذاب، لتصبح بعد التطهر خليقة بأن تتحد بخالقها. وبهذا يفصح أوريجين عن عقيدته فى عودة كل الأشياء فى مداها إلى منتهى أمرها، إلى المبدأ الأول، حيث الله هو الكل فى الكل(٨).

---

(1)De Principiis, 1,2,10; 3,4,4.

(2) Ibid., 2,1,4.

(3) Ibid., 3,5,3;2,3,4-5.

(4) In Joann., 2,7.

(5)Contra Celsum, 6,64.

(6)De Principiis, 2,6,1.

(7) Ibid., 6,1,3.

(8) Ibid., 3,6,1,ff.,1,6,3.

ويلاحظ أن هذا الرأى الأوريجينى- الأفلاطونى المحدثى يخالف المبادئ الأرثوذكسية؛ إذ إنه ينكر فكرة الجحيم والعذاب الأبدى للأشرار، وواقع الأمر أن أوريجين قد حاول أن يمزج بين العقيدة المسيحية والأفكار الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة، فحديثه عن الابن والروح القدس فى الثالوث المقدس، وإن كان فى الإطار الربوبى، إلا أن الصورة فى مجملها تبدو من بنات "فكرة" الفيض الإلهى عند فيلون السكندرى والأفلاطونيين المحدثين. وبنفس القدر جاءت أفكاره عن "الكلمة" كفكرة الفكر، وكذا فكرة الخلق الأزلى بالضرورة للعالم. أما نظرية الوجود القبلى فهى أفلاطونية صرفة.

وبطبيعة الحال فإن الأفكار الفلسفية التى تبناها أوريجين قد ألبسها جلباباً مسيحيًا، ولذا يحق أن نعتبره أول المفكرين المسيحيين الذى ابتدع صيغة توفيقية بين المسيحية والفلسفة الكلاسيكية، وإن كان هو نفسه يعزى أفكاره إلى إصحاحات الكتاب المقدس فى اجتهاد وتأويل. يلاحظ أيضا أن هذا الحماس الزائد الذى أبداه أوريجين للفكر اليونانى الوثنى قد أدى به فى كثير من الأحيان إلى آراء مخالفة لقوامة الأرثوذكسية، مما عرضه لكثير من المصادمات والمتاعب مع رجالات الكنيسة.

٦ - لقد انشغل آباء الكنيسة اليونان فى القرنين الرابع والخامس بالقضايا اللاهوتية؛ فلقد دخل القديس آثاناسيوس (ت. ٣٧٣م) فى صراع شرس ضد آريوس والآريوسيين؛ أما القديس جريجورى النازيانزى (ت٣٩٠/١م) والمعروف "باللاهوتى" فقد اهتم بقضايا الثالوث وطبيعة المسيح؛ وأما القديس يوحنا خرايزوستوم (ت. ٤٠٦م) فقد اشتهر كواحد من أعظم الوعاظ فى شروحه للكتاب المقدس. وفى دفاع هؤلاء الآباء جميعًا عن أمور لاهوتية مثل الثالوث المقدس واتحاد الأقانيم الثلاثة، فإنهم قد استخدموا بعض المصطلحات الفلسفية، ولكن مواهبهم فى اللاهوتيات لا تجعل منهم فلاسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. على أن القديس بازل (ت٣٧٩.م) الذى كان قد درس فى جامعة أثينا مع القديس جريجورى النازيانزى، فإنه يوصى فى "رسالة إلى الشباب" بدارسة الشعراء والمؤرخين والفلاسفة اليونان، بعد استبعاد ما قد يمس الأخلاق

الكريمة منها، وحجته فى ذلك أن الأدب اليونانى والتعلم أداة طيبة للتربية، وإن كانت التربية الأخلاقية تبقى الأهم من هذا وذاك (يلاحظ أن القديس بازل فى وصفه لعالم الحيوان يعتمد كلية على كتابات أرسطو).

ومع أننا لسنا فى مقام الخوض فى القضايا اللاهوتية التى شغلت هؤلاء الآباء، إلا أن اثنين منهما يستحقان مساحة فى هذا الكتاب، وهما المؤرخ يوسبيوس (يوساب)، والقديس جريجورى من نيصا:

أ - يوسبيوس القيصارى (من قيصرية فلسطين): ولد يوسبيوس فى فلسطين سنة ٢٦٥م، وتدرج فى سلك الكهنوت حتى أصبح أسقفا لمدينة قيصرية سنة ٣١٣م، وهى مسقط رأسه، وتوفى سنة ٣٣٩م أو ٣٤٠م. وإلى جانب كونه مؤرخا مرموقًا لتاريخ الكنيسة، اشتهر يوسبيوس بقوة حجته فى الدفاع عن العقيدة، وهو فى هذا الصدد يُبدى موقفه من الفلسفة اليونانية وبصفة عامة نظر يوسبيوس إلى الفلسفة اليونانية، وبخاصة الأفلاطونية بمثابة الأعداء الفكرى للعالم الوثنى لتقبل رسالة المسيحية، وإن كان واعيًا تمامًا للخطأ الذى تردى فيه هؤلاء الفلاسفة والمتناقضات التى وقعت بين مختلف مدارسهم. ورغم حدته فى بعض المواقف، فإنه كان بشكل عام متعاطفًا مع الفكر الكلاسيكي ومقدراً له. ويتضح هذا الموقف بشكل جلى فى كتاب "الإعداد الإنجيلى"، حيث نجده يشارك كلا من جستين الشهيد وكلمنت السكندرى وأريجين فى تقديرهم للفلسفة، وحيث يتضح لنا أنه كان متضلعًا فى معرفته بالآداب اليونانية. والحق أن يوسبيوس كان عالمًا فذا، ويعتبر كتابه مصدراً هامًا للتعرف إلى بعض الأفكار الفلسفية المفقودة لبعض المفكرين القدامى.

وقد حذا يوسبيوس حذو أسلافه من المفكرين فى تقديرهم الخاص لأفلاطون، فهو يخصص ثلاثة أجزاء كاملة من كتابه "الإعداد الإنجيلى" (١١-١٣) للحديث عن الأفلاطونية. وكان كلمنت السكندرى قد وصف أفلاطون "بالنبى موسى يكتب

باليونانية"، وهذا ما ذهب إليه أيضا يوسبيوس[١]، بل إنه وصف أفلاطون "برسول الخلاص"[٢]. ولكن يوسبيوس، مثله فى ذلك مثل كلمنت وأوريجين وفيلون، وأعتقد أن أفلاطون قد استقى الكثير من العهد القديم[٣]. وإن كان لم يستبعد أن يكون أفلاطون قد توصل إلى بعض الحقائق بنفسه أو بكشف نوارنى منّ به الله عليه[٤]. ويزعم يوسبيوس أن أفلاطون لم يكن فقط على اتفاق مع ما ورد فى العهد القديم عن الله، وإنما هو أيضا قد تكلم عن الثالوث المقدس، وواضح أن يوسبيوس فى هذه النقطة الأخيرى يتبنى تأويلات الأفلاطونيين المحدثين للمبادئ الثلاثة التى نادى بها أفلاطون وهى: الواحدة أو الخير؛ والعقل المدبر؛ ثم الروح[٥]. أما الأفكار أو المثاليات فهى مثاليات ربانية، أو مثاليات "اللوغوس"، وهى الأنموذج الأمثل للخلق، كما أن الصورة التى يقدمها أفلاطون فى محاورة "طيماوس" شبيهة بالصورة التى وردت فى سفر التكوين[٦]. كذلك يرى يوسبيوس اتفاقًا بين ما ورد فى الكتاب المقدس وبين أفكار أفلاطون عن الأزلية[٧]، فى حين أن العبر الأخلاقية الواردة فى محاورة "فيدروس" تذكرنا- كما يقول - برسائل القديس بولس[٨]، كما أن "المدينة الفاضلة" تحاكى فكرة الحكم الإلهى فى العهد القديم[٩].

ولكن يوسبيوس بعد هذا يحتفظ بقوله إن أفلاطون وهو يقر هذه الحقائق قد التبست عليه مع بعض الأفكار الخاطئة[١٠]؛ فعقيدته عن الله وعن الخلق مشوية بفكرة "الفيض" وأزلية المادة، كما أن أفكاره عن الروح والأزلية متأثرة بنظريته عن "الوجود

(1) 11,28.
(2) 13,13.
(3) 10,2'10,8;10,14.
(4) 11,8.
(5) 11,16;11,20.
(6) 11,23; 11,29;,11,31.
(7) 11,27.
(8) 12,27.
(9) 13,12;12,16.
(10) 13,19.

القبلي"، وأيضا بفكرة تناسخ الأرواح. وبهذا يصبح أفلاطون- عند يوسبيوس- مجرد نبى لم يقدر له أن يلج "أرض الميعاد" ليعاين الحقيقة، وإن كان باجتهاده قد قاربها. والحقيقة عند يوسبيوس تكمن فى التعاليم المسيحية، فهى "الفلسفة الحقة" يضاف إلى هذا أن فلسفة أفلاطون كانت للصفوة المثقفة، بعيدة عن متناول عامة الناس، فى حين أن المسيحية جاءت للخاصة والعامة على حد سواء، للرجال والنساء، للغنى والفقير، لأهل العلم والبسطاء الناس، ومن خلالها يصبح الجميع "فلاسفة"، كما يقول يوسبيوس.

ليس هناك محل مناقشة آراء يوسبيوس عن الفيلسوف أفلاطون، وإنما يكفى أن نقرر أنه كسائر الكتاب المسيحيين الآخرين يضع أفلاطون فى مكانة خاصة، كما أنه يضع حدًا فاصلاً بين اللاهوت بمعناه الدقيق وبين الفلسفة بمعناها الدقيق أيضًا. وواضح أن "الحكمة" الوحيدة التى يعترف بها هؤلاء الكتاب هى تعاليم المسيحية، ومن ثم فإن نفرًا قليلاً من الكلاسيكيين الذين استبقوا الأحداث باستشراف أفكار حقيقية هم الذين عرفوا الحكمة بمعناها الصحيح، ومن أبرز هؤلاء القلة كان أفلاطون، رغم أنه لم يتجاوز أعتاب الحقيقة الكاملة! وبطبيعة الحال فإن اعتقاد هؤلاء الآباء بأن أفلاطون وبعض الفلاسفة الآخرين قد اقتبسوا بعض الأفكار من العهد القديم، إنما يعنى أن الفكر البشرى بدون إلهام سماوى لن يؤدى أبدًا إلى الوصول إلى الحقيقة، وأن ما أصاب الفكر اليونانى من خلل كان من نتاج العقل الإنسانى. وينطبق هذا الحكم- عند هؤلاء الآباء- على أفلاطون نفسه. وهذا الموقف هو الذى كان سائدًا فى الفكر على مدار العصور الوسطى الأوروبية، كما عبر عنه صراحة القديس بونافنتورا فى القرن الثالث عشر، وإن كانت جماعة "المدرسيين" قد نمت نموًا مخالفة اتضحت معالمه من كتابات القديس توما الإكوينى ودون سكوتوس على سبيل المثال.

٢ - القديس جريجورى من نيصا: وهو من أكثر الآباء اليونان علمًا وإحاطة بالفلسفة، وهو شقيق القديس بازل، وقد ولد بقيصرية قباودقيا (بخلاف قيصرية فلسطين) حوالى سنة ٣٣٥م. وقد اشتغل جريجورى معلمًا للخطابة، حتى سيتم أسقفا لبلدة نيصا، وتوفى سنة ٣٩٥م على وجه التقريب.

كان جريجورى مدركًا أن تعاليم الرسالة المسيحية تصل إلى القلوب بفعل الإيمان وليس على أساس العلل المنطقية، وأن أسرار الإيمان ليست بمسائل فلسفية أو قضايا علمية؛ لأنها لو كانت كذلك لأصبح الإيمان الغيبى الذى يسلم به المؤمنون شبيها بالتفلسف اليونانى. ومع ذلك فإن الإيمان يرتكز أيضا على قواعد عقلانية، فالتسليم بالأسرار مثلا يبنى على عهدة الثقات الباكرين، كما أن التسليم بوجود الله يمكن البرهنة عليه فلسفيا. ومؤدى هذا – عند جريجورى- أن الإيمان هو أسمى مراتب المعرفة، ولكن هذا لا يحول دون إطلالة على الفلسفة من أجل تثبيت هذا الإيمان. وفى تقدير جريجورى أن الأخلاق والفلسفة الطبيعية والمنطق والرياضيات" ليست مجرد تمائم نزين بها معبد الحقيقة، وإنما هى بالأحرى أدوات معينة على دروب الحياة التى تتحلى بالحكمة والفضيلة". وعليه فإنه لا ينبغى أن ننظر إلى هذه العلوم نظرة ازدراء(١)، وفى نفس الوقت تبقى الرسالة السماوية هى المعيار للحقيقة وللحكم على المنطق البشرى، وليس العكس(٢). وهو يرى أيضا أنه من الصواب أن نستخدم الفكر البشرى والعقل الإنسانى فيما يتصل بأمور العقيدة، شريطة أن تكون النتائج متسقة مع ما ورد فى الكتاب المقدس(٣).

ويستطرد جريجورى ليقول بأن النظام الذى يسير به الكون برهان على وجود الله، وبأن كمال الله برهان على وحدانيته. ثم ينتقل بعد هذا للحديث عن الأقانيم الثلاثة(٤)، معلنًا أن الله لابد أن يكون "الكلمة" وهى العقل، وهى الكلمة الإلهية (لوغوس) التى تتجاوز الميقات والزمان بأزليتها وحياتها الأبدية، ولكن كلمة الإنسان وعقله أمور موقوتة. والكلمة الباطنة عند الإنسان هى أيضا موقوتة عرضية، ولكن كلمة الله واحدة فى طبيعتها مع الأب؛ لأن إلهنا واحد. ثم يشرح جريجورى أنه ليس ثمة فارق بين الكلمة وبين الأب، فالعلاقة هنا علاقة تواصل وليست فارق انقسام.

---

(1) De Vita Moysis' P.G., 44, 336, 360 BC.
(2) Cg De anima et resurrectiome, P.G., 16,49,c.
(3) Cf. contra Euonom.; P.G., 46, 3418.
(4) Cf. aratis, Catechetica, P.G.,45.

على أن الدخول فى شروح جريجورى لقضية الثالوث ليست من اختصاصنا فى هذا الكتاب، ولكن محاولته البرهنة عليها أمر هام؛ لأنه بهذا قد قدم سابقة لمحاولات لاحقة قام بها كل من القديس أنسلم، وريتشارد من سان فكتور.

لاشك أن القديس جريجورى، مثله فى ذلك مثل القديس أنسلم، كان يهدف إلى شرح بعض الأسرار اللاهوتية بطريقة ديالكتيكية وليس بطريقة منطقية قد شطح به بعيداً عن قوامه الإيمان الأرثوذكسى. وينطبق نفس الحكم على نظريته بأن كلمة "إنسان" إنما تنطبق بالدرجة الأولى على "الإنسانية" بمعناها الكلى، ثم على الإنسان الفرد فى الدرجة الثانية. أما كلمة "الله" فهى تشير إلى الجوهر الإلهى الواحد، ثم هى كذلك تشير إلى الأقانيم الثلاثة. وواضح أن جريجورى بهذه التأويلات يحاول الرد على الاتهام بأن الأقانيم تعنى ثلاثة آلهة. ولكن هذا التأويل قد أتى بعكس ما قصد صاحبه إليه؛ لأنه ينطوى على ترجمة الكلى والخالص إلى المحسوس والمغرق فى الواقعية.

هذا وتتضح "أفلاطونية" القديس جريجورى فى قضية الكليات من أطروحته بعنوان: "خلق البشر"، حيث يميز بين الإنسان "السماوى" المثالى والكلى، وبين الإنسان الأرضى بخبرته الدنيوية. أما الأول فإنه يحيا وفق المثاليات الإلهية، وعيسى ما هو بالذكر ولا بالأنثى؛ أما الثانى فهو تعبير عن المثل الأعلى كما أنه محدد الجنس من ذكورة أو أنوثة. ويقصد جريجورى بالمثل الأعلى هذا صفة الآدمية التى تتوزع على أفراد كثيرين وعلى هذا، طبقا لجريجورى، يخلق الأفراد لا عن طريق "الفيض" الإلهى، وإنما من خلال المثل الأعلى الكامن فى الكلمة الإلهية. وواضح أن هذه النظرية مستقاه من ينابيع الأفلاطونية المحدثة وأفكار فيلون السكندرى، التى تبناها أول فلاسفة العصور الوسطى المبرزين جون سكون إريجينا، الذى تأثر كثيراً بكتابات القديس جريجورى من نيصا وينبغى ملاحظة أن جريجورى لم يقصد بهذا وجود مخلوق مثالى غير محدد الجنس من الناحية الزمنية، وإنما هو يقصد أن كلمة الله سوف تتحقق فى الآخرة عندما تنتفى فكرة الذكورة والأنوثة؛ لأنه لا مكان للتزاوج فى ملكوت السماوات (ويعكس هذا القول تفسير جريجورى لكلمات القديس بولس الرسول حول هذه النقطة).

لقد خلق الله العالم بفضله وحبه لكى تكون هناك مخلوقات تطال هذا الخير والحب الإلهى، ولكن الله لم يخلق هذا العالم بالضرورة، وإنما بمشيئته الربانية. وقد وهب الله البشرية نصيبا من هذه الإرادة الحرة، تاركًا للبشر حرية اختيار الخير أو الشر. وعلى هذا فإن الشر هو من اختيار البشر الحر، وليس من تقدير الإله لهم. حقيقة أن الله يعلم مسبقا بهذه الشرور، ولكنه يمنح البشر ممارسة اختياراتهم بمحض إرادتهم الحرة، وهو عليم بأنهم فى نهاية الأمر سوف يرجعون إليه. وهكذا فإن جريجورى يقر بنظرية أوريجين والقائلة بعودة جميع المخلوقات وحتى الشياطين أنفسهم والملائكة الساقطين إلى الخالق، وذلك بعد أن يعذبوا على أوزارهم فينظروه فى الدار الآخرة. وبمعنى آخر فإن كل مخلوق بشرى سوف يرجع فى نهاية المطاف إلى المثل الأعلى الذى يحتوى الكل، وإن كان جريجورى فى نفس الوقت يعتقد فى أزلية المخلوقات. وهذه الأفكار، عن رجوع كل شىء إلى الله، أى إلى الأصل الأول (المبدأ الأول) الذى جاءوا أصلا منه، وكذا القول بأن الله هو "الكل فى الكل" قد اقتبسها جون سكوموس إريجينا عن القديس جريجورى، وهى التى أصابت لغة سكوتوس بشىء من الغموض، وإن كان قصد سكوتوس فى النهاية ليس متماثلا تمامًا مع ما قصد إليه جريجورى أصلاً.

يلاحظ أيضا أنه رغم اتفاق القديس جريجورى مع أوريجين فى نظرية عودة كل الأشياء إلى خالقها، فإنه لم يشاركه الرأى فى مسألة الوجود القبلى، فهو يقول فى أطروحته "عن خلق البشر" أن كتاب "المبادئ"(١) لأوريجين به انسياق واضح وراء النظريات اليونانية القديمة الخاطئة. أما عن الروح، فإن جريجورى يعتقد بأنها ليست فى مكان محدد فى جسم الإنسان، وإما هى "جوهر مخلوق حى، عاقل، ذو كيان عضوى وحساس، ينفث الحياة والبصيرة، طالما أن الجسد والأعضاء التى يحتويها ينبض بالحياة"(٢).

(1) P.G., 44, 229ff.

(2) De anima et res., 46,29.

والروح– عند جريجورى – بسيطة وغير مركبة؛ فهى تملك القوة على أن تظل حية حتى بعد موت الجسد[١]، وإن كانت تتحد معه فى نهاية المطاف، فهى إذن روحانية وجسدية. ولكن أين يكمن الخلاف بين الروح والجسد؟ يعتقد جريجورى أن الجسد يتكون من خواص تشبه خواص الألوان، والكتلة والحجم والوزن، وأن اتحاد هذه الخواص هو الذى يؤلف الأجساد، وعندما تتحلل هذه الخواص يحدث الموت[٢].

هذا وقد فجر جريجورى فى فصل سابق من نفس الكتاب "خلق البشر" مشكلة أخرى وهى: إما أن الأشياء المادية تنبثق من الله، وفى هذه الحالة يكون الله محتويا للمادة أيضا، وإما أن تكون المادة أزلية. ولكن جريجورى يرفض القول بالثنائية (الله والمادة)، ومن ثم فإن الخواص التى تملكها الأجساد ليست مادية. وفى حين يسلم جريجورى بأن الله خلق الأشياء "من العدم"، إلا أننا لا يمكننا كبشر أن ندرك كيف خلق الله تلك الخواص من العدم أيضا. ولكن من المعقول أن نفترض أن هذه الخواص التى تكون الجسد ليست فى حد ذاتها أجساداً مادية؛ لأنها لا تصبح ملموسة أو محسوسة إلا بعد اتحادها. ومن الواضح أن جريجورى متأثر فى هذا بأفكار أفلاطون عن الخواص كما وردت فى محاورة "طيماوس" والسؤال هو كيف إذن لا تكون هذه الخواص روحانية؟ ثم إذا كانت هذه الخواص روحانية، فكيف إذن تختلف الروح عن الجسد؟ وتكمن الإجابة عن هذه التساؤلات فى أنه على الرغم من أن اتحاد الخواص هو الذى يكون الجسد رغم أنها ليست أجساداً فى حد ذاتها، فإن هذه الخواص تملك صلة جوهرية بالمادة؛ لأن وظيفتها هى بنية المادة. ثم هناك مشكلة أخرى تتصل بأفكار أرسطو وتوما الإكوينى عن المادة والصورة. فالمادة الأولى ليست جسداً فى حد ذاتها، ولكنها هى العناصر الأولى المكونة للجسد. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف إذن تختلف المادة عن اللامادى أو الروحانى؟ يرد أتباع توما الإكوينى بأن المادة الأولى ليس لها وجود بذاتها، وإنما هى تتواجد باتحادها بشىء محسوس. ولا شك أن

(1) Ibid.,44.

(2) De hominis Opificio, 10c. cit.

جريجورى كان يعتقد نفس الأفكار بالنسبة للخواص الأولى. ولعلنا نلاحظ عبراً أن هناك مشكلات مشابهة تواجه بعض النظريات الحديثة حول تكوين "المادة". وبطبيعة الحال فإن أفلاطون- لو كان حيا- لكان سيرحب بهذه النظريات التى اجتهد فيها جريجورى من نيصا.

يتضح مما سبق أن جريجورى كان متأثرًا تأثرًا كبيراً بالأفكار الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة، وأيضا بكتابات فيلون السكندرى (كما يشتم من حديثه عن سعى الإنسان لكى يصبح على صورة الله، وعن هروب المتوحد إلى الواحد، وعن العدل فى حد ذاته، وعن الحب الخالص، وعن الصعود على الدرج قبالة الجمال المثالى). على أنه ينبغى ملاحظة أن جريجورى، رغم استخدامه لمصطلحات أفلاطونية وبدرجة أقل لأفكار من عند فيلون، فإنه لم يكن دائمًا على إدراك لفحواها فى السياق الأفلاطونى أو الفيلونى، بل إنه على العكس قد استخدم هذه المصطلحات ليعرض أفكاراً مسيحية خالصة؛ فهو على سبيل المثال يرى فى السعى نحو الكمال أو "صورة الله" نعمة ربانية يهبها الله لمن يجاهدون من البشر بمحض إرادتهم على هذا الدرب، ويضيف قائلا بأن صورة الله تزرع فى الروح وقت "العماد" أما العدل - عند جريجورى- فليس فضيلة مجردة، ولا هو فكرة فى "العقل"، وإنما هو "الكلمة" التى تسكن الروح فى شكرة طوبارية مع الفضيلة. كما أن هذه "الكلمة" (لوغوس" ليست صنوا للعقل الأفلاطونى، ولا هى الكلمة التى قال بها فيلون، وإنما هى "الأقنوم الثانى" فى الثالوث المقدس، وأنه ليس ثمة وسائط من أقانيم أدنى بين الله والخلائق.

وأخيرًا ينبغى ملاحظة أن جريجورى من نيصا كان أول مؤسس حقيقى للاهوت صوفى متسق. وهو هنا أيضا يستعين بأفكار أفلاطونية وفيلونية، ولكن فى معان مسيحية، وضمن أطر تدور حول طبيعة المسيح. ويعتقد جريجورى أن العقل البشرى مهيأ لأن يدرك الأشياء المحسوسة، وأن التأمل فى هذه الأشياء يؤدى إلى معرفة الله وصفاته (وهذا اللاهوت الرمزى شبيه باللاهوت الطبيعى بمعناه الحديث فى بعض النواحى). ومن جانب آخر، رغم مقدرة الإنسان على معرفة الأشياء المحسوسة، فإن

هذه المحسوسات ليست حقيقية تماماً، فهى مجرد سراب أو رموز تشير إلى حقائق لا مادية، تجاهد الروح للصعود قبالتها. على أن المجاهدة الروحية وما يعتورها من توتر يؤدى بها إلى حال من فقدان الأمل أو اليأس، وهى حال تشبه "المخاض"؛ لأن الروح التى تنجذب نحو خالقها تتخلى عن هدفها الأصلى نحو المعرفة، ولكنها رغم ذلك تجاهد علَّها تعاين الله الذى تنجذب إليه بالحب. ومن ثم فإن الروح تدخل فى حال من الظلمة، التى أطلق عليها مفكرو العصور الوسطى "سحابة عدم المعرفة" (وهذا هو اللاهوت السلبى الذى تأثر به كثيراً ديونسيوس المنحول). على أن الروح فى مسعاها تجد نفسها أمام أحد خيارين: إما أن تسكن فى الله، وإما أن تتجاوز نفسها لتصل إلى حالة من "الوجد". ولقد فسَّر أوريجين حالة الوجد الواردة عند فيلون بطريقة عقلانية، وفق الشطحات التى أتت بها جماعة المونتانيين. أما جريجورى فإنه يجعل "الوجد" قمة ما تصبو إليه الروح فى مسعاها؛ فهو وجد المحبين. وهذه الظلمة التى تجد الروح نفسها فيها هى التى تحجبها عن الجوهر الإلهى المفارق. وقد فسر جريجورى جهاد الروح فى السموات بدافع الحب والانجذاب قبالة النور الإلهى المتعالى. على أن توقف الروح عن المجاهدة الدؤوبة وهى تسعى قبالة العرش الإلهى المتعالى، الذى لا يمكن للعقل البشرى أن يدركه. وبمعنى آخر فإن "الظلمة" التى تسبح حول الروح قائمة أبداً، وهنا لا تجدى المعرفة العقلانية التى لا يمكنها إدراك المفارق الإلهية.

إن تصور جريجورى لمجاهدة الروح يحاكى تصور أفلوطين، وإن كان يدور حول طبيعة المسيح "كلمة الله". هذا والمثل الأعلى عند جريجورى ليس فى المتوحد الانفرادى للإنسان الفرد، وإنما هو فى الشركة الروحانية الطوباوية لمجموعة الأفراد، ذلك لأن تقدم روح معينة واحدة يؤدى بها إلى حال من الغبطة والبركة تكال الأرواح الأخرى من حولها، كما أن الحلول الإلهى فى واحد من جماعة يؤثر على بقية الجماعة من حوله.

هذا وتشتمل صوفية جريجورى على أسرار كنسية؛ فالأيقونات تنعم بحلول البركة على الأفراد وقت العماد، كما أن الشركة مع الله تتأتى من خلال التناول. ويمكننا القول بأن كتابات جريجورى من نيصا هى المنبع الذى استقى منه ديونسيوس المنمول

والصـوفـيـون الآخـرون، وصـولا إلـى يوحنا صـاحب الصـليب، أفكارهم، سـواء بطريق مـباشـر أو غـيـر مـباشـر. كـمـا أن هذه الأفكار هـى التى أرست قـواعـد فلسـفـة الزهد المسيحية، التى تقود الروح على درج المعرفة والحب، وصـولا إلى حالة الوجد الصـوفى والمعـاينة الطوباوية. وعلى هذا الدرب سـار كل من القـديس يوحنا حـامل الصليب، والفيلسوف المتصوف بونافنتورا.

٧ – ومن بين الآباء اللاتين جـمـيعًـا يـهل القـديس أغسطينوس من هبـو (عنابة الجزائر اليوم) كأكثر هؤلاء الآباء فكرًا وأبرزهـم شموخًا. على أنه نظرًا للأهمية البالغة لفكر أغسطينوس على مدار العصور الوسطى، فإننا سوف نعرض لفلسفته فى توسع فى فصل خـاص. ويكفى هنا أن نشير فى اختصـار إلى القديس أمبروز (حوالى ٣٣٣-٣٩٧م)، أسـقف مدينة ميلان. ويعكس تفكير أمـبروز موقفه من الفلسـفة، فـهو كـمـا هو متواتر عن الآباء الرومان ينصب على القضـايا العلمية والمواقف الأخلاقية، مع جريمة من التـأمل الميتـافيزيقى. وقد اعتمد أمبـروز فى كتاباته على أركان العـقيدة والكتـاب المقدس، وأيضـا على أفكار الآباء اليونان، ولكنه فى القضـايا الأخلاقـيـة يبدو متـأثرًا بالخطيب الرومانى شيشرون؛ ففى كتابه عن "واجبات رجال الإكليروس" الذى ألفه سنة ٣٩١م، من أجل رجال الدين فى ميلانو، يقدم شيئا مناظرًا لأفكار شيشرون فى كتابه "عن الوظائف"، ولكن فى ثوب مـسـيحى، مع إطلالة على الفـضـائل من وجـهـة النظر الرواقية وصولاً إلى المثل الأعلى للسعادة والغبطة الأزلية مع الله. وإن لم يكن القديس أمبروز قد أضاف الشىء الكثير إلى كادر الأخلاق المسيحى، إلا أن كتاباته كانت بعيدة الأثر على الكثير من الكتاب اللاحقين ممن تصدوا لمعالجة القضـايا الأخلاقية.

٨ – مما سبق يتضح أن الآباء اليونان للكنيسة كانوا متـأثرين بأفلاطون وميراثه الفكرى إلى حد بعيد. على أن واحدا من هـؤلاء الآباء المتـأخرين هو الذى مـهد الطريق لتـقـديم الفكر الأرسطى للغـرب اللاتينى فى ثوب مـقـبـول، وذلك هو القـديس يوحنا الدمشقى الذى توفى سنة ٧٤٩م. كان الدمشقى مناهضـا لسياسة الأباطرة الأيسوريين فى بيزنطة الذين أقدموا على تحطيم الأيقونات، فتصدى للدفاع عن الأيقونات وهاجم

الأباطرة المسئولين عن هذه الحملة ضد هذه الرموز الدينية. وكان الدمشقى أيضا من المتضلعين فى علوم اللاهوت، ويمكن اعتباره رائد "المدرسيين" فى الشرق البيزنطى. وهو لا يدعّى أنه يقدم جديداً فى الفكر اللاهوتى، وإنما هو يكتفى بالحفاظ على أفكار أهل العلم القدامى ونقله للأجيال. على أن من يتفحص عرض الدمشقى لكتابات الأعلام السابقين لا يعدم أن يصادف أفكاراً أصيلة خاصة به؛ ففى كتابه الرئيسى بعنوان: "نبع الحكمة" نجد مسحًا لمنطق أنطولوجيا أرسطو، مع تعريج على أفكار فلاسفة آخرين من أمثال فورفوريوس. وفى الجزء الأول عن الديالكتيك فى هذا الكتاب، يفصح الدمشقى عن رأيه بأن الفلسفة والعلوم الدنيوية الأخرى هى بمثابة الأدوات المعينة أو الوصيفات لخدمة اللاهوت. وهو بهذا يتبنى وجهة النظر التى نادى بها كل من كلمنت السكندرى. وجريجورى النازيانزى، وجريجورى من نيصا، وفيلون السكندرى، وهى وجهة النظر التى نراها تتردد كثيراً فى العصور الوسطى[1]. وفى الجزء الثانى من هذا العمل نفسه يستعرض الدمشقى تاريخ الهرطقات، معتمدا على كتابات السابقين لعصره؛ وفى الجزء الثالث عن "الإيمان الأرثوذكسى" يقدم مسحًا للاّهوت الأرثوذكسى القديم كما وضع أسسه الآباء القدامى فى أربعة أبواب، وقد قام برجنديوس من بيزا سنة ١١٥١م بترجمة هذا الجزء إلى اللاتينية، واستفاد من هذه التجربة كل من بطرس لومبارد وألبرت الكبير والقديس توما الإكوينى. هذا وجدير بالملاحظة أن يوحنا الدمشقى قد تمتع فى بلاد المشرق بنفس المكانة التى خطا بها توما الإكوينى فى الغرب اللاتينى.

٩- يتبين من العرض الموجز السابق أن البحث عن منظومة فلسفية نسقية فى أعمال آباء الكنيسة اليونان أو اللاتين- باستثناء القديس أغسطينوس- هو بحث لا طائل من وراءه؛ ذلك أن هؤلاء الآباء لم يضعوا خطًا فاصلاً بين مجالى الفلسفة واللاهوت، كما أنهم قد نظروا إلى المسيحية على أنها "الحكمة" أو الفلسفة الوحيدة دون

---

(1) P.G.,94, 532AB.

سواها! أما بالنسبة للفلسفة اليونانية، فإنها لا تعدو أن تكون عندهم أكثر من إرهاصة تمهيدية لبشارة المسيح، ولذا فإن تناولهم لهذه الفلسفة قد جاء من منطلق التمهيد لهذه البشارة، مع الكشف عما رأوه فيها من ضلالات عن دروب الحقيقة. فهم من ناحية ينسبون هذه الإهاصات إلى اقتباسات أخذها هؤلاء الفلاسفة من العهد القديم؛ ومن ناحية أخرى فإنهم يعزون الزيغ والضلال فى أفكارهم إلى قصور العقل البشرى وانحرافه عن الصواب تحت سراب الزعم بالأصالة وبفعل الغرور بالذات. وعندما اقتبس هؤلاء الآباء بعض الأفكار من الفلسفة اليونانية، فإنهم قاموا بذلك لاستخدام هذه الأفكار لخدمة الحكمة المسيحية، وليس بقصد إبرازها ضمن أطر فلسفية بالمعنى الدقيق.

ومع ذلك فإن كتابات هؤلاء الآباء لا تخلو من لمسات فلسفية فى بعض المواضع، فهم على سبيل المثال يستخدمون حججا عقلانية منطقية للتدليل على وجود الله، وهى مستقاة من مسلّمات نظام الكون والحكمة الكامنة من وراءه، كما أنهم يتبحرون فى الفرص وراء طبيعة الروح. كما أن بعض الأفكار التى وردت عند جريجورى من نيصا يمكن أن تدخل ضمن موضوعات فلسفة الطبيعة أو الكونيات. ولكن هذا جميعه لم يرد فى منظومة معدة بطريقة نسقية، ومن ثم فقد يرى البعض أنه لم يكن ثمة داع للتعرف إلى هؤلاء الآباء فى كتاب يعرض لتاريخ الفلسفة عبر العصور. ولكننا نعتقد العكس؛ لأن التعريج على أفكار هؤلاء الآباء أمر ضرورى للوقوف على الفكر المسيحى "المتفلسف"، الذى لا يعرف الكثيرون شيئا عنه.

ونود عند هذه النقطة أن نشير إلى أنه نظراً للمكانة الخاصة التى حظى بها مؤخراً القديس توما الإكوينى بين فلاسفة الكاثوليك، الذى كان قد تبنى النهج الأرسطى فى كتاباته، ونظراً للهجوم الذى شنه المفكرون الباكرون لعصرنا الحديث (من أمثال فرانسيس بيكون وديكارت) على "الأرسطية المدرسة"، فإن الكثيرين يعتقدون أن الفلسفة المسيحية أو الكاثوليكية تحديداً كانت أرسطية فى نزعتها. على أن النظرة المتأنية لفكر الآباء القدامى تكشف لنا عن أن هؤلاء الآباء كانوا متأثرين بأفلاطون،

وليس بأرسطو فى جميع الأحوال. ولربما يرجع هذا إلى انتشار المبادئ الأفلاطونية المحدثة فى زمانهم، التى من خلالها تعرف هؤلاء الآباء أفلاطون، ولكنهم لم يكونوا يعرفون إلا النذر اليسير عن أرسطو وفلسفته. وتبقى الحقيقة القائلة بأن هؤلاء الآباء قد نهلوا أفكارهم الفلسفية من نبع أفلاطون، الذى رأوا فيه مبشراً مبكراً للرسالة المسيحية. هذا ولقد أثَّر فكر الآباء، وخاصة فكر القديس أغسطينوس، ليس فقط فى أهل العصور الوسطى المبكرة، وإنما أيضا فى أعلام متأخرين من أمثال القديس أنسلم والقديس بونافنتورا، ثم القديس توما الإكوينى نفسه.

ومن هذا يتضح أن الوقوف على فكر آباء الكنيسة القدامى أمر مرغوب فيه، بل وضرورى من وجهة النظر التاريخية على أقل تقدير.

الفصل الثالث

القديس أغسطينوس [1]
حياته ومؤلفاته - القديس أوغسطين والفلسفة

١- يحتل اسم أغسطينوس مكانة خاصة فى الغرب اللاتينى المسيحى كأعظم الآباء الكنسيين سواء على المستوى الأدبى أو اللاهوتى. ولقد سيطر فكر أغسطينوس على الفكر الأوروبى على مدار العصور الوسطى وحتى القرن الثالث عشر. ولقد ظل اسمه يتلألأ فى كل الأروقة. فرغم تيار الأرسطية الجارف على يد القديس توما الإكوينى ومريديه ، فإن هذا لم ينتقص من قدر العملاق أغسطينوس إفريقى المولد بحال. ولكى نتفهم التيارات المختلفة فى فكر العصور الوسطى، لابد لنا من التوقف عند القديس أغسطينوس، وإن كنا سوف نكتفى بإيجاز عن حياته وأعماله فى هذا العرض:

ولد أغسطينوس فى بلدة تاجستا بولاية نوميديا (بشمال إفريقيا) فى الثالث عشر من نوفمبر سنة ٣٥٤م، لأب وثنى اسمه ياتريكوس وأم مسيحية اسمها مونيكا. ولقد تعهدت الأم ابنها بتربية على المبادئ المسيحية، وإن كان عماده قد تأخر بعض الشىء، تمشيًا مع التقاليد السائدة آنذاك[1]. ولقد تعلم الصبى مبادئ اللاتينية والحساب على يد أحد المدرسين فى تاجستا، ولكنه كان منجذبا بشكل أكبر إلى اللهو واللعب. ثم أخذ

(1) Conf., 1,11,17.

فى تعلم اللغة اليونانية على كره منه، وإن كانت قصائد هوميروس قد أشعلت خياله المحب للقصص. ولذا فإن معرفة أغسطينوس باللسان اليونانى كانت ممدودة، فلم يتمكن أبدا من مطالقة النصوص اليونانية فى يسر.

وفى سنة ٣٦٥م قصد أغسطينوس إلى ميدنة مادورا، حيث ذاعت شهرته فى الأدب اللاتينى والأجرومية. وكانت مادورا آنذاك وثنية الطابع، وكان والده يأمل أن يساعد مناخ المدينة الوثنى إلى جانب دراسة الآداب اللاتينية القديمة فى المباعدة بين الفتى وبين عقيدة والدته المسيحية. ولم تفلح التجربة، أو السنة التى أمضاها الفتى فى تاجستا (٣٦٩-٣٧٠م) فى تحقيق رغبة الأب. وفى سنة ٣٧٠م توفى والده، وفيها بدأ أغسطينوس فى دراسة الخطابة فى قرطاج، وهى أكبر المدائن التى كان قد رآها حتى ذلك الوقت. ولقد أثرت قرطاج، وهى الميناء الكبير ومركز الحكم، بحياتها الصاخبة وإباحتها وبالبدع المستوردة من المشرق على خيال أغسطينوس وهو فى عنفوان شبابه، ولذا فإنه سرعان ما عصف بقواعد التعاليم المسيحية، واتخذ له محظية عاشرها لمدة تربو على العشر سنين، وأنجب منها ابنا فى السنة الثانية من إقامته فى هذه المدينة. ورغم هذا الانغماس فى حياة الدعة والصخب، فإن أغسطينوس كان طالبًا متفوقًا فى دراسته للخطابة، ولم تصرفه نزوات الطيش والشباب عن متابعة الدراسة.

وبعد أن قرأ أغسطينوس أطروحة شيشيرون بعنوان "فى مدح الفلسفة"، شعر بحاجة ملحة إلى البحث بطريقة عقلانية عن ماهية الحقيقة، وهنا اعتنق مبادئ المانوية، التى رأى فيها عرضًا عقلانيًا، بخلاف الأفكار "المتبربرة غير المنطقية" التى تقول بها المسيحية؛ ففى حين أن المسيحية تقول بأن الله خلق العالم وأن الله هو الخير، كان أغسطينوس يتساءل عمن إذن قد خلق الشر والشقاء؟ ولقد وجد أغسطينوس الإجابة فى أفكار المانوية، التى تؤمن بالثنائية؛ فهناك مبدأ أصلى للخير وهو النور الذى يمثله "أهورا مزدا"، وهناك مبدأ أصلى للشر وهو الظلام ويمثله "أهريمان". وهذان الأصلان - كما تقول المانوية- أزليان، والصراع بينهما لا يتوقف على سطح الأرض الذى شكله الاثنان فى حلقات صراعهما الأزلى. وبالنسبة للإنسان فإن الروح، وهى مؤلفة من النور فهى من صنع أصل الخير، فى حين أن الجسد المؤلف من مادة سميكة فهو من صنع

مبدأ الشر. ولقد أعجب أغسطينوس بهذه الأفكار المانوية؛ لأنها قد شفت غليله في البحث عن مشكلة الشر، ووجد أنها تقوم على أساس مادية ملموسة؛ لأنه حتى ذلك الحين من العمر لم يكن ليستوعب وجود حقائق مجردة لا مادية لا تقدر حواسنا العادية على إدراكها. ولما كان أغسطينوس على وعي بعواطفه ونزواته الحسية، فإنه راح يقنع نفسه بأن هذه النزوات من فعل قوى شريرة خارج إرادته. يلاحظ أيضا أنه في حين كان المانويون يدينون العلاقات الجنسية وأكل اللحوم، ويتواصون بالزهد والصوم، إلا أنهم قصروا هذه الشعائر على "الخاصة" أو "المختارين" فقط، وليس على "المريدين" الذين كان أغسطينوس ينتمي إليهم.

وهكذا تباعد أغسطينوس عن التعاليم المسيحية، سواء على المستوى الأخلاقي أو الفكرى ثم عاد إلى مدينة ناجستا سنة ٣٧٤م ليعلم الأجرومية والآداب اللاتينية لمدة عام. وبعدها أسس مدرسة للخطابة في قرطاج (ضربت سنة ٣٧٤م)، حيث عاش مع محظيته وابنهما أديوداتوس (*) وخلال هذه الفترة فاز بجائزة الشعر (عن قصيدة درامية قد اندثرت)، ثم نشر أول كتاب بالنثر بعنوان: "عن الجميل والمتناغم". وقد ظل أغسطينوس في قرطاج حتى سنة ٣٨٣م. وقبل رحيله إلى روما مرَّ بموقف بالغ الخطورة؛ إذ وقع في حال من الشك باتت تؤرقه وهو يتساءل عن اليقين في الفكر البشرى، وعن الصراع بين المبدأين الأولين للخير والشر. وقد حدث أن حل بمدينة قرطاج أسقف مانوى الفكر اسمه فاوسيوس، فهرع أغسطينوس إليه لعلَّه يقدم له إجابة شافية عن هذه التساؤلات المحيِّرة. ومع أن فاوستوس كان رجلا مرحابًا وودودًا، فإن إجاباته لم تشف غليل أغسطينوس. وعندها قرر أغسطينوس، وقد اهتزت في ضميره الأفكار المانوية، أن يرحل إلى مدينة روما، ومن الدوافع الأخرى لرحيله إلى روما أن التلاميذ في قرطاج كانوا على خلق سيىء وبهم شراسة جعلت السيطرة عليهم أمرًا

(*) أديوداتوس Adeodatus أرعسطية الله (المراجع).

صعبًا، فى حين أن ما وصله من أخبار عن الطلاب فى روما كان مطمئنًا، هذا إلى جانب طموح أغسطينوس فى أن يحقق نجاحًا أكبر فى العاصمة الإمبراطورية.

وفى روما افتتح أغسطينوس مدرسة لتعليم الخطابة، ومع أن التلاميذ كانوا حسنى السلوك، فإنهم اعتادوا الهروب من المدرسة إلى مدرسة أخرى عندما يحين وقت دفع المصروفات المدرسية. وعليه فإن أغسطينوس راح يبحث عن وظيفة فى مدينة ميلان، حتى وفق فى الحصول على وظيفة معلم للخطابة فى واحدة من خواص ميلان سنة ٣٨٤م. على أنه لم يترك روما إلا بعد أن تخلص من الكثير من الأفكار المانوية التى كانت تسيطر على عقله، وإن ظل فى حالة من الشك واختلاط الرؤى.

وفى مدينة ميلان أخذ أغسطينوس يقرب نفسه من الديانة المسيحية، خاصة بعد أن استمع إلى مواعظ القديس أمبروز أسقف المدينة وهو يقدّم تفسيراته لإصحاحات الكتاب المقدس. ولكنه رغم مواظبته على دروس تعلم مبادئ الديانة المسيحية، فإنه لم يكن مقتنعًا تمامًا بصحة ما يقوله له رجال الدين المسيحى. يضاف إلى ذلك أن عواطفه ونزواته الدنيوية كانت لا تزال تلح عليه. ولقد ظلت والدته تحثه على الزواج من فتاة من معارفها، أملاً فى أن ينصلح حاله وتستقل نفسه، ولكن أغسطينوس لم يكن ليطيق الانتظار للاقتران بالفتاة الموعودة، فاتخذ له محظية جديدة بدلا من والدة ابنه "أديوداتوس"، التى كان قد هجرها لكى يتهيأ للزواج الموعود. وفى هذه المرحلة أقبل أغسطينوس على قراءة بعض الأطروحات الأفلاطونية من خلال الترجمة اللاتينية التى قام بوضعها فكتورينوس، وحتى فى أغلب الظن أفكار أفلاطونية محدثة مستقاة من "تساعية" أفلوطين السكندرى. ولقد ساهمت هذه الأفكار الأفلاطونية المحدثة فى تحرير عقل أغسطينوس من قيود الفكر المادى، ليتقبل فكرة الحقيقة اللامادية. كما أن المفهوم الأفلاطونى عن الشر كعنصر سلب للخير، وليس كعنصر إيجابى قد بيَّن له أنه فى قدرته مغالبة الشر بعيداً عن معادلة الثنائية المانوية. ومن ناحية أخرى، جاء هذا الزاد الأفلاطونى المحدث فى هذه المرحلة ليسهل على أغسطينوس أن يستبصر شيئا من المعقولية فى التعاليم المسيحية. ولذا فإنه انكب على قراءة العهد الجديد قراءة جديدة،

مع التركيز على رسائل القديس بولس. وإذا كانت الأفلاطونية المحدثة قد أوصت أغسطينوس بالتأمل فى الأمور الروحية وفى الحكمة بمعناها العقلانى، فإن العهد الجديد قد بين له ضرورة العيش وفق مفردات هذه الحكمة.

ولقد ترسخت هذه القناعات فى ذهن أغسطينوس بعد لقائه بشخصين مرموقين هما: سبلكيانوس وبونتيتيانوس، وكان الأول كاهنًا عجوزًا، وهو الذى روى عليه قصة تحول فكتورينوس عن الأفلاطونية المحدثة إلى المسيحية؛ الأمر الذى جعل الشاب أغسطينوس يتحرق شوقًا.. لأن يسير على نفس الدرب على حد تعبيره(١)؛ فى حين أن بونتيتيانوس راح يحدثه عن سيرة وحياة القديس أنطونيوس المصرى المتوحد، الأمر الذى جعل أغسطينوس يشعر بالغثيان وهو ينظر إلى حالته الأخلاقية المتدهورة(٢). وأثناء هذا الصراع الحاد بين إقدام وإحجام، حدث ذات يوم وهو فى حديقة بيته أن سمع صوت صبى على سور المنزل يصيح مرارًا وتكرارًا وهو يردد عبارة تقول: "وإنها الساعة كى نستقيظ ونقرأ" (Tolle lege) ، فهرع أغسطينوس يفتح الإنجيل بطريقة عشوائية ليجد كلمات القديس بولس فى "رسالته إلى الرومان"(٣)، وهى التى ختمت على تحوله النهائى إلى حال مغايرة من المعيشة الأخلاقية(٤). ومن الواضح أن هذا التحول كان على المستويين الأخلاقى والإرادى، فى أعقاب التحول الفكرى. وما من شك فى أن هذا كله قد جاء نتيجة للأفكار الأفلاطونية المحدثة ولمواعظ القديس أمبروز وكلمات سمبلكيانوس وبونتيتيانوس، وصولاً إلى ما طالعه فى العهد الجديد. على أن الضنى الذى حل بصاحبنا فى هذه المرحلة الثانية من التحول الأخلاقى قد ازدادت حدته على ضوء ما تكشف له من قواعد كان عليه أن يلتزم بها فى أسلوب حياته، وهو بعد يشعر بالعجز عن تحقيق تلك القواعد، وإن كانت كلمات القديس بولس التى طالعها وهو فى حديقة بيته قد زودته بنعمة "الرضا والقبول"، بل إنها هى التى غيرت حيات رأسًا على عقب. وبهذا تحول أغسطينوس تحولاً تامًا، واعتنق المسيحية فى صيف سنة ٣٨٦م.

---

(1) Conf., 8,5,10.

(2) Ibid., 8,7,16.

(3) Rom., 13,13-14.

(4) Conf., 8,8-12.

على أن المرض الذى كان قد ألم برئتيه جعل أغسطينوس يعتزل مهنة التدريس فى بلد كاسيكيا كوم، وبعدها أخذ مع بعض الأصدقاء في دراسة متأنية لتعليم الديانة المسيحية، مستعيناً فى هذه الدراسة بأدواته القديمة من أفكار الأفلاطونية المحدثة؛ لأن إيمانه كان لم يكتمل بعد. وفى هذه الخلوة وضع أغسطينوس عدة أطروحات انتقد فيها "أفكار الأكاديميين القدامى"، بينما تحدث فى البعض الآخر عن "حياة القداسة" و"سلك الكهنوت". وبعد عودته إلى مدينة ميلان وضع أطروحة عن "خلود النفس"، وأخرى عن "المناجاة" وثالثة عن "الموسيقى"، وفى يوم سبت النور سنة ٣٨٧م تم عماد أغسطينوس على يد القديس أمبروز أسقف ميلان، وبعدها قرر أغسطينوس العودة إلى شمال إفريقيا. أما والدته فقد توفيت فى بلدة أوستيا[1] وهى تتأهب للإقلاع معه إلى الشمال الإفريقى. وعليه فقد أرجأ أغسطينوس رحلة العودة إلى الشمال الإفريقى، وفى أثناء إقامته فى مدينة روما وضع عدة أطروحات عن "ماهية النفس" و "أخلاقيات الكنيسة الكاثوليكية وأخلاق المانويين"، وأخيراً فى خريف سنة ٣٨٨م أقلع أغسطينوس عائدا إلى شمال إفريقيا.

وفى أعقاب عودته إلى مدينة تاجستا، أسس أغسطينوس داراً رهبانية صغيرة، وفى هذه الفترة (٣٨٨-٣٩١م) انتهى من أطروحاته: "ضد المانويين"؛ و"العقيدة الحقة"؛ "والموسيقى"؛ و "الأخلاق". وكان أغسطينوس قد أخذ عهداً على نفسه أثناء إقامته فى بلدة كاسيكيا كوم بألا يتزوج، وإن لم يفكر فى الانخراط فى سلك الكهنوت. ولكن أسقف مدينة عنابة سامه كاهنا رغم أنفه سنة ٣٩١م. وعندما كان فى زيارة إلى هذا الميناء الذى يقع على مسافة ١٥٠ ميلاً غربى قرطاج. والواقع أن الأسقف كان يشعر بالحاجة إلى أغسطينوس ليشد من أزره فى إدارة شىءون الأسقفية، وبهذا استقر أغسطينوس فى عنابة وأسس بها بيتا رهبانيا. وفى هذه المرحلة دخل فى جدل مع المانوية، فوضع مؤلفا بعنوان: "جدوى الإيمان"، وآخر عن "ثنائية النفس"، وثالث عن "الجدل ضد فورتيناتوس"، ورابع عن "الإيمان والشواهد" وهو محاضرة عن العقيدة

(1) Ibid., 9,10,23-6.

كان قد ألقاها أمام مجمع من الأساقفة الأفارقة. كذلك وضع أطروحة أخرى موجهة ضد "الدوناتيين" بعنوان: "المزامير فى مواجهة طائفة الدوناتيين" ثم بدأ فى وضع شروح "لسفر التكوين" وإن كان هذا العمل لم يكتمل. وإلى هذه المرحلة أيضا ترجع عدة مؤلفات أخرى لأغسطينوس (٣٨٩-٣٩٦م) من قبيل: "مطارحة قضايا متنوعة"؛ و"ضد آديمانتوس المانوى"؛ و "عن القناعة"؛ وعن "موعظة المسيح على الجبل"؛ وعن "الرياء والكذب"؛ و عن "رسائل القديس بولس إلى الرومان والغلاطيين". وفى سنة ٣٩٥م سيم أغسطينوس أسقفا مساعداً لمدينة عنابة، وعندها أقام داراً رهبانية أخرى فى ناحية إقامته. وعندما توفى فالريوس أسقف عنابة سنة ٣٩٦م، خلفه أغسطينوس فى كرسى الأسقفية، وظل فى كرسيه هذا حتى وفاته. وقد كان عليه من هذا الموقع أن يتصدى لفرقة "الدوناتيين" المنشقة عن الكنيسة، التى كان نفوذ أتباعها آخذاً فى الازدياد إلى درجة تبعث على القلق. ولقد دخل أغسطينوس فى صراع حاد مع هؤلاء الدوناتيين سواء "بالوعظ أو المجادلة أو الكتابة. وفى خلال ذلك التقط بعض الوقت لكتابة عدة أطروحات من بينها: "عن قضايا متفرقة وهى موجهة إلى سمبلكياتوس (٣٩٧م)؛ وجزء من "الاعترافات" (وقد نشرت "الاعترافات" كاملة سنة ٤٠٠م)؛ ثم شروح "لسفر أيوب". كذلك تبادل أغسطينوس فى هذه المرحلة عدة مكاتبات حول بعض الموضوعات فى الكتاب المقدس مع العالم المرموق القديس جيروم.

وفى عام ٤٠٠م شرع أغسطينوس فى كتابة واحد من أهم مؤلفاته فى خمسة عشر جزءاً عن "الثالوث"؛ والذى اكتمل سنة ٤١٧م. وفى سنة ٤٠١م. وفى سنة ٤٠٠م أيضا ظهرت رسالته بعنوان: "تعليم قواعد الدين للبسطاء من الناس"؟ و "الإجماع حول الإنجيل"؛ و "واجبات الرهبان"؛ و "ضد فاوستوس المانوى" (فى ٣٣ جزءًا)؛ و "الكتاب الأول ضد رسائل بتليانوس" الأسقف الدوناتى لبلدة سرت؛ ثم "الكتابين الثانى و"الثالث" تباعًا فى نفس الموضوع (٤٠١-٤٠٣م) ولم ينته الأمر عند هذا الحد؛ إذ وضع أغسطينوس أطروحات أخرى (ضد الدوناتيين" فى هذه المرحلة أيضا. وإلى جانب هذا

كتب أغسطينوس العديد من الرسائل، من بينها رسالة إلى ديوسقورس [1]، يرد فيها على استفساراته عن شيشيرون، مع توضيح وجهة نظره فى الفلسفة الوثنية بشكل عام، والتى تشى بميل إلى الأفكار الأفلاطونية المحدثة (٤١٠م).

وفى أعقاب ذلك صدرت عدة مراسيم إمبراطورية تدين جماعة الدوناتيين وآراءهم (٤١١م). وبعدها اتجه أغسطينوس لمجابهة فرقة أخرى هى جماعة البيلاجيين من أتباع بيلاجيوس الذى بالغ فى إعطاء الإنسان الفرد قدرًا واسعًا من حرية الإرادة والطريق إلى الخلاص، كما أنه أنكر فكرة "الخطيئة الأولى" لسيدنا آدم. وقد قام بيلاجيوس بزيارة إلى قرطاج سنة ٤١٠ فى صحبة كويلستيوس، وبعدها توجه إلى بلاد المشرق. وفى سنة ٤١١م صدر قرار بالحرمان ضد كويلستيوس فى مجمع عقد فى قرطاج. ولقد حاول بيلاجيوس الاستناد إلى نصوص وردت عند أغسطينوس فى كتابه عن "حرية الإرادة" لتبرير آرائه، ولكن أغسطينوس بادر بالرد عليه فى أطروحة بعنوان: عن "الخطايا والذنوب وغفرانها"، وأخرى بعنوان: "عماد الصغار" وهى موجهة إلى مرسللينوس، أتبعها فى نفس العام (٤١٢م) بأطروحة عن "الروح والآداب"، وأخرى عن "الإيمان ومعجزاته" (٤١٣م)؛ ثم أطروحة ضد بيلاجيوس بعنوان: "الطبيعة والنعمة الإلهية" (٤١٥م)؛ وأخرى عن "كمال العدالة الإنسانية" (٤١٥م).

وكان أغسطينوس قد بدأ سنة ٤١٣م فى وضع كتابه العملاق "مدينة الله" (الذى اكتمل سنة ٤٢٦م، وهو أعظم وأشهر كتاباته جميعًا. وبينما كان أغسطينوس يخط هذا العمل الهام، كانت روما محاطة بجحافل الجرمان المتبربرين من كل جانب. كذلك وضع أغسطينوس "شروحا مفصلة للمزامير"، ورسالة وموجهة إلى "أوروزيوس ضد أتباع برسكليانستاس وأوريجسين" سنة ٤١٥م، وكان برسكليانستان هذا أسقفًا مهرطقا فى إسبانيا. وفى سنة ٤١٧م أخرج أغسطينوس هجومًا آخر ضد بيلاجيوس وأفكاره، وبعدها بعام أخرج أطروحة عن "نعمة المسيح والخطيئة الأولى". وأثناء ذلك أيضا

---

(1) Epist., 118.

(٤١٦-١٤٧م) أنهى كتابه عن "الثالوث"؛ وآخر عن "إنجيل يوحنا"، وثالث عن "رسائل يوحنا إلى "البارثيين"، إلى جانب العديد من الرسائل والمواعظ.

وفي سنة ٤١٨م تمت إدانة الهرطقة البيلاجية، مرة في مجمع للأساقفة الإفريقيين، وأخرى بواسطة الإمبراطور هونوريوس، ثم على يد البابا زوزيموس بعد ذلك؛ وإن كان أتباع البيلاجية قد ظلوا ناشطين لا يهدأون. وعندما وجه جوليان "الأسقف الهرطيق" في إكلانوم اتهامه لأغسطينوس بأنه مبتدع فكرة "الخطيئة الأولى"، رد عليه أغسطينوس في أطروحة بعنوان: "الزواج والمحظيات" (٤١٩-٤٢٠م) وفي سنة ٤٢٠م وجه أغسطينوس كتابين، واحداً إلى البابا بونيفاس حول أفكار بيلاجيوس المهرطقة؛ والآخر عن هرطقة جوليان في سياق دفاعه عن بيلاجيوس (٤٢١م). كذلك أخرج أغسطينوس في هذه الحقبة نفسها كتابا "عن النفس وأصلها" (٤١٩م)، وآخر "ضد الرياء والكذب وبيان فضل القناعة" (٤٢٠م)، ثم كتاباً "عن خصوم الناموس والأنبياء" (٤٢٠م)، وآخر عن "الدعاء" موجهاً إلى لورنتيوس؛ وآخر "عن الإيمان والرجاء والمحبة" (٤٢١م)؛ ثم رسالة إلى باولينوس فولانوس "عن رعاية أجساد الموتى" (٤٢٠/ ٤٢١م).

وفي سنة ٤٢٦م عندما شعر أغسطينوس بدنو أجله، قام بتعيين الكاهن هرقليوس خلفًا له بعد أن يوافيه الأجل، وقد رحب شعب الأبروشتيه بهذا الاختيار. هذا ولم يتوقف أغسطينوس حتى في هذه المرحلة الحرجة من حياته عن الكتابة؛ فنشر سنة ٤٢٦/ ٤٢٧م كتاباً عن "النعمة الإلهية والإرادة الحرة" موجها إلى فالنتينوس، ثم كتاباً آخر عن "التوبة والنعمة الإلهية"، إلى جانب كتابين آخرين بعنوان "المراجعات"، ينظر فيه بعين ناقدة إلى كل ما ورد في كتاباته السابقة حسب تتابعها الزمني.

وبينما كان أغسطينوس منعكفا على كل هذه الكتابات، كان موقف الإمبراطورية الرومانية يزداد سوءاً على سوء؛ ففي سنة ٤٢٩م قاد الزعيم الجرماني جنزريك جحافله من جماع الوندال من إسبانيا إلى شمال إفريقيا. ورغم هذه السحب المتبربرة القائمة ظل أغسطينوس ممسكا بقلمه، فأخرج سنة ٤٢٧م كتاباً بعنوان "مرآة النصوص

المقدسة" وهو مختارات من نصوص الكتاب المقدس، وفى سنة ٤٢٨م أخرج كتاباً عن "الهرطقات" موجهًا إلى كودفولتيديوس، وأتبعه بكتابين آخرين عن "العطايا للصابرين على المحن"، وعن "المقدر والمكتوب" من النعم الربانية، وهما موجهان إلى بروسبيريوس (٤٢٨/٤٢٩م). هذا إلى جانب عمل لم يكتمل "ضد جوليان" (٤٢٩م) يفند فيه هجوم جوليان عليه فى دفاع الأول عن أفكر بيلاجيوس، وإن كان أغسطينوس قد توفى قبل أن ينهى هذا العمل. يذكر أيضا أن أغسطينوس قد تصدى لهرطقة آريوس مرتين فى عملين بعنوان "مقارنة النصوص"؛ ثم "المجابهة ضد ماكسمين الأسقف الأريوسى".

وفى أوائل صيف سنة ٤٣٠م، قام الوندال بضرب حصار قاس حول مدينة عنابة، وفى أثناء هذا الحصار الوندالى توفى أغسطينوس، وذلك فى ٢٨ أغسطس سنة ٤٣٠م، وهو يردد مزامير التوبة. ويلاحظ يوسيديوس كاتب سيرة أغسطينوس أن الرجل لم يترك وصية؛ لأنه كواحد من فقراء الله لم يكن لديه ما يتركه. ولقد قام البرابرة الوندال بإحراق مدينة عنابة، ولكن كاتدرائية المدينة ومكتبة أغسطينوس قد أفلتتا من هذا الدمار. وقد كتب يوسيديوس سيرة القديس أغسطينوس ضمن سير الآباء اللاتينية، ومن بين ما سطره فى هذه السيرة قوله: "إن هؤلاء الذين يطالعون ما كتبه القديس أغسطينوس عن الأمور الإلهية سوف يجنون نفعًا عظيمًا، وإن كنُت أعتقد أن الذين قُدِّر لهم أن يستمعوا إليه أو يروه وهو يعظ الناس، أو يسعدهم الحظ بالحديث معه كانوا أوفر حظًا وأكثر نفعاً".

٢ - قد يبدو غريبًا أننا قد تكلمنا عن القضايا اللاهوتية التى أسهب فى الكتابة عنها القديس أغسطينوس، وأننا قد أوردنا أيضا قائمة طويلة بمؤلفاته اللاهوتية. على أننا نقصد من وراء هذا الرصد أن ندلل على أن أغسطينوس لم يكتب أعمالاً فلسفية بالمعنى الدقيق للكلمة اللهم إلا فيما ندر. ولسنا ننوى فى هذا العمل عن تاريخ الفلسفة أن نتعرض إلى آراء أغسطينوس اللاهوتية الصرفة، إلا فى بعض النقاط التى تحمل بين ثناياها أفكاراً فلسفية؛ ففى جمال نظرية المعرفة علينا أن نتأمل فيما ورد عنده عن "الثالوث"؛ وفى مجال العقل علينا أن نفتش بها كتبه عن التفسير الحرفى لسفر "التكوين"؛ فى حين أن ما سجله فى "الاعترافات" يلقى لنا الضوء على موقفه من قضية

الزمن. وقد يبدو هذا الخلط بين المسائل اللاهوتية والفلسفة أمراً غريباً وغير منهجي بالنسبة لنا اليوم، وقد اعتدنا على وضع خط واضح بين مجال الدوغما اللاهوتية ومجال الفلسفة. ولكن لابد لنا أن نتذكر أن أغسطينوس، مثله في ذلك مثل الآباء الآخرين والكتاب المسيحيين الباكرين، لم يكن يفرق بين المجالين اللاهوتي والفلسفي. ولا يعني هذا أن أغسطينوس لم يعترف بقيمة العقل في الوصول إلى الحقيقة دون عون من الوحي السماوي، وإما هو يركز في المقام الأول على الحكمة المسيحية في نظرة شمولية لأركان الإيمان، حتى تتضح له رؤية العالم والحياة الإنسانية من خلال هذه الحكمة. وكان أغسطينوس يدرك جيداً أن الحجج العقلية لإثبات وجود الله كثيرة، ولكنه لم يكن ليولي هذه الحجج اهتماماً كبيراً بقدر اهتمامه بالجانب الإيجابي في التسليم بالإرادة الإلهية، وبأنه لكي يحصل المرء على هذا التسليم الإيماني بطريقة ملموسة، فإنه في حاجة ماسة إلى نعمة ربانية تفتح بصيرته. ومجمل القول أن أغسطينوس لم يكن يقوم بدور مزدوج، يجمع بين اللاهوتي من ناحية وبين الفيلسوف الذي يتأمل في "الإنسان الطبيعي"، وإنما هو قد نظر إلى الإنسان بالمعنى المحسوس: الإنسان الذي سقط بفعل الخطيئة الأولى ثم افتدى من هذه الخطيئة بفضل الله، الإنسان الذي بمقدوره أن يصل إلى الحقيقة فقط عندما تحل عليه النعمة الربانية ليعاين الحقيقة وسبل الخلاص. أما إقامة الحجج العقلية فإنها مجرد مرحلة أو أداة على الطريق تعين الإنسان على التحول إلى طريق الخلاص. وهذه الأدوات العقلانية تحتاج إلى تأهب معنوي أو روحاني لكي تكتسب مصداقية وحيوية ولا يكفي- عند أغسطينوس- مجرد الاعتراف بوجود الله، وإنما على المرء أن يجاهد روحانيا حتى يعمر الإيمان في قلبه، ويتوافق سلوكه مع الرسالة السماوية وتعاليم السيد المسيح. إن للعقل دوره في إدخال الإيمان إلى قلوب البشر، وفي التعمق في فهم مفردات الإيمان، ولكن الأهم من هذا وذاك عند أغسطينوس هو علاقة الروح بخالقها. وهكذا يتبين لنا أن للعقل دوراً هاماً في المهلة الفكرية التي يصل بها هذا العقل إلى موقف الاقتناع، وبعد التأمل في هذه القناعات يقترب المرء من الحكمة وأعتاب الإيمان: "إن دواء الروح، وهو هبة من العناية والرحمة الربانية، مكتمل وجميل في درجته ونوعه؛ لأنه يتوزع بين القدرة الإلهية وبين العقل معا.

وفى حين أن القدرة الإلهية تتطلب الإيمان من البشر، وتعيد الإنسان إلى العقلانية، فإن العقلانية تمكن الإنسان من الإدراك والمعرفة، وإن كانت العناية الإلهية لا تتخلى عن العقل عندما يفكر فيما يعتقد فيه" (١).

إن هذا الموقف يعبر عن التراث الأغسطيني بشكل واضح، وفى حين أن القديس أنسلم قد عبَّر عن ذلك بقوله: "إننى أؤمن لكى أفهم"، فإن القديس بونافنتورا (قرن١٣م) قد رفض صراحة الفصل المتعسف بين مجال اللاهوت والفلسفة، وما يستتبع ذلك من الأساليب المستخدمة فى كل من المجالين؛ وهو موقف قد تولد بالضرورة عن اتجاهات مبكرة، ولكنه يتميز بالتجاوب مع الفروق الحقيقية بين المجالين: السماوى الموحى به، والعقلى الصرف أو بمعنى آخر الغيبى من ناحية والطبيعى من ناحية أخرى. وهذه المعادلة تمثل ضمانًا سليمًا للعقيدة عن إيمان من ناحية، ولسلطان العقل الإنسانى أيضا. على أن موقف أغسطينوس من ناحية أخرى يتميز بأنه ينظر إلى الإنسان من حيث هو، أى بالمعنى الحسى، الذى ليس أمامه سوى نهاية واحدة وهى النهاية الغيبية. وأما واقعه فهو حقيقة سقوطه ثم فدائه، ومن ثم "فلم يكن هناك، وليس هناك ولن يكون هناك إنسان طبيعى تمامًا بدون غائبة غيبية". وإذا كان توما الإكوينى يؤكد على الفصل بين ما هو غيبى وما هو طبيعى، أى بين الإيمان والعقل، فإن أغسطينوس يصور الإنسان من حيث موقعه الملموس، ويولى أهمية قصوى لعلاقة الإنسان مع الله.

أما والأمر كذلك، فإنه من الطبيعى أن نفتش عن آراء أغسطينوس "الفلسفة الخالصة" من داخل نسيجه الفكرى فى مجمله. وللوصول إلى ذلك يتوجب علينا أن نفحص فكر أغسطينوس من وجهة نظر توما الإكوينى. على أن هذا لا يعنى الخروج عن مشروعية البحث؛ لأننا فى الواقع نفتش عن الأفكار الأغسطينية المتصلة بالفلسفة بالمعنى الأكاديمى لمصطلح الفلسفة. وينطوى هذا التوجه بالضرورة على انتزاع أفكار أغسطينوس من سياقها الأصلى الكامل فى معرض تأريخنا للفلسفة. ولابد من

(1) De ver relig., 24, 45.

الاعتراف بأن مثل هذا الانتقاء لأفكار أغسطينوس الفلسفية من المنظور الذى ينتهجه أتباع توما الإكوينى إنما ينتهى بتقديم فكرة هزيلة عن عطاء القديس أغسطينوس الفكرى، بما يتضمنه من نزعات أكاديمية وموضوعية. والحق أن أغسطينوس لم يبلور منظومة فلسفية متكاملة من قبيل ما قام به توما الإكوينى ومريدوه. كذلك يبدو من الصعوبة بمكان فى بعض القضايا أن نفهم ما كان أغسطينوس يعنيه على وجه التحديد، لأن أفكاره محاطة دائما بهالة من الغموض والتلميحات، كما يعوزها التحديد الدقيق أحيانًا، الأمر الذى يترك القارئ فى حالة من الحيرة والفضول المشرب القلق.

هذا ويعتقد أتباع مدرسة توما الإكوينى من المتشددين أن فلسفة أغسطينوس لا تحتوى على شىء ذى بال؛ لأن ما ورد غامضا ومنقوصا عند أغسطينوس قد جاء واضحا وجليا ومحدداً عند أستاذهم توما الإكوينى. ومع ذلك تبقى حقيقة هامة وهى أن تراث أغسطينوس باق وحى ولم يندثر حتى إلى يومنا هذا، ولربما كان هذا القصور وغيبة المنظومة فى فكر أغسطينوس، مع مبادأة فكرية هنا وهناك من الأشياء التى حسبت لأغسطينوس، والتى ساعدت على تواتر هذا الفكر الذى لا يعرض قالبًا معينا مكتملاً إما أن يقبل كما هو أن يرفض أو يشوه. وفى جميع الأحوال فإن الفكر الأغسطينى يعد مطارحة وإلهاما وأفكاراً قابلة للأخذ والعطاء، الأمر الذى يعزز من تشبث أشياع الأغسطينية بتراث معلمهم، رغم خروجهم فى أغلب الأحيان عما كان المعلم نفسه قد قصد إليه أصلاً!.

الفصل الرابع

القديس أغسطينوس (٢)

قضية المعرفة الطوباوية - المعرفة فى مواجهة الشك - المعرفة الخبرية - طبيعة الحس - الفكر الإلهى - التجلى والتجريد

١ - إن الحديث عن "المعرفة" (الإبستمولوجيا) عند القديس أغسطينوس قد يعطى الانطباع بأنه كان مهتمًا ببلورة نظرية خاصة عن المعرفة أو تقديم تمهيد منهجى ينتقل به من "الطبيعى" إلى "ما وراء الطبيعى" (أو الميتافيزيقى). ولكن هذا الانطباع خاطئ تمامًا؛ لأن أغسطينوس لم يفكر أبدًا فى تقديم نظرية عن المعرفة من منطلق واقعى من أجل بناء منظومة ميتافيزيقية.

وإذا كان الفيلسوف سبينوزا[١] - كما قال هو بنفسه- قد قصد إلى بناء فلسفة عن "الله والمادة" لكى يتأمل فى الأمور الأزلية التى تشبع العقل والقلب جميعًا، ومن ثم تنم الروح بالغبطة والسعادة، فبالأحرى أن يقال هذا أيضا عن القديس أغسطينوس، الذى أكد على قيمة المعرفة فى السعى إلى الحقيقة، لا لأغراض أكاديمية، وإنما لتحقيق "الغبطة والسرور والحبور" أو السعادة الحقيقية.

إن الإنسان مدرك لعجزه، ولذا فهو يسعى دائمًا إلى تحقيق هدف يتجاوز به هذا العجز أو القصور، أملاً فى تحقيق السعادة، كما أن معرفة هذا الهدف شرط أساسى

(1) De Interllectus Emendatione.

لتحقيق ما يبتغيه الإنسان. وهكذا تصبح المعرفة هى السعادة نفسها، كما أن الإنسان "العارف" (الحكيم) هو فقط الذى يمكنه أن يشعر بالسعادة، فالحكمة هى التى تبسط أمامه معرفة الحقيقة. على أن أغسطينوس لا يجعل البحث عن الحقيقة هدفا فى حد ذاته؛ ففى أطروحته بعنوان "ضد دعاة الأكاديمية" يفند مقولة الشاب ليكنتيوس بأن السعادة تكمن فى البحث عن الحقيقة أكثر من الوصول إلى الحقيقة وامتلاكها (كما قال فيما بعد الفيلسوف ليسنج (Lessing، قائلا فى عنف بأنه من السخف أن نصف إنسانًا ما بالحكمة، وليس لديه دراية أو معرفة عن الحقيقة. وفى كتابه "الحياة السعيدة"[1]، يعلن أغسطينوس أن لا سعادة لإنسان لا يمتلك الأدوات التى تحقق له ما يسعى للوصول إليه؛ بمعنى أن الإنسان الذى يبحث عن الحقيقة ولم يعثر عليها بعد، لا يمكن أن يوصف بالسعادة. ولقد كان أغسطينوس نفسه يبحث عن الحقيقة؛ لأنه كان فى مسيس الحاجة إليه، وعندما وصل إلى غايته ونظر إلى الوراء فسَّر ما كان يجاهد فى سبيله على أنه كان "بحثا عن شخص المسيح والحكمة المسيحية كأداة جذب نحو السعادة الإلهية"؛ ومن ثم راح يطلع العالم على هذه الخبرة الذاتية التى قد خبرها. ولكن هذا الإعلان الخبرى لا يعنى أن أفكار أغسطينوس أفكارًا ذاتية خالصة، اللهم إلا من حيث خبرة التأمل والاستبطان السيكولوجى التى مكنتُّه من الكشف عن ديناميه الروح الإنسانية.

ومن المهم أن نلاحظ أننا عندما نقول بأن أغسطينوس لم يكن مفكرًا عقلانيا بالمعنى الأكاديمى الدقيق، وبأن فلسفته كانت من ضروب السعى لالتماس السعادة على أساس من السلوك الأخلاقى، فإننا بهذا لا نعنى أن الرجل لم يكن واعيا لمشكلة اليقين. على أننا نخطئ إذ نظن أنه كان منشغلا بالتساؤل عن مقدرة البشر فى الوصول إلى اليقين؛ لأنه قد قدم جوابًا لهذا التساؤل. إن ما كان يشغل أغسطينوس حقا وهو فى

(1) 10, AND 14;4, 24ff .

مـرحلة نضـجة الفكرى هو تسـاؤله عن "كـيـفـيـة الوصـول إلى هذا الـيـقـين"، وكـانت هى المشكلة الملحـة؛ إذ.. كيف يتأتى للعقل البشرى المحدود أن يصل إلى معرفة يقينية عن الحقائق الأزلية التى تحكم العقل البشرى نفسه ومن ثم فإنها تتجاوزه؟.

الواقع أنه بعد أن فتر إيمان أغسطينوس بفكر المانوية، شعر برغبة فى العودة إلى منهج الشك الأكاديمى، ولكنه سـرعـان مـا تجاوز هذه المرحلة، كـمـا عـبـر عن ذلك فى أطروحته "ضـد دعاة الأكاديمية"، حيث قال بأنه فى إمكاننا كبشر أن نصل إلى حال من الـيـقـين عن بعض الحـقـائق الأزلية والضـرورية قـد خلقت له مـشكلة أخـرى. وفى نهـاية المطاف خلص أغسطينوس إلى القول بأن معـرفـة الحقـائق الأزليـة هـى التى تؤهل الروح لتصبح عارفة بالله وبصنائعه أيضا.

٢ - كنا قد ذكرنا أن أغسطينوس فى أطـروحتـه "ضـد دعاة الأكاديمية" قد اهتم فى المقـام الأول بتوضـيح الصلة الحـمـيمـة بين الحكمـة والسعـادة، وبين مـعرفـة الحـقيقية والحكمـة، وهو فى هـذا المقام يوضح أيضـا أنه حتـى الشكاكين لديهم يقين عن بعض الحقـائق؛ فهم على سبيل المثـال يُسلّمون بوجود فكرة عن الشـىء ونقيضه، عن الصـواب والخطأ؛ من قبيل القول: "أنا واثق بـأن هناك عالمًا واحدًا أو أكثر من عـالم واحـد"؛ فلئن كان الاحتمال الثانى صحيحًا، فإذن هناك احتمال وجود عدد معين من العوالم أو عدد لا محدود من العوالم. وبالمثل يمكن القول إننى مدرك أن العالم ليست له بداية ولا نهاية، أو أن العالم له بداية ولكن ليست له نهاية، أو أنه ليس للعـالم بداية وإنما له نهاية؛ أو أن للعـالم بدايـة، ونهـايـة. ويعنى هذا كله أننى مـؤمن بمبـدأ التناقـضـات[1]. ويتـضـح هذا الموقف أيضًـا عندمـا اعتقد أن المظهر والواقع لشىء ما متطابقان، فهـذا الاعتـقـاد إنما هو وليد انطباع ذاتى أحس به. وليس لدى ما يبرر الشكوى من حـواسـى؛ لأنه ليس من العدالة أن أطلب من هذه الحـواس أكثر مما تطيق، فما تـبصـره العين إنما تبصـره عن حق. خذ مثلاً مثالا للعين التى ترى المجداف عندما يغمس فى الماء فإنها تراه منكسراً،

(1) C.Acad., 3,10,23.

فهل يحق لى إذن أن أتهم العين بأنها تضللنى فيما تراه على هذه الشاكلة من الانكسار؛ لأنه فى الظروف الطبيعية كانت سوف ترى المجداف نفسه مستقيما كما ينبغى على العين أن تراه؟ ولربما قال قائل: لا ينبغى علينا أن نخادع أنفسنا، بل يجب أن نقر بالأشياء كما تظهر لحواسنا وليس من حق الشكاكين أن يتندروا على ما تراه العين من ألوان، أو تسمعه الأذن من أصوات، أو ما يشمه الأنف من رائحة، أو ما يحس به اللسان من مذاق، أو تستشعره اليد من برودة أو حرارة للمس.

إن القديس أغسطينوس فى هذه الفقرة يشير إلى جماعة الأبيقوريين، وهو فى نفس الوقت يريد أن يبيِّن لنا أن الحواس لا تخادع أحداً أو تضلله، حتى عندما نحاول نحن مخادعة حواسنا وأنفسنا. إن ظهور المجداف منكسراً وهو فى جوف الماء ليس خداعًا، ولأن ظهور هذا المجداف منكسراً وهو فى جوف الماء ليس خداعًا، فلو أن هذا المجداف ظهر للعين مستقيما فى جوف الماء لكان هناك خلل فى العين التى تبصره. "إن الصواب هو تقرير حالة المجداف كما يبدو فى صدق تام. وينطبق نفس الشىء عندما أقرر أن هذا الماء بارد بعد لمسه بيدى، ولا مجال هنا للشك فى صدق ما أحس به!"(١).

أما بالنسبة للشك، فإن مَنْ يشك فى أمر ما يكون متيقنًا من حقيقة هامة؛ وهى أنه فى حالة شك. وهذا التسليم بالحقيقة فى حال الشك، حتى فى الحقيقة نفسها، يعنى أن هناك شيئًا يسمى "الحقيقة" راح العقل يشك فيه(٢). كما أننا على يقين من بعض الحقائق الرياضية؛ ففى الحساب عندما نقول إن سبعة زائد ثلاثة تساوى عشرة، فإننا لا نقول بأن الحاصل ينبغى أن يكون عشرة، وإنما نقول بأن رقم عشرة هو الحصيلة الحقيقية لهذا الجمع(٣).

---

(1) Ibid, 3,11,26.

(2) De ver relig., 39,73.

(3) De lib. Arbit., 12,34.

٣ – ولكن ما الموقف بالنسبة للوجود الشخصى، وهل نحن على يقين من وجود شىء حقيقى بالفعل، أم أن هذا اليقين ينحصر فقط فى بعض المبادئ المجردة والمسلمات الحسابية.

يجيب أغسطينوس على هذه التساؤلات بقوله بأن الإنسان، على أقل تقدير، موقن بحقيقة وجوده، وحتى لو أننا افترضنا أنه يشك فى وجود أشياء أخرى مخلوقة أو فى الخالق نفسه، فإنه مع ذلك تبقى أمامه حقيقة أنه وهو يشك فهو بالضرورة موجود؛ لأنه لم يكن ليشك لو لم يكن موجوداً. وبالمثل فإنه من العبث أن نفترض أن المرء يخادع نفسه وهو يتفكر فى هذا الوجود؛ لأنه "لولا هذا الوجود لما كان هناك مجال للحديث فى الشك فى أى شىء"[١] ولهذه الطريقة يكون أغسطينوس قد سبق الفيلسوف ديكارت صاحب مقولة: "أنا أشك فإذن أنا موجود". هذا ويقرن أغسطينوس قضية الوجود بقضية الحياة والوعى، ففى أطروحته عن "الإرادة الحرة"[٢] يبين أن الإنسان يعى وجوده من واقع حياته، وبذلك ينبنى يقينه على ثلاثة أشياء: الوجود، والحياة، والوعى. ونجد نفس المعنى فى أطروحته عن "الثالوث"[٣] أيضا، حيث يلاحظ أنه من العبث بمكان أن يحاج الشكاك بأن الإنسان فى حالة غفوة وبأنه يرى الأشياء وكأنه فى حلم؛ ذلك لأن وجود الإنسان بالفعل إنما يؤكد حقيقة حياته، سواءً أكان فى حال من اليقظة أو النوم. وحتى لو أصيب الإنسان بالجنون، فإنه مع ذلك يبقى حياً. كذلك فإن الإنسان يظل فى جميع الأحوال على وعى بما يريده، فلو أنه أراد أن يحيا سعيداً، فإنه من البلاهة بمكان أن نوحى إليه بأنه إنسان موهوم. ولربما يشكك بعض فلاسفة الشك فى مصداقية الحواس الجسدية، ولكنهم لا يمكنهم أن ينتقصوا من قيمة المعرفة التى يملكها العقل الإنسانى من ذاته دون تدخل من الحواس الجسدية:[٤] "نحن نوجد، ونحن

---

(1) De lib. arbit., 2,3,7.

(2)2,3.7.

(3)15,12,21.

(4) Ibid.

نعلم أننا موجودون، ونحن نعتز بهذه الحقيقة ومعرفتنا إياها؛ وبهذه الضمانات الثلاثة (من وجود ومعرفة ووعى) ليس هنالك ثمة خوف من المخادعة؛ لأن هذه الضمانات لم تأتنا من خلال الحواس الجسدية مثلما هى الحال مع الأشياء التى من حولنا فى العالم الخارجى"[١].

إن اليقين عند أغسطينوس خبرة جوانبه عن طريق الوعى الذاتى، ولكن ترى ما رأيه فى معرفتنا عن أمور هذا العالم خارج الذات التى ندركها بالحواس؛ وهل هنالك يقين فى هذه المعرفة الحسية؟ لقد كان أغسطينوس مدركًا أننا كبشر قد نخدع أنفسنا فى أحكامنا عن الأشياء المدركة بالحس، كما أنه كان على وعى بنسبية الانطباعات الحسية من قبيل أحكامنا على الحار والبارد على سبيل المثال، فهذا يعتمد إلى حد ما على الحال العضو الجسدى الذى يستقبل الشىء ثم يحس به، ولكنه فى نفس الوقت لا يعتقد أن الأشياء المدركة بالحس هى بالضرورة التى تكون مدركات العقل الإنسانى، وإن كانت قد تمثل نقطة بداية فى تمرين العقل صُعداً نحو الله. ومن ثم فإنه يتحتم علينا كبشر أن نعود إلى داخل أنفسنا حيث تكمن الحقيقة، وأن نستخدم الروح فى درج الصعود قبالة الخالق[٢]. وهل هناك من يقين فى هذه المعرفة الحسية؟ لقد كان أغسطينوس مدركًا أننا كبشر قد نخدع أنفسنا فى أحكامنا عن الأشياء المدركة بالحس، كما أنه كان على وعى بنسبية الانطباعات الحسية من قبيل أحكامنا على الحار والبارد على سبيل المثال، فهذا يعتمد إلى حد ما على حالة العضو الجسدى الذى يستقبل الشىء ثم يحس به، ولكنه فى نفس الوقت لا يعتقد أن الأشياء المدركة بالحس هى بالضرورة التى تكون من مدركات العقل الإنسانى، وإن كانت قد تمثل نقطة بداية فى تمرين العقل صعداً نحو الله. ومن ثم فإنه يتحتم علينا كبشر أن نعود إلى داخل أنفسنا حيث تكمن الحقيقة، وأن نستخدم الروح فى درج الصعود قبالة الخالق. وعلى الرغم من أن الأشياء الجسدية التى تدركها الحواس قابلة للتغير بطبيعة

(1) De Civit Dei, 11,26.

(2) De vera relig., 39, 72; Serm., 330,3, Retra ct., O. 8,3; etc.

تكوينها، كما أنها أقل كفاءة فى معاينة الله إن هى قورنت بالروح، ورغم أن التركيز على الماديات والحسيات هو الذى يجلب الأذى والضرر على الإنسان، فإننا مع هذا كله نعتمد على الحواس إلى حد بعيد للحصول على أنواع من المعرفة. ومن ثم فإن أغسطينوس لم يتخذ موقف الشك الكامل فى الحواس الجسدية: "فالتسليم بوقوع الخطأ فى معرفتنا من خلال الحواس أحيانا لا يعنى إطلاقًا إنكار الدور الذى تقوم به هذه الحواس أيضا- إنه من حق الفلاسفة أن ينتقصوا من قيمة الدور الذى تؤديه الحواس، ولكنهم لا يستطيعون أن ينكروا أن هذه الحواس هى التى تشعرنا بوجودنا الآدمى- ونحن لا يمكن لنا أن ننكر فضل الحواس فيما عرفناه بواسطتها، فهى التى عرفتنا بالسماء والأرض على سبيل المثال. كما أننا فى جميع الأحوال نعلم الشىء الكثير نقلاً عن شهادة الآخرين وإن كانت بعض آرائهم أحيانًا خادعة، ولكن هذا لا يبرر رفضنا الكامل لكل ما يأتينا من الآخرين. وبالمثل فرغم أن بعض ما تنقله الحواس إلينا قد يكون خادعًا، فإننا نعترف ليس فقط بفضل هذه الحواس. وعلى هذا فلابد لنا من أن نعترف ليس فقط بفضل حواسنا، وإنما أيضا بفضل حواس الآخرين فيما أضيف إلى مخزوننا من صنوف المعرفة[1]. وغنى عن البيان أن الحياة العلمية تتطلب منا أن نعطى مصداقية لحواسنا[2]. كما أن الأخطاء التى قد تنجم عن هذا الموقف أقل فداحة من الأخطاء التى قد تنجم لو أننا استبعدنا الحواس كلية".

يستدل من هذا أن أغسطينوس يدعو إلى إعطاء قدر من المصداقية لحواسنا الجسدية وأيضا لشهادة الآخرين، ولكن هذه المصداقية لا ترقى إلى مصاف المعرفة المباشرة الذاتية التى يخبرها الإنسان من داخله "ولكن إذا أخبرنى شخص ما عن أمر ما يتسق مع ما يقره العقل البشرى، فإننى أصدقه وأقره على ما يقول؛ لأننى أعى وعيًا ذاتيًا استبطانيًا أن ما يقول صحيح"[3] وخلاصة القول أن أغسطينوس ربما يكون

---

(1)D e Trinit., 15,12,21.

(2) Conf., 6,5,71.

(3) De Trinit., 9,6,9.

قد سبق ديكارت فى مقولة "أنا أفكر فإذن أن موجود". ولكن أغسطينوس، رغم تسليمه بحقيقة وجود العالم الخارجى، فإنه يحاج بأننا أحيانا ما نسوق أحكاما خاطئة عنه، سواءً على مستوى الخبرة الذاتية الحسية أو عن طريق خبرة الآخرين. ولما كان أغسطينوس مهتمًا بوجه خاص بمعرفة الحقائق الأزلية وصلتها بالله، فإنه لم يُضِع وقتا فى النظر فى معرفتنا عن الأشياء القابلة للتغير والخاصة بالحوار. وحقيقة الأمر أن نظرة أغسطينوس"الروحانية"، مشفوعة بالفكر الأفلاطونى، قد أدت به إلى النظر إلى الأمور الجسدية المادية بأنها عرضة للتقلب والتغير، نظرًا لما يعتور هذه الأشياء، والحواس نفسها من تقلب وتبدل، وبهذا يكون موقف أغسطينوس من المعرفة الحسية أقرب إلى الفكر الأفلاطونى منه إلى فكر رينيه ديكارت [١].

٤ – يعتقد أغسطينوس أن المعرفة الحسية هى أدنى مراتب المعرفة، وهو فى هذا يتساوق مع الفكر السيكولوجى الأفلاطونى، الذى يرى فى الحواس الجسدية مجرد أدوات تستخدمها الروح: "الإحساس ليس عملية جسدية، وإنما هو عملية سيكولوجية روحانية؛ فالروح هى التى تحرك الجسد كله، وهى عندما تكشف عن نشاطها على عضو بعينه، فهى إنما تحرك فيه طاقته الحسية"[٢]. وبناءً على هذه النظرية فإن أى قصور فى المعرفة الحسية لابد وأن يكون ناتجًا عن التغير الذى قد يصيب أداة الحس من ناحية، أو يعتور الشىء الذى ترصده هذه الأداة من ناحية أخرى. أما المعرفة الحقيقية للإنسان "فإنما تتأتى فقط عندما تصل الروح إلى اليقين من خلال تأملها فى الحقائق الأزلية" أما استخدام الروح لأعضاء الحس الجسدى وهى تعاين العالم المادى، فإنه لن يصل بها إلى المعرفة الحقة بحال. وهكذا فإن أغسطينوس، تمشيًا مع النظرة الأفلاطونية، يعتقد أن مواضع المعرفة الحقيقية لا تتبدل، وعليه فإن الأشياء التى تتبدل لا تقدم معرفة حقيقية، ورغم أن هذا النمط من المعرفة أمر لا غنى عنه فى حياتنا

(١) رد الفيلسوف سكوتوس هذا الرأى لأغسطينوس، معللاً خطل المعرفة الحسية بالخطيئة الأولى لأبينا آدم.

(2) CF De Musica, 6-5,9,10; De Trinit, 11,2,2-5.

العملية، فإن الإنسان الذى يركز على هذا العالم من المتغيرات قد يصبح فى غفلة عن عالم اللامتغيرات، وهو المعامل الأساسى للروح فى مسألة المعرفة بمعناها الكامل.

إن الإحساس بمعناه الدقيق أمر يشترك فيه البشر مع الحيوانات، ولكن الذى يمّيز البشر عن الحيوان هو التفسير العقلانى لما يحس به. وفى أطروحته عن "الثالوث"[١] يؤكد أغسطينوس على أن الحيوانات قادرة على الإحساس والتذكر والسعى وراء ما ينفع وتجنب ما يضر، ولكنها لا تملك القدرة على اختزان المعلومات أو القيام بعمليات عقلية، ومن هنا فإن المعرفة الحسية لدى بنى البشر أسمى من مثيلتها فى عالم الحيوان. يضاف إلى ذلك أنه فى مقدور الإنسان أن يضع أحكامًا عقلانية من هذه الأشياء المحسوسة لتصبح وسائل معينة فى الاقتراب من أعتاب الحقائق الأزلية. فعلى سبيل المثال، لو أن شخصًا ما رأى فى شىء ما صنعة جمالية أكثر من غيرها فى شىء آخر، فإن حكمه الجمالى هنا يشير إلى معيار جمالى أسمى وأعلى من مفردات الجمال الحسى هنا وهنالك، كما أن الحكم على خط ما بأنه أكثر أو أقل استقامة، أو أن شكلاً معينًا دائرى الصورة، إنما ينطوى على إشارة إلى معيار مرجعى مثالى عن الاستقامة وعن الشكل الهندسى الدائرى (مرجعية المثاليات).

وفى هذا يقول أغسطينوس: "إن الدور الذى يضطلع به العقل الأعلى هو الحكم على هذه الأشياء المادية طبقا لمعايير لا مادية، والتى لولا أنها فوق مستوى الإدراك البشرى لكانت عرضة للتبدل والتغير. ومع ذلك فبدون أن نلحق بهذه المعايير اللامادية أسسا من لدنا نحن البشر، فإنه لن يكون فى مقدورنا استخدام هذه المعايير اللامادية فى الحكم على الأشياء المادية. ولكن هذه الملكة التى نملكها، والتى نحكم من خلالها على الأشياء المادية الزمنية هى أيضًا ملكة عقلية، وهى صفة يتفرد بها الإنسان دون الحيوان؛ لأنها من بنات العقل، وهى همزة الوصل بيننا وبين الحقيقة الثابتة، والتى بواسطتها نتناول الأشياء الأدنى وندير دفتها"[٢].

(1) 12,2,2.

(2) Ibid.

والذى يعنيه أغسطينوس هنا هو أن أدنى مراتب المعرفة- فى حدود ما يمكن تسميته بالمعرفى- هو الإحساس الذى يشترك فيه الإنسان مع الحيوان. أما أعلى مراتب المعرفة، والتى يتفرد بها الإنسان وحده، والتى لا دخل للإحساس فيها بشيء، فمن التأمل فى الحقائق الأزلية من خلال سلطان العقل وحده، دون تدخل من أدوات الحس. على أنه فيما بين هذين الحدين الأعلى والأدنى هنالك موضع وسط يقوم العقل فيه بالحكم على الأشياء المادية بالنسبة إلى المعايير اللامادية. وهذا المستوى المعرفى مستوى عقلانى، وهو من الصفات الخاصة بالجنس البشرى، ولا تشاركه فيه مملكة الحيوان، ولكنه يتضمن استخدام الحواس، ومن ثم فهو على مستوى أدنى من مستوى التأمل المباشر لما هو أزلى ولا مادي. نرد على هذا أن استخدام هذا المستوى يختص بما نؤديه من نشاط وأفعال، فى حين أن التأمل ليس نشاطًا عمليًا: "إن النشاط الذى من خلاله نستخدم الأشياء المادية استخداما حسنًا يختلف عن التأمل فى الحقائق الأزلية، ففى حين أن الماديات قد توصف بالمعرفة، فإن اللاماديات (الأزليات) تعرف بالحكمة. ومن هذا الفارق يتضح أن الحكمة تنتمى إلى مجال التأمل، أما المعرفة فهى مجرد نشاط"[1]. والمثالية هى أن نسعى لزيادة جرعة التأمل، مع توجيه العقل قبالة الاستخدام الأمثل للأشياء المادية "التى بدونها لا تأخذ الحياة مجراها" كما ينبغى أن نسخر الأشياء المادية كأدوات للوصول إلى الأشياء الأزلية "معرجين بخفة على الماديات، ولكن مستمسكين بعروة الأزليات، على حد تعبير أغسطينوس[2].

إن هذه النظرة الأغسطينية أفلاطونية الطابع؛ من حيث الانتقاص من قمية الأشياء المادية مقارنة بالحقائق الأزلية واللامادية، ومن حيث التسليم، ولو عن كره، بالمعرفة العمالية كواحدة من ضروريات الحياة، ومن حيث الإصرار على "التأمل" النظرى والتطهر الدؤوب للروح والآن، والتحرر من عبودية المحسوسات، أملاً فى الصعود على الدرج المعرفى الأعلى. على أنه ليس من الصواب أن نرى فى موقف

(1) De Trinit,12,14,22.

(2) Ibid., 12,13,21.

أغسطينوس مجرد ترديد أو تبيين للفكر الأفلاطونى: حقيقة أن الرجل قد نهل من منابع الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة الشيء الكثير، ولكنه ظل طيلة الوقت متطلعًا إلى الغاية الميتافيزيقية للإنسان" وهى السعادة لحظة معاينة الله. ورغم استخدام أغسطينوس للكثير من العبارات الأفلاطونية، فإن مجمل خطته فى نهاية الأمر ينصب على غاية الحب والتأمل الروحانى[١].

ومع أن هذا الإعلان الأغسطينى ينهل من النبع الأفلاطونى، فإن الهدف عنده ليس الوصول إلى الخير اللاشخصانى، وإنما معاينة حقيقية لله.

ويصح أن يقال أيضا إن أغسطينوس قد وجد فى بعض المبادئ الأفلاطونية ما يتفق مع خطته فى بسط أسس لفلسفة حياتية تتوافق مع المبادئ المسيحية.

٥ - إن الرأى عند أغسطينوس أن الأشياء المادية أو الحسية تقع فى درجة أدنى من العقل الإنسانى، الذى يحكم على هذه الأشياء بالنسبة إلى مرجعية أسمى وأعلى من هذه الأشياء ذاتها. غير أن هناك أشياء معرفية تسمو على العقل الإنسانى نفسه، ولا يملك العقل عند اكتشافها إلا أن يُسلّم بها كما هى ومن حيث هى. فعلى سبيل المثال عندما أشاهد عملاً فنيًا ما وأحكم عليه جماليًا بالزيادة أو النقصان، فإن هذا الحكم يعنى ليس فقط وجود معيار لقياس الجمال، وهو معيار موضوعى، وإنما أيضا معرفتى بهذا المعيار، وإلا كيف يتسنى لى أن أحكم على هذه الباكية المعمارية أو تلك اللوحة الفنية بعدم الكمال أو القصور من الناحية الجمالية، ما لم أكن على معرفة بمستويات الجمال وماهيته، وبالجمال الخالص؟ وكيف يتسنى لأحكامى الموضوعية فرضًا أن تتبرر ما لم يكن هناك معيار موضوعى ثابت ومكتمل وأزلى؟[٢].

وبالمثل فإن المشتغل بالهندسة يضع الدوائر الكاملة والخطوط المستقيمة كمعايير ثابتة يقيس عليها أشباه الدوائر والخطوط. إن الأشياء دائرية الشكل أشياء موقوتة

(1) Conf. 13,9,10.

(2) CF De Trinit., 9,6,9-11.

تظهـر ثم تولى، ولكن "الدائرية" نفـسـهـا، أى الفكرة عن شكل الدائرة الكاملة فى جوهرها، لا تتبدل ولا تتغير. كذلك فإننا عندما نجمع سبع تفاحات إلى ثلاث أخريات نحصل على مجموع عشر تفاحات، وبعد أن تولى التفاحات وتنتهى من الوجود، تبقى الأرقام سبعة وثلاثة كما هى وغير موصولة بأشياء متحركة ويظل مجموعها عشرة عند الحساب.

وهذه الحسية حقيقة ثابتة وأزلية، فى استقلالية تامة عن العالم المادى وأيضا عن العقل البشرى، فهى من المسلمات(١). وهذه الحقائق الأزلية أمور مسلّم بها لدى الجميع وفى حين أن الأحاسيس أمور خاصة بمعنى أن ما قد يبدو بارد الملمس عند شخص ما ليس بالضرورى كذلك عند شخص آخر، فإن الحقائق الرياضية أمور مسلم بها عند الجميع، وعلى العقل البشرى أن يسلم بها وأن يقر بحقيقتها المطلقة وثبات صدقها، وذلك فى استقلالية تامة عن ردود الأفعال الفردية عند كل ما يتناولها من هنا أو هناك.

إن موقف أغسطينوس فى هذه النقطة هو موقف أفلاطونى صرف؛ إذ إن معايير الجمال عنده تتوافق مع "المبادئ الأولى" للمثالية عند أفلاطون، كما أن الأشكال الهندسية للمثالية تتوافق أيضا مع فكرة أفلاطون عن "المثاليات الرياضية" والسؤال الذى يطرح نفسه هنا بالنسبة لنظرية أفلاطون ولرؤية أغسطينوس هو: أين تكمن تلك الحقائق المثالية؟

لابد لنا ونحن نبحث عن إجابة لهذا التساؤل أن نتذكر بأن "المثاليات" التى نحن بصددها– بالنسبة لأفلاطون و أغسطينوس – ليست مثاليات ذاتية الصبغة، وإنما هى مثاليات موضوعية، ومن ثم فإن التساؤل عن "مكانها" أو موضعها تساؤل لا طائل من ورائه؛ لأن المثاليات من الناحية الغرضية ليست أشياء مادية، وإنما هى مثاليات غائبة (أنطولوجية) أما الأفلاطونيون المحدثون فلا يقبلون القول بوجود الجواهر اللامادية فى حيز بعينه، ومن ثم فإنهم راحوا يفسرون مثاليات أفلاطون على أنها أفكار منبثقة من

(1) CF Ibid., 12,14,22-23; 12,15,23; De lib arbit., 2,13,35. 2,8.20-4.

عند الله، ووضعوا هذه الأفكار داخل العقل الإلهى الذى يفيض من "الواحد"، مثلما هى الحال مع الأقنوم الأول المنبثق من الله (قارن هذا بنظرية فيلون عن المثاليات المتضمنة داخل "اللوغوس"). ولكن أغسطينوس لم يقبل فكرة "الفيض" هذه، واكتفى بالقول بأن الأفكار المثالية والحقائق الأزلية جميعًا من عند الله: "إن المثاليات هى الأنموذج الأول الثابت لجوهر الأشياء، وهى لم تتخلق إنما هى هنالك منذ الأزل دون تحول فى العقل الإلهى" (١). ويمضى أغسطينوس ليقول بأنه لابد لنا من التسليم بهذه النظرية لكى نتلافى القول بأن "الله قد خلق العالم دون تدبير"(٢).

٦ – على أننا سرعان ما نجابه بصعوبة أخرى: فإذا كان العقل البشرى يعاين المثل العليا والحقائق الأزلية، وإذا كانت هذه المثل والحقائق فى العقل الإلهى، ألا يستتبع هذا أن العقل البشرى يعاين الجوهر الإلهى؟ إن بعض الكتاب يميلون إلى الاعتقاد بأن أغسطينوس يجيب عن هذا السؤال بالإيجاب، ومن بين هؤلاء الفيلسوف مالبرانش، وأصحاب النظرية الغائية الذين يقولون بالحدس المباشر بين الروح والله.

وواقع الأمر أن بعض النصوص عند أغسطينوس، لو أنها فصلت عن سياقها العام، تؤيد هذه التفسيرات الغائية، وإن كنا– من جانبنا– على ضوء فكر أغسطينوس فى كليته نستبعد الأفكار الغائية من منظومة. ولا يمكننا بحال أن ننكر أن هنالك عدم اتساق فى بعض أفكار أغسطينوس، ولكن التفسير الأنطولوجى لفكره قد يشوه مبادءه الروحانية. ذلك أن هناك نصوصًا فى كتابات أغسطينوس تجافى التفسير الأنطولوجى، وعليه فإنه يحسن أن نضع ما يشى بالأنطولوجية فى بعض عباراته فى المرتبة الثانية وليس فى موقع الصدارة.

لقد كان أغسطينوس على وعى تام بأنه فى مقدور الإنسان أن يميز الحقائق الأزلية والموجبة (من قبيل المبادئ الرياضية مثلاً) دون أن يكون إنسانًا خيرًا بالمرة، وأن

---

(1) De Ideis, 2.

(2) CF. Retract., 1,3,2.

مثل هذا الإنسان قد لا يعاين هذه الحقائق فى مستقرها الغائى الأخير، ولكنه مع ذلك يميز هذه الحقائق. فالإنسان البعيد عن الله يستطيع رغم ذلك أن يقدر حقيقة الجمال المعمارية لكاتدرائية كانتربرى مقارنة بكوخ من أكواخ بلدان الضواحى، تمامًا مثلما كان فى مقدور أغسطينوس نفسه بعد اعتناقه للمسيحية أن يميّز درجات متفاوتة من الجمال الحسى فى هذا العالم، فهو فى فقرة شهيرة من "اعترافاته" يصرخ قائلاً:

"لقد وصلت مُتأخراً لأقع فى حبك- أيها الجمال المكتمل- أيها القديم الجديد فى آن واحد.. لقد أتيت إليك متأخراً لأقع في شراك حبك.. وهاأنذاك ألقى بنفس رغم المسخ الذى يشوهنى على صنائعك التى صورتها فى أجمل حال"[1].

وفى أطروحته عن "ماهية النفس"[2] يؤكد أغسطينوس أنه قد اعتقد بأن الروح تتأمل الجمال فى نهاية صعودها. أما الفقرات التى قد توحى بغير ذلك، فإنها مجرد مردود لعبارات مقتبسة من الأفلاطونية المحدثة التى لا تتساوق، لو اتخذت حرفياً، مع جملة أفكاره بشكل عام. ويبدو أنه من شبه المستحيل أن نقرر بالضبط مفهوم أغسطينوس لطبيعة الحقائق الأزلية كما يدركه العقل البشرى (مع ملاحظة أنه لم يشغل باله بالجانب الأنطولوجى للقضية)، وأغلب الظن أنه افترض أن الحقائق الأزلية والمثاليات- كما هى فى الجوهر الإلهى- لها خصائص توليدية ذاتية، بمعنى أن "النور" المنبثق من الذات الإلهية هو الذى يعين العقل البشرى على تبين خصال الثبات والضرورة والديمومة فى الحقائق الأزلية.

ومع ذلك ففى إمكاننا أن نضيف ملاحظة أخرى تباعد بين أغسطينوس والفكر الأنطولوجى؛ فلقد استخدم أغسطينوس إدراك الحقائق الأزلية الضرورية كبرهان على وجود الله، محاجًا بأن هذه الحقائق تتطلب قاعدة ثابتة وأزلية لتقوم عليها. وجدير بالملاحظة عند هذا المنعطف- دون استرسال فى هذا الجدل- أن هذا الفرضية من

(1) Conf., 10,27,38.

(2) 35,79.

جانب أغسطينوس تصبح ذات مغزى فى تسليمها بأنه فى مقدور العقل الإنسانى أن يدرك هذه الحقائق دون إدراك للذات الإلهية، ولربما يتم ذلك فى لحظات الشك أو الانكسار للذات الإلهية. ولكأن أغسطينوس بهذا يخاطب أحد الشكاكين قائلاً: "إنك فى حال شك أو نكران لوجود الله، ولكن لابد لك أن تعلم أنك عارف بالحقائق المطلقة، وهذه المعرفة تتضمن اعترافك بوجود الله". وهذا التساؤل الأخير يبدو لنا كافيا لكى نستبعد التفسير الأنطولوجى عند أغسطينوس. هذا وقبل أن نمضى قدمًا فى هذا الأمر نود أن نتوقف قليلا عند نظرية أغسطينوس عن "التجلى النورانى"، فلربما يعيننا ذلك على فهم موقفه، وإن كان التصدى لتفسير هذه النظرية أمر غير مضمون العواقب.

٧ – يقول أغسطينوس بأنه ليس فى مقدورنا أن ندرك الحقيقة الثابتة للأشياء ما لم تتجل لنا ولكأنها قد سلّط عليها ضياء من الشمس[١]. وهذا النور الربانى الذى ينير العقل ينبثق من عند الله (النور المدرك)، الذى به وبواسطته ومن خلاله تستضيء كل الأمور فى عقلنا البشرى[٢] وفى هذه الفكرة عن "النور" وهى مسألة متواترة عن المدرسة الأغسطينية– يستخدم أغسطينوس فكرة أفلاطونية محدثة ترجع إلى مقارنة أفلاطون للخير المثالى بالشمس[٣]، أو النور المفارق (المتعالى)، ولكن استخدام مجاز النور هناك يفصح تمامًا عما كان يقصد إليه أغسطينوس. ولكن لحسن الحظ أن النصوص الواردة فى أطروحته "الثالوث"[٤] تعيننا على تبين ما قُصد إليه، حيث يقول بأن "العقل عندما يستغرق فى الأمور العقلانية فى فلكها الطبيعى– طبقًا لناموس الخالق– فإنه يدرك تلك الأمور بفضل قبس نورانى غير مادى، فريد فى نوعه، تمامًا مثلما تتمكن العين من إبصار الأشياء القريبة منها بفضل النور الحسى".

---

(1) Solil., 1,8,15.

(2) Ibid., 1,1,3.

(3) Rep., 514-18.

(4) 12,15,24,15.

ويستخلص من هذه العبارة أن الاستنارة الروحانية تنير الأشياء للعقل مثلما يفعل ضوء الشمس للأشياء التى تقع عليها العين. وبمعنى آخر فمثلما تجعل الشمس الأشياء المادية مرئية للعين، فإن التجلى الربانى يجعل الحقائق الأزلية مرئية للعقل. ومؤدى ذلك عند أغسطينوس أن خواص الضرورة والأزلية فى الحقائق الثابتة إنما يعاينها العقل البشرى بفضل الله، وليس من الاستنارة المدركة. وهذا القول يباعد المسافة بين أغسطينوس وبين النظرية الفانية.

ويعتقد أغسطينوس أن العقل البشرى متقلب الأحوال وموقوت، ومن ثم فهو عاجز عن استيعاب ما هو مفارق وثابت وأزلى: "فعندما يتم تعرف العقل البشرى إلى ذاته ويقع فى حبها، فإنه بهذا لا يعرف أو يجب ما هو ثابت وأزلى[1]. ولو أن الحقيقة كانت مساوية لعقولنا، فإنها هى أيضا تصبح عرضة للتقلب والتبدل؛ لأن عقولنا تعاين الحقيقة حينا بدرجة أكبر وأخرى بدرجة أقل، الأمر الذى يؤكد على تقلب عقولنا بالمثل. والواقع أن الحقيقة لا هى أدنى ولا هى مساوية لعقولنا، ولكنها أعلى وأكثر سمواً"[2]. ولذا فإن أغسطينوس يرى أن البشر فى حاجة إلى نعمة التجلى الربانى حتى نتمكن من استيعاب ما يفوق قدرات عقولنا البشرية: "لأنه ليس ثمة مخلوق، مهما بلغت درجة عقلانيته وذكائه بقادر من ذاته على الاستبصار، اللهم إلا إذا أنعم الله عليه بقبس "نور الحقيقة الأزلية"[3].

وفى موضع آخر يقول أغسطينوس: "إن الله قد أمد العقل الإنسانى بالفهم والذكاء كى يستزيد من النور الإلهى.. وبهذا النور المنبثق من عند الله تستبين للعقل الإنسانى الأشياء الحقة.. وهذا النور هو الذى يسطع على الحقائق فتستبين به عقول البشر القاصرة والمتبدلة والموقوتة خصال الحقائق الأزلية"[4].

(1) De lib. Arbit., 2,12,35.

(2) In. Ps. 119; serm., 23,1.

(3)Ibid.

(4)In. Ps. 118; serm., 18,14.

وإذا كان أغسطينوس يؤكد على أن النور الإلهى يتجلى للعقول البشرية، فإن هذا لا يعنى أن العقل البشرى فى شركة مع هذا النور الإلهى. وإذ كان أتباع القديس توما الإكوينى، الذين يرغبون فى تبجيل القديس أغسطينوس بنفس القدر الذى كانوا يبجلون به أستاذهم، يحاولون تضييق الفروق بين الاثنين، فإنه لا يمكن رغم هذا إنكار أن أغسطينوس لم يساو بين "النور" الإلهى وبين استنارة العقل الإنسانى أو نشاطه. ذلك أن أغسطينوس يقر بقصور العقل البشرى وبحاجته إلى النور الإلهى كى يبصر. وعلى هذا فإن القول بأن كلا من القديس أغسطينوس والقديس توما الإكوينى كانا يناديان بنفس الشىء، حتى مع التأكيد على أن القديس توما كان يعبر بوضوح عما يحتمل فى فكر أغسطينوس من غموض وفى صورة مجازية، فإنما يمثل تزيداً فى المصالحة بين المفكرين.

كنا قد ذكرنا من قبل أننا نقبل التفسير الأغسطينى عن التنوير الإلهى فى فتح بصرة العقل على عنصر الوجود فى الحقائق الأزلية، ولكننا نرفض التفسير الأنطولوجى رفضًا باتًا. وهذا الرفض يتضمن أيضا الرأى القائل بأن العقل عند أغسطينوس هو الذى يعاين فكرة الجمال معاينة مباشرة، مثلما هى الحال فى معاينة الله. كذلك فإننا نتردد فى قبول الرأى القائل بأن أغسطينوس قد نادى بأن ينفث فكرة الجمال أو أى أفكار أخرى معيارية (من قبيل الأحكام المقارنة فى درجات الجمال والعدالة على سبيل المثال) معدة سلفا إلى عقول البشر. إن هذه النظرة "التوليدية" تجعل مهمة التنوير الإلهى وكأنها نشاط عقلانى مستقل، وفى هذه الحالة تصبح النظرة إلى الله وكأنها عقلانية فاعلة مستقلة تنفث الأفكار إلى العقل البشرى، فى حين تقف وظائف الحس والعقل البشرى فى موقف سلبى تماماً لا تقوم بأى دور من ناحيتها. إن فاعلية التنوير الإلهى بالنسبة لعقل البشر عند أغسطينوس تشبه فعل ضوء الشمس بالنسبة للإبصار، ومع أن ضوء الشمس يجعل الأشياء مرئية، فإن أغسطينوس لم يعتقد بأن هذه الأشعة هى التى تخلق صور الأشياء. ومع أن فكرة التنوير الإلهى عند أغسطينوس تحتل نفس القدر الذى يخصصه الأفلاطونيون للذاكرة، فإن ما كان يشغل

أغسطينوس فى المقام الأول هو مسألة اليقين والأحكام المعيارية أكثر من الاهتمام بمضامينها. وفى أطروحته عن "الثولوث"(١) يلاحظ أغسطينوس أن العقل يجمع المعرفة عن الأشياء المادية من خلال حواس الجسد، أما بالنسبة للمفاهيم فهى ملكة عقلية تميز بين المحسوس والمدرك، فيما يمكن تسميته بالتجريد. وعندما يتعلق الأمر بالتمييز بين الأشياء المادية كدرجات الجمال مثلاً، أو فى الحكم على الأشياء طبقًا لمعيار ثابت، فإن العقل يصدر أحكامه مسترشداً بالمثاليات الثابتة، التى ليست مرئية للعين ولا للعقل نفسه.

ومع أن أغسطينوس لا يشرح لنا كيف تتأتى لنا دلالات الأرقام ٧، ٣ وحاصل جمعهما ١٠، فإنه يذكر أن وظيفة التنوير ليست فى إنفاذ دلالات هذه الأرقام وإنما فى الحكم على حاصل جمعها كحاصل وجوبى ومسلّم به. ومن فقرات أخرى لأغسطينوس تعلم أنه بينما تتكون لدينا المفاهيم عن الأشياء المادية (كقولنا حصان مثلا) اعتماداً على الحواس، وعن الأشياء غير المادية اعتماداً على الروح والتأويل الذاتى، فإن أحكامنا اليقينية بخصوص هذا وذاك تتأتى من خلال "التنوير" والأفكار الأزلية. ولما كانت للتنوير فاعلية توليدية، كما يقول أغسطينوس، فإن مرجعية هذه الفاعلية ليست بالنسبة لمضمون المفهوم، وإنما بالنسبة لأحكامنا على هذا المفهوم ونسبته للمعيار الثابت. وعلى هذا فإن الخلاف بين أغسطينوس وتوما الإكوينى لا يكمن فى موقف كل منهما من قضية التجريد، وإنما فى إصرار أغسطينوس لضرورة صياغة فاعلة خاصة للتنوير الإلهى، تتجاوز سلطان الخلق وتعين العقل البشرى على اليقين من الحقائق الأزلية والوجوبية، وهذا بخلاف ما قال به توما الإكوينى.

وبالتمعن فى قضية "التنوير" ما طرحها أغسطينوس يمكننا أن نتفهم كيف أنه قد نظر إلى خصائص الوجوب والثبات فى الخصائص الأزلية كقواعد ينبنى عليها البرهان على وجود الله، فى حين أن التأويل الأنطولوجى يبدو عاجزا عن شرح هذا التنوير؛ لأنه

---

(1) 9,33.

إذ كـان العـقل يدرك الله أو الأفكار الإلهـيـة بطريق مـبـاشـر، فإنه ليس فى حـاجـة إلى برهان على وجود الله. على أن أغسطينوس لم يخض فى شـرح تفصـيلى عن كـيـفيـة تكوين مضـمون المفاهيم، وهذا أمـر يؤسف له، والحق أن أغسطينوس كان منشـغلا فى المقـام الأول بالأبعـاد الروحـانيـة والدينيـة وصلة الروح بالله؛ أمـا قـضـيـة وجـوب ثبـات الحقائق الأزلية(كنقيض لما هو عارض متبدل فى العقل البشرى)، وكذا عقيدة التنوير فقد عرج عليها لتوضيح الصلة بين الأرواح والله، ولتحفيز الروح فى توجهها قبالة الله.

وخلاصة الأمر أن القديس أغسطينوس يسأل نفسه قائلا: كيف لنا أن نتوصل إلى معرفة الحقائق الضرورية والثابتة والأزلية؟

حقيقة أننا من خلال خبراتنا الحسيـة نصل إلى بعض المعرفة، ولكنها مـعرفة موقوتة ومتغيرة، كما أن عقولنا البشرية نفسها عرضة للتبدل والتغير. وعليه فلا مناص من اللجوء إلى "الكائن الأعلى" الذى وحـده يمثل الأزليـة والثبات والضـرورة، وهو الله. والله مثل الشمس التى تنير عقولنا أو مثل المعلم الذى يعلمنا ما لا نعلمه.

بعـد هذا تجابه بمشكلة التـأويل لما تحصل عليـه من معـرفة. ويعـتـقد كـاتب هذه السطور أنه لا بأس بقبول حل توفيقى؛ ففى حين أن مفاهيمنا عن الأشياء المادية تقوم على خبرة الحواس الجسدية، فإن فعل الأفكار الإلهية يعين الإنسان على استبصار الصلة بين المخلوقات وبين الحقائق العليا التى تتجاوز الحواس، والتى لا يمكن معاينتها بصورة مباشرة فى حياتنا، وأن النور الإلهى هـو الذى يعين العقل كى يمـيز عناصر الضرورة والثبات والأزليـة. ولما كـان أغسطينوس قد نما إلى أسلوب مـجـازى فى هذا الأمر، إلى جانب عدم اهتمام بتقديم منظومـة "مدرسية" واضـحة المعالم لمسألة المعرفة، فإن من الصعب علينا أن نحصل على تأويل سليم لفكرة أو شروح كافية لكل عباراته فى هذا الخصوص.

الفصل الخامس

القديس أغسطينوس (٣)

الله - البرهان على وجود الله من خلال الحقائق الأزلية - أدلة من الخلائق والبديهيات الكونية - البراهين كحلقات فى عملية واحدة - الصفات الإلهية المثالثة .

١ - فى إمكاننا القول بأن البرهان المحورى والمحبب الذى يطرحه أغسطينوس عن وجود الله ينبنى على قاعدة الفكر؛ أى إنه برهان مستلهم من داخل النفس البشرية. والنقطة الاستهلالية فى هذا البرهان هى إدراك العقل للحقائق الضرورية والثابتة: "تلك الحقائق التى لا يمكن لك أن تعزوها لنفسك، أو أن أعزوها لنفسى، أو لأى مخلوق آخر، ولكنها حقائق قائمة عند الجميع وفى متناول الكل على حد سواء"(١).

والحقيقة عند أغسطينوس أسمى من العقل، وعلى العقل أن ينحنى أمامها ويسلّم بها، فهى ليست من صنعه، لا يعى لها تبديلا. كما أن العقل يقر بأن الحقيقة تتجاوزه وتحكم فكره، وليس العكس. ولو كانت الحقيقة فى مقام أدنى من العقل لكان من مقدور العقل أن يغير ويعد فيها، ولو كانت مساوية له أو من معدنه لصارت مثله عرضة للتبديل والتحويل. والعقل فى فهمه للحقيقة ليس على حال واحدة، فتارة يستوعبها بوضوح، وأخرى بدرجة أقل وضوحًا، فى حين تبقى الحقيقة هى هى لا تتغير ولا تتبدل: "وحيث إن الحقيقة لا هى بالأدنى من العقل ولا هى بالمساوية له، فهى بالضرورة أسمى وأعلى مقامًا من العقل" (٢).

---

(1) De lib. arbit., 2,12,33.

(2) Ibid.

والحقائق الأزلية تستند إلى قاعدة ينبغى أن يتوافق معها كل ما هو حق. وإذا كان الخيال البشرى يعكس طابع النقصان والتبدل، وإذا كانت الحواس تعكس الأشياء المادية العارضة، فإن الحقائق الأزلية تستند إلى ركائز من الضرورة والثبات التى هى من صفات الله. وينطبق هذا على المعايير الجوهرية، فلو أننا حكمنا على فعل ما بأنه أكثر أو أقل عدالة" على سبيل المثال، فإننا إنما نحكم عليه وفق معيار جوهرى ثابت أو "مثالى". ومع أن أعمال البشر المحسوسة قد تتباين، فإن المعيار فى الحكم على هذه الأعمال يظل ثابتًا لا يتغير. وعلى ضوء هذا المعيار الثابت الأزلى الكامل نقوم بالحكم على الأفعال الملموسة. وفى جميع الأحوال يبقى هذا المعيار مرتكزًا على "الكائن" الأزلى الكلى الكمال، وعلى قاعدة الحق "الذى فيه وبه ومن خلاله تكتسب كل الأمور مصداقيتها وصحتها فى كل مقام"(١).

إن هذه الحاجة بأن الله هو أساس ووجود الحق الأزلى الموجب هى ما كانت تقره المدرسة الأغسطينية، ثم لا تلبث أن تظهر من جديد عند بعض الفلاسفة اللاحقين ومنهم الفيلسوف ليبنتز.

٢ – يقدم القديس أغسطينوس براهين قوية على وجود الله من خلال ظواهر العالم المادى الخارجى، غير أنه ليس له مقال فى هذا السياق اللهم إلا فى إشارات متفرقة ومختصرة هنا وهناك، وهو بذلك لا يقدم براهين فى منظومة مكتملة بالمعنى الأكاديمى. واقع الأمر أن أغسطينوس لم يكن مهتمًا بأن يثبت للملاحدة والشكاكين أن الله موجود بقدر اهتمامه بإظهار أن الخليقة جمعاء تُعلى من اسم الله؛ لأن الروح البشرية من نفسها قادرة على تعرف الإله الحى، ولهذا فإن أغسطينوس يولى العامية خاصة لمسعى الروح قبالة الله، ولكنه لم يكن منشغلا بإقامة ديالكتيك لا يؤدى إلا إلى نتائج نظرية. إن الاعتراف بوجود "كائن أعلى" من خلال قناعة عقلية صرفة يمثل خطوة هامة، ولكن التسليم من الداخل (القناعة الإيمانية) يمثل خطوة أهم. إن الروح تبحث

(١) Solil., 1,1,3.

دوماً عن السعادة، وكثيرون من البشر يفتشون عن هذه السعادة من خارج ذواتهم دون جدوى. إن المجاهدة من داخل الذات الإنسانية، كما يعتقد أغسطينوس، هى حجر الزاوية والسبيل الوحيد إلى درب السيادة.

ولابد لنا أن نأخذ هذه الحجج الدينية الروحانية فى الاعتبار إذا نحن أردنا أن نتجنب النظر إلى براهين أغسطينوس كبراهين ديالكتيكية ، أو ذلك حتى لا نقلل من قدر أفكاره عند مقارنتها بما عبر عنه فيما بعد وبطريقة أفضل توما الإكوينى.

وعلى هذا فعندما يعلق أغسطينوس على مزمور الثالث والسبعين، فإنه يقول: "أيها الإنسان! كيف يتسنى لى أن أعرف أنك حى، طالما أننى لا أعاين روحك؟ وكيف لى أن أعلم؟ ربما تجيبنى بقولك: لأننى أتحدث، ولأننى أمشى، ولأننى أعمل. فيا أيها الأحمق! إن كانت حركات جسدك تعلمنى بأنك حى، أفلست قادراً وأنت ترى الصنائع والمخلوقات من حولك أن تعرف خالق كل هذا وذاك؟".

إن أغسطينوس هنا يقرر البرهان على وجود الله من وقائع صنائع الله، ولكنه لا يسوق هذه البراهين إلا من خلال تفسيره لأسفار الكتاب المقدس. وبالمثل فإنه عندما يعلن فى كتابه "مدينة الله"(١) أن "نظام الكون وشكله وجماله وتحوله وحركته مع كل شىء مرئى فيه- كل هذا يدلل فى صمت على قدرة الخالق فى خلقه لكل ما هو عظيم وجميل ومكنون ومعجز" فإنه بهذا يذكر المؤمنين بحقيقة تجب أى برهان آخر على وجود الله(٢). إن سلطان الخالق وقدرته الكلية المحيطة- عند أغسطينوس- تمثل لكل مخلوق فرد علة وجوده وتوصله، ولئن توقفت هذه القدرة عن تدبير شئون الخليقة، فإنها "هالكة لا محالة". وبهذا يقرر أغسطينوس حقيقة وضرورة العناية الإلهية، مذكرا القارئ بحقيقة لا تحتاج إلى التدليل عليها بمماحكات فلسفية. كذلك يقدم أغسطينوس، ولو فى صيغة مختصرة، ما يعرف "بحجة التسليم الكونى" عندما يقول: "إن قدرة الإله الحق

---

(1) 11,4,2.

(2) CF. De Gen., an litt., 4,22,22.

بينة وواضحة إلى حد لا يمكن معه أن تخفى على المخلوق العاقل، إن هو اعتمل عقله... مع استثناء قلة من غير الأسوياء فإن الجنس البشرى برمته يعترف بالله خالق هذا العالم[١] وحتى لو أن إنسانًا ما اعتقد فى وجود عدد من الآلهة، فإنه مع ذلك يسعى لإدراك رب الرب الأوحد، الذى يسمو على كل شىء، وليس له ند ولا نظير.. إن الكل يجمعون على الإيمان فإن الله ليس كمثله شىء"[٢].

ولا شك فى أن القديس أنسلم قد تأثر بهذه العبارات الأغسطينية عندما اتخذ هذه الفكرة الكونية عن الله فى دليله الأنطولوجى بقوله: "ذاك الذى لا يمكن إدراك ما هو أعظم منه".

٣ – يلاحظ الأستاذ جلسون فى كتابه "مقدمة فى دراسة القديس أغسطينوس"[٣] أن فكر أغسطينوس يتضمن برهانًا طويلاً وقويًا عن وجود الله، وهو برهان يتألف من عدة درجات[٤] بداية من مرحلة الشك الأولى، ثم تفنيد هذا الشك من خلال مقولة "أنا أؤمن إذن أنا موجود"، وصولاً إلى مسعى العقل تجاه الحقيقة، ونهاية برحلة الروح. ورحلة الروح تتضمن استكشاف عوالم الحس وما يعقب ذلك من إحباط، إلى أن تلوى الروح إلى الداخل لتعاين الحقيقة فى شغاف القلب. وبهذا المسار "الجوانى" يمكن للروح أن تدرك الله، موضع الحقيقة فى كليتها.

إن الصورة التى يقدمها الأستاذ جلسون عن البرهان الشامل لوجود الله تمثل بحق أفكار القديس أغسطينوس؛ فهى إلى جانب إبرازها لبرهان أغسطينوس عن الحقائق الأزلية، تربط هذا البرهان بمسعى الروح نحو الله كالمصدر الوحيد للسعادة والغبطة، بحيث يتجاوز هذا البرهان "الإيمانى" كل حزلقة أكاديمية وقياسات منطقية. وتتأكد هذه الصورة من فقرة وردت فى العظة المائتين والحادية والأربعين[٥]

---

(1) In Joann Evang., 106,4.

(2) De doct. Christ., 1,7,7.

(3) Ch. 2.

(4) Cf. also G. Grumwald: Geschichite der Gottesbeweisse in mitte- latter, in Beitrag, 6,3, P.6.

(5) Serm., 241,2,2 and 3,3.

لأغسطينوس؛ حيث يصور الروح الإنسانية وهى تسأل الحواس وتستمتع إلى اعترافاتها بأن جمال "هذا العالم المرئى لما هو قلب ومتبدل من حال إلى حال، إنما هو بالضرورة من خلق وتدبير الجمال الأبدى. وهنا تتجه الروح إلى عمق النفس البشرية لتكشف ذاتها ولتتحقق من سموها على الجسد: "لقد خبر البشر كلا من الروح والجسد، ووجدوا أنهما عرضة للتبدل والتحول، حتى وصلوا إلى معرفة الله الخالق نعمته التى منّ بها على البشر من أدوات".

يتضح من هذا أن القديس أغسطينوس لم يفصل بين المجالين الطبيعى واللاهوتى، لأن المعرفة عنده ضرب من الكشف الإلهى الذاتى للروح، وهو كشف "قد اكتمل برسالة المسيح وتثبت فى حياة المؤمنين بفعل الصلوات". ولا يعنى هذا أن أغسطينوس لم يكن بصيراً بالفروق بين العقل (النهج الطبيعى) والإيمان (النهج الروحانى)، وإنما الأحرى أنه ربط بين الدربين. ومن هنا فلقد أخطأ الأستاذ هارناك، عندما أخذ على أغسطينوس أنه لم يوضح الصلة بين الإيمان والعقل[١]، فى غير إدراك منه أن أغسطينوس كان مهتمًا فى المقام الأول بالخبرة الروحانية، وبأن كلاً من العقل والإيمان له دوره فى هذه الخبرة التى هى بمثابة الوحدة العضوية.

٤ - يؤكد أغسطينوس على أن عالم المخلوقات يعكس ويدلل على وجود الخالق، حتى ولو لم يبدو ذلك بشكل ملموس تمامًا للبعض: "فلو أننا لاحظنا كل ما هو جدير بالتقدير فى طبيعة الأشياء، سواء بقدر وافر أو أقل، فلابد أن يُعزى هذا التقدير إلى قوة الخالق.. إن المخلوقات تنزع بطبعها نحو العدمية والتلاشى، ولكنها عندما تولد تتخذ لها صورة بعينها، وما تلك الصورة إلا انعكاسا "للصورة الأعلى" المثالية التى لا تضمحل ولا تبيد أبدا..[٢] وعلى هذا فإن نظام الطبيعة ووحدتها يفصحان عن وحدانية الخالق[٣]، مثلما يفصح خيرية البشر وواقع حياتهم الإيجابى عن فضل الله ونعمه[٤]، ومثلما يبين نظام الكون ومستقره عن الحكمة الإلهية[٥]". ومن ناحية أخرى

(1)Lehrbuch de Dogmengechcichte, 3rd edit., t.3,P.119.

(2) De lib. arbit., 2,17,46.

(3)Ibid., 3,23,701.

(4) De Trinit., 11,5,8.

(5) De Citit. Dei, 11,28.

فإن الله هو الكائن الموجود لذاته، الأزلى والقيوم واللامحدود، ومن ثم فهو غير المدرك إن الله هو اكتمال ذاته، وهو "بسيط" بمعنى أن حكمته الربانية تحيط بكل شيء، كما أن فضله وسلطانه فى جوهره الإلهى، الذى ليس له من تبديل[1]. والله بهذا- كله، كما يقول أغسطينوس، يتجاوز المكان بلا محدوديته، كما أنه يتجاوز الزمان من واقع أزليته: "إن الله هو ذاته لا يحده زمان ولا مكان، فهو الحى القيوم فى سلطانه، وهو محيط بكل شيء من داخله لأن كل شيء فيه، ومن خارجه لأنه فوق كل شيء. والله لا يحده زمان؛ لأنه فى أزليته الأول قبل كل شيء، وهو الآخر أيضًا لأنه هو من قبل وبعد"[2].

٥ - يقول أغسطينوس إن الله كان عليمًا منذ الأزل بكل ما سوف يخلقه من شيء، وعلمه بصنائعه ليس لأنه هو خالقها فحسب، وإنما لأنه منذ البدء كان عليمًا بأمور الخليقة التى تمت فى زمن بعينه. والله عليم بخلقه قبل الخلق، وهو المثل الأعلى لخليقته التى سواها كانعكاس خارجى ومحدود ليتمجد جوهره الإلهى[3]. إن الله لم يفعل شيئًا دون علم مسبق به، ولكن هذا العلم ليس شيئًا منفصلاً وإنما هو رؤية أزلية ثابتة لا تمحى[4]. وعلى أساس هذا العلم الأزلى والرؤية الأزلية، التى لا شيء قبلها أو بعدها، كان الله بصيرا لما سوف يكون. وحتى الأفعال التى يأتيها البشر بمحض إرادتهم، فإن الله عليم بها مسبقًا، وهو سميع لرجاء الكل ومستجيب فى كل الأمور[5].

إن هذه النقطة الأخيرة من فكر أغسطينوس عن "النعمة الإلهية" تستوجب مناقشة مستفيضة، ولكن ليس هذا محلها.

---

(1) De Trinit., 5,2,3; 5,11,12,; 6,4,6;6,10, 11; 15,43,22; In Joann. Evang., 99,4, etc.

(2) De Gen. an litt., 8,26,48.

(3) Cf. Ibid., 5,12,33; Ad Orosium, 8,91.

(4) De Trinit., 15,7,13.

(5) Ibid., 13,22.

ويسترسل القديس أغسطينوس ليعلن أن الله، وهو يتأمل جوهره منذ الأزل عليم بكل جوهر محدود ممكن، بمعنى نسبية هذا المحدود لكماله الرباني غير المحدود. وهكذا فإن جواهر الأشياء موجودة فى العقل الإلهى منذ الأزل بمثاليات إلهية. ولكن منفصلة غائبة عن جوهره الإلهى؛ ففى كتابه "الاعترافات"(١) يفصح أغسطينوس عن أن الأسباب الإلهية أو علّة خلق الأشياء تبقى كما هى عند الله. وفى أطروحته "عن الأفكار"(٢) يشرح أغسطينوس أن "الأفكار الإلهية هى صيغ أولية ثابتة لعلل الأشياء، التى لم تتكون من ذاتها، وإنما هى من عند العقل الإلهى الأزلى، وهى لا تتبدل، فهى لا تطرأ ولا تبيد، ولكنها هى التى تتحكم فيما يطرأ وفيما يبيد". وينتج عن ذلك أن الخلائق يصبح لديهم حقائق غائية، طالما أنهم يحذون حذو الأنموذج الأزلى فى العقل الإلهى، ففى كل الأحوال يبقى الله هو المعيار الأوحد للحق.

إن هذه النظرة الأغسطينية عن "المثل الأعلى" هى بطبيعة الحال من تأثير الأفلاطونية المحدثة فى فكر أغسطينوس؛ حيث إن الأفلاطونيين وضعوا "المثل العليا" فى العقل ((Nous، وإن كان أغسطينوس يضعها فى "الكلمة" (Logos)، التى لا تمثل – عنده– أقنوما أدنى، كما يقول الأفلاطونيون المحدثون بالنسبة للعقل، وإنما هى الأقنوم الثانى فى الثالوث، المشارك فى الجوهر مع الأقنوم الأول، وهو الأب(٣)، ولقد تناقل كتاب العصور الوسطى هذه النظرية عن المثل الأعلى الإلهى عن أغسطينوس، والتى قد يرى فيها البعض العلاقة المميزة لفكر المدرسة الأغسطينية. هذا ولابد من التنويه بأن القديس توما الإكوينى لم ينكر هذه النظرية، ولكنه فى نفس الوقت كان حريصًا على بسطها بطريقة لا توحى بوجود أفكار إلهية غائية منفصلة عن الذات الإلهية، اللهم إلا فى القول بوجود الأقانيم الثلاثة(٤). ومع أن توما الإكوينى لم يكن

---

(1) 1,6,9.

(2)2.

(3) De Trinit., 4,1,3.

(4) Cf. eog. Summa Theol., I a, 15,2 and 3.

تابعا من أتباع المدرسة الأغسطينية، خاصة فى هذه النقطة الجدلية، فإن القديس بونافنتورا قد أصر فى القرن الثالث عشر على مبدأ "المثالية الأعلى" وعلى وجود الأفكار الإلهية فى "كلمة" الله (الأقنوم الثانى أى المسيح)، ومن ثم كان عداؤه لميتافيزيقا أرسطو التى هاجم فيها مثالية أستاذه أفلاطون.

الفصل السادس
القديس أغسطينوس(٤)
العالم - الخلق الحر للعالم من العدم ... الهيولى ..
العلل البذرية .. الأرقام .. الروح والجسد ..
الخلود - أصل الروح

على ضوء التوجه العام للقديس أغسطينوس وأفكاره المتداخلة، فإننا لا نتوقع منه أن يولى الأمور المادية لهذا العالم اهتمامًا كبيراً؛ إذ تركز معظم تفكيره حول الروح وصلاتها بالله. ولكن فلسفته بشكل عام قد تضمنت رؤية عن العالم المادى، وهى رؤية مستقاة من مفكرين سابقين بعد أن ألبسها أغسطينوس عباءة مسيحية. ومن الخطأ مع ذلك أن نعتقد أن أغسطينوس قد نقل عن المفكرين السابقين نقلاً آليًا، ولكنه قد ركز على تلك الخطوط التى وجد فيها ما يخدم نظريته فى توضيح الصلة بين الطبيعة والله. واعتماد الطبيعة الكلى على الخالق.

١ - لقد اعتقد أغسطينوس، مثلما فعل كُتّاب مسيحيون آخرون فى نظرية لم ترد عند المفكرين الوثنيين، ومؤداها أن الله قد خلق العالم من العدم بإرادته العليا. ويلاحظ أن الأفلاطونيين المحدثين كانوا قد نادوا بنظرية "الفيض الإلهى" بمعنى أن العالم قد انبثق من عند الله دون انتقاص أو تحول فى الذات الإلهية. ولكن أفلوطين مع ذلك قد اعتقد بأن الله يجرى صنائعه أو الخليقة بحكم "الضرورة الطبيعية" (necessitate natu-rae)؛ بمعنى أن الخير ينشر ذاته بالضرورة. وعلى هذا فإن فكرة الخلق الحر للعالم من العدم ليست واردة عند الأفلاطونيين المحدثين، اللهم إلا إذا استثنينا واحداً أو اثنين من المفكرين الوثنيين الذين تأثروا بالتعاليم المسيحية. ولربما اعتقد أغسطينوس أن

أفلاطون قد قال بالخلق من العدم عند زمن معين، ولكن من المستبعد، رغم ما أبداه أرسطو من تفسير لمحاورة "طيماوس"، أن أفلاطون كان يقصد ذلك بالفعل- وفي جميع الأحوال، وبغض النظر عما قد يكون أغسطينوس قد اعتقده عن أفلاطون في هذا الخصوص، فإنه يقرر بوضوح فكرة الخلق الحر من العدم، وذلك ليؤكد علو الخالق واعتماد الكون كله على قدرته: "إن كل الأشياء مدينة بوجودها إلى الله"(١).

٢ – ولكن هل يعني هذا أن الأشياء قد جُبلت من مادة لا صورة لها، وألا يعني هذا أيضا أن هذه المادة تكون منفصلة عن الذات الإلهية العليا؟ حول هذه التساؤلات يجيب أغسطينوس بقوله: "هل أنتم تتكلمون عن المادة التي لا صورة لها البته، أم عن المادة التي لا صورة لها إن هي قورنت بالمادة مكتملة الصورة؟ أما بالنسبة للحالة الأولى فأنتم تتحدثون عما هو مساو للعدم؛ ذاك الذي خلق الله منه كل الأشياء. أما إن كنتم تتحدثون عن الحالة الثانية أي عن المادة التي لم تكتمل صورتها إلا بعد تلبسها صورة ما، فإنها أيضا من عند الله. ومن ثم، حتى لو أن الكون قد خلق من مادة لا صورة لها، فإن هذه المادة قد خلقت من العدم"(٢). وفي كتابه "الاعترافات"(٣) يشبه أغسطينوس هذه المادة الأولية بالمتغيرات التي تعتمل داخل الجسد، وحيث أنها تملك القدرة على تقبل صورة ما، فإننا لا يمكن أن نصفها بالعدم المطلق. وفي أطروحته عن "صحيح الدين"(٤) يلاحظ أغسطينوس أن امتلاك المادة لصورة ما، أو حتى قابليتها لاتخاذ صورة ما، يعد من الأمور الخيرة والمحمودة، وما هو خير بطبعه لا يمكن أن يكون عدمًا مطلقًا في الأصل. ولكن هذه المادة (الهيولى) التي ليست هي بالعدم المطلق، هي أيضا من صنع الله، وليست صوراً قبلية ذات زمن محدد؛ إذ إن الله قد جبلها على صورة معينة(٥) وهو يعرف "المادة التي جبلها الله من العدم" بالسموات والأرض كما هو وارد في الآية الأولى من سفر التكوين(٦).

---

(1) De lib. arbit., 3,15,42.
(2) Cf. De ver. Relig., 18,35-6.
(3) 12,6,6
(4)Loc. Cit.
(5) De Gen. an litt., 1,15,29.
(6) De Gen. contra Manich., 1,17,11.

وبمعنى آخر فإن أغسطينوس يعبر بطريقة مبسطة عما قال به فيما بعد المدرسيون بطريقة مفصلّة. وعلينا أن نتذكر أن أغسطينوس لم يكن مهتمًا بطرح نظرية فلسفية بقدر ما هو مهتم بالتأكيد على اعتماد الخليقة كلها على خالقها، وأن كل الخلائق فانية بالضرورة، حتى ولو كان لها وجود قبلى من الناحية الزمنية. إن كينونة الخلائق من عند الله، كما أن كيانها مرتبط بجلتها المتبدلة من حال إلى حال.

٣ - وللقديس أغسطينوس نظرية عزيزة على نفسه وأتباعه، مع أن القديس توما الإكويني قد رفضها؛ لأنها وهى تُعلى من قدرة الخالق، فإنها تقلل من حرية الإرادة لدى الخلائق. وهذه النظرية هى المعروفة باسم "العلل البذرية"(*) ، ويقصد بها تلكم البذور التى من خلالها تصبح للأشياء صورة بعينها مع مرور الوقت. وعلى ذلك فإن الإنسان، وذلك فيما يتصل بجسده على أقل تقدير، ناهيك عن أصل روحه، قد جبل بفعل هذه "العلل البذرية" بصورة "غير مرئية"، بطريقة أشبه ما تكون بتفتح البراعم من البذور"[١].

وهذه الفكرة قد استقاها أغسطينوس دون شك من نبع الأفلاطونيين المحدثين، والتى ترجع إلى فكر الرواقيين، وهى فكرة مشوبة بالغموض الشديد، ولقد اعتقد أغسطينوس أن هذه "البذور" ليست بالأشياء المحسوسة بالنظر أو اللمس، فهى غير مرئية وصورها غير مكتملة، اللهم إلا بعد أن تدبر أمرها العناية الربانية، فتتخذ لها صورًا بعينها. وهذه "البذور" ليست أشياء سلبية تمامًا؛ لأنها تنزع إلى النماء، وإن كانت الظروف المحيطة بها والعوامل الخارجية الأخرى قد تحول دون هذا النماء والتطور[٢]. ومن ناحيته فإن القديس بونافنتورا الذى سار على خُطى أغسطينوس فى هذه النقطة، قد شبه هذه البذور ببرعم الزهرة، الذى ليس هو بزهرة حتى يتم اكتماله،

(*) فكرة رواقية أساسًا تذهب إلى أن الأشياء كانت فى البداية على شكل بذور كامنة أخذت تنمو وتتطور وتظهر منها الأشياء. ولقد وجد القديس أوغسطين فى هذه الفكرة حلا لمشكلة فعل الخلق الذى لابد أن يكون واحدًا على الرغم من أن الأشياء كثيرة وهى دائمة النمو والتطور، فالأشياء وجدت من البذرة التى خلقها الله مرة واحدة ثم تطورت (المراجع)

(1) De Gen ad litt., 6,5,8.

(2) De Trinit 3,8,13.

بشرط توافر البيئة والظروف الملائمة والإيجابية لهذا النمو، مع استبعاد العوامل السلبية المعرقة لهذا النمو.

إن نظرية أغسطينوس عن الأشياء التى لا تدرك بواسطة الخبرة المباشرة قد تبدو مشوبة بالغموض، ولكن هذا الغموض له ما يبرره عند صاحب النظرية؛ ذلك أن أغسطينوس كان منشغلاً فى المقام الأول بتفسير الكتاب المقدس، ولم يكن بصدد قضية علمية، ولكن القضية العلمية فرضت نفسها فى سياق هذه الشروح؛ ففى شرحه لسفر الجامعة "Ecclesiaticus"[١] يقول أغسطينوس: إن الحى الذى يدوم هو الذى خلق كل الأشياء معا، فى حين أن من ناحية أخرى، طبقًا لسفر التكوين، خلقت الأسماك والطيور على سبيل المثال فى "اليوم" الخامس من الخليقة، أما قطعان الماشية وحيوانات الأرض فقد ظهرت فقط فى اليوم السادس. (والواقع أن أغسطينوس لم يفسر كلمة اليوم الرابع). كيف لنا إذن أن نوافق على هذه الآراء، من حيث إن الله قد خلق الأشياء جميعًا معًا فى البدء، ولكنه لم يخلقها جميعًا بنفس النمط؛ فالنبات والأسماك والطيور والحيوانات والإنسان نفسه قد تم خلقهم جميعا بعودة غير مرئية وكامنة فى علية للإخصاب؛ والنماء والتناسل (.Ratines Scniuls) وعلى هذا فإن الله قد خلق بداية نبات الأرض قبل أن ينمو ويترعرع على وجه البسيطة[٢]، وينطبق نفس الشىء على الإنسان نفسه. وبهذا ظن أغسطينوس أنه يمل التناقض بين ما ورد، وسفر الجامعة Ecclesiaticus ومما ورد فى سفر "التكوين". فلو أن الإشارة عن اكتمال صورة الخلق، فإن هذا وارد فى سفر التكوين، ولو أن الإشارة إلى بذرة الإخصاب والنماء فهذا وارد فى سفر "الجامعة".

ولكن لماذا لم يقنع أغسطينوس بفكرة "البذور" بمعناها المألوف، مثلما فى بذور النباتات، ثم نموها إلى حبوب ناضجة مثلاً؟ الإجابة عن ذلك أن سفر "التكوين". تيقن

---

(1) 18,1.

(2) De Gen. an litt., 15,1,417a.

من أن الأرض قد أنبتت العشب الأخضر قبل بذوره(١)، وينسحب نفس الشيء على الخلائق الأخرى التى تتكاثر كما يتكاثر النبات.

وأمام هذا وجد أغسطينوس نفسه مضطرا للبحث عن معنى آخر للبذور، بقوله إن الله خلق فى البدء "العلل البذرية Rationes Seminale لنبات القمح مثلاً، فإنه طبقا للتدبير الإلهى هذه العملية يخرج عنها حب القمح فى زمن معيّن ومقدر، وهذا الحب يحمل فى داخله بذرة القمح بالمعنى الذى نفهمه(٢). كذلك فإن الله لم يخلق كل البذور أو البويضات فى حالة نشطة عند البدء، ولكنها نشطت بفعل عملية الإخصاب والنماء "القَبْلية" فى خلقها. ومن ثم فإن جميع أنواع المخلوقات، بما تحمله بين جوانبها من نماء "أعضاء" في ردة الوقوع، قد خلقها الله فى البدء من خلال عملية الإخصاب والنماء.

مما سبق يتضح أن القديس أغسطينوس لم يكن يعالج قضية علمية وإنْ كان بصدد مشكلة فى تفسير الأسفار، وعليه فإنه لا يحال هنا للقول بأن أغسطينوس كان مدافعًا عن نظرية التطور عند لامارى أو دروان أو مناهضًا لها بأية حال.

٤- استعان القديس أغسطينوس فى كتاباته بفكرة الأرقام (الأعداد) كما وصفها أفلاطون، وإنها تعود إلى الرياضى القديم فيثاغورث. "إن معالجة أغسطينوس للأرقام تبدو أحيانا خيالية إلى أبعد الحدود: من قبيل مثلاً ما يقوله عن الأرقام الكاملة والأرقام المنقوصة، وكذلك إشارته إلى الأرقام الواردة فى الكتب المقدسة. وبصفة عامة فإن أغسطينوس ينظر إلى الأرقام على أنها الرأس الأول للنظام وللشكل وللجمال والكمال، والتناسب والقانون. وعلى هذا فإن "المثاليات" إن هى إلا أرقام أزلية، فى حين أن الأجساد أرقام موقوتة تفصح عن نفسها مع مرور الزمن. ويمكن النظر إلى الأجساد

(1) Gen. 1,11.

(2) De Gen. an litt., 2,4,9.

على أنها أرقام من عدة جوانب؛ فهى كليات تتألف من أجزاء منتظمة يتصل أحدها بالآخر فيفصح كل عضو منها عن نفسه، فى مراحل زمنية متعاقبة (فالنبات على سبيل المثال ينبت ثم يورق ثم يزدهر ثم يثمر، ثم يعطى بذوراً)، ويمكن القول أيضا إن الأجساد تتألف من عدد من الأجزاء المتناسقة مع خير مكانها، وبمعنى آخر فإنها تشبه الأرقام الضمنية والمكانية والزمانية.

وفى حين أن العلل البذرية أو "مسببات الإخصاب والنماء" أرقام خفية، فإن الأجساد أرقام علنية. كذلك فكما أن الأرقام الرياضية تبدأ بالواحد وتنتهى بعدد صحيح تام ومكتمل، كذلك فإن التسلسل الهرمى يبدأ بالله الواحد الأحد، خالق الأشياء فى وحدات بعضها كامل والآخر أقل كمالاً. وهذه المقارنة أو الموازنة بين الأرقام الرياضية والأرقام الميتافيزيقية قد استقاها أغسطينوس من فكر أفلوطين، والحق أن معالجة أغسطينوس لموضوع الأعداد لا يضيف شيئا يذكر لما قال به من قبل الأفلاطونيون والفيثاغورثيون.

٥ - إن أعلى مراتب الخلق المادى هى خلق الإنسان، الذى يتألف من الجسد ومن الروح الخالدة. أغسطينوس واضح جداً فى تسليمه بأن الإنسان يتكون من روح وجسد، فهو يقول: "إن الروح التى تتخلل جسداً ما، لا تخلف شخصين وإنما إنساناً واحداً"(١). ولكن ما السبب فى تأكيده على هذه النقطة رغم أنها شديدة الوضوح؟ يرجع السبب إلى أن أغسطينوس يتحدث عن الروح على أنها مادة هيولى فى حد ذاتها (هيولى مشاركة وتسكن أو تحل بالجسد)(٢)، كما أنه يعرف الإنسان بأنه "روح عاقلة تستخدم جسداً ترابيا"(٣). وهذه النظرة الأفلاطونية عن الروح كانت لها نتائجها على تفسير أغسطينوس للحواس، التى يرى فيها نشاطاً للروح وهى تستخدم الجسد كأداة

(1) In Joann. Evang, 19,5,12.

(2) De Quont anlimee., 13,21.

(3)De moribus eccl. 1,27, 52: In Joaun Evang., 19,5,15.

لها، وليست كنشاط متداخل للمنظومة النفسية– الجسدية معًا. وعلى هذا فإن الروح– عند أغسطينوس هى التى تحرك عضواً ما من أعضاء الجسد عندما تتطلب الحاجة ذلك. ولما كانت الروح أسمى من الجسد فإن الجسد لا يتحكم فيها، ولكنها هى التى تدرك التغيرات التى تلم بالجسد نتيجة لمثيرات خارجية.

٦ – والروح الإنسانية أصل لا مادى، وإن كانت– كما هى الحال فى عالم الحيوان– هى التى تحرك الجسد. وقد يقول قائل أو يظن أن روحه مكونة من الهواء مثلاً، ولكنه لا يمكنه مع ذلك أن يتعرف أنها بالفعل مكونة من الهواء. ومن ناحية يعلم الإنسان أنه على درجة وافرة من الذكاء، وأنه قادر على التفكر. ولكنه رغم ذلك لن يفترض أن الهواء قادر على التفكير مثلاً[١]. يضاف إلى ذلك– من وجهة نظر أغسطينوس– أن طبيعة الروح اللا مادية مع جوهريتها الأساسية يؤكدان على خلودها. وفى هذه النقطة يستقى أغسطينوس آراءه من النبع الأفلاطونى[٢]...، فهو– على سبيل المثال– يستقدم ما ورد من حجج فى محاورة "فيدون" ومؤداها أن الروح هى الأصل للحياة، وحيث إن الحدين المتناقضين متنافران، فإن الروح بذلك لا يمكن لها أن تموت. ولما كانت هذه الحجة حجة واحدة، فإن أغسطينوس قد تناولها بالتعديل؛ لأنها قد توحى بأن الروح قائمة فى ذاتها أو أنها جزء من الذات الإلهية، ولذا فإنه قد طوع هذه الفكرة بقوله إن الروح مشاركة فى الحياة، ولكنها مستمسكة بكينونتها وجوهرها الممتد إلى أصل أولى لا يسمح بالتناقض. ولما كانت الروح تنتهى من هذا الأصل الأولى الذى هو الحياة، فإن الروح بذلك لا يمكن أن تموت. ويشى هذا التفسير بأن أرواح الحيوان خالدة أيضًا؛ لأنها تتدلى من أصل أول هو الحياة. على أن أغسطينوس فى مقام آخر استناداً أيضًا إلى أفلاطون– بينما أن الروح تدرك الحقيقة الأزلية، ومن ثم فهى أيضا تتمتع بهذه الصفة الأزلية. وفى أطروحته "عن القدر النفسانى"[٣] يميز أغسطينوس بين

(1) De Gen an litt., 7,21,28; De Trinit., 10,10,14.

(2) CF. Sofil, 2,19,23; Ep., : De Jmmartal. An., Ch. 1,61.

(3)_ 28, 24ff.1.

الروح الحيوانية والروح الإنسانية؛ فالأولى تمتلك ملكة الحس، ولكنها لا تمتلك ملكة العقل والمعرفة، فى حين أن الثانية تمتلك الاثنتين.. "هذا فإن الحجة هنا منصبة على الروح الإنسانية وليست الروح الحيوانية. ولقد نادى أفلاطون من قبل أن الروح الإنسانية قادرة على فهم "المثل" الأزلية الثابتة، وهى بداية من نفس الجوهر الأزلى الثابت و"الإلهى"، وأما أغسطينوس فإنه على هذه الأزلية للروح الإنسانية منها دون أن يؤكد على مسألة الوجود القَبْلى (وجود الروح قبل إتحادها بالجسد) ((pre-existence على نفس المنوال الأفلاطونى وهو يبرهن على نظرية سعى الروح نحو الغبطة والسعادة التامة فى توجهها نحو الله، وهذه الفكرة صارت من الأفكار المحببة لدى أتباع أغسطينوس، كما يتضح ذلك من أفكار القديس بونافنتورا على سبيل المثال.

٧ - يعتقد أوغسطين اعتقاداً جازمًا أن الله هو الذى سوى الروح، ولكنه لم يفصح بشكل قاطع عن زمن وأصل الروح. وهو وإن كان قد عرج على نظرية أفلاطون عن الوجود القبلى (وجود الروح قبل اتحادها بالجسد)، إلا أنه لا يوافق على أن الروح قد ألبست بالجسد كعقاب لها على أوزار ارتكبها خلق الأرض. ولكن القضية الكبرى بالنسبة له هى الوصول إلى جواب عما إذا كان الله قد خلق كل الأرواح جميعًا فى شخص آدم، ومن ثم فإن هذه الأرواح تناقلت كابرا عن كابر من آدم إلى بنى آدم جميعًا؟(١)

إن الأمر الأخير ينطوى على نظرية مادية بالنسبة للروح، ولما كان أغسطينوس لا يقبل بهذه النظرية المادية، فإنه مصر على أن وجود الروح داخل الجسد ليست من قبيل الانتشار الموضعى"(٢)، ومع ذلك فإنه لاعتبارات لاهوتية وليست فلسفية، وهو نفسه منحازاً إلى القول بتناقل (Traducianism) الأرواح؛ لأنه بهذا يمكن أن يقول بأن الخطية الأولى (لآدم) قد أصابت الروح بوصمتها ودنستها.

(1) De anima et elux origine, 1,4,4.

(2) Ep., 1561.

ولو أننا افترضنا أن الخطيئة الأولى واقعة إيجابية وليست فى حد ذاتها عدمًا، فإننا نواجه بعنصر سلبى؛ أى إننا نجابه مشكلة وعرة إن أردنا تأكيد خلق الله لكل روح بمفردها، وإن كـان هذا لا يغير من حقيقة أن فكـرة التنافل (كابرًا عن كابر) لا تتسق مع وصف الروح بالجوهر الروحانى واللامادى .

الفصل السابع

القديس أغسطينوس(٥)

النظرية الأخلاقية

السعادة والله - الحرية والالتزام - الحاجة إلى النعمة الربانية - الشر - المدينتان

تتفق وجهة نظر أغسطينوس عن الأخلاق مع وجهة النظر اليونانية التقليدية، من حيث إنها تجعل السعادة هى الغاية المثلى للمسعى الإنسانى، وإن كانت السعادة عند أغسطينوس هى فى معرفة الله. إن الأبيقورى الذى يضع الخير الأقصى للإنسان فى الجسد إنما يعلق آماله على ذاته(١) ، ولكن الكائن العاقل قد جبل بطبعه بحيث لا تجعله يعلق السعادة على الذات(٢)؛ ذلك لأن المخلوق البشرى عرضة للتغيير وعدم الكفاية، أما والحال كذلك فإن السعادة لا تأتى إلا بامتلاك ما هو أكثر من الذات، فما هو أزلى وجوهرى، وحتى الفضيلة نفسها لا يكفى لأن تكون هى الغاية القصوى؛ لأن السعادة الحقة فى معرفة الله الذى وجه فضيلة الروح، والذى ألهم النفس بفضيلة التقوى وقوة إرادتها(٣) إن المثل الأبيقورية العليا لا تجلب السعادة للإنسان، وكذلك الحال مع الرواقيين، وإنما تكمن السعادة فى السعى لمعرفة الله ومن ثم الاشتياق إليه، والوصول إلى الله، وهذه هى السعادة نفسها(٤).

---

(1) Serm., Iso, 7.8.

(2) Ep. 140, 23,s6.

(3) Serm. Iso, 8.9

(4)DE MORIBUSECCL. 1.11.18.

كان أغسطينوس يدرك من واقع خبرته الذاتية أن الإنسان يجاهد سعيا وراء السعادة التى تكتمل عند حصول الإنسان على هدف يسعى وراءه، ولقد تأكد لديه هذا المعنى مما قرأه فى محاورات أفلاطون وفلسفة أفلوطين السكندرى أيضا والهدف الأسمى عند أغسطينوس هو الوصول إلى ما هو أزلى وجوهرى؛ أى الله، وهو فى هذه لا ينطلق من منظور فلسفى أو تأملى تنظرى الله، وإنما من فكرة المشاركة فى الحب الإلهى، وهى من أسس العقيدة المسيحية ومن النعم الربانية وهنا لا يمكن الفصل بين الجانب الطبيعى، والجانب الميتافيزيقى فى فكر أغسطينوس من الأخلاقيات حيث إنه ينظر إلى الإنسان من موقعه المحسوس الذى يتنازعه دوما نداء باطنى فوق الطبيعة، وكان أغسطينوس يجرى فى الأفكار الأفلاطونية المحدثة شيئا مما كشف عنه المسيح ورسالته، وإن بقيت هذه الأفكار قاصرة فى مفهومها عن التحقيق الكامل لحقيقة السعادة.

إن الأخلاق عند أغسطينوس هى بالدرجة الأولى أخلاق الحب والمسعى الإنسانى نحو الاقتران من الله ومعاينة البهاء الربانى: عندما نتمسك بالإرادة الإنسانية– وهى الوسيط الخير– قبالة الخير المطلق، فإن الإنسان يجد نفسه فى حياة خبرة طوباوية[١] – وحيث إن الله هو الخير الأعلى، فإن ذلك يستوجب من الإنسان أن يحيا حياة خبرة فى محبة الله بكل قلبه، بكل روحه، وبكل عقله[٢]. وبعد أن يسوق أغسطينوس كلمات المسيح كما وردت فى إنجيل متى[٣]: "عليك أن تحب الرب إلهك بكل قلبك، وبكل روحك، وبكل عقلك، وأن تحب جارك مثلما تحب نفسك"، فإنه يقرر أن الفلسفة الطبيعية كلها موجودة فى هذه العبارة؛ لأن أصول كل الأشياء ودوافعها عند الله الخالق، وأن الأخلاق أيضا تكمن هنا، حيث إن الحياة الطيبة ودوافعها عند الله الخالق، وأن الأخلاق أيضا تكمن هنا، حيث إن الحياة الطيبة والأمينة لا تأتى عن طريق آخر سوى طريق المحبة، وحب الأشياء الجديرة بالحب.. حب الله أولا ثم حب الجار[٤].

(1) De lib. arbit., 2,9,19,52.

(2) Demoribus eccl., 1,25,46.

(3) 22, 37-39.

(4) Ep., 137, S, 17.

من هذا يتضح أن الأخلاق عند أغسطينوس تتمركز حول ديناميـة الإرادة وفاعليتها، وهى فاعلية الحب "العزم، عزمى، والمحبة محبتى pondus mtum, amor neus [١] كما أن الوصول إلى السعادة والمشاركة فى الخير المطلق لا يتأتى للإنسان بدون هبة من النعمة الإلهية تجعله أهلا لتقبل عطايا الرحمة من عند الخالق[٢].

٢ - إن إرادة الإنسان إرادة حرة، ولكنها تخضع فى نفس الوقت للالتزام الأخلاقى. لقد بلور الفلاسفة اليونان تصور السعادة على أنه غاية السلوك ولا يستطيع المرء أن يقول إنهم لم يكونوا مدركين لفكرة الالتزام. ولكن أغسطينوس الذى كان يملك بصيرة نافذة فكرة عن الربوبية والخلق وناموس الأخلاق الإلهى كان فى موقع يمكنه من أن يعطى الالتزام الأخلاقى قاعدة ميتافزيقية أكثر رسوخا من الفلاسفة اليونان.

إن القاعدة الجوهرية للالتزام هى الحرية، فالإرادة تتمتع بالحرية فى اختياراتها، ففى مقدورها أن تتباعد عن الخير وثوابته وتبحر وراء الطيبات المتغيرة، متلهية بمنع النفس أو مباهج الجسد، بعيداً عن الله، والإرادة تبحث بالضرورة عن السعادة والرضا، ولكن واقع الأمر أن لا سعادة هنالك عن الله الخير الثابت، وإذا كان الإنسان أثناء حياته لا يباين الله، فإنه سوف ينساق وراء المباهج الموقوتة، وبذلك يبتعد عن الله.

وهذا الابتعاد عن الخير الكلى، والاقتراب من المباهج الدنيوية ليس شيئا مقدراً على الإنسان بحال، وإنما هو من محض اختياره الحر[٣].

إن الإرادة الإنسانية لها تلك الحرية الكاملة فى اختيارها، إما فى توجهها نحو الله أو فى الابتعاد عنه. وفى نفس الوقت فإنه يستوجب على العقل البشرى أن يعترف بحقيقة أن تحقيق السعادة المنشودة لا يتأتى إلا بالامتلاء بالخير والفيض الإلهى، وبأن الرغبة فى هذا الخير هى من تدبير الله خالق كل شىء. إن الإرادة الإنسانية عندما

---

(1) Conf., 13, 9, 150.

(2) Ep, 140, 21, 140.

(3) De lib, arbit. 2,19,35.

تتباعد عن الله فإنها بذلك تخالف الناموس الإلهى الذى ألهم لله به البشر أجمعين، وليس بخاف أن جميع البشر يدركون، ولو بقدر، المعايير، الأخلاقية والنواميس التى رسمتها لهم العناية الإلهية، وحتى الذين لا يعرفون الله فإنهم يعبدون أحكاما صحيحة بالمديح أو الذم على الكثير من تصرفات البشر، فكيف يتأتى هذا لهم إلا من خلال رؤيتهم للأحكام والنواميس فى حياتهم.

ولكن من أين جاءهم البصر بهذه الأحكام والقواعد، إن هذه القواعد ليست فى عقولهم؛ لأن عقولهم متبدلة من حال إلى حال، فى حين أن أحكام العدالة ثابتة لا تتبدل، ولا هى موجودة فى شخصياتهم؛ لأنها بطبيعتها ليست بعادلة، أن البشر يبصرون القواعد الأخلاقية، كما يقول أغسطينوس فى كتاب نور الحق من خلال النواميس الأزلية للأخلاق المطبوعة فى قلب الإنسان مثل بصمات الخاتم عندما تنطبع على الشمع، ولكنها لا تترك الخاتم، ويمضى أغسطينوس ليقول بأن هناك بعض الناس من الغافلين عن الناموس بدرجات متفاوتة، ولكن حتى هؤلاء الغافلين فإنهم أحيانا ما يمسسهم جلال الحق كلى الحضور[1] وعلى هذا، فمثلما يستطيع الفعل الإنسانى أن يدرك الحقائق الأزلية النظرية مستنيراً بالهدى الإلهى، فإنه يستطيع أيضا بنفس الاستنارة، أن يدرك الحقائق الأزلية النظرية مستنيراً بالهدى الإلهى، ويستطيع أيضا بنفس الاستنارة، أن يدرك الحقائق العلّية أو المبادئ التى تهدى الإرادة الحرة إن الإنسان بحكم طبيعته الحسية، قد خلق ليتجه نحو الله، ولكنه لن يتمكن من تحقيق هذه الغاية إلا من خلال الانصياع للقواعد الأخلاقية التى تتساوى مع الناموس الإلهى، وهذه القواعد ليست تسرية، وإنما هى موهونة بصلة المخلوق بالخالق لكى يصبح المخلوق على الصورة الحسنة التى أراد الله أن يكون عليها بنو البشر. إن القديس أغسطينوس يؤكد على الإرادة الحرة للإنسان، مع خضوعها للالتزام الأخلاقى، وغنى عن البيان أن محبة البشر لله التزام وواجب أيضا .

---

(1) De Trinit. 14, 15,2.

٣ - إن العلاقة بين الإنسان والله هى علاقة بين المخلوق الممدود وبين الخالق اللا ممدود وهذه الفجوة الهائلة لا يمكن ملؤها بدون تدخل من العون الإلهى أو العناية الربانية، والعناية الربانية أمر ضرورى حتى عندما يشرع المرء فى توجيه إرادته نحو الله، عندما يحاول الإنسان أن يحيا حياته فى عدالة معتمداً على قوته الذاتية بدون العون الإلهى فإن الخطايا سرعان ما تهزمه، ولكنه إن هو تسلح بالإرادة والعزم يصبح قادراً على تلمس خط الإيمان والخلاص ومن ثم يتأهل لتبقى النعمة الإلهية[١].

إن الناموس السماوى يتيح للمرء أن يسعى نحو النعمة الإلهية، كما أن النعمة الإلهية قد قضت بأن يتحقق الناموس[٢] حقيقة أن إرادة البشرة للعيش وفق النواميس السماوية ضعيفة، ولكن النعمة الإلهية هى التى تقوم هذا العجز البشرى[٣]. إن ناموس التعاليم والوصايا التى لا يمكن تحقيقها بدون نعمة ربانية إنما يتضح عن عجز البشر، وعليه فلا مناص للبشر من السعى إلى المخلص الذى يعالج الإرادة الإنسانية ويجعلها قادرة على ما كان مستحيلا عليها وقت ضعفها[٤].

لا مجال هنا للدخول فى تفاصيل عقيدة أغسطينوس عن النعمة الإلهية وصلاتها بالإرادة الحرة، فهى قضية معقدة، ولكن من الضرورى أن نؤكد على فكرة أغسطينوس بأن محبة البشر لله هى لُب القانون الأخلاقى، وهو بهذا يشير إلى شركة الإرادة بالخالق والتى تتطلب التسامى المنفعى بالنعمة الربانية وهذا أمر طبيعى فى فكرة أغسطينوس؛ لأنه يعالج قضية الإنسان فى عالمنا المادى الحسى، وقد زوّده الخالق بقوة غير عادية يجاهد بها نحو ما هو أسمى من قوانين الطبيعة، وبهذا يكون أغسطينوس قد أكد على حكمة الفلاسفة بحكمة الكتب المقدسة، وفى استطاعتنا - فى هذا السياق - أن نصالح أغسطينوس الفيلسوف على أغسطينوس اللاهوتى، وإن كان أغسطينوس

(1) Expos. Quarumeam prop. Ex epist. Ad Rom., 44

(2) De spir, e litt., 19, 34.

(3) Ibid, 9, 15.

(4) Ep. 145., 3, 4.

يرى أن الفيلسوف الحقيقى هو الذى يتقمص الحقيقة فى العالم المادى الحسى كما هو قائم، آخذ فى الاعتبار أنه لن يجد ما يبحث عنه بدون تدبير من الغذاء والنعمة الربانية.

٤ - إذا كان الكمال الأخلاقى يكمن فى محبة الله، وفى التوجه بإرادتنا نحو الخالق، وفى وضع جميع طاقاتنا وحواسنا فى حال متناغم مع هذا التوجه، فإن الشر لا يتأتى إلا من جنوح إرادتنا بعيداً عن الله.. ولكن ما الشر، فى ذاته أعنى الشر الأخلاقى على وجه التحديد، وهل هو عنصر إيجابى فى الطبع البشرى؟.

إن الشر- فى فكر أغسطينوس- ليس عنصراً إيجابيًا- فهو ليس من صنع الله وإنما هو من فعل إرادة البشر، إن مسببات الأمور الخيرة هى من نعم الخير الربانى، فى حين أن مسببات الشر هى من صنع الإرادة الإنسانية وبمحض اختيارها، فهى التى تجنح بعيداً عن الخير الثابت[١] إن الشر هو انحراف الإرادة المخلوقة بعيداً عن الخير المطلق الثابت[٢].

ولا يصح أن نطلق على الشر مصطلح "الشيء"، لأن هذا المصطلح ينطوى على "حقيقة إيجابية"، فلو أن الشر حقيقة إيجابية فلابد لنا من أن نرجعه حينئذ إلى الخالق، اللهم إلا إذا كنا نتوهم أن المخلوق لديه القدرة على الخلق الإيجابى من العدم، وعليه فإن الشر إن هو إلا أن ذاك الذى يجنح بعيداً عن الجوهر وينعطف نحو الفوضى، إن الشر هو المسعى لتحويل ما هو كائن بالفعل إلى العدم[٣]، إن كان ما يتسم بالنظام والقسط فى الوجود يرجع إلى صنائع الله، ولكن الإرادة البشرية التى تجنح بعيداً عن الله هى الفوضى بعينها، إن الإرادة فى حد ذاتها خيرة، ولكن غيبة النظام المستقيم أو بالأحرى فقدان هذه الاستقامة،التى هى مسئولية الكائن البشرى، هى الشر بعينه،

(1) Enchirid, 23.

(2) De lib. arit., 1,16,35.

(3) De moribus eccl. 2.2.2.

وعلى هذا فإن الشر الأخلاقى هو فقدان الصواب والجيدة عن النظام من خلال الإرادة البشرية نفسها.

إن هذه الفكرة عن الشر كعوز وجنوح عن الصواب هى من بنات أفكار أفلوطين وفيها وجد أغسطينوس ما يرد به على المانويين. وعلى هذا فإن كان الشر دالاً على الفقدان والعوز، وليس عنصراً إيجابيا، فإن هذا يعفينا من الاختيار بين أمرين، إما أن نعزو الشر الأخلاقى إلى سماح من الخالق الخير، وإما أن نتبدع قوة شريرة أولية عليا مسئولة عن الشر "كما يقول المانويون" إن هذا الطرح الذى يقدمه أغسطينوس سرعان ما تلقفه "المدرسيون" عنه كما أنه صادف قبولا عند بعض الفلاسفة المحدثين المرموقين ومن بينهم الفيلسوف ليبنتز على سبيل المثال [١]

٥ - لما كانت قوامة الأخلاق تقوم على محبة الله، ولما كان جوهر الشر يتأتى من الجنوح بعيداً عن الله، فإنه يمكن تقسيم البشر إلى معسكرين كبيرين: الذين يفضلون الذات على الله، وطبقا لإرادة الإنسان الحرة ونزوعه إلى المحبة، فإنه بذلك يقرر مصيره وسمات شخصيته، وعلى هذا فإن أغسطينوس ينظر إلى تاريخ الجنس البشرى على أنه ديالكتيك بين هاتين الرؤتين: الواحد يجاهد لبناء مدينة أورشليم، والآخر يسعى لإقامة مدينة بابل، ولو سأل كل منا نفسه عما يحب، فسوف يجد إلى أى المدينتين ينتمى كمواطن، هناك نوعان من المحبة يتميزان بين المدينتين القائمتين لدى جنس البشر وفى هاتين المدينتين المتزاحمتين قد دارت الأزمنة والعصور[٢].

لقد سمعتم أن هناك مدينتين، هما فى الآخر مختلطتان فى الجسد، ولكنهما منفصلتان فى القلب[٣].

---

(1) In Ps., 64, 2.

(2) De Gen, ad litt., 11,15,20.

(3) In Ps., 136, 1.

وبالنسبة للمسيحية، فإن التاريخ يمثل أهمية قصوى فعلى درب التاريخ كانت منطقة الإنسان الأولى، وعلى نفس الدرب تم فداء الإنسان من سقطته . فى التاريخ أيضا مع مضى الأوقات حل جسد المسيح عن الأرضيين لينمو، ويزدهر حتى تظهر تدابير الله الخلاقة، للمسيحية، أيضا ، فإن التاريخ بدون وقائع الرسالة السماوية يفقد حكمته، ولا عجب إذن فى أن أغسطينوس قد نظر إلى التاريخ من منظور مسيحى روحانى وأخلاقى فى الدرجة الأولى، وعليه فإننا عنده نتحدث عن فلسفة التاريخ عند أغسطينوس، فإن كلمة فلسفة هنا ينبغى أن تفهم بمعناها الأوسع لتقضى الحكمة فى رسالة المسيحية.

إن معرفة الوقائع والأحداث ربما تكون معرفة طبيعية، من قبيل معرفة قيام إمبراطورية بنى آشور وبابل على سبيل المثال، ولكن المبادئ التى يقوم عليها تفسير هذه الأحداث ومغزاها والحكم عليها لا تشت من الأحداث نفسها؛ ذلك لأن ما هو موقوت وعارض ينبغى أن يحكم عليه أو يقيّم على ضوء ما هو أزلى وثابت، ومع أن نزوع أغسطينوس فى التركيز على آشور كتجسيد لمدينة بابل.

بالمعنى الأخلاقى قد لا يروق للمؤرخين المحدثين، وهذا أمر مفهوم، إلا أنه يجب ملاحظة أن أغسطينوس لم يكن يقوم بدور المؤرخ.

بالمعنى الدقيق، لكنه كان يحاول تقديم فلسفة للتاريخ من وجهة نظره الخاصة التى تهدف إلى إبراز المغزى الروحى والأخلاقى للظاهرة التاريخية بكل أبعادها، ومن وجهة النظر المسيحية فإن رؤية أغسطينوس لفلسفة التاريخ تبدو رؤية صائبة؛ لأنها تنطوى على تفسير لاهوتى لأحداث التاريخ، أو قراءة التاريخ على ضوء العقيدة الدينية، وهذه النظرة التى لا تروق للمستقلين بعلم التاريخ له تشغل بال أغسطينوس؛ لأنه لم يدع أنه يرسم حدوداً راديكالية فاصلة بين اللاهوت والفلسفة.

الفصل الثامن

القديس أغسطينوس[1]
الدولة ومدينة بابل ليستا صنوين -
الدولة الوثنية - لا تجد العدالة الحقة
الكنيسة أسمى من الدولة

١ - كنا قد لاحظنا سلفًا أن أغسطينوس كان يرى فى التاريخ - مثلما كان يرى فى الإنسان الفرد- صراعا بين نمطين من السلوك، أو بين نوعين من المحبة: محبة الله والخضوع لمشيئته من ناحية، ومحبة الذات والملذات والعالم من ناحية أخرى. وكان طبيعيا من هذا المنطق أن يجعل من الكنيسة الكاثوليكية تجسيداً للمدينة السماوية، مدينة أورشليم بينما جعل من الدولة ونجاحها الدولة الوثنية تجسيداً لمدينة بابل، ويستخلص من هذا الوقت أن أغسطينوس قد جعل الكنيسة كجماعة قائمة، صنعًا لمدينة الله، فى حين تبقى مدينة بابل صنواً للدولة الزمنية القائمة بين ظهرانينا، ثم يتساءل أغسطينوس فى استنكار قائلا: فى غيبة العدالة، ألا تصبح عصابة من اللصوص مجرد مملكة صغيرة ويستطرد أغسطينوس فى حجته مستيعنا بجواب أحد القراصنة على سؤال للإسكندر الأكبر قال فيه: "لأننى أقوم بقرصنتى بسفينة صغيرة فإنكم تسموننى لصا، فى حين أنك أنت الذى تفعل نفس ما أفعله ولكن بأسطول كبير فإنهم يطلقون عليك لقب "الإمبراطور[1]! إن أشور وروما العظيمة - عند أغسطينوس - قد تأسستا على قواعد الظلم والعنف والسلب والقهر: ألا يدلك هذا على أن الدولة ومدينة بابل صنوان؟

(1) De civit Dei, 4,4.

من الواضح أن أغسطينوس كان يعتقد بأن التجسيد التاريخي لمدينة بابل كان متمثلاً في كل من الإمبراطوريتين الوثنيتين أشور وروما، في حين أن مدينة أورشليم- أو مدينة الله تتجسد في الكنيسة الكاثوليكية ومع ذلك، فإن فكرة المدينة الأرضية فكرة روحانية لا ينطبق محتواها على أي مؤسسة قائمة بين ظهرانينا؛ فعلى سبيل المثال قد يكون شخص ما عضوا في الكنيسة، ولكنه مكتفٍ بحب ذاته وليس بمحبة الله، فهو بذلك رغم مسيحيته ينتمي- عند أغسطينوس- إلى مدينة بابل. وعلى العكس، قد يوجد شخص مسئول معين في الدولة، يضع محبة الله نُصب عينيه، وذلك باتباع قواعد الدول والعطف مع الرعية، فإنه بذلك يكون منتسبًا روحيًا وأخلاقيًا، إلى مدينة أورشليم: إن مَنْ يسلك درب الروحانية والأخلاق يصبح مواطنا في مدينة أورشليم، أي من مواطن ملكوت السموات، وقد يكون هذا الشخص أميراً ممن يرتدون العباءة الأرجوانية، أو قاضيا، أو من رجال الشرطة، أو من القناصلة السابقين من الأحكام الإداريين، أو إمبراطوراً، من يتلون أمور السياسة والحكم في المدينة الأرضية، ولكنه يضع قلبه في الأعالي عند الله، ويسلك مسلك المؤمنين الذين يخافون الله- كذلك علينا ألا نيأس من مواطني ملكوت السموات، عندما نراهم منهمكين في أمور بابل الدنيوية وأعمال المدينة الأرضية، ولكن ينبغي علينا ألا نخترع بكل الذين ينخرطون في سلك الخدمة الدينية؛ لأنه قد يحدث أحيانا أن يجلس واحد من أبناء الهلاك والضلال في مقعد "موسى" نفسه - ولكن الوقت سوف يحين عندما تتم غربلة هؤلاء وأولاء، وعزل الواحد منهم عند الآخر كما ينبغي(١).

وهكذا فإن أغسطينوس يؤكد على أنه حتى لو سلَّمنا بتطابق مدينة بابل مع الدولة الوثنية بالمعنى المعنوي، وبتطابق مدينة أورشليم مع المؤسسة الدينية القائمة على الأرض، فإن هذا التطابق ليس تطابقًا كاملاً؛ لأنه ليس بمقدورنا أن نستخلص أن شخصا ما لمجرد أنه من رجال الدين على سبيل المثال يصبح بالضرورة من مواطني

(1) In Ps., S1,6.

مدينة أورشليم الروحية؛ لأنه ربما يكون من واقع ملكه البعيد عن الروحانية والأخلاقية منتميا، إلى مدينة بابل على أن أغسطينوس يقول فى حالة تطابق الدولة الحاكمة مع مدينة بابل فإنه لا يجوز للمؤمن أن يحتل منصبًا فيها، أو أن يكون ضمن زمرة مواطنيها، إن كان هذا فى وسعه.

٢ - أما فى حالة عدم تطابق مدينة بابل مع الدولة، فإن أغسطينوس على كل حال لم يكن يعتقد بأن الدولة تقوم على مبدأ العدل، أو أن العدل الحقيقى يمكن أن يقوم فى أى من الدول الأرضية وخاصة الدول الوثنية. ولكن هذا لا ينفى وجود عدالة نسبية فى بعض الدول الوثنية، أما العدالة الحقة فإنها تتطلب أولاً الإيمان بالله، وهذا ما كان غائبا فى الدولة الرومانية التى ناصبت المسيحية العداء.

ولكن لا يمكن لأحد أن ينكر أن روما الوثنية كانت دولة بكل المقاييس فكيف لنا إذن أن نُسقط عنها هذه الصفة بحجة غيبة العدالة فيها؛ يعود أغسطينوس فيعرف الدولة بأنها مجتمع من مخلوقات عاقلة تتفق معا على الأمور التى يرضى عنها الجميع(١) فلئن كانت هذه الأمور خيّرة، فإن هذه الدولة تكون خيّرة، والعكس صحيح.

غير أن أغسطينوس لم يبين لنا طبيعة تلك الأمور التى ينبغى أن يجمع الكل عليها: هل هى خيرة أم شريرة، ومن ثم فإن تعريفه للدولة ينطبق حتى على الدولة الوثنية، وهذا لا يعنى بطبيعة الحال أن الدولة تعيش فى فراغ أخلاقى كامل، ذلك أن الكادر الأخلاقى ينسحب على الدول مثلما ينسحب على الأفراد من البشر، وفى جميع الأحوال، فإن أغسطينوس يود أن يؤكد على أن الدولة الحقة لن تجسد العدالة، ما لم تكون دولة مسيحية، وفى تقديره أيضا أن الدولة كأداة للسلطة قد نشأت كنتيجة لخطيئة الإنسان الأولى، ولكن لن يقدر لها أن تكون مؤسسة عادلة ما لم تكن مسيحية: ليس ثمة دولة الأسمى سبيلا إلى معرفة الله ومحبته، ومن ثم حب المواطنين أحدهم

(1) De Civit, Dei. 19,24.

الأخر دون رياء؛ لأن الله هو رباطهم فى المحبة[1]، وبمعنى آخر وفق رأى أغسطينوس فإن الدولة إن هى تركت لذاتها وقعت فريسة لحب هذا العالم الفانى، ولكنها، إن ازدانت بالمبادئ المسيحية العليا، فإنها تصبح سيدة مبادئ ومثل أكثر سمواً، وعلواً.

٣ – مما سبق تتضح لنا نتيجتان هامتان. أولا: أن الكنيسة المسيحية سوف تستوعب المجتمع المدنى بمبادئ سماوية للسلوك.

بمبادئها كما نعت عليها الحكمة الإلهية؛ لأن رسالتها أشبه بفعل الخميرة فى عجين الأرض، على حد تعبير أغسطينوس، وللكنسية رسالة هامة فى الدولة من حيث بث مبادئها فى كل مؤسسات المجتمع.

ثانيا: إن الكنيسة – عند أغسطينوس – هى المجتمع الوحيد الذى يتمتع بالكمال، ومن ثم فهى فى وضع أسمى من وضع الدولة نفسها، وحتى عندما تستقى الدولة مبادءها من الكنيس،ة فإنها رغم ذلك لا تصبح فى وضع أعلى أو حتى مساو لوضع الكنيسة.

وبهذه الخلاصة يضع أغسطينوس نفسه على قائمة المفكرين الذين طالبوا فى العصور الوسطى بوضع الكنيسة فى مرتبة أسمى من وضع الدولة.. ومن هذا الموقع، فإنه قد طلب من الدولة الرومانية أن تتصدى لهرطقة "الدوناتين" فى الشمال الإفريقى" مثلاً كأداة للكنيسة– الأسمى مكانًا– التى من حقها استخدام السلطة الدنيوية للحفاظ على العقيدة[2].

كانت هذه وجهة نظر أغسطينوس بالنسبة للعاقة بن الكنيسة والدولة فى الغرب اللاتيين، ولكن الأمر كان مختلفا تمامًا فى الدولة البيزنطية أو الإمبراطورية الرومانية الشرقية. وقد يتندر البعض لوجهة نظر أغسطينوس مثلما فعل الأستاذ كويستوفر

---

(1) Ep. 137, S, 18.

(2) Ibin. 105, s, 6i, 35, 3.

دوسون[1]، بأن هذه الرؤية الأغسطينية لا تتجه لهدم دلالات المجتمع وحياته المدنية، ذلك أن أغسطينوس وإن كان قد حرم الدولة من هالتها وهيبتها، إلا أنه فى نفس الوقت قد أكد على قيمة حرية الفرد الشخصية، وعلى مسئوليته الأخلاقية حتى ضد الدولة نفسها.

وهو بهذا يكون قد مهد لفكر "الدولة المثالية" القائمة على نظام اجتماعى يرتكز على مبادئ الحرية الشخصية والجهد الجماعى بمقالة "غايات أخلاقية".

(1) A Monument of St. Augustine. Pp. 76-77.

الفصل التاسع

ديونسيوس المنحول :
الكاتب وكتاباته - الطريق الموجبة - الطريق السالبة
تفسير للثالوث - تعاليم غامضة عن الخلق - مشكلة الشر
أرثوذكسية أو لا أرثوذكسية ؟

١ - خلال العصور الوسطى تمتعت الكتابات التى نُسبت إلى المفكر الأثينى ديونسيوس الإريوياغى، الذى اعتنق المسيحية وتتلمذ على يد القديس بولس، بتقدير كبير ليس فقط بين الزهاد وكُتّاب سير الآباء، الباكرين، وإنما أيضا بين المفكرين من رجال اللاهوت والفلسفة من أمثال القديس البرت الكبير والقديس توما الإكوينى. ويعود هذا التقدير الزائد لهذه الكتابات إلى لبس كان قد اكتنف حرية صاحب هذه الكتابات أصلا بسبب استخدامه اسمًا منحولا، فهو فى واحد من مكاتباته يقول: من دنسيوس الكاهن إلى أخيه فى الخدمة الكهنوتية تيموثاوس[1]. وفى سنة ٥٣٣م استند ساويرس بطريرك أنطاكية إلى كتابات ديونسيوس هذا فى الدفاع عن آرائه المونوفيزية "مذهب الطبيعة الواحدة" - وفى هذا ما يشير إلى أن هذه الكتابات قد اكتسبت مصداقية لدى المعاصرين، وعلى الرغم من تمسك ساويرس بالكتابات المنسوبة إلى ديونسيوس هذا، إلا أن أحدًا لم يجرح هذه الكتابات ويجعلها خارجة عن قوامة الإيمان أو الأرثوذكسية،

(1) Exordium to the Divine Names.

فلقد كانت هذه الكتابات شائعة فى بلاد المشرق، وقد قام القديس ماكسيموس المعترف فى القرن السابع بالتعليق عليها، كما أن القديس يوحنا الدمشقى المفكر المرموق فى القرن الثامن قد استخدمها فى دفاعه عن العقيدة، على أنه من ناحية أخرى راح اللاهوتى هيباتيوس، من إفيسوس يشكك فى مصداقية هذه الكتابات فى مجملها.

أما فى القرن فإن البابا مارتن الأول لجأ إلى هذه الكتابات فى المجمع الاتيرانى الأول سنة ٦٤٩ ما يشير إلى أنه كان مسلما بصحة نسبتها إلى ديونسيوس وفى سنة ٨٥٨م على وجه التقريب قام الفيلسوف جون سكوتوس أريوجينا، استجابة لطلب الإمبراطور ميخائيل بالبوس، بترجمة هذه الكتابات عن اليونانية إلى اللاتينية، وكان الإمبراطور البيزنطى ميخائيل بالبوس قد أهدى النص اليونانى لهذه الكتابات إلى الإمبرطور لويس الجميل سنة ٨٢٧ م، وإلى جانب الترجمة قام أريوجينا بالتعليق على هذه الكتابات مبتدئًا بها باكورة سلسلة الكتابات من الشروح والتفسيرات فى أوروبا اللاتينية فلقد قام هيو من سان فكتور (ت ١١٤١م) بالتعليق على "الهراركية السماوية" مستعينا بترجمة أريوجين، بينما قام كل من روبرت جيروستست (١٢٥٣م) وألبرت الكبير (ت ١٢٨٠م) بالتعليق على نفس الكتابات محل النقاش كذلك قام القديس توما الأكويتى بالتعليق على الأسماء السماوية قرابة سنة ١٢٦١م.

لقد سلّم كل هؤلاء، الكتاب، ومنهم المفكر دينيس الكارثورى، بصحة نسبة هذه الكتابات إلى ديونسيوس، ولكنه مع مرور الوقت اتضح للمفكرين أن هذه الكتابات تتضمن أفكارًا مستقاة من مناهل الأفلاطونية المحدثة بعد تطويعها، وأنها تمثل محاولة للمصالحة بين الأفلاطونية المحدثة والمسيحية، وعليه فإن نسبتها ينبغى أن ترجع إلى كاتب من عصر متأخر كثيرًا عن عصر ديونسيوس الاريوياغى الذى نُسبت هذه الكتابات إليه، ومهما كانت الحال فإن صحة نسبة هذه الكتابات ليست على نفس القدر من الأهمية مع قضية مدى اتساقها مع المبادئ المسيحية القديمة، هذا وجدير بالملاحظة أن المفكرين فى القرن السابع عشر راحو يشككون فى صحة نسبة هذه الكتابات، وأيضا فى أرثوذكسيتها.

ونحن من جانبنا نرى أن هذه الكتابات تتفق فى بعض الجوانب مع التعاليم الأرثوذكسية من حيث رفضها لمبدأ الطبيعة الواحدة للمسيح "المونوفيزية"، ولكنها لا تتسق مع التعاليم الأرثوذكسية فيما يختص بالثالوث، ولقد اعترف القديس توما الإكوينى أنه من الصعب مصالحة هذه الكتابات الغامضة مع التعاليم الخاصة للتجسد، وهى قضية حيوية فى المسيحية على أنه ينبغى علينا أن نقرر بان الابتسار فى قاعدة واحدة من قواعد الإيمان لا يستوى مع إنكار هذه القاعدة، وواقع الأمر أننا لو أخذنا الفقرات الأساسية فى كتابات ديونسيوس المنحول هذا، فإنه يصعب علينا وصمها بعدم الأرثوذكسية، اللهم إلا إذا كنا على استعداد مثلاً لأن نشكك، فى أرثوذكسية الأفكار الصوفية عند القديس يوحنا حامل الصليب، الذى يعد واحداً من عمد الكنيسة.

ورغم أنه لا أحد اليوم يعتقد أن هذه الكتابات هى من وضع ديونسيوس الأريوباغى، إلا أن أحداً لم يكتشف بعد الكاتب الحقيقى، وأغلب الظن أنها قد وضعت مع نهاية القرن الخامس؛ لأنها تتضمن الكثير، من أفكار بيروكلوس "٤١٨-٤٨٥" الأفلاطونى المحدث. كما أن شخصية هايروثيوس التى يتردد ذكرها فى هذه الكتابات، قد وجد فيها بعض الباحثين تطابقا مع زاهد سورى معاصر يدعى ستيفن بار- ساديلى (sadaill) ولئن صحٌ هذا الغرض فلابد من إرجاع تاريخ هذه الكتابات إلى العقود الأخيرة من القرن الخامس. ويذكر أيضا أن مجمع سنة ٥٣٣م الكنسى قد استند فى محاولاته إلى حجية كتابات ديونسيوس هذه، ولهذا فإن تاريخ سنة ٥٠٠ قد يبدو الأقرب إلى الدقة، وأن كاتبها من أصول سورية.

لقد كان الكاتب واحداً من رجال اللاهوت الكنيسية، ولكنه ليس ساوريوس كما اقترح بعض الكتاب دون ترو، وفى جميع الأحوال، فمع أن التعرف عن يقين إلى شخص الكاتب يعد قضية هامة، فإننا نستبعد أن الدارسين إلى أكثر من مجرد تخمينات هنا وهناك مع ملاحظة أن أهمية هذه الكتابات لا ترجع إلى شخص كاتبها بقدر ما ترجع إلى محتواها وتأثيرها على المعاصرين، واللاجئين من أهل الفكر، وتشمل هذه الكتابات على الأطروحات التالية: الأسماء الإلهية، اللاهوت الروحى، الهيراركية

السماوية؛ الهيراركية الكنسية" إلى جانب عشر رسائل وهذه الأعمال جميعا منشورة ضمن أعمال الآباء اليونان" Patroologia Graeca للعالم "مين" (Migne) في الجزءين الثالث والرابع، وقد انكب الدارسون مؤخراً على إخراج طبعة منقحة لهذه النصوص.

٢ - طبقًا لهذه الكتابات موضع التناسق، هناك طريقان للتقرب إلى الله محور كل تأمل، طريق إيجابى وآخر سلبى، وبالطريق الأول يبدأ العقل فى التفكير فى القضايا الكلية الكبرى، ثم ينتقل من خلال الوسائط من الكليات إلى الجزئيات(١)، بمعنى أن يبدأ العقل بالمقولات الكبرى(٢)، وفى أطروحة "الأسماء الإلهية" يتبع ديونسيوس المنحول المنهج الإيمانى، مبيّنا كيف أن أسماء الله من قبيل: الخير والحياة، والحكمة، والقوة" هى من الأسماء التى نصف بها الله بأسلوب مفارق، وأننا أيضا نصف بعض البشر الذين أنعم الله عليهم بقسط من هذه الصفات بدرجات متفاوتة على قدر نسبتها إلى هذه الصفات الإلهية وهذه الأسماء الإلهية ليست مجرد صفات متضمنة أو ملازمة، ولكنها جوهرية فى الذات الإلهية، ويبدأ الكاتب بصفة الخير، وأنها أكثر الأسماء شيوعاً، بين البشر مناقشا مدى انتساب أمور هذا العالم إلى هذه الصفة الإلهية قائلا: لا أحد خير سوى الله وحده(٣).. الله هو الخير المطلق، هو مصدر الخليقة، ومنتهاها، ومن هذا الخير ينبثق النور الذى هو صورة للخير، كى توصف الأشياء الخيرة بالنور، الذى هو الأصل المتجلى فى الصورة(٤).

وهنا تتضح لنا الأفكار الأفلاطونية المحدثة التى تأثر بها ديونسيوس خاصة فى لغته عندما يصف الخير بالجمال أو الجمال الجوهرى الأعلى كما أنه يستخدم عبارة أفلاطون الواردة فى "المأدبة" (Symposium) التى تتردد فى "تساعية" أفلوطين. كذلك عندما يتكلم ديونسيوس فى الفصل الثالث عشر عن الأسماء الإلهية، عن الواحد على

(1) Myst. Theol, 20.

(2)Ibid. 3.

(3) Div. Names. 2,1. St. Matt. 19, 17.

(4) Div, Names.4,4.

أنه أعظم الأسماء جميعا، فإنه فى هذا يعتمد كلية على الفكر الأفلاطونى عن المبدأ الأول الواحد.

وباختصار فإن المنهج الإيمانى عند "ديونسيوس" يعنى أن ننسب إلى الله كل صفات الكمال التى يمكن أن ينعم بها البشر، الكمال الذى يتساوى مع الطبيعة الروحية لله، كما أن أسماء الله جميعا أسماء حقة دون جدال، ويبرر الكاتب[1] استهلاله الطريق الإيجابى بالمقولات الكبرى بحجة ضرورة البدء بما هو أقرب إلى الله، معترضًا أن الله هو الحياة الخيرة، بدلاً من القول بالأشياء المحسوسة من حولها مثل الهواء، وغيره من مظاهر الطبيعة؛ لأنه فى حين تشير الحياة والخير إلى صفات جوهرية فى الذات الإلهية، تبقى الأشياء المحسوسة مجرد علامات للبشر على صنائع الله، ويمضى ديونسيوس ليوضح أنه على الرغم من أن بعض الأسماء يفضل بعضها الآخر، فإنها جميعا قاهرة تماما عن صفات الله، الجوهر الأعلى المطلق الذى دونه كل الأوصاف.

إن ديونسيوس بهذا لا يردد بمبادرات الأفلاطونيين المحدثين، وإنما يؤكد على أن الإشارة الموضوعية لمحتوى هذه الأسماء لا توجد إلا فى الذات الإلهية نفسها، تتجاوز كل الصفات والأسماء التى نستخدمها عن البشر، فعلى سبيل المثال عندما نعزى صفة العليم المحيط إلى الله، فإننا لا نقصد العلم أو الفطنة البشرية، وإنما ما هو فوق كل هذا وذاك من علم وإحاطة لا متناهية لا يدركها البشر فالله بكل شىء عليم.

لقد استخدم ديونسيوس المنحول "منهج الإيجاب" كما يسميه- أساسًا فى أطروحته، الأسماء الإلهية، وأيضا فى عمله الضائع بعنوان اللاهوت الرمزى ومعالم الألوهية.

أما "المنهج السلبى" ويقصد به إقصاء جميع النقائض البشرية عن الذات الإلهية فهو ما يميز أطروحة ديونسيوس، "اللاهوت الروحى" ويرجع الفضل فى التمييز بين

(1) 31, 1.

هذين المنهجين الإيجابي والسلبي" إلى الأفلاطوني المحدث بروكلاس، وإن كان ديونسيوس قد طوع أفكار بروكلوس، التي نقلها عنه أهل الفلسفة واللاهوت اللاحقون، ومن بينهم توما الإكويني على "سبيل المثال".

٣ - هذا ويعطي ديونسيوس للنهج السلبي في محاجته الأفضلية على النهج الإيجابي؛ لأن الأول- في تقديره- يعين العقل على تنجية كل ما هو ليس إلهيا عن الذات الإلهية" من قبيل "الغضب مثلاً والصفات العديدة الأخرى التي يخبرها البشر[١]. وبعد إسناد جميع الصفات البشرية يصل العقل إلى مشارف "المجهول الجوهري الأعلى"[٢] وبما أن الله متعال كل التعالي فإن خير سبيل لتمجيد اسمه يكمن في استبعادنا لكل شيء بشري عن اسمه، تماما كما يفعل النحات الذي ينحت تمثالاً في قلب الرخام، وهو يزيل الشوائب التي تحجب ظهور التمثال في جماله الخفي[٣]. إن البشر ميالون إلى تكوين مفاهيم على شاكلتهم البشرية عن الله، ولابد من إقصاء كل هذه المفاهيم تنحيتها ولكن ديونسيوس يمضي ليقول بأن هذه التنحية لن تؤدي إلى معاينة الله، وينبغي ألا تقودنا أمثولة النحات والتمثال إلى مثل هذا الاعتقاد، وبعد أن يتخلص العقل من هذه الأفكار البشرية عن طريق التنحية، فإنه يلج إلى مساحة الغيبي وغير المدرك[٨٢] ليجد نفسه مغلقا بغير المحسوس وغير المرئي- في حال روحاني من الشركة الطوباوية مع الله غير المدرك كلية[٤].

وتلك - عند ديونسيوس- هي مساحة التصوف: إن ظلام عدم المعرفة لا يرجع إلى ذلك ما يصبو إليه العقل غير مدرك في حد ذاته، وإنما يرجع إلى محدودية العقل البشري أمام فيض النورانية الربانية.

(1) Myst. Theol, 3.

(2)Ibid., 2.

(3)Iidem.

(4) Mast. Theoli, 1.

٤ – لاشك فى أن هذه الأفكار من نبع الأفلاطونيين المحدثين، ومن أفكار بعض المتصوفة اللاهوتيين، وعلى رأسهم القديس جريجورى، والذين تأثروا كثيراً بأفكار الأفلاطونية المحدثة، فى تجاربهم الروحية الذاتية. ويتضح تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة على ديونسيوس بشكل خاص فى آرائه عن الثالوث المقدس، حيث يحاج جاهداً للوصول إلى فكرة الإله الواحد من خلال الأقانيم الثلاثة، وهو إذ يقبل القول بأن الأقانيم الثلاثة متمايزة منذ الأزل، وبأن الأب ليس هو الابن، وليس الابن هو الأب، فإنه يقرر أن هذا التمايز أزلى، وينبغى التمييز بينه وبين تجلى الخالق فى صنعية خلائقه: إن الله واحد كلى خالص، لا تمايز فى ذاته.

أما الأرثوذكسيون فإنهم يعتقدون أن الثالوث واحد غير منفصل، وبأن الأقانيم الثلاثة متساوية فى الجوهر، من الواضح أن ديونسيوس كان واقعًا تحت تأثير أفكار كل من أفلوطين وبروكلوس عن المبدأ الأول الذى يتجاوز كل تصور فى الوحدانية والجوهر، وأفكارهما أيضا عن الفيض الإلهى.

عندما نتحدث عن الذات الإلهية المتجاوزة للكل، كوحدانية أو كثالوث، فإن هذه الوحدانية، والثالوث من الأمور التى لا تدركها عقول البشر– إننا نستخدم أسماء لما هو متجاوز لكل الأسماء، ونعبر بمفردات الكينونة عما هو متجاوز للكينونة– وحتى فى قولنا "الخير" كاسم لله ظنا منا أنها صفة مناسبة، فإن هذا أيضا غير كاف[(١)] – إن الربوبية تتجاوز الشركة، والخير والروح، والبنوة، والأبوة، وهى لا تنتمى إلى مقولات عن الوجود، أو الوجود جميعا[(٢)].

إن هذه المحاجة التى يسوقها ديونسيوس تفصح عن أكثر مما تشير إلى مفردات هذه المحاجة؛ فهو يود أن يبيّن أن كلمة "الأب" تخص الأقنوم الأول، وأنها ليست للابن، رغم أن الجوهر الإلهى موجود دون تناضل بين الأقانيم الثلاثة ولكن هذه الكلمات

(1) Div. Names. 13, 3.

(2) Myst. Theol.5

"الأب" و "الابن" هى أفضل ما تملكه لغة البشر، رغم أنها قاصرة عن حقيقة الذات الإلهية. ويستشف من كلمات ديونسيوس أيضا أنه يعتقد فى وجود تمايز فى مبدأ الجوهر عند حديثه عن كل من الأقانيم الثلاثة[١]، ولكنه يستدرك لينكر بشدة أى خلط فى "التمايز الإلهى" للأقانيم الثلاثة [٢]، رغم وجود تداخل فى شركة مفارقة وكلية وغير متمايزة، دون خلط أو امتزاج على حد تعبيره [٣].

من الواضح أن ديونسيوس فى حديثه عن الثالوث كان واقعا تحت تأثير الأفكار الأفلاطونية المحدثة، وهو إذ يحاول المصالحة بين القواعد الأرثوذكسية والفكر الأفلاطونى المحدث قد وقع فى حال من التوتر الشديد والغموض، هذا ما تكشف عنه كلماته، فى أغلب الفقرات.

٥ - أما فيما يتصل بصلة الله بالعالم، فإن ديونسيوس يتحدث عن الفيض الإلهى عن الكون وما عليه من أشياء[٤] وهنا أيضا يحاول ديونسيوس أن يزاوج بين الفكر الأفلاطونى المحدث عن الفيض وبين العقيدة المسيحية عن الخلق، لكنه لا يقول بوحدانية وجود حتمى لا يخلط بين الله والطبيعة، فلما كان الله يهب الوجود لكل الأشياء، فقد يفهم من ذلك أنه يتجلى من خلال مخلوقاته، ولكن ينبغى أن نؤكد على أن الله واحد حتى فى حال الفيض نفسه. وديونسيوس - هنا- ينقل عن بروكلوس فى تأكيده على المبدأ الأولى الذى لا ينقص من خلال عملية الفيض[٥].

ورغم هذه المؤثرات الأفلاطونية المحدثة، فإن ديونسيوس لم يكن واعيا للصلة بين الخلق والمشيئة الإلهية، ولا إلى حرية هذه المشيئة فى مسألة الخلق، ويتضح هذا من

(1) Div. Namas2,5.

(2) Ibid, 2.

(3) Ibid.,4.

(4)Ibid, s, 1.

(5) Ibid, 2, aa.

قوله: إن الله كان الوجود، بلا انقسام أو تكاثر فى ذاته، ورغم ما قد يقال عن أمور الكون التى تنبثق كامتداد عنه، فإن الله يبقى متعاليا على هذا التكاثر، إن العلم- باختصار إن هو إلا فيض للخير الإلهى، ولكنه ليس الله نفسه.

إن إصرار- ديونسيوس على تصوير العالم بأنه فيض من الفيض الإلهى الكبير، وكذا محاولة إقامة موازنة بين التدابير الإلهية الداخلية والتدابير الخارجية فى خلق العالم، قد أدى إلى تصور أن الخلق قد جاء كنتاج طبيعى لعمل الله كأن الله قد خلق العالم بحكم الضرورة الطبيعية.

وفى موضع، آخر يؤكد ديونسيوس على أن الله هو العلّة المفارقة لخلق كل الأشياء، وأن الله قد خلق العالم من خلال المثل العليا الأولى، أو "المقدر والمحتوم، الذى هو من الذات الإلهية"(١) ويمضى ليقول بأن الله هو العلّة النهائية لكل الوجود، وإليه ترجع كل الأمور، فهو الخير كله(٢)، وهو على ذلك البداية والنهائية(٣)، فالبداية هى علة الوجود، والنهاية هى غايته الآخرة(٤).

٦- لما كان ديونسيوس قد أفاض فى الحديث عن الخير الإلهى، فقد كان لابد له أيضا أن يعرض لمشكلة الشر وما ترتب عليه من عواقب، وهذا ما عرض له فى أطروحته بعنوان "الأسماء الإلهية"(٥) معتمداً- وبشكل نسبى- على أطروحة الفيلسوف برقلس بعنوان "جوهر الشر" ويؤكد ديونسيس فى المقام الأول على أنه لو كان الشر عنصراً إيجابيًا لكان علينا أن نحيله إلى الخالق على أنه من حقه، ولكن الشر ليس عنصراً إيجابيًا بالمرة، فهو كشىء ليس له من وجود أصلاً، ولو اعترض أحد على هذا

(1) Div. Names. S,8.

(2) Ibid, 4,4.

(3) Ibid, 4,35.

(4) Ibid, 2,10.

(5) Div Names, 5,8.

القول، بحجة أنه قد تكون للشر عواقب تنطوى على ما هو سلبى وأيضا على ما هو إيجابى، فإن ديونسيوس يدحض هذا الرأى بقوله إن كان ثمة خير فى هذه العواقب فإنه ليس من فعل الشر، وإنما من تداخل عوامل الخير؛ لأن الشر لا ينطوى إلا على الخراب، والهوان، ويدلل يونسيوس على أن الشر ليس عنصراً إيجابيا فى حد ذاته من حقيقة أن الخير والوجود صنوان، فكل ما له وجود ينبثق بالضرورة من الخير، وما هو كائن هو بالضرورة خير، ولكن هل هذا لأن الشر والفناء صنوان؟

يجيبنا ديونسيوس على هذا التساؤل بالإيجاب فى العبارة التالية: إن كل المخلوقات من حيث وجودها خُلقت على الخير بطبيعتها؛ لأنها من عند الله صانع الخيرات، أما الأشياء غير الخيرة فليس لها وجود أصلا[١]، وبمعنى آخر فإن الشر هو انتقاء أو سلب الخير الذى كان ينبغى أن يكون موجوداً- إن الخاطئ - على سبيل المثال- كان إنسانا صالحا عند خلقه، ولكن غياب الخير عن حياته جعل حلول الشر ممكنا، فالشر هو غيبة الخير الذى ينبغى أن يكون موجوداً- إن الشر يكمن فى العلاقة الضالة للإرادة الإنسانية بعيداً عن الأخلاق والفضائل.

النتيجة التى يخلص إليها ديونسيوس هى أن أى مخلوق لا يمكن أن يكون شريراً بطبيعة، وحتى الشياطين نفسها كانت خيرة فى البدء حتى سقطت بفعل عوزهم إلى الفضائل الملائكية، التى كانوا قد جبلوا عليها أصلا [٢]، إن هؤلاء يدعون بالأشرار، من واقع حرمان ذواتهم من وازع الخير، ومن ثم فقد سقطوا فى الهاوية بعد أن تعروا من فضائلهم الأولى. وينسحب نفس الشيء على البشر الذين يدعون بالأشرار نتيجة لنقصان صنعات الخير وفشلهم فى المثابرة ومن ثم سقوطهم بسبب ضعف إرادتهم. وعليه فإن الشر ليس عنصراً ملازما أصلا للأبالسة أو لبنى البشر، وإنما هو بالأحرى، نتيجة لغيبة الفضيلة والكمال[٣].

(1) Div. Names. 4,20.

(2) Ibid, 23.

(3) Ibid, 26.

ويعالج ديونسيوس قضية الشر المادى بنفس المنطق، فهو يقول: إن القوة الطبيعية ليست شريرة فى الأصل، وإنما يتأتى الشر فى الطبيعة كنتيجة لفشل الشىء فى أداء وظيفته الطبيعة، وهو يقول أيضا: إن القبح والمرض إن هما إلا نقص فى الصورة بالنسبة للقبح ويجوز فى النظام بالنسبة للمرض، وليس هذا بالشر المستطيع كلية، وإنما هو خير منقوص[١]، ولا يمكن للمادة "أو الهيولى" أن تكون شريرة أصلا؛ لأن المادة أيضا لها نصيب من النظام والجمال والصورة[٢]. المادة فى حد ذاتها ليست شريرة بحال؛ لأنها صادرة عن الخير، كما أنها من ضرورات الطبيعة، ويعتقد ديونسيوس أن ليس ثمة ضرورة للقول بوجود مبدأ من أصلين، واحد للخير وآخر للشر، وخلاصة القول عند ديونسيوس أن الخير إنما يتأتى من أصل كونى واحد، أما الشر؛ فإنه ينجم عن كثير من نقائصنا[٣].

ولئن قيل إن بعض الناس يشتهون الشر، بمعنى أن يصبح الشر هو غايتهم ومن ثم يصبح الشر شيئا إيجابياً، فإن ديونسيوس يرد على ذلك بقوله إن جميع الأفعال السوية تهدف إلى الخير، ولكن الخطأ يقع عندما تضل أدواتنا ووسائلنا فى التمييز بين ما هو صحيح وخير وبين ما هو شرير فى رغباتنا. وبالنسبة للخطيئة، فإن الإنسان لديه من القوة ما يجعله يميز بين الصواب والخطأ، وعلى هذا فإن الخطأ يرجع بالضرورة إلى مرتكبه فقط[٤] أما القول بأن العناية الإلهية ينبغى أن تقود البشر إلى مسالك الفضيلة، رغم نزوعهم نحو الشر، فهو قول ينم عن سخف؛ لأنه ليس من طبيعة العناية الإلهية أن "تعسف بنواميس الطبيعة- فلقد شاءت العناية الإلهية أن يكون للبشر إرادتهم الحرة[٥].

(1) Ibid, 27.

(2) Ibid, 28.

(3) Ibid, 30.

(4) Div, Names, 4,35.

(5)Ibid, 33.

٧ – وفى الختام يمكن لنا أن نسجل أنه على الرغم من شطط الأستاذ فرديناند باور[١] فى قوله بأن ديونسيوس المنحول قد قلص العقيدة المسيحية عن الثالوث إلى مجرد مصطلحات صورية خالية من المحتوى المسيحى، وبأن أفكاره عند التجسد مغلوطة، فإنه لابد من الاعتراف– رغم هذا الاعتراف– بأن فكر ديونسيوس مشوب بشىء من التوتر فى محاولته مصالحة مبادئ الفلسفة الأفلاطونية المحدثة مع أركان العقيدة المسيحية، إن ما قصد إليه ديونسيوس هو أن يناغم بين الرافدين الفلسفى اللاهوتى، وعندما يقع تضارب بين المساقين فإنه ينحاز إلى جانب أفكار الأفلاطونية المحدثة، وجدير بالملاحظة فى هذا السياق أن مسألة التجسد كانت من النقاط الجوهرية التى اعترض عليها أتباع الأفلاطونية المحدثة، وكذلك فرفريوس، ومع أننا لا نجد لدينا ما يبرر القول بأن ديونسيوس، قد أنكر فكرة التجسيد إلا أن طرحه للفكرة وقبوله بها لا يتسق مع منظومته الفلسفية فى جملتها، كما أنها تتسم بالغموض الشديد.

وأخيراً فإنه من حقنا أن نزعم بأن كتابات هذا الكاتب ما كان سيقدر لها أن تحتل المكانة الهامة التى احتلتها عند مفكرى العصور الوسطى، لولا أن كاتبها قد انتحل لنفسه اسم ديونيوس الأريوباغى ليتستر تحت قناعه .

(1) Christische lehre von for Dreieinigkeit und Nenschwerdumg Gotte, P.42.

الفصل العاشر

بوئثيوس - كاسيودروس - يزيدور - نقل بوئثيوس لأفكار أرسطو - تأثير اللاهوت الطبيعي على مفكري العصور الوسطى - كاسيودوروس والفنون السبعة الحرة - الروح والروحانية - جذور الكلمات وأصول الجمل عند إيزيدور

١ - إذا كانت كتابات ديونسيوس المنحول تمثل قناة انتقلت من خلالها فلسفة العالم القديم إلى عالم العصور الوسطى، فإن كتابات بوئثيوس (٤٨٠-٥٢٤/٥م) تمثل قناة أخرى مكملة للقناة الأولى، كان بوئثيوس مفكراً مسيحيًا تلقى تعليمه في مدينة أثينا، ثم أصبح في إيطاليا، ثم ثيوردريك ملك القوط الشرقيين في إيطاليا، وفي آخر المطاف تم إعدامه بتهمة الخيانة العظمى، نحن نستخدم لفظه مكملة بالنسبة لأعمال بوئثيوس، لأنه في حين كانت كتابات ديونسيوس بمثابة المهماز لتطعيم الفلسفة في أوائل العصور الوسطى خاصة فلسفة جون سكوتوس أريوجينا، بأفكار أفلاطونية محدثة، فإن بوئثيوس هو الذي عرف مفكري العصور الوسطى المبكرين على منطق أرسطو على أقل تقدير، وكنا قد أوردنا قائمة بأعمال بوئثيوس في مجلدنا الأول الأصل بالفلسفة اليونانية الرومانية[1]، ولا حاجة إلى تكرار ذلك مرة أخرى، ولكن يكفي هنا أن نشير إلى أن بوئثيوس هو الذي قام بترجمة كتاب "المنهج العلمي" (Qrgamon)) لأرسطو وعلق عليه، إلى جانب تعليقه على كتاب "المدخل" ((Isagoge)للفيلسوف فورفوريوس، ووضعه لبعض الأطروحات في المنطق، يضاف إلى ذلك أنه وضع عدة مقالات قصيرة في اللاهوت كما أنه في أثناء سجنه وضع كتابه الأشهر بعنوان "عزاء الفلسفة".

---

(1) P. 482,1.

وليس من المؤكد إن كان بوئثيوس قد قام بترجمة أعمال أخرى لأرسطو إلى جانب ترجمته لكتاب المنهج العلمى، وإن كنا نجد فى كتاباته المتبقية إشارات إلى العديد من الأفكار الأرسطية الرئيسية، وكان مفكرو العصور الوسطى المبكرون منشغلين فى الدرجة الأولى بمناقشة قضية الكليات، منطلقين من بعض النصوص فى أعمال فورفوريوس و بوئثيوس، ولكنهم لم ينتبهوا إلى الأفكار الميتافيزيقية الأرسطية المتضمنة فى كتابات بوئثيوس، فمثلاً نجد أن أعظم المفكرين الأوائل فى العصور الوسطى وهو جون سكوتوس "إريجوجينا" كان واقعًا تحت تأثير ديونسيوس المنحول وغيره من الكتاب من أتباع المدرسة الأفلاطونية المحدثة، دون أثر واضح للفكر الأرسطى الذى لم يظهر تأثيره فى القرن اللاتينى إلا مع نهايات القرن الثانى عشر وبدايات الثالث عشر، بعد أن أصبحت أعمال أرسطو الكاملة، متاحة فى الغرب الأوروبى قرب نهاية القرن الثانى عشر وبداية القرن الثالث عشر، ولكن هذا لا يفسر حقيقة أن الأفكار الأرسطية قد جاءت متضمنة فى أعمال بوئثيوس، فهو فى كتابه عن اللاهوت الذى يدحض فيه آراء أو طاغيا[١] يتكلم بوضوح عن أن المادة "الهيولى" هى قوام كل الأجسام، وأنها القاعدة التى تساعد إحداث تغييرات فى هذه الأجسام والأشياء الجسدية، فى حين أن غيابها عن الأشياء غير الحسية يجعل من المستحسن أن يتحول الشىء اللامادى إلى شىء آخر أو العكس، ثم يطرح بوئثيوس نقاشا فى مجال اللاهوتى للوصول إلى هدف معين، ألا وهو أن الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية فى المسيح متمايزتان وحقيقيتان، وذلك فى ردّه على قول "أو طاغيا" بأن اتحاد المسيح بالله يعنى اختفاء طبيعته الإنسانية[٢]، ويلاحظ أن هذا النقاش اللاهوتى يتضمن جدلاً فلسفيا، كما أن المقولات المستخدمة أرسطية المذاق.

ومن ناحية أخرى فإن بوئثيوس فى أطروحته عن الثالوث[٣] يتحدث عن المبدأ المتلازم مع المادة وهو الصورة؛ فهو على سبيل المثال يقول إن الأرض ليست أرضًا

(1) Contra Eutychen, 6.

(2) Ibid, 5.

(3) 2.

لأنها مكونة من مادة غير ممدودة، وإنما لأنها صورة بعينها مميزة "وقد استعار بوئثيوس مصطلح المادة غير المحدودة من الفيلسوف ألكسندر الأفروديسى"[١] ومن ناحية أخرى، فإن الله هو "الصورة الكاملة النقية الخالية من المادة وقوامها، وبهذه الصورة فهو واحد أحد كما يطرح بوئثيوس فى كتابه عن الثالوث"[٢] وعند طرحه "للمقولات الشعرية أو عن الصفات" – Pre dicamenta يقول بوئثيوس إننا عندما نتكلم عن الجوهر الإلــهى، فإننا لا نقصد شيئا ماديًا فما نعرفه فى الخلائق، وإنما عن جوهر مفارق لكل ما هو مادى وبالمثل، فإننا عندما نذكر الله بقولنا "العادل" أو "العظيم" فإننا لا نعنى هذه الصــفة أو تلك وفق مفهومنا البشرى؛ لأن العدالة والعظمة تتساوقان عند الله فى كليتهما، وفى أطروحته ضد "أوطاغيا"[٣] ، نصادف تعريف بوئثيوس الشهير للإنسان بأنه المخلوق الفرد الذى يملك طبيعة عاقلة، وهذا ما ذكره فيما بعد الإكوينى، وصار متواترًا عند اللاهوتيين المدرسيين.

٢ – أما فيما يختص بالثالوث المقدس فإن بوئثيوس قد اعتمد إلى حد كبير على آراء القديس أغسطينوس، ولكنه فى كتابه عن "عزاء الفلسفة" يقدم مختصرًا للاهوت الطبيعى اعتمادًا على أسس أرسطية، بحيث يميز ضمنيًا بين اللاهوت الطبيعى وهو أرقى مراتب الفلسفة وبين اللاهوت الدوجماطيقى، الذى يقوم على مقدمات ومسلّمات من وضع الرسالة الدينية.

وفى الباب الثالث من عزاء الفلسفة[٤] يسوق بوئثيوس البرهان العقلى على وجود الله بأنه المحرك الأول الذى لا يحركه شىء، وفى الباب الخامس[٥] يحاول المصالحة بين الحرية الإنسانية وبين الإحاطة القبلية لله عن أفعال البشر: "لما كان الله عليما بكل

(1) De Anima 17, 17.

(2) 4.

(3)3.

(4) 12

(5) 2ff.

شيء منذ الأزل، فإن كل ما قدرته العناية الإلهية سلفا لابد وأن يقع ويتم، وعليه فإننا نجابه بالتساؤل، لما كان الله عليما منذ الأزل بما هو واقع من أعمال البشر وأفكارهم وإرادتهم، فأين إذن تقع الإرادة الحرة للإنسان؟[١].

يجيب بوئثيوس على هذا التساؤل موضحا أن القول بأن الله محيط بما سوف يؤتيه البشر؛ لأن هذا ما سوف يقوم به البشر، أو أن الأحداث إنما تقع؛ لأن الله عليم بها مسبقا، يبدو تبسيطا مخلا للقضية؛ لأن هذا وذاك قد يوصى بأن الأحداث الزمنية للخلائق هى العلة فى الإحاطة الأزلية الإلهية، ويفضل بوئثيوس القول بأن الله لا يستبق ما سوف يقع من أحداث بالمعنى الذى تفهمه عقولنا البشرية؛ لأن الله أزلى لا نهائى ومحيط بكل الأمور، ومن ثم فإن معرفة الله القبلية معرفة أبدية وفى ديمومة قائمة حاضرة، لا ماض ولا مستقبل يحدها، وهذه المعرفة الأزلية لما كان، ولما هو كائن، ولما سوف يكون، لا تفرض الحتمية على الحدث الآن، بمعنى أن معرفة الله الأبدية الدائمة بأفعال الإنسان - لمحض إرادته الحرة وهى المستقبل بالنسبة له- لا تجعل من هذه الأفعال أمراً محتوما واجب الوقوع بحيث تلغى الإرادة البشرية الحرة، إن أزلية الروية الإلهية الدائمة الوجود تتساوى مع نوع العقل المستقبلى الذى يقدم عليه البشر[٢].

وإلى جانب أرسطو، استقى بوئثيوس الكثير- آراء فوفريوس وكتابات أفلطونيين محدثين آخرين، وأيضا من الخطيب الرومانى شيشيرون وأغلب الظن أنه قد نقل تقاسيم الفلسفة أو العلوم العقلية إلى فيزياء، ورياضيات ولاهوت عن كتاب فوفريوس "المدخل"، ولكن علينا أن نتذكر أيضا أن فوفريوس كان مديناً فى الكثير من أفكاره إلى أرسطو، وواضح أن الفلسفة الأرسطية تهيمن على فكر بوئثيوس، خلافا لما كان سائداً بين المفكرين المسيحيين الآخرين فى عصره الذين انحازوا قبالة الفكر الأفلاطونى المحدث. حقيقة أنه يتكلم عن الخير الإلهى وفيضة على نفس الخط الأفلاطونى المحدث

(1) 5, 3.

(2) 5,5.

فى كتابه "عزاء الفلسفة"[١] كما أنه يستخدم لفظة الانبثاق فى معرض حديثه عن خلق الله للإنسان[٢]، ولكنه مع ذلك شديد الوضوح فى تمييزه بين الله والعالم من ناحية، وبين العقيدة المسيحية حول قصة الخلق من ناحية أخرى، وهو يؤكد فى هذا المنعطف على أن الله– دون تحول، وبفعل مشيئته التى لا يعلمها سواه، قدر بذاته أنه يخرج العالم من العدم، وليس من الجوهر الإلهى[٣] وهو بهذا لا يقبل القول بأن الجوهر الإلهى قد تملى[٤] فيما يخلقه، أو أننا يمكننا معاينة الله فى صنائعه وخلائقه[٥].

٣ – لاشك فى أن بوئثيوس يمثل أهمية خاصة من حيث إنه قد نقل إلى جعل العصور الوسطى الكثير من أفكار أرسطو يضاف إلى ذلك أن أخذه بالمقولات الفلسفية فى معالجة القضايا اللاهوتية، قد ساعد فى ترقية دراسات علم اللاهوت، كما أن استخدامه وتحديده للمصطلحات الفلسفية قد خدم كلا من اللاهوت والفلسفة، وأخيراً لابد من التنوية بقيمة شروحه وتعليقاته، التى أثيرت كثيراً عن كتابات مفكرى العصور الوسطى وحتى لو لم يحسب بوئثيوس فيلسوفًا منفرداً وأصيلاً، إلا أننا لا يمكن لنا أن نفكر أنه صاحب فضل كبير فى نقل العديد من الأفكار الفلسفية، وبأنه كان لاهوتيا متفلسفًا حاول التعبير عن الأفكار المسيحية، لا باعتماد على الأفكار الأفلاطونية المحدثة، فحسب، وإنما أيضا من نبع أرسطو الذى سوف يتضح أثره المتزايد على مفكرى العصور الوسطى فيما يلى من تاريخ.

---

(1) 3.

(2) Lib de hebdom. 173.

(3) De fide Catholica.

(4) De consol, Phili, 3 12.

(5) Quomodo substantiae.

ولا يفهم من هذا أن أرسطو قد خاض فى قضية الخلق

٤ – كاسيودوروس (٤٧٧– ٥٦٥–٧٠/م) كان كاسيودوروس تلميذا لبوئثيوس، وقد عمل مثل أستاذه فى خدمة ثيودريك الملك القوطى الشرقى فى إيطاليا وقد عالج كاسيودوروس فى باب الفنون والمساقات الحرة للآداب، وهو الباب الثانى من كتابه "النظم"– موضوع الفنون السبعة الحرة وهى: ثلاثية النحو والديالكتيك والخطابة، ورباعية الحساب والهندسة والموسيقى والفلك، ولم يهدف الرجل إلى أن يكون مفكرًا مبدعًا، وإنما هو يقدّم مختصرًا للعلوم نقلا عن كتاب آخرين[1] ولذا فإن كتاب عن الفنون السبعة، مثل كتاب مارتيانوس كابللا، قد شاع ككتاب مدرسى فى العصور الوسطى المبكرة.

أما فى كتابه "عن النفس" فإنه يعتمد على كل من أغسطينوس وكلاوديانوس مامرتوس (ت٤٧٤م) فى التدليل على روحانية النفس البشرية، حيث يقول إن الروح الإنسانية، لا يمكن أن تكون جزءًا من الذات الإلهية؛ لأنها قابلة للتغير، وقد تقدم على فعل الشرور، إلا أنها فى نفس الوقت ليست مادية، ولا يمكن لها أن تكون كذلك؛ لأن معرفتها منصبة على ما هو روحانى أصلا والروح – عنده– تتملك الحد الإنسانى كله وكل أعضائه، ولكنها لا تتجزأ ولا تطال، وهى تعمل فى أعضاء الجسد الحسية تارة بجريمة واحدة وأخرى بكثافة أقل [2].

لقد كان كاسيودوروس ناقلا للعلوم أكثر من كونه مبدعا لها، وينطبق نفس الحكم على إيزيدور (ت٦٣٦م) الذى كان كبير أساقفة إشبيلية فى مملكة القوط الغربيين، وهو الذى وضع دائرة معارف حول أصول الكلمات وجذورها الذى اكتسب شهرة ذائعة فى العصور الوسطى، وتزودت به جميع مكتبات الأوبرا الهامة.

ويعالج إيزيدور فى كتابه هنا موضوع الفنون السبعة الحرة، إلى جانب بعض القضايا العلمية المتصلة بما ورد فى الكتاب المقدس وكذلك بعض الموضوعات الخاصة

(1) De anima 12.

(2) De anıme 4.

بالتشريع والطب والعمارة والزراعة والحرب والملاحة وغيرها من الموضوعات كذلك يعرب "إيزيدور" عن قناعته بالحق الإلهى المقدس المخول للملوك، وبضرورة سعادة الأخلاق للمجتمع، تحت مظلة القانون والعدالة التى يخضع لها الملوك أنفسهم.

وإلى جانب ذلك وضع إيزيدور كتاباً تضمن بعض الأطروحات اللاهوتية والأخلاقية التى استقاها من كل من القديس أغسطينوس والبابا جريجورى الكبير، كما أن له مقالات عن الأرقام الحسابية التى ورد ذكرها فى الكتاب المقدس، وهى ضاربة فى الخيال وفى تفسير دلالاتها الصوفية التى ألحقتها بالأعداء.

الباب الثانى

الفصل الحادى عشر

النهضة الكارولنجية

شرلمان - ألكوين (*) - ومدرسة القصر - مدارس أخرى - والأفكار - المناهج التعليمية - المكتبات - رابانوس ماوروس

١ - فى سنة ٧٧١م توفى كارلومان تاركًا شقيقه "كارل شارل" الحاكم الأوحد للأراضى الفرنجية، وكارل "شرلمان" هو الذى قام بتحطيم مملكة اللومبارد فى شمال إيطاليا، كما ضم العديد من الأراضى المتاخمة لملكه حتى أصبح مع نهايات القرن الثامن أقوى الملوك فى غرب أوروبا المسيحى، وجاء تتويجه إمبراطوراً رومانيا على يد البابا "ليون الثالث" فى الخامس عشر من ديسمبر سنة ٨٠٠م ليؤكد على نجاح سياسته التوسعية وتعزيز سطوة الفرنجة، أصبح شرلمان (٧٦٨-٨١٤م) السيد غير المنازع على أوروبا الغربية، وقد تمكن من إعادة رسم خريطة أوروبا الغربية، كما أدخل أوروبا العربية، وقد تمكن من التدهور الذى كان قد أصابها تحت حكم الأسرة الميروفنجية السابقة. ولم يكن شرلمان مجرد جندى أمهر أو سياسى حاذق فحسب، وإنما كان يملك همة عالية حفزته على رفع المستوى الثقافى لرعاياه خاصة فى مجال التربية والتعليم ولتحقيق هذا الهدف، وجد شرلمان نفسه، فى حاجة إلى لفيف من العلماء، والمربين، ولما لم يكن هؤلاء موفرين فى مملكة الفرنجة نفسها، فإنه أخذ فى استقدامهم من بلدان أوروبية مختلفة.

(*) ألكوين (٧٣٢ - ٨٠٤م) عالم ولاهوتى إنجليزى دعاه شارلمان عام ٧٨١ م إلى آخن Aadan فعمل على إحياء الحركة العلمية ووضع عدداً من المؤلفات فى النحو والبلاغة (المراجع) .

هذا ويلاحظ أنه من القرن الخامس كانت الثقافة الرومانية فى بلاد غالة آخذة فى التدهور حتى وصلت إلى دركها الأسفل فى القرنين السادس والسابع، ولم تعد المدارس فيها تقدم للتلاميذ أكثر من مبادئ القراءة والكتابة، والقواعد الأولية للغة اللاتينية إلى جانب التربية الدينية بطبيعة الحال، وأمام هذه الأوضاع التعليمية والثقافية المتردية، وجد شرلمان لزاما عليه أن يستعين بالأساتذة الأجانب من أمثال بطرس من بيزا، وبولس الشماس الإيطاليين، وكان الأول رجلا طاعنا فى السن عندما قدم إلى مدرسة القصر، لتعليم اللغة اللاتينية بها، فى حين اضطلع الشماس، الذى قدم إلى فرنسا سنة ٧٢٨م فى محاولة لإطلاق سراح أخيه الذى كان قد وقع أسير حرب فى أميرى شرلمان، بتدريس اللغة اليونانية ما بين أعوام ٧٨٢-٧٨٦م وبعدها اعتزل الحياة الدنيا فى دير مونت كاسينو بإيطاليا، حيث عكف على تسجيل كتابه "تاريخ اللومبارد" كذلك قدم إيطالى آخر هو باولينوس من أقويليا إلى مدرسة القصر ليدرس فيها ما بين سنوات ٧٧٧-٧٨٧م.

وإلى جانب هؤلاء الأساتذة الإيطاليين من النحويين، كان هناك أستاذان من إسبانيا كانا قد قدما إلى فرنسا كلاجئين وهما: آرجوبارد الذى أصبح أسقفا لمدينة ليون سنة ٨٢١م وكان تيودولف محيطًا بالكلاسيكيات اللاتينية، كما أنه يقرض الشعر باللاتينية أيضا، وينبغى التنويه إلى أنه قدم مخطوطة معروفة للشاعر الرومانى كونتيليان فى العصور والوسطى وقد تم العثور عليها فى المكتبة الخاصة لتيودولف هذا، وعند تقييم الجهد التربوى فى عهد شرلمان، فإننا نجد أن جهود العلماء الإيطاليين والإسبان تبدو متواضعة إنْ هى قيست بجهود العالم الإنجليزى المرموق ألكوين من أهالى مدينة يورك.

٢ - تلقى ألكوين (حوالى ٧٣٠-٨٠٤م) تعليمه الباكر فى مدينة يورك الإنجليزية، والمعروف أن الحركة الثقافية فى إنجلترا قد شهدت نشاطا ملحوظا منذ سنة ٦٦٩م، عندما حل الراهب اليونانى تودور من طرسوس، كبيراً لأساقفة كانتربرى مع القس هارديان فقد علم تطوير مدرسة كنتربرى وإثراء مكتبتها، ثم تولى من العلماء تطوير هذه الحركة الثقافية فى إنجلترا، وكان على رأس هؤلاء بندكت بسكوت الذى أسس

أديرة ويرموت (٦٦٤م) وجارو (٦٨٢م) ثم الدهلم الذى كان قد تلقى تعليمه على أبوى كل من "تيولاروهابديان" وقام بعدها بتنظيم أحوال أديرة مالمسبرى فى مقاطعة ولتشاير بعد أن أصبح رئيسا له، ومن بين الشخصيات المرموقة جداً فى الحياة الثقافية الأنجو- سكوسونية كان بيده (Bede) (674-735م) الذى كان راهبا فى دير جارو، ويرجع الفضل إلى جهود واحد من تلاميذ بيده أسمه "اجبرت"- فى جعل مدينة يورك المركز الثقافى والتعليمى الأكبر فى إنجلترا، وفى إثراء مكتبتها أيضا.

وعندما انتقل الكوين فى مدينة يورك، وجد تعضيداً كبيراً من عالم اسمه ألبرت الذى اصطحبه معه فى رحلة إلى روما، وفى أثناء هذه الرحلة التقيا بالزعيم الفرنجى شرلمان، وعندما خلف ألبرت أستاذه إجبرت ككبير لأساقفة يورك سنة ٧٦٧م، أوكل مهمة الإشراف على المدرسة إلى ألكوين، وفى سنة ٧٨١م، أوفده كبير الأساقفة الجديد فى مهمة إلى روما، وفى طريقة التقى للمرة الثالثة عند مدينة بارما- بزعيم الفرنجة شرلمان، وأثناء هذا اللقاء راح شرلمان يحث ألكوين على القدوم إلى بلاطه والعمل فى خدمته، وبعد أن حصل ألكوين على الإذن من ملك إنجلترا ومن كبير الأساقفة، وفد إلى بلاط شرلمان "فى مدينة إكس- لاشايل" حيث عين مشرفا على مدرسة القَصْر سنة ٧٨٢م وظل فى منصبه فيما عدا فترة قصيرة ٧٨٦ ثم من ٧٩٠ حتى ٧٩٣م حتى سنة ٧٩٦ ثم عُيْن رئيساً لدير القديس مارتن فى مدينة تور، حيث قضى السنة الأخيرة من حياته.

وفى سنة ٧٧٧م على وجه التقريب بعث شرلمان برسالة إلى بوجولف رئيس دير فولده[١] Fulda يحثه هو وجماعة من الرهبان على محاولة النهوض بالتعليم والعلم، ويدل على حرص شرلمان الشديد على قضايا التعليم فى عصره.

---

(١) لو كان صحيحاً ما يقوله بعض المؤرخين أن بوجولف أصبح رئيساً لهذا الدير سنة ٨٧٧م فإن تاريخ هذه الرسالة يصبح مشكوكا فى دقته.

على أن المدرسة التى ارتبط بها اسم شرلمان هى مدرسة "القَصْر" التى وإن كانت موجودة قبل تولية الحكم، إلا أنها تدين له فى تطورها وازدهارها، وكانت مهمة هذه المدرسة قبل مجىء شرلمان تعليم أمراء البيت المالك وأبناء النبلاء على قواعد الفروسية، ولكن شرلمان أعطى الجوانب التعليمية والثقافية الأهلية الأولى فيها، وعلى هذا فإن التلاميذ الذين ألحقوا بهذه المدرسة جاءوا من دوائر مجتمعية مختلفة تجاوزت محيط البلاط الإمبراطورى ويلّح الدارسون الفرنسيون بصفة عامة على أن مدرسة القَصْر تلك كانت الأساس الذى قامت عليه جامعة باريس، ولكنه ينبغى أن نتذكر أن بلاط شرلمان كان فى مدينة آخين ((Aachen أو إكس- لا - شابل- وليس فى مدينة باريس، وإن كانت هذه المدرسة قد نقلت فيما بعد إلى باريس عن طريق الإمبراطور شارك الأصلع (ت٨٧٧م) ومع ذلك فلما كانت جامعة باريس قد ضمت العديد من المدارس حولها فيمكن، القول- تجاوزا- بأن مدرسة البلاط كانت السلف القديم لجامعة باريس وإن كانت الصلة بين المؤسستين ليست يقينية.

كان العالم الإنجليزى ألكوين بمثابة الأداة الرئيسية فى إدارة شىءون مدرسة القَصْر، ونستشف من كتاباته بعض المعلومات عن المناهج الدراسية فى تلك المدرسة وعلى أن ألكوين لم يكن مفكراً مبدعًا كما قد يظن، كما أن إنتاجه التربوى الذى ورد فى صيغة حوار يعتمد فى أغلبه على كتاب سابقين: فلقد اعتمد فى كتاب، عن الخطابة على الخطيب الرومانى شيشرون، مع بعض الإضافات من كتَّاب آخرين، بينما اعتمد فى كتابات أخرى على أعمال دوناتوس، وبرسكيان، وكاسيودوروس، بوئثيوس، وإيزيدور، وبيده، ومع أن إلكوين لم يكن كاتبًا فذا وإنما كان كاتبا عاديا، فإنه معلم ناجح ومرقوق، كما أن بعض الأسماء اللامعة فى النهضة الكارولنجية ومن بينها على سبيل المثال اسم لابانوس ماوروس، كانوا من بين تلاميذه.

عندما اعتزل ألكوين حياة بلاط شرلمان وصار رئيسًا لدير القديس مارتن فى مدينة تور، استمر فى رسالته التعليمية كما نستشف من خلال رسالة قصيرة بعث بها إلى الإمبراطور شرلمان يشرح له فيها كيف أنه يقدم لبعض طلابه الشهد فى شروحه للكتاب المقدس، وكيف يسكر البعض الآخر بنيت الآداب القديمة، ويمتع فريقا ثالثا

بتفاح الدراسات الأجرومية، ويعرض لفريق رابع نظام الأفلاك التى تزدان بها السموات الزرقاء. ولقد كان شرلمان شديد الشغف بالفلك وكان يتراسل مع ألكوين حول موضوعات فلكية متنوعة.

وقد عمل ألكوين على إثراء مكتبة القديس مارتن، فزودها بنسخ من بعض المخطوطات التى كان قد حملها معه من موطنه الأصلى فى مدينة يورك، حتى أصبحت هذه المكتبة أعظم مكتبات الغرب الأوروبى قاطبة. كما أنه اهتم اهتماما خاصا بتحسين طرائق نسخ المخطوطات فى هذا الدير وفى رسالة له ترجع إلى سنة ٧٩٩[١] يتكلم عن مشاداته اليومية من أجل السوقة فى مدينة تور، ومن هذا نستنتج أن برنامجه الإصلاحى فى التعليم كان يهتم بالنسخ الدقيق للمخطوطات وترقيمها، وخاصة تلك الخاصة بالكتب المقدسة، جهد يمتد يشمل بوضوح عد هذا الشاغل فى رسائله إلى شرلمان فى سنتى ٨٠٠ و ٨٠١ [٢] وإن كنا لا نعلم على وجه اليقين Vulgate إن كان قد قام بها القديس جيروم، وذلك تلبية لأوامر شرلمان، وهى الترجمة التى يشغله ألكوين فى حركة الإصلاح الكارولنى، فإنه من المنطقى أن نفترض أنه قد قام بدور رئيس الإصلاح الكارولنجى، فإنه من المنطقى أن نفترض أنه قد قام بدور رئيسى فى مجال تعديل مسار النسخ للمخطوطات إلى الأفضل، بعد حقبة من التدهور[٣].

٣ - أما بالنسبة للمدارس الأخرى التى أقيمت إلى جانب مدرسة البلاط ومدرسة تور، فهناك المدارس التى ألحقت بأديرة سان جان، وكوربى، وفولدة. وكانت مدارس الأديرة تقوم بتعليم الطلاب الذين يعقدون للانخراط فى سلك الرهبنة إلى جانب طلاب آخرين، مع الفصل بين الفريقين فى مدرسة لكل منها، وهكذا قامت فى دير سان جال، على سبيل المثال مدرسة لإعداد الرهبان داخل حرم الدير، بينما أقيمت المدرسة الأخرى فى مبان ملحقة بالدير، ويطالبنا مرسوم للإمبراطور لويس التقى (٨١٧م) بقرار يأمر

(1) Ep. 4, 172.

(2) Ibid, 195.

(3) Ibid, 205.

فيه الأديرة بألا تمتلك سوى مدارس إعداد الرهبان فقط، ولكن يبدو أن الأديرة لم تلتزم بهذا القرار الإمبراطورى المتميز، نجد أن المدارس الأخرى كانت من نوعين: المدارس الإكليركية، ثم المدارس الديرية، أما المناهج فكانت تتضمن علوم، اللاهوت وشروح الكتاب المقدس، إلى جانب ثلاثية الأجرومية والخطابة والجدل، ورباعية الحساب، والهندسة والفلك والموسيقى التى تؤلف فى جملتها الفنون السبعة الحرة، ولم يكن هنالك جديد يذكر إلى جانب هذه الأفرع، وكانت الأجرومية، وملحقتها من الآداب، تعتمد على كتابات برسيكان، ودوناتوس، وأثينا على الكتب المدرسية التى وضعها ألكوين، إلى جانب بعض الشروح للأجروميين القدامى، من قبيل شروح سمارا جدوس الأجرومية ودوناتوس، وأطروحة فى الأجرومية لمعلم اسمه كلمنى سكوتوس، الذى كان قد انضم إلى مدرسة البلاط فى السنوات الأخيرة لحكم شرلمان، كذلك كان الطلاب يدرسون علم المنطق فى كتب قام بتأليفها ألكوين أو من كتب اعتمد عليها فى شروحه، مثل كتابات الفيلسوف برئثيوس، أما بالنسبة للهندسة والفلك، فلم يشهد القرن التاسع تقدما يذكر فى هذين المجالين من ناحية أخرى، ازدهرت الموسيقى ونظرياتها بفضل عمل سفيرى إلى هوج رئيس دير فردن (ت٩٠٢م) بعنوان "كتاب الموسيقى" كذلك انتعشت المكتبات، بعد أن تزودت بالعديد من الأعمال فى اللاهوت، وعلوم الدين، والقانون والنمو والكلاسيكيات، كما نعرف عن مكتبة سان جال على سبيل المثال.

وبالنسبة للفلسفة يلاحظ أنه قد اقتصرت آنذاك على تدريس المنطق أو الجدل فقط "وهو ما كان يعدّه أرسطو مقدمات للفلسفة وليست فروعها" وواقع الأمر لم تكن هناك فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة فى القرن التاسع، اللهم إلا من كتابات جون سكوتوس اريوجينا.

لقد سعى شرلمان إلى النهوض بالتعليم فى إمبراطوريته، وقد آلت جهوده كلها بالفعل، ولكنها لم تمثل إضافة فكرية جديرة بالذكر، اللهم إلا فيما كتبه الفيلسوف جون سكوتوس أريوجينا كما قلنا من قبل، ولو كان قد قدر للنهضة الكارولنجية أن تصمد، لكان من الممكن أن نرى أعمالاً إبداعية فى حصادها على مر السنين، ولكن الذى حدث

أن هذه النهضة قد أصيبت بالعطب الشديد فى أعقاب موت شرلمان، وكان لابد من الانتظار لبضع سنين كى تظهر على الساحة أعمال جادة وأصيلة.

٤ – هناك اسم عالم فى مجال التربية فى ألمانيا ارتبط بالنهضة الكارولنجية وهو العالم رابانوس ماوروس، الذى ولد سنة ٧٧٦م وتتلمذ على يد المعلم ألكومين، وقام بالتدريس فى دير فولدة، ثم أصبح رئيسا له سنة ٨٢٢ م، وفى سنة ٨٤٧م عين كبيراً لأساقفة منز، وظل فى هذا المنصب حتى وفاته سنة ٨٥٦، ولقد اهتم رابانوس بقضية تثقيف رجال الكهنوت، ولأجل هذا الهدف وضع كتاباً بعنوان: فى مؤسسة الكهنوت، وهو يقع فى ثلاثة أجزاء.

وفى هذا العمل يعرض رابنوس للرتبة الكهنوتية، وللصلوات والقداسات، ثم يعرج على تدريب الوعاظ وأمور أخرى، كذلك يؤكد الكاتب على الفنون السبعة الحرة، ولا يتسم هذا العمل بالأصالة الفكرية، وينسحب نفس الحكم على كتاب آخر له بعنوان "فى أمور الطبيعة"؛ لأنه منقول من أفكار ايزيدور الاشبيلى وبيده وأغسطينوس.

أما بالنسبة لكتابات رابانوس فى شروح الكتاب المقدس، فهى أقرب إلى التأويلات الصوفية والرمزية وفى جميع الأحوال، فإن هذا العمل الذى لقبه البعض بلقب رائد الثقافة الألمانى بمعنى النتائج المخلصة للنهضة الكارولنجية، فهو دارس مجتهد ومتحمس لقضايا العلم والثقافة، خاصة بالنسبة لرجال الدين، ولكنه فى جميع الأحوال أبعد ما يكون عن الأصالة الفكرية بمعناها الصحيح.

الفصل الثانى عشر

جون سكوتوس إريوجينا

١ - حياته وأعماله

تعد المنظومة الفلسفية التى صاغها جون سكوتوس إريوجينا واحدة من أهم علامات القرن التاسع فى أوروبا الغربية، فهى تطل كصخرة شامخة وسط سهل عريض ساكن، وكنا قد لاحظنا فى موضع سابق أن القرن التاسع قد شهد نشاطا تعليميا متدونية، وأدوات وفرصًا تعليمية متواضعة، ولكن هذا النشاط لم يبرز إبداعًا فكريا أصيلا بمعنى الكلمة، ولا غرابة فى ذلك، فنحن أمام عصر اتسم بمجادلة الحفاظ على ما هو قائم وتطويره قدر الإمكان.

ولكن حالة إريوجينا تمثل استثناء صارخًا ومفاجئا من فكر أصيل لم يصل إليه أحد من معاصريه، ولم يقدر لأحد من لاحقيه المباشرين أن يواصله، ولو أن إريوجينا كان قد التقى بقضية أو اثنين من قضايا الفكر، لما أصابنا بالدهشة على الإطلاق، ولكنه من العجب أنه قد أنتج أعظم منظومة فكرية فى العصور الوسطى كلها.

وقد يقال إنه قد اعتمد كثيراً على أفكار القديس جيريجورى من نيصا على سبيل المثال، وبشكل متزايد على كتابات ديونسيوس المنحول، وهذا قول حقيقى، ولكن هذا لا ينفى أننا عندما نطالع كتابه عن "أقسام الطبيعة" نجد أنفسنا أمام عقل عملاق وأصيل، يعالج مقولات وأنماط الفكر والرؤى التى طالعها عند الكتاب السابقين ثم يضعها فى منظومة من عنده محملة بمذاق ولون ونغمة خاصة به هو فقط، ومن حقنا أن نتأمل كيف كان سيقدر بمسافات فكر سكوتوس أنى يكون، لو أنه عاش فى وقت لاحق أكثر غنى وازدهار فى الفكر الفلسفى، وأقل ضراوة فى القيود والتزمت عن العصر

الذى عاش فيه، ومن ثم فإنه من عدم الإنصاف أن نقيّم منظومة إريوجينا الفلسفية قياسا على الفلسفات اللاحقة التى كانت من بنات زمانها ومعطياته التاريخية، مثل الفلسفة الهيجلية على سبيل المثال.

وفى جميع الأحوال تبقى فلسفة إريوجينا ذات طبيعة منفردة خاصة، وقد ساهمت إلى حد بعيد فى تعديل الكثير من المفاهيم والمقولات الواردة فى كتابات المفكرين السابقين له فى العصور الوسطى.

لا نعرف الشىء الكثير عن حياة جون سكوتوس إريوجينا، فقد ولد فى أيرلندا حوالى سنة ٨١٠م، وتلقى تعليمه فى أحد الأديرة، هناك، وكلمة " إريوجينا" نسبة إلى شعب "إيرن" (Erin) فى حين تشير كلمة "سكوتوس" إلى اسم إيرلندا فى القرن التاسع وهو "سكونيا الكبرى" عندما كان الأيرلنديون يعرفون باسم إن سكوتى، ولا صلة للكلمة من قريب أو بعيد بإسكتلندا، وقد تعلم إريوجينا اللغة اليونانية فى واحدة من الأديرة الأيرلندية التى كانت دون غيرها فى الغرب الأوروبى مهتمة باللسان اليونانى، حقيقة أن المفكر الإنجليزى "بيده "..Bede قد حاول تعلم اليونانية، كذلك فعل كل من ألكوين ورابانوس ماوروس، ولكنهم جميعا لم يتقنوا هذه اللغة مثلما فعل إريوجينا أن بيده- على سبيل المثال- يستخدم أحيانا بعض العبارات اليونانية فى كتاباته وشروحه، كما أنه كان على علم بالأبجدية اليونانية، ولكن ما ورد من عبارات يونانية عنده كان مجرد "اقتباسات من كُتّاب سابقين، ولقد ثبت لدى الدارسين أن ما ورد من عبارات يونانية فى مخطوطات العصور الوسطى كان من وضع كُتّاب أيرلنديين، أو تحت تأثير كتابات وضعها مفكرون أيرلنديون أيضا، ويذكر أن الاهتمام الخاص باللسان اليونانى فى دير سان جال- على سبيل المثال- كان من فعل الرهبان الأيرلنديين الذين كانوا ضالعين فى اللغة اليونانية. ومع ذلك فلا ينبغى أن نعمم فى أحكامنا ونزعم بأن جميع الكتاب الأيرلنديين كانوا يستخدمون عبارات يونانية، أو أن جميع الرهبان الأيرلنديين كانوا يتقنون اللسان اليونانى؛ لأن مجرد استخدام بعض العبارات اليونانية هنا وهناك لا يقف دليلاً على إتقان هذه اللغة، فالكثيرون - مثلاً - يستخدمون بعض العبارات

الفرنسية فى كتاباتهم من قبيل عبارة Fait accompli دون أن يكونوا على معرفة باللغة الفرنسية ذاتها . وواقع الأمر أن عدد الرهبان الأيرلنديين الذين كانوا تقنون اللغة اليونانية كان قليلا، وإن إريوجينا كان واحداً من هؤلاء القلائل، كما يتضح من ترجماته لأعمال القديس جريجورى من نيصا، وديونسيوس المنحول، إلى جانب محاولته نظم القصيدة باللسان اليونانى أيضا، وذلك أثناء إقامته فى فرنسا، ومؤدى هذا أن إريوجينا كان من أبرز العارفين باللغة اليونانية فى الغرب اللاتينى فى القرن التاسع.

قام إريوجينا برحلته إلى فرنسا فى أربعينيات القرن التاسع، وحط رحاله فى بلاط شارل الأصلع سنة ٨٥٠م، حيث تقلّد منصباً هاما فى مدرسة البلاط، وليس لدينا دليل قاطع على أنه قد انخرط فى سلك الكهنوت، ولكننا نعلم أن هذكمار أسقف ريميز قد طلب منه التدخل فى الجدال الدائر حول مسألة المقدر والمكتوب، مما حفزه على وضع كتاب بعنوان "المقدر" الذى لم يرض أيّاً من المعسكرين المتناحرين، بل إنه أثار حوله شبهة الهرطقة.

بعد هذا اتجه إريوجينا نحو الفلسفة، وفى سنة ٨٥٨م اضطلع بتكليف من شارل الأصلع- بترجمة أعمال ديونسيون المنحول عن اليونانية إلى اللاتينية وكان الإمبراطور البيزنطى ميخائيل بالبوس" قد أهدى أعمال ديونسيوس إلى الإمبراطور لويس الجميل سنة ٨٢٧م، ولكن أحداً لم يقم على ترجمتها حتى مجىء إريوجينا، ولم يكتف أريوجينا بترجمة هذه الأعمال، وإنما قام أيضا بالتعليق عليها، فيما عدا الجزء الخاص "باللاهوت الصوفى".

ويذكر أن البابا نيقولا الأول قد شكا بأن هذه الترجمة قد تمت دون أخذ رأيه فى الأمر، كذلك قام إريوجينا بإصدار ترجمة لاتينية لأطروحة ماكسيموس المعترف بعنوان "الأسرار الغامضة"، ولكتاب القديس جريجورى من نيصا بعنوان خلق البشر، إلى جانب تعليقات على إنجيل القديس يوحنا، وأخرى على كتاب "عزاء الفلسفة" لبؤثيوس، وكتاب "المدخل" فى اللاهوت.

على أن أهم إضافة فكرية تُحسب لإريوجينا هى كتابه عن "أقسام الطبيعة" الذى وضعه ما بين أعوام ٨٦٢-٨٦٦م، ويتألف هذا الكتاب من خمسة أبواب، جاءت فى صيغة المحاورات التى كانت شائعة فى عصره، والتى كان "ألكوين"، وآخرون يستخدمونها فى مجادلاتهم الفكرية، وهذا الكتاب ليس كتابا سهلاً؛ لأن الكاتب أقدم فيه على توضيح التعاليم المسيحية والأفكار الفلسفية للقديس أغسطينوس على الأسس التى قام بها ديونسيوس المنحول والفلاسفة الأفلاطونيون المحدثون، ومن هنا يصبح إريوجينا لغزا محيرا عند تصنيفه: فهل كان الرجل قويا فى الإيمان الأرثوذكسى، أم أنه- وهذا هو الأكثر ترجيحا- كان يؤمن بوحدة الوجود لأن الله والطبيعة وحدة، أما الذين يدافعون عن أرثوذكسيته فإنهم يدللون على ذلك من واقع بعض عباراته من قبيل، "إن الكتب المقدسة السلطة الوحيدة التى ينبغى إتباعها فى جميع الأمور"(١) ، فى حين أن الفريق الآخر الذى يرى أن إريوجينا قد وضع الفلسفة فى مرتبة أعلى من اللاهوت "مستبقا فى هذا ما قال به هيجل من مبدأ العقلانية" فإنهم يشيرون إلى عبارته التى تقول: إن أى مصدر "من آباء الكنيسة" لا يمكن التسليم بما يقول به، ما لم يتقرر بمنطق العقل الذى لا يحتاج إلى مصور يعززه(٢).

وفى جميع الأحوال، فإنه لا يمكننا أن نصدر أحكاما على تأويلات إريوجينا حتى نتبين جلياً آراءه الواردة فى كتابه "أقسام الطبيعى" مع ملاحظة أن هناك جدلاً واسعًا حول مدى صحة هذه التأويلات.

ويبدو أن إريوجينا قد ظل على قيد الحياة لفترة وجيزة بعد وفاة الإمبراطور شارل الأصلع (توفى سنة ٨٧٧م) وهناك العديد من الروايات حول نهاية إريوجينا عند كتاب الحوليات، من ذلك أنه أصبح رئيسا لدير أثلنى - Athelney وأنه اغتيل على يد رهبانه، ولكن هناك شكوكا كثيرة حول صحة هذه الرواية، وأغلب الظن أنها حكايات من نسج الخيال، أو أن هناك خلطًا بين صاحبنا جون سكوتوس إريوجينا وبين شخص آخر يحمل نفس الاسم.

(1) De Div Nat, 1, 64.

(2) Ibid, 1, 69.

الفصل الثالث عشر

حول سكوت إريجينا

الطبيعة - الله والخلق - المعرفة بالله من خلال مساقى الإيجاب والسلب - المقولات عاجزة عن التعريف بالخالق - كيف ينبغى أن نفهم خلق الله للعالم - الأفكار الإلهية فى هذا العالم - المخلوقات كصنائع وتجل إلهى - المخلوقات من يد الله - القصاص الأزلى على ضوء العودة الكونية - تفسير منظومة إيجوجينا الفلسفية

فى بداية أول كتبه "أقسام الطبيعة" يشرح جون سكوتوس على لسان المعلم إلى واحد من تلاميذه ما يعنيه بكلمة "طبيعة" بأنها "جماع الأشياء، الكائنة والأشياء غير الكائنة" ويضرب له عدة أمثلة لتوضيح فكرته.

فالأشياء التى تدرك بواسطة الحواس أو بواسطة العقل هى الأشياء الكائنة، فى حين أن الأشياء التى تتجاوز إدراك العقل هى الأشياء غير الكائنة كما أن الأشياء الخفية فى بذورها- تصبح كائنة وكذلك فإن الأمور الخاصة بالعقل فقط يمكن وصفها أيضا بالكائنة فى حين أن الأمور المادية التى تخضع لعوامل المكان والزمان والتحلل يمكن وصفها بغير الكائنة والطبيعة البشرية أيضا، وحيث ابتعادها عن الله بفعل الخطيئة يمكن وصفها بأنها "غير كائنة" فى حين أن هذه الطبيعة عندما تتصالح مع الله بفعل النعمة يصبح لها كينونة.

إن مصطلح "الطبيعة" كما يبدو من كلام سكوتوس- يعنى بالنسبة له ليس فقط العالم الطبيعى، وإنما أيضا الله والمحيط الذى يتجاوز الطبيعة، إنها تعنى الحقيقة الكلية[١] وعندما يُعلّق سكوتوس أن الطبيعة تنقسم إلى أربعة أنواع، الطبيعة التى تخلق

(1) 3,1.

ولكنها غير مخلوقة، والطبيعة التى تخلق وتخلق، والطبيعة التى تخلق ولكنها لا تخلق، والطبيعة التى لا تخلق ولا تخلق، فإنه يبدو وكأنه يجعل الله والخلق ضمن أطر الطبيعة، ومن ثم فكأنه يعتقد فى مبدأ أحادى لو أننا أخذنا كلماته بمعناها الحرفى. ومع ذلك فهو فى بداية الباب الثانى[١] فى جزء معقد نسبيًا، يوضح أنه لا يعتقد أن المخلوقات جزء من الله، وإن كان فى نفس الوقت يصر على تقسيمته الرباعية للطبيعة، فعلنا أنه يمكن التأمل فى فكرة أن الله ومخلوقاته "جماع كون متكامل" يفهم من هذا أن جون سكوتوس لم يقصد إلى الإعلان عن وحدة للوجود، أو أن ينكر الفضل وعودتها وخلائقه، وإن كان فى شروحه الفلسفية وتقليله للخروج من يد الله وعودتها إليه يشى مرة أخرى بهذه الوحدة للوجود، وبإنكار لهذا الفضل[٢].

٢ - الطبيعة التى تخلق ولكنها غير مخلوقة هى بطبيعة الحال الله ذاته، علّة الوجود لكل الأشياء، وهو ذاته دون علّة أو مسبب، البداية أو المبدأ؛ الأول، لأن كل المخلوقات تكون من عنده، وهو الوسط لأنه من خلاله تحيا الخلائق وتتحرك، وهو النهاية أو العلّة النهائية؛ لأنه سر حركة المخلوقات ونمائها ثم اكتمالها. الله هو العلة الأولى التى جعلت الخليفة فى الوجود من حال العدم[٣] de nihilo وهذه الرؤية تتفق مع اللاهوت المسيحى، وتتضمن مبدأ المفارقة الربانية ووجود الخالق لذاته، ولكن سكوتوس يمضى إلى أبعد من هذا ليعلن أنه فى الإمكان القول بأن الله يتجلى أيضا من خلال خلائقه وصنع يديه، ولا يعنى هذا أن سكوتوس يقول بوحدة وجود فى حال من التطور؛ أى إن الطبيعة بمعناها المتفق عليه هى الله فى الآخرة الذى يخلقه؛ لأنه يمضى ليوضح أن الله يتجلى أو يعلن عن ذاته فى مخلوقاته فالخليقة إذن هى تجل للخالق.

إن شروح سكوتوس فى هذه النقطة تبدو غير متساوية مع المبادئ الأرثوذكسية، فهو يقول بأن العقل البشرى عندما ينشط يتحول إلى أفكار، فكذلك يتجلى فيما يخلقه من خلائق ؛ بمعنى أن الخليقة تصبح بمثابة تحقيق للذات الإلهية، والواضح هنا هو

(1) 1,1.
(2) 1,11.
(3) 1,12.

تأثر سكوتوس بالأفكار الأفلاطونية المحدثة، ولكنه سيىء أن يستدرك ليميز بين الخالق والخليقة، وبأن الله بالنسبة لخليقته هو الطبيعة التى تخلق ولكنها لا تخلق".

٣ – لتعرّف فكرة الطبيعة التى تخلق، ولكنها غير مخلوقة، يمكننا اتباع كل من المساق الإيجابى والآخر السلبى فبالطريق السلبى يمكننا القول بأن الجوهر الإلهى ليس من الأشياء الكائنة، أى التى يمكن لنا فهمها بعقولنا القاهرة، أما بالطريق الإيجابى فإنه يمكن القول بأنه من خلال الله يمكن لنا تفهم الأشياء الكائنة، بمعنى أن العلّة تتكشف فيما تأتى عنها من نتائج[1] وهذه المنهجية الثنائية فى مطارحة اللاهوت قد استقاها سكوتوس من ديونسيوس المنحول، كما يعترف هو بذلك[2] ومن ديونسيوس أيضا اقتبس سكوتوس ضرورة ألا نشير إلى الله بمجرد كلمات الحق والحكمة والجوهر، وإنما تتميز هذه الكلمات جميعا بصفة الأعلى: الحق الأعلى والحكمة الأعلى والجوهر الأعلى"، وذلك للمفارقة بين هذه الصفات وبين ما هو متداول على السنة البشر.

وفى فقرة لاحقة[3]، يطرح اسكوتوس ديالكتيكا عبقريا يبيّن فيه أن النهج الإيجابى لا يتعارض مع العقيدة فى الربوبية اللاافتتاحية غير المدركة، وإن النهج السلبى هو أن النهج السلبى هو النهج الأساسى الصحيح؛ فعلى سبيل المثال نحن نقول أن الله هو الحكمة، بينما عن طريق النهج السلبى نقول إن الله، ليس مجرد الحكمة، وقد يبدو هذا الأول، أمرًا متناقضا، ولكن واقع الأمر أننا عندنا نقول بأن الله هو الحكمة فإننا نستخدم هذه الصنعة بالمعنى المجازى، المعنى الموازى كما يقول المدرسيون" فى حين أننا عندما نقول إن الله ليس الحكمة، فإننا نستخدم الكلمة بمعناها الحرفى؛ لأن المعنى الذى يقصده البشر ويعرفون دلالته، فالتناقض إذن ليس حقيقيا، وإنما هو تناقض لفظى فقط، ويتم التصالح بين الاثنين عندما نقول بأن الله هو الحكمة العليا أو الأعلى،

(1) Ibid.
(2) 1, 13.
(3) 1,14.

وعندما نتمعن فى دلالات الكلمات، فإننا عند الإشارة إلى الله بالحكمة الأعلى، فإننا إنما نسعى بقولنا هذا وراء المنهج الإيجابى. على أننا عندما نتمعن الأمر بعمق فإننا نجد أنه على الرغم من انتماء العبارة شكلا ولفظا للمنهج الإيجابى، فإن العقل البشرى، لا يستوعب فكرة ما هو أعلى، وليس هناك لديه من عوامل ارتباط يدرك بها دلالة هذا، العلو اللامتناه، ومن ثم فإن هذه العبارة فى واقع الأمر تنتمى أيضا إلى المنهج السلبى وليس إلى المنهج الإيجابى، كما أن إضافة كلمة الأعلى إلى الحكمة يجعل المعنى مساويا لصيغة النفى. حقيقة إن صياغة العبارة "الحكمة الأبدية" لا نفى فيها أصلا، ولكنها، قياسا بفهمنا العقلى البشرى المحدود، فإنها تنطوى على النفى بالفعل، ومن هنا كان قول سكوتوس بأن النهج السلبى هو الأساس؛ لأننا لا يمكن لنا أن ندعى بأننا قادرون على تحديد ما هو أعلى فى ذاته، وبذلك يبقى النهج السلبى هو القادر على أن يصون فكرة الله اللامتناهى وغير المدرك وبطبيعة الحال، فإننا عندما نقول بأن استخدام كلمة "الأعلى" إنما يساوى هنا حال النفى فإننا نجابه باعتراض حقيقى "خاصة من جانب أهل المنطق الوضعيين" وهو أننا كبشر لا نملك فى عقولنا معنى لهذه العبارة، من ثم فإنها تصبح غير ذات معنى. ولكن سكوتوس رغم أنه لم يتعرض لهذه المعضلة المنطقية، يقدم إجابة واحدة، يذهب فيها إلى أننا بأننا عندما نقول إن الله هو "الحكمة الأعلى" فإننا نقصد أنه يتجاوز حدود الحكمة، هكذا فإن إضافة كلمة "الأعلى" لا يمكن أن تساوى حالة النفى للعبارة، فنحن نقول عن الحجر على سبيل المثال- إنه ليس بالعاق بمعنى أنه لا يملك شيئا من الحكمة، ولكن بالنسبة للخالق فنحن نعنى أنه "يتجاوز" العقل والحكمة بمفهومنا البشرى، إن الله جوهر.. هذه عبارة إيجابية المنطوق- إن الله ليس بجوهر... هذه عبارة سلبية المنطوق.. إن الله يتعالى على الجوهر.. هذه عبارة تتضمن الجانبين الإيجابى والسلبى معا[1] ويخلص سكوتوس من هذا الديالكتيك إلى أن النظرية ونقيضها يتصالحان ديالكتيكيا، فى هذه التركيبة.

(1) 1, 14.

وإذا كانت صفة الحكمة لا تفى عند الإشارة إلى الخالق، فإن علينا من باب أولى أن نستبعد جميع المقولات الأرسطية العشر التى تُعزى إلى الأشياء المادية، فمسألة الحجم- على سبيل المثال- لا يمكن أن تنسب إلى الصفات الإلهية؛ لأنها تنطوى على أبعاد وحيز محدودين، وحاشا لله أن يكون كذلك[1] والحق- عند سكوتوس- إن الله ليس مجرد جوهر- لأنه هو اللامحدود الذى يتجاوز الجوهر- اللهم إلا إذا كان استخدامنا للكلمة من باب المجاز؛ لأن الله هو خالق كل جوهر، إن المقولات الأرسطية تنظم عد الأشياء المخلوقة، ولكنها قاهرة عند الحديث عن الخالق وينسحب نفس الشىء إلى مصطلحات أخرى من قبيل جنس أو نوع أو "عرض" لأن الله يتجاوز جميع المعايير، والتوصيفات.

إن لجاجة سكوتوس تدلل على أنه ليس أحادى الرؤية، إنه ممن يقولون بوحدة الكون "الله والطبيعة" وإنما هو يؤكد على المفارقة الإلهية، بنفس الطريقة التى قال بها ديونسيون المنحول.

وعن الثالوث المقدس يقول ديونسيوس إن الرباط هنا هو الله نفسه بالمعنى المجازى أيضا، وليس وفق مقولة العلة الأرسطية وعند استخدام كلمة "الرباط" فى هذا الأمر فإنها تخرج عن الاستخدام المألوف لدى عقول البشر، وخلاصة القول أنه فى إمكاننا أن نتبين من وجود المخلوقات وجود الخالق، ولكننا عاجزون عن إدراك ما هية هذا الوجود؛ لأن الله يتجاوز الحكمة والجوهر وغيرهما من الصفات الأخرى التى تدركها العقول سواء كانت ملائكية أو إنسية.

٤ -رغم أن القول بعدم انطباق المقولات الأرسطية العشر على الله يضع المفارقة بين الخالق ومخلوقاته بعيدة عن أى شك، فإن سكوتوس وهو يتأمل مقولتى "الصنع" (facere) و "الإذن" pati فإنه يصل إلى نتائج مخالفة فهو فى فقرة ذكية[2] يبيّن بجلاء

(1) 1,15.

(2) 1, 7-2.

أننا لا يمكن أن ننسب كلمتى "الصنع" و "الإذن" للصفات الإلهية؛ لأنهما تتضمنان الحركة والنشاط، فهل يجوز لنا أن ننسب للخالق مثل هذه الصفات؟ إن الإجابة على هذا التساؤل بالنفى، وعليه فإنه لا يجوز أن ننسب إلى الخالق هذه الصفة أو تلك ولكن هذا القول متعارض مع ماورد فى الكتاب المقدس بأن الله خلق كل الأشياء، يقول سكوتوس فى هذا الأمر بأنه ينبغى أولا أن نتفهم بأن القول بالوجود العقلى أمر يصعب فهمه أو تصوره؛ لأنه فى هذه الحالة يصبح الخالق ضمن أطر الزمن كما تصبح عملية الخلق نفسها عرضا فى الذات الإلهية، وهذا يعنى أن الفرضين مستبعدان تماماً، وعليه – يفتقد سكوتوس – فإنه ينبغى أن ينظر إلى صنائع الله على أنها أزلية هى أيضا مثل خالقها.

ومن ناحية أخرى، فإنه حتى لو سلّمنا بأزلية الخلق أو الصيغة الربانية بدلا، من القول بفرضيتها، فإننا رغم ذلك لا يمكن أن ننسب صفة "الحركة" للخالق؛ لأنها متضمنة في مقولة "الصنع" وعليه ماذا يعنى القول بأن الله جبل كل الأشياء؟ يستطرد بكوتوس ليبيّن لنا أننا عندما نسمع هذه العبارة، فإنه يتوجب علينا أن نفهم منها معنى واحداً ومؤداه أن الله كائن فى كل الأشياء، بمعنى أن الله هو جوهر كل الوجود فكل ما هو كائن فيما هو موجود هو من الله وحده"[١].

إن هذه العبارة الأخيرة تضع جون سكوتوس قريباً جداً من فكرة وحدة الوجود، التى قال بها فيما بعد الفيلسوف سبينوزا، وليس من المستغرب والحال كذلك أن يستجلى بسكوتوس هذه المناقشة ببعض الملاحظات عن العلاقة بين "العقل" و"النص"[٢] فهو يقول بأن العقل أسبق على النص، وأن النص الصحيح هو "تكلم الحقيقة التى نصل إليها من خلال سلطان العقل ثم نسجلها، ويتناقلها الآباء الكنسيون لخدمة الأجيال اللاحقة.

(1) 1, 72.

(2) 1,69.

ويستخلص من هذا القول لسكوتوس أن الكلمات والعبارات والجمل الواردة فى الكتاب المقدس، مهما كانت ملاءمتها لبسطاء الناس، لابد وأن تؤول بطريقة عقلانية على يد القادرين من الشراح، وبمعنى آخر فإن سكوتوس ينفى عن نفسه شبهة الخروج عن قواعد الأرثوذكسية، مع التأكيد على أن مداخلاته الفلسفية فى التأويل لنصوص الكتاب المقدس مساوية لإعمال العقل فى محاولة فهمها الفهم الصحيح. ويؤدى هذا كلهإلى إن جون سكوتوس يرى أن العقل فوق النصوص وقواعد الإيمان أيضا.

وفى جميع الأحوال لا ينبغى علينا أن نبالغ فى وجهة نظرنا هذه عن موقف سكوتوس من العقل والإيمان؛ فعلى الرغم مما ورد فى كلام سكوتوس عن وحدة الوجود، إلا أنه يعاود ليؤكد على فكرة الخلق من العدم، ومن الواضح أنه عندما يرخص القول بفكرة "صنع العالم" فإنه بهذا لا ينفى مسألة العالم، وإنما يزيد الله عند مجد الصنع بالمعنى الذى يفهم العقل البشرى، بأنه من مقولاته الحدث أو العرضية، إن وجود الله وجوهره ومشيءيته فى جعل الأشياء هى جميعا غائية واحدة ومتساوية[1] كما أن جميع الصفات التى ننسبها إلى الله لابد وأن تعنى "الجوهر الأعلى غير المدرك الواحد الأحد"[2]

إن لب القضية هو أن سكوتوس وهو يصر على التميز بين الخالق والخلق، إنما يرغب فى نفس الوقت فى أن يبرز مفهوم الله على أنه الحقيقة الكلية المحيطة بكل شيء، وذلك عند حديثه عن الله من منظور متعال أو مفارق (altiori theoria) وعلى هذا فإنه يؤكد[3] على أن كلا من القسمة الأولى والرابعة من أقسام الطبيعة "تلك التى تخلق ولكنها غير مخلوقة، ولكن التى لا تخلق ولا هى مخلوقة، فتجتمعان فى الذات الإلهية؛ لأن الله هو العلّة الأولى والعلّة الأخيرة معًا، فى حين أن كلاً من القسمة الثانية والثالث

(1) 1, 77.

(2)1,75.

(3)2,2.

"تلك المخلوقة والقادرة على الخلق، وتلك المخلوقة ولكنها عاجزة عن الخلق" تجتمعان فى الخلائق فقط، ثم إنه يضيف[1]. بأنه على قدر ما إن كل مخلوق فى شركة "طوباوية" مع الله الموجود لذاته، فإن الطبيعة بكليتها يمكن أن تلخص فى القول بالمبدأ الأول، حيث الخالق والمخلوق فى شركة واحدة.

٥ – تشير القسمة الثانية من الطبيعة تلك التى خلقت وتستطيع الخلق، إلى العلل الأولى التى يطل عليها الفلاسفة اليونان على المثل الأولى[2] وهذه العلل الأولى أو فى المقدر والمكتوب هى مسببات الخلق لكل البشر، وهى موجودة فى كلمة الله فهى الأفكار الإلهية والأنموذج الأول كل جوهر مخلوق كيف يمكن إذن الحديث عنها بأنها مخلوقة.

إن ما يقصده جون سكوتوس هنا أن تولد الكلمة الأذلى "الابن فى الثالوث" يتضمن إقرار الأفكار الأزلية أو العلل الأولى فى الكلمة (Logos أو الابن، إن تولد الكلمة ليس مرهونًا بزمن وإنما هو تولد أزلى، وينسحب نفس الشىء على المقدر والمكتوب.

إن الأولوية التى تعطى للكلمة الابن" من وجهة نظر تجريدية على الأفكار الأولى هى مجرد أولوية منطقية وليست زمنية وعلى هذا فإن انبثاق الأفكار الأولية جزء من العملية الأزلية وللكلمة أيضا من خلال، التولد، وبهذا المعنى فقط يمكن القول بأنها مخلوقة[3].

ومع ذلك فإن الأولوية المنطقية للكلمة بالنسبة للأفكار الأولية، واعتماد الأخيرة على الكلمة يعنى أنه رغم أنه لم يكن هنالك أبدًا زمن كانت الحالة فيه بدون الأفكار الأزلية، فإن هذه الأفكار ليست أزلية تمامًا مثل الكلمة [4].

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) 2,20.

(4) 2, 21.

إذن بأى معنى يمكن القول بأن العلل الأولى قادرة على الخلق، إذ كان لنا أن نركز على بعض العبارات التى أوردها سكوتوس من قبيل أن الأفكار أزلية تنتشر، فى كل الأشياء التى صنعتها [١]، فإن المرء بطبيعة الحال يرى فى هذا تأويلاً لوحدة الكون، ولكن سكوتوس، يستطرد ليقول[٢] بأن الثالوث الإلهية هى علل، ثم إنه يضيف فى ذلك قوله لا شىء فيم خلقه إلا ما كان مقدرًا سلفًا وأزليا، وهذه المقدرات الأزلية أو المشيئة الإلهية هى الأفكار الأولية إن كل المخلوقات- كما يحتج سكوتوس - تشارك فى هذه الأفكار الأولية، فالحكمة- مثلا- عند البشر شريكة فى "الحكمة الأولى ذاتها" [٣].

إن جون سكوتوس فى هذه القضية يعتمد اعتماداً واضحًا على أفكار كل من ديونسيوس المنحول، وماكسيوس، ولكنه فى نفس الوقت يسعى لمصالحة رؤيته الفلسفية مع اللاهوت الأرثوذكسى، ومع ذلك فإن لغته تعطى الانطباع بأنه يحاول كبح جماحه وهو ينحو نحو صيغة عن "وحدة الكون" ومع كل ذلك فإن نوايا الرجل لا غبار عليها فيما يتصل بقوامة الإيمان، ويتضح هذا جليا من "التخسيات" أو "التحفظات" التى يهدفها بين الحين والآخر.

ولعنا نتساءل هل هناك من الناحية الحقيقية والأنطولوجية تعديدة فى "المقدرات" فى هذا العالم، يجيبنا سكوتوس عن هذا التساؤل بالنفى[٤] ويضرب مثلا بالأرقام، فلو أننا نظرنا إلى الأرقام نجد أنها تتأتى أصلا من وحدة أزلية جوهرية (monad ولكنها من خلال تتابعها تتكاثر وتدخل فى منظومات وبالمثل فإن العلل الأولوية واحدة فى الأصل، ولكنها تبدو متعددة متمايزة فى هذا العالم، ولكن هذه التعددية- مثل اشتقاق الأعداد من الأرقام- لا تغير من الجوهر الأصل للعلل الأولية.

---

(1) 2, 27.

(2) 2,24, Lol, 580.

(3) 2, 36.

(4)3,10.

من الواضح أن سكوتوس فى هذه المسألة يسير على نهج ديونسيوس المنحول فى قوله بأن المبدأ الأول لا يتغير من خلال ما يصدر عنه من اشتقاقات، ولكن هذه النظرة تجابه مشكلة شبيهة بإشكالية الأفلاطونيين المحدثين؛ فهم من ناحية يقولون بالفيض، ولكنهم من ناحية أخرى يعتقدون بأن هذا الفيض لا ينتقص شيئا من تكاملية المبدأ الأولى.

٦ - أما "الطبيعة المخلوقة ولكنها غير قادرة على الخلق"، فهى تتألف من مخلوقات خارجية تكون العالم الطبيعى بالمعنى الضيق، والذى جعله الله من العدم ويطلق سكوتوس على هذه الخلائق صنعة المشاركة بمعنى أنها فى شركة من العلل الأولية التى هى فى شركة مباشرة مع الله(١).

وعلى هذا فإن العلل الأولية تتطلع إلى الأعالى قبالة المبدأ الأول، فى حين تنظر إلى أسفل لتنصر الإثارة المتعددة، وهذه النظرية تتساوى مع فكرة، الفيض الأفلاطونية المحدثة وتعنى المشاركة فى هذا السياق شيئا من الاشتقاق وتعنى ترجمة للكلمة اليونانية، "مقبوض" أو "ميتوزيا" وتعنى ما يتخثر عن الجوهر أو "الجوهر الثانى أو الثانوى" تمييزًا له عن "الجوهر الأعلى"(٢).

ويسوق سكوتوس هنا مثلاً من المنبع الذى تنساب منه المياه فى ظل اتجاه وإلى الأنهار وغيرها، كما تنساب الأشياء من العلل الأولى(٣).

وواضح أن سكوتوس يتحدث عن الفيض، ولكن فى لغة مجازية، وهو يلخص الأمر كله فى قوله إن الله هو كل شيء حقيقى الوجود، فهو يخلق كل شيء ويتجلى فى كل شيء، وهى نفس الحاجة التى قال بها من قبل ديونسيوس الأريوباغى(٤) إن الخير

---

(1) 3,3.

(2)Ibid,

(3) 3,4.

(4)Ibid.

الإلهى ينتشر على الدوام فى أركان الكون والخليقة، التقييم كل الأشياء، ويتواجد فى كل الأشياء، وليؤلف جميع الأشياء(١).

وتبدد هذه العبارات المتلاصقة وكأنها نظرية عن "وحدة الكون" على نسق أفكار الفيض، ولكن سكوتوس يستدرك بأن الخير الإلهى قد خلق كل شيء من العدم "والعدم - عنده- لا يعنى - الوجود القبلى سواء صورة أو بدونها، وإنما يعنى النفى وغياب أن جواهر أو مادة "هيولى" إن الخالق لم يخلق العالم من شيء آخر دائما خلقه من عدم خالص"(٢).

يلاحظ هنا أيضا أن سكوتوس يجاهد لكى يربط بين التعاليم المسيحية عن قصة الخلق، وبين فلسفة الفيض الأفلاطونية المحدثة، وهذه المحاولة من جانبه هى التى أوقعته فى العديد من التأويلات وافتعال بعض التفسيرات أيضا(٣).

ويتضح التوتر فى جدلية سكوتوس بشكل أكثر حدة فى قضية أخرى: إذا كانت الخلائق فى شراكة" مع الخير الإلهى، وفى "التجلى الربانى" من خلال صنائعه، أفلا يعنى هذا أن كل الأشياء التى يدركها العقل أو الحس هى المظهر لما هو غير ظاهر، والتجلى لما هو خفى، والإيمان لما هو سلبى، والإدراك كما هو غير المدرك، والإفصاح عن غير المنطوق به، والجسدى لما هو غير جسدى والجوهر، لما هو مفارق لكل جوهر، والعودة لما هو لا صورى. إلخ.

كذلك يمكن لنا القول، بأنه كما أن العقل البشرى، وهو غير مرئى، يصبح مرئيا فيما يصدر عنه من إشارات وكلمات وكفايات فبالمثل يمكن القول بأن الله غير المرئى وغير المدرك يكشف عن ذاته فى الطبيعة عندما تتجلى بصنائعه الإلهية، وإذا كان هذا التجلى ينطوى على كشف عن الخير الإلهى غير المدرك وغير المرئى، ألا يشى هذا بتأويل يطرحه سكوتوس عن فكرة أن العدمية التى تقول بأن العدم هو الذى منه انبثقت الخليقة.

---

(1) Ibid.

(2) 3,5.

(3) 3, 41.

يتصدى سكوتوس فى فقرة لا حقة لشرح هذه القضايا المعقدة بقوله: إن العدمية هنا تعنى النور الإلهي والخير الأول غير المنطوق به، وغير المدرك، واللامتناهى... كما أن مالا يمكن إدراكه يمكن أن يوصف باللاشىء أو العدم، وعندما يتجلى الله فى خلائقه فإنه يميل هذه العدمية إلى صنائع، فى حين تبقى الذات الإلهية جوهر الكون كله.

لو أننا فسرنا نظرية سكوتوس بأنها تقوم على مبدأ المطلق (Absolutism)) أو "اللاشرطية" فإننا قد نقع فى مفارقة تؤدى بنا إلى القول بأنه يتحدل عن تجريد منطقى يعزل الخلائق عن الخالق. ومرد هذا التوتر أن سكوتوس كان فى طيرة ما بين مساقين حول قضية الخلق؛ مساق مسيحى يقول بأن الخلق قد تم فى "زمن ما"، ومساق أفلاطونى محدث يقول بالانتشار الضرورى للخير الإلهى من خلال "الفيض"، ورغم حض سكوتوس على وجهة النظر المسيحية، فإنه اعتقد أنه بجدليته هذه إنما يقدم تفسيراً فلسفيًا مشروعا لقضية الخلق، الواضح أن هذا التوجه كان متناغماً مع المناخ الفكرى السائد فى عصر سكوتوس عندما لم يكن هناك خط واضح بين اللاهوت والفلسفة، وبمعنى آخر يمكن القول بأن مفكرى العصر الوسيط كانوا يقرون أركان العقيدة الدينية من قبيل مبدأ الثالوث المقدس، وفى نفس الوقت، وبنية حسنة، كانوا يمضون فى تأويلاتهم حتى يصلوا إلى شىء مختلف تماماً عن الثالوث، أما إذا أردنا أن نصنّف جون سكوتوس بأنه كان "هيجليا" فى ديالكتيلة قبل ظهور هيجل بمسافة زمنية طويلة، فلابد لنا أن نتذكر أن هذا الخاطر- بطبيعته – لم يخطر على باله.

إن قضية العلاقة بين الخلائق والخالق كما يطرحها جون سكوتوس ليست واضحة المعالم: إن قوله بأن العالم أزلى أو بمعنى آخر أنه متلازم مع العلل الأولى "من منظور عقلانى" ومع المشيئة الربانية للخلق، فهذا أمر يمكن قبوله "مع أنه يقول بأن العالم أزلى ومخلوق فى آن واحد بمعنى أن أزلية العالم تتأتى من حقيقة أن الله قد قدر خلقه منذ الأزل" وهو فى نفس الوقت يقول بأن العالم، بسبب زمن الخلق، يظل خارج الذات الإلهية، وهذا أيضا قد يكون مقبولا، ولكن المشكلة هى أنه يصّر بعد ذلك على أن العالم لا يقع خارج الذات الإلهية، بمعنى أنه أزلى ومخلوق فى آن واحد (١).

(1) See abov, pargraph, 3.

بالنسبة للنقطة الأولى التى يقول فيها مسكوتوس بأن العالم ليس خارج الذات الإلهية، فهذا يجبره فى نظريته على "الاستيعاب"[1] بمعنى أن الخليقة كلها من عند الله فهى صنيعته، ولا وجود لها، خارج الذات الإلهية، فلو أن الرعاية الإلهية انحسرت عن البشر، فلن يكون لهم وجود، ويمعنى سكوتوس لنجاح[2] بأن الله كان بصيراً بخلائقه ومقدرا لخلقهم منذ الأزل، كما أن الله قد جعل الخليقة منذ الأزل أيضًا؛ لأن المعاينة الإلهية والعمل الإلهى مرة واحدة، لقد عاين الله خليقته فى ذاته الإلهية، وجعلهم أيضا فى ذاته، ومن هذا يخلص سكوتوس إلى أن الخالق وخليقته ليسا منفصلين وإنما هما وحدة واحدة، فالله يتجلى فى صنائعه بصيغة معجزة غير مدركة بمعنى أن الله يحتوى ويستوعب طبيعة كل الأشياء فى ذاته؛ فالجوهر الإلهى يحتوى جوهر كل الأشياء منذ الأزل[3]، إن الخلق من العدم ترجمة التجلى الخير الإلهى[4] والجوهر الأعلى الكامن فى العلل الأولية[5] وفى نهاية المطاف، عندما تصل الأمور إلى نهايتها المحتومة تقود كل الأشياء إلى الذات الإلهية التى انبعثت منها أصلا، فالله هو العلّة الأولى من الأخيرة.

ولكن كيف لنا أن نوفق بين قول سكوتوس بأن الله هو "الطبيعة التى لا تخلق ولكنها تخلق" وبين قوله إن الله هو الطبيعة التى لا تخلق ولا تخلق" يرد سكوتوس على هذا التساؤل بأن الطبيعة الإلهية من حيث ذاتها، "لا علّية" بمعنى أنها دون علّة تسببها[6]، ولكنها فى نفس الوقت هى علّة الخليقة كلها، هذا على الجانب الأول، وأما عن الجانب الثانى فهو يقول عند النظر إلى الله بوصفه العلَّة الأخيرة ونهاية أجل الكون، فإنه يمكننا القول "بالطبيعة التى لا تخلق ولا تخلق".

---

(1) 3,9.

(2) 3,17.

(3) 3,18, 1.

(4) 3, 19.

(5) 3,10.

(6) Ibid.

ومؤدى هذا الجدل كله عند سكوتوس أنه عندما انبثقت العلل الأولى وتجلى الله فيها، "بكلمته" تجلّت الإرادة الإلهية من خلال هذه العلل الأولى فى خلائقه، وحيث إن هذه الخلائق لها عمر وأجل يمكن القول إذن بأن الطبيعة هنا "لا تخلق".

٧ – من خلال الشروح الرمزية والفلسفية لقصة الخلق فى الأيام الستة الواردة فى الكتاب المقدس، يصل سكوتوس فى الباب الرابع إلى رؤيته للإنسان؛ فالإنسان – عنده– يمكن أن يوصف بأنه "حيوان من ناحية، وليس بحيوان من ناحية أخرى" فهو يشترك مع الحيوان فى وظائف الحس والغذاء وغيرهما، ولكنه فى نفس الوقت يملك العقل الذى يرتفع به فوق مستوى الحيوان ومع ذلك فإن الإنسان لا يملك روحين، واحدة حيوانية وأخرى آدمية، بل هو يملك روحا واحدة كاملة تهيمن على كل أعضاء جسده ووظائفه المتعددة ومعنى هذا إن الإنسان، "حيوان عامل"، حيوان من حيث الجنس، وعامل من حيث الميزة العقلة النوعية عن الحيوان، كما أن روح الإنسان قد جبلت على صورة الله، وهذا هو الجوهر الحقيقى للإنسان، والروح الإنسانية هى بمثابة الأثر، أما الروح الإلهية فهى العلّة الأولية، ولكن الإشارة فى الحالين إلى شىء واحد هو عالم الروح[١].

ويمكن تعريف الإنسان أيضا– كما يقول سكوتوس– بأنه الطبيعة العاقلة التى جبلتها العناية الإلهية الأزلية[٢] ولذا فإن العقل البشرى يهتدى إلى الجوهر الإنسانى، ويسلم بوجود الله– ومع ذلك، فإن هذا العقل البشرى غير قادر على تفهم ذاته، مثلما هو عاجز عن إدراك ما يسلّم به عن الذات الإلهية، ويؤدى أنه يمكن لنا من بعض الجوانب تحديد ماهية الإنسان، ومن جوانب أخرى، لا يمكن لنا تحديد هذه الماهية.

---

(1) 4,7.

(2) Ibid.

من الواضح فى هذه الجدلية أن سكوتوس متأثر حينا بالأفكار الأرسطية وحينا أخرى، بأفكار الأفلاطونيين المحدثين، إلى جانب عناصر مسيحية بطبيعة الحال، الأمر الذى خلق لموضوعه إشكاليات كثيرة ووجهات نظر متباينة.

غير أنه يستدرك ليقول بأن الإنسان هو الكون المصغر للخليقة؛ لأنه يجمع بين جنباته العالم المادى والعالم الروحانى. فهو من ناحية يشترك مع عالم النبات فى صفات الغذاء والنماء، ومع عالم الحيوان فى صفات الحس وردود الأفعال الانفعالية ومع الملائكة فى ملكة الفهم، فهو كما قال بوسدونيوس- الرابطة بين ما هو مادى وما هو روحانى، بين المرئى وغير المرئى- وبذلك يصح القول بأن كل جنس حيوانى موجود فى الإنسان بدلا من القول بأن كل ما هو إنسانى موجود فى جنس الإنسان[١].

٨ - المرحلة الرابعة للطبيعة وفق نظرية سكوتوس هى تلك التى لابد من تخلق ولا تخلق، وهى بذلك خاتمة كل الأشياء: أو الكل فى الكل، فهى الله ذاته. وتمثل هذه القسمة متصلة المآب أو العودة إلى الله، التى تقابل مرحلة الانبثاق الأولى من عند الله، أيضا، فمثلما انبثقت الخليقة من العلل الأولية، فإنها أيضا سوف تعود فى النهاية إلى هذه العلل نفسها، ذلك أن نهاية الحركة هى إيذان أيضا ببدايتها، فهى تتم أو تكتمل على يد علّتها التى فيها انبثقت فى الأصيل، وظلت تتوق دوما إلى الرجوع إليها كى تحصل على راحتها الأبدية. ينسحب هذا على مجمع الجوانب الحسية وعلى العالم فى كليته. إن نهاية العالم هى كبدايته أيضا، وعند الوصول إلى هذه النهاية أو المتبقى يكف العالم عن الوجود المادى ليتحول فى صيرورة إلى المشاعل العقلية التى انبثق منها فى الأصل[٢]، وهذه الضرورة عملية كونية تؤثر على كل الخليقة كما يقول جون سكوتوس، ويبدو هنا تأثير القديس جريجورى من فيضا على فكر سكوتوس، حيث يقول بأن المادة المتحولة وغير الروحية والمركبة من أحداث عرضية هى أقرب ما تكون إلى الشراب فهى هالكة لا محالة[٣].

---

(1) 4,8.

(2) 5,3.

(3) 1,34.

ويحاول سكوتوس مراراً وتكراراً أن يلبس عملية الخلق الكونية فى العقيدة المسيحية بمبادئ عقلانية، فالإنسان بعد أن وقع فى الخطيئة الأولى أقيم من سقطته تلك بالخلاص الإلهى عن طريق الكلمة التى تجسدّت لحما ودماً لغذاء العالم، وهنا يؤكد سكوتوس على تضامن البشرية جمعاء في خطيئة أبينا آدم وسقطته، ثم فى خلاصه بقيامة المسيح من الموت، إن المسيح يعيد البشر إلى الله وأن كان البشر ليسوا جميعا متساوين فى هذه العودة بنفس الدرجة؛ لأنه رغم فداء الطبيعة البشرية جمعاء، فإن البعض قد أعيد إلى الحالة الأولى قبل السقوط، فى حين أن البعض الآخر قد رفع إلى ما فوق الطبيعة البشرية، وبالنسبة للمسيح – يقول سكوتوس– فإنه لا أحد سواه له طبيعة بشرية متحدة جوهريا بالله. [١]

وهكذا فإن جون سكوتوس يؤكد من الصفة الفريدة للتجسد، وعلى علاقة طبيعة المسيح البشرية بالله، وإن كان وهو يشرح مراحل رجوع الطبيعة البشرية إلى الله يجابهنا بوجهة نظر لا تتسق مع العقيدة الأرثوذكسية، وذلك عنده تقديره للمرحلة التالية[٢].

١ – مرحلة تحلل الجسد البشرى إلى العناصر المادية الحسية الأربعة.

٢ – مرحلة قيام الجسد.

٣ – تحول الجسد إلى روح.

٤ – عودة الطبيعة البشرية فى كليتها إلى العلل الأولية الأزلية غير المتبدلة.

٥ – عودة الطبيعة والعلل الأولية إلى الله؛ لأن الله سوف يصبح الكل فى الكل ولا يكون موجوداً سوى الله وحده.

(1) S, 25.

(2) S,8.

عندما نتأمل هذه المراحل قد يشتم فيها ما يخالف اللاهوت الأرثوذكسى ونجاحه فيما يتصل بشخص المسيح، وعند حديثه عن الجسد البشرى، فهو يقول إن هذا الجسد لا يهلك وإنما يرفع أو يصدق، وهو يشرح قصده بمثال الحديد وقت تحوله بفعل النار إلى لهيب أبيض، قائلاً بأنه رغم القول بأن الحديد قد تحول إلى لهب من النار، فإن هذا لا يعنى أن مادة الحديد قد أضيفت وعن مرحلة تحول الجسد إلى روح، يقول سكوتوس إنه بهذا يمجد الجسد الإنسانى ويعلو به "روحانيا" ويستشهد فى هذا الخصوص بآراء القديس جريجورى من نيصا وشارحه ماكسيموس، ويضيف على هذا قائلا بأنه حتى لا يظن أحد أنه قد أغفل اللاهوتين اللاتين، واعتمد فقط على اللاهوتيين اليونانيين، فإنه يستشهد أيضا بآراء، القديس أمبروز ليعزز من حجته.

ويمضى سكوتوس بعد هذا ليقول بأن نهاية السماوات والأرض يعنى رجوعهما إلى العلل الأولية، أما بالنسبة للأرواح فلا يعنى عودتها إلى العلل الأولية أنها سوف تكف عن الوجود، ذلك أن عودة الأرواح إلى الذات الإلهية يشبه نفاذ الضوء فى الهواء، وعندها نتوهم أن الهواء قد تحول أو اختفى من الوجود.

إن سكوتوس وهو يعالج قضية الرجع الكونى مثلما هو الحال مع قضايا أخرى كثيرة- يحاول الربط بين تعاليم الكتب المقدسة والآباء الكنسيين وبين أفكار الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وبمعنى آخر فإنه يحاول أن يعّبر عن نظرية، الغائية الكونية wel-tanschauung) من خلال قولبة فلسفية، وفى نظرته إلى المسيحية فى مجملها فإنه لا يضع خطوطا واضحة بين اللاهوت والفلسفة، وهذا النهج عقلانى بالضرورة، بغض النظر عما يقوله "سكوتوس" عن أرثوذكسية أفكاره فهو فى حين أنه يصر على أنه الرجعة إلى الله لا تعنى تلاشى الإنسان الفرد أو استيعابه بالكامل، إلا أنه فى مقام آخر يقول[1] بأن البشر قبل السقوط لم يكونوا مختلفين جنسيا بين ذكر وأنثى، وأنه بعد القيامة سوف يعودن إلى هذه الحال السابقة للسقوط، ويدعم ما يذهب إليه بعبارات من القديس بولس، والقديس جيرورى، وماكسيموس".

---

(1) S, 20.

ومؤدى هذا- عنده- لولا السقوط- بفعل الخطيئة لظل البشر غير متمايزين جنسيًا، وعلى هذا فإن "الرجوع إلى العلل الأولية فى نهاية المطاف يعنى العودة إلى هذه الحال الأولى من عدم التمايز، عندما يتم التحرر من الأحوال المتردية التى ترتبت على السقوط وقيامة الجسد ثم بفعل الطبيعة كما قال بذلك كل من جويمور، من نيصا، وماكسيموس، والقديس إبيقانيوس[١]

ومن جانب آخر، من وجهة النظر اللاهوتية نحن نعلم أن قيامة الأموات نعمة ربانية عن سائر البشر، ولكن سكوتوس يخص هذه النعمة لبعض البشر دون غيرهم. وهنا أيضا يتأرجح سكوتوس بين كتابات المفكرين المسيحيين المبكرين وبين الفلسفة.

وخلاصة القول أن سكوتوس، يميل إلى المسار الفلسفى، فى قوله برجعة الطبيعة البشرية إلى علّتها الأولى، حيث يقدر للعودة المصغرة للكون داخل الإنسان أن تحظى بالديمومة إلى أبد الآبدين[٢].

٩ - ولكن لو كانت هذه الصورة المصغرة للكون "الإنسان" ترجع فى نهاية المطاف إلى الله من خلال "رجعة" الطبيعة البشرية ذاتها، حتى يصبح الله الكل فى الكل كما يقول القديس بولس، فكيف يمكن مواجهة العقيدة الأرثوذكسية التى تقول بالعقاب الأزلى للخطاة؟ إن الكتاب المقدس ينص على أن الملائكة الساقطين والبشر الخطاة سوف يلقون عقابا أبديًا، فى حين أن بعض المفكرين يقولون بأن الشر لابد وأن تكون له نهاية تندحر عندها كل قوته، وذلك عندما يكون الله الكلى فى الكل، ولا يبقى إلا الخير كله الذى هو الله[٣].

كيف يمكن إذن أن نصالح بين هاتين الرؤيتين دون أن ننحى إحداهما جانبا؟ يجيب سكوتوس لهذه المشكلة[٤] بتقديم الصورة التالية: إن كل ما يضعه الله هو

(1) 5, 23.

(2) S, 25.

(3) S, 26-27.

(4) S, 27-28.

بالضرورة خير، وعليه فإن الطبيعة الأولى للأشرار من البشر وحتى للشياطين أنفسهم كانت طبيعية فى البداية وفى نهاية المطاف عندما تقود كل الخليقة إلى الخالق، وتستوعب كل طبيعة فى الذات الإلهية سوف تنتهى كل الشرور وممالكها؛ لأنه ليس من المعقول أن نظن بأن الذات الإلهية سوف تستوعب هذه الشرور، ولكن كيف لنا أن نفسر ما ورد فى الكتاب المقدس عن القصاص والعقاب الأبدى يوم الدينونة؟

يرد سكوتوس على هذا بقوله إن هذا العقاب ليس عقابا بدنيا أو حسيا، كما أن هذا العقاب لا ينصب إلا على الأشياء التى ليست من صنع الله، أى الأشياء الخارجة عن الطبيعة. أن الله لم يصنع نزعة الشر عند الشياطين أو الأشرار من البشر، وعليه فإن العقاب سوف ينصب تحديداً على هذه النزعة، وليس على "الطبيعة" البشرية.

وهنا يبرز تساؤل آخر: إذا كانت كل الأمور ترجع إلى الله فى النهاية، فهل يمكن تصور أن تحتوى الذات الإلهية هذا العقاب "ولو نزعة الشر"؟ كذلك لو أن الشر قد اختفى تماماً ومنه كل ضروب العقوق، فما الذى يتبقى لكى يحل به القصاص الوارد فى الكتاب المقدس؟.

يجيبنا سكوتوس على هذا التساؤل أن القصاص معناه هنا أن تعمل الإرادة الإلهية على إيقاف نزوع الإرادة البشرية إلى الأبد نحو الصور القديمة العاقلة فى الذاكرة للذات وشهوات الأرض والعالم، وعندما يصبح الله الكل فى الكل، ينتهى سلطان الشر وتبيد النزعة إلى الشرور.

من الواضح أن جون سكوتوس يحاول بشروحه هذه أن يلبس التعاليم المسيحية ثوبا من الفلسفة العقلانية بحيث تتساوى مع منظومته الفكرية، ولكن أفكاره عن "الأشرار" و"القصاص" لا تتفق مع وجهة النظر الأرثوذكسية، إن الرأى عنده أن الطبيعة البشرية برمتها، وكل البشر بدون استثناء، بل والشياطين أيضا سوف يبعثون يوم القيام فى أجساد روحانية، وقد ازدانوا بالخير الذى جبلوا عليه فى الأصل، وإن كان المختارون فقط هم الذين سوف ينعمون بمقارنة، التمجيد السماوى(١).

---

(1) 3, 36.

إن ما يريد جون سكوتوس أن يصل إليه هو أن الطبيعة الإلهية هى "المآب" لكل الأمور؛ إذ لابد لكل العلل الأولية الأزلية أن تؤوب إليها وتسكن فيها، بعد أن تسقط عنها صفة المخلوقات وعندها يصبح الله "الكل فى الكل" ويتوارى كل شىء آخر ليتجلى الله وحده، مثلما تتوارى النجوم عندما تشرق الشمس(١).

١٠ - رغم أن كتاب "أقسام الطبيعة"، لجون سكوتوس بما يحويه من منظومة ميتافيزيقية، لم يلق ما يستحقه من تقدير، فإن الكثيرين من كتاب العصور الوسطى قد أفادوا منه، ومن بينهم على سبيل المثال لا الحصر، ريمجيوس من أوكزير، وآما لرك "غورى" من بينى Bene وبرنجاريوس، وأسلم من لاوون، ووليم من ماليزبرى، الذى امتدح هذا الكتاب، وإن كان قد أخذ على سكوتوس تفضيله للكتاب اليونانى على الكتاب اللاتينى، ثم هونوريوس من أوتون، وأفسينا المنحول الذى اقتبس من كتاب سكوتوس بعض الأفكار وذلك فى أطروحته بعنوان "أهل المعرفة" De Intelligentiis الذى ظهر فى أواخر القرن الثانى عشر.

هذا وعندما راحت جماعة "الأطهار" "الألبجنزيين" فى الجنوب الفرنسى تجادل رجالات الكنيسة الكاثوليكية بحجج استقوها من كتاب سكوتوس وبعد أن استخدم "آما لرك" من بينى "نهاية القرن الثانى عشر" أفكار سكوتوس أيضا فى طرح نظريته عن "وحدة الوجود" قام الباب هونديوس الثالث بإصدار قرار بالإدانة ضد كتاب سكوتوس هذا فى سنة ١٢٥٥م، كما أمر بإحراقه، وإن كان هذا لم يدخل حيز التنفيذ.

إن هذه الإدانة البابوية لكتاب، "أقسام الطبيعة"، وكذا التأويلات التى أدت إلى هذه الإدانة تطرح علينا التساؤل عما إذا كان سكوتوس قد نادى بوحدة الوجود أم لا.

(1) 3, 23.

فى تقديرنا أن جـون سكوتوس، رغم كل مـا يقال، كان سليـم القـصد والنية، ولا غبار على أرثوذكسيته، ولكن هناك عدة ملاحظات لابد من الوقوف عندها بإيجاز فى هذا الأمر.

فى مقدمة هذه الملاحظات أن سكوتوس قد اعتمد كثيرًا فى طرحه على كتابات وأفكار لمفكرين كان هو مؤمنا من قوامة إيمانهم، كما أنه كان يعتقد أن آراءه متناغمة، مع ما قال به هؤلاء المفكرين، فهو -على سبيل المثال- ينهل الشىء الكثير من أفكار القديس جريجورى من نيصا، ومن ديونسيوس المنحول "الذى ظنه القديس ديونسيوس الاريوباغى" ومن القديس أغسطينوس، ومن القديس امبروز "أسقف ميلان الشهير" كى لا يقال عنه إنه قد أغفل كتابات المفكرين اللاتين.

يضاف إلى ذلك أنه قد اعتقد بأن أفكاره مبنية أساسًا على ما ورد فى أسفار الكتاب المقدس؛ فهو- على سبيل المثال- فى نظريته عن المرحلة الرابعة للطبيعة "الله هو الكل فى الكل" إنما يردد كلماته القديس بولس نفسه[1] فى قوله: ومتى أخضع له الكل فحينئذ الابن نفسه أيضا سيخضع للذى أخضع له الكل كى يكون الله الكل فى الكل، فى حين أن قوله بأن الجسد سوف يصبح روحانيا يوم القيامة، يعتمد على ما قاله القديس بولس أيضا بأن الجسد قد زرع بالفساد وأقيم فى فساد أشيا، وأن الجسد المقام من الأموات جسد روحانى، كذلك اعتمد سكوتوس على الإصحاح الأول من إنجيل يوحنا عن الكلمة - Logos التى بها صنع كل شىء وذلك عند شرحه لقصة الخلق، كما اعتمد سكوتوس كذلك على الآباء الباكرين فى فكرة الصفوة، من المؤمنين المختارين فى أحضان القديسيين فى ملكوت السموات.

ومع تسليمنا بأن سكوتوس كان يكتب انطلاقًا من شعار الكتاب المقدس وتراث الآباء، فإنه يمكن القول أيضا إنه كان يحاول عن وعى للاجتهاد العقلانى فى شروحه

---

(1) Cor. IS, 28.

لنص الكتاب المقدس؟ أليس هو الذى يقول[1] إن المصادر تكتسب المصداقية من خلال أعمال العقل وليس العكس، وإن كل مصور يصدق عليه العقل الواعى يبقى مصدراً ضعيفا، وإن العقل الحقيقى لا يحتاج إلى تثنية عليه من واقع نصوص المصادر، وإن المصدر ما هو إلا ما توصل إليه العقل من حقائق نقل عنها الآباء لخدمة الأجيال اللاحقة؟ ألا يشير هذا كله إلى أن سكوتوس لم يقم وزنا كبيرا للمصدر "النص" إن سكوتوس عندما يشير إلى المصدر هنا، فإنه لا يقصد أسفار الكتاب المقدس، وإنما إلى تعاليم الآباء وتأويلاتهم لهذا الأسفار، ومع أن سكوتوس محق فى ضرورة تحكم العقل عند تناول المصدر "النص" بمعنى أن يتوافر للمصدر مسوغات لمصداقيته، فإن عبارته القائلة بأن المصدر لا يصبح ذا مصداقية إلا إذا كان يعبر عن الحقيقة التى يقبلها العقل، ثم ينقلها الآباء إلى الأجيال اللاحقة، قد قوبلت بالاستهجان من جانب الدوائر الكنسية.

إن سكوتوس عندما يتحدث- على سبيل المثال- عن الثالوث المقدس، فإنه يشرح لنا أن محاولات تفسير هذه العقيدة وتطور التفسيرات على يد الآباء المتعاقبين إنْ هى إلا محاولات لتحكيم عقولهم للتفهم، ولكن ما يقولون به من اجتهادات لا يمثل بحال نهاية الأقوال وينسحب هذا الحكم على القديس أغسطينوس نفسه، رغم تقدير سكوتوس الشديد له، بمعنى أنه لا ينبغى أن تؤخذ آراء أغسطينوس على أنها فى نفس المصاف مع ما ورد فى الكتاب المقدس، ولكن ينبغى أن نحترم اجتهاده العقلى، وعليه فإن سكوتوس يحد موقفه فى الآتى: إذا كان القديس بولس يقول إن الله يصبح "الكل فى الكل" فهذه إذن حقيقة واردة فى الرسالة السماوية، ولكن عندما نحاول أن نفهم ما يقصده القديس بولس بهذه العبارة، فإننا لابد وأن نحكم عقولنا فى الأمر.

وسواء أكانت وجهة نظر سكوتوس مقبولة عند اللاهوتيين أم لا، فإنه فى جميع الأحوال لا يشك فى العقيدة أو ينتكر لها، وإنما هو يطالب بحق المفكر فى أن يعمل

---
(1) 69.

عقله ويجتهد فى تأويلاته، إن ما يتطلع إليه وهو يشير إلى أسـفار الكتـاب المقـدس ألا يخرس لسانه، بل إنه يجتـهد فى تفسير مضـمون هذه الأسفار تفسيراً عقلانيًا، أو –كما نقول– فلسفيا. والواقع أن سكوتوس لا يضع حدا فاصلاً واضحًا بين اللاهوت والفلسفة، كما أن منظومته الفكرية تقوم أساسا على أركان الحكمة المسيحية بمعنى الحقائق التى لا يستطيع العقل وحده اكتشافها مثل الأقانيم الثلاثة، وهو فى هذا كله يطرق أبواب الفلسفة فى محاولة للكشف عن هذه الحكمة ككل عضوى متلاحم، دون وضع حدود بين ما هو فلسفى وما هو وحى الرسالة الدينية، وإن كان كلامه يشى بأعمال تشط بملكته العقلية.

ونحن من جانبنا لسنا نحاول هنا الدفاع عن محاولة جون سكوتوس فى الاجتهاد العقلى، وإنما نود أن نبيّن معالم هذا الاجتهاد العقلى، ومن ثم فإنه من الخطأ أن نفسر هذه المحاولة العقلانية بأنها قد جاءت فى أعقاب الفصل بين مجالى الفلسفة واللاهوت؛ ذلك لأن موقف سكوتوس لم يختلف فى جوهره عن مواقف اللاهوتيين اللاحقين، الذين حاولوا تثبيت فكرة الثالوث على أسس الضرورة العليّة **rationibus necessarisis** ولو أن سكوتوس كان فيلسوفا عن وعى منه وبالمعنى الضيق للكلمة، لكنا أطلقنا عليه صفة "العقلانى" بمدلولها الحديث، ولكن الرجل كان يجمع بين اللاهوت والفلسفة فى ماعون واحد "وقد يكون هذا الجمع نوعًا من الخلط أيضا" وعليه فإن عقلانية سكوتوس كانت من الناحية السيكولوجية متسقة مع إيمانه العقائدى، وهو يعلن صراحة[١] أنه لا يود أن يترك انطباعًا بأنه مناهض لأقوال الرسول بولس أو الشهادة الثقات من الآباء القديسين، وهو يقصد ما يقوله بحق: ليس من حقنا أن نحكم على آراء الآباء المقدسين، وإنما ينبغى علينا أن نتقبل هذه الآراء بكل تقدير وتبجيل، وإ كان هذا لا يمنعنا من أن نختار من هذه الآباء ما يجده العقل متوافقا مع كلام الله[٢].

(1) 1,7.

(2) 1,16.

إن سكوتوس-على سبيل المثال- يقبل عقيدة القصاص الأبدى؛ لأنها قد وردت فى الرسالة السماوية، ولكنه فى نفس الوقت لا يجد غضاضة فى محاولة شرح هذه العقيدة بطريقة تنسجم مع منظومته الفكرية، التى يقول بأنها تقوم أيضا على ما ورد فى نفس الرسالة السماوية، فالتعاليم المسيحية تقول إن الله قد خلق العالم من العدم، فبينما يقول سكوتوس إن الخلائق لابد وأن ترجع إلى خالقها ليصبح الله "الكل فى الكل" ويحاول سكوتوس جاهداً المصالحة بين هاتين العقيدتين بطريقة عقلانية تنفى عنه شبهة الإيمان، بوحدة الوجود من ناحية، ومن ناحية أخرى لا تناقض بمادة القديس بولس موضع النقاش، وهذا المسعى للمصالحة يتضمن ما أطلق عليه أتباع القديس توما الإكوينى فيما بعد عقلنة النصوص المقدسة؟ فهو- على سبيل المثال- يرى فى عودة الخلائق إلى الله عودة إلى "الحال الأفضل" بدلا من العودة إلى القديمة، وهذه العبارات لم تأت على لسان سكوتوس من باب الرخاء أحد، وإنما هى تعبير مخلص عما يراه - سواء من صواب أو خطأ- متساوقًا مع التعاليم البيئية المسيحية.

مما لا شك فيه أن هناك شعوراً بالتوتر والقلق فى مفردات منظومة سكوتوس التى يستيقها جنبًا من المبادئ المسيحية وحينا أخرى من الأفلاطونية المحدثة. وعندما نعود لنؤكد على هذه النتيجة، فإنما لكى نبيّن أثر هذا التوتر على محاولته العقلانية فى تأويل النصوص والمصادر اللاهوتية فطبقًا للتقليد الأفلاطونى المحدث الذى ورثه عن ديونسيوس المنحول نجده ينادى بأن الله فى ذاته هو الطبيعة التى تخلق، ولكنها غير مخلوقة بمعنى والله الكامل فى ذاته، والسر فى ذاته؛ لأنه الجوهر الأعلى المتعالى اللاممدود، والذى تتمجد ذاته فى صنائعه التى تتجلى فى خلقه، وهذه الفكرة من نبع الأفلاطونيين المحدثين فى حديثهم عن الربوبية الواحدة التى لا يدركها العقل البشرى، والتى تتنزه أيضا عن الوعى الذاتى؛ لأن الوعى ينطوى على ثنائية من ذات وموضوع. إن القول بأن الله لا تدركه عقول البشر يمثل قاعدة من قواعد التعاليم المسيحية، ولكن فكرة عدم الوعى بالذات ليست من المسيحية فى شىء.

كان سكوتوس حريصًا على مصالحة هذين الطرفين المتناقضين "المسيحية والأفلاطونية المحدثة" فى قوله: إن التجلى الإلهى الأول؛ وهو انبثاق للكلمة من عند الله محملة بالعلل الأولية، ومن خلال هذه الكلمة يظهر الله ذاته لذاته من الأزل، والكلمة هنا ترادف "العقل" عند الأفلاطونيين المحدثين، ومن ثم جاءت محاولة سكوتوس للمصالحة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة، إن رغبة سكوتوس فى الحفاظ على التعاليم المسيحية رغبة صادقة، ولكن التوتر بين العنصرين المسيحى والأفلاطونى المحدث واضح وجلى فى أكثر من موقع.

كذلك لو أننا أخذنا بضع عبارات بعينها من كتابات سكوتوس، فى عزلة عن سياقها العام، فإنها تقودنا إلى القول بأنه كان ينادى بوحدة الوجود، بينما تشى بعض العبادات الأخرى بأنه كان يؤمن بوحدانية الله، فهو يقول بأن التمييز من المرحلتين الثانية والثالثة، فى أقسام الطبيعة يرجع إلى معرفته بطبيعة العقل البشرى[1].

والحق أن الكثيرين يعتقدون أن سكوتوس كان يؤمن بوحدة الوجود، وأنه كان يغلّف آراءه ببعض العبارات ذات المذاق الأرثوذكسى لاسترضاء أهل اللاهوت، وفى جميع الأحوال فما من شك أن سكوتوس كان يحاول المصالحة بين التعاليم المسيحية، والأفلاطونية المحدثة السائدة فى عصره، ورغم التوتر الذى يشوب هذه المحاولة الوعرة، فإن محاولة المصالحة قد أفلحت إلى حد بعيد فى تقديرنا.

وخلاصة القول أن بعض عبارات سكوتوس - لو أخذت فى عزلة عن سياقها العالم- تفصح عن تعاليم بوحدة الوجود، كما أن البعض الآخر لا يتسق مع التعاليم الأرثوذكسية، خاصة فيما يتصل بقضايا من قبيل "القصاص" وغيرها مما سبق لنا الوقوف عنده.

لقد أقدمت السلطات الكنسية على إدانة كتاب "أقسام الطبيعة" وسواء أكان المفكر سكوتوس صاحب هذا الكتاب أرثوذكسيا أم لم يمكن، فإن كتابه يتم عن عقل تومى حاد لمفكر وفيلسوف يقف شامخًا بهامته فوق جميع المفكرين فى عصره.

---

(1) 2,2.

الباب الثالث

القرون العاشر والحادى عشر والثانى عشر

الفصل الرابع عشر

الموقف بعد وفاة شرلمان - أصول الجدل حول نصوص فررفوريوس وبوئثيوس - أهمية القضية - الغلو فى الواقعة الاسمية عند روسلين - موقف القديس بطرس داميان الديالكتيك - وليم من شامبو - أبيلارد - جلبرت دى لابورتيه وجون من سالزبورى - هيو من سان فكتور القديس توما الإكوينى

١ - كان من المأمول أن حركة إحياء الآداب والتعليم التى استنها شرلمان سوف تؤتى أكلها وتؤدى إلى ازدهار تدريجى فى مجال الفلسفة "بعد أن تم الحفــــاظ على ما كان قائما من فروع المعرفة آنذاك" وإلى تمكين المفكرين من توسيع مدارك المعرفة والاستمرار فى متابعة درب من التفكير الأصيل، خاصة وأن الغرب الأوروبى كان قد نعم بنموذج فريد من الفكر الفلسفى ومنظومته فى شخص جون سكوتوس إيوجينا ولكن الشىء المؤسف أن الأمور لم تسر كما كان متوقعا؛ ذلك لأن عوامل تاريخية بعيدة عن أطر العلم والفلسفة قد أغرقت إمبراطورية شرلمان فى حقبة من الظلام فى القرن العاشر، مبددة بذلك الحلم الكارولنجى الواعد بنهضة ثقافية.

لقد كان التطور الثقافى المأمول يعتمد إلى حد كبير على نظام حكم مركزى مصون، اتضحت معالمه فى عصر شرلمان، ولكن بعد وفاته تمزقت الإمبراطورية إلى أشلاء على يد خلفائه، وأخذ نظام الإقطاع يضرب بجذوره فى كل الأركان، مما أدى فى النهاية إلى تفكك الحكم المركزى إلى لا مركزية إقطاعية، ولما كانت شريحة النبلاء فى الإمبراطورية تتلقى الهبات الملكية فى صورة إقطاعات من الأرض، فلقد أدى هذا إلى انسلاخ هؤلاء النبلاء عن سلطان التاج الملكى بمرور الوقت؛ لأن مصالح الطرفين

باتت محل شد وجذب كما أن كبار رجال الدين قد أصبحوا بدورهم سادة إقطاعيين أما حياة الأديرة فقد أصيبت بتدهور شديدة؛ إذ صار فى الإمكان تعيين رؤساء للأديرة من بين العلمانيين، كما أصبح منح شرف الأسقفية هبة ملكية لمن يعلمون فى خدمة الأمير. وإما البابوية، التى كان يؤمل أن تتدخل لتقويم الأحوال المتدهورة فى فرنسا، فقد قدمت إلى أحط درجاتها روحيا وأخلاقيا، وينسحب نفس الحال على المؤسسات التربوية والتعليمية التى كانت تحت إشراف الرهبان ورجال الكهنوت الآخرين، لقد كان تحطم بنيان شرلمان الإمبراطورى كارثة، عظمى بالنسبة للعلم والتعليم.

ولم تبدأ محاولات الإصلاح حتى قيام ديركلونى سنة ٩١٠م، وإن كانت نتائج هذه الحركة الديرية الثقافية لم تظهر إلا بعد مرور بعض الوقت ويذكر أن القديس دنستان، وهو من أبناء ديرغنت Ghent الكلونى هو الذى أدخل المثل الثقافية الكلونية إلى إنجلترا.

وبالإضافة إلى العوامل الداخلية التى حالت دون استمرار النهضة الكارولنجية فى التقدم والاطراد "والمتمثلة فى تفكك الإمبراطورية مما أدى إلى انتقال التاج الإمبراطورى من فرنسا إلى ألمانيا فى القرن العاشر، وتدهور أحوال الحياة الديرانية والكنسية، ثم تدنى البابوية إلى الحضيض" وكانت هناك عوامل خارجية تمثلت فى الغزوات النورماندية فى القرنين التاسع والعاشر، التى دمرت مركز الثورة والثقافة وعاقت نمو الحضارة، إلى جانب هجمات شرقية أبرزها الزحف المغولى، إن هذه العوامل الداخلية والخارجية جعلت من المستحيل ازدهار الجوانب الثقافية فى الغرب الأوروبى وعليه فلقد كان معظم ما يمكن عمله إزاء هذه الأحوال المتدهورة هو محاولة الحفاظ على ما هو قائم بالفعل وحفظه من الاندثار، أما التقوى الفكرى والفلسفى فقد صار مرهونا بالمستقبل وظروفه المجهولة، وبالنسبة للفلسفة فإن ما كان قائما آنذاك فى الغرب الأوروبى قد انحصر فى مشكلة "الكليات" التى اتخذت من نصوص كتابات فرفوريوس وبوئثيوس نقطة الانطلاق.

٢ –يسوق بوئثيوس فى تعليقه على كتاب "إيزاجوجى" لفورفيويوس[1] عبارة للكاتب يرفض فيها أن يقر إن كان الجنس والنوع كيانين قائمين ولهما وجود، أم أنهما مجرد مفاهيم عقلية فقط، وهل هما فى صورة مادية أم غير مادية، ثم هل هما منفصلان عن الأشياء، المحسوسة أم غير منفصلين ويبرر فرفريوس رفضه الإجابة متعللاً، بأن مثل هذه الأمور الدقيقة لا يمكن معالجتها فى مقدمة لأحد أعماله.

أما بوئثيوس فإنه يتصدى لمعالجة هذه القضية رغم اعترافه بصعوبتها وبضرورة الحذر عند معالجتها، مبينا، أن هناك طريقتين لشرح كيف أن فكرة قد تقوم دون أن يكون لمحتواها وجود خارج العقل فى أشياء محسوسة متطابقة تماماً مع هذه الفكرة؛ فعلى سبيل المثال فى إمكاننا أن نجمع بطريقة قريبة بين الإنسان والحصان لتكوين فكرة عن كائن نصفه رجل والنصف الآخر حصان، وهو آخر لا وجود له فى الطبيعة.

إن مثل هذه الأفكار التعسفية أفكار زائفة وخالية من الصدق، ولكنها أفكار على أية حال، ومن ناحية أخرى، لو أننا بلورنا فكرة عن خط بيانى، مجرد خط كما يصوره عالم الهندسة، فإنه رغم أنه لا يوجد فى الواقع خط قائم بذاته، فإن الفكرة ذاتها ليست زيفا على الإطلاق؛ لأن كل الأجسام تتضمن خطوطًا فى تكوينها، وكل ما فعلناه هو أننا قمنا بفصل الخط ونظرنا إليه فى حال من التجريد إن التركيب "مثلما هى الحال فى تركيب حصان من رجل لتكوين كائن خرافى" ينتج أفكاراً خاطئة، فى حين أن التجريد يولد أفكاراً صائبة، ورغم أن الشيء المدرك عقليا ليس له وجود خارج العقل فى حال من التجريد أو الفصل.

إن الصورة عن الجنس والنوع من الأفكار التجريدية، فنحن على سبيل المثال نستخلص صورة الإنسانية من واقع الإنسان الفرد، وهذه الفكرة عن النوع الإنسانى هى من أعمال العقل، فى حين أن الفكرة عن الجنس تتكون بالنظر إلى الشبه بين أنواع

(1) PH. 64, Lol, 82-6.

متعددة من نفس الجنس، وعليه فإن الجنس والنوع متضمانان فى الأفراد، ولكنهما كفكرة موجودتان فى "الكليات" وهذه متواجدات فى الأشياء المحسوسة، ولكنهما يدركان بدون أجساد، وخارج نطاق العقل، هناك موضوع واحد فقط لكل من الجنس والنوع، ألا وهو الفرد، ولكن هذا لا يمنع اعتبارهما منفصلين مثلما نفعل مع الخط الهندسى، الذى يمكن أن يكون محدبا أو مقعراً، فى حين أن كلا من هذا وذاك له دلالة مختلفة.

بهذا الطرح يكون "بوئثيوس" قد قدم المادة لحل المشكلة بطريقة أرسطية، مع أنه يستطرد ليقول بأنه شخص لا يعقد مقارنة بين أفلاطون وأرسطو، وإنما يتبنى فى هذا المقام آراء أرسطو فى معالجة قضية "المقولات" ومع أن بوئثيوس بهذا قد قدم مادة تصلح لحل قضية الكليات على أسس من الواقعية المعتدلة، ورغم أن العبارات التى اقتبسها عن فرفريوسس وتعليقاته عليها قد حفزت الجدل حول هذه المشكلة فى العصور الوسطى إلا أن الحلول التى أدلى بها هؤلاء المفكرون لم تكن متساوية مع الخطوط التى بوئثيوس، وإنما جاءت فى تبسيط مخل من الواقعية المتطرفة.

٣ - قد يقول قائل إن انشغال مفكرى العصور الوسطى المبكرين بقضية الكليات والجزئيات كان مضيعة للوقت، أو أنهم قد شغلوا أنفسهم بديالكتيك عقيم لا جدوى منه، ولكن النظرة المتأنية للأمر كفيلة بأن تبين أهمية هذه القضية، عى الأقل فى انعكاساتها وآثارها على المناخ الفكرى السائد فى أوروبا وقت ذاك.

إن ما نشاهده أو نلمسه فى حياتنا اليومية من أشياء له مردود فكرى وعقلى نعبّر عنه بالكلمات، كقولنا مثلا: هذه الشجرة التى أراها هى شجرة، وعلى وجه التحديد شجرة الدردار، أن هذا الحكم على هذا الشىء ينطوى على شقين هامين هما الجنس والنوع، وغنى عن البيان أن هناك أشياء أخرى كثيرة بخلاف هذا الشىء المرئى "الشجرة" تنطبق عليها نفس الأحكام، وبمعنى آخر فإن الأشياء الكائنة خارج نطاق العقل هى من الجزئيات، فى حين أن المفاهيم التى نبلورها من هذه الأشياء فى عموميتها من الكليات؛ أى إنها تنسحب دون تفرقة على عدد وافر من هذه الجزئيات. وهكذا تتضح أهمية البحث فى العلاقة بين الكليات والجزئيات.

ولو صحّ أن الأشياء التى بها كيان أو وجود هى من الجزئيات، وأن المفاهيم ليس لها أساس حقيقى خارج نطاق العقل؛ لأنها مجرد أخطار فإن شقاقًا خطيراً يقع بين الفكرة من جانب وبين الأشياء من جانب آخر، ومن ثم تصبح معرفتنا، وأفكارنا العقلية موضع الشك من حيث ثباتها ومصداقيتها فى أقل تقدير وهنا ينبغى ملاحظة أن العالم عندما يعبّر عن معلومة ما فإنه يعّبر عنها بطريقة، مجردة وكلية "من قبيل الحديث عن الإلكترونات فى كليتها وليس عن كل إلكترون على هذه ولو أن هذه المعلومات المجردة ليس لها ما يقابلها فى عالم الواقع، فإن مثل هذا العلم يصبح مفارقًا لواقع الأمور، وعليه إذا كانت أحكامنا كلية الطابع، فإنها تنسحب على المعرفة الإنسانية كلها "مثل حديثنا عن الورد الأحمر فى مختلف بقاع الأرض، أما إذا لم يكن لهذه المفاهيم الكلية ما يقابلها على أرض الواقع من أشياء ملموسة، فإن هذا سوف يؤدى إلى حال من البلبلة والشك.

إن هذه المشكلة قابلة للطرح بعدة طرق، وقد تم طرحها بالفعل فى صيغ مختلفة فى حقب تاريخية متعاقبة، ويمكن طرح القضية أيضا على المنوال التالى ما الذى يجرى لو أن الواقع خارج نطاق العقل تطابق فعلاً مع المفاهيم العقلية عن الكليات؟ ويمكن أن نطلق على هذه الفرضية مصطلح المفارقة الأنطولوجية، وهى الصيغة التى كان مفكرو العصور المبكرة يتنافسون من خلالها كذلك يمكن للمرء أن يتساءل عن الكيفية التى تتكون بها مفاهيم الكليات وهذا هو الطرح السيكولوجى للقضية، ورغم الخلاف بين الطرحين الأنطولوجي والسيكولوجي للقضية ورغم الخلاف بين الطرحين الأنطولوجي والسيكولوجي فى التأكيد على نقطة بعينها، فإن الطرحين متوازنان، لأنه لا يمكن الإجابة عن الجانب الأنطولوجي قضية ما دون معالجة الجانب السيكولوجي فى نفس الوقت. وأيضا لو أننا افترضنا أن مفاهيم الكليات هى مجرد تراكيب فكرية فمن حقنا أن نتساءل كيف تصبح حال المعرفة العلمية ذات الطبيعة العملية الخفية.

وفى جميع الأحوال فبصرف النظر عن الصيغة التى تثار بها قضية الكليات والجزئيات، فإنها تظل قضية أساسية أما اتهام مفكرى العصور الوسطى بأنهم قد شغلوا أنفسهم فى مناقشات تافهة، فإن ذلك يرجع إلى أنهم قد حصروا مجادلاتهم فى قضية واحدة حول الجنس والنوع من خلال مقولة واحدة، ولو أن قضية الكليات الجزئيات قد طرحت على نطاق أوسع من المقولات الأخرى، لتمكن المفكرون من إبراز أبعاد أرحب من المعرفة الإنسانية.

وواقع الأمر أن هذه المشكلة فى النهاية هى مشكلة معرفية "إبستمولوجية" من حيث صلة الفكر بالواقع.

٤ - إن الحلول الأولى التى قدمها مفكرو العصور الوسطى لقضية الجنس والنوع هى المعرفة بالواقعية المسرفة وتُعد هذه الحلول مبكرة من الناحية الزمنية حتى إنمعارضيها يعرفون باسم "المحدثين" (moderni فى حين أن فيلسوفًا مثل بطريس أبلارد يشير إليها على أنها المبادىء العتيقة antique dectrina وطبقا لهذه الحلول فإن المفاهيم عن الجنس والنوع تتطابق مع واقع قائم خارج العقل فى شكل أشياء حقيقية واقعية فى شراكة تجمع كل أفراد هذا الجنس أو ذاك النوع وعليه مفهوم الإنسان، أو "الإنسانية" يعكس دلالة واقعية هى جوهر الطبيعة الإنسانية الملموسة خارج نطاق العقل بنفس الطريقة التى يصورها العقل عنها، بمعنى الجوهر الواحد الذى يشترك فيه البشر جميعا.

وإذا كان مفهوم "الإنسان" عند أفلاطون هو المثل الأعلى للطبيعة الإنسانية فى معزل عن الإنسان الفرد "أو الجزء" ذاك المثال الذى يحاول بنو البشر الاقتداء به بدرجات متفاوتة، فإن مفكرى العصور الوسطى الواقعيين، قد ظنوا بأن مفهوم أفلاطون إنما يعكس جوهراً واحداً قائما خارج العقل، يشترك فيه البشر جميعًا ويعبّرون عنه بطرائق مختلفة فى مسلكهم، ولكن هذا الاعتقاد يشى بسوء فهم مضلل لما قاله بوئثيوس حول هذه المسألة؛ لأنه يفترض أنه ما لم يوجد للمفهوم العقلى ما يقابله من أشياء خارج نطاق العقل فى تماثل أو تطابق، فإن مثل هذا المفهوم يصبح مفهوما

ذاتيًا، وبمعنى آخر، فإن هؤلاء، المفكرين، الواقعيين، لا يرون سبيلاً للحفاظ على الموضوعية في معلوماتنا إلا بالتسليم بوجود تماثل بين الفكر والأشياء المحسوسة الناجمة عن هذا الفكر في حياتنا اليومية في هذا العالم.

ونجد هذه الأفكار الواقعية المذهب في كتابات فرديجزيوس الذي خلف العالم ألكوين كرئيس لدير القديس مارتن في مدينة تور، والذي نادى بأن كل اسم أو مصطلح نصل إليه وجود يطابقه في واقع قائم وإيجابي مثلما هي الحال عند كلامنا نقلا عن "الظلام" أو "الفراغ" ونجد نفس الأفكار عند جون سكوتوس إريوجينا، وفي بعض العبارات للمفكر ريميجيوس من أوكزير (٨٤١-٩٠٨م تقريبا) الذي اعتقد بأن النوع جزء من جوهر الجنس، وإن النوع الإنساني على سبيل المثال" هو وحدة من الجوهر الكلي الذي يشترك فيه كل الأفراد من جنس بني الإنسان. لو أننا أخذنا هذه العبارات على عواقبها، فإن التنمية تكون أن الاختلاف بين أفراد البشر إنما هو اختلاف عرضي؛ لأن المهم في النهاية- أن هذه التعددية المختلفة يجمعها تصور واحد في نهاية الأمر.

أما المفكر أودو بي تورناي ت ١١١٣م، وهو من مدرسة تورناي الكاتدرائية ويعرف أيضا باسم أودو دي كمبراي نوبة أصبح أسقفا لمدينة كمبراي في وقت لاحق، فإنه لم يتردد في القول بأن الطفل عندما يوم يولد يدبر له الله سمة خاصة من جوهر موجود سلفا، وليس من جوهر جديد، وواضح أن مثل هذا الشطط لابد وأن يقودنا إلى القول بالأجدية، أي بوجود مبدأ نمائي واحد للجوهر والوجود جميعا، وتعني هذه الواقعية المتطرفة أيضا أن كل الأشياء، إن هي إلا تحورات لجوهر واحد، أو أنها صور معدلة لكائن واحد، وكان جون سكوتوس إريجوحينا قد أفاض في هذه الفكرة التي تسمى بالواحدية.

وكما لاحظ الأستاذ جلسون وبعض الدارسين الآخرين، فإن المفكرين الذين نادوا بهذه الواقعية المسرفة في أوائل العصور الوسطى كانوا من المناطقة المتفلسفين، الذين اعتقدوا أن المنطق وواقع الأمور متطابقان تماما، فعلى سبيل المثال- عند هؤلاء- عندما نقول "أفلاطون إنسان" و "أرسطو إنسان" فإن هذا يعني وجود جوهر مشترك ما بين أفلاطون وأرسطو يجمعهما معا.

ومن الواضح أن هؤلاء المفكرين الواقعيين الغلاة لم يكونوا واقعين تحت تأثير المنطق فقط، وإنما وبدرجة كبيرة تحت تأثير اللاهوت.

ويتضح هذا جليًا- في كتابات أودو دي تورناي الذي استخدم هذه الواقعية المسرفة كي يشرح انتقال الخطيئة الأولى "لآدم وحواء" إلى بني آدم أجمعين وإذا كان لنا أن نفهم من هذا الطرح أن الروح الإنسانية قد تلوثت بهذه الخطيئة فإننا نجد أنفسنا أمام مشكلة خطيرة، فإما أن نقول بأن الله يخلق من العدم جوهرًا إنسانيا جديدًا لكل مولود ولكنه محمل بإثم الخطيئة الأولى، وإما أن نقول بأن خلق الروح يتم على المستوى الفردي وليس الجماعي للبشر كافة وذلك ما ينادي به أودو دي تورناي وهو انتقال روح أبينا آدم الملوثة بالخطيئة الأولى إلى الأجيال اللاحقة وبأن الله يسمح بسمات جديدة لجوهر قائم سلفا.

وواقع الأمر أنه ليس من السهل أبدًا أن نستخلص دلالات محددة المعالم من العبارات التي كان يستخدمها مفكرو العصور الوسطى المبكرة، ومن ثم فإنه يصعب أن نقرر إذا ما كان هؤلاء الكتاب مدركين لدلالات كلماتهم، أم أنهم كانوا يودون تأكيداً نقطة بعينها في موضوع حولي، ومن ثم لا يمكن الأخذ بكلماتهم بمعناها الحرفي فحينما يعلق كاتب مثل روسلين مثلاً، إن أقانيم الثالوث ثلاثة آلهة ليؤكد على تفرد كل من الاقانيم الثلاثة "الأب والابن والروح والقدس" يرد عليه القديس أنسلم (١٠٣٣-١١٠٩م) قائلا: إن الذي لا يتفهم أن الجوهر الإنساني واحد رغم تنوع بني البشر، فإنه يستحيل عليه أن يتفهم أن الأقانيم الثلاثة، وكل منها آله كامل، يكونون إلها واحدًا[1]، ويسبب هذه العبارة وصف القديس أنسلم بأنه "واقعي" مبالغ ولكي التفسير المعقول لهذه العبارة إنما يتأتى من مساحة اللاهوت التي يقول بموحد واحد للربوبية، وبجوهر واحد أيضا لبني البشر، ولربما أن القديس أنسلم كان يشير في رده إلى جوهر بني البشر رغم تنويهم كأفراد ليصل إلى الجوهر الواحد للأقانيم الثلاثة، وذلك لإتمام روسلين الذي لم يدرك الوحدة النوعية للبشر كافة.

(1) De Fide Trini, 2.

ورغم ما يقال عن القديس أنسلم فى واقعيته المسرفة، فإن القراءة المتأنية لتساؤله تبين أنه قد فهم من عبارة روسلين أن "الكليات" ليس لها واقع ملموس، وإنما هى على حد تعبير العصر- مجرد "لغو فارغ" (Flatus Vocis خاصة وأن روسلين فى كتابه "ديالوج عن النحويين" يميز بين الجواهر الأولية والجواهر الثانوية، مستشهدا بحجج أرسطية[1].

٥ - إذا كان المبدأ عند غلاة الواقعية ينص على التطابق بين الفكرة والواقع القائم خارج العقل، فإن المبدأ عند مناهضى هذه الواقعية هو أن الأفراد "الجزئيات" فقط هى التى لها وجود حقيقى. وقد لاحظ إيريك من أوكزير (٨٤١-٨٧٦) أن من يعتقد بأن اللون الأبيض والأسود يوجد وجوداً مطلقًا بدون جوهر ينتمى إليه، فإنه بذلك لن يقدر على إيجاد ما يطابق به الأبيض أو الأسود من الألوان فى عالم الواقع، وسوف يتوجب عليه أن يقنع بأن إنسانا ما بالبياض وحصانا ما بالسواد على سبيل المثال دون أن يكون لذلك دلالة معنية.

كيف إذن تنشأ المفاهيم الكلية، وما وظيفتها وعلاقاتها بالواقع؟ إن الفهم وحده أو الذاكرة غير قادرين على استيعاب الجزئيات، ولكن العقل هو الملكة الوحيدة القادرة على تجميع كل الجزئيات وبلورة صورة عامة عنها من حيث النوع "إنسان- حصان- أسد- الخ" وحيث إن الأنواع فى ممالك الحيوان، النبات متعددة، ولا يمكن للعقل أن يستوعبها جميعا دفعة واحدة، فإنه يجمعها معا تحت فكرة واحدة عن الجنس **genus** وهناك أجناس عديدة، ولذا فإن العقل يتخذ خطوة أبعد فى بلورة مفهوم أوسع عن "طبيعة الجنس والنوع معا" "أوديا " **Oubl** وقد يبدو هذا لأول وهلة توجها نحو الاسمية **nominal ism** .

كما يذكرنا أيضا بنظرية جون ستيورات مل عن "الاختزال العقلى" ولكن علينا أن نحترس ونحن لا نملك من القرائن ما يكفى، فإن هذا التوجه هو ما كان يقصد إليه

(1)10.

إيريك من أوكزير عن وعى منه، وأغلب الظن أنه كان يقصد التأكيد على أن الجزئيات أو المفردات فقط هى التى لها وجود حقيقى، ولكنه فى نفس الوقت يرفض شطحات الواقعية المتطرفة، مع ضرورة الانتباه إلى الجوانب السيكولوجية لمفاهيمنا الكلية، ومع ذلك فليس لدينا من الدلائل ما يؤكد على أن إيريك من أوكزير قد أنكر تمامًا وجود أسس واقعية لمفاهيم الكليات.

هذا وتواجهنا صعوبة أخرى فى تفسير تعاليم روسلينى (حوالى ١٠٥٠–١١٢٠م) الذى بعد أن أنهى دراسته فى كل من سوسوان وريميز، قام بالتدريس فى بلدة كومبين، وهى مسقط رأسه وأيضا فى مثئ Loche وبينرانسون وتور، وقد ضاعت مؤلفات روسلنى اللهم إلا رسالة موجهة إلى الفيلسوف أبيلارداً ومن ثم فإنه يتوجب علينا أن نعتمد على ما كتبه مفكرون آخرون من أمثال القديس أنسلم، وأبيلارد، وجون من سالزبورى، ويتفق هؤلاء الكتاب على أن روسلين كان مناهضا لفكرة الواقعية المسرفة، وأنه كان يعتقد أن الجزئيات فقط هى التى لها وجود، وإن كانت البراهين التى ساقها للتدليل على وجهة نظره غامضة إلى حد كبير، وطبقا لشهادة القديس أنسلم، فإن روسلين كان يعتقد بأن الكليات مجرد "لغو لفظى" **FLATUS VOCIS** ومن ثم فإن أنسلم يصفه ضمن قائمة من أسماهم، الهراطقة الديالكتيكيون يظنون أن اللون ليس إلا جسداً وأن البشر ليسوا إلا أرواحا، وذلك– طبقا لحكم أنسلم– لأن عقولهم مغلولة بميولهم لدرجة أنهم لا يستطيعون أن يتبينوا الأشياء بصورة تجريدية ومفهومة"[١].

أما أن روسلين قد قال بأن الكليات هى مجرد لغو من كليات عامة، فهذا أمر لاشك فيه، وذلك على ضوء شهادة القديس أنسلم الواضحة، ولكن من الصعوبة بمكان أن نقيم بطريقة دقيقة ما كان روسلين يقصده تماما بهذه الكلمات.. ولو أننا اعتبرنا القديس أنسلم من أنصار المدرسة الأرسطية، وليس من الواقعيين الغلاة، فإنه يتوجب علينا ملاحظة أنه ربما قد فهم أفكار روسلين بأنها تنكر أية موضوعية ومصداقية للكليات، ومن جانب آخر، لو أننا نظرنا إلى القديس أنسلم نفسه على أنه من أتباع الواقعية المسرفة، فإنه يمكننا، إذن أن نفترض التطرف، ولكن فى نبرة حادة.

---

(1) De Fide Trin, 22, PL:, 158, 265A.

إن العبارة القائلة بأن الكليات هى مجرد لغو لفظى لو أنها أخذت بحرفيتها، فإنها تنطوى ليس فقط على نكران للواقعية بشقيها المسرف والمعتدل، وإنما أيضا على نكران للمفاهيم الكلية فى العقل، غير أننا لا نملك دليلا كافيا يجعلنا نفهم ما قصده روسلين بالضبط عن المفاهيم الكلية لو أنه حقيقة كان قد اهتم بمصالحة هذه القضية أصلا ولربما وهو يحاول إنكار الواقعية المتطرفة؛ أى الوجود الفعلى للكليات، قد وضع الكليات كمصطلح لفظى فى قوائم الكليات القائمة فعلاً فى العالم، بمعنى أن الوجود الحقيقى هو للمفردات فقط، وليس للكليات التى لا وجود لها خارج نطاق العقل، ولكنه لم يتطرق إلى قضية الكليات العقلية، التى ربما كان يسلم بوجودها، أو أنه لم يفكر فى مناقشتها، ويتضح من ملاحظات للفيلسوف بطرس أبيلارد فى رسالة إلى أسقف باريس[1]، عن روسلين وكذا من أطروحته عن الأقسام والتعاريف أن روسلين كان يعتقد بأن المفردات هى مجرد كلمات، وإننا عندما نتكلم عن الجوهر الكلى، فإننا نقصد أن الفكرة عن الظل هى أيضا مجرد كلمة؛ لأن الحقيقة الموضوعية تتألف من مفردات الأشياء أو جوهرها.

ومع كل ذلك فإن من الصعوبة بمكان أن نجزم بأن روسلين لم يكن يعتقد فى وجود فكرة عن كل يتألف من مفردات، وأغلب الظن أنه كان يقصد أن أفكارنا عن الكل المؤلف من مفردات هى مجرد أفكار ذاتية؛ لأن الحقيقة الواقعية الوحيدة هى فى تعدد جواهر المفردات على أن هذا الاحتمال لو صح، فإن روسلين بذلك يكون قد أنكر الوحدة المنطقية وطرق القياس المنطقى، فإنه قد فضّ هذا القياس إلى فرضيات منعزلة وبناء على شهادة أبيلاردأ فإن زعم روسلين بأن الفكرة عن الكل والمفرد هى مجرد كلمات، يتوازى مع القول بأن النوع هو أيضا مجرد كلمات، ولو أن هذا التفسير كان صحيحا، فإن هذا سوف ينسحب أيضا على الجنس والنوع، وهنا يكون روسلين من دعاة الذاتية أكثر من الحكم عليه بأنه أنكر وجود الأفكار العامة عن إطلاقها.

---

(1) P.L. 178,35, 8B.

وأمـا هـذا اللبس فى أمـر روسلين وأفكاره، فـربما أنه كـان من أتبـاع المدرسـة الاسمية بالمعنى البسيط للكلمة، وهذا ما نعتقده معا يستفاد أيضا من رأى جون من سالزبورى عن روسلين فى قوله: "إن البعض يعتقدون أن الكلمات نفسها هى الجنس والنوع، مع أن هذا الرأى قد لفظ منذ زمن بعيد واختفى مع موت صاحبه [١]: وهذه الملاحظة لابد وأنها تشير إلى روسلين بالذات، لأن جون من سالزبورى يستطرد فى أطروحته، ما وراء المنطق[٢] **metalogicus** قائلا بأن مطابقة النوع والجنس بالكلمات أمر قد انتهى مع انتهاء، أمروسلين نفسه.

وحتى لو كان روسلين من أتباع المدرسة "الاسمية" مع أن القرائن القليلة المتفرقة لو أنها أخذت حرفيا تقصد هذا التفسير، فإننا لا يمكن أن نقرر يقينا أنه قد تعرض لتقضية الكليات عن الجنس والنوع كما أننا، من جانب آخر، لا يمكن لنا أن نقول بأنه قد أنكر وجود هذه الكليات، حتى ولو كانت بعض عبارات تشـــى بهذا المعـــنى، وكل ما يمكن استخلاصه هو أن روسلين سواء كان من جماعة الأسميين أو من أتباع الكليات كان مناهضا مجاهدا لمدرسة الواقعية المتطرفة

٦ – كنا قد ذكرنا فى موضع سابق أن روسلين قد قال بوجود صيغة إلهية ثلاثية **Tritheism** الأمر الذى أثار حفيظة القديس أنسلم ثم إدانة روسلين وإجباره على التراجع عما قاله فى هذا الشأن فى مجمع كنسى عقد فى بلده سواسون سنة ١٠٩٢م. والواقع أن تحرش مجموعة الديالكتيكيين، بالقضايا اللاهوتية قد جلب عليهم عداوة آباء الكنيسة من أمثال بطرس داميان، ويلاحظ أن ثلة من أهل الديالكتيك، المشائين أو السوفسطائيين الوافدين من إيطاليا والذين كانوا يترددون على معاهد علمية متعددة فى القرن الأوروبى، من أمثال أنسلم المشائى من بارما قد عرضوا حججهم ومجادلاتهم بطريقة هزيلة، فى تلاعب سفسطائى بالكلمات، وراحوا يطبقون

(1) Polycraticus, 7, 12, P.L. 199, 665 A.

(2) 2, 17, P.L. 199, 874e.

منهجهم الديالكتيكى على اللاهوت وبذلك وقعوا فى محاذير الهرطقة، فراج عليهم اللاهوتيون من كل ركن، فعندما نادى برنجاريوس عن بلدة تور "حوالى ١٠٠٠-١٠٨٨م" بأن الخبز المقدس "فى شركة التناول" لا يحث له تحول "إلا جسد المسيح" كان بذلك يشكك فى كلام ثقات اللاهوت، ولذلك فإن بطرس داميان أعلن بصوت عال أن الديالكتيك هو مجرد تزيد كاذب من السفسطة كما قال أو تلوه (otloh) من سان اميران (حوالى ١٠١٠-١٠٧٠م) إن أهل الديالكتيك باتوا يؤمنون بآراء بوئثيوس أكثر من إيمانهم بآيات الكتاب المقدس.

القديس بطرس داميان (١٠٠٧-١٠٧٢م).

لم يبد بطرس داميان تقاطعا يذكر نحو الفنون والآداب ، فهى عديمة النفع كما يقول ولا الديالكتيك أيضا؛ لأن هذه المعارف لا تضع همها فى الله أو فى خلاص النفوس. ولكن داميان بحكم موقعه كلاهوتى ومفكر، كان لابد له أن يعرج على قضية الديالكتيك، وإن كان قد نظر إليه "إلى الديالكيتك" نظرة اختيار معتقدا أن الاستعانة به فى مجال اللاهوت أمر ثانونى ليس فقط لأن العقيدة حقائق موحى بها من السماء، وإنما أيضا؛ لأن مدارك العقل فى أرقى مراحلها تبدو قاصرة أمام المسائل اللاهوتية، وهو يضرب مثالا ليوضح وجهة نظره بقوله إن الله هو الحكم الأعلى للقيم الخلقية والقانون الأخلاقى فى جماعة "نجد صدقًا لهذا الرأى عند الفيلسوف كيركجيرد" كما أن الله هو الكفيل وحده على تحويل الأحداث التاريخية واضحة إن داميان هنا يضع المنطق العقلى فى موقع متدنٍ بالنسبة للاهوت، أو بعبارة أخرى فإنه يضع الديالكتيك كله فى موضع الخادعة، بالنسبة للاهوت[1].

---

(1) De dive omnip P.L.,145, 63.

ولقد استقدم جيرارد من زاناد zanad وهو من مدينة البندقية، ثم أصبح أسقفا لمدينة زاناد فى المجرات ١٠٤٦م فكرة الخادمة هذه وهو يؤكد على حكمة الرسل وسموها على حكمة كل من أفلاطون وأرسطو؛ ومن ثم يصبح الديالكتيك- عنده- بمثابة الخادم للاهوت ويعتقد الكثيرون أن القديس توما الإكوينى أيضا كان يعتقد نفس الشيء مع أنه فى حقيقة الأمر لم يستخدم هذه الشعبية "الخادمة" فى كتاباته وهو يرسم الحدود بين اللاهوت والفلسفة ويعتقد الأستاذ مم. دى ولف أن فكرة الخادمة أو "الوصيفة" هذه كانت وقفا على مجموعة ضيقة من رجال اللاهوت ممن لم يكونوا على معرفة كافية بمسألة الديالكتيك الجديد.

ومع ذلك فإن فريق المناهضين للديالكتيك قد وجدوا أنفسهم فى حاجة إليه، ونجد صدى لهذا الموقف فى ملاحظة أبداها كبير أساقفة كنتربرى لانفرانك (١٠١٠-١٠٨٩م) ومؤداها أن العداء ليس موجها ضد الديالكتيك فى حد ذاته، وإنما إلى إساءة استخدامه، وهو أمر ينبغى إدانته.

٧ - يتضح موقف المناهضة لمنهج الديالكتيك من جانب رجال اللاهوت المتشردين من واقع منا نطالعه من مجادلات بين بطرس أبيلارد ووليم من شامبو حولهما حول قضية الكليات، وإن كانت نتيجة هذا الجدل قد أتت بعواقب وخيمة على أبيلارد، رغم انتصاره فى النهاية ضد أنصار الواقعية المتطرفة.

وليم من شامبو (١٠٧٠-١١٢٠م).

بعد أن درس وليم فى باريس ولاومون تتلمذ على يد روسلين فى بلدة كومبين، ولكنه سرعان ما انقلب على أستاذه وراح يدرس فى المدرسة الكاتدرائية فى باريس نظرية الواقعية.

وطبقا لرواية بطرس أبيلارد، الذى كان مواظبا على محاضرات وليم من شامبو فى باريس، فإن شامبو كان ينادى بأن جوهر الكليات هو نفسه جوهر الجزئيات فى

النوع.. ويترتب على هذه الفرضية من الناحية المنطقية، أن جزئيات النوع أو مفرداته تختلف واحدتها عن الأخرى لا فى جوهرها، وإنما فيما ينفع لها من عرض(١).

ويرى أبيلارد(٢) أنه لو كان الأمر كذلك، فإن هذا يعني أن نفس الجوهر قد ظهر فى شخص أفلاطون فى مكان ما، وفى شخص سقراط فى مكان آخر، وأن الفارق بين الاثنين مجرد عرض فقط، إن هذه الواقعية المسرفة هى التى كانت سائدة فى أوائل العصور الوسطى، ولكن بطرس أبيلارد لم يجد صعوبة فى تنفيذها وكشف ما يترتب عنها من نتائج لا يقبلها العقل، ويقول- على سبيل المثال- لو أن الجوهر البشرى من الماهية الكلية موجود فى كل من سقراط وأفلاطون فى نفس الوقت، فإن هذا يعنى أن سقراط لابد وأن يكون هو أفلاطون، وأن يتواجد سقراط أيضا فى موقعين مختلفين فى آن واحد(٣).

يضاف إلى هذا أن مثل هذا الاعتقاد لابد وأن يؤدى فى النهاية إلى القول بوحدة الوجود، بمعنى أن نتوهم أن جميع الجواهر تتطابق مع الجوهر الإلهى نفسه!

وأمام هذا الهجوم الذى شنه أبيلارد على نظرية وليم من شامبو، اضطر الأخير إلى التراجع من نظرية "الهوية" لينادى بدلا منها بنظرية "الحياد" مفادها أن أى عضوين عن نفس النوع هما نفس الشىء، لا من ناحية الجوهر، وإنما من الناحية الحيادية، ويشرح أبيلارد(٤) هذه النظرية الجديدة لشامبو، بعد إنتاجه، بأنها مجرد حالة ولكأن صاحبها يقول بأن سقراط وأفلاطون ليسا نفس الشخص الواحد، ولكنهما غير مختلفين، على أن شذرات باقية من أطروحة لوليم شامبو بعنوان "المقولات Senteb-tiae تكشف لنا عن وجهة نظر، فهو سيقول، إن اللفظين "الهوية والحياد" واحد ونفس الشىء، ويمكن فهمهما من خلال المثال التالى إن كلا من بطرس وبولس رجل من

(1) Hist. Calam, 2, P.L. 178, 119 AB.

(2) Dialectica, (edit. Geyer) P.10.

(3) De generibus et speibusi Cousin, Onvrages ineditsd, Abelerd, p.153.

(4) Hist. Calam, 2, P L., 175, 119B.

الناحية الحيادية؛ لأن كلا منهما إنسان عاقل وفان أيضا..إلخ، في حين أن طبيعة كل منهما ليست مثل طبيعة الآخر؛ لأن لكل منهما شخصيته المستقلة، ثم يستطرد شامبو محذرًا بأن هذا لا ينطبق على الطبيعة الإلهية، حيث تتطابق الأقانيم الثلاثة في كل شيء.

إن هذه العبارة الغامضة لشامبو تبين أنه قد اتخذ موقفًا معارضًا لفكرة الواقعية المتطرفة، ويبدو من خلال مثاله عن بطرس وبولس أنه يقول إن الاثنين متشابهان في الإنسانية وفق مفهومه "الحيادى" بمعنى أن جوهرهما الإنسانى واحد؛ لأن الجوهر الإنسانى صفة مشتركة عامة "دون تفريق بين كل بنى البشر، وبغض النظر عن رأى أبيلارد في هذه الرؤية المعدلة لشامبو، فإنها تكشف عن مناهضة شامبو لأفكار غلاة الواقعية، وفي هذا لا يختلف أبيلارد كثيرا عن وجهة نظر استعادة شامبو.

ولابد من ملاحظة أننا هنا نحاول تبسيط الأمر وتضييق الفجوة بين أبيلارد وأستاذه شامبو؛ لأن الخلاف بين الاثنين ليس واضحا تمامًا كما ينبغى، ولكننا نعلم أنه بعد أن افحم شامبو على يد تلميذه، قرر الاعتزال إلى دير سان فكتور للتدريس فيه حتى أصبح أسقفا لبلدة شالوى- سير - مارن، ويظن أنه قد عدل عن نظريته وهو يقوم بالتدريس فى باريس، ولكنه بعد أن تعرض للهجوم مرة أخرى من جانب أبيلارد- سواء عن حق أو عن باطل- قرر الرجل الانسحاب من ميدان المعركة إلى دير سان فكتور، حيث قام بالتدريس، ووضع عدة قواعد لترسيخ فضيلة الزهد التى صارت سمة هامة من سمات هذا الدير، وطبقا لحجة الأستاذ م. دى ولف، فإن شامبو عندما اعتزل إلى دير سان فكتور راح يدرس لتلاميذه نظريته بعد تعديلها تحت مسمى "الحيادية" ويلاحظ أن شامبو قد طرح ثلاث نظريات متعاقبة هى:

١ - نظرية الهوية عن الواقعية المسرفة.

٢ - نظرية الحيادية التى هاجمها أبيلارد.

٣ - نظرية مضادة للواقعية التى يفترض أنه كان يدرس لتلاميذه بعد اعتزاله إلى دير سان فكتور، وهجرانه للنظريتين الأولى والثانية.

ونحن من جانبنا نميل إلى الأخذ برأى الأستاذ دى ولف بأن نظرية "الحيادية" قد تضمنت أنظاراً عن جانب شامبو لنظرية الأسبق عن "الهوية" بمعنى أن المسألة لم تكن مجرد تحايل لفظى من جانب الرجل، وفى جميع الأحيان فإن الجميع متفقون على أن شامبو فى نهاية المطاف قد تخلى عن نظرية الواقعية المسرفة التى كان قد بدأ بها مساجلاته الفكرية.

بطرس أبيلارد (١٠٧٩-١١٤٢م)

٨ - ولد أبيلارد فى بلدة لى باليه Le Pallet على مقربة من مدينة نانت الفرنسية، وتلقى تعليمه على كل من روسلين، ووليم من شامبو، وبعدها فتح مدرسة خاصة به أولا فى بلدة فيلون ثم فى كوربيل، وأخيراً فى باريس نفسها، حيث اشتبك مع أستاذه السابق شامبو فى جدل عنيف حول قضايا الكليات والديالكتيك، وفى مرحلة لاحقة اهتم أبيلارد باللاهوتيات، فدرس على يد القديس أنسلم فى مدينة لادون ثم راح يدرس اللاهوت لتلاميذه فى باريس سنة ١١١٣م.

وفى أعقاب مأساته المفجعة مع تلميذته ألويز Heloise اعتزل أبيلارد الحياة الدنيا إلى دير سان دينيس، وفى سنة ١١٢١م، تمت إدانة كتابه عن "الوحدة والثالوث" فى مجمع سواسون الكنسى، نوجنت- سير - سين- ثم هجرها سنة ١١٢٥م، ليصبح رئيسا لدير سانت جلواس فى ولاية بريتا فى التى تركها سنة ١١٢٩، وما بين أعوام ١١٣٦-١١٤٩م، كان أبيلارد يقوم بالتدريس فى مدرسة سانت جنفيف فى باريس، وكان جون من سالزبورى من بين تلاميذه.

وفى هذه المرحلة شن عليه القديس برنارى دى كليرفوه هجوما أدانه فى مجمع سنز Sens عندما التمس من البابا أو سنت الثانى أن يرفع عنه الإدانة، قام البابا بإدانته مرة أخرى، مع قرار بمنعه من القيام بالتدريس وعليه فقد إرتحل إلى دير كلونى ليبقى فيه حتى وفاته.

كان أبيلارد شخصا مشاكًا بطبعه، كما أنه كان حاد الطبع فى خصوماته الجدلية، فلقد سخر من أستاذيه فى الفلسفة واللاهوت وهما وليم من شامبو، وأنسلم من لاوون، كذلك يؤخذ عليه أنه كان شديد الاعتزاز بنفسه، وعنيداً فى مناقشاته، ليس غريبا أن نعلم أنه قد اضطر إلى هجران دير سان دينيس ثم دير سانت جلداس تباعا؛ لأنه لم يكن على وفاق مع رهبان هذين الديرين، ومع ذلك فإن أبيلارد كان مفكرا متمكنًا خاصة فى مجال الديالكتيك إلى حد فاق معه أستاذه، وليم من شامبو نفسه. وهذا التفوق فى ساحة الجدل، وكذا جرأته فى الهجوم على أساتذته وزملائه جعلت الطلاب والمريدين يلتفون حوله لسماع محاضراته. على أنه عندما أخذ أبيلارد يتحرش بالقضايا اللاهوتية، انزعج اللاهوتيون، خاصة أولئك الذين لم تكن لديهم معرفة كافية بمنهج الديالكتيك، وكان من أبرز من تصدوا لأبيلارد القديس برنارد دى كليرفوه الذى كان يعتقد أن الفيلسوف، أداة من أدوات الشيطان وراح يعمل على إدانة أبيلارد بكل طريقة ممكنة، وقد اتهم أبيلارد بأنه "يتطاول" على الثالوث المقدس، وإن كان قد أنكر هذا الاتهام بشدة، وحقيقة الأمر أن أبيلارد المفكر لم يكن "عقلانيا" بالمعنى الدقيق للكلمة، فهو وإنْ كان لم يقصد أن ينكر تعاليم الرسالة السماوية أو أن يسىء إلى أسرار العقيدة، فإنه وهو يطبق منهجه فى الديالكتيك على اللاهوتيات قد جرح بعض التعاليم الأرثوذكسية، ولربما كان ذلك بدون قصد منه، على أنه من ناحية أخرى يجب الاعتراف بأن تطبيق الديالكتيك على قضايا اللاهوت هو الذى دفع بعلم اللاهوت إلى الأمام، وسهل على الدارسين فى القرن الثالث عشر وضع منظومة لاهوتية متكاملة.

لم يجد أبيلارد – كما أوضحنا سلفا صعوبة فى كشف عدم معقولية منطق ونتائج أستاذه وليم من شامبو حول أفكاره الواقعية المسرفة، ولكن كان يتحتم على أبيلارد أن يخرج نظرية بديلة مقنعة من عنده، ولذا فإنه أقر تعريف أرسطو للكليات كما جادت عند بوئثيوس بأنها تتواجد فى الكثرة ككل، ولكنها لا تتوافر فى الجزء" وهو يقرر كذلك أن الكليات ليست بالشىء القابل للتوصيف؛ لأنها مجرد أسماء أو كلمات "ذات صلة بالكليات الكونية"[1].

(1) Ingredientibus, Cedit, Geyer). 15.

وقد يبدو هذا نزوعا نحو وجهة النظر الاسمية التى كان ينادى بها أستاذه روسلين، ولكن حقيقة الأمر أن أبيلارد وهو يميّز بين الكلمات الخاصة بالكليات وتلك الخاصة بالجزئيات لا يقصد أنه ينكر وجود صلة فى الواقع تقابل الكلمة الكلية، كما أنه لم ينكر أبداً أن الكلمات التى تشير إلى الجزئيات لها أيضا ما يقابلها فى الواقع.

ولكنه يميّز فى أطروحته عن المنطق بين مصطلحين: الصوت Voxوالمضمون Ser-mo فالكليات عنده ليست مجرد الصوت أو المنظومة من الكلمات، وإنما هى المضمون، لأن الصوت- فى رأيه- مجرد "لغو" fiatus Vo cis فى حين أن المضمون يعنى الصلة القائمة بين الكلمة ومحتواها المنطقى، ومن ثم يمكن توصيفها بخلاف الحال مع الصوت.

ولنا أن نتساءل: ما المقصود بالمضمون المنطقى، وما الفكرة التى يعّبر عنها ما يسميه أبيلارد "الاسم الكلى" يجيبنا أبيلارد عن هذا التساؤل بقوله إن العقل يدرك الأفكار الكلية بصورة عامة ومختلطة لأشياء كثيرة ومتشابكة، فعندما نسمع- على سبيل المثال- كلمة "إنسان" يتصور العقل صورة بعينها ذات صلة بأفراد من البشر، تجمعهم صفة واحدة وليست هذه الصفة لواحد بعينه منهم.

إن هذا المثال الذى يضربه أبيلارد يوحى بأنه لم يعتقد فى وجود مفاهيم كلية على الإطلاق، وإنما صور مختلطة جنساً أو نوعا وفقا لدرجات متفاوتة من الخلط أو التمايز كما أنه يقول بأن المفاهيم الكلية تتكون عن طريق التجريد، وأنه من خلال هذه المفاهيم يمكننا أن نتبين طبيعة هذا الشىء أو ذاك: عندما أنظر إلى إنسان ما من حيث طبيعة جوهره أو كيانه الجسدى، وليس من حيث كونه إنساناً وليس حيواناً، فإننى بذلك لا أدرك شيئا سوى ما قصدت إليه خصوصاً، ويجىء أبيلارد ليعلن أن فكرتنا عن الإنسان مختلطة، ولكن عن طريق التجريد، تتحرر هذه الفكرة من اللبس والرؤية الذاتية: لأنها عندئذ سوف تنسحب على كل بنى البشر وخلاصة القول- عند أبيلارد- أن ما يدرك عن النوع والجنس كفكرة إنما هو عن أشياء بعينها، ولكن هذه المدركات العقلية ليست قائمة بداخل كل فرد من أفراد هذا الجنس أو النوع.

وبهذا يخلص أبيلارد إلى القول بأن "الواقعية" المسرفة زيف ووهم، وبأن الكليات ليست أشياء ذاتية، كما أنها ليست مجرد كلمات جوفاء: "إن الكلى هو اسم أو مضمون nonmen- sermo أما الوحدة المنطقية للمفهوم الكلى، فإنها تؤثر فقط فى الخوص؛ لأنها ليست شيئا مفرداً أو محدداً.

إذا أردنا أن نصف أبيلارد– مثلما حاول المفكر جون من سالزبورى – فإنه يدخل ضمن جماعة "الاسميين" مع ملاحظة أن اسميته تنحصر فى إنكاره للواقعية المتطرفة، مع إقرار للتمايز بين المنظومة المنطقية والنظرية الواقعية، دون أن ينطوى هذا على أى فكر للأسس الموضوعية لمفهوم "الكليات" إن أفكار أبيلارد تمثل أرهاصة– رغم أسلوبه الناقص– لنظرية "الواقعية المعتدلة" بعد تطويرها.

وفى كتابيه "اللاهوت المسيحى" و "اللاهوتيات" يسير أبيلارد على خطى الآباء الأوائل– أمثال أغسطينوس وماكروبيوس وبرسكيان، ومؤدى هذه الأفكار أن العقل الإلهى أو الأفكار الربانية من جنس ونوع هى من طبيعة متطابقة مع الذات الإلهية، وفى هذه النقطة فإن أبيلارد يمتدح أفلاطون وكذا أفكار الأفلاطونيين المحدثين عن "المثل العليا Ideas فى العقل الإلهى "وهى التى أطلق عليها فلاسفة اليونان مصطلح "نويون" Noyo.

٩ – لقد جاءت معالجة أبيلارد لقضية الكليات حاسمة بحق، بمعنى أنه قد وجه ضربة قاضية للواقعية المتطرفة بإثباته أنه فى الإمكان أسقاطها دون أن نضطر إلى إنكار، موضوعية الجنس والنوع برمتها.

وفى القرن الثانى عشر انعطفت مدرسة شارترز نحو أفكار الواقعية المتطرفة، فى حين اتخذت مدرسة سان فكتور مساراً مخالفًا غير أن اثنين من مفكرى مدرسة شاترز قد خرجا على تقاليد مدرستهما، وهما جلبرت دى لا يوريه، وجون من سالزبورى.

(أ) جلبرت دى لا بوريه بورتيانوس.

ولد جلبرت فى مدينة بواتييه سنة ١٠٧٦م، وتتلمذ على يد برنارد دى سارترز، ثم اضطلع بالتدريس فى مدرسة شارترز لأكثر من أثنى عشر عاما، وبعدها انتقل للتدريس في مدينة بارى حتى اختير أسقفا لمدينة بواتييه سنة ١١٤٢م حتى وفاته سنة ١١٥٤ .

كان جلبرت شديد الوضوح في تقريره بأن كل إنسان يملك طابعه الإنسانى الخاص به وحده(١) ومع ذلك فإن له وجهة نظر خاصة عن تركيبة الإنسان الفرد، فهو يميّز بين "الأعراض" accidents الفردية وبين الجوهر الذى يجمع جنس ونوع بنى الإنسان على اختلاف مشارهم(٢)، ذلك الموجز الذى له مثله الأعلى فى الجوهر الإلهى نفسه، وعندما يتأمل العقل صور الأشياء، فإنه يقوم بتجريدها من محتواها المادى الملموس، وبذلك يتمكن العقل من إدراك جوهر الجنس النوع المفارق لما هو ملموس ومحسوس (٣)، ويقصد جلبرت بهذا أن الفكرة عن النوع تتبلور من خلال مقارنة صور المفردات أو الأجزاء المتشابهة وتجميعها فى مفهوم واحد، فى حين أن الفكرة عن الجنس تتأتى بمقارنة الأشياء التى تختلف واحديتها عن الأخرى، ولكنها تحتفظ رغم ذلك بصورة مشتركة بينها، مثلما نقول على سبيل المثال أن كلا من الحصان والكلب يجتمعان معا فى صفة الحيوانية.

إن الصورة- كما لاحظ جون من سالزبورى بصدد حديثه عن أفكار جلبرت- تكون ملموسة فى الأشياء الحسية، ولكنها تبقى فى نفس الوقت مدركة فى العقل بعيدا عن مجال الحس بطبقة تجريدية، ومع أن هذه الصورة تظل فردية لكل فرد من حيث هو، إلا أنها تتسم تجريديا بالشمولية والتشابه في جميع أفراد النوع والجنس.

---

(1) In Borth de dual. Nat, P. L., 64, 1378.

(2)In Borth de Trinit. P.L., 64, 1393. Cf John of salidbury, Metalog, 2, 17, P.L., 64, 1875-76.

(3) P.L., 64, 1267.

إن هذه الآراء التجريدية المفارقة تكشف عن أن جلبرت كان "واقعيا" معتدلا وليس من غلاة الواقعية وإن كانت فكرته عن التمايز بين الجوهر الفردى والجوهر العام قد عرضته للحرج، عندما أراد تطبيقها على الثالوث وراح يميز بين الأب والابن والروح القدس، بنفس الطريقة التى قد تميز بها سقراط الفرد- مثلا - عن إنسانية سقراط.

وهنا راحت الدوائر الكنسية تتهمه بالهرطقة وكان القديس برنارد دى كليوفوه من أشد مهاجميه، وعليه فقد تمت إدانة جلبرت فى مجمع رميز الدنى سنة ١١٤٨م، وبعدها اضطر الرجل إلى التراجع عن أفكاره لكى يبرأ ساحته!.

(ب) جون من سالزبورى (حواى ١١١٥- ١١٨٠م).

وفد جون إلى باريس سنة ١١٣٦م وانتظم فى محاضرات أبيلارد، وجلبرتدى لابوريه، وإدم بارفيبونتانوس "أى: النظرة القظرة الصغيرة" وهى كتبه أعطيت له" وروبرت بوليان، ثم اختاره شوبالد كبير أساقفة كنتريرى سكرتيراً له، وظل فى منصبه هذا من خلفه توماس بيكيت حتى ثم تعينه أسقفا لمدينة شارترز سنة ١١٧٦م.

يقول جون فى طرحه لقضية "الكليات" أن العالم قد انشغل بهذه القضية لردح طويل من الزمن، أكثر من الزمن الذى أمضاه القياصرة فى غزوهم وحكمهم للعالم(١)، ويعتقد جون أن مَنْ يفتش عن الجنس والنوع خارج الأشياء المحسوس فإنه بذلك يضيع وقته سدى. وهو يؤمن بأن الغلو فى "الواقعية"(٢) يمثل شططا فى الفكر، لأنه يتناقض مع تعاليم الحكيم أرسطو(٣) الذى كان جون شديد الولع به خاصة فى قضايا الديالكتيك، ملاحظًا أن أطروحة أرسطو عن القضايا" **Topics** أعظم فائدة عن معظم ما كتب عن الديالكتيك العديد من المحدثين فى مدارسهم(٤).

---

(1) Polycrat., 7,12.

(2) Metal., 2, 20.

(3)Ibid.

(4)Ibid., 3,10.

ويعتقد جون أن الجنس والنوع ليسا بالأشياء، وإنما هما صور لأشياء يخرج العقل عند مقارنته وجوه الشبه بين هذه الأشياء، فى عملية تجريد وتوحد فى المفاهيم الكلية(١) إن المفاهيم الكلية عن الجنس والنوع عند تجريدها تصبح تراكيب عقلية figu- rate rationis ؛ لأنها لا توجد ككليات واقعية خارج العقل، إن التركيبة هنا- يقول جون- فيما هى نتاج للمقارنة بين الأشياء المتشابهة بعد أن يتم تجريدها، مع ملاحظة أن المفاهيم الكلية ليست خالية من الأسس الموضوعية والمرجعية(٢)

١٠ - كما قد ذكر- من قبل أن مدرسة سان فكتور كانت تنزع نحو أفكار "الواقعية" المعتدلة وعلى هذا فإن المفكر هيو من سان فكتور (١٠٩٦-١١٤١م) قد تبنى موقف ابيلارد ونادى بنظرية واضحة أن التجريد الذى راح يطبقه على الرياضيات والفيزياء.

وهو يقول بأن مجال الرياضيات هو المجال الملائم لاستيعاب الأشياء المختلطة وغير المختلطة أيضا(٣). والتجريد هنا يعنى النظر إلى الأشياء فى معزل عن الشكل أو الصورة، مثلما ننظر على سبيل المثال إلى النمط أو إلى المسطح المستوى بعيداً عن شكل بعينه، أى بطريقة تجريدية للخط أو المسطح، وينحسب هذا أيضا على عالم الفيزياء، إذ ينظر الفيزيائى إلى خواص العناصر الأربعة "من ماء وتراب وهواء ونار" بطريقة مجردة بعيدة عن واقعها الحسى الملموس فى تراكيب مختلفة.

واضح من هذا أن أتباع منهج "الديالكتيك" ينظرون إلى صور الأشياء بطريقة تجريدية فى مفهوم متوحد، رغم أن هذه الأشياء فى واقع الأمر لا توجد فى عزلة عن المادة المحسوسة ولا عن الكليات.

١١ - إن الأسس التى قامت عليها فيما بعد تعاليم القديس توما الإكوينى عن "الواقعية المعتدلة" قد أرسيت قواعدها قبل القرن الثالث عشر، ويمكننا القول بأن

(1) Ibid , 2, 20.

(2) Ibid., 3, 3.

(3) Didasc., 2, 18, P.L , 175, 785.

بطرس أبيلارد هو الذى قضى على تيار الغلو فى الواقعية، وعندما يعلّق توما الإكوينى أن الكليات ليست "كيانات" وإنما سمات مشتركة نلمسها فى الجزئيات[1] فإنه بذلك يردد ما سبق أن قال به كل من بطرس أبيلارد وجون من سالزبورى، فالإنسانية أو الطبيعة الإنسانية- على سبيل المثال- لها وجود فقط عندما نتأمل هذا الإنسان أو ذاك، أما المفهوم الكلى المرتبط بالإنسانية فهو عملية عقلية تجريدية[٢] ورغم أن المفهوم الكلى عن الأشياء يأتى مختلفًا عن الشيء فى ذاته وحاله الفردى المحسوس، فإن هذا المفهوم الكلى لا يكون خاطئا بحال، المسألة ببساطة أن الصورة للشيء فى حالته الفردية تصبح عند تجريدها موضوعا عقليا خالصا بعيدًا عن الصورة المادية، وعلى هذا فإن الأساس الموضوعى للمفهوم الكلى للنوع هو جوهر موضوعى وفردى معا للشيء وهذا الجوهر يتحرر من خلال النشاط العقلى من قيود وعوامل التجزئة المادية، وصولا إلى النظرة التجريدية؛ فالعقل- على سبيل المثال- يخرج بفكرة تجريدية عن جوهر الإنسانية من خلال الإنسان الفرد الشريك فى هذا الجوهر الكلى بدرجات متفاوتة فى النوع الإنسانى، أما الأسس التى تقوم عليها المفاهيم الكلية للجنس فهى أسس ممددة تتمتع بها أنواع عديدة مشتركة، من قبيل النوع الذى يشترك فيه الإنسان، والحصان، والكلب- إلخ، فهم جميعا شركاء فى "الحيوانية".

بهذا يكون القديس توما الإكوينى قد أنكر الصيغتين المتواترتين عن الواقعية المتطرفة، سواء الواقعية التى قال بها أفلاطون أو تلك التى نادى بها مفكرو الوسطى المبكرون، على أن الإكوينى، مثله فى هذا مثل بطرس أبيلارد من قبل، لم يكن راغبا فى المضى أبعد من هذا فى الخصومة مع أفلاطون فيرفضه كلية، وإنما أبقى على الباب مفتوحًا أمام الأفلاطونية على الطريقة التى طرحها القديس أغسطينوس؛ فالأفكار أو المثل العليا كامنة فى العقل الإلهى، وإن كانت - غائبة- ليست منفصلة عن الله،

(1) Contra Gent., 1,65.

(2) S.T. Ia, 85, 1, adi, Ia, 85, 2 ad, 2.

كما أنها ليست فى حال تعددية، وعلى هذا الأساس فإن النظرة الأفلاطونية تصبح مبررة من وجهة نظر توما الإكوينى، ومن هذا المنطلق يطرح الإكوينى(١) النقاط التالية كخلاصة لأفكاره عن الكليات والجزئيات:

١ - الكلى كمفهوم قبلى بالنسبة للجزئى، ولكنه ليس ذات كيان قائم- سواء فى عزلة عن الأشياء "أفلاطون" أو فى قلب الأشياء "مفكرو العصور الوسطى الأوائل"، فالله المدرك فى جوهره يخلق البشر على صورته.

٢ - الكلى كمفهوم متضمن فى الجزئى المحسوس والواضح فى كل أعضاء النوع.

٣ - الكلى كمفهوم لاحق للجزئى فى حال من التجريد(٢).

وغنى عن البيان أن مصطلح "الكلى المتضمن فى الفردى" الذى يستخدمه توما الإكوينى فى التعليق على "المقولات" ينبغى تفسيره على ضوء ما نادى به هذا المفكر فى جملته، بمعنى أن أساس المفهوم الكلى هو الجوهر المحسوس للشيء فى ذاته(٣)

هذا وفى أواخر العصور الوسطى وأتباعه تجددت مشكلة الكليات، وتصدى كل من وليم من أوكام وأتباعه لإيجاد حلول جديدة لها، ولكن المبدأ القائل بأن الأفراد "الجزئيات" فقط هى التى لها وجود، جاء ليبقى، أما التيار الجديد فى القرن الرابع عشر فلم يكن منصباً على الواقعية، وهذا ما سوف نعالجه فى المجلد التالى.

---

(1) Contra Gent., 3,24.

(2) In Sent., 2, Dist., 4, adl.

(٣) هذه الشروح لتوما الإكوينى من عطاء الفيلسوف ابن سينا.

الفصل الخامس عشر

القديس أنسلم فيلسوفا - البراهين على وجود الله
من كتاب "المناجاة" (Monologium)
البراهين على وجود الله فى كتاب المقال أو العظة Prose Logium
فكرة الحق وعناصر أغسطينية أخرى فى كتابات القديس أنسلم

١ - ولد القديس أنسلم فى بلدة أوستا Aosta فى بيدمونت سنة ١٠٣٣م وبعد دراسته الأولية فى ولاية برغنديا فى بلدة آفرانش ثم فى بلدة بك Bec التحق بدير بندكت، وصار مقدما لدير بك سنة ١٠٦٣، فرئيسا له سنة ١٠٧٨م، وفى سنة ١٠٩٣م أصبح أنسلم كبيرا لأساقفة كنتربدرى خلفا لأستاذه وصديقه لانفرانك، وظل فى المنصب حتى وفاته سنة ١١٠٩م.

وبشكل عام يمكن القول بأن فكر القديس أنسلم ينتمى إلى التاث الأغسطينى، كما أنه يحذو حذو أغسطينوس فى تكريس جهوده العقلية لتفهم أسرار العقيدة المسيحية، كما أن شهادته فى أطروحته "المقال أو العظة" Prosologium [1] تحمل نفس الطابع الذى يميّز فكر القديس أغسطينوس: أيها الرب الإله! لست أحاول أن أتعمق فى فهم أسرارك؛ لأننى أعلم أن مداركى العقلية عاجزة عن ذلك، ولكنى أرغب فقط فى أن أتفهم حقيقة الوجود الإلهى التى يؤمن به قلبى ويحبها بنفس القدر، ولست أسعى للإدراك لكى أومن، وإنما أنا أؤمن لكى أفهم، وإنى على يقين أنه ما لم أؤمن فلن يقدر لى أن أفهم.

---

(1) P.L., 158, 227.

إن هذا الشعار "أؤمن لكى أفهم" هو نفس الموقف الذى يميز فكر كل من أغسطينوس وأنسلم، كما أن أنسلم متفق أيضا مع أغسطينوس فى قضية "التجسيد"(١) حيث يقول إنه من الواجب علينا أن نحاول أن نفهم ما نؤمن به، ويعنى ذلك من الناحية العلمية أن أنسلم يطبق الديالكتيك والعقل على قضايا الإيمان، لا لكى يزيح عنها الغموض، وإنما لكى يسبر أغوارها ويستكشف دلالاتها على قدر ما يستطيع العقل البشرى، وعلى هذا جاء كتاب أنسلم عن "التجسيد والفداء" ليمثل دفعة قوية وهامة للتطور فى مجال الفكر اللاهوتى.

إن تطبيق منهج الديالكتيك على القضايا اللاهوتية لا يخرج عن إطار اللاهوتيات، ولذا فإن القديس أنسلم- فى هذه الجزئية- لا يمثل مكانًا فى تاريخ الفلسفة، اللهم إلا من حيث تطبيقه للمقولات الفلسفية على قواعد العقيدة. وفى حقيقة الأمر أن شعار أؤمن لكى أفهم، الذى التزم به كل من أغسطينوس وأنسلم لم يكن قاصرًا على مجرد تفهم الحقائق العقائدية وفق ما وردت فى الرسالة السماوية، وإنما تجاوز ذلك إلى حقائق الوجود الإلهى، التى يمكن للعقل البشرى أيضا أن يتوصل إليها. وإلى جانب كتاب عن "اللاهوت" فإن أنسلم له كتاب آخر عن "ميتافيزيقا اللاهوت" وهو هنا يستحق مكانا فى تاريخ الفلسفة؛ لأنه بهذا العمل قد ساهم فى تطوير فرع من فروع الفلسفة عرف باسم "اللاهوت الطبيعى" وسواء كانت آراؤه فى هذا الصدد عن وجود الله قوية أو ضعيفة، فإن المنهج الذى اتبعه فى عرض آرائه يحتم على مَنْ يتصدى لتاريخ الفلسفة أن يأخذه فى الاعتبار.

لم يفرق القديس أنسلم- مثله فى ذلك مثل القديس أغسطينوس- بين مجالى اللاهوت والفلسفة، ويمكن شرح وجهة نظره كالآتى: فهو يعتقد أنه يتحتم على المسيحى أن يحاول فهم وإدراك كل ما يؤمن به بطريقة عقلانية، بقدر ما تسمح به هذه الطاقة العقلية، وحيث إننا نؤمن بوجود الله، والثالوث المقدس- فيما يقول أنسلم- فلابد بهما-

(1) Ibid., 158, 362.

أن القديس أنسلم- مثله فى ذلك مثل القديس توما الإكوينى فيما بعد- يضع خطا فاصلاً يميز بين الفلسفة واللاهوت، ولكنه يتبع المنهج العقلى لإثبات حقيقة وجود الله وبذلك يكون قد ولج مجال الفلسفة، غير أنه وهو يطبق نفس النهج على مسألة الثالوث، فإنه يظل متمسكا بأطر اللاهوت.

أما أتباع توما الأكوينى فيقولون بأن وجود الله أمر، يمكن إدراكه بالعقل الإنسانى، كما أنه فى الإمكان الخروج ببعض الرؤى عن الثالوث المقدس، وذلك للتصدى لما قد يوجه إلى الثالوث من اعتراضات، وفى هذه النقطة الأخيرة يرى القديس أنسلم أن مسألة الثالوث ثابتة بالأسباب الضرورية[١] ؛ لأنه لا خلاص لجنس البشر بدون تجسد المسيح[٢].

وإذا كان لنا أن نصف كلام القديس أنسلم بأنه تفكير "عقلانى"، فلابد لنا إذن أن نوضح ما نعنى بالعقلانية فى هذا الصدد، فإذا كنا نقصد بالعقلانية موقفا يتخذه العقل فى نكران أركان الإيمان، فإن هذا بكل تأكيد لا ينطبق على القديس انسلم؛ لأنه قد سلم بأولوية الإيمان والنص، ثم راح بعد ذلك يفكر فى هذا الإيمان ومحتواه، أما إذا قمنا بتوسيع دائرة "العقلانية" لنفى موقف العقل فى محاولة البرهنة على الأسرار الغامضة فى العقيدة، لا لأن هذه الأسرار غير مقبولة إيمانيا أو لأنها مرفوضة ما لم تتم البرهنة على صحتها، عندئذ يمكن لنا أن نصف فكر القديس أنسلم "بالعقلانية" أو مقاربة العقلانية، ولكن من الخطأ أن نظن إن القديس أنسلم كان على استعداد لرفض عقيدة الثالوث مثلاً، لو أنه لم يتمكن من الوصول إلى الحجج العقلية الضرورية للبرهنة على هذه العقيدة، ذلك لأنه كان مؤمنا بهذه العقيدة أولاً، وقبل كل شىء ثم راح بعدها يبحث عن قنوات عقلية لتفهمها، إن الجدل حول عقلانية أنسلم أو عدم عقلانيته مسألة غير مطروحة للنقاش فى هذه القضية "الثالوث" بالذات؛ لأن الرجل لم يكن ينتوى

(1) De Fide Trim., 4 P.L., 158, 272.

(2) Cur Deus Homo, P.L. 158, 361.

إصلاح تريح العقيدة المسيحية فى شيء، كذلك لا ينبغى أن نفسر كتاباته على ضوء ما حدث لاحقا من فصل بين اللاهوت والفلسفة ، فى حقبة لاحقة للقديس توما الإكوينى، لأننا بذلك نضع أنفسنا فى خطأ تاريخى مفتعل، مع خطأ آخر فى فهم المقاصد الحقيقة لأفكار القديس أنسلم نفسه.

٢ – فى كتابه "المناجاة[1] Monologium يبلور القديس أنسلم البراهين على وجود الله من واقع مراتب الكمال التى نجدها فى الخلائق: فهو فى الفصل الأول يعرج على مرتبة الخير، وفى الفصل الثانى يتوقف عند مرتبة "العظمة" موضحا أنه لا يقصد البعد الكمى بهذه المراتب، وإنما بعدها الشيوعى، فالحكمة– على سبيل المثال– رغم أنها كلما أرادت تصبح أكثر عظمة، فإن الأفضيلة تبقى دائما لنوعية هذه الحكمة لا لكمها، وهذا الصفات النوعية نلمسها بدرجات متفاوتة فى خبراتنا اليومية فى مسألة "الخير" على سبيل المثال، ومن ثم فإن أحكامنا على الخير تأتى "بعدية" a posteriori وليست قبلية a priori أى بعد خبرتنا بها.

ولكن الحكم على مراتب أو درجات الكمال التى يفترض أنسلم أنها أحكام موضوعية ؛ لإنها تتضمن مرجعية لهذا الكمال، فى حين أن شراكة أمور حياتنا فى هذا الكمال تأتى بدرجات متفاوتة، مما يدلل على وجود كمال "أو خير" مطلق ذات مرجعية موضوعية تشارك فيه كل الأمور الخّيرة أو المتسمة بالكمال بدرجات متفاوتة وفقا لمقتضى الحال.

إن هذه الحاجة تشى بالنزعة الأفلاطونية "مع ملاحظة أن أرسطو أيضا كان قد قال وقت انضوائه تحت مظلة أستاذه أفلاطون بأنه طالما يوجد ما هو أحسن فى الدرجة، فإن هذا يستتبع وجود الأحسن بالضرورة، كما أنها تظهر مرة أخرى عند توما الإكوينى فى كتابه "الطريق الرابع" Via quarta. وكما أوضحنا سلفا فإن هذه لحاجة "بعدية" A posteriori بمعنى أنها لا تنطلق من مثالية الخير المطلق وصولا إلى

(1) P.L. 158.

وجود هذا الخير، وإنما هى تنطلق من التسليم بدرجات متفاوتة من الخير القائم بيننا وصولا إلى الخير المطلق، ومن الدرجات المتفاوتة للحكمة وصولا إلى الحكمة المطلقة، بحيث يصبح الخير المطلق والحكمة المطلقة فى النهاية من الصفات الإلهية، وهذه الحجة تتطلب التدليل على كل من موضوعية الحكم بالنسبة لدرجات الخير أو الحكمة المتفاوتة، وعلى المبدأ الذى يستند إليه القديس أنسلم فى حجته، وهو المبدأ القائل بأنه إذا كانت الأشياء تلك درجات متفاوتة من الخير أو الحكمة فلابد وأن يكون لهذه أو مرجعية من واقع الخير المطلق أو الحكمة المطلقة فى ذاتها Per se وليس من مصدر آخر Per aliud.

وينبغى ملاحظة أن هذه الحجة تنطبق على مراتب الكمال غير المحدودة، واللانهائية، بمعنى أنها لا تنطبق على الأشياء "الكمية" على سبيل المثال "وسواء أكان هذا الجدل صحيحا أم لا، فإن البحث فيه ليس من مجال مؤرخ الفلسفة على أية حال".

وفى الفصل الثالث من نفس الكتاب "المناجاة" يطبق القديس أنسلم نفس الحجج على قضية الوجود؛ فكل ما هو موجود إما أنه موجود من خلال شىء آخر أو من العدم، أما الوجود من العدم فهو فرض مرفوض عند أنسلم، وعليه فإن كل ما هو موجود لابد وأنه قد تأتى من خلال شىء آخر، وعنى ذلك أن كل ما هو موجود إما أنه موجود من خلال شىء آخر، أو من خلال ذاته، أو خلال علّة واحدة للوجود كله، ولكن افتراض وجود شىء ما "ولنرمز له بالحرف س" من خلال شىء آخر "ولنرمز له بالحرف ص" وكذا افتراض العكس أمر غير مقبول منطقيا، وعليه يبقى الخيار بين تعددية من العلل الأولية أو علّة واحدة، أولية للوجود، وبعد هذه المحاجة عن العلية يستطرد القديس أنسلم ليدخل عنصراً أفلاطونيًا للوجود إلى فكرة الوجود لذاته الذى تشارك فيه كل الأشياء، ومن ثم فإن الأشياء المتشابهة فى صورة بعينها تشترك فى جود كيان واحد خارج هذه الأشياء فى صورة كلية "تجمعها جميعا".

وليس ثمة من وجود خارج كل الأشياء سوى الكائن الأعلى، فهو المثل الأعلى والأسمى والأعظم لكل ما هو موجود.

وفى الفصل السابع والثامن من نفس الكتاب يعرض القديس أنسلم علاقة بين المعلول والعلة مبينا، أن كل الأشياء المحدودة مخلوقة من العدم ex nihilo وليس من مادة قبلية الوجود والعدم أو اللاشىء هنا يعنى أنه لم تكن هناك مادة أولية خارج العقل الإلهى.

ثم ينتقل القديس أنسلم بعد ذلك للحديث عن خواص الأشياء- فى ذاتها- موضحاً أن الشيء، الذى له خاصية ما أفضل من الشىء الذى لا خاصية له[1]، فكون الشىء - على سبيل المثال- من الذهب أفضل من كونه من معدن الرصاص، ولكن ليس من الأفضل للإنسان أن يكون مصنوعاً من هذا الذهب، وبالمثل أن يكون للإنسان جسد أفضل من كونه بلا جسد، ولكن ليس من الأفضل للإنسان أن تصبح روحه جسدية، وهذه المفاضلة فى تقديره مسألة غيبية، على أن الأفضل بشكل مطلق لنا كبشر أن نكون حكماء بدلا من العيش بدون حكمة، وأن نحيا بدلا من العكس، وأن نكون عادلين بدلا من السلوك بغير عدل، ويخلص أنسلم من هذا كله إلى أن الذات الأهلية العليا تتنزه عن هذه الأحكام والخواص فهى الحكمة بعينها والعدل والحياة التى يحاول البشر أن يتمثلوا بها فى واقع حياتهم[2].

وحيث إن الذات الأعلى لا يمكن أن تكون من عناصر "قبلية" فإن جميع ما تدركه من خواص كلية موجودة فى "الجوهر الإلهى نفسه[3] مع ملاحظة أن روحانية وأزلية الله تتجاوز بالضرورة حيز المكان والزمان جميعا[4].

فالله موجود فى كل شيء هى عبارة ينبغى ألا تفهم بمعيارنا الزمنى، وإنما بعدم المحدودية التى تتجاوز كل ما فى الوجود[5].

(interminabilis vita simul perfecte tota existens)

---

(1) Ch. 15.

(2) Ch, 16.

(3) Ch, 17.

(4) Ch, 20-24.

(5) Ch, 24-26.

ويمكن أن نصف الجوهر الإلهى بأنه الديمومة الثابتة التى تسمو على كل ما هو يمرض أو حث وباختصار فإنه لا يجب إطلاقًا أن نصف الخالق بأية صفة تخص جنس البشر أو المخلوقات.

ويمضى القديس أنسلم فى "مناجاته" للحديث عن الأقانيم الثالثة للثالوث فى طبيعة واحدة، دون أن يشير أنه بذلك يلج مجالا لاهوتيا بعيدا عن السياق الفلسفى، ولكن يكفى أن نقول أنه بذلك قد قدم الشيء الكثير لمنظومة اللاهوت الطبيعى.

هذا وتفصح كتابات القديس أنسلم عن تأثره بالأفكار الأفلاطونية، فهو يطرح محاجات "بعدية" aposteriori عن وجود الله فى أفكار منظومة بشكل يفوق ما قدمه القديس أغسطينوس فى هذا الصدد، وينسحب نفس الشيء على البراهين التى ساقها عن الصفات الإلهية وديمومتها وأزليتها، على أن محاولة ربط اسم القديس انسلم بالمدرسة "الغائبة" إنما يقلل من شأنه فى مجال الفلسفة؛ إذ ليس هناك من أسانيد تبرر هذا الزعم، وقد يقال إن أعماله لم تؤثر بدرجة ملحوظة على معاصريه ومن تبعوه من المفكرين "نظرا لانشغالهم بقضايا الديالكتيك ومصالحة آراء الآباء الباكرين" ولكننا إذا نظرنا إلى تطور الفكر الفلسفى، العصور الوسطى، فلابد لنا أن نعترف بقول القديس أنسلم كواحد من أبرز المساهمين فى الحركة "المدرسية" Scha-lastic فى الفلسفة واللاهوت، وذلك لأنه قد عالج عدة قضايا تتصل باللاهوت الطبيعى من ناحية، كما أنه طبق منهج الديالكتيك، فى مجال العقيدة من ناحية أخرى.

٣ – فى أطروحة بعنوان "المقال أو الموعظة" Prosologium يتوقف القديس أنسلم عندما يسمى "الدليل الأنطولوجى" "الغائى" الذى ينطلق من فكرة الله كبداية ونهاية "غاية" لكل الوجود، وهو يخبرنا أن ما يعرج على هذا الموضوع تحت إلحاح رفاقة، وأيضا لأن ما ورد فى أطروحته الموجزة "المناجاة" قد جاء معقدا ومليئا بالجدل، وعليه فإنه فى هذا العمل الجديد ينوى أن يقدم ما يكفى للبرهنة على كل ما نؤمن به عن الجوهر الإلهى من خلال مطارحة تغنى عما سبقها من أطروحات متشابكة وهو يعلن

أنه قد اكتشف منظومة من القياس المنطقى المجمل لأفكاره، وإن كان يسوقها فى شكل ابتهالات إلى الله على النحو التالى:

"إن الله أعظم من كل شىء فى الوجود، وليس كمثله شىء".

"إن الله موجود ليس فقط فى أفكارنا العقلية، وإنما أيضا خارج هذه الأفكار".

إن البديهيات الأساسية تسلم بفكرة وجود الله، بمعنى أن فكرة الإنسان عن الله هى فى حد ذاتها برهان على وجود الله، حتى لو حاول البعض إنكار هذه الحقيقة البديهية. إن بديهية القول بأن الله ليس كمثله شىء قد تكون مجرد تصور عقلى، ولكن هذا لا يمنع محاولتنا التفكير فى هذه البديهية فى واقعنا خارج العقل، إلى جانب كونها فكرة مثالية.

إن هذا البرهان الذى يقدمه القديس أنسلم بأن الله ليس كمثله شىء معدل "فهو حقيقة مثالية فى عقولنا" لا يعنى أننا نحاول تفهم هذا الوجود العظيم أيضا واقعنا الموضوعى المعيش، وتتضمن فكرة أن الله هو الكمال المطلق فكرة وجود الله التى يسلم لها البشر، وقد ينكرها البعض بسبب، قصور فى المعرفة **Insipiens** ووقوع فى دوامة الشك والتناقض، إن الله هو الوجود المطلق الكمال، ومن ينكر هذا فإنه يقع فى تناقض خطير؛ لأنه بهذا ينكر حقيقة الوجود.

وهكذا يطرح القديس أنسلم الصفات الإلهية ليبيّن "أن الله هو القادر على كل شىء العارف بكل شىء والعادل فى كل شىء الخ، ولا يفوت القديس أنسلم أن يسوق عدة أمثلة لتثبيت حججه فى كتاب "الموعظة": فهو يقول إن الله لا يخلف المعياد؛ لأن خلف الميعاد علامة على القصور وعدم الكمال، ولا يمكن لأعمال الله إلا أن تتطابق مع جوهره الإلهى.

ولعل معترض على هذا يقول إن افتراضنا لفرضية مسبقة يوحى بأننا نعرف الجوهر الإلهى سلفًا، فى حين أن الجوهر الإلهى أمر لا تدركه عقول البشر، ويرد القديس أنسلم بقوله إنه يسوق هذه الأمثلة بقصد توضيح دلالات الوجود الإلهى وكماله على قدر ما تستطيعه مداركنا البشرية، مع تفنيد للأفكار الخاطئة حول الجوهر الإلهى.

ولقد تصدى راهب يدعى جاونيلو لمهاجمة كتاب "المقال أو الموعظة" للقديس أنسلم فى كتاب بعنوان "كتاب للغافلين فى تفنيد حجج أنسلم فى كتاب "المقال أو الموعظة" ويقول هذا الراهب إن الفكرة عن شيء ما ليست ضمانا على وجودها خارج نطاق العقل، وبهذا يكون أنسلم قد انزلق من دائرة المنطق العقلى إلى واقع التجربة الواقعية.

إن من حقنا- يقول جونيلو- أن نتفكر فى أجمل جزر العالم التى يمكن تواجدها فى مكان ما على سطح الأرض بطريقة عقلية فقط، وقد لا يكون لهذه الجزر وجود حقيقى على الأرض.

ويرد أنسلم على ذلك فى أطروحة بعنوان "دفاع ضد جونيلو من أجل الغافلين" بقوله إن مجرد عقد التناظر بين هاتيك الجزر الجميلة وبين وجود الله أمر مثير للسخرية؛ لأنه إذا كانت الفكرة عن الله هى الكمال الكلى، الضرورى الوجود، فإن الفكرة عن الجزر الجميلة ليست موجودة بالضرورة، وعلى هذا فإن منطق الأمور لا يقبل بهذا التناظر، إن الفكرة عن وجود الله المطلق الكمال- فيما يقول أنسلم- تتضمن وجود الله بالضرورة وفضلا عن ذلك فإن المفارقة هنا غير منطقية بالمرة. إن فكرة وجود الله لا تنطوى على تناقض؛ لأن الله موجود بالضرورة، أما فكرة وجود جزر جميلة فى مكان ما فقد تصدق وقد لا تصدق".

على أن الاعتراض على برهان القديس أنسلم، وهو اعتراض وجه فيما بعد إلى الفيلسوف ديكارت وحاول الفيلسوف ليبنتز أن يتصدى للإجابة عليه، هو أننا لا نعلم "قبليا" **a priori** عن كينونة ممكنة متضمنة فى فكرة الله اللا محدود المطلق الكمال، وقد لا تلاحظ شيئا من التناقض، فى هذا الرأى ولكن المعترضين يقولون: إن الفرضية السلبية ليست مثل الفرضية الإيجابية، ولكن يرد على هذا بأن القديس أنسلم قد أوضح فى أكثر من موقع أن فكرة وجود الله قائمة من خلال التفكير البعدى **posteriori** وليس القبلى.

لم يصادف كتاب "المقال أو الموعظة" للقديس أنسلم تأثيراً ملموساً بعد صدوره، ولكن القديس بونافنتورا، فى القرن الثالث عشر استخدم الأفكار الواردة فى هذا

الكتاب مع التخفيف من نغمته المنطقية الحادة، مع التأكيد على الجوانب السيكولوجية، في حين أن القديس توما، الإكويني فقد رفض هذا الكتاب تماماً، أما الفيلسوف دوما سكوتوس فقد استخدم هذا الكتاب بطريق المصادفة، ولكن المفكرين في العصر الحديث قد اهتموا بهذا العمل اهتماماً بالغًا، فلقد تبنى ديكارت أفكار أنسلم بعد أن عدلها، في حين ليبنز قد دافع عنها بطريقة فذة، أما عما نويل كانط فقد هاجمها.

وفى المدارس الفلسفية الأخرى لا يجد كتاب أنسلم موضوع النقاش قبولا، وإن كان البعض ينظرون إليه بشىء من التقدير.

٤ - ينبغي أن نوضح أن من بين السمات التى تتفق فيها فلسفة القديس أنسلم مع أفكار القديس أغسطينوس نظريتهما عن الحق: فعندما يعالج القديس أنسلم قضية الحق من خلال الأحكام[١] فإنه يتبع وجهة النظر الأرسطية القائمة بأن الحكم إما إنه يقرر ما هو قائم بالفعل، أو ينكر ما ليس بقائم، وأن الشىء الذى نحدده يصبح العلّة الحقيقية، أما الحقيقة نفسها فتوجد فى الحكم. وبعد أن يعالج أنسلم قضية الحقيقة من خلال الإرادة[٢] فإنه يمضى للحديث عن حقيقة الوجود أو الجوهر [٣] بحيث تصبح الحقيقة بالنسبة للأشياء فى كونها ما "ينبغي أن تكون هذه الأشياء عليه أى فى تجسيدها ومطابقتها لمثلها الأعلى عند الله، فهو الحق المطلق ومعيار كل ما هو حقيقى، وعندما يخلق أنسلم من القول بالحقيقة الأزلية وصولا إلى أزلية عليه الحقيقة، فإنه بذلك[٤] يسير على نفسه الخطى التى انتهجها القديس أغسطينوس من قبل. وعلى هذا فإن الله هو الحقيقة الأزلية الثابتة التى هى العلة للحقيقة الغائية لدى جميع المخلوقات، إن الحقيقة الأزلية هى العلة، وأما حقيقة الأحكام فهى مجرد فعل هذه العلية، أما الحقيقة الغائية للأشياء فإنها تجمع بين العقل "الأثر" للحقيقة الأزلية وبين العلة "فى الأحكام الحقيقية".

(1) Dialogus de Veritate, 2, P.L., 128.

(2) Ibid., 4.

(3) Ibid., 711.

(4) Ibid., 10.

إن هذه المفاهيم أغسطينية بالنسبة لموضوع الحقيقة الغائبة، وهى أيضا مفاهيم القديس أنسلم كما أن القديس توما الإكوينى قد حفظ على نفس المفاهيم، القرن الثالث عشر، وإن كان قد أكد بشكل خاص على حقيقة الأحكام، وعليه ففى حين أن تعريف توما الإكوينى للحقيقة هو تطابق الأشياء لأفكارنا عنها، يقول أنسلم بأن الحقيقة هى: فكرة العقل عما يستقبله من أشياء(١).

Rectitude Sola mente perceptibilis

هذا وفى حديثه عن العلاقة بين الجسد والروح، وذلك فى غياب نظرية عن "التكوين المادى" للاثنين فإن القديس أنسلم يتبع التراث الأفلاطونى- الأغسطينى، مع إدراكه- كما أدرك أغسطينوس من قبل- أن الروح والجسد يكونان صورة إنسان واحد- وتذكرنا لغة القديس أنسلم فى أطروحته كلمة حق عن النور الإلهى برؤية أغسطينوس عن "التنوير الربانى" وذلك فى قوله: ما أبهى هذا النور، الذى تنبثق منه كل الحقيقة، والتى تنير ملكة العقول بحق:

وبشكل عام يمكننا أن نقول بأنه على الرغم من وقوع فلسفة القديس أنسلم على نفس الخط الأغسطينى، فإنها جاءت فى شكل منظومة أكثر تفصيلا فى أطر من "اللاهوت الطبيعى" وفى تطبيق لمنهج الديالكتيك على قضايا اللاهوت، مما يجعله علاقة مميزة لعصره.

(15) Ibid., 11.

الفصل السادس عشر

جامعة باريس وسمعتها العالمية - منظومة العلوم في القرن الثاني عشر - الإقليمية الثقافية الحركة الإنسانية - أفلاطونية مدرسة شارتر نظرية البنية المادية للكون في مدرسة شارتر نظرية وحدة الكون كعامل أولى - جون سالزبورى - نظريته السياسية

١ - لعل أهم وأعظم الإضافات العلمية في العصور الوسطى، والتي ساهمت في تطور الحضارة الأوروبية هو ما قدمته الجامعة من أفكار ونشاط علمي، وكان على رأس هذه الجامعات دون منازع جامعة باريس. ولم يتلق مركز باريس للدراسات اللاهوتية والفلسفية مثياقا رسميا يدشنه كجامعة حتى أوائل القرن الثالث عشر، ولكن في مقدور المرء أن يتحدث عن مدارس باريس- تجاوزاً- بأنها كانت تكون "جامعة" في القرن الثاني عشر. والواقع أن فرنسا كانت رائدة في الحركة الثقافية والتعليم في القرن الثاني عشر أكثر مما صارت إليه الحال في القرن الثالث عشر، الذي ظهرت فيه جامعات أخرى مثل أكسفورد، وأرجعت كل جامعة من المؤسسات الجدية تلعب دوراً هامًا يعكس طبيعة كل منها الخاصة بها.

هذا عن الشمال الأوروبي، أما في الجنوب فقد تلقت جامعة بولونا بمثياقها الأول سنة ١١٥٨م الإمبراطور الألماني فردريك الأول، ونظراً لأن فرنسا كانت تمثل أعظم مراكز النشاط الثقافي في القرن الثاني عشر، فإن هذا قد أدى إلى ظهور مقولة تقول: "إن إيطاليا تملك البابوية، وألمانيا تملك الإمبراطورية، وفرنسا تملك المعرفة" غير أن هذا لا يعني أن الثقافة الأوروبية كانت حكراً على المفكرين الفرنسيين وحدهم، ذلك أن

الثقافة الأوروبية آنذاك اتسمت بصفة أقرب إلى العالمية، كما أن الهيمنة الفرنسية هنا تعنى أن أعداداً وفيرة من الطلاب والأساتذة والعلماء قد وفدوا إلى المؤسسات الفرنسية الثقافية لمارسة نشاطهم؛ فمن إنجلترا وفد عدد كبير من المفكرين من أمثال: آدم سمول بريدج، وإلكنسدر نكهام وهما من أساطين الديالكتيك فى القرن الثانى عشر، وكذا أديلارد من باث، وروبرت بوللين، وريتشارد من سان عكتورست ١١٧٣م ثم جون من سالز بورى، ومن ألمانيا وقد هيو من سان فكتور اللاهوتى والفيلسوف الزاهد (ت١١٤١م)، ومن إيطاليا وقد بطرس لومبارد (حوالى ١١٠٠- ١١٦٠م) كان كتاب "الأحكام Sentences ذائع الصيت وهو الذى صار موضوعا لتعليقات كثيرة فى العصور الوسطى على يد كل من القديس توما الإكوينى، ودانزسكوتوس على سبيل المثال.

وعلى ذلك فإن جامعة باريس باتت تمثل الطابع العالمى للثقافة فى أوروبا، بنفس القدر الذى كانت فيه البابوية تمثل الطابع الدينى للقارة الأوروبية، ويلاحظ أن هاتين المؤسستين الجامعية والبابوية كانتا على روابط وثيقة فيما بينهما، ذلك أن العقيدة الكاثوليكية الواحدة قدمت للغرب الأوروبى منظوراً عقائديا موحداً، كما أن لغة العلم كانت اللاتينية وهى لسان الكنيسة الرومانية، مما انعكس بشكل واضح على المناخ الثقافى لأوروبا العصور الوسطى وكانت الصلة بين هاتين المؤسستين وثيقة العرى بطريقة واقعية وفعالة، فى حين أن الوحدة السياسية للإمبراطورية الرومانية المقدسة كانت نظرية أكثر منها واقعية أو ملموسة.

ومع أن الملكيات مطلقة الحكم قد جاءت تحت عباءة هذه الإمبراطورية فى فترة لاحقة، فإن الشعور بالقومية كان أخذ فى الوضوح، رغم المعوقات التى كان يمثلها النظام الإقطاعى والمؤسسات المحلية السياسية، والاقتصادية، إلى جانب اللغة الواحدية السائدة آنذاك "اللاتينية" وكذا النظرية الثقافية السائدة فى مختلف الأروقة العلمية الأوروبية. لقد أدى النشاط المتنامى للحياة الجامعية إلى تطور فى الحياة الأكاديمية، مما أدى فى النهاية إلى وضع تصنيف منظومى للعلوم وفروع الفكر والمعرفة، وهذا

ما نجده واضحا جليا فى القرن الثانى عشر فى أوروبا وتبرز هنا منظـومتان هامتـان لكل من هيومن سان فكتور، وبطرس المباردى: هيو وفى أطروحته مساق التعليم Didos-calion (١) التصنيف الأرسطى؛ فهو يجعل المنطق المدخل الصحيح للعلوم كما ينبغى أن تكون؛ لأن المنطق يهـتم بالمفـاهيم الكليـة وليس بالأشـيـاء المفـردة وينقـسم المنطق إلى الأجرومية والاستدلال، وهذا الأخير ينقسم بدوره إلى الديالكتيك والخطابة والسفسطة "القياس الفاسد" أما العلم الذى يستند إليه المنطق كمدخل جوهرى فإنه يقسم إلى : العلم النظرى، والعلم العملى، والميكانيكا، ويشمل العلم النظرى: اللاهوت: والرياضيات "الحساب لمعالجة الجوانب الفردية للأشياء، والموسيقى التى تهتم بالتناسب والتناغم، والهندسة التى تختص بمساحة الأشياء، والفلك الذى يختص بحركة الأشياء" والفيزياء "ومادتها هى الخواص الداخلية للأشياء، وهى بهذا نفاذاً من الرياضيات".

أمـا العلوم العـمليـة فتنقسم إلى الأخـلاق، والاقـتصـاد، والسـيـاسـة، فى حين أن الميكانيكا تشتمل على "الفنون السبعة غير الحـرة" أو "علوم المحاكاة"؛ لأن الحـرفيين يحاكون الطبيعة فى حرفهم وهى تشمل صناعة الصوف وما شاكلها من صناعات، وصناعة الأسلحة، والنجارة، والملاحة، والتجارة، وهذه الأخيرة- فى رأى هيو تقرب المسافة بين الناس، وتهدد من صخب الحروب، وتعزز أواصر السلم، وتتيح الفرصة للجميع للاستفادة من السلع الخاصة، ثم تأتى الزراعة والصيد "متضمنة الطهى والطب، والمسرح، ومن الواضح أن فهرست هيو من سان فكتور لم يعتمد فقط على أرسطو "من خلال كتابات بوئثيوس" وإنما أيضا على الأعمال الموسوعية لكتاب آخرين من أمثال إيزيدور الإشبيلى(٢).

أما بطرس اللمباردى فقد تلقى تعليمه فى مدرسة سان فكتور، ثم قام بالتدريس فى مدرسة باريس الكاتدرائية حتى أصبح أسقفا لباريس من عام ١١٥٠ حتى ١١٥٢م

(1) P.L., 175.

(2) Cf The prologue.

ولقد وضع لومبارد عملا بعنوان: كتاب المقولات الأربع، وهو وإن كان عملا لا يتسم بالأصالة فى محتواها إلا أنه كان بالغ الأثر على الكثيرين من الكتاب الذين اهتموا بالقضايا العقائدية واللاهوتية، كما أن مختصرات وشروحا كثيرة قد ظهرت حول هذا الكتاب بالذات حتى القرن السادس عشر، وكانت مقولات لومبارد بمثابة المرجع الذى يحتوى آراء الآباء الباكرين فى القضايا اللاهوتية، متضمنة الذات الإلهية، والخليقة، والتجسد، والفداء، والفضائل، "المقولة الرابعة حتى السابعة" والأسرار المقدسة، والأمور الأضروية، وقد استقى اللمباردى جل أفكاره من نبع القديس أغسطينوس وبعض الآباء اللاتين الآخرين، وأيضا من كتابات القديس يوحنا الدمشقى، وأن كان لومبارد لم يطلع إلا على جزء صغير من الترجمة اللاتينية التى قام بها برجنديوس من بيزة لأطروحة الدمشقى بعنوان "منبع العلوم"[(١)].

وواضح أن "مقولات" اللمباردى تدور حول القضايا اللاهوتية فى المقام الأول، إلى جانب الأمور التى تحتاج إلى تفكير عقلانى لتثبيت الإيمان من قبيل وجود الله، وخلق العالم، وخلود الروح.

• ٢ - كنا قد ذكرنا أن ازدهار الحياة الفكرية فى القرن الثانى عشر ظهر جليا فى نشاط جامعة باريس فى محاولات فهرسة وتقسيم العلوم المعرفية على أن هذا لا يعنى أن الفكر كان حكرًا على جامعة باريس، فلقد ساهمت المدارس الإقليمية بدور هام فى هذه الحركة الثقافية.

والواقع أن النشاط الفكرى للمدارس الإقليمية كان مكملا لنشاط جامعة باريس، مما أعطى القرن الثانى عشر طابعًا عالميًا على الصعيدين الفكرى والدينى.

فلقد وفد العديد من الطلاب من بقاع أوروبية مختلفة على باريس للدراسة، وبقى بعضهم بعد التخرج للتدريس فى باريس، فى حين أن البعض الآخر عادوا إلى بلدانهم وأقاليمهم ليضطلعوا بمهمة التدريس فى مؤسساتها التعليمية.

---

(1) 3, 24,3.

وقد ساعد هذا المناخ على ظهور بعض التخصصات التى اقترنت ببعض الجامعات، فلقد اشتهرت جامعة بولونا بدراسة القانون، فى حين اشتهرت جامعة مونبلييه بدراسة الطب، واشتهرت مدرسة سان فكتور بدراسات التصوف اللاهوتى، أما مدرسة شارتر فقد اشتهرت فى القرن الثانى عشر بدراسة فلسفة أرسطو وفلسفة أفلاطون أيضا، إلى جانب اهتمامها بالدراسات الإنسانية، ومن أعلام هذه المدرسة كان ثيودريك من شارتر "ثيرى" الذى كان مشرفا على المدرسة سنة ١١٢١م، ثم انتقل بعدها للتدريس فى باريس، ليعود ثانية إلى مدرسة شارتر سنة ١١٤١م، حيث صار مديرا لها خلفًا لجلبرت دى لابوريه، وقد وصف جون من سالزبورى هذا العالم بأنه ضليع فى مجال الإنسانيات، وموثق جيد للفنون والآداب.

ولقد أولى ثيرى اهتمامًا خاصا بالفنون السبعة الحرة، ودخل فى جدل عنيف مع جماعة كانت تناهض الدراسات الإنسانية عرفت باسم – cor nificion نظرًا لاحتقارها الدراسات الإنسانية ومن أعلام هذه المدرسة أيضا وليم من كوشن (حوالى ١٠٨٠–١١٥٤م) الذى كان يدرس على يد برنارد من شارتر، ثم انتقل للتدريس فى باريس، وصار معلمًا خاصا للأمير هنرى بالانتاجنت وقد شن وليم هجوما على أعداء العلوم الإنسانية، وانكب على دراسة الأجرومية، ولذا فإن جون من سالزبورى يصفه بأنه من أكثر الموهوبين فى حقل الأجرومية بعد برنارد من شارتر[1].

أما جون من سالزيورى (١١١٥/ ٢٠– ١١٨٠م) فكان من أبرز فلاسفة هذه الحقبة فى العلوم الإنسانية فى مدرسة شارتر، مع أنه لم يتلق تعليمه فى مدرسة شارتر، فإنه أصبح أسقفا للمدينة سنة ١١٧٦، وكان جون شديد الحماس للفنون السبعة الحرة، كما كان ملما بالكلاسيكيات اللاتينية وبالخطيب شيشيرون بصفة خاصة، كما أنه كان ينعى على التدهور المتبرير الذى أصاب أسلوبيه اللسان اللاتينى فى العصر الوسطى، ومن ثم فإنه شن هجومًا على الجماعة المناهضة لفن الخطابة

(1) Metal.,1,5.

والأسلوبية المنمقة، وقد أولى جون اهتماما خاصاً بأسلوب كتابته، ولذا فإنه يمثل خير ما أنتجه القرن الثانى عشر من فلاسفة فى مجال الإنسانيات، مثلما كان القديس برنارد دى كليرفوه فى فكره الإنسانى وترانمية الدينية وكتاباته الروحية.

وإذا وصلنا إلى القرن الثالث عشر، فإننا لا نبحث فى أعمال فلاسفة هذا القرن عن الأسلوبية اللاتينية؛ لأنهم قد اهتموا فى المقام الأول بالمحتوى الفكرى أكثر من اهتمامهم بالشكل أو الأسلوب.

٣- كان لمدرسة شارتر، قبل أن يصيبها التدهور فى القرن الثانى عشر، تاريخ طويل من العطاء الفكرى، فلقد تأسست سنة ٩٩٠م على يد فولبير وهو من تلاميذ جريرت من أورياك الذى يعد واحدا من أبرز مفكرى القرن العاشر فى مجال الفكر والإنسانيات، والذى اضطلع بالتدريس في كل من ريمز وباريس، كما قام بعدة زيارات إلى بلاط الإمبراطور الألمانى، ثم أصبح أسقفًا لمدينة بوبيو، فكبيراً لأساقفة ريميز ورافنا تباعا، ثم جلس على عرش البابوية نفسه تحت اسم سلفستر الثانى وتوى سنة ١٠٠٣م، ومنذ تأسيسها تميزت مدرسة شارتر، حتى القرن الثانى عشر، بروح محافظة ومذاق خاص، ظهر واضحا فى تمسكها بالتقاليد الأفلاطونية، وبخاصة محاورة "طيماوسش كما أبدت حنوا نحو أفكار الفيلسوف بوئثيوس وعلى هذا نجد برنارد من شارتر، الذى كان مشرفا ثم مديراً للمدرسة ما بين أعوام ١١١٤-١١٢٤م، يتمسك بالنظرية القائلة بأن المادة كانت موجودة فى حال من الفوضى قبل اتخاذها صورة بعينها، أى قبل أن يخلق النظام من قلب الفوضى. وقد وصفه جون من سالزبورى بأنه "أعلم الأفلاطونيين فى عصره"(1)، كما أن برنارد هذا كان يعتقد بأن الطبيعة كائن حى، إلى جانب قبوله للنظرية الأفلاطونية عن "عالم الروح"، وقد تبعه فى هذا الخط المفكر برنارد من تور "سلفستريوس" الذى كان مديراً لمدرسة شارتر سنة ١١٥٦م، الذى نظم قصيدة بعنوان "العالم الكونى" **De mumdi uin versitate** مستعينا بتعليقات كالديوس

(1) Metal., 4,35.

على محاورة "طيماوس" لأفلاطون، مصوراً عالم الروح بأنه المحرك للطبيعة، والمكون للكائنات الطبيعية من الفوضى التى كانت عليها المادة الأولى، طبقا للمثل الخاصة بالذات الإلهية.

أما المفكر وليم من كونش فقد مضى إلى أبعد من هذا بأن طابق بين "عالم الروح" وبين الروح القدس الأمر الذى دعا وليم من سان ثيودريك إلى مهاجمته، ونتيجة لهذا الهجوم اضطر كونش إلى التراجع عن آرائه، وأعلن أنه مسيحى مخلص، وليس عضواً فى "الأكاديمية الأفلاطونية".

وإلى جانب هذه الموجه الفكرية التى حفظت على روح محاورة "طيماوس" نزعت مدرسة شارتر أيضا نحو "الواقعية المسرفة" من أن شخصين بارزين من أبناء عقيدة المدرسة وهما جلبرت دى لابوريه، وجون من سالزبورى، لم يكونا من أتباع هذه الواقعية المسرفة.

ومن أعلام مدرسة شارتر أيضا كالارمبالد من أراس، وهو تلميذ لتيودريك من شارتر الذى أصبح مشرفا على مدرسة أراس سنة ١١٥٢م ثم كبير لشمامستها سنة ١١٦٠م ، والذى قام بالتعليق على أطروحة بوئثيوس عن "الثالوث" ليرد بذلك على واقعية، جلبرت دى لابوريه، قائلا بأنه توجد إنسانية واحدة فقط فى جميع أبناء البشر، وأن الأفراد يختلفون فقط طبقا لأسباب عرضية تختلف من واحد لآخر[1].

٤ – وعلى الرغم من شغف أبناء مدرسة شارتر بمحاورة طيماوس لأفلاطون، فإنهم كانوا يقدرون أيضا فكر أرسطو ويتمسكون بالمنطق الأرسطى فى أفكارهم، كما أنهم جاهروا بنظرية البنية المادية للكون Hylomorphism لأول مرة فى القرن الثانى عشر ومن هذا المنطلق نادى برنارد من شارتر بأن الأشياء الطبيعية تتألف من صورة ومادة "هيولى" وقد أطلق على الصورة الأولية أنها نسخ من المثل العليا الإلهية، وهذه

(1) Ed. W. Janssen, P. 42.

المعلومات قد أتت إلينا عن طريق جون من سالزبورى الذى يحدثنا بأن برنارد وتلاميذه قد حاولوا المصالحة بين الحكمين أفلاطون وأرسطو[١]، كذلك يلاحظ أن برنارد من تور قد نادى هو أيضا بأن صور الأشياء إن هى إلا "نسخ" من المثل العليا الإلهية، فى حين أن كلامبالد من آراس قد وصف المادة بأنها، فى حالة من الفيض الدائم، وبأنها تمثل "صيرورة" الأشياء[٢]، أما الصورة فإنها تتأتى من اكتمال وتمام هذه الأشياء، وبهذا يكون برنارد من تورقد فسر المادة عند أرسطو على ضوء تعاليم أفلاطون عن صيرورة وتشكل الأشياء.

أما وليم من كونش فقد اتخذ لنفسه خطًا مستقلا عندما تبنى نظرية ديموقريطس عن الذرة[٣].

وبصفة عامة يمكن القول بأن أساتذة مدرسة شارتر قد تبنوا نظرية أرسطو عن البنية المادية للكون، إن كانوا قد فسروها على ضوء محاورة "طيماوس" لأفلاطون[٤].

٥ - إن النظرية القائلة بأن الأشياء الطبيعية تتكون من مادة "هيولى" وصورة، حيث تكون الصورة نسخة من المثل الأعلى الإلهى، تميز فى وضوح بين الله ومخلوقاته، وهى بهذا لا تقول "بواحدية" الوجود Pantheism غير أن بعض أفراد مدرسة شارتر قد استخدموا بعض المصطلحات التى إنْ أخذت بحرفيتها، فإنها قد تشى بأفكار عن واحدية الوجود؛ فمثلا نجد تيودريك من شارتر، وهو الشقيق الأصغر لبرنارد، يحاج بأن كل الصورة ترجع إلى صورة أزلية واحدة، هى الصورة الإلهية لكل الصور فإن الإلوهية هى الصورة الجوهرية. لكل الأشياء، أما الخلق فهو نتاج "الكثرة عن الواحد"[٥].

(1) Metal., 2, 17.

(2) Ed, W. Janssen, PP44and 63.

(3) P.L., 90, 1132.

(4) Gilbert de la poree, in P.L , 64, 1367.

(5) De Sex dierum Operibus, ed. W. Hanssen, PP. 15, 21, 108, 109.

ومع أن هذه النصوص، لو أخذت بحرفيتها وفى معزل عن السياق العام، توحى بإشارات إلى الأفكار واحدية الوجود "أو التفسير الأحادى، فإن القرائن مجتمعة لا تبرر القول بأن تيودريك من شارتر أو كلارمبالد من آداس كانا يقصدان المناداة بمبدأ "أحادى"؛ ذلك لأن تيودريك نفسه بعد أن يقول بأن العودة الإلهية موجودة فى كل الصور، فإنه ليحفظ مباشرة يوصى بأن الصورة الإلهية هى كما وتكامل جميع الأشياء مما يوحدى بأن صورة الخلائق ليست من الجوهر الإلهى، وعلى هذا ينبغى أن تفهم أفكار ثيورديك على ضوء نظريته، فإن المثال الأعلى حيث يقول بوضوح بأن العودة الإلهية لا يمكن لها أن تتجسد فى الملموس أو المحسوس من بشر أو حيوان أو جماد، وبالمثل فإن كلارمبالد من آراس عندما يتحدث عن المثل الأعلى فإنه يصر على أن صور الماديات لا تزيد من كونها، مماثلة "او محاكاة" للمثل الأعلى أما العبارات الواردة عن هذين المفكرين عن الفيض الإلهى، فهى مقتبسة من عند الفيلسوف "بوئثيوس" وهى لا تعنى الفيض بمعناه الحرفى، لا عند هذين المفكرين ولا عند بوئثيوس نفسه، فهى لا تزيد عن كونها عبارات مختزنة ومتواترة تناقلها المفكرون كما هى، ولا ينبغى أن تؤخذ على عواهنها بمعناها الحرفى.

٦ - مع أن جون سالزبورى لم يتلق تعليمه فى مدرسة شارتر، فإن هذا لا يمنع مبدأ التعريج فى هذا السياق على فلسفته عن الدولة، كما وردت فى كتابه عن "الحكم الجماعى" Polycracticus لقد أدى النزاع حول "التراث العلمانى" Loy investiture بين البابوية والإمبراطورية الألمانية إلى تصدى بعض الكتاب لهذه المشكلة للتعبير عن وجهات نظرهم فى هذه القضية، خاصة فيما يتعلق بواجب الدولة والحاكم، على أن واحداً أو اثنين من هؤلاء الكتاب قد مضيا إلى شوط أبعد، وقدما صورة مبسطة لنظرية سياسية فالكاتب مانيجولد من لا وتنباخ "القرن السادس عشر" مثلاً يعرف سلطة الحاكم بأنها عقد بينه وبين الشعب الذى يحكمه.

كما أنه يعلن سلطة الحاكم بأنها عقد بينه وبين الشعب الذى يحكمه[١]. كما أنه يعلن[٢] بأن الملك إن هو تخلى عن القانون فى حكمه وأصبح طاغية، فإنه بهذا يعصف بالعقد مع شعبه الذى فوضه أساسا بالحكم، وبأن للشعب فى هذه الحالة الحق فى خلعه عن العرش وهذه الأفكار عن سيادة القانون والعدالة كأساس للحكم والدولة كقاعدة للقانون الطبيعى أو المدنى قد استقيت من نصوص عن شيتسرون والفلاسفة الرواقيين والمحلفين الرومان، والتى تتردد كثيرًا فى كتابات جون من سالزبورى، الذى استعان فى بلورة أفكاره أيضا بأفكار القديس أغسطينوس، فى "مدينة الله" وكذا بأفكار القديس إمبروز عن "الوظائف".

ومع أن جون من سالزبورى لم يقدم نظرية متكاملة تماثل نظريةماينجولد من لاوتنباخ، فإنه قد أكد على أن الأمر ليس فوق طائلة القانون، وأنه رغم ما قد يزعمه حملة المباخر عن الناس، عن "سيدهم" الأمير، فأنه لا يوافق على أن تكون لهذا الأمر حرية مطلقة تتجاوز حدود القانون.

ولكن ماذا كانجون ولا وتنباج يقصدان على وجه التحديد؟

إن جون من سالزيورى كان يضع فى اعتباره "وهذا هو شغله الشاغل" فكرة القانون الطبيعى كما نادى بها الرواقيون، التى يجب أن تكون النموذج الذى تحتذى به القوانين الوضعية جميعا وعلى هذا فإن الأمير ليس حرًا فى وضع القوانين التى تتعارض مع القانون الطبيعى أو العدالة أو الإجماع الشعبى، وبقدر ما تتفق القوانين الوضعية مع القانون الطبيعى والدالة عادة ما تحدد هوية الحاكم، إن كان أميرًا صالحًا أم طاغية فإن انصرف الحاكم إلى إنقاذ أسس القانون الطبيعى والعدالة الطبيعية فهو أمير بحق، أما إن هو يصف بهذه التواجد الطبيعية، فإنه يتحول إلى طاغية يحكم وفق أهوائه ونزواته، وبذلك يخرج عن أمانة أداء وظيفته كما ينبغى.

(1) Liber ad Gebehardum, 30, and 47.

(2) Ibid., 47.

ولعلنا نتساءل أيضا: هل كان جون من سالزبرى يقصد شيئا محدداً فى قوله بضرورة خضوع الأمير لأحكام القانون؟ إن جون هنا يردد ما كان متداولاً بين المعاصرين من أن الأمير يخضع للقانون، بمعنى ضرورة أن يتوافق أسلوب حكمه مع العرف السائد وتقاليد الأسلاف والنظم المحلية القائمة التى أخذت تتبلور مع مرور الوقت، ومع أنه لم يهتم كثيراً فى كتاباته السياسية بالتقاليد الإقطاعية السائدة فى زمانه، بل اعتمد على كتابات الرومانى القدامى، إلا أنه يعكس النظرة العامة الشائعة بين الناس فى وقته حول هذا الأمر، وذلك من نظرته للقانون الرومانى، وهو فى نفس الوقت لا يقبل رأى المحلّفين الرومان ومؤداه أن ما يرغب فيه الأمير من رأى يصبح له فعالية القانون، ولا ينطبق هذا الرأى على الملوك الإقطاعيين فى عصره.

ولكن حيث إن جون قد امتدح القانون الرومانى واعتبره من أهم الركائز الحضارية لأوروبا، فقد كان لزاما عليه أن يقدم تفسيراً لرأى المحلفين الرومان، دون أن يتخلى عن أفكاره بضرورة تقييد سلطة الأمير.

لو أننا نظرنا إلى أصحاب مقولة المحلفين الرومان التى تخول للأمير صلاحيات مطلقة، فإننا نجد على رأسهم مفكراً اسمه أوليبان، وهو محام كان يحاول تبرير صلاحيات الإمبراطورية وإضفاء الشرعية على سياساته، والواقع أن رجال القانون فى العصر الجمهورى لروما كانوا ينادون بسيادة القانون ضرورة خضوع القضاة لأحكامه، ولكن عندما حل حضر الإمبراطورية الرومانية المقدسة، صار الإمبراطور نفسه واحداً من مصادر القانون الوضعى، وكان على رجال القانون أن يسارعوا بتقديم مشروعية لهذا التفسير.

ويرى أوليبان أنه على الرغم من أن السلطة التشريعية للإمبراطور مستمدة من الشعب الرومانى، فإن هذا الشعب وفق قانون الحكم (Lex regia) ينقل هذه الصلاحيات إلى شخص الإمبراطور، وبهذا تكتسب إرادة الإمبراطور وقراراته قوة القانون نفسه، وبهذا فإن أولبيان إنما يفسر شرعية القرارات التى تصدر عن

الإمبـراطور، ولكنه لم يكن فى هذا بصـدد طرح نظرية سـيـاسـيـة يبـررها تجـاوز الإمبراطور لحدود العدالة الطبيعية والمبادئ الأخلاقية.

وفى تعليقـه على رأى أولبيـان، يقـول جـون من سالزيورى إن أولبيـان لا يقصـد بمقولته أن يبرز أية مظالم تقع من جانب الأمير، وإنما يقصـد أن يلتزم الأمير بقواعد العدالة الطبيعية النابعة من حب حقيقى لروح العدالة، وليـس خوفا من العقـاب الذى لا ينطبق على شـخصـه كأمير: ويفـهم من هذا أن جون من سالزبورى كان بدوره يعبر عن الشعور السائد فى عصر الإقطاع بين رجـال القانون، ومن ثم فـهو لا يناقض مقولة أولبيان[١].

على أنه فى أواخر العصور الوسطى، عندما قام بعض المنظِّرين السياسين بتطبيق مقولة أولبيـان عن صلاحيات الإمبراطور على الملوك من قوميات أوروبية مختلفة، فقد فسروا هذه الصـلاحيات فى إطار من مفـهوم الحكم المطلق، وبذلك تبـاعدوا عن وجـهة النظر السائدة فى العصور الوسطى، وحولوا مقولة أولبيان القانونية إلى عبارة مجردة من ثوب نظرية سياسية عن الحكم المطلق[٢].

وخلاصـة القول أن جون سالزيورى كان يقر سمو السلطة الكنسية على السلطة الزمنية "لأن الأمير بين الأمر وبين الطاغية، موضـحًا أنه من المشروع أيضا قتل الطغاة؛ لأن الطغيان مناهض للصـالح العام، ومن ثم ينبغى القضـاء عليه، وإن كـان لا يحـبذ استخدام السم فى التخلص من هذا الطاغية أو ذاك!.

(1) Polycrat., 4, 3.

(2) Ibid., 8,10.

الفصل السابع عشر

مدرسة سان فيكتور

هيو من سان فكتور :

البراهين على وجود الله، الإيمان، التصوف -

ريتشار من سان فكتور: البراهين على وجود الله

جودفرى من سان فكتور - والتر من سان فكتور

كان دير سان فكتور خارج أسوار باريس منصوبا تحت لواء التقاليد الرهبانية الأغسطينية، وكنا قد ذكرنا أن وليم شامبو قد اعتزل الدنيا إلى هذا الدير بعد أن أفحمه خصمه الفيلسوف بطرس أبيلارد ولكن المدرسة اشتهرت وترجع شهرة هذا الدير بوجه خاص إلى مفكرين مرموقين، أحدهما ألمانى وهو هيوم من سان فكتور، والثانى إسكتلندى وهو ريتشارد من سان فكتور:

١ - هيو من سان فكتور:

ولد هيو فى ولاية سكوفيا سنة ١٠٩٦ لأسرة نبيلة، وتلقى تعليمه المبكر فى دير هامر ألبية على مقربة من مدينة هالبرشان، وبعد أن ارتدى مسوح الرهبان قصد إلى باريس سنة ١١١٥م ليواصل دراساته فى دير سان فكتور، وفى سنة ١١٢٥م بدأ يحاضر فى هذا الدير، وبدءاً من سنة ١١٣٣م حتى وفاته سنة ١١٤١م صار مشرفًا على هذه المدرسة، وكان واحداً من أبرز اللاهوتين فى عصره؛ إذ كان متضلعًا فى العقيدة والتصوف، كما أنه لم يكن معاديا لدراسة الآداب، شريطة ألا تحيد عن جادة الصواب، بقصد الارتقاء بعلوم اللاهوت والمعرفة بشكل عام، من أقوال هيو المأثورة،

اطلبوا العلم بكل فروعه وسوف تجدون أن العلم ينفع ولا يضر[١]، وأهم أعمال هيو من وجهة النظر الفلسفية كتاب "ديداسكاليون" "ميثاق العلم والتعليم" الذى يقع فى سبعة أبواب يعالج فيها الفنون السبعة الحرة "فى ثلاث أبواب" واللاهوت "فى ثلاث أبواب" والتأمل الدينى فى "باب واحد" ويلاحظ أن كتابات هيو اللاهوتية عن الأسرار الكنسية تمثل أهمية بالغة للاهوتين، وكذلك قام هيو بعقد مقارنة بين بعض الشروح الدينية والأفكار الصوفية، إلى جانب تعليقات عن كتاب "الهايرياركية السماوية" لديونسيوس المنحول، مستعينا بترجمة جون سكوتوس إيرجينا اللاتينية لهذا الكتاب.

وكنا ذكرنا فى موضع سابق جهود هيو فى تصنيف العلوم، ضمن حديثنا عن الحركة الفكرية فى القرن الثانى عشر، فى إطار استخدام الديالكتيك فى علوم اللاهوت، كذلك عرجنا على نظريته فى التجريد، عند معالجتنا لقضية الكليات[٢]. وهاتان النقطتان الأخيرتان تدلان على تأثر هيو بالفكر الأرسطى، فى حين أن معالجاته السيكولوجية تتسم بالمذاق الأغسطينى، ومن أقوال هيو الشهيرة لا يوجد إنسان عاقل لا يدرك أنه موجود، ومع ذلك فإن الإنسان عندما يبدأ فى التفكير فى هويته أو كينونته، فإنه يذهب إلى أن كل ما يلخصه الناس عنه أو يمكنهم ملاحظته عنه أبعد ما يكون عن كيانه الفعلى، والسبب هو أن الملكة العقلية التى تكمن فى دواخلنا، رغم اتحادها مع الجسد، تظل متمايزة بعقلانيتها عن الجسد المادى، ومن ثم فهى شىء مختلف تماما[٣]، وبمعنى آخر فإن الوعى والاستبطان السيكولوجى يشهد أن ليس فقط على وجه الروح ,إنما أيضا على عدم "ماديتها ويقرر هيو أن الروح كيان خاص بالذات، كما أنها، تملك عقلانيتها، "الروحية" وشخصيتها من خلال ذاتها، فى حين أن الجسد لا يزيد عن كونه عنصراً مشاركا فى الشخصية الآدمية، أو فى شراكة مع الروح العقلانية[٤]، ويقول هيو

(1) P.L., 167, 800E.

(2) See P. 153 (in the original English text).

(3)P.L., 176, 825A.

(4) Ibid., 176, 409.

إن الاتحاد بين الروح والجسد هو من قبيل "الإضافية" أكثر من كونه من باب التركيب(١).

لقد قدم هيو إسهامات هامة فى تطوير اللاهوت الطبيعى من خلال جدلية "بعدية aposteriori تقوم على الخبرة الذاتية والخارجية أيضا. وهو منطلق فى برهانه من وعى خبرى ذاتى من منظور عقلانى لا مادى، وهو يقول فى ذلك بأن الوعى بالذات أمر ضرورى لوجود الكائن العاقل، وبالنسبة للروح فإنه يعتقد أنها لم تكن دوما على وعى بوجودها فى زمن معين، وإنما اكتسبت هذا الوجود من الله(٢).

وهذا البرهان الذى يقدمه هيو مبتسر إلى حد ما، وهو يتضمن بعض المسلّمات المنطقية عن عقلانية المبادئ الأولى، وأنه من المستحيل أن نتتبع التسلسل الروحى إلى ما لا نهاية. وهذا البرهان الذاتى يذكرنا بأقوال القديس أغسطينوس إن كان أغسطينوس قد ركز على معرفة الروح للحقائق الأزلية من خلال الخبرة الطبيعية لوعى الروح بذاتها.

أما البرهان الثانى الذى يقدمه هيو، فهو قائم على الخبرة الخارجية من واقع الحياة المعيشة، وحقيقة تبدل الأحوال وتغيرها، فالأمور جميعها تقوم لها قائمة ثم تنتهى بالزوال، ومحصلّة هذا كله وجود بداية يتركز على المولد والحياة ثم الزوال، وهذه البداية الأولى تتطلب بالضرورة وجود علّه أولية لأشياء ليس لها ديمومة؛ لأنه مقضى عليها بالانتهاء، ومعنى كل ذلك أن كل الأشياء قد تأتت عن "على" خارجة عن ذاتها(٣). إن هذا البرهان "الخارجى" نجده عند القديس يوحنا الدمشقى(٤) فى كتابه "العقيدة الأرثوذكسية". وإن كان هيو يحاول أن يبيّن فى طرحه بعض نقاط الضعف فى رؤية الدمشقى.

---

(1) Ibid., 176, 219.

(2) De Secramentis, 3,7, P.L., 176, 219.

(3) Ibid., 3, 10, P.L. 176,, 219 and Sent., I, 3, P.L. 16, 45.

(4) I. 3, P.G., 94, 796 A.

وبالإضافة إلى برهان التبدل والتغير، فإن هيو يطرح برهانا "غائبا" أيضا فى أفكاره[١] فهو يقول إننا لو نظرنا إلى عالم الحيوان، فإننا نلاحظ أن الحواس والرغبات الحيوانية تجد ما يشبعها فى أشياء هذا العالم بحركة التنوع، الذى غالبا ما يتم فى شيء من الانسجام والتناغم، ويلاحظ أيضا أن التطور أو اكتساب الشيء لخواص جديدة لا تتأتى من ذات الشيء بدون محرك خارجي محفز. ومن هذا يخلص هو إلى أن العوامل الثلاثة "من تغير وتناغم وتطور" تفند فكرة "الصدفة" وتشير إلى وجود عناية كبرى وراء هذه التطورات فى مسيرة الأشياء "طبقا للناموس"[٢].

قد لا يبدو هذا البرهان الأخير مقنعًا تماما بالصيغة التى يطرحها هيو، ولكنه يقول إنه يستند فى رأيه إلى قرائن خبرية، يذكر أيضا أن هيو قد تبنى نظرية وليم من كونش عن البنية الذرية للمادة، وبأن هذه الذرات أجسام بسيطة، قادرة على النماء والتطور[٣].

من هذا العرض يتضح أن هيو من سان فكتور كان مقتنعا بكتابه المعرفة الطبيعية فى التوصل إلى حقيقة وجود الله، بشرط أن يكون هذا مقرونا بالإيمان؛ لأن الإيمان هو "عين التفهم Ocutus Contemplationis التى من خلالها تتمكن الروح من معاينة الله، بعد أن أثقلتها الخطايا بغشاوة الظلمة والجهالة، كما أن الأسرار التى تتجاوز طاقة العقل البشرى لا يمكن تفهمها إلا من خلال إيمان القلب، وحيث أن هذه الأسرار تفوق طاقة العقل البشرى، فإن الوحى السماوى والإيمان يصبحان ضرورة للتفهم والإدراك وهذه الأسرار، رغم أنها متساوقة مع العقل السليم، ويمكن أن تصبح موضوعا للمعرفة، فإنها فى النفس البشرية مهما بلغت قدرته يظل عاجزًا وقاصرًا بعد أن أصابته ظلماء الخطيئة.

---

(1) P.L., 176, 826.

(2) Cf. De Fide Oithodoxa, I, 31, P.G., 94, 795B.

(3) De Sacramentis, I, 6, 37, P.L., 176, 795B.

وإذا نظرنا إلى المعرفة فى حد ذاتها- فيما يقول هيو- سوف نلاحظ أنها تحتل موقعا مرموقًا بالنسبة لموقع الإيمان، لأنه فى حين أن الإيمان ينطوى على التسليم بأشياء غيبية، فإن أهل المعرفة يتجاوزن مجرد الإيمان المتواتر بأعمال العقل وملكاته. ولا يعنى هنا أن هيو من سان فكتور ينتقص من قدر الإيمان؛ لأنه يعود ليصرح بأنه مهما بلغ مقدار المعرفة، إلا أنها لا تكفى لتكون بديلا عن الإيمان "وهذا بخلاف ما قال به الفيلسوف هيجل فى عصرنا الحديث".

ومع أن "عين التفهم" قد شابها الظلام بفعل الخطيئة، إلا أن العقل يمكنه أن يتعالى على درج التأمل بمعاينة الله، وذلك بفضل النعمة الإلهية، ويعنى هذا أن التصوف الروحانى يمثل عند هيو قمة المعرفة، وليس هنا المقام للخوض تفصيلا فى أفكار هيو عن التصوف والزهد، ولكن يجب ملاحظة أن تصوفه لم يكن من باب الترف الروحى، وإنما هو جانب أساسى لتركيبته اللاهوتية الفلسفية، فهو فى مجال الفلسفة يسوق البراهين على وجود الله من خلال مملكة العقل الطبيعة، أما فى مجال اللاهوت فإن العقل ينطق عن طبيعة الله من خلال الديالكتيك كأداة لفهم الأسرار الإلهية على قاعدة راسخة من الإيمان.

ومع ذلك فإن المعرفة الفلسفية واللاهوتية عن الله لا ترقى إلى الخبرة الذاتية الصوفية، التى بفعل المحبة يمكنها أن تصل إلى المدارك الأعلى للفهم، ومن ناحية أخرى، يعتقد هيو- بأن هذه المعرفة الصوفية لا تمثل الرؤية الكاملة؛ لأن الحضرة الإلهية عندما تغمر الروح المتطلعة إلى فوق بنورانيتها تجعل الروح عاجزة عن المعاينة. وعليه فإن معرفة الله سواء عن طريق الإيمان أو من خلال الروح الصوفى تظل فى مقام أدنى من مقام المعاينة الطوباوية للسماوات.

٢ - ريتشارد من سان فكتور:

ولد ريتشارد فى إسكتلندا ثم قدّم إلى باريس فى صدر شبابه لينضم إلى دير سان فكتور حتى اختير وكيلا لمقدم الدير سنة ١١٥٧م، ثم مقدما لنفس الدير سنة ١١٦٢، وقد تفوى ١١٧٣م.

وقد ابتلى دير سان فكتور بوقت عصيب خلال هذه الفترة؛ لأن رئيسه إرفيزيوس، وهو إنجليزى الأصل، كان متلافا لموارد الدير وقواعده جميعًا، حتى إن البابا السكندر الثالث قد وصفه بأنه "قيصر آخر" وأجبره على الاستقالة من منصبه سنة ١١٧٢م، أى قبل عام واحد من وفاة ريتشارد، ورغم قسوته وتسلط رئيس الدير، فإن ريتشارد قد قدم للرهبانية قدوة حسنة، وحياة نظيفة وأفكارًا ممتعة.

ويعد ريتشارد من الشخصيات الهامة فى الفكر اللاهوتى للعصور الوسطى، وأهم أعماله كتاب "من الثالوث" فى ستة أبواب، كما أنه كان فيلسوفًا ومتصوفا، وقد وضع كتابين عن حياة التأمل بعنوان: "بنيامين الصغير" و"بنيامين الكبير" الأول للإعداد الروحى لحياة التأمل، الثانى عن نعمة حياة التأمل، وبهذا يكون ريتشارد خلفًا جديرا لسلفه هيو من سان فكتور.

لقد أكد ريتشارد- كما فعل سلفه هيو- على ضرورة استخدام العقل فى تقصى الحقيقة فهو يقول: كثيراً ما قرأتُ عن وحدانية الله وأزليته وعظمته وقدرته وسلطانه على كل شيء- لقد قرأتُ عن إلهى أنه واحد فى جوهره، من ثلاث أقانيم.. هذا كله قد أطلعت عليه، ولكننى لا أتذكر أننى قرأت كيف يتأتى للمرء أن يقيم البرهان على كل هذه الأمور.."(١) ويضيف على ذلك قوله: إن الثقات فى هذه الأمور كثيرون، ولكن أقوالهم خالية من جدلية التمحيص والخبرة، أن أضطلع بهمة جديدة علَّها تفيد العقول المجتهدة من الباحثين ولو بقدر قليل، إن لم أتمكن من إقناعهم إقناعا تامًا.

(1) De Trinit., I, 2, P.L., 195, 893 BC

إن هذه العبارات تحمل بين ثناياها روح القديس أنسلم وشعاره القائل "إننى أؤمن لكى أتفهم" ويعنى ذلك أن ريتشارد يسلم مقدما بقواعد العقيدة، ولكنه يمضى بعد هذا الإيمان محاولاً تفهم هذه العقيدة والبرهنة على حقيقتها، ومثلما فعل القديس أنسلم فى محاولته للتدليل على "الثالوث" من خلال ما أسماه "العلل الضرورية" فكذلك فعل ريتشارد بدوره فى بداية كتاب "عن الثالوث"[١] إننى أسعى بعون من الله إلى التوصل إلى البراهين الممكنة، بل والضرورية لتثبيت هذا الإيمان.

وهو يقول أيضا إنه انطلاقا من وجود "علل ضرورية" لما هو قائم بالضرورة، فإن مسألة الثالوث فى واحد تبُنى هى أيضا على ضرورة وعلية، ويعترف ريتشارد فى نفس الوقت أن تفهم أسرار عقيدة الثالوث مسألة عويصة على العقل البشرى، ولكن هذا لا يمنع محاولة تفهم الأقانيم الثلاثة من خلال فهمنا للمحبة الإلهية التى تجمع بين هذه الأقانيم"[٢].

لقد كان لأفكار ريتشارد عن الثالوث تأثير واضح على أتباع مدرسة اللاهوت الطبيعى، كما أن البراهين التى قدمها على وجود الله تعد براهين هامة من وجهة النظر الفلسفية، ففى تقديره أن مثل هذه البراهين ينبغى أن تقوم على الخبرة: ينبغى أن نبدأ من الأشياء التى لا نشك فيها، من خلال هذه الأشياء اليقينية من واقع خبراتنا يمكننا أن نُعمل عقولنا فى الأشياء التى تتجاوز هذه الخبرات نفسها[٣] وهذه الأشياء التى نخبرها هى أمور عرضية، لها بداية ونهاية، ومن ثم فهى ليست من الضرورة فى شىء، لأننا لا نستطيع الحكم عليها- أى قبل وجودها - بصورة قبلية- apriori وإنما نحن نعرفها فقط من خلال خبراتنا الواقعية بها[٤].

(1) P.L., 196, 892C.

(2) Ibid., 195, 72A.

(3) Ibid., 196, 894.

(4) P.L., 196, 892.

إن نقطة البداية فى هذا الرأى تعتمد على خبرتنا مع الأشياء العارة، ولكن لكى تصبح أحكامنا سليمة لابد لنا من الانطلاق من قواعد تستند إلى حقائق[1]، بمعنى ضرورة الاعتماد على مبدأ يقينى، وهذا المبدأ يقر بأن كل شىء له وجود أو سوف يكون له وجود لابد وأن له كيانا من ذاته أو من خارج ذاته، ويعنى هذا أن كل ما هو موجود أو سوف يكون له وجود يستمد كينونته إما منذ الأزل أو عند لحظة زمنية معينة، ووفقا لهذا المبدأ بحديه المتناقضين "الأزل لا الميقات" يقسم الوجود إلى الأقسام التالية:

١ – وجود منذ الأزل ومن ذاته.

٢ – وجود ليس من الأزل وليس من ذاته.

٣ – وجود من الأزل ولكن ليس من ذاته.

٤ – وجود ليس من الأزل ولكن من ذاته.

وهذا التقسيم الرباعى قابل للاختصار إلى ثلاث أقسام فقط؛ لأن الشىء الذى ليس من الأزل ولكن من ذاته أمر مستحيل، نظرا لانتفاء الضرورة فى هذا الشىء[٢]

وبالنسبة للأشياء التى ندركها عن طريق الخبرة فى حياتنا العادية، سواء فى مملكة البشر أو ممالك الحيوان والنبات وفى الطبيعة بشكل عام، فهى أشياء عرضية وهالكة؛ لأن لها بدايات فى وقت ما من الزمن، ومن ثم فهى ليست أزلية، وهذه الأشياء لا يمكن أن تكون قد وجدت من ذاتها، وإنما هى قد تأتت بفعل محرك خارج هذه الأشياء، ومؤدى هذا كله أنه لابد من التسليم بوجود موجود من ذاته، أى موجود بالضرورة، لأنه بدون الموجود الضرورى ينتفى وجود أى شىء آخر، فعالم على سبيل المثال، هو أيضا عرضى لا يمثل وجوداً من ذاته؛ لأنه يتألف من أشياء عرضية وإلى زوال.

---

(1)Ibid , 196, 893.

(2) Cf., ibid , 196, 893.

يلاحظ أن ريتشارد يخالف القديس أنسلم فى بعض البراهين، ثم يتبنى أفكاره فى براهين أخرى[1]، فهو يقول بأن واقع الخبرة هو الذى يبيّن للإنسان درجات ومراتب الخير أو الكمال، كما أن الشىء المعقول يأتى فى مقام أعلى من الشىء غير المعقول، ومن هذا المنطلق الخبرى يحاج ريتشارد بأن هذا التسلسل إلى أعلى فى المقامات لابد وأن يصل بنا إلى القمة التى لا يعلوها شىء آخر. ولما كان الشىء المعقول أسمى من الشىء اللامعقول، فلابد من التسليم بأن هذا الجوهر الأعلى لابد وأن يكون العقلانية المطلقة، التى لا تستمد خواصها مما هو أدنى منها درجة، مما يعنى أيضا أن هذا الكيان وجوهره منبثق من ذاته، فالجوهر الأعلى إذن أزلى بالضرورة ومن ذاته أيضا، وهو الكائن الضرورى الوجود.

وفى الخطوة التالية يحاول ريتشارد البرهنة على وجود الله من فكرة "القدرة" الربانية[2]، بمعنى أن لا شىء فى الكون يمكنه الوجود ما لم يملك "القدرة" على الوجود من ذاته أو من خلاله قدرة أخرى.

كما أن الشىء الذى ليس له القدرة على الوجود ليس له وجود ألبته، ولكى بوجود شىء ما فلابد له أن يستمد هذه الصفة من نبع القدرة الأعلى، وهذه القدرة العليا هى مصدر وجود كل الأشياء، ولابد وأن تكون موجودة من ذاتها، وعلى هذه القدرة يعتمد كل جوهر وسلطة وحكمة، وبهذا لابد من التسليم بأن هذه القدرة هى الجوهر الأعلى ومنبع كل جوهر آخر وكل حكمة أخرى، وخلاصة هذا أن أصل كل قدرة بأشكالها المتعددة والمتنوعة هو الجوهر العلوى.

هذا الطرح الذى يقدمه ريتشارد من وجهة النظر العقلانية، كما يقول يسمو على وجهة النظر الخيالية التى نلحظ بها أحوال هذا العالم. والمنهج العقلانى "التأملى" هو الذى يمكننا من التأمل فى الخالق ذاته، ذلك أن المستوى الأدنى لمعاينة الأشياء يتم من

(1)De Trinit., I, 11, P.L., 196, 895-6.

(2) De Trinit., 1, 12, P.L., 196, 896.

خلال الحواس بطريقة مباشرة، أما المستوى الأوسط الذى يعتمد على منطقة العلية ونتائجها فإنه يدرك الأشياء غير المحسوسة، ولكن المستوى الأعلى يتمثل فى التأمل فى الأشياء غير المرئية وصولا إلى معاينة الحضرة الإلهية(١).

إن مستوى التأمل هو المقابل الروحى للإدراك الحسى، من حيث المعاينة المباشرة، ويكمن الخلاف بين التأمل والحس فى أن التأمل مساق روحانى قبالة الروحانية الكاملة.

لقد كان الأفكار ريتشارد من سان فكتور وتقسيمه المعرفة إلى ست درجات، بدءًا من إدراك جمال الله فى صنائعه الجميلة ووصولا إلى تحليق الروح بفعل النعمة الربانية تأثير بالغ على القديس بونافنتورا فى كتابه "رحلة العقل قبالة الله".

٣ - جودفرى من سان فكتور (ت١١٩٤م) :

كتب جودفرى كتابا بعنوان "ينبوع الفلسفة" صنّف فيه العلوم المختلفة معرجًا على كل من أفلاطون، وأرسطو، وبوئثيوس، وماكروبيوس، مع تخصيص فصل كامل لقضية الكليات والجدل الذى دار حولها.

أما والتر من سان فكتور (ت بعد ١١٨٠م) فهو الذى وضع كتابا مشهوراً بعنوان "ضد أهل التيه الفرنسيين الأربعة" وهم بطرس أبيلارد، وبطرس لومبارد، وبطرس من بواتييه، وجلبرت دى لابورييه، الزمن كانوا ممثلين للديالكتيك اللاهوتى ولقد نعت والتر هؤلاء الأربعة بالتزيد فى فهم أرسطو، وبالتطاول على الثالوث المقدس والتجسد قائلا: إن هؤلاء الأربعة قد تقيأوا الكثير من الهرطقات فى روح من الاستخفاف المدرسى والأضاليل.

(1) De gratia Contemplationis, 1, 3, 7, P.L., 196, 66 CD, 72C.

ويعنى هذا أن ولتر كان من مدرسة "المحافظين" المتزمتة، التى لا تمثل الروح الحرة التى اشتهرت بها مدرسة سان فكتور، والتى أخرجت مفكرين مرموقين من أمثال هيو الألمانى، وريتشارد الإسكتلندى، اللذان مزجا بين الفلسفة واللاهوت والديالكتيك والتصوف.

وفى جميع الأحوال فإن عقارب الساعة لا يمكن أن تدور إلى الوراء؛ لأن اللاهوت الديالكتيكى كان قد فرض نفسه على الساحة ليزدهر فى القرن التالى فى توليفة فكرية جديدة .

الفصل الثامن عشر
أتباع مذهب الثنائية وأصحاب نظرية وحدة الوجود
الألبجنزيوم والأطهار - آما لريك "عمودى"
من بينى Bene - داود من دينانت
من كتاب "المناجاة" (Monilogium)

١ - فى القرن الثالث عشر شن القديس دومينيك هجوما عنيفا ضد الطائفة المعروفة باسم "الألبجنزيين" "نسبة إلى بلدة ألبى Albi فى الجنوب الفرنسى". وهذه الطائفة، مثلها فى ذلك مثل بقية جماعات الأطهار Katharoi قد انتشر أتباعها فى جنوب فرنسا وفى إيطاليا فى القرن الثانى عشر، ويعتقد هؤلاء فى مبدأ الثنائية على طراز ما قال به المانويون "أتباع مانى الفارسى" وقد وصلت هذه الأفكار إلى الغرب الأوروبى عن طريق الدولة البيزنطية، وهذه الثنائية التى نادى بها هؤلاء وأولاء تقوم على فكرة وجود مبدأين أساسين: مبدأ الخير ومبدأ الشر، أما المبدأ الأول فهو مصدر الروح، فى حين أن الثانى مصدر الجسد والمادة بشكل عام، وقد خلص هؤلاء إلى أن الجسد فاسد، ولابد من قهره عن طريق الزهد، كما أنهم حقروا الزواج والإنجاب.

وقد يبدو غريبا أن مثل هذه الآراء تجد رواجًا فى المجتمع الغربى اللاتينى، ولكن لابد وأن تذكر أيضا دعاة هذه الثنائية قد قصروا هذه القواعد الصارمة على القلة من أهل "الكمال" فى حين أنهم قد غضوا الطرف عن بقية أفراد الجماعة من عامة الناس، شريطة أن يحصلوا على "جل" "غفران" من أحد "الكاملين" قبل لحظة وفاتهم، ولقد سارعت الدوائر الكنسية والمدنية فى إدانة بشدة؛ لأنها كانت تنظر إلى الزواج كمرادف لجريمة الزنا، كذلك استنكر هؤلاء الأطهار أداء البشر للقسم أو الحلفان، كما أنهم أدانوا الحروب بكافة أشكالها.

كان طبيعيا أمام هذه الآراء المغريبة أن ينظر المجتمع اللاتينى إلى هذه الجماعات على أنها تمثل خطراً كبيراً على الحضارة المسيحية، وهناك طائفة أخرى عرفت باسم "الولدانيين" "أتباع والدو" الذين لازالت لهم بقايا فى أوروبا، وهى ترجع فى أصولها إلى حركة الأطهار وتمثل طائفة من أتباع المذهب الثنائى، وإن كانت قد ذابت فيما بعد فى حركة الإصلاح الدينى ووقفت مع البروتستانت فى مناهضة الكنيسة الرومانية والكهانة[1].

٢ – آما لريك من بنى Bene:

ولد آماريك "عمودى" على مقربة من بلدة شارتر، وكان أستاذاً للاهوت فى باريس حوالى ١٢٠٦/ ١٢٠٧م، وقد نقل عن القديس توما الإكوينى قوله[2]:

"قال البعض إن الله هو المبدأ الصورى لكل الأشياء، وهذا ما كان ينادى به أتباع عمودى، أما مارتن البولاندى فيقول بأن عمودى كان يعتقد أن الله هو جوهر كل الخلائق ووجودها.

ويبدو أن عمودى قد تبنى أفكار كل من جون سكوتوس إريوجينا، وثيودريك من شارتر، وكلارمبالد من آراس فى هذه القضية، بل إنه مضى إلى حد القول بأن أقانيم الثالوث مخلوقات متجسدة، مثلما صارت كلمة الله جسداً فى شخص المسيح، وانطلاقاً من هذا الاعتقاد، راح بعض أتباع عمودى يقولون بأن الخطيئة ليست مفهوما حقيقيا؛ لأنه طالما أن الإنسان من صنع الله، فلا يمكن للخطيئة إذن أن تمسسه.

والحق أننا لا نملك من الأدلة ما يكفى للحكم على نظرية عمودى من حيث اعتقاده فى وحدة الوجود، ومع ذلك فقد تمت إدانة عمودى بالهرطقة، وكان عليه أن يعلن

(١) هناك ندرة فى معلوماتنا عن الألبجنزيين، كما أن تاريخ هذه الطائفة يتسم فى أغلبه بالغموض(المؤلف).

(2) S.T., Ia, 3, 8, in Corpore.

تراجعه عن كل آرائه[1]، التى تمت إدانتها بشكل رسمى مع آراء جون سكوتوس إريوجينا، سنة ١٢١٠م أى بعد وفاة عمودى ببضع سنين.

٣ – وإذا كان عمودى من بنى Bene قد نادى بأن الله هو أصل كل الأشياء وصورتها، فإن مفكرًا آخر اسمه داود من دينانت Dinant قد قال بأن الله هو المادة "الهيولى" الأولى التى هى الأصل لكل الأشياء، وواقع الأمر أننا لا نعرف الشىء الكثير عن حياة داود هذا، أو عن المصادر التى استمد منها أفكاره، التى أدينت جميعها فى سنة ١٢١٠م، وتم تحريم تداولها فى باريس سنة ١٢١٥م، ويعزى إليه القديس ألبرت الكبير كتابا بعنوان "التقسيمات De Tois, hoc est divisionibus فى حين أن مجمع باريس المنعقد سنة ١٢١٥م، قد عزا إليه كتابا أخر بعنوان "الرباعيات" Quaternior Quaternuli وعلى هذا فإننا نعتمد فى تعرف آراء داود هذا من خلال مقتبسات عنه وردت عند ألبرت الكبير، والقديس توما الإكوينى، ونيقولا من كوزا Cusa .

يقول توما الإكوينى[2] أن داود من دينانت قد نادى بطريقة غبية بأن الله هو المادة الأولى، وبأنه قد قسّم الأشياء إلى ثلاث مراتب[3]: الأجساد، والأرواح والجواهر الأزلية، أما الأجساد فهى من صلب المادة "الهيولى"، وأما الأرواح فهى من العقل، وأما الجواهر الأزلية فهى من الله، وهذه المكونات الثلاثة الأصلية غير قابلة للقسمة أو الافتراق ، فهى فى واحد كلى. وعليه فإن كل الأجساد هى أشكال الكائن أصلى غير منقسم "هو الهيولى" كما أن كل الأرواح هى أشكال الكائن واحد كل هو العقل، وهذا أن الأصلين "الهيولى والعقل" هما الله الواحد الذى هو الجوهر الواحد.. إن كل الأجساد لها جوهر واحد، وكذلك الأمر بالنسبة للأرواح، وهذا الجوهر الأصلى هو الله نفسه، فالله هو جوهر كل الأجساد والأرواح.. إن الله هو الهيولى والعقل جميعًا فى جوهر واحد[4].

(1) S.T., Ia, 4, 20, Ouaesta incidens.

(2) Ia, 3, 8, in Corpore.

(3) 2, Sent., 17, 1, 1.

(4) S. Aib. M. S.T., IIa, t. 12, q. 72, membr. 4, a. 2,n. 4.

لقد حاول داود من دينانت التدليل على وجهة نظره بالمحاجة الدياليكتيكية، فهو يعتقد أن اختلاف جوهرين أحدهما عن الآخر، لابد وأن تكون له مرجعية تحسم هذا الاختلاف، وهذه المرجعية تحتم وجود عنصر عام مشترك يحتكم إليه عند الاختلاف، فإذا كانت الهيولى تختلف عن العقل، فلابد وأن تكون المرجعية كامنة فى الهيولى الأولى "التى تجمع بين الهيولى والصورة معا" وهذا يقودنا إلى سلسة تراجعية لا نهائية(١).

وتبدو القضية- كما يسوقها توما الإكوينى عن داود من دينانت(٢)- أنه عندما لا تختلف الأشياء واحدتها عن الآخرى، فهى إذن نفس الشىء الواحد، أما فى حال الاختلاف بين شىء وشىء آخر فلابد من وجود مرجعية تحكم هذا الخلاف، وهذه المرجعية هى الله، الهيولى الأولى، والواحد الكلى الذى لا ينفصل.

ويعقب توما الإكوينى على ذلك بقوله إن الأشياء التى لها كيانها الخاص كما هى الحال فى الإنسان أو الحصان على سبيل المثال، يختلف كل منهما عن الآخر، ولكن الأشياء الأولية البسيطة ليس فيها هذا الاختلاف، وإنما يمكن القول إن بها "تنوعا" diversa esse وليس خلافا، ويمضى توما الإكوينى ليتهم داود بالتلاعب بالألفاظ والمصطلحات عن الله والمادة بطريقة تؤدى إلى فهم وجود خلاف بين الله والمادة "الهيولى".

ويمكن هنا أن نتساءل: لماذا أولى كل من ألبرت الكبير وتوما الإكوينى كل هذا الاهتمام بأفكار داود حول وحدة الوجود بطريقته الدياليكتيكية؟ .

أغلب الظن أنه جانب مصادفة آراء داود من دينانت رواجًا فى الأوساط الفكرية، فإن الدياليكتيك الذى اتبعه فى هرطقته "حسب موقف الدوائر الكنسية" كان يمثل اتجاهًا نحو الفكر الأرسطى، ورغم الخلاف حول المنابع التى استقى منها داود أفكاره تلك، فإن الاتجاه العام أنه قد اعتمد على النظرية المادية التى قال بها أرسطو فى

(1) Ibid., Ia, t, 4, q, 20, member. 2, In Metaph., t. 4, C7.

(2) S.T., Ia, 3,8,ob,3.

كتابيه "الفيزيقا" و "الميتافيزيقا". وواقع الأمر أنه يسوق الكثير من أفكار أرسطو فى حديثه عن الهيولى الأولية والصورة، ويلاحظ أن المجمع الدينى الذى انعقد سنة ١٢١٠م فى باريس، والذى أدان كتابات داود، قد قرر أيضا تحريم تدريس الفلسفة الطبيعية لأرسطو فى جامعة باريس، ولقد حاول توما الإكوينى استبعاد أن يكون داود قد تأثر بفكر أرسطو، محاجا بفقرات من كتاب "الميتافيزيقا" لأرسطو لتدعيم وجهة نظره تلك.

الباب الرابع

الفلسفة الإسلامية - الفلسفة اليهودية - الترجمات

الفصل التاسع عشر

الفلسفة الإسلامية : موقع الفلسفة الإسلامية - أصول الفلسفة الإسلامية - الفارابى - ابن سينا - ابن رشد دانتى والفلاسفة المسلمون

١ - إن معالجة موضوع الفلسفة الإسلامية فى كتاب عن تاريخ الفكر الأوروبى المسيحى الوسيط قد تبدو غريبة عند بعض القراء الذين لا يعرفون شيئا عن فلسفة العصور الوسطى فى مجملها، وهنا ينبغى التنبيه إلى أن التأثير الذى أحدثته الفلسفة الإسلامية على العقلية الأوروبية فى العصور الوسطى أمر يعترف به جميع الدارسين المتخصصين، فلقد كانت الفلسفة العربية الإسلامية هى القناة الهامة والأساسية التى تعرف الغرب الأوروبى من خلالها أعمال أرسطو كاملة. ويلاحظ أيضا أن عمالقة الفلسفة المسلمين فى العصور الوسطى من أمثال ابن سينا وابن رشد لم يكونوا مجرد نقلة أو مفسرين للتراث الفلسفى القديم، وإنما هم الذين أضافوا وطوروا الكثير من فلسفة أرسطو، على ضوء معطيات فكر الأفلاطونية المحدثة- كما أن العديدين من هؤلاء العلماء قد قدموا شروحا لأرسطو فى نقاط جوهرية تختلف عما كان يتوهمه أهل اللاهوت من مفكرى الغرب المسيحى آنذاك(١).

عندما ظهرت أفكار أرسطو من جديد فى الغرب الأوروبى المسيحى عن طريق الفيلسوف المسلم ابن رشد، أخذ المفكرون الأوروبيون ينظرون إلى أرسطو فى شىء من

---

(١) يلاحظ أن شروح ابن سيناء هى التى سهلت على مفكرى الغرب الأوروبى تفهم روح الفلسفة الأرسطية، وهى التى أفادوا منها فى كتاباتهم اللاهوتية نفسها.

الريبة، ظنا منهم أن أفكاره، لا تنسجم مع العقيدة المسيحية، ومن ثم مع الفلسفة المسيحية بمعناها الأعم، ولعل فى هذا ما يفسر العداء الذى قوبلت به أفكار أرسطو فى أوروبا فى القرن الثالث عشر، على أنه مفكر وثنى تقف آراءه على النقيض من أفكار القديس أغسطينوس أو القديس أنسلم وسائر الفلاسفة المسيحيين الآخرين.

على هذه المعارضة للفكر الأرسطى كانت تختلف فى الدرجة ما بين كراهية فجة وتوجس من أى فكر مخالف، وبين معارضة تقوم على أسس عقلانية مثلما هى الحال عند القديس بونافنتورا على سبيل المثال، ولابد من أن نؤكد فى هذا السياق أن المفكر الذى قدم شروحا صحيحة للفكر الأرسطى وهو الفيلسوف المسلم ابن رشد، الذى استفاد منه كثيراً القديس توما الإكوينى بوجه خاص فى طرح قضايا اللاهوت بمنهج من الديالكتيك الأرسطى، فى حين أن بعض المفكرين الآخرين راحوا ينهلون من أفكار أرسطو دون اللجوء إلى الشروح التى قدمها ابن رشد.

ومن هنا لابد لنا من الوقوف عند الفلسفة الإسلامية فى العصور الوسطى، لكى نتفهم المناخ الفكرى الذى ساد فى مدرسة باريس، حيث تحلقت جماعة من أنصار الأرسطية المتكاملة، وكان المفكر سيجر من برابانت على رأس هذه القائمة، وهو الذى أخذ على عاتقه مناهضة أفكار توما الإكوينى، وكانت هذه المدرسة ترى فى نفسها الممثل الحقيقى للفكر الأرسطى كما قدمه للغرب اللاتينى الفيلسوف المسلم ابن رشد، ومن هنا فإن ابن رشد يستحق مكانا لائقًا بقدره فى نادى الفلسفة، وإن كان هذا لا يعنى أننا سوف نخوض فى القضايا الهامة الأخرى الخاصة بالفلسفة الإسلامية من تصوف وغيره فى هذا القضايا، اللهم إلا فيما يتصل بتأثير الفلسفة الإسلامية على الفكر الأوروبى فى العصور الوسطى

٢ – إن الصلة بين الفلسفة الإسلامية، والفلسفة الأوروبية فى العصور الوسطى صلة وثيقة بحق، ويذكر هنا أيضا أن أول من قام بترجمة كتابات أرسطو إلى العربية كانوا من المفكرين السوريان، وقد بدأت المرحلة الأولى لحركة الترجمة عن التراث اليونانى إلى السوريان فى مدرسة الرها فى بلاد ما بين النهرين "العراق"التى كان قد

أسسها القديس أفرايم من بلدة نصيبين سنة ٣٦٣م، والتى أمر الإمبراطور البيزنطى زينون بإغلاقها سنة ٤٨٩م، بحجة انتشار أفكار أرسطو "المهرطقة" فيها، وقد تم فى الزها ترجمة بعض أعمال أرسطو وفى مقدمتها كتب المنطق وكذلك كتاب "المدخل" للفيلسوف فورفوريوس إلى اللغة السوريانية، كما تابع العلماء والسوريان جهودهم فى الترجمة عندما انتقلوا إلى مدرستى نصيبين، وجند سابور بعد إغلاق مدرسة الرها، وهنا قاموا بترجمة أعمال أرسطو وأفلاطون إلى اللغة الفارسية أيضا، وقد شهد القرن السادس ترجمات لأعمال أرسطو، وفورفوريوس، وديونسيوس المنحول إلى اللغة السوريانية فى المدارس المونوفيزيقية "أصحاب مذهب الطبيعة الواحدة للمسيح" فى بلاد الشام.

أما المرحلة التالية فقد شهدت نقل هذه الترجمات السوريانية إلى اللغة العربية، والمعروف أنه حتى ظهور الدعوة الإسلامية كان هناك عدد وافر من المسيحيين الناظرة "على المذهب الذى قال به أرسطو" ممن كانوا يعملون كأطباء عند وجهاء العرب، عندما قامت الخلافة العباسية فى أعقاب سقوط الخلافة الأموية سنة ٧٥٠م، رحب الخلفاء العباسيون بالعلماء السوريان فى بلاط بغداد، حيث اضطلعوا فى بادئ الأمر بترجمة الأعمال الطيبة الكلاسيكية، ثم انتقلوا بعد ذلك إلى ترجمة التراث فى بغداد حيث أخرجت ترجمات عربية لأعمال كل من أرسطو، وإسكندر من أفرود يزياس، وثيمستيوس، وبورفيريوس، وآمونيوس، كذلك تمت هناك ترجمة كتابى "الجمهورية، والقوانين لأفلاطون".

وفى النصف الأول من القرن التاسع تمت ترجمة ما أطلق عليه– عن خطأ– "لاهوتيات أرسطو" التى هى فى الحقيقة كتاب "التاسوع" **Enneads** لأفلاطين السكندرى، كذلك قام هؤلاء العلماء بترجمة شروح الأفلاطونيين المحدثين لأفكار أرسطو، الأمر الذى روج للفكر الأرسطى من خلال الرؤية الأفلاطونية المحدثة فى الأوساط العلمية العربية، وفى هذا كله تبلورت فى نهاية المطاف فلسفة إسلامية مرموقة، بروافد كلاسيكية يونانية فارسية أيضا.

٣ - ويمكن تقسيم الفلاسفة المسلمين إلى مشرقيين ومغربيين، ففى المشرق برزت أسماء لامعة هى: الفارابى، وابن سينا، والإمام الغزالى.

(أ) - الفارابى ت٩٥٠م:

كان الفارابى من أعلام مدرسة بغداد، ويُعد مثالا للمفكر الذى أثرى الفكر الفلسفى وأثر إلى حد بعيد على الحركة الفكرية فى عصره، فهو الذى قدم المنطق الأرسطى للدوائر الفكرية المختلفة فى العالم الإسلامى، كما أن فهرسته لفروع الفلسفة والعلوم الدينية قد ساعدت فى إبراز مجال الفلسفة هو الطريق الممهد للفلسفة الحقة، التى يقسمها إلى: الفيزيقا "متضمنة علوم النفس ونظرية المعرفة"، ثم الميتافيزيقا، ثم الأخلاق أو الفلسفة العملية، أما العلوم الدينية فإنه يقسمها إلى:

١ - القدرة الإلهية.

٢ - وحدانية الله وأسماؤه الحسنى.

٣ - القصاص فى العالم الآخر.

٤ - ٥ - حقوق الفرد والجماعة.

وبهذا يكون الفارابى قد خصص للفلسفة مجالها الخاص بها، حتى تكون فى خدمة العلوم الإلهية، ولقد استخدم الفارابى بعض الأفكار الأرسطية فى إثبات وجود الله، من قبيل فكرة "المحرك الأول" لكل أمور الكون، وفكرة عرضية أمور هذا العالم؛ لأنها من جوهر زائل، وأن وجودها يعود إلى الجوهر الأعلى الموجود بالضرورة وعلّة كل وجود.

يلاحظ أيضا أن الفارابى قد تأثر بفكر الأفلاطونيين المحدثين فى نظريتهم عن "الفيض الإلهى" وانبثاق الإدراك "العقل"، وعالم الروح، والكون...إلخ.

ويعتقد الفارابى أن الأجساد تتألف من المادة والصورة، إن العقل يستنير دومًا بالعقل الكونى "الذى نادى به الفيلسوف إسكندر من "أفروديزياس" وهو يقول أيضا إن

الإدراك العقلى للبشر عندما يستنير فهو إنما يفسر لنا أن مفاهيمنا تلائم الأشياء، وذلك بإلهام من المثل العلوية الإلهية:

وهذه الرؤية عن التنوير تتصل بفكر الأفلاطونيين المحدثين، وأيضا بالأفكار الصوفية الشرقية، ولقد انضم الفارابى إلى طائفة صوفية، اتخذت من فلسفته ورؤاه مساقا على درب الزهد والروحانية، ومن كلماته المأثورة قوله إن أعظم ما يمكن للمرء أن يجنيه فى هذا العالم هو أن يكون عارف بالله، الذى منه وإليه تعود كل الأمور، ومن ثم فإنه يتوجب على الإنسان أن يجاهد مستعينا بالله- نحو الهداية وحسن المآب.

(ب)- أما أعظم الفلاسفة المسلمين فى المشرق على الإطلاق فهو ابن سينا (٩٨٠-١٠٣٧م) الذى أرسى قواعد النظام المدرسى فى العالم الإسلامى، وهو فارسى المولد، من مدينة بخارى، وقد تلقى تعليمه باللغة العربية، كما أن جل مؤلفاته بالعربية أيضا وقد تضلع ابن سيناء فى علوم القرآن الكريم، والأدب العربى، والهندسة والشريعة والمنطق ويقال إنه قد علّم نفسه، دون عون من الأساتذة، علوم الإلهيات، والفيزياء، والرياضيات، والطب، كما أنه مارس الطب وهو فى السادسة عشرة من عمره، ثم كرس نفسه لعام ونصف فى دراسة الفلسفة والمنطق، وبعد أن اطلع على شروح الفارابى لأرسطو تمكن من استيعاب كتاب "الميتافيزيقا" الذى كان قد قرأه قبل ذلك- كما يعترف- أربعين مرة لكن دون استيعاب كامل، وقد قضى ابن سينا حياته الوظيفية منشغلا فى أروقة السياسة، فقد عمل وزيراً لبعض السلاطين السلاجقة، إلى جانب ممارسة الطب، ولكن هذا لم يشغله عن متابعة أبحاثه فى الفلسفة ووضع مؤلفاته، حتى وهو فى غياهب السجون أو وهو مسافر على ظهر جواده، وقد توفى ابن سيناء فى بلدة همدان وهو فى السابعة والخمسين من العمر، بعد أن توضأ وأدى الصلاة، وأبدى الندم على ما قد يكون قد ارتكبه من معاصٍ، وبعد أن وزع العطايا والهبات على الفقراء والمساكين، وبعد أن أعتق ما ملكت يداه من عبيد!.

ومن أهم كتب ابن سينا الفلسفية كتاب "الشفاء" الذى عرف فى الغرب اللاتينى باسم "الكفايات" Sufficieriae الذى يضم المنطق، والفيزيقا مشتملة العلوم الطبيعية، والرياضيات، وعلم النفس، والميتافيزيقا .

أما كتاب النجاة فهو مجموعة من النصوص، تتحدث عن الكتاب السابق، ومرتبة فى تسلسل مختلف .

ويقسم ابن سيناء الفلسفة بمعناها الواسع إلى المنطق كمدخل للفلسفة والفلسفة العقلية "وتشمل الفيزيقا والرياضيات والعلوم الإلهية" ثم الفلسفة العملية "وتشمل الأخلاق والاقتصاد والسياسة" ثم يقسم العلوم الإلهية إلى علوم أولية "تبحث فى الغائية والإلهيات الطبيعية" ولاهوت ثانوى " عن بعض القضايا الدينية .

وهذه القسمة للعلوم الإلهية تختلف عن التقسيم اليونانى التقليدى للاهوت، أما كتابات ابن سينا فى الميتافيزيقا، فرغم رجوعه فيها إلى أرسطو والأفلاطونيين المحدثين، فإنها تحمل الكثير من العطاء الخلاق والمبتكر، مما يجعل فلسفته ذات طابع متميز خاص به هو فقط: تتصل بعالم الميتافيزيقا، إلا أنه يستخدم تفسيراً مخالفًا لتفسير أرسطو، مبيّنا أن العقل من حيث هو كعقل قادر على إدراك كنه الوجود دون الحاجة إلى الخبرة العملية، وهو يقول فى ذلك: فلنتصور إنسانا ما وقد وفد أصم، وأعمى، سابحًا فى الفضاء، وأعضاؤه الجسدية الحسية متفرقة لا تلامس واحدتها الأخرى، بحيث لا يمكنه أن يميز بخبرة تعتمد على حاستى البصر واللمس، فهل يعنى هذا أن عقل هذا الإنسان لا يدرك شيئا؟ ويجيب ابن سينا عن هذا التساؤل بالنفى، ليؤكد على فكرة الوعى الذاتى للعقل دون الحاجة إلى الحواس كأدوات معينة(1).

ويوضح ابن سينا فكرة "الضرورة" ويضعها فى المقام الأول، مبينًا أن كل الكائنات مخلوقات بالضرورة أيضا، ولكنه يميز بين نوعين من الضرورة؛ فبعض الأشياء فى هذا العالم ليست ضرورية فى ذاتها؛ لأن جوهرها لا يتضمن الوجود بالضرورة لأنها توجد ثم تزول، وتلك ضرورتها فى أنها تمثل وجوداً يتأتى من علة خارجية ضرورية.

---

(1) Sifa, 1, 281 and 363.

وهذه الكائنات العرضية تفصح بذلك عن ضرورة علّة خارجية أو جدتها في هذا العالم، فهي إذن من خلق علية ضرورية أعلى.

ويمضى ابن سينا ليقول بأن التسلسل فى العلل لا يمكن أن يكون بلا نهاية؛ لأن ذلك يعنى انتفاء علية وجود أى شىء، ومن ثم لابد من التسليم بوجود علية أولية موجودة فى ذاتها دون سبب خارجى، وهذه الكينونية غير المعلنة هى الكائن الضرورى، الذى لا يتأتى جوهره من آخر، ولا يتألف وجوده من جوهر آخر، إن الجوهر والوجود هنا متطابقان تماما فى الكائن الأعلى الضرورى أما الكائنات العارضة، فهى ليست ضرورية فى ذاتها؛ لأنها وجدت من خلال الضرورة الأسمى، وعليه فإن مفهوم الكائن الضرورة أصلا تختلف عن مفهوم الكائن الضرورى عرضا، كما أنهما ليسا نوعين من جنس واحد.

ويتصل بهذا التمايز بين الضرورى والممكن تمايز آخر بين "الاحتمال" و"العقل" و الاحتمال كما يقول أرسطو، هو مبدأ التحول من شىء إلى شىء آخر، ما هى الحال بطريقة إيجابية فى إدارة التحويل، وبطريقة سلبية فى المستهدف "المتلقى" للتحول، وهنا دوامات من الاحتمال.

يتدرج من الحد الأدنى حتى المادة الأولية، بينما يتدرج الفعل بين الحد الأعلى والعقل الخالص، والكائن الضرورى "وإن كان ابن سينا لا يستخدم، الفعل الخالص حرفيا"، ويخلص ابن سينا من هذا إلى أن الله هو الفاعل أبدًا، والحق والخير والحياة، دون تحول أو نقصان، ولما كانت الصفات الإلهية غير متمايزة غالبًا، لابد وأن يكون الخير الإلهى متطابقا مع الحب المطلب الخالص.

إن الله، الخير الخالص، يفيض بخيره، ومن هنا كانت الخليقة بالضرورة، وينطوى هذا على القول بأن الخلق أزلى؛ لأنه من عند الخالق الأزلى، ولكن الأشياء المادية قد تأتت بطريق غير مباشر، يمضى أن العقل هو الذى انبثق من عند الله أولا. وبعدها جاءت الأشياء المادية، ولا ينطوى هذا على أية ازدواجية بالنسبة للخالق، وإنما الازدواجية قد تأتت من الإدراك البشرى ما بين الجوهر والوجود والإدراك هنا نوعان:

إدراك أول الذى به يعرف العقل خالقه الواحد الضرورى، وإدراك ثان من باب "الإمكان" أو "التحول بالنسبة للأشياء المادية".

ويخلص ابن سينا بعد ذلك إلى تعديد ما أسماه "المدركات العشرة" التى تكشف عن التوالد والاطراد تباعًا، وذلك لكى يميّز بين وحدانية الله وتعددية خلائقه- وهو يعرف "الإدراك العاشر" بأن" الذى يهب الصورة للمادة الأولية أو للاحتمال الذى ليس له صورة، وبهذا يتم التوالد فى مختلف الأنواع، وتختلف المدركات واحدتها عن الأخرى فقط فى خصوصيتها، أو من حيث العظم أو الضآلة حسب قربها أو بعدها من الفيض الإلهى، والصور متعدلة فى الأشياء المحسوسة المفردة، وذلك بفعل العوامل الخارجية التى من خلالها تتخذ صورة بعينها من حيث النوع.

ويخص ابن سينا الإدراك العاشر بمهمة أخرى "إلى جانب خاصية تشكيل الصورة للمادة" ألا وهى تحضير ملكة العقل عند البشر.

وفى تحليله للتجريد، يقول ابن سينا إن العقل الإنسانى غير قادر بمفرده على إدراك المجردات والكليات، ومن ثم فهو فى حاجة إلى قوة خارجية تعينه على تجاوز حالة السلبية إلى حال من التحرك الإيجابى، ولذا فإنه يميز بين الإدراك الفاعل وبين الإدراك الخامل "الإيجابى لا السلبى" والإدراك الفاعل مستقل ومتكامل، وهو الذى ينير العقل البشرى لكى يدرك الأشياء المجردة وجوهرها فى الكليات "وهو إدراك لاحق Post rem وليس إدراكا قبليا ante rem.

لقد أثارت فكرة ابن سينا عن ضرورة الخلق ثم تعدديته زوبعة شديدة، وكذلك فإنه سعى نحو مصالحة أفكاره الأرسطية والأفلاطونية المحدثة مع قواعد الإيمان الصحيح. فهو مثلا لم ينكر خلود الروح، رغم قوله عن استقلالية الإدراك الفاعل، كما أنه آمن بالقصاص فى الحياة الأخرى، وإن كان قد فسر ذلك بطريقة فلسفية بأن جعل الثواب ثوابا معرفيا للأشياء الخالصة، فى حين جعل القصاص حرمانا من هذه المعرفة الخالصة[١].

---

(١) هناك خلاف حول نقطة الإدراك بين ابن سينا وابن رشد.

كذلك يلاحظ أن تحليل ابن سينا وشروحه لمسألة الخلق وصلة المخلوقات بالخالق قد تشى بفكرة "الفيض الإلهى" ونظرية "وحدة الوجود" ولكنه فى نفس الوقت يؤكد على التميز بين الجوهر الوجود فى كل الخلائق التى تنبثق من عند الله بطريق مباشر أو غير مباشر، ويتضمن هذا قبول ابن سينا بفكرة وحدة الوجود، وإن كان لم ينص صراحة على ذلك.

هذا وعندما تمت ترجمة بعض النصوص من أفكار ابن سينا إلى اللغة اللاتينية فى القرن الثانى عشر، وجدت أوروبا المسيحية نفسها أمام منظومة محكمة من الرؤية الفلسفية، فراح مفكرو أوروبا من كل صوب يتهافتون عليها، فلقد قام جونديز النيوس "ت١١٥١" بترجمة النص الإسبانى الذى قام به هانس هسبانوس لأفكار ابن سينا إلى اللاتينية، واستخدم تلك الأفكار فى كتابه "عن النفس" "متضمنا الصورة المجازية التى رسمها ابن سينا للإنسان السابح فى الفضاء وهى مبعثرة الأعضاء" وإن كان جونديز النيوس قد استعان أيضا بفكر أغسطينوس فى مسألة "الإدراك الفاعل" كمصدر للتنوير الذى هو من عطايا الرب، كذلك نجد نفس الكاتب فى مؤلف آخر له بعنوان "تكوين العالم" يحاول المصالحة بين النظرية الكونية عند ابن سينا وبين قواعد الإيمان المسيحى، وإن كانت هذه المحاولة لم تلق قبولا عند المفكرين اللاحقين.

يلاحظ أيضا أنه قبل أن يظهر كتاب أرسطو عن "الميتافيزيقا" بكامله فى الغرب اللاتينى كان هنالك خلط عند مفكرى أوروبا بين أفكار أرسطو وأفكار ابن سينا، من ذلك أن روجر بيكون- على سبيل المثال لا الحصر- قد – ظن أن ابن سينا قد سار على خطى أرسطو بشكل مطلق، وإن كان روجر لم يطلع على بابين كاملين من هذا الكتاب "الميتافيزيقا" ليتحقق من دقة أحكامه حول الفليسوفين.

أما وليم من أوفرن "ت١٢٤٩م" فقد كان مناهضا لأفكار ابن سينا، وأرجع نظرية ابن سينا عن الكون إلى أرسطو نفسه، معلنا أن النظرية الكونية مليئة بالأغلاط، من حيث قولها بوجود وسائط فى عملية الخلق، مما يعنى انتفاء الصفات الإلهية عن المخلوقات، كما أن وليم يعتقد بأن هذه النظرية تتطاول على الحرية العلوية بقولها بأزلية

العالم، تجعل المادة أساس الاختلاف بين الأفراد، كما أنها تجعل الإدراك المستقل الفاعل علّة خلق الأرواح، ورغم هذه الانتقادات، فإن وليم هذا قد اقتفى أثر ابن سينا فى تبنية فكر التميز بين الجوهر والوجود، كما أنه يطابق الإدراك الفاعل "الذى قاب به ابن سينا" بالله نفسه.

ومن ناحية أخرى نجد مفكرين من أمثال إسكندر من هيلز، وجون من لاروشيل، وألبرت الكبير وغيرهم ينكرون نظرية ابن سينا عن الإدراك الفاعل، ولكنهم فى نفس الوقت يستخدمون نظريته فى التجريد والتجلى الإلهى، فى حين أن كلا من روجر بيكون، وروجر مارستون قد اعتقدا أن ابن سينا قد أخطأ فقد فى المطابقة بين التجريد والتجلى.

ولا يمكن بطبيعة الحال الاستطراد أكثر من هذا فى توضيح أثر فكر الفيلسوف ابن سينا على مفكرى الغرب الأوروبى، ولكن ينبغى تأكيد حقيقة أن ابن سينا هو الذى أثر على جماعة "المدرسيين" اللاتيين فى ثلاث قضايا هامة: قضية المعرفة والتنوير، وقضية الصلة بين الجوهر والوجود، ثم قضية المادة "الهيولى" كأساس لاختلاف الأفراد(١).

إن توجيه من أحد "المدرسيين" اللاتينيين إلى أفكار ابن سينا لا يعنى إطلاقا أن هؤلاء المدرسيين أنفسهم لم يستفيدوا الشىء الكثير من أفكار ابن سينا ونظرياته: فالقديس توما الإكوينى، على سبيل المثال- قد انتقد نظرية ابن سينا عن "الاحتمال" ولكن هذا لم يمنع توما الإكوينى نفسه من أن ينهل الشىء الكثير من نبع ابن سينا، وأن كان من الصعب تحديد هذا القدر من الاستفادة، أما سكوتوس فقد كان متأثرا بأفكار ابن سينا أكثر من تأثير توما الإكوينى، عليه، وإن كان لم يعترف مباشرة بهذا الفضل.

---

(1)See: Qoland- Gosselin, Commentary on the Deente et essnia, PP. 59 and 150.

(جـ) الإمام الغزالى (١٠٥٨-١١١١م).

كان الإمام الغزالى يحاضر فى مدارس بغداد لبعض الوقت، وكان مناهضا لأفكار الفارابى وابن سينا الفلسفية.

على أنه فى كتابه "مقاصد الفلاسفة" قد لخص آراء هذين الفيلسوفين، وبعد أن تمت ترجمة هذه الكتاب إلى اللاتينية بواسطة جونديز النيوس، ظن المفكرون اللاتين أن الغزالى يوافق على آراء الفارابى وابن سينا، وتحت هذا الوهم هاجم وليم من أوفرن من أسماهم "بأتباع أرسطو" وهم الفارابى وابن سينا، ومعهم الإمام الغزالى أيضا"، غير مدرك أن الإمام الغزالى قد انتقد كلا من الفارابى وابن سينا فى كتابه "تهافت الفلاسفة" الذى بين فيه بعض التناقضات التى وردت فى كتابات هذين الفيلسوفين، وقد حفز هذا الكتاب الفيلسوف ابن رشد للرد على الإمام الغزالى فى كتاب بعنوان تهافت التهافت" غير أن الإمام الغزالى قد عبر عن وجهة نظره فى كتاب آخر بعنوان "إحياء علوم الدين" حيث دافع عن نظرية خلق العالم فى زمن معين، ومن العدم، وذلك بخلاف ما قال به ابن سينا فى "الفيض" وأزلية العالم، كذلك دافع الإمام الغزالى عن عقيدة العلية الكونية، بأن جعل الصلة بين السبب والنتيجة نابعة من القدرة الإلهية، ولى من خلال حدث عرضى فاعلى من جانب الخلائق.

ويرى الإمام الغزالى فى فلسفته تتابعا وديمومة متواصلة بين السبب والنتيجة "العلة والفعل" مع ملاحظة أن هذا التتابع يرجع إلى القدرة الإلهية فى كل شىء، وهذا يعنى اعتقاد الإمام الغزالى فى نظرية "الاقتضاء" أى وقوع الشىء فى حينه.

ولم يكن الإمام الغزالى فيلسوفا يتعدى للأفكار الهينية التى لا تتساوى مع قواعد صحيح الدين فحسب، وإنما كان أيضا من مشاهير الصوفية والزهد والدرب الروحانى؛ فلقد اعتزل التدريس فى بغداد، وتوجه إلى بلاد الشام حيث أمضى بقية عمره زاهداً متأملاً وكان فى بعض الأحيان يخرج من هذه الخلوة لملاقاة تلاميذه، كما أنه أسس مدرسة للعلوم الدينية وأخرى للطرق الصوفية فى مقر خلوته فى بلدة طومس.

لقد كان الشغل الشاغل للإمام الغزالى "إحياء علوم الدين" فى غلالة صوفية، ونجد فى كتاباته تعريجا على مصادر مبكرة، والأفكار الأفلاطونية المحدثة، والأديان السماوية، ولقد بلور لنفسه مساقًا روحانيًا خاصًا، جاء من تجربة ذاتية، وقد تبدو بعض عباراته أحيانا ذات مذاق أفلاطونى محدث عن وحدة الكون، ولكن هذا كله كان لخدمة فكره عن التصوف أكثر من كونه نظرية فلسفية خالصة، ولعل تركيزه على القدر والمكتوب والقدرة الإلهية فى كل شيء قد جعل البعض يظنون أنه كان يعتقد فى وحدة الكون، والواقع أن عقيدة التوحيد، عندما ينظر إليها من زاوية أفلاطونية محدثة، مخلطة بأفكار صوفية، قد تؤدى بالبعض إلى الظن بأنه كان يعتقد فى وحدة الكون.

ولكن الإمام الغزالى كان شديد الريبة فى أمور الفلسفة والفلاسفة، ولذا فإنه يغلب روح التصوف الدينى على طغيان العقل، كما أنه يضع صحيح الإيمان فوق كل ما نادى به أرسطو نفسه.

٤ – إذا انتقلنا إلى الفلاسفة المسلمين فى الغرب، فإننا نجد رموزًا وضاءة فى الفلسفة الإسلامية المتألقة فى إسبانيا فى القرن العاشر، والتى لم يكن هنالك فى الغرب الأوروبى المسيحى كله شيء يدانيها على الإطلاق.

وكان أول هؤلاء الفلاسفة – ابن مسرة "٩٣١م" الذى اقتبس بعض الأفكار من امبادقليس المنحول، فى حين أن كلا من ابن باجة " (Auempace) ت١١٣٨" وابن طفيل "ت١١٨٥م" يمثلان الدرب الصوفي. ويأتى على رأس القائمة بطبيعة الحال العملاق ابن رشد (Averroes) الذى يحتل فى الغرب موقع الصدارة الذى كان يحتله ابن سينا فى المشرق.

ولد ابن رشد الذى يعرف عند المدرسيين اللاتينى بلقب "الشارح الكبير" فى مدينة قرطبة سنة١١٢٦م، وكان يعمل بالقضاء، وبعد أن درس العلوم الدينية والشريعة والطب والرياضيات، والفلسفة، شغل مناصب قضائية متعددة، أولا فى إشبيلية، وبعدها فى قرطبة، ثم أصبح بعد ذلك طبيبًا للخليفة المنصور سنة ١١٨٢م، وقد حدث أن غضب

عليه الخليفة المنصور بفعل الوشاية المعرضة، من الحاقدين عليه، فتم إبعاده عن بلاط الخليفة، وبعدها قصد إلى مراكش حيث توفى سنة ١١٩٨م.

كان ابن رشد مقتنعا أن أرسطو يمثل قمة الفكر الإنسانى، ولذا فإنه رصد نفسه لشرح أفكار هذا الفيلسوف الفذ، وتقع هذه الشروح فى ثلاث مراتب:

١ - الشروح المتوسطة التى يعرض فيها ابن رشد آراء أرسطو، مضافا إليها شروحه وأفكاره هو، بطريقة تجعل من الصعب التمييز بين ما قاله به أرسطو وما قال به ابن رشد.

٢ - الشروح الطويلة حيث يسوق ابن رشد أجزاء من نصوص أرسطو ويعقب عليها بشروحه.

٣ - الملخصات، وفيها يقوم ابن رشد ما وصل إليه أرسطو من نتائج، دون الإشارة إلى المصادر، أو القرائن التاريخية، وهى معّدة أساسًا لتصبح أداة للطلاب، والدارسين الذين لا يتمكنون من الحصول على المصادر الأصلية لكتابات أرسطو أو الشروح.

ويبدو أن ابن رشد قد وضع الشروح المتوسطة والملخصات قبل وضعه للشروح الطويلة.

ويأتى كتاب الأورجانون "Organon لأرسطو بكامله فى الشروح المتوسطة والملخصات أما الترجمة اللاتينية للشروح الثلاثة كاملة، فإنها تحتوى على شروح ابن رشد، لكتب أرسطو: التحليلات الثانية، والفيزيقا "والسماء، والنفس" ثم "الميتافيزيقا"، وإلى جانب هذا ترجم المدرسيون الأوروبيون رد ابن رشد على الإمام الغزالى فى كتابه "تهافت التهافت"، مع بعض الأعمال المتصلة بالمنطق، ورسالة عن العلاقة بين الإدراك المجرد والإنسان، وكتاب آخر عن "الروح".

ويتدرج المساق الميتافيزيقى عند ابن رشد من المادة الخالصة كحد أدنى وصولا إلى العقل الخالص، وهو الله كالحد الأعلى، وما بين هذين الحدين توجد الأشياء القائمة على "الاحتمال" و "الإدراك العقلى" وهى التى تكون ما أطلق عليه

المترجمون اللاتينيون مصطلح "الطبيعة الطابعة" ونجد هذه العبارة اللاتينية عند الفيلسوف إسبينوزا".

ويقول ابن رشد إن المادة الأولية تعنى العدم؛ إذ يعوزها الإدارة أو الحتمية، ومن ثُمَّ فهى ليست مبدعة أو خلاقة، وهى موجودة عند اللَّه منذ الأزل، ويجعل اللَّه الصورة لهذه الأشياء المادية من واقع هذه المادة الأولية، وبهذا تأتت المدركات العشرة المتصلة بمجالات الكون.

ومن هذا يتضح أن ابن رشد لا يقبل نظرية ابن سينا عن "الفيض" كما أنه لا يقبل فكرة "وحدة الوجود" والرأى عنده أن نظام الخلق وتوالد الأشياء أمراً محتوما من عند اللَّه كذلك يرفض ابن رشد فكرة "الخلود الذاتى" أو الفردى التى قال بها ابن سينا، وهو فى هذا يتبع رأى ثيمستيوس وبعض الشراح الآخرين الذين قالوا بأن الإدراك المادى من نفس جوهر الإدراك الكلى، وأن الاثنين يبقيان بعد الموت، كذلك يوافق ابن رشد على رأى اسكندر من أفروديزياس بأن جوهر الإدراك يتسم بالاستقلالية وبالنسبة للإنسان- يقول ابن رشد- فإن الإدراك من خلال العقل إدراك مكتسب من الإدراك الأول، الذى يشمل ويستوعب الإدراك السلبى أيضا، وعلى هذا فإن هذا الفصل الأخير من الإدراك يبقى بعد موت الجسد، لا بصفته الفردية وإنما كلحظة من لحظات الإدراك العام للجنس البشرى برمته، وبهذا فالخلود حقيقة قائمة، ولكنه ليس خلوداً فردياً.

ولقد عارض القديس توما الإكوينى هذا الرأى لابن رشد، ولكن أتباع ابن رشد من المدرسيين حافظوا على نظرية ابن رشد فى الإدراك كحقيقة فلسفية.

ولعل ما يثير الانتباه فى فكر ابن رشد أكثر من نظرياته الفلسفية فكرته عن العلاقة بين الفلسفة والإلهيات، فبعد أن أعلن أن أرسطو مثل قمة اكتمال المعرفة

(1) De Anime, 3,2.

الإنسانية[1] وأنه النموذج الأحسن للكمال الإنسانى والمبدع المنظومة فكرة يفضح عن الحقيقة نفسها، وبأنه فوق هذا وذاك الذى نادى بوحدة العقل الفاعل وأزلية المادة، راح ابن رشد يعمل على المصالحة بين أفكاره الفلسفية وبين قواعد الإيمان الصحيح، خاصة وأن خصومه كانوا يقفون له بالمرصاد لاتهامه بالخروج عن قواعد الدين الصحيح، بسبب ولائه المفرط للفيلسوف أرسطو الوثنى، وعليه فإن ابن رشد قد أخذ على عاتقه مهمة المصالحة بين الفلسفة، واللاهوت عن طريق ما أسماه "نظرية الحقيقة المزدوجة" ولا يعنى هذا أن مقولة ما قد تصدق فى الفلسفة ولا تصدق فى اللاهوت أو العكس، وإنما ما قصده هو أن الحقيقة الواحدة تفهم فى الفلسفة بوضوح فى حين يعبر عنها فى اللاهوتيات بطريقة رمزية، ويعنى هذا أن البلورة العلمية للحقيقة تكمن فقط فى مجال الفلسفة، وإن كان فى الإمكان التعبير عن نفس الحقيقة بطريقة أخرى مختلفة.

ويعتقد ابن رشد أن الحقائق الواردة فى الكتب السماوية تصور بطريقة يدركها البسطاء من الناس والكافة أما فى الفلسفة فإن الرمز يختفى لتحل محله الحقيقة بغير مجاز أو رموز[1]، وتشبه هذه الفكرة ما قال به فيما بعد الفيلسوف هيجل عن العلاقة بين الفلسفة والدين.

ولكن أهل الدين لم يقبلوا هذا الرأى الذى نادى به ابن رشد، وظن بعضهم أن هذه النظرية تنطوى على القول بأن ما قد يبدو صحيحا من وجهة نظر الفلسفة قد يبدو غير صحيح من وجهة النظر الدينية، ولكن ابن رشد لم يقصد إلى هذا، وإنما كان يحاول وضع الفلسفة فى مقام عال، فى حين تظل اللاهوتيات حكما على الفلسفة نفسها، وبهذا يصبح الفيلسوف هو الذى يقرر أى المبادئ الدينية ينبغى فهمها بالرمز وكيفية تفسير هذه الرموز.

---

(١) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، لابن رشد

ولقد لقى هذا التفسير الرشدى ترحيبا شديداً لدى المدرسيين اللاتين "الذين عرفوا باسم "الرشديين" وهناك بعض العبارات لابن رشد، التى إن أخذت بمعناها الحرفى فقد يستفاد منها أن ما قد يبدو صحيحا فى الفلسفة قد يبدو غير متساوٍ مع قواعد الإيمان، من قبيل قوله بأن المدرك الفاعل مفرد عدديا، وقد علق البعض على هذه الفكرة بأنها جاءت بمثابة السخرية من جانب ابن رشد من خصومة المتزميتين.

والحق أن المتشددين من رجال الدين كانوا لا يقبلون ابن رشد، وبالمثل لم يكن هو يقبلهم أيضا، ولذا فإن موقفه هذا قد أدى إلى صدور قرارات بتحريم دراسة الفلسفة اليونانية فى إسبانيا، وإلى إحراق العديد من كتب الفلسفة.

٥ - هذا وسوف نتناول تأثير الفيلسوف ابن رشد على مفكرى غرب أوروبا المسيحى مرة أخرى فى موضع لاحق، ولكننا هنا نود أن نشير إلى أن الشاعر دانتى (١٢٦٥-١٣٢١م) قد وضع ابن رشد وابن سينا "فى الكوميديا الأهلية" فى المظهر ثم وضع سيجر من برابانت وهو من "الرشديين" فى السماوات، مع مديح استنطق به توما الإكوينى نفسه فى حق سيجر، رغم الخصومة الشديدة المعروفة بين الاثنين.

لقد تعمد دانتى أن يضع الفلاسفة فى مرتبة أعلى، ولكنه، بسبب روح العصر، لم يمكن أمامه إلا أن يضع ابن رشد وابن سينا فى المطهر، وإن كان قد وضع تلميذا من تلاميذ ابن رشد المخلصين، وهو سيجر، فى الجنة، كما أن دانتى يقدم توما الإكوينى وهو يمتدح سيجر، الواقف عن يساره، فى حين يضع ألبرت الكبير واقفا على يمين الإكوينى، ليوحى إلى القارئ بأن الإكوينى كان أيضا ينادى بفلسفة تقوم على العقل الطبيعى، وهذا ما كان يدعو إليه سيجر من برابانت الرشدى ومع أن دانتى نفسه لم يقبل كل ما قال به سيجر، فإنه يتخذه رمزا فإنه للفلسفة الخالصة.

وهنا نجابه بالسؤال التالى: لماذا اختار دانتى شخصيات ابن سينا، وابن رشد، وسيجر من برابانت بالذات.. هل لمجرد أن هؤلاء الثلاثة كانوا فلاسفة مرموقين، الآن دانتى كان مدينا بالشىء الكثير للفكر الإسلامى.

لقد بيّن لنا كل من الأستاذ برونز ناردى(١) والأستاذ آسين بلاسيوس(٢) أن دانتى كان مدينا بالشىء الكثير لأفكار الفارابى، وابن سينا، والإمام الغزالى، وابن رشد فى أفكاره، ومن ذلك تأثره بنظرية، النورانية الإلهية، ونظرية "المدركات" وتأثير المجالات السماوية، والنظرية القائلة بأن الشق العقلانى للروح هو الذى يخلق بطريقة مباشرة، ونظرية الحاجة إلى "التجلى الإلهى" من أجل الإدراك بواسطة العقل البشرى- الخ.

إن بعض هذه الأفكار قد وردت فى كتابات أغسطينوس، ولكن دانتى، الذى لم يكن أبداً من أتباع توما الاكوينى المخلصين، كان مدينا بالشىء الكثير للفكر الإسلامى ولابن رشد بوجه خاص، وهذا ما جعله يضع الفلاسفة المسلمين فى رتب أخرى عالية، وأن يضع واحدا من أتباع ابن رشد "سيجر الرشدى" فى ملكوت السموات نفسها!.

---

(1) Inferno al tomismo di Dante e alla quistioone di Sigieri (Giotnale Dantesco), xx11.5.

(2) Islam and the Divine Comedy (abridged English Transl, London, 1926).

الفصل العشرون

الفلسفة اليهودية

الكابالا - ابن كبر (Avicebron)

مايمونيدس "ابن ميمون"

١ - استقى فلاسفة اليهود أفكارهم من منابع ثقافات الأمم الأخرى. كنا فى الجزء الأول من هذا التاريخ قد توقفنا عند فيلون اليهودى السكندرى "حوالى ٢٥ق م-٤٠م" الذى حاول مصالحة اللاهوت اليهودى مع الفلسفة اليونانية، فى منظومة جمعت بين الفكر الأفلاطونى "نظرية المثل" وأفكار الرواقيين "نظرية اللوغوس أو العقل" وبعض الأفكار الشرقية "عن الكائنات الوسيطة" ويؤكد فيلون فى فلسفته على المفارقة الإلهية، التى صارت فيما بعد من سمات عقيدة "الكابالا" بعد أن نهلت من الفكر الأفلاطونى وتدور الكابالا حول فكرتين: فكرة "السوهار" Sohar أو الإشراق التى ظهرت مع أوائل القرن الثالث عشر، وهى من وضع يهودى إسبانى قرابة سنة ١٣٠٠م، مع تعديلات، وإضافات لاحقة، تكشف فلسفة "الكابالا" عن تأثيرات أفلاطونية محدثة عن الفيض الإلهى، والكائنات الوسيطة بين الله والعالم، وتظهر الأفكار الأفلاطونية المحدثة أيضا بشكل أوضح فى "السوهار" وذلك على يد اليهودى الأسبانى ابن كبر الذى عرفه المدرسيون اللاتين باسم "افيكبرون" Avicebron.

٢ - سليمان بن جبريل أو ابن كبر:

كان المدرسيون اللاتينيون يظنون أن ابن كبر فيلسوف عربى، وقد ولد ابن كبر فى مدينة ملقا سنة ١٢٠١م، وتلقى تعليمه فى مدرسة سرقطة، وتوفى سنة ١٠٦٩/ ١٠٧٠م، وكان ابن كبر متأثراً بالفلسفة العربية الإسلامية، وقد وضع كتابه الرئيسى

بعنوان "ينبوع الحياة" باللغة العربية، ولكن هذا النص العربى قد ضاع، وبقيت الترجمة اللاتينية له التى ألم بها كل من يوهانس هسبانوس، ودومنيكوس جونديز النيوس، ويقع هذا الكتاب فى خمسة أبواب، وكان له أثر واضح على المفكرين الأوروبيين فى العصور الوسطى.

وتتضح الأفكار الأفلاطونية المحدثة فى كتابات ابن كبر عن "الفيض الإلهى" فالله هو مدر كل الخليفة، الذى يعجز العقل البشرى عن إدراكه، وإنما يتأتى إدراكه فقط عن طريق الحدس، أو شغاف القلب، وهو يتحدث أيضا عن "الإرادة" الإلهية التى يتم من خلال فيضها خلق كل شىء، وهى المشيئة الإلهية تتجاوز كل ما هو مادى وصورى، ولا يمكن إدراكها إلا بمساق صوفى، وإن كانت الصلة بين هذه المشيئة وبين اللّه من الأمور التى يصعب الخوض فيها، وهو يميز أيضا بين الجوهر الإلهى وبين المشيئة الإلهية، بأن يضع المشيئة فى "أقنوم" خاص بها، والتى من خلالها تتم صنائع اله لتتبدى لهذا العالم، كذلك يضع ابن كبر الإرادة الإلهية كصنو للعقل "اللوجوس" التى من خلالها تنبثق الروح الكونية وعالم الروح، من الهيولى "المادة" الصورة الكونية، ومن هذه الروح الكونية تنبثق الأرواح الخالصة والأشياء الجسدية أيضا.

ومن النقاط الهامة فى فلسفة ابن كبر أيضا فكرته عن البنية المادية لكل المخلوقات وهى فكرة مستقاة من أفلوطين "السكندرى"، والتى تأثر بها كثيراً بعض المدرسيين فى أوروبا الغربية، وفى هذا يقول ابن كبر إنه مثلما تنبثق عن عالم الروح صور للأفراد، فكذلك تنبثق مادة روحانية أيضا، تبدو واحدة فى الإدراك "العقلى" وفى الروح العقلانية، وفى المادة الجسدية، وعلى هذا فالمادة لا تحتوى على شىء جسدى فى حد ذاتها، ولكنها هى التى تحدد البنى المادية المحدودة لكل الخلائق.

وقد تبنى هذه النظرية عن البنية المادية للخلائق القديس بونافنتورا، وهو من أعلام جماعة الفرنسيسكان المعاصرين للقديس توما الإكوينى.

ويعتقد ابن كبر فى وجود تعددية فى البشر، مما يعنى أيضا تعددية فى الرتب نحو الكمال، وهو يقول بأن المخلوق الفرد يشبه كونا مصغرا microcosm من الناحية البنيوية، من حيث امتلاكه للأعضاء الجسدية كاملة، والحواس، والعقل جميعا.

وكل مخلوق جسدى يمتلك الصورة التى تحدد موقعه فى سلسلة الكائنات الحية، سواء من البشر أو من مملكة الحيوان.

ولقد قيل إن نظرية ابن كبر هذه هى نفسها التى نادى بها أغسطينوس وأتباعه من حيث تعددية الصور، وفى قول أغسطينوس بأن الصور الأدنى تجاهد فى المسيرة قبالة الصور الأسمى ما هو حاصل فى عقل الإنسان الذى يتدرج من المستويات الدنيا فى المعرفة نحو المراتب الأعلى فى التفكير.

٣ – أما أكثر الفلاسفة اليهود شهرة فى العصور الوسطى فهو موسى بن ميمون "ميمونيدس" الذى ولد فى قرطبة سنة ١١٣٥ وتوفى فى القاهرة سنة ١٢٠٤م، والذى كان قد استقر بها بعد هجرته إليها من بلاد المغرب.

وفى كتابه "دلالة الحائرين" يحاول ابن ميمون تقديم قاعدة عقلانية للفلسفة، وذلك على أساس الفكر الأرسطى الذى كان يجله كمثل أعلى للفكر الإنسانى، بل ووضعه فى مرتبة بعد مرتبة الأنبياء، ويقول ابن ميمون إنه ينبغى أن نحكم العقل فى قضايا اللاهوت، فلو أن بعض ما ورد فى التوراة يتعارض مع ما يقره العقل، فلا مناص هنا من تفسير هذه النصوص التوارتية بطريقة رمزية.

ولا يعنى هذا أن ابن ميمون لا يقبل ما تقول به اللاهوتيات، استنادا إلى قناعاته بالمنطق الأرسطى، وإنما هو يقول بأن خلق العالم فى لحظة زمنية يعينها من العدم يعنى أن العالم ليس أزليا كما هو متواتر من اللاهوتيات، ولكن لو أن أزلية العالم يمكن إثباتها بالبرهان العقلى. وتكون متعارضة مع اللاهوت، فليس أمامنا سوى اللجوء إلى التفسير الرمزى أو المجازى، بمعنى أنه عندما تعجز الفلسفة عن إثبات أزلية العالم، فلابد من رفض المنهج الفلسفى وحتى ما قال به أرسطو نفسه فى هذا الخصوص.

ولذا فإن ابن ميمون يعترف بأن أفلاطون فى هذه النقطة أقرب إلى الحقيقة من أرسطو؛ لأن أفلاطون قد نادى بأزلية المادة "الهيولى" فقط.

ومع ذلك فإن ابن ميمون، يعود ليعلن أن خلق المادة والصورة قد تم من العدم، ولا يفهم هذا – فى تقديره– إلا بالتسليم بالمعجزات التى تقول بها التوراة؛ لأن الله هو القادر على تسيير دفة قوانين الطبيعة وفق إرداته، فهو الخالق للكون بكل ما تعنيه هذه الكلمة.

ولقد تصدى الكثيرون من اللاهوتيين لآراء ابن ميمون هذه،، واتهموه بأنه يضحى بما ورد فى التوراة إرضاء للفلسفة اليونانية، كما أن بعض اليهود فى فرنسا طلبوا من محاكم التفتيش محاكمته كواحد من الهراطقة.

والواقع أن ابن ميمون قد نادى فقط بأن هناك حقائق يقينية كثيرة إلى جانب ما ورد فى اللاهوتيات، كما أنه أعطى الفلسفة دوراً هاما فى إعمال العقل، مما حفز الكثيرين من المشتغلين بالفلسفة من اليهود فى إسبانيا.

وواضح أنه كان شديد الإعجاب بأرسطو، وإن كان لم يقره فى القول بأزلية العالم، فالرأى عنده أنه عندما تعجز الفلسفة عند إقامة البراهين على خلق العالم فى لحظة معينة من الزمن، فإنها أيضا "الفلسفة" ليست بعاجزة أبدا عن إثبات مصدر حجج أرسطو نفسه فى هذه النقطة، لقد اعتمد ابن ميمون فى إثبات وجود الله على اللاهوتيات الطبيعة كما شرحها كل من الفارابى وابن سينا، مبينا يدلل الله هوالمحرك الأول، لكل الخليقة، وبأنه الضرورى الوجود والعلة الأولى، كذلك اتخذ ابن ميمون من شرحها أرسطو فى الفيزيقا، و "الميتافيزيقا" ما يدل به على رأيه، وإذا كان ابن ميمون قد قدم عدة براهين سبق بها ما نادى به توما الإكوينى، إلا أنه أكثر تأكيدا على قصور عقولنا البشرية عن الخوض فى صفات اللّه، فالله هو العقل المطلّق الخالص، المنزه فوق كل الخلائق، ولذا فإننا نستطيع أن نشير إلى الصفات الإلهية بأسلوب السلب، وليس بالإيجاب، كأن نقول مثلا: الذى ليس كمثله شىء.

واللّه هو المتعالى والمفارق "مع وجود وسائط بين الله والعالم هناك هيراركية من العقول أو الأرواح خالصة".

ويتفق توما الإكوينى مع هذا الرأى، ولكن ابن ميمون كان يؤكد على صيغة النفى بشكل أكثر.Via negative .

ورغم هذا النهج من أسلوب النفى، فإن ميمون ينادى بإيجابية القول بأن الله هو خالق الكون ورب العناية، الواحد الأزلى.

ويختلف ابن ميمون عن ابن كبر فى أنه يقول بأن الله يخص بعض خلائقه من البشر بعنايته، كما أنه يعتقد، أن الإدراك الفاعل هو الإدراك العاشر الخالى من المادة، والخلود- وفق رأيه- نصيب أهل العدل فى هذا العالم، وهو أيضا يقر بحرية إرادة البشر فى اختياراتهم للعدالة، ولكنه يفكر فيما قيل عن تأثير الأجسام السماوية والأخلاق على سلوك بنى البشر.

وباختصار فإن موسى بن ميمون قد حاول جاهداً أن يصلح بين الفلسفة اليونانية وعقيدته الدينية بطريقة أفضل من نهج ابن كبر، كما أن تأثره بأرسطو قد أتى أشد وضوحا فى مجمل فلسفته.

الفصل الحادى والعشرون

الترجمات - الأعمال المترجمة - الترجمة عن اليونانية والعربية
أثر الترجمات على الفكر الأوروبى الوسيط
ومناهضة الفكر الأرسطى

قبل حلول القرن الثانى عشر كانت قد تمت ترجمة جزء من كتاب "الأورجانون" Organon لأرسطو "المقولات والشروح" إلى اللغة اللاتينية على يد الفيلسوف بوئثيوس بعنوان "المنطق القديم" Logica Vetus ولكن عمل أرسطو هذا فى مجمله قد اكتملت ترجمته إلى اللاتينية فى القرن الثانى عشر. فى سنة ١١٢٨م، على وجه التقريب قام جيمس من البندقية بترجمة "التحليلات" Analytics والمواضيع Topice والجدليات السفسطائية- sophistical Arguments عن اليونانية إلى اللاتينية تحت مسمى المنطق الجديد Logica nova ويبدو أن أجزاء من أبواب أخرى من "منهج" أرسطو، إلى جانب "المقولات" والتحليلات قد حفظ حتى القرن الثانى عشر فى الترجمة التى اضطلع بها بوئثيوس وفى كل الأحوال، ظهرت الترجمة الكاملة لهذا العمل باللاتينية فى منتصف القرن الثانى عشر.

ويلاحظ أن الترجمة التى قام بها جيمس قد جاءت عن النص اليونانى، وكذلك الحال مع الباب الرابع من كتاب البحث الآثار العلوية Meterologica على يد هنريكوس من كتانيا فى صقلية، التى كانت مركزا هاما من مراكز الترجمة فى العصور الوسطى.

وفى صقلية أيضا تمت ترجمة كتاب بطليموس بعنوان القواعد الكبرى megale syntaxis وكتاب "البصريات" وبعض أعمال إقليدس، وكتاب "عناصر الطبيعة" Ele-mentatis Physica إلى اللاتينية.

كذلك نشطت حركة الترجمة فى مدرسة طليطة فى إسبانيا، تحت رعاية كبرى الأساقفة رايموند (١١٢٦– ١١٥١م) فلقد قام يوهانس هسبانوس بترجمة "منطق ابن سينا إلى الإسبانية فاللاتينية، فى حين أن دومينكوس جونديزا النيوس قام "بمعرفة بعض العلماء" بترجمة الميتافيزيقا لابن سينا، وأجزاء من "الفيزيقا" و"الكفاية عن السماء والأرض" De Dufficentia, De Caeb et de Mundo أيضا لابن سينا إلى جانب كتاب "الميتافيزيقا" للإمام الغزالى وكتاب "العلوم" Scientiis للفارابى، كذلك قام دومينكوس ويوهانس بترجمة كتاب "نبع الحياة" لابن كبر من العربية إلى اللاتينية.

ولعل من أبرز هؤلاء المترجمين كان جيرارد من كريمونة، الذى انكب على الترجمة فى مدينة طليطلة ما بين أعوام ١١٣٤– ١١٨٧ وفيها قام بترجمة كتاب أرسطو "التحليلات الثانية" Posterior Analytics عن العربية "إلى جانب شروح ثيمسقيوس" وكتاب "الفيزيقا" وكتاب "السماوات والأرض" وكتاب "الكون والفساد" De Generatione et Corruptione والأبواب الثلاثة الأول من كتاب "البحث فى المنطق"، ثم كتاب الكندى عن "الإدراك والرؤى والبصر والحواس الخمس الجوهرية" De Intellectu,De sommo et Visione De, quinque Essentiis وكتاب العلل Liber de Causic و غيره.

وظلت مدرسة طليطلة للترجمة مزدهرة فى القرن الثالث عشر، فلقد قام مايكل سكوت "ت١٢٣٥م" بترجمة كتاب "عن السماء والعالم" وكتاب عن "النفس" وكتاب "عالم الحيوان" ثم كتاب "الفيزيقا" لأرسطو، إلى جانب شروح ابن رشد لكتاب "عن السماء والعالم" وكتاب "عن النفس" وكذلك مختصر ابن سيناء "عن الحيوان".

أما هرمان الألمانى "ت ١٢٧٢م" الذى كان أسقفا لمدينة استورجا، فقد قام بترجمة كتاب ابن رشد "الشروح الوسط" لكتاب "الأخلاق النيقوماخية" وملخص آخر لنفس العمل، ثم شروح كتابى "الخطابة" و "الشعر" لأرسطو.

٢ - يتضح مما سبق أن المدرسيين اللاتينيين قد اعتمدوا فى تعرف فلسفة أرسطو ليس فقط من خلال الترجمات العربية لأعمال أرسطو، وإنما أيضا من خلال ترجمات مباشرة عن اليونانية، من ذلك أن هنريكوس أريستيوس، على سبيل المثال، قد قام بترجمة الباب الرابع من كتاب "البحث فى المنطق" عن اليونانية قبل قيام جيرارد من كريمونة بترجمة الأبواب الثلاثة الأولى لنفس العمل عن الترجمة العربية.

كذلك تمت ترجمة أجزاء وافرة من "الميتافيزيقا" عن اليونانية مباشرة، وكانت هذه الترجمات عن اليونانية، التى شملت الأبواب الثلاثة الأولى وجزءا صغيرا من الباب الرابع، متداولة فى أيدى الدارسين فى باريس مع حلول سنة ١٢١٠م، حين عرفت تحت مسمى "الميتافيزيقا القديمة" تمييزًا لها عن الترجمة عن العربية التى قام بها جرارد من كريمون، ومايكل سكوت، والتى عرفت باسم "الميتافيزيقا الجديدة" "فى النصف الأول من القرن الثالث عشر" ويلاحظ أن الأبواب المرقمة "ك،م،ن= "K,M,N إلى جانب بعض الأجزاء، الصغيرة الأخرى لم ترد فى هذه الترجمة، وفى النصف الثانى من القرن الثالث عشر عرفت هذه الترجمة إما باسم "الميتافيزيقا الجديدة" أو "الترجمة الجديدة" ارتبطت باسم وليم من موريبكى " Moerbeke ت بعد ١٢٦٠"، وهى الترجمة التى اعتمد عليها توما الإكوينى، فى شروحه، كذلك وجدت هناك ترجمة أخرى عُرفت باسم الترجمة المتوسطة عن اليونانية، وهى التى اعتمد عليها ألبرت الكبير فى شروحه، التى كان توما الإكوينى على علم بها أيضا.

أما عن ترجمة "الأخلاقيات" لأرسطو، فقد تمت ترجمة البابين الثانى والثالث من "الأخلاقيات النيقوماخية" مع نهايات القرن الثانى عشر عن اليونانية "وربما كانت نسخة من الترجمة التى كان قد قام بها بوئثيوس قبل ذلك بعدة قرون" والتى عرفت باسم "الأخلاقيات القديمة" فى حين أن ترجمة لاحقة للكتاب الأول عرفت باسم "الأخلاقيات الجديدة" وبعد ذلك ظهرت ترجمة كاملة للأخلاقيات الأرسطية بواسطة روبرت جروستت "ت ١٢٣٥م"، ضمت الكتب الثلاثة الأولى منها، الأخلاقيات القديمة، و"الأخلاقيات الجديدة" معًا، أما "الأخلاقيات الكبرى" Magna فقد قام بترجمتها

بارثولوميو من مسيتا فى عهد الملك ما ينفر (١٢٥٨-١٢٦٦م) من صقلية، وإن كان القرن الثالث عشر فى غرب أوروبا لم يعرف سوى "أخلاقيات يوديموس" Eudemian Ethics.

أما كتاب "عن النفس" لأرسطو فقد تمت ترجمته عن اليونانية قبل سنة ١٢١٥م ثم جاءت ترجمة مايكل سكوت لنفس الكتاب عن العربية بعد ذلك بوقت وجيز، كما أن وليم من مويربيكى أخرج نصا آخر عن اليونانية، أغلب الظن فى ترجمة مماثلة للترجمة السابقة، وبالمثل كانت هناك ترجمة لكتاب، الفيزيقا عن اليونانية قبل ظهور الترجمتين العربيتين اللتين قام بهما كل من جيرارد من كريونة، ومايكل سكوت، فى حين أن ترجمة كتاب "الكون والفساد" عن اليونانية قد جاءت أيضا قبل ظهور الترجمة عن العربية على يد جيرارد من كريمونة.

أما كتاب السياسة فقد تمت ترجمته عن اليونانية قرابة سنة ١٢٦٠م، بواسطة وليم منمويربيكى "ولم تكن هناك ترجمة لهذا العمل عن العربية" والذى يرجح أيضا أنه هو الذى قام بترجمة كتاب "الاقتصاد" ١٢١٥م، وتوفى سنة ١٢٨٦م، وكان كبيراً لأساقفة كورنثة، وهو الذى قام بترجمة أعمال أرسطو عن اليونانية، وأعاد تنقيح الترجمات المبكرة "وبهذا أسدى خدمة لصديقة توما الأكوينى الذى كان فى حاجة إلى كتاب "شروح" أرسطو، كذلك عكف وليم هذا على ترجمة بعض الشروح التى سجلها كل من اسكندر من الأفرودسى، وسمبيلقوس، ديوهانس فيلويونوس، وثيمستيوس، وأيضا بعض أعمال بروقلوس ومن بينها طرحه لمحاورة "طيماوس" لأفلاطون[1]، كما أن ترجمة وليم لكتاب "عناصر اللاهوت" ليروكلوس كانت الأساس الذى بنى عليه توما الإكوينى رأيه بأن كتاب "العليات" لم يكن لأرسطو كما كان يظن، الدراسون، وإنما هو من تأليف بروكلوس، ومن الأعمال الأخرى لوليم أنه قام بترجمة كتاب "الخطابة" لأرسطو أيضا،

(١) كانت محاورة "طيماوس" معروفة فى الغرب الأوروبى من خلال شيشيرون، وكالكيديوس، ولكن محاورات "مبينون" و "فيدون" لم تظهر حتى القرن الثانى عشر على يد هنريكوس أرسنيوس.

أما كتاب "الشعر" لأرسطو، فلم يكن لدى مفكرى العصور الوسطى سوى ترجمة هرمان الألمانى لهذا العمل نقلا عن شروح ابن رشد[(١)].

هذا وتشير الأبحاث الحديثة إلى أن الترجمة عن اليونانية لأعمال أرسطو كانت قد سبقت الترجمة عن العربية لهذه الأعمال، ولكن فى حالة نقصان الترجمة عن اليونانية كان البديل هو الترجمات اللاتينية عن العربية، إلى أن تمت ترجمة الأجزاء الناقصة من أعمال أرسطو عن اليونانية مباشرة، ويعني هذا أن مفكرى العصور الوسطى اللاتين لم يكونوا يجهلون أفكار أرسطو، ولكن لابد من الاعتراف بأن هؤلاء المغتربين لم يكونوا يميزون بين ما هو أرسطى وما هو ليس من أفكار أرسطو بالمرة.

ومن الخطوات الهامة فى إزالة هذا اللبس ما توصل إليه القديس توما الإكوينى من أن كتاب "العلل" Liber de Causis ليس من وضع أرسطو، وكان توما الإكوينى مدركا إلى أن شروح ابن رشد لأرسطو تتضمن آراء خاصة بابن رشد نفسه، كما أنه كان يعتقد أن ديونسيسوس المنحول كان من أتباع المدرسة الأرسطية.

وحقيقة الأمر هى أن مفكرى الغرب اللاتينى كانوا عاجزين عن إدراك التتابع الزمنى لتاريخ الفلسفة، فهم على سبيل المثال لم يكونوا على وعى بالعلاقة بين أرسطو وأفلاطون، أو بالصلة بين أفلاطون والأفلاطونية المحدثة وأرسطو، وبهذا يمكن القول بأن القديس توما الإكوينى، كان شارحًا جيدًا لأفكار أرسطو، ولكنه فى نفس الوقت لم يكن مدركا للتتابع التاريخى لحركة الفلسفة اليونانية، كما يدركها المفكرون المعاصرون، ورغم ذلك فلقد أحسن الإكوينى استخدام ما وصل إليه من معلومات عن أرسطو، وإن كانت معلوماته مجزوءة وناقصة فى الحكم النهائى.

٣ – لقد ساهمت ترجمات أعمال أرسطو والشروح المتعلقة بها، إلى جانب ترجمات شروح وأفكار الفلاسفة العرب إلى اللاتينية، فى إنعاش الحركة الفكرية بين

---

(١) هناك جدل حول مدى استفادة توما الإكوينى من ترجمة وليم من مويربيكى لأعمال أرسطو.

المدرسيين الأوربيين؛ إذ إن هذا الزخم الفكرى قد أمدهم بمذاهب فلسفية مستقلة منهجيًا عن دوائر اللاهوتيات، فى أطر تشبع طموحات العقل الإنسانى فى تأمله لقضايا الكون، ولا شك فى أن مذاهب أرسطو، وابن سينا، وابن رشد قد عززت من معالم الدربٍ أمام العقل الإنسانى، بعيداً عن قضايا العقيدة المسيحية وأركانها لأنها تبلورت أساسا على قاعدة من الفكر الفلسفى اليونانى الكلاسيكى، وعلى شروح رؤى الفلاسفة المسلمين، وما من شك فى أن هذه الترجمات الجديدة قد ساعدت على تجلى العقل الأوروبى وتمكينه من التمييز بين ما هو فلسفى وما هو لاهوتى، وكان لمنظومة أرسطو الفلسفية قصب السبق فى هذا المضمار، إذ نظر المدرسيون الأوروبيون إلى أرسطو على أنه قمة الفكر الإنسانى فى عقلانية لم يسبقه إليها أحد.

أما بالنسبة لنا، ونحن نقوم برصد هذه التطورات الفكرية عن بعد، فإنه يبدو لنا أن مفكرى العصور الوسطى قد بالغوا كثيراً فى مدح عبقرية أرسطو "فهم مثلا لم يكونوا على وعى بالمراحل المختلفة فى تقلب أفكار أرسطو" ولكننا مع هذا لو أننا وضعنا أنفسنا فى عصر هؤلاء المدرسيين، لكانت أفكار أرسطو ستبدو لنا مثلما بدت لهم على أنها أعظم إنجاز عقلى كامل، لا مثيل له على مدار تاريخ الفكر الغربى فى العصور الوسطى.

ومع ذلك فإن منظومة أرسطو الفلسفية قد جوبهت بمعارضة من جانب بعض الدوائر الكنسية الغربية، وإن كان قد صعب على هذه الدوائر تجاهل قيمتها وتأثيرها، ويرجع السبب فى هذه المعارضة إلى أن كتاب "العلل" الذى ظل حتى اكتشاف توما الإكوينى لحقيقة مؤلفه" وكتاب اللاهوتيات الأرسطية "(*) وهو فى الحقيقة مقتطفات من تساعيه أفلوطين السكندرى" وكتاب "سر الأسرار" الذى وضعه فيلسوف عربى فى أواخر القرن الحادى عشر أو أوائل الثانى عشر" كانت كلها تُعزى إلى قلم أرسطو، وبهذا نُسبت إلى أرسطو بعض الأفكار التى لم يقل بها أصلا، كما أن نسبة هذه الأعمال لأرسطو كان يبرر شروح الفلاسفة للأفكار الأرسطية من منظور أفلاطونى محدث.

(*) وهو المعروف عند الإسلاميين باسم "أثولوجيا أرسطو طاليس" وباسم "كتاب الربوبية" وهو مجموعة مقتطفات من أفلوطين (المراجع).

ولقد جاءت المعارضة للفكر الأرسطى من جانب بطرس من كوربى – cor beil كبير أساقفة سنز Sens فى مجمع إقليمى عُقد فى باريس سنة ١٢١٠م، حيث يقر منع تدريس كتاب أرسطو عن "الفلسفة الطبيعية" وشروطها سواء فى المحاضرات العامة أو فى الحلقات الخاصة، كما توعد المجمع مَنْ يقوم بتدريسها بالحرمان الكنيسى.

وأغلب الظن أن "الفلسفة الطبيعية" المشار إليها فى هذا المجمع قد تضمنت "الميتافيزيقا الأرسطية"؛ لأنه عندما تم اعتماد لوائح جامعة باريس على يد المندوب البابوى روبرت دى كورسون سنة ١٢١٥م، تقرر حظر تدريس "الميتافيزيقا" والفلسفة الطبيعية، وملخص هذه الأعمال إلى جانب كتابات كل من داود من دينانت، وعمودى من بنى Bene وموريس الإسبانى "هناك خلط هنا مع اسم ابن رشد" وإن كان قد أبقى على "المنطق الأرسطى" و "الأخلاق" دون تحريم.

وهذا الحظر، كما أوضحنا سلفا، يرجع أساسا إلى أن أعمالا كثيرة قد نُسبت إلى أرسطو، التى لم تكن بالفعل من وضعه، أما بالنسبة لعمودى، من بنى، فقد تم تحريم كتاباته؛ لأنها– وفقًا لرأى المجمع– تناقض العقيدة المسيحية وتقارب الفكر الأرسطى، كذلك جاءت إدانة كتابات داود من دينانت بالهرطقة؛ لأنه كان يحاج بالميتافيزيقا الأرسطية، التى كانت قد تُرجمت عن اليونانية ووفدت إلى الغرب اللاتينى من بيزنطة قبل سنة ١٢١٠م.

يضاف إلى كل هذا، أن أرسطو كان ينادى بأزلية العالم، كما أن أفكار داود من دنيانت، وعمورى من بنى كانت تمثل تهديداً لأركان العقيدة كما قال اللاهوتيون، فى الدوائر السلفية المسيحية.

لقد كان كتاب "الأورجانون" Organo متداولا بين المفكرين الأوروبيين منذ فترة وجيزة قبيل تاريخ الإدانة، ولكن الأفكار المتعلقة بالميتافيزيقا، وأزلية الكون كانت جديدة على العالم الغربى، ومن ثم فقد رأى فيها الكنسيون تهديداً خطيراً، بل وهرطقا، يتهدد قواعد الإيمان المسيحى.

ومع ذلك فإن الباب جريجورى التاسع، رغم وقوفه إلى جانب المعارضين للفكر الأرسطى، قد قام بتعيين لجنة من وليم من أوكزير، وستيفن من بروفين Provins وسيمون من أوثى Authie للنظر فى أمر كتب أرسطو المحظورة، ولما كان هذا التوجه يتضمن وجهة نظر أقل تشدداً عما قد سبق من مواقف، فإن الدارسين راحوا ينكبون على الفكر الأرسطى دون توجس أو خشية من الدوائر الكنسية.

وقد حاول البابا إنوسنت الرابع سنة ١٢٤٥م اتباع نفس خطى سلفه الباجريجورى التاسع فى مدينة تولوز، ولكن موجة الحماس للفكر الأرسطى كانت قد انتصرت وثبتت أقدامها على الساحة وعلى ذلك فإنه بدءا بسنة ١٢٥٥م، صار مسموحا بتدريس كل أعمال أرسطو فى جامعة باريس، ولم يكن بوسع الكرسى البابوى فى روما أن يفعل شيئا، وإن كان البابا انوسنت الرابع قد جدد تحريم كتب أرسطو سنة ١٢٦٣م.

بعد أن ازداد أتباع الفيلسوف ابن رشد فى الغرب اللاتينى يوما بعد الآخر، ولكن هذا التحريم البابوى ظل ورقة ميتة أو حبراً على ورق؟

وأخيراً فى سنة ١٣٦٦م، أخذ المندوبون عن البابا أوربان فى الخامس على أن يقوم طلاب الليسانس فى الآداب فى جامعة باريس بدراسة كل أعمال أرسطو، وعند هذا المنعطف كان قد تحقق لدى الجميع أن كتاب "العلية" موضع الجدل لم يمكن من وضع أرسطو، وأنه رغم الشروح الرشدية لفكر أرسطو، فإنها وفلسفة أرسطو ذاتها لم تكن متعارضة مع قواعد الإيمان، وهكذا باتت المبادئ الوثنية المسيحية تطرح دون حرج من خلال رؤى أرسطية الطابع.

إن هذا العرض الموجز عن الموقف الرسمى تجاه فلسفة أرسطو من جانب رجالت الكنسية الرومانية الدوائر الأكاديمية يبّين أن الأرسطية هى التى انتصرت فى نهاية المطاف.

ولكن هذا لا يعنى أن جميع الفلاسفة اللاتينيين فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر كانوا يتقبلون كل أفكار أرسطو بنفس الدرجة، وسوف نعرض لهذه النقطة فى الفصول التالية.

ومع هذا وذاك تبقى حقيقة ثابتة ومؤداها أن شبح أرسطو قد ظل مهيمنا على الساحة الأوربية فى مجال الفلسفة فى العصور الوسطى، ولكن هذه الحقيقة لا ينبغى أن تقودنا إلى الاعتقاد بأن مفكرى الغرب اللاتينى قد تقبلوا تقبلاً أعمى كل كلمة قالها هذا الفيلسوف اليونانى العظيم.

الباب الخامس

القرن الثالث عشر

الفصل الثانى والعشرون

جامعة باريس - الجامعات والدوائر العلمية الأخرى - المناهج الجامعية - الأنظمة الدينية فى باريس - تيارات الفكر فى القرن الثالث عشر

١ - ارتبط كبار الفلاسفة اللاهوتيين فى حقبة بعينها من القرن الثالث عشر بجامعة باريس. وكان هؤلاء من الخريجين وأعضاء هيئة التدريس، من أبناء مدرسة نوتردام الكاتدرائية والمدارس الأخرى فى باريس. وكانت لوائح جامعة باريس قد اتخذت الصفة الرسمية بعد أن صدق عليها روبرت دى كورتسون المندوب البابونى سنة ١٢١٥م.

ومن بين الأسماء المرموقة فى أروقة جامعة باريس نجد أن إسكندر من هيلز، والقديس بنونافنتورا، والقديس ألبرت الكبير، والقديس توما الإكوينى ومتى من أكوا بارتا، وروجر مارستون، وريتشارد من مدلتاون، وروجر بيكون، وجيل من روما، وسيجر من بارابانت، وهنرى من غنت، ورايموندلول، ودون سكوتوس "ت١٣٠٨م" وبعض هؤلاء كان قد تخرج فى جامعة باريس أو كان قد حاضر فيها، أو أنه يجمع بين الحالين.

وفى نفس الحقبة انتعشت مراكز أخرى للتعليم العالى فى الغرب الأوروبى، وصار لها سماتها الخاصة؛ فلقد ارتبطت بعض الأسماء المرموقة أيضا بجامعة أكسفورد، من أمثال روبرت جروستست، وروجر بيكون، ودون سكوتوس، وفى حين أن باريس كانت مركز انتعاش للفكر الأرسطى، كانت أكسفورد تقترن بفكر القديس أغسطينوس، وأيضا بالمنهج التجريبى الإمبريقى أو العملى، والذى كان يمثله روجر بيكون.

ورغم أهمية جامعة أكسفورد، وبروز جامعة بولوينا، وشهرة البلاط البابوى فى الحركة الفكرية من حين لأخر، فإن مقام للدراسات العليا ظل مرتبطا فى القرن الثالث عشر بجامعة باريس.

فلقد دأب العلماء على السفر إلى جامعة باريس، ثم العودة بعد حين إلى مواقعهم فى اكسفورد أو بولوينا أو غيرها، وقد حملوا معهم روح وأفكار أروقة جامعة باريس، وحتى الأساتذة الذين لم تطأ أقدامهم مدينة باريس كانوا أيضا متأثرين إلى حد بعيد بالتيارات الفكرية بجامعة باريس، ومن هؤلاء على سبيل المثال لا الحصر كان العالم روبرت من جروستتست.

ولقد أدى هذا المركز المرموق الذى كانت تحتله جامعة باريس، إلى جانب تصدى أساتذتها للدفاع عن قواعد الإيمان الصحيح، إلى اهتمام البلاط البابوى بهذه الجامعة بوجه خاص، وعلى هذا فعندما احتدم الجدل فى جامعة باريس حول الفكر الأرسطى وشروح ابن رشد لهذا الفكر ثم ظهور بعض الآراء التى لا تتسق مع قواعد الإيمان- من وجهة نظر بعض اللاهوتيين- رأت البابوية ضرورة التدخل لفض هذا الاشتباك، وواقع الأمر أنه كان من الصعب على أى دائرة فكرية فى الغرب الأوروبى أن تفرض على جامعة باريس منظوراً فلسفيا أو لاهوتيا بعينه؛ فالقديس توما الإكوينى، على سبيل المثال، قد وجد صعوبة فى قبول كل ما قال به أرسطو، ولكنه سرعان ما تجاوز هذه الحيرة، وفى كل الأحوال كانت الغلبة فى نهاية الأمر للمدرسة الأرسطية، مع بقاء وجهات نظر مغايرة طيلة القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

٢ - كان يلزم للجامعات الأوروبية لكى تقف على أرض صلبة أن تتلقى مثياقا رسميا يعتمدها كمؤسسات ثقافية وتعليمية إما عن الباب أو الإمبراطور أو الملك "يلاحظ أن جامعة نابلى تلقت ميثاقها من الإمبراطور فردريك الثانى هو هنشتاوفن" وكانت هذه المواثيق تضمن امتيازات هامة للأساتذة والطلاب، والتى كان الكثيرون يحسدونهم عليها، ولعل أهم امتياز بينها كان: حق تشريع لوائح الجامعة "وهو ما تتمتع به جامعة أكسفورد حتى اليوم".

ثم حق منح الدرجات العلمية التى تخول لحاملها صلاحية "إجازة أو ليسانس" التدريس، كذلك كان طلاب الجامعات معفيين من الخدمة العسكرية، إلا فى حالات الضرورة القصوى، كما كانت الجامعات معفاة من كثير من الضرائب، خاصة الضريبة المحلية.

وفى الشمال الأوروبى كانت إدارة الجامعة فى أيدى الأساتذة العاملين بها، وكان منصب رئيس الجامعة يتم بالانتخاب فى حين أن جامعات الجنوب الأوروبى كانت تتبع أساليب أكثر ديمقراطية، ولكن فى الحالتين كانت للجامعة استقلاليتها عن كل من الكنيسة والدولة جميعا، والاستثناء الوحيد كان بالنسبة لجامعتى أكسفورد وكيمبريدج، حيث كان تعيين مديرى الجامعتين وأساتذتهما يتم من قبل الدولة.

٣ – كان الطلاب فى العصور الوسطى وأعقابها لبعض الوقت يلتحقون بالجامعات فى سن مبكرة إن هى قورنت بما هو سائد اليوم، فلقد كان الشباب يلتحقون بالجامعة فى سن الثالثة عشرة أو الرابعة عشرة، وكان على الطالب أن يمضى ما بين أربع سنوات ونصف وست سنوات للحصول على شهادة الليسانس أو البكالوريوس "كانت المدة فى جامعة أكسفورد قرابة السبع سنوات" وبعدها يحتم على الطالب اجتياز اختبار تأهيلى فى الآداب قبل السماح له بدراسة الكتاب المقدس، وسنتين أخريين فى دراسة كتاب "الأحكام" **Sentences** لبطرس الومباردى، وعادة ما كانت سن الطالب عند حصوله على درجة البكالوريوس تقارب السادسة والعشرين، وبعدها يسمح له بالمحاضرة عن إنجيليين من الأناجيل الأربعة، ثم عن كتاب "الأحكام" لبطرس لومبارد، وبعد عدة سنوات أخرى من الدراسة وملفات البحث يمكن للطالب الحصول على درجة الدكتوراه والمحاضرة فى اللاهوتيات، وذلك فى عمر يقارب الرابعة والثلاثين. وبالنسبة لتدريس الآداب كان الحد الأدنى للأعمار عشرين عاما.

وكانت السنوات المطلوبة للحصول على درجة الدكتوراه من جامعة بارس أطول نسبيا عن غيرها من الجامعات الأخرى، وفى أكسفورد كانت درجة الدكتوراه فى الآداب تتطلب مدة زمنية أطول، فى حين أن درجة الدكتوراه فى اللاهوت كانت أقصر نسبيا من مثيلتها فى جامعة باريس.

وكان الطلاب الذين يحصلون على درجة الدكتوراه ثم يتركون الجامعة يلقبون بلقب الأساتذة غير المتفرغين magistri non regents أما من يبقون للتدريس فى الجامعة فكانوا يلقبون بالأساتذة العاملين regents وفى معظم الحالات كان الكثيرون ممن يحصلون على درجة الدكتوراه يبقون فى جامعتهم للتدريس فيها.

أما المناهج الجامعية فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر فكانت تنصب على دراسة بعض النصوص المختارة، ونظريات بعض النحويين من أمثال بيركسيان، ودوناتوس، وغيرهما من الكلاسيكين، إلى جانب كتابات أرسطو التى كانت تحتل موقع الصدارة فى كلية الآداب.

ويلاحظ أن "الرشدية اللاتينية" "أى أفكار ابن رشد المترجمة إلى اللاتينية" كان لها أساتذة متخصصون، وفى مجال اللاهوت كانت الدراسة منصبة على الكتاب المقدس، وكتاب المقولات لبطرس اللامبارد، إلى جانب شروح الأساتذة القائمين التدريس.

وإلى جانب هذه المسافات المنهجية كانت هنالك أيضا حلقات للمناقشة والبحث حول القضايا الفكرية المطروحة، وحول بعض القضايا العادية التى يبنى عليها الاختيار Quodlibet وذلك فى مواسم الأعياد الهامة والمناسبات الأخرى، حيث يتبارى فريقان بالرأى، والرأى لآخر حول واحدة من القضايا الجدلية للوصول إلى فض الاشتباك، أو لصيغ توفيقية بين الفريقين- de termination ويتولى أستاذ المادة المعنية نشر ما قد يتوصل إليه هذا السيمنار من نتائج وتلك كانت الحال بالنسبة للقضايا العادية ونشر نتائج مناقشاتها Quaestio disputata.

كذلك كانت هناك مناقشات من نوع آخر، وإن كانت أقل أهمية عن سابقتها، والتى قُصد بها توسيع آفاق الطلاب وتعويدهم على المهارة الجدلية، وتفنيد بعض الآراء، والواقع أن الجامعات فى العصور الوسطى كانت تسعى نحو تزويد طلابها بقدر كاف من المعلومات والتدريس على مطارحة الأفكار بطريقة نقدية، ربما بشكل أفضل من طريقة الحشو المعلوماتى المتبع فى جامعاتنا فى العصر الحديث. وبطبيعة الحال كان

جل هذا النشاط منصبا حول القضايا الفلسفية، ولكن المعرفة "العلمية بمعناها الدقيق كانت هزيلة فى مناهج هذه الجامعات وإن كان القرن الرابع عشر قد شهد بعض الإرهاصات الهامة نحو هذا الهدف. فى كل من باريس وفينا".

٤ - من العلامات الهامة فى الحياة الثقافية فى كل من باريس وأكسفورد كانت الأنظمة الدينية، وفى مقدمتها فى القرن الثالث عشر رهبان الدومنيكان والفرنسيسكان وقد تأسست جماعة الدومنيكان فى باريس سنة ١٢١٧م، ثم تبعتها جماعة الفرنسيسكان بعد ذلك ببضع سنوات، ولقد طالب لاهوتيو هاتين الجماعتين بأحقيتهما فى تبوأ كراسى أستاذة اللاهوت فى جامعة باريس، وفى التمتع بالامتيازات المكفولة للأساتذة والطلاب.

وقد قوبل هذا المطلب بمعارضة شديدة فى أول الأمر، ولكن فى سنة ١٢٢٩م، حصل الدومنيكان على كرسى واحد فى الجامعة، وبعدها بعامين حصلوا على كرسى آخر فى نفس السنة التى حصل فيها، الفرنسيسكان على كرسى للأستاذية "لم يحصلوا على كرسى ثانٍ" وكان من بين الأساتذة الدومنيكان الأوائل فى جامعة باريس رولان من كريمونة، وجون من سان جيل، فى حين كان أول رهبان الفرنسيسكان، ليحتل موقع الأستاذية فى نفس الجامعة إسكندر من هيلز.

وفى سنة ١٢٤٨م أصدر الدومنيكان قراراً بإقامة مؤسسات تعليمية خاصة بأبناء جماعتهم فى كل من كولونى، وبولونا، ومونبييه، وإكسفورد، فى حين قام الفرنسيسكان بإنشاء معاهد مماثلة فى كل من وإكسفورد و تولوز، وفى سنة ١٢٦٠ أسس الرهبان الأغسطينيون مؤسسة تعليمية فى باريس، وكان أول من حصل على درجة الدكتوراه من هذه المؤسسة هو جيل (Giles) من روما أما. رهبان الكرمليات فقد افتتحوا بدورهم مؤسسة تعليمية فى اكسفرود سنة ١٢٥٣م، وأخرى فى باريس سنة ١٢٥٩م، ثم نهجت جماعات ديرانية أخرى نفس الخطى فى مجال التعليم العالى.

ولقد ساهمت هذه المؤسسات الديرانية، وبخاصة الدومنيكان والفرنسيسكان، بالكثير من العطاء الفكرى الذى أثرى الحياة الثقافية فى أوروبا فى العصور الوسطى،

ومن أعلام هؤلاء الديرانيين كان ألبرت الكبير، وتوما الإكويني من جماعة الدومنيكان، ثم إسكندر من هيلز، ويونافنتورا من جماعة الفرنسيسكان، وإن كان هؤلاء جميعًا قد جوبهوا بمعارضة شديدة، أغلب الظن بدافع الحقد والغيرة، وقد طالب معارضوهم ألا تحتل أى جماعة رهبانية أكثر من كرسى واحد للأستاذية فى جماعة باريس، ثم تفاقمت الحملة إلى حد شن هجوم شرس على هذه الجماعات نفسها، فلقد نشر وليم سان آمور سنة ١٢٥٥م كتيبًا بعنوان "الأخطاء العديدة فى بدع العصر" (De Periwlis novissim-orum temporum) ليرد به على آراء القديس توما الإكويني التى وردت فى كتابه ضد المناهضين للمشيئة الإلهية Contra im pugnantes Dei Caltum ولكن تمت إدانة الكتلة المناهضة للرهبان، ورغم ذلك أخرج جيرارد من أسبقيل كتابا بعنوان "ضد أولئك الذين يعادون كمال العقل المسيحى، يندد فيه بهؤلاء الرهبان.

وهنا اتفق كل من القديس بونافنتور والقديس توما الإكويني، رغم خلافاتهما حول بعض القضايا الفلسفية، على الدفاع عن المؤسسات الرهبانية، ومفكريها، مقاما بالرد على كتاب جيرارد، واحتدمت المعركة بين الفريقين، وأصدر نيقولاس دى ليزييه كتابا يدافع فيه عن العلمانيين ومواقفهم، واستمرت المعركة سجالاً بين الطرفين، ولكن هذا لم يؤثر على تخصيص كراسى للأستاذية للجماعات الرهبانية فى جامعة باريس.

ولعل من أهم نتائج هذا الصراع بين الرهبان العلمانيين أن أقدم روبرت دى سوربون، وهو الكاهن الخاص للملك الفرنسى لويس التاسع، على إنشاء كلية السوربون سنة ١٢٥٣م لتدريس اللاهوتيات، وقد سمح للطلاب العلمانيين بالالتحاق بهذه الكلية اللاهوتية الجديدة، ويعنى هذا أن تأسيس كليات جديدة خاصة باللاهوت قد جاءت لخلق توازن بين الفريقين المتصارعين، وأيضا للتوسع فى التعليم العالى، ولتوصيل رسالة اللاهوتيين لأكبر عدد من طلاب العلم.

٥ – هذا ويمكننا أن نميز عدداً من التيارات الفكرية التى سادت فى القرن الثالث عشر بين هذه الجماعات الديرانية التى تركت بصماتها على روح تلك الفترة الزمنية؛ فلقد كان التيار الأغسطينى يمثل موقفا محافظا فى نظرته إلى فلسفة أرسطو، يتراوح

بين العداوة المعلنة لفكر أرسطو وبين القبول ببعض محدود من هذا الفكر، وهذا الموقف هو الذى اتخذته جماعة الفرنسيسكان، وكذا الرعيل الأول من جماعة الدومنيكان، ومن أهم أعلام هذا التيار كان جروستست، وإسكندر من هيلز، والقديس بونافنتورا.

ثم كان هنالك التيار الأرسطي الذى صار من سمات جماعة الدومنيكان ويمثله جزئيًا القديس ألبرت الكبير، ويمثله كليًا القديس توما الإكوينى.

ثم كان هنالك أيضا التيار الرشدى ويمثله سيجر من برابانت فى حين أن فريقا رابعا من المفكرين المستقلين راح يقتطف من كل بستان زهرة، دون التشدد على مدرسة فكرية بعينها، ويمثلها جيل من روما، وهنرى من غنت.

وأخيراً عندما نصل إلى نهاية القرن الثالث عشر نصادف مفكرًا مرموقا هو "دون سكوتوس" الذى قدم طرحا للتيار الفرنسيسكانى الفكرى على ضوء الفلسفة الأرسطية، والذى أصبح المفكر المعترف به لدى جماعة الفرنسيسكان، بشكل أكثر من القديس بونافنتورا نفسه.

وغنى عن البيان أننا لن نعرض تفصيلا لجميع فلاسفة القرن الثالث عشر، وإنما سوف نكتفى بإبراز أهم معالم أفكارهم فى إطار محدد، لنبيّن كيف تبلورت أفكار هذه الجماعات بمختلف تياراتها الفكرية.

الفصل الثالث والعشرون

أسباب الوقوف عند كتابات وليم من أوفرن Auvergne

اللّه والخليقة - الجوهر والوجود - الله الخالق بطريقة مباشرة وفى زمن بعينه - براهين وجود اللّه - البنية المادية للكون الروح - المعرفة - وليم من أوفرن كممثل لمرحلة انتقالية

١ - وضع وليم من أوفرن "أو من باريس" كتابا عن "الثالوث" أو "المبدأ الأول" "قرابة سنة ١٢٢٥م" وكتابا آخر عن "النفس" (١٢٣٠م) وكتابا ثالثا عن "الخلق الكونى" (١٢٣١م) إلى جانب أطروحات أخرى صغيرة، وقد شغل وليم منصب أسقف باريس ما بين أعوام ١٢٢٨-١٢٤٩م أى حتى وفاته.

ووليم ليس من المفكرين المرموقين فى العصور الوسطى، ولكنه يستحق الاهتمام نظرًا لما خاض فيه من قضايا فلسفية ولاهوتية، وأيضا لأنه كان يشغل منصبا دينيا هامًا عندما قام الباب جريجورى التاسع بتعيين لجنة من اللاهوتيين لإجراء تعديلات فى كتابات أرسطو، مما يشير إلى حدوث تغيير فى موقف الكنسية الرومانية تجاه هذا الفيلسوف الوثنى، ويمثل وليم نفس الموقف الذى اتخذه البابا جريجورى التاسع، حيث يقول فى كتابه عن "النفس" على الرغم من أن أرسطو كثيرا ما يناقض الحقيقة، فإنه مع ذلك لا حرج فى قبول بعض أفكاره التى لا تتعارض مع تعاليم الدين.

يتضح من هذا الاعتراف بأن الأسقف وليم يتبع نفس الخط الذى سار عليه كل من القديس أغسطينوس، وبوئثيوس، وأنسلم، ولكن الجديد فى كتابات وليم أنه لم يكن فقط على علم بأعمال أرسطو، وإنما أيضا بكتابات الفلاسفة العرب، واليهود، وأنه لم يتردد فى استخدام هذه الأفكار فى كتاباته، وبشكل عام يمكن القول بأن وليم يمثل المفكر المتفتح العقل، الذى يتمسك بالتقاليد المحافظة، مع استعداد فى نفس الوقت لأن

يستفيد من الفكر الجديد الوافد من المنابع العربية، وأيضا من أرسطو نفسه رغم عدم اتفاق بعض الأفكار الأرسطية مع قواعد الإيمان، وهو بذلك يمثل تجسيداً لنقطة لقاء بين فكر القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

يضاف إلى هذا أنه كان من رجال الكهنوت العلمانيين الذى شغل كرسى الأسقفية فى باريس، فى الوقت الذى يحث فيه الجماعات الرهبانية فى الحصول على كراسى الأستاذية فى جامعة باريس.

ولعل هذا كله يبرر لدينا الوقوف عند كتابات وليم من أوفرن، قبل مناقشة أفكار الأساتذة اللاهوتية من جماعتى الفرنسيسكان والدومنيكان، ولابد من القول أيضا بأن وليم كان شخصية هامة، وصاحب فكر ثرى فى إطار منظومى.

٢ - تبنى وليم من أوفرن وجهة نظر الفيلسوف ابن سينا فى التمييز بين الجوهر والوجود، وبنى على هذه القاعدة مسألة محدودية الخلق واعتمادها على الخالق، إن الوجود (Esse) من وجهة النظر هذه - لا ينتمى إلى الجوهر إلا فى الله وحده، حيث يتحد الجوهر والوجود، أما الأشياء وأمور هذا الكون فإن وجودها قد تأتى بصفة "عرضية" ويعنى هذا أن الموجودات "الخلائق" تنتمى إلى هذا الجوهر بالشركة فقط Per Participationem فلو أننا نظرنا إلى شىء ما محدود، لتأكد لنا أن هنالك فرقا بين جوهره الطبيعى وبين وجود هذا الشىء، كما أنه ليس من الضرورة أن يكون لهذا الشىء وجود بالمرة، أما إذا نحن تأملنا فى "الكائن الضرورى" لتأكد لنا أن جوهره لا يمكن أن يدرك فى معزل عن وجوده.

وخلاصة هنا القول إن كل شىء "خلا الله" يمثل الجوهر فيه شيئا، فى حين يمثل وجوده شيئا آخر[١].

(1) Cf De Universo, 1,3,26, 2,1,87, Se Trinitate I and 2.

ويعنى هذا أن اللّه وحده هو الوجود الخالص، وهذا الوجود هو أيضا الجوهر الإلهى، فى حين أن أشياء هذا الكون لا توجد بالضرورة، وإنما هى توجد بمشيئة الخالق، ويعنى هذا أن العلاقة بين أشياء هذا الكون الله هى علاقة المخلوقات بخالقها، وعلى ذلك- وفق رأى وليم- تنتفى النظرية القائلة "بالفيض" الإلهى؛ لأن الله بسيط خالص، كما أن الأشياء لم يكن لها وجود "قبلى" عند الخالق "مثلما هى الحال مثلا فى الماء المتدفق من أحد الينابيع" وإنما جبلت الأشياء، وظلت الخليقة بمشيئة الله، فهو العلة الأولى لكل المخلوقات [(١)].

٣ - وإذا كان وليم من أوفرن يرفض نظرية "الفيض" الأفلاطونية المحدثة، فهو أيضا يرفض فكرة الخلق عن طريق "الوسائط"؛ لأنه لا يقبل القول بوجود، هيراركية من المدركات بالطريقة التى نادى بها أرسطو وأتباعه، إن الله خلق العالم بطريق مباشر، وهو يرعى خليقته بعنايته الربانية، وهو يستشهد بالأفعال الفطرية التى تستجيب بها الحيوانات من فعل ورد فعل، للتدليل على وجهة نظره عن "العناية العلوية"[(٢)].

كذلك هو يرفض فكرة أرسطو عن أزلية العالم، وذلك رغم ما يتلمسه الكثيرون لأرسطو وابن سينا، من مبررات لذلك، ثم يمضى لينفذ حجج كل من أرسطو وابن سينا فى هذا الأمر على النحو التالى، عندما يقال إن الله قد سبق "خلق العالم، فإن هذا يعنى وجود مسافة زمنية غير محدودة تسبق الخلق قد تكون ذات دلالة لو أن الأزلية تعادل الزمن، وهذا غير صحيح، وعليه فإن القول بوجود مسافة زمنية خالية قبل الخلق غير ذات معنى؛ لأنه قبل الخلق لم يكن هنالك زمن.

إن الله موجود قبل خلق العالم، وهذا الوجود أزلى يتجاوز حدود الزمن.

---

(1) De Universo, 1,1,17.

(2) Ibid., 1,1,17.

ويلاحظ وليم أن العبارات التى نستخدمها فى هذه القضية عبارات عاجزة، لأنها مرهونة بحسابات عقلنا البشرى المحدود، الذى لا يمكنه أن يدرك معنى الأزلية، مهما اجتهد العقل فى المجاز أو القياس.

ويمضى وليم من أوفرن ليلاحظ أنه لا يكفى أن نعارض خصوصا فى الرأى لمجرد المعارضة، وإنما ينبغى أن نبرهن لهم على صحة ما نذهب إليه بأسانيد ودلائل إيجابية، وعليه فإنه يطرح بحدة حججًا تؤيد وجهة نظر القائل بخلق العالم عند لحظة معينة فى الزمن، وهذا ما سوف يردده أيضا القديس بونافنتورا فيما بعد، إلى أن يأتى القديس توما الإكوينى ويعلن أن هذه البراهين غير قاطعة.

ويقول وليم بأنه لو كان العالم موجوداً منذ الأزل- حسبما يقول البعض- فإن ذلك يعنى مضى زمن غير محدود قبل وصولنا إلى اللحظة الآتية، غير أنه من المستحيل، أن نتصور الوجود فى زمن غير محدود، ومن ثم فإن العالم لا يمكن أن يكون موجودا منذ الأزل، بل إن الله قد خلق هذا العالم فى لحظة زمنية معينة، وعندما يتحدد للزمن بداية ، كذلك لو أننا افترضنا- على سبيل المثال- أن الكوكب زحل بالنسبة لدورات الشمس يمثل نسبة واحد إلى ثلاثين، فإن هذا يعنى أن الشمس قد قامت بدورات تبلغ ثلاثين ضعفا لدورات زحل منذ بدء الخليقة، ولو أن العالم موجود منذ الأزل، لكان معنى ذلك أن كلا من زحل والشمس يحققان عدداً لا نهائيًا من الدورات لا يمكن حسابها بحال.

مما سبق يتضح أن وليم من أوفرن لم يقبل المفهوم الأفلاطونى المحدث عن الفيض، كما أنه لم يوافق على نظرية أرسطو عن أزلية العالم، وإنما هو يقر النظرية الأغسطينية القائلة بالخلق المباشر الحر بيد الخالق عند لحظة زمنية معينة.

وهو يتصدى لتنفيد آراء خصومه ببراهين وحجج خاصة به لإثبات وجهة نظره، ولعل مما سهل على وليم هذه المهمة الصعبة أنه كان متعلقًا بكتابات أرسطو والفلاسفة العرب، وأنه لم يتردد فى استخدام منطق ومقولات أرسطو نفسه، وكذا مثاليات أرسطو وابن سينا وغيرهما فى تلمس النقاط التى قد تعزز ما ذهب إليه، وكنا قد ذكرنا من قبل أنه استخدم فكرة ابن سينا فى التمييز بين الجوهر والوجود على سبيل المثال، والحق

أنه كان من أوائل المدرسيين اللاتين فى العصور الوسطى الذى أوضح هذا التميز بشكل قاطع.

ولقد أضاف وليم بُعداً آخر يقوم على قاعدة القياس لتوضيح الصلة بين الخالق ومخلوقاته، فهو يقول فى ذلك إن القول بامتلاك الأشياء المحدودة وجوداً عن طريق الشركة مع الخالق "ينبغى ألا يزعج التطابق، فالوجود الحقيقى هو لله وحده فقط. وبالنسبة "للشركة" أو تلقى الوجود من عند خالق الكون فهى أيضا مستحدثة من باب المجاز لا غير. ثم يستطرد قائلا بأننا نصف الإنسان بالصحة والعافية على ضوء ما يتبادله من طعام ودواء، وما يفرزه من إفرازات أيضا، ولكن لا هذا ولا ذاك منفرداً يعنى اكتمال الصحة.

ومع أن هذا المثل يبدو هزيلا وغير مقنع فى هذا السياق، فإنه يدل فى نفس الوقت على أن وليم كان ملما بطرق القياس، التى تمثل حجر الزاوية فى فلسفته.

٤ – وإذا انتقلت إلى البراهين التى يسوقها وليم من أوفرن عن وجود الله، فإننا نلاحظ أنه لم يستفد كثيراً من براهين أرسطو أو ابن ميمون، فهو لا يتحدث عن الله "المحرك الأول" الذى لا يحركه شىء، وإن كان يقول بأن الله هو العلّة الأولى الكاملة، ويبدو برهان وليم فى هذه المسألة شبيها، ببرهان القديس أنسلم، وإن كان مجرداً، وتدور جدليته حول الكائن بالشركة وصلته "بالكائن بالضرورة" وينطوى هذا على القول بالوجود بالصدفة أو العرض، وهذا ما نجده عند الفلاسفة العرب واليهود. وهو فى نفس الوقت يلجأ إلى المحاجة بمفهوم ينقله إلى مفهوم آخر يتولد عنه، فهو على سبيل المثال يقول بأن "الوجود المتوحد" (esse adunatum) له معامل ارتباط من "الوجود بغيره" (ess non Cousaum أو "الوجود الأول" مقارنة بالوجود بعلة (ess Caus atum أو "الوجود الثانى"[1] وهو هنا ينمى القياس بالمتضادات – (analogia op positorum)

---

(1) Ibid., 6.

حيث إن بعض المفاهيم والمصطلحات لها ارتباطات متضمنة مع مفاهيم ومصطلحات أخرى، ولعل هذا ما دفع الأستاذ جرنوالد[١] – Grun eald إلى القول بأن وليم من أوفرن يفضل الكتابة بطريقة منطقية صرفة أو ببراهين نحوية خالصة، بمعنى أنه ينتقل من كلمة معينة إلى كلمة أخرى بذاتها إما متضمنة فيها أو تستبقها فى معناها .

وهذه الملاحظة قد تبدو صحيحة لو أننا بصدد الحديث عن قضية لغوية، أو عن تداخل بين المفاهيم من قبيل "الوجود بالشركة" أو "الوجود العلّة" فهى تتضمن الإشارة إلى "الضرورة" أو "بغير الضرورة" وفى جميع الأحوال فإن براهين وليم من أوفرن لا تعدو أن تكون أكثر من ترديد للرأى الذى سبقه إليه القديس أنسلم عن "الوجود القبلى .a priori

وفى كل الأحوال فرغم أن وليم لا يقدم براهين دامغة توصله إلى نتائج محددة، فإنه "لا يمكن لنا الحكم بأن حججه مجرد قرائن كلامية؛ لأنه يحاج بقوة كل شىء يصبح له وجود لا يمكن أن يوجد من ذاته "أو مغلولا بذاته"؛ لأن الوجود بالضرورة له كفاية علّية الوجود فى حين أن الوجود بالاحتمال يتطلب فاعلا يعطى indi(gentiae) هذا الاحتمال إمكانية النشاط والتواجد وخلاصة القول عنده إن الكون كله، فى حاجة إلى "كائن بالضرورة" كعلة أولى للوجود كله، ونستخلص من هذا أن وليم من أوفرن لا يقوم فقط بتحليل المفاهيم وربطها ببعض، وإنما يقدم أيضا براهين منطقية، بل وميتافيزيقية فى العديد من أفكاره.

٥ – مع أن وليم من أوفرن يقبل ما قال به أرسطو عن البنية المادية للكون، فإنه يرفض فكرة "ابن كبر" عن البنية المادية للمدركات أو للملائكة[٢].

---

(1) Gecch der Gottesbeqeiss in Mitteialteri Neitrage, 6,3, P,92.

(2) De Universo, 2,2,8.

ومن المعروف أن أرسطو لم يعتقد بأن الروح العاقلة تحوى شيئا من المادة الأزلية؛ لأنه يعلق فى وضوح أن الروح صورة لا مادية، كما أن نظرة "المادة الأولية" التى قال بها ابن رشد كمصدر قوة للأشياء الحسية، تؤدى نفس المعنى الذى ذهب إليه أرسطو.

أما بالنسبة لطبيعة الملائكة فإن وليم يستهجن فكرة وجود أى بعد مادى فيها؛ لأن المادة ترادف الموت، ولا يمكنها أن تسهم فى تكوين العقل أو الروح، أو حتى فى تلقى هذه السمات، وكما ميز بين الجوهر والوجود يبين محدودية الخلاقة واختلافهم عن الخالق، فإن وليم لم يكن فى حاجة إلى نظرية البنية المادية للكون لإقامة حجته عن طبيعية الملائكة، ذلك أن مجرد افتراض وجود مادة أولية فى الملائكة سوف يقصر المادة على العالم الحسى فقط، وهذا ما فعله القديس توما الإكوينى من بعده.

٦ – وإذا انتقلنا إلى مجال علم النفس، نجد أن وليم من أوفرن فى كتابه "عن النفس" يجمع بين النهج الأرسطى والفكر الأغسطينى، فهو يتبنى التعريف الأرسطى على أنه "كمال الجسد" والأعضاء الذى يعطى الحياة قوة دامغة[1] **perfectio corporis physici organic potential vitam habentis)** وهو إذ يسوق هذا النص لأرسطو يلفت نظر القارئ إلى أن هذا لا يعنى تسليمه بكل أفكار أرسطو، وإنما هو يقر أرسطو على هذا التعريف بالذات. ويمضى وليم ليجادل بأن لكل إنسان نفسا "روحا" يعنى بها ويحكم بمقتضاها[2]، ولكن هذه الروح ليست كل مكونات الطبيعة الإنسانية، فلو أن الأمر كذلك لأمكن للروح البشرية أن تتحد مع جسم أثير– على سبيل المثال– لتكون إنسان، وهذا أمر من ضروب المستحيل. وعليه فإن أرسطو كان محقا فى قوله بأن الروح بالنسبة للجسد هى بمثابة الصورة بالنسبة للهيولى "المادة"[3]، على أن هذا لا يمنع القول بأن الروح هى جوهر وليست مادة، هو هنا يستخدم مقارنة القديس أغسطينوس للروح بعازف القيثارة، فى حين تبقى القيثارة نفسها مجرد أداة العزف.

---

(1) De Anima, 1,1.

(2) Ibid., 1,3.

(3)Ibid.,1,2.

كما أن وليم من أوفرن لا يقبل بالقول بوجود ثلاثة أرواح في الطبيعة البشرية "الروح النامية، والروح الحسية، أو الحيوان، والروح العاقلة"[١]، ويصر على أن للإنسان روحا واحدة تقوم بوظائف متعددة، وهي من عند الله وجبلته وحده، من الطاقة المادية، كما أنها غير مائتة[٢]، ويستعين وليم في جدله هذا ببعض الأفكار الأفلاطونية ليدلل على خلود الروح، قائلا بأنه إذا كان البشر الذي قد يعتور روحا شريرة لا يعطب جوهرها، فكيف إذن يمكن للموت الجسدي أن يقضي على الروح[٣] كذلك حيث إن الجسد يتلقى الحياة والحيوية "الروح الدفاقة" فإن توقف الجسد عن الحياة لا يعني أبدا نهاية الطاقة الكامنة في الروح[٤]، ويلاحظ وليم أيضا أنه في مقدور الروح أن تتواصل مع جواهر بنقطة عنها؛ لأنها شريكة في هذا الجوهر، ولما كانت الروح الإنسانية واحدة لا تنقسم، فإن هذا يعني خلودها؛ لأنها ليست مجرد مكون عقلاني في الإنسان [٥].

ومع أن وليم يقبل نظرية الفلاسفة "المشائين" بأن الروح هي صورة للجسد "وعلينا أن نتحفظ هنا، لأنه يستخدم أيضا عبارات أفلاطونية- أغسطينية عن اتحاد الروح بالجسد"، إلا أنه يتبع خطى أغسطينوس في رفض الفعل بين الروح وملكاتها[٦]، وهو يقول في هذه النقطة إن الجوهر فقط هو الذي بمقدوره أن يدرك وأن يقرر، أما "العرض" الفاني فلا يمكنه إتيان ذلك. وعلى هذا فالروح هي التي تملك الإدراك وإجلاء الإرادة تجاه الأشياء، المختلفة وتلك المتشابهة تارة بملكة الإدراك وأخرى، بدافع الرغبة.

ويتضح من هذا الطرح أن وليم من أوفرن يرفض تمييز أرسطو بين "المدركات الفاعلة وبين المدركات السالبة"، وحقيقة الأمر أن أتباع أرسطو وشراحه يعمدون إلى غض الطرف عن مسألة "الإدارك الفاعلة"؛ لأنه في الإمكان إثبات عكس ذلك تماما.

---

(1) Ibid., 4,1-3.

(2)Ibid., 5, I. FF.

(3)Ibid., 6,1.

(4)Ibid., 6,7.

(5)Ibid., 6,8.

(6) Ibid.

ويخلص وليم إلى رفض فكرة "المدركات" الفاعلة؛ لأنها محض خيال لا يفيد[1] كذلك يرفض فكرة وجود مدركات فاعلة مستقلة، وهى الفكرة التى طرحها ابن رشد وعزاها "عن هدف ويقين" أيضا لأرسطو.

٧ – من الواضح أن وليم من أوفرن نظرية، الإدراك الفاعل" التى قال بها أرسطو، وأنه ينحاز تماما إلى رأى القديس أغسطينوس فى هذه القضية وهو يتخذ نفس الموقف الأغسطينى من قضية معرفة الروح لنفسها ووعيها الذاتى، مقللا من شأن الحواس. وهو يقول فى ذلك، إن الإنسان يميل إلى التركيز على الأشياء الحسية، غير مبال بالوعى الذاتى للروح، فمع أن الإدراك الحسى يتأتى من خلال ملامسة الحواس للأشياء، فإن الصيغ العقلية من مجردات وكليات لا تتأتى من الأشياء ذاتها أو من أوهام على هذه الأشياء، فهذه كلها جزئيات وليست من الكليات فى شىء.

ولنا أن نتساءل، كيف إذن تتم الرؤى المجردة والأفكار الكلية عن الأشياء المحسوسة؟

يجيب وليم بأن هذا يتم عن طريق الإدراك الناشط الإيجابى الذى لديه الملكة لمعرفة ما يفد عليه من هنا أو هنالك[2]، وهذا النشاط هو نشاط الروح من خلال تجريدها لفعل وردود فعل الحواس الإنسانية.

بعد هذا يأتى السؤال عن الضمان الذى يؤكد على موضوعية ما هو مجرد وكلى من الأفكار، إن الضمان – عند وليم هو واقعة أن ملكات العقل تنطوى على الفاعل الإيجابى، أن الله هو الذى ينعم على العقل "أو الإدراك" بالمبادئ الأولى وأيضا بالمثل المجردة لعوالم المحسوس من الأمور، ويؤكد وليم فى كتابه، عن النفس[3] أنه بنفس النعمة الإلهية فقط يمكننا كبشر أن نتعرف المبادئ الأولى وقوانين الأخلاق وكذا الصيغ الكلية العقلية للمحسوسات من أشياء هذا العالم.

---

(1)Ibid., 7,3.

(2) De Anima, 5,6.

(3)Ibid., 7,6.

ويمضى وليم فى طرحه ليقول بأن الروح الإنسانية تحتل موقفًا على حافة عالمين، عالم الأشياء المحسوسة الذى تتواصل معه الروح عن طريق الجسد، ثم عالم آخر، ليس عالم مثاليات أفلاطون الكلية، ولا هو عالم الإدراك المستقل الأرسطى، وإنما هو الله ذاته الخالق، والمثل الأعلى، والكتاب الحى القيوم أبداً الذى يطالع فيه البشر كل المبادئ والقواعد والصور المدركة، وعلى هذا فإن وليم يجعل ما قاله به أرسطو والفلاسفة المسلمون عن العقل الفاعل من الصفات الإلهية، وبعد ذلك يحاول وليم أن يساون من رأيه هذا وبين نظرية القديس أغسطينوس عن "التنوير" الإلهى، فى تفسير قريب من النظرية المثالية.

٨- لعل القارئ يدهش أننا قد خصصنا فصلا كاملا لشخص، لم يكن اسمه من بين الأسماء المرموقة من مفكرى العصور الوسطى، ولكن واقع الأمر أن وليم من أوفرن يمثل أهمية خاصة ليست فقط كمستقبل دؤوب بالفلسفة، وإنما لأنه يعكس لنا كيف أن أفكار أرسطو الكسمولوجية والميتافيزيقا والنفس، جنبًا إلى جنب من أفكار الفلاسفة المسلمين قد وقعت على آذان صاغية وعقول متفتحة فى الغرب المسيحى، رغم أن هؤلاء الغربيين كانوا من دائرة السلفيين والمحافظين، فلقد كان وليم من أوفرن، وهو أسقف باريس، مستعدا لتقبل آراء أرسطو كما أنه تبنى تعريف أرسطو للروح، بل إنه استخدم تمييز ابن سينا بين الجوهر والوجود، ولكن هذا كله لم يتعارض مع كونه فيلسوفا مسيحيا، ينحاز إلى القديس أغسطينوس، كما أنه لم يتبين من أفكار أرسطو إلا ما وجد أنه لا يتعارض مع أركان عقيدته المسيحية.

عن ذلك أنه رفض دون تردد نظرية أرسطو عن أزلية العالم، وكذا نظرية الأفلاطونيين المحدثين، وبعض الفلاسفة المسلمين عن "الفيض الإلهى" وكذا نظرية الخلق عن طريق الوسائط وغيرها من النظريات الأخرى. ولكننا نخطئ لو أننا نظن أن وليم من أوفرن قد توقف عن مجرد رفض هذه النظريات؛ لأنه وهو يعلن رفضه راح يقدم الحجج والأسانيد لكى يفند هذه النظريات، بناء على قناعات شخصية، ويعنى هذا أن صاحبنا كان فيلسوفا يعالج ما يعن له من قضايا بعقل متفتح، وإن كانت أفكاره تحمل

بين جنباتها كلا من الفلسفة واللاهوت جنبا إلى جنب، وهذه سمة الطبيعة عند معظم مفكرى العصور الوسطى فى أوروبا.

ويمكن القول إذن إن وليم من أوفرن يمثل مرحلة انتقالية فى العصور الوسطى، فلقد ساهم من خلال معرفته الوثيقة بكتابات أرسطو والفلاسفة المسلمين واليهود، وبحكم قبوله لبعض هذه الأفكار، فى تمهيد الطريق لظهور مدرسة أرسطية مكتملة على يد من ألبرت الكبير وتوما الإكويني فيما بعد.

ومن ناحية أخرى، جاءت مناهضة لبعض أفكار أرسطو وأتباعه لتشجيع القديس بونافنتورا فى فترة لاحقة على اتخاذ موقف مناهض تماما للفكر الأرسطى، مع الانحياز الكامل لفكر أغسطينوس.

إن وليم من أوفرن، كما ذكرنا سابقا، يمثل نقطة التقاء بين القرنين الثانى عشر والثالث عشر، أو هو بمعنى آخر يمثل اللقاء بين القرنين معا، بمشاعر من الود والتعاطف، التى لا تخلو من وجهة النظر النقدية أحيانا، ومن القبول أحيانا أخرى.

ومع أنه يحق لنا من جانب أن ننظر إلى وليم من أوفرن كممثل لمرحلة انتقالية تنافى خلالها الفكر الأرسطى، بعيداً عن الأغسطينية التقليدية، والتى يمثلها بحق القديس توما الإكوينى، فإنه يحق لنا من جانب آخر أن ننظر إلى فلسفة وليم كمرحلة هامة فى تطور الفكر الأغسطينى نفسه، لقد حاول القديس أنسلم أن يستعين بفكر أرسطو بالقدر الذى سمحت له به معرفته المحدودة بأرسطو، ولكن الأغسطينين اللاحقين وجدوا أنفسهم مضطرين إلى أخذ أفكار أرسطو فى الاعتبار، من ذلك ما أقدم عليه دون سكوتوس، مثلاً، فى القرن الثالث عشر من محاولة إقامة مؤالفه أغسطينية– أرسطية، وبطبيعة الحال، سواء نظرنا إلى هؤلاء المفكرين كأغسطينين أثروا الفكر الأغسطينى بأفكار أرسطية، أو كأرسطيين لم يكتملوا، فإن الحكم هنا قابل للأخذ والعطاء. وعلى هذا فإن الدور الذى قام به وليم من أوفرن سوف يختلف بقيمه طبقا لوجهة النظر هذه أو تلك.

على أننا لو تحررنا من استحواذ مدرسة توما الإكوينى على فلسفة العصور الوسطى، فإنه يصبح فى إمكاننا أن نوفى وليم من أوفرن حقه، وأن نعترف بأنه هو الذى مهد الطريق لدون سكوتوس وأيضا لتوما الإكوينى نفسه، ولا يمكن والحال كذلك، أن نرجح وجهة نظر على أخرى، فلربما أن النظرتين صحيحتان، ولكن يمكن القول بأن المفكرين فى الغرب سبقوا توما الإكوينى مما استعانوا بمفردات من الفكر الأرسطى، قد جهدوا الطريق بحق لتبنى الفكر الأرسطى فيما بعد فى مجمله.

ولنا أن نتساءل أيضا عما إذا كانت بعض الأفكار الأرسطية قد سخّرت لخدمة المدرسة الأوغسطينية، لكى تظل لها مكانة الصدارة، أم أن التوجه كان يقينيًّا قبالة الأرسطية، فى مجملها كمنظومة فلسفية فى ذلك الحين.

وبالنسبة لدور وليم من أوفرن فى هذا الخصوص، فإن خير جواب هو ما ورد على لسان الأستاذ م. جلسون فى قوله: "إن خير ما يمثل الفكر الأغسطينى المركب، فى القرن الثالث عشر هو وليم من أوفرن، والحق أن لا شىء كان بمقدوره أن يوقف الغزو الكاسح للمدارس الأرسطية، إلا أن تأثير وليم من أوفرن قد ساهم من تحجيم، بل وتأخير هذا التيار الأرسطى[١].

(1) Le philosophie au Moyeau Agoi.

الفصل الرابع والعشرون

روبرت من جروسنتست وإسكندر من هيلز :

أ - حياة روبرت جروستست وكتاباته - نظرية النور

الله والخلق - نظرية الحق والتنوير

ب - موقف إسكندر من هيلز من الفلسفة براهين وجود الله

الصفات الإلهية - تكوين الخلائق الروح، العقل، والإرادة -

فحوى فلسفة إسكندر من هيلز

عندما نتبع تاريخ الفلسفة فى العصور الوسطى، نجد أنه من العسير تصنيف مفكرى تلك الحقبة الزمنية فى تسلسل تاريخى دقيق، ولذا فإنه يبدو من الأصوب أن نعالج النشاط الفكرى لجامعة أكسفورد فى معزل عن الحركة الفكرية السائدة فى جامعة باريس.

لقد كان هناك تحفظ واضح فى أكسفورد نحو الميتافيزيقا وعلوم النفس، وذلك تمشيا مع التقاليد الأغسطينية، مع اهتمام بالدراسات الإمبريقية، وهذا الجمع بين المساق الأغسطينى والمساق الإمبريقى يمكننا من تقصى مسار الفلسفة فى أكسفورد من خلال نتاج روبرت جروستست وصولا إلى روجر بيكون فى تسلسل متواصل.

أما بالنسبة لجامعة باريس، فإنه نظراً لزخم التيار الأغسطينى بقيادة إسكندر من هيلز والقديس بونافنتورا من ناحية، وتنامى التيار الأرسطى بقيادة القديس توما الإكوينى من ناحية أخرى "مع الأخذ فى الاعتبار الصلات القائمة بين المدرستين" فإنه من المفيد أن نعرض لرؤى المدرستين الفكرتين فى دراسة مقارنة.

على أن هذا الطرح ينطوى على بعض المخاطر؛ فلقد توفى روجر بيكون "حوالى ١٢٩٢م" بعد وفاة إسكندر من هيلز بمسافة طويلة "ت١٢٤٥م"، وكان بيكون قد عبّر عن

عدة ملاحظات يستخف فيها من أفكار هيلز، كما أنه لم يخف عداءه للقديس ألبرت الكبير (ت١٢٨٠م) وعليه فإنه يبدو من الأصوب أن نعرض لروجر بيكون، بعد معالجة أفكار كل من إسكندر وألبرت. كذلك يمكن عرض وجهات نظر روبرت جروستست، ورروج بيكون معا.

ويلاحظ أن روبرت جروستست وقد توفى سنة ١٢٥٣م، أى قبل إقدام مجمع إكسفورد على إدانة بعض الآراء التى كان يقول بها القديس توما الإكوينى (١٢٧٧-١٢٨٤م) أما روجر بيكون فقد بادر بانتقاد الإدانة التى أصدرها مجمع أكسفورد سنة ١٢٧٧م ضد أفكاره.

ونظراً لتشابك هذه الأحداث، ورغم ما قد يقال عن خطتنا فى تتبع مجريات الأمور زمنيا، فإننا قد آثرنا البدء بروبرت جروستست فى أكسفورد، وإسكندر من هيلز فى باريس، وبعدها ننتقل إلى تلميذ إسكندر وهو القديس بونافنتورا وهو أبرز مَنْ يمثل الفكر الأغسطينى فى القرن الثالث عشر. وبعدها نمضى للنظر فى الفكر الأرسطى لدى كل من ألبرت الكبير، وتوما الإكوينى، وما تبع ذلك من جدل، وأخيراً تتوقف عند روجر بيكون، للكشف عن صلاته الروحية مع جروستست.

أ - روبرت جروستست.

١ - ولد جروستست فى بلدة سفوك Suffolk حوالى سنة ١١٧٠م، ثم أصبح مستشارا لجامعة أكسفورد سنة ١٢١١، وما بين أعوام ١٢٢٩-١٢٣٢م صار كبير شماسة مدينة ليستر، وفى سنة ١٢٣٥م اختير أسقفا لمدينة لنكولن.

وإلى جانب قيام جروستست بالعديد من الترجمات عن اليونانية "كنا قد ذكرنا فى موضع سابق أنه ترجم كتاب "الأخلاق لأرسطو" فإنه وضع شروحا لأعمال أخرى لأرسطو، منها "التحليل البعدى"، "والجدل السفسطائى" و "الفيزيقا" وإن كان العمل الأخير قد جاء فى مختصر للأصل اليونانى، وليس شروحا بمحتواه، كذلك قدم جروستست بعض الشرح لكتابات ديونسيوس المنحول.

وكذا فإن حكم روجر بيكون بأن جروستست قد أهمل أعمال أرسطو ومناحيها فى مجملها" [١] يبدو غير مبرر على الإطلاق، ولعل ما كان يقصد إليه بيكون هو أن جروستست قد طرح القضايا الفلسفية بمنهج مخالف للمنهج الأرسطى، وهذا ما نستدل عليه من عبارات لاحقة لروجر بيكون، حيث يقول بأن جروستست كان يعتمد على مفكرين آخرين غير أرسطو، وأيضا على خبراته الذاتية.

ولقد أخرج جروستست العديد من الأعمال عن: "وحدة الصورة الكلية" "والمدركات العقلية" و "العلّية" و "الاحتمال والفاعلية" و "الحقيقة"، و"حقيقة الفرضيات"، و"معرفة الله"، و "الفيض الإلهى"، "والعلية الإلهية"، و"التقييم الحر". أما بالنسبة لعمل آخر بعنوان "عن النفس" يعزى إلى جروستست، فالأمر ليس محسوما بشكل قاطع.

وتشى عناوين أعمال جروستست عن تمسكه بتلابيب التقاليد الأغطسينية، رغم أنه كان ملما بفلسفة أرسطو واستخدم بعض أفكاره أيضا، كذلك أبدى جروستست اهتماما بالعلوم التجريبية، الأمر الذى أثار إعجاب روجر بيكون به، فأعلن أن أستاذه "جروستست" كان على معرفة بالعلوم الطبيعية أكثر من جميع من كانوا حوله[٢]، مما مكنّه من تفسير الكثير من الظواهر باستخدام الرياضيات[٣].

والحق أن جروستست قد كتب العديد من الأطروحات فى مجال العلوم نذكر منها "عن المجالات الطبيعية"، و "عن الحسابات"، و"عن أصل النجوم" و"عن الشهب والنيازك" و"عن تأثير الهواء الجوى" و "عن الضوء" و"عن الخطوط والحدود"، "عن الزوايا والأشكال"، و"عن طبيعة الضوء"، و"عن الجفاف"، و عن "تأثير العناصر أو المكونات"، و"عن الألوان"، و "عن الشمس"، و"عن اختلاف المواقع الجغرافية"، "عن حركة الأجسام"، "عن الحركة فيما وراء الفضاء"، و"عن نهاية الحركة والزمن" و "عن لماذا يمثل الإنسان عالما صغيراً".

---

(1) Compendium Studiim ed. Brewer, P. 469.

(2) Ibid., 472.

(3) Opus Maius, ed. Bridges, 1, 108.

١ – وتدور فلسفة جروستست حول فكرة "الضرورة"، وهى فكرة اعتز بها جميع أبناء المدرسة الأغسطينية؛ ففى كتابه "عن الضوء"[١] يلاحظ جروستست أن الصورة الجسدية الأولية، التى يطلق عليها البعض "الجسدانية" هى الضوء عندما يتحد مع المادة "الأولية وفقا لرأى أرسطو" ليكونا جوهرًا بسيطًا له أبعاد.

ولكن لماذا يجعل جروستست الضوء أساسًا للصورة الجسدانية؟.

يجيب جروستست على ذلك بأن طبيعية الضوء الانتشار الذاتى، وهذه الخاصية هى التى تفسر كيف يصبح الجوهر ذات أبعاد ثلاثة من هيولى وصورة وضوء، ونظرا لخاصية الضوء فى الانتشار والتوالد الذاتى فهو بذلك الذى يحدد الصورة الجسدانية، كما أن الضوء هو أكثر الصور نبلا؛ لأنه يحاكى المدركات العقلية المستقلة.

وينتشر الضوء فى كل الاتجاهات بطريقة ذاتية، مكونا الجمال الخارجى للكون، أو السديم، وذلك بعد أبعد نقطة للانتشار، حيث يتمازج الضوء فى المادة الأولية، ومن هذا السديم ينساب الضوء قبالة مركز المجال ليؤلف "الروح الجسدانية"[٢].

ويتم الانتشار بالتوالد الذاتى للضوء، لينشأ مجال جديد وراء مجال آخر حتى تكتمل مجالات السماوات التسع، التى يقع فى قلبها القمر، وفى"مجال القمر ينتشر ضوء جديد، ولكن بقدر أقل من الإشعاع، وذلك كلما اقتربنا من نقطة المركز لهذا المجال.

وعلى هذه الشاكلة نشأت المجالات الأدنى من القمر وهى: النار، والهواء، والماء، والتراب، وبذلك يكون لدينا ثلاثة عشر مجالا فى عالمنا المحسوس، تسعة منها سماوية تتسم بالثبات والنقاء، أربعة دون سماوية، وهى قابلة للفساد والتبدل والتغير[٣].

(1) Ed. Baur, P. 51.

(2) P. 55.

(3) P. 56.

ويمضى جروستست ليقول بأن طبيعة كل جسد تتحد حسب درجة الضوء التى ينعم بها هذا الجسد، وذلك قد تدرج هيراركية، لأى ضوء هو الذى يحدد "النور" والاكتمال الجسدانى، كذلك يشرح جروستست ماهية الألوان من خلال فكرته عن الضوء، معلنا أن اللون هو "إدراكنا للضوء متجسدا" [١]، وهو يعتقد أن غزارة الضوء أو وفرته تجعل اللون أبيض ناصعا، فى حين أن ندرة الضوء تجعل اللون مائلا إلى السواد، وهنا يعرج جروستست لشرح مقولة كل من أرسطو [٢] وابن رشد بأن الأسود هو "انتفاء" أو سلب الضوء" وهو يقول أيضا بأن الضوء هو مبدأ الحركة، التى ليست إلا "مسارا" لانتشار الضوء"[٣].

٣ – وإلى هذا الحد يكون جروستست قد عَّبر عن رأيه فى الضوء كشىء "جسدانى" أو مكون لما هو جسدى، وبعدها يمضى ليوضح مفهومه عن الضوء فى العالم الروحانى أيضا: فالله هو النور الصافى الأزلى، ولكن ليس بالمعنى السابق "الجسدانى" كما أن الملائكة نوارنيات لا جسدية، فى شركة مع النور الأزلى، والله أيضا هو "صورة كل الأشياء" ولكن دون دخول فى جوهرها المادى أو اتحاد معه؛ لأن الله هو "الصورة المثلى العلوية"[٤] والله سابق على كل خلائقة، بالمعنى الأزلى وليس الزمنى الخاص بالخليقة، وذلك دون خلط أو مشاركة بين المخلوقات وخالقها[٥].

ونحن بعقولنا البشرية قد تراودنا فكرة وجود الله فى زمن معين قبل بدء الخليقة، بنفس الطريقة التى نتصور بها الفضاء الخارجى على سبيل المثال، ولكن مثل هذا التصور قد يؤدى إلى الضلالة.

٤ – وفى كتابه عن "حقيقة الفرضيات"[٦] يقول جروستست بأن حقيقة الأفكار تتأتى من تطابق الفكرة عن الشىء من هذا الشىء الذى نتمعن فيه، ثم يمضى ليعبر

---

(1) De. Colore, P. 78.

(2) Pfysics,201 a 6, Metaph., 1065 b11.

(3) De motu Corporali er luce, P,92.

(4) De unica forma omnium, p. 109.

(5) De ordine emanandi Cousatorum a Des, P.149.

(6) P. 144.

عما هو أبعد من ذلك فى البحث عن "الحقيقة الغائية" التى نادى بها من قبل القديس أغسطينوس، وهو هنا لا يجد غضاضة فى قبول نظرية أرسطو عن "التجلى المتماثل" حيث تكون الكلمة المنطوق بها متطابقة مع الشىء المقصود، أو عندما يتماثل شىء بعينه مع العقل، وأنْ كانت الحقيقة عند جروستست فى نهاية الأمر تعنى تساوى الأشياء مع "كلمة الله الأزلية التى لا تزول"[1]، إن الشىء يكون حقيقيا عندما يصبح على الشاكلة التى ينبغى أن يكون عليها، فى اتساق مع "كلمة الله وهى المثلى والعليا"، وهذا أمر لا يمكن إدراكه إلا عن طريق العقل المستنير وحده، الذى بقدوره أن يسلّم بالحقيقة وإدراك فحواها، كما قال القديس أنسلم[2].

وينتج عن هذا أنه لا يمكن لنا أن ندرك الحقائق من حولنا إلا على ضوء الحقيقة العليا، وهى الله ولقد بيّن القديس أغسطينوس من قبل أن الحقائق "المخلوقة" تفصح عن فحواها بقدر ما ينعم به الله على العقل البشرى من نعمة نورانية[3].

ولكن كيف يتأتى إذن للأشرار وغير الأطهار أن يتوصلوا إلى معرفة الحقيقة؟.

يجب جروستست على هذا التساؤل بأن هؤلاء أولئك لن يقدر لهم معاينة الله، لأن أنقياء القلوب فقط هم الذين يعاينون الله، مضييفا بأن العقل لا يدرك الكلمة الإلهية الأزلية بطريق مباشر، وإنما من خلال "نورانية الكلمة نفسها" للعقل المستنير، وكما هى الحال بالنسبة للعين الجسدية فى إبصارها للأشياء المادية بفعل ضوء الشمس، دون أن ننظر مباشرة إلى قرص الشمس، فكذلك العقل الإنسانى، يدرك الحقائق بفضل النور الإلهى المحيط فى كل مكان، دون معاينة الله نفسه، ودون أن نعنى بالضرورة هذا النور الربانى.

---

(1) De Veritate, PP. 134-5.

(2) Ibid., P.135.

(3) Ibid., P.137.

وبهذا يكون جروستست قد تبنى النظرية الأغسطينية فى موضوع "النورانية الإلهية" ولكنه يرفض أى تفسير يتضمن مقدرة العقل البشرى على معاينة الله نفسه.

أما أفكار جروستست عن الرياضات والرؤى وغيرها من القضايا، فإنها أمور لا يتسع لها هذا الكتاب. ويكفى هنا أن نؤكد على أن فلسفة جروستست قد قامت على القواعد الأغسطينية، مع استعداد للاتكاء أحيانا على بعض الأفكار الأرسطية.

ب - إسكندر من هيلز

٥ - يظهر من بين جماعة الفرنسيسكان "الرهبانية ضرب من الغلاة الذين اتخذوا موقفا عدائيا من العلم ومتطلبات الحياة اليومية، ووصفوا الانشغال بأمور هذا العلم على أنه خيانة للحياة الروحانية ولبساطة العرش الإلهى "الصاروفينى" "الصاروفين هم الملائكة حول العرش الإلهى غير أن البابوية نفسها لم تكن ترتاح لهذه الطائفة من الغلاة.

ومع ذلك فإن جماعة فرنسيسكان، قد أفرزت سلسلة طويلة من اللاهوتيين البارزين والفلاسفة، وفى مقدمتهم كان الإنجليزى اسكندر من هيلز، الذى ولد فى ولاية "جلوستر يثاير" (١١٧٠-١١٨٠م) والتحق بدير الفرنسيسكان سنة ١٢٣١م، وتوفى سنة ١٢٤٥م.

وكان إسكندر أول راهب فرنسيسكان يشغل موقع أستاذ اللاهوت فى جامعة باريس، وقد ظل يشغل هذا الكرسى حتى قبل وفاته بسنين قلائل، ثم خلفه فى الأستاذية جون من لاروشيل.

ومن الصعوبة بمكان أن نحدد على وجه الدقة ما أضافه إسكندر للفكر الفلسفى، نظراً لأن كتاب ملخص اللاهوت الشامل (Summa Theolgia) الذى ينسب إليه والذى يتضمن بعض الأفكار التى طرحها روجر بيكون، يعتمد فى كثير من أجزائه على كتابات مفكرين آخرين، خاصة فى الأجزاء الأخيرة منه، كما أن هذا الكتاب، لم يتخذ شكله النهائى الذى ظهر عليه إلا بعد وفاة إسكندر نفسه بعشر سنوات أو يزيد[1].

(1) Summa Theologia, in the Quaracchi edition.

وبشكل عام فإن هذا الكتاب يمثل مرحلة فى تطور الفلسفة فى الغرب الأوروبى، كما أن صاحبه يتخذ موقفا نقديا من الفكر الأرسطى فلم يكتف إسكندر بمهاجمة بعض نظريات أرسطو وأتباعه.

وإنما اعتبر الفلاسفة الوثنين عاجزين عن بلورة فلسفة مقنعة بالمعنى الواسع؛ لأنهم- على حد تعبيره- لم يمتلكوا بعد مفردات الرسالة المسيحية، ويمضى قائلا إن الإنسان الذى يقف على قمة أحد التلال يمكنه أن يرى مساحة أكبر من أرض الوادى عن ذاك الذى يقف عند قدم هذا التل نفسه.

ويعنى هذا القول إن إسكندر يسير على نفسه خطى أسلافه من الآباء الكنسيين، وبخاصة القديس أغسطينوس، وبوئثيوس، وديونسيوس المنحول، والقديس أنسلم، والقديس فكتور، أكثر من أتباعه لآراء أرسطو.

٦ - وعندما يعرض إسكندر من هيلز العقيد، الثالوث المقدس، فإنه يعلن أنها عقيدة تستعصى على العقل البشرى، ولذا فلابد من عون سماوى يفتح بصيرة العقل القاصر لتفهمها[١].

أما وجود الله فإنه حقيقة يمكن لكافة الخلق أن يعرفوها، الطيب منهم وغير الطيب[٢]، وهو يميز بين "وجود الله" "ما هو حاصل" وبين "الطبيعة الإلهية" "سمات ما هو حاصل" ليقول بأن كل البشر قادرون على معرفة وجود الله من خلال صنائعه فى هذا العالم، ومن ثم التسليم بوجود الخالق وهو الأول والآخر[٣] .

أما بالنسبة للطبيعة الإلهية، فرغم عجز العقل البشرى، فإنه بإمكانه أيضا أن يدرك بعض الصفات الإلهية كالقوة والحكمة العلوية ويشمل هذه العقول التى لم تنعم بالنعمة الربانية[٤] وتتأتى هذه المعرفة عن طريق القياس[٥]، فالخير على سبيل المثال

(1) 1, no. 10.

(2) 1, no. 15.

(3) 1, no. 21.

(4) 1, no.15.

(5) 1, no.21.

وهو من الصفات الإلهية، موجود أيضا فى بعض الأفراد من البشر، ولكن فى حين أن الخير الإلهى من الصفات الطبيعية ذاتية الوجود فى الخير كله، فإن الخير فى البشر يتأتى عن طريق "الشركة" بالقدر الذى ينعم به بعض البشر إعتماداً على الله، ليجازوا على ذلك بنصيب محدود من الخير الكلى الخالص فى الأعالى عند الله.

وفى حديثه عن براهين وجود الله، يستعين إسكندر من هيلز بحجج كل من القديس أغسطينوس عن "ضرورة الوجود الإلهى" ويوحنا الدمشقى عن "العلّة الأولى" وهيو من سان فكتور عن "معرفة الروح للبداية والنهاية" إلى جانب براهين أخرى مستقاة من القديس أغسطينوس والقديس أنسلم عن "أزلية الحقيقة"، وهو يستعير من القديس أنسلم بالذات فكرة "الله الكامل" كما وردت فى كتابه "المقال أو الموعظة"[١] ProsLogium ومؤداه أنه من المستحيل أن يجهل البشر حقيقة الوجود الإلهى[٢]، ويمضى إسكندر ليعلن أنه ينبغى علينا كبشر أن نميز بين عدة ملكات من التمييز للعقل، فعلينا أن نميز بين المعرفة المعتادة من متاع كل يوم وبين المعرفة "الحقة" Cognitu habi-tux Cognito actu) فالأولى هى من طبيعة الأمور العادية التى تترك انطباعها على العقل لتعينه على معرفة الله، وهى أعلى درجة نسبيا من المعرفة "الضمينة" هذا إذا جاز لنا أن نضع ما هو "ضمنى" فى ماعون المعرفة على الإطلاق.

ولقد علّق القديس ألبرت الكبير على هذه التفرقة المعرفية لإسكندر بأنها "من قبيل الحلول العجيبة".

وبالنسبة للمعرفة الحقة، فإن إسكندر من هيلز يحاج بأنها تتضمن، معرفة روحانية من جانب، ومعرفة "موحاة" إلى العقل من جانب أخر، أما المعرفة الروحانية فإنها كفيلة بهداية العقل البشرى إلى معرفة الوجود الربانى، ولكن تتوقف هذه المعرفة على قدر ابتعاد الروح عن دروب الخطيئة والضلال وأمور هذا العالم.

---

(1) 1, no, 26.

(2) S.T., P1, tr. 4, q., 19.

ويمضى إسكندر فى جدليته هذه ليبين أن الإنسان الذى يرصد كل سعادته فى جمع الثروة أو فى الملذات الحسية، قد يعرف الله بمعنى أو بآخر؛ لأن الله الطوباوى موجود فى كل مكان وأوان، ولكن هذا الفصل من المعرفة عاجز عن إدراك الوجود الإلهى الحق، ثم إنه يضرب مثلا آخر من عالم عبدة الأوثان، فهؤلاء، لديهم آلهة كثيرة، يتعبدون إليها، ولكنهم بعيدون تماما عن الله، بالمعنى الحقيقى.

وقد تبدو هذه الحجج شطحات من جانب إسكندر من هيلز، ولكنه - على ما يبدو- يضع فى حسبانه بعض العبارات التى وردت على لسان القديس بولس[١]، من قبيل أن عبدة الأوثان، يعرفون الله ولكنهم لا يمجدونه طالة، وأيضا من إعلان للقديس يوحنا الدمشقى بأن معرفة الله" أمر مطبوع بالفطرة فى العقل البشرى[٢].

والجدير بالذكر هنا أن وجهة النظر القائلة بمعرفة البشر لله "فطرية" تمثل واحدة من مكونات المدرسة الأغسطينية. على أنه على ضوء حقيقة وجود عبدة للأوثان، وملاحدة كثيرون فى هذا العالم، فإن مَنْ يمعن فى وجهة النظر هذه يجد لزاما عليه أن يميّز بين "المعرفة الفطرية" أو الضمنية غير المعلنة، وبين المعرفة "المعلنة" والواضحة، أى بين المعرفة بما هو "مشاع" وبين المعرفة بما هو "صائب" عقليا.

٧ - ويمضى إسكندر من هيلز بعد ذلك للحديث عن الصفات الإلهية من ديمومة وبساطة ولا محدودية وتقال عن إدراك العقل البشرى، ومن عظمة وأزلية ووجدانية وحق وخبير وقوة وحكمة "وتصريف ونهى" وهو فى هذا السياق يستعين باقتباسات من الثقات السابقين من أمثال أغسطينوس وأنسلم، ولكنه لا يطرح رؤيته الخاصة بطريقة إبداعية، وإن كان العرض لا يخلو من التدقيق والتعريج على بعض الأفكار الفلسفية بصفة عامة، فهو على سبيل المثال عندما يعرج لوحدانية الله، يبدأ بمفهوم الوحدانية بشكل عام، معرفا إياها بأنها غير منقسمة، وواحدة فى ذاتها[٣]، ثم ينتقل ليشرح العلاقة بين الوحدانية والكينونة والحق والخير[٤].

---

(1) Qomans, 1.

(2) De podo Orttod., 1, cc. 1 and 3, P.G., 94, 790 and 794.

(3) 1, no. 72.

(4) 1, no. 73.

أما عن المعرفة الإلهية فهو يسير على خطى أغسطينوس وأنسلم بأن الله سيعلم بكل شيء" في ومن خلال ذاته الإلهية، كما أن جميع المثاليات التى تدركها الخلائق موجودة عند الله، مع ملاحظة أن هذه المثاليات لا تؤلف تعددية بأية حال؛ لأنها فى مجموعها تتطابق مع الجوهر الإلهى الواحد، العارف لذاته وبكل شيء.

ولكن، كيف يعلم الله أمور الشر والإثم فى هذا العالم؟

يعتقد إسكندر من هيلز بأن الشر والإثم والخطيئة أنْ هى إلا "نقائص سلبية" بمعنى أن لا وجود لها إلا فى غيبة أو انتفاء الخير، الضوء، مثلما قال من قبل ديونسيوس المنحول، ينساب بنوره، رغم أن بعض الخلائق ليست مؤهلة لاستقبال والتنعم بنوره، بمعنى أن الضوء من حيث هو لا يعرف معنى للظلام، هذا مؤداها المثال عند اسكندر أن الظلام أو الشر ليس شيئا إيجابيا، وإنما هو بالأحرى "سلب الضوء أو الخير أو انتفاؤه"[1].

وعندما ينتقل إسكندر للحديث عن المشيئة الإلهية، فإنه يتساءل إذا كان الله يسمح بأمور مضادة للناموس الطبيعى، ومرد هذا التساؤل يرجع إلى بعض الأحداث التى وردت فى العهد القديم وطريقة تفسيرها، فكيف لنا أن نفسر أمر الله لليهود "وهم يخرجون من مصر" بأن يسرقوا كل ما لدى المصريين من كنوز؟

يجيب إسكندر على ذلك بأنه حاشا لله أن يأمر اليهود بسرقة متاع المصريين، فهذا وزر واضح، وهنا يخرج لنا إسكندر بتفسيره الخاص بأن الله أراد أن يؤدب المصريين وأن يحرمهم مما يملكون، ولذا فإنه جعل من اليهود أداة لهذا العقاب.

ويسوق صاحبنا مثالا آخر من العهد القديم عن قصة الزنا الذى اقترفه النبى أوسيا، مع امرأة لم تكن زوجة له، قائلا بأن هذا الإثم من طبع أوسيا الشهوى، وليس من الناموس الربانى فى شيء.

(1) Cf., 1, nos. 123. Ff.

وواضح أن تفسيرات إسكندر فى هذا وذاك تتسم بالسفسطة الكلامية، ولا تحوى شيئا مقنعا يقبله العقل!.

ولربما أنه يقصد أن مسألة الأخلاق بين البشر ليست مملاة عليهم من فوق، بل هى من محض اختيارهم هم. وهذا ما كان يردده فيما بعد المفكر أوكهام OCKHAM

٨ – ثم ينتقل إسكندر من هيلز إلى القول بأن الله هو خالق العالم سواء من حيث المادة أو الصورة وهو يرفض فكرة أزلية العالم التى قال بها أرسطو [١]، ولكنه يقبل القول بالبنية المادية للكون، وهذه البنية موجودة فى كل الخلائق، لأن المادة تساوى الاحتمال، أو "الإمكانية" كذلك يعلن عن بنية أخرى أساسية فى كل الخليقة، تتراوح بين ما هو جوهرى وبين ما هو موجود، أى بين ما هو مجرد وما هو محسوس، فالإنسان – كما يقول– موجود، ولكن الجوهر هو الإنسانية مجردة، أما الله والألوهية فوحدانية واحدة، فهى الجوهر والوجود جميعا.

٩ – وتمشيًا مع منهجه فى الاعتماد على الشتات من السلف، فإن إسكندر من هيلز يقدم سبعة تعريفات للروح الإنسانية[٢]، ومن بينها: النغمة الإلهية للحياة، أو الجوهر العاقل. الذى يحكم الجسد[٣]، أو الجوهر الروحانى الذى جبله الله، والذى به يحيا الجسد[٤]، إلى جانب عدة تعريفات أخرى استقاها إسكندر من القديس أغسطينوس، والقديس يوحنا الدمشقى، وأيضا من الفيلسوف الرومانى سنيكا.

ويصر إسكندر على أن الروح ليست مجرد جوهر بسيط يتخذ له صورة معينة، وإنما هى جوهر فى ذاتها بسيط متآلف من مدركات "هيولية وصرية" وهو فى هذا ينقل عن التراث الأفلاطونى الأغسطينى، بل إنه يذهب إلى حد القول بأن الروح مادة، لأنها

---

(1) 2, no. 67.

(2) Cf. De Sp. Er an., 0, 42 (Placed among works of Augustine, Ph, 40, 811) and St, Aug., De Gen, ad litt., 7cc 11-3.

(3) St. Aug., De quant. An., c.13, n.22.

(4) Cassiodorus, De Anima, e.2.

بالنسبة للجسد بمثابة الربان بالنسبة للسفينة التى يقودها فى البحر والروح فى كل الأحوال هى التى تضخ الحياة فى الجسد.

أما الملائكة فهم "نسمة حياتية روحانية" (Spira Culum Vitae) ولكنهم ليسوا "نسمات جسدانية، وتبقى الروح هى مبدأ الحياة بالنسبة للجسدين جميعا.

وكل الأرواح من خلق الله من العدم(١)، وليست الروح "فيضا" من الله أو الجوهر الإلهى(٢)، ولا هى منبثقة بالطريقة التى قال بها إن النقليون" – Trad ucianists أى انتقال الأرواح من الآباء إلى الأبناء، وعليه فإن الخطيئة الأولى "لآدم وحواء" يمكن تفسيرها دون النظر إلى رأى جماعة "النقليين(٣).

تتحد الروح بالجسد مثلما تتحد الصورة بالهيولى(٤) وفقا للمفهوم الأغسطينى، حيث تتصل الروح العقلانية بالجسد لتدفعه للحركة والكمال(٥)، وللروح ثلاث فعاليات هى: النماء، والحسى، والإدراك، فى غير انفصال(٦) بينها ولكن فى تمايز فى خصالها وأيضا عن جوهر الروح الكلية.. وبهذا يكون إسكندر قد شرح مقولة أغسطينوس عن روية الروح وفعالياتها، بإرجاع تكوين الروح إلى هذه الفعاليات الثلاث، وليس إلى جوهرها(٧).

ولما كانت الروح لا يمكن أن تحيا بدون فعالياتها الناشطة، فبالمثل لا يمكن لهذه الفعاليات أن تنفصل عن الروح، وحيث أنه لا يمكن مطابقة الوجود بالفاعلية، فكذلك لا يمكن مطابقة الجوهر بالإمكانية.

(1) 2, nos. 329 and 322.
(2)2, nos. 322.
(3)2, nos. 327.
(4)2, nos. 347.
(5)2, nos. 345.
(6)2, nos. 351.
(7)2, nos. 349.

ثم يمضى إسكندر ليميز أيضا بين الإدراك الفاعل والإدراك الخامل بالنسبة للروح العاقل:ففى الحالة الأولى تكون الروح فى كينونتها الروحانية الخالصة، وفى الحالة الثانية تكون الروح فى اتحادها مع الهيولى "الجسد". ويلاحظ أيضا أن الإدراك الفاعل لا ينفصل عن الروح أبداً[1].

وهنا يسوق إسكندر التصنيف الأرسطى للقوى العقلانية للروح جنبا إلى جنب مع التصنيف الذى قال به كل من أغسطينوس ويوحنا الدمشقى، كما أنه يحاول جاهدا أن يوفق بين المدرستين، قائلا بأن الإدراك عند أرسطو يسير إلى قدرتنا كبشر فى الحصول على معرفة الصور المدركة بطريقة تجريدية [2]، وهذه الفكرة تتساوق مع فكرة القديس أغسطينوس عن "المدركات" **Ratio** وليس مع فكرة "التملى" **Intelligentia** الذى هو من الأمور الروحانية المعرفة.

وهو يقول أيضا إن الإدراك عند أرسطو يتصل بالأمور والصور المجسدة مع تجريدها من التهيؤ أو الخيال، أما عند أغسطينوس فالإدراك لصيق بالصور الروحانية، وعندما يجابه الإدراك بما هو فوق الطاقة البشرية، يصبح عاجزا ما لم ينعم الله عليه بالاستبصار النوارنى[3]، ولكن إسكندر لا يقدم لنا شرحًا شافيًا لمفهوم "التنوير" ويكتفى بأن يعلن قبوله لنظرية أرسطو عن التجريد بالنسبة لعالم الجسد، ولكنه بالنسبة لعالم الروح فإنه يلقى بثقله وراء أغسطينوس مستبعدا أفكار أرسطو.

وجدير بالملاحظة فى هذا السياق أن إسكندر من هيلز كان محقًا فى النظر إلى تصنيف الفلاسفة المشائين من وجهة نظر سيكولوجية تحليلية فى حين أنه نظر إلى التصنيف الأغسطينى من مقاربة معرفية.

---

(1)2, nos. 372.

(2)2, nos.368.

(3)2, nos. 372.

بعـد ذلك يقـدم إسكندر من هيلز ثلاثة مـفـاهيم لحرية الإرادة: واحـد من أفكار القديس أنسلم "القدرة على اختيار ما هو صالح للشخص، وآخر للقديس أغسطينوس "ملكة العقل فى اختيار الصواب والابتعاد عن الخطأ" ومفهوم للقديس برنارد "الإرادة الصائبة الحرة والحكم العقلانى"، ثم يحاول مصالحة هذه التعريفات الثلاثة واحدها مع الآخريين[١].

والإرادة الحرة هى من عطايا الله، وهى من صفات الروح، ولكنها لا تنطوى على سمات كلية أو مائعة، وإنما هى تتأتى بالقياس، فمشيئة الله هى الحرة أصلًا، وبعدها تتأتى مشيئة البشر[٢]، وإرادة الإنسان الحرة ملكة واحدة يجمع بين التعقل والمشيئة فى شكل متحد، ولهذا يمكن تمييزها عن مجرد القول بالتعقل أو العزم، كما أنها ليست منفصلة عن الروح، وبقدر ارتباط الإرادة بالتعقل والعزم والتماسك بالروح، بقدر ما تتواصل مع الحرية الطبيعية بمعناها الأشمل.

ويميز إسكندر من هيلز مثلما فعل القديس برنارد- بين حرية الإرادة وحرية الاختيار، فالثانية قد تتوارى، ولكن الأولى باقية ثابتة.

يتضح من العرض السابق أن اسكندر من هيلز قد طرح منظومة فى شكل مدرسى لكل من اللاهوت المسيحى والفلسفة. وهذا النمط من الفكر ينتمى إلى الحقبة التى راجت فيها مفاهيم، "اللاهوت الشامل" بما له وما عليه من تتابع ونظام وأيضا من حقاف ومجافاة للتطور، وإن كان جهد الرجل لا بأس به فى حينه.

١٠ - أما عن المحتوى، فإن كتاب إسكندر "ملخص اللاهوت الشامل" فهو لا ينفك من حين لأخر وبالوفاء للثقات السابقين، أن ينقل عن أغسطينوس، أو برنارد، أو يوحنا الدمشقى، دون أن يجادل فى إضافة شىء أصيل من عنده، ولا نقصد بهذا الحكم أنه قد اتكأ كلية على هؤلاء الأسلاف، وإنما نقصد بالأحرى أنه لم يعرض لبعض الحجج

---

(1) Cf, 2, nos. 393-6.

(2) 2, nos. 402.

والأفكار المتطورة التى كانت رائجة فى عصره، ولعل العذر الذى يمكننا أن نلتمسه له هو أن أطروحته كانت مجرد مسح شامل للاهوت فى دراسة مختصرة.

كذلك ينبغى القول من باب الإنصاف أن كتابات إسكندر من هيلز تشى بمعرفة الكاتب بالفكر الأرسطى، وإن كان هو لا يعبر عن ذلك صراحة، كما أنه يعرج أحيانا على بعض الآراء، لجماعة "المشائين القدامى".

ولكن الهم الأكبر عند إسكندر من هيلز هو أن يصالح أو يناغم بين الأفكار التى يستقيها من أرسطو وبين تعالم القديس أغسطينوس وأنسلم، وهو يصر فى كل حين على إبراز التناقض بين ما يقوله المفكرون المسيحيون فى العصور الوسطى، والذين ينطقون بوحى من الحكمة الإلهية النورانية" وبين الفلاسفة الوثنيين.

وخلاصة القول إن إسكندر من هيلز لم يكن مفكرا مثيرا للجدل، فهو لم يخلط بين الفلسفة واللاهوت، وإنما كان منشغلا فى المقام الأول بمعرفة الله والمسيح "على حد قوله" انطلاقا من قناعات عامة بالفكر الأغسطينى.

الفصل الخامس والعشرون

القديس بونافنتورا [1]

حياته و أعماله - قضية الروح -

اللاهوت والفلسفة - موقفه من الأرسطية

١ – ولد جيوفانى فيدانزا بونافنتورا فى بلدة باجنوريا فى توسكانيا سنة ١٢٢١م، وقد أصيب فى طفولته بمرض خطير، فراحت أمه تبتهل للسماء وإلى القديس فرنسيس الأسيسى أن يشفع له بالشفاء، وما إن عوفى من مرضه حتى قرر بونافنتورا الانخراط فى سلك الرهبنة الفرنسسكانية، وإن كان قبل أو بعد سنة ١٢٤٠م، بفترة وجيزة؛ لأننا نعلم أنه قد قصد إلى جامعة باريس للدراسة بها تحت إشراف إسكندر من هيلز الذى توفى سنة ١٢٤٥م.

ولقد أعجب بونافنتورا بأستاذه إسكندر، كما يسجل لنا فى كتابه بعنوان "أضواء" على الكتاب الثانى من المقولات قائلا: "مثلما فعلت فى الكتاب الأول عن المقولات، سوف أتمسك بتعاليم أساتذتى، خاصة بأفكار أستاذنا وأبينا طيب الذكر الراهب إسكندر. ويضيف بونافنتورا فى أطروحاته اللاحقة أنه "لن يخرج عن الخطى التى سار عليها أساتذتى"[1].

ويعنى هذا الاعتراف أن بونافنتورا قد تشرب بتراث الفرنسيسكانية- أى الأغسطينية- وأنه قد عقد العزم على المضى قُدما على نفس الدرب، وقد يفسر هذا الاعتراف أيضا بأن صاحبه قد اختار طريقا تسكليا محافظًا، وأنه يجهل أو يتجاهل

---

(1) Sent., 23, 2, 3, II,P. 547.

اتخاذ موقف إيجابى تجاه التيارات الفلسفية الرائجة فى باريس آنذاك، ولكن لابد من ملاحظة أن شروحه لكتاب، المقولات، قد ظهرت سنة ١٢٥٠ /٥١م، ولم يكن بونافنتورا وقتها متواجدا فى باريس، كذلك لابد من التأكيد على أن بونافنتورا قد اتخذ موقفا مجدداً من الفلسفة، وأنه لم يكن غافلاً عن الجدل الفلسفى الدائر فى أروقة جامعة باريس.

والحق أنه قد وجد نفسه طرفًا فى الصراع الدائر بين الأساتذة من الرهبان وبين العلمانيين منهم، والتى شملت أيضا القديس توما الإكوينى، والمعروف أنه فى سنة ١٢٥٥م، تمَّ استبعاد بونافنتورا من التدريس بجامعة باريس، مع رفض الاعتراف بدرجة الدكتوراه التى كان قد حصل عليها، على أنه قد أعيد للتدريس بالجامعة بعد ذلك بعام واحد، هو والقديس توما الإكوينى (١٢٥٧م) تباعًا، بعد تدخل ووساطة من جانب البابوية نفسها.

وراح بونافنتورا يدرس اللاهوت فى جامعة باريس حتى تم تعيينه كاهنا لجماعة الفرنسيسكان فى الثانى من فبراير ١٢٥٧م.

وكانت جماعة الفرنسيسكان فى تلك الحقبة تعانى من خلافات فى الرؤى الفكرية وأيضا فى الممارسات، والمهام الرهبانية، ووجد بونافنتورا أن واجبه الأول يتمثل فى العمل على تهدئة الأمور والخواطر بكل السبل بين أفراد جماعته.

وفى سنة ١٢٥٩م، أصدر بونافنتورا كتابا بعنوان "رحلة العقل نحو الله" وفى سنة ١٢٦١م أخرج سيرتين لحياة القديس فرنسيس الأسيسى، وفى سنة ١٢٦٧م أو ١٢٦٨م، ظهر له كتاب بعنوان "مجمل القواعد السبع" "وهو مجموعة عظات عن "الصوم الكبير" وفى سنة ١٢٧٠م، أصدر كتاب "عطايا الروح القديس" وفى سنة ١٢٧٣م، أصدر كتاب "المجمل السداسى" أما كتاب "مختصر العبارة" فقد أتم بونافنتورا كتابته قبل سنة ١٢٧٥م، وإلى جانب ذلك وضع بونافنتورا العديد من الشروح للكتاب المقدس، والأطروحات القصيرة عن الزهد وحياة النسك والمواعظ والرسائل حول القضايا التى تتصل بمشاغل جماعته الفرنسيسكانية فى تواريخ لاحقة.

٢ - ولم يكن القديس بونافنتورا طالب علم فحسب، وإنما راح يشجع العلم والدراسة بين أفراد جماعته الديرانية، وقد يبدو هذا التوجه غريبا بالنسبة لجماعة الفرنسيسكان؛ لأن مؤسسى الجماعة "القديس فرنسيس الأسيسى" نفسه كان زاهدا حتى فى طلب العلم، ولم يكن يدور بخلده أن أبناء جماعته سوف يكرسون حياتهم للبحث العلمى.

ولكن بونافنتورا كان شديد الاقتناع بأن العلم والدراسة يمثلان حاجة حتمية لأبناء جماعته، كى يتمكن الرهبان من تفهم قضايا اللاهوت، ومن ثم الاقتدار على إلقاء المواعظ الجيدة، وبطبيعة الحال استوجبت دراسة اللاهوت التعريج على قضايا الفلسفة، وهكذا انطلقت الدراسات والبحوث فى هذين المجالين دون توقف. ولكى يتحقق هذا الهدف كان لابد من توافر أساتذة صالعين يقومون بتدريس هذين المساقين، وخلق كوادر تخلفهم فى مواقع الأستاذية، ولما كانت رسالة الفرنسيسكان تنطوى أيضا على مهمة تبشيرية، فلقد كان لزاما على الجماعة أن تفتح المجال للدراسة والبحث فى مختلف فروع المعرفة، دون مصادرة مسبقة على مناهج أو مدارس بعينها.

ويمكن لنا أن نرصد الكثير من الاعتبارات العملية التى ساهمت فى ازدهار الدراسة والعلم بين أبناء جماعة الفرنسيسكان، ولكن فى حالة بونافنتورا تحديدا هناك اعتبارات خاصة تستحق التنويه بها، فلقد كان بونافنتورا مخلصًا لذكرى وروح القديس فرنسيس الأسيسى مؤسس الجماعة الذى جعل الصلة بالله والتوحد فى رحمته أهم غاية فى الحياة، ولقد وجد بونافنتورا أن هذا الهدف النبيل سوف يتحقق عن طريق تعميق المعرفة بالله وصنائعه، لتهيئة الروح للانطلاق فالتقارب فالتوحد فى باريها، ولذا فإن التوجه نحو دراسة الكتاب المقدس واللاهوت، مبتعداً عن القضايا التى لا صلة لها بالخالق، وهذا ما يفسر عزوفه عن الميتافيزيقا الأرسطية؛ لأنها- فى رأيه- بعيدة عن توثيق العرى بين العبد وخالقه، وأيضا عن شخص المسيح.

ولقد لاحظ الأستاذ م. جلسون أن هناك تشابها بين حياة القديس فرنسيس وبين التعاليم التى نادى بها القديس بونافنتورا، فمثلا انتهت رحلة الأول بالدعوة إلى الشركة

الطوباوية مع الله، انتهت رحلة الثانى بقناعاته نسكية زاهدة، وكما وجد القديس فرنسيس طريقه إلى الله من خلال سيرة المسيح "كلمة الله" فالمثال أصر بونافنتورا على أنه يتوجب على الفيلسوف المسيحى أن ينظر إلى العالم من خلال صلاته بهذه "الكلمة" فالمسيح عنده الواسطة والأمور لكل العلوم. ومن هذا المنطلق. لم يكن ثمة مجال للميتافيزيقا الأرسطية؛ أعنى أنه لم يكن ثمة مجال للميتافيزيقا الأرسطية؛ لأنها إلى جانب بعدها عن شخص المسيح، كانت لا تقبل فكرة المثالية التى نادى بها أفلاطون.

ومن عجب أنه فى نهاية المطاف يقع اختيار جماعة الفرنسيسكان على شخص الفيلسوف دون سكوتوس لينصبوه على قمة أساتذتهم دون منازع، ومع أن هذا الاختيار له ما يبرره؛ نظراً لأن سكوتوس كان عبقرياً وقديراً فى قضايا اللاهوت والتحليل الفكرى، إلا أن بونافنتورا أيضا كان يقارب هذا المستوى الفكرى الرفيع، ولهذا فإن مريديه قد أطلقوا عليه لقب "الدكتور الصاروفينى" "الصاروفيم هم الملائكة حراس العرش الإلهى".

٣ – ويشرح القديس بونافنتورا فضل العلم والدراسة من واقع تجربته الذاتية وتدريبه تحت رعاية أستاذه إسكندر من هيلز، إلى جانب عضويته فى جماعة الفرنسيسكان، التى تتمسك بالتقاليد الأغسطينية.

ولقد تركزت أفكار بونافنتورا على نفس الرؤى التى كان أغسطينوس شديد التمسك بها، والتى تدور حول الله وصلة الروح بخالقها، وأيضا حول الإنسان بعد أن افتداه الخالق بالنعمة الإلهية، وهذا الإنسان الذى يركز عليه أغسطينوس هو الإنسان بالمعنى الملموس فى عالمنا، وليس الإنسان بالمفهوم الفلسفى الطبيعى، ومعنى ذلك أن أغسطينوس لم يضع حدا فاصلاً بين الفلسفة واللاهوت، وإن كان قد ميز بين بصيرة العقل الطبيعى وبين نور الإيمان، الذى يتجاوز حدود العقل الطبيعى.

وبهذا التميز يبرز أغسطينوس معالجة الفلاسفة للإنسان فى حال من الطبيعة وبين معالجة الإنسان تحت مظلة النعمة الربانية التى تتجاوز هذه الطبيعة، وفى هذا ما يوضح الفرق بين النعمة الإلهية وبين ناموس الطبيعة.

ولكننا نود فى هذا السياق أن نوضح أنه إذا كانت الغاية هى علاقة الروح الله – كما قال أغسطينوس و بونافنتورا– فإن هذا يعنى التركيز على الإنسان العادى فى حياتنا الدنيوية، وهو إنسان له رسالة تتجاوز الناموس الطبيعى، ومن ثم يصبح هذا الإنسان تجريداً مشروعًا، دون التعويل على التسلسل التاريخى لسجل الإنسان على الأرض.. المسألة هنا تتمحور حول المنهج والمطارحة، فلم يكن بوسع أغسطينوس ولا بونافنتورا أن ينكر الفرق بين ما هو طبيعى وما هو متجاوز للطبيعى، ولما كان الاثنان يهتمان فى الدرجة الأولى بالإنسان العادى فى هذا العالم أو الإنسان التاريخى، فإنهما قد خلطا أفكار اللاهوت بالفكر الفلسفى فى مؤلفه عن "الحكمة المسيحية" دون أن يتوقفا لوضع فواصل بين ما هو فلسفى وما هو لاهوتى.

وقد يعترض البعض على هذا الحكم؛ لأنه قد يشى بأن بونافنتورا كان رجل لاهوت وليس من أهل الفلسفة، ولكن فى إمكاننا الرد على ذلك بنفس الحجة التى دافعنا بها من قبل عن أغسطينوس، فلو أننا عرفنا الفيلسوف بأنه ذلك الشخص الذى يتقفى دراسة "الوجود" أو "العلِّيات النهائية" أو ما شغل بال الفلاسفة عموما من قضايا، دون الإشارة إلى الرسالات السماوية أو اللاهوتيات وما تنطوى عليه من أبعاد، ميتافيزيقية، فإن هذا سوف يؤدى إلى خروج كل من أغسطينوس و بونافنتورا من دائرة الفلسفة تمامًا، أما إذا نحن أدرجنا ضمن قوائم الفلاسفة كل مَنْ يسعى وراء أفكار لها صفة فلسفية، فإن كلا الرجلين يدخلان فى الحسبان ضمن زمرة الفلاسفة.

وفى حالة بونافنتورا – على سبيل المثال– فإننا نجده يعرض لمراحل صعود الروح على درج المعرفة بالله، من خلال الخبرة الذاتية الجوانية للإنسان الفرد، وهو يتحدث عن هذه المراحل من الصعود دون ترسم للحدود بين ما هو لاهوتى وما هو فلسفى صرف، ولكن هذا لا يعنى أنه يقدم البراهين عن وجود الله بدون تقديم حجج عقلانية، وهذا فى حد ذاته أعمال لفكر فلسفى دون جدال.

يضاف إلى هذا أن بونافنتورا كان مهتما أيضا بقضايا العالم المادى، الذى رأى فيه تجليا لقدرة الخالق، ولعله كان يفتش فى ثناياه عن صورة يوضح بها "الأقانيم الثلاثة".

وهذا التوجه من جانبه لا يغير حقيقة أنه كان متمسكا بمبادئ محددة، وهو وإنْ كان ينحى بعض المبادئ الفلسفية أحيانا، فى جدله، إلا أن هذا لا يبرر العصف بمنظومته الفكرية ككل؛ لأن هذه المنظومة تتضمن العديد من الأفكار الفلسفية، الأمر الذى يعطى له الحق فى شغل موقف فى تاريخ الفلسفة.

يذكر أيضا - كما سوف نتبيّن فيما بعد- أن بونافنتورا قد اتخذ موقفا محددا تجاه الفلسفة بشكل عام، وتجاه أرسطو بشكل خاص، وهذا بدوره يؤهله للحاق بموكب تاريخ الفلسفة، وإذا كان من الصعب علينا- مثلا- أن نستبعد مفكرا معاصراً مثل كيركجارد من سجل تاريخ الفلسفة، فرغم عدائه الشديد للفلسفة "بمفهومه الخاص" فإنه رغم ذلك راح يتفلسف حول الفلسفة نفسها، وقياسا على ذلك، فإنه من الصعب أن نستبعد مفكراً مثل بونافنتورا من دائرة الفلسفة، خاصة وأنه كان أقل عداوة للفلسفة من كيركجارد، يضاف إلى هذا أن بونافنتورا كان يمثل وجهة نظر خاصة، وفحواها أن هنالك فلسفة مسيحية. وأن ما عداها من فلسفات أخرى هى بالضرورة عاجزة وناقصة ومغلوطة، وسواء كانت هذه الرؤية "صواب أم على خطأ، مبررة، أو غير مبررة، إلا أنها تستحق التوقف عندها، ونحن بصدد تسجيل وتتبع تاريخ الفكر الفلسفى.

ولا جدال فى أن بونافنتورا كان شديد التمسك بالخيط الأغسطينى وتقاليد المدرسة الأغسطينية، ولكن علينا أن نتذكر أيضا أن كما وافرا من الماء كان قد تناثر تحت القنطرة بعد زمان أغسطينوس نفسه- كما يقول المثل- بمعنى أنه مع ظهور المفكرين المدرسيين تبدلت أحوال الفكر اللاتينى ليتخذ شكل المذهب، بعد أن تعرف القوم الميتافيزيقا الأرسطية.

ولقد اضطلع بونافنتورا نفسه بتقديم الشروح لكتاب "الأحكام" لبطرس اللومباردى، مما يعنى أنه كان على علم بفكر أرسطو، ولنا أن نتوقع أمام هذه الحقيقة أن نجد فى كتابات "سلفه أغسطينوس" كما أن بونافنتورا كثيرا ما يلجأ إلى المحاجة بأفكار مستقاة من أرسطو.

ومؤدى هذا كله أن بونافنتورا لم يكن رافضا لأرسطو جملة وتفصيلا، بل على العكس كان ينظر إليه فى احترام زائد كفيلسوف "طبيعى" وأنه كان لا يمكن للميتافيزيقا واللاهوتيات، الأرسطية ما تستحقه من تقدير وخلاصة القول أن منظومة بونافنتورا الفكرية- من منظور القرن الثالث عشر- تمثل فكرًا أغسطينيا متجدداً ونامياً، مع قراءة جديدة للأرسطية.

٤ – ماذا كانت إذن وجهة نظر بونافنتورا عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة واللاهوت، وماذا كان رأيه فى الفكر الأرسطى؟

يمكن الإجابة على هذين التساؤلين معا؛ لأن الإجابة عن الشق الأول تحدد الإجابة عن الشق الثانى:

وكما أوضحنا فى موضع سابق، كان أغسطينوس قد ميز بين الإيمان والعقل، وبطبيعة الحال سار بونافنتورا على نفس النهج، فهو دائما يستشهد بكلمات أغسطينوس للقول بأن ما نؤمن به يستند إلى مرجعية لا غبار عليها، وأما نفهمه فإنما يستند إلى العقل[1]، ويعنى هذا أن الفلسفة واللاهوت مساقان فكريان مستقلان، ويعنى أيضا أن إرساء قواعد فلسفية مستقلة ذات طابع معقول من الناحية النظرية أمر وارد أيضا. والواقع أن بونافنتورا يميز فى وضوح بين مجال اللاهوت الدوجماطيقى وبين الفلسفة، فهو- على سبيل المثال لا الحصر- فى كتابه "مختصر العبارة" يقول بأن اللاهوت يبدأ بالله، العلة الأولى، الذى إليه تؤوب كل الفلسفات ويعنى بذلك أن اللاهوت يستمد مادته من الرسالة السماوية الإلهية، التى تتجلى فى صنائع الخالق، فى حين أن الفلسفة تبدأ من الأشياء المرئية فى هذا العالم ثم تعزوها إلى العلة الأولى أو الله.

---

(1) Aug., De utilitate Credendi, ii, 25, Bonav., Breviloq., 1, 1, 4.

وفى كتابه "قصور الفنون العلوم" عن اللاهوت[1]، يقسم بونافنتورا الفلسفة الطبيعية إلى الفيزيقا، والرياضيات، والميتافيزيقا، فى حين أنه فى كتابه "المجمل السداسى"[2] يقسم الفلسفة إلى الفيزيقا والمنطق والأخلاق.

على ضوء هذا كيف يمكن القول بأن بونافنتورا لم يميز بطريقة واضحة بين مجالى الفلسفة واللاهوت؟ إن بونافنتورا يعرف بأنه يميز فعلاً بين المجالين من حيث المنهجية والمحتوى، ولكنه فى نفس الوقت يصر على أنه لا يمكن بلورة "ميتافيزيقا" مقنعة أو منظومة فلسفية بدون الاسترشاد بنور الإيمان، ومع ذلك فهو مدرك تماماً أنه بمقدور الفيلسوف أن يتوصل إلى حقيقة وجود الله دون نحو من فحوى الرسالة السماوية، حتى من واقع فلسفة أرسطو نفسه، ولكنه يمضى ليتحفظ بقوله بأن معرفة الله التى تتم على هذه الشاكلة تصبح معرفة منقوصة، وفى حاجة إلى الاكتمال، ولا يتأتى هذا الاكتمال إلا خلال الكتب السماوية، وإلا بقيت هذه المعرفة العقلية مصابة بالخطل فى الكثير من مفرداتها.

ثم يستطرد بونافنتورا ليقدم حجة من واقع تجريبى، بقوله: "إن أفلوطنين النبيل من جماعة أفلاطون، وكذا المفكر توللى Tully من جماعة الأكاديميين، رغم أن آراءهما عن الله والروح أفضل من آراء أرسطو، فإنهما قد وقعا فى خطأ فادح؛ لأنهما كانا غافلين عن النهاية فوق- الطبيعية للإنسان، وعن مضمون قيامة الجسد، وعن السعادة الأبدية[3]، ويقصد بونافنتورا بقوله هذا أن هذين المفكرين قد ضلا الطريق؛ لأنه كان ينقصهما نور الإيمان الحقيقى.

وبالمثل، فإن مجرد التمسك بتلابيب الميتافيزيقا قد يؤدى بالمرء إلى معرفة "العلّة الأولى" ولكنه سوف يتوقف عند هذا الحد، وبهذا يكون قد ضل الطريق؛ لأنه سوف

---

(1) 1, 1.

(2) 4.

(3) In Hexaem., 7,3 FF.

يتوهم فكرة عن الله مخالفة لحقيقة الألوهية، وأقانيمها الثلاثة: "إن العلوم الفلسفية هى الطريق نحو علوم أخرى، ولكن ينبغى على كل من يرغب فى أن يتوقف عند هذا الحد، أن يعلم بأنه واقع لا محالة فى دياجير الظلمات"[1].

وبمعنى آخر فإن بونافنتورا لا ينكر قدرة الفيلسوف على الوصول إلى الحقيقة، ولكنه فى نفس الوقت شديد الاقتناع بأنه من يكتفى بهذا القدر الفلسفى، سوف يقع فى الخطأ لا محالة. إن توصل إنسان ما عن طريق العقل إلى أن هناك إلها واحدا، ومن ثم يستنير بقبس الإيمان ليؤمن بالأقانيم الثلاثة فى واحد، ويختلف عن إنسان آخر يتوقف عند حدود القول بأنه يعرف الله.

ومؤدى حجة بونافنتورا هذه أن الفلسفة وحدها عاجزة عن تفهم طبيعة الأقانيم الثلاثة، بسبب غيبة نور الإيمان، مضيفا أن هذا التنوير الإيمانى لا يقدم بالمرة حججا فلسفية، وإنما يفتح أمام الفيلسوف الباب على مصراعيه دون أن يدخل عليه ضلال أو خطل.

من هذا العرض يصبح من اليسير علينا أن نتبّين موقف بونافنتورا من الفلسفة الأرسطية، فهو يسلّم بأن أرسطو كان فيلسوفًا طبيعيًا مرموقًا، وذلك فيما يتصل بالأشياء المحسوسة، ولكن أرسطو لم يكن ميتافيزيقا صادقا؛ لأن أفكاره الميتافيزيقية ليست مقنعة بحال.

ويمضى بونافنتورا ليشرح أن بعض الناس قد افتتنوا بأرسطو لتفوقه فى عدة أفرع من فروع المعرفة والعلوم، ولذا فإنهم قد تصوروا أنه قد توصل إلى لب الحقيقة من خلال الميتافيزيقا، ولكن هذا غير صحيح؛ لأن أرسطو كان محروما من نور الإيمان، ومن ثم جاءت ميتافيزيقاه هزيلة منقوصة، لقد كان أرسطو مضل إلى حد ما فى العديد من العلوم؛ لأنه كرس عقله واهتماماته فى هذه المساقات لم يحاول أن يبلور لنفسه،

---

(1) De Donis, 3,12.

فلسفة تتجاوز هذه العلوم، بل إنه رفض أفكار أستاذه أفلاطون[١]، وراح ينادى بأزلية العالم[٢] ويستطرد بونافنتورا ليعلن أن أرسطو قد تنكر لنظرية أفلاطون عن "المثاليات" ومن ثم راح ينكر طبيعة الخالق، ومعرفة الله بالجزئيات، كما أنه أنكر ما هو مقدر "قبلا" من عند الله، بل إنه أنكر العناية الإلهية نفسها[٣].

ويلاحظ بونافنتورا سينيا فى صدد أحكامه على أرسطو أن فكرة أحادية العقل التى يعزوها ابن رشد لأرسطو تتعارض مع حقيقة الثواب والعقاب لكل مخلوق فرد من حيث هو بعد الموت[٤].

وباختصار فإن بونافنتورا يعتقد أن الفلاسفة الوثنين قد وقعوا فى الضلال، وأن أرسطو كان أشد ضلالا من أفلاطون وأفلوطين!.

إن موقف بونافنتورا هذا من العلاقة بين الفلسفة واللاهوت يعكس نفس الموقف الذى اتخذه العديدون من المفكرين (أو الفلاسفة) الكاثوليك، الذين كان همهم الأول منصبا على البرهنة على وجود الله، دون أن يعرضوا أنفسهم لشبهة الإلحاد، أو التنكر لأركان العقيدة الكاثوليكية عن الأقانيم وغيرها، وكانوا يكتفون بالتفلسف على ضوء ما يعتقدون فيه أصلا على أسس عقائدية. ومع ذلك تبقى حجج هؤلاء وبينهم بونافنتورا بطبيعة الحال قائمة على قواعد فلسفية بما لها وما عليها، ذلك أن الفيلسوف الكاثوليكى الذى يتقفي حججه على ضوء الإيمان أولا، ولو من الناحية السيكولوجية، وهو لا يتخلى عن هذا الإيمان حتى وهو يقوم بأبحاثه الفلسفية، تحسبا لمغبة الخروج بنتائج مغلوطة، مع أنه لا يستخدم الإيمان وهو يحاول إقامة حججه الفلسفية.

---

(1) In. Hexaem., 6,2.

(2) Ibid., 4.

(3) Ibid., 2-3.

(4)Ibid.,4.

أما القديس توما الإكويني وأتباعه فإنهم يقولون بأن الإيمان بالنسبة للفيلسوف يتجرد من هذا الإيمان، وإن كان لا ينكره، وأنه بمقدور المفكر الوثني أيضا ، ولو من الناحية النظرية أن يصل إلى نفس النتائج من خلال دروب الفلسفة، التي يصل إليها الفيلسوف المؤمن.

ولكن بونافنتورا ينصح الفلاسفة بمطارحة الأمور على ضوء من الإيمان؛ لأن هذا هو النهج الإيجابي النتائج ومَنْ يفعل يؤتى ثماره الإيمانية على العقل المتفلسف، وبدون الإيمان يتردى العقل في الخطأ.

ومع هذا فإن بونافنتورا يعترف في أطروحته بتصنيف العلوم، ويضع الفلسفة بين هذه العلوم، بنور "الكلمة" Logos الساطع على الحقائق اللاهوتية والفلسفية جميعا، والتي بدونها لا يمكن الوصول إلى الحقيقة.

لقد حاولنا في العرض السابق أن نبيّن أن القديس بونافنتورا كان مهتما بالقضايا الفلسفية، ومن ثم فإنه يستحق مكانًا في تاريخ الفلسفة، وهذه حقيقة لا يمكن الجدال حولها ، ولكن يبقى صحيحا أيضا أن نسلّم بأنه كان رجل لاهوت في المقام الأول، وبأنه قد كتب من هذا المنطلق، وبأنه لم ينظر إلى القضايا الفلسفية ومشاكلها من حيث هي فلسفة، وإنما من وجهة نظر اللاهوتي.

وينطبق نفس الحكم على القديس توما الإكويني، فهو رجل لاهوت في المقام الأول، ولكنه مع ذلك قد خاض في القضايا الفلسفية بالتفصيل، بل ووضع مؤلفات في مواضيع فلسفية، وهذا ما لم يفعله بونافنتورا ، إن شروح بونافنتورا لكتاب "الأحكام" لبطرس لومبارد لا يمكن حسبانه ضمن أطر العمل الفلسفي، ولذا فإن ما ذهب إليه الأستاذ م. جلسون عن وجود "منظومة فلسفية بونافنتورا" نظرا لاعترافه بالفلسفة كفرع هام من العلوم في معزل عن اللاهوت، أمر مبالغ فيه ومن ثم فإنه يمكن القول بأنه في أحسن الأحوال كان بونافنتورا مجرد "فيلسوف بالصدفة" وهذا الحكم ينطبق على كل مفكري العصور الوسطى الأوروبية؛ لأنهم بالدرجة الأولى أهل لاهوت، وينسحب هذا التقييم حتى على توما الإكويني نفسه.

ويلاحظ أيضا أن الأستاذ جلسون يبالغ في تجسيم العداء الذي أظهره بونافنتورا للفلسفة الوثنية ولأرسطو بوجه خاص. وكنا قد اعترفنا سلفا بأن بونافنتورا قد هاجم ميتافيزيقا أرسطو، وأنه اعتبر أي فيلسوف لا يتجاوز حدود الفلسفة إلى الإيمان سوف يقع لا محالة في الخطأ، ولكن ينبغي عند هذا المنعطف أن نذكر أن القديس توما الإكويني أيضا قد اتخذ موقفًا قريبًا من هذا التوجه. على أنه إنصافا للحق ينبغي أيضا الاعتراف بأن كلا من بونافنتورا والإكويني قد اتخذا موقف الرفض للفلسفة الوثنية عندما تتعارض، مع أركان العقيدة المسيحية، وإن كان الاثنان قد اختلفا على مواضع التعارض وعلى المدى الذي يمكن الوصول إليه في الأخذ عن أفكار أرسطو.

هذا ومع تسليمنا بعبقرية الأستاذ جلسون في محاولة رصده لروح بونافنتورا الخاصة كمفكر وسيط، رغم أنه قد بالغ كثيرًا في تقريظ ما أسماه "المنظومة البونافنتورية"، وفي كشفه لنقاط التعارض بين بونافنتورا والإكويني، إلا أننا لا يمكن لنا أن نشاطر الأستاذ م. فردناندفان ستنبرج[1] الرأي بأن فلسفة بونافنتورا كانت فلسفة انتقالية، تضم الأفلاطونية المحدثة، والأرسطية في حزمة واحدة، سخرها صاحبها لخدمة اللاهوت الأغسطيني.

وكما أشرنا من قبل عند الحديث عن "وليم من أوفرن"، فإن الأمر يتوقف في مثل هذه الأحكام على وجهات نظر ذاتية الطابع، سواء أطلقنا على هؤلاء اللاهوتيين الأغسطينيين الذين انتقوا بعض المبادئ الأرسطية في كتابتهم "أرسطيين ناقصين" أو "أغسطينيين معدلين".

وخلاصة القول أن المفكر الذي يرصد نفسه كلية للبحث عن مسعى الروح على الدرجة قبالة معرفة الله، بوحي من تجلي النور الرباني، لا يخرج بمنظومة فلسفية بالمعنى الدقيق لمصطلح فلسفة. ولعل التقييم الموضوعي لبونافنتورا هو أنه أغسطيني الفكر، مع جرعة من ماعون الفلسفة، ولعل حكمنا هذا يصدر عن اقتناع بالمبدأ القائل: إن الجزء الأكبر هو الذي يجيب الجزء الأصغر، وأن للروح قصب السبق على القول.

---

(1) Aristote en Occident, P. 147

الفصل السادس والعشرون

القديس بونافنتورا (٢) : وجود الله

روح الأدلة على وجود الله عند بونافنتورا- أدلة مستمدة من العالم المحسوس. المعرفة القبلية Apriorii لله - دليل القديس أنسلم دليل مستمد من الحقيقة.

١ - لقد رأينا أن القديس بونافنتورا اهتم أساسًا مثل القديس أوغسطين بالعلاقة بين النفس والله، وكان لهذا الاهتمام أثره في دراسته للأدلة على وجود الله، فقد عُني بصفة رئيسية بالأدلة بوصفها مراحل في صعود النفس إلى الله أو بالأحرى معالجتها من حيث دورها في هذا الصعود.

ولابد أن ندرك تمامًا أن الله الذى تساعد هذه الأدلة على وجوده ليس ببساطة مبدأ مجردًا يسهل فهمه، وإنما هو إله الوعي المسيحي، الإله الذى يصلى له الناس، وأنا لا أعنى بذلك أن هناك اختلافًا أنطولوجيًا أو تعارضًا لا يمكن حله بين إله "الفلاسفة" وإله التجربة، لكن ما دام بونافنتورا مهتم قبل كل شيء بإله التجربة الذى يكون موضوعًا للعبادة والصلاة. فقد مال إلى تقديم أدلة تكون بمثابة أفعال كثيرة لجذب الانتباه إلى التجلي الذاتي لله، سواء في العالم المادى أو داخل النفس ذاتها. والواقع أنه- كما يتوقع المرء- يشدد كثيرًا على البراهين المستمدة من الداخل "من النفس" أكثر من البراهين المستمدة من الخارج من العالم الحسى" صحيح أنه كان يريد أن يبرهن على وجود الله ببراهين مستمدة من العالم الحسى الخارجي، "ولقد فعل القديس أوغسطين ذلك" كما أنه بيّن كيف أنه من الموجودات المتناهية والناقصة والمركبة والمتحركة والحادثة يستطيع الإنسان أن يرتفع إلى إدراك الموجود اللامتناهى الكامل، البسيط، غير المتغير، والضرورى، إلا أن البراهين ليست مفصلة بطريقة نسقية وليس السبب في ذلك عجز القديس بونافنتورا عن تطوير البراهين بطريقة جدلية، بل هو

بالأحرى المتعاد أن وجود الله يبلغ حداً من الوضوح يجعل النفس بمجرد ما تفكر فى ذاتها، تدرك أن هناك مخلوقات تفوق العقل تذكرنا به وموقفه هنا هو نفسه موقف النبى داود عندما قال: "السموات تحدث بمجد الله والفلك يخبر بعمل يديه.."(١) وهكذا نجد أنه من الصواب تماما أن نقص الأشياء الحادثة والمتناهية تستدعى وتبرهن على وجود المطلق الكامل: الله. غير أن القديس بونافنتورا يتساءل بطريقة أفلاطونية تماما "كيف يمكن للعقل أن يعرف أن الموجود ناقص وغير كامل طالما أنه لم تكن لديه على الإطلاق فكرة أو معرفة بالموجود الذى يخلو من كل نقص أو عيب؟"(٢) وبعبارة أخرى فإن فكرة النقص تفترض مقدما فكرة الكمال، لدرجة أنه لا يمكن أنه نحصل فكرة الكمال أو الكامل ببساطة عن طريق السلب والتجريد واعتبار الموجودات فى نقصها ومتناهيها واعتمادها، تصلح فى تذكير النفس أو الوصول بها إلى إدراك أوضح، لما هو واضح جدا أمامها بالفعل، أو معروف لها تماماً.

٢ - لم ينكر القديس بونافنتورا - لحظة واحدة أنه يمكن البرهنة على وجود الله من مخلوقاته، على العكس فهو يؤكد ذلك. ففى شرحه على الأحكام (٣) نراه يعلن أن الله يمكن أن يُعرف عن طريق مخلوقاته كما يعرف السبب من خلال النتيجة، ويستطرد ليقول إن هذا الأسلوب من المعرفة طبيعى بالنسبة للإنسان، طالما أن الأشياء المحسوسة هى بالنسبة لنا وسائل نصل من خلالها إلى معرفة "المعقولات" أى الموضوعات التى تجاوز الحس، غير أنه لا يمكن البرهنة على "الثالوث المقدس" بنفس الطريقة؛ أعنى عن طريق النور الطبيعى للعقل، ما دمنا لا نستطيع أن ننتهى إلى "ثالوث الأقانيم" لا عن طريق إنكار أو تحديد للمخلوقات ولا بالطريق الإيجابى؛ أى بأن ننسب له خصائص معينة للمخلوقات(٤)، وهكذا يعلمنا القديس بونافنتورا بوضوح إمكان

(١) مزامير داود: المزمور التاسع عشر (المترجم).

(2) Itim, 3,3.

(3) 1, 3,2. Utrum Deus set Cognoscinilis per Creatures

وعنوان الكتاب "شروح على كتب الأحكام الأربعة"، وكتاب "الأحكام" من تأليف بطرس اللمباردى أستاذ بونافنتورا (المترجم).

(4) I Sent 3,4.

المعرفة الطبيعية و "الفلسفية" لله وملاحظته على النزعة الطبيعية السيكولوجية فى هذا المنحى من الاقتراب من الله من خلال الموضوعات الحسية هو منحى أرسطى فى طابعه، ومن ناحية أخرى نراه يذهب فى كتابه (N Hexa emeron)[1] إلى إنه إذا كان هناك موجود ينتج موجودات أخرى فلابد أن يكون هو الموجود الأول. طالما أنه لابد أن يكون هو السبب، لو كان هناك موجود مركب فلابد أن يكون هناك موجود بسيط، وإذا كان هناك موجود متغير، فلابد أن يكون هناك موجود ثابت لا يتغير، ثم رد المتحرك إلى الثابت .ومن الواضح أن العبارة الأخيرة هى إشارة إلى برهان أرسطو على وجود المحرك الذى لا يتحرك على الرغم من أن بونافنتورا لا يذكر إلا بقوله إن أرسطو يسير فى هذا الطريق نحو أزلية العالم، وإنه ها هنا أخطأ الفيلسوف.

وقبل مثل ذلك فى كتابه "فى أسرار الثالوث"[2] فهو يقدم لنا سلسلة من البراهين الموجزة ليبيّن لنا كيف أن المخلوقات تعلق بوضوح عن وجود الله؛ فمثلا إذا كان هناك وجود يخرج من غيره كان لابد أن يكون هناك وجود لا يخرج من غيره، لأنه لا شىء يخرج ذاته من حالة العدم إلى حالة الوجود: وفى النهاية لابد من وجود أولى موجود بذاته.

ومن ناحية أخرى فإذا كان هناك موجود ممكن، موجود يمكن أن يوجد، ويمكن أن لا يوجد، فلابد أن يكون موجوداً ضروريا ليس فيه إمكان للعدم أو اللاوجود فلابد أن يكون هناك موجود أول يوجد بذاته، لتفسير الوجود الممكن ولكى يضعه فى حالة الوجود، وإذا كان هناك وجود فى حالة الإمكان أو وجود بالقوة ens in Potentia فلابد أن يكون هناك وجود فى حالة الفعل ens in actu ؛ لأن القوة لا يمكن أن ترتد إلى الفعل إلا من خلال عمل ما يوجد بذاته فى حالة فعل، وأخيراً لابد أن يوجد فعل خالص

---

(1) 529.

وعنوان الكتاب هو "المباحث فى الأيام الستة" والمقصود الأيام الستة للخلق (المترجم).

(2) I. I. 10-20.

actus purus وهذا الوجود الذى هو فعل خالص، لا أثر فيه للإمكان هو الله، ومن ناحية أخرى فإذا كان هناك وجود متغير فلابد أن يكون هناك وجود لا يتغير؛ لأنه كما برهن الفيلسوف[١] ؛ لأن مبدأ الحركة هو الوجود الذى لا يتحرك، ويوجد كوجود لأى تحرك وهو علة الحركة النهائية.

وربما ظهر بالفعل من خلال هذه الفقرات أين استخدم بونافنتورا حجج أرسطو وبراهينه، وأن بونافنتورا نظر إلى شهادة المخلوقات على وجود الله فى علاقتها بصعود النفس إلى الله- وأنه نظر إلى وجود الله فى أنه حقيقة واضحة بذاتها هى كلها أمور لا نستطيع تأكيدها- لكنه يجعل ذلك واضحًا فى نصوص أخرى فى أماكن متفرقة [٢].

حيث نظر إلى العالم المحسوس على أنه مرآة الله أو إلى المعرفة الحسية، أو المعرفة التى نحصلها عن طريق الحس، والتفكير فى الموضوعات الحسية هى الخطوة الأولى من مراحل الصعود الروحى للنفس، وأعلى مرحلة فيه فى هذه الحياة هى المعرفة التجريبية لله بواسطة "قمة العقل" (وفى هذه النقطة يكشف لنا عن إخلاصه تراث القديس أوغسطين وفيكتورينوس[٣]، وفى نفس مقاله عن سر الثالوث حيث قدم البراهين التى ذكرناها يؤكد بإصرار أن فكرة وجود الله هى بلاشك حقيقة مغروسة بالفطرة فى النفس البشرية[٤]، ويستطرد ليعلن أنه بالإضافة إلى ما سبق أن قيل بالفعل فى هذا الموضوع، هناك طريقة ثانية لبيان أن وجود حقيقة لاشك فيها؛ وتعتمد هذه الطريقة الثانية على بيان أن كل مخلوق يعلن أنه حقيقة لاشك فيها، وعند هذه النقطة يقدم سلسلة من البراهين أو بالأحرى إشارات حول الطريقة التى يعلن بها كل مخلوق عن وجود الله بالفعل، ثم يضيف أن هناك طريقة ثالثة تبين أنه لا يمكن الشك فى وجود

(١) لاحظ باستمرار أن "الفيلسوف" بألف لام التعريف هو أرسطو (المترجم).

(٢) على سبيل المثال "رحلة العقل إلى الله".

(٣) لاهوتى لاتينى من شمال إفريقيا القديس أوغسطين أنه تأثيره فى تحوله للمسيحية (المترجم).

(٤) يفرق بونافنتورا بين فكرة وجود الله وبين طبيعته، فالأولى موجودة بالفطرة أما إدراك طبيعته فيأتى عن طريق الاكتساب، ويختلف فى إدراكها (المترجم).

الله، ثم يتقدم بنسخته من البرهان الذى ذكره القديس أنسلم فى كتاب "الموعظة" ومن ثم فلا يمكن أن يكون هناك شك على الإطلاق فى أن القديس بونافنتورا يؤكد بطريقة جازمة أن وجود الله واضح بذاته ولا يمكن أن يوضع موضع شك: والسؤال هو ما الذى يعنيه بذلك على وجه التحديد، هذا ما سوف نناقشه فى القسم التالى.

٣ – أولا: لم يفترض القديس بونافنتورا أن كل إنسان لديه معرفة واضحة وصريحة بالله، وأبعد من ذلك أنه لا يمكن أن يملك مثل هذه المعرفة منذ لحظة الميلاد، أو أنها تظهر مع أول استخدام للعقل، فهو على وعى تام لوجود عبدة الأصنام والحمقى Insipiens وأن الأحمق قال فى قلبه ليس يوجد إله[١]، إن وجود عبدة الأصنام لا يسبب، بالطبع، مشكلة كبيرة طالما أن عبدة الأصنام والوثنيين لا ينكرون وجود الله، بل لديهم فكرة خاطئة عنه فحسب لكن ماذا عن الحمقى Insipiens؟ إنهم يرون مثلا أن غير الاتقياء لا يعاقبون دائما فى هذا العالم، أو أنهم على الأقل يظهرون أحيانا أنهم أفضل كثيراً من الاتقياء، ثم يستنتجون من ذلك أنه لا توجد "نعمة إلهية" ولا قانون إلهى فى هذا العالم[٢]، وفضلا عن ذلك فإنه يؤكد بوضوح[٣] فى ردّه على الاعتراض القائل بأنه من العقم البرهنة على ما هو واضح بذاته، وعلى ما لا يحتمل أى شك، وأنه على الرغم من أن وجود الله هو بلا شك واضح وضوحا موضوعيا، فإن إمكان الشك لا يزال قائما بسبب نقص الانتباه والتفكير من جانبنا، ولا يبدو أن ذلك فيه زيادة عن قول القديس بونافنتورا إن وجود الله، من الناحية الموضوعية مسألة لا شك فيها "أى إن الدليل– إذا ما تدبرناه مؤكد وحاسم".

لكن ربما أمكن الشك من الناحية الذاتية "لأنه ربما لا يلتفت الموجود البشرى أو ذاك على نحو، كاف إلى الدليل الموضوع".

---

(١) من أقوال النبى داود فى المزامير "قال الجاهل فى قلبه ليس إله" المزمور الرابع عشر: ١(المترجم).

(٢) عن سر الثالوث ١، ١ النتيجة.

(٣) المرجع نفسه: ١٢

وإذا كان هذا هو ما يعنيه بقوله إن وجود الله واضح ذاتيا ولا شك فيه، فكيف يختلف موقفه عن موقف القديس توما الإكويني..؟

يبدو إن الجواب سيكون على النحو التالى: على الرغم من أن القديس بونافنتورا لم يفترض أن فكرة وجود الله واضحة وبسيطة عند كل موجود بشرى- ولا يزال أقل من ذلك الرؤية أو التجربة المباشرة بالله، فلا شك أنه يفترض وجود، إدراك معتم، أو معرفة ضمنية لا يمكن إنكارها تماما، وهى التي يمكن أن تصبح معرفة واضحة وصريحة من خلال التأمل الداخلى وحده، حتى وإن احتاجت فى بعض الأحيان أن تدعم بالتفكير فى العالم المحسوس، ومن ثم فالمعرفة الكلية بالله معرفة ضمنية وليست علنية أو صريحة، وإنما هى ضمنية بمعنى أنه يمكن جعلها واضحة وصريحة من خلال التأمل الداخلى وحده، ولقد سلّم القديس توما الإكوينى بالمعرفة الضمنية لله، لكنه كان يعنى بذلك أن لدى العقل القوة لبلوغ المعرفة بوجود الله من خلال التفكير فى أشياء الحس، وعن طريق التدليل من النتيجة إلى السبب.

بينما يقصد القديس بونافنتورا بالمعرفة الضمنية، شيئا أكثر من ذلك، أعنى معرفة فعلية بالله، أو إدراكا معتماً يمكن أن يجعله واضحا دون أن نلجأ إلى العالم الحسى.

والأمثلة العينية التى يفترضها بونافنتورا دعما لهذه القضية، تجعل فهمها أسهل، فكل موجود بشرى على سبيل المثال لديه الرغبة فى السعادة **Appetit us Beatitud inis** إلا أن السعادة تمتلك الخير الأقصى الذى هو الله، ومن ثم فكل موجود بشرى يرغب فى الله، لكن لا يمكن أن تكون هناك رغبة بدون قدر من المعرفة للموضوع، ومن ثم فالمعرفة التى تقوم أن الله أو الخير الأقصى موجود من الطبيعى أن تكون مغروسة فى النفس[1].

---

(١) المرجع نفسه: ١٠

وبالمثل فإن للنفس العاقلة معرفة طبيعية بذاتها؛ لأنها حاضرة أمام ذاتها معروفة لنفسها، إلا أن الله أشد حضوراً أمام النفس ومعروفًا أكثر، ومن ثم فالمعرفة بالله مغروسة فى النفس، وإذا اعترض على ذلك بأنه إذا كانت النفس موضوعًا لذاتها للمعرفة "المناسبة- فإنه يرد" على ذلك بأن الله لا يمكن عندئذ أن يكون موجوداً ولو صحّ ذلك فإن النفس لا يمكن أن تصل إلى معرفة بالله، التى من الواضح أنها ستكون كاذبة.

وطبقا للنمط السابق من الحجة فإن من الطبيعى أن تتوجه الإرادة البشرية نحو الخير الأقصى الذى هو الله، وهذا التوجه الذى سيصبح لا يمكن تفسيره إذا لم يكن الله- أو الخير الأقصى - موجوداً وجوداً حقيقيًا، لكنه يفترض أيضا معرفة قبلية لله[1]، وليست هذه المعرفة بالضرورة واضحة أو علنية، إذ لو كانت كذلك لما كان هناك ملاحدة، وإنما هى معرفة ضمنية وغامضة ما كانت معرفة على الإطلاق، فإنه يمكن الرد على هذا الاعتراض بأن الإنسان غير المتحيز الذى يتأمل توجه إرادته نحو السعادة يستطيع أن يتحقق من أن اتجاه إرادته يتضمن وجود موضوع مناسب، وأن هذا الموضوع، وهو الخير الكامل، ينبغى أن يكون موجوداً وأنه هو الذى نسميه بالله، وأنه لن يتحقق فقط. إنه فى بحثه عن السعادة فإنه يبحث عن الله، بل إن هذا البحث يتضمن، هاجسًا إن صح التعبير، بوجود الله، طالما أنه لا يمكن أن يكون هناك بحث عما هو مجهول تمامًا. ومن ثم فإن النفس وهى تتأمل ذاتها، وتفكر فى افتقارها ورغبتها فى الحكمة والسلام أو الغبطة تستطيع أن تتعرف بل حتى تتصور الله، والنشاط الإلهى بداخلها، وليس من الضرورى بالنسبة لها أن تبحث فى الخارج، فما عليها سوى أن تتبع نصيحة القديس أوغسطين فى أن تعود إلى ذاتها، إلى داخل نفسها. عندئذ سوف تتحقق من أنها لم تكن أبدا بدون هاجس، بدون قدر من المعرفة

---

(١) عندما أتحدث هنا عن توجه طبيعى للإرادة، فإننى لا أقصد استخدام اللفظ بالمعنى اللاهوتى الدقيق، بل بالأحرى بمعنى إرادة الإنسان العينية تتجه نحو الوصول إلى الله، وتبعد تماما عن مسألة ما إذا كان هناك أولا.

الغامضة بدون معرفة "فعلية" لله، إن البحث عن السعادة "وكل موجود بشرى يبحث عن السعادة"، وإنكار وجود الله يعنى فى الواقع ارتكاب إثم التناقض، فهو يعنى يعنى أن ينكر المرء بالشفاه، ما تؤكده الإرادة والعقل، على الأقل فى حالة الحكمة.

وسواء أكان هذا الخط من الحجة مشروعًا أم لا، فذلك ما لا أريد أن أناقشه هنا؛ إذ من الواضح أنه معرض للاعتراض عليه سواء اعتراضا مفحمًا أم لا- بأنه إذا لم يكن هناك إله فإن الرغبة فى السعادة يمكن أن تكون بغير طائل أو ربما كان لها سبب آخر غير وجود الله، لكن من الواضح على الأقل أن القديس بونافنتورا لم يفترض وجود فكرة فطرية عن وجود الله بالصورة التى هاجمها جون لوك فيما بعد عندما انتقد الأفكار الفطرية[١].

من ناحية أخرى عندما أعلن القديس بونافنتورا أن النفس تعرف الله عن طريق حضوره فى داخلها، فإنه لم يكن يدعم نظرية أنطولوجية، كما أنه لم يقل إن النفس ترى الله رؤية مباشرة، لكنه ذهب إلى أن النفس، وهى تدرك افتقارها، تدرك لو أنها تأملت أنها صورة الله، فهى ترى الله فى صورتها، فهى كما تعرف نفسها بالضرورة وتكون واعية بذاتها، فإنها بالضرورة تعرف الله – على الأقل- بطريقة ضمنية. وهى بتأملها لنفسها تستطيع أن تجعل هذا الإدراك الضمنى علنيا صريحًا دون الإشارة إلى العالم الخارجى، وسواء كان غياب الإشارة إلى العالم الخارجى ليس صوريًا تماما، بمعنى أن العالم الخارجى لم يذكر صراحة، فإن ذلك يمكن أن يكون موضع جدال.

٤ – لقد سبق أن رأينا أنه عند القديس بونافنتورا، فإن الحجج نفسها المستمدة من العالم الخارجى تفترض مقدما ضربا من معرفة الله، ذلك لأنه يتساءل كيف يستطيع العقل أن يعرف أن الأشياء الحسية ناقصة ومعيبة ما لم يكن هناك وعى سابق

---

(١) انظر عرضا لهذا الدليل والانتقادات التى وجهها جون لوك ضده كتابنا "مدخل إلى الميتافزيقا" الجزء الخاص بالأدلة على وجود الله" مع ترجمة كاملة لميتافيزيقا أرسطو" دار نهضة مصر بالقاهرة (المترجم).

بالكمال، تعرف عن طريق المقارنة معه أن المخلوقات ناقصة فلابد أن نضع هذه النقطة فى ذهننا عندما نتدبر عرضه لدليل القديس أنسلم فى كتابه "الموعظة".

ويلخص القديس بونافنتورا فى شرحه لكتاب "الأحكام"(١)، دليل القديس أنسلم، فالله هو الموجود الذى لا يمكن أن نتصور موجوداً أعظم منه، لكن ما لا يمكن أن نتصور عدم وجوده، ومن ثم فما دام الله هو ما لا يمكن أنت نتصور عدم وجود ما هو أنه غير موجود وهو فى "سر الثالوث"(٢) يقتبس ويعرض هذا البرهان بتفعيل أطول إلى حد ما، ويشير(٣) إلى أن الشك يمكن أن يظهر إذا ما كان عند شخص ما فكرة خاطئة عن الله، وإذا لم يتحقق أن الله هو الموجود الذى لا يمكن تصور موجود أعظم منه، وما إن يتحقق الذهن من أن الله موجود، فلابد أن يتحقق كذلك لا فقط أن وجود الله لا يمكن أن يكون موضع شك، بل أيضا أن عدم وجوده لا يمكن التفكير فيه. أما بالنسبة لاعتراض "جونيلو Gaunilon بخصوص أفضل الجزر الممكنة (٤)، فإن القديس بونافنتورا يرد على هذا الاعتراض بقوله(٥) أنه ليس ثمة وجه ممكن للمقارنة؛ لأنه على حين أنه يوجد أى تناقض فى تصور الموجود الذى لا يمكن أن نتصور أعظم منه، فإن فكرة الجزيرة السعيدة التى لا يمكن أن نتصور ما هو أسعد منها، فكرة تحتوى على تناقض فى الألفاظ، مادام لفظ "الجزيرة" يشير إلى موجود ناقص فى حين أن عبارة "ما لا يمكن التفكير فيما هو أفضل منه" تشير إلى موجود كامل.

---

(1) I, 8,I, 2.

(2) I, 21-4.

(3) Ibid, Conclusio.

(٤) راهب بنداكيتى فى القرن الحادى عشر هاجم البرهان الأنطولوجى للقديس أنسلم على وجود الله بعد فترة وجيزة من ظهوره في كتاب "الموعظة" فكتب رداً على عبارة المزامير تحت عنوان "فى صالح الأحمق" فقال أن جزر السعداء التى لا يمكن أن نتصور بلاداً أسعد منها، لا وجود لها مع ذلك، فبرهان أنسلم غير مشروع؛ لأنه يتضمن انتقالاً غير منطقى من نظام تصورى إلى نظام واقعى (المترجم).

(٥) سر الثالوث ا، ١، ٦.

قد تبدو هذه الطريقة فى الحجاج طريقة جدلية خالصة، إلا أن القديس بونافنتورا- كما سبق أن ذكرنا لا ينظر إلى فكرة الكامل على أنها مأخوذة ببساطة من سلب النقص فى المخلوقات، بل كشىء يفترضه سلفًا معرفتنا بنقص المخلوقات، على الأقل، بمعنى أن رغبة الإنسان فى الكامل تتضمن وعيًا مسبقًا، ويفترض القديس بونافنتورا سلفا، متفقا فى ذلك مع التراث الأفلاطونى- الأغسطينى- فكرة نظرية بالفعل عن الكامل، لا تكون سوى طبعة الله على النفس، لا بمعنى أن النفس كاملة، بل بمعنى أن النفس تستقبل فكرة الكامل، أو تشكل فكرة الكامل بنور من الله، أو بفضل التنوير الإلهى، وهذه الفكرة ليست شيئا سالبًا، يمكن إنكار تحققه فى الوجود العينى؛ لأن وجود الفكرة ذاته يتضمن بالضرورة وجود الله، وعند هذه النقطة يمكن أن نلاحظ التشابه على الأقل بين نظرية القديس بونافنتورا ونظرية ديكارت(١).

٥ - الدليل المفضل عند القديس أوغسطين على وجود الله هو البرهان المستمد من الحقيقة، ووجود الحقائق الأزلية: ولقد استخدم القديس بونافنتورا هذا الدليل أيضا فمثلا: كل قضية موجبة تؤكد شيئا ما حقيقيا غير أن إثبات أية حقيقة يؤكد أيضا سبب كل حقيقة(٢)، فحتى لو قال شخص ما إن الإنسان حمار، فإن هذه العبارة سواء أكانت صادقة أم كاذبة- تؤكد حقيقة ما. وحتى لو أعلن إنسان أنه لا توجد حقيقة، فإنه يؤكد هذا النفى على أنه حقيقة، ومن ثم يتضمن وجودًا أساسيًا وسببًا لحقيقة ما(٣).

ولا يمكن أن نرى حقيقة إلا من خلال الحقيقة الأولى، الحقيقة التى نرى من خلالها كل حقيقة أخرى هى الحقيقة المؤكدة التى لا شك فيها، ومن ثم، فبما أن الحقيقة الأولى هى الله، فإن وجود الله مسألة لا شك فيها(٤).

---

(١) قارن شروح "اتين جلسون" على كتاب ديكارت "مقال عن المنهج" فيما يتعلق بفكرة الكامل.

(2) I. Sent, 8, 1, 2, Conclusio.

(3) Ibid, 5 and 7. وقارن "سر الثالوث" أ ١، ٢٦

(4) De My Sterio Teinitatis, 1, I, 25.

لكن القديس بونافنتورا لا يسير فى برهان لفظى وجدلى خالص فى فقرة من كتابه "مباحث الأيام الستة"[١] حيث يشير إلى أن الإنسان الذى يقول إنه لا توجد حقيقة يناقض نفسه، طالما أنه يؤكد ذلك على أنه حقيقة، وهو يؤكد أن نور النفس هو الحقيقة؛ لأنه ينير النفس على نحو لا يمكن معه إنكار وجود الحقيقة دون الوقوع فى تناقض ذاتى. وهو يؤكد فى كتابه "رحلة العقل إلى الله"[٢] فى مقدور العقل أن يفهم الحقائق الأزلية، وأن يستخرج نتائج يقينية وضرورية فى النور الإلهى فحسب، وليس فى استطاعة العقل أن يفهم حقيقة ما على وجه اليقين إلا بهداية الحقيقة ذاتها. ومن ثم فإن إنكار وجود الله لا يعنى ببساطة الوقوع فى تناقض جدلى، وإنما هو كذلك إنكار لمصدر ذلك النور الذى هو ضرورى لبلوغ العقل رحلة اليقين إنه إنكار للمصدر باسم ذلك الذى يخرج من المصدر.

---

(1) 4,1.

(2) 3,2 ff.

الفصل السابع والعشرون

القديس بونافنتورا (٣)

"علاقة المخلوقات بالله"

١ - المشابهة ٢ - المعرفة الإلهية ٣ - استحالة الخلق من الأزل ٤ - الأخطار الناجمة من إنكار المشابهة والخلق ٥ - تشابه المخلوقات لله ٦ - هذا العالم: هل هو أفضل العوالم الممكنة ؟

١ - لقد سبق أن رأينا أن خط البرهان الذى أخذ به القديس بونافنتورا يؤدى لا إلى المحرك الذى لا يتحرك، المفارق المنغلق على ذاته كما هى الحال عند أرسطو رغم أنه لا يتردد فى الاستفادة من فكر الفيلسوف، والاقتباس منه عندما يتدبر وجهة النظر "المعارضة" بل يؤدى إلى الله: المفارق والمحايث معًا، الخير الذى يجذب الإرادة، الحقيقة التى ليست فقط أساسا لجميع الحقائق الجزئية، بل أيضا التى من خلال إشعاعها داخل النفس تجعل فهم الحقيقة المؤكدة ممكنا، الأصل الذى ينعكس فى الطبيعة وفى النفس البشرية، والكامل المسئول عن الفكرة التى لدينا عن الكمال، الموجودة فى النفس البشرية، وبهذه الطريقة فإن الأدلة على وجود الله ترتبط ارتباطًا وثيقا بالحياة الروحية، وتكشف بداخلها الإله الذى كانت تبحث عنه على الدوام، وإذا كان ذلك بطريقة نصف شعورية وهو الإله الذى ظل باستمرار يعمل بداخلها، وتتوج المعرفة الأبد لله الذى يأتى بها الوحى- المعرفة الفلسفية وتفتح أمام النفس مستويات عليا من الحياة الروحية، إمكان الوحدة الوثيقة بالله، وهكذا تكمل الفلسفة واللاهوت الواحد منهما الآخر؛ إذ تؤدى الفلسفة إلى اللاهوت، فى حين أن اللاهوت يشع نوره على المغزى العميق للفلسفة.

ويمكن أن ترى مثل هذا التكامل بين الفلسفة واللاهوت فى نظرية القديس "بونافنتورا" عن المشابهة التى هى فى نظره مسألة على جانب كبير من الأهمية، فهو فى كتابه "مباحث الأيام الستة"[١] يجعل من المشابهة نقطة مركزية فى الميتافيزيقا ويقول إن الفيلسوف الميتافيزيقى- يسير من تأمل الجوهر الجزئى المخلوق إلى الجوهر الكلى غير المخلوق "ليس بمعناه فى وحدة الوجود بالطبع" وهكذا نجد أنه فى حدود المعالجة بصفة عامة للمبدأ الأصلى لجميع الأشياء، فإنه يشبه الفيلسوف الطبيعى الذى يتدبر كذلك أصول الأشياء.

لكنه من حيث إنه يتدبر وجود الله كغاية نهائية، فإنه يشارك الفيلسوف الأخلاقى فى موضوعه إلى حد ما الذى يتدبر كذلك الخير الأقصى باعتباره غاية نهائية.

وينشغل بالسعادة فى النظام العملى أو النظرى لكن من حيث إنه يتدبر وجود الله والخير الأقصى، كسبب يقتدى به فى جميع الأشياء، وهو فى ذلك لا يشارك أحدا غيره فى موضوعه، غير أن الفيلسوف الميتافيزيقى إذا ما أراد بلوغ الحقيقة فيما يتعلق بالقدوة، فإنه لا يستطيع أن يتوقف عند الواقعة المحض التى تقول إن الله هو السبب الذى يقتدى به فى جميع الأشياء؛ لأنه وسيط الخلق، والصورة المعبّرة عن الأب والقدوة لجميع المخلوقات: إنه الكلمة الإلهية. ومن حيث هو فيلسوف على وجه الدقة فإنه لا يستطيع أن يصل إلى معرفة يقينية بالكلمة، وهذا حق[٢] لكنه إذا ما عندئذ أن يكون فيلسوفا فحسب فسوف يقع فى الخطأ؛ إذ لابد أن يستنير بنور الإيمان وأن يجاوز الفلسفة المحض، وأن يتحقق من أن الكلمة الإلهية هى السبب الذى يقتدى به فى جميع الأشياء، وبهذا الشكل فإن النظرية الفلسفية الخالصة للقدوة تمهد الطريق أمام لاهوت الكلمة، والعكس، فإن لاهوت الكلمة يلقى بضوئه على الحقيقة التى نحصلها عن طريق الفلسفة وبهذا المعنى، فإن المسيح هو الوسيط، لا الوسيط الخاص باللاهوت فحسب بل الخاص بالفلسفة أيضا.

---

(1) I, 13.

(2) In Hexaem I, 13.

وينتج عن هذا الموقف نتيجة واضحة فيما يتعلق بأرسطو. لقد سبق أن اقترح أفلاطون نظرية الماهيات أو المثل النموذجية، وبغض النظر عما كان أفلاطون يعتقده أو لا يعتقده، فإن الأفلاطونية المحدثة- على أقل تقدير- وضعت هذه المثل والأفكار أو الماهيات فى الروح الإلهى لدرجة أن القديس أغسطين كان فى مقدوره أن يثنى على أفلاطون وأفلوطين من هذه الزاوية فى حين أن أرسطو رفض المثل "أو الأفكار" الأفلاطونية وهاجم نظريته بعنف "فى بداية الميتافيزيقا وفى نهايتها، وفى أماكن أخرى كثيرة يلعن المثل الأفلاطونية"[١] كما هاجم أرسطو نظرية أفلاطون أيضا فى كتاب "الأخلاق"[٢] رغم أن المبررات التى يقدمها لا قيمة لها.. فلماذا هاجم أفلاطون على هذا النحو؟.. لأنه ببساطة كان فيلسوفا طبيعيا مهتما بأشياء العالم لذاتها، وذلك لأنه موهوب بالخطاب العلمى، وليس بخطاب الحكمة، إن أرسطو عندما رفض الاستخفاف بالعالم الحسى، وعندما رفض قصر اليقين على معرفة الموجود المتعالى المفارق، كان على حق فى معارضته لأفلاطون الذى بحماسه لطريقة الحكمة دمر طريق العلم وكان له الحق أن يلوم أفلاطون فى ذلك، إلا أنه سار هو نفسه فى الطريق الأقصى المضاد فدمر خطاب الحكمة[٣]. والواقع أنه بأفكار أرسطو لنظرية المشابه، فإنه قد تورط بالضرورة أيضا فى إنكار الخلق الإلهى والنعمة الإلهية، وبذلك كان خطؤه أسوأ من خطأ أفلاطون، ونظرية المشابهة التى أصر عليها أفلاطون، كما سبق أن رأينا هى مفتاح الميتافيزيقا ومركزها، لدرجة أن أرسطو برفضه لنظرية المشابهة قد أبعد نفسه عن فئة الميتافيزيقيين، بالمعنى الذى فهم به بونافنتورا هذا المصطلح.

لكن علينا أن نجاوز أفلاطون لنتعلم من أغسطين الذى وهب خطاب الحكمة وخطاب العلم فى آن معا[٤] ؛ لأن أوغسطين عرف أن المثل "أو الأفكار" موجودة فى

(1) Ibid., 6. 2.

(2) Ibid., 6,2.

(3) Serm., 18.

(4) Serm., 4,19.

الكلمة الإلهية، وأن الكلمة هى المثل النموذجى للخلق، والأب يعرف نفسه معرفة كاملة، وفعل المعرفة هذا هو صورة ذاته والتعبير عن نفسه ذاته كلمته التعبير المماثل لذاته، وبما أن الكلمة صادرة عن الأب فهى إلهية، إنها الابن الإلهى، وتدل كلمة الابن على الأقنوم المشابه، والمعرفة المشابه مقدار ما تمثل الكلمة: باعتباره الصورة، كتعبير مماثل، فإنها تعبر أيضا وتمثل كل ما يستطيع الأب أن ينجزه أو يؤثر فيه[١]. وإذا استطاع شخص ما أن يعرف الكلمة، فإنه يستطيع أن يعرف جميع الموضوعات التى يمكن أن تُعرف[٢] ففى الابن أو الكلمة يعبّر الأب عن كل ما يستطيع أن يعلمه "أعنى أن جميع الموجودات الممكنة موجودة بطريقة مثالية أو نموذجية فى الكلمة، وكل ما سوف يعمله[٣] أن "الأفكار" عن جميع المخلوقات، الواقعية أو الممكنة، متضمنة فى الكلمة، وأن هذه الأفكار لا تكمن فقط إلى الكليات "الأجناس والأنواع" وإنما أيضا الأفراد أو الأشياء الفردية[٤]. وهى لا متناهية من حيث العدو بوصفها ممثلة لكل الممكنات، وبوصفها ممثلة لقوة الله اللامتناهية[٥]، لكن عندما يقال إن هناك لا تناهيا للأفكار فى داخل الكلمة، فإن ذلك لا يعنى أن الأفكار متميزة حقا عن الله؛ إذ لا تميز فى الله فيما عدا تميزات الأقانيم بوصفها موجودة فى الله. وهى ليست متميزة عن الماهية الإلهية، أو عن بعضها البعض وينتج عن كونها لا تتميز بعضها عن بعض أنها لا تشكل هيراركية حقيقية[٦]. ومع ذلك، فعلى الرغم من أن الأفكار من الناحية الأنطولوجية واحدة، وليس ثمة تميز حقيقى بينها، هناك تميز العقل، وهى لذلك كثرة من العقول الثانوية[٧]، ولا يمكن أن يكون أساس التميز أى تميز حقيقى فى الماهية الإلهية،

---

(1) Breviloqu. I, 3.

(2) Ibid.

(3)In Hezaem. 3,4.

(4)Ibid.

(5) Ibid., I,13.

(6)I, Sent. 35 Art 4.

(7) Ibid.

طالما أن الأفكار ليست فقط ممتدة أنطولوجيا فى الماهية الإلهية البسيطة، وإنما لا توجد أيضا علاقة واقعية من جانب الله بمخلوقاته؛ لأنه لا يعتمد على مخلوقاته على الإطلاق، رغم أن هناك علاقة حقيقية من جانب المخلوقات بالله؛ فالله والمخلوقات ليسوا شيئا واحداً، وعلى ذلك فمن وجهة نظر الأشياء المشار إليها، فإن الأفكار متميزة كعقول "ثانوية" أما فى الله فالأفكار واحدة، لكنها تقف موقفا وسطًا، إن صح التعبير، بين الله العارف والشيء المعروف، والتميز بينهما ليس تميزاً فى الطريقة التى توجد بها "أعنى ليس تميزا واقعيا" بل تميزاً بما تشير إليه أو توحى به، وأساس التميز هو الكثرة الواقعية للأشياء المشار إليها "أعنى المخلوقات" وليس تميزا واقعيا داخل الماهية الإلهية أو داخل المعرفة الإلهية.

لقد كان أفلاطون يجاهد للوصول إلى نظرية الأفكار هذه، لكن لما كان ينقصه نور الإيمان، فإنه لم يستطع الارتفاع إلى النظرية الحقيقية، فتوقف دونها بالضرورة لكى يكون لديك النظرية الحقيقية عن الأفكار فمن الضرورى معرفة الكلمة، وفضلا عن ذلك فكما أن المخلوقات قد نتجت عن طريق وساطة الكلمة، ولم يكن فى استطاعتها أن تنتج إلا من خلال الكلمة، فإنها كذلك لا يمكن أن تعرف إلا على ضوء علاقتها بالكلمة، وربما كان أرسطو فيلسوفا طبيعيا مرموقا، لكنه لم يستطع أن يعرف حقا الموضوعات المختارة فى دراساته، طالما أنه لم يرها فى علاقاتها بالكلمة بوصفها انعكاسات للصورة الإلهية.

٢ - وإذن فالله حين يعرف نفسه، فإنه يعرف أيضا كل الطرق التى يمكن أن تنعكس بها الماهية الإلهية فى الخارج، أنه يعرف جميع الأشياء المتناهية الخيرة المتحققة فى الزمان، و بونافنتورا يسمى هذه المعرفة، "بالمعرفة المؤكدة" المعرفة بالأشياء التى تمتد إليها إرادته الخيرة وهو يعرف كذلك لا فقط جميع الأشياء الخيرة القائمة أو التى ستظهر فى مجرى الزمان، بل أيضا جميع الأشياء الشريط، وهذه المعرفة يسميها بونافنتورا "معرفة الظاهر" وليس ثمة حاجة إلى أن نقول إن بونافنتورا لا يقصد أن يقول للشر فكرة مثالية فى ذهن الله. إن الشر على العكس هو افتقار فى

المخلوقات لما ينبغى أن تكون عليه طبقا لفكرتها فى ذهن الله، كما أن الله يعرف أيضا جميع الأشياء الممكنات، وهذه المعرفة يسميها بونافنتورا "بالمعرفة العقلية" موضوعاتها، الممكنات لا متناهية من حيث العدد، بينما موضوعات النوعين السابقين من المعرفة متناهية[1]. غير أن الأنوا ع الثلاثة من المعرفة ليست عارضة فى ذهن الله، متميزة الواحدة عن الأخرى: إذا ما نُظر إليها من الناحية الأنطولوجية كما هى فى ذهن الله، فإنها تكون فعلا واحداً للمعرفة متحدا فى هوية واحدة مع الماهية الإلهية.

الفعل الإلهى للمعرفة لا متناه وأزلى، لدرجة أن جميع الأشياء حاضرة أمامه، حتى أحداث المستقبل، وليس هناك تتالى فى المعرفة الإلهية. وإذا ما تحدثنا عن "علم سابق" لله فلابد أن نفهم المستقبلية على أنها تتعلق بالموضوعات ذاتها "بمعنى أنها تتبع الواحدة منها الأخرى فى الزمان ويعلم الله أنها تتعاقب فى الأمان". لكن ذلك لا يتعلق بالمعرفة الإلهية ذاتها، فالله يعلم الأشياء جميعًا بفعل أزلى واحد، وليس ثمة تتابع زمانى فى هذا الفعل، فليس هناك قبل وبعد، فالله يعرف بطريقة أزلية– بواسطة – هذه الفعل الفريد الأشياء ثم تتابعها والزمان. ومن ثم فإن بونافنتورا يضع تميزا بخصوص العبارة التى تقول إن الله يعرف جميع الأشياء وهى حاضرة يشير إلى أن هذا الحضور ينبغى أن يفهم بالإشارة إلى الله، "أى جانب الشخص العارف" وليس بالإشارة إلى الشىء المعروف، وإذا ما فهمت بالمعنى الأخير، فإن ذلك لابد أن يعنى أن جميع الأشياء حاضرة أمام بعضها البعض، وهو خطأ؛ لأنها ليست حاضرة بعضها لبعض، رغم أنها جميعا حاضرة أمام الله[2].

يقول: تخيل أن عينا مركزة وثابتة على جدار تلاحظ الحركات المتتابعة تحت الجدار لجميع الأشخاص والأشياء بفعل واحد من أفعال الرؤية. العين لم تتغير، ولا فعل الرؤية، وإنما الأشياء تحت الجدار هى التى تتغير ويلاحظ بونافنتورا أن المقارنة

(1) CF. I Sent, 39, I 2 and 3. Descientia.

(2) CF. I. Sent. 39, 2, 3. Conclusio.

لا تشبه أبدا ما يريد توضيحه، ذلك لأن المعرفة الإلهية لا يمكن تصويرها بهذه الطريقة، لكنها قد تساعد فى فهم ما يعنيه.

٣ - إذا لم يكن هناك أفكار إلهية، وإذا لم تكن لله معرفة بذاته، ولا بما يستطيع أن يفعله، ولا بما سيفعله، فإنه لن يكون هناك خلق، مادام الخلق يتطلب معرفة من الخالق: المعرفة والإرادة، وعندئذ لن يدهشنا أن أرسطو الذى رفض المثل "الأفكار" رفض أيضا فكرة الخلق وقال بأزلية العالم، أى العالم الذى لم يخلقه الله، هذه على الأقل هى النظرية التى ينسبها إليه كل أساتذة الإغريق: جريجورى أوف نيسا[(١)] وجريجورى نازيانزوس[(٢)]، ويوحنا الدمشقى[(٣)] وبازل[(٤)] وكل الشراح العرب، فى حين أنك لن تجد أرسطو نفسه يقول إن للعالم بداية، والواقع أنه يلوم أفلاطون الفيلسوف اليونانى الوحيد الذى أعلن فيما يبدو أن للزمان بداية. ولم يكن القديس بونافنتورا بحاجة إلى أن يتحدث بمثل هذا الحذر، ذلك لأن أرسطو لم يكن يؤمن، بلا شك، بأن الله خلق العالم من العدم **EX Nihilo** .

ولم يجد القديس توما أى تناقض من وجهة النظر الفلسفية بين فكرة الخلق من ناحية، وفكرة أزلية العالم من ناحية أخرى، فعنده أن العالم يمكن ألا تكون له بداية فى الزمان وأن يكون مع ذلك مخلوقًا، بمعنى أن يكون الله قد خلق العالم من الأزل، إلا

---

(١) جريجور أوف نيسا (٣٣٠-٣٩٤) لاهوتى مسيحى، وأب من آباء الكنيسة الشرقية، رفض دعوة شقيقه بازل الأكبر Basil للانضمام إلى جماعة الرهبان، وتزوج وأصبح معلما للبيان، وفى عام ٣٧٢ عين جريجورى أسقفا لـ"نسيسا" (المترجم).

(٢) جريجورى نازيانزوس (٣٣٠-٣٩٠) شاعر ولاهوتى وأسقف تلقى تعليما ممتازا فى فلسطين، وجامعة الإسكندرية وأثينا، كان من صغره صديقا لجريجوى أوف نيسا وبازل (المترجم).

(٣) يوحنا الدمشقى (٦٧٥- ٧٤١) أحد أساتذة الكنيسة الشرقية، كتب "ينبوع المعرفة" وطبق على كتابات آباء الكنيسة الشرقية مبادئ المنطق الأرسطى، وكان موسوعيًا من منظور العقيدة (المترجم).

(٤) بازل (٣٢٩-٣٧٩) هو باسليوس القيصر الملقب بالأكبر "الأقمار الثلاثة" كان أخواه أسقفين- كتب "الرد على أونوميوس" و "مقال عن الروح القدس"... إلخ (المترجم).

أن القديس بونافنتورا، ذهب إلى أن أزلية العالم مستحيله، وأن الله لا يمكن أن يكون قد خلق العالم منذ الأزل، فإذا كان قد خلق فلابد أن يكون للزمان بداية، وينتج عن ذلك أن إنكار أن يكون للزمان بداية، يعنى إنكار أن يكون العالم مخلوقًا وأن البرهنة على الحركة الأزلية، أو الزمان الذى لا بداية له مستحيلة يعنى البرهنة على أن العالم مخلوق، ومن ثم فقد نظر القديس بونافنتورا إلى الفكرة الأرسطية عن أزلية العالم على أنها ترتبط بالضرورة- بإنكار الخلق، وهذه الفكرة التى لا يوافق عليها القديس توما- تجعل معارضته لأرسطو أكثر حدة. ومن الطبيعى أن يقبل القديس بونافنتورا والقديس توما واقعة أن للعالم بداية فى الزمان طالما أن اللاهوت يقول بذلك، لكنهما يختلفان فى مسألة الإمكان المجرد للخلق من الأزل، ومن الطبيعى أن اقتناع بونافنتورا باستحالة هذا الخلق يجعله يكف عن عداء أرسطو، طالما أنه يؤكد ذلك كحقيقة، وليس فقط كإمكان، فلابد أن يظهر ذلك بالنسبة له على أنه تأكيد لاستقلال العالم فى علاقته بالله، وهو يرده أساسا إلى رفض الفيلسوف للمشابهة.

ما الأسباب التى جعلت القديس بونافنتورا يرى أن الحركة الأزلية أو الزمان بلا بداية، مستحيلان؟!. إن حججه هى تقريبا تلك الحجج التى عالجها القديس توما على أنها اعتراضات على رأيه، وسوف أسوق بعض الأمثلة.

أ - إذا كان العالم موجودا منذ الأزل، فإنه ينجم عن ذلك أنه يمكن إضافته إلى اللامتناهى فمثلا لابد أن يكون هناك بالفعل عدد لا متناه من الدورات الشمسية ومع ذلك تضاف دورة جديدة كل يوم إلى الدورات السابقة، لكن من المستحيل إضافة شىء إلى اللامتناهى، ومن ثم فالعالم لا يمكن أن يوجد بصفة مستمرة[١].

ويجيب القديس توما[٢] على ذلك بقوله إننا لو افترضنا أن الزمان أزلى، فسوف يكون لا متناهيا من قبل EX part ante ولكن ليس من بعد ex parte post وليس ثمة

(1) 2 Sent. 1,1, 1.2,1.

(2) Contra Gent. 2,28.

اعتراض حاسم يثار ضد إضافة تضاف إلى اللاتناهى فى النهاية التى يصبح الزمان عندها متناهيا؛ أعنى عندما يتحدد فى الحاضر ويرد القديس بونافنتورا على ذلك بقوله لو أن المرء تدبر الماضى ببساطة فلابد له أن يُسلّم بعدد لا متناه من الدورات القمرية لكن هناك اثنتى عشرة دورة قمرية بالنسبة لدورة شمسية واحدة، ومن ثم فإننا نواجه أنفسنا أمام نوعين من اللامتناهى أحدهما أكبر من الآخر اثنتى عشرة مرة، وتلك استحالة.

ب - من المستحيل أن نجتاز سلسلة لا متناهية، بحيث إذا كان الزمان أزليا؛ أعنى بلا بداية، فلن يستطيع العالم أبدًا، أن يصل إلى يومنا الراهن، لكن من الواضح أنه وصل[1]. ويرد القديس توما على ذلك بقوله[2] إن كل عبور أو انتقال يتطلب نقطة بداية ونقطة نهاية، لكن إذا كان الزمان ديمومة لا متناهية، فلن يكون هناك حد أول أو نقطة بداية، وبالتالى لن يكون هناك انتقال، ومن ثم فإن هذا الاعتراض لا يمكن إثارته، ويرد القديس بونافنتورا على ذلك بقوله إنه ما إنه توجد دورة للشمس بعيدة بشكل لا متناه، فى الماضى عن الدورة فى يومنا الراهن، أو أنه لا توجد فإذا لم توجد فإن المسافة عندئذ تكون متناهية، ولابد أن تكون للسلسلة بداية أو أن توجد وعندئذ: فماذا فى الدورة الشمسية يتبع مباشرة ما هو على مسافة لا متناهية من دورة اليوم؟ فهل هذه الدورة تبعد كذلك عن دورتنا اليوم بمسافة لا متناهية أم لا؟ فإذا لم تكن فإن مسافة الدورة المفترضة بشكل لا متناه لا يمكن أن تكون مسافة لا متناهية أيضا، ما دامت المسافة بين الدورة الأولى والثانية، فلو كانت، فما إذن الدورات الثالثة والرابعة.. هلم جرا؟ أهى أيضا مسافة لا متناهية عن دورتنا الحالية..؟ فلو كان الجواب بالإيجاب فإن دورتنا الحالية لن تقل فى بعدها عنها عن بعدها عن الدورة

(1) II Sent, I,I,I, 2,3.

(2) Contra Gent 2, 33. S.T. Ia 46, 2, ad.

الأولى، وفى هذه الحالة ليس هناك تتالى، وإنما هى كلها متزامنة وهو خلف محال.

ج- من المستحيل أن يوجد لاتناهٍ للموضوعات العينية فى وقت واحد، لكن إذا ما كان العالم قد وجد منذ الأزل، فلابد أن يكون هناك وجود الآن لـ "لاتناهٍ" للأنفس العاقلة وعلى ذلك فلا يمكن للعالم أن يكون قد وجد منذ الأزل.

ويرد القديس توما الإكوينى على ذلك بقوله[1] هناك من ينكر وجود النفس البشرية بعد موت البدن، فى حين يؤكد آخرون أن العقل "المشترك" هو وحده الذى يبقى، وفريق ثالث يأخذ بتناسخ الأرواح، بينما يؤكد بعض الكتاب أن عدداً لا متناهيا من الأفعال ممكن فى حالة الأشياء التى لم تنظم، ومن الطبيعى ألا يضع القديس توما فى ذهنه أياً من هذه المواقف الثلاثة: أما بخصوص الموقف الرابع، فإن رأيه النهائى موضع شك فيما يبدو لدرجة أن بونافنتورا استطاع أن يلاحظ سخرية أن نظرية تناسخ الأرواح هى خطأ فلسفى، كما أنها تعارض سيكولوجيا أرسطو: بينما نظرية العقل المشترك الذى يبقى هو وحده هى خطأ أشد سوءاً، أما بالنسبة للعدد اللانهائى من الفعل، فقد اعتقد أنها فكرة هى نفسها بالغة الخطأ، على أساس أن الكثرة اللامتناهية لا يمكن أن تنظم، وبالتالى لا يمكن أن تخضع للنعمة الإلهية، فى حين أن جميع المخلوقات التى خلقها الله تنال نعمته الإلهية.

وهكذا اقتنع القديس بونافنتورا أنه يمكن البرهنة فلسفيا على عكس ما يقوله أرسطو، إن العالم كانت له بداية وإن فكرة الخلق من الأزل تحتوى على تناقض صارخ؛ لأنه إذا كان العالم قد خلق من العدم، فقد أصبح موجوداً، بعد أن لم يكن موجودا esse post non- esse [2] بالتالى لا يمكن أن يكون قد وجد منذ الأزل ويجيب القديس

---

(1) Contra Gent 2, 38.

(2) 2, Sent. 1,1,1,2,6.

توما بأن أولئك الذين يؤكدون الخلق منذ الأزل لا يقولـون إن العالم صـنع من العدم Ni lum لكنه خلق من العدم، وهى فكرة ضدها أن يكون قد خلق من شىء ما، أعنى أن فكرة الزمان لم تكن متفمنة، على الإطلاق، ومن الخطأ- فى نظر بونافنتورا، أن نقول أن العالم أزلى، وأنه غير مخلوق، "وهو خطأ يمكن تقييده من الناحية الفلسفية" غير أن القول بأن مخلوق على نحو أزلـى من العدم، يـعنى الوقوع فى تناقـض صارخ، فمما يضاد العقل ألا أؤمن بأن أى فيلسوف- حتى ولو كان قليل الفهم- يمكن أن يؤكد ذلك(١).

٤ - إذا ما أنكرنا نظرية المشابهة وإذا لم يكن الله قد خلق العالم، فإن النتيجة الطبيعية هى أن الله لا يعرف سوى ذاته، وأنه لا يتحرك إلا كعلة غائية، كموضوع للرغبة والحب، Desideratum et Amatum وأنه لا يعرف شيئا جزئيا خارج ذاته(٢). فى هذه الحالة فإن الله لن يهب أية نعمة؛ لأنه لن يكون لديه داخل ذاته أفكار الأشياء التى يمكن أن يعرفها عن طريقها(٣)، نظرية القديس بونافنتورا بالطبع أن الله يعرف الأشياء الأخرى غير ذاته وإن كان يعرفها من خلال ذاته أو عن طريقها، من خلال الأفكار المشابهة وهو إن لم يأخذ بهذه النظرية لكان عليه أن يقول إن المعرفة الإلهية تصل إلى كمالها من خلال أشياء تقع خارج الله، وإنه يعتمد على مخلوقاته بطريقة ما مع أن الواقع هو أن الله مستـقل استقلالا تاما، وأن المخلوقات، هى التـى تعتـمد علـيه، ولا تستطيع أن تضفى على وجوده أى كمال(٤).

لكن إذا كان الله منعكفًا على ذاته، بمعنى أنه لا معرفة له بالمخلوقات ولا يضفى عليها أية نعمة إلهية، فإنه ينتج عن ذلك أن تغيرات العالم أو حركاته، تنبع إما من

---

(1) Ibid, Conclusio.

(2 In Hexaem. 6,2

(3) In Hexaem.3.

(4) CF I Sent. 39. I.I. Comclusio.

الصدفة- وهو مستحيل- أو من الضرورة كما ذهب فلاسفة العرب، وإن الأجرام السماوية هى التى تدور حركات الأشياء فى العالم، لكن لو صح ذلك لاختفت أية نظرية عن الثواب والعقاب فى هذه الحياة. والواقع أنك لا تجد أرسطو أبدا يتحدث عن سعادة أو غبطة بعد هذه الحياة الدنيا، وتنتج جميع هذه النتائج الخاطئة من أفكار المشابهة، ويتضح أكثر من أى وقت مضى أن المشابهة هى مفتاح الميتافزيقا الحقة، وأنه بدونها لا مندوحة للفيلسوف من السقوط فى الأخطاء إنْ هو ناقش الموضوعات المتيافيزيقية[١] .

٥ – وينجم عن نظرية المشابهة أن هناك تشابها ما بين المخلوقات والله، وإن كان علينا أن نفرق بين أنواع مختلفة من التشابه حتى نصل إلى الفكرة الصحيحة عن العلاقة بين الله والمخلوقات إذا أردنا أن نتجنب الوقوع فى مذهب وحدة الوجود pantheism من ناحية ومذهب العالم المستقل "عن الله" من ناحية أخرى. ويقول بونافنتورا فى شرحه على كتاب الأحكام[٢]، إن التشابة قد يعنى الاتفاق بين شيئين وشىء ثالث "ويسميه التشابه بالتواطؤ" أو إنه قد يعنى تشابه شىء مع شىء آخر دون أى اتفاق مع شىء ثالث، وفى هذا المعنى يقال أن المخلوق متشابه مع الله، وفى نفس النتيجة "إضافة رقم ٢" يفرق بين تشابه التواطؤ إذا كانت مشاركة مشابهة المحاكاة والتعبير، ويلاحظ أن الأولى لا تعبر تعبيراً جيداً عن العلاقة بين الله ومخلوقاته؛ لأنه لا يوجد حد مشترك "أى لا يوجد شئ مشترك بين الله والمخلوق"، وما يعنيه هو أن الله؛ والمخلوقات لا يشتركان فى الوجود بطريقة متواطئة "بنفس المعنى بالضبط" إذ لو صحَّ ذلك لكان المخلوق هو الله ولكانت النتيجة هى مذهب وحدة الوجود غير أن المخلوق هو محاكاة لله، أو لفكرته فى ذهن الله، كما أن الله يعبر عن الفكرة بطريقة خارجية فى المخلوق المتناهى ومن ثم عندما رفض بونافنتورا المشابه بالمشاركة فلابد أن تفهم أن المشاركة هنا تشير إلى شىء مشترك بين الله والمخلوقات بمعنى متواطئ أو كما يسميها الثالث المشترك.

---

(1) In Hexaem. 6,3.

(2) I, 5, art Un I, Conclusio.

ويمكن الاعتراض بأنه إذا لم يكن هناك شيء مشترك بين الله والمخلوقات فلا يمكن أن يكون هناك تشابه بينهما، إلا أن الخاصية المشتركة التى يريد القديس بونافنتورا استبعادها هى خاصية مشتركة بالتواطؤ التى يعارضها بالمماثلة إن شابه المخلوق للخالق، أو الخالق للمخلوق هى نوع من المماثلة أما النوع الآخر فهو تشابه كالذى يوجد بين أشياء تنتمى إلى أجناس مختلفة، رغم أنه فى حالة العلاقة بين المخلوقات والخالق، فإن المخلوق هو وحده الذى يكون عضوا فى فئة الجنس، وهكذا يكون المدرس فى مدرسته هو القبطان فى سفينته، طالما أن كلا منهما يقوم بفعل التوجيه[1] وأخيرا يفرق بونافنتورا بين النسبة بالمعنى الواسع- الذى يشمل التناسب- والنسبة بالمعني الضيق، التى توجد بين أعضاء نفس الفئة كالأعداد النسبية على سبيل المثال. ولا يمكن بالطبع أن تكون النسبة بهذا المعني الضيق موجودة بين الله ومخلوقاته.

غير أن بونافنتورا يتحدث عن مماثلة التناسب أما المماثلات التى أولاها اهتماما كبيراً فهى مماثلات التشابه؛ لأنه كان مغرما بالبحث عن التعبيرات، والتجليات، والصور، وعلامة لله فى عالم المخلوقات، وهكذا نجده فى شرحه على كتاب الأحكام[٢]، بعد أن يستبعد التشابه بالاتفاق فى الطبيعة من كل وجه، وهو الذى يصلح أن يكون قائما بين الأشخاص الإلهية، كل منهم يتحد فى هوية واحدة مع الطبيعة الإلهية، بين التشابه عن طريق المشاركة فى الطبيعة الكلية مثل التشابه الموجود بين الإنسان والحمار بفضل مشاركتهما معا فى جنس الحيوان، وهو يسلم بالتناسب أو التشابه عن طريق النسبة وهو يعطينا هنا مثال القبطان وسائق العربة فى علاقتهما بالأشياء التى يوجهانها" وكذلك التشابه بالاتفاق فى النظام ثم يسير إلى مناقشة هذه الأنواع الأخيرة من المملاثلات، وهى كما سبق أن ذكرنا تصلح للمماثلة بين الله ومخلوقاته.

(1) CF. I Sent 3, I, art, un. 2,3.

(2) Sent. 16, I,I, Conclusio.

فكل مخلوق كما يقول بونافنتورا هو علامة على وجود الله. أما نوعا المماثلة، فإن المخلوق العاقل هو وحده صورة الله؛ لأنه يشبه من حيث حيازته لقوى عقلية، يمكنه من خلالها أن يصبح على الدوام أكثر تطابقا مع الله.

ويمكن أن تلاحظ اختلافًا مماثلا بين الكائن العاقل وغير العاقل، إذا ما تأملنا مماثلة التناسب فى استطاعتنا أن نقول مع التسليمات والتحفظات الواجبة، إن الله بالنسبة للمخلوق أشبه بالسبب لنتجيته. وكذلك المخلوق بالنسبة لنتيجته المناسبة، ويصدق ذلك على جميع المخلوقات من حيث إنها فاعل إيجابى نشط. إلا أن النتيجة التى تتحدث عنها خارجية بالنسبة للفاعل، فى حين أنه فى حالة المخلوق العاقل – هو وحده بين المخلوقات جميعا– هناك نسبة ذاتية داخلية، هناك فى الله وحده الطبيعة فى ثالوث الأقانيم، وهناك فى الإنسان وحدة الماهية مع ثالوث القوى الذى ينتظم الواحد مع الآخر، والعلاقة بينها تشبه بطريقة ما العلاقة فى الله. ولا يقصد بونافنتورا من ذلك أننا نستطيع أن نبرهن على نظرية الثالوث عن طريق النور الطبيعى للعقل من تأمل الطبيعة البشرية؛ لإنه ينكر إمكان أى برهان فلسفي دقيق على سر "التثليث" بل إننا عن طريق نور الإيمان الذى يرشدنا، نستطيع أن نجد مماثلة التثليت فى الطبيعة البشرية العاقلة، والطبيعة الإلهية هى بالنسبة للأشخاص الإلهية الثالثة، مثل الطبيعة البشرية أو الماهية البشرية بالنسبة لقواها الثلاث، وهذا تشابه معبر عن تشابه النسبة، والإنسان من هذه الزاوية أيضا يسمى صورة الله، وكلمة معبر تعنى أن الثالوث المبارك قد عبر عن نفسه وتجلى بدرجة ما فى تكوين الطبيعة البشرية. ومن الواضح أن المماثلة عند القديس بونافنتورا، أساسية أكثر من مماثلة التناسب، وإذا ما عولجت الثانية فى صلتها بالأولى، ليس لها قيمة عينية أو معنى بمعزل عنها.

وبهذه الطريقة كان بونافنتورا قادرًا على تنظيم هيراركية الوجود طبقا لقربها أو بعدها من تشابه المخلوق لله، إن عالم الأشياء الحسية الخالصة هو علامة لله أو ظل الله **Umbra Dei, Vestigium** رغم أننا نجد هنا أيضا مماثلات للتثليث، وهى التى عندما يتأملها الفيلسوف الطبيعى الذى لا يكون شيئا سوى فيلسوف طبيعى، تكون ببساطة:

طبيعة Natura فمثل هذا الرجل لا يمكن أن يقرأ كتاب الطبيعة الذى يخلو بالنسبة إليه مما نسميه علامة على وجود الله، لكنها شيء يدرس فى حد ذاته دون الإشارة إلى وجود الله [1] والكائن العاقل يقف أعلى من الكائن الحسى الخالص، وصورة الله ima-go Dei بمعنى خاص إلا أن عبارة صورة الله هى نفسها ذات تطبيق واسع؛ لأنه يغطى لا الجوهر الطبيعى للناس والملائكة فحسب، بل أيضا التشابه لما فوق الطبيعة الذى هو نتيجة لامتلاك النعمة. والنفس بفضل النعمة هى صورة الله بمعنى أعلى مما هو فى الماهية الطبيعة الخالصة للإنسان، والنفس فى السماء، تستمتع بالرؤية السعيدة هى صورة الله بمعنى أكثر عمقًا، وهكذا يكون هناك درجات من المماثلة، ومن التشابه بالله، ولابد من رؤية كل درجة فى ضوء الكلمة، التى هى الصورة المجانة لطبيعة الأب والنموذج المثالى للخلق كله، منعكسا فى المخلوقات على درجات مختلفة من التعبير، وفى استطاعتنا أن نلاحظ لا فقط التكامل بين اللاهوت والفلسفة، بل أيضا واقعة الدرجات المختلفة من التشابه ترتبط فى علاقة وثيقة بالحياة الروحية العقلية للإنسان. إن الصعود إلى الله من جانب الفرد يتضمن تحولا من الظل Umbra أو العلامة الخالصة Vestigium التى نتأملها عن طريق الحواس إلى التأمل الداخلى لله صورة الله imago Dei أو الكتاب الداخلى استجابة لقلب القديس أوغسطينى أن ينظر المرء إلى داخل ذات حتى نصل إلى تأمل المثال أو القدوة أى تأمل لله فى ذاته، وواقعة أن القديس بونافنتورا لم يضع روابط وثيقة بين اللاهوت والفلسفة مكنته من أن يربط رؤيته للكون بالحياة الجمالية والصوفية، وأن يستحق بذلك لقب المفكر المسيحى بوجه خاص.

٦ – هل هذا العالم الذى يعكس بطريقة تثير الإعجاب الخالق الإلهى، هو أفضل العوالم الممكنة جميعًا؟ لابد لنا أولا وقبل كل شيء أن نميز بين سؤالين: هل يستطيع الله أن يخلق عالما أفضل من العالم الحالى؟ هل كان يمكن لله أن يجعل من هذا العالم أفضل مما هو عليه؟ يجيب بونافنتورا عن السؤال الأول بأن الله كان يمكن أن يخلق عالما أفضل من العالم الحالى، بأن يخلق ماهيات أكثر نبلا، ولا يمكن إنكار ذلك دون أن

(1) In Hexaem, 19, 15.

نحد من قدرة الله، أما بالنسبة للسؤال الثاني، فإن الأمر كله يتوقف على ما تعنيه بكلمتي "العالم" و"أفضل" فإذا ما كنت تشير إلى الجواهر التي يصنع منها العالم بسؤالك عما إذا كان الله يستطيع أن يجعل هذه الجواهر أفضل بمعنى أن يصنع ماهيات أو جواهر أكثر نبلا أي من أعلى، أو ما إذا كان السؤال عما إذا كان الله يستطيع أن يجعل هذه الجواهر أفضل بطريقة عارضة؛ أعني في الوقت الذي تظل فيه داخل طبيعتنا؟ فلو كانت الأولى فإن الجواب هو أن الله يستطيع، في الواقع، أن يغير الجواهر إلى جواهر أكثر نبلا، لكنه لن يكون هو العالم، ولن يكون الله بذلك قد جعل هذا العالم أفضل، ولو كانت الثانية فإن الله عندئذ يستطيع أن يجعل هذا العالم أفضل، ولنأخذ مثالا: لو أن الله غيّر الإنسان إلى ملاك، فإن الإنسان لن يكون بعد ذلك إنسانًا، ولن يكون الله بذلك قد جعل الإنسان أفضل، لكن في استطاعة الله أن يجعل الإنسان أفضل عن طريق زيادة قواه العقلية وصفاته الأخلاقية [1].

ومن ناحية أخرى فعلى حين أن الله يستطيع أن يجعل هذا الإنسان أو هذا الحصان، إنسانا أفضل أو حصانا أفضل، فلابد لنا أن نضع تفرقة أخرى إذا ما كان السؤال عما إذا كان الله يستطيع- أولا يستطيع- أن يجعل الإنسان على ما هو عليه- أفضل، بمعنى أن يضعه في ظروف أفضل، أو أن يسمح له أن يكون في مثل هذه الظروف، فربما كان ذلك يعني أنه لا يستطيع أن يجعل الإنسان أفضل، فلو أن الله- مثلا- أراد أن يجعل الناس تعبده بطريقة جيدة، فإنه بذلك يجعل الإنسان أفضل من وجهة نظر مجردة، لكن لو أنك تأملت الغرض الذي من أجله جعل الله الإنسان يعبده بطريقة جيدة أو سيئة، فإنه لا يجعله أفضل من الناحية العملية- لو أنه ألغى إرادته الحرة أو أبطلها. وأخيرا لو تساءل شخص ما إذا كان في استطاعة الله أن يجعل العالم أفضل فلماذا لم يجعله كذلك أو يجعله الآن كذلك، فلا يوجد جواب يقدم عن هذا السؤال سوى هذا: أنه هكذا شاء وهو نفسه يعرف السبب [2].

---

(1) I, Sent. 44, I,I, Conclusio.

(2) Ibid, ad 4.

الفصل الثامن والعشرون

القديس بونافنتورا (٤) : الخلق المادى

١ - التركيب الهيولى أو المادى لجميع المخلوقات ٢ - التفريد

٣ - النور ٤ - تعدد الصور ٥ - العلل البذرية

١ - أخذ القديس بونافنتورا على أستاذه ألكسندر أوف هاليس[١]، نظرية التركيب الهيولى "المادى" لجميع المخلوقات، وهى النظرية التى ترى أن جميع الأشياء تتألف من مادة وصورة، ومن الطبيعى أن يقصد بالمادة فى هذا السياق مبدأ الوجود بالقوة بالمعنى الواسع، وليس "المادة" بالمعنى الذى تكون فيه مضادة للروح "فالمادة منظوراً إليها فى ذاتها لا هى روحية ولا جسمية" ومن ثم فهى فى ذاتها محايدة وعلى استعداد لتقبل ما له صورة روحية أو جسدية، لكنها كمادة لا يمكن أبدا أن توجد بذاتها، بمعزل عن صورة ما محددة، وما إن تتحد ذات مرة بالصورة الروحية أو البدنية حتى تظل على الدوام على حالتها بدنية أو روحية، وينتج عن ذلك أن المادة التى تكون بالفعل حاضرة فى جوهر بدنى تختلف من حيث النوع عن "المادة" التى تكون موجودة فى جوهر روحى[٢]، ويمكن النظر إلى "المادة" بأكثر من طريقة، فلو أن المرء نظر إليها من منظور "الحرمان" بعد أن يجردها من كل الصور الجوهرية أو العرضية، فلابد له أن يُسلّم بأنها من الناحية الماهوية واحدة فى جميع المخلوقات: "لأنـــه إذا كان هذا النوع أو ذاك من المادة محروم من جميع الصور وجميع الأعراض، فإنه لن يرى هناك أى فرق

---

(١) إكسندر أوف هاليس (1245_1170) A.Hales لاهوتى إنجليزى "درس فى باريس ودخل فى سلك الرهبنة الفرنسيسكانى، طور نظرية تجمع بين فكر أغسطين وعناصر من أرسطو، أثر فى القديس بونافنتورا، وكتب شروحاً على كتاب "الأحكام" وأجزاء فى "الخلاصة اللاهوتية" (المترجم).

(2) Sent. 3I, E.2 Conclusio ad 3

أو اختلاف"، لكن إذا ما نظر إلى المادة "بطريقة المماثلة" أى كوجود بالقوة أو كأساس للصورة، فلابد للمرء أن يضع تميزاً، وبمقدار ما ننظر إلى المادة بوصفها أساسا للصورة فى علاقتها بالوجود، فسوف يجدها بالضرورة واحدة سواء فى المخلوقات الروحية أو المادية، طالما أن المخلوقات الروحية والمادية معًا موجودة وباقية، ويمكن للمرء أن يتأمل وجودها بذاتها دون أن يستمر ليتأمل الطريقة الدقيقة التى توجد عليها أو نوع الأشياء التى تكونها، وتلك هى الطريقة التى يتأمل بها الفيلسوف الميتافزيقى المادة، وهكذا تكون المادة فى نظر الميتافيزيقى متشابهة فى المخلوقات المادية والروحية فإذا ما نظر إلى المادة فى علاقتها بالحركة بالمعنى الواسع، وفهمت على أنها تغير، فلن تكون فى هذه الحالة هى نفسها فى المخلوقات التى لا يمكن أن يطرأ عليها تغير جوهرى، وتتلقى صوراً مادية، رغم أنه يمكن النظر إليها على أنها متشابهة بطريقة المماثلة، بمقدار ما تعرض الملائكة مثلا للفعل الإلهى، وهذا هو المنظور الذى ينظر منه الفيلسوف الطبيعى **physicus** إلى المادة.

دون أن ندخل فى التميزات الأخرى التى أشار إليها القديس بونافنتورا ودون محاولة الحكم على هذه النظرية، فإن المرء يستطيع أن يقول إن تعاليمه حول التركيب الهيولى "المادى" لجميع المخلوقات هى أن المادة هى مبدأ الوجود بالقوة بما هو كذلك، فالموجودات المادية والموجودات الروحية معا هى موجودات مفتقرة، وليست موجودات معتمدة على نفسها، ومن ثم فلو أن المرء تدبر وتأمل الوجود بالقوة مجرداً من كل صورة ناظراً إليه كمبدأ مشارك للوجود، فإن المرء يستطيع أن يقول مع الميتافيزيقى إنها واحدة أساسا فى النوعين؛ إن الفيلسوف الطبيعى يدرس الأجسام، ويهتم بالمادة، لا ماهيتها المجردة، بل وجودها فى نوع معين من الوجود، على نحو ما ترتبط بعلاقة عينية بنوع معين من الصورة؛ الصورة المادية، والمادة - منظوراً إليها على هذا النحو- لا توجد فى الموجودات الروحية، وقد يعترض معترض بالطبع. قائلا: إن المادة بوصفها موجودة بطريقة عينية، وبوصفها متحدة مع الصورة على أنواع مختلفة وتظل مختلفة، ولابد أن يكون هناك شىء فى المادة ذاتها يجعلها على أنواع مختلفة، حتى إن تشابهها فى النظامين الروحى والمادى لا يمكن أن يكون أكثر من مماثلة، إلا أن بونافنتورا يُسلّم

بأن المادة لا يمكن أن توجد بالفعل منفصلة عن الصورة، هو يكتفى بأن يقرر أنه إذا ما نظر إليها- ويمكن أن ينظر إليها على هذا النحو- منفصلة عن كل صورة على أنها محض وجود بالفعل، فإنه يمكن أن يقول، بحق، إنها واحدة أساسًا، فلو كان لدى الملائكة عنصر الإمكان- أو الوجود بالقوة- كما هو حادث- فلابد لهم من أن يحوزوا على المادة، ذلك لأن المادة إذا ما نظر إليها فى ذاتها فهى إمكان أو وجود بالقوة، إنه فقط فى الوجود الذى يكون فعلا خالصًا، دون أى إمكان أو وجود بالقوة- لا توجد المادة.

٢ - هل المادة هى عنصر التفريد؟ يقول القديس بونافنتورا إن بعض المفكرين[١] يقولون بذلك، معتمدين على أقوال أرسطو التى يكون من الصعوبة بمكان أن نرى كيف يمكن أن يكون العنصر المشترك بين جميع الأشياء هو السبب الرئيسى للتفرقة و التميز أعنى للتفريد أو التفرد. ومن ناحية أخرى فإذا قلنا إن الصورة هى مبدأ التفريد وافترضنا صورة فردية، متتبعين هذا المبدأ فى النوع، فإننا بذلك نسير فى الطريق المضاد، وننسى إن كل صورة مخلوقة قابلة لأن يكون لها صورة أخرى شبيهة، من الأفضل أن نقول أن التفريد ينشأ من اتحاد الصورة والمادة التى تناسب الواحدة منهما الأخرى، إن صَّح التعبير من خلال اتحادهما توضع الأختام من انطباعات مختلفة من الشمع، بدون الشمع لن يكون هناك كثرة من الأختام، لكن بدون الانطباعات المختلفة فإن الشمع لن يكون متعددًا، وقل مثل ذلك فإن المادة تكون ضرورية لو أريد أن يكون هناك تميز، وتعدد، وعدد، إلا أن الصورة ضرورية، لأن التميز والتعدد يفترضان مقدما تكون الجوهر من خلال العناصر المكونة له. أما أن الجوهر الفردى هو شىء محدد من نوع معين، فهى مسألة ترجع إلى الصورة، أما أن ذلك شىء ما فهو يرجع أساسا إلى المادة، التى بفضلها تتخذ الصورة وضعًا ما فى الزمان والمكان، ويدل التفرد أساسًا على شىء جوهرى أو جوهر يتألف من مادة وصورة، لكنه يدل كذلك على

(1) 2 Sent. 3, I, 2,3, Conclusio.

شىء يمكن أن ينظر إليه على أنه عارض، أعنى مجرد عدد، إن الفردية تدل على شيئين: التفريد الذى ينشأ من اتحاد والمبدأين: المادة والصورة– وثانيا: يتميز عن الأشياء الأخرى، التى هى أقل عدداً، إلا أن الأول، أى التفريد هو أساساً أكثر عدداً

تنشأ الشخصية عندما تكون الصورة التى اتحدت مع المادة هى صورة عاقلة: وهى بذلك تضيف إلى الفردية كرامة الطبيعة العاقلة، التى تشغل أعلى مكانة بين المخلوقات العاقلة، وليس فقط فى القوة لصورة جوهرية أكثر رفعة لكننا نحتاج إلى شىء أكثر من ذلك إنما من أجل تكوين الشخصية، وهو أنه داخل "التبديل" لا توجد طبيعة أخرى تستحق أن تكون مرموقة أو لها كرامة أعظم، إذ لابد أن تكون للطبيعة العاقلة مكانة فعلية مرموقة، "الطبيعة البشرية فى المسيح– رغم أنها تامة وكاملة؛ ليس لها مكانة فعلية مرموقة، ومن ثم فهى ليست شخصا" وعندئذ لابد لنا أن نقول: كما أن الفردية تنشأ من وجود صورة طبيعية فى المادة، فكذلك الشخصية تنشأ من وجود طبيعة نبيلة وسامية فى الجوهر(١).

كما أن القديس بونافنتورا يعزو المادة، أى المادة الروحانية إلى الملائكة فقد سلَّم بوجود كثرة من الملائكة الأفراد داخل نفس النوع، دون أن يضطر مثل القديس توما الإكوينى– إلى افتراض أنواع ملائكية عديدة بعدد الملائكة. ويظهرنا الكتاب المقدس على وجود ملائكة تقوم بوظائف متشابهة وتلك هى حجة لصالح تشابه الوجود على حين أن "المحبة" تحتاج كذلك إلى كثرة من الملائكة داخل الأنواع نفسها(٢).

٣ – هناك فى الخلق المادى صورة جوهرية تمتلكها جميع الأجسام، وتلك هى صورة النور(٣) فقد خلق الله النور فى اليوم الأول، أى قبل أن يخلق الشمس بثلاثة أيام، وهو مادى فى رأى القديس بونافنتورا، على الرغم من أن القديس أوغسطين يقول

---

(1) 2. Sent. 3, I, 2,2, Conclusio.

(2) Ibid. 3, I, 2,I.

(3) CF 2 Sent. 13.

إنه خلق ملائكى غير أن النور إن شىءنا الدقة، ليس جسمًا وإنما هو صورة لجسم، الصورة الجوهرية الأولى، المشتركة لجميع الأجسام ومبدأ نشاطها، والأنواع المختلفة لصورة الجسم، والأنواع المختلفة من الأجسام تشكل نظاما تصاعديا متدرجا حسب مشاركتها الكبيرة أو الصغيرة فى صورة الضوء، وهكذا تقف "السموات العلا" فى نهاية السلَّم من أعلى على حين تقف الأرض عند الطرف الآخر الأدنى، ومن هنا كان موضوع النور واضحا كل الوضوح عند المدرسة الأوغسطينية، وهو يرتد إلى أفلوطين، وتشبيه أفلاطون لمثال الخير بالشمس- وجد له مكانا مرموقا فى فلسفة القديس بونافنتورا.

٤ - إذا كان بونافنتورا يعتقد أن النور هو صورة جوهرية موجودة فى جميع الأجسام فمن الواضح أنه لابد أن يعتقد أيضا أنه يمكن أن يكون هناك كثرة من الصور الجوهرية فى جوهر واحد، وهو يرى أنه ليس ثمة مشكلة فى الإيمان بهذه الفكرة طالما أنه ينظر إلى الصورة على أنها هى التى تهيئ الجسم لاستقبال كمالات أخرى أعلى، فى حين أن الصورة الجوهرية عند القديس توما محدودة ومحددة حتى إنه لا يمكن أن يوجد أكثر من صورة جوهرية واحدة فى الجسم، أما عند القديس بونافنتورا تتطلع وتنظر إلى أعلى، إن صح التعبير، لا على نحو يحيط بالجسم ويحصره، بل تعده بالأحرى لتلقى إمكانات جديدة وكمالات جديدة. وهو فى كتابه "مباحث الأيام الستة"[1] يذهب إلى حد القول بأنه من الجنون Insanum القول بأن الصورة النهائية قد أضيفت إلى المادة الأولى "وفرضت عليها" دون أن يكون هناك شىء أشبه بالاستعداد أو الوجود بالقوة من منظور تلك الصورة دون أن يكون هناك أى صورة وسيطة كما كان يجب أن يتعقب التوازى بين نظام النعمة أو الفضل الإلهى ونظام الطبيعة، وكما أن منحة المعرفة تفترض سلفا منحة الحكمة، وهى نفسها لا تلغى منحة الحكمة، وكما أن المنح لا تلغى الفضائل اللاهوتية، فكذلك إحدى الصور تفترض سلفًا من أجل صورة أعلى، وهذه عندما تتلقاها فإنها لا تفرد الصورة السابقة، بل تتوجها.

---

(1) 4,10.

٥ – من الطبيعى أن نتوقع من القديس بونافنتورا الذى سار فى طريق تراث القديس أغسطين، أن يتقبل نظرية "العلل البذرية Rationes Seminales لاسيما وأن هذه النظرية تضع تشديدا على عمل الخالق، وتقلل من استقلال الفاعل الطبيعى، رغم أنها ليست نظرية "علمية" بالمعنى الحديث لهذا اللفظ عند القديس بونافنتورا أكثر منها عند القديس أغسطين، لأنها عند الرجلين مطلوبة من التفسير الصحيح للكتاب المقدس أو بالأحرى من الفلسفة التى تضع فى اعتبارها معطيات الوحي، مع إضافة العقل فى حالة القديس بونافنتورا التى اعتنقها فيلسوفه العظيم الفيلسوف المسيحى على الأصالة الذى منح فى آن معا "خطاب الحكمة" "وخطاب العلم": "فى اعتقاد أنه لابد من الأخذ بهذا الموقف، لا بسبب أن العقل يميل إليه فحسب، بل أيضا لأن سلطان القديس أوغسطين– فى شرحه الدقيق على سفر التكوين – يؤكدها"(١) وهكذا يحافظ بونافنتورا على شكل مرن معين للأشياء فى المادة، لكنه رفض وجهة النظر التى تقول إن أشكال الأشياء التى تظهر فى الزمان، كانت أصلا فى حالة فعلية فى المادة مثل اللوحة التى يغطيها قماش، لدرجة أن الفاعل الجزئى هو وحده الذى يكشف عنها مثل الرجل الذى يزيح القماش من اللوحة ويجعل الرسم يظهر، وبناء على هذه النظرية فإن الصور أو الأشكال المتعارضة التى يطرد بعضًا، سوف تتواجد معا فى وقت واحد فى نفس الموضوع– وهو مستحيل، كلا ولن يقبل النظرة التى تقول إن الله هو العلة الفعالة الوحيدة فى إنتاج الصور أو الأشكال؛ لأن ذلك لابد أن يعنى أن الله يخلق جميع الصور أو الأشكال بنفس الطريقة التى يخلق بها النفس البشرية العاقلة، وأن الفاعل الثاني لا يفعل شيئا حقيقيا على الإطلاق، فى حين أن من الواضح أن نشاطه يسهم بشيء ما فى النتيجة، والنظرية الثانية من هاتين النظريتين تقلص– أو تستبعد تماما– نشاط الفاعل، على حين أن النظرية الأولى تقلصه إلى الحد الأدنى، ولقد رفض بونافنتورا قبول هاتين النظريتين، وهو

---

(1) 2 Sent. 7, 2,2,1, nesp.

يفضل النظرية: "التى يبدو أنها نظرية أرسطو ،التى يعتنقها الآن بصفة عامة أساتذة الفلسفة واللاهوت، "وهى أن جميع الصور أو الأشكال الطبيعية أو على الأقل- جميع الأشكال المادية، مثل أشكال العناصر أو الأشكال المختلطة، متضمنة فى وجود المادة بالقوة وحاضرة بالفعل عن طريق فعل الفاعل الجزئى"، غير أن ذلك يمكن أن يفهم بطريقتين: فقد يعنى أن المادة وجود بالقوة يتلقى الصورة، وميل إلى التعاون فى إنتاج تلك الصورة، وأن الصورة المنتجة هى فى الفاعل الجزئى كما هى فى المبدأ الأصلى الفعال، وهكذا فإن استخلاص الصورة يتم عن طريق مضاعفة صورة الفاعل، مثلما يشعل المرء شمعة، فإنه يستطيع أن يشعل منها العديد من الشموع أو أنها قد تعنى أن المادة تتضمن الصورة المراد استخلاصها لا فقط التى بها- وإلى حد ما- التى فيها تنتج الصورة، لكن أيضا تلك التى تخرج منه، رغم أن ذلك بمعنى أنها تخلق فى المادة ومع المادة لا كوجود بالفعل، بل كصورة بالقوة، الصور أو الأشكال الافتراض الأول، لا يقال أن الفاعل قد خلقها، طالما أنها لم تخرج من العدم، مما يعطى الانطباع بخلق ماهية جديدة بهذه الطريقة، أما الافتراض الثانى فلا تنتج فيه ماهية أو جوهر جديد ، وإنما الصورة التى كانت موجودة بالقوة ترتد إلى الفعل، قد تلقى نظاما جديدا، ومن ثم فالافتراض الثانى ينسب إلى الفاعل المخلوق دورا أقل من الافتراض الأول، طالما أن الفاعل المخلوق يظهر ببساطة ما كان موجودا فى السابق بطريقة ما وهو الآن يوجد بطريقة أخرى، فى حين أن الفاعل المخلوق- على أساس الافتراض الأول - سوف ينتج شيئا جديداً بطريقة إيجابية، حتى ولو كان ذلك لا يعنى الخلق من العدم، فلو أن البستانى اعتنى - مثلا- شجرة ورد حتى ازدهرت براعمها وتفتحت وأصبحت، وردة فإنه يكون قد فعل شيئا حقا، لكنه أقل مما كان سيفعله لو أنه أراد أن ينتج شجرة ورد من شكل آخر من أشكال الشجر، لقد كان بونافنتورا حريصا على أن يتجنب أن ينسب حتى شبهة قدر الخلق للفاعل المخلوق، فاختار الافتراض الذى ينسب أقل عمل للفاعل المخلوق وأكبر عمل *للخالق*.

ومن ثم فالأشكال أو الصور المستخلصة هى أصلا مادة فى حالة فعلية، وهذه الصور الفعلية هى العلل البذرية[١] rationes Seminales والعلة البذرية هى قوة فعالة داخل المادة، أو هى القوة الفعالة التى هى ماهية الصورة المراد استخلاصها، تقف مع الأخيرة فى علاقة الوجود الناقص بالوجود الكامل أو الوجود بالقوة esse inpotentca بالوجود بالفعل esse in act [٢] وهكذا تكون المادة بذرة يخلق فيها الله الصور المادية فى حالة فعل التى تخرج منها تباعًا، ولا ينطبق ذلك على صور الأشياء غير العضوية فحسب، بل أيضا على أنفس الحيوانات والنباتات ولا حاجة للقول بأن القديس بونافنتورا أدرك أن نشاط الفاعل الجزئى ضرورى لمولد الحيوان أو الكائن الحى، لكنه لا يوافق على نظرية مضاعفة الأنفس وهى النظرية التى تبعا لها تنتج النفس فى الحيوان الجديد من مضاعفة أنفس الآباء، دون أن يكون هناك أى تنقيص لأنفس كوالدين كما أن هذه النظرية تتضمن أن الصورة المخلوقة يمكن أن تنتج صورة مشابهة تخرج من العدم[٣]. فما يحدث هو أن بذور الوالدين تعمل عما تلقاه الوالدان نفسهما: المبدأ البذرى، والمبدأ البذرى بما أنه قوة فاعلة أو وجود بالقوة يحتوى على النفس الجديد فى شكل جرثومة، على الرغم من أن نشاط الوالدين ضرورى حتى يتحول ما هو بالقوة إلى فعل، وهكذا فإن القديس بونافنتورا يشق طريقا وسطا بين طرفين أقصيين: من ينسبون إلى الفاعل المخلوق أقل القليل أو أنه لا يقوم بشىء على الإطلاق، ومن ينسبون إليه أكثر مما ينبغى ومبدؤه العام هو أنه على حين أن الله ينتج شيئا ما موجود من قبل بالقوة وهو يعنى بذلك حالة الفعل[٤]، لكن من العبث البحث عن وصف دقيق أو تفسير دقيق للعمل العينى لنظريته فى "العلل البذرية" طالما أنها تتأسس من ناحية على أساس سلطة الثقات، ومن ناحية أخرى على استدلال فلسفى قبلى Apri-ori لا على الملاحظة التجريبية أو التجربة العلمية.

(١) العلل البذرية" فكرة رواقية أساسا تذهب إلى أن الأشياء كانت فى البداية على شكل بذرة كامنة أخذت تنمو وتتطور وتظهر منها ولقد وجد "أوغسطين" فى هذه الفكرة حلا لمشكلة فعل الخالق الذى لابد أن يكون واحدا على الرغم من أن الأشياء كثيرة، وهى دائمة النمو والتطور، فالأشياء وجدت من البذرة التى خلقها الله مرة واحدة ثم تطورت (المترجم).

(2) Sent, 18, I, 3, Resp.

(3)Ibid, 2,15, I,I, Resp.

(4) CF. 2 Sent. 7,2,2,2, Resp.

الفصل التاسع والعشرون

القديس بونافنتورا (٥): النفس البشرية

١ - وحدة النفس البشرية٢- علاقة النفس بالبدن ٣- خلود النفس البشرية ٤-خطأ الواحدية السيكولوجية الرشدية ٥- معرفة الأشياء الحسية، ومعرفة المبادئ المنطقية الأولى. ٦ - معرفة الوقائع الروحية ٧ - الإشراق ٨- صعود النفس إلى الله ٩ - بونافنتورا: فيلسوف الحياة المسيحية.

١ - سبق أن رأينا أن أنفس الحيوانات عند بونافنتورا قد نتجت عن طريق البذور، لكن ذلك بالطبع، لا ينطبق على النفس البشرية التي يخلقها الله على نحو مباشر، يخلقها من العدم، فالنفس البشرية هي صورة الله، تدعو إلى الوحدة مع الله، ومن هنا كان من المناسب أن يحتفظ الله بخلقها لنفسه. وهذا الاستدلال يتضمن اللاهوت، إلا أن بونافنتورا يذهب كذلك إلى أنه مادامت النفس البشرية خالدة ولا يمكن أن تفسد، فإن خلقها لا يمكن أن يحدث إلا عن طريق ذلك المبدأ، الذي يملك في ذاته الحياة الدائمة ويتضمن خلود النفس البشرية "مادة" في النفس، تعجز عن أن تكون عنصراً تخضع لتغير جوهري، غير أن نشاط الفاعل المخلوق ينحصر في العمل على المادة القابلة للتغير، أما إنتاج جوهر بمادة لا تقبل التغير، فذلك أمر يجاوز قدرة مثل هذا الفاعل، وينتج من ذلك أن نظرية مضاعفة الأنفس لابد من رفضها حتى لو مال إليها القديس أوغسطين لاعتقاده أنه يستطيع عن طريقها تفسير انتقال الخطيئة الأصلية (١) .

(1) 2 Sent. 18,2,3, Resp.

فما الذى يخلقه الله؟ إنه النفس البشرية بأسرها ،وليس الملكة العقلية وحدها؛ فهناك نفس واحدة فى الإنسان مزودة بملكات عاقلة وحاسة، وهذه النفس هى التى خلقها الله. وكان الجسم يحتوى "نسلا" أو بذوراً فى جسم آدم الإنسان الأول، ثم انتقل من خلال "المنى" لكن ذلك لا يعنى أن للجسم نفسا حاسة، مستمدة من وجود المادة بالقوة، ومتميزة عن النفس العاقلة المخلوقة، صحيح أن المنى لا تحتوى فحسب على فائض الأب من الغذاء، بل شيئا أيضا أقرب إلى "العناصر الرطبة" حتى إنه يكون فى الجنين، قبل أن ينتشر فى النفس، ميل إيجابى نشط نحو فعل الإحساس، نوع من الحساسية غير الناضجة، غير أن هذا الميل أو الاستعداد هو ميل نحو إنجاز فعل الإحساس من خلال قوى النفس بمجرد انتشارها فى البدن: عند اكتمال الجنين من الناحية الحيوية عن طريق انتشار النفس، تتوقف هذه الحساسية المبتسرة غير الناضجة أو أنها بالأحرى تندرج تحت نشاط النفس التى هى مبدأ الإحساس كما أنها مبدأ التعقل، وبعبارة أخرى كان القديس بونافنتورا حريصا على المحافظة على استمرارية الحياة وواقعية الإنجاب بينما يتجنب تماما انقسام النفس إلى نفسين[١].

٢ - النفس البشرية هى صورة البدن: ولقد استخدم القديس بونافنتورا نظرية أرسطو ضد أولئك الذين يذهبون إلى أن الأنفس البشرية عبارة عن جوهر واحد: "النفس العاقلة هى فعل وكمال أول للجسم البشرى: ومن ثم فلما كانت الأجسام البشرية متميزة، فسوف تكون الأنفس البشرية التى تكمل هذه الأجسام متمايزة أيضا[٢]، فالنفس صورة موجودة حية عاقلة موهوبة بالحرية[٣]. وهى حاضرة تماما فى كل جزء من أجزاء البدن كما كان يعتقد القديس أوغسطين وهى النظرية التى استحسنها القديس بونافنتورا وفضلها على النظرية التى تقول إن النفس حاضرة أساسا فى جزء معين من البدن كالقلب مثلا، ولأنها صورة البدن كله فهى حاضرة فى البدن كله، ولأنها بسيطة فلا يوجد جزء

(1) CF. 2 Sent. 30, 3, I and 3.

(2) Ibid, 18, 2, I, Contra.

(3) Brevilogr, 2,9.

منها هنا، وجزء هناك ولأنها المبدأ المحرك الكافى للبدن، فليس لها مكان معين، وليست حاضرة فى نقطة معينة أو فى جزء معين[١].

لكن على الرغم من قبول القديس بونافنتورا للتعريف الأرسطى للنفس على أنها صورة للبدن، فإن اتجاهه وميله العام كان فى طابعه أفلاطونيا أوغسطينياً بمقدار ما يؤكد أن النفس البشرية جوهر روحانى يتألف من صورة روحانية ومادة روحانية فلا يكفى القول بأنه يوجد فى النفس البشرية تركيب ينتج مما هو قائم ex qou est ومما هو موجود quod est طالما أن النفس يمكن أن تؤثر وتتأثر، تحرك وتتحرك، ويتطلب ذلك حضورا للمادة أو وجودها: مبدأ التقبل والتغير، على الرغم من أن هذه المادة تجاوز الامتداد والفساد بما أنها روحانية وليست مادة جسدية[٢]. وتبدو هذه النظرية مناقضة للبساطة المعترف بها للنفس البشرية. إلا أن بونافنتورا يشير إلى أن "للبساطة" درجات مختلفة ومعان كثيرة، ومن هنا قد تشير البساطة إلى غياب الأجزاء الكمية، وهو ما تتمتع به النفس بما أنها بسيطة مقارنة بالأجسام المادية، أو قد تشير إلى غياب الأجزاء المكونة وذلك ما لا تتمتع به النفس، غير أن النقطة الرئيسية هى أن النفس- رغم أنها صورة البدن- والمبدأ المحرك للبدن فإنها أيضا أكثر من ذلك؛ إذ يمكن أن توجد بذاتها، بما أنها هذا الشىء Hoc aliquid رغم أنها ما دامت هى هذا الشىء الذى هو سلبى متقبل إلى حد ما وقابل للتغير لابد أن تحتوى بداخلها على مادة روحية، وهكذا فإن نظرية التكوين من المادة والصورة Hy Lomorphic [٣] للنفس البشرية تعد ضامنا أو كفيلا لكرامة النفس وقدرتها على أن توجد منفصلة عن البدن.

---

(1) I Sent. 8,2, at. Un. 3, resp.

(2) I Sent. 17, 1,2. Resp.

(٣) الهيلومورفيه مصطلح مؤلف من مقطعين يونانيين "هيلو" Hyوهى الهيولى، ومورفيه Morphe وهى الصورة، وهى نظرية مدرسية- أرسطية كانت تفسر تكون الأجسام بمبدأين أساسين هما المادة والصورة، والمادة هى أساس الهوية فى العالم الطبيعى، والصورة يمكن انتزاعها فى أى تغير جوهرى (المترجم).

فإن ما كانت النفس تتألف من صورة ومادة روحية، فإنه ينتج عن ذلك أنها تتفرد عن طريق مبادئها الخاصة[١]. ولو أن الأمر كان كذلك فلهذا إذن تتحد بالبدن "مادامت، بحق جوهريا فرديا روحيا.؟ والجواب هو أن النفس، حتى على الرغم من أنها جوهر روحى، فإنها تتكون على نحو يجعلها لا تستطيع فحسب أن تلهم البدن، بل أن يكون لديها أيضا ميل طبيعى لأن تفعل ذلك. وبالمثل فإن البدن على الرغم من أنه يتألف من مادة وصورة، فإن لديه نزوعا appetites لأن تلهمه النفس، ومن ثم كان اتحادهما هو كمال لكل منهما وليس فيه إساءة لا للنفس ولا للبدن. [٢] ولا توجد النفس ببساطة- أو أساسا لتحريك البدن [٣] إنما للاستمتاع بالله، ومع ذلك فهى لا تمارس قواها وقدراتها على نحو تام إلا فى إلهام البدن وسوف تعود مرة أخرى يوما ما- يوم البعث- إلى الاتحاد بالبدن- ولقد كان أرسطو يجهل ذلك، ولا يدهشنا أنه كان يجهل ذلك؛ لأن الفيلسوف لابد بالضرورة أن يقع فى بعض الأخطاء ما لم تساعده أنوار الإيمان [٤].

٣ - من الطبيعى أن تيّسر نظرية التكوين الهيلومور فى "أو من المادة والصورة" للنفس البشرية- البرهان على خلود النفس، طالما أن بونافنتورا لا يربط بين النفس والبدن برباط وثيق على نحو ما كانت تفعل النظرية الأرسطية، إلا أن برهانه المفضل كان برهانا مستمدا من الغاية النهائية للنفس، فالنفس تسعى إلى السعادة التامة "وهى واقعة لا أحد يشك فيها إلا إذا أساء استخدام عقله". لكن ليس فى استطاعة أحد أن يصل إلى السعادة التامة إذا ما خشى أن يفقد ما يملك، بل على العكس فإن هذا الخوف نفسه هو الذى يجعله تعيسًا، ومن ثم فلما كان لدى النفس رغبة طبيعية للوصول إلى السعادة التامة فمن الطبيعى أنها لابد أن تكون خالدة وهذا البرهان يفترض سلفًا وجود الله. وبالطبع إمكان بلوغ السعادة التامة وكذلك وجود الرغبة

---

(1) Sent. 18, 2, I ad, I.

(2) CF. Ibid, 17, I, 2 adg.

(3) Ibid, 18, 18, 9, I, ad. 6.

(4) Ibid.

الطبيعية فى السعادة البشرية، لكنه البرهان المفضل عند بونافنتورا لما يحمله من طابع روحى، ولارتباطه بحركة تجاه الله، فذلك عنده هو الحجة الرئيسية[1].

وهو يستدل بطريقة مماثلة[2] من النظر فى العلّة الصورية من طبيعية النفس بوصفها صورة لله. إن النفس قد جبلت على بلوغ السعادة التى تعتمد على امتلاك الخير الأقصى وهو الله، لابد أن تكون قادرة على امتلاك الله، وبالتالى لابد أن تكون مخلوقة على صورته ومثاله، لكن ما كان يمكن لها أن تكون على مثال الله لو أنها كانت فانية، وإذن لابد أن تكون خالدة، من ناحية أخرى فإن بونافنتورا يعلن "مستدلا من الجانب المادى" أن صور النفس العاقلة، لها من السمو ما يجعل النفس شبيهة بالله، وتكون النتيجة أن المادة المتحدة مع النفس "أعنى المادة الروحية" تجد إشباعها واكتمالها فى اتحادها مع هذه الصورة وحدها لدرجة أنها لابد أن تكون بالمثل خالدة.

ويقدم بونافنتورا براهين أخرى كتلك البراهين المستمدة من ضرورة وجود عقوبات فى حياة أخرى[3]، وكذلك من المستحيل أن يترك الله الخير بلا جزاء، وهو يذهب البرهان الأخير إلى أنه سيكون منافيا للعدالة الإلهية، أن تؤدى الأفعال الخيرة إلى الشر والإحباط- وبناء على كل التعاليم الأخلاقية، فإنه أحرى بالإنسان أن يموت من أن يقترف ظلما لكن إذا كانت النفس فانية، فإن التزامها بالعدالة، وهو ما أثنى عليه جميع الفلاسفة، سوف تصبح عدما وذلك يتعارض مع العدالة الإلهية، وفضلا عن ذلك فإن الحجج المستمدة من قدرة النفس على التفكير فى ذاتها، ومن النشاط العقلى الذى ليس فيه تبعية ذاتية على البدن لإثبات تفوقها على المادة الجسدية وعدم قابليتها للفساد- هى حجج أرسطية الطابع[4] لكن على الرغم من أن هذه الأدلة الأرسطية ربما كانت أكثر

---

(1) Sent, 19, I, Resp.

(2) Ibid.

(3) Ibid, sed Contra 3.4.

(4) Ibid, 7 FF, Cf, De Anema Bk3.

قبولا بالنسبة لنا، على اعتبار أنها لا تحتوى على شيء من اللاهوت ولا تفترضه إلا فى أقل القليل، إلا أنها كانت فى نظر بونافنتورا مستمدة من القديس أوغسطين أو معتمدة على خط تفكيره وهى الأكثر حسما ، لاسيما أنها مستمدة من الرغبة فى السعادة كما أن البرهان الأوغسطينى المستمد من معرفة النفس وتمثلها للحقيقة الدائمة هو الذى يقدمه بونافنتورا [1]، لكنه لا يظهر كطريقة أساسية **potissimus modus** للبرهنة على خلود النفس ويبقى هذا التحفظ للأدلة المستمدة من الرغبة فى السعادة.

ولو أن معترض اعترض على بونافنتورا قائلا إن هذه الصورة من البرهان تفترض سلفًا الرغبة فى الاتحاد بالله؛ لأنه السعادة بمعناها الكامل، وأن هذه الرغبة لا تظهر إلا فى فعل النعمة، وبالتالى فهى تنتمى إلى النظام الذى يعلو على نظام الطبيعة وليس إلى نظام الطبيعة التى هى هدف دراسة الفيلسوف، ولا شك أن القديس سوف يجيب أنه لم تكن لديه أدنى نية فى إنكار عمل النعمة أو طابعها الذى يعلو على الطبيعة لكن من ناحية أخرى الفيلسوف الحق ينظر إلى العالم والحياة البشرية على نحو ماهما عليه وإن أحد المعطيات هو على وجه الدقة الرغبة فى السعادة التامة، رغم ذلك فإن الرغبة قد تتضمن عمل النعمة فهى من معطيات التجربة ومن ثم فيمكن أن يضعها الفيلسوف فى اعتباره، وإذا لم يستطع الفيلسوف أن يفسرها دون أن يلجأ إلى اللاهوت، فذلك فى حد ذاته برهان جديد على مبدأ بونافنتورا القائل بأنه لا توجد فلسفة مقنعة ما لم تضئها أنوار الإيمان، وبعبارة أخرى فعلى على حين أن الفيلسوف "التومائى" يستبعد- بطريقة منظمة- من معطيات التجربة كل ما يعرف أنه يجاوز الطبيعة ثم ينظر بوصفه فيلسوفا- فى الطبيعة التى تبقى بعد هذا الاستبعاد، فإن الفيلسوف الذى يقنع بونافنتورا يبدأ من الطبيعة بقدر ما هى معطاة، ومن الصواب تماما أن نقول إن النعمة ليست "شيئا معطى" بالمعنى الذى تكون فيه مرئية أو مدركة، على نحو يقينى بغير عون من العقل، لكن بعض نتائجها معطاة فى التجربة، وليس فى استطاعة المرء أن يرغمها لتوضع فى نفس القالب دون أن يشوه هذه أو تلك.

---

(1) 2 Sent, II.

٤ – كل ما سبق أن قلناه عن النفس البشرية يتضمن فردية النفس، إلا أن بونافنتورا كان على وعى تام بتفسير ابن رشد لأرسطو، وسار بصراحة ضد هذا التفسير، إذ يؤكد ابن رشد أن العقل الفعال Active intellect والعقل المنفعل Passive معا يبقيان بعد الموت، وبغض النظر عن تعاليم أرسطو نفسه فمن المؤكد أن شارحه– أى ابن رشد– يذهب إلى أن هذه العقول ليست فردية فى كل إنسان فهى ليست أجزاء ولا ملكات الإنسان الفرد، فليس ثمة سوى جواهر واحدية وعقل كونى واحد. مثل هذا الموقف ليس هرطقة فحسب وضد الديانة المسيحية، وإنما هو أيضا ضد العقل والتجربة[1]. فهو ضد العقل طالما أنه من الواضح أن النفس العاقلة هى كمال الإنسان بما هو إنسان، والبشر يختلفون من شخص إلى آخر، وهم شخصيات فردية كبشر وليسوا مجرد حيوانات، وسوف يكون ذلك هو الوضع نفسه لو أن النفس العاقلة كانت واحدة عدديا فى جميع البشر، وهذا القول السابق هو أيضا التجربة طالما أن التجربة تخبرنا أن لدى البشر المختلفين أفكار مختلفة، وليس من الأقوال الجيدة أن نقول أن اختلاف الأفكار يأتى ببساطة من اختلاف النوع فى خيالات البشر المختلفين؛ أعنى أن ذلك ليس سوى الخيال الفانى تغذيه الحواس التى هى مختلفة عند مختلف الأفراد طالما أن الأفراد يختلفون فى أفكارهم عن الفضيلة التى لا تتأسس على الإدراك الحسى ولا هى مستخلصة من الأنواع الخيالية. وليس من الحجج الجيدة فى نظر بونافنتورا إن نقول إن النفس العاقلة مستقلة عن البدن ومن ثم فهى لا يمكن أن تكون متفردة عن طريقه. ذلك لأن النفس لا تكون متفردة عن طريق البدن، وإنما عن طريق وحدة المبدأين المكونين لها: المادة الروحية والصورة الروحية.

٥ – أما بالنسبة لمضمون معرفة النفس بالموضوعات الحسية فذلك يعتمد على الإدراك الحسى، ويتفق القديس بونافنتورا مع أرسطو فى أن النفس لا تحمل بذاتها معرفة ولا أنواعا من الموضوعات الحسية: فالعقل البشرى مخلوق فى حالة "عرى" وهو

---

(1) 2 sent., 18,2,I, resp.

يعتمد على الحواس وعلى المخيلة[1]، ويؤثر الشيء الحسي في عضو الحس وينتج عندئذ نوعًا حسيًا، وهو يؤثر بدوره في ملكة الإحساس، وعندئذ يوجد الإدراك الحسي، وسوف نلاحظ أن القديس بونافنتورا عندما يسمح بوجود عنصر سلبي في الإحساس، فإنه يبتعد عن تعاليم القديس أوغسطين، لكنه يذهب في الوقت نفسه إلى أن ملكة الإحساس أو القوة الحاسة في النفس تحكم على مضمون الإحساس بأنه مثلاً: أبيض. وينسب التقبل السلبي للنوع في البداية إلى عضو الحس، ونشاط الحكم إلى الملكة[2] وهذا الحكم ليس بالطبع حكما فكريا أو تأمليا، وإنما هو بالأحرى وعي تلقائي، لكنه ممكن؛ لأن ملكة الإحساس هي الملكة الحاسة للنفس العاقلة؛ لأن النفس هي التي تصل بين البدن وفعل الإحساس[3] الإحساسات المتفرقة الخاصة مثلا باللون، واللمس يوحد بينها "الحس المشترك" وتظل في المخيلة التي ليست هي نفسها "الذاكرة" لو أردنا من الأخيرة أن تعني "تسجيلا Recordatio أو تذكرا رهن الإشارة[4]، وأخيرا فإن العقل الفعال، والعقل المنفعل يعملان متعاونين في تجريد النوع من المخيلة، وليس العقل الفاعل والعقل المنفعل كما تبين يمكن لأحدهما أن يعمل بدون الآخر، ولكنهما "مختلفان أو منفصلان" الملكة عقلية واحدة للنفس والواقع أننا نستطيع أن نقول إن العقل الفعال يجرد وأن العقل المنفعل يتلقى، لكن القديس بونافنتورا يشكل هذه العبارة بتأكيده أن العقل المنفعل لديه القدرة على تجريد النوع والحكم عليه رغم أن ذلك لا يحدث إلا بمساعدة العقل الفعال، في حين أن العقل الفعال يعتمد في نشاطه المعرفي على معلومات العقل المنفعل بالنوع، وليس هناك في الواقع سوى فعل واحد كامل للتعقل ويتعاون العقل المنفعل والعقل الفعال على نحو لا انفصام فيه داخل هذا الفعل[5].

---

(1) 2, Sent; 3,2,2, I resp, and ad 4.

(2) Ibid, I8, I, 3,2,ad, 7.

(3) Ibid, 25,2 art, un, 6 resp.

(4) Ibid, 7,2,1,2, resp.

حيث نجد القديس بونافنتورا يفرق بين الذاكرة بوصفها عادة وبين فعل التذكر أو التسجيل.

(5) Sent. 24, J9,4.

من الواضح إذن- بغض النظر - عن فرق الأوغسطينية المختلفة كتلك التى رفضت أن تقيم تفرقة حقيقية بين ملكات النفس، فإن وجهة نظر بونافنتورا عن الطريقة التى نكتسب بها المعرفة بالموضوعات الحسية تقترب- قليلا أو كثيرًا- من النظرية الأرسطية فهو يسلم بأن النفس فى معرفتها بهذه الموضوعات تكون فى الأصل صفحة بيضاء Tabula Rasa(١) .

وليس ثمة مجال للأفكار الفطرية، وفضلا عن ذلك فإن هذا الرفض للأفكار الفطرية ينطبق كذلك على معرفتنا بالمبادئ الأولى. ولقد ذهب بعض الناس إلى أن هذه المبادئ فطرية موجودة فى العقل الفعال، رغم أنها تكتسب بمقدار ما نتحدث عن العقل الممكن "بالقوة" غير أن هذه النظرية لا تتفق مع عبارات أرسطو ولا مع الحقيقة إذ لو كانت هذه المبادئ فطرية فى العقل الفعال فلماذا لا يصلها إلى العقل الممكن "بالقوة" دون عون من الحواس، ولماذا لا يعرف هذه المبادئ من البداية ذاتها؟ وتقول نسخة معّدلة من المذهب الفطرى أن المبادئ فطرية فى صورتها العامة جدا فى حين أن النتائج أو التطبيقات فهى مكتسبة، لكن سيكون من الصعب بناء على مثل هذه النظرة أن نبيّن لماذا لا يعرف الطفل المبادئ الأولى فى صورتها العامة، وفضلا عن ذلك فإننا نجد أنه حتى هذا المذهب الفطرى المعّدل يتناقض مع أرسطو أوغسطين معًا، ولا شك أن بونافنتورا يرى أن النظرية التى يتحد ضدها كل من أرسطو وأوغسطين لا يمكن أن تكون صحيحة، ويبقى عندئذ أن نقول إن المبادئ لا تكون فطرية إلا بمعنى أن العقل مزود بنور طبيعى يمكنه من فهم المبادئ فى كليتها عندما يكتسب معرفة بالأنواع أو الأفكار المناسبة، فمثلا لا أحد يعلم: ما الكل أو ما الجزء، إلا إن اكتسب معرفة بالنوع أو الفكرة التى تعتمد على الإدراك الحسى، لكن ما أن يكتسب الفكرة حتى يمكنه نور العقل من فهم المبدأ الذى يقول إن الكل أكبر من الجزء. ومن ثم كان بونافنتورا فى هذه المسألة متفقا مع القديس توما.

---

(1) Ibid, resp.

٦ – لكن على الرغم من أننا ليس لدينا معرفة فطرية بالموضوعات الحسية أو ماهيتها ولا بالمبادئ الأولى، المنطقية أو الرياضة، فإنه لا ينتج من ذلك أن معرفتنا بالحقائق الروحية الخالصة إنما نكتسبها من خلال الإدراك الحسى: "فنحن لا نعرف الله عن طريق المشابهة المستمدة من الحس"[1] وإنما عن طريق تأمل النفس لذاتها، فليس لها رؤية حدسية بالله أو بالماهية الإلهية فى هذه الحياة، لكنها مخلوقة على صورة الله، وتتجه نحو الله بالرغبة والإرادة لدرجة أن تأملها لطبيعتها الخاصة وفى اتجاه الإرادة يمكن النفس من أن تشكل فكرة الله دون أن تلجأ إلى العالم الحسى الخارجي، وبهذا المعنى فإن فكرة الله "فطرية" وإن لم يكن ذلك بمعنى أن كل إنسان لديه هذه الفكرة بوضوح، منذ البداية، وبالتالى لديه معرفة واضحة ودقيقة بالله. إن توجه الإرادة ورغبتها فى الوصول إلى السعادة التامة هو نتيجة للفعل الإلهى نفسه، وتأمل هذه الرغبة يكشف للنفس عن وجود موضوع الرغبة الذى تعرفه فى الواقع، بالفعل، بضرب الوعى الغامض، رغم أنه ليس من الضرورى أن تكون فكرة واضحة، ومعرفة هذه الحقيقة "أى وجود الله" فطرية فى النفس العاقلة بمقدار ما تكون النفس صورة لله، وبسببها يكون لديها نزوع طبيعى نحوه ومعرفة به وتذكره له، ذلك الذى خلقت على صورته وتتجه نحوه بطريقة طبيعية، لعلها تصل إلى سعادتها معه[2]، ومعرفة الله على أنواع مختلفة: فلله معرفة شاملة بذاته، وطوبى لمن يعرفه بوضوح، بشكل "واضح ومتميز" ونحن نعرفه معرفة جزئية وبطريقة مختفية **ex parte etim aenigmate** وهذه المعرفة الأخيرة بما أنها متضمنة فى –أو تشملها– المعرفة التى تكون لدى كل نفس لا تكون موجودة على الدوام، ولابد لها من بداية[3].

(1) 2 sent, 39 l, 2 resp.

(2) De Myst, Truinit, l,l, resp.

(3) Ibid, 1,2, ad 14

إن معرفة الفضائل أيضا لابد أن تكون "فطرية" بمعنى أنها ليست مستمدة من الإدراك الحسى، فالإنسان الظالم يستطيع أن يعرف ما العدالة، لكن من الواضح أنه لا يستطيع أن يعرف العدالة من خلال وجودها فى نفس ما دام لا يملكها، كما أنه لا يستطيع أن يعرفها من خلال التجربة من الأنواع الحسية طالما أنها ليست موضوعا من موضوعات الحس ، وليس لها شبيه فى عالم الحس، ولا يستطيع أن يعرفها من آثارها أو نتائجها طالما أنه لا يستطيع أن يعرف نتائج العدالة ما لم يكن يعرف مسبقا ما العدالة، مثلما أن المرء لا يستطيع أن يعرف نتائج أو سلوك إنسان ما بوصفها نتائج لنشاط هذا الإنسان ما لم يكن يعرف مسبقا ما الإنسان[١]، ومن ثم فلابد أن يكون هناك معرفة قبلية أو فطرية بالفضائل، لكن بأى معنى هى فطرية؟ ليس ثمة فكرة فطرية "أو نوع فطرى" بمعنى الفكرة الواضحة أو التشابه العقلى للفضيلة فى النفس منذ بدايتها، وإنما يوجد نور طبيعى حاضراً فى النفس تستطيع بواسطته أن ندرك الحقيقة واستقامة الخلق، كما يوجد حاضراً أيضا ميل ومحبة للإرادة، وبذلك تعرف النفس ما الاستقامة "استقامة الخلق" ولما كان ذلك إحسانا، فإنها تعرف ما الإحسان، رغم أنها قد لا تملك بالفعل فضيلة الإحسان أو الصدقة"[٢].

وهكذا تكون معرفة الفضائل فطرية بنفس المعنى الذى تكون فيه معرفة الله فطرية وليس بالمعنى الذى يكون فيه النوع أو الفكرة فطرية على نحو واضح، وإنما بمعنى أن النفس تملك بداخلها كل ما هو ضرورى لتشكيل الفكرة الواضحة دون أن تكون بحاجة إلى الالتجاء إلى العالم الحسى، فالفكرة الفطرية عند بونافنتورا هى فى واقع الأمر فكرة فطرية. هناك فارق كبير، بالطبع بين معرفتنا بالفضائل ومعرفتنا بالله، فليس فى استطاعتنا على الإطلاق أن نعرف ماهية الله فى هذه الحياة، على حين أننا نستطيع أن ندرك ماهية الفضائل، إلا أن الطرق التى نصل بواسطتها إلى معرفة الله وإلى معرفة الفضائل متشابهة، وفى استطاعتنا أن نقول إن النفس تملك معرفة فطرية بالمبادئ

(1) De Sientia Christi, 4, 23.

(2) I, Sent., 17, I, art. Un. 4, resp.

الضرورية لسلوكها، فهى تعرف بتأملها لنفسها ما الله، وما الخوف وما الحب، ومن ثم ما المقصود بمخالفة الله ومحبته[1]، وماذا لو أن إنسانا، فى مقابل ذلك، اعترض واقتبس عبارة الفيلسوف القائلة لا شىء فى العقل لم يكن موجوداً من قبل فى الحس...

Nihil est intellectu, quod prius non fuerit in sensu ".. [٢]

الجواب هو أن العبارة ينبغى أن تفهم على أنها تشير إلى معرفتنا بالموضوعات الحسية فحسب، أو إلى اكتسابه الأفكار التى يمكن تشكيلها عن طريق التجريد من الأنواع الحسية[٣].

٧ – لكن على الرغم من أن القديس بونافنتورا لا يسمح للمبادئ الأولى المرتبطة بالعالم من حولنا أو حتى المبادئ الأولى للسلوك أن تكون واضحة فى الذهن **Mind** من البداية أو أن تتغلغل فيه من الخارج بغض النظر عن أى نشاط من جانب الذهن نفسه، فإنه لا ينتج عن ذلك أن يكون على استعداد أن يستغنى عن نظرية أوغسطين فى الإشراف، بل على العكس لقد نظر إليها على أنها أحد الحقائق الأساسية، فى الميتافزيقا.

فالحقيقة هى مطابقة الشىء مع العقل[٤] بحيث يتضمن الشىء المعروف والعقل العارف وحتى توجد الحقيقة بهذا المعنى – الحقيقة المدركة– فالمطلوب توافر بعض الشروط من جانب الذات والموضوع معا: الثبات وعدم التغير من جانب الموضوع، والعصمة وعدم الخطأ[٥] من جانب الذات، لكن إذا كان بونافنتورا على استعداد أن يردد بهذه الطريقة صدى كلمات "ثياتيتوس"[٦] مطالبا بهذين الشرطين للوصول إلى

---

(1) 2 Sent., 39, I,2, resp.

(٢) هذه عبارة قديمة تنسب خطأ إلى أرسطو (ويبدو أنه هو المقصود بكلمة الفيلسوف فى عبارة المؤلف، فهكذا كان يسمى فى العصور الوسطى إذا كان يطلق عليه لقب الفيلسوف بألف لام التعريف)– وقد اقتبس هيجل هذه العبارة وقال إن الفلسفة النظرية (أى فلسته هو) لا ترفض الأخذ بهذا المبدأ إلا من سوء فهم فقط، ذلك لأن هذه العبارة فى جانبها الآخر ليست أقل تأكيداً للقول بأنه "ولا شىء فى الحواس دون أن يمر بالعقل" راجع ترجمتنا العربية "لموسوعة العلوم الفلسفية" من طبعة دار التنوير الطبعة الثالثة ٢٠٠٧ ص٦٠ (المترجم).

(3) Ibid.

(4) 1 Sent., rc,p adt, 2,3. Cf Brewiloqu G,8.

(5) De Scientia Chriti, 4. Resp.

(٦)المقصود محاورة أفلاطون الشهيرة (المترجم).

المعرفة اليقينية فلابد له من مواجهة مشكلات شبيهة بتلك المشكلات التى واجهها أفلاطون وأوغسطين طالما أنه لا يوجد موضوع مخلوق غير قابل للتغير، بل إن جميع الأشياء الحسية عرضة للفناء، في حين أن الذهن البشرى ليس فى ذاته معصوما من الخطأ بالنسبة لأى فئة من الموضوعات، ومن ثم فلابد أن يتلقى عونا من خارجه ومن الطبيعى أن يلجأ بونافنتورا إلى نظرية الإشراق الأوغسطينية التى راقت له، ليس فقط لأن القديس أوغسطين قال بها، وإنما لأنها كذلك تؤكد فى آن معا: اعتماد العقل البشرى على الله، ونشاط الله داخل النفس البشرية، فهى عنده حقيقة إبستمولوجية وحقيقة دينية فى وقت واحد، شيء يمكن أن يوجد كنتيجة ضرورية لدراسة الطبيعة، ومتطلبات اليقين، وهى أيضا شيء يصلح أن يتأمله المرء بالمعنى الدينى، والواقع أن الحياة العقلية عنده، وكذلك الحياة الروحية لا يمكن أن يكون من الصواب فصلهما.

الذهن البشرى إذن، يخضع للتغير، والشك، والخطأ فى حين أن الظواهر التى نعرفها وتمر بها التجربة هى أيضا قابلة للتغير، ومن ناحية أخرى فهناك واقعة لا يجوز الشك فيها وهى أن الذهن البشرى، يمتلك ألوانا من اليقين ويعرف أنها كذلك، وإننا ندرك ماهيات ومبادئ لا تتغير، لكن الله هو وحده الذى لا يتغير وهذا يعنى أن الذهن البشرى يتلقى العون من الله، وأن الموضوع ومعرفته اليقينية إنما يرى، بطريقة ما، وهو يضرب بجذوره فى الله، بوصفه يوجد فى العقل الأزلى "أو الأفكار الإلهية، لكننا لا ندرك هذه الأفكار الإلهية فى ذاتها، على نحو مباشر. ويشير بونافنتورا مع أوغسطين إلى أنك إذا ما تابعت نظرية أفلاطون ، فإنك تفتح الباب أمام المذهب الشكى طالما أنه إذا ما كانت المعرفة اليقينية الوحيدة التى يمكن بلوغها هى المعرفة المباشرة بالنماذج الأزلية، وإذا لم تكن لنا معرفة مباشرة بهذه النماذج، فإن النتيجة الضرورية هى أن اليقين الحق لا يمكن للذهن البشرى بلوغه[1]، ومن ناحية أخرى لا يمكن القول بأن العقل الأزلى يؤثر فى الذهن بهذه الطريقة وحدها، وأن الذهن العارف لا يصل إلى

---

(1)De Scientia Chriti, 4. Resp.

المبدأ الأزلى ذاته، وإنما إلى أثره فحسب كملكة ذهنية؛ لأن الأخير لابد أن يخلق هو نفسه ويخضع لنفس الشروط مثل الذهن الذى هو استعداد وطبيعى بالنسبة له(١). ومن ثم فلابد "للعلل الأزلية" أن يكون لديها فعل منظم على الذهن البشرى، رغم أنها تظل هى نفسها غير مرئية، إنها هى التى تؤثر فى الذهن وتحكم الذهن فى أحكامه اليقينية وتمكنه من فهم الحقائق الأزلية اليقينية، فى النظم النظرية والأخلاقية، وليصدر أحكاما صحيحة ويقينية على الموضوعات الحسية، إن فعلها الذى هو الإشراق الإلهى" الذى يمكن الذهن من فهم الماهيات الثابتة التى لا تتغير فى موضوعات التجربة العابرة والمتغيرة. لكن ذلك لا يعنى أن بونافنتورا يناقض الاستحسان أو القبول الذى أبداه لنظرية أرسطو عن معرفتنا بالعالم الحسى، وإنما يعنى أنه اعتبر هذه النظرية غير كافية، فبدون الإدراك الحسى فإننا لن نعرف أبدا الموضوعات الحسية، ومن الصواب تماما أن العقل يجرد، لكن الإشراق الإلهى، والفعل المباشر للعقل الأزلى ضرورى حتى يرى الذهن فى الموضوع انعكاس العقل الذى لا يتغير وأن يكون قادرا على إصدار حكم معصوم عنه. والإدراك الحسى مطلوب حتى يظهر أفكارنا عن الموضوعات الحسية إلا أن استقرار وضرورة أحكامنا عنها تعود إلى تأثير "العلل الأزلية" ما دام لا يوجد شىء من الموضوعات الحسية التى تقع فى تجربتنا لا يتغير، ولا عقل من العقول التى نعرفها معصوم، فى ذاته، من الخطأ والأنواع الكلية، من عقولنا والمتأثرة بغموض الصور الذهنية تشرف على هذا النحو حتى يستطيع الذهن أن يعرف "فمعنى أن يكون لديك معرفة حقيقية هو أن تعرف أن شيئا ما لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، فمن الضرورى أن يكون هو وحده "أى الله" الذى يجعلنا نعرف فهو الذى يعرف الحقيقة ويحتوى على الحقيقة فى ذاته(٢).. وهكذا فإنه من خلال "العقل الأزلى" يحكم الذهن على جميع تلك الأشياء التى نعرفها عن طريق الحواس (٣).

---

(1) Ibid.

(2) In Hexaem. 12,5.

(3) Itin, Mentis in Seum.

ويصف القديس بونافنتورا فى كتابه "رحلة العقل إلى الله" Itinerarium Mentis in Deum [(١)] كيف تنتج الموضوعات الحسية الخارجية صورة مشابهة لنفسها أولا فى الوسط ثم من خلال الوسط فى عضو الحس وبعد ذلك فى الحس الداخلى، ويحكم الحس الجزئى أو ملكة الإحساس من خلال الحس الجزئى، بأن هذا الشىء أبيض اللون أو أسود أو أيًّا ما كان لونه، وأن الحس الداخلى هو إحساس بالمتعة أو الجمال أو العكس، فالملكة العقلية تتحول نحو الواقع وتسأل: لم كان الشىء المعروض جميلاً ولماذا نحكم عليه بأنه جميل؛ لأنه يمتلك خصائص معينة غير أن هذا الحكم يتضمن الإشارة إلى فكرة الجمال التى هى مستقرة ولا تتغير ولا ترتبط بزمان معين أو مكان محدد، وهذا هو ما يصل إليه الإشراق الإلهى إلى العقل الأزلى المنظم والموجه، وليس بإلغاء أو إبطال عمل الحواس أو نشاط التجريد. فجميع الموضوعات الحسية التى عرفناها تدخل إلى الذهن من خلال العمليات النفسية الثلاث وهى:

يقبض – يمسك Apprehensio

يجذب – يدهش يمتع Oblectatio

يحكم– يقرر – يحسم Diiudicatio

إلا أن العملية الأخيرة لكى تكون صادقة ويقينية فلابد أن يكون الحكم صادرا فى ضوء العلل الأزلية.

والآن فإن "العلل الأزلية" كما سبق أن رأينا متحدة أنطولوجيا وهى فى الواقع متحدة بالفعل مع كلمة الله، وينتج من ذلك إذن أن الكلمة هى التى تضىء الذهن البشرى، تلك الكلمة التى تنير كل إنسان يأتى إلى العالم "فالمسيح هو المعلم الباطنى، ولا تعرف أية حقيقة إلا من خلاله، ليس عن طريق كلامه على نحو ما تتحدث، لكن عن

(1) 1-2, 4-6.

طريق تنويره لنا باطنيا.. وهو حاضر لكل نفس بعمق وألفة وبأفكاره البالغة الوضوح يشع بنوره على الأفكار المظلمة المعتمة الموجودة فى أذهاننا[١].. وليس لدينا رؤية لكلمة الله، وعلى الرغم من أن النور موجود بعمق بداخلنا، فلا يمكن رؤيته فهو بعيد المنال- In accessibilis فى استطاعتنا أن نستدل فقط على وجوده من ملاحظة نتائجه[٢].

وهكذا نجد أن نظرية بونافنتورا فى الإشراق وتفسيره للقديس أوغسطين لا تتضمنان نزعة أنطولوجية Ontologism [٣]؛ فنظريته تكمل تأكيدات الأرسطية الظاهرة للتجربة وأفكاره للطابع الفطرى للمبادئ الأولى معطيا تعاليمه طعما ولونا أوغسطينيا وخاصة غير أرسطية إننا نجرد: نعم! لكن ليس فى استطاعتنا أن نمسك بما هو واضح ومستقر أثناء التجريد، كما أننا نحتاج أيضا إلى الإشراق الإلهى؛ فنحن نستطيع بلوغ معرفة المبادئ الأخلاقية بالتأمل الباطنى، نعم! لكن ليس فى استطاعتنا أن نفهم طابعها الضرورى غير المتغير ودون تأثير النور الإلهى المنظم الموجه، ولقد أخفق أرسطو فى رؤية ذلك، كما أخفق فى رؤية أننا لا نستطيع أن نعرف المخلوقات معرفة تامة ما لم نرها كأمثلة للنموذج الإلهى، وبالتالى لا نستطيع أن نصدر أحكاما عنها بدون نور الكلمة الإلهية، كلمة العقل الأزلى.

وترتبط فكرة النموذج بفكرة الإشراف ارتباطا وثيقا، والمفكر الميتافزيقى الحق يدركهما معا: ولم يدرك أرسطو أيًّا منهما.

---

(1) In Hexaem.

(2) Ibid, 12,11.

(٣) النزعة الأنطولوجية Ontologism فلسفة دينية ذات ميول نحو العقلانية ووحدة الوجود قارن فى القرن التاسع عشر وكان ممثلوها أنطونيو روسمينى (١٧٩٧-١٨٥٥) وفنسنزو جيومرتى (١٨٠١-١٨٥٢) فى إيطاليا، وأورست برويسن (١٨٠٣-١٨٧٣) فى الولايات المتحدة، وهى تحمل وشائج قربى مع الهيجلية، استهجنتها الكنيسة وفضلت عليها النومائية الجديدة (المترجم).

٨- ليس ثمة سوى أربع ملكات للنفس: القوى النباتية، والقوى الحاسة، والعقل والإرادة، إلا أن بونافنتورا يفرق بين "جوانب" مختلفة للنفس، وبصفة خاصة للعقل أو الذهن Mind طبقا للموضوعات التى ينجذب انتباهه إليها وتبعا للطريقة التى تجذبه وتوجهه، ولابد إذن أن يكون من الخطأ أن نفترض أنه يعنى أن العقل Ratio والتعقل Intellectus، والذكاء Intelligentia وقمة الذهن، والإشراقة العقلية هى كلها ملكات مختلفة للنفس، غير أن هذه المصطلحات تدل بالأحرى على وظائف مختلفة للنفس العاقلة أثناء صعودها من المخلوقات الحسية إلى الله ذاته، وهو يقول صراحة فى شروحه[٢] على كتابه "الأقوال أو الأحكام"[٣] إنها ليست قسمة إلى ملكات مختلفة وإنما هى قسمة إلى وظائف، واستعدادت، وهى شىء أكبر كثيرا من القسمة إلى جوانب، العقل الأدنى هو العقل الذى تحول إلى الموضوعات الحسية، وهكذا نجد أن مصطلح "أدنى، وأعلى" إلى وظائف Officia مختلفة للملكة نفسها لكن هناك نقطة أبعد ينبغى إضافتها، وهى أن العقل وهو يتجه نحو المدركات العقلية إنما يقوى وينتعش وينشط فى حين أنه عندما يتجه نحو المحسوسات فإنه يضعف ويهبط ومن ثم فعلى الرغم من وجود عقل واحد فقط Ratio فإن التفرقة بين عقل أدنى وعقل أعلى لا تتطابق مع الوظائف المختلفة فحسب، بل أيضا مع الاستعدادات المختلفة للعقل الواحد.

مراحل صعود الروح إلى أعلى نادراً ما تحتاج إلى شروح طويلة على اعتبار أنها ترتبط بلاهوت الزهد والتصوف أكثر من ارتباطها بالفلسفة بمعناها عندنا، لكن طالما أنها ترتبط فى فهم بونافنتورا لهذا المصطلح فينبغى أن نعرض لها فى إيجاز مادامت توضح ميله إلى أن تتكامل الفلسفة واللاهوت بطريقة وثيقة قدر الإمكان. لقد اقتفى

---

(1) Itin Mentis in Deum, 1,6.

(٢) أحد الكتب الرئيسية للقديس بونافينتورا وعنوانه "الشروح على كتب الأقوال الأربعة لبطرس اللمباردى" وكان أستاذا للقديس بونافنتورا، وكان يقوم بعملية الشرح هذه أثناء تدريسه فى جامعة باريس سنة ١٢٤٨ واستمر حتى عام ١٢٥٥، وكذلك فى مواعظه وخطبه ويقارن هذا الكتاب أيضا بكتاب الأحكام بدلا من الأقوال (المترجم).

(3) Sent· 24, 1,2,2, resp.

بونافنتورا آثار وخطوات أوغسطين وأتباع فيكتور(١) في مراحل صعود حياة النفس، وهي مراحل تتطابق مع قوى النفس المختلفة وقادته من مجال الطبيعة إلى مجال النعمة.

ولقد بين ابتداء من قوى النفس الحاسة كيف أن النفس ربما رأت في الأشياء الحسية آثار الألوهية Vestigia Dei وكلما تأملت الأشياء الحسية أولا كآثار لله ثم بعد ذلك كأشياء يكون الله فيها حاضراً، وهو يتابع- مع أغسطين- تأملها لتكوينها الطبيعي وقواها بوصفها صورة الله، وعندئذ يظهر الذكاء على أنه يتأمل الله في ملكات النفس التي تجددها وترفعها النعمة، وهي قادرة على أن تفعل ذلك بواسطة كلمة الله، لكن النفس في هذه المرحلة لا تزال تتأمل الله في صورته التي هي النفس ذاتها، لكنها قادرة على السير أبعد من ذلك، إلى تأمل الله على أنه "أنا أعلى"، أولا بوصفه وجودا ثم بعد ذلك على أنه الخير، الوجود خير "أو حسن" وتأمل الله كوجود، كمال الوجود، يؤدي إلى تحقق الوجود على أنه الخير المنتشر بذاته، وبالتالي يؤدي إلى تأمل الثالوث المقدس، ولا يستطيع العقل أن يسير أبعد من ذلك، فبعد ذلك يوجد ظلام مضيء للانجذاب والتأمل الصوفي، قمة المحبة التي لا تفوق الروح، ومع ذلك فالإرادة هي إحدى ملكات النفس البشرية رغم أنها انبعثت من جوهر الروح هي ليست عرضا متميزاً، وذلك يعني أن القول بأن محبة الإرادة تجاوز العقل يرادف قولك إن النفس متحدة مع الله بواسطة الحب على نحو وثيق يجعل النور الذي ينتشر فيها يصيبها بالعمى، لا يمكن أن يكون هناك سوى مرحلة واحدة أعلى، محفوظة للحياة الأخرى، وتلك هي رؤية الله في السماء.

٩ – علينا أن نتذكر أن النقاط الثلاث الكبرى في ميتافيزيقا بونافنتورا هي: الخلق، والنموذج، والإشراق، ومن ثم كان مذهبه الميتافيزيقي وحده من حيث إن نظرية الخلق تكشف كيف ظهر العالم من الله. كيف خلق من العدم وكيف يعتمد اعتمادا تاما على الله، في حين أن نظرية النموذج تكشف كيف يرتبط عالم المخلوقات بالله بعلاقة محاكاة النموذج، النسخة بالمثال في حين أن نظرية الإشراق تتعقب مراحل عودة الروح

---

(١) هوج دي سان فيكتور Hugh De St. Victor (1096-1141) أكبر ممثلي التصوف العقلي الذين ينتمون إلى دير سان فيكتور الأوغسطيني بباريس (المترجم).

إلى الله عن طريق تأمل المخلوقات الحسية، وتأمل ذاتها، وأخيرا تأمل الموجود الكامل، وهناك باستمرار تأكيد للفعل الإلهي، ويمكن البرهنة على الخلق من عدم كما يمكن البرهنة على حضور الله ونشاطه في مخلوقات لاسيما فى الروح نفسها فالعقل الإلهي يتغلغل فى كل حقيقة مؤكدة، وكذلك فى إقامة المراحل العليا لصعود الروح مطلوب معطيات اللاهوت فهناك استمرار للعقل الإلهي بمعنى ما فى زيادة الشدة، فالله يؤثر فى ذهن كل إنسان عندما يبلغ الحقيقة، لكن نشاط الله فى هذه المرحلة ليس كاف تمامًا أو يشمل كل شيء؛ فالإنسان ينشط أيضا من خلال استخدامه لقواه الطبيعية، ويزداد العقل الإلهى تدريجيا فى المراحل العليا حتى يصل إلى مرحلة الانجذاب فيستولى الله على الروح ويلغى النشاط العقلى للإنسان.

وربما أطلق على بونافنتورا على هذا النحو لقب فيلسوف الحياة المسيحية، الذى يستغل كلا من العقل والإيمان فى تكوين مركب له، وهذا التكامل بين العقل والإيمان، بين الفلسفة واللاهوت، تؤكده المكانة التى جعلها للمسيح، كلمة الله. فكما أن الخلق والنموذج لا يمكن فهمها فهما سليما بغض النظر عن تحقيقهما من خلال كلمة الله، إن جميع الأشياء خُلقت، وإن كلمة الله: الصورة الجوهرية للأب[1]، الذى تعكسه جميع المخلوقات. فكذلك الإشراق فى مراحله المختلفة لا يمكن أن يفهم فهمًا سليما بمعزل عن التحقق من أن كلمة الله هى التى تشرق فى كل إنسان؛ فكلمة الله هى الباب الذى من خلاله تبرح الروح إلى الله الذى يُعلى من قوتها هى ذاتها، كلمة الله التى تشغل الروح القدس الذى أرسله وتقودها إلى ما وراء حدود أفكارها الواضحة إلى وحدة الانجذاب، وأخيراً فإن كلمة الله هى التى تظهرنا على الأب، وهى التى تفتح أمامنا الباب للرؤيا السعيدة فى السماء، والواقع أن المسيح هو "الوسيط لكل العلوم"[2] للميتافيزيقا مثلما للاهوت، فعلى الرغم من أن الميتافيزيقا بما هى كذلك لا تستطيع أن تبلغ إلى معرفة الكلمة– حتى إذا ما كانت لا تعى ذلك تمامًا فضلاً عن أن علمها ناقص وهو يفسد عن طريق هذا النقص ما لم يتوجه اللاهوت.

---

(١) اتحاد جسد المسيح ودمه بخبز القربان المقدس وخمره (المترجم).

(2) In Hexaem, 1,1.

المترجمان فى سطور

١ - د . إسحق عبيد :

- أستاذ التاريخ والحضارة - كلية الآداب - جامعة عين شمس .

- دكتوراه فى التاريخ الوسيط - جامعة كوتنجهام - إنجلترا .

- له العديد من المؤلفات أهمها : محاكم التفتيش ، أوروبا فى بحر الظلمات ، معرفة الماضى، مصر منارة حوض البحر المتوسط ، عصر النهضة فى أوروبا ، مصر بين الهيلينية والرومانية، الإمبراطورية ، الرومانية بين الدين والبربرية .

- شارك فى المؤتمرات الدولية حول حوار الحضارات ، وأخلاقيات البيئة ، وفضل العرب على العقلية الأوروبية فى العصور الوسطى (صقلية ، قبرص - لندن - أكسفورد - فيلادلفيا - بواتيه فى فرنسا - الرباط - الكويت - صنعاء - أسوان - القاهرة) .

٢ - إمام عبد الفتاح :

أستاذ الفلسفة الحديثة (حاليًا أستاذ غير متفرغ فى جامعتى عين شمس والمنصورة) تخصص فى فلسفة هيجل فى بداية حياته الأكاديمية ، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة ، خصوصًا الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فى تغيير المشهد الفلسفى العالمى .

من مؤلفاته :

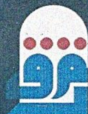
- المدخل إلى الفلسفة .
- مدخل إلى الميتافيزيقا .
- سلسلة الفيلسوف والمرأة .
- كيركجور .
- الطاغية .
- توماس هوبز : فيلسوف العقلانية .

ومن أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة :

- الجمال ، وحكاية إيسوب ، ومعجم مصطلحات هيجل .

كما أشرف - فى إطار المشروع القومى للترجمة - على ترجمة سلسلة "أقدِّم لك" وشارك فى ترجمة بعض منها .

التصحيح اللغوى : غـــادة كـــمـــال
الإشــراف الفنى : حـــســن كـــامـل



هذا هو المجلد الثانى من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، ويتناول هذا المجلد الفلسفة فى حقبة العصور الوسطى بدءًا من القديس أوغسطين، وصولاً إلى أوكام.

وفى هذا الجزء أيضًا معالجة تأثير الفلسفة الإسلامية فى بلاد الأندلس على الغرب الأوروبى بطريقة تجعلنا نكرر ما أعلنته من قبل المستشرقة الألمانية زيجريد هونكه بأن شمس العرب قد سطعت بحق على الغرب الأوروبى، وبذلك تمكنت أوروبا أن تخطو من عصور الظلام إلى عصر النهضة الأوروبية.



تصميم الغلاف: عبدالحكيم صالح

المركز القومى للترجمة



المشروع القومى للترجمة

فردريك كوبلستون

تاريخ الفلسفة

(من أوغسطين إلى دانز سكوت)

المجلد الثانى

القسم الثانى

ترجمة

إمام عبدالفتاح إمام

إسحاق عبيد

مراجعة وتقديم

إمام عبدالفتاح إمام

1545

تاريخ الفلسفة

المجلد الثانى -القسم الثانى

(من أوغسطين إلى دانزسكوت)

المركز القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : 1545
- تاريخ الفلسفة (المجلد الثانى -القسم الثانى) :من أوغسطين إلى دانزسكوت
- فردريك كوبلستون
- إمام عبد الفتاح وإسحق عبيد
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب:

A History of Philosophy

Volume II

By Frederick Copleston

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo

E.Mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel.: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

تاريخ الفلسفة

المجلد الثانى - القسم الثانى

(من أوغسطين إلى دانزسكوت)

تأليف : فردريك كوبلستون

ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام وإسحاق عبيد

مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام



2010

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

كوبلستون ، فردريك

تاريخ الفلسفة مج٢ (القسم الثانى)/ تأليف : فردريك كوبلستون ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام، إسحاق عبيد ، مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام .

ط١ - القاهرة ، المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٠

٣٨٤ ص ، ٢٤ سم

١ - الفلسفة - تاريخ

(أ) إمام، إمام عبد الفتاح (ترجمة ومراجعة وتقديم)

(ب) عبيد، إسحاق (مترجم مشارك)

(جـ) العنوان ١٠٩

رقم الإيداع ٢٠١٠/٤٥٢٤

الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977 - 479 - 904 - 4

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الفصل الثلاثون

القديس ألبيرت الكبير

حياته ونشاطه العقلي- الفلسفة واللاهوت - الله- الخلق- أهمية القديس ألبيرت وسمعته الطبية.

ولد ألبيرت الكبير عام ١٢٠٦ فى لاوينجن Lauingen فى شفابيا-[١] Swabia لكنه غادر ألمانيا لكى يدرس الآداب فى بادوا Padua حيث التحق بالسلك الدومينيكانى عام ١٢٢٣ . وبعد أن حاضر فى اللاهوت فى كولونيا وأماكن أخرى حصل على درجة الدكتوراه من جامعة باريس عام ١٢٤٥ وكان توما الأكوينى من تلاميذه من عام ١٢٤٥ إلى عام ١٢٤٨ وفى السنة الأخيرة عاد إلى "كولونيا" بصحبة تلميذه توما لكى يؤسس هناك المعهد الدومينيكانى للدراسات اللاهوتية، وأما عمله العقلى الخالص فكان يقطعه الأعباء الإدارية الملقاة على عاتقه، وهكذا نجده من عام ١٢٥٤ حتى عام ١٢٥٧ مرشدا إقليميًا للأقليم الألمانى[٢] وفى سنة ١٢٦٠ (وحتى عام ١٢٦٢) صار أسقفا لراتسبون Ratisbon كما شغل نفسه بزيارات متعددة إلى روما، والوعظ عن الحروب الصليبية فى بوهيميا، لكنه استقر- فيما يبدو - فى كولونيا بوصفها المقر الرئيسى لإقامته، ولقد ارتحل من كولونيا إلى باريس عام ١٢٧٧، ليدافع عن آراء توما الأكوينى "توفى عام ١٢٧٤" كما أنه توفى فى كولونيا فى ١٥ نوفمبر عام ١٢٨٠ .

---

(١) إقليم فى جنوب ألمانيا (المترجم).

(٢) كان فى هذه الفترة مرشداً لإقليم توتونيا (المترجم).

ومن الواضح تماما من كتاباته ومن أنشطته أن ألبيرت الكبير كان رجلا واسع الاهتمامات والمشاركات العاطفية، ومن الصعب أن نتوقع أن رجلا من طرازه يمكن أن يتجاهل نشأة الأرسطية فى كلية الآداب فى جامعة باريس، لاسيما وأنه كان على وعى تام بالهياج والاضطراب الذى أثارته التيارات الجديدة وبوصفه رجلا ذا ذهن متفتح وعلى استعداد للتعاطف العقلى، فلم يكن رجلا يتخذ موقفا عدائيا لا تصالح فيه من الحركة الجديدة، على الرغم من أنه – من ناحية أخرى – لم يكن بدون تعاطف قوى مع التراث الأوغسطينى والأفلاطونية الجديدة، ومن هنا فعلى حين أن عناصر الأرسطية دخلت فى نسيج فلسفته، فقد احتفظت هذه الفلسفة بالكثير من التراث الأوغسطينى غير الأرسطى. كما أن فلسفته تحمل طابع المرحلة الانتقالية فى الطريق غير الأرسطى تجسيداً كاملا عن طريق تلميذه العظيم، توما الأكوينى، وفضلا عن ذلك فإن ألبيرت كان لاهوتيا فى الأساس فلم يستطيع أن يمنع نفسه من أن يكون حساسًا للنقاط المهمة التى يصطدم فيها فكر أرسطو بالعقيدة المسيحية، كما كان محالا بالنسبة له ذلك القبول غير النقدى لأرسطو الذى أصبح رائجا فى قسم من أقسام كلية الآداب، والواقع أنه ليس مما يدعو إلى الدهشة أن نجد أنه على الرغم من أنه كتب بأسلوبه صياغة جديدة للكثير من أعمال أرسطو: المنطقية والفيزيقية "مثل كتابات عن كتاب الطبيعة أو فى السماء والعالم" والميتافيزيقية والأخلاقية "مثل: الأخلاق النيفوماخية والسياسة" فإنه لم يتردد فى الإشارة إلى كثير من الأخطاء التى ارتكبها الفيلسوف– كما نشر "رسالة فى وحدة العقل رداً على ابن رشد".. De unitate intellects contra Averroes.

وكانت نيته التى أعلنها من تأليف الصياغة الجديدة لمؤلفات أرسطو هو أن يجعل أرسطو واضحا أمام "اللاتين" وهو يعترف بأنه يقدم ببساطة تفسيراً موضوعيا لآراء أرسطو، لكنه على كل حال لم يستطع أن ينقد أرسطو دون أن يبيّن جانبا من أفكاره هو حتى ولو كانت شروحه فى الجانب الأعظم منها صياغة وتفسيرات غير شخصية لأعمال الفيلسوف.

لم نجد أنه من الممكن أن نحدد بأى قدر من الدقة تواريخ مؤلفات ألبرت أو حتى ترتيب نشرها، إلا أن نشر شرحه "للأقوال" أو "الأحكام" لبطرس اللمباردى وكتاب "الخلاص فى المخلوقات" يسبقان فى تاريخ نشرهما نشر صياغته لكتابات أرسطو كما أنه نشر أيضا شروحا على مؤلفات ديونسيوس المنحول[١] أما كتابه "وحدة العقل.." فيبدو أنه كتبه بعد عام ١٢٧٠ أما "الخلاصة اللاهوتية" التى ربما يرجع تأليفها إلى كتاب آخرين- فقد بقيت دون أن تتم.

وليس فى وسع المرء أن يمر مر الكرام على اهتمام ألبيرت الكبير بالعلوم الطبيعية وهو جانب ملحوظ فى اهتماماته ونشاطه، فقد أصر بطريقة مستنيرة على ضرورة الملاحظة والتجربة فى هذه المسائل، وهو يقدم فى كتابيه "عن النبات" أو" عن الحيوان" نتائج ملاحظاته الخاصة كما يقدم أفكار الكتاب المبكرين، وهو يلاحظ بخصوص وصفه للشجر والنبات أن ما سجله إنما هو نتيجة لتجربته الخاصة أو أنه استعاره من مؤلفين يعلم أنهم أكدوا أفكارهم عن طريق الملاحظة، لأن التجربة وحدها فى مثل هذه الأمور هى التى يمكن أن تقدم لنا اليقين[٢]، وكثيراً ما تكون نظراته حسية جداً، كما هو الحال عندما يؤكد- فى معارضة الفكرة التى تقول إن الأرض جنوب خط الاستواء غير صالحة للسكنى نراه يؤكد أن العكس قد يكون صحيحا رغم أن البرد عند القطبين قد يكن شديداً، حتى أنه قد يعوق السكنى، وحتى لو أنه كانت حيوانات تعيش هناك، فلابد أن نفترض أن فروة جلدها كثيفة بالقدر الذى تحمى به نفسها من الجو، ومن المرجح أن تكون هذه الفراء بيضاء يعيش فى الجانب الأسفل من الأرض يمكن أن يسقط وطالما أن لفظ "أسفل" هو بالنسبة لنا فحسب[٣]، ومن الطبيعى أنه يعتمد ألبيرت

---

(١) ديوينسوس المنحول أوالمزيف Pseudo - Dionysius وهو مؤلف مجهول- يقول عن نفسه إنه تلميذ بولس الرسول، عاش فى أواخر القرن الخامس، ألف أربعة كتب هى "الأسماء الإلهية" و"المراتب السماوية" و"اللاهوت الصوفى" و "المراتب الكنسية"، وكان يذهب إلى أن العلم بالله إنما يستمد من الكتب المقدسة وكذلك أيضا صفاته (المترجم).

(2) Liber 6, de Neget, et Plantis Prat L.D.I.

(3) CF. De Natura Locorum Tract. I, cc. 6,7,8,12.

اعتماداً كبيراً جداً على آراء، وملاحظات، وتخمينات السابقين عليه، لكنه يلجأ بين الحين والآخر إلى ملاحظاته الخاصة، وإلى ما لاحظه هو شخصيا من عادات الطيور المهاجرة، أو طبيعة النبات مثلا، وهو يكشف لنا عن حس مشترك قوى "أو عقل سليم" كما هو الحال عندما يبين أن البراهين القبلية عن خاصية انعدام السكان أو استحالة الحياة فى المنطقة الحارة لا يمكن أن تتفوق على الواقعة الواضحة التى تقول إن أجزاء الأرض التى نعرف أنها مأهولة بالسكان تقع فى تلك المنطقة. ومرة أخرى عندما تحدث عن الهالة القمرية أو "قوس قزح"[1] فإنه يلاحظ أن هذه الظاهرة لا تحدث طبقا لما يقوله أرسطو سوى مرتين فى كل خمسين سنة، مع أنه، مع آخرين شاهدها مرتين فى سنة واحدة، ومن ثم فإن أرسطو لابد أن يكون قد تحدث عن الظاهرة حسب ما سمع وليس من تجربته هو: وعلى أية حال فمهما كانت قيمة النتائج الجزئية التى يستخلصها القديس ألبير، فإن روح الاستطلاع والاعتماد على الملاحظة والتجربة هى الخصائص الملاحظة والتى تساعدنا فى التمييز بينه وبين كثير من الاسكولاتين فى فترة متأخرة، وبهذه المناسبة فإن روح البحث هذه واهتماماته الواسعة هى التى تجعله يقترب من أرسطو- من هذه الزاوية - طالما أن الفيلسوف نفسه كان على وعى تام بقيمة البحث التجريبية فى المسائل العلمية، رغم أنك قد تجد كثيراً من تلاميذه المتأخرين قد تلقوا جميع معطياته دون مناقشة، فقد تنقصهم روح البحث التى كانت عنده، وأيضا كثرة كثيرة من اهتمامات.

٢ - كان القديس ألبيرت الكبير واضحا تمام الوضوح فى تمييزه بين اللاهوت والفلسفة، وكذلك بين اللاهوت الذى يتخذ من معطيات الوحى أساسا له، وبين اللاهوت الذى هو من عمل العقل الطبيعى متحرراً من أى عون آخر وينتمى إلى الفلسفة الميتافيزيقية، وهكذا نجد أن الميتافيزيقا أو اللاهوت الأول يدرس الله على أنه الوجود الأول، فى حين أن اللاهوت يدرس الله على أساس أننا نعرفه عن طريق الإيمان.. ومن ناحية أخرى فقد كان الفيلسوف يعمل تحت تأثير النور العام للعقل الممنوح لكل إنسان،

---

(1) liber 3, Meteorum, Tract, 4, c, 11.

وهو الذى يرى المبادئ الأولى، فى حين أن المفكر اللاهوتى يعمل بتأثير نور الإيمان الذى يجاوز الطبيعية والذى يتلقى من خلاله عقائد الوحى. ومن ثم فإن القديس ألبيرت لا يتعاطف مع أولئك الذين ينكرون أو يحطون من قدر الفلسفة طالما أنه لم يستخدم الجدل فقط فى استدلاله اللاهوتى، بل اعترف بالفلسفة نفسها كعلم مستقل، وهو يذهب- فى معارضة أولئك الذين يقول إن من الخطأ إدخال الاستدلال الفلسفى فى مجال اللاهوت- يذهب إلى أن مثل هذا الاستدلال لا يمكن أن يكون أوليا ما دام المفكر اللاهوتى قد بين أن العقيدة موحى بها وأنها ليست نتيجة لبرهان فلسفى، لكنه يستطرد ليقول إن البراهين الفلسفية يمكن أن تكون ذات نفع حقيقى للقدرة الثانوية عندما تدرس الاعتراضات التى يثيرها الفلاسفة الأعداء، تحدث عن الجهلاء من الناس الذين يريدون أن يهاجموا بكل طريقة استخدام الفلسفية، والذين هم أشبه "بالحيوانات المفترسة، التى تفكر بما تجهل"[1] وحتى فى سلك الأخوة الوعاظ هناك معارضة للفلسفة وعلى دراسة ذلك العلم الدنيوى المدنس، ولقد كانت إحدى الخدمات الجليلة التى قدمها ألبيرت الكبير هى تشجيع دراسة واستخدام الفلسفة فى سلكه الكهنوتى الخاص.

٢ – لم تشكل نظرية ألبيرت الكبير مذهبا متجانسا، بل بالأحرى خليطا من عناصر أرسطية وأفلاطونية محدثة، فهو يلجأ، مثلا إلى أرسطو عندما يقدم دليلا على وجود الله من ظاهرة الحركة[2]، كما أنه يذهب إلى أن السلسلة اللامتناهية فى المبادئ مستحيلة ومتناقضة مادام أنه لا يمكن أن يكون هناك مبدأ **Princopum** فى الواقع، فلابد أن يحتوى المبدأ الأول **primum princpum** من واقعة أنه مبدأ أول على ذاته- على وجوده فى ذات، وليس فى شىء آخر، فلابد أن يكون وجوده **Esse** هو جوهره وماهيته[3]، أنه الوجود الضرورى الذى لا يختلط به وجود عارض "حادث" أو وجود

(1) Comm. In Epist 9B Dion Areop. 7,2.

(2) Lib. 1 de Causis et proc. university at is 1-7.

(3) Ibid 1,8.

بالقوة، ويبين أن ألبير أيضا أنه وجود عاقل، حى، قادر على كل شىء وحر..إلخ بتلك الطريقة التى يكون هو عقله الخاص، وأنه فى علم الله بذاته "أو معرفته بنفسه" ليس هناك تميز بين الذات والموضوع، كما أن إرادته ليست شيئا متميزا عن ماهيته، وأخيراً فإنه يميز بين الله- المبدأ الأول- وبين العالم عن طريق ملاحظة أنه لا شىء من الأسماء التى نصف بها الله يمكن أن تُحمل عليه بمعناها الأول، فإذا قلنا عنه مثلا أنه جوهر، فليس ذلك بسبب أنه يندرج فى مقولة الجوهر، بل بسبب إنه فوق كل جوهر، وفوق مقولة الجوهر بأسرها، وقل مثل ذلك فى مصطلح "الوجود" الذى يشير فى البداية إلى الفكرة المجردة العامة للوجود التى لا يمكن أن تحمل على الله[1]، ومن الصواب أكثر أن نقول إننا نعرف أن الله ليس على نحو ما هو[2] ونستطيع إذن أن نقول إنه فى فلسفة القديس ألبير يصور الله، معتمدا على أرسطو، على أنه المحرك الأول الذى لا يتحرك، وعلى أنه فعل خالص، وعلى أنه العقل الذى يعرف ذاته، لكن يضاف إلى ذلك تأكيد معتمد على كتابات ديونسيوس المزيف، على واقعة أن الله يعلو على كل التصورات وعلى جميع الأسماء التى نحملها عليه.

٤ - هذه التوليفة من أرسطو وديونسيوس المزيف تحافظ على العلو الإلهى، وهى الأساس فى نظرية المماثلة، لكن عندما تصل إلى وصف خلق العالم فإن عالم ألبيرت يؤول أرسطو طبقا لنظرية المشائين، أعنى أنه فى الواقع طبقا لتأويلات الأفلاطونية المحدثة، ومن هنا فإنه يستخدم كلمات مثل الانسياب أو التدفق Fluxus والفيض Emanatio الانسياب أو التدفق هو فيض يشكل النبع الأول الذى هو أصل ومنبع كل صورة[3].. ويؤكد أن المبدأ الأول أو "العقلى الكلى الفعال" هو المصدر الذى يفيض عنه العقل الثانى، والأخير هو المصدر الذى يفيض عنه العقل الثالث وهكذا دواليك.. من كل

---

(1) Ibid, 3,6.

(2) Comm. In Epist. 9B. Dion Areop. 1.

(3) Lib. 1 de Causis et proc, university at is 5,4,1.

عقل ثانوى ينبع مجاله المناسب حتى تظهر الأرض إلى الوجود فى النهاية ويبدو من الخطة العامة "أن ألبرت يقدم لنا مجموعة متنوعة من الخطط الجزئية منتقاة من القدماء" تفسد التعالى الإلهي وتضعف الثبات وكذلك النشاط الخلاق لله، إلا أن القديس ألبيرت لم يعتقد بالطبع أن الله يصير أقل من خلال عملية الفيض، أو أنه يطرأ عليه أى تغير، بينما يصر كذلك على أن السبب الثانوى لا يعمل إلا معتمدا على السبب الأعلى، وبمعاونته، لدرجة أن العملية كلها لابد أن تشير فى النهاية إلى الله، وتصور هذه العملية بطريقة مختلفة على أنها انتشار تدريجى للخير أو انتشار تدريجى للنور، ومن الواضح أن القديس ألبرت الكبير قد استلهم فى صورة الخلق هذه كتاب العلل عند الأفلاطونية الجديدة والأرسطية المتأثرة بالأفلاطونية الجديدة أكثر مما استلهم أرسطو التاريخى غير أنه لم يظهر، من ناحية أخرى، أنه تحقق من أن فكرة الفيض عند الأفلاطونية الجديدة، رغم أنها ليست وحدة وجودية بالمعنى الدقيق، مادام الله يظل متميزا عن جميع الموجودات الأخرى لا تتفق مع ذلك تماما مع النظرية المسيحية فى الخلق الحر من العدم، ولا أريد بذلك أن أقول لحظة واحدة أن القديس ألبير يقصد أن نستبدل بعملية الفيض عند الأفلاطونية الجديدة النظرية المسيحية، لكنه يحاول بالأحرى أن يعبر عن الأخيرة بمصطلحات الأولى، دون أن يتحقق بوضوح من المشكلات التى تتضمنها مثل هذه المحاولة.

ولقد انفصل القديس ألبيرت عن التراث الأوغسطينى الفرنسيسكانى باعتناقه لفكرة أن العقل لا يستطيع أن يبرهن بيقين على خلق العالم فى الزمان أعنى أن العالم ليس مخلوقا منذ الأزل(١).

وكذلك بإنكاره أن الملائكة والروح البشرى موجودات تتركب من مادة وصورة، ومن الواضح أن السبب فى اعتقاده أن المادة ترتبط بالكم، لكنه قبل، من ناحية أخرى،

(1) In phys. 8, 1, 13.

نظرية العلل البذرية rationes seminales(١) ونظرية الضوء كصورة للمادة، وفضلا عن ذلك، فإلى جانب تبنيه نظريات من المذهب الأرسطى أحيانا، ومن المذهب الأوغسطينى والأفلاطونية الجديدة أحيانا أخرى.. فقد تبنى القديس ألبيرت عبارات من تراث ما ثم فسرها بمعنى مستمد عن تراث آخر، كما هى الحال عندما تحدث عن رؤية الماهيات فى النور الإلهي فى حين أنه يعنى أن العقل البشرى وعملياته هى انعكاس للنور الإلهى وتلك نتيجه إذن لكنها ليست هى النشاط الإشراقى الخاص بالله المطلوب من أعلى ومن فوق عملية الخلق حماية ووقاية للعقل. وهو بصفة عامة يتبع النظرية الأرسطية فى التجريد، ومن ناحية أخرى فإن ألبرت لا يجعل هذا المعنى دائما واضحا على الإطلاق حتى ليبقى من المشكوك فيه ما إذا كان ينظر إلى التفرقة بين الوجود والماهية على أنه حقيقة أم لا أى تفرقة تصورية ولما كان يفكر فى وجود المادة عند الملائكة بينما يؤكد أنها مكونة من أجزاء جوهرية، فالواقع أنه سوف يبدو من المعقول أن نفترض أنه يؤكد أن التفرقة حقيقية، ويتحدث بهذا المعنى فى بعض الأحيان، لكنه فى أحيان أخرى يتحدث كما لو كان يعتنق النظرية الرشدية فى التفرقة التصورية، ويتركنا فى مشكلة بالنسبة لتفسير فكره فى هذه النقطة وغيرها نظرا لعادته فى تقديم نظرياته متنوعة ومختلفة دون أدنى إشارة محددة تعطينا حلا للمشكلة التى يعتنقها هو نفسه- وليس واضحا باستمرار إلى أى حد يروى آراء الآخرين فحسب فى الموضوع، وإذن فمن المستحيل أن نتحدث عن "مذهب" مكتمل لألبرت الكبير: فالواقع أن فكرة مرحلة فى اعتناق الفلسفة الأرسطية بوصفها وسيلة عقلية للتعبير عن النظرة المسيحية، وعملية اعتناق الفلسفة الأرسطية والتكيف معها قد سار بها خطوات أبعد تلميذ ألبيرت الكبير أعنى القديس توما الأكوينى، لكن سيكون من الخطأ المبالغة فى الأرسطية حتى بالنسبة للقديس توما، لكن الرجلين معا ظلا فى تراث أوغسطين إلى حد كبير، رغم أن

---

(١) العلل البذرية Rationses Seminales فكرة رواقية أساسا تذهب إلى أن الأشياء كانت فى البداية على شكل بذور كامنة أخذت تنمو وتتطور وتظهر منها الأشياء، ولقد وجد القديس أوغسطين فى هذه الفكرة حلا لمشكلة فكرة الخلق لابد أن يكون واحدا على الرغم من أن الأشياء كثيرة وهى دائمة النمو والتطور. فالأشياء وجدت من البذرة التى خلقها الله مرة واحدة ثم تطورت (المترجم).

كلا الرجلين، القديس ألبيرت بطريقة لم تكتمل - والقديس توما بطريق أكثر اكتمالا، فسر القديس أوغسطين طبقا لمقولات أرسطو.

٥ - لقد اقتنع القديس ألبيرت الكبير أنه يمكن البرهنة على خلود النفس عن طريق العقل، ومن هنا نراه يقدم عدداً من البراهين فى كتابه عن طبيعة النفس وأصلها لما يذهب فيها مثلا إلى أن النفس تعلو على المادة فى عملياتها العقلية، وهى تحمل داخل ذاتها مبدأ هذه العمليات، ومن ثم فهى لا تعتمد على البدن كوجود ثان وذات، لكنه لا يوافق على صحة الحجج التى تقول بوحدة العقل الفعال عن جميع البشر، فهى حجج لو صحت لترتب عليها إنكار الخلود الشخصى، وهو لم يعالج هذه المسألة فى كتاب النفس De Anima فقط، بل أيضا فى كتاب خاص بهذا الموضوع عنوانه "رسالة فى وحدة العقل رداً على ابن رشد" Libellus Unitate intellectus contra Averoem.

وبعد أن لاحظ أن الموضوع صعب للغاية، وأن الفلاسفة المدربين هم وحدهم الذين اعتادوا التفكير الميتافيزيقى هم وحدهم الذين عليهم أن يسهموا بنصيب فى هذا النزاع[(١)]، ويستطرد ليعرض ثلاثين حجة قدمها الرشديون، أو فى استطاعتهم تقديمها لتدعيم موقفهم، وهو يلاحظ أنه يصعب جدا الرد عليها، ومع ذلك يستمر ويقدم ستًا وثلاثين حجة ضد الرشديين ملخصا رأيه فى النفس العاقلة ثم يرد بدوره[(٢)]، على حجج الرشديين الثلاثين- فالنفس العاقلة هى صورة الإنسان حتى أنها لابد أن تعدد عند أفراد البشر لكن ما يمكن أن يتعدد- عدديا لابد أيضا أن يعدد جوهريا، فإذا كان من الممكن أذن على نحو ما هو ممكن، أن تكون النفس العاقلة خالدة النتج عن ذلك أن النفس العاقلة يبقى بعد الموت، ومن ناحية أخرى فالوجود Esse هو فعل الصورة الأخيرة لكل شىء والصورة الأخيرة أو النهائية Formae Ulfimae والصورة النهائية أو الأخيرة للإنسان هى النفس العاقلة، والآن إما أن يكون لأفراد البشر وجودهم الخاص المستقل أو لا يكون لهم مثل هذا الوجود، فلو قلت إنهم يملكون هذا الوجود

(1) Liber de natura et Origine animae. 1,6.

(2) C3.

الفردى الخاص فلابد أن تكون على استعداد لقبول أنهم ليسوا أفرادا من البشر، وهو أمر ظاهر البطلان، فى حين أنك لو قلت إن لكل إنسان وجوده الفردى الخاص فلابد أن يكون له فى هذه الحالة نفس عاقلة فردية خاصة.

٦ – لقد استمتع ألبيرت الكبير بسمعة طيبة عالية حتى إبان حياته، ويخبرنا روجر بيكون الذى كان أبعد عن أن يقال عنه أنه كان معجبا متحمسا لمؤلفاته أنه مثلما كان الباحثون يقتبسون من أرسطو وابن سينا وابن رشد فى المدارس، فكذلك كانوا يقتبسون منه، ويريد روجر بيكون أن يقول إن القديس ألبيرت كان يقتبس بالاسم، وهو ما كان عكس المألوف يومئذ بالنسبة لعدد لا حد له من الكتاب الأحياء وهو ما يشهد بالتقدير الكبير الذى حظى به، ولاشك أن هذه السمة الطيبة ترجع فى جانب كبير منها إلى تبحر القديس ألبيرت فى العلم وإلى اهتماماته ذات الجوانب المتعددة: فهو لاهوتى، وفيلسوف، ورجل علم، وشارح، كما كانت لديه معرفة واسعة بالفلسفة اليهودية والإسلامية، وكثيرا ما كان يقتبس آراء الكتاب الآخرين، لدرجة أنه على الرغم من فكره وتعبيراته غير المحددة، وأخطائه فى المسائل التاريخية، فإن كتاباته تعطيك انطباعا عن رجل واسع المعرفة الذى كان يقرأ بشراهة شديدة كما كان مهتما بألوان كثيرة من التفكير، ولقد أطلق عليه تلميذه أولريك من ستراسبرج وهو مفكر لقب "معجزة عصرنا وأعجوبته"[1] ولكن بغض النظر عن تكريسه نفسه للعمل التجريبى، فإن فكر القديس ألبيرت مفيد لنا أساسا بسبب تأثيره فى القديس توما الأكوينى الذى عمل– على خلاف "أولريك من ستراسبرج" "وجون من فرايبورج"– على تطوير الجانب الأرسطى فى فكره– ولقد كرس المعلم نفسه– الذى عمر بعد تلميذه – وبقى قريبا جدا من ذكراه، ويقال لنا إن القديس ألبيرت– عندما أصبح شيخا – اعتاد أن يفكر فى "توما" فى الاحتفال بذكرى الموتى فى تراتيل القداس "فى الكنيسة الكاثوليكية" ويذرف الدمع كلما تذكر موته ذلك الذى كان زهرة العالم وموضع فخره.

---

(1) Sunma de bomo, 4.3.9.

لقد كانت سمعة القديس ألبيرت الطيبة كرجل علم متعدد الاهتمامات موضع تقدير يحق له التقدير الرئيسى كما لاحظ مؤرخون متعددون هو ما رآه الغرب المسيحى كنزاً فى مذهب أرسطو وفى كتابات الفلاسفة المسلمين، وإذا نظرنا إلى الخلق، إلى القرن الثالث عشر من تاريخ متاخر أكثر، فإن المرء يميل إلى تأمل غزو المذهب الأرسطى، ونمو سيطرته، على ضوء الأرسطية الإسكولائية المملة، فى الفترة اللاحقة، التى ضحت بالروح من أجل الحرف، والتى أساءت تماما فهم العقلية الباحثة عند الفيلسوف اليونانى العظيم- واهتماماته بالعلم والطبيعة التجريبية لكثير من نتائجه، إلا أن النظر إلى القرن الثالث عشر من هذا المنظور يعنى ارتكاب خطأ المفارقة التاريخية Anachro-nism[١] ذلك لأن موقف الأرسطي المتدهور فى فترة لاحقة ليس هو نفسه موقف القديس ألبيرت، ولم يكن الغرب المسيحى يملك شيئا خاصا به فى طريق الفلسفة الخالصة، أو طريق العلم يمكن مقارنته بفلسفة أرسطو أو فلسفة المسلمين، ولقد أدرك القديس ألبيرت هذه الحقيقة بوضوح فرأى أنه لابد من أن تبين موقفًا محددًا تجاه المذهب الأرسطى، وأنه لا يمكن أن ينبذ ببساطة، وقد اقتنع، بحق، أنه سيكون مضيعة للوقت بل كارثة أن نحاول ازدرائه، كما رأى كذلك بالطبع، أن أرسطو والفلاسفة المسلمين اعتنقوا فى بعض المواقف نظريات تتعارض مع العقيدة، لكنه أدرك فى الوقت ذاته أن ذلك ليس مبررا لأن يرفض المرء جملة وتفضيلا، بل يستطيع أن يرفض أجزاء منه، ولقد حاول أن يجعل المذهب الأرسطى مفهوما واضحا عند اللاتين وأن يبّين لهم قيمته وهو يشير إلى أخطائه، غير أن قبوله لهذه النقطة أو تلك أو رفضه لهذه المسألة أو تلك ليس له أهمية الحقيقة التى تقول إنه أدرك المغزى والقيمة العامة للمذهب الأرسطى، ومن المؤكد أنه ليس من الضرورى أن تكون أنت نفسك أرسطيا جامدا أو متعصبا حتى نستطيع تقدير مزاياه من هذه الزاوية، أنه لمن الخطأ الشديد استقلال القديس ألبيرت بالنسبة إلى بعض ملاحظات أرسطو العلمية، فالمرء مثلا يفقد البصر

(١) المفارقة التاريخية تعنى أن تنسب أشياء فى عصر متأخر لعصر متقدم ونلوم أهله عليها كأن تقول مثلا إن أرسطو لم يكن يشاهد التليفزيون أو يستخدم المحمول (المترجم).

للخدمة العظيم التى قام بها فى لفت الانتباه إلى أرسطو، واكتشاف شىء من ثراء المذهب الأرسطى. ولاشك أن مرور السنين جلبت لسوء الطالع بعضا من التحجر فى التراث الأرسطى، لكن اللوم على ذلك لا يمكن أن يلقى على عاتق القديس ألبيرت الكبير. إن المرء إذا ما حاول أن يتخيل ماذا كان يمكن أن تكون فلسفة العصر الوسيط بدون أرسطو، وإذا ما استبعد المرء المركب التومائى وفلسفة دانز سكوت، وإذا ما استبعد المرء من فلسفة القديس بونافنتورا جميع العناصر الأرسطية، فسوف يصعب عليه أن ينظر إلى غزو الأرسطية على أنه كارثة تاريخية.

الفصل الحادى والثلاثون

القديس توما الأكوينى(١)

حياته- ومؤلفاته- طريقة عرض فلسفة القديس توما- روح فلسفة القديس توما.

١ - ولد توما الأكوينى فى قصر روكاسيكا[١] Roccasecca على مقربة من نابلى فى نهاية عام ١٢٢٤ وبداية عام ١٢٢٥ وكان أبوه هو الكونت دى أكوينو Aquino "مقاطعة أكوينو" وعندما بلغ الخامسة من عمره أدخله والده عام ١٢٣٠ دير مونت كاسينو Monte Cassino الدومانيكانى، كشخص منذور للخدمة[٢]، وفى هذا الدير يقوم قديس ودكتور المستقبل بدراساته الأولى ، ويظل فيه من ١٢٣٠ حتى ١٢٣٩ عندما طرد الإمبراطور فردريك الثانى الرهبان[٣]، فعاد الصبى إلى أسرته لبضعة أشهر ثم سافر إلى جامعة نابلى فى خريف العام نفسه وكان وقتئذ فى الرابعة عشرة من عمره، وكان يوجد فى هذه الأديرة دير للأخوة الدومنيكان وانجذب توما إلى حياتهم، فدخل فى سلكهم فى عام ١٢٤٤ ولقد قوبلت هذه الخطوة بمعارضة شديدة من جانب الأسرة،

---

(١) روكاسيكا Rocasecca (أى الصخرة اليابسة) وهو قصر شبيه بالقلعة على بعد ثلاثة أميال من أكوينوعلى الحدود الشمالية لملكة صقلية القديمة جنوب إيطاليا بين روما ونابلى (المترجم).

(٢) أى طفل نذر أهله للكنيسة على أن يكرس نفسه وما يملك لخدمة رهبانية دون أن ينتمى إليها (المترجم).

(٣) كان الدير من أملاك البابا، لكن قوات الملك فردريك الثانى (١١٩٤-١٢٥٠) ملك صقلية كانت قد احتلت منطقة الدير، وإن ظل الرهبان على ولائهم للسلطة البابوية، مما أغضب الملك فأمر جنوده باحتلال الدير احتلالا عسكريا وطرد الرهبان منه عام ١٢٣٩، مما اضطر توما إلى خلع عباءة الدير والعودة إلى المنزل لعدة أشهر (المترجم).

التى كانت قد أدخلته فى بداية حياته، إلى دير مونت كاسينو لكى يترقى فى المناصب الكنيسية، وربما كان جانبا من أسباب معارضة الأسرة أن المعلم القائد الدومينيكانى كان قد عزم أن يأخذ توما معه إلى بولونيا، وكان هو نفسه يريد أن يصبح قائدا لمجلس الرهبان هناك، ثم يرسله بعد ذلك إلى جامعة باريس إلا أن شقيقين من أشقاء توما اعترضا طريقة واختطفاه واحتفظا به أسيرا فى أكونيو[1] لمدة عام تقريبا، وقد أظهر تصميمه على البقاء لسلك الرهبنة، وهو ما برهن عليه ضد هذه المحاكمة حتى تمكن من أن يشق طريقه إلى باريس من عام ١٢٤٥ حتى صيف عام ١٢٤٨ حيث صحب ألبيرت الكبير إلى كولونيا حيث وجد الأخير دير الدراسات سلك الدومينكان فبقى فيه حتى عام ١٢٥٢ وخلال هذه الفترة - أولا فى باريس ثم بعد ذلك فى كولونيا- أصبح توما على علاقة وثيقة بالقديس ألبيرت الكبير الذى أدرك القدرات الكامنة فى تلميذه، وكان من الواضح أن تطلعه للدراسة والتعلمي قد أثارته بدرجة كبيرة علاقته الحميمة بأستاذ على هذا القدر من سعة الاطلاع والفضول العقلى، ويصعب أن نفترض أن محاولات القديس ألبيرت الاستفادة من الجوانب القيم فى المذهب الأرسطى لم يكن له تأثير مباشر على ذهن تلميذه، حتى إذ لم يمكن القديس توما يتصور فى هذه السن المبكرة فى حياته إكمال ما بدأه أستاذه فإنه لابد أن يكون قد تأثر، بعمق بذهنه المنتج ولم يكن القديس توما يملك الفضول الشامل الذى كان عند أستاذه "إذ ربما أمكن للمرء أن يقول إنه كان يملك حسًا أفضل لتدبير الذهن" لكنه كان يملك، بالقطع، قوى أعظم للتنسيق المذهبى، وكان يمكن للمرء أن يتوقع أن لقاءه مع رجل أكبر سنا واسع

(١) خشى رؤساء توما من معارضة أسرته فقرروا إبعاده إلى باريس، غير أن اثنين من أخوته اعترضا طريقه، وقبض عليه بتحريض من أمهما وأعاداه إلى قصر "روكاسيكا" حيث وضع تحت الرقابة، وأصبح البيت سجنا يتعرض فيه الشاب إلى الاضطهاد والسخرية، وغوايات سخيفة (راجع أمثلة كتابنا "الفيلسوف المسيحى والمرأة" مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ص١٣٩ حاشية رقم ٢)، ودام هذا السجن سنة كاملة، تمسك فيها توما بفكرته وأصّر عليها، بل استطاع أن يستميل إحدى أخواته واسمها "ماركوتا Marcola "بعد أحاديث كثيرة معها إلى الرهبنة البندكتية - فما كان من أسرته إلا أن أطلقت سبيله، فقد أدت شدة تقواه إلى انضمام أمه إلى جانبه، فساعدته على الفرار، فعاد إلى تنفيذ مخططة السابق، فذهب إلى باريس حيث أقام فترة قصيرة - فيما يقال - ذهب بعدها إلى كولونيا فى ألمانيا (المترجم).

الاطلاع متفتح الذهن، ذا قدرة على التنظير والتركيب لشاب أصغر لابد أن تنتج ثماراً يانعة، لقد كان القديس توما هو الذى أنجز التعبير عن اللاهوت المسيحى بمصطلحات أرسطية كوسيلة للتحليل والتركيب الفلسفى اللاهوتى إلا أن إقامته فى باريس وكولونيا فى صحبة القديس ألبيرت كانت بلا ريب عاملا له الأهمية الأولى فى تطوره العقلى، وسواء اخترنا- أم لا- النظر إلى مذهب القديس ألبيرت على أنه تومائية غير مكتملة غير مناسب حقا: فإن الواقعة الرئيسية هى أن القديس ألبيرت "مع التغيرات الضرورية Mutatis Mutandis" كان سقراط القديس توما[(١)].

فى عام ١٢٥٢ عاد القديس توما من كولونيا إلى باريس ليواصل دراسته، وليحاضر فى الكتاب المقدس، بعد أن عُيِّن مدرسًا لتفسير الكتاب (١٢٥٢-١٢٥٤) ولشرح كتاب "الأقوال أو الأحكام" لبطرس اللمباردى مابين عامى (١٢٥٤-١٢٥٦) وفى نهاية هذه الفترة نال إجازة Licen tiate تسمح له بالتدريس فى كلية اللاهوت وفى خلال السنة نفسها أصبح معلما Mgister وحاضر كأستاذ دومينيكانى حتى عام ١٢٥٩ . أما بالنسبة للخلافات التى ظهرت على كرسى الدومينيكان وكرسى الفرنسيسكان فى الجامعة فقد سبق ذكرها، ولقد غادر القديس توما باريس إلى إيطاليا فى عام ١٢٥٩ ودرس اللاهوت فى "مدرسة البلاط البابوبى" وظل مرتبطا بالبلاط البابوى حتى عام ١٢٦٨ وسافر إلى إنجانى Angani مع الكسندر الرابع (١٢٥٩-١٢٦١) وذهب إلى اورفيتو Orvieto فى عهد بابوية أوربانوا الرابع (١٢٦١-١٢٦٤) سانتا سابينا Santa Sabina فى رما (١٢٦٥-١٢٦٧) وإلى فيترب مع كلمنت الرابع (١٢٦٧-١٢٦٨).

ويقال إنه فى بلاط أوربان الرابع التقى بالمترجم الشهير وليم موربك وكان البابا أوربان الرابع هو الذى كلف توما بكتابة القداس احتفالا بعيد جسد المسيح Corpuis Christi[(٢)].

---

(١) أعجب به القديس ألبيرت إعجابا شديداً لجده واجتهاده، ورغبته العارمة فى المعرفة حتى أطلق عليه لقب "الثور الثقلى" راجع كتابنا "الفيلسوف المسيحى.. والمرأة" مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص١٤٠ (المترجم).

(٢) احتفال يقام على شرف التناول من القربان المقدس، ويقام يوم الخميس بعد أحد العنصرة (المترجم).

وفى عام ١٢٦٨ عاد "توما" إلى باريس وحاضر هناك حتى عام ١٢٧٢ ودخل فى مناظرة مع أتباع ابن رشد وكذلك مع أولئك الذين جددوا الهجوم على النظم الدينية، وفى عام ١٢٧٢ أرسل إلى نابلى لإنشاء معهد "لاهوتى جديد" للدومنيكان وواصل نشاط التدريس هناك حتى عام ١٢٧٤ عندما استدعاه البابا جريجورى العاشر إلى ليون ليشارك فى "مجمع ليون".

وبدأ الرحلة لكنه لم يتمها على الإطلاق فقد توفى فى الطريق فى السابع من مارس عام ١٢٧٤ فى دير "السيسترسيين" فى فوسا نوفا Fossa- Nova بين نابلى وروما عن عمر يناهز التاسعة والأربعين مخلفا وراءه حياة كرسها للدراسة والتعليم، فهى لم تكن حياة فيها الكثير من النشاط الخارجى أو الإثارة - إذا ما استثنينا حادثة سجنه "فى القصر" فى بداية حياته والرحلات التى تكررت قليلا أو كثيراً، والمناظرات التى أشرك فيها القديس توما. فقد كانت حياة خصصها للبحث والدفاع عن الحقيقة وهى حياة نفذت فيها وحركتها روحانية عميقة، لقد كان القديس توما من بعض الجوانب أشبه بالأستاذ الأسطورة وهناك قصص متنوعة عن قدرته على التجريد أو بالأحرى على التركيز الذى يجعله ينسى من حوله لكنه كان أعظم كثيراً من أن يكون مجرد أستاذ أو مفكر لاهوتى لأنه كان قديساً، بل حتى تكريسه ومحبته لا يظهران فحسب فى أعماله الأكاديمية فاتحاده بالله وانجذابه إليه فى سنواته الأخيرة يشهدان على واقعة أن الحقائق التى كتبها هى وقائع حياته.

٢ - من المرجح أن يكون تاريخ شرح القديس توما لكتاب الأحكام "لبطرس اللمباردى" من ١٢٥٤ إلى ١٢٥٦ و "المبادئ الطبيعية" ما بين (١٢٥٦ إلى ١٢٥٩) وفى "الوجود والماهية" عام ١٢٩٦[١] وفى الحقيقة Deveritate فيما بين (١٢٥٦-١٢٥٩) ومسائل مشهورة ٧ و٨ و٩ و١٠ وقد تمّ تأليفها أيضا قبل عام ١٢٥٩ أى قبل أن يغادر توما باريس إلى إيطاليا.

---

(١) ترجمه إلى العربية مع شروح وتعليقات الدكتور حسن حنفى ضمن كتابه "نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط" وأصدرته مكتبة الأنجلو المصرية، راجع الطبعة الثانية عام ١٩٧٨ ص ٢٠٧ وما بعدها (المترجم).

ويُنسب إلى هذه الفترة أيضا بحثان هما "كتاب الأيام السبعة لبوتين" وشرح "كتاب الثالوث المقدس عند بويتس" وعندما كان القديس توما فى إيطاليا كتب "الخلاصة ضد الأمم أو ضد الكفار" و "كتاب القدرة" و "الرد على أخطاء اليونان"، "فى البيع والشراء" وفى مبادئ الحكم "حكم الملوك" وينتمى إلى هذه الفترة أيضا عدد من شروح كتب أرسطو، مثل "شرح على كتاب الفيزيقا وشرح "لما بعد الطبيعى" وكتاب "الأخلاق النيقوماخية" وكتاب "فى النفس" وربما كتاب "السياسة" أيضا.

وفى أثناء عودته إلى باريس عندما انخرط فى مناظرات مع الرشديين كتب القديس توما كتاب "الرد على المتزمتين فيما يتعلق بقدم العالم" و" فى وحدة العقل رداً على الرشديين" وربما "كتاب الشر" و "المخلوقات الروحية" و "فى النفس" أعنى "المسائل المتنازع عليها"، و "مسائل مشهورات"(١) حتى شروح عن "العلل أو الآثار العلوية"(١) تنتمى أيضا إلى هذه الفترة على حين أنه أثناء إقامته فى نابلى كتب القديس توما عن "امتزاج العناصر" وكتاب وحدة الكلمة والجسد" أو "وحدة اللاهوت والناسوت" وكتاب الفضائل – De virtutibus وشروح على كتب أرسطو "كتاب السماء" والكون والفساد وكتاب "حركة القلب De Motu Cordis أما الخلاصة اللاهوتية فقد تم تأليفها فيما بين ١٢٦٥ "فى بدايتها" وعام ١٢٧٣ وقد كتب الأجزاء الأولى منها فى باريس والأجزاء الثانية فى إيطاليا، والأجزاء الثالثة فى باريس فيما بين ١٢٧٢ و ١٢٧٣ وقد كتب الملحق من كتابات سابقة للقديس توما وإضافة "ريجينالد أوف ببيرتو" الذى أصبح سكرتيرا للقديس توما ابتداء من عام ١٢٦١ ولابد للمرء أن يضيف أن بطرس أوفيرنى أكمل شروحه على كتابى "السماء" و"السياسة" لأرسطو "من الكتاب الثالث حتى السابع" فى حين أن بطليموس أوف لوكا كان مسئولا عن الجزء الخاص "بمبادئ الحكم" ولم يكتب القديس توما سوى الكتاب الأول والفصول الأربعة الأولى من الكتاب الثانى، أما الملخص اللاهوتى Conpenium Theologiae وهو كتاب لم يتم، فقد كان نتاجا للسنوات الأخيرة من حياة القديس توما. لكن ليس مؤكدا ما إذا كان قد كتب قبل– أو بعد– عودته من باريس فى عام ١٢٦٨ .

(١) يبدو أن كاتبا مجهولا قد أكمل شروحه على الآثار العلوية استمدها من بطرس أوفيرنى.

ولقد نُسبت إلى القديس توما مجموعة من الكتابات لم يكتبها قط في حين أن أصالة بعض الكتب الرخيصة الأخرى موضع شك: مثل كتاب "طبيعة الكلمة والعقل" والتسلسل التاريخي الذي سبق ذكره ليس هناك اتفاق عام عليه، فميو مارتين جرابمان والأب ماندونية، فمثلا، ينسبان كتباً معينة إلى سنوات مختلفة، ويمكن الرجوع إلى كتب خاصة في هذا الموضوع من ثبت المراجع فيما بعد.

٣ -- إن محاولة تقديم موجز مقنع للمذهب الفلسفي عند أعظم الاسكولائيين هي محاولة للقيام بعمل هائل، ولا يبدو لي في الواقع – سؤالا ثاقبا أن تسأل ما إذا كان على المرء أن يقوم بعرض نسقي أو تكويني، مادامت الفترة الأدبية في حياة القديس توما لا تشمل سوى عشرين عاما ورغم وجود تعديلات وتطور في الرأي خلال هذه الفترة، وليس هناك تطور ملحوظ كذلك الذي حدث في حالة أفلاطون، وليس هناك تعاقب في الأطوار أو الفترات كالذي حدث في حالة شلنج[١]، إن دراسة فكر أفلاطون من حيث المنشأ أو التكوين قد يبدو مرغوبا فيه "رغم أنني أفضل في الواقع لأسباب تعلق بالراحة والوضوح في المجلد الأول من هـــذا التاريخ أن آخذ بالمنهج النسقي، ولا مندوحة عن معالجة فكر شلنج من بدايته في المنشأ أو التكوين– ولكن ليس ثمة ما يبرر الاعتراض على العرض النسقي لفكر القديس توما، بل هناك كل مبرر لماذا ينبغي على المرء أن يعرضه بطريقة نسقية؟

وتكمن المشكلة بالأحرى في الإجابة عن سؤال: ما الصورة الدقيقة للعرض النسقي الذي ينبغي أن يتخذه هذا العرض؟ وما هي التفسيرات والتشديدات التي ينبغي أن يسوقها للأجزاء التي يتألف منها هذا المضمون؟ وعلى الرغم من أن القديس توما كان لاهوتيا وعلى الرغم من أنه ميز بين علوم اللاهوت السماوي والفلسفة، فإنه هو نفسه لم يطور عرضا نسقيا للفلسفة بذاتها "فهناك لاهوت حتى في كتاب، "الخلاصة ضد الأمم أو ضد الكفار" لدرجة أن منهج العرض قد حدده القديس نفسه سلفا.

---

(١) رغم أن البحوث الحديثة تميل إلى إظهار أن هناك تطورا في فكر القديس توما أكثر مما يفترض أحيانا (المؤلف).

قد يُعترض على ذلك بأن القديس توما - بلا شك - حدد نقطة البداية فى عرض فلسفته، وأن "مسيو جلسون" فى كتابه الرابع عن القديس توما[1]، يذهب إلى أن الطريقة السليمة لعرض فلسفة القديس توما هو عرضها طبقا لنظام اللاهوت التومائى، فالقديس توما لاهوتى، وينبغى النظر إلى فلسفته فى ضوء علاقتها بلاهوته، وليس صحيحا فقط إن يقال إن ضياع عمل لاهوتى مثل "الخلاصة اللاهوتية" سوف يكون كارثة كبرى بالنسبة لمعرفتنا بفلسفة القديس توما، فى حين أن ضياع شروحه على مؤلفات أرسطو، أمر يرثى له، فإنه سيكون أقل أهمية، لكن أيضا تصور القديس توما لمضمون الفلسفة أو الموضوع الفيلسوف وهدفه (بالطبع الفيلسوف - اللاهوتى) كان تصوراً خاصاً بالكشف أو الوحى بما يمكن أن يكون موضوعا لوحى لكن لم يوحى به، بمعنى أنه يمكن أن يميزه العقل البشرى مثل القول بأن الله حكيم، وكما يلاحظ مسيو جلسون، يحق، لم تكن المشكلة عند القديس توما: كيف تدخل الفلسفة فى اللاهوت بدون أن تفسد طبيعة اللاهوت، وماهيته؟ فاللاهوت يتعامل مع الموحى به، ولابد للوحى أنه يبقى دون مساس، إلا أن بعض الحقائق التى يعلمها اللاهوت يمكن أن نميزها بدون وحى وهى ذات أهمية للنظرة الشاملة لخلق الله، وبذلك فلابد من النظر لفلسفة القديس توما فى ضوء علاقتها باللاهوت ومن الخطأ تجميع المواد الفلسفية من مؤلفات القديس توما، بما فى ذلك مؤلفاته اللاهوتية، وأن نبنى منها مذهبا بناء على فكرة المرء الخاصة عما ينبغى أن يكون عليه المذهب الفلسفى، رغم أنه يحتمل جدا أن يرفض القديس توما أن يعترف أن مثل هذا المذهب يطابق مقاصده الفعلية، وتجديد المذهب التومائى بهذه الطريقة عمل مشروع جدا عند الفيلسوف، لكن جزءا من عمل المؤرخ أن يتابع منهج القديس توما الخاص.

ويثير مسيو جلسون قضيته بشفافيته المعتادة المفحمة، ويبدو لى أنه لابد من التسليم بقضيته بصفة عامة، أن بدء عرض تاريخى لفلسفة القديس توما بنظرية المعرفة مثلا لاسيما إذا انفصلت نظرية المعرفة عن السيكولوجيا، أو نظرية النفس،

(1) Le Thomisme 5 th edition, Paris 1944.

يصعب أن يكون عرضا لطريقة القديس توما نفسها، رغم أنها ربما كانت مشروعة فى عرض "التومائية" التى لا تدعى أن تكون تاريخية أساسا، ومن ناحية أخرى فلاشك أن القديس توما كتب بعض المؤلفات الفلسفية قبل أن يكتب "الخلاصة اللاهوتية" وأن الأدلة على وجود الله فى العمل الأخير من الواضح أنها تفترض سلفا عدداً وفيراً من الأفكار الفلسفية، وهى ليست مجرد أفكار، وإنما هى على مبادئ فلسفة القديس توما الخاصة، مجردة من تجربة ما هو عينى، فيبدو لى أن هناك مبررات كثيرة للبدء بعالم التجربة الحسى العينى، وأن ننظر فى بعض نظريات القديس توما عن هذا العالم قبل أن نمضى فى دراسة اللاهوت الطبيعى عنده، وهذا هو المسار الذى سوف أتبعه بالفعل.

هناك مسألة أخرى: فالقديس توما كان كاتباً واضحاً إلى أقصى حد لكن، هناك رغم ذلك، اختلافات فى التفسير، فيما يتعلق ببعض نظرياته ومناقشة الحجج - مع أو ضد- التفسيرات المختلفة ليس عملا ممكناً فى كتاب عام من تاريخ الفلسفة: وليس فى استطاعة المرء أن يفعل أكثر من تقديم التفسير الذى يفرض نفسه فى نظر الباحث، وفى الوقت نفسه - بمقدار ما تتعلق المسألة بكاتب هذه السطور - فهو ليس على استعداد أن يقول إن فى النقاط الذى نشب خلاف حول تفسيرها، فإنه سوف يقدم للقارئ التفسير الصحيح الذى لاشك فيه، وقبل ذلك هل هناك فيما يتعلق بمذهب فيلسوف عظيم- اتفاق عام على تفسيره؟ هل هناك مثل هذا التفسير المتفق عليه بالنسبة لأفلاطون: وأرسطو، وديكارت، وليبنتز، وكانط، وهيجل؟ فى حالة بعض الفلاسفة، لاسيما أولئك الذين عبَّروا عن فكرهم بوضوح وعناية ودقة مثل القديس توما، نجد أن هناك قدراً من التفسير المتفق عليه بصفة عامة على الأقل بالنسبة للهيكل العام للمذهب، لكن من المشكوك فيه ما إذا كان القبول- أو سيكون- عاما ومطلقًا، فقد يكتب الفيلسوف بوضوح، ومع ذلك لا يعبّر عن فكره النهائي فى جميع المشكلات التى تظهر، ولها صلة بمذهبه، لاسيما إذا كانت هذه المشكلات لم تعترض طريقه: فسوف يكون من الخُلف أن نتوقع من أى فيلسوف أن يجيب عن جميع الأسئلة، وأن يحسم كل المشكلات، بل أنه استكمل على نحو مرض جوانب مذهبه وختمها بخاتمة بطريقة لا تسمح بوجود اختلافات فى تفسيرها وكاتب هذه السطور يكن تقديراً، وتوقيرا

عظيما لعبقرية القديس توما الأكوينى، لكنه لم ير أية فائدة ترتجى من خلط العقل المتناهى للقديس بالعقل المطلق عن طريق الادعاء بأن مذهبه الذى ألفه هو لم يتخيل قط أنه أبدعه.

٤- فلسفة القديس توما هى بالضرورة فلسفة واقعية وعينية، فلاشك أن القديس توما أخذ بعبارة أرسطو القائلة بأن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا هى دراسة الوجود بما هو وجود، لكن من الواضح تماما أن المهمة التى اضطلع بها هى تفسير الوجود القائم هنا وهناك- بمقدار ما يستطيع العقل البشرى بلوغه. وبعبارة أخرى: لم يفترض سلفا فكرة يستنبط منها الواقع Reality وإنما بدأ من العالم الموجود ثم بحث ما المقصود بوجوده، وكيف يوجد، وما نمط وجوده؟ وفضلا عن ذلك فقد تركز تفكيره فى الوجود الأقصى أو الأسمى، على الوجود Being الذى ليس له فحسب وجود فعلى أو حسى Existence بل الذى هو نفسه وجوده الخاص الذى هو وجود ملاء: الوجود الذى يوجد بذاته- وكان فكره يظل باستمرار مرتبطا بالعينى، وبالموجود الفعلى، فهو فى آن معا مع الوجود العقلى كشىء مشتق، كشىء نتلقاه، ومع ذلك الذى لا يتلقى وجودا وإنما هو الوجود، وبهذا المعنى فمن الصواب أن نقول إن التومائية هى فلسفة وجودية، رغم أنه من سوء الفهم تماما- فى رأيى- أن نقول عن القديس توما إنه "فيلسوف وجودى" طالما أن الوجود عند الوجوديين ليس هو نفسه الوجودEsse عند القديس توما، ولا منهج النظر عند القديس توما إلى مشكلة الوجود هو نفسه منهج هؤلاء الفلاسفة الذين تطلق عليهم اسم الوجوديين.

ولقد سبق أن أكدنا أن القديس توما بجعله الوجود Esse يتصدر المرحلة الفلسفية، فقد تجاوز فلسفات الماهية، وتجاوز بصفة خاصة فلسفة أفلاطون وفلسفات الإلهام الأفلاطونى، وهناك حقيقة مؤكده فى هذا السياق هى أنه على الرغم من أن أفلاطون لم ينبذ مشكلة الوجود فإن الخاصية البارزة فى فلسفته هى تفسير العالم من منظور الماهية بدلا من الوجود، وعلى حين أن الله حتى بالنسبة لأرسطو رغم فعل خالص فهو أساسًا فكر أو فكرة فإن الخير الأفلاطونى يتحول إلى شىء "شخصي"

وفضلا عن ذلك فعلى الرغم من محاولات أرسطو تفسير الصورة والنظام فى العالم والهيئة المعقولة فى التطور، فإنه لم يفسر وجود العالم، ويبدو أنه كان يعتقد أنه ليس ثمة حاجة إلى مثل هذا التفسير. ومن ناحية أخرى فإن الأفلاطونية، الجديدة رغم أنها فسرت اشتقاق العالم، فإن الخطة العامة للفيض هى أساسا فيض للماهيات رغم أنه من المؤكد أن الوجود لم يترك بلا تفسير: فالله هو أساسا الواحد أو الخير، وليس الوجود الموجود بذاته، ولا "أنا أكون ما أكون"[1] لكن علينا أن نتذكر أن الخلق من عدم ليس فكرة وصل إليها أى فيلسوف يونانى دون اعتماد على اليهودية أو المسيحية، وأنه بدون هذه الفكرة فسوف يبدو أن خروج العالم يفسر على أنه خروج ضرورى للماهيات. إن الفلاسفة المسيحيين الذين اعتمدوا واستخدموا مصطلحات من الأفلاطونية الجديدة تحدثوا عن العالم على أنه ينبغ أو يفيض من الله، وحتى القديس توما استخدم هذه العبارات أحيانا، غير أن الفيلسوف المسيحى الصحيح- أيا ما كانت مصطلحاته- ينظر إلى العالم على أنه خلقه الله خلقًا حرًا أى أنه قد تلقى الوجود من الموجود الذى يوجد بذاته. وعندما أصرَّ القديس توما على أن الله هو الوجود الذى يوجد بذاته، وأن ماهيته ليست هى أساسا الخير أو الفكر بل الوجود، فإنه لم يفعل سوى أن جعل مضامين النظرة اليهودية - المسيحية لخلق العالم واضحة، ولا أريد بذلك أن أقول إن فكرة الخلق لا يمكن بلغها عن طريق العقل، إلا أن الحقيقة تظل هى أن الفكرة لم يصل إليها فلاسفة اليونان، وكان من الصعب عليهم أن يصلوا إليها بفكرتهم المعطاة عن الله.

سوف أتحدث فيما بعد عن علاقة القديس توما بأرسطو بصفة عامة، لكن قد يكون من الخير أن نشير الآن إلى تأثيرها كان للمذهب الأرسطى على النظرة الفلسفية للقديس توما، وربما توقع المرء من القديس توما بوصفه مسيحيا، ولاهوتيا، وراهبا أن

---

(١) هذه الآية التى جاءت فى سفر الخروج (الإصحاح الثالث آية ١٤) ردًا على موسى عندما أراد أن يعرف من هو الله هكذا تقول لبنى إسرائيل الله أرسلنى إليكم" قارن أيضا ترجمتنا العربية لكتاب "روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط" لاتين جلسون ط٢ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ ص٩٠ (المترجم).

يشدد على علاقة النفس بالله، وأنه سوف يبدأ بما أسماه بعض الفلاسفة المحدثين بالذاتية Subjectivity وأنه سوف يضع الحياة الباطنية فى المقدمة حتى بالنسبة لفلسفته، على نحو ما فعل القديس بونافنتيرا، لكن الواقع أن إحدى الخصائص الرئيسية فى فلسفة القديس توما الأكوينى هى "موضوعيتها" أكثر من "ذاتيتها" فالموضوع المباشر أمام العقل البشرى هو ماهية الشيء المادى، ولقد بنى القديس توما فلسفته بتأمل التجربة الحسية. ففى البراهين التى قدَّمها على وجود الله، فإن سير الحجة يسير دائما من العالم الحسى إلى الله ولاشك أن بعض البراهين يمكن أن تنطبق على النفس ذاتها كنقطة بداية ويمكن تطويرها بطريقة مختلفة، لكن الواقع أن هذه لم تكن طريقة القديس توما، والبرهان الذى أسماه "برهان الظهور أو التجلى" هو أكثر البراهين اعتمادا على براهين وحجج أرسطو، وقد تبدو موضوعية أرسطو هذه عند القديس توما مربكة لأولئك الذين يعتقدون أن "الحقيقة هى الذاتية" لكنها فى الوقت ذاته مصدر عظيم للقوة، ما دامت تعنى أن براهينه يمكن النظر إليها فى ذاتها بمعزل عن حياة القديس توما الخاصة عن مزاياها وعيوبها، وعن الملاحظات حول "التفكير بالتمنى" هى غير مناسبة بشكل كبير، أما السؤال المناسب فهو الإقحام الموضوعى للبراهين نفسها، وهناك نتيجة أخرى هى أن فلسفة القديس توما تبدو "حديثة" بالمعنى الذى يصعب فيه أن تكون فلسفة القديس بونافنتورا كذلك، إذا يبدو أن الأخير يرتبط بقوة بالنظرة العامة للعصر الوسيط وبالحياة الروحية المسيحية والتراث المسيحى، حتى أنه ليبدو من منظور مختلفة من الفلسفات "الدنسة" فى العصور الحديثة فى حين أن الفلسفة القديمة يمكن لها أن تنفصل عن الروحانية المسيحية، وإلى حد كبير عن النظرة والخلفية السائدة فى العصور الوسطى، ويمكن أن تدخل فى تنافس مباشر مع مذاهب أكثر حداثة، ولقد حدث إحياء للتومائية كما يعرف كل إنسان، لكن من الصعب أن تتخيل إحياء للقديس بونافنتورا ما لم يغير المرء فى الوقت نفسه من تصور الفلسفة، وفى هذه الحالة فسوف يصعب أن يتحدث الفيلسوف الحديث وبونافنتورا لغة واحدة.

ومع ذلك فقد كان القديس توما الأكوينى فيلسوفا مسيحيا وكما سبق أن ذكرنا يتابع القديس توما أرسطو فى الحديث عن الميتافيزيقا بوصفها علم الوجود بما هو

وجود، لكن القول بأن مركز تفكيره يدور حول العينى، وواقعة أنه كان لاهوتيا مسيحيا قادته للتشديد أيضا على النظرة التى تقول إن الفلسفة الأولى تتجه بأسرها إلى معرفة الله بوضع الغاية النهائية، وأن معرفة الله هى الغاية المطلقة أو النهائية لكل معرفة وعملية بشرية[١] لكن الواقع أن الإنسان خلق لمعرفة أعمق ووثيقة أكثر بالله. أكثر مما يستطيع بلوغه بممارسة عقله الطبيعى فى حياته. وكذلك الوحى، ضرورى - أخلاقيا حتى يستطيع عقله أن يرتفع إلى شىء أعلى مما يستطيع عقله بلوغه فى هذه الحياة، وأن عليه أن يرغب وأن يكافح بحماس تجاه شىء "يفوق وضع حياته بأسرها"[٢] ومن ثم فللميتافيزيقا موضوع خاص، واستقلال معنى من ذاتها، لكنها تشير إلى أعلى، وتحتاج إلى أن يتوجها اللاهوت: وإلا فإن الإنسان لن يُحقق الغاية التى خلق من أجلها، ولن يرغب ولن يكافح تجاه هذه الغاية، وفضلا عن ذلك فعلى حين أن الله هو الموضوع الأول للميتافيزيقا فإنه يعلو على فهم الرجل الميتافيزيقى وعلى فهم العقل الطبيعى بصفة عامة، ولما كانت المعرفة التامة أو الرؤية الكاملة لله لا يمكن بلوغها فى هذه الحياة، المعرفة فإن التصورية لله يتوجها فى هذه الحياة: التصوف، ولا يدخل اللاهوت الصوفى ضمن نطاق الفلسفة، ولا يمكن دراسة فلسفة القديس توما دون الإشارة إليه، لكن ينبغى على المرء ألا ينسى أن المعرفة الفلسفية عند القديس توما لا هى كافية ولا هى نهائية.

(1) Contra Gent. 3,15.

(2) Contra Gent. 2,5.

الفصل الثانى والثلاثون

القديس توما الأكوينى (٢)

الفلسفة واللاهوت

التفرقة بين الفلسفة واللاهوت- الضرورة الأخلاقية للوحى- عدم اتفاق الإيمان والعلم فى الذهن الواحد فيما يتعلق بالشىء نفسه، الغاية الطبيعية، والغاية التى تعلو على الطبيعة- القديس توما والقديس بونافنتورا- القديس توما كمجدد.

١ - أما أن القديس توما قد وضع تفرقة صورية واضحة بين اللاهوت الدجماطيقى والفلسفة فتلك واقعة مؤكدة ولا يمكن الشك فيها، وتعتمد الفلسفة والعلوم الإنسانية الأخرى فقط على النور الطبيعى للعقل: فالفيلسوف يستخدم مبادئ معروفة للعقل البشرى "مع التقاء طبيعى بالله بالطبع، لكن دون نور الإيمان الذى يعلو على الطبيعة" وهو ينتهى إلى نتائج هى ثمار الاستدلال البشرى- ورجل اللاهوت- من ناحية أخرى- رغم أنه بالقطع يستخدم العقل يقبل مبادئ بناء على سلطة الإيمان، وهو يتلقاها عن طريق الوحى، وإدخال الجدل إلى اللاهوت وممارسة الجدل ابتداء من مقدمة موحى بها أو عدة مقدمات من الوحى والوصول عقلا إلى نتيجة تؤدى إلى تطور اللاهوت الإسكولائى لكنها لا تقوم بتحويل اللاهوت إلى فلسفة، مادامت المبادئ والمعطيات تُقبل على أساس أنها من الوحى، فالرجل اللاهوتى مثلا قد يحاول بمساعدة مقولات وصور من الاستدلال مستعارة من الفلسفة لتفهم أفضل قليلا سر الثالوث

المقدس، لكنه بذلك لا يتوقف عن أن يعمل كاللاهوتى، طالما أنه يقبل، طوال الوقت معتقد ثالوث الأقانيم فى طبيعة واحدة بناء على سلطة الوحى من الله: فهى بالنسبة له معطى أو مبدأ، مقدمة من الوحى مقبولة على أساس الإيمان وليست نتيجة لبرهان فلسفى، ومن ناحية أخرى على حين أن الفيلسوف يبدأ من عالم التجربة ويسير إلى الله عن طريق العقل، بمقدار ما يمكن معرفة الله عن طريق مخلوقاته، فإن اللاهوتى يبدأ من الله على نحو ما يكشف نفسه، والمنهج الطبيعى فى اللاهوت يعنى الانتقال من الله ما هو فى ذاته إلى المخلوقات بدلا من الصعود من المخلوقات إلى الله كما يفعل الفيلسوف ولابد له أن يفعل.

وينتج عن ذلك أن الفرق الأساسى بين اللاهوت والفلسفة يكمن فى واقعة أن اللاهوتى يتلقى مبادئ من الوحى ويعتبر الموضوعات التى يدرسها على أنها موحاة أو مستنبطة من مسائل الوحى، على حين أن الفيلسوف يتلقى مبادئه من العقل وحده ويعتبر الموضوعات التى يدرسها لا كشىء موحى به، بل على أنها موضوعات تُفهم، وهى قابلة لأن تُفهم بواسطة النور الطبيعى للعقل، وبعبارة أخرى: الاختلاف الأساسى بين الفلسفة واللاهوت لا يكمن فى خلاف الموضوعات التى تدرس بطريقة عينية، بعض الحقائق التى تناسب اللاهوت طالما أنه لا يمكن معرفتها بالعقل فهى لا تُعرف إلا عن طريق الوحى وحده: مثل سر الثالوث المقدس فى حين أن بعض الحقائق الأخرى تناسب الفلسفة وحدها، بمعنى أنها ليست حقائق موحاة، لكن هناك بعض الحقائق الشائعة بين الاثنين: اللاهوت والفلسفة، طالما أنها موحاة، وأن كانت فى الوقت نفسه يمكن إثباتها عن طريق العقل، إن وجود مثل هذه الحقائق المشتركة هو الذى يجعل من المستحيل القول بأن اللاهوت والفلسفة يختلفان أساسا لأن كلاً منهما يدرس حقائق مختلفة: وفى بعض الأمثلة، يدرسان نفس الحقائق رغم أنهما يدرسانها بطرق مختلفة إذ يدرسها اللاهوتى كحقائق موحاة، بينما يدرسها الفيلسوف كنتائج لعملية استدلال بشرى، فالفيلسوف مثلا يسير إلى الله بوصفه خالقا، فى حين أن اللاهوتى يدرس الله بوصفه خالقا أيضا، لكن معرفة الله كخالق عند الفيلسوف تأتى نتيجة لبرهان عقلى خالص، فى حين أن اللاهوتى يقبل واقعة أن الله خالق من الوحى، ومن ثم فهى

بالنسبة له مقدمة أكثر منها نتيجة، فهى لا تُفترض فرضا بل مستمدة من الوحى، وبلغة اصطلاحية ليس الاختلاف اختلاف حقائق أساسا تدرس "بطريقة مادية" أو طبقا لمضمونها التى تشكل الاختلاف بين الحقيقة فى اللاهوت والحقيقة فى الفلسفة، بل هو بالأحرى اختلاف حقائق من "الناحية الصورية". وهذا يعنى أن الحقيقة نفسها يمكن أن يعلنها اللاهوتى والفيلسوف لكننا ندرسها ونصل إليها عند اللاهوتى بطريقة مختلفة عن الطريق التى ندرسها ونصل إليها عند الفيلسوف، ومن ثم فليس ثمة مبرر لماذا لا ينبغى لعلم آخر أن يعالج الموضوعات نفسها على نحو ما تعرف عن طريق الوحى الإلهى، تلك التى تدرسها العلوم الفلسفية، على نحو ما تُعرف عن طريق نور العقل الطبيعى، ومن ثم فإن اللاهوت الذى هو جزء من الفلسفة[1] فهناك بعض التداخل بين اللاهوت الدجماطيقى واللاهوت الطبيعى، إلا أن العلوم تختلف من حيث المنشأ بعضها عن بعض.

٢ - والفلسفة كلها تقريبا عند القديس توما تتجه إلى معرفة الله، على الأقل بمعنى أن قدراً كبيراً مَنَ الدراسة الفلسفية يفترض سلفا وتتطلب لاهوتا طبيعيا، ذلك الجانب الميتافيزيقا الذى يدرس الله. وهو يقول إن اللاهوت الطبيعى هو الجزء الأخير الذى ينبغى تعلمه من الفلسفة[2]، وبالمناسبة فإن هذه العبارة لا تدعم وجهة النظر التى تقول إن على المرء أن يبدأ بعرض الفلسفة التومائية من اللاهوت الطبيعى، لكن على أية حال فإن النقطة التى أود الآن أن أشير إليها هى أن القديس توما، وقد رأى أن اللاهوت الطبيعى يحتاج، إذا ما أردنا إدراكه بطريقة صحيحة، إلى الكثير من الدراسات السابقة، ومن التأمل يصر على أن الوحى ضرورة أخلاقية، مقدما واقعة أن الله هو غاية الإنسان، وفضلا عند ذلك فليس اللاهوت الطبيعى وحده الذى يحتاج إلى تأمل ودراسة وقدرة أكثر عن معظم البشر فى موقف يكرسون أنفسهم له، بل حتى عندما تكتشف الحقيقة فإن التاريخ يبّين لنا أنها كثيرا ما يفسدها الخطأ فلاشك أن

(1) S.T.Ia, 1m1 ad 2.

(2) Contra Gent. I, 14.

الفلاسفة الوثنيين اكتشفوا وجود الله لكن كثيرا ما يكون الخطأ متضمنا فى نظراتهم وتأملاتهم، فإما أن لا يدرك الفيلسوف جيدا وحدة الله على الوجه الصحيح، أو أن ينكر النعمة الإلهية أو الإيمان لأن يرى أن الله خالق. ولو أن السؤال كان فى علم الفلك أو فى العلم الطبيعى لما كان للأخطاء أهمية كبيرة، طالما أن الإنسان يستطيع على نحو كامل بلوغ غايته حتى لو اعتنق آراء خالصة تتعلق بالمسائل الفلكية أول العملية، لكن الله هو نفسه غاية الإنسان ومعرفة الله أساسية حتى يستطيع الإنسان توجيه ذاته على نحو سليم إلى هذه الغاية ومن ثم فالحقيقة التى تتعلق بالله على جانب عظيم من الأهمية، أما الخطأ فيما يتعلق بالله فبعد كارثة، فإذا سلمنا إذن، أن الله هو غاية الإنسان لاستطعنا أن نعرف أنها ضرورة أخلاقية، أن يكون اكتشاف هذه الحقائق على هذا القدر من الأهمية للحياة ينبغى أن لا يترك ببساطة لقوى لا يدعمها شىء، لأولئك الناس الذين لديهم القدرة، والرغبة الجامحة ووقت الفراغ لاكتشافها لكن القول بأن هذه الحقائق ينبغى أن تكون موحاة أيضا(١).

٣ - ويظهر فى الحال سؤال عما إذا كان نفس الإنسان يمكنه أن يؤمن "أو أن يقبل بناء على سلطة الإيمان" وأن يعرف كنتيجة للبرهان العقلى- بنفس الحقيقة، إذا ما كان وجود الله- على سبيل المثال- قد قام الفيلسوف بالبرهنة عليه أيستطيع فى الوقت ذات، أن يؤمن به عن طريق الإيمان، يجيب القديس توما فى كتابه "عن الحقيقة" بصراحة تامة إنه من المستحيل أن يكون هناك إيمان ومعرفة لنفس الشىء، أن تكون الحقائق نفسها معروفة علميا "أى فلسفيا" ويؤمن بها فى نفس الوقت "عن طريق الإيمان" نفس الشخص، ويبدو من هذا الافتراض أن الشخص الذى برهن على وحدة الله لا يمكن أن يؤمن بنفس هذا الحقيقة عن طريق الإيمان، وحتى لا يبدو أن هذا الرجل فشل فى تقديم موافقة على مدار الإيمان، فقد وجد توما نفسه مضطرا للقول بأن أمثال هذه الحقائق مثل وحدة الله ليست أن شئنا الدقة موادا للإيمان وإنما هى بالأحرى praeambula ad artculus(٢) وهو يضيف- رغم ذلك- أنه لا شىء يمنع هذه

(1) C.F.S.T.I, a. 1, Contra Gent, 1,4.

(2) S.T. Ia, 2,2 ad I, De Verit. 14, ad 9.

الحقائق من أن تكون موضوعًا الإيمان عند رجل لا يستطيع أن يفهم أو ليس لديه الوقت لدراسة البرهان الفلسفى[1]، وهو يؤكد رأيه أن من المناسب ومن الصواب أن تطرح أمثال هذه الحقائق أمام الإيمان[2] والسؤال عما إذا كان شخص ما يفهم البرهان لكنه لا يلتفت إليه أو لم يعتبره فى هذه اللحظة، أفى استطاعته أن يمارس الإيمان بخصوص وحدة الله، فإنه لا يجيب عن هذا السؤال بوضوح، أما بالنسبة العبارة الافتتاحية للعقيدة "أؤمن بإله واحد- Cre doin unum Deum"[3] التى قد يبدو أنها تتضمن أن الإيمان بوحدة الله هو مطلب الكل، فلابد له أن يقوم بناء على مقدماته أن وحدة الله ينبغى ألا تفهم هنا بذاتها بل مع ما يتلوها أى: كوحدة الطبيعة فى الأقانيم لا للأشخاص الثلاثة.

وقد لا يكون من المناسب هنا أن نسير إلى هذه المسألة أبعد من ذلك وأن نناقش مع أى نوع من الإيمان يؤمن غير المتعلم بالحقائق التى يعرفها "أو يبرهن عليها" الفيلسوف - لا فقط بسبب أن المسألة لاهوتية، بل أيضا لأنها موضوع لم يناقشه القديس توما فى شىء من الوضوح: والنقطة الرئيسية التى تذكر فى هذا الموضوع هى توضيح واقعة القديس توما يضع تميزًا حقيقيا بين الفلسفة من ناحية واللاهوت من ناحية أخرى، وبالمناسبة إذا ما تحدثنا عن "الفيلسوف" فلا ينبغى أن يفهم من ذلك أننا نستبعد اللاهوتى ذلك لأن معظم الإسكولائين كانوا لاهوتين وفلاسفة، فى أن معا كما أن القديس توما يميز بين العلوم وليس بين البشر، فضلاً عن أن القديس توما أخذ هذا التمييز مأخذ الجد فربما أمكن أن يظهر ذلك أيضا من الموقف الذى اتخذه حيال مسألة أزلية العالم أو قدمه، و"هى مسألة سوف أعود إليها فيما بعد لقد رأى أنه يمكن البرهنة على أن العالم قد خلق، لكنه لم يعتقد أنه يمكن لعقل أن يبرهن على أن العالم

(1) S.T. Ia, 2,2 ad I.

(2) Contra Gent. 1,4.

(٣) أجاب يسوع الشخص الذى يسأله عن الوصية التى يمكن اعتبارها أعظم الوصايا جميعا: إن أول كل الوصايا هى: اسمع يا إسرائيل الرب إلهنا رب واحد "إنجيل مرقص: الإصحاح الثانى عشر آية ٢٨-٢٩ (المترجم).

لم يخلق من الأزل، رغم أنه يمكن دحض البراهين التى تقدم لبيان أنه مخلوق منذ الأزل، ومن ناحية أخرى فنحن نعرف عن طريق الوحى أن العالم لم يخلق منذ الأزل، وإنما له بداية فى الزمان، ومن ناحية أخرى فإن اللاهوتيين يعرفون من خلال الوحى أن العالم لم يخلق منذ الأزل، ولا يستطيع الفيلسوف أن يبرهن على ذلك- أو بالأحرى ليس ثمة برهان يمكن أن يظهر لإثبات ذلك بطريقة حاسمة، ومن الواضح أن هذه التفرقة تفترض سلفا- أو تتضمن - تفرقة حقيقية بين علمى الفلسفة واللاهوت.

٤ - يقال أحيانا أن القديس توما يختلف عن القديس أوغسطين من حيث إنه على حين أن الأخير يدرس الإنسان ببساطة فى العينى، من حيث إن لدى الإنسان غاية تعلو على الطبيعة وقد جعل مهمة دراستها تقع على عاتق رجل اللاهوت، وغاية طبيعية وقد جعل دراستها من اختصاص الفيلسوف، والآن: إما أن القديس توما قد فرض بين غايتين فذلك حق تماما، فهو يقول فى "كتاب الحقيقة" Deveriate إن الخير الأقصى كما يدرسه الفيلسوف يختلف عن الخير الأقصى كما يدرسه رجل اللاهوت، مادام الفيلسوف ينظر إلى الخير النهائى Bonum Ultimum الذى يتناسب مع قدرات الإنسان فى حين أن رجل اللاهوت ينظر إلى الخير الأقصى الذى يجاوز قوى الطبيعة أعنى، الحياة الأزلية: وهو يعنى بذلك بالطبع ليس فقط البقاء، وإنما رؤية الله(١)، وهذه التفرقة على جانب كبير من الأهمية كما أن لها صداها فى كل من الأخلاق التى هى أساس التفرقة بين الفضائل الطبيعية وفضائل ما فوق الطبيعية- والسياسة التى هى أساس التفرقة بين غايات الكنيسة وغايات الدولة، ويحدد العلاقات التى ينبغى أن توجد بين المجتمعين لكنها ليست تفرقة بين غايتين تطابقان نظامين يطرد الواحد منهما الآخر بالتبادل: الأول يعلو على الطبيعة، والآخر نظام طبيعى خالص، وهى تفرقة بين نظامين للمعرفة والنشاط فى نفس الوجود البشرى العينى، والوجود البشرى العينى خلقه الله لغاية تعلو على الطبيعة، السعادة التامة، التى لا يمكن بلوغها إلا فى الحياة الأخرى،

(١) نفس الفكرة موجودة فى القرآن الكريم الذى يعتبر أقصى خير يصل إليه المؤمن يوم القيامة هى رؤية الله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) "آية ٢٤: القيامة" (المترجم).

من خلال رؤية الله، والتى هى فضلا عن ذلك- لا يمكن بلوغها للإنسان بقواه الطبيعية دون عون خارجى لكن فى استطاعة الإنسان أن يبلغ سعادة ناقصة، فى هذه الحياة الدنيا بممارسة قواه الطبيعية عن طريق الوصول إلى المعرفة الفلسفية بالله من خلال بلوغ وممارسة الفضائل الطبيعية، ومن الواضح أن هذه الغايات ليست حصرية مادامت استطاعة الإنسان أن يبلغ غبطة[1] ناقصة تتألف منها غايته الطبيعية دون أن يضع نفسه خارج الطريق المؤدى إلى غايته التى تعلو على الطبيعة، إن الغاية الطبيعية والغبطة الناقصة تتناسب مع الطبيعة البشرية، ومع القدرات البشرية، لكن لما كان الإنسان قد خُلق من أجل غاية نهائية تعلو على الطبيعة فإن الغاية الطبيعية لن ترضيه وهذا ما يبرهن عليه القديس توما فى كتابه: "ضد الأمم أو ضد الكفار"[2] فقد بيّن أنها ناقصة وأنها تشير إلى ما وراءها.

كيف يؤثر ذلك فى مسألة العلاقة بين اللاهوت والفلسفة، بهذه الطريقة: للإنسان غاية واحدة نهائية، سعادة تعلو على الطبيعية لكن وجود هذه الغاية التى تجاوز قدرات الطبيعة الإنسانية المحض، حتى ولو كان الإنسان قد خُلق لبلوغها، وأعطى القدرة على أن يفعل ذلك بواسطة النعمة أو الفضل الإلهى Grace فذلك لا نستطيع أن نعرفه عن طريق العقل الطبيعى، وبالتالى لا يستطيع الفيلسوف أن يتكهن به: فدراستها مقتصرة على اللاهوتيين، ومن ناحية أخرى: فى استطاعة الإنسان أن يبلغ - من خلال ممارسة قدراته الطبيعية سعادة طبيعية محدودة وناقصة فى هذه الحياة الدنيا، ووجود هذه الغاية ووسيلة بلوغها يمكن للفيلسوف أن يكتشفها، الفيلسوف الذى يستطيع أن يبرهن على وجود الله من مخلوقاته، بلوغ لون من المعرفة المماثلة بالله، محددا الفضائل الطبيعية ووسائل بلوغها، وهكذا يمكن أن يقال إن الفيلسوف يدرس غاية الإنسان بمقدار ما يمكن للعقل البشرى، أن يكتشف هذه الغاية أعنى بطريقة ناقصة وغير كاملة فحسب. غير أن كلا من اللاهوتى والفيلسوف يدرسان الإنسان فى العينى، والفرق هو

(1) C.F. In Boethium de Trintate, 6,4,5. Sent prol 1, 1,. De Veritate, 14,2: S.T.1. a II ae, 5,5.

(2) 3, 27 sv.

أن الفيلسوف فى حين أنه قادر على النظر ودراسة الطبيعة البشرية على نحو ما هى عليه، فإنه لا يستطيع أن يكتشف كل ما هو موجود فى الإنسان، لا يستطيع أن يكتشف رسالته التى تعلو على الطبيعة، فى استطاعته أن يقطع فقط جزء من الطريق فى اكتشاف مصير الإنسان، والسبب فى ذلك على وجه الدقة أن الإنسان خُلق من أجل غاية تعلو على قدراته الطبيعية، ومن ثم فليس صحيحا أن نقول إن الفيلسوف عند القديس توما إنما يدرس الإنسان فى حالة افتراضية من "الطبيعة الخالصة" أعنى الإنسان كما كان يمكن أن يكون، وكما لو لم يكن قد دعى إلى غاية تعلو على الطبيعة. إنه يدرس الإنسان العينى، لكنه لا يستطيع أن يعرف كل ما ينبغى عليه أن يعرفه عن ذلك الإنسان، فى العينى، وعندما يطرح القديس توما سؤالا عما إذا كان الله قد خلق الإنسان فى طبيعة خالصة، فإنه فى الواقع يسأل ببساطة عما إذا كان الله قد خلق الإنسان "الذى هو حتى حسب هذا الافتراض مخلوق من أجل غاية تعلو على الطبيعة" بدون نعمة مقدسة أعنى ما إذا كان الله قد خلق الإنسان أولا بدون وسائل لبلوغ غايته ثم بعد ذلك أعطاها له، وهو لا يسأل عما إذا كان الله قد وهب الإنسان غاية طبيعية نهائية خالصة، كما فسّره كتاب متأخرون كما يقال، وعندئذ فما هى ميزة فكرة حالة الطبيعية الخالصة "وهى فكرة ليس فى نيتى أن أناقشها" وهى فكرة لا تلعب أى دور فى تصور القديس توما للفلسفة وبالتالى: فهو لا يختلف كثيراً عن القديس أوغسطين، بوضوح أكثر من القديس أوغسطين: وما فعله كان للتعبير عن الأوغسطينية من منظور الفلسفة الأرسطية، وهى حقيقة اضطرته لاستخدام فكرة الغاية الطبيعية، رغم أنه فسرّها بطريقة لا يمكن أن يقال إنه اتخذ نقطة بداية فى الفلسفة تختلف أتمَّ الاختلاف عن بداية أوغسطين.

والواقع أن فكرة حالة الطبيعية الخالصة أدخلها إلى المذهب التومائى فيما يبدو كاجيتان.. Cajetan[1] ويلاحظ سوريز Saurez الذى اعتنق هو نفسه الفكرة، أن

(١) كاجيتان Cajetan (توماس دى فيو (١٤٠٨-١٥٣٤) راهب دومنيكانى فى الأصل من مدينة نابلى عمل فى بادور وروما ورسم فى النهاية كاردينالا، كتب شروحا مهمة على كتاب "الخلاصة اللاهوتية" للقديس توما، وعلى بعض كتب أرسطو (المترجم).

كاجيتان ومعظم اللاهوتيين المحدثين درسوا حالة ثالثة أطلقوا عليها اسم الحالة الطبيعية الخالصة وهى حالة يمكن اعتبارها ممكنة رغم أنها ليست موجودة فى الواقع ويقول دمينكوس سوتو Dominincus soto أنها انحراف لذهن القديس توما، فى حين أن توليتوس Tolets يلاحظ أنه توجد فينا رغبة طبيعية، واشتهاء طبيعى لرؤية الله، رغم أن هذه الفكرة التى هى فكرة سكوت، ويبدو أنها فكرة القديس توما- هى عكس فكرة كاجتيان.

٥ - من المؤكد أن القديس توما كان يؤمن أن من الممكن للفيلسوف نظريا، أن يقيم مذهبا ميتافيزيقا سليما دون أن يلجأ إلى الوحى. ومن الضرورى أن يكون مثل هذا المذهب ناقصًا غير مقنع وغير تام لأن الميتافيزيقى يهتم أساسا بالحقيقة ذاتها، وبالله الذى هو مبدأ كل حقيقة وأنه كان عاجزا بالبحث العقلى البشرى الخالص أن يكتشف كل معرفة بالحقيقة ذاتها، وبالله، التى هى ضرورية للإنسان إذا أراد أن يبلغ غايته النهائية، أن الفيلسوف المحض لا يستطيع أن يقول شيئا عن غاية للإنسان تعلو على الطبيعة ووسيلة تعلو على الطبيعة لبلوغ تلك الغاية، ولما كانت معرفة هذه الأمور مطلوبة لخلاص الإنسان، فإن عدم كفاية المعرفة الفلسفية تبدو واضحة، ومن ناحية أخرى فإن عدم الكفاية وعدم الاكتمال لا يعنيان الكذب أو البطلان بالضرورة، إن الحقيقة التى تقول إن الله واحد لا تفسدها واقعة أن لا شىء يقال أو يعرف عن الأقانيم الثلاثة ,والحقيقة الأبعد من ذلك تكمل الأولى لكن الحقية الأولى ليست كاذبة، حتى لو أخذت بذاتها. فلو أن الفيلسوف قرر أن الله واحد، ولم يقل شيئا عن التثليت، لأن فكرة التثليت لم تطرأ على ذهنه على الإطلاق، أو أنه يعرف نظرية التثليت لكنه هو نفسه لا يؤمن بها، بل يقنع بالقول بأن الله واحد، أو حتى لو أنه عبَّر عن النظرة التى تقول إن التثليت- الذى يفهمه بطريقة خاطئة، لا يتفق مع وحدة الألوهية، فإنه يظل مع ذلك أن من الصواب أن نقول إن الله واحد فى الطبيعة عبارة صحيحة، وبالطبع لو أن الفيلسوف قرر بطريقة إيجابية إن الله شخص واحد فإنه يقرر ما هو كاذب لكن لو قال فقط أن الله واحد وأن الله شخص دون أن يذهب إلى القول بأن الله شخص واحد فإنه يقرر الحقيقة، ومن غير المحتمل أن الفيلسوف سوف يتوقف فجأة عند القول بأن

الله شخص، لكنه على الأقل ممكن من الناحية النظرية، ما لم يكن المرء على استعداد لأن يدين العقل البشرى بما هو كذلك، أو أنه على أقل تقدير يمنعه من اكتشاف الميتافيزيقا الحقة فلابد للمرء أن يُسلِّم أن البرهنة على ميتافيزيقا مقنعة ممكنة بطريقة مجردة، حتى بالنسبة الفيلسوف الوثنى، ولقد كان القديس توما أبعد ما يكون عن متابعة القديس بونافنتورا فى استثناء أرسطو من مراتب الميتافيزيقيين: بل على العكس لقد كان الأخير فى نظر القديس توما هو الفيلسوف على الأصالة، أنه تجسيد للقدرة العقلية للذهن البشرى التى تعمل دون عون من الإيمان الإلهي، ولقد حاول، ما أمكن، أن يشرح أرسطو بأفضل طريقة "خيرة" أعنى بالمعنى الذى يتفق فيه كثيرا مع الوحى المسيحى.

ولو أن المرء شدد ببساطة على هذا الجانب من موقف القديس توما من الفلسفة فسوف يبدو أن الفيلسوف التومائى لا يمكن أن يتبنى موقفا عدائيا متسقًا تجاه الفلسفة الحديثة بطريقة مشروعة، فلو تبنى المرء موقف بونافنتورا مؤكدا أن الميتافيزيقى لا يستطيع أن يبلغ الحقيقة ما لم يتفلسف فى ضوء الإيمان "بالطبع دون أن يقيم براهينه الفلسفية على مقدمات لاهوتية" ويمكن للمرء أن يتوقع فقط أن فيلسوفًا يرفض ما يعلو على الطبيعة، أو يحصر الدين داخل حدود العقل وحده سوف يضل مع الأسف، لكن لو أن المرء كان على استعداد للتسليم بإمكان أن يطور الفيلسوف الوثنى ميتافيزيقا مقنعة قليلا أو كثيرا، فليس من المقعول أن نفترض أنه إبان عدة قرون من الفكر البشرى المكثف لم تظهر أية حقيقة إلى النور، ويبدو أن الفيلسوف التومائى ينبغى عليه أن يتوقع أن يجد إشراقات عقلية جديدة فى الصفحات التى يكتبها الفلاسفة المحدثون وأن عليه أن يقترب منها مع تعاطف وتوقع مبدئى بدلا من الارتياب القبلى بل حتى العداء الاحتياطى.

ومن ناحية أخرى على الرغم من أن موقف القديس توما تجاه الفلاسفة الوثنيين، وتجاه أرسطو على وجه الخصوص يختلف عن موقف القديس بونافنتورا فليس من الصواب أن نبالغ فى اختلاف نظرة كل منهما، وكما سبق أن ذكرنا من قبل، فإن

القديس توما يقدم المبررات التى تجعل من المناسب أن تكون الحقائق الخاصة بالله ذاتها والتى يمكن للعقل أن يكتشفها - مطروحة لإيمان البشر، وبعض المبررات التى قدمها لا تناسب فى الواقع النقطة الجزئية التى أناقشها، فمثلا من الصواب تماما أن نقول إن كثرة كثيرة من الناس مشغولون بالسعى للحصول على قوتهم اليومى حتى أنهم لا يجدون وقتا يعطونه للتأمل الميتافيزيقى حتى عندما يكن لديهم القدرة على مثل هذا التأمل بدرجة أنه يصبح من المرغوب فيه أن تطرح لهم هذه الحقائق الميتافيزيقية ذات الأهمية البالغة فى حياتهم لتكون موضوعًا لإيمانهم، وإلا فإنهم لن يعرفوا على الإطلاق[1] مثل معظمنا ليس لديهم الوقت ولا الطاقة لأن نكتشف أمريكا لأنفسنا ما لم نقبل بالفعل واقعة وجودها بناء على شهادة الآخرين، لكن ليس من الضرورى أن ينتج عن ذلك أن أولئك الذين لديهم الوقت والقدرة للتأمل الميتافيزيقى من المرجح أن يصلوا إلى نتائج خاطئة ما لم يكن التفكير الميتافيزيقى صعبا ويحتاج إلى انتباه طويل وتركيز فى حين أن بعض الناس كسالى كمنا يلاحظ القديس توما، غير أن هناك نقطة أبعد من ذلك لابد أن نضعها فى ذهننا[2] وهى أنه نتيجة لضعف عقلنا فى الحكم ونتيجة لتطفل المخيلة وتدخلها، فإن الخطأ يختلط بصفة عامة مع الحقيقة فى نتائج الذهن البشرى ومن بين النتائج التى تمت البرهنة عليها، بحق، تندرج خلسة أحيانا باطلة لم يبرهن عليها، بل وأكدت عن طريق الاستدلال المرجح أو السوفسطائى الذى يتخذ اسم البرهان اليقينى، وسوف تكون النتيجة العملية أن النتائج حتى اليقينة، والمؤكدة لن تقبل طواعية ويصدر رحب عن كثير من الناس لاسيما عندما يرون الفلاسفة يعلمون نظريات مختلفة فى حين أنهم هم أنفسهم يعجزون عن التمييز بين نظرية قد تمت البرهنة عليها بطريقة سليمة ونظرية أخرى اعتمدت على مجرد حجة سوفسطائية، "أو مرجحة" ويلاحظ القديس توما أيضا فى "الخلاصة اللاهوتية" أنه لا يصل إلى الحقيقة عن الله باستخدام العقل البشرى إلا قلّة من الناس وبعد وقت طويل، وبامتزاج

(1) Contra Gent. 1,4.

(2) Ibid

العديد من الأخطاء[1] وعندما يقول القديس إنه من المرغوب فيه أنه حتى تلك الحقائق عن الله التى تمت البرهنة عليها عقليا ينبغى أن تطرح كموضوعات للإيمان أى أن تقبل بواسطة سلطة الإيمان، فإنه يؤكد فى الواقع المتطلبات العملية عند كثيرين أكثر مما يؤكد عدم الكفاية النظرية للميتافيزيقا بما هى كذلك لكنه يوافق على أن الخطأ كثيراً ما يختلط بالحقيقة إما بسبب التسرع الشديد والقفز إلى النتائج أو بسبب التأثر بالعاطفة أو الانفعال أو الخيال، ومن الممكن أن يكون هو نفسه لم يستطع أن يطبق هذه الفكرة باتساق تام بالنسبة لأرسطو وكان على استعداد أكثر مما ينبغى لأن يشرح أرسطو بالمعنى الذى يتفق أكثر مع العقيدة المسيحية، لكن تبقى الحقيقة كما هى، وهى اعترافه بضعف العقل البشرى بحالته الراهنة، رغم أنه ينكر انحرافه الجذرى، وبالتالى فعلى الرغم من أنه يختلف عن القديس بونافنتورا من حيث إنه يسمح بالإمكان المجرد، بل والواقعة العينية فى حالة أرسطو للوجود الميتافيزيقى "المقنع" الذى طوره فيلسوف وثنى، كما أنه يرفض الموافقة على أن مذهبا فلسفيا ناقصا، يفسد بسبب عدم اكتماله، ويعترف أيضا بأن من المحتمل أن أى مذهب ميتافيزيقى مستقل سوف يحتوى على قدر من الخطأ.

وربما لم يكن من التعسف أن نقول إن آراء الرجلين النظرية يحددها فى جانب كبير منها موقفهما من أرسطو، ويمكن بالطبع أن يرد على ذلك بالقول بأن هذا التفسير يضع العربة أمام الحصان. لكن سوف يظهر أنه من المعقول أكثر لو تدبر المرء الظروف الفعلية التى عاشا فيها وكتبا فيها، فقد كانت تلك هى المرة الأولى التى يتعرف فيها العالم المسيحى اللاتينى بمذهب فلسفى كبير ويمثله أنصاره المتحمسين كالرشديين، بوصفهم الكلمة الأخيرة فى الحكمة البشرية، لقد كانت عظمة أرسطو وعمق وشمول مذهبه، عاملا يمكن أن يتجاهله أى فيلسوف مسيحى فى القرن الثالث عشر، وإنما يمكن مواجهة التعامل معه بأكثر من طريقة: فالمذهب الأرسطى- من ناحية كما شرحه ابن رشد، يتعارض فى نقاط كثيرة مهمة جدا، مع العقيدة المسيحية ومن الممكن

(1) S.T. Ia. 1.1, in corpore.

تبني موقفًا عدائيًا غير متقبل لميتافيزيقا أرسطو من هذه الزاوية، ولو أن المرء اتخذ مثل هذا الموقف كما فعل القديس بونافنتيرا فإن عليه إما أن يقول إن مذهب أرسطو يؤكد الحقيقة الفلسفية، لكن ما قد يكون صحيحا فى الفلسفة قد لا يكون صحيحا فى اللاهوت. ما دام الله يمكن أن يتغاضى عن متطلبات المنطق الطبيعى أو أن أرسطو كان مخطئا فى ميتافيزيقاه ولقد تبين القديس بونافنتورا الدليل الثانى، لكن لماذا أخطأ أرسطو فى نظر بونافنتورا وهو أعظم فيلسوف مذهبى فى العالم القديم؟! من الواضح أن السبب هو أن أى فيلسوف مستقل لابد أن يخطئ فى نقاط مهمة ببساطة لأنه مستقل: إنه فقط فى ضوء الإيمان المسيحى يستطيع المرء أن يطور شيئا شبيها بالمذهب الفلسفى الكامل المقنع، طالما أنه فى ضوء الإيمان المسيحى فحسب يكون الفيلسوف قادرا على أن يترك فلسفته مفتوحة أمام الوحى فإذا لم يكن لديه هذا النور فسوف يكملها وينهيها، لكنها ستكون قد فسدت فى جانب منها على الأقل، لاسيما بالنظر إلى تلك الجوانب- وهى أعظم الجوانب أهمية- التى تدرس الله وغاية الإنسان.

ومن ناحية أخرى لو أن المرء رأى فى مذهب أرسطو أداة عظيمة للتعبير عن الحقيقة والالتحام مع الحقائق الإلهية أعنى اللاهوت مع الفلسفة، وفلابد للمرء أن يسلم بأن قدرة الفيلسوف الوثنى على بلوغ الحقيقة الميتافيزيقية، رغم أنه من منظور شرح ابن رشد لأرسطو وآخرين لابد للمرء أن يسمح بإمكان الخطأ حتى من جانب الفيلسوف. وهذا هو المسار البديل الذى اتخذه القديس توما.

٦ - عندما ينظر المرء إلى الخلف إلى القرن الثالث عشر من تاريخ متأخر أكثر، فإن المرء لا يعترف باستمرار بواقعة أن القديس توما كان مبدعا وأن اعتناقه للأرسطية كان جريئًا و "محدثا" لقد واجه القديس توما مذهبا ذا تأثير متنام وأهمية متزايدة، يبدو فى كثير من الجوانب غير متفق مع التراث المسيحى لكنه يأسر بطريقة طبيعية، كثيرًا من عقول الطلاب والمعلمين لاسيما فى كلية الآداب فى باريس، والسبب على وجه الدقة عظمته فهو يبدو شاملا ومتماسكا، أما أن الأكوينى أمسك الثور من قرنيه واستخدم المذهب الأرسطى فى بنائه الخاص فذلك فعل أبعد ما يكون عن الغموض:

فهو على العكس "محدث" إلى أقصى حد، وعلى قدر عظيم من الأهمية بالنسبة لمستقبل الفلسفة الاسكولائية، والواقع بالنسبة لتاريخ الفلسفة بصفة عامة، وأن بعض الإسكولائيين فى العصور الوسطى المتأخرة وفى عصر النهضة جلبوا عدم الثقة إلى الأرسطية بدفاعهم الأعمى عن كل ما قاله الفيلسوف حتى فى المسائل العلمية لا يخص القديس توما: فالواقعة البسيطة الواضحة هى أنهم لم يكونوا مخلصين لروح القديس توما، لقد أدى القديس- بأى مقياس- خدمة لا مثيل لها للفكره المسيحى باستخدامه للأداة التى عرضت نفسها، ومن الطبيعى أن يشرح أرسطو بأفضل معنى ممكن من وجهة النظر المسيحية مادام من الضرورى أن يبنى ما إذا كان قد نجح فى مهمته أن أرسطو وابن رشد لا يشكلان كتلة واحدة يقفان معا ويسقطان معا، وفضلا عن ذلك فسوف يكون من الخطأ أن نقول إن القديس توما تجاهل أن هناك تفسيرا دقيقا، وقد لا يتفق المرء مع كل تفسيراته لأرسطو، لكن لا يمكن أن يكون هناك شك، إذا ما وضع المرء فى ذهنه ظروف العصر، وندرة المعلومات التاريخية القيمية التى يتطلبها ، فإنه يكون من بين شراح أرسطو أكثرهم دقة وحساسية ويقظة ضمير.

لابد فى النهاية أن نشدد على أنه على الرغم من أن القديس توما اعتنق الأرسطية ليتخذ منها وسيلة للتعبير عن مذهبه فإنه لم يكن عابدا أعمى للفيلسوف بحيث ينبذ أوغسطين من أجل مفكر وثنى، فلقد كان من الطبيعى أن يسير على هدى خطوات القديس أوغسطين فى مجال اللاهوت، رغم أن اعتناقه للفلسفة الأرسطية كأداة تمكنه من عمل مذهب، ويعرف ويسير سيرا منطقيا من النظريات اللاهوتية بطريقة غريبة عن موقف القديس أوغسطين: أما عن الفلسفة فعلى الرغم من أن قدرًا كبيرًا منها قد جاء مباشرة من أرسطو، أن كثيرًا ما يشرح أوغسطين بمقولات أرسطو. فربما كان من الصواب أكثر أن نقول إنه فعل الأمرين معًا، فهو مثلا عندما يدرس المعرفة الإلهية والنعمة الإلهية، فإنه كان يشرح النظرية الأرسطية عن الله بمعنى على الأقل لا يستبعد معرفة الله للعالم، وهو عندما يدرس الأفكار الإلهية يلاحظ أن أرسطو يلوم أفلاطون، لأنه جعل الأفكار "المثل" مستقلة عن كل الأشياء العينية والعقل مع مضمون مستتر يقول ما كان على أرسطو أن يلوم أفلاطون لو أن الأخير وضع الأفكار فى ذهن

الله. وهذا يعنى بالطبع تفسير أرسطو من الجانب الذى يفضله، من منظور لاهوتى، وعلى الرغم من أن التفسير يميل إلى جعل أرسطو وأوغسطين يقترب الواحد منهما من الآخر، ومن المرجح جدا لا مثل النظرية الفعلية لأرسطو فى المعرفة الإلهية، غير أننى سوف أتحدث فيما بعد عن العلاقة بين القديس توما وأرسطو.

الفصل الثالث والثلاثون

القديس توما الأكوينى (٣)

١ - مبررات البدء بالوجود المادى. ٢ - الهيلومورفية[١].

٣ - رفض العلل البذرية. ٤ - رفض كثرة الصور. الجوهرية.

٥ - قصر التركيبة الهيلومورفية على الجواهر المادية.

٦ - القوة والفعل. ٧ - الوجود والماهية.

١ - فى كتاب "الخلاصة اللاهوتية" وهو كما يشير اسمه موجز لاهوتى، كانت المشكلة الأولى التى عالجها القديس توما هى مشكلة وجود الله، ثم سار بعدها إلى طبيعة الله، ثم إلى الأقانيم المقدسة، ومنها انتقل إلى مشكلة "الخلق". وبالمثل كانت "الخلاصة ضد الأمم" التى تقترب أكثر من البحث الفلسفى رغم أنها لا يمكن أن تسمى ببساطة بحثا فلسفيا ما دامت تدرس هى الأخرى موضوعات دجماطيقية خالصة مثل التثليث والتجسيد ويبدأ القديس توما أيضا من وجود الله.

وربما يبدو إذن أنه سيكون من الطبيعى أن نبدأ عرض فلسفة القديس توما بالأدلة على وجود الله، لكن بغض النظر عن واقعة "مذكورة فى فصل سابق" أن القديس توما نفسه يقول إن الجزء من الفلسفة الذى يدرس الله يأتى بعد أفرع الفلسفة

(١) سبق أن شرحنا هذا المصطلح الذى يعنى عند أرسطو أن جميع الموجودات تتألف من مادة أو هيولى Hyle وصورة Morphe وهى نظرية انتشرت فى العصور الوسطى (المترجم).

الأخرى، فإن الأدلة نفسها تفترض سلفا بعض المفاهيم والمبادئ الأساسية، ولقد كتب القديس توما "الوجود والماهية" مثلا قبل أن يكتب الخلاصتين، وإذن فلن يكون من الطبيعي على أية حال البدء بالأدلة على وجود الله مباشرة، ومسيو جلسون نفسه الذى أصرَّ على أن الطريقة الطبيعية لعرض فلسفة القديس توما هو عرضها طبقا للترتيب الذى تبناه القديس نفسه فى الخلاصتين، حيث بدأ فعلا بدراسة بعض الأفكار والمبادئ الأساسية، ومن ناحية أخرى فمن الصعب على المرء أن يناقش ميتافيزيقا القديس توما كلها عموما، وجميع تلك الأفكار، التى يفترضها سلفًا صراحة أو ضمنا لاهوته الطبيعي: فمن الضرورى أن نحصر أنفسنا فى أساس واحد للمناقشة.

بالنسبة للقارئ الحديث الذى اعتاد على مجرى الفلسفة الحديثة ومشكلاتها قد يبدو من الطبيعى البدء بمناقشة نظرية المعرفة عند القديس توما وأن تطرح سؤالا عما إذا كان القديس قدَّم لنا مبررا بستمولوجيا لإمكان المعرفة الإبستمولوجية أم لا، لكن على الرغم من أن القديس توما لديه، بالقطع، نظرية فى المعرفة لكنه لم يعش بعد كانط، وبالتالى لم تتخذ مشكلة المعرفة فى فلسفته نفس المكانة التى أصبحت لها فى عصور تالية، ويبدو لى أن نقطة البداية الطبيعية لعرض فلسفة القديس توما هى دراسة الجواهر المادية، فالقديس توما، قبل كل شئ، يعلمنا صراحة أن الموضوع المناسب المباشر للعقل البشرى، فى هذه الحياة الدنيا هو ما هية الأشياء المادية، والأفكار والمبادئ الأساسية التى يفترضها القديس توما مقدمًا فى لاهوته الطبيعى ليست فطرية فى نظره وإنما تدركها من خلال التأمل والتجريد من تجربتنا للأشياء العينية، ومن ثم فيبدو أن من المعقول أن نطور تلك الأفكار والمبادئ الأساسية أولا وقبل كل شىء من خلال دراسة الجواهر المادية. إن أدلة القديس توما على وجود الله بعدية **aposteriori** فهى تبدأ من المخلوقات إلى الله، هى طبيعة الخلق، ونقص الكفاية الذاتية من جانب الموضوعات المباشرة فى التجربة التى تكشف عن وجود الله، وفضلا عن ذلك فإننا نستطيع عن طريق النور الطبيعى للعقل أن نصل إلى أن معرفة الله لا يمكن أن نبلغها إلا بالتأمل فى المخلوقات وعلاقتها به.

وعلى هذا الاعتبار أيضا سوف يبدو "طبيعيا" فقط أن نبدأ بعرض الفلسفة التومائية بدراسة تلك الموضوعات العينية التى نصادفها فى التجربة وعن طريق تأملها نصل إلى تلك المبادئ الأساسية التى تؤدى بنا إلى تطوير الأدلة على وجود الله.

٢ - ويأخذ القديس توما منذ البداية - فيما يتعلق بالجواهر المادية- بوجهة نظر "الحس المشترك" التى تذهب إلى وجود كثرة من الجواهر، ويصل العقل البشرى إلى معرفتها مستقلا عن التجربة الحسية، والموضوعات العينية الأولى يعرفها الذهن هى الموضوعات المادية التى يدخل فى علاقة معها عن طريق الحواس.

غير أن تأمل هذه الموضوعات يؤدى بالذهن فى الحال إلى تشكيل تفرقة أو أنه يكتشف تميزًا فى الموضوعات ذاتها، فلو أننى نظرت من نافذتى فى الربيع لرأيت شجر الزان بأوراقها الخضراء الشابة الرقيقة، فى حين أننى أرى فى الخريف أن الأوراق قد تغير لونها. رغم أن نفس شجرة الزان لا تزال باقية فى الحديقة فالزان من الناحية الجوهرية، كما هو فى الربيع والخريف جوهريا، وبالمثل لو أننى ذهبت إلى المزرعة أو المشتل فى سنة من السنين فإننى أرى أشجار اللاركسى Larches لا تزال أشجارا صغيرة مزروعة حديثا، ثم بعد ذلك أراها أشجارًا كبيرة: فقد تغير حجمها، ومع ذلك لا تزال "لاركس". وأنا أرى الآن فى هذا المكان الأبقار فى الحقل الآن فى هذا الوضع، ثم فى وضع آخر بعد ذلك: واقفة أو رافدة تفعل الآن شيئا ثم بعد ذلك تفعل شيئا آخر: تأكل العشب أو تمضغ الطعام أو تنام يطرأ عليها شئ ثم بعد ذلك شيء آخر، أحيانا تحلب، وأحيانا أخرى يهطل الحليب، أو تقاد، لكنها فى جميع هذا الحالات تبقى نفس البقرات، وهكذا يقود التأمل الذهنى للتفرقة بين الجوهر والعرض، وبين أنوا ع متعددة من الأعراض، ويقبل القديس توما من أرسطو فكرة المقولات العشر: الجوهر ومقولات الأعراض التسعة.

لم يقدنا التأمل حتى الآن إلا إلى فكرة تغير الأعراض، وفكر المقولات: إلا أن تأملاً أبعد سوف يدخل الذهن فى مستوى أعمق من تكوين الوجود المادى فعندما تأكل البقرة العشب، فإن العشب لا يبقى كما كان من قبل فى الحقل بل يصبح شيئا آخر من

خلال تمثله، فى حين أنه من ناحية أخرى لم يكف عن الوجود، لكن شيئا ما يبقى فى عملية التغير، فالتغير جوهرى ما دام العشب نفسه يتغير، ليس فقط لونه أو حجمه، وتحليل التغير الجوهرى يقود الذهن إلى تميز عاملين: العامل الأول مشترك بين العشب واللحم الذى يتحول إليه العشب والعامل الثانى الذى يضفى التحديد على ذلك الشىء، أى طابعه الجوهرى فيجعله أولا عشبا ثم بعد ذلك لحما للبقرة، فضلا عن ذلك فإننا نستطيع فى النهاية أن تتصور أن أى جوهر مادى يغير إلى جوهر آخر ليس بالضرورة مباشرة أو فى الحال، طبعا، بل على الأقل بطريقة غير مباشرة وبعد سلسلة من التغيرات، نصل بذلك إلى تصور- من ناحية - لحامل يقف تحت التغيرات، وهو إذا ما نظرنا إليه فى ذاته، فإننا لا نستطيع أن نطلق عليه اسم جوهر محدد، كما نصل من ناحية أخرى إلى عنصر للتحديد أو التميز، والعنصر الأول هو المادة "الأولى" الحامل غير المتعين للتغير الجوهرى، والعنصر الثانى هو الصورة الجوهرية التى تجعل الجوهر على ما هو عليه، وتضعه فى فئة محددة وبالتالى يتحدد بأنه عشب، أو بقرة، أو أوكسجين وأيدروجين أو أيا ما كان.. وكل جوهر مادى يتركب بهذه الطريقة من مادة وصورة.

وهكذا يقبل القديس توما نظرية أرسطو فى التركيب الهيلومورفى "المادة- الصورة" للجواهر المادية، محدداً المادة الأولى بأنها الوجود بالقوة على نحو خاص، والصورة الجوهرية بأنها الفعل الأول للجسم الفيزيقى، والفعل الأول يعنى المبدأ الذى يضع الجسم فى فئة معينة ويحد ماهيته، والمادة الأولى هى وجود بالقوة بالنسبة لجميع الصور التى يمكن أن تكون صورا للأجسام لكنها فى ذاتها بلا صورة بل وجود بالقوة على نحو خالص فهى كما قال أرسطو فلا هى شئ جزئى ولا كم ولا كيف يمكن أن يتعين الوجود عن طريقه[1] ولهذا السبب فهو لا يستطيع أن يوجد بذاته، لأن الحديث عن الوجود الذى يوجد بالفعل، بل صورة ولا فعل سوف يكون حديا متناقضاً، فهو إذن لا يسبق الصورة زمانيا، وإنما يخلق مع الصورة فى وقت واحد[2]، ومن ثم كان

(1) In 7 Metaph. Lectio 2.

(2) S.T. Ia 6. 1 in Corpore.

القديس توما واضحًا جدا حول واقعة أن الجواهر العينية هى وحدها التركيبات الفردية للمـادة والصـورة هى الموجـودة بالفـعل فى العـالم المادى، لكن على الرغم من أنه كـان متفقا مع أرسطو فى إنكار الوجود المفصل للكليات "رغم أننا سوف نرى حالا أن هناك تحفظا على هذه العبارة" فقد تابع أرسطو أيضـا فى تأكيـد أن الصـورة تحـتـاج إلى تفرد، والصـورة هى العنصر الكلى، وهى التى تضع الشىء فى فئته، وفى نوعه المحدد فتقول عنه أنه حصان من خشب الدرداء أو من حديد، فـهى إذن تحتـاج إلى تفرد لكى تصبح صورة هذا الجوهر الجزئى المعين، فما هـو مبدأ التفريد؟! يمكن أن يكون المادة وحـدها، غـيـر أن المادة فى ذاتهـا هـى إمكان خـالص: فليس لديهـا هذه التـحـديات الضـرورية لتفريد الصـورة: فالخصـائص العارضة للكم... إلخ هى منطقيا بعدية أعنى أنها بعـد التكوين الهـيلومـورفى للجـوهر، لقد اضطر القديس تومـا إذن إلى القـول بأن مبدأ التفريد هو المادة تحديد الكم، بمعنى أن للمـادة حـاجة ماسة إلى التـحديد الكمى الذى تتلقاه من اتحادها مع الصورة، وهذه فكرة يصعب فهمها طالما أنه على الرغم من أن المادة، وليس الصـورة هى أساس التـعدد الكمـى والفكرة فى الواقع ليست سوى أثر من آثار العنصـر الأفلاطونى فى فكر أرسطو، لقد رفض أرسطو نظرية الصـور (المثل) الأفلاطونية وهاجمها إلا أن هذا التدريب الأفلاطون أثر فيه إلى الحد الذى أدى به إلى القول بأن تلك الصورة بما أنها هى ذاتها كلية فإنها هى نفسها تحتاج إلى التفرد ولقد تابعـه فى ذلك القديس تومـا. لكن القـديس تومـا لم يعـتـقد بالطبع أن الصـور كان لهـا وجود أول بطريقة منفصلة، وبالتـالى منفردة، ذلك لأن صـور الأشيـاء الحسيـة لا توجد فى حالة أسبقية زمنية بالنسبة للجواهر المركبة إلا أنه من المؤكد أن فكرة التفريد تعود فى الأصل إلى الطريقة الأفلاطونية، فى التفكير بالصور والحديث عنها: والآن استبدل أرسطو فكرة الصـورة الجوهرية المحـايثة بالصـورة المثـاليـة "المفـارقـة" لكنك لن تكون مؤرخـا لكى تحـول النظر الأعمى إلى التـراث الأفـلاطونى فى فكر أرسطو، وبالتـالى فى فكر القديس توما الأكوينى.

٣ – وكـنتـيـجـة منطقـيـة لنظرية أن المادة الأولى بما هـى كذلك هى إمكان خـالص "أو قـوة مـحض" فـإن القديس تومـا رفض نظرية القديس أوغسطين فى العلل البذرية

Rationes seminales[1] فالموافقة على مثل هذه النظرية لابد أن يؤدى إلى أن ننسب الفعل، بطريقة ما، إلى ما هو فى ذاته بغير فعل[2] ولاشيء من الصور الروحية يمكن استنباطه من الوجود بالقوة للمادة تحت فعل العامل النشط أو الفعل، لكنها لم تكن فيما سبق فى مادة أولى بما هى كذلك، لكنه يعدل ويغير من الاستعدادات الطبيعية الموجودة عند جوهر مادى معين التى تطور حاجة ماسة إلى صورة جديدة مستنبطة من الوجود بالقوة للمادة وبهذا الشكل قد حدث عند القديس توما وأرسطو.. عدما privatiam أو حاجة ماسة إلى صورة جديدة لم يحصل عليها الجوهر بعد بل يحتاج إلى أن تكون له بفضل التعديلات التى أدخلها عليها العامل النشط، فالماء، مثلاً، فى حالة وجود بالقوة بالنسبة لأن يصبح بخاراً، لكنه لن يصبح بخاراً إلا بعد تسخينه، بواسطة فاعل خارجى إلى درجة معينة يتطور بعدها ويصبح بحاجة ماسة إلى أن يتخذ صورة البخار وفى الصورة التى لا تأتى من الخارج، بل تستخلصه من وجود المادة بالقوة.

٤ - وكما أن القديس توما رفض النظرية القديمة عن العلل البذرية، فإنه رفض كذلك كثرة الصور الجوهرية فى الجوهر المركب، مؤكداً وحدة الصورة الجوهرية فى كل جوهر. ويبدو أن القديس توما فى شرحه لكتاب الأحكام قبل صورة الجسم بوصفها الصورة الجوهرية الأولى للجوهر المادى[3]، لكن حتى لو أنه قبلها فى البداية فمن المؤكد أنه رفضها بعد ذلك وهو يذهب فى كتابه "ضد الأمم"[4] إلى أنه إذا كانت الصورة الأولى تكون الجوهر كجوهر فإن الصور التالية لابد أن تظهر فى شيء كان قد

(1) In 2 sent. 18, 1, 2.

(٢) من المؤكد أن القديس توما استخدم مصطلح "العلل البذرية" لكنه كان يعنى بها أساسا القوى الفعالة فى الأشياء العينية مثل القوة الفعالة النشطة التى تسيطر على جيل من الكائنات الحية، وتحصرها فى نفس النوع وليس النظرية التى تقول إن هناك صوراً غير ناضجة فى المادة الأولى. وهذه النظرية الأخيرة: إما أنه رفضها أو ذهب إلى أنها لا تناسب ولا تتفق مع تعاليم القديس أوغسطين.

C.F. Loc. Cit. S.T. Ia, 115,2, DE Veritate 5,9, ad, 8 ad 9.

(3) C.F. Ini Sent., 8, 5: 2 sent. 3,1,1.

4,81.

(4) Quodilbet. 11,5,5. in Corpore.

أصبح من قبل شيئا ما فى حالة فعل in actu أى شئ موجوداً بالفعل، وبالتالى لا يكون أكثر من صور عارضة وهو يذهب المثل إلى معارضة نظرية ابن جبرول Avicebron(٥) بأن أشار إلى أن الصورة الأولى وحدها هى التى يمكن أن تكون صورة جوهرية، طالما أنها يمكن أن تضفى طابع الجوهر وبالتالى فإن الصور الأخرى التالية التى تنشأ فى جواهر متكونة بالفعل، لابد أن تكون صوراً عارضة. "والمضمون الضرورى هو بالطبع الصورة الجوهرية تخبرنا مباشرة بالمادة الأولى"، وتثير هذه النظرة معارضة أشد حيث توصم بأنها بدعة خطرة على نحو ما سوف نرى فيما بعد عندما ندرس المناظرات التى اشترك فيها القديس توما بسبب أرسطيته.

٥ - التركيبة الهيلومورفية التى نحصل عليها فى الجوار المادية حصرها القديس توما فى العالم المادى وهو لا يمكن أن يمدها كما فعل القديس بونافنتورا إلى المخلوقات اللامادية مثل الملائكة، إما أن الملائكة موجودة فذلك أمر مبرهن عليه عقليا فى نظر القديس توما، حتى بمعزل عن الوحى، ذلك لأن وجودها يتطلبه الطابع الهيراركى "التصاعدى" فى سلم الوجود، ففى استطاعتنا أن نميز مراتب الصور وترتيبها التصاعدى ابتداء من صور الجواهر غير العضوية من خلال الصور النباتية، الصور الحساسة اللاعاقلة عند الحيوان إلى النفس العاقلة عند الإنسان، حتى الفعل اللامتناهى الخالص غير المخلوق، فمن المعقول عندئذ أن نفترض أن هناك بين النفس البشرية والله صوراً مخلوقة متناهية، لا بدن لها. ويقف على قمة سلم البساطة المطلقة لله، كما يقف على قمة العالم المادى، الموجودات البشرية، وهى موجودات مادية فى جانب وروحية فى جانب، ومن ثم فلابد أن تكون هناك موجودات بين الله والوجود البشرى، تكون روحية تماما، ولكنها فى ذلك لا تملك البساطة المطلقة للألوهية.

(١) ابن جبرول (١٠٢١-١٠٥٨) سليمان بن جبرول الشهير فى الفلسفة المسيحية باسم أفيسبرون Avice-bron شاعر وفيلسوف يهودى أندلسى ينتهى إلى مجال الثقافة الإسلامية الأندلسية، ولد فى ملقة وتربى فى سيرقوسة، وتزع فلسفته إلى الأفلاطونية المحدثة أشهر كتبه "ينبوع الحياة" باللغة العربية (المترجم).

وهذا الخط من البرهان ليس جديدًا فقد سبق أن استخدمه بوزيدينوس مثلا فى الفلسفة اليونانية، ولقد تأثر القديس توما بالنظرية الأرسطية فى العقول المفارقة المرتبطة بحركة الأفلاك، ولقد عادت هذه النظرة الفلكية إلى الظهور فى فلسفة ابن سينا كما كان القديس توما على علم بها، إلا أن البرهان الذى كان له شأن أعلى عنده فهو البرهان المستمد من ضرورات هيراركية الوجود كما أنه ميز بين درجات مختلفة من الصور بصفة عامة، وبالتالى فقد ميّز بين "جوقة" مختلفة من الملائكة طبقا لموضوع معرفتنا، أن أولئك الذين أدركوا بوضوح أكثر خيرية الله فى ذاته، واشتعلوا حماسا بالحب هم "الساروفيم"[١] أو الجوقة العليا، أما أولئك يختصون بنعمة الله بالنظر إلى المخلوقات الجزئية، مثلا بالبشر الأفراد، فهم الملائكة بالمعنى الضيق للكلمة، وهم الجوقة الأدنى، المختصة بحركة الأجرام السماوية ضمن أشياء in teralia التى هى علل كلية تؤثر فى هذا العالم وهى الفضائل وهكذا فإن القديس توما لم يسلم بوجود الملائكة أساسا ليفسر حركة الأجرام السماوية.

ومن ثم فالملائكة موجودة، ويؤكد القديس توما أنها لا تتركب على هذا النحو، بل يذهب إلى أن الملائكة لابد أن تكون موجودات لا مادية تماما، أن مكانها فى هيراركية الوجود يتطلب لا مادتنا الكاملة[٢]. وفضلا عن ذلك، وكما يضع القديس توما فى المادة ضرورة الكم، التى لا تفق تماما مع طابعها فى الإمكان الخالص فإنه لم يستطيع على أية حال، أن ينسب التركيب الهيلومورفى إلى الملائكة فيذهب القديس بونافنتورا مثلا إلى أن الملائكة لابد أن يكون تركيبهم هيلومورفيا وإلا لكانوا فعلا خالصا فى حين أن الله وحده هو الفعل الخالص، غير أن القديس توما هذا البرهان مؤكدا أن التفرقة بين الماهية والوجود بالنسبة للملائكة كافية لصيانة عرضيتهم أو حدوثهم وتميزهم الجذرى عن الله[٣] وسوف أعود إلى هذا التميز بعد قليل.

---

(١) الساروفيم .. Seraphim جمع مفردة الساروف Seraph وهم الملائكة حراس العرش الإلهى. وكان القديس توما يسمى أحيانا بالمعلم الساروفى أى الملائكى (المترجم).

(2) S.T. Ia 50, 2. De Spirit. Creat. 1,1.

(3) De Spirit Creat. I, I, S. T. Ia 50, 2. Ad 3,. Contra Gent. 2,30 Quodlib et, 9,4,2.

وكان من نتيجة أفكار التكوين الهيلومورفى للملائكة، أفكار تعدد الملائكة داخل النوع، مادامت المادة هى مبدأ التفرد، وليس ثمة مادة فى تكوين الملائكة، فكل ملاك هو صورة خالصة وكل ملاك إذن لابد أن يستوعب قدرة نوعه، ولابد أن يكون هو نوعه، إذن فجوقة الملائكة، ليست إذن، أنواعا متعددة من الملائكة، فهى تؤلف هيراركية ملائكية متميزة لا من حيث النوع بل من حيث الوظيفة فهناك أنواع متعددة بقدر تقدر الملائكة، ومن المهم جدا أن نتذكر أن أرسطو عندما يؤكد فى الميتافيزيقا أن هناك كثرة من المحركات، والعقول المفارقة، طارحا سؤال هو كيف يمكن أن يكون ذلك ممكنا إذا كانت المادة هى مبدأ التفرد رغم أنه لم يجب عن السؤال، وعلى حين أن القديس بونافنتيرا وافق على التركيبة الهيلومورفية "من مادة صورة" للملائكة فهو يمكن أن يوافق، وقد وافق فعلا، على تعدد الملائكة داخل النوع، فإن القديس توما ذهب، من ناحية إلى أن المادة هى مبدأ التفرد، وأنكر من ناحية أخرى وجودها فى الملائكة، وقد اضطر إلى إنكار تعددها داخل النوع، وإذن فالعقول، عند القديس توما، تصبح فى الواقع كليات منفصلة رغم أنها بالطبع بمعنى مفاهيم الأقانيم، لقد كان أحد مكتشفات أرسطو أن الصورة المفارقة لابد أن تكون عقلا رغم أنه فشل فى رؤية الارتباط التاريخى بين نظريته فى العقول المفارقة وبين النظرية الأفلاطونية فى الصور.

٦ - وتكشف البرهنة على التركيب الهيلومورفى للجواهر المادية، فى الحال، عن أن كان التغير الجوهرى لتلك الجواهر، وليس التغير بالطبع مسألة مصادفة، وإنما هو يسير طبقا لإيقاع معين "وليس فى استطاعة المرء أن يفرض أن جوهرًا معينا يمكن أن يتحول فى الحال إلى جوهر آخر يريده المرء، فى حين أن التغير يوجهه أيضا، ويؤثر فيه العلل العامة مثل الأجرام السماوية" ومع ذلك فالتغير الجوهرى لا يمكن أن يحدث إلا فى الأجسام، والمادة فحسب هى حامل التغير وهى التى تجعله ممكنا، وبناء على المبدأ الذى أخذه القديس توما من أرسطو وهو أن ما يتغير أو يتحرك بغيره.. ab alio وقد يذهب المرء فى الحال من التغيرات فى العالم المادى إلى وجود المحرك الذى لا يتحرك، بمساعدة المبدأ الذى إن التقهقر اللامتناهى فى ترتيب الاعتماد والتبعية مستحيل، لكن قبل أن نستمر للبرهنة على وجود الله من الطبيعة، فلابد للمرء أن يسبر أغواء الموجود اللامتناهى أولا، وبطريقة أكثر عمقا.

يحصر القديس توما التركيبة الهيلومورفية فى العالم المادى، لكن هناك تفرقة أساسية أكثر تكون فيها التفرقة بين المادة والصورة مثالا لها: فالمادة الأولى كما رأينا هى القوة الخاصة أو الإمكان المحض على حين أن الصور هى الفعل لدرجة أن التفرقة بين الصورة والمادة هى تفرقة بين القوة والفعل، غير أن التفرقة الأخيرة لها طبيعة أوسع من التفرقة الأولى، ففى الملائكة ليس ثمة مادة، وليست هناك لذلك قوة "أو وجود بالقوة" ويذهب القديس بونافنتير إلى أنه لما كانت المادة هى الوجود بالقوة، ومن هنا فهى يمكن أن توجد فى الملائكة، وهكذا اضطر للتسليم بوجود "صورة جسدية" لكى يفرق بين المادة الجسدية وبين المادة بصفة عامة، أما القديس توما من ناحية أخرى فلأنه جعل المادة قوة خالصة، فإنه مع ذلك أنكر وجودها فى الملائكة، فقد اضطر إلى أن يعزو المادة إلى الحاجة إلى الكم، الذى يأتى إليها من خلال الصورة. ومن الواضح أن هناك صعوبات فى هاتين الوجهتين من النظر،إذ يمكن للملائكة أن تتغير بإنجاز أفعال العقل والإرادة، حتى أنه على الرغم من أنهم لا يمكن أن يتغيروا من الناحية الجوهرية، فهناك من ثم بعض الوجود بالقوة عند الملائكة، ولذلك فتسير التفرقة بين القوة والفعل خلال الخلق كله، على حين أن التفرقة بين الصورة والمادة إنما توجد فقط فى الخلط المادى، وهكذا على مبدأ أن رد الوجود بالقوة إلى وجود بالفعل يتطلب مبدأ ينبغى أن يكون هو نفسه فعل، ينبغى علينا أن نكون فى وضع يجعلنا ننتقل من هذه التفرقة الأساسية التى نلتقى بها فى الخلق كله لنؤكد وجود أفعال الخالص وهو الله، لكن علينا أولا وقبل كل شىء ولابد أن ندرس أساس الوجود بالقوة عند الملائكة وفى استطاعتنا أن نلاحظ عابرين أن التفرقة بين القوة والفعل ناقشها أرسطو فى كتابه "الميتافيزيقا".

٧ - لقد سبق أن رأينا أن التركيبة الهيلومورفية مقتصرة عند القديس توما على الجوهر المادى، لكن هناك تربية أشد عمقا تؤثر فى كل وجود متناه، والوجود المتناهى هو وجود أنه موجود بالفعل، لأن له وجوداً فعلياً، والجوهر هو ما هو موجود أو ما له وجود، والوجود بالفعل هو ما يسمى الجوهر من خلاله وجودا[1]، أن ماهية الوجود

(1) Contra Gent., 9., 24.

المادى المكون من مادة وصورة، لكن ما يكون به الجوهر المادى أو اللامادى وجوداً حقيقيا Ens هو الوجود الفعلى، والوجود الفعلى يقف من الماهية موقف الفعل من القوة وعلى ذلك فتركيبة الوجود بالقوة، والوجود بالفعل إنما توجد فى كل وجود متناه وليس فقط فى الوجود المادى، وليس ثمة وجود مادى يوجد بالضرورة فهو له أو يمتلك وجوداً يتميز عن الماهية كما يتميز الفعل عن القوة، والصورة تتجدد أو تكتمل فى مجال الماهية، لكن ذلك الذى يجعل الماهية توجد بالفعل هو الوجود الفعلى، أن الجواهر العقلية التى لا تتركب من مادة وصورة "الصور تدينها جوهر له وجود ضمنى" والصورة هى ما هو موجود. لكن الوجود هو الفعل الذى يكون للصورة، وعلى هذا الأساس ففيها تركيبة واحدة فقط من الفعل والقوة، أعنى تركيبة الجوهر والوجود.. فى الجواهر التى تتركب فى الجوهر ذاته، وهى مركبة من المادة والصورة، والثانية تركيبة من الجوهر ذاته الذى يتركب بالفعل من الوجود، وهذه التركيبة الثانية يمكن أيضا أن تسمى "ما هو Quodest ووجود Esse أو من ما هو Quodest وحيث هو Quo est[١] الوجود الفعلى إذن لا هو المادة ولا هو الصورة، ولا هو الماهية ولا جزء من الماهية، إنه الفعل الذى تحصل الماهية بواسطته على الوجود، فالوجود Esse تدل على فعل معين. لأن الشىء لا يقال إنه ماهية من واقعة أنه فى حالة قوة، وإنما من واقعة أنه فى حال فعل[٢] وطالما أنه لا هو مادة ولا صورة، فإنه لا يمكن أن يكون صورة جوهرية ولا صورة عارضة، فهو لا ينتمى إلى مجال الماهية، وإنما ما تتكون منه الصور.

ولقد اشتعلت المناظرات فى المدارس حول السؤال عما إذا كان القديس توما ينظر إلى التفرقة بين الماهية والوجود على أنها تفرقة حقيقية واقعية أو تفرقة تصورية؟ من الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال تعتمد إلى حد كبير على المعنى الذى نضفيه على عبارة "التفرقة الحقيقية" أو الواقعية فإذا كنا نعنى بالتفرقة الحقيقة تفرقة بين شيئين يمكن فصل الواحد منهما عن الآخر، فمن المؤكد أن القديس توما لم يذهب إلى أن

(1) Ibid.

(2) Ibid. I, 22.

هناك تفرقة حقيقية بين الماهية والوجود وأنهما ليس موضوعين فريقين يمكن فصلهما ولقد دعم الحمقى فى روما هذه النظرة فجعلوا التفرقة تفرق فزيقية، أما بالنسبة للقديس توما فقد كانت التفرقة ميتافيزيقية فالوجود والماهية مبدآن ميتافزيقيان يكونان كل موجود متناه فإذا كان يقصد بالتفرقة الحقيقية تفرقة موضوعية مستقلة عن الذهن فيبدو لى أن ليس فقط أن القديس يأخذ بمثل هذه التفرقة على نحو ما تفهم بين الوجود والماهية بل إن هذه التفرقة جوهرية لمذهبه، وإن أضفى عليها أهمية كبيرة، فالقديس توما يتحدث عن الماهية التى تأتى من الخارج، بنفس المعنى الذى تأتى به من الله الذى هو علّة الوجود، إنه فعل يتميز عن القوة التى يحققها، فالقديس توما يصر على أنه فى الله وحده تتحد الماهية والوجود: فالله يوجد بالضرورة لأن ماهيته هى الوجود: وجميع الأشياء الأخرى تتلقى وجودها منه أو "تشاركه فى الوجود" وما يتلقى لابد أن يكون متميزاً عن المتلقى[1] وواقعة أن القديس توما يذهب إلى أن ما يكون وجوده مختلفا عن ماهيته لابد أن يتلقى وجوده من شىء آخر، من الصواب أن يقال عن الله وحده إن وجوده لا يختلف عن ماهيته أو ليس شيئا آخر غير ماهيته، ويبدو لى لجعلها واضحة تماما أنه نظر إلى التفرقة بين الماهية والوجود على أنها موضوعية ومستقلة عن الذهن، ويظهر الطريق الثالث" للبرهنة على وجود الله على أنه يفترض سلفا التفرقة الحقيقية بين الماهية والوجود فى الأشياء المتناهية.

الوجود يحدد الماهية بمعنى أنه فعل من خلاله يكون للماهية وجود، لكن الوجود من ناحية أخرى بوصفه فعلا يتحدد عن طريق الماهية مع أنه قوة، بأنه وجود ذلك النوع أو ذاك من الماهية[2]، ومع ذلك ينبغى علينا أن لا نتخيل أن الماهية توجد قبل أن تتلقى الوجود (وهو ما سوف يكون تناقضا فى الألفاظ) أو أن هناك نوعا من الوجود المحايد الذى لا يكون وجود الشىء ما معنى إلى أن يتحد مع الماهية، والمبدآن ليسا شيئين فيزيقيين متحدين معا فى موجود جزئى، وإنما هما مبدآن مكونان مخلوقان كمبدأين

(1) CF. S. T. Ia, 3,4, Contra Gent. I, 22.

(2) De potential, 7,2, ad.9.

للوجود الجزئى المعين فليس ثمة ماهية بغير وجود، ولا وجود بدون ماهية، فهما خُلقا معا، والشئ لو توقف وجوده لتوقفت ماهيته، فالوجود إذن ليس شيئا عارضا للوجود المتناهي: إنه ما يصير به الموجود المتناهي موجوداً، ولو اعتمدنا على الخيال فسوف تظن أن الماهية والوجود شئ أو موجودان، لكن قدراً كبيرا من الصعوبة فى فهم نظرية القديس توما حول هذا الموضوع آتية من استخدام الخيال، وافتراض أنه إذا ما أكد التفرقة الحقيقية الواقعية فلابد أن يفهمها بطريقة مضللة مبالغ فيها كما كان يفعل جيل الرومانى.

لقد سبق أن ناقش فلاسفة الإسلام علاقة الوجود بالماهية، فقد لاحظ الفارابى، مثلا، أن تحليل الشئ المتناهى لن يكشف أبدا عن وجوده، ولو حدث ذلك، لكن يكفى فى هذه الحالة أن نعرف ما هى الطبيعة البشرية كى نعرف أن الإنسان موجود، وليس الأمر كذلك، ومن ثم فالوجود الماهية متمايزان، ولقد استخلص الفارابى نتيجة سيئة الطالع إلى حد ما، وهى أن الوجود هو عرض من أعراض الماهية، وقد تابع ابن سينا الفارابى فى هذه المسألة وعلى الرغم من أن من المؤكد أن القديس توما لم ينظر إلى الوجود على أنه عرض فى كتابه الوجود والماهية De ente et essential[1] فقد تابع الفارابى وابن سينا فى طريقهما فى النظر adveniens entra ويشكل معها تركيبة واحدة فلا يمكن تصور رأى ماهية دون أن نتصور ذلك الذى يكون جزءاً من الماهية، لكن كل ماهية متناهية يمكن تصورها دون أن يكون الوجود مشتملا فى تصور الماهية، ففى استطاعتى أن أتصور الإنسان أو العنقاء ومع ذلك لا أعرف إن كانا موجودين فى الطبيعة أم لا، ومع ذلك فسوف يكون من الخطأ أن نفسر القديس توما كما لو كان يؤكد أن الماهية قبل أن تلقى الوجود كانت شيئا فى ذاتها، إن صحَّ التعبير، مع وجود مصغر خاص بها فهى لا توجد من خلال الوجود والوجود المخلوق هو على الدوام فى وجود هذا النوع أو ذاك من الماهية، فالوجود المخلوق والماهية ينشآن معًا، وعلى الرغم من أن المبدأين المكونين متمايزان موضوعيًا، فإن الوجود أساسى أكثر وطالما أن

(1) C.4.

الوجود المخلوق هو فعل الوجود بالقوة، فإن الأخير ليس له وجود بالفعل بمعزل عن الوجود الفعلى، الذى هو "أكثر الأشياء كلها كمالا"[٢] كما أنه "كمال الكمالات"!.

وهكذا يكتشف القديس توما فى قلب كل وجود متناه عدم استقرار ما وحدوث أو عرضية أو عدم ضرورة تشير فى الحال إلى الوجود الفعلى – Ex istence للوجود العام Being الذى هو مصدر الوجود الفعلى المتناهى، لألف تركيبة الوجود الماهية، والذى لا يمكن هو نفسه أن يتركب من الماهية والوجود، بل لابد أن يكون له وجود فعلى مثل ماهيته تماما ما يوجود على نحو ضرورى وسوف يكون من الخُلف فى الواقع ومن غير الإنصاف أن نتهم فرانسييس سورريز (1548-1617) Francis Suarez وغيره من الإسكولائين الذين أنكروا التفرقة الحقيقية أو الواقعية، كما أنهم أنكروا الطابع العارض والحاث للوجود المتناهى، "لقد أنكر سورريز التفرق الواقعية بين الوجود والماهية، مؤكداً أن الشىء المتناهى يحدده شىء آخر، "يتحدد بغيره ab alio لكنى شخصيا لا أشعر بأى شك فى أن القديس توما نفسه يؤكد نظرية التفرقة الواقعية شريطة أن لا تفسر هذه التفرقة الواقعية على نحو ما فسرها جيل الرومانى، فالوجود الفعلى عند القديس توما ليس حالة الماهية بل هو بالأحرى الذى يضع الماهية فى حالة الوجود بالفعل.

قد يعترض معترض فيقول إننى تحاشيت النقطة المهمة فى الموضوع، وهى الطريقة الدقيقة التى تكون فيها التفرقة بين الوجود والماهية موضوعية ومستقلة عن الذهن، غير أن القديس توما لم يعرض هذه النظرية بتلك الطريقة التى لا يكون فيها جدال حول معناها، ومع ذلك فيبدو لى واضحا أن القديس توما يذهب إلى أن التفرقة بين الماهية والوجود هى تفرقة موضوعية، بين مبدأين ميتافيزيقيين يشكلان وجود الشىء المتناهى المخلوق: ويسمى أحد هذين المبدأين بالوجود، الذى يواجه الآخر وهو الماهية، تماما مثل القوة والفعل، ولست أدرى لماذا ألحق القديس توما كل هذه الأهمية بهذه التفرقة، ما لم يكن يعتقد أنها تفرقة حقيقية واقعية.. Real.

---

(1) De Poxentia, 7, 2, ad 9.

الفصل الرابع والثلاثون

القديس توما الأكويني (٤)

الأدلة على وجود الله

١ - الحاجة إلى البرهان.
٢ - برهان القديس أنسلم.
٣ - إمكان البراهين.
٤ - البراهين الثلاثة الأولى.
٥ - البرهان الرابع.
٦ - برهان الغائية.
٧- الطريق الثالث الأساسي.

١ - قبل أن يعرض القديس توما أدلته على وجود الله بالفعل حاول أن يبيّن أن تقديم مثل هذه الأدلة ليس عملا عقيما أو نافلة طالما أن فكرة وجود الله ليست، إن شئنا الدقة، فكرة فطرية، كما أن القضية التي تقول إن الله موجود لا يمكن أن نصور نقيضها ولا يمكن التفكير فيه، الواقع أن الحياة بالنسبة لنا أصبح الإلحاد فيها مألوفًا وشائعا، وحيث حذفت الفلسفات القوية المؤثرة، أو استبعدت فكرة الله، وحيث تعلم العديد من الرجال والنساء دون أدنى إيمان بالله- فيبدو أنه من الطبيعي أن التفكير في وجود الله يحتاج إلى برهان. لقد رفض كيركجور وأولئك الفلاسفة واللاهوتيين الذين تابعوه- اللاهوت الطبيعي بالمعنى المألوف لكن من المستحيل بالنسبة لنا أن نؤكد أن وجود الله واضح من فكرته. فالقديس توما لم يعش في عالم كان يشيع فيه الإلحاد النظري، كما أنه كان يشعر أنه مضطر إلى أن يتعامل ليس فقط مع عبارات لكتاب

مسيحيين معينين يبدو أنهم يذهبون إلى أن معرفة الله فطرية فى الإنسان، بل أيضا مع الدليل الشهير للقديس أنسلم الذى يهدف إلى أن يبين أن "عدم وجود الله شىء لا يمكن تصوره، ولهذا نجده فى "الخلاصة اللاهوتية"[١] يخصص مقالا للإجابة عن السؤال: عما إذا كان وجود الله واضحا بذاته. كما خصص فصلين فى "الخلاصة ضد الأمم"[٢] لدراسة ما إذا كان وجود الله ينبغى أن تتم البرهنة عليه أم أنه واضح بذاته.

ويؤكد القديس يوحنا الدمشقى[٣] أن من الطبيعى أن تكون معرفة وجود الله فطرية فى الإنسان، لكن القديس توما يشرح ويفسر أن هذه المعرفة الطبيعية مضطربة وغامضة وتحتاج إلى الشرح لكى تكون واضحة، فعند الإنسان رغبة طبيعية فى السعادة beatitude والرغبة الطبيعية تفترض معرفة طبيعية، لكن على الرغم من أن السعادة الحقة لا توجد إلا فى الله، فلا ينتج من ذلك أن كل إنسان لديه معرفة طبيعية بالله: وإنما لديه فكرة غامضة من السعادة طالما أنه يرغبها لكن قد يعتقد أن السعادة تعتمد على اللذة الحسية أو فى امتلاك الثروة، فى حين أن التأمل الأبعد مطلوب قبل أن يستطيع أن يتحقق من أن السعادة لا توجد إلا فى الله وحده، وبعبارة أخرى حق لو كانت الرغبة الطبيعية من أجل السعادة تشكل أساسا للبرهان على وجود الله، فإن البرهان رغم ذلك مطلوب ومن ناحية أخرى، فمن الواضح بذاته بمعنى ما، أن هناك حقيقة طالما أن الإنسان الذى يؤكد أنه لا توجد هناك حقيقة فإنه بالضرورة يؤكد أن من الصواب أن نقول أنه لا توجد حقيقة أو ليس هناك حقيقة، لكن لا ينتج عن ذلك أن

(1) Ia, 2,I.

(2) I, 10-11.

(3) De Fide Orthodoxa I, 3.

القديس يوحنا الدمشقى من معلمى الكنيسة الشرقية، ولد فى دمشق عام ٦٧٥م ومات قريبا من القدس عام ٧٤١م، لقب بالمنصور، كان جده منصور بن سرجون رئيس ديوان المالية على عهد معاوية، شغل يوحنا وظيفة عالية فى بلاط الخليفة الأموى هشام بن عبد الملك؛ ثم اعتزل فى دير قرب القدس حيث قضى آخر أيامه. كتاب "ينبوع المعرفة" طبق على كتابات آباء الكنيسة الشرقية مبادئ المنطق الأرسطى، كان من أهم الوسطاء بين الكنيسة الشرقية والثقافة اللاتينية (المترجم).

الإنسان يعرف أن هناك حقيقة أولى أو أولية هى منبع الحقيقة وهى الله: والتأمل الأبعد ضرورى إذا ما أراد أن يتحقق من ذلك، ومن ناحية أخرى فعلى الرغم أن من الصواب أنه بدون الله فإننا لا نستطيع أن نعرف شيئا ولا ينتج من ذلك أن معرفة أى شيء يعنى أن تكون لدينا معرفة فعلية بالله، طالما أن تأثير الله الذى يجعلنا نعرف أى شيء ليس هو موضوع الحدس المباشر وإنما يعرف فقط عن طريق التأمل(١).

ويقول القديس توما أنه لابد لنا، بصفة عامة، أن نقيم تفرقة بين ما هو معرفة بذاتها تبعا لذاته per se seundum se من جانبنا per se nota quoad nod ويقال إن القضية per se nota secu dum se عندما يكون المحمول مشتملا فى الموضوع، كما هى الحال فى القضية التى تقول "الإنسان حيوان" طالما أن الإنسان هو على وجه الدقة حيوان عاقل: أما القضية التى تقول إن الله وجود فهى بذلك قضية تعرف من جانبنا طالما أن ماهية الله هى وجوده ولا يمكن للإنسان أن يعرف طبيعة الله، أو ما الله، دون أن يعرف وجود الله أى أنه موجود، إلا أن الإنسان ليس لديه معرفة قبلية apriori بطبيعة الله، فهو لا يصل إلى معرفة ما بواقعة أن ماهية الله هى وجوده، بعد أن يصل إلى معرفة وجود الله لدرجة أنه حتى على الرغم من أن قضية الله موجود هى قضية معروفة بذاتها تبعًا لذاتها، و لكنها ليست قضية تعرف بذاتها تبعًا لذاتها.

٢ - أما بالنسبة للبرهان الأنطولوجى- أو القبلى الذى قدمه القديس أنسلم، فإن القديس توما يجيب أولا وقبل كل شيء أنه كل إنسان لا يفهم من كلمة "الله" سوى أنه ليس هناك ما يمكن التفكير فيما هو أعظم منه، وربما كانت هذه الملاحظة، رغم

---

(١) قد يبدو أن موقف القديس توما بخصوص المعرفة "النظرية" لله يختلف أساسا عن موقف القديس بونافنتورا.. وهذا صحيح بمعنى ما من المعانى، ما دام لا يوافق أى منهما على أن هناك فكرة نظرية واضحة عن الله. إلا أن القديس بونافينتورا يعتقد أن هناك نوعا من الوعى المبدئى الضمنى بالله، أو أن هناك على الأقل فكرة الله يمكن جعلها واضحة عن طريق التأمل الباطنى وحده، فى حين أن الأدلة التى قدمها القديس توما بالفعل تسير كلها بدءًا من العالم الخارجى. وحتى لو أننا ضغطنا الجانب الأرسطى من ابستمولوجيا القديس بونافنتورا فسيظل من الصواب أن نقول إن هناك اختلافا فى التشديد والمنظور فى اللاهوت الطبيعى عند الفيلسوفين (المؤلف).

أنها صحيحة بلا شك فهى ليست مناسبة تماما، إلا بمقدار ما ينظر القديس أنسلم إلى أن كل إنسان يفهم من كلمة الله "أنه الموجود" الذى ينوى البرهنة على وجوده، أعنى الموجود الكامل على أعلى درجة، وينبغى أن لا ننسى أن القديس أنسلم يعتقد أن برهانه أو حجته، ليست عبارة تدركها بالحدس المباشر لله: ومن ثم فهو يذهب إلى الخلاصتين معا: الخلاصة ضد الأمم والخلاصة اللاهوتية إلى أن حجة القديس أنسلم تتضمن مساراً ضمنياً أو انتقالاً من المثالى إلى النظام الواقعى: فإذا سلمنا أننا نتصور الله على أنه الموجود الذى لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه، فإنه لا ينتج من ذلك بالضرورة أن مثل هذا الموجود موجود، بمعزل عن تصور وجوده أعنى خارج الذهن غير أن ذلك ليس برهانا كافيا ومقنعا على أية حال إذا ما أُخذ بذاته على الأقل، لدحض استدلال أنسلم، طالما أنه يحمل الطابع الخاص لله، طابع الوجود الذى لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه، مثل هذا الوجود هو عين وجوده الفعلى، وإذا كان من الممكن لمثل هذا الوجود أن يوجد فلابد أن يوجد، والوجود الذى لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه هو الوجود الذى يوجد بالضرورة أو هو الوجود الضرورى، وسوف يكون من الخُلف أن نتحدث عن وجود ضرورى ممكن، غير أن القديس توما يضيف، كما رأينا، أنه ليس للعقل معرفة قبلية بطبيعة الله، وبعبارة أخرى: نظراً لضعف العقل البشرى فإننا لا نستطيع أن نميّز الإمكان الإيجابى القبلى للوجود الكامل إلى أقصى حد، الوجود الذى ماهيته- أن يوجد ونحن نصل إلى معرفة واقعة أن مثل هذا الوجود موجود ليس من خلال تحليل أو دراسة فكرة مثل هذا الوجود، وإنما من خلال البراهين القائمة على نتائج مثل هذا الوجود وأن نتائجها بعدية.

٢ - إذا كان وجود الله لا يمكن البرهنة عليه قبليا من خلال فكرة الله، أو من خلال ماهيته، فيبقى أنه لابد من البرهنة عليه بطريقة بعدية، من خلال فحص نتائجه وآثاره، وقد يعترض معترض فيقول إنه من المستحيل طالما أن آثار الله متناهية والله نفسه لا متناه فلن يكون ثمة تناسب بين النتائج والعلة، وسوف تتضمن نتيجة عملية الاستدلال أكثر بطريقة لا متناهية مما هو فى المقدمات، فالاستدلال الذى يبدأ بالموضوعات الحية لابد من ثم أن ينتهى موضوع حسى يجاوز بطريقة لا متناهية جميع الموضوعات الحسية.

ولا يتعامل القديس توما مع هذا الاعتراض بأى تفصيل، فسوف يكون من خُلف المفارقة التاريخية أن نتوقع أن يناقش ويجيب مقدما على النقد الكانطى للميتافيزيقا، وإنما نراه يشير إلى أنه على الرغم من دراسة النتائج والآثار التى تتناسب مع العلة، فإننا لا نستطيع أن نحصل على معرفة تامة للعلة، نحن نستطيع أن نصل إلى أن العلة موجودة ويمكننا أن نسير من نتيجة إلى وجود معلولها وإذا ما كانت النتيجة من ذلك النوع الذى يمكن أن يسير فقط من نوع معين من العلة، فإننا نستطيع أن نسير بطريقة مشروعة إلى وجود علّة من ذلك النوع "استخدام كلمة أثار أو نتيجة لا ينبغى أن يؤخذ على أنه مصادرة على المطلوب petitio principii القديس توما يسير من وقائع معينة تخص العالم ويقول إن هذه الوقائع تحتاج إلى تفسير أنطولوجى مقنع صحيح، بالطبع، أنه يفترض سلفا أن مبدأ العلية مبدأ ذاتيا خالصا أو أنه لا يمكن تطبيقه إلا داخل مجال "الظواهر" بالمعنى الكانطى، وإنما كان على وعى تام أنه لابد من بيان أن الموضوعات الحسية هى نتائج وآثار بمعنى أنها لا تتضمن فى ذاتها تفسيرها الأنطولوجى الخاص.

الفيلسوف التومائى الحديث الذى يرغب فى أن يشرح ويدافع عن اللاهوت الطبيعى عند القديس توما فى ضوء الفكر الفلسفى فيما بعد العصر الوسيط سوف نتوقع منه، بحق، أن يقول شيئا فى تبرير العقل النظرى وفى تبرر الميتافيزيقا، حتى لو كان عبء والبرهان يقع أساسا على خصوم الميتافيزيقا، فهو لا يستطيع أن يهمل واقعة أن مشروعية بل حتى مغزى الأدلة الميتافيزيقية، ونتائجها تواجه تحدياً وأن عليه أن يواجه هذا التحدى، لكنى لا أستطيع أن أرى كيف يمكن لمؤرخ الفلسفة فى العصر الوسيط عموما أن يتوقع، بحق، معاملة القديس توما كما لو كان معاصراً ويعى وعيا تاما ليس فقط النقد الكانطى للعقل النظرى، بل أيضا المواقف تجاه الميتافيزيقا الذى وقفه الوضعيون المناطقة. ومع ذلك فمن الصواب أن نقول إن نظرية القديس توما فى المعرفة تقدم هى نفسها فى الظاهر على الأقل، اعتراضا قويا ضد اللاهوت الطبيعى، إن الموضوع المناسب للعقل البشرى فى نظر القديس توما هو ماهية quidditas الشىء المادى، فالعقل يبدأ من الأشياء الحسية، ويعرف معتمدا على الصور الذهنية، بفضل

حالتها المتجسدة، ويسير إلى الأشياء الحسية، ولم يوافق القديس توما على الأفكار الفطرية، كما أنه لم يلجأ إلى المعرفة الحدسية لله وإذا ما طبق المرء المبدأ الأرسطى القائل "لا شىء فى العقل إلا وكان من قبل فى الحس" "Nihil in intellectu quod non prius Fuers in senseu"[١] قد يبدو أن العقل البشرى محصور فى معرفة الأشياء المادية ولا يستطيع – نظراً لطبيعته أو على الأقل لحالته الراهنة– أن يتجاوزها، وينشأ هذا الاعتراض من نظرية القديس توما نفسه، فمن المناسب أن نسأل عما إذا كان القديس حاول أن يرد على هذا الاعتراض، وإن كان ذلك كذلك فكيف كان ردّه؟ سوف أدرس فيما بعد النظرية التومائية فى المعرفة البشرية[٢]، أما الآن فسوف أكتفى بعرض موجز لما يبدو أنه موقف القديس توما فى هذا الموضوع دون تفصيلات أو إشارة إلى مراجع.

لا يمكن معرفة الموضوعات– روحية أو مادية– إلا بمقدار مشاركتها فى الوجود، من حيث وجودها فى حالة فعل، والعقل هو كذلك ملكة للمعرفة، ومن ثم فإذا نظرنا إلى العقل فى ذاته وجدنا أن موضوعه هو الوجود بأسره، فالموضوع الأول للعقل هو الوجود Being غير أن واقعة أن نوعا معينا من العقل هو العقل البشرى يتجسد ويعتمد فى عمله على الحس يعنى أن عليه أن يبدأ من أشياء الحسية، وأنه يمكن أن يصل إلى معرفة موضوع يجاوز الأشياء الحس "ونحن نحذف هنا النظر إلى معرفة الذات" فقط من حيث إن الأشياء الحسية ترتبط بعلاقة بهذا الموضوع وتظهره، ونظرا للواقعة التى تقول إن العقل البشرى يجسّد موضوع الطبيعة المناسب الذى يتناسب مع حالته الراهنة، هو الموضوع المادى، إلا أن ذلك لا يدمر التوجه الأول للعقل إلى الوجود بصفة عامة، ولو كان للموضوعات المادية علاقة متميزة بموضوع ما يتجاوزها، فإن العقل يمكنه أن يعرف أن مثل هذا الموضوع موجود. وفضلا عن ذلك فبمقدار ما تكشف

(١) قارن رد هيجل على هذا المبدأ المنسوب خطأ إلى أرسطو وقوله "ولا شىء فى الحواس دون أن يمر بالعقل"موسوعة العلوم الفلسفية من ترجمتنا العربية – دار التنوير الطبعة الثالثة عام ٢٠٠٧ ص٦٠ (المترجم).

(٢) راجع فيما بعد الفصل الثامن والثلاثين.

الموضوعات المادية طابع المتعالى فإن العقل يمكنه بلوغ قدر من المعرفة عن طبيعته غير أن مثل هذه المعـرفـة لا يمكـن أن تكـون كافية أو تامة، طالما أن الموضوعات الحسية لا يمكن أن تكشف طبيعة "المتعالى" على نحو كاف أو تام، وسوف أتحدث فيما بعد عن المعرفة الطبيعية لطبيعة الله[١]. ويكفى الآن أن نشير إلى أن القديس توما عندما يقول إن الجسم المادى هو موضوع طبيعى للعقل البشرى، فإنه يعنى بذلك أن العقل البشرى فى حالته الراهنة يتجه نحو ماهية الموضوع المادى، لكن بوصفه الحالة التى يتجسد فيها العقل البشرى، فإنه لابد من طابعه الأول بوصفه عقلا، ومن ثم فتوجهه، بفضل حالته المتجسدة نحو الموضوع المادى لا يدمر توجه الأول نحو الوجود بصفة عامة، ومن ثم فهو يستطيع بلوغ بعض المعرفة الطبيعية بالله بمقدار ما ترتبط الموضوعات المادية بالله وتكشف عنه، إلا أن هذه المعرفة بالضرورة ناقصة وغير كافية ولا يمكن أن تكون فى طابعها حدسية.

٤ – **أول الأدلة الخمسة** على وجود الله التى يقدمها القديس توما هو برهان الحركة المستمد من أرسطو[٢] والذى استخدمه ابن ميمون، والقديس ألبيرت، فنحن نعرف من خلال الإدراك الحسى أن بعض الأشياء فى العالم متحرك، وأن الحركة واقعة موجودة، والحركة هنا تُفهم بالمعنى الأرسطى الواسع الذى يرد القوة إلى الفعل، وأن القديس توما يذهب متابعا أرسطو إلى أن الشىء لا يمكن أن يرد من القوة إلى الفعل إلا بواسطة شىء هو فعل من قبل، وبهذا المعنى فإن كل شىء يتحرك إنما يتحرك بفضل شىء آخر، وإذا كان الآخر هو بذاته متحرك فلابد هو نفسه أن يكون قد تحرك بواسطة شئ ثالث: ولما كان من المستحيل أن تسير السلسلة إلى ما لا نهاية فإننا نصل فى النهاية إلى محرك أول هو الله[٣]. وهذا الدليل يسميه القديس توما: طريق

---

(١) راجع فيما بعد الفصل الخامس والثلاثين.

(2) Metaph. BK. Physics, BK.8.

(3) S.T. Ia, 2,3. In Corpore.

الظهور أو التجلى[١]، ولقد قام بتطويره بتفصيل ملحوظ فى الخلاصة ضد الأمم والخلاصة اللاهوتية[٢].

البرهان الثانى الذى يعرضه الكتاب الثانى من ميتافيزيقا أرسطو[٣] وهو الذى استخدمه ابن سينا، وألن أف ليلى Alaim of lille[٤] والقديس ألبيرت، حيث يبدأ أيضا من العالم الحسى، لكن هذه المرة من النظام أو سلسلة العلل الفاعلة فلا شىء يكون علّة ذاته، لأنه لكى يكون كذلك، فإن عليه أن يوجد أولا: ومن ناحية أخرى فمن المستحيل أن نسير إلى ما لا نهاية فى سلسلة العلل الفاعلة هذه: ومن ثم فلابد أن تكون هناك علّة فاعلة أولى، والبشر جميعًا يطلقون على هذه العلّة اسم: الله.

والبرهان الثالث وهو الذى أخذه موسى بن ميمون من ابن سينا وطوره - يبدأ من واقعة أن بعض الموجودات تظهر إلى الوجود وتختفى منه مما يدل على أنها يمكن أن توجد، ويمكن أن لا توجد، وهذا يعنى أنها حادثة وليست ضرورية، فهى لو كانت ضرورية لكان لابد أن توجد باستمرار، وما كان لها أن تظهر إلى الوجود وتختفى منه، ويذهب القديس توما، إذن، إلى أنه لابد من وجود موجود ضرورى، يكون هو علّة الموجودات الحادثة التى تظهر إلى الوجود، ما لم يكن هناك موجود ضرورى ما ظهر شىء إلى الوجود على الإطلاق.

هناك العديد من الملاحظات التى لابد أن نسوقها، ولو باختصار شديد، فيما يتعلق بهذه البراهين الثلاثة، أولا وقبل كل شىء عندما يقول القديس توما أن التسلسل اللامتناهى مستحيل، (وهى مبدأ استخدام فى البراهين الثلاثة) فإنه لم يكن يعتقد أن السلسلة تمتد إلى الوراء فى الزمان، إن السلسلة، "أفقية" إن صح التعبير، فهو لم يقل،

---

(1) Ibid.

(2) 1,13.

(3) C. 2.

(٤) ألن أوف ليلى Alain of lille فى القرن الثانى عشر لاهوتى وواعظ، درس وعلّم فى باريس ثم انتقل إلى جنوب فرنسا حيث ناهض الحركات الدينية الغريبة المنتشرة هناك (المترجم).

مثلا أنه لما كان الطفل يدين بالحياة لوالديه كما يدين والداه بحياتهم إلى والديهم.. وهلم جرا فلابد أن يكون هناك زوج أصلي ليس له والدان وإنما خلقهما الله خلقا مباشرا، فالقديس توما لا يعتقد أنه يمكن البرهنة فلسفيا، أن العالم لم يخلق من الأزل، فهو يسلم بالإمكان المجرد لخلق العالم الذى لم يخلق من الأزل، ولا يمكن التسليم بذلك بدون التسليم بإمكان وجود سلسلة، بلا بداية فى الوقت ذاته، إن ما ينكره هو إمكان التسلسل اللامتناهى فى نظام يعتمد بالفعل على العلل، تسلسل عمودى لا متناه. أفرض أن العالم قد خُلق فعلا منذ الأزل، فلابد أن تتكون هناك سلسلة تاريخية أفقية، لكن السلسلة كلها لابد أن تعتمد على موجودات حادثة أو عارضة، فواقعه ما بلا بداية لا يجعلها ضرورية، ومن ثم لابد أن تعتمد على شيء خارج السلسلة لكنك لو صعدت إلى أعلى دون أن تتوقف، فلن يكون لديه تفسير للسلسلة، فلابد للمرء أن ينتهى إلى وجود موجود، لا يعتمد هو نفسه على شيء.

ثانيا: أن تدبر الملاحظات السابقة سوف يطلعنا على أن ما يُسمى بالتسلسل الرياضى، اللامتناهى لا علاقة له بالبراهين التومائية، ليس إمكان التسلسل اللامتناهى بما هو كذلك هو يفكره القديس توما بل إمكان التسلسل اللامتناهى فى النظام الأنطولوجى للاعتماد، ولبيانه أخرى هو يفكر أن يكون من الممكن لحركة العام الذى نخبره وحدوثه أن توجد بدون أى تفسير أنطولوجى نهائى ومقنع.

ثالثا: ربما بدا سلوكا فروسيا من جانب القديس توما أن يزعم أن المحرك الذى لا يتحرك، أو العلة الأولى، أو الموجود الضرورى هو ما نسميه بالله. "أو أنه أسرع فى ذلك" فلا يمكن للفكر أن يصل إلى هذه النتيجة ما لم يطرح الميتافيزيقا جانبا. لكن ليس من الواضح أيضا أن يكون الوجود الضرورى، وجوداً مشخصًا هو ما نسميه بالله، فهذه الفكرة لا تحتاج إلى تأمل كبير لمعرفة أن الاستدلال الفلسفى الخالص لا يستطيع أن يقودنا إلى الفكرة الكاملة الموحاة عن الله. لكن بغض النظر عن الفكر التامة من الله التى كشف عنها المسيح وتعظ بها الكنيسة، هل يمكن للبرهان الفلسفى الخالص أن يعطينا وجوداً مشخصًا على الإطلاق؟ هل إيمان القديس توما بالله قاده إلى العثور

على ما هو أكثر مما يوجد بالفعل فى نتيجة البرهان..؟! لأنه كان يبحث من الأدلة التى تبرهن على وجود الله الذى يؤمن به ألم يكن قد تسرع أكثر من اللازم فى التوحيد بين المحرك الأول، والعلة الأولى، والوجود الضرورى وبين إله المسيحية، والخبرة الدينية، والوجود المشخص الذى يمكن أن يصلى له الإنسان؟! فى اعتقادى أن علينا أن نُسلّم أن العبارات الفعلية أو التعبيرات التى أضفاها القديس توما على الأدلة فى "الخلاصة اللاهوتية" تشكل إذا ما درست بمفردها نتيجة متسرعة للغاية، لكن بغض النظر على أن الخلاصة اللاهوتية هى موجز "رئيسى" لنص مدرسى لاهوتى، فإن هذه العبارات ينبغى أن تؤخذ بمفردها، فمثلا الموجز الفعلى لبرهان وجود الموجود الضرورى لا يحتوى على حجة واضحة تبيّن ما إذا كان الوجود مادى أو لا مادى لدرجة أن الملاحظة فى نهاية البرهان التى تقول إن كل إنسان يطلق على هذا الموجود اسم الله ربما بدت بلا ضمان كاف، لكن فى البند الأول من المشكلة التالية يسأل القديس توما ما إذا كان الله جسما ماديا، ويجيب أنه ليس كذلك، ومن ثم فالعبارات المستخدمة فى هذه المشكلة ينبغى إذن أن تُفهم على أنها تعبيرات من واقعة أن الله يعرفه كل من يؤمن بأنه السبب الأول، والموجود الضرورى، وليس بطريقة تختلس بلا تبرير حجة أبعد، وعلى أية حال فالبراهين التى يقدمها القديس توما ببساطة وفى إيجاز، ولم يكن فى نيته أبداً أن يكتب بحثا ضد الملاحدة الذين يجاهرون بإلحادهم، ولو أنه كان يتجه بحديثه إلى الماركسيين، لعرض براهينه بغير شك، بطريقة مختلفة أو لكان عرضها على الأقل بطريقة أكثر تطويراً وأشد تنقيحا، الواقع أن همه الرئيسى كان تقديم برهان على إيمانه السابق، وأما فى الخلاصة ضد الأمم فإن القديس توما لم يكن يتعامل مع الملاحدة بقدر ما كان يتعامل مع المسلمين الذين كان لديهم إيمان راسخ بالله.

٥ – البرهان الرابع أوحى به بعض الملاحظات فى ميتافيزيقا أرسطو، وطورها القديس أوغسطين والقديس أنسلم، وهو يبدأ من درجات الكمال، ودرجات الخيرة، ودرجات الحقيقة ..إلخ، وهى الدرجات التى نجدها فى موجودات هذا العالم، والتى تسمح لنا بإصدار أحكام مقارنة مثل (هذا السلوك أكثر خيرية من ذاك) وهذا الشىء أفضل من ذاك وهذا الشئ أجمل ذاك "مفترضين أن هناك أساسا موضوعيا لمثل هذه

الأحكام، ويذهب القديس توما إلى أن درجات الكمال تتضمن بالضرورة وجود الأفضل، والأكثر حقيقة.. إلخ الذى هو أيضا الوجود الأسمى.. maime ens إلى هذا الحد لا يقودنا البرهان إلا إلى الأفضل نسبيا، ولو أن إنسانا استطاع أن يثبت أن هناك بالفعل درجات من الحقيقة، والخيرية والوجود، فهناك هيراركية فى الوجود. أى تصاعد فى مراتب الوجود فلابد إذن أن يكون وجود واحد أو موجودات متعددة تكون الحد الأسمى نسبيًا أو بالمقارنة بغيرها، غير أن ذلك لا يكفى للبرهنة على وجود الله. ولقد ذهب القديس توما إلى أن ما هو أسمى فى الخيرية، مثلا، لابد أن يكون سبب الخيرة فى جميع الأشياء: وهكذا تكون السيادة لله.. et hoc dicimus Deum.

ولما كان حد البرهان هو الوجود الذى يعلو ويتجاوز جميع الموضوعات الحسية، فمن الواضح أن الكمالات التى نتحدث عنها لا يمكن أن تكون إلا تلك الكمالات التى يمكن توجد بذاتها، الكمالات الخالصة التى لا تحمل أية علاقة ضرورية بالامتداد أو الكم. البرهان فى أساسه أفلاطونى وهو يفترض سلفا فكرة المشاركة، فالموجودات الحادثة لا تملك وجودها من ذاتها ولا خيريتها، ولا حقيقتها الانطولوجية، وهى تتلقى كمالاتها وتشارك فيها. إن السبب المطلق للكمال لابد أن يكون هو نفسه كاملا، ولا يمكن أن يتلقى كما له من شىء آخر، بل لابد أن يكون كمال ذاته، فهو وجود ذاته وكمال ذاته. ويعتمد البرهان على استخدام المبادئ التى سبق استخدامها فى البراهين السابقة من الكمالات الخالصة، وهى ليست فى الواقع ابتعادا عن روح البراهين الأخرى، رغم مصدرها الأفلاطونى، وإحدى الصعوبات الرئيسية بصددها، كما أشرنا من قبل، أن نبيّن أنها بالفعل درجات موضوعية من الوجود والكمال قبل أن يبيّن المرء أن هناك وجودا موجودًا بالفعل وهو وجود مطلق، وكمال موجود بذاته.

٦ – **والطريق الخامس** هو البرهان الغائى الذى كان كانط يكن له احترامًا خاصًا نظرًا لقدمه ووضوحه واقناعه، ورغم أنه رفض أن يعترف بطابعه البرهانى طبقا لمبادئ "نقد العقل الخالص".

يذهب القديس توما إلى أنه يعتقد أن الموجودات غير العضوية تعمل من أجل غاية، ولما كان ذلك يحدث دائما أو كثيراً، فإنه لا يمكن أن يصدر عن الصدفة بل لا بد أن يكون نتيجة للنية أو شيء مقصود، غير أن الأشياء غير العضوية هى بدون معرفة، فهى لا يمكن إذن أن تتجه نحو غاية ما لم يوجهها شخص ما يكون عاقلا ويملك المعرفة. على نحو ما يوجه الرامى السهم" ومن ثم فهناك موجود عاقل، هو الذى يوجه جميع الأشياء الطبيعية نحو غاية معينة أى هناك إله مسيطر et hoc dicimus Deum وفى "الخلاصة ضد الأمم" يعرض القديس توما البرهان بطريقة مختلفة قليلا، فيذهب إلى أنه عندما تتجه أشياء كثيرة مختلفة، بل حتى ذات صفات متعارضة، إلى أن تتعاون نحو تحقيق نظام واحد، فلابد أن يصدر ذلك عن علة عاقلة أو بفضل "العناية الإلهية المسيطرة" et hoc ducumus Deum وإذا كان البرهان كما قدمه فى الخلاصة اللاهوتية يشدد على الغائية الباطنية للشيء غير العضوى فهو فى "الخلاصة ضد الأمم"[١] يشدد بالأحرى على تعاون العديد من الأشياء لتحقيق نظام واحد فى العالم أو انسجام، والبرهان بذاته يؤدى إلى مدبر أو حاكم، أو مهندس للكون كما لاحظ كانط، والاستدلال الأبعد مطلوب حتى يبيّن أن المهندس ليس فقط "الصانع Demiurge" وإنما هو أيضا الخالق.. Creator.

٧ – ربما كانت البراهين معروضة بصورة مقتضبة على نحو ما عرضها القديس توما باستثناء البرهان الأول الذى طوره مع بعض التفصيلات فى الخلاصة ضد الكفار، أما فى الخلاصة اللاهوتية والخلاصة ضد الأمم فقد عُرضت البراهين فى إيجاز تام، لكنى لم أذكر أدنى إشارة للتوضيحات الفزيقية سيئة الحظ "فى رأيى" كما هى الحال مثلا عندما يقول أن النار هى سبب حرارة كل شيء – طالما أن هذه الأمثلة التوضيحية غير مناسبة تماما لمشروعية، أو عدم مشروعية، البراهين بما هى كذلك،

(١) فكرة الإله الصانع أفلاطونية أساسا، فالله عند أفلاطون "يصنع" الأشياء على غرار "مثال" الشجرة، والبشر على غرار "مثال" الإنسان، فالصورة موجودة والمادة أيضا موجودة إنهما أزليان وكل مهمة الإله هو الجمع بينهما، وهى فكرة تختلف أتم الاختلاف عن فكرة الخلق من العدم كما تقول بها الأديان (المترجم).

ومن الطبيعى أن لا يطور التلميذ الحدث الأدلة بتفصيل أكثر فحسب أو أن ينظر فى الصعوبات والاعتراضات التى قد يكون من الصعب أن يواجهها القديس توما بل أيضا لتبرير المبادئ ذاتها التى يرتكز عليها خط البرهان العام، وهكذا نجد أنه بالنسبة للبرهان الخامس الذى قدمه القديس توما، فإن التومائى الحديث لابد أن يضع فى اعتباره النظريات الحديثة التى تجاهر بأنها تجعل تكوين النظام والغائية فى الكون الواضح دون اللجوء إلى أن فاعل الروحى المتميز عن الكون فى حين أنه بالنسبة لكل البراهين فهو لم يبرر فحسب خط البرهان الذى يرتكز عليه فى مواجهة النقد الكانطى بل كان عليه أيضا أن يبيّن فى معارضة الوضعين المناطقة، أن لكلمة "الله" قدراً من المعنى، وعلى كل حال فليست مهمة المؤرخ أن يطور البراهين كما كان لابد لها، أن تتطور فى يومنا الراهن، ولا هى من مهمته تبرير هذه البراهين، وربما سببت الطريقة التى عرض بها القديس توما هذه البراهين شيئا من السخط أو عدم الرضا عند القارئ، لكن لابد لنا أن نتذكر أن القديس توما هو أساسا رجل لاهوت، وأنه كان معنيا كما سبق أن أشرنا، ليس بتقديم دراسة مستفيضة عن البراهين بقدر ما كان معنيا بإثبات أو البرهنة بطريقة موجزة على الأيمان السابق **praeambla Fidei** ومن ثم فقد استخدم الأدلة التقليدية التى كانت فيما يبدو تستمد بعض الدعم من أرسطو والتى استخدمها بعض الفلاسفة السابقين عليه.

يقدم القديس توما خمسة براهين، ووسط هذه البراهين الخمسة يُبدى تفضيلا للبرهان الأول إلى الحد الذى جعله، على الأقل، يطلق عليه اسم عن طريق الظاهر أو التجلى، **a manifestior** لكن أيا ما كان ظننا فى هذا القول فسوف يظل البرهان الأساسى هو البرهان الثالث أو "الطريق" وهو دليل "الحدوث والعرضية" ففى البرهان الأول يطبق دليل "الحدوث" على واقعة خاصة هى الحركة، أو التغير، وفى البرهان الثانى عن نظام العلية أو أدخال العلة، وفى البرهان الرابع عن درجات الكمال والخامس عن الغائية، على تعاون الكائنات غير العضوية لبلوغ النظام الكونى، ويعتمد دليل الحدوث ذاته على واقعة أن كل شئ لابد له من سبب كاف لوجوده.

فالتغير أو الحركة لابد لهما من سبب كاف يوجد فى المحرك الذى لا يتحرك، إن سلسلة الأسباب والنتائج الثانوية فى السبب الذى لا سبب له. الكمال المحدود فى الكمال المطلق. والغائية والنظام فى الطبيعة فى العقل المدبر. وجوانية "الأدلة على جود الله قدمها القديس أوغسطين والقديس بونافنتورا غائية من الطرق الخمسة عند القديس توما، لكن المرء يستطيع، بالطبع، أن يطبق المبادئ العامة على الذات إذا أراد، ويمكن أن يقال إن الأدلة الخمسة عند القديس توما ليست سوى توضيح لكلمات "سفر الحكمة"(1) ولكلمات القديس بولس فى رسالته إلى أهل رومية.

التى تقول إنه يمكن معرفة الله من خلال كلماته التى تجاوز أعماله(2).

---

(١) سفر الحكمة: ١٣ "أن جميع الذين لم يعرفوا الله هم حمقى من طبعهم" (المترجم).

(٢) رسالة بولس الرسالة إلى أهل رومية: الإصحاح الأول.

الفصل الخامس والثلاثون

القديس توما الأكويني(٥)

طبيعة الله

١ - الطريق السلبي. ٢ - الطريق الإيجابي. ٣ - المماثلة.
٤ - أنواع المماثلة. ٥ - صعوبة. ٦ - أفكار إلهية.
٧- لا تفرق حقيقية بين الصفات الإلهية ٨- الله بوصفه الوجود ذاته.

١ - إذا ما أثبتنا ذات مرة أن الوجود الضروري موجود فسوف يبدو في هذه الحالة وحدها أن من الطبيعي أن نسير إلى البحث في طبيعة الله. فليس من المقنع أبدا أن نعرف أن هناك وجودا ضروريا موجودا، ما لم يكن في استطاعتنا في الوقت نفسه أن نعرف ما هو نوع الوجود الذي يكون عليه الوجود الضروري، لكن تنشأ في الحال صعوبة، فنحن ليس لدينا في هذه الحياة الدنيا أي حدس بالماهية الإلهية لأننا نعتمد في معرفتنا على الإدراك الحسي، والأفكار التي نشكلها مستمدة من تجربتنا مع المخلوقات، وتتشكل اللغة أيضا للتعبير عن هذه الأفكار، ومن ثم تشير أساسًا إلى تجربتنا ويبدو أنها ليس لها مرجع موضوعي إلا داخل مجال تجربتنا. فكيف نصل إذن إلى معرفة وجود يجاوز التجربة الحسية؟ وكيف نشكل أفكارًا تعبر بأية طريقة عن طبيعة وجود يجاوز نطاق تجربتنا وهو عالم المخلوقات؟ وكيف يمكن لكلمات أي لغة بشرية أن تنطبق على الإطلاق على الوجود الإلهي؟

لقد كان القديس توما على وعي تام بهذه المشكلة، والواقع أن تراث الفلسفة المسيحية بأسره الذي عاني من تأثير كتابات ديونسيوس المزيف أو المنحول يعتمد هو

نفسه على الأفلاطونية المحدثة، لابد أن يساعد، إذا كانت المساعدة مطلوبة، فى منعه من الانغماس فى المغالاة فى الثقة فى عقلانية من نوع الهيجلية ، كان بعيداً تماماً عن ذهنه. فنحن نراه يقول إننا لا نستطيع أن نصل إلى معرفة بالله على نحو ما هو Quid sit" أو ماهيته" بل فقط ansit أو qid sit أى على نحو ما هو موجود (أى وجوده) وهذه العبارة إذا ما أخذت بذاتها فسوف يبدو أنها تنطوى على لا أدرية تامة فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية لكن ليس هذا هو المعنى الذى يقصده القديس توما، ولابد من تأويل العبارة طبقا لنظريته العامة وتفسيره لها، وعلى ذلك فإننا نجده يقول فى "الخلاصة ضد الأمم"[١] أن الجوهر الإلهى يفوق فى ضخامته كل شكل يمكن أن يبلغه عقلنا، ولذلك لا يستطيع أن يدركه بأن يعرف ما هو، إلا أن لدينا فكرة ما عنه بأننا نصل إلى معرفة ما ليس هو.. فنحن نصل، مثلا إلى معرفة شىء عن الله بأن نعرف ما ليس هو، وما لا يمكن أن يكون، أى أنه ليس جوهراً مادياً مثلا، وذلك بأن ننفى عنه المادية أو الجسدية، رغم أن ذلك لا يعطينا عنه فكرة إيجابية، أو عما هو الجوهر الإلهى فى ذاته، وكلما زاد عدد المحمولات "أو الصفات" التى ننفيها عنه بهذه الطريقة، اقتربنا من معرفته.

وهذا هو طريق الاستبعاد أو الحذف أو طريق السلب أو النفى، وهو طريق أثير عند ديونسيوس المزيف أو المنحول وغيره من الكتاب المسيحيين الذين تأثروا بقوة بالأفلاطونية المحدثة، إلا أن القديس توما يضيف ملحوظة بالغة الأهمية فيما يتعلق بالطريق السلبى[٢]. يقول أنه فى حالة الجوهر المخلوق الذى نستطيع تعريفه علينا أن نحدد أولا وقبل كل شىء بالنسبة لجنسه الذى نستطيع أن نعرف عن طريقه ما هو بصفة عامة. ثم نضيف بعد ذلك الاختلاف "أو الفصل الذى يميزه عن الأشياء الأخرى، لكن فى حالة لا نستطيع أن تحدد الجنس الذى ينتمى إليه ما دام يعلو على كل الأجناس، وعلى ذلك لا نستطيع أن نميزه عن الموجودات الأخرى عن طريق اختلافات إيجابية، ومع ذلك فعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نقترب من فكرة واضحة عن

(1) 1,14.

(2) Contra Gent. 1,14.

طبيعة الله بنفس الطريقة التى نستطيع أن نصل بها إلى فكرة واضحة عن طبيعة الإنسان، أعنى عن طريق تعاقب سلسلة من التميزات الإيجابية مثل الحياة أو الحساسية والحيوانية أو العقلانية، ففى استطاعتنا أن نبلغ فكرة ما عن طبيعته بواسطة الطريق السلبى عن طريق تعاقب سلسلة من التميزات السلبية، فلو قلنا مثلا أن الله ليس عرضا فإننا بذلك نميزه عن جميع الأعراض، وأنه ليس جسما فإننا نميزه عن بعض الجواهر، وفى استطاعتنا أن نواصل السير إلى أن نصل إلى فكرة الله التى لا تنتمى إلا إليه وحده، التى تكفى لتمييزه عن جميع الموجودات الأخرى.

لكن لابد أن نضع فى ذهننا أننا عندما ننفى المحمولات عن الله، فإننا لا نسلبها عنه لأنه ينقصه أى كمال من الكمالات التى يعبّر عنها هذا المحمول، وإنما لأنه يبرز ذلك الكمال المحدود فى ثرائه على نحو لا متناه وبداية معرفتنا الطبيعية إنما توجد فى الحس ثم تمتد بمقدار ما يمكن أن تسير بمساعدة الموضوعات الحسية، ولما كانت الموضوعات الحسية[١] هى مخلوقات لله، فإننا يمكن أن نصل إلى معرفة أن الله موجود، لكنا لا نستطيع عن طريقها إلى أية معرفة مقنعة عن الله، ما دامت هذه الموضوعات ليست سوى نتائج لا تتناسب مع القدرة الإلهية، لكنا نستطيع أن نصل إلى حد أن نعرف عنه إلى ما هو بالضرورة حق عنه بالضبط بوصفه علة لجميع الموضوعات الحسية، وهو لأنه علتها فهو يعلو عليها ويتجاوزها ولا يمكن أن يكون هو نفسه شيئا حسيا، ففى استطاعتنا إذن أن تنفى عنه أى محمول من المحمولات المرتبطة بالجسمية أو التى لا تتفق مع وجوده كعلة أولى ووجود ضرورى لكن:

Haec non removentr ab eo proper ejus defect um, sed quia super- exedit

ومن ثم فلو قلنا أن الله ليس جسما، فإننا لا نعنى بذلك أن الله أقل من أن يكون جسما، أو أنه ينقصه أحد الكمالات المتضمنة فى أن يكون جسما، بل نقصد بالأحرى أنه أكبر من أن يكون جسما، وأنه يمتلك شيئا من النقائص التى يتضمنها بالضرورة كونه جوهرا جسميا.

---

(1) S.T. Ia, 2, 12: in Corpore.

وبواسطة الطريق السلبى يبيّن لنا القديس توما أن الله لا يمكن أن يكون جسما فمثلا لما كان محركا لا يتحرك، ووجودا ضروريا فلابد أن يكون فعلا خالصا، فى حين أن كل جوهر مادى هو وجود بالقوة، ومن ناحية أخرى فلا يمكن أن يكون هناك أى تركيب فى الله لا من المادة ولا من الصورة، ولا من الجوهر أو العرض، ولا الماهية أو الوجود فلو كان هناك مثلا تركيب فى الله من الماهية والوجود لكان لابد أن يكون الله مدينا بوجوده لشىء آخر وهو مستحيل، ما دام الله هو العلة الأولى، باختصار لا يمكن أن يكون هناك أى تركيب فى الله لأن ذلك سوف يتعارض مع كونه علّة أولى، ووجوداً ضرورياً، وفعلاً خالصًا وأن نعبر عن غياب هذا التركيب بكلمة إيجابية هى "البساطة" Simplicty لكنا نبلغ فكرة البساطة الإلهية بأن نحذف من الله كل صور التركيب التى توجد فى المخلوقات، حتى أن البساطة هنا تعنى غياب التركيب، وليس فى استطاعتنا أن نكون فكرة مقنعة عن البساطة الإلهية كما هى فى ذاتها مادامت تجاوز تجربتنا، لكنا نعرف أنها على الطرف المضاد، إن صحٍّ التعبير، من البساطة أو البساطة المقارنة فى المخلوقات، ففى المخلوقات نحن نخبر أن الجوهر الأكثر تعقيدا هو الأعلى، كما أن الإنسان هو أعلى من المحارة، إلا أنه ببساطة لا ينقسم.

وبالمثل فإن الله كامل ولا متناه، طالما أنه لم يتلق وجوده من شىء آخر كما أنه غير محدود، وإنما هو الموجود بذاته، وهو لا يتغير مادام أنه الوجود الضرورى هو كل ما هو موجود بالضرورة، وبالتالى لا يمكن أن يتغير، وهو أزلى طالما أن الزمان يحتاج إلى حركة، ولا يمكن أن تكون هناك حركة فى الوجود الذى لا يتغير وهو واحد طالما أنه بسيط ولا متناه. وإن شئنا الدقة فالقديس توما لم يقل أن الله أزلى، لكنه يقول الله هو الأزل، طالما أنه هو وجوده ذاته فى فعل واحد لا ينقسم، وليس من الضرورى السير مع جميع الصفات المتنوعة لله التى يمكن أن تعرف عن طريق السلب، بل يكفى أن نقدم بعض النماذج لكى نبيّن كيف سار القديس توما بعد إإ ن أثبت أن الله موجود، وأنه المحرك الذى لا يتحرك، وأنه العلة الأولى، والوجود الضرورى- كيف تقدم المزيد عن الله أو لينفى عنه جميع المحمولات التى تتصف بها المخلوقات، التى تعارض مع الطابع الإلهي كمحرك لا يتحرك، وعلة أولى، وجود ضرورى، فلا يمكن أن يكون فى الله مادية، أو تركيب، أو تحديد، أو نقص أو زمانية... الخ.

٢ – المحمولات أو الأسماء مثل "لا تتغير" و "لا متناه" توحى بصورتها بارتباطها بالطريقة السلبية، الوجود الذى لا يتغير يرادف غير قابل للتغير، ولا متناه يساوى غير متناه، إلا أن هناك محمولات أخرى تنطبق على الله لا توحى بمثل هذا الارتباط مثل خير، وحكيم إلخ. وفضلا عن ذلك فإن القديس توما يقول[1] إنه على حين أن المحمول السلبى يشير مباشرة لا إلى الجوهر الإلهي أعنى نفى حمل محمول ما على الله. فإن هناك محمولات إيجابية أو أسماء تحمل إيجابا على الجوهر الإلهي، فمثلا محمول "غير مادى" ينفى الجسمية عن الله ويزيلها عنه. فى حين أن محمول "خير" أو "حكيم" يحمل إيجابا ومباشرة على الجوهر الإلهي. فهناك إذن طريق الإثبات الإيجابى بالإضافة إلى الطريق السلبى، لكن ما هو مبررها إذا كانت هذه الكمالات، والخيرية، والحكمة، إلخ نخبرها كما هى موجودة فى المخلوقات وإذا كانت الكلمات التى نستخدمها للتعبير عن هذه الكمالات تعر عن الأفكار المستمدة من المخلوقات ..ألسنا نواجه هنا الإحراج المنطقى التالى: إما أن نحمل على الله محمولات لا تنطبق إلا على المخلوقات وتلك هى الحالة التى تكون عباراتنا عن إله زائفة، أو أننا نفرغ المحمولات عن الإثارة إلى المخلوقات، وتلك هى الحالة التى لا تكون فيها المحمولات بلا مضمون، طالما أنها مشتقة من تجربتنا بالمخلوقات، وتعبر عن هذه التجربة.

أولا وقبل كل شىء فالقديس توما يصر على أن المحمولات الإيجابية هى محمولات لله، فهى تُحمل إيجابا على الطبيعة الإلهية أو الجوهر الإلهي، وهو لن يوافق على رأى أولئك الذين– مثل فلاسفة الإسلام– يجعلون جميع المحمولات الإلهية مرادفة لمحمولات سلبية، أو على رأى أولئك الذين يقولون إن عبارة الله خير أو الله حى تعنى ببساطة أن "الله سبب كل خيرية" أو أن "الله سبب الحياة" إننا عندما نقول إن الله حى، أو إن الله هو الحياة، فإننا لا نعنى أن الله ليس "غير حى" أن العبارة التى تقول إن الله حى لها

(1) S.T. Ia, 13, 2 in Corpore.

قدر من الإثبات يحتاج إليه الإثبات الذى يقول "الله ليس جسما" والإنسان الذى يقول "الله حى" لا يعنى فقط أن الله هو سبب الحياة فى جميع الكائنات الحية: وربما قلنا كذلك أن الله جسم، طالما أنه سبب جميع الأجسام، ومع ذلك فنحن لا نقول إن الله جسم، فى حين أننا نقول إن الله حى، وذلك يظهرنا على أن العبارة التى تقول إن الله حى تعنى أكثر من أن الله هو سبب الحياة وأن هناك إثباتا إيجابيا قدم بخصوص الوجود الإلهى.

ومن ناحية أخرى لا شيء من الأفكار الإيجابية نستطيع أن نتصور طبيعة الله، فحى تمثل الله على نحو كامل أن أفكارنا عن الله تمثله فقط من حيث إن عقولنا يمكن أن تعرفه، لكنا نعرف بواسطة الأشياء الحسية بمقدار ما تمثل هذه الأشياء الله أو تعكسه، وعلى ذلك فالمخلوقات تمثل الله أو تعكسه على نحو ناقص فحسب. إن أفكارنا مستمدة من تجربتنا بالعالم الطبيعي يمكن لها ذاتها أن تمثل الله على نحو ناقص فحسب، عندما تقول إن الله خير أو حى، فإننا نعنى بذلك أنه إله يحتوى على الخيرية أو الحياة أو هو بالأحرى كمالهما، طريق تتفوق على جميع نقائص المخلوقات ونستبعدها أما بالنسبة لما ينتجه "كالخيرية مثلا" فالمحمول الإيجابى الذى تحمله على الله يدل على الكمال "بدون أى نقص". أما بالنسبة لطريقة حمله فكل محمول من هذا القبيل يتضمن عيبا، لأننا نريد بالكلمة أن نعبر عن شئ بالطريقة التى أدركها بها العقل. وينتج من ذلك أن المحمولات من هذا القبيل- كما لاحظ ديونسيوس المزيف أو المنحول. يمكن إثباتها وإنكارها بالنسبة لله فى وقت واحد. إثبات أسماء أو كلمات عقلية مناسبة، وإنكارها حسب المعنى المناسب فمثلا لو أخذنا عبارة أن الله هو الحكمة، فهذه العبارة صحيحة من حيث الكمال بما هى كذلك، لكن لو كنا نعنى أن الله هو المعنى بالمعنى الذى نصادف فيه الحكمة فى تجربتنا بالضبط فسوف يكون الحمل كاذبا، فالله حكيم، لكنه الحكمة بمعنى يجاوز تجربتنا، وهو لا يملك الحكمة كصفة لازمة له، وبعبارة أخرى فإننا نثبت لله ماهية الحكمة أو الخيرية أو الحياة، بطريقة، رفيعة المقام، وننفى عن الله النقائص التى تعترى الحكمة البشرية، أو الحكمة كما نخبرها(1).

(1) Contra Gent. I, 30.

ومن ثم فعندما نقول عن الله إنه خير، فإن ذلك لا يعنى أن الله هو سبب الخيرية أو أن الله ليس شرا، لكن يعنى أن ما نسميه خيرية فى المخلوقات إنما يوجد مسبقا فى الله. ولا ينتج من ذلك أن الخيرية تنتمى إلى الله بمقدار ما يكون سببا للخير، بل بالأحرى بسبب أنه خير، فهو ينشر الخير فى جميع الأشياء طبقا لعبارة أوغسطين "بسبب أنه خير فهو موجود"(١).

٣ – والنتيجة هى أنه ليس فى استطاعتنا فى هذه الحياة الدنيا أن نعرف الماهية الإلهية كما هى فى ذاتها، بل فقط كما تتمثل فى المخلوقات، لدرجة أن الأسماء التى نطبقها على الله تدل على الكمالات التى تتجلى فى المخلوقات، ونستخلص من هذه الواقعة عدة نتائج مهمة، الأولى أن هذه الأسماء التى نطبقها على الله وعلى المخلوقات، ينبغى أن لا تفهم بمعنى متواطئ(٢). فنحن مثلا عندما نقول إن الإنسان حكيم وإن الله حكيم، فإن المحمول "حكيم" ينبغى أن لا يُفهم بمعنى متواطئ؛ أى أنه يقال بنفس المعنى بالضبط، فتصورنا للحكمة مستمر من المخلوقات. وإذا ما طبقنا هذا التصور على الله فإننا فى هذه الحالة نقول شيئا كاذبا عن الله. ذلك لأن الله ليس– ولا يمكن أن يكون حكيما الذى كون فيه الإنسان حكيما تماما. ومن ناحية أخرى فالأسماء التى نطبقها على الله ليست ملتبسة تماما "ولها أكثر من معنى" أعنى أنها ليست مختلفة تماما وكلية من حيث المعنى عن معناها إذا ما طبقت على المخلوقات، وإذا ما كانت ملتبسة تماما فإن علينا أن نستنتج أننا لا نستطيع أن تحصل على معرفة بالله من مخلوقات. وإذا كانت الحكمة عندما تحمل على الإنسان وعندما تحمل على الله يعنيان شيئا مختلفا أتم الاختلاف، فإن كلمة الحكيم عندما تنطبق على الله لن يكون لها أى مضمون أو مغزى ما دامت معرفتنا بالحكمة مستمدة من المخلوقات ولا تقوم على أساس التجربة المباشرة بالحكمة الإلهية، وقد يعترض معترض فيقول إنه على الرغم من أنه من الصواب أنه إذا ما كانت الألفاظ التى تحمل على الله تستخدم يعنى متواطئ، فإننا

(1) S.T. Ia 13, 2.

(٢) اللفظ المتواطئ: Univocalما يقال على أفراده بالتساوى (المترجم).

لن نعرف شيئا عن الله من مخلوقاته إلا أنه إصرار القديس توما على أننا نستطيع أن تعرف شيئا عن الله من مخلوقاته يقوم على واقعة أن المخلوقات بوصفها نتائج أو آثار لله، لابد أنه تظهر الله، رغم أنها لا يمكنها أن تفعل ذلك إلا على نحو ناقص فحسب.

ومع ذلك لو كانت التصورات المستمدة من تجربتنا بالمخلوقات ثم تنطبق بعد ذلك على الله، لا تستخدم بمعنى متواطئ ولا بمعنى ملتبس، فبأى معنى تستخدم ألا يوجد طريق وسط، يجيب القديس توما بأنها تُستخدم بمعنى مماثل، عندما تحمل صفة من الصفات على موجودات مختلفة عن طريق المماثلة، فإن ذلك يعنى أنها تحمل طبقا للعلاقة بشىء ثالث، أو طبقا لعلاقة الواحد منهما بالآخر، كمثال للنوع الأول من حمل المماثلة يقدم مثله المقبل: الصحة[1] يقال عن الحيوان أنه سليم البدن أو صحي لأنه موضوع الصحة أو يمتلك الصحة، فى حين يقال عن الدواء إنه صحى إذا ما كان يسبب الصحة ويقال عن البشرة أنها صحية لأنها علامة على الصحة. فكلمة "صحى" تحمل بمعانى مختلفة على الحيوان بصفة عامة، على الدواء والبشرة أو لون الوجه، طبقًا لعلاقاتها المختلفة بالصحة، لكنها لا تحمل بمعنى ملتبس تماما، لأن المعانى الثلاثة كلها لها علاقة حقيقية بالصحة. والدواء ليس صحيحا بنفس المعنى الذى نقول فيه إن الحيوان سليم البدن "أو صحى" لأن كلمة "صحى" ليست مستخدمة بمعنى متواطئ "بنفس المعنى" وإنما بالمعانى التى تستخدم فيها ليست متواطئة ولا تستخدم بمعنى مجازى على نحو ما نتحدث عن المرعى المبتسم، ويقول القديس توما إن تلك ليست هى الطريقة التى تُحمل بها الصفات على الله والمخلوقات، لأنه ليس علة والمخلوقات ليست على علاقة بموضوع ثالث فنحن ننسب الصفات إلى الله والمخلوقات من حيث إن للمخلوقات علاقة حقيقية بالله ونحن، مثلا عندما ننسب الوجود إلى الله والمخلوقات فإننا ننسب الوجود الأول والأعظم لله بوصفه الوجود الذى يوجد بذاته.

(1) Contra Gent. T. 34. S.T Ia

وثانيا تشبه للمخلوقات بوصفها معتمدة على الله. وليس فى استطاعتنا أن ننسب الوجود إلى الله والمخلوقات بالتساوى، أو بطريقة متواطئة طالما أنهما لا يملكان الوجود بطريق واحدة، كما أننا لا ننسب الوجود بطريقة ملتبسة متعددة المعانى مادامت المخلوقات تملك الوجود رغم أن وجودها لا يشبه الوجود الإلهى وإنما هو وجود مشارك يفتقر إلى غيره.

أما بالنسبة لما تعنيه بالكلمات التى نطبقها على الله والمخلوقات، فإنها تنسب أساسا إلى الله ثم بمعنى ثانوى إلى المخلوقات، فالوجود كما رأينا يتنمى بطريقة جوهرية إلى إله، رغم أنه لا ينتمى جوهريا إلى الموجودات بل من حيث اعتمادها على الله أنه الوجود لكنه وجود من نوع يختلف عن الوجود الإلهي، طالما أنه وجود مأخوذ من غيره مشتق، مفتقر إلى غيره ومتناه، ومع ذلك فعلى الرغم من أن الصفة المشار إليها تُنسب أساسا إلى الله فإن الاسم يُحمل أساسا على المخلوقات والسبب أننا نعرف المخلوقات قبل أن نعرف الله. ولذلك فطالما أن معرفتنا بالحكمة- مثلا مستمد من المخلوقات، وأن الكلمة تدل أساسا على التصور المستمد من تجربنا بالمخلوقات فإن فكرة الحكمة والكلمة يُحملان أساسا على المخلوقات وعلى الله على سبيل المماثلة، وحتى كذلك الحكمة ذاتها فى الواقع "الشئ المشار إليه تنتمى أساسا إلى الله.

٤ - يتأسس الحمل عن طريق المماثلة على أساس التشابه، ويميز القديس توما فى كتابه عن "الحقيقة"[1] بين تشابه النسبة، وتشابه التناسب، بين العدد ٨ والعدد ٤هناك تشابه النسبة بينما النسب بين ٦ إلى ٣، وبين ٤إلى ٢ هناك تشابه التناسب أعنى تشابه نسبتين الواحد منهما إلى الآخر، التشابه معا، حمل الوجود فما يتعلق بالجوهر والعرض المخلوقين لكل منهما علاقة بالآخر، هو مثل للحمل الذى يقوم على المماثلة، طبقا للنسبة، فى حين أن حمل الرؤية، بالنسبة لكل من الرؤية، البصرية والعقلية هى مثال للحمل الذى يقوم على المماثلة طبقا للتناسب، والرؤية المادية بالنسبة

(1) 2, 11, in Corpore.

للعين هى ما يكون الإدراك العقلى أو الرؤية بالنسبة للروح، ولا يوجد سوى تشابه معين واحد بين علاقة العين برؤيتها وعلاقة الروح بإدراكها العقلى، وهو تشابه يمكننا من الحديث عن الرؤية فى كلتا الحالتين، أننا نطبق كلمة "الرؤية" للحالتين لا بطريق متواطئة تماما، ولا بطريقة ملتبسة تماما وإنما بطريقة المماثلة.

والآن فإن من المستحيل أن ننسب أى شئ عن طريق المماثلة إلى الله والمخلوقات بنفس الطريقة التى يكون من الممكن بها أن ننسب الوجود إلى الجوهر والعرض، لأنه ليس ثمة علاقة متبادلة بين الله ومخلوقاته فهناك علاقة حقيقية، بين المخلوقات والله، لكن ليس لله علاقة حقيقة بالمخلوقات، كما أن الله لا يندرج فى تعريف أى مخلوق ما لطريقة التى يندرج بها الجوهر فى تعريف العرض، لكن لا ينتج عن ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك أى مماثلة للنسبة بين الله والمخلوقات، رغم أن الله لا يرتبط بالمخلوقات بعلاقة حقيقة واقعية فى حين أن للمخلوقات علاقة حقيقة واقعية بالله، وفى استطاعتنا تطبيق حد واحد على الله والمخلوقات بفضل هذه العلاقة، وهناك كمالات لا ترتبط بالمادة ولا تتضمن بالضرورة أى نقص أو عيب فى الوجود الذى يحمل عليها والوجود والحكمة والخيرية هى أمثلة أو نماذج لمثل هذه الكمالات، ومن الواضح أننا نحصل على معرفة الوجود أو الخيرية أو الحكمة من المخلوقات، لكن لا تثير من ذلك أن هذه الكمالات موجودة أساسا فى المخلوقات، وبطريقة ثانوية فقط فى الله، أو أنها تحمل أساسا على المخلوقات، وبطريقة ثانوية فحسب على الله، بل على العكس فالخيرية مثلا توجد أساسا فى الله الذى هو الخير اللامتناهى والسبب فى كل خير مخلوق، فهى تحمل أساسا على الله، وبطريقة ثانوية فحسب على المخلوقات، حتى على الرغم من أن خير المخلوق هو الذى نصل إلى معرفته أولا، فمماثلة النسبة ممكنة إذن بفضل علاقة المخلوقات بالله وتشبيها به وسوف أعود إلى هذه النقطة بعد قليل.

ولقد قيل إن القديس توما انتهى إلى هجر مماثلة التناسب لصالح مماثلة النسبة "بالمعنى الذى يمكن قبوله" لكن يبدو أن ذلك غير محتمل فى نظرى، فهو يقدم فى شرحه على كتاب "الأحكام" هذين النوعين من المماثلة، وحتى لو كان يبدو أنه فى كتبه المتأخرة

مثل فى الوجود بالقوة أو الخلاصة ضد الأمم أو الخلاصة اللاهوتية يشدد على مماثلة النسبة، فلا يبدو لى أنه فى ذلك إشارة إلى أنه قد هجر مماثلة التناسب فى أى وقت، ولكن أنه يستخدم هذا النوع من حمل المماثلة: رمزية وصحيحة ففى استطاعتنا أن نتحدث عن الله على أنه شمس ونعنى بذلك ما تعنيه الشمس للعين فى الجسد، فكذلك الله بالنسبة للروح لكننا فى هذه الحالة نتحدث بطرقة رمزية، مادامت كلمة الشمس تشير إلى شىء، مادى ولا يمكن أن تُحمل على الموجود الروحى إلا بمعنى رمزى فحسب، لكنا نستطيع أن نقول إن هناك تشابها معينا بين علاقة الله بنشاطه العقلى، وعلاقة الإنسان بنشاطه العقلى، ونحن فى هذه الحالة نتحدث بطريقة رمزية فحسب ما دام النشاط العقلى هو كذلك كمال خالص

أساس كل مماثلة إذن هو ما يجعل حمل المماثلة ممكنا وهو تشابه المخلوقات بالله، ونحن لا نحمل الحكمة على الله فقط بسبب جميع الأشياء الحكمية، وإلا لا يمكن فى هذه الحالة أن نقول إن الله حجر بالمثل بما أنه سبب كل الحجارة، ولكنا نقول ما أنه حكيم بسبب لأن المخلوقات التى هى أثار لله والتى تظهر الله تشبهه ولأن كمالا خالصا مثل الحكمة يمكن أن يحمل من الناحية الصورية على الله، لكن ما هو هذا التشابه؟ أولا هو تشابه من جانب واحد فحسب أعنى أن المخلوقات تشبه الله. لكنا لا نستطيع أن نقول على نحو سليم إن الله يشبه مخلوقاته، فالله هو المقياس المطلق إن صحً التعبير والمخلوقات ثانيا، لا تشبهه إلا بطريقة ناقصة، فهى لا تمله له تشابها كاملا وذلك يعنى أن المخلوقات تشبهه وتختلف عنه فى آن معا، فهى تشبهه الله من حيث إنها تحاكيه، وهى تختلف عنه من حيث إن هذا التشابه ناقص ومعيب، ومن ثم فالحمل عن طريق المماثلة يقع بين الحمل بالتواطؤ والحمل باللبس، ففى حمل المماثلة ينطبق المحمول على الله والمخلوقات ليس بنفس المعنى بدقة، ولا يعنى أنه مختلف أتمَّ الاختلاف، بل تنطبق بنفس معنى التشابه والاختلاف فى وقت واحد. وفكرة التشابة والاختلاف هذه أساسية فى فكرة المماثلة، وربما تسببت هذه الفكرة فى مشكلات ملحوظة من وجهة النظر المنطقية، لكن سيكون من غير المناسب أن تناقش هنا اعتراضات الوضعين المحدثين على فكرة المماثلة[١].

(1) CF. S.T. Ia, 13, 5, in Corpore.

٥- لو أن المرء قرأ ما كان على القديس توما أن يقوله عن المماثلة، فقد يبدو أنه ببساطة يفحص الطريقة التى نتحدث بها عن الله، والمضامين اللفظية والتصورية لعباراتنا، وأنه لا يثبت بالفعل شيئا عن معرفتنا الحقيقية بالله، لكن المبدأ الأساسى عند القديس توما أن كمالات المخلوقات لابد أن توجد عند الخالق بطريقة أرفع مقاما، بطريقة تتفق مع لا تناهى الله وروحانيته، فمثلا لو أن الله خلق موجودات قليلة فلابد أن يكون إلها عاقلاً، ولا تستطيع أن نفترض أنه أقل من الموجودات العاقلة، وفضلا عن ذلك فإن الموجود الروحى لابد أن يمتلك عقلا لا متناهيا، ومن ناحية أخرى فإن عقل الله لا يمكن أن يكون ملكة متميزة عن ماهيته أو طبيعته، طالما أن الله فعل خالص وليس موجودا مركبا، ولا يمكن لله أن يعرف الأشياء بالتتالى أو التعاقب، طالما أنه لا يتغير وغير قابل للتحديد العرضى وهو يعرف الأحداث المقبلة بفضل أزليته التى بفضلها تكون جميع الأشياء حاضرة أمامه[1]، ولابد لله أن يمتلك كمال العقلانية، لكننا لا نستطيع أن نشكل أى تصور مقنع عن العقل الإلهى: مادمنا لا نملك تجربة به، معرفتنا بالعقل الإلهي ناقصة وغير مقنعة، لكنها ليست كاذبة، وهى معرفة بالمماثلة وهى لا تكون كاذبة إلا إذا كنا على غير علم بنقصانها ونعنى بالفعل أن ننسب إلى الله عقلا متناها بما هو كذلك، ونحن لا نستطيع أن نكف عن التفكير والحديث عن العقل الإلهي من منظور التصورات واللغة البشرية، مادام لا يتوفر لدينا شيء أخر، لكنا على وعى فى الوقت ذاته بأن تصوراتنا ولغتنا ناقصة، فنحن مثلا لا نستطيع أن نكف عن الحديث كما لو كان الله "يتنبأ" بالأحداث المقبلة ولكننا على علم بأن الله بلا ماضٍ ولا مستقبل، وبالمثل لابد أن ننسب إلى الله كمال الإرادة الحرة من زاوية الموضوعات الأخرى غير ذاته، غير أن إرادة الله الحرة لا يمكن أن تتضمن إمكان التغير: فهو يريد بحرية أن يخلق العالم فى الزمان، لكنه أراد ذلك بحرية منذ الأزل: بفضل فعل إرادة واحد يتحد مع ماهيته، ومن ثم فليس فى استطاعتنا أن نشكل عن الإرادة الإلهية الحرة تصوراً مقعنًا، إلا أن علاقة المخلوقات بالله تظهرنا على أنه لابد أن تكون لله إرادة حرة، وفى استطاعتنا أن نتحقق من بعض الأشياء والتى لا يمكن للإرادة الإلهية

(1) CF. S.T. Ia. 14. 12.

الحرة أن تعنيها، ومع ذلك فسوف يتفوق الواقع الإيجابى للإرادة الحرة على فهمنا بالضبط لأننا مخلوقات ولسنا آلهة، فالله هو وحده الذى يستطيع أن يفهم ذاته.

لكن من الصعب أن ننكر أن مشكلة ضخمة تنشأ مرتبطة بنظرية المماثلة، فلو كانت فكرتنا عن العقل مثلا مستمدة من العقل البشرى فمن الواضح أنها لا يمكن لذلك أن تنطبق على الله، ويصر القديس توما على أنه لا يوجد محمول ينطبق على الله والمخلوقات بطريقة متواطئة "أى بمعنى واحد" ومن ناحية أخرى ما لم يكن لدينا استعداد لقبول اللا أدرية فإننا لا نستطيع أن نوافق على أن مثل هذه المحمولات تستخدم بمعنى متواطئ تماما. ما المضمون الإيجابى إذن، لتصورنا عن العقل الإلهى؟! لو أن القديس توما كان يدافع ببساطة عن طريق السلب فلن تظهر المشكلة فسوف يقول ببساطة إن الله ليس "غير عاقل" أو إنه عقل سام بل سيعترف أننا ليس لدينا فكرة إيجابية عما هو العقل الإلهى، غير أن القديس توما لا يلتصق ببساطة بطريق السلب بل يوافق على طريق الإيجاب ومن هنا كان لفكرتنا عن العقل الإلهي مضمون إيجابى، ماذا عساه هذا المضمون الإيجابى أن يكون؟! هل الإجابة: أن المضمون الإيجابى نحصل عليه إذا ما حذفنا ما فى العقل البشرى من قصور: تناهيه، وطابعه الاستطرادى، ووجوده بالقوة.. إلخ؟! لكنا فى هذه الحالة: إما أن نبلغ تصورا لماهية العقل بمعزل عن التناهى واللاتناهى، وهو مفهوم سوف يبدو متواطئا بين الله والمخلوقات، بل حتى ربما ردت السلبيات وإما أن تلغى المضمون تماما أو ضعه فى فكرة ماهية العقل، التى لابد أن تكون متواطئة بين العقل الإلهي والعقل البشرى، ولهذا السبب فإن داتر سكوت فيما بعد أصر على أننا نستطيع أن نشكل تصورات متواطئة فى النظام الحقيقى الواقعى بخصوص الله والعالم، ويقال أحيانا إن التصورات التى تقوم على المماثلة هى من ناحية واحدة أو متشابهة مع التصورات المتواطئة أو مختلفة عنها إلا أن المشكلة ذاتها تعود إلى الظهور، وسوف يكون عنصر المشابهة، عنصرا متواطئا فى حين سيكون عنصر الاختلاف أما سلبا أو يكون بلا مضمون طالما أنه لن تكون لدينا تجربة مباشرة بالله يمكن أن نستمد منها الفكرة لكن من الأفضل إرجاء النظر بعد فى هذه النقطة حتى ندرس نظرية المعرفة عن القديس توما[١].

(١) قارن فيما بعد الفصل الثامن والثلاثين فقرة رقم ٤ .

٦ – ومن الطبيعة أن يؤدى ذكر العقل الإلهى بالمرء إلى طرح السؤال الذى كان يفكر فيه القديس توما عن نظرية الأفكار الإلهية، لقد أثبت أولا وقبل كل شيء أنه لابد أن يكون هناك أفكار فى العقل الإلهي فقد كان الوجود بالضرورة على شكل أفكار إلهية[١] طالما أن الله لم يخلق الأشياء عن طريق الصدفة، بل عمداً طبقا لفكرة نموذجية متصورة فى ذهنه، وهو يلاحظ أن أفلاطون أخطأ فى تأكيده لوجود المثل التى ليست موجودة فى أى عقل وهو يلاحظ أن أرسطو لام أفلاطون بهذا الخصوص. والواقع أن أرسطو الذى لم يكن يؤمن بأى خلق حر لله، لم يلم أفلاطون لأنه جعل الأفكار مستقلة عن العقل الإلهى، وإنما لأنه جعلها موجودة ومستقلة عن العقل البشرى، وإذا ما نظر المرء إلى واقعها الذاتى، وبمعزل عن الأشياء، إذا ما نظر المرء إلى واقعها الموضوعى تصور يحذر القديس توما حذو التراث الذى بدأ من أفلاطون فى تأكيده لوجود أفكار فى العقل الإلهي– وتطور فى الأفلاطونية المتوسطة، وفى الأفلاطونية المحدثة ثم استمر بعد ذلك فى التراث المسيحى، وفى فلسفة القديس أوغسطين وأتباعه.

وأحد الأسباب التى جعلت الأفلاطونية المحدثة تضع أفكاراً فى النوس Nous[٢] الأقنوم الثانى أو الأول الذى يفيض من الوجود الإلهي ولم تضع الأفكار فى الواحد أو الألوهية العليا، هو أن وجود كثرة من الأفكار فى الله لابد فى رأيهم، أن يفسد الوحدة الإلهية، فكيف واجه القديس توما هذه الصعوبة إذا كان التميز الوحيد فى الله الذى سمح به هو تميز الأشخاص الإلهية الثلاثة فى التثليث "وهو فى هذا التميز لم يكن يعمل بالطبع بوصفه فيلسوفا" إجابته هى بين إحدى وجهات النظر لابد لنا أن نقول إن هناك كثرة فى الله كما قال أوغسطين مادام الله يعرف كل شئ فرد يخلقه، لكن من وجهة أخرى لا يمكن أن تكون هناك كثرة من الأفكار فى الفرد يشير بالفكرة إلى مضمون الفكرة، فلابد للمرء عندئذ أن يسلم بوجود كثرة من الأفكار فى الله، طالما أن

---

(1) S.T.Ia, 15.I.

(٢) النوس Nous مصطلح يونانى يعنى "العقل الكلى أو العقل الكونى" وكان انكساجوراس هو أول من استخدمه للدلالة على علة الأشياء جميعا (المترجم).

عقل الله يتحد مع ماهيته التى لا تنقسم ولا يمكن أن تتلقى تعينات أو تحديدات أو أى نوع من التركيب. فالله يعرف ماهيته الإلهية ليس فقط كما هى فى ذاتها، بل أيضا على أنه يمكن محاكاتها خارج ذاتها أكثر من المخلوقات، وفعل المعرفة هذا، على نحو ما هو موجود فى الله هو واحد ولا ينقسم وهو متحد مع ماهيته، لكن طالما أن الله لا يعرف ماهيته فحسب على أنها يمكن محاكاتها فى كثرة من المخلوقات وإنما يعرف كذلك أنه فى معرفته لماهيته فإنه يعرف كثرة من المخلوقات فإننا نستطيع، ولابد أن نتحدث عن كثرة من الأفكار فى الله، لأن الفكرة لا تعنى الماهية الإلهية على نحو ما هى فى ذاتها، وإنما تعنى الماهية الإلهية كنموذج لهذا الشيء أو ذاك وهى نموذج لكثرة من الموضوعات وبعبارة أخرى: الحق والباطل من عباراتنا عن الله لابد أن يقدر من منظور اللغة البشرية، وإنكار كثرة الأفكار فى الله بغير تحفظ لابد أن يعنى إنكار أن الله يعرف كثرة الموضوعات، لكن الحقيقة هى أن الله يعرف ماهيته بوصفها قابلة للمحاكاة من كثرة المخلوقات لابد أن لا يتقرر بهذه الطريقة التى تجعله يعنى أن هناك كثرة من الأنواع الحقيقية أو الأنماط المتمايزة حقا فى العقل الإلهى(١).

هذه المناقشة للأفكار الإلهية على قدر من الأهمية لأنها تظهرنا على أن القديس توما لم يكن مجرد تابع لأرسطو، وإنما هو من هذه الزاوية على الأقل- كان من أنصار التراث الأفلاطونى الأوغسطينى. الواقع أنه على الرغم من أنه رأى بوضوح أن عليه أن يحافظ ضد إفساد البساطة الإلهية، ولم يكن قانعا بالقول بأن الله بفعل واحد من عقله "فكرة" واحدة يعلم ماهيته بوصفها قابلة للمحاكاة. لكنه يؤكد أن هناك كثرة من الأفكار فى الله. ولا شك أنه قدم مبرراته لذلك، لكن لدى المرء انطباعا بأن مبررًا غير معلن هو احترامه لأوغسطين وطريقته فى الكلام، غير أن من الصواب أن نقول إنه لابد من عمل تفرقة أننا عندما نستخدم اليوم مصطلح "فكرة" فمن الطبيعى أن نشير إلى فكرة ذاتية، أو دلالة ذهنية، وبهذا المعنى فإن القديس توما لا يسمح بوجود كثرة من الأفكار فى الله متمايزة حقا الواحدة من الأخرى. وأما القديس توما يعتقد أساسا فى أن الفكرة

(1) CF.S.T. Ia, 14, 1-5, Contra Gent. 53.

بمعنى الصورة النموذجية ومادامت الماهية الإلهية كما يعرفها العقل الإلهي معرفة تقابله للمحاكاة فى كثرة من المخلوقات كمنوذج من الموضوعات الحيزة، فقد شعر بأنه ملزم بالحديث عن كثرة من العقول فى الله على الرغم من أنه كان عليه أن يؤكد أن هذه الكثرة تتألف ببساطة من معرفة الله لماهيته من زاوية كثرة المخلوقات ولا تدل على تمايز حقيقى فى الله.

٧ - لقد تحدثنا عن العقل الإلهي، وعن الإرادة الإلهية وعن الخير الإلهي، وعن الوحدة، والبساطة الخ فهل هذه الصفات لله متمايزة حقا الواحدة عن الأخرى، وإذا لم تكن متمايزة، فما هو مبررنا للحديث عنها كما لو كانت متمايزة؟ إن صفات الله ليست فى الواقع، متمايزة بعضها عن بعض مادام الله بسيطا: فهى متحدة مع الماهية الإلهية. العقل الإلهي ليس متمايز بالفعل عن الماهية الإلهية، ولا مع الإرادة الإلهية، إن العدالة الإلهية والرحمة الإلهية متحدتان على نحو توجدان فى الله، ومنع ذلك فبغض النظر عن واقعة أن بنية لغتنا تضطرنا للحديث بلغة المحمول والموضوع فإننا نفهم الكمال الإلهي مجزأ إن صحّ التعبير ونحن لا نبلغ معرفتنا الطبيعية بالله إلا بتأمل المخلوقات أو آثار الله وطالما أن كمالات المخلوقات أو تجليات أو انعكاسات الله فى المخلوقات مختلفة، فإننا نستخدم أسماء مختلفة لتدل على هذه الكمالات المختلفة، لكن لو استطعنا أن نفهم الماهية الإلهية كما هى فى ذاتها ولو استطعنا أن نطلق عليها اسمها المناسب، لكان لابد من استخدام اسم واحد فقط[1]، لكنا لا نستطيع أن نفهم الماهية الإلهية فنحن لا نعرفها إلا بواسطة تصورات متنوعة ومن ثم فلدينا كى نستخدم كلمات مختلفة متنوعة للتعبير عن الماهية الإلهية، على الرغم من أننا نعرف فى الوقت ذاته أن الواقع الفعلى الذى يطابق جميع هذه الأسماء هو حقيقة واقعية Reality واحدة وبسيطة ولو اعترض معترض قائلاً إن إدراك شىء ما على غير ما هو عليه يعنى تصوره بطريقة باطلة وزائفة، أجبناه بأننا لا نتصور أن الموضوع يوجد بطريقة غير ما هو عليه، فنحن نعرف أن الله هو بالفعل وجود، لكنا عقولنا متناهية استطرادية وأننا

(1) Contra. Gent. I, 31.

لا نستطيع أن نعرف الله إلا بواسطة انعكاساته المختلفة فى المخلوقات فمعرفتنا بالله إذن ناقصة غير كافية لكنها ليست كاذبة أو باطلة(١)، والواقع أن هناك أساسا متينا فى الله، لتصوراتنا المركبة والمتميزة، غير أن هذا الأساس لا يضع تميزا حقيقيًا فى الله بين الصفات الإلهية لكن ببساطة كما له اللامتناهية لا يمكن للعقل البشرى فهمه من تصور واحد، وذلك على وجه الدقة بسبب ثرائه اللامتناهى.

٨ - الاسم المناسب لله أكثر من غيره عند القديس توما(٢)، هو الاسم الذى أعطاه لموسى عند الحليقة المتوقدة(٣)، هو ما هو Quiest ففى الله لا توجد تفرقة ولا تميز بين الماهية والوجود، فهو لم يلتق وجوده لكنه هو نفسه وجوده وهو عين ماهية التى توجد، أما بالنسبة للمخلوقات فليس هناك مخلوق يخيب فيه التميز بين الوجود والماهية فكل مخلوق حسن، وكل مخلوق حق، لكن ليس هناك مخلوق هو عين وجوده، وليس من ماهية أى مخلوق أن يوجد، أما بالنسبة لله فوجوده ذاته ipsum esse هو ماهية الله. والاسم المشتق من هذه الماهية يناسب الله أكثر من غيره، فالله، مثلاً هو الخير وتتحد خيريته مع ماهيته فى هوية واحدة، إلا أن الخيرية فى تجربتنا البشرية تتبع الوجود وتصاحبه رغم أنها لا تتميز عنه حقا بل نتصورها على أنها ثانوية لكن عندما تقول الله هو الوجود بذاته فكما لو كنت تتحدث عن طبيعته الباطنية إن صح التعبير وكل اسم آخر بطريقة أو بأخرى غير كاف فلو قلنا مثلاً إن الله هو العدالة اللامتناهية فإننا نقول شيئا صحيحا، لكن لما كان العقل يفرق بالضرورة بين العدالة والرحمن حتى على الرغم من أننا نعرف أنهما متحدان فى الله. فإن العبارة التى تقول الله هو العدالة اللامتناهية

---

(1) CF. S.T. 13. 13, 12 in Corpore and ad 3.

(2) S.T.Ia, 3, 11, Contra. Gent., I.22.

(٣) فى الحوار الذى دار بين الله وموسى فى سيناء "قال موسى لله هو أنا آتى إلى بنى إسرائيل وأقول لهم أله آبائكم أرسلنى إليكم. فإذا قالوا لى ما اسمه فماذا أقول لهم؟. فقال الله لموسى أهيه الذى أهيه. وقال هكذا تقول لبنى إسرائيل الله أرسلنى إليكم... سفر الخروج الإصحاح١٢-١٤ فعندما سأل موسى ربه عن اسمه جاءه الجواب مباشرة: أنا أكون ما أكون Ego sun sum qui هكذا تقول لبنى إسرائيل "أهية أى الوجود" أرسلنى إليكم. قارن: اتين جلسون "روح الفلسفة فى العصر الوسيط" ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام - مكتبة مدبولى ١٩٩٦ ص٩٠ من الطبعة الثالثة (المترجم)

تكون تعبيرا غير كاف عن الماهية الإلهية أن الأسماء التى نستخدمها فى حديثنا عن الله مشتقة من تجربتنا بالصورة المتناهية. وتعبر أساساً عن هذه الصور، لكن الاسم هو ما هو موجود "يكون ما يكون" تدل لا على صورة محددة، بل على "محيط الجوهر اللامتناهى".

الفصل السادس والثلاثون

القديس توما الأكويني (٦)

"الخلــق"

١ - الخلق من العدم. ٢ - الله وحده هو الذي يستطيع أن يخلق.

٣ - الله يخلق بحرية. ٤- دافع الخلق.

٥ - استحالة الخلق منذ الأزل لم يبرهن عليها أحد.

٦ - هل يستطيع الله أن يخلق كثرة لا متناهية بالفعل.

٧- القدرة الإلهية على كل شئ. ٨- مشكلة الشر.

١ - مادام الله هو العلة الأولى للعالم، ومادامت الموجودات المتناهية موجودات حادثة، تدين بوجودها إلى الوجود الضرورى، فلابد للموجودات المتناهية أن تصدر عن الله عن طريق الخلق، وفضلا عن ذلك فإن هذا الخلق لابد أن يكون خلقا من عدم، فلو أن المخلوقات كانت مصنوعة من مادة موجودة مسبقا فإن هذه المادة إما أن تكون هى الله نفسه أو شيئًا آخر غيره، لكن الله لا يمكن أن يكون هو مادة الخلق طالما أنه موجود بسيط روحانى غير قابل للتغير، ولا يمكن أن يكون هناك شىء مستقل عن العلة الأولى، فلا يمكن أن يكون هناك سوى وجود ضرورى واحد، ومن ثم فالله سابق بطريقة مطلقة، وإذا كان لا يمكن له أن يتغير، فلا يمكن له أن يتخارج فى الخلق، ومن ثم فلابد أن يكون قد خلق الله من العدم ex Nihilo وهذه العبارة ينبغى أن لا تؤخذ على

أنها تعنى أن العدم ex Nihilo شيء مادى يصنع منه الله العالم، وعندما يقال إن الله خلق العالم من العدم فإما أن ذلك يعنى أن العدم كان موجوداً فى البداية ثم خلق الله العالم من العدم وإما أن ذلك يعنى أن العدم كان موجودا فى البداية ثم كان هناك شيء ما بعد ذلك أو أن عبارة من العدم ex Nihilo لابد أن تفهم على أنها مرادف العبارة "ليس من مكان ما" Non ex aliquot أو ليس من شيء ما. من ثم لا يكون الاعتراض بأنه لا شئ يخرج من لا شيء مناسبا طالما أن العدم لا ينظر إليه على أنه علة فاعلة، ولا أنه علة مادية، فى حين يكون الله فى عملية الخلق هو العلة الفاعلة، وليس ثمة علة مادية أيا كان نوعها وعلى ذلك فليس الخلق حركة أو تغير بالمعنى الصحيح، وطالما أنه ليس حركة فليس هناك تتابع فى فعل الخلق.

الخلق منظوراً إليه من زاوية فعل الخلق أعنى من زاوية المخلوق هو علاقة حقيقية بالله بوصفه مبدأ وجود المخلوق لكل مخلوق من واقعة أنه مخلوق، علاقة حقيقية بالله بوصفه خالقا لكن المرء لا يستطيع أن يسير فى الطريق المعاكس ويقول إن لله علاقة حقيقية بمخلوقاته. فمثل هذه العلاقة بالله إما أن تكون ممتدة مع الجوهر الإلهى أو تكون عرضا لله، غير أن الجوهر الإلهى لا يمكن أن يكون مرتبطا ارتباطا ضروريا بالمخلوقات طالما أنه فى هذه الحالة لابد أن يكون الله معتمدا فى وجوده على المخلوقات بطريقة ما فى حين أن الله من ناحية أخرى بوصفه بسيطا بطريقة مطلقة لا يمكن أنه يتقل أعراضا أو أن تكون له أعراض(١). والعبارة التى تقول إن الله بوصفه خالقا ليس له علاقة حقيقة بالمخلوقات لابد أن تبدو غريبة عند أول سماعها، كما لو كانت تعنى عند سماعها أن الله لا يهتم بمخلوقاته ولا يكترث بها، لكن هناك نتيجة منطقية محددة تنتج عن ميتافيزيقا القديس توما الأكوينى ونظريته فى الطبيعة الإلهية، إما أن الله يرتبط بمخلوقاته بجوهره ذاته فهذا شيء لا يوافق عليه القديس توما طالما أنه فى هذه الحالة: ليس فقط أن الخلق سيكون أزليا بالضرورة، بل إننا نعرف من الوحى أن الخلق ليس أزليا لكن الله لا يمكن أن يوجد بمعزل عن مخلوقاته، فلابد أن يشكل الله مع المخلوقات

(1) Contra Gent. 2.11-13 S.T. Ia, 45, 3, De potential, 3.

شمولا، Totality وسوف يكون من المستحيل تفسير الكون والفساد لأفراد المخلوقات، ومن ناحية أخرى فلو أن المرء تحدث عن أن العلاقة تقع داخل نطاق مقولة من مقولات الأعراض التسعة، فإن مثل هذه العلاقة أيضا غير مسموح بها فى الله، فاكتساب مثل هذا العرض مستحيل من جانب الله، لو كان الله فعلا خالصًا بدون وجود بالقوة، ومن ثم فمن المستحيل بالنسبة للقديس توما أن يوافق على أن الله بوصفه خالقا أن تكون له علاقة حقيقية بالله، فكان لابد له أن يقول إن العلاقة ذهنية أو عقلية Relatio Rationis ينسبها العقل البشرى إلى الله، لكن الإسناد رغم ذلك مشروع، طالما أن الله بوصفه خالقا، وليس فى استطاعتنا أن نعبر عن هذه العلاقة بلغتنا البشرية دون أن نتحدث رغم ذلك كما لو كان الله يرتبط بالمخلوقات والنقطة المهمة هى أننا عندما نتحدث عن المخلوقات على أنها مرتبطة بالله، وعن الله على أنه مرتبط بالمخلوقات فإنه ينبغى علينا أن نتذكر أن المخلوقات هى التى تعتمد على الله، وليس الله هو الذى يعتمد على المخلوقات، وبالتالى فإن العلاقة الحقيقية بينهما، وهى علاقة اعتماد، إنما توجد فى جانب المخلوقات وحدها.

٢ - القدرة على الخلق ميزة لا يمكن أن يوصف بها أى مخلوق[1]، فهى لله وحده. والسبب الذى جعل بعض الفلاسفة من أمثال ابن سينا يدخلون موجودات وسيطة هو أنهم اعتقدوا أن الله يخلق بضرورة طبيعية، فلابد أن تكون هناك مراحل متوسطة بين البساطة المطلق لله وكثرة المخلوقات وتعددها، لكن الله لا يخلق بضرورة طبيعية، وليس هناك مبرر لماذا ينبغى عليه أن لا يخلق مباشرة كثرة من المخلوقات لقد اعتقد بطرس اللمباردى أن القدرة على الخلق يمكن أن ينقلها الله إلى المخلوق بطريقة تجعل الأخير يمكن أن يعمل كالة وليس بقدرته الذاتية، فذلك مستحيل مادام إذا كان على المخلوق أن يسهم فى الخلق بأية طريقة، فإن قدرته الخاصة ونشاطه سوف يوجدان، وطالما أن هذه القدرة متناهية مثل المخلوق نفسه، فإنها لا تستطيع إنجاز فعل يتطلب قدرًا لا متناهيًا، وهو الفعل الذى يجتاز الهوة اللامتناهية بين اللاوجود والوجود.

(1) CF. De potential, 3,4.

٣ – لكن إذا كان الله لا يخلق بضرورة طبيعية فكيف يخلق؟ إن الوجود العقلى الذى لا يوجد فيه أى عنصر من اللاوعى والذى يضئ ذاته ويمتلك نفسه بطريقة كاملة، لا يمكن أن يعمل بأية طريقة أخرى إلا طبقًا للحكمة، وبمعرفة كاملة، وإذا تحدثنا بطريق جافة قلنا أن الله لابد أن يعمل بدافع، وتلك هى النظرة الغرضية– هو الخير، إلا أن طبيعة الله ليست هى فقط العقل اللامتناهى بل هى أيضا الإرادة اللامتناهية، وإن هذه الإرادة حرة، والله يحب نفسه بالضرورة طالما أنه هو نفسه الخير اللامتناهى، إلا أن الموضوعات التى تتمايز عن ذاته، وإرادته ليست متمايزة فى الواقع عن ماهيته، فنحن مضطرون للقول بأن الله يختار بحرية هدفا أو غاية يتصور أنها خير، ومن المؤكد أن اللغة المستخدمة تشبيهية، لكنا ليس لدينا سوى اللغة البشرية تحت تصرفنا، وليس فى استطاعتنا التعبير عن الحقيقة التى يقول إن الله خلق العالم بإرادة حرة، دون أن نوضح، أن فعل الإرادة الذى خلق به الله العالم لا هو فعل أعمى ولا هو فعل ضرورى متبعا، إذا تحدثنا بطريقة بشرية– إدراك الخير على أنه خير وليس على أنه ضرورى بالنسبة لله.

٤ – ما هو الدافع الذى من أجله أقدم الله على فعل الخلق؟ إن الله بوصفه الكمال اللامتناهى لا يمكن أن يخلق بغرض أن يحقق شيئا لنفسه فهو يخلق لا لكى يحصل على شيء أو إنما لكى يعطى، لكى ينشر ميزة[1] وإذن عندما يقال أن الله خلق العالم لمجده الخاص، فلا ينبغى أن تؤخذ العبارة على أنها تعنى أن الله يحتاج إلى شيء ليس موجوداً عنده بالفعل، كما أنه لا يريد أن يجنى شيئا إذا ما تحدث المرء بشيء من عدم الاحترام– أو أن يظفر بجوقة من المعجبين، بل إن إرادة الله بالأحرى لا يمكن أن تتمد على شئ خارج ذاته، وأنه هو نفسه بوصفه الخير اللامتناهى لابد أن يكون غاية فعله اللامتناهى لإرادته، وأنه فى حالة فعل الخلق فإن الغاية هى خيريته التى يمكن نقلها إلى الموجودات خارج ذاته، وتتمثل الخيرية الإلهية فى جميع المخلوقات على الرغم من أن الموجودات العاقلة تجعل من الله غاية لها بطريقتها الخاصة، مادامت قابلة لأن

(1) S.T. Ia, 44, 4.

تعرف الله وأن تحبه: وجميع المخلوقات تمجد الله بأن تمثل خيره وتشارك فيه، فى حين أن الموجودات العاقلة قادرة على تقدير الخير الإلهى، بوعى، وأن تحبه، مجد الله، وتجلى خيريته، ليست بهذا الشكل شيئا منفصلا عن خير المخلوقات لأن المخلوقات تبلغ غايتها فإنها تفعل الأفضل لنفسها، بأن تظهر الخيرية الإلهية[١].

٥ - القول بأن الله خلق العالم بحرية، لا يظهرنا بذاته على أنه خلقه فى الزمان، وأن للزمان بداية، ولما كان الله أزليا، فربما يكون قد خلق العالم منذ الأزل، ولقد رفض القديس توما الموافقة على استحالة هذا الفرض، لأنه اعتقد أنه يمكن فلسفيا إثبات أن العالم خُلق من العدم، ولكنه يؤكد أن لا شىء من البراهين الفلسفية أثبت أن هذا الخلق قد تم فى الزمان، وأمكن أن يحدد، من الناحية المثالية، اللحظة الأولى من الزمان باعتبارها اللحظة الحاسمة، مختلفا من هذه الزاوية عن القديس ألبيرت. ومن ناحية أخرى فإن القديس توما يؤكد - ضد الرشديين- أننا لا يمكن أن نبيّن فلسفياً أن العالم لا يمكن أن يكون له بداية فى الزمان، وأن الخلق فى الزمان مستحيل، وبعبارة أخرى على الرغم من أن القديس توما كان على وعى تام بأن العالم قد خُلق بالفعل فى الزمان، وليس منذ الأزل، فإنه كان مقتنعا بأن هذه الواقعة لا تُعرف إلا عن طريق الوحى، وأن الفيلسوف لا يستطيع أن يُحسم هذه المسألة مسألة ما إذا كان العالم قد خُلق فى الزمان أو منذ الأزل، وهكذا فإنه يؤكد فى معارضة المتذمرين إمكان "على قدر ما نعلم" الخلق منذ الأزل، وهذا يعنى عمليًا أنه يبيّن، أو على الأقل كان راضيا أنه استطاع أن يبيّن أن نوع الحجة التى قدمها القديس بونافنتورا ليبرهن بها على استحالة الخلق منذ الأزل ليست حاسمة ولا مقنعة، وليس من الضرورى أن نذكر ردود القديس توما مرة أخرى طالما أن هذه الردود، أو بعضها على الأقل، سبق أن قدمناها عندما كنا ندرس فلسفة القديس بونافنتورا[٢]، ويكفى أن نسترجع واقعة أن القديس توما لم ير تناقضا داخليا فى فكرة وجود تسلسل بلا بداية، فمشكلة ما إذا كان يمكن

(1) CF. S.T. Ia, 65, 2.

(٢) قارن الفصل السابع والعشرين فيما سبق.

للعالم أن يمر بزمان لا متناه لا تنشأ فى رأيه، طالما أنه لا يوجد على وجه الدقة مرور من خلال تسلس لامتناه إذا لم يكن هناك حد أول فى السلسلة، وفضلا عن ذلك فإن السلسلة لا يمكن عند القديس توما أن تكون لا متناهية من قبل من جانب **ex parte ante** ومتناهية من بعد من جانب آخر **ex parte post** وهناك إمكانية الإضافة إلى الحد الأقصى من التناهى، وبصفة عامة ليس هناك تناقض بين أن يكون مخلوق "يظهر إلى الوجود" وبين الوجود منذ الأزل، إذا كان الله أزليا فإنه يمكن أن يكون قد خلق العالم منذ الأزل.

ومن ناحية أخرى فإن القديس توما يرفض الحجج التى تدعم بإصرار خلق العالم من الأزل: لابد لنا أن نؤمن إيمانا راسخا كما علمنا الإيمان الكاثوليكى أن العالم لم يكن دائما موجودًا، وأن هذا الوضع لا يمكن أن تتغلب عليه أية براهين فزيقية[(١)]، قد يقال مثلا إنه لما كان الله هو علة العالم، ولما كان الله أزليا فلابد أن يكون العالم الذى هو نتيجة لهذه العلة أزليا أيضا. ولما كان الله لا يمكن أن يتغير طالما أنه لا يحتوى على أى عنصر من عناصر الوجود بالقوة، ولا يمكن أن يتقبل تحديدات جديدة أو تعديلات جديدة، فإن الفعل الخالق، أو فعل الخلق الإلهى الحر، لابد أن يكون أزليا، ومن ثم لابد أن تكون نتيجة هذا الفعل أيضا أزلية، وكان على القديس توما أن يوافق بالطبع على أن فعل الخلق بما هو كذلك أى فعل الإرادة الإلهية أزلى ما دام يتحد مع الماهية الإلهية فى هوية واحدة، لكنه يذهب إلى أن ما ينتج من ذلك هو ببساطة أن الله أراد بحرية منذ الأزل أن يخلق العالم، وليس أن العالم قد ظهر إلى الوجود منذ الأزل، إننا إذا ما نظرنا فى هذا الموضوع كفلاسفة فحسب، أى إذا ما جردنا ما قاله الوحى عن خلق العالم فى الزمان، فإن كل ما نستطيع أن نقوله إن الله ربما أراد بحرية منذ الأزل، وأن العالم ينبغى أن يظهر إلى الوجود فى الزمان أو إن الله ربما أراد بحرية منذ الأزل: ولسنا ملزمين أن نستنتج ان الله لابد أن يكون قد أراد منذ الأزل أن العالم لابد أن يوجد منذ الأزل. وبعبارة أخرى لابد أن يكون الفعل الإلهي الخالق أزليا، لكن النتيجة

(1) De Potentia, 3,17.

الأزلية لهذا الفعل سوف تنتج بالطريقة التى أرادها الله، فإذا ما أراد الله أن تكون نتيجة الخارجية وجود بعد عدم، فلن يكون لها وجود منذ الأزل ab eaterno حتى على الرغم من أن فعل الخلق ينظر إليه على وجه الدقة على أنه فعل الله وأنه أزلى(١).

٦ – أحد الأسباب التى قدمها القديس بونافنتورا لكى يبيّن أن العالم لابد أن يكون مخلوقا فى الزمان، وأنه لا يمكن أن يكون قد خُلق منذ الأزل، هى أنه لو كان قد خُلق منذ الأزل لكان لابد أن يكون فى الوجود الآن عدد لا نهاية له من الأرواح البشرية الخالدة، وأن الكثرة اللامتناهية الفعلية مستحيلة، فما الذى يؤكده القديس توما الأكوينى بخصوص قدرة الله على خلق كثرة لا متناهية؟ المشكلة التى تظهر بخصوص الكثرة، (الأجناس الكمية) يتابع فيها القديس توما أرسطو فى رفضه لإمكان الكم اللامتناهى، ففى كتابه "عن الحقيقة"(٢) يلاحظ القديس توما أن المبرر الوحيد المشروع للقول بأن الله لا يمكن أن يخلق كثرة لا متناهية بالفعل لابد أن يكون النفور أساسا، أو التناقض فى فكرة مثل هذا اللاتناهى، لكنه أرجأ أى قرار فى هذا الموضوع، وهو يؤكد فى كتابه "الخلاصة اللاهوتية"(٣) بطريقة مطلقة أنه لا يمكن أن تكون هناك كثرة فعلية لا متناهية طالما أن كل كثرة مخلوقة لابد أن يكون لها عدد معين فى حين أن الكثرة اللامتناهية لابد أن تكون بغير عدد معين، لكنه فى بحثه "أزلية العالم فى معارضة المتذمرين" عندما بحث الاعتراض ضد إمكان خلق العالم منذ الأزل، وأنه لابد أن يكون هناك عندئذ عدد لا متناه من الأنفس البشرية الخالدة– فى هذا البحث أجاب بأن الله قادر على خلق العالم بدون بشر، أو أنه قادر على خلق العالم من ناحية أخرى لم يبرهن بعد على أن الله لا يستطيع أن يخلق اللامتناهى فى الفعل، وربما كانت الملاحظة الأخيرة تشير إلى تغير فى ذهن القديس توما الأكوينى أو تردد بخصوص

(١) انظر بهذا الخصوص: Contra Gent 2,31-7S.T.Ia, 46. I Depentia 3,17 أزلية العالم فى معارضة المتذمرين.

(2) I, 2,10.

(3) Ia, 7.4, I, 46, ad. S.

مشروعية برهنته السابقة، لكنه لم يسترجع بصراحة ما قاله فى "الخلاصة اللاهوتية" وربما لا تزيد الملاحظة عن كونها "حجة من منظور إنسانى" فأنت لم تبرهن بعد على استحالة وجود كثرة لامتناهية وعلى أى حال فمن منظور الخلاصة اللاهوتية ومن منظور التقارب الزمنى مع بحثه فى أزلية العالم للجزء الأول من "الخلاصة اللاهوتية" فقد يبدو من التسرع والعجلة أن تنتهى إلى أكثر من إمكان التردد من جانب القديس توما بصدد استحالة الكثرة اللامتناهية بالفعل.

٧ – السؤال عما إذا كان الله قادراً أو غير قادر على خلق كثرة لا متناهية بالفعل، من الطبيعى أن يؤدى إلى سؤال أوسع عن المعنى الذى نفهم به أن الله قادر على كل شىء، فإذا كانت القدرة على كل شئ تعنى القدرة على عمل كل شئ، فكيف يكون الله قادراً على كل شىء وإذا لم يكن فى استطاعته أن يجعل من الإنسان حصانا، أو أن يجعل ما حدث لا يمكن أن يحدث؟ وفى إجابة القديس توما على هذه الأسئلة يلاحظ أولا وقبل كل شىء، أن الصفة الإلهية "قادر على كل شىء" أن الله يستطيع أن يفعل كل ما هو ممكن، لكن عبارة "كل ما هو ممكن" ينبغى أن لا تفهم على أنها مرادفة لعبارة كل ما هو ممكن بالنسبة لله لأنه فى هذه الحالة فإننا عندما نقول إن الله قادر على كل شىء فلابد أن نقصد أن الله قادر على فعل كل ما يستطيع هو فعله– وعلى عبارة لا تقول شيئا– فكيف يمكن إذن أن نفهم عبارة كل ما هو ممكن؟ ما هو ممكن ما لا يتضمن نفورا داخليا من الوجود، وبعبارة أخرى الوجود الذى لا يتضمن تناقضاً أما ما يتضمن تناقضا من حيث فكرته ذاتها فلا هو فعلى ولا هو ممكن، بل عدم، فمثلا القول بأن الإنسان، فى الوقت الذى يظل فيه إنسانا، ينبغى أيضا أن يكون حصانا، يتضمن تناقضا[1]، لأن الإنسان عاقل والحصان غير عاقل، والعاقل وغير العاقل متناقضان ولا شك أننا نستطيع أن نتحدث عن الحصان البشرى أو الإنسان الحصانى، لكن العبارتين لا تشيران إلى شىء سواء أكان موجوداً فعلا أو ممكنا، فهما معا لهو فى الكلام محض لا يشير إلى شىء فعل كل ما هو ممكن لا يشير إلى حد

(1) CF. S.T. Ia, 25, 3-4 De Potentia I, 7.

لقدرة الله، لأن القدرة لا يكون لها معنى إلا فى مجال الممكن، فكل ما له وجود أو يمكن أن يكون له وجود فهو موضوع للقدرة الإلهية، أما ما هو متناقض ذاتيا فهو لا يمكن أن يكون موضوعا على الإطلاق، ولذلك فمن الأفضل أن نقول إن ما يتضمن تناقضا لا يمكن أن يتم فعله، بدلا من أن نقول إن الله لا يستطيع فعله".

لكن لا ينبغى أن نتخيل أن هناك مبدأ للتناقض يقف خلف الله ويخضع له الله، كما كان آلهة اليونان يخضعون لآلهة القدر أو المصير. فالله هو الوجود الأسمى، هو الوجود الموجود بذات، وإرادته فى الخلق هى إرادته فى أن يخلق شبيها بذاته، أعنى شيئا يشاركه الوجود، أما ذلك الذى يحتوى على تناقض فهو ضد الوجود إلى أقصى حد ولا يمكن أن يكون له وجود، لو كان له وجود شبيها بالله. وإذا كان فى استطاعة الله أن يريد ما هو متناقض ذاتيا لكان فى استطاعة الله أن يريد ما هو متناقض ذاتيا لكان فى استطاعته ان يترك طبيعته الخاصة، ولكان فى استطاعته أن يحب ما لا يحمل شبيها له أيا كان، وهو ما ليس شيئا على الإطلاق وهو ما لا يمكن التفكير فيه مطلقا. لكن إذا كان يمكن لله أن يعمل بهذه الطريقة ما كان إلها، فالله لا يخضع لمبدأ التناقض، بل أن مبدأ التناقض هو بالأحرى الذى يتأسس بناء على طبيعة الله، فإذا افترضنا إذن، مع بطرس الدميانى، "أو مع ليوشستوف" أن الله أعلى من مبدأ التناقض، بمعنى أن الله يمكن أن يفعل ما هو متناقض ذاتيا- فإن مثل هذا الافتراض يعنى أننا يمكن أن نفترض أن الله يمكن أن يعمل بطريقة لا تتسق مع طبيعته أو تعارضها، وذلك افتراض لا معقول Absurd[(١)].

لكن ذلك لا يعنى أن الله لا يستطيع أن يفعل إلا ما يفعله فحسب، فلا شك أن من الصواب أنه تقول إن مادام الله يريد نظام الأشياء الذى خلقه بالفعل والموجود بالفعل، فإنه لا يستطيع أن يريد نظاما آخر مادامت الإرادة الإلهية لا يمكن أن تتغير مثلما

(1) CF. Contra. Gent. 7,24.

تتغير إرادتنا المتناهية، لكن السؤال لا يخص القدرة الإلهية، على افتراض أن الله قد اختار بالفعل، لكن بخصوص القدرة الإلهية المطلقة أعنى ما إذا كان الله مقيداً بإرادة النظام الفعلى الذى أراده، أو ما إذا كان يستطيع أن يريد نظامًا آخر، والجواب أن الله لم يرد هذا النظام الموجود للأشياء بطرق ضرورية، والسبب أن غاية الخلق هى إظهار الخير الإلهي الذى يتفوق بذلك على أى نظام مخلوق لم يوجد ولا يمكن أن تكون هناك حلقة ضرورية بين النظام المعطى وغاية الخلق وليس ثمة قاسم مشترك بين الخير الإلهي والنظام المخلوق، ولا يمكن أن يكون هناك أى نظام مخلوق، أى عالم يكون ضروريا للخير الإلهي أعنى لا متناهيا، ولا يقبل أى زيادة، فلو أن أى نظام مخلوق يتناسب مع الخير الإلهى، مع الغاية، فإن الحكمة الإلهية لابد عندئذ أن تكون مقيدة باختيار ذلك النظام الجزئى. لكن لما كان الخير الإلهي لا متناهيا وكان الخلق متناهيا بالضرورة فلا يمكن أن يكون هناك نظام مخلوق يتناسب بالمعنى مع الخير الإلهي(١).

يتضح مما سبق الإجابة عن الأسئلة عما إذا كان الله يمكن أن يضع الأشياء على نحو أفضل مما صنع أو يستطيع أن يضع الأشياء أفضل مما هى عليه(٢)، إن الله بمعنى ما - لابد دائما أن يعمل بأفضل طريقة ممكنة، وطالما أن عمل الله يتحد مع ماهيته فى هوية واحدة، ومع خيره اللامتناهى، فإننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن الموضوع الخارجى العرضى للعقل الإلهي أى المخلوقات، لابد أن تكون أفضل ما يمكن، وأن الله مضطر بناء على خيريته أن ينتج أفضل العوالم الممكنة لو أنه أخرج شيئا على الإطلاق، ولما كانت قدرة الله لا متناهية فيمكن أن يكون هناك باستمرار عالم أفضل مما ينتجه الإله الواحد بالفعل أما لماذا اختار هذا النظام المعين من الخلق فهذا سر من الأسرار الإلهية، ومن ثم فإن القديس توما يقول إننا إذا تحدثنا بطريقة مطلقة قلنا إن الله يستطيع أن يضع شيئا أفضل من الشىء الذى صنعه، لكن إذا طرح السؤال بخصوص العالم الموجود فلابد أن تذكر تفرقة أو تميزًا، فالله يستطيع أن يجعل الشىء

(1) CF. S.T. Ia. 19,3,2,25,5. Contra. Gent.

(2) 26-7, De potabtia. I. 5.

المعطى أفضل مما هو عليه بالفعل بالنظر إلى جوهره أو ماهيته مادام ذلك يعنى أن يضع شيئا آخر. فالحياة العاقلة على سبيل المثال هى فى ذاتها أكثر كمالا من الحياة الحاسة فقط، لكن إذا ما أراد الله أن يخلق حصانا عاقلا فلن يكون بعد ذلك حصانا، ولا يمكن أن يقال فى هذه الحالة إن الله جعل الحصان أفضل، وبالمثل لو أن الله غير نظام العالم فلن يكون هو نفس العالم ومن ناحية أخرى فإن الله يستطيع أن يجعل الشئ أفضل بطريقة عارضة، ففى استطاعته على سبيل المثال أن يزيد من الصحة البدنية للإنسان أو فى الجانب الذى يعلو على الطبيعة أن يزيد من فضله.

من الواضح إذن أن القديس توما لم يكون ليوافق على تفاؤل ليبنتز أو أن يؤكد أن هذا العالم هو أفضل العوالم المكنة، وعبارة أفضل العالم المكنة من وجهة نظر القدرة الإلهية لا يبدو أنها تحمل الكثير من المعنى ما لم يفترض المرء منذ البداية أن الله يخلق من ضرورة فى طبيعته. ومن هذه الضرورة لابد أن ينتج، مادام الله هو الخير فى ذاته أن العالم الذى يصدر عنه لابد بالضرورة أن يكون أفضل العوالم المكنة، لكن إذا لم يخلق الله من ضرورة فى طبيته، وإنما من طبيعته فحسب، طبقا لعقله وإرادته، أعنى بحرية، وإذا كان الله قادرا على كل شىء، فلابد أن يكون من الممكن باستمرار، أن يخلق الله أفضل العوالم فلماذا إذن يخلق هذا العالم المعين؟ هذا سؤال ليس فى استطاعتنا أن نقدم عنه أية إجابة مقنعة، رغم أننا نستطيع، يقينا أن نحاول الإجابة عن السؤال: لماذا خلق الله عالما يوجد فيه الشر والعذاب، أعنى أننى نستطيع أن نحاول الإجابة عن مشكلة الشر بشرط أن نتذكر أننا لا نتوقع بلوغ حلا شاملا للمشكلة فى هذه الحياة الدنيا. نظرا لتناهى عقلنا ونقصانه وواقعه أننا لا نستطيع أن نسير أغوار الخطط الإلهية.

٨ – عندما أراد الله هذا العالم فهو لم يرد الشرور الموجودة فيه. فالله بالضرورة بحسب ماهيته التى هى خير لا متناه، وهو بحرية يريد الخلق كوسيلة للاتصال بخيره، وهو لا يمكن أن يحب ما هو مضاد لخيره أعنى الشر، لكن ألم يتنبأ الله، ويعتمد مقدما إذا ما تحدثنا بلغة بشرية، بشرور العالم وإذا كان يعلم مقدما شروره هذا العالم، ومع

ذلك أراده، ألا يكون بذلك قد أراد الشرور فى العالم، وإذا كان الشر كيانا إيجابيا أى شيئا مخلوقا، ألا ينبغى فى هذه الحالة أن ينسب إلى الله بوصفه خالقا، طالما أنه لا يوجد مبدأ مطلق للشر كما ظن المانويون، غير أن الشر ليس كيانا إيجابيا، فهو كما يعلمنا القديس أوغسطين متابعا أفلوطين وإنما هو عدم privation[(١)] فهو ليس شيئا ما aliquid أو شيئا إيجابيا، ولا يمكن لله أن يخلق، طالما أنه غير قابل لأن يخلق، فهو لا يوجد إلا بوصفه "عدما" أو انعداما لما هو فى ذات وجود أى خير، وفضلا عن ذلك فالشر هو كذلك لا يمكن أن يكون مرادا حتى من الإرادة البشرية لأن موضوع الإرادة هو بالضرورة الخير أو هو ما يبدو خيراً فالزانى فيما يقول القديس توما لا يريد الشر أى الخيانة بما هى كذلك، وإنما يريد اللذة الحسية للعقل الذى ينطوى على الشر وربما اعترض معترض قائلا إن بعض الناس ينغمسون فى شرور شيطانية، ويرتكبون أفعالا معينة هى بالضبط إهانة لله. لكن حتى فى هذه الحالة فهناك بعض الخير الظاهر، واستقلال تام مثلا الذى هو موضوع الإرادة والشر الذى يتحدى الله يظهر على أنه خير وهو يريد تحت مظهر الخير Sub specie boni ومن ثم فليس هناك إرادة ترغب فى الشر بما هو كذلك، والشرور التى يعلمها الله مقدما أو يتنبأ بها فى خلقه للعالم، لابد أن نقول إن الله لا يريدها وإنما هو يريد العالم الذى هو بذاته خير، وأراد السماح للشرور التى رآها مقدما.

لكن ينبغى أن لا تظن بتأكيد نظرية الشر بما هى كذلك التى هى انعدام priva-tion والقديس توما يعنى بذلك أن الشر ليس حقيقة واقعة unral بمعنى أنه وهم، ولابد أن يساء فهم موقفه تماما فالشر ليس كياناً entitas بمعنى أن يندرج تحت أى مقولة من مقولات الوجود الشر لكن فى الإجابة عن السؤال عما إذا كان الشر موجودا أم لا، فإن الجواب لابد أن يكون بالإيجاب، ومن المؤكد أن ذلك ينطوى على مفارقة، لكن

(١) الانعدام Privation فى منطق الحدود الأرسطى يعنى انعدام صفة فى شيء كان المفروض أن تتوافر فيه (لاحظ أن اللفظ الأجنبى يعنى حرفيا الحرمان) كالعمى بالنسبة للبصر، والدرد بالنسبة للأسنان أو الصلع للشعر. ويقال عن الحيوان إنه "أذعر" لانعدام الذيل (المترجم).

القديس توما يعنى أن الشر موجود بوصفه انعداما للخير، لكنه لا يوجد بذاته بوصفه كيانا إيجابيا فمثلا نقص القدرة على الرؤية فى الحجر ليس انعداما فيه فليس من طبيعة الحجر أن يبصر والعمى فى الحجر هو غياب محض لقدرة الحجــر، وهو غياب لا يتفق مع طبيعة الحجر أما العمى فى الإنسان فهو غياب شئ ينتمى لطبيعة الإنسان ذاتها، لكن هذا العمى ليس كيانا إيجابيا، وإنما هو حرمان من البصر، ومع ذلك فهذا الحرمان موجود أنه حقيقى real وهو ليس على الإطلاق وهما، وليس له معنى أو وجود بمعزل عن الوجود الذى يوجد فيه، لكن بما أنه موجود فى هذا الوجود فإن الحرمان حقيقى بما فيه الكفاية، وقل مثل ذلك فى الشر فهو لا يستطيع بذاته أن يكون علّة أو سببا لشيء ما، لكنه يمكن أن يوجود، ويمكن أن يكون سببا من خلال الخير الذى يوجد معه. فمثلا بشاعة إرادة الملاك الساقط لا يمكن أن تكون سببا يوجد بواسطة ما فيه من وجود إيجابى، والواقع أنه كلما أرادت قوة الوجود الذى يوجد فيه، عظمت نتائجه[1].

فالله إذن لم يخلق الشر ككيان إيجابى، لكن ألا ينبغى أن يقال إنه أراد الشر بمعنى ما فى المعانى، طالما أنه يخلق عالما يتوقع أن يوجد فيه الشر، من الضرورى أن ندرس الشر الفيزيقى والشر الأخلاقى بطريقة منفصلة، فمن المؤكد أن الله يسمح بالشر الفزيقى بل حتى يمكن أن يقال، بمعنى ما أن الله يريده، لكن الله لا يريده بذاته perse بالطبع، لكنه يريد عالما، أو نظاما طبيعيا يتضمن بالطبع إمكان وجود نقص وعيوب فزيقية، فهو عندما أراد خلق الطبيعة الحساسة فقد أراد القدرة على الشعور بالألم بقدر الشعور باللذة أو المتعة، التى هى- إذا تحدثنا على نحو طبيعى، لا تنفصل عن الطبيعة البشرية، فهو لم يرد الألم أو العذاب بما هو كذلك. وإنما أراد تلك الطبيعة "وهى خيرة" التى يصاحبها القدرة على الشعور بالألم والعذاب، وفضلا عن ذلك فإن كمال العالم يتطلب فيما يقول القديس توما أن يكون هناك أشياء تفسد إلى جانب الأشياء غير القابلة للفساد، وإذا كان هناك أشياء قابلة للفساد فسوف يقع الفساد والموت طبقا للنظام الطبيعى وإذن فالله لا يريد الفساد لذاته وليس ثمة حاجة إلى القول

(1) S.T. Ia, 48,1-3.

بأن كلمة الفساد هنا لا تستخدم بمعنى أخلاقى لكن يمكن أن تقول إنه يتسبب فيه بطريقة عارضة Per accidens وبذلك أراد أن يخلق وقد خلق عالما يتطلب نظامه قابلية النقص والفساد من جانب بعض الموجودات، ومن جهة أخرى فالمحافظة على نظام العدالة يتطلب أن يواجه الشر الأخلاقى بعقوبة "جزاء الشر malum poenee" ويمكن أن يقال إن الله يريد يتسبب فى العقاب لا من أجل ذاته، وإنما لكى يحافظ على نظام العدالة.

ومن ثم يتحول القديس توما إلى دراسة الشر الفزيقى ليدرس الله بوصفه فنانا والعالم بوصفه عملا فنيا، ويتطلب كمال العقل الفنى تنوعا فى الموجودات يوجد من بيتها موجودات فانية قادرة على تحمل العذاب، ومن هنا يمكن أن يقال إن الله أراد الشر الفزيقى ليس فى ذاته، ليس بذاته per بل بالعرض per accidens من أجل الخير، خير الكون ككل، لكن عندما نتساءل عن النظام الأخلاقى، نظام الحرية، وندرس الموجود البشرى بوصفه فاعلا حرا، فإن موقفه يكون مختلفا الحرية خير وبدونها لا تستطيع الموجودات البشرية أن تعطى الله ذلك الحب الذى يستحقه ولما استطاعت هى نفسها أن تظفر بالجدارة.. الخ. فالحرية تجعل الإنسان أكثر تشبها بالله ولا يكون كذلك بدونها، وحرية الإنسان، من ناحية أخرى، عندما لا يصل إلى رؤية الله، تتضمن القدرة على الاختيار ضد الله والقانون الأخلاقى- اختيار الخطيئة. إن الله لا يريد الاضطراب الأخلاقى أو الخطيئة بأى معنى، لكنه يسمح به، لماذا؟ من أجل خير أعظم، أن يكون الإنسان حرا، ولكى يحب الله ويخدمه باختيار حر من ذاته، ويتطلب الكمال الفيزيقى للكون وجود بعض الموجودات التى يمكن، ولابد أن نموت، حتى أنه يمكن أن يقال إن الله- كما سبق أن رأينا- يريد الموت بطريقة عارضة per accidens و per se وعلى الرغم من ذلك أن يكون هناك موجود بشرى فى النظام يكون حرا وفى الوقت نفسه لا يكون قادرا على ارتكاب الخطيئة، لدرجة أنه من الصواب أن نقول إن الله يسمح بالشر الأخلاقى رغم أنه لا يسمح به من أجل ذاته، بل من أجل خير أعظم.

لابد أن يكون هناك بالطبع قدر أكبر من الحديث يقال فى هذا الموضوع حيث يقدم المرء اعتبارات مستمدة من اللاهوت وأى دراسة فلسفية خالصة للمشكلة هى بالضرورة لا تفى بالغرض مثل الدراسة التى تستخدم فيها الحقائق الفلسفية واللاهوتية فنظريا السقوط والنداء، مثلا، تلقى الضوء على مشكلة الشر التى لا يمكن أن يلقيه الاستدلال الفلسفى الخالص، غير أن الحجج التى تقام على أساس الوحى واللاهوت الدجماطيقى ينبغى أن تحذف هنا أن إجابة القديس توما الفلسفية على مشكلة الشر فى علاقته بالله لكن تلخصها فى جملتين الأولى أن الله لم يرد الشر الأخلاقى بأى معنى وإنما يسمح به فحسب من أجل خير أعظم مما يمكن بلوغه إذا ما منع، أعنى يجعل الإنسان غير حر. والجملة الثانية: إنه على الرغم من أن الله لم يرد الشر الفيزيقى من أجل ذاته، فإنه يمكن أن يقال إنه يريد شرورا فزيقية معينة بطريقة عارضة per accidens وذلك لكمال الكون، وأنا أقول "شرورا فزيقية معينة" ما دام القديس توما لا يعنى ذلك أنه يمكن أن يقال عن الله أنه أراد جميع الشرور الفزيقية ولو حتى بطريقة عارضة، فقابلية الفساد أو الموت تنتمى إلى نوع معين من الوجود، لكن كثيراً من الشرور الفزيقية وألوان العذاب لا ترتبط بالكمال وجبر العالم على الإطلاق، وإنما هى نتيجة للشر الأخلاقى من جانب الإنسان فهى ليست ضرورية ولا مندوحة عنها وهذه الشرور الفزيقية هى وحدها التى يسمح بها الله(١).

(١) بالنسبة لموضوع الشر وعلاقته بالله، انظر مثلا:

S.T.Ia, 19.9, Ia, 48-9 Contra. Gent 34-5. De Malo Questions 1-3 De potentia I.8.

الفصل السابع والثلاثون

القديس توما الأكوينى (٧)

"السيكولوجيا Psychology"

١- صور جوهرية واحدة في الإنسان. ٢ - قوي النفس.

٣ - الحواس الباطنية. ٤ - الإرادة الحرة.

٥- أنبل الملكات. ٦- الخلود.

٧- العقل الفعال والعقل المنفعل ليسا شيئا واحدًا في الإنسان من الناحية العددية.

١ - سبق أن رأينا بالفعل[١] إن القديس توما يؤكد نظرية أرسطو الهيلومورفى أى "تركيبة المادة والصورة" ابتداء من وجهة نظر أسلافه، فقد دافع عن وحدة الصورة الجوهرية فى الجوهر، ويمكن أن يكون القديس توما قد قبل فى البداية وجود صورة مادية على أنها الصورة الجوهرية الأولى فى جوهر مادى[٢] لكنه على أى حال سرعان ما عارض هذه الفكرة وذهب إلى أن الصورة الجوهرية النوعية توحى بالمادة الأولى على نحو مباشر وليس عن طريق وسيط من أى صورة جوهرية أخرى. ولقد طبّقت هذه النظرية على الإنسان مؤكدا أنه ليس ثمة سوى صورة جوهرية واحدة فى التركيبة البشرية، وهذه الصورة الجوهرية الواحدة هى النفس العاقلة التى توحى بالمادة

(١) فى الفصل الثالث والثلاثين.

(2) CF. in I, 8, 5, 22. In Sent, 3, I.I.

مباشرة: فليس هناك صورة بدنية كما أنه لا توجد صورة جوهرية نباتية ولا حاسة، فالموجود البشرى وحدة واحدة، وهذه الوحدة لابد أن تفسد إذا ما افترضنا وجود كثرة من الصور الجوهرية، ولا يطلق اسم الإنسان على النفس وحدها، ولا على البدن وحده، وإنما يطلق على النفس والبدن معًا، على الجوهر المركب منهما.

القديس توما إذن يتابع أرسطو فى التشديد على وحدة الجوهر البشرى، أنها النفس الواحدة فى الإنسان التى تضفى عليه جميع التحديدات بوصفه إنسانا، بدنه "بأن تبعث المادة الأولى" نفسه النباتية، والحاسة، وعملياته العقلية، وفى النبات لا توجد سوى النفس النباتية أو المبدأ النباتى وحده، هو الذى يضفى الحياة وقوة النمو والإنجاب، ولا يوجد فى الحيوان سوى النفس الحاسة التى تعمل كمبدأ ليس للحياة النباتية، وحدها، ولا يوجد فى الإنسان سوى النفس العاقلة أو المبدأ العاقل، وهو ليس فقط مبدأ العمليات الخاصة بها بل أيضا تقوم بالوظائف النباتية والحاسة. وعندما يأتى الموت وتنفصل النفس عن البدن، فإن البدن يتحلل: فلا تتوقف الوظائف العقلية فحسب، ذلك لأن الوظائف النباتية والحاسة تتوقف هى الأخرى، ولم يعد المبدأ الواحد لجميع هذه العمليات الذى يبعث الحياة فى المادة الذى كان يفعل ذلك من قبل، وبدلا من الجوهر البشرى المتحد تكون النتيجة كثرة من الجواهر، والصور الجوهرية الجديدة المستخلصة من الوجود بالقوة للمادة.

ومن الواضح إذن أن الفكرة الأفلاطونية عن العلاقة بين النفس والبدن لا يقبلها القديس توما. إن الإنسان الفرد الواحد هو الذى يدرك لا فقط أنه يعقل ويفهم بل أيضا أنه يشعر ويمارس الإحساس، لكن لا يمكن أن يكون للمرء إحساس بلا بدن، وليست النفس وحدها هى التى لابد أن تنتمى إلى الإنسان[1]، ويولد الإنسان عندما تنتشر النفس العاقلة ويموت عندما تغادر النفس العاقلة البدن: وليس هناك نفس جوهرية أخرى فى الإنسان غير النفس العاقلة، وهذه النفس هى التى تقوم بوظائف الصور

(1) S.T. Ia, 76, 1.

الدنيا، فهى نفسها التى تنجز فى حالة الإنسان ما تقوم به النفس النباتية فى حالة النبات والنفس الحاسة فى حالة الحيوانات غير العاقلة[1]، وينتج عن ذلك أن حدة النفس والبدن لا يمكن أن تكون شيئا غير طبيعى: فلا يمكن أن تكون عقابا للنفس على خطيئة ارتكبتها فى حالة سابقة، كما اعتقد أوريجين origin فلدى النفس البشرية قوى الإحساس مثلا لكنها لا تستطيع أن تمارس هذه الوظيفة بدون البدن. ولديها قوة التعقل، ولكن ليس لديها أفكار فطرية، وعليها تشكيل أفكارها معتمدة على التجربة الحسية وهى التى تحتاج إلى بدن، لأنها بطبيعتها صورة البدن، وحدة النفس والبدن ليست إساءة إلى النفس بل لصالح لنفس propter animam فالمادة توجد من أجل الصورة وليس بأية طريقة أخرى، والنفس تتحد مع البدن لكى تتمكن من العمل طبقا لطبيعتها[2].

٢ – لكن على الرغم من أن القديس توما يؤكد وحدة الإنسان ويشدد على الوحدة الوثيقة بين النفس والبدن، فقد ذهب إلى أن هناك تمايزا حقيقيا بين النفس ومَلَكاتها، وبين المَلَكات نفسها، ففى الله وحده نجد أن القدرة على الفعل، والفعل نفسه يتحدان فى الجوهر، طالما أن الله وحده هو الذى لا يوجد فيه وجود بالقوة: ويوجد فى النفس البشرية ملكات أو قوى للفعل تكون موجودة بالنسبة لأفعالها؛ والتى تتمايز بالنسبة لأفعالها وموضوعاتها المناسبة[3] وتنتمى بعض هذه القوى أو الملكات تنتمى إلى النفس بما هى كذلك وتعتمد ذاتها على عضو البدن فى حين أن ملكات أخرى تنتمى إلى "المركب" ولا يمكن أن تقوم بوظيفتها بدون البدن ومن ثم فالأولى تظل فى النفس حتى عندما تنفصل عن البدن فى حين أن الثانية تظل فى النفس المنفصلة بالقوة أو بالفعل، بمعنى أن النفس تظل لها قدرة مطموسة على القيام بالوظائف. لكن فقط لو أنها عادات إلى الاتحاد مع البدن، فهى فى حالة انفصالها لا تستطيع أن تستخدمها، فالملكة

(1) Ibid, Ia, 76.

(2) CF. Ibid. Ia 76. 5. Ia, 89, I.

(3) Ibid, Ia 77. 1-3. De Anima I, Lectio, 2.

العاقلة أو العقلية على سبيل المثال لا تعتمد ذاتيا على البدن على الرغم من أنه فى حالة الاتحاد مع البدن هناك اعتماد معين بخصوص مادة المعرفة "بمعنى سوف نوضحه فيما بعد" لكن من الواضح أن القدرة على الإحساس لا يمكن ممارستها بدون البدن ومن ناحية أخرى فلا يمكن ممارستها بدون النفس، ومن ثم فموضوعها لا هو النفس وحدها ولا هو البدن وحده بل المركب البشرى، ولا يمكن أن ينسب الإحساس ببساطة إلى نفس تستخدم بدنا كما ظن القديس أوغسطين "فالنفس والبدن يلعبان أدواراً مناسبة فى إنتاج فعل الإحساس، وتنتمى القدرة على الإحساس إلى وحدتهما معًا وليس إليهما منفصلين.

هناك هيراركية "تصاعدية" معينة بين القدرات أو الملكات، وتشمل الملكة النباتية قوى التغذية، والنمو والإنجاب وهدفها المناسب الجسد المتحد مع النفس أو الذى يحيا بواسط النفس هى الملكة الحاسة "وهى تشمل الحواس الخارجية: البصر، والسمع، والشم، والتذوق: واللمس، والحواس الداخلية: الحس المشترك، والفانطازيا أو الخيال والقدرة على التقييم، وقوة الذاكرة" ليس موضوعها ببساطة جسد الذات الحاسة بل بالأحرى كل جسد حاس: وتشمل الملكة العاقلة: العقل الفعال والعقل المنفعل، وموضوع هذه الملكة ليس هو الأجسام الحسية فقط، وإنما الوجود بصفة عامة، وكلما ارتفعت الملكة اتسع موضوعها وأصبح أكثر شمولا وتختص الملكة العامة الأولى بجسد الذات نفسها، لكن الملكتين الأخريين: الملكة الحاسة والملكة العاقلة، يختصان أيضا بموضوعات خارجية عن الذات نفسها، ودراسة هذه الواقعة تظهرنا على أن هناك قوى أخرى بالإضافة إلى الملكات التى ذكرناها بالفعل، وإذا ما درسنا الاستعداد الطبيعى فى الشئ الخارجى، لا تستبدل الذات من خلال المعرفة، لوجدنا أن هناك نوعين من الملكات الحاسة والعقلية، الأولى محصورة أكثر نطاقها من الثانية، لكنا لو درسنا ميل الروح واتجاهها نحو الوضع الخارجى لوجدنا أن هناك قدرتين: القدرة على الانتقال، التى تصل الذات بواسطتها إلى الموضع من خلال حركته، والثانية القدرة على الظهور التى يرغب بها كغاية Finis وتنتمى القدرة على الانتقال إلى مستوى الحياة الحاسة، إلا أن القدرة على الظهور مزدوجة فهى تشمل الرغبة على المستوى الحاس، والشهوة الحاسة، والرغبة على المستوى الإرادة، ومن ثم على مستوى الحياة النباتية نجد القوى

الثلاث: التغذية، والنمو، والإنجاب، وعلى مستوى الحياة الحاسة نجد الحواس الخمس الخارجية، والحواس الأربع الباطنية، القدرة على الانتقال والشهوة الحاسة، وعلى مستوى الحياة العاقلة نجد: العقل الفعال، والعقل المنفعل، والإرادة وهذه القوى كلها موجودة في الإنسان.

هذه القوى والملكات إنما تصدر عن ماهية الروح كما تصدر عن مبدأها، لكنها بالفعل تتميز الواحدة عن الأخرى ولها موضوعات صورية مختلفة، "فالإبصار، على سبيل المثال موضوعه اللون، كما تختلف أنشطته ولهذا كانت قوى متمايزة بالفعل لكن لابد أن يتعدد تمايزها بدو علّة كافية فمثلا إحدى الحواس الباطنية هي قوة الذاكرة أو الذاكرة الحاسة، التي يستطيع الحيوان بواسطتها أن يتذكر العدو أو الصديق الذي أعطاه الذي أو جعله يشعر بالألم، وعند القديس توما فإن ذاكرة الماضي كماضي تنتمي إلى الذاكرة الحاسة، مادام الماضي كماضي يختص بالجزئيات. لكن إذ كنا نعني بالذاكرة المحافظة على الأفكار والتصورات، فمن الضروري أن نشير إلى العقل وأن نتحدث عن الذاكرة العاقلة، إلا أن الذاكرة العاقلة ليست قوة متميزة حقًا عن العقل نفسه، أو بدقة أكثر العقل المنفعل، أنه العقل نفسه منظوراً إليه من جوانبه أو وظائفه ومن ناحية أخرى فإن فعل إدراك الحقيقة والبقاء في إدراك الحقيقة لا يصدر عن قوة أو ملكة مختلفة عن الملكة التي نستدل بواسطتها: فالذهن والعقل ليسا ملكتين متميزتين، لأن نفس الذهن هو الذي يدرك الحقيقة ويستدل منها حقيقة أخرى، وليس العقل الأعلى ratio superior هو الذي يختص بالأشياء الأزلية، وهو ملكة تختلف عن "العقل الأدنى" الذي نصل بواسطته إلى المعرفة العقلية بالأشياء الزمانية فالاثنان واحد وهما نفس الملكة، رغم أن الملكة تسمى بأسماء مختلفة تبعا لموضوعات أفعالها المختلفة، كما قال القديس أوغسطين، وينطبق الشئ نفسه على العقل العملي والعقل النظري وهما ليسا سوى ملكة واحدة فقط.

٣ - ويمكن كذلك أن نقول كلمات قليلة أكثر من ذلك عن موضوع الحس الباطني المشترك مع الحيوان والموجودات البشرية ويلاحظ القديس توما[1] أن ابن سينا في

(1) S.T. Ia, 78, 4.

كتابه "النفس" افترض أن الحواس الباطنية الخمس ليست فى الحقيقة سوى أربع فقط، فما الذى يعنيه القديس توما بالحواس فى هذا السياق، من الواضح أنه لا يعنى بها الحواس بالمعنى الذى نستخدم فيه هذا اللفظ، طالما أننا عندما نستخدم كلمة الحواس، فإننا عندما نشير إلى أنها عمليات تنتمى إلى مستوى الحياة الحاسة وأنها لا تشمل العقل، لابد أن يكون هناك مثلا عملية غريزية بواسطتها "يحكم الطير" بأن الغصن الذى يراه سوف يكون مفيدا فى بناء العش، وهو لا يرى النفع ببساطة عن طريق الرؤية الموجهة إلى اللون، فى حين أنه من ناحية أخرى لا يستدل ولا يحكم بالمعنى الصحيح: بأن له "حس باطنى" يدرك به نفع الأغصان.

أولا: لابد أن يكون هناك حسا باطنيا نجمع به ونميز معطيات الحواس الخارجية، فالعين ترى اللون، والأذن تسمع الأصوات، لكن على الرغم من أن حاسة الإبصار، تميز لونا عن لون آخر، فإنها لا تستطيع أن تميز اللون عن الصوت مادامت لا تستطيع أن ترد الصوت إلى الموضوع الملون الذى تراه، عندما يتحدث الإنسان إلى كلبه مثلا ووظيفة التجميع والتفرقة هذه يقوم بها الحس العام أو الحس المشترك، ثانيا الحيوان قادر على الاحتفاظ بالصور التى يدركها الحس، وهذه الوظيفة يقوم بها الخيال أو المخيلة، التى هى كنز من الصور التى تتلقاها عن طريق الحواس، ثالثا: الحيوان قادر على إدراك الأشياء والتى لا يمكن إدراكها عن طريق الحواس كأن يدرك مثلا أن هذا الشيء مفيد بالنسبة له أو أن هذا الشئ أو ذاك الشخص صديق أو عدم وأن هذه يمكن أن ينجزها عن طريق "قوة التقدير" فى حين أخيراً، أن قوة التذكر "تحتفظ بهذه الإدراكات، ويقول القديس توما أنه بخصوص الصور الحسية لا فرق بين الإنسان والحيوان مادامًا يتأثران بالموضوعات الحسية الخارجية بطريقة واحدة، لكن هناك فرقا بين الإنسان والحيوان بالنسبة لإدراكات الأشياء التى لا تدرك على نحو مباشر بواسطة الحواس الخارجية فالحيوانات تدرك هذه الأشياء بقدر ما تكون نافعة أو غير نافعة، صديقة أو عدوة، بالغريزة الطبيعية، فى حين أن الإنسان يقارن بين الأشياء الجزئية فما نسميه فى الحيوان "قوة التقدير الطبيعية" يسميه القديس توما "قوة المعرفة" فى الإنسان وهو شيء أكبر مما تتضمنه الغريزة المحض.

٤ - إلى جانب الحواس الخارجية الخمس، والحواس الداخلية الأربع، هناك القدرة على التنقل، والاشتهاء الحسى وملكات المعرفة العقلية، "وهو موضوع سوف أعود إليه فى الفصل القادم عندما أعالج نظرية المعرفة عند القديس توما" وللإنسان أيضا إرادة، وتختلف الإرادة عن الأشتهاء الحسى طالما أنه يرغب الخير بما هو كذلك، أو الخير بصفة عامة، فى حين أن الاشتهاء الحسى لا يرغب الخير بصفة عامة، وإنما الموضوعات الجزئية للرغبة التي تعرضها الحواس، وفضلا عن ذلك فإن الإرادة بطبيعتا ذاتها تتجه نحو الخير بصفة عامة، ضرورة قهر، ضرورة تُحمل على الإرادة بالقوة، وإنما تصدر عن الإرادة ذاتها، التى ترغب من طبيعتها نفسها والغاية الأخيرة أو فى السادة، والإرادة بما أنها ملكة اشتهاء لا يمكن أن تفهم بمعزل عن الموضوع الطبيعي للرغبة، غايتها الطبيعة، وهذه الغاية هى كما يقول القديس توما متابعا أرسطو هى السعادة، أو الغبطة، أو الخير بصفة عامة، إننا بالضرورة نرغب فى أن نكون سعداء، ولا نملك الامتناع عن الرغبة فى ذلك، لكن الضرورة هنا ليست ضرورة مفروضة من الخارج بالقوة، وإنما هى ضرورة الطبيعية "أو ضرورة طبيعية" تنبع من طبيعة الإرادة.

ومع ذلك فعلى الرغم من أن الإنسان يرغب بالضرورة فى السعادة، فإن ذلك لا يعنى أنه ليس حراً فيما يتعلق بالاختبارات الجزئية فهناك بعض الخيرات الجزئية التى ليست ضرورية للسعادة، والإنسان حر فى أن يختارها أولا. وفضلا عن ذلك فحتى على الرغم من أن السعادة الحقيقية إنما توجد فقط فى حيازة الله، وفى بلوغ الخير اللامتناهى فحسب، فإن ذلك لا يعنى أن كل إنسان لابد أن تكون لديه رغبة واعية بالله أو لابد أنه سوف يريد بالضرورة تلك الوسائل التى توصله إلى الله، ولا يصل العقل فى هذه الحياة الدنيا إلى رؤية واضحة بالله بوصفه الخير اللامتناهى، والمنبع الوحيد للسعادة الذى لابد أن يكون مطلوبا لتحديد الإرادة: فالإنسان بالضرورة يرغب فى السعادة إلا أن الرابطة بين الله والسعادة ليست واضحة على نحو ثابت بالنسبة له حتى أنه يعجز أن يريد شيئا غير الله. أنه بمعنى ما -الطبع- يريد الله على الدوام لأنه يريد السعادة بالضرورة والواقع أن السعادة إنما توجد فى الوصول إلى الله فحسب الذى هو الخير اللامتناهى، لكن نظراً لنقص الإنسان فى وضوح رؤيته لله بوصفه

الخير اللامتناهى قد تظهر عقبات ضده مرتبطة بالضرورة بسعادته التى لا ترتبط على هذا النحو وتجعله يضع سعادته فى شىء آخر غير الله. وأيا ما كان ما يريده فإنه يريده على أنه خير ما سواء أكان خيرا حقيقيا أو من حيث مظهره فحسب "فهو يريد بالضرورة ما يحسبه خيرا" لكن لا يريد بالضرورة الخير اللامتناهى الفعلى، ويمكن أن نقول بالمعنى التأويلى بأنه يريد الله باستمرار، لكن بمقدار ما نتحدث عن الاختيار الواعى فإنه قد يريد شيئا آخر غير الله، حتى أنه قد يستبعد لله، ولو أنه أغمض عينه عن الحقيقة، وحول انتباهه إلى اللذات الحسية، مثلا، واضعا سعادته فى هذه اللذات، فإنه يرتكب إثما أخلاقيا لكن ذلك لا يغير من الحقيقة التى تقول إن التناقض بين الانغماس فى اللذات الحسية المفرطة وبلوغ السعادة الحقيقة ليس بهذا الوضوح المقنع بالتنبه له الذى يجعله لا ينغمس فى لذات الحس الملحة ويجعلها غايته، وفى استطاعة المرء أن يسوق مثالا موازيا لهذا المثال، من نشاط العقل، ولو أن الإنسان يعرف ما الذى تعنيه الألفاظ لكان من المستحيل عليه أن لا يقبل المبادئ الأولى فى النظام العقلى مثل مبدأ الهوية، لكن عندما يكون هناك سلسلة من الاستدلال، كما هى الحال فى البرهان الميتافيزيقى على وجود الله فربما رفض الموافقة، ليس لأن الحجة غير كافية، لكن لأنه لا يريد أن يوافق، ويشيح بعقله بعيدا عن الإدراك ويبقى محافظا على الارتباط الضرورى بين النتيجة والمقدمات، وبالمثل يريد الإنسان بالضرورة ما يحسبه خيراً، فهو بالضرورة يرغب فى السعادة، لكنه قادر على تحويل انتباهه بعيدا عن الارتباط الضرورى بين الله والسعادة بحيث يسمح لشىء آخر غير الله لأنه يظهر له على أنه المنبع للسعادة الحقيقية.

الإرادة الحرة Liberum arbitrim ليست قدرة أو ملكة تختلف عن الإرادة وإنما هناك تفرقة ذهنية بينهما مادام لفظ "الإرادة" يعنى الملكة بوصفها المبدأ لكل أرادة سواء أكانت ضرورية "فيما يتعلق بالغاية وهى السعادة" أو الحرية "فيما يتعلق باختيار الوسيلة" على حين آن "الإرادة الحرة" تعنى الملكة نفسها بوصفها مبدأ اختيارنا الحر للوسيلة المؤدية إلى الغاية، وكما سبق أن ذكرنا من قبل فإن القديس توما يؤكد أنه على الرغم من أن الإنسان يريد بالضرورة بلوغ الغاية وهى السعادة فليس لديه رؤية قهرية

للرابطة بين الوسائل الجزئية وهذه الغاية، ومن ثم فهو حر فى اختيار هذه الوسائل وهو ليس مضطراً لا من الداخل ولا من الخارج، والقول بأن الإنسان حر ينتج من واقعة أنه عاقل، فالخروف "يحكم" بناء على غريزة طبيعية، بأنه ينبغى عليه أن يتجنب الذئب، أما الإنسان فهو يحكم بأن هناك بعض الخيرات التى ينبغى تحصيلها، أو أن هناك بعض الشرور التى ينبغى تجنبها بفعل حر من عقله[١]، والعقل ليس، مثل الغريزة، مقيداً فى حكمه بخصوص الاختيارات الجزئية فالاختيار يتعلق بالوسائل المؤدية إلى الغاية النهائية "وهى السعادة" ومن الممكن للإنسان أن يدرس الموضوع الجزئى من أكثر من وجهة من النظر، فقد ندرسه من حيث أنه خير، ونحكم بأنه ينبغى اختياره أو قد يدرسه المرء من زاوية أنه شر أعنى أنه ينقصه خير ما ونحكم بأنه ينبغى تجنبه[٢]، وهكذا فإن الإرادة الحرة هى القدرة التى يستطيع الإنسان بواسطتها أن يحكم بحرية[٣]، وقد يبدو إذن أن الحرية تنتمى إلى العقل وليس إلى الإرادة لكن القديس توما يلاحظ[٤] أنه عندما يقال أن حرية الإرادة هى القدرة التى يكون الإنسان بواسطتها قادرا على الحكم بحرية وليست الإشارة إلى أن نوع من الحكم وإنما لحكم حاسم من الاختيار يضع حدا للتروى الذى ينشأ من واقعة أن الإنسان يستطيع أن يتدبر موضوعا ممكنا للاختيار، من وجهات نظر مختلفة، فمثلا لو كانت المسألة تتعلق بخروجى أو عدم خروجى للمشى، ففى استطاعتى أن أنظر إلى الأمر على أنه خير، وتمرين صحى، أو على أنه شر، ومضيعة للوقت الذى ينبغى أن أقضيه فى كتابة رسالة للبريد بعد الظهر، والقرار الحاسم الذى يقول سوف أخرج للمشى "أو لن أخرج حسب الحالة" سوف يتخذ بتأثير الإرادة، ومن ثم فالإرادة الحرة هى الإرادة لكنها تعين الإرادة ليست على نحو مطلق بل من حيث علاقتها بالعقل، والقرار- أو الحكم، بما هو

(1) S.T. Ia. 83. I.

(2) S.T.Ia. IIae, 13, 6.

(3) De Veritate, 24.

(4) Ibid. 24, 6.

كذلك ينتمى إلى العقل، لكن حرية القرار تنتمى مباشرة إلى الإرادة، وسوف يظل من الصواب أن نقول إن تفسير القديس توما للإرادة تفسير عقلانى فى طابعه.

٥ – وهذه العقلانية ظاهرة فى إجابته عن السؤال عما إذا كان العقل أو الإرادة هو الملكة الأكثر نبلا، ويجيب القديس توما أن العقل هو الملكة الأكثر نبلا وإذا تحدثنا بطريقة مطلقة مادام العقل يمتلك الموضوع من خلال المعرفة ويحتويه بداخله من خلال التمثل الذهنى، فى حين أن الإرادة تتجه نحو الموضوع على أنه خارجى، وأنه الأكثر اكتمالا، أن نمتلك كمال الموضوع فى المرء ذاته من أن نتجه نحوه كموضع خارج المرء، أما بخصوص الموضوعات المادية فمعرفتها أكثر كمالا وأشد نبلا من الإرادة من زاويتها، مادمنا نملك فى داخلنا عن طريق المعرفة، صور هذه الموضوعات، وهذه الصور توجد بطريقة أشد نبلا فى الروح العاقل أكثر مما توجد فى الموضوعات المادية، وبالمثل تعتمد ماهية الرؤية السعيدة على فعل المعرفة الذى نستحوذ على الله ومن ناحية أخرى على الرغم من امتلاك الموضوع بواسطة العقل هو فى ذات أكثر كمالا من الاتجاه نحو الموضوع بواسطة الإرادة وربما كانت الإرادة نبلا من العقل من بعض الزوايا، بسبب علل عارضة، فمثلا معرفتنا بالله فى هذه الحياة الدنيا، وحبنا لله هو أكثر كمالا من معرفتنا به. لكن فى الرؤية السعيدة فى الجنة عندما ترى الروح ماهية الله مباشرة، فإن السمو الذاتى للعقل على الإرادة يعود إلى تأكيد ذاته إن صحً التعبير. وبهذه الطريقة فإن القديس توما فى الوقت الذى يتبنى فيه الموقع العقلى لأرسطو يؤوله حسب الأوضاع المسيحية(١).

٦ – لقد سبق أن رأينا كيف أن القديس توما يرفض النظرة الأفلاطونية الأوغسطينية عن علاقة النفس بالبدن، وأخذ بوجهة النظر الأرسطية عن النفس كصورة للبدن، مشدداً على تقارب الوحدة بين الاثنين، وليست هناك صورة بدنية أو مادية، ليس ثمة سوى صور جوهرية واحدة فى الإنسان هى النفس العاقلة، التى توحى مباشرة

(1) De Veritate, 99, II, CF. S. T., Ia 82, 3.

بالمادة الأولى وهى سبب كل نشاط إنسانى على المستويات البنائية الحاسة، أو العاقلة فالإحساس ليس فعلا تستخدم فيه النفس البدن لكنه مركب، وليس لدينا أفكار فطرية، وإنما يعتمد الذهن فى معرفته على التجربة الحسية والسؤال الذى يظهر يدور حول ما إذا كان الارتباط الوثيق لوحدة النفس والبدن قد تمّ التشديد عليه لدرجة أن إمكان وجود النفس البشرية بمنعزل عن البدن أصبح مستحيلا، وبعبارة أخرى أليست النظرية الأرسطية عن علاقة النفس بالبدن لا تتفق مع الخلود الشخصى لو أن المرء بدأ من النظرية الأفلاطونية عن النفس لكان الخلود مؤكدا لكن وحدة النفس والبدن تصبح عسيرة الفهم، على حين أنه إذا ما بدأ المرء من النظرية الأرسطية عن النفس لوجود أنها ترتبط بالبدن ارتباطا وثيقا حتى أنه لا يمكن لها أن توجد بدونه.

والواقع أن النفس هى البدن وهى باستمرار، فيما يقول القديس توما الأكوينى، تحتفظ باستعدادها الطبيعى فى بعث الحياة فى البدن، بالضبط لأنها على نحو طبيعى، صورة البدن لكن رغم ذلك النفس العاقلة رغم ذلك وقواها لا تستنفذها بعث البدن، وعندما نتعامل بالفعل مع خلود النفس فإن القديس توما يذهب إلى أن النفس لا تفسد لأنها توجد كصورة، والشىء الذى يفسد إما بذاته perse أو عرضا per accdens أعنى من خلال فساد شىء آخر يعتمد فى وجوده عليه، وتعتمد نفس الحيوان على البدن فى جميع عملياتها وتفسد عندما يفسد البدن "تفسد بالعرض" لكن النفس العاقل لما كانت موجودة كصورة، فإنها لا يمكن أن تتأثر بفساد البدن الذى تعتمد عليه اعتمادا "ذاتيا"(١)، ولو أن ذلك هو كل ما يقوله القديس توما فى سبيل البرهنة على الخلود، لكان من الواضح أنه ارتكب مغالطة: المصادرة على المطلوب طالما أنه يفترض سلفا أن النفس البشرية هى صورة موجودة وتلك هى على وجه الدقة النقطة المهمة المراد البرهنة عليها، غير أن القديس توما إلى أن النفس العاقلة لابد أن تكون روحية وصورة موجودة لأنها قادرة على معرفة طبائع كل الأجسام ولو أنها كانت مادية لكان لابد أن

---

(1) S. T. Ia, 75, 6. Contra. Gent. 2, 79.

تكون شيئا نوعيا خاصا، مثلما أن عضو الإبصار مقيد بإدراك اللون ومن ناحية أخرى لو اعتمدت ذاتيا على عضو من البدن، لكانت مقيدة بمعرفة نوع جزئى من الأشياء الجسيمة وليس الأمر كذلك[١]، فى حين أنها لو كانت هى لنفسها جسما ماديا من غير الممكن أن تنعكس على نفسها[٢]، لهذه الأسباب ولأسباب أخرى، فإن النفس البشرية التى هى النفس العاقلة لابد أن تكون لا مادية أعنى روحية وينتج عن ذلك أن تكن غير قابلة للفساد أى خالدة وإذا تحدثنا من الناحية الفزيقيا، فإنه يمكن بالطبع أن تعدم بواسطة الله الذى خلقها، غير أن خلودها ينتج من طبيعتها وليس عفويا إلا بمعنى أن وجودها ذاته، مثل وجود أى شيء آخر، هو وجود عفوى أو مجانى بلا مبرر.

ويذهب القديس توما أيضا فى حجته انطلاقا من الرغبة فى المحافظة على الوجود فهناك رغبة طبيعية فى الخلود، والرغبة الطبيعية التى غرسها الله لا يمكن أن تكون عبثا[٣] ومن المستحيل أن يكون الاستعداد الطبيعى عبثا، لكن لدى الإنسان استعداداً طبيعيًا للدوام المستمر فى الوجود وهذا واضح من واقعة أن الوجود esse مرغوب من جميع الموجودات لكن لدى الإنسان إدراك عقلى للوجود بما هو كذلك وليس فقط الوجود هنا والآن كما يفعل الحيوان، ومن ثم فالإنسان يبلغ الخلود فيما يتعلق بالنفس التى يدرك بها الوجود بما هو كذلك وبلا حد زمانى، والإنسان كموجود متميز عن الحيوان غير العاقل فى استطاعته أن يتصور وجوداً بلا نهاية متميزاً عن اللحظة الحاضرة، ويتفق مع هذه المعرفة ويتطابق معها رغبة طبيعية فى الخلود، ولما كانت هذه الرغبة لابد أن تكون مغروسة فى الإنسان بواسطة مؤلف الطبيعية فإنه لا يمكن أن تكون عبثا فارغا frustra or inane وسوف يذهب داتر سكوت بعد ذلك فى معارضة هذه الفكرة بمقدار ما تكون الرغبة الطبيعية desiderm natural هى التى نتحدث عنها، فإن الإنسان والحيوان يكونان على مستوى يجعل من الطبيعى لهما تجنب الموت، فى حين

---

(1) S. T. Ia, 75,2.

(2) Contra. Gent. 2,49.

(3) Contra. Gent. 9,79.

أنه فيما يتعلق بالرغبة الواعية أو الظاهرة فإن علينا أن نبيّن فى البداية، أن تحققها ممكن حتى قبل أن نذهب إلى أنه لابد من تحققها[١] وقد يجيب المرء إن إمكان تحقق ظاهر بالبرهنة على أن النفس لا تعتمد ذاتيا على البدن وإنما هى روحية، ولابد أن يعنى ذلك أن الحجة المستمدة من روحانية النفس أساسية.

الإبستمولوجيا عند القديس توما وإصراره على أن أصل أفكارنا البشرية إنما يوجود فى التجربة الحسية، وربما بدا عن دور الفنطازيا فى تكوين مثل هذه الأفكار أنه يناقض نفسه عندما يقول إن الذهن البشرى لا يعتمد ذاتيا على البدن، وقد يبدو أيضا أن النفس فى حالة انفصال ستكون عاجزة عن النشاط العقلى، لكن يؤكد بالنسبة للنقطة الأولى أن الذهن يحتاج إلى البدن فى نشاطه ليس كعضو فى النشاط الذهنى، فذلك هو نشاط الذهن وحده، بل بسبب الموضوع الطبيعى للذهن البشرى فى هذه الحياة الدنيا عندما يرتبط بالبدن، وبعبارة أخرى الذهن لا يعتمد ذاتيا على البدن فى وجوده أيمكن له إذن أن يمارس نشاطه فى حالة انفصاله عن البدن، نعم: لأن نمط المعرفة عنده ينتج من الحالة التى يكون عليها، وعندما ترتبط الروح العاقلة بالبدن فإنها لا تصل إلى معرفة الأشياء، إلا إذا تحولت إلى خيال **convertendo se ad phantas-manta** لكنها عندما تكون فى حالة انفصال فإنها تصبح قادرة على معرفة نفسها ومعرفة الأنفس الأخرى بطريقة تامة ومباشرة، ومعرفة الملائكة بطريقة ناقصة، والواقع أنه قد يبدو من الأفضل للنفس فى هذه الحالة أن تكون فى حالة انفصال عن البدن عن أن تكون فى وحدة معه، مادامت الأرواح موضوعات أكثر نبلا للمعرفة من الأشياء المادية، لكن القديس توما لا يمكن أن يوافق على ذلك فهو يصر على أن من الطبيعى للنفس أن تتحد مع البدن وأن هذا الاتحاد هو لصالح النفس، ومن ثم فهو لا يتردد فى أن يستنتج النتيجة التى تقول إن حالة الانفصال هى حالة تعارض الطبيعة، وأن نمط معرفة النفس فى حالة الانفصال هو أيضا معارض للطبيعة[٢].

---

(1) Opus. Oxun. 4, 43, 2, N. 29 sv.

(2) S. T. Ia, 89, Iff.

٧ - عندما يبرهن القديس توما على خلود النفس فمن الطبيعى أن يشير إلى الخلود الشخصى، وهو يذهب فى معارضة الرشديين إلى أن العقل ليس جوهرا متمايزا عن أنفس البشرية وهو مشترك بين الناس جميعا لكنه يتعدد تبعا لتعدد الأجسام[١] ومن المستحيل تفسير تنوع الأفكار والعمليات العقلية، عند مختلفة البشر على افتراض أن الناس جميعا لا يملكون سوى عقل واحد، وليست الإحساسات والخيالات هى وحدها التى تختلف من إنسان إلى إنسان بل الحياة بل العقلية والأنشطة العقلية كذلك، ومن الخلف أن نفترض أنهم يملكون عقلا واحدا، كما لو افترضنا أنهم يملكون رؤية واحدة.

ومن المهم أن نلاحظ أن ذلك ليس رأى ابن سينا بخصوص الطابع الواحد والانفصال للعقل الفعال الذى يختفى بالضرورة فى حالة الخلود الشخصى، "بعض فلاسفة العصور الوسطى الذين أكدوا على يقين الخلود الشخصى وحدوا بين العقل الفعال وبين الله أو نشأة الله فى النفس" بل بالأحرى رأى ابن سينا بخصوص الطابع الواحدى والانفصال للعقل المنفعل والعقل الفعال معا، أى أن ابن رشد كان من ألد أعداء القديس توما فى هذه النقطة فهنا يكون القديس توما واضحا فى افتتاحية كتابه وحدة العقل فى معارضة الرشديين. فإذا ما قبلت النظرية الرشدية "فسوف ينتج عن ذلك أنه لن يبقى شئ من أرواح البشر بعد الموت سوى عقل واحد، وبهذه الطريقة سوف تختفى أيضا ألوان الثواب والعقاب ولا يعنى ذلك بالطبع أن نقول إن القديس توما قبل نظرية وحدة العقل الفعال فقد عارضها فى كتابه "الخلاصة ضد الأمم"[٢] مثلا وعارضها أيضا فى "الخلاصة اللاهوتية"[٣] وإحدى حججه هى إذا ما كان العقل الفعال واحداً بين البشر جميعا، فإن وظيفته عندئذ تكون مستقلة عن سيطرة الفرد ولابد أن تكون دائمة، فى حين أننا نستطيع فى الواقع أن نواصل النشاط العقلى إذا

(1) Ibid. Ia, 76, 2.

(2) 2, 76.

(3) Ia, 79, 4-5.

شئنا وأن نتخلى عنه إذا شئنا. وبالمناسبة يشرح القديس توما، ذلك النص الشهير الغامض فى كتاب "النفس"[١] لأرسطو كما يعلمنا الطابع الفردى للعقل الفعال "عند أفراد البشر، ومن المستحيل أن نقول بيقين أن شرح القديس توما لأرسطو خطأ، رغم أننى أميل، إلى هذا الرأى، لكن من الواضح أن الصواب والخطأ فى شرحه لأرسطو لا يؤثر فى مشكلة الحقيقة والباطل بالنسبة لرأيه عن العقل الفعال[٢].

ويذهب القديس توما إلى معارضة وحدة العقل المنفعل فى كتابه "وحدة العقل فى معارضة الرشديين" وفى "الخلاصة ضد الأمم"[٣] وحججه تفترض سلفا فى الجانب الأكبر "سيكولوجيا أرسطو" والإبستمولوجيا عنده لكن الافتراض السابق لابد أن نتوقعه ليس فقط بسبب أن القديس توما قبل قبل نظرية أرسطو كما فهمها وشرحها، بل أيضا لأن الرشديين كانوا أرسطيين، وإذن فعندما نقول إن القديس توما يفترض مقدما سيكولوجيا أرسطو والإبستمولوجيا عنده فإننا نقول ببساطة إنه يحاول أن يبين أن الرشديين إن فكرتهم عن الطابع الوحدى والانفصال للعقل المنفعل تتعارض مع مبادئهم الخاصة، فلو كانت النفس هى صورة البدن فكيف يمكن للعقل المنفعل أن يكون واحداً عن البشر جميعا؟. فلا يمكن لمبدأ واحد أن يكون صورة لكثرة من الجواهر، ومن ناحية أخرى فلو كان العقل المنفعل مبدأ منفصلا فلابد أن يكون أزليا، ومن ثم لابد أن يحتوى على أنواع العقول التى ظهرت ولابد لكل إنسان أن يكون قادراً على فهم جميع تلك الأشياء التى قدمتها البشرية ومن الواضح أن ذلك غير صحيح بل أكثر من ذلك لو أن العقل الفعال كان عقلا منفصلا وأزليا، فلابد أن يعمل منذ الأزل، والعقل المنفعل يفترض فيه أيضا أن يكون منفصلا وأزليا، لابد أن يكون منذ الأزل، لكن ذلك يجعل الحواس والخيال غير ضرورية للعمليات العقلية فى حين أن التجربة تظهرنا على أنها لازمة، وكيف يمكن للمرء أن يفسر القدرات العقلية المختلفة لمختلف أفراد البشر

---

(1) 3,5,430, a, 17 ff.

(٢) بالنسبة لأرسطو انظر "الخلاصة ضد الأمم" ٢، ٢٨، وشروحه لكتابه النفس ٢ leclio,10

(3) 2, 73-5.

من المؤكد أن اختلافات الناس، من هذه الزاوية تعتمد إلى حد ما على اختلاف قدراتهم العقلية التحتية.

ربما كان هناك اليوم بعض الصعوبة في فهم الإثارة التي أحدثتها النظرية الرشدية، وما استدعته من اهتمام لكنها تتعارض على نحو واضح مع النظرية المسيحية عن الخلود وجزاءات الحياة الأخرى، وحتى إذا كان القديس توما قد أبدى رغبة في فصل أرسطو عن ابن رشد فإن النتائج الدينية والأخلاقية النظرية الرشدية كانت ابن رشد، فإن النتائج الدينية والأخلاقية للنظرية الرشدية كانت أكثر أهمية بالنسبة له من محاولة ابن رشد، أن يلقي مسئولية نظريته على عاتق الفيلسوف اليوناني "أرسطو" وهو يثير قضية مشتركة في معارضة الرشديين والأوغسطينيين والأرسطيين، وربما كان في استطاعة المرء أن يقارن بين رد الفعل الذي أثارته المذاهب الميتافيزيقية والسيكولوجية الحديثة التي ظهرت تجازف بالشخصية البشرية، وتعرضها للخطر، من هذه الزاوية، فإن المثالية المطلقة، على سبيل المثال، أثارت اعتراض الفلاسفة الذين كانوا، لولا ذلك لا نقسموا على أنفسهم بحدة.

الفصل الثامن والثلاثون

القديس توما الأكويني (٨)

"المعرفة"

١ - نظرية المعرفة عند القديس توما.
٢ - مسار المعرفة.
٣- معرفة الكلى ومعرفة الجزئى.
٤- معرفة النفس بذاتها.
٥- إمكان قيام الميتافيزيقيا.

١ - سوف يكون من العبث أن نبحث فى إبستمولوجيا القديس توما عن مبرر للمعرفة، أو عن برهان أو برهان مبدئى لموضوعية المعرفة فى مواجهة هذا النوع أو ذاك من المثالية الذاتية، ولقد كان من الواضح أيضا بالنسبة للقديس توما، على نحو ما كان واضحا عند القديس أوغسطين، أن كل إنسان حتى الفيلسوف الشاك، مقتنع بإمكان بلوغ نوع ما من المعرفة، أما من حيث أن هناك مشكلة للمعرفة عند القديس توما فهى بالأحرى كيف نقذ الميتافيزيقا ونبرر قيامها فى مواجهة السيكولوجيا الأرسطية أكثر من أن نبرر موضوعية معرفتنا بالعالم الخارجى فى مواجهة المثالية الذاتية التى لم تظهر بعد، أو أن نبيّن مشروعية الميتافيزيقا فى مواجهة النقد الكانطى، الذى لا يزال يكمن فى ضمير الغيب فى المستقبل، وهذا لا يعنى بالطبع أن المبادئ التومائية لا يمكن تطويرها بتلك الطريقة التى تقدم إجابات عن المثالية الذاتية أو عن الكانطية لكن لا ينبغى أن يهتم المرء بارتكاب جريمة المفارقة التاريخية التى تجعل القديس توما التاريخى يجيب عن أسئلة لم يكن يواجهها بالفعل، والواقع أن دراسة

نظرية المعرفة عند القديس توما على نحو منفصل عن النظرية السيكولوجية هو فى حد ذاته ضرب من المفارقة التاريخية، ومع ذلك فأنا أعتقد أنه يمكن تبريرها، طالما أن مشكلة المعرفة تنشأ من السيكولوجيا وفى استطاعة المرء بقصد السهولة على الأقل- أن يدرس هذه المشكلة على نحو منفصل، ومن الضرورى أولا وقبل كل شئ لتوضيح هذه المشكلة، أن نقدم تلخيصا موجزًا للطريقة التى نبلغ بها معرفتنا وأفكارنا الطبيعية فى رأى القديس توما.

٢ - تؤثر الأشياء المادية فى أعضاء الحس والإحساس هو فعل مركب - Compositum من النفس والبدن لا من النفس وحدها التى تستخدم البدن كما اعتقد القديس أوغسطين، والحواس محددة على نحو طبيعى بإدراك الجزئيات فليس فى استطاعتها إدراك الكليات، وللحيوان إحساس لكنه غير قادر على فهم الأفكار العامة، والصورة التى تنشأ من الخيال والتى تمثل الشيء المادى الجزئى الذى تدركه الحواس هى نفسها جزئية، الصورة الذهنية للشئ أو الأشياء الجزئية. غير أن المعرفة البشرية العقلية هى معرفة بالكلى، فالموجود البشرى فى عملياته العقلية يدرك صورة الموضوع المادى بطريقة مجردة، أى أنه يدرك الكلى، ففى استطاعتنا أن ندرك من خلال الإحساس الجزئى فقط، سواء من الناس أو الأشجار، مثلاً، والصور الداخلية أو الصور الذهنية من الناس أو الأشجار هى دائما جزئية، وحتى لو كانت لدينا صورة مركبة لإنسان لا تمثل أى إنسان فعلى على نحو مميز، وإنما تمثل كثرة بطريقة مختلطة، فهى لا تزال جزئية مادامت الصور أو أجزاء الصور للبشر الفعلتين تلتحم لتشكل صورة قد تنشأ بواسطة العلاقة مع البشر الواقعيين الجزئيين، لكنها هى نفسها، رغم ذلك جزئية، صورة إنسان جزئى متخيل، غير أن الذهن يستطيع، مع ذلك، أن يتصور الفكرة العامة للإنسان بما هو كذلك التى يندرج تحتها جميع البشر كمصدقات، ومن المؤكد أن صورة الإنسان لا تنطبق على جميع أفراد البشر، لكن الفكرة العقلية عن الإنسان، رغم أنها تتكون معتمدة، على الإدراك الحسى للبشر الجزئيين، تُطَبق على جميع أفراد البشر، فلابد أن تكون صورة الإنسان، أما الإنسان الذى له شعر على رأسه أو أصلع الرأس، فلو كان الأول فإنه فى هذه الحالة لا يمثل

الإنسان الأصلع، وإذا كان الثانى فإنه لا يمثل، من هذه الزاوية، الإنسان غير الأصلع، لكن إذا شكلنا تصور الإنسان كحيوان عاقل، فإن هذه الفكرة تنطبق على كل إنسان سواء أكان أصلع أو غير أصلع، أبيض أو أسود، طويلا كان أم قصيراً لأنها فكرة عن ماهية الإنسان.

كيف يمكن إذن، أن يتم الانتقال من المعرفة الحسية والجزئية إلى المعرفة العقلية؟ على الرغم من أن الإحساس هو نشاط للنفس والبدن معا، فإن النفس العاقلة والروحية لا يمكن أن تتأثر على نحو مباشر بالشىء المادى أو بالصور الذهنية أو الخيال، ومن ثم فنحن نحتاج إلى نشاط جزء من النفس مادام التصور أو المفهوم لا يمكن أن يتشكل ببساطة على نحو سلبى، هذا النشاط هو نشاط العقل الفعال الذى يضئ الصورة الذهنية (أو الخيال)، ويجرد منها الكلى "والأنواع العقلية". وهكذا يتحدث القديس توما عن الإشراق، لكنه لم يستخدم اللفظ بالمعنى الأوغسطينى بالكامل "ليس على الأقل حسب التأويل الصحيح للمعنى الأوغسطينى" وهو يقصد أن العقل الفعال بقدرته الطبيعية وبدون أى إشراقه خاصة من الله يجعل الجوانب العقلية من الصورة الذهنية واضحة ويكشف عن العنصر الكلى للصور الموجودة بالقوة، والذى تحتويه الصورة ضمنا. وإذن فالعقل الفعال يجرد العنصر الكلى بذاته، وينتج فى العقل المنفعل نوعا مضمرا Species Impressa ويمكن رد فعل العقل المنفعل لهذا التعين بواسطة العقل الفعال هو التصور الكلى بالمعنى الكامل للكلمة "النوع العلنى Species expressa" ولا يحتوى عقل الإنسان على أفكار فطرية وإنما لديه القدرة على استقبال التصورات، ومن ثم فلابد أن يرتد إلى الفعل، وهذا الارتداد إلى الفعل لابد أن يحدثه مبدأ هو ذاته فى الفعل، ولما كان هذا المبدأ الفعال ليس لديه فى ذاته أفكار جاهزة يزودنا بها، فلابد أن يستمد مادته مما تزوده بها الحواس، وهذا يعنى أنه لابد أن يجرد العنصر العقلى من الصورة الذهنية، والتجريد يعنى عزل الكلى عقليًا بعيداً عن دلائل التجزئة، وهكذا نجدا أن العقل الفعال يجرد الماهية الكلية للإنسان من صورة ذهنية جزئية تاركا كل الدلالات الجزئية التى تحصره فى الإنسان الجزئى، أو فى أفراد البشر ولما كان العقل الفعال فعلا تماما، فإنه لا يستطيع أن يطبع الكلى فى ذاته، وإنما يطبعه فى العنصر

الموجود بالقوة فى العقل البشرى، أى فى العقل المنفعل، ورد الفعل لهذا الانطباع هو التصور بالمعنى الكامل Verbum mentis لكن من المهم أن نتبّين أن التصور المجرد ليس موضوعا للمعرفة، وإنما هو وسيلة للمعرفة، فإذا كان التصور- تعديل العقل، هو نفسه موضوعا، للمعرفة، فسوف تكون معرفتنا فى هذا الحالة معرفة بالأفكار وليس بالأشياء الموجودة خارج الذهن، ولن تخضع أحكام العلم للأشياء الخارجة عن الذهن وإنما للتصورات داخل الذهن. والواقع أن المفهوم أو التصور هو صورة ذهنية من الموضوع الذى تم إنتاجه داخل الذهن، وهو بذلك الوسيلة التى يعرف بها الذهن الموضوع أو هو بلغة القديس توما وسيلة المعرفة: id quo intelligitur وليس أساس المعرفة id quod intelligitur وللذهن بالطبع القدرة على تأمل تعديلاته الخاصة، وبالتالى يستطيع أن يحول التصور إلى موضوع، لكنه ليس سوى موضوع ثانوى للمعرفة فهو أساسا أداة للمعرفة، وبقوله هذا فإن القديس توما تجنب أن يضع نفسه فى موقف المثالية الذاتية مما يجعله يواجهه المشكلات التى تقع فيها هذه الصورة المثالية. والواقع أنه يعارض بنظريته الخاصة نظرية أفلاطون، لكن ذلك لا يغير من حقيقة أنه ينتبه للموقف الذى اتخذه فقد أفلت من الشرك الذى كان من المستحيل عليه عمليا أن يخرج منه. ولما كان قد أكد أن العقل يعرف الماهية والكلى مباشرة فإن القديس توما يستخرج النتيجة المنطقية التى تقول إن الذهن البشرى لا يعرف الأشياء المادية الجزئية على نحو مباشر، والتأكيد، بالطبع على الذهن، وعلى المعرفة طالما أنه لا يمكن إنكار أن الوجود البشرى يدرك الأشياء المادية الجزئية إدراكًا حسيًا فموضوع الحس هو على وجه الدقة الجزئى الحسى، ويصل العقل إلى المعرفة عن طريق تجربة النوع العقلى من المادة المتفردة غير المقسمة وفى هذه الحالة تكون لديه معرفة مباشرة بالكليات فحسب، ورغم ذلك حتى بعد تجربة الأنواع العقلية، فإن العقل لا يمارس نشاطه المعرفى إلا من خلال عملية "تحويل" أى تحويل الانتباه إلى الصور الذهنية التى يدرك من خلالها الكليات، ويكون لديه بهذه الطريقة معرفة منعكسة أو غير مباشرة بالأشياء الجزئية ممثلة فى الصور الذهنية وهكذا فإن الإدراك الحسى لسقراط يمكن الذهن من تجريد الإنسان الكلى، إلا أن الفكرة المجردة هى وسيلة للمعرفة، وسيلة لمعرفة العقل فقط بمقدار ما ينتقل

الأخير إلى الصورة الذهنية، وهكذا يتمكن من تشكيل الحكم بأن سقراط إنسان، وليس من الصواب أن نقول إن العقل، على ما يقول القديس توما، ليس لديه معرفة، بالجزئيات المادية، فما يقوله هو فقط أن لدى الذهن معرفة غير مباشرة بمثل هذه الجزئيات ذلك لأن الموضوع المباشر للمعرفة هو الكلى[١]. لكن ينبغى أن لا يؤخذ ذلك على أنه يعنى أن الموضوع الأول للمعرفة العقلية هو الفكرة المجردة بما هى كذلك: فالذهن يدرك العنصر الصورى الموجود بالقوة للعنصر الكلى فى سقراط مثلا، ويجرد هذا العنصر من المادة المتفردة، وباللغة الفنية فإن موضوع المعرفة الأول هو الكلى المباشر، الكلى المدرك فى داخل الجزئى: فهو بطريقة ثانوية فحسب يدرك الكلى بالضبط على أنه كلى، الكلى المنعكس.

لابد من إضافة ملاحظتين توضيحيتين، إذ يوضح القديس توما أنه عندما يقول إن الذهن يجرد الكلى من الجزئى المادى عن طريق تجريده من المادة المتفردة، فإنه يعنى أن الذهن عندما يجرد فكرة الإنسان مثلا فإنه يجردها من هذا اللحم وهذا العظم أعنى من المادة الجزئية المتفردة، وليس من المادة بصفة عامة "المادة المعقولة" " أى الجوهر كموضوع للكم" وتدخل الجسمية فى فكرة الإنسان بما هو كذلك على الرغم من أن المادة الجزئية لا تدخل فى الفكرة الكلية للإنسان[٢] ولا يقصد القديس توما أن هذا الشىء الجزئى بما هو كذلك هو الذى لا يمكن أن يكون موضوعًا مباشرًا للمعرفة العقلية، بل بالأحرى الموضوع الجزئى الحسى أو المادى، وبعبارة أخرى الموضوع الجزئى المادى منع من أن يكون الموضوع المباشر للمعرفة العقلية ليس بالضبط بسبب أنه جزئى بل لأنه مادى والذهن لا يعرف إلا عن طريق التجريد من المادة كمبدأ للتفرد أى من هذه المادة أو تلك[٣].

٣ – عند القديس توما إذن، أن الذهن البشرى يكون فى الأصل وجودا بالقوة فى علاقته بالمعرفة لكن لا يحتوى على أية أفكار فطرية والمعنى الوحيد الذى تكون فيه

---

(1) S. T. Ia, 86, I.

(2) Ibid, Ia, 86, 1.

(3) S.T. Ia, 86, 2 ad 3.

الأفكار فطرية هو أن يكون للذهن قدرة طبيعية على التجريد وتشكيل الأفكار: بمقدار ما تسير الأفكار الفعلية، فالذهن فى الأصل صفحة بيضاء Tabula Rasa وفضلا عن ذلك فإن مصدر معرفة الذهن هو التجربة الحسية، مادام للنفس- صورة البدن- موضوع طبيعي للمعرفة ماهيات الأشياء المادية. والنفس العاقلة لا تعرف نفسها إلا بواسطة أفعالها، فتدرك ذاتها، لا بطريق مباشرة فى ماهيتها بل بالفعل الذى تجرد الأنواع العقلية من الموضوع الحسية[١] ومن ثم فإن معرفة النفس لذاتها ليست استثناء من القاعدة العامة التى تقول إن كل معارفنا تبدأ من التجربة الحسية وتعتمد على التجربة الحسية، ويعبر القديس توما عن هذه الحقيقة بقوله إن العقل عندما يتحد مع البدن فى هذه الحياة الحاضرة، فإنه لا يستطيع أن يصل إلى معرفة أى شىء ما لم يحضر معه الصورة الذهنية Nisi conventendo sead phantasmata[٢] فالذهن البشرى لا يفكر بدون وجود صورة ذهنية، على نحو ما يتضح فى حالة الاستبطان، فهو يعتمد على الصورة الذهنية، على نحو ما يظهر من واقعة أن قوة الخيال غير المنظمة "كما هى الحال فى المجانين" تعمل على إعاقة المعرفة، وسبب ذلك هو أن قوة المعرفة تتناسب مع موضوعاتها الطبيعى[٣]، وباختصار النفس البشرية كما قال أرسطو، لا تفهم شيئا بدون الصورة الذهنية، وفى استطاعتنا أن نقول: "لا شىء فى العقل لم يكن موجوداً فى قبل فى الحس...

"Nihil in intellectu quod prius non frerit in sensu"

٤ - من الواضح أنه ينتج من ذلك أن الذهن البشرى لا يستطيع أن يبلغ فى هذه الحياة معرفة مباشرة، بالجواهر اللامادية التى ليست موضوعًا، ولا يمكن أن تكون موضوعا- للحواس[٤] غير أن المشكلة تنشأ عما إذا كان يمكن أن تكون هناك معرفة

(1) Ibid. Ia, 87. I.

(2) Ibid, Ia, 84,7.

(3) Ibid, Ia, 84,7.

(4) Ibid, Ia, 88, I.

ميتافيزيقية على الإطلاق بناء على هذه المقدمات، وما إذا كان الذهن البشرى قادر على الارتفاع فوق أشياء الحس وبلوغ أى معرفة عن الله مثلا طالما أن الله لا يمكن أن يكون موضوعًا للحس وإذا كانت عقولنا تعتمد على الصورة الذهنية فكيف يمكن لها أن تعرف تلك الموضوعات التى ليست صورًا ذهنية، والتى لا تعمل على الحواس[1]، على أساس المبدأ الذى يقول "لا شيء فى العقل إلا وكان من قبل فى الحس". كيف يمكن لنا أن نبلغ معرفة بالله عندما لا تستطيع أن نقول إن الله كان فى الحس من قبل؟ وبعبارة أخرى ما أن تصل إلى سيكولوجيا وإبستمولوجيا القديس توما حتى يظهر أن اللاهوت الطبيعى عنده لابد أن يكن باطلا بالضرورة: فليس فى استطاعتنا أن نتجاوز موضوعات الحس، وتمتنع علينا أية معرفة للموضوعات الروحية.

ولكى تفهم رد القديس توما على هذا الاعتراض الخطير، فمن الضرورى أن نسترجع نظريته عن العقل بما هو كذلك، فالحواس مقيدة بالضرورة بنوع معين من الموضوعات. أما العقل فهو- لأنه غير مادى- ملكة لإدراك الوجود والعقل بما هو كذلك يتجه نحو الوجود بأسره، وموضوع العقل هو المعقول: ولا شئ معقول إلا بمقدار ما يكون فى حالة فعل أى أن يشارك فى الوجود فلو أننا درسنا العقل البشرى بدقة على أنه عقل، فلابد لنا أن نعترف عندئذ أن موضوعه الأول هو الوجود.

وهكذا نجد أن الحركة الأولى للعقل إنما تكون نحو الوجود وليس نحو الوجود الحسى بصفة خاصة، ولا يستطيع بالعقل أن يعرف ماهية الشيء المادى إلا من حيث إنه وجود: أنه فقط فى المرتبة الثانية أن نوعا معينا من العقل، العقل البشرى يتجه نحو نوع معين من الوجود، ونظرا لحالته المتجسدة وضرورة تحوله إلى صورة ذهنية، فإن العقل البشرى فى حالة تجسده يكون لديه الموضوع الحسى على أنه الموضوع الطبيعى "المناسب" لإدراكه، لكنه لا يفقد توجهه إلى الوجود بصفة عامة وهى بوصفه عقلا بشريا لابد له أن يبدأ من الحس أى من الأشياء المادية لكنه بوصفه عقلا بشريا فهو

(1) Ibid, Ia, 84, 7, ad 3.

يستطيع أن يسير إلى ما رواء الحس فلا ينحصر فى الأشياء المادية، رغم أنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا بمقدار ما تتجلى الموضوعات اللامادية فى العالم الحسى ومن خلاله، من حيث إن للأشياء المادية علاقة بالموضوعات اللامادية، والعقل متجسدا، بوصفه صفحة بيضاء Tabual Rasa فإن موضوعه الطبيعى هو الماهية المادية.. فالعقل لا يستطيع ولا يمكن أن يستطيع بقواه الخاصة أن يدرك الله على نحو مباشر، وإنما الموضوعات الحسية، بما أنها متناهية وعارضة، فإنها تكشف عن علاقتها بالله، لدرجة أن العقل يستطيع أن يعرف أن الله موجود، وفضلا عن ذلك فإن الموضوعات الحسية، بوصفها نتائج وآثار له فإنها تظهر الله إلى حد ما لدرجة أن العقل يستطيع أن يصل إلى معرفة شيء عن طبيعة الله، على الرغم من أن هذه المعرفة لا يمكن أن تكون "وهذا شئ طبيعى" أكثر من معرفة بالمماثلة، أن ضرورة التحول إلى صورة ذهنية يعنى أننا لا نستطيع أن نعرف الله على نحو مباشر وإنما نستطيع أن نعرفه بمقدار ما تظهر الأشياء الحسية وجوده وتمكننا من أن نصل إلى معرفة بالمماثلة، معرفة غير مباشرة وناقصة عن طبيعته، فنستطيع أن نعرف الله بوصفه علّة ut causam وعن طريق الحذف والابتعاد وعن طريق تحرره(1).

والافتراض السابق لهذا الموقف هو نشاط العقل البشرى فلو أن العقل البشرى كان منفعلا فقط، وإذا كان التحول إلى الصور الذهنية يعنى أن الأفكار تتأثر سلبًا فحسب فمن الواضح أنه لن يكون هناك معرفة طبيعية بالله، مادامت الموضوعات الحسية ليست هى الله ولا من الله، والموضوعات غير المادية الأخرى لا تتحول إلى صورة ذهنية، أن القوة النشطة الفعالة للعقل التى تمكننا من أن نقرأ قراءة تامة إن صحً التعبير، علاقة الوجود غير المادى بالوجود المادى، وليست المعرفة الحسية هى السبب الكامل الشامل لمعرفتنا العقلية، وإنما هى بالأحرى العلَّة المادية للمعرفة العقلية: فالصورة الذهنية تصبح واضحة بالفعل بواسطة العقل الفعال من خلال عمليته التجريدية: ومن ثم فبمقدار ما لا تكون المعرفة الحسية هى السبب الشامل للمعرفة

---

(1) S.T. Ia, 84, 7, ad. 3.

العقلية: فليس ثمة ما تندهش منه لو امتدت المعرفة العقلية إلى نطاق أبعد من المعرفة الحسية(١) والعقل البشرى بوصفه متحداً مع البدن فإن موضوعه الطبيعى وماهيات الأشياء المادية، لكنه يستطيع بواسطة هذه الماهيات أن يصعد إلى ضرب من معرفة الموجودات غير المرئية وأنه لا نستطيع أن نصل إلى معرفة هذه الموضوعات غير المادية إلا بالحذف والابتعاد بأن ننكر فيها فصائل الموضوعات الحسية الجزئية، أو عن طريق المعرفة بالمماثلة، لكنا لا نستطيع أن نعرفها على الإطلاق ما لم تكن من أجل القوة الفعالة للعقل(٢).

وهناك مشكلة أبعد من ذلك سبق أن ذكرناها، تظل باقية، وهى كيف يمكن أن يكون هناك مضمون إيجابى لفكرتنا عن الله أو - فى الواقع- عن أى موضوع روحانى؟ فلو قلنا مثلا أن الله مشخص فمن الواضح أننا لا نقصد بذلك أن ننسب الشخصية البشرية إلى الله: ولو كنا ببساطة نقصد أن الله ليس أقل مما تعرفه عن صفة المشخص، فهل يكون هناك أى مضمون إيجابى لفكرتنا عن الشخصية الإلهية؟ هل تعبير "ليست أقل من المشخص" تعنى فكرة إيجابية؟ ولو وضعنا العبارة فى ألفاظ إيجابية مثبتة وقلنا أكثر من المشخص فهل يكون لها مضمون إيجابى؟ فإذا لم يكن لها أى مضمون إيجابى فإننا فى هذه الحالة نحصر أنفسنا فى الطريق السلبى، ولا نستطيع أن نعرف الله إلا بالحذف والاستبعاد Per Remotiamem فحسب، غير أن القديس توما لا يتمسك ببساطة بالطريق السلبى، بل يستخدم أيضا طريق الإثبات الإيجابى Via Affirmtiva مؤكدا أننا نستطيع أن نعرف الله عن طريق تحرره، والآن لو كنا عندما ننسب الحكمة إلى الله، مثلا، نقول إننا نسب الحكمة بأعلى درجة فحسب لكان من الصعب أن ترى ما هو مضمون فكرتنا عن الحكمة الإلهية بالفعل، فهى لابد أن تقوم على أساس الحكمة البشرية، التى هى الحكمة الوحيدة التى نعرفها على نحو طبيعى ومباشر ومع ذلك فهى لا يمكن أن تكون هى الحكمة البشرية على وجه الدقة،

(1) C.F. Ibid. Ia. 84, 7. In Corpore and ad. 3.

(2) Ibid, Ia, 84, 6. In Corpora and ad 3.

لكن إذا كانت حكمة بشرية بلا حدود ولا أشكال للحكمة البشرية فما هو المضمون الإيجابى لهذه الفكرة طالما أننا ليس لدينا تجربة بالحكمة بلا حدود؟ سوف يبدو كما لو أنه إذا ما أراد المرء أن يؤكد مضمونا إيجابيا للفكرة فإن عليه أن يقول إما إن فكرة الحكمة البشرية مضافا إليها سلب الحدود هى فكرة إيجابية أو أن يقول مع داترسكوت، إننا نستطيع أن نبلغ فكرة ماهية الحكمة، إن صحَّ التعبير، التى يمكن حملها على نحو متواطئ بين الله والإنسان، وعلى الرغم من أن النظرية الأخيرة مفيدة من بعض الجوانب، فهى ليست مقنعة تماما، طالما أنه لا القديس توما ولا داترسكوت سوف يقول إن الحكمة ولا أى كمال آخر يمكن أن يتحقق بطريقة متواطئة بين الله والمخلوقات، أما بالنسبة للجواب الأول فقد يبدو لدى سماعة لأول مرة أنه يشكل هروبا من المشكلة، إلا أن الفكر المتروى سوف يظهرنا على إنك عندما تقول إن الله حكيم، فإن ذلك يعنى إن الله أكثر من أن يكون حكيما "بالمعنى البشرى" ليس على الإطلاق هو نفسه أن تقول أن الله ليس حكيمًا "بالمعنى البشرى فالحجر ليس حكيما "بالمعنى البشرى" وهو ليس أكبر من أن يكون حكيما، فهو أقل من أن يكون حكيما، صحيح أننا إذا ما استخدمنا كلمة "حكيم" لتعنى على وجه الدقة الحكمة التى نعرفها أى الحكمة البشرية، فإننا نستطيع أن نقول بحق ليس فقط أن الحجر ليس حكيما، وأن نقول أيضا الله ليس حكيما، لكن المعنى فى العبارتين ليس واحدا، وإذا كان المعنى ليس واحدًا، فلابد أن يكون هناك مضمون إيجابى فى عبارة أن الله ليس حكيما أعنى أن الله أكثر من أن يكون حكيما بالمعنى البشرى الخاص" ومن ثم فعبارة أن الله حكيم (فإن كلمة "حكيم" تعنى أكبر بما لا نهاية له من حكيم بالمعنى البشرى) لها مضمون إيجابى. والمطالبة بأن تكون أفكار المماثلة واضحة ومعبرة تماما حتى أنه يمكن أن تفهم تماما من منظور التجربة البشرية، لابد أن يسئ فهم طبيعة المماثلة إساءة تامة ولم يكن القديس توما عقلانيا على الرغم من أنه وافق على أنه يمكننا بلوغ المعرفة بالله بطريقة ما وأن لا تناهى الموضوع الذى هو الله- يعنى أن الذهن البشرى المتناهى لا يستطيع بلوغ فكرة كافية وتامة عن طبيعة الله، لكنه لا يعنى أن لا يمكننا بلوغ فكرة ناقصة وغير كافية عن طبيعة الله فعندما تعرف أن الله يفهم فذلك يعنى أنك تعرف

شيئا إيجابيا عن الله، مادام يخبرنا على أقل تقدير أن الله ليس غير عاقل مثل الحجر أو النبات حتى على الرغم من أن معرفة ماذا يعنى الفهم الإلهي فى ذاته فذلك أمر يتجاوز قدرتنا على الفهم الشامل.

فإذا ما عدنا إلى مثال الشخصية، فإن تأكيد أن الله مشخَّص يعتمد على البرهان الذى يقول إن الوجود الضرورى والعلة الأولى لا يمكن أن يكونا أقل كمالاً مما يصدر عنه ويعتمد عليه، ومن ناحية أخرى فإنه السيكولوجيا والإبستمولوجيا التومائية- الأرسطية تمنع المرء من أن يقول إن برهانا من هذا القبيل سوف يقدم أية فكرة كافية عما هى الشخصية الإلهية فى ذاتها، ولو ادعى شخص ما أن لديه مثل هذه الفكرة، فلابد أن تكون مستمدة من التجربة، ولا مندوحة عن أن تمثل معطيات التجربة، وسوف يعتمد ذلك عمليا على أن المرء لابد أن يؤكد أن الله شخص ولابد أن تكون النتيجة تناقض بين الوحى والفلسفة، لكن إذا ما تحقق المرء من أنه لا يستطيع بالبرهان الفلسفى وحده أن يصل إلى أية فكرة كافية عن الشخصية الإلهية فسوف يتحقق المرء من أن كل إنسان مضطر إلى أن يقول عن وجهة النظر الفلسفية إن الله مشخص وليس أن الله عبارة عن شخص، وعندما يخبرنا الوحى أن الله ثلاثة أقانيم فى طبيعة واحدة، فإن معرفتنا بالله تمتد لكنها لا تتضمن تناقضا بين اللاهوت والفلسفة، وفضلا عن ذلك فعندما نقول إن الله مشخص، فإننا نعنى فى الواقع أنه ليس أقل مما نتوقع من الشخصية، بمعنى أن كمال الشخصية لابد أن يكون فيه بالطريقة الوحيدة التى يوجد بها فى الوجود وعلامتنا هى أنه لو اعترض معترض بأن ذلك مصادرة على المطلوب طالما أن المشكلة هى على وجه الدقة ما إذا كانت الشخصية واللاتناهي متفقتين ففى استطاعة المرء أن يرد بأن الأدلة على شخصية الله، وعلى تناهية وهما مستقلان، لدرجة أننا نعرف أن الشخصية واللاتناهى لابد أن يتفقا، حتى على الرغم من أننا ليس لدينا تجربة مباشرة بالشخصية الإلهية أو اللاتناهى الإلهى، وأن هناك مضمونا إيجابيا من نوع ما لفكرتنا عن الشخصية الإلهية تظهره حقيقة أن المعنى فى عبارة "الله شخص أعلى أو أسمى" أى أكثر مما نخبره فى تجربتنا على نحو مباشر بأنه الشخصية" مختلف عن المعنى فى عبارة "الله ليس شخصيًا" "بأى معنى تماما مثل

الحجر ليس شخصاً" وإذا كان لدينا مبرر للإيمان بأن الله ليس شخصا بالمعنى الذى نقول فيه الحجر ليس شخصا، فإننا لابد أن نرد عدم جدوى العبادة والصلاة، إلا أن عبارة أن الله شخص توحى على الفور بأن العبارة والصلاة فى مكانها السليم، حتى على الرغم من أننا لا نملك فكرة كافية عما هى الشخصية الإلهية فى ذاتها، وليس لدينا عن الوجود اللامتناهى سوى معرفة طبيعة متناهية عن طريق المماثلة، بالضبط لأننا نحن أنفسنا متناهون إلا أن المعرفة المتناهية الناقصة ليست هى نفسها اللامعرفة على الإطلاق.

الفصل التاسع والثلاثون

القديس توما الأكوينى (٩)

"النظرية الأخلاقية"

١ - مذهب السعادة. ٢ - رؤية الله. ٣ - الخير والشر.
٤ - الفضائل. ٥ - القانون الطبيعي.
٦- القانون الأزلى وأساس الأخلاق في الله.
٧ - الفضائل الطبيعية التى عرفها القديس توما والتى لم يعرفها أرسطو: فضيلة الدين.

إن دراسة النظرية الأخلاقية عند القديس توما بالتفصيل لن تكون مسألة ممكنة عمليا هناك: لكن مناقشة بعض النقاط المهمة قد يساعدنا فى إظهار علاقتها بالأخلاق الأرسطية.

١ - يذهب أرسطو فى كتابه "الأخلاق النيقوماخية" إلى أن كل فاعل يسلك فى سبيل غاية، وأن الفاعل البشرى يعمل من أجل السعادة، فهو يريد أن يحصل على السعادة، وهو يقول إن السعادة لابد أن تكمن فى النشاط وأساسًا فى هذا النشاط الذى يكمل أعلى ملكة فى الإنسان والتى تتجه نحو أعلى الموضوعات وأكثرها نبلا، ومن ثم فهو ينتهى إلى نتيجة تقول إن السعادة البشرية تكمن أساسا فى النظر theoria فى تأمل أعلى الموضوعات وبصفة خاصة فى تأمل المحرك الذى لا يتحرك وهو الله،

على الرغم من أنه يذهب إلى أنه منبع الخيرات الاخرى مثل الصداقة، وعدم الإسراف، والخيرات الخارجية، أمر ضرورى لتحقيق السعادة الكاملة(١). ومن هنا كانت الأخلاق الأرسطية فى طابعها هى أخلاق السعادة ، وهى أيضا أخلاق غائية وعقلية، مادام من الواضح أن التأمل عنده يعني التأمل الفلسفى: فهو لا يشير إلى أية ظاهرة دينية مثل الجذب الصوفى عند أفلوطين، وفضلا عن ذلك فإن غاية Telos النشاط الأخلاقى هى غاية مطلوب السعى إليها فى هذه الحياة: وبمقدار ما يتعلق الأمر بالأخلاق عند أرسطو فليس ثمة إشارة إلى رؤية الله فى حياة قادمة، ومن المشكوك فيه فى الواقع ما إذا كان قد آمن بالخلود الشخصى على الإطلاق، أن الإنسان السعيد حقا عند أرسطو هو الفيلسوف وليس القديس.

والآن: فقد تبنى القديس توما نظرة سعادة وموقف غائي مماثل، وهذه النظرية فى السلوك البشرى عقلانية من بعض الجوانب، لكن سرعان ما يصبح واضحا التغير فى التأكيد الذى يميز اختلافا واضحا بين نظريته الأخلاقية ونظرية أرسطو أن الأفعال الوحيدة للإنسان التى تقع حقا فى نطاق الأخلاق هى الأفعال الحرة، وهى الأفعال التى تصدر عن الإنسان بوصفه إنسانا على وجه الدقة، أى بوصفه موجوداً عاقلا، وهذه الأفعال، الإنسانية "وهى تتميز عن أفعال الرأفة" تصدر عن إرادة الإنسان هى الخير Bonum إنها لميزة يتميز بها الإنسان أن يعمل من أجل غاية معروفة، إلا أن الغاية الجزئية، أو الخير الجزئى، لا يمكن أن تكتمل ولا أن تشبع الإرادة البشرية التى تجه نحو الخير الكلى، ولا يمكن أن تجد إشباعها إلا عندما تبلغ الخير الكلى، فما هو الخير الكلى عينيا؟ لا يمكن أن يوجد مثلا فى الثروة لأن الثروة ليست سوى وسيلة لتحقيق غاية ما، فى حين أن الخير الكلى هو بالضرورة الغاية النهائية ولا يمكن أن يكون هو نفسه وسيلة لغاية أبعد، ولا يمكن أن يتألف من اللذة الحسية طالما أن ذلك لا يشبع سوى البدن وليس الإنسان ككل ولا يمكن أن يتألف من القوة طالما أنها لا تشبع

---

(١) للدراسة الكاملة للأخلاق الأرسطية انظر المجلد الأول من كتاب كوبلستون "تاريخ الفلسفة" اليونان وروما ص٤٤٥ من ترجمتنا العربية، أصدره المجلس الأعلى للثقافة العدد ٤٣٦ عام ٢٠٠٢ (المترجم)

الإنسان ككل أو تشبع الإرادة تماما، والتى يمكن فضلا عن ذلك إساءة استعمالها فى حين أنه لا يمكن تصور إساءة استعمال الخير المطلق أمرًا الكلى أو يمكن أن يستخدم من أجل غاية تافهة أو شريرة بل لا يمكن أن يتكون من دراسة العلوم النظرية طالما أن من المؤكد أن النظر الفلسفى لا يمكن أن يشبع تماما العقل الإرادة البشريين، أن معرفتنا الطبيعية مستمدة من التجربة الحسية ومع ذلك فإن الإنسان يتطلع إلى معرفة السبب الأول على نحو ما هو فى ذاته، وهذه المعرفة لا يمكن اكتسابها عن طريق الميتافيزيقا. وربما ذهب أرسطو إلى أن خير الإنسان يعتمد على دراسة العلوم النظرية إلا أنه كان يتحدث عن السعادة الناقصة تلك التى يمكن بلوغها فى هذه الحياة الدنيا، ولا يمكن للسعادة الكاملة أو الغاية المطلقة أن توجد فى أى شىء مخلوق، وإنما فى الله فحسب، الذى هو نفسه الخير الأقصى اللامتناهى، فالله هو الخير الكلى بطريقة عينية، وعلى الرغم من أنه غاية كل شئ: المخلوقات المادية والعقلية، فى آن معا. فالمخلوقات العقلية هى وحدها التى يمكن أن تبلغ هذا الخير النهائى عن طريق المعرفة والحب، فالمخلوقات العقلية هى وحدها القادرة على بلوغ رؤية الله التى تكمن فيها وحدها السعادة الكاملة، فى هذه الحياة الدنيا يستطيع الإنسان أن يعرف أن الله موجود كما يستطيع أن يصل إلى فكرة تشبيهيه ناقصة عن طبيعة الله لكنه يستطيع فى حياة قادمة أن يعرف الله كما هو فى ذاته، وليس ثمة غاية أخرى تشبع الإنسان تماما(١).

يقول القديس توما إن أرسطو كان يتحدث عن السعادة الناقصة وهى تلك التى يمكن بلوغها فى هذه الحياة الدنيا، إلا أن أرسطو كما سبق أن ذكرت لا يقول شيئا فى كتاب الأخلاق عن أية سعادة أخرى، فالأخلاق عنده هى أخلاق السلوك البشري فى هذه الحياة، فى حين أن القديس توما لم يتقدم كثيرا قبل أن يضع فى اعتباره أن السعادة الحقيقة يمكن بلوغها فقط فى الحياة القادمة، وهذه السعادة تعتمد أساسا على رؤية الله، رغم أنها تشمل بالطبع إشباع الإرادة فى حين أن الخيرات الأخرى مثل

(١) بالنسبة لما تقدم يمكن ترجع بصفة خاصة إلى : المسائ ١-٣ S.T. la Liae

جمعية الأصدقاء، فإنها تسهم فى الوجود الخير للسعادة رغم أنه لا يوجد خير سوى الله يكون ضروريا للسعادة(١)، ولهذا فإن النظرية الأخلاقية عند القديس توما ترى فى الحال أنها تتحرك فى مستوى مختلف عن مستوى الأخلاق عند أرسطو، وبغض النظر عن استخداماته الكثيرة لمصطلحات أرسطو، فإن إدخاله لفكرة الحياة الأخرى ولرؤية الله فى النظر الأخلاقية، تجعلها غريبة عن فكر أرسطو(٢) فما يسميه أرسطو بالسعادة يسميه القديس توما بالسعادة الناقصة أو السعادة الزمانية، أو السعادة التى يمكن بلوغها فى هذه الحياة الدنيا، وهو ينظر إلى هذه السعادة الناقصة على أنها توصى بالسعادة الكاملة التى لا يمكن بلوغها إلا فى الحياة المقبل وهى تعتمد أساسا على رؤية الله.

٢ – عبارة القديس توما التى تقول إن سعادة الإنسان الكاملة تعتمد على رؤية الله تثير مشكلة بالغة الصعوبة لكل من يفسر النظرية الأخلاقية عند القديس توما وهى مشكلة على جانب كبير من الأهمية أكثر مما يبدو لأول وهلة، والطريق المألوف لعرض النظرية الأخلاقية عند القديس توما يتمثلها فى أخلاق أرسطو، بمقدار ما تتسق مع موقف القديس توما كمفكر مسيحى، وإذا قال قائل إن القديس توما كفيلسوف أخلاقى ينظر إلى الإنسان فى نطاق "النظام الطبيعى" دون الإشارة إلى غايته التى تعلو على الطبيعة ومن ثم فهو عندما يتحدث عن السعادة كفيلسوف أخلاقى إنما يتحدث عن "السعادة الطبيعية" وعن بلوغ الخير الأقصى، الذى هو الله، المتاحة أمام الإنسان فى النظام الطبيعى، دون أن يكون الفضل الذى يعلو على الطبيعة ضروريا، فلابد أن يكمن اختلافه مع أرسطو فى واقعة أنه– على خلاف أرسطو أنه أدخل موضوع الحياة الأخرى المقبلة، وهو موضوع لزم أرسطو الصمت بصدده، أن السعادة لابد أن تعتمد أساسًا على المعرفة الطبيعية، وحب الله، يمكن بلوغهما، فى هذه الحياة الدنيا "السعادة

---

(1) S.T. Ia, IIa. 4.

(٢) ويصدق ذلك على التعاليم الأخلاقية للقديس توما فى "الخلاصة" ولست أعنى بذلك أى القديس توما رفض أمكان الأخلاق الفلسفية الخالصة (المؤلف).

الطبيعة الناقصة"، وفى الحياة الأخرى المقبلة "السعادة الطبيعية الكاملة" والأفعال الخيرة هى الأفعال التى تؤدى إلى – أو هى بالفعل تتفق مع– بلوغ هذه السعادة، وواقعة أن القديس توما يتحدث عن بلوغ رؤية الماهية الإلهية "وهى غاية الإنسان التى تعلو على الطبيعة، ولا يمكن بلوغها بدون النعمة أو الفضل الإلهي الذى يعلو على الطبيعة" عندما كنا نتوقع منه أن يواصل الحديث كفيلسوف أخلاقى، لابد أن يعود عندئذ إلى واقعة أنه لم يفصل فصلا منهجيا من الناحية العملية بين دور الفيلسوف وعالم اللاهوت فيتحدث أحيانا على أنه أحدهما، ويتحدث أحيانا أخرى على أنه الآخر دون أية إشارة واضحة إلى أن رؤية الله على أنها تعنى ليس رؤية الماهية الإلهية، التى تعلو على الطبيعة بل فقط معرفة الله التى يمكن للإنسان أن يبلغها فى الحياة الأخرى ما لم يكن للإنسان غاية تعلو على الطبيعة، وبمثل هذه الطريقة يستطيع المرء أن يجعل من القديس توما فيلسوفا أخلاقيا أكمل الأخلاق الأرسطية بأن قدم النظر فى موضوع الحياة الأخرى.

ولسوء الطالع فإن أتباعه لم يجدوا فى هذا التأويل أن القديس توما يشير فحسب إلى رؤية الله بالمعنى الصحيح، بل رأوا أنه يتحدث كذلك عن "الرغبة الطبيعية" لرؤية الله" السعادة الكاملة المطلقة، يمكن أن تعتمد فقط على رؤية الماهية الإلهية" ويقول بعض الشراح أن ذلك لا يشير إلى رؤية الله على أنه الخير الأقصى. كما هو فى ذاته، بل يشير فقط إلى رؤية الله على أنه السبب الأول. لكن كيف يمكن للقديس توما أن يتحدث عن معرفة الله كسبب أول كما لو كانت هذه المعرفة هى – أو يمكن أن تكون – رؤية الماهية الإلهية، أننا بنور العقل الطبيعى نستطيع أن نعرف الله كسبب أول، لكن القديس توما يقرر أنه "مطلوب من أجل السعادة الكاملة أن يصل العقل إلى الماهية ذاتها للسبب الأول"[1] ومن ناحية أخرى "تعتمد السعادة المطلقة على رؤية الماهية الإلهية" التى هى نفسها "ماهية الخير"[2] وهناك فى داخل الإنسان رغبة طبيعية لبلوغ

(1) S.T. Ia. IIae, 3,8.

(2) Ibid, 4,4.

مثل هذه الرؤية فمن الطبيعى أن يرغب الإنسان فى معرفة ماهية وطبيعة السبب الأول[1]، وسواء أكان القديس توما على حق فى قوله هذا أم لا، فإنه مما لا يمكن تصوره فى رأيى أن يكون القديس يقصد ما يسميه كاجيتان- Cajetan بقوة الطاعة أو الاستسلام فماذا يمكن أن تكون "الرغبة الطبيعية" إذا لم تكن شيئا إيجابيا، ومن ناحية أخرى فمن غير الممكن أن نفترض أن القديس توما كان يقصد إنكار الطابع العفوى الذى يعلو على الطبيعة للرؤية السعيدة لله، ولقد تخلص بعض الشراح "من أمثال سوريز" من المشكلة بقولهم إن القديس توما كان يريد أن يكون وجود الرغبة الطبيعية المشروطة داخل الإنسان، أعنى المشروطة بأن يرفع الله الإنسان إلى النظام الذى يعلو على الطبيعة، وأن يعطيه الوسائل لبلوغ الغاية التى تعلو على الطبيعة. وهذا موقف عقلانى بغير شك لكن هل من الضرورى أن نفترض أن القديس توما كان يقصد بالرغبة الطبيعية أكثر من الرغبة فى معرفة طبيعة السبب الأول، وهى رغبة موجودة فى "العينى" أى أننا نقدم ارتفاع الإنسان إلى النظام الذى يعلو على الطبيعة ويتحدد مصيره بالغاية العليا "التى تعلو على الطبيعة" يعنى الرغبة فى رؤية الله؟ وبعبارة أخرى أعتقد أن القديس توما درس الإنسان العينى، وأنه عندما قال أنه بداخل الإنسان "رغبة طبيعية" فإنه كان يعنى أن "الرغبة الطبيعية" فى الإنسان هى أن يعرف بقدر المستطاع أن السبب المعلق، فى النظام الفعلى العينى، هو الرغبة فى رؤية الله، تماما مثلما أن الإرادة تتجه بطبيعتها نحو الخير الكلى، ولا يمكن الحركة الإرادة هذه أن تنال الرضا والإذعان إلا فى حيازتها لله، وهكذا يكون العقل قد خلق من أجل الحقيقة ولا يمكن أن يشبع إلا برؤية الحقيقة المطلقة.

وربما اعترض معترض قائلا إن ذلك يعنى إما أن لدى الإنسان رغبة طبيعية فى الرؤية السعيدة "مستخدمين كلمة طبيعى على أنها معارضة لما فوق الطبيعة" ومن الصعب فى هذه الحالة أن تحافظ على عفوية النظام فوق الطبيعى- أو أن تكون كلمة "طبيعى" تعنى ببساطة عند القديس توما طبيعى بالمعنى الذى نستخدم فيه الكلمة

---

(1) Ibid, 3,8.

بصفة مستمرة بمعنى مضاد لـ"غير الطبيعي" بدلا مما هو فوق الطبيعي مما يعني تأويله بطريقة تعسفية غير منصفة، لكن أعتقد أن القديس توما تحدث بطريقة جيدة جدا على نحو ما كان يمكن أن يتحدث القديس أوغسطين وهو يدرس الإنسان العيني، الإنسان الذي يدعى إلى غاية تعلو على الطبيعة، وأنه عندما يقول إن لدى الإنسان رغبة طبيعية لمعرفة ماهية الله فإنه لا يقصد بذلك أن يقول إن الإنسان في حالة الطبيعية المفترضة لابد أن كانت لديه مثل هذه الرغبة الحركة الطبيعية للعقل البشرى نحو الحقيقة هو في الواقع de facto رؤية الله ليس لأن العقل البشري يستطيع بذاته أن يرى الله سواء في هذه الحياة الدنيا أو في الحياة الأخرى، لكن في الواقع بسبب أن غاية الإنسان الوحيدة هي غاية تعلو على الطبيعة، ولستُ أعتقد أن القديس توما نظر في الحالة الطبيعة المفترضة للإنسان على الإطلاق، عندما تحدث عن الرغبة الطبيعية desiderium natural ولو صحَّ ذلك لكان من الواضح أنه يعني أن نظريته الأخلاقية ليست ولا يمكن أن تكون نظرية فلسفية خالصة: أن نظرية الأخلاقية هي من ناحية فلسفية، ومن ناحية أخرى لاهوتية، فقد استفاد من الأخلاق الأرسطية، لكنه جعلها تتناسب مع الموقف المسيحي، ولقد كان أرسطو نفسه قبل كل شيء يدرس الإنسان العيني بمقدار معرفته لما يكون عليه الإنسان العيني بالفعل: أما القديس توما فقد كان يعرف أفضل بكثير من أرسطو ماذا يكون عليه الإنسان العيني بالفعل، ومن ثم فقد كان له ما يبرر استخدامه لفكر أرسطو عندما أعتقد أنه فكر سليم ووجده متفقا مع موقفه المسيحي.

ومن الصواب تماما أن نقول إن القديس توما تحدث عن السعادة الناقصة للخير الزماني للإنسان...الخ، لكن ذلك لا يعني أنه كان يدرس الإنسان في الحالة المفترضة الخالصة للطبيعة، فإذا كان القديس توما يقول إن الكنيسة قد قامت لمساعدة الإنسان لبلوغ خيره الذي يجاوز الطبيعة، كما قامت الدولة لمساعدة الإنسان لبلوغ خيره الزمني، فسوف يكون من الخُلف أن نستنتج من ذلك أنه عند دراسته للإنسان وعلاقته بالدولة فإنه درس الإنسان في حالته المفترضة الخالصة، أنه يدرس الإنسان العقلي من زوايا معينة ووظائف خاصة. وفضلا عن ذلك فإن القديس توما لم يتجاهل واقعة أن

بلوغ الإنسان لغايته الحقيقية بقواه الخاصة غير ممكن بدون مساعدة، ولكنه درس الإنسان فى نظريته الأخلاقية من حيث إنه متجه، ومدعو نحو هذه الغاية، وعندما نجيب عن السؤال: إذا ما وصلنا إلى السعادة ذات مرة فهل يمكن لنا أن نفقدها؟ فإن القديس توما يجيب أن السعادة الناقصة فى هذه الحياة الدنيا يمكن لنا أن نفقدها، أما السعادة الكاملة، فى الحياة الأخرى فلا يمكن أن نفقدها طالما أنه يستحيل على أى إنسان شاهد الماهية الإلهية ذات مرة أن لا يرغب فى رؤيتها[١]. وذلك يبيّن لنا بوضوح تام أنه يتحدث عن السعادة التى تعلو الطبيعة، وهو يقول فى ردّه على الاعتراض الثانى أن الضرورة الطبيعية هى التى تأمر الإرادة حتى النهاية[٢] غير أن ذلك لا يعنى أن الغاية الأخيرة التى تحدث عنها هى طبيعة على نحو خالص، ولا ما إذا ما كانت تعلو على الطبيعة- أن الله لا يمكن أن يخلق إنسانا دون توجيهه إلى هذه الغاية، أن الإرادة ترغب فى السعادة أو الغبطة بالضرورة والواقع أن هذه الغبطة لا يمكن أن توجد إلا فى رؤية الله: ومن ثم ففى استطاعتنا أن نقول أن الوجود البشرى العينى يرغب بالضرورة فى رؤية الله.

يبدو لى أن هذا التأويل يؤكد نظرية القديس توما فى كتابه: "الخلاصة ضد الأمم" فالقديس توما يذهب أولا وقبل كل شىء[٣] إلى أن غاية كل جوهر عقلى هو أن يعرف الله فجميع المخلوقات متجهة نحو الله كما هى متجهة نحو الغاية الأخيرة[٤].

والمخلوقات العاقلة تتجه إلى الله أساسا وبصفة خاصة، عن طريق ملكتها العليا أى العقل لكن على الرغم من أن غاية الإنسان وسعادته لابد أن تكمن أساسا فى معرفة الله. والمعرفة المقصودة ليست هى المعرفة التى نصل إليها فلسفيا عن طريق البرهان؛ فعن طريق البرهان نصل بالأحرى إلى معرفة أن الله ليس على نحو ما هو

(1) S.T. Ia, IIae 5,4.

(2) Ibid.

(3) 3,15.

(4) 3,18.

عليه، ولا يمكن للإنسان أن يكون سعيدا ما لم يعرف الله على ما هو عليه[1]، كما أن السعادة البشرية لا يمكن أن تكمن فى معرفة الله التى نحصل عليها عن طريق الإيمان، حتى رغم أننا عن طريق الإيمان نكون قادرين على معرفة المزيد عن الله أكثر مما نستطيع أن نعرف عن طريق البرهان الفلسفى، ويتم إشباع "الرغبة الطبيعة" بالوصول إلى الغاية النهائية:أو السعادة الكاملة لكن المعرفة عن طريق الإيمان لا تشبع الرغبة، بل بالأحرى تشعلها، طالما أن كل إنسان يرغب فى رؤية ما يؤمن به[2]، إن غاية الإنسان النهائية وسعادته لابد- من ثم- أن تكمن فى رؤية الله على نحو ما هو عليه فى ذاته، ورؤية الماهية الإلهية، وهى الرؤية التى وعدنا بها الكتاب المقدس والتى بواسطتها سوف يرى الإنسان الله "وجها لوجه"[3]. من الضرورى فقط أن نقرأ القديس توما حتى نعرف أنه يتحدث عن رؤية الماهية الإلهية إذا شئنا الدقة فى التعبير، ومن ناحية أخرى فمن الضرورى فقط، أن نقرأ القديس توما حتى نعرف أنه كان على وعى تام بأنه "ليس ثمة جوهر مخلوق يستطيع بقواه الطبيعية أن يصل إلى رؤية الله فى ماهيته"[4] وأنه لبلوغ هذه الرؤية مطلوب أن يكون هناك ارتفاع أعلى من مستوى الطبيعة[5].

ماذا إذن عن الرغبة الطبيعية ألم يقل القديس توما صراحة أنه طالما أن من المستحيل على الرغبة الطبيعية أن تكون عبثا inane وطالما أن الأمر سيكون كذلك ما لم يكن من الممكن الوصول إلى معرفة الجوهر الإلهى، التى ترغب فيه جميع العقول على نحو طبيعى، فمن الضرورى القول بأنه من الممكن للعقل أن يرى الجوهر الإلهي حتى على الرغم من أن هذه الرؤية لا يمكن بلوغها فى هذه الحياة الدنيا؟ وإذا كان هناك حقا "رغبة طبيعية" فى رؤية الله، ألا يتعرض الطابع العفوى للغبطة التى تعلو على

(1) 3,39.

(2) 3,40

(3) 3, 51.

(4) 3,52-54.

(5) 3,51.

الطبيعى للخطر ويمكن أولا وقبل كل شيء الإشارة مرة أخرى إلى أن القديس توما يقرر صراحة أن الإنسان لا يستطيع أن يصل إلى رؤية الله بموجوداته الخاصة: فبلوغها لا يكون ممكنا إلا من خلال النعمة الإلهية على نحو ما يؤكد بوضوح[١]، لكن من المؤكد أن هناك صعوبة فى رؤية كيف لا تعود النعمة الإلهية التى تجعل - هى وحدها- بلوغ الغاية النهائية ممكنا كيف لا تعود بمعنى ما إلى الإنسان إذا كانت بداخله "رغبة طبيعية" لرؤية الله إذا كان من المستحيل على الرغبة الطبيعية أن تكون عبثا، وقد لا يكون من الممكن أن نصل إلى نتيجة حاسمة عما يفهمه القديس توما بدقة من "الرغبة الطبيعية" فى هذا السياق لكن يبدو مشروعًا أن نفترض أنه كان ينظر إلى الرغبة الطبيعية، للعقل أن يعرف الحقيقة المطلقة فى ضوء النظام العينى الفعلى، أن لدى عقل الإنسان توجها طبيعيا نحو السعادة التى لابد أن تكمن أساسا فى معرفة الحقيقة المطلقة، إلا أن الإنسان فى النظام العينى الفعلى، يتجه نحو غاية تعلو على الطبيعة ولا يمكن أن يرضيه شئ أقل من ذلك وإذا ما نظرنا إلى الرغبة الطبيعية فى ضوء الوقائع التى نعرفها عن طريق الوحى استطعنا أن نقول فى هذه الحالة إن لدى الإنسان "رغبة طبيعية" لرؤية الله.

يقول القديس توما فى كتابه عن الحقيقة De Veritate[٢] إن لدى الإنسان - طبقا لطبيعته- استعداد طبيعى لكى يتأمل ما هو إلهي بطريقة ما حتى أنه ليصبح من الممكن بالنسبة للإنسان أن يحصل عليها- بقوة الطبيعة- كما أن اتجاه رغبته نحو الغاية العفوية التى تعلو على الطبيعة "رؤية الله" هو عمل من أعمال النعمة الإلهية، وفى هذا المكان لا يسمح القديس توما فى أن تكون الرغبة الطبيعية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة رؤية الله.

ويبدو لى أنه من المعقول فحسب أن نفترض أنه لم يكن يتحدث كفيلسوف[٣] فى "الخلاصة اللاهوتية" و "الخلاصة ضد الأمم" عن الرغبة الطبيعية لرؤية بالله، وإنما كان

---

(1) 3,52.

(2) 97, 2.

(3) CF. De Veritate, Loc. Cite De Malo 5,1,15.

يتحدث كعالم لاهوت وفيلسوف مجتمعين، أعنى أنه يفرض سلفا النظام الذى يعلو على الطبيعة ويفسر معطيات التجربة فى ضوء هذا الافتراض السابق، وعلى أية حال فما قلناه ينبغى أن يكون كافيا ليبين الفرق بين آراء أرسطو وآراء القديس توما حول غاية الإنسان(١).

٣ - وعلى ذلك فالإرادة ترغب فى السعادة أو الغبطة بوصفها غاية لها، وتكون الأفعال البشرية خيرة أو شريرة بمقدار ما تكون - أولا تكون- وسائل لبلوغ تلك الغاية، فالسعادة لابد، بالطبع، أن تفهم من حيث علاقتها، بالإنسان بما هو كذلك، بالإنسان كموجود عاقل: والغاية هى ذلك الخير الذى يكتمل به الإنسان كموجود عاقل وليس فى الواقع كعقل غير متجسد لأن الإنسان ليس عقلا بلا جسد، وإنما بالمعنى الذى يتم فيه الميل الحسى والميل النباتى لابد أن يكتمل بمساعدة الميل الأول، وهو ميل عقلى: فالغاية هى التى يكتمل بها الإنسان بما هو كذلك والإنسان بما هو كذلك موجود عاقل، وليس مجرد حيوان، وكل فعل بشرى فردى، أعنى كل فعل مترو، إما أن يأتى مطابقا لنظام العقل "غايته المباشرة متسقة ومتناغمة مع الغاية النهائية" أو أنه لا يتطابق مع نظام العقل، "أى إن غايته المباشرة تتعارض مع الغاية النهائية" وبالتالى فكل فعل بشرى أما إن يكون خيرا أو شرا، والفعل غير المترو مثل الفعل المنعكس الذى يهش ذبابة، قد يكون "محايدا" لكن لا يمكن أن يكون هناك فعل بشرى مترو ومحايد "أعنى لا يكون خيرا ولا شرا"(٢).

٤ - القديس توما يتابع أرسطو فى دراسته للفضائل الأخلاقية والعقلية، بوصفها عادات كصفات خيرة أو عادات للذهن التى يعيش الإنسان بواسطتها حياة سليمة(٣)، وتتشكل العادة الفاضلة بواسطة أفعال خيرة، وتسهل إنجاز أفعال تالية لنفس الغاية،

(١) بالنسبة لموضوع "الرؤية الطبيعية" لرؤية الله، قارن الموجز والمناقشة للآراء بقلم أ. موت. A Mole فى النشرة التومائية، عام ١٩٣١ (أعداد ٦٥١-٦٧٦) وعام ١٩٣٤ (أعداد ٥٧٣-٥٩٠).

(2) S.T. Ia, IIae, 18,9.

(3) Ibid: Ia IIae, 55,ff.

ومن الممكن أن يكون لديك الفضائل العقلية باستثناء الحيطة بدون فضائل أخلاقية، ومن الممكن أن يكون لديك الفضائل الأخلاقية بدون فضائل عقلية باستثناء الحيطة والفهم[١]، وتعتمد الفضائل الأخلاقية على الوسط وموضوع الفضيلة الأخلاقية هو ضمان أو تسهيل التطابق مع قانون العقل فى الجانب الشهوانى من النفس غير أن التطابق تجنب التطرف فى الأفراط أو التفريط، وذلك يعنى أن الشهوة أو الانتقال يرتد إلى قانون العقل، وبالطبع إذا ما أراد المرء أن يدرس فحسب المطابقة مع قانون العقل، فإن الفضيلة ستكون تطرفا وتشويها مع قانون العقل سواء فى حالة الإفراط أو التفريط، تشكل الطرف الأقصى الآخر "القول بأن الفضيلة تعتمد على الوسط لا يعنى القول بأنها تعتد على الوسيطة" لكن إذا ما نظر المرء إلى الفضيلة الأخلاقية من زاوية المادة التى تعالجها- أى الانفعال الطاغى أو الشهوة- فإنها عندئذ تظهر معتمدة على الوسط: والأخذ بنظرية أرسطو هذه قد يبدو أنه يجعل من الصعب الدفاع عن العذرية أو البكارة أو الفقر الإرادى، مثلا إلا أن القديس توما يشير إلى أن العفة الكاملة مثلا لا تكون فاضلة إلا عندما تكون متطابقة مع العقل مستنيرة بنور الإله، فإذا ما لاحظنا أنها متطابقة مع إرادة الله أو دعوة لغاية الإنسان التى تعلو على الطبيعة، فإنها تكون متفقة مع قانون العقل، وعلى هذا النحو كان استخدام القديس توما لكلمة الوسط: ومع ذلك فإذا ما لاحظناها تتجه الخرافة أو العنجهية فإنها لابد أن تكون إسرافا ويمكن بصفة عامة يمكن النظر إلى الفضيلة على أنها طرف أقصى فى العلاقة من جانب وعلى أنها وسط من جانب آخر[٢]، وبعبارة أخرى: العامل الأساسى فى الفعل الفاضل هو تطابقه مع قانون العقل وتوجيهه لأفعال الإنسان إلى الغاية النهائية.

٥ – قانون الأفعال البشرية ومعيارها هو العقل، فالعقل هو الذى يوجه نشاط الإنسان نحو غايته[٣] ومن ثم فالعقل هو الذى يصدر الأوامر، وهو الذى يفرض

---

(1) S.T. Ia, IIae, 58, 4-5.

(2) S.T. Ia, IIae, 64,I.

(3) Ibid, Ia, IIae, 90, I.

الإلزام، لكن ذلك لا يعنى أن العقل هو المصدر التعسفى للإلزام أو أنه يمكن أن يفرض أى التزامات كما يشاء، فالموضوع الأول للعقل العملى هو الخير الذى له طبيعة الغاية، والعقل العملى يعرف أن الخير هو غاية السلوك البشرى، ويعلن عن مبادئه الأولى، فلابد من عمل الخير ومتابعته وكذلك تجنب الشر[1] لكن الخير بالنسبة للإنسان هو الخير الذى يناسب طبيعته، وهو ذلك الذى لديه بداخله ميل طبيعى بوصفه موجوداً عاقلا، وهكذا فالإنسان بالاشتراك مع جميع الجواهر الأخرى، لديه ميل طبيعى للمحافظة على وجوده وعندما يتأمل العقل هذا الميل يأمر بأن تتخذ الوسائل الضرورية للمحافظة على الحياة. بل على العكس ينبغى أن نتجنب الانتحار، ومن ناحية أخرى فالإنسان بالاشتراك مع الحيوانات الأخرى، لديه ميل طبيعى لنشر النوع، وتربية الأطفال، فى حين أنه كموجود عاقل لديه ميل طبيعى للبحث عن الحقيقة لاسيما فيما يتعلق بالله، ومن ثم فالعقل يأمر بانتشار النوع وتربية الأطفال، وبالبحث عن الحقيقة، ولاسيما تلك الحقيقة التى تكون ضرورية لبلوغ غاية الإنسان ومن ثم فالإلزام يفرضه العقل، لكنه يتأسس فى الحال على طبيعة الإنسان نفسه، والقانون الأخلاقى عقلى وطبيعى، بمعنى أنه ليس تعسفيا أو عشوائيا، وإنما هو قانون طبيعى: **Lex naturalis** يضرب بجذوره فى الطبيعة البشرية ذاتها رغم أن العقل هو الذى يمليه ويعلنه.

ولما كان القانون الطبيعى يتأسس فى الطبيعة البشرية بما هى كذلك، وهى تلك الطبيعة التى هى واحدة عند الناس جميعا، فقد نظر إليه أساسًا على أنه من بين الأشياء الضرورية للطبيعة البشرية فهناك، مثلا التزام بالمحافظة على حياة المرء، لكن ذلك لا يعنى أن كل إنسان عليه المحافظة على حياته بنفس الطريقة بالضبط التى يسلكها غير أن كل إنسان ملزم بأن يأكل، لكن لا ينتج من ذلك بأنه لابد أن يأكل هذا الشىء أو ذاك، أو بهذا القدر أو ذاك، وبعبارة أخرى قد تكون الأفعال خيرة ومطابقة للطبيعة دون أن تكون إلزامية وفضلا عن ذلك فعلى حين أن العقل لا يرى أن هناك إنسانا يستطيع أن يحافظ على حياته دون أن يأكل، وليس هناك إنسان يستطيع تنظيم

(1) Ibid, Ia, IIae, 94,2.

حياته على نحو سليم دون معرفة الله، فكذلك فإنه يرى أن قاعدة انتشار النوع لا تقع على عاتق الفرد، بل على عاتق المجموعة وأن ذلك يتحقق حتى على الرغم من أنه ليس جميع الأفراد يحتقرنه بالفعل "ولابد أن تكون تلك هى إجابة القديس توما على الاعتراض القائل بأن البكورة أو العذرية هى ضد القانون الطبيعى"(١).

من واقعة أن القانون الطبيعى يتأسس على الطبيعة البشرية ذاتها فإنه ينتج أنه لا يمكن أن يتغير مادامت الطبيعة البشرية تظل أساسا كما هى، وأنها هى نفسها للكل، ويمكن أن يضاف بمعنى أن المبادئ مفيدة للحياة البشرية فيمكن نشرها بواسطة القانون الإلهي والقانون البشرى، حتى على الرغم من أن هذه تتغير لو كنا نعنى بالتغير الطرح أو الإسقاط من القانون(٢).

القواعد أو المبادئ الأولى للقانون الطبيعى "مثل لابد من المحافظة على الحياة" لا تتغير على الإطلاق، مادام تحققها ضرورى مطلق لخير الإنسان، فى حين أن النتائج التقريبية للمبادئ الأولى هى بدورها لا يمكن أن تتغير على الرغم من أن القديس توما يسمح بأن يكون هناك تغير فى حالات جزئية قليلة ولأسباب خاصة غير أن القديس توما لا يقصد هنا ما نسميه "بالحالات الصعبة" بل يقصد بالأحرى حالات شبيهة بحالات الإسرائيليين الذين ولوا الأدبار تاركين خيرات المصريين، وهو يقصد أن الله فى هذه الحالة، وهو يعمل بوصفه السيد الأعلى والمالك لكل شىء، بدلا من أن يعمل كمشرع، نقل ملكية الخيرات التى نتحدث عنها من المصريين إلى الإسرائيليين، لدرجة أن الإسرائيليين فى الواقع لم يرتكبوا جريمة السرقة(٣).. وهكذا نجد أن مرافقة

---

(1) CF. S.T. IIa, IIae, 152, 2.

(2) Ibid, Ia, IIae, 94, 5.

(٣) تبرير غريب لما ارتكبه اليهود من سرقة أثناء خروجهم من مصر!! فسفر الخروج يروى أن الإسرائيليين "طلبوا من المصريين أمتعه فضية، وأمتعة ذهبًا، وثيابا، وأعطى الرب نعمة للشعب فى عيون المصريين حتى أعاروهم فسلبوا المصريين" سفر الخروج ٢:٢٥، فما يصفه كتابهم المقدس بأنه "سلب" يعتبره المؤلف مجرد "نقل ملكية" (المترجم).

القديس توما على إمكان تغير المبادئ الثانوية للقانون الطبيعي في حالات جزئية يشير إلى ما كان يطلق عليه الإسكولائيون حركة المادة "تغير المضمون" أكثر من تغير المبادئ ذاتها: فظروف الفعل هي بالأحرى التي قد تغيرت حتى أنه لم يعد يندرج في بند الممنوعات أكثر من تغير المنبع ذاته.

وفضلا عن ذلك فبالضبط بسبب أن القانون الطبيعي قد تأسس على الطبيعية البشرية ذاتها فإن الناس لا يستطيعون تجاهله بالنظر إلى أكثر المبادئ عمومية على الرغم من أنهم قد يفشلوا بسبب تأثير بعض الانفعالات في تطبيق مبدأ ما على حالة جزئية معينة، أما بالنسبة للمبادئ الثانوية فقد يجهلها الناس من خلال الأحكام المبتسرة أو الانفعالات وهذا كله السبب في أن القانون الطبيعي ينبغي أن يتطابق مع القانون الإلهي الإيجابي[1].

٦ - الالتزام كما سبق أن رأينا هو ارتباط الإرادة الحرة لإنجاز ذلك الفعل الذي هو ضروري لبلوغ الغاية النهائية وهي غاية ليست مفترضة "غاية قد تكون مرغوبة وقد لا تكون" وإنما هي مطلقة بمعنى أن الإرادة لا تملك الامتناع عن تحقيقها وهي الخير الذي لابد من تفسيره من منظور الطبيعة البشرية، لدرجة أن الأخلاق عند القديس توما تسير قريبة جداً من أخلاق أرسطو، أليس هناك ما هو أبعد؟ فهل القانون الطبيعي الذي يصدره العقل بغير أساس متعال؟ وهل أخلاق السعادة عند أرسطو تتفق على نحو طبيعي مع نظرية الغائية العامة، لكنها ليست مؤسسة في الله، ولا يمكن أن تكون، مادام الإله الأرسطي ليس خالقا، كما أنه لا يُضفي النعمة الإلهية على المخلوقات: فهو غاية نهائية، لكنه ليس سببا أو فعالا أو السبب النموذجي الأعلى.

أما في حلة القديس توما فسوف يكون غريبا إلى أقصى حد لو تركت الأخلاق عنده بلا رابطة مبرهن عليها مع الميتافيزيقا، والواقع أننا نجده يُصرّ على هذه الرابطة.

على افتراض أن الله خلق العالم ويحكمه "والبرهان على ذلك لا يخص الأخلاق" فإنه ينتج عن ذلك أنه لابد من تصور الحكمة الإلهية على أنها تنظم عمل الإنسان نحو

---

(1) S.T. Ia, IIae, 95, 6, 99,2, ad.5.

غايته، فالله- إذا تحدثنا بلغة تشبيهية- لديه فكرة نموذجية للإنسان، والأفعال التى تحقق طبيعة الإنسان.. والمطلوب لبلوغ غاية الإنسان والحكمة الإلهية على نحو ما توجه أفعال الإنسان لبلوغ تلك الغاية هى التى تشكل القانون الأزلى، ولما كان الله أزليا وفكرته عن الإنسان أزلية، فإن انتشار القانون لابد أن يكون أزليا من جانب الله، على الرغم من أنه لا يكون أزليا من جانب المخلوقات[١]. وهذا القانون الأزلى، بما أنه موجود فى الله، فهو الأصل والمنبع للقانون الطبيعى، الذى هو مشاركة فى القانون الأزلى، ويعبر عن القانون الطبيعى سلبيا فى الميول الطبيعية عند الإنسان على حين أنه عندما ينتشر بنور العقل فإنه يعكس تلك الميول، لدرجة أنه بمقدار ما يملك كل إنسان على نحو طبيعى الميول إلى تلك الغاية يملك كذلك نور العقل، القانون الأزلى ينتشر على نحو كاف فى كل إنسان، القانون الطبيعى هو شمول الأوامر الكلية للعقل السليم فيما يتعلق بذلك الخير من الطبيعة الذى ينبغى متابعته، وذلك الشر من طبيعة الإنسان الذى ينبغى تحاشيه أو استطاعة عقل الإنسان على الأقل نظريا، أن يصل بنوره الخاص إلى معرفة هذه المبادئ أو القواعد، ومع ذلك فطالما أن تأثير الانفعالات والميول التى لا تتطابق مع العقل السليم قد تؤدى بالناس إلى الضلال وطالما أنه ليس لدى كل الناس الوقت أو القدرة أو الصبر لأن يكتشفوا لأنفسهم القانون الطبيعى كله، فإنه يصبح من الضرورى أخلاقيا أن يعبر عنه الله بطريقة إيجابية على نحو ما حدث فى الوحى بالوصايا العشر لموسى، ولابد أن نضيف أن لدى الإنسان فى الواقع غاية تعلو على الطبيعة، ولكى يكون قادرا على بلوغ تلك الغاية التى تعلو على الطبيعة كان من الضرورى أن يكشف الله القانون الذى يعلو على الطبيعى ويعلو على القانون الطبيعى، "مادام الإنسان موجه نحو غاية الغبطة الأزلية التى تعلو وتفوق قدرات الإنسان "وملكات الطبيعة" فإن من الضرورى أن يوجه إلى جانب القانونين الطبيعى والبشرى نحو غايته بواسطة القانون الإلهى[٢].

---

(1) S.T. Ia, IIae, 9, I, 93, 2ff.

(2) Ibid, Ia, IIae, 91,4.

ومن الأهمية البالغة أن نتحقق بوضوح من أن أساس القانون الطبيعى موجود فى القانون الإلهى، الأساس الميتافيزيقى للقانون الطبيعى لا يعنى أن القانون الطبيعى هوائى أو عشوائى، وأنه يمكن خلاف ما هو عليه: القانون الأزلى لا يعتمد أساسا على الإرادة الإلهية، وإنما على العقل الإلهي بالنظر إلى الفكرة النموذجية للطبيعة البشرية ومادامت هناك طبيعة بشرية، فإن القانون الطبيعى لا يمكن أن يكون خلاف ما هو عليه، ومن ناحية أخرى فينبغى أن لا نتخيل أن الله يخضع للقانون الأخلاقى كشىء منفصل عن ذاته، فالله يعرف ماهيته الإلهية على أنه يمكن محاكاتها، فى كثرة من الطرق المتناهية، وإحدى هذه الطرق الطبيعية البشرية، وفى هذه الطبيعة يتعرف على قانون وجوده ويريده: وهو يريده لأنه يحب لنفسه الخير الأقصى، ولأنه لا يمكن أن يكون متناقضا مع نفسه وهكذا نجد أن القانون الأخلاقى يتأسس على نحو مطلق على الماهية الإلهية ذاتها، وبالتالى لا يمكن أن يتغير: فمن المؤكد أن الله يريده لكنه لا يعتمد على أى عمل تعسفى للإرادة الإلهية، ومن هنا بتاتًا قولنا إن القانون الأخلاقى لا يعتمد أساسا على الإرادة الإلهية، فذلك لا يرادف قولنا إن هناك قانونا أخلاقيا يقف- بطريقة غامضة- خلف الله وقواعد الله، فالله نفسه هو القيمة القصوى، وهو منبع ومعيار كل القيم: والقيم تعتمد عليه لكن، بمعنى ما، هناك مشاركات أو تأملات متناهية لله، لا بمعنى أن الله يُضفى عليها طابعها كقيم بطريقة تعسفية. نظرية القديس توما عن الأساس الميتافيزيقى، الأساس الإلهى، للقانون الأخلاقى لا يهدد على الإطلاق طابعه العقلى الضرورى: فالقانون الخلقى فى النهاية هو ما هو عليه لأن الله هو ما هو، مادامت الطبيعة البشرية التى يعبر عن قانونها فى القانون الطبيعى تعتمد هى نفسها على الله.

٧ – وفى استطاعة المرء أن يشير فى النهاية إلى أن تحقق القديس توما من وجود الله كخالق، والسيد الأسمى- قاده إلى أن يتعرف – وبصحبته بالطبع الإسكولائيين الآخرين، على القيم الطبيعية التى لم يتخيلها أرسطو ولن يستطيع أن يتخيلها إذا ما أخذنا تصوره لله كقيمة فضيلة الدين- على سبيل المثال- فالدين فضيلة يقوم الناس من خلالها بالعبادة والإجلال لله الذى يعتبرونه "المبدأ الأول للخلق وحكم

الأشياء" أنها الفضيلة الأعلى على جميع الفضائل الأخرى من حيث أنها أشد اقترابا فيما يتعلق بالله: الغاية النهائية(١) وهى تابعه لفضيلة العدالة من حيث إنه من خلال فضيلة الدين يوفر الناس دينهم لله من العبادة والإجلال وهو دين يدينون به بعدالة(٢) وهكذا يقوم الدين على أساس علاقة الإنسان بالله، كعلاقة المخلوق بالخالق، والتابع بالسيد، ولما كان أرسطو لم ينظر إلى الله كخالق وليس كمن يمارس تدبرا واعيا وعناية إلهية للعالم لكنه نظر إليه على أنه السبب النهائى الغائى فحسب مستغرق فى ذاته تماما.

ويدير العالم بطريقة عمياء غير واعية، غير قادر على مواجهة العلاقة الشخصية بين الإنسان والمحرك الذى لا يتحرك، رغم أنه يتوقع بالطبع أن يتعرف الإنسان بطريقة ما على المحرك الذى لا يتحرك وأن يحترمه ويجعله بوصفه أنبل الموضوعات جميعا للتأمل الميتافيزيقى غير أن القديس توما الأكوينى بفكرته الواضحة عن الله كخالق وكمدبر للنعمة الإلهية للعالم، يستطيع أن يتصور وقد تصور بالفعل أن واجب الإنسان الأول أن يعبر فى أفعاله عن العلاقة التى تربطه بوجوده، أن الرجل الفاضل فى نظر أرسطو، بمعنى ما، هو أكثر الناس استقلالا، فى حين أن الرجل الفاضل عند القديس توما هو أكثر الناس تبعية، أعنى أنه الإنسان الذى يتحقق بصدق ويعبر تعبيرا تامًا عن علاقة اعتماده وتبعيته لله.

---

(١) قارن من حيث فضيلة الدين مادة وحدة S.T. IIa, IIae, 81, 1-8

(2) S.T. Ia, IIae, 80

الفصل الأربعون

القديس توما الأكوينى (١٠)

"النظرية السياسية"

١ - القديس توما وأرسطو. ٢- الأصل الطبيعى للمجتمع البشرى والحلم.
٣- الله يريد المجتمع البشرى والسلطة السياسية. ٤ - الدولة والكنسية.
٥- الفرد والدولة. ٦- القانون.
٧- السيادة . ٨- الدساتير.
٩- النظرية السياسية عند القديس توما جزء متكامل من مذهبه الشامل.

١ - تأسست النظرية الأخلاقية عند القديس توما أو نظرية الحياة الأخلاقية فلسفيا على النظرية الأخلاقية عند أرسطو على الرغم من أن القديس توما زودها بأساس لاهوتى التومائية تعقدت بسبب أن القديس توما يؤمن- كمسيحى- بأن للإنسان فى الواقع غاية واحدة فقط وهى غاية تعلو على الطبيعة حتى أن النظرية الفلسفية الأخلاقية فى نظره اعتبرت فى نظره مرشدا غير كاف للحياة العملية. فليس من الممكن الأخذ بالنظرية الأرسطية كما هى بحذافيرها ويصدق الشىء نفسه على نظريته السياسية التى تبنى فيها الإطار العام لنظرية أرسطو، لكن كان عليه فى الوقت نفسه أن يترك النظرية "مفتوحة" ومن المؤكد أن أرسطو افترض أن الدولة المقنعة هى

الدولة التى تلبى جميع حاجات الإنسان[1] غير أن القديس توما لا يمكن أن يأخذ بهذه النظرية مادام يؤمن أن غاية الإنسان هـــى غـاية تعـلو على الطبيعة، وأن الكـنيسة- لا الدولة- هى التى تسـاعـدنا على بلوغ هذه الغـايـة، وهذا يعنـى أن هناك مـشكلة لم يعالجها أرسطو ولم يكن فى استطاعته أن يعـالجها كان على القديس توما أن يدرسـها، وكمـا كـان على كُتّـاب آخـرين من كُتّـاب العـصـور الوسطى- أن يعـالجـوا النظرية السياسية، وهى مشكلة العلاقات بين الكنيسة والدولة. وبعبارة أخرى على الرغم من أن القديس توما استـعار كثيراً من أرسطو فيما يتـعلق بموضـوع، ومنـهج دراسة النظرية السياسـة، فقد درس المادة على ضوء النظريـة المسيـحية للعصر الوسيط، وطور وأكمل نظريته الأرسطية طبقا لمقتضيات إيمانه المسيحى وربما يحب الفيلسـوف الماركسى أن يشير إلى أن الاقتصـاد فى العصر الوسيط والظروف السيـاسية والاجتمـاعية على نظرية القديس تومـا- غيـر أن الفـارق المهم بين أرسطو والقـديس تومـا ليس أن الأول عـاش فى دولة المدينة اليونانيـة، والثـانى فى عـصـر الإقطاع بل بالأحـرى أن الغـايـة الطبيعة للإنسان عند الأول هى الاكتفاء الذاتى ويمكن تحقيقها بحياته فى الدولة بينما. غاية الإنسـان بالنسبة للثـانى هى غاية تعلو على الطبيـعة ولا يمكن بلوغها تماما إلا فى الحياة الأخـرى، وسـواء أكان الجمع بين الأرسطية والنظرة المسيـحيـة للإنسان وغايته تشكل مذهبين متسقين متماسكين تماما أو أنها شراكة هشة إلى حد ما فذلك سؤال أبعـد، ومـا نركـز عليـه الآن هو أن الخطأ الشـديد الكبيـر على أثر ظروف العـصـور الوسطى على القديس تومـا، وتأثير الديانـة المسيـحية بما هى كذلك، التى لم تنمو فى العصـور الوسطى ولم تنحصـر فيـها، والصـورة الدقيقة للمشكلة. بين الدولة والكنيسة لابد أن ترى بالطبع فى ضوء ظروف العصر الوسيط، لكن المشكلة فى النهاية تنشأ من مواجهة تصورين مختلفين للإنسان ومصيره وأما صياغتها فى أى وقت ومن جانب أى مفكر فهى مسألة عارضة.

---

(١) لقد كـانت هذه على أقل تقدير وجـهـة نظر أرسطو، ولا يمكن القول بأنه رفـضـهـا صـراحـة، رغم أن من الصـواب القـول بأن المثل الأعلى الفـردى للتـأمل النظرى يتـجـه إلى النفـاذ عبـر المثل الأعلى لدولة المدينة (كمكتفية بذاتها) (المؤلف)

٢- كانت الدولة عند القديس توما، كما كانت عند أرسطو مؤسسة طبيعية تقوم على طبيعة الإنسان، وفى بداية كتابه "حكم الملوك"[1] يذهب إلى أن لكل مخلوق غايته الخاصة وأنه على حين أن بعض المخلوقات تبلغ غايتها، بالضرورة أو غريزيا، فإن على الإنسان أن يسترشد بعقله لبلوغها، غير أن الإنسان ليس فردا منعزلا قادراً على بلوغ غايته ببساطة كفرد باستخدام عقله الفردى، وإنما هو بطبيعته موجود اجتماعى وسياسى ولد ليعيش مع أقرانه فى مجتمع، والواقع أن الإنسان يحتاج إلى مجتمع أكثر من أى حيوان آخر، لأنه على حين أن الطبيعة قد زودت الحيوانات بالملبس، ووسائل الدفاع. إلخ، فقد تركت الإنسان دون أن تزوده بهذه الأمور. على أساس أن يقوم بذلك فقط من خلال تعاونه مع غيره من البشر، ولذا فتقديم العمل ضرورى فبواسطته يستطيع الفرد الواحد أن يكرس نفسه للطب بينما يكرس آخر نفسه للزراعة.. وهكذا غير أن العلاقة الواضحة للغاية على الطبيعة الاجتماعية للإنسان هى قدرته على التعبير عن أفكاره لغيره من البشر عن طريق وسيط هو اللغة، ولا يستطيع غيره من الحيوانات الأخرى التعبير عن مشاعره إلا عن طريق علامات عامة جدا أما الإنسان فهو قادر على التعبير عن أفكاره تعبيرا كاملا، ويظهرنا ذلك على أن الإنسان صالح للمجتمع على نحو طبيعى أكثر من أى حيوان اجتماعى آخر، بل أكثر حتى من النمل والنحل.

٣ - ومن ثم فالمجتمع طبيعى للإنسان لكن إذا كان المجتمع طبيعيا فكذلك الحكم، فكما أن أجسام البشر والحيوانات تتفكك عندما يغادرها مبدأ الضبط والوحدة "أى الروح" فكذلك لابد أن يتجه المجتمع البشرى نحو الانحلال بسبب عدد الموجودات البشرية، وانشغالها الطبيعى بنفسها ما لم يكن هناك شخص ما يهتم بالصالح العام ويوجه نشاط الإفراد نحوه، وحيثما يكون هناك حشد من المخلوقات يريد تحقيق الصالح العام فلابد أن تكون هناك سلطة حاكمة، فى الجسم هناك عضو رئيسى هو الرأس أو القلب، فالجسم تحكمه النفس وأجزاء النفس المتعلقة بالشهوة والغضب

(1) I. 1.

يوجـهـهـا الـعـقل، والأجزاء الدنيـا فـي الكون الواسـع تحكمـهـا الأجـزاء العليـا، تبـعـا للاستعداد الطبيعى للنعمة الإلهية، وما يصدق إذن على الكون الواسع، وعلى الإنسان كفرد، لابد أن يصدق أيضا على المجتمع البشرى.

٤ - إذا كـان المجـتـمـع البـشـرى ونظام الـحـكم طبـيـعـيين، وممثلين من قـبل فى الطبيعة البشرية، فإنه ينتج من ذلك أن لهما تبريرا إلهيا وسلطة إلهية مادامت الطبيعة البشرية مـخلوقـة من الله، لقد أراد الله عندما خلق الإنسان أن يكون هناك مـجـتـمـع بشرى وحكم سياسى، وليس من حق المرء أن يقول إن الدولة هى نتيجة الخطيئة، وإذا لم تكون ضـرورية لكن لو قلنا بإصـرار إنه حـتى فى حـالة البراءة لابد أنه كـانت هناك سلطة لرعاية الصالح العام: "الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعى ومن ثم فالناس فى حـالة البراءة لابد أن يعيشوا فى مجـتمـع، لكن الحـيـاة الاجـتـمـاعـيـة العامة لكثير من الأفـراد مـا لـم يكن هناك من يقـوم بعـمـلية الضـبط والسيطرة ويسـهـر على الصـالح العام[1]، وفضلا عن ذلك فلابد أن يكون هناك بعض التفاوت وعدم المساواة فى العطايا التى تعطى فـى حـالة البـراءة، وإذا كـان هناك إنسـان على درجـة عليـا مـن المعـرفـة والاستقامة، فلن يكون من اللائق أن لا تتـاح له الفرصة لممارسة مواهبه الفذة من أجل الصالح العام عن طريق توجيه الأنشطة العامة.

٥ - بإعلانه الدولة مؤسسة طبيعية، فإن القديس توما أعطاها، بمعنى ما، أساسا نفعيا، إلا أن هذه النفعية أرسطية، ومن المؤكد أنه لم ينظر إلى الدولة، ببساطة على أنها خلق للأنانية المستنيرة، لقد اعترف بقـوة الأنانية Egoism وميلها إلى التمـركز بالنسبة للمجتمع، لكنه اعترف أيضا بالميل والدافع الاجتماعى عند الإنسان، وهذا الميل الاجـتـمـاعى هو الذى يمكن المجـتـمـع من الدوام، رغم الميل إلى الأنانيـة، ولما كـان هوبزينظر إلى الأنانية على أنها الدافع الأساس الوحيد، فقد كان عليه أن يجد المبدأ العلمى للتماسك فى القوة بمجرد تأسس المجتمع عن طريق أوامر الأنانية المستنيرة.

(1) S.T. Ia, 96,4.

لكن الواقع أنه لا القوة ولا الأنانية المستنيرة كافية لعمل مجتمع يدوم ويبقى إذا لم يكن لدى الإنسان ميل اجتماعى مغروس فيه بالطبيعة. وبعبارة أخرى فإن مسيحية القديس توما الأرسطية، قد مكنته من تجنب، كلا من فكرة الدولة نتيجة للخطيئة الأصلية، وهى الفكرة التى يبدو أن القديس أوغسطين قد مال للأخذ بها، وفكرة أن الدولة هى ببساطة من خلق الأنانية، لقد تشكلت من قبل فى الطبيعة البشرية، ولما كانت الطبيعة البشرية من خلق الله فإن الله قد أراد وجود الدولة، ومن ذلك تنتج نتيجة مهمة هى أن الدولة مؤسسة تقوم عن جدارة واستحقاق، وبغاية من ذاتها، ومجال خاص بها، وبالتالى فالقديس توما لا يمكن أن يتبنى موقفا متطرفا بخصوص مشكلة العلاقات بين الدولة والكنيسة ليس فى استطاعته، إذا أراد أن يكون منطقيًا أن يحيل الكنيسة إلى دولة عليا، وأن يحيل الدولة إلى مؤسسة تابعة للكنيسة، فالدولة مجتمع متكامل، أعنى أن لديها جميع الوسائل الضرورية لبلوغ غايتها، والصالح المشترك للمواطنين[1].

ويفترض الصالح المشترك أولا وقبل كل شئ تحقيق السلام بين المواطنين داخل الدولة، ثانيا: الأنشطة المتحدة للمواطنين الموجهة نحو النقاض المثمر، ثالثا: الإمدادات الكافية لحاجات الحياة، وحكم الدولة أقيمت وتأسست لضمان الشروط الضرورية للصالح العام، ومن الضرورى للصالح العام أيضا أن نتجنب العقبات التى تعوق الحياة الطبيعية مثل خطر العدو الأجنبى، ونتائج الجريمة التى تعمل على التفكيك داخل الدولة، وأن يكون تحت تصرف الحاكم الوسائل الضرورية لإزالة هذه العقبات، وأقصد بهذه الوسائل: القوة المسلحة والنظام القضائى[2]، أنه غاية الكنيسة، وهى غاية تعلو على الطبيعة، أعلى من غاية الدولة، حتى أن الكنيسة تصبح مجتمعا أعلى من الدولة أو تكون الدولة تابعة وتلحق نفسها بالكنيسة فى أمور ذات صلة بالحياة التى تعلو على الطبيعة لكن ذلك لا يغير من حقيقة أن الدولة هى "مجتمع متكامل" مستقل ذاتيا داخل مجاله الخاص، لابد من النظر إذن من منظور اللاهوت المتأخر، إلى القديس توما على

---

(1) S.T. ia, IIa, 90,2.

(2) CF. De Regime pricipum I, 15

أنه مساند مفهوم السلطة غير المباشرة للكنيسة على الدولة، وعندما أدرك دانتى فى كتابه "النظام الملكى" مجالى الكنيسة والدولة، فقد كان على اتفاق تام مع القديس توما، على الأقل من حيث الوجه الأرسطى للنظرية السياسية عند الأخير(١).

غير أن المركب الأولى المفترض بين الفكرة الأرسطية للدولة والفكرة المسيحية للكنيسة كان إلى حد ما محفوف بالمخاطر، ويعلن القديس توما فى كتابه "حكم الملوك"(٢) أن غاية المجتمع هى الحياة الطبيعية، أو الخيِّرة، وأن هذه الحياة هى العيش وفقا للفضيلة ومن ثم فالحياة الفاضلة هى غاية المجتمع البشرى، ثم يواصل حديثه ليلاحظ أن الغاية النهائية للإنسان ليست هى الحياة على نحو فاضل، وإنما هى أن يحيا على نحو فاضل لكى يبلغ مرحلة الاستمتاع بالله، كماأن بلوغ هذه الغاية يفوق قوى الطبيعة البشرية: "لأن الإنسان لا يبلغ مرحلة الاستمتاع بالله بقواه البشرية، بل بقوى إلهية، طبقا لكلمات الرسول "هبة الله، حياة أبدية"(٣) فقيادة الإنسان إلى هذه الغاية لا يخص القانون البشرى بل القانون الإلهي، إذ يعهد لقيادة الإنسان إلى هذه الغاية النهائية إلى المسيح وكنيسته، ومن ثم لابد للملوك فى العهد الجديد بقيادة المسيح- أن يخضعوا للقساوسة، ومن المؤكد أن القديس توما يعرف أن "الملك.. يملك فى يده توجيه الأمور البشرية والمسائل الدنيوية" ولا يمكن تفسيره تفسيرا سليما بالقول بأنه يقصد إنكار أن الدولة لها ميدانها الخاص، وإنما هو يصر على أن من مهام الملوك تدبير الحياة الخيرة لرعاياه على أن يضع فى اعتباره بلوغ السعادة الأبدية، "فعليه تنظيم تلك الأمور التى تؤدى إلى السعادة وأن يمنع بقدر المستطاع ما يضادها"(٤) والمهم أن القديس توما لم يقل أن للإنسان غايتين نهائيتين غاية زمانية

---

(١) لقد اهتم دانتى فى الواقع أكثر بتأييد سلطة الإمبراطور فى معارضة سلطة البابا، وكان دانتى إلى حد ما متخلفا عن الركب فى أحلامه الإمبريالية، ولكنه بحرص أيد بدقة نظرية المجالين (المؤلف).

(2) I, 14.

(٣) عبارة القديس بطرس كاملة "لأن أجرة الخطيئة هى الموت، أما هبة الله فهى حياة أبدية بالمسيح" رسالة بولس إلى أهل رومية ٦: ٢٣ (المترجم).

(4) De regimine principum, 2,15.

تزوده بها الدولة، وغاية أزلية تعلو على الطبيعة تحققها له الكنيسة، وأن مهمة الملك فى توجيهه للأمور الأرضية العمل على تسهيل بلوغ هذه الغاية[١]، وسلطة الكنيسة لرعاية المصالح الاقتصادية والمحافظة على السلام. إلا أن الدولة لابد أن ترعى المصالح الاقتصادية والمحافظة على السلام إلا أن الدولة لابد أن ترعى هذه الأمور واضعة فى اعتبارها غاية الإنسان التى تعلو على الطبيعة، وبعبارة أخرى ربما كانت على الطبيعة يعنى أن الدولة خادمة للكنيسة تماما، ولا تقوم هذه الوجهة من النظر على ممارسات العصور الوسطى تماما بقدر ما تقوم على الإيمان المسيحى، أعنى لا حاجة للقول بأنها لا تقوم على وجه نظر أرسطو الذى لم يكن يعلم شيئا عن غاية الإنسان التى تعلو على الطبيعة والقول بأن هناك مركبا معينا من نظرية أرسطو السياسية، ومطالب الإيمان المسيحى فى فكر القديس توما، فهذه مسألة لن أحاول إنكارها، لكن لا أعتقد أن هذا المركب- كما سبق أن ذكرت محفوف بالمخاطر إلى حد ما فإذا كانت العناصر الأرسطية مضغوطة، فسوف تكون النتيجة انفصال الكنيسة عن الدولة بطريقة غريبة تماما عن فكر القديس توما، والواقع أن نظرية إلى العلاقة بين الكنيسة والدولة، لا تختلف عن نظرية إلى العلاقة بين الإيمان والعقل، وللأخير مجاله الخاص، لكن الفلسفة ليست رغم ذلك أدنى من اللاهوت وقل مثل ذلك فى الدولة ومجالها لكنها رغم ذلك فى كل أهدافها، ومقاصدها خادمة للكنيسة، والعكس إذا كان هناك من يدافع عن أرسطو التاريخى بشدة لدرجة أنه يجعل الفلسفة مستقلة تماما فى مجالها الخاص، فمن الطبيعى أن يكون المرء فى النظرية السياسية ميالا إلى جعل الدولة مستقلة تماما داخل مجالها الخاص، وهذا ما فعله الرشديون، لكن القديس توما يشده بقوة أنه لم يكن من الرشديين قد يقول المرء فى هذه الحالة أن النظرية السياسية للقديس توما تمثل إلى حد ما، الموقف الفعلى الذى أصبحت فيه الدولة- الأمة واعية بذاتها لكنها لم تصبح فيها السلطة بعد منكرة صراحة، أرسطية القديس توما سمحت له أن يجعل من الدولة مجتمعا كاملا، إلا أن مسيحيته واقتناعه بأن الإنسان ليس له سوى غاية واحدة، مطلقة، قد منعته بالفعل من أن يجعل الدولة مجتمعاً مستقلا ذاتيا على نحو مطلق.

(١) ويوجه القديس توما حديثه، بالطبع إلى الأمير المسيحى (المؤلف).

٦ – ويظهر التباس مماثل فى نظرية القديس توما عن علاقة الفرد بالدولة، وهو يلاحظ فى "الخلاصة اللاهوتية"[1] أنه مادام الجزء ينظم فى الكل كما ينتظم الناقص فى الكامل، ومادام الفرد جزءا من مجتمع كامل، فمن الضرورى أن يتناسب القانون مع السعادة العامة، صحيح أنه يحاول أن يبين ببساطة أن القانون يختص أساسًا بالصالح العام، وليس بصالح الفرد، لكنه كان يتحدث كما لو كان المواطن الفرد تابعا للكل وليس بصالح الفرد، لكنه كان يتحدث كما لو كان المواطن الفرد تابعا للكل الذى يشكل المواطن الفرد جزءا منه ونفس المبدأ الذى يقول أن الجزء يوجد من أجل الكل بطبيعة القديس توما فى أكثر من مكان على علاقة الفرد بالمجتمع، فهو يذهب مثلا إلى أنه من حق[2]، السلطة العامة أن تحرم المواطن الفرد من الحياة فى حالة الجرائم الكبرى على اعتبار أن المواطن الفرد ينتظم فى سلك المجتمع أى يشكل جزءا منه فى سبيل غاية ما، وهو فى الواقع يطبق هذا المبدأ عندما يصر على شرح الأخلاق Ethics[3] أن الشجاعة تظهر عندما يضحى المرء بحياته فى سبيل أهدافه عليا كما فى الحال عندما يموت المرء دفاعا عن وطنه.

إذا كان هذا المبدأ القائل بأن الجزء ينتظم فى الكل، هو الذى يمثل أرسطية القديس توما– إذا كان هذا المبدأ مضغوطا فسوف يبدأ أنه جعل الفرد تابعا للدولة بدرجة ملحوظة غير أن القديس توما يصر كذلك أن من يبحث عن الصالح العام للجمهور يبحث عن صالحه الخاص أيضا طالما أنه لا يمكن بلوغ صالحه الخاص ما لم يبلغ الصالح العام، رعم أنه من الصواب أن نقول إنه يلاحظ أنه فى المجمع الكلى Corpus للموضوع الذى نتحدث عنه فإن العقل السليم يحكم بأن الصالح العام أفضل من صالح الفرد[4]. غير أنه لا ينبغى المبالغة فى تأكيد المبدأ، مادام أن القديس توما كان

(1) Ia, IIae, 90,2.

(2) S.T. IIa, IIae, 65, I.

(3) 3 Ethic 5, Lea.4.

(4) S.T. IIa, IIae, 46, 10, in Corpore and ad2.

لاهوتيا وفيلسوفا ومعجبا بأرسطو أيضا، كما كان على وعى تام، كما سبق أن رأينا أن غاية الإنسان النهائية إنما تقع خارج مجال الدولة: فالإنسان ليس عضوا فحسب فى الدولة بل الشئ الأكثر أهمية هو رسالته التى تعلو على الطبيعة فلا يمكن أن يكون هناك إذن شك فى "المذهب الشمولى" عند القديس توما، رغم أن الواضح أن أرسطيته قد تجعل من المستحيل أن يقبل عن الدولة بنظرية مثل نظرية هربرت سنبر: فللدولة وظيفية إيجابية ووظيفة أخلاقية، والموجود البشرى هو شخص له قيمة ذاتية خاصة به، فهو ليس مجرد فرد.

٧ – والقول بأن المذهب الشمولى غريب على فكر القديس توما يظهر بوضوح فى نظريته عن القانون وأصل السيادة وطبيعتها، فهناك أربعة أنواع من القانون:-

القانون الأزلى- القانون الطبيعى- القانون الوضعى الإلهي- القانون الوضعى البشرى، أما القانون الوضعى الإلهي فهو قانون الله كما كشف عنه الوصى بطريقة وضعية: بطريقة ناقصة لليهود بطريقة كاملة للمسيح[١] فى حين أن قانون الدولة قانون وضعى بشرى. والآن فإن وظيفة المشرع البشرى هى أساس تطبيق القانون الطبيعى[٢] ودعم القانون من طرق الجزاءات[٣] فالقتل مثلا ممنوع بواسطة القانون الطبيعى، لكن العقل يشير إلى ضرورة جود قواعد تحدد القتل وتضع عقوبات، مادام القانون الطبيعى لا يعرف القتل بوضوح وبالتفصيل ولا يزودنا بجزاءات مباشرة، ومن ثم كانت الوظيفة الأولى للمشرع هى وظيفة التحديد والتعريف، وجعل القانون الطبيعى واضحا بتطبيقه على الحالات الجزئية وجعله فعالا، وينتج عن ذلك أن القانون البشرى الوضعى مشتق من القانون الطبيعى، وأن كل قانون بشرى لا يكون قانونا حقيقيا إلا بمقدار ما يكون مشتقا من القانون الطبيعى ولكنه إذا ما اختلف مع القانون الطبيعى فى شىء ما فلن يكون قانون، بل انحراف عن القانون[٤]، والحاكم ليس

---

(1)Ibid, 91, 5.

(2) Ibid,3.

(3) Ibid, 95,I.

(4) S.T. Ia, IIae, 95, 2.

مضطراً لنشر قوانين تعارض أولا تتفق مع القانون الطبيعى "أو القانون الإلهي بالطبع" فله سلطته التشريعية المستمدة فى النهاية من الله، طالما أن كل سلطة مستمدة من الله. وهو مسئول عن استخدامه لتلك السلطة، وهو نفسه يخضع للقانون الطبيعى وليس مضطراً لانتهاكه هو نفسه أو أن يأمر رعاياه بأن يقوموا بأى شيء يعارضه، وكما أن القوانين البشرية ملزمة فى الضمير بفضل القانون الأزلى الذى استمدت منه فى نهاية الأمر، إلا أن القوانين الظالمة ليست ملزمة من حيث الضمير، وقد يكون القانون ظالما لأنه يعارض الصالح العام أو السبب أنه يشرع لأغراض أنانية خاصة بالمشرّع ومن ثم فان فرض أعباء لا مبرر لها على المواطنين أو بسبب فرض أعباء على المواطنين بطريقة لا مبرر لها ولا تظهر لها، وأمثال هذه القوانين، لكونها أعمال عنف أكثر منها قوانين فهى ليست ملزمة للضمير، ما لم يؤد عدم مراعاتها إلى شر هائل، أما بالنسبة للقوانين التى هى مضادة للقانون الإلهى، فلم يكن يسمح أبدا بطاعتها طالما أنه ينبغى علينا أن نطيع الله أكثر مما نطيع البشر[1].

٨ – سوف نرى، إذن، أن سلطة المشرّع بعيدة جداً عن أن تكون مطلقة فى فكر القديس توما، ويتضح الشئ نفسه من دراسة نظريته فى السيادة والحكومة، والقول بأن القديس توما يذهب إلى أن السيادة السياسية تأتى من الله هو قول يقربه الجميع، ويبدو ومن المرجح أنه كان يؤكد النظرة التى تقول إن الله أعطى للناس ككل السيادة ثم تم تفويضها للحاكم أو الحكّام الحاليين، لكن هذه النقطة الأخيرة لا تبدو لى مؤكدة تماماً كما يذهب بعض الكتاب طالما أنه يمكن الإدعاء بأنها تظهر خلاف ذلك، ومع ذلك فمما لا يمكن إنكار أنه تحدث عن الحاكم على أنه يمثل الشعب[2]، وأنه يقرر بوضوح[3] أن الحاكم لا يكون لديه سلطة تشريعية إلا بمقدار ما يضع نفسه مكان الشعب[4]، ويمكن أن تؤخذ أمثال هذه العبارات بحق على أنها تعنى أنه يؤمن بأن

---

(1) C.F. Ibid. Ia, IIae, 90, 3.

(2)C.F. Ibid. Ia, IIae, 90, 3.

(٣) رغم أنه يشير فيما يبدو إلى الحكومة المنتخبة (المؤلف).

(4) S.T. Ia, IIae, 97,3m ad3.

السيادة تأتى من الله إلى الحاكم عن طريق الشعب، رغم أنه لابد من التسليم فى الوقت نفسه بأن القديس توما نادراً ما يناقش المشكلة بطريقة صورية، وصريحة، وعلى أية حال فلا تكون لدى الحاكم السيادة وإلا لصالح الشعب ككل، وإذا ما أساء استخدام سلطاته تحول إلى طاغية، والقديس توما يدين قتل الطاغية، وهو يتحدث باستفاضة عن الشرور التى تنجم عن تمرد الشعب ضد الطاغية باستفاضة على سبيل المثال، قد يضم أشد طغيانا، على حين أنه لو نجح التمرد فربما كان البديل الوقوع فى طغيان شخص آخر إلا أن استبداد الطاغية مشروع خصوصا إذا كان للشعب الحق فى تزويد أنفسهم بملك. "على افتراض أن القديس توما يشير إلى الملك المنتخب"، وحتى إذا كانوا يخضعون له دون أى حد زمنى، فقد استحق الاستبداد لأنه لم يحافظ على تعهده لرعاياه[1]، ومع ذلك فيفضل جدا- من زاوية الشرور التى تنتج عن التمرد- أن نضع أمامنا الشروط السليمة التى تمنع الملك من أن يتحول إلى طاغية بدلا من التحمل على مضض أو التمرد على الطاغية القائم وإذا كان ذلك ممكنا، فلن تجد شيخا يكون حاكما إذا أراد أن يحيل نفسه إلى طاغية، لكن سلطة الملك على أية حال ينبغى أن تخفف حتى لا يكون من السهل أن يتحول حكمه إلى طغيان.. والواقع أن أفضل دستور سوف يكون دستورا "مختلطا" يعطى فيه مجالا للارستقراطية وكذلك للديمقراطية، بمعنى أن انتخاب مجموعة معينة من القضاة ينبغى أن يكون فى يد الشعب.

٩ - أما بالنسبة لتصنيف أشكال الحكومة فإن القديس أوغسطين يتابع أرسطو، هناك ثلاثة أنواع من الحكم جيدة "الديمقراطية الملتزمة بالقانون، الأرستقراطية- الملكية" وثلاثة أنواع من الحكم الفاسد "الديماجوجية، الديمقراطية غير المسئولية- الأوليجاركية - الطغيان" والطغيان هو أسوا أنواع الحكم السيئ والملكية أفضل أنواع الحكم الجيد، فالملكية تعطينا وحدة أكثر دقة وتقود الدولة إلى السلام أكثر من الأشكال الأخرى، وفضلا عن ذلك فهى طبيعية أكثر وهى تماثل حكم العقل على الوظائف الأخرى للنفس، والقلب على الأعضاء الأخرى للبدن، وفضلا عن ذلك فإن للنحل ملكا،

---

(1) De regimine principum, I, 6.

والله يحكم الخليقة كلها[1] لكن المثل الأعلى لأفضل إنسان ليكون ملكا ليس من السهل بلوغه، وأفضل دستور فى التطبيق العملى، كما سبق أن رأينا، هو الدستور المختلط الذى تخفف فيه سلطة الملك بسلطة القضاة المختارين من الشعب، وبعبارة أخرى، وبمصطلحات حديثة، فإن القديس توما يفضل الملكية الدستورية أو المقيدة، رغم أنه لا ينظر إلى أى شكل معين من أشكال الحكومة الجيدة على أنها يأمر بها الله، وليس المهم بشكل الحكومة وإنما تطور الصالح العام، ومن إذا كان شكل الحكومة فى التطبيق العملى مهما فإن علاقته بالصالح العام هى التى تجعله مهما؛ ومن ثم فإن نظرية القديس توما السياسية مرنة فى طابعها وليست صارمة ولا مغالية فى المذهب: وعلى حين أنه رفض الحكم المطلق، فإنه رفض ضمنا نظرية "دعه يعمل" لأن مهمة الحاكم هى تنمية الصالح العام، وهو لن يفعل ذلك ما لم يعمل على تنمية الرخاء الاقتصادى للمواطنين، والواقع أن النظرية السياسية للقديس توما تنقسم بالحداثة، والتوازن والإدراك السليم[2].

٩ – وربما أشار المرء فى النهاية إلى أن نظرية القديس توما السياسة هى جزء متكامل عن مذهبه الفلسفى الشامل، وليست شيئًا يضاف إليه فحسب، فالله هو السيد الأعلى، وهو حاكم الكون لكنه ليس السبب الوحيد، حتى على الرغم من أنه السبب الأول والسبب النهائى، وهو يوجه المخلوقات العاقلة إلى غايتها بطريقة عاقلة، من خلال المناسبة والاستقامة التى يظهرها العقل، وحق أى مخلوق فى توجيه غيره، سواء أكان حق الأب على الأعضاء فى الأسرة: أو حق سيادة الحاكم على رعاياه فهى مؤسسة على العقل، ولابد أن تمارس طبقا للعقل، وكما أن كل قدرة وكل سلطة مستمدة من الله وهى تعطى لغرض خاص، فليس ثمة مخلوق عاقل له الحق فى أن يمارس سلطة تعسفية عشوائية بلا حدود على مخلوق عاقل آخر، وإذن فالقانون يعرف بأنه: "قرار من العقل يصدر للصالح العام، ويصدره ويعلنه من يهتم بأمر المجتمع"[3]. ويشغل السيد مكانة

(1) De regimine principum, I, 4.

(2) S.T. Ia, IIae, 105,f.

(3) S.T. Ia, IIae, 90,4.

طبيعية فى الهيراركية "التصاعدية الشاملة للكون". ولابد أن يمارس سلطته كجزء من خطة عامة يتم توجيه الكون عن طريقها: وأى فكرة للسيد تكون مستقلة تماما وغير مسئولة، لابد أن تكون أساسا غريبة عن فلسفة القديس توما، وللسيد واجباته، وللرعايا واجباتهم: "العدل الشرعى" الذى لابد من وجوده سواء عند الحاكم أو المحكومين ينظم من وجهة نظر الصالح العام جميع أفعال الفضائل[1] غير أن هذه الواجبات ينبغى النظر إليها فى ضوء العلاقة بين الوسائل والغايات، الموجودة عند جميع المخلوقات، ولما كان الإنسان موجوداً اجتماعياً، فإن هناك حاجة إلى المجتمع السياسى لكى تتحقق طبيعته غير أن رسالة الإنسان للعيش فى مجتمع سياسى لابد أن ترى هى نفسها فى ضوء الغاية النهائية التى خلق من أجلها الإنسان، ولابد أن يكون هناك انسجام بين الغاية التى تعلو على الطبيعى والغاية الطبيعية للإنسان وتبعية من الثانية للأولى، حتى أن الإنسان لابد أن يفضل بلوغ الغاية النهائية عن أى شىء آخر، وإذا ما أمره الحاكم أن يفعل شيئا بطريقة تتعارض مع بلوغ الغاية النهائية فلابد أن يعصى الحاكم وأى فكرة عن تبعية الفرد الشاملة التامة للدولة، لابد بالضرورة أن تكون بغيضة عند القديس توما، لا بسبب أنه من أنصار "البابا" المتطرفين فى المسائل السياسية "فهو لم يكن كذلك" بل بسبب مذهبه الفلسفى اللاهوتى الشامل الذى فيه يسود النظام والتناسب وتبعية الأدنى للأعلى على الرغم من أن ذلك لا يعنى عبودية الأدنى أو انعدامه الأخلاقى، وللإنسان مكانة فى التخطيط العام للخلق والنعمة الإلهية: وسوء الاستخدام، والمبالغات العملية لا يمكن أن يغير من النظام المثالى والهيراركية "المراتب التصاعدية" التى تقوم فى نهاية الأمر على الله ذاته، ويمكن أن تتغير أشكال الحكم، لكن للإنسان نفسه ماهية محددة وملتزمة أو طبيعة وتتأسس على هذه الطبيعة الضرورية والتبرير الأخلاقى للدولة، والدولة لا هى الله ولا هى ضد المسيح، إنها إحدى الوسائل التى يوجه بها الله المخلوقات العاقلة إلى غايتها.

(1)Ibid, IIa, IIae. 58,6.

ملحوظة عن النظرية الجمالية عند القديس توما:

لا يستطيع المرء أن يقول إن هناك مناقشة صورية للنظرية الجمالية فى فلسفة القديس توما، وما ينبغى عليه أن يقوله فى هذا الموضوع مستمد فى معظمه من كتاب آخرين، على الرغم من أنه يمكن أن نتخذ من ملاحظاته نقطة بداية عن نظريته الجمالية وسوف يكون من الخطأ أن نطور نظرية جمالية على أساس ملاحظاته ثم تنسب له هذه النظرية كما لو كان قد طورها بنفسه، ومع ذلك فقد يكون من الصواب، أيضا أن نقول إنه عندما يلاحظ أن الجمال يوجد فيما يسر[1]، فإن ذلك لا يعنى أنه ينكر موضوعية الجمال، فهو يقول إن الجمال يوجد فى التناسب الصحيح، وهو ينتمى إلى العلة الصورية، فهو موضوع ملكة المعرفة، فى حين أن الخير موضوع للرغبة[2]، ذلك لأن هناك ثلاثة عناصر مطلوبة للجمال: الاستقامة أو كمال النسبة الصحيحة والوضوح[3]، فالصورة تشع، إن صحَّ التعبير، من خلال اللون.. إلخ وهى موضوع الإدراك النزيه "غير الشهوانى".. ومن ثم فإن القديس توما أدرك موضوعية الجمال وواقعة تقدير الجمال أو الخبرة الجمالية هى شئ نسيج وحده Sui Generis حتى أنه لا يمكن التوحيد بينها وبين المعرفة العقلية كما أنه يمكن ردها إلى إدراك الخير.

---

(1) S.T. Ia,5, 4, ad

(2) Ibid.

(3) Ibid, a, 39,8.

الفصل الحادى والأربعون

القديس توما وأرسطو: "مجادلات"

١- استفادة القديس توما من أرسطو. ٢- العناصر اللا أرسطية فى التومائية.

٣- التوترات الكامنة فى المركب التومائى. ٤- اعتراضات على التجديدات التومائية.

١ - سبق أن استفاد "القديس ألبير" بطريقة ما من الفلسفة الأرسطية، وقد ترك للقديس توما أن يحاول التوفيق الكامل بين المذهب الأرسطى واللاهوت المسيحى؛ ولقد كانت محاولة التوفيق هذه مرغوبا فيها تماما، طالما أن رفض المذهب الأرسطى لابد أن يعنى رفض أقوى مركب عقلى تأمل عرف فى العصر الوسيط. وفضلاً عن ذلك فإن القديس توما بعبقريته فى التنسيق رأى بوضوح الفائدة التى يمكن أن نجنيها من مبادئ الفلسفة الأرسطية عندما نقوم بإنجاز مركب لاهوتى فلسفى نسقى. لكنى عندما أقول إن القديس توما رأى "فائدة" المذهب الأرسطى فإن ذلك لا يعنى أن منظوره كان برجماتيا لقد نظر إلى المبادئ الأرسطية على أنها صحيحة ولأنها صحيحة فهى مفيدة، وهو لم ينظر لها أبدًا على أنها "صحيحة" لأنها مفيدة. وسوف يكون من الخُلف، بالطبع، أن نذهب إلى أن الفلسفة التومائية هى الأرسطية فحسب طالما أنه استفاد من كتاب آخرين من أمثال القديس أوغسطين، وديونسيوس المزيف، كذلك أسلافه من مفكرى العصر الوسيط من اليهود (من أمثال موسى بن ميمون بصفة خاصة) ومن الفلاسفة المسلمين. لكن المركب التومائى رغم ذلك مدين بوحدته لاستخدام المبادئ الأرسطية الأساسية؛ فجانب كبير من الفلسفة التومائية ليس سوى مذهب أرسطو. لكنه مذهب أرسطو وقد أعاد فيه التفكير عقل جبار، وليس عقلاً تبناه فى عبودية. وإذا

كان القديس توما قد تبنى الأرسطية، فقد تبناها أساسًا لأنه أعتقد أنها صحيحة، وليس لأن أرسطو كان اسما عظيما، أو لأن أرسطو "غير المعمد" ربما يشكل خطرًا كبيرًا على الأرثوذكسية: فرجل له ذهن القديس توما الجاد، والذى كرّس نفسه للحقيقة، من المؤكد أنه لن يتبنى مذهب فيلسوف وثنى، ما لم يكن قد اعتبره فى أساسه مذهبًا صحيحًا، لاسيما وأن بعض الأفكار التى وضعها تسير فى اتجاه مضاد للتراث، وأنها أنتجت بعض العثرات والتيارات المضادة الحية. ومع ذلك فإن اعتقاد القديس توما فى حقيقة الفلسفة التى تبناها لم يؤد به إلى اعتناق مذهب يصعب هضمه بطريقة آلية: لقد أعطى قدرًا كبيرًا من التفكير والانتباه للأرسطية على نحو ما يمكن أن نراه فى شروحه على أعمال أرسطو كما أن مؤلفاته هى شاهد صدق على العناية التى أولاها لمضامين المبادئ التى تبناها وعلاقتها بالحقيقة المسيحية ولو أننى ذهبت الآن إلى إن مركب المسيحية والأرسطية فى فكر القديس توما هو محفوف بالمخاطر من بعض الجوانب، فأنا لا أعنى بذلك أننى تراجعت عن كل ما قلته الآن توًا، وأن أقول إن القديس توما اعتنق الأرسطية بطريقة آلية خالصة على الرغم من أننى أعتقد أن من الصواب القول بأنه لم يتحقق تماما من التوتر الكامن فى بعض النقاط، بين إيمانه المسيحى وأرسطيته. وإذا كان الأمر كذلك فليس ثمة ما يدعو للدهشة؛ فالقديس توما فيلسوف ولاهوتى عظيم لكن ذهنه ليس لامتناهيا، وعقل أصغر منه كثيرا يمكن أن ينظر إلى الخلف ويمكن أن يميز نقاط الضعف فى مذهب عقلى عظيم دون أن يطعن بذلك فى عظمته.

فى استطاعة المرء - بالنسبة لطريقة استفادة القديس توما من الموضوعات الأرسطية بغرض النسقية - أن يقدّم مثلا أو مثلين: احدى الأفكار الأساسية فى الفلسفة الأرسطية هى فكرة القوة (الوجود بالقوة) والفعل (الوجود بالفعل) ولقد رأى القديس توما، مثل أرسطو من قبل التفاعل والترابط بين القوة والفعل فى التغيرات الجوهرية والعارضة فى العالم المادى- وفى حركة جميع المخلوقات (بالمعنى الأرسطى الواسع) ولقد تبنى المبدأ الأرسطى الذى يقول لا شىء يتحول من القوة إلى الفعل إلا بفضل موجود هو نفسه فى حالة فعل. ولقد تابع أرسطو فى سيره من واقعة

الحركة التى يلاحظها، وواقعة التغير، إلى وجود المحرك الذى لا يتحرك، إلا أن القديس توما رأى - بنظرة أعمق من أرسطو أنه يوجد فى كل شئ متناه، ثنائية المبدأ، ثنائية الوجود والماهية، إن الماهية هى فى حالة قوة عن وجودها، وإنها لا توجد بالضرورة، وبذلك تمكن من القول لا فقط بالمحرك الأرسطي الذى لا يتحرك، بل الوجود الضرورى وجود الله الخالق. ولقد كان قادرًا، فضلاً عن ذلك، على تميز ماهية الله عن وجــوده، لا فقط على أنه فكر يفكر فى ذاته، وإنما على أنه الموجود الذى يوجد بذاته، وهكذا فإنه فى الوقت الذى يتابع فيه أرسطو خطوة خطوة فإنه استطاع أن يتجاوزه. ولما كان أرسطو لم يميز بوضوح بين الماهية والوجود فى الموجود المتناهى فإنه لم يستطيع أن يصل إلى فكرة الوجود بذاته كماهية لله، الذى منه أتت جميع الموجودات المتناهية.

وهناك فكرة أساسية أخرى فى الفلسفة الأرسطية هى فكرة الغائية، والواقع أن هذه الفكرة بمعنى ما أساسية أكثر من فكرة القوة والفعل، طالما أن كل تحول من القوة إلى الفعل يحدث لبلوغ غاية ما ولا توجد القوة إلا لتحقيق هذه الغاية؛ ولسنا بحاجة إلى جــهـد كبـيـر لإثبات أن القـديس توما استـفـاد من فكرة الغـائيـة فى نظرياته الكسمولوجية، والسيكولوجية، والأخلاقية والسياسية، لكن فى استطاعة المرء أن يشير إلى حد ساعدته هذه الفكرة فى تفسير عملية الخلق، فالله الذى يعمل بحكمته فحسب، خلق العالم لغاية ما، إلا أن هذه الغاية لا يمكن أن تكون شيئا أخر سوى الله نفسه. ومن ثم فقد خلق العالم ليتجلى فيه كماله، وليصل كماله إلى المخلوقات عن طريق المشاركة؛ ولتشيع فيه خيريته. فالمخلوقات توجد بالقرب من الله، لأن الله الذى هو غـايتـهـا النهـائيـة رغم أنه ليس الغـاية النهـائيـة لجـمـيع المخلوقـات بنفس الطريقـة، فـالمخلوقـات العـاملة هـى وحـدها التـى يمكن أن تحـوز الله عن طريق المعـرفـة والحب، وللمخلوقات، بالطبع، غاياتها القريبة كمال طبائعها، إلا أن هذا الكمال لطبائع المخلوقات تابع للغاية النهائية لجميع المخلوقات، مجد الله، تجلى كماله الإلهي، الذى يتجلى على وجه الدقة كمال المخلوقات، حتى أن مجد الله وخير المخلوقات، ليستا على الإطلاق، فكرتان متناقضتان. ولقد استطاع القديس توما بهذه الطريقة أن يستفيد من نظرية أرسطو فى الغائية فى الوضع المسيحى أو بالأحرى بطريقة تتفق مع الديانة المسيحية.

من بين الأفكار الجزئية التى استعارها القديس توما من أرسطو، أو طورها مع توظيف فلسفة أرسطو، فى استطاعة المرء أن يذكر مايلي: النفس صورة البدن، تتفرد بواسطة المادة التى تصل إليها. وهى ليست جوهرا مكتملا قائمًا بذاته؛ غير أن النفس والبدن معا يصنعان جوهرًا كاملاً هو الإنسان. وهذا التأكيد للعلاقة الوثيقة بين النفس والبدن مع رفض النظرية الأفلاطونية بهذا الصدد يجعل من السهل أن نفسر لماذا ينبغى أن تتحدد النفس بالبدن (فالنفس بالطبيعة هى صورة البدن) لكن إذا ما سلمنا بخلود النفس فإن ذلك يجعل قيامه البدن مما تتطلبه النفس[1] أما النسبة للنظرية التى تقول إن المادة هى مبدأ التفرد التى كان من نتائجها النظرية التى تقول إن الموجودات الملائكية (أو الملائكة) لما كانت تخلو من المادة فإنها لا يمكن أن تتحدد داخل النوع نفسه، وتثير هذه النظرية عداده نقاد المذهب التومائى كما سوف نرى الآن توًا، ويمكن أن يقال الشئ نفسه بصدد النظرية التى تقول إن هناك صورة جوهرية واحدة فحسب فى أى جوهر؛ وهى نظرية عندما نطبقها على الجوهر البشرى، تعنى رفضا لأى صورة بدنية.

من الطبيعى أن يسير تبنى السيكولوجيا الأرسطية جنبا إلى جنب مع تبنى الإبستمولوجيا الأرسطية، ومع التأكيد على واقعة أن المعرفة البشرية مستمدة من التجربة الحسية والتفكير فيها؛ ويتضمن هذا الموقف رفض الأفكار النظرية حتى ولو فى صورة افتراضية. وكذلك رفض نظرية الإشراق الإلهي، أو بالأحرى تأويل الإشراق الإلهي على أنه مرادف للنور الطبيعى للعقل، الذى يعمل مع النور الطبيعى المعتاد لله. وتثير هذه النظرية صعوبات كتلك التى رأيناها فيما سبق، بصدد معرفة مماثلة للإنسان بالله.

لكن علي الرغم من أن القديس توما لم يتردد فى الأخذ بالموقف الأرسطى حتى عندما يؤدى به هذا الموقف إلى صراع من النظريات التقليدية، فإنه لم يفعل ذلك

(١) يمكن أن يقال إن الإجابة مريحة فحسب، لكنها ليست دينا بالمعنى الدقيق، طالما أنه لا يمكن تحقيقها بالوسائل الطبيعية، ويبدو عندئذ أننا سوف نواجه الإحراج التالى: أما أن النفس، بعد الموت، ستظل بغض النظر عن التدخل الإلهي، فى حالة "غير طبيعية"، أو أنه لابد من مراجعة نظرية وحدة النفس مع البدن (المؤلف).

إلا عندما رأى أن المواقف الأرسطية صحيحة وسليمة فى ذاتها، وأنها تتفق مع الوحى المسيحى. أما فى حالة تناقضها الواضح معه، فإنه يرفضها، أو يقول إن تأويل الرشديين لهذه المواقف ليس هو التأويل الصحيح، أو على أقل تقدير لا تستلزمه بالضرورة مؤلفات أرسطو الفعلية؛ فهو مثلا فى شرحه لوصف أرسطو لله بأنه فكر يفكر فى ذاته، يلاحظ أنه لا ينتج من ذلك أنه لا يعرف الأشياء غير الله، لأنه بمعرفته لذاته يعرف كل شيء وأخر[1] ومع ذلك فمن المحتمل أن أرسطو التاريخى لم ينظر إلى المحرك الذى لا يتحرك على أنه يعرف العالم أو على أنه يهبه النعمة الإلهية. أنه علة الحركة بوصفه علة غائية لا بوصفه علة فاعلة، وقل مثل ذلك عندما يشرح كلمات أرسطو البالغة الغموض فى كتابه "النفس" فيما يتعلق بالعقل الفعال، وبقائها ودوامها بعد الموت. فالقديس توما يشرح الفقرة بأفضل طريقة وليس بالمعنى الذى يقول به الرشديون: فليس من الضرورى أن تنتهى إلى أن العقل عند أرسطو واحد عند كل البشر وأنه ليس ثمة خلود شخصى لقد كان القديس توما شغوفا لإنقاذ أرسطو من براثن الرشدية، وأن يبين أن فلسفته لا تتضمن بالضرورة أفكار العناية الإلهية، ولا أفكار الخلود الشخصى؛ ولقد نجح فى ذلك حتى ولو لم تكن شروحه على فكر أرسطو فى هذه المسائل سليمة فعلاً.

٢ – أن أرسطية القديس توما تبلغ من الوضوح حدًا تجعل المرء يميل إلى نسيان العناصر غير الأرسطية فى فكره، رغم أن من المؤكد أن مثل هذه العناصر موجودة. فالله مثلا فى ميتافيزيقا أرسطو، رغم أنه علة غائية فإنه ليس علّة فاعلة، فالعالم أزلى ولم يخلقه الله. وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو يتصور امكان كثرة من المحركات التى لا تتحرك على الأقل، تناظر المجالات المختلفة، والتى ترك علاقاتها بعضها ببعض وبالمحرك الذى لا يتحرك الأعلى– غامضة[٢] والله فى اللاهوت الطبيعى عند القديس توما، من ناحية أخرى، هو العلّة الفعالة الأولى وهو الخالق، بقدر ما هو العلّة الغائية:

(1) in 12, metaph. Lect. II.

(٢) قارن المجلد الأول "من تاريخ الفلسفة" اليونان وروما تأليف فردريك كوبلستون ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام المجلس الأعلى للثقافة رقم ٤٣٦، ص٤٢٤-٤٢٥ (المترجم).

وهــو ليس منخرطًا فى عزلة رائعة وهو موضوع الحب Eros لكنه لا يؤثر من الخارج ad extra يخلق، ويحافظ، ويتواجد، ويهب النعمة الإلهية. وربما تنازل القديس توما لأرسطو بعض الشيء عندما وافق على الخلق منذ الأزل، ولم يحاول دحضها؛ لكن لو حتى كان العالم بلا بداية فى الزمان، فإن خلقه واعتماده المطلق على الله لا يمكن البرهنة عليه أيضا. إن كل ما يوافق عليه القديس توما هو أن فكرة الخلق منذ الأزل لم يتضح أنها متناقضة ذاتيا، كذلك لا يمكن البرهنة على فكرة الخلق. وربما قيل إن موقف القديس توما من اللاهوت الطبيعي يشكل ملحقًا أو استكمالاً لموقف أرسطو، ولا يمكن أن يقال إنه ليس موقفًا أرسطيًا، لكن لابد لنا أن نتذكر أن الله عند القديس توما يخلق طبقا للعقل والإرادة وأنه علّة فاعلة أو خالق، أو هو علّة نموذجية- أعنى أنه يخلق العالم كمحاكاه متناهية لماهيته الإلهية، التى يعرف أنها قابلة للمحاكاة من الخارج بطرق متعددة. وبعبارة أخرى فإن القديس توما يستفيد من موقف القديس أوغسطين فيما يتعلق بالأفكار الإلهية، وهو موقف مستمد من الأفلاطونية المحدثة- إذا ما تحدثنا فلسفيًا، وهو بدوره تطوير للفلسفة الأفلاطونية والتراث الأفلاطونى ولقد رفض أرسطو الأفكار النموذجية عند أفلاطون، كما رفض الصانع Demiurge الأفلاطونى. هاتان الفكرتان معا موجودتان فى فكر القديس أوغسطين لكن مع تحويرهما وتعديلهما وجعلهما متماسكتين فلسفيا ومترابطتين بنظرية الخلق من العدم Creatio ex Nihilo التى لم يصل إليها اليونان. ويرتبط قبول القديس توما لهاتين الفكرتين- عند هذه النقطة – بأوغسطين، وكذلك بأفلاطون من خلال أفلوطين، أكثر من ارتباطهما بأرسطو.

ومن ناحية أخرى كثيرا ما يُطعن فى الإيمان المسيحى عند القديس توما أو أنه يصطدم بفلسفته الذى أثر فيها. فمثلا على حين أنه اقتنع بأن للإنسان غاية نهائية عليا فوق الطبيعة، وغاية نهائية عليا فوق الطبيعة فحسب، فقد كان مضطرًا لأن يتصور أن الصعود العقلى للإنسان إلى معرفة الله كما هو فى ذاته، ليس مثل معرفة الله كما هو فى ذاته، ليس مثل معرفة الرجل الميتافزيقى أو عالم الفلك، كما كان مضطرًا لأن يضع الغاية النهائية للإنسان فى حياة أخرى قادمة، وليس فى هذه الحياة الدنيا، وهكذا

حور وعدل فى التصور الأرسطى للسعادة. لقد كان مضطرا لإدراك عدم كفاية الدولة لتحقيق مطالب الإنسان كله، كما كان مضطراً للاعتراف بتبعية الدولة للكنيسة فى مسألة القيمة والكرامة: كما كان مضطراً- ليس فقط بالسماح للجزاءات الإلهية فى الحياة الأخلاقية للإنسان، بل أيضا لربط الأخلاق باللاهوت الطبيعى والموافقة- فى الواقع- على عدم كفاية الحياة الأخلاقية الطبيعية من حيث بلوغ السعادة، طالما أن الأخيرة تعلو فى طابعها على الطبيعة ولا يمكن بلوغها بالوسائل البشرية وحدها وأمثلة لمثل هذا الطعن فى - طعن اللاهوت فى الفلسفة- لا يمكن أن يكون هناك شك فى أنه متعدد. لكن ما أود أن ألفت النظر إليه الآن هو التوتر الكامن فى بعض النقاط بين مسيحية القديس توما وأرسطيته.

٣ - وإذا ما نظر المرء إلى فلسفة أرسطو كنسق متكامل، فسوف يظهر بالضرورة صراع ما إذا ما حاول المرء أن يجمع بينه وبين ديانة تعلو على الطبيعة. ذلك لأن الكلى والشمول هما الأهم والأكثر حقيقة بالنسبة للفيلسوف الأرسطى، وليس الفرد. ووجهة نظره هى ما يمكن للمرء أن يسميه وجهة نظر عالم الطبيعة، وإلى حد ما، وجهة نظر الفنان، فالأفراد يوجدون لخير النوع، ويستمر النوع فى الوجود عن طريق تتابع ظهور الأفراد، وأما أن يبلغ الموجود البشرى الفرد سعادته فى هذه الحياة الدنيا أولا يبلغها على الإطلاق. وليس الكون مستقرا للإنسان، ولا هو تابع للإنسان، بل ليس الإنسان سوى عنصر أو جزء من الكون- والواقع أن دراسة الأجرام السماوية وتأملها هى أكثر قيمة من دراسة وتأمل الإنسان أما بالنسبة للمسيحى، فالموجود البشرى الفرد له رسالته العلوية (أى التى تعلو على الطبيعة) فرسالته ليست رسالة دنيوية، كما أن سعادته النهائية لا يمكن بلوغها فى هذه الحياة الدنيا ولا بجهوده الذاتية الطبيعية. فالفرد يقف فى علاقة شخصية مع الله. ويمكن للمرء أن يشدد على جانب التجسد فى المسيحية، ويظل من الصواب أن نقول إن كل شخص بشرى هو- فى النهاية- أكثر قيمة من العالم المادى كله الذى يوجد من أجل الإنسان، بينما يوجد العالم المادى والإنسان فى نهاية الأمر، من أجل الله؛ صحيح أن من الممكن أن نعتبر الإنسان عنصراً من عناصر الكون، طالما أنه عضو فى الكون يضرب بجذوره فى العالم المادى

من خلال بدنه، وإذا ما اعتنق المرء - كما فعل القديس توما سيكولوجيا أرسطو، ونظرية النفس باعتبارها - بالطبيعة - صورة البدن، وتتفرد عن طريق البدن وتعتمد عليه فى معرفتها، فإن المرء لا يفعل شيئا سوى إبراز وضع الإنسان بوصفه عضواً فى الكون cosmos ومن هذه الوجهة من النظر، على سبيل المثال، ينقاد المرء إلى النظر فى العيوب المادية والعذاب المادى، فموت المرء وفساده، كمساهمة فى خير الكون وانسجامه، مثل الظلال التى تطرح لإبراز أضواء الصورة ككل، ومن هذه الوجهة من النظر أيضا يتحدث القديس توما عن الجزء بوصفه موجوداً من أجل الكل، العضو من أجل البدن كله، مستخدماً المماثلة المستمدة من الكائن الحى. وهناك- كما سلمنا من قبل- جانبا من الحق فى هذه الوجهة من النظر، ولقد تمَّ تدعيمهما والدفاع عنها بقوة بوصفها نظرة صحيحة فى مقابل المذهب الفردى الزائف وفى مواجهة النزعة التشبيهية Anthropocentricism فالكون المخلوق من أجل مجد الله، والإنسان جزء من الكون ولا شك فى ذلك. لكن هناك أيضا وجهة نظر أخرى تقول إن الإنسان موجود من أجل مجد الله. والكون المادى موجود من أجل الإنسان فماله مغزى ليس هو الكم بل الكيف، والإنسان ضئيل من وجهة نظر الكم لكن من زاوية الكيف جميع الأجرام السماوية معا تصبح شاحبة ولا مغزى لها إلى جانب شخص بشرى واحد و"الإنسان" فضلا عن ذلك موجود من أجل مجد الله. وليس المقصود ببساطة نوع الإنسان بل المقصود مجتمع الأشخاص الفانين الذين لكل منهم رسالة تعلو على الطبيعة، ومن ثم فتأمل الإنسان هو أكثر أهمية من علم الفلك وآلام الموجودات البشرية وعذابها لا يمكن تفسيره فلكيا فحسب وأنا لا أقول إن هاتين الوجهتين من النظر لا يمكن الجمع بينهما فضلاً عن أن القديس توما حاول الجمع بينهما- لكنى أقول إن الجمع بينهما يتضمن صراعًا معينًا وأن هذا الصراع موجود فى المركب التومائى.

ومادامت الأرسطية- إذا تحدثنا من زاوية تاريخية - كانت مذهبا "مغلقا" بمعنى أن أرسطو لم يتصور، ولم يكن فى استطاعته أن يتصور، نظاما يعلو على الطبيعة، وطالما أنها كانت نتاجا للعقل لم يساعده الوحى، فمن الطبيعى أن يشعر أهل العصر الوسيط بإمكانات العقل الطبيعى: ولقد كان ذلك أعظم إنجاز عقلى عرفوه، وهذا يعنى

أن أى لاهوتى قبل واستفاد من الفلسفة الأرسطية مثلما فعل القديس توما مضطر للاعتراف بالاستقلال النظرى للفلسفة، حتى على الرغم من اعترافه كذلك باللاهوت كمعيار ومقياس خارجي. وطالما كانت المسألة متعلقة باللاهوتيين فإن التوازن بين اللاهوت والفلسفة سيظل، بالطبع، قائمًا لكن عندما يتعلق الأمر بالمفكرين الذين ليسوا لاهوتيين أساسًا، فإن الدستور الممنوح للفلسفة- يميل إلى إعلان الاستقلال، إننا إذا ما نظرنا إلى الماضى- من عصرنا الحالى- واضعين فى ذهننا الميول البشرية، والشخصيات، والأمزجة، والنزعات العقلية للإنسان- فإننا نستطيع أن نرى أن قبول مذهب عظيم فى الفلسفة، معروف عنه أنه لا يستعين بالوحى فى تطوره سرعان ما يؤدى - عاجلاً أو آجلا، إلى نمط من الفلسفة يشق طريقه مستقلاً عن اللاهوت، وبهذا المعنى (والحكم تاريخى وليس حكم قيمة) فإن المركب الذى أنجزه القديس توما، محفوظ بالمخاطر من داخله، ودخول أرسطو بالكامل على المسرح، من المؤكد أن يعنى على المدى البعيد، انبثاق فلسفة مستقلة تعتمد أولا وقبل كل شىء وعلى نفسها وتقف على قدميها بينما تحاول المحافظ على العيش فى سلام مع اللاهوت، أحيانا جادة وأحيانا أخرى غير جادة، ولابد أن تحاول فى النهاية أن تقتلع اللاهوت، وأن تمتص مضمونه فى جوفها، ونحن نجد اللاهوتيين فى بداية العهد المسيحي يستفيدون من هذا العنصر أو ذاك من عناصر الفلسفة اليونانية ليساعدهم فى إثبات معطيات الوحى، واستمرت هذه العملية أبان تطور الفلسفة المدرسية فى العصر الوسيط، إلى أن ظهر المذهب الفلسفى الذى بلغ ذروة التطور؛ وعلى الرغم من أن الفضل الذى لا يقدر فى خلق المركب التومائى، لا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى التحدى على المدى البعيد؛ وليس هدف كاتب هذه السطور أن يجادل فى مدى نفع الفلسفة الأرسطية فى خلق مركب فلسفى لاهوتى مسيحى أو أن يقلل على أى نحو من إنجاز القديس توما الأكوينى، بل بالأحرى الإشارة إلى أنه عندما يصبح الفكر الفلسفة ناضجا تماما تقريبا- وينال قدرًا من الاستقلال الذاتى، فلا يمكن أن تتوقع انه سوف يظل إلى الأبد قانعا بالجلوس فى منزله مثل الابن الأكبر فى الحكاية التى رواها المسيح عن الابن الضال. أن تبنى القديس توما للفلسفة فى شخص أرسطو لا يمكن أن يوقف- إذا

تحدثنا من الناحية التاريخية- تطور الفلسفة وبهذا المعنى فإن مركبه يحتوى على صراع كامن.

٤ - إذا تحولنا فى النهاية إلى فحص موجز للتعارض الذى أحدثه تبنى القديس توما للأرسطية لوجدنا أن هذا التعارض لابد أن يُنظر إليه فى خلفية القلق الذى أحدثته الرشدية، أعنى تأويل الرشدية لأرسطو وهو ما سوف ندرسه فى الفصل التالى. فالرشديون متهمون، ومن المؤكد أن هذا الاتهام ليس بدون مبرر، بأنهم يفضلون سلطة فيلسوف وثنى على سلطة القديس أوغسطين و الكتب المقدسة بصفة عامة، وإفساد كمال الوحى، ولقد نظر بعض التقليدين الغيورين إلى القديس توما على أنه انتقل إلى معسكر الأعداء، وبالتالى فقد بذلوا جهدهم لضم التومائية لمعسكر الذين يدينون الرشدية. وتذكرنا الحقبة كلها بأن القديس توما كان مبدعًا فى عصره هو، وأنه شق طرقًا جديدة: ومن المفيد أن نتذكر ذلك فى الحقبة التى أصبحت فيها التومائية التراث اللاهوتى الصحيح والآمن. وبعض النقاط التى هوجم القديس توما من أجلها بقسوة من العقول الغاضبة، قد لا تكون أمرًا ندهش له فى يومنا الراهن بصفة خاصة، لكن الأسباب التى من أجلها هوجمت هى أسباب لاهوتية الطابع بشكل كبير، ولذلك فمن الواضح أن الأرسطية التومائية قد نظر إليها ذات يوم على أنها "خطرة" وأن الرجل الذى يقف أمامنا الآن وكان يُنظر إليها ذات يوم على أنها الدعامة الرئيسية للأرثوذكسية أصبح يُنظر إليه، من العقول الغاضبة على الأقل- على أنه الشخص الذى يبذر الطرائف؛ ولم تنحصر الهجمات فى أناس خارج نظامه الدينى وإنما عليه أيضا أن يواجه العداء حتى من الدومينيكان، ولم تصبح التومائية الفلسفة الرسمية للنظام الدومانيكانى إلا تدريجيا وكانت إحدى النقاط الرئيسية للهجوم على نظرية القديس توما فى واحدية الصورة الجوهرية. ولقد قامت منازعات ومناقشات فى باريس، حتى قبل الأسقف، حولى عام ١٢٧٠ فالدومينيكان والفرنسيسكان - لاسيما الفرنسيسكانى بكام peckham(١)

---

(١) جون بكام (توفى عام ١٢٩٢) مطران إنجليزى انتظم فى سلك الفرنسيسكان حوالى عام ١٢٥٠- يعلم فى كالسفورد حوالى ١٢٧١-١٢٧٥ وفى روما عام ١٢٧٧- اختير كبيرًا للأساقفة كانتربرى عام ١٧٧٩- دافع عن الأوغسطينية وأصر على نظام حقوق الكنيسة، كتب مجموعة من البحوث عن العلم، والكتاب المقدس والموضوعات الأخلاقية والتراتيل.. إلخ (المترجم).

اتهموا القديس توما أنه يساند فكرة تعارض تعاليم القديسين لاسيما القديس أوغسطين والقديس أنسلم وكان بكام ومعه الدومينيكاني روبرت كيلواردباي Robert kilqardby[1] قد أكدا هذه الوجهة من النظر في رسائلهما. وكان الأساس الأول للشكوى هو أن نظرية القديس توما عجزت عن تفسير كيف كان الجسد الميت للمسيح هو نفسه الجسد الحي طالما أنه- طبقا لما يقوله القديس توما- لا يوجد سوى صورة جوهرية واحدة في الجوهر البشري، وهذه الصورة وهي النفس تُسترد بعد الموت، وتستخرج أشكال أخرى من الوجود بالقوة للمادة. ومن المؤكد أن القديس توما يذهب إلى أن الجسم الميت ليس هو نفسه بالضبط الجسم الحي. لكنه هو نفسه فقط طبيعة ثانية Secundum Quid[2] ونظر بكام وأصدقاؤه إلى هذه النظرية على أنها تقضي على احترام الأجسام ورفات القديسيين غير أن القديس توما يؤكد أن جسد المسيح الميت يظل متحدا مع الإله ومعنى ذلك أنه ظل حتى في القبر متحدا مع كلمة الله وجدير بالعبادة كما كانت نظرية سلبية المادة وبساطة الملائكة من بين الأفكار الجديدة التي ينطبق عليها الاستثناء.

في السابع من مارس عام ١٢٧٧ أو أن "ستفن تمبير" أسقف باريس مائتين وتسع عشرة قضية، تهدد كل منْ يعتنقها بالحرمان من الكنيسة[3] وكانت هذه الإدانة موجهة أساسا ضد الرشديين لاسيما "سيجردي برايان"[4] والقديس توما لدرجة أن التوماوية قد تأثرت بأعمال هذا الأسقف، وهكذا فإن النظريات الخاصة بوحدة العالم، ووحدة المادة كمبدأ للتفرد وكذلك مبدأ تفرد الملائكة وعلاقتهم بالكون قد أدينت، رغم أن مبدأ وحدة الصورة الجوهرية لم تظهر إلا في الإدانة، ويبدو أنها لم تدن في باريس قط من الناحية الشكلية، برغم أنه قد تم لومها في المنازعات والمناقشات الإسكولائية.

(١) فليسوف إنجليزي وعالم في النحو واللغويات في القرن الثالث عشر (المترجم).

(2) S.T. III a, 50,5.

(٣) منها قضايا أفلاطونية مثل أن النفس الناطقة ليست صورة الجسم وأنها ليست في الجسم إلا كالنوتي في السفينة، وقضايا أخرى مثل الخلق بوسطاء.. ومثل أفكار علم الله بالجزئيات، ووحدة العقل للنوع الإنساني وأفكار الخلود الشخصي... الخ (المترجم).

(٤) أحد الرشديين الذين يتحدث عنهم المؤلف في الفصل القادم (المترجم).

ولقد سمح بإدانة باريس فى ١٨ مارس عام ١٢٧٧ بواسطة الإدانة فى أكسفورد المستلهمة من "روبرت كيلواردباى" كبير أساقفة كانتربرى حيث أدينت أبين قضايا أخرى القضايا الخاصة بوحدة الصورة الجوهرية وسلبية المادة ولقد لاحظ "كيلواردباى" فى رسالة له أنه حرم القضايا لأنها خطرة دون أن يدينها بالهرطقة. والواقع أنه لا يبدو أنه كان مفرطا فى التفاؤل بالنسبة للنتائج المحتملة لتحريمه طالما أنه قدم صكوك الغفران لأربعين يوما لأى إنسان يحجم عن شرح الأفكار الممنوعة، ولقد تكررت إدانة "كيلواردباى" عند خلفائه لكبير أساقفة "كانتربرى" "بكام" الفرنسيسكانى فى ٢٩ أكتوبر عام ١٢٨٤ رغم أن التوماوية فى ذلك الوقت. تم قبولها رسميا فى السلك الدومينيكانى، على الرغم من أن بكام قدم تحرم القضايا الجديدة فى ٣٠ أبريل عام ١٢٨٦، معلنا أنها قضايا هرطقة.

فى هذه الأثناء كانت التوماوية تنتشر وتنال شعبية بين الدومينيكان على نحو ما كان متوقعا فى حالة مثل هذا الإنجاز الرائع عن طريق أحد أعلامها ففى عام ١٢٧٨ كان مجلس الرهبان الدومينيكانى فى ميلانو ومجلس الرهبان فى باريس عام ١٢٧١ يتخذ خطوات لوقف الاتجاه العدائى الذى كان واضحًا بين دومانيكان أكسفورد كما أن مجلس الرهبان فى باريس منع إدانة التوماوية رغم أنه لم يرحب بقبولها. وفى عام ١٢٨٦ أعلن مجلس آخر للرهبان فى باريس أن أساتذة الجامعة الذين أظهروا عداء للتوماوية ينبغى عزلهم من مناصبهم، رغم أنه لم يحدث إلا فى القرن الرابع عشر أن أصبح قبول التوماوية إجباريا لأعضاء السلك الدومينيكانى، وكان من الطبيعى أن يؤدى نمو شعبية التوماوية فى العقدين الأخيرين من القرن الثالث عشر إلى حد أن نشر مؤلفون دومانيكان ردودا للهجمات التى وجهت إليه. وهكذا فإن الكتاب الذى نشره "وليم دى الميرـ"[1] الراهب الفرنسيسكانى تحت عنوان "تصحيح للأخوة التوماويين" وقد سمّى فيما بعد تصحيحات للتصحيح، وذلك مثل كتاب دفع حقيقى حول

(١) فيلسوف ولاهوتى إنجليزى توفى عام ١٢٩٠ كان أستاذا بجامعة باريس حوالى عام ١٢٧٥ وجه نقدا للقديس توما فى كتابه المذكور عام ١٢٧٨ (المترجم).

الأوضاع الفاسدة (أو كما أطلق عليه التصحيح) نشره رامبرت دى بولونيا Rambert of Bologne قرب نهاية القرن وهو الذى قام الفرنسسكان بدورهم بالرد عليه وبعد ذلك فى عام ١٢٧٩ فى مجلس الرهبان العام فى أسيسى Assisi حرم قبول القضايا التى أدينت فى باريس عام ١٢٧٧ على حين أن مجلس الرهبان العام فى ستراسبورج أمر أولئك الذين يستخدمون "الخلاصة اللاهوتية" للقديس توما ألا يفعلوا ذلك دون استشارة كتاب وليم دى ملر "التصحيحات" غير أنه من الطبيعى أن تقل هجمات الفرنسيسكان وآخرين بعد أن ارتفع القديس توما فى الثامن عشر من يوليو عام ١٣٢٣ . وفى عام ١٣٢٥ إلى مصاف القديسيين[١]، فقد سحب أسقف باريس فى ذلك الوقت انتقاداته من هذا القبيل، إلا أن خلفاء "بيكام" لم يؤكدوا انتقاداته أو يكرروها وبدأت المعركة تصل بالتدريج إلى نهايتها. وفى بداية القرن الرابع عشر تحدث توماس أو سوتون Sulton عن الأكوينى على أنه- بشهادة الجميع "الدكتور الشامل" ومن الطبيعة أن تمكن التوماوية لنفسها فى تقدير المفكرين المسيحيين نظرا لاكتمالها ولفصاحتها وعمقها: فقد كانت تقريبا مركبا معقولاً من اللاهوت والفلسفة اجتذب الماضى واندمج فيه فى حين أنها فى الوقت نفسه قد استفادت من أعظم المذاهب الفلسفية فى العالم القديم. لكن رغم ما أثارته التوماوية، أو بعض جوانبها فى البداية- من شكوك عدائية فقد كان مكتوبًا عليها أن تموت موتا طبيعيا فى مواجهة جدارة المذاهب التى لا يمكن إنكارها، ولا ينبغى أن نفترض أن التومائية قد اكتسب أبداً طوال العصور الوسطى ذلك المركز الرسمى فى حياة الكنيسة الذى شغلته منذ المنشور البابوى للبابا ليو الثالث عشر[٢] ولقد واصل بطرس اللمباردى فى كتاب "الأحكام

(١) فى أول مارس ١٣١٨ أعلن الباب يوحنا الثانى والعشرون أن مذهب توما معجزة من المعجزات، وأنه بمفرده يفيض على الكنيسة فوراً- وفى ١٨ يوليو ١٣٢٣ أعلنه قديسا، وتعاقبت الوسائل البابوية فى امتداد مذهبه والحض على استمساك به حتى جاء البابا ليون الثالث والعشرون فى ٤ أغسطس ١٥٧٩ رسالة مشهورة مبهمة المعنى (المترجم).

(٢) البابا ليو الثالث عشر (١٨١٠-١٩٠٣) بابا روما (١٧٨-١٩٠٣) قضى فى كرسى البابوية خمسا وعشرين سنة نفخ فيها روحا جديدة جعلها أكثر استجابة لمطالب العصر (المترجم).

أو الشروح" لعدة سنوات على حين أنه فى فترة "عصر الإصلاح كان هناك كراسى فى الجامعات لعرض نظريات لا القديس توما ودانزسكوت، وجيل Giles أوف روما وحدهم بل أيضا عرض الاسميين من أمثال "وليم الأوكامى" "وجرائيل بيل" والواقع أن التنوع كان القاعدة على الرغم من أن التوماوية أصحبت فى فترة مبكرة المذهب الرسمى للنظام الدومنيكانى، وانقضت عدة قرون قبل أن تصبح المذهب الرسمى للكنيسة بأى معنى حقيقى (وأنا لا أعنى بذلك أنه حتى "الأب الأزلى" أى بعد التوماوية بالمعنى الذى تتميز فيه عن مذهب دانزسكوت، مثلا، قد فرضت على جميع الأنظمة الدينية والمؤسسات الكنسية ذات الدراسات العليا. إلا أن من المؤكد أن التوماوية قد اقترضت كمعيار ينبغى على الفيلسوف الكاثوليكى عنده أن يخالف فقط عندما يستلهم بعض المبررات التى تبدو له ضرورية، وعندئذ بدون عدم اعتبار للوضع الفردى الآن الذى يتفق مع التوماوية ينبغى النظر إليه فى ضوء الظروف التاريخية للعصور الحديثة. ولكى تكون المسألة واضحة فإن هذه الظروف ليست هى التى حدثت فى العصور الوسطى.

الفصل الثانى والأربعون

"الرشدية اللاتينية: سجر البريانتى"

اتجاهات الرشدية اللاتينية- سجير البريانتى (١٢٤٠-١٢٨٤) دانتى وسيجر البريانتى- معارضة الرشدية- إدانات..

١ - أصبح مصطلح "الرشدية اللاتينية" من الذيوع والانتشار بحيث يصعب علينا عدم استخدامه، لكن لابد من الاعتراف بأن الحركة التى اتسمت بهذا الاسم كانت تكاملية وراديكالية للمذهب الأرسطى. فقدكان أرسطو الراعى الحقيقى للحركة وليس ابن رشد، على الرغم من أنه نُظر إلى الأخير على أنه الشارح على الأصالة، وكان له أتباع فى تأويله السيكولوجى لأرسطو؛ النظرية التى تقول إن العقل المنفعل ليس أقل من العقل الفعال هى واحدة وهى نفسها عند كل الناس وهذا العقل الوحدوى هو وحده الذى يبقى بعد الموت لدرجة أن الخلود الشخصى الفردى الذى يُستبعد فُهم فى القرن الثالث عشر على أنه السمة الخاصة بالأرسطيين الراديكاليين، ولما تدعمت هذه النظرة عن طريق تأويل الرشديين لأرسطو، عرف أنصارهما بأنهم "الرشديون" ولستُ أدرى كيف يمكن أن يكون هناك استثناء فى استخدام هذا المصطلح.. بشرط التحقق بوضوح من أن الرشديين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم أرسطيون لكن منهم رشديين. إذ يبدو أنهم ينتمون إلى كلية الآداب بباريس، وأنهم دفعوا دعمهم لأرسطو كما فسره ابن رشد- بقدر ما درسوا نظريات الفلسفة التى تتعارض مع العقيدة المسيحية والنقطة البارزة فى نظريتهم والتى جذبت أشد انتباه هى النظرية التى تقول إن هناك نفس عاقلة واحدة فى كل البشر وتبنى تأويل ابن رشد تعاليم أرسطو الغامضة

الملتبسة- فى هذا الموضوع- يؤكدون أنه ليس العقل الفعال فقط، بل أيضا العقل المنفعل واحد وهو نفسه عند كل البشر والنتيجة المنطقية أن الموقف هى إنكار الخلود الشخصى والجزاءات فى الحياة الأخرى؛ وهناك نظرية أخرى من النظريات المارقة وهى بالصدفة نظرية أرسطية لا شك فيها هى نظرية قدم العالم أو أزليته ومن المهم أن نلاحظ فى هذه النقطة بين الرشديين والقديس توما فعلى حين أن قدم العالم عند القديس توما (أو حلقة) لم يبرهن على استحالته فمن المؤكد أنه لم تتم البرهنة صحته (ونحن نعرف عن طريق الوحى أن العالم - كأمر واقع- لم يخلق منذ الأزل) ويذهب الرشديون إلى أن أزلية العالم أو قدمه، أزلية التغير والحركة، يمكن البرهنة عليها فلسفيا، ويظهر من ناحية أخرى أن بعضهم ينكر متبعين أرسطو، العناية الإلهية- ويؤكدون متابعين ابن رشد فى تأكيد مبدأ الحتمية، ومن ثم فيمكن أن تفهم بلا مشقة لماذا هاجم اللاهوتيون الرشديين، أما على نحو ما هاجم القديس بونافنتيرا أرسطو أو على نحو ما ذهب القديس توما، وذهب إلى أن المواقف الرشدية الخاصة هى كاذبة من الناحية الداخلية، بل أيضا أنها لا تمثل الفكر الحقيقى الواقعى، أو على الأقل التعاليم الواضحة لأرسطو.

وهكذا اضطر الرشديون أو الأرسطيون الراديكاليون إلى التوفيق بين نظرياتهم الفلسفية وبين العقائد اللاهوتية، ما لم يكونوا مستعدين (وهو لم يكونوا مستعدين) ببساطة إلى إنكار الأخيرة. وبعبارة أخرى كان عليهم تزويدنا ببعض النظريات عن العلاقة بين العقل والإيمان تسمح لهم أن يؤكدوا مع أرسطو أن هناك نفسا عاقلة واحدة فقط عند كل البشر، وأن يؤكدوا فى الوقت نفسه مع الكنيسة أن لكل إنسان نفسًا فردية عاقلة، ويقال فى بعض الأحيان أنهم لكى يبلغوا هذا التوفيق وتلك المصالحة فإن عليهم اللجوء إلى نظرية الحقيقة المزدوجة مؤكدين أن الشئ يمكن أن يكون صادقًا- فى الفلسفة أو طبقا للعقل، وأن ضده يمكن مع ذلك أن يكون صادقًا فى اللاهوت، أو طبقا للإيمان. والواقع أن "سيجر البربانتى" يتحدث بهذه الطريقة، وهو يعلن أن هناك قضايا معينة لأرسطو وابن رشد لا يمكن دحضها رغم أن القضايا المفارقة صادقة طبقا للإيمان، وهكذا فإنه يمكن البرهنة عقليا أنه ليس ثمة سوى نفس

عاقلة واحدة عند كل البشر، رغم أن الإيمان يجعلنا على يقين من أنه لا يوجد سوى نفس عاقلة واحدة فى كل جسم بشرى. فإذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر منطقية فقد يؤدى ذلك إلى رفض أما اللاهوت أو الفلسفة، الإيمان أو العقل. غير أن الرشديين يبدو أنهم يقصدون أن فى النظام الطبيعى الذى يتعامل معه الفيلسوف فإن النفس العاقلة يبدو أنها واحدة عند كل البشر غير أن الله بمعجزة يجعل هذه النفس العاقلة كثيرة. ويستخدم الفيلسوف عقله الطبيعى، وعقله الطبيعى يخبره بأن النفس العاقلة واحدة عند كل البشر؛ على حين أن عالم اللاهوت الذى يتعامل مع نظام ما فوق الطبيعة ويعرض للوحى الإلهي يؤكد لنا أن الله بمعجزة يجعل كثيراً ما لا يكون كثيراً عن طريق الطبيعة. وبهذا المعنى يكون ما هو صادق فى الفلسفة كاذبا فى اللاهوت والعكس وهذا النمط من الدفاع الذاتى لا يلجأ بالطبع إلى اللاهوتين الذين لا يكونون مستعدين تماما للتسليم بأن الله يتدخل كلى ينجز بمعجزة ما هو مستحيل من الناحية العقلية، ولم يكونوا يتعاطفون كثيراً مع المنهج البديل للدفاع عن النفس الذى يتبناه الرشديون وأعنى به جدالهم فى أنهم ينقلون، ببساطة تعاليم أرسطو، وطبقا للموعظة المعاصرة- ربما عن طريق القديس بونافنتيرا- "هناك بعض طلاب الفلسفة يقولون أشياء معينة لا تكون صادقة فى نظر الإيمان. وعندما يقال لهم إن شيئا ما يردون بأن أرسطو قال ذلك لكن أنهم هم أنفسهم لم يؤكدوه وإنما هم يرددونه فقط بكلمات أرسطو" ولقد عومل هذا الدفاع على أنه مجرد خدعة من جانب اللاهوتيين، وله ما يبرره من زاوية موقف الرشديين تجاه أرسطو.

٢ – ولقد كان سيجر البربانتى هو أول الرشديين أو الأرسطيين وقد ولد حوالى ١٢٣٥ وأصبح معلمًا فى كلية الآداب بباريس وفى عام ١٢٧٠ أدين بسبب نظرياته الرشدية، ويبدو أنه لم يدافع عن نفسه بالقول بأنه يروى آراء أرسطو فحسب. وليس فى نيته أن يعتنق ما يتعارض مع الإيمان لكنه عدل كذلك موقفه إلى حد ما. ولقد قيل إنه تحول عن الرشدية عن طريق مؤلفات القديس توما لكن ليس ثمة دليل مؤكد على أنه هجر الرشدية تماما، ولو أنه فعل ذلك لكان من الصعب، أن نفسر لماذا جاء اسمه فى إدانات عام ١٢٧٧ ولماذا طلبت منه قاضى محكمة التفتيش فى فرنسا، سيمون دى

فال، المثول أمام محكمته. وعلى كل حال لا يمكن حسم مسألة التغير فى آراء سيجر وتأكيدها إلا بعد أن يحسم الترتيب الزمنى لمؤلفاته وتشمل مؤلفاته التى اكتشفت: "النفس العاقلة" ، "قدم العالم"، "العلل الضرورية والعارضة"، "موجز عن الكون والنساء"، "بعض المسائل الطبيعية"، "بعض المسائل الأخلاقية"، "بعض المسائل المنطقية"، "بعض المسائل الميتافيزيقية"، "بعض المسائل فى علم الطبيعة"، "ست مستحيلات"، "شذرات عن النفس" ويبدو أن حديثه عن "العقل" كان ردًا على كتاب القديس توما "وحدة العقل ضد الرشدية" ولقد أكد "سيجر" فى رده أن العقل الفعال هو الله. وأن غبطة الإنسان على الأرض تعتمد على الاتحاد مع العقل الفعال. وسواء كان "سيجر" لا يزال يؤمن بوحدة النفس فى ذلك الوقت أم لا، فإن ذلك يعتمد على ما يعتقده حول وحدة العقل المنفعل أو تعدده: ولا يمكن الانتهاء من ذلك دون ضجة كبيرة من التوحيد بين العقل الفعال وبين الله، تدل على أنه مازال يأخذ بوحدة نفسية على غرار ابن رشد، وإذا كان سيجر قد استغاث بروما من محاكم التفتيش فربما كان ذلك لأنه كان يشعر بأنه اتهم بالهرطقة ظلما، ومات فى أورفيتو Orvieto[1] حوالى ١٢٨٢ بأن اغتاله سكرتيره المجنون.

ذكر سيجر البربانتى مرتبطا بمجادلات الرشدية فقط يعنى تقديم نظرية جزئية لفكره مادام هذا الفكر كان مذهبا عرضه هو ولم يكن مجرد نقاط معزولة تابع فيها ابن رشد. غير أن مذهبه على الرغم ن أنه يعترف بأنه مذهب الأرسطية الحقة، يختلف كثيرًا جدًا فى جوانب مهمة عن فلسفة أرسطو كما، جاء فى كتب التاريخ ولابد أن يكون ذلك كذلك إذا ما كان يتابع ابن رشد. فمثلاً على حين أن أرسطو ينظر إلى الله على أنه المحرك الأول بمعنى أنه العلّة الأولى المطلقة، لا بمعنى العلة الأولى الفاعلة، فإن سيجر يتابع ابن رشد فيجعل من الله العلة الأولى الخالقة فالله يعمل بطريقة متوسطة عن طريق علل مباشرة ثم تفيض العقول بالتتابع، ومن هذه الزاوية فإن سيجر يتبع ابن

(١) أورفيتو Orvieto مدينة فى الجزء الأوسط من إيطاليا اسمها القديم فلسونا (المترجم).

سينا أكثر مما يتابع ابن رشد، لدرجة أنه كما يلاحظ "فان ستيمبرجهن"، لا يمكن أن نسمى فلسفة سيجر بدقة متناهية الرشدية الراديكالية. كما أننا لا نستطيع أن نسميها بدقة الأرسطية الراديكالية إذا ما كان فى ذهن المرء أرسطو الذى تحدثت عنه كتب التاريخ رغم أنه لفظ مناسب تماما إذا ما كان المرء ينظر إلى نوايا سيجر أما بالنسبة لمسألة أزلية الخلق فإن سيجر يتابع أرسطو، لكن بسبب أن الفلاسفة المسلمين تابعوا أرسطو فى هذه النقطة أكثر من أن يكون السبب ما قاله أرسطو نفسه فى هذا الموضوع، مادام الأخير لم ير أن هناك "خلقا" على الإطلاق وبالمثل: فكرة سيجر القائلة بأن جميع الأحداث الأرضية محتوية بواسطة حركات الأجرام السماوية لطمة للفلسفة الإسلامية ومن ناحية أخرى على حين أن الفكرة التى تقول إنه لا توجد أنواع يمكن أن يكون لها بداية، ومن ثم فلا يوجد ما يمسى بالإنسان الأول، هى فى الأصل فكرة أرسطية، وفكرة العود الأبدى أو المسار الدائرى للأحداث المحتومة لم توجد عند أرسطو.

أما بالنسبة لأفكار وحدة النفس وقدم العالم وأزليته عند سيجر فيبدو أنه قد تراجع عن أراء الهرطقة. وعند شرحه لكتاب "النفس De Aniama" على سبيل المثال، فإنه يوافق فحسب على أن وحدة النفس عند ابن رشد غير صحيحة، بل تقدم فقام بتقدير الاعتراضات التى أثارها ضده القديس توما وآخرون، وهكذا ذهب إلى أنه يستحيل لفعلين فرديين فى موجودين بشريين مختلفين أن يسيرا متأنين من ملكة أو مبدأ عقلى يكون من حيث العدد واحد. وبالمثل فى مسائل الطبيعة physics سلَّم بأن الحركة لا يمكن أن تكون أزلية وأن لها بداية على الرغم من أن هذه البداية لا يمكن البرهنة عليها عقليا لكن كما بينا من قبل، فإنه يصعب أن تؤكد عن يقين ما إذا كان هذا التغير الظاهر على المسرح يتضمن تغيراً حقيقيًا فى الرأى أو ما إذا كان مساراً تحفظيا تبنت أراء الإدانة لعام ١٢٧٠ .

٢ - واقعة أن دانتى وضع سيجر البرباتى فى الجنة، بل إنه وضع كلمات الثناء عليه على لسان القديس توما، من الصعب تفسير خصومته. ولقد كان "ماندونت" يؤمن

من ناحية أن سيجر البربانتى كان رشدياً حقيقياً، ومن ناحية أخرى أن دانتى كان معارضا للرشدية، قد اضطر إلى القول بأن دانتى من المحتمل أنه لم يكن يعرف شيئاً عن نظريات سيجر لكن مثلما أشار "جلسون" أن دانتى أيضا وضع ولحق بالقديس بونافنتورا الأب "يواقيم أن فلور" وعلى الرغم من أن نظرياته قد رفضها كل من القديس بونافنتيرا والقديس توما الأكوينى ومن غير المحتمل إلى أقصى حد أن دانتى لم يكن على وعى بما يفعله فى حالة كل من يواقيم وسيجر ولقد ذهب جلسون نفسه إلى أن سيجر البربانتى كما يظهر فى "الكوميديا الإلهية" -ليس كثيراً أن سيجر البربانتى الذى تتحدث عنه بالفعل كتب التاريخ- يظهر على أنه يرمز إلى القديس توما اللاهوت النظرى. القديس برنارد اللاهوتى الصوفى. وعلى حين أن أرسطو يمثل الفلسفة فى الأعرافـLimbo[1] فإن سيجر بما أنه مسيحى فإن دانتى يضعه فى الجنة، ومن ثم فعندما روى دانتى أن القديس توما يثنى على سيجر البربانتى فإنه لم يكن يقصد أن يجعل القديس توما الذى تحدثت عنه كتب التاريخ يثنى على سيجر المعروف تاريخيا لكن بالأحرى يجعل اللاهوت النظرى يرسل بتحياته إلى الفلسفة (ويشرح جلسون بطريقة الحوار تناد القديس بونافنتيرا على يواقيم فى الكوميديا الإلهية).

ويبدو لى أن تفسير جلسون للمشكلة معقولاً.. غير أن هناك ممكنات أخرى فيذهب برونو ناردى Bruno Nardi (وقد تابعه فى ذلك ميجل أسين) أن تفسير المشكلة يمكن فى واقعة أن دانتى لم يكن تومائيا خالصاً، ولكن جمع نظرية لا فقط من مصادر إسكولائية أخرى، بل فقط من فلاسفة مسلمين لاسيما ابن رشد الذى يكن له إعجاباً خاصاً. ولما كان دانتى لم يستطيع أن يضع ابن سينا وابن رشد فى الجنة فقد وضعهم فى الإعراف بينما وضع النبى فى النار[2] لكن لما كان سيجر مسيحيا فقد وضعه فى الجنة. ولقد حاول دانتى أن يبنى عامداً تقديره لاحترام سيجر للفلسفة الإسلامية.

---

(١) موطن الأرواح الفاضلة التى لا تدخل الجنة لسبب يخرج عن إرادتها ولا تدخل النار أيضا لأنها ليست من العصاة فهى فى مرحلة بين بين (المترجم).

(٢) تعصب أعمى وسذاجة بالغة السخف (المترجم).

وحتى إذا كان ما يقوله برونو ناردى عن المصادر الفلسفية لدانتى -صحيحًا فيبدو لى أن تفسيره من الأفضل أن يضم إلى تفسير جلسون. وإذا كان دانتى معجبا بفلاسفة الإسلام، وقد تأثر بهم فلابد أن يفسر لماذا وضع سيجر فى الجنة، لكن يمكن أن يفسر لماذا أثنى على سيجر الذى كان رشديا، فمن المؤكد أنه عرف كذلك أن القديس توما كان معارضًا للرشدية، فما لم يجعل دانتى من القديس توما رمزًا للاهوت النظرى- كما ذهب جلسون- وجعل سيجر الرشدى رمزا للفلسفة، بالضبط لأن سيجر كان عضواً فى كلية الآداب بباريس، ولم يكن لاهوتيا؟ فى هذه الحالة كما يقول جلسون، لابد أن يكون ثناء القديس توما على سيجر لابد أن يمثل فضل اللاهوت على الفلسفة.

ولقد أصبحت المشكلة معقدة بسبب منازعات م. فإن ستينبرجن وقوله إن سيجر البربانتى تخلى عن الرشدية من حيث معارضتها للاهوت واقترب من موقف القديس توما- ولو صحّ ذلك، ولو كان دانتى على وعى بأن سيجر غير آراءه، فإن مشكلة تفسير كيف كان القديس توما يثنى على سيجر- من الواضح أنها سوف تقل كثيراً، وبعبارة أخرى لكن تحصل على تفسير مقنع لواقعة لماذا لم يضع الشاعر سيجر فى الجنة فقط بل أيضا يجعل عدوه القديس توما يلهج عليه بالثناء- وكان عليه أن يحصل أولا على فكرة دقيقة ومقنعة لا فقط عن التعاطف الفلسفى لدانتى، بل أيضا تطور آراء سيجر(١).

٤ - لقد سبق أن رأينا أن فلسفة القديس توما أظهرت قدراً ملحوظًا من المعارضة من جانب الفلاسفة الإسكولائيين. لكن حتى إذا ما قامت محاولات فى توريط القديس توما فى إدانات الأرسطية الرشدية، فسوف يظل من الصواب أن تقوم المجادلات حول النظريات التومائية مثل وحدة الصورة الجوهرية مجادلات محلية يمكن تمييزها عن المناظرة الرشدية التى يتحد فيها اللاهوتيون بصفة عامة بما فى ذلك القديس توما- فى جبهة واحدة مشتركة ضد هرطقة الفلاسفة وهكذا نجد أن

---

(١) ڤارن ب. ماندونت P.mandonnet: سيجر البرابانتى" الطبعة الثانية عام ١٩١١ . ب. ناردى : "سيجر البربانتى والكوميديا الإلهية" عام ١٩١٢ . ف. فان سيتبنرجهن: مؤلفات ونظريات سيجر البرابانتى: عام ١٩٣٨- ايتن جلسون "دانتى والفلسفة ١٩٣٩ الترجمة الإنجليزية.

الفرنسيسكان- من ألكسندر أوف هال، إلى القديس بونافنتيرا- إلى دانزسكوت، كانوا يداً واحدة مع الدومينكان من أمثال القديس ألبيرت والقديس توما، وأوغسطينيون من أمثال بيل الروماني، والاكليروس الدنيوى من أمثال هنرى أوف جيهنت- في معارضة ما اعتبروه حركة خطرة. من الموقف الفلسفي الأكثر أهمية في معارضتهم كان، بالطبع، رفضهم النقدى للنظريات ذات النزعة الهجومية. ومن هذه الزاوية في استطاعة المرء أن يذكر المؤلفات الآتية: القديس ألبيرت: "وحدة العقل ضد ابن رشد" (١٢٥٦). والقديس توما: "وحد العقل ضد الرشديين" (عام ١٢٧٠) جيل الروماني "إمكان تطهير العقل ضد ابن رشد" وأخطائه الفلسفية" وهو يعدد قوائم بأخطاء أرسطو والفلاسفة المسلمين. لكنه لا يعالج سيجر البربانتي) وريموند ليلى: "كتاب ضد أخطاء بؤتيوس وسيجر عام (١٢٢٠) و"كتاب ضد أخطاء ابن رشد".

غير أن اللاهوتيين لم يكونوا قانعين بالحديث أو الكتابة ضد الرشديين بل حاولوا أيضا ضمان إدانتهم الرسمية من السلطات الكنسية وكان ذلك أمراً طبيعياً، كما يمكن أن يرى من تأمل الصدام في النقاط الهامة بين الفلسفة الرشدية والإيمان، وأيضا عن طريق تأمل النتائج النظرية والعملية الممكنة لنظريات مثل وحدة النفس والحتمية. ومن ثم فقد أدان "ستفن تمبير" أسقف باريس عام ١٢٧٠ نظريات وحدة النفس، وإنكار الخلود الشخصي، والحتمية، وقدم العالم، وإنكار النعمة الإلهية، لكن على الرغم من هذه الإدانة فإن الرشديين واصلوا تعاليهم سراً (في الأركان وأمام الصبية على حد تعبير القديس توما) وعلى الرغم من أن أساتذة كلية الآداب قد منعوا عام ١٢٧٦ من دراسة المسائل اللاهوتية وأنه في عام ١٢٧٦ حرمت التعاليم السرية في الجامعة وأدى ذلك إلى إدانة أكثر في ٧ مارس عام ١٢٧٧ عندما أدان أسقف باريس ٢١٩ قضية وحرمان أى شخص يصر على اعتناقها، ولقد استهدفت الإدانة أساساً تعاليم "سيجر البربانتي" وبؤوتيوس أف ديسيا كما تضمنت خدعة "الحقيقة المزدوجة" ولقد كان بؤوتيوس أوف ديسيا " معاصراً لـ"سيجر البربانتي" فكرة عقلية عن الجمال عرضها أرسطو ويؤكد أن الفلاسفة وحدهم هم الذين يستطيعون بلوغ السعادة الحقة في حين أن غير الفلاسفة يأثمون ويخطئون ضد النظام الطبيعي والقضايا المدانة أنه لا يوجد

حـالة ممتازة غـير أن تكرس نفسك للفلسـفة وأن الرجل الحكيم لهذا العـالم هو الذى يخلص تعـاليم بؤوتيوس الذى كان بـوصفه أستـاذًا فى كليـة الآداب، قد حذف أى ذكر لعالم مـا فوق الطبيـعة، ثم عالج التصـور الأرسطى للجمال علـى أنه مقنع، على الأقل من وجهة نظر العقل.

الفصل الثالث والأربعون

مفكرون فرنسيسكان....

روجر بيكون: حياته وأعماله- فلسفة روجر بيكون- متى الأكوازيرتى- بطرس جون أوليفى- روجر مارستون- ريتشارد الميدلتونى- ريمون ليل.

١ - روجر بيكون هو واحد من مفكرى العصر الوسيط وأكثرهم إثارة. (حوالى ١٢١٢ إلى ما بعد ١٢٩٢) يدعى "دكتور العجائب" وهو يكون موضع اهتمام حتى لو انصب اهتمامه على العلم التجريبى فحسب، وتطبيق الرياضيات فى العلم. لكن ما جعله موضع اهتمام أكثر بدرجة ملحوظة هو أن اهتماماته العلمية اجتمعت مع تأكيد الفرنسيسكان على التصوف. وهكذا ذابت العناصر التقليدية مع النظرة العلمية التى كانت غريبة فعلا على الغالبية العظمى من اللاهوتيين والفلاسفة المعاصرين[١] وفضلا عن ذلك فإن روجر بيكون الذى كان مندفعًا وإلى حد ما عديم التسامح متسرعا وعجولاً اقتنع بحقيقة وقيمة آرائه والتباس وغموض كثير من المفكرين القادة فى عصره لاسيما أولئك الموجودين فى باريس، فقد كانوا مهمين ليس فقط من حيث إنهم فلاسفة بل أيضا كبشر، كان شخصًا مثيرًا للقلق فى نظامه الدينى، لكنه كان فى الوقت نفسه واحدًا من عظماء ذلك النظام وإحدى الشخصيات الرائدة فى الفلسفة البريطانية ولو أننا عقدنا مقارنة بين "روجر بيكون: و"فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) فمن المستحيل أن تكون المقارنة لصالح الأخير. ولقد لاحظ برفسور أدمسون Adamson" من المحتمل أكثر أنه

(١) أنا أشير هنا، بالطبع إلى العلم الطبيعى (المؤلف).

بكل إنصاف أننا عندما نتحدث عن إصلاح بيكون للعلم فإننا ينبغي علينا أن نشير إلى ذلك الراهب المنسي في القرن الثالث عشر بدلا من الإشارة إلى قاضي القضاة الشهير اللامع في القرن السابع عشر"[١] بينما لاحظ "بردج أنه على الرغم من أن فرانسيس بيكون كان كاتبا متفوقا بما لا حد له، فإن روجر بيكون كان له تقدير ذائعًا ونظرة ثاقبة تجمع بين الأمور الاستنباطية والاستقرائية وهي التي تخلق المكتشف العلمي"[٢].

ولد روجر بيكون في التستر، ودرس في أكسفورد على يد آدم مارس، وروبر جروستست- ويكن "روجر" للأخير إعجابًا كبيرًا ملاحظًا أنه كان يعرف الرياضيات والمناظير وأنه كان يمكن أن يعرف كل شيء وكان جروستست يعرف أيضا قدرًا كافيًا من اللغات لفهم حكماء الرجال من العصر القديم[٣]. ومن أكسفورد ذهب بيكون إلى باريس حيث تعلم هناك- فيما يبدو- بضع سنين، لكنه لم يكن للأساتذة في باريس عنده إلا القليل من الاحترام. ومن ثم فقد لاحظ أن "الخلاصة" التي كتبها "ألكسندر أف هاليز لم يكن لها من الوزن إلا قدرًا قليلاً من الأهمية رغم أنه كان ينازع في أصالتها[٤] وعلى حين أنه كان يلوم اللاهوتيين الذين يحشرون أنفسهم في الفلسفة ولجهلهم بالعلوم، وليكرم غير المستحق لاتسند أف هالين، وألبيرت الكبير[٥] . ولقد كان الجهل بالعلوم وباللغات هي الاتهامات الرئيسية للمفكرين المعاصرين كما أنه وجد من الخطأ النظر باحترام إلى "كتاب الأحكام" لبطرس اللمباردي، وهو الاحترام الذي جعله مفضلا على الكتاب المقدس نفسه مع تفسيرات الكتاب المقدس الخاطئة[٦] وبعبارة

---

(١) روجر بيكون: فلسفة العلم في العصور الوسطى ص ٧ (المؤلف).

(٢) ج. هـ. مدخل إلى الكتاب الكبير أو الفر الكبير" Opus maius P.xci (المؤلف)

(٣) الكتاب الثالث حوالي ٢٥ .

(٤) الكتاب الكثير نشرة ج. س. بروير ص٣٢٦ .

(٥) المرجع نفسه.

(٦) طلب منه الباب كليمنصو الرابع، وضع كتاب يمكن أن يتخذ أساسًا لإصلاح التعليم الكهنوتي للعلوم- فكتب فيما بين ١٢٦٧و ١٢٦٨ أعماله الشهير الثلاثة السفر الكبير (أو الكتاب الكبير، والسفر الصغير أو الكتاب الصغير وأخيرًا السفر الثالث أو الكتاب الثالث) وقد عادت عليه هذه المؤلفات بشهرة واسعة (المترجم).

أخرى كانت انتقاداته (التى كثيراً ما كانت ظالمة كما هى الحال مع القديس ألبير). تكشف عن الطابع المزدوج لفكره: الاهتمام الشديد بالعلم المفترق بالاتجاه التقليدى أو المحافظ لاحترام اللاهوت والميتافيزيقا. أما بالنسبة لأرسطو فقد كان بيكون من المعجبين بهذا الفيلسوف لكنه نفر مما اعتبره ترجمات لاتينية سيئة ومضللة لمؤلفاته، وأعلن أنه ينبغى حرقها جميعا، وأنه لو كان فى قدرته لفعل ذلك[1].

وعلى الرغم من أن بيكون لم يستفد إلا قليلا من الشخصيات العظيمة فى جامعة باريس، وقارن بين المفكرين فى باريس الذين لا يفضلهم، وبين المفكرين فى بلده فإنه التقى فى باريس برجل واحد على الأقل كان له تأثير دائم على فكره، بطرس ماريكورت، وبيكار Picard مؤلف "رسالة فى المغناطيس"، "ورسالة فى تركيب جديد للاسطرلاب"[2] وتبعا لما يقوله روجر بيكون[3] فقد كان الرجل الوحيد الذى يمكن الثناء عليه بأمان لإنجازات فى البحث العلمى. فقد ظل فى السنوات الثلاث الأخيرة يعمل فى إنتاج مرآة سوف تحدث الإشعال عن بعد وهى مشكلة لم يستطيع اللاتين حلها ولاهم حاولوا ذلك رغم الكتب التى كتبت فى الموضوع" ومن الواضح أن بطرس جذب ميول روجر بيكون للعلم التجريبى ونال احترامه عندما وضع مشكلات عن الطبيعة ذاتها بدلا من محاولة الإجابة عنها على نحو قبلى apriori دون الاستعانة بالتجربة.

انتظم بيكون فى سلك الفرنسيسكان حوالى عام ١٢٥٠ ودرس فى أكسفورد حتى عام ١٢٥٧ عندما كان عليه أن يتخلص من البحث العام بسبب تعرضه للشك والعداء من رؤسائه. غير أنه كان لا يزال مسموحا له بالكتاب على الرغم من أنه لم ينشر مؤلفاته. وفى يونيو ١٢٦٦ طلب البابا كلمنت الرابع من روجر بيكون أن يرسل له مؤلفاته. إلا أنه البابا توفى بعد ذلك بفترة قصيرة. ولا يعرف على وجه اليقين ما إذا

---

(١) موجز للفلسفة ص٤٦٩ .

(٢) الاسطرلاب.. Astrolable آلة قديمة لقياس ارتفاع الأجرام السماوية وتحديد مواقعها وهى عبارة عن قرص خشبى أو معدنى مدرج يقال إنها أقدم آلة علمية فى العالم (المترجم).

(٣) الكتاب الثالث حوالى ١٣ .

كانت المخطوطة وصلت روما أم لا وإذا كانت قد وصلت كيف كان استقبالها وعلى أية حال فقد دخل روجر فى متاعب عام ١٢٧٧ عندما كتب "مرآة الفلك" من أجل الدفاع عن أفكاره فى علم الفلك وفقد إدانه "ستفن تمبير" لهذا العلم وأحد الفرنسيسكان الذى كان شخصية رئيسية فى ذلك العصر وهو "جيروم أسكولى" استدعى روجر بيكون أمام مجلس الرهبان بتهمة تعليمه للبدع، ولقد أدى ذلك إلى سجن بيكون عام ١٢٧٨ ويبدو أنه ظل فى السجن حتى عام ١٢٩٢ وفى هذه السنة أو ليس بعدها بكثير- توفى ودفن فى أكسفورد فى الكنيسة الفرنسيسكانية.

كان عمل بيكون الرئيسى هو الكتاب الكبير أو السفر الكبير Opus Maias وهو الذى يمكن أن يكون قد أتمه وأرسله إلى البابا ثم الكتاب الصغير أو السفر الصغير Opus Minus والكتاب الثالث أو السفر الثالث Opus tertium وهى إلى حد ما تلخيصات للمادة التى اشتملت عليها "الكتاب الكبير" رغم أنها احتوت كذلك على مادة إضافية. ولقد عالج بيكون فى الكتاب الكبير على سبيل المثال الخطايا السبع فى اللاهوت. وهناك عدد من الكتب الأخرى مثل "مسائل حول طبيعات أرسطو" أو أيضا "مسائل حول الفلسفة الأولى" نُشرت فى المجلد الرابع عشر من مؤلفات لم تنشر لروجر بيكون التى لم يظهر منها حتى الآن سوى ست عشرة كراسة. ويبدو أن بعض هذه الأعمال قد كتبت كأجزاء من مشروع الكتابات الرئيسية.

كما كتب بيكون أيضا "موجز فلسفى" و "موجز فى الدراسات الفلسفية" و "موجز فى الدراسات اللاهوتية".

٢ - فى الجزء الأول من كتابه "الكتاب الكبير" يحصى بيكون أربعة أسباب رئيسية للجهل البشرى والفشل فى بلوغ الحقيقة.

أولا: الخضوع لسلطة لا تستحق **ثانيا**: العادة **ثالثا**: الأحكام الشائعة المبتسرة رابعا: ظهور المرء بمظهر الحكيم لتغطية جهله ولقد اعترف رجال من أمثال أرسطو وسيتكا، وابن رشد بالأسباب الثلاثة الأول، غير أن السبب الرابع هو أشدهم خطورة طالما أنه يجعل المرء يخفى جهلة بأن يتمسك بنتيجة عبادة سلطة لا ثقة فيها على أنها

حكمة حقيقية، وكذلك بالعادة وبالأحكام المبتسرة. فمثلا: لأن أرسطو قال شيئا ما فيعتبر قوله حقا. مع أن ابن سينا ربما يصحح ما قاله أرسطو، وابن رشد ربما يصحح ما يقوله ابن رشد. ومن ناحية أخرى لأن الآباء لم يتابعوا البحوث العلمية أخذ كأمر مسلّم به أن هذه الدراسات لا قيمة لها، غير أن ظروف العصر مختلفة أتم الاختلاف وما كان عذراً بالنسبة لهم لا يصلح الآن أن يكون عذرا لنا، لم يتحقق الناس من قيمة دراسة الرياضيات، واللغات، ومن ثم تراهم يقللون من قدر هذه الدراسات اعتماداً على الأحكام المبتسرة.

وفى الجزء الثانى يؤكد بيكون على الطابع المسيطر للاهوت، من بين العلوم: فالكتاب المقدس يحتوى على الحقيقة كلها لكنا نحتاج لتوضيح الكتاب المقدس إلى مساعدة القانون الكنسى والفلسفة، ولا يمكن إدانة الفلسفة والعقل بصفة عامة. طالما أن العقل هو الله. والله هو العقل الفعال (هكذا يفسر بيكون القديس أوغسطين معتمدا على أرسطو وابن سينا) وهو ينير الذهن البشرى الفردى الذى يلتقى معه فى نشاطه أن هدف الفلسفة إرشاد الإنسان إلى المعرفة. وخدمة الله، وهى تصلح إلى ذروتها فى الفلسفة الأخلاقية. ولا شك أن العلوم الأخلاقية والنظرية عند الوثنيين ليست كافية ولا تجد تمامها إلا فى اللاهوت المسيحى والأخلاق المسيحية. لكن ليس من الصواب إدانة أو إهمال أى جانب من جوانب الحقيقة. ويقول بيكون الواقع أن الفلسفة لم تكن إبداعًا وثنيًا لكن أوحى بها إلى الآباء غير أن الوحى أصبح غامضا من خلال فساد البشر، ولكن الفلاسفة الوثنيين ساعدوا فى إعادة اكتشافه أو اكتشاف جانب منه. وكان أرسطو هو أعظم هؤلاء الفلاسفة وكان ابن سينا هو شارحه الرئيسى، أما بالنسبة لابن رشد فقد كان بلا شك رجل حكة حقيقى أصلح العديد من النقاط التى ذكرها السابقون عليه على الرغم من أن نظرياته هى نفسها بحاجة إلى تصحيح وباختصار ينبغى علينا أن نستخدم الفلسفة الوثنية بطريقة عاقلة دون رفض أحمق وإدانة جاهلة من ناحية، ولا تشبث ذليل لأى مفكر معين من ناحية أخرى. إن مهمتنا أن نواصل وإن نكمل عمل أسلافنا، فى ذهننا أنه على الرغم من أن وظيفة الحقيقة قيادة الإنسان إلى الله، فإنه ينبغى أن لا ننظر إلى الدراسات التى تبدو للوهلة الأولى أنه ليس لها علاقة

مباشرة باللاهوت على أنها لا قيمة لها، فكل حقيقة أيا كان نوعها فهى تؤدى فى النهاية إلى الله.

أما الجزء الثالث فقد خصصه بيكون لموضوع اللغة، مؤكداً الأهمية العملية للدراسة العلمية للغات فبدون معرفة حقيقية اللغة العبرية واللغة اليونانية لا يمكن تفسير الكتابات المقدسة على نحو سليم ولا ترجمتها ولا يمكن تصحيح المخطوطات عندما تكون خاطئة، كما أننا تحتاج أيضا إلى الترجمات الجيدة لليونان والفلاسفة العرب. ولكن لأغراض الترجمة فإننا نحتاج إلى شىء أكثر من المعرفة السطحية للغة إذا ما أردنا أن نتجنب الترجمات المفرطة فى الحرفية.

وفى الجزء الرابع يناقش بيكون الرياضيات "الباب والمفتاح" للعلوم الأخرى. ولقد درس الآباء الرياضيات ووصلوا إلى معرفة اليونان عن طريق الكلداينين والمصريين لكنها سقطت بين اللاتين فى زوايا الإهمال والنسيان ومع ذلك فعلم الرياضة كما لو كان فطريا Quasi innata أو على الأقل يمكن تعلمه بسهولة أكثر وعلى نحو مباشر، واعتماد أقل على الخبرة، من العلوم الأخرى، ولهذا قيل إن العلوم الأخرى تفترضه مقدما. ويعتمد المنطق والنحو على الرياضة إلى حد ما، على حين أن من الواضح أنه بدون الرياضيات لا يمكن لعلم الفلك أن يتقدم فضلا عن أنها مفيدة حتى بالنسبة للاهوت. فعلم الفلك الرياضى يمكن على سبيل المثال أن يبرهن على المغزى النسبى المقارن للأرض إذا ما قورنت بالسماء دع عنك القول بأن الرياضيات مفيدة فى حل المشكلات الزمنية فى الكتب المقدسة، وأنها تبين لنا عدم كفاية تقويم يوليوس قيصر وهى مسألة أحسن الباب صنعا لعناية بها، ويستمر بيكون فيتحدث عن الضوء، وانتشاره، وانعكاسه وانكساره وكسوف الشمس وخسوف القمر، وعن المد والجذر، ومن الشكل الكروى للأرض ووحدة الكون وما إلى ذلك، ثم ينتقل إلى الجغرافيا والتنجيم. فقد كان ينظر بعين الشك والريبة إلى التنجيم إذا كان يعتقد أنه يتضمن الحتمية.

• غير أن هذا الشك غير صحيح. فتأثير حركات الأجرام السماوية تؤثر فى الأحداث الأرضية والبشرية، وربما تحدث الميول والاستعدادات عند البشر. لكنها

لا تدمر حرية الإرادة إنه لمن الفطنة فحسب أن نحصل كل معرفة تستطيع تحصيلها ونستخدمها فى الغايات الطيبة. ويقبل بيكون نصيحة أرسطو للإسكندر فيما يتعلق بالمعاملة والحكم بين قبائل معينة بطرق ملتوية: تغير المناخ عندهم، وتغير مكان إقامتهم، يؤدى إلى تغير أخلاقهم.

ويشكل علم المناظر الجزء الخامس الذى يدرس فيه بيكون بنية العين ومبادئ الرؤية. وشروط الرؤية والانعكاس والانكسار. وأخيراً التطبيق العملى لعلم البصريات. وهو يرى أن المرايا يمكن وصفها فى أماكن مرتفعة حتى أنه يمكن ملاحظة التحركات فى معسكر الأعداء فى حين أنه باستخدام الانكسار نجعل الأشياء الصغيرة تبدو كبيرة، والأشياء البعيدة تبدو قريبة. وليس ثمة دليل على أن بيكون اخترع التلسكوب فعلاً، لكنه تصور إمكان حدوث ذلك.

ويدرس بيكون العلم التجريبى السادس ويمكن للاستدلال أن يقود الذهن إلى نتيجة سليمة، ويكون يؤكدها التجربة فحسب فهى التى تزيل كل شك. وهذا هو السبب فى أن الأشكال والرسوم البيانية تستخدم فى الهندسة وكثير من المعتقدات تدحضها التجربة. لكنه التجربة على نوعان: النوع الأول هو التجربة التى يستخدمها حواسنا البدنية، بمساعدة الأدوات وبشهادة الشهود الثقات فى حين أن النوع الثانى هو تجربة الأشياء الروحية والحاجة إلى النعمة. وهذا النوع الأخير من التجربة يتقدم من خلال مراحل مختلفة ليصل إلى حالات الصوفية حالات الفرح. ويمكن أن يستخدم النوع السابق من التجربة لإطالة الحياة (عن طريق تحسين علم الطب واكتشاف شريان مضاد للسموم) واكتشاف مواد قابلة للانفجار، وتحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب وتنقية الذهب نفسه، وبذلك نزيل أخطاء الوثنيين ومعتقداتهم السحرية الكاذبة.

وأخيراً فى الجزء السابع من الكتاب الكبير Qpus maius يدرس بيكون فلسفة الأخلاق التى تقف على مستوى أعلى من الفلسفة أو الرياضيات والعلم التجريبى. وترتبط هذه العلوم بالسلوك من أنواع مختلفة. فعلى حين أن فلسفة الأخلاق ترتبط بالسلوك الذى نصبح بفضله أخياراً أو أشراراً، وهى تهذب الإنسان من حيث علاقته

بالله، وبرفاقه من البشر، وبنفسه. فهو لهذا السبب يرتبط ارتباطا وثيقا باللاهوت ويشارك فى كرامة هذا العلم. وإذا ما فرضنا أن مبادئ الميتافيزيقا التى تشمل الوحى المسيحى، بيكون يدرس الأخلاق المدنية. ثم باستفاضة أكثر الأخلاق الشخصية مستغلا كتابات الفلاسفة اليونان، والرومان، والمسلمين لاسيما سينكا والرواقية الرومانية. وفى النهاية يعالج أسس قبول الديانة المسيحية، فالوحى ضرورى، الرجل المسيحى يقبل الإيمان بناء على السلطة لكن عندما نتعامل مع غير المسيحيين فإننا لا نستطيع أن نلجأ ببساطة إلى السلطة بل لابد لنا من الاستعانة بالعقل. وهكذا فإن الفلسفة تستطيع البرهنة على وجود الله ووحدته ولا نهائيته، فى حين أن إمكان قبول الكتابات المقدسة، فإنها تعتمد على قداستهم الشخصية، وحكمتهم، ودليل المعجزات، وثباتهم الراسخ أمام الاضطهاد، واطراد إيمانهم، وانتصارهم رغم أصلهم المتواضع ووضعهن الزمنى. وينتهى بيكون إلى نظرية اتحاد الإنسان مع المسيح ومشاركته من خلال المسيح فى الحياة الإلهية وما الذى يمكن أن يسعى إليه الإنسان فى حياته أكثر من ذلك..؟!

مما سبق أن قلناه يصبح الطابع المزدوج لفلسفة بيكون واضحا وتأكيده على علاقة الفلسفة باللاهوت وتأكيده على الوظيفة السابقة وإرشاد الإنسان إلى الله وعلى الجانب الأخلاقى والعملى للفلسفة والمكانة التى جعلها فى فلسفته للمعرفة الداخلية لله والموجودات الروحية التى تصل إلى قمتها فى الغبطة والعلاقة الوثيقة التى أقامها بين اللاهوت والفلسفة، ونظريته عن الله بوصفه العقل الفعّال المضى[1] والمشتاقة لنظرية "العلل البذرية Rationes seminales[2] (من أجل تطور يكون للمادة من أجله ضرب من

(١) من الواضح أن هذه النظرية ليست نظرية ابن رشد فقد أدان بيكون نظرية وحدة النفس عند ابن رشد ووصفها بأنها خطأ وهرطقة (المؤلف).

(٢) العلل البذرية Ratines Seminales فكرة رواقية أساسًا تذهب إلى أن الأشياء كانت البداية على شكل بذور كامنة أخذت تنمو وتتطور، وتظهر منها الأشياء ولقد وجد أوغسطين فى هذه الفكرة حلا لمشكلة فعل الخلق الذى لابد أن يكون واحدًا على الرغم من أن الأشياء كثيرة وهى دائمة النمو والتطور فالأشياء وجدت من البذرة التى خلقها الله واحدة ثم تطورت (المترجم).

النزوع النشط الفعال) عن التركيب المادى العام للكائنات ومن كثرة الصور (من صورة الجسد إلى صورة الفرد) ذلك كله يدل على أنه من أتباع الأوغسطينية إلى حد كبير فعلى الرغم من احترامه لأرسطو فإنه كثيرا ما يسئ تفسيره وينسب إليه نظريات من المؤكد أنه لم يقل بها على الإطلاق، وهكذا نراه يميز عناصر الوحى المسيحى فى فلسفة أرسطو على حين أنه لم يكن هناك شىء منها بالفعل وعلى الرغم من أنه يشير إلى القديس توما، فلا يبدو أنه تأثر بالمواقف التوماوية أو أنه اهتم بها اهتماما خاصا. ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من اتساع مجال اهتماماته وقوة إصراره على العلم التجريبى بصفة عامة. وتطور علم الفلك بمساعدة الرياضيات، كما أن التطبيقات العملية للعلم بما قد ميزته على أنه مبشر بالمستقبل أما من حيث المزاج فهو يبدو واثقا من نفسه، نافذ الصبر، كما يميل أحيانا إلى النقد الظالم والإدانة لكنه وضع إصبعه على كثير من نقاط الضعف فى العلم المعاصر، وكذلك فى الحياة الكنيسة والأخلاق المعاصرة. واعتمد كثيراً من أجل نظرياته العملية على مفكرين آخرين. كما لو كانت المسألة طبيعية؛ لكن سرعان ما يرى وثقا إمكانية التطور والتطبيق كما سبق أن لاحظنا بالفعل وكانت لديه نظرية ثاقبة للمنهج العملى، وللجمع بين الاستنباط والاستقراء، أكثر مما كان لدى فرنسيس بيكون قاضى القضاة فى إنجلترا؛ الذى كان إصراره على التجربة والملاحظة والتطبيقات العملية للمعرفة كان يصورها أحيانا على أنها لم يكن فيها موازنة ولا استباق بين الفلاسفة فى فترة سابقة.

٣ - هناك أوغسطين من نوع آخر هو متى الاكواسبرطى (١٢٤٠-١٣٠٢) الذى درس فى باريس وعلم فى بولونيا وروما. وأصبح رائد للسلك الفرنسيسكانى فى عام ١٢٨٧ ثم عُيّن كاردينالا عام ١٢٨٨ الذى كتب- من بين مؤلفات أخرى - شروحًا على كتاب "الأحكام" و "مائل محل نزاع" "مسائل أخلاقية" ولقد ارتبط بصفة عامة بموقف القديس بونافنتورا- ونظر إلى القديس أوغسطين على أنه الينبوع العظيم للحكمة. ومن ثم فعلى حين أنه سلم بأن أفكار الإنسان من الموضوعات الجسيمة قد تم تشكيلها فحسب اعتماداً على التجربة الحسية، فإنه رفض الموافقة على أن الموضوعات المادية يمكن أن تؤثر فى شىء أكثر من الجسد، فالنفس ذاتها هى المسئولة عن الإحساس بما

هو كذلك، كما ذهب القديس أوغسطين، رغم أن الإحساس بالطبع أن يتأثر عضو الحس بالموضوع المحسوس ومن ناحية أخرى فإن العقل الفعال هو الذى يحول النظرة الحسية وينتج فكرة فى العقل المنفعل ويلجأ متى صراحة إلى القديس أوغسطين فى هذه المسألة[1] ومع ذلك فإن نشاط النفس وحده لا يكفى لتفسير المعرفة: لأن النور الإلهي مطلوب. فما هو هذا النور الإلهى.؟ أنه التقاء مباشر لله مع أعمال العقل البشرى التقاء المساعدة أو العون الذى يتحرك العقل بواسطة ليعرف موضوع المعرفة، فالله يحركنا لكى نعرف الموضوع الذى تستقبله النظرة الحسية، وهذه الحركة هى النور الإلهي، ويرتبط الموضوع بأساسه الأزلى الأمثل، العقل الأزلى أو الفكرة الإلهية، فالنور الإلهى هو الذى يمكننا من التعرف على هذه العلاقة، إذ تمارس العلل الأزلية تأثيرها المنتظم على العقل. لكنا لا نميز النور الإلهي أو الالتقاء كما أننا لا ندرك موضوعات الأفكار الأزلية على نحو مباشر، ولكنا بالأحرى نعرفها على أنها مبادئ تحرك العقل ليعرف الماهية المخلوقة[2] فليس ثمة مشكلة إذن فى أن نرى كيف يعمل النور الإلهي فى داخل جميع البشر أخيار أو أشرار، طالما أنه ليس ثمة مشكلة فى رؤية الأفكار الإلهية والماهية الإلهية بما هى كذلك- فى ذاتها فالله يشارك فى جميع أنشطة الكائنات إلا أن الذهن البشرى قد خُلق على صورة الله بطريقة خاصة، والتقاء الله مع نشاط الذهن يسمى بحق نوراً.

ويذكر متى فى نفس كتاب المعرفة الذى أشرنا إليه من قبل نظرية القديس توما التى تقول إن العقل يعرف الشيء المفرد بفعل خاص ويرفضه بفعل خاص من أفعال الانعكاس[3] وهو يقول من الصعب أن نفهم هذا الموقف ذلك لأن دقة الشيء الفردى عن طريق الانعكاس والصور الذهنية (الخيال) يعنى أن العقل يعرف الشيء أما عن طريق الصور الذهنية (الخيال) أو عن طريق نفسه مباشرة ولقد استبعدت النظرة التومائية

(1) Q. Disp. De Cognitione, P. 291, and P. 280.

(2) Ibid, P.254.

(3) Ibid, P.307.

الافتراض الأخير، على حين أن الخيال من ناحية أخرى فعل عقلي، وإنما النظرة العقلية لابد من تجريدها، وفي معارضة النظرة التومائية فإن متي يؤكد أن العقل يعرف الأشياء الفردية في ذاتها وعلى نحو مباشر بواسطة الأشكال الفردية. إن الحدس الحسي هو الذي يدرك الموضوع على أنه موجود، والحدس العقلي الذي يدرك الجوهر الفردي أو الماهية. لكن ما لم يكن لدى الذهن أولاً وقبل كل شئ حدس بالشيء الفردي، فإنه لن يستطيع تجريد فكرة الكلي. وهكذا نجد أن النظرية الكلية تفترض مقدما النظرة الفردية. والشيء الفردي بالطبع ليس عقليا إذا كنا نعني بالعقلي ما يمكن البرهنة عليه استنباطيا. طالما أنه حادث وعابر، لكن إذا كنت تعني بالعقلي ما يمكن أن يفهم عن طريق العقل، فلابد أن نسمح في هذه الحالة أن يكون الشيء الفردي عقليا[1]، إلا أنه لن يكون من الممكن تفسير التجريد تفسيراً مرضيًا وكذلك الأساس الواقعي للفكرة الكلية.

وهناك نظرية أخرى للقديس توما رفضها "متي" وهي النظرية التي تقول إن النفس رغم اتحادها مع البدن ليس لها حدس مباشر بنفسها واستعداداتها وقواها. لكنها تعرف بطريق غير مباشر أنها موجودة وكذلك واستعداداتها من خلال إدراكها للعقل، من خلال إدراكها للفعل الذي تعرف موضوعاتها من خلال النظريات التي تم تجريدها من الخيالات وهذه النظرية الخاصة بالنفس التي تعرف نفسها بطريقة غير مباشرة رفضها "متي" بوصفها تعتاد تعاليه القديس أوغسطين على نحو مباشر، وكذلك متطلبات العقل. فمن غير المعقول أن نفترض أن النفس مغموسة في البدن لدرجة أنها لا نستطيع أن تدرك شيئًا بدون صورة ذهنية أو خيال وأنها يمكن أن تدرك ذاتها واستعداداتها بطريقة غير مباشرة فحسب" "يبدو أنه من الخُلف تماما أن نفترض أن العقل أعمى لدرجة أنه لا يستطيع أن يرى نفسه بينما يقال إن العقل عن طريق النفس تعرف جميع الأشياء[2] ويقرر "متي" إلى أن نظريته هو الخاصة بعناية ملحوظة. أما

(1) De Cognitione P.311.

(2)Ibid, P. 328.

بالنسبة لبداية المعرفة "فأنا أقول بدون أدنى شك إن النفس ليست قادرة على أن تحدث لها ذاتها ولا بماداتها الموجودة فيها. كما أن الفعل الأول للمعرفة لا يمكن أن يتجه نحو ذاتها أو إلى الأشياء الموجودة بداخلها[1] إن النفس تحتاج إلى مثير من حواس البدن لتبدأ المعرفة ثم عن طريق انعكاسها على فعلها المدرك للمعرفة تصل إلى معرفة قواها ومعرفة ذاتها على أنها موجودة، ثم فيما بعد تتحول النفس إلى ذاتها إن صحّ التعبير[2] وبعد ذلك يمكن أن يكون لها حدس مباشر بذاتها وعاداتها وهذه الأمور لم تعد بعد ببساطة نتائج بلا حدس لعملية الاستدلال وإنما هو موضوع مباشر لرؤية ذهنية ولكى تحدث هذه الرؤية العقلية مطلوب أن يكون هناك أربع نتائج كما هى الحال بالنسبة للرؤية الحسية أى: موضوع مرئى حاضر، ويمكن رؤيته قدرة على استعداد للرؤية، نسبة متبادلة ونور جميع هذه الشروط تتحقق أو يمكن أن تتحقق والنفس هى من الناحية العقلية موضوع يمكن رؤيته وهى حاضرة أمام العقل، والعقل قوة غير مادية وهو ذاتيا لا يعتمد على عضو من أعضاء الحواس، كل من العقل والنفس ذاتها هما موضوعات عقلية متناهية، ولا يمكن أن يكون هناك شىء يتناسب مع النفس سوى النفس ذاتها، وأخيرا النور الإلهي دائما حاضر[3].

وهكذا نجد أن "متى الاكواسبرطى" نصير قريب جداً من القديس أوغسطين- بمعقولية وباعتدال، ومن هنا فإننا لا نتوقع منه إلا أن يؤيد نظريات "العلل البذرية" والصور الجسدية" بالإضافة إلى أنه يناصر نظرية بونافنتيرا بتركيب الكائنات من هيولى كلية ورفض التفرقة الحقيقية بين الماهية والوجود كتفسير مقنع لتناهيها وحدوثها.

٤ – وهناك مفكر آخر أقل إخلاصًا للأوغسطينية هو "بطرس جون أوليفن" (١٢٤٨-١٢٩٨) شخصية لامعة بين "روحانيات" الفرسيسكان فعلى الرغم من أنه يرتبط

---

(1)Ibid, P. 329.

(2)Ibid, P. 329.

(٣) النظريات عن حدس النفس لذاتها والمعرفة العقلية للشىء الفردى تظهر أيضا فى تعاليم الفرنسيسكانى فينال دى فور توفى (١٣٢٧).

بنظرية التركيب الهيولى لجميع الكائنات، وإمكان تعدد الملائكة من نفس النوع، وكذلك نظرية كثرة الصور، وهو لم ينكر فقط وجود "العلل البذرية" بل أنه يؤكد أن هذا الإنكار يتفق مع نظرية القديس أوغسطين وهو يستبق نظرية دانزسكوت فى "التمييز الفعلى الصورى من جهة الشيء" وسط بين التمييز الحقيقى الواقعى وبين التمييز الصورى، إنما يوجد فى فلسفته ويوجد بين الصفات الإلهية، مثلاً، على نحو ما ذكرها دنزسكوت. ولقد كان "أوليفى" مميزًا أيضا فى تبنية لنظرية الدافع impetus عند "يوحنا فيلوبوس" أعنى النظرية التى تقول إنه عندما تنطلق القذيفة، فإن المحرك أو القاذف يضفى دافعا على المقذوف الذى يحمل القذيفة بعيدا حتى إذا ما أصبحت بعيدة ولاتلامس المحرك، رغم أنها تكون قد تغلبت على مقاومة الهواء والقوى المعارضة الأخرى. غير أن تأمل هذه النظرية التى تعنى التخلى عن النظرية الأرسطية فى الحركة "غير الطبيعية" من الأفضل الاحتفاظ بها للمجلد التالى لارتباطها بأولئك المفكرين الذين استخلصوا بعض النتائج الجديدة من النظرية، ومهدوا الطريق لتصور جديد عن العالم المادى. وهناك ملاحظة أبعد عن التمييز الفعلى الصورى من جهة الشيء "سوف نرجئها للحديث من مذهب "سكوت" والسبب الحقيقى الذى جعلنى أذكر أوليفى هنا هو أن أشير باختصار إلى نظريته فى النفس وصلتها بالبدن وهذه النظرية – أو جزء منها– قد أدينت فى مجمع فينا عام ١٣١١، والموضوع يستحق أن يذكر طالما أن بعض الكتاب فى الماضى قد ادعى أن المجمع يقصد إدانة ما لم يقصدوا بالقطع، إدانته.

عند "أوليفتى" هناك ثلاثة أجزاء مكونة للنفس البشرية. المبدأ النباتى أو الصورة النباتية، والمبدأ الحاس أو الصورة الحاسة، والمبدأ العاقل أو الصورة العاقلة. وهذه الصور الثلاث تشكل معًا النفس البشرية الواحدة النفس العاقلة بوصفها الأجزاء المكونة للنفس ككل. ليس ثمة بدعة فى القول بنظرية كثرة الصور، غير أن "أوليفتى" استخلص من نظريته نتيجة خاصة تقول إن الأجزاء الصورية الثلاثة متحدة بواسطة المادة الروحية للنفس بتلك الطريقة التى تجعل الصورة الأعلى تؤثر فى الصور الدنيا، وتحركها فقط من خلال توسط المادة الروحية. وينتهى أكثر من ذلك إلى أنه على حين أن الأجزاء النباتية، والحاسة تبلغ الجسد، فإن الجزء العاقل لا يبلغ بذاته الجسد رغم

أنه يحرك الأجزاء الأخرى على أنها أدواته وموضوعاته. وهو يؤكد أن جذور الأجزاء الثلاثة جميعا فى المادة الروحية للنفس تحمى وحدة الإنسان والاتحاد الجوهرى بين النفس والبدن. لكنه رفض فى الوقت نفسه السماح للجزء العاقل من النفس أن يبلغ الجسد على نحو مباشر وتثير النقطة الأخير تعارضا بين المفكرين الفرنسيسكان أنفسهم أحد أسباب معارضتهم أنه لو صح أن الصورة العاقلة لا تبلغ الجسد على نحو مباشر وإنما على نحو متوسط فحسب، من خلال الصورة الحاسة فلابد أن ينتج عن ذلك أن المسيح بوصفه إنسانا، ليس مركبا من نفس عاقلة وبدن كما يعلمنا الإيمان[١] وانتهى الموضوع فى عام ١٣٢١ فى مجمع فينا بإدانة القضية التى تقول النفس العاقلة لا تبلغ البدن بذاتها per se على نحو مباشر وجوهرى تدان على أنها هرطقة غير أن المجمع لم يدن النظرية التى تقول بكثرة الصور، لقد أراد المجمع ببساطة الاحتفاظ بوحدة الإنسان عن طريق تأكيد أن النفس العاقلة تبلغ البدن مباشرة ويتضح ذلك بالإشارة إلى Christology (الشرح اللاهوتى لشخص المسيح وأعماله) فالطبيعة البشرية للمسيح تعتمد على إمكان وجسد بشرى ونفس بشرية عاقلة تقوم بإبلاغ الجسد. والاثنان معا يشكلان الطبيعة البشرية. لكن المجمع لم يشغل نفسه بمسائل الصور البدنية أو بمسألة ما إذا كان هناك أم لأن "أجزاء" مختلفة فى النفس البشرية وما يقوله ببساطة هو أن النفس العاقلة تبلغ البدن على نحو مباشر ومن ثم فهى مبدأ مكمل للإنسان: فهى انفصال بين النفس العاقلة والبدن البشرى الذى تدينه، وليس نظرية كثرة الصور. ومن ثم فمن الخطأ الفادح القول بأن مجمع فيينا أعلن أن النفس البشرية تبلغ المادة الأولى مباشرة وأن نظرية القديس توما قد فرضتها الكنيسة.

٥ – إذا كان بطرس جون أوليفى مفكر مستقل تخلى عن بعض أفكار التراث الأوغسطينى، ومهَّد الطريق لمراحل لاحقة فى فكر الفرنسيسكان فقد كان روجر مارستون (توفى عام ١٣٠٣)– لفترة من الزمن كاهنا لمنطقة الفرنسيسكان الإنجليزية،

---

(١) قُدم لتبرير ودعم أطروحه "أوليفتى" أن الصورة العاقلة تبلغ البدن على نحو مباشر، وهى أما أن تضفى خلودها على البدن، أو أن تفقد خلودها الخاص من خلال إبلاغها البدن (المؤلف).

كما كان أوغسطينيا من كل قلبه. اعتنق جميع النظريات الأوغسطينية الخاصة مثل الإدراك العقلى للشئ الفردى، وجعل التفوق للإرادة على العقل، التركيب الهيولى الكلى للمخلوقات وكثرة الصور، وانتقد القديس توما لأنه سمح بالإمكان الظاهر للخلق من الأزل، وإلقاء نظرية "العلل البذرية" فى البحر والواقع أن هذه القاعدة المحافظة راسخة حتى أن متى الأكواسبرطى ارتاح لها جداً ورفض بإصرار أى محاولة لتخفيف ما يُنظر إليه على أنه نظرية أصيلة للقديس أوغسطين والقديس أنسلم، وينبغى علينا أن تفضل "القديسين" على "الناس الخبثاء" الفلاسفة الوثنيين.

وقدم "روجر مارسون" فى كتابه "عن النفس" تفسيراً صلبًا لا يلين عن تعاليم القديس أوغسطين عن النور الإلهي. والواقع أن العقل الفعال يمكن أن يسمى جزء من النفس إذا كنا نقصد بالعقل الفعال استعداداً طبيعيًا فى النفس لمعرفة الحقيقة. لكن إذا كنا نقصد بالعقل الفعال فعل الإضاءة والتنوير فلابد أن نقول إنه جوهر منفصل أنه الله نفسه[1] العقل الفعال هو النور الأزلى الذى لم يخلق، والذى ينطبع على الذهن كما ينطبع الخاتم على الشمع؛ انطباع إيجابى معين يترك انطباعا سلبيا هو المبدأ الصورى فى معرفة الحقائق التى لا تتغير[2] وليست مفاهيم أو بنود الحكم هى التى يزودنا بها النور الإلهي: الله وإنما الحقيقة الأزلية[3] فالنور الأزلى مثلا لا يصب فى الذهن مفهوم الكل ومفهوم الجزء وإنما أشعة النور الأزلى هى التى تمكن الذهن أن يفهم بطريقة لا تخطئ العلاقة بين البنود، الحقيقة الأزلية أن الكل أكبر من الجزء والأفكار الأزلية بهذا الشكل هى الأساس المطلق للحكم اليقينى الذى لا يخطئ الأساسية إنما توجد فى النور المشترك بين جميع العقول (بواسطة النور الإلهي الذى يعتمد ببساطة على خلق العقل البشرى بوصفه محاكاة متناهية للعقل الإلهى وأولئك الذين ينكرون أن العقل الفعال هو النور الأول غير المخلوق هو البشير الذين شربوا من

---

(1) De Anima, P. 259.

(2) Ibid, P. 263.

(3) Ibid, P. 262.

نكتار Nectar[١] الفلسفة والذين حرفوا معنى القديس أوغسطين والمقدسات[٢] فإذا كان القديس أوغسطين لم يقصد أن يقول أكثر مما جعله هؤلاء الناس يقوله، فلن يكون لحججه عندئذ أى معنى بل ستكون مصادرة على المطلوب طالما أنه إذا كان يفترض أن العقل البشرى هو مصدر ضوئه الخاص فإن المرء لن يذهب إلى وجود ضوء غير مخلوق، كما فعل، بالقطع القديس أوغسطين.

٦ – هناك مفكر فرنسيسكاني آخر ذو مكانة هو "ريتشارد أوف ميدلتون" الذى درس فى أكسفورد وباريس فقد ذهب إلى باريس عام ١٢٧٨ وبعد أن حصل على درجته شغل أحد كراسى الفرنسيسكان في اللاهوت حتى عام ١٢٨٦ عندما أصبح معلما للقديس لويس من تولوز ابن شار الثاني من صقلية، وتاريخ وفاته غير مؤكد لكن لابد أنها حدثت فى أواخر القرن؛ جمع الشروح المألوفة "كتاب الأحكام" لبطرس اللمباردى؛ وكان مسئولا عن كتاب "مسائل أخلاقية ومتنازع عليها".

ولقد تابع "ريتشارد ميدلتون" الرائد فى التراث الفرنسيسكانى مؤكداً مثلا الخلق من الأزل، طالما أن ذلك سوف يتضمن اللامتناهى المخلوق، والتركيب الهيول الكلى للمخلوقات، وكثرة الصور وأولوية الإرادة لكنه اقترب بالنسبة للنقاط الأخرى من موقف القديس توما، وهو من هذه الزاوية يمثل الحركة الجديدة بين المفكرين الفرنسيسكان تجاه الأوغسطينية المعدلة الذى كان دانزسكوت أعظم شارح لها. وهكذا يصر "ريتشارد" لا فقط على أن جميع البراهين الصحيحة على وجود الله هى براهين بعدية aposteriori لكن أيضا على أن معرفتنا العقلية بالموجودات الروحية وأيضا بالموجودات المادية مستمدة من التجربة الحسية. وأنه ليس من الضرورى أن نفترض أى نور خاص أو أن نوحد بين العقل والفعال بين الله. ومن ناحية أخرى فإن الذهن يدرك الفردى، رغم أنه يفعل ذلك بواسطة تفسير المفهوم الذى يدرك بواسطة الكلى.

(١) النكتار هو شراب الإلهة فى الميثولوجيا اليونانية (المترجم)

(2) De Anima, P. 273.

وبالإضـافـة إلى ذلك فـإن ريتـشـارد يؤكـد أفكاراً أصليـة إلى حـد مـا، من هذه الأفكار، فكرة أن ما يبلغه الذهن على نحو مباشر ليس هو الشئ الموجود الفرد ذاته، بل **وجوده المتمثل**، كما أنه ابتدع أيضا مبدأ **الإمكان الخالص** لكى يشرح كيف يمكن فى البداية أن ذلك ليس شيئا أخر سوى المادة الأولى، بل المادة التى تختلف من حيث النوع بين الموجودات الروحية والموجودات المادية، وبالتالى فهى ليست متجانسة لها من ذاتها بعض الوجود الفعلى فى نظر "ريتشارد" فى حين أن **مبدأ الإمكان الخالص**، ليس له وجود فعلى بذاته. فقد خُلق مع المادة ولا يمكن أن يوجد منفصلاً وإذا ما فهمت المادة على أنها الأساس الأول للتغير الطبيعى على نحو ما هو شائع للأجسام التى يسرى عليها الكون والفساد، وتتلقى صورة عندئذ تتمايز فعلا عن المبدأ الموجود بالقوة على نحو خالص الذى تتعدل داخله الصورة نفسها. هذا المبدأ الموجود بالقوة بطريقة خالصة، يمكن عندئذ أن يسمى الوجود بالقوة للمادة، وإذا ما فهم الوجود بالقوة للمادة على أنه يعنى المبادئ التى أخرج منها الفاعل الخالق الصورة ثم عدل فى الصورة المستخرجة. لكن المادة الموجودة بالقوة فى هذه الحالة تتميز بالفعل عن المادة نفسها. وبالعكس إذا كان يقصد بالمادة الموجودة بالقوة قوة المادة لتلقى الصورة، فإنها تكون مثل المادة ذاتها، لكن فى حالة فإنها تكون متميزة فعلاً عن مبدأ الإمكان الخالص[1]، وبعبارة أخرى فإن تلقى الصورة ليست هى نفسها القوة التى تصبح بواسطتها صورة. إلى جانب أن المادة الأولى بوصفها موضوع التغير التى لها بعض الوجود بالفعل من ذاتها والتى تتلقى الصورة فيما يفترض ريتشارد، هى إذن نوع من الوعاء للصور، مبدأ موجود بالقوة بطريقة خالصة يعدل فى تلك الصور التى تلقتها المادة، ورأى أن هذه النظرية تدخل تحسينات على نظرية "العلل البذرية" ولقد حاول أن يفسر القديس أوغسطين على أنه يعلم وجود، لا قوة إيجابية نشطة التى قد تكون صوراً مختفية، بل مبدأ موجود بالقوة على نحو خالص يصبح صوراً. وبفضل هذه الصور الإيجابية الموجودة بالقوة يمكن أن يقال إنها مخلوقة من البداية بالقوة لكن ذلك ينبغى أن يؤخذ

(1) in. 2. Sent. 12, 1,10.

على أنه يتضمن حضوراً "البذور" والمبدأ الذى نتحدث عنه موجود فى المادة ويسميه ريتشارد الجزء الأكثر حميمية من المادة، والوجود بالقوة السلبى للمادة لكنه، كما سبق أن رأينا- لا يتحد مع المادة كموضوع للتغير، والمتلقى للصورة(١).

ومن ثم فهو ليس شيئا منفصلا عن المادة على الإطلاق، وإنما هو متميز عن المادة بالمعنى المألوف. وقد يبدو ذلك على أنه يتضمن اقترابا من رأى القديس توما فى المادة الأولى. ويبدو ذلك صحيحا إلى حد ما. لكن ريتشارد يرفض أن يتخلى عن وجهة النظر التقليدية عن المادة على أن لها بعض الوجود بالفعل من ذاتها، ومن ثم كان عليه أن يفرق بين المادة كعنصر فى شئ مركب عن المبدأ الموجود بالقوة الذى يصبح صوراً بفضل فعل فاعل مخلوق.

بالإضافة إلى أن تكون الكائنات مؤلفة من مادة وصورة فهى أيضا مركبة من الماهية والوجود. غير أن الوجود ليس شيئا متميزا حقا عن الماهية يأتى إليها كما لو كان شيئا عارضًا، ومن ناحية أخرى فالوجود ليس شيئا متميزاً من الناحية التصورية عن الماهية، فما الذى يضيفه؟! علاقة مزدوجة: علاقة عقلية بنفسه من حيث إنه بوصفه وجوداً يضفى على الماهية جدارة أن يكون قوامًا أو جوهراً- وعلاقة حقيقية بالخالق(٢) ويقبل ريتشارد أف مدلتون بالنسبة لهذه المسألة موقف هنرى أف جبهنت Henry of Ghent.

ويلاحظ الأب "هو سيدز" أن ريتشارد أڤ مدلتون فى نهاية كتابه أنهى عصراً فهو آخر ممثل لمدرسة السورافيك Seraphic(٣) فقد حاول القيام بعمل مركب (من أبناء حذرة) تكون فيها المواقف الأساسية للقديس بونافنتيرا، عميقة وتامة، ينبغى أن تتكامل ما اعتبره أفضل العناصر فى المذهب الأرسطى، وفى لاهوت القديس توما. أما القول

(1) Ibid, 12,I,2.

(٢) الساروف – Seraph أحد الملائكة الذين يحرسون العرش الإلهي.

(٣) جزيرة ميورقة أو مايورقا من أكبر جزر البحر الأبيض المتوسط (المترجم).

بأن ريتشارد أف ميدلتون جمع أفكاراً من خارج التراث الأوغسطيني فهو قول واضح بما فيه الكفاية لكن لا أستطيع أن أتفق مع الأب "هو سديز" أن حركة الفكر هذه "ليس لها غد" وأن دانزسكوت وجه فلسفة الفرنسيسكان في طرق جديدة سرعان ما انتهت إلى المذهب الأسمى Nominalism وكذلك شكلت فلسفة ريتشارد مرحلة في الطريق إلى مذهب دانزسكوت الذى فتح الباب واسعًا أمام المذهب الأرسطى، لكنه لم يكن بالقطع اسميا ولا محبًا للمذهب الاسمى.

٧ - يعد ريمون لول Raymond Lull (١٢٣٥-١٣١٥) ولد لول في ميورقة Majorcas وكان في فترة من الفترات يعمل في بلاط الملك جيمس الثاني. لكنه حوالى عام ١٢٦٥ عانى من التحول الديني وهجر أسرته لكي يكرس نفسه لما اعتبره مهمة عظيمة في حياته وهى قتال الإسلام والمساعدة على اقتلاع جذور الرشدية. ولقد كرس تسع سنوات من عمره- وهذه الغاية في ذهنه- لدراسة الفلسفة بصفة عامة والفلسفة العربية على وجه خاص. ولقد كان أول ثمرة لهذه الدراسة كتاب "الفن الأكبر Ars Magna" واعقبه كتاب المبادئ الفلسفية". والتحق بالنظام الثالث عند القديس فرانسيس وسافر إلى أفريقيا لهداية أهل مراكش ودرس في باريس وجادل الرشديين. وكتب في المنطق والفلسفة، واللاهوت، والشعر كتب بلغته الأصلية القطالونية Catalan وبالعربية، وأيضا باللاتينية وأخيرا استشهد في تونس عام ١٣١٥[١] وبالإضافة إلى الكتابين المذكورين فيما سبق. ربما ذكرنا أيضا: فن اللوم والثناء، والفن الأصغر" وفن التعميم الأقصى" وهناك كتب كثيرة في معارضة ابن رشد مثل "كتاب ضد أخطاء بؤتيس Boetius وسيجر" وكتاب المنازعات بين ريموند وابن رشد" وعظات ضد الرشديين" لكن ذلك يشكل نخبة من نتائج أدبى مذهل لرجل كان رسولاً وجوالا، وشاعراً، وصوفيًا.

ولم تكن الاهتمامات الرسولية لريموند لول مناسبة أبدًا لفلسفته فقد كانت من ناحية مسئولة عن موقفه العام الذى أخذ به تجاه الفلسفة الذى أكد ارتباطا باللاهوت

---

(١) في البلاد الإسلامية غلا في النقاش والاستفزاز حتى سجن مرة في تونس ومرة في الجزائر. وفي الجزائر أيضا رجمه الجمهور بالحجارة فاخذه بعض أهل جنوى في عودتهم إلى أوربا، ولكن قضى قباله شواطئ ميورقة" يوسف كرم تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط دار الكتاب المصرى عام ١٩٤٦ ص٢١٣-٢١٤ .

لقد كان على وعى تام بالتمييز بين العقل والإيمان، وهو يقارن الإيمان بالزيت الذى يظل على حاله غير ممتزج بالماء، حتى لو ازدادت نسبة الماء لكن كان من الطبيعى أن يؤدى اهتمامه بهداية المسلمين إلى إلحاح وإصرار لا فقط على أن تكون الفلسفة تابعة للاهوت، بل أيضا على قدرة العقل فى أن يجعل عقائد الإيمان مقبولة وفى ضوء هذا الموقف العام لابد لنا أن نفهم شروعه فى البرهنة على بنود الإيمان "بمبررات ضرورية" وهو يقترح أكثر من ذلك "عقلنة" الأسرار المسيحية (بالمعنى الحديث) أكثر من القديس أنسلم أو ريتشارد والقديس فكتور، عندما تحدثوا عن المبررات الضرورية للتثليث، وهو يعلن صراحة أن الإيمان يعالج الموضوعات التى لا يستطيع العقل البشرى أن يفهمها لكنه أراد أن يبيّن للمسلمين أن المعتقدات المسيحية ليست مضادة للعقل، كما أن العقل قادر على مواجهة الاعتراضات التى تثار ضدها، وفضلا عن ذلك فقد اهتم بأن يبيّن- معتقداً أن الاتهام الذى أثير ضد الرشديين بأنهم يأخذون بنظرية "الحقيقة المزدوجة له ما يبرره، وأن هذه النظرية التى نتحدث عنها متناقضة وعبث محال- واهتم بأن يبين أن ليس ثمة حاجة إلى الالتجاء إلى الفصل الحاسم بين اللاهوت والفلسفة ذلك لأن المعتقدات اللاهوتية تنسجم مع العقل، وأنه لا يمكن للعقل أن يطعن فيها أما بالنسبة بالنظريات الخاصة بالرشديين أنفسهم فقد ذهب إلى أنها تضاد كل من الإيمان والعقل. فنظرية وحدة النفس على سبيل المثال تناقض شهادة الوعى: فنحن على وعى بأن أعمالنا الفكر وإرادتنا هى كلها خاصة بنا.

وإذا ما نظر المرء إلى النظريات الأوغسطينية فحسب التى يؤكدها "لول" مثل استحالة الخلق منذ الأزل والتركيب الهيولانى الكلى للكائنات، وكثرة الصور، وأولوية الإرادة على العقل، وما إلى ذلك، لا يظهر أن لها أى أهمية خاصة فى فلسفته غير أن هذه الأهمية تظهر فى كتابه "فن المشاركة" ولقد افترض "ريموند لول" أولا وقبل كل شيء أن هناك بعض المبادئ العامة أو المقولات التى هى واضحة بذاتها، والتى هى مشتركة بين جميع العلوم، بالمعنى الذى بدونه لا تكون هناك فلسفة أو أى علم آخر. وما هو أكثر أهمية من ذلك كله هو المحمولات التسع المطلقة الخير، والعظمة، والأزل، والقوة، والحكمة، والإرادة والفضيلة، أو الحقيقة، والمجد (وتعبر هذه المحمولات عن

صفات الله) وهناك تسعة مفاهيم أخرى تعبر عن العلاقات (بين الكائنات) الاختلاف، والاتفاق، والتضاد، والبداية والوسط، والنهاية، والأغلبية، والمساواة والأقلية. وهناك إلى جانب ذلك قوائم بالأسئلة الأساسية مثل: كيف، ومتى، وأين.. إلخ عن الفضائل الرذائل. ولا يستطيع لول أن يلحق أية أهمية خاصة بالعدد ٩ الذى يظهر فى كتابه "فن التعميم" على نحو ما فعل فى مكان آخر عندما أعطى أهمية لأعداد أخرى من الصفات الإلهية أو المحمولات المطلقة مثلا فى كتاب "الإرادة اللامتناهية" يقدم اثنى عشر بينما نراه فى كتابه "الممكن والمستحيل" قدم عشرين: والمسألة الهامة هى أن هناك بعض الأفكار والأساسية التى هى جوهرية للفلسفة والعلم.

وهذه الأفكار الأساسية بما أنها مفترضة مقدمًا - فان ريموند لول يتحدث عنها من حيث إنه على الرغم من أن المرء يستطيع عن طريق تجمعها أن يكتشف حقائق جديدة، ولكى تكون عملية تجمعها سهلة فإن عليه أن يعود إلى المذهب الرمزى Symbolism فبما أن المفاهيم الأساسية ترمز بالحروف، وبالوسائل الآلية للتجميع والجدولة؛ فالله- على سبيل المثال- يتمثل فى الحرف (أ) وفى كتابات أخرى فى المبادئ التسعة- وكذلك يرمز له بحروف تمثل الصفات الإلهية المحيطة به. وهذه المبادئ يمكن تجميعها بمائة وعشرين طريقة من خلال استخدام الأشكال والدوائر مشتركة المركز. ومن ثم فلا غرو وأن بعض الكتاب قد رأى فى تخطيط لول استباقا لحلم ليبنتز فى "الخصائص الشاملة" و"فن المشاركة" فى رمزية الجبر، الذى سوف يسمح استخدامها بالاستنباط من المفاهيم الأساسية لا فقط من الحقائق التى تعرفنا عليها بالفعل بل حتى من حقائق جديدة، وكما سبق أن ذكرنا فإن "لول" يعنى فيما يبدو مثل هذا الهدف، أحيانًا وإذا كان ذلك هو هدفه الحقيقى فإن عليه أن يعتبر نفسه منفصلا عن التراث الأسكولانى (المدرسى) لكنه فى الواقع يؤكد صراحة[1] أن هدفه هو تسهيل استخدام الذاكرة، وفضلا عن ذلك فإن علينا أن نتذكر اهتماماته الرسولية التى توحى

(1) Compendium artis demonstrativae. Pro

بأن خطته مصممة بغرض التفسير أكثر منها للاستنباط بالمعنى الدقيق ولا تبرهن واقعة أن ليبنتز تأثر بـ "لول" على شئ، بالطبع، من نوايا الأخير، وتبعا لما يقول دكتور أوتو كيشر O.F.M[1] فإن كتاب "المبادئ" هو الذى يشكل الماهية وليس فقط كتاب "فن التعميم" لكن بالنسبة لمذهب ريموند لول بأسره. لكن على الرغم من أنه يتضح بما فيه الكفاية أن ما اعتبره "لول" مفاهيم أساسية تشكل الأساس فى مذهبه بمعنى ما، ولا يبدو أن فى استطاعة المرء أن يرد "فنه" إلى إقامة بعض المبادئ أو المقولات: والفيلسوف نفسه ينظر إليها على أنها شيء أكثر من ذلك. وبالطبع لو أن المرء شدد على الجانب التفسيرى الإرشادى فى الفن، فمن الصعب أن يكون من الضرورى مناقشة ما هى العناصر الجوهرية وغير الجوهرية فيه، لكن لو أن المرء اختار أن ينظر إليه على أنه استباق لليبنتز فسوف يكون عندئذ من المناسب أن نفرق بين تخطيط لول والتقنية الآلية من ناحية وبين الفكرة العامة، من ناحية أخرى لاستنباط مبادئ العلوم من مجموعة المفاهيم الأساسية طالما أن "لول" ربما استبق ليبنتز بصدد المبدأ العام للأخير، حتى على الرغم من أن "الجبر المنطقى" عنده معيب بطريقة جذرية وتلك إلى حد ما وجهة نظر دكتور برنهارد جريير[2] وأنا أعتقد أنها صحيحة إما أن "لول" تابع استنباطه اعتماداً على مبادئ ثلاثة رئيسية[3] أن القول بأن كل شيء يكون صحيحا أنه أكد أعظم تناغم بين الله والوجود المخلوق، فإن يعزو إلى الله أنه الكامل الأعظم، والأعم بأن الله قد صنع ما يبدو حقا أنه الأفضل- فليس ذلك حجة ضد هذا التفسير: أنه يبيّن بغير شك الرابطة الروحية بين "لول" التراث الأوغسطينى لكن ذلك يذكر المرء أيضا بنقاط هامة فى مذهب ليبنتز بعد ذلك بعدة قرون.

(1) Beiteage, 7, 4-5, P.10.

(2) Veberwehg- Greyer: de Paslrische and Scholastisch Philosophie, P. 460.

(3) CF. Article: Lulle, by pere E.Longpre.

فى "معجم اللاهوت الكاثوليكى" المجلد التاسع (المؤلف).

الفصل الرابع والأربعون

أ – جيل الرومانى- حياته ومؤلفاته- استقلال جيل كمفكر – الماهية والوجود- الصورة والمادة- النفس والبدن- النظرية السياسية.

ب – هنرى الجينتى- حياته ومؤلفاته- الفلسفة الانتقائية- توضيح لنظرية الإشراق والمذهب الغريزى – فكرة الميتافيزيقا – الماهية والوجود- الأدلة على وجود الله- الروح العام ومغزى فلسفة هنرى الجينتى.

(أ) جيل الرومانى – Giles of Rome

١ – جيل (أو ايجيدوس) أوف روما ولد عام ١٢٤٧ أو قبل ذلك بقليل، ثم دخل فى سلك نساك القديس أوغسطين حوالى ١٢٦٠ وأتم دراسته فى باريس، ويبدو أنه انتظم فى محاضرات القديس توما الأكوينى فيما بين ١٢٦٩ حتى ١٢٧٢ . ويبدو أنه كتب "أخطاء الفلاسفة" عام ١٢٧٠ الذى أحصى فيه أخطاء أرسطو، وابن رشد، وابن سينا، والغزالى، والكندى، وموسى بن ميمون و"شروح على كتاب الكون والفساد" وعلى كتاب "النفس" و"الفزيقا" وكتاب "الميتافيزيقا"[١] وبحوث أرسطو عن المنطق وشرح على الكتاب الأول من "كتاب الأحكام" وأعمال بعنوان "نظريات حول جسد المسيح" حول تعدد العقل الممكن الذى كتب هو الآخر فيما يبدو عام ١٢٧٧ . ولقد حدثت الإدانة الشهيرة فى تلك السنة بواسطة ستيفن تمبير، أسقف باريس، (فى ٧ مارس). لكن فيما

(١) هذه كلها مؤلفات أرسطو (المترجم).

بين عيد الميلاد عام ١٢٧٧ وعيد الفصح عام ١٢٧٨ كتب جيل "درجات الصور وتعددها" الذى أظهر فيه معارضته القوية ضد نظرية تعدد الصور. ومن أجل هذه الإساءة وأمثالها دعا "جيل" إلى التراجع عن أقواله لكنه رفض فطرد من جامعة باريس قبل أن يكمل دراساته اللاهوتية. وفى فترة غيابه عن باريس كتب "نظريات عن الوجود والماهية" وشروحه على الكتاب الثانى والكتاب الثالث من "كتاب الأحكام".

وفى عام ١٢٨٥ عاد "جيل" إلى باريس وسمح له أن ينال درجة الليسانس فى اللاهوت رغم أنه كان عليه أن يقوم أولا بتراجع علنى عن أقواله، ثم علم اللاهوت بعد ذلك فى باريس حتى تم اختياره رائدا للنظام عام ١٢٩٢ وعُيّن فى عام ١٢٩٥ كبيراً أساقفة بورج Bourg والمؤلفات التى كتبها بعد عودته إلى باريس فى عام ١٢٨٥ تشمل "مسائل خلافية حول الوجود والماهية" in Hexarmeron (ليست ترجمة حديثة) وبحوث سياسية مثل "حكم الأمراء" - و "القوة الكنسية" وتوفى جيل فى أفينون عام١٣١٦ .

٢ - يصور بعض الباحثين "جيل" على أنه يمثل "الفيلسوف التوماوى" لكنه على الرغم من أنه وجد نفسه على اتفاق مع القديس توما حول بعض النقاط ضد الفرنسيسكان - فإنه يصعب أن يقول إنه تلميذ للقديس توما فقد كان مفكراً مستقلاً ويظهر استقلاله حتى فى المسائل التى يبدو ولأول وهلة أنه يتابع فيها القديس توما فعلى الرغم من أنه يؤكد مثلا وجود تفرقة حقيقية بين الماهية والوجود، فإنه يذهب كذلك فيما وراء ما يقوله القديس توما فى هذه المشكلة. وفضلا عن ذلك فعلى الرغم من أنه رفض كثرة الصور فى عام ١٢٧٧ فقد ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فأعلن أن هذه النظرية تعارض الإيمان الكاثوليكى[1] ثم ظهر أن ذلك لم يكن نظرته باستمرار. فهو فى كتاب شرح على كتاب النفس لأرسطو[2]، يشك ويتردد وعن وحدة الصورة الجوهرية فى الإنسان ويصدق الشىء نفسه فيما يتعلق بكتابه "نظريات حول جسد

(1) De gradibas Fermarum F. 2llv.

(2) I, 12, 16.

المسيح"[١] فى حين أنه فى كتابه "أخطاء الفلاسفة" يقرر أن نظرية وحدة الصورة الجوهرية فى الإنسان كاذبة[٢] فمن الواضح إذن أنه بدأ بالنظرة الأوغسطينية أو نظرة الفرنسيسكان، ثم تقدم الى النظرية المضادة بالتدريج فحسب[٣]، ولا شك أنه كان متأثراً بالقديس توما فى هذه المسألة، لكن الموضوع لم يظهر كما لو أنه قبل ببساطة نظرية القديس توما بلا نقاش أنه لم يتردد فى نقد المواقف التوماوية أو لكى يبتعد عنها إذا أراد ذلك. وعندما يتفق معه. فمن الواضح أنه وافق كنتيجة للتفكير والتأمل الشخص وليس لأنه كان تلميذا للقديس توما.. أسطورة جيل الرومانى بوصفه مفكراً توماويا هى حقا نتيجة لواقعة أنه ظل يستمع إلى محاضرات القديس توما لفترة من الزمن إلا أن حضوره محاضرات الأستاذ لا يؤكد ولا يضمن أنه يظل تلميذه.

٣ - لقد تأثر جيل أوف روما بوضوح بنظرية الأفلاطونية المحدثة فى المشاركة فالوجود يفيض من الله، وهو مشاركة فى الوجود الإلهى. فهو تتلقاه الماهية وهو حقا متميز عن الماهية، ومعنى أنه تتلقاه الماهية يمكن أن تقرره تجريبيا بالنسبة للأشياء المادية طالما أن لها بداية فى الوجود فهى لا تلحق على الدوام بالوجود؛ وهى واقعة تُبيِّن أنها إمكانية الوجود. وأن الوجود يتميز بالفعل عن ماهية الشىء الحسى. والواقع أن الوجود ما لم يتميز بالفعل عن الماهية فى جميع الأشياء المخلوقة، فإن المخلوقات لن تكون مخلوقات ولوجدت بفضل ماهيتها الخاصة، ولكانت بذلك مستقلة عن النشاط الخالق لله. ومن ثم فإن التمييز الحقيقى هو حماية جوهرية وصيانة جوهرية لنظرية الخلق. وليس ثمة ما يدعو للقول بأن عبارة الوجود المخلوق هى مشاركة فى الوجود الإلهى لا تعنى أنها تتضمن وحدة الوجود **Pantheism** أن الطابع المخلوق للأشياء المتناهية والمشاركة هو بالطبع ما يريد "جيل" أن يتمسك به. ويعنى "جيل" بالماهية فى

---

(1) Prop. 47. F36v.

(2) I. 11.

(٣) بالنسبة لمسألة تاريخ وتأصيل كتابه "أخطاء الفلاسفة" انظر الطبعة التى قام عليها ج. كوخ والموجودة فى قائمة المراجع (المؤلف).

حالة الأشياء المادية مركب الصورة والمادة ويمتلك المركب أو الماهية المادية، نمطا للوجود مشتق عن وحدة الصورة والمادة (أما فى حالة المخلوقات غير المادة فإن نمط الوجود يأتى من الصورة وحدها) ولكنها لا تلك الوجود بذاتها بالمعنى الصحيح (الوجود البسيط) التى تتلقاه، أن نسبة نمط الوجود إلى الماهية لابد أن يبدو أنه يجعل الأخير شيئا. وهذا الجانب من النظرية شددت عليه تعاليم "جيل" الصريحة القائلة بأن الماهية والوجود ليسا فقط متميزين بل أيضا منفصلان، والواقع أنه لا يتردد فى الحديث عنهما بوصفهما قابلين للانفصال.

وهذه نسخة مبالغ فيها من نظرية التمييز الواقعى أدت إلى مجادلات حامية بين "جيل أوف روما" و "هنرى الجينتى" الذى هاجم نظرية "جيل" فى أول كتبه عام ١٢٧٦ وعنوانه "مناظرة Quodlibet" ويحتوى كتاب "مسائل خلافية حول الوجود والماهية" رد "جيل" على "هترى" إلا أن الأخير عاد إلى الهجوم مرة أخرى فى مناظرته العاشرة عام ١٢٨٦ وهى التى قام "جيل" بالرد عليها فى بحثه الثانى عشر من "البحوث الخلافية" مؤكداً أنه ما لم يتمايز الوجود والماهية تمايزا حقيقيًا بالمعنى الذى يعلمه لنا عن التمايز الحقيقى، فإن فناء الكائن سيغدو مستحيلا ومن ثم فقد واصل التمسك بأن تمايزه الحقيقى ضرورى ضرورة مطلقة ولكى يضمن اعتماد الكائن اعتماداً تامًا على الله. والقول بأنه كان يعلم التمييز الحقيقى بين الوجود والماهية يربطه بالقديس توما غير أن من المؤكد أن القديس توما لم يعلن أن الماهية والوجود هما أمران منفصلان: فقد كان ذلك إسهاما أصيلاً، وأن كان غريبًا بعض الشيء، من جيل نفسه.

٤ – جيل أوف روما كان يميل كما تبين لنا نظريته عن الماهية والوجود، إلى أن نفترض انه حيثما اكتشف الذهن تميزًا حقيقيا فهناك إمكان الانفصال، وهكذا فإن الذهن يجرد الكلى من الفردى (والتجريد هو عمل العقل المنفعل بينما يضئ العقل الفعال الطريق أمام العقل المنفعل والخيال) عن طريق فهم صورة الشيء بدون مادة ومن ثم فالصورة والمادة تمايزان وينفصلان فى الحقيقة. والآن: المادة التى لا توجد إلا فى الأشياء المادية هى مبدأ التفرد، وينتج من ذلك أنه إذا ما كانت المادة وجميع الظروف

الفردية التى تتبعها يمكن إزالتها فإن الأجزاء من أى نوع ستكون واحداً. وقد تكون تلك نتيجة مشروعة من نظرية المادة بوصفها مبدأ التفرد؛ وعلى أية حال فإن الميل إلى الواقعية المفرطة واضح، واتجاه جيل إلى معادلة "التمايز الحقيقى" عن "الانفصال الحقيقى" مسئول إلى حد ما.

ومن ناحية أخرى الصورة (النفس) والبدن منفصلان ومتمايزان حقا. ولا شيء جديد فى هذه الفكرة بالطبع غير أن "جيل" يذهب إلى أن البدن يمكن أن يظل بدنًا، أعنى أنه يظل من الناحية العددية نفس البدن، بعد انفصاله عن الصورة، طالما أنه قبل الانفصال الفعلى كان من الممكن أن ينفصل، والانفصال الفعلى لا يغير من هويته العددية[1]. ولابد أن يقصد بالبدن بهذا المعنى مادة ممتدة وعضوية ولقد قدمت له هذه النظرية بالمصادفة تفسيرا بسيطا للطريقة التى يتحد بها جسد المسيح من الناحية العددية سواء قبل أو بعد موته على الصليب. وهو لم يكن عليه أن يلجأ إلى نظرية الصورة المادية (التى لم يكن يؤمن بها) كما أنه لم يكن مضطرا أن يشير إلى الهوية العددية لجسد المسيح فى القبر مع جسده قبل الموت ببساطة إلى وحدته مع الالوهية، وفضلا عن ذلك فإن أحد الأسباب التى جعلت "جيل أف روما" يهاجم نظرية تعدد الصور بوصفها تتعارض مع الأرثوذكسية اللاهوتية هو أنها- فى رأيه - خطرة على عقيدة موت المسيح. وإذا كان هناك صور متعددة من الإنسان، وواحدة منها فحسب هى المناسبة للإنسان ولا توجد فى الحيوانات الأخرى وتنفصل عند الموت، فلا يمكن أن يقال عن المسيح إنه عانى موتًا جسديًا.. ولم يمكن المبرر اللاهوتى هو المبرر الوحيد، على الإطلاق لمهاجمته تعدد الصور وكثرتها. فهو يعتقد مثلا أن الصور المختلفة متعارضة ولا يمكن أن توجد معا فى جوهر واحد.

٥ - السلطة الكنسية مهمة لا ذاتيا فحسب كمعاملة العلاقة بين الكنيسة الدولة، بل أيضا لأن هذا الكتاب كان أحد الكتب التى استفاد منها البابا بونيفاس **Bonifaer**

---

(١) ربما بدأ أن نظرية جيل عن النفس (أى الصورة) فى حالة انفصال عن البدن لن تكون فردية لكن لابد لنا أن نتذكر أنه بالنسبة له كما هى الحال بالنسبة للقديس توما أنها تفردت باتحادها مع المادة واحتفظت بفرديتها (المؤلف).

VIIII الثامن[١] فى إصدار النشرة البابوية الشهيرة (التى تؤكد سمو السلطة الروحية وتفوقها على السلطة الزمنية) ١٨ من نوفمبر عام ١٣٠٢وفى كتابه "حكم الأمراء" الذى كتبه من الأمير الذى سيصبح فيلب العادل أمير فرنسا- كتبه "جيل" معتمداً على أرسطو والقديس توما لكنه شرح فى كتابه "السلطة الكنسية" نظرية السلطة والسيادة البابوية المطلقة والسلطة الشرعية للبابا حتى فى المسائل الزمنية التى استهدفت إدعاءات الملوك بصفة خاصة والتى كانت مقبولة أكثر عند البابا بونفيس الثامن واعتمد كثيرا فى هذه الكتب على الموقف الذى أظهره القديس أوغسطين تجاه الدولة أكثر من اعتماده على الفكر السياسى للقديس توما الأكوينى. وما قاله القديس أوغسطين من الإمبراطوريا الوثنية فى ذهنه أساسا طبقها جيل على الممالك المعاصرة، مع إضافة نظرية بتفوق البابوى[٢] والواقع أن هناك سلطتين أوسيفين[٣] سلطة البابا وسلطة الملك، إلا أن السلطة الزمنية تخضع للسلطة الروحية: "ولو سارت السلطة الأرضية سيراً خاطئًا، فلابد أن تحكمها السلطة الروحية على أنها تفوقها لكن إذا ما سارت السلطة الروحية لاسيما سلطة الحبر الأعظم (بابا روما) سيراً سيئا فالحكم يومئذ لله وحده"[٤] وعندما اتهم فيلب الرابع ملك فرنسا- بونيفس الثامن فقد أكد فى منشوره أن للسدة الرسولية السلطة المباشرة على الملوك حتى فى الأمور الزمنية رد الباب أن ذلك لم يكن يقصده. لم يكن يستهدف الانتقاص من سلطة الملوك وإنما أن يوضح أن الملوك - متهم مثلهم أى أعضاء آخرين فى الكنيسة - يخضعون للكنيسة - لكن لابد

(١) بونيفاس الثامن (١٢٣٥ -١٣٠٣) بابا روما (١٢٩٤-١٣٠٣) عمل من أجل تدعيم السلطة البابوية مؤكدا سيادة البابووات عمل الملوك- فنشب صراع ضار بينه وبين ملك فرنسا فيلب الرابع و تم القبض على البابا المدة يومين ثم توفى (المترجم).

(٢) لا أقصد أن ذلك يعنى أن أوغسطين يرفض تفوق أو أفضلية السدة الرسولية (أو البابوية) لكن سوف يكون حلفا محالاً أن تقول إنه يؤكد نظرية الشرعية البابوية فى المسائل الزمنية (المؤلف).

(٣) نظرية السيفين تستند إلى قول السيد المسيح أن الله خلق سيفين لقيادة العالم أحدهما روحى والآخر زمنى أو دنيوى ومن أولهما للبابا والآخر للإمبراطور سيفيه من الله مباشرة أم يسلمه إليه البابا نيابة عن الله؟ وقد ترتب على الرأى الثانى أن أصبح من حق الباب إعفاء رعاياه من يمين الولاء للملوك (المترجم).

(4) L.5.

أن يظهر أن "جيل أف روما" الذى تحدث بالطبع ببساطة بوصفه لاهوتياً سار بعيداً فى هذه المسألة أكثر من البابا بونفيس الثامن فأعلن أن هناك سيفين أو سلطيتين: السلطة الأولى للملوك و السلطة الثانية للكنيسة لاسيما "البابوية" لكن يستطرد فيقول إنه على الرغم من أن القساوسة لاسيما "الحبر الأعظم" (بابا روما) ينبغى أن لا يكونوا تحت القانون الجديد أعنى الناموس الكنسى لتسوس السيف المادى مثلما تسوس السيف الروحي. وليس ذلك بسبب أن الكنيسة ليس لها سيف مادي، بل هى بالأحرى تملك هذا السيف المادى. وبعبارة أخرى: كما أن المسيح يملك السلطة كلها: الروحية والزمنية لكنه لا يستخدم بالفعل سلطته الزمنية، فكذلك الكنيسة تملك السلطة فى المسائل الزمنية على الرغم من أنه لا يفيدها أن يستخدم هذه السلطة وتمارسها على نحو مباشر وعلى نحو متصل. وكما أن البدن تحكمه النفس ولابد أن يخضع لها فكذلك السلطة الزمنية تخضع للسلطة الروحية وتؤتمر بأمرها حتى فى المسائل الزمنية ومن ثم فالكنيسة شرعية عليا حتى فى المسائل الزمنية أو النتيجة المنطقية هى أن الملوك ليسوا أكثر من وكلاء عن الكنيسة[1] "جميع المسائل الزمنية تقع تحت سلطة وسيطرة الكنيسة ولاسيما سلطة الحبر الأعظم[2] ولقد تابع هذه النظرية جيمس فيترو" فى كتابه أحلكم الكنسى" قبل سبتمبر ١٣٠٢ .

وفى عام ١٢٨٧ منح "جيل" شارة الشرف بأن أصبح دكتوراً فى نظامه طوال حياته لا فقط بالنسبة لما تمت كتابته بالفعل، بل أيضا بالنسبة لما سوف يكتبه فى المستقبل.

(ب) هنرى الجينتى:

ولد هنرى الجينتى فى تورناى "أوجينت" فى تاريخ لا نستطيع تحديده (ولقد جاءت أسرته أصلاً من جينت على أية حال لكنها لم تكن أسرة نبيلة كما تقول

---

(1) C.F. 1, 8-9.

(2) 2,4.

الأسطورة) وأصبح فى عام ١٢٦٧ كاهن تورناى Tiurnai ثم فى عام ١٢٧٦أصبح رئيس الشمامسة فى "بروج" Bruge وفى عام ١٢٧٩ رئيس الشمامسة فى "تورناى" ولم تكن واجباته الدينية فيما يبدو محددة تاما على نحو ما كان يدرس فى باريس أولا فى كلية الآداب ثم بعد ذلك (ابتداء من ١٢٧٦) فى كلية اللاهوت ثم أصبح فى عام١٢٧٧ عضوا فى لجنة من اللاهوتيين ساعدت "ستفن تمبير" أسقف باريس. وتشمل مؤلفاته "الخلاصة اللاهوتية" خمس عشرة ومناظرة "مسائل حول ميتافيزيقا أرسطو"(١-٦) كتاب "الإسناد" و "شرح على كتاب العلل" لكن لا يبدو أن الكتب الثلاثة الأولى يمكن نسبتها إليه عن يقين، ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن كتاب "الطبيعة لأرسطو" ومن ثم فكتاب "الخلاصة اللاهوتية" وكتاب "المناظرات" هما الذان يشكلان المصدر المؤكد لمعرفتنا بتعاليم هنرى. وتوفى فى ٢٩ يونيو عام ١٢٩٣ ولم يمكن أبدا عضوا فى نظام العبودية كما قيل عنه أحيانا.

٧ - كان هنرى الجينتى مفكراً انتقائيا ومن ثم فلا يمكن أن يقال إنه أغسطينى أو يقال إنه أرسطى، ويمكن توضيح المذهب الانتقائى بتوضيح نظريته فى المعرفة. فإذا قرأ المرء قضية مثل "كل معرفة تبدأ من الإحساس الذى يكون لدينا"[١] وربما افترض القارئ أن هنرى كان أرسطيًا صريحًا مع قدره من التعارض مع الأوغسطينية لاسيما إذا ما قرأ المرء القضية متحدة مع عبارته القائلة بأن الإنسان يستطيع أن يعرف أن ما هو حق فى الكائنات بدون أى إشراق إلهي خاص، ولكن ببساطة من خلال القدر الطبيعة بعون مألوف حدوثه من الله[٢] غير أن ذلك جانب واحد فقط من فكر. معرفة الكائنات التى نستطيع أن نبلغها عن طريق التجربة الحسية ليست سوى معرفة سطحية وعلى الرغم من أننا نستطع بدون الإشراق أن نعرف ما هو حق فى المخلوقات، فإننا لا نستطيع أن نعرف حقيقتها بدون الإشراف والسبب الذى يجعل المعرفة مرتكزة ببساطة على التجربة الحسية سبب سطحى هو: أن الأشكال الفعلية

(1) Summa, 3,3,4:3,4,4.

(2) Summa, 2, II and 31.

لا تحتوى على شىء أكثر من الأشكال الحسية أو نحن نفهم من الأخيرة الموضوع فى فرديته، ونفهم من الأولى الموضوع فى جانبه الكلى. لكن لا الأولى ولا الثانية تعطينا الماهية العقلية للموضوع فى علاقته بالأفكار الإلهية؛ وبدون فهم الماهية العقلية، فإننا لا نستطيع أن نصدر حكما معينا على الموضوع، وتعتمد حقيقية الموضوع على الحقيقة الثانية التى لا تتغير، ولكى نفهم هذه العلاقة فإننا نحتاج إلى الإشراق الإلهي[1] ومن ثم فعندما يقول هنرى الجينتى إن معرفتنا تأتى من الحس، فإنه يقيد امتداد المعرفة" أن تعرفه عن شىء ما جانب الحق فيه، هذا شىء وأن تعرف حقيقته هذا شىء أخر فهو يتصور حقيقية الشىء بطريقة أوغسطينية، والإشراق ضرورى لفهمها. وربما استفاد قليلا من نظرية الإشراف، وخفف من الأوغسطينية إلى حد ما، لكن من المؤكد أن العنصر الأوغسطينى مازال حاضراً فى فكره. وتفسر العمليات الطبيعية الخاصة بالحس والعقل، ما يمكّن أن يسميه المرء بالمعرفة العادية للإنسان وهى معرفة الأشياء وسطحية نسبيا، لكنها لم تفسر ولا تستطيع أن تفسر نطاق المعرفة الإنسانية الممكنة بأسرها.

ويمكن أن نجد ميلاً تلفيقيا مماثلاً فى نظريته عن الفطرية Innatism فهو يرفض النظرية الأفلاطونية عن "الفطرية" والتذكر كما رفض نظرية "ابن سينا" القائلة بأن الأفكار فى هذه الحياة تنطبع بواسطة "مانح الصور" لكنه لم يقبل نظرية أرسطو (على نحو ما تفسر عادة) وأن جميع أفكارنا تنطبع بسبب تأملنا فى معطيات التجربة الحسية وتبنى هنرى قول ابن سينا أن أفكار الوجود أو الشىء، والضرورة، هى من ذلك النوع الذى ينطبع مباشرة على النفس بواسطته انطباع لا يدين بشئ للأفكار السابقة والمعروفة جيدا[2] ومن ناحية أخرى فالأفكار الأولية التى تأتى منها أعظم الأفكار أهمية عن الوجود ليست فطرية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، لكنا نتصورها معًا مع تجربة الموضوعات الحسية، حتى ولو كانت مشتقة من تلك التجربة[3] ويبدو أن الذهن

(1) Ibid. I,2, 26.

(2) Avicenna. Meyaphysic. I,2. and Henry Summa. I. 12. 9,3. I,7.

(3) C.F. Summa. I. II. G. I. 5,5.

يستخرج هذه الأفكار من ذاته أو بالأحرى يشكلها من داخله بمناسبة المرور بتجربة حسية[١] ولما كانت فكرة الوجود تشمل الوجود المخلوق وغير المخلوق فى آن معًا[٢] فإن فكرة الله يمكن أن يقال إنها نظرية فطرية بمعنى ما من المعانى، لكن ذلك لا يعنى أن الإنسان لديه منذ الميلاد لحظة فكر فعلية عن الله مستقل أصلها تماما عن التجربة: فالفكرة فطرية فعلاً فحسب، بمعنى أن الإنسان يشكلها من فكرة الوجود التى تفترض مقدمًا هى نفسها عن طريق التجربة بالموضوعات العينية لكنها لا تظهر فى الوعى الواضح، ليست مشكلة بالفعل حتى نتمتع بالتجربة. ولما كانت الميتافيزيقا تعتمد على البحث فى فكرة الوجود، وفى تحقق العلاقة بين الماهيات العقلية للوجود المخلوق والوجود غير المخلوق، ولابد للمرء أن يتوقع أن ضرورة الإشراق لابد من تأكيدها. وكثيرًا ما يصف هنرى تكوين الأفكار والمعرفة بدون أى إشارة إلى إشراق خاص، ربما تحت تأثير أرسطو وابن سينا ويبدو أن ميله إلى التلفيقية قد أدى به إلى ضرب من عدم الاهتمام بخصوص الاتساق.

٨ – على حين أن الفيلسوف الطبيعى **Phsicus** يبدأ بالموضوع الفردى ثم يشكل عن طريق التجريد الفكرة الكلية عن الموضوع الحسى. وتبدأ الميتافيزيقا من فكرة الوجود أو الشىء **Res** ثم تتقدم لكى تكتشف الماهيات العقلية الموجودة فعلا فى تلك الفكرة[٣] وهناك تداخل معين بالطبع، بين مجالى الفريقا والميتافيزيقا، طالما أن الفيلسوف الميتافيزيقى مثلا يقول إن الإنسان حيوان عاقل وهو يدرك الموضوع نفسه مثل عالم الفزياء الذى يقول إن الإنسان نفس وبدن. غير أن نقطة البداية ونمط المنظور الذى ينظر منه الفيلسوف الميتافيزيقى مختلف عن منظور عالم الفزياء فالميتافيزيقى يبدأ من الكلى ويسير إلى ما هو أقل كلية من الجنس إلى النوع معرفا الماهية العقلية للإنسان على حين أن عالم الفزياء يبدأ من الإنسان الفرد، وعن طريق التجريد يدرك ويقدر المكونات الفزيقية لكل البشر.

---

(1) Ibid, I,10,18.

(٢) من أجل المبررات التى تجعل هذه العبارة غير صحيحة تماما انظر قسم رقم ١٠ .

(3) Quodliet, 4,4,143.

يشتمل الوجود أو الشيء Res بأوسع معنى للكلمة على الشيء الخيالى أو المفترض مثل جبل من ذهب، الذى ليس له سوى وجود ذهنى فحسب، **والشيء الحقيقى** الذى له وجود فعلى أو ممكن[١] والوجود بالمعنى الثانى **هو الكيان الميتافيزيقى** وهو موضوع الميتافيزيقا. وكما أن **الكيان** بالمعنى الواسع للكلمة ينقسم بطريقة تشبيهية إلى ما هو وجود بذاته: **الله** وإلى ما هو وجود بغير أى المخلوقات أو الكائنات. والوجود فى هذه الحالة ليس جنسًا أو نوعًا ومن ناحية أخرى، فالوجود بالمعنى الأخير ينقسم إلى جواهر تتعلق بالوجود فى ذاته، وأعراض تتعلق بالوجود فى الآخر؛ أى فى الجوهر؛ ومن الصواب تماما أن نقول إن الميتافيزيقا كانت عند أرسطو أيضا علم الوجود من حيث هو وجود، غير أن فكرة الوجود عند أرسطو لم تمكن نقطة البداية الذى يؤدى تحليلها إلى اكتشاف القسمة التشبيهيه للوجود ولقد استلهم "هنرى الجينتى" فكر ابن سينا فى هذا الموضوع، الذى كانت فلسفته مؤثرة كذلك فى بناء مذهب دانزسكوت: إن الفيلسوف الميتافيزيقى – فى رأى هنرى الجينتى ودانزسكوت– فكر الوجود والميتافيزيقا تسير أولا على المستوى التصورى.

قد يبدو أنه– بناء على هذه الوجهة من النظر– ليس فقط من الصعب أن تؤثر فقرة من المستوى الماهوى فى المستوى الوجودى، بل أيضا لابد أن يكون هناك خلط بين الشيء الخيالى المفترض والشئ الواقعى الحقيقى: غير أن هنرى يؤكد أن الماهيات الموجودة بالفعل أو التى هى ممكنة موضوعيًا، والتى يمكن تميزها بوصفها لها واقع معين من ذاتها، **وجود ماهوى** وهو ما يميزها عن الوجود العقلى الخالص أن نظرية الوجود الماهوى التى أخذها هنرى من ابن سينا لا ينبغى أن تفهم على أنها تعنى ضربًا من الوجود البدائى كما لو كانت الماهية لها وجود عقلى إضافى من نوع بدائى، لقد اتهم هنرى "جيل" بأنه يدعم نظرية من هذا القبيل. وهى تعنى أن الماهية موجودة فى الفكر بالفعل وأنها يمكن تعريفها أى إنها ماهية عقلية[٢] أن معقوليتها وإمكانها

(1) C.F. Quodliet, 3,2,88.

(2) C.F. Quodliet, 3,2,80.

الذاتى يميزها عن **الشىء الخيالى** المفترض عن فكرة وجود شئ نصفه إنسان ونصفه ماعز مثلا والتى هى فكرة متناقضة. أما بالنسبة للعلاقة بين المستوى الماهوى والمستوى الوجودى، فمن الواضح بما فيه الكفاية أننا نستطيع أن نعرف الوجود الذى فقط من خلال تجربة الفردى (ليس ثمة تساؤل فى فلسفة هنرى عن أى استنباط للفرديات) فى حين أن الماهية الفعلية التى هى كلية والطابع لم تستنبط من فكرة الوجود بمقدار ما تصنّف وتندرج تحت فكرة الوجود. وكما سبق أن رأينا فالفيلسوف الطبيعى يكتشف فى الإنسان مكوناته الطبيعية: البدن والنفس. لكن الرجل الميتافيزيقى يعّرف الإنسان بأنه حيوان عاقل، بلغة الجنس والنوع، بلغة ماهيته العقلية، وهذه الماهية العقلية هى على هذا النحو مرتبة تحت فكرة الوجود وتناقضاته كنوع جزئى من الجوهر. غير أن القول بأن الإنسان موجود بالفعل فذلك أمر لا نعرفه إلا عن طريق التجربة. ومن ناحية أخرى فإن الماهية العقلية هى انعكاس لفكرة الله: المثال أو الماهية المطلقة. والله يعرف الأشياء الفردية من خلال الماهية منظورا إليها على أنها عدد من الجواهر المختلفة، وليس ثمة أفكار عن الأشياء الفردية بما هى كذلك فى الله، لكن الأخير يعرف بواسطته فى ومن خلال الماهية النوعية الخاصة[١].

ويبدو من ذلك أن علينا إما أن نتابع أن الأشياء الفردية موجودة فى الفكرة الكلية بطريقة ما وأنها- نظريًا على الأقل- يمكن استنباطها منها أو أن المرء لابد أن يتخلى عن أى أمل فى جعل الأشياء المفردة معقولة[٢] ولا يسمح هنرى بأن نضيف الفردية إلى أى عنصر حقيقى للماهية النوعية الخاصة[٣] وتختلف الأشياء الفردية من واحد إلى آخر بفضل واقعة أنها إنما توجد بالفعل ولو أنه التفرد لا يمكن تفسيره عندئذ بلغة إضافة عنصر حقيقى لابد تفسيرها بلغة النفى أو السلب، أو السلب المزدوج، القسمة الذاتية أو الداخلية وهوية مع أى موجود آخر. ولقد هاجم دانزسكوت هذه النظرة على أساس أن مبدأ التفرد لا يمكن أن يكون سلبًا وأن السلب لابد أن يفترض مقدمًا شيئا

---

(١) ويهاجم دانزسكوت هذه النظرية لهنرى الجيتنى (المؤلف).

(2) C.F. Quodliet, 2, L, 46.

(3) Ibid, 8, 27f.

إيجـابيًا. غيـر أن هنرى يفـتـرض مـقـدمًـا بالطبع شـيـئًـا إيجـابيًـا وأعنى به الوجـود الفعلى(١).

قد يبدو ما سبق خلطًا وربما عرضًـا غير مناسب إلى حد ما للبنود المنوعة لمذهب هنرى، لكنه يعنى إظهار المشكلة الأساسية فى مذهبه. وبمقدار ما تكون الميتافيزيقا دراسة لفكرة الوجود وللماهيات العقلية، وبمقدار ما يُنظر إلى الأفراد على أنها عقلية فحسب من حيث إنها موجودة فى الماهية، فإن ميتافيزيقا هنرى تحمل طابعًا أفلاطونيا بينما تبدو نظريته فى التفرد تتطلع إلى آراء "أوكام" أنه ليس ثمة حاجة للبحث عن أى مبدأ للتفرد مادام الشىء فردًا بواسطة واقعة وجوده نفسها. وإذا كانت أول وجهة نظر تحتاج تفسيرًا للموضوعات بلغة الماهية، والمتطلبات الثانية للتفسير بلغة الوجود والخلق والصنع ويقارب هنرى بين وجهتى النظر دون أن يصل إلى أى مصالحة مقنعة.

٩ – سبق أن رأينا أن هنرى الجينتى وصف الماهية العقلية بأنها وجود **ماهوى** تمييزًا لها عن الوجود **الوجودى** فما هى طبيعة التفرقة هنا؟ لقد رفض هنرى فى المقام الأول لنظرية "جيل" الذى نقل التفرقة إلى الميدان الفزيقى وجعلها تفرقة بين شيئين يمكن الفصل بينهما: الماهية والوجود. ولقد ذهب هنرى فى معارضة هذه النظرية أولا فى مناظرته (٩) العاشرة، و(٧) والحادية عشر و(٣) من المناظرات: فلو أن الوجود كان متميزًا عن الماهية كما ذهب "جيل أف روما" فلابد أن يكون الوجود نفسه ماهية، ولابد أن يتطلب وجودًا آخر لكى يوجد، ومن ثم لابد أن يتضمن ذلك عملية لامتناهية. وفضلاً عن ذلك فما الذى لابد أن يوجد متميزًا حقًا عن الماهية؟ جوهر أم عرض؟ ليس فى استطاعة المرء أن يؤكد أيا من الإجابتين وأكثر من ذلك فإن هنرى رفض التفرقة الحقيقية التى تفهم على أنها تفرقة ميتافيزيقية: ماهية الشىء الموجود ليست أبدًا محايدة للوجود أو اللاوجود، فى النظام العينى للشئ سواء موجود أو غير موجود. والوجود الفعلى Existence ليس عنصرًا مكونا للشىء، أو مبدأ له، لهذا النوع الذى

---

(١) بالنسبة لنظرية السلب المزدوج – قارن مناظرات رقم٥، Aص٥٢٤٥وما بعدها (المؤلف)

يجعل الشيء لابد أن يكون مركبًا من الماهية والوجود أى مركب أيا كانت عن طريق إضافة الوجود والماهية عمل من أعمال الذهن(١) ومن ناحية أخرى فإن مضمون مفهوم الماهية ليس متحدا فى هوية واحدة مع مضمون مفهوم الوجود: وتحتوى فكرة الماهية الموجودة أكثر- فى نظرنا- من فكرة الماهية المحض بما هى كذلك. ومن ثم فالتفرقة- رغم أنها ليست تفرقة حقيقية، ليست تفرقة منطقية خالصة، كأنها تفرقة قصدية، تعبر عن نوايا مختلفة تتعلق بالشئ البسيط نفسه(٢).

لكن إذا كانت الماهية المتحققة بالفعل تحتوى على أكثر من الماهية المتصورة على أنها ممكنة، وإذا كانت التفرقة الواقعية بين الماهية والوجود لا يعاود إدخالها، فما الذى يمكن أن يكونه هذا الأكثر؟ أنه- عند هنرى الجينتى- يعتمد على العلاقة وهى علاقة المعلول بالعلة، المخلوق بالخالق وأنه نفس الشيء عندما نقول أن المخلوق موجود وأنه يعتمد على الله(٣) أن تكون معلولا لله وموجوداً يستمد وجوده من خارج ذاته- هما شيء واحد، أعنى العودة إلى الله أو العلاقة بالله. وإذا ما نظر إلى الماهية فقط على أنها ممكنة فإنها تكون نسخة تعتمد على المعرفة الإلهية فى حين أن الماهية الموجودة والواقعية تعتمد على القوة الإلهية الخلاقة(٤) لدرجة أن فكرة الأخير تتضمن أكثر من فكرة الأول لكن رغم أن علاقة الماهية المتحققة بالله هى علاقة اعتماد حقيقى فهى لا تتميز عن الماهية فى النظام العينى بتمايز حقيقى، وإذن فمن وجهة نظر ميتافيزيقية فإن الله وحده هو الذى يمكن التفكير فيه بدون علاقة بأى موجود آخر، فالمخلوق بغض النظر عن العلاقة المزدوجة بالله (كما ترتبط الصورة بالمثال، والمعلول بالعلة) هى لا شيء رغم أن العلاقة الأولى بذاتها الماهية لا توجد خارج "الله" وهو يوجد عن طريق العلاقة الثانية كماهية متحققة لكن بغض النظر عن تلك العلاقة ليس لها وجود متحقق، طالما أن الوجود المتحقق والرعاية من الله هما شيء واحد.

---

(1) C.F. Quodliet, 3,9, 100. Summa, 21,4,10.

(2) C.F. Summa, 21,4,7 ff. 27, 1,25,28.

(3) . Quodliet,10,7,53.

(4)Summa, 21,4,10.

١٠ – ويوافق هنرى الجينتى على الأدلة البعدية على وجود الله. لكنه نظر إليها على أنها فيزييقية الطابع (أفكاره عن الفزيقا أو الفلسفة الطبيعية وعن الميتافيزيقا لا يمكن أن تؤدى إلى نتيجة أخرى) وبوصفها أدنى من البرهان القبلى. والبراهين الفزيقية يمكن أن تؤدى بنا إلى الاعتراف بوجود أسمى، لكنها لا يمكن أن تكشف لنا ماهية ذلك الوجود: أما فيما يتعلق بهذه البراهين فإن وجود الله، هو وجود واقعة لا ينكشف أيضا على أنه وجود الحق. غير أن البرهان الميتافيزيقى يجعلنا نرى أن وجود لله موجود بالضرورة فى- أو بالأحرى متحد مع- ماهيته[١] وبالمثل نجد أن البرهان الميتافيزيقى هو وحدة الذى يمكن أن يقيم بثبات وحدة الله عن طريق إظهار أن الماهية الإلهية لديها نفور ذاتى من أى تعدد[٢].

الفكرة القبيلة عن الله، عن الكمال الفائق الذى يمكن تصوره بسيطًا، الذى لا يمكن ألا يوجد- هذه الفكرة افترضها "هنرى الجينتى" على أنها إحدى الأفكار الأولية أعنى: الوجود، الشيء، أو الماهية والضرورة. وربما يتوقع المرء أنه قد يحاول استنباط أفكار ضرورة الوجود وعرضية الوجود من تصور الوجود الأصلى المتواطئ Univocal لكنه فى الواقع رفض الموافقة على الطابع المتواطئ لمفهوم الوجود[٣]، وتحققنا مما هو الوجود الضرورى، وتحققنا مما هو الوجود العرضى ينموان معًا وعلى نحو متآنى: ولا نستطيع أن تكون لدينا معرفة ناقصة بالأخير دون أن تكون لدينا معرفة ناقصة بالأول، ولا معرفة كاملة بالأخير دون أن تكون لدينا معرفة كاملة بالأول[٤] ليس هناك مفهوم متواطئ واحد للوجود مشترك بين الله والكائنات: بل هناك مفهومان، مفهوم الوجود الضرورى، ومفهوم الوجود العرضى. ولابد أن يكون مفهومنا عن الوجود أما هذا أو ذاك. غير أننا يمكن أن نخلط بين الاثنين فهناك نوعان من

(1) C.F. Ibid, 24, 6,7,22,5.

(3) Ibid, 22, 3,25, 2-3.

(٣) اللفظ المتواطئ Univocal ما يصدق على شيئين أو أكثر بمعنى واحد كانطباع اسم النوع على أفراده (المترجم).

(4) Ibid, 24,8,6,7,7.

اللا تعين: اللاتعين السلبى، اللاتعين العدمى. ويكون الوجود غير متعين على نحو سلبى عندما يستبعد كل إمكانية اللاتعين بمعنى التناهى، والله وحده هو اللامتعين بهذا المعنى، فى حين أن الوجود هو لا متعين بطريقة عدمية[١] عندما يمكن أو لابد أن يكون متعينًا، لكنه لم يتعين بعد، أو ينظر إليه فى تجريد من تعيناته[٢] ولو أن المرء تأمل الوجود مجردًا من تعيناته فإن المرء فى هذه الحالة يتأمل الوجود المخلوق، الذى إما أن يكون فى العالم العينى جوهرًا أو عرضًا، بل يمكن أن تتأمله متجردًا من تعينه وهذا المفهوم الخاص **باللاتعين العدمى** لا يشمل الله، **اللاتعين السلبى**، غير أن الذهن يسهل أن يخلط بين المفهومين فيتصورهما مفهومًا واحدًا، على الرغم من أنهما فى الواقع اثنان.. وفى قولنا هذا، وفى استبعادنا لأى مفهوم متواطئ للوجود مشترك بين الله والمخلوقات أراد "هنرى جينتى" أن يتجنب فكرة ابن سينا فى ضرورة الخلق التى يبدو أنها تنتج إذا ما كان فى استطاعة المرء أن يستنبط من مفهوم متواطئ أصلى للوجود يكون وجودًا ضروريًا ومخلوقًا فى آن معًا، لكنه اقترب بطريقة خطرة من تعليم، وقد اتهمه دانزسكوت بأن علَّم ذلك- أن المفهومين للوجود متواطئان. وهذا حق تماما أن هنرى الجينتى عرض نظرية مماثلة مؤكدًا أن "الوجود" لم يستخدم عن الله والكائنات بطريقة تواطئية خالصة[٣] لكنه ألح كثيرا على أن مفهوم الوجود إما أن يكون مفهوم الله أو مفهوم الكائنات وأنه لا توجد مشاركة إيجابية بينهما، بل سلبية فحسب (دون أن يكون هناك أى أساس إيجابى أيا كان للسلب أعنى اللاتعين، وأنه لابد أن يكون هناك مبررًا كافيًا لاتهام دانزسكوت[٤] لقد اعترض "سكوت" على وجهة نظر هنرى قائلا بأن كل حجة مستمدة من المخلوقات إلى الله لابد أن تكون زائفة ولابد أن تظهر فى الواقع أنه إذا كان هذا الجانب من فكر هنرى الذى اعترض عليه "سكوت" قد تأكد،

(١) اللفظ العدمى Privative هو اللفظ الذى يدل على الخلو من صفة كان من شأن الموضوع أن توجد فيه وقف النظر إليه مثل كلمة أعمى للإنسان أو أذعر للحصان ... إلخ (المترجم).

(2) C.F. Summa, 21,2, 14.

(3) C.F. Ibid, 21,2,17,21,2 ad 3.

(4) C.F. Ibid, 21,2,6 and 8.

فإن الطريقة الوحيدة للمحافظة على معرفة الإنسان الفلسفية لله لابد أن تكون الاعتراف بوجود فكرة **قبلية** عن الله، ليست مشتقة من الخبرة بالمخلوق.

١١ – سبق أن قلنا أن هنرى الجينى فيلسوف تلفيقى وذكرنا بعض الأمثلة لهذه التلفيقية على حين أنه عارض نظرية التفرقة الواقعية التى وصفها "جيل أوف روما"– وحتى نظرية القديس توما، رغم أن جيل كان الهدف المحدد للهجوم وعلى حين أنه رفض السماح بإمكان الخلق منذ الأزل، وعلى حين أنه رفض النظرية التوماوية للتفرد، فإنه رفض كذلك كلية الهيولى فى الكائنات وعارض نظرية تعدد الصور، بمقدار ما تكون الموجودات المادية الأخرى- غير الإنسان- هى المقصودة ولقد تبنى هنرى- فى "المناظرة الأولى"نظرية وحدة الصورة الجوهرية عند الإنسان التى قال بها القديس توما. و فى "المناظرة الثانية" غيّر رأيه وسمح بالصورة المادية فى الإنسان. ومن ناحية أخرى على حين أنه سلَّم بالإشراق الخاص لنوع محدد، وعلى حين أنه أكدَّ تفوق الإرادة الحرة على العقل، فقد استعار قدراً كبيراً من أرسطو، وتأثر تأثراً قويًا بابن سينا، وفى نظريته عن التفرد، يتشبه كثيراً بمفكرى حركة أوكام، أكثر من السابقين عليه. ومع ذلك فتسمية فيلسوف بأنه تلفيقى بغير تحفظ فإن ذلك يعنى أنه لم ينجز أى مركب وأن فلسفته هى مجموعة من الآراء المتجاورة مستعارة من مصادر متنوعة، وتصوير "هنرى الجينتى" على هذا النحو فيه إجحاف له. فلاشك أنه لم يكن متسقا على الدوام، ولم تكن آراؤه وميوله الفكرية باستمرار على انسجام تام بعضها مع بعض، لكنه ينتمى بالقطع للتراث الأفلاطونى فى الفكر المسيحى، واقتباساته من أرسطو ومن المفكرين الأرسطيين لا يؤثر حقا فى هذه الحقيقة، لقد استفاد القديس بونافنتورا نفسه من أرسطو، لكنه كان إلى حد ما أغسطينينا. والميل العام لهنرى بوصفه ميتافيزيقا هو أن يبنى ميتافيزيقا عقلية، ميتافيزيقا ماهيات أكثر منها ميتافزيقا للعينى، وذلك يميزه بوصفه فيلسوفًا من التراث الأفلاطونى.

غير أن هنرى إذا كان ينتمى إلى التراث الأفلاطونى، فقد كان أيضا فيلسوفًا مسيحيًا، ولهذا نراه يؤكد بوضوح الخلق الحر من العدم، ولم يحاول أن يستنبط

الوجود المخلوق من فكرة الوجود. ولرغبته فى تجنب جعل الخلق ضروريا فقط رفض المعنى الواحد لمفهوم الوجود كنقطة بداية للاستنباط الميتافيزيقى. وبالطبع لم يحاول أفلاطون نفسه أبدًا أن يقوم باستنباط مثالى من هذا القبيل غير أن هنرى - على خلاف أفلاطون- أو أى فيلسوف يونانى وثنى آخر وكان لديه فكرة واضحة عن الخلق، ولقد شدد على اعتماد جميع الأشياء المخلوقة على الله، ومؤكدا أنها لا تكون شيئا وإذا ما ابتعدت عن علاقتها به. وهذا العنصر المسيحى اللامع فى فكره يضعه فى التراث الأوغسطينى الذى استخلص منه نظرياته عن الإشراق والأفكار الفطرية- والأفكار التى يمكن تشكيلها من داخله، ومن ناحية أخرى فقد حاول أن يتجنب ما اعتبره أخطاء فى فلسفة ابن سينا، وكانت ميتافيزيقا قد تأثرت بقوة بفكر الفيلسوف المسلم لدرجة أن "جلسون" استطاع أن يتحدث فى هذا السياق عن "أوغسطينية سينوية" وبغض النظر عن أن هنرى قد أبرز فى أن معا الله فى وظيفته الإشرافية (القديس أوغسطين) مع العقل الفعال المنفصل عند ابن سينا، (**تقارب** لم يكن خاصًا بهنرى) ومن الطبيعى أن تميل به نظريته فى تخفيف المذهب الفطرى **innatism** إلى ميتافيزيقا الماهيات المعقولة، أكثر من الميل إلى ميتافيزيقا العينى - وهو مثل ابن سينا- يعزو واقعا معينا، أو موضوعية، رغم أنها ليست مستقلة عن الله، إلى ماهيات ينظر إليها على أنها ممكنة، ماهيات تنتج بالضرورة عن العقل الإلهى، ومن ثم فهى بذاتها- على الأقل- يمكن استنباطها لكن عندما تكون المسألة خاصة بالوجود، وبعالم الخلق الموجود العينى، فقد كان عليه أن يتقاسم الشركة مع ابن سينا، فالأخير بما أنه ينظر إلى الإرادة الإلهية على أنها خاضعة إلى نفس الضرورة التى يخضع لها العقل الإلهى جعل انبثاق الموجودات يوازى انبثاق الماهيات، والعقول التابعة أو الثانوية مسئولة عن إطالة نشاط العلة الأولى والقيام بالانتقال من الكلى إلى الجزئى، غير أن "هنرى الجينتى" بوصفه مفكرا مسيحيًا لم يستطيع الإمساك عن القول بالخلق الحر وأيضا الخلق فى الزمان، فقد رأى أن من الصواب تماما أن الحسى والعينى لا يمكن أن يصبحا عقليين تماما إذا ما كان جعلهما عقليين تماما يعنى التفسير بلغة الماهية، ومن ثم إقامة تفرقة حادة بين الفزيقا والميتافيزيقا بحيث يكون لكل علم نقطة بداية خاصة ونمط من الإجراءات.

لكن على الرغم من أن الميول الأفلاطونية والسينوية فى فكر هنرى الجينتى قد ساعدت بمعنى ما فى تمهيد الطريق إلى المذهب الأسمى Nominalism فإن الإصرار على الإشراق قاده بسهولة إلى ضرب من المذهب الشكى يتعلق بقوة الذهن فى إنجاز مذهب ميتافيزيقى يقوم على أساس التجربة على حين أن ميل هنرى إلى التبسيط عندما يتعامل مع العالم المخلوق (مثلا عن طريق إنكار أى تفرقة حقيقية بين الماهية والوجود، وعن طريق نظريته فى التفرد التى تتضمن رفض الواقعية) يمكن النظر إليها فى ذاتها على أنها المبشر بالاتجاهات البسيطة والمذهب التصورى فى القرن الرابع عشر، وبالطبع ليس ذلك سوى جانب واحد من فلسفته، وهو ليس أهم الجوانب وأكثرها تميزاً وإنما هو الجانب الواقعى إلى حد ما ولقد انتقد وليم أوكام فكر هنرى الجينتى لجوانب أخرى فيه، لكن ذلك لا يعنى أن فكر هنرى لم يكن له تأثير فى الحركة التى كان وليم أوكام الشخصية الرئيسية فيها. ولقد سمى هنرى بالشخصية الوسيطة فقد كان وسطاً بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر ومن الصعب إنكار ذلك. لكن قبل أن يظهر مذهب "أوكام" كان دانزسكوت- الذى كثيراً ما انتقد هنرى- كما انتقد هنرى "جيل أف روما" يحاول تطوير وتبرير مركب من الأوغسطينية والأرسطية. وهكذا نراه يحاول رغم إشكالاته مع هنرى الجينتى- أن ينجز على نحو مقنع- ما لم يستطيع هنرى إتمامه بكفاءة مقنعة.

الفصل الخامس والأربعون

دانز سكوت- (١)

حياته- أعمال- روح فلسفة سكوت

١ - جون دانزسكوت الأستاذ الدقيق Doctor subtilis ولد في اسكتلندا، في مكستون.. Maxton بمقاطعة روكسبورج.. Roburg أما اسم عائلته دانز Duns فهو مأخوذ في الأصل من مكان في مقاطعة بيرويك.. Berwick أما أنه اسكتلندي فهي مسألة تؤخذ الآن على سبيل اليقين وليس ببساطة من واقعة أنه في عصره لم يكن الاسكتلنديون والإيرلنديون يسمون بلا تميز "اسكوتي Scoti" بل أيضا قد تمت البرهنة عن طريق اكتشاف سلسلة من الوقائع يصعب القول بأن سلطتها موضع شك لكن إذا كانت المقاطعة التي ولد فيها مؤكده فإن تاريخ ميلاده ليس مؤكدًا على هذا النحو.. فرغم أنه يحتمل أن يكون قد ولد في عام١٢٦٥ أو ١٢٦٦ وأنه دخل في سلك رهبنة الفرنسيسكان الصغرى عام ١٢٧٨، وحصل على الرداء عام١٢٨٠ ورسم قسيسًا عام ١٢٩١ فإن التاريخ التقليدي لوفاته هو الثامن من نوفمبر عام ١٣٠٨ . إذ مات في كولونيا، ودفن في كنيسة الفرنسيسكان في هذه المدينة.

أما تواريخ الحياة الأكاديمية لسكوت فليست مؤكدة على الإطلاق، بل يبدو أنه درس في باريس على يد "جونسالوفس" الأسباني من سنة ١٢٩٣ إلى سنة ١٢٩٦ بعد إقامة قصيرة في أكسفورد. وإذن- وفقا للنظرة التقليدية لسكوت فقد ذهب إلى أكسفورد حيث عكف هناك على شرح "كتاب الأحكام" ثم أصدر كتاب "شرح أكسفورد

على الأحكام" أما واقعة أنه فى الكتاب الرابع من هذا "الشرح" اقتبس سكوت قائمة منشورات بندكت الحادى عشر فى ٣١ يناير عام ١٣٠٤[١] ليس حجة مؤكدة ضد النظرية التقليدية كما نقحها يقينا دانزسكوت، وكتب إضافات أخيرة للكتاب[٢]، وفى عام ١٣٠٢ عاد "سكوت" إلى باريس وقام بشرح على "كتاب الأحكام" لكنه فى عام ١٣٠٣ طُرد من باريس لأنه ساعد حزب البابا ضد "فليب الجميل" ملك فرنسا أما أين قضى المنفى فهذه مسألة غير واضحة، فقد يكون قضاها فى كولونيا أو بولونيا أو أكسفورد فذلك كله أمر وارد.. وعلى أية حال فقد علم فى أكسفورد فى العام الأكاديمى ١٣٠٣/ ١٣٠٤ ثم عاد إلى باريس عام ١٣٠٤ ونال درجة الدكتوراه فى اللاهوت فى عام ١٣٠٥ ومن الممكن أن يكون قد عاد إلى أكسفورد مرة أخرى لفترة قصيرة لكن من المؤكد أنه كان فى باريس وانشغل فى شرح "كتاب الأحكام"، عندما أرسل إلى كولونيا فى صيف عام ١٣٠٧ وفى كولونيا لخص ما قام به فى التدريس. لكن فى عام ١٣٠٨ توفى كما سبق أن ذكرنا، وكان قد بلغ من العمر اثنين وأربعين أو ثلاث وأربعين سنة.

٢ - والشك فيما يتعلق بالمسار الدقيق لحياة دانزسكوت أمر يؤسف له، لكن أكثر مما يؤسف له الريبة حول الطابع الأصيل لبعض الكتب المنسوبة إليه فى طبعة لوك وادنج Luke wadding ومن حسن الحظ أن الشرحين العظيمين لكتاب الأحكام ليسا موضع شك. رغم أنه لا كتابه "المحاضرات الأكسفوردية" ولا كتاب "المذكرات الباريسية"- فى صورتهما التقليدية يمكن نسبتها إليه فكتاب "المحاضرات الأكسفوردية" وفى نصه الأصلى كما تركه دانزسكوت (الترتيب الذى لم يعثر على مخطوطته حتى الآن)- قد أضافه تلاميذه- لتكملة عمل الأستاذ بالقيام بعرض كامل لفكره، رغم أنه فى بعض الحالات حاول النساخ أن يدونوا الإضافات التى أضيفت

---

(١) بابا روما من ١٣٠٣ إلى ١٣٠٤ ورغم الفترة القصيرة التى تولى فيها كرسى البابوية فقد كانت مليئة بالمشاكل التى ورثها عن أسلافه لاسيما صراع بونيفاس الثامن مع فليب الجميل أو المنصف مع ملك فرنسا (المترجم).

(٢) يقال إن "سكوت" علَّم فى كيمبردج أيضا قبل- أوبعد- ما علَّم فى أكسفورد (المؤلف).

وموقف مماثل يعرض نفسه بخصوص "المذكرات الباريسية" طالما أنه فى حالتها أيضا كانت هناك الرغبة فى تقديم شرح كامل لتعاليم سكوت أدى بتلاميذ الأستاذ إلى أن يجمعوا الشروح الجزئية من مصادر مختلفة وأن القيام بأى محاولة جادة لاكتشاف السلطة المحترمة وثمة الأجزاء المختلفة للموسوية. لقد كانت مهمة اللجنة المشكلة لمراقبة الطبعة النقدية من مؤلفات "دانزسكوت" ليست مهمة سهلة لكن على الرغم من أن شروح أكسفورد وباريس تمثل فكر سكوت بطريقة أساسية فليست هناك صورة نهائية مأمونة يمكن تقديمها لهذا الفكر إلى أن تظهر الطبعة النقدية للشروح أو بصورة أخص إلى أن تنشر المؤلفات الأصلية متخلصة من أى زيادة.

والطابع الأصلى لكتاب "المبادئ الأولى" ليست موضع شك رغم أن الحجج التى قدمها الأب "سيجانوثو" لكى يبين أنها آخر أعمال "سكوت" وأنها مكتوبة فى كولونيا، لا يبدو أنها حاسمة، وكتاب "مسائل المناظرات" بدورها أصلية[1] وقل مثل ذلك فى المحاضرات الست والأربعين (ولا تذكر طبعة وادنج سوى أربعين فحسب. لكن C.Balic اكتشف ستًا أخر) والكتب التسع الأولى من "مسائل دقيقة حول كتاب ميتافيزيقا أرسطو، وكذلك بالنسبة لكتاب "النفس De Aima لأرسطو، السؤال عن أصالته كان موضع جدل ونقاش، فقد أكد بكستر أنها أصيلة، فى حين أن "لونجبرية" حاول أن يبيّن أنها غير أصيلة رغم أن "فليج" أعلن أن حججه غير كافية لكنها قبلت على نطاق واسع على أنها أصيلة حتى من "لونجبرية" ومن ناحية أخرى فعلى حين أن كتاب "المبادئ الأولى للأشياء" هو بدوره غير أصيل فمن المحتمل أن يكون منتحلاً فى جانب منه على الأقل؛ أو مأخوذًا عن كتاب "مسائل المناظرات" لجود فردى أدف فونتيتز. ومن الكتب المنحولة أيضا كتاب "نصوص ميتافيزيقية (ربما المنسوب إلى أنطوان أندرية) وكتاب "نتائج ميتافيزيقية" وشروح على كتابى أرسطو "الطبيعيات" و "الآثار العلوية".

ومن الواضح أن مسألة تحديد، عن يقين ما الكتب الأصيلة وما هى الكتب غير الأصيلة لدانزسكوت- مسألة مهمة، فنظريات سكوت التى ظهرت فى كتاب المبادئ

(1) P.Glorieux: La Littrature Quodlivtique Ti2 (Bibliotheque Thomiste, 21).

الأولى للأشياء" على سبيل المثال، لا تظهر فى الكتب التى من المؤكد أنها أصيلة فإذا كان على المرء أن يقبل أصالة كتاب المبادئ الأولى للأشياء" (على نحو ما ذكرنا بالفعل وهو الآن مرفوض) فعلى المرء أن يزعم أن دانزسكوت علم أولاً نظرية ثم تخلى عنها بعد ذلك، طالما أنه سيكون من الواضح أن من المؤكد أن نزعم أن فكره يتضمن الكثير من التناقضات وإذا ما أكدنا تغيراً فى الرأى فى نظريات صغيرة نسبيا عندما لا يحدث أى تغير فعلى، ربما لا يكون خطأ ذا شأن كبير حتى إذا ما نتج عن شرح غير دقيق لتطور نظريات "سكوت" إلا أن مسألة الأصالة وغير الأصالة تكون ذات أهمية كبرى عندما تتعلق المسألة بالنظريات وفى كتابنا هذا يقرر المؤلف أنه لا يمكن البرهنة على أنه لا يوجد سوى مبدأ واحد معلق أو أن الله لا متناه أو أنه عقل، وما إلى ذلك.. ومن الواضح أن أمثال هذه العبارات تبدو للوهلة الأولى فى تناقض واضح مع بعض تعاليم "سكوت" كما عرضها فى مؤلفات من المؤكد أنها أصيلة وإذا كان على المرء أن يقبل النظريات على أنها أصيلة، فإن عليه أما أن يزعم أنه اندهش لانقلاب مفاجئ فى الرأى Volte- Face من جانب سكوت أو أن يقوم بمهمة صعبة فى التفسير والمصالحة.

وأول هجوم على أصالة النظريات هو ذلك الذى جاد به الأب دى بيسلى فى عام ١٩١٨ ثم تابع الهجوم "الأب لونجبرية" ولقد ذهب الأخير إلى أنه لا يوجد مخطوطة قد اكتشفت حتى الآن تنسب العمل صراحة إلى "سكوت" أما أن التعاليم الموجودة فى العمل تناقض مع تعاليم أخرى موجودة فى كتب موقوق نسبتها إلى سكوت- فذلك أمر مؤكد، وأن "أوكام" وتدماس السوتونى" اللذين هجاما اللاهوت الطبيعى عند سكوت لم يقتبسا الكتاب على أنه كتابه، وأن كتاب "النظريات" كتاب أسمى فى طابعه، ولابد أن ينسب إلى مدرسة أوكام، وأن "يوحنا القارئ" الذى عرف سكوت، اقتبس من كتبه الأصلية عندما كان متعامل مع مسألة وجود الله وما إذا كان يمكن البرهنة عليه أم لا بواسطة نور العقل الطبيعى، لكنه لم يذكر كتاب النظريات وهذه الحجج تبدو مقنعة وهى مقبولة بصفة عامة كحل للمشكلة إلى أن أظهر "الأب بالبك" حججاً أخرى يعارض بها وجهة نظر "لونجبرية" ولا شىء من حجج "لونجبرية"- فى الجانب الأكبر منها- يقوم

على أساس شاهد داخلى، وحاول "بالبك" أن يبيّن أنه ليست الحجج المستمدة من شاهد داخلى فحسب غير مقنعة بل أيضا أن هناك حججا جيدة مستمدة من شهادة خارجية للبرهنة على أن كتاب "النظريات" هو بالفعل أحد كتب "دانزسكوت" وهكذا نجد من الواضح أن هناك أربع نسخ تنسب بصراحة إلى أعمال "سكوت" فى حين أن الفصل الرابع من كتاب "المبادئ الأولى" ففيه بعض عبارات أضافها "وادنج" مادامت توجد فى بعض النسخ فى حين أن كتاب "النظريات" يقدم على أنه عمل من أعمال "سكوت" بواسطة آخرين من أمثال "جون كانونيكوس" أحد أتباع "سكوت" فى القرن الرابع عشر؛ ولقد حاول "بودرى" أن يبين أنه حتى إذا ما كانت بعض النظريات التى يتضمنها كتاب "النظريات" تعارض روح المذهب الأسمى. فإن النظريات الأساسية فى الكتاب ليست من أصل أوكامى، ولقد حاول "جلسون" (فى كتابه "محفوظات تاريخ المذاهب والأدب فى العصر الوسيط ١٩٣٧-١٩٣٨) أن يبرهن على أن "النظريات" الست عشرة الأول (مفترضا أن الكتاب من تأليف سكوت بالفعل) كفيلسوف يبين ما الذى يستطيع العقل البشرى بلا مساعدة أن ينجزه. فى حين أنه فى كتاب المذكرات الأكسفوردية وهو مؤلف لاهوتى- يبين لنا ما الذى يمكن إنجازه عن طريق الميتافزيقا التى يساعدها اللاهوت. وحتى إذا ما كانت النتائج التى نصل إليها فى "النظريات" تبدو قريبة من نظريات "أوكام" فإن الروح مختلفة، طالما أن سكوت يعتقد أن اللاهوت يمكن أن يقدم أدلة ميتافيزيقية وبرهانية على وجود الله وصفاته فى حين أن أوكام ينكر ذلك ويلجأ إلى الإيمان وحده. وفى الطبعة الأخيرة من كتابه "الفلسفة فى العصر الوسيط" عام ١٩٤٤ يترك جلسون السؤال عن أصالة "النظريات" وعدم أصالتها قائما، ولكن يؤكد إذا كان كتاب "النظريات" مؤلفا لدانزسكوت، فليس ثمة مشكلة فى مصالحة النظرية التى يتضمنها مع النظرية الموجودة فى المذكرات الأكسفوردية" فالفيلسوف الخالص يتعامل مع الوجود بمعنى كلى ولا يمكن أن يتجاوز المحرك الأول الذى هو الأول فى سلسلة العلل، لكنه رغم ذلك موجود فى السلسلة أنه لا يستطيع أن يصل إلى تصور الله الذى يمكن بلوغه بواسطة الفيلسوف الذى هو لاهوتى كذلك.

وأنا أشك فى مشروعية معارضة جلسون، ففى شروح أو مذكرات أكسفورد، يقرر سكوت أن عددًا كبيرًا من صفات الله الجوهرية، يمكن معرفتها عن طريق

الميتافيزيقى[١] وهو يؤكد فى الشروح أن الإنسان يستطيع الوصول إلى المعرفة الطبيعية بالله، على الرغم من أنه لا يستطيع أن يصل من الطبيعة الخالصة إلى معرفة حقائق مثل حقيقة التثليث[٢] ويبدو لى أنه من الصعب أن تفترض أنه عندما قال سكوت إن الإنسان يستطيع أن يصل إلى معرفة الحقائق عن الله عن طريق الطبيعة الخالصة، فإنه كان يفكر فى الرجل الميتافيزيقى الذى هو اللاهوتى أيضا كما أننى لا أدرى إن "سكوت" يعنى أن يحصر معرفة الفيلسوف الخالص بالله على معرفته به كمحرك أول فهو يقول بوضوح أن الميتافيزيقى يستطيع أن يسير أبعد من الطبيعة[٣] وفضلا عن ذلك يبدو لى أنه من الأمور البالغة الغرابة أن نفترض أن النظريات هى كتاب سكوت، وأنه لابد له أن يبرهن فى المبادئ الأولى على أن الله أو المبدأ الأول هو على سبيل المثال عقل، وأنه ينبغى عليه فى النظريات أن يعلن أن هذه الحقيقة يمكن تصديقها وأن كانت لا يمكن البرهنة عليها ومن المؤكد أنه ضيّق- بطريقة ما- مجال العقل الطبيعى فيما يتعلق بالله، (فلم يعتقد أن الله القادر على كل شيء، قابل للبرهان الدقيق بواسطة العقل الطبيعى). لكن ربما يبدو من الشروح"، ومن "المبادئ الأولى" ومن "مقابلة النصوص"، أن سكوت ينظر بلا شك إلى اللاهوت الطبيعى على أنه ممكن، بغض النظر عن السؤال عما إذا كان الفيلسوف هو أيضا لاهوتى أم لا[٤].

وبالطبع، لو أمكن البرهنة بطريقة حاسمة ببرهان خارجى النظريات هى كتاب أصيل لدانزسكوت؛ فلابد للمرء هذه الحالة أن يلجأ إلى بعض النظريات مثل نظرية "جلسون" لكى يفسر التناقض الظاهر الصارخ بين النظريات والكتب الأخرى "لسكوت"

---

(1) OX. Prol. 4. No. 32.

(2) Ibid. 1,3. Rep. T.3. Prol.3. Nos. 1-4.

(3) Rep. Prol. 3.I.

(٤) لقد حاول مينجز Minges بعد أن قبل النظريات أن يبيّن أن سكوت فى هذا الكتاب فهم البراهين بالمعنى الأرسطى الدقيق على أنه برهان يأتى من العلة، وإذا ما أمكن البرهنة على ذلك فلن يكون هناك بالطبع تناقض بين النظريات وأعمال سكوت المؤكد نسبتها إليه غير أن لونجيزية يذهب إلى معارضة هذا التفسير لمعنى المؤلف. قارن مينجز المجلد الثانى ص٢٩-٣٠ وأيضا "لونجبرية" ص١٠٩ (قارن قائمة المراجع).

لكن على حين أنه يبدو لى أنه لمصالحة بعيدة جدا أن نقترح أنه لا يوجد هناك تناقض، وأنا أقترح أنه خلال عرضى للاهوت الطبيعى عند سكوت بغض النظر عن "النظريات" لكن بينما نغض النظر عن "النظريات" فإننى أوافق كما ذكرتُ توًا أنه فى حالة المؤلفات الأصلية المبرهن عليها باقتناع فإن المرء سيكون مضطرًا لأن يقول إنه فى هذا العمل لسكوت، فإنه سيكون لديه قوة الفيلسوف الطبيعى فيما يتعلق بالوصول إلى المعرفة الطبيعية لله. لكنى أقصد أنه إلى أن تتم البرهنة على أصالة كتاب النظريات، فإنه لن يكون هناك مبرر مقنع أو ملزم لتأكيد أن الفيلسوف الميتافيزيقى صاحب المؤلفات الأصلية المؤكدة، هو بالضرورة ميتافيزيقى لديه خلفية الإيمان، ومن ثم فسوف أعامل "النظريات" لأعراض عملية على أنها غير أصيلة (أو منحولة) دون أن أتظاهر بجسم المشكلة أو أن أضيف أى مبررات أبعد أكثر من تلك التى زعمها كتاب آخرون رفض الكتاب بوصفه منحولا.

مشكلة كتاب "النظريات" تمت مناقشتها فى شىء من التفصيل، لكى أبين الصعوبة الموجودة فى تفسير ذهن سكوت بدقة حتى إذا ما أكد المرء أن أفكار النظريات و"المذكرات الأكسفوردية" ليس بينها تباين بل يمكن التوفيق بينها. وهو التوفيق الذى ينتج من صورة فلسفة سكوت التى يصعب أن تكون موجودة عند من يلتقى لأول مرة بالمذكرات الأكسفوردية، وحتى لو كانت أصالة النظريات لم تتم البرهنة عليها، وحتى ولو بدت من الأفضل رفضها، فمناسبة العرض ليست بالتأكيد معيار الأصالة أو عدم الأصالة، ولا يمكن للمرء فى ضوء المحاولات الحديثة أن يقوم برد الاعتبار للعمل أن تستبعد إمكان أنه يوما ما فى المستقبل أن يظهر أنه عمل أصيل بالتأكيد رغم أن الشهادة الداخلية توجز بالعكس.

٢ – لقد قدمت تأويلات شامة مختلفة لفلسفة سكوت، ورتبت من تأويل سكوت كفيلسوف ثورى، وعلى أنه بشير مباشر لوليم أوكام ومارتن لوثر إلى محاولة التخفيف من الاختلافات الحادة بين مذهب سكوت والتوماوية وتأويل سكوت على أنه متابع لأعمال القديس توما. والتأويل الأول وهو خاص بـ "لندرى" يمكن رفضه، على الأقل فى

صورته المتطرفة، بوصفه مبالغة لا تقوم على أسس مقنعة، على حين أنه من ناحية أخرى من المستحيل إنكار أن مذهب سكوت يختلف عن المذهب التوماوى لكن أيمكن النظر إلى "سكوت" على أنه متابع للتراث الفرنسيسكانى وهو الذى تبنى فى الوقت ذاته قدراً كبيراً من أرسطو ومن السابقين عليه فى العصر الوسيط من غير الفرنسيسكان؟ أم أنه ينبغى النظر إليه على أنه مفكر حمل التراث الأرسطى والتراث التوماوى لكنه فى الوقت نفسه صحح القديس توما على ضوء ما رأى هو نفسه أنه الحقيقة، أو أنه ببساطة ينظر إليه على أنه مفكر مستقل اعتمد فى الوقت نفسه كما يفعل جميع الفلاسفة على المفكرين السابقين عليه، بخصوص المشكلات المثارة والتى تمت مناقشتها؟ وليس هذا السؤال من الأسئلة التى يسهل الإجابة عنها، ولابد من تأجيل أى إجابة عنها إلى أن يتم نشر الطبعة النقدية لمؤلفات "دانزسكوت" لكن سوف يبدو أن هناك قدراً من الحقيقة فى كل اقتراح من الاقتراحات السابقة. فقد كان سكوت فى الواقع دكتور فرنسيسكانى، وحتى لو أنه رفض عدداً من النظريات التى يأخذ بها عدد من المفكرين الفرنسيسكان السابقين بصفة عامة، فمن المؤكد أنه كان ينظر إلى نفسه أن كان يؤمن بتراث الفرنسيسكان، ومن ناحية أخرى فعلى الرغم من أنه من المؤكد أنه انتقد آراء القديس توما فى موضوعات هامة، فإنه يمكن أن ينظر إليه عادة على أنه استمرار للمركب الذى كرس القديس توما نفسه له. وأخيراً من المؤكد أن دانزسكوت كان مفكراً مستقلاً لكنه فى الوقت نفسه بنى على أسس وقواعد موجودة بالفعل، لكن على الرغم من أن مذهب سكوت لم يكن يتضمن انسلاخاً تاماً مع الماضى، فمن المعقول فحسب أن تشدد على جوانبه الأصيلة المستقلة نسبياً، ومن ثم نلفت النظر إلى الاختلاف بين مذهب سكوت والمذاهب الأخرى.

الواقع أن فكر سكوت كان يحمل فى بعض جوانبه تراث أوغسطين-فرنسيسكانى، وفى نظريته عن تفوق الإرادة على العقل، على سبيل المثال، وأيضا فى موافقته على كثرة الصور، وفى استعماله لحجة القديس أنسلم على وجود الله. وفضلا عن ذلك فقد بينا أن سكوت لم يبتكر "تمييز الصورة عن الشئ" وإنما هى فكرة استخدمها بعض المفكرين الفرنسيسكان السابقين. وعلى ذلك فقد كان لسكوت طابعاً

خاصاً، كما أنه يؤكد على العناصر التى أخذها من التراث، وهكذا نجد أنه فى دراسته للعلاقة بين الإرادة والعقل يؤكد الحرية أكثر من الحب رغم أنه يتمسك حقا بسمو الحب وتفوقه على المعرفة، وهو تفوق وثيق الصلة بنظريته القائلة بأن المبدأ العملى السامى هو أنه ينبغى أن نحب الله أكثر من أى شىء آخر. ومن ناحية أخرى على الرغم من أنه استفاد من برهان القديس أنسلم. المسمى "بالدليل الأنطولوجى على وجود الله" فإنه لم يقبله كبرهان حاسم على وجود الله لكنه يؤكد لا فقط أنه لابد من "تكوينه" قبل أن يكون من الممكن استخدامه بنجاح، بل أيضا حتى عندئذ فإنه ليس دليلاً قاطعًا على وجود الله ما دامت البراهين القاطعة على وجود الله لابد أن تكون بعدية.

غير أن سكوت يواصل- من بعض الجوانب- التراث الأوغسطينى الفرنسيسكانى، وهو فى بعض الجوانب الأخرى يبتعد عن هذا التراث. وليس من الواضح تماما ما إذا كان علم- أم لا- التصور الهيولانى للملائكة إلا أنه يرفض صراحة نظرية "العلل البذرية" على أنها غير ضرورية، والإشراق الخاص بالعقل البشرى، فى حين أنه لم ير أى تناقض- كما فعل القديس بونافنتيرا- فى فكرة الخلق من القدم (أو منذ الأزل) ومع ذلك فقد تحدث بتردد أكثر فى هذا الموضوع. لقد نفذ الأثر الأوغسطينى إذن فى مذهب سكوت أكثر من نفاذه فى مذهب القديس بونافنتيرا، ولابد للمرء أن يذكر بصفة خاصة أثر ابن سينا، فمثلاً يصر "سكوت" على أن موضوع المفكر الميتافيزيقى هو الوجود بما هو وجود. وهو فى إصراره على هذه النقطة، مثلما فى معالجته لمشكلة الله، يبدو أنه كان متأثرًا بالفيلسوف الإسلامى الذى لا يتردد اسمه كثيرا فى مؤلفات "سكوت" صحيح أن أرسطو نفسه كان قد أعلن أن الميتافيزيقا أو بالأحرى الفلسفة الأولى هى علم الوجود بما هو وجود. غير أن الميتافيزيقا الأرسطية تركزت فى التطبيق حول نظرية العلل الأربع، على حين أن سكوت يعالج باستفاضة فكرة الوجود وطبيعته ويبدو أن الدافع هنا مستمد- على نحو جزئى- من ابن سينا فمناقشة "سكوت" للكليات ليست أيضا بلا دين لابن سينا.

ومع ذلك فحتى لو أن "سكوت" كان مدينا بالشىء الكثير لأرسطو وشراحه أكثر من القديس "بونافنيرا" وحتى لو أنه لجأ إلى سلطة أرسطو لتدعمه فى هذه النظرية

أو تلك فقد كان أبعد ما يكون عن أن يكون مجرد تابع لأرسطو الذى لم يتردد فى نقده؛ لكن بغض النظر عن القطع الفردية فى النقد فإن الإلهام الفلسفى لسكوت، إن صحّ التعبير، يختلف عن إلهام أرسطو، فتصور الله- فى رأيه- على أنه المحرك الأول هو تصور ناقص تماما، لأنه لا يتجاوز العالم المادى الفزيقى ليبلغ المتعالى، الوجود اللامتناهى الذى تعتمد عليه أساسًا جميع الموجودات المتناهية. ومن ناحية أخرى ينتج من النظرية الأخلاقية عند سكوت أن الأخلاق الأرسطية لابد أن تكون غير كافية مثل فكرة الإلزام، معتمدة على الإرادة الإلهية لا تظهر هناك. وربما قبل بالطبع، أن أى فيلسوف مسيحى، لأبد أن يجد أرسطو معيبًا فى مثل هذه المسائل، وأن القديس توما الأكوينى من ناحية كان مضطرًا لإكمال أرسطو بأوغسطين غير أن المهم هو أن سكوت لم يخرج من هذا الطريق "لتفسير" أرسطو أو للتوفيق بين آرائه واعتبره هو نفسه الحقيقة، إلى الحد الذى جعل الفلسفة الأخلاقية بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة فى مذهب سكوت اعتمادها على المذهب الأرسطى أو اقتباسها منه أبعد ما يكون عن أن يكون واضحًا.

ولقد تمَّ تصوير موقف سكوت من القديس توما فى سنوات قريبة فى ضوء مختلف عن ذلك الضوء الذى كان يصور فيه السابق أحيانا: لقد كان هناك ميل، ولم يكن غير طبيعى، من التقليل من اختلافاته عن التوماوية. ولقد سبق أن أشرنا مثلا إلى أنه كان فى مجادلاته يضع فى ذهنه مفكرين آخرين. من أمثال هنرى الجينتى وهذا صحيح تماما بالطبع، لكن تبقى الواقعة من حيث أنه كثيرًا ما ينتقد المواقف التوماوية عارضا حجج القديس توما ثم يدحضها لكن مهما كان الحق أو الظلم فى هذا النقد الجزئى أو ذاك فمن المؤكد أن سكوت لم يكن ينقد من أجل النقد ولو أنه أصرَّ مثلا على حدس عقلى ما بصدد الموضوع الفردى وإذا ما شدد على حقيقة "الطبقة المشتركة" دون الوقوع فى مبالغة واقعية فلاسفة العصور الوسطى المبكرة. وهو يفعل ذلك لا لكى يختلف ببساطة عن القديس توما وإنما لكى يحافظ كما يعتقد على موضوعية المعرفة. وقل مثل ذلك إذا ما أصرَّ على الطابع المتواطئ لمفهوم الوجود، فإنه يفعل ذلك لأنه يعتبر مذهبه الخاص ضرورى ضرورة مطلقة، إذا ما أردنا تجنب مذهب اللا أدرية

أعنى إذا ما أردنا المحافظة على الطابع الموضوعى للاهوت الطبيعى، وإذا ما استفاد من توسيع فكرة: "التمييز الصورى من جهة الشئ" فليس ذلك لكى يكشف عن دقة أو براعة رغم أن من المؤكد أنه كان بارعا وأحيانًا، مفكرًا مصعدًا وجدليًا معوجًا. لكن لأنه اعتبر أن مثل هذا الاستخدام تحكمه ضرورة الوقائع وضرورة الإشارة الموضوعية لمفاهيمنا وإلى هذا الحد فإن "سكوت" يمكن أن يُنظر إليه غلى أنه من خلفاء القديس توما وأنه استمرار للتوماوية ولابد للمرء أن يعترف إنْ حاول تصحيح ما رأى أن هناك- سواء حقا أم خطأ- نقائص خطيرة واتجاهات خطيرة فى الفلسفة التوماوية.

ومن المستحسن أن نضع فى ذهننا اهتمام سكوت بالمحافظة على موضوعية المعرفة البشرية وعلى اللاهوت الطبيعى بصفة خاصة، طالما أن تحقيق هذا الاهتمام يعمل كموازنة للميل للنظر إليه كناقد هدام على نحو سائد. صحيح أن سكوت كان فى بعض الأحيان متشددًا فى فكرته عما يشكل البرهان وهو لا يسمح بأن تكون البراهين المقدمة لخلود النفس، مثلاً حاسمة وقاطعة، غير أن فلسفته كلها تظل واحدة من أعظم المركبات فى العصور الوسطى وهى جهود للفكر البنائى الإيجابى وفضلا عن ذلك فقد كان لها الهام دينى، على نحو ما يرى المرء فى التوسلات إلى الله التى تظهر فى بعض الأحيان فى كتاباته والتى لا يستطيع المرء ببساطة أن يرفضها على أنها اصطلاحات أدبية.

وعلى الرغم من ذلك إذا ما نظر المرء إلى مذهب سكوت كما هو فى وضعه فى نظر الفكر الوسيط، فسوف يكون من العبث أن ننكر أنه ساعد فى الواقع على إثارة الحركة النقدية فى القرن الرابع عشر. وعندما يؤكد سكوت أن هناك صفات إلهية معينة لا يمكن البرهنة عليها بواسطة العقل الطبيعى، وعندما ينكر الطابع البرهانى للحجج المقدمة على خلود النفس البشرية، فإنه لم يكن يقصد هدم الفلسفة الإيجابية. لكن إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر تاريخية خالصة فمن الواضح أن نقده مهدً الطريق لكثير من النقد الراديكالى عند "أوكام" أما القول بأن الأخير كان ينظر إلى سكوت نظرة عداء فذلك لا صلة له بالنقطة التى نتحدث عنها. وبالمثل فعلى الرغم من أنه ليس

صحيحا تماما أن سكوت جعل القانون الأخلاقى بأسره يعتمد على الاختيار التعسفى للإرادة الإلهية فمن الصعب إنكار أن مذهب الإرادة في فلسفته يساعد فى تمهيد الطريق لمذهب الثقة عند أوكام فمثلا نظريته فى الإلزام الخلقى، وتأكيده أن المدركات الثانوية للوصايا العشر لا تنمتى إلى القانون الطبيعى بالمعنى الدقيق - يخضع للتقسيم الإلهي فى حالات خاصة، وأنا لا أذهب إلى أن مذهب أوكام هو الابن الشرعى لمذهب سكوت بل ببساطة أنه بعد بلوغ مركب العصر الوسيط السامى للمذهب التوماوى فإن عمل العقل النقدى أو الوظيفة النقدية للفلسفة كان يمكن فقط توقعها وأن استخدام سكوت الدقيق والمتواضع للنقد مهًد الطريق فى الواقع للنقد الراديكالى الهدام الذى اتسم بسمة المذهب الأوكامى. والحكم التاريخي من هذا القبيل لا يعنى بالضرورة أن نقد سكوت ليس له ما يبرره وأن النقد الراديكالى للمفكرين المتأخرين ليس له ما يبرره: تلك مسألة يقررها الفيلسوف وليس المؤرخ. ولو ثبت أن كتاب "النظريات" لا ينتمى أصلا إلى سكوت فإن ذلك لن يفيد إلا فى تأكيد الجانب النقدى لمذهب دانزسكوت.

خلاصة القول إذن إن فلسفة سكوت تنظر إلى الوراء كما تنظر إلى الأمام. وهو ينتمى إلى القرن الثالث عشر كمذهب إيجابى بناء وهو القرن الذى شهد فلسفات القديس بونافنتيرا وقبل كل شىء مذهب القديس توما وهى فلسفات ارتبطت فى جوانبها النقدية وعناصرها الإرادية رغم أن العناصر الأخيرة كانت مع التراث الأوغسطينى الفرنسيسكانى وهى تتطلع إلى الأمام إلى القرن الرابع عشر انتصاراً للمهارة الجدلية بالفكر الصبور الحريص فلسفة سكوت هى عمل إنسان كان رغم أنه تشبع بالتراث والقوة أصيلا وقوياً، رجلاً ينتمى بحق إلى نهاية عصر "الفلسفة الدجماطيقية" لكنه فى الوقت نفسه يبشر بحركة جديدة.

الفصل السادس والأربعون

سكوت- (٢)

المعرفة

الموضوع الأول للعقل البشرى- لماذا يعتمد العقل على الخيال- عجز النفس عن حدس نفسها فى هذه الحياة- الإدراك العقلى للشىء الفردى- هل اللاهوت علم..؟ معرفتنا تقوم على التجربة الحسية- ليس ثمة إشراق خاص مطلوب للنشاط العقلى- المعرفة الحدسية والمجردة- الحدس.

١ - الموضوع الطبيعى الأول للعقل هو الوجود بما هو وجود الذى ينتج منه أن كل شىء مفهوم يندرج فى مجال العقل[1] ويقدم سكوت برهانا- من بين براهين أخرى- أخذه من ابن سينا يقول إنه إذا لم يكن الوجود هو الموضوع الأول للعقل فإن الوجود يمكن أن يوصف أو يفسر بلغة شئ مطلق أكثر، الذى هو مستحيل لكن إذا كان الوجود ما هو وجود هو الموضوع الطبيعى للعقل، إذا ما أخذ الوجود على أنه يشمل كل موضوع مفهوم، ألا ينتج من ذلك أن الوجود اللامتناهى الذى هو الله موضوع طبيعى للعقل البشرى؟ بمعنى أن الجواب لابد أن يكون إيجابيًا، طالمًا أن الوجود يشمل الوجود اللامتناهى والوجود المتناهى لكن لا ينتج من ذلك أن لدى الإنسان معرفة طبيعية مباشرة بالله ما دام عقل الإنسان فى حالته الراهنة متجه مباشرة إلى الأشياء الحسية غير أن دانزسكوت يقول إذا كنا نتحدث عن الموضوع الأول للعقل فمن المعقول فقط أن نحدد موضوعه الأول على أنه الموضوع الأول للعقل بما هو كذلك وليس هو

(1) OX. Prol. 4.1.

الموضوع الأول للعقل فى هذه الحالة الخاصة أو تلك. فنحن لا نقول مثلاً، أن الموضوع الأول للرؤية هو ذلك الذى تستطيع العين رؤيته فى ضوء الشمعة لكنا نحدد موضوعه الأول أنه ذلك الذى يكون موضوعه ببساطة على أنه قوة أو قدرة(١) ومن ثم فحتى إذا ما كان الإنسان فى حالته الراهنة (إنسان جوال) يصل أولا وقبل كل شىء إلى معرفة المخلوقات، فإن ذلك لا يعنى أن الموضوع الأول المقنع لعقله ليس هو الوجود بما هو وجود وربما أضفنا أن هذه النظرية لا تعنى أن للعقل البشرى قوة معرفية طبيعية لمعرفة الماهية الإلهية فى ذاتها أو أشخاص الثالوث طالما أن التصور العام للوجود لا يشمل هذه الماهية الجزئية بوصفها جزئية، فى حين أن المخلوقات ليست محاكاة تامة لله وأنها تكشف الماهية الإلهية كما هى فى ذاتها(٢) الماهية الإلهية بما هى كذلك تتحرك على نحو طبيعى هى الموضوع الطبيعى للعقل الإلهي فقط ويمكن معرفتها بواسطة العقل البشرى فحسب من خلال الاختيار الحر لله ونشاطه الحر وإنما من خلال قوة العقل البشرى الطبيعى.

لكن إذا كان "سكوت" فى تحديده للوجود بما هو وجود بوصفه الموضوع الأول المقنع للعقل البشرى من المؤكد ألا يخلط بين المعرفة الطبيعية ومعرفة ما فوق الطبيعة، ومن المؤكد أنه كان يعنى أنها رفض وجهة نظر القديس توما. أو ما رأى أنه كذلك عن الموضوع الأول للذهن البشرى. ويؤكد القديس توما(٣) أن الموضوع الطبيعى للعقل البشرى هو ماهية الشىء المادى وهى الماهية التى تصبح مفهومة للعقل عندما يتم تجريدها من المادة المتفردة. ومن الطبيعى للعقل الملائكى أن يعرف الطبائع التى لا توجد فى المادة لكن العقل البشرى لا يستطيع أن يفعل ذلك فى حالته الراهنة عندما يتحد بالبدن والاتحاد بالبدن هو الوضع الطبيعى للعقل البشرى، أما الانفصال عن البدن فهو يعنى ما وراء الطبيعة، ومن هنا يذهب القديس توما إلى أنه بمقدار ما يكون

(1) Ibid.

(2) OX. 4,1. 16. C.F. Quodlibet. 14.

(3) S.T. Ia. 12,4.

الموضوع الطبيعى للعقل البشرى هو صورة الشىء المادى وبمقدار ما نعرف هذا النوع من الصورة، بتجريدها من "الخيال" فإن العقل البشرى يعتمد بالضرورة على الخيال، ومن ثم على التجربة الحسية فى معرفته[١]، ويفسر سكوت[٢] القديس توما على أنه يقول إن الجوهر أو الماهية يعرف عن طريق التجريد من الخيال هى الموضوع الأول للعقل البشرى منظوراً لا على أنه الوجود فى حالة معينة، أعنى فى الحياة الحالية، بل فى طبيعته كقوة أو قدرة من نوع معين وهو يرد بأن هذا الرأى ضعيف ولا يمكن الدفاع عنه عند اللاهوتى أعنى عند إنسان يقبل الحياة الأخرى ونظرية السعادة الأبدية فالنفس فى الجنة تعرف الأشياء اللا مادية مباشرة. والآن فإن العقل يظل نفس القوة فى السماء كما هو على الأرض. ومن ثم فهى إذا كانت تعرف الأشياء اللا مادية فى السماء، فإننا لا نستطيع أن نقول إن موضوعها الأول هو ماهية الشىء المادى: موضوعها الأول لو أننا اعتبرنا العقل قوة لابد أن يشمل الأشياء المادية واللامادية معا حتى إذا لم يكن يعرف فى هذه الحياة الأشياء المادية على نحو مباشر واقتصاره فى هذه الحياة على نوع معين من الموضوعات لابد أن يكون ثانويًا وليس أوليًا. وإذا كان الجواب أن العقل فى السماء يرتفع حتى أنه يستطيع أن يعرف الأشياء اللامادية تزيد من قدرة العقل أولا. ولو كان الوضع هو الحالة الأخيرة فسوف ينظر إلى الموضوع الأول للعقل على أنه خارج قوى الطبيعة لا يمكن أن يكون جوهر هذا الشىء المادى على حين أنها لو كانت الأولى هى الحالة أو الوضع فإن العقل عندئذ سيصبح فى السماء قوة أخرى من المؤكد أن القديس توما لم يكن يقصد أنه يعلمه لنا.

ويذهب سكوت أيضا إلى أنه إذا كان رأى القديس توما سليما فسوف يكون علم الميتافيزيقا مستحيلا بالنسبة لعقولنا مادامت الميتافيزيقا هى علم الوجود بما هو وجود. وإذا كان الموضوع الأول للعقل البشرى هو ماهية الشىء المادى فلا يمكن أن يعرف على أنه الوجود بما هو وجود أكثر من أن تستطيع قوة الرؤية أن تمتد أبعد من

---

(1) C.F. Bidi la. 85,l.

(2) OX. I. 3,3,nos, 18.

موضوعها الطبيعى اللون والضوء[١] ولو صحت وجهة النظر التوماوية فإن الميتافزيقا إما أن تكون مستحيلة لو أنها فهمت بمعناها الدقيق، وإما أنها لا تتجاوز الفزيقا وخلاصة القول: "لا يبدو من المناسب أن نحصر العقل، ناظرين إليه على أنه قوة" فى الشىء الحدسى، لدرجة أنه لا يجاوز الحواس أولا من خلال نمط المعرفة" أعنى من خلال موضوعها أيضا.

وما دام سكوت يؤكد أيضا أن هناك فى العقل البشرى رغبة طبيعية فى معرفة "العلة" على نحو متمين، والرغبة الطبيعة لا يمكن أن تكون عبثًا وطالما أنه ينتهى إلى أن الموضوع الأول للعقل لا يمكن أن يكون- من ثم- من الأشياء المادية التى هى نتيجة لعلة غير مادية، وربما بدأ أنه يناقض أقواله. إنه لا يمكن أن يكون لدينا معرفة طبيعية بالماهية الإلهية لكن لابد لنا أن نذكر أنه لا ينكر أن العقل البشرى فى حالته الراهنة محدود أو مقيد فى مجاله، رغم أنه يصر على أن موضوع قوة ما فى حالة معينة ينبغى ألا تختلط مع موضوع القوة منظورا إليها فى ذاتها. وفضلا عن ذلك فهو لم ينظر إلى تحليل الوجود بما هو وجود يمكن أن يؤدى إلى معرفة الماهية الإلهية كما هى فى ذاتها؛ فحتى إذا كان الوجود هو الموضوع الأول والكافى للعقل البشرى فلا ينتج من ذلك أننا نشكل فكرتنا عن الوجود بأية طريقة أخرى غير التجريد وبصفة عامة نستطيع أن نقول إن "سكوت" قبل الوصف الأرسطى للتجريد رغم أنه رأى أن العقلين المنفعل والفعال ليسا قوتين متميزتين وإنما هما وجهان أو وظيفتان لقوة واحدة[٢].

٢ - أما بالنسبة للسبب الذى يجعل العقل البشرى فى وضعه الحالى فى الحياة يعتمد على الخيال، يعلن سكوت أنه يرجع إلى النظام الذى أقامته الحكمة الإلهية، إما كعقاب على الخطيئة الأصلية أو بالنظر إلى العملية المنسجمة لقوانا المختلفة: الحس والخيال يدركان الشئ الفردى أما العقل فهو يدرك الماهية الكلية لذلك الشئ، أو أيضا

(1) OX. I. 3,3,nos, I ff.

(2) De Anima, 13.

على أساس ضعفنا، فإن العقل فى حالته الراهنة- كما يكرر- لا يتحرك على نحو مباشر إلا بواسطة ما يمكن تخيله أو ما يمكن الإحساس به، وقد يكون سبب ذلك عدالة تأديبية أو ربما كانت علة طبيعية، بمقدار ما يكون نظام النور أو انسجامه يتطلبها بمقدار ما يكون موضوع حديثنا هو هذا الوضع الراهن. ومن ثم فإن الطبيعة تعنى فى هذا السياق حالة جزئية أو وضع جزئى، وليس المقصود الطبيعة بطريقة مطلقة: هى النقطة التى يصر عليها "سكوت"[١] وهذا ليس تفسيرًا مقنعًا جدًا أو واضحًا جدًا أو حاسمًا. لكن ما كان "سكوت" واضحًا تماما بشأنه هو أن العقل منظورًا إليه بطريقة مطلقة هو ملكة الوجود بما هو وجود. وهو يرفض بحسم ما يعتبره نظرية توماوية. وسواء أكان سكوت على حق فى تأويله للقديس توما أم لا فذلك شىء آخر فأحيانا يقرر القديس توما بوضوح أن الموضوع الصحيح للعقل هو الوجود[٢].

غير أنه من الصواب أن نقول إن القديس توما يصر على الطابع الطبيعى لضرورة الارتداد إلى الخيال[٣]. ذاهبًا إلى أنه إذا ما كانت هذه الضرورة بسيطة نتيجة الوحدة مع البدن، وليست طبيعته للنفس ذاتها، فسوف ينتج عن ذلك أن وحدة النفس والبدن تتم لصالح البدن، وليس لصالح النفس، طالما أن النفس لابد أن تشوش فى عملياتها الطبيعية من خلال وحدتها مع البدن، ويشدد سكوت على هذا الجانب فى النظرية التوماوية، وينتهى إلى أن التوماوية عاجزة عن الحديث، منطقيًا، لتبرير إمكان علم الميتافيزيقا.

٣ - وجهة نظر سكوت عن الموضوع الأول للعقل البشرى من الطبيعى أن تكون لها أثارها على معالجته على المشكلة المتنازع عليها بخصوص معرفة النفس لذاتها. وبالتالى فإن النفس عند القديس توما الأكوينى فى وضعها الراهن الذى هو الوضع الطبيعى تصل إلى المعرفة بواسطة أفكار مجردة من الأشياء الحسية، ومن ثم ينتهى

(1) C.F. OX. 1,3,3, No. 24,7,3,8 No,13.

(2) As. In. S. T. Ia, 5,2.

(3) S.T. Ia, 89, I.

إلى أن النفس ليس لها معرفة مباشرة بماهيتها الخاصة، وإنما لا تصل إلى معرفة ذاتها إلا بطريق غير مباشر فحسب بأن تنعكس على أفعالها التى بواسطتها تجرد الأفكار وتعرف الأشياء فى هذه الأفكار[1] غير أن "سكوت" أكد أنه رغم أن الروح ينقصها بالفعل حدس مباشر بذاتها فى هذه الحياة، فإنها موضوع طبيعى لتعقل ذاتها ولابد لها فعلاً أن تحدث ذاتها "ما لم يكن هناك عائق"[2] وهو عندئذ يستمر ليقترح علل الإعاقة التى تم ذكرها فعلاً والفرق بين "سكوت" و"القديس توما" يتعلق إذن بتفسير واقعة هى بالأحرى على خلاف الواقعة نفسها ,هما معا يتفقان على أن النفس هى بالفعل بدون حدس مباشر لذاتها فى هذه الحياة لكن على حين أن القديس توما يفسر هذه الواقعة بلغة طبيعة النفس البشرية. ويهاجم وجهة النظر الأفلاطونية عن العلاقة بين النفس والبدن، ويفسرها سكوت ليس بلغة طبيعة التى النفس تنظر إليها على نحو مطلق، بل بلغة العائق، حتى ولو كان يوحى بأن هذا العائق ربما كان يعود إلى الخطيئة ويقتبس من القديس أوغسطين لدعم هذا الاقتراح وينتج موقف القديس توما من هذا التبنى للسيكولوجيا الأرسطية فى حين أن موقف سكوت يمكن أن يرتبط بالتراث الأوغطسينى. ولابد للمرء فى هذه الحالة أن ينظر إلى سكوت لا على أساس أنه مبدع أو مبتكر أو ثورى أو ناقد هدام للتوماوية وإنما هو بالأحرى من أنصار التراث الأوغسطينى الفرنسيسكانى.

٤ - لقد سبق أن رأينا أن سكوت ينظر إلى نظريته بخصوص الموضوع الأول للعقل على أنها جوهرية لدعم الميتافيزيقا وتبريرها. كما أنه أيضا اعتبر نظريته فى الفهم العقلى للشىء الفردى جوهرية لدعم موضوعية المعرفة البشرية، ولا يمكن للعقل عند القديس توما[3] أن يعرف الأشياء المادية الفردية على نحو مباشر طالما أن العقل لا يصل إلى المعرفة إلا عن طريق تجريد الكلى من المادة، مبدأ التفرد لكنه يصرح بأن

(1) C.F. Ibid, Ia, 87, I.

(2) OX. 2,3,8,No.18.

(3) S.T. Ia. 86.

للذهن معرفة غير مباشرة بالأشياء الفردية طالما أنه لا يستطيع فعلا أن يصر الكلى المجرد إلا من خلال "الارتداد إلى الخيال"، فالخيال يلعب دوره باستمرار والموضوع المباشر للمعرفة العقلية هى الكلى.

ولقد رفض سكوت أن يقبل هذه النظرية التوماوية والرفض الحاد للنظرية حيث أعلن زيفها بل حتى هرطقة (على أساس أن الرسل يعتقدون أن الموجود البشرى الفرد الملموس الواضح المرئى هو الله) أتت من كتاب منحول- "فى مبادئ الأشياء"- إلا أن كتب سكوت الصحيحة تجعل موقفه الأخير واضحًا تمامًا، فهو يقبل بصفة عامة الشرح الأرسطى للتجرد، لكنه يصر على أن لدى العقل خلطا للحدس الأول للشىء الفردى. ومبدؤه هو أن القوة العليا تعرف الموضوع بطريقة أكثر اكتمالا من القوة الدنيا، لدرجة أن العقل الذى يتعاون مع الإدراك الحسى، يعرف حدسيًا الشىء المفرد أن تدركه الحواس العقل يعرف القضايا العارضة الحقة، وأسبابها، وأمثال هذه القضايا التى تخص الأشياء الفردية تعرف حدسيًا على أنها موجودة. ومن ثم فعلى الرغم من أن المعرفة العلمية والمجردة، تخص الكليات كما علمنا أرسطو بحق، ولابد لنا أيضا أن نعترف بالمعرفة العقلية للشىء الفردى على أنه موجود[1] وكما سبق أن ذكرنا فالرفض الحاد للموقف التوماوى الذى نسبه لسكوت الأب "بارثينوس مينج" مثلاً[2] يأتى من الكتاب المنحول "فى مبادئ الأشياء" وملاحظات معينة وجدت فى الكتب الصحيحة قد تؤدى بالمرء إلى أن يفترض أن موقف سكوت فى المسألة المعرفة العقلية للشىء الذى يوازى بالضبط موقفه بخصوص حدس النفس لذاتها. فهو يصر على أن الشىء المفرد واضح فى ذاته وأن لدى العقل البشرى على الأقل قدرة ضعيفة على فهمه لكنه وصل إلى حد القول أو أن يقرر صراحة أنه فى حالته الراهنة يعجز عن أن يفعل ذلك، الشئ المفرد شئ واضح فى ذاته بمقدار ما يتعلق هذا الشئ بحدثينا. لكنه إذا كان غير واضح بالنسبة لبعض العقول أو لعقولنا مثلا فإن ذلك لا يرجع إلى عدم قابليته للفهم من جانب الشىء المفرد نفسه[3] ومن ناحية أخرى فليس ضربا من النقص

---

(1) OX. 4,43,3, no. 17.

(2) J. Duns Scoti Doctrina philosophia et theological P.47.

(3) OX. 2,3,6. No. 16.

أن نعرف الشيء المفرد، فإن جوابي هو أن هذا النقص (يأتي) في حالته الراهنة"[١] لكن يبدو أن سكوت يريد أن يقول إنه على حين أننا ليس لدينا معرفة واضحة بالشئ المفرد بوصفه مفرداً– وهو عيب يرجع لا إلى نقص في قابلية الشيء المفرد للفهم، بل إلى نقص في عملياتنا العقلية في هذه الحياة، فنحن على الأقل لدينا حدساً عقليا أوليًا– رغم أنه مشوش– بالشيء المفرد بوصفه موجوداً وهذه وجهة نظر يبدو أنه عبَّر عنها في كتابه "**المناظرات**"[٢] حيث يذهب سكوت إلى أنه إذا ما قبل أن لدينا معرفة عقلية بالكلي وبالتجربة الحسية للفرد. ولا ينبغي أن يفهم ذلك بمعنى أن القوانين متساوية ومنفصلة لدرجة أن العقل لن يعرف المفرد على الإطلاق لكن بمعنى أن القوة لدينا تابعة للقوة العليا، وأنه على الرغم من أن القوة العليا يمكن أن تعمل بطريقة لا تستطيع أن تقوم بها القوة الدنيا، ولا يمكن للضد أن يفترض أنه صحيح من واقعة أن الحس لا يستطيع أن يعرف الكلي، فإنه لا ينتج من ذلك أن العقل لا يستطيع أن يعرف المفرد. ويمكن أن يكون لدى العقل معرفة حدسية بالمفرد على أنه موجود، حتى ولو كانت معرفته للماهية هي معرفة بالكلي.

وإذا ما شئنا أن نقبل كتاب "في النفس" على أنه كتاب أصيل فإن فكر "سكوت" يرقى بعيداً عن الشك فسكوت في هذا الكتاب[٣] يرفض النظرية التوماوية عن معرفتنا للمفرد وكذلك النظرية التوماوية عن مبدأ التفرد الذي ترتكز عليه النظرية الأولى، ويذهب إلى أن الشئ والمفرد هو (أ) مفهوم في ذاته (ب) مفهوم بواسطتنا حتى في حالتنا الراهنة (ج) ليس مفهوما بواسطتنا في حالتنا الراهنة بمقدار ما تكون المعرفة الواضحة هي المعنية، الشئ المفرد مفهوم في ذاته طالما أن ما هو غير مفهوم في ذاته لا يمكن أن يكون مفهوما بواسطة أي عقل، في حين أن من المؤكد أن الشيء المفرد معروف بواسطة العقل الإلهي والملائكة. وهو مفهوم بواسطتنا حتى في حالتنا الراهنة

(1) Ibid, 2,3,9. No. 9.

(2) 13,8-10.

(3) 22.

على نحو ما تبين عملية الاستقراء، ومن واقعة أننا يمكن أن نحب الشيء الفردى، فالحب يفترض المعرفة مقدما؛ غير أنه لا يكون مفهوما بواسطتنا فى حالتنا الراهنة بطريقة واحدة وكاملة (بعقلنا الخاص) فلو أن شيئين ماديين حُرما من كل اختلاف فى الأعراض (فى المكان، واللون، والشكل..الخ) لا الحس ولا العقل يمكن أن يميز الواحد عن الآخر، وحتى فى هذه الحالة فإن فرديتها "الهذية.. Hacceitas" تظل قائمة ويظهر هنا ذلك على أن لدينا فى حالتنا الراهنة، فلا معرفة واضحة وكاملة بفردية الشيء، ومن ثم ففى استطاعتنا أن نقول إن موضوع الحس هو الشيء الفردى، وموضوع العقل هو الكلى، إذا كنا نعنى أن العقل لا يتأثر بالفردية بما هى كذلك ولا يعرفها بوضوح، وعلى نحو كامل فى حالته الراهنة، لكنا لسنا مخولين للقول بأن العقل ليس له حدس بالشيء الفردى بوصفه موجوداً، ولو قلنا ذلك فإننا ندمر موضوعية المعرفة. "من المستحيل أن نجرد الكليات من المفرد دون معرفة سابقة به، لأن العقل فى هذه الحالة لابد أن يجرد بلا معرفة عما يقوم بالتجريد منه"[1] ومن الواضح أن سكوت يرفض النظرية التوماوية لا فقط لأنه رفض الفكرة التوماوية عن التفرد ولا حتى بسبب عملية مثل الاستقراء بدت له أنها تبرهن على زيف النظرية التوماوية بل أيضا لأنه كان مقتنعا بأن النظرية التوماوية خطر على المعرفة العلمية الكلية التى شدد عليها التوماويون كثيرا ولم يكن يعنى سكوت رفض (ولقد جعل ذلك واضحًا تماما) النظرية الأرسطية القائلة بأن العلم البشرى هو علم بالكلى لكنه اعتبرها جوهرية لاستكمال تلك النظرية بواسطة قبول حدسنا العقلى عن الشيء المفرد بوصفه موجوداً ولقد اعتبر هذا التكميل ضرورة تفرضها الوقائع، الاهتمام بضمان موضوعية المعرفة البشرية يظهر نفسه أيضا فى تعامل سكوت مع مشكلة الكليات لكن من الأفضل أن نترك دارسة هذه المشكلة إلى الفصل القادم الخاص بالميتافزيقا حيث يمكن دراسته مرتبطا بمشكلة التفرد.

٥ – لن يكون معقولا – من إحدى وجهات النظر– أن نؤكد– على نحو ما تمَّ تأكيده أن المثل الأعلى للعلم عند سكوت كان العلم الرياضى فإذا فهمنا من العلم

(1) De Anima, 22,3.

المعنى الذى يستخدمه فيه أرسطو هذه الكلمة فى الكتاب الأول من الأنالوطيقا الثانية. أعنى بوصفه يتضمن ضرورة الموضوع وتم قبول المعطيات على أساس الإيمان طالما أن اللاهوت يهتم بالعمليات الخارجية لله فهو علم بالمعنى الذى سبقت الإشارة إليه، وهو لا يقصد الحط من قدر اللاهوت أو إلقاء ظلال من الشك على يقينه أنه يقول صراحة إذا فهم الإنسان "العلم" لا بالمعنى الدقيق وإنما كما فهمه أرسطو فى الكتاب السادس فى "الأخلاق Ethics" أعنى على أنه يتقابل مع الرأى والظن فهو علم طالما أنه مؤكد وصادق رغم أنه من المناسب أكثر أن نطلق عليه لفظ "الحكمة"(١) فضلا عن ذلك فليس اللاهوت تابعا للميتافيزيقا طالما أنه رغم موضوعيته موجود إلى حد ما فى موضوع الميتافيزيقا. ذلك لأن الله باعتباره يمكن معرفته بواسطة النور الطبيعى للعقل موجود فى موضوع الميتافيزيقا فهو لا يتلقى مبادئه من الميتافيزيقا كما أنه لا يمكن البرهنة على حقائق اللاهوت الدجماطيقى بواسطة مبادئ الوجود عما هو كذلك. إن مبادئ اللاهوت الدجماطيقى تقبل عن طريق الإيمان والسلطة، ولا يمكن للعقل الطبيعى أن يبرهن عليها، ولا هى يمكن البرهنة عليها عن طريق الفيلسوف الميتافيزيقى ومن ناحية أخرى فالميتافيزيقا ليست - بالمعنى الدقيق علما تابعًا للاهوت طالما أن الفيلسوف الميتافيزيقى لا يستعير مبادئه من رجل اللاهوت(٢).

واللاهوت، عند سكوت، هو علم عملى لكنه يفسر بعناية شديدة وفى شىء من التفصيل ما يعينه بذلك(٣): "حتى اللاهوت الضرورى أعنى المعرفة اللاهوتية للحقائق الضرورية عن الله فى ذاته تسبق منطقيا فعل الإرادة الظاهرة الذى نختار الله بواسطته، والمبادئ الأولى للسلوك النافع مأخوذة منه". ويناقش سكوت آراء "هنرى الجينتى" وآخرين. ويرفضها لصالح آرائه هو. وهكذا يقيم شراكة مع القديس توما الذى يقول(٤) أن اللاهوت علم نظرى وتماما مثلما أن يشترك مع القديس توما عندما

(1) OX. Prol.3. No. 8.

(2) Ibid. Prol. 3, no.29.

(3) Ibid. Prol. 4.

(4) S.T. Ia. 1,4.

أعلن الأخير أن اللاهوت علم[١] أن سكوت كما يتوقع المرء منه من وجهة نظر نظريته أولوية الإرادة على العقل، يشدد على جانب اللاهوت الذى يصبح بسببه معيار السلوك النافع للإنسان.

قد تبدو الاعتبارات السابقة لا صلة لها بالموضوع، وأنها تشير كما يحدث- إلى اللاهوت الدجماطيقى، لكن إذا ما فهم المرء موقف سكوت بخصوص اللاهوت الدجماطيقى ففى استطاعة المرء أن يرى مدى ما فى بعض الاتهامات التى قبلت ضده من زيف وظلم. فإذا ما قال المرء ببساطة أنه على حين أن القديس توما نظر إلى اللاهوت على أنه علم، وعلم نظرى، كان سكوت يعلن أن اللاهوت ليس علما، وإذا كان لنا أن نطلق عليه لفظ العلم **فهو علم عملى**. وقد يستنتج المرء من ذلك أن النظريات اللاهوتية - عند سكوت- هى مسلمات ليس لها سوى قيمة عملية أو برجماتية. وسكوت فى الواقع يمكن مقارنته بكانط لكن إذا ما نظر المرء إلى معنى سكوت فمن الواضح أن مثل هذا التأويل زائف وظلم فسكوت على سبيل المثال لا ينكر أن اللاهوت علم إذا ما تحدثنا عن اليقين فهو يقول ببساطة إنك إذا ما عرفت العلم بالمعنى الذى تكون فيه الهندسة علما، عندئذ لا يمكن أن يسمى اللاهوت علما ولابد أن يوافق القديس توما على مثل هذا الموقف. فهو يقول إن اللاهوت علم لأن مبادئه مأخوذة من مبادئ علم أعلى، يناسب الله، والمبارك، لدرجة أنها تكون مؤكدة على نحو مطلق، أنه ليس علما بنفس المعنى الذى تكون به الهندسة والحساب علومًا طالما أن مبادئه ليست واضحة بذاتها لنور العقل الطبيعى[٢] ومن ناحية أخرى فإن سكوت يقول إن اللاهوت هو بالنسبة لنا علم أساسا بسبب أن الوحى يعطى كمعيار للسلوك النابع والمفيد حتى نستطيع بلوغ نهايتنا الأخيرة على حين أن اللاهوت عند القديس توما[٣] هو علم نظرى أساسا رغم أن ذلك ليس حصريًا، لأنه يتعامل مع الموجودة الإلهية أكثر من الأفعال

---

(1) Ibid. Ia, 1,2.

(2) S.T. Ia, 1,2.

(3) Ibid. Ia, 1,4.

البشرية وبعبارة أخرى الاختلاف الرئيسى بينهما فى هذا الموضوع هو مسألة تأكيد: وهو اختلاف لابد أن يتوقعه المرء فى وجهة نظر القديس توما وتأكيدها العام على العقل والتأمل النظرى، والتأكيد العام لسكوت على الإرادة والحب التى تُرى فى ضوء التراث الأوغسطينى الأرسطى أكثر منها فى ضوء الكانطية والبرجماتية، إذا ما أراد أن الإنسان أن يكتشف كيف كان سكوت كانطيًا قبل كانط فسوف يجد مبررات قوية لدعم نزاعه فى نظرية سكوت بشأن اللاهوت الدجماطيقى.

٦ - على الرغم من أن سكوت يصرّ- كما رأينا- أن الموضوع الأول للعقل هو الوجود بصفة عامة وليست الماهيات المادية فقد قادته أرسطيته أيضا إلى تأكيد وافقة أن معرفتنا الفعلية تنبع من الإحساس وليس ثمة بالتالى أفكار فطرية وهو فى كتابه "مسائل حول كتاب الميتافيزيقا"[(١)] يؤكد أن العقل لا يمتلك بفضل تكوينه الخاص أى معرفة طبيعية سواء فى أفكار بسيطة أو مركبة: "لأن جميع معارفنا تنشأ من الإحساس" ويسرى ذلك حتى على المبادئ الأولى لأنه أولا: يتأثر الإحساس بموضوع بسيط وليس موضوعًا مركبا. ومن خلال حركة الإحساس فإن العقل يتحرك ويدرك الموضوعات البسيطة: وهذا هو فعل العقل الأول. ثانيا: بعد إدراك الموضوعات البسيطة ينتج فعل آخر، وهو تجميع الأشياء البسيطة معًا وبعد هذا التركيب يكون العقل قادرًا على قبول حقيقة المركب لو كان مبدأ أول ولا تعنى المعرفة الطبيعية للمبادئ الأولى أكثر من أنه عندما نفهم الحدود البسيطة وتجتمع فإن العقل يقيد فى الحال حقيقة المبدأ بفضل نور الطبيعى غير أن معرفة الحدود مطلوب من الموضوعات الحسية فما الذى يعنيه سكوت بذلك أننا نحصل على الأفكار عن "الكل" و "الجزء" على سبيل المثال من خلال التجربة الحسية لكن عندما يجلب العقل معه الحدود، تبدو مباشرة حقيقة القضية التى تقول **أن الكل أكبر من الجزء** أما معرفة ماذا يعنى "الكل" وماذا يعنى الجزء فهو أمر نستمده من التجربة الحسية غير أن نور العقل الطبيعى يمكننا من أن نرى حقيقة

(1) 2,1, no,2.

الموضوع المركب مباشرة: **المبدأ الأول**. فى الرد على اعتراض ابن رشد أن كل البشر فى هذه الحالة سوف يقبلون المبادئ الأولى؛ فى حين أن المسيحيين فى الواقع لا يقبلون المبدأ الذى يقول: "لا شىء يخرج من لا شىء"، ويرد سكوت على ذلك بقوله أنه يتحدث عن المبادئ الأولى بالمعنى الدقيق للكلمة، وذلك مثل مبدأ التناقض، ومبدأ أن الكل أكبر من الجزء وليس عن المبادئ التى يعتقد فيها بعض الناس أو التى يمكن أن تنتج عن المبادئ الأولى. وفى "الشروح الباريسية"[١] يصر على أن العقل لا يمكن أن يضل بالنسبة لهذه المبادئ والنتائج التى يرد أنها تتبع بوضوح من المبادئ الأولى وفى نفس الموضع يتحدث عن العقل الصفحة البيضاء الذى لا توجد فيه أفكار أو مبادئ فطرية.

كما يرفض سكوت كذلك النظرية القائلة بأن الإشراق الخاص للعقل ضرورة لكى نفهم حقيقة معينة ومن هنا فقد قدم حجج هنرى الجينتى لصالح نظرية الإشراق[٢] وراح ينقد هذه الحجج معترضا بأن حجج هنرى يبدو أنها تنتج من نتيجة تقول إن كل معرفة طبيعية يقينية مستحيلة[٣] فمثلا لو صحّ أنه لا يقين يمكن الوصول إليه بخصوص موضوع يتغير باستمرار (والموضوعات الحسية هى دائمة التغير كما يقول هنرى) وقد لا يساعدنا الإشراق بأية طريقة لأننا لا نستطيع بلوغ اليقين عندما نعرف موضوعًا مختلفًا على نحو ما هو عليه بالفعل. ويضيف سكوت أن النظرية التى تقول إن الموضوعات الحسية دائمة التغير هى نظرية هيراقليطس وهى زائفة. وبالمثل إذا كان طابع التغير للنفس وأفكارها عقبة أمام اليقين، فإن الإشراق لن يعالج النقص خلاصة القول أن رأى هنرى لابد أن يؤدى إلى مذهب الشك.

لقد دافع سكوت عن النشاط والقوة الطبيعية للعقل البشرى القائلة بأن النفس عندما تنفصل عن البدن لا يمكن أن تكتب أفكارًا جديدة عن الأشياء ذاتها[٤] وهو يقدم

---

(1) 2, 23,no.3.

(2) OX. I, 3,14. Nos. 2-4.

(3) Ibid. 1,3,4, No. 3.

(4) OX. 4. 45,2.

رأى القديس توما تقريبا فى نفس الألفاظ التى استخدمها الأخيرة فى الشروح كتاب "الأحكام"(١) ويذهب إلى أنه ينتمى إلى طبيعة النفس أن نعرف، وأن تجرد، وأن تريد وبالتالى فطالما أن النفس هى أيضا لها طبيعة أن توجد منفصلة عن البدن، فإن لنا الحق فى أن ننتهى إلى أنها تستطيع تحصيل معرفة جديدة بوسائل طبيعية فى هذه الحالة من الانفصال ويقول سكوت إن رأى القديس توما يحط من قدر النفس البشرية. أما رأى سكوت نفسه فهو بالطبع ترتبط بوجهة نظره عن اعتماد النفس على الحواس فى هذه الحياة كما يرتبط أيضا برفضه للنظرية القائلة بأن النفس سلبية تماما وأن الخيال هو الذى يسبب الفكرة، ومن ثم فالنفس فى حالة انفصالها عن البدن لا ينقطع تحصيلها للمعرفة الجديدة ولا هى حتى تنفصل عن الحدس بل إنها تستطيع أن تمارس قوة التجريد أيضا.

٧ - ويميز سكوت بين المعرفة الحدسية والمعرفة التجريدية فالمعرفة الحدسية هى معرفة الموضوع على نحو ما هو حاضر فى وجوده الفعلى. وأنه لما يعارض المعرفة الحدسية أن تكون معرفة الموضوع لا يكون موجودًا، ولا حاضرًا بالفعل(٢) غير أن سكوت يصنع تفرقة بين المعرفة الحدسية الكاملة التى هى معرفة مباشرة للموضوع على نحو ما هو حاضر، والمعرفة الحدسية الناقصة التى هى معرفة بموضوع موجود على نحو ما يوجد فى المستقبل وعلى نحو ما نتوقعه، أو على نحو ما وجد فى الماضى كما نتذكره(٣) أما المعرفة المجردة من ناحية أخرى فهى معرفة ماهية موضوع ما منظورًا إليه على نحو مجرد من وجوده أو لا وجوده(٤) ومن ثم فإن الفرق بين المعرفة الحدسية والمعرفة المجردة لا يكمن فى أن المعرفة الأولى هى معرفة موضوع موجود، وأن الثانية هى معرفة موضوع غير موجود، بل بالأحرى أن المعرفة الأولى هى معرفة

(1) 4, 50, 1, and. C.F. S.T. Ia, 89, 1-4.

(2) OX. I.2,7 No 43. 2,9,2 No. 29.

(3) Ibid, 3. 14. 3 No 6.

(4) Ibid, 2,3,9, No. 6.

موضوع موجود وحاضر بالفعل. أعنى أن الحديث السليم فى حالة الحدس على حين أن الأخير معرفة لماهية موضوع ما منظوراً إليه فى تجرد عن الوجود سواء أكان الموضوع موجوداً بالفعل أم لا- إذ يمكن أن تكون هناك معرفة تجريدية لموضوع غير موجود على نحو ما يمكن أن تكون هناك معرفة تجريدية لموضوع موجود. لكن لا يمكن أن تكون هناك معرفة حدسية إلا لموضوع موجود بوصفه موجودا[1] ينبغى علينا أن نضيف كلمات "وحاضر" لأنه مما يعارض طبيعة المعرفة الحدسية أنها لابد أن تكون معرفة شيء ما لا يكون حاضراً وموجوداً بالفعل[2]، وبالتالى فإن سكوت يقول إنه رغم أن المبارك يمكن أن نراه فى الله. أعنى فى الرؤية السعيدة كموجود ومكتوب فإن هذه المعرفة لن تكون معرفة حدسية طالما أننى "لستُ حاضراً بالفعل فى الله" الذى يراه المبارك فى السماء"[3] نظرية سكوت عن المعرفة المجردة نظرية معرفة الماهيات فى حالة مجردها من الوجود واللا وجود، قد أدت إلى مقارنة هذا الجانب من فكرة، بمنهج المدرسة الظاهرية الحديثة.

٨ - لقد نفذ سكوت بقدر كاف بواسطة روح المنطق الأرسطى ليرسى قواعد الاستنباط ولكى تكون لديه فكرة قوية عن البرهان الظاهر، لكنه قام ببعض الملاحظات الهامة عن الاستقراء أننا لا يمكن أن تكون لدينا تجربة لجميع الأمثلة من النوع الجزئى للحدث الطبيعى لكن تجربة عدد من الأمثلة قد تكون كافية لتظهر للعالم أن الحدث الذى نتكلم عنه يسير من العلة الطبيعية وسوف يتبع باستمرار هذه العلة: أيا ما حدث فى معظم الحالات (أعنى فى الحالات التى نستطيع أن نلاحظها) لا تسير من علة حرة لكنه النتيجة الطبيعية لهذه العلة ونتعرف بأن هذه القضية صادقة عن طريق العقل الذى يرى أن العلة الحرة لن تنتج نفس النتيجة أو المعلول ولو أن العلة استطاعت أن تنتج معلولاً آخر لاحظنا أنها تفعل ذلك. وإذا ما نتجت نتيجة بتكرار عن طريق

(1) Quodlibet, 7, No. 8.

(2) OX. 2,9,2. No. 29.

(3) Ibid. 4, 14, 3. No. 6.

نفس العلة (ويقصد سكوت أنه إذا ما نتجت نفسه النتيجة عن نفس العلة، على قدر ما تسير تجربتنا) فإن العلة لا يمكن أن تكون علة حرة من هذه الزاوية كما أنها لا يمكن أن تكون علة "سببية" لكنها لابد أن تكون العلة الطبيعية لهذه النتيجة فى بعض الأحيان تكون لدينا تجربة بنتيجة ما، وقادرين على رد النتيجة إلى علاقة علية واضحة بذاتها تكون فيها حالة تسير منها إلى استنباط النتيجة، ومن ثم الحصول على معرفة أكثر يقينية مما لدينا من خلال التجربة على حين أنه فى مناسبات أخرى قد تكون لدينا تجربة بالعلة تملك الطريقة التى لا نستطيع البرهنة بواسطتها على الرابطة الضرورية بين العلة والمعلول بل فقط على أن المعلول يخرج من العلة بوصفه علة طبيعة(١).

(1) Ibid, I, 3,4, No. 90.

الفصل السابع والأربعون

سكوت- (٣)

الميتافيزيقا .

الوجود وصفاته المتعالية- المفهوم المتواطئ للوجود- التفرقة الموضوعية الصورية -الماهية والوجود الكليات- المذهب الهيولاني- العلل البذرية: مرفوضة- كثرة الصور المحفوظة- التفرد.

١ - الميتافيزيقا هى علم الوجود بما هو وجود، ومفهوم الوجود هو أبسط المفاهيم جميعًا، ولا يمكن رده إلى مفهوم آخر: ومن ثم فالوجود لا يمكن تعريفه[١] وفى استطاعتنا أن نرى الوجود متمايزا عن ذاته، لأنه بأوسع معنى له يمكن أن يعنى ذلك الذى لا يحتوى على تناقض، وما ليس مستحيلا ذاتيا، بل كل مفهوم آخر، كل تصور من نوع متميز عن الوجود يتضمن مفهوم الوجود[٢] فالوجود بأوسع معنى يشتمل على ما هو وجود أعلى من الذهن، وما أدنى منه[٣] وهو يجاوز كل الأجناس[٤].

هناك أنواع مختلفة من الكائنات (مقولات من الوجود فى استطاعة المرء أن يسميها بشرط ألا تفهم كلمة مقولة بالمعنى الأرسطى) فئة قابلة للرد أو التحول وفئة

(1) Quodlibet, 7, No, 14, 1, 30, No, 13.

(2) OX, I, 3, 2, No. 24.

(3)Quodlibet, 2, 1, 4 No,26.

(4)OX, 2, 1,4. No. 26.

متميزة، الأولى هى مقولات الوجود التى تتعين باسم واحد، وهى لا تسير فى أزواج متمايزة، وهى يمكن ردها أو تحويلها مع الوجود، فمثلا: واحد، صحيح، خير، هى فئات قابلة للتحويل، فكل وجود هو واحد، وصحيح، وخير من واقعة أنه موجود. وليس ثمة تميز حقيقة بين هذه الفئات القابلة للتحول، أو بينها وبين الوجود، لكن هناك تميزاً صورياً ما دام يدل على جوانب مختلفة من الوجود[١]. ومن ناحية أخرى: الفئات المتمايزة لا يمكن ببساطة تحويلها مع الوجود إذا ما أخذها المرء بطريقة مفردة، مع أنه يمكن تحويلها إذا أخذها المرء أزواجًا فمثلا ليس كل وجود ضرورى، وليس كل وجود حادث، لكن كل وجود أما أن يكون ضروريا أو حادثا ليس كل وجود موجود بالفعل ببساطة، وليس كل وجود موجود بالقوة، لكن كل وجود لابد أن يكون إما وجوداً بالفعل أو موجوداً بالقوة، أو موجوداً بالفعل من ناحية وموجوداً بالقوة من ناحية أخرى ويتحدث سكوت عن فئة الموجودات المتمايزة على أنها متعالية[٢] فطالما أن فئة التمايز تشمل كل الوجود أو ببساطة القابلة للتحويل مع فكرة الوجود فهى لا تضع شيئا فى جنس محدد أو مقولة بالمعنى الأرسطى. فواقعة أن الوجود حادث، مثلاً، لا تخبر المرء ما إذا كان هذا الوجود جوهراً أو عرضاً.

ويذهب سكوت إلى أن مفهوم الوجود متواطئ، بمعنى، سوف نناقشه للفئات المتمايزة لكن لم يكن ذلك قصده، فهو لم يستطع أبداً أن يستنبط من فكرة الوجود أن الوجود الحادث موجود ولم يستطيع أن يبيّن أنه إذا وجود الوجود العرضى، فإن الوجود الضرورى لابد أن يوجد وأنه إذا وجد الوجود المتناهى، فإن الوجود اللامتناهى سيكون موجوداً، وبعبارة أخرى لا نستطيع أن نستنبط الوجود الفعلى لفئات متمايزة أقل كمالا من فئات أكثر كمالاً، على الرغم من أننا نستطيع أن نسير فى الطريق الآخر بالدور وهذا الوجود العرضى الموجود بالفعل لا يعرف إلا عن طريق التجربة[٣].

(1) Ibid, Ii 3,3 No, 7, 2, 16, no. 17.

(2) Ibid, 1,8,3, No. 19.

(3) OX. I, 39, No. 13.

٢ – لقد رأينا أن سكوت يرى أن من الضرورى أن نؤكد أن الموضوع الأول للعقل هو الوجود بصفة عامة إذا ما أراد المرء أن يحافظ على إمكان الميتافيزيقا وأنا لا أعنى بذلك أن أذهب إلى أن نظرية سكوت عن الموضوع الأول للعقل دفعت إليه اعتبارات برجماتية. لقد ذهب بالأحرى إلى أن العقل بما هو كذلك هو ملكة إدراك الوجود بصفة عامة، وبما أنه يؤمن بذلك فقد أشار إلى ما بداله نتيجة سيئة الطالع نتجت عن موقف القديس توما. وبالمثل يؤكد سكوت أنه ما لم يكن هناك مفهوم للوجود الذى هو متواطئ من زاوية الله والمخلوقات فلن تكون هناك معرفة ميتافيزيقية ممكنة لله، لكن لم يؤكد هذه النظرية الخاصة بالطابع المتواطئ لمفهوم الوجود لسبب نفعى خالصة، ولقد كان مقتنعا أن هناك مفهوما متواطئا بالفعل من هذا القبيل، ومن ثم يشير إلى أنه ما لم يسمح بوجوده، فلن يستطيع المرء المحافظة على أية معرفة ميتافيزيقية لله. لقد تشكلت مفاهيمنا اعتماداً على التجربة الحسية وممثلة للجواهر أو الماهيات على نحو مباشر، لكن لا مفهوم أو جوهر مادى بما هو كذلك يمكن أن تنطبق على الله، ذلك لأن الله لا تشمله الأشياء المادية، ومن ثم فما لم نستطع تشكيل مفهوم لا يكون محصوراً فى الجوهر المادى بما هو كذلك لكنه مشترك بين الوجود اللامتناهى والوجود المتناهى، بين الوجود المادى والوجود اللامادى، فلن نستطيع أبداً أن نبلغ المعرفة الحقيقية لله بواسطة مفاهيم مناسبة له، ولو كانت نظرية هنرى الجينتى عن الطابع المتواطئ التصور للوجود كما ينطبق على الله وعلى المخلوقات كان صحيحا: وصف ينتج عن ذلك أن الذهن البشرى سوف ينحصر (على الأقل فى هذه الحياة) فى معرفة المخلوقات وحدها. وبهذا الشكل لابد أن تكون اللا أدرية هى نتيجة نظرية هنرى[1] ولو أننى كنت قد أكدت هذا الجانب من المشكلة أولا فإننى لم أفعل ذلك لأننى أريد أن أقول إن سكوت قد دفعته اعتبارات نفعية أو برجماتية لكن بالأحرى لكن أبين أن المشكلة لم تكن فى نظر سكوت أكاديمية خالصة.

(1) QX. I. 3,3 Nos 4. FF.. وذلك يمثل شرح سكوت لنظرية هنرى

ما الذى يعنيه سكوت بالمفهوم المتواطئ للوجود؟! فى "شروح أو مذكرات أكسفورد" نراه يقول[١].

"ليس ثمة نزاع حول اللفظ أو الاسم المتواطئ أو التصور المتواطئ الذى يكون واحداً سواء فى حالة النفى أو الإثبات، لأن مفهوم الوحدة يتضمن تناقضا، كما أن الوحدة المطلقة تكون حداً أوسط فى قياس، وبهذه الطريقة، بلا شك، ننتهى إلى الواحد.

ومن ثم فالنقطة الأولى عند سكوت هى أن المفهوم المتواطئ يعنى عنده مفهوم الوحدة التى تكفى لتشمل التناقض لو أن الإثبات والنفى لفكرة عن نفس الموضوع فى نفس الوقت. فلو أن المرء قال الكلب (أى الحيوان) يجرى وقال فى الوقت نفسه الكلب (يعنى النجم[٢]) أو كلب البحر) لا يجرى فلن يكون ثمة تناقض حقيقى. طالما أن كلمة "يجرى" ولا يجرى لا تطلق على نفس الموضوع؛ فالتناقض لفظى خالص. وبالمثل لو أن المرء قال "وحيد القرن موجود (وهو يقصد أن لوحيد القرن وجود فى الذهن) و "وحيد القرن غير موجود (يقصد أنه ليس له وجود خارج الذهن فى الطبيعة) فلن يكون ثمة تناقض حقيقى وبالمثل لو قال قائل إن الله موجود، وإن الله غير موجود مشيراً فى الحالتين إلى الوجود الفعلى الواقعى، فلن يكون هناك تناقض؛ فما الذى يعنيه سكوت بكلمة كاف أو مقنع؟! فى كتاب الأحكام **"الله موجودا"**، و **"الله غير موجود"** لا يكفى لإظهار التناقض لأن كلمة "موجود" تعنى معارضة العدم أو اللا وجود. فالتناقض متضمن فى قولنا إن الله موجود يعارض العدم، وإن الله موجود لا يعارض العدم. ولابد لنا أن نتذكر أن سكوت يؤكد وجود مفهوم متواطئ للوجود، يمكن أن ينطبق على الله وعلى المخلوقات، لدرجة أننا نستطيع أن نقول إن الله موجود، وأن المخلوقات موجودة مستخدمين كلمة موجود بنفس المعنى ولقد كان على وعى تام، بالطبع، بأن الله والمخلوق يتعارضان بالفعل مع العدم بطرق مختلفة وهو لا يقصد أن ينكر ذلك. ولكن

(1) 1,3,2, No.5.

(٢) المقصود كوكب الشعرى (المترجم).

المهم هو أنك إذا كنت تعنى بكلمة "موجود " ما يعارض العدم أو اللا وجود عندئذ نستطيع أن تستخدم كلمة "وجود الله" ووجود المخلوقات بنفس المعنى، واصفا الطرق العينية التى تتعارض فيها مع العدم. وبالتالى فهو يقول **كاف للتناقض** لا يعنى أن الله والمخلوقات يتعارضان مع العدم بنفس الطريقة ولكن على الرغم من أنهما يتعارضان مع العدم بطرق مختلفة فإنهما إلى حد ما يتعارضان مع العدم، وإذا ما صاغ شخص ما مفهوم الوجود الذى يدل على التعارض المطبق مع العدم، مفهومًا يتضمن تناقضا إذا ما تم إثباته ونفيه على شئ ما بذاته وفى وقت واحد هذا المفهوم يمكن أن يحمل بطريقة متواطئة على الله والمخلوقات.

أما بالنسبة للملاحظة عن القياس فإن سكوت يقول إن المفهوم المتواطئ كما يفهمه - هو مفهوم عندما يستخدم كحد أوسط فى القياس، يكون له معنى "كاف" واحد فى المقدمتين لمنع مغالطة التواطؤ التى ترتكب[1] ولو أننا ضربنا مثلا فجأة لقلنا لو أن إنسانًا قال "كل حمل حيوان، وهذا الشيء (وليكن آله لضخ الماء) حمل، إذن فهذا الشيء حيوان" فلابد أن يتضمن هذا القياس مغالطة التواطؤ ولن يكون صحيحا[2] والآن إليك الحجة الآتية: إذا كانت هناك حكمة لدى بعض الكائنات، فلابد أن تكون هناك حكمة لدى الله، لكن هناك حكمة لدى بعض الكائنات، ومن ثم فهناك حكمة لدى الله، وإذا كان لفظ "حكمة" يستخدم بالتواطؤ بمعنى مختلف أتمَّ الاختلاف بالنسبة لله وبالنسبة للكائنات، فلابد أن تكون الحجة زائفة: لأنه إذا ما أريد للحجة أن تكون سليمة، فإن فكرة الحكمة التى تقول على الله وعلى الكائنات لابد أن تكون واحدة فى التواطؤ لكى تتجنبها ولقد هاجم "سكوت" هنرى الجينى الذى كان يرى أن المحمولات التى نصف بها الله والمخلوقات هى ألفاظ متواطئة؛ على الرغم من أن المعنيين متشابهان الواحد مع الآخر لدرجة أن كلمة واحد يمكن أن تستخدم لكليهما، ويعترض سكوت بأن

---

(١) استخدام كلمة واحدة بمعنيين مختلفين مثل كلمة "عين" الشيء تعنى عين الإنسان التى تبصر وعين الماء (المترجم).

(٢) كلمة Ram الإنجليزية تعنى حمل وتعنى "مكبس" ومن هنا كان التواطؤ (المترجم).

الموافقة على رأى هنرى على أنه حقيقة سوف يعنى الموافقة على كل حجة من الكائنات إلى الله تستخدم مغالطة التواطؤ وهى زائفة وليس التواطؤ الذى يؤكده "سكوت" ينحصر فى أن مفهوم الوجود "أيا ما كانت الأشياء التى تشترك مع الله والمخلوقات هى تنتمى إلى الوجود بمقدار ما تكون محايدة المتناهى والمتناهى"[1] وإذا ما نظر المرء إلى الوجود فى حالة تجريد من التمييز بين الوجود المتناهى والوجود اللامتناهى؛ أعنى على أنه القضاء المحض مع العدم يكون لدى المرء مفهوما متواطئا عن الوجود، والصفات المتعالية للوجود، الصفات التى لا يمكن ردها أو تحويلها، فى استطاعة المرء أيضا أن يبرر المفاهيم المتواطئة. وإذا استطاع المرء أن يشكل مفهوما متواطئا من الوجود فإنه يستطيع أيضا أن يشكل مفاهيم متواطئة عن الواحد، والصحيح والخيرثم ماذا عن الحكمة؟! الخير مفهوم لا يمكن رده أو تحويله من حيث إن كل موجود هو خير من نفس الواقعة المحض أنه موجود لكن ليس كل موجود حكيما؛ ويجيب سكوت[2] أن المفاهيم المتمايزة مثل ضرورى أو ممكن والفعل والقوة هى مفاهيم متعالية بمعنى أنه لا العدد يحدد موضوعه على أنه ينتمى إلى أى حنس خاص وأن الحكمة وأمثالها من الصفات يمكن أيضا أن تسمى متعالية أعنى أنها تجاوز قسمة الوجود إلى أجناس.

ويشدد "سكوت" بقوة على نظرية التواطؤ هذه، فكل بحث ميتافيزيقى يتعلق بالله يتضمن النظر فى بعض الصفات، كما يتضمن أن نزيل من فكرتنا عنه النقص الذى يلحق بهذه الصفات على نحو ما يوجد فى المخلوقات. وبهذه الطريقة نبلغ فكرة ماهية الصورة العقلية للصفات وعندئذ يمكن أن تحمل على الله بأكمل معنى. ويضرب سكوت مثالا بالحكمة والعقل والإرادة[3] نحن أولا: تزيل من فكرة الحكمة، مثلا نواقص الحكمة المتناهية. ونبلغ مفهوم الصورة العقلية للحكمة: ماهية العقلية فى ذاتها. عندئذ ننسب الحكمة إلى الله بأعظم وأكمل صورة. ومن ثم فكل بحث عن الله يفترض أن للعقل نفس

(1) OX. I, 8,2, No. 18.

(2) Ibid. I, 8, 3, No.19.

(3) Ibid.

المفهوم المتواطئ الذى نلقاه من المخلوقات[١]، ولو أننا أنكرنا أننا بذلك نشكل فكرة عن الصورة العقلية للحكمة وما إلى ذلك، فإن النتيجة التى تنتج أننا لن نستطيع أن نصل إلى معرفة بالله، فمعرفتنا من ناحية تقوم على أساس من تجربتنا بالمخلوقات بينما نحن- من ناحية أخرى- نستطيع أن نحمل على الله أى صفة على نحو ما توجد بالضبط فى المخلوقات. ومن ثم فما لم نستطيع بلوغ حد أوسط مشترك مع المعنى المتواطئ، فلا برهان من المخلوقات إلى الله يكون ممكنا أو صحيحا أو مشروعا. أما أننا نستطيع أن نشكل مفهوماً متواطئا للوجود دون الإشارة إلى المتناهى واللامتناهى، مخلوق أو غير مخلوق، فإن سكوت ينظر إليه على أنه واقعة من وقائع التجربة[٢].

ويتفق سكوت مع "هنرى الجينتى" أن الله ليس فى جنس لكنه لن يتفق معه على إنكار الطابع المتواطئ لمفهوم "الوجود" ولقد تمسكتُ بفكرتى الوسط التى تقول إنه لما يتعارض مع بساطة الله أنه لابد أن يكون هناك بعض المفاهيم المشتركة بينه وبين المخلوق، غير أن هذا المفهوم المشترك ليس مفهوما مشتركا من ناحية الجنس[٣] فكيف يؤكد هنرى الجينتى - فى رأى سكوت- وأن مفهوم الوجود على نحو ما ينطبق على الله والمخلوقات مفهوم متواطئ، وأننا يمكن أن نفهم بسهولة لماذا رفض سكوت هذا الرأى. لكن ماذا كان موقفه تجاه نظرية القديس توما فى المماثلة؟ أولاً وقبل كل شيء يؤكد سكوت بقوة أن الله والمخلوقات يختلفان أتم ما يكون الاختلاف فى النظام الحقيقى الواقعى[٤] ومن هنا فإن اتهام سكوت بالاسبنوزية من الواضح أن خُلف محال Absurd كما أن سكوت ثانيا لم يرفض مماثلة الانتساب طالما أنه يوافق على أن الوجود ينتمى أساسا إلى الله ويعلمنا أن المخلوقات أنها بالنسبة لله كالمقاييس بالنسبة للمقياس[٥] فى حين إنه يقول فى كتاب "النفس" إن جميع الموجودات ترتد إلى الموجود

(1) Ibid.

(2) C.F. 1,3,2, No. 6.

(3) OX. I, 8,3, no, 16.

(4) Ibid, 1,8,3,10,11.

(5) Ibid, 1,8,3, No,17.

الأول الذى هو الله. غير أنه ثالثا: يؤكد أن المماثلة ذاتها تفترض مقدما مفهوما تواطئياً مادمنا لا نستطيع مقارنة المخلوقات بالله، ما لم يكن هناك مفهوما مشتركًا بينهما معا[١] ويمكن للإنسان فى حياته أن يعرف الله فى هذه الحياة فقط عن طريق مفاهيم مستمد من المخلوقات وما لم تكن هذه المفاهيم مشتركة بين الله والمخلوقات فلن نقدر على الإطلاق على مقارنة المخلوقات بالله على نحو ما نقارن الناقص بالكامل: ولن يكون هناك جسر بين المخلوقات والله لدرجة أن أولئك الأساتذة الذين ينكرون التواطؤ بشفاههم، يفترضونه مقدمًا بالفعل[٢] وما لم يمكن هناك مفاهيم متواطئة فلن يكون لدينا سوى معرفة سلبية بالله، وهى ليست معرفة حقيقة. وربما قلنا أن الله ليس حجراً، لكنا نستطيع أن نقول أيضا إن الكائن الخزافى ليس حجراً، وهكذا فى قولنا الله ليس حجراً، فإننا لا نعرف عن الله ما نعرف عن الكائن الخرافى[٣] وفضلا عن ذلك فمعرفة أنه إذا كان شيء ما معلولا لله فهو لا يكفى بذاته لإعطائنا معرفة عن الله، الحجر معلول لله لكنا لا نقول أن الله حجر، لأنه علة الحجر فى حين أننا نقول إن الله حكيم وذلك يفترض مقدمًا مفهوما متواطئًا للحكمة هو متعال (بمعنى سكوت). خلاصة القول إن تعاليم سكوت هى أنه على الرغم من أن لجميع المخلوقات علاقة جوهرية من الافتقار لله، فإن هذه الحقيقة لن تكون كافية لتقدم لنا أية معرفة إيجابية لله. مادمنا لا نملك أى حدس طبيعى لله ما لم نستطع صياغة مفاهيم متواطئة مشتركة بين الله والمخلوقات. ومن ثم فهو يقول أن جميع الأشياء تنسب إلى الموجود الأول الذى هو الله. ومع ذلك رغم أن هذه الواقعة يمكن أن نجرى منها جميعا مفهوما مشتركا هو الذى يعبر عنه بكلمة الوجود، وهو واحد إذا تحدثنا من الناحية المنطقية على الرغم من أنه ليس واحداً إذا تحدثنا من الناحية الطبيعية والميتافيزيقية أعنى إذا تحدثنا كفيلسوف طبيعى أو فيلسوف ميتافيزيقى[٤].

---

(1) OX. I, 8,2, No, 12.

(2) Rep. I, 3,1, No. 70.

(3) OX. 1,3,2,1,3, No. 9.

(4) De Anima, 21, No. 14.

والملاحظة الأخيرة تبرز سؤالا عما إذا كان سكوت نظر إلى تواطؤ مفاهيم الوجود بوصفها محصورة فى النظام المنطقى أم لا، ويؤكد بعض الكتاب أنه فعل والفقرة التى اقتبسناها الآن توًا من كتاب "فى النفس" يبدو أنها تقرر ذلك على نحو إيجابى. وملاحظة سكوت التى اقتبسناها فيما سبق، القائلة بأن الله والمخلوقات بينهما اختلافات فى الواقع ..إلخ يبدو أنها تقول الشيء نفسه لكن إذا كان المفهوم المتواطئ للوجود سوف يحصر فى النظام المنطقى بهذه الطريقة فسوف يكون وجودًا عاقلاً فكيف يساعدنا فى تأكيد المعرفة الموضوعية لله؟! وفضلا عن ذلك فإن سكوت ينظر فى شرح أكسفورد إلى الاعتراض على نظريته أن للمادة وجودًا فى ذاتها فيرى أن الاعتراض هو فى حالة النظرى أى شيء أو صفة حاضرة حقا فقط فى النظير الأول: وفى النظير الآخر ليست حاضرة حقا إلا كعلاقة بالنظير الأول فالصحة حاضرة فعلاً فى الحيوان لكنها حاضرة فى البول عن طريق الانتساب فالوجود يأتى من الصورة فهو ليس حاضراً حقا فى المادة، بل فقط من خلال علاقته بالصور. ويقول "سكوت" فى ردّه على هذا الاعتراض إن المثل المقدم لا قيمة له، مادام هناك المئات من الأمثلة عكسه أو ضده، ومن ثم يلاحظ أنه مادامت هناك مماثلة أعظم من مماثلة الخالق بالله. الوجود العاقل وأن الوجود رغم ذلك ينتمى أولا وأساسًا إلى الله بتلك الطريقة التى تجعله رغم ذلك ينتمى حقا وبطريقة متواطئة إلى المخلوق وقل مثل ذلك مع الخير والحكمة وما شابه ذلك[1] وهو هنا يستخدم كلمات "حقا ومتواطئ" معا. وإذا كانت نظرية التواطؤ تعنى تأكيد المعرفة الموضوعية لله من المخلوقات، فلابد أن يبدو أنه من الضرورى لهذه النظرية أن هذا المفهوم المتواطئ ينبغى ألا يكون موجودا عاقلا فحسب، بل ينبغى أن يكون له أساس حقيقى وواقعى أو الوجه المقابل للواقع المجاوز للذهن، ومن ناحية أخرى يصر سكوت على أن الله ليس فى جنس، وأن الله والمخلوقات مختلفان فى الحقيقة كيف يمكن التوفيق بين المجموعتين من العبارات؟

مفهوم الوجود مجرد من المخلوقات، ومفهوم الوجود بدون أى تعين ومفهوم الوجود بلا تعين، وهو منطقيًا سابق على قسمة الوجود إلى وجود متناه ووجود لا متناه

(1) OX.2.12.2.No, 8.

لكن فى الواقع الفعلى كل وجود لابد أن يمتلك الوحدة التى تنتمى إلى النظام المنطقى ومن الواضح أن الفيلسوف الطبيعى لا ينظر إلى الوجود من هذا المنظور أو بهذا المعنى، ولا الفيلسوف الميتافيزيقى عندما يهتم بالوجود الموجود بالفعل، وبالوجود الممكن، طالما أن مفهوم الوجود الذى لا هو متناه ولا متناه، لن يكون مفهوما للوجود الممكن، ومن ناحية أخرى حتى على الرغم من أن الوجود الفعلى أما أن يكون متناهيًا أو غير متناه، فإن كل وجود هو فى الواقع يعارض العدم، رغم أن ذلك بطرق شتى، لدرجة أنه لا يوجد أساس واقعى لمفهوم الوجود المتواطئ، ويتأسس مفهوم الوجود منذ البداية على الواقع وإلا ما أمكن تجريده، ولا كان مرجعا موضوعًا فى حين أنه فى المقام الثانى (النوايا الثابتة) وجود عاقل، غير أن مفهوم الوجود بما هو كذلك سواء نظر إليه فى النوايا الأولى أو النوايا الثانى لا يعبر عن شىء له وجود صورى خارج الذهن، ومن ثم فهو مفهوم منطقى فعالم المنطق ينظر إلى النوايا الثابتة على أنها تنطبق على النوايا الأولى فيما يقول سكوت عندما يتحدث عن الكميات[1] وما هو متواطئ univoc[2] عند رجل المنطق هو المشكك equivocal[3] بالنسبة للفيلسوف الذى يدرس أشياء واقعية فى استطاعة المرء أن يقول إذن إن المفهوم المتواطئ هو وجود عاقل ومن ناحية أخرى لمفهوم الوجود المتواطئ أساس واقعى فى الوجود الفعلى والمسألة ليست بدون توازى لمفهوم الكلى ولا شك أن سكوت لم ينظر بما فيه الكفاية إلى كل الاعتراضات الممكنة ضد نظريته؛ غير أن حقيقة الأمر فيما يبدو أنه كان ينوى تنفيذ نظرية هنرى الجينتى الذى كان فى رأيه خطرًا أو أنه جعل المعرفة الموضوعية لله مستحيلة فى هذه الحياة وأنه لم يلتفت الالتفات الكامل إلى كل تعقيدات ومحيرات

---

(1) OX, 2,3,I,no, 7.

(٢) عند سكوت المشكك Equivocal يعنى ما له معانى متمايزة أو مختلفة فالعالم مثلا ينظر إلى الأجسام الفعلية المختلفة لكن المرء يمكن أن يشكل مفهوما مشتركا للجسم بصفة عامة (المؤلف).

(٣) التواطئ يعنى لفظ كلى على أشياء كثيرة كإطلاق لفظ حيوان على الإنسان والحصان والفرد.. إلخ أما لفظ المتشكك فهو أن يكون اللفظ واحداً مثل عين لكنه يطلق على أشياء مختلفة مثل "عين الإنسان" وعين الماء ورأس الإنسان ورأس البر، ورأس الخيمة.. إلخ (المترجم).

المشكلة، والصعوبات التى قد تظهر ضد نظريته الخاصة بين صفات الوجود، وبين الصفات والوجود. يحتوى الوجود على كثير من الصفات التى ليست أشياء مختلفة عن الوجود ذاته، على نحو ما يبرهن أرسطو فى بداية الكتاب الرابع من كتاب الميتافيزيقا[١] لكنها تتمايز صوريا وجوهريا أعنى صورياً وتؤسس التميز موضوعًا الواحد عن الآخر وكذلك عن الوجود بواسطة الصورية الواقعية الجوهرية"[٢] وفى هذه الحالة فإن المفهوم المتواطئ للوجود لا يمكن أن يكون مجرد كائن عاقل بمعنى مركب ذاتى خالص، ليس ثمة شئ منفصل أو يمكن أن ينفصل موجود بطريقة تجاوز الذهن، تناظر المفهوم المتواطئ للوجود. لكن هناك أساس موضوعى للمفهوم رغم ذلك" وفى استطاعة المرء أن يقول اذن إن المفهوم المتواطئ للوجود ليس مفهوما منطقيا خالصًا بشرط ألا يعنى المرء أن ذلك يتضمن أن هناك شيئا ما يجاوز الواقع الذهنى الذى يناظر المفهوم.

٣ – عالجت نظرية التواطؤ فى شيء من التفصيل لا فقط لأن النظرية تحمل خصائص مذهب سكوت، بل أيضا لأن سكوت يلحق أهمية كبيرة جداً بالنظرية كحارس للاهوت الطبيعى وفى تحول الآن إلى نظرية آخرى خاصة بسكوت وهى نظرية "التمييز الصورى من جهة الشيء" التميز الصورى الموضوعى، الذى يلعب دوراً هاما فى مذهب سكوت، والتى ذكرنا أحد استخداماتها الآن تواً.

ولم تكن نظرية التمييز الصورى من ابتكار سكوت: فالمرء يجدها فى فلسفة **أوليفى** Olivi مثلا، كما أنها نسُبت إلى القديس بونافنتيرا نفسه. وعلى أية حال فقد أصبحت شائعة بين المفكرين الفرنسيسكان، وما فعله سكوت أنه استمد النظرية من السابقين عليه واستخدمها استخداما واسعًا. والنظرية، باختصار، هى أن هناك تمييزًا

(١) الكتاب الرابع فى ميتافيزيقا أرسطو مقولة الجاما Gamma حيث يعرف فى بدايته موضوع الميتافيزيقا بأنه "الوجود بما هو وجود" 1003B أو دراسة للخصائص التى تنتمى إلى الموجود من حيث طبيعته ذاتها فهو ليس علما من العلوم الجزئية التى تدرس جانبا من جوانب الوجود – راجع ترجمتنا الكاملة لميتافيزيقا أرسطو ص٢٢٣ دار نهضة مصر بالفجالة– يناير ٢٠٠٩ (المترجم).

(2) OX. 2,16. Quaestio Unica, No 16.

بين أقل من أن يكون تمييزًا حقيقيًا، وأكثر موضوعية من التمييز الافتراضى فالتمايز الحقيقى يتم بين شيئين ينفصلان من الناحية الفيزيقية على الأقل بواسطة قوة إلهية. ومن الواضح تماما أن هناك تمايزًا حقيقيًا بين يدى الإنسان طالما أنهما شيئان متمايزان لكن هناك أيضا تمايز حقيقى بين الصورة، والمادة فى أى شىء مادى.. والتمايز الذهنى الخالص يعنى تمايزًا يقوم به الذهن عندما لا يكون هناك تمايز موضوعى مناظر فى الشىء نفسه. والتمايز بين الشىء وتعريفه مثل بين الإنسان و"حيوان عاقل" تمايز عقلى خالص؛ ويتم التمايز الصورى عندما يميز الذهن فى الشىء صورتين أو أكثر متمايزتين موضوعيًا لكنهما لا ينفصلان الواحدة عن الأخرى حتى ولو بالقوة الإلهية فمثلا يؤكد سكوت التمايز الصورى بين الصفات الإلهية الرحمة والعدالة متمايزتان صوريًا رغم أن العدالة الإلهية والرحمة الإلهية لا ينفصلان طالما أنه على الرغم من التمايز الصورى بين الاثنين فكل منهما متحد مع الماهية الإلهية فى هوية واحدة.

ويمكن توضيح المعنى الذى يقصده سكوت بمثال من علم النفس فليس ثمة سوى نفس واحدة فى الإنسان ولا يمكن أن يكون هناك تمايز حقيقى بين النفس الحاسة والنفس العاقلة فى الإنسان إنه بفضل المبدأ الحيوى الواحد فإن الإنسان يفكر ويمارس الإحسان. ولا حتى الله يستطيع أن يفصل النفس العاقلة عند الإنسان عن النفس الحاسة، لأنها بعد ذلك لن تكون نفسًا بشرية، ومن ناحية أخرى الإحساس ليس فكرًا: إذ يمكن أن يوجد النشاط العقلى بدون النشاط الحسى كما هى الحال عند الملائكة كما يمكن أن يوجد النشاط الحسى بدون النشاط العقلى كما هى الحال فى النفس الحاسة الخالصة عند الحيوانات، وإذن فالمبادئ الحسية والعقلية عند الإنسان متمايزة صوريا، مع تمايز يكون موضوعيا أعنى مستقلا عن ذهن النشاط الذى يميز لكنها ليست أشياء متمايزة حقا، وإنما هى صورة متمايزة لشىء واحد، وهى النفس البشرية.

لماذا يؤكد سكوت وجود هذا التمايز الصورى؟ ولماذا لم يقنع بأن يسميها تمايزًا عقلى أساسى فى الشىء؟ السبب النهائى بالطبع هو أنه اعتقد أن التمايز ليس فقط مضمون فحسب، بل أيضا مطلوب بواسطة طبيعة المعرفة، وطبيعة موضوع المعرفة.

والمعرفة هى إدراك الوجود وإذا اضطر الذهن إلى الاعتراف بتمايزات الموضوع أعنى إذا لم يبن بنشاط – تمايزًا فى الموضوع وإنما وجد اعترافا بتمايز مفروض عليه. فإن التمايز لا يمكن ببساطة ان يكون تمايزًا عقليا وأساس التمايز فى الذهن لابد أن يكون تمايزًا موضوعيًا فى الشيء. ومن ناحية أخرى هناك حالات عندما لا يمكن لأساس التمايز أن يكون وجود عوامل منفصلة متمايزة للموضوع عندئذ من الضرورى أن نجد مجالا للتمايز يكون أقل من التمايز الحقيقى على نحو ما يحدث بين النفس والبدن فى الإنسان. لكن من ناحية أخرى يؤسس على تمايز موضوعى فى الشيء تمايز لا يكون إلا بين شكليات مختلفة لكنها لا يمكن أن تكون شكليات تنفصل الواحدة عن الأخرى لنفس الشئ ومثل هذا التمايز سوف يؤكد موضوعية المعرفة دون أن تدمر وحدة الموضوع. وربما اعترض معترض بأن التمايز الصورى على نحو ما يطبقه سكوت فى بعض الحالات على الأقل يفسد ويدمر الوحدة المطلوبة للموضوع ويستسلم أكثر من اللازم "للواقعية..Realism" لكن سوف يبدو أن سكوت ينظر إلى التمايز على أنه ضرورى إذا ما أريد تأكيد موضوعية المعرفة.

٤ – مسألة من المسائل التى طبق عليها سكوت تمايزه الصورى هى مسألة التمايز الذى نجده بين الماهية والوجود فى المخلوق[١] لقد رفض السماح بوجود تمايز حقيقى بين الماهية والوجود الفعلى، "فهو ببساطة زائف أن الوجود الفعلى Esse هو شئ مختلف عن الماهية.."[٢] وبالمثل: "القضية زائفة التى تقول كما أن الوجود يقف فى مواجهة الماهية، فكذلك العملية تقف فى مواجهة القوة وليست حقا مثل القوة[٣] وكثير مما يقوله معرفة الزيف موجه مباشرة إلى عبارات القديس توما[٤] غير أن إنكاره

---

(١) لابد من القول إن سكوت حصر نفسه فى أفكار التمايز الواقعى، ولم يطبق صراحة التمايز الموضوعى الصورى على العلاقة بين الماهية والوجود فى المخلوق غير أن نظرية أتباع سكوت فى هذه المسألة يبدو لى أنها تأويل معقول لمعنى سكوت.

(2) OX. 4,13,1,No 38.

(3) Ibid, 2, 16, no. 10.

(4) De enteet seesntlia, 5.

للتمايز الحقيقى - إذا ما تصورنا التمايز الحقيقى عند سكوت - بين الماهية والوجود فى المخلوقات تناسب أكثر نظرية "جيل أف روما" الذى يمكن الفصل عنده فزيقيا بين الماهية والوجود، أكثر مما هى الحال عند القديس توما الأكوينى.

لكن عندما ناقش سكوت العلاقة بين الماهية والوجود فإن اشكاليته لم توجه بالقدر الوافى إلى القديس توما أو حتى إلى "جيل أف روما" كما فعل ضد هنرى الجينتى، فلم يؤكد هنرى تمايزًا حقيقيًا بين الوجود والماهية بين المخلوقات لكنه ميَّز بين الوجود الماهوى والوجود الفعلى، الأول هو حالة الماهية كما يعرفها الله، وأما الثانى فهو حالتها بعد الخلق، ولا يضيف الخلق أى عنصر إيجابى إلى الماهية بل علاقة بالله فحسب، ولقد أكد هنرى هذه النظرية الخاصة بالوجود الماهوى لكى يفسر واقعة العلم، لكى يفسر واقعة الحقائق اللازمانية عن الماهيات، بغض النظر عن الوجود الفعلى لمثل هذه الموضوعات غير أن سكوت يذهب إلى أن نظرية هنرى دمرت الفكرة المسيحية عن الخلق؛ فمثلاً الخلق هو نتاج من العدم لكن لو أن حجرًا فى السابق، قبل الخلق، كان له وجود واقعى حقيقى، فإنه عندما تنتجه العلة الفعالة، فإنه لا يكون قد تمَّ إنتاجه من عدم، وفضلا عن ذلك، فكما أن الماهية يعرفها الله على نحو أزلى، فإنه سوف ينتج من هذه الفكرة أن الماهية قبل الوجود الفعلى تمتلك بالفعل وجودًا واقعيًا، وأن الخلق أزلى، ولابد للمرء عندئذ أن يسمح بوجود موجودات أخرى ضرورية إلى جانب الله، فكل ما يوجد وجودًا فعليا له وحده وجود حقيقى واقعى، أما الوجود الممكن فله وحده وجود ثانوى، غير أن هذا الوجود للماهية فى الذهن الإلهي قبل إنتاجها الفعلى وجود للمعرفة، ويتفق سكوت والقديس توما فى هذه النقطة أن الخلق يعنى إنتاج الموضوع كله من العدم، وأن الماهية قبل الخلق ليس لها أى وجود من ذاتها رغم أن سكوت يختلف عن القديس توما فى نظرته إلى العلاقة التى نحصل عليها بين الماهية والوجود فى الشىء المخلوق طالما أنه يرفض التمايز الواقعى رغم أن هذا الرفض - كما لاحظنا من قبل- رفضا للتمايز الواقعى الذى أكده جيل أوف روما أكثر منه الرفض الذى علمناه إياه القديس توما.

٥ – لقد استخدم سكوت أيضا التمايز الموضوعى الصورى فى مناقشته للكليات فمن المؤكد أن سكوت- بالنسبة للكليات لم يكن واقعيًا متعاليا وتأكيد سواريز[١] أن سكوت علَّمنا أن الطبيعة المشتركة عدديا هى نفسها فى جميع أفراد النوع، يسئ تمثيل موقف سكوت على الأقل إذا ما استبعدنا وضعه وبغض النظر عن علاقته بنظرية سويرز، ويقرر سكوت بطريقة لا لبس فيها أن الكلى فى حالة الفعل لا يوجد إلا فى العقل وأنه لا يوجود كلى موجود بالفعل محمولا لموضوع آخر غير الموضوعى الذى يوجد فيه[٢] الطبيعة العددية ليست واحدة وهى نفسها فى سقراط وأفلاطون، ولا يمكن مقارنتها بالماهية الإلهية التى هى واحدة وهى نفسها فى الأقانيم الإلهية[٣] ومع ذلك فهناك وحدة هى أقل من الوحدة العددية رغم الطبيعة الفيزيقية للموضوع لا يمكن أن ينفصل عن "الهذية..Haeceitas" (هذية الموضوع أو مبدأ التفرد الذى سوف ندرسه بعد قليل). وعلى الرغم من أنها لا يمكن أن توجد فى أى موضوع آخر، فهناك تمايز موضوعى صورى بين الطبيعة البشرية و"السقراطية" أو الـ "هذيه" الخاصة بسقراط، لكنه ليس تمايزًا حقيقيًا، لدرجة أنه يمكن النظر إلى الطبيعة البشرية ببساطة على ما هى عليه دون الإشارة إلى الفردية أو الكلية. وعندما لجأ سكوت إلى ابن سينا[٤] لاحظ أن "الحصانية Horseness" هى ببساطة "حصانية" (الفرس يعنى فرسًا) وهى فى ذاته لا هو وجود مفرد ولا هو وجود كلى[٥] وبعبارة أخرى يوجد بين "الهذيه" والطبيعة فى موضوع عينى هو "التمييز الصورى من جهة الشئ". ومن الضرورى أن نفترض مثل هذا التميز، طالما أنه غير ذلك أعنى إذا ما كانت الطبيعة بذاتها فردًا إن صحَّ التعبير، فمثلا من طبيعة سقراط، ألا يكون هناك أساس موضوعى، ولا أساس سليم مشروع لعباراتنا الكلية، أن تجريد الكلى المنطقى يفترض مقدما تمايزًا فى الموضوع بين الطبيعة و"الهذيه".

(1) Dis putationes metaphysicae G. 1, no. 2.

(2) Rep. 2,12,5 No. 12.

(3) Ibid, 2,12,5,No. 15.

(4) Im Metaphysics, 5,1.

(5) Ibid, 5,11.

غير أن من المهم أن نتذكر أن هذا التمايز ليس تمايزًا حقيقيًا ولا هو تمايز بين كيانين منفصلين، فالصورة المادة يمكن فصلهما غير أن الطبيعة والهذيه لا يمكن الفصل بينهما، ولا حتى القوة الإلهية يمكن أن تفصل فزيقيا بين "سقراطية سقراط" والطبيعة البشرية لسقراط، ومن ثم فعلى الرغم من أن تأكيد سكوت للتمايز الموضوعى الصورى فإنه فى الواقع قبول بمعنى ما للواقعية، لكنه لا يعنى أن الطبيعة البشرية لسقراط هى موضوعيًا وعدديًا متحدة فى هوية واحدة مع الطبيعة البشرية لأفلاطون ويهتم سكوت لا بدعم الواقعية المتطرفة بل بالأحرى بتفسير المرجع الموضوعى لأحكامنا الموضوعية وسواء وافق المرء -أم رفض- هذه النظرية فتلك بالطبع مسألة أخرى لكن على كل حال اتهامه بالسقوط فى صورة مبكرة من صور العصور الوسطى للواقعية المتطرفة هو سوء فهم وسوء عرض لموقفه ولقد أراد سكوت أن يقول مع ابن رشد[1] إن العقل هو الذى يشكل الكليات، لكنه أصرَّ على أن هذه القضية ينبغى ألا تُفهم على أنها تستبعد لعمليات وحدة الواقع التى تهدد الوحدة العددية التى توجد سباقة لعمليات الذهن، طالما أن هذا الاستبعاد سوف يجعل من المستحيل تفسير السبب الذى يجعل العقل يتحرك ويجرد تصور خاص من سقراط وأفلاطون بدلا من سقراط والحجر"[2]. فالإشارة الموضوعية للعلم هى التى تهم سكوت.

يؤكد ح.كراوس[3] أن سكوت يفرق بين ثلاثة أنواع من الكليات **أولا**: هناك الكلى الفيزيقى الذى هو الطبيعة الخاصة الموجودة بالفعل فى الأشياء الفردية **وثانيا**: هناك الكلى الميتافيزيقى الذى هو الطبيعة المشتركة لا على نحو ما هى موجودة بالفعل فى الشىء العينى بل مع الخصائص التى يتطلبها من خلال التجريد عن طريق العقل الفعال أعنى اللاتعين الإيجابى أو إمكان الإسناد لأفراد كثيرة موجودة بالقوة. وثالثا: هناك كلى منطقى وهو الكلى بالمعنى الدقيق للكلمة، الكلى الميتافيزيقى الذى نتصوره منعكسا

(1) Rep. 2,12,5, No. 13.   (2) De Anima. I, 8.

(2) Rep. 2,12,5, 10. No. 13.

(3) Die lehie J.Dun. Skotus, Feibury 1997.

فى إمكانية الإسناد والتحليل إلى عواملها المكونة لها، لكن هذا التقسيم الثلاثى ينبغى ألا يُفهم على أنه يعنى أن الكلى الفيزيقى يمكن أن ينفصل أو هو متميز فعلا عن فردية الموضوع التى يوجد عليها. ويعتمد الموضوع العينى على الطبيعة وعلى "الهذيه" وبينهما لا يوجد تمايز حقيقى أو واقعى بل "تمايز صورى فعلى من جهة الشىء" وذكر "سكوت" العلاقة المادة بالصورة التالية[1] نبغى ألا يضللنا طالما أن التمايز الحقيقى الواقعى عند سكوت هو تمايز حقيقى بين المادة والصورة رغم أنها لا يمكن أن توجد متأنية تحت صور مختلفة اختلافا مطلقًا. غير أن الكلى الفيزيقى رغم أنه محايد على نحو ما ينظر إليه فى ذاته إلى هذا أو إلى "الهذيه" فإنه لا يمكن أن يوجد فى ذاته بطريقة خارجة عن الذهن، كما أنه لا يمكن أن ينفصل فيزيقيا عن "الهذيه" الخاصة به.

٦- أما القول بأن سكوت يعلمنا نظرية الهيولى الشاملة فهو واضح بما فيه الكفاية[2] لكن ليس واضحا على هذا القدر من الوضوح ما إذا كان قد قبل أم لا نسبة بونافنتيرا للتركيب الهيولانى للملائكة، وإذا كانت المبادئ المادية أصيلة، فلا يمكن أن يكون هناك شك فى قبول سكوت لوجهة نظر بونافنتيرا لكن كتاب "المبادئ المادية" ليس من تأليف سكوت. وفى كتاباته الأصيلة لا نجد فى أى منها هذا الكتاب الأخير بغرض طرحه نظرية بونافنيترا وهكذا نجد الأب بارثينيوس مينجز الذى اعتمد على كتاب "المبادئ المادية" فى كتابه نظريات يوحنا دانز سكوت الفلسفية واللاهوتية يقول إنه "فى شروح على الأحكام" وفى "مسائل المناظرات" و "مسائل حول ميتافيزيقا أرسطو" لا يعبر سكوت عن هذه النظرية صراحة لكنه تقريبا يمسها مسا خفيفًا فهو يتطرق لها أو يفترضها[3] ويبدو لى أن معالجة دانزسكوت للمادة فى كتاب الشروح يمكن أن يقال إنها "تفترض" نظرية التركيب الهيولانى الشامل للملائكة وللروح العاقل فقط إذا ما اضطر المرء على أسس أخرى أن يزعم أنه يعتنق هذه النظرية، فلو أن المرء

---

(1) Loc. Cit.

(2) C.F. OX. 2,12,1.

(3) P. 46.

على سبيل المثال، اضطر إلى قبول كتاب "المبادئ المادية" على أنه أحد كتب دانزسكوت. لكن من الصواب أن نقول إنه في كتاب "النفس"[1] نجده يلاحظ أنه من المتحمل أن يقال إنه هناك في النفس مادة" غير أن سكوت ينشغل هنا في بيان أن حضور المادة في الروح يمكن استنباطه على سبيل الترجيح من مقدمات أرسطو والقديس توما، حتى على الرغم من أن القديس توما لم يعتنق النظرية، فقد ذهب مثلا إلى القول بأنه لو كانت المادة هي مبدأ التفرد كما يعتقد القديس توما (وليس دانزسكوت) عندئذ لابد أن تكون المادة موجودة في الروح العاقل؛ ومما لا فائدة فيه أن نقول إن النفس- عندما تنفصل عن البدن، تتميز عن النفوس الأخرى بعلاقتها بالدن. **أولا:** لأن النفس لا توجد من أجل البدن. **وثانيا:** لأن العلاقة بالبدن أو الميل الذي لم يعد موجوداً بعد، لن يكون أكثر من علاقة عقلية؛ **ثالثا:** لأن الميل أو العلاقة يفترض أساساً أعني **هذه النفس**، لدرجة أن "الهذيه" لا يمكن أن ترجع إلى العلاقة وهكذا يحاول سكوت في كتاب النفس أن يبيّن أنه لو أن المرء أكد مع القديس توما أن المادة هي مبدأ التفرد، فإنه ينبغي على المرء أن يؤكد وجود المادة في النفس العاقلة لكي يفسر تفرد النفس العاقلة بعد الموت، وهو لا يقرر أن هذه النتيجة تمثل رأيه الخاص، وربما لا تمثل رأى سكوت الخاص، وأنه يرغب في أن يبيّن أن الفيلسوف التومائي ينبغي أن يشارك في هذا الرأى بناء على مقدماته الخاصة غير أن المرء في موقف صعب ليقرر إيجابيا أن سكوت بلا شك يؤكد نظرية بونافنتيرا، وإذا ما كان المرء على استعداد لرفض أصالة كتاب "النفس" فسوف يبدو أنه ليس هناك مبرر حاسم للقول بأن دانزسكوت حتى يحتمل أنه يؤكد هذه النظرية.

لكن أيا ما كان رأى سكوت في مذهب الهيولانية الكلية فمن المؤكد أنه يذهب إلى أن المادة هي مع تميزها الحقيقي عن الصورة هي كيان قائم بذاته وأنها إمكان ذاتي وليست ببساطة "إمكان موضوعي" أعني أنها شيء موجود وليست شيئا ممكنا فحسب[2]

---

(1) 15, No. 3 ff.

(2) OX. 2,12, I, No 10.

وفضلا عن ذلك فالمادة كيان مطلق بمعنى أنها يمكن أن توجد بذاتها بدون صورة على الأقل من خلال القوة الإلهية[١] كيان متميز – وسابق على– كيان آخر يمكن أن يوجد بمعزل عن ذلك الكيان الآخر دون أن يتضمن أدنى تناقض هذه المادة التى تتميز عن الصورة يبرهن عليها واقعة أنها معا مع الصورة تشكل وجودًا مركبًا حقيقيًا على حين أنها السبق من الصورة وهى سابقة منطقية على الأقل تبرهن عليها واقعة أنها تتلقى صورة وأن الصورة التى تتلقاها لابد أن تكون منطقيا سابقة على الصورة[٢] وبالمثل، مادام الله يخلق المادة مباشرة فإنه يستطيع أن يحتفظ بها مباشرة، أعنى دون أى فاعل ثانوى للحفظ، مرة أخرى، الصورة لا تنتمى إلى ماهية المادة، ولا الوجود الذى تضفيه الصورة على المادة ينتمى إلى المادة ذاتها طالما أنه يزول فى تغير جوهرى[٣] وبعبارة أخرى واقع التغير الجوهرى يفترض واقع المادة. وفى الرد على الاعتراض التوماوى القائل بأنه من التناقض أن نتحدث عن المادة على أنها كيان حقيقى، أعنى على أنها وجود موجود بالفعل بدون الصورة، يقول طالما أن قولك إن المادة موجودة بالفعل بذاتها، وقولك أن لها صورة هما شىء واحد ونفس الشىء. فإن سكوت يجيب أن الفعل والصورة ليسا بالضرورة لفظين قابلين للتحويل بالطبع إذا ما أخذنا الفعل على أنه يعنى "فعل" متلقى وعلى أنه الذى يحرك ويميز، عندئذ المادة التى هى مستقبلة ليست فعلا، لكن إذا ما فهم العقل والقوة بمعنى واسع، فإن كل شىء يكون علة فهو فى حالة فعل حتى فى حالة الغياب، وبهذا المعنى تكون المادة فى حالة فعل رغم أنها ليست صورة[٤].

٧ – لقد رفض سكوت نظرية **العلل البذرية** على أساس أن هذه النظرية لا نحتاج إليها لتجنب نتيجة أن الفاعل الفعال المخلوق يخلق وينعدم فى التغيرات التى يحدثها

---

(1) C.F. 2,12,2 Rep. 2.12,2.

(2) OX. Loc. Cit. No. 3.

(3) Rep. 2, 12, 2. No 5.

(4) OX. 2, 12, 2, No 7.

وأنه ليس ثمة مبرر حاسم آخر لقبوله[١] لكن على الرغم من أنه رفض نظرية "**العلل البذرية**" فقد احتفظ بنظرية كثرة الصورة وفى معارضة تأكيد التوماويين أنه ليس ثمة حاجة لأن نفترض صورة للجسدية، فإن سكوت يرد بأنه فى هذه الحالة هناك حاجة إلى ضرورة وجود الكثرة. ويذهب إلى القول بأنه على الرغم من أن الجسم- عندما تغادره النفس- يتجه دوما إلى الانحلال فإنه يظل بدنا لبعض الوقت على الأقل، ولابد أن تكون له صورة هى التى تجعل من البدن بدنًا[٢] وفضلا عن ذلك فإن جسد المسيح فى القبر لابد أن يمتلك صورة الجسد، ومن واقعة أن الجسم البشرى من الطبيعى أن يتجه إلى التملك عندما تغادره النفس، فإنه لا ينتج من ذلك أن البدن فى حالة الانفصال عن النفس ليس له صورة مناسبة من ذاته. وسبب ذلك أن صورة الجسدية هى صورة ناقصة تستغنى عن البدن من أجل صورة أعلى هى النفس.

غير أن "سكوت" يؤكد وجود صورة الجسدية فى الجسم البشرى، وبالطبع فى كل جسم عضوى وهى تنتقل عن طريق الآباء فى نفس اللحظة التى بث فيه النفس العاقلة والذى يميز حقا عن النفس العاقلة التى يمكن أن ينفصل عنها، ولا ينبغى أن نتخيل أنه حطم النفس البشرية إلى ثلاث صور متمايزة بالفعل أو حتى ثلاثة أجزاء: هى المبادئ النباتية، والحاسة والعاقلة، لقد رفض النظريات التى بدت له مفسدة لوحدة النفس، فالنفس العاقلة فى الإنسان تشتمل على هذه القوى الثلاثة متحدة. "على الرغم من أنها متمايزة صوريا"[٣] وسوف يكون من الزيف أن نذهب إلى أن سكوت يعلمنا أن وجود الأنفس الثلاثة فى الإنسان أو أنه يؤكد أن القوى النباتية والحاسة متمايزة عن القوة العاقلة بنفس الطريقة التى تتمايز بها صورة الجسدية أو الجسمانية. والنفس البشرية هى متمايزة حقا بين القوى داخل النفس ذاتها تمايز صورى الذى يحصل بين صورة لا يمكن أن تنفصل فى الموضوع الواحد، وليس بين كيانات أو صور يمكن أن تنفصل.

---

(1) Rep. 2 , 18, 1.

(2) OX. 4, 11, 3, Nos. 54 ff.

(3) OX. 2, 16. No. 17.

٨ – من الضرورى أن نقول شيئا عن نظرية التفرد الغامضة إلى حد ما، عند دانزسكوت ويكمن الغموض بالأحرى فى الجانب الإيجابى أكثر منه فى الجانب السلبى من النظرية.

وينقد سكوت نظرية القديس توما ويرفضها وهى القائلة بأن المادة الأولى هى مبدأ التفرد، فالمادة الأولى لا يمكن أن تكون العلة الأولى فى التمايز والاختلاف طالما أنها هى نفسها لا يمكن تمايزها ولا تعينها[١] وفضلا عن ذلك فلو كانت المادة هى مبدأ التفرد لنتج من ذلك أنه فى حالة التغير الجوهرى، فإن الجوهرين- المتعلقين بالكون والفساد- يكونان بالضبط جوهرًا واحدًا طالما أن المادة واحدة حتى لو كانت الصورة مختلفة؛ ويبدو أن نظرية القديس توما تتضمن أن الكم هو بالفعل مبدأ التفرد غير أن الكم عرض، ولا يمكن للجوهر أن يتفرد عن طريق العرض، ولقد حاول سكوت أن يبين- مصادفة- أن أرسطو اقتبسوه خطأ على أنه المصدر الثقة لنظرية القديس توما فى التفرد.

وهكذا نجد أن مبدأ التفرد ليس هو المادة الأولى ولا يمكن أن يكون الطبيعة على ما هى عليه، طالما أننا نهتم على وجه التحديد بتفرد الطبيعة فما هى إذن؟ إنها كيانات فردية "هذه الكيانات لا هى مادة ولا هى صورة ولا هى شىء مركب بمقدار ما يكون أى من هذه الأشياء طبيعية. بل الواقع المطلق للوجود الذى هو مادة أو صورة أو شىء مركب"[٢] الكيانات الفردية، والكيانات الطبيعية، سواء أكانت الأخيرة هى المادة أو الصورة أو المركب- متمايزة من الناحية الصورة فهى ليست ولا يمكن أن تكون، شيئين. فهى ليست أشياء منفصلة ولا تقف الكيانات المفردة من الكيانات الطبيعية كالفصل من الجنس[٣] ولا يستخدم لفظ الهذيه كمبدأ للتفرد فى كتابه "شروح أو مذكرات أكسفورد" على الرغم من أنه يستخدمه على هذا النحو كثيرًا فى كتاب "المذكرات الباريسية"[٤]

(1) Ibid, 2, 3, 5, no. I.

(2) Ibid, 2, 3, 6, No. 15.

(3) OX. 2, 3, 6, No, 15.

(4) 2, 12, 5, nos, I, 8, 13, 14.

وفى كتابه "مسائل حول كتاب الميتافيزيقا"(١). وليس من السهل أن نفهم بالضبط ماذا يعنى مصطلح "الهذيه" بالفعل ولا مصطلحات الكيانات الفردية أو الكيانات الواقعية النهائية فلا هى المادة- كما رأينا- ولا هى الصورة ولا الشىء المركب؛ فالوجود البشرى مثلا هو هذا الوجود المركب وهو مركب من **هذه** المادة، و**هذه** الصورة ولا تغطى "الهذيه" أى تعين كيفى أبعد. ولكنها تختم هذا الوجود على أنه **هذا** الوجود. ومن المؤكد أن وجهة نظر سكوت لا يمكن أن تتساوى على النظرية القائلة بأن كل طبيعة هى فى ذاتها فردية، طالما أنه ينكر طرحه رغم أنه من زاوية الواقع أن سكوت على حين أنه يسلم بالتمايز الصورى بين "الهذية" والطبيعة، وينكر تمايزهما الواقعى الواحدة عن الأخرى. ويبدو أنها تعنى أن للشىء "هذيه" من واقعة وجوده. وليست نظرية سكوت هى نفسها نظرية الأسميين **Nominalists** وما دام يُسلِّم بانقباض الطبيعة بواسطة "الواقع المطلق" لكنه يتحدث فى الحقيقة عن "الواقع المطلق" لابد أنه يعنى أن الطبيعة تكتسب هذا الواقع المطلق من خلال الوجود الفعلى، رغم أنها ليست هى الوجود الفعلى ذاته فيما يقول سكوت(٢).

(1) 7, B, Nos, 9 and 26.

(2) Qu aeationes in Lioros Metaph, 7, 13, no. 7.

الفصل الثامن والأربعون

سكوت- (٤)

اللاهوت الطبيعي

الميتافيزيقا والله -معرفة الله من المخلوقات- البرهان علي وجود الله -بساطة الله وعقله- لا تناهي الله - دليل أنسلم الصفات الإلهية التي لا يمكن البرهنة عليها فلسفيا- التمايز بين الصفات الإلهية- الأفكار الإلهية- الإرادة الإلهية- الخلق.

١ - إذا ما تحدثنا حديثًا صحيحًا قلنا إن الله ليس موضوعا لعلم الميتافيزيقا فيما يقول سكوت[١] على الرغم من واقعة إن الميتافيزيقا هى علم الوجود وأن الله هو الموجود الأول- حقيقة تنتمى تماما إلى ذلك العلم وهى فيه تعرف بطريقة قبلية **a priori** من مبادئ ذلك العلم ولا يعرف الفيلسوف الميتافيزيقى الحقائق عن الله إلا بطريقة بعدية **a posteriori** ومن ثم فالله هو الموضوع المناسب لعلم اللاهوت وهو العلم الذى يعرف فيه الله على ما هو عليه فى ماهيته، فى ذاته وهو لا يكون موضوعا للميتافيزيقا إلا بطريقة ثانوية بمقدار ما يصل الفيلسوف إلى معرفة الله فقط فى، ومن خلال، آثاره.

ومن المؤكد أن هذه العبارة لا تعنى أن سكوت يرى أن الفيلسوف أو الميتافيزيقى عاجز عن بلوغ أية معرفة يقينية عن الله. وأننا نستطيع بقوتنا الطبيعية أن نعرف

(1) Pep. Prol. 3. No. 1.

بعض الحقائق فيما يتعلق بالله"، وهو يستمر ليشرح أن أموراً كثيرة يمكن للفلاسفة معرفتها عن الله من خلال دراسة الآثار الإلهية. ففى استطاعة المرء عن طريق القوة الطبيعية للعقل أن يستنتج أن الله واحد خير، متعال، لكنه لا يستطيع أن يستنتج أن الله فى ثلاثة أقانيم، ومن الأوفق أكثر أن نقول إن علم اللاهوت أن يدرس الأقانيم المقدسة أكثر من القول بأنه يدرس الصفات الأساسية لله. وذلك لأن معظم الصفات الأساسية الكلية يمكن لنا أن نعرفها عن طريق الميتافيزيقا ومن ثم كان القول بأن الله هو بالمعنى الدقيق للكلمة موضوع اللاهوت بدلا من أن يكون موضوعا للميتافيزيقا لا تعنى أن سكوت يستبعد دراسة الله من الميتافيزيقا طالما أن الله- على الرغم من أنه ليس هو الموضوع الأول للميتافيزيقا، فإنه مع ذلك ينظر إليه فى الميتافيزيقا بأشرف وسيلة بحيث يمكن أن يُدرس بهذه الطريقة فى أى علم طبيعى. ويلخص سكوت فى كتابه "المبدأ الأول" الكمالات التى برهن الفلاسفة على أنها تنتمى إلى الله ويُميزها من الكمالات الأخرى مثل: القدرة على كل شيء، والعناية الإلهية الكلية والخاصة التى تتناسب أكثر مع سرعة التصديق، والحقائق التى لم يبرهن عليها الفلاسفة ومع ذلك يؤمن بها الكاثوليك. وهذه الحقائق الأخيرة - فيما يرى سكوت، سوف تدرس فى التسلسل، ثم أضاف كلمات من المؤكد أنها نظرية، ولقد كانت هناك محاولة لدحض هذا التوحيد بين البحوث التالية وبين النظريات وهى محاولة ترجع بشكل واسع على الأقل إلى التناقض الظاهرى بين كتاب "النظريات" وكتاب "المبدأ الأول" الذى سبق أن أشرنا إليه فى الفصل الخامس والأربعين، وكما أوضحت هناك فأنا أقترح عرض اللاهوت الطبيعى عند سكوت على افتراض أن كتاب "النظريات" ليس من مؤلفات سكوت الأصلية بشرط أنه إذا ما ثبتت صحة الكتاب ببراهن مقنعة، ففى استطاعة المرء أن يفسر التناقض الظاهرى بالطريقة التى تبناها "جلسون"، وعلى أية حال فقد جعل سكوت هذه المحاولة بالغة الوضوح فى مؤلفاته المقطوع بنسبتها إليه- فالفيلسوف يستطيع البرهنة على كثير من الحقائق عن الله بنور العقل الطبيعى دون أى استخدام فعلى لمعطيات الوحى غير أننا سوف نعرض فى الصفحات القادمة لبعض النقاط التى من شأنها أن حَصَر سكوت نطاق العقل البشرى غير المؤيد من الوحى فى مجال

ضيق. لكن من المهم أن نلاحظ أن سكوت لم يكن شاكًا ولا أدريا فيما يتعلق باللاهوت الطبيعي. أما كتاب "النظريات" فحتى لو كان أصيلا فإنه لا يكفي على الإطلاق لمواجهة الأدلة الواضحة والكثيرة بخصوص هذه النقطة التى يقدمها كتاب "الشروح على الأحكام" وكتاب "المبدأ الأول".

٢ – من المؤكد أن سكوت اعتقد أن وجود الله يعتمد على الحاجة إلى الدليل العقلي، وأن هذا الدليل العقلي لابد أن يكون بعديا a posteriori سوف أتحدث عن استفادته من دليل أنسلم فيما بعد.

أولا: ليس لدى الإنسان معرفة حدسية بالله فى هذه الحياة طالما أن الحدس بالله هو على وجه الدقة تلك الصورة من المعرفة التى تضع الإنسان خارج الطريق المألوف[١] إذ تبدأ معرفتنا من موضوعات الحس، ونصل إلى معرفتنا التصورية الطبيعية بالله من خلال تأمل موضوعات التجربة[٢] وعن طريق دراسة العقل البشرى المخلوقات بوصفها أثار لله فإنه يستطيع أن يشكل تصورات تنطبق على الله لكن لابد للمرء أن يضيف أن تصورات الله التى تشكلت من المخلوقات هى تصورات ناقصة[٣] إذا ما قورنت بالتصورات التى تقوم على الماهية الإلهية ذاتها. وينتج من ذلك أن معرفتنا الطبيعية لله سوف تكون غامضة وغير متميزة طالما أنها ليست معرفة بالله حاضرة أمام العقل فى ماهيته على نحو مباشر[٤].

وتعتمد معرفتنا الطبيعية لله على قدرتنا على تشكيل التصورات المتواطئة، على نحو ما أوضحنا فى الفصل السابق، ويؤكد سكوت "أن المخلوقات التى تطبع أفكارها الخاصة (أو أنواعها) فى العقل، فى استطاعتها أن تطبع أيضا الأفكار أو الصفات المتعالية التى هى مشتركة بينها وبين الله لكن لن يكون ممكنا أن نسير من معرفة

(1) Quodlibet, 7, no, 8.

(2) OX. 1,3,2, nos, and 30.

(3) Ibid, Prol, I, I, no, 17.

(4) Rep, Prol, 3, 2, No, 4.

الكائنات أو المخلوقات إلى معرفة الله ما لم نكن قادرين على تشكيل تصورات متواطئة من المخلوقات، فعندما يشكل العقل هذه التصورات فإنه تستطيع أن يجمع بينهما ليكون فكرة مركبة جوهرية عن الله. وكما أن المخيلة نستطيع أن تجمع بين صورة الجبل وبين الذهب لتشكل صورة جبل من ذهب، فكذلك تستطيع العقل ليشكل تصوراً عن الخير الأقصى الموجود بالفعل[١] وليس ثمة ما يدعو للقول بأن هذه المقارنة ينبغى ألا تضللنا فنظن أن نشاط الجمع الذى يقوم به الذهن عند سكوت فى اللاهوت الطبيعى هو على وجه الدقة يوازى نشاط الجمع الذى تقوم به المخيلة والوهم، فالنشاط الأول بحكمة حقيقية موضوعية وهو يدرك ضرورة منطقية فى حين أن المركب الخيالى لجبل من ذهب هو مسألة "خيال" أعنى أنه تعسفى أو هو عمل من أعمال الوهم.

٣ – كيف برهن سكوت على وجود الله، لقد بدأ فى "مذكرات أكسفورد"[٢] يقرر أن وجود العلة الأولى ظاهر على نحو أكثر كمالا من صفات المخلوقات التى درست فى الميتافيزيقا أكثر مما هو ظاهر فى تلك التى يدرسها الفيلسوف الطبيعى أنها معرفة أكثر كمالا ومباشرة للعلة الأولى أن نعرفها على أنها أولى، من أن نعرفها على أنها محرك أول" وهنا لم ينكر سكوت أن الفيلسوف الطبيعى يستطيع أن يبيّن أن واقعة الحركة تتطلب محركا أولاً، غير أن رأيه هو أن الدليل المستمد من الحركة لا يجاوز، بذاته، النظام الطبيعى ويصل إلى الوجود الضرورى الذى هو العلة الشاملة النهائية لنتائجها، ومن ثم فإنا المحرك الأول منظوراً إليه بما هو كذلك هو- ببساطة- علّة الحركة، لكنا لا نتصوره على أنه علّة جميع الموجودات الأخرى، لكنه فرض (ضرورى) أن نفسر واقعة الحركة الفيزيقية. ومن ثم فالدليل المستمد من الحركة هو أبعد ما يكون عن أن يُنظر إليه على أنه دليل سكوت المفضل، ويمكن أن نكون قد لاحظنا فى إشارة عابرة إلى أنه لو كانت "الشروح على فزيقا أرسطو" التى رفضها الآن على أنها مزيفة- لو كانت تُنسب حقا إلى سكوت (على أنها من المؤلفات الأصيلة) لخفت وتضاءلت

---

(1) OX. I, 3,2, No 18.

(2) Prol. a Lateralis, no, 21.

صعوبة قبول كتاب النظريات" - ففى الكتب الأول[١] يوضح المؤلف اعتقاده بأن الدليل المستمد من الحركة لا يحملنا بذاته على تصور معترف به عن الله طالما أنه لا يصل إلا إلى المحرك الأول دون الإشارة إلى طبيعته. وعليه فلو تمسكنا بأن كتاب النظريات كان يتحدث عن الفلسفة الطبيعية عندما يقول إنه لا يمكن البرهنة على ان الله عاقل أو حى فسوف يبدو أن التناقض الظاهر بين كتاب "النظريات" والمؤلفات التى تأكدنا من نسبتها إلى سكوت- هذا التناقض يمكن حلّه. لكن لما كان كتاب "تساؤلات حول فزيقا أرسطو" ليس كتابا أصيلاً، ولما كانت أصالة كتاب النظريات لم تثبت فليس ثمة قيمة لمواصلة الموضوع أكثر من ذلك، وعلى أية حال يظل صحيحا أن سكوت قد أكد هذه البراهين على وجود الله التى قامت على أساس الصفات الميتافيزيقية وفضلا عن ذلك فقد لاحظ سكوت فى "شروح أكسفورد"[٢] أن القضية التى تقول إنه لابد من التمييز بين المحرك والحركة، لا تكون صادقة إلا فى الأشياء المادية فحسب" و "أنا أعتقد أيضا أنه ليس من الضرورى أن تكون صادقة" فى حين: أننى قلت إنه على الأقل فيما يتعلق بالموجودات الروحية أنها ببساطة زائفة".

يذهب سكوت فى كتاب "المبدأ الأول"[٣] من واقعة الحدوث إلى وجود محرك أول ووجود ضرورى وهناك موجودات يمكن أن يكون لها وجود بعد أن كانت عدما، فمن الواضح أنها ظهرت إلى الوجود وأنها عارضة، وأمثال هذه الموجودات تحتاج إلى علّة لوجودها طالما أنها لا تستطيع أن توجد نفسها أو أن تكون علة ذاتها أو معلولة للعدم. فلو كانت (أ) علة وجود شىء عارض، فإنه يلزم أن يكون هو نفسه إما معلولا أو غير معلول فلو كان هو نفسه معلولا فلنفترض أن (ب) هى علة (أ). لكن من المستحيل" أن تسير السلسلة إلى ما لا نهاية، ومن ثم فلابد أن تكون هناك علة نهائية لا علّة لها، ومن الواضح أن سكوت يميز بوضوح بين سلسلة النظام العارض وسلسلة النظام

(1) 3, 7.

(2) 2, 25, question unitas, no, 12.

(3) 3.

الضرورى وهو يوضح أن ما ينكره هو استمرار العلل المتعاقبة بلا نهاية مع أن كل حلقة من حلقات السلسلة هى فى ذاتها عارضة، بل إمكان التسلسل (العمودى) إلى ما لا نهاية لسلسلة العلل الشاملة المتآنية كما أنه يلاحظ أننا إذا سلمنا بإمكان التسلسل اللامتناهى للعلل المتعاقبة، فإن السلسلة بأسرها تحتاج إلى تفسير، ولابد أن يكون هذا التفسير من خارج السلسلة نفسها، مادامت كل حلقة فى السلسلة معلولة ومن ثم فهى حادثة أو عارضة؛ ولا يمكن للسلسلة اللامتناهية المؤلفة من موجودات عارضة متعاقبة، أن تفسر وجودها ذاته مادامت السلسلة عارضة إذا كانت كل حلقة حادثة أو عارضة فإنه من الضرورى أن نسلم بوجود علة متعالية "أن شمول النتائج المنظمة هو نفسه معلول، وهذا يعنى أنه معلول لعلة ما لا تنتمى إلى هذا الشمول"[١] فلو أن المرء على سبيل المثال رأى أن الجنس البشرى يرتد إلى اللامتناهى وأن هناك تعاقبات لا متناهية للآباء والأبناء. فالأب يكون علة وجود الطفل ويمكن بعد وفاة الأب أن يواصل الابن الوجود ويواصل أن يكون عارضا ويتطلب ذلك وجود علة نهائية لا فقط لوجود الابن هنا والآن، بل أيضا لوجود سلسلة الآباء والأبناء كلها. طالما أن الارتداد اللامتناهى لا يجعل السلسلة ضرورية، ولابد أن يمتد المبدأ نفسه إلى الكون ليشمل نطاق الموجودات العارضة بصفة عامة أو يتطلب الكون الذى يحوى الموجودات العارضة علة متعالية موجودة بالفعل (وهو نفسها غير معلولة) ويكون التعاقب اللامتناهى مستحيلا إلا بفضل طبيعة ذات ديمومة لا متناهية، يعتمد عليها لكل تعاقب وكله حلقة[٢].

ولهذا يستمر سكوت ليبيّن لنا أن العلة الأولى فى نظام الاعتماد الأساسى، لابد أن تكون ضرورية. ولا يمكن أن تكون ممكنة فحسب[٣] أنها وجود ضرورى، أعنى أنها لا يمكن ألا توجد[٤] وأنها واحدة[٥] وأنه لا يمكن أن يكون هناك أكثر من وجود واحد

(1) De Primo Principco, 3,3.

(2) Ibid, 3,4.

(3)Ibid,3, No, 5

(4)Ibid,3, No, 5.

(5)Ibid, 3, Nos, 6-7.

ضرورى، ويذهب سكوت -على سبيل المثال- أنه لو كان هناك وجودان لهما طبيعة مشتركة للوجود الضرورى فإن المرء لابد أن يميز فيهما صوربًا بين الطبيعة المشتركة والفردية التى لابد أن تكون شيئا آخر غير الوجود الضرورى - فلو قبل ردًا على ذلك أنه ليس هناك مثل هذا التمييز فى الوجود الضرورى فإنه ينتج من ذلك أن الوجودين لا يمكن التميز بينهما، ومن ثم فهما واحد. وعلى الرغم من أن الحجة تقوم على أساس نظرية سكوت فى الطبيعة المشتركة والتفرد، وهى التى تذكرنا بدليل مماثل قدمه القديس أنسلم بالإضافة إلى أن النظام الواحدى الضرورى لعالم المسلمات هو واحد فحسب، وقد استمر سكوت ليبين أن هناك علة غائية أولى[١] ووجود أقصى فى نظام السمو[٢] ويستمر ليبين أن: النتيجة الأولى والنهاية الأولى، والكمال الأول هى كلها متحدة[٣].

ويستمر سكوت فى كتاب "شرح على كتاب الأحكام[٤] من شروح أكسفورد فى السير فى نفس الطريق. أن علينا أن نسير من المخلوقات إلى الله بالنظر إلى العلاقة السببية (من زاوية أما العلة الفعالة أو العلة الغائية) بين الانتقال والعبور فى نظام الكمال. فالوجود العارض الفعال، يسببه العدم أو بذاته، أو بالآخر، ولما كان من المستحيل أن يسبب العدم، أو أن يكون سبب ذاته، فهو لابد أن يحدث عن طريق آخر، ولو كان هذا الآخر هو العلة الأولى، فإننا نكون قد وجدنا ضالتنا التى نبحث عنها وإذا لم يكن فإن علينا أن نواصل التقدم إلى الأمام. ولكنا لا يمكن أن نستمر هكذا إلى الأبد فى النظام العمودى للاعتماد: فاللامتناهى من ناحية أخرى يستحيل أن يستمر فى الصعود[٥] ولا يمكن أن نفترض أن الموجودات العارضة بسبب الواحد منها الآخر،

(1) Ibid, 3, no. 9.

(2) Ibid, Nos, 9-10.

(3) Ibid, Nos, 11.

(4) OX. 2,2, no. 11.

(5) Ibid, Nos. 14-15.

أى يكون علة له، لأننا فى هذه الحالة سوف ندور فى حلقة مفرغة دون أن نصل إلى أى تفسير نهائى للحدوث أو العرضية ومن العبث أن نقول إن العالم أزلى طالما أن السلسلة الأزلية من الموجودات العارضة تحتاج هى نفسها إلى علة[١] وقل مثل ذلك فى نظام السببية الغائية، لابد أن يكون هناك علة غائية التى لا تتجه نحو أى شىء سوى العلة الغائية النهائية[٢] على حين أنه فى نظام السمو والرفعة لابد أن يكون هناك شىء أكثر كمالا (طبيعة سامية) هذه الموجودات الثلاثة هى موجود واحد وهى نفس الوجود. فنشاط العلة الفعالة الأولى يتجه إلى الغاية النهاية، لكن لا شىء آخر سوى الوجود الأول ذاته يمكن أن يكون غايتها النهائية وقل مثل ذلك فى العلة الفعالة الأولى، فهى ليست متواطئة مع نتائجها أعنى أنها لا يمكن أن تكون من نفس الطبيعة بل لابد أن تتجاوزها ولما كانت علة أولى فلابد أن تكون هى الوجود الأكثر سموا[٣].

٤ – ولما كان الوجود الأول غير معلول فإنه لا يمكن أن تكون له أجزاء جوهرية مثل المادة والصورة، ولا أن تكون له أعراض أنه باختصار لا يمكن أن يكون مركبا بأى حال من الأحوال، بل أن يكون بسيطًا بشكل أساسى[٤] ولابد أن يكون عاقلا وذا إرادة أن العوامل الطبيعية التى تعمل فى العالم دون وعى لغاية ما، تعمل رغم ذلك من أجل غاية، وذلك يعنى أنها تعمل ذلك بواسطة قوة ومعرفة المحرك الذى يجاوزها فإذا كانت العوامل الطبيعية فى العالم تعمل بطريقة غائية فإن ذلك يفترض أن العلة الأولى تعرف الغاية وتريدها، طالما أنه لا شئ يمكن أن يتجه نحو غاية إلا بفضل المعرفة والإرادة (كما يمكن أن نقول إن السهم يتجه نحو غاية عن طريق رامى السهم الذى يعرف هذه الغاية ويريدها) أن الله بالضرورة يعرف ذاته ويحبها، لكنه لا يريد بالضرورة أى شىء خارج ذاته. فهو وحده الوجود الضرورى وينتج من ذلك أن الله

(1) Ibid, Nos, 14-15.

(2) Ibid, No,17.

(3)Ibid, No,18.

(4)Ibid.

يحدث نتائجه (أو أفعاله) بحرية وليس بالضرورة، فالله يعرف ويفهم منذ الأزل كل ما يستطيع أن يحدثه ولديه بالفعل فهم متميز لكل ما هو معقول، ويتحد هذا الفهم مع ذاته (idem sibi)[١].

٥ – يركز سكوت انتباها كبيرا على لا تناهى الله؛ وأبسط وأكمل تصور لله نستطيع تشكيله هو تصور الوجود اللامتناهى على نحو مطلق، فهو أبسط من تصور الخيرية أو ما شابه ذلك طالما أن اللاتناهى لا يشبه صفة أو خاصية الوجود التى تحمل عليه، بل يعنى الحالة الداخلية لذلك الوجود أنه التصور الأكثر كمالا طالما أن الوجود اللامتناهى يشمل الحقيقة اللامتناهية، والخير اللامتناهى، وأى كمال يتفق مع اللاتناهى[٢] صحيح أن كل كمال لله هو لامتناه، لكنه يحوز على كماله الصورى من لا تناهى الماهية بوصفها الجذور والأساس[٣] فجميع الكمالات الإلهية تقوم على الماهية الإلهية، التى أفضل وصف لها أن نقول إنها لا تناهى الوجود: ومن ثم فليس صحيحا أن نقول إن الماهية الإلهية عند سكوت متضمنة فى الإرادة على الرغم من أن الإرادة لا متناهية من الناحية الصورية فإنها مع ذلك لا تشمل جميع الكمالات الذاتية الموجودة فى ذاتها من الناحية الصورية.. لكن الماهية وحدها هى التى تشتمل على جميع الكمالات على هذا النحو[٤] فى كتابيه "المذكرات الأكسفوردية" و"المبدأ الأول"[٥] يقدم سكوت سلسلة من البراهين على اللاتناهى الإلهى مفترضا مقدما اتفاق اللاتناهى مع الوجود وقد استعان سكوت بكلمات أرسطو كنص لدليل الأول المحركة الأول محرك حركة لامتناهية ومن ثم فهو يمتلك قوة لا متناهية ويذهب إلى أن النتيجة غير سليمة إذا ما فُهمت على أنها ناتجة من الحركة التى هى لا متناهية فى ديمومتها، طالما أن

---

(1) De Primo principio, 4, No, 4.

(2) LOX. 1,2,3, No, 17.

(3) OX. I, I, 2, No. 2.

(4) Ibid, 4, 13, 1, no, 32.

(5) 2, 2 , Nos. 25ff.

طول الديمومة لا يجعل الشيء أكثر كمالا رغم أنه من المشروع أن تفهم على أنها ناتجة من القوة لإحداث آثار لامتناهية بواسطة الحركة أعنى بطريقة متعاقبة ولما كان الله هو العلة الفعالة الأولى فهو قادر على إحداث آثار لها، ولابد أن يكون لامتناهيا فى القوة وفضلا عن ذلك لما كان الله يمتلك فى ذاته بطريقة أكثر سموا كل العلل الثانوية الممكنة فلابد أن يكون فى ذاته لامتناهيًا على نحو مكثف[١] **ثانيا**: لابد أن يكون الله لا متناهيا طالما أنه يعرف عددا لا نهاية له من الأشياء المعقولة. وقد تبدو هذه الحجة المبدأ الأول المحض. غير أن سكوت قدَّم مبررًا مفردًا إلى حد ما إذا فترض أنه الله يعرف عددًا لا متناهيا من **المعقولات** أياما كان عدد الأشياء لامتناهية بالقوة فلو أننا أحصيناها واحدًا بعد الآخر فلن تكون لها نهاية، وهى لا متناهية بالفعل لو أنها كانت كلها فى حالة فعل؛ لكن من الواضح تماما أن الموضوعات المعقولة هى لا متناهية **بالقوة** من ناحية العقل المخلوق أما بالنسبة للعقل غير المخلوق (جميع المعقولات) التى هى بالتوالى معقولة على التوالى من العقل المخلوق تفهم معا **بالفعل**، ومن ثم فهناك (فى العقل غير المخلوق) عدد لا نهاية له من الموضوعات المدركة بالفعل.

ثالثا: يناقش سكوت ابتداء من نهائية الإرادة يمكن لإرادتنا أن ترغب وأن تحب موضوعا أعظم من أى موضوع متناه. وما هو أكثر من ذلك أن يبدو أن هناك ميلا طبيعيًا لأن تحب قبل كل شىء خيرًا أقصى.. ويبدو فى فعل الحب- على هذا النحو- أننا لدينا خبرة يخبره لامتناه، والواقع أنه يبدو أنه الإرادة لا تجدر راحتها التامة فى أى موضوع آخر.. ومن ثم فالخير اللامتناهى لابد أن يوجد[٢] والدليل الرابع فى شروح أكسفورد[٣] وأنه لا يتناقض مع الوجود المتناهى أنه ينبغى أن يكون هناك وجود أكثر كمالا غير أن اللامتناهى هو أعظم وأكثر كمالا من التناهى واللاتناهى والوجد منسجمان ومن ثم فالوجود الأسمى لابد أن يكون لامتناهيا والدليل الذى تقول إن

(1) C.F. OX. I, 2,2, no. 25-9.

(2) Ox, 1,2,2, no. 31.

(3)1,2,2, nos, 31-32.

اللامتناهى منسجم مع الوجود لا يعلو كثيرا عن القول بأننا نستطيع أن نجد فيه تناقضا وفى كتابه "المبدأ الأول"[١] يبرهن سكوت كذلك على لاتناهى الله من واقعة أن عقله يتحد مع جوهره فى هوية واحدة وهو يذهب إلى أن هذه الوحدة مستحيلة فى الوجود المتناهى.

وبعد أن يبرهن سكوت إلى الحد الذى يرضاه على الأقل- على لاتناهى الله فإنه يصبح قادرًا على أن يبيّن لنا أن الله لابد أن يكون واحدا وواحدا فقط[٢].

٦ – أدخل سكوت فى مناقشته للامتناهى الإلهى ما يسمى بالدليل الأنطولوجى للقديس أنسلم[٣]. وكان قد لاحظ أن العقل الذى موضوعه الوجود، لا يجد أى تنافر متبادل بين "الوجود" و "اللامتناهي" ولهذا فما يبعث على الدهشة أن نفترض أن بينهما تعارضًا، وإذا لم يميز العقل هذا التعارض "عندما يصدم تتنافر الأصوات الأذن بسهولة . وإذا كان هناك مثل هذا التعارض فلماذا لا يرتد العقل عائدًا من فكرة اللامتناهى لو أنها كانت تتعارض مع موضوعها الخاص الذى هو الوجود؟ ثم يستطرد سكوت ليقرر أن دليل القديس أنسلم فى الفصل الأول من كتابه "المقال أو العظة" يمكن أن يضلل وأنه ينبغى أن يفهم على النحو التالى: الله هو الكائن الذى نتصوره بلا تناقض عظيمًا ولا يمكن التفكير فيه بغير تناقض. ومن الواضح أنه لابد من إضافة كلمات "بغير تناقض" لأن الفكر الذى يشمل تناقضا لا يمكن التفكير فيه ولقد أصبح من المؤكد أنه طالما أنه سكوت يُسلّم بأنه الدليل لابد أن يتلون أو أن يكون مضللا فإنه يرفضه، ولكن من الواضح أنه لم يرفضه بهدوء بل تساءل لماذا يكون مضللا إلا عند استخدامه؟ والواقع أنه استخدمه لقد حاول أولا: أن يبيّن أن فكرة الكمال المطلق لا تناقض فيها. أعنى أن الماهية أو وجود الجوهر يمكن، ومن ثم فهو يلاحظ أنه إذا كان الكمال المطلق ممكنا فلابد أن يكون موجودًا أكثر من

(1) 4, no. 21.

(2) Ox, 1,2,2, no. 32.

(3) Ibid.

أى كائن آخر لا يملك وجوده على نحو حقيقى، ولكن فى الفكر فحسب سواء أكان وجوده "مرئيا" حقًا أو قابلا لأن "يحدس" وهذا الذى يمكن حدسه لابد أن يكون أعظم أو أكثر كمالا من ذلك الذى لا يوجد بالفعل.

ولاشك إذن أن سكوت استغل برهان أنسلم وهنا يبرز سؤالا فى **الأول**: أين يمكن التشوه فى برهان أنسلم؟ **والثانى**: كيف اعتقد سكوت أن استخدامه للدليل كان منسقا مع تأكيده الواضح أننا نستطيع أن نبرهن على وجود الله بعديًا فقط؟ أما عن السؤال الأول فإن التشويه يمكن فى محاولته إثبات أن فكرة الوجود الأكمل هى فكرة عن وجود ممكن. ولقد قام بهذه المحاولة لأنه لاحظ لا يوجد تناقض فى فكرة الوجود الأكمل. وبعبارة أخرى أنه استبق محاولة "ليبنتز" فى القول بأن فكرة الله هى فكرة الوجود الممكن بمقدار خلو الفكرة من التناقض، وفكرة الوجود التى تخلو من التناقض تشكل فكرة الوجود الممكن. ومن ناحية أخرى لم ينظر سكوت إلى واقعة أننا لا نستطيع أن نلاحظ أى تناقض فى فكرة الوجود الأكمل هى برهان على أنه ليس ثمة تناقض، وليس فى استطاعتنا أن نثبت بشكل يقينى وقبلى أن الوجود الأكثر كمالا ممكن، وهذا هو السبب الذى جعله يقر فى مكان آخر أن برهان أنسلم ينتمى إلى البراهين التى ترقى إلى مرتبة الإقناع فحسب[1] ويمدنا ذلك بالإجابة عن السؤال الثانى لقد اعتقد سكوت أن استخدامه لدليل أنسلم يتسق مع تأكيده بأننا لا نستطيع البرهنة على وجود الله إلا على نحو بعدى فحسب، لأنه لم ينظر إلى دليل أنسلم على أنه برهان بل على أنه فقط "اقناع محتمل" ومن ثم فهو دليل محتمل. وهو لم يرفض دليل القديس توما لكنه لم يرض على البرهان فحسب على نحو ما هو عليه وأعتقد أنه يحتاج إلى شىء من "القوة" ومن ناحية أخرى فهو لم يعتقد فى تشوه، الدليل الذى يقول أن فكرة الله هى فكرة الوجود الممكن، هو الدليل البرهانى. ومن ثم فقد قدَّم الحجة على أنها محتملة، واستعان بها كحجة مساعدة لكى يبين ما الذى تتضمنه فكرة الله إلا أنها برهان دقيق على وجود الله. ومع ذلك فقد قال: "إن هذا هو أفضل ما يمكن تقديمه للحجة، وسوف

(1) Rep. 1, 2, 3, no. 8.

تظهر منافعها لو أنك قبلت المقدمات لكنى لا أنظر إلى الحجة على أنها برهان إذ لو كان البرهان الدقيق على وجود الله مطلوبا فلابد له أن يسير بطريقة بعدية.

٧ - لا يعتقد سكوت أننا نستطيع البرهنة على جميع الصفات الأساسية لله عن طريق العقل الطبيعى، ومن هنا نراه يذهب فى كتابه "المبدأ الأول"[١] على أن صفة القدرة على كل شيء والعظمة، والوجود فى كل مكان والحقيقة، والعدل والرحمة والعناية الإلهية لجميع مخلوقاته، وللمخلوقات العاقلة بصفة خاصة سوف يرجئها لبحث قادم بوصفها جميعا قابلة للإيمان أعنى أنها تكشف عن موضوعات الإيمان قد يبدو غريباً، مثلاً أن نقول إن القدرة على كل شيء ولا يمكن البرهنة فلسفيا على أنها صفة إلهية على حين أن سكوت لم يتردد فى البرهنة على أن يستنتج لاتناهى الله من قدرته اللامتناهية، لكنه يفرق بين القدرة على كل شيء بالمعنى اللاهوتى الصحيح، التى لا يمكن للفلاسفة أن يبرهنوا عليها بيقين والقدرة اللامتناهية التى يمكن للفلاسفة أن البرهنة عليها[٢] وتكمن التفرقة فيما يلى: قدرة الله فى إخراج أى نتيجة ممكنة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة يمكن البرهنة عليها فلسفيا لكن ليست قدرته فى أحداث جميع النتائج الممكنة على نحو مباشر حتى على الرغم من أن العلة الأولى تملك فى ذاتها سمو العلة الثانية، لا تنتج بالضرورة فيما يقول سكوت، إن العلة الأولى يمكن أن تحدث نتائج العلة الثانية على نحو مباشر دون عون من العلة الثانية لا أن عليه العلة الأولى تفتقر إلى أن نضيف إليها شيئا إن صحَّ التعبير، بل لأن نقص النتيجة قد يكون مطلوبا بمقدار ما يستطيع الفيلسوف أن يرى العملية العلية للعلة المتناهية بوصفها تفسيراً لها. لم يهاجم سكوت إذن إمكان البرهنة على قدرة الله الخالقة؛ فما يقوله هو إن القضية الآتية: أيا ما كانت العلة الأولى الفعالة تستطيع أن تفعله بمساعدة العلة الثانية ففى استطاعتها أن تقوم به على نحو مباشر هذه القضية لا هى واضحة بذاتها، ولا هى يمكن البرهنة عليها فلسفيا، وإنما هى يمكن معرفتها عن طريق الإيمان

(1) 4, no, 37.

(2) OX. 1, 42, quastio unice, no. 2.

والاعتراض بأن علّة الله الكلية المباشرة يمكن أن تدمر العلّية المناسبة للمخلوقات لا يمكن أن نحلها عن طريق العقل وحده[١].

أما بالنسبة للعظمة الإلهية والحضور الكلى فى كل مكان فإن إنكار سكوت لإمكان البرهنة على هذه الصفات الإلهية يعتمد على إنكاره لرفض القديس توما لفكرة الفعل عن بعد فعند القديس توما أن الفعل عن بعد مستحيل[٢] فى حين أنه بالنسبة لسكوت كلما ازدادت عظمة فاعلية الفاعل ازدادت عظمة قوته فى الفعل عن بعد وإذن فمادام الله هو الفاعل الأكثر كمالا فلا يمكن أن نستنتج بالنسبة له من خلال طبيعة الفعل أنه مع أى نتيجة يحدثها (أو أن تقول أساسا أنه حاضر فيها) وإنما هو بالأحرى على مسافة أو على بعد منها[٣] ومن الصعوبة بمكان أن نرى ما يمكن أن يعنيه الفعل عن بعد بالنسبة لله. غير أن سكوت بمقدار ما يعنينا الحديث عنه فهو يرى أنها صفات ضرورية لله، وأن كان ينكر فحسب إمكان البرهنة فلسفيا على وجود الله فى كل مكان وبصفة خاصة أن استحالة افتراض الفعل عن بعد هو مبرر مشروع لإظهار أن الله موجود فى كل مكان.

ومن المحتمل أن "الحقيقة" لابد أن تؤخذ مع الرحمة والعدل، بمعنى أنها تعنى فى هذا السياق نفس ما تعنيه صفة "العدل" على الأقل إذا لم يقبل اقتراح الشراح، فإنه من الصعوبة بمكان أن نفهم ما يقصده "سكوت" طالما أن الحقيقة والصدق قد اعتبرتا من الصفات الإلهية التى تعرف بواسطة العقل الطبيعى[٤] أما بالنسبة للعدالة فيبدو أحيانا أن سكوت يقول إن العدل الإلهي يمكن معرفته عن طريق نور العقل الطبيعى[٥]، لكنه عندما أنكر أن يكون من الممكن البرهنة على وجود العدالة الإلهية فلسفيا- فيبدو

(1) CF. Rep. I, 42, 2.

(2) S.T. La. 8, I.

(3) Rep. I, 37, 2, nos. 6. FF.

(4) C.F. De principio 4 nos 36 ff.

(5) C.F. Ibid. 4. 14, Rep. 4. 17 no.

انه يعنى أنه لا يمكن البرهنة على أن الله يثيب ويعاقب فى الحياة الآخرة، طالما أنه لا يمكن للفيلسوف أن يبرهن بدقة على خلود الروح[1] أو أننا لا نستطيع بعقلنا تبرير كل طرق الله فيما يتعلق بالإنسان. كما أنه لا يمكن البرهنة فلسفيا على أن الله رحيم بمعنى أنه يغفر الذنوب، ويصفح عن الاغتصاب والظلم. وأخيرا فيما يتعلق بالعناية الإلهية، عندما يقول سكوت إن ذلك لا يمكن البرهنة عليه فلسفيا فيبدو أنه لا يقصد أنه لا وجود للعناية الإلهية على الإطلاق وأنه لا يمكن البرهنة على العناية الإلهية بل أن فعل العناية الخاص المباشر لله- دون استخدام للعلل الثانوية- لا يمكن البرهنة عليه فلسفيا. ومن المؤكد أن سكوت يذهب إلى أن الخلق الإلهي، والمحافظة وحكم العالم يمكن البرهنة عليها.

٨ - ويرفض سكوت نظريات القديس توما. وهنرى جينتى فيما يتعلق بغياب أى تمييز فى الله غير التمييز الحقيقى بين الأقانيم المقدسة ويُسلّم بالتمييز الموضوعى الصورى بين الصفات الإلهية؛ فالصورة العقلية للحكمة، على سبيل المثال، لا تتحد مع الصورة العقلية للخير، والآن. أن اللاتناهى لا يدمر عقلانية ما يضاف إليه"[2] ومن ثم فإذا كان الطابع الصورى للمفهوم المتواطئ للحكمة ليس هو نفسه الطابع الصورى للمفهوم المتواطئ للخير، وسوف تتميز الحكمة اللامتناهية- صوريا- عن الخير اللامتناهى. وينتج من ذلك إذن أن الصفات الإلهية للحكمة والخير سوف تتميز صورياً بطريقة مستقلة عن عمليات الذهن البشرى- ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يكون هناك مركب فى الله ولا أى تمييز واقعى بالمعنى التقنى للكلمة بين الصفات الإلهية. ومن ثم فلابد أن يكون التمييز الحقيقى بين الصفات الإلهية، بل "التمييز الفعلى الصورى من جهة الشىء" وسوف تكون الصيغة أن الصفات هى حقًا أو جوهريًا متحدة (فى الشئ) بل متمايزة صوريًا، "وهكذا تجد أننى أوافق على أن الحقيقة متحدة فى هوية واحدة مع الخير فى الشىء، لكن الحقيقة هى الخير من الناحية الصورية"[3] ولقد فاضل

(1) C.F. OX. 4. 43, 7, no. 27.

(2) OX. I. 8.4. no 17.

(3) Ibid, L. 8,4, no. 18.

سكوت فى الدفاع عن القول بأن التمايز بين الماهية الإلهية والصفات الإلهية وبين الصفات الإلهية ذاتها لن تفسد البساطة الإلهية مادامت الصفات ليست أغراضا لله، كما أنها لا تخبر الله بوصفها أعراضاً متناهية تخبر جواهر متناهية؛ وبوصفها لا متناهية فإنها تتحد فى هوية واحدة من الماهية الإلهية ويمكن أن نطلق على الله اسم الحق أو الحكمة أو الخير ولكن فعل الواقعة كما هى أن الصورة العقلية للحقيقة أو الحكمة أو الخير هى متمايزة صوريًا وموضوعيا[١].

٩ - سبق أن أشرنا إلى أن الأفكار الإلهية تعتمد - عند سكوت- على إرادة الله الحرة، حتى أن الأفكار النموذجية هى الخلق الضرورى "لله" لكن الواقع أن سكوت يعلمنا بوضوح أن العقل الإلهي هو الذى يخرج الأفكار "العقل الإلهى كعقل يحدث الأفكار العقلية فى الله المثل الأعلى، أو الطبائع العقلية"[٢] غير أن الماهية العقلية هى أساس الأفكار "الله يعرف أولاً ماهيته، وفى اللحظة الثانية يعرف يفهم المخلوقات عن طريق ماهيته وبهذه الطريقة فإن الموضوع القابل للمعرفة يعتمد على الفهم الإلهي بخصوص كونه معروفًا طالما أنه يتكون **فى كونه معروفًا** عن طريق هذا الفهم"[٣] ومن ثم فالأفكار الإلهية لا تعتمد على الإرادة الإلهية. العقل الإلهي أحيانا بطريقة ما يكون أسبق - منطقيًا- من الإرادة الإلهية، التى تحدث تلك الموضوعات وتضعها فى وجودها العقلى. ويبدو من جانبها أنها علة طبيعية، طالما أن الله ليس علة حرة من زاوية أى شىء، بل ذلك الذى يفترض مقدمًا. بطريقة ما إرادته أو فعل إرادته"[٤] ولا تظهر الممكنات بواسطة الله القادر على كل شىء، بل عن طريق العقل الإلهي الذى يحدثها فى وجود مفهوم[٥].

---

(1) Ibid. nos, 19ff.

(2) OX. I. 36, No. 4. CF.

(3) Rep, I, 36, 2, no. 33.

(4) OX. I. 3, 4. No.20 CF.

(5) Ibid, 2,1,2.

الأفكار الإلهية لا متناهية العدد وهى متحدة - من حيث الجوهر - مع الماهية الإلهية لكنها ليست متحدة صوريا مع الماهية الإلهية[١] لكنها ضرورية وأزلية، وإن لم تكن ضرورية وأزلية من الناحية الصورية، وهى إنْ شئنا الدقة بنفس المعنى مثل الماهية الإلهية، مادمت الماهية الإلهية لها أولوية منطقية مؤكدة. ومن ناحية أخرى فإنه على الرغم من أن الماهية الإلهية هى العلة النموذجية منذ الأزل التى تقوم على وجودها العقلى، ومع ذلك ففى نظام من الأولوية للأقانيم نتج قبل التأسيس على الوجود المعقول.. ومع ذلك فهى أزلية "[٢] وإذا تحدثنا منطقيا قلنا إن الماهية الإلهية قابلة للتقليد قبل أن يدرك العقل الإلهى أنها قابلة للتقليد"[٣]. فالأفكار مشاركات أو تقليد ممكن للماهية الإلهية يدركها العقل الإلهى، وذلك لأن الماهية الإلهية لا متناهية، لأنه يمكن تقليدها ومحاكاتها بعدد لا نهاية له عن الطرق، وإن الأفكار لا متناهية، رغم أن حضور الأفكار لا يلزم الله على خلق موضوعات مناظرة[٤].

١٠ - ولا يعلمنا سكوت أن الإرادة الإلهية تعمل ببساطة بطريقة هوائية أو تعسفية على الرغم من أن هذه الفكرة نُسبت إليه "إرادة الله هى حقا ماهيته بطريقة كاملة ومتحدة"[٥] الإرادة الإلهية هى ذاتها فعل واحد الإرادة الإلهية وفعل الإرادة الإلهية هما واحد فى الواقع ومن ثم فلا يمكن أن يتغيرا رغم أنه لا ينتج من ذلك أن ما يريده الله أزليا، لابد بالضرورة أن يوجد أزليا إن عمل (الإرادة) هو فى الأزل أما نتاجها كماهية موجودة فهو فى الزمان، وإذا تحدثنا بطريقة منطقية قلنا إن الفهم فى الله يسبق الإرادة، ذلك لأن إرادة الله لابد أن تكون عقلية، على الرغم من أنه لا يوجد، من الناحية الأنطولوجية، سوى فعل واحدة للإرادة الإلهية، فإننا نستطيع أن نميز عدة

(1) Rep, I. 36. 3. No. 17.

(2) Rep, I. 36. 3. No. 17.

(3) Co. ationes, 31, No. 5.

(4) Ibid. I, 38, No. 5.

(5) Rep, I. 45, 2, No. 7.

أفعال: الفعل الأول الذى يريد الله بواسطته غاية معينة. والفعل الثانى الذى يريد الله بواسطته ما هو منتظم نحو الغاية مباشرة وعلى سبيل المثال ما نختاره وما يقضى به. أما الفعل الثالث فهو ما يريد الله بواسطته تلك الأشياء التى هى ضرورية لبلوغ تلك الغاية (أعنى النعمة). أما الفعل الرابع فهو الذى بواسطته يريد الله وسائل أبعد كثيراً وذلك مثل العالم الحسى[١]. ولكن على الرغم من أن الفهم الإلهى فإن الإرادة الإلهية ليست فى حاجة إلى توجيه لكى لا تخطئ فتختار الشىء غير المناسب، وبهذا المعنى فإن الإرادة الإلهية هى قانونها الخاص. والواقع أن سكوت يقرر فى بعض الأحيان أن الإرادة الإلهية تريد لأنها تريد، وأنه لا يوجد سبب يمكن تقديمه لما تريد، فهى تجعل معنى ما تريد واضحا بما فيه الكفاية. ويذهب أرسطو إلى أن الرجل غير المثقف هو الذى يبحث عن مبرر لكى يبرهن على كل شىء. ويذهب سكوت إلى أنه ليست المبادئ المطلقة هى وحدها التى لا يمكن البرهنة عليها بل الأشياء العارضة أيضا لأن الأشياء العارضة أو العرضية لا تنتج من المبادئ الضرورية لأن فكرة الطبيعة البشرية فى الله ضرورية لكن لماذا أراد الله أن تتمثل الطبيعة البشرية فى هذا الفرد أو ذاك، فى هذا الوقت أو ذاك- هذا سؤال لا إجابة عليه سوى أن "الله أراد ذلك، فمن الخير أن يحدث"[٢] وما يقصده سكوت هو أن الأشياء العارضة لا يمكن استنباطها ببراهين ضرورية لأن ذلك يستلزم أن تكون هذه الأشياء ضرورية لا عارضة لو أردنا استنباطا ويقول: لو أننا تساءلنا لماذا الحرارة حارة أو ساخنة، فإن الإجابة الوحيدة لأنها حرارة والحرارة حارة أو ساخنة، ومن ثم فالجواب الوحيد عن السؤال لماذا يريد الله الأشياء العارضة هو أنه يريدها[٣] ولم ينكر سكوت أن الله يعمل من أجل غاية - وهذه الغاية هو نفسه- وأنه يعمل بطريقة أكثر عقلانية- ولكنه يريد أن يبيّن عبث وخُلف البحث عن سبب ضرورى لما هو ليس ضروريًا" فمن المبدأ الضرورى لا ينتج شيئا عارضًا[٤]

---

(1) Ibid, 2,1,2, no. 65.

(2) Ibid, 3,32, no. 6.

(3) Ibid, I, 8,5, nos. 23f.

(4) Rep. I, 16, 3, no.4.

والاختيار الحر لله هو السبب النهائى للأشياء العارضة، وليس فى استطاعتنا- بطريقة مشروعة أن نبحث وراء الاختيار الإلهى الحر عن المبرر الضرورى الذى يحدد هذا الاختيار أن عقل الله لا يحدد عمله فى خلقه بمبررات ضرورية مادام الخلق يتم بطريقة حرة كما أنه لا يتحدد عن طريق خير الموضوعات مادامت هذه الأشياء لم توجد بعد بل هى خيرة لأنه أراد لها أن تكون كذلك أما أن الله لا يخلق إلا ما يحاكى ماهيته هو، وأنه لا يستطيع - من ثم- أن يخلق الشر فذلك أمر مفهوم.

وهكذا يصر سكوت على حرية الإرادة الإلهية فيما يخص أفعال الله الخارجية، ولكنه يؤكد كذلك أنه على الرغم من أن الله يحب ذاته، بالضرورة ولا يمكن إلا أن يحب ذاته ويريد ذاته، فإن هذا الحب مع ذلك حر. ومن المؤكد أن هذه النظرية قد بدت بالأحرى فردية، والقول بأن إرادة الله حرة فيما يتعلق بالموضوعات المتناهية خلاف ذاته ينتج من لا تناهى الإرادة الإلهية التى لا يمكن أن يكون لها موضوع ضرورى إلا موضوعا لا متناهيا فحسب وهو الله ذاته، غير أن القول بأن الله ينبغى أن يحب ذاته بالضرورة وبحرية فى وقت واحد من المؤكد أنه يبدو لأول وهلة على الأقل أنه يتضمن تناقضا، أما الموقف الذى اتخذه سكوت فهو كالآتى: تنتمى الحرية إلى كمال الإرادة؛ ومن ثم فلابد أن تكون حاضرة فى الله من الناحية الصورية، وأن تتجه بوصفها مشيئة إلى غاية نهائية وهى أكثر أنواع المشيئة كمالا فهى لابد أن تشمل كل ما يخص كمال الإرادة، ومن ثم فهى لابد أن تكون حرة ومن ناحية أخرى فالإرادة الإلهية تتحد مع الله فى هوية واحدة، وهى لا يمكن إلا أن تكون الإرادة والحب الغاية النهائية وهى الله ذاته، أن مبدأ التوفيق والمصالحة بين القضيتين اللتين تبدوان متناقضتن فى تلك الضرورة فى أقصى فعل الإرادة لا تطرح بل بالأحرى نسلم بها أو تفترض مما ينتمى إلى كمال الإرادة حيث إن الشرط الضرورى للقوة ذاتها سواء كانت فعلاً كاملاً على نحو مطلق أو لكى تكون فعلا كاملاً لا يختلف مع الكمال الموجود فى الفعل نميز أن الحرية هى الشرط الجوهرى للإرادة على نحو مطلق أو لكى يكون الفعل كاملا وهكذا تتفق الحرية مع الشرط الممكن الكامل فى الفعل. ومثل هذا الشرط

هو الضرورة لاسيما عندما تكون ممكنة[١] ويعطينا سكوت مثالا يوضح به ما يقصده: "لو أن شخصا ألقى بنفسه - طواعية- من فوق جرف شاهق، وأثناء سقوط ظل مستمراً فى أن يريد ذلك، مع أنه فى الواقع يسقط بالضرورة: ضرورة الجاذبية الطبيعية، ومع ذلك فهو يريد هذا السقوط بحرية كذلك الأمر بالنسبة لله، على الرغم من أنه يعيش بالضرورة عن طريق حياته الطبيعية، وذلك يعنى أنه يعيش بالضرورة تستبعد كل حرية، فإنه يريد مع ذلك حيث أنه ينبغى أن يعيش بواسطة تلك الحياة، ومن ثم فنحن لا نضع حياة الله تحت مقولة الضرورة (أعنى أننا لا نستطيع أن ننسب الضرورة إلى حياة الله) إذا كنا نفهم من "الحياة" الحياة التى يحبها الله بإرادته الحرة[٢]، ويبدو أن سكوت كان يقصد أننا نستطيع أن نفرق فى الله بين الضرورة الطبيعية التى يحب ذاتها بواسطتها، وبين تصديقه الحر، إن صح التعبير على هذه الضرورة لدرجة أن حبه الضرورى لذاته، وحبه الحر لذاته لا يتناقضان، وقد يظن المرء أن هذا التمييز لا يفيدنا فى شيء بصفة خاصة لكن من الواضح على أية حال أن مذهب سكوت الاختيارى الحر لا يتضمن أن الله قادر على أن يحجم عن أن يريد ذاته وأن حبه لذاته هو حب تعسفى وحقيقة الأمر هى أن سكوت عزا قيمة كبيرة للغاية للحرية بوصفها كمال الإرادة لدرجة أنه كان يعارض استبعادها حتى من تلك الأفعال الإرادية التى كان مضطراً لأن يعتبرها ضرورية وسوف يتضح ذلك عندما نصل إلى دراسة نظريته المتعلقة بالإرادة الإنسانية.

١١ - ويؤكد سكوت أن قدرة الله على الخلق من عدم يمكن أن يبرهن عليها نور العقل الطبيعى، فالله باعتباره العلة الفعالة الأولى لابد لأن يكون قادراً على إحداث بعض النتائج على نحو مباشر، طالما أن البديل هو ألا يكون قادراً على إحداث النتائج حتى ولو بطريقة متوسطة (مسلمًا على أنه تمت البرهنة على أنه العلة الفاعلة الأولى) ومن ثم فمن الواضح أمام العقل الطبيعى أنه الله اقدر على أن يحدث بهذه الطريقة أن

(1) Quodlibet, 16. No8.

(2) Ibid. 16, no, 9, et Rep. 1, 10, nos. 3ff.

شيئا ما لابد أن يكون منه (أعنى لابد أن يستمد وجوده منه) دون أن نفترض مقدما أى عنصر من ذاته أو أى عنصر متقبل يكون قد تلقاه . ولقد أصبح من الواضح إذن أمام العقل الطبيعى رغم ذلك الفيلسوف (أى أرسطو) لم يقل - ذلك أن شيئا ما يمكن البرهنة عل أنه قابل أن يحدثه الله بهذه الطريقة، لكن لا ينتج من ذلك أن لعكس (أعنى رأى أرسطو) لا يمكن معرفته عن طريق العقل الطبيعى[1] وفضلا عن ذلك فإنه يمكن البرهنة على أن الله قادر على أن يخلق الأشياء من العدم[2] غير أن علاقة الخلق ليست متبادلة فعلاقة الخلق بالخالق هى علاقة واقعية بينما علاقة الله بمخلوقاته هى علاقة عقلية Relatio Rationis طالما أن الله ليس بالضرورة نطلق عليه عندما نقول إنه حكيم أو خير. إنه حقا خالق لكن علاقته بمخلوقاته ليست علاقة واقعية طالما أنه ليس خالقا بواسطة الماهية بحيث تجعله يخلق بالضرورة أو من ناحية أخرى- تجعله يمكن أن يتلقى علاقة عرضية.

أما بالنسبة للتساؤل عما إذا كان الخلق فى الأمان يمكن البرهنة عليه، فإن سكوت يميل إلى رأى القديس توما، رغم أنه لم يقبل مبررات القديس توما لأن الخلق فى الزمان لا يمكن البرهنة عليه فلسفيا فى حين أنه يمكن البرهنة على الأسبقية المنطقية للعدم وإلا يمكن قبول فكرة الخلق" لكن ليس من الضرورى أن تتضمن فكرة الأسبقية المنطقية فكرة الأسبقية الزمنية. يقول سكوت فى شىء من التردد: ليس من الضرورى أن نقول إن العدم لابد أن يتقدم أو أن يسبق العالم الزمانى لكن يبدو أنه يكفى أن يسبق العالم منطقيا فحسب، وبعبارة أخرى فإن سكوت يرفض رأى القديس بونافنتورا الذى يذهب إلى أن استحالة الخلق منذ الأزل يمكن البرهنة عليها فلسفيا وهو يميل إلى رأى القديس توما الذى يقول إن الخلق فى الزمان هو أيضا غير قابل للبرهنة الفلسفية، لكنه يتحدث بتردد فى هذا الموضوع أكثر مما فعل القديس توما.

(1) Rep. 2, I, 3, nos, 9-11. C.F. OX. 2, 12.

(2) OX. 4, I, I, nos, 27ff.

الفصل التاسع والأربعون

سكوت- (٥)

النفس

الصورة الخاصة بالإنسان - اتحاد النفس والبدن- الإرادة والعقل- خلود النفس لم يبرهن عليه بدقة.

١ - أما أن النفس العاقلة هى الصورة النوعية الخاصة للإنسان فذلك ما يمكن أن نبرهن عليه فلسفيا[١] وفكرة ابن رشد القائلة بأن العقل مبدأ منفصل هى فكرة غير معقولة وبالتالى غير مفهومة. فجميع الفلاسفة الذين تناولوا هذا الموضوع، بوجه عام، قد أدخلوا كلمة "عاقل" فى تعريفهم للإنسان بوصفها ميزته الخاصة لأن النفس العاقلة تشكل جانبًا جوهريًا فى الإنسان وليس ثمة فيلسوف ذو مكانة أنكر ذلك- على الرغم من أن "ابن رشد" المدعى عليه فى روايته عن "النفس" لم يكن مفهوما لا لنفسه ولا لأى شخص آخر، يؤكد أن العقل جوهر منفصل يمكن أن يلحق بنا عن طريق "الأحلام"، فى وحدة لم يستطيع هو ولا واحد من تلاميذه تفسيرها كما أنه لم يستطيع عن طريق هذه الوحدة أن يحافظ على الحقيقة التى تقول إن الإنسان يعقل فعنده أن الإنسان من الناحية الصورية لا يمكن أن يكون أى شىء آخر إلا النوع الأعلى من الحيوان غير العاقل، وأن يكون أكثر امتيازًا من الحيوانات بفضل هذا النوع غير العاقل أو النفس الحاسة"[٢].

(1) OX. 4, 43, 2, nos. 4-5.

(2) Ibid. 4,43,2. no. 5.

أما القول بأن النفس العاقلة هى صورة الإنسان فإن سكوت يبرهن عليه بواسطة القياس المقتضب Enthymene[(١)] الإنسان يعقل أى يفهم عقليا. بطريقة صورية مناسبة، ومن ثم فالنفس العاقلة هى الصورة المناسب للإنسان[(٢)] وهو يقول إن المقدم يبدو واضحا بما فيه الكفاية من خلال سلطة أرسطو لكن فى حالة ما ينكره أى إنسان جزافا فلابد من تقديم البرهان العقلى أن الفهم المناسب يعنى أن تفهم بفعل من أفعال المعرفة يجاوز كل لون من ألوان المعرفة الحسية. ويمكن أن نبرهن على النحو التالى على أن الإنسان يفهم بهذا المعنى فممارسة النشاط العقلى بالمعنى الصحيح، يعنى كما لاحظ، ممارسة النشاط الذى يجاوز فقط الحس والإدراك الموضوعى هو وظيفة عضوية طالما أن لكل عضو من أعضاء الحس موضوعًا محدداً، موضوع يمضى الحاسة التى نتحدث عنها فالرؤية تتحدد بإدراك الألوان والسمع بصوت. لكن العقل لا يتحدد بهذه الطريقة: فموضوعه هو الوجود، وهو ليس مرتبطا بعضو بدنى فى الجسم بالمعنى الذى يكون عليه الإحساس فهو يستطيع أن يدرك الموضوعات التى لا تكون معطاة مباشرة عن طريق الإحساس وذلك مثل علاقات الأجناس والأنواع. ومن ثم فالمعرفة تجاوز قوى الحس وعليه يستطيع الإنسان أن يفهم بطريقة مناسبة[(٣)].

تلك هى النتيجة التى نستخلصها من القياس المقتضب (أو المضمر) الأصلى (وعليه فإن النفس العاقلة هى الصورة المناسب للإنسان) ويتبع ذلك أن المقدم يمكن أن يظهر بطريقتين بالمعرفة العقلية بوصفها وظيفة للإنسان، ولابد أن يستقبلها شىء فى الإنسان ذاته غير ممتد، ولا هو جزء من الجهاز العضوى البدنى، ولو أنه تلقاها شىء ممتد، فإنها سوف تكون هى نفسها ممتدة وهذا يعنى أنها وظيفة عضوية خالصة، وهو ما قد تمت البرهنة على ألا تكونه وحين يتحدث سكوت عن المعرفة العقلية التى "نتلقاها" فإن ما يقصده هو أنها ليست متحدة مع جوهرنا طالما أننا لا نمارس باستمرار قوة

(١) القياس المقتضب هو الذى لا تذكر كل أجزائه بحيث تحذف منه إحدى مقدمتيه أو نتيجته بحيث يكون الجزء المحذوف مفهوما ضمنا (المترجم).

(2) Ibid, 4, 43, 2, no. G.

(3) OX. 4, 43, 2, nos. 6-11.

المعرفة العقلية وعلى ذلك لابد أن تكون فعل مبدأ ما بداخلنا لكنها لا يمكن أن تكون فعل المبدأ الصورى الروحى وماذا يمكن أن يكون ذلك إلا أن يكون هو النفس العاقلة، المبدأ الفرد لديه قوة ممارسة النشاط العقلى؟ ثانيا: الإنسان هو سيد أفعاله الإرادية فهو حر، وليست إرادته مقيدة بأى نوع من أنواع الشهوة، ولهذا السبب تتجاوز الشهوة العضوية، ولا يمكن لأفعالها أن تتخذ أية صورة مادية ومن هنا كانت أفعالنا الإرادية هى أفعال الصورة العقلية، وإذا كانت أفعالنا الحرة هى حقا **أفعالنا** فإن الصورة التى تكون عليها أفعال هى عندئذ لابد أن تكون هذه الأفعال هى **صورتنا** والنفس العاقلة إذن، هى صورة الإنسان: إنها صورته النوعية الخاصة التى تفرق الإنسان عن الحيوان[١].

٢ - لا يوجد داخل الإنسان سوى نفس واحدة فحسب على الرغم من أن هناك كما ذكرنا، توا، صورة للجسد، هناك أيضا كما رأينا فى فقرة سابقة أشكال مختلفة. فى النفس البشرية الواحدة التى لا تتمايز مع ذلك (أو يمكن فصلها) عن الأخرى متمايزة عن "التمييز الفعلى الصورى من جهة الشئ" طالما أن الأنشطة كالعاقلة، والحاسة، والنباتية متمايزة من الناحية الصورية والموضوعية وأن كانت أشكالاً متنوعة من النفس العاقلة الواحدة فى الإنسان، ومن ثم فهذه النفس العاقلة الواحدة ليست فقط مبدأ المعرفة العقلية فى الإنسان، وإنما هى أيضا مبدأ النشاط الحسى، وهى أيضا مبدأ حياته فهى تضفى عليه **الوجود الحى** وهى المبدأ الصورى الذى يصبح الكائن العضوى بواسطته الكائن العضوى الحسى[٢] وهو الصورة الجوهرية للإنسان[٣] ومن ثم فالنفس جزء من الإنسان ولا يقال عنها إنها قائمة بذاتها إلا على سبيل الخطأ طالما أنها جزء من الجوهر وليست جوهراً قائما بذاته؛ فالإنسان موجود مركب من النفس والبدن وهو بذاته واحد[٤] والنفس إذا ما انفصلت عن البدن فإنها

---

(1) Ibid, 4,43.

(2) Ibid, 2, 16, no, 6.

(3) Ibid, 2,1,4, no,25.

(4) OX. 4. 12. 1,1, no. 19.

لا تكون – إن شئنا الدقة– شخصا[١] والنفس تكمل البدن فقط عندما يتهيأ لها الأخير على نحو صحيح فتكون لهذه النفس شهية وقابلية لهذا البدن. وهذا يعني فيما يقول سكوت إن النفس لا يمكن أن تتفرد بواسطة المادة التى تتلبسها طالما أن النفس أعني هذه النفس الجزئية قد تغلغلت فى البدن وخلق تلك النفس يسبق منطقيا وحدتها مع البدن.

ويختلف سكوت أيضا مع القديس توما فى القول بأن النفس العاقلة لا تضفى الوجود البسيط وإنما الوجود الحى بالأحرى والوجود الحساس أعنى، كما سبق أن ذكرنا صورة الجسد، فإذا ما أضفت النفس العاقلة الوجود البسيط الإنسان، فإن الإنسان لا يمكن أن يقال فى الواقع أنه يموت، ذلك لأن الموت يتضمن فساداً "لكيان" الإنسان وهذا الفساد يتضمن أن كلا من النفس والبدن له واقعيته من ذاته. وأن وجود الإنسان كإنسان هو وجود **كمركب** وليس وجوده كنفس، فإذا ما أضفت النفس الوجود البسيط، وليست صورة أخرى على البدن، فإن انفصال النفس عن البدن لن تكون معناه فساد وجود الإنسان كإنسان، ذلك لأن الموت عندما يحدث فلابد أن يكون للإنسان وجود **مركب**، وجود متميز عن الأجزاء المكونة له عندما تؤخذ منفصلة أو معًا، لأن هذا الوجود للإنسان كوجود مركب هو الذى يفسد عند الموت. وفضلا عن ذلك فإن القديس توما الأكوينى – فى رأى سكوت– يناقض نفسه "فهو يقول فى مكان آخر أن حالة النفس وهى فى البدن أكثر كمالاً من حالتها وهى خارج البدن طالما أنها جزء من المركب، ومع ذلك فهو يؤكد فى الوقت نفسه أن النفس تضفى من ثم تمتلك، الوجود البسيط وأنها ليست أقل كمالاً عن طريق الواقعة فحسب أنها لا تصل ليست هذا **الوجود** Esse بأى شىء آخر غير ذاته "طبقا لك فإن النفس تمتلك نفس الوجود Esse على نحو ما فى حالة الانفصال التى تمتلكها عندما تتحد مع البدن... ومن ثم فمن المستحيل أن يكون أكثر نقصا من واقعة أنها لا تصل ذلك الوجود بالبدن"[٢].

---

(1) Quodlibet, 9, no, 7 and 19, 10, no, 19.

(2) OX, 4, 43, I, nos, 2-5.

ترتبط النفس بالبدن لكمال الإنسان ككل، الذى يتكون من نفس وبدن، وطبقًا لما يقوله القديس توما"[1] فإن النفس متحدة مع البدن لصالح النفس، ومن الطبيعى أن تعتمد النفس على الحواس من أجل المعرفة، **فالتحول نحو الخيال** مسألة طبيعية بالنسبة لها[2] ومن ثم فالنفس وهى متحدة بالبدن لصالح النفس، وذلك لكى تعمل طبقا لطبيعتها أما بالنسبة لسكوت، فعلى الرغم من أننا رأينا اتجاه العقل البشرى نحو الأشياء المادية، وواقعة اعتماده على الحواس لا تنبعث من طبيعة العقل البشرى بقدر انبعاثها من الحالة الراهنة للنفس وضعها فى البدن مثل عابر سبيل (مع الاقتراح البديل أن تكون الخطيئة هى العامل المسئول) وفى هذه الحالة سوف يعترض القديس توما قائلاً أنه فى هذه الحالة سوف تكون وحدتها مع البدن لصالح البدن وليس لصالح النفس، وذلك غير معقول "طالما أن المادة هى من أجل الصورة وليس العكس" ويرد سكوت على مثل هذا الاعتراض قائلا إن النفس متحدة مع البدن ليس ببساطة لصالح البدن، بل لصالح الموجود المركب الذى هو الإنسان، فالإنسان الذى هو الموجود المركب هو نهاية فعل الخلق وليس النفس مأخوذة بذاتها ولا البدن مأخوذ بذاته، وإنما وحدة النفس والبدن قد تمت لكى يتحقق هذا الموجود المركب، ومن ثم فالاتحاد موجود لخير الإنسان ككل: **الكمال الشامل المناسب**، ولا تتم وحدة النفس بالبدن لكمال البدن وحده ولا كمال النفس وحدها، وإنما لكمال الكل الذى يتألف من هذين الجانبين، وعلى الرغم من أن الكمال يمكن أن يجتمع فى هذا الجزء أو ذاك الذى ما كان يمكن أن يمتلكه بدون هذه الوحدة مع ذلك فالوحدة، لا تتم عبثا طالما أن كمال الكل الذى هو أساسا تتجه إليه الطبيعة ما كان يمكن أن يتم إلا بهذه الطريقة"[3].

٣ - فكرة سكوت عن النشاط العقلى الإنسانى، فقد سبق أن قلنا عنه شيئًا فى الفصل الخاص بالمعرفة لكن لابد لنا أن نسوق مناقشة موجزة عن نظريته الخاصة

---

(1) S.T. Ia, 89, I.

(2) C.F. Ibid, Ia, 84, 4.

(3) OX, 4,45, 2, no, 14.

بالعلاقة بين الإرادة والعقل مادامت هذه الفكرة قد أدت إلى ظهور شيء من اللبس وسوء الفهم بخصوص موقفه العام.

ليس العقل مثل الإرادة قوة حرة "فليس فى مكنة العقل أن يحجب قبوله للحقائق التى يدركها لأنه بمقدار ما تصبح حقيقة المبادئ واضحة بالنسبة له من البداية أو حقيقة النهاية من المبادئ فإنه لابد أن يقدم موافقته وقبوله على أساس نقصان حريته[١]، وهكذا فإن حقيقة القضية التى تقول إن الكل أكبر من الجزء تصبح واضحة أمام العقل منذ أن يتحقق مما يعنيه الكل وما يعنى الجزء أو إذا كانت حقيقة النتيجة التى تقول إن سقراط فإن تصبح واضحة أمام العقل من تأمل المقدمات التى تقول: "كل إنسان فان، وسقراط إنسان، فإذن لا يكون العقل حراً فى أن يعلن قبوله وتصديقه للقضية التى تقول إن الكل أكبر من الجزء، أو القضية التى تقول سقراط فان، لأن العقل فى هذه الحالة إمكان طبيعى.

ومع ذلك فالإرادة حرة بالقوة فهى أساساً حرة لأن صورتها العقلية تكمن فى حريتها أكثر من طابعها كشهية وقابلية[٢] ومن الضرورى أن نفرق بين الإرادة كميل طبيعى والإرادة بوصفها حرة والإرادة الحرة هى الإرادة بالمعنى الصحيح الذى ينتج عنه أن تكون الإرادة حرة بطبيعتها ذاتها، وأن الله - على سبيل المثال- لا يمكن أن يخلق إرادة عاقلة تكون بطبيعتها عاجزة عن ارتكاب الخطيئة، على نحو طبيعى[٣] ويقول سكوت إن القديس بولس بفعل صادر عن إرادته الحرة "أراد أن ينطلق ليكون مع المسيح" غير أن هذا الفعل الصادر عن إرادته الطبيعية هو على النقيض من ميله الطبيعى[٤] ومن ثم فالاثنان متمايزان، ويكتسب هذا التمايز أهمية خاصة عندما تتجه الرغبة البشرية للإنسان نحو السعادة أو غايتها النهائية. والإرادة كقابلية طبيعية

(1) Ibid, 2,6,2, no,11.

(2) OX. 1, 17, 3, no, 5,2 ,25 no 16.

(3) Ibid. 2, 23 nos, 8 and 7.

(4) Ibid. 3,15 no,37.

أو كميل نحو الكمال الذاتى ترغب بالضرورة فى السعادة قبل كل شىء، وطالما أن السعادة أو الغبطة- كواقعة عينية- إنما توجد فى الله وحده، فإنه يوجد فى الإنسان ميل طبيعى نحو الغبطة مع الله بصفة خاصة. لكن لا يلزم من هذا أن الإرادة بوصفها "حرة" ترغب بالضرورة على الدوام فى الغاية النهائية كما أننا لا نستخلص من ذلك بالضرورة فعلاً واعيًا مقصودًا بخصوص هذا الموضوع[١] ويعترض سكوت بأنه لم يكن يقصد أن الإرادة يمكن أن تختار الشقاء **بما هو كذلك** أو الشر **بما هو كذلك**. أننى عندما أقول "إننى لا أريد السعادة أو الغبطة" فإن ذلك لا يساوى قولى "إننى أرغب فيما هو مضاد للسعادة" ولكن يعنى أننى الآن وهنا لا أختار الفعل الخاص بها ولا يعنى ذلك أننى اختار ما هو مضاد لها، وهو ما لا يمكن أن يكون موضوعًا للإرادة لكنى إذا ما اخترت فعلاً يريد السعادة أو الغبطة، فإن هذا الفعل سوف يكون حرًا، طالما أن كل فعل تختاره الإرادة هو فعل حر؛ ولا يتردد سكوت فى أن يستخلص النتيجة من نظريته التى تقول بالحرية الجوهرية للإرادة إن المبارك فى السماء سوف يريد الله، سوف يحبه بحرية" ومن ثم فهو يرفض نظرية القديس توما الأكوينى القائلة بأن **الخير الأقصى** عندما يعرض على نحو واضح، فإن الإرادة تختاره وتحبه بالضرورة بل أنه يذهب إلى الحد الذى يقول فيه إن الشخص المبارك يحتفظ بالقدرة على ارتكاب الخطيئة. لكن عندما يقول ذلك فإنه لا يقصد أن يقول أكثر من أن الإرادة بما هى كذلك تظل حرة فى السماء طالما أنها حرة أساسا، وأن السماء لا تدمر حريتها: إذا تحدثنا أخلاقيًا، فإن المبارك فى السماء ليس فقط أنه لن يرتكب الخطيئة لكن لا يستطيع أن يأثم رغم أن ذلك بالضرورة أمر ثانوى فحسب نبع من "عادة الزهو" والميل الذى يحدث فى الإرادة وليس من التصميم الفزيقى للإرادة[٢] أن إرادة المبارك على هذا النحو- معصومة من الخطأ الأخلاقى رغم أنها ليست معصومة من الخطأ الفيزيقى ولا يختلف سكوت عن القديس توما فيما يتعلق بالواقعة الفعلية عن أن المبارك

(1) C.F. Ibid, 1, 17, 3, no, 5, 2, no, 16.

(2) OX. 4, 49, 6, no, 9.

لا يمكن أن يأثم، هو على استعداد لأن يقول إنه لا يستطيع أن يأثم، بشرط ألا تفهم كلمة "لا يستطيع" بمعنى يتضمن أن ماهية الإرادة قد تفسد على أى نحو(١).

العقل إذن هو إمكانية طبيعية والإرادة هى إمكانية حرة، ولما كان سكوت يصر على الحرية بوصفها كمالا فإن موقفه هذا قد منحه مكانة لا شك فيها فى الجدال والمناقشات المتعلقة بأولوية العقل على الإرادة، أو الإرادة على العقل؛ فمن المؤكد أن المعرفة تسبق فعل تختاره الإرادة، طالما أن الإرادة لا تستطيع أن تمارس الاختيار فيما يتعلق بموضوع مجهول تماما (لم يكن سكوت غير عقلانى) وهو يقول من الصعب أن - رغم أنه ليس مستحيلا- لأن الإرادة لا تميل بذاتها إلى ما يحدده فى النهاية العقل العملى، ولكن الإرادة من ناحية أخرى تستطيع أن تأمر العقل، ولا يعنى سكوت بذلك- بالطبع- أن الإرادة تستطيع أن تأمر العقل على قبول قضايا تبدو له زائفة فالإرادة لا تضيف أى شىء إلى فعل الفهم بما هو كذلك(٢) ولا تكون سببا لفعل العقل(٣) غير أن الإرادة يمكن أن تتعاون بطريقة متوسطة بوصفها علّة فاعلة بإثارة العقل نحو هذا الموضوع العقلى أو ذاك، وتأمل هذه الحجة أو تلك(٤) وينتج عن ذلك أن الإرادة عندما تأمر العقل فإنها تكون العلة العليا من زاوية فعلها، لكن لو أن العقل كان علة الاختيار (أعنى علة جزئية بإمداده بمعرفة الموضوع..) فهو علة تابعة للإرادة(٥).

ويقدم سكوت مبررات أخرى ليؤكد أولوية الإرادة: فالإرادة هى الأكثر كمالاً من العقل طالما أن فساد الإرادة هو أشد سوءًا من فساد العقل. فكراهية الله هى أسوأ من عدم معرفته أو عدم التفكير فيه. ومن ناحية أخرى فالخطيئة تعنى أن تريد الشر، فى حين أن التفكير فى شىء شر ليس بالضرورة خطيئة، فهى لا تكون خطيئة إلا عندما

(1) C.F. Collation, 15.

(2) Rep. 2, 40, 4, no,7.

(3) Collationes, 2, no. 7.

(4) Rep. I, 35, I, no. 27.

(5) OX. 4, 49.

تصادق عليها الإرادة، أو تشعر بالمتعة عندما تفكر فى فكرتها الشريرة[1] ومن ناحية أخرى فالحب أعظم خيراً من المعرفة، ويسكن الحب فى الإرادة[1] فى حين أن الإرادة هى التى تلعب دوراً رئيسياً فى الغبطة النهائية باتحاد النفس بالله مستمتعة وهى تحوز الله. وعلى الرغم من أن هذين القوتين، العقل والإرادة، تشتمل عليهما الغبطة، فإن الملكة العليا وهى الإرادة هى الوسيلة المباشرة أكثر للاتحاد بالله[2] وبذلك فإن سكوت يرفض نظرية القديس توما عن أولوية العقل، وأولوية ماهية السعادة ويظل مخلصاً للتراث الأوغسطينى الفرنسيسكانى، ولا يبدو أن المسألة على قدر كبير من الأهمية سواء تبنى المرء وجهة نظر سكوت أو القديس توما ذلك لأن الجانبين يتفقان على أن الغبطة إذا أخذت على **نحو شامل** فإنها تشتمل على قواهما معًا لكن من الضرورى أن تفسر موقف سكوت لكى نتبين مدى حمق اتهامات المذهب اللا عقلى والمذهب الإرادى المطلق.

٤ - ويمكن للمرء أن يتوقع فى تعاليم سكوت الواضحة، لا فقط أن النشاط العقلى للنفس يتجاوز قوى الحس، بل أيضا أنه يمكن البرهنة فلسفيا على أنها تتجاوز قوى الحس والمادة حتى أنه يحاول البرهنة على خلود النفس البشرية فحسب، لكنه لم يكن يؤمن فى الواقع بأن هذه الحقيقة يمكن أن نبرهن عليها بدقة فى الفلسفة، ونقد الأدلة التى قدمها السابقون عليه متمثلة فى أطروحات ثلاث: **الأولى**: أن النفس العاقلة هى الصورة النوعية الخاصة للإنسان **والثانية**: أن النفس خالدة **والثالثة**: أن النفس بعد الموت لن تظل فى حالة دائمة من الانفصال عن البدن- (أعنى أن البدن سوف يعود إلى الظهور من جديد) والأطروحة الأولى تعرف عن طريق نور العقل الطبيعى والخطأ الذى يفترضها هو خطأ ابن رشد ليس فقط ضد حقيقة اللاهوت، بل أيضا ضد حقيقة الفلسفة (أعنى أن مذهب ابن رشد ليس فقط ضد الحقيقة التى نعرفها عن

---

(1)Ibid, no, 17.

(2) Ibid, no, 17.

(3) Rep, 4, 49, 3, no, 7.

طريق الإيمان بل يمكن أيضا دحضها فلسفيا) بل أن القضيتين الأخريين لا تعرفان بطريقة فيه عن طريق العقل الطبيعى رغم أنه هناك حججًا مرجحة ومقنعة عليهما أما بالنسبة للأطروحة الثانية فهناك فى الواقع حججًا أكثر ترجيحا أما بالنسبة للأطروحة الثالثة فهناك مبررات قليلة، وبالتالى فإن النتيجة المستخلصة من هذه المبررات سوف تكون معروفة معرفة كافية عن طريق العقل الطبيعى[١] ومن ثم فإن موقف سكوت العام هو أننا نستطيع البرهنة فلسفيا على أن النفس العاقلة هى الصورة النوعية الخاصة بالإنسان، لكن القول بأننا لا نستطيع أن نثبت بالبرهان الفلسفى لا أن النفس خالدة ولا أن الجسد سوف يعود من جديد، فالحجج الفلسفية على خلود النفس لها وزن أعظم من تلك التى قبلت بشأن قيامة البدن، لكنها رغم ذلك مجرد حجج مرجحة فحسب، الحجج القبلية، وأعنى بها تلك التى تقوم على طبيعة النفس فهى أفضل من الحجج البعدية على سبيل المثال، وهى أفضل من الحجج **البعدية**، التى تعتمد على حاجتنا إلى الجزاء فى العالم الآخر، وربما قيل إن خلود النفس يمكن البرهنة عليه أخلاقيًا عن طريق الاستنتاج، ومن المؤكد أنه أكثر ترجيحا- إذا تحدثنا فلسفيا- من ضده غير أن الحجج المقدمة للبرهنة عليها (خلود النفس) ليست حججًا ضرورية ولا مبرهنة ولا تتمتع بيقين مطلق[٢].

أما فيما يتعلق بسلطة أرسطو فإن سكوت يعلن أن رأيه ليس واضحًا لأنه يتحدث بطرق شتى فى أماكن مختلفة كما أن لديه العديد من المبادئ المختلفة- من بعضها يبدو أنه ينتج رأى معارض، كما ينتج من بعضها الآخر رأى آخر ومن ثم فمن المرجح أنه كان دائمًا شاكًا بالنسبة للنتيجة، فهو أحيانا يقترب من جانب، وأحيانا أخرى يقترب من جانب آخر تبعًا لمعالجته للموضوع الذى ينسجم مع جانب ما أكثر من جانب آخر[٣] وعلى أية حال فليست كل تأكيدات الفلاسفة قد تمت البرهنة عليها

(1) OX. 4, 43, 2, no, 16.

(2) C.F. Rep, 4, 43, 2, nos, 15ff.

(3) OX. 4, 43,2 2 no, 16.

بمبررات ضرورية لكن كثيراً ما لا يكون هناك سوى قناعات مرجحة (بعض الحجج الإقناعية المرجحة) أو الرأى العام للفلاسفة السابقين(١) ومن ثم فسلطة أرسطو ليست حجة مؤكدة على خلود النفس.

أما بالنسبة للحجج التى قدمها القديس توما وغيره من الفلاسفة المسيحيين فهى ليست حاسمة بطريقة مطلقة وفى كتابه "الخلاصة اللاهوتية"(٢) يذهب القديس توما إلى أن النفس البشرية لا يمكن أن يفسدها الأعراض per accidens بسبب فساد البدن طالما أنها صورة قائمة بذاتها، كما أنه لا يمكن لها أن تفسد بذاتها Perse طالما أن الوجود ينتمى إلى الصورة القائمة بذاتها بتلك الطريقة التى يكون عليها الفساد الطبيعى لو أن الصورة كانت تعنى انفصال الصورة عن نفسها ويرد سكوت على ذلك بقوله إن القديس توما يصادر على المطلوب طالما أنه يفترض مقدمًا أن نفس الإنسان صورة تقوم بذاتها وهى وجهة نظر مهمة تحتاج لأن يبرهن عليها والقضية التى تقول إن النفس الإنسانية هى صورة من هذا القبيل تقبل كموضوع للإيمان، لكن لا يعرفها العقل الطبيعى(٣) فلو اعترض معترض بأن هذا النقد غير منصف فى رؤيته للواقعة التى سبق أن خصص لها القديس توما مقالاً رقم (٢) لإظهار أن النفس البشرية هى مبدأ جسدى قائم بذاتها، فإن سكوت يرد بأنه على الرغم من أنه يمكن أن نبيّن أن النفس العاقلة فى نشاطها العقلى لا تستخدم العضو الجسدى وأن نشاطها العقلى يجاوز قوى الحس، فإنه لا يلزم عن ذلك بالضرورة أن النفس العاقلة لا يعتمد بخصوص وجودها على المركب ككل والذى هو قابل للفساد يقينا(٤) وبعبارة أخرى فإن واقعة أن النفس البشرية لا تستخدم العضو الجسدى فى نشاطها العقلى الخالص لا يبرهن بالضرورة على أنها من الطبيعى ألا تعتمد فى وجودها على الوجود الدائم

---

(1) Ibid.

(2) Ia, 75, 6.

(3) OX. 4,43,2, no, 23.

(4)OX. 4,43,2, no, 18.

للمركب فلابد من البرهنة على أن الصورة التى تجاوز المادة، وذلك لم يبرهن عليه- عند سكوت بطريقة حاسمة(١).

أما بالنسبة للحجة المستخلصة من الرغبة فى الغبطة التى تتضمن الخلود، فإن سكوت يلاحظ أنه لو كنا نعنى بالرغبة رغبة طبيعية- بالمعنى الدقيق- التى هى ببساطة ميل طبيعى نحو بعض الأشياء، فمن الواضح عندئذ أن الرغبة الطبيعية لشىء ما يمكن البرهنة عليها ما لم يبرهن على الإمكان الطبيعى الأخير أولا: وتأكيد الميل الطبيعى نحو حالة- إمكان وجودها لا يزال مجهولاً- هو ارتكاب خطأ المصادرة على المطلوب Petito Principii لكن لو كنا نعنى بالرغبة الطبيعية رغبة طبيعية بالمعنى الواسع أعنى رغبة منتقاة تتفق مع الميل الطبيعى، ولا يمكن أن نبيّن أن الرغبة المنتقاة طبيعية بهذا المعنى إلى أن تتم البرهنة على أن هناك رغبة طبيعية بالمعنى الدقيق. وربما قيل إن أى موضوع يصبح موضوعًا يدرك بطريقة مباشرة لابد أن يكون موضوعا للرغبة الطبيعية أو الميل الطبيعى غير أن المرء يمكن أن يقول أيضا إنه بسبب أن الإنسان الفاسد يميل مباشرة إلى الرغبة فى موضوع الرذيلة عندما يدركه، فلديه رغبة طبيعية أو ميل طبيعى نحوه فى حين أن الطبيعة فى الواقع ليست فى ذاتها فاسدة ومن المؤكد أن الفساد ليس كامنًا فى كل فرد، وليس من الخير أن نقول إن موضوعًا يدرك مباشرة هو موضوع الرغبة المنتقاة وفقا للعقل السليم هو موضوع الرغبة الطبيعية طالما أن المسألة كلها هى اكتشاف ما إذا كانت الرغبة فى الخلود تتفق أو لا تتفق مع العقل السليم.. ولا يمكن أن نسلم بذلك بطريقة مشروعة وفضلاً عن ذلك لو قيل أن لدى الإنسان رغبة طبيعية فى الخلود فهو من الطبيعى يهرب من الموت وينفر منه ومن ثم فالخلود هو على الأقل ممكن وربما ذهب المرء كذلك إلى أنه لدى الحيوان رغبة طبيعية فى الخلود وأنها يمكن لها أن تبقى(٢).

---

(1) C.F> alse Rep 4, 43, no, 18.

(2) OX. 4,43,2, nos, 29-31.

وربما تذكرنا كذلك واقعة أن سكوت لا يقول إن حجج الخلـود لا هـى مـرجحة ولا مقنعة كما أنـها لا قيمة لها فهو يقول إنها ليست - فى رأيه- مبرهنة فالحجة من الرغبة لا يؤدى إلى نتيجة لأنه إذا ما كان المرء يتحدث عن الميل البيولوجى لكى يتجنب الموت أو ما يؤدى إلى الموت، ولدى الحيـوانات أيضـا مثل هذا الميل على حين إذا ما تحدث المرء عن رغبة واعية منتقاة فليس فى استطاعة المرء أن يذهب بطريقة مشروعة من الرغبـة فى الخلود إلى واقعـة الخلود ما لم يبين المرء أولاً أن الخلود ممكن وأن النفس البشرية يمكن أن تبقى بعد الموت حتى بعد تفكيك **المركب** وزواله أن من الخير أن نقول إن المعاناة فى هذه الحياة تتطلب أن تتوازن مع الحياة الاخرى لكن يبقى صحيحا أن الإنسان عرضة للمعاناة فى هذه الحياة بقدر ما هو قابل للسعادة والمتعة فى هذه الحياة من واقعة طبيعية ذاتها ومن ثم فإن القول بأن التعرض للمعاناة مسألة طبيعية، وأننا نستطيع أن نقول بلا ضجة إن المعاناة لابد أن تتوازن مع سعادة الحياة الأخرى، أما بالنسبة للحجة التى تقول إنه لابد أن تكون هناك جزاءات فى الحياة الأخرى، وأن هذه الحياة الأخرى من ثم موجودة، فإن الحجة لا تكون مشروعة إلا إذا بيَّنت أن الله لا يكافئ بالفعل ويعاقب الناس بهذه الطريقة ولا يعتقد سكوت أنه يمكن البرهنة على ذلك بطريقة فلسفية خالصة[1] وأفضل برهان على خلود النفس الإنسانية ربما كان ما يستمد من استقلال العقل عن العضو البدنى من نشاطه الروحى، لكن على الرغم من أن سكوت يعتقد أن هذا الدليل يشكل حجة على درجة عالية من الترجيح فإنه لم يعتبرها حجة حاسمة على نحو مطلق إذا ربما تكون الروح التى خلقت لتكون جزءاً من المركب، لا يمكن لها أن توجد إلا كجزء من المركب.

(1)OX. 4,43,2, no, 27.

الفصل الخمسون

سكوت - (٦)

الأخلاق

أخلاق الأفعال البشرية- الأفعال المحايدة- القانون الخلقى وإرادة الله- السلطة السياسى.

لستُ أهدف فى هذا الفصل أن أعرض جميع النظريات السياسة عند سكوت، وإنما أن أبين بالأحرى أن الاتهام الذى أثير ضده من أن تعاليمه تحمل طابعًا تعسفيًا خالصًا للقانون الأخلاقى كما لو أنه يعتمد فقط على القانون الإلهي، ذلك اتهام ظالم أساسًا.

١ - يكون الفعل خيرًا بالطبيعة عندما يمتلك كل ما يتطلبه وجوده الطبيعى تماما مثلما أن الجسم يكون جميلاً عندما يمتلك كل تلك الخصائص: الحجم، اللون، الشكل... الخ. التى تناسب الجسم نفسه، وتنسجم الواحدة مع الأخرى، ويكون الفعل خيرًا أخلاقيًا عندما يمتلك كل ما هو مطلوب لا بطبيعة الفعل إذا ما أخذ فى ذاته بل بواسطة العقل السليم Recta Ratio لابد للفعل أن يكون حرا. إذا ما أراد أن يقتحم المجال الأخلاقى- ذلك لأن الفعل لا يستحق الثناء ولا يستحق اللوم ما لم يصدر عن إرادة حرة ومن الواضح أن ذلك مطلوب فى الحالتين حالة الأفعال الأخلاقية الخيرة وحالة الأفعال الأخلاقية السيئة لكن هناك شيئا أكثر من الحرية مطلوب للفعل الأخلاقى الخير وذلك هو تطابقه مع العقل السليم[1] أنه

(1) OX, 2, 40, Quaestio unicam nos. 2-3.

عندما تنسب الخير الأخلاقى إلى الفعل فإنك تنسب تطابقه مع العقل السليم[1] فكل فعل أخلاقى خير لابد أن يكون خيرًا بطريقة موضوعية بمعنى أن يكون هناك موضوع يمكن أن يتطابق مع العقل السليم لكن ليس ثمة فعل يكون خير على هذا الأساس وحده ما عدا محبة الله التى لا يمكن أن تكون تحت ظرف شر أخلاقيًا تماما مثلما أنه لا يوجد فعل يكون شرًا أخلاقيا على أساس موضوعه وحده إلا كراهية الله، وهى التى لا يمكن أن تكون تحت أى ظرف خيرًا أخلاقيًا[2] فمن المستحيل - على سبيل المثال- أن تحب الله بنية سيئة؛ لأنه لن يكون هناك حب فى هذه الحالة؛ مثلما أنه يستحيل أن تكره الله بنية حسنة لكن فى حالات أخرى "لن يعتمد خير الإرادة على الموضوع وحده، بل على جميع الظروف الأخرى وهو يعتمد أساسًا على الغاية" وهى التى تحتل المكان الأول بين ظروف الفعل، وأن فعلاً ليس خيرًا أخلاقيًا فحسب لأن الغاية خيرة؛ لأن الغاية لا تبرر الوسيلة "من الضرورى أن تحدث جميع الظروف المطلوبة معًا فى أى فعل أخلاقى. لكن يكون خير أخلاقيًا وأى خلل فى الظروف كاف لأن يجعل الفعل سيئًا أخلاقيا"[3]. ولا ينبغى أن تقع الأشياء الشريرة لكى تحدث عنها نتائج حسنة فى النهاية[4] ذلك لأن الفعل لكى يكون خيرًا أخلاقيا فلابد أن يكون حرًا، ولابد أن يكون خيرًا من الناحية الموضوعية وأن يحدث بنية حسنة، وأن يكون وفقا للعقل السليم.

٢ - كل فعل بشرى أعنى كل فعل حر، خيرًا أوشرًا بطريقة ما، لا فقط بمعنى أن كل فعل منظورًا إليه بطريقة انطولوجية خالصة، أى ككيان إيجابى هو خير، بل أيضا بمعنى أن لكل فعل موضوعًا يتفق مع العقل السليم أو يعارضه. لكن بمقدار ما تكون خيرية جميع الظروف مطلوبة للفعل الأخلاقى الخير على نحو كامل، فإن من الممكن إذا ما كانت بعض الظروف معيبة فى خيريتها، فلابد أن يتكون بالنسبة للفعل "محايدة"

---

(1) 1, 17, 3, no. 14.

(2) Rep, 4, 28, no, G.

(3) OX. Dietinctio ultima, nos, I, and2.

(4) Ibid, 4, 5, 2, no,7.

فمثلا لكي تكون الزكاة فعلاً أخلاقيًا خيرًا تمامًا، ولكي تكون لها قيمة أخلاقية كاملة، فلابد أن تقوم بنية أخلاقية. إن تقديم الصدقات بنوايا سيئة سوف يجعل الفعل سيئًا. لكن من الممكن تقديم الصدقات من ميل مباشر على سبيل المثال ومثل هذا الفعل كما يقول سكوت يمكن أن يسمى فعلاً محايداً من الناحية الأخلاقية: فلا هو فعل سيئ ولا هو فعل أخلاقي كامل[١] أن الموافقة على السماح للأفعال المنتقاة المحايدة (ويصر سكوت على أنه لا يتحدث عن الأفعال المنعكسة على نحو ما تذب ذبابة من على وجهك)[٢] ولقد تبنى سكوت فكرة معارضة لفكرة القديس توما الأكويني لكن لكي نفهم فكرته فمن المهم أن نتبين أنه بالنسبة لسكوت: "المبدأ العملي الأول هو: ينبغي علينا أن نحب الله"[٣] وليس الإنسان ملزمًا على الدوام أن يرد فعله إلى الله سواء بالفعل أو بالافتراض ذلك لأن الله - كما يقول سكوت- لم يضعنا تحت هذا الإلزام لكن ما لم يتم ذلك فلن يكون الفعل خيرًا تماما من الناحية الأخلاقية ومن ناحية أخرى طالما أننا لسنا ملزمين بهذا الشكل للإشارة إلى كل فعل فإنه لا ينتج من ذلك أن فعلاً ما لم نشر إليه على هذا النحو هو فعل شرير- وهو إذا ما تعارض مع حب الله فسوف يكون شراً لكن يمكن له أن يتفق مع حب الله دون الإشارة إلى الله لا بالفعل ولا بالافتراض ويكون في هذا الحالة فعلاً محايداً. ومن الواضح أن سكوت كان يعتقد أن الإشارة "المعتادة" لا يكفي لتقديم فعل أي قيمة أخلاقية كاملة.

٣ - لقد سبق أن رأينا أن الفعل الأخلاقي الخير لابد أن يكون متفقا مع العقل السليم. فما هو إذن معيار العقل السليم. ومعيار أخلاقية أفعالنا؟ عند سكوت: إن الإرادة الإلهية هي سبب الخير وذلك من واقعة أنه (أي الله) يريد شيئا هو خير.."[٤] وإذا ما أخذت هذه العبارة بذاتها فمن الطبيعي أن تبدو متضمنة أن القانون الطبيعي

(1) Rep. 2. 41. no,2.

(2) C.F. OX. 2, 41, no, 4.

(3) Ibid, 4, 46, I, no, 10.

(4) Rep, 1, 48, question unica.

يعتمد ببساطة على الإرادة التعسفية لله. لكن ذلك ليس موقف سكوت، فهو يقصد ببساطة أن الله يريد الخير، لأن الله بطبيعته ذاتها لا يمكن أن يريد أى شيء إلا ما هو خير. ولا يزال سكوت يجعل القانون الأخلاقى معتمداً بمعنى ما على الإرادة الإلهية؛ ولابد أن يكون موقفه واضحًا وبمقدار ما يقال أن العقل الإلهي يسبق فعل الإرادة الإلهية، يدرك الأفعال التى تتطابق مع طبيعة الإنسان فإن القانون الأخلاقى الثابت الأزلى يتأسس بالنظر إلى مضمونه لكن يحصل على قوة إلزامية فقط من خلال الاختيار الحر للإرادة الإلهية وفى استطاعة المرء أن يقول إذن إنه ليس مضمون القانون الأخلاقى الذى يرجع إلى الإرادة الإلهية بل الالتزام بالقانون الخلقى، قوتها الأزلية الأخلاقية أن ترد الخصوصيات فقط إلى الشهوة أو الإرادة.[1] ويقول العقل إن هذا صحيح أو غير صحيح فى المجال العملى، وكذلك فى المجال النظرى، ورغم أنه يميل إلى فعل من نوع معين فهو لا يفرض أنه ينبغى على المرء أن يفعل بتلك الطريقة ولا يقول سكوت ببساطة إن الإلزام يحمل بالفعل على الموجودات البشرية فقط لأن الله أراد أن يخلقهم وهو أمر سوف يكون واضحًا بما فيه الكفاية طالما أنهم لن يكونوا ملزمين ما لم يوجدوا. وهو يقول إن الإرادة الإلهية هى ينبوع الإلزام ويبدو أنه ينتج أنه ما لم يختر الله أن يفرض الالزام، وسوف تكون الأخلاق ضرباً من الكمال الذاتى بمعنى أن العقل سوف يدرك أن مجرى معينًا من الفعل هو ما يتناسب مع الطبيعة البشرية وأن يحكم أنه من المعقول، ومن الحكمة أن نسلك على هذا النحو ويكون أمام المرء ضرب من الأخلاق كالذى عرضه أرسطو فى كتابه عن الأخلاق ومع ذلك فالله بالفعل أراد هذا المجرى من الفعل وأن الإرادة تنعكس فى الإلزام الخلقى، وعلى ذلك فإن انتهاك القانون ليس ببساطة لا عقلى أنه خطيئة بالمعنى اللاهوتى للكلمة.

والقول بأن القانون الأخلاقى لا يعود ببساطة إلى رغبة تعسفية أو اختيار الله تصبح مسألة بالغة الوضوح عند سكوت وعندما يتحدث عن خطيئة آدم[2] يلاحظ: أنها

(1) OX. 4, 41, 2, no,3.

(2) Rep, 2, 22, quaestio unica, no. 3.

خطيئة لأنها فقط مُحرَمة أو ممنوعة أقل تكون من الناحية الصورية أقل من تلك الخطيئة التى تكون شراً فى ذاتها وليس بسبب أنها محرمة أو ممنوعة والآن فإن الأكل من تلك الشجرة لم يعد خطيئة، بمقدار ما تتحدث عن الفعل، أكثر من أن يكون الأكل من شجرة أخرى خطيئة، بل بسبب أنه كان مثلاً محرمًا، غير أن جميع الخطايا التى تتعلق بالوصايا العشر، تكون من الناحية الصورية شراً. وليس بساطة لأنها محـــرمة أو ممنوعة، لكن لأنها كلها شر ومن ثم فهى محرمة، طالما أنه عن طريق قانون الطبيعة كل ما يضاد الوصايا العشر فهو شر.. وفى استطاعة الإنسان عن طريق العقل الطبيعى أن يرى أننا نستطيع أن نلاحظ أى مدرك من هذه المدركات وهنا يقرر سكوت بوضوح أن الوصايا العشر ليست مدركات تعسفية ,أن الإنسان يستطيع أن يميز مشروعيتها من خلال الاستخدام الطبيعى، وهى عبارة ينبغى أن تتضمن النتيجة التى تقول إن الله ذاته لا يستطيع أن يغيرها، لا لأنه يخضع لها بل لأنها تأسست وفقا لطبيعته.

غير أن هناك صعوبة تظهر أن الله فيما يبدو قد حل فى بعض القواعد الثانوية من الوصايا العشر (وصايا القائمة الثانية) فلقد أمر الإسرائيليين أن ينهبوا المصريين وكلف إبراهيم أن يضحى بابنه إسحاق ويناقش سكوت هذه الموضوعات متسائلاً فى البداية عما إذا كانت الوصايا العشر كلها تنتمى إلى قانون الطبيعة وانطلق ليقيم تمييزًا بين تلك القوانين الأخلاقية التى هى واضحة بذاتها أو التى تنتج بالضرورة من مبادئ عملية واضحة بذاتها تنتمى إلى القانون الطبيعى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، وفى حالة هذا المبادئ والنتائج لن يكون النظام الإلهى ممكنا. فالله – على سبيل المثال- لا يسمح أن يكون للإنسان آلهة أخرى غير ذاته أو أن يذكر اسمه عبثًا فمثل هذه الأعمال سوف تتعارض تماما مع غاية الإنسان محبة الله كإله، التى تتضمن بالضرورة حصريًا العبادة والتوقير والإجلال.. ومن ناحية أخرى فإن القانون الأخلاقى ربما ينتمى إلى قانون الطبيعة ليس بأنه ينتج بالضرورة من مبادئ واضحة بذاتها، بل بأنه يتفق مع المبادئ العملية الأولية الضرورية الواضحة بذاتها ومن هذا القبيل وصايا القائمة الثانية وفى حالة مثل هذه الوصايا الأخلاقية فإن الله يمكن أن يقيم

العدل[١] يـواصـل سكوت حديثه فيسوق حجة[٢] أنه حقى لو كان حب الجار أو القريب ينتمى إلى القانون الطبيعى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ومن ثم فانا ملزم بالضرورة أن أريد لجارى أن يحب الله. ولا ينتج من ذلك بالضرورة أنه ينبغى علىَّ أن أريد أنه ينبغى عليه أن يقوم بهذا الخير الجزئى أو ذاك، ومع ذلك فإن هذا لم يمنع سكوت أن يستمر ليقول[٣] إن قواعد الوصايا العشر ملزمة فى كل حالة وإنه قبل تقديم القانون المكتوب كان البشر جميعا ملتزمين بمراعاتها "لأنها مكتوبة داخليا فى القلب، أو ربما بواسطة بعض التعاليم الخارجية التى يعلمها الآباء لأبنائهم، وفضلاً عن ذلك فإنه يوضح أن أطفال إسرائيل لم يكونوا بحاجة فى الواقع إلى أى نظام إلهى لسلب ونهب المصريين طالما أن الله بوصفه السيد الأعلى، قد أحلَّ إلى الإسرائيليين خيرات المصريين ومن ثم فإن الإسرائيليين لم يأخذوا ما ليس لهم، ومع ذلك فإن موقف سكوت العام هو أن الوصيتين الأوليتين فى قائمة الوصايا الأولى تنتميان إلى القانون الطبيعى بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة (أما بالنسبة للوصية الثالثة المتعلقة بالسلوك يوم السبت فهو يتشكك فيها) على حين أن وصايا القائمة الثانية فهى لا تنتمى إلى القانون الطبيعى بالمعنى الدقيق رغم أنها تنتمى إليه بالمعنى الواسع، ومن ثم فالله قادر أن يحل فى حالة وصايا القائمة الثانية رغم أنه لا يستطيع أن يحل فى حالة الوصايا التى تنتمى بدقة إلى القانون الطبيعى. أما بالنسبة لموضوع النظام الإلهى فإن رأى سكوت على النقيض من رأى التومائيين الذين لم يوافقوا على أن الله يمكن أن يحل فى أية وصية من الوصايا العشر طالما أنها كلها مستمدة بطريق مباشر أو غير مباشر من المبادئ العملية الأولى. ويوضح التومائيون الشرائع الظاهرة التى أزعجت سكوت كأمثلة للمادة المتغيرة Mutalio Materiae أعنى بتلك الطريقة نفسها التى فسَّر بها سكوت نفسه سلب الإسرائيليين للمصريين.

(1) OX. 3, 37, Quaestio unica nos. 3-8.

(2) Ibid, 3, 37, Quaestio unica no. 11.

(3) Ibid, 3, 37, Quaestio unica no. 13-15.

ليس ثمة ما يدعو أن نناقش هنا تلك الفقرات الموجودة فى الكتاب المقدس طالما أنها لا تدخل فى نطاق الفلسفة لكن ينبغى علنيا أن نلاحظ أنه حتى لو أن سكوت وافق على إمكان النظام الإلهى فى حالة بعض الوصايا، أما واقعة أنه رفض الموافقة على الإمكان بالنسبة للقواعد الأخلاقية التى تنتمى بدقة إلى القانون الطبيعى فهى تبيِّن بوضوح أنه لم ينظر إلى القانون الطبيعى كله على أنها ترجع ببساطة إلى قرار تعسفى من الإرادة الإلهية، وربما اعتقد أن عدم انتهاك الملكية الخاصة والخطأ المترتب على الانتهاك واعتباره سرقة ليست مرتبطة تماما بالقانون الطبيعى فلن تكون هناك استثناءات مشروعة حتى فى الحالات الصعبة لكن من المؤكد أنها تقرر أنه لو كانت القاعدة الأخلاقية تنتمى إلى القانون الطبيعى بالمعنى الدقيق؛ فهى لا يمكن تغيرها أو تبديلها، ولا يمكن لنا أن ننكر أن سكوت أبدى بعض الملاحظات كالقول بأن الإرادة الإلهية هى القاعدة الأولى للاستقامة والعدل وأنه "أيا كان ما يفعل فهو لا يتضمن تناقضًا فهو لا يؤدى إلى نفور الإرادة الإلهية إذا تحدثنا بصورة مطلقة، حتى أنها مهما كان ما يفعله الله أو ما يمكن أن يفعله فإنه سوف يكون حقا وعدلاً وصوابًا.."(1) لكن من المؤكد أنه لم يعتقد أن الله يمكن بدون تناقض، يأمر بأفعال أو يسمح بها ضد المبادئ العملية الواضحة بذاتها، أو المبادئ التى تنتج منها بالضرورة، ومن المرجح أن المرء قد يرى فى ارتباط وثيق بنظرية سكوت الخاصة بالإلزام الخلقى، وتلك التى تخص الوصايا الثانية من الوصايا العشر. أن الوصايا الأولى واضحة بذاتها أو أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمبادئ الواضحة بذاتها التى يكون طابعها الإلزامى واضحا ولكن الوصايا الثانية ليست مستنبطة على نحو مباشر من المبادئ العملية الأولى حتى لو كان انسجامها مع تلك المبادئ واشتقاقاتها المباشرة واضحًا وطابعها الإلزامى ليس واضحًا بذاته ولا ضروريا، لكنه يعتمد على الإرادة الإلهية، وليس مضمونها تعسفيًا خالصًا مادام انسجامها الدقة مع المبادئ الضرورية واضحًا، لكن الرابطة ليست على درجة من الدقة حتى أن الله لا يمكن أن يصنع استثناءات، فلو كانت إرادته هى التى

(1) Rep. 4. 46. 4. no. 8.

تعزز الانسجام الطبيعى للوصايا الثانية بمبادئ ضرورية حتى تصبح الأولى ملزمة بالمعنى الأخلاقى الكامل، فإن إرادته يمكن أيضا أن تحل.

يبدو إذن أن سكوت يشغل موقفًا وسطًا - لو صحّ هذا الوصف - بين القديس توما وأوكام؛ فهو يتفق مع الأول على أن هناك مبادئ أخلاقية لا يمكن أن تتغير، وهو لا يعلمنا أن القانون الأخلاقى بأسره يعتمد على القرار التعسفى لإرادة الله. ومن ناحية أخرى ينسب درجات عظيمة جداً من السمو إلى الإرادة الإلهية لوصفها للنظام الأخلاقى أكثر مما فعل القديس توما - وهو يظهر على أنه يتمسك بهذا الإلزام على الأقل بالنسبة لوصايا معينة، يعتمد على هذه الإرادة كشىء متميز عن العقل الإلهى ولو أننا نظرنا الآن إلى فلسفة سكوت بذاتها، فلابد لنا أن نسمح بالقول بأن نظريته الأخلاقية ليست هى نظرية السلطة الإلهية التعسفية لو أننا نظرنا إلى التطور التاريخى للفكر، أن نظريته الأخلاقية تساعد فى تمهيد الطريق لمذهب أوكام الذى كان يرى أن القانون الأخلاقى بما فى ذلك الوصايا العشر بأسرها هى خلق تعسفى للإرادة الإلهية.

٤ - أما بخصوص السلطة السياسة، فإن سكوت يميزها بعناية عن السلطة الأبوية[1] ويبدو أنه يذهب إلى أنها تتوقف على القبول الحر قول السلطة السياسة. يمكن أن تكون على حق بالرضا العام، وعن طريق اختيار المجتمع نفسه"[2] ويتحدث سكوت عن الشعب الذى يرى أنه لا يستطيع أن يستمر فى البقاء دون أن تكون هناك سلطة ما[3] والذى يوافق تماما على أن يوكل رعاية المجتمع لشخص واحد أو لمجموعة من الأشخاص سواء لشخص واحد بذاته على أن يختار خليفته بعد ذلك، أو إلى رجل

---

(1) Rep. 4, 15, 4, nos, 10-11.

(2) OX. 4, 15, 2, no,2.

(٣) يذكرنا بالشاعر الجاهلى الذى قال:

لا يصلح الناس فوضى لأسراة لهم ولا سراة إذا جهالهم سادوا

راجع كتابنا "الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسى" الطبعة الرابعة- دار نهضة مصر بالفجالة عام ٢٠٠٦ ص ٤٦ (المترجم).

بذاته وسلالته من بعده[1] ويتحدث فى مكان آخر عن عدد كبير من الشعوب المستقلة التى "لكى تبلغ حالة من السلام الدائم تكون قادرة على القبول المتبادل للكل إذن تختار من بينها أمير واحد"..

وتُعدّ السلطة الشرعية أحد العوامل المطلوبة عند المشرّعين والعامل الآخر هو "الحيطة" والقدرة على التشريع وفقا للعقل السليم[2] فلا يجوز للمشرع أن يضع القوانين وفقا لمصلحته الخاصة، وإنما لابد أن ينظر إلى الصالح العام الذى هو الغاية من التشريع[3] وفضلا عن ذلك فإن القانون البشرى الإيجابى ينبغى ألا يدخل فى صراع سواء مع القانون الأخلاقى الطبيعى أو مع القانون الإلهي الإيجابى. ولم يكن لدى سكوت تعاطف أكثر من القديس توما الأكوينى مع فكرة الحكومة المستبدة أو مع فكرة الدولة بوصفها منبع الأخلاق.

---

(1) Rep. 4, 15, 4, 10-11.

(3) OX. 4, 15,2.

(3) Ibid, 4, 14, 2, no,7.

الفصل الحادى والخمسون

نظرة ختامية

اللاهوت والفلسفة- الفلسفة المسيحية المركب التومائى، طرق مختلفة فى النظر إلى فلسفة العصور الوسطى- وتفسيرها.

من الواضح أن أى نظرة ختامية لفلسفة العصر الوسيط سوف نرجئها فى نهاية المجلد القادم[1] لكن قد يكون من الجدير بالذكر أن نشير هنا إلى بعض الجوانب العامة لمجرى الفلسفة التى عالجناها فى هذا المجلد الحالى، حتى على الرغم من حذف مذهب أوكام، والذى سوف ندرسه فى المجلد الثالث- وهو الذى يحدد تأملات المؤلف.

١ - فى استطاعة المرء أن ينظر إلى تطور الفلسفة فى العالم المسيحى منذ أيام الإمبراطورية الرومانية حتى القرن الثالث عشر- من وجهة نظر خاصة بعلاقتها باللاهوت. ويصعب أن نجد أى فلسفة بالمعنى الحديث فى القرون الأولى للعصر المسيحى- بمعنى أنك لا تجد علمًا مستقلاً متميزًا عن اللاهوت. ولقد أدرك الآباء بالطبع التفرقة بين العقل والإيمان، بين النتائج العلمية ومعطيات الوحى، لكن لكى تفرق بين العقل والإيمان ليس من الضرورى أن تكون هى نفسها التفرقة الواضحة بين الفلسفة واللاهوت؛ الكتّاب والمدافعون عن المسيحية الذين كانوا شغوفين أن يبيّنوا الطابع المعقول للديانة المسيحية، فاستخدموا العقل لبيان على سبيل المثال، أنه ليس

---

(١) يقصد المؤلف المجلد الثالث من "أوكام حتى سوريز" وهوالمجلد الذى نقوم الآن بإعداده مع الزميل الدكتور محمود سيد أحمد وسوف يصدر قريبا بإذن الله (المترجم).

ثمة سوى إله واحد، إلى هذا الحد يمكن أن يقال إنهم وراء موضوعات فلسفية، لكن كان هدفهم دفاعي (الدفاع عن العقيدة) وليس هدفًا فلسفيًا بالدرجة الأولى؛ حتى أن هؤلاء الكتاب تبنوا موقفًا عدائيا تجاه الفلسفة اليونانية- كان عليهم استخدام العقل لأغراض دفاعية- ووجهوا أنظارهم تجاه موضوعات اعتبروها منتمية إلى دائرة الفلسفة، لكن على الرغم من أننا نستطيع أن نعزل تلك الحجج والمناقشات التى تقع تحت عنوان الفلسفة فسوف يكون من العبث الفارغ أن ندّعى أن المدافعين عن المسيحية من هذا الطراز كانوا فلاسفة محترفين وربما استعار الواحد منهم من الفلاسفة إلى حد ما، لكنه نظر إلى "الفلسفة" على أنها ضلّت عن الحقيقة، ومن ثم أصبحت عدوًا للمسيحية. أما بالنسبة للكتاب المسيحيين الذين تبنوا موقفًا محببًا إليهم تجاه الفلسفة اليونانية، ولقد مال هؤلاء إلى النظر إلى الفلسفة اليونانية على أنها تمهيد للحكمة المسيحية؛ فالأخيرة لا تشمل فقط أسرار الإيمان الموحى بها، بل أيضا الحقيقة كلها عن العالم والحياة البشرية منظورًا إليها بعيون الرجل المسيحى. ولم يستخدم آباء الكنيسة العقل لفهم وتصحيح العبارات والدفاع عن معطيات الوحى بل أيضا لدراسة الموضوعات التى كان يدرسها فلاسفة اليونان ولقد ساعدوا ليس فقط فى تطوير اللاهوت، بل أيضا لتقديم مادة لبناء فلسفة تتفق مع اللاهوت المسيحى لكنهم كانوا لاهوتيين ومفسرين ولم يكونوا فلاسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة إلا فى بعض الأحيان وبطريقة عارضة؛ وحتى عندما انشغلوا بالموضوعات الفلسفية فإنهم كانوا قد أتمّوا، إن صحّ التعبير، الحكمة المسيحية الشاملة بدلاً من بناء مذهب فلسفى متميز أو فرع من أفرع الفلسفة، ويصدق ذلك حتى على القديس أوغسطين وعلى الرغم من أن المرء يمكن أن يعيد بناء فلسفة من كتاباته، فقد كان قبل كل شئ عالم لاهوت، ولم يكن متهمًا ببناء مذهب فلسفى بما هو كذلك.

أما آباء الكنيسة من أمثال القدس جريجورى أف نيسا، والقديس أوغسطين الذين استخدموا فى فلسفتهم عناصر مستمدة من الأفلاطونية المحدثة، فقد وجدوا فى الأفلاطونية المحدثة مادة ساعدتهم فى تطوير فلسفة للحياة الروحية التى أولوها باعتبارها مسيحيين وقديسين - اهتمامًا بالغًا ولقد كان من الطبيعى أن يتحدثوا عن

النفس وعن علاقتها بالبدن وعن صعودها إلى الله، بألفاظ تذكرك بقوة بالأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة لكن طالما أنهم لم يستطيعوا (وعلى أية حال لم يريدوا) أن ينظروا إلى صعود النفس إلى الله بتجريد من اللاهوت والوحى، فإن فلسفتهم التى ركزت كثيراً على النفس وصعودها إلى الله كان لابد لها أن تغزل وتتكامل مع لاهوتهم، أن دراسة مذهب القديس أوغسطين فى الإشراق على سبيل المثال، كمذهب فلسفى خالص ليس أمراً سهلاً، إذ الواقع أنه ينبغى النظر إليه فى ضوء مذهبه العام الذى يتعلق بعلاقة النفس بالله وصعودها إلى الله.

الموقف العام للآباء هو أنهم شرعوا فى العزف- إن صحَّ التعبير- على نغمة ما نسميه "بالمذهب الأوغسطينى" لقد كان القديس أنسلم على سبيل المثال لاهوتيا، غير أنه رأى أن وجود الله الذى أوحى بأسرار الديانة المسيحية يحتاج، بطريقة ما، إلى البرهنة عليه، ومن ثم فقد طور لاهوتًا طبيعيًا، رغم أنه سيكون من الخطأ أن نتصور أنه شرع فى وضع مذهب فلسفى منمق بما هو كذلك، "أومن سعيًا وراء المعرفة" من أجل العمل إلى الأمام وإلى الخلف، فالعمل إلى الأمام من معطيات الوحى وتطبيق الاستدلال على المعتقدات اللاهوتية لكى نفهمها بقدر الإمكان هو الذى أنتج اللاهوت الإسكولائى (المدرسى) والعمل إلى الخلف بمعنى دراسة الافتراضات السابقة للوحى يعمل على تطوير الأدلة على وجود الله غير أن الذهن الذى يعمل فى كل حالة هو فى الواقع ذهن رجل اللاهوت، حتى على الرغم من أنه فى الحالة الثانية يعمل داخل مجال الفلسفة وبمناهجها.

لقد ولقدت كتابات آباء الكنيسة بروح المذهب الأوغسطينى فكان شعارها "الإيمان من أجل المعرفة والتعقل" ويمكن أن تسمى أيضا روح الإنسان الذى يسعى للوصول إلى الله هذا الجانب من المذهب الأوغسطينى ظاهر بصفة خاصة عند القديس بونافنتيرا، الذى خطا فكره خطوات بالغة العمق لدرجة أنها أثرت فى روحانية المذهب الفرنسيسكانى فالإنسان يمكن أن يتأمل المخلوقات؛ العالم من الداخل، والعالم من الخارج ويميِّز الطبائع؛ غير أن معرفته لن تكون لها سوى قيمة ضئيلة ما لم يميز فى

الطبيعة "آثار الله" أو أن يميز فى داخله "صورة الله" فما لم يستطيع أن ينكشف العمل الإلهى بداخل ذاته، فى نفسه، العمل الإلهى الذى كان يختبئ هو نفسه لكنه أصبح واضحًا جليًا فى آثاره، وفى قوته ولا شك أن عددًا من الأوغسطينين يؤكد نظرة الإشراق على سبيل المثال بعيدًا عن المذهب المحافظ، واحترام التراث يمكن فى حالة رجل مثل القديس بونافنتورا كان الاحتفاظ بالمذهب شيئا أكثر من المحافظة على التراث، لقد قيل عن مذهبين: أحدهما ينسب الكثير إلى الله والآخر أقل، ويختار الرجل الأوغسطينى أحدهما وهو المذهب الذى ينسب الكثير إلى الله والقليل إلى المخلوقات، لكن ذلك لا يصدق إلا عندما نشعر بالمذهب ينسجم مع التجربة الروحية ويعبر عنها، ومن حيث مقدار ما ينسجم مع- ويمكن أن يتكامل مع- النظرة اللاهوتية العامة.

وإذا ما فهم المرء شعار "الإيمان سعيا وراء المعرفة والفهم" على أنه تعبير عن روح الأوغسطينية وكإشارة إلى مكانة الفلسفة فى ذهن الرجل الأوغسطينى فربما اعترض معترض قائلاً إن مثل هذا الوصف للمذهب الأوغسطينى واسع جدًا لدرجة أن المرء يمكن أن يصنّف المفكرين الأوغسطينين الذين لا يستطيع أحد أن يُطلق عليهم اسم الأوغسطينين على نحو معقول أن الانتقال من "الإيمان إلى الفهم" من اللاهوت الإسكولائى من ناحية إلى الفلسفة من ناحية أخرى ما هو نتيجة لواقعة أن المسيحية أعطيت إلى العالم كعقيدة موحى بها للخلاص، وليس كفلسفة بالمعنى الأكاديمى للكلمة ولا حتى كفلسفة اسكولائية، المسيحيون يؤمنون أولا وقبل كل شئ ثم بعد ذلك تأتى الرغبة فى الدفاع وتوضيح وفهم ما قد آمنوا به، ثم يعملوا على تطوير اللاهوت، والفلسفة لمساعدة اللاهوت ولقد كان ذلك بمعنى ما هو موقف لا فقط الكتاب المسيحيين الأول والآباء، بل أيضا موقف جميع المفكرين فى العصور الوسطى الذين كانوا فى البداية لاهوتين فقد آمنوا أولاً وقبل كل شئ ثم بعد ذلك حاولوا أن يفهموا، بل أن ذلك يصدق على القديس توما نفسه. لكن كيف يمكن للمرء أن يقول على القديس توما إنه أوغسطين؟! أليس من الأفضل أن نحصر لفظ "أوغسطيين" على نظريات فلسفية ما أن يفعل المرء ذلك حتى يجد وسيلة للتمييز بين الأوغسطينين وغير الأوغسطينين وإلا فإن المرء سوف يتورط فى خلط لا رجاء فيه.

هناك قدر كبير من الحقيقة فى هذا النزاع، ولابد من الموافقة على أنه لكى يكون قادرًا على التفرقة بين الأوغسطينين وغير الأوغسطينين فيما يتعلق بمضمون فلسفاتهم، فمن المرغوب فيه أن نوضح أولاً وقبل كل شيء أن مذهب يكون المرء على استعداد لأن يعرف على أنه أوغسطينى ولماذا؟ لكنى أتحدث حاليا عن العلاقة بين اللاهوت والفلسفة، وبخصوص هذه النقطة أنا مؤكد- مع تحفظ هام نذكره باختصار، أنه ليس ثمة فارق جوهرى فى النظرة بين موقف القديس أوغسطين نفسه وبين الفلاسفة اللاهوتيين العظام فى القرن الثالث عشر ومن المؤكد أن القديس توما قد أقام تفرقة صورية ومنهجية بين الفلسفة واللاهوت تفرقة لم يجريها القديس جريجورى أف نيسا ولا القديس أوغسطين ولا القديس أنسلم لكن الشعار "أو من سعيا وراء المعرفة والتعقل" لا يقال عن موقف القديس توما. ومن ثم فإننى عند هذه النقطة سوف أصف القديس توما بأنه أوغسطينى. وأما بخصوص مضمون المذهب فإن على المرء أن يتبنى اتجاهًا آخر وهذا حق وكذلك فإن القديس بونافنتورا أقام تفرقة بين اللاهوت والفلسفة رغم أنه تعلق بنظريات تعرف بصفة عامة بأنها أوغسطينية، على حين أن القديس توما رفضها، وبالنسبة لهذه النظريات فإن المرء يستطيع أن يقول عن فلسفة بونافنتورا إنها "أوغسطينية" وفلسفة القديس توما أنها غير أوغسطينية. ومن ناحية أخرى فالقديس بونافنتورا- كما رأينا- يؤكد أكثر بكثير من القديس توما عدم كفاية الفلسفة المستقلة، حتى لقد قيل إن وحدة مذهب القديس بونافنتورا لابد أن نبحث عنها على المستوى اللاهوتى وليس على المستوى الفلسفى، وكذلك القديس توما نفسه لم يؤمن بالفلسفة المستقلة الخالصة فى الواقع الفعلى وفى الممارسة- مقتنعًا تماما، وهو - مثل القديس بونافنتورا كان لاهوتيا منذ البداية وهناك الكثير مما يمكن أن يقال بالنسبة لما قاله مسيو جلسون عن أن دائرة الفلسفة عند القديس توما هى دائرة ما يمكن أن يوحى به (بالمعنى الذى يستخدم فيه جلسون هذا اللفظ وليس بأى معنى كما هو واضح).

والتحفظ المهم الذى أشرتُ إليه فيما سبق هو ما يأتى: بناء على اكتشاف المؤلفات الكاملة لأرسطو. وتبنى القديس توما لفلسفته بمقدار ما يكون هذا التبنى متسقًا مع اللاهوت الأرثوذكسى، يقدم القديس توما المادة لقيام فلسفة مستقلة. وكما سبق أن

قلتُ عندما درسنا القديس توما فإن استخدام المذهب الأرسطى ساعد الفلسفة لأن تصبح واعية بذاتها، وأن تلهم الفلسفات الأخرى بعد الاستقلال عندما كانت المادة الفلسفية لا تفى بالغرض نسبيًا، كما هى الحال فى عصر الآباء، وفى القرون الأولى من العصر الوسيط، ويمكن أن يكون هناك تساؤل بسيط عن فلسفة مستقلة تشق طريقها ليس من الضرورى أن نتناول ظاهرة الجدل (الديالكتيك) بجدية تامة لكن ما إن أصبحت الأرسطية - التى ظهرت على الأقل كمذهب فلسفى كامل يقوم بذاته مستقلاً عن اللاهوت، ويظهر على المسرح، ويكتب الحق فى أن يكون هناك ولا مندوحة عن تقسيم الطرق من الناحية الأخلاقية لقد نمت الفلسفة وسرعان ما تطلب لنفسها حق الميلاد والتنزه خارج المنزل، لكن ذلك لم يكن فى نية القديس توما على الإطلاق، الذى لم يكن الاستفادة من الأرسطية فى بناء مركب فلسفى لاهوتى واسع يشكل فيه اللاهوت عمود القياس. ومع ذلك فالأطفال عندما يشبون عن الطوق لا يسلكون دائما كما يتوقع آباؤهم تماما أو كما يطلبون منهم أن يسلكوا: وهكذا نجد أن القديس ألبيرت الكبير، والقديس توما - يستفيدون، ويندمجون مع قدر متنام من المواد الفلسفية الجديدة، وطوال هذا الوقت وهم يربون طفلاً سرعان ما يشق طريقه الخاص. غير أن الرجال الثلاثة رغم أنهم يختلفون الواحد منهم عن الآخر فى نقاط كثيرة فى المذهب الفلسفى كانوا فى الواقع متفقين على المثل الأعلى للمركب المسيحى وهى تنتمى إلى **الدين** لا إلى **الفلسفة** ولو أراد المرء أن يعقد مقابلة بين مفكرى العصر الوسيط بخصوص نظرتهم للعلاقة بين اللاهوت والفلسفة فلابد للمرء ألا يقف كثيرا ليقابل بين القديس أنسلم والقديس بونافنتورا من ناحية مع القديس توما ومن ناحية أخرى حيث إن القديس أنسلم والقديس بونافنتورا والقديس توما وسكوت من ناحية والرشدية اللاتينية- وفى القرن الرابع عشر ومدرسة أوكام من ناحية أخرى ويقف الفلاسفة والمشاؤون الراديكاليون فى معارضة آباء الكنيسة واللاهوتين.

٢ - ما ذكرناه الآن توًا يثير سؤالاً حول "الفلسفة المسيحية" هل فى استطاعة المرء أن يتحدث عن "الفلسفة المسيحية" فى العصر الوسيط، وإذا صحَّ ذلك فبأى معنى؟! وإذا كانت الفلسفة مشروعة ومجال مستقل من الدراسات البشرية والمعرفة

(وهى مستقلة بمعنى أن للفلسفة منهجًا خاصًا وموضوعها الخاص) فلابد أن يظهر أنها ليست مسيحية ولا يمكن أن تكون، وسوف يبدو خُلفًا أن نتحدث عن "بيولوجيا مسيحية" أو "رياضيات مسيحية" فعالم البيولوجيا، وعالم الرياضيات يمكن أن يكون مسيحيًا لكن ليس علم البيولوجيا ولا علم الرياضيات عنده. وقل مثل ذلك بالنسبة للفيلسوف يمكن أن يكون مسيحيًا لكن ليس كذلك فلسفته، إذ إن فلسفته قد تكون صادقة أو متفقة مع المسيحية لكن المرء لا يستطيع أن يقول إن الدراسة العلمية مسيحية لأنها صادقة أو متفقة مع المسيحية وكذلك الرياضيات لا يمكن أن تكون وثنية أو إسلامية أو مسيحية على الرغم من أن علماء الرياضة يمكن أن يكونوا وثنيين أو مسلمين أو مسيحيين وكذلك الفلسفة لا يمكن أن تكون وثنية أو مسلمة أو مسيحية على الرغم من أن الفلاسفة يمكن أن يكونوا وثنيين أو مسلمين أو مسيحيين والسؤال الملائم للفرض العلمى هو ما إذا كان صادقًا أو كاذبًا تؤكده الملاحظة أو التجربة أو المنهج وليس ما إذا كان العالم الذى افترضه مسيحيا أو هندوسيا أو ملحدًا، أما السؤال الملائم للنظرية الفلسفية عما إذا كان صادقًا أو كاذبًا مقنعًا لتفسير الوقائع التى فرضنا أنه يفسرها وليس ما إذا كان صاحبه مؤمنا بزيوس Zeus (كبير الآلهة عند اليونان) أو مسلمًا أو لاهوتيًا مسيحيًا أما القول بأن عبارة الفلسفة المسيحية عبارة مشروعة يعنى أنها فلسفة تتفق مع المسيحية ولو أنها كانت تعنى ما هو أكثر من ذلك فإن المرء يقصد الحديث عن فلسفة ليست ببساطة فلسفة وإنما هى فى جانب منها على الأقل لاهوت.

هذه وجهة نظر معقولة ومفهومة ومن المؤكد أنها تعبر عن جانب من جوانب موقف القديس توما الأكوينى تجاه الفلسفة وهو جانب عبَّر عنه فى تفرقته الصورية بين اللاهوت والفلسفة، فالفيلسوف يبدأ من المخلوقات أما عالم اللاهوت فهو يبدأ من الله مبادئ الفيلسوف هى تلك التى يميزها بنور العقل الطبيعى أما مبادئ عالم اللاهوت فهى آتية عن طريق الوحى والفيلسوف يدرس النظام الطبيعى واللاهوتى يدرس أساسًا نظام ما فوق الطبيعى، لكن لو أرد المرء أن يتوقف قليلا ليتعمق بدقة فى هذا الجانب من التومائية فسوف يجد المرء نفسه فى وضع صعب، فلم يعتقد القديس بونافنتور أن

أى ميتافيزيقا مقنعة لا يمكن إنجازها إلا فى ضوء الإيمان وأن النظرية الفلسفية للأفكار النموذجية- على سبيل المثال- ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالنظرية اللاهوتية عن العالم أيمكن للمرء إذن أن يقول إن القديس بونافنتورا لم يمكن له فلسفة بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة أو أنه كان مفكرًا يستخرج العناصر اللاهوتية من العناصر الفلسفية؟ ولو صحَّ ذلك ألا يغامر المرء بالحديث عن فلسفة بونافنتورا التى يصعب أن نقول إن القديس بونافنتورا نفسه كان على وعى بها كتعبير مقنع لفكرة ونواياه؟! ألا يمكن أن يكون أبسط من ذلك أن نقول إن فكرة القديس بونافنتورا عن الفلسفة كانت هى الفكرة عن الفلسفة المسيحية بمعنى المركب المسيحى العام الذى حاول الكتاب المسيحيون الأوائل إنجازه؟ من حق المؤرخ إن يتبنى هذه الوجهة من النظر وإذا تحدث المرء كما يتحدث الفيلسوف المقتنع بأن الفلسفة إما أنها تقف على أقدامها الخاصة أولا تكون فلسفة على الإطلاق، فإنه لن يوافق على وجود فلسفة مسيحية أو بعبارة أخرى إذا ما تحدث المرء كما يتحدث "التومائى" فسوف يكون ملزمًا بنقد أى تصور آخر مختلف عن الفلسفة لكن إذا تحدث المرء كمؤرخ ناظرًا إلى الموضوع من الخارج فسوف يدرك أن هناك تصورين للفلسفة الأول هو تصور القديس بونافنتورا وهو تصور الفلسفة المسيحية والثانى هو تصور القديس توما ودانزسكوت وهو تصور الفلسفة التى لا يكون من الصواب أن نقول عنها إنها مسيحية إلا بمعنى أنها تتفق مع اللاهوت ويستطيع المرء أن يقول من هذه الوجهة من النظر إن القديس بونافنتورا على الرغم من أنه أقام تفرقة صورية بين اللاهوت والفلسفة- فقد واصل تراث آباء الكنيسة بينما تلقت الفلسفة مع القديس توما براءة رسمية وبهذا المعنى كانت التومائية "حديثة" وهى تنظر إلى الأمام إلى المستقبل، لقد استطاعت التومائية كفلسفة ومذهب مكتف بذاته أن تدخل المنافسة والمناقشة مع الفلسفات الأخرى، وأن تصرف النظر عن اللاهوت الدجماطيقى تماما، فى حين أن الفلسفة المسيحية عند القديس بونافنتورا وأتباعه يصعب عليها أن تفعل ذلك أن فلسفة بونافنتورا الحقة تستطيع أن تتفق بالطبع مع الفلاسفة المحدثين فى نقاط جزئية كالأدلة على وجود الله مثلاً، إلا أن المذهب كله يصعب أن يدخل إلى المجال الفلسفى بحدود متساوية، بالضبط لأنه ليس مذهبا فلسفيا بل مركب مسيحى.

ومع ذلك ألا يوجد معنى يمكن إن نقول فيه إن فلسفات القديس أوغسطين والقديس بونافنتورا والقديس ألبيرت والقديس توما الأكوينى- فلسفات مسيحية؟! إن المشكلات التى ناقشوها وضعها اللاهوت إلى حد كبير، أو بضرورة الدفاع عن الحقيقة المسيحية عندما ذهب أرسطو إلى القول بوجود المحرك الذى لا يتحرك. فإنه كان يجيب عن مشكلة وضعتها الميتافيزيقا (وأيضا وضعها علم الطبيعة) لكن عندما برهن القديس أنسلم والقديس بونافنتورا، والقديس توما الأكوينى- فإنهم كانوا يريدون إظهار الأساس العقلى لقبول الوحى الذين يؤمنون به بالفعل. ولقد اهتم القديس بونافنتورا أيضا بنشاط الله المباطن داخل النفس وعلى الرغم من أن القديس توما الأكوينى استخدم حجة أرسطو فإنه لم يكن يجيب على مشكلة مجردة، كما أنه لم يكن مهتمًا ببيان أن هناك محركا لا يتحرك أو علة مطلقة للحركة، وإنما كان مهتمًا بإثبات وجود الله الوجود العظيم الذى كان يعنى قدرًا عظيمًا عند القديس توما أكثر من المحرك الذى لا يتحرك، ومن الطبيعى أنه يمكن النظر إلى حججه فى ذاتها ومن وجهة نظر فلسفية، ولابد أن ينُظر إليها على هذا النحو لكنه اقترب من المشكلة من منظور لاهوتى ونظر إلى وجود الله على أنه مسألة إيمان؛ وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أن القديس توما يتحدث يقينا عن الفلسفة أو الميتافيزيقا كعلم للوجود بما هو وجود، ورغم إعلانه أن المعرفة العقلية لله هى أعلى جانب فى الفلسفة وهى التى تؤدى إليها الأجزاء الأخرى فإنها يمكن بالقطع النظر إليها على أنها مقترحات لأرسطو وبكلمات أرسطو فى الخلاصتين (الخلاصة ضد الكفار، والخلاصة اللاهوتية) التى هى على جانب عظيم من الأهمية من الزاوية الفلسفية والزاوية اللاهوتية معًا، ولقد تابع النظام الذى يقترحه اللاهوت، فضلاً عن أن فلسفته كانت تتناسب جدًا مع لاهوته بحيث يشكلان مركبًا ولم يقترب القديس توما الأكوينى من مشكلات الفلسفة بروح الأستاذ فى كلية الآداب بجامعة باريس، وإنما اقترب منها بروح عالم اللاهوت المسيحى، وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أرسطيته، وعلى الرغم من تكراره لعبارات أرسطو فإننى أعتقد أنه يمكن لنا أن نؤكد أنه بالنسبة لفلسفة القديس توما الأكوينى ليست دراسة كبيرة للوجود بصفة عامة كدراسة لله، والنشاط الإلهى، والآثار الإلهية بمقدار ما يأخذنا العقل الطبيعى

لدرجة أن الله يصبح مركز فلسفته مثلما أنه مركز لاهوته - نفس الإله- رغم أننا نبلغ بطرق مختلفة، ولقد سبق أن افترضتُ من قبل أن الشريعة أو الصورة عند القديس توما تعنى أن الفلسفة فى النهاية تشق طريها الخاص، وأنا أعتقد أن ذلك حق، لكن ذلك لا يعنى القول بأن القديس توما رأى أو رغب فى أن يفصل بين الفلسفة واللاهوت لكن حاول - على العكس أن يقيم مركبًا عظيمًا، وحاول أن يقوم بذلك كرجل لاهوت مسيحى وفيلسوف أيضا، ولا شك أنه نظر إلى ما ظهر له على أنه أخطاء وأوهام الفلاسفة فى القرون المتأخرة يرجع إلى حد كبير إلى تلك الأسباب التى جعلته يعلن أن الوحى ضرورة أخلاقية.

٣ - لقد سبق أن خصصنا أكثر من فصل للفلسفة عند القديس توما أكثر من أى فيلسوف أخر، وخيراً فعلنا، ومادامت التومائية هى بغير شك أكبر مركب شامل عرضنا له فى هذا الكتاب وربما شددت على تلك الجوانب فى التومائية التى ليس لها أصل عند أرسطو، وفى رأيى أن على المرء أن يضع فى ذهنه مثل هذه الجوانب خشية أن ينسى أن التومائية هى مركب وليست ببساطة تبنى حرفى للأرسطية لكن التومائية مع ذلك يمكن بالطبع أن ينُظر إليها على أنها قمة السير فى حركة مسيحية الغرب نحو تبنى الاستفادة من الفلسفة اليونانية كما يمثلها أرسطو أما مسألة أن الفلسفة كانت فى عصر الآباء تعنى بالنسبة لجميع الأغراض والغايات الأفلاطونية المحدثة فالاستفادة من الفلسفة اليونانية يعنى عند آباء الكنيسة الاستعادة من الأفلاطونية المحدثة، فالقديس أوغسطين على سبيل المثال لم يعرف الشيء الكثير عن المذهب التاريخى عند أرسطو كشئ متميز عن الأفلاطونية المحدثة وفضلا عن ذلك فقد كان الطابع الروحى عند الأفلاطونية المحدثة راق لذهن الآباء أما القول بأن مقولات الأفلاطونية المحدثة ينبغى أن تستمر حتى تسيطر على الفكر المسيحى فى الفترة الأولى من العصر الوسيط- كان مسألة طبيعية من واقعة أن الآباء قد استفادوا منها وأنهم ركزوا على السمعة الطيبة التى كانت تحيط بمؤلفات ديونسيوس المنحول الذى كان يعتقد أنه تحول إلى المسيحية على يد القديس بولس. وفضلاً عن ذلك فعندما أصبحت مجموعة مؤلفات أرسطو فى المتناول عن طريق الترجمات اللاتينية عن اليونانية والعربية، فإن

الاختلافات بين المذهب الأرسطى الأصيل والأفلاطونية المحدثة الصحيحة لم تكن واضحة تماما فهى لم تعرف بشكل واضح طالما أن "كتاب العلل" وكتاب "أصول الثيولوجيا" قد نُسبا إلى أرسطو لاسيما أن الشراح المسلمين العظام أنفسهم قد نقلوا عن الأفلاطونية المحدثة أما أن أرسطو قد نقد أفلاطون فقد كان ذلك واضحًا تماما عن كتاب الميتافيزيقا لكن طبيعة النقد بدقة وبحاله لم يكن واضحًا إلى هذا الحد أن تبنى أرسطو والاستفادة منه لم يكن يعنى من ثم سلب ورفض الأفلاطونية المحدثة بأسرها وعلى الرغم من أن القديس توما قد عرف أن "كتاب العلل" ليس كتابًا لأرسطو ففى استطاعة المرء أن ينظر إلى تفسيره لأرسطو بطريقة تتفق مع المسيحية ليس فقط لأن تفسيره جيد (كان كذلك من وجهة نظر أى إنسان مسيحيًا كانِ أو مؤرخا) بل أيضا كتابع للتصور العام لأرسطو فى عصره؛ ومن المؤكد أن القديس بونافنتورا اعتقد أن نقد أرسطو لأفلاطون يتضمن رفضا للمثال النموذجى (وفى رأيى أن القديس بونافنتورا كان على حق تماما) غير أن القديس توما لم يكن يعتقد ذلك وبالتالى قام هو بتفسير أرسطو، وربما مال المرء إلى الظن بأن القديس توما قام ببساطة بتبييض وجه أرسطو لكن ينبغى على المرء ألا ينسى أن أرسطو عند القديس توما كان يعنى أكثر مما يعنيه أرسطو عند المؤرخ الحديث للفلسفة اليونانية فقد كان إلى حد معين على الأقل، كما يرى أرسطو فى عيون شراحه والفلاسفة الذين لم يكونوا أرسطيين خُلَّص حتى الأرسطيين المتطرفين من أمثال الرشدية اللاتينية لم يكونوا أرسطيين خُلَّص بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وإذا ما تبنى المرء هذه النظرة فسوف يجد أن من السهل كيف يمكن لأرسطو أن يظهر للقديس توما على أنه "الفيلسوف" وسوف يتحقق المرء من أنه عندما قام القديس توما بتعميد الأرسطية فإنه لم يستبدل الأرسطية بالأفلاطونية المحدثة لكنه أكمل عملية استيعاب الفلسفة اليونانية التى بدأت فى الأيام الأولى عن العصر المسيحى. وفى استطاعتنا أن نقول بمعنى ما إن الأفلاطونية المحدثة، والأوغسطينية والأرسطية، والفلسفات الإسلامية واليهودية جاءت معًا وانصهرت فى التومائية لا بمعنى أنها عناصر منتقاة قد تمَّ اختيارها متجاورة بطريقة آلية بل بمعنى الانصهار الحقيقى فى مركب تمَّ إنجازه تحت توجيه أفكار أساسية معينة وهكذا نجد أن التومائية بالمعنى الكامل لها هى مركب اللاهوت المسيحى والفلسفة اليونانية (الأرسطية متحدة مع عناصر أخرى، أو الأرسطية وقد تمَّ تأويلها فى ضوء فلسفة

متأخرة) التى ينظر منها إلى الفلسفة فى ضوء اللاهوت، واللاهوت ذاته قد تمّ التعبير عنه إلى حد معقول، فى مقولات مستمدة من الفلسفة اليونانية خصوصاً من أرسطو.

لقد أكدتُ أن التومائية هى مركب اللاهوت المسيحى والفلسفة اليونانية التى قد تبدو أنها تضمنت تلك التومائية بالمعنى الضيق، أعنى كما تدل ببساطة على أن الفلسفة التومائية هى مركب الفلسفة اليونانية، وأنها ليست شيئًا آخر سوى الفلسفة اليونانية ويبدو أولا أن من الأفضل أن نتحدث فى البداية عن الفلسفة اليونانية بدلاً من الحديث عن الأرسطية لسبب بسيط هو أن فلسفة القديس توما كانت مركبًا من الأفلاطونية (مستخدمين اللفظ بأوسع معنى بحيث يشعل الأفلاطونية المحدثة) والأرسطية على أن المرء لا يَنسى أن الفلسفات الإسلامية واليهودية كانت هى أيضا مؤثرات مهمة فى تكوين فكره، وفى المجلد الأول من كتابى "تاريخ الفلسفة" ذهبت إلى أن أفلاطون وأرسطو ينبغى النظر إليهما على أنهما مفكران تكميليان - من بعض الجوانب على الأقل- وأن المطلوب هو المركب ولقد أنجز القديس توما هذا المركب، وليس فى استطاعتنا أن نتحدث عن فلسفته على أنها أرسطية ببساطة، وإنما هى بالأحرى الفلسفة اليونانية وقد أنسجمت وتناغمت مع اللاهوت المسيحى وفى **المقام الثانى**: التومائية هى مركب حقيقى وليست مجرد تجاور لعناصر متنافرة، فمثلا القديس توما لم يحتم بالتراث الأوغسطينى الأفلاطونى- الأفلوطينى بما فيه من أفكار نموذجية متجاورة مع المذهب الأرسطى فحسب فى صورته الجوهرية أعطى كل عنصر وضعه الأنطولوجى، جاعلاً من الصورة الجوهرية تابعًا للفكرة النموذجية ومفسرًا بأى معنى يحق للمرء أن يتحدث عن أفكار "فى الله". ومن ناحية أخرى لو أنه تبيّن فكرة المشاركة الأفلاطونية (أصلا) فإنه لم يستخدمها بطريقة تجعلها تصطدم مع العناصر الميتافيزيقية فى ميتافيزيقاه ولقد ذهب القديس أوغسطين إلى ما وراء "الصورة الهيولانية" الأرسطية ليميز فى تفرقة حقيقية[1] بين الماهية والوجود تطبيق

(١) وقد ترجمناه إلى العربية بعنوان "اليونان... وروما" وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة (المشروع القومى للترجمة عام ٢٠٠٢) العدد رقم ٤٣٦ (المترجم).

أشد عمقًا لمبدأ القوة والفعل ولقد مكنته هذه التفرقة ليستخدم الفكرة الأفلاطونية للمشاركة لتفسير الوجود المتناهى بينما نظرته - فى الوقت نفسه- له كوجود فى ذاته بدلاً من أن يكون المحرك الذى لا يتحرك المحض مكنته من استخدام فكرة المشاركة بتلك الطريقة ليس راحة لفكرة الخلق التى لا وجد لها عند أفلاطون ولا عند أرسطو. وليس ثمة ما يدعو للقول بأن القديس توما لم يأخذ فكرة المشاركة بمعناها الكامل كمقدمة الفكرة الكاملة المشاركة لا يمكن تحصيلها إلا بعد البرهنة على وجود الله غير أن مادة تطوير هذه الفكرة قدمتها التفرقة الحقيقية بين الماهية والوجود.

٤ - قد تبدو بعض وجهات النظر التى أخذنا بها فى هذا الكتاب متناقضة إلى حد ما غير أن المرء لابد أن يتذكر أنه يمكن تبنى وجهات نظر مختلفة بخصوص تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط أو بخصوص تاريخ الفلسفة فى أى عصر وبغض النظر عن واقعة أن المرء سوف يبنى على نحو طبيعى وجهة نظر مختلفة ويفسر تطور الفلسفة فى ضوء مختلف تبعًا لمذهب المرء إذا ما كان تومائيا أو من أتباع سكوت، أو كانط أو هيجل، أو ماركس أو الوضعية المنطقية وأنه لمن الممكن حتى بالنسبة لنفس الرجل أن يميز المبادئ المختلفة، أو الأنماط المختلفة من التفكير، ولن يتمكن من رفض أى منها طواعية على أنها غير مشروعة تماما كما أنه لن يكون مستعداً أن يدعى الحقيقة والكفاية التامة لأى منها.

وهكذا فإن من الممكن من وجهة نظر معينة مشروعة تماما أن تتبنى النمط المتتابع من التفسير ومن الممكن أن تنظر إلى استيعاب واستخدام المفكرين المسيحيين للفلسفة اليونانية كبداية من الصفر من الناحية العملية فى السنوات المبكرة من العصر المسيحى وعلى أنها تتنامى وتتزايد مع خلال فكر الآباء حتى المذهب الاسكولائى (المدرسى) للعصور الوسطى المبكرة، وهى تثرى فجأة- إذا تحدثنا بطريقة نسبية- من خلال الترجمات من اللغة العربية، وكيف تتطور خلال وليم "أوفينجو" والإسكندر أف هليس، والقديس بونافنتورا والقديس ألبيرت الكبير حتى وصلت إلى ذروتها عند مركب القديس توما. وتبعًا لهذا الخط من التفسير سوف يكون من الضرورى أن ننظر إلى

فلسفة القديس بونافنتورا على أنها مرحلة فى تطور التومائية وليس كفلسفة موازية متنافرة معها. ولابد للمرء أن ينظر إلى إنجاز القديس توما لا على أنه تبنى أرسطو بدلاً من القديس أوغسطين، أو الأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة بل بالأحرى ملتقى ومركب التيارات المختلفة فى الفلسفة اليونانية، والفلسفة الإسلامية واليهودية مثلما أن بها أفكارًا أصيلة ساهم بها مفكرون مسيحيون ولابد للمرء أن ينظر إلى فلسفة العصر الوسيط قبل القديس توما لا على أنها أوغسطينية كضد للأرسطية وإنما على أنها اسكولائية ما قبل التومائية أو أنها اسكولائية العصور الوسطى المبكرة. ويبدو لى أن خط التفسير مشروع تماما، وله الميزة الكبرى فى أنه لم يؤد إلى تشويه فكرة التومائية بوصفها أرسطية خالصة ولابد أن يكون من الممكن ومن المشروع النظر إلى التومائية على أنها أفلاطونية بطابع أرسطى بدلاً من النظر إليها على أنها أرسطية بطابع أفلاطونى ما سبق أن قلناه عن الطابع "التركيبى" للتومائية وعلاقتها باليونان والفلسفة الإسلامية والفلسفة بصفة عامة بدلا من الأرسطية بصفة خاصة يدعم هذا الخط من التفسير الذى أوحى به أيضا ما سبق أن قلناه فى المجلد الأول من كتابنا هذا عن تاريخ الفلسفة فيما يتعلق بالطابع التكميلى للفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية.

ومن ناحية أخرى فلو أن المرء تابع هذا الخط من التفسير حصريا فإن المرء يقوم بمخاطرة الفقدان التام لثراء التنوع للفلسفة فى العصر الوسيط وفردية الفلاسفة المختلفين لم تكن روح القديس بونافنتورا هى نفسها مثل روح "روجر بيكون" ولا هى نفسها روح القديس توما، ولقد قام المؤرخون الفرنسيون بخدمة عظيمة عندما لفتوا الأنظار للعبقرية الخاصة عند المفكرين الأفراد. وهذا التفرد لفلاسفة العصر الوسيط ينبغى أن نحييه من منظور أن المفكرين المسيحيين قد شاركوا فى الخلفية اللاهوتية العامة لدرجة أن اختلافاتهم الفلسفية تمَّ التعبير عنها داخل مجال محصور نسبيًا مع نتيجة تقول إن الفلسفة فى العصر الوسيط قد تبدو مؤلفة من سلسلة من التكرار حول مجموعة من النقاط البارزة وسلسلة من الاختلافات حول نقاط تافهة نسبيا لو قال قائل ببساطة إن القديس بونافنتورا قد سلم بإشراق خاص، وأن القديس توما رفضه.. فإن الاختلاف وبينهما لن يكون حاضرًا أو ذا فائدة كبيرة مثلما كان يمكن أن يحدث لو أن

نظرية القديس بونافنتورا فى الإشراق قد ارتبطت بفكره الشامل، وإذا ما أنكر القديس توما أى ضرب من الإشراق الخاص كما يُرى فى خلفية مذهبه بصفة عامة لكن المرء يمكن أن يصور الفكر الشامل عند بونافنتورا أو المذهب العام عند القديس توما دون أن يتغاضى عن الروح الخاصة لكل مفكر، وربما كان من الصواب أن نقول كما ذكرتُ فى بداية هذا الكتاب إن مسيو جلسون بالغ فى الاختلافات بين القديس بونافنتورا والقديس توما الأكوينى، وأنه من الممكن أن ننظر إلى فلسفة القديس بونافنتورا فى مرحلة تطور التومائية بدلاً من القول بأنها فلسفة موازية ومختلفة، لكن من الممكن أيضا لرجال مختلفين أن يكون لهم تصورات مختلفة عما هى الفلسفة. وإذا لم يقبل شخص ما وجهة نظر التومائية فإنه من المرجح أكثر ألا يميل إلى النظر إلى بونافنتورا على أنه "توما" غير كامل أكثر مما يميل الرجل الأفلاطونى إلى النظر إلى أفلاطون على أنه أرسطو غير كامل. وفى ظنى أن من الخطأ الإصرار كثيراً على نمط الخط الطولى من التفسير؛ على أن يستبعد نمط التفسير الذى يمثله جلسون على أنه غير مشروع، أو العكس الإصرار على الخصائص الفردية، وأرواح المفكرين المختلفين، على أن يفقد نظرة التطور العام لفكره نحو المركب الكامل أن من الصعب أن يؤدى ضيق الرؤية إلى فهم مقنع.

ومن ناحية أخرى على حين أنه من الممكن النظر إلى تطور فلسفة العصر الوسيط على أنه تطور نحو المركب التومائى، وإلى النظر إلى الفلسفات فيما قبل التومائية على أنها مراحل فى هذا التطور، وعلى حين أنه يمكن التركيز أكثر على خصوصيات الفلسفات المختلفة، وعلى العبقرية المختلفة لكل مفكر فإن من الممكن أيضا النظر بغير أكثرات إلى الخطوط العامة المختلفة فى التطور وهكذا نجد أنه من الممكن أن نفرق بين الأنواع المختلفة من "الأوغسطينية" بدلا من أن نقنع بحقيقة واحدة، فالتمييز مثلاً بين الأوغسطينية الفرنسيسكانية النموذجية للقديس بونافنتورا، وبين الأوغسطينية الأرسطية عند ريتشارد أف ميدلستون، أو الأوغسطينية السينوية عند هنرى الجينى، وإلى حد ما، عند دانز سكوت، أن من الممكن تتبع مؤثرات ابن سينا فى فكر العصر الوسيط، ومؤثرات ابن رشد، وابن جبرول إذا حاولنا أن نقيم تصنيفا مناظراً ومن ثم فعبارات

مثل: الأوغسطينية السينوية، والأوغسطينية الجبرولية، والسينوية اللاتينية التى يستخدمها المؤرخون الفرنسيون والبحث عن مثل هذه المؤثرات من المؤكد أنه ذو قيمة، غير أن التصنيف الذى يؤدى إليه مثل هذا البحث لا يمكن النظر إليه على أنه **كامل أو تام** وعلى أنه تصنيف كامل تماما لفلسفات العصر الوسيط طالما أن الإصرار على مؤثرات اتجاهات الماضى لغموض الإسهامات الأصلية، فى حين أنها تعتمد إلى حد كبير على نقاط فلسفته التى يمكن أن تكون فى ذهن المرء سواء صنف المرء الفيلسوف على أنه يندرج تحت تأثير ابن سينا أو ابن رشد أو ابن جِبرول.

ومن ناحية أخرى فى استطاعة المرء أن ينظر إلى تطور فلسفة العصر الوسيط من زاوية علاقة الفكر المسيحى "بالمذهب الإنسانى Humanism" وبالفكر اليونانى وبالثقافة، والعلم بصفة عامة، وهكذا إذا كان القديس بطرس الدميانى ممثلاً للموقف السلبى تجاه المذهب الإنسانى فإن القديس ألبيرت الكبير وروجر بيكون يمثلون الاتجاه الإيجابى فى حين أنه من وجهة نظر سياسية فإن التومائية تمثل توافق وانسجام النزعة الطبيعية والإنسانية مع ما فوق الطبيعة، التى هى غائية فى النظرية السياسية المميّزة عند جيل الرومانى ومن ناحية أخرى فالقديس توما فى الجانب الأكبر ينسب النشاط الإنسانى إلى المعرفة والفعل إذا ما قورن ببعض الفلاسفة السابقين عليه وبعض المعاصرين له، ويمكن أن يقال إنه يمثل النزعة الإنسانية.

والخلاصة أن فلسفة العصر الوسيط يمكن النظر إليها من وجهات نظر وزوايا كثيرة لكل منها ما يبررة، وينبغى النظر إليها علي هذا النحو إذا ما أراد المرء أن يبلغ أى نظرة مقنعة عنها، لكن أى دراسة أوسع عن الفلسفة فى العصر الوسيط بصفة عامة لابد أن يتحفظ حتى يصل إلى الخاتمة فى المجلد القادم (المجلد الثالث) عندما تناقش فلسفة القرن الرابع عشر؛ أما فى المجلد الحالى فإن المركب العظيم للقديس توما من الطبيعى – وبحق– أن يشغل المركز الرئيسى رغم أن– كما سبق أن رأينا – فلسفة العصر الوسيط وفلسفة القديس توما ليستا مترادفتين لقد كان القرن الثالث عشر قرن الفكر النظرى، فقد كان قرنا غنيًا بشكل استثنائى فى عدد المفكرين

النظريين لقد كان قرن المفكرين الأصلاء الذين لم يصبح فكرهم بعد متجمداً في تراث دجماطيقي لمدارس فلسفية لكن على الرغم من أن المفكرين العظام في القرن الثالث عشر اختلف الواحد منهم عن الآخر، في نظرياتهم الفلسفية وانتقد الواحد منهم الآخر فقد فعلوا ذلك من خلفية القبول العام للمبادئ الميتافيزيقية؛ ولابد للمرء أن يميّز النقد المتعلق بتطبيق المبادئ الميتافيزيقية المقبولة عن نقد الأسس ذاتها للمذاهب الميتافيزيقية فالنقد الأول يمارس جميع المفكرين النظريين في العصور الوسطى، في حين أن النقد الثاني لم يظهر إلا في القرن الرابع عشر، ولقد أنهيت هذا المجلد بدراسة لدانز سكوت الذي يمثل من وجهة نظر التسلسل التاريخي همزة الوصل بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر لكن حتى إذا استطاع المرء أن يميز في فلسفته البدايات الباهتة لروح راديكاليه أكثر لنقد الذي تتسم به الحركة الأوكامية في القرن الرابع عشر، ولا يتضمن نقده لمعاصريه والسابقين عليه لا يتضمن إنكاراً للمبادئ الميتافيزيقية المقبولة بصفة عامة في القرن الثالث عشر. وإذا نظرنا إلى الخلف في العصور الوسطى فربما كنا نميل إلى أن نرى في مذهب دانز سكوت جسراً بين القرنين: بين عصر القديس توما وعصر وليم أوكام، غير أن من المؤكد أن أوكام نفسه لم ير في سكوت روحا للقربى- أو شائج قربى- وأنا أعتقد أنه حتى لو أن فلسفة سكوت قد مهّدت الطريق لنقد راديكالي أكثر فإنه لابد من النظر إلى مذهبه على أنه آخر المركبات النظرية العظيمة في العصور الوسطى. ومن الصعب أن ننكر - في اعتقادي- أن آراء معينة لسكوت في السيكولوجيا العقلية وفي اللاهوت الطبيعي، وفي الأخلاق، تتطلع إلى الأمام لنقد أوكام للميتافيزيقا، ونظرة أوكام الخاصة لطبيعة القانون الأخلاقي، لكن لو أن المرء نظر إلى فلسفة سكوت في ذاتها، دون الإشارة إلى المستقبل الذي نعرفه، لكن الذي لم يكن يعرفه هو، لكان لزاماً علينا أن نتحقق من أنه هو نفسه مذهب ميتافيزيقي إلى حد كبير مثله مثل أي مذهب كبير في القرن الثالث عشر، ويبدو لي أن مكانة سكوت إنما توجد في هذا المجلد أكثر مما توجد في المجلد القادم، وإني لآمل في المجلد القادم أن أدرس الفلسفة في القرن الرابع عشر، وفلاسفة عصر النهضة، والعمل على إحياء الإسكولائية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

ملحــــق رقم (١)

أسمـاء الشرف التى أطلقت فى العصـور الوسطى على الفلاسفـة الذين درسناهم فى هذا المجلد :

اسم الفيلسوف	اللقب	الترجمة
RHABANUS MAURUS:	Praeceptor Germaniae.	المعلم الحق
ABELARD:	Peripateticus palatinus.	معلم القصر (البلاط)
ALAN OF LILLE	Doctor universalis .	الدكتور الجامع
AVERROES:	Commentator	الشـارح
ALEXANDER OF HALES:	Doctor irrefragibilis.	الدكتور الصلد
ST. BONAVENTURE:	Doctor seraphicus.	الدكتور سروفيل
ST. ALBERT THE GREAT:	Doctor universalis.	الدكتور الشامل
ST. TEOMAS AQUINAS:	Doctor angelicus and Doctor communis	الدكتور الملائكى الدكتور الشامل
ROGER BACON:	Doctor mirabilis.	الدكتور المعجز
RICHARD OF MODDLETON:	Doctor solidus.	الدكتور الصلب
RAYMOND LULL:	Doctor illuminates.	الدكتور المنير
GILES OF ROME:	Doctor fundatissimus.	الدكتور المؤسس
HENRY OF GHENT:	Doctor solemins.	الدكتور المبجل
Duns scouts:	Doctor subtilis.	الدكتور الجميل الرقيق

ملحـــق رقم (٢)

موجز للمراجع

General Works on mediaeval Philosophy

GRÉHIER, E. Histoire de la Philosophie: tome I, l'antiquite et le moyen âge. Paris, 1943.

CARLYLE, R. W. & A.J. History of Mediaeval political Theory in the West. 4 vols. London, 1903- 22.

DEMPF, A. Die Ethik des Mittrlalters. Munich, 1930. Metaphysik des Mittelalters. Munich, 1930.

DE WULF, M. Histoire de la philosopie mèdièval. 3 vols, Louvain, 1934-47 (6th edition). English translation of first two vols. By E.C. Messenger, London, 1935-8 (3rd edition).

GEYER, B. Die patristische und scholastische philosophie. Berlin, 1928. (This is the second volume of the revised edition of Ueberweg).

GILSON, E. La philosophie au moyen âge. Paris, 1944 (2 nd edi- tion, revised and augmented) English translation- 1936. L'esprit de la philosophie mèdièval. 2 vols, Paris, 1944. (2 nd edition).

Études de philosophie mèdièval. Strasbourg, 1921.

The Unity of philosophical Experience, London, 1938.

Reason and Revelation in the Middle Ages. New York, 1939.

GRABMANN, M. Die Philosophie des mittelalters. Berlin, 1921. Mittelalterliches Geistesleben. 2 vols Nunich, 1926. And 1936.

GRUNWALD, G. Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der hochscholstik. Munster, 1907.

(Beitrage zur Geschichte der philosophie und Theologie des Nittelalters, 6,3)

HAURÉAU, B. Histoire de la philosophie scolatique. 3 vols. Paris, 1872-80.

HAWKINS, O. Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. Tome I: priblemes de Psychologir. Louvian, 1942. Tome 2: problèms de Morale, 1948.

Le droit naturel chez S. Thomas d'Aquin et ses prèlèces- seurs. Bruges, 1931 (2 nd edition).

PICAVET, F. Esquisse d'une histoire gènèerale et comparèe des philo- sophies medievales. Paris, 1907 (2 nd edition).

Essais sur l'histoire gènèrale et comparèe des theologies et des philosophies mèdièvales. Paris,1913.

A SHORT BIBLIOGRAPHY

ROMEYER, B, La Philosophie chrètienne jusqu'? Descartes, 3 vols, Paris, 1935-7.

RUGGIERO, G. DE. La filodofina del cristianesimo. 3 vols. Bari.

STOCKL,A. Geschichte der philodophie des Mittelalters. 3 vols. Mainz, 1864-6.

VIGNAUX, P. La pensèe au moyen âge. Paris, 1938.

Xhapter II: The Patristic Period

(a)Texts: General collections of

Migne (edit.), Patrologia Graeca. Paris.

Migne (edit.), Patrologia Latina. Paris.

Die gtiechischen christlichen Schrigtsteller der ersten drei jahrhun- derte, Leopzig.

Corpus scriptorium ecclesiasticorum Latinorum. Vienna.

Ante - Nicene Christian Library, Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325. Edinburgh.

A Library of the Fathers (English translations). Ocford.

Ancient Christian Writers: the works of the Fathers in Translation. Westminster, Maryland, U.S.A. 1946. (edit. J. Quasten and J.C. Flumpe).

(b) Particular Texts.

ARISRIDES. Apology. In zwei griechische A Pologeten, J. Geffcken. Leipzig. 1907.

Apology. In Texte und Untersuchungen, IV. E. Hennecke (edit.) Leopzig 1893.

ARNOBIUS. Libri 7 adversus gentes. Appended to Lactantii opera omnia (L.C. Girmiani). Paris, 1845.

ATHENAGORAS, Apology. In Zwei griecchische Apologeten. J.Geffcken. Leipzig, 1907.

Libellus pro Christianis and Oratio de resurrection cadaverum in Texte und Untersuchungen, IV. E. Schwartz (edit.) Leipzig, 1891.

CLEMENT Of ALEZANDRIA. The Exhortation to the Greeks, etc.

G.W. Butterworth (edit.) London, 1919.

EUSEBIUS. The Proof of the Gospel (Demonstratio Euangelica) 2 vols.

W.J. Ferrar (edit). London, 1920.

GREGORY OF NYSSA, ST. The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa. J.H. srawley (edit.). London, 1917.

La Crèation de l'homme. J. Laplace and J. Ganièlou, Paris, 1943.

HIPPOLYTUS. Philosohumena. 2 vols. F. Legge (edit.). London, 1921.

APPENDIZ II

IRENAEUS, ST. The Treatise of Irenaeus of Lugdunum again Heresies. F.R. Montgmery Hitchcock (edit.). London.

JUSTIN MARTYR, ST. The Dealogue with Trypho. A. L. Wi (edit.). London, 1930.

LACTANTIUS. Opera omnia. L.C. Firmiani. Paris, 1843.

MINUCIUS GELIX. The Octavius of Minucius Felix. J.H. (edit.). London (no date).

ORIGEN. Homèlies sur la Genèse. L. Doutreleau (edit.). Paris, Origen on First Principles. G.W. Butterworth London. 1936.

TATIAN. Oratio ad Graecos. In texte und Untersuchumgen E. Schwartz (edit.). Leipzig, 1888.

TERTULLIAN. Tertullian concerning the Resurrection of the A. Souter (edit.). London, 1922.

Tertullian against Praxeas. A. Souter (edit.). Lo 1920.

Tertullian's Apology. J.E.B. Mayer (edit.). bridge, 1917.

Other Works

ARNOU, R. De "platonismo" Patrum. Rome, 1935.

BALTHASAR, HANS VON. Prèsence et pensèe. Essai sur la philos religieuse de Grègoire de Nysse. Paris. 1943.

BARDY. G, Clèment d'Alexandrie. Paris. 1926.

BAYLIS, H. J. Minucius Felix. London, 1929.

DANIÉLOU, J. Platonisme et thèologie mystique. Essai doctrine spirituelle de saint Grègoite de Nysse. Paris, 194.

DIEKAMP, F. Die Gotteslehre des helilgen Gregor voon N Munster, 1896.

ERMONI. V. Sanit Jean Damascène. Paris. 1904.

FAIRWEATHER. W. Origen and the Greek Patristic Philos London, 1901.

FAYE, E, DE. Fnostiques et gnosticisme. Paris, 1925 *2 nd edit).

HITCHCOCK. F.R. MONRFOMERY. Irenaeus of Lugdunum. Bridge, 1914.

LEBRETON, J. Histoire du dogme de la Trinitè. Paris, 1910.

MONDÉSERT, C. Clèment d'Alexandrie, Lyons, 1944.

MORGAN, J. The Importance of Tertullian in the developme Christian dohma. Londom, 1928.

PICHON, R. Étude sur les mouvements philosophiques et relig sous le règne de Constantin. Paris, 1903.

PRWSTIGE, G. L. God in Patristic Thought. London, 1936.

PUECH, A. Histoire de la literature grecque chrètienne deoui origins jusqu'a la fin du IVE siècle. 3 vols. Paris, 1928-30.

RIVIERE, J. Saint Basile. ?vêque de Cèsarèe, Paris, 1930.

A SHORT BIBLIOGRAPHY

THAMIN, R. Saint Ambroise et la morale chrètienne au IVE siècle Paris, 1895.

Chapters III- VIII: St. Augustine

Texts

Patrologia Latina (Migne). Vols. 32-47.

Corpus scriptorium ecclesiasticorum latimorum, vols. 12, 25, 28,33, 34, 36, 40, 41-4, 51-3, 57, 58, 60, 63.

City of God. 2 vols. (Everyman Edition). London, 1945.

Confessions. F.J. Sheed. London, 1943.

The Letters of St. Augustine. W. J. Sparrow- Simpson (edit.). London, 1919.

Studies on Augustine.

BARDY, G. Saint Augustine's Paris. 1949 (6th edition)

BOURKE. V.J. Augustine's Quest of Wisdom. Milwaukee, 1945.

BOYER. C. Christianisme et nèo- platonisme dansla formation de saint Augustin. Paris, 1920.

L'idèe de vèritè dans la philosophie de saint Augustin. Paris, 1920.

Essais sur la doctrine de saint Augustin. Paris, 1932.

COMBES. G. La doctrine de saint Augustin. Paris, 1927.

FIGGIS. J. N. The political Aspects of St. Augustine's City of God. London, 1921.

GILSON, E. Introduction É l'ètude de saint Augustin. Paris, 1943 (2 nd edition).

GRABMANN, M, Der G?ttliche Grund menschlicher Wahrheitser- kenntnis nach Augustinus and Thomas von Aquin. Cologne, 1924.

Die Grundgedanken des helilgen Augustinus über Seele und Gotl. Cologne, 1929 (2 nd edition).

HENRY, P. L'extase d'Ostie. Paris, 1938.

HESSEN, J. Augustins Metaphysik der Erkenntnis. Berlin, 1931.

LE BLOND, J. M. Les conversions de saint Augustin Paris, 1948.

MARTIN, J. La doctrine Sociale de saint Augustin.. paris, 1921. Saint Augustin. Paris, 1923 (2 nd edition).

MAUSBACH, J. Die Wthik des helilgen Augustinus 2 vols. Freiburg, 1929 (2 nd edition).

MESSWNGER, E. C. Evolution and Theology. London, 1931. (For Augustine's theory of rationes seminales)

MUNOZ VEGA, P. Introduccion a la sintesis de san Augustin. Rome, 1945.

PORTALI?, E. Augustin, saint. Dictionnaite de thèologie catholique, vol, I, Paris, 1902.

SWITALSKI, B. Neoplatonism and the Ethics of St. Augustine. New York, 1946.

APPENDIX II

Publications for 15th centenary of St. Augustine.

A Monument to St. Augustine. London, 1930.

Aurelius Augustinus. Cologne, 1930.

S. Agostion. Milan, 1931.

?tudes sur S. Augustin. Archives de Philosophie, vol. 7, cahier paris, 1930.

Religion y Cultura. XV Centemario de la Muerte de San Augustin Madeid, 1931.

Mèlanges augustiniens. Paris, 1930.

Miscellanea agostiniana. 2 vols. Rome, 1930- 1.

Chapter IX: The pseudo- Dionysius

Texts

Patrologia Graece, Vols. 3-4.

Dionysius the Areopagite on the Divine Names and the Mystic Theology. C.E. Rolt (edit.). London, 1920.

Chapter X: Boethius, Cassiodorus, Isidore

Texts

Patrologia Latina (Migne); vols. 633-4 (Boethius), 69-70 (Cassiodoru) 81-4 (Isidore).

BOETHIUS. The Theological Tractates and The Conolation philosophy. H. F. Stewart and E.K. Tand (edit.) London, 1926.

De Consolatione Philosophiae. A. Fortescue (edit.) London, 1925.

Studies

BARRETT, H. M. Boethius: Some Aspects of his Times and W Cambridge, 1940.

PATCH, H. R. The Tradition of Boethius, a Study of his Importan in Medieval Cultre. New York, 1935.

RAND, E. K. Founders of the Niddle Ages; ch. 5, Boerhius Scholastic. Harvard U.P., 1941.

Chapter XI: The Carolingian Renaissance

Texts

Patrologia Latina (Migne); vols, 100-1 (Alcuin), 107-12 (Rhab Maurus).

Studies

BUXTON, E. M. WILMOT. Alcuin London. 1922.

LAISTNER, M. L. W. Thought and Letters in Western Eu A.D. 500-900. London, 1931.

TAYLOR, H. O. The Mediaeval Mind, vol, I. London, 1911.

TURNAU, D. Rabanus Maurus praeceptor Germaniae. Mumich.

A SHORT BIBLIOGRAPHY

Chapters XII- XIII: John Scotus Eriugena

Texts

Patrologia Latina (Migne); vol. 122.

Selections (in English) in Selections from Mediaeval Philosophers vol. 1, by R. Mckeon. London, 1930.

Studies

BETT, H. Johannes Scotus Eriugena, a Study in Mediaeval Philosophy. Cambridge, 1925.

CAPPUYNS, M. Jean Scot Erigène, sa vie, son oeuvre, sa pensèe paris, 1933.

SCHNEIDER, A. Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Vorausset- zungen. 2 vols. Berlin, 1921-3.

SEUL, W. Die Gotteserkenntnis bie johannse Skotus Eriugena unter Berücksichtigung ihrer neo-platontschen und augustinischen Elemente. Bonn, 1932.

Chapters XIV: The Problem of Universals

Texts

Patrologia Latina (Migne); vols, 105 (Fredegisius), 139 (Gerbert of Aurillac), 144-5 (St. Peter Damian), 158-9 (St. Anselm), 160 (Odo of Tournai), 163 (William of

Champeaux), 178 (Abelard), 188 (Gilbert de al porrèe), 199 (John of Salisbury), 175-7 (Hugh of St, Victor).

B. GEYER. Die philosophischen Schriften peter Abelards. 4 vols Münster, 1919-33.

Selections from Abelard in Selections from Mediaeval philosophers, vol. 1, by R. Mckeon. London, 1930.

Studies

BERTHAUD, A. Gilbert de la porrèe et sa philosophie. Poitiers, 1892.

CARRÉ, M.H. Realists and Nominalists. Oxford, 1946.

COUSIN, V. Ouvrages inèdits d'Abèlard. Paris, 1836.

DE WULF, M. Le problem des universaux dans son evolution historique du IXe au XIIIe siècle. Archiv für Geschichte der philosophie, 1896.

LEFÉVRE, G. Les variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux. Lille, 1898.

OTTAVIANO, C. Pietro Abelardo, La vita, le opera, il pensiero. Rome, 1931.

PICAVET, F. Gerbert ou le pape philosophe Paris, 1897.

Rosclin philosophe et thèologien, d'après la legend et d'après l'histoire. Paris, 1911.

REINERS, J. Der aristotelische Realismus in der Feühscholastik. Bonn, 1907.

Der Nominalismus in der Feühscholastik. Münster, 1910 (Beit?ge,8,5).

APPENDIX II

REMUSAT, C. DE. Ahaelard, 2 vols, Paris, 1845.

SICKES, J. G. Peter Abaelard. Cambridge, 1932

Chapters XV: St Anselm of Canterbury

Texts

Patrologia Latina (Migne); Vols. 158-9

Studies

BARTH, K. Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der stenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Program Munich, 1931.

FISCHER, J. Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Müns 1911 (Beitr?ge, 10,3).

FILLIATRE, C. La philosophie de saint Anselme, ses principles nature, son influence. Paris, 1920.

GILSON, E. Sens et nature de l'argument de saint Anselme Archives d'histoire doctrinal et htteraire du moyen age,1934.

KOYRÉ, A. L'idèe de Dieu dans la philosophie de saint Anselme Paris, 1923.

LEVASTI, A. Sant' Anselmo, Vita e pensiero. Bari, 1929.

Chapters XVI: The School of Chartres

Texts

Patrologia Latina (Migne); vols. 199 (John of Salisbury, Contai also fragments of Bernard of Chartres, Columns 666 and 90 (William of Conches's philosophia, amona works of Bed.

JANSSEN, W. Der Kommentar des Clarembaldus von Arra Boethius De Trinitate. Breslau, 1926.

BARACH, C.S. & WROBEL, J. Bernardus Silvestris, De mundi u sitate libri duo. Innsbruck, 1896.

WEBB, C.C.J. Metalogicon. Oxford, 1929.

Policraticus. 2 vols. Oxford, 1909.

Studies

CLERVAL, A. Les ècoles de Chartres au moyen âge du Ve au siècle. Paris, 1895.

FLATTEN, H. Die Philosophie des Wilhelm von Conches. Co 1929.

SCHARSCHIDT, C. Joannes Saresberiensis nach Leben und St Schrifren und Philosophie. Leipzig, 1862.

WEBB, C.C.J. John of Salisbury. London, 1932.

Chapters XVII: The School of St. Victor

Texts

Patrologia Latina (Migne); vols. 175-7 (Hugh), 196 (Richar Godfrey).

A SHORT BIBLIOGRAPHY

Studies

EBNER, J. Die Erkenntnislehre Richards von Sankt Viktor. Münster, 1917 (Beiträge, 19,4).

ETHIER, A.M. Le De Trinitate de Richard de Saint- Victor. Paris, 1939.

KILGENSTEIN, J. Die Gotteslehre des Hugo von Sankt Viktor. Würzburg, 1897.

MIGNON, A. Les origins de la scolastique et Hugues de Saint- Victor. 2 vols Paris, 1895.

OSTLER, H. Die Psychologie des Hugo von Sankt Viktor. Würzburg, 1906 (Beiträge, 6,1).

VERNET, F. Hugues de Sankt Viktor. Dictionnaire de thèologie catholique, vol. 7.

Chapters XVIII: Dualists and Pantheists

ALPHANDÉRY, P. Les idèes morales chez les heterodoxies latins au dèbut du XIIIe siècle. Paris, 1903.

BROEKX, E. Le catharisme. Louvain, 1916.

CAPELLE, G.C. Autour du dècret de 1210: III, Amaury de Bène, Étude dur son panthèisme formel. Paris, 1932 (Biblithèque thomiste, 16).

RUNCIMAN, S. The Mediaeval Manichee. Cambridge, 1947.

TH?RY, G. Autour du dècret de 1210: I, David de Dinant, ?tude sur son panthèisme matèrialiste. Paris, 1925 (Biblithèque thomiste, 6).

Chapters XIX: Islamic Philosophy

Texts

ALFARBI. Alpharabius de inteligentiis philosophia prima Venice, 1508.

Alfarabis philosophische Abhandlungen, aus dem arabi- schen übersetzt. Fr. Dieterici. Leiden, 1892.

Alfarabi über den Ursprung der Wissenschaften. Cl. Baeumker. Münster. 1933.

Alfarabius de Platonis Philodophia. Edited by F. Rosenthal and R. Walzer. Plato Arabus, vol. 2. London, Warburg Institute,1943.

ALGAZEL. Alagazel's Metaphysice, a Mediaeval Translation. Toronto, 1933.

AVICENNA. Avicennae Opera. Venice, 1495-1546.

Avicennae Metaphysices Compendium. Rome, 1926 (Latin).

APPENDIX II

AVERROES. Aristotelis opera omnia, Averrois in ea opera coi taria II vols. Venice.

Die Epitome der Metaphysik des Averroës. S. Va Bergh. Leiden, 1924.

Accord de la religion et de la philosophie, traitè Rochd (Averroes), traduit et annotè. L. Ga Algiers, 1905.

Studies: General

BOER, T.J. DE. History of Philosophy in Islam. Translat E.R. Jones. London, 1903.

CARRA DE VAUX, B. Les penseurs d'Islam. 5 vols. Paris, 192.

GAUTHIER, L. Introduction á l'ètude de la philosophie musu Paris. 1923.

MINK, S. Mèlamges de philosophie juive et arabe. Paris, 192.

O'LEARY, DE LACY. Arabic Thought and its place in H London, 1922.

The Legacy of Islam. T. Arnold and A. Guillaume (edit.). O 1931.

Particular

ALONSO, M. Trologia de Averroes Madrid- Granada, 1947.

ASFN Y PALACIOS, M. Algazel: Dogmatica, moral, ascètica. Sara 1901.

CARRA DE VAUX, B. Gazali. Paris, 1902.

Avixenne. Paris, 1900.

GAUTHIER, L. La thèorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la et de la philosophie. Paris, 1909.

Ibn Roschd (Averroès). Paris, 1948.

GOICHON, A.M. Introduction á Avicenne. Paris, 1933.

La distinction de l'essence et l'ecistence Ibn sina (Acicenna). Paris, 1937.

La philosophie d'Avicenne. Paris, 1944.

HORTEN, M. Die Metaphysik des Averroes. Halle, 1912.

KLEINE, W. Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Fribourg, 1933.

RENAN, E. Averroès et 1averroisme Paris, 1869 (3rd edit).

SALIBA, D. Étude sur la mètaphysique d'Anicenne. Paris.

SMITH, M. Al-Ghazali, the Mystic. London, 1944.

SWEERMAN. J. W. Islam and Chistian Theology, vol, I. 1945.

WENSINCK, A.J. La pensèe de Ghazzali. Paris, 1940.

Chapters XX: Jewish Philosophy

Texts

Avencebrolis Fons Vitae, ex arabico in latinum translates ab Hispano et Dominico Gundissalino. Münster, 1892-5.

A DHORT BIBLIOGRAPHY

MAIMOBIDES. Le guode desègarès, traitè de thèologie et de philo- sophie. 3 vols. Paris, 1856-66.

Studies

GUTTMANN, J. Die Philosophie des Judentums. Munich, 1933.

HUSIK, I. A History of Mediaeval Jewish Philosophy. New York, 1918.

LEVY, L. G. Maimonide. Paris, 1932 (2 nd edition).

MUNK, S. Mèlanges de philosophie juive et arabe. Paris, 1927.

MUNZ, J. Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke.Frank- furt am. M., 1912.

ROHNER, A. Das Schopfungspronlem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Münster, 1913 (Beitr ?ge, II,5).

ROTH, L. Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford, 1924.

Chapters XXI: The Translations

See the bibliography in M. De Wulf's Histoire de la philosophie medieval, vol. 2, 6th French edition. (In the English translation by Dr. E. C. Messenger the bivliography and the sections by A. Pelzer on the translations have been abridged). See also B. Geyer's Die patri- stische und Scholastische Philosophie (1928). PP. 342-51, with the corre- sponding bibliography, P. 728.

Chapters XXII: Introduction (to Thirteenth Century)

BONNEROT, J. La Sorbonne, sa Vie, son role, son oeuvre â travers les siècles Paris, 1927.

DENIFLE, H. and Chartularium Universitatis Parisensis. 4 vols.

CHARELAIN, A. Paris, 1889-97.

Auctuarium Chartularii Universitatis Oarisiensis 2 vols. Paris, 1894-7.

Les Universitès francaises au moyen âge. Paris, 1892.

GLORIEUX, P. Rèpertoire des maitres en thèologie de Paris au XIIle siècle. 2 vols. Paris, 1933-4.

GRABMANN, M. I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo e Gregorio IX. Rome, 1941.

LITTLE, A.G. The Grey Friars in Oxford. Oxford, 1892.

RASHDALL, H. The Universities of Europe in the Middle Ages. New edition, edited by F.M. Powicke and A.B. Emden. 3 vols. Oxford,1936.

SHARP, D.E. Franciscan Philosophy at Oxford in the Thirteenth Century. Oxford, 1936.

APPENDIX II

Chapters XXIII: William of Auvergne

Texts

Opera. 2 vols. Paris, 1674.

Studies

BAUMGARTNER, M. Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Aunergne. Münster, 1895 (Beiträge, 2,1).

MASNOVO, A. Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso d'Aquino.

Milan, vol. I (1930 and 1945); vol, 2 (1934 and 1946); vol. 3 (1945).

Chapters XXIV:Robert Grosseteste and Alexander of Hales

Texts

Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischof von Lincoln. L. Baur Münster, 1912 (Beiträge,9).

THOMSON, S. H. The Writings of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, 1175-1253. Cambridge, 1940 (Bibliographical).

Doctoris irrefragabilis Alexandri de Hales, O.M. Summa Theologica. 3 vols Quaracchi, 1924-30.

Studies

BAUR, L. Die Philosophie des Robert Grosseteste. Münster, 1917(Beitr?ge,18, 4-6).

For Alevander of Hales, see introduction to Quaracchi critical edition (supra).

Chapters XXV- XXIX: St. Bonaventure

Texts

Opere omnia, 10 vols Quaracchi, 1882-1902.

Studies

BISSEN, J. M. L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure Paris, 1929.

DE BENEDICTIS, M.M. The Social Thought of Saint Bonabenture Washington, 1946.

GILSON, E. The Philosophy of St. Bonabenture. London, 1938.

GRüNEWALD, S. Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Derste lung mit besonderer Berücksichtigung des heiligen Bonavaentur Munich, 1931.

LUTZ, E. Die Psychologie Bonabenturas. Münster, 1909 (Beiträge, 6, 4-5).

LUYCKX, B.A. Die Erkenntnislehre Bonavanturas, Münster, 19 (Beitr?ge, 23, 3-4).

O'DONNELL, C.M. The Psychology of St. Bonaventure and Thomas Aquinas. Washington, 1937.

ROBERT, P. Hylèmophisme et devenir chez S. Bonaventu Montreal, 1936.

ROSENMOLLER, B. Religiose Erkenntnis nach Bonaventura. Müns 1925 (Beitr?ge, 25, 3-4).

موجز للمراجع

Chapters XXX: St. Albert the Great

Texts النصوص

Opera Omnia. A Borgnet. 38 vols. Paris, 1890-9 (See also G. Meersseman. Introduction in opera omnia beati Alberti Magni, O. P. Bruges, 1931).

De vegetalibus. C. Jessen. Berlin, 1867.

De animalibus H. Stradier. Münster, 1916 (Beitr?ge, 15-16).

Studies

ARENDT, W. Die Staats- und Gesellschagtslehre Alberts des Grossen nach den Quellen daargestellt. Jena. 1929.

BALES, H. Albertus Magnus als zoologe. Munich, 1928.

FRONOBER. H. Die Lehre Von der Materie und Form navh Albert dem Grossen. Breslau, 1909.

GRABMANN, M. Der Eingluss Alberts des Grossen auf das mittelal - terliche Geistesleben, in Mittelalterliches Geistesleben, vol. 2. Munich. 1936.

LIERTZ, R. Der selige Albert der Grosse als Naturforsche und Lehrer. Munich, 1931.

REILLY, G. C. Paychology of St. Albert the Great compared with that of St. Thomas. Washington, 1934.

SCHEEBEN, H.C. Albertus Magnus. Bonn, 1932.

SCHMIEDER, K. Alberts des Grossen Lehe von natürlichem Gottes- wissen. Freiburg im/ B., 1932.

SCHNEIDER, A. Die Psychologie Alberts des Grossen. Münster, 1903-6 (Beitr?ge, 4, 5-6).

Chapters XXXI- XLI: St. Thomas Aquinas

Texts

Opera omnia (Leonine edition) Rome, 1882. So far 15 vols. Have been published.

Opera omnia (Parma edition). 25 vols. Parma, 1852-73. Reprint, New York, 1948.

Opera omnia (Vives edition) 34 vols. Paris, 1872-80.

The English Domincan Fathers have publidhed translations of the Summa thelolgica, the summa contra Gentiles, and the Quaestiones disputatae. London (B.O.W) There is a Volume of selections (in English) in the Everyman Library. London.

Basic Writings of St. Thomas Aquinas, edit. A. Pegis. 2 vols. New York, 1945.

Bibliography.

BOURKE, V.J. Thomistic Bibliography, 1920-40. St. Louis Mo, U.S.A. 1945.

GRABMANN, M. Die echten Schriften des heiligen Thomas von Aquin Münster, 1920.

(2nd edition) Die Werke des heiligen Thomas von Aquin Münster, 1931.

APPENDIX II

MANDONNET, P. Des ècrits authentiques de St. Thomas Fribourg (Switzerland), 1910 (2nd edition).

MANDONNET, P. and DESTREZ, J. Bibliographie thomiste. Paris,1921.

Life

CHESTERTON, G.K. St. Thomas Aquinas London, 1933, 1947.

DE BRUYNE, E. St. Thomas d'quin, Le milieu, l'homme, la vision du monde. Brussels, 1928.

GRABMANN, M. Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin. Munich. 1924.

Grneral Studies

D' ARCY, M.C. Thomas Aquinas. London, 1931.

DE BRUYNE, E. See above.

GILSON, E. Le Thomisne. Paris, 1944 (5th edition).

English translation, The philosophy of St. Thomas Aquinas. Cambridge, 1924, 1930, 1937.

LATTEY, C. (editor). St. Thomas Aquinas. London, 1924. (Cam- bridge Summer School papers)

MANSER, G.M. Des Wesen des Thomismus. Frinourg (Switzerland), 1931.

MARITAIN, J. St. Thomas Aquinas. London, 1946 (3rd edition).

OLIGIATI, F.A. Key to the Study of St. Thomas. Translated by J.S. Zybura. St. Louis (U.S.A), 1925.

PWILLAUBE, E. Initiation á la philosophie de S. Thomas. Paris, 1926.

RIMAUD, J. Thomisme et method. Paris, 1925.

SERTILLANGES, A.D. Foundations of Thomistic philosophy.

Translated by G. Anstruther. London, 1931.

S. Thomas d'Aquin. 2 vols. Paris, 1925. (4th edition).

VANN, G. Saint Thomas Aquinas. London, 1940.

Metaphysics

FINANCE, J. DE. Étre et agir dans la philosophie de S. Thomas. Bibliothèque des Archives de Philosophie. Paris, 1945.

FOREST, A. La structure mètaohysique du concret selon S. Thomas d'Auin. Paris, 1931.

GILSON, E. L'Etre et l'essence. Paris, 1948.

GRABMANN, M. Doctrina S. Thomae de distinction reali inter essen- tiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrate.

Rome, 1924. (Acta hebdomadae thomisticae).

HABBEL, J. Die Analogie zwischen Gott und welt naeh Thomas von Aquin und Suarez. Fribourg (Switzerland), 1929.

A SHORT BIBLIOGRAPHY

MARC, A. L'idèe de l'être chez S.Thomas et dans la scolastique potèrieure. Paris, 1931(Archives de philosophie, 10,1) Münster, 1934.

RÉGNON, T, DE. La Mètaphysique des causes d'Après S. Thomas et Albert le Grand. Paris, 1906.

ROLAND- GOSSELIN, M.D. Le De ente et essential de S. Thomas d'Après Paris, 1926. (Bibliotheque thomiste,8).

SXHULEMANN, G. Des Kausalprinzip in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin. Münster, 1915 (Beite?ge, 13, 5).

WÉBERT, J. Essai de mètaphysique thomiste. Paris, 1926.

And see General Studies.

Natural Theology.

GARRIGOU- LAGRANGE, R. God: His Existence and His Nature. 2 vols. Translated by B. Rose. London, 1934-6.

PATTERSON, R. L. The Concept of God in the philosophy of Aquinas. London. 1933.

ROLFES, E. Die Gottesbeweise bie Thomas von Aquin und Aristoteles. Limburg a.d. Lahn. 1927. (2 nd edition).

And see General Studies.

Cosmology

BEEMELMANNS, F. Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquin Münster, 1914 (Beitage, 17, 1).

CHOISNARD, P. Saint Thomas d'Aquin et l'indluence des asters. Paris, 1926.

CORNOLDI, G. M. The Physical System of St. Thomas. Translated by E.H. Dering. London, 1895.

MARLING, J.M. The Order of Nature in the philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington, 1934.

And see General Studies.

Psychology

LOTTIN, O. Payshologie et morale aux XIIe et XIII siecles. Tome I problems de psychologie. Louvain, 1942.

MONAHAN, W.B. The Psychology of St. Thomas Aquinas London, no date.

O'MAHONY, L.E. The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas. London, 1929.

PEGLS, A.C. St. C. St. Thomas and Problem of the Soul in the Thir- teenth Cantury. Toronto, 1934.

And see General Studies.

APPENDIX II

Knowledge

GRABMANN, M. Der gottliche Grund menschlicher wahrheitse kenntins nach Augustinus und Thomas von Aquin. Cologn 1929.

HUFNAGEL, A. Intuition und Erkenntnis nach Thomas von Aquin Cologne, 1924.

MAR?CHAL, J. Le Point de depart de la mètaphysique. Cahier Le thomisme devant la philosohie critique. Louvain, 1926.

MEYER, H. Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin. Ful 1934.

NOEL, L. Notes d'èpistèmologie thomiste. Louvain, 1925.

P?GHAIRE, J. Intellectus et Ratio selon S. Thomas d'Aquin. 1936.

RAHNER, K. Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erke nis bei Thomas von Aquin. Innsbruck, 1939.

ROMEYER, B. S. Thomas et. Notre connaissance de l'esprit hum paris, 1928 (Archives de philosophie, 6,2).

ROUSSELOT, P. The Intellectualism of St. Thomas. Translate Fr. James, O.S.F.C. London, 1935.

TONQUÉDEC, J. DE. Les Principes de la philosophie thomiste critique de la connaissance. Paris, 1929. (Bibliothèque Archives de philosophie).

VAN RIET, G. L'èpistèmologie thomiste. Louvaion, 1946.

WILPERT, P. Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thoma aquin. Münster, 1931 (Beiträge, 30, 3).

Moral Theoty

GILSON, E. S. Thomas d'quin (Les moralists chrètiens) 1941 (6 th edition).

LEGU, L. La raison règle de la moralitè d'après St. Thomas Paris, 1930.

LOTTIN, O. Le droit naturel chez S. Thomes et ses Prèdèc Bruges, 1926.

PIEPER, J. Die ontische Grundlage des Sittlichen nach Thomas Aquin. Münster, 1929.

ROUSSELOT, P. Pour l'histoire du prohlème de l'amour au âge. Münster, 1908 (Beiträge, 6,6).

SERTILLANGES, A.D. La Philosophie Morale de S. Thomas Paris, 1942 (new editon)

Political Theory

DEMONGEPT, M. Le meilleur regime politique selon S. Paris,1928.

GRABMANN, M. Die Kulturphilosophie des heiligen Thomas Aquin. Augsburg, 1925.

ASHORT BIBLIOGAPHY

KURZ,E. Indidividuum und Gemeinschaft beim heiligen Thomas von Aquin. Freiburg im/B., 1932.

MIChel, g. La notion thomiste du bien commun. paris, I932

ROCCA, G. DELLA. Lapo1itica di S. Tommaso. Nap1es, 1934.

ROLAND..GOSSELIN, B. Ladoctrine po1ique de s. Thomas d,Aquin.paris,1928.

Aesthetic Theory

DE WULF, M. Erudes historiques sur l'estetique de S. Thomas d'Aquin. Louvain, 1896.

DYROFF, A, Uber die Entwicklung und den wert der Aesthetik des Thomas von Aquino, Berlin, 1929 (Gestgabe Ludwig Stern).

MARITAIN, J. Art and Scholasticism. London, 1930.

Controversies.

EHRLE, F. Der Kampf um die Lehre des heiligen Thomas von Aquin in den ersten funfzig Jahren nach seinem Tode. In Zeitschrigt rur katholische Thologie, 1913.

Chapter XLII: Latin Auerroism: Siger of Brabant

Texts

BAEUMKER, C. Die Impossibilia des Siger von Brabant. Munster,1898 (Beitrsge, 2,6).

BARSOTTI, R. Sigeri de Brabant. De aeternitate mundi. Munster, 1933 (Opuscula et Textus, 13).

DWYER, W.J. L'Opuscule de Siger de Brabant De Aeternitate Mundi. Louvain, 1937.

GRABMANN, M. Die Opuscula De summo bono sive de vita philosophi und De sompniis des Boetius von Dacien. In Mittelalterliches Geistesleben, vol. 2. 1936.

Neuaufgefundene Werke des Siger von Drabant und Boetius von Decien.. (Proceedings of the Academy of Munich, Philosophy). 1924.

MANDONNET, P. Siger de Berabant et l'averroisme latin. (Les Philosophes Belges, 6) Louvain, 1908, 1911.

STEGMULLER, F. Neugefundene Quaestionen des Sigers von Brabant. In Recherches de theologie ancienne et medievale, 1931.

VAN STEENBERGHEN, F. Siger de Brabant d'apres ses Quvres inedits. (Les Philosophes Belges, 12). Louvain, 1931.

Studies

BAEUMKER, C. Zur Beurteilung Sigers von Bravabt, In Philoso Phisches Jahrbuch, 1911.

MANDONNET, P. See above (Les Philosophes Belges, 6-7).

APPENDIX II

OTTAVIANO, C.S. Tommaso d'Aquino, Saggio contro la do avveroistica dell'unita dell'intelletto. Lanciano, 1930.

SASSEN, F. Siger de Brabant er ia double verite. Revue scolastique, 1931.

VAN STEENBERGHEN, F. Les Quvres et la doctrine de sig Brabant. Brussels, 1938 see above (Les Philosophes Belges, 12). Aristote en Occident Louvain, 194.

Chapter XLIII: Franciscan Thinkers

1. Bacon: Texts

BREWER, J.S. Fratris Rogeri Baconi opera quaedan ha inedita. London, 1859.

BRIDGES, J. H. The Opus Maius of Roger Bacon. 2 vols. O 1897.

Supplementary volume. Oxford, 1900.

BURKE, R. B. The Opus Maius of Roger Bacon. 2 vols. (En Philadelphia, 1928.

RASHDLL, H. Fratris Rogeri Baconi Compendium studii theo Aberdeen, 1911.

STEELE, R. Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, 16 fascicl for publisahes. Oxford, 1905-40.

Studies

BAEYMKER. C. Roger Bacons Naturphilosophie. Munster, I9.

CARTON, R. La synthese doctrinale de Roger Bacon. Paris. 19

L'exerience mystique de l'illumination interieu Roger Bacon. Paris, 1924.

L'exerience physique chez Roger Bacon, conrril a l'etude de la methode et de la science experim au XIIIe siecle. Paris, 1924.

CHARLES, E. Roger Bacon, sa, ses ouvrages, ses doctrines. 1861.

LITTLE, A. G. Roger Bacon, Essays contributed by various Oxford, 1914.

2. Matthew of Aquasparta: Texts.

Quaestiones disputatae de fide et de cognitione. Quaestiones A. Daniels (Beitrage, 8, 1- 2; Munster, 1909) gives extracts Commentary on the Sentences.

Studies

LONGPRE, E. Matthieu d'Aquasparte. Dictionnaire de ti caiholique, vol. 10. 1928.

ASHORT BIBLIOGAPHY

3. Peter John Olivi: Texet

B. Jansen. Petri Johannis Olivi Quaestiones in 2 librum Sententiarum. 3 vols. Quaracchi. 1922-6.

Petri Johannis Procencalis Quodlibeta. venice, 1509.

Studies

CALLAEY, F. Olieu ou Olivi, Dictionnaire de theologie catholique vol. 11, 1931.

JANSEN, B. Die Erkenntnislehre olivis Berlin, 1931.

Die Unsterblichkeitsbeweise bei Olivi und ihre philo- sophiegeschichtliche Bedeutng. In Franziskanische studien. 1922.

Quonam specter definitio Conilii Viennensis de anima. In Gregorianum, 1920.

4. Roger Marston: Texts.

Fratris Rogeri Marston, O.F.M. Quaestions disputatae. Quaracchi, 1932.

Studies

BELMOND, S. La theorie de la connaissance d'apres Roger Marston, In France franciscaine, 1934.

GILSON, E. Roger Marston, un cas d'augustinisme avicennisant. In Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen age, 1932.

JARRAUX, L. Pierre Jean Olivi, sa vie, sa doctrine. In Erudes franciscaines, 1933.

PELSTER, F. Roger Marston, ein englischer Vertreter des Augus- tinismus. In Scholastik, 1928.

5. Richard of Middleton: Texts

Quodlibeta. Venice, 1509; Brescia, 1591.

Supra quatuor libros Sententiarum. 4 vols. Brescia, 1591.

Study

HOCEDEZ, E. Richard de Middleton, sa vie, ses Quvres, sa doctrine Paris, 1925.

6. Raymond Lull: Texts

Opera omnia, I, Salzinger. 8 vols. Mainz, 1721-42.

Obras de Ramon Lull. Palma, 1745.

O. Keicher (see below) has publishes the Weclaration Raymundi in the Beitrage series.

Studies

BLANES. F. SUREDA. El beato Ramon Lull, su epoca, Su vida, su vida, sus obras, sus empresas. Madrid, 1934.

APPENDIX II

CARRERAS Y ARTAU. T. & J. Historia de la Filosofia Espanola. Filosofia Christiana de los Siglos XIII al XIV. Vols. 1 and 2/ Madrid, 1939-43.

KEICHER, O. Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischem philosophie. Munster, 1909 (Beitrage, 7,4-5).

LONGPRE, E. Lulle, In Dictionnaire de theologie catholique, vol. 9.

OTTAVIANO, C. L'ars compendiosa de Raymond Lulle. Paris, 1930.

PEERS, E. A. Fool of Love; the Life of Ramon Lull. London, 1946.

PROBST, J.H. Caractere et origine des idese du bienheureux Raymond Lulle. Toulouse, 1912.

Le mystique de Raymond Lull et l'Art Contem- plation. Munster, 1914 (Beirrage, 13, 2-3).

Chapter XLIV: Giles of Rome and Henry of Ghent

1. Giles of Rome: Texts.

Ancient editions. See Ueberweg- Geyer, Die patristische und schola- stische philosophie, PP. 532-3.

HOCEDEZ, E. Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia, tezte precede d'une introduction historique et critique. Louvain, 1930.

KOCH, J. Giles of Rome; Errores Philosophorum. Critical Text with Notes and Introduction. Translated by J.O. Riedl. Milwaukee, 1944.

SCHOLZ, R. Aegidius Romanus, de ecclesiastica potestate. Weimar, 1929.

Studies

BRUNI, G. Egidio Romano e la sua polemica antitonista. In Rivista di filosofia neo-scolastica, 1934.

HOCEDEZ, E. Gilles de Rome et saint Tomas In Melanges Mandonnet. Paris, 1930.

Gilles de Rome et Henri de Gand. In Gregoranum, 1927.

2. Henry of Ghent: Texts

Summa theologica. 2 vols. Paris, 1518; Venice, 1608.

studies

HOCEDEZ, E. Gilles de Rome et Henri de Gand, In Gregoranum, 1927.

PAULUS, J. Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa meta- physique. Paris, 1938.

ASHORT BIBLIOGAPHY

Chapter XLI-L: John Duns Scotus

Texts.

WADDING, L. Opera Omnia. Lyons, 1639, 12 vols.

Opera Omnia (2 nd editon). Paris (Vives). 1891-5. 26 vols.

B. J. D. Scoti Commentaria Oxoniensia (on the first and second books of the Sentences). Quaracchi, 1912-14. 2 vols.

Tractatus de primo prinicpio. Quaracchi, 1910.

MULLER, P. M. O. F.M. Tractatus de primo principio. Editionem curavit Marianius. Freiburg im/ B., 1941.

The critical edition of Scotus's works is ywt come.

Cf. Ratio criticae editoni operum omnium J. Duns Scoti Relation a Commissione Scotistica exhibita Capitulo Generali Fratrum Minorum Assisii A. D. 1939 celebrato. Rome, 1939.

For a summary of recent controversy and articles on the works of Scotus, as on his doctrine, cf.

BETTONI, E. O.M. Vent'anni di Studi Scotisti (1920-40) Milan 1943.

Studies

BELMOND, S. O. F.M. Essai de synthese philosophique du Scotisme Paris, Bureau de la France Franciscaine 1933.

BETTONI, E. O.F.M. L'ascesa a Dio in Duns Scoto. Milan, 1943.

DE BASLY, D. O.F.M. Scotus Docens ou Duns Scoto enseignant la philosophie, la theologie, la mystique. Paris, La France Franciscaine, 1934.

GILSON, E. Avicenne et le point de depart de Duns Scoto. Archives d'histoire doctrinale et literaire du moyen age, vol. 1, 1927.

Les seize premiers Theoremata et la pensee de Duns Scoto Archives d'histoire doctrinale et literaire du moyen age. 1937-8.

GRAJEWSKI, M. K. O. F.M. The Fromal Sistinction of Duns Scoto. Washington, 1944.

HARRIS, C. Duns Scoto. Oxford, 1927/ 2 vols (Makes Copious use of the unauthentic De Rerum principio).

HEIDEGGER, M. Die Kategorien- und Bedeutungsleher des Duns Scoto Tubingen, 1916.

KRAUS, J. Die Lehre des J. Duns Skotus von der Natura communis Friboutg (Switzerland). 1927.

LANDRY, B. Duns Scot. Paris, 1922.

APPENDIX II

LONGPRE, E. O.F.M. La philosophie du B. Duns Scot. Paris, 1924. (Contains a reply to Landry's work).

MESSNER, R. O.F.M. Schauendes und begiffliches Erkennen nach Duns Skotus. Freiburg im/B. 1942.

MINGES, P., O.F.M. Der angeblich exzessive Realismus des Duns Skotus. 1908 (Beitrage, 8,1).

J. Duns Scoti Doctrina philosophice et Theo- logica quoad res praecipuas proposita et exposita. Quaracchi. 1930. 2 vols.

(Cites wpurious weitings; but a very useful work).

PELSTER, F. Handschriftliches zu Skotus neuen Angaben uber sein Leben. Franzisk. Studien, 1923.

ROHMER, J. La finalite morale chez les theologiens des saint Augustin a Duns Scot. Paris. 1939.

المؤلف في سطور :

فردريك كوبلسون

فيلسوف إنجليزي، وعالم لاهوت، درس في كلية «ماربلور» ثم كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، وانتظم بعد ذلك في سلك الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٣٠، وأصبح أستاذًا لتاريخ الفلسفة في كلية «هيشروب». ثم عمل بعد ذلك أستاذًا زائرًا في جامعة «سانتا كلارا» في كاليفورنيا (١٩٧٤ - ١٩٧٥) وفي جامعة هاواي عام ١٩٧٦، ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة جيفورد في جامعة «أبردين» عام (١٩٧٩ - ١٩٨٠) كما كان أستاذًا زائرًا أيضًا في «السويد» و «سانت أندروز».

مؤلفاته :

موسوعته الكبرى «تاريخ الفلسفة» التي تضم تسعة أجزاء. و«الفلسفة والفلاسفة» و«حول تاريخ الفلسفة» و«الفلسفة والثقافة» و«الفلسفة في روسيا» و«نيتشه .. فيلسوف الحضارة» و«القديس وما ونيتشه» .

المترجمان في سطور :

إسحاق عبيد

أستاذ التاريخ والحضارة – كلية الآداب – جامعة عين شمس .

دكتوراه فى التاريخ الوسيط – جامعة نوتنجهام– إنجلترا.

– له العديد من المؤلفات ، أهمها : محاكم التفتيش، أوروبا فى بحر الظلمات، معرفة الماضى، مصر منارة حوض البحر المتوسط، عصر النهضة فى أوروبا، مصر بين الهيلينية والرومانية، الإمبراطورية الرومانية بين الدين والبربرية .

– شارك فى المؤتمراترت الدولية حول حوار الحضارات، وأخلاقيات البيئة، وفضل العرب على العقلية الأوروبية فى العصور الوسطى (صقلية – قبرص – لندن – أكسفورد – فيلادلفيا – بواتيه فى فرنسا – الرباط – الكويت – صنعاء – أسوان – القاهرة).

المراجع فى سطور :

إمام عبد الفتاح :

- أستاذ الفلسفة الحديثة (حاليًا أستاذ غير متفرغ فى جامعتى عين شمس والمنصورة) تخصص فى فلسفة هيجل فى بداية حياته الأكاديمية، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة، خصوصًا الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فى تغيير المشهد الفلسفى العالمى .

ومن أهم مؤلفاته :

- المدخل إلى الفلسفة .
- مدخل إلى الميتافيزيقا.
- سلسلة الفيلسوف والمرأة.
- كيركجور.
- الطاغية.
- توماس هوبز : فيلسوف العقلانية .

ومن أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة:

الجمال ، وحكاية إيسوب، ومعجم مصطلحات هيجل.

كما أشرف - فى إطار المشروع القومى للترجمة - على ترجمة سلسلة « أقدِّم لك » ، وشارك فى ترجمة بعض منها .

التصـــحيح اللغـــوى : أيمـن صـــابر

الإشــــراف الفـــنى : حـسـن كامل



هذا هو المجلد الثانى من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، ويتناول هذا المجلد الفلسفة فى حقبة العصور الوسطى بدءًا من القديس أوغسطين، وصولاً إلى دانز سكوت.
وفى هذا الجزء أيضًا معالجة تأثير الفلسفة الإسلامية فى بلاد الأندلس على الغرب الأوروبى بطريقة تجعلنا نكرر ما أعلنته من قبل المستشرقة الألمانية زيجريد هونكه بأن شمس العرب قد سطعت بحق على الغرب الأوروبى، وبذلك تمكنت أوروبا أن تخطو من عصور الظلام إلى عصر النهضة الأوروبية.

تصميم الغلاف: عبدالحكيم صالح

المركز القومى للترجمة

فردريك كوبلستون

تاريخ الفلسفة

(من أوكام إلى سوريز)

المجلد الثالث

ترجمة

إمام عبد الفتاح إمام

محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم

إمام عبد الفتاح إمام

1944

تاريخ الفلسفة

(المجلد الثالث)

(من أوكام إلى سوريز)

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1944
- تاريخ الفلسفة (مج٣): من أوكام إلى سوريز
- فردريك كوبلستون
- إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:
A History of Philosophy
Volume III
By: Frederick Copleston

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

تاريخ الفلسفة

المجلد الثالث

(من أوكام إلى سوريز)

فردريك كوبلستون

ترجمة

إمام عبد الفتاح إمام ومحمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم

إمام عبد الفتاح إمام



2013

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كوبلستون، فردريك
تاريخ الفلسفة (المجلد الثالث)/ فردريك كوبلستون،
ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام ، محمود سيد أحمد ،
مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام.
ط ١ - القاهرة - المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٣
٦٣٢ ص ؛ ٢٤ سم
١- الفلسفة - تاريخ
(أ) إمام، إمام عبد الفتاح (مترجم ومراجع ومقدم)
(ب) أحمد، محمود سيد (مترجم ومشارك)
(جـ) العنوان . ١٠٩

رقم الإيداع ٢٠١١/٢١٩٠٥
الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977- 704 - 903 - 0
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

تقديم

بقلم المراجع

من حق القارئ الصبور الذى صاحبنا فى ترجمة موسوعة كوبلستون الشهيرة فى تاريخ "الفلسفة الغربية" - بعد أن تعثرت هذه الترجمة حينًا وتوقفت حينا آخر- أقول من حق القارئ علينا أن نقدم له كشف حساب عن سير الترجمة حتى اللحظة الحاضرة- ليكون على علم بما صدر، وما سوف يصدر- من هذه الموسوعة.

أما كشف الحساب فيمكن أن نوجزه على النحو التالى:-

المجلد الأول : اليونان وروما، إمام عبد الفتاح إمام - صدر العدد رقم ٤٣٦.

المجلد الثانى : من أوغسطين إلى سكوت، إمام عبد الفتاح إمام ، إسحق عبيد، ظهر فى قسمين الأول رقم١٥٤٤ والثانى رقم ١٥٤٥.

المجلد الثالث : من أوكام إلى سوريز، إمام عبد الفتاح إمام، محمود سيد أحمد، وهو بين يديك الآن.

المجلد الرابع : من ديكارت إلى ليبنتز، سعيد توفيق، محمود سيد أحمد، قيد الطبع.

المجلد الخامس : من هوبز إلى هيوم، محمود سيد أحمد، صدر برقم ٤٥٥.

المجلد السادس : من فولف إلى كان، حبيب الشارونى، محمود سيد أحمد، صدر برقم ١٥٧٧.

المجلد السابع : من فيتشه إلى نيتشه، إمام عبد الفتاح إمام ، محمود سيد أحمد، قيد الطبع.

المجلد الثامن : من بنتام إلى رسل، محمود سيد أحمد، صدر برقم ١٢٢٠.

المجلد التاسع : من مين دى بران إلى سارتر، إمام عبد الفتاح إمام، محمود سيد أحمد ، قيد الطبع.

المجلد العاشر، فردريك نيتشه، إمام عبد الفتاح إمام، محمود سيد أحمد، قيد الطبع.

المجلد الحادى عشر: آرثر شوبنهور، إمام عبد الفتاح إمام، محمود سيد أحمد، قيد الطبع.

أما المجلد الثالث فهو بين يدينا الآن - وهو يتناول فلسفة العصر الوسيط من "أوكام إلى سوريز" فى ثلاثة أجزاء وتشمل على أربعة وعشرين فصلاً يسبقها مدخل عام للكتاب بأسره ويعقبها بعض الملاحق والمراجع.

أما مدخل الجزء الأول فيعقد فيه كوبلستون مواجهة بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر مع الإشارة إلى فلسفة عصر النهضة بصفة عامة، وإحياء الفلسفة المدرسية أو الإسكولائية. ثم يتوقف عند القرن الرابع عشر متحدثا عن بعض الفلاسفة والمفكرين قليلى الشأن من أمثال "بطرس أوريول" و "دوراندوس" وغيرهما، ثم علاقة هؤلاء بالمذهب الأوكامى.

ويبدأ كوبلستون منذ الفصل الثالث وحتى الفصل الثامن فى عرض فلسفة وليم أوكام (١٢٨٥-١٣٤٧) الفيلسوف واللاهوتى الإنجليزى، وعضو النظام الفرنسيسكانى، وأحد أعلام المذهب الاسمى- وإن كان أشهر ما يعرف به هو "نصل أوكام "Ockham's Razor"، وهو مبدأ يقول "لا ينبغى أن تتكاثر الكائنات بغير مبرر" وأيضا: "إذا أمكنك أن تكتفى بالعدد الأقل، فمن العبث أن تستخدم عدداً أكبر".

ثم يتحدث المؤلف عن الحركة الأوكامية بصفة عامة، أو المذهب الاسمى بصفة خاصة فى الجامعات - قبل أن ينتقل إلى الحركة العلمية فى الفصل العاشر الذى يتحدث فيه عن العلم الطبيعى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر: وعن مشكلة الحركة، والقوة الدافعة والجاذبية... إلخ.

أما الفصل الحادى عشر فيخصصه لمارسيليوس البادوى والعداء لقضايا البابوية أو طبيعة الدولة والقانون من ناحية، والكنيسة والتشريع الكنسى من ناحية أخرى.

وينتهى هذا الجزء الأول من الكتاب بالفصل الثانى عشر الذى يخصصه كوبلستون "للتصوف النظرى" فى القرن الرابع عشر حيث يتحدث عن "المعلم إيكهارت" وتولر المبارك، وهنرى سوزو وغيرهم، ثم يبدأ كوبلستون بتناول "فلسفة النهضة" التى صاحبت إحياء الأفلاطونية، ثم ينتقل فى الفصل الرابع عشر إلى "الأرسطية ونقد المنطق الأرسطى - والرواقية والشكاك. ويخصص الفصل الخامس عشر لـ "نيقولاس دى كوسا" حياته، وأعماله، وفكره وبعض المفاهيم الغريبة عنده مثل "الجهل الحكيم" ولا نهائية العالم ... إلخ.

ويتحدث المؤلف فى الفصل السادس عشر والسابع عشر عن فلسفة الطبيعة، لكنه يتناول فى الفصل الثامن عشر "الحركة العلمية فى عصر النهضة، وأثر العلم على الفلسفة، أو علم عصر النهضة.

ويبدأ فى الفصل التاسع عشر فى الحديث عن "الفيلسوف الإنجليزى فرانسيس بيكون" حياته، وكتاباته، وتصنيفه للعلوم، وفكرته عن الأوهام أو الأوثان الأربعة.

وينتهى الفصل العشرون بملاحظات عامة: نيقولا مكيافللى وتوماس مور وهوكر وبودان... إلخ.

أما الجزء الثالث والأخير فيعرض فيه المؤلف لمحاولة إحياء الإسكولائية - فى الفصل الحادى والعشرين، وفرانسيس سوريز فى الفصل الثانى والعشرين

والفصل الثالث والعشرين وينتهى فى الفصل الأخير (الرابع والعشرين) إلى عرض مختصر للمجلدات الثلاثة الأولى وبعض الملاحق وقائمة موجزة بالمراجع.

وهكذا ينتهى هذا الجزء من "موسوعة كوبلستون" الذى يعرض لفلسفة العصر الوسيط بطريقة فنية خالصة لدرجة أنه يعرض لبعض الفلاسفة الذين يصعب على القارئ أن يجدهم حتى فى أحدث الموسوعات الفلسفية الحديثة، مما يجعلك تشعر أنك أمام كنز من المعارف الفلسفية.

وإنا لنأمل أن تتم هذه الموسوعة على النحو الذى عرضناه فى بداية هذه المقدمة، وفى المواعيد المحددة لها.

والله نسأل أن يهدينا جميعا سواء السبيل

إمام عبد الفتاح إمام

" مقدمة "

اهتم القسم الأول من هذا المجلد بفلسفة القرن الرابع عشر، وذلك لأن قدرًا كبيرًا من تاريخ الفكر الفلسفي في هذه الفترة لا يزال غامضًا ولا يمكن أن يُكتب بيان قاطع عنه حتى يكون بين أيدينا قدر كبير من النصوص الموثوق بها - أكبر مما هو في حوزتنا الآن- ومع ذلك فأثناء نشر المعلومات التي يتضمنها المجلد الحالي شجعتني فكرة أن العالم والباحث الفرنسيسكاني الأب فيلوتس بوهيمر- الذي كان يعمل جاهدًا ليسلط الأضواء على الموضوعات الغامضة من القرن الرابع عشر - تكرم وقرأ الفصول الخاصة "بوليم الأوكامي" كما عبَّر عن تقديره لطابعها العام. وهذا لا يعني بالطبع أن الأب بوهيمر قد وافق على كل تأويلاتي الخاصة بوليم أوكام، لاسيما أنه كان لا يتفق مع رأيي في أن التحليل يكشف عن مبدأين للأخلاق تحتوي عليهما ضمنا فلسفة "أوكام" (وهذا الرأي هو على أية حال - كما آمل - أصبح واضحًا في النص - وهذا تأويل تخميني يستهدف بيان ما قد يبدو على أنه تناقضات في فلسفة أوكام الأخلاقية). وأنا لا أعتقد أن الأب بوهيمر من الممكن أن يُعبِّر عن نفسه تماما على النحو الذي ذكرته، بصدد آراء "أوكام" عن "اللاهوت الطبيعي" وأنا لا أذكر هذه الاختلافات في التأويل إلا لكي أشكر فيه الأب بوهيمر لأنه تكرم بقراءة الفصول الخاصة بأوكام، فإنني أرجو ألا أكون قد أعطيت القارئ انطباعًا بأنه يتفق معي في كل ما قلتُ. وفضلا عن ذلك، فعندما وصلتني الأدلة بالفعل في الوقت الذي كانت الفصول قد وصلت فيه إلى الأب بوهيمر، فقد كنت عاجزًا عن التوسع في استخدام مقترحاته بمقدار ما كنُت أرغب في أن أقوم بذلك. وفي النهاية أود أن أعبر عن أملي في أنه عندما ينشر الأب بوهيمر النصوص عن أوكام فسوف يضيف تفسيرًا عامًا عن الفلسفة المتأخرة بحيث لا أحد سوف يكون مؤهلاً على نحو أفضلِ لتأويل آخر للفلاسفة الإنجليز العظام في العصور الوسطى.

الفصل الأول

"مدخـــــل"

القرن الثالث عشر - القرن الرابع عشر فى مواجهة القرن الثالث عشر - فلسفات عصر النهضة- إحياء الإسكولائية.

١ - فى المجلد السابق تعقبت تطور الفلسفة فى العصر الوسيط منذ نشأتها فى حقبة ما قبل العصر الوسيط الخاص بالآباء المسيحيين والآباء الأوائل خلال نموها فى العصور الوسطى المبكرة إلى أن بلغت نضجها فى القرن الثالث عشر. وهذا الاكتمال فى النمو كما رأينا يرجع إلى حد كبير منه إلى معرفتها الكاملة بالفلسفة اليونانية لاسيما فى صورة المذهب الأرسطى التى جاءت فى القرن الثانى عشر وأوائل القرن الثالث عشر. وهذا الإنجاز العظيم فى القرن الثالث عشر فى الميدان الفكرى كان تحققًا لمركب الإيمان والعقل، الفلسفة واللاهوت، وإذا شئنا الدقة ففى استطاعة المرء أن يتحدث عن المركبات. وبالأحرى عن مركب واحد مادام أن فكر القرن الثالث عشر لا يمكن أن يصنف بطريقة مشروعة بالإشارة إلى مذهب واحد فقط. غير أن المذاهب العظيمة فى هذه الفترة - كانت متحدة رغم اختلافها - عن طريق قبولها لمبادئ عامة مشتركة. لقد كان القرن الثالث عشر عصر مفكرين تركيبيين إيجابيين، عصر اللاهوتيين النظريين والفلاسفة، الذين يمكن للواحد منهم أن ينقد آراء الآخر بصدد هذه المشكلة أو تلك، لكنهم فى الوقت نفسه وافقوا على قبول المبادئ الميتافيزيقية الأساسية، وقدرة العقل على تجاوز الظواهر، وبلوغ الحقيقة الميتافيزيقية. فدانزسكوت

- على سبيل المثال - ربما انتقد نظريات القديس توما فى المعرفة وفى المماثلة فى نقاط معينة لكنه انتقدها - فيما أعتقد - إنْ صوابا أو خطأ - لصالح موضوع المعرفة والنظر الميتافيزيقى. فقد اعتقد أنه لابد من تصحيح نظريات القديس توما أو استكمالها فى نقاط معينة، لكنه لم يكن لديه أدنى نية فى نقد الأسس الميتافيزيقية للتوماوية أو تقويض الطابع الموضوعى للنظر الفلسفى - ومن ناحية أخرى، فالقديس توما من الممكن أن يكون قد اعتقد أنه ينبغى أن يكون مسموحًا بقدرة لا تستعين بقدرة العقل البشرى أكثر مما كان مسموحًا به عند القديس بونافنتورا، لكن لا أحد من هذين الفيلسوفين اللاهوتيين كان يشك فى إمكان بلوغ معرفة يقينية بشأن ما وراء الظواهر. أن رجالاً مثل القديس بونافنتورا والقديس توما وجيل الرومانى، وهنرى الجينى، ودانزسكوت - كانوا مفكرين مبدعين، لكنهم عملوا داخل إطار عام لمركب مثالى والانسجام بين اللاهوت والفلسفة. لقد كانوا فلاسفة ولاهوتيين نظريين كما كانوا مقتنعين بإمكان قيام علم لاهوت طبيعى يتوج الميتافيزيقا ويكون بمثابة الرابطة مع اللاهوت الدجماطيقى، لكنهم لم يتأثروا بأى مذهب من مذاهب الشك الراديكالى فيما يتعلق بالمعرفة البشرية. ولقد كانوا كذلك واقعيين، يؤمنون بأن العقل يمكنه بلوغ المعرفة الموضوعية للماهيات.

هذا القرن الثالث عشر يُعد مثلاً أعلى من حيث المذهب والمركب، والانسجام أو الوفاق بين الفلسفة واللاهوت - وربما كان من الممكن أن ننظر إلى هذا القرن من حيث علاقته بالإطار العام للحياة، لقد كانت الوطنية - بالطبع - تنمو بمعنى أن الدول القومية كانت فى دور التكوين والتماسك لكن فكرة الانسجام أو التوفيق بين البابوية والإمبراطورية والمراكز الطبيعية - وما فوق الطبيعة - للوحدة لا تزال حية. والواقع أن المرء يستطيع أن يقول إن المثل الأعلى للانسجام أو فكرة التوفيق بين البابوية والإمبراطورية كانت تسير متوازية - على المستوى الفكرى مع فكرة الانسجام بين اللاهوت والفلسفة. ومن هنا فإن النظرية التى اعتنقها القديس توما عن السلطة غير المباشرة للبابوية فى الأمور الدنيوية، وعن استقلال الدولة مما كان بالضبط

فى مجالها الخاص متوازيًا مع نظرية الوظيفة المعيارية للاهوت فيما يتعلق بالفلسفة مع استقلال الفلسفة فى مجالها الخاص فى وقت واحد؛ فالفلسفة لا تستمد مبادئها من اللاهوت، لكن إذا وصل الفيلسوف إلى نتيجة تخالف الوحى فعليه أن يعرف أن استدلالاته كانت خاطئة. لقد كانت البابوية والإمبراطورية - لاسيما الأولى - عوامل موحدة فى مجال الإكليروس والسياسة فى حين كان تفوق جامعة باريس عاملاً موحدًا فى الميدان العقلى، وفضلاً عن ذلك فإن الفكرة الأرسطية عن الكون Cosmos قُبلت بصفة عامة وكانت مُعينة فى إخفاء مظهر معين من الثبات على نظرة العصور الوسطى.

لكن على الرغم من أن القرن الثالث عشر يمكن أن يتسم بالعودة إلى مذاهبه البنائية وإلى مثله الأعلى للمركب والانسجام، فإن الانسجام والتوازن اللذين تحققا، كانا معرضين للخطر، على الأقل من وجهة النظر العملية. ولاشك أن بعض التوماويين المتحمسين قد اقتنعوا، بأن المركب الذى أنجزه القديس توما كان يجب أن يكون مقبولاً تماما على أساس أنه صحيح، من ثم ينبغى المحافظة عليه، وربما لم يكونوا على استعداد للتسليم بأن الانسجام والتركيب كانا معرضين للخطر. ولكنهما كانوا على استعداد - فى اعتقادى - بالتسليم بأنه يصعب عمليًا أن نتوقع أن المركب التوماوى ما أن يتم إنجازه حتى يكتسب القبول العام والدائم مما يساعدنا على تفسير تطور الفلسفة فى القرن الرابع عشر، وسوف أوضح الآن ما أعنيه بذلك.

من المؤكد أن معظم الأحداث الفلسفية المهمة فى العصر الوسيط كانت من اكتشاف الغرب المسيحى للمؤلفات الكاملة - تقريبًا - لأرسطو، ولقد تأكد ذلك، وفى اعتقادى أنه يمكن الدفاع عنه. عندما جعل المترجمون فى القرن الثانى عشر وأوائل القرن الثالث عشر فكر أرسطو متاحًا للمفكرين المسيحيين فى أوربا الغربية فقد اصطدموا لأول مرة بما بدا لهم مذهبًا عقليًا كاملاً وشاملاً لا يدين بشىء لا للوحى اليهودى أو المسيحى، مادام أنه كان من عمل فيلسوف يونانى. ومن ثم فقد كانوا مجبرين على تبنى موقف ما تجاه هذا التراث ولم يكن فى استطاعتهم ببساطة أن

يتجاهلوه. وكانت المواقف التى اتخذوها تتفاوت بين العداء- كبر أو صغر- والتهليل الحماسى غير النقدى الذى رأيناه فى المجلد السابق. ولقد كان موقف القديس توما الأكوينى هو موقف القبول النقدى، فقد حاول أن يوفق بين المذهب الأرسطى والمسيحية، لا لكى يتفادى، التأثير الخطر لمفكر وثنى أو ليجعله غير مؤذ أو ضار باستخدامه لأغراض "دفاعية" بل أيضا لأنه يؤمن بإخلاص أن الفلسفة الأرسطية هى أساسًا صادقة، وما لم يؤمن بذلك فإنه فلن يكون فى استطاعته أن يتبنى كثيرًا من المواقف التى بدت فى نظر الكثير من معاصريه جديدة ومريبة. غير أن النقطة التى أود إبرازها الآن هى أن مفكر القرن الثالث عشر عندما حاول تبنى موقف محدد تجاه المذهب الأرسطى فإنه من جميع النوايا والمقاصد كان يتبنى موقفا تجاه الفلسفة، ولم يتحقق المؤرخون على الدوام من مغزى هذه الواقعة. إننا إذا نظرنا إلى فلاسفة العصر الوسيط لاسيما فى القرن الثالث عشر لو جدنا أنهم كانوا أنصارًا أذلاء لأرسطو، فلم يكونوا يرون أن الأرسطية حقا تعنى - فى ذلك الوقت - الفلسفة بألف لام التعريف. صحيح أن التمييزات بدأت تظهر بالفعل بين الفلسفة واللاهوت لكنها كانت مظهرًا كاملاً للأرسطية فى المشهد الذى عرضته سلطات العصر الوسيط عن الفلسفة ومجالها إن صَّح التعبير. ولقد عرضت الفلسفة نفسها، تحت قناع الأرسطية، أمام أنظارهم باعتبارها شيئًا لم يكن نظريًا فحسب، بل كان أيضا واقعة تاريخية مستقلة عن اللاهوت. وإذا لم يكن ذلك كذلك فإن تبنى موقف تجاه الأرسطية سوف يعنى فى الواقع تبنى موقف - ليس ببساطة تجاه أرسطو بصفته فيلسوفًا عن أفلاطون، مثلا، (الذى لم يكن مفكرو العصر الوسيط يعلمون عنه الشيء الكثير) بل بالأحرى تجاه الفلسفة منظورًا إليها باعتبارها نظاما مستقلا، ولو أننا نظرنا فى هذا الضوء إلى مختلف المواقف التى تَّم تبنيها نحو أرسطو فى القرن الثالث عشر لحصل المرء على فهم أعمق من مغزى هذه الاختلافات.

(أ) عندما تبنى المكملون لأرسطو (أعنى الرشدية اللاتينية) فلسفة أرسطو بحماس غير نقدى، وعندما هللوا لأرسطو بوصفه قمة الجنس البشرى - وجدوا

أنفسهم متورطين فى مشكلات مع اللاهوتيين، فلقد ذهب أرسطو - على سبيل المثال - إلى أن العالم غير مخلوق بينما يؤكد اللاهوت أن للعالم بداية عن طريق الخلق الإلهى. ومن ناحية أخرى فإن أرسطو كما شرحه ابن رشد يؤكد أن العقل واحد عند جميع البشر، وأنكر الخلود الشخصى على حين أن اللاهوت المسيحى يؤكد الخلود الشخصى. وفى مواجهة هذه المشكلات الواضحة، فإن الأرسطيين المكملين لأرسطو فى كلية الآداب فى جامعة باريس ذهبوا إلى أن وظيفة الفلسفة أن تصف تيارات الفلاسفة بصدق وأمانة. ومن ثم فليس ثمة تناقض فى أن تقول فى وقت واحد إن الفلسفة - كما يمثلها أرسطو، تعلمنا أزلية العالم ووحدانية النفس البشرية فى حين أن الحقيقة كما يعرضها اللاهوت تؤكد خلق العالم فى الزمان وامتلاك كل إنسان لنفسه العاقلة الفردية.

وهذا الادعاء من جانب الأرسطيين المكملين أو "الرشديين" أنهم يقرون ببساطة آراء أرسطو أعنى أنهم يعملون ببساطة مؤرخين، عالجه اللاهوتيون على أنه مجرد ذريعة. لكن كما سبق أن لاحظت فى المجلد الثانى فإن من الصعب أن نعرف ما الذى كان يعنيه الرشديون بالفعل، فإن لم يكونوا يقصدون سوى حصر آراء المفكرين فى الماضى، وإذا ما كانوا مخلصين فى تأكيدهم لحقيقة الوحى واللاهوت المسيحى فقد يبدو أن موقفهم هو على هذا النحو على درجة التقريب. وتمثل الفلسفة ما يقوم به العقل البشرى وهو يتأمل النظام الطبيعى. العقل - كما شخّصه أرسطو - ينبئنا بأن الأحداث فى المجرى الطبيعى للزمان يمكن أن لا تكون لها بداية، وأن العقل يمكن أن يكون واحداً لجميع البشر. أما أن الزمان لا بداية له فلابد أن تكون تلك حقيقة فلسفية. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن مذهب النفس الواحدة أو وحدانية النفس Monopsychism غير أن اللاهوت الذى يتعامل مع نظام ما فوق الطبيعة يؤكد لنا أن الله بقدرته الإلهية خلق العالم فى الزمان وبطريقة فيها إعجاز أعطى لكل إنسان فرد نفسه العاقلة الخالدة. وليست المسألة أن شيئا ما يمكن أن يكون واقعة وليس واقعة فى وقت واحد: بل بالأحرى أن شيئا ما لابد أن يكون واقعة ما لم يكن بفضل التدخل الإلهى المعجز الذى يضمن أنها ليست واقعة.

أما فيما يتعلق بالنشاط الخلاق فهو بالضبط نفس الشيء سواء أكان الأرسطيون المكملون فى كلية الآداب فى جامعة باريس يقدمون تقريراً عن تعاليم أرسطو كما يشرحونها، دون الإشارة إلى حقيقتها أو زيفها أو سواء أكانوا يؤكدون أنها حقيقية أو صادقة. ذلك لأنهم فى الحالتين لا يضيفون أى شىء، وعلى أية حال لا يضيفون شيئا عن عمد. لقد كان الفلاسفة فى كلية اللاهوت هم المفكرون المنتجون المبدعون لاسيما عندما شعروا أنهم مضطرون لفحص المذهب الأرسطى فحصًا نقديًا، وأنهم إذا ما قبلوه بصفة عامة فإن عليهم أن يعيدوا التفكير فيه بطريقة نقدية، غير أن الفكرة التى أحاول توضيحها هى أن الوضع الذى تبناه المكملون لأرسطو يتضمن انفصالا جذريًا بين اللاهوت والفلسفة. فإذا أخذنا القيمة الاسمية لنشاطهم فإنهم يقيمون مساواة بين الفلسفة والتاريخ مع كتابة آراء الفلاسفة السابقين. وإذا ما فهمت الفلسفة على هذا النحو فمن الواضح أنها تكون مستقلة عن اللاهوت ذلك لأن اللاهوت لا يمكن أن يؤثر فى واقعة أن آراء معينة اعتنقها مفكرون معينون. ولو أن اللاهوتيين من ناحية أخرى كانوا على حق فى ظنهم أن المكملين لأرسطو كانوا يقصدون حقًا تأكيد حقيقة القضايا المزعجة أو إذا ما تم تأكيد هذه القضايا على أنها قضايا حقيقية، ما لم يتدخل الله فيها، فإن نفس النتيجة بخصوص الاستقلال التام بين الفلسفة والدين سوف تنتج أمامنا. أما فيما يتعلق بالفيلسوف الذى لا يهتم إلا بالمجرى الطبيعى للأحداث فقد يكون له ما يبرره أن يستخرج نتائج تتعارض مع العقيدة اللاهوتية، مادام أنه سيؤكد ببساطة ما هى القضية إذا ما استند على المجرى الطبيعى للأحداث. وفى استطاعة اللاهوت أن ينبئنا أن القضية التى تصل إليها الفلسفة لا تمثل الوقائع، غير أن رجل اللاهوت لن يكون له ما يبرره فى قوله إن استدلال الفيلسوف استدلال خاطئ ببساطة لأن النتيجة التى وصل إليها غير مقبولة من الناحية اللاهوتية. وربما تعلمنا من اللاهوت أن المجرى الطبيعى للأحداث لم يتبع فى حالة جزئية معينة، غير أن ذلك لن يؤثر فى مشكلة المجرى الطبيعى للأحداث ما هو أو كيف ينبغى أن يكون.

إن معظم السمات البارزة فى المدرسة الرشدية أو المكملة للأرسطية فى القرن الثالث عشر كانت تتمثل فى الالتصاق العبودى بأرسطو والحيل اليائسة التى قام بها أنصاره لكى يوائموا موقفهم مع متطلبات اللاهوت الأرثوذكسى. لكن ما هو ضمنى فى الأرسطية التكاملية هو الانفصال الحاد بين الفلسفة واللاهوت، والتأكيد الجازم على الاستقلال التام للفلسفة. صحيح أنه ينبغى على المرء ألا يبالغ فى أن هذا اللون من التفكير الانفصالى بين اللاهوت والفلسفة المتضمن فى المذهب الأوكامى فى القرن الرابع عشر لم يشتق من "رشدية" القرن الثالث عشر. لكن منظر المذهب الأرسطى فى القرن الثالث عشر كان هو العامل الذى جعل من الممكن أن تولى انتباها جاداً لمسألة المركب أو الانفصال، بالضبط لأنه يؤدى إلى انبثاق شىء ما إما أن يكون مركباً أو أن يكون انفصالاً.

(ب) لقد اعترف القديس توما الأكوينى بالتفرقة بين الفلسفة واللاهوت بالنسبة إلى كل من المنهج والموضوع، وكما أشرت فى المجلد الأخير، فقد أخذ هذا الفرق بجدية. وعلى الرغم من أن اللاهوت ينبئنا بأن العالم لم يوجد منذ الأزل بل كانت له بداية، فإنك لن تجد فيلسوفا فيما يقول القديس توما الأكوينى قد برهن برهانا تاماً على هذه الواقعة أن البراهين المزعومة على أزلية العالم غير صحيحة. لكن كذلك أيضا البراهين المزعومة التى تقول إن العالم لم يوجد منذ الأزل. وبعبارة أخرى لم تنجح الفلسفة فى حل مشكلة ما إذا كان العالم قد خُلق - أو لم يخلق - منذ الأزل. على الرغم من أن الوحى يقدم لنا الإجابة عن السؤال، وهذا مثال على التفرقة الحقيقية الموجودة بين الفلسفة واللاهوت. ومن ناحية أخرى فمن المؤكد أن القديس توما لم يعتقد أن الفيلسوف يستطيع أن يصل بالبرهان العقلى الصحيح إلى أية نتيجة تتناقض مع اللاهوت المسيحى. وإذا وصل فيلسوف ما إلى نتيجة تتعارض صراحة أو ضمناً مع اللاهوت فذلك علامة على أن مقدماته كانت باطلة أو أن هناك مغالطة فى مكان ما من البرهان. وبعبارة أخرى فإن اللاهوت يعمل بوصفه معياراً خارجيا أو ضرباً من الإشارة أو اللافتة التى تحذر الفيلسوف قائلة: أمامك طريق مسدود. غير

أن على الفيلسوف ألا يحاول أن يستبدل بمعطيات الوحى المقدمات التى يعرفها العقل الفلسفى كما أنه لا يستطيع أن يستخدم العقيدة صراحة فى براهينه. ذلك لأن للفلسفة استقلالاً ذاتيًا.

وهذا الموقف يعنى عمليًا أن الفيلسوف هو الذى يتبنى هذا الموقف فلسفيًا فى ضوء الإيمان، حتى إذا لم يقم باستخدام صورى وواضح للإيمان فى مجال فلسفته. وفضلاً عن ذلك فالمحافظة على هذا الموقف سهلّتها واقعة، أن عظماء المفكرين فى القرن الثالث عشر كانوا أساسًا لاهوتيين، لقد كانوا فلاسفة لاهوتيين. وفى الوقت نفسه ما أن يعترف بالفلسفة باعتبارها نظامًا ذاتيا مستقلا حتى نتوقع منها أنها سوف تشق طريقها الخاص فى تيار الزمان، وتفك قيودها وتستاء عن وصفها بأنها خادمة للاهوت. والواقع أنها ما أن تصبح وظيفة طبيعية للفلاسفة بالدرجة الأولى، بل وحصريًا، حتى يصبح من الطبيعى أن يختص تحالف الفلسفة مع اللاهوت. وفضلا عن ذلك عندما لا يكون لدى الفلاسفة إيمان راسخ بالوحى فإن علينا أن نتوقع أن تنقلب أوضاع الفلسفة واللاهوت وأن تميل الفلسفة إلى أن تجعل من اللاهوت تابعًا لها، بحيث يندمج موضوع اللاهوت داخل الفلسفة أو حتى تستبعد اللاهوت تماما. والواقع أن هذه التطورات تظهر بوضوح فى المستقبل، لكن ربما يقال على الأقل بلا عبث محال Absurdity إننا يمكن أن نجد أصولها البعيدة مع ظهور المذهب الأرسطى على المسرح فى بداية القرن الثالث عشر.

لا أقصد من هذه الملاحظات عمل تقييم شامل للفلسفة الأرسطية، وإنما هى تستهدف فحسب التأويل التاريخى لمسار التطور الفعلى، من منظور الفكر الفلسفى. ولاشك أنها إلى حد ما موجزة للغاية ولا تسمح بتعقد التطور الفلسفى. وما أن يعترف بالفلسفة بوصفها نظامًا مستقلاً حتى تبدأ عملية النقد الذاتى التى يبدو أنها أساسية للفلسفة فى الظهور، والنقد ليس مسألة غير طبيعية تقوض أسس المركب الذى أنجزه القرن الثالث عشر. وهذا هو أحد الأسباب التى جعلتنى أتحدث عن هذا المركب على أنه محفوف بالمخاطر؛ وأيا ما كان اعتقاد المرء فى حقيقة الميتافيزيقا الأرسطية أو زيفها،

مثلا، فلا يمكن لنا أن نتوقع أن يتوقف الفكر الفلسفى عند نقطة معينة: كان النقد حتميًا من وجهة نظر عملية. لكن هناك عامل آخر نضعه فى ذهننا فما أن يغزل المركب الفلسفى- اللاهوتى بإتقان الذى تستخدم فيه المصطلحات والمقولات للتعبير عن الحقيقة اللاهوتية، فلن يكون غير الطبيعى أن بعض العقول لابد أن تشعر أن الإيمان أصبح فى خطر العقلنة، وأن اللاهوت المسيحى أصبح ملوثًا بغير حق بالميتافيزيقا اليونانية والإسلامية، وربما شعرت مثل هذه العقول أن المنظور الصوفى وليس المنظور الفلسفى هو المطلوب، لاسيما منظور المجادلات بين المدارس حول نقاط المغزى النظرى بدلاً من المغزى الدينى أساسًا؛ وهذا الخط الثانى من التفكير قد يميل أيضا إلى تفكيك مركب القرن الثالث عشر، رغم أن المنظور يختلف عن منظور المفكرين الذين ركزوا فكرهم على المشكلات الفلسفية وتقويض المركب عن طريق النقد الواسع الشامل بعيد المنال للموضوعات الفلسفية التى يتميز بها هذا المركب. وسوف نرى كيف أن خطّى الفكر يتجليان فى القرن الرابع عشر.

(ج) إذا انتقلنا إلى مجال مختلف أعنى مجال الحياة السياسية والفكر فسوف يتضح أمامنا أن من الخُلف المحال الواضح أن نذهب إلى أنه ليس ثمة سوى انسجام وتوازن مزعزع محفوف بالمخاطر بين السلطات المدنية والسلطات الكنسية فى العصور الوسطى: وليس مطلوبًا معرفة عميقة بتاريخ العصور الوسطى لكى نكون على وعى تام بالمناقشات المتكررة والدائمة بين البابا والإمبراطور ، ومعارك بين البابوات والملوك. ولقد انتعش القرن الثالث عشر بهذه المناقشات لاسيما تلك المناقشات التى جرت بين الإمبراطور فردريك الثانى[١] فيها السُّدة الرسولية (أو البابوية) ومع ذلك، وعلى الرغم من أن الفريقين أحيانا يذهبان إلى ادعاءات مبالغ فيها لصالحه فقد كانت المعارك عائلية إنْ صحَّ التعبير، فقد دارت داخل إطار العمل فى العصور الوسطى للبابوية

(١) فردريك الثانى (الأكبر) (١٧١٢-١٧٨٦) ملك بروسيا عززت حرب السنوات السبع مكانته ومكانة بروسيا - عُرف برعايته للفلاسفة وأهل الفن - كان شكاكًا من الناحية الدينية وقد دافع عن التسامح الدينى، وألف ألحانا موسيقية لا بأس بها (المترجم).

والإمبراطورية الذى وجد تعبير نظرى عنه فى مؤلفات "دانتى "Dante" . وفضلاً عن ذلك بمقدار ما يتعلق الأمر بالنظرية السياسية عموماً فقد أصبحت التفرقة بين سلطتين معترف بهما. ولقد كان القديس توما الأكوينى الذى يعيش فى باريس مهتمًا بالمملكة أكثر من الإمبراطورية ولقد اعترف بالطابع الذاتى الخاص للسلطة الزمنية على الرغم من أنه اعترف على نحو طبيعى بالسلطة غير المباشرة للكنيسة فى الأمور الزمنية التى تعقب الاعتراف بسمو وظيفة ما فوق الطبيعة للكنيسة[1]. إذا ما ظل المرء على المستوى النظرى ففى استطاعته عندئذ أن يتحدث عن التوازن والانسجام بين السلطتين فى القرن الثالث عشر شريطة ألا تعميه واقعة أن الانسجام فى الحياة العملية ليس مسألة واضحة تماما؛ والواقعة الواضحة هى أن هؤلاء البابوات الذين أضمروا فى أنفسهم طموحات ضخمة بخصوص السلطة الزمنية عجزوا عن تحقيق هذه الطموحات فى حين أن الأباطرة الذين رغبوا أن يقوموا بعمل ما اختاروه تماما دون أن يعيروا أى التفات للسُدة الرسولية (البابوية) كانوا أيضا عاجزين عن تحقيق رغباتهم، ولقد كان الانتصار فى أى من الجانبين انتصاراً مؤقتًا وليس دائمًا، وهناك توازن معين ذو طبيعة خطرة إلى حد ما قد تم إنجازه.

وفى الوقت نفسه فإن الممالك الوطنية قد أصبحت قوة متماسكة ومتمركزة فى الملوك الوطنيين الذين ازدادت قوتهم تدريجيًا؛ فإنجلترا لم تخضع قط بأى معنى عملى لإمبراطور من أباطرة العصور الوسطى، وفضلاً عن ذلك فقد كانت الإمبراطورية ذات شأن ألمانى منذ البداية وكانت فرنسا- على سبيل المثال- مستقلة وكان مسار المناقشات التى دارت بين "بونيفاس الثامن" Boniface VIII[2] وبين ملك فرنسا فيليب الجميل قرب نهاية القرن الثالث عشر أبرزت بما فيه الكفاية موقف فرنسا من حيث

(١) السلطة غير المباشرة تتضمن تفسيراً لمذهب القديس توما (المؤلف).

(٢) بونيفاس الثامن (١٢٣٥-١٣٠٣) بابا روما (١٢٩٤-١٣٠٣) دعّم السلطة البابوية ومؤكداً سيادة البابا على الملوك، نشب صراع بينه وبين ملك فرنسا فيليب الرابع تمكن بعض أعوان الملك من القبض على البابا واحتجازه وعندما عاد إلى روما قضى نحبه بعد أيام قليلة (المترجم).

العلاقة بالسُدة الرسولية (البابوية) والإمبراطورية. ونمو الممالك هذا يعنى انبثاق عامل أدى فى النهاية إلى تدمير التوازن بين البابوية والإمبراطورية، ولقد شاهدنا فى القرن الرابع عشر الانعكاس على المستوى النظرى لنمو اتجاه السلطة المدنية نحو تأكيد استقلالها عن الكنيسة. انبثاق الدول القومية القوية التى أصبحت سمة بارزة لأوروبا فيما قبل العصور الوسطى، بدأت فى العصر الوسيط- وبالكاد كانت تشق طريقها بلا مركزية ولا تضامن أو تماسك للقوة فى أيدى الملوك المحليين، ومسار هذه المركزية وتماسك القوة من المؤكد أنه لم تؤخره المهانة التى تعرض لها البابوات فى القرن الرابع عشر من خلال "الأسر البابلى" عندما كان البابوات فى أفينون Avignon (١٣٠٥-١٣٧٧)[١] ومن خلال فترة الانشقاق الكبير (الفتنة الكبرى) (١٣٧٨-١٤١٧) التى بدأت فى عام ١٣٧٨[٢].

ويمكن أن تكون نظرية أرسطو عن الدولة مفيدة- وقد كانت بالفعل- داخل إطار خطة السلطتين عن طريق مفكرى القرن الثالث عشر مثل القديس توما الأكوينى. ولقد سهَّل ذلك الاعتراف النظرى بالدولة باعتباره مجتمعا قائما بذاته على الرغم من أنه ينبغى استكمالها بفكرة مسيحية عن نهاية الإنسان، ووضع الكنيسة ووظيفتها. وهذه "الإضافة" ليست مجرد إضافة بسيطة أو تجاوراً - فقد تم تحويرها بعمق بالتخمين الأرسطى فى النظرية السياسية فى العصر الوسيط، ويمكن تأكيد وضع الدولة بهذه الطريقة على أنه العكس - عمليًا - للتصور النموذجى للعصور الوسطى للعلاقة السليمة بين السلطتين؛ وفى استطاعتنا أن نرى مثالاً لذلك فى القرن الرابع عشر فى

---

(١) أفينيون.. Avignon مدينة فى الجزء الجنوبى الشرقى تقع على نهر الرون، أقام فيها البابوات خلال مدة نفيهم من روما (١٣٠٩-١٣٧٧) وقد بلغ عدد بابوات أفينيون هؤلاء سبعة.

(٢) الانشقاق العظيم Great schism (أو الفتنة الكبرى) انشقاق حدث فى الكنيسة الكاثوليكية ودام من عام ١٣٧٨ إلى عام ١٤١٧ نشأ عن الخلاف بين الكرادلة حول شرعية انتخاب البابا أوربان السادس وقد أدى هذا الانشقاق إلى ازدواج فى البابوية فكان فى روما بابا وفى أفينيون بابا آخر معاد له (فى فرنسا) وأخيراً وضع مجمع كونستانس حدا لهذا الانشقاق فى نوفمبر ١٤١٧ (المترجم).

النظرية السياسية "لمارسيليوس البادوى". وعندما نقول ذلك فإننا لا نعنى أن نظرية "مارسيليوس" مدينة لفلسفة أرسطو، وإنما هى مدينة أكثر، كما سنرى فيما بعد للأحداث والمواقف التاريخية، بل نعنى أن النظرية الأرسطية عن الدولة سلاح ذو حدين. وأنها لا يمكن أن تكون إلا نافعة بطريقة غريبة عن ذهن فيلسوف لاهوتى مثل "أكويناس". والواقع أن نفعها يتمثل فى الوعى السياسى المتنامى ويعبر عن أطوار نمو ذلك الوعى فى تطور تاريخى عينى.

٢ – وإذا كان القرن الثالث عشر هو فترة المفكرين المبدعين الأصلاء، فيمكن بالمقابل أن يُسمى القرن الرابع عشر فترة المدارس؛ ومن الطبيعى أن تتجه مدرسة الدومينيكان إلى التمسك بنظريات القديس توما الأكوينى: وسلسلة من الأوامر والتنبيهات عن طريق الرهبان الدومينيكان المختلفين شجعتهم أن يفعلوا ذلك. ثم ظهرت بضعة أعمال على نصوص القديس توما. ومن هنا بناء على طلب البابا يوحنا الثانى والعشرين ويوحنا الدومينيكانى.. تم وضع مجمل أو ملخص لـ"الخلاصة اللاهوتية" تمَّ إنجازه فى عام ١٣٣١، فى الوقت الذى قام فيه دومينيكانى آخر هو "البندكت أسينانو" (توفى عام ١٣٣٩) بوضع "معجم مفهرس" حاول فيه أن يبيّن أن نظرية "الخلاصة اللاهوتية" تنسجم مع الشروح التى وضعها توما الأكوينى على كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردى. ثم كان هناك شراح – أو مفسرون للقديس توما الأكوينى – الدومينكانى من أمثال هارفيوس ناتاليس (توفى ١٣٢٣) – الذى كتب "دفاع عن نظرية القديس توما" وهجوم على هنرى الجينى، ودانز سكوت وآخرين، أو جون من نابلى (توفى عام ١٣٣٠). لكن فى القرن الخامس عشر مع جون كابريلس (حوالى ١٣٨٠–١٤٤٤) وليس القرن الرابع عشر الذى يتميز بالإنجاز فى هذا الميدان، ولقد كان كابريلس هو الشارح البارز على القديس توما قبل أن يظهر كاجيتان (١٤٦٨–١٥٣٤).

وإلى جانب التوماويين فقد كان هناك أتباع دانز سكوت الذين شكلوا مدرسة معادية للمدرسة السابقة، على الرغم من أن دانز سكوت لم يكن – فى القرن الرابع

عشر – الدكتور الرسمى للفرنسيسكان بنفس الطريقة التى كان بها القديس توما الدكتور الرسمى للدومينيكان. وفضلا عن ذلك فقد كان هناك نُساك القديس أوغسطين الذين تابعوا تعاليم "جيل الرومانى". و"هنرى الجينى" كان له بدوره أتباع رغم أنهم لم يشكلوا مدرسة مجتمعة.

وهذه الجماعات معًا فى القرن الرابع عشر مجتمعة مع أولئك الذين تابعوا مفكرين آخرين فى القرن الثالث عشر مثلوا تقريبًا الطريق القديم، فقد عاشوا على فكر القرن السابق. لكن فى الوقت نفسه ظهرت حركة جديدة فى القرن الرابع عشر وانتشرت وارتبطت إلى الأبد باسم "وليم الأوكامى". ومفكرو هذه الحركة الجديدة، أى طريق المحدثين، تملكوا بالطبع كل ما فى الحداثة من فتنة وسحر، فى معارضة المذهب الواقعى Realism عند المدارس القديمة، وأصبحت معروفة تحت اسم المذهب الاسمى Nominalism، وهى تسمية جاءت من بعض الجوانب، وهى غير مناسبة تماما مادام "وليم الأوكامى" على سبيل المثال لا ينكر أن هناك تصورات كلية بمعنى ما من المعانى. غير أن الكلمة تستخدم بطريقة كلية وسوف نواصل بغير شك استخدامها. وليس ثمة أهمية كبيرة فى محاولة تغييرها رغم أن التسمية الأفضل أن نطلق عليهم "الاصطلاحيين Terminists" بدلاً من "الاسميين Nominalists". ولقد اهتم مناطقة الحركة الجديدة اهتمامًا كبيرًا بالوضع المنطقى والوظيفة المنطقية للمصطلحات Terms. صحيح أنهم يعارضون وينتقدون بقوة المذهب الواقعى Realism عند الفلاسفة المبكرين لاسيما عند دانز سكوت، لكن سيكون تبسيطًا مسرفًا فى معارضتهم للواقعية أن نقول إنه يعتمد على نسبة الكلية إلى "الأسماء أو الكلمات وحدها".

ومع ذلك سيكون وصفًا غير مناسب تماما لو قَنعَ المرء بأن يقول بأن "الاسميين" فى القرن الرابع عشر هاجموا المذهب الواقعى عند فلاسفة القرن الثالث عشر؛ للحركة الاسمية مغزى وأهمية لا يكفى التعبير عنهما بالإشارة إلى مناظرة جزئية واحدة. لقد زرعت الإسفين الذى أشعل نار الفتنة بين اللاهوت والفلسفة، والذى حطَّم المركب الذى أنجزه القرن الثالث عشر. لقد مال الروح الاسمى إذا ما استخدمنا هذا اللفظ،

إلى التحليل أكثر من التركيب، وإلى النقد أكثر من التفكير النظرى. لقد ترك الاسميون خلال تحليلهم النقدى للأفكار الميتافيزيقية، وحجج السابقين عليهم - تركوا الإيمان معلقًا فى الهواء دون أى أساس عقلى (بمقدار ما نتحدث عن الفلسفة) والتعميم الواسع من هذا النوع له عيوبه بالطبع التى تلحق بمثل هذه التعميمات وهو لا ينطبق على جميع المفكرين الذين تأثروا بالمذهب الاسمى Nominalism، وإنما يشير إلى نتيجة ميول قصوى فى الحركة.

ويصعب أن تستطيع الفلسفة العيش دون الروح التحليلى والروح النقدى: فعلى الأقل التحليل النقدى هو أحد لحظات الفكر الفلسفى، ومن الطبيعى أن يتبع فترة التركيب البنائى. والروح حاضرة كما سبق أن رأينا- إلى حد ما فى فكر "دانز سكوت" الذى أكَّد على سبيل المثال أن البراهين على خلود النفس ليست حاسمة على نحو مطلق؛ وأن عددًا من الصفات المقدسة التى كثيرًا ما تكون قابلة للبرهنة هى فى الواقع لا يمكن البرهنة عليها، لكن لابد أن نلاحظ أن سكوت كان ميتافيزيقيًا وكان يجادل بوصفه ميتافيزيقيا، صحيح أنه كان كغيره من الميتافيزيقيين فى العصور الوسطى منطقيًا، غير أن المنطقى لم يكن قد بدأ يحتل عنده مكان الرجل الميتافيزيقى، فمذهبه ينتمى إلى مجموعة المركبات الميتافيزيقية فى القرن الثالث عشر. لكن فى القرن الرابع عشر يمكن أن نلاحظ تغيرًا، فالميتافيزيقا على الرغم من أنه لم يتم هجرها اتجهت إلى إفساح المجال للمنطق، والمشكلات التى كانت فى السابق تعالج على أنها مشكلات ميتافيزيقية، عولجت أساسًا على أنها مشكلات منطقية. وعندما عالج "وليم الأوكامى" مشكلة الكليات، فإنه وضع تأكيدًا على الجوانب المنطقية فى المشكلة على الافتراض وعلى مغزى المصطلح بدلاً من الجوانب الأنطولوجية، ويبدو أن "أوكام" كان مقتنعًا بإخلاصه لمتطلبات المنطق الأرسطى. وفى استطاعة المرء أن يقول أنه باسم المنطق الأرسطى، أو ما اعتقد أنه كذلك، أن وليم الأوكامى انتقد ميتافيزيقا السابقين من أمثال دانز سكوت وتوما الأكوينى. وفى استطاعة المرء بالطبع أن يكرس نفسه للدراسات المنطقية دون أن يرهق نفسه بالنسبة للميتافيزيقا. ويبدو أن بعض مناطقة

أكسفورد فى القرن الرابع عشر قد فعلوا ذلك. لكن فى استطاعة المرء أن يستمر لينتقد الحجج والبراهين الميتافيزيقية باسم المنطق، وهذا ما فعله وليم أوكام. وسوف نراه يقوض اللاهوت الطبيعى والسيكولوجيا الميتافيزيقية للسابقين عليه، ففى رأيه أن البراهين والأدلة المزعومة على صفات الله أو على روحانية النفس وخلودها سواء المرتكزة على مبادئ الحق التى لا تتضح بذاتها أو تتم فى النتائج التى لا تنتج بدقة من المقدمات المناسبة. فالواقع أن أوكام يُسلّم بأن بعض الحجج الميتافيزيقية "مرجحة" لكن ذلك ببساطة يوضح ميل القرن الرابع عشر لأن يضع الحجج "المحتملة" محل الأدلة أو البراهين.

وهذا الاستبدال للحجج المحتملة يرتبط بالطبع بالميل الاسمى للشك أو لإنكار صحة الاستدلال من وجود شيء ما على وجود شيء آخر. ويؤكد أوكام أولوية الحدس لوجود الشيء الفردى فيما يتعلق بوجود شيء ما. وأول سؤال يُطرح هو: هل نحدسه باعتباره شيئا موجودا. ففى حالة النفس الروحية على سبيل المثال فإن أوكام ينكر أننا نملك مثل هذا الحدس. وعندئذ يظهر السؤال عما إذا كان من الممكن أن نذهب بيقين إلى وجود النفس الروحية من الحدوس الموجودة لدينا. ولم يعتقد أوكام أن هذا أمر ممكن، فهو فى الواقع لم يقم بأى تحليل فينومينولجى للسببية. ولقد استخدم هو نفسه المبدأ نفسه فى الميتافيزيقا: غير أن المتطرفين المتأخرين من أمثال"نيقولا أوف أوتركورت" قاموا بمثل هذا التحليل. وكانت النتيجة أنهم تشككوا فى معرفتنا بوجود الجوهر المادى. ومن المحتمل أيضا وجود الروح المادى أو النفس المادية. والواقع أنه ليس ثمة استدلال منطقى لوجود شيء ما من وجود شيء آخر يمكن أن يرقى إلى مرتبة الدليل أو البرهان المفحم. وبهذه الطريقة فإن نسق الميتافيزيقا بأسره فى القرن الثالث عشر نزعت عنه الثقة.

هذا النقد العميق لأنظمة الميتافيزيقا السابقة من الواضح أنه يتضمن فسخًا لمركب اللاهوت والفلسفة الذى كان سمة لهذه الأنظمة. فالقديس توما على سبيل المثال حتى ولو أنه عالج الحجج الفلسفية على وجود الله فى مؤلفات هى من إحدى جوانبها

فلسفية باعتبارها شيئًا متميزة عن اللاهوت، كان مقتنعًا بالتأكيد أن الحجج الميتافيزيقية الصحيحة يمكن تقديمها على وجود الله؛ وهذه الحجج تنتمى إلى "ميزة الإيمان" بمعنى أن قبول الوحى الإلهى يفترض منطقياً أن الله موجود وهو يستطيع أن يكشف عن نفسه، وتلك معرفة يمكن تحصيلها بالتجريد من اللاهوت. لكن لو افترضنا كما كان يفعل عدد من فلاسفة القرن الرابع عشر أنه لا يوجد برهان مفحم أو دليل على وجود الله يمكن تقديمه فلابد من إزاحة وجود الله نفسه إلى منطقة الإيمان، وينتج عن ذلك نتيجتان: الأولى أن اللاهوت والفلسفة ينقسمان وهذه النتيجة يمكن بالطبع أن نتجنبها إذا ما روجعت فكرة البرهان الفلسفى كلها. لكن إذا كان الخيار ممكنًا بين البرهان والإيمان، وإذا كانت البرهنة على مميزات الإيمان قد تُّم إنكارها فإن النتيجة يصعب تجنبها. وثانيا: إذا كانت المشكلات المهمة فى الميتافيزيقا التقليدية أى المشكلات التى تربط الفلسفة باللاهوت والدين قد أزيحت إلى دائرة الإيمان فإن الفلسفة تميل إلى أن تتخذ طابعًا أكثر فأكثر من "العلمانية"، وهذه النتيجة لم تصبح أبدًا ظاهرة مع أوكام نفسه، طالما أنه كان لاهوتيًا بقدر ما كان فيلسوفًا لكنها أصبحت ظاهرة أكثر مع مفكرين آخرين فى القرن الرابع عشر من أمثال "نيقولا أوف أوتركورت" الذى ينتمى إلى كلية الآداب.

إذا ما قلنا إن فيلسوفًا من القرن الثالث عشر مثل القديس توما انشغل بمسائل "الدفاع" عن المسيحية لابد أن يكون ذلك غير صحيح وينطوى على مفارقة تاريخية؛ ومع ذلك على الرغم من أنه لم ينشغل بمسائل الدفاع على غرار بعض المفكرين المسيحيين فى العصر المتأخر، فمن المؤكد أنه انشغل بالعلاقة بين الفلسفة والوحى. ولما كان معاصرًا لتيارات الفكر وللمناظرات فى عصره، فقد كان على استعداد لا لرفض ميتافيزيقا أرسطو الجديدة باسم التراث المسيحى، ولا لمتابعة الفكر الفلسفى دون أى اعتبار لتأثيره فى اللاهوت المسيحى وإنما كان حريصًا على عمل مركب من اللاهوت الدجماطيقى من ناحية، مع فلسفته من ناحية أخرى، ولأن يبيّن الرابطة بينهما. وعندما نصل إلى وليم الأوكام فى القرن الرابع عشر، فسوف نجد غيابا ملحوظًا لأى اهتمام

بمسألة الدفاع عن المسيحية. والواقع أننا نجد اللاهوتي الذي يعتقد أن أسلافه كانوا غامضين أو أن الحقائق المسيحية مرصعة بالميتافيزيقا الزائفة. لكنا نجد كذلك فيلسوفًا كان قانعًا تماما بتطبيق مبادئه بطريقة منطقية ومتسقة، دون مظهر الاهتمام أو ربما دون أن يتحقق تماما من المضامين بخصوص مركب من اللاهوت والفلسفة؛ والحقائق التي آمن بها بل التي لم يفكر فيها والتي يمكن البرهنة عليها فلسفيًا قد أزاحها إلى دائرة الإيمان. وعن طريق تحديد دائرة الإيمان، فإن الحقيقة التي تقول إن هناك موجودًا قادرًا على كل شيء حرًا لا متناهيًا على نحو مطلق عليمًا بكل شئ، فقد أحكم الحلقة بين الميتافيزيقا واللاهوت التي قدمها مذهب القديس توما عن "ميزة الإيمان". وعندما جعل القانون الأخلاقي معتمدًا على الخيار الحر المقدس فإنه كان يعني سواء تحقق من ذلك أم لا أن الإنسان دون الوحي لن تكون لديه معرفة مؤكدة حتى عن النظام الأخلاقي الحاضر الذي وضعه الله. أفضل ما يمكن للإنسان أن يفعله بغير عون من الوحي، ربما كان التفكير في حاجات الإنسان الطبيعية، والمجتمع الإنساني، وأن يتبع أوامر عقله العملي حتى ولو كانت هذه الأوامر لا تمثل الإرادة الإلهية. ولابد أن يتضمن ذلك نوعين من الأخلاق: النظام الأخلاقي الذي وضعه الله ولا يمكن أن نعرفه إلا بواسطة الوحي وحده، ثم هناك النظام المؤقت من الفئة الثانية وهو الأخلاق الطبيعية غير اللاهوتية التي وضعها العقل البشري بلا مساعدة من الوحي، ولا أعني بذلك أن أقول إن "وليم أوكام" استخرج بالفعل هذه النتيجة من تصوره السلطوي للقانون الأخلاقي لكنه كان في رأيه متضمنا في هذا التصور. وعندما نسوق هذه الملاحظات فإن ذلك لا يعني إصدار بيان سواء مع مشروعية الحجج الفلسفية وصدقها أو ضدها عند أوكام، لكنها كذلك لفتت الانتباه إلى الانشغالات السابقة عنده بمسائل الدفاع. لقد كان لاهوتيًا وفيلسوفًا ومؤلفًا بمجالات سياسية وكنسية، ولكنه لم يكن واحدًا من "المدافعين عن الدين"- ولا حتى بالمعنى الذي يمكن أن يطلق على القديس توما الأكويني بطريقة معقولة ولا يزال أقل بالمعنى الحديث للكلمة.

لقد حاول بعض فلاسفة القرن الرابع عشر أن يقيموا جسرًا ليتخطوا الفجوة الخطرة بين اللاهوت والفلسفة عن طريق مد نظرية هنرى الجينى عن "الاستشراق" وهكذا فإن "هيوجولينو أوف أورفيتو" (توفى ١٣٧٣)، وهو ناسك من أتباع القديس أوغسطين، ميَّز بين عدة درجات للاستشراق، وأكد أن أرسطو على سبيل المثال استنار بواسطة استشراق إلهى خاص مكنه من معرفة شىء عن الله وبعض صفاته، وتحوّل آخرون إلى التصوف وركزوا انتباههم على الدراسة النظرية للعلاقة بين الله والعالم، وبصفة خاصة العلاقة بين الروح البشرى والله. وهذه الحركة للتصوف النظرى، والممثل الرئيسى للدومينيكان الألمان هو "المعلم إيكهارت" كانت على نحو ما نرى فيما بعد، أبعد ما تكون عن أن تعتبر ردَّ فعل للمشاحنات المجدبة بين المدارس، أو الفرار من مذهب الشك إلى مرفأ التقوى الآمن. لكنها كانت على الرغم من ذلك سمة للقرن الرابع عشر الذى يتميز تماما عن فلسفة الجامعات الأكثر أكاديمية.

وهناك سمة مهمة فى الحياة الجامعية فى القرن الرابع عشر لاسيما فى باريس هى نمو العلم. وسوف نقول شيئًا عن هذا الموضوع فيما بعد رغم أنها ستكون معالجة موجزة لهذا الموضوع وهو ما يمكن أن نتوقعه فى كتاب عن تاريخ الفلسفة. لقد تطورت الدراسات العلمية والرياضية فى القرن الرابع عشر بواسطة رجال من أمثال "نيقولا أوف أورسن" وألبرت أوف ساكسونى"، "ومارسيليوس أوف أنجهن" وهو تطور ارتبط بصفة عامة "بالحركة الأوكامية"، وهكذا اعتبرت سمة من سمات القرن الرابع عشر فى مقابل القرن الثالث عشر. وهناك حقيقة مؤكدة فى هذا النزاع، لا لأن وليم الأوكامى أظهر أى اهتمام خاص بالعلم التجريبى أو لأن علماء القرن الرابع عشر قبلوا كل مواقف أوكام بسبب أن الفلسفة الأوكامية ينبغى أن تكون بطبيعتها نفسها فى صالح نمو العلم التجريبى. لقد كان لدى وليم الأوكام إيمان قوى بأولوية الحدس، أعنى بأولوية حدس الشىء الفردى. وكل معرفة واقعية تتأسس بطريقة مطلقة على معرفة حدسية بالموجودات الفردية. وفضلاً عن ذلك فإن الأساس الوحيد المقنع لتأكيد العلاقة السببية بين ظاهرتين هو ملاحظة تسلسلهما المنظم وتتجه هاتان القضيتان لصالح الملاحظة

التجريبية وإلى منظور جديد للمشكلات العلمية. والواقع أننا نجد أن الشخصيات الرائدة فى علم القرن الرابع عشر قد ارتبطت بطريقة ما رغم أنها تشكل رابطة فضفاضة أحيانا "بالطريقة الحديثة".

وفى الوقت نفسه فإن ذلك لا يبرر للمرء بلا تحفظ أن يؤكد أن التقدير الأولى للعلم الطبيعى كان خاصًا بالقرن الرابع عشر فى مقابل القرن الثالث عشر، أو أن الدراسات العلمية التى ارتبطت بالحركة الأوكامية كانت السلف المباشر للعلم فى عصر النهضة. لقد بدأ الاهتمام بالفعل فى القرن الثالث عشر بالترجمات اللاتينية للمؤلفات العلمية اليونانية والعربية والملاحظات، والتجارب الأصلية، وما علينا سوى أن نتذكر فقط رجالا مثل "ألبرت الكبير"، و"بطرس ما ريكورت"، و"روجر بيكون". وفى القرن التالى سار نقد النظريات الطبيعية لأرسطو جنبًا إلى جنب مع تفكير أصيل بل حتى تجارب أدت إلى وضع تفسيرات جديدة أبعد وافتراضات جديدة عن الطبيعة، ولقد ارتبطت بحوث علماء الطبيعة بالحركة الأوكامية التى انتقلت إلى القرن الخامس عشر فى شمال إيطاليا. ومن المؤكد أن العلم فى شمال إيطاليا أثر فى علماء عصر النهضة العظام من أمثال "جاليليو". لكن سيكون من الخطأ الظن بأن مؤلفات "جاليليو" لم تكن سوى استمرار للعلم الأوكامى، رغم أنه سيكون من الخطأ كذلك الظن بأنه لم يؤثر فيها هذا الأخير؛ لأن جاليليو من ناحية لم يكن فى استطاعته أن ينجز نتائجه إلا من خلال استخدام الرياضيات التى كانت معروفة فى القرن الرابع عشر، فقد سهل هذا الاستخدام عن طريق الترجمة – فى عصر النهضة – لمؤلفات علماء الرياضة وعلماء الطبيعة اليونان، ولقد أثارت جاليليو لتطبيق الرياضيات على حل مشكلات الحركة والميكانيكا بطريقة لم يكن علماء القرون الوسطى يعرفون عن متطلباتها الضرورية. إن استخدام الرياضيات بوصفها وسيلة خاصة للكشف عن طبيعة الواقع الفزيقى أدت إلى تشكيل جديد للعلم الفيزيقى؛ الطريقة القديمة لملاحظات الحس المشترك تمَّ التخلى عنها لصالح منظور مختلف تماما. وعلى الرغم من أن ذلك قد يبدو غريبًا فإن العلم الطبيعى قد أصبح أقل "تجريبيا". لقد تحرر لا فقط من النظريات الفزيقية الأرسطية بل أيضًا من فكرة الحس

المشترك لمنهج الملاحظة التى اتجهت إلى الانتشار بين علماء الطبيعة المبكرين. صحيح أننا نستطيع أن نلاحظ استمراراً بين علم القرنين الثالث عشر والرابع عشر وبين علم القرن الرابع عشر وعلم عصر النهضة؛ لكن ذلك لم يغير من واقعة أنه فى الفترة الأخيرة حدثت ثورة فى العلم الطبيعى.

٣ - من المحتمل أن ذكر عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر مازال يذكر بعض العقول بفكرة الانتقال الفجائى واليقظة الفجائية عندما أصبحت آداب العالم القديم وكتاباته فى متناول الأيدى، وعندما بدأ التعليم، وعندما بدأ الناس يفكرون لأنفسهم بعد العبودية العقلية للعصور الوسطى عندما جعل اختراع الطباعة من الانتشار الواسع للكتاب عملاً ممكنًا(١). كما أن اكتشاف بلاد جديدة وسَّع من آفاق الناس، وفتح مصادر جديدة للثروة، وعندها أضفى اكتشاف البارود بمكانة لا تقدر على الجنس البشرى.

وهذه النظرة بالطبع مبالغ فيها بشكل ملحوظ بمقدار ما يتعلق الأمر باستعادة الآداب القديمة. ولقد بدأ ذلك قبل عصر النهضة بعدة قرون على حين أنه إذا ما بدأ الإنسان يفكر فى نفسه، فذلك لا يتطلب معرفة عميقة جدا بفلسفة العصر الوسيط، للتحقق من أن ذلك وفرة فى التفكير الأصلى للعصر الوسيط. ومن ناحية أخرى لا ينبغى على المرء أن يؤكد عنصر الانتقال المستمر أكثر مما يعنى أن عصر النهضة لا يشكل فترة يمكن الاعتراف بها أو أن إنجازاتها كانت تافهة ولا قيمة لها؛ فالمسألة هى النظر فى الموضوع على ضوء معرفتنا الحالية بالعصور الوسطى، وتصحيح الانطباعات الزائفة عن عصر النهضة. وليست المسألة أن نقول إن كلمة "عصر النهضة"

(١) ساعد اختراع الطباعة على يد يوحنا جوتنبرج J. Gutenberg (١٤٠٠-١٤٦٨) الذى اخترع الطباعة بالحروف المعدنية المنفصلة على انتشار الأفكار الجديدة، وأدى تداول الكتب إلى اتساع رقعة المثقفين بعد أن كانت مقتصرة فى العصور الوسطى على رجال الدين وحدهم؛ فقد أصبح تحقيق ذلك الانتشار السريع للمعرفة والاعتقادات الجديدة (المترجم).

هى مجرد كلمة لا تدل على واقع .. Reality وسوف نقول المزيد عن هذا الموضوع فى مرحلة قادمة فى اللحظة التى أود فيها أن أحصر نفسى فى عدد قليل من الملاحظات التمهيدية حول فلسفات عصر النهضة.

عندما ينظر المرء إلى فلسفة العصر الوسيط فمن المؤكد أنه يرى تنوعًا لكنه تنوع داخل نموذج شائع، أو أنه - على الأقل- تنوع يوضع فى معارضة خلفية شائعة ومعرفة جيدا. ومن المؤكد أن هناك فكرًا أصيلاً. لكن المرء مع ذلك يصل إليه انطباع بالجهد المشترك الذى يمكن للمرء أن يسميه فرق العمل. ولقد انتقد فلاسفة القرن الثالث عشر الواحد منهم أراء الآخر، لكنهم قبلوا ليس فقط نفس الإيمان الدينى، بل أيضا بالنسبة للغالبية منهم نفس المبادئ الميتافيزيقية. وبذلك يحصل المرء على انطباع بالتطور الفلسفى الذى قام به رجال من أصحاب العقول المستقلة الذى كان فى الوقت نفسه تطورًا مشتركًا قدَّم فيه الفلاسفة فرادى إسهامات منوعة. وحتى فى القرن الرابع عشر عبَّر "الطريق الحديث" عن حركة منتشرة انتشارًا واسع المدى حتى إنها تنمو فى مجرى الزمان فى "مدرسة" متصلبة تقريبًا تتخذ مكانها جنبا إلى جنب مع المذهب "التوماوى" و"مذهب سكوت" والمذهب الأوغسطينى.

عندما ينظر المرء إلى فلسفة عصر النهضة، فإنه يواجه لأول وهلة "تشكيلة" محيرة من الفلسفات؛ إذ يجد المرء على سبيل المثال أفلاطونيين، وأرسطيين من جميع الأنواع، ومعارضين للأرسطية، ورواقيين، وشكاكًا وتلفيقيين وفلاسفة طبيعة، وفى استطاعة المرء أن يفصل الفلسفات ويقسمها إلى تيارات عامة ومختلفة من تيارات الفكر. وصحيح - حتى لو كان من الصعب أن نعرف إلى أى تيار ينتمى ذلك المفكر الجزئى المعين، غير أن الانطباع الطاغى هو واحد من المذاهب الفردية الكثيرة، وهذا الانطباع صحيح من جوانب كثيرة. إن الانهيار التدريجى لإطار العمل للمجتمع فى العصر الوسيط، وانحلال الروابط بين البشر التى ساعدت فى خلق نظرة مشتركة إلى حد ما، والانتقال إلى أشكال جديدة من المجتمع، أحيانا انفصل الواحد عن الآخر عن طريق الاختلافات الدينية والاختراعات والمكتشفات الجديدة، وصاحب كل ذلك مذهب فردى متميز فى

النظر الفلسفى. إن الشعور بالاكتشاف، والمغامرة كان شعوراً فى الهواء، ثم انعكس فى الفلسفة. وأنا عندما أقول ذلك فإننى لا أعيد ما سبق أن قلته بالفعل بالنسبة لعدم كفاية النظر إلى عصر النهضة كما لو أنه كان بغير جذور فى الماضى. لقد كانت له جذور فى الماضى، ولقد مرت عبر أطوار متعددة على نحو ما سنرى فيما بعد؛ غير أن ذلك لا يعنى روحًا جديدة لم تظهر إلى الوجود فى فترة "عصر النهضة"؛ فمثلاً استعادة الآداب الكلاسيكية قد بدأت فى تاريخ مبكر جدًا داخل العصور الوسطى كما سبق أن لاحظنا من قبل، غير أن المؤرخين على حين أنهم يؤكدون - بحق - هذه الواقعة كانوا على حق أيضا فى كشفهم أنه بالنسبة لعصر النهضة، فإن النقطة المهمة أن أعداداً من النصوص الجديدة أصبحت متداولة كما أن هناك نصوصًا جديدة كانت تقرأ فى ضوء جديد. إنها مسألة تقدير للنصوص وما تحتوى عليه من أفكار وليست مجرد مصادر ممكنة للتثقيف وعدم التثقيف. إن مجموعة مفكرى عصر النهضة، والباحثين والعلماء كانوا بالطبع مسيحيين وعلينا أن نتذكر أيضا هذه الواقعة؛ لكن إحياء الكلاسيكية أو ربما أى طور فى عصر النهضة للإحياء الكلاسيكى يساعد على أن يدفع إلى المقدمة لإنسان صاحب الإرادة المستقلة أو فكرة تطور الشخصية البشرية التى - رغم أنها مسيحية بصفة- هى أكثر ميلاً إلى النزعة "الطبيعية"، وأقل زهداً من تصور العصر الوسيط؛ وهذه الفكرة لصالح نمو المذهب الفردى. وحتى بين الكتاب المسيحيين الورعين يستطيع المرء أن يميز الاقتناع بأنه عصر جديد، لأن الإنسان كان هو البداية. ولا يعود هذا الاقتناع ببساطة إلى الدراسات الكلاسيكية بالطبع بل يعود إلى مركب التغيرات التاريخية التى وقعت أحداثها فى عصر النهضة.

لقد حدث فى فترة عصر النهضة أن تُرجمت مؤلفات أفلاطون وأفلوطين، وقام بالترجمة "مارسيليوس فيسينوس"، وفى الطور المبكر من هذه الفترة كانت هناك محاولة لتشكيل مركب فلسفى بإلهام أفلاطونى. لقد كان الفلاسفة الأفلاطونيون - بالنسبة لمعظمهم - مسيحيين، لكن من الطبيعى جداً أن يُنظر إلى المذهب الأفلاطونى على أنه نقيض للمذهب الأرسطى. وفى الوقت نفسه كانت هناك جماعة أخرى من الإنسانيين

تأثرت بالآداب الكلاسيكية اللاتينية هاجمت المنطق الأرسطى والتجريدات الإسكولائية باسم الذوق الجيد، والمذهب الواقعى والشعور بالعينى، والبيان والعرض الأدبى. وقد تشكلت فكرة جديدة عن التربية قدمتها الآداب الكلاسيكية بدلاً من أن تكون قد تشكلت عن طريق الفلسفة المجردة. أما الشك الإنسانى والأدب فقد مثلها "ميشيل دى مونتانى" فى حين أن "جستوس ليبسيوس" قد أحيا المذهب الرواقى، فى حين أن "بيير جاسندى" قد أحيا المذهب الأبيقورى؛ ولقد انقسم أرسطيو عصر النهضة على أنفسهم إلى "رشديين" وأولئك الذين يناصرون التفسير الذى قدَّمه الإسكندر الأفرديسى لأرسطو؛ ولقد فضل هؤلاء تفسيراً سيكولوجيا أرسطيا أدى إلى إنكار الخلود البشرى حتى الخلود غير الشخصى الذى قال به الرشديون. ولقد انتهى "بومبانتزى" الذى كان الشخصية الرئيسية فى هذه الجماعة إلى نتيجة تقول إن الإنسان لديه غاية أخلاقية دنيوية خالصة، واعترف فى الوقت نفسه بأنه مسيحى مؤمن، وهكذا حدثت قسمة صارمة بين الحقيقة اللاهوتية والحقيقة الفلسفية.

ولقد اتجهت الفلسفات التى اتخذت شكل إحياء الفكر الكلاسيكى إلى تعويد الناس على فكرة أن الإنسان الذى لا توجد عنده رابطة واضحة بالمسيحية والتى تكون فى بعض الأحيان طبيعية صريحة، حتى إذا ما كان مؤلفو هذه الصور الطبيعية للإنسان هم مسيحيون بصفة عامة. وتسير عملية مشابهة لمسار التطور فيما يتعلق بفلسفة الطبيعة. فعلى حين أن أشكالاً معينة من الفكر الشرقى قلما فضلت دراسة الطبيعة نظراً للفكرة التى تقول إن عالم الظواهر عبارة عن وهم، أو "ظاهر" محض، فضلت الفلسفة المسيحية بمعنى ما البحث عن الطبيعة أو على الأقل لم تضع حاجزاً نظرياً، لأنها تنظر إلى العالم المادى لا فقط على أنه حقيقى واقعى Real بل أيضا على أنه خلق لله ومن ثم على أنه جدير بالدراسة. وفى الوقت نفسه، وضع اللاهوتى المسيحى والفيلسوف، والقديس مثل بونافنترا تأكيداً على التوجه الدينى للإنسان على تركيز طبيعى على تلك الجوانب من العالم المادى التى يمكن النظر إليها بسهولة لا فقط على أنها تجليات لله، بل أيضا على أنها وسائل للارتفاع بالذهن أو الارتقاء بالعقل مما

هو مادى إلى ما هو روحى. غير أن القديس لم يهتم بصفة خاصة بدراسة العالم لذاته؛ لكنه اهتم أكثر من ذلك بأن يكتشف فيه مرآة ما هو إلهى. ومع ذلك فالفلسفة المسيحية بمعزل عن ملاحظة الاهتمام الطبيعى هذه لا تكن عداءً جذريًا لدراسة العالم. وفى حالة فلاسفة القرن الثالث عشر من أمثال القديس ألبير الكبير، وروجر بيكون فإننا نجد جمعًا بين النظرة الروحية مع الاهتمام بالدراسة التجريبية للطبيعة. ونجد فى القرن الرابع عشر هذا الاهتمام بنمو الدراسات العلمية مرتبطًا بحركة "وليم أوكام"، ويفضلها الانشقاق الذى أدخله فى القرن الثالث عشر مركب اللاهوت والفلسفة. لقد كان الطريق الذى كان ممهدًا لفلسفة الطبيعة، وهو الذى لم يكن بالضرورة معاديًا للمسيحية - يؤكد أن الطبيعة كل عقلى تحكمه قواه الذاتية الخاصة؛ وربما كان من الأفضل أن نقول إن الطريق قد أصبح ممهدًا بالتدريج للدراسة العلمية للطبيعة التى كانت فى مجرى الزمان لكن فقط فى فترة متأخرة؛ لإسقاط اسم "الفلسفة الطبيعية أو "الفلسفة التجريبية" ولتصبح واعية بذاتها بوصفها نظامًا مستقبلاً، أو مجموعة من الأنظمة بمنهجها أو مناهجها الخاصة. لكنا نجد فى نفس زمن "عصر النهضة" عددًا من فلسفات الطبيعة التى ظهرت ووقفت بعيدًا عن تطور العلم الطبيعى بما هو كذلك؛ والتى تتسم بسمات نظرية تتجلى أحيانا فى أفكار خيالية وشاذة، وتختلف هذه الفلسفات عن الفلسفة المسيحية كما تختلف بقوة عن "الفلسفة الأفلاطونية"، وعن "الأفلاطونية المحدثة"، وعن "نيقولاس دى كوسا" حتى فلسفة وحدة الوجود عند "جيوردانو برونو"، لكنها اتسمت بسمات عامة بالإيمان، مثلاً، بالطبيعة كنظام تطورى لامتناه، أو لا متناه بالقوة والتى ينظر إليها إما على أنها اللامتناهى المخلوق الذى يعكس كمرآة اللامتناهى الإلهى غير المخلوق أو على أنه إلهى كما هو فى ذاته بمعنى ما. ومن المؤكد أن الله لم ينكر لكن هناك تأكيد بدرجات مختلفة من الفلاسفة على طبيعته. وتتجه الطبيعة إلى أن ينظر إليها على أنها العالم الكبير Macrocosm وإلى الإنسان على أنه العالم الصغير Microcosm والواقع أن ذلك كان فكرة قديمة ترتد إلى زمن اليونان، لكنها تمثل تغيرًا فى التأكيد فى سمات النظرة فى العصر الوسيط. وبعبارة أخرى كان هناك ميل إلى النظر إلى الطبيعة على أنها نظام مستقل، حتى ولو لم ننكر اعتماد

الطبيعة على الله. والجوانب الخيالية الغريبة عند بعض هذه الفلسفات ربما جعلت المرء نافذ الصبر منها ومن أصحابها لكنها على جانب كبير من الأهمية من حيث إنها عبَّرت عن ظهور اتجاه جديد من الاهتمام وبسبب واقعة أنهم شكلوا نوعًا من الخلفية المادية يمكن أن تنطلق منها الدراسة العلمية للطبيعة إلى الأمام. والواقع أنه من خلفية هذه الفلسفات التى كانت أسلاف فلسفات مثل فلسفة إسبينوزا وليبنتز أكثر منها خلفية المذهب الأوكامى فى القرن الرابع عشر أن الطور العظيم للتقدم العلمى قد تم فى عصر النهضة؛ ولم يكن من النادر أن يتوقع الفلاسفة الافتراضات بطريقة نظرية التى يتحقق منها أو يؤكدها علماء الطبيعة. وربما تذكرنا أنه حتى نيوتن Newton اعتبر نفسه فيلسوفًا.

ولو أننا عدنا إلى علماء عصر النهضة لوجدناهم يهتمون أولاً بالمعرفة لذاتها لكن فى الوقت نفسه كانت هناك سمة من سمات المفكرين فى عصر النهضة تؤكد على الثمار العملية للمعرفة فى المكتشفات العلمية الجديدة وانفتاح عالم جديد من الطبيعى أن يوحى بالتقابل بين معرفة الطبيعة التى نحصلها بواسطة دراسة قوانينها وأن نجعل من الممكن استخدام الطبيعة لمصلحة الإنسان وبين النظام المجرد والأقدم الذى يبدو أنه يتجنب المنفعة العملية فى دراسة العلل الغائية التى لا تجعل الإنسان يتقدم إلى الأمام فى حين أن دراسة العلل الفعالة تمكن الإنسان أن يتحكم فى الطبيعة وأن يمد سيطرته عليها. والتعبير الشهير عن هذه النظرة إنما يوجد فى كتابات فرانسيس بيكون (توفى عام ١٦٢٦) الذى رغم أنه كثيرًا ما يحدد أنه ينتمى إلى "الفلسفة الحديثة" ربما يتحدد على نحو معقول أنه ينتمى إلى عصر النهضة[1]. (والتمييزات من هذا النوع ترجع إلى حد ما إلى الاختيار الشخصى للمرء) وسوف يكون من الخطأ أن نلقى بهذا النوع من المواقف على عاتق شخصيات علمية عظيمة لكنه موقف وصل إلى

---

(١) وهذا ما فعله وليم كلى رايت عندما جعل فرانسيس بيكون ينتمى إلى عصر النهضة فى كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة" انظر ص ٣٥ من طبعة بيروت ٢٠١٠ (المترجم).

حد السيطرة على الجانب العظيم من العقلية الحديثة. وفي استطاعة المرء أن يكتشفه حتى عند بعض المفكرين السياسيين في عصر النهضة. فماكيافللي (توفي ١٥٢٧) الذي أهمل، على سبيل المثال المشكلات النظرية للسيادة الطبيعية للدولة لصالح "المذهب الواقعي Realism " كتب كتابه "الأمير" باعتباره نصا للأمراء الذين يريدون معرفة كيف يحافظون على سلطتهم.

وأخيراً فإن على المرء أن يتدبر الشخصيات العلمية العظيمة من أمثال كبلر Kepler وجاليلو Galiaeo الذين وضعوا أسس العلم الكلاسيكي في العصر الحديث أو علم نيوتن كما يُعرف عادة؛ وإذا كان الطور الأول في عصر النهضة يُعرف بأنه المذهب الإنساني الإيطالي، فإن الطور الأخير هو تطور العلم الحديث؛ ولقد جاء هذا التطور يمارس تأثيراً عميقًا لا على الفلسفة وحدها بل أيضا على العقلية بصفة عامة. لكن من المناسب بصورة أفضل أن نتحدث عن هذا التأثير في مجلدات أخرى.

٤ – لقد كان مارتن لوثر معارضًا قويًا جداً للمذهب الأرسطي وللإسكولائية إلا أن "ميلانكثون" مساعده وتلميذه اللامع، والذي كان من أتباع المذهب الإنساني قدَّم للبروتستنتانية مذهبًا أرسطيًا إنسانيًا وضع لخدمة الدين، ومن الطبيعي أن يكون المصلحون الدينيون منشغلين أكثر بالدين واللاهوت أكثر من انشغالهم بالفلسفة. ومن الصعب أن نتوقع من رجال من أمثال "لوثر" و"كالفن" أن يتعاطفوا تعاطفًا كبيراً مع الموقف الجمالي السائد عند أنصار النزعة الإنسانية حتى على الرغم من أن البروتستانية أكَّدت الحاجة إلى التعليم وكادت تقترب من المذهب الإنساني في المجال التربوي.

ومع ذلك فعلى الرغم من أن المذهب الإنساني الذي كان حركة لم تتعاطف مع الإسكولائية بدأ في إيطاليا الكاثوليكية، وعلى الرغم من أن أعظم الشخصيات في المذهب الإنساني في شمال أوربا وعلى رأسهم جميعا أرازموس – فإن رجالاً أيضا من أمثال "توماس مور" في إنجلترا كانوا كاثوليك، وفي أواخر عصر النهضة شاهدنا

إحياء للإسكولائية سوف أقدّم لها معالجة موجزة فى هذا المجلد. ولقد كان مركز هذا الإحياء بلدًا له مغزاه هو أسبانيا التى لم تتأثر كثيرًا بالاضطرابات والانقسامات التى كثيرًا ما انفجرت فى أوربا أو بفلسفة عصر النهضة. ولقد جاء الإحياء فى نهاية القرن الخامس عشر مع "توماس دى فيو" (توفى ١٥٣٤) المعروف بأنه كاجيتان Cajetan و"دى سلفستريس" (توفى عام ١٥٢٠) وآخرين؛ وفى القرن السادس عشر نجد جماعتين رئيسيتين هما جماعة الدومينيكان التى يمثلها كتاب من أمثال فرانسيس دى فيتوريا (توفى عام ١٥٤٦) ودومينك سوتو SOTO (توفى عام ١٥٦٠) وملشيوركانو (توفى عام ١٥٦٦) وبانز الدومينيكانى (توفى عام ١٦٤٠) - ثم جماعة الجزويت (اليسوعيين) التى يمثلها على سبيل المثال "توليتوس" (توفى عام ١٥٩٦) ومولينا (توفى عام (١٦٠٠) وبلارمين (توفى ١٦٢١) وسوريز (توفى ١٦١٧). ومن المحتمل أن يكون سوريز أهم هؤلاء الإسكولائيين المتأخرين وهو الذى سوف أعالج فلسفته بتفصيل أكثر من أى واحد من هؤلاء.

إن الموضوعات التى عالجها الإسكولائيون فى عصر النهضة كانت فى الجانب الأكبر منها موضوعات ومشكلات سبق أن طرحتها بالفعل إسكولائية العصر الوسيط، وإذا ما نظر المرء إلى مؤلفات سوريز الضخمة فإن القارئ سوف يجد أدلة كثيرة على سعة المعرفة عند المؤلف بالفلسفات السابقة. ومن الطبيعى أن يؤدى ظهور البروتستانتية باللاهوتيين الإسكولائيين إلى مناقشة مشكلات متعلقة باللاهوت لها أصداؤها فى ميدان الفلسفة. غير أن الإسكولائيين لم يتأثروا كثيرًا بفلسفات عصر النهضة على وجه الخصوص؛ فمفكر مثل سوريز يحمل قدرًا من التشابه مع الفلاسفة اللاهوتيين فى القرن الثالث عشر أكثر من الكتاب العقليين المستقلين فى عصر النهضة. ومع ذلك- كما سنرى فيما بعد فإن الحركات المعاصرة تأثرت "بسوريز" بطريقتين على الأقل الأولى: المنهج الفلسفى القديم فى شرح النص قد تخلى عنه فى كتابه "مناقشات ميتافيزيقية" من أجل المناقشات المتواصلة بأسلوب أكثر حداثة وبأسلوب مستفيض أكثر- إنْ كان لابد أن نعترف بذلك - كما عولجت الفلسفة - ليس فى الكتب اللاهوتية

باتسـاع- وإنما فى بحوث منفصلة. ثانيا: انعكس ظهور الدول القومية فى تطور جديد للنظرية السـيـاسـيـة، وفى فلسفة القانون فى طابع أشد عمـقًا من أى طابع أنجـزته الإسكولائيـة فى العـصـر الوسـيط. ومن الطبـيـعى أن يفكر المرء فى هذا السـيـاق فى دراسة القانون الدولى عن طريق فرانسيس دى فتيوريا الدومينيكانى، وفى بحث سوريز عن القانون.

"الجزء الأول"

"القرن الرابع عشر"

"الفصل الثاني"

"دوراندوس- وبطرس أوريولي"

"جميس أوف ميتس- دوراندوس- بطرس أوريولي - هنرى أوف هاركلاى- علاقة هؤلاء المفكرين بالأوكامية.

١ - من الطبيعى أن يميل المرء إلى الاعتقاد أن جميع اللاهوتيين والفلاسفة فى سلك الدومينيكان فى نهاية العصر الوسيط اتبعوا تعاليم القديس توما الأكوينى. وفى عام ١٢٧٩ مُنع أولئك الذين لم ينضموا إلى التوماوية من إدانتها من مجلس الكهنة فى باريس. وفى عام ١٢٨٦ أصدر نفس المجلس قرراً بأن غير التوماويين ينبغى الإطاحة بهم من مقاعدهم العلمية، وفى القرن التالى فرضت مجالس الكهنة فى سراقوصية (عام ١٣٠٩) وميتس (عام ١٣١٣) جعل قبول تعاليم القديس توما إجبارياً (التى لم تكن قانونية حتى عام ١٣٢٣) غير أن هذه الأوامر لم تنجح فى حمل جميع الدومينيكان على الموافقة. فإذا ما تركنا جانبا تفسير إيكهارت الذى سوف نناقش فلسفته فى فصل بعنوان "التصوف النظرى" ربما يذكر المرء من بين المنشقين "جيمس أوف ميتس" رغم أن كتابيه شروح على كتاب "الأحكام لبطرس اللمباردى" الذى يبدو أنه ألف كتاباً قبل عام ١٢٩٥- والآخر فى عام ١٣٠٢ قبل تاريخ الفرض الرسمى للتوماوية على أعضاء السلك.

ولم يكن "جيمس أوف ميتس" ضد التوماوية بمعنى أنه كان معارضا لتعاليم القديس توما بصفة عامة، كلا ولم يكن ذا فلسفة ثورية؛ لكنه لم يتردد فى أن يتخلى عن

تعاليم القديس توما وأن يتشكك فى هذه التعاليم إذا رأى ذلك مناسبًا. فهو - على سبيل المثال - لم يقبل وجهة النظر التوماوية عن المادة باعتبارها مبدأ للتفرد، وأن الصورة هى التى تعطى الوحدة للجوهر، وهى بذلك تشكله، ولابد أن نتعرف بالتالى على الصورة باعتبارها مبدأ للتفرد مادامت الفردية تفترض سلفًا الجوهرية؛ ويظهر أن جيمس أوف ميتس قد تأثر بمفكرين من أمثال "هنرى الجنتى" و"بطرس أوفرنى". وهكذا فإنه طور فكرة هنرى عن "أحوال الوجود .. Modi Essendi". هناك ثلاثة أحوال للوجود وهى: حال الجوهر، وحال العرض (الكم والكيف) وحال الإضافة، وتتميز الأحوال الواحدة عن الأخرى؛ لكنها ليست أشياء تعمل مع أساساتها موجودات مركبة. وهكذا نجد أن الإضافة (العلاقة) حال للوجود ترتبط بالجوهر، أو أنها عرض مطلق لمصطلح العلاقة: وهو نفسه ليس شيئًا ما. ومعظم العلاقات مثل المماثلة - على سبيل المثال - أو الكيف هى عقلية أو ذهنية: وعلاقة السببية هى وحدها العلاقة "الحقيقية" مستقلة عن فكرنا. لقد كان "جيمس" تلفيقيًا وتُسمى شروده عن تعاليم القديس توما الانتقادات الرابعة، وأعاد نشرها بقلم "هرفى يندليك"[1] وهو دومينيكانى نشر كتاب "تصحيح للأخ جاكوبى ميتنسس".

٢ - دوراندوس Durandus (دوراند دى سانت بورسين) كان أكبر من أن يكون "طفلاً مرعبًا" أكثر من "جيمس أوف ميتس". ولد فيما بين ١٢٧٠ و ١٢٧٥ ودخل سلك الدومينيكان وأتم دراساته فى باريس حيث يفترض أنه تابع محاضرات جيمس أوف ميتس. وفى بداية الطبعة الأولى من شروحه على كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردى" وضع مبدأ يقول إن الإجراء المناسب فى الحديث والكتابة عن الأشياء التى لا تمس الإيمان هو أن نثق بالعقل أكثر من الثقة بسلطة أى دكتاتور سواء كان شهيرًا أو خطيرًا. ولقد سار "دوراندوس" فى هذا الطريق مسلمًا بهذا المبدأ حتى أثار استياء زملائه من الدومانيكانيين، عندئذ نشر طبعة ثانية من "شروحه" حذف منها عبارات

---

(١) وهو "هنرى نتاليس" الذى أصبح معلمًا عامًا للدومينيكان فى عام ١٢١٨ (المؤلف).

الإهانة لكنه لم يربح بذلك شيئًا، لأن الطبعة الأولى واصلت توزيعها. ومجلس "ميتس" الدومينيكانى أدان آراءه الخاصة فى عام ١٣١٣، وفى عام ١٣١٤ عابت لجنة يرأسها "هرفى يندليك" ٩١ قضية مأخوذة من الطبعة الأولى من شروح "دوراندوس". ولقد كان "دوراندوس" فى ذلك الوقت محاضرًا فى المحكمة البابوية فى أفينون ودافع عن نفسه فى كتابه "ألوان من الغفران" لكن "هرفى يندليك" تابع الهجمات فى كتابه "استهجان أعذار دوراندى" وتابعه بالهجوم على تعاليم "دوراندوس" فى "أفينون". وفى عام ١٣١٦ رأى مجلس الدومينيكان العام فى مونتبليه أن العلاج لابد أن يكون مشروطا فى هذه الحالة المهزوزة من الأمور، واستخراج قائمة مكونة من ٢٣٥ نقطة اختلف فيها "دوراندوس" مع تعاليم القديس توما. وفى عام ١٣١٧ أصبح "دوراندوس" أسقفا فى ليموكس Limoux ثم نقل إلى "بابى" عام ١٣١٨، وأخيرًا إلى "موكس" عام ١٣٢٦، ولقد نشر بعد أن قوى مركزه الأسقفى بعد عام ١٣١٧ بقليل - طبعة ثالثة من شروحه على كتاب "الأحكام لبطرس اللمباردى" الذى عاد فيه إلى حد ما إلى المواقف التى كان قد تراجع عنها ذات مرة. وفى استطاعة المرء أن يزعم وهو آمن أنه واصل على الدوام اعتناق النظريات القائمة. والواقع أنه رغم امتلاكه لروح مستقلة بالنظر إلى تعاليم القديس توما فإن "دوراندوس" لم يكن ثوريًا. لقد تأثر بنظرية هنرى الجينى، على سبيل المثال، على حين أنه فى بعض النقاط كان يتحدث كما لو كان أوغسطينيا. وفى عام ١٣٢٦ عندما كان أسقفا لموكس- كان عضوًا فى لجنة استنكرت ٥١ قضية أخذت من شروح وليم الأوكامى على كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردى. وقد توفى عام ١٣٣٢.

أحد آراء "دوراندوس" التى أهانت نقاده تتعلق بموضوع العلاقات؛ ذلك لأن العلاقة عند "دوراندوس" مثل جيمس أوف ميتس هى "حال للوجود **Modus Essend**". لقد ميّز هنرى الجنتى كما سبق أن رأينا بين ثلاثة أحوال للوجود: حال الجوهر، وحال العرض (الكم والكيف) الملازمين للجوهر، وحال العلاقة أو الإضافة. ولقد نظر هنرى الجنتى إلى العلاقة على أنها ضرب من الميل الداخلى للوجود نحو وجود آخر، وإذا ما

تحدثنا عن الوجود الحق للعلاقة فإنها يمكن أن ترد إلى وجود الجوهر أو العرض الحقيقي؛ ويُنظر إلى المقولات الأرسطية على أنها تشتمل على الجوهر، والكم والكيف والإضافة (العلاقة) وست تقسيمات فرعية لعلاقة. وهذه النظرية عن الأحوال الثلاثة الأساسية للوجود أخذ بها كل من "جيمس ميتس" و "ديوراندوس" وهى بصفتها حالات للوجود فإنها تتمايز حقًا، وينتج عن ذلك أن العلاقة متميزة حقًا عن أساسها. ومن ناحية أخرى لما كانت العلاقة هى ببساطة الأساس أو الموضوع فى ارتباطه بشىء آخر[١]، فليس من المناسب أن تكون "شيئًا أو مخلوقا أو على الأقل لا يمكن أن يدخل فى مركب واحد مع أساسه[٢]، ولا تكون هناك علاقة حقيقية إلا عندما يرتبط وجود ما بوجود آخر له صفة الموضوعية والضرورة الداخلية لهذا الارتباط. وهذا يعنى أن هناك علاقة حقيقية مقدار ما يكون الحديث عن الكائنات، وعندما يكون هناك تبعية حقيقية، ومن ثم فينتج عن ذلك أن العلاقة السببية هى العلاقة الوحيدة الحقيقية بين المخلوقات[٣]. وبالمثل فإن المساواة وجميع العلاقات غير العلاقة السببية هى علاقة تصورية على نحو خالص، وهى ليست علاقات حقيقية.

ولقد طبق "دوراندوس" هذه النظرية على المعرفة. إن فعل المعرفة ليس حادثة مطلقة تلازم النفس كما اعتقد القديس توما بل هى حال للوجود لا يضيف شيئًا إلى الذهن ليجعله أكثر كمالاً. ولابد أن يقال إن الإحساس والفهم لا يتضمنان إضافة أى شىء حقيقى إلى الحس والفهم يمكن أن يدخل فى تركيب معهما[٤]. إن الإحساس والفهم أفعال محايدة تتحد فى هوية واحدة مع الحس والذهن. لماذا اعتنق دوراندوس هذه النظرة؟ لأنه اعتبر أن المحافظة على النفس عندما تدخل فى علاقة معرفية مع شىء

(١) العلاقة هى حال للوجود- وهى بذاتها من ناحية علاقية الحكم رقم ١ (أ)، ٣٢- ا.

(٢) العلاقة هى شىء آخر أساس ذاتها، ومع ذلك فهى ليست مركبة- المرجع السابق.

(٣) من الطبيعى أن تكون العلاقة الحقيقية هى أساس ذاتها .. إلخ المرجع السابق.

(٤) كتاب طبيعة المعرفة نشره ج. كوش ص ١٨.

ما تتلقى أعراضًا بطريق الإضافة، يعنى أن الموضوع الخارجى يمكن أن يؤثر فى المبدأ الروحى وفى الموضوع غير الحى، والذات الحية، وهى وجهة نظر يقول إنها "سخيفة". ومن الواضح أن فكرة "دوراندوس" فى هذا الموضوع جاءت بإلهام من أوغسطينوس. فمثلاً أحد الأسباب التى جعلت القديس أوغسطين يؤكد أن الإحساس هو فعل من أفعال النفس وحدها هو استحالة أن يؤثر الشىء المادى فى النفس؛ فالشىء "شرط لابد منه Conditio Sine qua non للمعرفة لكنه ليس سببًا لها؛ فالذهن نفسه هو السبب.

لقد استخلص دوراندوس من نظرية المعرفة هذه بوصفها علاقة نتيجة تقول إن جهاز المعرفة كله أنواع بمعنى أشكال حادثة يمكن الاستغناء عنها. وينتج من ذلك أيضا أنه ليس من الضرورى أن نفترض وجود عقل فعال يقوم بتجريد هذه الأنواع، وبالمثل تخلص "دوراندوس" من "عادات" الذهن والإرادة وتابع التراث الأوغسطينى فى إنكار أى تفرقة حقيقية بين الذهن والإرادة.

السبب الرئيسى الذى جعل "دوراندوس" يدخل فى مشاكل بصدد نظريته فى العلاقات هو تطبيقها على نظرية الثالوث. وفى الطبعة الأولى من شروحه على كتاب "الأحكام"(١) يؤكد أن هناك تفرقة حقيقية بين الماهية الإلهية أو الطبيعة والعلاقات الإلهية أو الأشخاص رغم أنه تحدث فى الفقرة التالية التى أشرنا إليها- بتردد. ولقد أدان هذه الفكرة المجمع الكنسى عام ١٣١٤ على أنها "هرطقة تامة"؛ ولقد حاول "دوراندوس" أن يبرر تأكيداته، غير أن "هرفى يندليك" يلفت انتباهنا إلى كلماته الفعلية، ولقد صرح فى كتابه "مسائل أفينيون" بأن المرء لا يستطيع أن يتحدث حديثًا سليمًا عن التفرقة الحقيقية بين الطبيعة الإلهية والعلاقات الإلهية الداخلية، والأخيرة من أحوال الوجود... إلخ، أما التفرقة فهى النوع الثانى وتجدد هجوم "هرفى نيدليك" بعد هذا

(١) الأحكام (١)أ - ١٣، ١ و ٣٢-١.

التغير، وفى الطبعة الأخيرة من الشروح عرض "دوراندوس" وجهة نظر جديدة[1] تقول إن هناك ثلاث نظريات ممكنة الأولى: الماهية والعلاقة (الإضافة) رغم أنهما ليستا شيئين، يختلفان من حيث إنهما ليسا شيئا واحداً "بطريقة كافية، ويمكن تحولها". وثانيا: الماهية والعلاقة (الإضافة) تختلفان كشيء "وحال ملكية الشيء" وتلك هى وجهة نظر "هنرى الجنتى" وجيمس أوف ميتس، وسابقا وجهة نظر "دوراندوس" نفسه. وثالثا: الماهية والعلاقة (الإضافة) تختلفان من حيث طبيعة الشيء، رغم أنهما متحدان فى هوية واحدة، ولقد تبنى "دوراندوس"، هذه النظرة الثالثة. والنظرة الثانية متضمنة أيضا وأعنى بها أن الماهية والعلاقة (الإضافة) – مختلفتان كاختلاف الشيء وحاله. وهى وجهة نظر دانز سكوت، رغم أنه أضاف أنه لا يفهم ما كان يعنى فى السابق ما لم تتضمن هذه النظرة النظرتين الأخريين، أما النظرة الأولى متضمنة فى نظرة الماهية والعلاقة (الإضافة) بينما هما شيء واحد وهما ليسا شيئًا واحداً على نحو كان ويمكن تحولهما. والنظرة الثانية متضمنة أيضا وهى أن الماهية والعلاقة (أو الإضافة) مختلفان كشيء وحال وبعبارة أخرى فإن رأى "دوراندوس" لم يطرأ عليه أى تغير من البداية.

(١) المرجع السابق (ج) ٣٣. ا.

لقد جرت العادة أن يقال إن "دوراندوس" كان مفكرًا تصوريًا خالصًا بصدد الكليات وأنه بذلك ساعد في تمهيد الطريق "للأوكامية". لكن من الواضح الآن أنه لم ينكر أن هناك بعض الأساس الحقيقي في الأشياء من أجل المفهوم أو التصور الكلي. والواقع أنه ذهب إلى أن من العبث أن نقول إن هناك كلية في الأشياء وإنما فردية فحسب"[1] غير أن وحدة الطبيعة التي يتصور الذهن أنها مشتركة مع عدد كبير من الموضوعات موجودة حقًا في الأشياء، رغم أنها لا توجد على أنها كلي موضوعي. وتنتمي الكلية إلى المفاهيم والتصورات، غير أن الطبيعة التي يمكن تصورها عن طريق الذهن على أنها الكلي موجودة فعلاً في الأشياء الفردية.

ومن المؤكد أن "دوراندوس" رفض عددًا غفيرًا من النظريات التي دعمها القديس توما الأكويني؛ ولقد سبق أن رأينا أنه أنكر نظريات الأنوا ع والعادات والاستعدادات والتفرقة الحقيقية بين الذهن والإرادة. وفضلا عن ذلك فقد تابع- بخصوص خلود النفس "دانز سكوت" في قوله أنه لا يمكن البرهنة عليها أو على الأقل أنه من الصعب البرهنة عليها بطريقة صارمة، لكنه لم يكن - كما سبق أن رأينا - رجلاً ثوريًا حتى ولو كان مفكرًا نقديًا مستقلا. ولقد كان علم النفس عنده أوغسطينيا إلى حد كبير، من حيث طابعه وإلهامه، في حين أنه حتى نظرية العلاقات عنده كانت قائمة على نظرية هنري الجيني. أما بخصوص الكليات فإنه لم يرفض الموقف الذي دعمه الأرسطيون في العصر الوسيط، وبعبارة أخرى فإن الصورة السابقة لـ"دوراندوس" باعتبارها سلفًا سابقًا يرتبط ارتباطا وثيقا بوليم الأوكامي هي أنه قد تخلى عنه على الرغم أن من الصواب - بالطبع - أنه استخدم مبدأ الاقتصاد المعروف باسم "نصل أوكام".

٣ - بطرس أوريول (بيير دي أوريول) دخل سلك الرهبان الأصغر ودرس في باريس. وبعد أن حاضر في بولونيا عام ١٣١٢، وتولوز عام ١٣١٤ عاد إلى باريس

(1) 2 Sent, 3,7,8.

عندما حصل على درجة الدكتوراه فى اللاهوت عام ١٣١٨، وفى عام ١٣٢١ أصبح كبير الأساقفة في "أكس إون بروفنس". وتوفي بعد ذلك بفترة قصيرة فى يناير عام ١٣٢٢، ولقد كان أول عمل فلسفى له هو "رسالة فى المبادئ الطبيعية" التى تدرس مسائل الفلسفة الطبيعة، أما عمله الرئيس فهو كتاب "شرح على كتاب الأحكام لبطرس اللمباردى" وقد نشر فى طبعتين متتاليتين ولدينا كذلك كتاب "المسائل".

ولقد أخذ "بطرس أوريول" موقفه الحازم من عبارة تقول إن كل شيء موجود هو - من واقعة وجوده نفسها - شيء فردى. وإذا تحدث عن المناقشات حول مبدأ التفرد فإنه يؤكد أنه فى الواقع لا يوجد شيء يطرح للمناقشة. "مادام كل شيء من واقعة وجوده ذاتها يوجد باعتباره شيئًا فرديا"[1]. وعلى العكس إذا كان هناك شيء عام أو كلى أو يمكن التنبؤ به فى كثرة الموضوعات فيظهر عن طريق هذه الواقعة نفسها واقعة أنه تصور أو مفهوم "Concept"، ومن ثم فالبحث عن شيء ما يكون موضوعًا شاذًا يجعله فرديا يعنى البحث عن لا شيء[2]، لأن ذلك يرادف قولنا ما هى الطريقة التى تجعل الفكر الشاذ يتفرد، عندما لا يكون هناك فى الواقع شيء كلى شاذ يمكن أن يتفرد. وبذلك فإن مشكلة التفرد الميتافيزيقية ليست مشكلة على الإطلاق؛ فليس هناك كلى خارج الذهن. غير أن ذلك لا يعنى أن الله لا يمكن أن يخلق عددًا من الأفراد من نفس النوع. ونحن فى الواقع نعرف أن الله قد فعل ذلك، فالأشياء المادية صور، ولبعض هذه الصور كيف نسميه "الشبيه". ولو أننا تساءلنا ما نوع هذا الشيء المسمى "سقراط" لكانت الإجابة إنه إنسان: فهناك كيف التشابه بين سقراط وأفلاطون من هذا النوع بحيث لا تجد شيئا فى سقراط إلا وهو موجود فى أفلاطون، ولا شيء فى أفلاطون ليس له مثيل فى سقراط "أنا وأنت لسنا شيئا واحدًا - لكنى يمكن أن أكون كما تكون أنت". ومن ثم فإن الفيلسوف يقول عن كالياس Callias بتوليد سقراط، توليد

---

(1) 2 Sent 9,3,3, P. 177. a A. ترقيم الصفحات

(2) Ibid.

وجود مماثل.."[1] والأساس الخارجي للتصور الكلى هو كيف التشابه هذا. إن "بطرس أوريول" لم ينكر، إذن، أن هناك أساسًا موضوعيًا للتصور الكلى: وما أنكره هو أن هناك أى واقع مشترك يوجد بطريقة خارجية. أما بالنسبة للصور غير المادية فهى يمكن أيضا أن تكون متشابهة ومن ثم فليس هناك مبرر لماذا لا ينتمى الملائكة المنوعون لنفس النوع.

إن العقل الفعال النشط يستوعب لنفسه هذا التشابه، وهو بوصفه منفعلاً يستوعب فيه، ومن ثم فإن تصور الشيء يعنى إنتاج "تصور موضوعى"، وهذا التصور خارجى بالطبع، وهو بما هو كذلك يتميز عن الشيء لكنه من ناحية أخرى هو الشيء كما يُعرف. وهكذا فإن "بطرس أوريول" يقول إن التمثل العقلى عندما يحدث "فإن الشيء يتلقى فى الحال وجودًا ظاهريا". وإذا كان التمثل واضحا فإن الشيء سوف يكون له "وجود ظاهر" أو وجود ظاهرى، وإذا كان التمثل غامضًا، فإن الوجود الظاهر سوف يكون غامضًا. ويكون هذا الظاهر فى العقل وحده[2]. "ومن واقعة أن الشيء يعطى عن نفسه انطباعًا ناقصًا للعقل، فهناك يظهر تصور الجنس الذى نتصور الشيء بواسطته بطريقة غير كاملة وغير متميزة، على حين أنه من واقعة أن الشيء نفسه ينتج انطباعا كاملاً بذاته فى العقل ينشأ تصور للاختلاف (النوعى) الذى يتصور الشيء من خلاله فى وجوده النوعى المتميز[3]. والاختلاف "الموضوعى" للتصورات هو نتيجة للتنوع الصورى للانطباع الذى أحدثه موضوع واحد وهو نفسه الذهن. "ومن ثم فلو أنك سألت: مم تتألف الوحدة النوعية للإنسانية لقلت إنها تكمن فى الإنسانية، وليس فى الحيوانية، لكن فى الإنسانية كما نتصورها. وبهذه الطريقة فهى نفسها تشبه التصورات الموضوعية للإنسان. غير أن هذه الوحدة توجد بالقوة بطريقة بمقدار ما

---

(1) Ibid, P.155 a f.

(2) 2. Sent, 3.2.4. P.31 C.f.

(3) Ibid. P.66. b.D.

تكون الأخيرة قادرة على أن تحدث فى العقل انطباعًا كاملاً شبيها بالانطباع الذى أحدثه شىء آخر[١].

كل شىء موجود بطريقة خارجية هو فرد وهو أكثر "نبلا" أن نعرفه على نحو مباشر فى فرديته الفريدة أكثر من أن نعرفه بواسطة المفهوم الكلى. العقل البشرى، مع ذلك، لا يمكن أن يدرك بطريقة مباشرة وأولية الشىء فى فرديته التى لا يمكن توصيلها رغم أنه يمكن معرفتها بطريقة ثانوية بواسطة الخيال. وهو يفهم صورة الشىء المادى بطريقة أولية ومباشرة، بواسطة "المفهوم الكلى" ولكن القول إن العقل يعرف الشىء "بواسطة المفهوم الكلى" لا يعنى أن هناك أنواعًا عقلية بالمعنى التوماوى التى تعمل وسيطا فى مجال المعرفة. وليس ثمة صورة حقيقية يمكن افتراض وجودها فى العقل بطريقة ذاتية، أو فى الخيال، غير أن تلك الصورة الواعية بالإدراك عندما نعرف الوردة بما هى كذلك أو الزهرة بما هى كذلك ليست شيئًا حقيقيًا ينطبع فى الذهن بطريقة ذاتية أو فى الخيال، ولا هى شىء واقعى قائم بذاته. إنها الشىء نفسه الذى يملك وجوداً بشغف"[٢]، وبذلك فإن "بطرس أوريول" يستغنى عن الأنواع العقلية بوصفها وسيطا فى مجال المعرفة ويصر على أن العقل يعرف الشىء نفسه على نحو مباشر. وهذا هو أحد الأسباب التى جعلت أتين جلسون" يقول إن "بطرس أوريول" لم يسمح بوجود أى واقع آخر بخلاف الموضوع الذى يمكن معرفته، "وأن الحل الذى قدمه لم يعتمد على حذف الأنواع العقلية لصالح "المفهوم أو التصور Concept" بل على ضغط حتى المفهوم[٣]. ومن ناحية أخرى فإن الشىء الذى يُعرف أعنى: موضوع المعرفة هو الشىء الخارجى من حيث إنه يمتلك الوجود المقصود، أو الوجود الظاهر وهو ينال وجوده من خلال "التصور". وحصول الشىء على وجود مقصود هو بذلك "المفهوم" (أعنى المفهوم

(1) Ibid, 9.2.3 P.ir. b. A.B.

(2) 1. Sent 9.1, P.119, a.B.

(3) La Philosophie au Mogen age., P. 632.

الموضوعي بوصفه متميزاً عن التصور الموضوعي أو الفعل السيكولوجي بما هو كذلك) وينتج من ذلك أن التصور هو موضوع المعرفة" لأن كل فهم يحتاج إلى وضع الشيء في وجود قصدي"، وتلك هي الصورة النظرية"(١). وعندما يوضع الشيء في وجود ظاهر يقال إننا نتصوره بفعل من أفعال العقل، والواقع أنه التصور العقلي، لكنه تصور يبقى داخل المتصور. وهو (نظراً لوجوده فيه) نفسه المتصور ومن ثم فإن الشيء بما أنه يظهر يعتمد بنشاط على فعل العقل سواء بالنسبة للإنتاج أو بالنسبة للمضمون(٢). وفي استطاعة دكتور ب. جير B.Geyer أن يقول "إن الأنواع أو الصور النظرية، هي بذلك طبقا لـ"بطرس أوريول" لم تعد الوسيط في مجال المعرفة كما هي الحال مع القديس توما الأكويني بل هي موضوعها المباشر"(٣). لكن حتى إذا كان "بطرس أوريول" قد تحدث في مناسبة كما لو أنه أراد أن يؤكد على شكل من أشكال المثالية الذاتية فهو يصر على سبيل المثال على أن "الصحة كما يتصورها العقل والصحة على نحو ما توجد بطريقة خارجية هما شيء واحد وهما نفس الشيء في الواقع رغم أنهما يختلفان في حال وجودهما مادام أن للصحة في الذهن وجوداً ظاهراً ومقصوداً، خارجياً عن البدن فهو وجود موجود على نحو حقيقي. وهي تختلف في حال الوجود رغم أنها واحد ونفس الشيء (٤).

"ومن ثم فمن الواضح أن الأشياء نفسها يمكن تصورها عن طريق الذهن، وأن ذلك الذي نحدسه ليس صوراً نظرية أخرى وإنما الشيء نفسه بوصفه له وجود ظاهر، وذلك هو التصور الذهني أو الفكرة الموضوعية"(٥).

---

(1) 1, Sent. 9,1, P320, a. B.

(2) Ibid, P. 321, b. B.C.

(3) Die Patristische und Scholastisch philosophie P.516.

(4) 1. Sent, 9,1, P.32 La D.E.

(5) sent, 9,1 P.391.

المعـرفـة عند "بطرس أوريولى" تضـرب بجـذورها فى الإدراك الحـسى العـينى، للأشـيـاء الموجودة بالفـعل؛ غير أن الشـىء بوصـفه مـعروفًا، هو الشـىء الذى له وجود ظاهر مقصود، إنه تصـور أو مفهوم Concept. وتبعًا لدرجة الوضـوح فى معرفة الشـىء يظهـر تـصـور الجنس أو النوع وينظر إلى الأجناس والأنوا ع على أنهـا كليـات، وهى لا توجد مع ذلك بطريقة خارجية، كما أنه ينظر إليها على أنها يصنعها "الذهن". ومن هذه الزاوية فـإن "بـطرس أوريول" يمكن أن يمسى مـفكرًا "تـصـوريًا" بمـقـدار مـا يرفض أى وجـود خـارجى بالنسبـة للكليـات، لكن يمكن أن يسـمى بحق "اسـمـيـا" إذا مـا أخـذت الاسمية على أنها تتضمن إنكارًا للتشابه الموضوعى للطبائع. وذلك لا يعنى أن نقول إنه لم يتحدث كثيرًا بطريقـة غامضة وحتـى بطريقة متناقضـة. ويمكن أن نقول إن فكرته عن المنطـق لصـالح المذهب الاسـمى بـالطريقـة التى يقـول بهـا عـالم المنطق إنـه يتـعـامل مع كلمات "ومن ثم فعالم المنطق ينظر إليها على أنها (مقاصد ثانوية) لا على أنها كيانات عقلية، لأن تقرير ما إذا كان الوجود حقيقيًا واقعيًا أو تصوريا إنما يعود إلى الرجل الميتافيزيقى، لكن بمقدار ما ترد إلى الحديث.."[١] لكن على الرغم من أن النظرية تقول إن المنطق هو الذى يختص بالكلمات قد تُرى - إذا ما أخذت بذاتها - على أنها تقف فى صـالح المذهب الاسمى "Nominalism" ويضيف "بطرس أوريول" إن رجل المنطق يهتم بالكلمات (أو الألفاظ) كما تعبر عنها التصورات إن الكلمة بوصفها تصورًا أو تعبر عن تصور هى موضوع المنطق[٢]. ويقول بطرس أوريول إن أرسطو فى منطقه يقول باستمرار إنه يدرس الكلمات من حيث إنها تعبر عن تصورات[٣]. وفضلا عن ذلك فالحديث الذى يعبر عن تصـورات هو مـوضـوع الصـدق والكذب: إنه عـلامـة على الصـدق والكذب"[٤]. إن نظرية الافـتـراض على نحـو مـا تشكلت فـى المنطق الاصطلاحى ربما تضـمنت فكرة

---

(1) Ibid, 23, a. F- b. A.

(2) Prologus in sent, 5, P. 66 a D.

(3) Ibid, a. f.

(4) Ibid, a. E.

"بطرس أوريول" عن المنطق لكنه لم يكن اسميا فى الميتافيزيقا. صحيح أنه أكد التشابه الكيفى للأشياء بدلاً من تشابه الطبيعة أو الماهية لكنه لم ينكر - فيما يبدو - التشابه الماهوى بوصفه أساساً للتصور النوعى: أكثر من أن يفترض ذلك سلفًا.

لقد سبق أن رأينا أن المعرفة التصورية بالنسبة "لبطرس أوريول" هى معرفة الشىء الخارجى فى تشابهه مع الأشياء الأخرى، وليست معرفة الشىء على وجه الدقة بوصفه فرداً. ويصر "بطرس أوريول" على أنه من الأفضل أن نعرف الشىء الفردى فى تفرده عن أن نعرفه بواسطة التصور الكلى. وإذا كان العقل الإنسانى - فى حالة حضوره - يعرف الأشياء بصورة أفضل وأكثر دقة بدلاً من أن يعرفها فى حالة التجريد والكلية - أكثر مما يعرفها بدقة فى فرديتها، فذلك عبارة عن نقص، ويمكن للشىء الفردى أن يعطى انطباعا للحدس بتلك الطريقة التى تجعل معرفة الشىء الفردى حسيًا أو حدسيًا بوصفه فرديا: لكن الشىء المادى لا يستطيع إعطاء انطباع عن هذا النوع للعقل اللامادى؛ فصورته تعرف على نحو تجريدى عن طريق العقل الذى لا يستطيع بلوغ الشىء الفردى على أنه فردى. غير أن ذلك لا يغيّر من واقعة أن الحدس العقلى أو معرفة الشىء الفردى، بوصفه فرداً، لابد أن يكون أكثر كمالاً من المعرفة الكلية المجردة: "ذلك لأن المعرفة التى نبلغها عن الشىء بدقة على أنه شىء موجود هى أكثر كمالاً من المعرفة التى نبلغها عن الشىء بطريقة لا يوجد فيها الشىء. لكن من الواضح أن الشىء الكلى لا يوجد إلا فى الأشياء الفردية ومن خلال الأشياء الفردية كما قال الفيلسوف[*] فى معارضة أفلاطون فى الكتاب السابع من "الميتافيزيقا".. ومن الواضح تماما أن العلم الذى يدرك الماهيات.. لا يدرك الأشياء بدقة كما توجد. غير أن معرفة هذا الفرد بدقة هى معرفة الشىء على نحو ما هو موجود. ومن ثم فإن من الأفضل أن نعرف الشىء الفردى بما هو كذلك عن أن نعرفه بطريقة مجردة وكلية[١].

(*) المقصود "بالفيلسوف هنا" هو أرسطو كما كان يطلق عليه فى العصور الوسطى (المترجم).

(1) ١. sent., 35, 4, 2, P. 816, b c- E.

وينتج عن ذلك أنه حتى إذا لم يستطع العقل البشرى أن تكون له تلك المعرفة الكاملة بالأشياء الفردية التى لابد أن تنسب إلى الله، فلابد أن نقترب منه بقدر المستطاع بأن نظل على علاقة وثيقة من التجربة[١]. كما ركز "بطرس أوريول" أيضا على التجربة الداخلية لأفعالنا السيكولوجية، كما أنه كثيراً ما يلجأ إلى التجربة الداخلية أو الاستبطان لتدعيم عباراته عن المعرفة، ونشاط الإرادة، ونشاط النفس بصفة عامة. فقد أظهر لنا مفكراً "تجريبيا" "قويا" يميل فى دراسته للكليات، وعلى تأكيده المحافظة على العلاقة الوثيقة بالتجربة، واهتمامه بالعلم الطبيعى الذى يظهر من الأمثلة التى استمدها من أرسطو والشراح المسلمين. غير أن بحث "درلنج" قاده إلى أن ينتهى إلى أن النزعة التجريبية عند "أوريول" كانت قوة مندفعة نحو المركز، أكثر منها ذات قوة طاردة من المركز، وقد تحولت نحو الحياة السيكولوجية أكثر من اتجاهها نحو الطبيعة الخارجية[٢].

وإذا ذكرنا التجاء "بطرس أوريول" إلى الاستبطان أو التجربة الداخلية، فإن ذلك يؤدى بالمرء إلى مناقشة فكرته عن النفس:

أولا: وقبل كل شيء يمكن البرهنة على أن النفس هى صورة البدن، بمعنى أن النفس هى جزء جوهرى من الإنسان فهى تشكل الإنسان مع البدن. والواقع أنه لا يوجد فيلسوف قط أنكر هذه القضية"[٣] لكن لا يمكن البرهنة على أن النفس هى صورة البدن بمعنى أنها - ببساطة- تشكيل المادة وتحديدها أو أنها هى التى تجعل

---

(1) Prologue in sent, Prooemium, 3 P. 23 af.

ويذهب "بطرس أوريول" هنا إلى أنه يمكن لأى فعل من أفعال الحدس أن يوجد فى غياب الموضوع. وهذه النظرة اعتنقها أيضا "وليم أوكام" وعلامة المحافظة على العلاقة الوثيقة بالتجربة عارضة فى السياق لكنها رغم ذلك تعلن عن مبدأ.

(2) Der Konzeptualismus. P.197.

(3) 2 send. 16. I. P. 218. b.

البدن بدنًا. وذلك لم يبرهن عليه بعد سواء من أرسطو أو من أحد شراحه أو من أى مشائى آخر[1]. وبعبارة أخرى يمكن البرهنة طبقا لما يقوله "بطرس أوريول" على أن النفس جزء جوهرى من الإنسان وأنها هى الجزء الرئيس فى الإنسان؛ لكن لا يمكن البرهنة على أنها ببساطة هى التى تجعل من المادة جسمًا للإنسان أو أن علاقتها بالبدن تشبه شكل قطعة من النحاس أو هيئتها فقطعة النحاس إذا ما تشكلت على هيئة تمثال، فإن شكلها يتخذ صورة لكنها ليست أكثر من نتيجة أو شكل للنحاس أو شخص من النحاس فهى ليست طبيعة متميزة.

والآن فإن "بطرس أوريول" قد أعلن أن الصورة الجوهرية هى ببساطة التحقق الفعلى للمادة وهى بالاشتراك مع المادة تؤلف طبيعة واحدة بسيطة[2]. وينتج عن ذلك أنه إذا كانت النفس الإنسانية ذات طبيعة متميزة وليست ببساطة تحققا للمادة، فلن تكون صورة بالطريقة نفسها وبنفس المعنى الذى تكون به الصور الأخرى صوراً، ومن ثم فأنا أقول رداً على السؤال عن إمكان البرهنة على أن النفس صورة للبدن، وجزء جوهرى من كياننا، لكنها ليست التحقق الفعلى وكمالاً للبدن بالطريقة التى تكون بها الأنفس الأخرى[3]. فعلى سبيل المثال، النفس الروحانية فى الإنسان، والنفس أو المبدأ الحيوى فى النبات، ليست صوراً بالمعنى المتواطئ. ومن ناحية أخرى فإن مجمع فينا (١٣١١-١٣١٢) أعلن بقوة أن النفس العاقلة أو العقلانية فى الإنسان هى "حقًا" بذاتها per se وهى أساسا صورة البدن. وبالتالى، بعد أن أكّد بطرس أوريول أن النفس الإنسانية ليست هى صورة البدن بنفس المعنى الذى تكون فيه الصور الأخرى التى تشكل المادة صوراً، فإنه يواصل الحديث فيقول إن المرسوم التاسع لمجمع فينا المقدس أكد العكس؛ أعنى أن النفس هى صورة البدن تماما مثل الصور الأخرى أو الأنفس

---

(1) Ibid, P. 210, a. B.

(2) Ibid, 14,2, I P.174 b.D.

(3) 15. 1,1 P. 223, af.

الأخرى"[1] وفى مواجهة هذا الموقف المحرج، فإن "بطرس أوريول" على حين أنه متمسك بموقفه فهو لا يمكنه البرهنة على أن الأنفس الإنسانية هى صورة البدن بنفس الطريقة التى تكون فيها الأنفس الأخرى صوراً؛ ولقد أعلن أنه على الرغم من أن ذلك لا يمكن البرهنة عليه فهو معروف، عن طريق الإيمان، ولقد عقد مقارنة مع نظرية التثليث، وهى نظرية لا يمكن البرهنة عليها فلسفيًا، لكنها تنكشف ونحن نقبلها عن طريق الإيمان[2]. ويعتقد "بطرس أوريول" أنه لا يمكن إثبات أن النفس الإنسانية ليست صورة للبدن بنفس المعنى الذى تكون فيه الأنفس الأخرى صوراً لمادتها المناسبة؛ لكنه يرفض الموافقة على أنه يمكن البرهنة على أن النفس هى صورة البدن بهذا المعنى. لقد اعتقد- بوضوح - أن العقل يميل بالمرء إلى الاعتقاد أن النفس الإنسانية، وأنفس الحيوانات والنباتات، هى صور بالمعنى الملتبس (له أكثر من معنى) وهو يلاحظ أن تعاليم القديسين وأساتذة الكنيسة لن تؤدى بالمرء إلى توقع النظرية التى وضعها المجلس، لكنه قبل رغم ذلك نظرية المجلس كما فهمها واستنتج منها نتيجة غريبة. وعلى الرغم من أنه لا يمكن البرهنة على أن النفس هى صورة البدن بالطريقة التى تجعل صوراً أخرى (صوراً لموادها الخاصة)، ومع ذلك فلابد من القول كذلك إن النفس هى ببساطة التحقق الفعلى وهى تشكل البدن بنفس الطريقة مثل الأشكال الأخرى. وكما أنه لا يوجد سبب يلتمس وراء كون الشمع وهيئته ينتج عنهما شىء واحد، فكذلك ليس هناك سبب وراء كون النفس والبدن ينتجان شيئًا واحداً. وهكذا فإن النفس فعل وكمال للمادة، كهيئة الشمع. وأنا أعتقد أن هذه النتيجة تعبّر بدقة عن قرار المجمع، والذى تبعًا للمعنى الظاهرى للكلمات يبدو أنها تعنى ذلك[3].

وسوف يذهل آباء المجمع حين يسمعون هذا التأويل الذى سيحمل على كلماتهم، لكن "بطرس أوريول" - كما فسر قرار المجمع بهذه الطريقة وقبله بهذا المعنى

---

(1) 2 sent, 15,1,2, p. 223, b.A-c.

(2) Ibid, b E.F.

(3) Ibid, P 224, b. D-F.

– وجد نفسه بوضوح فى مشكلة ملحوظة فى موضوع خلود النفس البشرية. "إن الإيمان يذهب إلى أن النفس منفصلة (أعنى تحيا بعد البدن) لكن من الصعوبة بمكان أن نرى كيف يمكن أن يحدث ذلك إذا ما اعتبرت النفس مثل غيرها من الصور الأخرى، ببساطة التحقق الفعلى للمادة. غير أننى أقول تماما كما أن الله يمكن أن يفصل الأعراض عن الذات (أعنى عن الجوهر) على الرغم من أنها ليست أكثر من تحقيقات فعلية للذات فإن الله يستطيع أيضا بطريقة تنطوى على إعجاز أن يفصل النفس على الرغم من أنها ببساطة التحقق الفعلى للمادة"[1] ومن الضرورى أن نقول بوجود درجات أو كمالات خالصة فيما يتعلق بالصور، وإذا امتدت الصورة فإنها يمكن أن تخضع للتأثر (ومن ثم للفساد) بواسطة عامل الامتداد الطبيعى. والآن فإن النفس الإنسانية على الرغم من أنها "كمال خالص للمادة Pura Perfection Material لا يمكن أن تتأثر (أعنى أنها لا تفسد) بواسطة الفاعل الطبيعى الممتد، أما إذا لم تكن امتداداً فإنها لن تخضع للتأثير والتأثر والفساد من خلال هذا العامل ولا يمكن أن تفسد إلا من خلال الله. ومع ذلك فليس ذلك جوابا شافيا للمشكلة التى أثارها "بطرس أوريول" لنفسه بسبب تأويله لقرار "مجمع فينا". فقد أعلن أن عقولنا ليست قادرة على فهم كيف يكون من الطبيعى للنفس أن لا تفسد لو كان ذلك هو ما بدأ به المجمع[2].

ومن الواضح أن "بطرس أوريول" لم يعتقد أن الخلود الطبيعى للنفس البشرية يمكن البرهنة عليه فلسفيا، ويبدو أنه كان متأثراً بالاتجاه الذى تبناه "دانز سكوت" فيما يتعلق بهذه القضية. ولقد قدمت الكثير من الحجج المختلفة للبرهنة على أن النفس البشرية من الطبيعى أن تكون خالدة، لكن هذه الحجج نادراً ما كانت مقنعة

(1) 2 Sent, 15, 1,2 P.226 aE-F.

(2) Ibid, P. 226, af- b- B.

وحاسمة[1]. ومن ثم فقد اهتم بعض الناس "بنسبة الموضوع إلى القوة" أو الملكة. فالعقل يستطيع أن يعرف الموضوع غير القابل للفساد. وهذا يعنى أن العقل نفسه غير قابل للفساد، ومن ثم فجوهر النفس غير قابل للفساد. لكن ربما كان الرد فى هذه الحالة أن العين لابد أن تكون غير قابلة للفساد. (وذلك بسبب أنها ترى الأجسام السماوية التى لا تفسد) أو أن عقلنا لابد أن يكون لامتناهيا وغير مخلوق لأنه يستطيع أن يعرف الله اللامتناهى غير المخلوق. ومن ناحية أخرى يذهب أخرون إلى أن هناك رغبة طبيعية فى الوجود إلى الأبد، وأن الرغبة الطبيعية لا يمكن إحباطها. ويجيب "بطرس أوريول" مثل سكوت - وإن كان أكثر إيجازًا - أن الحيوانات أيضا ترغب فى الاستمرار والبقاء فى الوجود بقدر ما تنأى بنفسها عن الموت، وهذه الحجة إذا كانت صحيحة، فإنها سوف تثبت أشياء كثيرة. كذلك احتج أخرون بأن العدالة تتطلب مكافأة الخير، وعقاب المجرم فى الحياة الأخرى، وهذه الحجة أخلاقية ولاهوتية وأكثر من ذلك فهى ليست حاسمة ذلك لأن من الممكن الرد عليها بأن للخطيئة عقابًا خاصًا تحمله فى ذاتها فى حين أن للفضيلة مكافأة خاصة.

ويستمر "بطرس أوريول" ليقدم بعض الحجج الخاصة به؛ لكنه لم يكن شديد الثقة فى قوتها الخاصة؛ "أنا الآن أقدم حججى لكنى لا أعرف ما إذا كانت حاسمة"[2] أولا وقبل كل شيء يمكن للإنسان أن يختار بحرية ولا تتأثر حريته فى الاختيار بالأجسام السماوية ولا بالعامل المادى. ومن ثم فإن مبدأ عملية الاختيار الحر لا تتأثر هى الأخرى بأى عامل مادي. وثانيا: أننا نكتشف في داخل أنفسنا جوهرًا باطنيا، ومن ثم نكتشف عمليات روحية ولذا فجوهر النفس روحانى لكن المادة لا تستطيع أن تؤثر فيما هو روحانى أو تدمره.

---

(1) Ibid, P. 226, a f- b- B.

(2) 2. Sent. 19, I, P. 247a.

وإذا كان الإنسان حراً بالفعل فإنه ينتج عن ذلك - كما يقول "بطرس أورپول" إن الحكم على فعل حر فى المستقبل ليس صادقًا ولا كاذبًا. "إن رأى الفيلسوف هو النتيجة التى يبرهن عليها بعمق، بمعنى أنه لا يمكن أن تكون هناك مسألة واحدة يمكن صياغتها فيما يتعلق بالحدث العارض فى المستقبل، وتتعلق بالقضية التى يمكن التسليم بأنها صادقة وبأن ما يعارضها هو القضية الكاذبة[1]. وإنكار ذلك يعنى إنكار واقعة واضحة، وتدمير أسس الفلسفة الأخلاقية، ويتناقض مع التجربة البشرية. ولو صح الآن أن رجلاً معينًا سوف يقوم بفعل معين حر، فى لحظة معينة من المستقبل، فإن الفعل سوف يتم إنجازه بالضرورة، ولن يكون فعلاً حرًا، مادام أن الإنسان لن يكون حرًا فى أن يفعل غير ذلك. إذا ما أريد للفعل أن يكون حرًا وأن يكون الآن صادقًا أو كاذبًا إذا ما تم إنجازه.

وعندما نقول ذلك فقد يظهر أنه يتضمن إنكارًا للقانون الذى يقول إن القضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة، وإذا ما ذهبنا إلى القول بأن القضية لا تكون صادقة، ألسنا نكون مضطرين إلى القول بأنها كاذبة؟ يجيب "بطرس أورپول" بأن القضية تلقى تبعتها وتحديدها (أعنى تصبح صادقة أو كاذبة) من الوجود الذى تشير إليه فى حالة القضية العارضة أو الحادثة التى ترتبط بالمستقبل والتى تشير إليها وليس لها مع ذلك وجود، ومن ثم فلا يمكن تحديد ما إذا كانت القضية صادقة أو كاذبة. إننا نستطيع أن نقول عن إنسان معين على سبيل المثال، إنه سوف يشرب خمرًا أو أنه لن يشرب الخمر فى يوم عيد ميلاد المسيح، لكن ليس فى استطاعتنا أن نجزم كل على حدة إما أنه سوف يشرب خمرًا أو أنه لن يشرب خمرًا، ولو أننا فعلنا فإن القضية لن تكون صادقة ولا كاذبة: فهى لا يمكن أن تصبح صادقة أو كاذبة حتى يقوم الرجل بشرب الخمر بالفعل يوم عيد ميلاد المسيح أو أنه لن يفعل ذلك. ويلجأ "بطرس أورپول" إلى أرسطو فى كتاب العبارة (٩) لتدعيم وجهة نظره.

---

(1) 1, Sent, 38, 3, P.883, b. C-D.

أما فيما يتعلق بمعرفة الله للأفعال الحرة فى المستقبل، فإن "بطرس أوريول" يصر على أن معرفة الله لا تجعل القضية المعنية الإنجاز أو عدم الإنجاز فى المستقبل لمثل هذه الأفعال صادقة أو كاذبة، فمثلاً سبق معرفة الله لأفكار "بطرس لسيده[١] لا تعنى أن القضية التى تقول "بطرس سوف ينكر سيده" إما أن تكون صادقة أو كاذبة. أما بالنسبة لنبوءة المسيح بخصوص إنكار بطرس الثلاثى له فإن "بطرس أوريول" يلاحظ و"إذن فإن المسيح لم يكذب أو لم يتحدث كذبًا حتى إذا لم ينكره بطرس ثلاث مرات"[٢]. ولم لا؟ لأن القضية "سوف تنكر فى ثلاث مرات." إما أن تكون صادقة أو كاذبة". إن أوريول" لم ينكر أن الله يعرف الأفعال الحرة فى المستقبل. لكنه أصر على أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نساعد فى استخدام كلمة "سبق المعرفة" فليس هناك سبق معرفة إذا تحدثنا بدقة - بالنسبة لله"[٣]. ومن ناحية أخرى رفض وجهة النظر التى تقول إن الله يعرف الأفعال الحرة المستقبلية على أنها حاضرة؛ وعنده أن الله يعرف مثل هذه الأفعال بطريقة تجرد منها الحاضر، والماضى، والمستقبل، لكنا لا نستطيع أن نعبر عن حالة المعرفة الإلهية بلغة بشرية؛ فإذا كانت مشكلة علاقات الأفعال الحرة فى المستقبل بمعرفة الله أو سبق المعرفة بها - فإن المشكلة لا يمكن حلها بطريقة أخرى إلا بالقول بأن سبق المعرفة لا تجعل القضية المتعلقة بالمستقبل قضية صادقة كحادثة عارضة[٤]. لكن ذلك لا ينبئنا ما الذى تعنيه معرفة سابقة لله إيجابًا. "لنا أن نضع فى ذهننا أن صعوبة هذه المشكلة تعود إما إلى فقر اللغة

(١) الإشارة هنا إلى الحوار الذى دار بين بطرس الرسول والمسيح حيث "قال له يسوع: الحق أقول لك إنك فى هذه الليلة قبل أن يصيح ديك تنكرنى ثلاث مرات..." إلخ إنجيل متى الإصحاح ٢٦: ٣٥ وكلمة سيده إشارة إلى السيد المسيح (المترجم).

(2) 1 . Sent, 38, 3, P.888.

(3) Ibid, P.889, b.A.

(4) Ibid, 39, 3,P. 901, a C.

البشرية التى لا تستطيع أن تعبر عن الجمل والعبارات إلا فى صيغة قضايا تشير إلى الحاضر أو الماضى أو الزمن القادم أو مع شرط ذهننا الذى يتضمن الزمان بصفة مستمرة(١). ومن ناحية أخرى فإنه لمن الصعوبة بمكان أن نجد الطريق السليم للتعبير عن المعرفة الموجودة عند الله عن المستقبل .. وليس ثمة قضية فيها إشارة إلى المستقبل تعبر عن العلم الإلهى السابق الصحيح: والواقع أن مثل هذه القضية هى - إذا أردنا الدقة- قضية كاذبة.. لكن فى استطاعتنا أن نقول (الحادثة العارضة) معروفة لله على نحو أزلى عن طريق معرفة لا هى بعيدة عن هذه الحادثة ولا هى سابقة لها، "على الرغم من أن فهمنا عاجز عن إدراك ماذا تكون هذه المعرفة فى ذاتها(٢).

ينبغى علينا أن نلاحظ أن "بطرس أوريول" لم يعتنق رأى القديس توما الأكوينى، الذى نجد الله عنده يعرف كل شىء فى الحاضر بفضل أزليته وهو يوافق على أن الله يعرف جميع الأحداث بطريقة أزلية، لكنه لا يوافق على أن الله يعرفها على أنها حاضرة. وهو يعترض على إدخال كلمات مثل "حاضر" و "ماضى" ومستقبل "فى عبارات تتعلق بالمعرفة الإلهية، وإذا كانت هذه العبارات تعنى التعبير عن الحالة الفعلية لمعرفة الله. فما يعنيه ذلك إذن هو أن "بطرس أوريول" يؤكد معرفة الله بالأفعال الحرة فى المستقبل، وهو فى الوقت نفسه يصر على أنه ليس ثمة قضية مرتبطة بمثل هذه الأفعال المستقبلية لا هى صادقة ولا كاذبة. كيف يعرف الله هذه الأفعال على وجه الدقة - ذلك أمر لا يستطيع أن يقوله. وليس ثمة داع - ربما - لإضافة أن "بطرس أوريول" رفض بشكل حاسم أية نظرية تصاغ فى هذا الصدد وفقا لأن الله يعرف الأفعال المستقبلية الحرة من خلال تحديد قرار إرادته الإلهية. ومن وجهة نظر "أوريول" فإن هذه النظرية لا تنسجم، أعنى تتعارض مع الحرية البشرية. أما توماس "أدواردين" الذى تتعارض نظريته تعارضًا مباشرًا مع نظرية "بطرس أوريول" فقد هاجمه فى هذه المسألة.

(1) Ibid, a D- b A.

(2) Ibid, P. 902 a F- b- B.

مناقشة "بطرس أوريول" للعبارات المتعلقة بمعرفة الله التى تتضمن إشارة مرجعية صريحة أو مضمرة للزمن تفيد فى إلقاء الضوء على واقعة أن فلاسفة العصر الوسيط لم يكونوا غير مدركين تماما لمشكلات اللغة والمعنى كما قد يفترض المرء. اللغة المستخدمة عن الله فى الكتاب المقدس أجبرت المفكرين المسيحيين فى تاريخ مبكر جداً أن يأخذوا فى الاعتبار معنى المصطلحات المستخدمة؛ ولقد وجدنا نظريات العصر الوسيط عن حمل المماثلة تعمل استجابة لهذه المشكلة. والمسألة الدقيقة التى سبق أن أشرتُ إليها فى سياق الحديث عن "بطرس أوريول" لا ينبغى أن تؤخذ على أنها إشارة على أن هذا المفكر كان على وعى بمشكلة غفل عنها فلاسفة آخرون من فلاسفة العصر الوسيط. وسواء كان المرء راضيًا أم غير راض عن مناقشات العصر الوسيط وحلول المشكلة فلا يمكن أن يكون للمرء ما يبرره فى الزعم بأن رجال العصر الوسيط لم يتشككوا فى وجود المشكلة.

٤ – ولد "هنرى أوف هاركلى" حوالى ١٢٧٠، ودرس وتعلَّم فى جامعة أكسفورد حيث أصبح مستشارا عام ١٣١٢، وتوفى فى أفينيون عام ١٣١٧ ويقال عنه أحيانا إنه اضطهد المذهب الأوكامى، أعنى "المذهب الاسمى"؛ ولكن الواقع أن نوع النظرية المتعلقة بالكليات التى دافع عنها رفضها "أوكام" بوصفها واقعية فى طابعها أكثر من اللازم. ومن الصحيح تماما أن "هنرى هاركلى" رفض الموافقة على أن هناك طبيعة مشتركة موجودة – بوصفها مشتركة – فى الأعداد من نفس النوع، ومن المؤكد أنه اعتنق نظرية تقول إن التصور الكلى بما هو كذلك هو نتاج للذهن، لكن إشكالاته كانت موجهة ضد واقعية دانز سكوت، ولقد كانت عقيدة سكوت عن الطبيعة المشتركة هى التى رفضها. إن طبيعة أى إنسان هى طبيعته الفردية وهذه من المستحيل أن تكون مشتركة. غير أن الأشياء الموجودة يمكن أن تكون متشابهة الواحدة مع الأخرى؛ وهذا التشابه هو الأساس الموضوعى للتصور الكلى. وإذا كان المرء يستطيع أن يتحدث عن تجريد شىء ما تشترك فيه الأشياء، فإن ذلك يعنى أن المرء يستطيع أن ينظر إلى الأشياء تبعًا لتشابهها الواقع مع الآخر. غير أن كلية التصور وحمله على أفراد كثيرة

أمور يفرضها الذهن. فلا شيء يوجد بطريقة موضوعية فى شيء يمكن حمله على أى شيء أخر.

ومن الواضح أن هنرى - من ناحية أخرى - اعتقد أن التصور الكلى تصور مختلط مع التصور الفردى؛ فالإنسان الفرد على سبيل المثال يمكن تصوره بتميز على أنه سقراط أو أفلاطون أو يمكن تصوره بطريقة غامضة لا هذا الفرد أو ذاك، وإنما على أنه ببساطة "الإنسان". والتشابه الذى يجعل ذلك ممكنًا هو بالطبع موضوعى، غير أن تكوين التصور الكلى يرجع إلى هذا الانطباع المختلط للأفراد على حين أن كلية التصور إذا ما درست من الناحية الصورية - لوجدنا أنها ترجع إلى عمل الذهن.

٥ - من الواضح تماما أن ثلاثة مفكرين، بعضهم درسنا أفكاره الفلسفية فى هذا الفصل، لم يكونوا ثوريين بالمعنى الذى وضعوه هم أنفسهم ضد التيارات الفلسفية التقليدية بصفة عامة. فهم مثلاً لم ينشغلوا أى انشغال سابق مميز بمسائل منطقية خالصة، كما أنهم لم يظهروا عدم الثقة فى الميتافيزيقا الذى اتسمت به "الأوكامية". والواقع أنهم كانوا نقديين - بدرجات متفاوتة- لمذهب القديس توما الأكوينى. غير أن هنرى "أوف هاركلى" كان قسًا دنيويا وليس دومانيكانيًا - وهو لم يظهر على أية حال عداءً خاصًا نحو التوماوية رغم أنه رفض نظرية القديس توما الخاصة بمبدأ التفرد مؤكدًا النظرية القديمة الخاصة بكثرة المبادئ الصورية فى الإنسان ومحتجًا ضد محاولة جعل "هرطقة" أرسطو كاثوليكية؛ ومن ناحية أخرى فإن "بطرس أوريول" كان من الفرنسيسكان وليس من الدومينيكان، ولم يكن ملزمًا بقبول تعاليم القديس توما. ومن بين هؤلاء الفلاسفة الثلاثة كان "ديوراندوس" فقط الذى كان رحيله عن التوماوية يمكن أن يعد ثوريًا. وحتى فى حالته كانت أراؤه يمكن أن تعد ثورية فقط من حيث موقفه بصفته دومينيكانيا، والتزام أعضاء جماعته باتباع تعاليم القديس توما الدكتور الدومينيكانى. وبهذا المعنى الضيق يمكن أن يقال عنه إنه ثورى: ومن المؤكد أنه كان مستقلا. ولقد كان هرفى يندليك اللاهوتى الدومينيكانى الذى كتب ضد هنرى الجنتى،

وجيمس أوف ميتس قائدًا حربيًا ضروسًا ضد "دوراندوس"، في حين أن يوحنا النابلسي وبطرس مارش (بطرس دي بالود) كانا دومانيكيين، استخلصا قائمة طويلة من المسألة هاجم فيها "دوراندوس" تعاليم القديس توما(١). وبرنارد اللومباردي – دومانيكاني آخر– هاجم دوراندوس، لكن هجماته لم تكن مدعومة مثل هرفي يندليك، فقد أعجب بدوراندروس وتأثر به إلى حد ما. أما الخلاف الحاد فقد جاء بين دوراندروس في كتابه (دليل دوراندروس الواضح ضد دوراندروس) الذي وحَّد نفسه لفترة من الزمن مع دوراندروس الأوريالكي، لكنه ربما كان– على ما يقول ج. كوش J.Koch – دومينيكيا آخر هو نيقولا أوف سانت فيكتور(٢). لكن دوراندروس كما سبق أن رأينا– لم يتحول ضد – أو يرفض– تراث القرن الثالث عشر بما هو كذلك؛ فعلى العكس، كانت اهتماماته بالميتافيزيقا وعلم النفس أكثر من اهتماماته بالمنطق. ولقد تأثر بالفلاسفة النظريين من أمثال هنري الجنتي.

لكن على الرغم من أنه يصعب على المرء أن يقول عن "دوراندروس" أو بطرس أوريول إنهما كانا من أسلاف "الأوكامية"، إذا كان المرء يعني بذلك أن تحول التأكيد من الميتافيزيقا إلى المنطق مقترنا بالموقف النقدي تجاه النظر الميتافيزيقي بما هو كذلك سمة لفلسفاتهم المحترمة. ومع ذلك فمن المحتمل أن يكون صحيحا أنهم حاولوا بالمعنى الواسع تمهيد الطريق للمذهب الاسمي، وأنه يمكن أن نسميهم – كما كانوا يسمون في كثير من الأحيان – مفكرين انتقاليين. ومن الصواب تماما أن "دوراندروس" – كما سبق الآن توًا – كان عضوًا في اللجنة التي هاجمت عددًا من القضايا المأخوذة من

---

(١) بالنسبة لهذا الموضوع انظر كتاب:

J.koch: Duranus de. S. Porciano O.P. Beitruge sur Gech. Des Miltelalters, a,1 في PP.199FF Munster, 1, w. 1927.

(2) Ibid, PP340-369.

شـروح وليم أوكـام على كـتـاب "الأحكام"، لكن رغم أن هذه الواقـعـة تظهـر بوضـوح استهجانه لتعاليم وليم أوكام فإنها لا تبرهن على أن فلسفته الخاصة لم يكن لها أثر على الإطلاق في انتشار الأوكامية. ولقد أصر "دوراندروس" وبطرس أوريولى، وهنرى هاركلى - جميعًا - على أن الأشياء الفردية هى وحدها الأشياء الموجودة. صحيح أن القديس توما الأكوينى اعتنق الشىء نفسه بالضبط لكن "بطرس أوريول" استخلص منه نتيجة تقول إن مشكلة كثرة الأفراد داخل نفس النوع ليست مشكلة على الإطلاق. وبغض النظر عما، إذا كان هناك مثل هذه المشكلة أم لم يكن فإن الإنكار التام أن هناك مشكلة يُسهّل فيما أعتقد أن نقوم بخطوات أبعد على طريق المذهب الاسمى Nominalism التى لم يقم بها بطرس أوريول نفسه. ولقد نظر وليم أوكام - قبل كل شىء - إلى نظريته فى الكليات على أنها ببساطة نتيجة منطقية لحقيقة أن الأفراد وحدهم هم الموجودون. ومن ناحية أخرى على الرغم من أنه يمكن أن يقال بحق إن تأكيد دوراندروس أن الكلية تنتمى إلى التصور وحده وأن تأكيدات بطرس أوريول وهنرى هاركلى أن التصور الكلى هو من صنع الذهن وأن للكلية وجودًا موضوعًا فقط فى التصور لا يشكل رفضًا للواقعية الحديثة، ومع ذلك فإن الميل الذى أظهره "بطرس أوريول" وهنرى هاركلى لتفسير تكوين التصور الكلى بالإشارة إلى انطباع مختلط أو أقل وضوحًا من الفرد لا يسهل الانفصال عن نظرية الكليات التى أكدها القديس توما الأكوينى. وفضلاً عن ذلك أفلا يستطيع المرء أن يرى فى هؤلاء المفكرين ميلاً لاستخدام ما يعرف "بنصل أوكام".؟ ولقد ضحى "دوراندروس" بنوع المعرفة التوماوى (نوع بالمعنى السيكولوجى). فى حين أن "بطـرس أوريول" استغل المبدأ للتخلص مما اعتبره كيانات نافلة لا لزوم لها. وتنتمى الأوكامية بمعنى ما إلى هذه الحركة العامة من التبسيط، بالإضافة إلى ذلك فهى تحمل معها روح النقد التى يمكن للمرء أن يشاهدها عند "جيمس أوف ميتس" أو"دوراندروس" و"بطرس أوريول". وعلى ذلك فأنا أعتقد أنه على حين أن البحث التاريخى قد أظهر أن مفكرين من أمثال "دوراندروس" و"بطرس أوريول" وهنرى هاركلى لا يمكن أن يقال عنهم إنهم اسميون Nominlists فإن هناك جوانب من هذا الفكر تمكن المرء من الربط بينهم إلى حد ما بالحركة العامة للفكر

الذى سهل انتشار الأوكامية. والواقع أنه لو أن المرء قبل تقدير أوكام لنفسه على أنه أرسطى حقيقى، وإذا نظر المرء إلى الأوكامية على أنها انقلاب نهائى لكل بقايا الواقعية غير الأرسطية، فإنه يستطيع أن ينظر إلى الفلاسفة الذين درسناهم من قبل على أنهم قاموا بخطوة أبعد فى الحركة العامة المضادة للواقعية التى بلغت ذروتها فى الأوكامية. لكن من الضرورى أن نضيف أنهم مازالوا - إلى حد ما - واقعيين محدثين، وأنهم فى نظر الأوكاميين لم يتقدموا بعيداً بما فيه الكفاية جنبا إلى جنب فى الطريق غير الواقعى، ومن المؤكد أن "أوكام" لم ينظر إلى هؤلاء المفكرين على أنهم "أوكاميون" قبل زمانهم.

"الفصل الثالث"

"أوكام[1]"

"حياته - مؤلفاته - وحدة الفكر عنده".

١ - من المحتمل أن يكون وليم أوكام ولد فى أوكام فى سيرى Surrey على الرغم من أنه يمكن أن يكون ببساطة وليام الأوكامى وأن اسمه لا علاقة له بهذه القرية. وتاريخ ميلاده ليس مؤكداً رغم أنه - فى العادة - يوضع فيما بين ١٢٩٠ و١٣٠٠ وربما يوضع قبل ذلك بقليل [1]. وقد التحق بسلك الفرنسسكان وأتم دراسته بجامعة أكسفورد، حيث بدأ دراسة اللاهوت عام ١٣١٠ , وإذا صح ما يقال فقد حاضر فى الكتاب المقدس من عام ١٣١٥ إلى ١٣١٧، وكتاب "الأحكام" من عام ١٣١٧ إلى عام ١٣١٩، أما الأعوام التالية ١٣١٩-١٣٢٤ فقضاها فى الدراسة والكتابة، والمناقشة الإسكولائية. وبذلك أكمل أوكام دراسته المطلوبة للماجستير أو الدكتوراه، لكنه فى الواقع لم يدرس "كامل ماجستير" أبدا، وذلك لا شك فيه لأنه فى فترة مبكرة من عام ١٣٢٤ قد استدعى للمثول أمام البابا فى أفينيون (للتحقيق معه). ويعود لقبه

(١) ويبدو أنه رسّم كاهنًا فى فبراير عام ١٣٠٦ ومن المحتمل أكثر أنه ولد قبل ١٢٢٠ وتباعا لما يرويه ب. بوهنر حوالى ١٢١٦.

المبتدئ Inceptor إلى واقعة أنه لم يدرس قط بوصفه طبيباً أو أستاذاً ولا علاقة له أبداً بتأسيس مدرسة (١).

وفى عام ١٣٢٣ وصل جون "لوترل" المستشار السابق فى أكسفورد إلى أفينون حيث لفت انتباه الكرسى الرسولى (البابا) بقائمة مؤلفة من ٥٦ قضية مأخوذة من نسخة من شرح أوكام على الأحكام، ويبدو أن أوكام نفسه الذى ظهر فى أفينون عام ١٣٢٤ أحضر نسخة أخرى من الشروح قام فيها ببعض التعديلات. وعلى أية حال فإن اللجنة المعينة لدراسة المادة لم تقبل إدانة جميع القضايا التى اشتكى منها "ليوتريل" فى قائمة مكونة من ٥١ قضية: فقد حصرت نفسها - إلى حد ما - فى المسألة اللاهوتية. وقبلت من قضايا "ليوتريل" ٣٣ قضية وأضافت قضايا أخرى من عندها، ولقد أدينت بعض القضايا بالهرطقة، وأخرى أقل منها أهمية أدينت بأنها خاطئة ولكنها ليست هرطقة، غير أن العملية لم تصل إلى نتيجتها النهائية ربما لأن "أوكام" قد فرّ فى نفس الوقت من أفينون. كذلك فإنه من البديهى أن نفوذ "دورايدوس" الذى كان عضواً فى اللجنة وقف إلى جانب أوكام فى مسألة أو مسألتين على الأقل.

---

(١) تابع بوهنر P.Bohner بيلستر Pelster فى تفسيره لمصطلح "المبتدئ" Incepter بالمعنى الدقيق أعنى أن المصطلح يعنى شخصاً حقق كل المتطلبات لنيل درجة الدكتوراه لكنه لم يستلم مهام منصبه بصفته أستاذاً بالفعل ولو أن هذا التفسير كان مقبولاً فإنه من السهل تفسير كيف أن عبارة -Venerab ilis In ceptor (المبتدئ المحترم) يمكن أحيانا أن تطلق على الدكتور أو الأستاذ بل حتى المعلم لكن كلمة المبتدئ ينبغى- فى رأيى- ألا تفسر على أنها تعنى أن الرجل الذى تنطبق عليه الكلمة أو تطلق عليه يمكن أن يكون أستاذا بالفعل. ولقد كانت هذه الكلمة تستخدم للمرشح للدكتوراه ولمن نال درجة الآداب، وعلى الرغم من أن أوكام كان مؤهلا لنيل درجة الدكتوراه فلم يظهر أنه قد نالها بالفعل أما بالنسبة للقبه الشرفى "المبتدئ المحترم" فإن الكلمة الأولى قد أطلقت عليه بوصفه مؤسسا للمذهب الاسمى -Nominal ism فى حين أن الكلمة الثانية - كما سبق أن رأينا - تشير ببساطة إلى منصبه فى الوقت الذى كانت دراسته فى جامعة أكسفورد قد وصلت إلى نهايتها. وبالمناسبة فليس هناك دليل على ما إذا كان قد درس فى باريس فى أى وقت أو أنه نال منها درجة الدكتوراه.

فى بداية شهر ديسمبر عام ١٣٢٧ وصل ميخائيل سيزينا "المرشد العام الفرنسيسكانى إلى أفينون حيث مقر البابا يوحنا الثانى والعشرين الذى كان قد استدعاه للرد على الهجمات على المراسيم البابوية بشأن العوز الإنجيلى. وعلى سبيل المثال فإن المرشد "أوكام" قد أقحم نفسه فى الجدال حول الفقر. وفى مايو عام ١٣٢٨ فإن "ميخائيل سيزينا" الذى كان قد أعيد انتخابه مرشداً للفرنسيسكان قد فر من أفينون كما فر معه بوناجيراتيا أوف برجامو، وفرنسوا أسولى، ووليم الأوكامى. وفى يونيو أصدر البابا قراراً بحرمان الهاربين الأربعة من الكنيسة الذين انضموا إلى بلاط الإمبراطور لودفيج إمبراطور بفاريا فى بيزا، وذهبوا معه إلى ميرنج.

وهكذا بدأ "أوكام" يشترك فى الصراع الدائر بين الإمبراطور والبابا، هذا الصراع الذى كان يساعد الإمبراطور فيه مارسيلوس البادوى. وفى حين أن بعض إشكالات وليم الأوكامى ضد الإمبراطور يوحنا الثانى والعشرين وخلفائه بندكيت الثانى عشر، وكلمنت السادس قد انصب الاهتمام فيها على المسائل اللاهوتية. ولقد كانت المسألة الرئيسية فى كل هذا الجدال هى بالطبع العلاقة بين السلطة الكنسية وكل ما هو دنيوى وسوف نعود إلى هذا الموضوع فيما بعد.

وفى ١١ أكتوبر عام ١٣٤٧ توفى فجأة لودفيج إمبراطور بافاريا الذى كان يحمى وليم الأوكامى، وبدأ أوكام يخطو نحو استرضاء الكنيسة والتصالح معها. وليس من الضرورى أن نفترض أن دوافعه كانت الحيطة فحسب. لقد تم تجهيز صيغة الإذعان لكن ليس معروفاً ما إذا كان أوكام قد وقع عليها أو ما إذا كانت المصالحة لم تتم رسميا، فقد توفى أوكام فى ميونخ عام ١٣٤٩ (على ما يبدو بالطاعون).

٢ - الشرح على الكتاب الأول من كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردى كتبه أوكام نفسه، والطبعة الأولى من "التنسيق Ordinato" يبدو أنه قد ألفها فيما بين عام ١٣١٨ و ١٣٢٣ والشروح على الكتب الثلاثة من كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردى" كانت مجرد تقارير على الرغم من أنها ترجع أيضا إلى فترة سابقة. ويعتقد بوهنر أنها كتبت قبل كتاب "الشروح" ويبدو أن "شرح على كتاب فورفريوس الكليات الخمس "شرح على

رسائل فرفوريوس" قد تم تأليفه عندما كان وليم أوكام يعمل فى كتاب "شرح على كتاب الأحكام لبطرس اللمباردى" – وأنه قد سبق كتاب الشرح الأول، ولذلك ليس ثمة تقارير. أما نصوص الكتب المنطقية فهى أقل. وفى عام ١٤٩٦ فى طبعة بولونيا "شرح حول كتاب الطبيعة" وقد تم تأليفه بعد الشرح على كتاب الأحكام وقبل "المجمل فى المنطق" الذى تم تأليفه هو نفسه قبل عام ١٣٢٩ أما كتاب الخلاصة المنطقية فنسبته إليه مشكوك فيها.

ولقد كتب أوكام "الكتب الطبيعية" (أو الفلسفة الطبيعية) و"مسائل فى الكتب الطبيعية" و "رسالة فى التعاقب" ولقد تم تأليف هذا الكتاب بطريقة مختلفة عن كتب أصيلة لأوكام مثل "شرح لكتب أعلى فى الفيزياء". ولقد ذهب بوهنر إلى أن من الواضح أنه يمكن استخدامها مصادر لنظرية أوكام. "وتقريباً كل سطر كتبه أوكام، وبهذا المعنى فإنه رسالة فى التعاقب أصيلة وتنسب إليه"(١) أما كتاب "مسائل متنوعة عن العلاقة، والنقطة، والسلب" فهو أيضا مشكوك فى نسبته إليه.

أما المؤلفات اللاهوتية التى كتبها أوكام بما فى ذلك "المسائل السبع مثل "رسالة عن الكم، ورسالة عن جسد المسيح"، و "يطيقا اللغة الكمية" (ورسالة فى جسد المسيح الذى يبدو أنه يتضمن رسالتين متميزتين رسالة فى التقدير الأزلى والعلم السابق لله بالأحداث العارضة فى المستقبل".

ذلك تصنيف الأعمال الأصيلة لأوكام أعنى أن بوهنر أوضح أنه يمكن استخدام هذه المصادر مراجع لمذهب أوكام؛ أما صحة الخلاصة اللاهوتية فلم يتم البرهنة عليها. ومن ناحية أخرى فإن الحجج التى قدمت للبرهنة على أن هذه الكتب ليست أصيلة لا يبدو أنها حاسمة(٢). وهناك كتب أخرى تنتمى للفترة التى كان فيها أوكام فى ميونخ

---

(1) Tractatus de Duccessivis, eidt. Boehner P.29.

(2) E. Jserloh: Llm die Echtheit Gregorinum, 3 (1949).

"أعمال الأيام التسعين" و"مناقشة تفصيلية عن أفكار البابا يوحنا الثانى والعشرين حول الفقر" (فى الأعمال السياسية) "والمسائل الثمانية فى احتجاج البابا.." وآخر كتاب من مؤلفات أوكام السياسية الرئيسية يتألف من ثلاثة أجزاء، وقد كتبه فى أوقات مختلفة لكن ينبغى استخدامه بحذر لأنه يحتوى على كثير من الآراء لم يضعها أوكام بنفسه وقد تكون مدسوسة عليه.

٢ - لقد كان لدى أوكام معرفة واسعة عمن سبقوه من المدرسيين العظام كما كان لديه معرفة رائعة بأرسطو. وحتى رغم أنه فى استطاعتنا أن نميز التوقعات عند الفلاسفة الآخرين ومنهم أوكام، فإن هذه الأصالة لا يمكن إنكارها. وعلى الرغم من أن فلسفة سكوت أبرزت مشكلات أوكام، وعلى الرغم من أن آراء سكوت وميوله قد تطورت على يد أوكام، فإن الأخير قد هاجم بصفة مستمرة مذهب سكوت وخصوصًا مذهبه الواقعى، ولهذا فإن مذهب أوكام كان رد فعل لمذهب سكوت فضلا عن تطوره من خلاله. ومما لا شك فيه أن أوكام قد تأثر بنظريات دوراندوس (تلك النظريات الخاصة بالعلاقات على سبيل المثال) و"بطرس أوريول" غير أن مدى هذا التأثير، على ما هو عليه لم يفسد الأصالة الأساسية لأوكام إلا قليلاً، وليس ثمة سبب مقنع لتحدى سمعته بوصفه منبع الحركة الاسمية أو مصدرها كما أنه لا يوجد فى رأيى سبب مقنع لتمثل أوكام على أنه أرسطى محض (أو- إذا فضلنا واحدًا من الأرسطيين). ومن المؤكد أنه حاول الإطاحة بالمذهب الواقعى عند سكوت بمساعدة المنطق الأرسطى ونظرية المعرفة. وفضلاً عن ذلك فقد نظر إلى كل مذهب واقعى على أنه انحراف عن المذهب الأرسطى الحق، لكنه حاول كذلك تصحيح نظريات أرسطو التى تستبعد أى قبول للحرية؛ حرية الله وقدرته على كل شىء. لم يكن أوكام مفكرًا أصيلاً بالمعنى الذى يكون به المفكر الأصيل قد ابتكر أمورًا جديدة من أجل التجديد على الرغم من أن سمعته باعتباره ناقدًا هدامًا يمكن أن تقود المرء إلى افتراض أنه كان كذلك. لكنه كان مفكرًا أصيلاً بمعنى أنه كان يفكر بنفسه خارج المشكلات، ويطور الحلول التى وضعها لهذه المشكلات بطريقة عميقة ونسقية.

وهناك مسألة قد أثيرت ونوقشت[١] وهى ما إذا كان وليم أوكام قد كتب عملاً أدبيًا أم لا وما إذا كان هذا العمل يقع فى جزأين غير مرتبطين تقريبًا من مؤلفاته، وإذا صح ذلك سواء أكان ذلك يشير إلى قسمة ثنائية فى شخصيته واهتماماته. إذ قد يبدو أن هناك رابطة ضعيفة بين أعمال أوكام المنطقية الخالصة وأنشطته الفلسفية فى أكسفورد وأنشطته الجدلية الخلافية فى ميونخ. وقد يبدو أن هناك خلافًا جذريًا بين أوكام عالم المنطق الجاف والفيلسوف الأوكامى، وأوكام السياسى نافذ الصبر، والمجادل الكنسى، لكن مثل هذا الافتراض غير ضرورى، لأن أوكام كان مفكرًا مستقلاً، جريئًا وقويًا، وأظهر قوة واضحة على النقد، كما أن لديه اعتقادات راسخة ومبادئ واضحة، كما كان على استعداد أن يطبقها بشجاعة ونسقية ومنطقية. والاختلاف فى النغمة بين أعماله الفلسفية وأعماله الخلافية يرجع إلى الاختلاف فى مجال تطبيق مبادئه أكثر مما يعود إلى تناقض لا يمكن علاجه فى شخصية الرجل؛ ومما لا شك فيه أن تاريخ الشخص وظروفه كما لها صدى عاطفى حيث يظهر ذلك فى أعماله الخلافية. غير أن هذه الأصداء العاطفية لا يمكن أن تخفى واقعة أنها مؤلفات نفس الذهن المنطقى النقدى القوى الذى كتب شروحًا على كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردى. وتنقسم أعمال "أوكام" إلى مرحلتين: ويظهر جانب من أعمال أوكام فى المرحلة الثانية أنه لم تكن لديه الفرصة لأن يظهر نفسه بنفس الطريقة فى المرحلة الأولى. لكن يبدو لى أن هناك مبالغة أن نقول إن أوكام عالم المنطق، وأوكام عالم السياسة هما شخصيتان مختلفتان، وإنما هما بالأحرى شخصية واحدة، ونفس الذهن الأصيل الذى أظهر نفسه بطرق مختلفة تبعًا للظروف المختلفة فى حياة أوكام، والمشكلات المختلفة التى كان يواجهها. ولم يكن أحد يتوقع نفيه إلى ميونخ؛ ولقد توقف عمله المهنى فى جامعة أكسفورد، وصدر قرار بحرمانه من الكنيسة - كان ذلك كله فى رأسه عند معالجة الكنيسة والدولة بنفس

(١) انظر على سبيل المثال:

Georges de Lagrade (cf Bibling) IV P. 63-6 V.P. 7EF.

الطريقة التى يعالج بها مشكلة الكليات فى أكسفورد، غير أن المرء لا يتوقع من ناحية أخرى من الفيلسوف المنفى أن يفقد بصيرته المنطقية والمبدأ وأن يصبح ببساطة صحفيًا مجادلاً. وإذا عرف المرء معلومات كافية عن شخصية وليم أوكام ومزاجه فإن الاختلافات الظاهرة بين أنشطته فى المرحلتين ستصبح على ما أعتقد شيئًا طبيعيًا. والمشكلة هى أننا لا نعرف بالفعل إلا أقل القليل عن وليام أوكام الإنسان. وهذه الواقعة تمنع المرء من إصدار أى أمر مطلق بانه لم يكن لديه نوع من الانفصام أو الشخصية المزدوجة. ولكن يبدو من المعقول أكثر من ذلك محاولة تفسير الجوانب المختلفة لنشاطه الأدبى على افتراض أنه ليس شخصية منفصمة. وإذا أمكن أن يحدث ذلك، فإننا نستطيع عندئذ أن نستخدم "نصل أوكام" ونطبقه على الافتراض المضاد.

وهناك عناصر أو نزعات منوعة فى فكر أوكام على نحو ما سنرى فيما بعد. فهناك عنصر "تجريبى" وهناك عناصر عقلية ومنطقية، وعنصر لاهوتى. ولا يبدو لى أنه من السهل جدًا أن نضع توليفة لجميع عناصر فكره لكن ربما لاحظنا كذلك على نحو مباشر أن أحد مسائل أوكام الرئيسية بوصفه فيلسوفًا كانت تطهير اللاهوت المسيحى والفلسفة من آثار مذهب الضرورة اليونانى، لاسيما نظرية الماهيات حيث إنها تشكل - فى رأيه - خطرًا على العقيدة ونظرية الحرية الإلهية والقدرة على كل شىء. ونشاطه باعتباره رجل منطق وهجومه على جميع أشكال المذهب الواقعى Realism فيما يتعلق بالكليات، يمكن أن يُنظر إليه على أنه شىء ثانوى بمعنى أنه انشغال مسبق بوصفه لاهوتيًا مسيحيا. وتلك نقطة لابد أن نضعها فى ذهننا. لقد كان أوكام فرنسيسكانيًا ولاهوتيًا: ولا ينبغى تأويله باعتباره تجريبيًا حديثًا ومتطرفًا.

"الفصل الرابع"

"أوكام(٢)"

"أوكام وميتافيزيقا الماهيات - بطرس الأسباني والمنطق الاصطلاحي- منطق أوكام ونظرية الكليات - العلم الواقعي والعقلي - الحقائق الضرورية - والبرهان"

١ - في نهاية الفصل السابق ذكرتُ الموضوعات التي سبق أن انشغل بها أوكام بوصفه رجل لاهوت مع النظريات المسيحية الخاصة بالحرية الإلهية والقدرة على كل شيء. ولقد ظنَّ أن هذه النظريات لا يمكن المحافظة عليها دون استبعاد لميتافيزيقا الماهيات التي أدخلها اللاهوت المسيحي والفلسفة من مصادر يونانية. في فلسفة القديس أوغسطين وفي الفلسفات الرائدة لمفكري القرن الثالث عشر لعبت نظرية الأفكار الإلهية دورًا مهمًا. فقد افترض أفلاطون صورًا أزلية أو مثلاً نظر إليها في الأعم الأغلب على أنها منفصلة عن الله والتي تصلح نماذج يصنع الله العالم على غرار بنيتها العقلية. ولقد وضع فلاسفة اليونان المتأخرون في التراث الأفلاطوني هذه الصور الأولية في العقل الإلهي. وسار الفلاسفة المسيحيون في نفس الطريق فاستخدموا هذه النظرية في تفسيرهم لخلق الله الحر للعالم. وهو الخلق الذي اعتبر فعلاً عقليًا حرًا من جانب الله، مفترضًا في الله نموذجًا عقليًا - إن صح التعبير- للخلق. ولقد كانت النظرية بالطبع تنقح باستمرار. ولقد اجتهد القديس توما ليبيّن أن الأفكار في الله لا تتميز حقًا عن الماهية الإلهية، وليس في استطاعتنا أن نمتنع عن استخدام اللغة التي

تتضمن أنها متمايزة، لكن الواقع أنها متحدة أنطولوجيا مع الماهية الإلهية، ربما أن الماهية الإلهية ببساطة معروفة لله على أنها قابلة للمحاكاة من الخارج (أعنى بواسطة المخلوقات) بطرق مختلفة. وهذه النظرية هى نظرية شائعة فى العصور الوسطى طوال القرن الثالث عشر مادام أنها اعتبرت ضرورية لتفسير الخالق، وللتفرقة بينه وبين الإنتاج التلقائى الخالص. ولقد افترض أفلاطون ببساطة الصور الكلية القائمة بذاتها، لكن على الرغم من أن المفكرين المسيحيين مع اعتقادهم فى العناية الإلهية الممتدة إلى الأفراد، سمحوا بوجود أفكار عن الأفراد فى ذهن الله، فقد احتفظوا بالفكرة الأفلاطونية الأصلية عن الأفكار الكلية. الله خلق الأنا، على سبيل المثال، طبقا لفكرته الكلية عن الطبيعة البشرية وينتج من ذلك أن القانون الأخلاقى الطبيعى ليس شيئا تعسفيًا خالصًا، فالنزوة تحكم الإرادة الإلهية؛ فإذا سلمنا بفكرة الطبيعة البشرية، فإنه ينتج عنها فكرة القانون الأخلاقى الطبيعى.

العلاقة المتبادلة بنظرية الأفكار الكلية فى الله تعنى قبول صورة ما من صور المذهب الواقعى فى تفسير أفكارنا الكلية. والواقع أن الصورة الأولى لم تتأكد قط دون الأخيرة لأنه لو كانت كلمة - فئة مثل كلمة "الإنسان" قد تجنبت أية إشارة موضوعية، وإذا لم يكن هناك ما يسمى "بالطبيعة البشرية"، فإنه لن يكون هناك مبرر لأن ننسب إلى الله فكرة كلية عن الإنسان، أعنى فكرة عن الطبيعة البشرية ولقد قدمنا فى المجلد الثانى من هذه السلسلة (فى تاريخ الفلسفة) تفسيرًا لمجرى الجدال الذى يتعلق بالكليات فى العصور الوسطى حتى عصر القديس توما الأكوينى. فهناك قد تبين كيف أن صورة العصور الوسطى المبكرة لما فوق الواقعية قد رفضها أبيلارد فى النهاية. ولقد حدث أن قَبِلَ القول بأن الأفراد وحدهم هم الموجودون عن طريق الإيمان. وفى الوقت نفسه فإن الواقعيين المحدثين من أمثال القديس توما من المؤكد أنهم يؤمنون بموضوعية الطبائع والأنواع الواقعية. فلو كان س و ص رجلين، على سبيل المثال، فإنهما لا يملكان نفس الطبيعة الفردية لكن كلاً منهما يملك طبيعته البشرية أو ماهيته والطبيعتان متشابهتان، فكل طبيعة منهما هى - إن صح التعبير- محاكاة متناهية

للفكرة الإلهية. ولقد سبق دانز سكوت في الاتجاه الواقعي لـ "س" وجميع "السينات" الخاصة بـ "س" دين الطبيعة البشرية و"ص" وجميع "الصادات" الخاصة بـ"ص" ومع ذلك على الرغم من أنه تحدث عن "الطبيعة المشتركة" فإنه لم يعن أن الطبيعة الفعلية لـ"ص" من الناحية الفردية هو نفسه مثل الطبيعة الفعلية لـ"ص".

ولقد هاجم وليم أوكام الجزء الأول من ميتافيزيقا الماهيات، والواقع أنه أراد المحافظة على شيء من لغة نظرية الأفكار الإلهية، ولا شك مع احترامنا للقديس أوغسطين وللتراث، لكنه أفرغ النظرية من مضمونها السابق. لقد اعتقد أن النظرية بما أنها تتضمن تحديداً للحرية الإلهية والقدرة على كل شيء كما لو أن الله لابد أن يحكم - إنْ صح التعبير - ويتحدد في فعله الخالق بواسطة الأفكار والماهيات الأزلية -. وفضلاً عن ذلك كما سوف نرى أعتقد أن الاعتقاد التقليدي للقانون الأخلاقي مع نظرية الأفكار الإلهية مشكلة جبهة أمامية للحرية الإلهية، ويعتمد القانون الخلقي اعتماداً تاما - عند أوكام - على الإرادة والاختيار الإلهي. وبعبارة أخرى عند أوكام هناك الله من ناحية: الحر القادر على كل شيء، ومن ناحية أخرى هناك المخلوقات الحادثة تماما وغير المستقلة. صحيح أن جميع المفكرين المسيحيين المعتدلين فى العصور الوسطى اعتنقوا نفس الأفكار، لكن المهم أنه عند أوكام أن ميتافيزيقا الماهيات ليست اختراعًا مسيحياً فلا مكان لها فى اللاهوت المسيحى أو الفلسفة. أما بالنسبة للجزء الآخر من ميتافيزيقا الماهيات فإن أوكام هاجم بحسم كل أشكال "المذهب الواقعى Realism" لاسيما واقعية دانز سكوت واستخدم فى هجومه منطق الحدود. لكنه لم يكن رأيه فى الكليات - كما سنرى فيما بعد - بهذا القدر من الثورية على نحو ما يفترض فى بعض الأحيان.

سوف نتحدث فيما بعد عن رد أوكام على سؤال بأى معنى يكون مشروعًا الحديث عن أفكار موجودة فى ذهن الله؟ وأنا أود فى الوقت الحاضر تلخيص نظريته المنطقية ومناقشته لمشكلة الكليات، ومع ذلك فإن علينا أن نتذكر أنه كان عالم منطق موهوباً ودقيقًا مع حب للبساطة والوضوح. وما قلته عن انشغالاته اللاهوتية المسبقة لا ينبغى

أن يؤخذ بمعنى إن هذه البحوث المنطقية كانت ببساطة بحوثًا "دفاعية". إننى أحاول أن أقول إن منطق أوكام يمكن أن يتأرجح على الجانبين متأثرًا بدوافع مهمة وخارجية. بل إنها بالأحرى من وجهة نظر بعض الصور التى قدّمت عن أوكام كانت أيضا تضع فى ذهنها واقعة أنه كان لاهوتيا، وأنه كانت لديه موضوعات لاهوتية انشغل بها فى السابق، والشبيه بهذه الواقعة أنه يمكن للمرء أن يشكل وجهة نظر موحدة عن النشاط العقلى أكثر من أن يكون غير ذلك ممكنًا.

٢ - لقد سبق أن قلت إن أوكام استخدم "منطق الحدود" وهذه ليست عبارة متحيزة لكنها تعنى الإشارة إلى أن أوكام ليس مبتكرًا أصيلاً للمنطق الاصطلاحى. وأود أن أسوق بعض الملاحظات الموجزة عن تطورها قبل أن نواصل تلخيص نظريات أوكام المنطقية الخاصة.

من الطبيعى أن تظهر فى القرن الثالث عشر شروحات منوعة للمنطق الأرسطى والأبحاث المنطقية والملخصات المنطقية، ويمكن أن نذكر من بين المؤلفين الإنجليز "وليم أوف شر سوود" (توفى عام ١٢٤٩). الذى كتب "مداخل إلى المنطق" وهناك بين المؤلفين الفرنسيين لامبرت أوف أوكسيرى" "ونيقولا أوف باريس" لكن أكثر المؤلفات شيوعًا وتأثيرًا فى المنطق كان "الخلاصة المنطقية" لبطرس الأسبانى وهو مواطن من لشبونه تعلّم فى باريس ثم أصبح بعد ذلك "البابا يوحنا الحادى والعشرين" وتوفى عام ١٢٧٧، وفى بداية كتابه نقرأ أن "الجدل هو فن الفنون وعلم العلوم" وهو يفسح الطريق لمعرفة مبادئ جميع المناهج[1] وهناك عبارة مماثلة عن الأهمية الأساسية للجدل قالها "لامبرت أوف أوكسيرى" أما بطرس الأسبانى فقد استمر ليقول إن الجدل لا يستخدم إلا بواسطة اللغة، وأن اللغة تتضمن استخدام الكلمات، ومن ثم فلابد للمرء أن يبدأ بالنظر

---

(1) Ed. Bochenski, P.I.

فى الكلمة أولا: باعتبارها كيانا فيزيقيا وثانيا باعتبارها مصطلحا له معنى. وهذا التأكيد على اللغة كان خاصية يتميز بها علماء المنطق وعلماء النحو فى كلية الآداب.

وعندما يؤكد بطرس الأسبانى أهمية الجدل فإنه يعنى بكلمة "الجدل" فن الاستدلال المرجح، ومن منظور واقعة أن بعض المناطقة الآخرين فى القرن الثالث عشر شاركوا هذا الميل فى التركيز على الاستدلال المرجح بوصفه متميزاً عن علم البرهان من ناحية والاستدلال السوفسطائى من ناحية أخرى، إنها محاولة لكى نرى فى أعمالهم منبعًا للتأكيد - فى القرن الرابع عشر على البراهين المرجحة أو ربما كانت هناك صلة - بلا شك - لكن لابد للمرء أن يتذكر أن بطرس الأسبانى، لم يتخل عن فكرة أن البراهين الميتافيزيقية يمكن أن تقدم لنا يقينا. وبعبارة أخرى لا شك أن وليم الأوكامى تأثر بالتأكيد الذى وضعه المناطقة السابقون للجدل، أو الاستدلال القياسى الذى يؤدى إلى نتائج مرجحة، لكن ذلك لا يعنى أنه يمكن للمرء أن يلقى ميله فى النظر إلى براهين الفلسفة على السابقين عليه، باعتبارها شيئا متميزاً عن المنطق بوصفها براهين محتملة أكثر منها مبرهنة.

ولقد جمعت بعض البحوث لبطرس الإسبانى تحت عنوان الخلاصة المنطقية وهى تبحث فى المنطق الأرسطى، لكن هناك بحوثًا أخرى تدرس المنطق الحديث أو منطق الحدود. ومن هنا ففى البحث الذى عنوانه "عن القضايا" ميز بين الحدود ذات المعنى وحدود المفترض. الوظيفة السابقة للحد تتوقف على علاقة الإشارة بالشىء بالمشار إليه، وهكذا نجد أن حد "الإنسان" فى اللغة الإنجليزية هو إشارة فى حين أن للحد Homme (إنسان) فى اللغة الفرنسية نفس وظيفة الإشارة، لكن فى عبارة رجل يجرى" فإن حد "الرجل الذى يمتلك بالفعل مغزاه يكتسب وظيفة تفسير إنسان معين؛ فى حين أنه فى كتاب "الأحكام" نجد أن عبارة الإنسان يموت تنطبق على جميع البشر ويقول بطرس، وهكذا فإن المرء يفرق بين المغزى والافتراض بمقدار ما يفترض الأخير مقدماً الأول.

ولا شك أن منطق الحدود هذا مع نظريته فى الإشارات وفى "التفسير" أثَّر فى وليم الأوكامى الذى أخذ من أسلافه الشيء الكثير وهو ما يمكن للمرء أن يسميه أدواته الفنية. غير أن ذلك لا ينتج منه بالطبع إن الأوكامى لم يطور "منطق الحدود" على نحو ملحوظ للغاية، كما أنه لا ينتج منه كذلك أن آراء وليم الأوكامى الفلسفية، والاستخدام الذى استخدمه "لمنطق الحدود" قد تم استعارتهما من مفكر مثل بطرس الأسبانى بل على العكس كان بطرس محافظًا فى الفلسفة، و أبعد ما يكون عن أن يُبدى ميلاً إلى توقع "المذهب الاسمى Nominalism عند أوكام. إن العثور على مقدمات منطق الحدود فى القرن الثالث عشر ليس هو نفسه مثل محاولة دفع فلسفة أوكام بأسرها إلى الوراء فى ذلك القرن، فتلك محاولة لابد أن تكون عابثة وعقيمة.

ومع ذلك فنظرية الافتراض ليست سوى واحدة من سمات المنطق فى القرن الرابع عشر ولقد أوليتها اهتمامًا خاصًا هنا بسبب استخدام أوكام لها فى مناقشته لمشكلة الكليات. لكن فى أى تاريخ للمنطق فى العصر الوسيط لابد أن تكتب السيادة لنظرية النتائج أو العمليات الاستدلالية بين القضايا؛ ويتعامل أوكام فى "الخلاصة المنطقية Sumna Logicae [١] مع هذا الموضوع بعد دراسته للحدود، والقضايا، والأقيسة - على التوالى، لكنه أعطى فى كتاب "تطهير فن المنطق" [٢] لـ"ولتر بيرلاى" "نظرية النتائج" مكانة مرموقة. وملاحظات المؤلف عن صورة القياس نوع من الملحق لها. ومن ناحية أخرى يعالج "ألبرت أوف ساكسونى" فى كتابه "المنطق المفيد" الأقيسة بوصفها جزءًا من النظرية العامة للنتائج رغم أنه تابع "أوكام" فى بداية بحثه بدارسة الحدود. وأهمية تطور نظرية النتائج فى القرن الرابع عشر هى الشاهد الذى يحمل التصور المتنامى للمنطق بأنه صورى الطابع، لأن هذه السمة للمنطق الأخير فى العصر

(1) Edited by P.Boehener, O.F.M: معهد الفرنسيسكان القديس بونافنتيرا N.Y. and Nauwelurts, Lovain, Pars, Prima 1952.

(2) Edited by P.Boehener, O.F.M Ibid. 1951.

الوسيط تكشف عن وشائج قربى كانت لفترة طويلة قد تغاضى عنها أو حتى غير متوقعة بين المنطق فى العصر الوسيط والمنطق الحديث. إن البحث فى تاريخ المنطق فى العصر الوسيط لم يصل حتى الآن فى الواقع إلى النقطة التى يصبح فيها التفسير المقنع للموضوع ممكنًا. غير أن خطوط التفكير والبحث تشير أكثر من ذلك إلى كتاب الأب بوهنر الصغير "المنطق فى العصر الوسيط" المذكور فى قائمة المراجع وهو يشير على القارئ أن يلجأ إلى هذا الكتاب إنْ أراد المزيد من المعلومات.

٢ - أتجه الآن إلى "منطق أوكام" مع الانتباه الخاص لهجومه على جميع النظريات الواقعية للكليات. مما سبق أن ذكرناه فى القسم السابق سوف يكفى أن نبين أن الإشارة إلى الكليات المنطقية المختلفة لأوكام والأفكار لا ينبغى بالضرورة أن ننظر إليها على أنها تعنى أنه ابتكرها.

(أ) هناك أنواع مختلفة من الحدود **Terms** تتميز - عادة - الواحدة منها عن الأخرى؛ فبعض الحدود على سبيل المثال تشير مباشرة إلى الحقيقة الواقعية **Reality** ولها معنى حتى لو أنها وقفت بذاتها؛ وهذه الحدود ("الزُبد" على سبيل المثال) تسمى حدوداً مطلقة، ومع ذلك فهناك حدود أخرى مثل "لا" و "كل" اكتسبت إشارة محددة فقط عندما ترتبط بعلاقة بالحدود المطلقة كما هى الحال فى عبارات مثل "لا إنسان" و "كل منزل"، وهذه تسمى "حدوداً تركيبية مطلقة". ومن ناحية أخرى بعض الحدود مطلقة بمعنى أنها تدل على شىء دون الإشارة إلى شىء آخر، فى حين أن حدوداً أخرى تسمى دالة أو خاصة بالمفهوم لأنها مثل "الابن" أو "الأب" تدل على شىء لا يُفهم إلا من حيث علاقته بشىء آخر.

(ب) إذا نظرنا إلى كلمة "إنسان" سوف نعترف بأنها علامة اصطلاحية فهى تدل على شىء ما أو له معنى ما، لكن كون هذه الكلمة المعينة لها هذا المعنى المعين أو تمارس هذه الوظيفة فتلك مسألة عرف واصطلاح. ومن السهولة أن نرى ذلك فى حالة ما تضع فى ذهننا واقعة أن كلمات "Homme"، و "Homo" فى لغات أخرى تستخدم بنفس المعنى. إن عالم النحو يستطيع بالطبع أن يستنتج من الكلمات بوصفها

كلمات، غير أن المادة الحقيقية لاستدلالنا ليست هى العلامة الاصطلاحية وإنما هى العلامة الطبيعية، والعلامة الطبيعية هى التصور سواء كنا إنجليز نستخدم كلمة "Man " أوكنا فرنسيين نستخدم كلمة " Homme" فالتصور أو المغزى المنطقى للحد واحد. الكلمات تختلف لكن معناها يظل واحداً. ومن ثم فإن أوكام يفرق بين الكلمة المنطوقة والكلمة المكتوبة أو التصور، أعنى أن الحد الذى ينظر إليه تبعا لمعناه أو مغزاه المنطقى.

وأوكام يسمي التصور أو "حدود التصورات" علامة طبيعية لأنه يعتقد أن الإدراك المباشر لأى شىء من الطبيعي أنه يسبب فى الذهن البشرى تصوراً لهذا الشيء. إن الإنسان والحيوان معًا يطلقان بعض الأصوات كرد فعل طبيعي لمثير ما، وهذه الأصوات هى علامات طبيعية" غير أن الحيوانات والبشر تصدر أصواتًا من هذا النوع الذى يدل فقط على بعض المشاعر أو بعض الأحداث الحاضرة فى ذاتها"، وعلى حين أن العقل يستطيع أن يستخلص الكيفيات لتدل على أى نوع من الأشياء على نحو طبيعي"[1]. إن إدراك البقرة يؤدى إلى تكوين نفس الفكرة أو "العلامة الطبيعية" (أو الحد المتصور) فى الذهن عند الرجل الإنجليزى والرجل الفرنسى على الرغم من أن الأول سوف يعبر عن هذا التصور بكلمة "Cow" على نحو ما تكتب بالعلامة الاصطلاحية فى حين أن الرجل الفرنسى سوف يعبر عنها بواسطة علامة اصطلاحية أخرى هى كلمة "Vache" وهذه الدراسة للعلامات كانت تحسيناً لما قدمه بطرس الأسبانى الذى لا يبدو أنه قدم اعترافًا واضحًا كافيًا لهوية المغزى المنطقى الذى يمكن أن يلحق ليناظر الكلمات فى لغات مختلفة.

ولننتظر لحظة، فربما يشير المرء إلى أنه عندما سمى أوكام بالمفكر "الاسمى" فإن ذلك لا يعنى أو ينبغى ألا يعنى أنه ينسب الكلية إلى الكلمات التى ينظر إليها على وجه

(1) 1 sent, 2,8,Q.

الدقة على أنها الحدود المنطوقة أو الحدود المكتوبة أعني الحد المنظور إليه على أنه علامات اصطلاحية إنها العلامة الطبيعية للحدود التصورية التي يفكر فيها.

(ج) الحدود عناصر القضايا، يرتبط الحد بالقضية على نحو شامل أو غير شامل وفى القضية وحدها يكتسب الحد وظيفة التمثيل (أو الافتراض) فمثلاً في العبارة التي تقول "الرجل جرى" نجد أن حد "الرجل" يمثل الفرد بدقة وهذا مثال لافتراض شخص ما. لكن في العبارة "الإنسان نوع" نجد أن حد "الإنسان" يمثل جميع البشر وهذا افتراض بسيط. وأخيراً فإن عبارة "الإنسان اسم" نجد أن المرء يتحدث عن الكلمة نفسها فهذا افتراض مادي؛ وإذا ما أخذ الحد بذاته لوجدنا أن كلمة "إنسان" قادرة على ممارسة أي وظيفة من هذه الوظائف، لكن فقط في داخل القضية يكتسب نوعًا معينًا من الوظائف التي تتحدث عنها. فالافتراض إذن خاصية تنتمي إلى الحد، لكن فقط في داخل القضية"[1].

(د) في العبارة التي تقول "الإنسان فان" نجد أن حد "الإنسان" الذي هو علامة كما رأينا يمثل أشياء أعني البشر الذين هم أنفسهم ليسوا علامات، ومن ثم فالحد هو "القصد الأول". أما في العبارة التي تقول "الأنواع هي تقسيمات فرعية للأجناس" فإن الحد "نوع" لا يمثل الأشياء على نحو مباشر التي ليست هي نفسها علامات، فهو يمثل أسماء الفئات مثل "الإنسان" و"حصان" و "كلب" التي هي نفسها علامات، وبذلك فالحد نوع هو حد القصد الثاني. وبعبارة أخرى الحدود من القصد الثاني تمثل حدود المقصد الأول وهي تتنبأ بها كما هي الحال عندما يقال إن "إنسان" و "حصان" هي أنواع.

وبالمعنى الواسع "للقصد الأول"[2] يمكن أن تسمى الحدود المركبة المطلقة المقاصد الأولى. إذا ما أخذت بذاتها فإنها لا تعني الأشياء لكنها عندما تجتمع بالحدود

---

(1) Summa totius Logicae, I, 63.

(٢) عند المدرسيين اتجاه الذهن نحو موضوع معين وإدراكه له مباشرة يسمى القصد الأول- المعجم الفلسفي- مجمع اللغة العربية ص١٤٧ (المترجم).

الأخرى، فإنها تجعل تلك الحدود الأخرى تمثل الأشياء بطريقة محددة، فمثلا الحد "كل" لا يمكن بذاته أن يمثل أشياء محددة، لكن كوصف للحد "إنسان" في الجملة "كل إنسان فان" تجعل الحد "إنسان" يمثل سلسلة محددة من الأشياء، بالمعنى الدقيق. "القصد الأول" هو "حد أقصى" فى قضية ما، الحد الذى يمثل شيئا ما ليس علامة ولا هو الأشياء التى ليست علامات. وفى عبارة "الزرنيخ مادة سامة" نجد أن حد "الزرنيخ" هو فى آن معًا حد أقصى. وهو أيضا يمثل شيئا ما فى القضية ليس هو نفسه علامة. والحد من القصد الثانى[١]، إذا فُهم فهمًا دقيقًا، سوف يكون بذلك حداً من الطبيعى أن يعنى المقاصد الأولى والذى يمكن أن يمثلها فى قضية "الجنس" و"النوع"، و"الفصل Difference " هى أمثلة لحدود المقصد الثانى[٢].

(هـ) رد أوكام على مشكلة الكليات سبقت الإشارة إليه بالفعل. الكليات هى حدود تعنى أشياء فردية وتمثلها فى قضايا. إن الأشياء الفردية هى وحدها الموجودة ومن الواقعة ذاتها التى تقول إن شيئا ما موجود نقول إنه فردى؛ فليس هناك، ولا يمكن أن يكون هناك كليات موجودة بالفعل، لأن تأكيد الوجود الخارجى للكليات يعنى ارتكاب حماقة بتأكيدنا تناقضاً، لأنه لو كان الكلى موجوداً لكان فى هذه الحالة لابد أن يكون فرداً وأنه لابد أن يكون هناك حقيقة واقعية مشتركة موجودة فى نفس الوقت لعضوين من نوع ما يمكن أن نبينه بطرق متنوعة. فمثلا لو كان الله قد خلق الإنسان من عدم فإن ذلك لن يؤثر فى أى إنسان آخر، بمقدار ما يتعلق الأمر بالماهية، ومن ناحية أخرى فإن الشىء الفردى الواحد، يمكن أن يتلاشى دون تدمير شىء فردى آخر أو هدمه، "الإنسان الواحد يمكن أن يتلاشى بواسطة الله دون أن يتلاشى أو يدمر أى إنسان آخر ومن ثم فليس ثمة شىء مشترك بينهما لأنه (لو كان هناك شىء مشترك) فلابد أن

(١) وتفكيره فى هذا الإدراك يسمى القصد الثانى. المعجم الفلسفى- مجمع اللغة العربية عام ١٩٧٩- ص١٤٧ (المترجم).

(2) Quodlibet, 4, 19.

يكون قد تلاشى، وبالتالى لا يوجد إنسان آخر يحتفظ بطبيعته الماهوية"(١). أما بالنسبة لرأى "دانز سكوت" أن هناك تفرقة صورية بين الطبيعة المشتركة والفردية فصحيح أنه تفوق على الآخرين فى دقة الحكم" (٢) لكن إذا كانت التفرقة المزعومة موضوعية وليست تفرقة ذهنية خالصة، فلابد أن تكون واقعية، وبذلك فإن رأى سكوت يقع فى نفس المشكلات التى تواجه النظريات القديمة للمذهب الواقعى.

وسواء كان التصور الكلى صفة متميزة عن فعل العقل أو كان ذلك الفعل ذاته فذلك سؤال ليس له سوى أهمية ثانوية: والنقطة المهمة هى أنه "ليس ثمة كلى هو شىء موجود خارج النفس بأية طريقة، لكن كل شىء يمكن التنبؤ به لأشياء كثيرة له طبيعة فى الذهن سواء ذاتية أو موضوعية. وليس ثمة كلى ينتمى إلى ماهية حقيقة أى جوهر أيا كان (٣). ولا يبدو أن أوكام يعطى أهمية كبيرة للسؤال عما إذا كان التصور الكلى عرضًا عامًا يتميز عن العقل، بما هو كذلك أو عما إذا كان ببساطة العقل نفسه فى نشاطه، ولقد اهتم أكثر بتحليل معنى الحدود والقضايا أكثر من اهتمامه بالمسائل السيكولوجية. لكن من الواضح تماما أنه لم يفكر فى أن الكلى له أى وجود أمام النفس إلا كفعل من أفعال الفهم وهو لا يوجد إلا على هذا النحو، فهو ببساطة مدين بوجوده للعقل. فليس ثمة حقيقة واقعية كلية تناظر التصور، ومن ثم فليس هناك اختراع فى الحس لا يمثل أى شىء واقعى: إنه يمثل الأشياء الواقعية الفردية رغم أنه لا يمثل أى شىء كلى. وهو باختصار طريقة لتصور الأشياء الفردية أو معرفتها .

(و) ربما كان أوكام يعنى أحيانا أن الكلى مختلط أو صورة غير متميزة للأشياء الفردية المتميزة؛ لكنه لم يهتم بالتعرف على تصور الكلى مع صورة أو خيال. والنقطة الأساسية التى اهتم بها كانت باستمرار أنه ليس ثمة حاجة لافتراض أية عوامل أخرى

---

(1) I, Sent, 9,4,D.

(2) Ibid, 2,6,B.

(3) I, Sent, 1,8, Q.

غير الذهن والأشياء الفردية لكى نفسر الكلى. ويظهر تصور الكلى ببساطة لأن هناك درجات مختلفة من المماثلة بين الأشياء الفردية: سقراط وأفلاطون أكثر تشابها ومماثلة الواحد بالآخر أكثر من تشابههما معًا بالحمار؛ وهذه الواقعة من التجربة تنعكس على تكوين التصور النوعى للإنسان. لكن علينا أن نكون على حذر فى طريقتنا فى الكلام، إذ ينبغى علينا أن لا نقول إن أفلاطون وسقراط يتفقان (يشاركان) فى شىء ما أو فى بعض الأشياء لكن القول بأنهما يتفقان (أو يتشابهان) فى بعض الأشياء أعنى بذاتهما، وسقراط يتفق مع أفلاطون ليس فى شىء بل بواسطة شىء أعنى نفسه"[١] ويعبارة أخرى ليس هناك طبيعة مشتركة بين سقراط وأفلاطون يشتركان فيها معًا أو يشاركان

أو يتفقان فيها؛ لكن الطبيعة التى هى سقراط والطبيعة التى هى أفلاطون متشابهتان، ويمكن تفسير أساس تصورات الجنس بينهما بطريقة مماثلة.

(ز) وقد تظهر كذلك مشكلة كيف يمكن للمذهب التصورى أن يختلف عن موقف القديس توما. وقبل كل شىء عندما يقول أوكام إن فكرة وجود أشياء كلية تناظر الحدود الكلية فكرة عابثة وهدامة لفلسفة أرسطو بأسرها، وللعلم كله[٢]. سوف يوافق القديس توما على ذلك. ومن المؤكد أن رأى القديس توما أنه على حين أن طبائع البشر على سبيل المثال، متشابهة فليس ثمة طبيعة مشتركة ينظر إليها على أنها شىء يشارك فيه جميع أنواع البشر؛ لكن لابد أن نتذكر أن القديس توما قدم تفسيراً ميتافيزيقيا لتشابه الطبائع، ذلك لأنه ذهب إلى أن الله يخلق أشياء تنتمى إلى نفس النوع أعنى: مع الطبائع المتشابهة طبقا لفكرة الطبيعة البشرية فى الذهن البشرى، ومع ذلك فقد رفض أوكام نظرية الأفكار الإلهية هذه وكانت النتيجة أن المتشابهات عنده التى تُظهر التصورات الكلية هى ببساطة متشابهات، إنْ صح التعبير، فى الواقع: فليس ثمة مبرر ميتافيزيقى لهذه التشابهات سوى الاختيار الإلهى، الذى لا يعتمد على أية

(1) Ibid, 2,6, E.E.

(2) Expositio aurea 3,2,90, R,

أفكار إلهية. وبعبارة أخرى على الرغم من أن القديس توما، ووليم الأوكامى كانا متفقين أساسًا فى إنكار أنه لا يوجد كلى فى الواقع، فقد ربط الأول رفضه للمذهب ما فوق الواقعى مع مذهب أوغسطين عن الكلى فى مواجهة الواقع فى حين أن الأخير ليس كذلك[١].

وهناك شىء آخر على الرغم من أنه أقل أهمية: هو الاختلاف المتعلق بطريقة الحديث عن التصورات الكلية؛ ولقد ذهب "أوكام" كما سبق أن رأينا إلى أن التصور الكلى هو عمل من أعمال الفهم؛ "أنا أقول إن المقصد الأول مثل المقصد الثانى هو حقًا عمل من أعمال الفهم فما يمكن إنقاذه بالخرافة يمكن إنقاذه بالعمل"[٢]. ويبدو أن أوكام يشير إلى نظرية "بطرس أوريول" الذى يكون التصور وفقًا لها، الذى هو الموضوع الذى يظهر أمام الذهن مجرد "خرافة". ويفضل أوكام أن يقول إن التصور هو ببساطة عمل من أعمال الفهم". المقصد الأول عمل من أعمال الفهم يعنى الأشياء التى ليست علامات "والمقصد الثانى هو العمل الذى يدل على المقاصد الأولى"[٣]. وواصل أوكام حديثه ليقول إن المقاصد الأولى والثانية هى حقا الكائنات الواقعية وإنها حقًا صفات موجودة ذاتيًا فى النفس. أما أنها كيانات واقعية، فذلك أمر واضح إذا كانت أعمالاً للفهم؛ لكن قد يبدو غريبًا أن نجد "أوكام" يسميها صفات أو خصائص. ومع ذلك فإذا كانت هذه الأقوال المختلفة يراد تفسيرها تفسيرًا تتسق فيه الواحدة مع الأخرى. فإنه لا يمكن له أن يفترض أنه يعنى أن التصورات الكلية هى صفات أو خصائص تتميز فعلا عن أعمال الفهم: "كل شىء يفسر من خلال وضع شىء ما متميز عن عمل الفهم يمكن تفسيره دون وضع ذلك الشىء المتميز"[٤]. وبعبارة أخرى لقد كان أوكام قانعًا بالحديث

(1) See Vol. 11, P. 154.

(2) Quodlibet, 4,19.

(3) Ibid.

(4) Summa totius Logicae, 1,12.

ببساطة عن عمل الفهم، ولقد طبق مبدأ الاقتصاد فى التخلص من جهاز تجريد الأنواع العقلية. لكن على الرغم من أنه من المؤكد أن هناك اختلافًا بين نظرية توما الأكوينى ونظرية أوكام من هذه الزاوية، لابد أن نتذكر أن الأكوينى أصر بقوة على أن الأنواع العقلية ليست هى موضوع المعرفة أنها ما يدرك بذاته id quointelligitur وليس ما يدرك لذاته id quod intelligitura.

٤ – ونحن الآن فى موقف يجعلنا ننظر بإيجاز إلى نظرية أوكام فى العلم؛ فهو يقسم العلم إلى نوعين رئيسيين: الأول هو علم الواقع، وهو يهتم بالأشياء الواقعية بمعنى سوف نناقشه فى الحال فى حين أن الثانى هو العلم العقلى وهو يهتم بالحدود التى لا تمثل الأشياء الواقعية على نحو مباشر. وهكذا فإن المنطق الذى يتعامل مع حدود المقصد الثانى مثل "الأنواع" و"الأجناس" هو العلم العقلى. ومن المهم أن نؤكد التفرقة بين هذين النوعين من العلم: سواء أكان تصورات أو حدودًا وإلا فسوف تختلط مع الأشياء، فمثلاً ما لم يتحقق المرء من أن مقصد أرسطو فى "المقولات" كان يعالج الكلمات والتصورات وليس الأشياء فإن المرء سوف يفسره بمعنى غريب تماما عن فكره. فالمنطق يختص بدراسة الحدود من القصد الثانى التى لا يمكن أن توجد دون العقل أعنى دون النشاط العقلى ومن ثم فهو يتعامل مع "التركيبات" الذهنية. ولقد سبق أن ذكرت أن الأوكامى لا يتحدث عن التصورات الكلية كما لو كانت كيانات مختلفة، غير أن النقطة التى كانت فى ذهنى عندئذ هى أن أوكام اعترض على أن المضامين التى نعرفها بواسطة التصور الكلى هى شىء مختلف وليس شيئا حقيقيًا. وهو على استعداد تام للحديث عن الحدود من القصد الثانى التى تدخل فى قضايا المنطق على أنها "أمور مصنوعة" ذلك لأن هذه الحدود لا تشير إلى أشياء واقعية على نحو مباشر؛ غير أن المنطق الذى هو العلم العقلى، يفترض سلفًا العلم الواقعى، لأن حدود القصد الثانى تفترض سلفًا حدود القصد الأول.

العلم الواقعى يختص بالأشياء، أعنى بالأشياء الفردية غير أن أوكام أيضا يقول إن العلم الواقعى ليس دائمًا علم أشياء بوصفها موضوعات تعرف على نحو

مباشر[١]. وقد يبدو أن ذلك تناقض، غير أن أوكام يستمر ليفسر أن أى علم سواء أكان واقعيًا أم عقليًا هو فقط قضايا[٢]. وبعبارة أخرى فإنه عندما يقول إن العلم الواقعى يختص بالأشياء فإنه لم يقصد إنكار المذهب الأرسطى الذى يقول إن العلم هو علم بالكلى لكنه كان مضطراً إلى الأخذ بالمذهب الأرسطى الآخر القائل إن الأفراد هم فقط الموجودون.

وإذن فالعلم الواقعى يختص بالقضايا الكلية وهو يقدم أمثلة لمثل هذه القضايا قضية مثل "الإنسان قادر على الضحك" و"كل إنسان قادر على التدريب"، أمثلة الحدود الكلية تمثل الأشياء الفردية، لكنها لا تمثل الوقائع الكلية الموجودة بطريقة خارجية، وإذن فلو أن أوكام قال إن العلم الواقعى يختص بالأشياء الفردية بواسطة الحدود، فإنه لا يعنى بذلك أن العلم الواقعى لا يرتبط بالموجودات الفعلية التى هى أشياء فردية. إن العلم يختص بالصدق أو الكذب بالنسبة للقضايا لكنك عندما تقول إن القضية فى العلم الواقعى صادقة فأنت تقول إنه تم التحقق منها فى جميع تلك الأشياء الفردية التى تكون حدود القضية علامات طبيعية فيها. وهذا الفرق بين العلم الواقعى والعلم العقلى يكمن فيما يلى: أن "الأجزاء، أعنى، حدود القضايا المعروفة بواسطة العلم الواقعى الذى يفسر الأشياء وليست تلك هى الحالة مع حدود القضايا المعروفة بواسطة العلم العقلى لأن هذه الحدود تمثل الحدود الأخرى"[٣].

٥ – إصرار أوكام على الأشياء الفردية بوصفها الموجودات الوحيدة لا يعنى – من ثم – أنه يرفض العلم الذى ينظر إليه على أنه معرفة بالقضايا الكلية. كلا، ولم يرفض الأفكار الأرسطية التى لا يمكن البرهنة عليها وعلى البرهان. أما بالنسبة للأولى

(1) I, Sent, 2,4,M.

(2) Ibid.

(3) I, Sent, 2, o.

فالمبدأ لا يمكن البرهنة عليه بمعنى أن الذهن لا يستطيع إلا قبول القضية بمجرد أن يدرك معنى الحدود أو ربما أنه لا يمكن البرهنة عليه بمعنى أنه لا يُعرف على نحو واضح إلا عن طريق التجربة. "هناك مبادئ أولى معينة لا تعرف بذاتها. (أو تحليليا) لكنها لا تعرف إلا من خلال التجربة كما هى الحال فى القضية التى تقول "كل حرارة هى مولدة للتدفئة"[١]. أما بالنسبة للبرهان فإن "أوكام" يقبل التعريف الأرسطى للبرهان على أنه قياس يؤدى إلى معرفة لكنه يسير إلى تحليل المعانى المختلفة "للمعرفة". فهى قد تعنى الفهم الواضح للصدق أو الحقيقة وبهذا المعنى فإنه حتى الوقائع العارضة مثل واقعة "أننى الآن جالس" يمكن معرفتها أو أنها يمكن أن تعنى الفهم الواضح لما هو ضرورى أو الحقائق الضرورية بوصفها شيئا متميزًا عن الحقائق العارضة أو الحادثة. وثالثا: قد تعنى معرفة حقيقة واحدة ضرورية من خلال الفهم الواضح لحقيقتين ضروريتين .. وبهذا المعنى نجد أن المعرفة فُهمت فى تعريفها الذى ذكرناه فى البداية[٢].

وهذا الإصرار على الحقائق الضرورية لا ينبغى أن يُفهم على أنه يعنى أنه عند أوكام لا يمكن أن تكون هناك معرفة للأشياء الحادثة أو العارضة، فالواقع أنه لم يعتقد أن القضية الإيجابية واليقينية تختص بالأشياء الحادثة وتشير إلى الزمن الحالى (أعنى فى علاقتها بالمتكلم) وأنها يمكن أن تكون حقيقة ضرورية، لكنه ذهب إلى أن القضايا الإيجابية واليقينية التى تشمل حدودًا تمثل الأشياء الحادثة أو العارضة يمكن أن تكون ضرورية، ولو كانت ضرورية، فيمكن النظر إليها على أنها مرادفة للقضايا السلبية الاحتمالية التى تتعلق بالإمكان[٣]. وبعبارة أخرى نظر أوكام إلى القضايا الضرورية

---

(1) Summa totius logicae, 13,2.

(2) Ibid.

(3)Summa totius logicae, 3,2.

بما فى ذلك الحدود التى تمثل الأشياء العارضة بوصفها مرادفة للقضايا الافتراضية بمعنى أنها تصدق على كل شيء يكون موضع الحدود فيه يمثل فى نفس وقت وجود ذلك الشيء، وهكذا فإن القضية "كل س هى ص" (حيث نجد "س" تمثل الأشياء العارضة و "ص" تمثل امتلاك صفة ما) قضية ضرورية لو نظر إليها على أنها مرادفة للقضية "إذا كان هناك "س" فهى "ص") أو "إذا كان من الصواب أن تقول عن أى شيء إنه "س" فإنه من الصواب أيضا أن نقول عنه إنه "ص".

والبرهان عند أوكام هو برهان عن صفات شيء ما وليس عن وجود الشيء نفسه، فنحن لا نستطيع - مثلاً - أن نبرهن على أن نوعا ما من العشب موجود لكن ربما كنا قادرين على البرهنة على قضية امتلاكه خاصية ما. صحيح أننا نستطيع أن نعرف بالتجربة أن للعشب هذه الخاصية أو تلك، لكنا لو عرفنا فحسب الواقعة لأننا نمر بتجربتها فإننا لا نعرف "سبب" الواقعة أو علّتها؛ ولو كنا نستطيع أن نتبين من طبيعة العشب (وهى معرفة تفترضها التجربة سلفًا بالطبع) أن العشب يملك بالضرورة هذه الخاصية فإن لدينا معرفة برهانية. ويعطى "أوكام" لهذا النوع من المعرفة أهمية خاصة. لكنه لم يكن أبداً يستهين بالقياس "فالشكل القياسى يسير جنبًا إلى جنب فى كل مجال"[1]. ولا يعنى أوكام بذلك، بالطبع، أن جميع القضايا الصادقة يمكن البرهنة عليها قياسيًا لكنه رأى أنه فى جميع المسائل حيث يمكن بلوغ المعرفة العلمية يكون البرهان القياسى قائمًا. وبعبارة أخرى فقد تمسك بالفكرة الأرسطية عن "العلم" البرهانى. ومن منظور واقعة أن أوكام لا يُسمى نادراً بالمفكر "التجريبى" فإن علينا كذلك أن نضع فى ذهننا الجانب العقلانى من فلسفته. وعندما قال إن العلم يهتم بالقضايا فإنه لم يكن يعنى بذلك أن العلم ينفصل انفصالا تامًا عن الواقع أو أن البرهان يعجز عن أن ينبئنا بأى معرفة عن الأشياء.

---

(1) I, sent, 2.6.D.

"الفصل الخامس"

"أوكام[٣]"

"المعرفة الحدسية - قدرة الله فى إحداث "المعرفة" الحدسية لموضوع لا وجود له - عرضية نظام العالم- العلاقة - السببية- الحركة والزمان - خاتمة

١ - العلم عند أوكام، يهتم بالقضايا الكلية، والبرهان القياسى هو نمط من الاستدلال الصحيح للعلم بالمعنى الدقيق، والتصديق فى العلم هو تصديق لصدق قضية ما. لكن ذلك لا يعنى أن المعرفة العلمية عند أوكام معرفة قبلية a Priori بمعنى تطوير المبادئ أو الأفكار الفطرية، بل على العكس المعرفة الحدسية أولية وأساسية؛ ولو أننا نظرنا- على سبيل المثال - إلى القضية التى تقول: الكل أكبر من الجزء، فسوف نعترف أن الذهن يصادق على صدق القضية بمجرد ما يدرك معنى الحدود؛ غير أن ذلك لا يعنى أن هذا المبدأ فطرى. ودون التجربة فإنه لا يمكن التعبير عن القضية، ومن ناحية أخرى ففى حالة ما يكون من الممكن البرهنة على أن صفة ما تنتمى إلى موضوع ما فإننا عن طريق التجربة أو المعرفة الحدسية نعرف أن مثل هذا الموضوع موجود؛ فالبرهان على خاصية الإنسان مثلاً يفترض سلفًا المعرفة الحدسية بالبشر. "فمن الطبيعى ألا يمكن معرفة شيء ما فى ذاته ما لم يُعرف بطريقة حدسية"[١].

(1) 1, Sent, 3,2.f.

ويذهب أوكام هنا إلى أننا لا نستطيع أن نحصل على معرفة طبيعية خاصة بالماهية الإلهية كما هى فى ذاتها، لأننا ليس لدينا حدس طبيعى بالله، غير أن المبدأ واحد بصفة عامة: فكل معرفة تقوم على التجربة.

ماذا نعنى بالمعرفة الحدسية؟ "المعرفة الحدسية بشىء ما هى معرفة من ذلك النوع الذى يجعل المرء يستطيع أن يعرف بواسطتها ما إذا كان الشىء موجوداً أو غير موجود، وإذا كان موجوداً فإن العقل يحكم على نحو مباشر أن الشىء موجود ويستنتج بوضوح أنه موجود، ما لم يعقه بالمصادفة نقص ما فى تلك المعرفة[1] وبالتالى فالمعرفة الحدسية إدراك مباشر لشىء ما على أنه موجود، وتمكن الذهن من تشكيل قضية عارضة تتعلق بوجود الشىء. غير أن المعرفة الحدسية هى أيضا معرفة من ذلك النوع الذى "عندما تُعرف بعض الأشياء ويكون الواحد منها متأصل فى الآخر وملازم له، أو على بعد من الآخر أو مرتبط بالآخر بطريقة ما، فإن الذهن يعرف بطريقة مباشرة بفضل ذلك الإدراك البسيط لتلك الأشياء ما إذا كان الشىء ملازمًا أو غير ملازم، وما إذا كان على بعد أو لم يكن. وقل مثل ذلك فى الحقائق العارضة الأخرى. فمثلاً إذا كان سقراط حقًا أبيض اللون فإن هذا الإدراك لسقراط وللبياض الذى يمكن أن يُعرف به بوضوح أن سقراط أبيض اللون هو معرفة حدسية، وكل إدراك بسيط بصفة عامة للحد أو للحدود أعنى لشىء أو للأشياء يمكن أن نعرف بواسطته بعض الحقائق العارضة لاسيما فيما يتعلق بالحاضر، وهو معرفة حدسية"[2]. وبذلك فإن المعرفة الحدسية يسببها الإدراك المباشر للأشياء الموجودة. وتصور شىء فردى هو التعبير الطبيعى فى ذهن المدرك لذلك الشىء بشرط ألا يفسر المرء التصور باعتباره وسيطا ذاتيا للمعرفة "أنا أقول إنه لا يوجد فى الإدراك الحدسى، سواء أكان حسيًا أو عقليًا ذلك الشىء الذى يوجد فى أى حالة من حالات الوجود التى هى وسيط بين الشىء وفعل

(1) Prol, Sent, 1,2.

(2) Prol, Sent, 1,2.

المعرفة. أعنى أننى أقول إن الشىء نفسه يُعرف على نحو مباشر دون أى وسيط بين ذاته وبين الفعل الذى يدرك أو يرى بواسطته[١]. وبعبارة أخرى الحدس هو إدراك مباشر لشىء ما أو لأشياء تؤدى على نحو طبيعى إلى الحكم بأن الشىء موجود أو تؤدى إلى بعض القضايا العارضة الأخرى عنه: وذلك مثل "أنه أبيض"، وضمان مثل هذه الأحكام واضح ببساطة، فالطابع الواضح للحدس مع الطابع الطبيعى للعملية يؤديان إلى الحكم. "أنا أقول، من ثم، إن المعرفة الحدسية تناسب المعرفة الفردية.. لأنه من الطبيعى أن يُحدثها شىء واحد وليس شيئًا آخر، كلا ولا يمكن أن تحدث بواسطة شىء آخر"[٢].

من الواضح أن أوكام لا يتحدث ببساطة عن الإحساس وإنما يتحدث عن الحدث العقلى للشىء الفردى الذى يحدثه ذلك الشىء وليس شيئا آخر، وفضلا عن ذلك فإن الحدس عنده لا ينحصر فى الحدس المحسوس أو الأشياء المادية، فهو يقول بصراحة إننا نعرف أفعالنا بطريقة حدسية ويؤدى هذا الحدس إلى تكوين القضايا مثل "هناك فهم" و"هناك إرادة"[٣]. ويقول أرسطو إنه لا شىء من هذه الأشياء التى هى خارجية قد تم فهمه ما لم يقع أولا تحت إدراك الحس، وهذه الأشياء هى فقط محسوسات فى رأيه، وهذه السلطة حقيقية أو صادقة من ناحية تلك الأشياء لكنها ليست صادقة من ناحية الأرواح" [٤] ولما كانت المعرفة الحدسية تسبق المعرفة التجريدية عند أوكام ففى استطاعتنا أن نقول مستخدمين لغة بعدية بالنسبة له إن الإدراك الحسى والاستنباط هما المصدران لكل معرفتنا الطبيعية المتعلقة بالواقع الموجود. وبهذا المعنى ففى استطاعة المرء أن يقول إنه "تجريبى" لكنه من وجهة النظر فإنه ليس مفكرًا تجريبيًا"

---

(1) 1, sent, 27, 3, k.

(2) Quodlibet, 1, 13.

(3) Ibid, 1,14.

(4) Quodlibet.

أكثر من أى فيلسوف آخر من فلاسفة العصر الوسيط؛ لا يؤمن بالأفكار الفطرية ولا بالمعرفة القَبْلية الخالصة الخاصة بالواقع الموجود.

٢ - لقد رأينا أن المعرفة الحدسية بشيء ما عند أوكام، يُحدثها الشيء، ولا شيء سواه. وبعبارة أخرى الحدس باعتباره إدراكًا مباشراً للموجود الفرد يحمل فى طياته ضماناته الخاصة. لكنه يؤكد، كما هو معروف جيداً. أن الله يحدث فينا الحدس بالشيء الذى لم يكن قط هناك "ومن الطبيعى أن المعرفة الحدسية لا يمكن أن تحدث ما لم يكن الموضوع حاضراً فى المسافة السليمة، لكنه يمكن أن يحدث بطريقة تفوق ما هو طبيعى"[١] ولو أنك قلت إنه (أى الحدس) يمكن أن يحدث بواسطة الله وحده - فذلك قول حق"[٢] إذ يمكن أن يكون فى قدرة الله أن تختص المعرفة الحدسية Cagnitio intuitive بالموضوع غير الموجود"[٣]. وعلى ذلك فمن بين قضايا أوكام التى لامه عليها النقاد نجد قضية تقول "المعرفة الحدسية بذاتها وبالضرورة لا تهتم بالموجود أكثر من اهتمامها بالشيء غير الموجود ، ولا هى تُعنى بالوجود أكثر من عنايتها باللاوجود". ولا شك أن ذلك موجز تفسيرى لموقف أوكام، ومادام أنه يبدو مناقضًا لتفسيره لطبيعة المعرفة الحدسية باعتبارها شيئا متميزًا عن المعرفة التجريدية (بالمعنى الذى تجرد فيه المعرفة من وجود الأشياء أو عدم وجودها التى توجد فيها حدود للقضايا) فقد تساعدنا الملاحظات التالية لجعل موقفه أكثر وضوحا:

(أ) عندما يقول أوكام إن الله يمكن أن يخلق فينا حدسًا بموضوع لا وجود له فإنه كان يعتمد على حقيقة القضية التى تقول إن الله قادر على إحداث ما ينتجه من خلال توسط العلل الثانوية والمحافظة عليه، فمثلاً الحدس بالنجوم ينتجه فينا على نحو طبيعى

---

(1) Sent, 15, E.

(2)Quodlibet, 1, 13.

(3) Ibid, 6,6.

مألوف الحضور الفعلى للنجوم. وعندما نقول ذلك فإننا نعنى أن الله ينتج فينا المعرفة الحدسية بالنجوم بواسطة علّة ثانوية أعنى النجوم نفسها. وإذن فبناء على مبدأ أوكام يمكن لله أن يحدث فينا هذا الحدس على نحو مباشر؛ دون علّة ثانوية وليس فى استطاعتنا أن نفعل ذلك لو أنه كان يتضمن تناقضًا، لكنه لا يتضمن تناقضًا. "كل معلول يحدثه الله من خلال توسط العلة الثانوية فهو يستطيع أن يحدثه بذاته على نحو مباشر"[(١)].

(ب)غير أن الله لا يستطيع أن يحدث فينا معرفة واضحة بقضية أن النجوم حاضرة عندما لا تكون حاضرة، لأن الاشتمال على كلمة "واضحة" يعنى أن النجوم موجودة حقًا. و"ليس فى استطاعة الله أن يُحدث فينا معرفة بواسطتها بحيث يُرى الشىء بطريقة واضحة حاضرة رغم أنه غائب لأن ذلك يتضمن تناقضًا، لأن مثل هذه المعرفة الواضحة تعنى أنها فى الواقع على نحو ما هى عليه فى القضية التى صادقنا عليها[(٢)].

(ج) ويبدو لى أن مقصد أوكام هو أن الله يستطيع أن يُحدث فينا فعل الحدس بموضوع ما لا يكون موجودًا حقًا، بمعنى أنه قادر على أن يُحدث فينا الظروف الفسيولوجية والسيكولوجية التى تؤدى بنا بطبيعتها إلى المصادقة على القضية التى تقول إن الشىء حاضر؛ فمثلا الله يستطيع أن يُحدث على نحو مباشر فى أعضاء الإبصار جميع تلك النتائج التى تحدث على نحو طبيعى بواسطة ضوء النجوم، أو فى استطاعة المرء أن يعبر عن الموضوع على النحو التالى، لا يستطيع الله أن يُحدث فى الإبصار الفعلى بقعة بيضاء موجودة عندما لا تكون البقعة البيضاء حاضرة لأن ذلك لابد أن يحوى تناقضًا، لكن يستطيع أن يحدث فى جميع الحالات النفسية

---

(1) Quodlibet: 6,6.

(2) Ibid, 5,5.

الطبيعية المتضمنة فى رؤية البقعة البيضاء حتى إذا لم تكن البقعة البيضاء موجودة هناك بالفعل.

(د) ولقد اختار أوكام فى الرد على نقاده مصطلحات مضطربة وسيئة الطالع. فمن ناحية بعد قوله إن الله لا يمكن أن يكون سببًا لمعرفة واضحة أن الشيء حاضر عندما يكون غير حاضر، فإنه يضيف "إن الله يمكن أن يكون علة لفعل "خالق" اعتقد بواسطته أن ما هو غائب يكون حاضراً، ويفسر ذلك بأن الفكرة "الخلاقة" سوف تكون مجردة وحدسية"[1] ويبدو أن ذلك انطلاق تام إذا ما أخذ على أنه يعنى أن الله يمكن أن ينتج فينا فى غيبة النجوم، جميع الحالات السيكو - فيزيقية التى من الطبيعى أن تكون لدينا فى غيبة النجوم، وأننا لابد أن يكون لدينا بذلك معرفة بما هى النجوم (بمقدار ما تستطيع أن تعرف ذلك عن طريق الإبصار) رغم أن هذه المعرفة لا يمكن أن تسمى على نحو سليم "بالحدس". ومن ناحية أخرى فإن أوكام يبدو أنه يتحدث عن الله بوصفه قادراً على أن ينتج فينا "معرفة حدسية" بموضوع لا وجود له رغم أن هذه المعرفة ليست "واضحة". وفضلا عن ذلك فلا يبدو أنه يقصد ببساطة أن الله يستطيع أن ينتج فينا معرفة حدسية بطبيعة الموضوع ذلك لأنه يسلم بأن الله يستطيع أن ينتج موافقة تنتمى إلى الأنواع نفسها وكتلك الموافقة الواضحة للقضية الحادثة "هذا البياض موجود" عندما لا يكون موجوداً[2]. إذا استطعنا أن نقول على نحو ملائم أن الله قادر على أن ينتج فينا قبولاً لقضية تثبت وجود موضوع غير موجود، وإذا كان هذا القبول يمكن أن يسمى على نحو ملائم لا فقط "فعل خالق" بل أيضا "معرفة حدسية"، ففى استطاعة المرء أن يفترض أنه من المناسب أن يتحدث عن الله بأنه قادر على أن ينتج فينا معرفة حدسية ليست فى الواقع معرفة حدسية على الإطلاق. وعندما نقول ذلك فيبدو أنه يتضمن تناقضاً. فوصف "المعرفة الحدسية" بعبارة "غير واضحة يبدو أنها تعادل إلغاء الأولى عن طريق الأخيرة.

(1) Ibid.

(2) Quodlibet: 5,5.

ومن الممكن أن تكون هذه المشكلات قابلة للتوضيح بطريقة مرضية- أقصد من وجهة نظر أوكام فهو يقول مثلاً: ليس من التناقض أن ذلك الذى يُرى ليس شيئًا بالفعل خارج النفس ما دام أنه يمكن أن يكون نتيجة أو أنه كان فى بعض الأحيان "حقيقة فعلية"[1]. لو أن الله أهلك النجوم فإنه لا يزال قادراً على أن يُحدث فينا فعل الرؤية الذى كان عندنا يوما ما بمقدار ما يكون هو الفعل الذى يُنظر إليه ذاتيًا حسب ما يمكن أن يعطينا رؤية عما سيكون فى المستقبل، سواء أكان العقل إدراكًا مباشراً، فى الحالة الأولى التى كانت، أو فى الحالة الثانية التى ستكون، لكن حتى فى ذلك الوقت سيكون من الأمور الضريبة أن تتضمن، أننا نؤكد على القضية "هذه الأشياء توجد الآن". والقبول يمكن أن يحدثه الله ما لم يشأ المرء أن يقول إن الله يمكن أن يخدعنا على افتراض أن تلك هى النقطة المهمة التى يعترض عليها خصوم أوكام اللاهويتون وليس تأكيداً محضًا أن الله يمكن أن يؤثر على نحو مباشر على أعضائنا الحسية، ومع ذلك فلابد أن نتذكر أن أوكام "يفرق بين الدليل الذى يكون موضوعيًا واليقين كحالة نفسية. وامتلاك اليقين كحالة نفسية ليس ضمانًا معصومًا من امتلاك الدليل الذى يكون موضوعيًا.

(هـ) وعلى أية حال فلابد للمرء أن يتذكر أن أوكام لا يتحدث عن المجرى الطبيعى للأحداث، فهو لا يقول إن الله يفعل بهذه الطريقة فى حقيقة الأمر: بل يقول ببساطة إن الله يفعل بهذه الطريقة بفضل قدرته على كل شىء، ومع ذلك فإن قدرته على كل شىء حقيقة عند أوكام يمكن البرهنة عليها من الناحية الفلسفية ويمكن معرفتها فقط عن طريق الإيمان، ولو أننا نظرنا إلى الموضوع من وجهة نظر فلسفية خالصة. ومن ثم فالسؤال عما يحدثه الله فينا عن حدوس بموضوعات لا وجود لها لا يطرح على بساط البحث. ومن ناحية أخرى فإن ما ينبغى على أوكام أن يقوله فى هذا الموضوع يوضح بشكل مبهر ميله، بصفته مفكراً ذا اهتمامات لاهوتية سابقة، اختراق - إن صح

(1) Ibid, 6.6.

التعبير – المجال الفلسفى الخالص والنظام الطبيعى وإخضاعه للحرية الإلهية والقدرة على كل شىء. وكل يوضح أيضا أحد مبادئه الأساسية؛ وهو أنه عندما يكون هناك شيئان متمايزان فلا وجود لرابطة ضرورية بينهما على الإطلاق. ففعلنا الخاص برؤية النجوم منظوراً إليه فعلا، يتميز عن النجوم نفسها: ومن ثم فيمكن أن ينفصل عنها بمعنى أن القدرة الإلهية على كل شىء تستطيع تدمير الأخيرة (أى النجوم) والمحافظة على الأول (الفعل). ولقد كان ميل أوكام باستمرار هو اختراق الارتباطات الضرورية المفترضة التى تحد فيما يبدو بطريقة ما من القدرة الإلهية على كل شىء، بشرط ألا يبين لرضاه أن إنكار القضية الذى تؤكد مثل هذا الارتباط الضرورى يتضمن إنكارا لمبدأ التناقض.

(٣) وإصرار أوكام على المعرفة الحدسية باعتبارها الأساس والمصدر لكل معرفتنا بالموجودات يمثل، كما سبق أن رأينا، الجانب "التجريبى" فى فلسفته. ويمكن أن يقال إن هذا الجانب من فلسفته ينعكس فى إصراره على أن نظام العالم يتبع الاختيار الإلهى؛ ولقد أقام "دانز سكوت" تفرقة بين اختيار الله للغاية واختياره للوسيلة؛ على الرغم من أن المرء يستطيع أن يتحدث حديثًا ذا معنى عن أن الله يريد الغاية فى البداية ثم يختار الوسيلة بعد ذلك. ومع ذلك فقد رفض أوكام هذه الطريقة فى الحديث، ولا يبدو حديثًا طيبًا أن نقول إن الله يريد الغاية قبل أنه يأمر بالغاية، لأنه ليس ثمة (فى الله) هذه الأولوية فى الأفعال ولا هناك (فى الله) مثل هذه اللحظات التى نفترضها"[(١)]. وبعيداً عما فى هذه اللغة من نسبة الصفات الإنسانية إلى الله ... Anthropomorphisms يبدو أنها تفسد الحدوث الكامل لنظام العالم. إن اختيار الغاية، واختيار الوسيلة هما معًا حدوث مطلق؛ وذلك لا يعنى بالطبع أن علينا أن نتصور الله باعتباره مضربا من "الإنسان الأعلى" صاحب النزوات، فهو عرضة لتغيير نظام العالم من يوم إلى آخر وبين لحظة وأخرى. وعلى افتراض أن الله قد اختار نظام

(1) 1 sent, 41,1 E.

العالم فإن ذلك النظام يظل مستقراً. غير أن اختيار النظام يستحيل أن يكون ضروريا؛ فهو نتيجة الاختيار الإلهى والاختيار الإلهى وحده.

ويرتبط هذا الموقف ارتباطًا وثيقًا بالطبع، باهتمام أوكام بالحرية الإلهية والقدرة على كل شىء؛ وربما يبدو فى غير موضعه أن نتحدث عنها بأية طريقة كانعكاس للجانب التجريبى من فلسفته مادام أنه موقف مفكر لاهوتى. لكن ما قصدته هو: إذا كان نظام العالم حادثًا تماما بناء على الاختيار الإلهى، فمن الواضح أنه يستحيل أن نستنبطه قبليًا Apriori ولو أردنا أن نعرف ما هو فلابد للمرء أن يفحص ما هو فى الواقع. وربما كان موقف أوكام مبدئيا هو أنه مفكر لاهوتى، لكن نتيجته الطبيعية لابد أن تكون تركيز الانتباه على الوقائع الفعلية وإحباط أى فكرة يمكن للمرء أن يعيد بناءها لنظام العالم بطريقة استدلالية قبلية، وإذا ظهرت فكرة من هذا القبيل فى المذهب العقلى فى القارة فيما قبل كانط فى الفترة الكلاسيكية من الفلسفة "الحديثة" فمن المؤكد أنه لا ينبغى أن نبحث عن أصلها فى مذهب أوكام فى القرن الرابع عشر: بل ينبغى أن ترتبط بالطبع مع تأثير الرياضيات والفيزيقا الرياضية.

(٤) ومن ثم فقد كان ميل "أوكام" إلى قسمة العالم - إن صح التعبير - إلى أنواع من المطلق، أعنى أنه كان يميل إلى قسمة العالم إلى كيانات متمايزة يعتمد كل منها على الله، لكن لا يوجد اتصال ضرورى فيما بينهما: إن نظام العالم لا يسبق منطقيًا الاختيار الإلهى لكنها بعدية منطقيًا بالنسبة للاختيار الإلهى للكيانات الفردية الحادثة، وينعكس الميل نفسه فى دراسته للعلاقات، وما إن نسلم بأنه لا يوجد هناك إلا كيانات فردية متمايزة، وأن النوع الوحيد من التمايز المستقل عن الذهن هو تمايز حقيقى بمعنى تمايز بين كيانات منفصلة أو قابلة للانفصال، حتى ينتج عن ذلك أنه إذا كانت علاقة ما كيانا متمايزًا أعنى أنها متمايزة عن حدود العلاقة، فلابد فى الواقع أن تكون متمايزة عن الحدود بمعنى أنها منفصلة أو قابلة للانفصال. "لو أننى ذهبتُ إلى أن العلاقة هى شىء ما، فلابد لى أن أقول مع جون سكوت إنها شىء يتميز عن أساسها لكنى لابد لى أن أختلف عنه فى قولى إن كل علاقة تختلف حقًا عن أساسها..

لأننى لا أوافق على التفرقة الصورية بين المخلوقات"[1]. لكن سوف يكون من العبث أو اللامعقول أن تختلف علاقة ما حقًا عن أساسها. ولو صح ذلك فإن الله قادر على أن يحدث علاقة الأبوة ويضفيها على شخص لم ينجب قط. والواقع أن الرجل يسمى "أبًا" عندما ينجب، وليس ثمة حاجة إلى افتراض وجود كائن ثالث، فعلاقة الأبوة تربط بين الأب والابن. وبالمثل يقال إن "سميث" يشبه "براون" لأن "سميث" مثلا رجل وبراون رجل أو لأن سميث أبيض اللون وبراون أبيض اللون: وليس من الضرورى افتراض كيان ثالث، علاقة التشابه بالإضافة إلى جواهر وكيفيات مطلقة. وإذا ما افترض شخص كيانا ثالثا، ينتج عن ذلك نتائج محالة"[2]. فالعلاقات أسماء وحدود تعنى أنواعًا مطلقة، والعلاقة بما هى كذلك ليس لها واقع حقيقى خارج الذهن؛ فمثلا ليس ثمة نظام للكون يتميز بالفعل وحقًا عن الأجزاء الموجودة من الكون[3]. ولم يقل أوكام إن العلاقة متحدة مع أساسها: أنا لم أقل إن العلاقة هى حقًا مثل أساسها، لكنى أقول إن العلاقة ليست هى الأساس وإنما هى فقط "النية" أو مفهوم فى النفس يعنى أشياء مطلقة كثيرة"[4]. والمبدأ الذى يسير عليه أوكام هو بالطبع مبدأ الاقتصاد والطريقة التى يتحدث بها عن العلاقات يمكن تحليلها أو تفسيرها تفسيرًا مُرضيًا دون افتراض علاقات بوصفها كيانات حقيقية. ولقد كانت تلك فى نظر أوكام وجهة نظر أرسطو إذ إن أرسطو لم يقر على سبيل المثال بأن كل محرك هو بالضرورة متحرك، لكن ذلك يتضمن أن العلاقات ليست كيانات متمايزة عن الأشياء المطلقة لأنها لو كانت كذلك، فإن المحرك سوف تكون له علاقة ولابد بذلك أن يكون هو نفسه متحركًا[5]. والعلاقات بهذا الشكل نوايا

---

(1) 2, Sent, 2, H.

(2) C.F. Expositia aurea, 2,64, V.

(3)1, sent, 30,1.

(4) Ibid, 30, I, R.

(5) Expositio aurea, 2,64, R.

أو مقاصد تعنى أنواعًا مطلقة على الرغم من أن المرء لابد أن يضيف أن أوكام يحصر تطبيق هذه النظرية على العالم المخلوق: أما فى الثالوث فهناك علاقات حقيقية.

ومن الطبيعى أن تؤثر هذه النظرية فى وجهة نظر أوكام عن العلاقة بين المخلوقات والله، وهى نظرية كانت شائعة فى العصور الوسطى بين أسلاف أوكام أن للمخلوقات علاقة حقيقية بالله. على الرغم من أن علاقة الله بالمخلوق ليست إلا علاقة ذهنية فحسب. ومع ذلك فإنه بناء على وجهة نظر أوكام عن العلاقات يصبح هذا التمييز لا شيئًا وخاويًا فى حقيقة الأمر. ويمكن تحليل العلاقات إلى نوعين من "المطلق" الموجود، وفى هذه الحالة عندما نقول إن بين الله والمخلوقات أنواعًا مختلفة من العلاقة فذلك يعنى ببساطة أن نقول بمقدار ما تكون هذه الطريقة فى الحديث مقبولة أن الله والمخلوقات أنواع مختلفة من الموجودات. ومن الصواب تماما أن نقول إن الله أنتج المخلوقات وحافظ عليها، وأن الأخيرة لا يمكن لها أن توجد بمعزل عن الله، غير أن ذلك لا يعنى أن الكائنات قد تأثرت بكائن سرى غامض يسمى بعلاقة "الاعتماد الجوهرية. ونحن نتصور ونتحدث عن المخلوقات التى ترتبط ارتباطًا جوهريًا بالله من ناحية وبالمخلوقات من ناحية أخرى. وليس ثمة حاجة لافتراض كيان آخر؛ ويميز أوكام بين الإحساسات المختلفة التى يمكن أن نفهم فيها "العلاقة الواقعية" و "العلاقة الذهنية"[(1)]. وهو على استعداد لأن يقول إن علاقة المخلوقات بالله هى علاقة واقعية وليست ذهنية، إذا ما ذهبنا إلى أن الجملة تعنى مثلاً أن إنتاج الله للحجر والمحافظة عليه هى علاقة واقعية لا تعتمد على الذهن البشرى. لكنه يستبعد أى فكرة عن وجود أى كيان إضافى إلى الحجر بالإضافة إلى الحجر نفسه، يمكن أن تسمى "علاقة واقعية".

هناك طريقة واحدة خاصة نحاول أن نتبين منها أن فكرة العلاقات الواقعية التى تتميز عن أسسها هى خُلف محال يستحق تنويها خاصًا. لو أننى حركت إصبعى فإن وضعه يتغير بالنظر إلى جميع أجزاء الكون. وإذا كانت هناك علاقات واقعية تتميز عن

(1) 1, sent, 30,5.

أسسها: فلابد أن يعقب ذلك أنه فى حركة إصبعى سوف يتغير الكون بأسره، أعنى أن السماوات والأرض سوف تمتلئ فى الحال بالأحداث العارضة"[١]. وفضلا عن ذلك إذا كانت أجزاء الكون كما يقول أوكام لا متناهية من حيث العدد سوف يعقب ذلك أن الكون ممتلئ بعدد لا متناه من الأحداث الجديدة عندما أحرك إصبعى. وهو يعتبر هذه النتيجة خُلفًا محالاً.

والكون إذن، عند أوكام يتألف من أنواع من "المطلق" والجواهر والأحداث المطلقة يمكن أن تنجذب إلى تجاور محلى كبير أو صغير الواحدة مع الأخرى، لكن ما لا يتأثر بكيانات نسبية يسمى "علاقات واقعية"، ويبدو من ذلك أن من العبث الظن أن فى استطاعة المرء أن يقرأ إن صح التعبير، مرآة الكون ككل من أولها إلى آخرها. وإذا أراد المرء أن يعرف أى شيء عن الكون فلابد له من دراسته دراسة تجريبية. ومن المحتمل جداً النظر إلى هذه الوجهة من النظر باعتبارها منظوراً "تجريبيا" محبباً لمعرفة العالم. لكن لا ينتج عن ذلك بالطبع أن العلم الحديث يتطور بالفعل فى مواجهة خلفية ذهنية من هذا القبيل. ومع ذلك فإن إصرار "أوكام" على أنواع من "المطلق" ونظرته إلى العلاقات يمكن أن يقال بطريقة معقولة إنها تفضل نمو العلم التجريبى بالطريقة الآتية: إذا ما نُظر إلى المخلوق على أن له علاقة جوهرية واقعية بالله وإذا كان لا يمكن فهمه فهمًا سليمًا دون أن نفهم هذه العلاقة فمن المعقول أن ننتهى إلى أن دراسة الطريقة التى تعكس بها المخلوقات الله هى الدراسة الأكثر قيمة والأعظم أهمية للعالم، وأن دراسة المخلوقات فى ذاتها ولذاتها وحدها دون أية إشارة إلى الله هى بالأحرى نوع أدنى من الدراسة لا تؤدى إلا إلى معرفة دنيا بالعالم. لكن إذا كانت المخلوقات "أنواعًا من المطلق" فإنه يمكن دراستها دراسة جيدة على نحو كامل، دون أية إشارة إلى الله. بالطبع - كما سبق أن رأينا- عندما تحدث أوكام عن الأشياء المخلوقة بوصفها "أنواعًا مطلقة" لم تكن لديه نية السؤال عن مدى اعتمادها المطلق على الله. فلقد كانت وجهة

(1) 2, sent, 2.G.

نظره إلى حد كبير وجهة نظر مفكر لاهوتى، لكن مع ذلك، إذا أردنا أن نعرف طبائع الأشياء المخلوقة دون أى إشارة إلى الله فسوف ينتج عن ذلك أن العلم التجريبى نظام مستقل ذاتيا، إذ يمكن دراسة العالم فى ذاته بعيداً عن الله لاسيما إذا- كما يذهب أوكام، لا يمكن البرهنة بدقة على أن الله بالمعنى الكامل لكلمة الله موجود وبهذا المعنى فمن المشروع الحديث عن مذهب أوكام باعتباره معاملا ومرحلة فى ميلاد "الروح العلمانى" كما فعل" م. دى لاجارد". ولابد للمرء أن يتذكر فى الوقت نفسه أن أوكام نفسه كان بعيداً كل البعد عن أن يكون "دنيويا أو عقلانيا حديثا".

(٥) عندما يتجه المرء إلى تفسير أوكام للعلية فإننا نجده يعرض العلل الأربع عند أرسطو. أما بالنسبة للعلّة النموذجية التى أضافها سينكا Seneca كما يقول بوصفها النوع الخامس من العلل "فأنا أقول بدقة إنه لا شىء يكون علة ما لم يكن أحد العلل الأربع التى وضعها أرسطو، ومن ثم فالفكرة أو المثال ليس علة بالمعنى الدقيق للكلمة، فإذا ما مد المرء اسم "العلّة" ليغطى كل شىء تفترضه المعرفة سلفا من إنتاج شىء ما، فإن الفكرة أو المثال هى علة بهذا المعنى، ويتحدث "سينكا" بهذا المعنى الواسع"[1]. ومن ثم فإن "أوكام" قبل القسمة الأرسطية التقليدية للعلل: إلى علة صورية، ومادية وغائية، وفاعلة. ويؤكد أنه "بالنسبة لأى نوع من العلل هناك تناظر مع نوع خاص من السببية"[2].

وفضلاً عن ذلك فإن أوكام لم ينكر أن من الممكن أن تستخلص من خصائص شىء ما معطى أن له علّة أو كان له علة؛ ولقد استخدم هو نفسه حججًا علية. ورغم ذلك فهو لم ينكر أن المعرفة البسيطة لشىء ما يمكن أن تزودنا بمعرفة بسيطة بشىء آخر؛ وربما كنا قادرين على القول بأن لهذا الشىء المعطى علّة. لكن لا ينتج عن ذلك أننا بذلك نبلغ

---

(1) 1, sent, 35,5.V

(2) 2, sent, 3, B.

معرفة بسيطة ومناسبة بالشئ الذى هو علّة له. وسبب ذلك هو أن المعرفة التى نتحدث عنها تأتى من "الحدس". وحدس شىء ما ليس حدسًا بشىء ما. ولهذا المبدأ بالطبع تفريعاته فى اللاهوت الطبيعى، لكن ما أريد أن أؤكد عليه الآن هو أن أوكام لم ينكر أن الحجة العلّية يمكن أن تكون مشروعة. صحيح أن الشيئين يكونان فى رأيه دائمًا متمايزين عندما تتمايز مفاهيم الاثنين، وعندما يتمايز الاثنان فإنه يمكن لله أن يخلق الواحد منهما دون الآخر، لكن إذا نظرنا إلى الواقع التجريبى على نحو ما هو عليه لوجدنا أن المرء يستطيع تمييز الارتباطات العلّية.

لكن على الرغم من أن أوكام أحصى أربع علل بالطريقة التقليدية وعلى الرغم من أنه لم يرفض مشروعية الحجة العلية، فإن تحليله للعلّية الفاعلة ذات لون تجريبى مميز. فهو أولا: يصر على أنه على الرغم من أن المرء ربما عرف أن لشىء ما معطى علّة والطريقة الوحيدة التى تستطيع أن تميز أن هذا الشىء المعين هى علّة ذلك الشىء المعّين عن طريق التجربة: فليس فى استطاعتنا أن نبرهن عن طريق الاستدلال المجرد أن "س" هى علّة "ص" حيث إن "س" شىء مخلوق، وأن "ص" شىء مخلوق آخر. وثانيًا، فإن الاختبار التجريبى للعلاقة العلّية هو استخدام مناهج الحاضر، والغائب أو منهج الاستبعاد. ولسنا جديرين بأن نؤكد أن "س" هى علّة "ص" ما لم نكن قادرين على أن نبيّن أنه عندما تكون "س" موجودة تتبعها "ص" فى الحضور، "أو أنه عندما تغيب بغض النظر عن العوامل التى تكون موجودة فلا تعقبها "ص"، فمثلاً لقد تمت البرهنة على أن النار هى علّة الحرارة، فما دامت النار موجودة، وجميع الأشياء الأخرى (أعنى جميع العوامل العلّية المكنة) قد أزيلت، فإن الحرارة تتبعها فى المواد القابلة للتسخين عندما نقربها من النار.. وبالمثل لقد تمت البرهنة على أن الموضوع هو علّة المعرفة الحدسية لأنه عندما تمت إزالة جميع العوامل الأخرى ما عدا الموضوع فإن المعرفة الحدسية تعقب ذلك"[1].

---

(1) 2. sent. 3. N.

وعن طريق التجربة فإننا نصل إلى معرفة أن شيئًا ما هو علّة شيء آخر وذلك بالطبع هو موقف الحس المشترك. وعلى ذلك فقد كانت فكرة أوكام في الاختبار التي ينبغي تطبيقها لكي نميز ما إذا كان: أ، ب، أو "ح" هي علة "د" أو ما إذا كان علينا أن نقبل تعدد العلل. فإذا ما وجدنا أنه عندما تكون "أ" حاضرة فإن "ح" تتبعها باستمرار حتى عندما يكون (أ)، و(ب) غائبين فإن علينا أن ننتهي إلى أن كلاً من (أ)، (ب) هي عوامل علّية في إنتاج (ح). وعندما نقول عن هذه المواقف إنها مواقف الحس المشترك، فأنا أعني أنها مواقف تزكي نفسها على نحو طبيعي للحس المشترك المألوف وأنه لا شيء ثوريا بالنسبة للموقف في حد ذاته: ولا أعني أن أقول إن المسألة من وجهة نظر علمية وضعها أوكام بطريقة مقنعة ولسنا بحاجة إلى تفكير كثير لنرى أن هناك حالات لا يمكن إزالة العلّة المفترضة لحادثة ما حتى نرى ماذا حدث في غيابها. فليس في استطاعتنا على سبيل المثال أن نزيل القمر لنرى ماذا يحدث لحركة المد والجزر في غيابه، ولكي نميز ما إذا كانت ممارسات القمر لأي تأثير على المد والجزر، ومع ذلك فليست هذه هي النقطة المهمة التي أود أن ألفت النظر إليها. لأنه سيكون من الخُلف المحال أن نتوقع دراسة مقنعة للاستقرار العلمي من مفكر ليس مهتمًا في الواقع بالموضوع والذي أبدى اهتماما نسبيا قليلاً بمسائل العلم الطبيعي الخالص، لاسيما في وقت لم يبلغ فيه العلم تلك الدرجة من التطور التي لابد أن تبدو مطلوبة قبل أن يكون من الممكن التقييم الحقيقي للمنهج العلمي. والنقطة التي ألفت النظر إليها هي بالأحرى أن أوكام في تحليله للعلّية الفاعلة يُبدي ميلاً لتأويل العلاقة العلّية باعتبارها تسلسلا منتظما لا يتغير. وهو في أحد المواضع يميز بين معنيين للعلّة. وبالمعنى الثاني للكلمة فإن مقدم القضية يمكن أن يسمى "علة" من حيث علاقته بالتالي. وهذا المعنى لا يعنينا، كما يقول "أوكام" صراحة ليس هو علّة التالي بأي معنى سليم للفظ، أما المعنى الأول فهو الذي يعنينا "فنحن بمعنى ما نجد أن "العلة تعني شيئا ما له شيء آخر هو نتيجتها؛ وبهذا المعنى يمكن أن تسمى علّة حسب الوضع الذي توجد عليه ويوضع فيه شيء آخر وفي اللاموضع الذي لا يوضع فيه

شيء آخر"[1]. وفى فقرة كهذه يبدو أن أوكام يقصد أن العلّية تعنى تسلسلاً منظماً. ولا يبدو أنه يتحدث ببساطة عن اختبار تجريبى ينبغى أن يطبق لتمييز ما إذا كان شيء ما هو بالفعل علّة لشيء آخر ليقرر بلا ضجيج أن أوكام يرد العلية لتتابع منظم لابد أن يكون غير صحيح، لكن يبدو أنه يبُدى ميلا لرد العلية الفاعلة للتتابع المنظم. ولكى يفعل ذلك لابد أن يكون على وفاق تام مع نظرته اللاهوتية عن الكون؛ فالله قد خلق أشياء متمايزة والنظام الذى نشره بينها هو نظام حادث تماما، وهناك تسلسل منظم كأمر واقع، لكن ليس ثمة رابطة بين شيئين متميزين يمكن أن يقال إنها ضرورية ما لم يكن المرء يعنى بكلمة "ضرورى" ببساطة أن الرابطة التى تعتمد على اختيار الله يمكن فى الواقع ملاحظتها باستمرار، وبهذا المعنى فإن المرء يمكن أن يقول إن النظرة اللاهوتية عند أوكام وميله إلى تقديم تفسير تجريبى للعلّة الفاعلة يسيران جنبا إلى جنب. ومع ذلك فمادام الله قد خلق الأشياء بتلك الطريقة التى ينتج عنها نظام ما، فإننا نستطيع أن نتنبأ بأن العلاقات العلّية التى خبرناها فى الماضى سوف نخبرها فى المستقبل حتى على الرغم من أن الله يستطيع باستخدامه لقدرته المطلقة أن يتدخل فى النظام؛ وهذه الخلفية اللاهوتية هى بالطبع غائبة بصفة عامة عن المذهب التجريبى الحديث.

(٦) من الواضح أن أوكام استخدم نصله فى مناقشته لمبدأ العلّية، على نحو ما استخدمه فى العلاقات بصفة عامة كما استخدمه كذلك فى مشكلة الحركة. والواقع أن استخدامه للنصل، أو لمبدأ الاقتصاد، كثيراً ما يرتبط بالجانب التجريبى من فلسفته بمقدار ما استخدم سلاحًا فى العمل على التخلص من الكيانات التى لا يمكن ملاحظتها التى لا يتطلب وجودها معطيات التجربة (أو لم يعلّمها لنا الوحى). ولقد كان ميله باستمرار إلى التبسيط لوجهة نظرنا عن الكون. وعندما نقول ذلك فإنه لا يعنى بالطبع أن أوكام قام بأية محاولة لرد الأشياء إلى المعطيات الحسية أو إلى بدايات منطقية مأخوذة من المعطيات الحسية. وليس ثمة شك فى أنه سوف يُنظر إلى مثل هذا

---

(1) 1, sent, 41,1,F.

الرد على أنه بسيط مفرط. لكن ما أن نُسلّم بوجود الجوهر والأعراض المطلقة فإنه يقوم باستخدام واسع لمبدأ الاقتصاد.

واستخدام أوكام للقسمة الأرسطية التقليدية لأنواع الحركة، يؤكد أنه لا التبديل الكيفى، ولا التغير الكمى، ولا الفكرة المحلية هى شىء إيجابى يضاف إلى الأشياء الدائمة[١]. وفى حالة التبدل الكيفى فإن الجسم يكتسب شكلا ما بالتدريج وبالتتابع جزءًا بعد جزء على حد تعبير أوكام، وليس ثمة حاجة لافتراض أى شىء آخر سوى الشىء الذى اكتسب خاصية، بعد خاصية. صحيح أن سلب الكسب المتأنى لجميع أجزاء الشكل متضمنة غير أن هذا السلب ليس شيئا، وإذا تخيلنا أننا فقدناه بسبب افتراض زائف أن كل لفظ متميز أو اسم يناظر شيئا متميزًا. والواقع أنه ما لم يكن بسبب استخدام كلمات مجردة مثل "الحركة"، "التأنى" و "التتابع"... إلخ فإن المشكلات التى ترتبط بطبيعة الحركة لن تخلق مثل هذه الصعوبة للناس[٢]. ومن الواضح أنه فى حالة التغير الكمى- فيما يقول أوكام- فلا شىء متضمنا سوى "الأشياء الدائمة". أما بالنسبة للحركة المحلية فليس ثمة ما يدعو لأن نفترض سوى الجسم ومكانه. أعنى وضعه المحلى. والتحرك محليًا هو "أولاً أن يكون لك مكان ثم بعد ذلك دون أى شىء آخر نفترضه يكون لك مكان آخر، ودون أى حالة تدخل للسكون .. إلخ، وتتقدم باستمرار على هذا النحو.. وبالتالى طبيعة الحركة بأسرها يمكن حفظها (أى تفسيرها) عن طريق ذلك ودون أى شىء آخر سوى واقعة أن الجسم على التوالى هو فى أماكن متمايزة ولا يكون أبدًا فى حالة سكون فى أى منها"[٣]. وفى دراسته للحركة بأسرها سواء فى كتابه رسالة عن التعاقب Tractatus de successivis [٤] أو وفى

---

(1)2, sent, 9, C.D.E.

(2) Tractatus de successivis ed by Boehner P. 47.

(3) Ibid, P. 46.

(٤) هذا الكتاب عبارة عن "توليفة" لكنها توليفة من كتب أوكام الأصلية ص ٤٥.

كتابه شرح على كتاب "الأحكام" - يلجأ أوكام مرات عديدة لمبدأ الاقتصاد؛ ولقد فعل الشيء نفسه عندما درس التغير المفاجئ والتغير الجوهرى Mutatio subita الذى ليس شيئا يضاف إلى الأشياء المطلقة. ولو أننا قلنا، بالطبع إن الشكل الذى يكتسب عن طريق التغير" أو "أن التغير ينتمى إلى مقولة العلاقة "سوف نميل إلى الظن بأن كلمة "تغير" تعنى كلمة " كيان". غير أن قضية مثل "شكل يُفقد، وشكل يُكتسب من خلال التغير المفاجئ" يمكن ترجمتها إلى قضية مثل "الشيء الذى يتغير يفقد شكلا ويكتسب شكلا آخر تماما (فى نفس اللحظة) وليس جزءًا بعد جزء"[١].

ولقد استحضر مبدأ الاقتصاد أيضا فى دراسة أوكام للزمان والمكان، فبعد أن استعرض تعريفات أرسطو[٢] أصر على أن المكان ليس شيئا متمايزًا عن السطح أو سطوح الجسم أو الأجسام بالنظر إلى ما يقال من أن شيئًا معينًا فى مكان ما. وهو يصر على أن الزمان ليس شيئا متميزًا عن الحركة" أنا أقول إنه لا الزمان ولا التعاقب يدلان على شيء ما، إما مطلق أو نسبى، متميزًا عن الأشياء الدائمة. وهذا هو ما يعنيه الفيلسوف"[٣]. بأى المعانى المكنة يفهم المرء الزمان فهو ليس شيئا يضاف إلى الحركة، "الزمان أوليا ومبدئيا يعنى نفس الشيء مثل الحركة على الرغم من أنه يوحى ضمنا بالنفس وفعل النفس فى آن معًا بواسطته (النفس أو الذهن) يعرف ما قبل الحركة وما بعدها. وبذلك يفترض سلفًا ما سبق أن قلناه عن الحركة (والافتراض السابق) وأن العبارات تفهم.. يمكن أن يقال إن الزمان يعنى الحركة مباشرة والنفس أو فعل النفس على نحو مباشر. وعلى هذا الأساس فهو يعنى مباشرة ما قبل الحركة وما بعدها[٤]. وكما يقول "أوكام" بصراحة إن المعنى عند أرسطو فى هذا الفصل

---

(١) قارن Tractatus Successivis P.41-42.

(٢) بالنسبة لتعريفات أرسطو للزمان والمكان انظر مثلاً المجلد الأول من هذا الكتاب عن التاريخ اليونانى وروما ص٣٢١ (وانظر ترجمتنا العربية ص٤٣٠- المترجم).

(3) sent, 12.

(4) Tractatus de successivis, ed. Boelner P.111.

بأسره عن الزمان هو- باختصار- أن الزمان لا يدل على أى شىء متميز خارج النفس فيما وراء ما تعنيه الحركة[١]. ولما كان ذلك ما يعتنقه هو فإنه ينتج منه أنه بمقدار ما يستطيع المرء أن يميز الزمان عن الحركة فالمسألة ذهنية أو كما لابد أن يقول أوكام "لفظ" أو "اسم".

٧ - ونتيجة لهذا الفصل فإن المرء يستطيع أن يذكر نفسه بثلاثة ملامح فى المذهب التجريبى عند أوكام:

أولا: يؤسس جميع المعرفة بالعالم الموجود على التجربة. فليس فى استطاعتنا على سبيل المثال أن نكتشف أن (أ) هى علّة (ب) أو أن (ح) هى نتيجة (د) بالاستدلال القبلى.

ثانيا: فى تحليله للواقع الموجود أو العبارات التى نقولها عن الأشياء فإنه يستخدم مبدأ الاقتصاد. وإذا كان هناك عاملان يكفيان لتفسير الحركة، على سبيل المثال، فلا ينبغى للمرء أن يضيف إليهما عاملاً ثالثا.

ثالثا: وأخيراً عندما يفترض الناس كائنات غير ضرورية لا يمكن ملاحظتها فكثيرًا ما يكون ذلك بسبب تضليل اللغة لهم- هناك فقرة مثيرة حول هذا الموضوع فى كتاب الرسالة[٢] Tractatus" إن الأسماء المشتقة من الأفعال وكذلك الأسماء المشتقة من الظروف والاتصالات والأحرف، وبصفة عامة من ألفاظ الصفات قد أدخلت فقط من أجل الاختصار فى الحديث أو للزخرفة فى الكلام. وكثير منها يرادف القضايا فى المعنى عندما لا تفسر الألفاظ التى اشتقت منها. ومن ثم فهى لا تعنى أى شىء فى الإضافات بالنسبة لتلك التى اشتقت منها. من هذا القبيل خرجت جميع الأسماء من

(1) Ibid. P.119.

(2) Ibid. P. 37.

النوع الآتى: السلب، العدم، الشرط، الاستقلال، الحدوث، الكلية، الفعل، الانفعال، التغير، الحركة، وبصفة عامة جميع أسماء الأفعال المشتقة من الأفعال التى تنتمى إلى مقولات الخصوبة والنماء وكثيرون غيرها مما لا يمكن معالجته الآن".

"الفصل السادس"

"أوكام[٤]"

موضوع الميتافيزيقا- مفهوم الوجود المتواطئ- وجود الله- معرفتنا بطبيعة الله - الأفكار الإلهية- معرفة الله بالأحداث العارضة فى المستقبل- الإرادة الإلهية - والقدرة على كل شىء.

١ - قَبِلَ أوكام عبارة أرسطو القائلة بأن الوجود هو موضوع الميتافيزيقا غير أنه أصر على أن هذه العبارة لابد أن لا تُفهم على أنها تعنى أن الميتافيزيقا - إذا نظرنا إليها بمعنى واسع - تحتوى على وحدة دقيقة تقوم على أن لها موضوعاً واحداً فلو قال أرسطو وابن رشد إن الوجود هو موضوع الميتافيزيقا فالعبارة كاذبة لو أنها فُسرت على أنها تعنى أن كل أجزاء الميتافيزيقا موضوعها هو الوجود. ومع ذلك تكون العبارة صادقة لو فهمت على أنها تعنى أنه من بين موضوع الأجزاء المختلفة للميتافيزيقا الوجود هو الأول وله أولوية الحمل؛ وهناك تشابه بين السؤال ما هو موضوع الميتافيزيقا، أو كتاب المقولات، والسؤال مَنْ هو ملك العالم أو مَنْ هو ملك المملكة المسيحية بأسرها. وكما أن الممالك المختلفة لها ملوك مختلفة وليس ثمة ملك واحد للعالم ككل، على الرغم من أن هؤلاء الملوك أحيانا ربما يرتبطون بعلاقة معينة، على نحو ما يكون المرء أشد قوة أو أكثر غنى من الآخر، فلا شىء هو موضوع الميتافيزيقا ككل. لكن هنا الأجزاء المختلفة لها موضوعات مختلفة رغم أن هذه الموضوعات قد تكون لها

علاقة الواحد بالآخر"[١]. ولو قال بعض الناس الوجود هو موضوع الميتافيزيقا، فى حين قال آخرون إن الله هو موضوع الميتافيزيقا، فلابد من إقامة تفرقة، إذا كانت العبارتان معًا يمكن تبريرهما. فالله من بين جميع موضوعات الميتافيزيقا هو الموضوع الأول بمقدار ما نقصد أولوية الكمال[٢]. غير أن الوجود هو الموضوع الأول بمقدار ما تكون أولوية الحمل هى المقصودة؛ لأن الرجل الميتافيزيقى عندما يدرس الله ينظر فى مجموعة من الحقائق مثل: "الله هو الخير" فيضع لله محمولاً هو صفة كانت فى البداية تُحمل على الوجود[٣]. هناك إذن أفرع مختلفة، أو علوم ميتافيزيقية مختلفة لها موضوعات مختلفة، وهى لها علاقة مختلفة الواحدة بالأخرى. وهذا حق، وهذه العلاقة تبرر للمرء أن يتحدث عن الميتافيزيقا، وأن يقول على سبيل المثال، إن الوجود هو موضوع الميتافيزيقا بالمعنى الذى سبق ذكره، رغم أنه لا يبرر اعتقاد المرء أن الميتافيزيقا علم واحدى أعنى أنه من الناحية العددية علم واحد.

٢ - بمقدار ما تكون الميتافيزيقا علم الوجود بما هو وجود، فإنها لا تتعلق بشىء ما بل بالمفهوم[٤]. وهذا المفهوم المجرد للوجود لا يفسر شيئًا غامضًا يرجى معرفته قبل أن نستطيع معرفة الأشياء الجزئية، فهو يعنى كل الموجودات وليس شيئا تشارك فيه جميع الموجودات، وبالتالى فقد تشكل بناء على الإدراك المباشر للأشياء الموجودة. أقول إن الموجود الجزئى ممكن معرفته، على الرغم من أن هذه المفاهيم العامة للوجود والوحدة ليست معروفة"[٥]. والوجود العام والوجود الفعلى عند أوكام مترادفان: الماهية والوجود الفعلى تعنيان شيئا واحدًا رغم أن اللفظين قد يعنيان الشىء نفسه بطرق

---

(1) Prol. Sent, 9. N.

(2) Ibid.

(3) Ibid, D.D.

(4) 3, Sent, 9.T.

(5) 1, Sent, 3,1, E.

مختلفة، وإذا ما استخدم "الوجود الفعلى" كاسم فإن "الماهية"، و"الوجود الفعلى" يعنيان عندئذ الشيء نفسه نحوياً ومنطقياً، لكن إذا كان الفعل "يكون" يستخدم بدلا من اسم "الوجود الفعلى"، فإن المرء لا يستطيع ببساطة أن يستبدل "الماهية" التى هى اسم بالفعل يكون، وذلك لأسباب نحوية واضحة[1]. لكن هذا التمييز النحوى لا يمكن أن يؤخذ على نحو صحيح كأساس للتفرقة بين الماهية والوجود الفعلى كأشياء متمايزة فهما الشيء نفسه. ومن الواضح إذن أن المفهوم العام للشيء هو نتيجة إدراك الأشياء العينية الموجودة والسبب هو فحسب أننا لدينا إدراك مباشر للموجودات الفعلية حتى إننا نستطيع أن نكون المفهوم العام للوجود بما هو كذلك.

المفهوم العام للوجود هو مفهوم متواطئ .Univocal (*). وعند هذه النقطة يتفق أوكام مع دانز سكوت بمقدار ما يتعلق الأمر بكلمة "متواطئ". فهناك مفهوم واحد عام لله يمكن حمله عليها[2]. الوجود مفهوم قابل للحمل بمعنى متواطئ على جميع الأشياء الموجودة[3]. وبغير مفهوم متواطئ فإننا لا نستطيع أن نتصور الله. إننا لا نستطيع فى هذه الحياة أن نبلغ حدساً بالماهية الإلهية، ولا نستطيع أن يكون لدينا تصور مناسب لله. لكنا نستطيع أن نتصور الله بمفهوم عام يحمل عليه وعلى الموجودات الأخرى[4]. ومع ذلك فهذه العبارة ينبغي أن تُفهم بطريقة مناسبة صحيحة فهى لا تعنى أن المفهوم المتواطئ للوجود يعمل جسراً بين الإدراك المباشر للمخلوقات والإدراك المباشر لله. كلا، ولا هى تعنى أن المرء يستطيع تشكيل المفهوم المجرد للوجود، ويستنتج منه وجود الله.

---

(1) Quodlibet, 2.7, Sumna totius Logicae, 3,2.

(*) المتواطئ هو الاسم الذى يصدق على شيئين أو أكثر بمعنى واحد كانطباق اسم النوع (الإنسان مثلا) على جميع أفراد البشر (المترجم).

(2) Sent. 2.9.P.

(3) Ibid. X.

(4) Ibid. P.

إن وجود الله يعرف بطرق أخرى وليس بالاستنباط القَبلى. لكن دون مفهوم متواطئ للوجود فإن المرء سوف يعجز عن تصور وجود الله "أنا أقول إن المعرفة البسيطة لأحد المخلوقات فى ذاتها تؤدى إلى معرفة شىء آخر فى مفهوم عام. فمثلا عن طريق المعرفة البسيطة للبياض الذى سبق أن رأيته أصل إلى معرفة بياض آخر لم أره قط من قبل، بمقدار ما أستخلص من البياض الأول مفهوم البياض الذى يشير إليهما معًا بطريقة حيادية، وبنفس الطريقة من بعض الأعراض التى سبق أن رأيتُها أستخلص مفهومًا للوجود لا يشير بعد إلى تلك الأعراض أكثر من الجوهر، ولا إلى المخلوق أكثر من الله"[1]. ومن الواضح أن رؤيتى للبقعة البيضاء لا تؤكد لى أية بقعة بيضاء أخرى. كما أن "أوكام" لم يتخيل قط أنها يمكن أن تفعل ذلك. وعندما نقول إنها تستطيع أن تفعل فلابد أن نقع فى تناقض صارخ مع المبادئ الفلسفية، لكن فى رأيه فإن رؤيتى للبقعة البيضاء تؤدى إلى فكرة البياض التى يمكن أن تنطبق على بقع بيضاء أخرى عندما أراها. وبالمثل فإن استخلاصى لمفهوم الوجود من الموجودات المدركة لا يؤكد لى وجود أية موجودات أخرى. ومع ذلك فما لم يكن عندى مفهوم عام للوجود فإننى لا أستطيع أن أتصور الوجود الفعلى للوجود، أو لله، الذى يختلف عن البقع البيضاء، التى يمكن إدراكها إدراكًا مباشرًا فى هذه الحياة. وإذا لم يكن عندى على سبيل المثال معرفة فعلية بالله ثم قيل لى إن الله موجود، فسوف أكون قادرًا على أن أتصور وجوده بفضل المفهوم العام للوجود، رغم أن ذلك لا يعنى، بالطبع، أن لدى تصورًا مناسبًا للوجود الإلهى.

ولقد كان "أوكام" حريصًا للغاية لأن يضع نظريته عن التصور المتواطئ للوجود بطريقة سوف تستبعد أى مضمون لوحدة الوجود. ولابد لنا أن نميز بين ثلاثة أنواع من التواطؤ:

---

(1) 3, Sent, 9, R.

أولا: قد يكون المفهوم المتواطئ تصوراً شائعًا لعدد من الأشياء المتشابهة تشابهًا كاملاً.

ثانيا: التصور المتواطئ قد يكون تصوراً شائعًا بين عدد من الأشياء المتشابهة فى بعض النقاط ومختلفة فى بعضها الآخر. ومن ثم فالإنسان والحمار متشابهان فى أنهما حيوانات ومادتهما متشابهة رغم أن الشكل بينهما مختلف.

ثالثا: قد يعنى التصور المتواطئ تصوراً شائعًا مع كثرة الأشياء التى ليست متشابهة لا عرضيًا ولا جوهريًا وهو بهذه الطريقة تصور شائع بين الله والمخلوقات يكون متواطئا، ومادام أنهما متشابهان لا جوهريًا ولا عرضيًا(١). وبالنسبة للزعم أن مفهوم الوجود متماثل وليس متواطئًا، يرى أوكام أن المماثلة يمكن أن تُفهم بطرق شتى. فإذا كنا نعنى بالمماثلة التواطؤ بالمعنى الثالث الذى ذكرناه من قبل، فإنه يمكن أن نسمى التصور المتواطئ للوجود "متماثلاً"(٢). لكن الوجود بما هو كذلك هو تصور وليس شيئا؛ فليس ثمة حاجة إلى أن نلجأ إلى نظرية المماثلة لكى نتجنب مذهب وحدة الوجود. وإذا كنا بقولنا إنه يمكن أن يكون هناك مفهوم متواطئ للوجود يُحمل على الله كما يُحمل على المخلوقات، فإن المرء يقصد إما أن المخلوقات أحوال، إن صح التعبير، للوجود تتحد بالله، أو أن الله والمخلوقات يشاركان فى الوجود باعتباره شيئا واقعيًا يشتركان فيه، عندئذ إما أن يضطر المرء إلى قبول وحدة الوجود أو رد المخلوقات والله إلى مستوى واحد؛ غير أن نظرية التواطؤ لا تعنى أى شىء من هذا القبيل مادام أنه لا توجد حقيقة واقعية Reality تناظر مصطلح "الوجود" عندما يُحمل بطريقة متواطئة. أو بالأحرى الحقيقة الواقعية المناظرة هى ببساطة الموجودات المختلفة التى نتصورها على أنها موجودة. ولو تدبر المرء هذه الموجودات على حدة فسوف تكون لديه كثرة من التصورات، لأن تصور الله ليس هو

---

(1) 3, Sent. 9.

(2) Ibid, R.

نفسه تصور المخلوق. وفى هذه الحالة فإن "مصطلح" الوجود لابد أن يحمل على نحو مشكك Equinocaly (*) لا على نحو متواطئ، والمشكك لا ينتمى إلى التصورات بل إلى الألفاظ أعنى الكلمات المنطوقة أو المكتوبة (الاشتراك فى الاسم) وبمقدار ما يكون حديثنا عن التصور عندما تتصور كثرة من الموجودات إما أن يكون لدينا تصور واحد أو عدد من التصورات فإذا كانت كلمة ما تناظر تصوراً ما فإنها تستخدم على نحو متواطئ أو إذا كانت تناظر عدة تصورات فإنها تستخدم بطريقة مشككة. ومن ثم فليس هناك مجال للمماثلة سواء فى حالة التصورات أو فى حالة الكلمات المنطوقة أو المكتوبة. فليس هناك حمل مماثلة كالتمييز بالتضاد بين المتواطئ والمشكك والحمل الدال"[1]. والواقع أنه بما أنه دال (أعنى مفهومى) فهو يرد إلى الحمل المتواطئ أو المتشكك ولابد للمرء أن يقول إن الحمل لابد أن يكون إما من النوع المتواطئ أو المشكك[2].

(٣) لكن على الرغم من أن الله يمكن أن نتصوره بطريقة ما فهل يمكن أن نرى بطريقة فلسفية أن الله موجود؟ الواقع أن الله هو الموضوع الكامل أمام العقل البشرى، بمعنى أنه اسمى واقع حقيقى معقول لكن من المؤكد أنه ليس الموضوع الأول أمام العقل البشرى بمعنى أنه الموضوع الذى يُعرف أولاً[3]. إن الموضوع الأول أمام الذهن البشرى هو موضوع مادى أو طبيعة مجسدة[4] . وليس لدينا أى حدس طبيعى بالماهية الإلهية. والقضية التى تقول إن الله موجود ليست قضية واضحة بذاتها، ولو أننا رأينا شخصاً يستمتع برؤية الله وقال عبارة "الله موجود" فقد نرى العبارة على أنها هى نفسها عبارة "الله موجود" التى يقولها شخص ما فى هذه الحياة لم يستمتع برؤية الله.

(*) المشكك أو الاشتراك فى الاسم اشتراك اسمين أو لفظين فى الاسم لكنهما يشيران إلى شيئين مختلفين أشد ما يكون الاختلاف مثل كلمة عين" التى تطلق على العين المبصرة وعين الماء (المترجم).

(1) Ibid. E.

(2) Expositio aurea.

(3) 1, sent. 3,1.

(4) Ibid. F.

لكن على الرغم من أن العبارتين واحدة من الناحية اللفظية، فإن الألفاظ أو المفاهيم مختلفة فى الواقع. وفى الحالة الثانية ليست قضية واضحة بذاتها[1]. ومن ثم، فإن معرفة طبيعية لله لابد أن تكون مشتقة من التفكير فى المخلوقات. لكن هل نصل إلى معرفة الله عن طريق الكائنات؟ ولو صح ذلك فهل هذه المعرفة تكون معرفة يقينة؟!.

فإذا سلَّمنا بموقف أوكام العام بصدد موضوع العلّية، فإنه يصعب على المرء أن يتوقع منه أن يقول إنه يمكن البرهنة على وجود الله برهنة يقينية، لأننا إذا ما أمكننا أن نعرف عن شيء ما فقط أن له علّة، وإذا كنا لا نستطيع أن نعرف أن نقيم بيقين بأية طريقة أخرى غير التجربة الفعلية أن (أ) هو علة (ب) فإننا لا نستطيع أن نقول بيقين إن العالم معلول لله إذا ما فُهم لفظ الله بالمعنى التأليهى. ولن يدهشنا إذن أن نجد أوكام ينقد الأدلة التقليدية على وجود الله وهو بالطبع لم يفعل ذلك لمصلحة مذهب الشك بل بالأحرى لأنه اعتقد أن البراهين ليست حاسمة من الناحية المنطقية. وعلى ذلك فإنه لا ينتج من ذلك أنه حالما نُسلِّم بموقفه الشكى، فإن المذهب اللا أدرى أو الإيمانى، حسب ما تكون الحالة، لا ينتج على نحو طبيعى.

ولما كانت أصالة كتابه "مائة قضية لاهوتية" مشكوك فى نسبتها إليه فمن الصعب أن يكون مناسبًا أن نناقش دراسة حجة "المحرك الأول" التى قدمها المؤلف فى ذلك الكتاب، ويكفى أن نقول إن المؤلف رفض أن يسمح أن يكون المبدأ الأساسى فى هذه الحجة الأرسطية التوماوية إما يمكن البرهنة عليه أو أنه واضح بذاته[2]. والواقع أن هناك استثناءات لهذا المبدأ بمقدار ما يتحرك الملاك بذاته، والنفس البشرية أيضا تحرك نفسها. وتبين مثل هذه الاستثناءات أن المبدأ المزعوم لا يمكن أن يكون مبدأ ضروريًا، وأنه لا يمكن أن يُشكّل أساسًا أو قاعدة لأى برهان دقيق على وجود الله،

(1) I, sent, 34, D.E.

(٢) وهذا المبدأ هو أن كل ما يتحرك إنما يتحرك بواسطة شيء أخر.

لاسيما أنه لا يمكن البرهنة على أن التراجع اللا متناهى فى سلسلة المحركات مستحيل، ويمكن أن تكون الحجة حجة ممكنة بمعنى أنه من المحتمل أكثر أن يكون هناك محرك أول لا يتحرك أكثر من ألا يكون هناك مثل هذا المحرك الأول الذى لا يتحرك لكنه ليس حجة معينة. ويتبع هذا النقد الخط الذى سبق أن اقترحه دانزسكوت. بل حتى إذا كان العمل الذى ورد فيه كتاب لأوكام فإن النقد سوف يبدو على وفاق مع أفكار أوكام. وفضلاً عن ذلك لا يمكن أن يكون هناك سؤال عن قبوله للطريق الواضح عند القديس توما كحجة يقينية على وجود الله بوصفه متميزاً عن وجود المحرك الأول بالمعنى العام. فربما كان المحرك الأول ملاكا أو موجوداً أقل من الله إذا كنا نعنى "بالله" وجوداً لا متناهياً فريداً عاليا على نحو مطلق[١].

كما تخلص أيضا من برهان الغائية. فليس فقط من المستحيل البرهنة على أن الكون منظم لغاية واحدة هى الله[٢] لكن لا يمكن حتى البرهنة على أن الأشياء الفردية تعمل لغايات بطريقة ما لابد أن تبرر أى حجة مؤكدة على وجود الله. وفى حالة الأشياء التى تعمل بلا علم ولا إرادة كل ما هو مبرر فى قولنا إنها تعمل بالضرورة الطبيعية: فلا معنى للقول بأنها تعمل من أجل "غاية[٣]. وبالطبع لو أن المرء افترض وجود الله سلفًا، فإنه يستطيع فى هذه الحالة أن يتحدث عن الأشياء الجامدة (غير الحية) بوصفها تعمل من أجل الغايات أعنى من أجل غايات يحددها الله الذى خلق طبائعها[٤]. لكن لو أن العبارة تأسست على افتراض سابق هو أن الله موجود فإنه لا يمكن استخدامها هى ذاتها للبرهنة على وجود الله. أما بالنسبة للعوامل الممنوحة مع الذكاء والإرادة، فإن السبب فى أفعالها الإرادية إنما يوجد فى إرادتها الخاصة، ولا

---

(1) CF. Quodilbet, 7, n-3.

(2) Ibid, 4,2.

(3) Sumnulaze.

(4) 2, sent, 3, NN.

يمكن أن نبيّن أن جميع الإرادات تتحرك عن طريق إله خير كامل[١]. والخلاصة من المستحيل أن نبرهن أن هناك فى داخل الكون نظامًا محايثًا غائيًا وجوده يجعل من الضرورى أن نؤكد وجود الله. وليس ثمة نظام متميز عن الطبائع المطلقة نفسها، والطريق الوحيد الذى يستطيع المرء فيه البرهنة على وجود الله لابد أن يكون هو العلّة الفاعلة لوجود الأشياء المتناهية، فهل من الممكن أن نفعل ذلك؟!

فى كتاب "المسائل" يقرر أوكام أنه ينبغى أن نتوقف عند العلة الفاعلة الأولى ولا نتقدم إلى اللا نهائية، لكنه يضيف فى الحال أن هذه العلة الفاعلة الأولى قد تكون جرمًا سماويًا، مادام أننا نعرف بالتجربة أنها علة الأشياء الأخرى[٢] . وهو يقول صراحة لا فقط أنه لا يمكن البرهنة بالعقل الطبيعى على أن الله هو العلّة الفاعلة المباشرة لجميع الأشياء"، بل أيضا أنه لا يمكن البرهنة على أن الله هو العلّة الفاعلة المتوسطة ويقدم مبررًا لاستحالة على أنه لا توجد أى أشياء سوى البرهنة على أنه الأشياء الفاسدة. فلا يمكن البرهنة - مثلاً - على أن هناك فى الإنسان روحية خالدة. وفى استطاعة الأجرام السماوية أن تسبب الأشياء الفاسدة دون أن يكون من الممكن البرهنة على أن الأجرام السماوية نفسها هى معلولة لله.

ومع ذلك، فإن أوكام يقدم، فى الشرح على كتاب "الأحكام" تأويله الخاص للبرهان من العلة الفاعلة. وهو يقول إنه من الأفضل أن نبرهن من المحادثة على المتحدث، بدلاً من أن نبرهن على المنتج من المنتِج. وسبب ذلك أنه من "الصعب أو من المستحيل البرهنة ضد الفلاسفة على أنه لا يمكن أن يكون هناك تقهقر لا متناه فى الأسباب من نفس النوع الذى لا يمكن له أن يوجد دون الآخر.."[٣] فأوكام على سبيل المثال لا يعتقد أنه يمكن البرهنة الدقيقة على أن الإنسان مدين بوجوده الكلى لوالديه، وهم

---

(1) Sent,1,4,E.

(2) Quodlibet,2,1.

(3) 1, sent, 2,10,o.

مدينون بوجودهم لوالديهم وهكذا إلى ما لا نهاية. ولو اعترض ذلك أنه حتى فى حالة سلسلة لا متناهية من هذا القبيل، فإن السلسلة اللا متناهية نفسها تعتمد فى إنتاجها على موجود من داخل السلسلة فإن أوكام يرد على ذلك بقوله "من الصعب البرهنة على أن السلسلة لن تكون ممكنة إذا لم يكن هناك وجود واحد دائم اعتمدت عليه السلسلة اللا متناهية كلها"[١]. ومن ثم فهو يفضل أن يبرهن على ذلك أن شيئا ما يظهر إلى الوجود (شيئا حادثًا أو عارضًا)- أن يكون محفوظًا فى الوجود مادام. كان موجوداً ويمكن إذن أن يثار سؤال عما إذا كان المحافظ هو نفسه يعتمد على محافظته أم لا. لكنا فى هذه الحالة لا نستطيع أن نتقدم نحو اللامتناهى، لأن عدداً لا متناهيًا من المحافظين الفعليين مستحيل فيما يقول أوكام، وربما كان من الممكن أن نوافق على التقهقر اللا متناهى فى حالة الموجودات الموجودة واحدة بعد الأخرى، مادام أنه فى هذه الحالة لن يكون هناك لا متناهيا موجوداً بالفعل، لكن فى حالة المحافظين الفعليين فى العالم هنا والآن، فإن التقهقر اللا متناهى سوف يعنى اللامتناهى الفعلى. واللامتناهى الفعلى من هذا النوع مستحيل كما بينت حجج الفلاسفة وغيرهم، التى هى عقلانية بما فيه الكفاية.

لكن حتى رغم ذلك فإن الحجج العقلية يمكن تقديمها على الله باعتباره الحافظ الأول للعالم، أما وحدانية الله فلا يمكن البرهنة عليها[٢]. ويمكن أن نبين أن هناك موجوداً حافظًا بعيداً فى هذا العالم، لكنا لا نستطيع أن نستبعد إمكان وجود عالم آخر أو عوالم أخرى، مع موجوداته النسبية الأولى. وللبرهنة على أن هناك علة فاعلة أولى أكثر كمالاً من نتائجها ليست هى نفسها البرهنة على وجود اسمى من كل وجود آخر ما لم تستطع أن تبرهن على أن أى وجود آخر هو نتيجة لعلة واحدة وحيدة[٣]. ومعنى ذلك أن وحدانية الله لا تُعرف عن يقين إلا عن طريق الإيمان وحده.

---

(1) Ibid.

(2) Quodlibet,1,1

(3) 1, sent, 35, 3, C.

ومن ثم فالجواب عن السؤال عما إذا كان أوكام قد سلّم بأى برهان فلسفى على وجود الله فلابد للمرء أن يقيم تفرقة. إذا كان المرء يعنى بكلمة "الله" الوجود اللامتناهى الفريد الكامل السامى على نحو مطلق، فإن أوكام لا يعتقد أن وجود مثل ذلك الموجود يمكن البرهنة عليه فلسفيًا. لكن بما أن هذا الفهم الثانى للفظ "الله" هو كل ما يُفهم منه عادة، فإن المرء يمكن كذلك أن يقول، دون ضجة كبيرة، إن أوكام لا يوافق على إمكان البرهنة على وجود الله. فنحن لا نعرفه إلا عن طريق الإيمان، على الأقل ما يتعلق الأمر بالمعرفة اليقينية. إن هذا الوجود السامى الفريد موجود بالمعنى الكامل. وسوف يبدو أنه ينتج من ذلك، كما يذهب المؤرخون، أن اللاهوت والفلسفة منفصلان مادام أنه لا يمكن البرهنة على وجود الله رغم قبولنا للوحى عن طريق الإيمان. لكن لا ينتج عن ذلك بالطبع أن أوكام نفسه اهتم بفصل اللاهوت عن الفلسفة. وإذا كان قد انتقد الأدلة التقليدية على وجود الله فإنه قد انتقدها من وجهة نظر رجل المنطق وليس لتحطيم المركب التقليدى. وفضلا عن ذلك فعلى الرغم من أنه يكون مغريا للفيلسوف الحديث أن يصور أوكام على أنه ينسب إلى قضايا اللاهوت مغزى عاطفيًا خالصًا بإحالة عدد ضخم من قضايا الميتافيزيقا التقليدية إلى اللاهوت الدجماطيقى، فإن ذلك سيكون تأويلا غير دقيق لموقفه. فعندما قال - مثلا - إن اللاهوت ليس علمًا، فإنه لم يقصد بذلك أن القضايا اللاهوتية ليست قضايا إخبارية أو أنه لا يوجد قياس لاهوتى يمكن أن يكون ضربا سليمًا من الاستدلال. إن ما يقصده هو أنه مادام أن مقدمات الحجج اللاهوتية إنما تُعرف عن طريق الإيمان، فإن النتائج لابد أن تقع أيضا فى الدائرة نفسها، ومادام أن المقدمات ليست حججًا واضحة بذاتها فهى ليست براهين علمية بالمعنى الدقيق "للبرهان العلمى". ومن ثم فإن أوكام لم ينكر أنه يمكن تقديم حجة مرجحة على وجود الله. وما أنكره هو أن وجود الله بوصفه وجودًا فريدًا اسميا بطريقة مطلقة لا يمكن البرهنة "عليه فلسفيا".

(٤) وإذا كان وجود الله بوصفه موجوداً اسميا فإنه لا يمكن البرهنة عليه بدقة عن طريق العقل الطبيعى. إذ من الواضح أنه لا يمكن البرهنة على أن هناك موجوداً

قادرًا على كل شيء لا متناهيا خالقًا لكل شئ. لكن السؤال يمكن أن يثار هل إذا سلمنا بمفهوم الله بوصفه موجودًا اسميا على نحو مطلق، فيمكن بالتالى إذن البرهنة على أن الله هو القادر على كل شيء اللا متناهيا ورد أوكام على هذا السؤال هو أن الصفات مثل: قادر على كل شيء، لا متناهي، الأزلي، أو قادر على الخلق من العدم، لا يمكن البرهنة على أنها تنتمي إلى الماهية الإلهية، والسبب الذى يجعله يقول ذلك هو سبب فني؛ إذ تتضمن البرهنة القبلية استخدام الحد الأوسط،، الذى ينتمى إليه المحمول فى القضية بطريقة سابقة لكن فى حالة وجود صفة مثل اللامتناهى، فإنه يمكن أن يكون هناك حد أوسط ينتمي إليه اللامتناهي. وكذلك يمكن ألا تكون هناك برهنة على أن الله هو اللا متناهي. ربما قيل إن المفاهيم مثل اللامتناهى أو القدرة على الخلق من العدم يمكن البرهنة على أنها تنتمى إلى الماهية الإلهية باستخدام تعريفاتها بوصفها حدودًا وسطى؛ فمثلاً فى استطاعة المرء أن يبرهن بهذه الطريقة. فأى شيء يمكن أن ينتج شيئًا من عدم فإنه يكون قادرًا على الخلق. لكن الله يستطيع أن يُحدث شيئًا من عدم ومن ثم فالله يستطيع أن يخلق. ويقول أوكام إن القياس من هذا القبيل ليس هو ما نقصده بالبرهنة لأن البرهنة بالمعنى الصحيح تزيد المعرفة، لكن القياس كالذى ذكرناه الآن توًا لا يزيد المعرفة، مادامت عبارة أن الله يُحدث أو يستطيع أن يُحدث شيئًا من العدم هى بالضبط نفس الشيء مثل عبارة أن الله يخلق أو يستطيع أن يخلق. والقياس لا فائدة منه ما لم يعرف المرء معنى مصطلح "يخلق" لكن إذا عرفنا معنى مصطلح "يخلق"، فإننا نعرف أن عبارة أن الله قادر على أن يُحدث شيئًا من عدم تعنى أن الله قادر أن يخلق. ومن ثم فإن النتيجة التى تمت البرهنة عليها صراحة هى مفترضة فعلًا. وهكذا تحتوى الحجة على مصادرة على المطلوب(١).

ومن ناحية أخرى هناك بعض الصفات التى يمكن البرهنة عليها وفى استطاعتنا أن نقول مثلا ما يأتي: كل وجود حسن أو خير، لكن الله هو الوجود، ومن ثم فالله هو

(1) Prol. Sent,2, D.D.

الخير؛ وفى قياس من هذا القبيل هناك حد أوسط، وهو مفهوم شائع بين الله والمخلوقات. لكن حد الخير لابد أن يفهم هنا على أنه حد "دال" فهو يدل على علاقة بالإرادة إذا ما أريد للحجة أن تكون برهانًا، لأنه ما لم يؤخذ حد "الخير" على أنه حد دال فسوف يكون ببساطة مرادفًا لحد "الوجود"؛ وفى هذه الحالة فإننا لا نتعلم شيئا على الإطلاق من الحجة. ولا يمكن البرهنة على أن صفة ما تنتمى إلى الموضوع ما لم تكن نتيجة البرهان مشكوكا فيها أعنى ما لم يطرح المرء- بطريقة ذات معنى - السؤال عما إذا كانت الصفة تحمل على الموضوع أم لا؛ لكن إذا أخذ حد "الخير" لا على أنه حد دال، بل على أنه مرادف "للوجود"- فإننا لن نعرف أن الله هو الوجود، ونطرح سؤالا ذا مغزى هل الله هو الخير. وليس مطلوبًا بالطبع أن الصفة التى تُحمل على الموضوع ينبغى أن تتميز حقًّا عن الموضوع. ولقد رفض أوكام نظرية "دانز سكوت" عن التفرقة الصورية بين الصفات الإلهية، وأكَّد أنه ليس ثمة تفرقة، لكنا لا نملك حدسًا عن الماهية الإلهية. لكن على الرغم من أن الوقائع المتمثلة لها عن طريق تصوراتنا ومفاهيمنا عن الماهية الإلهية والصفات الإلهية وهى ليست متميزة، فإننا نستطيع أن نسير من مفهوم إلى آخر بشرط أن يكون هناك حد أوسط. أما فى حالة التصورات المشتركة بين الله والمخلوقات، فإن هناك حدًا أوسط.

لكن فى معرفتنا بطبيعة الله ما الذى يشكل على وجه الدقة حد معرفتنا.؟! إننا لا نتمتع بالمعرفة الحدسية بالله التى تجاوز مجال العقل البشرى لنبلغ ذلك بجهودنا الخاصة. ولا يمكن أن يكون هناك أية معرفة طبيعية "مجردة" بالله كما هو فى ذاته، مادام من المستحيل بالنسبة لنا أن نعرف الله بتلك الطريقة فإن الماهية الإلهية، هى الحد المباشر والوحيد لفعل المعرفة[١].

(1) 1, sent, 2,9, P.

وثانيا: أننا لا نستطيع في حالتنا الطبيعية أن نتصور الله في مفهوم بسيط مناسب له وحده؛ لأنه "لا شيء يمكن أن نعرفه من خلال قوانا الطبيعية في تصور بسيط مناسب لذاته ما لم يُعرف الشيء في ذاته. وإلا لاستطعنا أن نقول إن اللون يمكن أن يُعرف بالتصور المناسب للألوان بواسطة إنسان ولد أعمى[1]. لكن:-

ثالثا: يمكننا أن نتصور الله بواسطة مفاهيم دالة أو في تصورات عامة لله والمخلوقات مثل: الوجود. وكما أن الله وجود بسيط دون أي تمييز داخلي ما عدا ذلك الذي بين الأقانيم الثلاثة المقدسة فإن التصورات الماهوية المناسبة يمكن تحويلها. وبالتالي فهي لا يمكن أن تكون تصورات متميزة.. وإذا كان لدينا تصورات متميزة عن الله، فإن ذلك يرجع إلى واقعة أن تصوراتنا ليست تصورات ماهوية مناسبة له؛ وهي تصورات لا يمكن تحويلها لله، وهي لا يمكن تحويلها، وذلك لأنها إما أن تكون تصورات دالة مثل تصور اللا تناهي الذي يدل على المتناهي مسلوباً، أو تصورات مشتركة بين الله والمخلوقات مثل تصور الحكمة. وهو ليس سوى تصور مناسب يناظر حقيقة واقعية Reality مفردة. والتصور الدال يدل على الحقيقة الواقعية بخلاف المحمول الذي يحمل عليه. وتصور عام يُحمل على الوقائع الأخرى، أكثر من الواحد الذي يُحمل عليه في الواقع؛ وفضلاً عن ذلك فإن التصورات العامة التي نحملها على الله ترجع إلى الانعكاس على الوقائع الأخرى أكثر من الله والافتراض السابق عليها.

وهناك نتيجة مهمة تعقب ذلك، فإذا كنا نملك- على نحو ما نملك على الدوام- تصورات متمايزة عن الله، الوجود البسيط فإن معرفتنا التصورية عن الطبيعة الإلهية هي معرفة بالتصورات أكثر منها معرفة بالله على نحو ما هو عليه- وما نبلغه ليس هو الماهية الإلهية، وإنما هو تمثل ذهني للماهية الإلهية. صحيح أنه يمكن تكوين تصور مركب يُحمل على الله وحده، غير أن هذا التصور هو تركيبة ذهنية، ولا يمكن أن يكون

(1) Ibid. R.

لدينا تصور بسيط يناسب الله الذى يمكن أن يعكس بطريقة تامة الماهية الإلهية، يقول:"لا الماهية الإلهية.. ولا أى شىء ذاتى بالنسبة لله، ولا أى شىء هو الله حقًا يمكن أن نعرفه دون أن يكون هناك شىء غير الله متضمن بصفته موضوعًا"[1]. أننا لا نستطيع أن نعرف هذه الأمور فى ذاتها حتى وحدة الله، أو قدرته اللامتناهية أو الخيرية الإلهية أو الكمال، لكن ما نعرفه على نحو مباشر هو التصورات التى ليست هى الله وإن كنا نستخدمها فى القضايا التى تدل على الله"[2]. إننا نعرف الطبيعة الإلهية، إذن من خلال وسط التصورات، وهذه التصورات ليست تصورات ماهوية مناسبة لا تستطيع أن تأخذ مكان الإدراك المباشر لماهية الله. إننا لا نبلغ الحقيقة الواقعية بل التمثل الاسمى؛ وذلك لا يعنى القول بأن اللاهوت ليس صوابا أو أن قضاياه لا معنى لها. لكنه يعنى القول بأن اللاهوت محصور فى دائرة التصورات والتمثلات الذهنية، وأن تحليله هو تحليل التصورات وليس الله نفسه. وتخيل – مثلا – كما فعل دانز سكوت أننا نتصور الصفات الإلهية فى تصورات متميزة، فإن هذه الصفات أو التصورات متميزة صوريا فى الله هو سوء فهم لطبيعة الاستدلال اللاهوتى.

إن التفسير السابق غير الكافى لما قاله "أوكام" فى موضوع معرفتنا بالطبيعة الإلهية ينتمى حقًا إلى تفسير لأفكاره اللاهوتية وليس لأفكاره الفلسفية، لأنه إذا كان وجود الله من حيث إنه الموجود الاسمى على نحو مطلق لا يمكن البرهنة عليه بقوة عن طريق الفيلسوف، فمن الواضح أن الفيلسوف لا يستطيع أن يعطينا أية معرفة يقينية عن طبيعة الله. ولا استدلال اللاهوتى، فيما يرى أوكام، يقدم لنا معرفة يقينية عن طبيعة الله. وبمقدار ما يسير تحليل التصورات ففى استطاعة غير المؤمن القيام بالتحليل نفسه الذى يقوم به عالم اللاهوت المؤمن. إن ما يقدم لنا معرفة مؤكدة عن حقيقة القضايا اللاهوتية ليس هو الاستدلال اللاهوتى بما هو كذلك، ولا براهينه بمقدار

(1) 1. sent. 3,2, F.

(2) Ibid, M.

ما يكون ممكنا "بالنسبة له، ولكن معرفة الله تعتمد على الإيمان. وفى استطاعة عالم اللاهوت أن يستدل بطريقة صحيحة من مقدمات معينة؛ لكن غير المؤمن يستطيع أن يفعل ذلك أيضًا. ومع ذلك فالأول يقبل المقدمات والنتائج على أساس الإيمان. وهو يعرف أن القضايا صحيحة أعنى أنها تناظر الواقع. لكنه يعرف ذلك عن طريق الإيمان. ومعرفته ليست "علما" بالمعنى الدقيق للكلمة لأنه لا توجد معرفة حدسية كامنة خلف أساس استدلاله. ولا يقصد أوكام أن يتشكك فى حقيقة المعتقدات اللاهوتية، ولقد شرع فى فحص طبيعة الاستدلال اللاهوتى والتصورات اللاهوتية، ولقد درس مشكلاته من وجهة نظر عالم المنطق، فمذهبه الاسمى اللاهوتى لم يكن فى ذهنه مرادفًا تمامًا لمذهب اللا أدرية أو المذهب الشكى؛ لكنه كان بالأحرى فى الغرض على كل حال، تحليل منطقى للاهوت الذى قبله.

لكن على الرغم من مناقشة أوكام لمعرفة طبيعة الله التى تنتمى على نحو مناسب أكثر إلى المجال اللاهوتى أكثر منها لمجال الفلسفة، فإن لها مكانها فى المناقشات الفلسفية لو كانت المسألة فقط أنه يدرس فيها موضوعات سبق أن نظر إليها فلاسفة العصر الوسيط تدخل فى نطاق اختصاصهم الميتافيزيقى. وبالمثل على الرغم من أن الفيلسوف بما هو كذلك يصعب عليه فى نظر أوكام أن يقدم أى شىء بيقين عن إننا نتحدث عن "الأفكار" الإلهية، فإن لهذا الموضوع سمة بارزة فى الميتافيزيقا التقليدية فى العصر الوسيط. ودراسة أوكام له وثيق الصلة جداً بمبادئه الفلسفية العامة. ومن ثم فمن المستحسن أن نقول شيئا عنه هنا.

(٥) لا يمكن أن يكون هناك فى البداية أى تعدد فى العقل الإلهى، فالعقل الإلهى متحد مع الإرادة الإلهية، والماهية الإلهية فى هوية واحدة. الإرادة الإلهية "، و"العقل الإلهى"، و"الماهية الإلهية"، غير أن الواقع الحقيقى Reality هو وجود واحد بسيط. ومن ثم فالحديث عن الأفكار الإلهية؛ لا يمكن أن يؤخذ على أنه إشارة إلى الوقائع فى الله، التى تتميز بأى طريقة إما عن الماهية الإلهية أو عن شىء آخر؛ وإذا كانت هناك تفرقة على الإطلاق فلابد أن تكون هناك تفرقة حقيقية والتفرقة الحقيقية لا يمكن التسليم بها.

ومن جهة ثانية؛ فإنه ليس ضروريا تمامًا وأيضا من المضلل، أن نفترض أن الأفكار الإلهية هي نوع من العوامل الوسيطة في الخلق. وبغض النظر عن الواقعة التي تقول إنه إذا كانت الأفكار الإلهية لا تتميز عن العقل الإلهي، الذي هو ذاته متحد مع الماهية الإلهية فإنها لا يمكن أن تكون عوامل وسيطة في الخلق؛ فالله قادر على أن يخلق المخلوقات ويعرفها، دون تدخل من أية أفكار[1]. ويبين أوكام أن نظرية الأفكار – في رأيه – هي ببساطة جزء من نظرية التشبيه Antropomorphism(?) [*] فهي تتضمن خلطًا بين الواقعية والاسمية[٢]. ومن المؤكد أن أنصار النظرية سوف يوافقون على أنه ليس ثمة تفرقة حقيقية إما بين الماهية الإلهية والأفكار الإلهية أو بين الأفكار ذاتها. لكن هذه التفرقة هي تفرقة ذهنية، ومع ذلك فهم يتحدثون عنها كما لو أن تفرقة الأفكار في الله كانت سابقة عن إنتاج المخلوقات. ومع ذلك فهم يفترضون أفكار الكليات في الله التي هي في حقيقة الأمر لا تناظر أية حقيقة واقعية؛ وباختصار يطبق أوكام مبدأ الاقتصاد على نظرية الأفكار الإلهية بمقدار ما تتضمن هذه النظرية أن هناك أفكارًا في الله متمايزة عن المخلوقات نفسها سواء فسرت الأفكار على أنها حقيقية أو علاقات ذهنية. وليس من الضروري أن نفترض وجود مثل هذه الأفكار في الله لتفسير إنتاجه للمخلوقات أو معرفته بها.

ومن ثم ربما يقال إن أوكام يرفض نظرية الأفكار الإلهية، غير أن ذلك لا يعني أنه على استعداد لأن يعلن أن القديس أوغسطين قد أخطأ أو أنه ليس ثمة تأويل مقبول للنظرية. بل على العكس بمقدار ما يكون المقصود هو القبول اللفظي فلابد لنا أن نقول

---

(1) CF. 1, sent, 35,5,C.

(*) النظرية التي تتصور الألوهية في ذاتها وصفاتها على غرار الإنسان والفكرة في أساسها وثنية قديمة، كما كانت موجودة في الديانة المصرية القديمة (المترجم).

(٢) وبعبارة أخرى فإن أوكام ينظر إلى أنصار النظرية على أنهم أساءوا فهم اللغة وخلطوا بين الأسماء أو الكلمات والأشياء.

إنه قبل النظرية. غير أن المعنى الذى يعطيه للعبارات التى يقولها لابد أن يُفهم جيدًا، إذا كان يجب عدم الحكم عليه بأنه متهم بالوقوع فى تناقض ذاتى فاضح. فهو يؤكد على سبيل المثال أن هناك عددًا لا نهاية له من الأفكار المتميزة، ويبدو أن سماع هذا التأكيد فى بادئ الأمر يناقض بوضوح إدانته بأى نسبة للأفكار المتميزة إلى الله .

ولفظ "فكرة" فى المقام الأول هو لفظ دال، فهو يدل مباشرة على المخلوق نفسه، لكنه يدل بطريقة غير مباشرة على المعرفة الإلهية أو العارف، مادام أنه لا المعرفة ولا العارف هما فكرة أو نموذج[1]. وفى استطاعتنا أن نقول إذن إن المخلوق نفسه هو فكرة. إن "الأفكار ليست فى الله بطريقة ذاتية واقعية، لكنها موجودة فيه بطريقة موضوعية فقط أعنى كأشياء مؤكدة معروفة له، لأن الأفكار هى الأشياء نفسها التى يمكن أن ينتجها الله[2]". وبعبارة أخرى يكفى تمامًا أن نسلم بأن الله من ناحية والمخلوقات من ناحية أخرى: فالمخلوقات بوصفها معروفة بواسطة الله هى الأفكار وليس ثمة أفكار أخرى والمخلوقات بوصفها معروفة بواسطة الله منذ الأزل يمكن النظر إليها على أنها نموذج أو مثال للمخلوق على نحو ما هو موجود بالفعل "إن الأفكار هى نماذج يقينية معروفة، وبالإشارة إليها يستطيع العارف أن ينتج شيئًا فى الوجود الواقعى.. وهذا الوصف لا يتناسب مع الماهية الإلهية ذاتها ولا مع علاقة ذاتية، غير أن المخلوق نفسه... الماهية الإلهية ليست فكرة (ولا الفكرة سواء كانت علاقة واقعية أو ذهنية)... ولا علاقة واقعية ما دام ليس ثمة علاقة واقعية من جانب الله بالنسبة للمخلوق وليست علاقة ذهنية، وذلك لأنه لا توجد علاقة ذهنية لله بالمخلوق الذى يمكن أن نعطى له اسم "الفكرة" ولأن العلاقة الذهنية لا يمكن أن تكون نموذج المخلوق مثلما أن الموجود العاقل لا يمكن أن يكون نموذجًا للوجود الواقعى"[3] لكن إذا كانت المخلوقات نفسها أفكار،

(1) I, sent, 35,5, E.

(2) Ibid, G.

(3) Ibid, E.

فإنه ينتج من ذلك أن هناك أفكاراً متمايزة لجميع الأشياء القابلة للصنع كما أن الأشياء نفسها متمايزة الواحدة عن الأخرى(1). وهكذا يكون هناك أفكار متمايزة لكل الأجزاء الجوهرية والمتكاملة للأشياء التى يمكن إنتاجها مثل المادة والصورة(2).

ومن ناحية أخرى إذا كانت الأفكار هى المخلوقات نفسها، فإنه ينتج عن ذلك أن الأفكار أشياء فردية "مادامت الأشياء الفردية وحدها يمكن إنتاجها خارج (الذهن) وليس أشياء أخرى"(3) فليس هناك على سبيل المثال أجناس من الأفكار الإلهية، لأن الأفكار الإلهية هى مخلوقات يمكن لله أن يصنعها ولا يمكن خلق الأجناس، باعتبارها موجودات واقعية. وينتج عن ذلك أيضا أنه لا توجد أفكار عن السلب، والانعدام، والشر والإثم وما شابه ذلك، مادام أنه لا توجد ولا يمكن أن توجد أشياء متمايزة(4) لكن لما كان الله يستطيع أن ينتج مخلوقات لا نهاية لها فلابد لنا أن نقول إن هناك عدداً لا نهاية له من الأفكار(5).

توضح مناقشة أوكام للأفكار الإلهية كلاً من نظرة العصور الوسطى العامة وعقليته هو الخاصة. ولقد كان الاحترام للقديس أوغسطين فى العصور الوسطى كبيراً جداً حتى إنه لم يكن فى إمكان عالم اللاهوت ببساطة أن يرفض إحدى نظرياته الرئيسية. ولذا، نجد لغة النظرية التى احتفظ بها أوكام واستخدمها. ولقد كان على استعداد للحديث عن الأفكار المتميزة وعن تلك الأفكار بصفتها نماذج أو أمثلة الخلق. ومن ناحية أخرى عندما استخدم مبدأ الاقتصاد، وقرر أن يتخلص من أى شىء يقف بين الخالق القادر على كل شىء والمخلوق، ليتحكم فى الإرادة الإلهية، فإنه شذب نظرية

---

(1) Ibid, G.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Ibid.

جميع الأفلاطونيين ووحَّد الأفكار مع المخلوقات نفسها فى هوية واحدة بوصفها منتجات ممكنة لله، وبوصفها معروفة عن طريق الله من الأزل على أنها يمكن إنتاجها أو إحداثها. ومن وجهة النظر الفلسفية واءم بين النظرية وفلسفته العامة بأن استبعد الأفكار الكلية. أما من وجهة النظر اللاهوتية فقد حافظ - كما أعتقد- على الموجود الإلهى القادر على كل شيء وحذف ما اعتبره إفساداً أتى من الميتافيزيقا اليونانية (ومع توحيده للأفكار مع المخلوقات أصبح أقدر على ملاحظة أن أفلاطون لم يجانبه الصواب فى أى من العملين: توحيده للأفكار مع الله أو وضعها فى ذهن الله). وبالطبع فإن ذلك لا يعنى القول إن استخدام أوكام للغة النظرية الأرسطية لم يكن جاداً أو مخلصاً. فقد سلّم بالنظرية من حيث إنها يمكن أن تؤخذ لتعنى ببساطة أن المخلوقات معروفة بواسطة الله بالنسبة؛ لسبب من الأسباب التقليدية الرئيسية، وهو أن الله يخلق بطريقة عقلية، وليس بطريقة لا عقلية[1]. لكن فى الوقت نفسه من الواضح أن النظرية قد تطهرت على أيدى أوكام من الأفلاطونية وتماماً حتى إنها رفضت فى صورتها الأصلية. وعلى حين أن أبيلارد رفض المذهب الواقعى المتطرف، فإنه حافظ على نظرية الأفكار الكلية فى الله- التى لم تنل أى احترام عند القديس أوغسطين. لكن أوكام حذف هذه الأفكار الكلية الإلهية. وهكذا فإن نسخته من الأفكار الكلية الإلهية تتسق مع مبدئه العام فى أنه لا يوجد سوى موجودات فردية مع محاولة دائمة للتخلص من أية عوامل أخرى يمكن التخلص منها. وربما قيل بالطبع، إن الحديث عن المخلوقات التى يمكن إحداثها بوصفها معروفة لله منذ الأزل (أشياء كانت أفكاراً منذ الأزل لكنها لم تكن بالفعل موجودة منذ الأزل)[2] تعنى الإقرار بماهية نظرية الأفكار، وذلك فى الواقع هو ما اعتقده أوكام وما يبرر- فى رأيه- الالتجاء إلى الاستعانة بالقديس أوغسطين. لكن ربما كان من المشكوك فيه ما إذا كانت نظرية أوكام بأسرها متسقة تماما. ومادام أنه لا يحصر قدرة الله الخلاقة

---

(1) CF. 1, Sent, 35, 5, E.

(2) Ibid, M.

بأية طريقة، فقد كان عليه أن يمد نطاق الأفكار إلى ما وراء الأشياء التى أنتجها الله بالفعل، لكن عمله هذا يعنى فى الواقع أن "الأفكار" لا يمكن أن تتحد مع المخلوقات التى أصبحت موجودة" أو الموجودة بالفعل والتى قد تكون موجودة. والإقرار بذلك يعنى الاقتراب جداً من النظرية التوماوية، ماعدا أنه لا توجد أفكار كلية مسموح بها. والنتيجة التى ينبغى استخلاصها هى أن أوكام لم يقم باستخدام غير جاد للغة النظرية التى كان قد رفضها بالفعل، لكن بالأحرى أنه قبل بجدية النظرية، رغم أنه فسرها بتلك الطريقة التى يجعلها تتناسب مع اقتناعاته التى تقول إن الأفراد وحدهم هم الموجودون، أو الذين يمكن أن يوجدوا وأن المفاهيم الكلية تنتمى إلى مستوى الفكر البشرى ولا ينبغى نسبتها إلى الله.

(٦) وعندما نصل إلى مناقشة المعرفة الإلهية فإن أوكام يكشف عن إحجام بارز يمكن فهمه لإصدار قرارات تتعلق بمستوى المعرفة التى تقع خارج تجربتنا تماما.

أما أن الله يعرف - إلى جانب ذاته - جميع الأشياء الأخرى فهو أمر لا يمكن البرهنة عليه فلسفيا؛ فأى برهان لابد أن يعتمد أساساً على العلّية الكلية لله. لكن بعيداً عن واقعة أنه لا يمكن البرهنة بواسطة مبدأ العلية أن العلية تعرف معلولها المباشر، فإنه لا يمكن البرهنة فلسفيًا على أن الله هو العلة المباشرة لجميع الأشياء[١]. ويمكن أن نقدم الحجج المحتملة، بحيث نقول إن الله يعرف بعض الأشياء بخلاف ذاته؛ لكن الحجج ليست حاسمة. ومن ناحية أخرى فلا يمكن البرهنة على أن الله لا يعرف شيئا آخر سوى ذاته، لأنه لا يمكن البرهنة على أن كل فعل من أفعال المعرفة يعتمد على موضوعه[٢]. وعلى الرغم من ذلك فإنه يمكن البرهنة فلسفيا على أن الله عليم بكل شىء؛ أعنى أنه يعرف ليس نفسه فقط بل أيضا جميع الأشياء الأخرى كذلك، ونحن نعرف عن طريق الإيمان أنه موجود.

---

(1) 1, Sent, 35, a,D.

(2) Ibid.

لكن إذا كان الله يعرف جميع الأشياء فهل يعني ذلك أنه يعرف الأحداث العارضة التى ستحدث فى المستقبل بمعنى الأحداث التى تعتمد على الإرادات الحرة، بسبب واقعيتها؟! "أنا أقول إجابة عن هذا السؤال إنه لابد من القول بلا أدنى شك أن الله يعرف الأحداث العارضة التى ستحدث فى المستقبل بيقين وبوضوح، لكن من المستحيل بالنسبة لأى عقل فى حالتنا الراهنة أن يبين ما هذه الواقعة أو الطريقة التى يعرف بها الله جميع الأحداث العارضة فى المستقبل[1]. ويقول أوكام إن أرسطو لابد أن يقول إن الله ليس لديه أية معرفة مؤكدة عن أى من الأحداث العارضة فى المستقبل وذلك للسبب الآتى: ليس هناك عبارة تقول إن الحادث العارض فى المستقبل يعتمد على اختيار حر ويحدث، أولا يحدث صادقة. والقضية التى تقول إنه إما أن يحدث أولا يحدث قضية صادقة. لكن العبارة التى تقول إنه يحدث والعبارة التى تقول إنه لا يحدث ليستا صادقتين. وإذا لم تكن العبارة صادقة، فإننا لا نستطيع أن نعرفها. وعلى الرغم من هذا السبب فإننا لابد أن نقر بأن الله يعرف بوضوح جميع الأحداث العارضة فى المستقبل. غير أن الطريقة التى يعرفها بها الله ليس فى استطاعتى تفسيرها[2] غير أن أوكام يستطرد ليقول إن الله لا يعرف الأحداث العارضة فى المستقبل على أنها حاضرة بالنسبة له، أو عن طريق الأفكار بصفتها وسائط للمعرفة ولكن بواسطة الماهية الإلهية ذاتها، رغم أن ذلك لا يمكن البرهنة عليه فلسفيًا. وبالمثل نجد أوكام فى "رسالة فى التدبير الإلهى ومعرفة الله السابقة بالأحداث العارضة فى المستقبل"[3] يقول: "ولهذا فأنا أقول إنه من المستحيل التعبير بوضوح عن الطريقة التى يعرف الله بواسطتها الأحداث العارضة فى المستقبل. ومع ذلك فلابد لنا أن نقول إن الله (يعرفها) رغم أن ذلك بطريقة حادثة". وعندما نقول إن الله يعرف الوقائع الحادثة فى المستقبل "بطريقة

---

(1) Ibid, 38, 1, L.

(2)1, sent 38, 1,M.

(٣) لقد ذهب القديس توما إلى أن الأحداث العارضة التى ستحدث فى المستقبل تكون حاضرة أمام الله بفضل أزليته وأنه يعرفها على أنها حاضرة.

عارضة" فإن أوكام يعنى أن الله يعرفها على أنها أحداث عارضة وأن معرفته لا تجعلها ضرورية. ويستمر ليقول إن المعرفة الإلهية هى معرفة حدسية تبلغ من الكمال ومن الوضوح درجة تجعلها واضحة بذاتها لكل أحداث الماضى والمستقبل، حتى إنه يعرف أى جزء من التناقض سيكون صادقًا وأى جزء يكون كاذبًا[١].

وهكذا يؤكد "أوكام" أن الله لا يعرف فحسب على سبيل المثال، أننى سوف أختار غدا إما أن أخرج للنزهة أو أبقى فى المنزل أو أقرأ. وهو يعرف أى البدائل سيكون صادقًا وأيها سيكون كاذبا. وهذا التوكيد ليس أمرًا يمكن البرهنة عليه فلسفيا، وإنما هو مسألة لاهوتية. أما بالنسبة لنمط المعرفة الإلهية فإن أوكام لا يقدم أى اقتراح يجاوز قولنا إن الماهية الإلهية هى على سبيل المثال أن يعرف الله الوقائع العارضة التى ستحدث فى المستقبل؛ وهو لا يلجأ إلى القول بأن الله يعرف أى جانب صادق من القضية الشرطية المنفصلة يتعلق بالحدث العارض فى المستقبل لأنه يحدده على أنه صادق، وهو يعرف بطريقة واعية أنه لا يستطيع-أن يفسر كيف يعرف الله الأحداث العارضة المقبلة. ومع ذلك فعلينا أن نلاحظ أن أوكام قد اقتنع بأن جزءًا واحدًا من القضية الشرطية المنفصلة المتعلق بهذا الحدث صادق، والله يعرفه على أنه صادق؛ وهذه هى الواقعة المهمة من وجهة النظر الفلسفية الخالصة؛ وعلاقة معرفة الله بالأحداث الحرة التى ستحدث فى المستقبل بموضوع "التدبير الإلهى.. Predestination"[٢]. لا تعنينا هنا. إنها واقعة مهمة لأنها تبيّن أن أوكام لم يقر بأى استثناء لمبدأ الوسط المرفوع. وبعض فلاسفة القرن الرابع عشر لم يقروا بهذا الاستثناء ولذلك فالقضايا، عند بطرس أوريول كما رأينا، التى لا تؤكد أو تنكر أن حادثًا عارضًا سوف يحدث فى المستقبل أما أن تكون صادقة أو كاذبة. ولم ينكر

٥

(1) Ibid.

(٢) المنطق "ذو الثلاث قيم" هو أن يُحكم على العبارة بأنها صادقة أو كاذبة – أو لا معنى لها – وهو ما تقول به الوضعية المنطقية ومن هنا كانت المفارقة التاريخية (المترجم).

"بطرس أوريول" أن الله يعرف الأحداث العارضة فى المستقبل. لكنه سلّم بأن معرفة الله لا تنظر إلى الأمام - إن صح التعبير - أى إلى المستقبل، لا تصدر عبارة موجبة أو سالبة تتعلق بفعل حر معين فى المستقبل سواء أكانت صادقة أو كاذبة. وفى استطاعة المرء أن يقول إذن إنه يقر بالمنطق "ذى الثلاث قيم" رغم أنه يمكن بالطبع أن يكون ذلك مفارقة تاريخية، أن نتصوره وهو يقول بمثل هذا المنطق، وليس الأمر على هذا النحو مع "وليم أوكام" الذى لم يكن يقر بأية قضايا سواء صادقة أو كاذبة، فهو يرفض حجج أرسطو المخصصة لبيان أن هناك مثل هذه القضايا رغم أن هناك فقرة أو فقرتين تبدوان للوهلة الأولى أنهما تدعمان وجهة نظر أرسطو. وفضلا عن ذلك فإن أوكام فى كتابه "الخلاصة فى المنطق"[1] يقرر بوضوح - فى معارضة أرسطو، أن القضايا عن الأحداث العارضة فى المستقبل صادقة أو كاذبة، ومن ناحية أخرى فى كتابه "مسائل موجزة"[2] يؤكد أن الله يمكن أن يكشف عن قضايا موجبة تخص الأحداث العارضة فى المستقبل لأن مثل هذه القضايا صادقة. والله يحدث مثل هذه التجليات من هذا القبيل للأنبياء، على الرغم "من أننى لا أعرف" كيف يتم ذلك، لأنها لم تنكشف لى" وليس فى استطاعة المرء، إذن أن يقول إن أوكام يسمح باستثناءات لمبدأ الوسط المرفوع ولما كان لا يقر بالاستثناء فإنه لم يقر بمشكلات التوفيق بين القبول والتسامح والعلم الإلهى الشامل.

٧ - وإذا كانت مصطلحات "الإرادة"، "والعقل"، و "الماهية". تُفهم بالمعنى المطلق فإنها تكون مترادفات. "إذا ما استخدم اسمًا ما ليعنى بدقة الماهية الإلهية ولا شىء غيرها دون دلالة لأى شىء آخر، أيا كان، وبالمثل إذا ما استخدم اسم ما ليعنى الإرادة الإلهية بنفس الطريقة- فإن هذه الأسماء لابد أن تكون ببساطة مترادفة، وما يحمل

---

(1) 2, 32.

(2) 4,4.

على اسم فإنه يُحمل على اسم آخر"[١]. وبالتالى إذا أخذت المصطلحات: "الماهية" و "الإرادة" على نحو مطلق فليس ثمة مبرر آخر للقول بأن الإرادة الإلهية هى علّة جميع الأشياء سوى القول بأن الماهية الإلهية هى علّة جميع الأشياء: فالمعنى واحد. ومع ذلك فسواء كنا نتحدث عن "الماهية الإلهية" أو "الإرادة الإلهية" فإن الله هو العلة المباشرة لجميع الأشياء، رغم أن ذلك لا يمكن البرهنة عليه فلسفيًا[٢]. الإرادة الإلهية (أو الماهية الإلهية) هى العلّة المباشرة لجميع الأشياء بمعنى أنه بغير العلية الإلهية لن ينتج معلول حتى على الرغم من وجود جميع الشروط الأخرى والاستعدادات أو الميول. وفضلاً عن ذلك فإن القدرة الإلهية ليست محدودة، بمعنى أنها قادرة أن تفعل ما تشاء، لكنك عندما تقول إن الله لا يستطيع أن يفعل ما هو مستحيل ذاتيا- فإن ذلك لا يحد من القدرة الإلهية، لأنه لا يجعل أى معنى للحديث عن فعل أو عمل ما هو مستحيل ذاتيا. ومع ذلك ففى استطاعة الله إحداث كل نتيجة ممكنة حتى بغير علّة ثانوية؛ فهو يستطيع على سبيل المثال إحداث فعل الكراهية له هو نفسه فى الطبيعة البشرية، ولو أنه فعل ذلك ونفذناه نحن ما كنا آثمين[٣]. إن الله يستطيع أن ينتج أى معلول ممكن حتى دون حدوث العلة الثانوية التى لا يمكن للفيلسوف أن يبرهن عليها، لكن رغم ذلك لابد من الإيمان بها.

وبالتالى ولا يمكن البرهنة فلسفيا على القدرة على كل شىء. لكن حالما نفترض أنها مادة من مواد الإيمان فإن العالم يظهر فى ضوء خاص، فجميع العلاقات العلّية التجريبية أعنى جميع السلسلة المنتظمة تُرى على أنها حادثة ليس فقط بمعنى العلاقات العلّية مواد للتحقق التجريبى وليس من أجل أى استنباط قَبلى، بل أيضا بمعنى أن فاعلاً خارجيًا يسمى الله، قادر باستمرار على إحداث (ب) دون أن يستخدم (أ)

---

(1) sent, 45,1, C.

(2) Ibid, G.

(3) 1, sent, 42, 1, G.

باعتبارهاعلة ثانوية مساعدة. وبالطبع فإنه يُنظر فى جميع مذاهب الفكر فى العصر الوسيط إلى الاطراد والانتظام فى العمليات الطبيعية إليها على أنها حادثة بمقدار ما يكون التدخل الإعجازى لله ممكنًا ويسلِّم به المفكرون المسيحيون. لكن ميتافيزيقا الماهيات قد أضفت على الطبيعة استقرارًا نسبيًا حُرم منه وليم أوكام. فالعلاقات والارتباطات فى الطبيعة عنده ترد حقيقة إلى المعية أو التتابع فى الوجود لأنواع من "المطلق". وفى ضوء الوجود الإلهى الشامل، المبنى على الإيمان، فإن حدوث العلاقات والنظام فى الطبيعة تُرى على أنها تعبير عن الإرادة الكلية لله القادرة على كل شيء. ووجهة نظر أوكام عن الطبيعة إذا ما، أخذت بعيداً عن خلفية اللاهوت ربما نظر إليها - بمعقولية - على أنها مرحلة فى طريق النظرة العلمية للطبيعة من خلال استبعاد النظرة الميتافيزيقية؛ غير أن الخلفية اللاهوتية ليست عند أوكام نفسه زيادة غير طبيعية، بل على العكس فكرة القدرة الإلهية على كل شىء، والحرية منتشرة صراحة أو ضمنًا، فى مذهبه، كله، وفى الفصل القادم سوف نرى كيف كانت اقتناعاته بهذا الموضوع مؤثرة فى نظريته الأخلاقية.

"الفصل السابع"

"أوكام(٥)"

القول بأن النفس اللا مادية غير القابلة للفساد صورة للبدن لا يمكن البرهنة عليها فلسفيا- الكثرة الحقيقية للصور المتمايزة في الإنسان- النفس العاقلة لا تملك ملكات متمايزة حقًّا - الشخص الإنساني- الحرية- النظرية الأخلاقية عند أوكام.

١ – مثلما أن أوكام انتقد الأدلة التقليدية على وجود الله، فإنه كذلك انتقد عدداً من الأدلة التى قدمها السابقون عليه فى السيكولوجيا. إننا نخبر أفعال الفهم والإرادة، لكن ليس ثمة مبرر يجبرنى على نسبة هذه الأفعال إلى صورة البدن أى النفس، وبمقدار ما تأخذنا التجربة، فإننا يمكن أن ننتهى بعقلانية إلى أنها أفعال صورة جسدية ممتدة[1]. "الفهم بواسطة النفس العاقلة هو الصورة اللا مادية غير القابلة للفناء التى توجد كلها فى الكل كما توجد كلها فى كل جزء (من أجزاء البدن) ولا يمكن أن يكون معروفًا بوضوح سواء عن طريق الأدلة أو عن طريق التجارب أنه يوجد فينا مثل هذه الصورة أو أن هذا النشاط للفهم ينتمى إلى جوهر من هذا القبيل فينا، أو أن نفسًا من هذا النوع هى صورة البدن. وأنا لا أهتم بما اعتقده أرسطو فى هذا الموضوع؛ إذ يبدو أنه يتحدث باستمرار بطريقة ملتبسة الدلالة لكننا نقر بهذه الأمور

---

(1) Quodlibet, 1, 12.

الثلاثة فقط عن طريق الإيمان"[١]. ونحن لا نخبر- عند أوكام إذن- حضور صورة فى ذواتنا لا مادية وغير قابلة للفساد. كلا ولا يمكن البرهنة على أن أفعال الفهم التى نمر بها هى أفعال مثل هذه الصورة. وحتى إذا كان فى استطاعتنا أن نبرهن على أن أفعال الفهم التى نخبرها هى أفعال جوهر لا مادى، فإنه لا ينتج عن ذلك أن هذا الجوهر هو صورة البدن- وإذا لم يكن من الممكن أن نبين بالاستدلال الفلسفى أو بالتجربة أننا نملك أنفسًا لا مادية وغير قابلة للفناء، فمن الواضح أننا لا نستطيع أن نبين أن هذه الأنفس قد خلقها الله على نحو مباشر[٢]. وبالطبع لم يقل أوكام إننا ليس لدينا أنفسا خالدة: فما يقوله هو أننا لا نستطيع أن نبرهن على أن لدينا مثل هذه الأنفس، والقول بأننا نملكها حقيقة تنكشف لنا ونعرفها عن طريق الإيمان.

٢ - لكن على الرغم من أن أوكام قَبِلَ عن طريق الإيمان وجود صورة للإنسان لا مادية وغير قابلة للفناء فهو لم يكن على استعداد للقول بأن هذه الصورة تلهم المادة على نحو مباشر؛ فوظيفة المادة هى مساعدة الصورة، ومن الواضح أن مادة الجسم البشرى لها صورة؛ لكن قابلية فناء الجسم البشرى تبين أنها صورة غير قابلة للفساد تلهم المادة على نحو مباشر: "أنا أقول إنه لابد للمرء أن يفترض فى الإنسان صورة أخرى بالإضافة إلى النفس العاقلة، أعنى الصورة الحاسة التى يستطيع الفاعل الطبيعى بواسطتها أن يعمل بواسطة الفناء والحدوث"[٣]. وهذه الصورة الحاسة أو النفس، صورة متميزة عن النفس العاقلة فى الإنسان، وما لم يرد الله شيئًا آخر فإنها تفنى مع البدن[٤]. لا توجد سوى صورة حاسة واحدة فى الحيوان أو فى الإنسان لكنها تمتد بتلك الطريقة التى تجعل جزءًا من النفس الحاسة يكمل جزءًا آخر من المادة"[٥].

---

(1) Ibid, 1,10.

(2) Ibid, 2,I.

(3) 2, sent, 22, H.

(4) Quodlibet.2,10.

(5) Sent, 26, E.

وهكذا فإن جزء النفس الحاسة الذى يكمل عضو السمع هو قوة السمع[1]. وبهذا المعنى، إذن، فنحن نستطيع أن نتحدث عن القوى الحاسة التى تتميز فى الحقيقة الواحدة عن الأخرى، ذلك لأن الاستعدادات العارضة التى لها طابع الضرورة المطلوبة لفعل الرؤية، تتميز حقًا عن الاستعدادات التى لها طابع الضرورة لفعل السمع"[2]. وهذا واضح من واقعة أن المرء يمكن أن يفقد قدرة الإبصار، على سبيل المثال دون أن يفقد القدرة على السمع؛ لكن إذا كنا نعنى "بالقدرات" صوراً هى المبادئ المستخلصة من أفعال الإحساس المختلفة، ولن تكون هناك حاجة لافتراض قوى متميزة حقًا تناظر الأعضاء المختلفة من الإحساس: يمكن تطبيق مبدأ الاقتصاد. المبدأ المستخلص الوحيد هو صور الحساسية أو النفس ذاتها التى تمتد خلال البدن وتعمل من خلال أعضاء الحس المختلفة.

فى أحد المواضع يقول "أوكام" الآتي: "طبقا للفكرة التى أعتبرها صادقة هناك فى الإنسان صور جوهرية عدة؛ على الأقل صورة الجسد والنفس العاقلة"[3]. ويقول فى موضع آخر على الرغم من أنه يصعب إثبات أن هناك عدة صور جوهرية- أو لا يوجد - عدة صور جوهرية فى الإنسان، "فإنه قد تمت البرهنة على أنه يوجد عدة صور بالطريقة الآتية على الأقل بالنسبة للنفس العاقلة، والنفس الحاسة المتمايزتين فى الإنسان[4]. وملاحظته حول مشكلة البرهنة شرحها فى كتابه "المسائل"[5]. حيث يقول إنه من الصعب البرهنة أن الأنفس الحساسة والعاقلة متمايزتان فى الإنسان، لأنه لا

(1) Ibid.

(2) Ibid, D.

(3) Ibid. 9, C.C.

(4) 4, sent, 7. F.

(5) 2,10.

يمكن البرهنة على ذلك من القضايا الواضحة بذاتها. لكن ذلك لا يمنع استمراره فى تقديم الحجج التى تقوم على التجربة، وذلك مثل الحجة التى تقول إننا يمكن أن نرغب فى شىء بشهوة الحساسية، على حين أننا فى الوقت نفسه نحيد عنها بالإرادة العاقلة. أما بالنسبة للواقعة التى تقول إنه يبدو أنه يصر فى موضع ما على النفس العاقلة وصورة الجسد، بينما يبدو أنه يصر فى موضع آخر على وجود الأنفس العاقلة والحاسة فى الإنسان، فإنه يبدو أنه يمكن تفسير التناقض الظاهرى عن طريق السياقين. وعلى أية حال فمن الواضح أنه يحافظ على ثلاث صور متمايزة فى الإنسان، فهو لا يذهب فقط إلى أن النفس العاقلة والنفس الحاسة متمايزتان فى الإنسان[1] بل أيضا إن النفس الحاسة وصورة الجسدية هما حقًا متمايزتان فى كل من البشر والدواب[2]، وفى تدعيم وجود صورة جسد فى الإنسان فإن أوكام يواصل بالطبع التراث الفرنسيسكانى، فقد قدم الحجة اللاهوتية التقليدية؛ وهى أنه لابد من افتراض الصورة الجسدية، وذلك لتفسير الهوية العددية لجسد المسيح الميت مع بدنه الحى رغم أنه قدم حججًا أخرى كذلك.

عندما نقول إن فى الإنسان صورة الجسدية، وعندما نؤكد أن النفس العاقلة لا تلهم المادة الأولى على نحو مباشر فإن أوكام يواصل بالتالى موقفا تقليديا رفض لصالحه موقف القديس توما الأكوينى. وفضلاً عن ذلك فعلى الرغم من أنه يأخذ بنظرية كثرة الصور الجوهرية، فإنه لا ينكر أن الإنسان إذا ما أخذ فى شموله فهو وحدة. هناك وجود واحد شامل للإنسان، لكن هناك ألوانًا من الوجود الجزئى المتعدد[3]. كما أنه لا ينكر أن النفس العاقلة هى صورة البدن، رغم أنه لم يعتقد أن ذلك يمكن البرهنة

(1) Quodibet, 2, 10,2 sent. 22H.

(2) Quodibet, a,11.

(3) Ibid,2,10.

عليه فلسفياً. ومن ثم فيصعب القول بأن أوكام يناقض تعاليم مجمع فينا (عام ١٣١١) مادام أن المجمع لم يؤكد أن النفس العاقلة أو العقلانية تلهم المادة الأولى على نحو مباشر. لقد اعتنقت غالبية أعضاء المجمع نفسها نظرية الصورة الجسمية، وعندما أعلنوا أن النفس العاقلة تلهم الجسم على نحو مباشر، فإنهم تركوا السؤال مطروحًا تمامًا عما إذا كان الجسم (أم لا) الذى ألهمته النفس العاقلة يتكون جسداً بصورته الخاصة بالجسدية أو دونها. ومن ناحية أخرى فإن المجمع كان يقصد بوضوح الدفاع عن وحدة الموجود البشرى فى مقابل مضامين النظريات السيكولوجية[1] عند أوليفن Olivi[*]، ومن المشكوك فيه، على أقل تقدير ما إذا كانت تعاليم "أوكام" تفى بهذا المطلب، ولابد لنا أن نتذكر أن هناك عند "أوكام" تفرقة حقيقية تعنى تفرقة بين أشياء يمكن الفصل بينها على الأقل بواسطة القدرة الإلهية. لقد رفض نظرية سكوت عن التمييزات الصورية الموضوعية، أعنى التمييزات الموضوعية بين "الصوريات" المختلفة لشىء والشىء نفسه والتى لا يمكن أن تنفصل بعضها عن بعض؛ وعندما يناقش مشكلة ما إذا كانت النفس الحاسة والنفس العاقلة هما حقًا متمايزتان فى الإنسان، فإنه يلاحظ أن النفس الحاسة فى المسيح رغم أنها متحدة باستمرار مع الألوهية تظل حيث شاء الله عبر الزمان بين موت المسيح وقيامته. "لكن هل تبقى مع الجسد أو مع النفس العاقلة فإن هذه مسألة لا يعلمها إلا الله وحده. ومع ذلك فإن كلا منهما يمكن أن يقال بطريقة جيدة"[2] فإذا كانت الصورة الحاسة – رغم ذلك – يمكن فصلها حقا عن الصورة العقلية للإنسان وعن بدنه، فإنه من الصعب أن نرى كيف يمكن المحافظة

---

(١) يشير المؤلف إلى المجلد الثانى ص٤٤١ من هذا الكتاب وانظر ترجمتنا العربية القسم الثانى ص٢٠٤ (المترجم).

(*) بطرس أوليفى (١٢٤٨-١٢٩٨) مدرس فرنسيسكانى درس فى باريس، وقضى شطرًا من شبابه فى التدريس فى أديرة الفرنسيسكان فى جنوب فرنسا. كتب "مسائل حول الكتاب الثانى من الأحكام" و"مسائل منطقية" .. وغيرها. (المترجم).

(2) Quodlibet,2,10.

على وحدة الإنسان. صحيح، بالطبع، أن كل المفكرين المسيحيين فى العصر الوسيط قد أقروا بإمكان انفصال النفس العاقلة عن البدن: ومن الواضح أنه لم يكن فى استطاعتهم أن يفعلوا شيئا آخر. لكن ربما قيل إن تأكيد انفصال النفس الحاسة عن النفس العاقلة لا يفسد وحدة الإنسان أكثر مما يفسدها تأكيد أن النفس العاقلة فى الإنسان يمكن انفصالها عن بدنه. ومع ذلك فمن حق المرء أن يقول، على الأقل، إن نظرية أوكام عن التمييز الحقيقى بين النفس الحاسة والنفس العاقلة فى الإنسان يزيد من صعوبة صيانة وحدة الإنسان أكثر من نظرية دانز سكوت عن التفرقة الصورية. ولقد تخلص أوكام بالطبع من التفرقة الصورية عند سكوت عن طريق مبدأ الاقتصاد، ودعم نظريته فى التفرقة الواقعية بين النفس الحاسة والنفس العاقلة بالالتجاء إلى التجربة. والواقع أنه لأسباب مشابهة أن أكد سكوت التفرقة الصورية، لكن يبدو أنه أدرك - بصورة أفضل من "أوكام" - الوحدة الأساسية لحياة الإنسان الحاسة والعاقلة. فقد ظهر فى بعض الجوانب على أنه تأثر بأرسطو أقل مما تأثر أوكام، الذى رأى إمكان وجود النفس العاقلة المتحدة مع البدن باعتبارها محركا أكثر من كونها صورة، على الرغم من أنه قَبِلَ كما رأينا عن طريق الإيمان النظرية التى تقول إن النفس العاقلة هى صورة للبدن.

٢ - وعلى الرغم من أن أوكام أكَّد وجود كثرة من الصور فى الإنسان، تتميز الواحدة عن الأخرى، فإنه لم يقر بالتفرقة الحقيقية بين ملكات صورة معينة. ولقد سبق أن رأينا بالفعل أنه رفض الإقرار بأن النفس الحاسة أو الصورة تمتلك قوى أو قدرات تتميز بالفعل عن النفس الحاسة ذاتها، كما تتميز الواحدة منها عن الأخرى ما لم يكن المرء يقصد "بالقوى" استعدادات عارضة فى أعضاء الحس المختلفة. ولقد رفض كذلك الإقرار بأن النفس العاقلة أو الصورة تمتلك قدرات تتمايز حقًّا عن النفس العاقلة ذاتها والواحدة عن الأخرى - فالنفس العاقلة روحانية وغير ممتدة، ولا يمكن أن يكون لها أجزاء أو ملكات متمايزة أنطولوجيا. وما يسمى بالفهم هو ببساطة فهم النفس العاقلة، وما نسميه بالإرادة هو ببساطة النفس وهى تريد؛ فالنفس العاقلة تُحدث أفعالًا. والقوة

العاقلة أو الملكة "لا تعنى فقط ماهية النفس وإنما هى تدل على فعل الفهم، وقل مثل ذلك فى حالة الإرادة"[١]. ومن ثم فالفهم والإرادة- بمعنى ما- متمايزان حقًا أعنى أننا إذا ما أخذناهما باعتبارهما مصطلحين دالين. لأن فعل الفهم هو فعل متميز حقًا عن فعل الإرادة. لكن لو أننا أشرنا إلى ذلك الذى يحدث الأفعال لوجدنا أن الفهم والإرادة ليسا متمايزين حقًا. ويمكن تطبيق مبدأ الاقتصاد فى حذف الملكات المتمايزة أو المبادئ[٢] فهناك نفس عاقلة واحدة تستطيع أن تستخلص أفعالاً مختلفة، أما بالنسبة لوجود العقل الفعال المتميز عن العقل المنفعل فليس ثمة عقل يلزمنا بقبول ذلك. إن تكوين المفاهيم الكلية، على سبيل المثال، يمكن تفسيره دون افتراض أى نشاط للفهم[٣]. ومع ذلك فإن أوكام على استعداد لقبول العقل الفعال على أساس سلطة "القديسين والفلاسفة"[٤] وعلى الرغم من واقعة أن الحجج على وجوده يمكن الرد عليها، وأنه على أية حال ليس من الممكن تقديم أكثر من حجج محتملة.

٤ - فى التأكيد على وجود كثرة من الصور الجوهرية فى الإنسان وفى إنكار، فى الوقت نفسه، أن الفهم والإرادة هما حقًا ملكتان متميزتان فإن أوكام يظل مخلصا لسمتين فى التراث الفرنسيسكانى. لكن نظرية كثرة الصور فى الإنسان تعنى تقليديًا قبولاً لصورة الجسم بالإضافة إلى النفس الإنسانية الواحدة، وليس تحطيمًا للنفس إلى عدة صور متميزة بالمعنى الذى يستخدم فيه "أوكام" مصطلح التمييز، لأن التمييز الموضوعى الصورى عند "سكوت" يصعب اتفاقه مع تأكيد وحدة الموجود البشرى. ومع ذلك ففى مناقشة أوكام للشخصية الإنسانية نراه يصر على هذه الوحدة. والشخص هو "استبدال عاقل" وذلك تعريف يصلح فى أن معًا للشخص المخلوق وغير المخلوق[٥].

---

(1) 2, sent, 24, L.

(2) Ibid, K.

(3) Ibid, 25,O.

(4) Ibid, A.A.

(5) Sent, 25, J.

والاستبدال "وجود كامل يتعذر نقله عن طريق الهوية، ويعجز عن التواجد فى أى شىء وليس مدعوماً بأى شىء.."[١] وكلمات "موجود كامل" تستبعد من فئة "الاستبدال" جميع الأجزاء، سواء أكانت جوهرية أو تكاملية، فى حين أن كلمات "يتعذر نقله بواسطة الهوية" تستبعد الماهية الإلهية التى رغم أنها وجود كامل تنقل بطريقة الهوية إلى الأشخاص الإلهية (الأقانيم). وعبارة تعجز عن التواجد فى أى شىء تستبعد الأعراض فى حين أنها لا تُدعم (ويقصد أوكام "مشغول أو "مفترض") بأى شىء يستبعد الطبيعة البشرية للمسيح، التى تفترض عن طريق الأقنوم الثانى وهى بالتالى ليست شخصاً. وفى شرح على كتاب "الأحكام" يعرّف أوكام "الشخص" (الأقنوم) بأنه طبيعة عقلية كاملة لا هو مدعوم بأى شىء آخر ولا هو قابل (باعتباره جزءاً) لتشكيل شىء آخر يكون وجوداً"[٢]. وفى حالة الأشخاص الإلهية الثلاثة (الأقانيم الثلاثة) فإن كل شخص يتألف من الماهية الإلهية وعلاقة[٣].

ومن ثم فالشخص البشرى هو الوجود الشامل للإنسان وليس الصورة العاقلة أو النفس العاقلة وحدها. فبفضل الصورة العاقلة يكون الموجود البشرى شخصاً عاقلاً متميزاً عن أى نوع آخر من الأشخاص، لكنه الإنسان ككل وليست الصورة العاقلة وحدها التى تشكل الشخص البشرى. ومن ثم فإن أوكام يؤكد مع القديس توما أن النفس البشرية فى حالة انفصالها عن البدن بعد الموت لا تكون شخصا[٤].

٥ – إحدى الخصائص الأساسية للمخلوق العاقل هى الحرية[٥]. فالحرية هى القوة التى أستطيع بواسطتها أن أنتج – بحيادية وبطريقة عفوية – نتيجة على نحو

---

(1) Quodlibet, 4,11.

(2) 3 , Sent I,1 CF.1 sent, 23,1, C.

(3)1. Sent, 25, I, J.

(4) Ibid, 23, I, C.

(5) Ibid,

حتى إننى أستطيع أن أحدث، أو لا أحدث تلك النتيجة دون أن يحدث أى فرق فى تلك القوة[1] وكون الإنسان يمتلك هذه القوة فهو أمر لا يمكن البرهنة عليه عن طريق الاستدلال القبلى. لكن يمكن رغم ذلك أن يعرف بوضوح عن طريق التجربة، أعنى من خلال واقعة أن تجارب كل إنسان أيا ما كانت هى أوامر يمليها عقله على إرادته تريدها أولا تريدها". وفضلاً عن ذلك فإن واقعة أننا نلوم أو نثنى على الناس، أعنى أننا نلقى عليهم مسئولية أفعالهم، أو بعض أفعالهم، تبين أننا نقبل الحرية باعتبارها حقيقة واقعية، "ليس هناك فعل يستحق اللوم ما لم يكن فى قدرتنا فعله، فلا أحد يلوم شخصا ولد أعمى- لأنه أعمى، لكنه لو كان أعمى فى فعله فإنه عندئذ يستحق اللوم" [2].

والإرادة عند أوكام حرة فى أن تريد السعادة أو لا تريدها، التى هى الغاية النهائية، فهى لا تريدها بالضرورة. وذلك واضح بالنسبة للغاية النهائية منظوراً إليها فى العينى أى الله: "ليس ثمة موضوع سوى الله يمكن أن يشبع الإرادة، لأنه لا يوجد فعل موجه إلى شىء آخر غير الله يستبعد كل قلق وحزن. لأنه أيا ما كان ما يملكه الموضوع المخلوق ففى استطاعة الإرادة أن ترغب فى شىء آخر يتضمن القلق والحزن"[3] لكن الاستمتاع بالماهية الإلهية هى ممكنة لنا ولا يمكن البرهنة عليه فلسفيا، فهو موضوع للإيمان[4]، وبالتالى إذا كنا لا نعرف أن الاستمتاع بالله ممكن فليس فى استطاعتنا أن نريده وحتى إذا ما عرفنا عن طريق الإيمان أنه ممكن، فإننا نظل نريده أو لا نريده، على نحو ما هو واضح من التجربة. وما هو أكثر من ذلك، أننا لا نريد بالضرورة حتى السعادة الكاملة بوجه عام. لأن الفهم قد يؤمن أن السعادة الكاملة ليست ممكنة للإنسان وأن الشرط الوحيد الممكن بالنسبة لنا هو الوضع الذى

---

(1) 3. Sent. 10.H.

(2) I. sent. I, 4,s.

(3) Ibid. E.

(4) Ibid. 1, 6, P.

نستطيع أن نجد فيه أنفسنا بالفعل. لكن إذا كان الفهم يمكن أن يؤمن بأن السعادة الكاملة مستحيلة. فإنه يمكن أن يملي على الإرادة بألا تريد شيئا مستحيلاً، ويتناقض مع واقع الحياة الإنسانية وفى هذه الحالة لا تكون الإرادة قادرة على أن تريد ما يقول به الفهم، بل ينبغي عليها أن لا تريده. والواقع أن حكم الفهم خاطئ لكن رغم ذلك فإن الإرادة لا تتطابق بالضرورة مع حكم العقل سواء كان هذا الحكم صواباً أم خطأ"[١].

ولقد كان أوكام فى تأكيده لحرية الإرادة فى مواجهة حكم الفهم - متابعًا للتراث الشائع عند الفلاسفة الفرنسيسكان. لكن ربما نلاحظ أن وجهة نظره عن حرية الإرادة حتى بالنسبة لإرادة السعادة بصفة عامة تتفق كثيراً مع نظريته الأخلاقية، وإذا كانت الإرادة حرة فى أن تريد السعادة أولا تريدها فإنه قد يصعب تحليل خيرات الأفعال الإنسانية عن طريق العلاقة بغاية ما يكون مرغوباً فيها بالضرورة. والواقع أن نظرية أوكام الأخلاقية كما أشرنا حالا- ذات سلطة ملحوظة فى طابعها.

ومن المتوقع أن أوكام يصر على أن الإرادة حرة فى اختيار فعل يتعارض مع ما تميل إليه الشهوة الحاسة بقوة [٢]. لكنه يُسلّم بالطبع بوجود العادات والميول فى الشهوة الحاسة وفى الإرادة[٣]. وهو يقول إن هناك بعض الصعوبة فى شرح وتفسير كيف تتكون مثل هذه العادات بقوة حرة مثل الإرادة بوصفها نتيجة لأفعال متكررة للشهوة الحاسة، أما تشكيلها فهو مسألة تجربة. "ومن الصعب تقديم مبرر لماذا تميل الإرادة أكثر لا إلى إرادة موضوع ما يسبب ألما فى الشهوة الحاسة"، ولا يمكن أن يوجد السبب فى أوامر الفهم، ذلك لأن الفهم يستطيع جيداً أن يقول إن على الإرادة أن تريد ذلك الموضوع بمقدار ما يمكنها أن لا تريده. "لكن من الواضح أنه من خلال

---

(1) 3, Sent, 10,D.

(2) CF. 3, Sent, 4 M,3. sent, 10, D: 4 Sent, 12, C.

(3) 3 Sent, 13, U.

التـجـربة أنه حـتى إذا مـا قـال الفـهم إنه لابد من مكابدة الموت من أجل الدولة، فـإن الإرادة من الطبيـعى أن تميل إن صح التـعبير- إلى الضد. ومن ناحية أخرى فإننا لا نستطيع أن نقول ببسـاطة إن سبب ميـل الإرادة هو الاستمتـاع بالشهوة الحاسـة، لأنه أيا ما كانت شدة متعة الشهوة الحسية ففى استطاعة الإرادة - بسبب حريتها - أن تريد الفعل المضـاد لها". وكذلك فإننى أستطيع أن أقول إنه لا يبدو أن هناك أى سبب أخر لميل الإرادة الطبيـعى فيما عدا ذلك الميل الذى هو من طبيعة المادة، وهذه الواقعة تصبح معروفة لنا من خلال التجربة"[1]. وبعبارة أخرى أنها لواقعة مشكوك فيها من وقائع التجربة أن الإرادة تميل إلى متابعة الشهوة الحاسة. لكن من الصعب أن نقدم تفسيراً نظرياً مقنعًا للواقعة، رغم أن ذلك لا يغير من طبيعتها فى شىء، ولو أننا انغمسنا فى الشهوة الحسية بطريقة معينة تتكون العادة، وتنعكس هذه العادة فيما يمكن أن نسميه عادة للإرادة، وتنمو هذه العادة بقوة ما لم ترد الإرادة بطريقة مقنعة ضد الشهوة الحاسة. ومن ناحية أخرى تبقى فى قدرة الإرادة أن تعمل ضد العادة والميل، حتى ولو كان ذلك بصعوبة لأن الإرادة حرة أساساً. والفعل البشرى لا يمكن أن يُنسب مطلقًا ببساطة إلى العادة والميل؛ إذ من الممكن بالنسبة للإرادة أن تختار بطريقة مضادة للعادة والميل.

٦ - تخضع الإرادة الحرة المخلوقة للإلزام الخلقى، أما الله فلا يخضع للإلزام، ولا يمكن أن يخضع له، فى حين أن الإنسان يعتمد تماماً على الله وهو يعَبر عن أفعاله الحرة من اعتماده على الإلزام الخلقى. وهو ملزم أخلاقياً بأن يريد ما يأمر به الله، ولا يريد ما يأمر به. والأساس الأنطولوجى للأمر الأخلاقى هو، بالتالى، اعتماد الإنسان على الله بوصفه مخلوقًا للخالق؛ ومضمون القانون الأخلاقى يدعمه الإدراك الإلهى. "إن

(1) 3, Sent. 3, U. 5, H.

الشر ليس شيئا سوى أن نفعل شيئًا عندما نكون ملزمين بأن نفعل عكسه. ولا يقع الإلزام على عاتق الله مادام أنه ليس ملزمًا أن يفعل شيئا(١).

وهذا التصور الشخصي للقانون الخلقى يرتبط ارتباطًا وثيقًا بإصرار أوكام على القدرة الإلهية على كل شيء والحرية الإلهية. وما أن نقبل هذه الحقائق باعتبارها حقائق موحى بها، فإن النظام المخلوق بأسره بما فى ذلك القانون الخلقى ينظر إليه "أوكام" على أنه كله حادث، لا بمعنى أن وجوده فحسب، بل إن ماهيته وطابعه كذلك يعتمدان على الإرادة الإلهية الخالقة القادرة على كل شيء. وبعد أن تخلص أوكام من الفكرة الكلية عن الإنسان فى العقل الإلهى، استطاع أن يستبعد فكرة القانون الطبيعى الذى هو ماهية ثابتة لا تتغير. فالإنسان عند القديس توما حادث، بالطبع، بمعنى أن وجوده يعتمد على الاختيار الحر لله. لكن الله لا يستطيع خلق النوع الجزئى من الوجود الذى نسميه بالإنسان ثم نفرض عليه مدركات لا تتناسب مع مضمونها. وعلى الرغم من أنه يرى لمبررات ملحة مرتبطة بالكتاب المقدس، أن الله يستطيع أن يستغنى فى حالة مدركات معينة عن القانون الطبيعى، فإن "سكوت" كان أساسا من نفس عقلية القديس توما(٢). إن هناك أفعالاً من داخلها شريرة وهى محرمة لأنها شر، ولكنها ليست شراً ببساطة لأنها محرمة، ومع ذلك، فإن الإرادة الإلهية، عند أوكام هى المعيار المطلق للأخلاق، فالقانون الأخلاقى مؤسس على الاختيار الإلهى الحر أكثر مما يتأسس على الماهية الإلهية. وفضلاً عن ذلك فإنه لا يتردد فى استخلاص النتائج المنطقية من هذا الموقف، فالله يلتقى - باعتباره خالقا وحافظًا - فى أى فعل حتى ولو كان فعل الكراهية لله. لكنه يستطيع كذلك أن يسبب، من حيث إنه علة كلية، نفس الفعل الذى به يلتقى من حيث إنه علة جزئية. "وهكذا يمكن أن يكون سببًا شاملاً لفعل الكراهية لله وذلك دون أى خبث أخلاقى"(٣). ولا يخضع الله لأى إلزام. ومن ثم فهو قادر على إحداث فعل

---

(1) 2, Sent, 5,H.

(٢) بالنسبة للنظرية الأخلاقية عند سكوت انظر المجلد الثانى من هذا الكتاب ص٥٤٥ - ٥٥٥.

(3) Sent, 19,R.

الإرادة البشرية الذى سيكون فعلاً شريراً من الناحية الأخلاقية ؛ إذا كان الإنسان مسئولا عنه فسوف يرتكب إثماً مادام أنه ملزم بمحبة الله وليس كراهيته، لكن الإلزام بوصفه نتيجة لفرض إلهى فإنه لا يؤثر فى الله نفسه، "وعن طريق الواقعة نفسها التى تقول إن الله يريد شيئا ما فمن الخير له أن يتم. ومن ثم فإذا ما أحدث الله كراهية لنفسه فى إرادة أى شخص، أعنى إذا أراد أن يكون السبب الشامل للفعل (وهو - كما هو - سبب جزئى) فلن نجد هنا أن الإنسان يخطئ ولا الله؛ لأن الله لا يخضع لأى إلزام، فى حين أن الإنسان (ليس ملزماً فى هذه الحالة) لأن الفعل لن يكون فى محيط قدرته[1]. فى استطاعة الله أن يفعل أو أن يأمر بأى شىء لا يتضمن تناقضاً منطقياً. ومن ثم، فإنه ليس هناك، عند أوكام، نفور طبيعى أو صورى بين حب الله وحب المخلوق بطريقة لا حد لها، وإنما هناك فقط نفور خارجى، أعنى أنه نفور يظهر من واقعة أن الله قد حرم بالفعل هذه الطريقة من حب المخلوق، ومن ثم فإذا أمر الله بالتخدير، فإنه لن يكون فقط مشروعاً بل أيضا جديراً بالثناء[2]. أما كراهية الله، والسرقة، وارتكاب الزنا- فقد حرمها الله لكن من الممكن أن يأمر بها، ولو حدث ذلك فسوف تكون أفعالاً جديرة بالثناء[3]. ولا أحد يستطيع أن يقول إن أوكام كانت تنقصه الشجاعة فى استخلاص النتائج المنطقية من نظريته الشخصية عن الأخلاق.

وليس ثمة حاجة للقول إن "أوكام" لا يقصد أن يقول إن الزنا والتخدير، والسرقة، والكراهية- أفعال مشروعة فى النظام الأخلاقى الحالى، كما أنه لم يكن يقصد تشجيع التكليف بمثل هذه الأفعال. فلقد كانت قضيته أن مثل هذه الأفعال خاطئة لأن الله حرمها ولقد كان يقصد تأكيد قدرة الله على كل شىء وعلى وحريته، ولا يقصد

---

(1) 4, Sent, 9,E.F.

(2) 3, Sent, 12, A.A.A.

(3) 2, Sent,19. D.

التشجيع على الفسوق. ولقد استغل التفرقة بين القوة المطلقة لله التى يستطيع الله بواسطتها أن يأمر بالأفعال المضادة التى سبق أن حرمها فى الواقع وقوة النظام عند الله، الذى أقام بواسطته شريعة أخلاقية محددة. لكنه يفسر التفرقة على نحو يبين أن الله يستطيع أن يقيم نظامًا أخلاقيًا آخر، لكنه يستطيع فى أى وقت أن يأمر بما سبق له أن حرمه بالفعل[1]. ولا معنى إذن للبحث أكثر من ذلك عن أى سبب مطلق للقانون الأخلاقى أكثر من الأمر الإلهى. ويظهر الإلزام من خلال الإرادة الحرة المخلوقة مع مدرك خارجى. ومن ثم ففى حالة الله يمكن أن لا يكون هناك تساؤل عن المدرك الخارجى. ومن ثم فالله ليس ملزمًا بأن يأمر بأى نوع من الأفعال أكثر مما يأمر بضدها، أما أنه أمر بذلك وحرم ذاك، فإنه يمكن تفسيره بلغة الاختيار الإلهى الحر، وهذا هو السبب الكافى.

إن العنصر السلطوى فى نظرية أوكام الأخلاقية هو، بالطبع، الذى جذب أقصى اهتمام، لكن هناك عنصرًا آخر لابد من ذكره. وبغض النظر عن واقعة أن "أوكام" يحلل الفضائل الأخلاقية معتمدًا على تحليل أرسطو، فإنه استخدم كثيرًا المفهوم الإسكولائى ويُتصور العقل على أنه المعيار Norm، على الأقل المعيار القريب للأخلاق. "العقل السليم Recta Ratio". ويمكن القول إن أى إرادة سليمة تتطابق مع العقل"[2]. ومن ناحية أخرى ليس ثمة فضيلة أخلاقية، ولا أى فعل فاضل، يكون ممكنًا ما لم يتفق مع العقل السليم. ذلك لأن العقل السليم موجود فى تعريف الفضيلة فى الكتاب الثانى من كتاب (الأخلاق Ethics لأرسطو)[3] وفضلاً عن ذلك لكى يكون أى فعل فاضلاً يجب ألا يتفق مع العقل السليم فحسب، بل لابد له أيضا أن يتم لأنه يتفق مع العقل السليم" ولا يكون أى فعل فاضلاً تمامًا ما لم ترد الإرادة هذا الفعل الذى يأمر به العقل السليم، ولأن

(1) C.F. Opus Nonaginta dierum, C, 95.

(2)1, Sent, 41, K.

(3) 3, Sent, 12. NN, Ethics 1107A.

العقل السليم قد أمر به"[١]. لأنه إذا ما أراد المرء ما أمر به العقل السليم ببساطة لأنه سار أو لأى باعث آخر، دون النظر إلى أن يكون قد أمر به العقل السليم، "فلن يكون فعل المرء فاضلاً ما لم يستخلص من التطابق مع العقل السليم. لأن استخلاص فعل ما متطابق مع العقل السليم يعنى أن تريد ما يأمر به العقل السليم على أساس أنه يأمر به على هذا النحو[٢]. وهذا الإصرار على الدافع لم يكن بالطبع، اندلاعًا مفاجئًا للمذهب البيوريتانى Puritanism (التشدد فى التدين) من جانب أوكام. ولقد أصر أرسطو على أنه بالنسبة لفعل ما لكى يكون فاضلاً على نحو تام فلابد أن يؤدى من أجل ذاته لأنه الشيء السليم الذى ينبغى أن يؤدى وهو يقول: "إننا نقول عن فعل ما إنه عادل لو كان الرجل العادل لابد أن يؤديه. لكن لا يتبع ذلك أن الإنسان يكون عادلاً، أعنى أنه يحوز فضيلة العدل، ببساطة لأنه يؤدى الفعل الذى يؤديه الرجل العادل فى ظروف ما. إنه يجب عليه أن يؤديه كما يؤديه الرجل العادل، ويتضمن ذلك فعله لأنه الشيء العادل الذى يؤدى"[٣].

العقل السليم، إذن، هو معيار الأخلاق. إن المرء قد يخطئ فيما يظنه إملاء العقل السليم، لكن حتى لو أنه أخطأ فهو ملزم أن يتوافق مع إدراكه لما يؤمن بأنه أوامر العقل السليم؛ وبعبارة أخرى لابد من اتباع الضمير بصفة مستمرة حتى لو كان ضميرًا خاطئًا. وقد يكون الرجل بالطبع مسئولاً عن وجود ضمير خاطئ عنده. لكن من الممكن أيضا بالنسبة له أن يكون "جهلاً مطبقًا"، وفى هذه الحالة لا يكون مسئولا عن خطئه. وعلى أية حال فهو مضطر لاتباع ما تصادف أنه حكم ضميره. "إن الإرادة المخلوقة التى تتبع ضميرًا خاطئًا لا يقهر هى إرادة سليمة؛ لأن الإرادة الإلهية سوف تذعن فى اتباع عقلها عندما يكون هذا العقل لا يستحق اللوم. وإذا عملت ضد ذلك

(1) 3, Sent, 12 CCC.

(2) Ibid, CCC- DDD.

(3) C.F. Opus Nonaginta cheaun Ethis 110, A. b.

العقل (أعنى ضد ضمير خاطئ بطريقة لا تقهر) فذلك يعنى أنها تأثم"[1].. والإنسان ملزم أخلاقيًا أن يفعل ما يؤمن به فى إيمانه الجيد أنه صواب. وهذه النظرية التى تقول إن الإنسان ملزم أخلاقيًا باتباع ضميره ، وباتباع ضمير خاطئ لا يقهر بمقدار ما يكون آثما، هو واجب ليست نظرية جديدة فى العصر الوسيط لكن أوكام يعبر عنها بوضوح وبطريقة غير مشككة.

سوف يبدو إذن على الأقل للوهلة الأولى أننا نواجه ما يمكن أن يكون نظريتين أخلاقيتين فى فلسفة أوكام. فهناك من ناحية تصور سلطة القانون الأخلاقى. ويبدو أنه ينتج من هذا التصور أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى قواعد أخلاقية موصى بها. لأنه كيف يستطيع الإنسان إلا من خلال الوحى أن يعرف المبادئ الأخلاقية التى تعتمد تماما على اختيار الله الحر؟! إن الاستنباط العقلى لا يستطيع أن يقدم لنا معرفة بها، ومن ناحية أخرى هناك إصرار "أوكام" على العقل السليم الذى يبدو أنه يعنى أن العقل يستطيع أن يميز ما هو صواب عما هو خطأ. إن التصور السلطوى للأخلاق يعبر عن اقتناع أوكام بحرية الله وقدرته الشاملة على كل شىء على نحو ما يوحى بهما فى المسيحية، فى حين أن إصراره على العقل السليم سوف يبدو أنه يمثل أثر تعاليم أرسطو الأخلاقية على فكره ونظريات الأخلاقيات للسابقين عليه فى العصور الوسطى. "وقد يبدو، بالتالى، أن أوكام يمثل نوعًا واحداً من النظرية الأخلاقية فى قدرته بوصفه عالم لاهوت، ونوعًا آخر فى قدرته بوصفه فيلسوفا. وبهذا الشكل فإننا نؤكد أنه على الرغم من تصور أوكام السلطوى للقانون الأخلاقى فإن أوكام دعم نمو النظرية الأخلاقية "العادية" التى يمثلها إصراره على العقل بوصفه معيار الأخلاق وعلى ضرورة فعل ما يعتقد المرء أنه الشىء الصواب الذى ينبغى عليه أن يفعله.

---

(١) 3, Sent. 13, O.

والقول بأن هناك حقيقة فى مضمون هاتين النظريتين موجودة ضمنا فى التعاليم الأخلاقية عند أوكام فذلك أمر فى رأيى يصعب إنكاره. فقد بنى فوق بنية التراث الأرسطى - المسيحى - واحتفظ بقدر كبير منها على نحو ما يتبين مما يقوله عن الفضائل، والعقل السليم، والحقوق الطبيعية وما إلى ذلك. لكنه أضاف إلى هذه البنية بنية فوقية تعتمد على تصور ما فوق الشخصية للقانون الأخلاقى، ويبدو أنه لم يكن متحققًا تماما أن الإضافة لهذه البنية الفوقية تتطلب استدلالا راديكاليا أكثر من البنية التحتية أكثر مما فعله بالفعل. وتصوره الشخصى للقانون الأخلاقى لم يكن بلا مقدمات فى الفكر المسيحى. لكن المهم أن النظرية الأخلاقية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر قد تطورت وارتبطت بالميتافيزيقا برباط وثيق مستبعدة أى نظرة عن القانون الأخلاقى على أنها تعتمد ببساطة على الإرادة الإلهية. وبإبقاء أوكام على قدر كبير من النظرية الأخلاقية السابقة، وتأكيده فى الوقت نفسه على التأويل السلطوى للقانون الخلقى، فإنه تورط فى مشكلات. ولقد قبل كغيره من مفكرى العصور الوسطى، بالطبع، وجود نظام أخلاقى فعلى؛ وفى مناقشته لمثل هذه الموضوعات كوظيفة العقل أو وجود حقوق طبيعية[1] فإنه كان يقصد أن العقل يستطيع أن يميز بين المدركات، أو على الأقل المدركات الأساسية للقانون الأخلاقى الذى حصلنا عليه بالفعل. ولقد أصر فى الوقت نفسه على أن النظام الأخلاقى الذى حصلنا عليه بالفعل يرجع إلى الاختيار الإلهى. بمعنى أن الله قادر على إقامة نظام أخلاقى مختلف، وأنه يستطيع الآن أن يأمر الإنسان بفعل شيء عكس القانون الأخلاقى الذى كان قد أقامه. لكن إذا كان النظام الأخلاقى الحالى يعتمد ببساطة على الاختيار الإلهى فكيف نستطيع أن نعرف ما الذى نحافظ عليه عن طريق الوحى الإلهى؟!. ربما بدا أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى أخلاق موحى بها. ومع ذلك فإنه لا يبدو أن "أوكام" يقول إنه لا يوجد ثمة سوى أخلاق الوحى. ويبدو أنه اعتقد أن البشر، بلا وحى، قادرين على تمييز القانون الأخلاقى

(١) انظر بصدد هذا الموضوع الفصل القادم.

بمعنى ما. ومن المفترض فى هذه الحالة أنهم يميزون شريعة الحكمة، أو مجموعة من الأوامر المطلقة. والناس بغير الوحى فى استطاعتهم أن يروا أن أفعالاً معينة تتناسب مع الطبيعة البشرية والمجتمع البشرى وأن أفعالاً أخرى ضارة، لكنهم لا يستطيعون تمييز القانون الطبيعى الثابت، لأنه لا يوجد مثل هذا القانون الطبيعى الثابت، مادام أنه لا يوجد مثل هذا القانون الطبيعى الثابت، كما أنه لا يمكن لهم أن يعرفوا، بغير الوحى، ما إذا كانت الأفعال التى يعتقدون أنها سليمة هى بالفعل الأفعال التى أمر بها الله. وإذا لم يستطع العقل البرهنة بطريقة حاسمة على وجود الله فمن الواضح أنه لا يستطيع البرهنة على أن الله أمر بهذا الفعل وليس بفعل آخر؛ ومن ثم، إذا أسقطنا لاهوت أوكام من الحسبان، فإنه لن يبقى لنا سوى أخلاق غير ميتافيزيقية وغير لاهوتية وهى التى لا يمكن أن نعرف مدركاتها على أنها مدركات ضرورية وثابتة، ومن هنا فربما كان إصرار أوكام على الضمير حتى ولو كان الضمير الخاطئ؛ إذا ما ترك الإنسان وحيداً بذاته دون الوحى فربما استطاع أن يطور أخلاقًا من النوع الأرسطى، لكنه لا يستطيع تمييز القانون الطبيعى من النوع الذى ارتآه القديس توما الأكوينى، مادام أن التصور السلطوى عند أوكام للقانون الأخلاقى المقترن بمذهبه الاسمى، سوف يستبعد ذلك.

وبهذا المعنى إذن قد يكون للمرء ما يبرره فى القول بأن هناك نوعين من الأخلاق متضمنة فى تعاليم أوكام" أعنى أخلاق السلطة، والأخلاق "العامية" غير اللاهوتية.

ومع ذلك، فإننا نقول من ناحية إن هناك نظامين أخلاقيين متضمنين فى تعاليم أوكام الأخلاقية فهذا شىء، وقلنا من ناحية أخرى إنه كان يقصد تدعيم أخلاق منفصلة عن اللاهوت. وفى استطاعتنا أن نقول بطريقة أكثر إنصافًا إنه كان يقصد العكس تماما؛ فمن الواضح أنه نظر إلى نظريات السابقين عليه على أنها جعلت القدرة الإلهية على كل شىء والحرية الإلهية من خلال نظرياتهم عن القانون الطبيعى الثابت الذى لا يتغير غامضة. وبمقدار ما يتعلق الأمر بتأويل فكر أوكام، فمن الواضح أن الجانب الشخصى من نظريته الأخلاقية هو الذى يجب التأكيد عليه. وما على المرء سوى النظر

فى فقرة مثل الفقرة الآتية حيث يقول أوكام إن السبب الذى يجعل الفعل يناقض تعاليم الضمير ويجعله هو أنه يستخلص عكس المدرك الإلهى؛ والإرادة الإلهية التى تريد أن يستخلص الفعل مما يتطابق مع العقل السليم[١]. وبعبارة أخرى فإن العقل السليم المطلق الكافى الذى يفرض علينا أن نتبع العقل السليم، أو الضمير هو أن الله يريد منا أن نفعل هذا الشيء، وللمذهب السلطوى الكلمة الأخيرة. ومن ناحية أخرى فإن أوكام يتحدث عن فعل ما "يكون ذاتيًا وضروريًا فاضلاً تبعًا للنظام الإلهى"[٢]. ويقول فى نفس القسم "ليس ثمة فعل فى النظام الحالى يكون فاضلاً على نحو تام ما لم يكن متطابقًا مع العقل السليم. وتتكشف أمثال هذه الملاحظات، فالفعل الفاضل بالضرورة هو وحده نسبيًا كذلك، أعنى لو أن الله أمر أن يكون فاضلاً. إذا سلمنا بالنظام الذى يحدثه الله، فإنه يترتب على ذلك منطقيًا أن أفعالاً معينة تكون سيئة، خيرة وأفعالاً أخرى سيئة لكن النظام نفسه يعتمد على اختيار الله. وهو يمتلك استقرارًا معينًا. ولا يتخيل أوكام أن الله دائم التغيير فى أنظمته إن صح التعبير، وإنما نراه يصر على أن استقرار النظام ليس مطلقا.

وفى استطاعة المرء أن يجمل موقف أوكام - إلى حد ما- فى الأسطر التالية: الموجود البشرى بما أنه موجود مخلوق حر يعتمد اعتمادًا تامًا على الله، فإنه ملزم أخلاقيا بأن تتفق إرادته مع إرادة الله سواء فيما يأمرنا الله به أو ينهانا عنه. وإذا تحدثنا بإطلاق فإننا نقول: يستطيع الله أن يأمر وأن ينهى أو يمنع أى فعل بشرط ألا يكون هناك تناقض. والواقع أن الله أقام قانونا أخلاقيا معينًا، والإنسان بوصفه موجودًا عاقلاً يستطيع أن يرى أنه ينبغى عليه طاعة هذا القانون. لكن قد لا يعرف ما أمر به الله، وفى هذه الحالة فهو ملزم أخلاقيًا أن يفعل ما يعتقد بأمانة أنه يتفق مع أوامر الله، أما السلوك بطريقة مختلفة فهو يعنى السلوك بطريقة تخالف ما يُعتقد أنه

---

(1) Sent, 13, C.

(2) Ibid, 12, CCC.

النظام الإلهى؛ ومثل هذا السلوك إثم أو خطيئة. وليس واضحًا ما يعتقده أوكام عن الموقف الأخلاقى للإنسان الذى ليس لديه علم بالوحى، أو حتى ليس لديه علم بوجود الله. ويبدو أنه يعنى أن العقل يستطيع أن يميز شيئًا ما فى النظام الأخلاقى الحاضر؛ لكن لو أنه كان يقصد ذلك فمن الصعب أن نرى كيف تتفق هذه الفكرة مع تصوره للسلطة الأخلاقية. وإذا كان القانون الأخلاقى يعتمد - ببساطة - على الاختيار الإلهى، فكيف يمكن أن يُعرف مضمونه بمعزل عن الوحى. كيف يمكن أن يكون معتمداً ببساطة على الاختيار الإلهى؟ ويبدو أن الطريق الوحيد للإفلات من هذه المشكلة هو أن نقول إن ما يمكن أن يُعرف بمعزل عن الوحى هو ببساطة مبادئ الأخلاق المؤقتة التى تقوم على اعتبارات غير لاهوتية بيد أن القول بأن أوكام كان لديه هذه الفكرة واضحة فى ذهنه وهى التى يمكن أن تعنى إمكانًا فلسفيًا خالصًا وأخلاقًا من المرتبة الثانية متميزة عن الأخلاق الملزمة المفروضة بطريقة إلهية، فإن هذه مسألة لا أهتم بإثباتها. لقد كان يفكر عن طريق المبادئ الأخلاقية التى قبلها المسيحيون بوجه عام، على الرغم من أنه يواصل ليؤكد أنها تعتمد على الاختيار الإلهى الحر. ومن المحتمل جداً أنه لم يتحقق بوضوح من المشكلات التى خلقها تصوره السلطوى.

"الفصل الثامن"

"أوكام(٦)"

مجادلات حول الفقر في الإنجيل - ونظرية الحقوق الطبيعية - السيادة السياسية ليست مستمدة من السلطة الروحية - علاقة الشعب بحاكمه - إلى أي مدى كانت أفكار أوكام جديدة أو ثورية- مركز البابا داخل الكنيسة.

١ - سيكون من الخطأ أن نفترض أن أوكام كان فيلسوفًا سياسيًا بمعنى أنه يفكر تفكيراً نسقيًا حول طبيعة المجتمع السياسي، والسيادة والحكومة. الواقع أن كتابات أوكام السياسية لم تكتب لتزودنا بنظرية سياسية مجردة، وإنما كانت تحكمها المصادفات المباشرة للمجادلات المعاصرة التي قام بها السدة الرسولية (أو البابوية) ولقد كان الموضوع المباشر عند أوكام هو أن يقاوم ويناهض ويفضح ما اعتبره عدوانا بابويا وسلطة مطلقة لا مبرر لها. ولقد كان مهتما بالعلاقات بين البابا والإمبراطور، وبين البابا وأعضاء الكنيسة أكثر من اهتمامه بالمجتمع السياسي والحكومة السياسية بما هي كذلك. ولقد شارك أوكام في احترام القانون والعادات وفي كراهية السلطة المطلقة التعسفية صاحبة النزوات التي كانت خصائصها شائعة عند الفلاسفة واللاهوتيين في العصر الوسيط، وسيكون من الخطأ أن نفترض أنه خطط لمجتمع ثوري في العصر الوسيط. صحيح، بالطبع، أن أوكام انقاد لوضع مبادئ عامة عن علاقة الكنيسة بالدولة وعن الحكومة السياسية، لكنه فعل ذلك أساسًا في سياق المجادلات

التى اندلعت فى مناقشات عينية ونقاط خاصة فى الجدال. فمثلا لقد نشر كتابه: "أعمال تسعين يوما" عن عام ١٣٣٢ عن موقف "ميشيل دى كزنا" بخصوص مجادلة الفقر فى الإنجيل. ولقد سبق أن أدان البابا يوحنا الثانى والعشرون بالهرطقة نظرية عن الفقر الإنجيلى التى اعتنقها كثير من الفرنسيسكان وحرم ميشيل من منصبه باعتباره قائداً للنظام الفرنسيسكانى. مناقضات حادة من ميشيل الذى كان مع "بوتاجراتيا أف برجانيو" ووليم الأوكامى فقد انحازا إلى صف الإمبراطور فى حين أن "لودفيج أوف بافاريا" اختاره البابا بل Bull (١٣٢٩) حيث ألقى باللوم من جديد على نظريات ميشيل، ثم زجر الفرنسيسكان لتجرؤهم على نشر كراسات تنقد كلمات البابا. ولقد ثار "أوكام" بإخضاع بل Bull لفحص دقيق ونقد صارم فى كتابه : "أعمال تسعين يوما.. Opus nonaginta dierum". ومن ثم فإن هذا النشر لم يمكن لأى اعتبار نظرى لموقف البابوية لكن عن طريق مجادلة عينية تتعلق بالفقر فى الإنجيل، وهى لم يكبتها فيلسوف سياسى فى ساعات التفكير البارد، وإنما عن طريق المشاركة فى مناظرة حامية. ولقد انتقد أوكام تصريحات البابا على أنها هى نفسها هرطقة، وكانت لديه القدرة على الإشارة إلى رأى يوحنا الثانى والعشرين الخاطئ فيما يتعلق بالرؤية المباركة. وهكذا كان يكتب فى البداية على أنه عالم لاهوت.

لكن على الرغم من أن أوكام كتب "أعمال تسعين يوما" لغرض خاص هو الدفاع عن زملائه من الفرنسيسكان ضد إدانة البابا، وعلى الرغم من أنه كرس انتباهاً كبيراً لاكتشاف الهرطقات والأخطاء فى تصريحات البابا فقد ناقش مشكلة الفقر بطريقة يتوقع المرء منها أن يرى فيلسوفاً أو رجلاً اعتاد الاستدلال الدقيق الحريص. والنتيجة أن المرء يستطيع أن يجد فيما قدمه أوكام أفكاراً عامة - مثلا - عن حق الملكية، على الرغم من أنه لابد من الاعتراف بأنه ليس من السهل حسم المشكلة بدقة عما إذا كانت الآراء التى نوقشت هى آراء أوكام مادام أنه كان يكتب بطريقة أكثر حرصاً ولا شخصية مما يتوقع المرء من كاتب خلافى تتضمنها مناظرات حامية.

للإنسان حق طبيعى فى الملكية؛ لقد وهب الله الإنسان القدرة على التصرف فى خيرات الأرض بطريقة يوجهها العقل السليم، ومادام أن سقوط العقل السليم يكشف لنا عن أن الاستحواذ الشخصى على الخيرات الزمنية مسألة ضرورية(١). ومن ثم فالحق فى الملكية الخاصة حق طبيعى أراده الله. وهو بما هو كذلك لا يمكن انتهاكه؛ بمعنى أنه لا أحد يستطيع أن يسلب منه هذا الحق بأية سلطة أرضية، وفى استطاعة الدولة تنظيم ممارسة حق الملكية الخاصة وتنظيم الطريقة التى تنقل بواسطتها الملكية فى المجتمع على سبيل المثال، لكنها لا يمكن أن تحرم الناس من حق ضد إرادتهم. وأوكام لا ينكر أن المجرم – على سبيل المثال– يمكن أن يحرم من حريته بطريقة مشروعة ومن الحصول على الملكية أو حيازتها لكنه يصر على أن حق الملكية حق طبيعى لا يعتمد فى ماهيته على الأعراف الوضعية فى المجتمع، ودون خطأ من جانب الإنسان أو أى سبب معقول لا يمكن حرمانه قهراً من ممارسة الحق ولا من الحق نفسه.

ويتحدث أوكام عن الحق Ius بوصفه قوة مشروعة Potestas Licita أو قدرة تتفق مع العقل السليم Rationi Recta وهو يميز بين القوى المشروعة التى هى سابقة على العرف البشرى عن أولئك الذين يعتمدون على العرف البشرى: إن حق الملكية الخاصة قوة مشروعة سابقة على العرف البشرى، مادام أن العقل السليم يأمر بنظام الملكية الخاصة بصفته علاجًا للوضع الأخلاقى للإنسان بعد الخطيئة. وبمقدار ما يسمح للإنسان بأن يملك ملكية خاصة ويستخدمها ويقاوم أى شخص يحاول أن ينتزعها منه، فهو له الحق فى الملكية الخاصة، وهذا الإذن يأتى من القانون الطبيعى، لكن ليست جميع الحقوق من نوع واحد. فهناك أولاً الحقوق الطبيعية التى تظل مشروعة إلى أن يظهر عُرف مضاد، فمثلاً كان للشعب الرومانى – فيما يرى أوكام – الحق فى اختيار أسقفهم.

---

(1) Opus. C, 14.

ولقد نتج ذلك عن واقعة أنهم ملزمون أن يكون لهم أسقف، غير أن الشعب الرومانى قد تنازل عن هذا الحق للكرادلة. على الرغم من أن حق الشعب الرومانى لابد من ناحية أخرى من ممارسته إذا كان الانتخاب عن طريق الكرادلة لأى سبب أصبح مستحيلا أو غير ممكن عمليا. والحقوق الطبيعية المشروطة من هذا القبيل هى أمثلة لما يسميه "أوكام" حقوقًا تتبع من القانون الطبيعى مفهومًا بالمعنى الثالث[1].

ثانيا: هناك حقوق طبيعية نحصلها فى حالة الإنسانية قبل الخطيئة، على الرغم من أن "الحق الطبيعى" بهذا المعنى يعنى ببساطة نتيجة الكمال التى وجدت ذات مرة ولم توجد بعد ذلك قط، فهى مشروطة بحالة معينة من الكمال الإنسانى.

ثالثا: هناك حقوق تشارك فى ثبات المدركات الأخلاقية، وحق الملكية الخاصة هو أحد هذه الحقوق. ولقد أعلن أوكام فى "المختصر Breviloqium"[٢] أن القوة المذكورة فيما سبق لحيازة أشياء زمانية تقع تحت مدرك ما، وتُعرف على أنها تنتمى إلى دائرة الأخلاق.

لكن هناك تفرقة أبعد مطلوبة. وهناك بعض الحقوق الطبيعية بالمعنى الثالث ويسميها "أوكام" بالشكل الأول" الذى يرتبط ارتباطًا وثيقا بالأمر الأخلاقى الذى يقول لا أحد له الحق فى أن يمحوها ما دام أن إلغاء الحق سوف يكون مرادفًا لارتكاب خطيئة ضد القانون الأخلاقى. وهكذا فمن واجب كل إنسان المحافظة على حياته الخاصة، وهو يرتكب خطيئة ضد القانون الأخلاقى بأن يمزق نفسه حتى الموت. لكنه عندما يضطر للمحافظة على حياته فإن له الحق فى أن يفعل ذلك، وهو حق لا يستطيع إلغاءه. ومع ذلك فحق الملكية الخاصة ليس من هذا القبيل؛ فهناك فى الواقع مدرك للعقل السليم أن الخيرات الزمانية ينبغى حيازتها وأن يملكها البشر، لكن ليس من الضرورى تحقيق

---

(1) Dialogues. 22,6.

(٢) خطاب مختصر عن قوة البابا (المترجم).

المدرك القائل بأن كل إنسان فرد ينبغى عليه ممارسة حق الملكية الخاصة، وهو يستطيع لسبب عادل ومعقول إلغاء جميع الحقوق الخاصة بحيازة الملكية. والنقطة الأساسية عند أوكام فى هذا السياق هى أن الإلغاء لابد أن يكون إراديًا وعندما يكون إراديا فهو مشروع.

لقد دعم البابا يوحنا الثانى والعشرون التفرقة والتمييز بين مجرى استخدام الأشياء الزمانية وأن الحق فى استخدامها غير حقيقى. وكان مبدؤه أن من يستخدم شيئا ما بغير حق فإنه يستخدمه بطريقة ظالمة. والآن فإن الفرنسيسكان يخول لهم صراحة استخدام الأشياء الزمانية كالطعام والملابس. ومن ثم فلابد أن يكون لهم الحق فيها- حق استخدامها، وليس من الصحيح التظاهر أو الادعاء بأن البابا هو الذى يملك جميع هذه الخيارات دون أن يكون للفرنسيسكان أى حق فيها على الإطلاق. وكان الرد هو أنه من الممكن تمامًا إلغاء حق الملكية وفى الوقت نفسه استخدام تلك الأشياء بطريقة مشروعة التى ألغتها الملكية. ولقد قام الفرنسيسكان بإلغاء جميع حقوق الملكية بما فى ذلك حق استخدامها: وهم ليسوا مثل المؤجرين الذين لهم، الحق فى الانتفاع بالأرض دون أن يملكوها والاستمتاع بثمارها لكنهم يستمتعون ببساطة بالأشياء الدنيوية الزمانية التى ليست لهم حقوق عليها على الإطلاق. ويقول أوكام "إن علينا أن نفرق بين "حق الانتفاع" والذى هو حق استخدام الأشياء الدنيوية دون أن يكون هناك حق على جوهرها - وبين واقعة الانتفاع التى تنبثق من السماح المحض لاستخدام أشياء شخص آخر وهو سماح أو إذن يمكن فى أية لحظة نقضه أو فسخه.

لقد قال البابا إن الفرنسيسكان لا يمكن أن ينتفعوا بالطعام بطريقة مشروعة دون أن يكون لهم الحق فى الوقت نفسه فى أن يفعلوا ذلك دون أن يملكوا حق الانتفاع. لكن ذلك غير صحيح فيما يقول أوكام، فالفرنسيسكان ليس لديهم حق الانتفاع، بل فقط واقعة الانتفاع أعنى أن لديهم الاستخدام المحض للأشياء الدنيوية، وهذا الإذن والسماح لاستخدامها لا يضفى عليها حق الاستخدام أو الانتفاع لأن الإذن يمكن فسخه باستمرار. والفرنسيسكان بسطاء فى الاستخدام بالمعنى الدقيق للكلمة،

واستخدامهم للأشياء الدنيوية مسموح به أو محتمل من البابا الذى يملك فى أن معا السلطة الكاملة والسيطرة النافعة (أو حسب تعبير أوكام حق الانتفاع) لهذه الأشياء؛ لقد قاموا بإلغاء جميع حقوق الملكية أيا كانت، وهذا هو الفقر الإنجيلى بحق على غرار السيد المسيح والرسل، الذين لم يملكوا لا أفراداً ولا بالاشتراك أية أشياء دنيوية (وهو الرأى الذى أعلن يوحنا الثانى والعشرون أنه هرطقة).

والجدال الفعلى الذى كان يتعلق بالفقر الإنجيلى لا يخص تاريخ الفلسفة. ونحن نذكره لكى نبين كيف أن انشغال أوكام سابقا بجدال عينى أدى به إلى كتابة بحث يتعلق بالحقوق بصفة عامة؛ وحق الملكية بصفة خاصة. ووجهة نظره الأساسية هى أن حق الملكية الخاصة هو الحق الطبيعى. لكنه حق يمكن للإنسان أن يلغيه بإرادته. وأن هذا الإلغاء يمكن أن يشمل حق الانتفاع. والاهتمام الأساسى للمناقشة من وجهة النظر الفلسفية يكمن فى واقعة أن أوكام يصر على صحة الحقوق الطبيعية التى تسبق الأعراف الإنسانية، لاسيما من وجهة نظر أنه جعل القانون الطبيعى يعتمد على الإرادة الإلهية. وربما يكون من التناقض الصارخ القول من ناحية إن القانون الطبيعى يعتمد على الإرادة الإلهية وأن هناك، من ناحية أخرى، حقوقًا طبيعية معينة تشارك فى ثبات القانون الطبيعى؛ وعندما يؤكد أوكام على نحو ما فعل، أن القانون الطبيعى ثابت لا يتغير ومطلق فإنه يبرز تناقضًا ذاتيا. صحيح أن أوكام عندما يؤكد اعتماد القانون الأخلاقى على الإرادة الإلهية، فإنه يشير أساسًا إلى إمكان أن الله ربما يكون قد خلق نظامًا أخلاقيًا مختلفًا عن النظام الذى أمر به بالفعل. وإذا كان ذلك هو كل ما يعنيه فإن التناقض الذاتى يمكن تجنبه بأن نقول إن القانون الأخلاقى مطلق ولا يتغير فى النظام الحالى. لكن أوكام كان يعنى أكثر من ذلك - كان يعنى أن الله يمكن أن يستغنى عن القانون الطبيعى أو أن يأمر بأفعال عكس القانون الطبيعى حتى ولو كان النظام الأخلاقى الحالى قد صدر. وربما كانت فكرة اعتماد القانون الأخلاقى على الإرادة الإلهية أشد وضوحًا فى كتاب "الشروح على الأحكام" عنها فى الكتابات السياسية لأوكام، وإن فكرة ثبات القانون الأخلاقى أكثر وضوحًا فى الكتابات

السياسية عنها فى الشروح على الأحكام، غير أن الفكرة الأولى تظهر لا فقط فى الشروح بل أيضا فى الكتابات السياسية. وفى "المحاورات **Dialogues**" على سبيل المثال يقول إنه لا يمكن أن يكون هناك استثناء من مدركات القانون الطبيعى بالمعنى الدقيق للكلمة "ما لم يستثن الله بصفة خاصة شخصًا ما"[1]. ويتكرر الموضوع نفسه فى "مسائل منوعة"[2]، وفى كتاب "خطاب موجز". ويمكن للمرء أن يقول إذن على سبيل الدفاع عن أوكام فيما يتعلق باتساقه أو نقصه، إن القانون الطبيعى بالنسبة له لا يمكن أن يتغير- إذا ما أخذنا بالنظام الحالى الذى خلقه الله، ما لم يتدخل الله لتغييره فى أى مثال جزئى معين وإن أوكام يتحدث باعتباره فيلسوفًا خالصًا عن المناسبة أو الفرصة على الرغم من وجود قوانين أخلاقية، وحقوق إنسانية، لكنه بصفته عالم لاهوت كان مصممًا على المحافظة على القدرة الإلهية الشاملة كما فهمنا؛ وبوصفه كان لاهوتيًا وفيلسوفًا فى شخص واحد يصعب أن يكون ممكنًا بالنسبة له أن يوفق بين الطابع المطلق للقانون الخلقى مع تأويله لكن لا يمكن أن يبرهن عليه الفيلسوف.

٢ - ولم يكن الجدال حول الفقر فى الأناجيل هو الجدال الوحيد الذى انخرط فيه أوكام. فقد اشتبك أيضا فى جدال بين البابا والإمبراطور. ففى عام ١٣٢٣ حاول البابا يوحنا الثانى والعشرون التدخل فى انتخابات الإمبراطورية مدعيًا أن التصديق البابوى مطلوب. وعندما انتخب لودفيج أوف بافاريا فإن البابا شهَّر بالانتخاب لكن فى عام ١٣٢٨ توج لودفيج نفسه ملكا على روما وأعلن بعدها أن بابا أفينون مفصول وعيّن نيقولاس الخامس. (وهذا المعارض للبابا أعلن خضوعه عام ١٣٣٠ عندما رحل لودفيج إلى ألمانيا) واستمر الشجار بين البابا والإمبراطور بعد وفاة يوحنا الثانى والعشرين عام ١٣٣٤ خلال عهد بندكت الثانى عشر إلى كلمنت السادس الذى خلال أسقفيته توفى أوكام عام ١٣٤٩.

---

(1) Dialogues, 1,3, 2,24.

(2) I, 13.

والنقطة المباشرة فى موضوع الجدال هذا هى استقلال البابوية عن الإمبراطور، غير أن المناظرة كان لها أهمية أكثر من الأهمية التى أعطيت لمسألة عما إذا كان انتخاب الإمبراطور مطلوبًا للتصديق البابوى عليه أم لا. أما الموضوع الأوسع فهو العلاقة بين الكنيسة والدولة إذ لابد أن يتضمنه الجدال. وفضلا عن ذلك، فقد أثيرت العلاقة السليمة بين السيادة والرعايا رغم أنها أثيرت أساسًا من منظور وضع البابا فى الكنيسة. وفى هذه المناظرة نجد أوكام يدعم بشجاعة استقلال الدولة فى علاقتها بالكنيسة. وفيما يتعلق بالكنيسة نفسها هاجم السلطة المطلقة للبابا بقوة. وأعظم كتبه السياسية أهمية، التى هى "المحاورات"، التى ألف الجزء الأول منها فى عهد يوحنا الثانى والعشرين، و"قوة وعدالة الإمبراطور الرومانى" الذى كتبه عام ١٣٣٨ فى عهد البابا بندكت الثانى عشر وهو الذى انضم فيما بعد لكتاب "المحاورات" بوصفه الرسالة الثانية من الجزء الثالث. ولقد كانت الرسالة الأولى من الجزء الثالث عن "قوة البابوية"، ولقد كتبت بغرض أن يفصل المؤلف نفسه عن "مارسيليوس أوف بادوا" واختير من الأخير "الدفاع الصغير" و"مسائل مختلفة حول سلطة البابوات" كانت موجهة فى جانب منها على الأقل ضد حق الحكم الإمبراطورى ليبولد أوف بامبرج على حين أن أوكام فى "مختصر مبادئ الطغيان" يقدم عرضًا واضحًا لآرائه السياسية. وكتابه الأخير "السلطة بين البابا والإمبراطور" كان نقدًا لاذعًا لبابوات مدينة أفينون. وهناك أعمال خلافية أخرى تشمل "مجمل أخطاء البابا" وهو كتاب نشره أوكام مبكرًا يلخص فيه الشكاوى ضد البابا يوحنا الثانى والعشرين... وكتاب "المبادئ" الذى ربما نشر فيما بين أغسطس ١٣٣٨ ونهاية ١٣٣٩، وقد خصص لبيان أن إدوارد الثالث ملك إنجلترا كان له ما يبرره فى أخذ الإعانات من الكهنة حتى ولو كان ذلك ضد رغبات البابا أو توجيهاته فى حروبه ضد الفرنسيين.

وإذا ما اتجهنا أولاً إلى المناظرة المتعلقة بالعلاقات بين الكنيسة والدولة يستطيع المرء أن يلاحظ أنه فى الجانب الأعظم من فكر أوكام، يتحرك داخل النظرة السياسية القديمة للعصور الوسطى، وبعبارة أخرى فإنه لم يول إلا قدرًا ضئيلاً من الاهتمام

لعلاقة الملك الوطنى بالإمبراطور واهتم أكثر بالعلاقات الجزئية بين البابا والإمبراطور أكثر من العلاقة بين الدولة والكنيسة بصفة عامة. ومن وجهة نظر منصبه باعتباره لاجئا فى بلاط لودفيج أوف بفاريا لم يكن ذلك إلا متوقعا، رغم أن من الصواب أن نقول بالطبع، إنه لم يستطع أن يناقش الموضوع المباشر الذى شغل اهتمامه الشخصى دون أن يمد اهتمامه إلى موضوع أكثر عمومية وأكثر اتساعًا. وإذا ما نظر المرء إلى خلافات "وليم أوكام" من وجهة نظر تأثيرها وبالنظر إلى تطورها التاريخى فى أوربا، فإن فى استطاعته أن يقول إنه اهتم هو نفسه فى الواقع بعلاقات الكنيسة بالدولة لأن مركز الإمبراطور فى علاقته بالملك القومى مثل ملك إنجلترا كان أكثر قليلا من السمو فى الشرف.

وعندما يؤكد أوكام التفرقة الواضحة بين السلطة الروحية والزمانية فإنه بالطبع لم يتعرض لأية نظرية ثورية وهو يصر على أن الرأس الأعلى فى المجال الروحى - أى البابا.. ليس هو مصدر القوة والسلطة الإمبراطورية، وكذلك فإن التصديق البابوى ليس مطلوبًا ليكون الانتخاب الإمبراطورى مشروعًا، وإذا ما ادعى البابا لنفسه أو حاول أن يزعم، السلطة فى المجال الزمنى، فإنه يغزو أرضًا ليس له الحق فيها. إن سلطة الإمبراطور ليست مستمدة من البابا وإنما من انتخابه. ويحل الناخبون محل الشعب، ولا يمكن أن يكون هناك شك فى أن أوكام نظر إلى السلطة السياسية بوصفها مستمدة من الله من خلال الشعب، إما مباشرة من حادثة الشعب فى اختياره للسيادة. أو بطريقة متوسطة إذا ما الشعب وافق - صراحة أو ضمنًا - على انتقال السلطة السياسية. وتحتاج الدولة إلى حكومة ولا يستطيع الشعب تجنب السيادة من نوع ما سواء أكان الإمبراطور أو الملك أو الوزراء. لكن السلطة لا تستمد فى أية حالة من السلطة الروحية أو تعتمد عليها. أما أن أوكام لم يقصد أن يوجه إنكاره لسلطة البابا العليا فى الأمور الزمانية لكى تنطبق فقط لصالح الإمبراطور فهذا أمر واضح بكثرة، فمثلاً هذا موجود فى كتاب "المبادئ". فكل سيادة شرعية تستمتع بالسلطة التى لم تستمد من البابا.

٣ – لكن كما سبق أن رأينا بالفعل لو أن "أوكام" ساند استقلال الأمراء الزمانيين فى علاقتهم بالكنيسة – بمقدار ما تتعلق هذه العلاقة بالمسائل الدنيوية، فإنه لم يرفض السلطة الزمانية للبابا لكى يدعم السلطة السياسية المطلقة. جميع الناس ولدوا أحرارًا بمعنى أن لهم الحق فى الحرية. وعلى الرغم من أن مبدأ السلطة – مثل مبدأ الملكية الخاصة – ينتمى إلى القانون الطبيعى فإنهم يتمتعون بحق طبيعى هو اختيار حكامهم؛ وطريقة اختيار الحاكم، وانتقال السلطة من حاكم إلى آخر يخلفه تعتمد على القانون البشرى. ومن الواضح أنه ليس ضروريًا أن الحاكم التالى ينبغى أن يكون منتخبا، غير أن الحرية الأساسية للإنسان فى اختيار السلطة الزمانية وتعيينها هو حق لا تستطيع أى سلطة على الأرض أن تأخذها منه؛ وفى استطاعة المجتمع بالطبع بإرادته الحرة الخاصة أن يقيم ملكية وراثية؛ ولكنها فى هذه الحالة تخضع هى نفسها بإرادتها الحرة للملك ولخلفائه الشرعيين. وإذا خان الملك الثقة وأساء السلطة؛ فإن الجماعة قادرة على تأكيد حريتها بالتخلص منه"، بعد أن قنع العالم كله تلقائيا بسيطرة الرومان وإمبراطوريتهم، فقد كانت الإمبراطورية نفسها حقا، إمبراطورية خيرة وعادلة" وتعتمد شرعيتها على القبول الحر من الرعايا(١). فلا ينبغى أن يكون أحد أعلى من الجماعة إلا باختيارها ورضاها، وكل شعب وكل دولة لها الحق فى انتخاب رئيسها لو أنها أرادت ذلك(٢). وإذا كان هناك شعب بلا حاكم فى الأمور الزمانية؛ فلا هو من واجب البابا ولا من سلطته تعيين الحكام للشعوب لو أرادت الشعوب تعيين حاكمها أو حكامها(٣).

٤ – هناك نقطتان مهمتان وهما: استقلال السلطة الزمانية وحرية الشعب لحسم شكل الحكومة لو أنهم اختاروها وهما فى ذاتهما ليستا جديدتين. وتمثل فكرة السيفين

(1) Dialogues, 2,3,1,27.

(2) Ibid, 2,4,2,5.

(3) Opus Nonaginta dier um, 2,4.

على سبيل المثال النظرة الشائعة فى العصور الوسطى(*). وعندما احتج "أوكام" ضد ميل بعض البابوات، فى أن ينسبوا لأنفسهم مركز الملوك الزمانيين وحقوقهم، فقد كان يعبر صراحة عن اقتناع معظم المفكرين فى العصور الوسطى بأن مجالات الروحى والزمانى لابد من التمييز بينهما بوضوح. ومن ناحية أخرى فإن جميع اللاهوتيين والفلاسفة العظام فى العصر الوسيط كانوا يؤمنون بالحقوق الطبيعية بمعنى ما. ولابد أنهم رفضوا فكرة أن الملوك يملكون سلطة مطلقة لا حد لها. ولقد كان لأهل العصر الوسيط احترام للقانون والعادات؛ فهم لا يحبون السلطة التعسفية على الإطلاق؛ وفكرة أن الحكام لابد أن يحكموا داخل إطار عام من القانون يعبر عن النظرة العامة للعصر الوسيط. ومن الصعب أن نقول كيف نظر القديس توما الأكوينى بالضبط إلى مشكلة اشتقاق سلطة السادة، لكن من المؤكد أنه اعتقد أنها محدودة، من حيث إن لها غرضا محددا، ومن المؤكد أنه يعتبر الرعايا غير ملزمين بالخضوع لحكومة الطغيان. ولقد اعترف أن بعض الحكومات تفعل ذلك أو ربما استمدت سلطتها على نحو مباشر من الشعب (من الله على نحو مطلق) وعلى الرغم من أنه ليس هناك ميل واضح جداً لأن ينظر إلى الحكومات على أنها تستمد سلطتها بالضرورة بهذه الطريقة. ولقد اعتقد أنه يمكن أن تكون هناك مقاومة للطغيان الذى له ما يبرره وليس تفسيراً لإثارة الفتنة والعصيان. إن لدى الحاكم الثقة فى تحقيق ذلك، وإذا لم يحققه بل خان الثقة فسوف يكون للجماعة الحق فى التخلص منه. ومن ثم فهناك سبب جيد- كما سبق أن ذكرنا، أنه بالنظر إلى كراهية السلطة التعسفية وبالنظر إلى الإصرار على القانون فإن مبادئ "أوكام" لا تختلف اختلافًا جوهريًا عن مبادئ القديس توما الأكوينى.

ومع ذلك فإن إصرار وليم أوكام على التفرقة بين السلطات الروحية والسلطات الزمانية، وعلى حقوق المواطنين الأساسية فى المجتمع السياسى لم يكن أمرًا جديدًا،

(*) نظرية السيفين تستند إلى أقوال السيد المسيح أن الله خلق سيفين لقيادة العالم أحدهما روحى والآخر زمنى، وأن أولهما للبابا والآخر للإمبراطور (المترجم).

مع أنه ثورى، وحتى إذا نظرنا إليها على أنها تعبر عن مبادئ مجردة فإنه لا ينتج عن ذلك أن الطريقة التى قاد بها المناظرة مع البابوية ليست جزءًا من الحركة العامة التى يمكن أن تسمى ثورية. ذلك لأن الجدال من جانب لودفيج أوف بفاريا والبابوية أحد الأحداث فى حركة عامة كان الجدال فيها بين فيليب الجميل وبونفيس الثامن عرضًا مبكرا. واتجاه الحركة إذا نظرنا إليها من وجهة نظر التطور التاريخى العينى، كان نحو الاستقلال التام للدولة عن الكنيسة، حتى فى المسائل الروحية. وربما تحرك فكر أوكام داخل مقولات البابوية القديمة والإمبراطورية القديمة، لكن التماسك التدريجى للدول المركزية القومية قد أدى إلى انهيار التوازن بين السلطتين وإلى انبثاق الوعى السياسى الذى وجد تعبيرًا جزئيًا فى الإصلاح الدينى. وفضلاً عن ذلك فإن عداء أوكام لسلطة البابا المطلقة حتى داخل المجال الدينى عندما يُنظر إليه فى ضوء ملاحظاته العامة عن علاقة المواطنين بالحكام فإنه يرتبط بمضامين موجودة فى مجال الفكر السياسى كذلك. وسوف أنتقل الآن إلى أفكاره عن مركز البابا داخل الكنيسة رغم أنه من الجدير بالملاحظة مقدما، أنه على الرغم من أن أفكار أوكام عن حكومة الكنيسة تخص المجال الكنسى وأنها تبشر بالحركة الكنسية التى تصادفت تقريبًا مع الفتنة الكبرى (١٣٧٨-١٤١٧) فإن هذه الأفكار أيضا جزء من الحركة الواسعة التى انتهت إلى تفكك العالم المسيحى فى العصور الوسطى.

٥ - ليس من الضرورى تماما أن نقول أكثر من بضع كلمات حول موضوع خلافات "أوكام" مع مركز البابا فى داخل الكنيسة باعتباره موضوعا ينتمى إلى تاريخ الكنيسة وليس إلى تاريخ الفلسفة، بل كما سبق أن ذكرنا المضامين الأبعد لأفكاره فى موضوع أصبح مرغوبًا لأن نقول شيئا عنه. ولقد كانت مشكلة أوكام الرئيسية هى أن سلطة البابا المطلقة داخل الكنيسة ليس لها ما يبررها، حتى إنها قد تضر بمصلحة، ومن ثم فلابد من كبحها وتحديدها(١) والوسيلة التى يقترحها "أوكام" لتحديد سلطة

(١) لم ينكر أوكام سيادة البابا بما هى كذلك. ولكنه يرفض ما أسماه سيادة الطغيان (المؤلف).

البابا هى إنشاء مجلس عام. ومن الممكن اعتماده على تجربته ومعرفته بهيئات مستجدة هو الذى جعله يتصور هيئات دينية؛ مثل الأبرشيات، والمجالس الكهنوتية، والأديرة، والتى ترسل ممثلين إلى المجامع والهيئات الريفية وهذه المجامع تختار ممثلين للمجمع العام الذى لابد أن يشمل عامة الناس بقدر ما يشمل الكهنة. وعلينا أن نلاحظ أن أوكام لم ينظر إلى المجمع العام باعتباره عضواً للنطق بنظريات معصومة من الخطأ حتى ولو اعتقد أنه من المحتمل أكثر أن تكون على حق أكثر من البابا وحده لكن مادام أنها محدودة بالبابا ومشكومة بسلطته المطلقة؛ فهو يختص بالسياسة الكنسية مع تكوين البابوية بدلا من المسائل اللاهوتية الخالصة. وهو لم ينكر أن البابا هو خليفة القديس بطرس وهو كاهن المسيح ولم يرد من حيث المبدأ تدمير الكنيسة البابوية، لكنه نظر إلى بابوية أفينون، على أنها تجاوز حدودها الضيقة - إن صح التعبير- وأنها لا تصلح للحكم دون شكائم حاسمة وحدود قاطعة. ولا شك أنه كان يعتنق أراء هرطقية. لكن كان دافعه لإبداء هذه الاقتراحات هو معارضة الممارسات الفعلية للسلطة التعسفية غير المنضبطة، وأن هذا هو السبب فى أن أفكاره عن التكوين الدستورى للبابوية كان لها مضامين فى المجال السياسى، وحتى أفكاره هو عندما ينظر إليها من حيث علاقتها بالمستقبل المباشر فلابد من النظر إليها باعتبارها مبشرة بالحركة التوفيقية.

"الفصل التاسع"

الحركة الأوكامية أو الاسمية - جون أوف ميركور - ونيقولاس أوف أوتركور- المذهب الاسمى فى الجامعات - ملاحظات ختامية.

١ - ربما كانت عبارة "الحركة الأوكامية" اسمًا مغلوطًا أو غير دقيق؛ فهو قد يفهم على أنه يتضمن أن وليم الأوكامى هو المنبع الوحيد لتيار الفكر الحديث فى القرن الرابع عشر، وأن مفكرى الحركة جميعًا استمدوا أفكارهم منه، وبعض هؤلاء المفكرين من أمثال الفرنسيسكانى أدم ودهام أو جولدام (توفى ١٣٥٨) كان فى الواقع تلميذًا لأوكام، فى حين أن آخرين من أمثال هولكوت الدومينيكانى (توفى ١٣٤٩) كانوا من الذين تأثروا بكتابات أوكام دون أن يكونوا تلاميذ له بالفعل، لكن فى بعض الحالات الأخرى من الصعب أن نكتشف إلى أى حد يكون فيلسوف معين مدينًا بأفكاره بسبب تأثير أوكام؛ حتى إذا كان من إحدى وجهات النظر ربما كان من الأفضل أن نتحدث عن الحرية الاسمية بدلا من الحديث عن "الحركة الأوكامية". وليس من الممكن إنكار أن أوكام كان أكثر الكتاب تأثيرًا فى الحركة، وربما كان لهذا السبب ينبغى أن يرتبط اسمه بالحركة. أما أسماء "المذهب الاسمى" و "مذهب المصطلحات" قد استخدمت باعتبارها مترادفات لتعيين الطريق الحديث والخاصية البارزة لمذهب المصطلحات هى تحليل وظيفة المصطلح فى القضية أو مذهب التفسير وعلى نحو ما سبق أن أشرنا، فنظرية التفسير يمكن أن توجد عند المناطقة قبل أوكام؛ فى كتابات بطرس الأسبانى على سبيل المثال، غير أن أوكام الذى طوّر منطق المصطلحات فى الاتجاه "التصورى" والاتجاه "التجريبى" الذى وصلنا إلى ربطه بالمذهب الاسمى؛ فإنه يمكن

من ثم أن يكون للمرء ما يبرره - فى رأيى - فى الحديث عن "الحركة الأوكامية" بشرط أن يتذكر المرء أن العبارة لا تعنى أن أوكام كان المصدر المباشر لجميع تطورات هذه الحركة.

إن تطور منطق المصطلحات يشكل أحد جوانب الحركة، وفى هذا السياق ربما يذكر المرء "ريتشارد سوينسهيد"، ووليم هيتسبرى" وهما معًا عملا بكلية "ميرتون" بجامعة أكسفورد، وكانت كتابات الأخير المنطقية واسعة الانتشار، ولقد أصبح هو نفسه مستشارًا لجامعة أكسفورد عام ١٣٧١. ولقد كان هناك عالم منطق آخر معروف فى القرن الرابع عشر هو ريتشارد بيلنجام لكن الدراسات المنطقية الفنية للاسميين، ولأولئك المتأثرين بالحركة الاسمية، كثيرًا ما ترتبط مثل أولئك الذين يرتبطون بأوكام أنفسهم بهجوم هدام للميتافيزيقا التقليدية أو بالأحرى على الأدلة التى قَدّمت فى الميتافيزيقا التقليدية؛ ولقد أقيمت هذه الهجمات فى بعض الأحيان على وجهة النظر التى تقول إن الخطوط التقليدية للبرهان ليست أكثر من حجج. مرجحة وهكذا تبعًا لما يقوله ريتشارد "سوينسهيد" فإن الحجج التى استخدمت للبرهنة على وحدانية الله ليست براهين بل حججًا جدلية، أعنى أنها حجج لا تستبعد أن يكون ضدها صادقًا أو لا يمكن أن يرد - بلغة العصر - إلى مبدأ التناقض، وفى بعض الأحيان يوضع التأكيد على عجزنا المفترض عن معرفة أى جوهر. وإذا لم يكن لدينا أى معرفة بأى جوهر - فيما يقول "ريتشارد بيلنجام" - فإننا لن نستطيع البرهنة على وجود الله - أما مذهب التوحيد فهو مسألة إيمان، وليس برهانا فلسفيًا. إن نفى قضايا مثل، "الله موجود"أو إبعادها حيث يفهم لفظ "الله" على أنه يدل على الموجود الفريد الاسمى، إلى مجال الإيمان لا يعنى أن أى فيلسوف يشك فى حقيقة هذه القضايا. إن ذلك يعنى ببساطة أنه لم يعتقد أن مثل هذه القضايا يمكن البرهنة عليها. ومع ذلك فإن هذا الموقف الشكى فيما يتعلق بالحجج الميتافيزيقية كان مرتبطًا بغير شك فى حالة الفلاسفة المختلفين بدرجات مختلفة فى إصرارهم على أولوية الإيمان. ربما تشكك المحاضر، أو الأستاذ فى كلية الآداب فى مشروعية الحجج الميتافيزيقية على أسس

منطقية خالصة، على حين أن عالم اللاهوت قد يهتم أيضا بتأكيد ضعف العقل البشرى وسمو الإيمان والطابع المتعالى للحقيقة الموحاة. لقد سلّم روبرت هولكوت، على سبيل المثال، بشيء اسمه "منطق الإيمان" الذى يتميز عن المنطق الطبيعى وأعلى منه. ومن المؤكد أنه ينكر الطابع البرهانى للحجج التأليهية. والقضايا التحليلية هى وحدها القضايا اليقينية على نحو مطلق، ويستخدم مبدأ العلية فى الحجج التقليدية على وجود الله حججًا ليست قضايا تحليلية. وينتج عن ذلك أن الحجج الفلسفية على وجود الله لا يمكن أن تعدو عن أن تكون حججًا ترجيحية، ومع ذلك فاللاهوت أعلى من الفلسفة، ونحن نستطيع فى مجال اللاهوت الدجماطيقى أن نرى عملية المنطق التى هى أعلى من المنطق الطبيعى المستخدم فى الفلسفة. وبصفة خاصة فإن القول بأن مبدأ التناقض هو مبدأ نتجاوزه فى اللاهوت هو أمر واضح، كما يعتقد "هولكوت" من نظرية التثليث، وليس رأيى إذن أن اللاهوتيين هم الذين تأثروا بالنقد الاسمى للبراهين الميتافيزيقية، وأنهم لم يدعموا نقدهم بالالتجاء إلى المنطق، بل بالأحرى أن هذا المذهب الشكى النسبى لا ينبغى تناوله بغير جنحة كبيرة بوصفه يتضمن موقفًا شكيًا نحو العبارات اللاهوتية منظورًا إليها على أنها عبارات عن الواقع، أى على أنها نفى واع للاهوت الدجماطيقى إلى مجال التخمين.

وقبول هذا أو ذلك الموقف الاسمى لا يعنى، بالطبع، أن مفكرًا معينًا قد تبنى جميع المواقف التى قال بها وليم الأوكامى. "فجون رودنجتون" على سبيل المثال (توفى عام ١٣٤٨) الذى أصبح راعيا للفرنسيسكان الإنجليز شك فى الطابع البرهانى لحجج وحدانية الله، لكنه رفض فكرة أن القانون الأخلاقى يعتمد ببساطة على الإرادة الإلهية. ويوحنا باسوليس (توفى عام ١٣٤٧) مفكر فرنسيسكانى آخر شك كذلك فى الطابع البرهانى للأدلة الميتافيزيقية على وجود الله - وفى الوحدانية واللاتناهى، لكنه ربط بين هذا الموقف النقدى بمواقف سكوت المختلفة. فمن الطبيعى أن مذهب سكوت كان ذا تأثير قوى فى سلك الفرنسيسكان وأنه أخرج فلاسفة من أمثال فرانسيس دى ميرون (توفى عام ١٣٢٨)، وأنطوان أندريه (توفى عام ١٣٢٠)، الدكتور المحبوب وفرانسيس

دى مارشيا "الدكتور المتأهب". وما علينا إذن سوى أن نتوقع أن نجد خطوطًا فكرية من سكوت وأوكام يلتقيان ويمتزجان فى مفكرين مثل "جون أوف ريبا" الذى كان يحاضر فى باريس فى الجزء المبكر من النصف الثانى من القرن الرابع عشر، وبطرس أوف كندا (توفى ١٤١٠)، وفضلا عن ذلك ففى بعض الحالات حيث يتأثر المفكر بكتابات القديس أوغسطين وبالأوكامية معًا ليس من السهل دائما أن نحكم أيهما كان أشد تأثيرًا فى نقطة معينة، فمثلاً توماس برادواردين (حوالى ١٢٩٠-١٣٤٩) يلجأ إلى القديس أوغسطين فى تدعيم نظريته عن الحتمية اللاهوتية. لكن من الصعب أن نقول إلى أى مدى تأثر بكتابات أوغسطين مأخوذة بذاتها، وإلى أى مدى قبل مواقف أوكام ثم حاول أن يغطيها بعبارة القديس أوغسطين لأنه هو نفسه كان عضوًا فى "النظام الأوغسطينى" وإلى أى حد كان يؤمن حقًا أنه وجد فى كتابات القديس أوغسطين موقفًا أو حدثًا توحى به إليه فلسفة أوكام، حتى إن روبرت هولكوت الدومينيكانى، حاول أن يبين أن بعضًا من مبادئه الأوكامية الواضحة لم تكن حقا غريبة عن ذهن القديس توما الأكوينى.

يكفى ما قلناه ليبين أن "الأوكامية" أو "الاسمية" التى ارتبطت بصفة خاصة بالأكليركية الدنيوية قد نفذت بعمق فى الأنظمة الدينية. وشعروا بتأثيرها لا فقط فى سلك الفرنسيسكان بل أيضا فى سلك الدومينيكان وأنظمة أخرى؛ وفى الوقت نفسه - بالطبع - كانت خطوط الفكر التقليدية لا تزال مصانة، لا سيما فى سلك يمتلك دكتورًا رسميًا مثل السلك الدومينيكانى لديه القديس توما الأكوينى. خذ مثلا نساك القديس أوغسطين الذين نظروا إلى "جيل أوف روما" على أنه دكتورهم. لقد رأينا أن جريجورى أوف رمينى الذى كان قائدًا لهذا السلك من ١٣٥٧ إلى ١٣٥٨، قد تأثر بالمذهب الأوكامى لكن توماس أوف ستراسبرج الذى سبق جريجورى بصفته قائدًا (١٣٤٥-١٣٥٧) قد حاول حماية النظام من تأثير المذهب الاسمى باسم الأمانة والإخلاص "لجيل أوف روما". وفى الواقع أن ذلك لا يبرهن على أنه من الممكن إبعاد تأثير المذهب الاسمى لكن واقعة أن النظام لديه دكتور رسمى شجع بلا شك اعتدالاً معينًا فى الدرجة تقبل به المواقف القصوى للمذهب الاسمى، وقد قبِلَها المتعاطفون مع الطريق الحديث.

هناك عامل مشترك بين الاسميين والأوكاميين، كما سبق أن رأينا وهو التأكيد الذى وضعوه على نظرية "الاستبدال" وتحليل الطرق المختلفة التى ترتبط بها الحدود فى القضية بالأشياء. ومع ذلك فمن الواضح أن للمرء ما يبرر حديثه عن "المذهب الاسمى" أو إذا فضّلنا "المذهب التصورى" فقط فى حالة الفلاسفة الذين - مثل أوكام - يعلنون أن المصطلح العام أو اسم الفئة يمثل قضية الأشياء الفردية، أو عن الأشياء الفردية وحدها. ومع هذه النظرية أعنى أن الكلية تنتمى فقط إلى حدود فى وظيفتها المنطقية يتجه الاسميون كذلك إلى أن يؤكدوا أن تلك القضايا وحدها التى يمكن ردها إلى مبدأ التناقض مؤكدة بطريقة مطلقة. وبعبارة أخرى لقد ذهبوا إلى أن حقيقة العبادة ليست مؤكدة على نحو مطلق ما لم يكن من الممكن تقرير الضد دون الوقوع فى تناقض. والآن لا توجد عبارة عن علاقة العلّية يمكن فى اعتقادهم، أن تكون عبارة من هذا النوع. وبعبارة أخرى فإن نظريتهم عن الكليات أدت بالاسميين إلى تحليل تجريبى للعلاقة العلّية. وفضلاً عن ذلك بمقدار ما يكون التأثير من الظواهر إلى الجوهر استدلالاً من المعلول إلى العلّة فإن هذا التحليل يتأثر أيضا بوجهة النظر الاسمية لميتافيزيقا الجوهر والعرض. وإذا كانت القضايا التحليلية هى من ناحية أخرى وحدها بمعنى القضايا التى يمكن ردها إلى مبدأ التناقض فهى مؤكدة على نحو مطلق، على حين أن العبارات - من ناحية أخرى - عن علاقات العلّية هى تجريبية أو تعميمات استقرائية، تتمتع بأعلى درجة من الترجيح. وينتج عن ذلك أن الحجج الميتافيزيقية التقليدية التى تعتمد على استخدام مبدأ العلّية، وعلى ميتافيزيقا الجوهر - والعرض لا يمكن أن تكون مؤكدة على نحو مطلق. وإذن ففى حالة العبارات عن وجود الله، مثلًا، فإن الاسميين يؤكدون أنهم لا يدينون بيقينهم لأية حجج فلسفية يمكن أن تلتمس لصالحهما، لكن إلى واقعة أنها حقائق للإيمان نتعلمها عن طريق اللاهوت المسيحى. ومن الطبيعى أن يتجه هذا المركز نحو إدخال تفرقة حاسمة بين الفلسفة واللاهوت. بمعنى ما بالطبع تفرقة حاسمة بين الفلسفة واللاهوت يتم الاعتراف بها باستمرار، أعنى أن التفرقة معترف بها على الدوام بين قبول عبارة باعتبارها نتيجة بسيطة لمسار المرء الخاص فى الاستدلال وقبول عبارة عن السلطة الإلهية. غير أن مفكرًا مثل القديس

توما الأكوينى كان قد اقتنع بأنه من الممكن البرهنة على "مدخل الإيمان" مثل عبارة هناك إله موجود يستطيع إنزال الوحى كما كان الأكوينى أيضا مقتنعًا، بالطبع، بأن فعل الإيمان يتضمن نعمة تفوق الطبيعة، لكن المهم هو أنه بحقائق اعتراف مؤكدة مبرهن عليها تفترض مسبقًا بطريقة منطقية بواسطة فعل الإيمان حتى إذا كان الإيمان الذى يجاوز الطبيعة فى معظم الحالات الفعلية يعمل قبل أن يصل الموجود البشرى بفترة طويلة، إلى فهم الأدلة التى نتحدث عنها. ومع ذلك فإن "مدخل الإيمان" فى الفلسفة الاسمية لا ينظر إليه على أنه يمكن البرهنة عليه تماما، والجسر بين الفلسفة واللاهوت إلى هنا بمقدار ما يخول للمرء أن يتحدث عن "جسر" (عندما يحتاج الإيمان إلى نعمة فوق الطبيعة) قد تحطم، غير أن الاسميين ليسوا معنيين بالاعتبارات الدفاعية، ولم يكن الدفاع فى أوربا المسيحية فى العصور الوسطى مسألة مهمة على نحو ما أصبح بالنسبة للاهوتيين والفلاسفة الكاثوليك فى تاريخ لاحق.

فى الملخص السابق لمواقف الاسميين استخدمت كلمة "اسمى" لتعنى الاسمى الشامل أو المفكر الذى طوّر إمكانات المذهب الاسمى أو الفيلسوف الاسمى "المثالى" الاسمى صاحب الدم النقى Pur sang. ولقد لاحظت فيما سبق أنه ليس كل هؤلاء المفكرين الذين تأثروا إيجابيا بالحركة الأوكامية والذين – ربما من زوايا معينة يمكن أن يسموا اسميين – تبنوا جميع مواقف أوكام. لكن آمل أن يكون ذا نفع أن نقدم تفسيرًا لأفكار فلسفية عند اثنين من المفكرين يرتبطان بالحركة هما "جون أوف ميركورت" – "ونيقولاس أف أوتركورت"، وكان الثانى منهما بوجه خاص متطرفا؛ والتعرف على فلسفة نيقولاس هو وسيلة فعالة. إذ كانت الوسيلة الأبعد لا تزال مطلوبة لإزالة الوهم بأنه لم يكن هناك تعدد فى الآراء فى فلسفة العصر الوسيط فى الموضوعات المهمة. وبعد رسم الخطوط العريضة فى فكر هذين الرجلين سوف أختتم الفصل ببعض الملاحظات حول تأثير المذهب الاسمى فى الجامعات، لاسيما فى الجامعات الجديدة التى كانت قد تأسست فى الجزء الأخير من القرن الرابع عشر وخلال القرن الخامس عشر.

٢ - جون أوف ميركور الذى يبدو أنه كان راهبًا بندكتيا (ما يسمى بالراهب الأبيض Monchus albus) حاضر فى كتاب الأحكام "لبطرس اللمباردى" فى كلية الرهبان البندكت للقديس برنارد فى باريس، ويوجد من هذه المحاضرات التى ألقيت فى ١٣٤٤-١٣٤٥ نسختان. ونظرا لأن عدداً من قضاياه هوجمت على نحو مباشر فإن "جون أوف ميركور" أصدر تفسيراً وتبريراً لموقفه لكن أدينت على الأقل ٤١ قضية فى عام ١٣٤٧ بواسطة مدير جامعة اللاهوت وكليته. ولقد أدى ذلك إلى أن نشر جون كتابًا آخر دفاعًا عن موقفه؛ وهذان "الدفاعان" الأول يفسر أو يدافع عن ٦٣ قضية مشكوك فيها، والثانى يفعل الشىء نفسه دفاعًا عن ٤١ قضية أدينت ونشرها فى شتيلر(١).

هناك نوعان من المعرفة ميَّز بينهما جون ميركور وهو يميزهما طبقا لصفة موافقتنا للقضايا المختلفة. وأحيانا تكون موافقتنا "واضحة" مما يعنى - فيما يقول - أنها تقدم بلا خوف من الخطأ، فعلى أو محتمل، وفى أحيان أخرى تأتى موافقتنا مع الخوف الفعلى أو الممكن كما هو الحال مثلاً فى حالة الشك أو الظن. لكن من الضرورى إدخال تفرقة أبعد، أحيانا نقدم موافقتنا بلا خوف من الخطأ لأننا نرى بوضوح حقيقة القضية التى نوافق عليها صراحة. ويحدث ذلك فى حالة مبدأ التناقض، وفى حالة تلك المبادئ والنتائج التى يمكن ردها على نحو مطلق إلى مبدأ التناقض. فلو أننا رأينا قضية تعتمد على مبدأ التناقض أو ترتد إليه فإننا نرى أن ضد تلك القضية أعنى سلبها مستحيل أو لا يمكن تصوره. وفى أوقات أخرى نعطى موافقتنا بلا خوف من الخطأ لقضايا صدقها ليس واضحًا ذاتيا رغم أنها مؤكدة بفضل شهادة أنها لا تدحض حقائق الإيمان الموحى بها هى من هذا القبيل، فنحن نعرف على سبيل المثال عن طريق الوحى وحده أن هناك ثلاثة أقانيم فى إله واحد.

(١) بحث فى اللاهوت القديم والوسيط (عام ١٩٣٣) ص. ٧٩، وص ١٩٢- ٢٠٤.

فإذا تركنا تفسير حقائق الإيمان الموحى بها سيكون عندنا، بالتالى، قضايا نوافق عليها بلا خوف من الخطأ. ذلك لأنه يمكن ردّها إلى مبدأ الوضوح الذاتى، ومبدأ التناقض، والقضية التى نوافق عليها بلا خوف مثل القضية التى تقول: "أعتقد أن الموضوع الذى أراه عن بعد هو بقرة". والموافقة على النوع الأول يسميها جون أوف ميركور "الموافقة الواضحة"، أما الموافقة من النوع الثانى فهو يسميها "الموافقة غير الواضحة". لكن علينا الآن أن نميز بين نوعين من الموافقة الواضحة أولا: هناك موافقات واضحة بالمعنى الدقيق والسليم للكلمة، والموافقة من هذا النوع تعطى لمبدأ التناقض، وإلى مبادئ يمكن ردها إلى مبدأ التناقض- وإلى نهايات تعتمد على مبدأ التناقض. وفى مثل هذه القضايا يكون لدينا "خاصية الوضوح" ثانيا: موافقات تقدم فى الواقع دون خوف من الخطأ، لكنها لا تعطى بفضل الرابطة الحميمة للقضية بمبدأ التناقض. ولو أننى أعطيت موافقتى على قضية تقوم على أساس التجربة (كتلك القضية التى تقول مثلا: "هناك حجارة") فأنا أقدم هذه الموافقة بلا خوف من الخطأ بل أعطيها بفضل تجربتى بالعالم الخارجى، وليس بفضل إمكان الرد إلى مبدأ التناقض. وفى حالة مثل هذه القضية يكون لدينا خاصية الوضوح أو إمكان الوضوح بل "الوضوح الطبيعى". ولقد عرف جون أف ميركور" هذا "الوضوح الطبيعى" على أنه الوضوح الذى نعطيه موافقتنا على وجود شىء ما دون خوف من الخطأ، وظهور هذه الموافقة لأسباب تقتضى بالضرورة موافقتنا على نحو طبيعى.

والتفسير السابق لنظرية جون أوف ميركور عن الموافقات الإنسانية تأتى من دفاعه الأول. وهو هنا يفسر الـ ٤٤ قضية التى صيغت فى موضوع الهجوم، ولقد صيغت القضية "على النحو التالى": لم تتم البرهنة من قضايا واضحة بذاتها أو التى تمتلك وضوحًا يمكن رده بواسطتنا إلى يقين المبدأ الأول وهو أن الله موجود، أو أن هناك موجودًا فائق "الكمال، أو أن شيئا واحدًا هو علّة شىء آخر، أو أن لكل شىء مخلوق علّة، ودون هذه العلّة لا يكون هناك سبب خاص لوجوده وهكذا إلى ما لا نهاية أو أن الشىء لا يمكن له أن يُحدث شيئًا أنبل منه باعتباره سببا شاملا أو أنه يستحيل

على شيء ما أن يُحدث شيئًا أنبل من أى شيء موجود الآن. وبصفة خاصة فإن الأدلة على وجود الله لا تعتمد على القضايا الواضحة بذاتها؛ أو على قضايا يكون فى قدرتنا ردها إلى مبدأ التناقض الذى هو فى الأساس مبدأ واضح بذاته. ولقد فسر خصوم جون أوف ميركور نظريته على أنها تعنى أنه لا يوجد دليل من الأدلة على وجود الله التى تلزمك بالموافقة بمجرد فهمها، وأننا لسنا على يقين من وجود الله بمقدار ما تسير الفلسفة. وفى ردّه لاحظ جون أوف ميركور أن الأدلة على وجود الله تعتمد على التجربة، وأنه لا توجد قضية تكون نتيجة لتجربة العالم يمكن أن ترد إلى مبدأ التناقض. ومع ذلك فمن الواضح من تعاليمه بصفة عامة أنه قام باستثناء واحد لهذه القاعدة بصفة عامة، أعنى فى حالة القضية التى تؤكد وجود مفكر أو متحدث. لو أننى قلت إننى أنكر أو حتى أشك فى وجودى دون تأكيد لوجودى؛ وفى هذه النقطة فإن جون أوف ميركور يتبع القديس أوغسطين. لكن هذه القضية الجزئية تقف بذاتها ولا توجد قضية أخرى تكون نتيجة للتجربة الحسية، أو تجربة العالم الخارجى، يمكن لنا أن نردها إلى مبدأ التناقض، ولا قضية من هذا القبيل إذن تستمتع بخاصية الوضوح. كن جون أوف ميركور أدرك أنه يعنى أن مثل هذه القضايا جميعًا مشكوك فيها وهى لا تتمتع بخاصية الوضوح ولكنها تتمتع بالوضوح الطبيعى. على الرغم من أن القضايا تقوم على أساس التجربة بالعالم الخارجى ليست واضحة بنفس الطريقة مثل وضوح مبدأ التناقض. ولا ينتج عن ذلك أننا لابد أن نتشكك فيها أكثر مما نتشكك فى المبدأ الأول، ويتضح من ذلك أننى لا أنوى إنكار أى تجربة أو معرفة، أو شهادة واضحة. بل حتى يتضح من ذلك أننى أعتنق المبدأ المضاد تمامًا لأولئك الذين يقولون إنه ليس واضحًا لهم أن هناك إنسانًا أو حجرًا، على أساس أنه يمكن أن يبدو لهم أن هذه الأشياء أنها على هذا النحو دون أن تبدو أنها كذلك حقًا. وأنا لا أقصد بذلك أن أنكر أن هذه الأشياء واضحة لنا ومعروفة لنا، ولكنى أقصد فحسب أنها ليست معروفة لنا بواسطة نوع أعلى من المعرفة.

القضايا التحليلية أعنى القضايا التى يمكن ردّها بواسطة التحليل إلى مبدأ الوضوح الذاتى الخاص بالتناقض هى يقينية على نحو مطلق، وهذا اليقين المطلق يلحق أيضا بكل إثبات لأى شخص لوجوده الشخصي، وبغض النظر عن هذا التأكيد الأخير لكل القضايا التى هى نتيجة، وتعبر عن المعرفة التجريبية بالعالم لا تتمتع إلا "بالوضوح الطبيعى". لكن ماذا كان يعنى جون ميركور "بالوضوح الطبيعى؟" فهل يعنى ذلك ببساطة أننا نقدم موافقتنا تلقائيا بفضل الميل الطبيعى الذى لا يمكن أن يقاوم للموافقة؟ ولو صح ذلك فهل ينتج عنه - أولا ينتج - أن القضايا التى أعطيناها مثل هذه الموافقة هى قضايا يقينية؟ يذهب جون إلى أن الخطأ ممكن فى حالة بعض القضايا التجريبية: ومن الصعب أن نقول خلاف ذلك. ومن ناحية أخرى نراه يؤكد أننا لا نستطيع أن نخطئ فى كثير من القضايا التى يمكن أن تتفق مع تجاربنا" ومن ناحية أخرى فإنه يصعب علينا أن نقول شيئا آخر ما لم يكن على استعداد للموافقة على أن الخصوم قد فسروا مذهبه بطريقة صحيحة. لكن يبدو واضحًا أن "جون أوف ميركور" قَبِلَ المذهب الأوكامى القائل بأن المعرفة الحاسة بالعالم الخارجى يمكن - بطريقة معجزة- أن يسببها الله وأن يحفظها فى غيبة الموضوع. ولقد عالج هذا الموضوع فى بداية شرحه "الأحكام" ومن الأسلم للمرء أن يقول إذن، إن الوضوح الطبيعى بالنسبة له يعنى أننا نوافق بطريقة طبيعية على وجود ما نشعر به وما نحسه، رغم أنه ربما أمكن بالنسبة لنا أن نقع فى الخطأ لو أن الله قام بمعجزة. وليس ثمة تناقض فى فكرة الله أن يقوم بعمل معجزة. ومن ثم لو أننا استخدمنا كلمة "يقين" بمعنى لا فقط الشعور باليقين بل أن يكون لدينا أنها يقين موضوعى واضح فإننا نكون على يقين من مبدأ التناقض، ومن القضايا التى يمكن ردها، وكل واحد يؤكد وجوده الخاص، والطابع غير القابل للخطأ لحدس وجود شخص ما يظهره ارتباط القضية التى تؤكد وجود شخص ما بمبدأ التناقض لكنا لسنا على يقين من وجود الموضوعات الخارجية أيا ما كان ما نشعر به من يقين. ولو أننا أخذنا مأخذ الجد ذلك الشيطان الشرير الذى افترضه ديكارت لاستطعنا أن نقول إنه بالنسبة لجون أف ميركور لسنا على يقين من وجود العالم الخارجى، إذا لم يؤكد لنا الله أنه موجود. وإذن فجميع الأدلة على وجود الله

التى تعتمد على معرفتنا بالعالم الخارجى غير يقينية أو أنها على الأقل ليست مبرهنة بمعنى أنه يمكن ردها إلى مبدأ التناقض أو أنها تعتمد عليه. ويقول جون فى دفاعه الأول بصراحة إن ضد القضية "الله موجود" يتضمن تناقضاً، لكنه يواصل فيلاحظ أن قضية من هذا القبيل لا تتمتع بالوضوح الذى يلحق بالمبدأ الأول. ولم لا؟ لأننا نصل إلى معرفة نعبر عنها بمثل هذه القضايا عن طريق التفكير فى معطيات التجربة الحسية التى يمكن أن نخطئ فيها على الرغم من أننا لا نستطيع أن نخطئ فى أشياء كثيرة (قضايا) تتفق مع تجاربنا . فهل يعنى أننا يمكن أن نخطئ فى أحكام تجريبية خاصة، بل إننا لا نستطيع أن نخطئ فيما يتعلق بنتيجة مثل وجود الله التى تنتج من شمول التجربة الحسية بالأحرى بدلا من الأحكام التجريبية الجزئية؟ وفى هذه الحالة ما هو الممكن فيما نملكه من التجربة الحسية عندما لا يكون هناك موضوع حاضر؟ ذلك بلا شك إمكان محدود وليس لدينا مبرر لأننا نفترض أنه واقع فعلى بمقدار ما يكون الحديث عن التجربة الحسية، لكنه يظل على الأقل إمكانية. ولست أرى كيف يمكن أن يكون للأدلة التقليدية على وجود الله أكثر من يقين أخلاقى، أو إذا شئت أعلى درجة من الترجيح لمقدمات جون. وربما قام فى دفاعه بمحاولات لتبرير موقفه بأن يكون له طريقان: لكن يبدو واضحاً بالنسبة له أن الأدلة على وجود الله لا يمكن البرهنة عليها بالمعنى الذى يفهم فيه البرهان وإذا تركنا تفسير تساؤلنا عما إذا كان جون على خطأ أو صواب فيما قال، فإنه ربما كان أكثر اتساقًا فيما أعتقد لو أنه وافق صراحة على أن الأدلة على وجود الله بالنسبة له التى تقوم على أساس التجربة الحسية ليست مؤكدة على نحو مطلق.

مبدأ العلية – عند جون ميروكور – ليس تحليلياً. أعنى أنه يمكن أن يرد إلى مبدأ التناقض أو أن نُبيّن أنه معتمد عليه بتلك الطريقة التى تجعل إنكار مبدأ العلية يتضمن تناقضاً. ومن ناحية أخرى، فإنه ينتج عن ذلك أن علينا أن نشك فى حقيقة مبدأ العلية لأن لدينا: "الوضوح الطبيعى" حتى إذا لم نصل إلى أقصى ألوان الوضوح. ومن ناحية أخرى يطرح السؤال بالضبط : ماذا يعنى "الوضوح الطبيعى" على وجه الدقة؟! من

الصعب أن نقول إنه يعنى وضوحًا لا يمكن نقده بطريقة موضوعية، لأنه لو كانت حقيقة مبدأ العلية بهذا الوضوح من الناحية الموضوعية ما كان من الممكن إنكارها ولا يمكن تصور ضدها. ومن المؤكد أن وضوحها يمكن ردّه إلى وضوح مبدأ التناقض. وعندما يتحدث جون عن العلل "فمن الطبيعي أنه يوافق عليها بالضرورة" وكثيرًا ما يبدو على أنه يعنى ذلك رغم أننا يمكن أن نتصور أن إمكان مبدأ العلية ليس صحيحًا. فإننا مضطرون بطبيعتنا أن نعتقد، ونسلك بالفعل كما لو كان صحيحًا. ويبدو من هذا أننا نستنتج أن جميع الأغراض العملية للأدلة على وجود الله التى تقوم على أساس مشروعية مبدأ العلية واضح، ومع ذلك نستطيع أن نتصور أنها ليست مقنعة. وربما يعنى ذلك أكثر قليلاً من أن الأدلة على وجود الله لا يمكن أن تلزم بالموافقة بنفس طريقة النظريات الرياضية يمكن - مثلاً - أن تلزم بالموافقة. ولقد فهم معارضو جون ما يقوله على أنه يعنى أن المرء لا يستطيع أن يبرهن على وجود الله، وأن وجود الله من ثم غير مؤكد؛ لكنه عندما ينكر أن الأدلة برهانية فإنه يستخدم كلمة "برهانية" بمعنى خاص. وإذا كان هذا الدفاع يمثل تعاليمه الحقيقية فإنه لا يعنى أن يقول إن علينا أن نكون شكاكًا فيما يتعلق بوجود الله. والواقع أنه ليس لدينا شك فى نيته إلى الاتجاه فى تدريس المذهب الشكى. لكن من الواضح - من ناحية أخرى - أنه لا يُنظر إلى الأدلة على وجود الله على أنها تملك نفس درجة الإقناع التى ينسبها إليها القديس توما.

يبيّن ميركور نفسه عن طريق نقد الأدلة على وجود الله بهذه الطريقة أنه مفكر له مكانته فى الحركة الأوكامية. كما يبيّن الشىء نفسه عن طريق نظريته الخاصة بالقانون الأخلاقى. والقضية رقم ٥١ على نحو ما هى موجودة فى الدفاع الأول تسير على النحو التالى "الله قادر على أن يُسبب أى فعل للإرادة فى الإرادة حتى لو كان كراهية له هو نفسه. ورغم ذلك فأنا أشك فيما إذا كان أى شىء مما خلق الله فى الإرادة بذاته يمكن أن يكرهه ما لم تحفظه الإرادة بنشاط وفاعلية، وطبقًا لطريقة الحديث الشائعة بين الأساتذة - كما يقول جون، فإن كراهية الله تعنى نقصا فى الإرادة، وعلينا أن لا نقر

بأن الله يمكن – باعتباره سببا شاملا، وأن يتسبب فى كراهية لذاته فى الإرادة البشرية. مع أننا إذا تحدثنا حديثًا مطلقًا فإن الله يمكن أن يتسبب فى كراهية لذاته فى الإرادة، وإذا ما فعل ذلك فإن الإنسان الذى يرتكب هذه الكراهية لا يكون آثمًا. ومن ناحية أخرى فإننا نجد فى الدفاع الثانى القضية ٢٥ المدانة هى نتيجة لقولنا إن كراهية الجار قائلها ليس مخبولاً إلا بسبب واقعة أن الله يحرمها". ويستمر جون ليوضح أنه لا يعنى أن كراهية الجار ليست ضد قانون الطبيعة. وهو يقصد أن الإنسان الذى يكره جاره لا نغامر بالعقاب الأزلى إلا لأن الله حرم كراهية الجار. أما بالنسبة للقضية رقم ٤١ من الدفاع الأول فإن جون يلاحظ بالمثل أن لا شىء يمكن أن يكون مختلاً ما لم يكن محرمًا من الله. ويمكن أن يكون رغم ذلك ضد القانون الأخلاقى دون أن يكون هناك خبل.

وليس ثمة حاجة للقول بأن جون أوف ميركور لم تكن لديه نية لإنكار واجبنا فى طاعة القانون الأخلاقى، وكان هدفه تأكيد سيادة الله وقدرته الشاملة. وهو يبدو كذلك أنه يفضل إلى أقصى حد رأى القديس بطرس الدميانى أن الله قادر على إظهار أن العالم ما كان ينبغى أن يوجد، أعنى أن الله قادر على أن يجعل الماضى ما كان ينبغى أن يحدث. ويقر بأن هذا اللا فعل الخاص بالواقعة لا يمكن أن يحدث بقدرة التنظيم الإلهي. لكن على حين أن المرء يمكن أن يتوقع أن يلجأ إلى مبدأ التناقض لكى يبيّن أن الفعل الخاص بالماضى مستحيل على نحو مطلق، فإنه يقول إن هذه الاستحالة المطلقة ليست واضحة بالنسبة إليه "لستُ على استعداد أن أطرح دعوى المعرفة التى لا أملكها" (الدفاع الأول، القضية رقم٥). وهو لا يقول إنه يمكن بالنسبة لله أن يبرز أن الماضى ينبغى أن لا يحدث" وهو يقول إن استحالة فعل الله ليس واضحًا بالنسبة له. لقد كان جون أوف ميركور دائمًا حريصًا فى عباراته.

وهو يُظهر لنا نفس الحرص فى الطريقة التى راوغ بها فى هذه العبارات التى يبدو أنها تُعلّم الحتمية اللاهوتية والتى ربما خانت تأثير توماس براد وراين "الله بوصفه علة". وعند جون أن الله هو علّة النقص الأخلاقى، وعلّة الخطيئة أعنى أنه بذلك

(أى الله) علّة النقص الطبيعى، فالله هو علّة العمى عندما لا يزود الشخص بقوة الإبصار؛ وهو علّة النقص الأخلاقى لأنه لا يزود المرء بالاستقامة الأخلاقية. ولقد وصف "جون" هذه العبارة رغم ذلك، بأنه ربما يكون صحيحًا أنه على حين أن نقصًا طبيعيًا يمكن أن يكون العلّة الشاملة للنقص الطبيعى، فإن النقص الأخلاقى ليس هو العلة الشاملة للنقص الأخلاقى، ذلك لأن النقص الأخلاقى (الخطيئة) لكى يوجد، لابد أن يبدأ من الإرادة (الدفاع الأول- القضية رقم ٥٠). وفى شرحه على كتاب "الأحكام"[1]. لاحظ فى البداية أنه يبدو له أنه يمكن أن يسلّم بأن الله هو علّة القصور الأخلاقى، ثم لاحظ بعد ذلك أن التعاليم المشتركة بين الأساتذة هى الضد تمامًا. لكنهم يقولون إنه الضد مادام أنه فى أعينهم أن تقول إن الله هو علّة الخطيئة يعنى أن تقول إن الله يعمل بطريقة آثمة مع أنه يستحيل على الله أن يعمل بطريقة آثمة، وهذا واضح لجون أيضا. لكن لا ينتج من ذلك - وهو يصر - أن الله لا يستطيع أن يكون علّة للقصور الأخلاقى. إن الله يُحدث القصور الأخلاقى بعدم تزويدنا بالاستقامة الأخلاقية لكن الخطيئة تنتج من الإرادة، والموجود البشرى هو الذى يأثم. ومن ثم فإذا قال جون إن الله ليس هو العلّة الشاملة للخطيئة، فإنه لا يعنى بذلك أن الله يسبب العنصر الإيجابى فى فعل الإرادة فى حين أن الموجود البشرى يسبب انعدام النظام الصحيح: الذى تستطيع أن تقول عنه إن الله يمكن أن يسببهما معًا رغم أن النظام الصحيح لا يمكن أن يتحقق إلا فى الإرادة ومن خلالها. إن الإرادة هى العلّة "الفاعلة" وليس الله، رغم أن الله يمكن أن يسمى العلّة "الفعالة" بمعنى أن الله يريد بطريقة فعالة أن لا يكون هناك استقامة فى الإرادة، ولا يمكن أن يحدث شىء ما لم يرده الله. وإذا ما أراده الله فإنه يريده بطريقة فعالة لأن إرادته باستمرار متحققة ويتسبب الله فى الفعل الآثم حتى فى تخصصه بوصفه فعلاً آثمًا من نوع معين، لكنه لم يتسبب فيه بطريقة آثمة.

(1) 2,3 concl. 3.

ولقد رأى جون أن التفرقة الحقيقية بين الأعراض والجواهر لا تُعرف إلا عن طريق الإيمان يقول: "أعتقد أنه باستثناء الإيمان فربما ذهب كثيرون إلى أن كل شيء هو جوهر"(١). ولقد أكد ظاهريًا (أو على الأقل فهم على أنه يؤكد) أن من المرجح- بمقدار ما نتحدث عن نور العقل الطبيعي- فإنه ليس ثمة أعراض متمايزة عن الجوهر، وإنما كل شيء هو جوهر. وفيما عدا الإيمان فإن ذلك يمكن أن يكون محتملاً (القضية رقم ٢٤ من الدفاع الأول)- فمثلاً "يمكن أن يقال على سبيل الاحتمال المرجح إن التفكير أو الإرادة ليس شيئا متميزًا عن النفس، وإنما هو النفس ذاتها" (القضية رقم ٤٢). ويدافع جون نفسه بقوله إن المبررات التى تجعلنا نؤكد التفرقة بين الجوهر والعرض لها قوة أكثر من المبررات التى يمكن أن تقدم لإنكار التفرقة، لكن يضيف أنه لا يعرف ما إذا كانت حجج التأكيد يمكن بحق أن تسمى براهين. ومن الواضح أنه لم يظن أن هذه الحجج ترقى إلى مستوى البراهين؛ لقد قبل التفرقة على أنها مؤكدة على أساس الإيمان فحسب.

ومن الصعب أن نميز إلى أية درجة من درجات اليقين بالضبط وصلت الآراء الشخصية لجون أف ميركور، تبعًا للطريقة التى فسَّر بها فى دفاعاته ما ذكره فى محاضرته عن الأحكام؛ وعندما احتج جون بأنه ببساطة يبيع آراء الناس بالتجزئة، أو عندما لاحظ أنه دفع إلى الأمام وجهة نظر ممكنة دون أن يؤكد أنها صحيحة، فهل كان مخلصًا تمامًا أم أنه كان دبلوماسيا؟ يصعب على المرء أن يقدم جوابًا محددًا. ومع ذلك فسوف أتحول إلى طرف أقصى أكثر تطرفًا وإلى نصير للحركة الجديدة.

٣ - نيقولاس أوف أوتركرت الذى ولد حوالى عام ١٣٠٠ فى أسقفية فيردان Verdun(*)، درس فى السوربون فيما بين ١٣٢٠ و ١٣٢٧؛ وفى الوقت المناسب حاضر

---

(1) I, sent, 19 conel, 6 and 5.

(*) فردان بلدة صغيرة فى الجزء الشمالى الشرقى من فرنسا تقع على نهر ميز meuse (المترجم).

عن كتاب "الأحكام"؛ وعن كتاب أرسطو "السياسة".. إلخ. وفى عام ١٣٣٨ استطاع أن يحصل على راتب راعى الكنيسة فى كاتدرائية ميتس. وفى محاضراته التمهيدية عن كتاب الأحكام لبطرس اللمباردى، أشار نيقولاس إلى انتقاله من فكر الفلاسفة السابقين وواصل اتجاهه الذى انتهى برسالة إلى البابا بندكت الثانى عشر إلى أسقف باريس فى ٢١ نوفمبر عام ١٣٤٠ الذى كان الأخير فيه شغوفًا بأن يرى نيقولاس مع بعض النقاد الآخرين يوضعون فى مظهر شخص فى أفينون فى غضون شهر. ولقد أدى موت البابا إلى إرجاء البحث فى آراء نيقولاس. لكن بعد تتويج كلمنت السادس فى ١٩ مايو ١٣٤٢ ظهرت المسألة من جديد، وعهد البابا الجديد فى فحص آراء نيقولاس إلى بعثة برئاسة الكاردينال "وليم كورتى" ودعى نيقولاس لتوضيح آرائه والدفاع عنها. ولقد أعطى الفرصة ليدافع عن نفسه فى حضور البابا. ولقد وضعت ردوده على الاعتراضات التى أثيرت ضد نظريته فى الاعتبار؛ لكن عندما أصبح القرار الذى سوف ينفذ واضحًا، لاذ نيقولاس بالفرار من أفينيو. ومن الممكن - وإن كان ليس مؤكدًا - أنه لجأ فى ذلك الوقت إلى بلاط لودفيج أوف بفارينا. وفى عام ١٣٤٦ حكم عليه بحرق كتبه علانية فى باريس، وإنكار القضايا المدانة علانية. وهذا ما فعله فى ٢٥ نوفمبر عام ١٣٤٧ كما أنه طرد من هيئة التدريس فى جامعة باريس؛ ولا نعرف إلا النزر اليسير عن نهاية حياته ما عدا واقعة أنه أصبح موظفا رسميا فى كاتدرائية "ميتس" فى ٦ أغسطس عام ١٣٥٠ ومن المفروض أنه عاش سعيدًا بعد ذلك.

أما بالنسبة لكتابات نقولاس فنحن لا نملك منها إلا الرسالتين الأوليين من تسع رسائل كتبها إلى "برنادر أف أريزو" الفرنسسكانى" أحد نقاده الرئيسيين وجزء كبير من إحدى الرسائل التى كتبها إلى شخص اسمه أجيدس (أجبل). ونحن أيضا لدينا رسالة من أجيروس إلى نيقولاس، وبالإضافة إلى ذلك قوائم القضايا المدانة التى تتضمن شذرات من رسائل أخرى لنيقولاس إلى برنارد أف أريزو معًا مع بعض الشذرات الأخرى. ولقد نشر جميع هذه الوثائق دكتور جوزيف

لابى[١]. ولدينا أيضا رسالة بقلم نيقولاس التى تبدأ بعبارة "نظام الكمال يتطلب امتدادًا "Exigit ordo Executinis" وهى الرسالة الشاملة والتى أصبحت معروفة باسم the Exigit ولقد نشرها "د. ر. دونل" مع كتابات نيقولاس اللاهوتية"[٢]. وهناك أكثر من ذلك ملاحظة بقلم "جون ميركورت" عن نظرية نيقولا عن العلّية[٣].

وفى بداية رسالته الثانية إلى "برنارد أف أرتيزو" يلاحظ نيقولاس أن المبدأ الأول الذى ينبغى أن يوضع هو أن "المتناقضات لا يمكن أن تكون صادقة فى وقت واحد[٤]. إن مبدأ التناقض أو بالأحرى مبدأ عدم التناقض هو المبدأ الأول، وتقبل أوليته، بالمعنى السلبى أعنى أن المبدأ إيجابيًا يسبق، وأنه يفترضه مقدمًا كل مبدأ آخر. ويذهب نيقولاس إلى أن أى مبدأ عدم تناقض هو الأساس المطلق لكل يقين طبيعى، وأنه على حين أن أى مبدأ آخر يوضع أساسًا لليقين يمكن أن يرد إلى مبدأ عدم التناقض، لكن الأخير لا يمكن ردّه إلى أى مبدأ آخر. وإذا كان أى مبدأ آخر غير مبدأ عدم التناقض يُقترح أساسًا لليقين، فإن المبدأ المقترح ربما ظهر على أنه يقينى، لكن ضده لن يتضمن تناقضًا. لكن اليقين الظاهر فى هذه الحالة لا يمكن أبدًا أن يتحول إلى يقين أصيل؛ إنه فقط مبدأ عدم التناقض الذى يحمل ضمانه على نحو ظاهر إن صح التعبير؛ والمبرر الذى لا يجعلنا نشك فى مبدأ عدم التناقض ببساطة لا يمكن إنكاره دون أن نقع فى التناقض. ولكى يكون أى مبدأ آخر يقينًا، فإن إنكاره لابد أن يتضمن تناقضًا. لكن فى هذه الحالة فإنه يمكن أن نرده إلى مبدأ عدم التناقض بمعنى أنه يتعين بفضل ذلك المبدأ. ومن ثم فإن مبدأ عدم التناقض لابد أن يكون هو المبدأ

---

(1) Beitrage zur Geschichte der philosophie eles mittelalers VI, 2.

والإشارة إلى Lappe" فى حديثنا القادم عن فلسفة نيقولاس هى إشارة إلى هذه الطبعة بتاريخ ١٩٠٨.

(٢) دراسات العصور الوسطى - المجلد الأول عام ١٩٣٩، ص١٧٩-١٨٠ وتشير المراجع the exigit فى الصفحات القادمة إلى هذه الطبعة.

(3) Lappe P.4.

(4) Ibid 6, 33.

الأول ولقد حاول نيقولاس أن يبين أن أى يقين أصيل يستند تمامًا إلى هذا المبدأ. ولقد فعل ذلك بأن يبين أن أى مبدأ لا يستند إليه أولا يمكن أن يُرد إليه، فإن مبدأ عدم التناقض لن يكون يقينيا أصيلاً.

أن أى يقين يكون لدينا فى ضوء مبدأ عدم التناقض هو - فيما يقول نيقولاس- مبدأ عدم التناقض، وليس حتى القوة الإلهية بقادرة على أن تحرمه من هذا الطابع. وفضلاً عن ذلك فإن جميع القضايا اليقينية الأصيلة تملك نفس الدرجة من الوضوح. ولا يهم ما إذا كانت القضية يمكن ردها إلى مبدأ عدم التناقض فإنها ليست يقينية لأنه يحدث أن تكون النتيجة لسلسلة طويلة من الاستدلالات بشرط أن يبرهن عليها بحق فى ضوء المبدأ الأول بمعزل عن يقين الإيمان، ولا يوجد يقين آخر غير يقين مبدأ عدم التناقض، ومبدأ القضايا التى يمكن ردها إلى ذلك المبدأ.

وإذن ففى البرهان القياسى لا تكون النتيجة يقينية إلا إذا أمكن ردها إلى مبدأ عدم التناقض فما هو الشرط الضرورى لإمكان الرد هذا؟ يقول نيقولاس لا يمكن رد النتيجة إلى المبدأ الأول إلا إذا أمكن أن يتحد مع المقدم أو مع جزء مما يدل عليه المقدم. وعندما يكون ذلك هو الموقف فسوف يكون من المستحيل أن نثبت المقدم وننكر النتيجة، أو أن ننكر النتيجة ونثبت المقدم بلا تناقض. وإذا كان المقدم يقينيًا فإن النتيجة بدورها ستكون يقينية فمثلاً فى الاستدلال التالى: كل س هى ص، وإذن هذه الـ س هى ص فإن النتيجة متحدة مع جزء مما يدل عليه المقدم. ومن المستحيل - دون أن نقع فى تناقض - أن نثبت المقدم وننكر النتيجة. أعنى أنها إذا كانت يقينية، أن كل "س هى ص"، فمن المؤكد أن أى س جزئية هى ص.

كيف يمكن لمعيار اليقين هذا أن يؤثر فى المعرفة الفعلية؟ برنارد أوف أريتزو يؤكد أنه بسبب أن الله يستطيع أن يحدث فعلاً حدسيًا فى الموجود البشرى دون مساعدة من أى سبب ثانوى، فإننا لا نستطيع القول بأن الشىء موجود لأنه يُرى. ووجهة النظر هذه شبيهة بوجهة نظر "أوكام" رغم أنه من الواضح أن برنارد لا يضيف وصف أوكام بأن الله لا يستطيع أن يُحدث فينا قبولاً واضحًا لوجود شىء غير موجود، مادام أن

ذلك سوف يتضمن تناقضًا. وعلى ذلك فإن نيقولاس يؤكد أن وجهة نظر برنارد تؤدى إلى المذهب الشكى لأنه بناء على وجهة نظره فإنه ينبغى أن لا تكون لدينا وسيلة لبلوغ اليقين فيما يتعلق بوجود أى شيء وفى حالة الإدراك الحسى المباشر، فإن فعل الإدراك ليس علامة نستدل منها وجود شيء ما متميز عن الفعل، فإذا ما قلت على سبيل المثال أنا أدرك لونا ما فإن ذلك يعنى ببساطة أن نقول إن هناك لونا ما يظهر أمامى وأن فعل الإدراك للون ما وفعل الوعى بأننى أدرك لونا ما هما شيء واحد ونفس الفعل: أنا لا أدرك لونا ما ثم أبحث عن ضمان بأننى بالفعل أدرك لونا ما. وإنما المعرفة المباشرة هى الضمانة الخاصة، ولابد أن يكون هناك تناقض متضمن أن لونا ما يظهر وأنه فى الوقت نفسه لا يظهر. ومن ثم فإن نيقولاس يقول فى أول رسالة له لبرنارد إن فى رأيه: "من الواضح أننى على يقين من موضوعات الحواس الخمس ومن أفعالى"[١].. وإذن ففى معارضة ما نظر إليه على المذهب الشكى يؤكد نيقولاس المعرفة المباشرة سواء اتخذت صورة الإدراك الحسى أو إدراك أفعالنا الداخلية على نحو مؤكد وواضح. وهو يشرح يقين هذه المعرفة بتوحيد فعل الإدراك المباشر وإدراك الوعى الذاتى لفعل الإدراك. وسوف يكون هناك فى هذه الحالة تناقض متضمن فى إثبات أن لدى فعلاً للإدراك الحسى وإنكارًا أننى على وعى بأن لدى فعلاً للإدراك. أن فعل إدراك لون ما هو نفسه مثل ظهور اللون أمامى. ويمتد فعل إدراك اللون مع فعل الوعى بأننى أدرك اللون. فإذا ما قلت إننى أدرك لونا ما وقلت إن اللون الفلانى لا وجود له أو أننى لستُ على وعى أننى أدرك لونا ما سوف يجعلنى ذلك أقع فى تناقض.

وقد سلّم نيقولاس بأن ذلك يقين واضح وأنه ليس فقط قضايا تحليلية بل أيضا إدراك حسى مباشر[٢]. لكنه لم يعتقد أنه من وجود شيء واحد نستطيع أن نستنتج عن

---

(1) Lappe, 6, 15-16.

(2) CF. Exigit, P. 235.

يقين وجود شىء آخر. والسبب الذى من أجله لا نستطيع أن نفعل ذلك هو أنه فى حالة شيئين يختلف الواحد منهما حقًا – عن الآخر فمن الممكن دون أن نقع فى تناقض منطقى، أن نؤكد وجود شىء واحد وأن ننكر وجود الشىء الآخر. فإذا كانت (ب) تتحد إما مع كل (أ) أو مع جزء من (أ)– فإنه ليس من الممكن أن نؤكد دون أن نقع فى تناقض وجود (أ) وأن ننكر وجود (ب) وإذا كان وجود (أ) مؤكدًا فإن وجود (ب) مؤكد كذلك؛ لكن إذا كانت (ب) تتميز حقًا عن (أ) فلا تناقض يتضمنه إثبات جود (أ) وفى الوقت نفسه – مع ذلك– إنكار وجود (ب) وفى الرسالة الثانية إلى برنارد أرتيزو يسوق نيقولاس التأكيد التالى:

من واقعة أن شيئًا ما معروف فهو موجود فإننا لا نستطيع أن نستنتج بوضوح إمكان رده إلى المبدأ الأول؛ أو إلى يقين المبدأ الأول أن شيئا آخر موجود"[1].

ولقد حاول برنارد أف أريتزو أن يعارض تأكيد نيقولا بما نظر إليه بوضوح على أنه أمثلة من الحس المشترك إلى العكس. فهناك مثلا لون أبيض لكن اللون الأبيض لا يمكن أن يوجد بلا مادة، ومن ثم فهناك مادة أو جوهر Substance. ونتيجة هذا القياس مؤكدة فيما يقول برنارد. ويسير جواب نيقولاس على النحو التالى: لو أننا افترضنا أن البياض عرض Accident" وافترضنا أن هذا العرض ملازم للجوهر، ولا يمكن أن يوجد دونه فإن النتيجة مؤكدة فى الواقع هى أولا: على الرغم من أن المثال لن يكون مناسبًا للمناقشة فإن ما يؤكده نيقولاس أن المرء لا يستطيع أن يستنتج عن يقين وجود شىء ما من وجود شىء آخر. ثانيا: أن الافتراضات بأن البياض عَرَض وأن العَرضَ ملازم بالضرورة للجوهر– فإن ذلك يجعل الحجة افتراضية، فإذا كان البياض عرضًا وإذا كان العرض بالضرورة ملازمًا للجوهر، إذن فإذا سلمنا بأن ذلك بياض فهناك جوهر ملازم له. ولن يسلم نيقولاس بأن هناك أى مبرر ضرورى يجعل هذه

(1) Lappe, 19 , 15-20.

الافتراضات مقبولة. وحجة برنارد تُخفى افتراضاته. وهى لا تبين أن المرء يستطيع أن يذهب مع اليقين من وجود شىء ما إلى وجود شىء آخر. ذلك لأن برنارد قد افترض أن البياض ملازم للجوهر. أما واقعة أن المرء يرى لونا يضمن أن المرء ينتهى إلى النتيجة بأن الجوهر موجود فقط إذا ما افترض المرء أن لونا ما هو عرض وأن عرضا ما هو بالضرورة ملازم للجوهر لكن افتراض ذلك يعنى افتراض المطلوب إثباته أو البرهنة عليه. ومن ثم فحجة برنارد تُخفى دوراً فاسداً.

ويشرح نيقولاس بطريقة مماثلة وبمثال آخر يذكره برنارد لكى يُبيِّن أن المرء يستطيع أن يسير عن يقين من وجود شىء ما إلى وجود شىء آخر. إذا قلنا شبت النار فى القطار وليس ثمة عائق، ومن ثم فسوف تكون هناك حرارة. إما أن تكون النتيجة فيما يقول متحدة مع المقدم أو مع جزء منه أو لا تكون؛ فى الحالة الأولى يكون المثال غير مناسب، ذلك لأن الحجة لن تكون حجة تسير من وجود شىء ما إلى وجود شىء آخر. وثانيا سيكون هناك قضيتان مختلفتان يمكن إثبات إحداهما وإنكار الأخرى دون الوقوع فى تناقض "شبت النار فى القطار وليس ثمة مانع أو عائق" و "لن تكون هناك حرارة" ليستا قضيتين متناقضتين. وإذا لم يكن هناك قضيتان متناقضتان فإن النتيجة لا يمكن أن تكون مؤكدة مع اليقين الذى يأتى من إمكان الرد إلى المبدأ الأول. ومع ذلك فهذا هو - كما قيل - اليقين الوحيد.

من موقف نيقولاس هذا: القائل أن وجود شىء ما لا يمكن أن يكون عن يقين مستنتجًا من شىء آخر، فإنه ينتج عن ذلك أنه لا توجد قضية تؤكد أنه بسبب أن (أ) تحدث فإن (ب) سوف تحدث لأن (ب) موجودة فإن (أ) موجودة حيث إن (أ) و (ب) هما شيئان متمايزان فربما أمكن أن يكون ذلك يقينيا؛ أننا نعتقد بغير شك فى الارتباطات الضرورية فى الطبيعة، لكن المنطق لا يمكن أن يكشف عنها، والقضايا التى تعبِّر عنها لا يمكن أن تكون مؤكدة أو يقينية. فما هو إذن سبب اعتقادنا فى الارتباطات السببية؟ ومن الواضح أن نيقولاس شرح ذلك بلغة الخبرة أو التجربة: تجربة التعاقب المتكرر الذى يؤدى إلى ظهور توقع أنه إذا كانت (ب) تتبع (أ)

فى الماضى فسوف تتبعها أيضا فى المستقبل، صحيح أن نيقولاس يؤكد أننا لا يمكن أن يكون لدينا معرفة محتملة أن (ب) سوف تعقب (أ) فى المستقبل ما لم يكن لدينا يقين واضح فى الماضى عن الارتباط العلّى الضرورى بين (أ) و (ب) فماذا يعنى بالمثال الخاص الذى ضربه فى الرسالة الثانية إلى برنارد: "أيمكن أن يكون عندى معرفة محتملة، أننى إذا ما وضعت يدى على النار فسوف يصل إليها الدفء.."[1]. ولقد اعتقد نيقولاس أن تكرار تجربة التعايش لشيئين أو التعاقب المنتظم لأحداث متمايزة يزداد الاحتمال من وجهة النظر الذاتية بالتجارب المشابهة فى المستقبل لكن التجربة المتكررة لا تضيف أى شىء للموضوع الموضوعى[2].

من الواضح أن نيقولاس يعتقد أن إمكان فعل الله المباشر كفاعل علّى دون استخدام أى علّة ثانوية يجعل من المستحيل أن نذهب مع اليقين المطلق من وجود شىء ما مخلوق "إلى وجود شىء آخر مخلوق أيضا". ولقد ذهب أيضا فى معارضة "برنارد" إلى أن المبادئ التى أعلنها الأخير سوف تكون بدورها مستحيلة. غير أن الأهمية الرئيسية لمناقشة نيقولاس للعلية تكمن فى واقعة أنه لم يذهب ببساطة من نظرية مسلّم بها بصفة عامة عن القدرة الإلهية على كل شىء (وهى مسلّم بها باعتبارها نظرية لاهوتية على أية حال) تقترب من المشكلة على المستوى الفلسفى الخالص.

وعلينا أن نلاحظ أن نيقولاس لم ينكر أننا يمكن أن يكون لدينا يقين فيما يتعلق بالتعايش مع الظواهر (أ) و (ب). وكل ما هو مطلوب أن يكون لدينا الإدراكان بالفعل وفى لحظة واحدة. لكنه لم ينكر أن المرء يستطيع أن يستنتج يقين الوجود غير الظاهر من وجود الظاهر، ومن ثم فهو لم يكن يسمح أن يستطيع المرء استنتاج عن يقين وجود أى جوهر. وحتى نعرف عن يقين وجود أى جوهر مادى فإنه ينبغى علينا إما أن ندركه

---

(1) Lappe, 13, 9-12.

(2) Exigit, P. 237.

مباشرة وحدسيا، أو أن نستنتج وجوده عن يقين من المظاهر أو الظواهر. لكننا لا ندرك الجواهر المادية عند نيقولاس. ولو فعلنا لوجدنا أنه حتى غير المتعلم سوف يدركها، وليست هذه هي القضية. وفضلا عن ذلك فإننا لا نستطيع أن نستنتج وجودها عن يقين، لأن وجود شيء ما لا يمكن استنباطه منطقيًا من وجود شيء آخر.

وفي الرسالة التاسعة "لبرنارد" يؤكد نيقولاس أن "هذه الاستدلالات ليست واضحة: فهناك فعل الفهم: ومن ثم فهناك فهم. وهناك فعل الإرادة، ومن ثم فهناك إرادة"[1]، وتوحي هذه العبارة بأننا عند نيقولاس لا نملك يقينا عن وجود النفس بوصفها جوهرًا أكثر من يقيننا بأن لدينا عدة جواهر مادية. وهو يقرر مع ذلك في مكان آخر "أنه لم يكن عند أرسطو أبدًا معرفة واضحة عن أي جوهر أكثر من نفسه هو، والفهم بواسطة "الجوهر" شيء يختلف عن الموضوعات الخاصة بالحواس الخمس وعن تجربتنا الصورية"[2]. ومن ناحية أخرى "ليس لدينا يقين فيما يتعلق بالجوهر الملحق بالمادة خلاف ما يتعلق بأنفسنا"[3]. ولقد أدت عبارات كهذه ببعض المؤرخين إلى الاستنتاج بأن نيقولاس يوافق على أن لدينا يقينا بمعرفة النفس بوصفها جوهرًا روحيًا، وهم بالتالي يفسرون ملاحظاته عن أننا لسنا مخولين لاستنتاج وجود العقل من وجود أفعال الفهم، ووجود الإرادة من وجود أفعال الإرادة بوصفه هجوما على سيكولوجيا الملكات. ومن المؤكد أن ذلك تأويل ممكن رغم أنه يمكن اعتباره غريبًا لو أن نيقولاس يوجه هجماته ببساطة ضد نظرية ملكات مميزة خضعت بالفعل، لنقد وليم الأوكامي على سبيل المثال. غير أن كتاب the Exigit [4] يبدو أنه يعني - رغم أنه لم يقل ذلك بوضوح - أننا ليس

---

(1) Lappe. 34, 7-9.

(2) Ibid, 12, 20-3.

(3) Ibid, 13, 19-20.

(4) P. 225.

لدينا وعى مباشر بالنفس. وفى هذه الحالة سوف يظهر واضحًا - بناء على مقدمات نيقولاس- أننا ليس لدينا معرفة طبيعية بوجود النفس بوصفها جوهرًا؛ والعبارة التى تقول إن أرسطو لم تكن له معرفة يقينية بأى جوهر آخر بخلاف نفسه الخاصة ربما تماثل تأكيدًا فى الرسالة الخامسة "لبرنارد" أوف أريتزو" أننا لا نعلم علم اليقين أن هناك أية علّة فاعلة غير الله؛ لأن موقفه العام يبين أنه فى رأى نيقولاس ليس لدينا معرفة يقينية طبيعية أو فلسفية تقول: إنه حتى الله هو علّة فاعلة؛ صحيح أننا لو دفعنا بالتوازى بين العبارتين سوف يبدو أنه يتابع أن أرسطو - فى رأى نيقولاس - يتمتع بيقين الإيمان بالنسبة لوجود نفسه باعتباره جوهرًا روحيًا، ومن المحتمل أنه لا يمكن لنيقولاس أنه كان يعنى أن يقول شيئًا كهذا. لكن ليس من الضرورى أن نفس ملاحظاته على هذا النحو من الحرفية. ومع ذلك فمن الصعب أن نتأكد ما إذا كان قد قام باستثناء - أم لا - لصالح معرفتنا لأنفسنا من وجهة نظره العامة أنه ليس لدينا معرفة يقينية بوجود الجواهر المنظور إليها باعتبارها شيئا متميزًا عن الظواهر.

ومن الواضح أن نيقولاس فى نقده للعلّية والجوهر يستبق موقف "هيوم" وسوف يكون التشابه مذهلاً لو أنه أنكر فى الواقع أن لدينا أى معرفة يقينية بوجود أى جوهر مادى أو روحى. غير أن دكتور "فينبرج" كان بلا شك على حق فيما أعتقد فى اكتشافه أن نيقولاس ليس من أتباع الظاهراتية. ولقد اعتقد نيقولاس أن المرء يستطيع أن يستنتج عن يقين وجود كيان غير ظاهر من وجود الظواهر، غير أنه من المؤكد أنه لم يعتقد، وهذا يعنى أن المرء يستطيع استنتاج لا وجوده وفى الخطاب السادس لبرنارد ذهب إلى أنه "عن واقعة أن شيئا ما موجود لا نستطيع أن نستنتج عن يقين أن شيئًا آخر غير موجود[1] . ولم يقل نيقولاس إن الظواهر وحدها هى الموجودة أو أن تأكيدات وجود كيانات ما بعد الظواهر ليست حسية؛ كل ما قاله هو أن وجود الظواهر لا يمكننا

(1) Lappe. 31, 16-17.

من أن نستنتج بيقين أن وجود ما بعد الظواهر أو اللاظواهر أنك عندما تقول على سبيل المثال إننا عاجزون عن البرهنة أن هناك أى شيء فى الموضوع المادى بخلاف ما يظهر للحواس، وشيء آخر أن تقول ليس هناك بالفعل جوهر ما. لم يكن نيقولاس ظاهريا دجماطيقيا، وأنا لا أعنى بذلك أن هيوم كان ظاهريا دجماطيقيا لأنه لم يكن أيا ما كانت الاعتراضات على تحليلاته النقدية للعلية والجوهر عرضة لها. (وكذلك نقد نيقولاس). وقصدى ببساطة أن المرء لابد أن ينتهى من إنكار نيقولاس لإمكان البرهنة على وجود الجواهر أنه أنكر بالفعل وجود جميع الجواهر أو أنه قال بأن اللا وجود يمكن البرهنة عليه.

من الواضح بما فيه الكفاية أن نقد نيقولاس للعلية والجوهر كان له انعكاسات مهمة بالنسبة لموقفه من اللاهوت الفلسفى التقليدى. على الرغم من أن نيقولاس لم يقل ذلك فى ألفاظ واضحة وصريحة، ويبدو أنه ينتج من مبادئه العامة أنه ليس ممكنا البرهنة على وجود الله لعلّة فاعلة. وفى الرسالة الخامسة لبرنارد يلاحظ أن الله ربما كان العلّة الفاعلة الوحيدة، وذلك لا يعنى القول بأنه العلّة الفاعلة، أو أنه يمكن البرهنة على أنه علّة فاعلة على الإطلاق. ويعنى نيقولاس بذلك أنه بالنسبة لكل معرفتنا أو ما نستطيع أن نثبته فى معارضة الله ربما يكون العلّة الفاعلة الوحيدة. أما بالنسبة لوجودنا القابل على أن يبرهن أن الله فعلاً هو العلة الوحيدة الفاعلة، وذلك يستبعده المبدأ العام أننا لا نستطيع أن نستنتج عن يقين وجود شيء معين من وجود شيء آخر.

الدليل العلّى أو الكسمولوجى على وجود الله يمكن ألا يكون دليلاً برهانيًا على مقدمات نيقولاس. كلا ولا يمكن أن يكون دليل القديس توما الرابع أو الخامس مقبولاً بوصفه براهين تؤدى إلى نتائج يقينية. ويقول نيقولاس فى الرسالة الخامسة لبرنارد: إننا لا نستطيع أن نبرهن على أن شيئا ما هو أنبل - أو ليس أنبل من شيء آخر - كما أنه لا فحص شيء ما ولا المقارنة بين شيئين أو أكثر قادرة على البرهنة على تصاعدية درجات الوجود من وجهة نظر القيمة. "لو أننا أشرنا إلى شيء ما أيا كان لا أحد

يعرف بوضوح أنه قد لا يعلو على كل الأشياء الأخرى فى القيمة[١] . ولا يتردد نيقولاس أن يستخلص النتيجة التى تقول إنه إذا كنا نعنى بلفظ "الله" أنبل الموجودات لا أحد يعرف بيقين ما إذا كان أى شيء معطى ربما لا يكون هو الله. ولما كنا عندئذ لا نستطيع أن نقيم عن يقين ميزانا موضوعيًا للكمال فإن الدليل الرابع عند القديس توما لا يمكن اعتباره دليلاً برهانيًا مثل دليل الغائية- البرهان الخامس عند القديس توما، لكن هذا البرهان استبعدته عبارة نيقولاس فى نفس الرسالة أنه "لا أحد يعرف بوضوح أن شيئًا واحدًا هو الغاية (أو النهاية) أعنى العلّة الغائية لشيء آخر"[٢] ولا يستطيع الواحد أن يقوم بواسطة الفحص أو التحليل أو التفتيش لأى شيء على أنه العلة الغائية لشيء ما، وليس ثمة طريق آخر للبرهنة عليه بقين. نحن نرى سلسلة معينة من الأحداث. لكن العلّة الغائية لا يمكن البرهنة عليها.

ومع ذلك فإن نيقولاس يقر بالدليل المحتمل على وجود الله مفترضًا أنه شيء ممكن، وأن لدينا فكرة عن الخير بصفته معيارًا للحكم على العلاقات العارضة بين الأشياء[٣] . وافتراض أن نظام الكون على هذا النحو لابد أن يشبع الذهن الذى يعمل، وبمعيار الخيرية والتناسب فى استطاعتنا أن نذهب أولا إلى جميع الأشياء على هذا النحو من الترابط والتداخل بحيث إن شيئا ما يمكن أن يقال إنه موجود من أجل شيء آخر. وثانيا أن هذه العلاقة بين الأشياء تصبح واضحة فقط فى ضوء افتراض أن جميع الأشياء تخضع لغاية مطلقة هو الخير الأقصى أو الله. وربما يظهر دليل من هذا القبيل ليس أكثر من افتراض بغير أساس تمامًا، وأنه لا يمكن بناء على مبادئ نيقولاس أن يرقى إلى مستوى الدليل الممكن. غير أن نيقولاس لم ينكر أننا يمكن أن

(1) Lappe, 33, 19-14.

(2) Lappe, 33, 18-19.

(3) Exigit, P. 185.

يكون لدينا نوع ما من الوضوح يمكننا من تشكيل افتراض تخميني يمكن أن يكون مرجحًا إلى حد ما. رغم أنه يمكن ألا يكون مؤكدًا بمقدار اهتمامنا به وربما كان صحيحًا بل ربما كان حقيقة ضرورية، لكنا يمكن ألا نعرف أنه صحيح رغم أننا يمكن أن نعتقد أنه صحيح. وإلى جانب الإيمان اللاهوتي أعني الإيمان بالحقائق الموحى بها، هناك فسحة للإيمان ترتكز على الأدلة المرجحة إلى حد ما.

والدليل المرجح على وجود الله عند نيقولاس كان جزءًا من الفلسفة الوضعية التي وضعها على أنها مرجحة. وفي رأيي أنها لا تستحق أن نواصل تفصيلات هذه الفلسفة على أي نحو؛ وبغض النظر عن أنها مقترحة بوصفها افتراضًا، ولا تتسق جوانبها المختلفة على الإطلاق باستمرار الواحد مع الآخر، ورغم ذلك، ربما ينبه المرء إلى أن فساد الأشياء عند نيقولاس من المرجح أن يتعارض مع خيرية الكون. وإذا عبّرنا عن ذلك من الناحية الوضعية فإنه يعني أن الأشياء من المرجح أن تكون أزلية؛ ولكي يبيّن أن هذا الفرض لا يمكن استبعاده عن طريق الملاحظة فقد ذهب نيقولاس إلى أن واقعة أننا نرى (ب) تعقب (أ) لا يضمن النتيجة التي تجعلنا نقول إن (أ) قد توقفت عن الوجود فربما لم نلاحظ (أ) مرة أخرى لكنا لم نر أن (أ) ليست موجودة بعد ذلك، ولا نستطيع أن نقول عن طريق الاستدلال إنها لن توجد بعد ذلك. ولو أننا استطعنا، لاستطعنا أن نقول عن طريق الاستدلال إنه لا شيء موجود لا يمكن ملاحظته؛ وليس في استطاعتنا أن نفعل ذلك، وليست نظرية أرسطو في التغير مؤكدة على الإطلاق، وفضلاً عن ذلك يمكن تفسير فساد الجواهر بطريقة أفضل عن طريق افتراض ذري أفضل من المبادئ الأرسطية. والتغير الجوهري قد يعني ببساطة أن أي تجمع للذرات يعقبه تجمع آخر في حين أن التغير العرَضي قد يعني إضافة ذرات جديدة إلى ذرات مركبة أو إسقاط بعض الذرات من الذرات المركبة ومن المحتمل أن تكون الذرات أزلية، وأن نفس التجمعات على وجه الدقة – تحدث على فترات دورية وتتكرر بطريقة أزلية.

كما أنه بالنسبة للنفس البشرية فإن نيقولاس يؤكد افتراض الخلود. غير أن هذه الاقتراحات في هذا الموضوع ترتبط ارتباطًا وثيقًا بتفسير عجيب للمعرفة، ولما كانت

جميع الأشياء أزلية فربما افترضنا أن النفس أو العقل فى حالة المعرفة تدخل فى اتحاد مؤقت مع موضوع المعرفة. ويمكن أن يقال الشىء نفسه بالنسبة للخيال. وتدخل النفس فى حالة اتحاد مع الصور ولكن الصور نفسها أزلية؛ وهذا الافتراض يلقى الضوء - فى رأى نيقولاس- على طبيعة الخلود. فربما نفترض أنه فى حالة الأنفس الخيِّرة تأتى الأفكار النبيلة بعد الموت، أما بالنسبة للأنفس الشريرة فتأتى أفكار شريرة. أو ربما افترضنا أن الأنفس الخيرية تدخل فى وحدة مع تجمع أفضل من الذرات وهو معرض لخيرات أفضل مما نتلقاه فى الحالات المجسدة السابقة، فى حين أن الأنفس الشريرة تدخل فى وحدة مع الذرات السيئة وهى عرضة لتلقى خيرات شريرة أكثر وأفكار سيئة أكثر من حالات تجسدها السابقة؛ ولقد صرح نيقولاس أن هذا الفرض يسمح للعقيدة المسيحية بالثواب والعقاب بعد الموت، لكنه يضيف توصيفًا تحفظيًا، وهو يقول إن عباراته مرجحة أكثر من العبارات التى ظلت زمنًا طويلاً يغلب عليها الترجيح، ومع ذلك فإن شخصًا ما ربما أنهى الموقف وهو الذى يحرم عباراته الخاصة من الترجيح ومن منظور هذا الإمكان، فإن أفضل شىء يقوم به المرء هو أن يتمسك بتعاليم الكتاب المقدس عن الثواب والعقاب، وفى هذا الخط من التفكير يسمى فى "المقالات".. عذر الثعلب[1].

ومن الواضح أن الفلسفة الوضعية عند نيقولاس على خلاف فى بعض النقاط مع اللاهوت الكاثوليكى؛ والواقع أن نيقولاس لم يتردد أن يقول إن هذه العبارات مرجحة أكثر من التأكيدات المتناقضة. لكن المرء لابد أن يشرح هذا الموقف مع بعض الحرص. ولم يذهب نيقولاس إلى أن نظرياته صحيحة، وأن النظريات المضادة كاذبة: لكنه قال إذا كانت القضايا المتناقضة مع قضاياه سوف ينظر إليها ببساطة من زاوية ترجيحها أعنى باعتبارها نتائج مرجحة للعقل، وهى أقل ترجيحا من عباراته. وعلى سبيل المثال

---

(1) Lappe, 39,8.

النظرية اللاهوتية التى تقول إن العالم لم يوجد منذ الأزل هى بالنسبة له من المؤكد أنها نظرية صحيحة، إذا نظرنا إليها باعتبارها حقيقة موحى بها لكن لو أن المرء التفت ببساطة إلى الأدلة الفلسفية التى يمكن أن يوردها لصالح حقيقتها فلابد للمرء أن يُسلّم- فى رأى نيقولاس- أنها أقل ترجيحًا من الأدلة الفلسفية التى يمكن تقديمها لصالح القضية المتناقضة. ومع ذلك فلا يحق للمرء أن ينتهى إلى أن القضية المتناقضة ليست صادقة لأن كل ما نعرفه ربما يكون حقيقة ضرورية، ولابد من تفسير الترجيح بلغة الوضوح الطبيعى المتاح لنا فى أية لحظة معينة، وربما كانت القضية بالنسبة لنا أكثر ترجيحًا من تناقضها حتى على الرغم من أنها فى الواقع كاذبة ونقيضها صادق. ولم يقترح نيقولاس نظرية الحقيقة المزدوجة كما أنه لم ينكر أية نظرية أو عقيدة معينة للكنيسة. ولقد كان موقفه الذاتى مسألة لا نستطيع أن نكون على يقين بصدقها. ولقد أكد "بيير دايلى" أن عددًا من قضايا نيقولاس قد أدين بسبب الحسد أو النية السيئة؛ ولقد أكد نيقولاس نفسه أن بعض العبارات المنسوبة إليه لم يعتنقها على الإطلاق أو أنه لم يعتنقها بالمعنى الذى أدينت من أجله. ومن الصعب أن نحكم إلى أى حد يكون للمرء ما يبرره أن يأخذ احتجاجاته بقيمتها الاسمية، وإلى أى حد يمكن للمرء أن يفترض أن نقاده لهم ما يبررهم فى رفض هذه الاحتجاجات على أنها أعذار الثعلب"، وربما كان هناك قليل من الشك فيما أعتقد أنه كان جادًا فى قوله إن الفلسفة التى وضعها على أنها "مرجَحة" تكون صادقة إذا ما اصطدمت بتعاليم الكنيسة؛ على الأقل ليس ثمة صعوبة حقيقية فى قبول جديته فى هذه النقطة؛ مادام أنه بمعزل عن أى اعتبار آخر، فلابد أن يكون متناقضًا تماما مع الجانب النقدى لفلسفته لو أنه نظر إلى نتائج فلسفته الوضعية على أنها يقينية، ومن ناحية أخرى ليس من السهل أن نقبل احتجاج نيقولاس أن الآراء النقدية المعروضة فى رسائله إلى "برنارد أف أريتزو" التى وضعت باعتبارها نوعًا من أنواع التجربة على الاستدلال. ومن الصعب أن تعطى رسائله إلى "برنارد" ذلك الانطباع الذى قدمه إلى قضاته أو الذين حاكموه ومثلوا عقله الحقيقى، وقبل كل شىء فإنه لم يكن أبدًا الفيلسوف الوحيد فى عصره الذى تبنى موقفًا نقديًا نحو الميتافيزيقا التقليدية حتى ولو أنه ذهب إلى أبعد مدى.

ومع ذلك فمن الواضح تماما أن نيقولاس كان يقصد الهجوم على فلسفة أرسطو تلك التى اعتبرها فلسفة وضعية والتى يفترض أن من المرجح أكثر أن تكون فرضا مرجحًا أكثر من المذهب الأرسطى، لقد أعلن أنه هو نفسه اندهش جداً من أن بعض الناس درسوا أرسطو وشارحه (ابن رشد) إلى أن أنهكتهم الشيخوخة وتخلوا عن المسائل الأخلاقية ورعاية الصالح العام لصالح دراسة أرسطو. وهم يفعلون ذلك إلى حد أنه عندما يستيقظ صديق الحق وينفخ فى الصور (النفير) ليوقظ النَّوَّم من سباتهم تأثروا بقوة واندفعوا نحوه مثل الجنود فى معركة مميتة(١).

وتلك "المسائل الأخلاقية"، و"الصالح العام" يؤديان بالمرء إلى بحث تعاليم نيقولاس الأخلاقية والسياسية وليس لدينا الشيء الكثير لنقوله فى هذا المجال، لكن يبدو واضحًا أنه يؤكد نظرية أوكام الخاصة بالطابع التعسفى للقانون الأخلاقى. وهناك قضية مدانة من هذا القبيل عن القول إن الله قادر على أن يأمر المخلوق العاقل أن يكرهه، وأن المخلوق العاقل مؤهل عن طريق الطاعة للامتثال أكثر لهذا الأمر- أكثر من محبته لله فى طاعة القانون، لأنه من الممكن أن يفعل ذلك. (أعنى كراهية الله) بجهد أكبر ومعارضة أكثر لميوله(٢). أما بالنسبة للسياسة، فقد قيل إن نيقولاس أصدر إعلانًا لكل منْ يريد أن يستمع إلى محاضرة عن "السياسة عند أرسطو" مع بعض المناقشات المؤكدة عن العدل والظلم التى لابد أن تمكن الإنسان من إصدار قوانين جديدة أو تصحيح القوانين الموجودة بالفعل. لابد من إصلاحها إلى مكان معين حيث يجد الأستاذ نيقولاس أو تركورت الذى سوف يعلمه كل هذه الأشياء(٣). إلى أى حد يشكل هذا الإعلان شهادة على اهتمام نيقولاس وجديته من أجل الصالح العام، وإلى أى حد يعبر عن حب للشهرة - لا أحد يستطيع أن يجيب:

---

(1) CF. Exigit. P. 181-2.

(2) Lappe: 41, 31-4.

(3) Ibid, 40, 26-33.

قدمت وصفًا للأفكار الفلسفية لجون ميركورت ونيقولاس أف أو تركورت فى فصل بعنوان "الحركة الأوكامية" فهل لهذا الإجراء ما يبرره؟ الفلسفة الوضعية عند نيقولاس التى وضعها على أنها فلسفة مرجحة من المؤكد أنها ليست فلسفة وليم أوكام. ومن هذه الزاوية سوف يكون من الخطأ تماما أن نقول عنه إنه "أوكامى" أما بالنسبة لفلسفته النقدية فهى ليست مثل فلسفة أوكام، وليس من المناسب أن يقال عن نيقولاس إنه أوكامى إذا كنا نعنى بهذا اللفظ أنه تلميذ لأوكام. وفضلاً عن ذلك فإن نغمة كتابات نيقولاس تختلف عن كتابات اللاهوتى الفرنسسكانى. ومع ذلك فإن نيقولاس يمثل، إلى أقصى حد، تلك الحركة النقدية للفكر التى كانت سمة بارزة فى فلسفة القرن الرابع عشر والتى وجدت تعبيرًا عنها فى جانب واحد من الأوكامية. ولقد أشرت فيما سبق إلى أننى أستخدم مصطلح الحركة الأوكامية "ليدل على حركة فلسفية اتسمت فى جانب منها بالموقف النقدى تجاه الحجج والافتراضات السابقة للميتافيزيقا التقليدية. وإذا كان المصطلح يستخدم بهذا المعنى، فإن المرء يستطيع – فيما أعتقد- أن يتحدث عن حون اف ميركورت ونيقولاس أوف أوتركورت بوصفهما ينتميان إلى الحركة الأوكامية.

نيقولاس أوف أوتركورت لم يكن شاكًا إذا كنا نقصد بهذا اللفظ فيلسوفًا ينكر أو يتشكك فى إمكانية بلوغ أية معرفة يقينية، فهو يؤكد أن اليقين يمكن بلوغه فى المنطق والرياضيات وفى الإدراك المباشر. ولقد اعترف بالمصطلحات الحديثة على أنها يقينية فى كل من القضايا التحليلية (القضايا التى هى الآن تسمى فى بعض الأحيان "تحصيل حاصل) والعبارات التجريبية الرئيسية، رغم أن المرء لابد أن يضيف الشرط الذى يقول: إنه عند نيقولاس يمكن أن يكون لدينا معرفة مباشرة واضحة دون التعبير عن هذه المعرفة فى قضية؛ ومن ناحية أخرى تتضمن القضايا تأكيدا للعلاقة العلّية، بالمعنى الميتافيزيقى، أو قضايا تقوم على أساس الاستدلال من موجود إلى موجود آخر لا ينظر إليها على أنها قضايا يقينية بل بالأحرى بوصفها افتراضات تجريبية، ومع ذلك فالمرء ينبغى ألا يحول نيقولاس إلى "وضعى منطقى" فهو لا ينكر معنى العبارات

الميتافيزيقية أو اللاهوتية. بل على العكس يفترض سلفًا يقين الإيمان، ويوافق على الوحي باعتباره مصدراً لليقين المطلق.

٤ - لقد أعلنت عن نيتي في أن أختم هذا الفصل ببعض الملاحظات عن تأثير الحركة الجديدة في الجامعات لاسيما في الجامعات التي تأسست في الجزء الأخير من القرن الرابع عشر وإبان القرن الخامس عشر.

في عام ١٣٨٩ صدر تشريع يطالب الطلاب في جامعة فينا في كلية الآداب أنه ينبغي عليهم أن ينتظموا في محاضرات أعمال المنطق لبطرس الأسباني في حين صدرت تشريعات أخرى متأخرة تفرض إلزاما مماثلاً بخصوص الأعمال المنطقية لمؤلفين أوكاميين من أمثال وليم هيتبري. ولقد كان المذهب الاسمي بدوره ممثلاً بقوة في الجامعات الألمانية في هايدلبرج (تأسست عام ١٣٨٩) إرفورت (عام ١٣٩٢)، وليبنرج (عام ١٤٠٩) - وفي الجامعات البولندية كراكو (عام١٣٩٧) وكانت جامعة ليبترج - كما قيل - تستمد أصولها من خروج الاسميين من براغ حيث كان جون هس، وجيرم من براغ يدرسان واقعية سكوت التي تعلموها من جون والكيف (حوالي ١٣٢٠-١٣٨٤). والواقع أنه عندما أدان مجلس المحافظة الأخطاء اللاهوتية لجون هس Hus في عام ١٤١٥ فإنه سرعان ما ذهب الاسميون إلى إدانة واقعية سكوت بدورها، رغم أنه لم تكن تلك هي القضية بالفعل.

في النصف الأول من القرن الخامس عشر أحييت المفاجأة من جديد فلسفة القديس ألبرت الكبير. وبدا أن الاسميين قد تركوا باريس في أوائل القرن، من ناحية بسبب الظروف التي أحدثتها حروب المائة عام رغم أن "أهيرل" كان بغير شك على حق في الربط بين إحياء مذهب ألبرت مع عودة الدومينيكان إلى بارس عام ١٤٠٣ بعد أن تركوا المدينة في عام ١٣٨٧ ولم تستمر سيادة مذهب ألبرت طويلاً لأن الاسميين عادوا في عام ١٤٣٧ بعد أن تحررت المدينة من الإنجليز وفي أول مارس عام ١٤٧٤ أصدر الملك لويس الحادي عشر قراراً يحرم تدريس المذهب الاسمي كما أمر بإحراق كتب الاسميين لكن في عام ١٤٨١ رُفع التحريم.

فى القرن الخامس عشر إذن، كان المذهب الاسمى قد تحصن بقوة فى باريس، وأكسفورد، والكثير من الجامعات الألمانية. لكن التراث الأقدم واصل تدعيم أساسه فى عدة أماكن، ولقد كانت تلك هى الحال فى جامعة كولونيا التى تأسست عام ١٣٨٩، وفى كولونيا كانت نظريات القديس ألبير، والقديس توما الأكوينى فى متناول اليد. وبعد إدانة "جون هس" طلب الأمير الكتورز من الجامعة أن يتبنى المذهب الاسمى على أساس أن المذهب الواقعى Realism القديم يؤدى بسهولة إلى الهرطقة، حتى على الرغم من أنه ليس شراً فى ذاته. لكن فى عام ١٤٢٥ ردت الجامعة، بأنه على الرغم من أنها ستظل مفتوحة أمام أى شخص يريد أن يتبنى المذهب الاسمى إذا شاء، فإن نظريات القديس ألبير، والقديس توما، والقديس بونافنتيرا، وجيل الرومانى، ودانز سكوت فوق أى مظنة للشك. وعلى أية حال - هكذا قالت الجامعة - فإن هرطقة "جون هس" لم تنبع من الواقعية الفلسفية، وإنما من التعاليم اللاهوتية لـ" وأيكليف" وفضلا عن ذلك لو أن المذهب الواقعى كان محرماً فى كولونيا لترك الطلاب الجامعة.

مع جامعة كولونيا لابد للمرء أن يربط جامعة "لوفان" التى تأسست عام١٤٢٥، حيث طلبت قوانين عام ١٤٢٥ من المرشحين لدرجة الدكتوراه أنه ينبغى عليهم أن يقسموا ألا يدرسوا أبدا نظريات بوريدان Buridan ومارسليوس أنجهن، أوكام أو أتباعه، وفى عام ١٤٨٠ هدد الأساتذة الذين شرحوا أرسطو فى ضوء نظريات أوكام بالوقف من الوظيفة.

ومن ثم فإن أنصار الطريق القديم لم يطردهم اسميون تماما، بل فى الواقع أنه فى وسط القرن الرابع عشر ظفرت الواقعية بموطئ قدم فى هايدلبرج. وفضلاً عن ذلك فقد كان فى استطاعتهم أن يتفاخروا ببعض الأسماء المرموقة. على رأسهم جون كابرولس (حوالى عام ١٣٨٠-١٤٤٤) وهو دومينكانى حاضر بعض الوقت فى باريس وبعد ذلك فى تولوز، ولقد شرع فى الدفاع عن نظريات القديس توما الأكوينى ضد الآراء المعارضة لدانز سكوت، ودوراندوس، وهنرى أوف جيهنت وجميع الخصوم بصفة

عامة بما فى ذلك الاسميين. وكتابه العظيم الذى أتمه بعد ذلك بفترة قصيرة قبل وفاته فى رودس والذى جعل عنوانه "المبادئ التوماوية"، و"الكتاب الرابع عن اللاهوت الإلهى للقديس توما الأكوينى" وكان كابرلوس أول الصف فى طابور التوماويين الدومينيكان المتميزين وشراح القديس توما الذين اشتملوا فى فترة لاحقة على رجال مثل "كاجيتان Cajetan (توفى عام١٥٣٤)- وجود التومائى (الذى توفى عام ١٦٤٤).

وفى الجامعات الإيطالية كان هناك تيار من الرشدية الأرسطية تمثل فى بولونيا فى النصف الأول من القرن الرابع عشر بواسطة مفكرين من أمثال "تالديوس أوف بارما" وأنجلو أف أريتزو" وانتقلت إلى بادوا و "فينيسا" حيث مثلها هناك بولس أوف فينيس (توفى فى عام ١٤٢٩) وكاجيتان الثينى (توفى ١٤٦٥) وألكسندر إشيلينى (توفى ١٥١٢) وأوجستينو نيقو (توفى عام ١٥٤٦). أول طبعة لابن رشد ظهرت فى بادوا عام ١٤٧٢ وسوف نقول شيئًا ما فيما بعد بخصوص فلسفة عصر النهضة عن الجدال بين أولئك الذين اتبعوا تأويل ابن رشد لأرسطو والذين تمسكوا بالتأويل الذى قدمه الإسكندر الأفروديسى وحول الإدانة عام ١٥١٣، ولقد ذكرنا الرشديين هنا ببساطة باعتباره توضيحًا لواقعة أن الطريق الحديث ينبغى ألا يُنظر إليه على أنه مسح كل ما سبقه فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر.

ومع ذلك فالمذهب الاسمى يمتلك تلك الجاذبية التى تأتى من الحداثة والنضارة، وقد انتشر انتشاراً واسعًا كما رأينا. وهناك شخصية شهيرة من الاسميين فى القرن الخامس عشر هى "جبرائيل بيل" (١٤٢٥-١٤٩٥) الذى درس فى توبنجن، وكتب موجزًا عن شرح أوكام على كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردى. وكان كتاب "بيل" منهجيًا واضحًا للأوكامية؛ وعلى الرغم من أنه لم يدع أنه أكثر من تابع وعارض لأوكام، فقد مارس تأثيراً ملحوظًا، والواقع أن الأوكاميين فى جامعات "أرفورت" وفتمبرج كانوا معروفين بأنهم جبرائيليون. وربما كان من المثير أن نلاحظ أن " بيل" لم يشرح نظرية أوكام الأخلاقية على أنها تعنى أنه لا يوجد نظام أخلاقى طبيعى. هناك أهداف أو غايات إلى جانب الله يمكن اختيارها طبقا للعقل السليم

والفلاسفة الوثنيين من أمثال أرسطو، وشيشرون، وسينكا، كانوا قادرين على إنجاز الأفعال الخيرة والفاضلة أخلاقيًا، والله بفضل "قوته المطلقة" يأمر بأفعال مضادة لأوامر العقل الطبيعي؛ لكن ذلك لا يغير واقعة أن هذه الأوامر يمكن التعرف عليها بغير الوحي.

٥ - وأخيرًا فربما كان في استطاعة المرء أن يسترجع الحركة الأوكامية أو الاسمية ذات الجوانب المختلفة؛ وهناك زاوية في الجانب المنطقي الخالص هي تطور منطق الحدود وتطور نظريات الفرض أو الاستبدال. Suppositio عند المناطقة قبل أوكام مثل بطرس الأسباني. ومنطق الحدود هذا استخدمه وليم الأوكامي لكي يستبعد كل أشكال المذهب الواقعي. ولقد عولجت مشكلة الكليات من وجهة نظر منطقية أكثر منها أنطولوجية، والكلي حد مجرد يُنظر إليه طبقا لمضمونه المنطقي ويقف هذا الحد في القضية ممثلاً للأشياء الجزئية التي هي الأشياء الوحيدة الموجودة.

منطق الحدود ليس له بذاته نتائج شكية بالنظر إلى المعرفة ولم ينظر إليه أوكام على أن له مثل هذه النتائج لكن نظر إليه مع الجانب المنطقي من المذهب الاسمي لابد أن يعده المرء على أنه تحليل للعلية. ونتائج هذا التحليل بالنسبة للوضع الإبستمولوجي والفروض التجريبية. وفي فلسفة رجل مثل "نيقولاس أو تركورت" سبق أن رأينا تمييزًا حادًا يوضع بين القضايا التحليلية والقضايا الشكلية التي هي يقينية، والفروض التجريبية التي هي ليست يقينية ولا يمكن أن تكون يقينية. ومع وجهة نظر أوكام - بمقدار ما يعتنقها- ترتبط ارتباطا وثيقا بإصراره على القدرة الإلهية الشاملة، ومع "نيقولاس أو تركورت" فإن الخلفية اللاهوتية أقل وضوحًا بكثير.

ولقد سبق أن رأينا أيضا كيف أن الاسميين (البعض أكثر من الآخرين) يتجهون إلى تبني الموقف النقدي تجاه الأدلة الميتافيزيقية عند الفلاسفة القدامى. وهذا الاتجاه واضح تمام الوضوح عند الفلاسفة المتطرفين من أمثال نيقولاس أو تركورت مادام أنه حدث أن استند على وضعه العام أن المرء لا يمكن أن يستنتج عن يقين وجود شيء ما من وجود شيء آخر: والأدلة الميتافيزيقية ترجيحية أكثر منها برهانية.

لكن مهما مال المرء فى تفكيره فى حالة أو حالتين فإن هذا الموقف النقدى بخصوص النظر الميتافيزيقى كان يرتبط عمليًا باستمرار بإيمان راسخ بالوحى باعتباره مصدراً للمعرفة اليقينية، وهذا الإيمان الراسخ مذهل بصفة خاصة فى حالة أوكام نفسه، فوجهة نظره أن يكون لدينا ما لابد أن يكون من وجهة نظر علم النفس، الحدس بالشيء غير الموجود، نظريته عن الاعتماد المطلق للقانون الأخلاقى على الاختيار الإلهى ليس تعبيراً عن مذهب الشك بل هو تأكيد هائل الذى وضعه على القدرة الإلهية على كل شىء، وإذا أراد شخص ما أن يحول الاسميين إلى عقليين أو حتى شكاكًا بالمعنى الحديث، فإن المرء فى هذه الحالة يطردهم عن وضعهم التاريخى ويفصلهم عن خلفيتهم العقلية. وقد أصبحت الاسمية فى مجرى الزمان واحدة من التيارات المنتظمة فى الفكر الإسكولائى، ولقد أنشئ الكرسى اللاهوتى للمذهب الاسمى حتى فى جامعة سلمنقة Salamanca[١].

غير أن الاسمية عانت مصير معظم مدارس الفكر الفلسفية، ومن الواضح أنها بدأت باعتبارها شيئا جديداً وأياما كان رأى المرء بخصوص النزعات المختلفة للاسميين فمن الصعب أن ننكر أن لديهم شيئا يقولونه. لقد ساعدوا فى تطوير الدراسات المنطقية وطرحوا مشكلات مهمة، لكن مع مرور الزمن ظهر ميل إلى الجدال المنطقى وربما ارتبط ذلك بموقفهم المحافظ تجاه الميتافيزيقا. ذلك لأن التصفيات المنطقية والمبالغ فى دقة التمييز اتجهت إلى أن تفرغ طاقة الاسميين المتأخرين وعندما تلقت الفلسفة قوة دافعة نضرة فى زمن عصر النهضة فإن هذه الدفعة لم تأت من الاسميين.

---

(١) سلمنقة Salamanca مدينة فى الجزء الغربى من أسبانيا (المترجم).

"الفصل العاشر"

" الحركة العلمية "

العلم الطبيعى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر- مشكلة الحركة - القوة الدافعة - والجاذبية - نيقولاس أورزم - افتراض دوران الأرض واحتمال وجود عوالم أخرى- بعض المضامين العلمية للمذهب الاسمى- ومضامين نظرية القوة الدافعة.

١ - لقد افترض لفترة طويلة من الزمن أنه لم يكن هناك احترام للتجربة خلال العصور الوسطى، وأن الأفكار الوحيدة من العلم التى كانت عند أهل العصر الوسيط اعتنقوها بطريقة غير نقدية من أرسطو ومن كتاب آخرين غير مسيحيين. ولقد افترض أن العلم بدأ من جديد، بعد عدة قرون من الاستسلام فى زمن عصر النهضة فقد وجدوا أن هناك أهمية ملحوظة فى المسائل العلمية إبان القرن الرابع عشر، ولقد ظهرت بعض المكتشفات المهمة فى ذلك القرن كما اعتنق بعض المفكرين نظريات مختلفة على نطاق واسع لم تكن مستمدة من أرسطو، وأن بعض الافتراضات قد ارتبطت - فى العادة - بعلماء عصر النهضة - كانت قد اقترحت فى العصور الوسطى المتأخرة. وفى الوقت نفسه أوحت معرفة أفضل بفلسفة العصور الوسطى المتأخرة بأن الحركة العلمية فى القرن الرابع عشر ينبغى أن ترتبط بالمذهب الأوكامى والمذهب الاسمى، بصفة عامة، على أساس أن أوكام وأولئك الذين ينتمون إلى حد ما لنفس حركة الفكر أصروا على أولوية الحدس أو التجربة المباشرة فى تحصيل المعرفة

الفعلية، ولم تكن المسألة أن أوكام نفسه قد اعتقد أنه أبدى كثيراً من الاهتمام بالمسائل العلمية، بل إن إصراره على الحدس بوصفه الأساس الوحيد للمعرفة الفعلية، وكذلك الجانب التجريبي فى فلسفته قد أعطيا دفعة قوية للمسائل والأبحاث العلمية. وهذه الوجهة من النظر يمكن أن تتناسب مع النظرة التقليدية بمقدار ما قرر أوكام والاسميون أن يكونوا ضد الأرسطيين.

ولم يكن ذلك فى نيتى على الإطلاق أن أحاول إنكار أن هناك حقيقة فى هذا التأويل للوقائع. وعلى الرغم من أنه لا يمكن أن يقال عن أوكام ببساطة إنه "ضد الأرسطية" بلا تحفظ ما دام أنه فى بعض المسائل كان يعتبر نفسه المفسر الحقيقى لأرسطو، ومن الواضح أن بعض المفكرين الذين ينتمون إلى الحركة الاسمية كانوا أعداء للأرسطية إلى أقصى حد. وفضلاً عن ذلك فمن المرجح أن يكون من الصواب أن نقول إن الإصرار الأوكامى على التجربة باعتبارها أساس معرفة الأشياء الموجودة كان لمصلحة نمو العلم التجريبى؛ وربما كان من الصعب تقييم التأثير الإيجابى للنظرية الإبستمولوجية على نمو العلم. لكن من المعقول أن نظن أن نظرية أولوية الحدس سوف تشجع على نحو طبيعى مثل هذا النمو لا أن تحبطه. وفضلاً عن ذلك فلو أن إنساناً افترض أن العلل لا يمكن اكتشافها عن طريق نظرية قبلية بل إن هذا الالتجاء ينبغى أن يكون لجوءاً إلى التجربة لاكتشاف هذه العلل، فإن هذا الافتراض يحسب بتحويل الذهن نحو بحث المعطيات التجريبية. ولا شك أنه يمكن أن يقال - بحق - إن العلم لا يعتمد على "الحدس" أو فى مجرد ملاحظة المعطيات التجريبية لكن المسألة المهمة ليست أن الأوكامية تزودنا بنظرية المنهج العلمى، بل بالأحرى تساعد فى خلق المناخ العقلى الذى يُسهل البحث العلمى، ويتجه نحو ترقيته؛ وذلك عن طريق توجيه عقول الناس إلى الوقائع أو المعطيات التجريبية فى تحصيل المعرفة بها، وفى الوقت نفسه إبعاد القبول السلبى لآراء المفكرين المستنيرين فى الماضى.

لكن على الرغم من أنه قد يبدو من غير المناسب التقليل من ارتباط علم القرن الرابع عشر والمذهب الأوكامى، فسوف يكون كذلك من غير المناسب أن ننسب نموه إلى

الأوكامية على أنها السبب الكافي. أولا ليس واضحًا إلى أى مدى يستطيع المرء أن يتحدث بطريقة مشروعة عن علماء فيزياء فى القرن الرابع عشر على أنهم أوكاميون حتى لو استخدم المرء المصطلح بالمعنى الواسع. وأحد الشخصيات الرائدة التى اهتمت اهتماما كبيرًا بالنظريات الفزيقية هو جون بوريدان" الذى كان مديرًا لجامعة باريس لفترة من الوقت وتوفى عام ١٣٦٠، والذى كان لاهوتيا، وفيسلوفًا وعالم فيزياء وتأثر بمنطق الحدود وبآراء معينة كان يعتنقها أوكام، لكنه لم يكن اسميا بلا تحفظ على الإطلاق. وبغض النظر عن واقعة قدرته الوظيفية بصفته مديرًا للجامعة فقد ارتبط بإدانة النظرية الاسمية، ففى عام١٣٤٠ على سبيل المثال نراه يؤكد فى كتاباته أن من الممكن البرهنة على وجود شىء ما من وجود شىء آخر، وبالتالى فمن الممكن البرهنة على وجود الله. ولقد كان ألبرت السكسونى بالأحرى أكثر من أوكامى. مدير جامعة باريس فى عام ١٣٣٣ أصبح فى عام ١٣٦٥ أول مدير لجامعة فينا. ثم عُين فى العام نفسه أُسقفا لـ.. هالبرشتات Halberstadt وتوفى وهو فى هذا المنصب عام ١٣٩٠. ولقد تابع أوكام فى المنطق، لكن من المؤكد أنه لم يكن من أنصار "الطريق الحديث" إلى أقصى حد. صحيح أنه ذهب إلى أن اليقين الذى تأتى به التجربة لا يمكن أن يكون يقينا مطلقًا. لكن لابد أن يبدو أن هذه النظرة للطابع الافتراضى للعبارات التجريبية ترجع أكثر إلى الاقتناع بأن الله قادر على أن "يتدخل" بطريق المعجزة فى النظام الطبيعى أكثر من أى اعتبار آخر. ومارسيل أنجيهن (توفى عام ١٣٩٦) الذى كان مديرًا لجامعة باريس فى عام ١٣٦٧ وعام ١٣٧١، وأول مدير لجامعة هايدلبرج فى عام ١٣٨٦ أعلن فى الواقع أنه من أنصار الطريق الحديث، لكن يبدو أنه أغراه الموقف الاسمى تجاه الكليات مع جرعة من الواقعية، لكنه اعتقد أن الرجل الميتافيزيقى يستطيع أن يبرهن على وجود الله ووحدانيته. كما هى الحال بالنسبة لنيقولاس أورزم الذى درس فى باريس ومات وهو أسقف لـ "ليزيه" عام ١٣٨٢ وقد كان عالما طبيعيًا أكثر من أن يكون فيلسوفا على الرغم من أنه كان، بالطبع، ذا اهتمامات فلسفية ولاهوتية.

في استطاعة المرء إذن أن يقول - فيما أعتقد - إن الشخصيات الرائدة في الحركة العلمية في القرن الرابع عشر كانت في معظم الحالات مندمجة في الحركة الأوكامية. وإذا كان المرء سوف يطلق مصطلح "الاسمي" على أولئك الذين تبنوا منطق أوكام أو منطق الحدود. في استطاعة المرء أن يطلق عليهم مصطلح الاسميين لكن سوف يكون من الخطأ أن نفترض أنهم جميعًا كانوا من أنصار آراء أوكام عن الميتافيزيقا، وسوف يكون من الخطأ أكثر من ذلك أن نفترض أنهم يشاركون الوضع الفلسفي - إلى أقصى حد - لمفكر مثل نيقولاس أوتركورت. والواقع أن بوريدان، وألبرت السكسوني هاجما معًا نيقولاس. ومع ذلك فمن الواضح تماما أن "الطريق الحديث" في الفلسفة كان يثير - رغم أنه لم يتسبب فيها - التطورات العلمية في القرن الرابع عشر.

أما أن الحركة الاسمية لا يمكن أن تحسب سببًا كافيًا لنمو العلم في القرن الرابع عشر، فهذا واضح من واقعة أن العلم في القرن الرابع عشر كان إلى حد ملحوظ تواصلاً واستمرارًا لنمو العلم في القرن الثالث عشر. ولقد سبق أن ذكرتُ أن البحث الحديث قد أظهر إلى الضوء واقع التقدم العلمي في القرن الرابع عشر. لكن البحث أبرز إلى الضوء أيضا الأبحاث العلمية التي تابعت القرن الثالث عشر، هذه الأبحاث أثارتها أساسًا ترجمات الكتب العلمية اليونانية والعربية لكنها كانت رغم ذلك حقيقية، ولا شك أن العلم في العصور الوسطى كان بدائيًا وأوليًا لو أننا قارناه بالعلم في فترة ما بعد عصر النهضة. لكن لم يعد هناك أي عذر للقول بأنه كان هناك علم في العصور الوسطى خارج ميادين اللاهوت والفلسفة. ولم يكن هناك فقط تطور علمي في العصور الوسطى، بل كان هناك أيضا استمرارية إلى حد ما بين علم العصور الوسطى المتأخرة وعلم عصر النهضة. وسوف يكون من الحمق أن نقلل من إنجازات علماء عصر النهضة، أو نذهب إلى أن هذه الاكتشافات كانت العصور الوسطى سبّاقة لها. لكن من الحمق أيضا أن نصور العلم في عصر النهضة على أنه كان بلا مقدمات تاريخية ولا نسب أو أصول.

كان هناك عدد من المفكرين فى القرن الثالث عشر أصروا على الحاجة للملاحظة أو التجربة فى الدراسة العلمية. ولقد سبق أن أشرنا فى المجلد السابق من هذا التاريخ - فى هذا السياق - إلى القديس ألبرت الكبير (١٢٠٦-١٢٨٠) وبطرس أف ميريكورت (التواريخ الدقيقة مجهولة). وروبرت جروسست (حوالى ١١٧٥-١٢٣٣) وروجر بيكون (حوالى ١٢١٢ - بعد عام ١٢٩٢) وبطرس أف ماريكور هو الذى أثار اهتمام بيكون إلى الموضوعات العلمية، وكان شهيراً بسبب رسالته عن حجر المغناطيس Epistola de magnete التى استخدمها وليم جلبرت فى النصف الثانى من القرن السادس عشر. وكتب جروستس فى علم البصريات Optics وحاول تحسين نظرية الانكسار التى جاءت فى الكتب اليونانية والعربية. كما أن العالم، والرياضى والفيلسوف "وتلو witelo"[١] من سيلزيا Silesia[٢] كتب فى نفس الموضوع فى كتابه المنظور Perspectiva ولقد ألف هذا الكتاب معتمداً على كتابات العالم المسلم ابن الهيثم Alhazen وزوده "كبلر" فيما بعد ببعض التطويرات بناء على أفكار ويتلو witelo فى كتابه الذى صدر عام (١٦٠٤). والدومينيكانى ثيودريك أف فرايبورج (توفى حوالى ١٣١١) طور نظرية فى تفسير قوس قزح على أساس تجريبى وهى التى تبناها ديكارت[٣] وهناك دومينيكانى آخر: جوردانوس نيموريوس وصل إلى مكتشفات فى الميكانيكا.

لكن على الرغم من أن علماء الطبيعة فى القرن الثالث عشر، يصرون على حاجتنا إلى الملاحظة فى البحث العلمى، وعلى الرغم من أن مفكراً مثل روجر بيكون كان أسرع فى رؤية الأغراض العملية التى يمكن أن توضع لها المكتشفات العلمية، فإنهم لم يكونوا

(١) يسمى أيضا فيتليو vitellio وقد سمى كتابه "كنز المعارف فى البصريات باسمه (فيتليو) (المترجم).

(٢) سليزيا Silesia منطقة تاريخية فى أوربا الوسطى يقع معظمها الآن فى الجزء الجنوبى الغربى من بولنده (المترجم).

(٣) كان تفسير تيودور لشكل القوس سليماً رغم أنه فشل فى تفسير الألوان.

عـمـيـان عن رؤية الجـوانب النظرية فى المنهج العلمـى؛ ولم ينظروا إلى العلم على أنه يعتمد على التراكم المحض للمعطيات التجريبية، كلا ولم يركزوا ببساطة على النتائج العملية المتخيلة أو الحقيقية. فقد كانوا مهتمين بتفسير المعطيات. ولقد ذهب أرسطو إلى أننا لا نحصل على المعرفة إلا عندما يكون المرء فى وضع يبيّن كيف تتبع النتائج التى نلاحظ عللها، وبالنسبة لجروستست وبيكون فإن هذا يعنى فى جانب كبير منه قدرتـهما على إعطاء الاستنباط الرياضى النتائج ومن ثم فالتـأكيد العظيم هو الذى وضـعه بيكون على الرياضـيـات على أنـهـا المفـتـاح للعـلـوم الأخـرى. وفـضـلاً عن ذلك فـعلى حين أن أرسطو لم يـعط لأى منهـا إشارة واضـحة تماما: كـيف يمكن أن نـحـصل على مـعرفـة "بالعلل" معرفة فعلية. ولقد بين جروستست وبيكون كيف أن حذف النظريات التفسيرية التى تتـعارض مع الوقائع أو استبعادها تساعد المرء على الوصـول إلى هذه المعرفة. وبعبارة أخرى لقد رأوا ليس فقط أن الفرض التـفسيرى يمكن الوصول إليه عن طريق فحص العوامل المشتركة عن طريق الأمثلة المختلفة للظاهرة التى نبـحثها لكن أيضا أنه من الضرورى التحقق من صحـة هذا الفرض بفحص النتائج أنها ينبغى أن تتبع إذا ما كان الفرض صحيحًا وعندئذ اختباره حتى نرى إذا كانت هذه التوقعات قد تحققت بالفعل.

ومن ثم فـعلم القـرن الرابـع عـشـر ليس تطورًا جـديدًا تمامًـا: وإنما هو اسـتـمـرار للعـمل العلمى فى القـرن السـابق، تماما مـثلمـا أن هذا العـمل نفسـه كان اسـتـمرارًا للدراسات العلمية التى قام بها علماء الطبيعة وعلماء الرياضة اليونان والعرب. لكن فى القرن الرابع عشـر ظهرت مـشكلات أخـرى كان لهـا مكان الصـدارة لاسيـما مـشكلة الحـركـة. وربما كـان الاهـتـمـام بهـذه المشـكلة فى القـرن الرابـع عـشـر يوحى بتـصـور الافتراضات العلمية التى أصبحت مقبولة عند جاليليو فيما بعد ربما سارت فى طريق طويل نحو منع الصدام الأخير باللاهوتيين.

٢ – وضع أرسطو فى تقديره للحركة تمايزًا بين الحركة الطبيعية والحركة غير الطبيعية. وهناك عنصر مثل النار مضىء بطبيعته وميله الطبيعى هو الحركة من أعلى

إلى أسفل نحو مكانه الطبيعى على حين أن الأرض ثقيلة ولها حركة طبيعية من أسفل إلى أعلى. لكن فى استطاعة المرء أن يأخذ شيئًا ثقيلاً بطبيعته ويقذف به إلى أعلى، حجر، على سبيل المثال وبمقدار ما يتحرك الحجر إلى أعلى تكون حركته غير طبيعية. ولقد اعتبر أرسطو أن هذه الحركة غير الطبيعية تحتاج إلى تفسير الجواب الواضح عن السؤال لماذا تحرك الحركة إلى أعلى لأنه قُذف به إلى أعلى. لكن ما أن تترك الحجر اليد التى قذفته حتى يستمر فى الحركة إلى أعلى بعض الوقت، وجواب أرسطو عن السؤال لماذا يحدث ذلك هو أن الشخص الذى قذف الحجر، ومن ثم وضعه فى مساره إلى أعلى لم يحرك الحجر فحسب بل أيضا حرك الهواء المحيط. وهذا الهواء يحرك الهواء إلى مستوى أعلى، وكل جزء فى المواد يتحرك يحمل معه الحجر إلى أن تصبح الحركات المتعاقبة لأجزاء الهواء من الضعف حتى يميل الحجر الطبيعى للهبوط إلى أسفل حتى تصبح الحركة قادرة فى النهاية إلى إعادة تأكيد نفسها، عندئذ يبدأ الحجر فى الحركة نحو مكانه الطبيعى.

هذا التفسير للحركة العنيفة أو غير الطبيعية رفضها وليم الأوكامى. فلو كان الهواء هو الذى يحرك السهم الطائر ففى هذه الحالة لو أن سهمين التقيا بعد الانطلاق فسوف يكون علينا أن نقول إنه فى تلك اللحظة نجد أن نفس الهواء يسبب حركات فى اتجاهات مضادة، ولا يمكن أن تكون تلك هى الحالة[١] ومن ناحية أخرى لا يمكن للمرء أن يفترض أن الحجر الذى ألقى إلى أعلى يمكن أن يستمر فى الحركة بفضل قوة ما أو خاصية موجودة فيه، وليس هناك شاهد تجريبى على وجود خاصية من هذا النوع متميزة عن المقذوف. ولو كان هناك مثل هذه الخاصية، لأمكن أن يحفظها الله بعيدا عن المقذوف. لكن لكان من العبث أن نفترض أن ذلك يمكن أن يحدث ولا تتضمن الحركة المحلية أى شىء وراء الشىء الثابت" ومصطلح الحركة[٢].

---

(1) sent, 18, J.

(2) Ibid, 9, E.

وعلى ذلك فقد رفض أوكام فكرة الخاصية المطبوعة فى المقذوف بواسطة الفاعل باعتباره تفسيراً للحركة، وإلى هذا الحد يمكن أن نقول إنه استبق قانون القصور الذاتى. غير أن علماء الطبيعة فى القرن الرابع عشر لم يكونوا قانعين بالقول أن الشىء يتحرك لأنه فى حالة حركة: فهم يفضلون تبنى نظرية القوة الدافعة التى وضعها فيلبونوس philop onus فى أوائل القرن السادس، والتى تبناها بالفعل المفكر الفرنسسكانى بطرس جون أوليفه (حوالى ١٢٤٨-١٢٩٨) الذى تحدث عن قوة الدافع أو "الميل" الذى يعطى للمقذوف بواسطة الفاعل المحرك. وهذا الكيف أو الطاقة التى بفضلها وحدها تواصل الحركة بعد أن تركت اليد التى قذفت الحجر، حتى تتغلب عليها مقاومة الهواء، ووزن الحجر يسمى القوة الدافعة عند علماء الطبيعة فى القرن الرابع عشر، فهم يدعمون النظرية بطريقة تجريبية عندما يؤكد أن من الأفضل التكييف مع النظرية الأرسطية "لإنقاذ المظاهر" فلقد ذهب جون بوريدان إلى أن نظرية أرسطو فى الحركة عاجزة عن تفسير حركة الدوران، وهو يقول بالبقاء فى مكان واحد الذى يمكن أن يملأ بالهواء ويحرك الرأس. يمكن على الرغم من أن علماء الطبيعية فى القرن الرابع عشر حاولوا دعم نظرية القوة الدافعة تجريبيًا أو التحقق منها وهم لا يحصرون أنفسهم فى الاعتبارات الفيزيقية الخالصة. وإنما يقدمون المسائل الفلسفية التى تقررت فى المقولات التقليدية. فمثلا فى كتابات مختصرات حول الكتب الثمانية فى الطبيعية "يطرح مارسيليوس أف أنجيهن السؤال: إلى أى مقولة أو واحدة من الكليات تنتمى قوة الدفع؟! ولم يتلق أية إجابة محددة عن هذا السؤال، لكن من الواضح أنه اعتقد أن هناك أنواعًا مختلفة من قوة الدفع؛ لأن بعض المقذوفات تتحرك إلى أعلى وبعضها إلى أسفل، وبعضها الثالث فى خط مستقيم، وبعضها الرابع فى دوائر، وعلى الرغم من أن ألبرت السكسونى أعلن أن السؤال عما إذا كانت القوة الدافعة جوهرًا أو عرضًا هو سؤال يطرح للرجل الميتافيزيقى أكثر مما يطرح لعالم الطبيعة وهو نفسه، يؤكد أنه كيف أعنى أنه عرض. ومن الواضح على أية حال أن هؤلاء العلماء ينظرون إلى القوة الدافعة على أنها شىء متميز عن المقذوف أو الجسم المتحرك: وهم لم يتابعوا وليم الأوكامى فى إنكاره لأى واقع متميز.

وهناك تطبيق مثير للقوة الدافعة يتم بالنظر إلى حركة الأجرام السماوية ويؤكد بوريدان فى شرحه على الميتافيزيقا[1] أن الله لم يمنح الأجرام السماوية قوة دافعة أصلية هى نفسها فى النوع مثل القوة الدافعة التى تتحرك الأجسام الأرضية بواسطتها؛ وليس ثمة حاجة لافتراض أن الأجرام السماوية مصنوعة من عنصر خاص هو العنصر الخامس عند أرسطو الذى لا يمكن أن يتحرك إلا فى حركة دائرية ولا هو ضرورى أن نفترض عقولاً للأفلاك لكى تفسر حركة الأفلاك؛ أما حركة الأرض والحركة فى السماء فيمكن تفسيرها بالطريقة نفسها ومثلما أن الإنسان منح الحجر قوة دافعة - الحجر الذى قُذف به فى الهواء فكذلك منح الله قوة دافعة للأجرام السماوية عندما خلقها. والسبب الذى جعل الأخير يواصل الحركة فى حين أن الحجر فى النهاية يسقط على الأرض هو ببساطة أن الحجر يلقى مقاومة فى حين أن الأجرام السماوية لا تلقى هذه المقاومة، القوة الدافعة للحجر تتغلب عليها مقاومة الهواء بالتدريج، وقوة الجاذبية وعملية هذه العوامل تؤثر فى النهاية فى حركة الحجر نحو مكانه الطبيعى؛ لكن على الرغم من أن الأجرام السماوية ليست مركبة من بعض المواد الخاصة، فإن هذه العوامل لا تعمل فى حالة: الجاذبية بمعنى عامل يجعل الجسم يتجه داخل المجال الأرضى.

هذه النظرية عن القوة الدافعة اعتنقها - لجميع الأغراض والنوايا - ألبرت السكسونى، ومارسيلوس أف أنجيهن ونيقولاس أورزم. رغم أن الاسم الأول حاول أن يقدم تفسيراً واضحاً عن معنى الجاذبية، فأقام تفرقة بين مركز الجاذبية فى الجسم ومركز الجاذبية فى الحجم فليس من الضرورى أن يكونا نفس الشىء. وهما فى حالة الأرض مختلفان مثلما أن كثافة الأرض ليست مطردة، وعندما نتحدث عن "مركز الأرض" بارتباطها بالجاذبية فإن المقصود يكون مركز جاذبية الأرض وميل الجسم إلى الحركة نحو مركزه الطبيعى قد يؤخذ على أنه يعنى ميله إلى الاتحاد مع مركزه الخاص

---

(1) 12, 9.

للجاذبية مع "مركز جاذبية الأرض". إن جاذبية الجسم تعنى هذا الميل. ومن الجدير بالذكر أن هذا التفسير هو تفسير فيزيقى وليس تفسيراً بلغة "العلل المطلقة" لكنه تفسير وضعى لما يحدث أو يظن أنه يحدث.

٣ - والمضامين الأوسع لنظرية القوة الدافعة سوف نناقشها فيما بعد باختصار فى هذا الفصل. أما الآن فإننى أود أن أذكر بعض التطورات المرتبطة بمشكلة الحركة.

نيقولاس أورزم الذى كان أحد علماء الفيزياء المستقلين المرموقين قام بعدة اكتشافات فى مجال الديناميكا؛ وجد، مثلاً أنه عندما يتحرك جسم باطراد وبسرعة متزايدة فإن المسافة التى يقطعها تكون مساوية للمسافة التى قطعها فى نفس المدة بواسطة جسم يتحرك بسرعة مطردة مساوية للسرعة التى يبلغها الجسم الأول فى اللحظة المتوسطة فى مجراه. بل أكثر من ذلك لقد حاول أن يجد طريقًا للتعبير عن التغيرات المتلاحقة للشدة التى تجعل من السهل فهم تغيرات الشدة للمقارنة بينها. والطريق الذى اقترحه هو طريق لعرضها بواسطة الرسوم البيانية، مستخدماً إحداثيات مستطيلة. ولابد أن يكون الزمان والمكان ممثلين بواسطة خط مستقيم. ولقد أقام نيقولاس على هذا الخط خطوطا عمودية؛ طولها يناظر وضع وشدة قابلة للتغير ثم ربط بعد ذلك نهايات الخطوط العمودية، وهكذا أصبح قادراً على الحصول على منحنى يمثل التغلبات فى الشدة. ومن الواضح أن هذه الحيلة الهندسية تمهد الطريق لتطورات أبعد فى الهندسة. غير أن وصف نيقولاس بأنه مؤسس الهندسة التحليلية بمعنى أن ننسب إليه تطورات ديكارت سوف يكون ضرباً من المبالغة. لأن العرض الهندسى الذى اقترحه نيقولاس تم إلغاؤه باستبدال مرادفات عديدة.غير أن ذلك لا يعنى أن هذا العمل ليس له أهمية وأنه لا يمثل مرحلة مهمة فى تطور الرياضيات التطبيقية ومع ذلك فهو لم يظهر أنه تحقق بوضوح تام من الفرق بين الرمز والواقع وهكذا نجده فى رسالته عن "الاطراد والاختلاف" يذهب إلى أن الحرارة مختلفة الشدة مركبة بالفعل من جزئيات هندسية للبنية الهرمية، وهى فكرة تعيد إلى الذهن عبارة أفلاطون فى "طيماس" أن

جزئيات النار تتخذ شكلاً هرمياً فتكون كالأهرامات لها حافة حادة ونقاط حادة في كل اتجاه"[١]. والواقع أنه في رسالة "في السماء والأرض"[٢]. بيَّن على نحو واضح بما فيه الكفاية إيثاره لأفلاطون.

وكانت إحدى المشكلات التي ناقشها نيقولاس حركة الأرض ولقد سبق مناقشة الموضوع في تاريخ سابق، ذلك لأن فرانسيس أف ميرون - وهو فيلسوف أسكتلندي - كتب في فترة مبكرة من القرن الرابع عشر مؤكداً أن "دكتوراً معيناً" ذهب إلى أنه لو أن الأرض هي التي تتحرك بدلاً من السماء "لكان تنظيماً أفضل". ورفض ألبرت السكسوني الفكرة بوصفها حجة غير كافية تقدم لصالح افتراض أن الأرض تدور يوميا على محور، لكن نيقولاس أورزم الذي ناقش الفرض بتفصيل أكبر أعطاه قبولاً أكثر حتى إذا ما كان في النهاية فضل ألا يقبله.

ويؤكد نيقولاس في رسالته "عن السماء والأرض" أولاً وقبل كل شيء أن الملاحظة المباشرة لا يمكن أن تقدم برهانا على أن السماء أو القبة السماوية تدور يومياً في حين أن الأرض تظل ساكنة. لأن المظاهر سوف تظل بالضبط على ما هي عليه لو كانت الأرض هي التي تدور وليس السماء، ولهذا السبب ولأسباب أخرى استنتج أن المرء لا يمكن أن يبيّن عن طريق أية تجربة أن السماء تتحرك حركة يومية والأرض لا تتحرك بهذه الطريقة[٣]. أما بالنسبة للحجج الأخرى التي قُدمت ضد إمكان دوران الأرض يوميًا فإنه يمكن الرد عليها كلها. فمثلاً من واقعة أن أجزاء الأرض تتجه نحو "مكانها الطبيعي" مع حركة إلى أسفل فإنه لا ينتج من ذلك أن الأرض ككل لا يمكن أن تدور، ولا يمكن أن نبيّن أن جسمًا ما ككل ليس له حركة واحدة بسيطة في حين أن لأجزائه

---

(1) Timaeys 56a.

(2) 6 ad, P 280.

(3) 140 a P. 273 والإشارة إلى الطبعة التي أصدرها أ.د. مينوت

حركات أخرى[1]. ومن ناحية أخرى حتى إذا كانت السماء تدور، فليس من الضرورى أن يتبع ذلك أن تكون الأرض ساكنة. عندما تدور عجلة الطاحونة فإن المركز لا يظل ساكنًا فيما عدا النقطة الرياضية التى ليست جسمًا على الإطلاق[2]. أما بالنسبة للحجج المستمدة من الكتاب المقدس فإن المرء لابد أن يتذكر أن الكتاب المقدس يتحدث بطريقة عامة شائعة، وأنه ليس من الضرورى أن ننظر إليه على أنه يقول عبارات علمية فى بعض الحالات الخاصة أما بالنسبة للكتاب المقدس(*) الذى يقول إن الشمس قد توقفت فى مسارها[3]. فإن المرء لا يحق له أن يستنتج نتيجة علمية تقول إن الشمس تتحرك وإن الأرض ليست سوى جسم يحق له أن يستخرج من عبارات مثل: "إن الله يقبل التوبة والنتيجة هى أن الله يستطيع أن يغير ذهنه بالفعل مثل الموجود البشرى"[4]. والواقع أن شيئا ما قيل أو تضمن أن هذا التفسير لتأكيدات الكتاب المقدس اخترعه علماء اللاهوت فقط عندما تحقق صدق افتراض كوبرنيكس ولم يعد من الممكن رفضه؛ ومن المهم أن نلاحظ العبارة الواضحة التى ذكرها "نيقولاس أورزم" فى القرن الرابع عشر.

وفضلا عن ذلك ففى استطاعة المرء تقديم مجموعة من الأسباب الوضعية لدعم افتراض أن الأرض تدور. فمثلاً من المعقول افتراض أن جسمًا تلقى تأثيرًا من جسم آخر لابد له هو نفسه أن يتحرك ليتلقى هذا التأثير مثل قطعة من اللحم تُشوى على النار. والآن نجد أن الأرض تتلقى حرارة من الشمس. فمن المعقول إذن

---

(1) 140 d- 141 a. P. 275.

(2) 141 b. P. 276.

(*) المقصود ما جاء فى سفر يشوع عندما قال الرب للشمس " دومى فدامت الشمس ووقف القمر" سفر يشوع الإصحاح العاشر: ١٣ (المترجم).

(3) Joue, 10, 13. (3)

(4) 141 d, p. 278.

أن نفتـرض أن الأرض تتـحـرك لكي تتلقى هذا التـأثير[١]. ومن ناحـيـة أخرى لو أن شخصًا افترض دوران الأرض لكان فى استطاعة المرء أن ينقذ المظاهـر أفضل كثيرًا مما يكون عليه الحال فى الافتراضَ المضـاد ما دام أنه إذا ما أنكر المرء حركة الأرض. فـإن عليـه أن يفـتـرض عـددًا كـبيـرًا من الحـركـات الأخـرى لكى يفـسـر المعطيـات التجريبية[٢]. ولقد لفت نيقولاس الأنظار إلى واقعة أن هيراقليدس البونطى هو الذى وضع افتراض حركة الأرض[٣]. ومن ثم فلم تكن فكرة جديدة. ومع ذلك فقد انتهى هو نفسـه إلى رفض هذا الفـرض "على الرغم من المبررات على العكس، لأنهـا نتـائج من الواضح أنها ليست حـاسمة"[٤]. وبعبارة أخرى فـهو ليس على استعداد للتخلى عن الرأى العـام فى ذلك الوقت من أجل الافـتـراض الذى لم يكن قـد تمت البـرهنة عليـه بطريقة حاسمة.

كان نيقولاس يملك عقلية نقدية ومن المؤكد أنه لم يكن نصيرًا أعمى لأرسطو. لقد رأى أن المشكلة هى "إنقـاذ المظاهر" وسـأل أى الفـروض هـى التى تفـسـر المعطيـات التجريبية فى معظم الطرق الاقتصادية. ويبدو لى – لكى أكون واضـحًا تمامًا أنه على الرغم من هذا القـبـول النهـائى للرأى العـام فـقـد اعـتـبـر دوران الأرض اليومـى على مـحورها لتلبى جمـيع المتطلبات أكـثر من الفرض المضـاد؛ ولا يمكن أن يقـال الشىء نفسـه عن ألبـرت السـكسـونى، الذى رفض مع ذلك دوران الأرض علـى أنهـا لا تنقـذ

(1) 142 b,. P. 277.

(2) 143 c- d. P. 278.

(٣) هيراقليدس البونطى Heraclitus Ponticus فيلسوف وعالم فلك يونانى (حوالى ٣٨٨–٢١٢ ق. م) كان تلميذًا لأفلاطون وعضوًا فى الأكاديمية افترض أن الذرات يجمعها عقل كلى، تأثير بالفيثاغورية، ومال فى أرائه الفلكية إلى وضع الشمس فى مركز العالم. ويقول بدوران الأرض حول نفسها (المترجم).

(4) 144. b, P. 279.

المظاهر، ومثل فرانسيس أف ميرون يبدو أنه اعتقد أن النظرية تزعم أن جميع حركات الأجرام السماوية يمكن حذفها لو أن الأرض نُظر إليها على أنها تدور، ولقد أشار إلى أن حركات الكواكب لا يمكن حذفها بهذه الطريقة. ولقد رفض بوريدان أيضا نظرية دوران الأرض رغم أنه ناقشها بتعاطف كبير؛ ولقد كان نيقولاس أورزم هو الذى رأى بوضوح أن النظرية لا يمكن حذفها إلا فى الدوران النهارى، أو اليومى للنجوم "الثابتة" ولابد أن تظل تترك الكواكب فى حركتها. ولقد اقترح عدة مبررات لصالح النظرية وهى مبررات جيدة لكن هناك مبررات أخرى لم تكن كذلك. وسيكون من المبالغة وصف نيقولاس على أنه قدم عرضًا أوضح وأعمق لافتراض حركة الأرض أكثر مما فعل علماء الفلك فى عصر النهضة أكثر مما أراد "بيردوهم" أن يفعل، ومع ذلك فمن الواضح - رغم ذلك - أن رجالاً من أمثال "ألبرت السكسونى" و"نيقولاس أورزم" يكون من المناسب تسميتهم بالمبشرين بعلماء الطبيعية وعلماء الفلك والرياضة فى عصر النهضة، ولقد كان "دوهم" على حق تماما فى تسميتهم بهذا الاسم.

٤ - إحدى المشكلات التى تمت مناقشتها فى كتاب "عن السماء والأرض" - هى ما إذا كان من الممكن أن يكون هناك عوالم أخرى إلى جانب هذا العالم. عند نيقولاس: لا أرسطو ولا أى شخص آخر قد بيّن أن الله - لا يستطيع خلق كثرة من العوالم. ومن العبث أن تذهب من وحدانية الله إلى وحدانية العالم، فالله ليس واحداً فحسب، بل أيضا لا متناه وإذا كان هناك كثرة من العوالم؛ فإنه لن يكون أى منها خارج نطاق الوجود والسيطرة الإلهية[1]. وإذا قلتُ من ناحية أخرى إذا كان هناك عالم آخر، فإن عنصر الأرض فى العالم الآخر لابد أن يكون فى العالم الآخر وليس فى هذا العالم[2].

(1) 38 b- c, P. 243.

(2) 38 a- b, P. 243.

ومع ذلك ينتهي نيقولاس إلى أنه على الرغم من أن أرسطو لم يقدم أدلة كافية لكى يبين أنه لا يمكن أن يكون هناك عوالم أخرى - أو أى شخص آخر - بالإضافة إلى هذا العالم فإنه لم يكن هناك - ولن يكون- عالم مادى آخر(١).

٥ - لقد ذكرنا فى فترة مبكرة من هذا الفصل وجود مصلحة معينة فى الدراسة العلمية فى القرن الثالث عشر، والنتيجة التى استخلصناها فى ذلك الوقت أن العمل العلمى فى القرن التالى لا يمكن أن يُعزى ببساطة لاجتماع بعض علماء الطبيعة فى القرن الرابع عشر مع الحركة الأوكامية، صحيح - بالطبع - أن هناك مواقف فلسفية معينة أكدها وليم الأوكامى نفسه، أمر أتباع آخرون "للطريق الحديث Via Moderna" احتسبت للتأثير فى تصورات المنهج العلمى وفى وضع النظريات الفيزيقية أن جمع وجهات نظر الكليات العقلية أو التصورات مع قضية أنه لا يمكن أن يذهب بيقين من وجود شىء ما إلى وجود شىء آخر، ومن الطبيعى أن يؤدى إلى نتيجة تقول إن النظريات الفيزيقية هى فروض تجريبية يمكن إلى حد ما أن تكون مرجحة لكنها لا يمكن البرهنة عليها عن يقين.ومن ناحية أخرى فإن التأكيد الذى وضعه بعض الفلاسفة على التجربة والملاحظة باعتبارها أساساً ضروريا لمعرفة العالم ربما شجع وجهة النظر القائلة إن ترجيح الافتراض التجريبى يعتمد إلى حد ما على تحققه أعنى على قابليته للتفسير أو توضيح المعطيات التجريبية، وربما يغرى المرء أن يقترح أن فلسفة الحركة الاسمية يمكن أن تؤدى إلى نتيجة هى أن النظريات الفيزيقية هى فروض تجريبية تتضمن قدراً معيناً من "الإملاء" على الطبيعة وبناء قبلياً apriori، لكنها تعتمد فى ترجيحها ونفعها على المدى الذى يمكن لها أن تحققه أن النظرية تبنى على أساس المعطيات التجريبية، وربما قيل: لكنها بناء عقلى على أساس تلك المعطيات، ومع ذلك فإن هدفها هو تفسير الظواهر، وتتحقق بمقدار ما يكون من الممكن أن نستنبط منها

---

(1) 39 b- c, P. 244.

الذى لاحظناه بالفعل فى الحياة المألوفة أو الذى حصلناه عن طريق تجربة صناعية غرضية. وفضلاً عن ذلك فإن النظرية التفسيرية سوف تكون مفضلة عندما تنجح فى تفسير الظواهر بأقل عدد ممكن من الفروض، والفروض المسبقة، وعلى نحو يرضى مبدأ الاقتصاد.

أن تقول من ناحية إن نتائج من هذا النوع ربما افترضتها الحركة الجديدة فى الفلسفة إبان القرن الرابع عشر هذا كله شيء، وشيء آخر أن تقول إنها مستخلصة بالفعل؛ فالفلاسفة من أمثال أوكام من ناحية لا يبدو أنهم أظهروا أى اهتمام خاص بالمشكلات النظرية العلمية والمنهج العلمى بما هما كذلك؛ بينما يظهر علماء الطبيعة من ناحية أخرى اهتمامهم الكبير بالبحث العلمى الفعلى وبالأفكار العلمية أكثر من التفكير فى النظرية والمنهج الكامن وهذا فقط قبل كل شيء كل ما يمكن للمرء أن يتوقعه. والتفكير فى المنهج العلمى والنظرية من الصعب أن يصل إلى درجة عالية من التطور إلى أن يتقدم العلم الطبيعى نفسه إلى حد ملحوظ ويصل إلى مرحلة يرقى فيها الفكر ويثار المنهج المستخدم وفروضه النظرية السابقة. ومن المؤكد أننا نجد فى فكرة علماء الطبيعة فى القرن الرابع عشر بعض عناصر النظرية العلمية التى ربما تقترحها التطورات الفلسفية المعاصرة. فمن الواضح على سبيل المثال أن نيقولاس أورزم نظر إلى وظيفة أى فرض عن دوران الأرض بوصفه محافظًا أو إنقاذًا للمظاهر أو حساب المعطيات التى يمكن ملاحظتها، ومن الواضح أنه نظر نظرة مفضّلة إلى الفروض التى ترضى على أفضل وجه مبدأ الاقتصاد؛ لكن علماء الطبيعة فى القرن الرابع عشر لم يقدموا بأى طريقة واضحة ذلك النوع من التمايز بين الفلسفة والعلم الطبيعى الذى يبدو أن الحركة الأوكامية قد سهّلته وكما سبق أن رأينا فإن انتماء العديد من علماء الطبيعة وانضمامهم إلى الحركة الاسمية فى الفلسفة لم يكن أبدًا باستمرار وثيقًا كما يتخيل البعض أحيانا. وفضلاً عن ذلك فإن استخدام مبدأ الاقتصاد كما وجد فى الأفكار الفيزيقية عند نيقولاس أورزم، مثلاً، كان معروفًا بالفعل فى القرن الثالث عشر؛ ولقد تحقق روبرت جروسست – على سبيل المثال– من أنه كلما كثرت الفروض الاقتصادية – كان من الأفضل أن تقل فى الاقتصاد كما تحقق أيضا من أن هناك

شيئًا خاصًا عن التفسير الرياضي فى الفيزيقا الفلكية من حيث إنه لا يقدم معرفة بالعلل بالمعنى الميتافيزيقي. وعلى المرء فى هذه الحالة أن يكون حريصًا فى نسبة التأثير الحصرى لأفكار الحركة الأوكامية فى القرن الرابع عشر، العلم الذى كان فى المجرد ربما كان نتيجة لتلك الحركة فكرة النظرية العلمية تتضمن تركيبة عقلية قبلية apriori يصعب أن تظهر إلا فى الجو العقلى لما بعد كانط، وحتى فكرة النظريات الفيزيقية بمقدار اهتمامها "بالمحافظة على المظاهر" لا يبدو أنها تلقى أى اهتمام خاص، من الاسميين فى القرن الرابع عشر أو تتطور تطوراً خاصا.

صحيح أنه على الرغم من أن المرء يستطيع أن يرى نظرة جديدة للعالم تؤدى إلى الميلاد فى القرن الرابع عشر، ولقد سهل ذلك تبنى نظرية القرن الدافعة فى تفسير الحركة؛ وكما سبق أن رأينا طبقًا لتفسير نظرية الديناميكا السماوية على نفس مبدأ الديناميكا الأرضية، فكما أن الحجر يواصل الحركة بعد أن يترك اليد التى قذفته بسبب أن هناك قوة دافعة معينة منحها له الله فى الأصل. وبناء على هذه النظرية فإن المحرك الأول، الله، يظهر على أنه علّة فاعلة وليس علّة غائية. وعندما أقول ذلك فإننى لا أعنى أن رجالاً مثل نيقولاس أورزم، أو ألبرت السكسونى، أنكروا أن الله علة غائية بمقدار ما هو علّية فاعلة: بل أعنى بالأحرى أن القوة الدافعة التى تبنوها سهلت تحويل التأكيد من الفكرة الأرسطية عن الله الذى يسبب حركة الأجرام السماوية "بجذبها" باعتبارها علة غائية إلى فكرة الله، التى تمنح للخلق قوة دافعة معينة بفضلها فإن هذه الأجسام – دون أن تواجه أية مقاومة– تواصل الحركة. وقد توحى هذه النظرة بسهولة بأن العالم نظام آلى أو شبه آلى. الله يشرع عندما خلقها فى جعل الآلة تسير إن صح التعبير، ثم تواصل العمل بذاتها بعد ذلك دون تدخل إلهى أبعد باستثناء نشاط المحافظة والحدوث، ولو تطورت هذه الفكرة فإن وظيفة الله لابد أن تبدو أنها افتراض لتفسير مصدر الحركة فى الكون، وسوف يبدو طبيعيا أن نذهب إلى أن اعتبار العلل الغائية يجب استبعادها من العلم الطبيعى لصالح اعتبار العلل الفاعلة على نحو ما أصر ديكارت على سبيل المثال.

لابد أن نكرر أنني لا أحاول أن أتبنى جميع الأفكار المذكورة من قبل عند علماء الطبيعة فى القرن الرابع عشر، لقد اهتموا بمشكلة الحركة باعتبارها مشكلة جزئية خاصة. أكثر من أن يستخلصوا نتائج عريضة منها. ومن المؤكد أنهم كانوا من الطبيعيين المؤلهة، مع ذلك ففى استطاعة المرء أن يرى فى تبنى نظرية قوة الدفع خطوة على الطريق نحو تصور جديد للعالم المادى. أو ربما كان من الأفضل أن نقول إنها كانت خطوة على الطريق نحو تطور العلم الطبيعى باعتبارها شيئا يتميز عن الميتافيزيقا، ولقد سهلت نمو فكرة أن العالم المادى يمكن النظر إليه على أنه نسق من الأجسام فى حالة حركة تنتقل فيه القوة الدافعة أو الطاقة من جسم إلى آخر فى الوقت الذى يظل فيه مجموع الطاقة ثابتًا. إن القول بأن حالة العالم، كما ينظر إليه عالم الطبيعة يمكن النظر إليه فى هذا الضوء، هذا شىء، و القول بأن عالم الطبيعة فى قدرته بصفته عالم طبيعة يمكن أن يقدم تفسيراً متكاملاً للعالم ككل هو شىء آخر. وعندما أصر ديكارت فيما بعد على استبعاد العلل الغائية لأنه ليس لها مكان فى الفلسفة. فمن المؤكد أن الفيلسوف الذى هو أيضا عالم طبيعة فى القرن الرابع عشر لم يقل شيئًا من هذا القبيل. ومن الممكن أن نتصور أن التفكير فى نظرياتهم العلمية يمكن أن يرفعها ليجعلها واضحة التمييز بين عالم العالم الطبيعى وعالم الفيلسوف أكثر مما هما عليه بالفعل. لكن الواقع أن فكرة أن هناك تمييزًا صارمًا بين العلم والفلسفة كان فكرة لنمو أكثر فيما بعد. وقبل أن تستطيع هذه الفكرة أن تتطور كان العلم نفسه قد بلغ تطوراً أكمل وأكثر ثراء فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر رأينا بدايات العلم التجريبى فى أوربا المسيحية لكنها كانت بدايات فحسب. ولا يزال من المستحيل أن نتحقق من أن أسس العلم الحديث قد وضعت فى العصور الوسطى ومن المستحب أيضا أن نتحقق من أن تطور العلم التجريبى لم يكن أبداً غريبًا من حيث المبدأ عن اللاهوت المسيحى الذى شكَّل الخلفية العقلية فى العصور الوسطى إذ لو كان العالم من صنع الله لكان من الواضح أنه من المشروع دراسته كما أنه جدير بأن يكون موضوعًا للدراسة.

"الفصل الحادى عشر"

" مارسيليوس البادوى

الكنيسة والدولة. النظرية والتطبيق - حياة مارسيليوس - العداء لقضايا البابوية - طبيعة الدولة والقانون - السلطة التشريعية والتنفيذية- التشريع الكنسى- مارسيليوس و"الرشدية" - تأثير المدافع عن السلام Defensor Pacis.

١- معيار الفكرة السياسية فى العصور الوسطى هو فكرة السيفين، أو فكرة الكنيسة المعيارية والإمبراطورية بصفتهما قوتين مستقلتين ذاتيًا، وبعبارة أخرى النظرية المعيارية فى العصر الوسيط كما يمثلها القديس توما هى أن الكنيسة والدولة هما مجتمعان متمايزان الأولى تهتم بسعادة الإنسان فى الحياة الأخرى وبلوغه غايته الأخيرة، والأخرى تهتم بسعادة الإنسان الزمنية. ولما لم يكن للإنسان سوى غاية أخيرة واحدة، غاية ما فوق الطبيعة، فإنه لابد من النظر إلى الكنيسة على أنها أعلى من الدولة من حيث القيمة والجدارة. لكن ذلك لا يعنى أن الكنيسة دولة معظمة تتمتع بالتشريع المباشر، فى الأمور الزمنية فى الدولة الجزئية لأن الكنيسة من ناحية ليست دولة ومن ناحية أخرى كل منهما الكنيسة والدولة مجتمع كامل"[١] وكل سلطة الإنسان على الإنسان تأتى فى النهاية من الله، لكن الله يريد وجود الدولة كما يريد وجود

(١) المجتمع الكامل هو المجتمع المكتفى بنفسه يملك فى ذاته كل الوسائل المطلوبة لبلوغ غايته.

الكنيسة لقد وجدت الدول قبل الكنيسة ومؤسسة الكنيسة بقيادة المسيح لم تلغ الدولة أو تخضع الدولة فى سلوكها وفى شئونها – للكنيسة.

وجهة نظر الكنيسة و الدولة جزء من بنية فلسفية متناغمة تمت فى القرن الثالث عشر. وارتبطت بصفة خاصة باسم القديس توما الأكوينى. لكن من الواضح بما فيه الكفاية أن الانسجام بين القوتين فى التطبيق لم يكن مستقرًا ذاتيًا والواقع أن المناقشات والمنازعات بين البابوية والإمبراطورية بين الكنيسة والدولة لاحت بقوة فى مرحلة تاريخ العصر الوسيط. وأباطرة الإمبراطورية البيزنطية لم يحاولوا كثيرًا التدخل فى مسائل العقيدة الخالصة، وحسم هذه المسائل بقراراتهم الخاصة. والأباطرة الصربيون لم يحاولوا اغتصاب وظيفة التعليم من الكنيسة، لكنهم كثيرًا ما تشاجروا مع البابوية فى مسائل التشريع وحفلات تقليد المناصب وما إلى ذلك، ونحن نجد أولا جانبًا واحدًا ثم الجانب الآخر يربح الأرض أو يسلّم الأرض طبقا للظروف وطبقًا للقوة الشخصية؛ وقوة القادة فى الجانبين ومصلحتهم الشخصية فى التقدم وتدعيم القضايا العملية؛ لكنا لا نهتم هنا بالاحتكاكات الضرورية والمنازعات العملية بين البابوات والأباطرة أو الملوك: ونحن مهتمون فقط بالمسائل الأوسع التى تكون هذه المنازعات العملية – إلى حد ما – أعراضًا لها (وأنا أقول إلى حد ما" لأنه فى الحياة التاريخية العينية فى العصور الوسطى كانت المنازعات بين الكنيسة والدولة لا مندوحة عنها عمليا حتى ولو لم تكن هناك نظريات تتصارع أساسًا حول العلاقات بين القوتين المتنازعتين. وهل ينبغى على المرء أن يسمى هذه المسائل الأوسع "نظرية" أو "عملية" فإن ذلك يعتمد إلى حد كبير على وجهة نظر المرء؛ أعنى أنه يعتمد على ما إذا كان المرء ينظر أم لا إلى النظرية السياسية بوصفها – ببساطة – فكرًا أيديلوجيا حول التطورات التاريخية العينية. ومع ذلك فأنا لا أعتقد أن أية إجابة بسيطة عن السؤال وببساطة الفكر الشاحب للعمل لا يمارس أى تأثير على التطبيق ومن المبالغة القول بأن النظرية السياسية لم تكن أبدًا فكر التطبيق العملى. النظرية السياسية تعكس التطبيق العملى وتؤثر فيه. وسواء أكان على المرء أن يؤكد العنصر الإيجابى أو السلبى فذلك يمكن أن

يتقرر فقط بفحص غير متحيز للحالة التى نناقشها ولا يستطيع المرء أن يؤكد بطريقة مشروعة قبليا apriori أن النظرية السياسية مثل نظرية مارسيليوس البادوى نظرية تؤكد استقلال الدولة وسيادتها والتى تشكل التناقض للمبرر النظرى لـ جيل أف روم لموقف البابا بونيفاس الثامن الذى لم يكن قط الفكر الشاحب للتغيرات الاقتصادية والسياسية فى الحياة العينية فى العصور الوسطى المتأخرة. ولا يحق لشخص ما أن يؤكد قبليا apriori أن النظريات مثل نظريات مارسيليوس البادوى هى العامل الرئيسى المسئول عن الاضطرابات العملية لميزان الانسجام بين القوى بمقدار ما يكون ميزان الانسجام فى دائرة التطبيق العملى- وبالنسبة لانبثاق الكيانات القومية المحددة على نحو حاد مع دعاوى ترقى إلى الاستقلال الذاتى التام، ولو أن المرء قرر أحد هذه المواقف قبليا apriori فإن المرء يقرر نظرية تحتاج هى نفسها إلى مبرر، والمبرر الوحيد الذى يمكن أن يُقدم لابد أن يتخذ شكل الفحص للمعطيات التاريخية الفعلية. وهناك عناصر فى رأيى للحقيقة فى كل النظريات لكن ليس من الممكن فى تاريخ الفلسفة مناقشة المشكلة بطريقة كافية إلى أى حد تكون النظرية السياسية نظرية ثانوية أيديلوجية للتغيرات التاريخية العينية أو إلى أى حد تلعب دورًا مؤثرًا فى مجرى التاريخ؛ وإذن أود فيما يأتى أن ألخص أفكار "مارسيليوس البادوى" دون أن أضع نفسى إلى جانب أى رأى فيما يتعلق بالتأثير الفعلى لهذه الأفكار أو عدمه. وتشكيل رأى مقرر بفضل نظرية عامة تصورناها من قبل، ليس فى رأيى مسارًا سليمًا، ولمناقشة مثال فعلى بتفصيلات كافية ليس ممكنًا فى عمل عام. فلو أننى - إذن- عرضت أفكار مارسيليوس بطريقة مجردة إلى حد ما فينبغى أن يؤخذ ذلك على أنه يعنى أننى أقلل من تأثير الظروف التاريخية الفعلية فى تكوين هذه الأفكار، كلا ولا الملاحظات العارضة المتعلقة بتأثير الظروف التاريخية على فكر مارسيليوس تؤخذ على أنها تعنى أننى أشترك فى القضية الماركسية المتعلقة بطبيعة النظرية السياسية، وأنا لا أعتقد بصفة عامة فى المبادئ قبليا apriori للتأويل التى ينبغى أن تتلاءم مع وقائع التاريخ. ويصلح ذلك على النظرية المعارضة للماركسية بمقدار ما يصلح للنظرية الماركسية.

٢ - لا يعرف على وجه الدقة السنة التى ولد فيها مارسيليوس البادوى ويبدو أنه وهب نفسه لدراسة الطب، لكنه على أية حال ذهب إلى باريس حيث أصبح مديراً للجامعة ابتداء من سبتمبر عام ١٣١٢ حتى مايو ١٣١٣ أما مسار الأحداث التالى فهو لم يكن واضحا على الإطلاق. ويبدو أنه عاد إلى إيطاليا ودرس الفلسفة الطبيعية. مع بطرس أبانو من عام ١٣١٣ حتى نهاية عام ١٣١٥. وربما زار "أفينيون" فى هذه الأثناء ويبدو من المراسيم الصادرة عام ١٣١٦ و ١٣١٨ أنه قبل منصب الكاهن فى بادوا كما أنه عمل فى باريس "مدافعًا عن السلام" وكتب بالتعاون مع صديقه جون أف جاندون كتاب "الدفاع عن السلام"، وانتهى من هذا الكتاب فى ٢٤ يونيو عام ١٣٢٤. ولابد أن يكون عداؤه للبابوية والكهنة قد بدأ فى فترة مبكرة جداً لكن الكتاب أدين على أية حال، وفى عام ١٣٢٦ فر مارسيليوس البادوى مع صديقه من باريس، ولجأ إلى نورمبرج مع "لودفيج أف بارفايا" الذى صحبه مارسيليوس إلى إيطاليا ودخل روما مع حاشيته فى يناير عام ١٣٢٧ (وفى المرسوم البابوى الذى صدر فى الثالث من أبريل عام ١٣٢٧ اتهم مارسيليوس وجون علنا بأنهما من أبناء الضياع ومن ثمار اللعنة" ولقد كان حضور مارسيليوس لمحاكمته عقبة أمام نجاح محاولات لودفيج للتصالح أولا مع جون الثانى والعشرين ثم مع بندكت الثانى عشر لكن لودفيج كان له رأى ممتاز عن مؤلف كتاب "الدفاع عن السلام" ولم تشارك جماعة الفرنسيسكان فى هذا الرأى، وانتقد "أوكام" هذا العمل فى محاوراته" التى أدت إلى تأليف "الدفاع الصغير"(*) ولقد نشر مارسيليوس "السلطة الإمبراطورية فى قضايا الزواج" الذى كان مخصصًا لخدمة الإمبراطور فى مشكلة عملية خاصة بمشروع زواج ابنه؛ ولقد أكد مارسيليوس أن الإمبراطور يستطيع بسلطته الخاصة حل الزواج القائم وكذلك التخلى عن عائق قرابة الدم أو صلة الرحم. هذان الكتابان تم تأليفهما حوالى ١٣٤١-١٣٤٢ ولقد أكد خطاب لكلمنت السادس مؤرخ فى ١٠ أبريل عام ١٣٤٣ أن "الهراطقة" مارسيليوس البادوى

(*) وهو ملخص لكتاب "المدافع عن السلام" (المترجم).

وجون أف جاندن ماتا معًا لكن التاريخ الدقيق لوفاة مارسيليوس مجهول (وعلى الأرجح أن جون أف جاندن قد توفى قبل مارسيليوس بفترة طويلة).

٣ - لقد وجد جورج دى لاجارد فى كتابه عن "مارسيليوس البادوى" مفتاح الوصول إلى عقليته لا فى موقفه من الإصلاح الدينى ولا فى انفعاله من أجل الديمقراطية، بل فى الحب الحماسى لفكرة الدولة العلمانية - أو بطريقة سلبية - فى كراهية تدخل الأكليروس فى شئون الدولة أعنى فى كراهية عقائد السيادة البابوية والتشريعات الكهنوتية المستقلة. وذلك صحيح تماما فى رأيى، لقد كان شديد الحماس للدولة المستقلة، وقد دعم فكرتها بإشارات متكررة لأرسطو، ثم شرع مارسيليوس فى بيان أن دعاوى البابوية والتشريعات الكهنوتية التى وضعت فى القانون الكنسى تتضمن انحرافًا عن الفكرة الصحيحة عن الدولة، وأنه ليس لها أساس فى الكتاب المقدس، وفحصه لطبيعة الكنيسة والدولة وعلاقاتهما المتبادلة أدت به إلى عكس نظرى لهيراركية قوى الدولة مستقلة تماما وإلى أقصى حد.

غير أن مارسيليوس لم يتبع ببساطة النظرية المجردة ويظهر أنه فى لحظة يسمح لنفسه بالانجذاب بعيداً عن طرق العلم بدعوات من دوق فيرونا Verona كان جواند ديلا سكالا، ومايتد فيكونت أف ميلان. وعلى أية حال فإن تعاطفه مع حزب الجبلين (المناصر للإمبراطور) واعتباره خطة البابا ودعواه مسئولة عن الحروب والبؤس فى شمال إيطاليا. ولقد ألقى على عاتق البابوية التى أدت إلى اضطراب السلام مع الحرمان الكنسى مسئولية الحروب والموت العنيف لآلاف المؤمنين والكراهية والنضال، والفساد الأخلاقى والجرائم، والموت التى تم احتياجها، دون الاهتمام بالبلاد مع هجرات الكنائس ورعاتها وكل قوائم الشرور والآثام التى تؤثر فى دولة المدينة الإيطالية[1] ولا شك أنه ربما يكون قد بالغ فى الموقف لكن النقطة التى أود أن أشير

(1) Def. Pacis, 2, 26, 19.

إليها هى أن مارسيليوس لم يكن ببساطة منظراً بطريقة مجردة، لقد كانت نقطة البداية عنده هى الموقف التاريخى العينى وتأويله للموقف العينى يعكس نفسه فى نظريته السياسية. وبالمثل فى شرحه للدولة على ما ينبغى أن تكون، فإننا نرى انعكاساً مثالياً للجمهورية الإيطالية الشمالية تماما على نحو ما نرى نظريات أفلاطون وأرسطو فى السياسة - إلى حد كبير أو صغير، إخفاء الصبغة المثالية على المدينة اليونانية. والمثل الأعلى للإمبراطورية المرموقة فى فكر "دانتى" السياسى لم يكن لها أى تأثير حقيقى على فكر مارسيلوس.

ومن ثم عندما صدر القرار الأول للمدافع عن السلام مارسيليوس مناقشًا طبيعة الدولة ومستخلصًا تعاليم أرسطو كان لابد لنا أن نتذكر أن فكره لا يتحرك فى مجال مجرد خالص، ولكنه يعكس هذا التأويل وهذا الحماس لدولة المدينة الإيطالية. بل ربما كانت الفقرات الأكثر تجريداً، والأجزاء الأكثر أرسطية تعود إلى تأثير معاونة "جون جانتين" ومن ناحية أخرى عندما ناقش فى القرار الثانى الأساس فى الكتاب المقدس أو نقص الأساس فى المزاعم البابوية والتشريعات الكنسية المستقلة التى يتطلبها القانون الكنسى، وعلينا أن نتذكر أنه لا توجد شهادة حقيقية واضحة تدل على أنه درس القانون المدنى، وأن معرفته للقانون الكنسى والتصريحات البابوية بغض النظر عما قاله بعض الكتاب لا ترقى إلى أكثر من معرفته لمجموعة قوانين "أزيدور المزيف" ومراسيم بونيفيس الثامن، وكلمنت الخامس، وجون الثانى والعشرين وربما تعرف على قرار جريتان Gratain[1] . لكن الفقرات التى قُدمت دليلا على معرفته بهذا الإمبراطور غامضة للغاية لتكون دليلاً على أى شىء يمكن أن يطلق عليه اسم "المعرفة". وعندما هاجم مارسيليوس المزاعم البابوية بكلام حاد كان فى ذهنه بالدرجة الأولى السيادة البابوية كما تصورها "بونيفيس" الثامن وأولئك الذين يشاركون وجهة نظره. ولا يعنى

(١) فلافيوس جريتين F.Gratian إمبراطور روما فى (٣٥٩-٣٨٣) قضى معظم حكمه فى بلاد الغال يصد عنها القبائل الغازية، خذله جنده فى بعض المعارك حاول الفرار لكنه قتل غدراً (المترجم).

ذلك بالطبع أن تقول إن مارسيليوس لم يشن هجوما عاما على الكنيسة ومزاعمها لكن علينا أن نتذكر كذلك أن هذا الهجوم يضرب بجذوره فى العداء نحو مزاعم معينة لأمور كنسية خاصة. عندما يقرأ المرء فى القرار الثالث والختامى ملخص موقف مارسيليوس فإن على المرء أن يضع فى ذهنه كلاً من الموقف التاريخى الذى أدى إلى ظهور عباراته النظرية وانعكاسها؛ والنظرية المجردة التى - رغم الظروف التاريخية كان لها تأثيرها فى الانطباع فى عقلية عامة معينة وفى النظرية العمومية.

٤ - لقد بدأ القرار الأول باقتباس فقرة من كاسيدورس. Cassidorus يمتدح فيها السلام. والاستشهاد من الكتاب الكلاسيكيين ومن الكتاب المقدس يعطى انطباعا أول عن التجريد والقدم لكن سرعان بعد ملاحظة أن أرسطو وصف معظم أسباب الصراع مع الدولة ما يلاحظ مارسيليوس أن هناك سببا آخر لم يستطع أرسطو ولا أى أحد من المعاصرين أو السابقين أن يراه[١] وتلك إشارة صريحة إلى مارسيليوس لإعطائه إذنًا خاصًا بالكتابة، وهكذا يظهر الكتاب إلى الواقع الفعلى فى الحال رغم الاستعارة من كتاب سابقين.

وشرح طبيعة الدولة بوصفها جماعة مكتفية بنفسها تماما ظهرت إلى الوجود من أجل الحياة لكنها توجد من أجل الحياة الخيرة[٢]. ويعتمد شرح أجزاء من الدولة[٣] على أرسطو. لكن مارسيليوس يضيف شرحًا للجزء الكهنوتى أو النظام[٤]. ومن ثم كان الكهنوت جزءًا من الدولة. وعلى الرغم من أن الوحى المسيحى قد صحَّح خطأ التعليم، وزودنا بمعرفة عن الحقيقة الناجعة، فإن الكهنوت المسيحى يظل مع ذلك جزءًا

---

(1) 1-3.

(2) 1.4.

(3) 1,4.

(4) 1,5-6.

من الدولة الإراستيانية Erastianism [١] الأساسية عند مارسيليوس، وبذلك أكدت - على هذا النحو - فى فترة مبكرة جداً على "الدفاع عن السلام".

وإذا تركنا شرح الحالات التى يُعيّن فيها الحاكم بطريقة مباشرة ففى استطاعة المرء أن يقلل من الأنواع المختلفة للحكومة ويردها إلى نوعين أساسيين الحكومة التى توجد برضا الناس[٢]. أولاً النوع الثانى حكومة الطغيان وهذا النوع الثانى لا يعتمد بالضرورة على الانتخابات لكن الحكومة التى تعتمد على الانتخابات أعلى من الحكومة التى لا تعتمد عليها[٣]. وربما لا يكون الحاكم بالوراثة هو أفضل أشكال الحكومة الانتخابية؛ لكن لا ينتج من ذلك أن هذا الشكل من أشكال الحكومة هو أفضل ما يناسب أى دولة جزئية.

فكرة القانون عند مارسيليوس التى طُرحت للمناقشة بعد ذلك فى كتاب "الدفاع عن السلام" تتضمن تغيراً عن موقف مفكرى القرن الثالث عشر من أمثال القديس توما فى المرتبة الأولى للقانون أصول ليست فى الوظيفة الوضعية للدولة، لكن فى الحاجة إلى منع المشاجرات والمنازعات[٤] والقانون الذى تصدره هيئة تشريعية يريد بدوره بالضرورة مع نظرة لمنع الشر من جانب القضاة والمحكومين[٥]. والواقع أن مارسيليوس يقدم تعريفات متعددة للقانون. فمثلا القانون هو المعرفة أو النظرية

(١) الإراستيانية.. "Erastianism" نظرية تجعل من سلطة الدولة أعلى من سلطة الكنيسة حتى فى المسائل الكنسية. ولقد قام ريتشارد هوكر (١٥٥٣-١٦٠٠) فى كتابه "قوانين الآداب الكنسية" عام ١٥٩٣ بتسمية هذه النظرية العامة باسم توماس أراستوس T. Erastus (١٥٢٤-١٥٨٣) وهو لاهوتى بروتستانتى دافع عن السلطة المدنية وذهب إلى أنها هى التى ينبغى أن تشرع فى أمور النظام الكنسى (المترجم).

(2) I. 9. 5.

(3) I. 9. 7.

(4) I. 5. 7.

(5) 1. 11.

أو الحكم الكلى المرتبط بالأشياء العادلة والنافعة فى حياة الدولة [1]. لكن معرفة هذه المسائل لا تشكل قانونا ما لم يضف إليه مفهوم القهر أو الإكراه الذى يخص سلوكهم. ولكى يكون قانونًا تاما فلابد أن تكون هناك معرفة بما هو عادل ونافع وبما هو ظالم وضار لكن التعبير المحض عن مثل هذه المعرفة، ليس هو القانون بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة ما لم يعبر عنه بوصفه مفهومًا وتدعمه الجزاءات[2]. ومن ثم فالقانون، عبارة عن قاعدة آمرة وقاهرة تدعمها الجزاءات التى يمكن تطبيقها فى هذه الحياة الدنيا[3].

ويبدو أنه ينتج عن ذلك، أن القانون يخص العادل والنافع موضوعيا أعنى ما هو عادل ونافع فى ذاته مع أولوية منطقية لأى تشريع وضعى وأن مارسيليوس يقبل ضمنا فكرة القانون الطبيعى. ولقد فعل إلى حد معين وفى القرار الثانى[4] ميّز بين معنيين للقانون الطبيعى.

أولا: قد يعنى تلك التشريعات التى وضعها المشرّع عن الاستقامة والطابع الإلزامى الذى يتفق عليه الناس جميعًا من الناحية العملية مثلاً أن الأبوين لابد من احترامهما؛ وتعتمد هذه التشريعات على المؤسسة البشرية، لكنها تسمى القوانين الطبيعية بمقدار ما تسنها الأمم جميعًا.

ثانيا: هناك أناس معينون يسمون القانون الطبيعى قانون العقل السليم بخصوص الأفعال البشرية. والقانون الطبيعى بهذا المعنى يندرج تحت القانون الإلهى.

ويقول مارسيليوس: هذان المعنيان للقانون الطبيعى ليسا شيئًا واحدًا وتستخدم العبارة بطريقة مبهمة ملتبسة الدلالة. ويدل القانون الطبيعى فى الحالة الأولى على

---

(1) 1, 10, 5.

(2) 1,10,3.

(3) 2,8, 5.

(4) 12, 7-8.

القوانين التى صدرت فى جميع الأمم والتى تؤخذ باعتبارها أمرًا مسلمًا به من الناحية العملية ويعترف الجميع باستقامتها. ويدل فى الحالة الثانية على أوامر العقل السليم الذى يشتمل على أوامر لا يعترف بها اعترفًا كليًا. وينتج من ذلك أن أشياء "معينة" جائزة قانونًا طبقًا للقانون البشرى، لكنها ليست جائزة طبقًا للقانون الإلهى والعكس[1]. ويضيف مارسيليوس أن الجواز وغير الجواز ينبغى تفسيره طبقا للقانون الإلهى وليس طبقًا للقانون البشرى عندما يتصارع الاتفاق. وبعبارة أخرى فإنه لا ينكر ببساطة وجود القانون الطبيعى بالمعنى الذى يفهمه فيه القديس توما. لكنه يُبدى اهتماما قليلاً بهذا المفهوم. وتمثل فلسفة القانون عنده مرحلة انتقال فى الطريق إلى رفض القانون الطبعيى بالمعنى التومائى.

والقول بأن هناك تبديلا فى التأكيد وتغيرًا فى الموقف واضح من واقعة سبقت الإشارة إليها - هى أن مارسيليوس لم يشأ تطبيق كلمة "القانون" بالمعنى الدقيق على أى مفهوم لا تدعمه الجزاءات التى يمكن تطبيقها فى هذه الحياة الدنيا. ولهذا السبب رفض الموافقة على أن قانون المسيح هو القانون الذى نتحدث عنه بالمعنى الصحيح: إنه بالأحرى العقيدة النظرية أو العملية أو هما معًا[2]. وهو يتحدث بنفس النغمة فى كتاب "المدافع الصغير"[3]. ويقارن القانون الإلهى بوصفات الطبيعى الذى ليس القانون بالمعنى الصحيح. وبما أنه القانون الطبيعى بالمعنى الذى جاء فى الفلسفة التوماوية، قال عنه مارسيليوس صراحة إنه يندرج تحت نطاق القانون الإلهى أيضا، ولا يمكن أن يقال إنه قانون بنفس المعنى الذى يكون فيه قانون الدولة قانونًا، وهكذا على الرغم من أن مارسيليوس لم ينكر صراحة التصور التومائى للقانون الطبيعى فإنه يقصد أن نوع

(1) 2, 12. 9.

(2) 2, 9, 3.

(3) 2, 9, 3.

المعيار للقانون هو قانون الدولة. وتشير نظريته إلى النتيجة أن قانون الدولة مستقل ذاتيًا وهو أعلى أو أسمى. ولما كان مارسيليوس يُخضع الكنيسة للدولة فقد يبدو أنه يتجه نحو فكرة أن الدولة وحدها التى يمكن أن تحكم ما إذا كان قانونًا معينا يتفق مع القانون الإلهى أو أنه تطبيق له. لكن من ناحية أخرى بما أنه يحتفظ باسم القانون بالمعنى السليم للقانون الوضعى فى الدولة، ويرفض أن يطلقه على القانون الإلهى وعلى القانون الطبيعى بالمعنى التومائى، فإن المرء يستطيع كذلك أن يقول إن فكره يتجه نحو الفصل بين القانون والأخلاق.

٥ - القانون بالمعنى الصحيح هو القانون البشرى: أما قانون الدولة، فمن هو المشرِّع على وجه الدقة؟! المُشرِّع أو العلّة الفاعلة للقانون هو الشعب، المجموع الكلى للمواطنين أو السواد الأعظم من المواطنين(١). وكلما ازداد تقدير الجانب الأعظم من المواطنين من حيث الكم والكيف بالنسبة للأشخاص، فإنه لا يكون من الضرورى أن تعنى أغلبية عددية، لكن لابد بالطبع أن تكون ممثلة - بطريقة مشروعة للشعب كله، ويمكن فهمها إما اتفاقًا مع العادات التى نحصلها بالفعل مع الدول أو يمكن أن تتحدد طبقا للآراء التى عبَّر عنها أرسطو فى الكتاب السادس من كتاباته السياسية Politics (٢). ومع ذلك فما دام أن هناك مشكلات عملية فى طريق الجمهور لصياغة القوانين، فمن المناسب، ومن المفيد أن صياغه القوانين ينبغى أن يُعهد بها إلى لجنة أو هيئة تقترح عندئذ القوانين التى يقوم المشرِّع بقبولها أو رفضها (٣). وتعكس هذه الأفكار لمارسيليوس فى جانب كبير منها نظرية للجمهوريات الإيطالية، إن لم يكن التطبيق المستمر.

---

(1) I, 13, 3.

(2) I, 12, 4.

(3) I, 13, 8.

النقطة التالية التى علينا دراستها هى طبيعة، السلطة التنفيذية وأصلها ونطاقها فى الدولة التى كانت وظيفة الأمير فيها توجيه المجتمع طبقًا للمعايير التى يضعها المشرع، فمهمته هى تطبيق القوانين وتنفيذها. وهذه التبعية من الأمير للمشرع تعبّر عنها أفضل تعبير عندما تمنح السلطة التنفيذية لكل أمير تال عن طريق الانتخاب؛ والانتخاب هو فى حد ذاته على الأقل يختلف عن تولى الحكم بالميراث(١) وينبغى أن يكون فى كل دولة سلطة تنفيذية عُليا رغم أنه ليس من الضرورى أن يتبع ذلك أن من الضرورى أن تكون هذه السلطة فى يد رجل واحد(٢). والسمو أو التفوق يعنى أن جميع السلطات الأخرى - التنفيذية والتشريعية- لابد أن تخضع للأمير. وانتهاك القوانين أو الفشل الحاد فى تنفيذ مهام وظيفته أو العزل بواسطة المشرع أو بواسطة الذين عينهم بواسطة سلطته التشريعية(٣).

وكان مارسيليوس يكره الطغيان، و يعكس تفضيله لانتخاب السلطة التنفيذية اهتمامه برضا دولة المدينة الإيطالية فى حين أن التركيز على السلطة التنفيذية العليا والسلطة التشريعية فى يد الأمير فهو يعكس الاعتبار العام لسلطة الدول الأوربية. ولقد رأينا أن مارسيليوس نادى بفصل واضح بين السلطات لكن على الرغم من أنه فصل السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية فإنه أخضع السلطة القضائية للسلطة التنفيذية، ومن ناحية أخرى فإنه سمح بمعنى ما بسيادة الشعب لكن النظرية الأخيرة للعقد الاجتماعى ليس لها أساس واضح وصريح فى نظرية مارسيليوس السياسية. وتبعية السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية يدعمها اعتبارات عملية تمس خير الدولة، بدلاً من النظريات الفلسفية للعقد الاجتماعى.

---

(1) 1, 15,3, CF, 1, 16.

(2) 1, 17, a.

(3) 1,´18.

٦ - كان فى ذهن مارسيليوس وهو يناقش طبيعة الدولة هجومه القادم على الكنيسة. فالتركيز - على سبيل المثال - على السلطتين التنفيذية والقضائية بلا استثناء فى يد الأمير يقصد بها حرمان الكنيسة من أسسها الطبيعية فى دعواها؛ ويبقى أن نرى ما إذا كانت الكنيسة قادرة على دعم دعواها من معطيات الوحى. ويدرس هذا الخضوع فى الجزء الثانى من كتابه "الدفاع عن السلام" ويعتمد الانتقال من الجزء الثانى[١] من عبارات أن الدولة قادرة على القيام بوظيفتها وأن أجزاءها قادرة على الوفاء بمهامها الصحيحة فقط إذا كانت الدولة فى حالة من السلام والطمأنينة وهى لا يمكن أن تكون فى مثل هذه الحالة إذا كان الأمير يتدخل فى شئون الكنيسة أو يعانى من الانتهاكات. وأن الكنيسة فى الواقع أدت إلى اضطراب السلام بتدخلاتها فى حقوق إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة والأشخاص الآخرين.

وبعد استعراض تعريفات مختلفة أو معانى لكلمات الكنيسة مثل: "زمانى"، "روحى"، "حكم"، "وقاضى" يواصل مارسيليوس فيقول[٢] إن المسيح لم يزعم سلطة قضائية زمانية أيا كانت فى هذا العالم لكنه أخضع نفسه للسلطة المدنية؛ وأن الرسل تبعوه فى ذلك فالكهنوت، إذن، ليس له سلطة زمنية؛ ويستمر مارسيليوس فى الفصول التالية لتقليل "سلطة المفاتيح" والسلطة الكهنوتية. أما بالنسبة للهرطقة فإن المشرع الزمنى قد يجعلها جريمة مع نظرة للأمن والرخاء الزمنى للدولة. لكن لتشريع هذه النقطة وممارسة القهر فذلك ينتمى إلى الدولة وليس إلى الكنيسة[٣].

وبعد الاستطراد عن الفقر المطلق، الذى استخلص منه نتيجة تقول إن منح الكنسية تظل ملك المانح، لدرجة أن ليس للكنسية سوى استعمالها

(1) I, 19.

(2) 2, 4.

(3) 2, 10.

فقط [١]. ولقد تقدم مارسيليوس لكى يهاجم مؤسسة البابوية المقدسة. وربما كان أمرًا فى غير محله أن ندخل فى محاولة مارسيليوس أن ندحض دعاوى البابا بالرجوع إلى الكتاب المقدس، ولا يسمح المكان بالنظر فى أية تفصيلات فى نظريته التوفيقية؛ لكن من المهم أن نلاحظ أولا: أن مارسيليوس يفترض أن الكتاب المقدس وحده هو الذى يحكم الإيمان، وثانيا: أن قرارات المجالس العامة لا ينظر إليها على أن لها أية قوة قاهرة ما لم يصادق عليها المشرع الزمنى، لقد رفض القانون الكنسى على أساس أنه ليس له أى وزن. أن الدراسة التاريخية للتجاوزات البابوية قد أدت إلى دراسة المنازعات بين يوحنا الثانى والعشرين ولودفيج البفارى[٢]. ولقد سبق أن أشرنا إلى حالة الأوضاع فى إيطاليا والحرمان الكنسى "للفيكونت متى".

وفى الجزء الثالث يقدم مارسيليوس مجملاً موجزًا للنتائج التى وصل إليها فى "الدفاع عن السلام" ولقد جعل من الواضح تماما أنه يهتم أساسًا لا بتدعيم الديمقراطية ولا بأى شكل خاص للحكومة بل بالأحرى برفض السيادة البابوية والسلطة الكنيسة وفضلاً عن ذلك فمسار الكتاب كله يبيّن أن مارسيليوس لم يكن راضيًا ببساطة برفض التدخل الكنسى فى المسائل الزمانية. لكنه يواصل فيخضع الكنيسة للدولة فى جميع الأمور: ولم يكن موقفه موقف رجل يحتج ضد تجاوزات الكنيسة فى مجال الدولة فى حين أنه يسمح للكنسية أن تكون "مجتمعا مكتملاً مستقلاً فى المسائل الروحية": على العكس من ذلك كان موقفًا "إراستيا Erastian" صريحًا فى الوقت نفسه ثورى الطابع. ولقد كان "بريثيته - أورتون" على حق تماما عندما قال إنه على الرغم من عدم التناسب فى الكتاب، فإن هناك وحدة فى الغرض والفكر فى كتاب "المدافع عن السلام" كل شىء يخضع للهدف الأساسى وهو تدمير السلطة البابوية والسلطة الكنسية". فى الجزء الأول من الكتاب الذى يدرس طبيعة الدولة، نوقش هذا الموضوع

(1) 2, 14.

(2) 2, 26.

واستخلصت تلك النتائج التي سوف تصلح أساساً للجزء الثاني. ومن ناحية أخرى لم يكن مارسيليوس تحركه الكراهية ضد السيادة البابوية والسيطرة الكنسية من أجل الكراهية في ذاتها: ولقد سبق أن رأينا أن نقطة البداية الفعلية عنده ما اعتبره حالة مؤسفة في شمال إيطاليا، وهو أحيانا يتحدث بالطبع عن الإمبراطورية، ومن الواضح أنه يرى أن الإمبراطور يصادق على قرارات المجالس العامة، لكنه اهتم قبل كل شيء بدولة المدينة أو الجمهورية التي يعتبرها ذات سيادة واستقلال في المسائل الزمانية والروحية. والواقع أن هناك بعض الأعذار إذا ما اعتبرناه مبشراً بالبروتستانتية، فموقفه تجاه الكتاب المقدس وتجاه البابوية يكشف عن الكثير؛ لكنه سيكون من الخطأ الفادح النظر إلى هجومه على البابوية والسلطة الكنسية على نحو ما انطلقت من الاعتقادات أو الحماس الديني، وفي استطاعة المرء بالطبع أن يوافق على أنه في مسار كتاباته أصبح مارسيليوس "مجادلاً دينيًا" لكنه شرع في مناظراته الدينية لا من أجل الدين بل بسبب اهتماماته بالدولة وما يميزه هو هذا التصور للدولة المستقلة تماماً، صحيح أنه وافق على القانون الإلهي، لكنه وافق كذلك على أن القانون البشري يمكن أن يتصارع مع القانون الإلهي، وفي هذه الحالة فإن جميع رعايا الدولة، والأكليروس (رجال الدين) والناس العاديين - لابد أن يطيعوا القانون البشري رغم أن هناك فقرة واحدة ذكرناها فيما سبق يبدو أنها تعني أنه إذا تعارض قانون الدولة بوضوح مع قانون الكنيسة، فإن القانون المسيحي لابد أن يتبع الأخير. لكن مادام أن الكنيسة - عند مارسيليوس- ليس لها سلطة مستقلة كاملة لشرح الكتاب المقدس وتأويله فسوف يصعب أن يكون من الممكن على المسيحي أن يلجأ إلى تعاليم الكنيسة؛ وعلى الرغم من أن نظرية مارسيليوس السياسة تضرب بجذورها في التاريخ المعاصر، وتنظر إلى الأمام إلى التصورات عن طبيعة الدولة ووظيفتها التي هي حديثة في طابعها، والتي يصعب أن تجلب السعادة للجنس البشري.

٧ - لقد سبق أن أكدنا أن النظرية السياسية عند مارسيليوس "رشدية" الطابع إذا تحدثنا عن كتاب "المدافع عن السلام" فإن "أتين جلسون" يلاحظ أنه مثال كامل

للرشدية السياسية بقدر ما يريد المرء"[1] وتعتمد الرشدية على تطبيق القسمة الثنائية الرشدية فى السياسة بين مجال الإيمان، ومجال العقل للإنسان (غايتان) غاية طبيعية تحققها الدولة بالاستفادة من تعاليم الفلسفة، وغاية عليا تفوق الطبيعة وتحققها الكنيسة بالاستعانة بمعطيات الوحى؛ ولما كانت الغايتان متمايزتين فإن الدولة مستقلة استقلالاً تامًا، وليس من حق الكنيسة أن تتدخل فى المسائل السياسية وعلى الرغم من أن "جلسون أكد على "رشدية" ترجع أساسًا إلى مارسيليوس أف بادوا، وأن ما يعرفه المرء فعلاً عن رشدية مارسيليوس "لا يعدو تطبيق الانفصال النظرى للعقل والإيمان فى مجال السياسة حيث حوله إلى انفصال دقيق للمجال الروحى والمجال الزمنى: للكنيسة والدولة"[2].

ومن ناحية أخرى ذهب "موريس دى فولف" إلى أن أى تعاون مع "جون جاندن" فى "المدافع عن السلام" ينبغى استبعاده على أساس وحدة الكتاب فى خطته وأسلوبه المتجانس، وكان رأيه أنه على الرغم من أن مارسيليوس قد اصطدم بحلقات رشدية فإنه قد تأثر كثيراً بالكتابات السياسية لأرسطو [3] الكنيسة ليست مجتمعًا حقيقيا فهى على الأقل ليست "مجتمعًا كاملاً" ما دامت ليس لها جزاءات زمانية، تعمل على إجبار الناس على الالتزام بالقوانين؛ فى الكنيسة هى أقل كثيراً من أن تكون مجتمعًا من المسيحيين الذى يجد وحدته الحقة فى الدولة.

وعلى الرغم من أن الكهنوت هو مؤسسة إلهية، فإن مهمة الكنيسة بمقدار ما يخص هذا العالم هى خدمة الدولة عن طريق خلق الظروف الأخلاقية والروحية التى سوف تُسهل عمل الدولة.

---

(١) الفلسفة فى العصر الوسيط (عام١٩٤٤) ص٥٩٢ (المؤلف).

(٢) المرجع السابق، ص ٦٩١.

(٣) تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط، المجل الثالث (١٩٤٧)، ص ١٤٢.

ووجهة نظر "فولف" فى الموضوع بغض النظر عن رفضه التعاون مع الجزء الخاص بـ "جون باندن" تبدو لى على وفاق أكثر مع روح كتاب "المدافع عن السلام" ونغمته أكثر من فكرة أن العمل بإلهام خاص من ابن رشد. ولقد اعتقد مارسيليوس أن دعاوى الكنيسة ونشاطها تعمل على اضطراب سلام الدولة. ولقد وجد أنه فى التصور الأرسطى لاستقلال الدولة وكفايتها الذاتية حل للمشكلة بشرط أن تخضع الكنيسة للدولة؛ ويبدو لى أن مارسيليوس كان يحركه أكثر النظرة التى اعتبرها رخاء الدولة- أكثر من الاعتبارات النظرية المتعلقة بغاية الإنسان. ومع ذلك فمن المستحيل أن نحذف أو نستبعد تأثير ابن رشد على فكر مارسيليوس، وقبل كل شيء كانت الرشدية- أو اعترفت بأنها كانت - مكملة للأرسطية لقد نظر إلى ابن رشد على أنه "الشارح" ولقد تأثر مارسيليوس بـ "بطرس أبانو" وكان على اتصال "بجون جاندين" وهما معًا يحركهما احترام ابن رشد لأرسطو، والواقع أنه لا توجد نظرية متجانسة أو مجموعة من النظريات يستطيع المرء أن يسميها "بالرشدية" ولو صح وكانت الرشدية نظرية أقل من الموقف، ففى استطاعة المرء أن يعترف تماما "برشدية" مارسيليوس دون أن يضطر بذلك إلى الاستنتاج أن إلهامه كان مستمداً من الرشديين بدلاً من أن يستمد من أرسطو.

٨ - ولقد تمت إدانة كتاب "المدافع عن السلام" بطريقة جادة فى السابع والعشرين من أبريل عام ١٣٢٧ لكن لا يظهر أن الكتاب قد تمت دراسته حقًا بواسطة معاصرى "مارسيلوس" أو حتى بواسطة أولئك الذين كتبوا ضده، على الرغم من أن كلمنت السادس أصدر تأكيداً فى عام١٣٤٣ ولا نملك هذا المنشور الذى أصدره. وفى عام ١٣٧٨ ولقد جدد جريجيورى الحادى عشر الإدانات السابقة التى صدرت عام ١٣٢٧ لكن واقعة أن غالبية النسخ المخطوطة قد صدرت فى بداية القرن الخامس عشر يبدو أنها تؤكد المعارضة أن كتاب "المدافع عن السلام" لم يتم تداوله بشكل واسع فى القرن الرابع عشر وأولئك الذين كتبوا فى معارضة الكتاب فى القرن الرابع عشر اتجهوا إلى أن يروا فيه أكثر قليلاً من الهجوم على استقلال السدة الرسولية (أو البابا)

وحصانة الإكليروس: ولم يتحققوا من أهميته التاريخية. وفى القرن التالى من الطبيعى أن الفتنة الدينية الكبرى أعطت دفعة قوية لذيوع نظريات مارسيليوس وانتشارها. ولقد مارست هذه الأفكار تأثيراً طويل المدى كثيراً "بصفتها روحاً" أكثر من أن تكون أفكار مارسيليوس البادوى ومما له مغزاه أن الطبعة الأولى لكتاب "المدافع عن السلام" قد نشرت عام ١٥١٧ ومن الواضح أن "كرامر" وهوكر استفادا منه.

"الفصل الثانى عشر"

" التصوف النظرى "

الكتابة الصوفية فى القرن الرابع عشر - إيكهارت - تولر- المبارك هنرى سوزو - ريزبروك - دينس الكارثيزى - النظر الصوفى الألمانى - جيرسون.

١ - ربما اعتاد المرء على الاعتقاد أن القرن السادس عشر هو قرن العظماء من المتصوفة الأسبان مثل الفترة المتميزة بصفة خاصة بالكتابات الصوفية. والواقع أنه كانت هناك القديسة تريزا St. Tresa والقديس يوحنا حامل الصليب. وكانت الإنجازات الرائعة للاهوت الصوفى العرض النظرى بمقدار ما يكون ذلك ممكنًا للمعرفة التجريبية لله. لكن علينا أن نتذكر أن هناك كتابًا فى التصوف من العصور المسيحية الأولى. وعلينا فقط أن نتذكر جريجورى أف نيسا، وديونسيوس المزيف فى عصر الآباء، والقديس برنارد وهيوج وريتشارد، والقديس فيكتور فى القرن الثانى عشر، والقديس بونافتيرا، والقديس جيرترود فى القرن الثالث عشر، وفى القرنين الرابع عشر والخامس عشر، حيث كان هناك ازدهار ملحوظ للكتابات الصوفية. ولقد شهد على هذه الواقعة كتاب من أمثال إيكهارت (١٢٦٠-١٣٢٧) تولر (١٣٠٠-١٣٦١)- والمبارك هنرى سوزو Suso (١٢٩٥-١٣٦٦) ويزبروك (١٢٩٣-١٣٨١) والقديسة كاترين السيسناوية (١٣٤٧-١٣٨٠) وريتشارد بول أف هامبول (حوالى ١٣٠٠-١٣٤٩) ولتر هلتون (توفى عام ١٣٩٦) وجون جيرسون (١٣٦٣-١٤٢٩) ودينس الكارتزيانى

(١٤٠٢-١٤٧١) والقديسة كاترين البولونية (١٤١٣-١٤٦٣) والقديسة كاترين أف جينوا (١٤٤٧-١٥١٠) وسوف أهتم فى هذا الفصل بهذه الكتابات التى كُتبت فى القرن الرابع عشر والجزء الأول من القرن الخامس عشر لكنى أهتم بها فقط بمقدار ما يظهر مناسبة لتاريخ الفلسفة. ولكنى لا أهتم باللاهوت الصوفى بما هو كذلك. وهذا يعنى أننى سوف أحصر انتباهى فى النظر الفلسفى الذى يبدو أنه تأثر بانعكاس الحياة الصوفية. وهذا بدوره يعنى فى الواقع أن الاعتبار الخاص سوف يقدم لموضوعين اثنين الأول هو علاقة الموجود المتناهى بصفة عامة. والثانى هو موضوع النفس البشرية وعلاقتها بالله بصفة خاصة. وبعينية أكثر إن كتُابًا من أمثال إيكهارت وليس كتابا من أمثال "ريتشارد رول" الذى سوف تناقش فكره وعند كتاب من اللاهوت الصوفى بما هو كذلك، لابد من توجيه الانتباه إلى كتاب لا يمكن التعامل معهم هنا. لكن فى كتاب عن تاريخ الفلسفة يمكن لفت الانتباه فقط إلى أولئك الذين يمكن أن نعتقد - بمبرر معقول - أنهم "فلاسفة" طبقًا لبعض المعايير المستخدمة عادة. لكنى لا أعنى بذلك أن الكتاب الذين اقترح مناقشتهم فى هذا الفصل مهتمون أساسًا بالنظرية حتى إيكهارت الذى أعطى للنظر قدراً من الاهتمام أكد مع هنرى سوزو - على سبيل المثال- أنه كان مهتما اهتمامًا عميقًا بالتكثيف العملى للحياة الدينية؛ هذا التوجه العملى للكتاب المتصوفة يظهر إلى حد ما فى استخدامهم اللغة المحلية. لقد استخدم إيكهارت كلا من اللغتين الألمانية واللاتينية. وكتابه النظرى أكثر من غيره كتبه باللغة اللاتينية. واستخدم هنرى سوزو أيضا اللغتين معًا وكان "تولر" يعظ بالألمانية. وكتب روزيردك بالفلمنكية - (البلجيكية) - ونحن نملك مجموعة كبيرة من مواعظ جيرسون الفرنسية رغم أنه كتب أساسًا باللاتينية؛ ولقد كان الورع المؤثر العميق الذى تظهره الرغبة فى جذب الآخرين إلى اتحاد وثيق بالله هو الذى يسم بسماته هؤلاء المتصوفة ولم تكن تحليلاتهم للحياة الصوفية على هذا النحو من التفصيل والاكتمال مثل أولئك الكتاب المتصوفة الأسبان المتأخرين؛ لكنهم شكلوا مرحلة مهمة فى تطور اللاهوت الصوفى.

وربما مال المرء بقدر من المعقولية لأن يرى فى الكتابات الصوفية المزدهرة فى القرن الرابع عشر رد فعل ضد الدراسات الميتافيزيقية المجردة والمنطقية، ضد ما يسميه بعض الناس "التفكير الموضوعى" لصالح شىء واحد نحتاجه: الخلاص من خلال الاتحاد بالله. وأن هناك رد فعل كهذا يبدو حقيقيًا بما فيه الكفاية، وهناك من ناحية التراث الفلسفى والمدارس القديمة، وهناك من ناحية أخرى "الطريق الحديث Via Moderna" ثم الحركة الاسمية مشاحنات ومجادلات بين المدارس لا يمكن أن تحول القلب، كلا! ولا تجعل الإنسان يقترب من الله. ومن ثم فما هو طبيعى أكثر من الوعى الدينى ينبغى أن يتحول إلى "الفلسفة" أو يسعى وراء الحكمة التى أصبحت حقًا مسيحية والتى نظرت إلى ما تقوم به النعمة الإلهية أكثر مما تفعل مسرحية مملة للعقل الطبيعى! وملاحظات "توماس ألمبس" حول هذا الموضوع معروفة تمامًا وكثيرًا ما كانت تقتبس فمثلاً: "أنا أرغب فى أن أشعر بتأنيب الضمير أكثر من أن أعرف تعريفه" فالفلاح الساذج الذى يخدم الله من المؤكد أنه أفضل من الفيلسوف المتغطرس، الذى يُهمل نفسه، ويهتم بحركات الأفلاك فى السماء" وما هو استخدام الكثير من الألغاز بالنسبة للمسائل الخفية الغامضة. عندما نعيد البرهنة عن الحكم بأننا نجهلها؟ وما الذى يمكن أن تفعله لنا مسألة الأجناس والأنواع؟"[(١)] وينتمى توماس ألمبس (١٣٨٠-١٤٧١) إلى أخوة الحياة المشتركة وهى جماعة أسسها جيرارد جروت (١٣٤٠-١٣٨٤) الذى تأثر تأثرًا قويًا بأفكار "روزبروك" وكانت الجماعة على جانب كبير من الأهمية فى مجال التربية فقد كرست انتباهًا خاصًا بمجال التربية الدينية والأخلاقية فى حملاتهم.

لكنها لم تكن إسكولائية مملة فقط ولا مشاحنات أكاديمية حول مسائل مجردة أثرت – عن طريق رد الفعل – فى الكتاب المتصوفة، ولقد تأثر بعضها فيما يبدو بالميل الأوكامى لأفكار مشروعية اللاهوت الطبيعى التقليدى؛ وأحالت كل معرفة إلى الله، حتى

(١) محاكاة المسيح 3,1,2,1,1,1.

وجوده أحالته إلى دائرة الإيمان؛ ولقد وجد المتصوفة الجواب على ذلك، أو وجده بعضهم، فى امتداد فكرة التجربة. وهكذا على الرغم من أن هنرى سوزو لم ينكر الاقتراب الفلسفى من الله، فقد حاول أن يُبيِّن أن هناك يقينًا يقوم على أساس التجربة الباطنية عندما تتفق هذه مع الحقائق المنكشفة فى الإيمان. والواقع أنه ما لم يقم روجر بيكون الذى أصر بقوة على النهج التجريبى فى تحصيل المعرفة قد أدخل بما فى ذلك التجربة الروحية لله تحت الاسم العام للتجربة؟ ولم ير الصوفية بدورهم أى مبرر لحصر "التجربة" فى التجربة الحسية أو الوعى بأفعال المرء الداخلية.

لكن من وجهة النظر الفلسفية كانت النقطة الرئيسية المهمة التى تخص الكتاب المتصوفة هى تبريرهم النظرى للتجربة الدينية لاسيما إعلاناتهم فيما يخص علاقة النفس بالله، وبصفة عامة علاقة المخلوقات بالله كما أنه ليس أمرًا غير شائع عند الكتاب الصوفيين فى فترة مبكرة وأيضا فى فترة متأخرة. وبعضهم ذكر عبارات من المؤكد أنها جريئة ومن المحتمل أنها تثير العداء للاهوتين الذين نظروا إلى هذه العبارات بمعناها الحرفى. والمهاجم الرئيسى بهذا الخصوص هو إيكهارت الذى كان عدد من قضاياه قد أدين فيما بعد. على الرغم من أن هنرى سوزو - تلميذه - دافع عنه كما كانت هناك أيضا مشادة بخصوص العبارات التى قالها روزبروك وجيرسون، وسوف أقدم فى الصفحات التالية دراسة خاصة، وإن كانت معينة لاسيما فى حالة إيكهارت ليست معتدلة إذا ما فُهمت بالمعنى الحرفى على نحو مطلق، وأنا لا أعتقد أن الكتاب فى هذا الموضوع كان لهم أى انتباه لأن يكونوا معتدلين فى الكثير من قضاياهم المشكوك فيها إذ يمكن أن تكون موازية الكتاب الأوائل، ويمكن أن تُرى فى ضوء تراث الأفلاطونية فى كل مكان من الأرض الجديدة للعثور على "لاهوت ألمانى" فى إيكهارت وتلاميذه كانت محاولات فاشلة.

٢ - ولد المعلم إيكهارت حوالى عام ١٢٦٠ فى هوخهايم قرب جوتا بألمانيا والتحق بالسلك الدومينيكانى ثم درس وحاضر فى باريس وتولى منصب رئيس مقاطعة ساكس ثم بعد ذلك قسًا عامًا للنظام الدومينيكانى، ثم عاد إلى باريس عام ١٣١١ حيث ألقى

محاضرات حتى عام ١٣١٤ ومن باريس انتقل إلى كولونيا، أسقف هذه المدينة ولقد شرع عام ١٣٢٦ فى إعداد بحث عن نظرية إيكهارت، ولجأ إيكهارت إلى السدة الرسولية (البابا) لكن فى عام ١٣٢٩ - عامان بعد وفاته - أُخذت ٢٨ قضية من كتاباته اللاتينية وأدانها البابا يوحنا الثانى والعشرون.

ولقد طرح إيكهارت فى كتابه "مسائل باريسية"[١] مسألة هل الوجود والعقل فى الله شيء واحد. وكان جوابه بالطبع بالإيجاب. لكنه استمر ليؤكد[٢] ليس بسبب أن الله هو ما يعقل، وإنما بسبب أنه هو العقل والفهم، فالعقل والفهم هما أساس وجوده لم يقل القديس يوحنا "فى البدء كان الوجود، وكان الله الوجود" بل قال: "فى البدء كان الكلمة، وكان الله الكلمة" وكذلك قال المسيح: "أنا هو الحق" وفضلاً عن ذلك فإن القديس يوحنا يقول أيضا: "إن جميع الأشياء خُلقت من خلال الكلمة" ومؤلف كتاب العلّة ينتهي إذن إلى خاتمة وهى أن: "أول الأشياء المخلوقة هو الوجود" وينتج من ذلك أن الله الذى هو الخالق هو العقل والفهم، ولكنه ليس الوجود العام ولا الوجود الفعلى، والفهم أعلى كمالاً من الوجود[٣]. فى الله، إذن، ليس ثمة وجود عام ولا وجود فعلى، وإذا تحدثنا من الناحية الصورية قلنا إنه ما دام الله هو علة الوجود. وبالطبع إذا ما شاء أحد أن يسمى الفهم "الوجود" فإن ذلك لا يهم لكن فى هذه الحالة لابد أن يُفهم أن الوجود ينتمى إلى الله؛ لأنه هو الفهم"[٤] لا شيء يوجد فى المخلوق موجود فى الله إلا على أنه علّته، وهو ليس هناك من الناحية الصورية، ومن ثم فما دام أن الوجود ينتمى إلى المخلوقات فإنه لا يكون فى الله إلا على أنه علته. ومن هنا فليس ثمة وجود فى الله. وإنما نقاء الوجود"[٥] ونقاء الوجود هذا هو الفهم. لقد قال الله لموسى "أنا أكون ما

---

(1) Ed. A. Dondaine, 0, P. 1936. P. I.,

(2) P. 3.

(3) P. 5.

(4) P. 7

(5) Ibid.

أكون" لكن عندئذ يتحدث باعتباره شخصًا يلقاه المرء فى الظلام، ويسأل عن هويته، وهو لا يريد أن يكشف عن نفسه فيجيب: "أنا أكون ما أكون"[1] لقد لاحظ أرسطو أن قوة الرؤية لابد أن تكون هى نفسها بلا لون إذا كنا نرى كل لون. وهكذا نجد أن الله إذا كان هو العلة لكل وجود لابد أن يكون هو نفسه قوى الوجود[2].

وإذا ما جعل إيكهارت العقل أكثر أساسًا من الوجود، فمن المؤكد أنه يتناقض مع القديس توما. لكن الفكرة العامة القائلة بأن الله ليس هو الوجود بمعنى أن الله هو الوجود الأعلى أو أنه فوق الوجود كانت شائعة فى تراث الأفلاطونية الجديدة، ويمكن أن نجد هذه النظرية فى كتابات ديونسيوس المزيف على سبيل المثال. وكما سبق أن رأينا فإن إيكهارت يستشهد بالمؤلف (بالمعنى البعيد) فى كتاب "العلل اسمه برقلس Proclus ومن المحتمل جدًا أنه تأثر بـ"تيودريك" (أو ديتريش) أف فرايبورج (حوالى ١٢٥٠-١٣١١) وهو دومينكانى ألمانى آخر. الذى استقاد كثيرًا جدًا من برقلس الأفلاطونى الجديد والجانب الأفلاطونى الجديد فى تعاليم ألبرت الكبير عاش فى فكر الدومينيكان من أمثال تيودريك أف فرايبرج، أخوة مسبرج والمعلم إيكهارت رغم أننا لابد أن نضيف أن ما هو بالنسبة للقديس ألبرت مخلفات الماضى- إن صح التعبير- قد أصبح بالنسبة لبعض المفكرين المتأخرين عنصرًا مبدئيًا بالغًا فيه فى تفكيرهم فى شروح برقلس (غير المنشورة) "أصول اللاهوت" فقد لجأ الإخوة صراحة إلى ألبرت الكبير.

ولقد قيل إنه بعد أن أكد إيكهارت. فى أعماله الأولى أن الله هو العقل وليس الوجود. غيَّر رأيه وأكد فى النهاية أن الله هو الوجود، ولقد كان ذلك هو رأى موريس دى فولف على سبيل المثال. وآخرون، من أمثال م. جلسون لن يسمحوا بتغيير فى النظرية من جانب إيكهارت أما أن إيكهارت أعلن أن الله هو الوجود، والوجود الفعلى

(١) سفر الخروج الإصحاح الثالث آية ١٤ (المترجم) .

(2) P. 9.

فذلك مؤكد. وهكذا فى كتابه الذى كتبه باللاتينية "الكتاب الثلاثى opus tripastitum[1] القضية الأولى فيه: الوجود هو الله: الله والوجود الفعلى شىء واحد"[2] وهو يشير إلى كلمات سفر الخروج "أنا أكون ما أكون" الله وحده هو الوجود بالمعنى الصحيح "وهو وجود واحد وحق وخير"[3]. "بالنسبة لأى إنسان يسأل عن الله: من هو أو ما هو، الجواب هو: الوجود الفعلى"[4]. أما أن ذلك يبدو تغيراً فى الواجهة فذلك ما لا يمكن إنكاره لكن جلسون يذهب إلى أن إيكهارت يؤكد دائما على وحدة الله، وأن الوحدة العليا لله تنتمى إليه لأنه فوق كل شىء، الفهم والعقل. ومن المؤكد أن ايكهارت كان يتفهم وهو يبحث عن وحدة الله تعالى تمايز الأقانيم، وتقول إحدى القضايا التى أدينت (رقم ٢٤) كل تمايز غريب عن الله سواء أكان فى الطبيعة أو فى الأقانيم. برهان: الطبيعة نفسها واحدة، وهذا الشىء الواحد أى واحد من الأقانيم هو واحد ونفس الشىء مثل الطبيعة" والعبارة وإدانة هذه القضية يعنيان، بالطبع، أن اللاهوتيين فهموا إيكهارت الذى فحصوا كتاباته على أنها تعاليم لتمايز الأقانيم فى الألوهية وهى تأتى منطقياً بعد وحدة الطبيعة بهذه الطريقة التى تجعل الوحدة تعلو على التثليث. ولقد دافع "هنرى سوزو" عن إيكهارت بأن لاحظ أننا عندما نقول إن كل أقنوم من الأقانيم المقدسة متحد مع الطبيعة الإلهية هى النظرية المعتدلة. وهذا صحيح تماما. غير أن اللاهوتيين الذين يفحصون يفهمون أن إيكهارت كان يعنى أن التمييز بين الأقانيم، الواحد من الآخر هو "مرحلة" ثانية – إن صح التعبير، فى الألوهية. لكنى لستُ معنياً بالاعتدال أو عدم الاعتدال فى نظرية التثليث عند إيكهارت لكنى أود فقط أن ألفت الانتباه إلى التأكيد الذى وضعه عدم وحدة الألوهية، ولقد جادل جلسون فى أن هذه

---

(1) Prologus generalis- ed. H. Bascor.

(2) P. 12.

(3) P. 21.

(4) P. 22.

الوحدة الكاملة تنتمى إلى الله- وفى رأى إيكهارت الثابت بفضل كون الله أولا عقلاً. الماهية الإلهية الخالصة هى العقل الذى هو الأب، ومن إنتاج هذه الماهية الخالصة، يظهر الابن والروح القدس.

ويبدو فى حقيقة الأمر أن هناك خيوطاً مختلفة فى فكر إيكهارت عندما شرح كلمات "أنا أكون ما أكون" التى وردت فى سفر الخروج ولاحظ أن الماهية والوجود فى الله هما شىء واحد. وأن هوية الماهية والوجود تنتمى إلى الله وحده. أما فى المخلوقات فالماهية والوجود متمايزان: وشىء أن تسأل عن وجود الشىء، وشىء آخر أن تسأل عن كُنهه أو طبيعته. لكن فى حالة الله الذى تتحد فيه الماهية والوجود فإن الإجابة المناسبة بالنسبة لأى إنسان يسأل ما هو، ومن هو الله، هى أن الله يوجد أو هو موجود لأن وجود الله هو ماهيته"[1]. ومن الواضح أن هذه النظرية هى نظرية القديس توما وقد قبلها الدومينيكان وتعلموها. لكن فى نفس الفقرة المذكورة يتحدث إيكهارت عن "فيض" الأقانيم من الألوهية، ويستخدم نفس تعبير الأفلاطونية الجديدة: وفضلاً عن ذلك فإن الميل إلى العثور فى الله على وحدة بلا تمايز، تعلو تمايز الأقانيم، وهو ميل سبق أن أشرتُ إليه من قبل وهو كذلك من إلهام الأفلاطونية الجديدة كما هو الحال فى نظرية أن الله فوق الوجود. ومن ناحية أخرى فإن فكرة أن العقل هو الكمال الإلهى الأقصى يبدو أصيلاً فى تخطيط أفلوطين الواحد فوق العقل. ومن المحتمل ألا يكون من الممكن انسجام هذه الخيوط المختلفة على نحو كامل. لكن ليس من الضرورى أن نفترض أن إيكهارت عندما يؤكد هوية الوجود والماهية فى الله، فإنه بذلك يجحد عن وعى وجهة نظره "السابقة" القائلة بأن الله هو "العقل" بدلاً من الوجود. وهو يقول فى عرضه لسفر التكوين: طبيعة الله هى العقل، وعنده أنك لكى تكون موجوداً يعنى أن تفهم أو تعقل" أن طبيعة الله هى العقل ووجوده هو التعقل"[2].

(1) Meiater Eckhart work, 2, P. 88-100 stut gant, 1930.

(2) Ibid, I, P. 62.

وسواء أكان إيكهارت قد غيَّر رأيه أم لا، فإنه ذكر بعض العبارات الجزئية فيما يتعلق بصفات الله كالوجود العقلي والوجود العام Esse فمثلاً خارج الله لا يوجد شيء بمقدار ما تكون خارج الوجود"[1] الله هو الخالق، لكنه لا يخلق خارج ذاته في حين أن البنَّاء يبني المنزل خارج ذاته أو قرب ذاته أو إلى جانبها ، لكنا لا نتخيل أن الله يقذف الأشياء - إن صح التعبير - أو يخلق المخلوقات خارج ذاته في مكان أو فراغ لامتناه[2]. ومن ثم فالله يخلق كل شيء لا لتقف خارجه، ولا بالقرب منه أو جانبه، مثل بقية أصحاب الحرف الأخرى، لكنه يسميها خلقًا من عدم أعني من اللاوجود إلى الوجود حيث توجد ونتلقاها فيه، لأنه هو نفسه وجود[3] فلا شيء خارج العلة الأولى؛ لأنه لكي تكون خارج العلة الأولى سوف يعني الوجود خارج الوجود؛ والنظرية التي تقول خارج الله لا يوجد شيء من المؤكد مشكوك فيها من زاوية التأويل الأرثوذكسي. إذا ما أخذت على أنها تعادل إنكار استقلال الخلق عن الله. وفضلا عن ذلك عندما أعلن إيكهارت على الرغم من أن المخلوقات لها طبائعها الخاصة من أشكالها (أو صورها) التي تجعلها هذا النوع أو ذاك من الوجود فإن وجودها Esse لا ينطلق من الشكل (أو الصورة) بل من الله. وربما يبدو مصراً على وقائع الخلق الإلهي والمحافظة الإلهية. لكنه يذهب أبعد من ذلك، ويعلن أن الله بالنسبة للخلق مثل العقل بالنسبة للقوة والصورة بالنسبة للمادة، والوجود بالنسبة للوجود المجرد Ens . والمعنى واضح أن المخلوق يوجد عن طريق وجود الله. ويقول - بالمثل - إنه لا شيء ينقصه التمييز على هذا النحو مثل ذلك الذي يتكون والذي منه، ومن خلاله وبواسطته يتكون ويوجد، وينتهي من ذلك إلى أنه لا شيء ينقصه التمييز على هذا النحو مثل الله الواحد أو الوحدة وكثرة المخلوقات أو تعددها.

---

(1) Opus tripartium O.S.B. P. 18.

(2) Ibid, P. 16.

(3) Ibid.

والآن لو أن هذه القضايا أخذت فى عزلة فلا غرو أن إيكهارت ينبغى أن يُنظر إليه على أنه يُعلِّم شكلاً من أشكال وحدة الوجود Pantheism (أو شمول الألوهية). لكن ليس ثمة مبرر لتناول هذه النصوص فى عزلة عن غيرها. إذا أردنا أن نكتشف ما الذى يعنيه إيكهارت لقد اعتاد استخدام المتناقضات، فيضع قضية ثم يضع مبرراتها ثم يضع النقيض ويقدم له المبررات. ومن الواضح أن هاتين المجموعتين من العبارات لابد أن تؤخذ فى الاعتبار لو كنا نريد أن نفهم المعنى الذى يقصده إيكهارت ونيته، فمثلا فى الحالة التى بين أيدينا نجد أن القضية أنه لا شىء يتميز عن المخلوق بقدر ما يتميز الله. وأحد المبررات التى قُدمت أن لا شىء يبعد عن شىء مثل ضد ذلك الشىء. والآن "الله والمخلوق ضدان مثل الواحد واللا عدد يضاد العدد والمعدود وما يمكن عده. ومن ثم لا شىء يتميز على هذا النحو (مثل الله) عن أى وجود مخلوق" والنقيض هو أن لا شىء "غير متميز" على هذا النحو مثل المخلوق من الله. وهناك مبررات تقال لمثل هذه القضية من الضرورى أن نقول إن الله والمخلوقات مختلفان ومتضادان بالضرورة تماما، ويمكن إذا قال أحد ذلك ببساطة، فإنه يقصد ما ليس صدقًا، والمرء على الأقل لم يقل ما ليس الحقيقة كلها لأن المخلوق لا يوجد إلا بواسطة الله ومن خلاله وهو بغيره لا شىء على الإطلاق.

ولكى يفهم "أوتوكاربر" متناقضات إيكهارت فإنه فى كتابه "مايستر إيكهارت"[١] كان يقتبس النصوص ويعلق عليها بملاحظات تفسيرية، وربما حاول "كاربير" بطريقة فيها مبالغة - أن يساوى بين تعاليم إيكهارت بتعاليم القديس توما لكن ملاحظاته ساهمت فى تصحيح نظرة المبالغة عند إيكهارت والابتعاد عن القديس توما. فعلى سبيل المثال فإن إيكهارت يقرر أن الله وحده هو الموجود وأن المخلوقات هى لا شىء، وكذلك إن الله غير موجود، وأن جميع المخلوقات هى الله. وأيضا أن جميع المخلوقات

(١) مينونخ عام ١٩٢٦.

هى لا شىء أوهى العدم. وأنه لا توجد أشياء هى على هذا النحو بخلاف الخالق والمخلوق، وأن الله موجود فى جميع الأشياء وأيضا أن الله فوق جميع الأشياء، وأن الله فى جميع الأشياء بوصفه وجودها. وأيضا أن الله خارج جميع الأشياء أن الله وحده موجود، وأن جميع المخلوقات ليست شيئا تعنى ببساطة أن المقارنة بين الله والمخلوقات هى عدم أو لا شىء وفى "المناجاة الأوغسطينية"[١]. ترد العبارة التى تقول واحد فقط من الخالدين يمكن أن نقول عنه بحق إنه موجود" ويؤكد القديس أنسلم أن الله وحده بمعنى معين هو الموجود[٢] والعبارة التى تقول إن جميع المخلوقات هى الله تشير أساسًا إلى الحضور الأزلى فى الله أو فى العقل الإلهى، فى حين أن العبارة التى تقول إنها عدم تعنى أنها عدم بعيداً عن الله. والنظرية التى تقول إن الله والمخلوقات هما معًا متشابهات ومختلفات تعنى نظرية المماثلة، وهى تضرب بجذورها فى نظرية الأسماء عند ديونسيوس المزيف[٣] ولقد أكّد القديس توما[٤] أن المخلوق يشبه الله، لكن لا ينبغى أن يقال عن الله إنه يشبه المخلوق فالله باعتباره محايثًا لجميع الأشياء بواسطة "القوة، والحضور، والماهية". فهو أيضا فوق جميع الأشياء أو يعلو على جميع الأشياء مادام أنه خالقها من العدم، ومن المستحيل أن يعتمد عليها، ومن هنا نراه فى موعظته الألمانية التاسعة. يقول إيكهارت: "الله موجود فى جميع المخلوقات.. ومع ذلك فهو فوقها جميعًا" وبعبارة أخرى ليس هناك مبرر مقنع لأن نجد مذهب وحدة الوجود فى فكره حتى لو كان هناك قدر ملحوظ من العبارات - إذا ما أخذت منعزلة ستبدو أنها تدل على أنه من أنصار وحدة الوجود. إن ما يجذب انتباه المرء فى فكره طريقته الجريئة التى وضع فيها قضايا ومتناقضاتها متجاورة بدلا من العبارات

(1) I, 19.

(2) Proslog, 27, monol. 31.

(3) 9, 6.

(4) Summa theological, 1, 4, 3 ad 4.

المنعزلة. التى كثيراً ما كانت شائعة فى فلسفة العصر الوسيط، ويمكن اكتشافها عند القديس أوغسطين أو ديونسيوس المزيف أو الفكتوريين، أو حتى القديس يوحنا. وكما لاحظ "كاريير" فى استطاعة المرء أن يجد متناقضات ظاهرة حتى عند القديس توما. فمثلا فى "الخلاصة اللاهوتية Summa theologica" يقول القديس توما إن الله فوق كل شىء؛ ومع ذلك فهو فى جميع الأشياء؛ فالله فى الأشياء ومع ذلك فجميع الأشياء موجودة فى الله. فلا شىء على مسافة من الله؛ وعلى ذلك يقال إن جميع الأشياء على مسافة من الله كما أن المرء يدين عبارة إيكهارت التى تبدأ "جميع المخلوقات هى عدم خالص واحد". وعندما تقول إن نواياه ليست هرطقة. لا نتشكك بالطبع فى مشروعية العمل الكنسى الذى اتخذ، ما دام أن من الواضح بما فيه الكفاية أن القضايا التى نتحدث عنها يمكن بسهولة أن يساعد تأويلها، وما تمت إدانته هو القضية كما فُهمت بالمعنى الحرفى أو المعنى الطبيعى لكن ليس بالضرورة كما فهمها وقصدها المؤلف. والقضية التى نتحدث عنها قد أدينت بسبب أنها "تعنى شيئا سيئا، ويشوبها الشك والهرطقة" ويصعب على روما أن تحكم عليها بأية طريقة أخرى عندما عرضت على التعليق والحكم اللاهوتى. وللتحقق من ذلك ما على المرء سوى أن يقرأ الفقرة التالية فى الموعظة الألمانية الرابعة"جميع الأشياء هى عدم خالص، وأنا لا أقول إنها قليلة أو شىء ما، وإنما هى عدم خالص" لكنه يستمر فيشرح ما يقصده، "جميع المخلوقات ليس لها وجود. مادام أن وجودها يعتمد على حضور الله. وإذا تحول الله عن المخلوقات لحظة واحدة، فإنها سوف ترتد إلى لا شىء" ومع ذلك فإن مؤرخ الفلسفة يهتم بالمعنى الذى يقصده المؤلف لا بالملاحظة اللاهوتية التى تلحق بالقضايا المنعزلة، وفى اعتقادى أنه مما يؤسف له أن بعض المؤرخين قد سمحوا ظاهريًا بجرأة بعض قضايا إيكهارت لغموضها عن السياق العام والمعنى ولتاريخ القضايا التى نتحدث عنها.

ولقد ذكر إيكهارت أيضا بعض العبارات الغريبة التى تخص فعل الخلق. يقول وهو يشرح سفر التكوين مشيراً إلى عبارة أن الله خلق "فى البدء" أن هذا البدء هو الآن جزء من الأزل" فى "آن (Nunc) لا يمكن أن ينقسم كان الله فيه هو الله بطريقة

أزلية، ويحتل الفيض الأزلى للأقانيم الإلهية مكانه[١]. ويواصل حديثه فيقول لو تساءل شخص ما: لماذا لم يخلق الله العالم قبل ذلك، لكان الجواب أنه لا يستطيع أن يفعل ذلك، وهو لا يستطيع أن يفعل ذلك لأنه خلق العالم فى نفس "الآن" التى هو فيها إله بطريقة أزلية. ومن الزيف أن نتخيل أن الله انتظر - إن صح التعبير - لحظة يخلق فيها العالم، وإذا أردنا أن نذكر الموضوع بطريقة فجة فى نفس "الآن" التى يوجد فيها الله الأب ويظهر ابنه معه الذى يشاركه فى الأزلية فإنه خلق العالم أيضا؛ وعندما نسمع هذا الكلام لأول مرة على الأقل يبدو كما لو أن " إيكهارت" يقصد تعليمنا أن الخلق هو منذ الأزل، وأن ابنه يشاركه فى الأزل، والواقع أن القضايا الثلاث التى أدينت تبيّن بوضوح أن اللاهوتيين الذين فحصوا هذه العبارات فهموها بهذا المعنى.

وربما كان إيكهارت يعنى أن أزلية الخلق تشير إلى هدف فعل الخلق، العالم الفعلى، ليس فقط فعل الخلق كما هو فى الله، ومن المؤكد أن ذلك هو التأويل الطبيعى لكثير من العبارات التى ذكرها وفى هذه الحالة"هل نأخذ نحن أيضا عباراته بالمعنى الحرفى الكامل أن "الخلق"، وكل عمل لله هو فى آن معًا كامل ومنته منذ بداية الخلق؟"[٢] ولو صح ذلك ألا يعنى أنه لم يكن هناك وقت وأن التجسد على سبيل المثال يحدث مع بداية الخلق؟ يبدو لى أن إيكهارت كان يعتقد أن الخلق بصفته عملا لله لم يحدث فى الزمان خلق الله فى البدء - فيما يقول، أعنى"فى ذاته" مادام أن الله نفسه هو المبدأ[٣]. بالنسبة لله لا يوجد ماض ولا مستقبل، كل شىء بالنسبة له فى حاضر، وهكذا نجد أنه من الصواب أن نقول إنه أكمل عمله فى نفس لحظة الخلق، والله هو بداية كل شىء ونهايته هو "الأول والآخر"، ومادام أن الله أزلى يوجد فى آن واحد أزلى فلابد من تصوره على أنه يخلق جميع الأشياء بطريقة أزلية فى ذلك "الآن" الأزلى، وأنا

(١) مجموعة مؤلفات إيكهارت المجلد الأول ص ٢٠ شتوتجارت - برلين ١٩٢٧.

(2) Opus tripartitum, P. 18.

(3) Ibid, P. 14.

لا أعنى أن عبارات إيكهارت مأخوذة كما هى صحيحة من وجهة النظر اللاهوتية، لكن يبدو لى أنه كان ينظر إلى خلق العالم من الزاوية التى يمكن للمرء أن يسميها وجهة نظر الله وأنه يصر أن ينبغى على المرء أن لا يتخيل أن الله خلق العالم "بعد" زمن لم يكن فيه عالمًا. أما بالنسبة لارتباط الخلق بظهور الابن فإن إيكهارت كان يفكر فى كلمات القديس يوحنا: "كل شىء به كان (يقصد الكلمة) وبغيره لم يكن شىء ما كان"(1). اقتران هذه الكلمات بالعبارة التى وردت فى الآية الأولى من الإصحاح الأول من سفر التكوين "فى البدء خلق الله السموات والأرض". ومن المؤكد أن ذلك لابد أن يبدو أنه يعنى أنه ليس ثمة بداية فى الزمان مما يرقى إلى مرتبة أفكار الخلق فى الزمان؛ فى كتاب شرح لسفر التكوين"(2)، بعد أن يشير إلى المثل الأفلاطونية، أو الأمور العقلية ويقول إن الكلمة هى "العقل المثالى" ثم يستمر ويقتبس من "بؤتيوس" ويقول إن الله خلق الأشياء جميعًا بالعقل. ومن ناحية أخرى فإن البداية التى خلق بها الله السموات والأرض هى العقل أو الفهم. ومن ثم فمن الممكن أن "إيكهارت" لم يكن يعنى أن هدف فعل الخلق، العالم الفعلى، أزلى. بل بالأحرى أن الله تصور وأراد من الناحية الأزلية فى الكلمة ومن خلال الكلمة. وهذا - على أية حال - ما قال فيما بعد أنه كان يعنيه: "الخلق، فى الواقع، وكل فعل لله هو ماهية الله نفسها"، ومع ذلك فلا ينتج من ذلك أنه إذا كان الله خلق العالم منذ الأزل، فإن الكلمة بهذا الاعتبار موجودة منذ الأزل كما يعتقد الأحمق بالنسبة للخلق بالمعنى السلبى ليس أزليا مثلما أن الخلق نفسه ليس أزليا(3). ومن الواضح أن إيكهارت يستخدم أقوال مثل أقوال القديس ألبرت الكبير: "الله خلق منذ الأزل. لكن الخلق ليس منذ الأزل"(4). وأقوال القديس أوغسطين: "أنت

---

(1) I, 3.

(2) Die lateinischen worke Eiester B and, V. I. P. 49-50.

(3) C.F. Dammiels: Eine latinische.. P. 10

(٤) شرح على الهيراركية الكنسية لديونسيوس المزيف ٤.

تتحدث بالكلمة الأزلية، فانت تتحدث بطريقة أزلية، وهكذا كل ما تقوله: ومع ذلك فليس الكل موجود فى الحال منذ الأزل أنك أحدثته بكلامك."[١].

وربما بدا علينا أننا ابتعدنا كثيراً عن إيكهارت المتصوف لكن المتصوف يستهدف الاتحاد بالله. وليس من غير الطبيعى أن المتصوف النظرى مثل إيكهارت، لابد أن يؤكد محايثة الله للمخلوق وثقته بالله فهو لا ينكر علو الله وسموه بل يؤكده. لكن من المؤكد أنه يستخدم تعبيرات مبالغًا فيها وتعبيرات غامضة لعرض علاقات المخلوقات بصفة عامة بالله. مثل الجسارة والخضوع للمبالغة التى يمكن أن نراها فى عباراته المتعلقة بعلاقة النفس البشرية بصفة خاصة بالله. فى النفس البشرية عنصر يسميه **Archa** وهو غير مخلوق؛ وهذا العنصر هو الذكاء وبفضل الذكاء فإن النفس تصبح شبيهة بالله، مادام الله نفسه عقلاً، غير أن الاتحاد الصوفى الأعلى مع الله لا يتم من خلال أنشطة المحبة والمعرفة التى هى أنشطة النفس وليس ماهية النفس وهى تحدث فى أعمق أعماق النفس والشرارة - أو الشرارة التى تحيى- حيث يربط الله النفس بذاته بطريقة خفية لا توصف والفهم يدرك الله على أنه الحق، والإرادة على أنها الخير؛ ومع ذلك فإن حصن ماهية النفس، هو اتحادها مع الله على أنه الوجود **Esse** وماهية النفس تسمى أيضا شرارتها، وعليها تنطبع صورة الله. وفى الوحدة الصوفية تتحد مع الله باعتباره واحداً بسيطًا أعنى مع ماهية إلهية واحدة وبسيطة تعلو على قسمة الأقانيم[٢]. وإيكهارت بهذا الشكل يبشر بالوحدة الصوفية التى تجعل المرء يتذكر أفلوطين "والفرار من المتوحد إلى المتوحد". وفى استطاعة المرء أن يرى التوازى بين علم النفس وميتافيزيقاه عنده. للنفس أساس واحد بسيط أو ماهية أما الله فله ماهية بسيطة تعلو على التمايز بين الأقانيم؛ الوحدة الصوفية الأسمى هى وحدة الاثنين لكن نظرية أساس النفس هذه أعلى من الذكاء بصفته قوة لا تعنى بالضرورة أن حضور النفس

---

(1) Conf. 11, 7.

(٢) قارن ما يشير إيكهارت مجموعة أعماله الجزء الأول، ص٢٤-٤٥.

ليس هو العقل بمعنى أعلى. ليست النظرية التى يقوم على أساس النفس اتحادها مع الله بوصفه الوجود Esse تعنى بالضرورة أن الوجود ليس هو العقل، وبعبارة أخرى أنا لا أعتقد أن تعاليم إيكهارت الصوفية، تتناقض بالضرورة مع رأى جلسون بأن العبارة القائلة أن الله هو الوجود لا تتضمن فسخًا مع العبارات السابقة بأن الله هو العقل ويبدو أن العظات لتوضيح أن "إيكهارت" لم تغير رأيه، فهو يتحدث عن أساس النفس على أنه العقل. وعن الوحدة التى تحدث - من الناحية الصوفية - بين الله والنفس يتحدث إيكهارت بطريقة جسورة إلى أقصى حد. وهكذا نجده فى الموعظة الألمانية على النص: "سوف يعيش العادل دائما أبدًا، وثوابته عند الله"(١). وهو يعلن: "أننا قد تشكلنا وتغيرنا فى الله". ثم يستمر ليقول كما أن الخبز يتحول فى الجسم إلى جسد المسيح، فكذلك الجسم يتغير فى الله بتلك الطريقة التى لا تُبقى على أى تمايز.." الله وأنا نحن شىء واحد، بالمعرفة أحصل على الله داخل ذاتي، بالحب أدخل فى الله" وكما أن النار تغير الخشب في ذاته" فكذلك نحن نتغير فى الله" وكذلك فى الموعظة القادمة(٢). يقول إيكهارت كما أن الطعام الذى أتناوله يصبح شيئًا واحداً مع طبيعتى، فإننا كذلك نصبح شيئًا واحداً مع الطبيعة الإلهية".

وليس من غير الطبيعى أن عبارات من هذا القبيل يمكن أن تمر مرًّ الكرام دون أن نلاحظها مثل: العبارة التى تقول إن هناك شيئا غير مخلوق فى النفس جدير باللوم. والعبارة التى حولناها تماما إلى الله بطريقة تشبه تحول الخبز إلى جسد المسيح وقد أدينت بأنها هرطقة. ولقد أقرَّ إيكهارت فى تبريره الذاتى أن من الخطأ أن نقول إن النفس أو أى جزء منها غير مخلوق. لكنه احتج بأن متهميه قد تغاضوا عن أنه أعلن أن القوى العليا للنفس قد خلقت فى النفس ومعها(٣). والواقع أن إيكهارت كان يعنى أن

---

(1) Wisdom, G. 16. OP. Cit. P. 99-115.

(2) OP. cit, P. 119.

(3) Daniels P. 5. N. 4. P. 17, n. 6.

هناك شيئا غير مخلوق فى النفس ولا نعجب أن كلماته أدت إلى مشاكل، لكنه أكد أنه يعنى بكلمة غير مخلوق، ليس مخلوقًا بذاته Per se لكنه مخلوق معًا (مع النفس) وفضلاً عن ذلك لقد قال لا إن النفس غير مخلوقة بل إذا كانت النفس بأسرها من الناحية الجوهرية والناحية الشاملة عقلاً فلابد أن تكون غير مخلوقة. ومن الصعوبة – مع ذلك– أن نرى إلى أى حد يؤكد ذلك، ما لم يكن يعنى بكلمة "العقل" أساس النفس التى هى صورة الله. وفى هذه الحالة ربما كان يعنى أن النفس لو أنها كانت من الناحية الجوهرية الشاملة هى "صورة الله – imago Dei" لابد أنه لا يمكن تميزها عن الكلمة. ويبدو أن هذا هو معناها المرجح. وبالنسبة لعبارة أننا نتحول ونتغير إلى الله" فإن إيكهارت يصرح بأن ذلك خطأ" وهو يقول إن الإنسان ليس صورة الله وابن الله الذى لم يولد لكنه خُلق ليكون صورة لله، ويستمر ليقول مثلما أن عددًا كبيرًا من خبز القربان فى عدد من المذابح قد تحول إلى جسد المسيح رغم أن أحداث كل خبز تبقى، فنحن كذلك نرتبط بالابن الحقيقى لله، أعضاء لرأس واحد للكنيسة هو المسيح. وبعبارة أخرى: يوافق على أن عباراته الأصلية لم تكن صحيحة وأنه بولغ فيها. وأن مقارنة وحدة النفس مع الله بتحول الخبز فى القربان هو ضرب من المماثلة، وليس التوازى. والواقع أنه على الرغم من أن عبارات إيكهارت فى عظاته كانت تتعلق بالوحدة الصوفية مع الله، فمن الواضح أنها كانت أصوات ذكورية كما فهمت. وهى ليست على الإطلاق استثناءً بين الكتاب المتصوفة حتى بين بعض أولئك الأرثوذكس لم يدخلوا فى الموضوع على نحو جاد، الجمل من أمثال "الإنسان يصبح إلها" أو "تحول النفس إلى الله" يمكن أن توجد فى أعمال كتاب الأم الأرثوذكسية التى لا جدال فيها لو أراد المتصوف أن يصف الاتحاد الصوفى للنفس بالله ونتائج هذا الاتحاد، فعليه أن يستخدم الكلمات المخصصة للتعبير عن أى شىء كهذا فمثلا لو أنه أراد أن يعبر عن أن الاتحاد كان وثيقًا وارتقاء النفس، ونتائج الاتحاد على نشاط النفس، فإنه يستخدم فعلاً مثل "يتحول" أو "يتغير إلى"؛ غير أن "تغير إلى" تدل على عملية التمثل (تمثل الطعام) واستهلاك المادة عن طريق النار. وإنتاج البخار من الماء، والحرارة من الطاقة، وما إلى ذلك، على حين أن الاتحاد الصوفى للنفس مع الله فريد فى نوعه sui generis ويتطلب

بالفعل كلمة جديدة تماما وخاصة لكى تصفه. لكن إذا ما صاغ الصوفى كلمة جديدة تماما لهذا الغرض؛ فلابد أنها لا تنقل شيئا على الإطلاق لأى شخص تنقصه الخبرة التى نتحدث عنها. ومن ثم فعليه أن يستخدم كلمات ذات استخدام مألوف إلى حد ما حتى لو كانت هذه الكلمات لا مندوحة لها بأن توحى بصور وتواز لا ينطبق بدقة على التجربة التى يحاول أن يصفها فلا شيء نعجب منه، ومن ثم فإذا ما أخذت بعض عبارات الصوفية بمعناها الحرفى فإنها ستكون غير كافية وغير صحيحة؛ وإذا ما كان الصوفى أيضا لاهوتيا وفيلسوفًا - كما كان إيكهارت - فمن المحتمل أن تكون عدم الدقة مؤثرة حتى فى عباراته الأكثر تجريداً، على الأقل لو حاول أن يعبر فى عبارات لاهوتية وفلسفية عن تجربة من لا تتناسب مع التعبير مستخدمًا لهذا الغرض كلمات وجملاً إما أن توحى بالتوازى، وليس توازيًا دقيقًا أو يملك بالفعل معنى محدداً فى اللاهوت والفلسفة.

وفضلاً عن ذلك فإن فكر إيكهارت وتعبيراته قد تأثرت بعدد من المصادر المختلفة ولقد تأثر على سبيل المثال بالقديس توما، والقديس بونافنتيرا، والفكتوريين، وابن سينا، وديونسيوس المزيف، وبرقلس. وبالآباء المسيحيين. كما أنه كان أيضا رجل دين بعمق. يهتم أولاً بموقف الإنسان وتجربته مع الله: وهو لم يكن أساساً فيلسوفًا نسقيًا أو مذهبيًا، ولم يفكر أبداً تفكيراً نسقيًا ويكون متسقًا من خلال الأفكار والجُمل التى وجدها عند مؤلفين مختلفين، والأفكار التى وردت إليه فى تأملاته للكتاب المقدس. وقد أثير السؤال عما إذا كانت عبارات معينة قالها إيكهارت هى عبارات معتدلة لاهوتيًا إذا ما أخذت بمفردها، أو طبقًا لمعناها الطبيعى، من الصعب أن يكون الجواب شيئًا آخر غير الجواب السلبى. لقد عاش إيكهارت فى عصر كان يتوقع فيه دقة التعبير وواقعة أنه كان يستخدم عبارات جريئة ومبالغا فيها فى مواعظه فإنها تجعل من السهل على المستمعين لها أن يسيئوا فهم نواياه الحقيقية، ويجعلوا اللوم اللاهوتى لبعض القضايا من السهل فهمه. ومن ناحية أخرى أثير السؤال عما إذا كان إيكهارت ينوى أن يكون أورثوذكسيا، وعما إذا كان ينوى أن يجد "لاهوتا ألمانيا" ولابد أن يكون

الجواب أيضا بالنفى. ولقد دافع التلاميذ من أمثال "هنرى سوزو" بحماس عن "المعلم" ضد تهم الهرطقة. ولم يكن فى استطاعة رجل مثل "سوزو" أن يفعل ذلك ما لم يجد مبرراً للشك فى الأورثوذكسية الشخصية عند إيكهارت. ويبدو لذهنى عبثًا سواء أن تجعل إيكهارت "مفكرًا ألمانيا" فى حالة ثورة ضد الكاثوليكية أو أن يهاجم اللاهوتيين الذين استثنوا بعض عباراته على أساس أنه لا يوجد شيء فى هذه العبارات تخول لهم جعلها استثناء.

٢ - "جون تولر" ولد فى ستراسبورج حوالى عام ١٣٠٠ ودخل فى السلك الدومينيكانى فى فترة مبكرة من عمره وقام بالدراسة فى باريس، لكن من الواضح أنه كان أكثر انجذابًا إلى الكتاب المتصوفة، وإلى الكتاب الذين تأثروا بالأفلاطونية الجديدة أكثر من البحوث المنطقية للفلاسفة المعاصرين، أو إلى النظريات الميتافيزيقية المجردة الخالصة عند الإسكولائيين. وكان شهيرًا بصفته واعظا أكثر منه لاهوتيًا أو فيلسوفًا، ويبدو أن وعظه كان يتعلق بصفة خاصة بالإصلاح الدينى وتعميق الحياة الروحية للإنسان المتدين وللكهنة خدم المرضى والموتى ببطولة. وكانت كتاباته تمثل كاثوليكية معتدلة. وتصوف يركز على المسيح، يتميز من نظريات الهرطقة ونظريات المتصوفة ووحدة الوجود؛ التى ذاعت بحماس فى ذلك العصر عن طريق الجماعات المختلفة، وتوفى فى المدينة التى ولد فيها عام ١٣٦١.

فى كتابات "تولر" نجد نفس النظرية السيكولوجية الخاصة "بالشرارة" و"أساس النفس" على نحو ما نجدها فى كتابات إيكهارت. وتبقى صورة الله فى القمة أو فى أعلى جزء من النفس، والإنسان بعودته إلى ذاته، متجاوزًا الصور والأشكال العليا فإنه يجد الله. لو أن قلب "الإنسان" قد تحول نحو هذا الأساس للنفس، أعنى لو أنه تحول نحو الله فإن ملكاته العقلية وإرادته تعمل كما ينبغى لكن لو أن هذا القلب قد تحول بعيدًا عن أساس النفس، بعيدًا عن الله الحال، وتتحول ملكاته بعيدًا أيضا عن الله. وبعبارة أخرى بين أساس النفس والملكات وجد "تولر"حلقة (القلب Gemut das) الذى هو استعداد دائم للنفس بالنظر إلى أساسها أو إلى "القمة" أو "الشرارة".

ولم يستفد تولر فقط من كتابات القديس أوغسطين، والقديس بونافنتيرا، والفيكتوريين، وإنما أيضا من كتابات ديونسيوس المزيف. ويبدو أنه قرأ أجزاء من برقلس كما تأثر بقوة بتعاليم إيكهارت لكن على حين أن إيكهارت كثيراً ما كان يتحدث بطريقة تظهر فيها أرثوذكسيته فسوف يكون من نافلة القول أن نسأل أى سؤال كهذا بخصوص "تولر" الذى يصر على القبول البسيط للحقائق الموحى بها فقد كان فكره يركز على المسيح بصفة مستمرة وهكذا كان طابعه.

٤ - ولد "هنرى سوزو" فى "كونستانت" حوالى عام ١٢٩٥ ودخل السلك الدومينيكانى ونال دراسته فى "كونستانت"- (وربما نال جزءاً منها فى ستراسبورج) ثم سافر بعدها إلى كولونى حيث تعرف على إيكهارت معرفة شخصية وظل معجبا به على الدوام كما كان يدين له بالولاء والمحبة ثم عاد إلى كونستانت وقضى بها عدة سنوات، يكتب ويمارس عمليًا كبح الشهوة والتكفير عن الذنوب بطريقة غير عادية. لكنه فى الأربعين بدأ حياة رسولية من الوعظ ليس فقط فى سويسرا بل أيضا فى الألزاس، وريذلاند؛ وفى عام ١٣٤٨ غير الدير الذى كان فى كونستانت إلى أولم Ulm (ودفعته الدسانس إلى هناك) وتوفى فى أولم Ulm فى يناير عام ١٣٦٦ ورفعه إلى مرتبة الأبرار جريجورى السادس عشر عام ١٨٣١.

كان اهتمام سوزو الرئيسى أن يعرف طريق النفس إلى الوحدة العليا بالله، ولقد كان قبل كل شىء كاتبًا صوفيًا عمليًا والجزء النظرى أكثر فى فكره نجده فى كتابه "الكتاب الصغير للحقيقة" وفى أخر ثمانية فصول من سيرته الذاتية. أما كتاب: "الكتاب الصغير للحكمة الأزلية" فهو كتاب فى التصوف العملى. ولقد كتب له "سوزو" نسخة باللغة اللاتينية وهو ليس ترجمة بل تطويراً له. وهناك بعض الرسائل وعلى الأقل موعظتان مؤكدتان حُفظتا.

ولقد دافع سوزو بحرارة عن إيكهارت ضد تهمة أنه خلط بين الله والمخلوقات. مع أنه كان هو نفسه واضحًا كل الوضوح وحاسمًا فى التمييز بينهما والواقع أنه قال إن المخلوقات موجودة فى الله بطريقة أزلية وأنها مادامت فى الله فهى الله، لكنه أوضح

بعناية ما الذى يعنيه بذلك. أفكار المخلوقات حاضرة بطريقة أزلية فى العقل الإلهي غير أن هذه الأفكار تتحد مع الماهية الإلهية، وهى ليست أشكالاً متميزة الواحدة عن الأخرى أو عن الماهية الإلهية. وفضلاً عن ذلك فإن هذا الوجود للمخلوقات فى الله يتميز تماما عن وجود المخلوقات خارج الله، فمن خلال عملية الخلق توجد "الموجودات" أو المخلوقات. وليس فى استطاعة المرء أن ينسب صفة المخلوقات على هذه المخلوقات عندما تكون فى الله. وعلى الرغم من أن صفة المخلوق من أى طبيعة هى أنبل وأكثر نفعًا له أكثر من وجودها فى الله"[١]. فإن سوزو فى ذلك كله لا يقول أى شيء يختلف عما اعتقده القديس توما الأكويني. وبالمثل علَّم صراحة أن الخلق هو فعل حر لله[٢]. ومن المؤكد أنه استخدم فكرة ديونسيوس المزيف (أعنى فكرة الأفلاطونية الجديدة) فكرة فيض الخير الإلهى. لكنه كان حريصًا أن يلاحظ أن هذا الفيض يحدث بوصفه عملية ضرورية فقط داخل الألوهية وهى عندئذ، أزلية وكاملة[٣] والفيض فى الخلق هو فعل حر من جانب الله. وهو عملية متميزة عن العملية الأزلية للأقانيم المقدسة. فليس ثمة سؤال أو تشكك، إذن، حول مذهب وحدة الوجود فى فكر سوزو.

وتحرر مماثل من ميول وحدة الوجود واضح فى مذهب وحدة النفس الصوفية مع الله. وكما هو الحال مع إيكهارت "وتولر" يقال إن الوحدة الصوفية تحدث فى ماهية النفس، وشرارة النفس؛ وهذه الماهية أو مركز النفس هو المبدأ الموحد لقوى النفس، وهى تبقى فيها صورة الله. من خلال الوحدة الصوفية بواسطة معرفة وحب ينطبعان بطريقة تفوق الطبيعة، وصورة الله هذه تتحقق على نحو أبعد. وهذا التحقق الفعلى يسمى "الميلاد لله" أو "ميلاد المسيح" فى النفس، وبواسطته تكون النفس أقرب شبهًا وأشد وحدة مع الله فى المسيح ومن خلال المسيح. ويتمركز تصوف سوزو أساسًا حول

(1) Book of truth, 332, 16.

(2) Vite, 21-4 P. 178.

(3) Ibid, 178, 24-278, 7.

المسيح، وهو يتحدث عن النفس "الغارقة" في الله لكنه يؤكد واقعة أنه لا يكون، ولا يمكن أبدًا أن يكون توحدًا أنطولوجيًا كاملاً لأساس النفس أو ماهيتها مع الوجود الإلهى. ويظل الإنسان إنسانًا حتى ولو أصبح على صورة الله. وليس هناك امتصاص لوحدة وجود المخلوق فى الله[1] ولقد تأثر سوزو - كما سبق أن ذكرت - بإيكهارت بقوة. لكنه كان حريصًا باستمرار أن يجعل تعاليمه فى انسجام واضح مع نظريات المسيحية الكاثوليكية. وسوف يكون من الأفضل فى الواقع أن نقول إن تعاليمه الصوفية تنبع من التراث الكاثوليكى للروحانية، وأنه - بمقدار ما نتحدث عن إيكهارت - سوزو فسر التعاليم الأخيرة بمعنى أورثوذكسى.

لقد قيل إن فكر سوزو يختلف عن فكر إيكهارت فيما يتعلق باتجاهه. لقد فضل إيكهارت أن يبدأ بالله: ويتحرك فكره من الماهية الإلهية البسيطة إلى ثالوث الأقانيم خصوصًا إلى الكلمة أو اللوجوس Logos التى رأى فيها نموذج الخلق وكذلك إلى المخلوقات فى الكلمة وتظهر له وحدة النفس مع الله بوصفها عودة المخلوق إلى مستقره فى الكلمة. والتجربة الصوفية العليا للنفس هى وحدة مركزها مع المركز البسيط أو ماهية الألوهية. ومع ذلك فسوزو كان أقل ميلاً إلى الفكر النظرى. ويتحرك فكره من الشخص البشرى إلى الوحدة الديناميكية الأخيرة مع المسيح الإنسان- الإله. وهو يؤكد بقوة مكانة إنسانية المسيح فى صعود النفس إلى الله. وبعبارة أخرى على الرغم من أنه كثيرًا ما يستخدم نفس عبارات إيكهارت فإن فكره أقل أفلاطونية محدثة من فكر إيكهارت ولقد تأثر بقوة أكثر من تأثر إيكهارت بالروحانية المؤثرة والتركيز على المسيح "عروس - التصوف" للقديس برنارد.

٥ - ولد جون روزبروك عام ١٢٩٣ فى قرية روزبروك قرب مدينة بروكسل، وبعد بضع سنوات قضاها فى المدينة الأخيرة أصبح قريبًا من دير القديس أوغسطين قرب

---

(1) C.F. Vita, 50 and 51 P. 176.

الوادى الأخضر فى غابة سوانيتر قرب بروكسل. وتوفى عام ١٣٨١، وتشمل كتاباته "زينة الزواج الروحى" - "كتاب الرقصات الإثنتى عشرة" وكان يكتب باللغة الفلمنكية (قريبة من الهولندية).

روزبروك الذى تأثر بقوة بكتابات إيكهارت أصر على الحضور الأصيل للمخلوق فى الله العودة إلى حالة الوحدة وفى استطاعة المرء أن يميز فى الإنسان ثلاثة أنواع من الوحدة[1] "أول وحدة للإنسان وأعلاها موجودة فى الله" وتعتمد المخلوقات على هذه الوحدة فى وجودها وبقائها ودونها كانت ترتد إلى العدم. لكن هذه العلاقة لله جوهرية للمخلوق وهى لا تضع الإنسان - بذاتها - سواء كان إنسانا خيِّرا أو شريراً. والوحدة الثانية هى أيضا طبيعية: إنها وحدة القوى العليا للإنسان بمقدار ما تنبع هذه القوى من وحدة عقله أو روحه وهذه الوحدة الأساسية للروح هى مثل النوع الأول للوحدة، وحدة تعتمد على الله. لكنها ينظر إليها فى نشاطها بالأحرى وليس فى ماهيته. الوحدة الثالثة وهى أيضا طبيعية هى وحدة الواحد مع الأنشطة الجسدية؛ فإذا كانت النفس بالنظر إلى الوحدة الطبيعية الثانية تسمى "بالروح" وبالنظر إلى الثالثة تسمى "بالنفس" أعنى بوصفها المبدأ الحيوى، مبدأ الإحساس فإن "زينة" النفس تعتمد على كمال ما فوق الطبيعة للوحدات الثلاث: الأولى من خلال الكمال الأخلاقى للرجل المسيحى الثانية من خلال الفضائل اللاهوتية وهبات الروح القدس والثالثة من خلال الوحدة التى لا يمكن التعبير عنها مع الله. والاتحاد الأعلى "هو أن الوحدة العليا التى يتحد فيها يتحد الله مع الروح المحبوبة بلا واسطة".

وروزبروك - مثل إيكهارت - يتحدث عن "أعلى اتحاد جوهرى للطبيعة الإلهية" وتستدعى الكمال كتابة ديونسيوس المزيف. ومع هذه الوحدة القصوى للنفس فى الأنشطة العليا للحياة الصوفية، يمكن أن تصبح متحدة لكن الوحدة تعلو على قوة

(1) Adornment, 2,2.

العقل، وتكتمل بالحب، وفيها يضيع أساس النفس، إن صح التعبير فى هوة الألوهية التى ليس لها قرار، وفى الوحدة الماهوية التى فيها تعيش الأقانيم والكل يعيش فى الله، يكون له مكان فحسب"[١].

وليس من غير الطبيعى أن تهاجم نظرية روزبروك لاسيما عن طريق "جيرسون"، وعلى ذلك فالقول بأنه لم يقصد روزبروك أن يقول بمذهب وحدة الوجود. ولقد جعل روزبروك واضحًا فى "مرآة الخلاص الأزلى" وفى كتاب "الرقصات الاثنتى عشرة" دافع عنه جان فان شوت هوفن (توفى عام ١٤٣٢) وهو نفسه صوفى ولم يتردد دنس الكارثيوزى[٢] فى أن يستعير من كتاباته.

٦ - دنس الكارثيوزى الذى ولد فى ريشل عام ١٤٠٢ وتوفى بصفته أحد الكارثيوز عام ١٤٧١ لا ينتمى زمانيا إلى الفترة التى عالجناها فى الجزء الأول من هذا الكتاب، وفى هذا السياق سوف أقول بضع كلمات عنه.

لقد قام "الدكتور الجذاب" بدراساته العليا فى كولونيا ومن أجل كاتب صوفى اهتم على نحو يدعو إلى الدهشة بالموضوعات الإسكولائية وجمع الشروح على كتاب "الأحكام" لبطرس اللمباردى وعن بؤتيوس، وكذلك كتابات ديونسيوس المزيف، وكتب ملخصًا للإيمان الأرثوذكسى طبقا لكتابات القديس توما: مجملاً للفلسفة واللاهوت، والكتابات اللاهوتية الأخرى. وفضلاً عن ذلك هناك دراسات صوفية وزهدية خالصة. ومن الواضح أنه كان فى البداية تابعًا مخلصًا للقديس توما ولم تكن عداوته موجهة نحو الاسميين، بل أيضا نحو أتباع دانز سكوت. وقد استمرت طوال حياته لكنه انتقل بالتدريج من معسكر التوماويين إلى معسكر أتباع القديس ألبرت، كما أنه تأثر كثيراً بكتابات الدومينيكانى أولريك Ulric أوف ستراسبورج (توفى عام ١٢٧٧) الذى كان

---

(1) Adornment, 3, 4.

(٢) الكارثيزيون: نظام من الرهبة أسسه القديس بردنو عام ١٠٨٤ فى وادى كارتيز فى كولونيا، ولعبت هذه الجماعة دوراً مهما فى إصلاح حركة الرهبنة فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر (المترجم).

يحضر محاضرات القديس ألبرت فى كولونيا. ولم يرفض دنيس فقط التمييز الحقيقى بين الماهية والوجود الذى دافع عنه فى البداية، لكنه تخلى عن وجهة النظر التوماوية الخاصة بدور "الخيال" فى المعرفة البشرية. ولقد قصر دنيس ضرورة الخيال على المراحل السفلى من المعرفة، وأكد أن النفس تستطيع أن تعرف دون أن يلجأ الخيال إلى نشاطه الخاص: الملائكة والله، معرفتنا بالماهية الإلهية - مع ذلك - سلبية ويصل الذهن إلى التحقق بوضوح من الله الذى يتعذر إدراكه أو فهمه. وفى هذا التأكيد على الجانب السلبى لكن المعرفة المباشرة لله. ولقد كان دنيس متأثرًا بديونسيوس المزيف وبكتابات أوليريك أوف ستراسبورج وأخرين من أتباع القديس ألبير والدكتور الكارثيوزى هو مثال ملحوظ للتركيبة الصوفية مع الاهتمامات الإسكولائية.

٧ - الصوفية الألمان فى العصور الوسطى (بمن فيهم روزبروك رغم أنه كان فلمنكيا) استمدوا التصوف من جذوره ومن الإيمان المسيحى. وليست المسألة تعدد المصادر، وبيان تأثير الآباء وتأثير القديس برنارد والفكتوريين، والقديس بونافنتيرا أو محاولة التقليل من مؤثرات الأفلاطونية الجديدة على التعبير بل حتى على الفكرة، وإنما التحقق من الإيمان العام عند الصوفية فى ضرورة النعمة التى هى فوق الطبيعة التى تأتى من خلال المسيح، وربما تلعب إنسانية المسيح دورًا كبيرًا فى فكر سوزو على سبيل المثال أكبر من دور إيكهارت لكن الأخير على الرغم من كل مبالغاته كان من أول المسيحيين وأعظمهم فليس ثمة إذن مبرر حقيقى للمحاولة التى تمت لاكتشاف متصوفة فى العصر الوسيط الألمان من أمثال إيكهارت، وتولر، وسوزو، "تصوفًا ألمانيا" وإذا كنا نعنى بذلك أن التصوف ليس كاثوليكيًا وإنما هو تصوف نبع من "الدم والجنس".

ومن ناحية أخرى: المتصوفة الألمان فى القرن الرابع عشر مثلوا تحالفا بين الإسكولائية والتصوف أعطاهما طابعًا خاصًا. ولقد لاحظ "جرابمان" أن تجمع التصوف العملى والنظر العقلى هو استمرار مطلق لبرنامج القديس أنسلم: "أومن لكى أتعقل" ومع ذلك فعلى الرغم من النظر العقلى لمتصوفة الألمان خرج من تيارات الفكر

الذى ألهم إسكولانية العصر الوسيط وتم تنسيقه بطرق شتى فى القرن الثالث عشر، النظر العقلى عندهم لابد أن يرى فى ضوء تصوفهم العملى- إذا كانت ظروف التربية والتعليم من ناحية لهذا الكاتب الصوفى أو ذاك الذى يشكل إطار فكره النظرى ويتأثر اختياره للأفكار النظرية؛ فهناك من ناحية أخرى حياته الصوفية العملية وانعكاسه على تجربته الروحية التى أثرت فى اتجاه فكره النظرى. وسوف يكون من الخطأ الظن بأن نظرية شرارة النفس. Scintilla animae أو الماهية أو الأساس أو قمة النفس ليست أكثر من فكرة تخزين متبناة آليًا من السابقين ثم انتقلت من صوفى إلى صوفى. ومصطلح "شرارة الضمير" أو "مرشد للسلوك.. "Syndersis يرد عند القديس جيروم[1]. وعاود الظهور - على سبيل المثال- عند القديس ألبرت الكبير الذى يعنى بهذا المصطلح قوة الوجود عند كل البشر الذين نصحتهم بالتوجه نحو الخير، ومعارضة الشر القديس توما الذى أشار إلى القديس جيروم[2]. يتحدث عن "مرشد السلوك" على سبيل الاستعارة على أنه "شرارة الضمير"[3] ومن المؤكد أن الصوفية يقصدون شيئًا آخر غير "المرشد" عندما يتحدثون عن شرارة أو أساس النفس، لكن حتى إذا سلَّمنا عمليًا بأن جميع التعبيرات التى يتسم بها أساس النفس كما هو موجود طبقا لما يقوله دينفل Denifle فى كتابات ريتشارد سانت فيكتور. ولا شك أن نضال "دينفل" صحيح غير أن المتصوفة الألمان قالوا بفكرة أساس النفس أو شرارتها وهى من أفكارهم الرائدة؛ لا ببساطة لأنهم وجدوها فى كتابات السابقين المحترمين لكن لأنها تتناسب مع تجربتهم فى الاتحاد الصوفى مع الله الذى يعلو على التلاعب الواعى بأفعال الذكاء والإرادة. والفكرة كما وجدوها عند السابقين توحى لهم بغير شك بهذه الوحدة الوثيقة، لكن تأملاتهم فى الفكرة تسير جنبًا إلى جنب مع تجاربهم.

---

(1) P. L. 25, 22, AB.

(2) De Neritate, 16, I, Obg, I.

(3) Ibid, 17, 2, ad, 3.

ومن الممكن أن يكون بعض الكتاب الألمان قد ذهبوا بعيداً في العثور في مركب الفكر النظري مع التصوف العلمي على علامة مميزة على المتصوفة الألمان وربما ينفعنا ذلك في الفصل بينهم وبين بعض المتصوفة وهذا حق الذين كانوا إلى حد ما أبرياء من الأفكار النظرية لكن مركبًا مماثلاً يمكن أن يرى في حالة الفكتوريين في القرن الثاني عشر ومن ذلك "جيرسون" نفسه، وعلى الرغم من أن "جيرسون" كان لديه تعاطف ضئيل مع خط الفكر النظري الذي تبناه إيكهارت "وروزبروك" كما فسره على الأقل. ومع ذلك فهناك خصائص مضافة ترتبط مع واقعة أن إيكهارت، وتولر، وسوزو كانوا جميعاً أعضاء في السلك الدومينيكاني، وفي سلك الإخوة الوعاظ الذين نشروا العقيدة الصوفية في عظاتهم وحاولوا، كما سبق أن ذكرت بالفعل، تعميق الحياة الروحية العامة بهذه الطريقة، لاسيما بين المتدينين.

ولا شك أن المرء يستطيع أن يقول ملاحظة مماثلة بالنسبة للقديس برنارد على سبيل المثال، وبصفة خاصة في حالة إيكهارت، فهناك طعم وإطار نظري يرجعان إلى تدخل تطور فلسفة العصر الوسيط التي لا يمكن أن توجد في مواعظ القديس برنارد. وفضلاً عن ذلك فإن الألمان كانوا أكثر عنفا وعبوسًا وأقل ازدهاراً فالتصرف النظري الألماني يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالوعظ الدومينيكاني الذي يمكن المرء من أن يتحدث - بهذا المعنى - عن التصوف الألماني" في العصور الوسطى بشرط ألا يعني المرء أن يتضمن أن الدومينيكان الألمان يحاولون إقامة ديانة ألمانية أو "نظرة إلى العالم" ألمانية.

٨ - جون جيرسون الذي ولد عام ١٣٦٣ خلف بطرس دايلي بصفته مستشاراً لجامعة باريس عام ١٣٩٥ [١]. ولقد كان يعتبر اسميا لكن تبنيه لمواقف اسمية معينة لم

---

(١) توفي جيرسون عام ١٤٢٩ وبالنسبة للتفصيلات الزمنية انظر "حياة جيرسون وأعماله" بقلم ب. جوريو (أرشيف عقائد وآداب العصور الوسطى" المجلد ١٨ ص ١٤٩-١٥٢، باريس ١٩٥١) المؤلف.

يأت من اعتناقه للفلسفة الاسمية؛ فقد كان كاتبًا لاهوتيًا ومتصوفًا أكثر منه فيلسوفًا، وهو فى مجال الاهتمام بالإيمان واللاهوت اتجه فى مسائل معينة إلى النظرية الاسمية وتقع وظيفة جيرسون بصفته مستشاراً فى فترة الفتنة الكبرى (١٣٨٧-١٤١٧) ولقد لعب دوراً بارزًا فى عمل "مجلس العهد الدائم"- ولم تكن هناك مصائب كثيرة فى وضع الكنيسة فحسب، وإنما كذلك فى وضع الدراسات فى الجامعة وذيوع النظريات التى كانت - كما بدت له - أدت إلى أو سهلت ظهور نظريات مثل نظريات "هس Hus " التى سعت إلى استخدام علاج، ليس عن طريق انتشار المذهب الاسمى بما هو كذلك بل عن طريق استدعاء رجال دعوتهم إلى الاتجاه الصحيح نحو الله. ولقد كان صراع مذاهب الفلسفة وفضول اللاهوتيين وغرورهم هو المسئول - فى رأيه - عن كثير من الشرور. وفى كتابه: "عن طريق المدلول، قضايا حول المناظرة بين الاسميين والواقعيين" يؤكد جيرسون أن أفرع الدراسة المختلفة قد أصبحت مختلطة ومضطربة، وتلك إساءة للحقيقة، ولقد حاول المناطقة حل المشكلات الميتافيزيقية بواسطة "طريقة المدلول" المناسب للمنطق، كما حاول الميتافيزيقيون والمناطقة البرهنة على الحقائق الموحى بها أو حل المشكلات اللاهوتية بواسطة المناهج التى لا تتناسب مع معالجة موضوع اللاهوت. ولقد اعتقد جيرسون أن هذا الاضطراب قد أدى إلى حالة من الفوضى فى العالم العقلى. وإلى نتائج غير صحيحة. وفضلاً عن ذلك فقد ولَّد زهو اللاهوتيين الإسكولائيين حب استطلاع أو الفضول وروح الجدة والفردية. ونشر جيرسون محاضرتين "فى معارضة الفضول العابث فى موضوع الإيمان" الذى لفت فيه الانتباه إلى الدور الذى لعبته فى المنازعات الإسكولائية بواسطة حب المرء لآرائه الخاصة، الحسد، روح القتال، الاحتقار لغير المتعلمين، وغير المطلعين على الأمور. وجذور الخطأ تكمن فى زهو العقل الطبيعى وكبريائه الذى يحاول أن تعلو حدوده، ويقوم بحل مشكلات لا يقدر على حلها.

ومن هذه الزاوية ينبغى على المرء أن ينظر إلى هجوم جيرسون على الواقعية أن فكرة وجود الأفكار فى الله تتضمن خلطًا أولاً، خلط المنطق بالميتافيزيقا ثم خلط

الميتافيزيقا باللاهوت، ثانيا تتضمن أن الله ليس بسيطا ما دام أن الواقعيين يميلون إلى الحديث عن هذه "العقول المثالية" فى الله حتى على الرغم من أنها متمايزة وحتى قال بعضهم إنه على الرغم من أن المخلوقات توجد بطريقة سابقة فى الله، أعنى على الرغم من أن الأفكار الإلهية كانت مخلوقات موجودة فى الله، ثالثا: نظرية الأفكار الإلهية المستخدمة فى تفسير الخلق، ولا تصلح إلا للحد من الحرية الإلهية. ولماذا يحد اللاهوتيون والفلاسفة من الحرية الإلهية؟ من الرغبة فى فهم ما لا يمكن فهمه، رغبة تنبع من الكبرياء ويتحدث مفكرو التراث الأفلاطونى كذلك لا فى البداية على أنه حر، بل على أنه الخير. ويستخدمون مبدأ الميل الطبيعى إلى الخيرية ليخلطوا ذاته كى يفسروا الخلق. لكنهم عندما يفعلون ذلك يتجهون إلى جعل الخلق نتيجة ضرورية للطبيعة الإلهية، ومن ناحية أخرى فالميتافيزيقيون واللاهوتيون الواقعيون يصرون على أن القانون الخلقى يستحيل أن يعتمد على الإرادة الإلهية. وهكذا يحصر الحرية الإلهية ويحدها فى حين أن المسألة الواقعية هى أن الله لا يريد أفعالاً معينة لأنها خيّرة وإنما هى خيّرة لأن الله يريدها تماما مثلما أن هناك أفعالا أخرى سيئة لأنه حرمها"[1] "أن العقل السليم لا يسبق الإرادة، والله لا يقرر إصدار قانون لمخلوق عاقل، لأنه رأى أولاً بحكمته أنه ينبغى عليه أن يفعل ذلك، بل بالأحرى أن ما يحدث هو العكس"[2]. وينتج من ذلك أن القانون الخلقى ليس ثابتًا لا يتغير. ولقد تبنى جيرسون هذا الموقف الأوكامى بالنظر إلى القانون الخلقى لأنه اعتبر أنه الموقف الوحيد المستمر مع حرية الله وهو يعتقد أن الفلاسفة الأفلاطونيين واللاهوتيين الأفلاطونيين قد تخلوا عن مبدأ الاعتقاد، مبدأ الخضوع المتواضع بدلاً من كبرياء الفهم. وفضلاً عن ذلك فإنه لم يفشل فى لفت الانتباه إلى الجوانب الواقعية فى فكر

(1) Oper, 3 col. 13.

(2) Ibid. col, 26.

"جون هس John Hus" [١] وفى فكر جيروم أوف براج، واستخراج النتيجة القائلة إن كبرياء الفهم الذى يتجلى عند الواقعيين يؤدى فى النهاية إلى هرطقة صريحة.

وهكذا نجد أن هجوم جيرسون على المذهب الواقعى. رغم أنه تضمنه فى بعض المواقف التى اعتنقها الاسميون بالفعل. ويسير بالأحرى من الانشغالات الدينية أكثر من أى حماس خاص بالنية "للطريق الحديث" بما هو كذلك" قد كمل الزمان واقترب ملكوت الله: فتوبوا وآمنوا بالإنجيل" (إنجيل مرقس الإصحاح الأول: ١٥). وهذا النص هو ما بنى عليه جيرسون محاضرته ضد الفضول العابث فى مسألة الإيمان. إن الكبرياء الذى غزا عقول الأساتذة والمحاضرين فى الجامعة قد جعلها غافلة عن الحاجة إلى الندم وإلى بساطة الإيمان. ومن الواضح أن هذه الوجهة من النظر يتسم بها الإنسان الذى جعل موضع اهتمامه موقف النفس تجاه الله أكثر من الإنسان الذى يهتم بحماس بالأسئلة الأكاديمية لذاتها. أن عداء جيرسون نحو الميتافيزيقا واللاهوت عند الواقعيين الذين من المؤكد أنهم يحملون تشابها بعداء بسكال نحو أولئك الذين يستبدلون بإله إبراهيم وإسحق، ويعقوب، "إله الفلاسفة".

وإذا نظرنا إلى المسألة من هذه الوجهة من النظر. وليس من المدهش أن نجد جيرسون يعبر عن عجبه أن الفرنسسكان قد تخلوا عن القديس بونافنتورا من أجل مكانة فى العالم العقلى. لقد كان كتاب القديس بونافنتيرا "رحلة العقل إلى الله "Itinerariun mentisin Deum" يُنظر إليه على أنه يجاوز كل ثناء. ومن ناحية أخرى: لو أننا درسنا عداء جيرسون للواقعية، وهجماته ضد "روزبروك" ومحاولته ربط الواقعية بهرطقة "جون هس" و "جيروم أف براع" ربما كان حماسه للقديس بونافنتيرا يظهر إلى حد ما عندما نتذكر أن القديس بونافنتيرا قد ركز بشدة على نظرية المثل الأفلاطونية

(١) جون هس (١٣٦٩-١٤١٥) مصلح دينى تشيكي من أتباع ويكليف أنكر سلطة البابا وأن يكون للمسيح خليفة أو أن تستطيع الكنيسة غفران الخطايا فلا سلطان لأحد على قلب المرء إلا الله - قبض عليه وأعدم حرقا (المترجم).

فى صورتها الأوغسطينية، وتقريبا أدانت أرسطو لأنه كره مُثل أفلاطون. وكان اقتناع جيرسون أن اللاهوتيين فى ذلك العصر قد أهملوا الكتاب المقدس والآباء المصادر الحقيقية للاهوت لصالح المفكرين الوثنيين والاستيرادات من الميتافيزيقا التى أفسدت بساطة الإيمان، ومع ذلك فقد نظر إلى ديونسيوس المزيف على أنه التلميذ المهتدى للقديس بولس. واعتبر كتابات ديونسيوس على أنها تشكل جزءًا من الحكمة الحقيقية وهو يحترم القديس بوناغنتيرا بوصفه رجلاً يشرب باستمرار من المياه الطاهرة غير الملوثة والذى خص نفسه بالحكمة الحقيقية قبل كل شىء التى هى معرفة الله من خلال يسوع المسيح.

إن نظرية جيرسون الصوفية على الرغم من هجومه على الواقعية تأثرت تأثرًا عميقًا بتعاليم ديونسيوس، وبعد أن بيّن م. أندريه كوم فى دراسته الممتعة عن علاقة جيرسون بكتابات وفكر ديونسيوس المزيف[1]. أصالة الكتاب عن ديونسيوس ذهب إلى أن الكتاب يسبق المحاضرة الأولى ضد مقالة "الفضول العابث" فى مجموعة مؤلفات جيرسون ولقد أوضح أن جيرسون لم يكن ببساطة مفكرًا "اسميا" وأن أفكاره لم تكن أبدًا متحدة ببساطة مع أفكار بطرس أيلى (١٣٥٠-١٤٢٠) "معلمه": والواقع كما بيّن أ. كومب استعار جيرسون من ديونسيوس المزيف ليس فقط ترسانة المصطلحات، بل أيضا العقيدة المهمة عن أن عودة المخلوقات تصدر عن الله ثم تعود إلى الله. كيف تتم هذه العودة؟ بواسطة كل طبيعة تنجز تلك الأفعال التى تناسبها. ويقول جيرسون إننا إذا تحدثنا بدقة (فى موعظته من جوبتر المقدس) أن المخلوق العاقل هو وحده الذى يعود إلى الله. على الرغم من أن "بؤتيوس" يقول "إن جميع الأشياء تعود إلى بدايتها إلى المبدأ" لكن النقطة المهمة بصدد نظرية جيرسون عن "العودة" هى التأكيد الذى وضعه على واقعة أنه لا يعنى الاندماج الأنطولوجى

(1) Jean Gerson: Commentateur Dionysien, Paris, 1940.

للمخلوق مع الله. ولما كان قد نظر إلى ديونسيوس المزيف على أنه تلميذ شخصى للقديس بولس، فقد كان مقتنعًا أن تعاليم ديونسيوس "سليمة" تمامًا لكن عندما تحقق أنه يمكن إساءة تفسيرها اعتقد أن اللاهوتى لابد أن يوضح المعنى الحقيقى للأريوباجيطى، وهو نفسه استفاد من كتابات هيوج أف سانت فيكتور والقديس ألبرت الكبير من هاتين النقطتين المهمتين ينبثق: أولا: جيرسون لا يمكن إدانة اللاهوت الإسكولائى أو رفضه بما هو كذلك الذى اعتبره ضروريًا للتأويل السليم للكتاب المقدس، والآباء، وتلميذ القديس بولس. ثانيا: عندما هاجم "روزبروك" فإنه لم يكن يهاجمه لأنه استند إلى تعاليم ديونسيوس المزيف، بل لأنه أساء تأويل هذه العقيدة وحرفها. ونحن نعرف طبعًا أن ديونسيوس المزيف كان تلميذًا للقديس بولس، وأنه أخذ نسخًا عن برقلس Proclus لكن المهم هو أن جيرسون قد أوّلَ ديونسيوس المزيف كما لو لم يكن أفلاطونيًا. وذلك يوضح كيف أنه استطاع أن يبيّن فى الوقت نفسه عداءً متميزًا نحو الأفلاطونيين وإيثارًا ملحوظًا لديونسيوس المزيف.

ولقد قبل جيرسون التقسيم الثلاثى للاهوت الذى قدمه ديونسيوس المزيف واللاهوت الرمزى، واللاهوت بالمعنى الصحيح، واللاهوت الصوفى. والقسمة الثلاثية إنما توجد فى كتاب بونافنتيرا "رحلة العقل إلى الله"[1] لكن جيرسون أخذ التمييز - فيما بعد كما يبدو- من كتابات ديونسيوس المزيف أكثر مما أخذها من القديس بونافنتيرا: على الأقل استشار الأول واقتبس من الثانى على أنه الثقة. وهو يقول عن اللاهوت الصوفى إنه المعرفة التجريبية لله التى يقوم فيها الحب وليس العقل النظرى المجرد، بدور العمل رغم أن الوظيفة العقلية العليا متضمنة أيضا.. العقل البسيط، والمركب هو قوة عليا مؤثرة تعمل فى التجربة الصوفية، التى ليست رفضًا بل تحققًا للقوى العليا للنفس. وتؤثر الوحدة الصوفية فى أساس النفس، لكنها وحدة لا تحل الشخصية البشرية فى الألوهية اللاهوتية، الصوفى على الأقل إذا ما فهم على أنه

(1) I, 7.

التصوف نفسه بدلاً من نظرية التصوف التى هى تاج اللاهوت لأنه اقترب من الرؤية المباركة التى هى الغاية النهائية للنفس.

وجود هذه القسمة الثلاثية فى فكر جيرسون تساعد على توضيح هذا الفكر وعلى حين أنه يؤكد أولوية اللاهوت الصوفى، فإنه لم يرفض اللاهوت بالمعنى المألوف كلا ولم يرفض الفلسفة، وسواء أكان ميله العقلى قد قاده إلى رفض الكل فيما عدا اللاهوت الصوفى أو لم يكن من أجل ديونسيوس المزيف، فإن القديس بونافنتيرا، والقديس ألبرت الكبير ليست مسألة أخرى ولكنها ليست مفيدة. ومن المؤكد أنه شدد على الكتاب المقدس وتعاليم الآباء ومن المؤكد أيضا أنه اعتقد أن اللاهوتيين أحسنوا صنعًا بالتفاتهم القوى بتلك المصادر. وفضلاً عن ذلك فمن المؤكد أنه اعتقد أن اللاهوت النظرى فسد باستيراد غير مضمون من فلاسفة مشكوك فى أمرهم شجعهم الفضول العابث والزهو الفارغ لكن ليس ثمة شهادة حقيقية للقول بأنه إنه رفض تطور الإسكولائية بأسرها للكتاب المقدس، ولتعاليم الآباء أو أنه رفض الفلسفة التى لاحظ حدودها. وبطرق ما فإن جيرسون هو الممثل الأكثر إمتاعًا لحركة التصوف النظرى فى العصور الوسطى. وهى أن يبين لنا أن الحركة قد ألهمت فى البداية بالرغبة فى علاج شرور العصر، ولتعميق حياة الناس الدينية وهو ليس عاصفة مضادة. أما بالنسبة لمذهب الشك الاسمى عند جيرسون تماما لمذهب الشك الاسمى، فإنه أصدق أن نقول إنه تبنى واستغل مواقف اسمية معينة لخدمة هدفه الأول أكثر من أن نقول إنه كان مفكرًا اسميًا. والقول بأن جيرسون كان فيلسوفًا اسميًا وأنه كان فى الوقت نفسه صوفيًا يعطينا انطباعًا زائفًا لأهدافه، ولموقفه النظرى ولروحه.

"الجزء الثانى"

" فلسفة عصر النهضة"

"الفصل الثالث عشر"

" إحياء الأفلاطونية "

"عصر النهضة الإيطالى - عصر النهضة فى الشمال- إحياء الأفلاطونية.

١ - كان الطور الأول فى عصر النهضة هو الطور الإنسانى وهو الذى بدأ فى إيطاليا ثم انتشر فى أوربا الشمالية. لكن سيكون من الخُلف والعبث أن نتحدث كما لو أن عصر النهضة حقبة تاريخية ذات حدود زمانية واضحة وفى استطاعة المرء أن يقدم تواريخ دقيقة لبدايتها ونهايتها. بمقدار ما يعنى عصر النهضة أو يتضمن ميلاداً جديداً للأدب وتكريساً للعلم وتصنيفه ربما أمكن أن يقال إنه بدأ مبكراً فى القرن الثانى عشر، القرن الذى أعلن فيه جون السالسبورى - على سبيل المثال - نقده العنيف ضد البرابرة فى أسلوب لاتينى، وهو القرن الذى رأى المذهب الإنسانى لمدرسة شارتر[١]. صحيح أن اللاهوتيين والفلاسفة العظام فى القرن الثالث عشر

(١) مدرسة شارتر School Of chartres نسبة إلى مدينة شارتر فى الجزء الشمالى من وسط فرنسا تقع على بعده ٥ أميال من الجنوب الغربى من بارس اشتهرت بكاتدرائيتها القوطية التى بنى الجزء الرئيسى منها فى منتصف القرن الثالث عشر. أما مدرستها فقد أصبحت المركز الرئيسى للدراسات الكلاسيكية فى أوربا، وبدأ انهيار المدرسة عند إعادة اكتشاف مؤلفات أرسطو فى القرن الثانى عشر وتحولت أنظار الإسكولائيين من شارتر إلى باريس وكان من أعلام هذه المدرسة برنارد دى شارتر، وترى دى شارتر ... إلخ (المترجم).

قد اهتموا أكثر بما قد قيل وبدقة العبارة أكثر من اهتمامهم بالأسلوب الأدبى وبنغمة التعبير لكن ينبغى علينا أن لا ننسى أن القديس توما الأكوينى يمكن أن يكتب تراتيل تستوقفنا لجمالها. وفى الفترة نفسها التى كان فيها "دانز سكوت" بعض شروحه الجرينة لدانتى يبتكر إحدى الإنجازات العظيمة فى اللغة اللاتينية فمن المؤكد أن دانتى (١٢٦٥-١٣٢١) كتب من وجهة نظر العصر الوسيط لكن فى نفس القرن الذى توفى فيه دانتى - القرن الرابع عشر- نجد بترارك (١٣٠٤-١٣٧٤) لا يضع نفسه فقط فى معارضة عبادة الجدل الأرسطى، ويدفع إلى إحياء الكلاسيكية لاسيما مذهب شيشرون، أسلوبا، بل أيضا فضل من خلال قصائده المحلية على نمو روح المذهب الفردى الإنسانى. وينتمى بوكاشيو أيضا (١٣١٣-١٣٧٥) إلى القرن الرابع عشر وفى نهاية هذا القرن عام ١٣٩٦. أما نويل كريسلوراس (توفى ١٤١٥) فهو أول معلم حقيقى للكلاسيكيات اليونانية فى الغرب الذى بدأ محاضراته فى فلورنسا.

ولقد فضلت الظروف السياسية فى إيطاليا نمو عصر النهضة الإنسانى لقد كان الرعاة بعطف الأمراء والدوقات قادرين على إنفاق قدر كبير من المال على شراء النسخ الخطية ونسخها كما كانوا قادرين على تأسيس المكتبات. ومع مرور الوقت بدا الناس يشعرون بعصر النهضة فى شمال أوربا كما تم اكتشاف الجانب الأكبر من الكلاسيكيات اللاتينية واليونانية، فقد اكتشفت وأصبحت معروفة لكن عصر النهضة اللاتينى لم يكن أبداً محصوراً فى اكتشاف النصوص ونشرها. ولقد كانت السمة الاكثر أهمية هى ظهور أسلوب جديد ومثل أعلى للتربية يمثله معلمون مثل "فيتورينو دى فلتر" (١٣٧١-١٤٤٦) وجوينو دى فيردنا (١٣٧٠-١٤٦٠) المثل الأعلى الإنسانى للتربية كان فى أحسن الأحوال هو تطوير الشخصية الإنسانية إلى أقصى مداها. ونظرا إلى الأدب القديم على أنه أفضل وسيلة للتربية. لكن التدريب الأخلاقى، وتطور الشخصية والتطور الفيزيقى، واليقظة للاحساس بالجمال لم

تكن مهملة. كلا ولا المثل الأعلى للتربية الحرة التى نظر إليها على أية حال على أنها تتناقض مع قبول المسيحية وممارستها[1]. ولقد كان ذلك هو المثل الأعلى الإنسانى فى أفضل صوره. لقد أصبحت النهضة الإيطالية من الناحية العملية مرتبطة إلى حد ما بنمو المذهب الفردى فى الأخلاق، ومد الأخلاق، ومتابعة الشهرة فى حين أنه فى المراحل المتأخرة من عصر النهضة انحطت عبارة الآداب الكلاسيكية إلى "الشيشرونية" التى تعنى استبدال طغيان شيشرون بطغيان أرسطو. ومن الصعب أن نقول إن التبادل كان تغيراً نحو الأفضل. وفضلاً عن ذلك فإنه على حين أن رجلاً مثل "فينورينو دى فلتر" كان مسيحيًا تقيًا ورعًا فإن رجالات كثيرة من رجال عصر النهضة قد تأثروا بروح الشك. بينما سيكون من السخرية التقليل من إنجازات عصر النهضة الإيطالى فى الجوانب الحسنة منه. وهناك جوانب أخرى كانت عرضة للتفكك أحرى من إثراء الطور الثقافى السابق والطور المنحط من "مذهب شيشرون" لم يكن تحسينا للنظرة العريضة التى غذتها التربية اللاهوتية والفلسفة.

٢ – أفكار التطور الذاتى والثقافة الذاتية فى عصر النهضة الإيطالى: كان لها فى الجانب الأكبر سمات خاصة فهى حركة فردية بمعنى أن المثل الأعلى للاصطلاح الأخلاقى والاجتماعى لم يكن لافتا للنظر. والواقع أن بعض الإنسانيين كانوا وثنيين فى نظرتهم. وكان المثل الأعلى للإصلاح عندما ظهر، فإنه لم ينبع من عصر النهضة بما هو كذلك الذى كان فى الأعم الأغلب ثقافيًا إجماليًا، أدبيًا. فى طابعه. ومع ذلك فقد تحالف عصر النهضة الأدبى مع مجهودات لإنجاز الإصلاح الأخلاقى والاجتماعى وكانت هناك تأكيدات عظمى على التربية الشعبية عصر النهضة فى الشمال كان ينقصه الكثير من البهاء والروعة لعصر النهضة الإيطالى، وكان أقل "أرستقراطية" فى طابعه لكنه كان

(١) نشر كتاب "التربية الحرة" عام ١٤٥٠ عن طريق إنياس سلفيوس بيكولوميني، الذى أصبح بعد ذلك البابا بيوس الثانى مأخوذًا فى الجانب الأكبر منه من كتاب كونتليان "الخطابة" الذى اكتشف عام ١٤١٦ ومن الكتاب التربوى المنسوب إلى بلوتارك (المؤلف).

أشد وضوحًا فى طابعه مع الأغراض الدينية والأخلاقية، وظهر فى مرحلة متأخرة من الحركة الإيطالية فقد مال إلى الاندماج مع الإصلاح الدينى على الأقل إذا فهم "الإصلاح الدينى" بمعنى واسع جداً وليس بالمعنى الطائفى لكن على الرغم من أن كلا الحركتين كانتا لديهما نقاط قوية خاصة فهما معًا يتجهان نحو ضياع الإلهام الأصلى لهما فى مجرى الزمان ولقد انحطت الحركة الإصلاحية إلى "الشيشيرونية" (مذهب شيشرون) واتجهت حركة الشمال نحو "الحذلقة" و "النحو" وانفصلت عن التقدير الحى للجوانب الإنسانية للأدب والثقافة الكلاسيكية.

وارتبط العلماء بعصر النهضة فى شمال أوربا. وفى استطاعة المرء أن يذكر رودلف أجريكولا (١٤٤٣-١٤٨٥) وهيجيوس (١٤٢٠-١٤٩٥) الذى كان لفترة من الزمن ناظر مدرسة فى "دينفنتر" التى تأسست فى القرن الرابع عشر بواسطة أخوة الحياة المشتركة، وجالوب ويمبفلنج (١٤٥٠-١٥٢٨) الذى أسس فى جامعة "هايدلبرج" مركزًا للمذهب الإنسانى فى ألمانيا الغربية. لكن أعظم شخصية فى عصر النهضة الشمالى كانت إرازموس (١٤٦٧-١٥٣٦) الذى طور دراسة الآداب اليونانية واللاتينية بما فى ذلك الكتاب المقدس وكتابات الآباء، وأعطى دفعة قوية لتطور التربية الإنسانية. ولقد كان هناك فى بريطانيا العظمى رجال دين من أمثال "وليم وينفلت (١٣٩٥-١٤٨٦) والقديس جون فيشر (١٤٥٩-١٥٢٥) الذى أتى بارازموس إلى كمبردج وجون كوليت (١٤٦٧-١٥١٩) ورجال من عامة الناس من أمثال القديس توماس مور (١٤٧٨-١٥٢٥) وتأسست كلية ونشستر عام ١٣٨٢ وايتون ١٤٤٠.

ولقد شدد المصلحون على الحاجة إلى التربية لكنهم انقادوا بدوافع دينية أكثر من انتمائهم إلى المثل الأعلى الإنسانى بما هو كذلك؛ جون كالفن (١٥٠٩-١٥٦٤) الذى درس الإنسانيات فى فرنسا، رسم منهجًا تربويًا لمدارس جينيف، ومادام أنه كان حاكما مطلقًا فى المدينة فقد كان قادرًا على فرض برنامج للتربية على الخطوط الكالفينية لكن المصلح الذى كان صاحب ذهن إنسانى لما كان من أشهر المصلحين فى القارة كان

فيليب ميلانكتون (١٤٩٧-١٥٦٠) تلميذ مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦) الأول وفي عام ١٥١٨ أصبح ميلانكتون أستاذًا للتراث اليوناني في جامعة فيتنرج والمذهب الإنساني للمصلحين الذي عاق أكثر من أن يصلح بالنزعات الدينية للبروتستانية الدقيقة لم يكن من اكتشافهم الخاص، لقد كان مستمداً من دافع عصر النهضة الإيطالي وفي الإصلاح المضاد كان المثل الأعلى الإنساني بارزًا في النظام التربوي طورته جمعية يسوع التي كانت قد تأسست عام ١٥٤٠ وقدمت الدراسة في صورة محددة عام ١٥٩٩.

٣ - من خلال الاهتمام والحماس اللذين أظهرا الآداب اليونانية والرومانية فإن الطور الإنساني لعصر النهضة من الطبيعي أن يستمد إلهامه من إحياء الفلسفة القديمة في أشكالها المختلفة. وكانت أحد هذه الفلسفات التي تم إحياؤها والمؤثرة جداً في الأفلاطونية أو إذا تحدثنا بدقة أكثر الأفلاطونية الجديدة وكان المركز الملاحظ أكثر من غيره في الفلسفات التي تم إحياؤها - مركز الدراسات الأفلاطونية في إيطاليا هو الأكاديمية الأفلاطونية في فلورنسا، التي أسسها "كوزيمودي مديتش" بتأثير جورج جيمستوس بليتون (توفي ١٤٦٤) الذي وصل إلى إيطاليا قادمًا من بيزنطة عام ١٤٣٨ وكان بليتون نصيراً متحمسًا للتراث الأفلاطوني والأفلاطونية الجديدة، ولقد ألف باليونانية كتابًا عن الفرق بين الفلسفتين الأفلاطونية والأرسطية، وكتب كتابه الرئيسي باللغة اليونانية ولم يبق منه سوى مجرد أجزاء. وهناك روح قريبة منه هو يوحنا الأريوباغيطي (توفي عام ١٤٨٦) الذي شغل كرسي اليونانية في فلورنسا من عام ١٤٥٦ حتى عام ١٤٧١ عندما غادر إلى روما حيث اعتبر "روشلان" من تلاميذه. ولابد للمرء أيضا أن يذكر جون بيساريون أف تريبزوند (١٣٩٥-١٤٧٢) الذي جاء من بيزنطة مع "بليتون" ليشارك في مجلس فلورنسا (١٤٣٨-١٤٤٥) الذي عمل فيها على إنجاز إعادة توحيد الكنيسة الشرقية مع روما - ولقد كتب بيساريون الذي أصبح كاردينالا بين كتب أخرى كتابا عن أفلاطون دافع فيه عن "بليتون" والأفلاطونية ضد الأرسطي "جون تيربيزون" الذي كتب كتابًا بعنوان "مقارنة بين أفلاطون وأرسطو" في الرد على بليتون Plethon.

ولابد أن يقال إن هؤلاء الأفلاطونيين قد وصفوا جميعًا بأنهم أعداء للإسكولائية. ولقد ترجم يوحنا الأريوباغيطي إلى اليونانية كتاب القديس توما الأكويني "الوجود والماهية" كما أن "بيساريون" كان يكن بدوره احتراما كبيرًا "للدكتور الملائكي"(*)، ولم تكن المسألة بالنسبة لهؤلاء الأفلاطونيين أن نضع فيلسوفًا في مواجهة فيلسوف آخر، أفلاطون ضد أرسطو، وإذا كنا نجدد الأفلاطونية أو بالأحرى الأفلاطونية المحدثة، فإن نظرة إلى الواقع ... Reality لابد أن توحد في ذاتها العناصر ذات القيمة عند قدماء الوثنيين وأن نكون في الوقت نفسه مسيحيين؛ إن الجانب الديني في الأفلاطونية المحدثة، وكذلك فلسفة الجمال والانسجام فيها التي تلجأ بصفة خاصة إلى الأفلاطونيين، والجانب الذي يكرهونه على وجه التحديد في المذهب الأرسطي، هو الميل إلى المذهب الطبيعي الذي اكتشفوه بداخله، ولقد نظر بليتون إلى تجديد التراث الأفلاطوني لتجديد الحياة والإصلاح في الكنيسة والدولة. وإذا كان حماسه للأفلاطونية قد أدى به إلى الهجوم على أرسطو الذي اعتبره البعض - حتى بيساريون - إلى حد ما مفرطًا وغير معتدل، فهو ما اعتبره مثل روح الأفلاطونية وإمكاناتها من أجل الروحانية؛ التجديد الأخلاقي والثقافي ألهمه - بدلاً من الاهتمام الأكاديمي الخالص مثلا - بالتأكيد الأفلاطوني والإنكار الأرسطي لنظرية المثل فالأفلاطونيون اعتبروا أن عالم النهضة الإنساني سيكون مفيدا فائدة كبرى في الممارسة العملية بامتصاص هذه النظرية مثل نظرية الإنسان بوصفه العالم الصغير microcosm وعلى أنه الرابطة الأنطولوجية بين الروحي والمادي.

هناك أحد الأفلاطونيين الجدد اللامعين في حركة الأفلاطونية الجديدة وهو مارسيليوس فيسينوس (١٤٣٣-١٤٩٩) كتب في شبابه كتابين "عن الثناء الفلسفي" و"مؤسسات أفلاطونية" ثم تبعها عام ١٤٥٧ كتاب عن "الحب الإلهي". غير أن والده أرسله عام ١٤٥٨ إلى بولونيا لدراسة الطب لكن كوزيمو دي ميدتش استدعاه مرة

(*) المقصود القديس توما الأكويني (المترجم).

أخرى إلى فلورنسا وجعله يعلّم اليونانية. وفى عام ١٤٦٢ ترجم مارسيليوس "تراتيل أورفية"، وفى السنوات التالية ترجم - حسب طلب كوزيمو - محاورات أفلاطون ورسائله وأعمال هيرمس ترسمير ستون، ويامبلنجوس (مذهب فيثاغورس) وثيوس أف سمونا "الرياضيات" وآخرين. وظهرت فى عام ١٤٦٩ الطبعة الأولى من "شروح على مأدبة أفلاطون" وشروح على "فيلبوس"، ومحاورة بارمنيدس، ومحاورة طيماوس وفى عام ١٤٧٤ نشر كتابه "عن الديانة المسيحية" وكتابه الفلسفى البالغ الأهمية "اللاهوت الأفلاطونى" وظهر له فى السنة التالية شرح على محاورة "فايدروس" والطبعة الثانية من "شرح على المأدبة" وترجمات وشروح "لتساعيات أفلوطين" التى نشرت عام ١٤٨٥ وعام ١٤٨٦، وفى عام ١٤٨٩ "الحياة الثلاثية" وهى آخر كتب مارسيليوس. ولقد كان مارسيليوس عاملاً لا يكل ولا يعرف التعب، ولقد أحب فى ترجماته - قبل كل شىء - الأمانة الحرفية والالتزام بالأصل: حتى على الرغم من أنه أحيانا يقع فى أخطاء فى الترجمة، ومن ثم فلن يكون هناك شك فى الفائدة التى قدمها لرجال عصره [١].

ولقد أصبح مارسيليوس فيسينس قسًا عندما بلغ الأربعين من عمره وحلم أنه ساق الملاحدة والشكاك إلى المسيح بواسطة الفلسفة الأفلاطونية. ولقد أعلن فى شرحه على محاورة "فايدروس" أن الحب الذى تحدث عنه أفلاطون والذى تحدث عنه القديس بولس شىء واحد، أعنى حب الجمال المطلق الذى هو الله. فالله هو فى آن معًا الجمال المطلق والخير المطلق - وبالنسبة لهذا الموضوع فإننا نجد أن أفلاطون ودينسيوس الأريوباغيطى متفقان (وهو ديونسيوس المزيف). ومن ناحية أخرى عندما أصر على أننا نشبه الموضوعات الأزلية - أى المثل - بالنظر إلى محاكاته المادية والزمانية ألم يقل شيئا شبيهًا بما قاله القديس بولس عندما أعلن الأخير أن أعمال الله غير المرئية

(١) لبعض الملاحظات عن قيمة ترجمات مارسيليوس لأفلاطون وأفلوطين انظر ج. فرستوجير: "فلسفة الحب عند مارسيليوس فيسين" ملحق رقم ١، ص١: ١-٢ (المؤلف).

يمكن فهمها عن طريق المخلوقات؟! ويصور اللاهوت الأفلاطوني الكون طبقا لروح الأفلاطونية المحدثة على أنه نظام منسجم وجميل متسق في درجات الوجود التي تمتد من الأشياء المادية صعوداً إلى الله والوحدة المطلقة أو الواحد؛ مكانة الإنسان بوصفها الرابطة بين الروحي والمادي - مؤكدة. وعلى الرغم من أن مارسيليوس يفكر في الأرسطية على أنها تنبع من نفس التراث الفلسفي الإلهام الفلسفي مثل الأفلاطونية. وهو يصر بوصفه مسيحيًا وأفلاطونيا على خلود النفس، والدعوة الإلهية للنفس البشرية. ومن الطبيعي أن يتبنى الأفكار الرائدة من القديس أوغسطين، ويطور النظرية الأفلاطونية عن المثل (أو أفضل عن الصور Forms) بالمعنى الأوغسطيني كما أنه يصر على الإشراق. ونحن لا نتعلم شيئا إلا في الله ومن خلاله الذي هو نور النفس.

ويظهر عنصر تلفيقي بارز جداً في فلسفة مارسيليوس كغيره من الأفلاطونيين الآخرين من أمثال "بليتون" فليس أفلاطون، وأفلوطين، وبامبليفوس، وبرقلس، الذي يتفق تفكيره مع تفكير القديس يوحنا، والقديس بولس، والقديس أوغسطين بل أيضا "هرميس تريمجسنوس"(١) وغيره من الشخصيات الوثنية التي تظهر رائدة للحركة الروحية التي نبعت من الوحي البدائي الأصلي للجمال والنظام المنسجم، والنسق المتدرج للواقع، مارسيليوس فيسيوس مثل غيره من الأفلاطونيين المسيحيين في عصر النهضة الإيطالية لم يكونوا منجذبين بطريقة شخصية للأفلاطونية (بأوسع معنى للكلمة) لكن يُعتقد أيضا أن هذه العقول التي أصبحت مغتربة عن المسيحية يمكن أن تعود إليها بأن تنقاد إلى وجهة نظر الأفلاطونية بصفتها مرحلة من مراحل الوحي

---

(١) في العالم اليوناني الروماني قدر كبير من الكتابات تتعامل مع موضوعات دينية وثيوصوفية وفلسفية وطبية، وفلكية وكيمائية أصبحت معروفة باسم الكتابات الهرمسية ولقد نسبت بطريقة ما إلى أو وضعت تحت رعاية "هرميس مثلث العظمة" الذي كان عند المصريين الإله تحوت، الذي اتحد عند اليونانين بهرميس.

الإلهى، وبعبارة أخرى ليس ثمة حاجة للاختيار بين جمال الفكر الكلاسيكى من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى، بل فى استطاعة المرء أن يستمتع بهما معًا على الرغم من أن المرء لا يستطيع أن يستمتع بالتراث الأفلاطونى المسيحى إذا ما سقط المرء ضحية للمذهب الأرسطى كما شرحه أولئك الذين وضعوا أرسطو فى معارضة أفلاطون، وفهمه بالمعنى الطبيعى وأنكر خلود النفس البشرية.

والعضو الشهير فى الحلقة التى تأثرت بواسطة مارسيليوس فينوس من المرجح أن يكون جون بيكوديلا (١٤٦٣-١٤٩٤). فقد كان لدى جون معلومات يونانية وعبرية معًا وعندما بلغ الرابعة والعشرين من عمره خطط للدفاع يدافع فى روما عن ٩٠٠ قضية ضد كل الوافدين، وكان هدفه أن يبيّن إلى أى حد يمكن أن تشكل الهللينية واليهودية فى صورة "القبلانية" مركبًا فى النظام الأفلاطونى المسيحى، ومع ذلك فقد حرّمت السلطات الكنسية هذه المنازعات. ولقد ظهر ميل جون إلى النزعة التلفيقية فى تأليف كتاب (لم يتمه) عن الانسجام بين أفلاطون وأرسطو.

جون بيكو ديللا ميراندولا تأثر بقوة "باللاهوت السلبى" للأفلاطونية المحدثة. وبديونسيوس المزيف. الله واحد، لكنه فوق الوجود أكثر من أن يكون هو الوجود[١] فهو فى الواقع كل شىء بمعنى أنه يشمل فى ذاته جميع الكمالات. لكنه يشمل جميع هذه الكمالات فى وحدته غير المنقسمة على نحو لا يمكن وصفه يعلو على فهمنا[٢]. وبمقدار ما نهتم فالله فى الظلام ونحن نقترب منه فلسفيا بأفكار حدود الكمالات المخلوقة، والحياة هى إحدى هذه الكمالات، والحكمة هى كمال آخر، احذف الخصوصية والحدود فى هذه الكمالات وجميع الكمالات الأخرى - وما يتبقى هو الله "ولا ينبغى بالطبع أن يُفهم ذلك بطريقة وحدة الوجود، فالله هو الواحد الذى يعلو على العالم الذى خلقه.

---

(1) C.F. De ente et uno,

(2) Ibid. 5.

العالم نسق متجانس يتألف من الموجودات التى تنتمى إلى مستويات مختلفة من الواقع "وجون بيكو ديللا ميراندولا" يتحدث عن الله كما لو كان يشتاق فى خلق شخص ليتأمل طبيعة العالم لكى يعشق جماله ويعجب بعظمته "ومن ثم فجميع الأشياء بما أنها قد اكتملت بالفعل (كما يشهد على ذلك موسى وطيماوس) ثم أخذ يفكر فى النهاية لإنتاج الإنسان[١]. لكن الله لم يحدد للإنسان مكانا خاصًا أو محدداً فى الكون أو القوانين التى كان عاجزًا عن مخالفتها" لقد وضعك فى منتصف العالم ومن ثم ففى استطاعتك أن ترى بسهولة أكثر كل ما هو موجود فى العالم. لكنى لم أصنعك مخلوقًا سماويًا ولا مخلوقا أرضيًا ولا فانيًا، ولا خالدًا لكى تكون أنت بوصفك حرًا وصانعًا لنفسك ربما كان فى استطاعتك أن تشكل وتنحت نفسك فى صورة ربما تفضلها وسوف يكون فى استطاعتك أن تهبط إلى مستوى الأشياء الدنيا مثل الدواب، وسوف تكون قادرًا - تبعا لإرادتك - على الميلاد من جديد فى مستوى الأشياء الأعلى، والأشياء المقدسة"[٢]. الإنسان هو الكون الصغير، لكنه يملك موهبة الحرية التى تمكنه من الصعود والهبوط. ومن ثم فقد كان جون عدوًا للحتمية التى يتحدث عنها الفلكيون، وقد كتب فى معارضتهم عن علم التنجيم، وفضلاً عن ذلك فإن وجهة نظره عن الإنسان هى وجهة نظر مسيحية أو هناك ثلاثة عوالم داخل العالم أو الكون: عالم ما تحت فلك القمر "الذى يسكنه الإنسان والدواب" ثم عالم الأجرام السماوية "الذى تسطع فيه الكواكب ثم عالم السماوات العلا الذى تسكنه الملائكة لكن المسيح خلال الانفعال فتح الطريق أمام الإنسان إلى عالم السموات العلا بل حتى الطريق إلى الله[٣] الإنسان هو

---

(1) Oratio de Hominis dignitate, ed. E. Garin, P. 104.

(2)Oratio de Hominis dignitate, P. 106.

(3) Heptaplus, ed, E. Garin PP 186-8.

رأس ومركب من المخلوق السفلى، والمسيح هو رأس الجنس البشرى"[١] وهو أيضا الكلمة المقدسة" البداية التى منها خلق الله السموات والأرض"[٢].

وفى كتابه ضد علماء التنجيم عارض "جون بيكو ديللا ميراندولا" التصور السحرى للطبيعة: وبمقدار ما يتضمن علم التنجيم اعتقاداً فى نسق منسجم للطبيعة، واعتقاداً فى علاقات متبادلة مع جميع الأحداث فسوف يكون نظاما عقليًا سواء حقا أم كذبًا، لكن ليس مؤسسًا تأسيسًا عقليا وهو يتضمن فضلاً عن ذلك أن كل حادثة أرضية قد حددتها الأجرام السماوية، والاعتقاد بأن مَنْ يملك معرفة برموز معينة يستطيع عن طريق الاستخدام السليم لتلك الرموز أن يؤثر فى الأشياء. لقد كان ضد النظرة الحتمية للأفعال البشرية وضد الإيمان بالسحر، وضع جون نفسه فالأحداث ترتبط ارتباطًا سببيًا، ولكن ينبغى البحث عن الأسباب والطبائع وأشكال الأشياء المختلفة فى العالم، وليس فى النجوم، والمعرفة السحرية، واستخدام الرمز هو خرافة الجاهل.

وأخيراً ربما يشير المرء إلى حماس جون لأفلاطون وغرامه باقتباس النصوص ليس فقط من المؤلفين اليونان والمسلمين، بل أيضا من الشخصيات الشرقية ولا يعنى ذلك أنه لا يكن أى تقدير لأرسطو. وكما سبق أن ذكرنا فقد سبق أن كتب كتابا عن اتفاق أفلاطون وأرسطو. ومن كتاب "المدخل "Proemnuim إلى كتاب "الواحد والكثير" يؤكد إيمانه بهذا الاتفاق، وفى الفصل الرابع يلاحظ على سبيل المثال أن أولئك الذين يعتقدون أن أرسطو لم يتحقق – مثل أفلاطون من أن الوجود تابع للواحد ولا يشمل الله" لم يقرأ أرسطو" الذى عبَّر عن هذه الحقيقة بوضوح أكثر مما فعل أفلاطون. وسواء فسَّر جون أرسطو على نحو سليم أم لا، فذلك بالطبع سؤال آخر. لكن من المؤكد أنه لم يكن متعصبًا ضد أرسطو. أما بالنسبة للإسكولائيين فهو يقتبس منهم

(1) Ibid. P. 220.

(2)Ibid. P. 244.

ويتحدث عن القديس توما الذى هو "بهاء اللاهوت عندنا"[١] لقد كان "جون" أبعد كثيراً من أن يكون تلفيقيا حصرياً.

وفى السنوات الأخيرة من عمره، تأثر جون بيكو ديللا ميرانديلا بالراهب سافونا رولا (١٤٥٢-١٤٩٨) الذى أثر فى ابن أخيه السابق: جون فرانسيس بيكو ديللا ميرانديلا (١٤٦٩-١٥٣٣) وفى كتابه عن "الأفكار الفطرية" ناقش جون فرانسيس معايير الوحى الإلهى ووجد أن المعيار الأول هو "النور الباطنى" بالنظر إلى الفلسفة بماهى كذلك فإنه لم يتتبع المثال الذى ضربه عمه عن محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. بل على العكس هاجم النظرية الأرسطية فى المعرفة بعنف فى كتابه "اختبار للنظرية الفارغة والنظرية المسيحية" وذهب إلى أن أسس أرسطو لفلسفته التى تقوم على التجربة الحسية التى يفترض أن تكون مصدراً حتى لتلك المبادئ الأكثر عمومية التى تستخدم فى عملية البرهان، لكن التجربة الحسية تخبرنا عن ظروف الذات المدركة أكثر مما تخبرنا عن الموضوعات نفسها. ولا يمكن للأرسطى أبداً أن يسير من أساسه التجريبي إلى معرفة الجواهر أو الماهيات.

ربما استطاع المرء أن يذكر من بين أفلاطونيين آخرين- "ليوهيبرايوس" (حوالى ١٤٦٠-١٥٣٠) يهودى برتغالى جاء إلى إيطاليا وكتب "محاورة عن الحب" عن الحب العقلى لله. حيث يدرك المرء الجمال على أنه انعكاس الجمال المطلق. وآراؤه عن الحب بصفة عامة تعطينا دفعة إلى آداب عصر النهضة فى هذا الموضوع على حين أن فكرة حب الله بصفة خاصة ليست بغير تأثير من إسبنوزا. وربما ذكرنا هنا أيضا جون روشلان (١٤٥٥-١٥٢٢) هذا الألمانى المثقف الذى لم يكن فقط أستاذاً للغات اللاتينية واليونانية لكنه كان متقدماً فى الألمانية كما طور دراسة العبرية، كما أنه درس فى فرنسا، وإيطاليا حيث وقع فى روما تحت تأثير "جون بيكو ديللا ميراندولا" وفى عام

---

(1) Heptaplus, P. 222.

١٥٢٠ أصبح أستاذًا للغتين العبرية واليونانية فى "إنجلو الشتاء" لكنه فى عام ١٥٢١ انتقل إلى مدينة توبنجين. ولما كان ينظر إلى وظيفة الفلسفة على أنها الظفر بالسعادة فى هذه الحياة الدنيا. ولقد استخدم النصوص استخدامًا ضئيلاً فى المنطق الأرسطى وفلسفة الطبيعة. وانجذب بقوة إلى القبلانية اليهودية[١]، واعتبر المعرفة العميقة بالأسرار الإلهية يحصل عليها من هذا المصدر، وربط حماسه للقبلانية بحماسه للفيثاغورية الجديدة، وصوفية العدد. ولقد استمد فيثاغورس فى نظره كل حكمته من مصادر يهودية. وبعبارة أخرى- على الرغم من أن روشلان - كان إسكولائيا لامعا فإنه وقع ضحية انجذابات القبلانية وخيالات صوفية العدد. وكان من هذه الزاوية شبيهًا بالثيوصوفية الألمانية - المؤمنين بالسحر والتنجيم (الغيبيات عموما) فى عصر النهضة أكثر من الأفلاطونية الإيطاليين على الرغم من أنه من المؤكد أنه تأثر بالحلقة الأفلاطونية فى فلورنسا، وعن طريق جون بيكون ديللا ميراندولا - الذى رفع الفيثاغورية كذلك إلى مكانة عالية وعلى هذا الاعتبار يمكن أن يذكر فى سياق الأفلاطونية الإيطالية.

ومن الواضح أن إحياء الأفلاطونية فى إيطاليا يمكن أن يسمى - بل من الأفضل أن يسمى بالأفلاطونية الجديدة لكن اهتمام الأفلاطونية الإيطالية كان أساسًا اهتماما مدرسيا إسكولائيا متميزًا على سبيل المثال عن نظريات - أفلاطون وعن نظريات أفلوطين وفى إعادة بناء أفكارهم وتفسيرها بطريقة نقدية. أن التراث الأفلاطونى يستثير ويزودنا بإطار للعمل للتعبير عن إيمان الأفلاطونيين فى عصر النهضة، وتطوير الممكنات العليا للإنسان إلى أقصى حد ممكن، وفى إيمانهم بالطبيعة بصفتها تعبيرًا عما هو إلهى لكن على الرغم من أن لديهم إيمانًا قويًا بقيمة الشخصية الإنسانية وإمكاناتها

(١) القبلانية - مجموعة من الأسرار اليهودية تقوم على التنجيم وتعود إلى أيام السبى حيث اختلطت تعاليم التلمود وبالديانات الشرقية، وانتقلت إلى الإسكندرية وضعت تعاليمها فى كتاب الإشراق. كانت أصلاً من أصول الباطنية التى اختلطت بها (المترجم).

بما هي كذلك فإنها لا تفصل الإنسان لا عن الله ولا عن أقرانه من البشر ولا يتضمن مذهبهم الإنساني اللا دين ولا المبالغة في الفردية. وعلى الرغم من أن لديهم شعوراً قويا بالطبيعة وبالجمال فإنهم لا يؤلهون الطبيعة أو يوحّدون بينها وبين الله، فهم ليسوا من أنصار وحدة الوجود، فمذهبهم الإنساني وشعورهم نحو الطبيعة يتسم بهما عصر النهضة، لكن لكي نفهم نظرة وحدة الوجود إلى الطبيعة فعلينا أن نتحول إلى أطوار أخرى لعصر النهضة وليس إلى أكاديمية فلورنسا - بصفة عامة- ولا إلى الأفلاطونية الإيطالية. ولن نجد بين الأفلاطونيين الإيطاليين مذهبًا فرديًا يستبعد أفكار الوحي المسيحي ولا أفكار الكنيسة.

"الفصل الرابع عشر"

" الأرسطية "

نقد المنطق الأرسطي - الأرسطية - الرواقية والمذهب الشكي.

١- تعرّض المنهج الإسكولائي والمنطق الأرسطي للهجوم من جانب عدد من أنصار النزعة الإنسانية. وهكذا هاجم لورنتيوس فالا أو لوزينزو ديلافالا (١٤٠٧-١٤٥٧) المنطق الأرسطي من حيث إنه منهج غامض، وزائف، ومجرد، وليس في مقدوره أن يعبر عن معرفة عينية وحقيقية، ولا أن يؤدي إليها. وفي كتابه "مناظرات جدلية ضد أرسطو" مضى في مناظرة ضد ما اعتبره التجريدات الفارغة للمنطق الإسكولائي الأرسطي، وكذلك الميتافيزيقا. فالمنطق الأرسطي، في رأيه، سفسطة، ويعتمد على همجية لغوية إلى حد كبير. إن هدف الفكر، كما يرى، هو معرفة الأشياء، ويتم التعبير عن معرفة الأشياء بالكلام، ووظيفة الكلمات هي التعبير بصورة محددة عن النفاذ إلى تحديدات الأشياء. ومع ذلك، فإن كثيراً من المصطلحات في المنطق الأرسطي لا تعبر عن النفاذ إلى الخصائص العينية للأشياء، بل هي بناءات زائفة لا تعبر عن الحقيقة الواقعية، أو الواقع على الإطلاق. إن إصلاح الكلام أمر ضروري، ولابد من الإقرار بأن المنطق يخضع "لعلم البلاغة"، فالخطباء يعالجون الموضوعات كلها بصورة أكثر جلاء ووضوحا، وبطريقة أكثر عمقا، وروعة من الأشخاص البارعين في الجدل المنطقي المشوشين، والجامدين،

والجافين[1]، وعلم البلاغة عند لورنتيوس فالا ليس هو ببساطة فن التعبير عن الأفكار بلغة جميلة أو ملائمة؛ فهو لا يزال مع ذلك فن إقناع الآخرين "بصورة بلاغية"؛ ويدل على التعبير اللغوى عن النفاذ الحقيقى إلى الحقيقة الواقعية.

ولما كان لورنتيوس فالا قد اهتم بالرواقيين والأبيقوريين أكثر من اهتمامه بأفلاطون وأرسطو، فإنه أكد فى كتابه "عن اللذة" أن الأبيقوريين كانوا على حق فى التشديد على سعى الإنسان وراء اللذة والسعادة. لكنه أضاف باعتباره مسيحيا أن سعادة الإنسان الكاملة لا توجد فى هذه الحياة. إن الإيمان ضرورى للحياة. فالإنسان يعى الحرية مثلاً، بيد أن الحرية الإنسانية، كما يرى فالا فى كتابه "عن الإرادة الحرة"، بقدر ما يستطيع النور الطبيعى للعقل أن يراها، تتعارض مع القدرة الإلهية، والتوفيق بينهما سر لابد أن يعتمد على الإيمان.

وتبنى رودلف أجريكولا R.Agricola (١٤٤٣-١٤٨٥) أفكار لورنتيوس فالا فى كتابه "الكشف الجدلى"، وتمسك لويس فيفس L.Vives (١٤٩٢-١٤٥٠)، وهو أسبانى من أنصار النزعة الإنسانية، بوجهة نظر مماثلة إلى حد ما. بيد أن فيفس يستحق الذكر أيضا لرفضه لأى تمسك مفرط بأفكار أرسطو العلمية، والطبية، أو الرياضية، ولإصراره على أن التقدم يعتمد على الملاحظة المباشرة للظواهر. وطالب فى كتابه "عن النفس والحياة" بالاعتراف بقيمة الملاحظة فى علم النفس. إذ يجب على المرء ألا يقنع بما قاله القدماء عن النفس، وهو نفسه قد عالج الذاكرة والعواطف....إلخ، بطريقة مستقلة، وأقر مبدأ التداعى مثلا.

وأكد ماريوس نيزوليوس M.Nizolius (١٥١٥-١٥٧٢) أو (١٤٩٨-١٥٧٦)، مؤلف كتاب "الذخيرة الشيشرونية" الشهير، أهمية علم البلاغة. ورفض فى كتابات فلسفية مثل " عن المبادئ الصحيحة والفلسفة الصحيحة فى مقابل أشباه الفلاسفة" كل دفاع

(1) De Voluptate, 1,10

مفرط عن فلاسفة سابقين من أجل استقلال الحكم. إن الفلسفة بالمعنى الضيق تهتم بخصائص الأشياء، وتضم الفيزياء، والسياسة، أما علم البلاغة فهو علم عام يهتم بمعنى الكلمات واستعمالها الصحيح. وبذلك فإن علم البلاغة يرتبط بعلوم أخرى مثلما ترتبط النفس بالبدن؛ فهو مبدؤها. وهذا العلم لا يعنى بالنسبة لنيزوليوس نظرية علم الكلام العام وفنه، بل يعنى علم "المعنى العام"، وهو مستقل عن كل ميتافيزيقا وأنطولوجيا. فهو يبين، مثلاً، أن معنى الكلمات العامة، ومعنى المصطلحات الكلية مستقل عن وجود الكليات الموضوعي، أو أنه لا يتطلب وجودها. فاللفظ الكلى يعبر عن عملية عقلية "يفهم" العقل الإنساني عن طريقها كل الأعداد الفردية للفئة. فليس هناك تجريد، بمعنى أنه ليست هناك عملية عقلية يعى العقل بواسطتها الماهية الميتافيزيقية للأشياء بالمفهوم الكلى، لكن العقل، بالأحرى، يعبر بلفظ كلى عن خبرته بأفراد الفئة نفسها. وفى الاستدلال الاستنباطى لا يستدل العقل من العام أو الكلى على الجزئى، بل يستدل من الكلى على الجزئى، وفى الاستقراء ينتقل العقل من الأجزاء إلى الكل، ولا ينتقل من الجزئيات إلى الكليات. وأعاد ليبنتس فى عام ١٦٧٠ نشر كتاب نيزوليوس "عن المبادئ الصحيحة والفلسفة العقلية الصحيحة فى مقابل أشباه الفلاسفة"، وأثنى على محاولة المؤلف فى تخليص صور التفكير العامة من الفروض الأنطولوجية، غير أنه انتقد فكرة الاستقراء الناقص. ومع ذلك حتى إذا كان نيزوليوس قد حاول أن يطهر المنطق من الميتافيزيقا، ويعالجه من وجهة نظر لغوية، فإنه يبدو لى أن إحلاله الفهم محل التجريد، وعلاقة الجزء بالكل محل علاقة الجزئى بالكلى قد ساهم بصورة ضئيلة للغاية، إن لم يكن قد ساهم، فى النقاش الخاص الذى دار حول الكليات. وقد أقر كل المعادين للواقعيين فى العصور الوسطى بالقول بأن الأفراد هى وحدها التى توجد، لكن يجب ألا نفهم القول بأن الكليات هى ألفاظ جمعية تنشأ عن طريق فعل عقلى يسمى "الفهم". فما الذى يمكّن العقل من "فهم" مجموعات من أفراد من حيث إنها تنتمى إلى فئات محددة؟ هل هو ببساطة وجود صفات متشابهة؟ وإذاكان ذلك هو ما يعنيه نيزوليوس، فإنه لا يمكن أن يدعى أنه أضاف أى شىء لم يكن موجوداً

فى "اللفظية"(*) غير أنه يصر على أنه فيما يخص المعرفة الواقعية لابد أن نذهب إلى الأشياء نفسها، ومن العبث أن نلجأ إلى المنطق الصورى ليخبرنا عن طبيعة الأشياء، أو خاصيتها. وبهذه الطريقة ساهمت آراؤه فى تقدم الحركة التجريبية.

وأكد أيضا الفرنسى الشهير "بطرس راموس" .Ramus P، أو بييردى لارامى Pierre de la Ramee (١٥١٥-١٥٧٢)، الذى أصبح كالفينيا، ولقى حتفه أثناء مذبحة سان بارتليمى، الطابع الزائف للمنطق الإسكولائى الأرسطى. فالمنطق الصحيح، كما يرى، هو منطق طبيعى؛ أى أنه المنطق الذى يصوغ القوانين التى تحكم تفكير الإنسان التلقائى والطبيعى كما يتم التعبير عنه بالكلام الصحيح. وبذلك يكون الفن الواضح، ويرتبط بعلم البلاغة ارتباطًا وثيقًا. وفى كتابه "الكتاب الثالث عن مبادئ الجدل" يقسم المنطق الطبيعى إلى جزأين؛ الجزء الأول عن "الكشف" والجزء الثانى عن الحكم. ولما كانت وظيفة المنطق الطبيعى هى أن يمكّن المرء من أن يجيب عن أسئلة عن الأشياء، فإن المرحلة الأولى من عملية التفكير المنطقى تتمثل فى كشف وجهات النظر، أو المقولات التى تمكّن العقل الباحث من حل السؤال المثار. وتشمل وجهات النظر هذه، أو المقولات (ويسميها راميوس بالحجج) المقولات الأصلية، أو اللامشتقة، أو الثانوية مثل: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة.. إلخ. وتتمثل المرحلة الثانية فى تطبيق هذه المقولات على نحو يمكّن العقل من أن يصل إلى الحكم الذى يجيب عن السؤال المثار. وفى معالجته للحكم يميز بين ثلاث مراحل هى: أولاً، الاستدلال، وثانيا، النسق، أو تكوين سلسلة نسقية من النتائج، وثالثًا، إدخال كل العلوم والمعرفة فى علاقة بالله. ومن ثم فإن منطق راميوس يتكون من قسمين رئيسين؛ قسم عن المفهوم والقسم الآخر عن الحكم، وبذلك لم يكن لديه شىء جديد يقدمه سوى النذر القليل، ولما كان مثله الأعلى هو الاستدلال الاستنباطى، فإنه لم يستطع أن يقوم بأى مساهمة إيجابية فى تقدم منطق الكشف. ومع ذلك، فإن افتقاره إلى الأصالة الحقيقية لم تمنع كتاباته المنطقية من أن

(*) اللفظية Verbalism، إحدى صور المذهب الاسمى، وأحيانا تقال على كل المذاهب الاسمية (المترجم).

تكتسب شعبية واسعة الانتشار، بصفة خاصة فى ألمانيا حيث مارس راميسيون، ومعادون للراموسيين، وشبه راموسيين جدالاً واضحًا ومفعما بالحيوية.

وقد تأثر رجال مثل: لورنتيوس فالا، ونيزوليوس، وراميوس بقراءاتهم للكلاسيكيات، وبصفة خاصة كتابات شيشرون. فقد بدت لهم أعمال أرسطو والإسكولانيين المنطقية جافة، وغامضة، وزائفة بالمقارنة مع خطب شيشرون. ومن ناحية أخرى، تم التعبير فى خطب شيشرون عن المنطق الطبيعى للعقل الإنسانى فى علاقة بمسائل عينية. ومن ثم شددوا على منطق "طبيعى" وارتباطه الوثيق بعلم البلاغة والكلام. وأبرزوا، بالتأكيد، الفرق بين الجدل الأفلاطونى والمنطق الأرسطى، بيد أنه فى تكوين أفكارهم عن المنطق، الذى يجب النظر إليه على أنه يعبر عن رد فعل إنسانى للإسكولائية، كان شيشرون، بالفعل، ذا أهمية أكبر من أفلاطون. ومع ذلك، فإن تشديدهم على علم البلاغة ارتبط بالواقعة التى تقول إنهم أبقوا فى الممارسة على قدر كبير من رؤية المنطق الصورى، وبالتالى فإنهم قاموا بدور ضئيل فى تطوير منهج العلم أو منطقه. صحيح أن إحدى شعاراتهم كانت "الأشياء" وليست المفاهيم المجردة، وفى هذا الشأن يمكن القول بأنهم شجعوا على الرؤية التجريبية، بيد أن موقفهم كان، بوجه عام، استاطيقيا وليس علميًا. لقد كانوا ذوى نزعة إنسانية ، ونرى إصلاحهم المخطط للمنطق واضحا فى الاهتمام بالنزعة الإنسانية، وأعنى بذلك الاهتمام بالتعبير المهذب، وعلى مستوى أعمق، عن تطوير الاهتمامات الشخصية، وليس فى الاهتمام بالعلم التجريبى.

٢ – وإذا انتقلنا من خصوم المنطق الإسكولائى الأرسطى إلى الأرسطيين أنفسهم، فإننا قد نذكر فى البداية واحداً أو اثنين من التلاميذ الذين شجعوا دراسة كتابات أرسطو وعززوها، وعارضوا الأفلاطونيين الإيطاليين. فقد ترجم جورج الطرابزونى George of Trebizond (١٣٩٥–١٤٨٤) عدداً من أعمال أرسطو وشرحها، وهاجم بلثيون الذى ادعى أنه مؤسس ديانة الأفلاطونية الجديدة الوثنية. وكان "ثيودور الجيزى" Theodore of Gaza (١٤٠٠–١٤٧٨)، مثل جورج الطرابزونى، الذى اهتدى

إلى الكاثوليكية، معاديًا لبلثيون أيضا. لقد ترجم أعمال أرسطو، وثيوفراسطس، وناقش فى كتابه "الطبيعة لا اختيار لها" مسألة ما إذا كانت الغائية التى توجد فى الطبيعة كما يرى أرسطو تُعزى إلى الطبيعة بالفعل. كما ترجم "هيرموليوس بارباريوس" Hermolaus Barbarus (١٤٥٤-١٤٩٣) أعمالاً لأرسطو، وشروحًا لثيمسطيوس(*) لقد كان التلاميذ الأرسطيون من هذا النوع أعداء للإسكولائية إلى حد ما، وللأفلاطونية أيضا. فالقديس ألبرت، والقديس توما الأكوينى، وأتباع ابن رشد جميعهم "همج" متفلسفون من وجهة نظر هيرموليوس.

وأصبح المعكسر الأرسطى منقسما بين هؤلاء الذين قاموا بتأويل أرسطو وفق هوى الرشديين، وأولئك الذين قاموا بتأويله وفق هوى الإسكندر الإفروديسى. والاختلاف بينهم الذى أثار انتباه معاصريهم إلى حد كبير هو أن الرشديين أكدوا أنه لا يوجد سوى عقل واحد خالد فى كل الناس، أما أتباع الإسكندر فقد اقتنعوا بأنه لا يوجد عقل خالد فى الإنسان. ولما كان كلا الفريقين قد أنكر الخلود الشخصى، فإنهما أثارا عداوة الأفلاطونيين. فقد أعلن مارسليوس فكنيوس Marsilius Ficinus، مثلا، أن كلا الفريقين قضى على الدين بإنكار الخلود والعناية الإلهية. وقد أدين فى مجمع لا تران الخامس (١٥١٢-١٥١٧) مذهب كل من الرشديين، وأتباع الإسكندر الخاص بنفس الإنسان العاقلة. ومع ذلك، فإنه بمرور الزمن عدل أتباع الإسكندر إلى حد كبير جوانب الرشدية التى كانت محل اعتراض من الناحية اللاهوتية، والتى أصبحت مسألة معرفة، وليس مسألة أى تمسك صارم بأفكار ابن رشد الفلسفية.

كان مركز فريق الرشديين فى بادوا. لقد دافع نيكوليت فرنياس Nicoletto Vernias، الذى حاضر فى جامعة بادوا من عام ١٤٧١ حتى عام ١٤٩٩، فى البداية عن مذهب ابن رشد الخاص بوجود عقل خالد فى كل الناس، غير أنه تخلى فيما بعد عن وجهة

(*) ثيمسطيوس، أفلاطونى محدث من شراح أرسطو. بقيت من شروحه التحليلات الثانية، والسماع الطبيعى، والنفس، والسماء، ومقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا (المترجم).

نظره المخالفة من الناحية اللاهوتية، ودافع عن الموقف القائل إن لكل إنسان نفسًا فردية عاقلة وخالدة. ويصدق ذلك أيضا على أوجستينو نيفو Agostino Nipho أو أوجستنيوس نيفس Augustinus Niphus (١٤٧٣-١٥٤٦)، وهو تلميذ من تلاميذ فرنياس، ومؤلف شروح على أرسطو، ودافع فى البداية عن مذهب ابن رشد فى كتابه "عن العقل والجن"، ثم تخلى عنه فيما بعد. ودافع فى كتابه "عن خلود النفس"، الذى كتبه عام ١٥١٨ ضد بومبوناتزى Pomponazzi، عن صدق التأويل التوماوى لمذهب أرسطو ضد التأويل الذى قدمه الإسكندر الإفروديسى. كما أننا نذكر ألسكندر أشيلينى A.Achillini (١٤٦٣-١٥١٢) ، الذى درس فى جامعة "بادوا" فى البداية، ثم بعد ذلك فى جامعة "بولونيا"، وكذلك أنطونيوس زيمارا Antoius Zimara (١٤٦٠-١٥٣٢) لقد أعلن ألسكندر أشيلينى أنه لابد من تصحيح أرسطو عندما يختلف عن التعليم الأرثوذكسى للكنيسة، بينما قام زيمارا، الذى قدم شروحًا على أرسطو، وابن رشد، بتأويل مذهب أرسطو الخاص بالعقل الإنسانى بأنه يشير إلى وحدة مبادئ المعرفة الأكثر عمومية التى يعرفها جميع الناس بوجه عام.

والعلم الأكثر أهمية من مجموعة الإسكندر هو بيترو بومبوناتزى (١٤٦٢-١٥٢٥)، وهو من مواليد "مانتوا"، ودرس فى "بادوا" ثم فى "فيرارا"، ثم فى "بولونيا". بيد أننا لو أردنا أن نقدم بومبوناتزى من حيث إنه تابع للإسكندر الإفروديسى، فإنه لابد أن نضيف القول بأن العناصر الأرسطية من تعليم الإسكندر هى التى كان لها أثر مميز عليه، وليس تطويرات الإسكندر الخاصة لمذهب أرسطو. ويبدو أن الهدف الذى كان يضعه بومبوناتزى فى اعتباره هو تطهير أرسطو من التراكمات اللاأرسطية. وهذا هو سبب هجومه على الرشدية التى كان ينظر إليها على أنها انحراف عن الأرسطية الحقيقية. وبذلك اتخذ فى كتابه "عن خلود النفس" (١٥١٦) موقفًا حاسمًا من الفكرة الأرسطية عن النفس من حيث إنها صورة، الجسم أو كماله . ولم يستخدمه ضد الرشديين فحسب، بل أيضا ضد أولئك الذين حاولوا، مثل أتباع توما الأكوينى، أن يبينوا أن النفس الإنسانية يمكن أن تنفصل عن الجسم بصورة طبيعية، وتكون خالدة.

إن هدفه الأساسي هو بيان أن النفس الإنسانية، فى عملياتها العقلية، وعملياتها الحسية تعتمد على الجسم، ويلجأ إلى وقائع يمكن ملاحظتها من أجل تدعيم حجته، وتدعيم النتيجة التى يستنتجها منها، وفقًا لممارسة أرسطو. ولا يعنى هذا القول بالطبع أن أرسطو استمد النتيجة نفسها من وقائع يمكن ملاحظتها التى استمدها بومبوناتزى، وإنما يعنى أن بومبوناتزى تابع أرسطو فى اللجوء إلى الدليل التجريبى. لقد رفض فرض ابن رشد الخاص بنفس الإنسان العاقلة لعدم اتفاقه مع الوقائع التى يمكن ملاحظتها إلى حد كبير.

لقد زعم بومبوناتزى أن القول بأن كل معرفة تنشأ فى الإدراك الحسى، وأن الفكر الإنسانى يحتاج إلى صورة حسية، أو صورة ذهنية هو حقيقة تدعمها التجربة. وبمعنى آخر تعتمد حتى العمليات العقلية التى تجاوز قدرة الحيوانات على الجسم، وليس هناك دليل لبيان أنه بينما تعتمد نفس الإنسان الحاسة على الجسم اعتمادًا جوهريًا، فإن نفس الإنسان العاقلة لا تعتمد على الجسم إلا اعتمادًا ظاهريًا. صحيح تمامًا أن النفس البشرية يمكن أن تمارس الوظائف التى تعجز النفس العاقلة عن ممارستها، غير أنه لا وجود لدليل تجريبى يبين أن تلك الوظائف العليا للنفس الإنسانية يمكن ممارستها بصورة منفصلة عن الجسم. فالعقل الإنسانى، مثلاً، يتميز بالتأكيد بقوة الوعى الذاتى، غير أنه لا يمتلك هذه القوة على النحو الذى يمتلكها الجوهر العاقل المستقل، أعنى من حيث إنه قوة حدس مباشر لذاته؛ فالعقل الإنسانى لا يعرف ذاته إلا بمعرفة شىء ما ليس هو ذاته[1]. وحتى الدواب تتمتع بمعرفة نفسها إلى حد ما. "يجب علينا ألا ننكر أن الدواب تعرف نفسها. لأنه يبدو من الغباء وغير المنطقى أن نقول إنها لا تعرف نفسها، عندما تحب نفسها وجنسها"[2]. إن الوعى الذاتى الإنسانى يجاوز وعى الدواب الذاتى البدائى، لكنه مع ذلك يعتمد على اتحاد النفس مع الجسم. إن

(1) De Immortalitate animae, 10, Apologia, 1,3.

(2) Ibid.

بومبوناتزى لم ينكر أن الفكر هو نفسه لاكمى، ولاجسمانى، بل هو يؤكد ذلك[١]، لكنه يرى أن مشاركة النفس الإنسانية فى اللامادية لا تتضمن انفصالها عن الجسم. إن اعتراضه الرئيسى على أنصار توما الأكوينى هو أنهم أكدوا، من وجهة نظره، أن النفس هى صورة الجسم وأنها ليست صورته. لقد رأى أنهم لم يتبنوا بجدية المذهب الأرسطى الذى ادعوا أنهم قبلوه؛ فقد حاولوا الجمع بين الأمرين. ولقد كان الأفلاطونيون متسقين على الأقل، حتى إذا كانوا لم يعيروا انتباها يكفى لوقائع علم النفس. ومع ذلك، فإن نظرية بومبوناتزى الخاصة يمكن اعتبارها حصينة من عدم الاتساق إلى حد ما. فعندما رفض وجهة نظر مادية عن النفس[٢]، فإنه رفض مع ذلك أن يقر بأن المرء يستطيع أن يبرهن من الطابع اللامادى لحياة النفس العاقلة على قدرتها على أن توجد على نحو منفصل عن الجسم. وليس من السهل أن نفهم بدقة ماذا يعنيه بعبارات مثل "المشاركة فى اللامادية"، أو اللامادية الثانية من أى جانب. ومن المحتمل أن تكون وجهة نظر بومبوناتزى، إذا ترجمناها إلى ألفاظ أكثر حداثة، هى وجهة نظر مذهب الظواهر العرضية (أو المصاحبة)[*] وعلى أية حال، لقد كان هدفه الرئيسى هو أن يبين أن استقصاء الوقائع التجريبية لا يسمح للمرء بأن يقرر أن النفس الإنسانية تمتلك أى نوع من المعرفة، أو الإرادة يمكن أن تمارسه بصورة مستقلة عن الجسم، وأن حالتها من حيث إنها صورة للجسم تحول دون خلودها الطبيعى. ولكى يكون لها خلود طبيعى لابد أن يقبل الأفلاطونيون علاقتها بالجسم، ولا يوجد دليل تجريبى على صدق النظرية الأفلاطونية. ويضيف بومبوناتزى إلى ذلك بعض الاعتبارات المستمدة من قبوله لفكرة التدرج الهرمى للموجودات. إن النفس الإنسانية

---

(1) Ibid, 9-10

(2) Cf. Ibid, 9-10

(*) مذهب الظواهر العرضية هو إحدى الظواهر المفسرة لصلة النفس بالجسم، وهو يعتبر الظواهر الشعورية آثاراً ثانوية لنشاط الجهاز العصبى وهى عديمة الفاعلية لا تؤثر فى عمليات الجهاز العصبى ولا فى العمليات الذهنية نفسها (المترجم).

العاقلة تكون فى منتصف الطريق فى السلم؛ وعندما تكون مثل النفوس الدنيا فإنها تكون صورة الجسم، وعندما تختلف عنها فإنها تجاوز المادة فى عملياتها العليا، وعندما تكون مثل العقول فإنها تفهم الماهيات، وعندما تختلف عنها فإنها لا تستطيع أن تفهم الماهيات إلا بالرجوع إلى الجزئى العينى[١]. إنها تعتمد على الجسم فيما يتعلق بموادها الخاصة بالمعرفة، مع أنها تجاوز المادة فى استخدامها للمادة التى يقدمها لها الإدراك الحسى.

لقد ذكرنا من قبل عدم اتساق مذهب بومبوناتزى، ولا أعرف كيف يمكن إنكار عدم الاتساق هذا. ومع ذلك لابد أن نتذكر أنه طالب بتحقيق شرطين قبل أن يسلم بخلود النفس من حيث إنه أمر مبرهن عليه عقليا[٢]. أولهما، لابد من بيان أن العقل من حيث هو كذلك؛ أعنى فى طبيعته من حيث إنه عقل، يجاوز المادة. وثانيهما، لابد من بيان أنه مستقل عن الجسم فى اكتسابه لمواد المعرفة. وقبل بومبوناتزى الموقف الأول، بينما نظر إلى الموقف الثانى على أنه يناقض الوقائع التجريبية. ومن ثم فإنه لا يمكن البرهنة على خلود النفس الطبيعى عن طريق العقل الخالص، لأنه لكى نبرهن عليه؛ لابد أن نبرهن على كلا الموقفين.

وأعطى بومبوناتزى أهمية أيضا للاعتراضات الأخلاقية التى أثيرت ضد مذهبه، ومنها أنه يحطم الأخلاق بإنكار الجزاءات فى الحياة الأخروية، بقصر سريان العدالة الإلهية على الحياة الراهنة التى لا تتحقق فيها بوضوح بصورة دائمة، وما هو أهم من ذلك بحرمان الإنسان من إمكان تحقيق غايته القصوى. وفيما يخص المسألة الأولى، يرى بومبوناتزى أن الفضيلة فى ذاتها أفضل من كل الأشياء الأخرى، وأنها تنطوى على جزائها. فالإنسان عندما يموت من أجل وطنه، أو عندما يموت بدلاً من أن يقترف

---

(١) فى معرفة العقل الإنسانى بالكلى، انظر على سبيل المثال: Apologia, 1,3 (المؤلف).

(2) Ibid.

فعلاً من أفعال الظلم أو الجور، أو الخطيئة فإنه يربح الفضيلة. وعندما يختار الخطيئة، أو الخزى بدلاً من الموت فإنه لا يفوز بالخلود، إلا ربما خلود الفضيحة والازدراء فى نظر الأجيال القادمة، حتى إذا تأجل مجىء الموت المحتوم فترة أطول قليلا[1]. صحيح أن أناسًا كثيرين يفضلون الخزى، أو الرذيلة على الموت لو أنهم اعتقدوا أن الموت انتهى تماما؛ بيد أن ذلك ويبين ببساطة أنهم لا يفهمون الطبيعة الحقيقية للفضيلة والرذيلة[2]. وفضلا عن ذلك، هذا هو السبب فى أن المشرعين والحكام يجب عليهم أن يلجأوا إلى الجزاءات. وعلى أية حال، يقول بومبوناتزى إن الفضيلة تنطوى على جزائها، والجزاء الجوهرى، الذى هو الفضيلة نفسها، يتضاءل بقدر ما يزداد الجزاء العرضى (وهو جزاء غير جوهرى بالنسبة للفضيلة ذاتها). ومن المحتمل أن تكون هذه طريقة تعوزها الدقة للقول بأن الفضيلة تتضاءل بقدر ما نبحث عنها بغية الحصول على شىء غير الفضيلة نفسها. وفيما يخص الصعوبة الخاصة بالعدالة الإلهية، يؤكد أنه ليست هناك مكافأة على العمل الخير، وليست هناك عقوبة على الفعل الرذيل؛ لأن الفضيلة تنطوى على جزائها، والرذيلة تنطوى على عقوبتها[3].

وفيما يخص غاية الإنسان، أو غرض الوجود الإنسانى، يصر بومبوناتزى على أنها غاية أخلاقية. ولا يمكن أن تكون تأملاً نظريًا، يكون من حظ قلة من الناس، ولا يمكن أن تكمن فى مهارة ميكانيكية. فلكى تكون فيلسوفًا، أو بناء للمنازل فإن ذلك ليس فى مقدور كل الناس[4]، ولكن لكى تصبح فاضلاً فإن ذلك فى مقدور كل واحد. إن الكمال الأخلاقى هو الغاية المشتركة للجنس البشرى، "لأن المحافظة على الكون تمامًا وبقائه تتم إذا كان جميع الناس غيورين، وأخلاقيين تمامًا، ولن يتحقق ذلك إذا كانوا

---

(1) De immortalitate anime.4.

(2) Ibid.

(3) De immortalitate anime.13,14.

(4) Ibid.

جميعًا فلاسفة، أو حدادين، أو بنائين"(١). ويمكن بلوغ هذه الغاية الأخلاقية داخل حدود الحياة الأخلاقية: لقد كانت فكرة كانط التي تقول إن بلوغ خير الإنسان الكامل تسلّم بالخلود غريبة على تفكير بومبوناتزى. وفيما يخص الحجة التى تقول إن لدى الإنسان رغبة طبيعية فى الخلود، وهذه الرغبة لا يمكن أن يكون مصيرها الإحباط، فإن رده هو أنه لما كانت هناك رغبة طبيعية بالفعل عند الإنسان فى أن لا يموت، فإنها لا تختلف إطلاقًا وبصورة جوهرية عن غريزة الحيوان فى تجنب الموت، أما إذا كانت الرغبة العقلية هى المقصودة فإن وجود مثل هذه الرغبة لا يمكن أن يستخدم حجة على الخلود، لأنه لابد من بيان أولاً أن الرغبة ليست غير معقولة. ويمكن للمرء أن يتصور رغبة بالنسبة لكل أنواع الامتيازات الإلهية، بيد أنه لا ينجم عن ذلك أن هذه الرغبة ستتحقق(٢).

ويحاول بومبوناتزى فى كتابه "عن علل الظواهر الطبيعية ومعلولاتها أو فى التعازيم"، (ويُعرف الكتاب عادة بكتاب التعازيم) أن يقدم تفسيرًا طبيعيًا للمعجزات والعجائب. ولقد كان له قدر كبير من التأثيرات الفلكية، غير أن تفسيراته الفلكية كانت، بالطبع، طبيعية فى طابعها، حتى لو كانت خاطئة. كما أنه قبل التعاقب الدورى للتاريخ والمؤسسات التاريخية، وهى نظرية طبقها فيما يبدو حتى على المسيحية نفسها. لكن على الرغم من أفكاره الفلسفية فإنه اعتبر نفسه مسيحيا حقيقيًا. فالفلسفة، مثلاً، تبين عدم وجود دليل على خلود النفس الإنسانية وتؤدى بنا على العكس من ذلك إلى التسليم بالطبيعة الأخلاقية للنفس، لكننا نعرف عن طريق الوحى أن النفس الإنسانية خالدة. وقد أُدين مذهب بومبوناتزى الخاص بخلود النفس فى مجمع لاتران الخامس كما ذكرنا ذلك من قبل، وهاجمه نيفوس Niphus وآخرون بشكل مكتوب، بيد أنه لم يقع على الإطلاق فى أى مشكلة عويصة.

(1) Ibid.

(2) Ibid.

وتابع سيمون بورتا النابلي Simon porta of Naples (المتوفى عام ١٥٥٥) في كتابه "في مبادئ الأشياء الطبيعية"، وكتابه "في النفس والعقل الإنساني" مذهب بومبوناتزي الخاص بخلود النفس، بيد أن كل تلاميذه لم يتابعوه في ذلك. ورأينا أن المدرسة الرشدية جنحت أيضا إلى تعديل موقفها الأصلي. ونجد أخيراً مجموعة من الأرسطيين الذين لا يمكن تصنيفهم على أنهم رشديون، ولا على أنهم من أتباع الإسكندر الإفروديسي. وبذلك حاول أندرو كيسالبينو A.Cesalpino (١٠١٩-١٦٠٣) أن يوفق بين الطرفين. وربما يكون شهيرا بعمله في علم النبات؛ فقد نشر في عام ١٥٨٣ مؤلفًا عنوانه "الكتاب الثاني عشر عن النبات". وترك جاكوبيوس زاباريلا Jacobus Zabarella (١٥٣٢-١٥٨٩) ، مع أنه كان أرسطيًا مخلصًا، مسائل كثيرة مهمة دون أن يحسمها أوبيت فيها. فعلى سبيل المثال إذا قبل المرء أزلية الحركة وأزلية العالم فإنه يمكن أن يقبل محركًا أولاً أزليا، أما إذا أنكر أزلية الحركة وأزلية العالم فإنه لن يكون لديه مبرر فلسفي يكفي لقبول محرك أول أزلي. وعلى أية حال لا يمكن البرهنة على أن السماء نفسها ليست الموجود الاسمى. وعلى نحو مماثل إذا نظر المرء إلى طبيعة النفس على أنها صورة الجسم، فإنه سيحكم عليها بأنها فانية، أما إذا نظر إلى عملياته العقلية فإنه سيرى أنها تجاوز المادة. ومن جهة أخرى، فإن العقل الفاعل هو الله نفسه إذا استخدمنا العقل الإنساني المنفعل من حيث إنه وسيلة، والسؤال ما إذا كانت النفس الإنسانية خالدة أو ليست خالدة قد ترك دون البت فيه بقدر ما يكون هو الأمر الذي يهم الفلسفة. وخلف سيزاركريمونينوس Caesar Cremoninus (١٥٥٠-١٦٣١) زاباريلا في كرسيه في جامعة بادوا، والذي رفض أيضا الإقرار بأن المرء يستطيع أن يبرهن بيقين على وجود الله من حيث إنه محرك من حركة السماء. وبمعنى آخر، لقد أحرزت فكرة الطبيعة من حيث إنها نسق أكثر أو أقل استقلالا تقدماً ملحوظًا، وأصر كريمونينوس، بالفعل، على استقلال العلم الفيزيائي. ومع ذلك، أقام أفكاره العلمية الخاصة على أفكار أرسطو، ورفض الأفكار الأكثر حداثة في الفيزياء، بما في ذلك علم الفلك الكوبرنيقي. ويفترض أنه كان صديق جاليليو الذي رفض أن ينظر من خلال منظار في حال ما إذا وجد أنه لابد أن يتخلى عن علم الفلك الأرسطي.

وقد شعر لوكيلوس فانيني Lucilius Vanin (١٥٨٥-١٦١٩) والذى خُنق وأُحرق فى تولوز باعتباره هرطقيًا، بتأثير بومبوناتزى بقوة وهو مؤلف كتاب "عن النعمة الأزلية." (١٦١٥) ، وكتاب "عن المعجبين بالنظام الطبيعى" (١٦١٦) ويبدو أنه اعتنق نوعًا من مذهب وحدة الوجود، على الرغم من اتهامه بالإلحاد الذى يقال إنه تصنعه فى عمله الأول.

وبصرف النظر عن العمل الذى قام به تلاميذ فيما يخص نص أرسطو، لا يمكن القول، فيما أعتقد، إن أرسطيى عصر النهضة ساهموا كثيرًا فيما هو نو قيمة للفلسفة. ففى حالة بومبوناتزى والأعلام الذين كانوا من أصل واحد قد يقال إنهم شجعوا "رؤية طبيعية"، بيد أننا لا نستطيع أن تنسب تقدم علم الفيزياء الجديد إلى تأثير الأرسطيين. فقد أصبح هذا التقدم ممكنًا إلى حد كبير عن طريق التطورات الرياضية، وتقدم هذا العلم رغمًا عن الأرسطيين، وليس بسببهم.

وفى أوربا الشمالية ميزفيليب ميلانكثون Philip Melanchthon (١٤٩٧-١٥٦٠)(*) نفسه على أنه من أنصار النزعة الإنسانية، على الرغم من أنه كان ينتسب إلى مارتن لوثر، الذى كان عدوًا معترفًا به رسميًا للأرسطية الإسكولائية. لقد تربى داخل روح الحركة الإنسانية، ثم وقع تحت تأثير لوثر، ورفض النزعة الإنسانية، ببد أن الواقعة التى تقول إن ضيق الرؤية هذا لم يستمر طويلاً تبين أنه كان من أنصار النزعة الإنسانية قلبا وقالبًا باستمرار. لقد أصبح صاحب النزعة الإنسانية الرائد للحركة البروتستانتية الأولى، واشتهر "بالمعلم الألمانى" بسبب عمله التعليمى. وكان معجبًا بفلسفة أرسطو إعجابًا شديدًا، وعلى الرغم من أنه كان انتقانيا إلى حد ما من حيث إنه مفكر، كان مثله الأعلى هو التقدم الأخلاقى عن طريق دراسة الكُتاب الكلاسيكيين، ودراسة الأناجيل. وكان لديه اهتمام ضنيل بالميتافيزيقا، وتأثرت فكرته عن المنطق، كما

(*) ميلانكثون، فيلب، اسم مستعار لفيليب سوارزدر، وهو لاهوتى ألمانى، ساعد لوثر فى ترجمة العهد الجديد من الكتاب المقدس إلى الألمانية. (المترجم).

هى موجودة فى كتبه المدرسية المنطقية، بأفكار رودلف أجريكولا، وقام بتأويل أرسطو بمعنى اسمى، وعلى الرغم من أنه استخدم أرسطو بحرية فى كتابه "شروح على النفس" (الذى تظهر فيه أفكار أيضا استمدها من جالن بصورة غير مباشرة)، وفى كتابه "موجز فلسفة الأخلاق"، وكتابه "مبادئ النظرية الأخلاقية" حاول أن يجعل الأرسطية تنسجم مع الوحى، ويكملها بالتعاليم المسيحية. وجانب بارز من تعاليم ميلانكثون هو نظريته عن المبادئ الفطرية، وبصفة خاصة المبادئ الأخلاقية، ونظريته عن طبيعة فكرة الله، وكلتاهما تعرف بالحدس عن طريق النور الطبيعى. ويعارض هذا المذهب وجهة النظر الأرسطية عن العقل من حيث إنه صفحة بيضاء.

ولقد كان استخدام ميلانكثون لأرسطو مؤثرًا فى الجامعات اللوثرية، على الرغم من أنه لم يرق لكل المفكرين البروتستانت، وحدثت هناك خلافات شديدة قد نذكر منها مناظرة الأسبوع فى "فيمار" عام ١٥٦٠ بين فلاكيوس، وستريجل عن حرية الإرادة. لقد أكد ميلانكثون حرية الإرادة، أما فلاكيوس فقد اعتبر أن هذه النظرية، التى دعمها ستريجل تتعارض مع النظرية الصحيحة عن الخطيئة الأصلية. وعلى الرغم من تأثير ميلانكثون العظيم كان هناك باستمرار توتر معين بين اللاهوت البروتستانتى المتصلب والصارم والفلسفة الأرسطية. ولم ينكر لوثر الحرية الإنسانية تمامًا، غير أنه لم يعتبر أن الحرية التى تركت للإنسان بعد الوقوع فى الخطيئة تكفى لأن تمكنه من تحقيق الإصلاح الأخلاقى. فكان من الطبيعى، بالتالى، أن ينشأ جدال بين أولئك الذين اعتبروا أنفسهم تلاميذ حقيقيين للوثر، وأولئك الذين تابعوا ميلانكثون فى أرسطيته، التى كانت تقاسم الفراش بشكل غريب إلى حد ما مع اللوثرية الأرثوذكسية. يضاف إلى ذلك بالطبع وجود خلافات بين أنصار راميوس، والمعادين لهم، وأشباههم كما ذكرنا ذلك من قبل.

٣ – ومن بين الآخرين الذين قاموا بإحياء التراث الفلسفى القديم قد يذكر المرء "جوستيوس ليبسيوس" Justus Lipsius (١٥٤٧–١٦٠٦) مؤلف "كتاب موجز عن الفلسفة الاجتماعية" و "الفيزياء الرواقية"، والذى أحيا الرواقية، وكان أديبا فرنسيًا

شهيرا، وقد يذكر المرء أيضا ميخائيل دى مونتانى (1533-1592) M.Montaigne، الذى أحيا المذهب الشكى عند بيرون. ففى "بحوثه" أحيا الحجج القديمة التى تؤيد المذهب الشكى، وهى نسبية التجربة الحسية، وعدم إمكان تجاوز العقل لهذه النسبية إلى البلوغ المؤكد للحقيقة المطلقة، والتغير الدائم فى كل من الموضوع والذات، ونسبية أحكام القيمة، وغيرها. وقصارى القول، الإنسان نوع فقير من المخلوقات، سموه الذى يتباهى به على الحيوانات هو، إلى حد كبير، زعم باطل وأجوف. ولذلك لابد أن يخضع للوحى الإلهى الذى هو وحده يعطى اليقين. ووصل فى الوقت نفسه إلى إعطاء أهمية ملحوظة لفكرة "الطبيعة". إن الطبيعة تعطى لكل إنسان نوعًا مهيمنًا من الشخصية لا يمكن أن يتغير، ووظيفة التربية الأخلاقية هى أن تثير هبة الطبيعة هذه، وتحافظ على تلقائيتها وأصالتها بدلاً من أن تحاول صياغتها فى نموذج رتيب مبتذل عن طريق مناهج الإسكولائية. بيد أن مونتانى لم يكن ثوريًا، فقد اعتقد أن صورة الحياة المتجسدة فى البناء الاجتماعى والسياسى لبلد ما تمثل قانونًا من قوانين الطبيعة لابد أن يخضع له المرء. ويصدق ذلك على الدين أيضا. فالأساس النظرى لأى دين معطى لا يمكن إقامته عقليا؛ فالوعى الأخلاقى، وطاعة الطبيعة هما اللذان يشكلان لب الدين، ولن يصاب الوعى الأخلاقى وطاعة الطبيعة بضرر إلا عن طريق الفوضى الدينية. وكان مونتانى فى مذهبه المحافظ العملى مخلصًا بالطبع لروح المذهب الشكى عند بيرون، الذى وجد فى وعى المرء بجهله سببًا إضافيا للتمسك بالصورة الاجتماعية، والسياسية، والدينية التقليدية. وقد يبدو أنه ينتظر من موقف خاص بالنسبة للميتافيزيقا بوجه عام أن يؤدى إلى تشديد على العلم التجريبى، لكن، بقدر ما كان مونتانى مهتمًا بالنزعة الشكية، فإن نزعته الشكية كانت بالأحرى نزعة أديب مثقف، على الرغم من أنه تأثر كثيراً بالمثل الأخلاقى الأعلى عند سقراط، وبالمثل الأعلى الرواقى الخاص بالسكينة، والمثل الأعلى الخاص بطاعة الطبيعة.

ومن بين أصدقاء مونتانى بيير شارون P.charron (١٥٤٧-١٦٠٦)، الذى كان محاميا ثم قسيسًا فيما بعد. ويؤكد فى كتابه "الحقائق الثلاث ضد كل الملحدين،

والوثنيين، واليهود، والمحمدين، والهراطقة" (١٥٩٣) أن وجود إله واحد، وصدق الديانة المسيحية، وصدق الكاثوليكية بوجه خاص هى حقائق مبرهن عليها، بيد أنه فى كتابه "عن الحكمة" قبل من مونتانى موقفًا شكيًا، على الرغم من أنه قام بتعديله فى الطبعة الثانية. إن الإنسان عاجز عن الوصول إلى اليقين فيما يخص الحقائق الميتافيزيقية واللاهوتية، غير أن المعرفة الإنسانية الذاتية، التى تكشف لنا عن جهلنا، تكشف كذلك عن أن لدينا إرادة حرة نستطيع بواسطتها أن نكتسب استقلالاً أخلاقيًا، وسيطرة على انفعالاتنا. إن معرفة المثل الأخلاقى الأعلى وتحقيقه حكمة حقيقية، وهذه الحكمة الحقيقية مستقلة عن الدين الدجماطيقى "إننى أرغب فى أن يكون المرء إنسانًا خيرًا من غير الجنة وجهنم، فهاتان الكلمتان هما، من وجهة نظرى، مرعبتان وكريهتان"، ولو لم أكن مسيحيًا، وإذا لم أخش الله وعذاب جهنم لكنت مسيحيًا، وخشيت الله وعذاب جهنم"[1].

وهناك علم آخر من أتباع بيرون هو فرانسيس شانشز F.Sanchez (١٥٣٣-١٥٩٢)، وهو برتغالى من حيث المولد، ودرس فى "بوردو"، وفى إيطاليا، وتعلم الطب فى "مونتبيلر" فى البداية، ثم فى "تولوز". ويؤكد فى كتابه "لا نعرف شيئا"، الذى ظهر عام ١٥٨٠، أن الموجود الإنسانى لا يستطيع أن يعرف شيئًا، إذا فهمنا كلمة "يعرف" بمعناها الكامل، وأعنى أنها تشير إلى المثل الأعلى الكامل للمعرفة. والله وحده، الله الذى خلق الأشياء كلها، هو الذى يعرف كل الأشياء. إن المعرفة الإنسانية إما أن تقوم على الإدراك الحسى، أو على الاستبطان. والإدراك الحسى غير موثوق فيه، أما الاستبطان، فعلى الرغم من أنه يؤكد لنا وجود النفس، فإنه لا يقدم لنا فكرة واضحة؛ بمعنى أن فكرتنا عن النفس لا تكون محددة، ولا واضحة. إن الاستبطان لا يقدم لنا صورة عن النفس، وبغير صورة، أو صورة حسية لا يمكن أن تكون لدينا فكرة واضحة.

(1) De La sagesse, 2,5,29.

ومن جهة أخرى، على الرغم من أن الإدراك الحسى يمدنا بصورة حسية محددة، فإن هذه الصورة لا تقدم لنا معرفة كاملة بالأشياء. وفضلاً عن ذلك، لما كانت كثرة الأشياء تكون نسقا موحداً، فإننا لا نستطيع أن نعرف شيئا واحداً معرفة كاملة، إذ لم نعرف النسق كله، وهذا ما لا نستطيع أن نعرفه.

لكن على الرغم من أن شانشز ينكر إمكان أن يبلغ العقل الإنسانى المعرفة الكاملة بأى شىء، فإنه يصر على أنه يستطيع أن يبلغ معرفة تقريبية ببعض الأشياء، والطريق إلى ذلك هو عن طريق الملاحظة، وليس عن طريق المنطق الإسكولائى الأرسطى، فهذا المنطق يستخدم تعريفات لفظية خالصة، ويفترض البرهان الاستدلالى مبادئ صدق ما هو ليس واضحًا على الإطلاق. ويبدو أن شانشز أصبح أكثر قربًا من الشكاك الرواد فى استباق الاتجاه الذى كان يجب على الفلسفة والعلم أن يتبناه، بيد أن موقفه الخاص منعه من تقديم اقتراحات إيجابية وبناءة. فانتقاداته القاسية للمنطق الاستنباطى القديم، مثلاً، تؤدى بالمرء إلى أن يتوقع تشديداً واضحًا على بحث الطبيعة التجريبى، غير أن موقفه الشاك فيما يخص الإدراك الحسى كان عقبة فى قيامه بأى إسهام إيجابى وذى قيمة فى تطوير الفلسفة الطبيعية. لقد كانت نزعة مفكرى عصر النهضة هؤلاء الشكية تدل بلا شك على فترة انتقال بين الفكر الوسيط وأنساق أو مذاهب "الحقبة الحديثة" البناءة، غير أنها كانت فى ذاتها حليفًا أعمى.

"الفصل الخامس عشر"

نيقولاس دى كوسا

حياته وأعماله - أثر فكرة نيقولاس الرائدة على نشاطه العملى- توافق الأضداد - الجهل الحكيم - علاقة الله بالعالم - لا نهائية العالم - نسق العالم، ونفس الإنسان - الإنسان، الكون الصغير: المسيح- انتماءات نيقولاس الفلسفية.

١ - نيقولاس دى كوسا علم يصعب تصنيفه، ففلسفته تندرج عادة تحت عنوان "فلسفة العصور الوسطى"، وثمة أسباب قوية، بالطبع، لإدراجه تحت هذا العنوان. فخلفية تفكيره قد شكلها مذهبا الكاثوليكية والتراث الإسكولائى، وتأثر دون شك وبقوة بعدد من مفكرى العصور الوسطى. ومن ثم يمكن لموريس دى وولف أن يقول عنه، عندما أوجز أفكاره فى المجلد الثالث من تاريخ فلسفة العصور الوسطى، إنه "على الرغم من نظرياته الجريئة، فإنه لم يكن سوى مواصل للماضى"[1]، وإنه "ظل مفكرًا من مفكرى العصور الوسطى وإسكولائيا"[2]. ومن جهة أخرى، عاش نيقولاس فى القرن الخامس عشر، وتداخلت حياته لمدة ما يقرب من ثلاثين عامًا مع حياة مارسليوس

(1) P.207.

(2) P.211.

فكينوس. وعلاوة على ذلك، على الرغم من أن المرء يستطيع أن يشدد على العناصر التقليدية فى فلسفته، ويدفع به إلى الوراء، إذا جاز هذا التعبير، فى العصور الوسطى فإنه يستطيع أن يشدد كذلك على عناصر تفكيره، ويربطه ببدايات الفلسفة "الحديثة". غير أنه يبدو لى أنه من الأفضل أن ننظر إليه على أنه مفكر من مفكرى مرحلة الانتقال؛ أعنى أن ننظر إليه على أنه فيلسوف عصر النهضة، الذى ربط القديم بالجديد. ويبدو لى أن معالجته ببساطة بوصفه مفكرًا من مفكرى العصور الوسطى تتضمن إهمال تلك العناصر فى فلسفته التى تكون بينها وبين حركات الفكر الفلسفية فى عصر النهضة، وتلك العناصر التى ظهرت ثانية فى تاريخ فيما بعد فى مذهب مفكر مثل ليبنتس، صنوفًا واضحة من التشابه. ومع ذلك حتى إذا قرر المرء أن يصنف نيقولاس دى كوسا على أنه فيلسوف من فلاسفة عصر النهضة، تظل مشكلة تقرير إلى أى تيار من تيارات التفكير فى عصر النهضة تنتسب فلسفته. فهل هو ينضم إلى الأفلاطونيين على أساس أنه تأثر بتراث الأفلاطونية المحدثة؟ أو هل وجهة نظره عن الطبيعة بأنها ، بمعنى ما، "لا نهائية" تفترض بالأحرى أنه ينضم إلى فيلسوف مثل جيرودنو برونو؟ ثمة مبررات لا ريب فيها لتسميته أفلاطونيًا إذا فهم المرء هذا المصطلح على نحو واسع بالقدر الكافى، لكنه يكون خاصًا إذا أدرجه المرء فى نفس الفصل مثل الأفلاطونيين الإيطاليين. وثمة مبررات لا ريب فيها لتسميته فيلسوفًا من فلاسفة الطبيعة، بيد أنه مسيحى قبل أى شىء، ولم يكن من أنصار وحدة الوجود مثل برونو. فهو لم يؤله الطبيعة مطلقًا. ولا يمكن تصنيفه مع العلماء حتى إذا كان مهتمًا بالرياضيات. وبالتالى فإننى قبلت حلاً هو أن أفرد له فصلاً خاصا به. وهذا ما يستحقه من وجهة نظرى الخاصة. وعلى الرغم من أن له انتماءات كثيرة، فإنه مستقل بنفسه بصورة كبيرة أو قليلة.

ولد نيقولاس كريفتس كريبس فى كوسا فى عام ١٤٠١ تعلم صبيًا على يد "إخوان المعيشة المشتركة" فى "دفنتر"، ودرس فى جامعة "هيدلبرج" (عام ١٤١٦) ثم "بادوا" (من عام ١٤١٧-١٤٢٣)، وحصل على الدكتوراة فى القانون الكنسى. وعندما رُسِّم قسيسًا فى عام ١٤٢٦ تولى منصبًا فى "كوبلنز"، ولكنه أُرسل فى عام ١٤٣٢ إلى

المجمع الكنسى ببازل ليقوم بعمل الكونت فون ماندرشيد، الذى أراد أن يصبح أسقف ترييز. وبعد أن انشغل فى مشاورات المجمع، أظهر أنه مناصر معتدل لحزب المجمع. ومع ذلك، فإنه غيّر موقفه فيما بعد إلى موقف البابوية، وقام بعدد من المهام نيابة عن المقام البابوى. فقد ذهب، مثلاً، إلى القسطنطينية لمواصلة المفاوضات من أجل إعادة توحيد الكنيسة الشرقية مع كنيسة روما، الذى تحقق (مؤقتا) فى مجمع فلورنسا. وفى عام ١٤٤٨ عُيّن كردينالا، وفى عام ١٤٥٠ عُيّن فى أسقفية بريسنانون، بينما عمل رسولاً بابويًا فى ألمانيا من عام ١٤٥١ حتى عام ١٤٥٢ وتوفى فى أغسطس عام ١٤٦٤ فى تودى بأمبريا.

وعلى الرغم من أنشطة نيقولاس الكنسية فإنه كتب عدداً لا بأس به من الكتب من بينها كتابه الأول الأكثر أهمية وهو "الوفاق الكاثوليكى" (عام ١٤٣٣-١٤٣٤) وتشمل كتاباته الفلسفية: الجهل الحكيم، والتخمينات (عام ١٤٤٠)، و "عن الإله المختفى" (عام ١٤٤٤)، و"فى البحث عن الله" (عام ١٤٤٥)، و "عن الحكيم" (عام ١٤٤٧)، و "دفاع عن الجهل الحكيم" (عام ١٤٤٩)، و"كتاب الأحمق" (عام١٤٥٠)، و "رؤية الله" (عام ١٤٥٣)، و "عن الإمكان المتحقق بالفعل" (عام ١٤٦٠)، و"السعى وراء الحكمة" (عام ١٤٦٣)، و "عن المستوى الاسمى للتأمل" (عام ١٤٦٤). وكتب بالإضافة إلى ذلك أعمالاً عن موضوعات رياضية، مثل "التحولات الجبرية" (عام ١٤٥٠)، و "حساب التكامل" (عام ١٤٥٣)، و"حساب التفاضل" (عام ١٤٥٨) وألف أعمالاً عن موضوعات لاهوتية.

٢ - لقد حكم فكر نيقولاس دى كوسا فكرة الوحدة من حيث إنها التأليف المنسجم بين الاختلافات. وفى الخطة الميتافيزيقية تظهر هذه الفكرة فى فكرته عن الله من حيث إنه الذى يوفق بين المتناقضات، أو الذى يؤلف بين كل المتناقضات، ومركب الأضداد الذى يجاوز، ومع ذلك يضم، الكمالات المتميزة للمخلوقات. بيد أن فكرة الوحدة من حيث إنها التوفيق المنسجم، أو التأليف بين المتناقضات لم تقتصر على مجال الفلسفة التأملية أو النظرية: فقد كان لها تأثير قوى فى نشاط نيقولاس

العملي، وخطت خطوات واسعة نحو تفسير تغيير موقفه بالنسبة للوضع في كنيسة المقام البابوي. واعتقد أن هذا أمر له أهميته وقيمته عندما بين كيف أن ذلك هو الحقيقية الواقعية.

عندما ذهب نيقولاس إلى مجمع بازل، ونشر كتابه الوفاق الكاثوليكي، وجد أن وحدة العالم المسيحي مهددة، وألهمه المثل الأعلى للمحافظة على هذه الوحدة. واعتقد بالاشتراك مع عدد من الكاثوليك الآخرين المخلصين أن أفضل طريقة للمحافظة على الوحدة، أو استعادتها، تكمن في التشديد على وظيفة المجالس العمومية وحقوقها. ومثل أعضاء آخرين من أعضاء حزب المجمع، شجعه في هذا الاعتقاد الدور الذي قام به مجمع القسطنطينية (عام ١٤١٤-١٤١٨)، في وضع نهاية للانشقاق الديني الكبير الذي قسم العالم المسيحي، وسبب فضيحة كبيرة. واقتنع في هذا الوقت بالحقوق الطبيعية للسيادة الشعبية ليس في الدولة فحسب، بل أيضا في الكنيسة، وكان الاستبداد، والفوضى بحق بغيضين بالنسبة له باستمرار. ففي الدولة لا يستمد الملك سلطته من الله بصورة مباشرة، بل يستمدها من الشعب، أو عن طريق الشعب. وفي الكنيسة، اعتقد أن المجمع العمومي (الشامل) الذي يمثل الأوفياء يفوق البابا، الذي لا يمتلك سوى صدارة إدارية فحسب، وقد يخلعه المجمع لمبررات كافية. وعلى الرغم من أنه دافع عن فكرة الإمبراطورية، فإن مثله الأعلى لم يكن المثال الأعلى للإمبراطورية الضخمة التي تلغي، أو تبطل حقوق الملوك والأمراء الوطنيين وواجباتهم. إن مثله الأعلى هو المثل الأعلى للاتحاد أو الحكومة الاتحادية. وعلى نحو مماثل على الرغم من أنه كان مؤمنًا متحمسًا بوحدة الكنيسة، فإنه اعتقد أن قضية هذه الوحدة يقوم بشأنها نظرية مجمعية بصورة أفضل من إصرار على المكانة العليا للمقام البابوي. ولا أعني بذلك أن نيقولاس لم يعتقد آنذاك أن النظرية المجمعية كان لها ما يبررها نظريا، أو أنه لم يدعمها إلا من أجل أسباب عملية فحسب؛ لأنه رأى أنه بذلك ستتم المحافظة على وحدة

الكنيسة بصورة أفضل، وأن ثمة احتمالاً كبيرًا لتحقيق الإصلاح الكنسى إذا تم الاعتراف بعلو منزلة المجامع العمومية. بيد أن هذه الاعتبارات العملية كان لها أهميتها ووزنها بالتأكيد. وفضلا عن ذلك، فإن وجهة نظر "ديمقراطية" عن الكنيسة من حيث إنها وحدة منسجمة فى الكثرة التى تم التعبير عنها بصورة قانونية فى النظرية المجمعية، كان لها دون شك جاذبية قوية بالنسبة له. فلقد كان يهدف إلى وحدة فى الكنيسة وفى الدولة، وبين الكنيسة والدولة، لكن الوحدة التى كان يهدف إليها، سواء فى الكنيسة، أو فى الدولة، أو بين الكنيسة والدولة لم تكن وحدة ناتجة عن إلغاء الاختلافات.

بدأ نيقولاس يتخلى عن النظرية المجمعية، ويؤدى مهام نصير المقام البابوى. وتغيير وجهة النظر هذه كانت ، بالتأكيد، تعبيراً عن تغيير فى اقتناعاته النظرية التى تخص البابوية من حيث إنها مؤسسة إلهية لديها سلطة، وسلطة قانونية كنسية عليا. بيدأنه تأثر فى الوقت نفسه بالاقتناع الذى يقول إن القضية التى كان منكبًا عليها ومهتمًا بها؛ وهى وحدة الكنيسة لا يدعمها فى حقيقة الأمر التقليل من شأن مكانة البابا فى الكنيسة. لقد انتهى إلى الاعتقاد بأن تطبيقًا فعليا للنظرية المجمعية قد يسفر عنه انشقاق دينى آخر أكثر مما قد يسفر عنه وحدة، وانتهى إلى النظر إلى المكانة العليا للمقام البابوى على أنها التعبير عن الوحدة الجوهرية للكنيسة. فجميع السلطات المحدودة فى الكنيسة تستمد سلطتها من السلطة المطلقة، أو سلطة صاحب السيادة، وهى المقام البابوى على نحو يماثل الطريقة التى تستمد منها الموجودات المحدودة واللامتناهية وجودها من الموجود المطلق اللامتناهى، وهو الله.

ولا يتضمن هذا التغيير فى وجهة النظر قبول نظريات غير معقولة ومبالغ فيها مثل نظريات جيل الرومانى .Giles of Rome فلم يتخيل نيقولاس خضوع الدولة للكنيسة مثلاً، بل تخيل علاقة سلمية ومنسجمة بين السلطتين. ولقد كان التوفيق والانسجام، والوحدة فى الاختلاف هو ما يهدف إليه باستمرار. وفى هذا المثل الأعلى للوحدة دون إلغاء الاختلافات يقترب من ليبنتس. صحيح أن محاولات نيقولاس لضمان الوحدة

المنسجمة لم تكن ناجحة على الإطلاق باستمرار. إن محاولاته لضمان الانسجام فى أسقفيته الخاصة لم تكن موفقة على الإطلاق، وكانت إعادة وحدة الكنيسة الشرقية مع كنيسة روما، التى تعاون فى إتمامها، قصيرة الأمد. أما خطط ليبنتس ومثله العليا عن الوحدة التى كانت غير عملية إلى حد ما، وغير جادة بالفعل أحيانا، لم تتحقق فى الواقع أيضا.

٣ – الله، كما يرى نيقولاس، هو الذى يوفق بين الأضداد، هو الذى يقوم بالتأليف بين المتناقضات فى موجود فريد، ولامتناه بصورة مطلقة. إن الأشياء المتناهية كثيرة، ومتميزة، لها طبائعها وصفاتها المختلفة، أما الله فإنه يجاوز كل التمييزات والمتناقضات التى توجد فى المخلوقات. غير أن الله يجاوز هذه التمييزات والمتناقضات بأن يوحدها فيه بطريقة يتعذر فهمها. إن تمييز الماهية، والوجود مثلاً الذى يوجد فى كل المخلوقات لا يمكن أن يكون فى الله من حيث إنه تمييز: أما فى الماهية، والوجود الفعليين واللامتناهيين فإنهما يتفقان ويصبحان واحداً. كما أننا نميز فى المخلوقات العظمة والصغر، ونحن نتحدث عنها بأن لها صفات بدرجات مختلفة، من حيث إنها تمتلك هذه الصفات أو تلك بدرجة كبيرة أو صغيرة. أما فى الله فإن كل هذه التمييزات تتفق. فإذا قلنا إن الله هو الموجود الأعظم فإننا لابدأن نقول أيضا إنه هو الموجود الأقل، لأن الله لا يمكن أن يكون له حجم، أو ما نسميه عادة "بالعظم". إن الحد الأقصى والحد الأدنى يتفقان فيه[١]. لكننا لا نستطيع أن نفهم هذا التأليف بين التمييزات والمتناقضات. فإذا قلنا إن الله هو "تكامل الأضداد"[٢]، فإننا لابد أن ندرك أنه ليس لدينا فهم إيجابى عما يعنيه ذلك. إننا نعرف شيئا متناهيًا بوضعه فى علاقة مع شىء عرفناه من قبل، أو بمقارنته به: فنحن نعرف شيئا عن طريق المقارنة، والتشابه، والاختلاف والتميز. أما الله، فلأنه متناه فإنه لا يشبه شيئا متناهيا، وتطبيق صفات محددة على الله يجعله

(1) De docta ignorantia, 1,4.

(2) Ibid, 2,1.

يشبه أشياء، ويضعه فى علاقة التشابه معها. وفى الواقع، إن الصفات المتميزة التى نطبقها على أشياء متناهية تتفق فى الله على نحو يجاوز معرفتنا.

٤ - يتضح، بالتالى، أن نيقولاس دى كوسا يشدد على الطريقة السالبة، طريقة السلب فى نظرتنا العقلية لله. وإذا كانت عملية الحصول على معرفة شيء، أو التعرف عليه تتضمن وضع شيء غير معروف حتى ذلك الحين فى علاقة مع شيء عرفناه من قبل، أو مقارنته به، وإذا كان الله لا يشبه كل مخلوق، فإنه ينجم عن ذلك أن العقل الاستدلالى لا يستطيع أن ينفذ إلى طبيعة الله. إننا نعرف عن الله ماعساه ألا يكون وليس ماعساه أن يكون. وبالتالى، فإنه بالنسبة للمعرفة الإيجابية بالطبيعة الإلهية تكون عقولنا فى حالة من "الجهل". ومن جهة أخرى، ليس هذا "الجهل" الذى يتحدث عنه نيقولاس هو جهل شخص لديه معرفة بالله، أو الذى لم يبذل مجهوداً على الإطلاق ليفهم ماعساه أن يكون الله. إنه بالتأكيد نتيجة علم النفس البشرى، ونتيجة التحديدات التى تؤثر بالضرورة على عقل متناه عندما يواجهه موضوع لامتناه لا يكون موضوعًا معطى تجريبيًا. لكن، لكى تكون له قيمة حقيقية لابد أن يفهم على أنه نتيجة هذين العنصرين، أو على أية حال على أنه نتيجة لانهائية الله، وتناهى العقل الإنسانى. إن "الجهل" المشار إليه ليس نتيجة رفض بذل مجهود عقلى، أو نتيجة عدم اكتراث دينى: فهو ينتج من إدراك لاتناهى الله وتعاليه. ولذلك، فإنه جهل حكيم، وبالتالى فإن عنوان عمل نيقولاس الأكثر شهرة هو "عن الجهل الحكيم".

وقد يبدو أنه من التناقض أن نشدد على "الطريقة السالبة"، ونؤكد بصورة إيجابية فى الوقت نفسه أن الله هو الذى يوفق بين المتناقضات. بيد أن نيقولاس لم يرفض "الطريقة الموجبة" تمامًا. فلما كان الله يتجاوز مجال الأعداد مثلا، فإنه لا يمكن أن يسمى "واحدا" بالمعنى الذى نسمى به شيئا متناهيًا، من حيث إنه يتميز عن أشياء أخرى متناهية، "واحدا". ومن جهة أخرى، الله هو الموجود اللامتناهى، وهو مصدر كل كثرة فى العالم المخلوق، ومن حيث إنه كذلك فهو الوحدة اللامتناهية. لكن لا يمكن أن يكون لدينا فهم موجب عما تكون هذه الوحدة فى ذاتها. إننا نصنع توكيدات موجبة عن

الله، ولدينا المبرر فى أن نفعل ذلك، لكن ليس هناك توكيد موجب عن الطبيعة الإلهية التى لا تكون بحاجة إلى وصفها بالسلب. فإذا فكرنا فى الله ببساطة عن طريق أفكار مستمدة من مخلوقات فإن فكرتنا عنه تكفى بصورة أقل من معرفة أنه يجاوزكل تصوراتنا عنه: إن اللاهوت السالب يفوق اللاهوت الموجب. ومع ذلك فإن ما يفوق هذين اللاهوتين هو "الرابط" الذى نفهم عن طريقه الله بأنه هو الذى يوفق بين المتناقضات. إننا نعرف الله بصورة صحيحة بأنه الموجود الاسمى والأعظم بصورة مطلقة: فهو لا يمكن أن يكون أعظم مما هو. ولما كان الله هو الموجود الأعظم فإنه الوحدة الكاملة(١). لكنا نستطيع أيضا أن نقول عن الله إنه لا يمكن أن يكون أصغر مما هو، وبالتالى، فإننا نستطيع أن نقول إنه "الحد الأدنى". إنه، فى حقيقة الأمر، الأعظم والأصغر فى حاو أو موفق كامل بين المتناقضات. إن كل لاهوت دائرى؛ بمعنى أن الصفات التى نصف بها الله بحق وعلى نحو صحيح تتفق فى الماهية الإلهية على نحو يجاوز فهم العقل الإنسانى(٢).

إن المرحلة الأدنى من المعرفة الإنسانية هى الإدراك الحسى. إن الحواس تؤكد بنفسها ببساطة. وعندما نصل إلى مستوى العقل الاستدلالى، يكون هناك كل من التوكيد والإنكار. والعقل الاستدلالى يحكمه مبدأ عدم التناقض، أو مبدأ التعارض، أو الاستبعاد المتبادل للنقائض؛ ولا يمكن لنشاط العقل الاستدلالى أن يوصلنا إلى أى شيء أكثر من معرفة تقريبية بالله. ولما كان نيقولاس شغوفًا بالماثلات الرياضية، فإنه يقارن معرفة العقل الاستدلالى بالله بمضلع مرسوم داخل دائرة. فمهما أضفنا أضلاعًا كثيرة إلى المضلع فإنه لا يتطابق مع الدائرة، حتى على الرغم من أنه قد يقترب كثيرًا من أن يتطابق معها. وما هو أكثر من ذلك، إن معرفتنا بالمخلوقات ليست سوى معرفة تقريبية أيضا، لأن "حقيقتها" مختفية فى الله. وقصارى القول، إن كل معرفة عن

(1)De docta ignorantia, 1,5.

(2) Ibid, 1,21.

طريق العقل الاستدلالى تقريبية، وكل علم "تخمينى"[١]. وقد طُورت هذه النظرية عن المعرفة فى كتاب "عن التخمينات"، وأوضح نيقولاس أن المعرفة الطبيعية الأكثر إمكانًا بالله لا نحصل عليها عن طريق عقل استدلالى، بل عن طريق العقل، وهو نشاط أسمى من العقل الاستدلالى. وإذا كان الإدراك الحسى يؤكد، والعقل الاستدلالى يؤكد وينكر، فإن العقل ينكر تناقضات العقل الاستدلالى. فالعقل الاستدلالى يؤكد (س)، وينكر (ص)، أما العقل فإنه ينكر (س)، و (ص) بصورة منفصلة ومعًا، إنه يعى الله من حيث إنه الذى يوفق بين المتناقضات. ومع ذلك، فإن هذا الوعى، أو الحدس لا يمكن تقريره عن طريق اللغة، التى هى أداة العقل الاستدلالى، لا العقل. إن العقل فى نشاطه من حيث إنه عقل يستخدم اللغة لاقتراح المعنى وليس تقريره، ويستخدم نيقولاس المماثلات الرياضية والرموز من أجل هذا الغرض. فعلى سبيل المثال، إذا امتد ضلع من أضلاع مثلث إلى ما لا نهاية، فإن الضلعين الآخرين سيتطابقان معه. وكذلك إذا امتد قطر دائرة إلى ما لا نهاية فإن المحيط سيتطابق فى النهاية مع القطر. وبذلك فإن الخط المستقيم اللامتناهى هو فى الوقت نفسه مثلث ودائرة. وقصارى القول، ينظر نيقولاس إلى هذه التأملات الرياضية على أنها لا تعدو أكثر من رموز؛ بمعنى أن الكيان الرياضى اللامتناهى، والكيان الرياضى اللامتناهى بصورة مطلقة ليسا هما هما، على الرغم من أن الكيان الأول يمكن أن يخدم كليهما من حيث إنه رمز للكيان الثانى، ويكون معينًا للفكرة فى اللاهوت الميتافيزيقى[٢].

ويواصل نيقولاس تناوله للأفكار الأساسية لكتابه "الجهل الحكيم" فى الكتابات التى تؤلف كتابه "الجهل الحكيم"، وفى كتابه "السعى وراء الحكمة" يؤكد مرة ثانية إيمانه بفكرة "الجهل الحكيم". وفى هذا الكتاب يؤكد أيضا مرة ثانية النظرية المتضمنة فى كتابه "عن اللا آخر". فيرى أن الله لا يمكن تعريفه عن طريق ألفاظ أخرى: فهو

---

(1)De docta ignorantia. 1.3.

(2) Ibid. 1.12.

تعريفه الخاص. كما أن الله لا يعدو أن يكون سوى شيء آخر؛ لأنه يعرف كل شيء آخر بالمعنى الذى يكون به هو وحده مصدر وجود كل الأشياء، والحافظ لها[1]. كما أن نيقولاس يؤكد مرة ثانية الفكرة المحورية التى طورها فى كتابه "عن الإمكان المتحقق بالفعل". إن الله وحده هو الممكن المتحقق بالفعل؛ لأنه يكون بالفعل ما يمكن أن يكون[2]. إنه فعل أزلى. واستأنف هذه الفكرة ثانية فى كتابه "عن المستوى الاسمى للتأمل"، وهو عمله الأخير، الذى يصور فيه الله على أنه "الممكن المتحقق بالفعل بذاته"، هو القدرة المطلقة التى تكشف عن نفسها فى المخلوقات. ويوحى التشديد على هذه الفكرة لدارسى أعمال نيقولاس بأنه قام بتغيير وجهة نظره. وهناك الكثير الذى يمكن أن يقال بالنسبة لهذا التأويل. يقول نيقولاس بوضوح فى كتابه "عن المستوى الاسمى للتأمل" إنه اعتقد ذات مرة أن الصدق الخاص بالله يُكتشف سرا، أو بصورة غامضة أفضل مما يُكتشف بصورة واضحة، ويضيف أنه من اليسير أن نفهم فكرة الإمكان المتحقق بالفعل. فما الذى يجهله الفتى، أو الشاب عن طبيعة "الإمكان المتحقق بالفعل" عندما يعرف جيداً أنه يستطيع أن يأكل، ويجرى، ويتكلم؟ وإذا سألناه عما إذا كان يستطيع أن يفعل أى شيء؛ كأن يحمل حجراً على سبيل المثال، دون أن يكون فى مقدوره أن يفعل ذلك، فإنه سيحكم بأن هذا السؤال زائف تماماً. ومن ثم، فإن الله هو "الممكن المتحقق بالفعل" المطلق. ويبدو، بالتالى، أن نيقولاس شعر بالحاجة إلى موازنة اللاهوت السالب الذى شدد عليه من قبل. وقد نقول ربما إن فكرة "الممكن المتحقق بالفعل" إلى جانب أفكار إيجابية أخرى مثل فكرة النور التى استخدمها فى لاهوته الطبيعى، تعبر عن اقتناعه بالكمون الإلهى. فى حين أن التشديد على لاهوت سالب يمثل، بالأحرى، إيمانه بالعلو الإلهى، بيد أنه سيكون من الخطأ افتراض أن نيقولاس قد تخلى عن الطريقة السالبة من أجل الطريقة الإيجابية. فهو يبين بوضوح فى عمله

---

(1) De venatione sapientiae,14.

(2) Ibid, 13.

الأخير أن "الممكن المتحقق بالفعل" الإلهى هو فى ذاته متعذر الفهم، ولا وجه لقياسه بالقدرة المخلوقة. ويقول نيقولاس فى كتابه "عن الحكمة والمعرفة" الذى كتبه قبل أن يكتب كتابه "عن المستوى الاسمى للتأمل" بعام إن الموجود الذى يتعذر فهمه، بينما يظل هو هو باستمرار، يكشف عن نفسه بطرق متنوعه، أو فى "إشارات" متنوعة. إنه كما لو كان وجها واحداً يظهر بطرق مختلفة فى عدد من المرايا. فالوجه واحد وهو هو، بيد أن مظاهره، التى تتميز كلها عنه، تكون متنوعة. وربما يكون نيقولاس قد وصف الطبيعة الإلهية بطرق متنوعة، واعتقد تمامًا أنه بالغ فى طريقة السلب، غير أنه لايبدو أن ثمة تغيراً أساسياً فى وجهة نظره؛ فالله، كما يرى، متعال باستمرار، ولامتناه، ويتعذر فهمه حتى على الرغم من أنه كامن أيضا، وحتى على الرغم من أن نيقولاس انتهى إلى أن يدرك الرغبة فى إعطاء هذا الجانب من الله أهمية عظيمة.

٥ - عند الحديث عن العلاقة بين الله والعالم يستخدم نيقولاس عبارات توحى لبعض القراء بتأويل يتصف بمذهب وحدة الوجود. فالله يحتوى على كل الأشياء؛ إنه يشمل كل شىء. إن كل الأشياء متضمنة فى البساطة الإلهية، وبغيره لا تكون شيئا، كما أن الله هو مصدر الأشياء الكثيرة التى تكشف عنه[1]. بيد أن نيقولاس يحتج على أنه من أنصار وحدة الوجود. فالله يتضمن كل الأشياء بمعنى أنه هو علة كل الأشياء: إنه يتضمنها كلها، من حيث إنها واحدة فى ماهيته الإلهية والبسيطة. وهو موجود فى كل الأشياء بصورة جلية واضحة؛ بمعنى أنه كامن فى كل الأشياء، وكل الأشياء تعتمد عليه اعتماداً أساسياً. وعندما يقرر أن الله هو مركز العالم ومحيطه[2]، فإن ذلك يجب ألا يؤول بمعنى أنه من أنصار وحدة الوجود، أو من أنصار نفى العالم. فالعالم، كما يقول، ليس مجالاً محدداً بمركز محدد ومحيط محدد. إذ يمكن أن نأخذ أى نقطة، وننظر إليها على أنها مركز العالم، وليس لها محيط. ومن ثم، فإننا نستطيع أن نسمى

---

(1) De docta ignorantia, 2,3

(2) Ibid, 2,11.

الله بمركز العالم نظراً لكونه فى كل مكان، أو أنه يوجد فى كل مكان، وهو محيط العالم من حيث إنه ليس فى أى مكان. لقد تأثر نيقولاس، بالتأكيد، بكتاب مثل سكوت إريجينا، واستخدم نفس النوع من العبارات والجمل الجسورة التى استخدمها المعلم إيكهارت(*) لكن على الرغم من ميل كبير إلى نفى العالم، بقدر ما يعنيه المعنى الحرفى لبعض عباراته، فإنه يتضح أنه كان مصراً بشدة على التمييز بين المخلوق المتناهى والذات الإلهية اللامتناهية.

يرى نيقولاس فى العبارات التى تستحضر فى الذهن مذهب جون سكوت إريجينا أن العالم هو تجلى الذات الإلهية، أو هو انطواء للموجود الإلهى. إن الكون هو "أقصى انطواء" خرج إلى حيز الوجود عن طريق فيض من "المطلق إلى أقصى حد"(١). وكل مخلوق هو، إذا جاز هذا التعبير، إله مخلوق، أو إله خُلق(٢). بل ويمضى نيقولاس بعيداً ليقول إن الله هو الماهية المطلقة للعالم، أو للكون، وإن الكون هو الماهية المحض فى حالة "انطواء"(٣). ويعلن نيقولاس، على نحو مماثل، فى كتابه "عن التخمينات"(٤) أن القول بأن الله هو العالم هو أيضا القول بأن العالم يكون فى الله، بينما يتحدث فى كتابه "رؤية الله"(٥) عن الله من حيث إنه غير مرئى فى ذاته، ولكنه مرئى فى المخلوقات. إن عبارات من هذا النوع تعرض نفسها لتأويل يتسم بوحدة الوجود، غير أن نيقولاس يبين بين الحين والحين أنه من الخطأ أن نؤولها بهذه الطريقة. ففى كتابه "عن التخمينات"(٦)،

(*) إيكهارت (١٢٦٠-١٣٢٧) اسمه الحقيقى هو هانز إيكهارت فيلسوف صوفى ألمانى، ولد فى هوشايم. من مؤلفاته: الكتاب الثلاثى، الذى يشمل: كتاب القضايا، وكتاب المسائل، وكتاب التفسيرات (المترجم).

(1) Ibid, 2,4.

(2) Ibid, 2,2.

(3) Ibid, 2,4.

(4) 2,7.

(5) 12.

(6) 2,14.

مثلاً، يؤكد أن "الإنسان هو الله، لكن ليس بصورة مطلقة، لأنه إنسان. ومن ثم فإنه إله إنسانى". ويستمر ليؤكد أن "الإنسان هو العالم أيضا"، ويرى أن الإنسان هو الكون الصغير، أو هو "عالم إنسانى معين". إن عبارته جسورة، وهذا صحيح، غير أنه بقوله إن الإنسان هو الله، مع أنه ليس كذلك بصورة مطلقة، فإنه لايبدو أنه يعنى سوى ما يعنيه كُتاب آخرون عندما يطلقون على الإنسان أنه صورة الله. ويتضح أن نيقولاس كان مقتنعًا بشدة بعدمية العالم بغير الله، وبعلاقته بالله من حيث إنه مرآة له. إن العالم هو تقلص بلا حدود، وهو "وحدة التقلص"[1]. بيد أن ذلك لا يعنى أن العالم هو الله بمعنى حرفى، وفى كتابه "دفاع عن الجهل الحكيم" يرفض بوضوح تهمة وحدة الوجود. ففى خلق العالم "تنطوى" الوحدة على كثرة، وينطوى اللامتناهى على المتناهى، والبساطة إلى تركيب، والأزلية إلى تعاقب، والضرورة إلى إمكان[2]. وفى خطة الخلق تعبر اللانهائية الإلهية، أو تكشف عن نفسها فى كثرة الأشياء اللامتناهية، بينما يعبر الخلود الإلهى، أو يكشف عن نفسه فى تعاقب مؤقت. إن علاقة المخلوقات بالخالق تجاوز فهمنا، غير أن نيقولاس يقدم باستمرار، وكعادته، صنوفًا من المماثلة من الهندسة والحساب، التى يعتقد أنها تجعل الأمور أكثر وضوحًا وجلاء.

٦ – لكن على الرغم من أن العالم يتكون من أشياء متناهية فإنه لا متناه بمعنى ما. فالعالم، على سبيل المثال، ليس له نهاية، أو ليس محدودًا من جهة الزمان. ويتفق نيقولاس مع أفلاطون فى أن الزمان هو الصورة الحسية للأزل[3]، ويصر على أنه مادام أنه لا وجود لزمان قبل الخلق، فلابد أن نقول إن الزمان ينبثق من الأزل. وإذا انبثق الزمان من الأزل فإنه يشارك فى الأزل. "إننى لا أعتقد أن أحدًا يفهم ينكر أن العالم

---

(1) De docta ignorantia, 2,4.

(2) Ibid.

(3) De venatione sapientiae, 9.

أزلى، على الرغم من أنه ليس الأزل"[1]. وبذلك فإن العالم أزلى لأنه ينبثق من الأزل وليس من الزمان. بيد أن الاسم "أزلى" يخص العالم أكثر مما يخص الزمان لأن ديمومة العالم لا تعتمد على الزمان. لأنه إذا توقفت حركة السماء والزمان، التى هى مقياس الحركة، فإن العالم لن يتوقف عن أن يوجد[2]. وبذلك يميز نيقولاس بين الزمان والديمومة، مع أنه لم يطور الموضوع. الزمان هو مقياس الحركة، وبالتالى فإنه وسيلة العقل الذى يقيس، ويعتمد على العقل[3]. فإذا اختفت الحركة، لن يكون هناك زمان، لكن تظل الديمومة موجودة. فالديمومة المتعاقبة هى نسخة، أو صورتها الديمومة المطلقة التى هى الأزل. ولا يمكننا أن نتصور الأزل إلا من حيث إنه ديمومة لا نهاية لها. وبذلك فإن ديمومة العالم هى صورة الأزل الإلهى، ويمكن أن نسميها "لامتناهية" بمعنى ما. وذلك خط من الحجة يلفت النظر، وليس من اليسير أن نرى ماذا يعنى بدقة، لكن ربما يعنى نيقولاس، إلى حد ما على الأقل، أن ديمومة العالم يمكن أن تكون لا نهاية لها. فهى ليست أزل الله المطلق، لكنها ليس لها فى ذاتها أى حدود ضرورية.

العالم واحد، لا يحده أى كون أخر. وبالتالى فإنه "لامتناه" زمانيًا بمعنى ما. إنه دون مركز محدد، وليست هناك نقطة يمكن أن لا يختار المرء أن ينظر إليها على أنها مركز العالم. ليس هناك، بالطبع، إما "فوق" أو "تحت" مطلق. فالأرض ليست هى مركز العالم، ولا هى جزءه الأدنى والأقل شرفًا، وليس للشمس موقع متميز. إن أحكامنا فى هذه المسائل نسبية؛ فكل شىء فى العالم يتحرك، وكذلك الأرض. "إن الأرض، التى لا يمكن أن تكون المركز، لا يمكن أن تكون دون حركة"[4]. إنها أصغر من الشمس، لكنها

---

(1) De Ludo globi, 1

(2) Ibid.

(3) Ibid. 2.

(4) De docta ignorantia, 2, 11.

أكبر من القمر، كما نعرف من ملاحظة كسوف الشمس وخسوف القمر[1]. ولا يبدو أن نيقولاس يقول بوضوح وجلاء إن الأرض تدور حول الشمس، لكنه يبين أن كلا من الشمس والأرض تتحركان معًا مع كل الأجسام الأخرى، مع أن سرعتهما ليست هى هى. إن الواقعة التى تقول إننا لا ندرك حركة الأرض ليست حجة صحيحة ضد حركتها. فنحن لا ندرك الحركة إلا فى علاقة بنقاط محددة، وإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يرى الشواطئ عندما يكون فى قارب فى نهر، ولا يعرف أن المياه نفسها تتحرك فإنه يتخيل أن القارب ساكن لا يتحرك[2]. إن الإنسان الذى يقف على الأرض ساكنًا لا يتحرك قد يعتقد أن الأرض ساكنة لا تتحرك وأن الأجرام السماوية الأخرى تتحرك، لكنه إذا كان على الشمس، أو القمر، أو كوكب المريخ فإنه يعتقد نفس الاعتقاد بالنسبة للجرم السماوى الذى يقف عليه ساكنا لا يتحرك[3]. إن أحكامنا عن الحركة نسبية: فنحن لا نستطيع أن نبلغ "حقيقة مطلقة" فى هذه المسائل الفلكية. ولكى نقارن حركات الأجرام السماوية، فإنه يجب علينا أن نفعل ذلك بالنسبة لنقاط مختارة محددة، بيد أنه ليست هناك نقاط محددة بالفعل. ومن ثم، فإننا لا نستطيع أن نبلغ سوى معرفة تقريبية أو نسبية فى علم الفلك.

٧ – إن فكرة التدرج الهرمى لمستويات الواقع من المادة، مرورًا بالكائنات الحية، والحيوانات، والإنسان، حتى الأرواح الخالصة هى فكرة تميز كلاً من الأرسطية والتراث الأفلاطونى. أما نيقولاس فإنه، بينما يبقى على هذه الفكرة، فإنه يشدد بصفة خاصة على الشيء الفردى من حيث إنه تجل فريد لله. فمن جهة، ليس هناك شيئان فرديان متشابهان تمامًا. وهذا القول لا يعنى أن نيقولاس ينكر الحقيقة الواقعية

(1) bid, 2,12.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

للأنواع. وهو يقول[١] إن المشائين على حق فى قولهم إن الكليات لا توجد بالفعل: فالأشياء الفردية هى التى توجد فقط، وتنتمى الكليات من حيث هى كذلك إلى النظام التصورى. ومع ذلك فإن أعضاء النوع لها طبيعة محددة مشتركة توجد فى كل منها فى حالة "منقبضة"، أعنى من حيث إنها طبيعة فردية[٢]. ومع ذلك ليس هناك شىء فردى يحقق كمال نوعه تماما؛ فلكل عضو من النوع خصائصه المتميزة[٣].

ومن جهة أخرى، كل شىء فردى يعكس الكون كله. إن كل شىء موجود "يقبض" كل الأشياء الأخرى، حتى إن الكون يوجد "منقبضا" فى كل شىء متناه[٤]. وفضلا عن ذلك، لما كان الله يكون فى الكون، ويكون الكون فى الله، ولما كان الكون يكون فى كل شىء، فإن القول بأن كل شىء يكون فى كل شىء هو القول أيضا بأن الله يكون فى كل شىء، وكل شىء يكون فى الله. وبمعنى آخر الكون هو "انقباض" للموجود الإلهى، وكل شىء متناه هو "انقباض" للكون.

ومن ثم فإن العالم نسق منسجم، فهو يتكون من كثرة من أشياء متناهية، بيد أن أعضاءه ترتبط بعضها ببعض، وبالكل حتى إنه تكون هناك "وحدة فى الكثرة والتعدد"[٥]. إن الكون هو الكشف عن الوحدة الإلهية المطلقة والبسيطة، والكون كله ينعكس فى كل جزء فردى. ويرى نيقولاس أن هناك نفساً للعالم، غير أنه يرفض وجهة النظر الأفلاطونية عن هذه النفس. فهى ليست موجوداً يوجد بالفعل بصورة متميزة عن الله من جهة، وعن الأشياء المتناهية فى العالم من جهة أخرى. فإذا نظرنا إلى نفس

(1) De docta ignorantia, 2,6.

(2) Ibid, Cf. De Coniecturis, 31,3.

(3) De docta ignorantia, 3,1.

(4) Ibid, 2,5.

(5) Ibid, 2,6.

العالم على أنها صورة كلية تحتوى فى ذاتها على كل الصور، لن يكون لها وجود منفصل بذاته. إن الصور توجد بالفعل فى كلمة الله، من حيث إنها تتحد مع كلمة الله، وتوجد فى الأشياء بصورة منقبضة[1]، أعنى من حيث إنها الصور الفردية للأشياء. لقد فهم نيقولاس بوضوح الأفلاطونيين على أنهم يعلمون أن الصور الكلية توجد فى نفس العالم، التى تتميز عن الله، وقد رفض وجهة النظر هذه. ويقول فى كتابه "الأحمق" [2] إن ما أسماه أفلاطون "نفس العالم"، أسماه أرسطو "الطبيعة"، ويضيف القول بأن "نفس العالم"، أو "الطبيعة" هى، فى رأيه، "الله الذى يوجه كل الأشياء فى كل الأشياء"، ويتضح بالتالى أنه على الرغم من أن نيقولاس أخذ من الأفلاطونية عبارة "نفس العالم"، فإنه لم يعن بذلك كيانًا موجوداً بصورة مستقلة عن الله، ويتوسط بين الله والعالم. ففى علم الكون لديه لا توجد مرحلة متوسطة فى الخلق بين الله اللامتناهى والفعلى، والعالم المخلوق المتناهى والممكن.

٨ - على الرغم من أن كل شىء متناه يعكس الكون، فإن ذلك يصدق بصفة خاصة على الإنسان الذى يضم المادة، والحياة العضوية، والحياة الحيوانية الحساسة، والعقلانية الروحية بداخله. إن الإنسان هو الكون الصغير، يتضمن بداخله مجالات الواقع العقلية والمادية[2]. ولا يمكن أن ننكر أن الإنسان يسمى بالكون الصغير، أو العالم الصغير، وتمامًا كما أن العالم الكبير، أو الكون له نفسه فكذلك الإنسان له نفسه[3]. إن الكون ينعكس فى كل جزء، ويصدق ذلك بصورة مماثلة على الإنسان الذى هو الكون أو العالم الصغير. وتنعكس طبيعة الإنسان فى جزء مثل اليد، بيد أنها تنعكس فى الرأس بصورة أكثر كمالاً. وكذلك الأمر بالنسبة للكون، فعلى الرغم من أنه ينعكس فى كل جزء، فإنه ينعكس فى الإنسان بصورة أكثر كمالاً. وبالتالى فإن

(1) Ibid, 2,9.

(2) 3,13.

(3) De docta ignorantia, 3,3.

الإنسان يمكن أن يسمى "عالمًا كاملاً، على الرغم من أنه عالم ضئيل، وجزء من العالم العظيم"[١]. ولما كان الإنسان، فى واقع الأمر، يوحد فى ذاته صفات توجد بصورة منفصلة فى موجودات أخرى، فإنه تمثل متناه لتوافق الأضداد الإلهى.

إن الكون هو العينى إلى أقصى حد، بينما الله هو المطلق إلى أقصى حد، هو العظم المطلق. بيد أن الكون لا يوجد بصورة منفصلة عن الأشياء الفردية، ولا يجسد أى شىء فردى كل كمالات نوعه. وبذلك فإن العظم المطلق لا "ينقبض" تمامًا، أو يصبح "عينيا". ومع ذلك، فإننا نستطيع أن نتصور انقباضًا إلى أقصى حد أو عينية إلى أقصى حد لا توحد فى ذاتها المستويات المتنوعة للوجود المخلوق فحسب، كما يوحد الإنسان فى ذاته هذه المستويات، بل توحد فى ذاتها أيضا الله نفسه مع الطبيعة المخلوقة، على الرغم من أن هذا الاتحاد "يفوق كل فهمنا"[٢]. لكن على الرغم من أن طريقة الاتحاد سر غامض، فإننا نعرف أنه فى المسيح تتحدد الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية دون اختلاط الطبائع أو تمييز الأشخاص. إن المسيح هو، بالتالى، العينى إلى أقصى حد. كما أنه المطلق الوسط، ليس فقط بمعنى أنه توجد فيه وحدة كاملة وفريدة لما هو غير مخلوق وما هو مخلوق، للطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية، بل أيضا بمعنى أنه هو الوسيلة الفريدة والضرورية التى يمكن عن طريقها أن تتحد الموجودات الإنسانية بالله[٣]. دون المسيح لا يمكن للإنسان أن يحقق السعادة الأزلية. فهو الكمال النهائى للكون[٤]، وللإنسان بصفة خاصة، الذى لا يستطيع أن يحقق إمكاناته إلا عن طريق الاندماج بالمسيح فحسب. ونحن لا نستطيع أن نندمج بالمسيح، أو نتحول إلى

---

(1) Ibid.

(2) De docta ignorantia, 3.2.

(3) De vision Dei, 19-21.

(4) Ibid, 21.

صورته إلا عن طريق الكنيسة، التى هى جسده[1]. يبين كتاب "محاورات عن الوحدة السلمية والمنسجمة للإيمان" أن نيقولاس لم يكن ضيقًا على الإطلاق فى رؤيته، وأنه كان على استعداد تام لأن يقوم بتنازلات للكنيسة الشرقية من أجل الوحدة، بيد أن أعماله بوجه عام لا تفترض مطلقا أنه فضل التضحية باستقامة الإيمان أو نزاهته لكى يحقق وحدة خارجية، اهتم بها اهتمامًا كبيرًا على الرغم من أنه كان على وشك أن يحقق الوحدة، وكان يعى بعمق أن هذه الوحدة لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق اتفاق سلمى.

٩ - يتضح بصورة تكفى أن نيقولاس دى كوسا استخدم كتابات الفلاسفة السابقين بصورة وفيرة. فهو، على سبيل المثال، يقتبس أحيانًا من ديونيسيوس، المنحول أو المزيف ويتضح أنه تأثر بشدة بإصرار ديونيسيوس المنحول أو المزيف على اللاهوت السالب، واستخدام الرموز. كما أنه عرف كتاب جون سكوت إريجينا "عن قسمة الطبيعة"، وعلى الرغم من أن تأثير إريجينا على تفكيره كان دون شك أقل من التأثير الذى كان لديونيسيوس المنحول أو المزيف (الذى كان يعتبره تلميذا للقديس بولس)، فمن المعقول أن نفترض أن بعضًا من عباراته الجسورة فى الطريق الذى أصبح به الله "مرئيا" فى المخلوقات قد طورتها قراءة عمل فيلسوف القرن التاسع. كما تأثر نيقولاس بالتأكيد بكتابات المعلم إيكهارت وباستخدامه لنقائض مذهلة. حقا، إن قدرًا كبيرًا من فلسفة نيقولاس، نظريته عن "الجهل الحكيم"، مثلاً، وفكرته عن الله من حيث إنه "حاوى المتناقضات"، وإصراره على العالم من حيث إنه تجل ذاتى إلهى، ومن حيث إنه "الإله المتجلى"، وفكرته عن الإنسان من حيث إنه الكون الصغير، يمكن النظر إليها على أنها تطوير لفلسفات سابقة، وبصفة خاصة تلك الفلسفات التى تنتمى بمعنى واسع إلى التراث الأفلاطونى، وتلك الفلسفات التى قد تُصنف بمعنى ما بأنها "صوفية". ولا

---

(1) De docta ignorantia, 3,12.

يستدعى شغفه بالمماثلات الرياضية والرمزية كتابات الأفلاطونيين والفيثاغوريين فى العالم القديم فحسب، بل تستدعى أيضا كتابات القديس أوغسطين وكتابًا مسيحيين آخرين. إنها اعتبارات من هذا النوع التى تقدم تبريراً كبيراً لأولئك الذين يصنفون نيقولاس بأنه مفكر من مفكرى العصور الوسطى. فاهتمامه بمعرفتنا بالله، وبعلاقة العالم بالله يتجه نحو العصور الوسطى. ويقول بعض المؤرخين إن تفكيره بأسره يتحرك فى مقولات العصور الوسطى، ويحمل طابع المذهب الكاثوليكى فى العصور الوسطى. بل وحتى أقواله المذهلة بصورة كبيرة يمكن مقارنتها بحالة الكتاب الذين يصنفهم كل امرئ على أنهم كتاب العصور الوسطى.

ومن جهة أخرى، يمكن أن نتخذ موقفًا على نقيض الموقف السابق ونحاول أن ندفع بنيقولاس إلى الفترة الحديثة. فإصراره على لاهوت سالب، مثلاً، ومذهبه عن الله من حيث إنه "حاوى المتناقضات" يمكن أن يشبه نظرية شلنج عن المطلق من حيث إنه نقطة التلاشى لكل الاختلافات والتمييزات، بينما يمكن النظر إلى وجهة نظره عن العالم من حيث إنه "الإله الواضح" على أنه استباق لنظرية هيجل عن الطبيعة من حيث إنها الله فى غيريته، من حيث إنها التجلى العينى، أو التجسد للفكرة المجردة. ويمكن القول إنه يمكن اعتبار فلسفته استباقا للمذهب المثالى الألمانى. كما أنه يتضح أن فكرة نيقولاس عن انعكاس الكون فى كل شيء متناه، وفكرته عن الاختلاف الكمى الذى يوجد بين شيئين تظهر مرة ثانية فى فلسفة ليبنتس.

واعتقد أنه يصعب إنكار أن ثمة حقيقة فى كلتا هاتين الوجهتين من النظر المتعارضتين؛ إذ إن فلسفة نيقولاس تعتمد دون شك على مذاهب سابقة، أو تستخدمها إلى حد كبير. ومن جهة أخرى، لبيان صفوف التشابه بين جوانب معينة من تفكيره وفلسفة ليبنتس، لا يجب مطلقًا الانهماك فى مماثلات جذابة إلى حد كبير. وعندما نصل إلى ربط نيقولاس دى كوسا بالمذهب المثالى النظرى الألمانى ما بعد كانط فإن الروابط تكون دقيقة بصورة أكثر جلاء ووضوحًا، وهناك احتمال كبير لصنوف من التماثل غير المتوافقة من الناحية الزمنية، غير أنه صحيح أن اهتمامًا بكتاباته أخذ يظهر فى القرن

التاسع عشر، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى الاتجاه الذى أخذه الفكر الألمانى فى هذا القرن. بيد أنه إذا كانت هناك حقيقة فى كلتا وجهتى النظر هاتين، فإن هذا هو السبب نفسه، فيما أعتقد، للإقرار بأن نيقولاس مفكر، أو علم من أعلام عصر النهضة يمثل فترة انتقال وتحول. ففلسفته عن الطبيعة، مثلاً، تحتوى بالتأكيد على عناصر من الماضى، لكنها تمثل أيضا الاهتمام المتزايد بنسق الطبيعة وما يمكن أن يسميه المرء الشعور المتزايد بالكون من حيث إنه نسق متطور، ويكشف عن نفسه. لقد أثرت فكرة نيقولاس عن "لانهائية" العالم فى مفكرين آخرين من مفكرى عصر النهضة، وبصفة خاصة برونو، حتى على الرغم من أن برونو قام بتطوير أفكار نيقولاس فى اتجاه يعد غريبًا عن تفكيره واقتناعاته. كما أنه على الرغم من أن كثيرًا من نظرية نيقولاس عن الطبيعة من حيث إنها "الإله المتجلى" قد اعتمدت على التراث الأفلاطونى، أو تراث الأفلاطونية المحدثة، فإننا نجد فى هذه النظرية إصرارًا على الشىء الفردى، وعلى الطبيعة من حيث إنها نسق من أشياء فردية، لا يشبه أى واحد منها الآخر تمامًا، تلك النظرية التى تتطلع، كما ذكرنا ذلك من قبل، إلى فلسفة ليبنتس. وفضلاً عن ذلك، فإن رفضه للفكرة التى تقول إن أى شىء فى العالم يمكن أن نصفه بأنه ثابت لا يتغير، ورفضه لأفكار عن أى "مركز" مطلق، أو "أعلى" و "أسفل" يجعله يرتبط بعلماء الكون، والعلماء فى عصر النهضة، لا بالعصور الوسطى. صحيح تماما وبالطبع أن تصور نيقولاس لعلاقة العالم بالله كان تصورًا تأليهيًا، لكن إذا نظرنا إلى الطبيعة من حيث إنها نسق متناغم ومنسجم "لامتناه" بمعنى ما، وتجل متطور أو تدريجى لله، فإن هذه الفكرة تيسر وتشجع بحث الطبيعة لذاتها، وليس ببساطة من حيث إنها معبر حجرى لمعرفة الله الميتافيزيقية. ولم يكن نيقولاس من أنصار وحدة الوجود، بيد أن فلسفته، بالنسبة لجوانب معينة على الأقل، يمكن أن تدرج مع فلسفة برونو وفلاسفة طبيعة آخرين فى عصر النهضة، وبالمغايرة مع خلفية تلك الفلسفات النظرية أو التأملية التى فكر فيها علماء عصر النهضة وشكلوها. وقد يلاحظ المرء فى هذا الصدد أن تأملات نيقولاس الرياضية قدمت حافزًا لـ"ليوناردو دافنكى".

وختامًا، ربما قد نذكّر أنفسنا بأنه على الرغم من أن فكرة نيقولاس عن نسق الطبيعة اللامتناهي قد طورها فلاسفة مثل برونو، وعلى الرغم من أن هذه الفلسفات الطبيعية النظرية شكلت خلفية وحافزًا لبحث الطبيعة العلمي، فإن نيقولاس نفسه لم يكن مسيحيًا فحسب، بل كان مفكرًا مسيحيًا بصورة جوهرية اهتم بالبحث عن الإله المختفي، وكان تفكيره متمركزًا حول المسيح في طابعه بالتأكيد. ولبيان هذه المسألة الأخيرة، فإنني في معالجة نظريته عن الإنسان من حيث إنه الكون الصغير قد ذكرت مذهبه عن المسيح من حيث إنه "الحاوى إلى أقصى حد"، و"الوسيط المطلق". لقد كان قريبًا في اهتماماته الإنسانية، وفي إصراره على الفردية، واهتمامه بالقيمة التي أعطاها لدراسات رياضية وعلمية جديدة، واهتمامه بربط الروح النقدية بميل صوفي ملحوظ، نقول إنه كان قريبًا من عدد من مفكرين آخرين في عصر النهضة، غير أنه واصل الإيمان في عصر النهضة الذى حث المفكرين العظام وألهمهم في العصور الوسطى. بمعنى أن تفكيره انغمس في الأفكار الجديدة التي اختمرت حينذاك، غير أن رؤيته التي تغلغلت في تفكيره أنقذته من صنوف المغالاة الأكثر جموحا وطيشا التي وقع فيها بعض فلاسفة عصر النهضة.

"الفصل السادس عشر"

فلسفة الطبيعة (١)

ملاحظات عامة - جيرولامو كردانو - برناردينو تليزيو - فرانسيسكو باتريزى - تومازو كامبانيلا - جيوردانو برونو - بييرجاسندى

١ - ذكرنا فى الفصل السابق العلاقة بين فكرة نيقولاس دى كوسا عن الطبيعة وفلسفات الطبيعة الأخرى التى ظهرت فى عصر النهضة. لقد كانت فكرة نيقولاس عن الطبيعة متمركزة حول الله؛ وفى هذا الجانب من الفلسفة يقترب من فلاسفة العصور الوسطى الرواد، غير أننا رأينا كيف احتلت فكرة الطبيعة من حيث إنها نسق لامتناه، لا تحتل فيه الأرض موقعًا متميزًا، مركز الصدارة فى هذا الفكر. ومع عدد من مفكرين آخرين فى عصر النهضة ظهرت فكرة الطبيعة منظورًا إليها على أنها وحدة مكتفية بذاتها، أعنى منظورًا إليها على أنها نسق توحده قوتا التعاطف، والجذب اللتان تتخللان فى كل مكان، وتبث فيه نفس العالم الحياة، لا على أنها، كما كان الحال عند نيقولاس دى كوسا، تجل خارجى لله. لقد نظر هؤلاء الفلاسفة إلى الطبيعة من الناحية العملية على أنها كائن عضوى، فقدت بالنسبة لها تمييزات فكر العصور الوسطى وخصائصها بين ما هو حى وما هو غير حى، وبين الروح والمادة معناها وتطبيقها. لقد مالت فلسفات من هذا النوع بصورة طبيعية إلى أن تكون متصفة بمذهب وحدة الوجود فى طابعها. لقد كانت تشبه فى نواح معينة نواحى من الأفلاطونية المحدثة فى عصر النهضة، لكن بينما شدد الأفلاطونيون على ما هو مفارق للطبيعة، وعلى صعود النفس

إلى الله فإن فلاسفة الطبيعة شددوا بدلاً من ذلك على الطبيعة نفسها من حيث إنها نسق مكتف بذاته. ولا يعنى ذلك أن كل مفكرى عصر النهضة الذين ينظر إليهم عادة على أنهم "فلاسفة طبيعيون" قد تخلوا عن اللاهوت المسيحى، أو نظروا إلى أنفسهم على أنهم ثوريون؛ بيد أن فكرهم كان لابد أن يحل الروابط التى ربطت الطبيعة بما هو مفارق لها. فقد مالوا إلى "المذهب الطبيعى".

ومع ذلك، يصعب إلى حد ما أن نصدر أحكاماً عامة على مفكرى عصر النهضة هؤلاء الذين اعتاد مؤرخوهم أن يصنفوهم على أنهم "فلاسفة طبيعيون"، أو "فلاسفة طبيعة"، أو ربما قد يقول المرء بدلاً من ذلك إنه من المخاطرة أن نفعل ذلك. فمن بين الإيطاليين، مثلاً، يمكن للمرء أن يجد بالتأكيد صنوفا من التشابه بين فلسفة جيوردانو برونو والفلسفة الرومانسية الألمانية فى القرن التاسع عشر. بيد أن "النزعة الرومانسية" ليست بالضبط خاصية يمكن للمرء أن ينسبها إلى فكر جيرولامو فراكاستورو (١٤٨٣-١٥٥٣) Girolamo Fracastoro، الذى كان طبيبًا للبابا بولس الثالث، والذى كتب فى موضوعات طبية، كما أنه ألف عملاً عن علم الفلك هو "علاقة الإنسان بالأفلاك" (١٥٣٥) وسلم فى كتابه "عن التجاذب والتنافر" (١٥٤٢) بوجود "صنوف من التجاذب" و "صنوف من التنافر" بين الموضوعات، أعنى أنه سلم بوجود قوتى الجذب والطرد، ليفسر حركات الأجسام فى علاقتها بعضها ببعض. وربما يبدو أن أسمى "تجاذب" "وتنافر" يدلان على رؤية رومانسية، غير أن فراكاستورو فسر طريقة عمل هاتين القوتين بالتسليم "بالجسيمات" أو "الأجسام المحسوسة" التى تبعثها أجسام وتدخل أجسام أخرى بواسطة المسام. وعندما يطبق هذا الخط من التفكير على مشكلة الإدراك الحسى، فإنه يسلم بانبعاث الأنواع أو الصور الحسية التى تدخل الذات المدركة. وقد أحيت هذه النظرية بوضوح نظريات الإدارك الحسى الآلية التى قدمها فى العصور القديمة: أمبيدوقليس، وديمقريطس، وأبيقور، حتى على الرغم من أن فراكاستورو لم يقبل النظرية الذرية العامة لديمقريطس. وتؤكد وجهة نظر من هذا النوع سلبية الذات فى إدراكها للموضوعات الخارجية، وفى كتابه "جريان الدم فى

أوعية الدم وتقاطعها" الذى نُشر عام ١٥٥٥ يقول إن الفهم ليس سوى تمثل لموضوع من الموضوعات للذهن، أعنى أنه نتيجة استقبال نوع من أنوا ع الموضوع. ويستنتج من ذلك نتيجة تقول من المحتمل أن يكون الفهم سلبيًا بصورة خالصة. وصحيح أنه يسلم أيضا بقوة خاصة، يسميها الملاحظة، لفهم الانطباعات المتنوعة لشيء ما من حيث إنه كل يمتلك علاقات توجد فى الموضوع نفسه، أو من حيث إنه كلٌ ذو معنى. ولذلك ليس من حق المرء أن يقول إنه أنكر أى فاعلية من جانب الذهن. فهو لم ينكر قوة الذهن التأملية، ولا قوته لتكوين مفاهيم أو ألفاظ كلية. وفضلاً عن ذلك، فإن استخدام مصطلح "النوع" مستمد بوضوح من التراث الإسكولائى الأرسطى. ومع ذلك، فإن لنظرية فراكاستورو عن الإدراك الحسى طابعًا "طبيعيا" ملحوظًا. وربما ترتبط باهتماماته من حيث إنه طبيب.

لقد كان فراكاستورو طبيبًا، بينما كان كاردانو رياضيًا، وكان لتليزيو اهتمام كبير بمسائل علمية. لكن على الرغم من أن رجلاً مثل تليزيو أكد الحاجة إلى بحث تجريبى فى العلم فإنه لم يحصر نفسه بالتأكيد فى فروض لا يمكن التحقق منها تجريبيًا، لكنه طور تأملات فلسفية تخصه هو. وليس من اليسير دومًا أن نقرر ما إذا كان يمكن تصنيف مفكر معين من مفكرى عصر النهضة على أنه فيلسوف، أو عالم: فقد اهتم عدد من فلاسفة هذا العصر بالعلم وبالبحث العلمى، بينما لم يكن العلماء كارهين باستمرار للتأمل الفلسفى على الإطلاق. ومع ذلك، فإنه يمكن تصنيف أولئك الذين كان عملهم العلمى الشخصى ذا أهمية فى تطوير الدراسات العلمية على أنهم علماء، فى حين أن أولئك الذين هم جديرون بالتقدير بسبب تأملهم لا بسبب إسهامهم الشخصى فى الدراسات العلمية يصنفون على أنهم فلاسفة طبيعة، حتى على الرغم من أنهم قد يكونون قد ساهموا بصورة غير مباشرة فى التقدم العلمى بالسبق بصورة تأملية أو نظرية إلى بعض الفروض التى حاول العلماء التحقق منها. بيد أن اتحاد التأمل الفلسفى باهتمام بمسائل علمية، ترتبط أحيانا باهتمام

بالسيمياء(*)، بل وحتى بالسحر، هو خاصية تميز مفكرى عصر النهضة. فلقد كان لديهم إيمان قوى بالتطور الحر للإنسان، وبقدرته المبدعة أو الخلاقة، وحاولوا أن يعززوا التطور الإنسانى والقدرة الإنسانية بوسائل متنوعة. لقد وجدت عقولهم متعة فى التأمل العقلى الحر، وفى تطوير الفروض الجديدة، والتيقن من وقائع جديدة عن العالم؛ ويرجع الاهتمام بالسيمياء الذى لم يكن غير مألوف إلى الأمل فى مد سلطة الإنسان، وسيطرته، وثروته وليس إلى خرافة محض. ويمكن للمرء أن يقول مع التعديلات الضرورية إن روح عصر النهضة عبرت عن تغير فى التشديد على المحايثة بدلا من العلو، واعتماد الإنسان على قوة الإنسان المبدعة أو الخلاقة. إن عصر النهضة هو عصر الانتقال من فترة شكّل فيها علم اللاهوت الخلفية العقلية، وحث عقول الناس على فترة كان لابد أن يؤثر فيها تطور العلوم الطبيعية الخاصة والعقل الإنسانى والحضارة الإنسانية بصورة أكبر وأكبر؛ ولقد كانت بعض فلسفات عصر النهضة على الأقل عوامل خصبة لتطور العلم بدلا من أنساق الفكر التى يمكن للمرء أن يتوقع معالجتها معالجة جادة من حيث إنها فلسفات.

وأقترح فى هذا الفصل أن أعالج باختصار بعض فلاسفة الطبيعة الإيطاليين، والفيلسوف الفرنسي بيير جاسندى. وأعالج فى الفصل القادم بعض فلاسفة الطبيعة الألمان، ما عدا نيقولاس دى كوسا، الذى عالجناه بصورة منفصلة فيما سبق.

٢ - جيرولامو كردانو (١٥٠١-١٥٧٦) Girolamo Cardano رياضى من رجالات القوم، وطبيب شهير، كان أستاذًا فى الطب فى جامعة "بافيا" Pavia عام ١٥٤٧، وعلى نحو معهود ربط من حيث إنه علم من أعلام عصر النهضة دراساته الرياضية وممارسة

(*) مصطلح Alchemy يترجم أحيانا "بالخيمياء" أو "السيمياء" وهو ضرب من الكيمياء القديمة ازدهر فى العصور الوسطى، وكانت غايته تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب، واكتشاف علاج عام لجميع الأمراض، ووسيلة إلى إطالة العمر إلى ما لا نهاية (وما يعرف بإكسير الحياة) ويعتقد أنها نشأت فى مدينة الإسكندرية وتأثرت بالفلسفة اليونانية، ثم بآراء الكيميائيين العرب (المترجم).

الطب باهتمام بعلم الفلك وميل قوى نحو التأمل الفلسفى. لقد كانت فلسفته مذهبًا من مذاهب النزعة الحيوية. فهناك مادة أصلية غير محددة، تملأ المكان كله. يضاف إلى ذلك أنه من الضرورى التسليم بمبدأ التوليد، والحركة التى هى نفس العالم. وتصبح نفس العالم عاملاً فى العالم التجريبى فى صورة "الحرارة" أو الضوء، ومن عمل نفس العالم فى المادة تتولد موضوعات تجريبية، توجد بداخلها نفس، وتوجد بينها علاقتا التجاذب والتنافر. وعند تكوين العالم انفصلت السماء، مقر الحرارة، أولاً عن العالم الأرضى، الذى هو مكان عنصرى الرطوبة والبرودة. ويعبر عن حماسة جاردانو لعلم التنجيم فى اعتقاده بأن السماوات تؤثر على مجرى الأحداث فى العالم الأرضى. وتولدت المعادن بداخل الأرض عن طريق ردود الفعل المتبادلة لعناصر الأرض الثلاثة وهى: التراب، والهواء، والماء، وهى ليست أشياء حية فحسب، بل إنها تميل كلها نحو شكل الذهب. وفيما يخص ما نسميه عادة بالأشياء الحية فإن الحيوانات تولدت من الديدان، وانبثقت أشكال الديدان من الحرارة الطبيعية فى الأرض.

وتدين وجهة النظر هذه عن العالم من حيث إنه كائن عضوى مفعم بالحيوية، أو من حيث إنه نسق واحد تبث فيه نفس العالم الحياة بوضوح بقدر كبير لمحاورة "تيماوس" لأفلاطون، فى حين أن بعض الأفكار، مثل فكرتى المادة اللا محددة، و "الصور" مستمدة من التراث الأرسطى. وربما قد نتوقع أن كاردانو طوّر هذه الأفكار فى اتجاه طبيعى خالص، بيد أنه لم يكن ماديًا. ويوجد فى الإنسان مبدأ عقلى خالد، "العقل"، يدخل فى اتحاد مؤقت مع النفس الفانية والجسم. وقد خلق الله عدداً محدداً من هذه النفوس الخالدة، ويتضمن الخلود والتناسخ. وبهذه النظرة إلى العقل الخالد من حيث إنه شىء يمكن أن ينفصل عن نفس الإنسان الفانية يمكن للمرء أن يرى تأثير الرشدية، ومن المحتمل أنه يمكن أن يرى التأثير نفسه فى رفض كاردانو أن يسلم بأن الله خلق العالم بحرية. فإذا رجع الخلق ببساطة إلى الاختيار الإلهى فحسب، لن يكون هناك سبب، أو مبرر للخلق؛ فهو عملية ضرورية وليس نتيجة اختيار الله.

بيـد أنه يوجـد فى فلسـفـة كـاردانو أكـثـر مـن الولـع بدراسـة الآثار القـديمـة، أو تلفيق عناصر معًـا مأخوذة من فلسـفـات الماضى المختلفة لتكون مـذهبًا حـيويًا. ويتضح أنه شدد كثيرًا على فكرة القانون الطبيـعى، وعلى وحدة الطبيعـة من حيث إنها نسق يحكمه قانون، وفى هذه الناحية يتفق فكره مع الحركة العلمية فى عصر النهضة، حتى على الرغم من أنه عبّر عن إيمانه بقانون طبيعى عن طريق أفكار ونظريات أخذها من فلسفات الماضى. ويظهر هذا الاعتقاد فيما يخص سلطة القانون بوضوح فى إصراره على أن الله أخضع الأجسام السماوية، والأجسام بوجه عام، لقوانين رياضية، وإصراره على أن امـتلاك المعرفة الرياضية هو صورة من صور الحكمة. ويتجسد حتى عن طريق إيمانه "بالسحر الطبيعى"؛ لأن قوة السحر ترتكز على وحدة كل ما هو موجود. وطبيعى أن المعنى الذى يمكن أن يقال به "ما هو موجود"، وينتمى إلى مجال العلل يحتاج إلى تحليل أكثر وضوحًا مما حاول كاردانو، بيد أن الاهتمام بالسحر الذى هو خاصية من خصـائص بعض مفكرى عصر النهضـة يعبر عن إيمانهم بنظام الكون العلّى، حتى على الرغم من أنه قد يبدو لنا خياليا وغير معقول.

(٣) ودعم النظرية الحـيوية أيضـا برناردينو تليـزيو (١٥٠٩-١٥٨٨) B.Telesio وهو من مدينة "كوسنزا" فى "كالابريا"، ومؤلف كتاب "عن طبيعة الأشياء طبقًا لمبادئها الخاصة"، ومؤسس أكاديمية تليزيانا أو كوزنتينا فى نابلى. ويرى تليزيو أن العلل الأساسية للأحداث الطبيعة هما عنصرا الحرارة والبرودة، ويمثل التعارض بينهما بصورة عينية التناقض التقليدى بين السماء والأرض. وبالإضافة إلى هذين العنصرين يسلم تليزيو بمادة سلبية ثالثة، التى تنتفخ، أو تخف كثافتها عن طريق نشاط الحرارة، وتُضغط عن طريق نشاط العنصر البارد. ويوجد فى أجسام الحيوانات والناس "الروح" وهى انبعاث رقيق للعنصر الحار، الذى يمر خلال الجسم عن طريق الأعصاب مع أنه يوجد فى المخ فى واقع الأمر. وترتد فكرة "الروح" إلى النظرية الرواقية عن "النفوس"

التى هى نفسها مستمدة من مدارس اليونان الطبية، وتظهر مرة ثانية فى فلسفة ديكارت تحت اسم "الأرواح الحيوانية"(*).

إن "الروح" التى هى نوع من الجوهر السيكولوجى، يمكن أن تستقبل انطباعات تنتجها أشياء خارجية، ويمكن أن تجددها فى الذاكرة. وبذلك فإن للروح وظيفة استقبال الانطباعات الحسية، وتوقع انطباعات حسية مستقبلية؛ والاستدلال المماثل من حالة إلى حالة راسخ وقائم فى الإدراك الحسى، والذاكرة. ومن ثم فإن الاستدلال يبدأ بالإدراك الحسى، ووظيفته هى توقع الإدراك الحسى، من حيث إن نتائجه وتوقعاته للتجربة المستقبلية لابد أن تتحقق تجريبيًا. ولم يتردد تليزيو فى أن يستنتج نتيجة تقول إن العقل ناقص دون مساعدة الحس[1]. فهو يفسر الهندسة، مثلا، فى ضوء هذه النظرية، أقصد من حيث إنها صورة سامية من استدلال تمثيلى يقوم على الإدراك الحسى. ويسلم، من جهة أخرى، بفكرة المكان الفارغ، التى لا تكون سوى نسق أو نظام من علاقات بين أشياء. والأمكنة هى تغيرات أو تحولات لهذا النسق، أو النظام العام للعلاقات.

إن الدافع الطبيعى الأساسى، أو الغريزة فى الإنسان هو المحافظة على الذات. والمحافظة على الذات هى الغريزة المسيطرة فى الحيوانات كذلك، بل وحتى فى المادة اللاحية، التى لا تكون حية فحسب بمعنى نسبى، كما يظهر عن طريق وجود الحركة فى كل مكان، عرض الحياة. (حقًا، إن كل الأشياء قد منحت "الإدراك" بدرجة ما، وهى فكرة طورها ليبنتس فيما بعد). وعن طريق هذه الغريزة الأساسية قام تليزيو بتحليل حياة الإنسان الانفعالية. وبذلك، فإن الحب، والكراهية هما شعوران يتجهان بحسب

(*) الأرواح الحيوانية عند ديكارت هى جزئيات لطيفة رقيقة من الدم، ولما كانت صغيرة جدًا فهى تتحرك بسرعة خلال الأعصاب، وتوصل بين المخ والعضلات من جهة، وبين أعضاء الحس والمخ من جهة أخرى. وبذلك تيسر للنفس أن تحرك الجسم وأن تتلقى آثار الأشياء الخارجية (المترجم).

(1) De rerum natura, 8-1.

الترتيب نحو ما يدعم المحافظة على الذات، أو ما يعوق المحافظة على الذات، فى حين أن السرور هو الشعور الملازم للمحافظة على الذات. والفضائل الأصلية، مثل الفطنة، والجلد، هى كلها صورة متنوعة تعبر بها الغريزة الأساسية عن نفسها فى تحققها، فى حين أن الحزن، والانفعالات المماثلة تعكس ضعف الباعث الحيوى. إن لدينا هنا استباقا واضحًا لتحليل إسبينوزا للانفعالات.

ومع ذلك فإن تليزيو لم يعتقد أنه يمكن تحليل الإنسان وتفسيره بألفاظ بيولوجية فقط. لأن الإنسان لديه القدرة على أن يجاوز الدافع البيولوجى للمحافظة على الذات: فهو يستطيع حتى أن يهمل سعادته، ويعرض نفسه للموت بحرية، كما أنه يستطيع أن يسعى جاهدًا إلى الاتحاد مع الله، ويتأمل ما هو إلهى. ومن ثم لابد أن يسلم المرء بوجود طبيعة إضافية فى الإنسان، وأعنى بذلك النفس الخالدة، التى تلهم الجسم و "الروح"، والتى لديها القدرة على الاتحاد بالله.

إن المنهج الذى اعتنقه تليزيو هو المنهج التجريبى؛ لأنه يعتمد على الإدراك الحسى بالنسبة لمعرفة العالم، وينظر إلى الاستدلال على أنه لا يعدو سوى عملية لتوقع الإدراك الحسى المستقبلى بناء على التجربة الماضية. وبذلك قد ننظر إليه على أنه قد رسم الخطوط العريضة لجانب من المنهج العلمى، حتى وإن كان ذلك بصورة فجة إلى حد ما. وعرض، فى الوقت نفسه، فلسفة تجاوز ما يمكن التحقق منه تجريبيًا عن طريق الإدراك الحسى. وقد شدد على هذه المسألة "باتريزى"، الذى سأعرض له فيما بعد. ولكن لم يكن ارتباط العداوة تجاه التجريدات الإسكولائية بتحمس شديد للتجربة الحسية المباشرة فحسب، بل وأيضا بتأملات فلسفية راسخة بصورة لا تفى بالغرض ما يميز فكر عصر النهضة، الذى كان خصبًا فى نواح كثيرة، وغير منظم.

٤ – على الرغم من أن فرانسيسكو باتريزى لاحظ أن تليزيو لم يمتثل فى تأملاته الفلسفية لمبادئه الخاصة بالتحقق، فإنه هو نفسه قد انصاع للتأمل أكثر من تليزيو، الذى ربما تكمن ماهية فلسفته فى جانبها الطبيعى إلى حد كبير. ولد باتريزى فى "ألمانيا"، وقضى حياته، بعد رحلات كثيرة، أستاذًا للفلسفة الأفلاطونية فى روما. وهو

مؤلف كتاب: مناقشات فى أربعة كتب (عام ١٥٧١)، وفلسفة جديدة للأكوان (عام ١٥٩١)، بالإضافة إلى عدد من أعمال أخرى، بما فيها خمسة عشر كتابًا عن الهندسة. ولما كان عدوًا لدودًا لأرسطو، فإنه نظر إلى الأفلاطونية على أنها تناسب المسيحية إلى حد كبير، وأن مذهبه هو قد أُعد بوضوح لاستعادة المارقين عن الدين إلى الكنيسة. وأهدى كتابه "فلسفة جديدة" إلى البابا جريجوريوس الرابع عشر. ولذلك فإن المعالجة الجيدة لباتريزى ربما تكون فى الفصل الخاص بإحياء الأفلاطونية، بيد أنه قدم فلسفة عامة عن الطبيعة، ولذلك اخترت أن أعالج فكره هنا باختصار.

لجأ باتريزى إلى أطروحة التراث الأفلاطونى القديمة عن النور. فالله هو النور الأصلى وغير المخلوق، انبثق منه النور المرئى. هذا النور هو المبدأ الفعال، والمكون فى الطبيعة، ومن حيث إنه كذلك فإننا لا يمكن أن نسميه ماديًا على الإطلاق. فهو، بالفعل، نوع من الوجود المتوسط الذى يكون رابطة بين ما هو روحى بصورة خالصة وما هو مادى وخامل بصورة خالصة. غير أنه لابد أن نسلم بعوامل أساسية أخرى فى الطبيعة إلى جانب النور. وأحد هذه العوامل المكان، الذى يصفه باتريزى بطريقة عارضة إلى حد ما. فالمكان هو وجود متاصل، لا يلازم العدم. فهل هو، بالتالى، جوهر؟ إنه ليس جوهرًا فرديًا يتكون من مادة وصورة كما يقول باتريزى، وهو لا يقع داخل مقولة الجوهر. ومن جهة أخرى، إنه جوهر بمعنى ما؛ لأنه لا يلازم العدم مطلقًا. ومن ثم، فإنه لا يمكن أن يتوحد مع الكم. أو، لو أنه توحد معه، فإنه لا يتوحد مع أى كم يقع داخل مقولة الكم: إنه مصدر، كل كم تجريبى وأصله. وهذا الوصف الذى يقدمه باتريزى للمكان يذكرنا بالوصف الذى قدمه له أفلاطون فى محاورة تيماوس. إنه لا يمكن أن يسمى أى شىء محدد. فهو ليس جوهرًا روحيًا خالصا، ولا جوهرًا ماديًا من جهة أخرى: إنه، بالأحرى، "جسم غير مادى"، امتداد مجرد يسبق، من الناحية المنطقية على الأقل، تولد الأجسام المتميزة، والتى يمكن أن تتكون منطقيًا من "المتناهى فى الصغر"، أو النقاط. وفكرة "الحد الأدنى"، الذى ليس هو كبير ولا صغير، بل كلاهما معًا، قد استخدمها جيوراندو برونو. إن المكان يملؤه، كما يرى باتريزى، عامل أساسى آخر فى

تكوين العالم، هو "السيولة". إن النور، والحرارة، والمكان، والسيولة هي العوامل الأولية، أو المبادئ الأولية.

إن فلسفة باتريزى تلفت النظر لغرابتها، وهى خليط غريب من التأمل الأفلاطونى، ومحاولة لتفسير العالم التجريبى بعوامل مادية أساسية معينة، أو بعوامل شبه مادية. فالضوء، كما يرى، هو ضوء مرئى من جهة، لكنه أيضا مبدأ ميتافيزيقى أو وجود يفيض من الله ويبعث الحياة فى كل الأشياء. إنه مبدأ الكثرة، يخرج ما هو كثير إلى الوجود؛ بيد أنه كذلك مبدأ الوحدة الذى يربط كل الأشياء فى وحدة واحدة. ويستطيع العقل أن يصعد إلى الله عن طريق الضوء.

٥ – وثمة خليط أو مزيج غريب آخر من عناصر متنوعة قدمه تومازو كامبانيلا Tommaso Campanella(١٥٦٨–١٦٣٩) ، وهو عضو من أعضاء النظام الدومينيكى للرهبان، ومؤلف كتاب اليوتوبيا السياسية الشهير، وهو "مدينة الشمس" (عام١٦٢٣)، الذى طرح فيه، سواء ذلك بصورة جادة أم لا، اتفاقًا شيوعيًا للمجتمع الذى افترضته محاورة الجمهورية لأفلاطون بصورة واضحة. قضى كامبانيلا فترة طويلة من حياته فى السجن، بسبب اتهاماته بالهرطقة، لكنه ألف عددًا من الأعمال الفلسفية بما فى ذلك الفلسفة مبرهنًا عليها عن طريق الحواس (عام ١٥٩١)، وعن الأشياء الحسية (عام ١٦٢٠)، وانتصار الأثينيين (عام ١٦٣١)، والفلسفة العامة أو الميتافيزيقا (عام ١٦٣٧). وفى مجال السياسة ناصر المثل الأعلى للمونارشية الكلية تحت قيادة البابا الروحية، وقيادة المونارشية الإسبانية الدنيوية. هذا الرجل بعينه الذى تكبد مدة الحبس بتهمة تآمره على ملك أسبانيا هو الذى أثنى على المونارشية الأسبانية فى كتابه المونارشية الأسبانية (عام ١٦٤٠).

تأثر كامبانيلا بتليزيو بشدة، وأصر على البحث المباشر للطبيعة من حيث إنها مصدر معرفتنا بالعالم. كما أنه مال إلى تفسير الاستدلال بناء على الخطوط نفسها التى أرساها تليزيو. بيد أن إلهام تفكيره كان مختلفًا. فإذا كان قد شدد على الإدراك الحسى، والدراسة التجريبية للطبيعة فإنه قد فعل ذلك لأن الطبيعة، على حد تعبيره،

هى التمثال الحى لله، هى مرآة الله، أو صورته المحسوسة. وثمة طريقتان رئيسيتان للوصول إلى معرفة الله، الأولى هى دراسة التجلى الذاتى لله فى الطبيعة ونستعين فى ذلك بالحواس، والثانية هى الكتاب المقدس. والقول بأنه يجب النظر إلى الطبيعة على أنها تجل لله هو موضوع مألوف ومعروف، بالتأكيد، فى الفكر الوسيط. ويجب علينا ألا نتذكر سوى مذهب بونافنتورا عن العالم المادى من حيث إنه "أثر"، أو "ظل الله"؛ وقام نيقولاس دى كوسا، الذى أثر فى كمبانيلا، بتطوير هذا الخط من التفكير. بيد أن دوميناكى عصر النهضة شدد على الملاحظة الفعلية للطبيعة. ولم تكن فى الأساس مسألة إيجاد صنوف من المماثلة الصوفية فى الطبيعة، كما كان الحال عند القديس بونافنتورا، بل كانت، بالأحرى، مسألة قراءة كتاب الطبيعة من حيث إنه مفتوح للإدراك الحسى.

كان كامبانيلا على يقين تام بأنه يمكن البرهنة على وجود الله، والطريقة التى شرع بها فى البرهنة على وجوده جديرة بالاهتمام، إن لم يكن فقط بسبب تشابهها الواضح مع تعاليم ديكارت فى القرن السابع عشر. فقد أثبت، مقدمًا فى ذلك حججًا ضد النزعة الشكية، أننا نستطيع على الأقل أن نعرف أننا لا نعرف هذا أو ذاك، أو أننا نشك فيما إذا كان هذا أو ذاك هو الحقيقة الواقعية. وفضلا عن ذلك، فإن وجود المرء الخاص ينكشف فى فعل الشك. وكامبانيلا فى هذه المسألة يعد نوعًا من الرابطة بين القديس أوغسطين بمبدئه "أنا أخطئ، إذن أنا موجود"، وديكارت بمبدئه "أنا أفكر، إذن أنا موجود". يضاف إلى ذلك أن المرء عندما يعى وجوده الخاص فإنه يعى أيضا وجودًا غير وجوده هو: فعندما نخبر المتناهى نعرف أن موجودًا آخر موجود، وكذلك، فى الحب نعى وجود الآخر (وربما يكون ديكارت قد قبل وجهة النظر هذه واستخدمها فيما بعد). إننى موجود بالتالى، وأنا متناه، لكن لدى، أو يمكن أن يكون لدى، فكرة الحقيقة الواقعية اللامتناهية. ولا يمكن أن تكون هذه الفكرة هى تأليفى الخاص التعسفى، أو تكون، بالفعل، تأليفى على الإطلاق: إنها لابد أن تكون نتيجة عمل الله. وبالتأمل فى فكرة الموجود اللامتناهى والمستقل أدرك أن الله

موجود بالفعل. وبهذه الطريقة، ترتبط معرفة وجودي الخاصة من حيث إنني موجود متناه، ومعرفة الله من حيث إنه موجود لامتناه ارتباطًا وثيقًا. بيد أنه من الممكن أيضا بالنسبة للإنسان أن يكون له اتصال مباشر بالله، يقدم أسمى معرفة ممكنة مباحة للإنسان، ويتضمن في الوقت نفسه حب الله؛ ومعرفة الله المغرمة هذه هي أفضل طريقة لمعرفته.

الله هو خالق كل الموجودات المتناهية، وهذه الموجودات تتكون، كما يرى كامبانيلا، من الوجود واللا وجود، وتزداد قضية اللا وجود عندما يصعد المرء في سلم الكمال. وتلك بالتأكيد طريقة حديثة خاصة جدًا، لكن الفكرة الأساسية مستمدة من التراث الأفلاطوني، ولم تكن من اختراع كامبانيلا. والصفات (أو المحمولات) الأساسية للوجود هي القوة، والحكمة، والحب؛ وما هو غير موجود بصورة كبيرة يختلط بما هو موجود، أي أن الأكثر ضعفًا هو مشاركة في هذه الصفات. ومن ثم عندما يهبط المرء في سلم الكمال، فإنه يجد نسبة زائدة من الوهن، أو نقص القوة، ونسبة تزايد من عدم الحكمة، والكراهية. بيد أن كل مخلوق حي بمعنى ما، ولا شيء دون درجة من الكمال والشعور. وعلاوة على ذلك، فإن كل الأشياء المتناهية تكون معًا نسقًا، يقدم المكان شرطه السابق؛ ويرتبط بعضها ببعض عن طريق صنوف من التعاطف والتنافر المتبادلة. ونجد في كل مكان الغريزة الأساسية للمحافظة على الذات. غير أن هذه الغريزة، أو الدافع يجب ألا يُفسر بمعنى أناني ضيق ومحدود. فالإنسان، على سبيل المثال، كائن اجتماعي، ومهيأ لأن يعيش في مجتمع. وفضلاً عن ذلك، فإن لديه القدرة على أن يرتفع فوق حب الذات بالمعنى الضيق إلى حب الله، الذي يعبر عن ميله إلى أن يعود إلى أصله ومصدره.

ونحن نصل إلى معرفة صفات الوجود الأولية عن طريق تأمل ذواتنا. فكل إنسان يعي أنه يستطيع أن يفعل، أو أنه لديه قوة ما، وأنه يستطيع أن يعرف شيئًا، وأنه يريد الحب، أو يمتلكه. وبالتالي فإننا ننسب صفة القوة، والحكمة، والحب إلى الله؛ الموجود اللامتناهي بأقصى درجة ممكنة، ونجد هذه الصفات في أشياء متناهية لا إنسانية

بدرجات متنوعة ومختلفة. وتلك مسألة جديرة بالاهتمام لأنها تبين ميل كامبانيلا إلى الإشارة إلى أننا نفسر الطبيعة بناء على مماثلة بذواتنا. بمعنى أن كل معرفة هي معرفة بذواتنا. فنحن ندرك آثار (معلولات) الأشياء في ذواتنا، ونجد أنفسنا تحدنا وتقيدنا أشياء ليست هي ذواتنا. ومن ثم ننسب إليها أنشطة، ووظائف تماثل تلك التي ندركها في ذواتنا. وعما إذا كانت وجهة النظر هذه تتسق مع إصرار كامبانيلا، تحت تأثير تليزيو، على المعرفة الحسية المباشرة للطبيعة فإنها ربما تكون موضع شك، غير أنه وجد تبرير تفسيرنا للطبيعة بمماثلة مع ذواتنا في نظرية الإنسان من حيث إنه الكون الصغير. فإذا كان الإنسان هو الكون الصغير، أو العالم الصغير، فإن العالم في صورة مصغرة، وصفات الوجود من حيث إنها توجد في الإنسان هي أيضًا صفات الوجود بوجه عام. وإذا كانت طريقة التفكير هذه تصور تفكير كامبانيلا، فإنها عرضة لاعتراض واضح يقول إن نظرية الإنسان من حيث إنه الكون الصغير لابد أن تكون نتيجة وليست مقدمة. بيد أن كامبانيلا بدأ، بالطبع، من وجهة نظر تقول إن الله ينكشف ويظهر في كل مخلوق مثلما ينكشف أو يظهر في مرآة. وإذا قبلنا وجهة النظر هذه، فإنه ينجم عن ذلك أن معرفة الوجود المعروفة بصورة أفضل بالنسبة لنا هي مفتاح معرفة الوجود بوجه عام.

٦ – وجيوراندو برونو J.Bruno هو فيلسوف الطبيعة الإيطالي الأكثر شهرة. ولد برونو في مدينة "نولا" بالقرب من "نابلي" عام ١٥٤٨، (وبالتالي كان يسمى أحيانًا "النولاني")، دخل النظام الدومينيكي للرهبان في نابلي، لكنه أهمل هذه العادة في روما بعد اتهامه باعتناق آراء هرطقية. ثم بدأ حياة الترحال التي أخذته من إيطاليا إلى جنيف، ومن جنيف إلى فرنسا، ومن فرنسا، إلى إنجلترا، حيث ألقى بعض المحاضرات في جامعة "أكسفورد"، ومن إنجلترا عائدًا مرة أخرى إلى فرنسا ثم إلى ألمانيا. وعندما عاد إلى إيطاليا متسرعًا ومن غير روية، قبضت عليه محكمة التفتيش في البندقية عام ١٥٩٢، وتم تسليمه في العام الذي أعقبه إلى محكمة التفتيش الرومانية وقضى بعض

السنوات فى السجن. وأخيراً أُحرق فى روما فى السابع عشر من فبراير عام ١٦٠٠ لأنه ظل متمسكا بآرائه.

تشمل كتابات برونو كتاب "فى ظلال الأفكار" (عام ١٥٨٢)، والأعمال الآتية فى صورة محاورة: مأدبة الرماد (عام ١٥٨٤)، والسبب، والمبدأ، والوحدة (عام ١٥٨٤)، والكون اللا محدود والعوالم (عام ١٥٨٤)، وطرد الوحش المنتصر (عام ١٥٨٤)، وقبالة الحصان بيغاز المقرون بحمار أركاديا (عام ١٥٨٥). ومن بين أعماله الأخرى هناك ثلاث قصائد لاتينية نُشرت عام ١٥٩١ هى: عن الحد الأدنى المثلث والقياس مع المعرفة التأملية الحقيقية، والكتاب الرابع عن المبادئ التأملية الكثيرة، وعن الموناد، والعدد والشكل، وتفسير المبادئ الميتافيزيقية والرياضية والفيزيائية الخفية، وعما لا يمكن قياسه وما لا يمكن عده، وبالتالى الكتاب الثامن عن الكون والعالم.

نقطة بداية تفكير برونو ومصطلحاته قدمتها، بالطبع، فلسفات سابقة. فقد أخذ يباشر خطة الأفلاطونية المحدثة الميتافيزيقية، كما توسطها الأفلاطونيون الإيطاليون، ونيقولاس دى كوسا، وبذلك فإنه يصور الطبيعة بكثرة موجوداتها فى كتابه "ظلال الأفكار" بأنها تنبثق من الوحدة الإلهية الجوهرية إلى أقصى الحدود. وهناك ترتيب هرمى فى الطبيعة من المادة فصاعداً إلى ما هو غير مادى، ومن الظلال إلى النور؛ والطبيعة عاقلة من حيث إنها التعبير عن الأفكار الإلهية. ومع ذلك فإن الأفكار الإنسانية هى ببساطة ظلال، أو انعكاسات للأفكار الإلهية، مع أن المعرفة الإنسانية لديها القدرة على التقدم والتعمق بحسب تحرك العقل إلى أعلى من موضوعات الإدراك الحسى نحو الوحدة الإلهية والأصلية، التى هى فى ذاتها، مع ذلك، لا يمكن النفاذ إليها عن طريق العقل الإنسانى.

بيد أن الخطة التقليدية هذه لم تشكل سوى القليل من خلفية فكر برونو، بالمقابلة بما طورته فلسفته الخاصة. فعلى الرغم من أن الأفلاطونية المحدثة صورت العالم باستمرار بأنه "فيض" إلهى، أو خلق، ومن حيث إنه انعكاس لله، فإنها شددت باستمرار على العلو الإلهى، وتعذر إدراكه. أما الحركة الداخلية لتأمل برونو فقد كانت

نحو فكرة المحايثة الإلهية، وكانت، بالتالى، نحو مذهب وحدة الوجود. إنه لم يحقق مطلقًا توفيقا كاملاً بين وجهتى النظر، ولم يقم باستبعاد محدد لوجهة النظر الأولى مفضلاً وجهة النظر الأخرى.

يؤكد برونو فى كتابه "عن السبب، والمبدأ، والوحدة" علو الله، وتعذر إدراكه، وخلقه للأشياء التى تتميز عنه. "فمن معرفتنا بالأشياء المستقلة كلها لا نستطيع أن نستدل على أى معرفة أخرى بالسبب الأول، والمبدأ إلا عن طريق الآثار، وتلك طريقة لا تحقق المراد إلى حد ما... ولذلك فإننا إذا عرفنا الكون فمن المحتمل ألا نعرف شيئا عن وجود المبدأ الأول وجوهره.. ثم إذا تأملنا الجوهر الإلهى، بسبب لا نهائيته، وبسبب وجوده البعيد تمامًا عن آثاره... فإننا لا نستطيع أن نعرف شيئا إلا عن طريق الآثار، كما يقول الأفلاطونيون، أو عن طريق الآثار البعيدة كما يقول المشاءون[١]. ويتحول الاهتمام فى الحال مع ذلك، إلى المبادئ والأسباب فى العالم، ويعطى برونو أهمية خاصة لفكرة نفس العالم من حيث إنها الفاعل المحرك، والمسبب المحايث. والملكة الأولية والأساسية لنفس العالم هى العقل الكلى، الذى هو "الفاعل الفعال الفيزيائى الكلى"، و"الصورة الكلية" للعالم[٢]. فهو ينتج الصور الطبيعية فى العالم، فى حين أن عقولنا تنتج الأفكار الكلية لهذه الصور. إنه الصورة الكلية للعالم من حيث إنه يوجد فى كل مكان، ويبعث الحياة فى كل شىء. فالجلد من حيث إنه جلد، والزجاج من حيث إنه زجاج ليس حيًا فى ذاته بالمعنى العادى كما يقول برونو؛ بل إنه يتحد بنفس العالم وتبث فيه الحياة، وتكون لديه، من حيث إنه مادة، إمكانية تكوين جزء من كائن حى. إن المادة بمعنى مادة أرسطو الأولى هى بالفعل مادة ممكنة وليس لها شكل إذا نظرنا إليها من وجهة نظر ما، أما إذا نظرنا إليها على أنها منبع الصور ومصدرها فإننا لا يمكن أن ننظر إليها

(1) Dialogo second, Opere, 1. PP. 175-6.

(2) Ibid, P. 179.

على أنها مادة غير مفهومة؛ فالمادة المحض تماما هى الشىء نفسه مثل الفعل المحض. لقد استخدم برونو نظرية نيقولاس دى كوسا عن "توافق الأضداد" فى نظرته إلى العالم. فبعد أن بدأ فى تأكيد التمييزات استمر فى بيان طابعها النسبى. إن العالم يتكون من أشياء متميزة، وعوامل متميزة، بيد أننا ننظر إليه فى النهاية على أنه "واحد، ولا متناه، وغير متحرك"، (أعنى أنه عاجز عن حركة موضعية)، وعلى أنه موجود واحد، وجوهر واحد"[1]. والفكرة التى أخذها برونو من نيقولاس دى كوسا، والتى تقول إن العالم لا متناه دعمتها حججه فى كتابه "عن الكون اللامتناهى والعوالم" حيث يقول: "إننى أسمى العالم" "الكثير اللامتناهى"؛ لأنه ليس له حد، أو سطح، وأنا لا أسمى العالم "ظاهر للعيان فى كثرة"؛ لأن أى جزء نأخذه يكون متناهيًا، وكل عالم من العوالم التى لا تعد ولا تحصى التى يتضمنها يكون متناهيًا. إننى أسمى الله "ظاهر للعيان فى وحدة"؛ لأنه يبعد عن نفسه كل الحدود، ولأن كل صفة من صفاته واحدة ولا متناهية، وأسمى الله "لا متناه فى كثرة"؛ لأنه يوجد فى العالم كله بصورة شاملة ولا محدودة، وبصورة كلية فى كل جزء من أجزائه، متميزًا عن نهائية الكون التى توجد فى الكل بصورة شاملة، بيد أنها لا توجد فى الأجزاء، إذا كان يمكن أن نسميها، بالإشارة إلى اللامتناهى، أجزاء بالفعل[2].

وهنا يقوم برونو بالتمييز بين الله والعالم. كما أنه يتحدث عن الله، مستخدمًا عبارات نيقولاس دى كوسا، من حيث إنه اللامتناهى الخفى، أما العالم فهو اللامتناهى الظاهر. بيد أن فكره يميل باستمرار إلى التخفيف من هذه التمييزات، أو التأليف بين "النقائض". ففى كتابه "الحد الأدنى المثلث" يتحدث عن الحد الأدنى الذى يقوم على مستويات رياضية، وفيزيائية، وميتافيزيقية. فالحد الأدنى الرياضى هو الوحدة، والحد

---

(1) Dialogo quinto, PP.274FF-.

(2) Dialogo primo, P.298.

الأدنى الفيزيائى هو الذرة أو الموناد، وهى غير مرئية، وحية بمعنى ما، والنفوس الخالدة هى "مونادات" أيضا. والطبيعة هى النسق المتناغم والمنكشف بذاته من الذرات والمونادات فى علاقتها المتبادلة. ولدينا هنا وجهة نظر عن الكون تؤمن بالكثرة أو التعدد، يعبر عنها بالمونادات، التى يُمنح كل موناد منها، بمعنى ما، الإدراك والشهوة، ويسبق هذا الجانب من فلسفة برونو مونادولوجيا ليبنتس. غير أننا لاحظنا من قبل ملاحظته التى تقول إنه يصعب على المرء أن يتحدث عن "أجزاء" بالنسبة للعالم اللا متناهى، ويصور الجانب المكمل لفلسفته فكرته عن الأشياء المتناهية بأنها أعراض للجوهر اللا متناهى الواحد. كما أن الله يُسمى "الطبيعة الطابعة" عندما ننظر إليه على أنه يتميز عن تجلياته، بينما يُسمى "الطبيعة المطبوعة" عندما ننظر إليه فى تجليه الذاتى. ولدينا هنا جانب وحدة الوجود من فكر برونو الذى يستبق فلسفة إسبينوزا. لكن برونو، كما لاحظنا من قبل، لم يتخل على الإطلاق عن مذهب الكثرة والتعدد مفضلا عليه مذهب الوحدة. ومن المعقول أن نقول إن ميل فكره يكمن فى الاتجاه نحو مذهب الوحدة؛ لكنه استمر، فى حقيقة الأمر، فى الإيمان بعلو الله. ومع ذلك، فإنه رأى أن الفلسفة تعالج الطبيعة، وأن الله فى ذاته هو موضوع لا يمكن معالجته بصورة ملائمة إلا فى اللاهوت، وفضلا عن ذلك عن طريق منهج اللاهوت السالب. ومن ثم فإن المرء لن يكون محقًا عندما يقرر بصراحة أن برونو من أنصار وحدة الوجود، ويستطيع المرء أن يقول، إذا شاء، إن فكره قد مال إلى الانتقال من مقولات الأفلاطونية المحدثة ونيقولاس دى كوسا فى الاتجاه إلى إصرار كبير على المحايثة الإلهية، لكن لا وجود لسبب حقيقى لافتراض أن احتفاظه بمذهب العلو الإلهى كان مجرد إجراء شكلى. فقد تكون فلسفته مرحلة على الطريق من نيقولاس دى كوسا إلى إسبينوزا، بيد أن برونو نفسه لم يسر إلى نهاية ذلك الطريق.

بيد أن فكر برونو لم يلهمه ببساطة تراث الأفلاطونية المحدثة الذى يُفسر بمعنى وحدة الوجود؛ فقد تأثر بعمق بفرض كوبرنيقوس الفلكى. لم يكن برونو عالمًا، ولا يمكن القول بأنه ساهم فى التحقق العلمى للفرض؛ لكنه طور نتائج نظرية تأملية منه بجرأة

متميزة، وكانت أفكاره بمثابة دافع لمفكرين آخرين. لقد تصور كثرة من المجموعات الشمسية في مكان لا محدود. وشمسنا هي ببساطة نجم من بين نجوم أخرى، ولا تحتل موقعًا متميزًا، وكذلك الحال بالنسبة للأرض. حقًا، إن كل الأحكام عن الموقع نسبية، كما يقول برونو، ولا يمكن أن نسمى نجمًا، أو كوكبًا مركز الكون بمعنى مطلق. فليس هناك مركز، وليس هناك فوق مطلق، أو تحت مطلق. وفضلاً عن ذلك، فإنه ليس من حقنا أن نستنتج من الواقعة التي تقول إن الأرض تقطنها موجودات عاقلة نتيجة مفادها أنها فريدة في الكرامة، أو أنها مركز الكون من وجهة نظر قيمية؛ لأن كل ما نعرفه، أعنى وجود حياة، حتى حياة موجودات عاقلة مثلنا، قد لا يكون مقتصراً على هذا الكوكب. إن المجموعات الشمسية تنشأ وتفنى، بيد أنها تكون كلها معًا نسقًا واحداً متطوراً، أي أنها تكون، بالفعل، كائنا عضويًا واحداً تبث فيه نفس العالم الحياة. ولم يحصر برونو نفسه في التأكيد أن الأرض تتحرك، وأن الأحكام الخاصة بالموقع نسبية؛ بل إنه ربط فرض كوبرنيقوس عن حركة الأرض حول الشمس بالكسمولوجيا الميتافيزيقية عنده. وبذلك رفض تماما تصور الكون الذي يعتبر الأرض مركز الكون، ويعتبر الإنسان مركز الكون وذلك من وجهة نظر فلكية، ومن منظور فلسفة نظرية تأملية أكثر اتساعًا. إن الطبيعة في مذهبه منظوراً إليها على أنها كل عضوى هي التي تكون في مركز الصورة، وليست الموجودات الإنسانية الدنيوية أو الأرضية التي هي أعراض لجوهر العالم الواحد الحي، فكل شيء، بل وحتى من وجهة نظر أخرى، هو موناد، تعكس الكون كله.

في كتب مبكرة إلى حد ما عالج برونو مسائل تخص التذكر، والمنطق تحت تأثير نظريات ريموند لول Raymond Lull (المتوفى عام ١٣١٥)(*) إننا نستطيع أن نميز أفكاراً في العقل الكوني، أعنى في النظام الفيزيائي من حيث إنها صور، وفي النظام

(*) لول، ريموند (١٢٣٢-١٣١٥ تقريبا) فيلسوف ولاهوتي أسباني، اشتهر عنه رغبته في تحويل المسلمين عن ديانتهم لاعتناقهم المسيحية، مما أدى إلى رجمه حتى الموت في الجزائر (المترجم).

المنطقى من حيث إنها رموز أو مفاهيم. ووظيفة المنطق المتطور هى بيان كيف تنبثق كثرة الأفكار من "الواحد". لكن على الرغم من أنه قد ينظر إلى برونو، بمعنى ما، على أنه حلقة وصل بين لول وليبنتس، فإنه شهير بنظريته عن جوهر العالم اللا متناهى، والمونادات، وباستخدامه النظرى أو التأملى لفرض كوبرنيقوس. وفيما يخص النظرية الأولى فإنه يمكن القول بأنه ربما كان له تأثير ما على إسبينوزا، وحياه بالتأكيد فلاسفة ألمان فيما بعد مثل ياكوبى وهيجل بوصفه رسولا لهم. وفيما يخص نظرية المونادات، التى كانت أكثر وضوحًا فى أعماله المتأخرة، فإنه استبق بالتأكيد ليبنتس فى مسائل مهمة، حتى على الرغم من أنه يبدو أنه ليس من المحتمل أن ليبنتس قد تأثر ببرونو بصورة أساسية ومباشرة فى تكوين أفكاره(1). لقد قبل برونو واستخدم أفكارًا كثيرة أخذها من اليونان، ومن مفكرى العصر الوسيط وعصر النهضة، وبصفة خاصة من نيقولاس دى كوسا؛ غير أنه كان لديه فكر أصيل ذو منحى نظرى قوى. لقد كانت أفكاره خلابة إلى حد كبير، وخيالية أحيانا، وكان فكره غير منظم، على الرغم من أنه كانت لديه القدرة على التفكير المنهجى متى شاء أن يفعل ذلك، ولم يقم بدور الفيلسوف فحسب، بل قام بدور الشاعر والمشاهد أيضا. لقد رأينا أنه لا يمكن أن يسمى فيلسوفًا من أنصار وحدة الوجود على نحو مطلق وبات، لكن ذلك لا يعنى أن موقفه من العقائد المسيحية كان مؤيدًا وينم عن الاحترام. فلم يثر الاستهجان والعداوة ضد اللاهوتيين الكاثوليك فحسب، بل أيضًا ضد الكالفنيين واللوثريين، ولا ترجع نهايته البائسة إلى مناصرته لفرض كوبرنيقوس، ولا إلى هجومه على الإسكولائية الأرسطية فحسب، بل ترجع أيضا إلى إنكاره الواضح لبعض العقائد اللاهوتية الأساسية. لقد قام بمحاولة لتبرير مخالفته للدين وتوضيحها عن طريق إشارة إلى نوع من نظرية "الحقيقة ذات

---

(1) See note on P.268.

الوجهين[*]، لكن إدانته بالهرطقة كانت مفهومة تماماً، مهما قد يتصور المرء التعذيب الجسدى الذى لحق به. لقد أدى مصيره النهائى ببعض الكتاب إلى إعطائه أهمية فلسفية أعظم مما يحوزها. لكن على الرغم من أن بعض الثناء الذى أغدق عليه أحيانا بطريقة غير ممحصة كان مغاليا فيه، فإنه مع ذلك يظل واحداً من المفكرين الرواد والأكثر تأثيراً وفاعلية فى عصر النهضة.

٧ – يقدم تاريخ وفاة بيير جاسندى P. Gassendi؛ وهو عام ١٦٥٥، الذى يقترن بواقعة تقول إن مناظرة كانت بينه وبين ديكارت، سبباً معقولاً جداً لدراسة فلسفته فى مرحلة متأخرة. ومن جهة أخرى، فإن إحياءه للأبيقورية يعطى للمرء الحق أو المبرر، كما أعتقد، فى أن يضعها تحت عنوان عصر النهضة العام.

ولد بيير جاسندى فى "بروفانس" عام ١٥٩٢، ودرس الفلسفة هناك فى جامعة "إيكس". وعندما تحول إلى دراسة اللاهوت حاضر لمدة فى الموضوع ورُسِّم قسيسا، بيد أنه فى عام ١٦١٧ قبل كرسى الفلسفة فى جامعة "إيكس"، حيث عرض هناك الأرسطية التقليدية بصورة كبيرة أو قليلة. ومع ذلك فإن اهتمامه باكتشافات علماء عصر النهضة وجهت فكره إلى مسارات أخرى، وفى عام ١٦٢٤ ظهر هناك الكتاب الأول من مؤلفه "ممارسات متباينة ضد الأرسطيين". وكان حينذاك قانون مدينة "جرنبول". وكان من المفترض أن يتكون العمل من سبعة كتب، لكن، بغض النظر عن الكتاب الثانى، الذى ظهر غفلاً عام ١٦٥٩، فإنه لم يكتب سوى الكتاب الأول. ونشر فى عام ١٦٣١ عملا ضد الفيلسوف الإنجليزى روبرت فلود R. Fludd (١٥٧٤–١٦٣٧) الذى تأثر بنيقولاس دى كوسا وبراسليوس، وفى عام ١٦٤٢ نُشرت اعتراضاته على

(*) نظرية الحقيقة ذات الوجهين، هى النظرية التى يرى المدافعون عنها أنه قد يكون شىء ما صادقًا أو خاطئا فى الفلسفة التى لا تكون سوى نتاج للبحث البشرى، بينما العكس صحيح فى مجال اللاهوت، الذى يستمد مصدره الموثوق به من الوحى الإلهى (المترجم).

مذهب ديكارت[1]. وفى عام ١٦٤٥ عين أستاذًا للرياضيات فى الكلية الملكية بباريس. وعندما كان يشغل هذه الوظيفة كتب فى مسائل فيزيائية، وفلكية، لكنه كان شهيرًا بأعماله التى كتبها تحت تأثير الفلسفة الأبيقورية. وظهرت رسالته "عن حياة، أبيقور" وأخلاقه ومذهبه فى عام ١٦٤٧، وأعقب هذه الرسالة فى عام ١٦٤٩ مؤلفه "شروح على الكتاب السادس ديوجينيس اللائرتى، وهو عن حياة أبيقور، وأخلاقه، وآرائه". وهذا المؤلف هو ترجمة لاتينية، وشرح على كتاب ديوجينيس اللائرتى العاشر "حياة مشاهير الفلاسفة". ونشر فى العام نفسه مؤلفه "رسالة أبيقور الفلسفية" ونشر مؤلفه "رسالة فلسفية" غفلاً فى طبعة أعماله. وكتب بالإضافة إلى ذلك عددًا من حياة الفلاسفة مثل حياة كوبرنيقوس، وتايكوبراهى[*] مثلا.

تابع جاسندى الأبيقوريين فى تقسيم الفلسفة إلى: المنطق، والفيزياء، والأخلاق. فى منطقه، الذى يشمل نظريته فى المعرفة، تظهر فى الحال نزعته التوفيقية بجلاء ووضوح. فهو يصر، مشاركًا فى ذلك فلاسفة كثيرين آخرين من عصره، على الأصل الحسى لكل معرفتنا الطبيعية: فلا شىء فى العقل ما لم يمر بالحس أولاً. ويوجه نقدًا إلى ديكارت انطلاقا من وجهة نظر تجريبية. لكن على الرغم من أنه يتحدث كما لو كانت الحواس هى المعيار الوحيد للبرهان فإنه يسلم كذلك، كما قد يتوقع المرء بالنسبة لعالم رياضى، ببرهان العقل الاستنباطى. وبالنسبة "لفيزيائه" فإنها ربط واضح لعناصر مختلفة تمامًا. ومن جهة أخرى، فإنه أحيا المذهب الذرى الرواقى. فالذرات، التى لها حجم، وشكل، ووزن (تفسر على أنها ميل داخلى إلى الحركة) تتحرك فى مكان فارغ. وتصدر هذه الذرات، كما يرى جاسندى، من مبدأ مادى، مادة كل صيرورة،

---

(١) هذه الاعتراضات هى الخامسة فى سلسلة الاعتراضات التى نشرت فى أعمال ديكارت (المؤلف).

(*) تايكوبراهى (١٥٤٦-١٦٠١) عالم فلك دنماركى، حدد مواقع النجوم بدقة. حاول التوفيق بين نظام بطليموس وكوبرنيقوس فتوصل إلى نظرية وسط تقول إن الشمس تدور حول الأرض، بينما تدور سائر الكواكب حول الشمس (المترجم).

التى وصفها، مشتركًا فى ذلك مع أرسطو، بأنها "مادة أولى". ويقدم تفسيراً ميكانيكيا (آليا) للطبيعة بالاستعانة بالذرات، والمكان، والحركة. فالإحساس، مثلا، لابد أن يفسر تفسيراً ميكانيكيًا. ومن جهة أخرى، يمتلك الإنسان نفسًا عاقلة وخالدة، ينكشف وجودها عن طريق وقائع الوعى الذاتى، وعن طريق قدرة الإنسان على تكوين أفكار عامة، وفهم موضوعات روحية، وقيم أخلاقية. وفضلا عن ذلك، فإن نظام الطبيعة، وانسجامها، وجمالها يقدم برهانًا على وجود الله، الذى يتصف بأنه غير مادى، ولا متناه، وكامل. والإنسان، من حيث إنه الموجود الروحى والمادى، والذى يستطيع أن يعرف ما هو مادى وما هو روجى، هو الكون الصغير. وأخيراً، فإن غاية الإنسان الأخلاقية هى السعادة، ولابد أن تفهم هذه السعادة على أنها عدم وجود ألم فى الجسم، ووجود سكينة وهدوء فى النفس. بيد أنه لا يمكن بلوغ هذه الغاية تمامًا فى هذه الحياة، إذ لايمكن بلوغها تماماً إلا فى الحياة بعد الموت.

قد يُنظر إلى فلسفة جاسندى على أنها مواءمة المذهب الأبيقورى مع متطلبات الكنيسة الأورثوذكسية المسيحية. لكن لا يوجد سبب معقول للقول بأن الجانب الروحى من فلسفته قد حثت عليه، ببساطة، دوافع الفطنة، وأنه كان مداهنًا فى قبول مذهب الألوهية، وقبوله روحانية النفس وخلودها. إن الأهمية التاريخية لفلسفته، من حيث إن لها أهمية تاريخية، تكمن فى الدافع الذى أعطته لوجهة نظر آلية عن الطبيعة. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن فلسفته، منظوراً إليها فى ذاتها، هى مزيج غريب من المذهب المادى الأبيقورى بالمذهب الروحى والألوهية، ومزيج من المذهب التجريبى الفج إلى حد ما بالمذهب العقلى. لقد كان لتفلسفه أثر ملحوظ فى القرن السابع عشر، لكنه لم يكن منظما، ويتألف من عناصر مختلفة، ولم يكن أصيلاً حتى إنه لم يكن له تأثير دائم وباق.

"الفصل السابع عشر"

فلسفة الطبيعة (٢)

أجريبا فون نتشايم - بارسليوس - جون بابتست فون هلمونت وفرانسيس ماركرى فان هلمونت - سيباستين فرانك وفالنتين ويجل - جاكوب بوهمه - ملاحظات عامة

أقترح فى هذا الفصل ألا أجمل أفكار رجال مثل بارسليوس، الذى يصنف بالطبع على أنه من فلاسفة الطبيعة، بل أجمل أيضا أفكار الصوفى الألمانى جاكوب بوهمه. وربما قد يصنف جاكوب بوهمه J.Bohme بصورة أكثر دقة على أنه إشراقى أكثر مما يصنف على أنه فيلسوف، بيد أن لديه فلسفة عن الطبيعة بالتأكيد، تشبه فلسفة برونو فى بعض النواحى. ولقد كان بوهمه ميالاً إلى التدين دون شك بصورة أكبر من برونو، وتصنيفه على أنه فيلسوف من فلاسفة الطبيعة قد يتضمن وضع المسألة فى غير موضعها الصحيح، لكن لفظ "الطبيعة" يعنى فى الغالب بالنسبة لفيلسوف عصر النهضة، كما رأينا من قبل، بحثًا أكثر اتساعًا من نسق الأشياء المتميزة المعطاة تجريبيًا التى يمكن بحثها بصورة منظمة ومنهجية.

١ - يحتل موضوع الكون الصغير والكون الكبير، الذى يظهر بوضوح وجلاء فى فلسفات الطبيعة الإيطالية، مكانًا ملحوظًا وبارزًا للعيان فى فلسفات الطبيعة الألمانية فى عصر النهضة. ومن إحدى خصائص التراث الأفلاطونى المحدث، أنه أصبح إحدى المسائل الأساسية فى مذهب نيقولاس دى كوسا، وقد ذكرنا تأثيره العميق على برونو

من قبل. لقد أحس المفكرون الألمان بتأثيره بالطبع. وبذلك، فإن الإنسان، كما يرى هنريش كورنليوس أجريبا فون نتشايم (١٤٨٦-١٥٣٥) يوجد فى نفسه العوالم الثلاثة، وأعنى بها عالم العناصر الأرضية وعالم الأجرام السماوية، والعالم الروحى. إن الإنسان رابطة أنطولوجية بين هذه العوالم، وتفسر هذه الواقعة قدرته على معرفة العوالم الثلاثة كلها: إن مدى معرفة الإنسان يعتمد على طابعه الأنطولوجى. وفضلاً عن ذلك، فإن وحدة العوالم الثلاثة المنسجمة فى الإنسان، الكون الصغير، تعكس الوحدة المنسجمة التى توجد بينها فى الكون الكبير. وللإنسان نفس، وللكون نفسه أو روحه، المسئولة عن كل تولد. وتوجد، بالفعل، صنوف من التجاذب والتنافر بين الأشياء المتميزة، لكنها ترجع إلى وجود مبادئ حيوية محايثة فى الأشياء تفيض من "نفس العالم". وأخيراً، تشكل صنوف التشابه والعلاقات بين الأشياء ووجود قوى كامنة فيها الأساس للفن السحرى؛ فالإنسان يستطيع أن يكتشف هذه القوى ويستخدمها فى خدمته. نشر أجريبا فون مؤلفه "عن الفلسفة السرية" فى عام ١٥١٠، وعلى الرغم من أنه انتقد العلوم بقسوة، بما فى ذلك السحر فى مؤلفه "بيان المعرفة الزائفة والمشكوك فيها" (عام ١٥٢٧)، فإنه نشر العمل من جديد عن دراسة التنجيم فى صورة منقحة عام ١٥٣٣، وكان، مثل كاردانو، طبيباً، واهتم بالسحر مثل كاردانو أيضا. وهو ليس اهتماماً يربطه المرء بالأطباء المحدثين؛ بيد أن ربط الطب بالسحر فى عصر مبكر كان أمراً مفهوماً. لقد كان الطبيب يعى قوى الأعشاب والمعادن وخصائصها التى تشفى، ويعى قدرته على استخدامها إلى حد ما. لكن لا يترتب على ذلك أنه كان لديه فهم علمى للعمليات التى كان يستخدمها، ولا داعى لأن نستغرب إذا قلنا إن فكرة انتزاع أسرار الطبيعة منها بوسائل خفية، واستخدام قوى خفية تم اكتشافها بالتالى قد جذبته. لقد بداله أن السحر نوع من امتداد "العلم"، أو على طريق مختصر لاكتساب معرفة ومهارة أخريين.

٢ - هذه النظرة للمسألة السابقة قد أيدها مثال ذلك العلم العجيب، وهو ثيوفراستيوس بومباست فون هوهنهيم، الشهير ببارسليوس. ولد بارسليوس عام

١٤٩٢ فى بلدة أينزيدلن، وكان أستاذًا للطب فى جامعة "بازل" مدة من الزمن. وتوفى فى "سالتسبورج" عام ١٥٤١ كان علم الطب، الذى يدعم السعادة الإنسانية، والرفاهية هو أسمى العلوم عنده. وهو يعتمد، بالفعل، على الملاحظة والتجربة، بيد أن منهجًا تجريبيًا لا يجعل بذاته الطب علما. فمعطيات التجربة لابد من تنظيمها. وفضلا عن ذلك، فإن الطبيب الحقيقى لابد أن يضع فى اعتباره علومًا أخرى مثل الفلسفة، وعلم التنجيم، واللاهوت؛ لأن الإنسان، الذى يهمه علم الطب، يشارك فى العوالم الثلاثة. فهو عن طريق جسده يشارك فى العالم الدنيوى الأرضى، عالم العناصر، وعن طريق جسده الكوكبى يشارك فى العالم النجمى، وعن طريق النفس الخالدة يشارك فى العالم الإلهى والروحى. وبذلك فإن الإنسان هو الكون الصغير، هو المكان الذى تتقابل فيه العوالم الثلاثة التى تكوّن الكون الكبير، ولابد أن يضع الطبيب ذلك فى اعتباره. والعالم كله يبث فيه الحياة مبدؤه الحيوى المحايث، ويتطور كائن عضوى مثل الإنسان وفق دافع مبدئه الحيوى الخاص. ويكمن العلاج الطبى أساسا فى إثارة نشاط (أركيوس) Ar-cheus(*)، وهو مبدأ يجسد بوضوح الحقيقة التى تقول إن مهمة الطبيب هى أن يساعد الطبيعة لكى تقوم بعملها. حقًا، لقد قدم بارسليوس بعض الآراء الطبية الحسية تمامًا. وبذلك، فإنه شدد بصورة ملحوظة على ما هو فردى، وعلى العوامل الفردية فى علاج المرض: فقد يعتقد أنه ليس هناك مرض يوجد بنفس الصورة تمامًا، أو يأخذ نفس المجرى تمامًا فى أى فردين. ولذلك، فإن فكرته التى تقول إنه يجب على الطبيب أن يوسع مجال رؤيته، ويضع فى اعتباره علومًا أخرى لم تخل من القيمة على الإطلاق. لأنها تعنى أساسا أن الطبيب لابد أن ينظر إلى الإنسان على أنه كل واحد، ولا يحصر انتباهه فحسب فى الأعراض الجسمية، والأسباب، والعلاج.

(*) كلمة archeus تعنى مبدأ، مبدأ حياة ميكروكوسمى، وهو وثيق القرابة من الزئبق، وبارسليوس يسميه أحيانًا "زئبق الحياة" (المترجم).

ومن ثم، فإن بارسليوس هو منظر مستنير فى بعض النواحى، وقد هاجم بشدة مهنة الطب فى عصره، ولم يجد مجالاً لاستخدام التمسك المفرط بتعاليم "جالينوس" (*) لقد كانت طرق منهجه تجريبية إلى حد كبير، ويصعب أن نسميه كيميائيًا علميًا، حتى على الرغم من أنه اهتم بالأدوية الكيميائية، والعقاقير، لكن كان له، على الأقل، فكر مستقل وحماسة لتقدم الطب. ومع ذلك، فإنه بهذا الاهتمام بالطب جمع اهتمامًا بعلم التنجيم والسيمياء. فالمادة الأصلية تتكون؛ أو تحتوى على ثلاثة عناصر أو جواهر أساسية هى: الكبريت، والزئبق، والملح. وتتميز المعادن بعضها عن بعض عن طريق غلبة هذا العنصر بدلا من ذلك العنصر، لكن ما دام أنها تتكون كلها فى نهاية الأمر من نفس العنصر فمن الممكن تحويل أى معدن إلى أى معدن آخر. وبذلك فإن إمكان السيمياء هو نتيجة لتكوين المادة الأصلى.

وعلى الرغم من أن بارسليوس مال إلى خلط التأمل الفلسفى "بالعلم"، وبعلم التنجيم والسيمياء أيضا بطريقة رائعة، فإنه قام بتمييز حاد بين اللاهوت من جهة والفلسفة من جهة أخرى. فالفلسفة هى دراسة الطبيعة، وليست دراسة الله نفسه. مع أن الطبيعة هى تجل ذاتى لله، ويمكننا بالتالى أن نبلغ معرفة فلسفية ما به. إن الطبيعة توجد فى الله فى الأصل؛ توجد فى "السر العظيم" أو "الهوة الإلهية"، والعملية التى ينشأ عن طريقها العالم هى عملية من عمليات التنوع، وأعنى بذلك أنها عملية من عمليات إنتاج التمييزات والمتناقضات. فنحن لا نعرف إلا عن طريق المتناقضات. فنحن نعرف السرور، مثلا، عن طريق معرفة نقيضه الحزن، ونعرف الصحة بمعرفة نقيضها المرض. وعلى نحو مماثل، لا نعرف الخير إلا بمعرفة نقيضه الشر، ولا نعرف الله إلا بمعرفة نقيضه الشيطان. ومصطلح تطور العالم هو التقسيم المطلق بين الخير والشر، الذى يكوّن الحكم الأخير.

(*) جالينوس (١٢٩-١٩٩) طبيب يونانى، يعتبر أحد أعظم الأطباء فى العصور القديمة. أسس الفسيولوجيا التجريبية. له مؤلفات كثيرة فى علم التشريح والفسيولوجيا سيطرت على الفكر الطبى فى أوربا طوال القرون الوسطى وعصر النهضة (المترجم).

٣ - وقد طور كيميائى وطبيب بلجيكى، وهو جون بابتست فان هلمونت J.B.V.Helmont (١٥٧٧-١٦٤٤) أفكار بارسليوس. وهو يرى أن العنصرين الأولين هما: الماء والهواء. وتنبثق الجواهر الأساسية وهى: الكبريت، والزئبق، والملح من الماء، ويمكن أن تتحول إلى الماء. ومع ذلك، فإن فان هلمونت توصل إلى اكتشاف حقيقى عندما أدرك أن هناك غازات تختلف عن الهواء الجوى. لقد اكتشف أن ما أسماه ثانى أكسيد الكربون، الذى ينبعث باحتراق الفحم، هو نفسه مثل الغاز الذى ينبعث بالتخمر. ومن ثم، فإنه ذو أهمية ما فى تاريخ الكيمياء. وفضلا عن ذلك، فإن اهتمامه بالعلم، الذى يرتبط باهتماماته بالفسيولوجيا والطب، قد شجعه على التجربة فى تطبيق طرق كيميائية فى إعداد العقاقير. لقد واصل فى هذه المسألة عمل بارسليوس. وقد كان فان هلمونت تجريبيًا دقيقًا بصورة أكبر مما كان بارسليوس، بيد أنه شاركه فى الإيمان بالسيمياء والحماسة لها. يضاف إلى ذلك أنه تبنى نظرية بارسليوس الحيوية وطورها. فكل كائن عضوى له مبدؤه الخاص، أو المبدأ الحيوى، الذى يعتمد عليه مبدأ أجزاء، الكائن العضوى أو أعضائه الأخرى المختلفة. ولأنه لم يقتنع بالمبادئ الحيوية، فإنه سلم أيضا بقوة للحركة، التى أسماها المبدأ الأول Blas . وهى على أنواع متعددة. فهناك مثلا، المبدأ الأول Blas يخص الأجسام السماوية، وأخرى توجد فى الإنسان، وتُركت العلاقة بين المبدأ الأول Blas الإنسانى والأركيوس archeus الإنسانى غامضة إلى حد ما.

ولم ينهمك جون بابتست فان هلمونت، بالفعل، فى تأملات عن الخطيئة الأولى وآثارها على علم النفس الإنسانى، بل اهتم أساسا بالكيمياء، والطب، والفسيولوجيا، التى لابد أن نضيف إليها السيمياء. ومع ذلك، فإن ابنه فرانسيس ماركرى فان هلمونت F.Mercury Van Helmont (١٦١٨-١٦٩٩)، والذى تعرف عليه ليبنتس(١)، طور

(١) قد يبدو من المحتمل أن لفظ "موناد" قد قبله ليبنتس من فان هلمونت الصغير، أو عن طريق قراءة لبرونو أوحى بها فان هلمونت (المؤلف).

مونادولوجيا وفقًا لها يوجد عدد متناه من المونادات التى لا تفنى. كل موناد يمكن أن تُسمى جسمية من حيث إنها سالبة، وتسمى روحية من حيث إنها نشطة ومزودة بدرجة ما من الإدراك. وتسبب صنوف التعاطف والجذب بين المونادات مجموعات منها لتكوّن بناءات مركبة، كل بناء منها تحكمه موناد مركزية. ففى الإنسان، على سبيل المثال، توجد موناد مركزية، هى النفس، التى تتحكم فى الكائن العضوى كله وتوجهه. وتشارك هذه النفس فى طابع كل المونادات الذى لا يفنى، غير أنها لا يمكن أن تحقق كمال تطورها فى مدة واحدة، أعنى فى الفترة التى تكون فيها القوة المتحكمة والموجهة فى مجموعة معينة، أو سلسلة من المونادات. وبالتالى فإنها تتحد مع أجسام أخرى، أو مجموعات من المونادات حتى تبلغ كمالها. وحينئذ ترجع إلى الله؛ الذى هو أصل المونادات، وخالق الانسجام الكلى للخلق. والمسيح هو الوسيط بين الله والمخلوقات.

لقد نظر فان هلمونت الصغير إلى فلسفته على أنها ترياق ذو قيمة للتفسير الآلى للطبيعة، كما قدمه ديكارت (بالنسبة للعالم المادى)، وفلسفة توماس هوبز. وقد كانت المونادولوجيا عنده تطويراً لأفكار برونو، على الرغم من أنها تأثرت بلا ريب بنظريتى بارسليوس الحيوية وفان هلمونت الأكبر. وجلى أنها استبقت فى نواح كثيرة مونادولوجيا الرجل الموهوب بدرجة كبيرة ليبنتس، على الرغم من أنه يبدو أن ليبنتس وصل إلى أفكاره الأساسية بصورة مستقلة. ومع ذلك، ثمة رابطة ثانية بين فان هملونت وليبنتس وهى الاهتمام المشترك بعلوم التنجيم والسحر، والسيمياء، على الرغم من أن هذا الاهتمام عند ليبنتس ربما يكون ببساطة طريقة ما يظهر بها حب استطلاعه النهم نفسه.

٤ - لقد وجد التراث الصوفى الألمانى استمرارًا فى البروتستانتية مع رجال أمثال سيباستين فرانك (١٤٩٩-١٥٤٢) Sebastian frank، وفالنتين ويجل Valentint weigel (١٥٣٣-١٥٨٨) ومع ذلك، فإن سيباستين فرانك لا يسمى فيلسوفًا فى الغالب. بدأ حياته كاثوليكيا، ثم أصبح راعى كنيسة بروتستانية، ثم تخلى عن وظيفته،

وعاش حياة قلقة غير مستقرة، وانتقل من مكان إلى آخر. ولم يكن معاديا للكاثوليكية فحسب، بل كان معادياً أيضا للبروتستانتية الرسمية. ويرى أن الله هو الخير الأزلي، والحب الأزلي الموجودان لدى الناس جميعًا، والكنيسة الحقيقية هي، كما يعتقد، الرفقة الروحية من أولئك الذين يقبلون أن يؤثر الله فيهم. وأشخاص مثل سقراط، وسنكا ينتمون إلى "الكنيسة". والافتداء ليس حدثًا تاريخيًا، والعقائد مثل عقيدتى الخطيئة الأولى، والافتداء عن طريق المسيح على مصلب المسيح ليست سوى مظاهر، أو رموز لحقائق أزلية. ووجهة النظر هذه لاهوتية في طابعها بصورة واضحة.

ومع ذلك، حاول فالنتين ويجل أن يربط التراث الصوفي بفلسفة الطبيعة كما هي موجودة عند بارسليوس. وتابع نيقولاس دى كوسا في القول بأن الله هو الأشياء كلها، هو الكامل، والتمييزات والمتناقضات التى توجد فى المخلوقات تكون واحدة فيه. بيد أنه أضاف إلى ذلك الفكرة الغريبة وهى أن الله يصبح شخصًا فى، وعن طريق، الخلق؛ بمعنى أنه يعرف نفسه فى، وبواسطة الإنسان من حيث إن الإنسان يرتفع فوق حبه لذاته ويشارك فى الحياة الإلهية. إن كل الموجودات، بما فى ذلك الإنسان، تستمد وجودها من الله، بيد أنها تملك كلها مزيجاً من اللا وجود، والظلام، ويفسر ذلك قدرة الإنسان على رفض الله. إن وجود الإنسان يميل بالضرورة نحو الله، أى أنه يميل نحو العودة إلى أصله، ومصدره، وأساسه، غير أن الإرادة يمكن أن تحيد بعيداً عن الله. وعندما يحدث ذلك، فإن التوتر الداخلى الذى ينتج هو ما يعرف "بجهنم"

ولأن ويجل قبل من بارسليوس تقسيم الكون إلى ثلاثة عوالم هى: العالم الأرضى الدنيوى، والعالم الفلكى أو النجمى، والعالم السماوى، فإنه قبل منه أيضا نظرية الجسم النجمى للإنسان. فالإنسان يمتلك جسمًا فانيًا، الذى هو مكان الحواس، غير أنه يمتلك أيضا جسما نجميًا، الذى هو مكان العقل. ويمتلك الإنسان بالإضافة إلى ذلك نفسًا خالدة، أو جزءًا ينتمى إليها شرارة النفس Funklein أو الفهم Gemut؛ قوة العقل، أو قوة الفهم. وهذا هو الذى يستقبل معرفة الله التى تفوق الطبيعة، غير أن ذلك لا يعنى أن المعرفة تأتى من الخارج، فهى تأتى من الله الموجود فى النفس؛ فالله يعرف

نفسـه فى، وبواسطة الإنسـان. ويكمن فى هذا الاسـتقبال لهذه المعرفـة، وليس فى أى شعيرة خارجية، أو فى أى حدث تاريخى، الهداية والصلاح.

يتضح، بالتـالى، أن ويجل حـاول صـهر ميتـافيزيقا نيـقولاس دى كوسـا وفلسـفة الطبيعة عند بارسليوس مع نزعة صوفية دينية تدين بعض الشىء للتراث الذى يمثله المعلم إيكهارت (كما هو واضح باستخدام كلمة Funklein، شرارة النفس)، غير أنه اصطبغ بقوة بنوع فردى وليس كنسيًا من الورع البروتستانتى، ومال كذلك فى اتجاه ينم عن وحدة الوجود. إن فلسفته تذكرنا فى بعض النواحى بموضوعات المثالية النظرية الألمانية المتأخرة، على الرغم من أن العنصر الدينى الملحوظ عند ويجل لم يكن موجودًا فى المثالية النظرية الألمانية.

٥ – والرجل الذى حاول بطريقة أكثر كمـالاً وفاعليـة أن يربط فلسـفة الطبيـعة بالتـراث الصـوفى كمـا تمثله البـروتسـتانتـية فى ألمانيا هو ذلك العلم الشـهيـر "ياكوب بوهمه" .J.Bohme ولد بوهمه عام ١٥٧٥ فى "آلتسـيدنبرج" فى "سيليزيا" عـام ١٥٧٥، رعى الماشـية فى بداية حـياته، على الرغـم من أنه تلقـى بعض التـعليم فى مـدرسـة المدينة فى "سيدنبرج". وبعد فترة من الترحال، استقر فى "جورليتس" عام ١٥٩٩، حيث مارس تجارة صنع الأحذية. تزوج وحصل على قدر معقول من الملكية مكّنه من التخلى عن عمل صنع الأحذية، على الرغم من أنه قام، فيما بعد، بصنع القفازات الصوفية. كتب رسـالته الأولى "الفـجر" عـام ١٦١٢، مع أنهـا لم تنشـر حـينئذ. حـقـا، لقد كـانت الكتابات التى لم تنشر إبان حياته كتابات تعبدية، ظهرت فى بداية عام ١٦٢٤ ومع ذلك فإن رسـالته "الفـجر" كانت متداولة فى مـخطوطة، وبينما أعطى له ذلك شـهرة مـحلية، فإنه جلب عليه تهمة الهرطقة من جانب الكهنة البروتستـانت. وتشـمل أعماله الأخرى على سبيل المثال: وصف المبادئ الثلاثة للماهية الإلهية، وعن الحياة الثلاثية للإنسـان، وعن الرحـمـة الإلهـية، وتوقيع الأشـياء، والسر الكبيـر. ونشـرت طبعة من أعـماله فى "إمستردام" عام ١٦٧٥، فى فترة متـأخرة جدًا من العـام الذى توفى فيه بوهمـه، وهو ١٦٢٤.

الله منظوراً إليه فى ذاته يجاوز كل صنوف الاختلافات والتمييزات: فهو "الأساس"[1]، أعنى أنه الأساس الأصلى للأشياء كلها: وهو "ليس نورا" ولا ظلامًا، ولا حبًا، ولا غضبًا، بل هو الواحد الأزلى"، هو إرادة يتعذر فهمها، وهى ليست شرًا ولا خيرا[2]. لكن إذا تصورنا الله على أنه "الأساس" أو "الهاوية"، على أنه "العدم والكل"[3]، فإن مشكلة تفسير صدور الكثرة، أعنى مشكلة صدور الأشياء الموجودة المتميزة تثار. سلم بوهمه فى أول الأمر بعملية التجلى الذاتى داخل حياة الله الداخلية. فالإرادة الأصلية هى إرادة الحدس الذاتى، وهى تريد مركزها الخاص، التى يسميها بوهمه "القلب"، أو "العقل الأزلى" للإرادة[4]. وبذلك فإن الألوهية تكشف عن نفسها، وفى هذا الكشف تنشأ قوة تفيض من إرادة وقلب الإرادة، وهى الحياة المتحركة فى الإرادة الأصلية، وفى القوة (أو الإرادة الثانية) التى تنشأ من قلب الإرادة الأصلية، لكنها تتوحد معها. ويربط بوهمه حركات حياة الله الداخلية بالآب، والابن، والروح القدس. الإرادة الأصلية هى الآب، وقلب الإرادة، الذى هو "كشف الآب وقوته" هو الابن، و"الحياة المتحركة"، التى تفيض من الآب والابن هى الروح القدس. وبعد أن عالج بوهمه هذه المسائل الغامضة على نحو غامض جدا يستمر فى بيان كيف تخرج الطبيعة إلى حيز الوجود من حيث إنها تعبير عن الله، أو تجل له فى تنوع مرئى. فدافع الإرادة الإلهية للتجلى الذاتى يؤدى إلى مولد الطبيعة من حيث إنها توجد فى الله. وبهذا المثال، أو الحالة المثالية تسمى الطبيعة "السر الكبير". إنها تنبثق فى صورة مرئية وملموسة فى العالم الفعلى، التى هى أزلية الله، ويبعث فيها "العالم الروحى"

(1) Von der Gnadenwakl, 1.3.

(2) Ibid, 1,3-5.

(3)Ibid, 1,3.

(4) Ibid, 1,9,10.

الحياة. وينتقل بوهمه لتقديم تفسير روحى لمبادئ العالم النهائية، وللعناصر المختلفة، التى تشمل: الكبريت والزئبق، والملح عند بارسليوس.

ولما كان بوهمه قد اقتنع بأن الله فى ذاته هو الخير، وأن "السر الكبير" هو الخير أيضا، فإنه وجد نفسه أمام مهمة تفسير الشر فى العالم الفعلى. ولم يكن حله لهذه المشكلة هو هو باستمرار. ففى رسالته "الفجر" لم يؤكد أن ما هو خير يصدر من الله فحسب، بل إن هناك خيرًا يبقى ثابتًا وراسخًا (هو المسيح)، وخيرًا انشق من الخير، ويمثله الشيطان. ومن ثم، فإن نهاية التاريخ هى تعديل هذا الانشقاق أو تصحيحه. ومع ذلك، فإن بوهمه قرر فيما بعد أن تجلى الله الخارجى لابد أن يُعبّر عنه بنقائض، التى هى أشياء طبيعية ملازمة للحياة. إن "السر الكبير" عندما يكشف عن نفسه فى تنوع مرئى، فإنه يعبر عن نفسه فى كيفيات متناقضة(١): فالنور والظلام، والخير والشر هى متضايفات. ومن ثم، فإن هناك ثنائية فى العالم. فالمسيح يوفق بين الإنسان والله، بيد أنه يمكن للناس أن يرفضوا الخلاص. وأخيرًا، يحاول بوهمه أن يربط الشر بحركة فى الحياة الإلهية، التى يطلق عليها اسم غضب الله. وستكون نهاية التاريخ هى انتصار الحب، بما فى ذلك انتصار الخير.

لقد استمد بوهمه أفكاره من عدد من المصادر المختلفة. فتأملاته فى الكتب المقدسة اصطبغت بنزعة "كاسبار فون شفنكفيلد" (١٤٠٠-١٥٦١) (*)، وفالنتين ويجل، ونجد فى كتاباته ورعًا عميقًا، وإصرارًا على علاقة الفرد بالله. وأيد بصورة ضئيلة وبوضوح فكرة الكنيسة الرسمية الجامعة والمرئية: فقد شدد بصورة كبيرة على الخبرة

---

(1) CF. Von der Gnadenwaht, 8,9.

(*) كاسبار فون شفنكفيلد (١٤٠٠-١٥٦١)، لاهوتى ألمانى. كان فى البداية من أنصار لوثر، ثم اتخذ موقفا شخصيا جعل بعض المؤرخين يرون فيه رائد النزعة التقوية. أسس أخوية تعرف باسم "المعترفين بمجد الله"، وقد انتشرت فى سيليزيا ثم فى فيلادلفيا فى القرن الثامن عشر (المترجم).

الشخصية والنور الداخلي. ولا يعطى له هذا الجانب من التفكير بذاته الحق أو المبرر في أن يُسمى فيلسوفًا. فمن حيث إنه يمكن أن يسمى فيلسوفًا بصورة ملائمة، لابد أن يبرر الاسم في الغالب إعمال فكره في حل مشكلتين من مشكلات الفلسفة اللاهوتية وهما: مشكلة علاقة العالم بالله، ومشكلة الشر. لم يكن بوهمه فيلسوفًا متمرسًا بوضوح، وكان يعي قصور لغته وغموضها. وفضلاً عن ذلك، فإنه أخذ مصطلحات وعبارات من أصدقائه ومن قراءته، التي استمدها في الغالب من فلسفة بارسليوس، لكنه استخدمها لتعبر عن أفكار اختمرت في ذهنه. ومع ذلك، حتى على الرغم من أن صانع الأحذية في "جورليتس" لم يكن فيلسوفًا متمرسًا، فإنه يمكن أن يقال إنه واصل التراث النظري التأملي من المعلم إيكهارت، ونيقولاس دي كوسا حتى فلاسفة الطبيعة الألمان، وبصفة خاصة بارسليوس، وهو تراث تشرب بإدخال قوي للورع البروتستانتي. وعلى الرغم من أنه حتى إذا وضع المرء في الاعتبار بصورة كافية العوائق التي عمل في ظلها، وحتى على الرغم من أنه لم يكن لدى المرء أدنى نية للارتياب في ورعه العميق، وإخلاص معتقداته فإنه يمكن الشك فيما إذا كانت أقواله الغامضة وخفية الدلالة تلقي ضوءًا كبيرًا على المشكلات التي عالجها. ولا ريب في أن الغموض قد تبدد من فترة لأخرى عن طريق شعاعات من الضوء، بيد أن تفكيره كله ربما لم يرق لأولئك الذين لم يميلوا إلى الإشراق والتصوف. وقد يقال، بالطبع إن أقوال بوهمه الغامضة تمثل محاولة من نوع أسمى من المعرفة لتعبر عن نفسها بلغة لا تفي بالغرض. لكن إذا كان المرء يعني بذلك أن بوهمه كان يناضل من أجل التوصل إلى حلول لمشكلات فلسفية، فإنه مع ذلك يجب بيان أنه كانت لديه هذه الحلول بالفعل. وكتاباته تترك المرء يساوره شك ملحوظ على أية حال فيما إذا كان يمكن التأكد من ذلك بصورة ملائمة.

بيد أن الارتياب في القيمة الفلسفية لأقوال بوهمه يجب ألا ينكر أهميتها. فقد كان له تأثير على رجال مثل: بيير بواريه (١٦٤٦-١٧١٩)

P.Poiret(*) فى فـرنسـا، وجـون بوردا ج (١٦٠٧-١٦٨١) J. Pordage، ووليم لو (**) (١٦٨٦-١٧٦١) W.Law فى إنجلترا. ومع ذلك، فإن ما هو أكثر أهمية هو تأثيره فى المثالية الألمانية فيما بعد كانط. وتظهر خطط بوهمه الثلاثية، وفكرته عن الانكشاف أو التـجلى الذاتى لله مـرة ثانيـة عند هيـجل، على الرغـم من أنه كـان ينقص هيـجل ورع بوهمـه الشـديد، وإخـلاصه؛ لكن من المحـتمل أن شلنج هـو الذى كان أكثر تأثرًا به، فى الحـقبـة الأخـيرة من تطوره الفلسـفى. لأن هذا الفيلسوف الألمانى اعـتمد على إشراق بوهمه وتصوفه، وعلى أفكاره عن الخلق، وأصل الشر. عرف شلنج بوهمه، فى الغالب، عن طريق فرانز فون بادر (***)(١٧٦٥-١٨٤١) F.V.Bader ، الذى هو نفسه تأثر بسـان مارتن S. Martin (١٧٤٣-١٨٠٣) (****)، الذى كان خصمًا للثورة، والذى ترجم رسـالة بوهـمه "الفجـر" إلى اللغـة الفـرنسـيـة. وهناك عـقول راقـتـهـا باسـتـمـرار وأعجبتها تعاليم بوهمه، على الرغم من أن هناك عقولا كثيرة تخلت عن المشاركة فى هذا الإعجاب.

٦ - لقد رأينا كيف أن فلاسفة الطبيعة فى عصر النهضة قد اختلفوا فى المنحى والتـشـديد بصـورة ملحـوظة، فكانوا يتـأرجـحـون بين نظريات الفـلاسـفـة الإيطاليين

(*) بيير بواريه (١٦٤٦-١٧١٩)، لاهوتى وفيلسوف صوفى فرنسى. ولد فى متز، وتوفى فى راينسبوج. ينحدر من أسرة بروتستانتية. درس الفلسفة واللاهوت، ورُسّم كاهنا عام ١٦٧٠ من أهم مؤلفاته "التدبير الإلهى، أو النظام الكلى والمبرهن عليه لصنائع الله ومقاصده إزاء البشر" فى سبعة مجلدات (المترجم).

(**) وليم لو (١٦٨٦-١٧٦١) كاتب إنجليزى، كان مرشدا روحيا لأسرة جيبون وأشخاص أخرين بما فيهم جون ويزلى الذى تأثر ببوهمه. من أهم مؤلفاته "الطريق إلى المعرفة الإلهية" (المترجم).

(***) فرانس فون بادر (١٧٦٥-١٨٤١)، فيلسوف صوفى ألمانى. درس فى البداية الطب وعلم المعادن، ثم درس الفلسفة واللاهوت. كان كاثوليكيا، ويتميز أسلوبه بالغموض واستخدام الرموز (المترجم).

(****) سان مارتن (١٧٤٣-١٨٠٣)، كاتب وفيلسوف فرنسى، ينحدر من أسرة نبيلة، وتلقى تربية متدينة. احترف العسكرية، ثم تركها فيما بعد. أخذ عن مارتينيز دى بسكولاى فكرة خلود الإنسان. من أهم مؤلفاته "فى الأخطاء وفى الحقيقة" و "وزارة الإنسان - الروح". (المترجم).

التجريبية المعلن عنها بوضوح، وإشراق جاكوب بوهمه وتصوفه. ونجد، بالفعل تشديداً عاماً ومشتركًا على الطبيعة من حيث إنها التجلى للإلهى، ومن حيث إنها تجل لله الذى يستحق الدراسة. لكن بينما نجد أن التشديد فى فلسفة ما كان على الدراسة التجريبية للطبيعة من حيث إنها معطاة للحواس، فإننا نجد أن تشديداً آخر كان على موضوعات ميتافيزيقية. والطبيعة عند برونو هى نسق لا متناه يمكن دراسته فى ذاته، إذا جاز هذا التعبير، ورأينا كيف أنه ناصر الفرض الكوبرنيقى بحماسة. ومع ذلك، فإن برونو هو أولا وقبل كل شىء، فيلسوف نظرى تأملى. ونجد عند بوهمه تشديداً على الإشراق والتصوف، وعلى علاقة الإنسان بالله. ومن المستحسن، بالفعل، أن نتحدث عن "المنحى" و"التشديد"؛ لأن الفلاسفة لم يربطوا إلا نادرا، اهتماماً بمشكلات تجريبية بميل إلى تأملات لا أساس لها من الصحة إلى حد ما. وفضلاً عن ذلك، فإنهم ربطوا فى الغالب بهذه الاهتمامات اهتماماً بالسيمياء، وعلم التنجيم، والسحر. لقد عبروا عن الشعور بالطبيعة الذى كان خاصية من خصائص عصر النهضة؛ بيد أنهم مالوا فى دراستهم للطبيعة إلى أخذ أقصر الطرق الجذابة، سواء عن طريق تأملات فلسفية جريئة، وشاذة أو غريبة فى الغالب، أو عن طريق التنجيم والسحر، أو عن طريق كليهما. لقد كانت فلسفات الطبيعة بمثابة نوع من الخلفية والدافع لدراسة الطبيعة العلمية؛ بيد أن مناهج أو طرقًا أخرى مطلوبة وضرورية لتقدم العلوم الفعلى.

"الفصل الثامن عشر"

الحركة العلمية فى عصر النهضة

ملاحظات عامة على أثر العلم على الفلسفة - علم عصر النهضة: الأساس التجريبى للعلم، التجربة المنضبطة، الفرض وعلم الفلك، الرياضيات، وجهة النظر الميكانيكية (الآلية) عن العالم - أثر علم عصر النهضة على الفلسفة.

١ - لقد رأينا أنه حتى فى القرن الثالث عشر كان هناك تفسير معين للتطور العلمى، وكان هناك اهتمام بمشكلات علمية فى القرن الذى أعقبه. بيد أن نتائج الأبحاث الزاخرة بالعلم فى علم العصور الوسطى لم تكن على النحو الذى يقتضى أى تغيير جوهرى وأساسى فى وجهة النظر بالنسبة لأهمية علم عصر النهضة. فلقد أظهرت أن الاهتمام بمسائل علمية ليس غريبًا على عقل العصور الوسطى كما يُعتقد أحيانًا، وأظهرت أن الفيزياء الأرسطية وعلم الفلك البطليموسى لم يكن لهما تلك السطوة الكلية والصارمة على عقل عالم الفيزياء فى العصور الوسطى الذى وثق بها فى الغالب؛ غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن العلم أحدث تطورًا ملحوظًا فى عصر النهضة، وكان لهذا التطور أثر عميق على الحياة والفكر الأوربيين.

ليست مهمة مؤرخ الفلسفة أن يقدم تفسيرًا مفصلاً لاكتشافات علماء عصر النهضة وإنجازاتهم. والقارئ الذى يريد أن يتعرف على تاريخ العلم من حيث هو كذلك لابد أن يتجه بوضوح إلى الكتابات التى لها صلة بهذا الموضوع. لكن من المستحيل أن

نمر مرور الكرام على تطور العلم فى عصر النهضة، إن لم يكن لسبب سوى أنه كان له تأثير قوى على الفلسفة. فالفلسفة لم تقتف طريقًا خاصًا بها معزولًا، دون أى اتصال بعوامل أخرى من عوامل الثقافة الإنسانية. وببساطة إنها لواقعة لا يمكن الشك فيها وهى أن التأمل الفلسفى قد تأثر بالعلم بالنسبة إلى الموضوع، وبالنسبة إلى المنهج والأهداف أيضا. فمن حيث إن الفلسفة تتضمن التأمل فى الفكر الفلسفى العالمى، فإنها تتأثر بوضوح، بطريقة ما، بصورة العالم التى يرسمها العلم، وبإنجازاته العينية والملموسة. وربما تكون تلك هى الحال بدرجة ما فى كل حقب التطور الفلسفى. وفيما يخص المنهج العلمى، فإنه عندما يُلاحظ أن استخدام منهج معين يؤدى إلى نتائج مذهلة فمن المحتمل أن يظهر الاعتقاد لدى بعض الفلاسفة بأن قبول منهج مماثل أو مشابه فى الفلسفة قد ينتج نتائج مذهلة كذلك فى صورة نتائج راسخة. وهذا الاعتقاد هو اعتقاد قد أثر بالفعل على فلاسفة معينين من فلاسفة عصر النهضة. ومع ذلك، فإنه لوحظ أن الفلسفة لم تتقدم بنفس الطريقة مثل العلم، ومن المحتمل أن إدراك هذه الحقيقة قد يثير التساؤل عما إذا كان ينبغى تعديل التصور السائد عن الفلسفة أو تصحيحه. لماذا يتقدم العلم، كما يتساءل كانط، ويمكن تكوين أحكام علمية ضرورية وكلية، وكُوِّنت مثل هذه الأحكام (أو يبدو لكانط أنها كُوِّنت)، فى حين أن الفلسفة فى صورتها التقليدية لم تؤد إلى نتائج مشابهة، ولا يبدو أنها تتقدم على النحو الذى يتقدم به العلم؟ أليس تصورنا كله للفلسفة خاطئًا ؟ ألا نتوقع من الفلسفة ما لا يمكن أن تقدمه الفلسفة بطبيعتها المحض؟ إنه ينبغى ألا نتوقع من الفلسفة سوى ما يمكن أن تقدمه، وحتى نرى ما يمكن أن تقدمه لابد أن نبحث بصورة أكثر دقة فى طبيعة الفكر الفلسفى ووظائفه. وأيضا، لما كانت العلوم الخاصة تتطور، كل منها بمنهجه الخاص، فإن التأمل يوحى بصورة طبيعية لبعض الأذهان أن هذه العلوم قد انتزعت من الفلسفة بالتتابع مجالاتها المتنوعة المختارة. وقد يبدو على نحو بين جلى للغاية أن الكسمولوجيا، أو الفلسفة الطبيعية قد أفسحت مجالاً للفيزياء، وأفسحت فلسفة الكائن العضوى المجال لعلم البيولوجيا، وأفسحت السيكولوجيا الفلسفية المجال لعلم النفس العلمى، بل وربما أفسحت الفلسفة الخلقية المجال لعلم الاجتماع. وبمعنى آخر، قد يبدو أنه لابد أن

نتجه إلى الملاحظة المباشرة والعلوم من أجل أن تكون لدينا المعلومات الحقيقية عن العالم والواقع الموجود. وقد يبدو أن الفيلسوف لا يستطيع أن يزيد معرفتنا بالأشياء على النحو الذى يستطيع به العلم، على الرغم مع أنه قد لا يزال يؤدى وظيفة مفيدة فى مجال التحليل المنطقى. وذلك هو ما يعتقده عدد ملحوظ من الفلاسفة المعاصرين. ومن الممكن أيضًا، بالطبع، قبول الفكرة التى تقول إن كل ما يمكن معرفته بصورة محددة يقع داخل مجال العلوم، والتأكيد مع ذلك فى الوقت نفسه أن وظيفة الفلسفة الخاصة هى إثارة تلك التساؤلات النهائية التى لا يكون فى مقدور العالم أن يجيب عنها، أو على النحو الذى يجيب به العالم على مشكلاته. ومن ثم يحصل المرء على تصور مختلف، أو تصورات مختلفة، عن الفلسفة.

وأيضا، كلما تطور العلم فإن التأمل فى مناهج العلم يتطور كذلك. ويندفع الفلاسفة إلى تحليل المنهج العلمى، ويفعلون بالنسبة للاستقراء ما فعله أرسطو بالنسبة للاستنباط الاستدلالى. وبذلك كانت لدينا تأملات فرانسيس بيكون فى عصر النهضة، وتأملات جون ستيوارت مل فى القرن التاسع عشر، وتأملات فلاسفة كثيرين آخرين فى عصر أكثر حداثة. وهكذا فإن تقدم العلوم العينى والملموس قد يؤدى إلى تطور مجال جديد من فلسفة تحليلية، يستطيع أن يتطور بغض النظر عن دراسات وإنجازات علمية فعلية، مادام أنه يأخذ صورة التأمل فى المنهج المستخدم فى العلم بالفعل.

وفضلاً عن ذلك، فإن المرء يستطيع أن يتعقب أثر علم معين فى فكر فيلسوف معين. فيستطيع، مثلًا، أن يتعقب أثر الرياضيات على ديكارت، وأثر علم الميكانيكا على هوبز، وأثر نشأة العلم التاريخى على هيجل، وأثر البيولوجيا والفرض الثورى على برجسون.

لقد حدتُ فى الملاحظات السطحية السابقة بعيداً عن عصر النهضة، وقدمت فلاسفة وآراء فلاسفة كان ينبغى أن أناقشها فى مجلدات فيما بعد من هذه الموسوعة عن تاريخ الفلسفة. بيد أن هدفى من أن أسوق هذه الملاحظات هو ببساطة الهدف العام لبيان، حتى إن لم يكن بصورة لا تفى بالغرض حتما، أثر العلم على الفلسفة.

والعلم ليس هو، بالطبع، العامل الفلسفي الإضافي الوحيد الذي له أثر على الفكر الفلسفي. فالفلسفة قد تتأثر أيضا بعوامل أخرى في الثقافة الإنسانية والحضارة. والأمر كذلك بالنسبة للعلم. وليس من حق المرء أن يستنتج من أثر العلوم وعوامل أخرى على الفلسفة أن الفكر الفلسفي ليست لديه القدرة على أن يؤثر على العناصر الثقافية الأخرى. ولا أعتقد أن تلك هي حقيقة الأمر بالفعل. بيد أن المسألة التي تتصل بغرضي الحالي هي أثر العلم على الفلسفة، ولهذا السبب فإنني قد شددت عليها هنا. ومع ذلك، قبل أن نقول أي شيء محدد جداً عن أثر علم عصر النهضة على الفكر الفلسفي بصفة خاصة، لابد أن نقول شيئا عن طبيعة علم عصر النهضة، حتى على الرغم من أنني لست وحدي الذي أعي جيداً العقبات التي تصادفني عندما أحاول مناقشة هذه المسألة.

٢ - (أ) أعتقد أن الفكرة "الساذجة" عن السبب الذي أدى إلى ازدهار علم عصر النهضة لا تزال هي أنه في هذه الفترة بدأ رجال لأول مرة. منذ بداية فترة العصور الوسطى على الأقل، يستخدمون أعينهم ويبحثون الطبيعة بأنفسهم. لقد حلت الملاحظة المباشرة محل الركون إلى نصوص أرسطو وكتاب قدامى آخرين، وأفسح التحيز اللاهوتي المجال للتعرف المباشر على معطيات حسية. ومع ذلك فإن تأملاً ضئيلاً كان ضرورياً لمعرفة نقص وجهة النظر هذه. وربما يُنظر إلى النزا ع بين جاليلو واللاهوتيين على أنه رمز يمثل الصرا ع بين لجوء مباشر إلى معطيات حسية من جهة، وتحيز لاهوتي، وغموض أرسطو أو ظلاميته من جهة أخرى. لكن من الواضح أن الملاحظة العادية لا تكفي لإقنا ع أي واحد بأن الأرض تدور حول الشمس. فالملاحظة العادية تفترض العكس. لا شك في أن الفرض الذي يقول إن الشمس هي مركز الكون قد ينقذ الظواهر بصورة أفضل من الفرض الذي يقول إن الأرض هي مركز الكون، بيد أنه مجرد فرض. وفضلا عن ذلك، فإنه فرض لا يمكن التحقق منه بنوع من التجربة المنضبطة والتي تكون ممكنة في بعض العلوم الأخرى. إنه من المستحيل بالنسبة لعلم الفلك أن يتقدم كثيراً على أساس الملاحظة وحدها، فاستخدام الفرض، والاستنباط

الرياضى ضرورى أيضاً. ومن ثم، فإن المرء إذا نسب إلى إنجازات علم عصر النهضة الملاحظة والتجربة ببساطة، فإن ذلك يدل على وجهة نظر قصيرة عنها. فكما أصر روجو بيكون، فرنسيسكانى(*) القرن الثالث عشر، على أن علم الفلك يحتاج إلى عون من الرياضيات.

ومع ذلك فإن كل علم يقوم على الملاحظة فى ناحية ما، ويرتبط بالمعطيات التجريبية. ويتضح أن الفيزيائى الذى يشرع فى التيقن من الحركة يبدأ بحركات ملاحظة إلى حد ما؛ لأن القوانين التى تمثلها الحركات هى التى يريد أن يتيقن منها. وإذا كانت القوانين التى يصوغها فى نهاية الأمر تطابق الحركات الملاحظة تماما؛ بمعنى أنه إذا كانت القوانين صادقة ولا تحدث الحركات الملاحظة، فإنه يعرف أنه ينبغى عليه مراجعة نظريته عن الحركة. إن عالم الفلك لا يمضى قدماً دون أى إشارة على الإطلاق إلى معطيات تجريبية: والكيميائى يبدأ بمعطيات تجريبية، ويجرى تجارب على أشياء موجودة: والبيولوجى لا يمضى قدماً إلى حد بعيد إذا لم ينتبه إلى سلوك الكائنات الحية الفعلى. وقد يميل تطور الفيزياء فى عصور حديثة نسبياً، كما فسره إدينجتون(**)، على سبيل المثال، إلى إعطاء انطباع هو أن العلم لا يهتم بأى شىء عادى ومبتذل مثل المعطيات الحسية، وأنه تأليف محض من تأليفات العقل الإنسانى الذى يفرض "الحقائق" على الطبيعة ويؤلفها؛ لكن إذا لم يعالج المرء الرياضيات البحتة، التى لا يمكن أن يتوقع منها المرء معلومات فعلية عن العالم، فإنه يستطيع أن يقول إن كل علم يقوم فى نهاية الأمر على أساس من ملاحظة المعطيات التجريبية. وعندما يصل العلم إلى درجة كبيرة من التطور، فإن الأساس التجريبى قد لا يكون واضحاً بصورة

(*) الفرنسيسكانية هى فرقة دينية أسسها فرانسيس الأسيسى نحو عام ١٢١٠، ولما توفى خلفه القديس بونافنتير. وانقسمت ثلاثة أقسام: جماعة كانت متشددة، وجماعة لينة وجماعة معتدلة. وتأثرت فلسفة العصور الوسطى بهذه الفرقة (المترجم).

(**) إدينجتون، أثر ستانلى (١٨٨٢-١٩٤٤)، فيزيائى وعالم فلك ورياضيات بريطانى. يعتبر أول شارح لنظرية النسبية باللغة الإنجليزية. من أهم مؤلفاته "نجوم وذرات" و"الكون الممتد" (المترجم).

مباشرة، بيد أنه واضح مع ذلك. أن العالم لا يقوم بتطوير نظرية تعسفية خالصة، بل إنه يقوم، بالأحرى، "بتفسير" ظاهرة، وعندما يكون ذلك ممكنا فإنه يختبر، أو يتحقق من نظريته بصورة مباشرة، إن لم يكن بصورة غير مباشرة.

وربما يكون ارتباط النظرية العلمية بالمعطيات الحسية باستمرار واضحًا في بعض العلوم، بينما قد يكون غير واضح فى علوم أخرى عندما يصل العلم إلى درجة كبيرة من التطور. لكن ربما يكون الإصرار على ذلك فى المراحل الأولى من تطور أى علم، وهذا هو الحال بصفة خاصة عندما طُرحت نظريات وفروض مفسرة تناقض أفكارًا راسخة مدة طويلة. وهكذا كان هناك إعجاب باستمرار، فى عصر النهضة، عندما طرحت الفيزياء الأرسطية جانبًا لصالح تصورات علمية جديدة، بالمعطيات الحسية، و"حفظ الظواهر". لقد رأينا كيف أن فلاسفة الطبيعة شددوا فى الغالب على ضرورة الدراسة التجريبية للوقائع، ولا يحتاج الأمر إلى الإشارة إلى أن علم الطب، وعلم التشريح، ناهيك عن التكنولوجيا، والجغرافيا، لم تحقق التقدم الذى حققته بالفعل فى القرنين السادس عشر والسابع عشر دون الاستعانة بالبحث التجريبي. إنه ليس فى إمكان المرء أن يرسم خريطة للعالم، أو يقدم تفسيرًا صحيحًا للدورة الدموية عن طريق استدلال قبلى خالص.

وقد نلاحظ نتائج الملاحظة الفعلية فى تقدم علمى التشريح والفسيولوجيا بوجه خاص. لقد مُنح دافنشى (١٤٥٢-١٥١٩)، الفنان العظيم الذى اهتم أيضا بمشكلات وتجارب علمية وآلية اهتمامًا كبيرًا، ملكة عجيبة لاستباق اكتشافات، واختراعات، ونظريات مستقبلية. وبذلك فإنه استبق من الناحية النظرية التأملية اكتشاف الدورة الدموية، التى اكتشفها وليم هارفى فى عام ١٦١٥ تقريبًا، واستبق فى علم الضوء نظرية الضوء التموجية. كما أنه اشتهر بخططه لطائرات، ومظلات، ومدفعية متطورة. بيد أن ملاحظته التشريحية هى التى لها علاقة بالسياق الحالى. وقد صُورت نتائج هذه الملاحظة فى عدد كبير من الصور المرسومة، لكن لأنها لم تُنشر فإنه لم يكن لها التأثير الذى ربما كان لها. والكتاب المؤثر فى هذا الصدد هو كتاب أندرياس

فيزيليوس(*) فى بنية الجسم الإنسانى" (عام ١٥٤٣)، الذى سجل فيه دراسته لعلم التشريح. وهذا الكتاب ذو أهمية ملحوظة بالنسبة لتطور علم التشريح؛ لأن فيزيليوس لم يشرع فى إيجاد برهان يدعم نظريات تقليدية، لكنه اهتم بأن يلاحظ لنفسه، ويسجل ملاحظاته هو. كان الكتاب مزوداً بصور، ويحتوى أيضا على تفسيرات لتجارب أجراها المؤلف على حيوانات.

ب - لقد كان للاكتشافات فى علم التشريح والفسيولوجيا التى توصل إليها رجال مثل فيزيليوس، وهارفى تأثيرات قوية بالطبع فى تقويض ثقة الناس بنظريات، وتصريحات تقليدية، وفى توجيه عقولهم إلى البحث التجريبى. إن الواقعة التى تقول إن الدم يدور تافهة ومبتذلة بالنسبة لنا، لكنها لم تكن كذلك على الإطلاق وقتئذ. إذ إن الثقات القدماء ، مثل جالينوس، وأبقراط، لم يعرفوا شيئا عنها. بيد أن التقدم العلمى فى عصر النهضة لا يمكن أن يُعزى ببساطة إلى "الملاحظة" بالمعنى الضيق: إذ يجب على المرء أن يضع فى اعتباره الاستخدام المتزايد للتجربة المنضبطة. ففى عام ١٥٨٦، مثلا، نشر سيمون ستيفن تفسير تجربة ابتكرها عمداً وأجراها على كرات رصاصية، هذه التجربة دحضت تأكيد أرسطو أن سرعة سقوط الأجسام تتناسب مع ثقلها. كما أكد وليم جلبرت(**)، الذى نشر كتابه "عن المغنطيسية" عام ١٦٠٠ بالتجربة نظريته التى تقول إن الأرض مغناطيس يمتلك أقطابا قريبة من أقطابها الجغرافية، على الرغم من أنها لا تتفق أو لا تتطابق معها، وتنجذب إبرة المغناطيس إلى هذه الأقطاب المغناطيسية. لقد أخذ حجراً مغناطيسيًا كرويًا ولاحظ سير إبرة، أو قطعة من سلك

(*) فيزيليوس، أندرياس (١٥١٤-١٥٦٤) طبيب وعالم تشريح فلمنكى. يُعد أبا علم التشريح الحديث، درس هذا العلم فى جامعة بادوا. من أشهر مؤلفاته "فى بنية الجسم الإنسانى"(المترجم).

(**) وليم جلبرت (١٥٤٤- ١٦٠٣) طبيب وفيزيائى إنجليزى، قام بتجارب مهمة فى المغنطيسية، وأعلن فى عام ١٦٠٠ أن الأرض تتصرف وكأنها حجر مغناطيس ضخم وأن مجالها المغناطيسى ناشئ عن قوى كامنة داخل كوكبنا لا عن قوة خارجية (المترجم).

الحديد وضعها عليه فى مواقع مختلفة بصورة متتابعة. لاحظ فى كل مرة الاتجاه الذى لا يتحرك فيه السلك على الحجر، وبإكمال الدوائر استطاع أن يبين أن السلك، أو الإبرة التى لا تتحرك باستمرار تشير إلى القطب المغناطيسى.

ومع ذلك، فإن جاليلو جاليلى (١٥٦٤-١٦٤٢) هو الذى كان المؤيد الأول والأبرز للمنهج التجريبى بين علماء عصر النهضة. ولد جاليلو فى مدينة "بيزا"، ودرس فى جامعة هذه المدينة، تحول من دراسة الطب، التى بدأ بها، إلى دراسة الرياضيات. وبعد أن حاضر فى "فلورنسا" أصبح أستاذًا للرياضيات فى "بيزا" أولا (عام ١٥٨٩)، ثم بعد ذلك فى "بادوا" (عام ١٥٩٢)، وشغل هذه المكانة الأخيرة لمدة ثمانى عشرة سنة. وفى عام ١٦١٠ ذهب إلى فلورنسا معلمًا للرياضيات، وفيلسوفًا لدوق توسكانا الكبير، ومن حيث إنه الرياضى الأول فى الجامعة، على الرغم من أنه لم يكن ملزمًا بإعطاء محاضرات فى الجامعة. وفى عام ١٦١٦ بدأ الحادث الشهير بمحاكمته على آرائه الفلكية، التى انتهت باعتراف جاليلو الرسمى بخطئه فى عام ١٦٣٣ وظل العالم العظيم فى السجن مدة من الزمن، بيد أن دراساته العلمية لم تتوقف، واستطاع أن يواصل العمل حتى أصابه العمى فى عام ١٦٣٧، وتوفى عام ١٦٤٢؛ العام الذى ولد فيه إسحق نيوتن.

يرتبط اسم جاليلو بوجه عام بعلم الفلك، غير أن عمله كان له أهمية عظيمة أيضا فى تطور علمى الهيدروستاتيكا، والميكانيكا. فعلى سبيل المثال، بينما أكد الأرسطيون أن شكل الجسم هو الذى يحدد عما إذا كان يغطس، أو يطفو فى الماء، فإن جاليلو حاول أن يبين بصورة تجريبية أن "أرشميدس" كان على حق فى قوله إن كثافة الجسم، أو جاذبيته النوعية، وليس شكله، هى التى تحدد عما إذا كان يغطس أو يطفو. كما أنه حاول أن يبين بصورة تجريبية أن كثافة الجسم ليست هى التى تحدد المادة ببساطة، وإنما كثافته بالنسبة إلى كثافة السوائل التى يوضع فيها. وأيضا عندما أكد بالتجربة فى "بيزا" الاكتشاف الذى توصل إليه ستيفن وهو أن أجساما من ثقل مختلف تستغرق نفس الزمن لتسقط على مسافة معينة، وأنها لا تصل إلى الأرض، كما اعتقد

الأرسطيون، فى أزمنة مختلفة. كما أنه حاول أن يبرهن على قانون السرعة المطردة تجريبياً، الذى استبق به فيزيائيين آخرين بالفعل، والذى وفقا له تزداد سرعة سقوط الجسم باطراد مع الزمن، وحاول أن يبرهن كذلك على القانون الذى يقول إن الجسم المتحرك، إذا لم يتأثر بالاحتكاك، ومقاومة الهواء أو الجاذبية، يستمر فى الحركة فى نفس الاتجاه بسرعة مطردة. لقد تأثر جاليليو بصفة خاصة باعتقاده أن الطبيعة رياضية فى جوهرها، وبالتالى فإنه فى ظل ظروف مثالية لابد من "طاعة" قانون مثالى. إن نتائجه التجريبية الفجة نسبيًا تفترض قانونًا بسيطًا، حتى إذا كان يصعب القول بأنها تبرهن عليه. كما أنها تميل إلى افتراض زيف الفكرة الأرسطية القائلة بأنه لا جسم يتحرك إذا لم تؤثر عليه قوة خارجية. حقا، لقد كانت اكتشافات جاليليو من الاكتشافات التى كان لها تأثير قوى جداً نزع الثقة فى الفيزياء الأرسطية. كما أنه أعطى دافعًا للتقدم التكنولوجى عن طريق خططه الخاصة ببندول الساعة مثلًا، الذى طوره هيوجنز (١٦٢٩-١٦٩٥) (*)، فيما بعد وحصل على براءة اختراعه، وعن طريق اختراعه الترمومتر، أو اختراعه من جديد.

(ج) يجب ألا نأخذ ذكر التجربة المنضبطة على أنه يتضمن أن المنهج التجريبى طُبق عمليًا على نطاق واسع منذ بداية القرن السادس عشر. فعلى العكس، إن الندرة النسبية لحالات واضحة فى النصف الأول على الأقل من القرن هى التى جعلت الأمر ضروريًا لتوجيه الانتباه إليها من حيث إنها شىء شُرِع فى فهمه توًا. ويتضح، بالتالى، أن التجربة، بمعنى تجربة مبتكرة عن قصد، لا تنفصل عن استخدام الفروض الاختبارية. صحيح أن المرء قد يبتكر تجربة ليرى، ببساطة، ماذا يحدث، بيد أن التجربة المنضبطة فى الممارسة الفعلية تبتكر وسيلة للتحقق من فرض ما.

(*) كرستيان هيوجنز (١٦٢٩-١٦٩٥) عالم فلك ورياضى هولندى، أول من نادى بنظرية الموجات الضوئية، كما طور بندول الساعة واكتشف عملية الاستقطاب، وأول من شاهد زحل (المترجم).

فلكي نجرى تجربة، لابد أن نوجه سؤالاً للطبيعة، ونعرف أن هذا السؤال يفترض مسبقًا، فى العادة، فرضا ما. فالمرء لا يلقى كرات ذات ثقل مختلف من برج ليرى ما إذا كانت تقع على الأرض، أم لا، فى نفس الوقت، إذا لم تكن لديه الرغبة فى أن يتأكد من فرض يتصوره مسبقا، أو إذا لم يتخيل فرضين ممكنين، ويرغب فى أن يكتشف أيهما صحيح. ومن الخطأ افتراض أن كل علماء عصر النهضة كان لديهم تصور واضح للطابع الفرضى لنظرياتهم. بيد أن القول بأنهم استخدموا الفرض هو أمر واضح تماما. ويتضح ذلك بصورة أكثر جلاء فى حالة علم الفلك، الذى سأنتقل إليه الآن.

لم يكن نيقولاس كوبرنيقوس (١٤٧٣-١٥٤٣)، الكاهن البولندى الشهير، والعلامة، هو أول من أدرك أن حركة الشمس الظاهرية من الشرق إلى الغرب ليست برهانا حاسما على أنها تتحرك بهذه الطريقة بالفعل. فقد رأينا، أن هذه الحقيقة عرفت بوضوح وجلاء فى القرن الرابع عشر. لكن بينما حصر فيزيائيو القرن الرابع عشر أنفسهم فى تطوير الفرض الخاص بدوران الأرض اليومى حول مركزها، فإن كوبرنيقوس دافع عن الفرض الذى يقول إن الأرض التى تدور إنما تدور أيضا حول مجموعة شمسية. وأحل بذلك الفرض الذى يقول بأن الشمس هى مركز الكون الفرض الذى يقول بأن الأرض هى مركز الكون. ولا يعنى ذلك، بالطبع، أنه تخلى عن نظام بطليموس تماما؛ فقد أبقى، بوجه خاص، على الفكرة القديمة التى تقول إن الكواكب تتحرك فى مدارات دائرية، على الرغم من أنه افترض أن هذه المدارات غير دائرية تماما. ولكى يجعل فرضه القائل بأن الشمس هى مركز الكون يتماشى مع الظواهر، كان يجب عليه بالتالى أن يضيف عدداً من الدوائر الصغيرة. فقد سلم بأقل من نصف عدد الدوائر التى سلم بها نظام بطليموس فى زمنه، وبذلك جعلها بسيطة، غير أنه اهتم بمسائل بنفس الطريقة التى اهتم بها سابقوه. وهذا يعنى أنه أضاف إضافات نظرية تأملية لكى "يحفظ الظواهر".

ويمكن أن يكون هناك شك ضئيل فى أن كوبرنيقوس كان مقتنعًا بصدق الفرض القائل بأن الشمس هى مركز الكون. بيد أن الكاهن الإنجليكانى المسمى "أندرياس أوزاندر" A.Oslander (١٤٩٨-١٥٥٢)، الذى عهد إليه "جورج يوخائيم ريتكيوس"(*)، مخطوطة كوبرنيقوس "دوران الأجرام السماوية"، أخذ على عاتقه أن يستبدل مقدمة جديدة بالمقدمة التى كتبها كوبرنيقوس. فى هذه المقدمة الجديدة اعتبر أوزاندر كوبرنيقوس يقترح أن النظرية القائلة بأن الشمس هى مركز الكون هى مجرد فرض، أو أنها اختلاق رياضى. كما أنه حذف إشارات كوبرنيقوس إلى أرسطو، وهذا الحذف جلب على كوبرنيقوس تهمتى عدم الأمانة والانتحال. وقد استهجن لوثر، وميلانكثون، الفرض الجديد استهجانا شديداً، بيد أنه لم يثر أى اعتراض واضح وصريح من جانب السلطات الكاثوليكية. وقد تكون مقدمة أوزاندرد ساهمت فى ذلك، على الرغم من أنه لابد أن نتذكر أيضا أن كوبرنيقوس نشر بصورة شخصية مؤلفه "عن شرح على الفروض المتعلقة بالحركات السماوية" دون أن يثير عداوة. صحيح أن مؤلفه "دوران الأجرام السماوية" الذى أهداه إلى البابا بولس الثالث، وضع فى الفهرس(**)عام ١٦١٦، لأن اعتراضات أثيرت ضد بعض العبارات التى صورت الفرض القائل بأن الشمس هى مركز الكون بأنه يقين. غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن العمل لم يثر اعتراضًا من جانب الدوائر الكنسية الكاثوليكية عندما نشر فى البداية. وفى عام ١٧٥٨ تم إلغاؤه من الفهرس المنقح.

لم يجد فرض كوبرنيقوس مؤيدين متحمسين بصورة مباشرة، ماعدا عالمى الرياضيات فى فتنبرج: رينهولد، وريتكيوس. لقد عارض تايكو براهى (١٥٤٦-١٦٠١)

(*) جورج يوخائيم ريتكيوس، رياضى، رسام خرائط، وصانع آلات ملاحية، وممارس للطب. اشتهر باختراعه المناضد الهندسية لقياس المثلثات، وعرف بأنه تلميذ كوبرنيقوس (المترجم).

(**) الفهرس Index، هو قائمة بالكتب التى كانت تصادرها الكنيسة فى العصور الوسطى وتحرم على الكاثوليك قراءتها (المترجم).

الفرض، واخترع فرضا خاصًا به، وفقا له تدور الشمس حول الأرض، كما هو الحال فى النظام البطليموسى، أما كوكب عطارد، والزهرة، والمريخ، وزحل فإنها تدور حول الشمس فى دورات صغيرة. والتطوير الحقيقى الأول لنظرية كوبرنيقوس قام به جون كبلر J. kepler (١٥٧١-١٦٣٠) وقد أقنع ميخائيل ماستلن التوبنجى(*)، كبلر، الذى كان بروتستانتيا بأن فرض كوبرنيقوس صحيح، ودافع عنه فى مؤلفه "الرسالة الكوسموغرافية الرائدة أو السر الكوسموغرافى". ومع ذلك احتوى العمل على تأملات فيثاغورثية عن خطة العالم الهندسية، وألمح تايكوبراهى بصفة خاصة إلى أن كبلر صغير السن قد أعطى اهتماماً أكبر للملاحظة الصحيحة بدلاً من الانغماس فى التأمل. بيد أنه أخذ كبلر مساعداً له، وبعد وفاة نصيره نشر كبلر الأعمال التى أعلن فيها قوانينه الثلاثة الشهيرة. وهذه الأعمال هى: علم الفلك الجديد (١٦٠٩)، وملخص علم الفلك الكوبرنيقى (١٦١٨)، وتساوق العالم (١٦١٩). تسير الكواكب، كما يقول كبلر، فى مسار أهليلجى (بيضى الشكل)، وتكون الشمس مركزًا واحدًا لها. ويقطع نصف قطر دائرة المسار الأهليلجى مسافات متساوية فى أزمنة متساوية. وفضلاً عن ذلك، فإنه فى إمكاننا أن نقارن رياضيًا الأزمنة التى تتطلبها الكواكب المتعددة لتكمل دوراتها الخاصة باستخدام صياغة تقول إن الزمن الذى يستغرقه أى كوكب ليكمل دورته يتناسب مع مكعب بعده عن الشمس. ولكى نفسر حركة الكواكب سلم كبلر بقوة محركة فى الشمس تبعث إشعاعات القوة، وتدور مع الشمس. وبيّن سير إسحق نيوتن (١٦٤٢-١٧٢٧) فيما بعد أن هذا الفرض ليس ضروريا، لأنه اكتشف فى عام ١٦٦٦ قانون التربيع العكسى؛ وهو أن قوة جذب الشمس لكوكب التى تعادل بعد الأرض عن الشمس بمقدار عدد من المرات تساوى واحد على مربع عدد مرات قوة الجذب على بعد الأرض، وفى عام ١٦٨٥ وجد نفسه مؤخراً فى موقف يسمح له أن يجرى الإحصاءات

(*) ميخائيل ماستلن (١٥٥٠-١٦٣١) عالم فلك ألمانى، ورياضى، وكان المعلم الخاص لكبلر (المترجم).

الرياضية التى تتفق مع متطلبات الملاحظة. لكن على الرغم من أن نيوتن بيّن أنه يمكن تفسير حركات الكواكب دون التسليم بقوة محركة كما افترض كبلر، فإن كبلر قام بإسهام عظيم للغاية فى تقدم علم الفلك ببيان أنه يمكن تفسير حركات كل الكواكب المعروفة وقتئذ بالتسليم بعدد من الدوائر الصغيرة التى تناظر عدد الكواكب. وبذلك يمكن الاستغناء عن أجهزة الدوائر والدوائر الصغيرة القديمة. وبذلك أصبح الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون بسيطًا إلى حد كبير.

وباختراع المنظار (التلسكوب) تقدم علم الفلك من الناحية التجريبية تقدمًا عظيمًا. ويبدو أن الفضل فى الاختراع العلمى للمنظار لابد أن يرجع إلى واحد من الهولنديين فى الحقبة الأولى من القرن السابع عشر. وعندما سمع جاليليو عن الاختراع، صنع آله خاصة به. (فقد صنع يسوعى، هو الأب شينر Father Scheiner آلة متطورة عن طريق تجسيد اقتراح قدمه كبلر، وأدخل عليها هيوجنز صنوفا إضافية من التطور). واستطاع جاليليو عن طريق المنظار أن يرى القمر ويلاحظه، الذى تبين أن به جبالاً، واستنتج من ذلك أن القمر يتكون من نفس النوع من المادة مثل الأرض. كما أنه استطاع أن يرى ويلاحظ أوجه كوكب الزهرة، وأقمار كوكب المشترى، وكانت ملاحظاته ملائمة جداً للنظرية القائلة بأن الشمس هى مركز الكون، ولم تكن ملائمة للفرض القائل بأن الأرض هى مركز الكون. وفضلا عن ذلك، فإنه لاحظ وجود البقع الشمسية، التى رآها شينر Scheiner أيضًا. وقد أظهر وجود البقع الشمسية المتنوعة أن الشمس تتكون من مادة قابلة للتغير، ونزعت هذه الحقيقة الثقة من الكسمولوجيا الأرسطية. وبوجه عام، فإن الملاحظات عن طريق المنظار التى قام بها جاليليو وآخرون قدمت تأكيداً تجريبيًا لفرض كوبرنيقوس. حقًا، لقد أظهرت ملاحظة أوجه كوكب الزهرة بوضوح وجلاء تفوق الفرض القائل بأن الشمس هى مركز الكون على الفرض القائل بأن الأرض هى مركز الكون، مادام أنه لا يمكن تفسيرها عن طريق نظام بطليموس.

وربما يقول المرء شيئًا فى هذا الصدد عن التصادم المحزن بين جاليليو ومحاكم التفتيش. لقد بولغ أحيانا فى أهميته من حيث إنه دليل على العداء المزعوم من جانب الكنيسة للعلم. إن الواقعة التى تقول إن الاستشهاد بهذه الحالة الخاصة يقوم به فى الأعم الأغلب (حالة برونو مختلفة تماما) أولئك الذين يريدون بيان أن الكنيسة عدو للعلم تكفى بذاتها للارتياب فى صحة النتيجة العامة المستمدة منها أحيانًا. إذ إن تصرف السلطات الكنسية لم يعكس حقيقة ما يضمرونه بالفعل. ويتمنى المرء لو أنهم عرفوا الحقيقة بوضوح، التى ألمح إليها جاليليو نفسه فى خطاب عام ١٦١٥، تخيله بلارمينو Bellarmine(*) وآخرون حينئذ، وأكده بوضوح البابا ليو الثالث عشر فى رسالته التعميمية "العناية الإلهية"، أن إصحاحًا من إصحاحات الكتاب المقدس مثل: الإصحاح ١٠، ١٢-١٣ من سفر يشوع يمكن أن يؤخذ على أنه تطويع أو مواءمة لطريقة الحديث العادية وليس على أنه تأكيد لحقيقة علمية(**) . إننا جميعا نتحدث عن الشمس ونقول إنها تتحرك، وليس هناك مبرر لماذا لا يستخدم الكتاب المقدس نفس طريقة الحديث دون أن يكون لدى المرء الحق فى أن يستمد منها النتيجة التى تقول إن الشمس تدور حول أرض ثابتة. وفضلا عن ذلك، حتى إذا لم يكن جاليليو قد أثبت صدق فرض كوبرنيقوس الذى لا يتطرق إليه شك، فإنه قد بين بوضوح أفضليته على الفرض القائل بأن الأرض هى مركز الكون. وهذه الواقعة لم يغيرها تشديده الخاص على حجة تقوم على نظرية خاطئة عن فترات المد والجزر فى مؤلفه "محاورة حول مذهبى العالم

(*) بلارمينو، القديس روبرتو (١٥٤٢-١٦٢١) كاردينال ويسوعى إيطالى، تعلم عند اليسوعيين وانتسب إلى جمعيتهم عام ١٥٦٠ درس الفلسفة واللاهوت. من مؤلفاته "مساجلات المسيحية بصدد مراطقة هذا الزمن". هو الذى حرر مواد الاتهام الثمانية التى بموجبها أحرق برونو، ووجه أيضا ضد جاليليو المحاكمة الأولى (المترجم).

(**) الإصحاح العاشر، الشمس تقف فى كبد السماء (المترجم).

الكبيرين"، العمل الذى عجل بتصادم عنيف مع محاكم التفتيش. ومن جهة أخرى، رفض جاليليو بعناد أن يسلم بالطابع الافتراضى لنظريته. وإذا سلمنا بوجهة نظره الواقعية الساذجة عن حالة الفروض العلمية، فإنه قد يكون من الصعب بالنسبة له أن يسلم به، أما بلارمينو فقد بين أن التحقق التجريبى من الفرض لا يبرهن على صدقه المطلق بالضرورة، ولو كان جاليليو على استعداد لأن يسلم بهذه الحقيقة، التى هى مألوفة ومعروفة جيداً اليوم، فإنه كان يمكن تجنب الحوار الذى يؤسف له مع محاكم التفتيش. ومع ذلك، فإن جاليليو لم يصر على تعزيز الطابع اللا افتراضى وتدعيمه لفرض كوبرنيقوس فحسب، بل إنه كان مستفزاً أيضاً بلا داعى إلى ذلك. حقاً، إن تصادم الشخصيات لعبت دوراً ليس تافهاً فى القضية. وباختصار، لقد كان جاليليو عالماً عظيماً، ولم يكن خصومه علماء عظماء. لقد أبدى جاليليو بعض الملاحظات المعقولة على تأويل الأناجيل، تم التسليم بصدقها اليوم، وقد يسلم بها بصورة أكثر وضوحاً اللاهوتيون الذين تورطوا فى القضية. بيد أن الخطأ لم يكن من جانب واحد مطلقا. لقد كان حكم بلارمينو على حالة النظريات العلمية أفضل من حكم جاليليو، حتى على الرغم من أن جاليليو كان عالما عظيماً، ولم يكن بلارمينو كذلك. ولو أن جاليليو فهم طبيعة الفروض العلمية بصورة أفضل، ولو أن اللاهوتيين لم يتبنوا، بوجه عام، الموقف الذى تبنوه بالنسبة لتأويل نصوص منفصلة من الكتاب المقدس، لما حدث التصادم. لقد حدث التصادم، بالطبع، وكان جاليليو محقاً بلا ريب بالنسبة لأفضلية الفرض القائل بأن الشمس هى مركز الكون على الفرض القائل بأن الأرض هى المركز. غير أنه لا يمكن أن نستمد نتيجة عامة بصورة مشروعة من هذه القضية فيما يخص موقف الكنيسة من العلم.

(د) يتضح أن الفرض والملاحظة لعبا دوراً لا غنى عنه فى علم الفلك فى عصر النهضة. بيد أن الربط المقيد والمثمر للفرض والتحقق، فى كل من علم الفلك والميكانيكا، لم يكن دون عون من الرياضيات. فقد حققت الرياضيات تقدماً

ملحوظًا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. ونجد خطوة ملحوظة إلى الأمام عندما تصور جون نابير (١٥٥٠-١٦١٧)(*) فكرة اللوغريتمات. وأوصل فكرته إلى تايكوبراهى عام ١٥٩٤، ونشر فى عام ١٦١٤ وصفًا للمبدأ العام فى مؤلفه "وصف قانون اللوغريتمات المدهش". وبعد ذلك بمدة وجيزة سهل عمل هنرى برجز (١٥١٦-١٦٣٠) التطبيق العملى للمبدأ. وفى عام ١٦٣٨ نشر ديكارت تفسيراً للمبادئ العامة للهندسة التحليلية، بينما نشر كافاليرى، وهو رياضى إيطالى، فى عام ١٦٣٥ بيانا عن "منهج اللامنقسمات" الذى استخدمه كبلر بصورة بدائية من قبل. وكان ذلك هو، فى الحقيقة، الإعلان الأول عن حساب اللا متناهيات. واكتشف نيوتن فى عام ١٦٦٥-١٦٦٦ نظرية ذات حدين، على الرغم من أنه لم ينشر اكتشافه حتى عام ١٧٠٤ وأدى هذا التردد فى نشر النتائج إلى نزاع شهير بين نيوتن وليبنتس وأنصارهما حول الأسبقية فى اكتشاف حساب التفاضل والتكامل. لقد اكتشف نيوتن وليبنتس حساب التفاضل والتكامل بصورة مستقلة، لكن على الرغم من أن نيوتن كتب لمحة موجزة عن أفكاره فى عام ١٦٦٩ فإنه لم ينشر أى شىء بالفعل فى الموضوع حتى عام ١٧٠٤، أما ليبنتس فقد بدأ النشر فى عام ١٦٨٤ وقد تأخر علماء عصر النهضة العظام جداً فى استخدام إنجازات حساب التفاضل والتكامل تلك بالطبع، ورجل مثل جاليليو كان ينبغى عليه أن يعتمد على مناهج رياضية قديمة جداً. لكن المسألة هى أن مثله الأعلى كان تطوير وجهة نظر علمية عن العالم عن طريق صياغة رياضية. وقد يقال إنه ربط رؤية الفيزيائى الرياضى برؤية الفيلسوف. فقد حاول من حيث إنه فيزيائى أن يعبر عن أسس الفيزياء وصنوف الانتظام الملاحظة فى الطبيعة عن طريق قضايا رياضية، كلما كان ذلك ممكنا. واستمد، من حيث إنه فيلسوف، من نجاح المنهج الرياضى فى الفيزياء نتيجة تقول إن الرياضيات هى مفتاح بنية الواقع الفعلية. وعلى الرغم من أن جاليليو

(*) جون نابير (١٥٥٠- ١٦١٧) عالم رياضيات إسكتلندى، ابتكر اللوغرتيمات عام ١٦١٤ وأداة حاسبة للقسمة والضرب (المترجم).

تأثر، إلى حد ما، بالتصور الاسمى للعلية، وإحلاله الاسمى لدراسة سير الأشياء محل البحث التقليدى عن الماهيات، فإنه تأثر بشدة بأفكار الأفلاطونية والفيثاغورثية الرياضية، وقد هيأه هذا التأثر لأن يؤمن بأن العالم الموضوعى هو عالم الرياضى. فقد أعلن فى فقرة شهيرة من عمله أن الفلسفة مكتوبة فى كتاب الكون، بيد أن هذا الكتاب "لا يمكن أن نقرأه حتى نعرف لغته، ونفهم الحروف التى كُتب بها لقد كُتب بلغة رياضية، وحروفها هى المثلثات، والدوائر، وأشكال هندسية أخرى، ودونها لا يمكن أن نفهم كلمة واحدة".

(و) يعبر هذا الجانب من فكرة جاليليو عن الطبيعة عن نفسه بوجهة نظر ميكانيكية (آلية) عن العالم. وبذلك فإنه آمن بذرات، وفسر التغير بناء على نظرية ذرية، كما أنه أكد أن كيفيات (صفات) مثل اللون، والحرارة لا توجد إلا من حيث إنها كيفيات فى الموضوع الذى نراه: فهى "ذاتية" فى الطابع. ولا توجد، من الناحية الموضوعية، إلا فى صورة حركة الذرات، ويمكن تفسيرها، بالتالى، تفسيراً آليا ورياضيا. وهذا التصور الآلى (الميكانيكى) للطبيعة، الذى يقوم على نظرية ذرية، أكده أيضا بييرجاسندى، كما رأينا من قبل. وطوره بالإضافة إلى ذلك روبرت بويل (١٦٢٧-١٦٩١)، الذى آمن بأن المادة تتكون من جزيئات صلبة، كل جزىء منها له شكله، ترتبط بعضها مع بعض لتكون ما نسميه الآن "الجزيئات". وأثبت نيوتن فيما بعد أنه إذا عرفنا القوى التى تؤثر على الأجسام، فإننا نستطيع أن نستنبط حركات هذه الأجسام رياضيًا، وافترض أن الذرات النهائية، أو الجزيئات هى نفسها مراكز القوة. إنه لم يهتم بصورة مباشرة إلا بحركات أجسام معينة، لكنه قدم فى مقدمة كتابه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية" فكرة تقول إنه يمكن تفسير حركات الأجسام كلها عن طريق مبادئ ميكانيكية (آلية)، والسبب فى أن الفلاسفة الطبيعيين ليست لديهم القدرة على أن يحققوا هذا التفسير هو جهلهم بالقوة الفعالة أو النشطة فى الطبيعة. لكنه كان حريصًا على أن يفسر أن غرضه لم يكن سوى أن يقدم فكرة رياضية عن تلك القوى، دون أن يهتم بعللها، أو مراكزها الفيزيائية. وبالتالى، فإنه

عندما بين أن "قوة" الجاذبية التي تسبب سقوط تفاحة على الأرض تطابق "القوة" التي تسبب حركات الكواكب الإهليلجية، فإن ما فعله هو أنه بيّن أن حركات الكواكب، وسقوط تفاح يطابق نفس القانون الرياضي. لقد حقق عمل نيوتن العلمي نجاحًا كاملاً حتى إنه كان سائدًا بغير منافس، في مبادئه العامة، لمدة تناهز مائتي عام، وهي فترة الفيزياء النيوتنية.

٣ – لقد كان لنشأة العلم الحديث، أو قل بصورة أفضل، نشأة العلم الكلاسيكي في عصر النهضة وما بعد عصر النهضة تأثير عميق على تفكير رجال بالطبع؛ فقد فتحت لهم آفاقًا جديدة للمعرفة، ووجهتهم إلى اهتمامات جديدة. ولا ينكر عاقل أن التقدم العلمي في القرنين السادس عشر والسابع عشر كان أحد الأحداث الأكثر أهمية وفاعلية في التاريخ. لكن يمكن أن نغالي في تأثيرها على التفكير الأوربي. وأعتقد أنها مغالاة، بصفة خاصة، تعني ضمنا أن نجاح فرض كوبرنيقوس كان له التأثير المتمثل في قلب الإيمان الخاص بعلاقة الإنسان بالله، على أساس أن الأرض لم يعد يُنظر إليها على أنها المركز الجغرافي للكون. والتأكيد بأنه كان له هذا التأثير، لم يُشر إليه في النادر، ويكرر كاتب ما ما قاله كاتب آخر في الموضوع، لكن لم تتم البرهنة على أي علاقة ضرورية بين الثورة في علم الفلك، وثورة في الإيمان الديني. وفضلا عن ذلك، من الخطأ أن نفترض أن وجهة النظر الميكانيكية (الآلية) عن الكون كانت عائقًا، أو ينبغي أن تكون عائقًا، للإيمان الديني. فقد آمن جاليليو، الذي رأى أن تطبيق الرياضيات على العلم هو أمر مؤكد ومضمون بصورة موضوعية، بأن خلق الله للعالم هو الذي يضمنه أو يكفله من حيث إنه نسق عقلي رياضي. إن الخلق الإلهي هو الذي يضمن الموازاة بين الاستنباط الرياضي ونسق الطبيعة الفعلي. كما اقتنع روبرت بويل بالخلق الإلهي. والقول بأن نيوتن رجل ذو ورع قوي أمر معروف جيدًا. فقد تصور مكانا مطلقا من حيث إنه الوسيلة التي يكون بها الله موجودًا في كل مكان في العالم، ويتضمن الأشياء كلها في فاعليته أو نشاطه المحايث. صحيح، بالطبع، أن وجهة النظر الميكانيكية (الآلية) عن العالم تعزز مذهب الألوهية، الذي يُدخل الله ببساطة من حيث إنه تفسير لأصل

النظام الميكانيكى (الآلى). بيد أنه لابد أن نتذكر أنه يمكن أن ننظر بل وحتى إلى علم الفلك القديم، مثلا، على أنه نظام ميكانيكى (آلى) بمعنى ما: ومن الخطأ أن نفترض أن التقدم العلمى فى عصر النهضة قطع الصلة، بصورة مفاجئة، بين العالم والله. لقد تضمنت وجهة النظر الرياضية الميكانيكية (الآلية)، بالطبع، استبعاد الاهتمام بالعلل الغائية من الفيزياء، لكن استبعاد العلل الغائية من الفيزياء، أيا كان الأثر السيكولوجى لهذا التغير على عقول كثيرة، لم يتضمن بالضرورة إنكاراً للعلية الغائية. لقد كان نتيجة للتقدم فى المنهج العلمى فى مجال معين من المعرفة، بيد أن ذلك لا يعنى أن رجالا مثل جاليليو، ونيوتن نظروا إلى العلم الفيزيائى على أنه المصدر الوحيد للمعرفة.

ومع ذلك، فإننى أريد أن أتجه نحو تأثير العلم الجديد على الفلسفة، على الرغم من أننى سأحصر نفسى فى الإشارة إلى خطين أو ثلاثة من التفكير دون أن أحاول فى هذه المرحلة أن أطورها. فى البداية، قد نذكّر بعنصرى المنهج العلمى، وأعنى بهما جانب الملاحظة والاستقراء، والجانب الاستنباطى والرياضى.

لقد أكد فرانسيس بيكون الجانب الأول من المنهج العلمى، وهو ملاحظة المعطيات التجريبية من حيث إنها أساس للاستقراء، من أجل اكتشاف العلل. ولكن لما كانت فلسفته ستشكل موضوع الفصل القادم فإننى لن أقول الكثير عنه هنا. وما أريد أن أفعله الآن هو أن ألفت الانتباه إلى العلاقة بين تشديد بيكون على الملاحظة والاستقراء فى المنهج العلمى، والمذهب التجريبى الكلاسيكى البريطانى. ومن الخطأ تماماً أن ننظر إلى المذهب التجريبى الكلاسيكى على أنه ببساطة، التأمل الفلسفى للمكانة التى احتلتها الملاحظة والتجربة فى علم عصر النهضة، وما بعد عصر النهضة. فعندما أكد لوك أن أفكارنا كلها تقوم على الإدراك الحسى والتأمل كان يؤكد أطروحة سيكولوجية، وإبستمولوجية، يمكن أن نرى سوابقها فى الأرسطية فى العصور الوسطى. لكن يمكن القول بصورة مشروعة، كما أعتقد، إن دافعًا قويا أُعطى للمذهب التجريبى الفلسفى بالاقتناع بأن التطورات العلمية المعاصرة تقوم على ملاحظة فعلية للمعطيات التجريبية. ووجد الإصرار العلمى على الذهاب إلى "الوقائع" التى يمكن ملاحظتها من حيث إنها

أساس ضروري للنظرية التفسيرية متضايفة وتبريره النظرى فى الأطروحة التجريبية التى تقول إن معرفتنا الواقعية تقوم على الإدراك. إن استخدام الملاحظة والتجربة فى العلم، وتقدم العلم الظافر بوجه عام، سيميل بصورة طبيعية، فى عقول مفكرين كثيرين، إلى التحفيز والتأكيد للنظرية التى تقول إن معرفتنا كلها تقوم على الإدراك، وعلى التعرف المباشر بأحداث خارجية وداخلية.

ومع ذلك، فإن الجانب الآخر من المنهج العلمى؛ وهو الجانب الاستنباطى والرياضى، هو الذى أثر بشدة على الفلسفة "العقلية" الأوربية فى فترة ما بعد عصر النهضة. فنجاح الرياضيات فى حل مشكلات علمية قد عزز مكانتها. فالرياضيات ليست واضحة، ودقيقة فى ذاتها فحسب، بل إنه فى تطبيقها على مشكلات علمية، جعلت ما كان غامضًا من قبل واضحًا أيضا. إنها طريق عام رئيسى إلى المعرفة. ومن المفهوم أن يقين الرياضيات ودقتها قد أوحيا إلى ديكارت، وهو نفسه رياضى موهوب والرائد الأول فى مجال الهندسة التحليلية، أن فحص الخصائص الجوهرية للمنهج الرياضى يكشف عن استخدام المنهج الصحيح فى الفلسفة أيضا. كما أنه من المفهوم أنه تحت تأثير الرياضيات من حيث إنها نموذج آمن عديد من الفلاسفة الرواد فى أوربا بأنه فى إمكانهم أن يعيدوا بناء العالم، إذا جاز هذا التعبير، بطريقة استنباطية قبلية بمساعدة أفكار أساسية معينة تماثل تعريفات، وبديهيات الرياضيات. وبذلك فإن النموذج الرياضى قدم إطار مؤلف إسبينوزا "الأخلاق مبرهنا عليها بطريقة هندسية"، على الرغم من أنه لم يقدم مضمونه إلا نادرا.

لقد رأينا كيف أن تطور علم الفلك، وعلم الميكانيكا فى عصر النهضة عزز تطور وجهة النظر الميكانيكية (الآلية) عن العالم. وقد انعكست هذه الرؤية فى مجال الفلسفة. فديكارت، مثلًا، رأى أنه يمكن تفسير العالم المادى، وتغيراته ببساطة عن طريق المادة، التى تتوحد بالامتداد الهندسى، والحركة. فعند الخلق وضع الله، إذا جاز هذا التعبير، كمية معينة من الحركة، أو الطاقة فى العالم، انتقلت من جسم إلى جسم وفقا لقوانين علم الميكانيكا. ويمكن النظر إلى الحيوانات على أنها آلات. ولم يطبق ديكارت صنوف

التشابه الميكانيكية على الموجود الإنسانى، بيد أن مفكرين فرنسيين فعلوا ذلك فيما بعد. وفى إنجلترا، اعتقد توماس هوبز، الذى اعترض على ديكارت قائلا إن الفكر هو نشاط للأجسام، ونشاط الأجسام هو الحركة، كما أنه يمكن استنباط سير الأجسام اللا حية من أفكار وقوانين أساسية معينة، فكذلك يمكن استنباط سير المجتمعات البشرية، التى هى ببساطة منظمات من أجسام، من خصائص مجموعات الأجسام المنظمة هذه. وبذلك، قدم علم الميكانيكا نموذجًا غير كامل لديكارت، ونموذجًا أكثر كمالاً لهوبز.

إن الملاحظات السابقة مختصرة، وموجزة عن عمد: فلم أقصد منها سوى الإشارة إلى بعض الخطوط التى أثر بها تطور العلم على الفكر الفلسفى. وذكرت أسماء الفلاسفة الذين سأعالجهم فى المجلد القادم، ومن غير المناسب أن أقول الكثير عنهم هنا. ومع ذلك، فإنه من الأفضل أن أبين فى الختام أن الأفكار الفلسفية التى ذكرتها كان لها أثرها على العلم. فتصور ديكارت للأجسام العضوية، مثلا، قد يكون فجًا وناقصًا، بيد أنه ربما شجع العلماء على استقصاء عمليات الأجسام العضوية وسيرها بطريقة علمية. ليس من الضرورى أن يكون الفرض صحيحًا تمامًا لكى يثمر فى اتجاه معين.

"الفصل التاسع عشر"

فرانسيس بيكون

فلسفة عصر النهضة الإنجليزية - حياة بيكون وكتاباته - تصنيف العلوم- الاستقراء و "الأوهام".

١ - الفيلسوف الأول البارز فى فترة ما بعد العصور الوسطى فى إنجلترا هو فرانسيس بيكون: فقد ارتبط اسمه لمدة طويلة بفلسفة عصر النهضة فى بريطانيا العظمى. وإذا استثنينا القديس توماس مور، وريتشارد هوكر، اللذين سنعالج أفكارهما السياسية فى الفصل القادم، فإن فلاسفة عصر النهضة البريطانيين الآخرين لا يستحقون سوى ذكر ضئيل. ومع ذلك، فإننى أشدد على أن النغمة العامة للتفكير الفلسفى فى الجامعات الإنجليزية إبان عصر النهضة كانت محافظة. فلقد بقى التراث المنطقى الإسكولائى الأرسطى سنوات كثيرة، وبصفة خاصة فى جامعة أكسفورد"، وشكل خلفية تعليم جون لوك الجامعى فى القرن السابع عشر. وبدأت الأعمال اللاتينية فى المنطق، مثل "الكتاب الرابع عن مبادئ الجدل" ومؤلفه جون ساندرسون (١٥٨٧-١٦٠٢)، أو "الكتاب الرابع فى المنطق عن المحمولات" ومؤلفه ريتشارد كراكانثورب R.Crakanthorpe (١٥٦٩-١٦٢٤)، تفسح المجال لأعمال فى اللغة المحلية مثل كتاب "قاعدة العقل، متضمنة فن المنطق" (١٥٥٢) ومؤلفه توماس ولسون T.Wilson، أو "لعبة الفيلسوف" (١٥٦٣)، و" فن العقل المسمى على النحو الصحيح العرافة" (١٥٧٣) ومؤلفه رالف ليفر R.Lever، بيد أن هذه الأعمال لم تتضمن أشياء كثيرة جديدة. لقد دافع وليم تمبل W. Temple (١٥٣٣-١٦٢٦) عن منطق

راموس (*)، غير أن إيفارد ديجبى E.Digby (١٥٥٠-١٥٩٢)، وهو الذى كتب دحضًا لمذهب راموس باسم الأرسطية، هاجمه. وحاول سير كنيلم ديجبى (١٦٠٣-١٦٦٥)، الذى أصبح كاثوليكيا فى باريس، حيث تعرف على ديكارت، أن يربط الميتافيزيقا الأرسطية بالنظرية الجسيمية فى المادة. وتأثر إيفارد ديجبى، على الرغم من أنه كان أرسطيًا فى المنطق، بأفكار الأفلاطونية المحدثة لدى رونجلين Reuchlin. وعلى نحو مماثل، تأثر روبرت جـــريفل R.Greville، لورد بروك L. Brooke (١٦٠٨-١٦٤٣) بالأكاديمية الأفلاطونية فى فلورنسا، وناصر فى كتابه "طبيعة الحقيقة" مذهب النور الإلهى الذى ساعد فى تمهيد الطريق لمجموعة أفلاطونيى كمبردج. وتجسدت أفكار نيقولاس دى كوسا، وبراسليوس فى روبرت فلود R.Fludd (١٥٧٤-١٦٣٧)، الذى قام بأسفار كثيرة فى القارة، وتأثر بعصر النهضة فى القارة. وفى كتابه "الفلسفة الموسوية" صور الله بأنه مؤلف الأضداد فى هوية واحدة. إن الله فى ذاته هو ظلام يتعذر فهمه ولا يسبر غوره؛ لكن إذا نظرنا إليه من ناحية أخرى فإنه هو النور، والحكمة الذى يتجلى فى العالم، فهو الإله المنكشف. فالعالم يكشف فى ذاته عن الجانبين المزدوجين لله، لأن النور الإلهى يتجلى فيه، أو يكون علة الحرارة، والتخلخل، والنور، والحب، والخير، والجمال، بينما يكون الظلام الإلهى هو أصل البرودة، والتكثف، والكراهية، والقبح. والإنسان هو نظام مصغر من الكون، يتحد فى ذاته جانبا الله اللذان ينكشفان أو يتجليان فى الكون. ويوجد فى الإنسان صراع دائم بين النور والظلام.

٢ - والعلم الرائد لفلسفة عصر النهضة فى إنجلترا هو، مع ذلك، مفكر حرص بوعى على معاداة الأرسطية، ولم يفعل ذلك لصالح الأفلاطونية، أو الإشراق والتصوف، وإنما باسم التقدم العلمى والتقنى فى خدمة الإنسان. إن قيمة، المعرفة وتبريرها، كما

(*) راموس (١٥٥١-١٥٧٢)، من أهم مؤلفاته "المآخذ على أرسطو" و "التقسيمات الجدلية" (المترجم).

يرى بيكون، تكمن مع ذلك فى تطبيقها العملى وفائدتها؛ فوظيفتها الحقيقية هى أن توسع سيادة الجنس البشرى، وسيطرة الإنسان على الطبيعة. ففى كتابه "الأورجانون الجديد"[1] يلفت بيكون الانتباه إلى الآثار العملية لاختراع الطباعة، والبارود، والمغناطيس، التى غيرت مظهر الأشياء، وحالة العالم؛ فى الأدب أولاً، وفى الحرب ثانيًا وفى الملاحة ثالثًا. بيد أن اختراعات مثل تلك الاختراعات لم تأت من الفيزياء الأرسطية التقليدية؛ فقد أتت من التعرف المباشر على الطبيعة نفسها. يمثل بيكون "النزعة الإنسانية" بالتأكيد؛ بمعنى أنه كان كاتبًا عظيمًا، غير أن تشديده على سيادة الإنسان على الطبيعة عن طريق العلم يميزه عن أنصار النزعة الإنسانية الإيطاليين، الذين اهتموا اهتمامًا كبيرًا بتطوير الشخصية الإنسانية. أما إصراره على التوجه مباشرة إلى الطبيعة، وعلى المنهج الاستقرائى، وعدم ثقته فى التأمل فيميزه عن الأفلاطونيين الجدد، والإشراقيين. وعلى الرغم من أنه تأثر بالأرسطية بصورة أكبر مما يدرك، فإنه تنبأ بصورة ملحوظة بأن التقدم التقنى الذى سيحدث، التقدم التقنى الذى كان يثق فيه، سيخدم الإنسان والحضارة الإنسانية. وهذه الرؤية كانت حاضرة، بمعنى محدود، لعقول السيميائيين، بيد أن بيكون رأى أن المعرفة العلمية بالطبيعة، وليس السيمياء، أو التأمل الخيالى، أو السحر، هى التى تفتح الطريق للإنسان للسيادة على الطبيعة. ولم يقف بيكون، من الناحية الزمنية فحسب، وإنما من الناحية العقلية إلى حد ما على الأقل، على مشارف عالم جديد اكتشفه الكشف الجغرافى، وإيجاد موارد جديدة من الثروة، واكتشفه، فضلاً عن ذلك، التقدم فى العلم الطبيعى، وإقامة الفيزياء على أساس تجريبى واستقرائى. ومع ذلك، لابد أن نضيف أن بيكون لم يكن لديه، كما سنرى، فهم كافٍ وتقدير للمنهج العلمى الجديد، وهذا هو السبب فى أننى أكدت أنه ينتمى من الناحية العقلية "إلى حد ما على الأقل" إلى فاتحة عهد جديد. ومع ذلك، فإن الحقيقة

(1) 129.

تظل وهى أنه تطلع إلى فاتحة عهد جديد للإنجاز العلمى والتقنى: فزعمه بشير بأن هذه الفاتحة لها ما يبررها،حتى لو كان قد غالى فى قدرته على الرؤية.

ولد بيكون عام ١٥٦١ فى لندن. وبعد أن درس فى "كمبردج" قضى عامين فى فرنسا مع السفير البريطانى، ثم استأنف ممارسة القانون. وفى عام ١٥٨٤ دخل البرلمان، وتمتع بمهنة ناجحة بلغت ذروتها فى وظيفة قاضى القضاة عام ١٦١٨، ومنحه لقب بارون فيرولام. وفى عام ١٦٢١ مُنح لقب فيكونت أوف سانت- ألبانس، لكنه اتهم فى العام نفسه بقبوله رشاوى بصفته القضائية، وعندما حُكم عليه بأنه مدان، حُكم عليه بالحرمان من وظائفه، ومقعده فى البرلمان، وغرامة مالية كبيرة، وسُجن فى برج لندن ولكن تم الإفراج عنه من السجن بعد أيام قلائل، ولم يُلزم بدفع الغرامة المالية. وقد اعترف بيكون بأنه قبل هدايا من الخصوم، على الرغم من أنه ادعى أن قراراته القضائية لم تتأثر بذلك. وقد يكون ادعاؤه صحيحًا، أو ليس صحيحا؛ فالمرء لا يعرف الحقيقة فيما يخص هذه المسألة، لكن على أية حال فإنها مفارقة تاريخية أن نتوقع من قاض فى عهد إليزابيث وجيمس الأول نفس المستوى من السلوك تمامًا الذى نطالب به اليوم. وليس ذلك دفاعًا عن بيكون، بالطبع، والواقعة التى تقول إنه زُج به إلى المحاكمة تحمل شهادة للتحقق المعاصر من الواقعة التى تقول إن سلوكه لم يكن لائقًا. لكن، فى الوقت نفسه، لابد أن يضاف إلى ذلك أن السبب في خطيئته لم يكن رغبة منزهة فى عدالة محضة من جانب خصومه؛ فقد كان إلى حد ما على الأقل ضحية المكيدة السياسية، والغيرة. وبمعنى آخر، على الرغم من أنه صحيح أن بيكون لم يكن رجلا ذا نزاهة أخلاقية عميقة، فإنه لم يكن رجلا شريرًا، أو قاضيا ظالمًا. لقد كانت هناك مغالاة كبيرة أحيانا فى قبوله هدايا، وأيضا فى سلوكه نحو إسكس(*)، وليس صحيحًا تمامًا

(*) هو الكونت أوف إسكس، الذى اتهم بالتآمر على الملكة إليزابيث. ووجد بيكون فى ذلك فرصة لاسترداد حظوته لدى الملكة، فأبدى من الضراوة، بوصفه محامى العرش، فى اتهامه، مما أدى إلى الحكم عليه بالإعدام عام ١٦٠١ (المترجم).

أن ننظر إليه على أنه نموذج لنوع من "شخصية منفصمة"؛ بمعنى أنه ليس صحيحًا أن ننظر إليه على أنه رجل جمع بداخله الشخصيتين المتنافرتين للفيلسوف المنزه، والسياسي الأنانى الذى لا يعبأ بشىء من أجل متطلبات الأخلاق. إنه لم يكن قديسًا على الإطلاق مثل توماس مور؛ ولم يكن مثل دزيكل وهايد Jekyll and hyde(*)، وتوفى بيكون فى التاسع من أبريل عام ١٦٢٦.

ظهر مؤلفه "عن تقدم العلم" عام ١٦٠٦، وظهر مؤلفه "عن حكمة القدماء" عام ١٦٠٩ وخطط لعمل عظيم، وهو "الإصلاح العظيم"، الذى ظهر الجزء الأول منه وهو "فى كرامة العلوم ونموها" عام ١٦٢٣ وكان هذا العمل تنقيحًا، وإطالة لمؤلفه "تقدم العلم". أما الجزء الثانى وهو "الأورجانون الجديد"، فقد ظهر عام ١٦٢٠ وكان أصل هذا الكتاب فى مؤلفه "المعقولات والمرئيات" (عام١٦٠٧)، لكنه لم يكتمل، وهو المصير الذى ألم بمعظم خطط بيكون الأدبية. وفى عام ١٦٢٢ و ١٦٢٣ ونُشر أجزاء من مؤلفه "التاريخ الطبيعى والتجريبى لتأسيس الفلسفة، أو الظواهر الكلية" ونُشر مؤلفاه "غابة الغابات"، و "أطلانطا الجديدة" غفلًا. وشملت كتابات أخرى عديدة مقالات، هنرى السابع وتاريخه.

٣ – يرى بيكون[١] أن تقسيم العلم الإنسانى المستمد من الملكات الثلاث للنفس العاقلة صحيح إلى حد كبير. ولما كان ينظر إلى الذاكرة، والخيال، والعقل على أنها الملكات الثلاث للنفس العاقلة، فإنه يعزو التاريخ إلى الذاكرة، والشعر إلى الخيال، والفلسفة إلى البرهان العقلى. ومع ذلك، فإن التاريخ لا يشمل "التاريخ المدنى" فحسب، بل يشمل "التاريخ الطبيعى" أيضا، ويرى بيكون أن "التاريخ الأدبى" الذى يهتم بالفلسفة[٢] ينقسم إلى ثلاثة أقسام، أولها يهتم بالله، ويهتم الثانى بالطبيعة، ويهتم

(*) شخص ذو شخصيتين متميزتين، إحداهما خيرة، والثانية شريرة (المترجم).

(1) De augmentis Sclientiarum, 2,1.

(2) Ibid, 2,4.

الثالث بالإنسان. والتقسيم الأول، ذلك الذى يهتم بالله، هو اللاهوت الطبيعى أو العقلى، وهو لا يضم "اللاهوت الموحى به أو المقدس"، الذى هو نتيجة وحى الله وليس نتيجة استدلال الإنسان. فاللاهوت الموحى به هو، فى الحقيقة، "ملجأ كل التأملات الإنسانية ومأواها"[١]، وهو فرع من فروع المعرفة، بيد أنه يقع خارج الفلسفة. والفلسفة هى عمل العقل الإنسانى، والطبيعة تُعرف مباشرة، والله يُعرف بصورة غير مباشرة عن طريق المخلوقات، وعن طريق الإنسان بالتأمل. وتقسيم بيكون للعلم، أو المعرفة الإنسانية بناء على ملكات النفس العاقلة غير موفق، وزائف، لكنه عندما يشرع فى تحديد تقسيمات الفلسفة الرئيسية فإنه يقسمها بناء على الموضوعات وهى: الله، والطبيعة، والإنسان.

يقول[٢] إن تقسيمات الفلسفة تشبه فروع الشجرة التى تتحد فى جذع واحد. ويعنى ذلك أن هناك "علمًا واحدًا كليا" هو الأم لباقى العلوم ويُعرف "بالفلسفة الأولى". ويضم هذا العلم كلا من البديهيات الأساسية، مثل "الحدان المتفقان مع حد ثالث متفقان"، والأفكار الأساسية مثل "الممكن"، و "غير الممكن"، و "الوجود"، و"اللا وجود"، إلخ. ويعالج اللاهوت الطبيعى، الذى هو معرفة بالله التى يمكن بلوغها عن طريق "نور الطبيعة، وتأمل الأشياء المخلوقة"[٣] وجود الله، وطبيعته، لكن من حيث إن ذلك متجل فقط فى المخلوقات، وله ملحق هو "مذهب عن الملائكة والروح". ويقسم بيكون فلسفة الطبيعة إلى فلسفة نظرية أو تأملية، وفلسفة طبيعية عملية. وتنقسم الفلسفة الطبيعية النظرية إلى الفيزياء، والميتافيزيقا. ولابد أن تتميز الميتافيزيقا، من حيث إنها جزء من الفلسفة الطبيعية، كما يقول،[٤] عن الفلسفة الأولى، واللاهوت الطبيعى، اللذين لم يعط لهما اسم "الميتافيزيقا". فما هو الفرق، إذن، بين الفيزياء والميتافيزيقا؟ لابد أن يوجد

---

(1) Ibid, 3,1.

(2) De augmentis Sclientiarum, 3,1

(3) Ibid, 2.

(4) Ibid, 4.

الفرق فى أنواع العلل الفاعلة، والمادية، فالفيزياء تعالج العلل الفاعلة، والمادية، أما الميتافيزيقا فتعالج العلل الصورية، والغائية. بيد أن بيكون يعلن فى الحال أن "البحث فى العلل الغائية عقيم، ولا ينتج شيئا، مثله فى ذلك مثل العذراء التى كرست حياتها لله" (١). وقد يقول المرء، بالتالى، إن الميتافيزيقا تهتم، كما يرى، بالعلل الصورية. وهذا هو الموقف الذى قبله فى مؤلفه "الأورجانون الجديد".

ويميل المرء بصورة طبيعية إلى تفسير كل ذلك بألفاظ أرسطية، ويعتقد أن بيكون تابع ببساطة المذهب الأرسطى الخاص بالعلل. ومع ذلك، فإن هذا خطأ، وبيكون نفسه قال إن قُراءه لم يفترضوا أنه عندما استخدم لفظًا تقليديًا فإنه استخدمه بالمعنى التقليدى. فهو يعنى "بالصور"، موضوع الميتافيزيقا، ما أسماه "القوانين الثابتة". فصورة الحرارة هى قانون الحرارة. وليس هناك تقسيم جذرى بالفعل بين الفيزياء والميتافيزيقا. فالفيزياء تبدأ بفحص أنواع معينة من المادة، أو الأجسام فى مجال محدد من العلية والفاعلية، بيد أنها تستمر لتهتم بقوانين أكثر عمومية. وبذلك فإنها تتدرج حتى تتحول إلى الميتافيزيقا، التى تهتم بقوانين الطبيعة الأكثر سموا واتساعًا. إن استخدام بيكون للمصطلح الأرسطى مضلل. فالميتافيزيقا بالنسبة له هى الجزء الأكثر عمومية مما قد يسمى بالفيزياء. وفضلا عن ذلك، فإنها لا تتجه إلى التأمل، بل إلى الفعل، فنحن نحاول أن نعرف قوانين الطبيعة من أجل أن نزيد التحكم الإنسانى فى الأجسام.

وإذا كانت الفلسفة الطبيعية النظرية تتكون من الفيزياء والميتافيزيقا، فماذا عن الفلسفة الطبيعية العملية إذن؟ إنها تطبيق للأولى، وتنقسم إلى جزأين هما: الميكانيكا (التى يعنى بها بيكون علم الميكانيكا) والسحر. والميكانيكا هى تطبيق الفيزياء عمليًا، أما السحر فهو الميتافيزيقا التطبيقية. وهنا نجد مرة أخرى أن مصطلح بيكون مضلل.

---

(1) Ibid, 5.

فهو يخبرنا بأنه لا يعنى "بالسحر" السحر الخرافى والتافه، الذى يختلف عن السحر الحقيقى مثلما تختلف المدونات التاريخية عن الملك آرثر عن شروح قيصر، بل هو يعنى التطبيق العملى لعلم "الصور الخفية"، أو القوانين. وليس من الملائم أن شاباً يمكن أن يُعاد فجأة وبصورة سحرية إلى رجل عجوز، لكن من الملائم أن معرفة بطبائع التمثل الحقيقية، و"الأرواح" الجسمانية تطيل الحياة، أو حتى تعيد الشباب إلى حد ما، "عن طريق التغذية، والاستحمام، والمسح بالزيت المقدس، والأدوية الصحيحة، والتمارين الرياضية المناسبة، وما شابه ذلك(١).

و"ملحق" الفلسفة الطبيعية هو الرياضيات(٢). وتضم الرياضيات البحته، الهندسة، التى تعالج كمية مجردة متصلة، والحساب، الذى يعالج كمية مجردة منفصلة. وتضم "الرياضيات المختلطة" المنظور، والموسيقى، والفلك، وعلم أوصاف الكون، والآثار، إلخ. ومع ذلك، فإن بيكون يرى فى موضع آخر(٣) أن علم الفلك هو بالأحرى الجزء الأكثر نبلاً من الفيزياء وليس جزءاً من الرياضيات. وعندما يوجه علماء الفلك اهتماماً خاصاً بالرياضيات فإنهم يقدمون فروضاً زائفة. ومع أن بيكون لم يرفض تماماً فرض كوبرنيقوس وجاليليو القائل بأن الشمس هى مركز الكون، فإنه لم يعتنقه بالتأكيد. ويشير المدافعون عن بيكون إلى أنه كان مقتنعا بأن الظواهر يمكن حفظها إما بناء على الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون، أو الفرض الذى يقول إن الأرض هى مركز الكون، وأن النزا ع لا يمكن حسمه عن طريق برهان رياضى ومجرد. ولا شك فى أنه اعتقد ذلك بالفعل، بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إنه أخفق فى تمييز

(1) De augmentis Sclientiarum, 5-1.

(2) Ibid, 6.

(3) Ibid,4.

أفضلية الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون.

والجزء الرئيسى الثالث من الفلسفة هو الجزء الذى يعالج الإنسان. ويضم الفلسفة الإنسانية أو الأنثروبولوجيا، والفلسفة المدنية، أو الفلسفة السياسية. وتعالج الأنثروبولوجيا الجسم الإنسانى أولا، ثم تنقسم إلى الطب، وعلم التجميل، والرياضة، وفنون المتعة التى تشمل، على سبيل المثال، الموسيقى منظوراً إليها من وجهة نظر معينة. وتعالج ثانياً النفس الإنسانية، على الرغم من أن طبيعة النفس العاقلة، والمخلوقة إلاهيًا، والخالدة من حيث إنها تتميز عن النفس الحاسة هى موضوع ينتمى إلى اللاهوت لا إلى الفلسفة. ومع ذلك، فإن الفلسفة لديها القدرة على أن تبرهن على الواقعة التى تقول إن الإنسان يمتلك قوى تجاوز قوة المادة. وبذلك فإن السيكولوجيا تؤدى إلى اهتمام بالمنطق، الذى هو نظرية عن العقل، وبالأخلاق، التى هى نظرية عن الإرادة(١). وأجزاء المنطق هى فن الاختراع أو الكشف، والحكم، والاستبقاء والحفظ. والتقسيم الفرعى الأكثر أهمية لفن الاختراع أو الكشف هو ما يسميه بيكون "تفسير الطبيعة"، الذى ينتقل من التجربة إلى المبادئ(٢). وهذا هو "الأورجانون الجديد". وينقسم فن الحكم إلى الاستقراء، الذى ينتمى إلى "الأورجانون الجديد"، والاستدلال. وسنتناول حالا مذهب بيكون الخاص "بالأورجانون الجديد"، وكذلك نظريته عن "الأوهام" التى تشكل إحدى الموضوعات التى توضع تحت عنوان نظرية الاستدلال. وعندما نتناولها فإننا نذكر بالمناسبة علم التربية، الذى هو "ملحق" لفن الحفظ. يرى بيكون أنه "لابد من الرجوع إلى مدارس اليسوعيين، لأنه لا شىء مطبق تطبيقًا عمليًا أفضل منها"(١). وتعالج الأخلاق طبيعة الخير الإنسانى، ليس الخير الخاص فحسب، بل الخير

(1) De augmentis Sclientiarum, 5-1.

(2) Ibid. 2.

العام أيضا، وتعالج كذلك تهذيب النفس من أجل بلوغ الخير. والجزء الذى يعالج الخير العام لا يعالج الاتحاد الفعلى للناس فى الدولة، بل يعالج العوامل التى تجعل الناس يميلون إلى حياة اجتماعية(٢). وأخيرا تنقسم الفلسفة المدنية (٣) إلى ثلاثة أجزاء، كل جزء يعالج خيرًا يعود على الإنسان من المجتمع المدنى. تعالج نظرية المشاركة الخير الذى يعود على الإنسان من مشاركته لأقرانه، وتعالج نظرية العمل المساعدة التى يتلقاها الإنسان من المجتمع فى شئونه العملية، وتعالج نظرية الأحكام، الحماية من الضرر أو الأذى الذى يلحق به من الحكومة. ويمكن القول إن الأجزاء الثلاثة تعالج أنواع الفطنة الثلاثة وهى: الفطنة فى المشاركة، والفطنة فى العمل، والفطنة فى الحكم. ويضيف بيكون (٤) القول بأن ثمة مسألتين فى الجزء الذى يعالج الحكومة يجب دراستهما وهما نظرية توسيع الحكم، أو الإمبراطورية، وعلم العدالة الكلية.

وفى الكتاب التاسع والأخير من كتاب "فى كرامة العلوم ونموها" يتعرض بيكون باختصار للاهوت الموحى به. ويقول كما أننا ملزمون بطاعة القانون الإلهي، حتى عندما تقاوم الإرادة، فإننا كذلك مجبرون على أن نضع ثقتنا فى كلمة الله المقدسة حتى عندما يعارضها العقل. "لأننا إذا لم نؤمن إلا بتلك الأشياء التى يقبلها عقلنا، فإننا نقبل الأشياء، ولا نقبل خالقها" (أى أن إيماننا يقوم على الطابع الواضح للقضايا التى نحن بصددها، ولا يقوم على سلطة الله المتجلية). ويضيف القول بأنه "كلما كان السر الإلهي لا يُصدق، ويفوق حد التصديق، فإن ذلك سيكون تكريما وتبجيلاً لله عن طريق الإيمان، وسيكون انتصار الإيمان أكثر نبلاً". ومع ذلك، فإن هذا لا يعنى أن العقل ليس له دور

---

(1) Ibid, 6,4.

(2) Ibid, 7,2.

(3) Ibid, 8,1.

(4) Ibid, 8,3.

فى اللاهوت المسيحى؛ فهو يستخدم فى محاولته فهم أسرار الإيمان، كلما كان ذلك ممكنا، وفى استنتاج نتائج منها.

إن ملخص فلسفة بيكون فى كتابه "فى كرامة العلوم ونموها" على نطاق واسع، ويشمل برنامجًا واسعًا إلى حد كبير. ولا ريب فى أنه قد تأثر بالفلسفة التقليدية، وربما إلى حد كبير لم يلاحظه هو، بيد أننى قد أشرت من قبل إلى أن استخدام بيكون لألفاظ أرسطية ليس دليلاً مؤكدًا على المعنى الذى أعطاه لها. وبوجه عام، فإن المرء يستطيع أن يلاحظ رؤية فلسفية جديدة أخذت شكلاً معينًا وتبلورت فى كتاباته. فمن جهة، استبعد من الفيزياء الاهتمام بالعلة الغائية، استنادًا إلى أن البحث عن العلل الغائية يؤدى بالمفكرين إلى الاقتناع والرضا بعزو علل مضللة وليست حقيقية إلى الأحداث عندما ينبغى عليهم أن يبحثوا عن العلل الفيزيائية الحقيقية، معرفتها وحدها ذات قيمة لمد القدرة الإنسانية. وفيما يتعلق بهذا الأمر، يقول بيكون[1] إن فلسفة ديمقريطس الطبيعية أكثر صلابة وعمقًا من فلسفتى أفلاطون وأرسطو، اللذين أدخلا العلل الغائية باستمرار. وليس معنى ذلك أنه ليس ثمة شىء مثل العلة الغائية، ومن الخلف والاستحالة أن نعزو أصل العالم إلى تصادم ذرات عن طريق الصدفة، على غرار ما رآه ديمقريطس وأبيقور. بيد أن ذلك لا يعنى أن العلة الغائية لها دور أو مكان فى الفيزياء. وفضلا عن ذلك، فإن بيكون لا يعزو إلى الميتافيزيقا اهتمامًا بالعلة الغائية بالمعنى الأرسطى. فالميتافيزيقا عنده ليست هى دراسة الوجود من حيث إنه وجود، وليست تأملاً فى العلل الغائية؛ فهى بالأحرى دراسة مبادئ العالم المادى أو قوانينه، أو "صوره"الأكثر عمومية، وتأخذ هذه الدراسة فى اعتبارها غاية عملية. إن تصوره للفلسفة هو فى الحقيقة وبوجه عام طبيعى، ومادى. ولا يعنى ذلك أن بيكون يؤكد الإلحاد، أو أنه ينكر أن الإنسان يمتلك نفسًا روحية وخالدة. ومع ذلك، فإن هذا لا يعنى أنه استبعد من الفلسفة أى اهتمام بوجود روحى. فالفيلسوف قد تكون لديه القدرة على بيان أن علة

(1) De augmentis Sclientiarum, 3,4.

أولى توجد، غير أنه لا يستطيع أن يقول أى شيء عن طبيعة الله، الذى يكون الاهتمام به من شأن اللاهوت. وعلى نحو مماثل، فإن موضوع الخلود ليس موضوعًا يمكن معالجته فلسفيا. ولذلك أقام بيكون تقسيمًا حاداً بين اللاهوت والفلسفة، ليس ببساطة بمعنى أنه قام بتمييز صورى بينهما، بل أيضا بمعنى أنه أضفى حرية كاملة على تفسير مادى وآلى للطبيعة. فالفيلسوف يهتم بما هو مادى، وبما يمكن النظر إليه ومعالجته من وجهة نظر آلية ومادية. وربما يكون بيكون قد تحدث أحيانا بألفاظ أكثر أو أقل تقليدية عن لاهوت طبيعى، على سبيل المثال، بيد أنه جلى أن الاتجاه الحقيقى لتفكيره كان تحويل ما هو ليس مادياً إلى مجال الإيمان. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنه أبقى على اللفظ الأرسطى "الفلسفة الأولى"، فإنه لم يعن به بدقة ما كان يعنيه أرسطو به؛ لأن الفلسفة الأولى عنده هى دراسة البديهيات المشتركة بالنسبة للعلوم المختلفة، ودراسة المفاهيم "المتعالية" المتنوعة منظوراً إليها فى علاقتها بالعلوم الفيزيائية. وبمعنى واسع، إن تصور بيكون للفلسفة وضعى فى طابعه، شريطة ألا نأخذ ذلك على أنه يتضمن رفضًا للاهوت من حيث إنه مصدر للمعرفة.

٤ – وسأتجه الآن إلى الجزء الثانى من كتاب "الإحياء العظيم"، الذى يمثله كتاب "الأورجانون الجديد أو إرشادات تتعلق بتفسير الطبيعة". فى هذا العمل يظهر موقف بيكون الفلسفى بصورة أكثر وضوحًا وجلاء. "إن المعرفة والقدرة الإنسانية هما شيء واحد"، لأنه "لا يمكن إخضاع الطبيعة إلا عن طريق إطاعتها"[(1)]. إن هدف العلم هو مد سيطرة الجنس البشرى على الطبيعة، بيد أن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا بمعرفة حقيقية بالطبيعة؛ فنحن لا نستطيع أن نصل إلى المعلولات دون معرفة دقيقة بالعلل. ويقول بيكون[(2)] إن العلوم التى هى فى حوزة الإنسان الآن ليس لها فائدة فى الوصول إلى المعلولات العملية، ومنطقنا الحالى ليس له فائدة بالنسبة لتأسيس العلوم. "إن المنطق

(1) 1,3.

(2) 1,11.

المستعمل له قيمة فى تحديد الأخطاء الدائمة والمستمرة والإبقاء عليها، تلك التى تقوم على تصورات ساذجة أكثر من اكتشاف الحقيقة، حتى إنه يكون ضارًا أكثر مما يكون مفيدًا"[1]. إن القياس يتكون من قضايا؛ والقضايا تتكون من كلمات، والكلمات تعبر عن مفاهيم. وبذلك، إذا كانت المفاهيم غامضة ومختلطة، وإذا كانت نتيجة التجريد الأكثر تهورًا، فلن يكون شىء يقوم عليها محكمًا وآمنًا. إن أملنا الوحيد يكمن فى استقراء صحيح[2]. وثمة طريقتان للبحث عن الصحة وإيجادها[3]. الأولى، هى أن العقل ينتقل من الحس، وإدراك الجزئيات إلى البديهيات أو المبادئ الأكثر عمومية، ويستنبط منها القضايا الأقل عمومية. والثانية، هى أنه قد ينتقل من الحس، وتصور الجزئيات إلى بديهيات أو مبادئ يمكن الحصول عليها مباشرة، ثم بالتدريج وبتأن إلى بيان بديهيات أو مبادئ أكثر عمومية. والطريقة الأولى معروفة ومستخدمة؛ غير أنها لا تفى بالغرض؛ لأن الجزئيات لا تفحص بدقة كافية، واهتمام، وشمول كاف، ولأن العقل يقفز من أساس غير كاف إلى نتائج وبديهيات أو مبادئ عامة. إنه ينتج استباقات الطبيعة، وأعنى بذلك تعميمات متسرعة ومبتسرة. والطريقة الثانية، التى لم تجرب بعد، هى الطريقة الصحيحة فالعقل ينتقل من فحص دقيق ومتأن للجزئيات إلى تفسير الطبيعة.

إن بيكون لا ينكر، بالتالى، أن نوعًا ما من الاستقراء كان معروفا ومستخدمًا، وما يعترض عليه هو التعميم المتسرع والمتهور؛ أعنى التعميم الذى لا يقوم على أساس راسخ فى التجربة. يبدأ الاستقراء بعمل الحواس، غير أنه يحتاج إلى تضافر العقل، على الرغم من أن نشاط العقل لابد أن تحكمه الملاحظة وتضبطه. وربما كان ينقص

---

(1) 1,12.

(2)1,14.

(3) 1, 19 ff.

بيكون فكرة كافية عن مكانة الفرض وأهميته فى المنهج العلمى، بيد أنه لاحظ بوضوح أن قيمة النتائج التى تقوم على الملاحظة تعتمد على طابع تلك الملاحظة. وقد أدى به ذلك إلى القول بأنه ليست هناك فائدة من محاولة ترقيع الجديد أو تطعيمه بما هو قديم؛ إذ ينبغى علينا أن نبدأ مرة أخرى من البداية[1]. إنه لا يتهم الأرسطيين والإسكولائيين بإهمال الاستقراء تماما، بل يتهمهم بسرعة التعميم، واستنتاج النتائج، لقد نظر إليهم على أنهم قد اهتموا بالاتساق المنطقى، وبالتيقن من أن نتائجهم نتجت من مقدماتهم بصورة مناسبة، أكثر من أن يهتموا بتقديم أساس يقينى للمقدمات التى يعتمد عليها صدق النتائج. ويقول عن المناطقة[2] إنه "يبدو أنهم لم يعطوا سوى اهتمام ضئيل للاستقراء؛ فهم قد مروا عليه مرور الكرام بذكر مختصر، وهرعوا إلى صيغ المناظرة والجدال". ويرفض، من ناحية أخرى، القياس على أساس أن الاستقراء يجب أن يبدأ من ملاحظة الأشياء، والوقائع الجزئية أو الأحداث، ويجب أن يلتصق بها التصاقا وثيقًا بقدر المستطاع. لقد جنح المناطقة إلى المبادئ الأكثر عمومية، واستنبطوا نتائج بصورة استدلالية. وهذا الإجراء مفيد جداً دون شك لأغراض المناظرة والجدال، غير أنه ليس مفيداً بالنسبة للعلم الطبيعى والعملى. "ولما كان نظام البرهان قد عُكس"[3]، فإننا نسير فى الاستقراء فى الاتجاه العكسى إلى ذلك الاتجاه الذى نسير فيه فى الاستنباط.

وقد يبدو أن إصرار بيكون على الغايات العملية للعلم الاستقرائى يميل إلى تشجيع استنتاج نتائج سريعة ومتهورة للغاية. ولم يكن ذلك هو مقصده على الأقل. فهو يزدرى[1] الرغبة "غير المعقولة، والصبيانية" فى محاولة انتزاع نتائج "تعوق الجنس

(1) 1,31.

(2) Instauratio magna, distributio operis.

(3) Instauratio magna, distributio operis.

البشرى، مثل تفاحة أطلانطا". وبتعبير آخر، إن تأسيس قوانين علمية عن طريق الاستخدام المتأنى للمنهج الاستقرائى يخرج العقل إلى نور أعظم، ويبرهن على فائدة أكبر على المدى البعيد من الحقائق الجزئية غير المرتبة، على الرغم من أن هذه الحقائق قد تبدو عملية بصورة مباشرة.

بيد أن بلوغ معرفة يقينية بالطبيعة ليس أمرًا يسيرًا أو بسيطًا كما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى لأن العقل الإنسانى يتأثر بالتصورات المسبقة والأحكام المبتسرة التى تتصل بتفسيرنا للتجربة وتشوه أحكامنا. ومن ثم، لابد أن نوجه الاهتمام إلى "الأوهام والأفكار الزائفة" التى تؤثر لا محالة على العقل الإنسانى، وتجعل بلوغ العلم صعبا إذا لم يعيها المرء، ويكون على حذر منها. وتلك هى نظرية بيكون الشهيرة "بالأوهام"(٢). وثمة أربعة أنواع رئيسية للأوهام هى: أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح. "إن نظرية الأوهام تلازم تفسير الطبيعة مثلما تلازم نظرية الحجج السوفسطائية المنطق العام"(٣). وكما أنه من المفيد بالنسبة للجدلى الذى يعتمد على القياس أن يكون على وعى بالحجج السوفسطائية، فكذلك من المفيد بالنسبة للعالم، أو الفيلسوف الطبيعى أن يكون على وعى بطبيعة أوهام العقل الإنسانى، حتى يكون حذرًا من تأثيرها.

"أوهام القبيلة" هى تلك الأخطاء، التى يكون الميل إليها ملازما للطبيعة الإنسانية، والتى تعوق الحكم الموضوعى. فالإنسان، مثلاً، يميل إلى الاقتناع بذلك الجانب من الأشياء الذى يؤثر على الحواس. وبغض النظر عن الواقعة التى تقول إن هذا الميل مسئول عن إغفال البحث فى طبيعة تلك الأشياء التى لا نلاحظها بصورة مباشرة "مثل

(1) Ibid.

(2) Novau organum, 1,38-68.

(3) Ibid, 1,40.

الهواء أو الأرواح الحيوانية"، فإن "الحس فى ذاته ضعيف ومضلل"، ولا يكفى لكى نفسر الطبيعة تفسيرًا علميًا أن نعتمد على الحواس، ولا حتى عندما يكملها استخدام الأدوات؛ والتجارب المناسبة ضرورية أيضا. كما أن العقل الإنسانى يميل إلى الاقتناع بتلك الأفكار التى تلقاها من قبل وآمن بها، أو تلك الأفكار التى ترضيه، ويتغاضى عن، أو يرفض، الأمثلة أو الحالات التى تعارض المعتقدات التى تلقاها أو يعتز بها. إن العقل الإنسانى تخيم عليه الإرادة والمشاعر؛ "فما يحلو للإنسان أن يكون صادقًا، هو الذى يميل إلى تصديقه". وفضلاً عن ذلك، فإن العقل الإنسانى يميل إلى الاستغراق أو الانهماك فى التجريدات، ويميل إلى تصور ما هو متغير أو فى تدفق على أنه ثابت. وبذلك يوجه بيكون الانتباه إلى خطر الركون إلى الظواهر أو المظاهر، أو معطيات الحواس التى لم تُختبر ولم تُمحص وتُنقد؛ إنه يوجه الانتباه إلى ظاهرة "التفكير بوحى الأمانى"، وإلى ميل العقل إلى تجريدات خاطئة بالنسبة للأشياء. كما أنه يوجه الانتباه إلى ميل الإنسان إلى تفسير الطبيعة تفسيرًا تشبيهيًا (*). فالإنسان يدرك فى الطبيعة عللاً غائية "تنبثق من طبيعة الإنسان لا من طبيعة الكون". وفيما يخص هذه المسألة قد يستدعى المرء ما يقوله فى عمله "تقدم العلم" فيما يخص إدخال العلل الغائية إلى الفيزياء. "إن القول بأن شعر جفن العين هو من أجل حماية العين، أو أن قوة بشرة الحية وجلدها وصلابتها هو من أجل حمايتها من شدة الحرارة أو البرودة، أو أن السحب هى من أجل رى الأرض" هو قول "سفيه ولا معنى له" فى الفيزياء. إن هذه الاعتبارات "تضرب السفينة بعنف وتوقفها عن الإبحار، وتسبب ذلك، حتى إن البحث عن العلل الفيزيائية يُهمل ويخمد". وعلى الرغم من أن بيكون يقول، كما رأينا، إن العلة الغائية "قد بُحثت وجُمعت فى الميتافيزيقا "فإنه من الواضح إلى حد ما أنه ينظر إلى أفكار مثل تلك الأفكار السابقة على أنها أمثلة أو حالات لميل الإنسان إلى تفسير

(*) التفسير التشبيهى هو التفسير الذى يسند الصفات الإنسانية إلى الطبيعة (المترجم).

النشاط الطبيعى بناء على مماثلة بنشاط بشرى له غرض معين.

وأوهام الكهف هى الأخطاء التى تخص كل فرد، وتنشأ من الأمزجة، والتربية، والقراءة، والمؤثرات الخاصة التى يقيم لها وزنا وأهمية من حيث إنه فرد. وتؤدى به هذه العوامل إلى تفسير الظواهر وفقا لوجهة نظر كهفه الخاص "لأن كل امرئ له (بالإضافة إلى انحرافات الطبيعة الإنسانية بوجه عام) كهف فردى معين خاص به، يعوق ويشوه نور الطبيعة". وتستدعى لغة بيكون بلا شك أسطورة الكهف فى محاور الجمهورية.

وأوهام السوق هى أخطاء ترجع إلى تأثير اللغة. إن الكلمات التى تُستخدم فى لغة عامة أو مشتركة تصف أشياء كما نتصورها بوجه عام، وعندما يرى عقل ثاقب أن تحليل الأشياء المقبول بوجه عام لا يكفى، فإن اللغة قد تقف فى طريق التعبير عن تحليل أكثر كفاية. إننا نستخدم أحيانا كلمات عندما لا تكون هناك أشياء تناظرها. ويقدم بيكون أمثلة مثل كلمة "حظ"، و"المحرك الأول". وأحيانا نستخدم كلمات دون أن يكون هناك أى مفهوم واضح لما تعنيه، أو دون أن يكون هناك أى معنى نسلم به بوجه عام. ويأخذ بيكون كلمة "رطب" مثالاً على ذلك، التى قد تشير إلى أنواع مختلفة من الأشياء، أو الصفات، أو الأفعال.

وأوهام المسرح هى مذاهب الماضى الفلسفية التى لا تكون شيئا سوى مسرحيات – مسرح تصور عوالم ليست حقيقية من اختلاق خاص للإنسان. وبوجه عام، ثمة ثلاثة أنواع من الفلسفة الزائفة. النوع الأول، هناك فلسفة "سوفسطائية"، الممثل الرئيسى لها هو أرسطو، الذى أفسد الفلسفة الطبيعية بجدله. والنوع الثانى، هناك "الفلسفة التجريبية" التى تقوم على ملاحظات ضيقة وغامضة للغاية. والكيميائيون هم المدافعون الرئيسيون هنا: ويذكر بيكون فلسفة وليم جلبرت(*)، مؤلف كتاب "عن المغناطيس" (عام ١٦٠٠). والنوع الثالث، هناك فلسفة

"خرافية" تتصف بإدخال الاهتمامات اللاهوتية. واهتم الفيثاغوريون بهذا النوع من الفلسفة، واهتم به أفلاطون والأفلاطونيون بصورة أكثر دقة وخطورة.

إن البراهين السيئة أو الرديئة هي حلف أو تدعيم "للأوهام"؛ "وأفضل برهان إلى حد بعيد هو التجربة"[1]. بيد أنه من الضروري أن نقيم تمييزا. فالتجربة المحض لا تكفي؛ فهي قد تقارن بإنسان يتلمس طريقه في الظلام، ويتعلق بأي شيء يجده، آملاً أن يأخذ في نهاية الأمر الاتجاه الصحيح. إن التجربة مخططة: إنها يمكن أن تقارن بنشاط شخص يضيء أولاً مصباحًا ويرى الطريق بوضوح وجلاء[2]. إن المسألة ليست مسألة الإكثار من التجارب، بل هي مسألة الانتقال عن طريق عملية استقرائية منظمة ومنهجية[3]. وليس الاستقراء الصادق أو الصحيح هو نفس الشيء مثل "الاستقراء عن طريق الإحصاء البسيط"، الذي هو "صبياني"، ويؤدي إلى نتائج مشكوك فيها يتم التوصل إليها دون فحص كاف، وأحيانا بإغفال تام للحالات السلبية[4]. ويبدو أن بيكون اعتقد، بصورة خاطئة، أن الصورة الوحيدة للاستقراء المعروفة للأرسطيين هي الاستقراء التام، أو الاستقراء "عن طريق الإحصاء البسيط" الذي لا تُبذل فيه محاولة جادة لاكتشاف العلاقة العلية الحقيقية. بيد أنه لا يمكن إنكار أن اهتماماً غير كاف قد وجه إلى موضوع المنهج الاستقرائي.

(*) وليم جلبرت (١٥٤٤-١٦٠٣) طبيب وفيزيائي إنجليزي قام بتجارب مهمة في المغناطيس، وأعلن في عام ١٦٠٠ أن الأرض تتصرف وكأنها حجر مغناطيس ضخم وأن مجالها المغناطيسي ناشئ عن قوى كامنة داخل كوكبنا السيار لا عن قوة طارئة عليه من الخارج (المترجم).

(1) 1, 40.

(2) 1, 38.

(3) 1,100.

(4) 1, 105.

ما هو الاستقراء الصادق أو الصحيح، بالتالى، الذى يجب الاهتمام به بصورة إيجابية؟ إن القدرة الإنسانية تتجه إلى، أو تكمن فى كونها قادرة على إيجاد صورة جديدة فى طبيعة معطاة. وينجم عن ذلك أن العلم الإنسانى يتجه إلى اكتشاف صور الأشياء[١]. ولا تشير "الصورة" هنا إلى العلة الغائية: فالصورة، أو العلة الصورية لطبيعة معطاة هى على هذا النحو "إذا أعطيت الصورة، فإن الطبيعة تنتج بصورة أكيدة"[٢]. إنها القانون الذى يؤلف طبيعة. "وبالتالى فإن صورة الحرارة، أو صورة الضوء هى الشيء نفسه مثل قانون الحرارة أو قانون الضوء"[٣]. فحيثما تتجلى الحرارة أو تظهر، فإن الحقيقة الواقعية نفسها هى التى تتجلى وتظهر، حتى إذا كانت الأشياء التى تظهر فيها الحرارة وتتجلى ليست متجانسة، واكتشاف القانون الذى يحكم هذا الظهور أو التجلى للحرارة هو اكتشاف صورة الحرارة. إن اكتشاف هذه القوانين، أو الصور يزيد قدرة الإنسان. فالذهب، مثلاً، هو مجموعة من صفات متعددة، أو طبائع متعددة، ومن يعرف صور هذه الصفات أو قوانينها ، أو الطبائع المتعددة يستطيع أن ينتجها فى جسم آخر، ويؤدى ذلك بالتأكيد إلى تحويل هذا الجسم إلى ذهب[٤].

ومع ذلك، فإن اكتشاف الصور بهذا المعنى، أعنى اكتشاف الصور أو القوانين الأزلية و التى لا تتغير ينتمى إلى الميتافيزيقا، التى ينتمى إليها الاهتمام بالعلل "الصورية" بصورة ملائمة، كما ذكرنا ذلك من قبل. إن الفيزياء تهتم بالعلل الفاعلة، أو بحث الأجسام الملموسة فى عملها الطبيعى، ولا تهتم بالتحول الممكن لجسم إلى جسم

---

(1) 2,1.

(2) 2,4.

(3) 1, 17.

(4) 2,5.

آخر عن طريق معرفة صور الطبائع البسيطة. إن الفيزيائى يفحص "أجسامًا ملموسة كما توجد فى مجرى الطبيعة العادى"[1]. إنه يفحص ما يسميه بيكون "العملية الكامنة"؛ عملية التغير التى لا يمكن ملاحظتها مباشرة، بل تحتاج إلى الاكتشاف. "ففى كل تولد، وكل تحول للأجسام، مثلاً، لابد أن يكون هناك بحث عما فُقد، وتلاشى، وما بقى وما أُضيف، وما حُذف وما تقلص، وما اتحد، وما انفصل، وما استمر، وما انتهى وهلك، وما يحث على، وما يعوق، وما يهيمن، وما هلك ومات، وهناك الكثير بالإضافة إلى ذلك. وليست هذه الأمور وحدها هى التى يجب بحثها فى تولد الأجسام وتحولها، بل فى كل التغيرات والحركات.."[2]. وتعتمد عملية التغير الطبيعى على عوامل لا نلاحظها مباشرة عن طريق الحواس. ويبحث الفيزيائى أيضا ما يسميه بيكون "الشكل الكامن" أو بنية الأجسام الداخلية[3]. بيد أنه لا يجب رد الشىء بناء على هذا التفسير إلى الذرة، التى تفترض الفراغ والمادة التى لا تتغير (فكلاهما زائف)، بل يجب ردها إلى جزيئات حقيقية، كما توجد بالفعل[4].

وبذلك يكون لدينا بحث صور الطبائع البسيطة الأزلية والتى لا تتغير، تلك التى تؤلف الميتافيزيقا، وبحث العلة الفاعلة والعلة المادية، وبحث العملية الكامنة، والشكل الكامن (وترتبط كل منها بمجرى الطبيعة العادى، لا بالقوانين الأساسية والأزلية)، الذى يؤلف الفيزياء[5]. ومع ذلك، فإن غرض كل من الميتافيزيقا والفيزياء هو زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة، ولا يمكن أن يتحقق ذلك تماما دون معرفة الصور النهائية.

(1) Ibid.

(2) 2,6.

(3) 2,7.

(4) 2,8.

(5) 2,9.

إن مشكلة الاستقراء هي، بالتالي، مشكلة اكتشاف الصور. وثمة مرحلتان متميزتان. الأولى، هناك "استخلاص" المبادئ من التجربة، والثانية، هناك استنباط، أو استنتاج تجارب جديدة من المبادئ. ويمكن أن نقول بلغة أكثر حداثة إنه لابد من افتراض فرض في البداية بناء على وقائع التجربة، ثم يجب استنباط الملاحظات التي تختبر قيمة الفرض من الفرض. وهذا يعني، كما يقول بيكون، أن المهمة الأولى والأساسية هي إعداد "تاريخ كاف، وطبيعي، وتجريبي" يقوم على الوقائع[١]. افرض أن شخصًا يريد أن يكتشف صورة الحرارة. لابد أن يقوم هذا الشخص في البداية بتكوين قائمة من الحالات التي تظهر فيها الحرارة، وهي، على سبيل المثال، أشعة الشمس، اشتعال شرارات من حجر صوان، جوف الحيوانات، أو نبات الجرجير عندما يُمضغ. إنه يكون لدينا بالتالي قائمة الحضور[٢]. وبعد ذلك، لابد من إعداد قائمة للحالات التي تشبه الحالات الأولى بقدر المستطاع ولكن لا تظهر فيها الحرارة. فقد وُجد، مثلاً، أن "أشعة القمر، وأشعة النجوم، وأشعة المذنبات ليست حارة بالنسبة لحاسة اللمس"[٣]. وبهذه الطريقة نكوّن قائمة الغياب. وأخيرًا، لابد من إعداد قائمة للحالات التي تظهر فيها طبيعة ما تم بحث صورته بدرجات متفاوتة[٤]. فحرارة الحيوانات، مثلا، تزداد بالتدريب، والحمى. وبعد أن يتم تكوين هذه القوائم وإعدادها، يبدأ عمل الاستقراء بالفعل. وعن طريق مقارنة الحالات لابد أن نكتشف ما هو موجود باستمرار عندما توجد طبيعة معطاة (الحرارة مثلا)، وما هو غير موجود باستمرار عندما تكون غير موجودة، وما يتنوع في مقابل تنوعات تلك "الطبيعة"[٥]. في البداية

(1) 2,10.

(2) 2,11.

(3) 2,12.

(4) 2,13.

(5) 2,15.

لابد أن تكون لدينا القدرة على استبعاد (من حيث إنه صورة طبيعة معطاة) ما لا يظهر فى حالة تظهر فيها تلك الطبيعة، أو ما يظهر فى حالة لا تظهر فيها الطبيعة، أو ما لا يتنوع فى مقابل تنوعات تلك الطبيعة. وتلك هى عملية الرفض أو الاستبعاد[١]. بيد أنها ببساطة تقيم أسس الاستقراء الصحيح، الذى لا يكتمل حتى نصل إلى تأكيد إيجابى[٢]. ويتم التوصل إلى تأكيد إيجابى ومؤقت عن طريق مقارنة "القوائم" الإيجابية، ويسمى بيكون هذا التأكيد المؤقت "التفسير غير التام، أو القطاف الأول"[٣]. فلو أخذنا الحرارة مثالا، فإنه يجد صورة الحرارة فى الحركة، أو بصورة أكثر دقة فى حركة تمدد معاقة، تجاهد للتحقق فى جزئيات صغيرة.

ومع ذلك، لكى نبلغ التأكيد المؤقت، لابد أن نستخدم وسائل أخرى معينة، وبقية كتاب "الأورجانون الجديد"[٤] مخصص لهذه الوسائل، التى يسميها بيكون طريقة "الشواهد المميزة"، أو الحالات والأمثلة المميزة. وفئة من حالة مميزة هى فئة تلك الحالات الفريدة، وهى "الشواهد المنعزلة". وهذه حالات توجد فيها الطبيعة تحت الفحص فى الأشياء التى لا تشترك فى شىء سوى مشاركتها فى هذه الطبيعة. إن خطة كتاب "الأورجانون الجديد" تقتضى أنه بعد أن يعالج بيكون "الشواهد المميزة" يستمر فى معالجة سبع مساعدات أخرى من "مساعدات العقل" فى الاستقراء الصحيح والتام، ثم معالجة العملية الكامنة، والشكل الكامن فى الطبيعة، لكنه فى واقع الأمر لم يفعل شيئا سوى إكمال معالجته لطريقة "الشواهد المميزة".

---

(1) 2,16-18.

(2) 2,19.

(3) 2, 20.

(4) 2,21 ff.

يصوّر بيكون فى كتابه "أطلانطا الجديدة"، الذى هو عمل لم يكتمل أيضا، جزيرة يوجد فيها بيت سليمان، وهو مؤسسة مخصصة لدراسة "أعمال الله ومخلوقاته" وتأملها. لقد أُبلغ بيكون أن "غرض وجودنا هو معرفة العلل، والحركات، والفضائل الداخلية فى الطبيعة، وأقصى امتداد ممكن لحدود السيادة الإنسانية". ثم أُبلغ بباحثيها، واختراعاتها، التى من بينها الغواصات، والطائرات. ويوضح كل ذلك اقتناع بيكون فيما يخص الوظيفة العملية للعلم. لكن على الرغم من أنه أجرى تجارب بنفسه، فإنه لا يمكن القول بأنه ساهم كثيراً وبصورة شخصية فى التحقيق العملى لأحلامه. لقد بذل جهداً بالتأكيد فى إيجاد راع قادر ولديه الرغبة فى التبرع لمؤسسة من النوع الذى كان يحلم به، بيد أنه أخفق فى ذلك. ومع ذلك، فإنه يجب ألا يؤخذ عدم النجاح المباشر هذا على أنه دلالة على أن أفكار بيكون لم تكن ذات أهمية، حتى وإن كانت تافهة. إن الإسكولائى، والميتافيزيقى بوجه عام يشددان كثيراً على "التأمل" (بالمعنى الأرسطى) ويعطيان له أهمية وقيمة أكثر مما فعل بيكون؛ بيد أن إصرار بيكون على الوظيفة العملية للعلم، أو ما يسميه "الفلسفة التجريبية"، المبشرة بحركة بلغت ذروتها فى الحضارة التقنية الحديثة، أصبح ممكناً عن طريق تلك المختبرات، ومؤسسات البحث، والعلم التطبيقى التى تصورها بيكون. لقد هاجم بشدة وعنف الجامعات الإنجليزية، التى كان العلم يعنى بالنسبة لها، من وجهة نظره، التعليم المحض فى أحسن الأحوال، واللعب المحض بالكلمات والألفاظ الغامضة فى أسوأ الأحوال، ونظر إلى نفسه، مع فكرته عن معرفة مثمرة وذات قيمة، على أنه المبشر بعهد جديد. ولقد كان كذلك بالفعل. وثمة ميل قوى للتقليل من شأن بيكون، والتقليل من أهميته، بيد أن تأثير كتاباته ملحوظ، ودخلت الرؤية التى يمثلها إلى العقل الغربى بعمق. وقد يكون من المناسب فقط، إذا استطاع المرء أن يقول دون أن يساء فهمه، إن الدراسة النسقية والمقدرة حق قدرها والأكثر حداثة لفلسفته هى مهمة أحد الأمريكيين. ومن جانبى، فإننى أجد أن رؤية بيكون ناقصة، إذا نظرنا إليها على أنها فلسفة شاملة، بيد أننى لا أرى كيف يمكن للمرء أن ينكر، بصورة وجيهة، أهميتها ودلالتها. إننا إذا نظرنا إليه على أنه ميتافيزيقى، أو على أنه إبستمولوجى، فإننا يمكن أن نقارنه بالفلاسفة الرواد

فى الفترة الحديثة الكلاسيكية، أما إذا نظرنا إليه على أنه مبشر بالعصر العلمى، فستكون له الصدارة.

ومن الأسباب التى أدت إلى التقليل من شأن بيكون إخفاقه فى أن ينسب إلى الرياضيات تلك الأهمية التى تكون لها بالفعل فى الفيزياء. وأعتقد أنه من الصعب، حتى بالنسبة لمعجبه الأكثر حماسة أن يجزم بنجاح بأن بيكون كان لديه فهم ملائم لنوع العمل الذى أكمله علماء عصره الرواد. وفضلا عن ذلك، فإنه يلوح بأن الاستخدام الصحيح للمنهج الاستقرائى سيضع كل العقول فى نفس المستوى بصورة كبيرة أو قليلة، وكأننا بذلك "لا نترك الكثير لحدة الموهوب وقدرته"[1]. إنه من الصعب، كما يقول، أن نرسم دائرة كاملة دون زوج من الفرجار، بيد أن كل واحد يستطيع بواسطته أن يرسم هذه الدائرة. إن فهمًا عمليًا للمنهج الاستقرائى الصحيح يقوم بوظيفة تشبه وظيفة زوج الفرجار. ومن مواطن الضعف عند بيكون أنه لم يدرك تمامًا أن ثمة شيئًا يُسمى بالعبقرية العلمية، وأن دورها لا يمكن أن يدعمه بصورة كافية استخدام منهج شبه آلى. ولا ريب فى أنه لم يثق بالاستخدام المشروع للخيال فى العلم، وهو بحق لم يثق به: بيد أن هناك فرقًا ملحوظًا بين العالم العظيم الذى يتكهن بفرض مثمر، والشخص الذى لديه القدرة على إجراء التجارب والملاحظات عندما يُخبر بالخطوط التى يعمل عليها.

ومن جهة أخرى، لم يتجاهل بيكون على الإطلاق استخدام الفرض فى العلم، حتى إذا لم يكن قد أعطى أهمية كافية للاستنباط العلمى. وعلى أية حال، فإن أوجه القصور فى تصور بيكون للمنهج ينبغى ألا تمنع من الاعتراف بفضله فى إدراك الواقعة التى تقول إن ثمة حاجة ضرورية إلى "آلة جديدة"، وأعنى بذلك منطقا متطورًا للمنهج الاستقرائى. إنه لم يدرك فحسب هذه الحاجة وقام بمحاولة مستمرة لتدعيمها، بل إنه

---

(1) Novum organum, 1,61.

استبق أيضا قدرًا كبيرًا مما قاله خلفه في هذه المسألة في القرن التاسع عشر. وثمة اختلافات ملحوظة، بالطبع، بين فلسفة بيكون وفلسفة جون ستيوارت مل. فلم يكن بيكون تجريبيًا بالمعنى الذى كان به مل تجريبيًا؛ لأنه أمن "بطبائع" وبقوانين طبيعية ثابتة؛ غير أن اقتراحاته الخاصة بالمنهج الاستقرائى تتضمن المبادئ التى صاغها مل فيما بعد. وربما لم يقم بيكون بأى دراسة عميقة لفروض الاستقراء المسبقة. لكن إذا كان الاستقراء يتطلب بالتالى، "تبريرا"، فإن مل لم يقدمه بالتأكيد. إن بيكون لم يحل، بوضوح، كل مشكلات الاستقراء، ولم يقدم نسقًا منطقيًا وكافيًا ونهائيًا للمنهج الاستقرائى، بيد أنه من الخلف والاستحالة أن نتوقع، أو نطالب بأنه كان ينبغى عليه أن يفعل ذلك. وعلى الرغم من كل أوجه القصور، فإن مؤلف كتاب "الأورجانون الجديد" يحتل مكانة من أكثر الأماكن أهمية فى تاريخ المنطق الاستقرائى، وتاريخ فلسفة العلم.

"الفصل العشرون"

الفلسفة السياسية

ملاحظات عامة - نيقولا ماكيافيللى- القديس توماس مور - ريتشارد هوكر - جان بودان - جوانيز ألسيوزيوس- هوجو جرتيوس

١ - لقد رأينا أن الفكر السياسى فى نهاية العصور الوسطى دار فى فلك الإطار العام للنظرية السياسية فى هذا العصر إلى حد كبير. ففى فلسفة مارسليوس البادوى يمكن أن نميز بالتأكيد ميلاً قويًا إلى التباهى بالاكتفاء الذاتى للدولة، وإلى خضوع الكنيسة للدولة، بيد أن الرؤية العامة لمارسليوس، مثل رؤية مفكرين من أصل واحد، تأثرت بالكراهية العامة فى العصور الوسطى للحكم المطلق. فقد كانت الحركة المجلسية تهدف إلى جعل الحكومة الكنسية دستورية، ولم يناصر أوكام ولا مارسليوس الحكم الملكى المطلق بداخل الدولة. غير أننا نشهد فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر نمو الحكم المطلق السياسى، وقد انعكس هذا التغير التاريخى فى النظرية السياسية بالطبع. ففى إنجلترا نلاحظ ظهور حكم تيور المطلق؛ الذى بدأ مع تولى الملك هنرى السابع الحكم (١٤٨٥-١٥٠٩)، الذى استطاع أن يؤسس سلطة ملكية مركزية فى نهاية حروب الوردتين(*) وفى أسبانيا وحد زواج فرديناند واسابيلا (عام ١٤٦٩)

(*) هنرى السابع (١٤٥٧-١٥٠٩) ملك إنجلترا (١٤٨٥-١٥٠٩)، وهو أول ملوك أسرة تيودر، ووالد الملك هنرى الثامن. أدى تسلمه العرش إلى انتهاء حروب الوردتين بين أسرة لانكاستر وأسرة يورك (١٤٨٥) (المترجم).

مملكتي أراجون وكاستيل، وأرسى الأساس لنشأة الحكم المطلق في أسبانيا الذي وصل إلى ذروته عندما تولى تشارلز الخامس الحكم (عام ١٥١٦-١٥٥٦)، الذي توج إمبراطوراً في عام ١٥٢٠، وتنازل عن العرش في عام ١٥٥٦ لصالح فيليب الثاني (الذي توفي عام ١٥٩٨). وفي فرنسا كانت حرب المائة عام انتكاسة إلى نمو الوحدة الوطنية، وتعزيز السلطة المركزية، بيد أنه عندما وافقت الطبقات(*) في عام ١٤٣٩ على أن يأمر صاحب السيادة بفرض الضرائب من أجل تدعيم جيش دائم، تم إرساء حكم ملكي مطلق. وعندما تخلصت فرنسا من حرب المائة عام في عام ١٤٥٢، أصبح الطريق مفتوحًا لتأسيس الملكية المطلقة التي استمرت حتى قيام الثورة. وفي كل من إنجلترا، حيث استمر الحكم المطلق مدة قصيرة إلى حد ما، وفي فرنسا، حيث استمر مدة طويلة، آثرت طبقة التجار الصاعدة مركزية السلطة على حساب النبالة الإقطاعية. إن نشأة الحكم المطلق تعني انحلال المجتمع الإقطاعي. كما أنها تعني افتتاح مرحلة انتقال بين تصور العصر الوسيط وتصور العصر الحديث للدولة والسيادة. ومع ذلك، فإن ثمة تطورات حدثت فيما بعد ولن نناقشها هنا: إذ إننا معنيون بعصر النهضة؛ وفترة عصر النهضة هي الفترة التي ظهر فيها الحكم الملكي المطلق بصورة واضحة.

ولا يعني ذلك، بالطبع، أن النظريات السياسية في عصر النهضة كانت هي كل نظريات الاستبداد الملكي. فقد كان الكاثوليك والبروتستانت على وفاق في النظر إلى ممارسة سلطة صاحب السيادة على أنها محددة من قبل الله. فالكاتب الإنجليكاني الشهير، ريتشارد هوكر، مثلاً قد تأثر بشدة بفكرة القانون في العصور الوسطى من حيث إنها تنقسم إلى قانون أزلي، وقانون وضعي، وقانون طبيعي، في حين أن منظراً كاثوليكيا مثل سوريز أصر بشدة على الطابع الذي لا يتغير للقانون الطبيعي، وعدم

(*) المقصود بالطبقات Estales هو الطبقات الثلاث في فرنسا قبل قيام الثورة الفرنسية؛ وهي طبقة النبلاء، ورجال الكنيسة وعامة الناس (المترجم).

إمكان تبرير الحقوق الطبيعية. إن نظرية الحق الإلهى للملوك، كما قدمها وليم باركلى فى كتابه "نظام الحكم والسلطة الملكية" (عام ١٦٠٠)، وجيمس الأول فى كتابه "قانون عن الملكيات الحرة"، وسير روبرت فيلمر فى كتابه "الحكومة الأبوية" (عام ١٦٨٠)، لم تكن انعكاساً نظرياً إلى حد كبير للحكم المطلق مثلما كانت محاولة لتدعيم لحكم مطلق عابر ومشكوك فيه. ويصدق ذلك على عمل فيلمر بصفة خاصة، الذى كان موجهاً إلى حد كبير ضد المعارضين الكاثوليك والبروتستانت للحكم الملكى المطلق. إن نظرية حق الملوك الإلهى لم تكن نظرية فلسفية بالفعل على الإطلاق. فلم ينظر فلاسفة مثل ألسيوزيوس الكالفينى وسوريز الكاثوليكى إلى الملكية على أنها الصورة الوحيدة المشروعة للحكومة. حقًا، إن نظرية حق الملوك الإلهى هى ظاهرة عابرة، وتعرضت بصورة واضحة للسخرية التى عالجها بها جون لوك.

لكن على الرغم من أن تعزيز السلطة المركزية ونمو الحكم الملكى المطلق لم يتضمنا بالضرورة قبول الحكم المطلق على مستوى النظرية السياسية، فإنهما كانا تعبيرين عن الحاجة إلى الوحدة فى تغيير الظروف الاقتصادية والتاريخية، وقد انعكست الحاجة إلى الوحدة هذه فى النظرية السياسية بالفعل. لقد انعكست بصورة ملحوظة فى فلسفة ماكيافيللى السياسية والاجتماعية، الذى عاش فى إيطاليا المنقسمة ولم توجد وحدة بينها فى عصر النهضة، وأدرك بصفة خاصة الحاجة إلى الوحدة. وإذا كان ذلك قد أدى به، فى جانب من فلسفته، إلى التشديد على الحكم الملكى المطلق، فإن التشديد لا يرجع إلى أى أوهام بخصوص حق الملوك الإلهى، بل يرجع إلى اقتناعه بأن الوحدة السياسية القوية والمستقرة يمكن تحقيقها بهذه الطريقة. وعلى نحو مماثل، عندما دعم هوبز فى فترة متأخرة الحكم المطلق المركزى فى صورة الحكومة الملكية فإنه لم يفعل ذلك بعيدا عن أى إيمان بحق الملوك الإلهى، أو بالطابع الإلهى لمبدأ الشرعية، وإنما لأنه اعتقد أن تماسك المجتمع، والوحدة الوطنية يمكن أن يتحققا بصورة أفضل بهذه الطريقة. وفضلاً عن ذلك، فإن كلاً من ماكيافيللى وهوبز آمنا بأنانية الأفراد الأساسية، وكانت النتيجة الطبيعية لهذا الإيمان هى الاقتناع بأن السلطة المركزية

القوية وغير المقيدة هى وحدها التى تستطيع أن تكبح جماح القوى المركزية الطاردة وتقهرها، تلك القوى التى أدت إلى انحلال المجتمع. أما بالنسبة لهوبز، الذى سنعالج فلسفته فى المجلد القادم من هذه الموسوعة "تاريخ الفلسفة"، فإن تأثير مذهبه بوجه عام على فلسفته السياسية بوجه خاص لابد أن يوضع فى الاعتبار.

كما أن نمو الحكم الملكى المطلق فى أوربا كان عرضًا، بالطبع، وحافزًا، لنمو الوعى القومى. لقد أحدثت نشأة الدول القومية، بالطبع، تأملاً مطولاً فى طبيعة المجتمع السياسى وأساسه أكثر مما أعطى لهذا الموضوع إبان العصور الوسطى. فعند ألسيوزيوس نجد استخدام فكرة العقد، التى كان ينبغى أن تلعب دورًا بارزًا فى نظرية سياسية فيما بعد. إن المجتمعات كلها، كما يرى ألسيوزيوس، تعتمد على العقد، على الأقل فى صورة اتفاق ضمنى، والدولة هى نوع من أنواع المجتمع. كما أن الحكومة تقوم على اتفاق أو على عقد، ويجب على صاحب السيادة أن يفى بالتزامه. كما أن جريتوس قبل نظرية العقد هذه، ولعبت دروًا فى فلسفتى جيسيوتس ماريانا وسوريز. إن النظرية قد تستخدم، بالطبع، بطرق مختلفة وبأعراض مختلفة. وبذلك استخدمها هوبز للدفاع عن الحكم المطلق، فى حين أن ألسيوزيوس استخدمها فى الدفاع عن الاقتناع بأن السيادة السياسية محدودة ومقيدة بالضرورة. بيد أن النظرية فى ذاتها لا تتضمن وجهة نظر خاصة بالنسبة لصورة الحكومة، على الرغم من أن فكرة العهد، أو الاتفاق، أو العقد من حيث إنها أساس المجتمع السياسى المنظم، وأساس الحكومة قد تبدو أنها تؤكد الأساس الأخلاقى ومواطن الضعف الأخلاقية للحكومة.

لقد أدت نشأة الحكم المطلق، بالطبع، إلى تأمل أبعد فى القانون الطبيعى، والحقوق الطبيعية، وفى هذه المسألة اتفق المفكرون الكاثوليك والبروتستانت فى مواصلة الموقف المعهود فى العصور الوسطى بصورة كبيرة أو قليلة. فقد اعتقدوا أن هناك قانونًا طبيعيًا لا يمكن أن يتغير يربط كل أصحاب السيادة، وكل المجتمعات، وأن هذا القانون هو أساس حقوق طبيعية معينة. وبذلك ارتبط الإعجاب بالحقوق الطبيعية

بإيمان بمحدودية سلطة صاحب السيادة. وحتى بودان، الذى كتب مؤلفه "الكتاب السادس عن الجمهورية" لكى يعزز السلطة الملكية، التى اعتبرها ضرورية فى الظروف التاريخية، كان لديه مع ذلك إيمان صارم بالقانون الطبيعى وبالحقوق الطبيعية، وبصفة خاصة حقوق الملكية الخاصة. ولذلك فإنه حتى المناصرون لحق الملوك الإلهى لم يتصوروا أن الملك ليس من حقه أن يتغاضى عن القانون الطبيعى: وما فعلوه يمثل تناقضًا بالفعل. إذ إن نظرية القانون الطبيعى والحقوق الطبيعية لا يمكن تأكيدها دون أن يتضمن ذلك فى الوقت نفسه قيداً على ممارسة السلطة السياسية، بيد أنها لا تتضمن قبولاً للديمقراطية.

لقد أثار عصر الإصلاح، بالطبع، قضايا جديدة فى مجال النظرية السياسية، أو على الأقل قد وضع هذه القضايا فى صورة جديدة، وجعلها أكثر دقة فى نواح معينة. ولقد كانت القضايا البارزة، بالطبع، هى علاقة الكنيسة بالدولة، وحق مقاومة صاحب السيادة. لقد اعترف فلاسفة العصور الوسطى بحق مقاومة الطاغية، هؤلاء الفلاسفة الذين كان لديهم إحساس قوى بالقانون، ومن الطبيعى جداً أن نجد وجهة النظر هذه مُخلدة فى النظرية السياسية عند فيلسوف ولاهوتى كاثوليكى مثل سوريز. غير أن الظروف الملموسة فى تلك البلاد التى تأثرت بعصر الإصلاح وضعت المشكلة فى صورة جديدة. وعلى نحو مماثل، أخذت مشكلة علاقة الكنيسة بالدولة صورة جديدة فى أذهان أولئك الذين لم يعنوا "بالكنيسة" الهيئة القومية العليا التى يرأسها البابا من حيث إنه نائب المسيح. ومع ذلك، لا يستطيع المرء أن يستنتج أن هناك، مثلا، وجهة نظر بروتستانتية محددة ومعروفة بجلاء فيما يخص حق المقاومة، أو أن هناك وجهة نظر محددة ومعروفة بجلاء فيما يخص علاقة الكنيسة بالدولة. إن الموقف معقد إلى حد كبير حتى إنه لا يعترف بوجهتى النظر هاتين المحددتين والمعروفتين بجلاء. ونجد مجموعات وجماعات مختلفة من البروتستانت تقبل مواقف مختلفة فيما يخص هاتين المشكلتين. ويرجع ذلك إلى الاتجاه الفعلى الذى أخذه التاريخ الدينى. وفضلاً عن ذلك، فإن مجرى الأحداث قد أدى أحيانا بأعضاء من نفس العقيدة إلى قبول مواقف مختلفة فى أوقات مختلفة أو فى أماكن مختلفة.

لقد أدان كل من لوثروكالفن مقاومة صاحب السيادة، بيد أن موقف الطاعة السلبية والخضوع ارتبط بمذهب لوثر، لا بمذهب كالفن. والسبب فى ذلك هو أن الكالفنيين فى إسكتلندا وفرنسا كانوا فى خلاف مع الحكومة. ففى إسكتلندا دافع جون نوكس J.Knox بقوة عن مقاومة صاحب السيادة باسم الإصلاح الدينى، أما فى فرنسا فإن الكالفنيين قدموا سلسلة من الأعمال فى نفس الموضوع. ويمثل أشهر هذه الأعمال وهو "دفاع ضد الطغاة" (عام ١٥٧٩)، مؤلفه غير معروف، وجهة النظر التى تقول إن هناك عقدين، أو عهدين، أولهما بين الشعب وصاحب السيادة، والثانى بين الشعب وصاحب السيادة والله. والعقد الأول يخلق أو يوجد الدولة، أما الثانى فيجعل المجتمع جماعة دينية أو كنيسة. والغرض من إدخال هذا العقد الثانى هو أن يمكن المؤلف من تدعيم حق الشعب لا فى مقاومة الحاكم فحسب الذى يحاول أن يفرض ديانة زائفة، وإنما الحق فى أن يستعمل النفوذ على الحاكم "الهرطقى" أيضا.

ومن ثم، فإنه بسبب ظروف تاريخية بدت مجموعة من البروتستانت لأولئك الذين فضلوا فكرة الخضوع للحاكم فى المسائل الدينية أنها تشبه الكاثوليك، وأعنى بذلك أنها لا تدعم فحسب التمييز بين الكنيسة والدولة، بل تدعم أيضا أفضلية الكنيسة على الدولة. وتلك هى الحال بالفعل إلى حد ما. وعندما اتحدت السلطة الكنسية مع السلطة العلمانية، كما هو الحال عندما طرد كالفن إلى جنيف، كان من اليسير الدعوة إلى طاعة صاحب السيادة فى المسائل الدينية، أما فى إسكتلندا وفرنسا فقد حدث موقف مختلف. فقد وجد جون نوكس نفسه مضطراً إلى أن يحيد عن موقف كالفن نفسه، وفى إسكتلندا لم تجد الجماعة الكالفينية نفسها مضطرة إلى الخضوع لصاحب سيادة "هرطقى". وفى فرنسا، عندما أدخل مؤلف "الدفاع ضد الطغاة" فكرة العقد، فإنه فعل ذلك حتى يجد مبرراً لمقاومة بروتستانتية عامة، واستعمال النفوذ على الحكام الزنادقة؛ وهو لم يفعل ذلك لتدعيم "حكم خاص"، أو المذهب الفردى، أو التسامح. إن الكالفنيين، على الرغم من عدائهم الشديد للديانة الكاثوليكية، لم يقبلوا فحسب فكرة الوحى، بل إنهم لم يقبلوا أيضا طلب العون من السلطة المدنية فى تأسيس الدين الذى آمنوا به.

وبذلك فإن عصر الإصلاح أدى إلى ظهور مشكلة العلاقة بين الكنيسة والدولة الدائمة فى وضع تاريخى جديد، ولكن، بقدر ما يكون الكالفنيون هم المعنيون، ثمة تشابه على الأقل بين الحل الذى قدموه للمشكلة والحل الذى قدمه المفكرون الكاثوليك. لقد كانت الأرسطية، أو خضوع الكنيسة للدولة حلاً مختلفا بالفعل، لكن لم يؤمن الكالفنيون ولا الأرسطيون بانسلاخ الدين عن السياسة. وفضلا عن ذلك، فإنه من الخطأ الخلط بين القيود التى وضعها الكالفنيون على السلطة المدنية أو خضوع الكنيسة للدولة كما يرى الأرسطيون، وتأكيد "الديمقراطية". فلا يمكن للمرء أن يسمى المشيخيين الأسكتلنديين، أو البروتستانت الفرنسيين "ديمقراطيين"، على الرغم من هجومهم على ملوكهم، بينما استطاعت الأرسطية أن تتحد مع إيمان بالحكم الملكى المطلق. حقًا، لقد ظهرت حركات دينية وطوائف دينية فضلت ما قد يسمى بالليبرالية الديمقراطية، بيد أننى أتحدث عن الشخصيتين الأكثر أهمية فى عصر الإصلاح؛ وهما لوثر وكالفن، وعن الآثار المباشرة بصورة كبيرة للحركات التى افتتحاها. إن لوثر لم يكن متسقا باستمرار فى موقفه أو تعاليمه، بيد أن نظريته فى الخضوع عززت سلطة الدولة ودعمتها. وكان لتعاليم كالفن الأثر نفسه لولا الظروف التاريخية التى حملت أتباعه على تعديل موقفه، وإجبار الكالفنيين فى بلاد معينة على معارضة السلطة الملكية.

٢ - عرف نيقولا ماكيافيللى (١٤٦٩-١٥٢٧) بموقفه الخاص بعدم الاكتراث بالأخلاق، أو عدم أخلاقية الوسائل التى يستخدمها الحاكم فى تحقيق غرضه السياسى، الذى يتمثل فى المحافظة على سلطته وزيادتها. يذكر فى مؤلفه "الأمير" (عام ١٥١٣)، الذى أهداه إلى لورينزو، دوق أربينو، صفات جيدة مثل الوفاء بالعهد، وإظهار الاستقامة أو النزاهة، ثم يرى أنه "ليس من الضرورى أن يمتلك الأمير كل الصفات الجيدة التى أحصيتها، غير أنه من المهم للغاية أن يتظاهر بأنه يمتلكها"[1]. وإذا كان

(1) The Prince, 18.

لدى الأمـيـر كل هذه الصـفـات الجـيـدة ويمـارسـهـا، فـإنه، كـمـا يقـول مـاكـيـافـيللى، سيتضح أنها ضـارة، على الرغم من أن التظاهر بامتلاكها مفيد. فـحسن أن يتظاهر الأمير بأنه رحيم، ومخلص، وعطوف، ومتدين، ومستقيم، وحسن أن يكون كذلك بالفعل، بيد أنه ينبغى على الأمير فى الوقت نفسه أن يكون ميالاً ومستعداً لأن يفعل على نحو معاكس عندما تتطلب الظروف ذلك. وباختصار، فإن النتائج هى التى يعتد بها فى أفعال جميع الناس، وبصفة خاصة الأمراء، والتى يحكم الناس عن طريقها. وإذا كان الأمير ناجحًا فى تدعيم سلطته وتعزيزها، فإن الوسائل التى يستخدمها تعد نبيلة، ويستحسنها الجميع.

لقد قيل إن ماكيافيللى اهتم فى كتابه "الأمير" ببساطة بتقديم آليات الحكومة، وأنه صرف الانتباه عن المسائل الأخلاقية، وأراد ببساطة أن يقرر الوسائل التى تُدعم بها السلطة السياسية وتُعزز. وذلك صحيح بلا شك، ولكن ثمة حقيقة تظل وهى أنه رأى بجلاء أن من حق الحاكم أن يستخدم وسائل لا أخلاقية فى تعزيز سلطته وحمايتها. وفى مـؤلفـه "مـقـالات" يبين بوضـوح أنه من المشـروع من وجـهـة نظره فى مـجـال السياسة استخدام وسائل لا أخلاقية من أجل تحقيق غاية جيدة. صحيح أن الغاية التى كانت تدور بخلده وكانت محل اهتمامه هى أمن الدولة ورفاهيتها؛ غير أنه بغض النظر عن الطابع اللا أخلاقى للمبدأ المتضمن وهو أن الغاية تبرر الوسيلة، فإن المشكلة الواضحة تنشأ وهى أن تصورات ما عساها أن تكون الغاية الجيدة قد تختلف. وإذا كان لابد أن تخضع الأخلاق للاعتبارات السياسية، فلابد من التولى الفعلى للسلطة لمنع الفوضى السياسية.

ولا يعنى ذلك أن ماكيافيللى كانت لديه أى نية فى أن يوصى باللا أخلاقية واسعة الانتشار. فقد كان يعى تمامًا أن الأمة المنحطة أخلاقيًا والمنحلة محكوم عليها بالانهيار؛ لقد ندب حالة إيطاليا الأخلاقية كما رآها، وكان لديه إعجاب شديد بفضائل العالم القديم المدنية. ولا أعتقد أنه من حق المرء أن يقرر دون أى قيد أنه رفض بوضح التصور المسيحى للفضيلة من أجل تصور وثنى لها. صحيح تمامًا أنه يقول فى

"المقالات"[١] إن التمجيد المسيحى للضعة وازدراء العالم قد جعل المسيحية ضعيفة ومخنثة، بيد أنه يستمر ليقول إن تفسير الديانة المسيحية من حيث إنها ديانة الضعة وحب المعاناة هو تفسير خاطئ. ومع ذلك، فإنه يجب على المرء أن يسلم بأن تقريراً من هذا النوع، عندما يؤخذ فى علاقته برؤية ماكيافيللى العامة، يقترب إلى حد كبير من رفض واضح للأخلاق المسيحية. وإذا وضع المرء فى اعتباره مذهبه الخاص بالأمير اللا أخلاقى، وهو مذهب على خلاف مع الضمير المسيحى، سواء أكان كاثوليكيا أو بروتستانتيًا، فإنه يصعب عليه أن يمتنع عن الإقرار بأن قراءة نيتشه لفكر ماكيافيللى لم تكن دون أساس. وعندما يرى ماكيافيللى فى مؤلفه "الأمير"[٢] أن أناسًا كثيرين يعتقدون أن شئون العالم يحكمها الحظ والله بصورة لا تقاوم، وعندما يستمر ليقول، على الرغم من أنه كان يميل إلى هذا الرأى أحيانًا، إنه نظر إلى الحظ على أنه يمكن أن يُقاوم، متضمنًا أن الفضيلة تكمن فى مقاومة القوة التى تحكم العالم، فإنه يصعب تجنب الانطباع الذى يقول إن "الفضيلة" تعنى عنده شيئًا يختلف عما تعنيه بالنسبة للمسيحى. لقد أعجب بقوة الشخصية، والقوة لتحقيق غايات المرء: فقد أعجب بقدرة الأمير فى أن يظفر بالسلطة ويحتفظ بها: بيد أنه لم يعجب بالضعة، ولم يسترح للتطبيق العام لما أسماه نيتشه "أخلاق الرعاع". لقد سلّم بأن الطبيعة الإنسانية أنانية أساسًا؛ وبيّن للأمير أين تكمن مصالحه، وكيف يستطيع تحقيقها. إن حقيقة الأمر هى أن ماكيافيللى أعجب بالحاكم المستبد الذى لا يتقيد بمبادئ الأخلاق مع أنه حاكم لديه القدرة كما لاحظه فى الحياة السياسية المعاصرة، أو فى الحياة الكنسية، أو فى نماذج تاريخية: لقد اعتبر هذا النوع من الحكام مثلاً أعلى. إنه عن طريق هؤلاء الأشخاص، كما يعتقد، يمكن ضمان الحكومة الجيدة فى مجتمع فاسد ومنحل.

---

(1) 2,2.

(2) 25.

إن العبارة الأخيرة تعطينا المفتاح لمشكلة التعارض الظاهرىَ بين إعجاب ماكياڤيللى بالجمهورية الرومانية، كما يظهر فى مؤلفه "مقالات عن الكتب العشرة الأولى لتيتيوس ليفيوس"، والنظرية الملكية عن "الأمير". إنه فى المجتمع الفاسد والمنحل الذى يكون فيه لرداءة الناس الطبيعية والأنانية مجال حر بصورة كبيرة أو بصورة قليلة، وحيث تكون الاستقامة، والإخلاص للصالح العام، والروح الدينية إما ميتة، أو غمرها الفجور، ومخالفة القانون، يكون الحاكم المستبد وحده هو الذى يستطيع أن يمنع تماماً القوى الطاردة المركزية، ويوجد أو يخلق مجتمعًا قويًا ومتحدًا. لقد اتفق ماكياڤيللى مع منظرى العالم القديم السياسيين فى الاعتقاد بأن الفضيلة المدنية تعتمد على القانون؛ ورأى أن الإصلاح فى المجتمع الفاسد والمنحل لا يكون ممكنا إلا عن طريق فاعلية مشرع قوى. يقول ماكياڤيللى "يجب علينا أن نأخذ هذا الأمر على أنه قاعدة عامة وهو أنه نادرًا ما يحدث، أو لا يحدث على الإطلاق، أن أى جمهورية أو مملكة إما أن تنظم جيداً فى البداية، أو يتم إصلاحها تماماً فيما يخص مؤسساتها القديمة، إذا لم يتم ذلك عن طريق شخص واحد. ومن ثم، من الضرورى أن لا يكون هناك سوى شخص واحد هو الذى يحسم المنهج، وتعتمد على مقدرته العقلية أى تنظيم كهذا"[1]. وبالتالى، فإن الحاكم المستبد ضرورى لتأسيس الدولة ولإصلاحها، وعندما يقول ماكياڤيللى ذلك فإنه كان يدور فى خلده الولايات الإيطالية المعاصرة، وتقسيمات إيطاليا السياسية. إن القانون هو الذى يوجد تلك الأخلاق المدنية، أو الفضيلة الضرورية لدولة قوية، وموحدة، ويحتاج إعلان القانون إلى مشرع. ويستنتج ماكياڤيللى من ذلك نتيجة مفادها أن المشرع الملكى قد يستخدم أى وسيلة فطنة لتحقيق هذه الغاية وضمانها، وأنه، لما كان علّة القانون والأخلاق المدنية، فإنه يستغنى عنهما إذا تطلب الأمر تحقيق وظيفته السياسية. ولا يؤلف الاستخفاف الأخلاقى المعبر عنه فى كتاب "الأمير" نظرية

---

(1) Discourses, 1,9,2.

ماكياڤيللى كلها على الإطلاق، فهو يخضع للغرض النهائى وهو خلق ، ما نظر إليه على أنه الدولة الحقيقية أو إيجاده أو إصلاحه.

لكن، على الرغم من أن ماكياڤيللى ينظر إلى الملك المستبد، أو المشَرع على أنه ضرورى لتأسيس الدولة، أو إصلاحها، فإن الملكية المستبدة لم تكن مثله الأعلى للحكومة. ففى كتابه "مقالات"[١]، يؤكد مرارًا وتكرارًا أن الناس، من جهة الفطنة، والثبات، يتفوقون، وهم "أكثر فطنة، وأكثر ثباتًا، وذوو حكم أفضل من الأمراء"[٢]. إن الجمهورية الحرة، التى تصورها ماكياڤيللى على غرار الجمهورية الرومانية، تفوق الملكية المستبدة. فإذا تم تدعيم القانون الدستورى وتعزيزه، وكان لدى الناس المشاركة فى الحكومة، فإن الدولة تكون أكثر استقرارًا مما لو حكمها أمراء بالوراثة ومستبدون. إن الخير العام، الذى يكمن، كما يرى ماكياڤيللى، فى ازدياد السلطة والإمبراطورية، وفى المحافظة على حريات الشعب[٣]، لا يُراعى فى أى مكان إلا فى الجمهوريات؛ فالملك المستبد يهتم ببساطة بمصالحه الخاصة[٤].

إن نظرية ماكياڤيللى عن الحكومة قد تكون مرقعة أو ملفقة وغير مقنعة فى طابعها، فهى تربط إعجابًا بالجمهورية الحرة بمذهب عن الاستبداد الملكى، بيد أن المبادئ واضحة. إن الدولة عندما تُنظم جيدًا، يصعب أن تكون سليمة ومستقرة إذا لم تكن جمهورية، وهذا هو المثل الأعلى، لكن لكى تؤسس تلك الدولة المنظمة جيدًا، أو لكى يتم إصلاح تلك الدولة المضطربة، فإن ثمة حاجة ضرورية إلى مشرع بالفعل. وسبب آخر لهذه الضرورة هو الحاجة إلى ردع سلطة النبلاء وكبحها، الذين كان ماكياڤيللى

(1) 1, 58, 61.

(2) Ibid, 8.

(3) Ibid, 1,29,5.

(4) Ibid, 2,2,3.

يكرههم، عندما كان يتأمل المشهد السياسى الإيطالى. فهم خاملون، وفاسدون، وهم باستمرار أعداء للحكومة المدنية، والنظام[1]. إنهم يدعمون جماعات المرتزقة، ويخربون البلد. كما تطلع ماكياڤيللى إلى أمير يحرر إيطاليا ويوحدها، أمير "يداوى جراحها، ويضع نهاية لتخريب لومباردى ونهبها، وللاحتيال على مملكة نابلى ومملكة توسكانى وفرض الضرائب عليهما[2]. إن البابا الذى يجب، من وجهة نظره، ألا تكون لديه القوة أو السلطة الكافية للسيطرة على إيطاليا كلها، بل يجب أن يكون قويًا بدرجة تكفى لأن يمنع أى سلطة أخرى من أن تفعل ذلك، مسئول عن تقسيم إيطاليا إلى إمارات، مما نجم عنه أن البلد الضعيف والمنقسم كان فريسة للبرابرة ولأى شخص تصور أنه يستطيع أن يغزوها[3].

إن ماكياڤيللى يبين، كما يرى مؤرخون، "حداثته" فى تشديده على الدولة من حيث إنها جماعة ذات سيادة تُدعم قوتها، ووحدتها عن طريق سياسة القوة، والسياسة الإمبريالية. وبهذا المعنى فإنه تنبأ بمجرى التطور التاريخى فى أوربا. ومن جهة أخرى، فإنه لم يكتشف أى نظرية سياسية منظمة؛ ولم يهتم بأن يفعل ذلك بالفعل. لقد اهتم بشدة بالمشهد الإيطالى المعاصر؛ فقد كان وطنيًا متحمسًا، واصطبغت كتاباته بهذا الاهتمام وعن طريق هذا الاهتمام؛ إن كتاباته لم تكن كتابات فيلسوف منعزل. كما أنه غالى فى تقدير الدور الذى تلعبه السياسة فى التطور التاريخى بمعنى ضيق، وأخفق فى تمييز أهمية عوامل أخرى، دينية وسياسية. لقد اشتهر أساسًا، وبالطبع، بنصحيته اللا أخلاقية للأمير، لقد اشتهر " بماكياڤيلليته"؛ بيد أن ثمة شكًا ضئيلاً فى أن مبادئ صناعة- الدولة التى أرساها لم تكن، حتى إذا كانت بدرجة تدعو إلى الأسف، فعالة فى

---

(1) Ibid, 1, 55, 7-11.

(2) The Prince, 26.

(3) Discourses, 1, 12, 6-8.

أذهان الحكام والسياسيين بالفعل. غير أن التطور التاريخي لا تقيده تماماً نوايا أولئك الذين يحتلون الشهرة وأفعالهم على المسرح السياسي. لقد كان ماكيافيللي ماهراً، ومتألقاً، بيد أنه قلما يُسمى فيلسوفاً سياسياً عميقاً.

ومن جهة أخرى، لابد أن يتذكر المرء أن ماكياڤيللي اهتم بحياة سياسية فعلية كما رآها وشاهدها، واهتم بما يُفعل وليس بما ينبغي أن يُفعل من وجهة النظر الأخلاقية. لقد أنكر بوضوح أي نية لتصور دول مثالية[1]، ولاحظ أنه إذا عاش الإنسان مخلصا وباتساق للمبادئ الأخلاقية الأسمى في الحياة السياسية، فمن المحتمل أن يدمر رفاهية الدولة، ويفشل، إذا كان حاكماً، في المحافظة على أمن الدولة ورفاهيتها. ويتحدث ماكياڤيللي، في افتتاحية كتابه الأول من مؤلفه "مقالات"، عن "طريقته" الجديدة، التي لم تُطرق حتى ذلك الحين، كما يزعم. أن منهجه منهج استقرائي تاريخي. فمن فحص مقارن لتتابع العلة - والمعلول في التاريخ، القديم والحديث، مع تسليم متوقع بحالات سلبية، حاول أن يرسي قواعد عملية معينة في صورة مُعممة. فإذا تم التسليم بتحقيق غرض معين، فإن التاريخ يُظهر أن خطا معيناً من الفعل سوف يؤدي، أو لا يؤدي إلى تحقيق هذا الغرض. وبذلك، فإنه اهتم بالآليات السياسية بصورة مباشرة، بيد أن رؤيته تضمنت فلسفة معينة للتاريخ. فقد تضمنت، على سبيل المثال، أن هناك تكراراً في التاريخ، وأن التاريخ هو من طبيعة تقدم أساساً للاستقراء. إن منهج ماكياڤيللي لم يكن، بالطبع، جديداً على الإطلاق. فقد أقام أرسطو، مثلاً، أفكاره السياسية بالطبع على فحص للدساتير الفعلية، ولم يهتم فحسب بالطرق التي تُحطم بها الدول، بل اهتم كذلك بالفضائل التي يتظاهر الحاكم بأنه يمتلكها إذا كان ينبغي عليه أن يكون ناجحاً[2]. بيد أن أرسطو كان أكثر اهتماماً من ماكياڤيللي بالنظرية المجردة. كما أنه

---

(1) Cf, the Prince, 15.

(2) Cf, Politics,5,11.

اهتم أساسًا بالتنظيمات السياسية مثل الإعداد لتربية أخلاقية وعقلية، فى حين أن ماكياڤيللى اهتم كثيرًا بالطبيعة الفعلية للحياة السياسية العينية ومسارها.

٣ - ونوع من المفكرين مختلف أتم الاختلاف هو القديس توماس مور (١٤٧٨-١٥٣٥)، رئيس مجلس اللوردات فى إنجلترا، الذى قطع هنرى الثامن رأسه لأنه رفض الاعتراف به رئيسا أعلى للكنيسة فى إنجلترا. كتب فى مؤلفه "عن جمهورية مثالية أسفل جزيرة لا مكان لها" (عام ١٥١٦)، متأثرًا فى ذلك "بجمهورية" أفلاطون، نوعًا من رواية فلسفية يصف فيها دولة مثالية فى جزيرة "اليوتوبيا". إنه عمل مهم، يربط نقدًا لاذعًا للظروف الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة بمثل أعلى للحياة الأخلاقية البسيطة، التى نادرًا ما تنسجم مع روح العصر الأكثر دنيوية. لم يعرف مور كتاب "الأمير"، بيد أن كتابه كان موجهًا إلى حد ما ضد فكرة صناعة الدولة المقدمة فى عمل ماكياڤيللى. كما أنه كان موجهًا ضد الروح المتزايدة للاستغلال التجارى. وبناء على ذلك فإنه كتاب "محافظ". ومن جهة أخرى، فإن مور استبق بعض الأفكار التى ظهرت من جديد فى تطور الاشتراكية الحديثة.

فى الكتاب الأول من "اليوتوبيا" يهاجم مور انهيار النظام الزراعى القديم عن طريق تحويط الأرض بواسطة الملاك الأثرياء والذين كانوا يسعون إلى الثروة. وقد أدت الرغبة فى الربح والثروة إلى تحويل الأرض الصالحة للزراعة إلى مراعى، حتى تُربى الضأن على نطاق واسع، ويُباع الصوف فى الأسواق الخارجية. وقد أدى كل ذلك النهم والجشع من أجل الربح والتمركز المصاحب للثروة فى أيدى قلة من الناس إلى نشأة طبقة معدمة ومحرومة من الملكية. ومن ثم، صدر مرسوم بعقوبات شديدة ومخيفة على السرقة، من أجل أن تعيش هذه الطبقة فى خضوع وإذلال دائم. ولكن قسوة القانون الجنائى المتزايدة كانت دون جدوى. وكان من الأفضل كثيرًا توفير وسائل المعيشة للمعدمين، لأن العوز هو الذى دفع هؤلاء الناس إلى الجريمة. ومع ذلك، فإن الحكومة لم تفعل شيئًا: فقد شغلت نفسها بالدبلوماسية وحروب الفتح والقهر. واقتضت الحرب ضريبة باهظة، وعندما توقفت الحرب انضم الجنود إلى المجموعة التى

لم تستطع بالفعل أن تعول نفسها. وبذلك، أدت سياسة القوة إلى تفاقم المساوئ الاقتصادية والاجتماعية.

وفى مقابل مجتمع مولع بالاكتساب، يقدم مور مجتمعًا زراعيًا، تكون الأسرة فيه هى الوحدة. فى هذا المجتمع تُلغى الملكية الخاصة، ولم تعد النقود تُستخدم وسيلة للتبادل. بيد أن مور لم يصور "يوتوبياه" بأنها جمهورية من مزارعين جهلاء. إن وسائل المعيشة مكفولة للجميع، وساعات العمل تُخفض إلى ست ساعات فى اليوم، حتى يكون لدى المواطنين وقت الفراغ للممارسات الثقافية. ولنفس السبب تتولى طبقة الأرقاء الأعمال الشاقة والأكثر صعوبة، والأرقاء يتكونون من المجرمين المدانين، ومن أسرى الحرب.

يقال أحيانا إن مور هو أول من نادى بالمثل الأعلى عن التسامح الدينى. ومع ذلك، لابد أن نتذكر أنه تجرد عن الوحى المسيحى فى رسم معالم "يوتوبياه"، وتصور ببساطة ديانة طبيعية. إنه يجب التسامح مع آراء ومعتقدات منحرفة فى أغلب الأحوال، ويجب تجنب النزاع الدينى، ولكن يجب حرمان أولئك الذين ينكرون وجود الله، والعناية الإلهية، وخلود النفس، والجزاءات فى الحياة الأخرى من القدرة على تقلد أى وظيفة عامة، ويُنظر إليهم على أنهم أقل قدراً من الناس. إن حقائق الدين الطبيعى، وحقائق الأخلاق الطبيعية قد لا توضع موضع الشك، مهما قد يعتقد المرء بصورة شخصية، لأن سلامة الدولة والمجتمع تعتمد على قبولها. ويمكن أن يكون هناك شك ضئيل فى أن مور نظر إلى حروب الدين برعب وفزع؛ لكنه لم يكن بالتأكيد من صنف الرجال الذين يؤكدون أن ما يؤمن به المرء أمر لا يستدعى الاهتمام.

لم يسترح مور مطلقًا لفصل الأخلاق عن السياسة، ويتحدث بحدة شديدة عن السياسيين الذين يصيحون تشدقًا فى خطبهم بالصالح العام بينما هم يبحثون باستمرار عن مصلحتهم الخاصة. إن بعض أفكاره، تلك التى تخص القانون الجنائى، مثلاً، معقولة إلى حد كبير، ويُعد سابقًا لزمنه فى مثله العليا عن كفالة الجميع، وعن التسامح الملحوظ. ولكن على الرغم من أن مثله الأعلى السياسى كان عمليًا ومستنيراً

في جوانب كثيرة، فإنه يمكن النظر إليه في بعض الجوانب الأخرى على أنه تصوير مثالي لمجتمع متعاون منصرم. إن القوى والميول التي عارضها يجب ألا تتوقف في تطورها عن طريق أي يوتوبيا. لقد وقف الإنساني المسيحي العظيم على مشارف تطور رأسمالي لابد أن يأخذ مجراه. ومع ذلك فإن بعض مثله العليا على الأقل لابد أن تتحقق في الوقت المناسب.

٤ - توفي مور قبل أن يتخذ عصر الإصلاح في إنجلترا صورة محددة. ووجدت مشكلة الكنيسة والدولة في مؤلف ريتشارد هوكر (١٥٥٣-١٦٠٠) "قوانين النظام الكنسي" التعبير عنها في الصورة التي أملتها الظروف الدينية في إنجلترا بعد عصر الإصلاح. كتب هوكر عمله، الذي كان له تأثير في جون لوك، دحضاً للهجوم البيورتاني على كنيسة إنجلترا الرسمية، بيد أن مجاله كان أوسع بكثير من مجال الكتابة الجدلية المألوفة في عصره. يعالج المؤلف في البداية القانون بوجه عام، وفي هذه المسألة يتمسك بفكرة القانون في العصور الوسطى، ولاسيما فكرة القديس توما الأكويني. فهو يميز القانون الأزلي، "ذلك النظام الذي وضعه الله بنفسه ولنفسه قبل العصور كلها ليفعل كل الأشياء بواسطته"[١]، عن القانون الطبيعي. ثم ينتقل ليميز القانون الطبيعي من حيث إنه القانون الذي يسري على الموجودات التي لا تتمتع بحرية الإرادة، والتي يسميها "الموجودات الطبيعية"، عن القانون الطبيعي من حيث إنه القانون الذي يدركه العقل الإنساني، ويطيعه الإنسان بحرية[٢]. إن قانون الموجودات الإرادية على الأرض هو الحكم الذي أُعطي للعقل بشأن خيرية تلك الأشياء التي يجب عليها أن تفعلها[٣]. "إن مبادئ العقل الرئيسية جلية واضحة في ذاتها"[٤]؛ أعني أن هناك مبادئ أخلاقية عامة

(1) 1,2.

(2) 1,3.

(3) 1,8.

(4) Ibid.

معينة طابعها الملزم واضح وجلى. والدليل على ذلك هو قبول البشر العام لها. "إن صوت الناس العام والدائم هو مثل حكم الله نفسه. وما تعلمه كل الناس فى العصور كلها لابد أن تتعلمه الطبيعة نفسها، والله هو خالق الطبيعة، وبالتالى فإن صوتها ليس سوى وسيلته"(١). وثمة مبادئ خاصة كثيرة يستنبطها العقل.

وبالإضافة إلى القانون الأزلى، والقانون الطبيعى هناك القانون الإنسانى الوضعى. إن القانون الطبيعى يربط الناس من حيث إنهم ناس، ولا يعتمد على الدولة(٢)، أما القانون الإنسانى الوضعى فإنه يوجد عندما يتحد الناس فى مجتمع، ويكونون حكومة. وبسبب الواقعة التى تقول إننا لسنا مكتفين بذاتنا من حيث إننا أفراد "فإننا نرغب بطبيعتنا فى أن نبحث عن مخالطة الآخرين وزمالتهم" (٣). بيد أن المجتمعات لا يمكن أن توجد دون حكومة، والحكومة لا تستطيع أن تستمر دون قانون؛ "نوع من القانون يتميز عن ذلك الذى تم إقراره والإعلان عنه من قبل"(٤). ويرى هوكر أن هناك أساسين للمجتمع هما: ميل الإنسان الطبيعى إلى أن يعيش فى مجتمع، و "نظام متفق عليه بصورة علنية أو سرية، يتصل بطريقة اتحاد الناس فى المعيشة معاً. وهذا ما نسميه بقانون المصلحة العامة؛ النفس الناطقة للمجموعة السياسية، الأجزاء التى يبث فيها القانون الحياة، وتتماسك، وتحث على القيام بتلك الأفعال التى يتطلبها الصالح العام"(٥).

وبذلك، فإن تأسيس الحكومة المدنية يقوم على الاتفاق أو الإجماع. "ودون هذا الاتفاق أو الإجماع لا يكون هناك مبرر لأن يأخذ المرء على عاتقه لأن يكون صاحب

---

(1) Ibid.

(2) 1, 10.

(3) Ibid.

(4) 1, 10.

(5) Ibid.

سيادة عليا، أو حكماً على الآخرين[١]. إن الحكومة ضرورية، غير أن الطبيعة لم تحسم نوع الحكومة، أو الطابع الدقيق للقوانين، شريطة أن تكون القوانين التى تُسن من أجل الصالح العام، وتتماشى مع القانون الطبيعى. وإذا فرض الحاكم قوانين دون سلطة واضحة من الله، أو دون سلطة تُستمد فى البداية من موافقة المحكومين ورضاهم، فإنه لن يكون سوى طاغية. "إن القوانين التى لا تسنها بالتالى الموافقة العامة" على الأقل عن طريق "البرلمانات، والمجالس، والمجالس المشابهة"[٢] لن تكون قوانين. ومن ثم، كيف يحدث أن تُلزم الدهماء باحترام القوانين التى لا تشارك فى تشكيلها على الإطلاق؟ إن السبب هو أن "الهيئات أو المؤسسات فانية: فنحن من ثم نعيش فى أسلافنا، وهم لابد أن يعيشوا فى خلفائهم"[٣].

وأخيراً هناك "القوانين التى تخص الواجبات المجاوزة للطبيعة"[٤]، "القانون الذى أوحى به الله نفسه بصورة مجاوزة للطبيعة"[٥]. وبذلك فإن نظرية القانون عند هوكر بوجه عام تتبع نظرية القديس توما الأكوينى، بنفس الهيئة اللاهوتية، أو بالأحرى برد مماثل للقانون إلى أساسه الإلهى، أعنى إلى الله. إنه لم يضف أى شىء جديد بصفة خاصة فى نظريته عن أصل المجتمع السياسى. لقد أدخل فكرة العقد، أو الاتفاق، بيد أنه لم يصور الدولة على أنها تأليف اصطناعى بصورة خالصة، فهو على العكس يتحدث بوضوح عن ميل الإنسان الطبيعى إلى المجتمع، ولم يفسر الدولة والحكومة ببساطة عن طريق علاج للأنانية الجامحة.

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) 1, 15.

(5) 1, 16.

وعندما يشرع هوكر فى معالجة الكنيسة، فإنه يميز بين حقائق الإيمان، وكنيسة الحكومة، التى هى "أمر حقيقى واضح"(١). إن المسألة التى يحاول أن يطورها ويدافع عنها هى أن القانون الكنسى لكنيسة إنجلترا لا يناقض على الإطلاق الديانة المسيحية، أو العقل. ومن ثم، يجب على الإنجليز أن يطيعوه؛ لأن الإنجليز مسيحيون، وينتمون، من حيث هم مسيحيون، إلى كنيسة إنجلترا. إن الفرض هو أن الكنيسة والدولة ليسا مجتمعين مختلفين ومتميزين، على الأقل عندما تكون الدولة مسيحية. إن هوكر لم ينكر، بالطبع، أن الكاثوليك والكالفنيين مسيحيون؛ ولكنه يفترض بطريقة ساذجة إلى حد ما أن الإيمان المسيحى كله لا يتطلب مؤسسة كلية. كما أنه يفترض أن الحكومة الكنسية مسألة ليست ذات أهمية بصورة كبيرة أو قليلة، وهى وجهة نظر لا تروق للكاثوليك ولا للكالفنيين، لأسباب مختلفة.

إن هوكر شهير بصفة أساسية بمواصلته لنظرية العصور الوسطى وتقسيمات القانون. ففى نظريته السياسية لم يكن مناصراً بوضوح لنظرية الحق الإلهى للملوك، أو للحكم الملكى المطلق. ومن جهة أخرى، لم يعرض نظريته عن العقد لكى يبرر العصيان ضد صاحب السيادة. وحتى إذا كان قد نظر إلى العصيان على أنه مبرر، فإنه لم يسهب فى شرح وجهة النظر هذه فى كتاب أعده لبيان أنه يجب على كل الإنجليز الفضلاء أن يطيعوا الكنيسة الوطنية. وفى الختام قد يلاحظ المرء أن هوكر كتب فى أغلب الأحوال باعتدال ملحوظ فى الأسلوب، إذا وضع المرء فى اعتباره المناخ السائد والمهيمن للخلاف الدينى المعاصر. لقد اتخذ هوكر طريقاً وسطاً، ولم يكن متعصباً.

٥ - حاول جان بودان (١٥٣٠-١٥٩٦)، الذى درس فى جامعة "تولوز"، أن يقيم رابطة وثيقة بين القانون الكلى ودراسة التاريخ فى مؤلفه "منهج للفهم اليسير للتاريخ" (عام ١٥٦٦). وبعد أن يقسم التاريخ إلى ثلاثة أنوا ع يقول "دعونا الآن نترك التاريخ

(1) 3,3.

الإلهى للاهوتيين، والتاريخ الطبيعى للفلاسفة، بينما نحن نركز كثيراً وبدقة على الأفعال الإنسانية، والقوانين التى تحكمها"[١]. إن اهتمامه الرئيسى يتجلى وينكشف فى عبارته التالية التى أوردها فى إهداء كتابه؛ يقول "حقًا، إن الجزء الأفضل من القانون الكلي يكون مختفيا فى التاريخ؛ ونحصل منه على ما هو ذو أهمية بالنسبة للتقييم الأفضل للتشريع- وأعنى بذلك عادات الشعوب، وبدايات الدول، ونموها، وظروفها، وتغيراتها، وانهيارها. إن الموضوع الرئيسى لهذا الكتاب "منهج" يتكون من هذه الوقائع، مادام أن جزاءات التاريخ لا تكون أكثر كفاية من تلك الجزاءات التى تُجنى باستمرار من نظام الحكم للدول". إن كتاب "منهج" شهير بميله المميز بقوة إلى التفسير الطبيعى للتاريخ. فهو يعالج، مثلاً، آثار الموقع الجغرافى على التكوين الفسيولوجى للشعوب، وعلى عاداتهم. "إننا نفسر طبيعة الشعوب التى تقيم فى الشمال والجنوب، ثم نفسر طبيعة الشعوب التى تعيش فى الشرق والغرب"[٢]. ويظهر هذا النوع من الفكرة من جديد فيما بعد فى كتابات فلاسفة مثل مونتسكيو. كما طوّر بودان نظرية دورية عن نشأة الدول وانهيارها، بيد أن الأهمية الرئيسية لبودان تكمن فى تحليله للسيادة. فهو يخطط معالمها فى أول الأمر فى الفصل السادس من مؤلفه "منهج"، ويعالجها بتفصيل مسهب فى مؤلفه "ستة كتب عن الجمهورية" (عام ١٥٧٦)[٣].

إن الوحدة الاجتماعية الطبيعية، التى تنشأ منها الدولة، هى الأسرة. ولا تشمل الأسرة عند بودان الأب، والأم، والأولاد فحسب، بل إنها تشمل الخدم أيضًا. وبمعنى آخر، لقد كان لديه التصور الرومانى للأسرة، مع سلطة تكون من اختصاص رب الأسرة. إن الدولة هى مجتمع ثانوى، أو مشتق، بمعنى أنها "حكومة مشروعة من عائلات متعددة، ومن ممتلكاتهم العامة، مع سلطة صاحب السيادة"، لكنها نوع مختلف

(1) Preamble.

(2) 5.

(3) Enlarged Latin edition, 1584.

من المجتمع. وحق الملكية حق للأسرة لا يُمس، لكنه ليس حقًا للحاكم، أو للدولة، أعنى من حيث إنه حاكم. فالحاكم يمتلك السيادة، بيد أن السيادة ليست هى الشىء نفسه مثل الملكية. واضح، بالتالى، أن الدولة عند بودان، كما يقول فى مؤلفه "منهج"[١] لا تعدو شيئًا أكثر من مجموعة من العائلات، أو الجماعات التى تخضع لحاكم واحد ولنفس الحاكم، وينجم عن هذا التعريف أن "مدينة راجوسا، أو جنيف اللتين يشمل حكمهما بداخله أسوارهما فى الغالب، ينبغى أن تُسميا دولة"، وأن ما قاله أرسطو خلف ومحال – وهو أن مجموعة كبيرة جدًا من الناس، مثل بابيلون، هى جنس بشرى، وليست دولة"[٢]. كما أنه جلىّ وواضح أن السيادة كما يرى بودان تختلف تمامًا عن سلطة رب الأسرة، وأن الدولة لا يمكن أن توجد دون سيادة. وتُعرّف السيادة بأنها "سلطة عليا على المواطنين والرعايا، لا يقيدها قانون"[٣]. وهى تتضمن سلطة إيجاد القضاة، وتحديد مهامهم؛ وأعنى بذلك سلطة التشريع، وسن القوانين السنوية، وسلطة إعلان الحرب، والسلام، وسلطة الحياة والموت. ولكن على الرغم من أنه يتضح أن السيادة تتميز عن سلطة رب الأسرة، فإنه ليس واضحًا على الإطلاق كيف توجد السيادة، وما الذى يعطى لصاحب السيادة فى نهاية الأمر حقه فى ممارسة السيادة، وما أساس واجب الطاعة من جانب المواطنين. لقد اعتقد بودان فيما يبدو أن معظم الدول وجدت عن طريق ممارسة القوة، ولكنه لم يضع فى اعتباره أن القوة تبرر ذاتها، أو أن امتلاك القوة الفيزيائية تضفى بالفعل السيادة على من يمتلكها، وعلى أية حال، إن ما يمنح السيادة المشروعة يظل أمرًا غامضًا.

السيادة لا تتحول إلى الغير، ولا تنقسم. إن الوظائف التنفيذية والسلطات يمكن أن تُفوض إلى الغير بالطبع، أما السيادة نفسها، أعنى امتلاك السلطة العليا، لا يمكن

---

(1) 6.

(2) Ibid.

(3) Republic, 1,8.

أن تُقسم إلى أجزاء، إذا جاز هذا التعبير. وصاحب السيادة لا يقيده قانون، ولا يمكن لقانون أن يحدد، أو يقيد سيادته، مادام ظل صاحب سيادة، لأن القانون هو من خلق صاحب السيادة أو إيجاده. ولا يعنى ذلك، بالطبع، أنه من حق صاحب السيادة أن يتغاضى عن السلطة الإلهية، أو القانون الطبيعي؛ فهو لا يستطيع، مثلاً، أن ينزع ملكية الأسر كلها، فقد أصر بودان على حق الملكية الطبيعي، ووجه انتقادات لاذعة إلى نظرية أفلاطون، ومور الشيوعية. بيد أن السيادة هى المصدر الأعلى للقانون، ولها سلطة قصوى وكاملة على التشريع.

ولابد أن تعطى نظرية السيادة هذه انطباعًا هو أن بودان يؤمن ببساطة بنظام الحكم الملكى المطلق، خاصة إذا تحدث المرء عن السيادة كما يتحدث عنها "هو". ولكن على الرغم من أنه يريد بالتأكيد أن يعزز مكانة الملك الفرنسي ويدعمها، لأنه اعتقد أن ذلك أمر ضرورى فى الظروف التاريخية، فإن نظريته عن السيادة لا ترتبط فى ذاتها بنظام الحكم الملكى المطلق. فالمجلس، مثلاً، يمكن أن يكون مقر السيادة. إن أشكال الحكومة قد تختلف فى الدول المختلفة، غير أن السيادة تظل هى هى فى تلك الدول كلها، إذا كانت دولاً منظمة جيداً. وفضلاً عن ذلك، لا وجود لمبرر يجعل الملك لا يقسم قدرًا كبيرًا من سلطته، ويحكم "بصورة دستورية" شريطة أن يُسلّم بأن هذا الترتيب الحكومى يعتمد على إرادة الملك، أعنى، إذا فوضت السيادة إلى الملك. ولما كان لا ينجم بالضرورة عن القول بأنه لابد أن يكون للدولة ملك، فإن الملك هو صاحب السيادة. وإذا كان الملك يعتمد بالفعل على مجلس، أو برلمان فإنه لا يمكن أن يُسمى صاحب سيادة بالمعنى الدقيق.

ومع ذلك، فإن بودان، كما يبين مؤرخون، لم يكن متسقًا باستمرار. لقد كان مقصده هو الإعلاء من مكانة الملك الفرنسي، والإصرار على سلطته العليا، وينجم عن نظريته عن السيادة أن الملك الفرنسي يجب ألا يقيده القانون. ولكن ينجم عن نظريته عن القانون الطبيعى أنه قد توجد حالات عندما لا يكون من حق الرعية عصيان القانون الذى يسنه صاحب السيادة فحسب، بل تكون أيضاً مجبرة أخلاقيًا على أن تفعل ذلك.

وفضـلاً عن ذلك، فإنه يذهب بعيداً ليقرر أن فرض الضرائب، من حيث إنه يتضـمن تدخلاً فى الملكية، يتطلب موافقة الطبقات الثلاث، على الرغم من أن هذه الطبقات، وفقًا لنظريته عن السيادة، تعتمد على صاحب السيادة فى وجودها، كما أنه يسلّم بسلطة صاحب السيادة، أو القيود الدستورية على سلطة الملك أو بمعنى آخر، إن رغبته فى التشديد على سلطة الملك العليا، وسلطة صاحب السيادة لا تتفق مع ميله إلى مذهب الحكم الدستورى، وأدت به إلى مواقف متناقضة.

يشدد بودان على الدراسة الفلسفية للتاريخ، ويقوم بمحاولة مستمرة لفهم التاريخ؛ بيد أنه لم يتخلص تمامًا من الأحكام المبتسرة وخرافات عصره. وعلى الرغم من أنه رفض الحتمية الفلكية، فإنه مع ذلك آمن بتأثير الأجرام السماوية على الشئون البشرية، وانغمس فى تأملات تخص الأعداد، وعلاقتها بالحكومات والدول.

وفى الختـام، قد نذكر أن بودان يصور، فى مؤلفه "محاورة سبعة أناس حكماء" أناسًا من ديانات مختلفة يعيشون معًا فى انسجام. وفى غمرة الأحداث التاريخية التى لا تكون مواتية للسلام بين أعضاء من عقائد مختلفة يدعم مبدأ التسامح المتبادل.

٦ – لم يقدم بودان تفسيراً واضحًا للغاية لأصل الدولة وأساسها؛ بيد أننا نجد فى فلسفة الكاتب الكالفينى جوانز ألسيوزيوس (١٥٥٧–١٦٣٨) بيانًا واضحًا لنظرية العقد. إن العقد فى رأيه هو أساس كل تجمع، أو جماعة من الناس. ويميز بين أنواع مختلفة من الجماعات؛ فهناك الأسرة، والمجلس البلدى، والمجتمع المحلى، والمقاطعة، والدولة. ويقابل كل من هذه الجماعات حاجة طبيعية عند الإنسان؛ بيد أن تكوين أى جماعة محددة يرتكز على اتفاق، أو عقد تتفق عن طريقه الموجودات الإنسانية على تكوين جمعية، أو جماعة من أجل صالحها العام فيما يختص بأغراض معينة. وتصبح بهذه الطريقة متكافلة، أى أنها تعيش معًا وتشارك فى الصالح العام. فالأسرة، مثلاً، تناظر حاجة طبيعية عند الإنسان، لكن أساس أى أسرة معينة يرتكز على عقد. والأمر

كذلك بالنسبة للدولة. ولكن لكى تحقق الجماعة هدفها أو غرضها لابد أن يكون لها سلطة عامة أو مشتركة. ولذلك نستطيع أن نميز عقداً ثانياً بين الجماعة والسلطة الإدارية، عقداً يكون أساس الواجبات المخصصة لكل شريك.

وثمة مسألة أخرى مهمة يجب الإشارة إليها. فلما كان كل نوع من الجماعة تناظره حاجة إنسانية معينة، فإن تكوين جماعة أكثر اتساعاً أو أكثر امتداداً لا يلغى أولا يبطل الجماعة الضيقة أو المحدودة بصورة كبيرة: إذ إن الجماعة الأكثر اتساعاً تتكون عن طريق اتفاق عدد من الجماعات الضيقة أو المحدودة بصورة كبيرة، التى هى نفسها تظل موجودة. والجماعة المحلية، مثلاً، لا تلغى أو تبطل العائلات، أو المجالس البلدية التى تكونها؛ فهى تدين بوجودها لاتفاقها، وغرضها يتميز عن أغراضها. ومن ثم، فإن الجماعات الأكثر اتساعاً لا تلتهم التهاماً. والدولة تتكون مباشرة عن طريق اتفاق مقاطعات وليس بصورة مباشرة عن طريق عقد بين الأفراد، ولا تجعل المقاطعات نافلة، أو دون فائدة. وينجم عن ذلك منطقياً اتحاد فيدرالى معين. لقد كان ألسيوزيوس بعيداً تماماً عن النظر إلى الدولة على أنها تقوم على عقد بموجبه يتنازل الأفراد عن حقوقهم لحكومة. إذ إن عدداً من الجمعيات أو الجماعات، التى تمثل أفراداً فى نهاية الأمر بالطبع، يتفق معاً لتكوين الدولة، ويتفق على دستور، أو قانون ينظم تحقيق الصالح العام، الذى تتكون الدولة من أجله.

ولكن، إذا كانت الدولة واحدة من بين عدد من الجماعات أو الجمعيات، فماسماتها الخاصة والمميزة؟ إن هذه السمة هى السيادة، كما هو الحال فى نظرية بودان السياسية، ولكن ألسيوزيوس يعلن، خلافاً لبودان، أن السيادة تقوم دائماً، وبالضرورة، وبصورة لا يجوز الإفراط فيها، مع الشعب. ولا يعنى ذلك، بالطبع، أنه يتصور حكومة مباشرة عن طريق الشعب، عن طريق قانون الدولة؛ فالقانون نفسه يقوم على اتفاق وتفوض السلطة إلى موظفى الدولة الإداريين أو القضاة فى الدولة. إن ألسيوزيوس يفكر فى قاض أعلى، الذى قد يكون ملكاً، مع أن ذلك لا يكون بالضرورة،

ومشارفين ephors(*) الذين يلاحظون مراعاة الدستور والالتزام به. بيد أن النظرية لا تتضمن تأكيداً واضحاً لسيادة شعبية. كما أنها تتضمن حق المقاومة، مادام أن سلطة الحاكم تقوم على عقد، وإذا خان الحاكم ثقته، أو خرق العقد، فإن السلطة ترتد إلى الشعب. وعندما يحدث ذلك، فإن الشعب قد يعين حاكماً آخر، مع أن هذه الرغبة قد تتم بطريقة دستورية.

يفترض ألسيوزيوس، بالتأكيد، قداسة العقود، التى تقوم على القانون الطبيعى، والقانون الطبيعى نفسه الذى نظر إليه، بطريقة تقليدية، على أنه يقوم على سلطة إلهية. إن جرتيوس، وليس ألسيوزيوس، هو الذى فحص من جديد فكرة القانون الطبيعى. بيد أن نظرية ألسيوزيوس السياسية شهيرة بتأكيدها السيادة الشعبية، والفائدة التى تعود من فكرة العقد. ويحصر من حيث إنه كالفينى على حق مقاومة الحاكم، لكن لابد أن نضيف أنه لم تكن لديه فكرة عن الحرية الدينية، أو عن الدولة التى لا تهتم بصورة رسمية بصورة الدين. ولا يمكن للكالفينى أن يقبل هذه الفكرة بصورة أكبر من الكاثوليكى.

٧ - إن العمل الرئيسى لهوجو جرتيوس، أو هيوج دى جروت (١٥٨٣-١٦٤٥) هو مؤلفه الشهير "قانون الحرب والسلام" (عام ١٦٢٥) وفى مقدمة هذا العمل [1] يصور كارنيدز(**) بأنه يعتقد أنه لا وجود لشىء مثل القانون الطبيعى الملزم بصورة كلية؛ "لأن المخلوقات كلها، الناس والحيوانات كذلك، تندفع بطبيعتها نحو غايات مفيدة لها". إن كل إنسان يبحث عن منفعته أو مصلحته الخاصة؛ والقوانين الإنسانية يفرضها ببساطة

(*) هم أعضاء المجلس المنتخب التنفيذى الخمسة قديماً فى أسبرطة (المترجم).

(1) 5.

(**) كارنيدز (٢١٤-١٢٦ق.م) أشهر الشكاكين فى الأكاديمية المتأخرة. ذهب إلى روما، وألقى خطبتين على الجمهور، قدم فى الأولى حججاً مؤيدة للأخلاق، ثم فند فى الثانية ما سبق أن أورده فى الأولى فلقى من الجمهور إعجاباً عظيماً. أبعدته روما خوفاً من العادات والتقاليد والأخلاق (المترجم).

الاهتمام بالمنفعة؛ فهى لا تقوم على قانون طبيعى، أو لا ترتبط به، لأن هذا القانون لا يوجد. ويرد جرتيوس على ذلك بقوله "إن الإنسان حيوان، فى حقيقة الأمر، ولكنه حيوان من نوع أسمى"، و "من بين السمات التى تميز الإنسان الرغبة التى تدفعه إلى المجتمع؛ وأعنى بذلك الرغبة التى تدفعه إلى حياة اجتماعية، ليست من أى، وكل نوع، بل حياة سلمية ومنظمة وفق مقدار ذكائه.. وبالتالى فإنه إذا أقررنا ذلك على أنه حقيقة كلية، فإنه لا يمكن التسليم بالتصريح الذى يقول إن كل حيوان لا يندفع بطبيعته إلا إلى خيره الخاص"(١). إن هناك نظامًا اجتماعيًا، وتدعيم هذا النظام الاجتماعى هو مصدر القانون. "وينتمى إلى مجال القانون هذا الامتناع عما يكون للآخرين.. الالتزام بالوفاء بالعهود.."(٢). وفضلاً عن ذلك، فإن الإنسان لديه القدرة على أن يحكم على "ما هى الأشياء التى تكون ممتعة أو ضارة (مثلما يحكم على الأشياء الموجودة والأشياء التى ستصبح)، وما يمكن أن يؤدى إلى أحد البديلين، وما يخالف بوضوح هذا الحكم يجب أن يفهم على أنه يناقض أيضًا قانون الطبيعة، أعنى أنه يخالف قانون الإنسان"(٣).

وبذلك فإن طبيعة الإنسان هى أساس القانون، "لأن طبيعة الإنسان المحض، التى حتى إذا كان لدينا عدد وفير من أى شىء فإنها تؤدى بنا إلى علاقاتِ المجتمع المتبادلة، هى أصل قانون الطبيعة"(٤). إن القانون الطبيعى يُلزم بحفظ العهود، ولما كان الالتزام بمراعاة قوانين الدول الوضعية واحترامها ينشأ من الإجماع والقبول المتبادل، والعهد، فإنه قد "يُنظر إلى الطبيعة، إذا جاز هذا التعبير، على أنها أبو الجدة لقانون المجلس

---

(1) De iure belli ac pacis, 6.

(2) Ibid, 8.

(3) Ibid, 9.

(4) Ibid, 16.

البلدى". إن الأفراد ليسوا مكتفين بذاتهم فى حقيقة الأمر، وبالطبع؛ وتلعب المنفعة دورًا فى إقامة القانون الوضعى والخضوع للسلطة. "ولكن تمامًا كما أن قوانين كل دولة تضع فى اعتبارها مصلحة تلك الدولة، فإنه من الممكن أن ينشأ عن طريق الإجماع المتبادل قوانين معينة بين الدول كلها، أو بين عدد كبير من الدول، ويكون واضحًا أن القوانين التى تنشأ بالتالى تضع فى اعتبارها مصلحة، ليس دولاً معينة، بل مصلحة المجتمع الكبير من الدول. وهذا ما يُسمى بقانون الأمم، عندما نميز هذا المصطلح عن قانون الطبيعة"[١]. بيد أنها ليست ببساطة مسألة منفعة: فهى أيضًا مسألة عدالة طبيعية. "إن كثيرين يقرون، فى حقيقة الأمر، بأن معيار العدالة الذى يصرون عليه فى حالة الأفراد بداخل الدولة لا يمكن تطبيقه على أمة، أو حاكم أمة"[٢]. اكن "إذا لم يمكن المحافظة على جماعة دون قانون.. فإن هذه الجماعة التى تربط الجنس البشرى معًا، أو تربط أمما كثيرة معًا، تحتاج أيضا وبالتأكيد إلى القانون؛ ويدرك ذلك من يقول إن الأفعال المشينة ينبغى ألا تُرتكب حتى من أجل بلده"[٣]. وينجم عن ذلك أنه "لا ينبغى الشروع فى الحرب إلا من أجل تأكيد الحقوق وتدعيمها؛ ومادام يتم الشروع فيها، فإنها يجب ألا تُمارس إلا فى حدود القانون، والنية الحسنة"[٤].

إن جرتيوس مقتنع، بالتالى، بأن "هناك قانونًا عامًا بين الأمم، يصلح فى السلام والحرب على حد سواء"[٥]. إن لدينا، من ثم، القانون الطبيعى، والقانون البلدى أو قانون الدول الوضعى، وقانون الأمم. وبالإضافة إلى ذلك، يسلّم جرتيوس، البروتستانتى

(1) Ibid, 17.

(2) De iure belli ac pacis, 21.

(3) Ibid, 23.

(4) Ibid, 25.

(5) Ibid, 28.

المؤمن، بالقانون المسيحى الوضعى. يقول جرتيوس. "وإننى أميز هذا القانون، الذى يعارض عرف معظم الناس، عن قانون الطبيعة، ناظراً إليه على أنه يقينى حتى إنه فى هذا القانون الأكثر قداسة تُفرض علينا درجة من الكمال الأخلاقى أعظم مما يتطلب قانون الطبيعة، وحده وبذاته"(١).

ويعزو المؤرخون بوجه عام إلى جرتيوس دوراً مهما فى "تحرير" فكرة القانون الطبيعى من الأسس اللاهوتية، والفروض المسبقة، وفى جعله طبيعيًا. وفيما يخص هذه المسألة، يقال إنه كان يقترب من أرسطو أكثر من الإسكولائيين، وقد أعجب بأرسطو إعجاباً شديداً. وصحيح بالتأكيد إلى حد ما أن جرتيوس فصل فكرة القانون الطبيعى عن فكرة الله. "إن ما نقوله له درجة من الصحة حتى إذا سلّمنا بذلك الذى لا يمكن التسليم به دون فسق بالغ النهاية، وهو أنه لا وجود لإله، أو لم تكن شئون الناس ذات أهمية بالنسبة له"(٢). لكنه ينتقل ليقول إن قانون الطبيعة "من حيث إنه ينبثق من السمات الأساسية المغروسة فى الإنسان، لا يمكن أن نعزوه بصورة صحيحة إلى الله، بسبب إرادته فى أن تكون هذه السمات موجودة فينا"(٣). ولا يستشهد بكروسبيوس، والقديس يوحنا (فم الذهب)(*) تدعيماً لرأيه. وفضلاً عن ذلك، فإنه يعرف قانون الطبيعة بأنه "إملاء العقل المتزن الذى يبين أن فعلاً، بحسب ما يتماشى مع الطبيعة العاقلة أو لا يتماشى معها، تكون فيه صفة من صفات الدناءة الأخلاقية أو الضرورة الأخلاقية، وأن هذا الفعل، بالتالى، إما أن يحرمه خالق الطبيعة، الله، أو يأمر به" ويشير من بين إشاراته إلى هذه المسألة إلى القديس توما الأكوينى، ودانز سكوت، اللذين يجب ألا يُستهان بملاحظاتهما كما يقول. وعندما، يكون صحيحاً، بالتالى، أن نقول، حقيقة

---

(1) Ibid, 50.

(2) Prolegomena, 11.

(3) 1, 1, 10, 1.

(*) لُقّب القديس يوحنا "بفم الذهب" لفصاحته (المترجم).

تاريخية، إن معالجة جرتيوس لفكرة القانون الطبيعى ساهمت فى "تطبيع" الفكرة لأنه يعالج القانون، لا من حيث إنه لاهوتى، وإنما من حيث إنه محام وفيلسوف قانون، فإنه من الخطأ أن نفترض أن جرتيوس قد انسلخ بصورة جذرية عن موقف القديس توما الأكوينى مثلاً. وما يبدو أنه حاز إعجاب بعض المؤرخين هو إصراره على الواقعة التى تقول إن الفعل الذى يأمر به القانون الطبيعى أو يحرمه هو فعل يأمر به الله أو يحرمه، لأنه، فى ذاته، ملزم أو خاطئ: إن القانون الطبيعى لا يمكن تغييره حتى عن طريق الله[١]. وهو ليس صواباً أو خطأ بسبب قرار الله بأنه صواب أو خطأ. بيد أن الفكرة التى تقول إن خاصية الأفعال الأخلاقية التى يسمح بها القانون الطبيعى، يأمر بها أو يحرمها، تعتمد على أمر الله التعسفى ليست هى فكرة القديس توما الأكوينى. فهى تمثل، بصورة قليلة أو كبيرة، وجهة النظر الأوكامية(*)، لكنها لا ترتبط على الإطلاق وبالضرورة بعزو أساس ميتافيزيقى و"لاهوتى" بعيد إلى القانون الطبيعى. وعندما يبين جرتيوس[٢] الفرق بين القانون الطبيعى و "القانون الإلهى الإرادى"، فإنه يُدلى بتصريح سلّم به القديس توما الأكوينى. ويبدو لى أن "حداثة" جرتيوس، معالجته الدقيقة والمنظمة للقانون من وجهة نظر محام علمانى، وفيلسوف هى المسئولة عن الانطباع الذى يقول إنه انسلخ عن الماضى بصورة أكبر مما فعل فى الواقع.

يقول جرتيوس فى "مقدمته"[٣]، لقد جعلت همى أن أرجع البراهين على الأمور التى تخص قانون الطبيعة إلى تصورات أساسية مؤكدة لا مجال للشك فيها، حتى إنه لا يستطيع أحد أن ينكرها دون أن يسيء إلى نفسه". ويؤكد فى الكتاب الأول[٤] أن

---

(1) 1, 1, 10, 5.

(*) نسبة إلى وليم أوكام صاحب النزعة الاسمية فى الفلسفة (المترجم).

(2) 1, 1, 10, 2.

(3) 39.

(4) 1, 1, 12, 1.

برهانًا قبليًا، ذلك الذى "يكمن فى البرهنة على الاتفاق الضرورى، أو عدم الاتفاق لأى شىء مع طبيعة عاقلة واجتماعية"، هو برهان "أكثر دقة" من برهان بعدى، مع أن البرهان البعدى "أكثر ألفة". لكنه فى عمله فيما بعد(١)، عندما عالج أسباب الشك فى مسائل أخلاقية، رأى أن "ما كتبه أرسطو صحيح تمامًا، وهو أن اليقين لا يوجد فى المسائل الأخلاقية بنفس الدرجة التى يوجد بها فى العلم الرياضى". ويطعن صمونيل بفندروف فى هذا القول(٢). وبالتالى، فإننى لا أعتقد أنه ينبغى على المرء أن يشدد كثيرًا على مكانة جريتوس فى حركة التفكير الفلسفى التى تتميز بالتشديد على التربية، وهو تشديد يرجع إلى تأثير نجاح العلم الرياضى. ولا شك فى أنه لم يفلت من هذا التأثير، بيد أن المذهب الذى يقول إن ثمة مبادئ للأخلاق الطبيعية واضحة بذاتها ليس جديدًا على الإطلاق.

يقول جريتوس إن "الدولة"(٣) هى "جماعة كاملة من أناس أحرار، يرتبطون معًا من أجل التمتع بحقوق، ومن أجل مصالحهم العامة أو المشتركة". إن الدولة نفسها هى "الذات المشتركة" أو العامة للسيادة، والسيادة هى السلطة التى "لا تخضع أفعالها لمراقبة شرعية من جانب شخص آخر، ولذلك فإن فعالية إرادة بشرية أخرى لا يمكن أن تبطلها"(٤). و "الذات الخاصة هى شخص، أو أشخاص كثيرون، وفقًا لقوانين كل أمة وعاداتها"(٥). وينتقل جرتيوس إلى إنكار رأى أليسوزيوس (الذى لم يذكر اسمه) الذى يقول إن السيادة تفوض إلى الشعب دائما وبالضرورة. ويتساءل لماذا يجب افتراض أن

---

(1) 2, 23, 1

(2) De iure naturae et gentium, 1, 2, 9-10.

(3) 1, 1, 14, 1.

(4) 1, 3, 7, 1.

(5) 1, 3, 7, 3.

الشعب ليست لديه القدرة على نقل السيادة(١). وعلى الرغم من أن السيادة فى ذاتها لا تنقسم، بمعنى أنها تعنى شيئًا محددًا، فإن الممارسة الفعلية لسلطة صاحب السيادة يمكن أن تُقسم. "قد يحدث أن شعبًا، عندما يختار ملكًا، يحتفظ لنفسه بسلطات معينة، ولكنه قد يمنح السلطات الأخرى للملك بصورة مطلقة"(٢). إن السيادة المنقسمة قد يكون لها مساوئها، ولكن مع ذلك يكون لها كل صورة للحكومة، "ويجب ألا يُحكم على حكم قانونى مشروع عن طريق ما ينظر إليه هذا الشخص أو ذاك على أنه أفضل، وإنما عن طريق ما يتفق مع إرادته التى نشأ معها الحكم أصلاً"(٣).

وفيما يخص مقاومة الحكام، أو التمرد عليهم فإن جرتيوس يرى أنه مما يتعارض تمامًا مع طبيعة الدولة وغرضها أن يكون حق المقاومة دون قيود أو حدود. "إن مبدأ لا خلاف فيه ولا شك فيه بين الرجال الفضلاء هو أنه إذا أصدرت السلطات أى أمر يخالف قانون الطبيعة، أو أوامر الله، فإنه يجب عدم تنفيذه"(٤)، ولكن التمرد مسألة مختلفة. ومع ذلك، إذا تم الإبقاء على حق المقاومة عندما تمنحه السلطة، أو إذا كان الملك قد أظهر بوضوح أنه عدو الشعب كله، أو إذا تصرف فى المملكة، فإن التمرد، أو المقاومة بالقوة، يصبح له ما يبرره.

ويرى جرتيوس أن الحرب العادلة جائزة، لكنه يصر على أنه "لا يمكن أن يكون هناك أى سبب عادل لشن الحرب إلا إذا وقع ضرر أو أذى"(٥). فمن المسموح لدولة أن تشن حربًا على دولة أخرى شنت عليها هجومًا، أو لتستعيد ما نُهب منها، أو "لتعاقب" دولة أخرى، وأعنى بذلك إذا خرقت القانون الطبيعى، أو القانون الإلهى. بيد أن الحرب

(1) 1, 3, 8,1.

(2) 1, 3, 17, 1.

(3) 1, 3, 17, 2.

(4) 1, 4, 1, 3.

(5) 2, 1, 1, 4.

الوقائية قد لا تُشن إذا لم يكن هناك تيقن أخلاقى أن الدولة الأخرى تنوى الهجوم[١]، أو أنها قد لا تُشن ببساطة من أجل المنفعة[٢]، ولا للحصول على أرض أفضل[٣]، ولا من رغبة لحكم الآخرين بحجة أنها لصالحهم[٤]. إن الحرب قد لا تُشن فى حالات الشك فى عدالتها[٥]، ويجب ألا تشن بتهور[٦]، حتى من أجل أسباب عادلة؛ إنها يجب ألا تُشن إلا فى حالات الضرورة[٧]، ويجب أن يوضع السلام نصب الأعين باستمرار[٨]. وما هو مسموح به فى الإدارة الفعلية للحرب يمكن النظر إليه إما بصورة مطلقة، أعنى فى علاقة بقانون الطبيعة، أو فى علاقة بعهد سابق، أعنى فى علاقة بقانون الأمم[٩]. ومناقشة ما هو مسموح به فى الحرب بالرجوع إلى عهد سابق هى مناقشة تخص حسن النية بين الأعداء، ويصر جرتيوس على أنه ينبغى المحافظة على حسن النية باستمرار، لأن "أولئك الذين يكونون أعداء هم أناس فى واقع الأمر"[١٠]. إن المعاهدات لابد أن تُراعى وتُحترم بدقة مثلاً. إن قانون الطبيعة يربط، بالطبع، الناس كلهم من حيث هم أناس: وقانون الأمم "هو القانون الذى يتلقى قوته الملزمة من إرادة الأمم كلها، أو من إرادة أمم كثيرة"[١١]. إنه يتميز، بالتالى، عن قانون الطبيعة، ويقوم على العهد أو

(1) 2, 22, 5.

(2) 2, 22, 6.

(3) 2, 33, 8.

(4) 2, 22, 1.

(5) 2, 23, 6.

(6) 2,24.

(7) 2. 24, 8.

(8) 3, 25, 2.

(9) 3, 1, 1.

(10) 3, 19, 1, 2.

(11) 1. 1, 14, 1.

على العرف. "إن قانون الأمم هو بالفعل" كما يلاحظ القديس يوحنا جُيداً" من خلق الزمن والعرف أو إيجادهما. وبالنسبة لدراسته فإن كُتاب التاريخ المبجلين لهم أهمية عظيمة لنا"(١). وبمعنى آخر، يُحدث العرف، والاتفاق، والعقد بين الدول إلزامًا مثلما تُحدث العهود بين الأفراد إلزامًا. وفى حالة غياب أى سلطة عالمية، أو لجنة تحكيم، أو محكمة تحكيم، فإن الحرب بين الدول تسبب بالضرورة التقاضى بين الأفراد، بيد أن الحرب يجب ألا تُشن إذا كان من الممكن تجنبها عن طريق محكمة التحكيم، أو المؤتمرات (بل وحتى عن طريق القرعة كما يقول جرتيوس)؛ وإذا لم يمكن تجنبها، أعنى إذا تبين أنها ضرورية من أجل تدعيم الحقوق، فإنها يجب ألا تُشن إلا بداخل حدود حسن النية، وبانتباه دقيق إلى إجراء ملائم يماثل ذلك الإجراء المراعى فى العمليات القضائية. واضح أن جرتيوس ينظر إلى "الحرب العامة" لا على أنها وسيلة للسياسة لها ما يبررها، ولا على أنها طموح إمبريالى، أو جشع إقليمى، بل على أنها شىء لا يمكن تجنبه فى حالة غياب لجنة تحكيم عالمية لديها القدرة على أن تجعل الحرب غير ضرورية، مثلما تجعل المحاكم القضائية "الحرب الخاصة" غير ضرورية. ومع ذلك، فكما أن الأفراد يتمتعون بحق الدفاع عن أنفسهم، فكذلك الأمر بالنسبة للدول. ليست هناك حرب عادلة، لكنه لا ينجم عن ذلك أن كل وسيلة تكون مشروعة حتى فى الحرب العادلة. ويجب احترام "قانون الأمم" ومراعاته.

إن جرتيوس ذو نزعة إنسانية، وهو علم من الأعلام: كما أنه مسيحى راسخ الإيمان. لقد كان يرغب فى أن يداوى الانشقاق والتصدع بين المسيحيين، ودافع عن التسامح مع عقائد مختلفة. وعمله العظيم "فى الحرب والسلام" شهير لا بالنسبة لطابعه الإنسانى والمنظم فحسب، بل أيضًا بالنسبة لتحرره غير المنفعل من التزمت. وروحه مُعبر عنها تعبيرًا جيدًا فى ملاحظة أبداها على الإسكولائيين. فهؤلاء، كما يقول "قدموا

(1) 1, 1, 14, 2.

نموذجًا للاعتدال يستحق الاحترام؛ فقد جادل بعضهم بعضًا عن طريق الحجج- وليس- وفقًا للاحتيال الذى جلب العار فيما بعد على رسالة الإعلام، بسبب شخصى، ونتاج وضيع لروح ينقصها السيطرة على النفس"[1].

لقد تجنبت فى هذا الفصل مناقشة أطروحات عن نظريات سياسية قدمها كُتاب إسكولائيون، لأننى أقترح أن أعالج إسكولائية عصر النهضة فى الجزء القادم من هذا العمل. لكن قد يكون من الأفضل أن ألفت الانتباه هنا إلى واقعة مفادها أن مؤلفين إسكولائيين قد كونوا قناة مهمة انتقلت عن طريقها فلسفة القانون الوسيطة إلى رجال مثل جرتيوس. ويصدق ذلك على سوريز بصفة خاصة. يضاف إلى ذلك، أن معالجات "قانون الأمم"، والحرب عن طريق فيتوريا Vitoria وسوريز لم تكن دون تأثير على كُتاب غير إسكولائيين فى عصر النهضة، وما بعد عصر النهضة. إن المرء لا يريد أن يقلل من أهمية رجل مثل جرتيوس، ولكن يجب أيضًا أن ندرك الاتصال الذى وُجد بين الفكر الوسيط والنظريات السياسية والقانونية فى فترة عصر النهضة. وفضلاً عن ذلك، فإن، فهمًا لفلاسفة القانون الإسكولائيين يساعد المرء على أن يتجنب عزو درجة من "علمنة" التفكير إلى جرتيوس، ومفكرين أمثاله، تلك الدرجة التى لا توجد فى كتاباتهم من وجهة نظرى. إن الفكرة التى تقول إن الإسكولائيين بوجه عام جعلوا القانون الطبيعى يعتمد على الإرادة الإلهية التعسفية تميل بأولئك الذين يتمسكون بها ويدافعون عنها إلى النظر إلى رجل مثل جرتيوس على أنه جعل مفهوم القانون الطبيعى إنسانيًا وعلمانيًا. غير أن هذه الفكرة ليست صحيحة، وتقوم إما على جهل بالإسكولائية بوجه عام، أو على افتراض مؤداه أن الأفكار الخاصة لبعض أنصار المدرسة الاسمية تمثل الآراء العامة للفلاسفة الإسكولائيين.

(1) Prolegomena, 52.

"الجزء الثالث"

" إسكولائية عصر النهضة"

"الفصل الحادى والعشرون"

" وجهة نظر عامة "

إحياء الإسكولائية - الكُتاب الدومينيكان قبل مجمع ترنت، كاجيتان- الكُتاب الدومينيكان المتأخرون و الكتاب اليسوعيون - الجدال بين الدومينيكان واليسوعيين حول النعمة والإرادة الحرة - إحلال "الدراسات الفلسفية" محل الشروح على أرسطو - النظرية السياسية والقانونية

١ - ربما قد يتوقع المرء أن حياة الإسكولائية الأرسطية وعنفوانها قوضهما تماماً عاملان هما: الأول هو نشأة الحركة الاسمية وانتشارها فى القرن الرابع عشر، والثانى هو ظهور خطوط جديدة للتفكير فى عصر النهضة. كلا، فقد حدث فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر إحياء ملحوظ للإسكولائية، وظهرت بعض الأسماء العظيمة فى الإسكولائية تنتمى إلى فترة عصر النهضة، وبداية الفترة الحديثة. وكانت أسبانيا هى مركز هذا الإحياء، بمعنى أن معظم، وليس كل، الأعلام الرواد كانوا أسبانيين. فقد كان كاجيتان، الشارح الأعظم لكتابات القديس توما الأكوينى إيطاليًا، أما فرنسيس دى فيتوريا، الذى كان له تأثير كبير على الفكر الإسكولائى، أسبانيًا، كما كان أيضًا دمينيك سوتو soto، وملكيوركانو، ودمينيكانى بانيز، وجبرائيل فاسكاس، وفرانسيس سوريز. لم ينتب أسبانيا اضطراب فكر عصر النهضة، أو نزاعات عصر الإصلاح الدينية، وكان من الطبيعى فقط أن يأخذ إحياء الدراسات الذى قام به، فى الغالب،

لاهوتيون أسبان، مع أنه لم يقتصر عليهم فقط بالتأكيد، شكل إحياء الإسكولائية، وإضافة مطولة لها، وتطويرها.

وقد ارتبط إحياء الفكر الإسكولائى هذا بطائفتين دينيتين بوجه خاص. فقد كان فى الساحة فى البداية الدومينيكان، الذين قدموا شروحًا شهيرة على القديس توما الأكوينى مثل كاجتيان، ودى سيلفسترس، ولاهوتيون وفلاسفة شهيرون مثل فرانسيس دى فيتوريا، ودومينيك سوتو، ومليكوركانو، وبانيز الدومينيكانى. حقًا، لقد كانت المرحلة الأولى التى سبقت مجمع ترنت، هى بدرجة ما عمل جماعة المبشرين. بدأ مجمع ترنت عام ١٥٤٥، وأعطى دفعة قوية لإحياء الفكر الإسكولائى. وقد اهتم المجمع أساسًا، وبالطبع، بنظريات، ومسائل، ومناظرات لاهوتية، بيد أن تناول هذه الموضوعات ومناقشتها تضمن أيضًا مناقشات فلسفية إلى حد ما. وبذلك، فإن عمل الدومينيكان فى الشروح على أعمال القديس توما الأكوينى، وفى شرح فكره وتطويره قد دعمه الدافع الذى ساهم به مجلس ترنت فى ترويج الدراسات الإسكولائية، والتشجيع عليها. وأعطت طائفة اليسوعيين تدعيمًا آخر للحياة للإسكولائية، تلك الطائفة التى تأسست عام ١٥٤٠، وارتبطت بصفة خاصة بالعمل المزعوم بمعارضة حركة الإصلاح، الذى تولاه المجلس. لم تقم طائفة اليسوعيين بإسهام أكثر أهمية فى تعميق، الحياة العقلية وتوسيعها بين الكاثوليك عن طريق تأسيس مدارس، وكليات، وجامعات عديدة فحسب، بل إنها لعبت أيضًا دورًا أساسيًا فى المناقشات والمناظرات اللاهوتية والفلسفية آنذاك. ونجد بين اليسوعيين الشهيرين فى القرن السادس عشر والجزء الأول من القرن السابع عشر أسماء مثل توليتوس، ومولينا، وفاسكاس، وليسيوس، والقديس رويرتو بلارمينو، وفضلاً عن ذلك فرانسيس سوريز. ولا أعنى ضمنًا أن هناك طوائف أخرى لم تلعب أيضًا دورًا فى إحياء الإسكولائية. فقد كان هناك شهيرون مثل الفرنسيسكانى لكيتوس الذى ينتمى إلى طوائف أخرى. بيد أنه يظل صحيحًا أن الطائفتين اللتين قدمتا الكثير للفكر الإسكولائى فى عصر النهضة هما الدومينيكان، واليسوعيون.

٢ – وربما نذكر من بين الإسكولائيين بطرس نيجر الذى توفى قبل، مجمع ترنت أو قبل بدايته بمدة وجيزة (توفى عام ١٤٧٧)، مؤلف كتاب " هو Cleypeum thomistar-um"، وفلاندرز الدومينيكانى (توفى عام ١٥٠٠)، الذى نشر من بين أعمال أخرى "اثنى عشر كتاباً عن مسائل فى ميتافيزيقا أرسطو"، وباربيوس بولوس سونكنياس (توفى عام ١٤٩٤)، مؤلف كتاب " موجز عن الأيائل"، والثلاثة هؤلاء هم من الدومينيكان. ويضاف إلى هؤلاء كريسستوم جافيللى (١٤٧٠– ١٥٤٥)، الذى سُمى كريسستو(*). بعد مولده. لقد حاضر فى جامعة "بولونيا"، وقدم شروحا على كتب أرسطو الأساسية منها: "تجميع إيساغوجى المنطقى"، "وموجز للفلسفة الطبيعية"، "وموجز لاثنتى عشرة مسألة ميتافيزيقية"، "موجز للفلسفة الطبيعية العامة"، و" فى الكتاب الثانى عشر "لموجز الميتافيزيقا"؛ "وفى الكتاب العاشر من كتاب "علم الأخلاق" والكتاب الثامن من كتاب "علم السياسة" وكذلك المسائل المتعلقة بالظواهر الجوية العليا. والكتاب الممتاز عن "المشاعر والمدركات". والكتاب الممتاز عن "الذاكرة والتذكر". كما أنه دافع عن عرض الأكوينى لأرسطو فى مؤلفه: "بحوث دقيقة حول الكتب الثمانية فى الفيزيقا للقديس توما، وأرسطو، والشراح المدققين". وكتب بالإضافة إلى ذلك " فى الكتب الثمانية للفيزيقا مضافة إلى ثلاثة كتب فى النفس "، إلى جانب أنه نشر دحضاً لحجج بومباتزى لبيان أن النفس الإنسانية فانية بالطبع. وتبنى هذا الموضوع الأخير كذلك فى مؤلفه "رسالة عن النفس البشرية فى مساراتها الأربعة: المشائية ، والأكاديمية، والطبيعية والمسيحية كما أنه كتب عن موضوع القضاء والقدر الشائك.

كما يجب أن نذكر فرانسيس سلفيستر دى سلفسترس، الشهير بـ"فيرارينسنس"، الذى كان محاضراً فى جامعة "بولونيا"، ونشر أعمالاً منها: "مسائل فى فيزياء

(*) كلمة يونانية الأصل تعنى "الفم الذهبى" وهو وصف سبق أن أطلق على القديس يوحنا (٣٤٥–٤٠٧م) لفصاحته – راجع كتابنا "الفيلسوف المسيحى والمرأة" ص١١٩ من طبعة دار التنوير ببيروت عام ٢٠٠٩ (المراجع).

أرسطو"، و"عن النفس"، وحواشى على "التحليلات الثانية"، وشرحًا على كتاب القديس توما الاكوينى "الخلاصة فى الرد على الوثنيين". بيد أن الكاتب الأكثر أهمية هو كاجيتان.

ولد توماس دى ڤيو (١٤٦٨- ١٥٣٤)، والشهير بكاجيتان، فى "جيتا"، وانضم إلى طائفة الدومينيكان فى سن السادسة عشرة. وبعد أن درس فى نابلى، وبولونيا، وبادوا حاضر فى جامعة "بادوا"، وألف هناك رسالته عن الوجود والماهية عند القديس توما الأكوينى. ثم حاضر بعد ذلك فى جامعة "باڤيا"، وبعدها تقلد مناصب عليا متنوعة فى طائفته. وفى عام ١٥٠٨ تم اختياره رئيسًا عامًا، وفى هذه الوظيفة أعطى اهتمامًا مستمرًا بتشجيع الدراسات العليا بين الدومينيكان. وقُلد كاردينالاً فى عام ١٥١٧، ومن عام ١٥١٨ حتى عام ١٥١٩ كان نائبًا بابويًا فى ألمانيا. وفى عام ١٥١٩ عُين أسقفًا لجيتا. تشمل أعماله العديدة شروحًا على كتاب "الخلاصة اللاهوتية" للقديس توما الأكوينى، وعلى كتاب "المقولات"، و "التحليلات الثانية"، و "عن النفس" لأرسطو، وشروح على "المحمولات" لفورفوريوس"، بالإضافة إلى كتاباته "عن مماثلة الأسماء"، و "عن الفلسفة الطبيعية المزيفة"، و "عن تصور الوجود"، و"عن لا تناهى الإله"، والكتاب الذى ذكرناه من قبل "عن الوجود والماهية". وعلى الرغم من أن كاجيتان لعب دورًا فى المناظرة اللاهوتية والفلسفية، فإنه كتب باعتدال، وهدوء جدير بالإعجاب. ومع ذلك، اتهمه ملكيوركانو: الذى تأثر بالنزعة الإنسانية، واهتمام بالأسلوب الأدبى أكثر منه، بالغموض.

طوّر كاجيتان فى مؤلفه "مماثلة الأسماء" وجهة نظر عن المماثلة كان لها تأثير ملحوظ بين التوماويين. وبعد أن أصر على[1] أهمية الدور الذى تلعبه المماثلة فى الميتافيزيقا استمر ليقسمها إلى ثلاثة أنواع رئيسية (أ)- النوع الأول من المماثلة، أو ما يُسمى أحيانًا بالمماثلة هو "مماثلة التباين"[2]. فالحياة الحاسة، أو الحياة الحيوانية مثلاً

---

(1) ch.1.

(2) Ibid.

توجد بدرجة أعلى من الكمال فى الناس أكثر مما توجد فى الحيوانات؛ وبهذا المعنى فإنهم حيوانات "متباينة". بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول، كما يقول كاجيتان، إن الحيوانية يوصف بها الناس والحيوانات بصورة متواطئة(*) وتظهر صفة الجسمية فى النبات أكثر مما تظهر فى المعدن؛ بيد أن النباتات والمعادن هى أشياء جسمانية بمعنى متواطئ، ولا يُسمى هذا النوع من المماثلة "مماثلة" بالتالى إلا عن طريق سوء استخدام للكلمة. (ب) – النوع الثانى من المماثلة هو مماثلة الإسناد أو الصفة[1]. فنحن نقول عن الحيوان، مثلاً، إنه سليم البدن أو صحى، لأنه يمتلك الصحة من الناحية الصورية، بينما لا نصف الغذاء والدواء بأنهما صحيان إلا لأنهما يحافظان على الصحة ويستعيدانها فى شيء آخر غيرهما، مثل الحيوان. ومع ذلك، فإن هذا المثال قد يكون مضللاً. إن كاجيتان لم يؤكد أن أشياء متناهية لا تكون خيرة، مثلاً، إلا بالمعنى الذى نصف به الغذاء بأنه صحى: إنه يعى جيداً أن كل شيء متناه له خيريته الخاصة الملازمة له. لكنه يصر على أنه إذا وصفنا أشياء متناهية بأنها خيرة بسبب علاقتها بالخيرية الإلهية من حيث إنها علتها الفاعلة، النموذجية أو علتها الغائية، فإنها لا توصف بأنها خيرة إلا عن طريق تسمية خارجية. ويعتقد أنه عندما لا ننسب إلى حد أو لفظ ما مماثل الصفة (أ) إلا بسبب علاقة تكون لـ (أ) بـ (ب)، التى لا يُنسب لها إلا اللفظ المماثل من الناحية الصورية فقط، فإن الإسناد لا يوصف بأنه مماثل إلا من حيث المظهر فقط، إذا جاز هذا التعبير. إن المماثلة بالمعنى الملائم والكامل لا تكون إلا فى حالة النوع الثالث من المماثلة. (ج)– هذا النوع من المماثلة هو مماثلة التناسب[2].

ومماثلة التناسب إما أن تكون مجازية أو غير مجازية. فإذا تحدثنا عن "مرعى مبتسم" فإن هذا مثال يبين المماثلة المجازية؛ والكتاب المقدس مملوء بهذا النوع من

(*) متواطئ: uniVocal لفظ كلى يطلق على أشياء كثيرة مثل لفظ الحيوان الذى يطلق على الإنسان، والحصان، والقرد.... إلخ وقد تمت الإشارة إلى ذلك من قبل (المترجم).

(1) ch.3.

(2) ch.3.

المماثلة[1]. لكن هناك نوعا من مماثلة التناسب بالمعنى الملائم فقط عندما يُنسب اللفظ العام إلى المتماثلين كليهما دون استخدام المجاز. فإذا قلنا إن هناك مماثلة بين علاقة فاعلية الله بوجوده، وعلاقة فاعلية الإنسان بوجوده، تكون هناك مماثلة التناسب؛ لأننا نؤكد تشابها ناقصًا أو غير كامل يكون بين هاتين "النسبتين" أو العلاقتين؛ بيد أن الفاعلية تُنسب من الناحية الصورية وعلى الوجه الصحيح إلى كل من الله والإنسان. كما أننا نستطيع أن ننسب الحكمة إلى الله وإلى الإنسان، ونعنى بذلك أن ثمة مماثلة توجد بين علاقة الحكمة الإلهية بالوجود الإلهى، وعلاقة حكمة الإنسان بوجوده، ونحن نفعل ذلك دون استخدام كلمة "حكمة" بصورة مجازية.

وهذا النوع من المماثلة، كما يرى كاجيتان، هو النوع الوحيد الذى يسود بين المخلوقات والله؛ ويستبسل فى مجهوده[2] لبيان أنه يمكن أن نأتى بمعرفة حقيقية بالله. ويحاول، بوجه خاص، أن يبين أننا نستطيع أن نستدل بالمماثلة على الله من المخلوقات دون أن نقع فى مغالطة اللبس. افرض حجة مثل هذه الحجة: كل كمال محض يوجد فى مخلوق يوجد فى الله أيضًا. لكن الحكمة توجد فى الموجودات الإنسانية، وهى كمال محض، إذا توجد الحكمة فى الله. إذا كانت كلمة "حكمة" تعنى فى المقدمة الصغرى حكمة إنسانية، فإن القياس يحتوى على مغالطة اللبس؛ لأن كلمة "حكمة" فى النتيجة لا تعنى حكمة إنسانية. ولتجنب هذه المغالطة لابد من استخدام كلمة "حكمة" لا بصورة متواطئة، ولا بصورة ملتبسة؛ وأعنى بذلك أنه لابد من استخدامها لا بمعنى واحد بسيط، ولا بمعنيين متميزين ومختلفين، بل يجب استخدامها بمعنى يتضمن كلا الاستخدامين بصورة متناسبة. إن كلمة "أب"، مثلاً، من حيث إنها تُنسب إلى الله والإنسان بصورة مماثلة تتضمن كلا الاستخدامين. صحيح أننا نحصل على معرفة

---

(1) Ibid.

(2) ch.10.

بالحكمة، مثلاً، عن طريق معرفة بالحكمة الإنسانية ثم نطبقها على الله بصورة مماثلة، لكننا، كما يقول كاجتيان(١)، يجب ألا نخلط الأصل الفسيولوجى لمفهوم بمضمونه الدقيق عند استخدامه بصورة مماثلة.

وبصرف النظر عن غموض تفسير كاجيتان للمماثلة، فإنه جلىّ، كما أعتقد، أن إرساء قواعد للفظ لنتجنب مغالطة اللبس ليس هو الشيء نفسه مثل بيان أن لدينا المبرر بصورة موضوعية فى استخدام اللفظ بهذه الطريقة. إن شيئًا ما نريد أن نقوله، مثلاً، وهو إذا أكدنا أن ثمة تشابهًا بين علاقة الحكمة الإلهية بالوجود الإلهى، وعلاقة حكمة الإنسان بوجوده فإنه يجب علينا ألا نستخدم كلمة "حكمة" إما بصورة متواطئة أو بصورة ملتبسة؛ بيد أن شيئًا آخر نريد أن نقوله وهو بيان أنه ليس من حقنا أن نتكلم عن الحكمة الإلهية مطلقًا. فكيف يمكن بيان ذلك إذا كانت المماثلة الوحيدة التى تكون بين المخلوقات والله هى مماثلة التناسب؟ من الصعب أن نرى كيف يمكن أن يكون هذا النوع من المماثلة ذا قيمة على الإطلاق بالنسبة لمعرفتنا بالله، إذا لم يتم افتراض مماثلة الإسناد الذاتى أو الأصيل مسبقًا. لقد كان لدى كاجيتان، دون شك، الكثير والذى له قيمته مما يقوله بخصوص الاستخدامات الخاطئة للمماثلة، ولكننى أخاطر فى أن أشك فيما إذا كان حصره للمماثلة، كما تنطبق على الله والمخلوقات، على مماثلة التناسب يمثل وجهة نظر القديس توما الأكوينى. وربما نلاحظ صعوبة ضئيلة وهى كيف لا يؤدى موقفه إلى المذهب اللاأدرى فى نهاية الأمر.

لقد انتقد كاجيتان مذهب سكوت عدة مرات، مع أن نقده كان باستمرار مهذبًا ومعتدلاً. وانتقد "رشدية" عصره كذلك. بيد أن ما تجدر ملاحظته هو أنه أكد فى شرحه على كتاب "النفس" لأرسطو أن الفيلسوف اليونانى تمسك بالفعل بالرأى الذى نسبه الرشديون إليه؛ وهو أنه لا توجد سوى نفس واحدة عاقلة وخالدة فى كل الناس، وأنه

---

(1) ch.11.

ليس هناك خلود فردى أو شخصى. ورفض كاجيتان، بالتأكيد، كلا من الأطروحة الرشدية، التى تقول إنه لا توجد سوى نفس واحدة عاقلة وخالدة فى كل الناس، وأطروحة الإسكندر، التى تقول إن النفس فانية بالتأكيد. لكنه، فيما يبدو، أعتقد أنه لا يمكن البرهنة على خلود النفس الإنسانية فلسفيًا، على الرغم من أنه يمكن تقديم حجج احتمالية لبيان أنها خالدة. ويقول بوضوح فى شرحه على "رسالة إلى الرومان"[١] إنه ليست لديه معرفة فلسفية، أو برهانية (والكلمة التى يستخدمها هى أنه يجهل) بالتمكن من التثليث، وخلود النفس، والتجسد، وما شابه ذلك، فكل هذه المسائل أؤمن بها. وإذا كان على استعداد لأن يربط خلود النفس بالتمكن من التثليث بهذه الطريقة، فإنه لا يمكن أن يعتقد أن خلود النفس حقيقة يمكن البرهنة عليها فلسفيًا. وفضلاً عن ذلك، فإنه يقول بوضوح فى شرحه على "كتاب العهد القديم"[٢] إنه "ليس هناك فيلسوف قد برهن بعد على أن نفس الإنسان خالدة: فلا يبدو أن هناك حجة برهانية؛ لكننا نؤمن بها عن طريق الإيمان، وهى تتفق مع حجج احتمالية". ومن ثم، يمكن للمرء أن يفهم اعتراضه على قرار المجلس اللوثرى الخامس المقترح (عام ١٥١٣) الذى دعا أساتذة الفلسفة إلى تبرير العقيدة المسيحية فى محاضراتهم. وهذه هى مهمة اللاهوتيين، وليست مهمة الفلاسفة من وجهة نظر كاجيتان.

٣ - ويمكن أن نذكر من بين الكتاب الدومينيكان المتأخرين فى هذه الفترة أولاً فرانسيس فيتوريا (١٤٨٠ - ١٥٤٦)، الذى حاضر فى جامعة "سلمنقة"، وكانت له شروح على "الجزء الأول"، و"الجزء الثانى" من كتاب القديس توما الأكوينى "الخلاصة اللاهوتية". لكنه كان شهيرًا بأفكاره السياسية والقانونية، وسوف نعالج هذه الأفكار فيما بعد. ونشر دومينيك سوتو (١٤٩٤ -١٥٦٠)، الذى حاضر أيضًا فى جامعة "سلمنقة"، من بين أعمال أخرى، شروحًا على كتابات أرسطو المنطقية، وكتابيه

---

(1) 9, 23.

(2) 3, 21.

"الفيزياء"، و"عن النفس"، بالإضافة إلى شروح على الكتاب الرابع من "الأحكام" لبطرس اللومباردي. واشتهر ميلكور كانو (١٥٠٩-١٥٦٠) بمؤلفه "الوضع اللاهوتي"؛ الذي حاول فيه أن يبرهن على مصادر التعاليم اللاهوتية بطريقة منهجية ومنظمة. وبرتلماوس أوف ميدينا (١٥٢٧-١٥٨١)، و دمينكوس بانز (١٥٢٨-١٦٠٤)، ورفائيل ريبا أوريفا (المتوفى عام ١٦١١) كانوا أيضًا لاهوتيين وفلاسفة دومينيكان شهيرين.

واسم بارز وشهير من بين الكتاب اليسوعيين هو اسم فرانسيس توليتوس (١٥٣٢- ١٥٩٦)، الذي كان تلميذ دومينيك سوتو في جامعة "سلمنقة"، وكان محاضراً بعد ذلك في "روما"، حيث قُلد كردينالاً. نشر شروحًا على أعمال أرسطو المنطقية، وعلى كتابه "الفيزياء"، و"عن النفس"، و"الكون والفساد"، كما نشر شروحًا على كتاب القديس توما الأكويني "الخلاصة اللاهوتية". ونشرت مجموعة من الكتاب اليسوعيين، الذين كانوا شهيرين "بالكويمبرانيين" وذلك لصلتهم بجامعة "كويمبرا" بالبرتغال، مجموعة من الشروح العلمية على أرسطو. وكان العضو الرئيسي لهذه المجموعة هو بطرس دى فونسيكا (١٥٤٨-١٥٩٩)، الذى قدم- شروحًا على كتاب "الميتافيزيقا"، كما أنه نشر "مبادئ الجدل"، و"فلسفة إيساجوجي"، أو مدخل إلى الفلسفة. ومن بين اللاهوتيين والفلاسفة اليسوعيين الآخرين لابد أن نذكر جبرائيل فاسكاس (١٥٥١-١٦٠٤)، الذى حاضر فى جامعتى "القالة" و "روما"، وجريجورى الفالنتينى (١٥٥١-١٦٠٣). ونشر كل من هذين الرجلين شروحًا على كتاب القديس توما الأكوينى "الخلاصة اللاهوتية" وكتب ليونارد لسيوس (١٥٥٤-١٦٢٣)، الذى حاضر فى جامعتى "دويه" و"لوفان"، أعمالا مستقلة مثل: "تبنى قاعدة فى الحياة والفضائل الأساسية الأخرى" (١٦٠٥)، "دفاع عن اللطف الإلهى الفعال، وحرية الإرادة الإلهية" (١٦٠١). "عن العناية الإلهية وخلود النفس" (١٦١٣)، "عن الخير الأقصى، والسعادة البشرية الأزلية" (١٦١٦)، و"عن الكمالات الإلهية الفانية" (١٦٢٠).

وقدم الفرنسيسكانى ليكتيوس (المتوفى عام ١٥٢٠) شرحًا على "السفر الأكسفوردى"، و "المذكرات" لدانز سكوت. ولم يكد يحل عام ١٥٩٣ حتى تم الإعلان

بأنه المعلم الرسمى للطائفة الفرنسيسكانية. وقدم جيل أوف فيتيربو (المتوفى عام ١٥٣٢)، وهو أوغسطينى، شرحًا على جزء من الكتاب الأول لبطرس اللومباردى "الأحكام". ويجب علينا ألا نغفل ذكر مجموعة الأساتذة التى ارتبطت بجامعة القالة، والتى أسسها الكاردينال زيمينيس عام ١٤٨٩، والذين اشتهروا "بالكومبلوتانسيين"(*) والعضو الرئيسى لهذه المجموعة هو جاسبار كارديلو دى فيلالباندو (١٥٢٧-١٥٨١)، الذى حرر شروحًا على أرسطو حاول فيها أن يثبت بصورة نقدية معنى النص الفعلى.

٤ - وربما يكون هذا هو الموضع المناسب لأن نقول كلمات قليلة عن المناظرة الشهيرة التى اندلعت فى القرن السادس عشر بين اللاهوتيين الدومينيكان واليسوعيين عن العلاقة بين النعمة الإلهية والإرادة الإنسانية الحرة. وإننى لا أريد أن أقول الكثير عن هذا الموضوع، لأن المناظرة كانت فى الأساس ذات طابع لاهوتى. لكن ينبغى أن نذكرها، كما أعتقد، لأن لها مضامين فلسفية.

وإذا لم يضع المرء فى اعتباره المراحل التمهيدية للمناظرة، فإنه يستطيع أن يبدأ بذكر عمل شهير للويس دى مولينا (١٥٣٥-١٦٠٠)، وهو لاهوتى يسوعى كان محاضراً فى جامعة "إيفورا" بالبرتغال لسنوات طويلة. نُشر هذا العمل، الذى يحمل عنوان"كتاب التنسيق عن النعمة الإلهية والتدبير الإلهى"، فى ليشبونة عام ١٥٨٩ يؤكد مولينا فى هذا الكتاب أن "النعمة الفعالة"، التى تتضمن فى مفهومها القبول الحر للإرادة الإنسانية، لا تختلف اختلافًا جوهريًا فى طبيعتها عن "النعمة الكافية" فقط. فالنعمة التى تكفى فقط هى نعمة تكفى لمساعدة الإرادة الإنسانية على أن تظهر فعلاً مفيداً، إذا وافقت الإرادة عليها، وتعاونت معها. إنها تصبح "فعالة" إذا وافقت الإرادة عليها بالفعل. وبذلك فإن النعمة الفعالة هى النعمة التى يجب أن تتعاون معها الإرادة

(*) نسبة إلى جامعة كومبلوتانسى بمدريد (المترجم).

الإنسانية بحرية بالفعل. ومن جهة أخرى، إذا كان الله يمارس عناية كلية وجزئية، فلابد أن يمتلك معرفة أكيدة بكيف تستجيب أى إرادة لأى نعمة فى أى مجموعة من الظروف، وكيف يستطيع أن يعرف ذلك إذا كانت النعمة الفعالة فعالة بفضل قبول الإرادة الحر؟ وللإجابة على هذا السؤال، أدخل مولينا مفهوم "وسائل المعرفة"، المعرفة التى يعرف بها الله بالتأكيد كيف تستجيب أى إرادة إنسانية، فى أى مجموعة من الظروف يمكن تصورها، لهذه النعمة أو تلك.

يتضح تماماً أن مولينا وأولئك الذين اتفقوا معه قد اهتموا بحماية حرية الإرادة الإنسانية. وربما يمكن التعبير عن وجهة نظرهم بالقول بأننا نبدأ مما هو معروف جيداً بالنسبة لنا؛ وأعنى بذلك الحرية الإنسانية، وأننا لابد أن نفسر المعرفة الإلهية السابقة، وفعل النعمة على نحو حتى إنه لا يتم استبعاد حرية الإرادة، أو إنكارها ضمنيًا. وإذا لم يبد أن إدخال هذه الاعتبارات فى جدال ونزاع لاهوتى من صنع الخيال، فإن المرء قد يقترح أن الحركة الإنسانية العامة فى عصر النهضة قد انعكست على "المولينية" إلى حد ما. ومع تطور المناظرة أدخلت "المولينية" تعديلاً عن طريق لاهوتيين يسوعيين مثل بيلارمين، وسوريز، اللذين أدخلا فكرة "مذهب التطابق". إن النعمة "المتطابقة" هى نعمة تتفق مع، أو تتطابق مع ظروف الحالة، وتحصل على قبول الإرادة. وهى عكس النعمة "غير المتطابقة"، التى لا تطابق ظروف الحالة لسبب أو لآخر، وبذلك لا تحصل على قبول الإرادة، مع أنها فى ذاتها "تكفى" لأن تساعد الإرادة على أن تقوم بفعل مفيد. وبفضل "وسائل المعرفة" يعرف الله منذ الأزل ما هى النعم التى "تطابق" أى إرادة فى أى ظروف.

وبدأ خصوم مولينا، الذين كان أكثرهم أهمية اللاهوتى الدومينيكانى "بانيز"، من المبدأ الذى يقول إن الله هو علة الأفعال المفيدة كلها، وإن معرفة الله وفاعليته لابد أن تسبق فعل الإرادة الإنسانى الحر، وتكونا مستقلتين عنها. وقد اتهموا مولينا بأنه جعل قوة النعمة الإلهية خاضعة للإرادة الإنسانية. إن النعمة الفعالة، كما يرى بانيز، تختلف بصورة جوهرية عن النعمة الكافية فقط، وتحصل على تأثيرها بسبب

طبيعتها الذاتية الخاصة بها. وبالنسبة "لوسائل المعرفة"، أو المعرفة المتوسطة عند مولينا، فإن ذلك مجرد لفظ ليس له أى حقيقة واقعية تناظره. إن الله يعرف أفعال الناس الحرة المستقبلية، بل إنه يعرف كذلك الأفعال الحرة المستقبلية المشروطة، بفضل قراراته المحددة سلفًا، التى عن طريقها يقرر إعطاء "الحركة الفيزيائية المسبقة"، الضرورية لأى فعل إنسانى، وفى حالة الفعل المفيد، تأخذ الحركة الفيزيائية المسبقة صورة النعمة الفعالة.

وبذلك بدأ بانيز واللاهوتيون الذين اتفقوا معه بمبادئ ميتافيزيقية. فالله، من حيث إنه العلّة الأولى، والمحرك الأول، لابد أن يكون علّة الأفعال الإنسانية من حيث إن لها وجودًا. ولابد من التشديد على أن بانيز لا ينكر الحرية فوجهة نظره هى أن الله يدفع أو يحرك الموجودات غير الحرة لأن تفعل بالضرورة، ويدفع أو يحرك الموجودات الحرة، عندما تفعل من حيث إنها موجودات حرة، لأن تفعل بحرية. وبمعنى آخر، الله يدفع أو يحرك كل موجود حادث أو ممكن لأن يفعل بطريقة تناسب طبيعته. لابد أن يبدأ المرء، وفقًا لوجهة نظر بانيز، بمبادئ ميتافيزيقية مؤكدة، ويستنتج النتائج المنطقية. إن وجهة نظر مولينا، كما يرى البانيزيون، لم تكن مخلصة لمبادئ الميتافيزيقا. ومن جهة أخرى، من الصعب جدًا، كما يرى المولينايون، أن نرى كيف استطاع البانيزيون أن يبقوا على الحرية الإنسانية فى أى شىء بصورة اسمية لا واقعية. وفضلاً عن ذلك، إذا سلمنا بفكرة التزامن الإلهى التى تسبق منطقيًا الفعل الحر، والتى توجد فعلاً معينا بالتأكيد، فسيكون من الصعب جدًا أن نرى كيف يجب على المرء أن يتجنب أن يجعل الله هو المسئول عن الخطيئة. لم يعتقد المولينايون أن التمييزات التى أدخلها خصومهم لتجنب النتيجة التى تقول إن الله مسئول عن الخطيئة لها أى فائدة أساسية من أجل هذا الغرض. إن "وسائل المعرفة" فرض بالتأكيد، ومن الأفضل افتراض هذا الفرض بدلاً من افتراض أن الله يعرف أفعال الناس الحرة المستقبلية بفضل قراراته المحددة سلفًا.

لقد دفع الخلاف والنزاع بين الدومينيكان واليسوعيين البابا كليمنت الثامن إلى إنشاء محفل خاص فى روما لفحص الأمور موضع الخلاف. وعُرف المجمع "بمجمع المساعدين" (١٥٩٨-١٦٠٧). كان لدى كل من الطرفين فرصة كاملة لطرح قضيته على حدة، ولكن نهاية المسألة كانت الاقرار والتسليم بكلا الرأيين. وفى الوقت نفسه مُنع اليسوعيون من أن يطلقوا على الدومينيكان كالفنيين، بينما طُلب من الدومينيكان أنه يجب عليهم ألا يطلقوا على اليسوعيين بيلاجيوسيين(*). وبمعنى آخر، استطاع كل من الطرفين المختلفين أن يقدما طريقتهما الخاصة فى التوفيق بين معرفة الله السابقة، والقضاء والقدر، والخلاص والحرية الإنسانية، شريطة ألا يطلق كل منهما على الآخر هرطقيًا.

٥ - كاجتيان هو أول من اعتبر كتاب توما الأكوينى "الخلاصة اللاهوتية" كتابًا لاهوتيًا، بدلاً من كتاب "بطرس اللومباردى" "الأحكام"؛ واعتبر كل من الدومينيكان واليسوعيون القديس توما الأكوينى معلمهم. ولا يزال يُنظر إلى أرسطو على أنه "الفيلسوف"، ولقد رأينا أن إسكولائى عصر النهضة استمروا فى نشر شروح على أعماله. وكان هناك فى الوقت نفسه فصل بالتدريج للفلسفة عن اللاهوت بصورة أكثر نسقية ومنهجية عن تلك التى كانت سائدة بوجه عام فى مدارس العصور الوسطى. ويرجع ذلك، من ناحية، إلى التمييز الصورى بين الفرعين من الدراسة اللذين كانا من قبل فى العصور الوسطى، ويرجع، من ناحية أخرى، ودون شك، إلى ظهور فلسفات لا تدين بشىء، على نحو مزعوم على الأقل، للاهوت دوجماطيقى. ومن ثم، نجد الإحلال التدريجى لدراسات فلسفية محل الشروح على أرسطو. فمع سوريز (المتوفى عام ١٦١٧) نجد مناقشة مفصلة للغاية لمشكلات فلسفية بصورة منفصلة عن اللاهوت، وكان لنظام معالجة الموضوعات والمشكلات الميتافيزيقية التى تبناها سوريز فى كتابه

(*) نسبة إلى بيلاجيوس (٣٦٠-٤٢٠ تقريبًا)، وهو راهب بريطانى أنكر الخطيئة الأصلية، وقال بحرية الإرادة التامة (المترجم).

"المساجلات الميتافيزيقية" أثر على المنهج الإسكولانى فيما بعد. وفى أسلوب الكتابة الفلسفية الأكثر تحرراً الذى دشنه سوريز يستطيع المرء أن يلاحظ، دون شك، تأثير النزعة الإنسانية فى عصر النهضة. لقد قلت سابقًا فى هذا الفصل إن الإسكولائية الأسبانية لم تتأثر نسبيًا بعصر النهضة. لكننى أعتقد أنه يجب على المرء أن يستثنى من ذلك الأسلوب الأدبى. فقد كان سوريز كاتبًا مسهبًا، ولابد من الإقرار بذلك، غير أن عمله عن الميتافيزيقا قدم خطة عظيمة للانسلاخ عن تقليد كتابة الفلسفة السابقة فى صورة شروح على أرسطو.

نشر الفيلسوف واللاهوتى الدومينيكانى الشهير "جون المنتمى للقديس توما" (١٥٨٩-١٦٤٤) مؤلفه "دراسات فلسفية"، قبل مؤلفه "دراسات لاهوتية"، وأصدر نموذج دومينيكانى آخر وهو "ألكسندربينى" مؤلفه "دراسات توماوية فلسفية" فى عام ١٦٧٠، ونشر الآباء الكرمليون فى "القالة" "دراسات أدبية" فى عام ١٦٢٤، الذى نُقح وزيد فى طبعات فيما بعد. ومن بين اليسوعيين، ترك الكاردينال جون دى ليجو (١٥٨٣-١٦٦٠) مؤلفًا غير منشور هو "مساجلات ميتافيزيقية"، بينما نشر بطرس دى هيرتادو دى مندوزا "مساجلات فى الفلسفة العامة" فى "ليون" عام ١٦١٧، ونشر توماس كومبتون كارليتون "الفلسفة العامة" فى "أنتويرب" عام ١٦٤٩. وعلى نحو مماثل، نشر كل من رودريجو دى أرياجا، وفرانسيس دى أوفييدو دراسات فلسفية، نشرها الأول فى أنتويرب عام ١٦٣٢، أما الثانى فنشرها فى ليون عام ١٦٤٠، وظهر كتاب "دراسات فلسفية" ومؤلفه فرانسيس سواريس فى كويمبرا عام ١٦٥١، وظهر كتاب "الفلسفة المشائية" ومؤلفه جون بابتست دى بندكتس فى نابلى عام ١٦٨٨. وكتب أتباع سكوت دراسات فلسفية مشابهة. كما نشر جون نونكيوس وبارثولوموى ماستريوس "دراسات فلسفية عن دانز سكوت" (عام ١٦٤٣)، و" فقرات جديدة عن سكوت" عام (١٦٨٧). ومن بين الكتاب الذين ينتمون إلى طوائف دينية أخرى نشر نيقولا وهو ناسك من نُساك القديس أوغسطين مؤلفه "فلسفة أوغسطين" فى جنيف عام ١٦٧٨، بينما نشر كليستنيو سوفندراتى، وهو راهب بنيدكتى، مؤلفه "دروس فلسفية" (١٦٩٥-١٦٩٩).

وبالتالى، فإن "الدراسات الفلسفية" مالت فى القرن السابع عشر إلى أن تحل محل الشروح السابقة على أرسطو. ومع ذلك، فإن هذا لا يعنى أنه تم التخلى عن العرف السابق. فقد نشر سيلفستر ماريوس (١٦١٩-١٦٨٧)، وهو فيلسوف ولاهوتى يسوعى، شرحاً على أرسطو فى عام ١٦٦٨. وليس من حقنا أن نستنتج من التغير فى منهج الكتابة الفلسفية أن إسكولائى عصر النهضة، وإسكولائى القرن السابع عشر قد تأثروا بعمق بأفكار العصر العلمية الجديدة. لقد تذمر الفرنسيسكانى إيمانوئيل ميجنان، الذى نشر "دراسات فلسفية" فى تولوز عام ١٦٥٢، من أن إسكولائى عصره كرسوا أنفسهم لتجريدات ميتافيزيقية، وأن بعضهم، عندما كان هناك اعتراض على آرائهم فى الفيزياء باسم التجربة والتجريب، ردوا بإنكار شهادة التجربة. لقد تأثر ميجنان نفسه بالديكارتية والمذهب الذرى بصورة ملحوظة. وشدد هونورى فابرى (١٦٠٧-١٦٨٨)، وهو كاتب يسوعى، على الرياضيات والفيزياء بصفة خاصة، وكان هناك، بالطبع، إسكولائيون آخرون على بينة تامة من أفكار عصرهم. لكن إذا نظرنا إلى حركة عصر النهضة وفلسفة ما بعد عصر النهضة بوجه عام، فإنه يتضح أن الإسكولائية تخلت عن الخط الرئيسى للتطور إلى حد ما، وكان تأثيرها على الفلاسفة اللا إسكولائيين محدوداً. وهذا لا يعنى أنه لم يكن لها تأثير، بيد أنه جلى أنه عندما نفكر فى عصر النهضة، وفلسفة ما بعد عصر النهضة فإننا لا نفكر أساساً فى الإسكولائية. وبوجه عام، لقد أخفق فلاسفة هذه الفترة الإسكولائيون فى إعطاء اهتمام كاف بمشكلات أثارها مكتشفون علميون مثلاً فى هذه الفترة.

٦ - ومع ذلك، كان هناك على الأقل قسم من الفكر تأثر فيه إسكولائيو عصر النهضة بعمق، بالمشكلات المعاصرة وكان لهم تأثير ملحوظ فيه. وهذا القسم هو النظرية السياسية. وسأقول شيئاً أكثر بالتفصيل عن نظرية سوريز السياسية فيما بعد، لكنى أريد أن أسوق بعض الملاحظات العامة هنا عن نظرية إسكولائى عصر النهضة السياسية.

إن مشكلة علاقة الكنيسة بالدولة لم تنته، كما رأينا من قبل، بنهاية العصور الوسطى. إذ إنها، فى حقيقة الأمر، تفاقمت فى عصر الإصلاح الدينى إلى حد ما،

ويزعم بعض الحكام فى امتلاك اختصاص وسلطة حتى فى مسائل الدين. لقد كان اهتمام الكنيسة الكاثوليكية بعقيدة مملوءة بخضوع تام للدولة مستحيلاً: فقد أعاقته المكانة التى مُنحت للمقام البابوى، والفكرة الكاثوليكية عن الكنيسة ورسالتها. ومن ثم، شعر الفلاسفة واللاهوتيون الكاثوليك بأنه مطلوب منهم أن يستسلموا للمبادئ التى تُنظم عن طريقها العلاقة بين الكنيسة والدولة. وهكذا دافع الكاردينال روبرتو بلارمينو فى عمله عن السلطة البابوية[1] بقوله إن البابا، إذا لم تكن له سلطة مباشرة على الأمور الزمنية أو الدنيوية، فإن له سلطة غير مباشرة. ولابد أن تخضع المصالح الدنيوية للمصالح الروحية إذا نشأ تعارض بينهما. ولا تعنى نظرية سلطة البابا غير المباشرة هذه فى الأمور الدنيوية أن بلارمينو ينظر إلى الحاكم المدنى على أنه نائب البابا- فالنظرية تستبعد أى فكرة كهذه؛ وهى ببساطة نتيجة تطبيق العقيدة اللاهوتية التى تقول إن هدف الإنسان هو هدف مجاوز للطبيعة؛ وهو تجلى الخالق للمغتبطين فى السماوات. كما دافع عن هذه العقيدة فرانسيس سوريز فى كتابه "الدفاع عن الإيمان الكاثوليكى" (عام ١٦١٢)، والذى كتبه ضد ملك إنجلترا جيمس الأول.

لكن على الرغم من أن بلارمينو وسوريز رفضا الفكرة التى تقول إن الحاكم المدنى هو نائب البابا، فإنهما لم يقبلا النظرية التى تقول إنه يستمد سيادته من الله مباشرة، كما أكدها المدافعون عن نظرية حق الملوك الإلهى. والواقعة التى تقول إن سوريز عارض هذه النظرية فى كتابه "الدفاع عن الإيمان الكاثوليكى" هى إحدى الأسباب التى دفعت جيمس الأول إلى حرق الكتاب . لقد أصر كل من بلارمينو وسوريز على أن الحاكم المدنى يستمد سلطته من المجتمع السياسى مباشرة. لقد أصرا، بالفعل، على أن الحاكم المدنى يستمد سلطته من الله فى النهاية؛ لأن كل سلطة مشروعة تأتى منه فى النهاية، بيد أنها تُستمد من المجتمع مباشرة.

---

(1) De Summo Pontifice, 1581. Enlarged as De potestate summi pontifis, 1610.

وربما يميل المرء إلى الاعتقاد بأن هذه النظرية قد حثت عليها الرغبة فى التقليل من شأن السلطة الملكية فى وقت عندما كانت نظم الحكم الملكى المركزية والقوية فى عصر النهضة واضحة كل الوضوح. أية طريقة للحول بين ما استطاع أن يبتكره أنصار النظام الملكى أفضل من تأكيد أنه على الرغم من أن سلطة الملك لا تُستمد من البابا، فإنها لا تُستمد من الله مباشرة كذلك، بل من الشعب؟ أية طريقة يمكن أن توجد لتمجيد السلطة الروحية وتبجيلها أفضل من تأكيد أن البابا هو وحده الذى يستمد سلطته من الله مباشرة؟ بيد أنه سيكون خطأ جسيما أن ننظر إلى نظرية بلارمينو-سوريز عن السيادة على أنها جزء من الدعاية، أو السياسة الكنسية أساسًا. إن الفكرة التى تقول إن السيادة السياسية مستمدة من الشعب قد طرحها مانجولد أوف لوتنباش من قبل فى القرن الحادى عشر، وعبّر جون السالسبورى فى القرن الثانى عشر عن الاقتناع بأنه يجب على الحاكم المدنى أن يفى بالتزامه، وإذا أساء استعمال مكانته عادة لابد أن يُخلع ويُعزل، وعبّر عن هذه الفكرة أيضًا القديس توما الأكوينى فى القرن الثالث عشر، وعبّر عنها أوكام فى القرن الرابع عشر. وورث كُتاب مثل بلارمينو، وسوريز ببساطة الرؤية العامة لفلاسفة ولاهوتيين إسكولائيين سابقين، على الرغم من أن الواقعة التى تقول إنهم عبّروا بصورة أكثر وضوحًا عن النظرية التى تقول إن السيادة السياسية تستمد من الشعب ترجع، دون شك وإلى حد كبير، إلى تأمل فى معطيات عصرهم التاريخية والعينية. وعندما أدلى ماريانا (المتوفى عام ١٦٢٤)، وهو يسوعى أسبانى، ببياناته التعيسة عن استخدام إعدام الحاكم المستبد بوصفه علاجًا للظلم السياسى (فسرت بعض ملاحظاته بأنها دفاع عن قتل هنرى الثالث ملك فرنسا، وأدى ذلك إلى أن البرلمان الفرنسى حرق مؤلفه" عن الملكية ومبادئ الحكم الملكى" عام ١٥٩٩)، فإن مبدأه كان ببساطة مبدأ مشروعية مقاومة الظلم، الذى كان مقبولاً فى العصور الوسطى بوجه عام، مع أن نتائج ماريانا كانت مضللة[١].

---

(١) حظر الرئيس العام لليسوعيين حينذاك على أعضاء طائفة ماريانا التعاليم الخاصة بعقيدة إعدام الحاكم المستبد (المؤلف).

ومع ذلك، فإن إسكولانى عصر النهضة لم يهتموا ببساطة بمكانة الحاكم المدنى بالنسبة للكنيسة من جهة، والجماعة السياسية من جهة أخرى: فهم قد اهتموا أيضًا بأصل المجتمع السياسى وطبيعته. وبقدر ما يكون سوريز هو الذى يهمنا، فإنه يتضح أنه نظر إلى المجتمع السياسى على أنه يقوم أساسًا على إجماع أو اتفاق. ونظر ماريانا، الذى استمد سلطة الملك من حلف أو ميثاق مع الشعب، إلى أصل المجتمع السياسى على أنه جاء فى أعقاب حالة الطبيعة التى سبقت الحكومة، ووجد أن الخطوة الرئيسية على الطريق لتنظيم الدول والحكومات تتمثل فى تأسيس الملكية الخاصة. ولا يمكن القول إن سوريز تابع ماريانا فى الفرض الأخير الخاص بحالة الطبيعة. بيد أنه وجد مصدر الدولة فى إجماع إرادى، من جانب أرباب الأسر على الأقل، على الرغم من أنه اعتقد بوضوح أن المشاركات أو صنوف الترابط بين الناس قد حدثت منذ البداية.

ويمكن القول، بالتالى، إن سوريز دافع عن نظرية عقد مزدوجة؛ بمعنى أن ثمة عقدًا بين أرباب الأسر، والآخر بين المجتمع وحاكمه أو حكامه. لكن إذا قال المرء ذلك، فإنه لابد أن يدرك أن نظرية العقد التى دافع عنها سوريز وأكدها لا تتضمن الطابع الاصطناعى، أو الاتفاقى سواء للمجتمع السياسى أو للحكومة. إن نظريته السياسية، كما سنرى بصورة أكثر جلاء ووضوحًا فيما بعد، تخضع لفلسفته فى القانون، التى يؤكد فيها الطابع الطبيعى للمجتمع السياسى، والحكومة السياسية. وإذا أردنا أن نعرف نظرية سوريز السياسية، لابد أن نرجع إلى رسالته العظيمة "فى القوانين"، التى هى فضلاً عن كل شىء فلسفة للقانون. إن فكرة القانون الطبيعى، التى ترتد إلى العالم القديم، والتى أعطاها فلاسفة العصور الوسطى أساسًا ميتافيزيقًا ضرورية لتلك الفلسفة، وتشكل خلفية نظريته السياسية. إن المجتمع السياسى طبيعى للإنسان، والحكومة ضرورية للمجتمع؛ ولما كان الله هو خالق الطبيعة الإنسانية فإن الله يريد كلاً من المجتمع والحكومة. ومن ثم، فإن المجتمع والحكومة ليسا اختراعين إنسانيين تعسفيين أو اتفاقيين. ومن جهة أخرى، على الرغم من أن الطبيعة تتطلب مجتمعًا

سياسيًا، فإن تكوين الجماعات السياسية المحددة يعتمد، عادة، على اتفاق بشرى. وأيضا، على الرغم من أن الطبيعة تتطلب أنه يجب أن يكون لأى مجتمع مبدأ ينظمه ويحكمه، فإن الطبيعة لم تحدد أى صورة معينة للحكومة، أو لم تخصص أى فرد معين بوصفه حاكمًا. وقد يخصص الله فى بعض الحالات حاكمًا بصورة مباشرة (قل سول، أو ديفيد مثلاً)، بيد أن الأمر يُترك للجماعة عادة لتحدد صورة الحكومة.

لم تكن النظرية التى تقول إن المجتمع السياسى يرتكز على نوع من الاتفاق جديد تمامًا، ويمكن أن نجد تفسيرًا لها حتى فى العالم القديم. ففى العصور الوسطى افترض حنا الباريسى، فى مؤلفه "رسالة عن السلطة الحكومية والسلطة البابوية" (١٣٠٢) حالة الطبيعة، وأكد أنه على الرغم من أن الناس البدائيين ربما لم يبرموا عقدًا محددًا، فإن أقرانهم الأكثر عقلانية حثوهم على أن يعيشوا معًا فى ظل قانون عام. وطرح جيل الرومانى نظرية عقد فى القرن الثالث عشر من حيث إنها نظرية للتفسيرات الممكنة لتأسيس المجتمع السياسى. ومع ماريانا فى القرن السادس عشر أصبحت النظرية واضحة. وفى القرن نفسه ألمح الدومينيكانى فرانسيس دى فيتوريا إلى نظرية عقد، وتابعه اليسوعى مولينا، على الرغم من أنهما لم يقدما بيانًا واضحًا للغاية للنظرية. وبذلك، كان هناك عرف مستمر لنظرية العقد الاجتماعى؛ ولابد أن يُنظر إلى بيان سوريز لها فى ضوء هذا التقليد. ومع ذلك، فإنه مع مرور الوقت انفصلت النظرية عن فلسفة القانون الوسيطة. فقد تبنى ريتشارد هوكر هذه الفلسفة، كما رأينا، وانتقلت منه إلى لوك فى صورة مخففة. لكنها غابت بصورة ظاهرة للعيان عند هوبز، وإسبينوزا، وروسو، حتى إذا كانت المصطلحات باقية أحيانًا. وبالتالى، ثمة فرق كبير جدًا بين نظرية العقد الاجتماعى عند سوريز، ونظرية العقد الاجتماعى عند روسو مثلاً. ولهذا السبب قد يكون من المضلل أن نتحدث عن نظرية العقد عند سوريز إذا فهمنا بالمصطلح نوع النظرية التى دافع عنها روسو. وبالطبع، كان هناك اتصال تاريخى، لكن الوضع، والمناخ، وتفسير النظرية قد انتابه تغير أساسى فى الفترة المتوسطة.

ومشكلة أخرى اهتم بها بعض إسكولانى عصر النهضة وهى مشكلة العلاقات بين الدول المختلفة. فقد تحدث من قبل فى بداية القرن السابع القديس إزيدور أوف سيفل فى عمله الموسوعى اللافت للنظر، المسمى "علم تأصيل الكلمات" عن "قانون الأمم"، وتطبيقه على الحرب، مستخدمًا نصوص المحامين الرومان. كما أنه فى القرن الثالث عشر فحص القديس رايموند أوف بينافورت موضوع حق الحرب فى مؤلفه "خلاصة الندم"، بينما ظهرت فى النصف الثانى من القرن الرابع عشر أعمال مثل "عن شن الحرب" ليوحنا الليجنانونى، الذى كان أستاذًا فى جامعة بولوينا. ومع ذلك، فإن الأكثر شهرة هو فرانسيس دى ڤيتوريا (١٤٨٠-١٥٤٦)؛ إذ يرجع إليه الفضل فى إحياء اللاهوت فى أسبانيا إلى حد كبير، كما يشهد على ذلك تلاميذ مثل مليكور كانو، ودومينيك سوتو، بينما أثنى ذو النزعة الإنسانية الأسبانى، ڤيڤس، الذى كتب إلى إيرازموس، على ڤيتوريا إلى حد كبير، وتحدث عن إعجابه بإيرازموس ودفاعه ضد نقاده. بيد أن ڤيتوريا كان شهيرا للعالم كافة بدراساته عن القانون الدولى.

نظر ڤيتوريا إلى دول مختلفة على أنها تشكل جماعة إنسانية بمعنى ما، ونظر إلى "قانون الأمم" على أنه ليس مجرد قانون للسلوك متفق عليه، وإنما على أنه لديه قوة القانون، "على أنه قد تأسس عن طريق سلطة العالم كله"[1]. ويبدو أن موقفه هو على النحو التالى. لا يستطيع المجتمع أن يتحد ويتماسك دون قوانين يستحق الذين يخالفونها، أو يتعدون عليها العقاب. والقول بأن هذه القوانين لابد أن توجد هو من مقتضيات القانون الطبيعى. ومن ثم، نشأ عدد من مبادئ السلوك، مثل حصانة السفراء، اتفق عليها المجتمع كله، لأنه تم إدراك أن مبادئ من هذا النوع معقولة ومن أجل الصالح العام. وهى مستمدة من القانون الطبيعى بطريقة ما، ولابد من الإقرار بأن لها قوة القانون. ويتكون "قانون الأمم" من نصوص تكون من أجل الصالح العام

(1) De potestate Civili, 21.

بالمعنى الواسع، التى إما أن تنتمى إلى القانون الطبيعى مباشرة، أو تكون مستمدة منه بمعنى ما. "إن ما يرسيه ويقرره العقل الطبيعى بين الأمم كلها يُسمى قانون الأمم"[١]. إن قانون الأمم يمنح حقوقًا ويخلق أو يوجد التزامات كما يرى ڤيتوريا. ومع ذلك، فإن الجزاءات لا يمكن تطبيقها إلا بواسطة الأمراء. لكنه يتضح أن تصوره للقانون الدولى يؤدى إلى فكرة السلطة الدولية، مع أن ڤيتوريا لم يقل ذلك.

وعندما يطبق ڤيتوريا أفكاره على الحرب، وعلى حقوق الهنود بالنسبة للأسبان، فإنه يبين فى مؤلفه "عن الهنود" أن القوة الجسمية لا تمنح بذاتها، من وجهة نظره، حقًّا لضم ملكية الآخرين، وأن الحماسة التبشيرية المسيحية لا تمنح الحق فى شن الحرب على المهزومين. وبالنسبة للرق، فإنه يقبل موقف لاهوتى العصر المألوف؛ وهو أن الرق مشروع من حيث إنه إجراء عقابى (وهو يناظر الحبس المؤبد الحديث). بيد أن هذا الحق أو الامتياز لابد أن يؤخذ على أنه يتضمن أن الفلاسفة واللاهوتيين الإسكولائيين قبلوا ببساطة العادات المعاصرة بالنسبة للرق. ونموذج اليسوعى مولينا ممتع ومشوق فى هذه المسألة. فلأنه لم يقنع بالتنظير فى دراسته، ذهب إلى ميناء فى ليشبونة وأجرى محادثة مع تجار الرقيق. وكانت نتيجة هذه المحادثات الصريحة هى إعلانه أن تجارة الرقيق هى ببساطة أمر تجارى، وأن كل الحديث عن الدوافع المبجلة والسامية، مثل دافع هداية الرقيق إلى المسيحية، لغو ويخلو من كل معنى[٢]. لكن على الرغم من أنه ازدرى تجارة الرقيق، فإنه أقر مشروعية الرق من حيث إنه إجراء عقابى، عندما كان يُرسل المجرمون فى سفن شراعية مزودة بمجاديف، مثلاً، وفقًا لعادات العصر الجزائية[*].

وطوّر سوريز فكرة "قانون الأمم". فقد أوضح أنه من الضرورى أن نميز بين قانون

(1) Ibid.

(2) cf. De iustitia, 1,2, disp. 34-5.

(*) قديما كان يُحكم على المجرمين بالتجديف فى السفينة (المترجم).

الأمم والقانون الطبيعي. فالقانون الأول (قانون الأمم) يمنع أفعالاً معينة لسبب كاف وعادل، ويمكن القول بالتالي إنه يجعل أفعالاً معينة باطلة أو محرمة، أما القانون الثاني (القانون الطبيعي) لا يجعل أفعالاً باطلة أو محرمة، وإنما يحرّم أو يمنع أفعالاً لأنها باطلة أو محرمة. فالقول إنه يجب احترام المعاهدات ومراعاتها، مثلاً هو قاعدة من قواعد القانون الطبيعي، وليس قاعدة من قواعد قوانين الأمم. إن قانون الأمم يتكون من عادات تقرها الأمم كلها، أو تقرها من الناحية العملية، لكنه ليس قانونًا مكتوبًا، وهذه الواقعة تميزه عن القانون المدنى. وعلى الرغم، مثلاً، من أن الالتزام باحترام معاهدة ومراعاتها حالما تُعقد ينبثق من القانون الطبيعي، فإن القاعدة التى تقول إنه يجب قبول طلب معاهدة ما، عندما تكون من أجل سبب وجيه، ليست مسألة التزام صارم تنبثق من القانون الطبيعي، وليس هناك أى قانون مكتوب يخص المسألة. إن القاعدة هى عرف غير مكتوب ينسجم مع العقل، ويخص "قانون الأمم".

إن الأساس العقلى لقانون الأمم، كما يرى سوريز، هو الواقعة التى تقول إن الجنس البشرى يحافظ على وحدة معينة على الرغم من تقسيم البشر إلى أمم ودول منفصلة. ولم يضع سوريز فى اعتباره أن فكرة الدولة العالمية ممكنة التنفيذ عمليًا أو مرغوب فيها؛ بيد أنه يرى فى الوقت نفسه أن الدول الفرادى لا تكتفى بذاتها بمعنى كامل. فهى تحتاج إلى قانون لينظم علاقاتها بعضها مع بعض. والقانون الطبيعى لا يقدم هذه الحاجة بصورة تكفى. لكن سلوك الأمم أدخل أعرافًا معينة، أو قوانين تتفق مع القانون الطبيعى، حتى على الرغم من أنها لا تُستنبط منه بصورة دقيقة. وتشكل هذه الأعراف، أو القوانين "قانون الأمم".

لقد قيل، ليس على نحو مبالغ فيه، إن فكرة ڤيتوريا عن الأمم كلها من حيث إنها تكون، بمعنى ما، جماعة عالمية، وفكرته عن "قانون الأمم" من حيث إنه قانون توجده سلطة العالم كلها وتعترف به تتطلعان إلى إيجاد ممكن لحكومة عالمية، فى حين أن فكرة سوريز عن "قانون الأمم" تتطلع، بالأحرى، إلى إيجاد محكمة عالمية تفسر القانون الدولى، وتتخذ قرارات عينية دون أن تكون هى نفسها حكومة عالمية، التى لا ينظر إليها

سوريز على أنها ممكنة التنفيذ عمليًا[1]. وأيا كان الأمر، فإنه يتضح أن إسكولائى عصر النهضة أظهروا فى كثير من فلسفتهم السياسية والقانونية اطلاعًا بالمشكلات العينية، واستعدادًا لتناولها بطريقة "حديثة". فقد أكد رجال مثل: ڤيتوريا، وبلارمينو، وسوريز أن السيادة السياسية مستمدة بمعنى ما من الشعب؛ وأكدوا حق مقاومة الحاكم الذى يسلك بصورة مستبدة وظالمة. وعلى الرغم من أنهم فكروا، بالفعل، على أساس صور الحكومة المعاصرة، فإنهم لم يروا أن الصورة الفعلية للحكومة هى مسألة ذات أهمية أولية. وفى الوقت نفسه شكلت الواقعة التى تقول إن تصورهم لمجتمع سياسى، ولقانون يقوم على قبول واضح للقانون الأخلاقى الطبيعى قوتها العظيمة. إنهم نظموا، وطوروا فلسفة العصور الوسطى السياسية والقانونية، ونقلوها إلى القرن السابع عشر. فقد كان جرتيوس، مثلاً، مدينًا للإسكولائيين بالتأكيد. واعتقد أن بعض الناس يرون أن نظرية إسكولائى عصر النهضة السياسية والقانونية شكلت مرحلة فى التطور من رؤية لاهوتية فى الغالب إلى رؤية وضعية؛ وقد يكون ذلك صحيحًا باعتباره حكمًا تاريخيًا. غير أنه لا ينجم عن ذلك أن علمنة فكرة القانون الطبيعى فيما بعد، والتخلى التابع أو اللاحق عنها لم يشكلا تطورا فلسفيًا إلا بمعنى زمنى فقط.

---

(1) Cf. the catholic conception of International law by J.B. scott, ch XIII.

"الفصل الثانى والعشرون"

" فرانسيس سوريز (١) "

حياته وأعماله - بنية مؤلفه مساجلات ميتافيزيقية وتقسيماته - الميتافيزيقا علمًا للوجود- مفهوم الوجود - صفات (محمولات) الوجود - التفرد - المماثلة - وجود الله - الطبيعة الإلهية - الماهية والوجود - الجوهر والعرض - الأحوال - الكم - العلاقات - الكيانات العقلية - ملاحظات عامة - إتين جلسون وتقييم فلسفة سوريز

١ - وُلد فرانسيس سوريز (١٥٤٨-١٦١٧)، الشهير بالدكتور صاحب الحظوة (أو المتميز)، فى غرناطة، ودرس القانون الكنسى فى سلمنقة وانضم إلى جماعة اليسوعيين عام ١٥٦٤، وبدأ فى الوقت المناسب مهنته الوظيفية بتعليم الفلسفة فى "سيجوفيا". ثم علّم اللاهوت فى "أفيلا"، و "سيجوفيا"، و "فالادوليد"، و "روما"، و"القالة"، و"سلمنقة"، و"كويمبرا". كان سوريز كاهنًا تقيًا ومتدينًا، كما كان الطالب، والباحث، والأستاذ الجاد، وكرس حياته كلها لإلقاء محاضرات، وللدراسة، والكتابة. كان كاتبًا لا يكل، وبلغت أعماله ثلاثة وعشرين مجلدًا فى الطبعات الأولى، وثمانية وعشرين مجلدًا فى طبعة باريس عام ١٨٥٦-,١٨٧٨ واهتم عدد كبير من هذه الأعمال، بالطبع، بمسائل لاهوتية، ولأغراض حالية فإن كتاباته الأكثر أهمية هى المجلدان من عمله "مساجلات ميتافيزيقية" (عام ١٥٩٧)، وعمله العظيم "عن القوانين" (عام ١٦١٢). كما نذكر أيضًا عمله "عن الإله الواحد والتثليث" (عام ١٦٠٦)، و "الأعمال الستة" (المنشورة بعد وفاته عام ١٦٢١).

كان سوريز على اقتناع بأنه ينبغى على اللاهوتى أن يكون لديه تفهم، وفهم عميق للمبادئ الميتافيزيقية، وأسس التأمل. فهو يقول بوضوح إنه ليس فى إمكان أى شخص أن يصبح لاهوتيًا كاملاً إذا لم يرس أولاً أسس الميتافيزيقا الراسخة. ولذا، فإنه يشرع فى مؤلفه "مساجلات ميتافيزيقية" فى تقديم معالجة كاملة، ومنظمة للميتافيزيقا الإسكولائية؛ ويُعد عمله، فى حقيقة الأمر، الأول من نوعه. ولم يكن كاملاً؛ فقد تم حذف السيكولوجيا الميتافيزيقية؛ بيد أنه تم تعويض ذلك فى مؤلفه "رسالة عن النفس" (المنشور غُفلاً عام ١٦٢١). لقد تخلى سوريز عن النظام الذى قبله أرسطو فى مؤلفه "الميتافيزيقا"(١)، وقسّم المسألة بصورة منظمة أو نسقية إلى أربع وخمسين مساجلة، وقسمها تقسيمًا فرعيًا إلى أقسام؛ على الرغم من أنه قدم فى البداية قائمة تبين أين تكون الموضوعات التى تعالجها الفصول المتعاقبة لعمل أرسطو "الميتافيزيقا" والتى يتناولها هو فى عمله. وتظهر سعة اطلاع المؤلف المذهلة فى هذا العمل بجلاء فى مناقشاته، وإشاراته، للمؤلفين اليونان، وآباء الكنيسة، واليهود، والمسلمين، والإسكولائيين، ومفكرى عصر النهضة مثل مارسليوس فيكنيوس، وبيكو ديلاميراندولا. وغنى عن القول إن سوريز لم يحصر نفسه، مع ذلك، فى السرد التاريخى لآراء؛ فقد كان هدفه باستمرار هو أن يصل إلى رد إيجابى وموضوعى على المشكلات المثارة. وربما كان مُسهبًا، لكنه كان نسقيًا ومنظمًا بالتأكيد. وللحكم على هذا العمل يمكن للمرء أن يستشهد، مثلاً، بعبارة واحد من غير الإسكولائيين الضالعين، حيث يقول "لقد جُمعت المناظرات الإسكولائية المهمة كلها فى هذا الكتاب بوضوح، وتم فحصها بصورة نقدية، ارتبطت نتائجها فى وحدة نسق"(٢).

---

(١) لم تتضاءل أهمية هذا التغيير، بالطبع، عن طريق الواقعة التى تقول إننا نعرف أن مؤلف أرسطو "الميتافيزيقا" لم يكن "كتابًا"، بل هو مجموعة من بحوث (المؤلف).

(2) M. Frischeisen- kohler and W. Moog: Die Philosophe der Neuzeit bis rem Ende des XVIII jahrhunderts, p. 211; vol. 111 of F.Ueberweg, Grundriss der Geschichte der philosophie, 21, th, edition.

وسأهتم فى هذا الفصل بصورة أساسية بكتاب "مساجلات ميتافيزيقية". وفى الفصل القادم سأعالج مضامين كتاب "رسالة فى القوانين أو عن الله المشرع موزعة فى خمسة كتب". وهذا العمل الأخير يلخص النظريات الإسكولائية القانونية وينظمها، ويقدم المؤلف فيه تطويره الخاص للنظرية السياسية والقانونية التوماوية. وفى هذا الصدد لابد أن يذكر المرء كذلك عمل سوريز "الدفاع عن الإيمان الكاثوليكى ضد أخطاء الطائفة الإنجليكانية مع الاعتذار عن يمين الولاء" (عام ١٦١٣). يدافع سوريز فى هذا الكتاب عن نظرية بلارمينو عن سلطة البابا غير المباشرة فى الشئون الدنيوية، ويقدم حججًا ضد الفكرة، المحببة إلى جيمس الأول ملك إنجلترا، التى تقول إن الملوك الدنيويين يتلقون سيادتهم من الله مباشرة. وقد أحرق جيمس الأول الكتاب كما أشرت فى الفصل الماضى.

٢ - وقبل أن أمضى فى إجمال بعض أفكار سوريز الفلسفية، أود أن أقول شيئًا عن بنية كتابه "مساجلات فلسفية" وترتيبه.

يتناول سوريز فى المساجلة (أو المناقشة) الأولى طبيعة الفلسفة الأولى، أو الميتافيزيقا، ويقرر أنه يمكن تعريفها بأنها العلم الذى يتأمل الوجود من حيث هو وجود. والمساجلة (أو المناقشة) الثانية تعالج مفهوم الوجود، أما المساجلات الثالثة حتى الحادية عشرة فهى معالجة لصفات الوجود المتعالية. والوحدة بوجه عام هى موضوع المساجلة الرابعة عشرة، أما الوحدة الفردية، ومبدأ التفرد فيعالجان فى المساجلة الخامسة عشرة. وتعالج المساجلة السادسة عشرة الكليات، وتعالج المساجلة السابعة عشرة التمييزات. وبعد أن يعالج سوريز الوحدة ينتقل إلى الصدق (المساجلة الثامنة)، والكذب (المساجلة التاسعة)، أما فى المساجلة العاشرة والحادية عشر فإنه يعالج الخير والشر. وتهتم المساجلة الثانية عشرة حتى السابعة والعشرين بالعلل؛ فتهتم المساجلة الثانية عشرة بالعلل بوجه عام، وتهتم المساجلة الثالثة عشرة والرابعة عشرة بالعلة المادية، وتهتم المساجلة الخامسة عشرة والسادسة عشر بالعلة الصورية، وتهتم المساجلة السابعة عشرة حتى المساجلة الثانية والعشرين بالعلة الفاعلة، وتهتم المساجلة

الثالثة والعشرون والرابعة والعشرون بالعلة الغائية، أما العلة النموذجية فهى موضوع المساجلة الخامسة والعشرين. وأخيراً، تعالج المساجلة السادسة والعشرون علاقات العلل بالمعلولات، وتعالج المساجلة السابعة والعشرون العلاقات المتبادلة بين العلل بعضها والبعض الآخر.

ويبدأ المجلد الثانى بتقسيم الوجود إلى وجود لامتناه، ووجود متناه (المساجلة الثامنة والعشرون). وتعالج المساجلة التاسعة والعشرون والثلاثون الوجود اللامتناهى، أو الإلهي؛ تعالج المساجلة التاسعة والعشرون وجود الله، أما المساجلة الثلاثون فتعالج ماهيته، وصفاته. ويستمر سوريز فى المساجلة الواحدة والثلاثين فى معالجة الوجود المخلوق المتناهى بوجه عام، وفى المساجلة الثانية والثلاثين يعالج التمييز بين الجوهر والأعراض بوجه عام. وتضم المساجلة الثالثة والثلاثون حتى المساجلة السادسة والثلاثين ميتافيزيقا الجوهر عند سوريز، وتعالج المساجلة السابعة والثلاثون حتى المساجلة الثالثة والخمسين مقولات الأعراض المتعددة. وتعالج المساجلة الأخيرة، وهى الرابعة والخمسون، الكيانات العقلية.

ويتميز مؤلف سوريز "مساجلات فلسفية"، كما أشرت من قبل، بالتحول من الشروح على أرسطو إلى أبحاث مستقلة عن الميتافيزيقا، وإلى دراسات فلسفية بوجه عام. صحيح أن المرء يستطيع أن يميز من بين السابقين على سوريز، كما عند فونسيكا مثلاً، ميلاً مستمراً ومتزايداً للتخلص من القيود التى فرضها المنهج المعاصر، بيد أن سوريز هو الذى أوجد، بالفعل، الصورة الجديدة للمعالجة. وأصبحت الدراسات الفلسفية، والبحوث الفلسفية المستقلة بعد عصره شائعة داخل الطائفة اليسوعية وخارجها. وفضلا عن ذلك، فإن تصميم سوريز على ألا تكون السيكولوجيا العقلية متضمنة فى الميتافيزيقا، بل يجب معالجتها بصورة مستقلة، والنظر إليها على أنها الجزء الأسمى من "الفلسفة الطبيعية"[1] كان له تأثيره على كُتاب جاءوا فيما

(1) Disp. Metaph. 1, 2 n n. 19-20.

بعد، مثل أرياجا، وأوفييدو، الذين أرجعوا نظرية النفس إلى الفيزياء بدلاً من الميتافيزيقا[١].

وثمة خاصية من خصائص كتاب سوريز "مساجلات فلسفية" يجب الانتباه إليها وهى أنه لا يوجد تمييز فى هذا العمل بين الميتافيزيقا العامة والميتافيزيقا الخاصة. فهذا التمييز الأخير بين الأنطولوجيا والميتافيزيقا العامة من ناحية والعلوم الميتافيزيقية الخاصة مثل السيكولوجيا، والكسمولوجيا، واللاهوت الطبيعى من جهة أخرى يُعزى فى العادة إلى تأثير كرستيان ڤولف (١٦٧٩-١٧٢٤)، تلميذ ليبنتس، الذى كتب أبحاثًا منفصلة عن الأنطولوجيا، والكسمولوجيا، والسيكولوجيا، واللاهوت الطبيعى، وغيرها. بيد أن بحثًا أبعد فى تاريخ الإسكولائية فى النصف الثانى من القرن السابع عشر يبين أن التمييز بين الميتافيزيقا العامة، والميتافيزيقا الخاصة واستخدام كلمة "أنطولوجيا" لتصف الميتافيزيقا العامة سبق كتابات ڤولف. فقد استخدم جان بابتست دوهاميل (١٦٢٤-١٧٠٦) كلمة "أنطولوجيا" ليصف الميتافيزيقا العامة فى مؤلفه "الفلسفة القديمة والجديدة أو الفلسفة العامة" (عام ١٦٧٨). ومع ذلك، فإن هذا لا يعنى أن تقسيم ڤولف للعلوم الفلسفية لم يكن له تأثير عظيم، أو أن الاستخدام المتواصل لكلمة "أنطولوجيا" بالنسبة للميتافيزيقا العامة لا يُعزى إليه أصلاً.

٣ - يقول سوريز[٢] إن الموضوع الأساسى للميتافيزيقا هو الوجود من حيث إنه وجود حقيقى وواقعى. لكن القول بأن الميتافيزيقى يهتم بالوجود من حيث إنه وجود ليس هو نفسه القول بأنه يهتم بالوجود من حيث إنه وجود فى تجريد تام من الطرق التى يُدرك بها الوجود بصورة عينية؛ وأعنى بذلك فى تجريد تام من أنواع الوجود

(١) يتفق هذا التصنيف للسيكولوجيا مع ملاحظات أرسطو فى كتابه "عن النفس" (المؤلف).

(2) Dis. 1, 1, 24.

الأكثر عمومية، أو الكيانات الدنيا. وفضلا عن ذلك، يهتم الميتافيزيقى بالوجود الحقيقى أو الواقعى من حيث إنه يتضمن الكيانات الدنيا التى لها خصائص عقلية ثانوية[1]. ومن ثم، فإنه لا يهتم فقط بمفهوم الوجود من حيث هو كذلك، بل يهتم أيضا بصفات الوجود المتعالية، ويهتم بالوجود المخلوق وغير المخلوق، وبالوجود اللامتناهى والمتناهى، ويهتم بالجوهر والأعراض، وبأنواع العلل. غير أنه لا يهتم بالوجود المادى من حيث هو كذلك. فهو لا يهتم بالأشياء المادية إلا من حيث إن معرفتها ضرورية لمعرفة التقسيمات العامة للوجود ومقولاته[2]. حقيقة الأمر هى أن مفهوم الوجود متشابه، ومن ثم ربما لا يمكن معرفته إذا لم يتم تمييز أنواع الوجود المختلفة بجلاء ووضوح[3]. فالميتافيزيقى يهتم أساسًا بما هو لا مادى مثلاً، ولا يهتم بالجوهر المادى، لكنه لابد أن يهتم بالجوهر المادى من حيث إن معرفته ضرورية لتمييزه عن الجوهر اللامادى، ولمعرفة الصفات الميتافيزيقية التى تخصه بصورة دقيقة من حيث إنه جوهر مادى[4].

ومن ثم، فإنه مع سوريز، كما يؤكد السوريزيون، ظل موقف التوماوية الميتافيزيقى الأساسى دون تغيير. وتم تأكيد الفكرة الأرسطية عن "الفلسفة الأولى" من حيث إنها دراسة، أو علم الوجود من حيث إنه وجود. بيد أن سوريز يشدد على واقعة مفادها أنه يعنى بالوجود الوجود الحقيقى أو الواقعى؛ فالميتافيزيقى لا يهتم ببساطة بمفاهيم. وأيضًا، على الرغم من أنه يهتم أساسًا بالواقع اللامادى، فإنه لا يهتم به فقط حتى إنه لا يقول شيئًا عن الواقع المادى. لكنه لا يهتم بالواقع المادى من وجهة النظر الميتافيزيقية، ولا يهتم به من وجهة نظر الفيزيائى، أو الرياضى؛ فسوريز يقبل المذهب الأرسطى الخاص بدرجات التجريد. كما أننا، قد نلاحظ أن سوريز يشدد على الطابع

(1) 1, 2, 11.

(2) 1, 2, 24.

(3) Ibid.

(4) Disp. 1, 2,3.

المتشابه لمفهوم الوجود؛ ولا يقرر أنه يحتوى على لبس. وأخيراً، فإنه فيما يخص غرض الميتافيزيقا، فإن سوريز مقتنع بأنها تأمل الحقيقة لذاتها[1]؛ ويظل فى المناخ الهادئ للميتافيزيقا الأرسطية، وميتافيزيقا القديس توما الأكوينى، ولم يتأثر بالاتجاه الجديد نحو المعرفة التى تتجلى عند فرانسيس بيكون.

٤ - فى المساجلة الثانية يعالج سوريز مفهوم الوجود، ويعلن أن "مفهوم الوجود الصورى الملائم والكافئ من حيث هو كذلك واحد"، وأنه "يختلف عن المفاهيم الصورية للأشياء الأخرى"[2]. ولأنه يستمر فى القول بأن هذا هو الرأى العام والشائع ويعتد به بين المدافعين عنه "سكوت وتلاميذه"، فإنه قد يبدو أنه يجعل مفهوم الوجود متواطئًا، وليس متشابهًا. وبالتالى، من الضرورى أن نقول شيئًا عن وجهة نظر سوريز فى هذه المسألة.

بادئ ذى بدء، المفهوم الصورى للوجود واحد؛ بمعنى أنه لا يدل مباشرة على أى طبيعة معينة أو نوع من الأشياء: إنه لا يدل على كثرة من موجودات من حيث إنها تختلف بعضها عن بعض، بل "بالأحرى من حيث إنها تتفق بعضها مع بعض، أو أنها تشبه بعضها بعضًا"[3]. إن مفهوم الوجود يتميز بالفعل عن مفهوم الجوهر، أو مفهوم العرض: فهو يجرد مما هو ملائم لكل منهما"[4]. وليس معنى ذلك أن ثمة وحدة لكلمة بمفردها، لأن المفهوم يسبق الكلمة واستعمالها[5]. وفضلاً عن ذلك "يناظر المفهوم الصورى للوجود مفهومًا موضوعيًا مباشراً وكافيًا، لا يدل بوضوح إما على جوهر أو عرض، ولا يدل إما على إله، أو مخلوق: فهو يدل عليها كلها من حيث إنها تشبه بعضها

(1) 1, 4, 2.

(2) 2, 1, 9.

(3) 2, 1, 9.

(4) 2, 1, 10.

(5) 2, 1, 13.

بعضًا وتتفق فى الوجود بمعنى ما"[1]. هل هذا يعنى أن هناك صورة للوجود فى جوهر مخلوق مثلاً، تتميز بالفعل عن الصورة، أو الصور التى تجعلها جوهرًا مخلوقًا بوجه خاص؟ كلا، فالتجريد لا يتطلب بالضرورة تمييزًا لأشياء، أو صورًا تسبق التجريد بالفعل؛ فهو كاف إذا اهتم العقل بموضوعات، لا من حيث إنها توجد فى ذاتها، بل بناء على أنها تشبه أشياء أخرى[2]. وبالنسبة لمفهوم الوجود من حيث هو كذلك، لا يهتم العقل فحسب بتشابه الأشياء، بل يهتم باختلافها بعضها عن بعض. صحيح أن الوجود الحقيقى أو الفعلى يكون كذلك عن طريق وجوده الخاص الذى لا ينفك عنه، أعنى أنه صحيح أن وجود شىء ما يكون ملازمًا له وأصيلاً بالنسبة له؛ بيد أن ذلك يعنى ببساطة أن مفهوم الوجود من حيث هو كذلك لا يشمل "صنوف الوجود التى هى أدنى منه".

يسلّم سوريز، بالتالى، بأنه يمكن تكوين مفهوم عن الوجود يكون واحدًا بصورة دقيقة، وهو فى هذه المسألة ينحاز لسكوت ضد كاجتيان، لكنه يشدد على واقعة مفادها أن هذا المفهوم هو من عمل العقل، و "من حيث إنه يوجد فى الشىء نفسه، فإنه لا يكون شيئًا يتميز بالفعل عن صنوف الوجود التى هى أدنى منه ويوجد فيها. وهذا هو الرأى العام أو الشائع لمدرسة القديس توما الأكوينى بأسرها[3]. فلماذا، إذًا، يصر على أن مفهوم الوجود يمثل حقيقة واقعية؟ فإذا كان يمثل حقيقة واقعية، ففيما يكمن الوجود من حيث هو كذلك، وكيف ينتمى إلى صنوف الوجود التى هى أدنى منه؟ ألا يبدو أنه إذا كان الوجود من حيث هو كذلك يمثل حقيقة واقعية، فلابد أن يمثل شيئًا فى صنوف الوجود التى هى أدنى منه؛ أعنى فى أشياء موجودة تتميز عن ذلك الكيان الأصلى ، أو الوجود الذى يخص كلاً منها؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، أفلا ينجم عن هذا أن مفهوم الوجود من حيث هو كذلك لا يمثل حقيقة واقعية؟

---

(1) Disp. 2, 2,8.

(2) 2, 2, 15.

(3) 2,3,7.

يميز سوريز "الوجود" من حيث إنه اسم فاعل، أعنى من حيث إنه يدل على فعل الوجود، عن "الوجود" من حيث إنه اسم، أعنى من حيث إنه يدل على ما له ماهية حقيقية، سواء أكان يوجد بالفعل أو لا يوجد. و "الماهية الحقيقية" هى ماهية لا تتضمن أى تناقض وليست بناء محضًا من بناءات العقل. ومن ثم، فإن "الوجود" يُوجد من حيث إنه اسم فاعل مفهومًا "عامًا أو مشتركًا لكل الموجودات التى توجد بالفعل؛ مادام أنها تشبه بعضها بعضًا، وتتفق فى الوجود الفعلى"، ويصدق ذلك على كل من المفهوم الصورى والمفهوم الموضوعى"[١]. كما أنه يمكن أن يكون لدينا مفهوم واحد عن الوجود من حيث إننا نفهمه اسما، شريطة أن المفهوم يجرد ببساطة الوجود الفعلى، ولا يستبعده.

ولا يبدو لى أن تكرار هذا التقرير لقدرتنا على تكوين مفهوم واحد للوجود يقدّم ردًا يكفى على الصعوبات التى يمكن أن تنشأ؛ غير أننى أريد الآن أن أشير إلى السبب الذى جعل سوريز لا يصف هذا المفهوم بأنه مفهوم متواطئ.

لكى يكون مفهوم ما متواطئًا، لا يكفى القول إنه يمكن تطبيقه بنفس المعنى على كثرة من مفاهيم أدنى مختلفة لها علاقة متساوية بعضها مع بعض[٢]. وبالتالى، فإن سوريز يطالب بشىء بالنسبة للمفهوم المتواطئ أكثر من أن يكون مفهومًا واحدًا؛ إنه يطالب بأنه يجب أن ينطبق على مفاهيم أدنى بنفس الطريقة. ويمكن بالفعل، أن نكوّن مفهومًا صوريًا عن الوجود يكون واحدًا، ولا يقول شيئًا عن اختلافات صنوف الوجود الأدنى لكن لا يكون هناك ما هو أدنى خارج الوجود إذا جاز هذا التعبير. وعندما يتحدد مفهوم الوجود بمفاهيم أنواع مختلفة من الوجود، فإن ما يتم هو أن شيئًا يُتصور بجلاء ووضوح[٣]، وفقًا لحالة الوجود الخاصة به، أكثر مما يُتصور عن طريق

(1) 2, 4, 4.

(2) 2, 2, 36: 30, 3, 17.

(3) 2, 6, 7.

مفهوم الوجود[١]. ولا يعنى ذلك أن شيئًا يضاف إلى مفهوم الوجود كما لو كان يضاف إليه من الخارج. فمفهوم الوجود هو عكس ذلك، أكثر وضوحًا وتحديدًا. ولكى تُتصور صنوف الوجود الأدنى بصورة ملائمة من حيث إنها صنوف من الوجود من نوع معين، لابد أن يتقلص مفهوم الوجود بالفعل: ولكن ذلك يعنى جعل ما هو متضمن من قبل فى المفهوم أكثر تحديداً. ومن ثم لا يكون مفهوم الوجود متواطئا.

٥ - ينتقل سوريز فى المساجلة الثالثة إلى مناقشة صفات (محمولات) الوجود من حيث هو كذلك. وثمة ثلاث صفات أو محمولات فقط هى: الوحدة، الصدق، والخيرية[٢]. ومع ذلك، فإن هذه الصفات أو المحمولات لا تضيف أى شىء إيجابى للوجود. تعنى الوحدة الوجود من حيث إنه لا ينقسم، وتضيف عدم القسمة هذه إلى الوجود إنكارًا للقسمة، أى أنه لا يُضاف إليه أى شىء إيجابى[٣]. ولا يضيف صدق المعرفة أى شىء حقيقى إلى الفعل نفسه، لكنه يشير إلى الموضوع الذى يوجد على النحو الذى يمثله الحكم من حيث إنه موجود[٤]. بيد أن صدق المعرفة يوجد فى الحكم، أو الفعل الذهنى، وهو يختلف عن "الصدق المتعالى"، الذى يعنى وجود الشيء مع إشارة إلى معرفة، العقل أو تصوره، الذى يمثل، أو يمكن أن يمثل، الشىء من حيث هو كذلك[٥]. ولابد أن يفهم تطابق الشئ هذا مع العقل على أنه أساسًا علاقة بالعقل الإلهى، وعلى أنه تطابق بصورة ثانوية مع العقل الإنسانى[٦]. أما فيما يخص الخيرية، فإن ذلك يعنى كمال شىء ما، على الرغم من أنها تعنى كذلك ميلاً فى شىء آخر، أو القدرة على الكمال

---

(١) بصورة واضحة، وبتحديد أكثر (المؤلف).

(2) 3, 2, 3.

(3) Disp. 4, 1, 2.

(4) 8, 2, 4.

(5) 8,7,25.

(6) 8, 7, 28, 9.

سابق الذكر. ولا يضيف هذا المفهوم أى شىء مطلق إلى الشىء الذى يوصف بأنه خير، وهو أيضًا ليس علاقة[1] إذا تحدثنا بصورة دقيقة. وبالتالى، فإن صفات، الوجود الثلاث المتعالية أو محمولاته لا تضيف أى شىء إيجابى إلى الوجود.

٦ – ويعالج سوريز فى المساجلة الخامسة مشكلة التفرد. إن الأشياء الموجودة بالفعل كلها أو كل الأشياء التى يمكن أن توجد "مباشرة" فردية، ومتفردة[٢]. لقد وضعت كلمة "مباشرة" لتستبعد الصفات، أو المحمولات العامة أو المشتركة للوجود، التى لا يمكن أن توجد مباشرة، وأعنى تلك التى لا يمكن أن توجد إلا فى موجودات متفردة وفردية. ويتفق سوريز مع سكوت فى أن الفردية تضيف شيئًا حقيقيًا إلى الطبيعة العامة أو المشتركة، بيد أنه يرفض نظرية سكوت فى "الهذية" التى تتميز "صوريًا" عن الطبيعة المحددة أو المعينة[٣]. فما الذى تضيفه الفردية، إذًا، إلى الطبيعة العامة؟ الفردية تضيف إلى الطبيعة العامة شيئًا يتميز عقليًا عن تلك الطبيعة، التى تنتمى إلى المقولة نفسها، والتى تؤلف (معًا مع الطبيعة) ما هو فردى من الناحية الميتافيزيقية، من حيث إنه فردى مختلف ومتنوع يضم النوع، ويكوّن ما هو فردى[٤]. ويرى سوريز أن القول بأن ما يضاف عقليًا يتميز عن الطبيعة المحددة يختلف عن القول إنه كيان عقلى؛ وهو يتفق مع سكوت فى أنه ليس شيئا ما. وللرد، بالتالى، على السؤال عما إذا كان الجوهر يكون فردًا بذاته، فإن سوريز يقول إنه إذا كانت الكلمات "بذاتها" تشير إلى الطبيعة المحددة من حيث هى كذلك، فإن الرد سيكون بالنفى، أما إذا كانت الكلمات "بذاتها" تعنى "بكيانها أو وجودها الخاص"، فإن الرد سيكون

---

(1) 10, 1, 12.

(2) 5, 1, 4.

(3) 5, 2, 8-9.

(4) 5, 2, 16.

بالإيجاب. بيد أنه لابد أن يضاف أن كيان الأشياء، أو وجودها لا يتضمن فحسب علاقة محددة، بل يتضمن كذلك الأفراد المختلفين أو المتنوعين، ويتميز الاثنان بعضهما عن بعض عن طريق تمييز عقلي. ويشدد سوريز على واقعة مفادها أنه يتحدث عن أشياء مخلوقة، لا عن الجوهر الإلهي؛ ومن بين الأشياء المخلوقة يطبق نفس النظرية على كل من الجواهر اللا مادية، والجواهر المادية. وينجم عن ذلك أنه يرفض وجهة نظر القديس توما الأكوينى عن الإشارة المادية من حيث إنها المبدأ الوحيد للتفرد [١]. وفى حالة الجوهر المركب، وأعنى بذلك فى حالة المادة والصورة، فإن "المبدأ الكافى للتفرد هو هذه المادة، وهذه الصورة فى ائتلاف أو اتحاد، وتكون الصورة هى المبدأ الأساسى والذى يكفى بذاته للتركيب، من حيث إنه شيء فردى لنوع معين، منظوراً إليه على أنه واحد من الناحية العددية"، وتتفق هذه النتيجة مع وجهة نظر دورانديوس، وتوليتوس، وسكوت. ولم يتمسك هنرى الجينتى(*)، والاسميون بأى شيء يختلف اختلافًا جوهريًا [٢]. صحيح تمامًا أنه مادام أن معرفتنا تقوم على تجربة الأشياء المحسوسة، فإننا نميز فى الغالب الأفراد بناء على "موادهم" المتعددة، أو بناء على الأعراض، مثل الكم، التى تنتج عند امتلاك المادة؛ لكننا إذا نظرنا إلى جوهر مادى فى ذاته، لا فى علاقة ببساطة بحالة المعرفة، فإن تفرده لابد أن يُعزى أصلاً إلى عنصره المكون الأساسى، وهو الصورة [٣].

٧ – وبعد أن يعالج سوريز نظرية العلل باستفاضة، يلج فى المساجلة الثامنة والعشرين لتقسيم الوجود إلى وجود لا متناه، ووجود متناه. وهذا التقسيم

---

(1) 5, 3.

(*) هنرى الجينتى (توفى عام ١٢٩٣)، وهو فقيه ومعلم للاهوت، درس فى جامعة باريس، وتأثر بابن سينا. ودافع عن الأوغسطينية ضد التوماوية. انتقده دانز سكوت (المترجم).

(2) 5, 6, 15.

(3) 5, 6, 17.

أساسى، غير أنه يمكن أن يوضع "تحت أسماء ومفاهيم مختلفة"[١]. فالوجود يمكن أن ينقسم إلى وجود بذاته، ووجود بغيره مثلاً، وإلى وجود ضرورى، ووجود حادث، أو إلى وجود بالماهية، ووجود بالمشاركة. لكن هذه التقسيمات، والتقسيمات المماثلة مترادفة؛ بمعنى أنها جميعها تقسيمات للوجود إلى الله، والمخلوقات، ووجود مستنفد إذا جاز هذا التعبير.

ويثار التساؤل، بالتالى، عما إذا كان الوجود يُعزى إلى الله والمخلوقات بصورة مشككة[*]، أو بصورة متواطئة، أو بصورة متماثلة. يرى سوريز[٢] أن مذهب اللبس يُنسب خطأ إلى بطرس أوريول[**]. ويرفض سوريز نظرية سكوت التى تقول إن "الوجود يدل على مفهوم واحد بصورة مباشرة يكون مشتركًا بالنسبة لله والمخلوقات، ويُعزى إليهما، بالتالى، بصورة متواطئة، لا بصورة متماثلة"[٣]. لكن إذا كان الوجود يُعزى إلى الله والمخلوقات بصورة متماثلة، فهل تكون المماثلة التى نحن بصددها هى مماثلة التناسب فحسب، كما يرى كاجيتان، أم أنها مماثلة التناسب مع مماثلة الصفة أو الإسناد كما يرى فوسيكا مثلاً؟ يرى سوريز أن المماثلة التى نحن بصددها لا يمكن أن تكون مماثلة التناسب؛ لأن "كل مماثلة حقيقية من مماثلات التناسب تتضمن عنصراً من المجاز، بينما "لا وجود لمجاز فى مماثلة الوجود هذه"[٤]. ولابد، بالتالى، أن تكون

---

(1) 28. 166.

(*) اللفظ المشكك equivocal هو اللفظ الذى يكون له معان مختلفة، مثل كلمة "عين" التى تطلق على حرف العين، أو العين التى نبصر بها... إلخ (المترجم).

(2) 28,3,1.

(**) بطرس أوريول (توفى عام ١٣٢٢) فيلسوف ولاهوتى فرنسى فرنسيسكانى. درس اللاهوت فى باريس. له "رسالة المبادئ"، وشرح على كتاب "الأحكام" لبطرس اللومباردى (المترجم).

(3) 28,3,2.

(4) 28,3, 11.

مماثلة الصفة أو الإسناد، وهى صفة أصيلة بالفعل "فكل مخلوق هو وجود بفضل علاقته بالله، من حيث إنه يشارك فى وجود الله، أو يحاكى وجوده بطريقة ما، ومن حيث إنه يمتلك وجوداً، فإنه يعتمد أساسًا على الله، أكثر مما يعتمد عرض على جوهر"(١).

٨ - يعالج سوريز فى المساجلة الثامنة والعشرين السؤال عما إذا كان يمكن معرفة وجود الله عن طريق العقل، دون الوحى، ويقوم أولاً بفحص "الدليل الفيزيائى"؛ الذى هو، تقريبًا، الدليل من الحركة كما هو موجود عند أرسطو. ونتيجة سوريز هى أن هذا الدليل لا يمكن أن يبرهن على وجود الله. ويعلن أن المبدأ الذى يقوم عليه هذا الدليل؛ وهو "كل ما يتحرك يحركه شيء آخر" غير مؤكد ومشكوك فيه؛ إذ يبدو أن هناك بعض الأشياء التى تحرك نفسها، وقد يصدق ذلك على حركة السماء؛ فهى تحرك نفسها عن طريق صورتها الخاصة، أو عن طريق قوة أصيلة. "فكيف، إذاً، يمكن أن نحصل على برهان صادق، يبرهن على وجود الله، عن طريق مبادئ غير مؤكدة ومشكوك فيها؟"(٢). إذا فهمنا المبدأ بصورة صحيحة، فإنه يكون أكثر احتمالاً من نقيضه، بيد أنه لا فارق بينهما، "فعن طريق أى دليل ضرورى أو واضح يمكن البرهنة من هذا المبدأ على أن هناك جوهرًا لا ماديًا؟"(٣). وحتى إذا كان يمكن بيان أن محركًا مطلوبًا وضروريًا، فإنه لا ينجم عن ذلك عدم وجود كثرة من محركات، فضلاً عن أن المحرك هو فعل لا مادى محض. إن هدف سوريز هو أننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود الله من حيث إنه جوهر غير مخلوق ولا مادى، وفعل محض عن طريق أدلة مستمدة من "الفيزياء". ولكى نبين أن الله موجود يجب علينا أن نلجأ إلى أدلة ميتافيزيقية.

---

(1) 28,3, 16.

(2) 20,1, 7.

(3) 29,1,8.

من الضرورى أولاً وقبل كل شىء إحلال المبدأ الميتافيزيقى "كل شىء يوجد، يوجده شىء آخر" محل المبدأ "كل شىء يتحرك، يحركه شىء آخر"[1]. وينتج صدق المبدأ من الحقيقة الواضحة التى تقول لا شىء يمكن أن يوجد نفسه. وعلى أساس هذا المبدأ الميتافيزيقى يمكن تقديم حجة كالآتى[2]. كل شىء إما أن يكون مصنوعًا أو غير مصنوع (غير مخلوق). لكن ليست كل الأشياء فى الكون يمكن أن تُصنع. وبالتالى، هناك موجود ما بالضرورة ليس مصنوعًا، أو ليس مخلوقًا. ويمكن أن يتضح صدق المقدمة الكبرى على هذا النحو. إن الموجود المصنوع أو المخلوق يوجده "شىء آخر"، هذا "الشىء الآخر" هو فى ذاته إما أن يكون مصنوعًا أو غير مصنوع. فإذا لم يكن مصنوعًا، فإنه يكون لدينا، بالتالى، من قبل موجود غير مخلوق. وإذا كان مصنوعًا، فبالتالى على أى شىء يعتمد "الشىء الآخر" لكى يكون وجوده نفسه إما مصنوعًا أو غير مصنوع. ولتجنب الارتداد اللا نهائى، أو "الدائرة" اللانهائية (التى تتضمن القول إذا قلنا إن أ يصنعها ب، و ب يصنعها جـ، و جـ يصنعها أ) من الضرورى أن نسلّم بموجود غير مخلوق. وعندما يناقش سوريز استحالة ارتداد لا نهائى أو عدم إمكانه [3]، فإنه يميز بين "علة تابعة بذاتها"، و "علة تابعة بالعرض"، لكنه يبين أنه يرى أن ارتدادًا لا متناهيًا أمر مستحيل حتى فى الحالة الأخيرة. ومن ثم فإنه يقبل رأيًا يختلف عن رأى القديس توما الأكوينى. بيد أنه يرى أنه حتى إذا قبل المرء إمكان ارتداد لا متناه فى سلسة "علة تابعة بالعرض"، فإن ذلك لا يؤثر على خط الدليل الرئيسي؛ لأن السلسلة اللا متناهية تعتمد على علّة خارجية أسمى منذ الأزل. وإذا لم يكن الأمر كذلك، لن تكون هناك علّية، أو خلق على الإطلاق.

ومع ذلك، فإن هذا الدليل لا يبين بصورة مباشرة أن الله موجود: إذ إنه لا يزال يبين أنه ليس هناك سوى موجود واحد غير مخلوق. ويبرهن سوريز فضلاً عن ذلك على

---

(1) 29,1, 20.

(2) 29,1,21.

(3) 29, 1, 25-40.

أنه "على الرغم من أن المعلولات الفردية، إذا أخذناها ونظرنا إليها بصورة منفصلة، فإنها لا تبين أن صانع الأشياء كلها واحد، وهو هو، فجمال الكون بأسره، وجمال كل الأشياء الموجودة فيه، وارتباطها المدهش ونظامها يبين بصورة تكفي أن هناك موجوداً أول واحداً ينظم الأشياء كلها، وتستمد منه أصلها"[1]. وضد الاعتراض الذي يقول إنه قد يكون هناك منظمون عدة للكون، يرى سوريز أنه يمكن بيان أن العالم المحسوس كله ينبثق من علّة واحدة كافية. فعلّة، أو علل الكون لابد أن تكون عاقلة، أما العلل العاقلة المتعددة لا يمكن أن تربط، أو تنتج، أو تنظم المعلول الواحد المتحد بصورة نسقية أو منظمة إذا لم تخضع لعلة أسمى تستخدمها بوصفها أدوات أو آلات[2]. ومع ذلك هناك اعتراض آخر ممكن هو: أليس من المحتمل أن يكون هناك كون آخر، أوجدته علّة أخرى غير مخلوقة؟ يسلّم سوريز بأن خلق كون آخر ليس محالاً أو غير ممكن، لكنه يرى أنه ليس هناك مبرر لافتراض وجود كون آخر. ومع ذلك إذا سلّمنا بالإمكان، فإن الدليل من الكون على تفرد الله لا يصدق، إذا تحدثنا بدقة، إلا على تلك الأشياء التي يمكن معرفتها بالتجربة الإنسانية والاستدلال البشري. ويستنتج، بالتالي، أنه لابد من تقديم دليل قبلي على تفرد موجود غير مخلوق.

ويرى سوريز أن الدليل القبلي قبلي بالمعنى الدقيق: فمن المستحيل أن نستنبط وجود الله من علته؛ لأنه ليس له علّة. "وحتى لو كان له علة، فإننا لا نعرفه بدقة وبصورة كاملة حتى إننا نستطيع أن نعيه عن طريق مبادئه الخاصة، إذا جاز هذا التعبير"[3]. ومع ذلك، فإننا إذا برهنا على شيء بالنسبة لله من قبل بصورة بعدية، فإنه يكون في مقدورنا أن نبرهن بصورة قبلية من صفة على صفة أخرى[4]. وعندما تتم

---

(1) 29, 2, 7.

(2) 29,2, 21.

(3) 29, 3, 1.

(4) Ibid.

البرهنة بصورة بعدية على أن الله موجود يوجد بذاته بصورة ضرورية، فإنه يمكن البرهنة بصورة قبلية من هذه الصفة على أنه لا يوجد أى موجود آخر يوجد بذاته، وبالتالى يمكن البرهنة على أن الله موجود[١]. وبمعنى آخر، دليل سوريز هو أنه يمكن البرهنة على أنه لابد أن يكون هناك موجود ضرورى، ويمكن بالتالى بيان بصورة حاسمة أنه لا يمكن أن يكون هناك أكثر من موجود واحد ضرورى. فكيف يبين أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى موجود واحد ضرورى؟ يرى أنه لكى تكون هناك كثرة من موجودات لها طبيعة مشتركة، فمن الضرورى أن يكون تفرد كل منها خارج ماهية الطبيعة على نحو ما. لأنه إذا كان التفرد أساسيًا للطبيعة، فإن الطبيعة لن تكون متعددة، لكن من المستحيل فى حالة الموجود غير المخلوق أن يتميز تفرده عن طبيعته على أى نحو ما؛ لأن طبيعته هى وجوده نفسه، والوجود فردى باستمرار. والدليل السابق هو الدليل الرابع الذى يعالجه سوريز[٢]. ويرى، فيما بعد[٣]، أنه "على الرغم من أن" بعض هذه الأدلة التى فحصناها ربما، إذا أخذت بصورة منفصلة، لا تقنع العقل حتى إن الشخص المتمرد، أو المعارض يمكنه أن يجد سبلاً للتخلص منها، فإن كل الأدلة مع ذلك شافية إلى حد كبير وتؤدى الغرض، وتبرهن على الحقيقة سابقة الذكر، خاصة إذا أخذت معًا".

٩ - ينتقل سوريز إلى معالجة طبيعة الله. ويبين فى بداية المساجلة الثلاثين أن مسألة وجود الله، ومسألة طبيعته لا يمكن أن تنفصلا بعضهما عن بعض تمامًا. كما أنه يكرر ملاحظته وهى أنه على الرغم من أن معرفتنا بالله بعدية، فإننا نستطيع فى بعض الحالات أن نبرهن من صفة على صفة أخرى. وينتقل بعد هذه الملاحظات التمهيدية إلى البرهنة على أن الله موجود كامل، يمتلك فى ذاته، من حيث إنه خالق، كل

---

(1) 29, 3, 2.

(2) 29, 3, 11.

(3) 29, 3, 31.

الكمالات التى يكون لديه القدرة على توصيلها. بيد أنه لا يمتلكها كلها بنفس الطريقة. فتلك الكمالات التى لا تتضمن بذاتها أى تحديد أو نقص، يمتلكها الله من الناحية الصورية". فكمال مثل الحكمة، مثلاً، على الرغم من أنه يوجد فى موجودات بشرية على نحو متناه، أو ناقص، لا يتضمن فى مفهومه الصورى أى تحديد أو نقص، ويمكن أن يُنسب إلى الله من الناحية الصورية[1].

إن كمالات من هذا النوع توجد فى الله "بصورة واضحة للعيان"؛ لأن الحكمة الخاصة بالمخلوقات من حيث هى كذلك لا يمكن أن تُنسب إلى الله، بيد أن هناك، مع ذلك، مفهومًا مماثلاً وصوريًا للحكمة يمكن أن يُنسب إلى الله من الناحية الصورية، مع أنه يكون بصورة مماثلة. ومع ذلك، فإنه فى حالة الكمالات التى تنطوى على تضمن الموجود الذى يمتلكها فى مقولة معينة يمكن القول إنها لا توجد فى الله إلا على نحو جلى وبارز للعيان، وليس من الناحية الصورية.

ويبرهن سوريز فى الأقسام المتتالية على أن الله لا متناه[2]، وفعل محض، وليس مركبًا[3]، وكلى الوجود[4]، وغير قابل للتغيير، وأزلى، وحر[5]، وواحد[6]، وغير مرئى[7]، ومتعذر فهمه[8]، ويفوق الوصف[9]، وحى، وعاقل، وجوهر مكتف بذاته[10]. ثم يعالج

---

(1) 30, 1, 12.

(2) 30, 2.

(3) 30, 3-5.

(4) 30,7.

(5) 30, 8-9.

(6) 30, 10.

(7) 30, 11.

(8) 30, 12.

(9) 30, 13.

(10) 30, 14.

المعرفة الإلهية[1]، والإرادة الإلهية[2]، والقوة الإلهية [3]، ويبين سوريز في القسم الخاص بالمعرفة الإلهية أن الله يعرف المخلوقات الممكنة والأشياء الموجودة، ثم يرى أنه لا يمكن معالجة مسألة معرفة الله بالأحداث الممكنة المستقبلية المشروطة دون الرجوع إلى مصادر لاهوتية، حتى على الرغم من أنها مسألة ميتافيزيقية، "ولذلك فإنني أغفلتها تماماً". بيد أنه يقرر ملاحظة تقول إذا كانت قضايا مثل: "إذا كان بطرس موجوداً هنا، فإنه قد ارتكب معصية" لها صدق محدد، فإن هذا الصدق المحدد لا يمكن أن يكون غير معروف لله. والقول بأن لها صدقاً محدداً هو "قول محتمل بصورة أكثر" مما لو لم يكن لها صدق محدد، بمعنى أن بطرس في المثال السابق إما أنه قد ارتكب معصية أو لم يرتكب معصية، وأننا مع ذلك لا نستطيع أن نعرف ما الذي حدث. ومع ذلك، فما دام أن سوريز قد أغفل أي معالجة أخرى لهذه المسألة في مساجلاته الميتافيزيقية، فإنني أغفلها أيضا.

١٠ – عندما يصل سوريز إلى موضوع الموجود المتناهي، فإنه يعالج في البداية ماهية الموجود المتناهي من حيث هو كذلك، ووجوده، والتمييز بين الماهية والوجود في الموجود المتناهي، في البداية، يجمل أدلة أولئك الذين يتمسكون بالرأي الذي يقول إن الوجود والماهية يتميزان في المخلوقات بالفعل. ويُعتقد أن ذلك هو رأي القديس توما الأكويني، الذي تابعه، إذا فهمناه بهذا المعنى، كل التوماويين الأوائل في الغالب[4]. والرأي الثاني الذي يذكره سوريز هو أن وجود المخلوق يتميز عن طبيعته "من الناحية الصورية"، من حيث إنه حالة من حالات تلك الطبيعة. ويُعزى هذا الرأي إلى دانز

---

(1) 30, 15.

(2) 30, 16,

(3) 30, 15, 33.

(4) 31. 1, 3.

سكوت[١]. والرأى الثالث هو أن الماهية والوجود فى المخلوق لا يتميزان إلا من الناحية العقلية. وهذا الرأى، كما يقول سوريز[٢]، تمسك به الإسكندر الهالى[*]، وآخرون، بما فى ذلك الاسميون. وهذا هو الرأى الذى دافع عنه هو، شريطة أن يُفهم "الوجود" على أنه يعنى الوجود الفعلى، وتُفهم الماهية على أنها الماهية الموجودة بالفعل. وأعتقد أن هذا الرأى، إذا فُسر هكذا، فإنه يكون صحيحًا تمامًا"[٣]. فمن المستحيل، كما يؤكد سوريز، أن أى شىء من الناحية الصورية وبحكم طبيعته من حيث إنه واقعى وفعلى عن طريق شىء آخر يتميز عنه. ويترتب على ذلك أن الوجود لا يمكن أن يتميز عن الماهية من حيث إنها حال يتميز عن الجوهر، أو الطبيعة إلى الأبد[٤]. والرأى الصواب هو[٥] إنه إذا فُهم اللفظان "الوجود" و "الماهية" على أنهما يشيران، كل على حدة، إلى وجود فعلى، ووجود ممكن، فإنه سيكون هناك، بالطبع، تمييز فعلى؛ بيد أن هذا التمييز هو ببساطة بين الوجود واللا وجود، لأن الممكن ليس وجوداً، وإمكان وجوده هو ببساطة إمكان منطقى، وأعنى بذلك أن فكرته لا تتضمن تناقضاً. لكن إذا فُهم لفظا "الماهية" و "الوجود" على أنهما يعنيان، كما يُفهم على أنهما يعنيان فى المساجلة الحالية، الماهية الفعلية، والوجود الفعلى، فإن التمييز بينهما يكون تمييزاً عقليًا ذا أساس موضوعى. إننا نستطيع أن نتصور طبائع الأشياء أو ماهياتها بالتجريد من وجودها، والأساس الموضوعى لوجودنا الذى يمكن أن يفعل ذلك هو الواقعة التى تقول إنه لا مخلوق يوجد

(1) 31, 1, 11.

(2) 31, 1, 12.

(*) الإسكندر الهالى (١١٧٥-١٢٤٥)، لاهوتى إنجليزى شغف بالمثل الأعلى الفرنسيسكانى، فانتمى إلى رهبانية الإخوة الصغار عام ١٢٣٦. من مؤلفاته "حاشية على كتاب الأحكام" لبطرس اللومباردى (المترجم).

(3) 31, 1, 13.

(4) 31, 6, 9.

(5) 31, 13-24.

بالضرورة، لكن الواقعة التى تقول ذلك لا تعنى أنه عندما يوجد، فإن وجوده، وماهيته يتميزان بالفعل. اطرح الوجود جانبًا، إذا جاز هذا التعبير، فإنك تلغى الشىء تمامًا. ومن جهة أخرى، فإن إنكار التمييز الواقعى بين الماهية والوجود لا يؤدى، كما يبرهن سوريز، إلى النتيجة التى تقول إن المخلوق يوجد بالضرورة.

يشكل الوجود والماهية معًا واحدًا بذاته بالفعل، بيد أن هذا التركيب هو "تركيب" بمعنى تمثيلى. لأن العنصرين المتميزين بالفعل هما اللذان يمكن أن يكوّنا مركبين فعليين. إن وحدة الماهية والوجود ليكونا واحدًا بذاته بالفعل لا يُسمى "تركيبًا" إلا بمعنى يشبه المعنى الذى تُسمى به وحدة المادة والصورة، وهما عنصران متميزان بالفعل، "تركيبًا"[1]. وفضلاً عن ذلك، فإن وحدة الجوهر والوجود تختلف عن وحدة المادة والصورة فى هذه النقطة أيضًا، وهى أن المادة توجد فى كل المخلوقات، أما الصورة فهى تقتصر على الأجسام. إن التركيب من المادة والصورة هو تركيب فيزيائى، ويشكل أساس التغير الفيزيائى، أما التركيب من الجوهر والوجود فهو تركيب ميتافيزيقى. إنه يخص وجود مخلوق ما، سواء أكان روحيًا أم ماديًا. والتقرير بأنه تركيب عقلى لا يناقض التقرير بأنه يخص مخلوقًا ما؛ لأن السبب فى أنه يخص وجود مخلوق ليس هو الطابع العقلى للتمييز بين الماهية والوجود، بل هو بالأحرى الأساس الموضوعى لهذا التمييز العقلى، وأعنى بذلك الواقعة التى تقول إن المخلوق لا يوجد بالضرورة، أو بذاته.

وينظر سوريز فى الاعتراض الذى يقول إنه ينتج، أو يبدو أنه ينتج من رأيه أننا لا ندرك وجود المخلوق فى عنصر محدود أو ممكن، ويكون، بالتالى، وجودًا كاملاً ولا متناهيًا. فإذا قيل إن الوجود ليس فعلاً ندركه فى عنصر ممكن، فإننا لا ندركه، ويكون، بالتالى، وجودًا دائمًا وباقيًا. بيد أن سوريز يقول[2] إن وجود مخلوق يحدده ذاته،

---

(1) 31. 13. 7

(2) 31. 13. 13.

كيانه، ولا يحتاج إلى أى شىء يتميز عنه لكى يحدده. إن ذاته تحدده من الداخل، ويحدده الله من الخارج. ويمكن أن نميز بين نوعين من التحديد؛ هما التحديد الفيزيائى والتحديد الميتافيزيقى. "التحديد الميتافيزيقى لا يتطلب تمييزًا فعليًا وواقعيًا بين العنصر المحدِد والمحدَد، بل يكفى تمييز المفاهيم ذات الأساس الموضوعى؛ ولذا نستطيع أن نسلّم (إذا أردنا أن نستخدم لغة أناس كثيرين) بأن الماهية تكون متناهية، ومحددة بالنظر إلى الوجود، وبأن الوجود يكون متناهيًا ويحدده كونه فعل ماهية معينة[1]. أما بالنسبة للتحديدات الفيزيائية، فإن زاوية لا تحتاج إلى أى مبادئه ذاتى للتحديد سوى جوهرها البسيط، فى حين أن جوهرًا مركبا تحدده عناصره أو مبادئه المركبة الذاتية. ويرادف ذلك القول إن جوهرًا مركبًا يحدد نفسه أيضًا، مادام أنه ليس شيئًا يتميز عن تلك العناصر المركبة الذاتية مأخوذة معًا فى وجودها الحقيقى.

وبالتالى فإن وجهة نظر سوريز هى، "لأن الوجود ليس شيئًا سوى الماهية المؤلفة بالفعل، فإنه يترتب على ذلك أنه كما أن الماهية الفعلية تتحدد بذاتها من الناحية الصورية، أو تحددها مبادئها الذاتية الخاصة، فكذلك يكون للوجود المخلوق تحديده من الماهية، لا لأن الماهية هى إمكان ندرك فيه الوجود، ولكن لأن الوجود هو فى الواقع ليس شيئًا سوى الماهية الفعلية نفسها"[2]. لقد كُتب قدر كبير عند جماعات إسكولائية عن النزاع والخلاف بين سوريز وخصومه التوماويين حول موضوع التمييز بين الماهية والوجود، بيد أنه، أيًا كان منهما على حق، يتضح على الأقل أن سوريز لم تكن لديه نية إضعاف الطابع الممكن للمخلوق. فالمخلوق مخلوق وممكن، لكن ما هو مخلوق هو ماهية فعلية؛ وأعنى بذلك ماهية موجودة، والتمييز بين الماهية والوجود ليس سوى تمييز عقلى، على الرغم من أن هذا التمييز العقلى يقوم على الطابع الممكن للمخلوق، ويكون ممكنًا عن طريقه. إن كلاً من التوماويين والسوريزيين يتفقون، بالطبع، على الطابع الممكن

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

للمخلوق. وما يختلفون فيه هو تحليل ما يعنى أنه ممكن. فعندما يقول التوماويون إن ثمة تمييزًا حقيقيًا بين الماهية والوجود فى المخلوق، فإنهم لا يعنون أن العنصرين يمكن فصلهما بمعنى أن أحدهما أو كليهما يمكن أن يحتفظ بالوجود الحقيقى فى عزلة، وعندما يقول السوريزيون إن التمييز هو تمييز عقلى مع أنه أساسى بالفعل، فإنهم لا يعنون أن المخلوق يوجد بالضرورة؛ بمعنى أنه يمكن ألا يوجد. ومع ذلك، فإننى لا أقصد أن أنحاز إلى جانب فى الخلاف والنزاع، ولا أقترح تأملات قد تكون، فى سياق الفلسفة المعاصرة فى بريطانيا العظمى، موحية بذاتها.

١١ - وعندما ينتقل سوريز إلى موضوع الجوهر والعرض يرى[١] أن الرأى الذى يقول إن التقسيم بين الجوهر والعرض هو تقسيم متقارب وكاف لوجود مخلوق "شائع وعام حتى إن الجميع يقبلونه كما لو كان واضحًا بذاته. ومن ثم فإنه يحتاج إلى تفسير بدلاً من برهان. فالقول بأنه بين المخلوقات تكون بعض الأشياء جواهر، ويكون بعضها الآخر أعراضًا هو أمر جلىّ وواضح من تغير الأشياء المستمر، وتبدلها المستمر". بيد أن الوجود لا يُعزى إلى الجوهر والأعراض بصورة متواطئة: بل إنه يُعزى إليهما على سبيل المماثلة. ومن ثم، فإن أناسًا كثيرين، مثل كاجتيان، يعتقدون أن المماثلة التى نحن بصددها هى مماثلة التناسب فقط؛ "لكنى أعتقد أن الشىء نفسه لابد أن يقال فى هذا الصدد مثلما يقال فيما يخص الوجود من حيث إنه مشترك بالنسبة لله والمخلوقات؛ وأعنى أنه لا توجد هنا مماثلة التناسب، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، وإنما توجد مماثلة الصفة أو الإسناد فحسب[٢]".

إن الجوهر الأصلى فى المخلوقات (أعنى الجوهر الموجود، من حيث إنه يتميز عن الجوهر الكلى أو الثانوى) هو الشىء نفسه مثل الاستبدال[٣]، واستبدال طبيعة عاقلة

---

(1) 32 , 1, 4.

(2) 32, 2, 12.

(3) 34, 1, 9.

هى شخص[١]. غير أن سوريز يناقش مسألة عما إذا كان "الدوام أو البقاء"، الذى يجعل طبيعة، أو ماهية استبدالاً مخلوقًا ، هو شيء ما إيجابى، يتميز عن الطبيعة. وبناء على وجهة نظر ما، فإن الوجود، والدوام أو البقاء هما هما، وأن ما يضيفه ذلك الذى يكون استبدالاً إلى طبيعة هو وجود بالتالى. وتقابل وجهة النظر هذه الآن بين لاهوتيين حديثين فى الغالب[٢]. لكن سوريز لا يمكن أن يتفق مع هذه النظرية، مثلما لا يعتقد أن الوجود يتميز بالفعل عن الطبيعة الفعلية، أو الجوهر. "إن الماهية الفعلية ووجودها لا يتميزان بالفعل. وبالتالى لما كان الدوام أو البقاء يتميز عن الماهية الفعلية، فلابد أن يتميز عن وجود تلك الماهية[٣]. ومن ثم، فإن كون الشيء استبدالاً، أو يمتلك دوامًا أو بقاء يجعله يستغنى عن أى "تدعيم" (أعنى ما يجعل شيئا جوهرًا) لا يمكن أن يكون الشيء نفسه مثل الوجود، من حيث إنه شيء يضاف إلى ماهية فعلية، أو طبيعة فعلية. فما الذى يضيفه الدوام أو البقاء إلى ماهية فعلية أو طبيعة فعلية؟ إن الوجود من حيث هو كذلك يعنى ببساطة امتلاك الوجود الفعلى: فالقول بأن وجوداً يوجد لا يحدد، بذاته، عما إذا كان يوجد من حيث إنه جوهر، أو من حيث إنه عرض. "بيد أن الدوام أو البقاء يعنى حالة وجود محدد"[٤]، أعنى الوجود من حيث إنه جوهر، لا يلازم جوهرًا من حيث إنه عرض يلازم جوهراً. وبالتالى، فإن الدوام أو البقاء لابد أن يضيف شيئًا ما. لكن ما يضيفه هو حال من أحوال الوجود، أو طريقة من طرق الوجود، وليس الوجود ذاته؛ فهو يحدد حال الوجود، ويعطى للجوهر كماله ، على مستوى الوجود. ومن ثم، فإن امتلاك الماهية أو الطبيعة الدوام أو البقاء، أو كونهما استبدالاً يضيف إلى الماهية الفعلية، أو الطبيعة الفعلية حالاً ما، ويختلف الدوام أو البقاء اختلافًا جوهريًا عن طبيعة ذلك الذى

---

(1) 34, 1, 13.

(2) 34, 4, 8.

(3) 34, 4, 16.

(4) 34, 4, 24.

يكون الدوام أو البقاء مثلما يختلف حال الشيء عن الشيء نفسه[١]. ومن ثم، فإن التركيب بينهما هو تركيب حال مع الشيء المعدل[٢]. وهكذا فإن الدوام أو البقاء المخلوق هو "حال أساسي، يحدد الطبيعة الجوهرية، ويؤلف شيئًا من حيث إنه دائم وباق بذاته، ويتعذر نقله[٣].

١٢ - ونقابل هنا فكرة سوريز عن "الأحوال" التي يستخدمها استخدامًا واسع المدى. فهو يقول، مثلاً، إنه من المحتمل "أن النفس العاقلة، حتى عندما ترتبط بالبدن، تمتلك حالاً إيجابيًا من الدوام أو البقاء، وعندما تنفصل (عن البدن)، فإنها لا تحتاج إلى حال إيجابي من الوجود، لكنها تتجرد، ببساطة، من حال الاتحاد الإيجابي مع البدن"[٤]. وبالتالي، فإنه لا يوجد في الإنسان سوى "حال" ترتبط عن طريقه النفس والبدن، لكن النفس، حتى عندما تكون في البدن، لها أيضًا حالها الخاص بالدوام أو البقاء الناقص أو غير التام؛ وما يحدث عند الموت هو أن حال الاتحاد يختفي، على الرغم من أن النفس تحتفظ بحال دوامها أو بقائها الخاص. وفي الجواهر المادية الخالصة يكون للصورة والمادة حالهما الخاص، بالإضافة إلى حال الاتحاد، بيد أن "الحال الناقص وغير التام" للمادة فقط هو الذي يُحفظ بعد انفصال الصورة والمادة. فصورة جوهر مادي خالص لا تحتفظ، مثل النفس الإنسانية، التي هي صورة البدن، بأي حال من الدوام أو البقاء بعد انحلال الجوهر[٥]. إن الصورة المادية لا تحصل على حال وجودها الخاص، أو دوامها الناقص وغير التام[٦]، أما المادة فإنها تحصل على

(1) 34, 4, 33.

(2) 34, 4, 39.

(3) 34, 5, 1.

(4) 34, 5, 33.

(5) 34, 5, 35.

(6) 34, 5, 42.

حال وجودها الخالص، أو دوامها الناقص وغير التام. ويترتب على ذلك أن الله يستطيع أن يحفظ المادة دون أى صورة[١].

١٣ – ويعطى سوريز فى معالجته المفصلة لأنواع الأعراض المختلفة قدرًا كبيرًا من الاهتمام لموضوع الكم. فى أول الأمر، لابد من قبول الرأى الذى يقول إن الكم يتميز بالفعل عن الجوهر المادى. "لأنه على الرغم من أنه قد لا يمكن البرهنة على صدقه بصورة تكفى عن طريق العقل الطبيعى، فمع ذلك تبين مبادئ اللاهوت أنه صادق، وبصفة خاصة بسبب سر القربان المقدس. حقًا، إن العقل الطبيعى، الذى ينيره هذا السر، يفهم أن هذا الصدق يتفق، ويتطابق إلى حد كبير مع طبائع الأشياء نفسها (أكثر من الرأى المناقض). وبالتالى، فإن المبرر الأول لهذا الرأى هو أنه فى سر القربان المقدس يفصل الله الكم عن جوهرى الخبز والنبيذ.."[٢]. ولابد أن يكون هذا التمييز تمييزًا حقيقيًا، لأنه إذا كان التمييز صوريًا فقط، فإن الكم لا يمكن أن يوجد منفصلاً عن ذلك الذى يكون حالاً له.

وتظهر، أيضا، اعتبارات مأخوذة من لاهوت سر القربان المقدس (التناول) فى معالجة سوريز لأثر الكم الصورى، الذى يجده فى الامتداد الكمى لأجزاء من حيث إنه ملائم لأن يشغل مكانًا. "يوجد فى بدن المسيح فى سر القربان المقدس امتداد كمى لأجزاء بالإضافة إلى التمييز الجوهرى لأجزاء المادة. لأنه على الرغم من أن أجزاء ذلك البدن لا تمتد فى المكان بالفعل، فإنها مع ذلك تمتد، وتُنظم فى علاقة بعضها ببعض حتى إنه يجب أن يكون لها امتداد فعلى فى المكان، إذا لم تُمنع بصورة مجاوزة للطبيعة. وتتلقى هذا الامتداد (الأول) من الكم، ومن المستحيل بالنسبة لها أن تكون دونه إذا لم تكن دون كم"[٣].

---

(1) 34, 5, 36.

(2) 40, 2, 8.

(3) 40, 4, 14.

١٤ – وفيما يخص العلاقات، فإن سوريز يؤكد أنه توجد علاقة حقيقية فى المخلوقات تؤلف مقولة خاصة[١]. بيد أن العلاقة الحقيقية، على الرغم من أنها تشير إلى صورة حقيقية، ليست شيئًا يتميز بالفعل عن كل صورة مطلقة: فهى تتوحد فى الواقع مع صورة مطلقة ترتبط بشىء آخر[٢]. ففى حالة شيئين بيضاويين يكون لشىء علاقة التشابه الحقيقية مع الشىء الآخر. لكن هذه العلاقة الحقيقية ليست شيئًا يتميز بالفعل عن بياض الشىء إنه البياض نفسه (منظورًا إليه على أنه صورة "مطلقة") من حيث إنه يشبه بياض شىء آخر. ويقول سوريز إن إنكار التمييز الحقيقى بين العلاقة وموضوعها لا يناقض[٣] التأكيد أن العلاقات الحقيقية تخص مقولة من مقولاتها الخاصة، لأن "التمييز بين المقولات لا يكون أحيانًا إلا تمييزًا عقليًا متضمنًا أساسًا حقيقيًا، كما سنقول فيما بعد بالنسبة للفعل، والانفعال، ومقولات أخرى[٤].

إن العلاقات الحقيقية هى وحدها التى يمكن أن تخص مقولة العلاقة؛ لأن العلاقات العقلية ليست موجودات حقيقية، ولا يمكن أن تخص، بالتالى، مقولة التبعيض[٥] ad aliquid. بيد أنه لا ينجم عن ذلك أن كل العلاقات الحقيقية تخص مقولة العلاقة. فإذا كان هناك شيئان بيضاويان، أحدهما يشبه الآخر بالفعل؛ لكن إذا تلاشى أحدهما أو انفكت عنه صفة البياض، فإن علاقة التشابه الحقيقية تنفك أيضًا. ومع ذلك، فإن سوريز يقول إن هناك بعض العلاقات الحقيقية التى لا تنفك عن ماهيات موضوعاتها. فهى تخص، مثلا، ماهية مخلوق موجود حتى إنها تعتمد على الخالق: "إنه

(1) 47, 1.

(2) 47, 2, 22.

(٣) الرأى الذى يقول إن هناك باستمرار تمييزًا حقيقيًا بين علاقة حقيقية و أساسها هو "رأى التوماويين القدماء"، مثل كابريوليوس، وكاجيتان (47, 2, 2) (المؤلف).

(4) 47, 2, 22.

(5) 47, 3, 3.

لا يبدو أنه يمكن تصورها، أو يمكن أن توجد دون علاقة متعالية بذلك الذى تعتمد عليه. إنه يبدو أنه فى هذه العلاقة يكمن إمكان، وعدم كمال موجود مخلوق من حيث هو كذلك بصفة خاصة"[1]. كما أن "للمادة والصورة علاقة حقيقية متبادلة متضمنة بصورة أساسية فى وجودهما الخاص، وتتحدد علاقة إحداهما بالأخرى"[2]. وليست هذه العلاقات، التى يسميها سوريز علاقات متعالية، علاقات عقلية؛ فهى علاقات حقيقية أو فعلية، لكنها لا يمكن أن تختفى بينما يظل الموضوع، مثلما يمكن أن تختفى العلاقات التى تخص مقولة العلاقة. فمقولة العلاقة هى عرض يكتسبه شىء ما يكون مركبًا من قبل فى وجوده الجوهرى، أما العلاقة المتعالية فهى تتركب بصورة مختلفة، إذا جاز هذا التعبير، وتكمل ماهية ذلك الشىء الذى يكون مؤكدًا أنها علاقة له[3]. إن تعريف مقولة العلاقة هو أنها "عرض، وجودها كله هو مصدر آخر، أو مصدر آخر تمتلكه أو يوجد وراءها "[4]. وقد يبدو أن هذا التعريف يشمل أيضًا العلاقات المتعالية؛ لكنى "أعتقد أن العلاقات المتعالية تُستبعد عن طريق هذه العبارة" أن شيئًا آخر موجود إذا كان هناك آخر"، إذا فهمناها بالمعنى الذى شرحناه فى نهاية القسم السابق. لأن هذه الموجودات التى تتضمن علاقة متعالية لا ترتبط بشىء آخر حتى إن وجودها كله يكمن ببساطة فى علاقة بذلك الشىء الآخر[5]. ويستمر سوريز ليبرهن على أن مقولة العلاقة تتطلب موضوعًا، وأساسًا (بياض شىء أبيض مثلاً)، وحدًا للعلاقة[6]. لكن المقولة المتعالية لا تتطلب هذه الشروط الثلاثة. "فعلاقة المادة المتعالية بالصورة ليس لها أساس مثلاً، لكنها متضمنة فى المادة نفسها بصورة وثيقة"[7].

---

(1) 47, 3, 12.

(2) 47, 3, 11.

(3) 47, 4, 2.

(4) 47,5,2.

(5) 47, 6,5.

(6) 47, 6, 9.

(7) 47, 4, 2.

ولا يؤدى المثالان اللذان ذكرناهما من قبل والخاصان بالعلاقة المتعالية؛ وهما علاقة المخلوق بالخالق، وعلاقة المادة والصورة بعضهما ببعض، إلى افتراض أن هناك، عند سوريز، "علاقة متبادلة بين المخلوق والخالق. فهناك علاقة حقيقية بالخالق من جهة المخلوق، بيد أن علاقة الخالق بالمخلوق هى علاقة عقلية[١]. ويؤكد الاسميون أن[٢] الله يكتسب علاقات حقيقية فى الزمان، ليس بمعنى أن الله يكتسب كمالات جديدة، بل بمعنى أن الله خالق بالفعل على سبيل المثال، وأن الله يصبح، عندما يحدث الخلق فى الزمان، مرتبطًا بالمخلوقات فى الزمان. لكن سوريز يرفض هذا الرأى[٣]. فإذا كانت العلاقة حقيقية، فإن الله يكتسب عرضًا فى الزمان وهى فكرة خُلف ومحال، ومن العبث القول إن العلاقة تعبر عن حضور الله لا عن وجوده، (وهو تمييز يُنسب إلى جلبرت دى لابوريه[*] لأن العلاقة لابد أن تكون فى موضوع، وإذا لم تكن فى المخلوق، فلابد أن تكون فى الله.

١٥ - ويخصص سوريز المساجلة الأخيرة (وهى الرابعة والخمسون) لموضوع الكيانات العقلية. ويخبرنا أنه، على الرغم من أنه قال فى المساجلة الأولى إن الكيانات العقلية لا تكون متضمنة فى موضوع الميتافيزيقا، فإنه يعتقد أنه يجب معالجة المبادئ العامة التى تخص هذا الموضوع. ولا يمكن معالجة الموضوع بصورة ملائمة إلا عن طريق الميتافيزيقى، حتى إذا كان ينتمى إلى موضوعه بصورة غير مباشرة ومن ناحية ما[٤].

---

(1) 47, 15, 6.

(2) 47, 15, 16.

(3) 47, 17, 28.

(*) جلبرت دى لابوريه (١٠٧٦-١١٥٤)، لاهوتى وفيلسوف فرنسى، من كبار الأفلاطونيين فى العصر الوسيط. من أهم مؤلفاته "رسالة فى المبادئ الستة" و "رسالة فى الثالوث المقدس" (المترجم).

(4) 54, Introd.

وبعد أن يميز سوريز معانى ممكنة ومتعددة للعبارة "كيان عقلى"، يقول إنها تعنى، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، "ذلك الذى لا يكون له وجود بصورة موضوعية إلا فى العقل"، أو "ذلك الذى يتصوره العقل على أنه وجود، على الرغم من أنه ليس له وجود فى ذاته"[1]. فالعمى، مثلا، ليس له وجود إيجابى بذاته وخاص به، على الرغم من أننا "نتصوره" كما لو كان وجوداً. وعندما نقول إن إنساناً أعمى فإننا لا نعنى أن هناك أى شىء إيجابى فى الإنسان الذى تُطلق عليه كلمة "العمى": فنحن نعنى أنه محروم من الإبصار. لكننا نتصور هذا الحرمان (الانعدام) كما لو كان وجوداً كما يقول سوريز. والعلاقة العقلية هى مثال آخر للكيان العقلى. وكذلك الأمر بالنسبة للوهم الخرافى، أو تأليف الخيال الخالص، الذى لا يكون له وجود بصورة منفصلة عن العقل. إن وجوده يكمن فى كونه متصوراً أو متخيلاً.

وثمة ثلاثة أسباب يمكن أن تُعزى إلى الأسباب التى تجعلنا نكوّن هذه الكيانات العقلية. أولها، إن العقل الإنسانى يحاول أن يعرف صنوف السلب والانعدام (الحرمان). وصنوف السلب والانعدام هذه ليست شيئاً فى ذاته، بيد أن العقل، الذى له وجود من حيث إنه موضوعه، لا يستطيع أن يتصور ذلك الذى لا يكون فى ذاته شيئاً سوى الكيان القريب منه الآن؛ وأعنى بذلك كما لو كان وجوداً. وثانيها، إن عقلنا، لأنه ناقص، لابد أن يدخل فى بعض الأحيان، فى محاولته لمعرفة شىء ما لا يستطيع أن يعرفه من حيث إنه يوجد فى ذاته، علاقات ليست حقيقية عن طريق مقارنته بشىء آخر. وثالثها، هو أن قدرة العقل على تكوين أفكار مركبة لا يمكن أن يكون لها نظير موضوعى خارج العقل، على الرغم من أن أفكار الأجزاء تناظر شيئاً ما خارجياً. فنحن نستطيع، مثلاً، أن نكوّن فكرة جسم حصان برأس إنسان.

لا يمكن أن يكون هناك تصور للوجود مشترك وعام بالنسبة لكل صنوف الوجود الحقيقية، وبالنسبة للكيانات العقلية؛ لأن الوجود الفعلى لا يمكن أن يشارك فيه على

(1) 54. 1. 6.

نحو أصيل عن طريق الكيانات العقلية. "فالوجود" فى العقل فقط ليس وجوداً، ولكنه متصور، أو مؤلف عقليًا. وبالتالى، لا يمكن القول بأن الكيانات العقلية تمتلك ماهية. وهذا ما يميزها عن الأعراض. ومع ذلك، فإن الكيان العقلى يُسمى كيانًا عن طريق "مماثلة ما" بالوجود، مادام أنه يرتكز على الوجود بطريقة ما[١].

إن العقل الذى يتصور ذلك الذى لا يمتلك فعلاً حقيقيًا للوجود كما لو كان وجوداً هو علّة الكيانات العقلية[٢]. والحواس، والشهوة، والإرادة ليست عللاً للكيانات العقلية، على الرغم من أن الخيال يمكن أن يكون علّة لها، وفيما يتعلق بهذا الأمر "فإن الخيال الإنسانى يشارك قدرة العقل على نحو ما"، وربما لا يكونها إلا بالتعاون مع العقل[٣].

والأنواع الثلاثة للكيانات العقلية هى صنوف السلب، والانعدام، والعلاقات (العقلية الخالصة). ويختلف السلب بصورة أساسية عن الانعدام فى أنه بينما يعنى الانعدام نقص الصورة فى موضوع يكون جديراً بطبيعته بامتلاك هذه الصورة، فإن السلب يعنى نقص الصورة دون أن تكون هناك أى جدارة طبيعية بامتلاك هذه الصورة[٤]. فالعمى هو انعدام مثلاً، أما افتقار الإنسان لأجنحة فهو سلب. والمكان المتخيل، والزمان المتخيل، اللذان نتصورهما دون أى "موضوع" هما صنفان من السلب كما يرى سوريز[٥]. وعلاقة الجنس والنوع، والموضوع والمحمول، والمقدم والتالى، التى هى "مقاصد ثانية" هى علاقات عقلية خالصة، وكيانات عقلية كذلك، على الرغم من أننا لا نكونها بلا موجب أو مبرر، بل يكون لها أساس موضوعى ما[٦].

---

(1) 54, 1, 9.

(2) 54, 2, 15.

(3) 54, 2, 18.

(4) 54, 5, 7.

(5) 54, 5, 23.

(6) 54, 6, 9.

١٦- يواصل سوريز فى الصفحات الكثيرة جدًا من كتابه "مساجلات ميتافيزيقية" المشكلات التى يعالجها فى تفرعاتها المتعددة، ويحرص على أن يميز المعانى المختلفة للمصطلحات التى يستخدمها. ويبدو أنه مفكر تحليلى؛ بمعنى أنه لا يقتنع بالتعميمات الفضفاضة، والانطباعات المندفعة أو المتهورة، أو النتائج التى تقوم على دراسة غير كافية لجوانب المشكلة المختلفة التى تكون موضع دراسة. إنه دقيق، ومجتهد، وجاد. ولا يمكن للمرء أن يتوقع أن يجد فى عمله تحليلاً يرضى كل المتطلبات التى يطلبها المحللون المحدثون: فالمصطلحات، والأفكار التى كان يفكر بها معهودة فى المدارس فى الأغلب، ومُسلّم بها. وقد يأخذ المرء، بالفعل، من كتابات سوريز مسائل متعددة، ويعبر عنها بمصطلحات اليوم الأكثر رواجًا. فعلى سبيل المثال، ملاحظاته التى تقول إن "الوجود" فى العقل فقط ليس وجوداً فعليًا على الإطلاق، وإنما هو متصور، أو يكوّنه العقل، يمكن أن تُترجم إلى تمييز بين أنواع مختلفة من العبارات التى تُحلل بالرجوع إلى معناها المنطقى من حيث إنها تتميز عن صورتها النحوية. ومع ذلك، يجب علينا أن ننظر إلى مفكر من مفكرى الماضى فى وضعه التاريخى، وإذا كنا ننظر إلى سوريز على ضوء التراث الفلسفى الذى ينتمى إليه، لن يكون ثمة شك فى أنه كانت لديه موهبة التحليل بدرجة جلية وواضحة للعيان.

وأعتقد أنه يصعب إنكار القول إن سوريز كان يمتلك عقلاً تحليليا. لكن يجب الإقرار بأنه كانت تعوزه قدرة التأليف (التركيب). فقد انهمك فى عدد كبير من المشكلات، كما يقال أحيانًا، وأعطى اهتمامًا كبيرًا للطرق المتعددة التى تُعالج بها هذه المشكلات وتُحل فى التاريخ حتى إن التفاصيل قد أعاقته عن رؤية الكل. وفضلاً عن ذلك، فإن سعة اطلاعه العظيمة مالت به إلى النزعة الانتقائية. فقد أخذ وجهة نظر من هنا، ورأيًا من هناك، وكانت النتيجة هى التلفيق بدلاً من أن يكون لديه نسق. وأعتقد أن نُقاده لا يفترضون أنه كان انتقائيًا سطحيًا؛ لأن الأمر لم يكن يقتضى معرفة وثيقة جداً بكتاباته لمعرفة أنه كان بعيداً جداً عن أن يكون سطحيًا، ولكن عليهم أن يفترضوا أنه انتقائى بمعنى يتعارض مع امتلاك موهبة التأليف (التركيب).

إن الاتهام الذى يقول إن فيلسوفًا معينًا لم يقم نسقًا ليس اتهامًا قد تؤيده حجة ذات شأن فى الدوائر الفلسفية المعاصرة. وإذا افترضنا أن الاتهام لا يقوم على الواقعة التى تقول إن الفيلسوف المعنى طرح عدداً من الموضوعات المتعارضة بصورة متبادلة، فإن كثيراً من الفلاسفة المحدثين يعلقون بقولهم "هذا هو الأفضل إلى حد بعيد". ومع ذلك، فإننا إذا أسقطنا من حسابنا هذا الجانب من المسألة، فإننا نستطيع أن نسأل بأى معنى كان سوريز انتقائيًا.

ويبدو لى أن القول بأن سوريز انتقائى بمعنى ما أمر لا يمكن إنكاره. فقد كانت لديه معرفة شاملة إلى حد كبير بالفلسفة السابقة، حتى إذا كان، كما نتوقع فقط، مخطئًا فى توكيداته وتفسيراته أحيانًا. ويصعب أن تكون لديه هذه المعرفة دون أن يتأثر بآراء الفلاسفة الذين درسهم. بيد أن ذلك لا يعنى أنه قبل آراء أناس آخرين بطريقة تخلو من النقد. فإذا كان قد قبل رأى سكوت وأوكام مثلاً الذى يقول إن هناك حدسًا عقليًا مشوشًا عن الشىء الفردى، الذى يسبق التجريد من الناحية المنطقية، فإنه فعل ذلك لأنه اعتقد أنه صحيح. وإذا كان قد ارتاب فى الإمكان العام لتطبيق المبدأ القائل "كل شىء يتحرك يحركه شىء آخر" فإنه لم يفعل ذلك لأنه كان إسكولائيا أو أوكاميًا (فهو لم يكن هذا ولا ذاك)، وإنما لأنه رأى أن هذا المبدأ، منظوراً إليه على أنه مبدأ كلى، يمكن الشك فيه فى واقع الأمر. وفضلاً عن ذلك، إذا كان سوريز انتقائيًا، فإن توما الأكوينى كان كذلك انتقائيًا. إذ إن القديس توما الأكوينى لم يقبل ببساطة الأرسطية بأسرها؛ فإذا كان قد فعل ذلك، فإنه يكون قد احتل مكانة أقل أهمية إلى حد كبير فى تطوير فلسفة العصور الوسطى، ويثبت أنه يخلو من أى روح للنقد الفلسفى. لقد أخذ القديس توما الأكوينى من القديس أوغسطين ومفكرين آخرين، وأخذ كذلك من أرسطو. ولا وجود لسبب مقنع لعدم اقتفاء أثره باستخدام ما نظر إليه على أنه ذو قيمة عند الفلاسفة الذين عاشوا فى تاريخ فيما بعد القديس توما الأكوينى. وإذا كان الاتهام بالانتقائية يعنى ببساطة، وبالطبع، أن سوريز خرج على تعاليم القديس توما الأكوينى فى عدد من المسائل، فإنه يكون انتقائيًا بالتأكيد. بيد أن السؤال الفلسفى الذى يتصل

بموضوعنا لن يكون عما إذا كان سوريز قد خرج على تعاليم القديس توما الأكويني مثلما يكون عما إذا كان محقًا بصورة موضوعية في أن يفعل ذلك.

وربما يسلّم الجميع بالقول بأن القديس توما الأكويني كان انتقائيًا أيضًا بمعنى ما. فبأي معنى لا يكون الفيلسوف انتقائيًا بمعنى ما؟ بيد أن البعض لا يزال يؤكد أنه يوجد هذا الاختلاف الكبير بين فلسفة القديس توما الأكويني وفلسفة سوريز. فالقديس توما الأكويني أعاد النظر والتأمل في كل المواقف التي قبلها من الآخرين، وطورها، وألف بين صنوف التطورات هذه وإسهامه هو الأصلي، في مركب قوي بالاستعانة بمبادئ ميتافيزيقية أساسية معينة. ومن جهة أخرى، قارب سوريز بين مواقف متعددة، ولم يخلق مركبًا منها.

ومع ذلك، فإن صدق هذا الاتهام هو أمر مشكوك فيه إلى حد كبير. ففي تصدير "مساجلات ميتافيزيقية" يقول سوريز إنه ينوي أن يقوم بدور الفيلسوف على نحو يجعله يضع نصب عينيه باستمرار الحقيقة التي تقول إنه "ينبغي أن تكون فلسفتنا مسيحية، وخادمة اللاهوت الإلهي". وإذا نظر المرء إلى أفكاره الفلسفية على هذا الضوء، فإنه يستطيع أن يرى تأليفًا (تركيبًا) ينبثق بوضوح من عدد كبير من صفحاته. إن الإله، عند أرسطو، في مؤلفه "الميتافيزيقا" على الأقل، هو ببساطة المحرك الأول الذي لا يتحرك: فوجوده مؤكد لكي نفسر الحركة. وأدخل الفلاسفة المسيحيون، مثل القديس أوغسطين، فكرة الخلق، وحاول القديس توما الاكويني أن يؤلف بين المذهب الأرسطي ومذهب الخلق. وتحت التمييز الأرسطي بين المادة والصورة، إذا جاز هذا التعبير، أدرك القديس توما الأكويني التمييز بين الماهية والوجود، الذي يتخلل الوجود المتناهي بأسره. والفعل يحدده الإمكان، والوجود، الذي يرتبط بالماهية مثلما يرتبط الفعل بالإمكان، تحدده الماهية. ويفسر ذلك تناهي المخلوقات. ومع ذلك، فإن سوريز كان مقتنعًا بأن الاعتماد الكامل الذي يسبق منطقيًا أي تمييز للماهية والوجود هو في ذاته السبب النهائي للتناهي. هناك موجود مطلق، هو الله، وهناك موجود مشارك. وتعني المشاركة بهذا المعنى اعتمادًا كليًا على الخالق. وهذا الاعتماد الكامل، أو الحدوث، هو

السبب في أن المخلوق محدود أو متناه[١]. ولم يفسر سوريز التناهي، والحدوث عن طريق التمييز بين الوجود والماهية: فقد فسر هذا التمييز، بالمعنى الذى قبله، عن طريق تناه يرتبط بالحدوث ارتباطًا ضروريًا.

يقال أحيانًا إن "السوريزية" فلسفة "ماهوية" أو فلسفة ماهية وليست فلسفة وجود، مثل التوماوية. بيد أنه يبدو من الصعب أن نجد موقفًا "ماهويًا" أكثر من موقف الاعتماد الكامل الذى يرى سوريز أنه الخاصية النهائية لكل موجود آخر ما عدا الله. وفضلاً عن ذلك، فإن سوريز تجنب خطر تحويل الوجود إلى نوع من الماهية وذلك عن طريق رفضه التسليم بتمييز "حقيقى" بين الماهية والوجود فى المخلوق. الغ وجود المخلوق، فإن ماهيته ستُلغى أيضًا. وسيقول التوماوى الشىء نفسه بالطبع، بيد أن هذه الواقعة ربما تفترض أنه ليس ثمة اختلاف كبير بين التمييز التوماوى "الحقيقى"، والتمييز السوريزى التصورى ذى الأساس الموضوعى كما قد يُفترض. وربما يكمن الاختلاف بدلاً من ذلك فى الواقعة التى تقول إن التوماوى يستعين بالمبدأ الميتافيزيقى الخاص بتحديد الفعل عن طريق الإمكان أو الوجود بالقوة، الذى يفترض وجهة نظر عن الوجود تبدو غريبة بالنسبة لعقول كثيرة، أما سوريز فإنه يقيم تمييزه ببساطة على الخلق. وعلى أية حال، إن الرأى الذى هو عرضة للخلاف هو أنه نقل "تنقية" الفلسفة اليونانية إلى مرحلة أبعد عن طريق إدخاله مفهوم الخلق، والاعتماد الكامل الذى ينبئ به الخلق بصورة أكبر فى مركز الصورة. وأيضًا، بينما يشدد القديس توما الأكوينى على الدليل الأرسطى من الحركة فى البرهنة على وجود الله، فإن سوريز يفضل، مثل سكوت، خطًا ميتافيزيقيًا بصورة أكبر، وأقل من الناحية الفيزيائية؛ لأن وجود المخلوقات أساسى أكثر من حركتها، ولأن خلق الله لوجود متناه أساسى أكثر من تواجده فى نشاطها.

---

(1) 31, 13, 18.

وفضلاً عن ذلك، ثمة أفكار أخرى كثيرة فى فلسفة سوريز نجمت بطريقة ما عن فكرته الأساسية عن الاعتماد، أو "المشاركة"، أو مرتبطة بها. إن الموجود التابع (أو الذى يعتمد على غيره) متناه بالضرورة، ولما كان متناهيًا فإنه لا يستطيع أن يكتسب كمالاً أبعد. فإذا كان موجوداً روحيًا فإنه يستطيع أن يكتسب كمالاً أبعد بصورة حرة. لكن لأنه تابع فإنه يحتاج إلى التواجد الإلهى حتى فى ممارسة الحرية. ولأنه تابع تمامًا أو معتمداً على الله فإنه يخضع للقانون الأخلاقى الإلهى، ويخضع لأوامر الله بالضرورة. وأيضًا، لأنه موجود متناه، وقابل لأن يبلغ الكمال فإن المخلوق الحر ليس لديه القدرة فقط على اكتساب الكمال عن طريق نشاطه الخاص، مع التواجد الإلهى، بل لديه القدرة على استقبال الكمال الذى يرفعه فوق حياته الطبيعية، ولأنه موجود روحى تابع (يعتمد على غيره) فإنه يكون طيّعًا، إذا جاز هذا التعبير، عن طريق الله، وتكون لديه الطاعة الممكنة لاستقبال النعمة. وفضلاً عن ذلك، فإن الموجود المتناهى مُتكثر فى أنواع متعددة، وفى كثرة من أفراد فى نوع واحد. ولتفسير إمكان الكثرة والتعدد فى نوع ما ليس ضروريًا إدخال فكرة المادة من حيث إنها مبدأ التفرد، مع كل بقايا الأفلاطونية "غير المنقاة" التى تتصل بتلك الفكرة الأرسطية.

وليس قصدى فى هذا القسم الأخير من هذا الفصل أن أبدى آرائى الخاصة فى مسائل مثارة، ولا أريد أن أفُهم بهذا المعنى. إذ إن قصدى هو، بالأحرى، بيان أن ثمة تآليفًا (تركيبًا) سوريزيًا، مفتاحه هو فكرة "المشاركة" أو الاعتماد فى الوجود، وأن هذه الفكرة هى فضلاً عن ذلك التى لابد أن تكون الخاصية التى تميز الفلسفة المسيحية. وقول ذلك لا يفترض، بالطبع، أن الفكرة لم تكن موجودة عند التوماوية بأى طريقة. لقد نظر سوريز إلى نفسه على أنه تابع للقديس توما الأكوينى، ولم يضع السوريزيون سوريز فى مقابل القديس توما الأكوينى. فما آمنوا به هو أن سوريز واصل عمل القديس توما الأكوينى وطوّره فى تشييد مذهب ميتافيزيقى ينسجم مع الديانة المسيحية بصورة عميقة.

وقلما يحتاج القول بأن "المساجلات الميتافيزيقية" كان لها تأثير كبير فى إسكولائية ما بعد عصر النهضة إلى بيان. فقد تغلغلت فى جامعات ألمانيا البروتستانتية وانتشرت فيها أيضاً، حيث درسها أولئك الذين فضلوا موقف ميلانكتون من الفلسفة على موقف لوثر. حقًّا، لقد كان كتاب "مساجلات ميتافيزيقية" كتابًا تعليمياً فى الفلسفة فى عدد كبير من الجامعات الألمانية إبان القرن السابع عشر، وجزء من القرن الثامن عشر. وبالنسبة لفلاسفة ما بعد عصر النهضة الرواد يذكر ديكارت العمل فى رده على المجموعة الرابعة من الاعتراضات، على الرغم من أنه فيما يبدو لم يعرفه جيداً على الإطلاق. أما ليبنتس فيخبرنا بنفسه أنه قرأ العمل كما لو كان رواية عندما كان شاباً. ودرس ڤيكو سوريز لمدة عام كامل. كما يذكر باركلى فكرة سوريز عن المماثلة فى مؤلفه "ألسيفرون"[1]. و "المساجلات الميتافيزيقية" هى فى الوقت الراهن قوة حية فى أسبانيا بصفة خاصة، حيث يُعد سوريز واحداً من الفلاسفة الوطنيين العظام؛ إن لم يكن أكثرهم عظمة. وهو شهير بالنسبة للعالم الحديث بوجه عام بمؤلفه "عن القوانين"، الذى سأنتقل إليه فى الفصل القادم.

١٧ – ثمة إشارة ذُكرت فى القسم السابق إلى الزعم بأن ميتافيزيقا سوريز هى ميتافيزيقا ماهوية، من حيث إنها تقابل الميتافيزيقا الوجودية. يرى الأستاذ إتين جلسون فى مؤلفه "الوجود وبعض الفلاسفة" أن سوريز، كان متابعًا ابن سينا، وسكوت، ولكنه مضى قدمًا فى نفس الاتجاه، غاب عن ذهنه رؤية القديس توماس الأكوينى للوجود من حيث إنه فعل الوجود العينى، وجنح إلى رد الوجود إلى الماهية. وأنجب سوريز كريستان فولف الذى أشار باستحسان إلى اليسوعى الأسبانى فى مؤلفه "الأنطولوجيا". وأخيراً، فإن تأثير سوريز قد مسخ كُتيبات كثيرة للإسكولائية الجديدة. ولقد احتج المذهب الوجودى الحديث باسم الوجود على الفلسفة الماهوية. فكيركجارد قد وقف موقفًا مناوئًا لمذهب هيجل، الذى يُعد، كما يعتقد المرء،

(1) 4, 20.

من بين أسلاف سوريز الروحانيين. بيد أن المذهب الوجودى الحديث لم يفهم الوجود فهمًا صحيحًا. وبالتالى، تظهر النتيجة المواسية وهى أن القديس توما الأكوينى هو الميتافيزيقى الوحيد الحقيقى.

ويصعب إنكار القول بأن مكانة تحليل مفهوم الوجود وطابعه الموجود فى كتب الميتافيزيقا التعليمية الكثيرة لدى الإسكولائيين المحدثين ترجع إلى تأثير سوريز إلى حد كبير. وأعتقد أنه لا يمكن كذلك إنكار أن سوريز أثر فى فولف، وأن عدداً من الكتاب الإسكولائيين المحدثين تأثروا بفولف، بصورة غير مباشرة على الأقل. بيد أن القضايا التى أثارها الأستاذ جلسون فى مناقشته للميتافيزيقا "الماهوية" فى مقابل الميتافيزيقا "الوجودية" كثيرة للغاية، وبعيدة المنال حتى إنه لا يمكن معالجتها بصورة ملائمة فى صورة إشارة إلى فلسفة سوريز. وفى ختام موسوعتى "تاريخ الفلسفة" آمل أن أعود إلى الموضوع عندما أتناول تطور الفلسفة الغربية كلها. ويكفى، فى الوقت نفسه، أن نوجه انتباه القارئ إلى تقدير جلسون لفلسفة سوريز، ذلك التقدير الذى يمكن أن نجده فى مؤلفيه "الوجود والماهية"، و "الوجود وبعض الفلاسفة"، وكلا الكتابين مدرجان فى قائمة المراجع.

"الفصل الثالث والعشرون"

" فرانسيس سوريز (٢) "

فلسفة القانون واللاهوت - تعريف القانون- القانون والحق - ضرورة القانون - القانون الأزلي - القانون الطبيعي- قواعد القانون الطبيعي - الجهل بالقانون الطبيعي- ثبات القانون الطبيعي- قانون الأمم - المجتمع السياسي. السيادة والحكومة- نظرية العقد الاجتماعي عند سوريز - استبداد الطغاة- قانون العقوبات- توقف القوانين الإنسانية - العرف - الكنيسة والدولة - الحرب.

١ - تقوم فلسفة القانون عند سوريز على فلسفة القانون عند القديس توما الأكويني؛ بيد أنه لابد، مع ذلك، من الإقرار بتطور أصيل وخلاق، إذا وضع المرء في اعتباره سعتها، ودقتها، وعمقها. وفيما يخص فلسفة القانون الوسيط وجد سوريز نفسه بين تصور القانون في العصور الوسطى، كما تمثله التوماوية، والظروف السائدة في العصر الذي كُتب فيه. ففي ضوء هذه الظروف أسهب في شرح فلسفة قانون، ترتبط مع فلسفة سياسية تجاوزت في مجالها، وكمالها أي شيء تحقق في العصور الوسطى، وكان لها تأثير عميق. ولا يمكن الشك في أن جرتيوس كان مدينا لسوريز إلى حد كبير، حتى إذا لم يكن قد اعترف بذلك بصورة واضحة. ويمكن للمرء أن يفهم بسهولة أنه لم يعترف بهذا الدين إذا وضع في اعتباره، من جهة، نظرية سوريز عن

السلطة السياسية، ونظريته عن الحق فى المقاومة، ووضع فى اعتباره، من جهة أخرى، اعتماد جرتيوس على ملك فرنسا عندما كتب مؤلفه "عن قانون الحرب والسلام".

يرى سوريز فى تصديره لكتابه "عن القوانين أو عن الله المشرع" (عام ١٦١٢) أنه ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة أن يجد المرء لاهوتيًا مهنيًا يشرع فى مناقشة للقانون. فاللاهوتى يتأمل الله، ليس من حيث إنه يكون فى ذاته، بل من حيث إنه غاية الإنسان الأخيرة. ويعنى ذلك أنه يهتم بطريقة الخلاص. وبالتالى، فإن الخلاص يتحقق عن طريق الأفعال الحرة والاستقامة الأخلاقية؛ وتعتمد الاستقامة الأخلاقية إلى حد كبير على القانون منظورًا إليه على أنه قاعدة الأفعال الإنسانية. ومن ثم، فإن اللاهوت لابد أن يضم دراسة القانون؛ ولكونه لاهوتًا فإنه يهتم بالضرورة بالله من حيث إنه مشرع. وقد يُعترض بالقول بأن اللاهوتى، عندما يهتم بالقانون الإلهى بصورة مشروعة، لابد أن يكف عن الاهتمام بالقانون الإنسانى. بيد أن كل قانون يستمد سلطته من الله فى نهاية الأمر، ويكون للاهوتى الحق فى معالجة كل أنوا ع القوانين، على الرغم من أنه يفعل ذلك من وجهة نظر أسمى من وجهة نظر الفيلسوف الأخلاقى. فاللاهوتى يعالج القانون الطبيعى من جهة خضوعه للنظام الذى يجاوز الطبيعة مثلاً، ويعالج القانون المدنى، أو القانون الوضعى الإنسانى من أجل تحديد استقامته فى ضوء مبادئ أسمى، أو من أجل بيان الالتزامات التى تتصل بالضمير بالنسبة للقانون المدنى. ويستعين سوريز، فى المقام الأول، بنموذج القديس توما الأكوينى.

٢ - يبدأ سوريز بتقديم تعريف للقانون مأخوذ من القديس توما الأكوينى. هذا التعريف هو "القانون هو قاعدة معينة ومعيار، وفقًا له يُحث المرء على الفعل، أو يمتنع عن الفعل"[١]. ومع ذلك، فإنه يستمر ليرى أن هذا التعريف فضفاض جدًا. فمادام أنه لم يذكر الالتزام، فإنه لن يكون هناك تمييز بين القانون والمشورة. وبعد مناقشة للشروط

(1) De legibus, 1, 1, 1. Cf. st. Thomas, S.T. la IIae, 90, 1.

المتعددة الضرورية للقانون يقدم سوريز فى النهاية تعريفه له بأنه "قاعدة عامة، وعادلة، وثابتة أو راسخة، يتم إصدارها بصورة كافية"[١]. إن القانون، كما يوجد عند المشرع، هو فعل إرادة عادلة ومستقيمة تلزم ما هو أدنى على القيام بفعل معين[٢]، ولابد أن يُصاغ من أجل جماعة. ويرتبط القانون الطبيعى بجماعة من البشر[٣]؛ أما القوانين الإنسانية فقد لا تُسن بصورة ملائمة إلا من أجل جماعة "كاملة"[٤]. كما أنه مما يلازم قانون الطبيعة هو أنه يُسن من أجل الصالح العام، على الرغم من أنه يجب أن نفهم ذلك فى علاقة بمادة القانون الفعلية، لا فى علاقة بمقاصد المشرع أو نواياه الذاتية، التى هى عامل ذاتى[٥]. وفضلاً عن ذلك، فإن ما هو أساسى للقانون هو أنه يجب أن يفرض ما هو عادل، وأعنى أنه يجب أن يفرض أفعالاً يمكن أن يؤديها بعدالة أولئك الذين يهمهم القانون ويؤثر فيهم. ويترتب على ذلك أن القانون الذى يكون ظالمًا، أو آثمًا، لا يكون قانونًا على الإطلاق، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، ولا تكون له قوة ملزمة[٦]. حقًا، إن القانون الآثم لا يمكن أن يُطاع بصورة مشروعة، على الرغم من أنه فى حالات الشك بالنسبة لإثم القانون يكون الترجيح لصالح القانون. ويرى سوريز أنه لكى يكون القانون عادلاً، لابد من مراعاة ثلاثة شروط [٧]. أول هذه الشروط، لابد أن يُسن من أجل الصالح العام، كما ذكرنا آنفًا، لا من أجل المصلحة الخاصة. وثانى هذه الشروط، لابد أن يُسن من أجل أولئك الذين يكون للمشرع الحق فى أن يشرع لهم ؛ وأعنى بذلك،

---

(1) De legibus, 1, 12, 5.

(2) Ibid, 1, 5, 24.

(3) Ibid, 1,6, 18.

(4) Ibid, 1, 6, 11.

(5) Ibid. 1, 7, 9.

(6) Ibid. 1, 9, 11.

(7) Ibid. 1, 9, 13.

رعاياه. وثالث هذه الشروط، يجب ألا يوزع القانون الحصص بحسب أعباء غير متساوية، وبطريقة جائرة. والأنواع الثلاثة للعدالة التي يجب أن تميز القانون من جهة صورته هي بالتالي: العدالة القانونية، والعدالة التبادلية، والعدالة التوزيعية [1]. كما أنه يجب أن يكون القانون قابلاً للتنفيذ بالتأكيد، بمعنى أن الأفعال التي يفرضها لابد أن تكون قابلة للتنفيذ.

٣ – ما العلاقة بين القانون والحق؟ إذا تحدثنا بدقة، فإن الحق يعني "سيطرة أخلاقية معينة لدى كل إنسان، إما على ملكيته الخاصة، أو على ما يستحقه" [2]. وبذلك فإن من يمتلك شيئًا يكون لديه الحق بالفعل في ذلك الشيء الذي يمتلكه بالفعل، بينما يكون للعامل، مثلاً، الحق في أجوره. وبهذا المعنى للكلمة، يتميز الحق عن القانون. بيد أن لفظ حق غالبًا ما يُستخدم، كما يقول سوريز، بمعنى "القانون".

٤ – هل القوانين ضرورية؟ القانون ليس ضروريًا، إذا فهمنا "الضرورة" على أنها ضرورة مطلقة. فالله هو وحده الموجود الضروري بالمعنى المطلق، ولا يمكن أن يخضع الله للقانون [3]. لكن إذا سلّمنا بخلق المخلوقات، فإنه لابد أن يقال إن القانون ضروري حتى يعيش المخلوق العاقل على نحو يلائم طبيعته. إن المخلوق العاقل لديه القدرة على أن يختار بصورة جيدة أو بصورة سيئة، بصورة صحيحة أو بصورة خاطئة، وقابل للسيطرة الأخلاقية. والسيطرة الأخلاقية، التي تتأثر بالأمور، مطبوعة في المخلوق العاقل في حقيقة الأمر. وبالتالي، إذا سلّمنا بالمخلوقات العاقلة، فإن القانون يكون ضروريًا. ويقول سوريز [4] إن مما لا صلة له بالموضوع أن نبرهن على أن المخلوق قد يتلقى نعمة التنزه عن الخطأ؛ لأن هذه النعمة لا تتضمن تخلص

---

(1) De legibus, 1, 9, 13.

(2) Ibid, 1, 2, 5.

(3) Ibid, 1, 3, 2.

(4) Ibid, 1, 3,3.

المخلوق من حالة الخضوع للقانون، بل إنها تجلبه أو تسببه حتى إن المخلوق يطيع القانون بالتأكيد.

٥ - ومعالجة سوريز للقانون الأزلى متضمنة فى الكتاب الثانى من مؤلفه "عن القوانين"[١]. وهذا القانون يجب ألا يُفهم على أنه قاعدة لسلوك صحيح يفرضها الله على نفسه [٢]؛ فهو قانون للفعل يخص الأشياء التى تُحكم وتُنظم. ولكن هل يخص الأشياء كلها، غير العاقلة والعاقلة؟ تعتمد الإجابة على درجة الدقة التى يُفهم بها "القانون". صحيح أن المخلوقات غير العاقلة كلها تخضع لله، وينظمها، بيد أن خضوعها لا يمكن أن نسميه "طاعة" إلا بمعنى مجازى، ولا يُسمى القانون الذى يحكم به الله هذه المخلوقات وينظمها "قانونًا" أو "قاعدة" إلا بمعنى مجازى، وبالتالى، فإن "القانون الأزلى"، بالمعنى الدقيق، لا يشير إلا إلى مخلوقات عاقلة[٣]. إن أفعال المخلوقات العاقلة الأخلاقية، أو الإنسانية هى التى تشكل المادة الملائمة للقانون الأزلى، "سواء أمر بأدائها، أو نص على طريقة معينة للفعل، أو حرّم طريقة أخرى"[٤].

إن القانون الأزلى "مرسوم حر لإرادة الله، الذى يفرض ضرورة مراعاة النظام؛ إما بصورة عامة عن طريق أجزاء الكون المنفصلة من أجل الصالح العام... أو بطريقة خاصة عن طريق المخلوقات العاقلة فى أفعالها الحرة"[٥]. ويترتب على ذلك أن القانون الأزلى، من حيث إنه قانون يتأسس بصورة حرة، ليس ضروريًا بصورة مطلقة. ولا يتفق ذلك مع أزلية القانون إلا إذا لم يمكن أن يكون شىء حر أزليًا. إن القانون

---

(1) chapters, 1-4.

(2) De Legibus, 2, 2, 5.

(3) Ibid, 2, 2, 13.

(4) Ibid, 2, 2, 15.

(5) Ibid, 2, 3, 5.

الأزلى أزلى، وثابت لا يتغير، لكنه مع ذلك حر[1]. ومع ذلك، يستطيع المرء أن يميز القانون من حيث إنه يوجد فى العقل وإرادة المشرع عن القانون من حيث إنه يتأسس ويصدر من الخارج من أجل الرعايا. القانون الأزلى من الناحية الأولى أزلى بحق، لكنه من الناحية الثانية لا يوجد منذ الأزل، لأن الرعايا لم توجد منذ الأزل[2]. وإذا كان الأمر هكذا، فلابد أن نستنتج أن إصدار القانون الفعلى للرعايا ليس هو ماهية القانون الأزلى. ويكفى، بالنسبة للقانون الأزلى لكى يُسمى "قانونًا"، أن يجعله المشرع فعالاً فى الوقت المناسب. وفى هذه الناحية يختلف القانون الأزلى عن القوانين الأخرى، التى لا تكون قوانين كاملة حتى يتم إصدارها وإعلانها[3].

ولما كان كل عقل سليم مخلوق يشارك فى "النور الإلهى الذى يلقى بظلاله علينا"، ولما كانت كل سلطة إنسانية تأتى من الله فى نهاية الأمر، فإن كل قانون آخر هو مشاركة فى القانون الأزلى، وهو بالتالى معلول له[4]. ومع هذا، فإنه لا ينجم عن ذلك أن القوة الملزمة للقانون الإنسانى إلهية. إن القانون الإنسانى يتلقى قوته وفاعليته مباشرة من إرادة المشرع الإنسانى. صحيح أن القانون الأزلى لا يُلزم بالفعل إذا لم يُصدر ويُعلن بالفعل، وصحيح أنه لا يُصدر ويُعلن إلا عن طريق وسيط قانون آخر، إلهى، أو إنسانى، ولكن، فى حالة القانون الإنسانى، يكون هذا القانون هو، تقريبًا، السبب فى مراعاته من حيث إن سلطة إنسانية مشروعة هى التى تسنه وتصدره، مع أنه يصدر بصورة أساسية ومباشرة من القانون الأزلى[5].

---

(1) Ibid, 2, 3, 4.

(2) Ibid, 2, 1, 5.

(3) Ibid, 2, 1, 11.

(4) Ibid, 2, 4, 5.

(5) Ibid, 2, 4,8-10.

٦ – وعندما يرجع سوريز إلى موضوع القانون الطبيعي، فإنه يوجه نقداً إلى رأى رفيقه اليسوعي، الأب فاسكاس، مؤداه أن الطبيعة العاقلة، والقانون الطبيعى هما الشيء نفسه. ويرى سوريز أنه على الرغم من أن الطبيعة العاقلة هى أساس الخير الموضوعى للأفعال الأخلاقية للموجودات الإنسانية، فإنه لا يترتب على ذلك أن نسميها "قانونًا". فالطبيعة العاقلة قد تُسمى "معياراً"؛ بيد أن مصطلح "معيار" هو أكثر اتساعاً من مصطلح "قانون"[١]. ومع ذلك، هناك رأى ثان، بناء عليه تكون الطبيعة العاقلة، منظوراً إليها على أنها أساس اتفاق، أو عدم اتفاق الأفعال الإنسانية مع نفسها، هى أساس الاستقامة الطبيعية، بينما يكون العقل الطبيعى، أو قدرة الطبيعة العاقلة على التمييز بين الأفعال التى تتفق مع نفسها، والأفعال التى لا تتفق مع نفسها، هو قانون الطبيعة[٢]. ومن حيث إن هذا الرأى يعنى أن تعاليم العقل السليم أو إملاءاته، منظوراً إليه على أنه القاعدة المباشرة والأصلية للأفعال الإنسانية، هو القانون الطبيعى، فإنه قد يكون مقبولاً. ومع ذلك، فإن القانون الطبيعى، بالمعنى الأكثر دقة، يكمن فى حكم العقل الفعلى، لكن العقل الطبيعى، أو النور الطبيعى للعقل قد يُسمى كذلك القانون الطبيعى، لأننا نتصور الناس على أنهم يحتفظون بهذا القانون فى عقولهم باستمرار، حتى على الرغم من أنهم قد لا ينشغلون بأى فعل معين من أفعال الحكم الأخلاقى. وبمعنى آخر، إن السؤال كيف يُعرف القانون الطبيعى هو سؤال اصطلاحى إلى حد ما[٣].

وفيما يخص علاقة القانون الطبيعى بالله، فإن هناك رأيين متطرفين، يعارض كل منهما الآخر. بناء على الرأى الأول، الذى يُعزى إلى جريجورى الريمينى[*]، لا يكون

(1) Ibid, 2, 5, 6.

(2) Ibid, 2, 5, 9.

(3) Ibid, 2, 5, 14.

(*) جريجورى الريمينى (١٣٠٠-١٣٥٨)، فيلسوف إيطالى. من مؤلفاته "الشرح على كتاب الأحكام"، واشتهر بمذهبه فى الجبر، فالإنسان غير حر، وكل ما يفعله هو من مشيئة الله. والله هو وحده الحر، والحرية من صفاته (المترجم).

القانون الطبيعى قانونًا إرشاديًا بالمعنى الملائم، لأنه لا يوضح إرادة رئيس ما، وإنما يبين ما ينبغى فعله، من حيث إنه خير على نحو أصيل، وما ينبغى تجنبه، من حيث إنه شر على نحو أصيل. وبذلك، فإن القانون الطبيعى هو قانون إشارى وليس قانونًا إرشاديًا، ولا يستمد من الله من حيث إنه مشرع. إنه، إذا شئت أن تقول، مستقل عن الله، أعنى أنه مستقل عن الله منظورًا إليه على أنه مشرع أخلاقى. وبناء على الرأى الثانى، الذى يُعزى إلى وليم أوكام، تكون إرادة الله هى الأساس الكلى للخير والشر. والأفعال تكون خيرة أو شريرة ببساطة وفقط من حيث إن الله هو الذى يأمر بها، أو ينهى عنها.

ولا يقبل سوزير هذين الرأيين. يقول "إننى أقرر أنه لابد أن نتخذ موقفًا وسطًا، هذا الموقف الوسط هو، فى اعتقادى، الرأى الذى تمسك به القديس توما الأكوينى ودافع عنه، وهو رأى عام وشائع عند اللاهوتيين[1]. ففى المقام الأول، القانون الطبيعى هو قانون إرشادى وليس قانونًا إشاريًا فحسب؛ لأنه لا يبين ما هو خير أو شر فحسب، بل إنه يأمر، وينهى أيضًا. لكن لا ينجم عن ذلك أن المشيئة الإلهية هى العلّة الكلية للخير أو الشر المتضمن فى مراعاة القانون الطبيعى أو مخالفته. فالمشيئة الإلهية تفترض، على العكس، الطابع الأخلاقى الأصيل لأفعال معينة. فما يتنافى مع العقل القول، مثلاً، إن كراهية الله فعل خاطئ ببساطة وفقط لأن الله نهى عنها وحرمها. إن المشيئة الإلهية تفترض مسبقًا إملاء أو تعليمًا للعقل الإلهى يخص الطابع الأصيل للأفعال الإنسانية. إن الله هو، بالفعل، خالق الإملاءات أو التعاليم الطبيعية للعقل السليم؛ لأنه هو الخالق، ويريد إلزام الناس بمراعاة إملاءات العقل السليم أو تعاليمه. ولكن الله ليس هو الخالق التعسفى للقانون الطبيعى، لأنه يأمر ببعض الأفعال لأنها خيرة على نحو أصيل، وينهى أو يحرم أفعالاً أخرى لأنها شر على نحو أصيل. ولا

(1) Ibid, 2, 6, 5.

يعنى سوريز، بالطبع، أن يشير إلى أن الله يحكمه قانون خارج عن طبيعته إذا جاز هذا التعبير. فما يعنيه هو أن الله (إذا تحدثنا بصورة تشبه حديثنا عن الإنسان) لا يعجز عن أن يرى أن أفعالاً معينة تتفق مع طبيعة عاقلة، وأن أفعالاً معينة لا تتفق أخلاقيًا مع طبيعة عاقلة وأن الله، عندما يرى ذلك، لا يمكن أن يفشل فى الأمر بتأدية الأفعال الأولى، والنهى عن تأدية الأفعال الثانية. صحيح أن القانون الطبيعى، إذا أخذناه ببساطة فى ذاته، يكشف ويبين ما هو خير و ما هو شر على نحو أصيل، دون أى رجوع واضح إلى الله؛ لكن النور الطبيعى للعقل يبين للإنسان مع ذلك الواقعة التى تقول إن الأفعال التى تناقض القانون الطبيعى تثير استياء خالق الطبيعة ومنظمها وغضبه . وبالنسبة لإصدار القانون الطبيعى فإن "النور الطبيعى هو بذاته إصدار كاف"[١].

٧ – أعتقد أنه فى تمييز هذا الموضوع فى كتاب "عن القوانين" هناك غموض معين، بل وحتى افتقار معين إلى الوضوح والدقة. فواضح بالتأكيد أن سوريز يرفض النظرية الأخلاقية الاستبدادية عند وليم أوكام، وتتبع نظريته هو، فى الأساس، نظرية القديس توما الأكوينى، لكن لا يبدو لى أنه ليس واضحًا كما قد يرغب المرء بأى معنى دقيق يُستخدم لفظ "خير". ومع ذلك، فإن سوريز لم يوضح المسألة إلى حد ما عندما يناقش السؤال الخاص بما عساه أن يكون الموضوع الذى يعالجه القانون الطبيعى.

يميز سوريز أنواعًا متعددة من القواعد التى تنتمى إلى القانون الطبيعى[٢]. فهناك، أولاً، مبادئ عامة وأولية للأخلاق مثل "يجب على المرء أن يفعل الخير، ويتجنب الشر". وهناك، ثانيًا، المبادئ التى لا تكون محددة مثل "لابد من عبادة الله"، و "لابد أن يعيش المرء بعيدًا عن التطرف". وهذان النوعان من القضايا الأخلاقية واضحان

(1) Ibid, 2, 6, 24.

(2) Ibid, 2, 7, 5.

بذاتهما، كما يرى سوريز. وهناك، ثالثا، قواعد أخلاقية ليست واضحة بذاتها بصورة مباشرة ولكنها تُستنبط من قضايا واضحة بذاتها، وتصبح معروفة عن طريق التأمل العقلي. وفي حالة بعض هذه القواعد مثل "الزنا فعل غير صحيح"، يكون إدراك صدقها سهلاً، بينما في حالة قواعد أخرى مثل "الربا فعل مجحف"، و"الكذب لا يمكن تبريره"، فإن تأملاً أكثر يكون مطلوبًا لمعرفة صدقها. ومع ذلك، فإن أنواع هذه القضايا الأخلاقية كلها تتصل بالقانون الطبيعي.

لكن إذا كان القانون الطبيعي يأمر بضرورة فعل الخير، وإذا كانت كل الأفعال المبررة أخلاقيًا والمشروعة هي أفعال خيرة، أفلا يبدو أنه يترتب على ذلك أن القانون الطبيعي يأمر بتأدية الأفعال كلها التي تكون مبررة أخلاقيًا ومشروعة؟ إن فعل الزواج القانوني هو فعل خير. فهل يأمر به القانون الطبيعي إذًا؟ ومن جهة أخرى، العيش وفقًا للنصائح الفاضلة التي يصعب الارتقاء إليها فعل خير، ومن الخير أن تعتنق العفة الدائمة مثلاً فهل يأمر القانون الطبيعي بذلك إذًا؟ لا، بالتأكيد؛ لأن النصحية ليست قاعدة. ولكن لم لا؟ يرى سوريز، الذي طوّر تمييزًا قام به القديس توما الأكويني، أنه إذا نظرنا إلى أفعال متنوعة كل على حدة، فإن كل فعل منها لا يندرج تحت قاعدة معينة. ويذكر النصائح والزواج القانوني[1]. كما يستطيع المرء أن يقول[2] إن كل الأفعال المتنوعة، من جهة الطريقة التي تؤدى بها، تندرج تحت القانون الطبيعي، ولكنها، من جهة تأديتها الفعلية، لا تُفرض كلها على الإطلاق عن طريق القانون الطبيعي. ومع ذلك، قد يكون من السذاجة أن نقول إن القانون الطبيعي يأمر ببساطة بعدم فعل ما هو خير، ولكنه يأمر بفعل ما هو خير وتجنب ما هو شر، بمعنى أن ما يُفرض بصورة مطلقة هو فعل شيء ما خير عندما يكون إغفاله، أو فعل شيء آخر غيره

---

(1) De Legibs, 2, 7, 11.

(2) Ibid.

شراً. بيد أن لفظى "خير" و "شر" لا يزالان فى حاجة إلى تحليل أكثر وضوحاً. ويبدو أن بعض الغموض الظاهرى فى معالجة سوريز للقانون الطبيعى يرجع إلى استخدامه عبارة "القانون الطبيعى" بمعنى ضيق جداً، لتعنى القانون المفروض على الطبيعة الإنسانية من حيث هى كذلك، وأيضًا بمعنى واسع، لتشمل "قانون النعمة"[1]. إن اعتناق النصائح الإنجيلية أو الخاصة بتعاليم المسيح لا تشكل بالتأكيد مادة للإلزام عن طريق الميول والمتطلبات الأساسية للطبيعة الإنسانية: لكن حيوية النصائح تُقدم للفرد من أجل غاية تجاوز الطبيعة، ولا يمكن أن تصبح مادة للإلزام إلا إذا أمر الله الفرد بصورة مطلقة بأن يعتنقها، أو إذا لم يستطع أن يحقق غايته النهائية عن طريق اعتناقها.

وربما قد يجعل ما هو آت موقف سوريز أقل وضوحًا. إن الفعل يكون خيراً إذا اتفق مع العقل السليم، ويكون شرا إذا لم يتفق معه. وإذا صرف أداء فعل معين إنسانًا عن غايته النهائية، فإن هذا الفعل يكون شراً، ولا يتفق مع العقل السليم، الذى يأمر بأنه يجب اتخاذ الوسيلة الضرورية لبلوغ هذه الغاية النهائية. ومن ثم، فإن كل فعل إنسانى عينى؛ أعنى أن كل فعل عينى وحر وإرادى، يكون داخل النظام الأخلاقى، ويكون إما خيرًا أو سيئًا: أى أنه إما أن يتفق مع العقل السليم أو لا يتفق معه[2]. وبالتالى، فإن القانون الطبيعى يأمر بأن كل فعل إنسانى عينى لابد أن يكون خيراً وليس شريراً. بيد أن قول ذلك ليس هو الشىء نفسه مثل القول بأنه يجب أن نؤدى كل فعل خير ممكن. فقلما يكون ذلك ممكنًا، وعلى أية حال، لا يتضمن إغفال أداء فعل خير أداء فعل سيئ بالضرورة. ولنأخذ مثالاً تافهًا نسبيًا للتوضيح. إذا كانت ممارسة الرياضية ضرورية ولا يمكن الاستغناء عنها لصحتى، وللإنجاز الملائم لعملى، فإن ما

---

(1) Cf. Ibid. 2, 8, 1.

(2) Tractatus de bonitate et malitilia humanorum, 9, 3, 10.

يتفق مع العقل السليم أنه يجب على أن أمارس رياضة ما. بيد أنه لا يترتب على ذلك أنه ينبغي على أن أتمشى؛ لأنني قد أمارس لعبة الجولف، أو السباحة، أو الجمباز. كما أنه قد يكون شيئًا خيرًا بالنسبة للإنسان أن يصبح راهبًا، لكن لا ينجم عن ذلك أنه يفعل شرًا إذا لم يصبح راهبًا. فهو قد يتزوج، مثلاً، وهو بذلك يفعل فعلاً خيرًا حتى إذا، لو تحدثنا بصورة مجردة على الأقل، كان من الأفضل أن يصبح راهبًا. إن ما يأمر به القانون الطبيعي هو فعل الخير وليس فعل الشر: وهو لا يأمر باستمرار أى الأفعال الخيرة التى يجب فعلها. إن القانون الطبيعى ينهى عن كل الأفعال الشريرة ويحرمها، لأن تجنب الشر ضرورى للأخلاق، غير أنه لا يأمر بكل الأفعال الخيرة، لأن أداء فعل خير معين ليس ضروريًا باستمرار. وينجم عن الإلزام بعدم اقتراف خطيئة الإلزام الإيجابى بفعل الخير، بيد أن هذا الإلزام الإيجابى مشروط (إذا كان يجب تأدية فعل حر)، وليس مطلقًا ببساطة. "إنه إلزام عام بفعل الخير، عندما يجب تأدية فعل ما، ويمكن أن يتحقق هذا الإلزام عن طريق أفعال لا يؤمر بها بصورة مطلقة. وبالتالى، فإنه ليست كل الأفعال الخيرة تندرج، بفضل القانون الطبيعى، تحت قاعدة"[1].

٨ – وبالنسبة للتجاهل الممكن للقانون الطبيعى، يرى سوريز أنه لا يمكن لأحد أن يتجاهل المبادئ الأولية أو الأكثر عمومية للقانون الطبيعى[2]. ومع ذلك، من الممكن تجاهل قواعد معينة، حتى تلك القواعد التى تكون واضحة بذاتها، أو يمكن استنباطها بسهولة من قواعد واضحة بذاتها. غير أنه لا ينجم عن ذلك أن هذا التجاهل يمكن أن يكون بريئًا، ليس على الأقل بالنسبة لأى مدى معقول من الزمن. وقواعد الوصايا العشر هى من هذا الطابع. إذ يمكن التعرف على قوتها الملزمة بسهولة حتى إنه لا يمكن لأحد أن يظل متجاهلاً إياها لأى مدى معقول من الزمن دون إثم. ومع ذلك، فإن التجاهل الحصين ممكن بالنسبة لتلك القواعد التى تتطلب معرفتها تأملاً أكبر.

---

(1) De Religione, Pars secunda, 1, 7, 3.

(2) De Ligibus, 2, 8, 7.

٩ - هل قواعد القانون الطبيعي ثابتة لا تتغير؟ قبل مناقشة السؤال بصورة مفيدة، من الضرورى أن نقوم بتمييز[١]. يمكن أن يصبح القانون مختلاً أو به عيوب بحكم طبيعته بأن يصبح ضاراً بدلاً من أن يكون مفيداً، أو يصبح معقولاً بدلاً من أن يكون غير معقول. كما أنه يمكن للقانون أن يتغير عن طريق حاكم. كما أن التغير الداخلى أو الخارجي يمكن أن يؤثر على القانون ذاته، أو على حالة معينة، أو على التطبيق. فالحاكم قد يلغى القانون من حيث هو كذلك مثلاً، أو أنه قد يتساهل فيه، أو يستغنى عنه فى حالة معينة. ويعالج سوريز التغيير الداخلى أولاً، ويؤكد[٢] أن القانون الطبيعى لا يمكن أن يعتريه أى تغيير، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، إما بحذافيره أو بالنسبة لقواعد معينة، مادامت الطبيعة الإنسانية باقية، ومزودة بالعقل، والإرادة الحرة. فإذا ألغيت الطبيعة العاقلة فإن القانون الطبيعى سيُلغى أيضاً من جهة وجوده العينى، لأنه يوجد فى الإنسان وينبثق من الطبيعة الإنسانية. ولما كان القانون الطبيعى ينبثق من الطبيعة الإنسانية، إذا جاز هذا التعبير، فإنه لا يمكن أن يصبح ضاراً بمرور الزمن، ولا يمكن أن يصبح غير معقول إذا كان مؤسساً فى مبادئ واضحة بذاتها. وترجع الأمثلة الظاهرية للتغيير الداخلى فى حالات معينة ببساطة إلى واقعة تقول إن المصطلحات العامة التى تُحدد بها قاعدة طبيعية فى العادة لا تعبر عن القواعد الطبيعية نفسها بصورة كافية. فإذا أقرضنى شخص ما سكيناً مثلاً، وطلب منى استردادها فإنه ينبغى على أن أعيد إليه ما هو ملك له؛ لكنه لو أصبح مصاباً بجنون القتل، وعرفت أنه يريد استخدام السكين فى قتل شخص ما، فإنه ينبغى على ألا أعيدها إليه. ومع هذا، فإن ذلك لا يعنى أن القاعدة التى تقول إنه ينبغى إعادة الودائع عند الطلب يعتريها تغيير داخلى وأصيل فى هذه الحالة، بل إنه يعنى ببساطة أن القاعدة ليست بياناً كافياً لما هو متضمن فى القاعدة نفسها أو لما

(1) De Ligibus, 2, 13, 1.

(2) Ibid, 2, 13, 2.

تحتويه. وعلى نحو مماثل، تتضمن قاعدة الوصايا العشر التى تقول "يجب عليك ألا تقتل" حالات كثيرة لم تُذكر بوضوح؛ منها على سبيل المثال "لا تقتل ولاة أمورك، حتى لو كانوا معتدين"[١].

هل يمكن للسلطة أن تغير القانون الطبيعي؟ يؤكد سوريز أنه "لا يمكن لقوة أو سلطة بشرية، حتى لو كانت سلطة البابا، أن تلغى أى قاعدة ملائمة من قواعد القانون الطبيعى" (وأعنى بذلك أى قاعدة تخص القانون الطبيعى بصورة ملائمة)، "ولا يمكن أن تقيد أى قاعدة فى الواقع وبالضرورة، أو أن تتساهل فيها"[٢]. ويبدو أن صعوبة قد تنشأ بالنسبة للملكية. فالطبيعة، كما يرى سوريز [٣]، منحت الناس السيادة على الأشياء بصورة مشاعة ومشتركة، وبالتالى يكون فى قدرة كل إنسان أن يستخدم تلك الأشياء التى مُنحت له بصورة مشاعة ومشتركة. وقد يبدو، بالتالى، أن تأسيس الملكية الخاصة والقوانين ضد السرقة إما أن تؤلف تعدياً على القانون الطبيعى، أو تبين أن القانون الطبيعى يخضع، فى بعض الحالات على الأقل، للسلطة الإنسانية. ويرد سوريز بقوله إن قانون الطبيعة لا يحرم بصورة إيجابية تقسيم الملكية العامة أو المشاعة، وحيازة الأفراد لها؛ فتأسيس السيادة العامة "سلبى" وليس إيجابياً. فالقانون الطبيعى، منظوراً إليه من الناحية الإيجابية، يقرر أنه يجب ألا يُمنع أى شخص من الانتفاع الضرورى من الملكية العامة مادام أنها عامة ومشاعة، وتكون السرقة فعلاً خاطئًا بعد تقسيم الملكية. ولابد أن نميز[٤] بين القوانين الإرشادية والقانون الذى يخص السيادة. فليس هناك قانون من قوانين الطبيعة الإرشادى يقول إن ملكية

---

(1) Ibid, 2, 13, 8.

(2) De Ligibus, 2, 14, 8.

(3) Ibid, 2, 14, 16.

(4) Ibid, 2, 14, 16.

الأشياء لابد أن تكون عامة باستمرار، بيد أنه هناك قوانين إرشادية ترتبط بالحالات التي تخضع للسلطة الإنسانية إلى حد ما. إن الطبيعة لم تقسم الخيرات بين أفراد معينين، غير أن القانون الطبيعي لا يمنع الحيازة الخاصة للخيرات. وبالتالي، فإن الملكية الخاصة قد تؤسس عن طريق تدخل إنساني. بيد أن هناك قوانين للطبيعة إرشادية ترتبط بالملكية العامة، وبالملكية الخاصة، وهذه القوانين الإرشادية لا تُخضع لتدخل إنساني. إن سلطة الدولة في أن تصادر الملكية عندما يكون هناك سبب عادل (كما هي الحال في حالات إجرامية معينة) لابد أن تُفهم على أنها منصوص عليها في قوانين الطبيعة الإرشادية.

وبمعنى آخر، لا يسلِّم سوريز بأن القانون الطبيعي يخضع لسلطة إنسانية. ويؤكد في الوقت نفسه أن الطبيعة منحت خيرات الطبيعة لجميع الناس بصورة عامة أو مشاعة. لكن لا يترتب على ذلك، كما يخبرنا، أن تأسيس الملكية الخاصة هو ضد القانون الطبيعي، أو أنه يؤلف تغييراً في القانون الطبيعي فلم لا؟ إن مسألة ما قد تندرج تحت القانون الطبيعي إما بمعنى سلبي، أو بمعنى إيجابي (عن طريق فرض إيجابي لفعل ما). وبالتالي، فإن الملكية العامة لا تكون جزءاً من القانون الطبيعي إلا بمعنى سلبي؛ بمعنى، إذا شئنا أن نقول، إنه بفضل القانون الطبيعي لابد أن تكون الملكية كلها ملكًا عامًا ومشاعًا إذا لم يدخل الناس نصًا مختلفًا. وبذلك فإن إدخال الملكية الخاصة ليس ضد القانون الطبيعي، ولا يؤلف تغييراً في أي قاعدة إيجابية من قواعد القانون الطبيعي.

ومع ذلك، فإنه حتى إذا لم يستطع الناس تغيير القانون الطبيعي، أو يستغنوا عنه، أفلا يكون لله السلطة أو القوة لأن يفعل ذلك؟ بادئ ذي بدء، إذا استطاع الله أن يستغني عن أي قاعدة من قواعد الوصايا العشر، فإنه يترتب على ذلك أنه يستطيع أن يلغي القانون كله، ويأمر بتلك الأفعال التي ينهى عنها القانون الطبيعي ويحرمها. إن الاستغناء عن القانون الذي ينهى عن فعل سيجعل هذا الفعل جائزًا أو مسموحًا به، لكن إذا كان الله يجعل فعلاً آخر منهيًا عنه، فلماذا لا يستطيع أن يأمر به أو يفرضه؟

هذا هو الرأى الذى أيده أوكام، وتابعه بطرس الإيلى، وأندرياس نوفوكاسترو[١]. ومع ذلك فإن الرأى رُفض وأُدين. إن أوامر الله ونواهيه من جهة القانون الطبيعى تفترض مسبقًا الاستقامة الأصلية أو الجوهرية للأفعال التى يؤمر بها، والشر الأصيل أو الجوهرى للأفعال المنهى عنها. والفكرة التى تقول إن الله يستطيع أن يأمر الإنسان بأن يكرهه خلف ومحال. فالله لا يأمر الإنسان بأن يكره موضوعًا يستحق الحب، ولا يجعل نفسه يستحق الكراهية، وكلا الفرضين محال وخلف.

فماذا إذًا عن رأى سكوت القائل بأن تمييزًا لابد أن يكون بين قواعد لوح الوصايا العشر الأول، وقواعد اللوح الثانى، وأن الله يمكن أن يستغنى عن قواعد اللوح الثانى؟ يرى سوريز أنه ليس من الدقة، بمعنى ما، أن نقول إن الله، كما يرى سكوت، يمكن أن يستغنى عن قواعد معينة من القانون الطبيعى؛ لأن سكوت لم يسلّم بأن كل قواعد الوصايا العشر تنتمى إلى القانون الطبيعى، بالمعنى الدقيق على الأقل. غير أن سوريز يرفض الرأى القائل بأن قواعد اللوح الثانى لا تنتمى إلى القانون الطبيعى بصورة دقيقة. "إن حجج سكوت ليست مقنعة بالفعل"[٢].

ويؤكد سوريز، بالتالى، أن الله لا يمكن أن يستغنى عن أى وصية من الوصايا. ويلجأ إلى القديس توما الأكوينى، وكاجتيان، وسوتو، وآخرين[٣]. إن كل الوصايا تتضمن مبدأ واحدًا أصيلاً وجوهريًا عن العدالة والإلزام. وحالات الاستغناء الظاهرية التى نقرؤها فى العهد القديم ليست حالات استغناء فى واقع الأمر. فعندما أمر الله العبرانيين بأن ينهبوا المصريين مثلاً، فإنه لم يكن يفعل ذلك بوصفه مشرعًا، ومنحهم ترخيصًا بأن يسرقوا. فهو لم يفعل بوصفه صاحب سلطة عليا، ونقل السيادة

---

(1) De Ligibus, 2, 15, 8.

(2) Ibid, 2, 15, 12.

(3) Ibid, 2, 15, 16.

على الخيرات المشار إليها من المصريين إلى العبرانيين، أو أنه كان يفعل بوصفه حكمًا اسميا، ومنح العبرانيين أجورًا ملائمة على عملهم؛ أجورًا لم يعطها للمصريين[١].

١٠ – ويستمر سوريز ليميز القانون الطبيعي عن "قانون الأمم". ففي رأيه لا يفرض قانون الأمم أي أفعال من حيث إنها ضرورية في ذاتها للسلوك الصحيح، ولا يمنع أي شيء من حيث إنه شر في ذاته وعلى نحو أصيل: فهذه الأوامر والنواهي تخص القانون الطبيعي، ولا تخص قانون الأمم[٢]. ومن ثم، فإن القانون الطبيعي، وقانون الأمم ليس هما هما. إن قانون الأمم لا يبين فحسب ما هو شر، بل هو أيضًا مُكون ما هو شر[٣]. ويعني سوريز بذلك أن القانون الطبيعي ينهى عما هو شر على نحو أصيل، أما قانون الأمم منظورًا إليه في ذاته بصورة دقيقة لا ينهى عن الأفعال الشريرة على نحو أصيل (لأن هذه الأفعال ينهى عنها القانون الطبيعي)، لكنه ينهى عن أفعال معينة لسبب عادل وكاف، ويجعل أداء هذه الأفعال خطأ. وينجم عن ذلك أن قانون الأمم لا يمكن أن تكون له نفس درجة الثبات مثل الدرجة التي تكون للقانون الطبيعي.

إن قوانين قانون الأمم هي، بالتالي، قوانين وضعية (أي أنها ليست طبيعية) وإنسانية (أي أنها ليست إلهية). ومع ذلك، هل يختلف في هذه الحالة عن القانون المدني؟ لا يكفي فحسب أن نقول إن القانون المدني هو قانون دولة ما، بينما قانون الأمم عام ومشترك لكل الشعوب؛ لأن اختلافًا محضًا بين ما هو أعظم وما هو أقل لا يشكل اختلافًا محددًا[٤]. ورأي سوريز هو أن قواعد قانون الأمم تختلف عن قواعد

---

(1) Ibid. 2, 15, 20.

(2) Ibid. 2, 17, 9.

(3) Ibid. 2, 19, 2.

(4) Ibid. 2.19, 5.

القانون المدنى فى أنها لا تُحدد أو توضع فى صورة مكتوبة؛ فهى تُحدد عن طريق أعراف الأمم كلها، أو الأمم كلها تقريبًا[1]. وبذلك فإن قانون الأمم قانون غير مكتوب، ويتكون من أعراف تخص الأمم كلها، أو الأمم كلها من الناحية العملية. ويمكن أن يُفهم رأى سوريز على نحوين فى واقع الأمر. فمسألة معينة يمكن أن تخص قانون الأمم إما لأنه قانون ينبغى على الشعوب والأمم المختلفة أن تراعيه فى علاقاتها بعضها مع البعض، أو لأنه مجموعة من قوانين تراعيها دولة بعينها داخل حدودها، وهى متشابهة، وتُقبل بوجه عام. ومن وجهة نظرى، يبدو أن التأويل الأول يناظر بصورة ملائمة إلى حد كبير قانون الأمم الفعلى من حيث إنه يتميز عن القانون المدنى[2].

ويقدم سوريز أمثلة متعددة لقانون الأمم الذى يُفهم بهذا المعنى. فمن حيث إن العقل الطبيعى هو الذى يعنينا مثلاً، فإنه لا غنى عن القول بأن قوة الانتقام من الأذى أو الضرر عن طريق الحرب تخص الدولة، لأن الناس يمكنهم أن يوجدوا وسائل أخرى للانتقام من الأذى أو الضرر. بيد أن أسلوب الحرب الذى هو "أيسر ويتفق مع الطبيعة بصورة كبيرة" يقبله العرف، وهو أسلوب عادل ومنصف[3]. "وأضع فى الفئة نفسها الرق". فتأسيس الرق (من حيث إنه عقوبة على الإثم) ليس ضروريًا من وجهة نظر العقل الطبيعى، لكن، إذا سلّمنا بهذا العرف، فإن الإثم لابد أن يخضع له، بينما قد لا يوقع المنتصرون عقوبة أشد قسوة دون مبرر خاص. كما أنه على الرغم من أن الالتزام بمراعاة المعاهدات حالما تُعقد ينبثق من القانون الطبيعى، فإن من المسائل التى تخص قانون الأمم أنه يجب عدم رفض طلب المعاهدات، عندما تُعقد كما ينبغى ومن أجل سبب وجيه. والفعل على هذا النحو ينسجم، بالفعل، مع العقل الطبيعى، بيد أن العرف وقانون الأمم هما اللذان يوجدانه بصورة أكثر صرامة، ويتطلب بذلك قوة ملزمة خاصة.

---

(1) Ibid, 2, 19, 6.

(2) Ibid, 2, 19, 8.

(3) Ibid.

إن الأساس العقلى لهذا النوع من قانون الأمم هو الواقعة التى تقول إن الجنس البشرى، مهما قد يكون منقسمًا إلى أمم ودول مختلفة، يحافظ على وحدة معينة، لا تكمن ببساطةٍ فى علاقة النوع البشرى، بل أيضا فى وحدة أخلاقية وسياسية، إذا جاز هذا التعبير. ويبين ذلك القاعدة الطبيعية للحب المتبادل، والرحمة التى تمتد إلى الجميع، حتى إلى "الأجانب"[1]. إن دولة معينة قد تكون جماعة كاملة، لكنها، إذا أُخذت بذاتها ببساطة، فإنها لا تكتفى بذاتها، بل تحتاج إلى مساعدة عن طريق مشاركة، وعلاقة مع دول أخرى. وبالتالى، فإنه بمعنى ما تكون دول مختلفة أعضاء فى مجتمع كلى، وتحتاج إلى النظام القانونى لتنظيم علاقاتها بعضها ببعض. ولا يقدّم العقل الطبيعى هذه الحاجة بصورة تكفى، لكن سلوك الأمم المعتاد أدخل قوانين معينة تتفق مع الطبيعة، حتى إذا لم تُستنبط بدقة من القانون الطبيعى.

لقد أكد القديس توما الأكوينى فى مؤلفه "الخلاصة اللاهوتية"[2] أن قواعد قانون الأمم نتائج تُستمد من مبادئ القانون الطبيعى، وأنها تختلف عن قواعد القانون المدنى، التى هى تحديدات للقانون الطبيعى، وليست نتائج عامة منه. ويفسر سوريز ذلك بأنه يعنى أن قواعد قانون الأمم هى نتائج عامة للقانون الطبيعى، "ليس بمعنى مطلق وعن طريق استدلال ضرورى، وإنما بالمقارنة مع التحديد الخاص للقانون المدنى والقانون الخاص"[3].

١١ - يتجه سوريز فى الكتاب الثالث من مؤلفه "عن القوانين" إلى موضوع القانون البشرى الوضعى ويتساءل فى البداية عما إذا كان لدى الإنسان السلطة لأن يسن قوانين، أو عما إذا كان سن القوانين عن طريق الإنسان يؤدى إلى الطغيان، وتتضمن معالجته لهذا السؤال معالجة للدولة والسلطة السياسية.

---

(1) De ligibus. 2. 19. 9.

(2) La IIae. 95. 4.

(3) De ligibus. 2. 20. 2.

الإنسان حيوان اجتماعى، كما يقول أرسطو، ولديه رغبة طبيعية فى أن يعيش فى جماعة[1]. والمجتمع الطبيعى الأساسى هو الأسرة فى واقع الأمر، بيد أن الأسرة، رغم أنها جماعة كاملة من أجل أغراض التوجيه المحلى "والاقتصادى"، لا تكفى بذاتها. ويحتاج الإنسان إلى جماعة سياسية، يكوّنها ائتلاف أسر. وهذه الجماعة السياسية ضرورية، لحفظ السلام بين الأسر الفردية، ولتقدم الحضارة والثقافة.

ثانيًا، لابد أن يكون هناك فى جماعة كاملة (ويتحدث سوريز هنا عن الجماعة السياسية) سلطة حاكمة. ويبدو أن صدق هذا المبدأ يكفى بذاته، بيد أنه يتأكد عن طريق مماثلة بأشكال أخرى من أشكال المجتمع الإنسانى مثل الأسرة[2]. وفضلاً عن ذلك، لا تستطيع أى جماعة، كما يبين القديس توما الأكوينى[3]، أن تستمر وتبقى إذا لم يكن لديها مبدأ تكون وظيفته هى كفالة الصالح العام وضمانه. وبذلك يكون تأسيس السلطة القانونية المدنية أمرًا ضروريًا.

ثالثًا، لدى السلطة القانونية الإنسانية، إذا كانت صاحبة سلطة فى مجالها الخاص، السلطة لأن تسن قوانين فى مجالها الخاص، وأعنى بذلك قوانين مدنية، أو إنسانية. إن السلطة القانونية المدنية ضرورية فى الدولة، وتأسيس القوانين أحد الأفعال الضرورية لها، إذا كان يجب أن تؤدى وظيفتها الحكومية والتنظيمية فى حياة الدولة[4]. وسلطة سن القوانين هذه تخص السلطة القانونية التى تمتلك التشريع الأعلى فى الدولة. فهى عنصر جوهرى وأساسى فى السيادة السياسية.

(1) Ibid, 3, 1, 3.

(2) Ibid, 3, 1, 4.

(3) De regimine principum, 1, 1.

(4) De ligibus, 3, 1, 6.

وبذلك فإن الدولة والسيادة السياسية هما مؤسستان طبيعيتان؛ بمعنى أن الطبيعة تقتضي تأسيسهما وإيجادهما. وقد يكون صحيحاً أن الإمبراطوريات والممالك تتأسس فى الغالب عن طريق الطغيان والقوة، بيد أن وقائع تاريخية من هذا النوع هى نماذج لسوء استخدام البشر للقوة والسلطة، وليست نماذج للطبيعة الجوهرية والأساسية للسيادة السياسية[١]. إن سيطرة إنسان على آخر، كما يرى القديس أوغسطين، ترجع إلى الوضع العام الذى أحدثته الخطيئة، ويقول سوريز[٢] إن هذا يعنى ذلك الشكل من أشكال السيطرة الذى تحقق عن طريق الاستعباد وممارسة القهر. دون الخطيئة لم يكن هناك ممارسة للقهر، ولا عبودية، بيد أنه لا تزال هناك حكومة، وعلى الأقل "بقدر ما تكون سلطة موجهة مهمة، فإنه يبدو من المحتمل أن يوجد ذلك بين الناس حتى فى حالة البراءة [٣]. وفى هذه المسألة، يتابع سوريز القديس توما الأكوينى[٤]. فهو يقول فى مؤلفه " فى تحديد النوع " "De opera sex dierum " [٥]، إنه لما لم يكن المجتمع الإنسانى نتيجة الفساد، بل نتيجة الطبيعة الإنسانية نفسها، فإنه يبدو أن الناس اتحدوا فى جماعة سياسية بل وحتى فى حالة البراءة، إن كانت هذه الحالة قد استمرت فى الوجود. وعما إذا كانت هناك جماعة سياسية واحدة أو أكثر فهو سؤال لا يستطيع المرء أن يجيب عنه. فكل ما يمكن للمرء أن يقوله هو لو أن الناس كلهم قد استمروا فى العيش فى الجنة، فإنه كان يمكن أن تكون هناك جماعة سياسية واحدة. ويستمر سوريز فى القول بأنه لم يكن هناك استعباد فى حالة البراءة، بل كانت هناك حكومة، من حيث إن وجودها ضرورى من أجل الصالح العام[٦].

---

(1) Ibid, 3, 1, 11.

(2) Ibid, 3, 1, 12.

(3) Ibid.

(٤) لمعرفة رأى القديس أوغسطين، انظر المجلد الثانى من هذه الموسوعة "تاريخ الفلسفة" PP.88-9 (المؤلف).

(5) 5, 6, 7..

(6) De ligibus. 3, 7, 11..

بيد أن الواقعة التى تقول إن السلطة القضائية المدنية، والحكومة ضروريتان، وإن السلطة القانونية العليا فى الدولة لها سلطة سن القوانين، لا تعنى أن سلطة سن القوانين تُمنح مباشرة لأى فرد، أو مجموعة من الأفراد. فعلى على العكس "لا تكون هذه السلطة، منظوراً إليها فقط بناء على طبيعة الأشياء، من اختصاص أى إنسان فرد، بل تكون من اختصاص مجموعة من البشر كلها"[1]. فلقد وُلد الناس كلهم أحراراً، ولم تمنح الطبيعة أى إنسان سلطة سياسية على الآخرين بصورة مباشرة.

ومع ذلك، عندما يقال إن سلطة سن القوانين تمنحها الطبيعة للبشر بصورة مباشرة (وأعنى بذلك عامة البشر)، فإنه لا يجب أن نفهم ذلك على أنه يعنى أن السلطة تُمنح للناس منظوراً إليهم ببساطة على أنهم جمع أو حشد دون أى وحدة أخلاقية. إنه يجب علينا أن نفهم البشرية على أنها تعنى الناس الذين يجتمعون معًا ويتحدون عن طريق اتفاق أو إجماع عام "في جماعة سياسية واحدة عن طريق رابطة الزمالة ومن أجل مساعدة كل منهم الآخر في تحقيق غاية سياسية واحدة"[2]. وإذا نظرنا إلى الناس على أنهم هكذا، فإنهم يكونون "جماعة وهمية واحدة" تحتاج إلى رئيس واحد[3].

ولابد أن نضيف إلى ذلك أن السلطة المشار إليها سابقا لا تكون من اختصاص البشر على نحو حتى إنها تكون سلطة واحدة تكون من اختصاص جميع الناس الموجودين، نظرا لأنهم جميعًا يكوّنون جماعة سياسية واحدة. "فعلى العكس، قلما يكون ذلك ممكنًا، وسيكون أقل إيفاء بالغرض إلى حد كبير"[4]. ويبدو، بالتالى، أن

(1) Ibid, 3, 2, 3.

(2) Ibid, 3, 2, 4.

(3) Ibid.

(4) Ibid, 3, 2, 3.

سلطة سن القوانين لو كانت موجودة فى مجموعة البشر كلها، فإنها لم تكن موجودة هكذا إلا لمدة قصيرة من الزمن: فقد بدأت البشرية فى الانقسام إلى جماعات سياسية متميزة "بعد خلق العالم مباشرة". وحالما حدث هذا الانقسام، أصبحت سلطة سن القوانين من اختصاص جماعات سياسية متعددة.

لقد أتت هذه السلطة من الله من حيث إنه مصدرها الأول(١). لكن كيف منحها؟ لقد منحها الله فى أول الأمر من حيث إنها "خاصية متميزة ناتجة من الطبيعة". وبمعنى آخر، لم يمنح الله السلطة عن طريق أى فعل خاص يتميز عن فعل الخلق. والقول بأنها ناتجة من الطبيعة يعنى أن العقل الطبيعى يبين أن ممارسة السلطة أمر ضرورى من أجل المحافظة على الجماعة السياسية، والتوجيه الملائم لها، تلك الجماعة التى هى فى ذاتها مجتمع طبيعى. وفى المقام الثانى، لم تكشف السلطة عن نفسها وتتجلى حتى كوّن الناس جماعة سياسية. وبالتالى، فإن الله لم يمنح السلطة دون تدخل الإرادة والاتفاق والإجماع من جانب الناس؛ وأعنى بذلك من جانب أولئك الناس الذين اتحدوا معًا، عن طريق الاتفاق، فى مجتمع كامل، أو دولة كاملة. ومع ذلك، فإنه حالما كوّنوا المجتمع، أصبحت السلطة من اختصاصه. ومن ثم، يمكن القول بحق إن الله هو الذى منحها بصورة مباشرة. ويضيف سوريز(٢) القول بأن السلطة لم تكن من اختصاص جماعة سياسية معينة على نحو حتى إنها لا يمكن أن تُنقل عن طريق اتفاق تلك المجموعة، أو تُفقد عن طريق عقوبة عادلة.

١٢ - يتضح أن سوريز ينظر إلى المجتمع السياسى على أنه ينشأ، أساسًا، بالإجماع والاتفاق. والقول بأن عددًا كبيرًا أو قليلاً من الدول قد ينشأ بالفعل بطرق أخرى هو صدفة تاريخية، لا يؤثر على ماهية الدولة. ولكن إذا قيل، إلى هذا الحد، إن سوريز يفترض نظرية عن "العقد الاجتماعى"، فإن ذلك لا يعنى أنه ينظر إلى المجتمع

(1) Ibid, 3, 3, 4.

(2) Ibid, 3, 3, 7.

السياسي على أنه مجتمع اصطناعي خالص، أعني أنه خلق أنانية مستنيرة أو إيجادها. فهو، على العكس، وجد أصل المجتمع السياسي البعيد في الطبيعة الإنسانية كما رأينا؛ أعني أنه وجده في طابع الموجود الإنساني واحتياجاته. وتكوين المجتمع السياسي هو تعبير ضروري عن الطبيعة الإنسانية، حتى إذا قيل إن تكوين جماعة سياسية معينة لابد أن يقوم أساسًا على اتفاق أو إجماع؛ لأن الطبيعة لم تحدد ما هي الجماعات المعينة التي لابد أن تتكون.

والشيء نفسه يقال عن نظريته عن السيادة، أو، إذا حصر المرء نفسه في المسألة الفعلية التي نناقشها، عن سلطة سن القوانين التي تكون من حق السيادة. إن الطبيعة لم تحدد أي صورة معينة للحكومة، كما يقول سوريز[١]؛ إذ إن تحديد صورة الحكومة يعتمد على الاختيار البشري. ومن الصعب إلى حد كبير بالنسبة للجماعة كلها من حيث هي كذلك أن تسن القوانين بصورة مباشرة، وتشير اعتبارات عملية إلى الملكية من حيث إنها أفضل صورة للحكومة، على الرغم من أنه من المفيدة كقاعدة، إذا سلمنا بطابع الإنسان، "أن نضيف عنصرًا ما من الحكم العام أو المشترك"[٢]. ويعتمد ما عساه أن يكون هذا العنصر للحكم المشترك على الاختيار البشري والفطنة. وعلى أية حال، أيًا كان من يتقلد السلطة المدنية، فإن هذه السلطة مستمدة، إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة، من الشعب من حيث إنه جماعة. وإلا فإنها لا يمكن أن تُقلد بصورة عادلة[٣]. فلكي تُقلد السيادة لفرد معين بصورة عادلة، "لابد أن تُمنح له بالضرورة عن طريق اتفاق الجماعة أو إجماعها"[٤]. وفي حالات معينة يمنح الله السلطة بصورة

---

(1) Ibid, 3, 4, 1.

(2) Ibid, 3, 4, 1.

(3) Ibid, 3, 4, 2.

(4) Ibid.

مباشرة، كما منحها لشاول(*)، بيد أن هذه الحالات هى حالات استثنائية، ومجاوزة للطبيعة، فيما يخص حالة منح السلطة. وفى حالة الملكية الوراثية يستمد صاحب السلطة العادل السلطة من الدولة[1]. وفيما يخص السلطة الملكية التى يحصل عليها الملك عن طريق قوة غير عادلة، لا يمتلك الملك فى هذه الحالة سلطة تشريعية حقيقية، على الرغم من أنه بمرور الوقت قد يعطى الناس اتفاقهم وقبولهم لسيادته، وبذلك يجعلونها مشروعة[2].

وبذلك، فكما أن سوريز يؤكد أن تكوين جماعة سياسية معينة يعتمد على اتفاق أو إجماع بشرى، فإنه يؤكد كذلك أن تأسيس حكومة معينة يعتمد على اتفاق الجماعة السياسية التى تمنح السيادة أو إجماعها. وبالتالى، قد يقال إنه يؤكد، بمعنى ما، نظرية العقد المزدوج. لكن، كما أنه يؤكد أن تكوين جماعات سياسية هو مطلب من مطالب الطبيعة، فإنه يؤكد كذلك أن تأسيس حكومة ما أمر تقتضيه الطبيعة. إنه قد يميل إلى التشديد كثيرًا على فكرة الاتفاق أو الإجماع؛ فهو، بالفعل، يتحدث بوضوح عن "عهد"، أو اتفاق بين الملك والمملكة [3]، بيد أن السلطة السياسية والسيادة هما مع ذلك ضروريتان للمحافظة الملائمة على البشر وتوجيههم. إن السلطة السياسية مستمدة من الله فى نهاية الأمر، الذى تعتمد عليه كل سلطة؛ لكن الواقعة التى تقول إنها تُمنح لفرد معين تستمد من منحة من قبل الدولة نفسها: "فالمبدأ الأساسى مستمد من الناس"[4]. وبمعنى آخر، السيادة السياسية ليست فى ذاتها ببساطة مسألة

(*) شاول (القرن الحادى عشر قبل الميلاد)، أول ملوك بنى إسرائيل (١٠٢٠ - ١٠٠٠ق.م) قاتل الفلسطينيين فأنزلوا به هزيمة منكرة. فانتحر بعد أن قتل أولاده فى المعركة. خلفه الملك داود (المترجم).

(1) Ibid, 3, 4, 3.

(2) Ibid, 3, 4, 4.

(3) Ibid, 3, 4, 5.

(4) Ibid, 3, 4, 5.

اتفاق، لأنها ضرورية للحياة الإنسانية، بيد أن منح السيادة لأشخاص معينين لا يعتمد على الاتفاق.

وقد نلاحظ بالمرور مر الكرام أن سوريز كان يفكر وهو يضع فى اعتباره الحالة الملكية لعصره. وقد لعبت فكرة السلطة الإمبراطورية التى كانت فى العصر الوسيط دوراً ضئيلاً فى نظريته السياسية. ففى مؤلفه "دفاع عن الإيمان الكاثوليكى والرسولى"(١) ينكر بوضوح أن للإمبراطور سلطة دنيوية كلية على كل المسيحيين. ويقول إنه من المحتمل أن الإمبراطور لا يمتلك هذه السلطة على الإطلاق؛ وحتى إذا امتلكها، فإنه يفقدها بالتأكيد. "إننا نفترض أن هناك، بجانب الإمبراطور، عدداً من الملوك الدنيويين، مثل ملك أسبانيا، وفرنسا، وإنجلترا، المستقلين تماما عن سلطة الإمبراطور"(٢). ومن جهة أخرى، لا يعتقد سوريز بوضوح أن دولة عالمية، وحكومة عالمية أمران ممكنان من الناحية العملية. فالتاريخ يبين أنه ليست هناك على الإطلاق حكومة عالمية بحق. إنها لا توجد، ولم توجد على الإطلاق، ولا يمكن أن توجد على الإطلاق(٣). ويؤكد سوريز، كما رأينا، أن وجود جماعة سياسية واحدة لكل الناس أمر مستحيل أخلاقيًا، وأنه، حتى لو كان ذلك ممكنًا، فإنه لن يكون ملائما إلى حد كبير(٤). وإذا كان أرسطو محقًا، كما كان محقًا، فى القول بأنه يصعب حكم مدينة كبيرة جداً، فإنه يصعب إلى حد كبير حكم دولة عالمية(٥).

١٣ - ما المضامين التى يستمدها سوريز من نظريته عن العهد بين الملك والمملكة؟ هل هو يؤكد بصفة خاصة أن للمواطنين الحق فى أن يخلعوا الملك الطاغية، ذلك الذى ينتهك ثقته؟

---

(1) 3, 5, 7.

(2) Ibid.

(3) De Ligibus, 3, 4, 7.

(4) Ibid, 3, 2, 5.

(5) Ibid, 3, 4, 11.

إن نقل السيادة من الدولة إلى الأمير، كما يرى سوريز، ليس تفويضًا، بل هو نقل أو منحة مطلقة للسلطة كلها التى تكون من اختصاص الجماعة. وبالتالى، فإن الأمير قد يفوض السلطة، إذا أراد ذلك: فهى تُمنح له بصورة مطلقة، ويمارسها شخصيًا، أو عن طريق نواب حسبما يراه أكثر ملاءمة. وفضلاً عن ذلك، حالما يتم نقل السلطة إلى الملك، فإنه يكون نائب الله؛ وتكون طاعته ملزمة، وفقًا للقانون الطبيعى[١]. إن نقل السلطة إلى الملك تجعله بالفعل أعلى مرتبة حتى من الدولة التى منحته السلطة؛ مادام أن الدولة قد خضعت لنظام الحكم الملكى عن طريق نقل السلطة.

ولا يمكن، بالتالى، تجريد الملك من السيادة؛ مادام أنه اكتسب ملكية سلطته. بيد أن سوريز يضيف فى الحال هذا التعديل وهو "إذا لم يرتد إلى الطغيان، الذى بسببه قد تشن عليه المملكة حربا عادلة "[٢]. وثمة نوعان من الطغاة[٣]. فهناك الطاغية الذى يستولى عنوة على العرش بالقوة وبصورة جائرة، وهناك الأمير الشرعى الذى يحكم بصورة مستبدة مستخدمًا فى ذلك سلطته. وبالنسبة للنوع الأول من الطاغية، يكون للدولة كلها، أو أى قطاع منها الحق فى أن يثور ضده، لأنه معتد. فالثورة هى ببساطة ممارسة حق الدفاع عن النفس[٤]. أما بالنسبة للنوع الثانى من الطاغية، وأعنى به الأمير الشرعى الذى يحكم بصورة مستبدة أو ظالمة، فإن الدولة كلها قد تتمرد عليه، لأنه لابد أن يُفترض أن الدولة قد منحته السلطة شريطة أن يحكم من أجل الصالح العام، وأنه قد يُجرد منها أو يُخلع إذا ارتد إلى الطغيان[٥]. ومع ذلك، فإنه شرط ضرورى من شروط مشروعية هذا التمرد أو الثورة أن يكون حكم الملك طاغية أو

---

(1) Ibid, 3, 4, 6.

(2) Ibid.

(3) Defence of the Catholic and Apostotic faith. 6,4,1.

(4) De triplici virtute theo theological. De caritate, 13, 8, 2.

(5) Ibid.

مستبداً بصورة جلية واضحة، وأنه يجب مراعاة المعايير التى تخص الحرب العادلة. ويشير سوريز إلى القديس توما الأكوينى فى هذه المسألة[1]. بيد أن الدولة كلها هى التى يكون من حقها أن تتمرد على الملك الشرعى الذى يسلك على نحو ظالم واستبدادى، لأنه لا يمكن، من غير مزيد من الضجة، أن يكون معتدياً ضد المواطنين الأفراد كلهم على نحو حتى إن المغتصب الجائر يكون معتدياً. ومع ذلك، فإن هذا لا يعنى أن الفرد الذى هو هدف العدوان الظالم الفعلى من جانب الملك الشرعى قد لا يدافع عن نفسه. غير أنه لابد من التمييز بين الدفاع عن النفس، والدفاع عن الدولة.

يعالج سوريز القضية الخاصة بإعدام الحاكم المستبد أو قتله فى مؤلفه "دفاع عن الإيمان الكاثوليكى والرسولى"[2]. إن الملك الشرعى قد لا تقتله سلطة خاصة بحجة أنه يحكم بصورة مستبدة وظالمة. وهذه هى نظرية القديس توما الأكوينى[3]، وكاجيتان، وآخرين. إن فرداً معيناً يقتل بتفويض خاص منه ملكاً شرعياً يسلك بصورة مستبدة وظالمة هو قاتل. إذ إنه لا يمتلك السلطة القانونية الضرورية[4]. وفيما يخص الدفاع عن النفس، فإن فرداً معيناً قد لا يقتل الملك الشرعى ببساطة لكى يدافع عن ممتلكاته الخاصة؛ لكن إذا هدد الملك حياة المواطنين بصورة مستبدة وظالمة، فإنه قد يدافع عن نفسه حتى إذا أسفر عن ذلك قتل الملك، على الرغم من أن الصالح العام قد يلزمه، فى ظروف معينة، بالبر فى الامتناع عن قتل الملك، حتى على حساب حياته الخاصة.

---

(1) De regimine principum, 1, 6.

(2) 6,4.

(3)De regimine principum, 1, 6.

(4) De fence, 6, 4, 4.

ومع ذلك، فإنه فى حالة المغتصب المستبد أو الظالم يكون جائزًا من الناحية القانونية لفرد معين أن يقتله شريطة أن لا يكون هناك لجوء إلى سلطة عليا، وشريطة أن يكون طغيان حكم المغتصب أو استبداده وجوره جليًا وواضحًا. ويضيف سوريز شروطًا أخرى[١] وهى أن إعدام الحاكم المستبد أو قتله هو وسيلة ضرورية لتحرير المملكة؛ ولا يدخل المغتصب والشعب فى اتفاق بصورة حرة؛ ولا يصيب إعدام الحاكم المستبد أو قتله الدولة بنفس الشرور، أو شرور أعظم من قبل؛ وأن الدولة لا تعارض إعدام الحاكم المستبد أو قتله بصورة علانية.

وبذلك يؤكد سوريز حق المقاومة، الذى ينتج منطقيًا من نظريته عن أصل السيادة ونقلها. وهو لا يشجع بالتأكيد ثورات لا ضرورة لها؛ غير أنه من المفهوم بسهولة أن عمله عن الإيمان الكاثوليكى كان مقززًا لجيمس الأول، ملك إنجلترا، الذى أمن بالحق الإلهى للملوك، وبمبدأ الشرعية.

١٤ – ويعالج سوريز فى الكتاب الرابع من مؤلفه "عن القوانين" القانون الكنسى، ويعالج فى الكتاب الخامس "حقيقة القانون البشرى، وبصفة خاصة العقوبات". وفيما يخص قوانين العقوبات، فإنه يثير مسألة قوتها الملزمة بما يمليه الضمير. فأولاً وقبل كل شيء، يمكن للمشرّع الإنسانى أن يسن قوانين تلزم بما يمليه الضمير، حتى على الرغم من إلحاق عقوبة دنيوية على المخالفة[٢]. لكن هل هذه القوانين تلزم بما يمليه الضمير عندما لا يذكر المشرع صراحة نيته بإلزام رعاياه بما يمليه الضمير؟ يرى سوريز[٣] أن القانون يتضمن قاعدة بما يمليه والضمير إذا لم يعبر المشرّع عن نيته، أو يبين نيته بعدم الالتزام بما يمليه الضمير. (وعما إذا كان القانون يلزم بمقتضى عقوبة خطيئة من

---

(1) Ibid, 6, 4, 8-9.

(2) De legibus, 5,3,2.

(3) Ibid, 5, 3, 6.

الكبائر، أو خطيئة مغتفرة يعتمد على مادة القانون وظروف أخرى). ويستنتج سوريز النتيجة المنطقية التى تقول إن قوانين فرض الضرائب العادلة تلزم بما يمليه الضمير، "مثلما يفرض القانون فى أسبانيا ضريبة على سعر القمح"[1]. ومع ذلك، فإنه يمكن أن تكون هناك قوانين عقوبات لا تلزم بما يمليه الضمير بخصوص الفعل الذى يؤدى. وعما إذا كان قانون ما من هذا النوع؛ أعنى عما إذا كان قانون ما قانون عقوبات فحسب، فإن ذلك يعتمد على نية المشرع. وهذه النية لا تقتضى بالضرورة التعبير عنها بكلمات كثيرة جداً، لأنه يمكن بيانها عن طريق العرف أو العادة [2]. وعندما لا يأمر قانون من قوانين العقوبات بفعل، أو لا ينهى عنه بالفعل، وإنما يبين ببساطة أنه إذا صدر شخص ما القمح مثلاً فإن غرامة تُفرض عليه، فإنه يمكن افتراض أنه قانون عقوبات فحسب إذا لم يكن واضحًا من اعتبار آخر هو أنه كان يُقصد منه أن يلزم بما يمليه الضمير.

إن قانون العقوبات البشرى يمكن أن يلزم الرعايا بما يمليه الضمير بتحمل العقوبة، حتى قبل الحكم القضائى، ولكن فقط إذا كانت العقوبة عقوبة يستطيع الشخص أن يفرضها على نفسه بصورة جائزة قانونياً، وشريطة ألا تكون قاسية، أو تتنافى مع الطبيعة الإنسانية حتى إن المطالبة بتنفيذها الإرادى لا يكون منصفا وفى حدود المعقول[3]. بيد أنه لا يترتب على ذلك أن قوانين العقوبات كلها تلزم هكذا بالفعل. فإذا هدد قانون من قوانين العقوبات بإعدام، فإنه لا يلزم المعتدى بأن يتحمل العقوبة قبل الحكم، أيًا كان الإعدام [4]: فلابد من بيان قصد المشرع فى إلزام المعتدى بما يمليه الضمير بأن يتحمل العقوبة بمحض إرادته. وفيما يخص الإلزام بتحمل العقوبة

---

(1) Ibid, 5, 3, 10.

(2) Ibid, 5, 4, 8.

(3) Ibid, 5, 5, 15.

(4) Ibid, 5, 6, 4.

التى يفرضها حكم قضائى، فإن سوريز يؤكد أنه إذا كان فعل ما، أو تعاون من جانب الإنسان المذنب ضرورياً لتنفيذ العقوبة، فإنه يكون ملزماً بما يمليه الضمير بتنفيذ ذلك الفعل، أو تقديم ذلك التعاون، شريطة أن يكون القانون الذى خالفه قانوناً عادلاً، وألا تكون العقوبة المشار إليها مفرطة[1]. ومع ذلك، فإنه لابد من استخدام الحس المشترك فى هذه المسألة. فلا أحد يُجبر على أن يعدم نفسه مثلا[2].

يرى سوريز، كما أشرنا من قبل، أن قوانين فرض الضرائب تلزم بما يمليه الضمير إذا كانت عادلة. ويؤكد أن "القوانين التى عن طريقها يُلزم الناس بدفع الضرائب، حتى إذا لم تكن هناك أى عقوبة، لا يمكن وصفها بأنها قوانين عقوبات خالصة بالتأكيد"[3]. وبالتالى، فإنها تلزم بما يمليه الضمير، ولابد أن تُدفع الضرائب العادلة بالكامل، حتى إذا لم تكن هناك مطالبة بها، من المراقبة، مثلاً إذا لم يكن قصد المشرع أن يصدر قانوناً للعقوبات خاصاً بفرض الضرائب واضحاً. إن القوانين الخاصة بفرض الضرائب، إذا نظرنا إليها فى ذاتها، هى قوانين أخلاقية صحيحة تُلزم بما يمليه الضمير[4]. أما فيما يخص فرض الضرائب غير العادلة فإنها لا تلزم فى الضمير مطلقاً سواء بعد، المطالبة بدفع الضريبة أو قبلها [5].

١٥ - يهتم الكتاب السادس من مؤلف سوريز "عن القوانين" بتفسير القوانين البشرية، وعدم سريانها، وتغييرها. وليس من الضرورى دائماً أن يُبطل صاحب السيادة قانوناً ما قبل أن يمكن الخروج عليه بصورة مشروعة. وبصرف النظر عن

---

(1) Ibid, 5, 10, 8.

(2) Ibid. 5, 10, 12.

(3) Ibid, 5, 13, 4.

(4) Ibid, 5, 13, 9.

(5) Ibid, 5, 18, 12.

الواقعة التى تقول إن قانونًا ما يفرض أى شىء خطأ، أو أى شىء يستحيل تنفيذه، أو أى شىء يخلو من أى منفعة يكون ظالمًا، وباطلاً منذ البداية[1] . صلاحية القانون وإلزامه قد لا يسريان لأن الغاية التى تفى بالغرض، سواء الداخلية أو الخارجية للقانون، قد توقفت[2]. فإذا تم إصدار قانون لا يفرض ضريبة إلا من أجل الحصول على المال من أجل هدف معين مثلاً، فإن سريان القانون ينتهى، من جهة قوته الملزمة، عندما يتحقق الغرض، حتى إذا تم إبطال القانون. أما إذا لم يكن هدف القانون خارجيًا خالصًا، بل كان هدفه داخليًا أيضًا (فإذا كان الأمر بفعل جيد هو فى الحقيقة من أجل هدف معين لكن على نحو حتى إن المشرع يأمر به بصرف النظر عن الهدف المعين مثلا)، فإنه لا يمكن التسليم بالطبع بانتهاء سريان القانون ببساطة لأن الهدف المحدد قد تحقق.

١٦ - كتب سوريز بإسهاب عن القانون غير المكتوب أو العرف، وهى مسألة خصص لها الكتاب السابع. يتم إدخال العرف، منظورًا إليه على أنه عنصر قانونى، لعدم وجود قانون: فهو قانون غير مكتوب. بيد أن العرف المشترك أو العام هو وحده الذى يمكن أن يؤسس قانونًا (وأعنى بذلك، العرف منظورًا إليه على أنه قانون)، وليس العرف الخاص، الذى يكون عرف شخص ما، أو جماعة غير كاملة[3]. وفضلاً عن ذلك، فإن العرف لكى يؤسس قانونًا لابد أن يكون خيرًا من الناحية الأخلاقية: فالعرف الذى يكون شريرًا على نحو أصيل لا يؤسس قانونًا[4]. لكن التمييز بين العرف الخير والسيئ أخلاقيًا ليس هو الشىء نفسه مثل ذلك التمييز بين العرف المقبول عقلاً والعرف الذى يتجاوز حدود المعقول: فالعرف قد يكون خيرًا فى ذاته؛ أعنى منظورًا إليه ببساطة

(1) Ibid, 6, 9,3.

(2) Ibid, 6, 9, 10.

(3) Ibid, 7, 2, 8-10.

(4) Ibid, 7, 6, 4.

على أنه عرف، بينما قد يكون في الوقت نفسه غير معقول، وطائش إذا نظرنا إليه من الناحية القانونية؛ أعني من حيث إنه يؤسس قانونًا[١].

ولتأسيس عرف لابد أن تكون هناك جماعة كاملة [٢]: لكنه ليس ضروريًا لتأسيسه أن تراعيه الجماعة كلها حرفيًا؛ إذ يكفي أن يراعيه القطاع الأعظم من الجماعة[٣]. فكيف يتأسس؟ بتكرار الناس أفعالاً معينة [٤]. ولابد أن تكون هذه الأفعال إرادية بالطبع. والسبب في ذلك هو أن الأفعال التي تؤسس عرفًا لا يكون لها تأثير بالفعل إلا من حيث إنها تُظهر موافقة الناس أو قبولهم [٥]. وبالتالي، لابد أن تكون إرادية: فالعرف لا يمكن أن تؤسسه أفعال تؤدى تحت ضغط، أو من خوف خطير وجائر[٦]. بيد أنه لا ينجم عن ذلك أن موافقة الأمير ليست ضرورية للتأسيس الصحيح للعرف أو للقانون العرفي. ومع ذلك، فإن هذه الموافقة قد تكون بطرق مختلفة. فهي إما أن تكون بالموافقة الصريحة والمعلنة، أو بإقرار مسبق لإدخال عرف، أو بتأكيد معاصر أو لاحق، أو أن الأمير لا يفعل شيئًا لفحص العرف والتأكد منه عندما يصبح واعيًا به[٧]. وبالتالي، فإن الموافقة الضمنية من جانب صاحب السيادة يمكن أن تكفي.

وقد يكون للعرف المشروع آثار متعددة مختلفة. فهو قد يؤسس قانونًا، وقد يخدم في تفسير قانون موجود، أو أنه قد يلغي قانونًا ويبطله[٨]. وفيما يخص الأثر

---

(1) Ibid, 7, 6, 7.

(2) Ibid, 7, 9, 3.

(3) Ibid, 7, 9, 12.

(4) Ibid, 7, 10, 1.

(5) ibid, 7,12, 1.

(6) Ibid, 7,12,10.

(7) Ibid, 7, 13, 6.

(8) Ibid 7, 14,1.

الأول، فإن عشر سنوات تكون ضرورية وتكفى لتأسيس عرف مشروع وقانونى[١]. وفيما يخص إلغاء القانون وإبطاله عن طريق العرف، فإن إرادة مزدوجة، وهى إرادة الشعب، وإرادة الأمير تكون ضرورية لتحقيق هذا الأثر[٢]، على الرغم من أن موافقة ضمنية من جانب الأمير يمكن أن تكفى. بل ويمكن للعرف أن يؤسس قانونًا جنائيًا[٣]. إن بقاء عرف عشر سنوات ضرورى لإلغاء القانون المدنى وإبطاله؛ بيد أنه فى حالة القانون الكنسى تكون مدة أربعين سنة ضرورية لأن يكون عرف ما تقادميًا فى مقابل قانون ما[٤].

يعالج سوريز حق الامتياز فى الكتاب الثامن من مؤلفه "عن القوانين"، ويعالج القانون الوضعى الإلهى فى الكتاب التاسع والعاشر. وللمرور مر الكرام على هذين الموضوعين فإنى أقترح أن أقول شيئًا عن وجهة نظر سوريز عن علاقة الكنيسة بالدولة.

١٧ – يناقش سوريز فى مؤلفه "دفاع عن الإيمان الكاثوليكى والرسولى" ويرفض وجهة النظر التى تقول إن البابا ليست لديه السلطة الروحية العليا فحسب، بل لديه كذلك السلطة المدنية العليا لأن صاحب السيادة الدنيوى ليست لديه سلطة عليا فى الشئون الدنيوية. ويستعين بأقوال البابا، ثم يستمر ليبرهن على أنه[٥] لا يمكن اكتشاف حق عادل الذى به يكون للبابا سلطة قانونية مباشرة فى الشئون الدنيوية على الدول المسيحية كلها. ودون حق عادل لا يمكن أن تكون له هذه السلطة القانونية. ولا

---

(1) Ibid, 7, 15, 2.

(2) Ibid, 7, 18, 5.

(3) Ibid, 7, 16, 3.

(4) Ibid, 7, 18, 12.

(5) Defence, 3, 5, 11.

يوجد دليل على أن قانونًا إلهيًا أو قانونًا بشريا قد منح هذه السلطة القانونية للبابا. ويسلّم سوريز، بالطبع، بسلطة البابا القانونية الدنيوية من حيث إنه حاكم دنيوى على الدول البابوية؛ لكنه يرفض النظر إلى أصحاب السيادة الدنيويين الآخرين على أنهم مجرد نواب للمقام البابوى. وبمعنى آخر، تتميز الكنيسة والدولة، وهما مجتمعان مستقلان، حتى على الرغم من أن الغاية التى توجد من أجلها الكنيسة تكون أسمى من الغاية التى توجد من أجلها الدولة.

لكن، على الرغم من أن البابا ليست لديه سلطة قانونية مدنية مباشرة أو رئيسية على أصحاب السيادة الدنيويين، فإن لديه سلطة توجيهية عليهم، ليس بوصفهم أفرادًا فحسب، بل بوصفهم كذلك أصحاب سيادة. ولدى البابا بفضل سلطته القانونية الروحية سلطة توجيه الأمراء الدنيويين من أجل بلوغ غاية روحية[١]. "ولا نعنى بالسلطة التوجيهية ببساطة السلطة التى تنصح، وتحذر، وتطلب؛ لأن هذه الأمور لا تخص سلطة عليا، بل نعنى بها سلطة الإلزام الصارم"[٢]. إن الملوك الدنيويين هم رعايا البابا الروحيين؛ وتشمل سلطة البابا الروحية سلطة توجيه الملك فى استخدام سلطته الدنيوية، "إذا انحرف فى أى مسألة عن العقل السليم، أو عن الإيمان، أو العدالة، أو البر"[٣]. ويتضمن ذلك سلطة غير مباشرة من جانب البابا على الشئون الدنيوية. وقد يحدث خلاف بين المصلحة أو المنفعة الخيرة الروحية، والمصلحة أو المنفعة الدنيوية، وفى هذه الحالات لابد أن يخضع صاحب السيادة الدنيوية للمصلحة أو المنفعة الروحية[٤]. ولا يحاول البابا أن يستولى عنوة على السلطة القانونية الدنيوية المباشرة؛ أما فى

(1) Ibid, 3, 22,1.

(2) Ibid.

(3) Ibid, 3, 22, 5.

(4) Ibid, 3, 22, 7.

الحالات الضرورية فإنه قد يتدخل من أجل المصلحة أو المنفعة الخيرة الروحية، بحكم سلطته غير المباشرة.

وبذلك، فإن سوريز يؤكد مذهب سلطة البابا القانونية غير المباشرة فى المجال الدنيوى. كما أنه يؤكد القول بأن لدى البابا "سلطة دنيوية جبرية أو قهرية على الأمراء الدنيويين الأشرار بصورة لا تقبل الإصلاح، وبصفة خاصة على المنشقين، والهراطقة العنيدين"[١]. لأن السلطة التوجيهية دون السلطة الجبرية أو القهرية لا تكون فعالة. ولا تمتد هذه السلطة فحسب إلى إنزال العقوبات الروحية مثل الحرمان من المشاركة الكنسية، بل تمتد أيضًا إلى إنزال العقوبات الدنيوية مثل الإقالة من العرش[٢]، فى حالة الضرورة. وبالنسبة للملوك عديمى الأخلاق، حتى إذا لم يكن لدى البابا السلطة فى أن يعاقبهم ، فإنه تكون لديه السلطة فى تخليص رعاياهم المسيحيين من الموالاة لهم، إذا كان المسيحيون معرضين لخطر الدمار الأخلاقى[٣].

١٨ – وفى الختام، قد نقول شيئًا ما عن الموضوع الخاص بمذهب سوريز عن الحرب.

ليست الحرب شرًا على نحو أصيل: إذ يمكن أن تكون هناك حرب عادلة. فالحرب الدفاعية مباحة ومسموح بها، بل إنها تكون إجبارية فى بعض الأحيان[٤]. بيد أن ثمة شروطًا معينة لابد من مراعاتها لتكون الحرب عادلة. أولها، لابد أن تشن الحرب عن طريق سلطة شرعية؛ وهذه السلطة هى سلطة صاحب السيادة الأعلى[٥].

---

(1) Ibid, 3, 23, 2.

(2) Ibid, 3, 23, 10.

(3) Ibid, 3, 23,22.

(4) De triplici virtute theological, de caritate, 13, 1, 4.

(5) Ibid, 13, 2, 4.

لكن لدى البابا الحق فى أن يصر على أنه لابد من الرجوع إليه فى مسائل الخلاف بين أصحاب السيادة المسيحيين، على الرغم من أن أصحاب السيادة ليسوا ملزمين بضمان تفويض البابا قبل شن الحرب، إذا لم يعلن البابا صراحة أنهم لابد أن يفعلوا ذلك(1).

وثانى هذه الشروط الخاصة بالحرب العادلة هى أنه لابد أن يكون سبب شن الحرب عادلاً. فالمعاناة من الظلم الشديد الذى لا يمكن إصلاحه أو الانتقام منه بأى طريقة أخرى هى سبب عادل للحرب مثلاً(2). ولابد من الشروع فى الحرب الدفاعية، لكن قبل أن تبدأ الحرب الهجومية لابد أن يقدّر صاحب السيادة فرصه الخاصة بالنصر، ولا يبدأ الحرب إذا كان هناك احتمال أن يخسرها أكثر من أن يكسبها(3). وسبب هذا الشرط هو أنه إذا كان الأمر غير ذلك فإن الأمير سيجلب على نفسه مخاطرة إنزال الأضرار الجسيمة بدولته. (ولا يعنى سوريز "بالحرب الهجومية" "الحرب العدوانية"، وإنما يعنى بها الحرب العادلة التى يكون الشروع فيها بحرية. فمن المشروع إعلان الحرب بحرية لإصلاح الأضرار التى يُعانى منها، أو للدفاع عن الأبرياء).

والشرط الثالث للحرب العادلة هو أنه لابد أن تُدار الحرب بصورة ملائمة، ولابد من مراعاة تَنَاسُب مُناسِبٍ أثناء سيرها وفى حالة النصر. وقبل أن تبدأ الحرب، يكون الأمير ملزمًا بأن يوجه انتباه صاحب سيادة الدولة الأخرى بوجود سبب عادل للحرب، ويطلب تعويضًا كافيًا. وإذا كانت العروض الأخرى تكفى لإصلاح الضرر الذى حدث، فإنه يكون ملزمًا بقبولها؛ ومع ذلك فإنه إذا هاجم فإن الحرب لن تكون عادلة(4). ومن

---

(1) Ibid, 13, 2, 5.

(2) Ibid, 14, 4, 1.

(3) Ibid, 13, 4, 10.

(4) Ibid, 13, 7, 3.

المشروع أثناء الحرب إنزال كل الخسائر بالعدو، تلك الخسائر التى تكون ضرورية لتحقيق النصر، شريطة ألا تتضمن هذه الخسائر ضررًا أساسيًا بالأشخاص الأبرياء [1]. وأخيرًا، بعد كسب الحرب، فإن الأمير قد يفرض على العدو المنهزم عقوبات تكفى لعقوبة عادلة، وقد يطلب تعويضًا عن كل الخسائر التى تكبدتها دولته، بما فى ذلك تلك الخسائر التى تكبدها فى الحرب[2]. وبعد الحرب "قد يُعدم أيضًا أفراد معينون من بين أفراد العدو بعدالة"[3].

وفيما يخص "الأبرياء"، فإنه واضح فى القانون الطبيعى أن الأبرياء هم: الأطفال، والنساء، وكل أولئك الذين لا يستطيعون حمل السلاح"، فى حين أنه وفقًا لقانون الأمم يكون الأبرياء هم السفراء، ووفقا للقانون الوضعى يكون الأبرياء هم المتدينون والكهنة من بين المسيحيين. "وكل الأشخاص الآخرين مذنبون؛ لأن الحكم الإنسانى ينظر إليهم على أنهم قادرون على حمل الأسلحة من حيث إنهم يفعلون ذلك فى حقيقة الأمر"[4]. إن الأشخاص الأبرياء قد لا يُقتلون على الإطلاق؛ لأن قتلهم شر على نحو أصيل؛ لكن إذا لم يتحقق النصر دون قتل الأبرياء "العارض"، فيكون من المشروع قتلهم[5]. ويقصد سوريز بذلك أنه من المشروع، مثلاً، نسف جسر، أو تحطيم مدينة إذا كانت مثل هذه الأفعال ضرورية للنصر، حتى على الرغم من أنه يكون لدى المهاجم المبرر لأن يعتقد أن هذه الأفعال تتضمن موت بعض الأشخاص الأبرياء "بصورة عارضة". ومع ذلك، فإنه ليس من المشروع القيام بهذه الأفعال بهدف قتل أناس أبرياء.

---

(1) Ibid, 13, 7, 6.

(2) Ibid, 13, 7, 7.

(3) Ibid.

(4) Ibid, 13, 7, 10.

(5) Ibid, 13, 7, 15.

وثمة مسألة تتعلق بالحرب يناقشها سوريز[١] وهى إلى أى حد يكون الجنود الذين يشرعون فيها ملزمين أخلاقيًا بالتيقن عما إذا كانت الحرب عادلة أوغير عادلة. ورده، باختصار، هو كالآتى. إن الجنود النظاميين الذين هم رعايا أمير ما ليسوا ملزمين بأن يقوموا بتحر دقيق قبل الإذعان للاستدعاء للحرب؛ ففى إمكانهم أن يفترضوا أن الحرب عادلة، إذا لم يكن العكس واضحًا وجليًا. وإذا كانت لديهم ببساطة شكوك تخمينية عن عدالة الحرب، فإنهم يتغاضون عن هذه الشكوك؛ أما إذا كان لدى الجنود مبررات عملية ومقنعة للاعتقاد أن عدالة الحرب مشكوك فيها إلى حد كبير، فإنهم يقومون بتحريات أبعد. وبالنسبة للطماعين فى الكسب الذين هم ليسوا رعايا الأمير الذين يقترحون شن الحرب، فإن سوريز يرى أنه على الرغم من أنه يبدو أن الرأى العام يقول إنهم ملزمون بالتحرى عن عدالة الحرب قبل تجنيدهم للحرب، فإنه هو نفسه لا يجد فرقًا أو اختلافًا فى واقع الأمر بين الرعايا، وغير الرعايا. والمبادئ العامة هى: (أ)- إذا كان الشك الذى يثار حول عدالة الحرب سلبيًا بصورة خالصة، فمن المحتمل تجنيد الجنود دون القيام بأى تحر أبعد، و (ب)- إذا كان الشك إيجابيًا، وإذا قدّم كلا الطرفين حججًا معقولة ومقبولة، فإنه يجب التحرى عن حقيقة الحجج الخاصة بتجنيدهم. وإذا لم يستطيعا اكتشاف الحقيقة، ندعهم يساعدان الطرف الذى يحتمل أن يكون على حق. ويعنى "التحرى" من الناحية العملية بالنسبة لجندى عادى استشارة "الأشخاص الفطنين، وذوى الضمير الحى"، لكن إذا كوّن الجنود جماعة منظمة، فإنه يمكن أن يتركوا التحرى والقرار لقائدهم. وبالنسبة لصاحب السيادة الذى يريد أن يشن حربًا، فإنه يكون ملزمًا، بالطبع، بالتحرى بعناية ودقة عن عدالة قضيته، وقد لا يذهب إلى الحرب إذا كان من المحتمل أن يكون الطرف الآخر على حق، ويتخلى عنها إذا كان من المؤكد أخلاقيًا أن العدالة فى جانب الطرف الآخر[٢].

---

(1) Ibid, 13. 7, 8-12.

(2) Ibid, 13, 6. 2.

"الفصل الرابع والعشرون"

عرض مختصر للمجلدات الثلاثة الأولى

الفلسفة اليونانية: الكسمولوجيات السابقة على سقراط واكتشاف الطبيعة. نظرية أفلاطون عن الصور (المثل) وفكرة الله. أرسطو وتفسير التغير والحركة. الأفلاطونية المحدثة والمسيحية - أهمية فلسفة العصور الوسطى في اكتشاف أرسطو- الفلسفة واللاهوت - نشأة العلم

١ - عالجت فى المجلد الأول من هذه الموسوعة "تاريخ الفلسفة" فلسفة الإغريق والرومان. وإذا نظر المرء إلى الفلسفة اليونانية على أنها بدأت فى القرن السادس قبل الميلاد، وانتهت مع إغلاق جوستنيان الأكاديمية الأثينية فى عام ٥٢٩ بعد الميلاد، فإنه يستطيع أن يقول إنها استمرت ألف عام تقريباً، وأنها شكلت فترة محددة من التفكير الفلسفى ذات حقب معينة أكثر أو أقل تحديداً.

(أ)- الحقبة الأولى هى، وفقًا للتقسيم التقليدى، حقبة الفلسفة السابقة على سقراط؛ ومن المعتاد أن يتم تصوير هذه الحقبة على أنها تتميز فى الغالب بالتأمل الكسمولوجى. وتستند وجهة النظر هذه على سقراط فى محاور "فيدون"، وعلى أرسطو بالطبع، الذى فسر تفكير الفلاسفة السابقين عن طريق نظريته الخاصة فى العلل إلى حد كبير، والذى يتحدث عن الفلاسفة اليونان الأوائل من حيث إنهم اهتموا "بالعلة المادية"، وعن مفكرين مثل إمبدوقليس، وأنكساجوراس من حيث إنهم اهتموا بمصدر

الحركة، أو العلّة الفاعلة. وأعتقد أن وجهة النظر هذه عن الفلسفة السابقة على سقراط؛ وأعنى أنها كانت فى الغالب، مع أنها لم تكن فقط بالتأكيد، كسمولوجية فى الطابع، معقولة وصحيحة بصورة جلية وواضحة. ويمكن للمرء أن يعبر عنها بالقول إن الفلاسفة السابقين على سقراط اكتشفوا "الطبيعة"؛ أعنى أنهم كوّنوا فكرة عن الكون، أو عن نسق فيزيائى منظم يحكمه قانون. والقول بأنه يمكن النظر إلى كون على أنه إلهى بمعنى ما، وأنه يمكن للمرء أن يميز فى نظريات عن العناصر الصوفية السابقة على سقراط العلاقة التى يمكن تتبعها بينها وبين نظريات عن نشأة الكون أكثر قدمًا، هو قول صحيح، بيد أن هناك عالمًا من الاختلاف بين نظريات عن نشأة الكون صوفية وكسمولوجيات الفلاسفة السابقين على سقراط. هناك علاقة، لكن هناك اختلافًا أيضًا. وقد بدأ عمل الخيال، والمخيلة فى التراجع والتقهقر قبل عمل العقل التأملى، القائم على درجة ما على معطيات تجريبية.

وأعتقد أنه من المهم أن نتذكر أن الكسمولوجيات السابقة على سقراط تمثل حقبة ما قبل علمية من التفكير. ومن ثم، لم يكن هناك تمييز بين الفلسفة والعلوم التجريبية، ولا يمكن أن يكون مثل هذا التمييز فى واقع الأمر. فالعلوم التجريبية كان ينبغى عليها أن تحقق مرحلة معينة من التطور قبل أن يتم التمييز بصورة محكمة، وقد نتذكر أنه حتى بعد عصر النهضة استخدمت "الفلسفة الطبيعية"، أو "الفلسفة التجريبية" كاسم لما نسميه "العلم الفيزيائى". لقد اتجه الفلاسفة اليونانيون الأوائل ببساطة إلى فهم طبيعة العالم، وركزوا اهتمامهم على مشكلات معينة أثارت اهتمامهم وحب استطلاعهم، أو "الدهشة" على حد تعبير أرسطو. وبعض هذه المشكلات هى ما نسميه "مشكلات علمية" بالتأكيد؛ بمعنى أنه لا يمكن معالجتها معالجة مناسبة إلا باستخدام المنهج العلمى، على الرغم من أن الفلاسفة السابقين على سقراط حاولوا أن يحلوا هذه المشكلات بالوسيلة الوحيدة التى كانت فى حوزتهم؛ وأعنى بذلك عن طريق التأمل فى ملاحظات علّية، وعن طريق التأمل النظري. واستخدموا فى بعض الحالات تخمينات متألقة استبقت الفروض العلمية فى زمن أكثر تأخرًا. إذ يبدو أن إنكسيماندر طرح فرضًا ثوريًا عن أصل

الإنسان، بينما النظرية الذرية عند ليقيبوس، وديمقريطس هى نموذج شهير لاستباق تأملى أو نظرى لفرض علمي جاء فيما بعد. لقد شعر الناس فى البداية بالدهشة بالأشياء الأكثر وضوحاً، ثم أثاروا بعد ذلك صعوبات وتساؤلات عن مسائل أكثر أهمية كما يرى أرسطو؛ ويذكر تساؤلات عن الشمس، والقمر، والنجوم، وعن نشأة الكون. ويستحق تقرير أرسطو هذا التأمل والتدبر. "فالدهشة" التى يتحدث عنها هى المصدر الأساسى للفلسفة والعلم. غير أنهما لم يتميزيا فى البداية، وعن طريق تمييز متأخر اعتدنا عليه تماماً أصبحنا نصنف التساؤلات الخاصة بالشمس، والقمر، والنجوم على أنها تساؤلات علمية. ويتضح بدرجة تكفى لنا أنه إذا أردنا أن نعرف النجوم، مثلًا، فإنه يجب علينا أن نتجه إلى عالم الفلك لكى يقدّم لنا معلومات: إذ يصعب أن نذهب إلى الفيلسوف النظرى أو التأملى لكى يقدّم لنا هذه المعلومات. وعلى نحو مماثل، لا نعتقد أن تساؤلات عن التكوين الفيزيائى للمادة، أو عن طبيعة تركيب الإبصار (الموضوع الذى اهتم به أمبادوقليس مثلا) يمكن أن يجيب عنها تأمل نظرى.

ولو أننى قمت بكتابة الفصول الخاصة عن الفلاسفة قبل سقراط فى مجلدى الأول من جديد، لتمنيت، كما أعتقد، أن أوجه انتباهاً أكثر إلى جوانب التفكير تلك؛ وأعنى بذلك الواقعة التى تقول إن عدداً من التساؤلات التى أثاروها هى تلك التى ننظر إليها على أنها تساؤلات علمية، وأن عدداً من النظريات التى طرحوها كانت استباقات نظرية أو تأملية لفروض علمية متأخرة. وفى الوقت نفسه لن يكون صحيحاً أن نفترض أن الفلاسفة السابقين على سقراط لم يكونوا سوى علماء مدعين يعوزهم المنهج والوسائل التقنية الضرورية لمواصلة رسالتهم الحقيقية. وربما قد يقول المرء شيئًا مثل ذلك عن طاليس، وإنكسيمنيس؛ لكن مما يثير العجب أن يقول ذلك عن بارمنيدس، أو حتى، كما اعتقد، عن هرقليطس. ويبدو لى أن الفلاسفة السابقين على سقراط، أو بعضهم على الأقل، أثاروا عدداً من المشكلات التى تُعد مشكلات فلسفية بصورة ملائمة بوجه عام. فيبدو أن هرقليطس، على سبيل المثال، أثار مشكلات أخلاقية لا يمكن للعلم التجريبى أن يجيب عنها. ومما هو عرضة للخلاف أن الدافع الذى كان وراء

نشاط بعضهم العقلى هو الرغبة فى "تفسير" الكون برد الكثرة إلى الوحدة، وباكتشاف طبيعة "الواقع النهائى"، وأنه كان لديهم هذا الدافع مشتركين فيه مع فلاسفة نظريين أو تأمليين متأخرين.

ولا أعتقد، بالتالى، أن لدى المرء الحق فى تفسير الفلاسفة السابقين على سقراط من حيث إنهم لا يعدون سوى رواد نظريين أو تأمليين للعلم. وفعل ذلك هو اتهام بتعميم تافه ومتهور إلى حد كبير. وفى الوقت نفسه، من الإنصاف أن نوجه انتباهاً إلى الواقعة التى تقول إن بعض التساؤلات الرئيسية التى أثاروها لم تكن تساؤلات لا يمكن الإجابة عنها بنفس الطريقة التى حاول بها (على نحو محترم) الفلاسفة السابقون على سقراط أن يجيبوا عنها. وبهذا المعنى، يكون صحيحاً أن نقول إنهم كانوا رواداً للعلم. كما أنه يكون صحيحاً كذلك، كما أعتقد، أن نقول إنهم كانوا فى الغالب "كسمولوجيين"، وأن قدراً كبيراً من مجال تأملهم الكسمولوجى قد استولى عليه العلم الآن، إذا جاز هذا التعبير. لكن على الرغم من أن المرء يستطيع أن يقول إنه إذا أراد أن يكون افتراضهم أن الطبيعة كون منظم فرضاً علمياً، فإنه يستطيع أن يقول بصورة مماثلة تماماً إنه فرض فلسفى يكمن تحت العمل العلمى والبحث كله.

ب – وإذا كان الكسمولوجيون الأوائل قد اكتشفوا الطبيعة، فإن السوفسطائيين، وسقراط، وأفلاطون قد اكتشفوا الإنسان. وصحيح، بالطبع، أن هذا القول ليس دقيقاً ومغاليًا فيه على نحوين على أية حال. فأولًا، لم يكتشف السوفسطائيون، أو سقراط الإنسان بمعنى أن مكتشفاً قد اكتشف جزيرة لم تكن معروفة من قبل. ولأن الطبيعة لم يكتشفها الفلاسفة السابقون على سقراط بهذا المعنى. وثانيًا، كان لدى الفلاسفة السابقين على سقراط، مثل الفيثاغوريين، نظريات عن الإنسان، مثلما كان لدى أفلاطون نظريات عن الطبيعة. ومع ذلك، فإنه قد حدث فى زمن سقراط تحول فى الاهتمام الفلسفى. وهذا هو سبب قول بعض المؤرخين، وقدرتهم على أن يعززوا حجة معقولة للقول إن الفلسفة اليونانية بدأت مع سقراط. فمن وجهة نظرهم، يجب أن ننظر إلى الفلسفة السابقة على سقراط على أنها علم بدائى، وليست فلسفة على الإطلاق.

فلقد بدأت الفلسفة مع التحليل الأخلاقي السقراطي. وليست هذه هي وجهة نظري عن الموقف، بل إنها موضع خلاف وجدال.

ولكن ليس غرضي أن أقول أي شيء أكثر عن تحول الاهتمام من الطبيعة إلى الإنسان. ولا يجب إنكار القول بأنه كان هناك هذا التحول في الاهتمام في حالة سقراط؛ وقد عالجت هذا الموضوع في مجلدي الأول. وما أريد أن أقوم به الآن هو أن ألفت الانتباه إلى موضوع لم أشدد عليه في هذا المجلد على نحو يكفي؛ وأعني بذلك الدور الذي لعبه التحليل في فلسفتي سقراط وأفلاطون. ومع ذلك، فمن الأفضل أن أقول إنني أرغب الآن أن أشدد على الدور الذي لعبه التحليل في فلسفة أفلاطون، مادام أنها واقعة جلية بصورة تكفي وهي أن سقراط قد اهتم بالتحليل. (وعندما أقول ذلك، فإنني أفترض صدق وجهة النظر، التي قدمتها في مجلدي الأول، وهي أن سقراط لم يخترع نظرية الصور أو المثل).

ويبدو لي أن نظرية أفلاطون عن القيم قامت إلى حد كبير جداً على تحليل قضايا أخلاقية، وعبارات - القيمة. وعلى الرغم من أن عبارات من هذا النوع لا تبدو لي أنها تتضمن إيماناً بموضوعية القيم بمعنى ما، فإنه لا يترتب على ذلك أن للقيم نوع الموضوعية الذي يبدو أن أفلاطون عزاه إليها. وإذا استعار المرء لغة هوسرل، فربما يستطيع أن يقول إن أفلاطون قام بتحليل فينومنولوجي "للماهيات" دون أن يذكر "الأبوخية"، وبذلك فإنه خلط الفينومنولوجيا الوصفية بالميتافيزيقا. كما أن خاصية من خصائص تفكير أفلاطون هي أنه لفت الانتباه إلى الاختلافات في المعنى المنطقي بين أنواع مختلفة من العبارات. فقد رأى، مثلاً أن الأسماء التي تُستخدم في بعض العبارات لا تدل على أي شيء فردي محدد، وأن هناك معنى يمكن أن تكون به هذه العبارات صحيحة حتى إذا لم تكن هناك أشياء فردية في الوجود تناظر تلك الأسماء. وعلى هذا الأساس، طوّر نظريته عن "الصور" من حيث إنها امتدت إلى ألفاظ عامة وألفاظ معينة ومحددة. وبذلك فإن اللغة قد ضللته، وخلط المنطق بالميتافيزيقا.

وعندما أقول ذلك، فإننى لا أفترض أن فكرة أفلاطون عن الخير، ونظريته عن المثالية عديمة القيمة، وأن نظريته عن الصور ليست سوى نتيجة خلط المنطق بالميتافيزيقا . وقلما تقدم ملاحظاته عن الخير، على الرغم من أنها قد تكون غامضة، تدعيمًا للفكرة التى تقول إنه سلّم بالخير ببساطة، وفقط لأن استخدامنا لكلمة "خير" قد ضللته. بيد أن الحقيقة تظل وهى أن منظور أفلاطون الجدلى والمنطقى لميتافيزيقا "الصور"، أو "المثل" عرضة لاعتراضات خطيرة للغاية، وأعتقد أننى لم أبرز فى مجلدى الأول بصورة تكفى عنصر "التحليل اللغوى" فى فلسفة أفلاطون، أو خلطه المنطق بالميتافيزيقا.

وأعتقد أنه يمكن أن نشدد كثيرًا على نظرية الصور، أو المثل فى فكر أفلاطون. وليس هناك دليل حقيقى، بقدر علمى، على أنه قد تخلى عن هذه النظرية؛ ويبدو لى، بالفعل، أن الدليل المتاح يمنع أى افتراض كهذا. بيد أننى أعتقد فى الوقت نفسه أنه صحيح أن نقول إن فكرة العقل، أو النفس قد لعبت دورًا مهمًا للغاية بصورة متزايدة فى فكر أفلاطون. إن موضوع لاهوت أفلاطون غامض على وجه شهير، بيد أنه يتضح على الأقل أنه كان المؤسس الحقيقى للاهوت طبيعى. والقول بأنه أعطى أهمية عظيمة لفكرة عقل إلهي، أو نفس فى الكون أمر واضح فى محاورة "القوانين"، وواضح كذلك من محاورة "تيماوس"، حتى إذا كان يجب على المرء أن يسلّم بالطابع "الصوفى" لمضامين تلك المحاورة. وهذا لا يعنى القول، بالتأكيد، بأنه كان لدى أفلاطون أى فلسفة إلهية واضحة: وإذا كانت لديه، فإنه لم يكشف عن الحقيقة لقرائه بالتأكيد. وإذا كان المرء يعنى "بالإله". إله التوحيد اليهودى- المسيحى، فإن الدليل يفترض أن أفلاطون قد وصل إلى مظهرين عن الإله عن طريق خطين مختلفين من التفكير، لكنه لا يفترض، أولا يقدم لنا على الأقل أساسًا صلبًا للتأكيد، أن أفلاطون قد ربط مظهرى الألوهية هذين، وعزاهما إلى موجود شخصى واحد. وبذلك فإنه قد يقال إن الخير يمثل ما يسميه الفيلسوف المسيحى "الإله". تحت مظهر العلّة النموذجية، لكن لا ينجم عن ذلك، بالطبع، أن أفلاطون سمى الخير "الإله" وقد يقال إن خالق الكون فى محاورة "تيماوس"، والعقل

الإلهى أو النفس فى محاورة "القوانين" يمثل الله تحت مظهر العلّة الفاعلة، شريطة ألا نفهم بالعلّة الفاعلة فى هذا الصدد خالقًا بالمعنى الكامل، وإنما علّة نموذجية للبناء العقلى للعالم التجريبى، والعلة المنظمة لحركات الأجسام السماوية. بيد أنه ليس هناك دليل حاسم على أن أفلاطون وحد بين الخير والموجود الذى يمثله خالق الكون فى محاورة "تيماوس". ومع ذلك، فإنه يتضح أنه إذا كانت نظريته عن الصور هى حله لمشكلة ما، فإن نظريته عن العقل الإلهي، أو النفس هى حله لمشكلة أخرى، ويبدو أن هذه النظرية الأخيرة احتلت مكانة أكثر أهمية فى أفكاره بمرور الوقت.

ج – وأعتقد أنه بالنسبة لأرسطو، لابد أن يشدد المرء على محاولته لتقديم تفسير عقلى لعالم التجربة، ولاسيما اهتمامه المسبق بمهمة جعل التغير الذى يمكن ملاحظته، والحركة عقليين (إذ لابد أن نتذكر أن "الحركة" لا تعنى عند أرسطو ببساطة إمكان الانتقال؛ فهى تشمل التغير الكمى والكيفى أيضًا) ولا ينبغى على المرء، بالتأكيد، أن يستبعد، أو يترك جانبًا العناصر الأفلاطونية، أو العناصر الميتافيزيقية فى فلسفة أرسطو، كما لو كانت ببساطة رفاتًا لحقبة أفلاطونية فى تطوره الذى نسى أن يطرحها جانبًا، ولكن من المهم بمكان أن الإله الذى يتحدث عنه فى مؤلفه "الميتافيزيقا"، أو المحرك الذى لا يتحرك، مُسلَّم به من حيث إنه تفسير للحركة عن طريق العلّية الغائية. إن الإله الذى يتحدث عنه فى هذا المؤلف يبدو وكأنه فرض فلكى.

وإذا وضع المرء فى اعتباره اهتمام أرسطو المسبق بتفسير التغير، والحركة فإنه سيصبح من اليسير إلى حد كبير تفسير نقده الجذرى لنظرية الصور الأفلاطونية. إن نظرية أفلاطون، كما قلت سابقًا، تعرضت لانتقادات شديدة بناء على أسس منطقية بالتأكيد، وإننى أشك فيما إذا كان منظوره للنظرية يمكن أن يتصدى للنقد، على الرغم من القيمة الكبيرة التى يمكن أن يتمنى المرء أن يعزوها إلى النظرية منظورًا إليها فى ذاتها، ومُعدلة. ومن جهة أخرى، يبدو أن كثيرًا من انتقادات أرسطو لا مثيل لها، وغير مقنعة فى حالتها الراهنة. إن أرسطو يميل إلى افتراض أن ما وصل إليه أفلاطون فى نظريته عن الصور هو ما كان يعنيه، أى أرسطو، "بالصورة"؛ واعترض بالتالى على أن

نظرية أفلاطون عن الصور لم تحقق الوظيفة التى حققتها نظريته هو عن الصور، وأن النظرية الأفلاطونية خلف ومحال بالتالى. وهذا الخط من الاعتراض ليس موفقًا أو مناسبًا؛ لأنه يرتكز على افتراض هو أن نظرية أفلاطون حققت الوظيفة نفسها التى مالت نظرية أرسطو عن العلّية الصورية إلى تحقيقها. ولكن إذا وضع المرء فى اعتباره، كما أفترض، اهتمام أرسطو المسبق بتفسير التغير، والحركة، ورؤيته "الديناميكية"، فإن موقفه العدائى من النظرية الأفلاطونية يصبح مفهوما. لقد كان اعتراضه الأساسى هو أن النظرية كانت "ميتافيزيقية"، إلى حد كبير؛ لقد اعتقد أنها عقيمة وليس لها فائدة لتفسير مزيج التغير والثبات الذى نجده فى الأشياء، إذا جاز هذا التعبير؛ إنها ليست فرضًا له جذوره فى المعطيات التجريبية، أو يمكن أن يساهم فى تفسير المعطيات التجريبية، أو يمكن التحقق منه. ولا أريد أن أفترض أن أرسطو وضعى. بيد أنه إذا فُهمت كلمة "ميتافيزيقى" كما تُفهم اليوم أحيانًا؛ بمعنى أنها تشير إلى فروض بلا مبرر ولا يمكن التحقق منها تمامًا، فيكون واضحًا أن أرسطو قد نظر إلى النظرية الأفلاطونية على أنها "ميتافيزيقية" تمامًا. وإننى لا أعتقد بالتأكيد أن نظرية العلّية النموذجية ليس لها وظيفة تفسيرية؛ غير أنه يصعب أن يكون لها أى وظيفة كتلك إلا فى ارتباط بفكرة موجود إلهى قادر على نشاط أو فاعلية لا يقدر عليها إله أرسطو فى كتابه "الميتافيزيقا". وإذا نظر المرء إلى المسألة من وجهة نظر أرسطو، فإنه يستطيع بسهولة أن يفهم موقفه من النظرية الأفلاطونية. كما أنه يستطيع أن يفهم كيف استطاع القديس بونافنتورا فى العصر الوسيط أن ينظر إلى أرسطو على أنه فيلسوف طبيعى، لا على أنه ميتافيزيقى.

د- لقد صنع خالق الكون عند أفلاطون العالم التجريبى، وأضفى عليه نموذجًا عقليًا وفقًا لنموذج: أما إله أرسطو فقد كان التفسير النهائى للحركة، من حيث إنه العلة الغائية، للحركة. إن الإله لم يكن بالنسبة لكليهما خالق الموجودات التجريبية، بالمعنى الكامل. والفلاسفة اليونان الأكثر قربًا من فكرة الخلق، والاهتمام بمشكلة الوجود المتناهى من حيث هو كذلك هم الأفلاطونيون المحدثون.

بيد أن المسألة التى أريد أن أشدد عليها والتى تخص الأفلاطونية المحدثة هى طابعها من حيث إنها تأليف (تركيب) التفكير الفلسفى اليونانى، ومن حيث إنها نسق ارتبط فيه الأخلاق والدين. لقد قدمت نفسها من حيث إنها "سبيل للخلاص"، حتى كما لو كانت سبيلاً عقليًا إلى أبعد حد للخلاص لا يمكن أن يروق إلا لعقول قليلة نسبيًا. ويمكن أن نميز فى الفيثاغورية السابقة على سقراط تصور الفلسفة من حيث إنها سبيل للخلاص، على الرغم من أن هذا الجانب من الفيثاغورية قد انزوى وتراجع بالقدر الذى تطورت به الدراسات الرياضية فى هذه المدرسة. ويمكن للمرء أن يرى بجلاء فكرة الفلسفة من حيث إنها سبيل للخلاص عند سقراط، ونظريته عن الفضيلة من حيث إنها معرفة، والفكرة بارزة للعيان فى فكر أفلاطون أيضًا، على الرغم من أن الجانب المنطقى والرياضى قد تفوق عليها. لم يكن أفلاطون برجماتيًا بالطبع، بيد أن كتاباته لا تتطلب أى معرفة عظيمة لإدراك الأهمية التى أولاها لامتلاك الحقيقة بالنسبة لحياة الفرد، وللمجتمع بوجه عام. بيد أن الفكرة التى تقول إن الفلسفة سبيل للخلاص أصبحت واضحة فى الحقب المتأخرة من الأفلاطونية، وبصفة خاصة فى الأفلاطونية المحدثة. ويجب على المرء ألا يحفل بمذهب أفلوطين الخاص بارتقاء الإنسان الأخلاقى والدينى، الذى بلغ ذروته فى اتحاد منجذب بالواحد. وعندما فسر فورفوريوس الأفلاطونية المحدثة بأنها إحياء يونانى وأسمى من الناحية العقلية على ما يُظن للمسيحية، فإنه كان قادرًا على أن يفعل ذلك؛ لأن الفلسفة اليونانية تبنت طابعًا لدين فى الأفلاطونية المحدثة. وقد قُدمت الرواقية، والأبيقورية بوصفهما سبيلين للخلاص، ولكن على الرغم من أن الأخلاق الرواقية حازت شرفًا مدهشًا بالتأكيد فإنها لم تكن مذهبًا ذا درجة عقلية رفيعة على النحو الكافى الذى يمكّنها من أن تلعب الدور فى المراحل الأخيرة من الفكر اليونانى الذى لعبته الأفلاطونية المحدثة بالفعل.

إن الواقعة التى تقول إن الكُتاب المسيحيين الأوائل قد أخذوا مصطلحات، وأفكارًا من الأفلاطونية المحدثة قد تجعل المرء يشدد على الاتصال بين الفكر اليونانى والفكر المسيحى. وهذا هو الخط الذى تبنيته فى مجلدى الأول والثانى. وليس لدى نية فى أن

أتخلى عن صحة هذا الخط من التفكير الآن، وإنما لدى نية أيضًا فى أن أشدد على الواقعة التى تقول إن هناك انسلاخًا جادًا أيضًا بين الفكر اليونانى والفكر المسيحى. لقد أدرك أفلاطونى محدث مثل فورفوريوس بوضوح شديد الاختلاف بين فلسفة تعطى أهمية ضئيلة للتاريخ، وتكون فكرة إله مُجسد غير ممكنة التصور بالنسبة لها، ودين يعطى أهمية كبيرة لأحداث تاريخية عينية، ويقوم على إيمان بالتجسيد. وفضلاً عن ذلك، فإن القبول المسيحى للمسيح من حيث إنه ابن الله، والقبول المسيحى لوحى إلهى فى التاريخ يعنى بالنسبة للمسيحى أن الفلسفة من حيث هى كذلك لا يمكن أن تكون السبيل للخلاص. لقد فسر كُتاب مسيحيون مثل كليمنت الإسكندرى الفلسفة بالمعنى الحرفى بأنها "محبة الحكمة"، ونظر إلى الفلسفة اليونانية، وبصفة خاصة الأفلاطونية بمعنى أوسع، على أنها إعداد للمسيحية التى حققت بالنسبة للعالم اليونانى وظيفة تشبه تلك الوظيفة التى حققتها بالنسبة لليهود عن طريق القانون والرسل. ومن ثم فإن المرء قد يذهله الموقف الودود الذى أظهره كليمنت تجاه الفلسفة اليونانية فى مقابل الموقف الذى أظهره ترتوليان(*). لكن إذا نظر المرء إلى الموقف الأول بإمعان قليل، فإنه يرى مضامينه؛ وأعنى بذلك الدور الذى اضطلعت به الفلسفة اليونانية بطريقة محددة عن طريق الديانة المسيحية. ففى حقيقة الأمر، عندما تطورت الفلسفة بالفعل فى العالم الوسيط المسيحى جنحت إلى أن تكون "أكاديمية"، وأعنى بهذا أنها جنحت إلى أن تكون نصًا للجامعات، والمناطقة المهنيين. ولم ينظر فيلسوف مسيحى بالفعل إلى الفلسفة على أنها سبيل للخلاص، وعندما اقترب مفكرو العصر الوسيط من توجيه الاهتمام كثيرًا إلى عناوين ثانوية منطقية نسوا فى الغالب أن الفلسفة لا يمكن أن تكون بالنسبة لهم سوى حرفة "أكاديمية". وعندما يحكم المرء فى العصر الحديث على تصور الفلسفة بأنها "سبيل للخلاص"، فإنها تثبت مرة أخرى أنها التصور الذى نشأ عادة إما

(*) كوينتس سيبتميوس فلورينس ترتوليان (١٦٠-٢٢٠م)، ولد بقرطاجة، واعتنق المسيحية، ورُسم كاهنًا. من أشهر مؤلفاته: "إلى الأمم"، و "الدفاع"، و"النفس" (المترجم).

فى كفر باللاهوت المسيحى، والرغبة فى إيجاد بديل، أو فى الرغبة فى إيجاد منظور مقبول لأولئك الذين لم يُعدوا مسيحيين، إذا أثبت ذلك مفكرون مسيحيون. إن المسيحى المؤمن ينظر إلى الدين على أنه إلهام لحياته، وموجه لسلوكه بدلاً من الفلسفة، على الرغم من أنه قد يهتم بالفلسفة.

٢ - لقد تعقبت فى المجلد الثانى تاريخ الفلسفة فى العالم المسيحى حتى نهاية القرن الثالث عشر، مع أننى أدرجت دانز سكوت (المتوفى عام ١٣٠٨)، الذى تنتمى فلسفته إلى مذاهب القرن الثالث عشر العظيمة، لا إلى "المنهج الحديث" فى القرن الرابع عشر. وبذلك غطى المجلد الفترة الخاصة بآباء الكنيسة، والفترة الوسيطة الأولى، وفترة التفكير الميتافيزيقى البناءة على نطاق واسع. وخُططت معالم الفترة التالية، وأعنى بها الفترة الوسيطة المتأخرة، فى الجزء الأول من هذا المجلد.

وهذا التقسيم الرباعى للفكر الفلسفى المسيحى من بداية الفترة المسيحية حتى نهاية العصور الوسطى هو تقسيم تقليدى، وله ما يبرره وهو مفيد، كما أعتقد. بيد أنه يمكن أن نقوم بتقسيم أكثر بساطة بالقول إن الفلسفة الوسيطة تندرج فى فترتين أساسيتين هما: الفترة التى تسبق إدخال الأرسطية "الجسد" إلى العالم المسيحى الغربى، والفترة التى جاءت بعدها. وعلى أية حال، أعتقد أنه قد يصعب أن نغالى فى الأهمية الفلسفية لهذا الحدث، وهو اكتشاف أرسطو من جديد. وأننى أتحدث أساسًا بوصفى مؤرخًا. وقد يختلف الفلاسفة فى تقييماتهم للنظريات الأرسطية، لكنى أعتقد أنه لا وجود لأساس النزاع والخلاف حول أهمية اكتشاف أرسطو من جديد، إذا نظرنا إليه على أنه حدث تاريخى. وبغض النظر عن مذهب جون سكوت إريجينا، الذى لم يُعط له سوى أهمية ضئيلة، فإن مفكرى العصر الوسيط الأوائل لم يكن لديهم شىء يمكن أن نسميه مذهبًا فلسفيًا، ولم يكن لديهم بصفة خاصة معرفة عميقة بأى مذهب لا يدين بشىء للمسيحية. بيد أن اكتشاف أرسطو من جديد، وترجمة المفكرين المسلمين الرواد فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر، والجزء الأول من القرن الثالث عشر قدما لمعرفة مفكرى المسيحية فى العصر الوسيط لأول مرة مذهبًا متطوراً من عمل فيلسوف

وثنى، والذى لم يدن بشىء للمسيحية. ومن ثم، مال أرسطو بصورة طبيعة إلى أن يخصص "الفلسفة" لهم. وإنه لخطأ جسيم أن نقر بالإصرار الشديد على تمسك بعض إسكولانى عصر النهضة بأفكار أرسطو الفيزيائية والعلمية إلى حد يجعلنا نتصور اكتشاف أرسطو على أنه كارثة فلسفية. لقد اشتهر أرسطو فى العصور الوسطى بأنه "الفيلسوف" بالفعل، وسُمى هكذا لأن مذهبه كان "الفلسفة" بالنسبة لمفكرى هذا العصر تقريبًا. بيد أن مذهبه كان يعنى بالنسبة لهم "الفلسفة" ليس لأنه كان أرسطيًا، بالمعنى الذى نميز به الأرسطية عن الأفلاطونية، والرواقية، والأبيقورية، أو الأفلاطونية المحدثة، مثلما لأنه كان المذهب الوحيد العظيم للفلسفة الذى كان لديهم عنه معرفة شاملة. ومن المهم إدراك هذه الحقيقة. وإذا تحدثنا عن محاولة القديس توما الأكوينى للتوفيق بين الأرسطية واللاهوت المسيحى مثلًا، فإننا نعرف طبيعة الموقف بصورة أفضل إذا خبرنا استبدال كلمة "فلسفة" بكلمة "الأرسطية". وعندما اتخذ بعض اللاهوتيين فى القرن الثالث عشر موقفًا عدائيًا من أرسطو، ونظروا إلى فلسفته على أنها تهديد أو خطر عقلى فى جوانب كثيرة، فإنهم رفضوا الفلسفة المستقلة باسم الإيمان المسيحى. وعندما قبل القديس توما الأكوينى المذهب الأرسطى بقدر كبير، فإنه أعطى رخصة للفلسفة. ويجب ألا يُنظر إليه على أنه أثقل كاهل الفكر المسيحى بمذهب فيلسوف يونانى معين. فالمغزى الأكثر عمقًا لفعله هو أنه اعترف بحقوق، فلسفة ومكانتها من حيث إنها دراسة عقلية تتميز عن اللاهوت.

ولابد أن نتذكر كذلك الواقعة التى تقول إن الانتفاع بالتعليم الجديد بطريقة بناءة يرجع إلى رجال مثل القديس توما الأكوينى ودانز سكوت اللذين كانا لاهوتيين أساسًا. لقد أثار اكتشاف أرسطو من جديد مشكلة العلاقة بين اللاهوت والفلسفة فى صورة أكثر دقة مما كان مفترضًا من قبل فى العصور الوسطى. وكان الأشخاص الذين قاموا بمحاولة جادة فى القرن الثالث عشر لمعالجة المشكلة بصورة بناءة لاهوتيين. وقد مال أساتذة كلية الآداب الذين عرفوا فى الغالب "بالرشديين اللاتين" إلى قبول فلسفة أرسطو بأسرها، كما بقيت، أو كما فسرها الرشديون، بطريقة تتسم

بالتقليد والمحاكاة. وعندما اتهموا بأن بعض نظريات أرسطو تتعارض مع اللاهوت المسيحى، فإنهم ردوا بأن مهمة الفيلسوف هى ببساطة أن يقدّم آراء فلسفية. وإذا كانوا مخلصين فى تقديم هذا الرد، فإنهم جعلوا الفلسفة وتاريخ الفلسفة شيئًا واحدًا. وإذا لم يكونوا مخلصين، فإنهم قبلوا أرسطو بطريقة غير نقدية، وتتسم بالتقليد والمحاكاة. وفى كلتا الحالتين، لم يقبلوا موقفًا بناءً. وقد حاول القديس توما الأكوينى، من جهة أخرى، أن يؤلف بين الأرسطية، التى تعنى للجميع، كما قلت، "الفلسفة" فى الغالب، والديانة المسيحية. ومع ذلك، فإن هذه لم تكن مجرد محاولة لصب أرسطو فى قالب مسيحى كما يتصور بعض النقاد: بل إنها تتضمن تفكيرًا جديدًا، وتطويرًا للفلسفة الأرسطية. إن عمل القديس توما الأكوينى لم يكن صنعًا من تشويه أو تحريف يدل على الجهل، وإنما هو بناء أصيل. فهو لم يفترض صدق الأرسطية لأنها أرسطية، ثم حاول أن يصبها فى قالب مسيحى. لقد كان مقتنعًا بأن الأرسطية، فى خطوطها الرئيسية، هى نتاج لاستدلال صحيح؛ وعندما هاجم مذهب الرشديين فى أحادية النفس، فإنه هاجمه بناء على أن الرشديين أساءوا، من وجهة نظره، تفسير أرسطو من جهة، ومن جهة أخرى بناء على أن مذهب أحادية النفس زائف، ويمكن بيان أنه زائف عن طريق الاستدلال الفلسفى. والأساس الثانى هو الأكثر أهمية. فقد اعتقد القديس توما الأكوينى أنه إذا عارضت نظرية فلسفية ما اللاهوت المسيحى فإنها تكون زائفة. بيد أنه كان يعى جيدًا أنه لا يكفى من وجهة نظر فلسفية أن نقول إن نظرية ما تكون زائفة لأنها تعارض المسيحية. كما أنه كان يعى أنه لا يكفى أن نبرهن على أنها ترتكز على سوء تفسير لأرسطو. لقد كانت مهمته الأساسية هى أن يبين أن النظرية ترتكز على استدلال سيئ أو غير مقنع. وبمعنى آخر، إن إمعان النظر من جديد فى الأرسطية إمعان فلسفى من جديد فلسفى؛ فهى ببساطة لا تأخذ شكل مقابلة نظريات أرسطية، ونظريات أرسطية على ما يظن باللاهوت المسيحى، واستبعاد، النظريات أو تغييرها التى تعارض هذا اللاهوت دون أى حجة فلسفية. لقد كان على استعداد تام لأن يواجه كلاً من الأرسطيين، والمعارضين للأرسطيين بناء على حجتهم؛ أعنى أنه استعان فى ذلك بالاستدلال. وبذلك فإنه طوّر الفلسفة من حيث إنها فرع من الدراسة

مستقل، وأعني بذلك أنها فرع مستقل عن اللاهوت من جهة، وعن مجرد ذكر كلمات أرسطو من جهة أخرى.

ويستطيع المرء أن يقول، بالتالي، إنه بسبب اكتشاف أرسطو من جديد المرتبط بعمل الفلاسفة اللاهوتيين في القرن الثالث عشر بلغت الفلسفة الوسيطة مكانة ناضجة. فقد وسّعت معرفة أعمال أرسطو الميتافيزيقية والفيزيائية تصور مفكري العصور الوسطى للفلسفة، التي لم يعد ينظر إليها على أنها مرادفة للديالكتيك. وبذلك فإن الأرسطية هي مبدأ خصب ذو أهمية أولى في تطور الفلسفة الوسيطة. ومما هو موجب للأسف بلا شك أن العلم الأرسطي، وبخاصة علم الفلك الأرسطي، قد أضفيت عليه درجة من الاحترام اكتسبها لذاته في أنحاء معينة؛ غير أن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إن أرسطو الفيلسوف كان بعيداً جداً عن أن يكون ثقلاً مُشلاً، وعبئاً حول رقاب مفكري العصور الوسطى. فدونه قلما كان يمكن للفلسفة الوسيطة أن تتقدم بسرعة مثلما تقدمت. لأن دراسة أعمال أرسطو لم ترفع المستوى العام للتفكير الفلسفي والتحليل فحسب، بل إنها أيضاً وسّعت مجال دراسة الفلاسفة في العصور الوسطى إلى حد كبير. فمعرفة نظريات أرسطو السيكولوجية والإبستمولوجية مثلاً أدت إلى تأمل مطول في هذين الموضوعين. وعندما تم قبول موقف أرسطو العام، كما قبله القديس توما الأكويني، نشأت مشكلات جديدة، أو أن مشكلات قديمة قُدمت بصورة أكثر دقة. لأنه إذا لم يكن هناك أفكار فطرية، وتتكون أفكارنا باستقلال عن الإدراك الحسي، فإن السؤال يثار وهو كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة، من حيث إن الميتافيزيقا تتضمن التفكير، وتتحدث عن موجودات تجاوز المادة. وما المعنى الذي يمكن أن يُعطى لألفاظ تصف موجودات متعالية؟ ولقد كان القديس توما الأكويني على وعي بهذه المشكلات، وبأصلها، وأولاها أهمية ما، بينما كان سكوت كذلك على وعي بالحاجة إلى تقديم تبرير نظري للميتافيزيقا. ومما هو محل للخلاف أيضاً أن نزعة أرسطو التجريبية كانت أحد المؤثرات التي أدت في القرن الرابع عشر إلى خطوط من النقد التي قوضت المذاهب الميتافيزيقية التي هي نفسها قامت على أفكار أرسطو. وصفوة القول، أيا كان

تقدير المرء لقيمة نظريات أرسطو، فإنه يصعب إنكار الواقعة التى تقول إن معرفة مفكرى العصور الوسطى بفلسفته كان لها تأثير قوى، وواسع النطاق فى إثارة التفكير الفلسفى فى العصور الوسطى. وعندما أصبح لأفكاره تأثير خافت على التفكير، فإن ذلك يرجع ببساطة إلى واقعة مفادها أن حركة التفكير الحية، والخلاقة التى أثارتها كتاباته فى أول الأمر قد استنفدت، فى الوقت الحاضر على الأقل.

بيد أنه إذا شدد المرء على أهمية الأرسطية بالنسبة للفلسفة الوسيطة، فإنه لابد أن يتذكر أيضا أن فلاسفة القرن الثالث عشر اللاهوتيين جعلوها أكثر عمقًا بصورة ملحوظة من وجهة النظر الميتافيزيقية. لقد اهتم أرسطو نفسه بتفسير كيفية العالم؛ وأعنى بذلك خصائص العالم المؤكدة، وبصفة خاصة التغير، أو الصيرورة، أو "الحركة". ومع ذلك، فإن ثمة تحولاً فى الاهتمام، مع فيلسوف مثل القديس توما الأكوينى؛ فقد أصبحت مشكلة كيفية العالم؛ أعنى مشكلة وجود موجودات متناهية، أولية وأساسية. وصحيح تمامًا، بالطبع، كما يبين جلسون ببصيرته المعتادة، أن مذهب الخلق المسيحى- اليهودى وجه الاهتمام إلى هذا الموضوع؛ وحدث ذلك بصورة واضحة قبل زمن القديس توما الأكوينى بفترة طويلة. غير أن القديس توما الأكوينى عبّر عن أولوية هذه المشكلة بالنسبة للميتافيزيقى المسيحى فى نظريته عن التمييز بين الماهية والوجود (أو بالأحرى فى استخدامه التمييز، لأنه لم يخترعه). ويمكن، بالتالى، تسمية فلسفة القديس توما الأكوينى فلسفة "وجودية" بمعنى يصعب به على المرء أن يسمى فلسفة أرسطو فلسفة "وجودية".

٢ – لقد كان لدى مفكرى العصور الوسطى معرفة ما بالمنطق الأرسطى. وفى الوقت الذى كانت لا تعنى فيه الفلسفة لمعظم الناس سوى المنطق، أو الديالكتيك، كان من المفهوم تمامًا أنه يجب النظر إلى الفلسفة على نطاق واسع على أنها بعبارة شهيرة، "خادمة اللاهوت". إن المنطق، كما يرى أرسطو، وسيلة للاستدلال، ولم يكن فى العصور الوسطى الأولى الكثير جداً الذى يمكن أن تطبق فيه هذه الوسيلة خارج الميدان اللاهوتى. وعلى الرغم من أن تمييزاً تم، وقتئذ، بين الإيمان والعقل؛ أعنى بين

الحقائق المسلم بها من مصدر ثقة، ويصدقها الإيمان، والحقائق المسلم بها من حيث إنها نتيجة البرهان، فإن مشكلة العلاقة بين الفلسفة واللاهوت لم تكن قاطعة. غير أنه عندما أصبح المذهب الأرسطي كله معروفًا في الجامعات المسيحية تجاوز ميدان الفلسفة ميدان الديالكتيك. لقد أدخلت نشأة اللاهوت الطبيعي أو الفلسفي (الذي توجد جذوره، بالطبع، في كتابات القديس أنسلم)، ونشأة الفلسفة الطبيعية أو الكسمولوجيا، بالإضافة إلى السيكولوجيا الميتافيزيقية فكرة الفلسفة من حيث إنها فرع من الدراسة يتميز عن اللاهوت، وعما نسميه الآن "العلم". وترتب على ذلك، بالتالي، أنه كان ينبغي على المفكرين المسيحيين أن يوجهوا اهتمامهم إلى العلاقة الملائمة بين الفلسفة واللاهوت.

وقد أجملت آراء القديس توما الأكويني في هذه المسألة في المجلد الثاني من هذه الموسوعة "تاريخ الفلسفة"، ولا أريد أن أكررها هنا. ويكفي أن نتذكر أنه أعطى ترخيصًا للفلسفة، واعترف باستقلالها الأصيل. ومن الطبيعي أن القديس توما الأكويني، المسيحي المؤمن، كان مقتنعًا بأن النظرية الفلسفية التي تعارض المسيحية زائفة؛ لأنه لم يضع في اعتباره الفكرة المحالة التي تقول إن قضيتين متناقضتين يمكن أن تكونا صادقتين في نفس الوقت. لكن، إذا سلمنا بصدق المسيحية، فإنه يقتنع بأنه يمكن بيان باستمرار أن قضية فلسفية ما تتعارض مع المسيحية هي تكون نتيجة حجج رديئة، أو باطلة. وقد ويخطئ الفلاسفة من حيث إنهم مفكرون أفراد في استدلالهم، ويناقضون الحقيقة الموحى بها؛ بيد أن الفلسفة نفسها لا يمكن أن تفعل ذلك. وليس هناك شيء مثل الفيلسوف المعصوم من الخطأ، لكن، إذا كان مثل هذا الشيء، فإن نتائجه تنسجم باستمرار مع الحقيقة الموحى بها، على الرغم من أنه يصل إلى نتائجه بصورة مستقلة عن معطيات الوحي.

وثمة وجهة نظر منظمة وملائمة عن علاقة الفلسفة باللاهوت بالطبع. بيد أنه يجب على المرء أن يلاحظ كذلك أن الميتافيزيقي عندما لا يستطيع، كما يرى القديس توما الأكويني، أن يبرهن على أسرار المسيحية الموحى بها، مثل التثليث، فإنه يستطيع أن

يبرهن، أو يؤكد بيقين "ديباجات" الإيمان، مثل وجود الله القادر على أن يوحي بحقائق للناس. ومع ذلك، فإنه في القرن الرابع عشر، كما رأينا في الجزء الأول من هذا المجلد، بدأ عدد من الفلاسفة يرتابون في صحة البراهين التي سلم بها القديس توما الأكويني من حيث إنها براهين صحيحة على "ديباجات الإيمان"، وأعني من حيث إنها براهين على الأسس العقلية للإيمان. ويصعب الارتياب بصورة مشروعة في حقهم في نقد أي برهان معطى؛ لأن التحليل والنقد أساسيان للفلسفة. فإذا اعتقد فيلسوف أن المبدأ القائل إن كل ما يتحرك يجب أن يكون له محرك مثلاً لا يمكن أن يكون له الأهمية التي أعطيت له في الدليل الأول على وجود الله عند القديس توما الأكويني، فإنه يكون محقًا في أن يقول ذلك. ومن جهة أخرى، إذا ارتاب فيلسوف في صحة كل الأدلة على وجود الله، فإنه يصعب تأكيد العلاقة الوثيقة بين الفلسفة واللاهوت التي أقرها القديس توما الأكويني، وتصبح مشكلة عقلانية الإيمان قاطعة. بيد أنه لم يُعط أي اهتمام جاد لهذه المشكلة بالفعل في القرن الرابع عشر. ففيلسوف لاهوتي مثل وليم أوكام شك في صحة الأدلة الميتافيزيقية على وجود الله دون أن يبحث بجدية ما عساها أن تكون طبيعة الأدلة على وجود الله، أو ما عساه أن يكون الأساس العقلي لإيماننا بالله إذا كان لا يمكن البرهنة على وجوده بالطريقة التقليدية. ولما كان كثير من "الاسميين" الرواد لاهوتيين، ولما كانت، من ناحية ثانية، الخلفية العقلية العامة لا تزال تقدمها المسيحية، ولما كان، من ناحية ثالثة، اهتمام كثير من الفلاسفة مستغرقًا في مشكلات منطقية وتحليلية (وفي مشكلات سياسية وكنسية كما كان عند أوكام)، فإن المشكلات التي أثارها النقد الاسمي للميتافيزيقا التقليدية لم تُفهم تمامًا، أو تُناقش على نحو كاف. لقد مال اللاهوت والفلسفة إلى الانفصال، بيد أنه لم يتم الاعتراف أو التسليم بالواقعة بجلاء ووضوح.

٤ - رأينا في الجزء الأول من هذا المجلد كيف أن المنهج الحديث انتشر في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. كما رأينا كيف كانت هناك في القرن الرابع عشر استباقات لرؤية علمية جديدة على الأقل، تطورت بسرعة مذهلة في عصر النهضة. وإذا

كان الفلاسفة السابقون على سقراط اكتشفوا الطبيعة، بالمعنى الذى كونوا به فكرة عن كون، أو نظام يحكمه قانون، فإن علماء عصر النهضة قد اكتشفوا الطبيعة بالمعنى الذى طوروا به استخدام المنهج العلمى فى اكتشاف "القوانين" التى تحكم الأحداث الطبيعية بالفعل. إن الحديث عن قوانين تحكم الطبيعة قد يكون محلاً للاعتراض؛ غير أن المسألة لم تكن استخدام هذه اللغة أو تلك آنذاك، أو هذه اللغة أو تلك التى ينبغى استخدامها، بل كانت بالأحرى أن علماء عصر النهضة طوروا دراسة الطبيعة العلمية على نحو لم يتطور من قبل مطلقًا. وهذا يعنى أن العلم الفيزيائى بلغ مكانة ناضجة. وعُرف فى الغالب "بالفلسفة الطبيعية"، أو "الفلسفة التجريبية"، غير أن الواقعة تظل وهى أن العلم أصبح عن طريق عمل علماء عصر النهضة يحتل مكانة خاصة به بجانب اللاهوت والفلسفة. ومع تطور العلم الحديث حدث تغير عظيم بالتدريج فى التقدير العام لما عساها أن تكون "المعرفة". لقد نُظر إلى اللاهوت والفلسفة فى العصور الوسطى على أنهما "علمان" بوجه عام؛ فقد كان الأعلام العظام فى حياة الجامعة لاهوتيين، وفلاسفة، وكانوا هم فى التقدير العام الذين يمتلكون المعرفة. وبمرور الوقت، نُظر بوجه عام إلى المعرفة العلمية بالمعنى الحديث على أنها معيار، المعرفة أو مقياسها؛ ولم يُنظر إلى اللاهوتيين والفلاسفة فى بلاد كثيرة بوجه عام على أنهم هم الذين يمتلكون "المعرفة" بالمعنى الذى يُعتقد به أن العلماء هم الذين يمتلكونها. ولم ينشأ هذا الموقف تجاه المعرفة إلا بالتدريج بالطبع، وعزز نموها تطور العلم التطبيقى والتقنى. بيد أن الواقعة الواضحة هى أنه بينما كانت الفلسفة هى الممثل الوحيد للمعرفة "العلمية" بمنأى عن ميدان اللاهوت فى العصور الوسطى فى الغالب، فإنه ظهرت فيما بعد عصر النهضة مطالبات منافسة عالمية انتزعت فى تقدير كثير من الناس الحق من الفلسفة فى أن تمثل المعرفة. وذكر وجهة النظر هذه بخصوص علم عصر النهضة هو استباق بالطبع، وليس من الملائم مناقشة المسألة بالتفصيل هنا. لكنى ذكرتها لأبين الأهمية العظيمة للتطور العلمى فى عصر النهضة، أو بالأحرى إحدى الطرق التى كانت فيها مهمة بالنسبة للفلسفة. وإذا استطاع المرء أن يجد فى اكتشاف أرسطو من جديد خطأً

فاصلاً في الفلسفة الوسيطة، فإنه يستطيع كذلك أن يجد في تطور علم عصر النهضة خطًا فاصلاً في تاريخ الفكر الأوربي.

ونظرًا لكون تواريخ الفلسفة الأكثر قدمًا قد مالت إلى إهمال الفلسفة الوسيطة، التي لم يعرف عنها سوى النذر القليل، والقفز على نحو يكاد يكون تامًا من أرسطو إلى ديكارت، فإن مؤرخين متأخرين قد شددوا بحق على الاتصال بين الفلسفة اليونانية والفكر المسيحي، وبين الفلسفة الوسيطة وفلسفة ما بعد عصر النهضة. فالقول بأن ديكارت، مثلًا، اعتمد على الإسكولائية بالنسبة لكثير من مقولاته وأفكاره الفلسفية، وأن هوكر استخدم النظرية الوسيطة عن القانون الطبيعي، وانتقلت منه إلى لوك في صورة مخففة، وأن لوك اعتمد على الأرسطية أكثر مما قد يدرك هي الآن مسائل للمعرفة المشتركة بين مؤرخين. بيد أنني أعتقد أنه من الخطأ التشديد على عنصر الاتصال حتى إنه يتم تجاهل عنصري الجدة، والتغيير. فلم يكن مناخ التفكير فيما بعد عالم عصر النهضة هو نفسه مثل المناخ الذي كان سائدًا في العصور الوسطى. ويرجع التغيير، بالطبع، إلى عدد من العوامل المختلفة التي تضافرت معًا، بيد أن نشأة العلم لم تكن هي العامل الأقل أهمية من تلك العوامل بالتأكيد. إذ إن تطور العلم قد جعل الأمر أكثر سهولة ويسرًا مما كان من قبل للنظر إلى العالم من وجهة نظر لم يكن لها صلة واضحة باللاهوت. فإذا قارن المرء القديس بونافنتورا مثلًا، أو حتى القديس توما الأكويني بفيلسوف مثل ديكارت، فإنه يجد في الحال اختلافًا ملحوظًا في الرؤية والاهتمام، على الرغم من الواقعة التي تقول إن هؤلاء الرجال الثلاثة كانوا كاثوليك مؤمنين. فقد اهتم القديس بونافنتورا، بصورة أساسية، بالمخلوقات في علاقتها بالله، من حيث إنها أثر للإله، أو بحالة الإنسان، من حيث صورة للإله. ويبين القديس توما الأكويني، بسبب أرسطيته، اهتمامًا عظيمًا بالمخلوقات من وجهة نظر فلسفية خالصة؛ لكنه لاهوتي فضلاً عن كل ذلك، ويتضح أن اهتمامه الأساسي هو اهتمام لاهوتي، وبالتحديد اهتمام مفكر مسيحي. ومع ذلك، فإننا نجد، في حالة ديكارت، رؤية، على الرغم من أنها موقف إنسان كان مسيحيًا، يمكن أن نصفها بأنها "محايدة" في

طابعها. لقد كان هناك فلاسفة فى فترة ما بعد عصر النهضة ملحدين بالطبع، أو لم يكونوا مسيحيين على الأقل: ويجب على المرء ألا يفكر إلا فى بعض أعلام عصر التنوير الفرنسى. لكن هدفى هو أن الفلسفة مالت بعد العصور الوسطى إلى أن تصبح "علمانية" فى الطابع. فرجل مثل ديكارت كان مسيحيًا فاضلاً؛ غير أنه يصعب على المرء أن يتصور فلسفته على أنها فلسفة مسيحية على وجه الدقة، على الرغم من تأثير معتقداته الدينية على تفكيره الفلسفى. لقد أنتجت نشأة النزعة الإنسانية فى عصر النهضة، والتى أعقبها تطور العلم، اهتمامات جديدة، وخطوطًا من التفكير، على الرغم من أنها لم تتعارض مع اللاهوت بالضرورة، يمكن انتهاجها ومواصلتها دون أى ارتباط، أو علاقة به (اللاهوت). ويتضح ذلك على نحو يكفى فى حالة العلم نفسه، وقد أثر تطور العلم على الفلسفة. أو ربما يكون من الأفضل القول إن كلاً من العلم والفلسفة وقتئذ أظهرا بجلاء تطور الرؤية الجديدة، وعززاها.

بيد أن المرء إذا شدد على الاختلاف بين عالمى العصر الوسيط، وعصر النهضة فى مناخ التفكير، فمن الضرورى أن يعدل هذا التشديد بتوجيه الاهتمام إلى التطور التدريجى، والمستمر إلى حد كبير للرؤية الجديدة. لقد اهتم مفكر من مفكرى العصور الوسطى الأوائل نسبيًا مثل القديس أنسلم بفهم الإيمان بصفة خاصة؛ فأسبقية الإيمان واضحة بالنسبة له، وما قد نسميه فلسفه هو، إلى حد كبير، محاولة لفهم ما نؤمن به عن طريق العقل. أمن ثم تعقل. وقد وسّع اكتشاف الأرسطية من جديد فى القرن الثالث عشر اهتمامات المفكرين المسيحيين وآفاقهم إلى حد كبير. فلقد مهد قبول فيزياء أرسطو، مع أن كثيرًا من نظرياته العلمية قد مهد كذلك، الطريق إلى دراسة العالم لذاته إذا جاز هذا التعبير، ولم يهتم لاهوتى محترف مثل القديس توما الأكوينى، بالطبع، بتطوير ما قد نسميه علمًا؛ ليس بسبب أى عداء تجاه دراسات كهذه، وإنما بسبب اهتماماته التى كانت فى أماكن أخرى. ولكن الأرض أصبحت ممهدة للتقدم العلمى عن طريق اكتشاف أرسطو من جديد، وترجمات اليونان، والأعمال العلمية العربية. ويمكن أن نرى فى القرن الثالث عشر، وفى القرن الرابع عشر بصورة أكثر

بداية بحث الطبيعة العلمى. وبالإضافة إلى ذلك، قد مهد اختمار فلسفة عصر النهضة، مع مزجها بالتأمل الفلسفى والفرض العلمى، الطريق إلى نشأة علم عصر النهضة. ويمكن للمرء أن يقول، بالتالى، إن اكتشاف أرسطو من جديد فى العصور الوسطى كان الإعداد البعيد لنشأة العلم. بيد أن المرء يستطيع، بالطبع، أن يذهب بعيدًا مع ذلك ويقول إن المذهب المسيحى الخاص بخلق العالم عن طريق الله قدّم إعدادًا لاهوتيًا لتقدم العلم. لأنه إذا كان العالم خلقًا، وإذا لم تكن المادة شرًا بل خيرًا، فإن العالم المادى يستحق البحث العلمى بصورة واضحة. لكن البحث العلمى لا يمكن أن يتطوّر حتى يتأسس المنهج الصحيح؛ ويجب على أوربا المسيحية أن تنتظر من أجل ذلك قرونًا كثيرة.

وقد تبدو الملاحظات السابقة تأييدًا لنظرية أوجست كونت عن المراحل الثلاث، مع أننى أقصد القول إن المرحلة اللاهوتية قد تبعتها المرحلة الفلسفية، والمرحلة الفلسفية تبعتها المرحلة العلمية، بمعنى أن المرحلة العلمية اقتلعت المرحلة الدينية، فى الواقع، والمثال معا. وبالنسبة للوقائع التاريخية فإنه قد تمت البرهنة على أن تطور الفكر اليونانى سبق فى الاتجاه العكسى تمامًا ذلك الاتجاه الذى طالبت به نظرية كونت[1]. لأن التطور كان من مرحلة "علمية" بدائية عن طريق الميتافيزيقا إلى اللاهوت، وليس من اللاهوت عن طريق الميتافيزيقا إلى العلم. ومع ذلك، فإن تطور الفكر فى المسيحية الغربية يمكن أن يُستخدم إلى حد ما فى تدعيم نظرية كونت، فيما يتعلق بالوقائع التاريخية. لأنه قد يُبرهن على أن أسبقية اللاهوت قد سبقتها مرحلة تتسم بمذاهب فلسفية "علمانية"، وأن هذه المرحلة قد أعقبتها مرحلة وضعية. وتفسير من هذا النوع هو، بالتأكيد، عرضة لاعتراض هو أنه يقوم على نواح من تطور التفكير تم اختيارها لتدعيم نظرية متصورة سلفًا. لأنه يتضح أن تطور الفلسفة الإسكولائية لم يتبع ببساطة

---

(١) يمكن الرجوع فى هذا الموضوع بصورة مفيدة إلى:

The Christian challenge to philosophy by W.H.V. Reade (London, 1951).

تطور اللاهوت الإسكولائى: فقد تطور الاثنان معًا إلى حد كبير. كما أن نشأة العلم فى عالم ما بعد عصر النهضة كان معاصرًا لتتابع مذاهب فلسفية. ومع ذلك، فإنه يبدو، على أية حال، أنه يمكن تعزيز قضية معقولة لصالح تفسير كونت للتفكير الغربى منذ بداية المسيحية. ومن الصواب على الأقل تمييز عصر الإيمان، وعصر العقل، وعصر العلم إذا تحدث المرء عن مناخ التفكير. ففى العصور الوسطى شكّل الإيمان الدينى واللاهوت مناخ التفكير، وفى عصر "التنوير" وثقت شرائح عريضة من الجمهور العاقل فى "العقل" (على الرغم من أن استخدام كلمة "عقل" فى هذا الصدد تحتاج إلى تحليل دقيق)؛ وفى العالم الحديث ساد مناخ وضعى فى التفكير فى عدد من البلاد، إذا فهم المرء كلمتي "وضعى" و "وضعية" بمعنى واسع. ومع ذلك، فإنه حتى إذا كان يمكن تعزيز قضية معقولة بالنسبة لنظرية كونت من وجهة النظر التاريخية، فإنه لا ينجم عن ذلك أن تتابع المراحل وتعاقبها، من حيث إن هناك تتابع مراحل بالفعل، لا يؤلف "تقدما" إلا بالمعنى الزمنى المؤقت لكلمة "تقدم". ففى مرحلة ما قد يكون اللاهوت هو الفرع الاسمى من الدراسة، وفى مرحلة أخرى قد يكون العلم هو الفرع الاسمى من الدراسة، بيد أن تغيرًا فى مناخ التفكير من فترة لاهوتية إلى فترة علمية لا يعنى أن اللاهوت زائف، أو أن الحضارة العلمية هى تحقيق كاف لإمكانات الثقافة الإنسانية.

ومع ذلك، فإنه يتضح الآن إلى حد ما أن العلم لا يستطيع أن يدحض صحة الإيمان، أو صحة المعتقدات اللاهوتية. فالفيزياء، مثلًا، تعجز عن فهم التثليث، أو وجود الله. وإذا توقف كثير من الناس عن الإيمان بالمسيحية، فإن ذلك لا يبين أن المسيحية زائفة. وبوجه عام، ليست علاقة العلم بالدين واللاهوت هى علاقة توتر قاطع، والتوتر الذى يُزعم أنه يوجد بينهما فى القرن الأخير لا يوجد على الإطلاق فى حقيقة الأمر. وتنشأ الصعوبة النظرية بالأحرى بالنسبة لعلاقة الفلسفة باللاهوت. ووجد هذا التوتر فى الأصل عندما بلغت الفلسفة مكانة ناضجة. ولم يصبح واضحًا مادام كان الفلاسفة الرواد لاهوتيين أيضًا؛ لكن عندما وجهت نشأة العلم تفكير الإنسان فى اتجاهات جديدة، ولم يعد الفلاسفة لاهوتيين أساسًا كان لابد أن يصبح التوتر واضحًا وبارزًا

للعيان. ومادام يعتقد الفلاسفة أن لديهم القدرة على تشييد مذهب ميتافيزيقى صحيح عن طريق منهج خاص بهم، فإن التوتر يجنح إلى أن يأخذ شكل توتر بين نتائج وقضايا متباعدة. ولكن الآن مادام أن عدداً ملحوظاً من الفلاسفة يؤمنون أن الفيلسوف ليس له منهج خاص به تستطيع عن طريق استخدامه أن يضيف إلى المعرفة الإنسانية، وأن المعرفة الحقيقية كلها مستمدة من الملاحظة المباشرة ومن العلوم، فإن المشكلة تكون، بالأحرى، مشكلة تخص أسس الإيمان العقلية. وبهذا المعنى نكون خلف الموقف الذى أوجده النقد الاسمى للميتافيزيقا التقليدية فى القرن الرابع عشر، على الرغم من أن طبيعة المشكلة أكثر وضوحاً الآن مما كانت عليه حينئذ. هل هناك شىء من حيث إنه حجة ميتافيزيقية صحيحة؟ هل يمكن أن تكون هناك معرفة ميتافيزيقية، وإذا كان يمكن أن تكون هناك معرفة ميتافيزيقية، فما عساه أن يكون هذا النوع من المعرفة؟ هل "أعماناً" الإيمان من جهة، والمعرفة العلمية من جهة أخرى، أو هل يمكن للميتافيزيقا أن تقيم جسراً بينهما؟ وتساؤلات من هذا النوع كانت ضمنية فى النقد الاسمى فى القرن الرابع عشر، ولا تزال معنا. وأصبحت من باب أولى قاطعة عن طريق التقدم المستمر للمعرفة العلمية منذ عصر النهضة، هذا من جهة ومن جهة أخرى عن طريق تتابع المذاهب الميتافيزيقية فى عالم ما بعد عصر النهضة، والعالم الحديث، مما أدى إلى عدم الثقة السائدة فى الميتافيزيقا بوجه عام. فما دور الفلسفة؟ ما علاقتها الملائمة بالعلم؟ ما علاقتها الملائمة بالإيمان والاعتقاد الدينى؟

إن هذه التساؤلات لا يمكن تطويرها إلى أبعد من ذلك، أو لا يمكن مناقشتها الآن. وهدفى من إثارتها هو ببساطة اقتراح مسائل متعددة ومختلفة للتأمل فى النظر إلى التطور الأخير للفكر الفلسفى. وأمل فى المجلد القادم أن أعالج الفلسفة "الحديثة" من ديكارت حتى كانط على نحو شامل، وسنواجه فيما يخص كانط بياناً واضحاً فيما يخص هذه التساؤلات وحلها.

ملحق رقم (١)

أسماء الشرف التى أطلقت فى العصور الوسطى على الفلاسفة الذين درسناهم فى هذا المجلد :

اسم الفيلسوف	اللقب	الترجمة
DURANDUS:	Doctor modernus. later Doctor resolutissimus.	الدكتور الحديث ، وفيما يعد الدكتور الحر .
PETRUS AUREOLI:	Doctor facundus	الدكتور الفسيح.
WILLIAM OF OCKHAM:	Venerabilis inceptor	المبتدئ المحترم
ANTOINE ANDRE:	Doctor dulicfluus	الدكتور المحبوب
FRANCIS DE MAECIA:	Doctor succinctus.	الدكتور المتأهب
JOHN OF MIRECOURT:	Monachus albus.	الراهب الأبيض
GREGORY OF RIMINI:	Doctor authenticus.	الدكتور الثقة
JOHN RUYSBROECK:	Doctor admirabilis.	الدكتور المحبوب
DENIS THE CARTHUSIAN:	Doctor ecstaticus.	الدكتور الجذاب
JOHN GERSON:	Doctor christianissimus.	االدكتور المسيحى
JAKOB KOHME: REANCIS SUAREZ:	Philosophus teutonicus. Doctor eximius.	الفيلسوف الشاعر الدكتور المتميز

ملحق رقم (٢)

قائمة مراجع مختصرة
أعمال عامة

Boehner. ph.. O.F.M. Medieval Logic. Manchester. 1952.

Brehier. E. La Philosophie du moyen age, nouvelle edition corrigèe. Paris, 1949.

Histoire de la philosophie. Tome I, L'amtiquite et le moyen. Age. Paris, 1943. (A treatment of Renaissance philosophy is in this volume).

Burckhardt. J. The Civilization of the Renaissance. London, 1944.

CARLYLE, R. W. and A.J. History of Mediaeval political Theory in the West. 4 vols. London. 1903- 36.

Cassirer. E. Individuum und Kosmos in der philosophie der Renaissance. Berlin. 1927.

Copleston, F.C. Mediaeval Philosophy. London. 1952.

Crombie. A. C. Augustine to Galileo. The History of Science, A.D.

400- 1950. London, 1952. (Unfortunately this work appeared when the present volume was already in proof).

Curtis, S.J. A Short History of Western Philosophy in the Middle Ages. London, 1950.

Demnf, A. Die Ethik des Mittelalters. Munich, 1930.

Metaphysic des mittealters. Munich, 1930.

DE WULF, M. Histoire de la philosopie mèdièvale. tome 3 Apres le treozoc,e siècle. Louvain, 1947 (6th edition).

Dilthey, W. Gesammelte Schriften, vol. 2 (for Renaissance) Berlin and Leipzig, 1919.

Frischeisen- Kohler, M. and Moog, W. Die philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts. Berlin, 1924. (This is the third volume of the revised Ueberweg and covers the Renaissance period).

Geyer, B. Die patristische und scholastische philosophie. Berlin, 1928. (This is the second volume of the revised edition of Ueberweg).

Gilson, E. La philosophie au moyen âge. Paris, 1944 (2 nd edition, revised and augmented)

The Unity of philosophical Experience. London, 1938.

Being and some philosophers. Toronto, 1949.

L'ètre et l'essence. Paris, 1948.

Grabmann, M. Die Philosophie des mittelalters. Berlin, 1921. Mittelalterliches Geistesleben. 2 vols Nunich, 1926. And 1936.

Hauréau, B. Histoire de la philosophie scolatique. 3 vols. Paris, 1872-80.

Hawkins, D.J.B. A Sketch of Mediaeval Philosophy. London, 1946.

HIrschberger, J. Geschichte der Philososphie. H, Alterum und Mittelalter. Freiburg. I. B. 1949.

Picavet, F. Esquisse d'une histoire génèerale et comparèe des philosophies medievales. Paris, 1907 (2 nd edition).

Essais sur l'histoire gènèrale et comparèe des theologies et des philosophies mèdièvales. Paris, 1913.

Poole, R. L. Illustrations of the History of Medieval Thought and Lrarning. London, 1920 (2nd edition).

Romeyer, B, La Philosophie chrètienne jusqu'? Descartes, 3 vols, Paris, 1935-7.

Ruggiero, G. DE. La filodofina del cristianesimo. 3 vols. Bari.

Rindascimento, Riforma e Contrariforma. Bari, 1937.

Vignaux, P. La pensèe au moyen âge. Paris, 1938.

الفصل الثاني: دوراندوس وبطرس أوريولي

النصوص :

Durandus

In 4 libros Sententiarum. Various sixteenth -century editions (of 3rd redaction), beginning with the Paris edition of 1508.

Durandi de S. Porciano O. P. Quaestio de natura cognitionis et Disputatio cum anonymo quodam necnor, Determination Hervaei Natalis O.P. J. Koch (edit). Münster. 1929; and edition 1929 (Opscula et textus, 6).

Durandus de S. Porciano, Tractaus de habitibus. Quaestio 4: De subiectis habituum, addita quaestione critica anonymi cuiusdam. J. Koch (edit). Münster, 1930 (Opscula et textus, 8).

Petrus Aureoli بطرس أوريولي

In 4 libros Sententiarum. Rome, 1596.

الدراسات:

Dreiling, R. Der Konzepiualismus in der Universalienfrage retrus Aureoli (Pierre d'Auriole).). Münster, 1913 (Beiträge, II, 6).

Koch, J. Jakob von Metz, O.P. Archives d'histoire doctrinal et littéraire du moyen âge, 1929-30 (PP. 169-232).

Durandus de Sancto Porciano O.P. Forschungen zum Sireit um Thomas von Aquin zu Beginn des 14 Jahrhunderts. Erster Teil. Literargeschichtliche Grundlegung.). Münster, 1927 (Beitr?ge 26,1).

KRAUS, J. Die Universalienlehre des oxforder kanzlers Heinrich von Harclay in ihrer mittelstellung zwischen skotistischen Realismus und ockhamistischen Nominalismus. Divus Thomas (Fribourg, Switzerland). Vol. 10 (1932), PP. 36-58 and 475-508 and vol. 11 (1933), PP. 288-314.

Pelster, F. Heinrich uon Harclay Kanzler uon oxford, und seine Quästionen. Miscellanea F.Ehrle, vol.1, PP. 307-56. Rome, 1924,

Teetaert, A. Pierre Auriol. Dictionnaire de théologie catholique. vol. 12, cols. 1810- 81. Paris. 1934.

من الفصل الثالث إلى الفصل الثامن

النصوص:

Super quattuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones. Lyons, 1495.

Quodlibeta septem. Paris, 1487; Strasbourg, 1491.

Expositio aurea et admodum utilis supper artem ueterem. Bologna, 1496.

Summa totius logicae. Paris, 1948, and other editions, especially:

Summa Logicae. Pare prima. Ph. Boehner, O.F.M. (edit)

St. Bonaventure, New York, and Louvain, 1951.

Summulae in libros physicorum. Bologna, 1495 and other editions.

Quaestio Prima Principalis Prologi in primum librum sententiarum cum interpetatione Gabrielis biel. Ph. Boehner, O.F.M. (edit). Paderborn. 1939.

The Traclatus de successivis, attributed to William Ockham. Ph. Boehner. O.F.M. (edit). St. Bonaventure (New York). 1944.

The tarclatus de praedestinatione et de praescientia Dei et de futuris conitngentibus of William Ockham. Ph. Boehner, O.F.M (edit). St. Bonaventure (New York) 1945. (This edition also contains a study on the Mediaeval problem of a three- valued logic by the editor).

Ockham: Selcted Philosophical Writings. Ph. Boehenr. O.F.M. (edit). London. 1952.

Gulielmi de Occam Breviloquium de potestate papae (critical editon). L. Baudry (edit. Paris, 1937.

Gulielmi de Ockham opera politica, vol. 1. J. O. Sikes (edit). Manchester, 1940.

StudiesAbbagnano, N. Guglielmo di Ockham. Lanciano. 1931.

Amana. E. occam. Dictionnaire de theologie catholique. vol, 11. cols. 864-804. Paris. 1931.

Baudry. L. Guillaume d'Occam. Sa vie. ses auures. ses idées socials et politques. I. Lihomme et les auures. Paris. 1949.

Boehner. ph., O.F.M. Ockham's Theory of Truth. Franciscan Studies. 1945. PP. 138-61.

Ockham's Theory of signiglcation. Franciscan Studies. 1946. PP. 143-70.

Carré, H.M. Realists and Nominalists (PP. 101-25). Oxford. 1946.

Gizcón. C. Guglielmo di Occam. 2 vols. Milan, 1941.

Guelluy. R. Philosophic et théologie chez Guilloume d'ockham. Louvain. 1947.

Hamann. A.. O.F.M. La docirine de l'élise et de l'état chaz occam. Paris, 1942.

Hochstetter, E. Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre des wilhelms uon Ockham. Berlin. 1937.

Lagarde, G. de Naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.

Cahier IV: Ockham et son temps. 1942.

V: Ockham Bases de depart. 1946.

VI: Ockham La morale et le droit. 1946.

Martin. G. Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur ontologie dar Ordnungen. Berlin, 1949.

Moody. E. A. The Logic of William of Ockham. London. 1935.

Vignaux, P. Nominalisme. Dictionnaire de théologie catholique. vol. 11. cols. 748-84. Paris. 1931.

Zuidema, S. U. De philosophie van Occam in zijn Commentaar op de sententien. 2 vols. Hilversum. 1936.

الفصل التاسع: الحركة الأوكامية

النصوص :

John of Mirecourt

Birkenmaier. A. Ein Rechtfertigungsschreiben Johanns von mirecourt. Münster, 1922 (Beiträge, 20, 5).

Stemgüller, F. Die zwei Apologiendes Jean de Mirecourt, Recherches de théologie ancienne et medieval 1933, PP. 40-79, 192-204.

Nicholas of Autrecourt

Lappe, J. Nikotaus von Autrecourt. Münster, 1908 (Beitr?ge,6,1). (This contains correspondence between Nicholas and Bernard of Arezzo and between Nicholas and Giles)

O'Donnel, J. R. Nicholas of Autrecourt. Mediaeval Scholastikern des 14 Jahrhunderts. Münster, 1931 (Beitr?ge,30, 1-2).

Lappe, J. See above.

Michalski, C. Les courants philosophiqùes a Oxford et a paris pendars le XIV e eiecle. Bulletin de l'Académie polonaise polonaise des sciences et des Lettres, 1920 (Separately, Cracow, 1921).

Les sources du criticism et du scepticisme dans la philosphie du XIV e eiecle. Cracow, 1924.

Michalski, C. Le criticism et le scepticisme dans la philosophie du XIV e siècle. Bulletin de l'Académie polonaise des sciences et des

Lettres, 1925 (Separately, Cracow. 1926).

Les sourants critiques et sceptiques dans al philosohie du XIV e siècle. Cracow, 1927.

O'Donnell, J.R. The philosophy of Nicholas of Autrecourt and his appraisal of Aristotle. Mediaeval Studies, 4 (1942) PP. 97-125.

Ritter, G. studien zur sp?tscholastik, 2 vols. Heidelberg, 1921-2.

Vignaux, P. Naminalisme. Dictionnaire de théologie catholique. vol. 11. cols. 748-84. Paris, 1931.

Nicholas d' Autrecourt, ibid. cols. 561-87.

Weinberg. J. R. ..cholas of Autrecourt. A Study in 14th - century Thought. Princeton, 1948.

الفصل العاشر: الحركة العلمية

النصوص :

Buridan

Johannis Buridani Quaestiones super libros quattuor de coelo et mundo. A. E. Moody (edit). Cambridge (Mass). 1942.

Quaestiones super octo libros physicorum Aristotelis. Paris. 1509.

In metaphysicen Aristotelis quaestiones. Paris. 1480. 1518.

Summulae logicae. Lyons. 1487.

Quaestiones et decisions physicals insignium uirorum Alberti de Saxonia. Thimonis, Buridani. Paris, 1516, 1518. (Contains Buridan's Quaestiones in libros de Anima and his Quaestiones on Aristotle's Parva naturalia).

Albert of Saxony.

Quaestiones super artem ueterem. Bologna, 1496.

Quaestiones subtilissimae Alberti de Szaonia super libros posteriorum. Venice, 1497.

Logica. Venice, 1522.

Sophismata Alberti de Saxonia. Paris, 1489.

Quaestiones in libros de coelo et mumdo. Pavia, 1481

SUbtilissimae quaestiones super oclo libros physicorum. Padua, 1493.

Quaestiones in libros de generatione (contained in work mentioned last under Buridan).

Marsilius of Inghen.

Quaestiones Marsilius super quattuor libros sententiarum. Strasbourg, 1501.

Abbreviationes super VIII libros. Venice, 1521.

Egidius cum Marsilio et Alberto de generatione. Venice, 1518.

Nicholas of Oresme.

Maistre Nicole Oresme: Le livre du ciel et du monde. A. D. Menut and A.J. Denomy (edit). Mediaeval Studies. 1941 (PP. 185-280), 1942 (PP. 159-297) 19463 (PP. 167- 333). (This Text and Commentary has been published separately. Date unstated).

الدراسات :

Bochert. E. Die Lere von der Bewegung bei Bicolaus Oresme. Münster, 1934 (Beitrage, 31, 3).

Duhem, P. Le syéstme du monde: histoire des doctrines cosmologiques de platon ? Copernic. 5 Vols. Paris. 1931-17.

Etudes sur Léonard de vinci. 3 Vols. Paris. 1906-13.

Haskins, C.H. Studies in the History of Mediaeval science. Combridge (Mass). 1924.

Heidingsfelder, G. Albert von Sachsen. Münster. 1926 (Beiträge 22, 3-4).

Maier, A. Das Problem der intensive Gr?sse in der Scholastik. Leipzeg, 1939.

Die Impetusthroric der Scholastik. Vienna. 1940.

An der Grenzen von Scholastik und Naturwissenschaft.

Studien zur Naturphilosophie des 14 Jahrhunderts. Essen. 1943.

Die Vorl?ufer Gahleis im 14 Jahrhundert. Rome. 1949.

Michalski, C. La Physique nouvelle et les different courants philosophiques au XIV e siècle. Bulletin de l'Académie polonaise des Sciences et des Lettres, 1927 (separately, Cracow, 1928).

Moody. E.A. John Buridan and the Habitability of the Rarth. Speculum. 1941. PP. 415-25.

Ritter. G. Srudien zur Spätscholastik. Vol 1. Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland. Heidelberg, 1921.

Sarton, G. Introduction to the History of Science. 3 Vols. Washington, 1927-48.

Torndike, L. A History of Magic and Experimental Science. Vols. 3-4, The fourteenth and fifieenth centuries. New York, 1934.

الفصل الحادى عشر : مارسليوس البادوى

النصوص :

The Defensor Pacis of Marsilius of padua. C. W. Previte- Orton (edit). Cambridge, 1928.

APPENDIX II

Marsilius von Padua, Defensor Pacis. R. Scholz (edit). Hannover, 1933.

الدراسات :

Checchini, A. and Bobbio, N. (edit). Marsilio da Padova, studi racclti nel VI centenario della morte. Padua. 1942.

Gewirth, A. Marsilius of Padua. The Defender of Peace. Vol, 1, Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy. New York, 1951.

Lagarde. G. de Naisance de l'esprit laique au déclin du moyen âge. Cahier II: Marsile de Padoue. Paris, 1948.

Previte- Orton, C. W. Marsiglio of padua. Part II: Doctrines. English Historical Review, 1923, PP. 1- 18.

الفصل الثانى عشر: التصوف النظرى

النصوص:

Exkhart

Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Stuttgart, 1939 (in course of publication).

Magistri Eckhardi Opera latina auspiciis Instituti Sanctae Sabinae ad codicum fulem edita. Leipzig.

I. Super oration dominica. R. Klibansky (edit). 1934.

II. Opus tripartitum: Prolgi. H. Bascour, O. S.B. (edit). 1935.

III. Quaestiones Parisenses. A. Dondaine. O.P. (edit). 1936.

Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. A. Daniels (edit). Münster. 1923 (Beitr?ge. 23, 5).

Meister Eckhart. Das System seiner religi?sen Lehre und Lebensweisheit. Textbuch aus gedrückten und ungerdückten Quellen mit Einführung. O. Karrer (edit). Minich. 1926.

Tauler

Die Predigten Taulers. F. Vetter (edit). Berlin, 1910.

Sermons de Tauler. 3 vols. E. Hugueny, P. Thery and A. L. Croin (edit). Paris. 1937. 1930. 1935.

Bl. Henty suso.

Heinrich Seuse. Deutsche Schriften. K. Bihlmeyer (edit). 2 vols. Stutrgart, 1907.

L'auvre mystique de Henri Suso. Introduction et traduction. 4 vols. Stutrgart, 1907.

L'auvre mystique de Henri Suso. Introduction et traduction. 4 vols. B. Lavaus, O.P. Fribourg. Switzerland, 1946-7.

Blessed Henry Suso's Little Book of Eternal Wisdom. R. Raby (translator). London. 1866 (2nd edition).

The life of Blessed Henty Suso by Himself. T. F. Knox (translator). London, 1865.

Jan van Ruusbroec. Werke. Nach der Standardschrift von Groenendal herausgegeben von der Euusbroec- Gesellschaft in Antwerpen. 2nd

edition. 4 Vols. Cologne, 1950.

Gerson

Johannis Gersonii opera omnia. 5 Vols. M.E.L. Du pin (edit). Abtwerp, 1906.

Jean Gerson, Commentateur Dionysien. Les Notulae super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia. A. Combes. Paris, 1940.

Six Sermons francais inédits de Jran Gerson. L. Mourin (edit) Paris, 1946.

الدراسات :

Bernhart, J. Die Philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprungen bis zur Renaissance. Munich, 1922.

Bizet, J. A. Henri Suso et le déclin de la scolastique. Paris, 1946.

Brigué, L. Ruysbroeck. Dictionnaire de théologie catholique, vol. 14, Cols. 408-20. Paris, 1938.

Bühlmann, J. Christuslehre und Christusmystik des Heinrich Seuse. Lucerne, 1942.

Combes, A. Jean de Montreuil et le chancelier Gerson. Paris, 1942.

Connolly, J. L. John Gerson, Reformer and Mystic. Louvain, 1928.

Della Volpe, G. Il misticismo speculative di maestro Eckhart nei suoi rapport storici. Bologna, 1930.

Dempf, A. Meister Eckhart. Eine Einführung in sein werk. Leipzig, 1934.

Denifle, H. Das geistliche Leben. Deutsche Mystiker des 14 Jahrhumderts. Salzburg, 1936, (9th edition by A. Auer).

Hornstein, X. de Les grands mystiques allemands du XIV siècle. Eckhart, Tauler, Suso. Lucerne, 1920.

Wautier D'Aygalliers, A. Ruysbroeck l'Admirable. Paris, 1923.

الفصل الثالث عشر: إحياء الأفلاطونية

النصوص :

Erasmus. Opera. 10 vols. Leyden, 1703-6.

Letters. Latin edition by P.S. Allen, H.W. Garrod, 11 vols. Oxford, 1906-47.

Leone Ebreo. The philosophy of Love. F. Friedederg- Sealey and J.H. Barnes (translators). London, 1937.

Marsilii Ficini Opera. 2 vols. Paris, 1641.

Pico della Mirandola, G. Opera ommia. 2 vols. Basle, 1573.

the Renaissance Philosophy of Man (petrarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives). E. Cassirer, P.O. Kristeller, J. H. Randall, Jr. (edit). Chicago, 1948.

الدراسات :

Burckhardt, J. The Civilization of the Renaissance. London, 1944.

Della Torre, A. Storia dell academia Platonica di Firenze. Florence, 1902.

Dress, W. Die Mystik des maysilio Ficino. Berlin, 1929.

Dulles, A. Princeps concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition, Cambridge (Mass) 1941.

Festugiére, J. La philosophie de l'amour de Marsile Ficin. Paris, 1941.

Garin, E. Giovanni Pico della Mirandola. Folrence, 1937.

Gentile, G. Il pensiero italiano del rinascimento. Florence, 1940 (3rd edit).

Hak, H. Marsilio Ficino. Amsterdam, Paris, 1934.

Hönigswald, R. Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und problem. Basle. 1938.

Taylor, H.O. Thought and Expression in the Sixteenth Century. New York, 1920.

Trinkaus, C.E. Adversity's Noblemen: The Italian Humanists on Happiness. Now York, 1940.

Woodward, W.H. Studies in Education during the Age of the Renaissance. Cambridge, 1906.

الفصل الرابع عشر: الأرسطية

النصوص :

Laurentius Valla. Dialecticae disputations Contra Aristotelicos, 1499. (opera. Basle, 1540).

Rudolf Agricola. De invertione dialectica. Louvain, 1515; and other editions.

Marius Nizolius. De veris principiis et Vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos libri IV. Parma, 1553 (edited by Leibniz under the title Antibarbarus philosophicus, Frankfurt, 1671 and 1674).

Petrus Ramus. Dialecticae partiliones. Paris, 1543.

Aristotelicae animadversions. Paris, 1543.

Dialectique. Paris, 1555.

Alexander Achillini. De universalibus. Bologna, 1501.

Fe intelligertiis. Venice, 1508.

De distinctionibus. Bologna, 1518.

Pietro Pomponazzi. Opera. Basle, 1567.

Melanchthon. Opera. C.G. Bretschneider and H. E. Bindseil (eidt) 28 Vols. Halle, 1824-60.

supplementa Melanchthonia. Leipzig, 1910.

Montaigne. Essais. Numerous editions, the most complete being by F. Strowski, P. Gebelin and P. Villey (5 vols) 1906-33.

sanchez. Tractatus philosophici. Rotterdam,1649.

الدراسات :

Batistella, R.M. Nizolio. Treviso, 1905.

Cassirer, E., Kristeller, P.O. and Randall, J.H. (edit). The Renaissance Philosophy of Man (Peirarca, Valla, Ficino, Pico, Pomponazzi, Vives). Chicago, 1948.

Douglas, C. and Herdic, R.P. The Philosophy and Psychology of pietro pomponazzi. Cambridge, 1910.

Friedrich, H. Montaigne. Berne, 1949.

Giarratano, C. Il pensiero di Francesco Sanchez. Naples, 1903.

Graves, F.P. Peter Ramus ant the Educational Reformation of the 16th Century. London, 1912.

Honigswald, R. Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und probleme. Basle, 1938.

Moreau, P. Montaigne, l'homme et l'auvre. Paris, 1939.

Owen, J. The Sceptics of the Italian Renaissance. London, 1893.

Petersen, P. Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschlond. Leipzig, 1921.

Revista Portuguesa de Filosofia (1951; t, 7, fasc. 2) Francisco Sanchez no IV Centen?rio do seu nascimento. Braga, 1951. (Contains Bibliography of writings about Sanchez).

Strowski, F. Montaifne. Paris, 1906.

Waddington, C. De Petri Rami vita, scriptis, philosophia, Paris, 1849.

Ramus, sa vie ses écrits et ses opinions. Paris, 1855.

الفصل الخامس عشر : نيقولاس دى كوسا

النصوص :

Nicolai de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Leipzig, 1932.

Opera. 3 vols. Paris, 1514. Basle, 1565.

Schriften, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Uebersetzung herausgegeben von E. Hoffmann. Leipzig, 1936.

Philosophische Schriften. A. Petzelt (edit) Vol. I, Stuttgart, 1949/

De docta ignorantia libri tres. Testo latino con note di paolo Rotta. Bari, 1913.

The Idiot. San Francisco, 1940.

Des Cardinals und Bischofs Nikolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Uebersetzung. F.A. Scharpff. Freiburg I.B., 1862.

الدراسات :

Bett, H. Nicholas of Cusa. London, 1932.

Clemens, F.J. Giordano Bruno und Bicolaus von Dues, Bonn, 1847.

Gandillac, M. De La Philosophie de Nicolas de Cues. Paris, 1941.

Gradi, R. Il pensiero del Cusano. Padua, 1941.

Jacobi, M. Das Weltgeäude des kard. Nikolaus von Cusa. Berlin, 1904.

Koch, J. Nicolaus von Cues und seine Umwoelt. 1948.

Memmicken, P. Nikolaus von kues. Trier, 1950.

Rotta, P. Il cardinal Nicolo di Cusa, la vita ed il pensiero. Milan, 1928.

Niccolo Cusano. Milan, 1942.

Schultz, R. Die Staasts philosophie des Nikolaus von Kues. Hain, 1948.

Vansteenberghe, E. Le cardinal Nicolas de Cues. Paris, 1920.

Autur de la docte ignorance. Münster, 1915

(Beiträge, 14, 2-4).

الفصل السادس عشر والسابع عشر

النصوص :

Cardano. Hieronymi Cardani Mediolanensis Philosphi et medici celeberrimi opera ommia. 10 Vols. Lyons, 1663.

Telesio. De naiura rerum iuxta propria principia. Naples, 1586.

Patrizzi. Discussiones Peripateticae. Basle, 1581.

Nova de universis philosophia. London, 1611.

Campanella. Philosophia sensibus demonstrate. Naples. 1590.

Prodromus philosophiae. padua, 1611.

Atheismus triumphatus. Roma1630.

la cittá del sole. A Castaldo (edit). Rome, 1910.

Bruno. opera italiane. G. Gentile (edit) Bari.

I. Dialoghi Metafisici. 1907.

II. Dialoghi morali. 1908.

Opera latine conscripta. I & II. Naples, 1880 and 1886.

III & IV. Florence, 1889 and 1891.

S.Greenberg. The Infinite in G. Bruno. With a translation of Brumo's Dialogue: Concerning the Cause, Principle and One New York. 1950.

D.W. Singer. G. Bruno: His Life and Thought. With a translation of.

Bruno's Work: On the Infinite Universe and Worlds. Now York, 1950.

Gassendi. Opera. Lyons, 1658, Florence, 1727.

Paracelsus. Four Treatises of Theophrastus von Hohenheim called Paracelsus. H.E. Sigerist (edit). Baltimore, 1941.

Paracelsus. Selected Writings. Efited With an Introduction by Jolande Jacobi. Translated by Norbert Guterman. London, 1951.

Van Helmont. J.B. Opera, Lyond, 1667.

Van Helmont. F.M. Opuscula philosophica. Amsterdam, 1690.

The paradoxical discourses of F.M. Van Helmont. London, 1685.

Weigel. Libellus de vita beata. Halle, 1609.

Der güldene Griff. Halle, 1613.

VOm Ort der Welt. Halle, 1613.

Dialogus de christianismo. Helle, 1614.

Erlenne dich selbst. Neustadt, 1615.

Bîhme. Werke. 7 vols. K.W. Schiebler (edit). Leipzig, 1840-7 (2nd edition).

works. C.J. Barber (edit) London, 1909.

الدراسات :

Blanchet, L. Campanella. Paris, 1920.

Boulting, W. Giordano Bruno, His Life, Thought and Martyrdom. London, 1914.

Cicuttini, L. Giordano Bruno. Milan, 1950.

Fiorentino, F. Telesio, ossia studi storici sull idea della natura nel Risorgimento italiano. 2 vols. Florence, 1872-4.

Gentile, G. Bruno e il pensiero del rinascimento. Florence, 1920.

Greenberg, S. See under Texts (Bruno).

Hönigswald, R. Denker der italienischen Renaissance. Gestalten und problem. Basle, 1938.

Mcintyre, J.L. Giordano Bruno. London, 1903.

Peip. A. Jakob B?hme, der deutsche philosoph. Leipzig, 1850.

Introduction to the study of Jacob B?hme's writings. Now York, 1901.

Sigerist, H.E. Paracelsus in the light of four Hundred Years, New York, 1941.

singer, D. W. See under Texts (Bruno).

Stillman, J. M. Theophrastus Bombastus von Hohenheim, called Paracelsus. Chicago, 1920.

Troilo, E. La filosofia di Giordano Bruno, Turin, 1907.

Wessely, J. E. Thomas Campanellas Sonnenstadt. Munich, 1900.

whyte, A. Jacob Behmen: An Appreciation. Edinburgh, 1895.

الفصل الثامن عشر: الحركة العلمية في عصر النهضة

النصوص:

Leonardo da Vinci. The Literary Works. J. R. Richter (edit) Oxford, 1939.

Copernicus. Gesamtausgabe. 4 vols.

Tycho Brahe. Opera omnia. Prague, 1611, Frankfurt, 1648.

Kepler. Opera ommia. 8 vols. Frankfurt, 1858-71.

Galileo. Opere. E. Albéri (edit). Florence, 1842-1907.

Le opera di Galileo Galilei. 20 vols. Florence, 1890-1907.

dialogo sopra I due massimi systemi del mondo. Frorence, 1632.

(English translation by T. Salusbury in Mathematical Collections and Translation. London, 1661)

Dialogues concerning Two New Sciences. H. Crew and A. de Salvio (Translators). Evanston, 1939).

الدراسات :

Aliotta, A. and Carbonara, C. Galilei. Milan, 1949.

Armitage, A. Copernicus, the Founder of Modern Astronomy. London, 1938.

Burtt, E. A. The Metaphysical Foundations of Modern physical Science. New York, 1936.

Butterfield, H. Origins of Modern Science, London, 1949.

Dampier, Sir W. C.A. History of Science. Cambridge, 1929 (4th edition, 1948).

A Shorter History of science. Cambridge, 1944.

Dannemann, F. Die Naturwissenschaften in ihrer Entwicklung und in ihrem Zusammenhange. 4 vols. Leipzig, 1910-13.

Dreyer, J. L.E. Tycho Brahe. Edinburgh, 1890.

Duhem, P. Etudes sur Léonard de Vinci. Paris, 1906-13.

Les origins de la sialique, Paris, 1905-6.

Fahie, J.J. Galileo, his Life and work. London, 1903.

Grant, R. Johann Kepler. A Tercentenary Commemoration of his Life and Work. Baltimore, 1931.

Jeans, Sir J.H. The Growth of physical Science. Cambridge, 1947.

Koyré, A. Études Galiléennes. Paris, 1940.

Mcmuroch, J.P. Leonardo da Vinci the Anatomist. London, 1930.

Sedgwick, W. T. and Tyler, H. W. A Short History of Science. New York, 1917 (revised edition, 1939).

Stimson, D. The Gradual Acceptance of the Copernican Theory of the Universe, New York, 1917.

Strong, E.W. Procedures and Metaphysics. Berkeley, U.S.A., 1936.

Taylor, F. Sherwood. A Short History of Science. London, 1939.

Science Past and Present. London, 1945.

Galileo and Freedom of Thought. London, 1938.

Thorndike, L. A History of Magic and Experimental Science, 6 Vols. New York, 1923-42.

Whiteheas, A. N. Science and the Modern World. Combridge, 1927 (Penguin, 1938).

Wolf, A. A History of Science, Technology and Philosophy in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. London, 1935.

الفصل التاسع عشر: فرانسيس بيكون

النصوص:

The Philosphical Works of Francis Bacon. J.M. Robertson (edit). London, 1905.

Works. R. L. Ellis, J. Spedding and D.D. Heath (edit). 7 vols. London, 1857- 74.

Nouum Organum. Edited with introduction and notes by T. Fowler. Oxford, 1889 (2nd edition).

The Advancement of Learning. London (Everyman Series).

R.W. Gibson. Francis Bacon. A Bibliography. Oxford, 1950.

الدراسات :

Anderson, F.H. The Philosophy of Francis Bacon. Chicago, 1948.

Fischer, Kuno. Francis Bacon und Seine Schule. Heidelberg, 1923 (4th edition).

Nichol, J. Francis Bacon, his Life and Philosophy. 2 Vols. London and Edinburgh, 1901.

Sturt, M. Francis Bacon, A Biography. London, 1932.

الفصل العشرون

الفلسفة السياسية

النصوص :

Machiavelli. Le Opere di Niccolo Machiavelli, 6 vols. L. Passerini and G. Milanesi (edit) Florence, 1873-77.

Tutte Le Opere storiche e letterarie di Niccolo Machiavelli.

G. Barbéra (edit). Florence, 1929.

Il principe. L.A. Burd (edit) Oxford, 1891.

The prince. W.K. Marriott (translator) London. 1908

and reprints (Everyman Series).

The Discourse of Niccolo Machiavelli. 2 Vols. L. J.

Walker, S.J. (reanslator and editor). London, 1950.

Thy History of Florence, 2 vols. N.H. Thomson

(trans lator) Lonfon, 1906.

Machiavelli (contd) The Works of Nicholas Machiavel. 2 vols.

E. Farneworth (translator). London, 1762.

(2nd edition in 4 vols. 1775)

the Historical, Political and Diplomatic Writings of Niccolo Machiavelli. 4 vols.

Boston and New York, 1891.

More, Utopia (Latin and English). J.H. Lupton (edit) London, 1895, (There are many other versions, including an English text in the Everyman Series)

L'utopie ou le traité de la meilleure forme de gouvernement.

Texte latine édite par M. Delcourt avec des notes sxplicatives et critiques. Paris, 1936.

The English Works. London, 1557. This text is being re - edited and two volumes appeared in 1931 (London), edited by W.E. Compbell and A. W. Reed.

There are various esitions of the Latin works. For example, Opera omniz latina: Louvain, 1566.

Hooker, Works. 3 vols. J. Keble (edit) Oxford, 1845, (3rd edition).
The Laws of Ecclesiastical Polity, Books I-V. Introduction by Henry Morley. London, 1888.

Bodin. Method for the Easy Comprehension of History. B. Reynolds (translator). New York, 1945.

Six livres de la republique. Paris, 1566. Latin edition: Paris, 1584 English translation by R. Knolles: London, 1606.

Althusius. Politica methodice digesta, Herborn, 1603. Enlarged edition; Groningen, 1610. Modern edition by C.J. Friedrich. Cambridge (Mass). 1932.

Grotius. De iure belli ac pacis. Washington, 1913 (edition of 1625).

English translation by F.W. Kelsey and others. Oxford, 1925.

(these two vols. together constitute No. 3 of The Classics of International Law).

الدراسات :

Allen, J. W. A History of Political Thought in the Sixteenth Century. London, 1928.

Baudrillart, H. Jean Bodin et son temps. Paris, 1853.

Burd. L. A. Florence (II). Machiavelli. (The Cambridge Modern History, vol. I, ch. 6) Cambridge, 1902.

Campbell. W.E. More's Utopia and his Social Teaching. London, 1930.

Chambers, R. W. Thomas More. London, 1935.

Chauviré, R. Jean Bodin, auteur de la Répubique. Paris, 1914.

D Entréves, A. P. Natural Law. An Introduction to lagal Philosophy London, 1951

Figgis, J. N. Studies of political Thought form Gerson to Grotius. Cambridge, 1923 (2nd edition).

Foster, M. B. Masters of Political Thought. Vol. 1, Plato to Machiavelli (Ch. 8, Maxhiavelli). London, 1942.

Gierke, O, von Natural Law and the Theory of Society. 2 vols. E.Barker (translator). Cambridge, 1934.

Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Breslau, 1913 (3rd edition).

Gough, J. W. The Social Contract. A Critical Study of its Development, oxford, 1936.

Hearnshaw, F.J. C. The Social and Political Ideas of some Great Thinkers of the Renaissance and the Reformation. London, 1925.

The Social and political Ideas of some Great Thinkers in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. London, 1926.

meinecke. F. Die Idee der Staaträson. (Ch. 1, Machiavelli) Munich, 1929 (3rd edition).

Ritchie, D. G. Natural Rights. London, 1916 (3rd edition).

Sabine, G. H. A History of political Theory. London, 1941.

Villari, P. The Life and Times of Nicolo Machiavell. 2 vols.
L. Villari (translator). London, 1892.

Vreeland, H. Hugo Grotius. New York, 1917.

الفصل الحادى والعشرون إسكولائية عصر النهضة (نظرة عامة)

النصوص :

Anumber of titles of works are mentioned in the course of the chapter. Only a very few selected texts will be mentioned here. For fuller biographies the Dictionnaire de théologie catholique can be profitably consulted under the relevant names. The standerd bibliographical work for writers of the Domincan Order between 1200 and 1700 is scriptores Ordinis Praedicatorum by Quétif- Echard. A photolithographic reprint of the revised Paris edition of 1719-21 is being published by Musurgia Publishers, New York. For Jesuit authors consult Sommervogel- De Backer, Bibliothéque de la compagnie de Jésus. Liége, 1852ff.

Cajetan. Thomas de Vio Cardinalis Caietanus. Scripta theological Vol. 1, De comparatione auctoritatis papae et comcilii cum apologia

eiusdem tractatus. V. M.I. pollet (edit). Rome, 1936.

Thomas de Vio Cardinalis Caietanus (1469- 1534): Scriptu philosophica.

Cahetan (contd) Commentaria in porphyrii Isagogen ad praedicamenta Aristotelis. I.M. Marega (edit) Rome, 1934.

Opuscula oecomomico- Socialia. P. N. Zammit (edit) Rome, 1934.

De nominum analogia. De conceptu enlist. P. N. Zammit (edit) 1934.

Commentaria in de Anima Aristotelis. Y. Coquelle (edit). Rome, 1938.

Caietanusì in De Ente et Essenlia' Commentarium. M.H. Laurent (edit). Turin, 1934.

Cajetan's commentary on Aquinas's Summa theological is printed in the opera ommia (Leonine edition) of St. Thomas.

Bellarmine, Opera ommia. 11 vols. Paris, 1870-91.

Opera oratoria Postuma. 9 vols. Rome, 1942-8.

De controversiis, Rome, 1832.

Tractaius de potestate summi pontificis in rebus temporalibus. Rome, 1610.

Molina. De Instilia et Iure. 2 vols. Antwerp, 1615.

Concordia liberi arbitrii cum gratiae dnis, divina praescientia, providential, praedestinatione et erprobatione, Paris, 1876.

Viroria. De Indis et de Iure Belli Relectiones. E. Mys (edit) Washington, 1917 (Classics of International Law, No. 7).

John of St. Thomas. Cursus Philosophicus Thomisticus (edit. Reiser) 3 vols. Turin, 1930-8.

Cursus philosophicus. 3 vols. Paris, 1883.

Joannis a Sancto Thoma O.P. Cursus theologici.

Paris, Tournai, Rome, 1931 ff.

الدراسات :

Barcia Trelles, C. Francisco Suarez, Les théologiens espagnols du XVI siècle et l'écle modern du droit internationale. Paris, 1933.

Brodrick, J. The Life and Work of Blessed R. Cardinal Bellarmine. 2 Vols. London, 1928.

Figgis J. N. See under bibliography for Suarez.

Fritz, G. and Michel, A. Article Scolastique (section III) in the Dictionnaire de théologie catholique, vol. 14. cols. 1715-25. Paris, 1939.

Giacon, C. La Seconda Scolastica, I, I grandi commentator di san Tommaso; II, Precedenze teoretiche ai problem giuridicv III, I pro-

blemi giuridico- politici. Milan, 1944-50.

Littlejohn. J.M. The Political Theory of the Schoolmen and Grotius. New York. 1896.

Régnon. T. de Banes et Molina. Paris, 1883.

Scott, J. B. The Catholic Comception of International Law. Francisco de Vitoria. Founder of the Modern Law of Nations: Francisco Su?rez. Founder of the Philosophy of Law in gener al and in partic-ular of the Law of Nations. Washington. 1934.

Smith, G. (edit). Jesuit Thinkers of the Renaissance. Essays presented to John F. McComick, S.J. Miwzukee, Wis., 1939.

Solana. M. Histora de la Filosofla Espanola en el siglo XVI. Madrid, 1940.

Stegmüller, F. Geschichte des Molinismus. Band I, Neue Molinaschri-fren. Münster. 1935 (Beiteäge, 32).

Streitcher. K. Die Philosophie der spanischen Sp?tscholastik an den deutschen Uniuersit?ten des siebzehnten Jahrhunderts (in Gesam-melte Aufs?tze zur Kultuergeschichte Spaniens). Münster, 1928.

Vansteenberghe. E. Article Molinisme (and bibliography) in the Dictionnaire de théologie catholique. vol. 10. cols. 2094-2187. Par-is. 1928.

الفصل الثاني والعشرون : فرانسيس سوريز

النصوص :

Opera. 28 Vols. Paris, 1856-78.

Metaphysicarum Disputationum Tomi duo. Salamanca, 1597. (Many editions, up to that of Barcelona, 1883-4).

Selections from Three Works of Francisco Su?rez, S.J. (De legibus, Defensio fidei catholicae. De triplici uirtute theological) 2 Vols. vol. 1, the Latin texts; vol. 2, the translation. Oxford, 1944. (classics of international Law, No. 20).

Among bibliographies one can mention Bibliografica Suareciana by P. Mugica. Granade, 1948.

الدراسات :

Aguirre, P. De doctrina Francisci Su?rez circa potestatem Ecclesiae in res temporales. Louvain, 1935.

Alejandro, J. M. La gnoseologia del Doctor Eximio y la acusacion mo-ninalista. Comillas (Santander), 1948.

Bouet, A. Doctrina de Suárez sobre la libertad. Barcelona, 1927.

Bouillard, R. Article Su?rez: théologie pratique. Dictionnaire de théo-logie catholique, vol. 14, cols. 2691-2728, Paris, 1939.

Bourret, E. De l'origine du pouvoir d'aprés Saint Thomas et su?rez. Paris, 1875.

Breuer, A. Der Gottesbeweis bei Thomas und suárez. Ein wissenschafrlicher Gottesbeweis auf fer Grundlage von potenz und Aktverh?ltnis oder Abh?ngigkeitsverh?ltnis. Fribourg (Switzerland). 1930

Conde y Luque, R. Vida y doctrimas de Suárez, Madrid, 1909.

Dempf. A. Christliche Staatsphilosophie in Spamen. Salzburg, 1937.

Figgis, J. N. Some Political Theories of the early Jesuits. (Translations of the Royal Historical Society, XI. London, 1897) Studies of political Thought from Gerson to Grotius. Cambridge, 1923 (2nd edition).

political Thought in the Sixteenth Century. (The Cambridge Modern History, vol. 3. Ch. 22). Cambridge, 1904.

Giacón, C. Suárez. Brescia, 1945.

Cómez Arboleya, E. Francisco Suárez (1548-1617). Granada, 1947.

Grabmann, M. Die disputations metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Foriwirkung (Mittelalterliches Geistesleben, vol.1, PP. 525-66). Munich, 1926.

Hellin, J. La analogia del ser y el conocimiento de Dios en Su?rez. Madrid, 1947.

Iturrioz. J. Estudios sobre la metafisica de Francisco Su?rez. S.J. Madrid, 1949.

Lilley, A. L. Francisco Su?rez. Social and political Ideas of some Great Thinkers of the XVI th and XVII th centuries. London, 1926.

Mahieu, L. Francois Suárez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec la théologie. Paris, 1921.

(Replies by P. Descoqus to this work are contained in Archives de philosophie. vol. 2 (PP. 187-298) and vol.4 (PP. 434-544). Paris. 1924 and 1926.

Monnot, P. Article Suárez: Vie et auvres. Dictionnaire de théologie catholique. vol. 14, cols. 2638-49. Paris, 1939.

Plaffert, F. Su?rez als V?lkerrechtslehrer. Würzburg, 1919.

Recaséns Siches, L. La Filosogia del Derecho en Francisco Su?raz. Medrid, 1927.

Regout, D. La doctrine de la guerre Juste de saint Augustin ? nos jours (PP. 194-230).

Rommen, H. Die Staatsiehre des Franz Su?rez. München- Gladbach, 1927.

Scorraille, R. de. Francois Suárez de la Compagnie de Jésus. 2 vols. Paris, 1911.

Soctt, J. B. The Catholic Conception of International Law. Francisco de Vitoriz, Founder of the Modern Law of Nations: Francisco Suárez, Founder of the Modern Philosophy of Law in general and in particular of the Law of Nations. Washington, 1934.

Werner. K. Franz Su?rez und die Scholastik der letzien Jahrhunderte. 2 vols. Ratisbon, 1861 and 1889.

Zeragüeta, J. La filosofia de suárez y el pensamiento actual. Granada. 1941.

Among the special issues of periodicals and collected articles devoted to the philosophy of Suárez one may mention the following.

Actas del IV centenario del nacimiento de Francisco Su?rez, 1548-1948. 2 vols. Madrid. 1949-50 (contains articles in Su?rez, theological, philosophical and political ideas).

Archives de philosophie, vol. 18. Paris, 1949.

Pensamiento, vol. 4, número extraordinario, su?rez en el cuarto centenario de su nacimiento (1548-1948) Madrid, 1948 (This number of Pansamiento contains valuable studies on the metaphysical, epistemological. Political and legal ideas of Suárez)

Rezony Fe, tomo 138, fascs. 1-4, July- October 1948. Centenario de Suárez, 1548-1948. Madrid, 1489. (Su?rez is considered both as theolohian and philosopher, but mainly as philosopher)

The two following works deal mainly with theological aspects of Suárez thought.

Estudios Eclesiasticos, vol. 22. nos. 85-6. April- September, 1948. Francisco Suárez en el IV centenario de su nacimiento. Madrid, 1948.

Missceláneа Comillas, IX. Homenaje al doctor eximio p. Francisco Suárez, S.J. en el IV centenario de su nacimiento, 1548-1948. Comillas (Santander), 1948.

Among the works published in connection with the third centenary of Suárez death (1917) one may mention:

Commemoración del tercer centenario del Eximio Doctor espanol Francisco Suárez, S.J. (1617-1917). Barcelona, 1923.

P. Franz Su?rez, S.J. Fedenkblätter zu seinem dreihundertj?hrigen Todestag (25 September 1617). Beitr?ge zur philosophie des P. Su?rez by K. Six, etc. Innsbruck, 1917.

Rivista di Filosofia Neo- scolastica, X (1918).

Scriti vari publicati in occasione del terzo centenario della morte di Francesco Suárez per cura del prof. Agostino Gemelli. Milan, 1918.

Riviére, E. M. and Scorraille, R. de Su?rez et son auvre, A l'occasion du troisiéme centenaire de sa mort, 1617-1917. vol.1, La bibliographie des ouvrages imprimés et inédits (E.M. Riviére). Vol. 2, La Doctrine (R. de Scorraille) Toulouse- Barcelona, 1918.

المؤلف فى سطور :

فردريك كوبلستون

فيلسوف إنجليزى، وعالم لاهوت، درس فى كلية "مارلبورو"، ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، وانتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٣٠، وأصبح أستاذًا لتاريخ الفلسفة فى كلية "هيثروب". ثم عمل بعد ذلك أستاذًا زائرًا فى جامعة "سانتا كلارا" فى كاليفورنيا (١٩٧٤-١٩٧٥)، وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦. ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة جيفورد فى جامعة "أبردين" عام ١٩٧٩-١٩٨٠، كما كان أيضًا أستاذًا زائرًا فى "السويد"، و"سانت أندروز".

من مؤلفاته :

موسوعته الكبرى "تاريخ الفلسفة" التى تضم تسعة أجزاء، و"الفلسفة والفلاسفة"، و"الفلسفة والثقافة"، و"الفلسفة فى روسيا"، و"نيتشه.... فيلسوف الحضارة"، و"القديس توما ونيتشه".

المترجمان فى سطور :

(١) إمام عبد الفتاح (مراجع ومقدم)

أستاذ الفلسفة الحديثة (حالياً أستاذ غير متفرغ فى جامعتى عين شمس والمنصورة) تخصص فى فلسفة هيجل فى بداية حياته الأكاديمية، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة، خصوصاً الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فى تغيير المشهد الفلسفى العالمى.

من أهم مؤلفاته :

- المدخل إلى الفلسفة.
- مدخل إلى الميتافيزيقا.
- سلسلة الفيلسوف والمرأة.
- كيركجور.
- الطاغية.
- توماس هوبز: فيلسوف العقلانية.

من أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة :

- الجمال، وحكاية إيسوب، ومعجم مصطلحات هيجل.

كما أشرف – فى إطار المشروع القومى للترجمة – على ترجمة سلسلة "أقدم لك"، وشارك فى ترجمة بعضها.

(٢) محمود سيد أحمد

- أستاذ سابق بقسم الفلسفة بجامعة طنطا، ويعمل الآن فى قسم الفلسفة بجامعة الكويت.

من أهم مؤلفاته:

- مفهوم الغائية عند كانط.
- دراسات فى فلسفة كانط السياسية.
- فلسفة الحياة: دلتاى نموذجاً.
- فلسفة العقل عند توماس ريد.
- الأخلاق عند هيوم.
- وله مجموعة من البحوث والترجمات.

التصحيح اللغوى: علا طعمـــة

الإشـراف الفنـى: حسـن كـامل



يتناول هذا المجلد فلسفة العصر الوسيط (القرن الرابع عشر) من "أوكام إلى سوريز" بطريقة فنية خالصة؛ إذ إنه يعرض لبعض الفلاسفة الذين يصعب على القارئ أن يجدهم حتى فى أحدث الموسوعات الفلسفية الحديثة، مما يجعلك تشعر أنك أمام كنز من المعارف الفلسفية.

تصميم الغلاف: عبدالحكيم صالح

المركز القومى للترجمة



فردريك كوبلستون

تاريخ الفلسفة

المجلد الرابع

الفلسفة الحديثة

(من ديكارت إلى ليبنتز)

ترجمة وتعليق

سعيد توفيق

محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم

إمام عبد الفتاح إمام

2032

تاريخ الفلسفة

(المجلد الرابع)

الفلسفة الحديثة: من ديكارت إلى ليبنتز

المركز القومى للترجمة

تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 2032
- تاريخ الفلسفة (مج٤)- الفلسفة الحديثة: من ديكارت إلى ليبنتز
- فردريك كوبلستون
- سعيد توفيق، ومحمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى 2013

هذه ترجمة كتاب:

A History of Philosophy

Volume IV

By: Frederick Copleston

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 Fax: 27354554

تاريخ الفلسفة

(المجلد الرابع)

الفلسفة الحديثة:

من ديكارت إلى ليبنتز

تأليف: فردريك كوبلستون

ترجمة وتعليق: سعيد توفيق

محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام



2013

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

كوبلستون؛ فردريك
تاريخ الفلسفة/ تأليف: فردريك كوبلستون؛ ترجمة وتعليق: سعيد توفيق، محمد سيد أحمد؛ مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام.
المجلد الرابع - ط١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٣
٤٨٠ ص؛ ٢٤سم
المحتويات: الفلسفة الحديثة: من ديكارت إلى ليبنتز
١- الفلسفة - تاريخ
٢- الفلسفة - الحديثة
(أ) توفيق، سعيد (مترجم، معلق)
(ب) أحمد، محمد سيد (مترجم، معلق مشارك)
(جـ) إمام، إمام عبد الفتاح (مراجع، مقدم)
(د) العنوان ١٠٩

رقم الإيداع ٢٠١١/٢١٣٢١
الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977 - 704 - 892 - 7
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتــويات

تقديم المراجع

أقدّم لك – عزيزى القارئ – ترجمة المجلد الرابع من موسوعة كوبلستون الكبرى فى الفلسفة الغربية – وهى تتناول بالبحث الأكاديمى الدقيق تاريخ الفلسفة الحديثة من "ديكارت حتى ليبنتز". وكان المؤلف قد وعدنا فى نهاية المجلد الثالث أن يتناول الفلسفة الحديثة من ديكارت حتى كانط بالدراسة فى مجلد واحد، إلا أنه وجد أن هذه الفترة أطول من أن يشملها كتاب واحد فعاد وقسّم الفلسفة الحديثة إلى ثلاث مراحل تضمها ثلاثة مجلدات على النحو التالى:

١- المجلد الرابع، وهو بين يديك الآن، "من ديكارت إلى ليبنتز" يتناول فيه المذاهب العقلية الكبرى السابقة على كانط.

٢- المجلد الخامس ويدرس فيه الفلسفة الإنجليزية "من هوبز إلى هيوم"[(١)].

٣ – وأخيراً المجلد السادس "من عصر التنوير فى فرنسا حتى كانط"[(٢)].

أما المجلد الرابع الذى بين أيدينا الآن فهو يعالج قسماً من الفلسفة الحديثة يشمل "الفلسفة من ديكارت حتى ليبنتز"، وهو يتناول هذه المرحلة بالتفصيل، فيدرس ديكارت وحده فى سبعة فصول بالإضافة إلى فصل تمهيدى عبارة عن مقدمة عامة تتحدث عن بواكير الفلسفة الحديثة وصلتها بالعصر الوسيط وعصر النهضة، ثم يبدأ فى الفصل الثانى بالحديث عن حياة ديكارت ومؤلفاته وفكرته عن المنهج، أما الفصل

---

(١) وقد صدرت ترجمته فى هذه السلسلة بقلم الدكتور محمود سيد أحمد عن المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومى للترجمة عدد ٤٥٥، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٢.

(٢) وقد صدرت ترجمته فى هذه السلسلة بقلم الزميلين الفاضلين المرحوم الدكتور حبيب الشارونى والزميل الدكتور محمود سيد أحمد عن المركز القومى للترجمة عام ٢٠١٠، وهى تحمل رقم ١٥٧٧.

الثالث فيخصصه للكوجيتو cogito الديكارتي الشهير: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، ثم ينتقل إلى الحديث عن الأجسام فى الفصل الرابع والعلاقة بين الذهن والبدن ويعالج عقيدة التناول المسيحية فى الفصل الخامس، بينما ينتقل إلى الحرية والله والأخلاق فى الفصل السادس الذى ينهى الحديث عن ديكارت ببعض الملاحظات العامة.

ثم يبدأ المؤلف بالحديث عن بسكال والمدرسة الديكارتية فى الفصول (السابع والثامن والتاسع) وهو يطرح فى بداية الفصل السابع مشكلة اختلف فيها المؤرخون وهى هل كان بسكال فيلسوفًا أم مدافعًا عن الدين ؟! ذلك لأن بعض المؤرخين – ومنهم فلاسفة – يذهبون إلى أن بسكال كان مفكرًا كاثوليكيا حتى النخاع بمعنى أنه اهتم أساسًا بالدفاع عن حقائق الإيمان، كما أنه اهتم اهتمامًا أساسيًا كذلك ببيان كيف أن الوحى المسيحى يحل المشكلات التى تنشأ من الموقف الإنسانى، ولما كان قد كرس نفسه لتوجيه الانتباه إلى هذه المشكلات وبيانها، فإنه ربما يسمى فيلسوفًا (وجوديا) إذا أردنا أن نستخدم هذا المصطلح بمعنى واسع، لكن لما كان قد أصر على أن الإجابات المتاحة عن المشكلات الإنسانية يقدمها الوحى المسيحى فمن المحتمل أن يوصف بأنه مدافع عن الديانة المسيحية أفضل مما يوصف بأنه فيلسوف. ومع ذلك فقد وضعه هنرى برجسون وفكتور دبلوس جنبًا إلى جنب مع ديكارت من حيث إنهما معًا المثلان الفرنسيان الرئيسيان لخطوط مختلفة من التفكير، وينظر إليه جاك شيفاليه على أنه فيلسوف عظيم! فى حين ينظر رفوفييه إلى بسكال على أنه مفكر شخصى حتى إنه لا يستحق لقب فيلسوف!! وهذه الأحكام تعتمد بوضوح على الأحكام الشخصية، بالنسبة لما تعنيه الفلسفة والفيلسوف.

ويتناول المؤلف فى الفصل الثامن انتشار الديكارتية ومشكلة التفاعل، ثم يتحدث فى الفصل التاسع عن مالبرانش، لكنه يتوقف وقفة طويلة عند إسبينوزا ليتحدث فى عدة فصول عن حياته ومنهجه الهندسى، وتأثير الفلاسفة الآخرين على فكره وعن تأويلات فلسفته المختلفة.

وفى الفصل الحادى عشر يتحدث المؤلف عن فكرة الجوهر وصفاته عند إسبينوزا وفكرة الأحوال الشهيرة عنده والعقل والجسم واستبعاد العلية الغائية.

ثم فى فصل كامل هو الفصل الثانى عشر يتحدث المؤلف عن درجات المعرفة، والتجربة المختلفة أو الغامضة والمعرفتين العلمية والحدسية.

ويخصص الفصل الثالث عشر لدراسة الانفعالات والنزوع واللذة والألم ومعها الحرية والعبودية والحب العقلى لله... إلخ.

أما الفصل الأخير فيتناول فيه الموضوعات السياسية وتأسيس المجتمع السياسى والسيادة والحكومة والعلاقات بين الدول، وينتهى الفصل بالحديث عن أثر إسبينوزا وتقييم فلسفته، وينتهى الكتاب بأربعة فصول عن "ليبنتز" يتحدث فى الأول منها عن التفرقة بين حقائق العقل وحقائق الواقع الأولى ضرورية والثانية ممكنة وعن مبدأ الكمال والجوهر وهوية اللامتمايزات... إلخ.

وفى الفصل السابع عشر يتحدث المؤلف عن المونادات الشهيرة عند ليبنتز وعن الأمان والمكان وعن الانسجام المقدر والنفس والجسم والأفكار الفطرية... إلخ.

أما الفصل الأخير (الثامن عشر) فيخصصه المؤلف لفلسفة الدين عند ليبنتز ويعرض للأدلة على وجود الله لا سيما الدليل الأنطولوجى، والدليل المأخوذ عن الحقائق الأزلية ثم الدليل الخاص بحقائق الواقع والدليل من الانسجام المقدر ثم مشكلة الشر... والتقدم والتاريخ.

والكتاب بصفة عامة يتميز بالعمق الذى عودنا عليه كوبلستون فى مجلداته السابقة التى تستحق بالفعل أن تكون موسوعة فلسفية كبرى يحرص القارئ على اقتنائها وقراءتها، وسوف تظهر بقية المجلدات تباعًا إن شاء الله فى الأشهر القليلة القادمة، وإنا لنسأله سبحانه أن يمن علينا بالصحة والعافية حتى نتحقق من إكمال ترجمة هذا السفر العلمى الجليل وألا تظهر عوائق تعوق مسيرة التقدم...

والله نسأل أن يهدينا جميعًا سواء السبيل

إمام عبد الفتاح إمام

تنـــويه

* ترجم الدكتور سعيد توفيق بدءًا من التصدير، وحتى نهاية الفصول المخصصة لديكارت (الفصل السادس).

* ترجم الدكتور محمود سيد أحمد بقية فصول الكتاب.

تصــدير

فى نهاية المجلد الثالث من هذه الموسوعة فى "تاريخ الفلسفة" أفصحت عن أملى فى تناول الفترة التى تبدأ من ديكارت حتى تشمل كانط فى المجلد الرابع. وكنتُ بطبيعة الحال أقصد بذلك أن الأمل كان يحدونى فى مناقشة مجمل هذا الجزء من الفلسفة الحديثة فى كتاب واحد. غير أن هذا الأمل لم يتحقق. فلقد وجدت نفسى مضطرًا لأن أكَرِّس ثلاثة كتب لتلك الفترة المذكورة. ولقد وجدت من اللائق أن أجعل كل كتاب من هذه الكتب الثلاثة مجلدًا مستقلاً. فالمجلد الرابع "من ديكارت إلى ليبنتز" Descartes to Leibniz يتناول المذاهب الفلسفية العقلانية الكبرى فى أوربا فى الفترة السابقة على كانط. وفى المجلد الخامس "من هوبز إلى هيوم" Hobbes to Hume أناقش تطور الفلسفة الإنجليزية خلال الفترة التى تبدأ من هوبز حتى تشمل الفلسفة الأسكتلندية فى الحس المشترك. وفى المجلد السادس "من فولف إلى كانط" Wolff to kant سوف أتناول عصر التنوير الفرنسى وروسو، وعصر التنوير الألمانى، ونشأة فلسفة التاريخ منذ فيكو وحتى هردر، وأخيرًا مذهب إمانويل كانط. ومن المؤكد أن العنوان "من فولف إلى كانط" ليس عنوانًا نموذجيًا، ولكن نظرًا لأن كانط فى الفترة السابقة على فلسفته النقدية كان مشاركًا فى تبعات تعاليم "فولف"؛ فإن هناك على الأقل شيئًا ما يمكن قوله لحساب هذا العنوان، فى حين أن عنوانًا من قبيل "من فولتير إلى كانط" كان سيبدو عنوانًا فجًا.

وكما هو الحال فى المجلدات السابقة، فقد قسمت الموضوع هنا بحسب الفلاسفة بدلاً من تتبع تطور مشكلة فلسفية تتلوها مشكلة أخرى. وفضلاً عن ذلك، فقد تناولت بعض الفلاسفة بإسهاب ملحوظ. وعلى الرغم من أننى أظن أن تقسيم الموضوع بحسب الفلاسفة هو التقسيم الأكثر ملائمة بالنسبة للقارئ الذى أضعه أساسًا فى اعتبارى،

فإن هذا المنهج له بالتأكيد عيوبه. فالقارئ حينما يُواجَه بعدد من المفكرين المختلفين، وبتفسيرات مسهبة نوعًا ما لأفكارهم؛ فإنه قد يخفق فى الاستحواذ على الصورة العامة. إضافة إلى ذلك، فإننى وإن كنت أظن أن التقسيم التقليدى المحافظ إلى عقلانية أوربية وتجريبية إنجليزية له ما يبرره، إذا ما أضفنا إليه بعضًا من التعديلات؛ فإن الالتزام الصارم بمثل هذا التخطيط العام قد يؤدى إلى توليد الانطباع بأن الفلسفة الأوربية والفلسفة الإنجليزية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر قد سلكتا سبيليهما فى هيئة تيارين من خطين متوازيين، كل منهما يتطور بشكل مستقل تمامًا عن الآخر. وهذا انطباع خاطئ. فلقد كان لديكارت تأثير على الفكر الإنجليزى، وكان بركلى متأثرًا بمالبرانش، وأفكار إسبينوزا السياسية تدين بشىء ما لهوبز، وفلسفة لوك - المكتوبة فى القرن السابع عشر - كان لها تأثير كبير على فكر عصر التنوير الفرنسى فى القرن الثامن عشر.

وكعلاج جزئى للعيوب التى تصاحب هذا المنهج الذى اخترته لتقسيم الموضوع؛ فقد قررت أن أكتب فصلاً تمهيديًا يكون مقصودًا؛ لكى يعطى القارئ صورة عامة عن الفلسفة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وبذلك فإن هذا الفصل يستوعب الموضوعات التى ناقشتها فى المجلدات الرابع والخامس والسادس؛ وهى الموضوعات التى كنت آمل فى الأصل أن أتناولها - كما قلت - فى مجلد واحد. وبطبيعة الحال فقد وضعت هذه المقدمة فى مستهل المجلد الرابع؛ ولذلك فلن تكون هناك فصول تمهيدية فى المجلدين الخامس والسادس. ولا بد لمقدمة وصفية من هذا النوع أن تنطوى على قدر كبير من التكرار. وهذا يعنى أن الأفكار التى تناقشها الفصول التالية على نحو أكثر إسهابا تكون مطروحة فى هذه المقدمة بصورة إجمالية تقريبية. ومع ذلك، فإنى أرى أن الميزات التى يمكن الحصول عليها من خلال إدراج مقدمة وصفية عامة، هى ميزات ترجح من قيمتها إلى حد كبير مقارنة بالعيوب المصاحبة لها.

ولقد أضفت "مراجعة ختامية" فى نهاية كل مجلد من المجلدات الثلاثة السابقة. ولكن تمامًا مثلما أن المقدمة تستوعب الموضوعات التى تتناولها المجلدات الرابع والخامس والسادس، كذلك سوف تؤدى المراجعة الختامية نفس المهمة. ولذلك سوف ترد هذه

المراجعة فى نهاية المجلد السادس، أى بعد عرض فلسفة كانط. وأنا أهدف من خلال هذه المراجعة النقدية أن أناقش- لا برؤية تاريخية فحسب، وإنما أيضا برؤية فلسفية- طبيعة أساليب التفلسف المتنوعة وأهميتها فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وأظن أنه من الأفضل إرجاء مثل هذه المناقشة إلى ما بعد العرض التاريخى للفكر فى تلك الفترة، بدلاً من قطع مسار هذا العرض بتأملات فلسفية عامة.

وهناك كلمة أخيرة عن الإحالات المرجعية؛ فالإحالات المرجعية من قبيل: "المجلد الثانى، الفصل الأربعون (Vol. II, ch. XI)، أو من قبيل: "انظر المجلد الثالث، صفحات ٣٢٢-٣٢٤" (See Vol. III, PP.322-4)، هى إحالات تشير إلى هذه الموسوعة فى تاريخ الفلسفة. أما بالنسبة للإحالات المرجعية إلى كتابات الفلاسفة الذين تناولتهم، فقد حاولت أن أقدم هذه الإحالات على نحو يجعلها ذات نفع بالنسبة للطالب الذى يرغب فى الاطلاع عليها. ولقد اعتاد بعض المؤرخين والشراح أن يقدموا الإحالات المرجعية وفقا للمجلد ورقم الصفحة فى الطبعة المضبوطة المعترف بها من أعمال الفلاسفة التى نكون بصددها، متى كانت هذه الطبعات موجودة. غير أننى يخامرنى الشك فى حكمة الالتزام التام بذلك الإجراء فى مجلد من قبيل ذلك الذى بين أيدينا. ففى الفصول المتعلقة بديكارت - على سبيل المثال - ذكرت بالفعل المجلد والصفحة من طبعة آدم وتانرى Adam- Tannery، ولكننى أيضًا ذكرت إحالات مرجعية وفقًا للفصل والقسم أو للجزء والقسم من العمل الذى نكون بصدده، متى كانت مثل هذه الإحالات عملية. فعدد الناس الذين يتيسر لهم الحصول على طبعة آدم وتانرى عدد محدود للغاية، تمامًا مثلما أن قلة من الناس تكون بحوزتهم الطبعة المضبوطة الفاخرة لبركلى. ولكن الطبعات الرخيصة من الأعمال الهامة لرواد الفلاسفة يمكن الحصول عليها فى يسر، وفى رأيى أن الإحالات المرجعية ينبغى أن تقدم من حيث ملائمتها للطلاب الذين يحوزون هذه الطبعات لا من حيث ملائمتها للقلة التى تحوز أو التى يكون فى متناولها الطبعات المضبوطة المعترف بها.

الفصل الأول

مقــدمة

التواصل والتجديد: الطور المبكر للفلسفة الحديثة فى صلته بفكر العصر الوسيط وفكـر عصر النهضة – العقلانية الأوربية: صلتها بالنزعة الشكية وبالرواقية الجديدة، وتطورها – التجريبية الإنجليزية: طبيعتها وتطورها – القرن السابع عشر – القرن الثامن عشر – الفلسفة السياسية – نشأة فلسفة التاريخ – إمانويل كانط

١ – يُقال بوجه عام إن الفلسفة الحديثة قد بدأت بديكارت ١٥٩٦–١٦٥٠ أو بدأت بفرنسيس بيكون Francis Bacon (١٥٦١–١٦٢٦) فى إنجلترا وبديكارت فى فرنسا. وربما لا تكون هناك بداهة مباشرة فى المبرر الذى يخوِّل لنا استخدام كلمة "الحديث" لوصف الفكر فى القرن السابع عشر. ولكن استخدام هذه الكلمة يعنى بوضوح أن هناك قطيعة بين فلسفة العصر الوسيط وفلسفة ما بعد العصر الوسيط، وأن لكل منها خصائصها المهمة التى لا تكون للأخرى. ولا شك أن فلاسفة القرن السابع عشر كانوا على قناعة بأن هناك انفصالاً حاداً بين التقاليد الفلسفية القديمة وما يحاولون هم أنفسهم أن يفعلوه. فرجال من أمثال فرنسيس بيكون وديكارت كانوا على قناعة تامة بأنهم يصنعون بداية جديدة. وإذا كانت آراء فلاسفة عصر النهضة وما بعد عصر النهضة تلقى قبولاً على ظاهرها؛ فإن هذا يرجع فى جانب منه إلى الاعتقاد بأنه فى العصر الوسيط لم يكن هناك فى حقيقة الأمر ما يستحق اسم الفلسفة. فلهيب التأمل الفلسفى الإبداعى المستقل الذى توهج فى ضوء ساطع فى اليونان القديمة قد انطفأ عمليًا، إلى أن تم إذكاؤه من جديد فى عصر النهضة وتألق فى بهاء القرن السابع عشر.

ولكنه عندما أصبح هناك مؤخراً مزيد من الانتباه الموجه إلى فلسفة العصر الوسيط، لوحظ ما هنالك من مغالاة في تلك النظرة. لقد أكد بعض الكتاب على التواصل بين فكر العصر الوسيط وفكر ما بعد العصر الوسيط. وظواهر التواصل التي يمكن ملاحظتها في المجالات السياسية والاجتماعية هي أمر واضح تماماً. فمن الواضح أن أشكال المجتمع والنظام السياسي في القرن السابع عشر لم تنبثق فجأة دون أن يكون لها أية سوابق تاريخية. فنحن يمكن أن نلاحظ - على سبيل المثال - التشكل التدريجي للدول القومية المتنوعة، وانبثاق الدول الملكية العظمى، ونمو الطبقة الوسطى. وحتى في مجال العلم فإن الانقطاع لم يكن كبيراً جداً إلى هذا الحد الذي تصوره البعض ذات يوم. فلقد أظهر البحث العلمي الحديث وجود اهتمام محدود بالعلم التجريبي داخل فترة العصور الوسطى ذاتها. ولقد لفتنا الانتباه في المجلد الثالث من هذه الموسوعة في "تاريخ الفلسفة"[١] إلى المعاني الضمنية الأكثر رحابة لنظرية القوة الدافعة للحركة على نحو ما قدمها بعض الفيزيائيين في القرن الرابع عشر. وبالمثل يمكننا أن نلاحظ تواصلاً معيناً داخل المجال الفلسفي، فيمكننا أن نرى الفلسفة إذ تنال تدريجياً اعترافاً بوصفها فرعاً مستقلاً من الدراسة. كما يمكننا أن نرى انبثاق مسارات من الفكر تنطوي على إرهاص بتطورات فلسفية تالية. فعلى سبيل المثال نجد أن الحركة الفلسفية المميزة في القرن الرابع عشر والتي عُرفت عموماً باسم الحركة الاسمية the nominalist Movement[٢] تتضمن إرهاصاً بالتجريبية المتأخرة من نواح هامة عديدة. كذلك فإن الفلسفة التأملية لنيقولا الكوزي Nicholas of Cusa[٣] - بما تنطوي عليه من إرهاصات ببعض أطروحات ليبنتز Leibniz - إنما تشكل حلقة وصل بين فكر العصر الوسيط وعصر النهضة من جهة، والفكر الحديث السابق على كانط من جهة أخرى. وفضلاً عن ذلك، فقد أظهر لنا العلماء أن مفكرين من أمثال فرنسيس بيكون وديكارت ولوك Locke كانوا واقعين تحت تأثير الماضي بدرجة أكبر كثيراً مما كانوا هم أنفسهم يدركون.

(١) صفحات ١٦٥-١٦٧ [في الأصل الإنجليزي].

(٢) المجلد الثالث، الفصلان الثالث والتاسع.

(٣) المجلد الثالث، الفصل الخامس عشر.

ولا شك أن هذا التأكيد على التواصل كان مطلوبًا باعتباره علاجًا لداء القبول المتسرع للغاية لتلك الدعاوى عن التجديد التى أقامها فلاسفة عصر النهضة والقرن السابع عشر. فهذا التأكيد يعبر عن فهم يدرك أنه كان هناك شيء قائم بوصفه فلسفة للعصور الوسطى، ويعبر عن اعتراف بمكانة هذه الفلسفة بوصفها جزءًا من مكوِّنات الفلسفة الأوربية بوجه عام. وإذا كان من الممكن الإفراط فى التأكيد على الانقطاع، فإنه من الممكن فى نفس الوقت الإفراط فى التأكيد على التواصل. فإذا قارنا أنماط الحياة الاجتماعية والسياسية فى كل من القرنين الثالث عشر والسابع عشر، فإن اختلافات واضحة فى بنية المجتمع تلفت نظرنا على الفور. كذلك فمع إنه بإمكاننا أن نتتبع العوامل التاريخية التى ساهمت فى حدوث حركة الإصلاح الدينى، فإن حركة الإصلاح الدينى كانت مع ذلك انفجارًا بمعنى ما، وعملت على تفتيت الوحدة الدينية للعالم المسيحى فى العصر الوسيط. وعلى الرغم من أن بذور العلم المتأخر يمكن اكتشافها فى التربة العقلية لأوربا فى العصر الوسيط، فإن نتائج البحث العلمى لم تكن على ذلك النحو الذى يتطلب أى تغيير جوهرى فى الرؤية المتعلقة بأهمية علم عصر النهضة. وبالمثل فإنه عندما يكون قد قيل كل ما يمكن قوله على نحو مشروع لأجل إيضاح الاتصال بين فلسفة العصر الوسيط وفلسفة ما بعد العصر الوسيط، فإنه يظل من الصحيح أيضًا أنه كانت هناك اختلافات ملحوظة بينهما. وبهذا الاعتبار نجد أن ديكارت رغم كونه متأثرًا بلا شك بأساليب التفكير المدرسى، فإنه هو نفسه قد أظهر لنا أن استخدام المصطلحات المستمدة من الفلسفة المدرسية لا يعنى بالضرورة أن هذه المصطلحات قد استُخدِمت بنفس المعانى التى بها استخدمها الفلاسفة المدرسيون. وعلى الرغم من أن لوك فى نظريته عن القانون الطبيعى كان متأثرًا بهوكر Hooker(٤) الذى كان هو نفسه متأثرًا بفكر العصر الوسيط، فإن فكرة القانون الطبيعى لدى لوك ليست مماثلة بدقة لفكرة القانون الطبيعى لدى القديس توما الأكوينى St. Thomas Aquinas.

(٤) انظر: المجلد الثالث، صفحات ٤-٣٢٢ [فى الأصل الإنجليزى].

إننا بطبيعة الحال يمكن أن نصبح عبيدًا للتصنيفات، أعنى أنه بسبب كوننا نقسم التاريخ إلى فترات، فإننا قد نميل إلى إغفال رؤية التواصل والتحولات التدريجية، وبخاصة عندما ننظر إلى الأحداث التاريخية من مسافة بعيدة زمنيًا. ولكن هذا لا يعنى أنه من غير الصحيح تمامًا الحديث عن فترات تاريخية أو أنه لا تحدث أية تغيرات عظمى.

وإذا كان الوضع الثقافى العام لعالم ما بعد عصر النهضة مختلفًا من نواح مهمة عن نظيره فى عالم العصر الوسيط، فمن الطبيعى فى نهاية الأمر أن تكون هذه التغيرات قد انعكست فى الفكر الفلسفى. ومع ذلك، فكما أن التغيرات الاجتماعية والسياسية - حتى حينما كانت تبدو فجائية نوعًا ما - هى تغيرات افترضت وضعًا موجودًا من قبل قد نشأت عنه، كذلك فإن الاتجاهات والأهداف والأساليب الجديدة من الفكر فى مجال الفلسفة قد افترضت أيضًا وضعًا موجودًا من قبل كانت موصولة به. وبعبارة أخرى يمكن القول بأننا لسنا هنا أمام خيار سهل بين بديلين متضادين بشكل صارخ وهما: تأكيد التواصل أو تأكيد الانقطاع؛ فكلا العنصرين ينبغى وضعهما فى الحسبان، فهناك تغير وجدَّة، ولكن التغير ليس خلقًا من العدم.

ولذلك فإن الوضع يبدو على هذا النحو: فالتأكيد القديم على الانقطاع كان يرجع إلى حد كبير إلى عدم تحقيق القدرة على إدراك أنه كانت هناك فى العصور الوسطى فلسفة جديرة بهذا الاسم، والإدراك اللاحق لوجود فلسفة العصر الوسيط ولأهميتها قد عمل على تأكيد التواصل. ولكننا الآن نرى أن المطلوب هو محاولة إيضاح كلا العنصرين المتمثلين فى التواصل من جهة، والسمات الخاصة بالفترات المختلفة من جهة أخرى. وإن ما يصدق على تأملنا للفترات المختلفة يصدق أيضًا - بطبيعة الحال - على المفكرين المختلفين كأفراد. والمؤرخون محفوفون بمخاطرة ذلك الميل إلى تصوير الفكر فى فترة ما على أنه مجرد مرحلة تمهيدية لمرحلة تالية، وتصوير مذهب فيلسوف ما على أنه مجرد عتبة مؤدية إلى مذهب مفكر آخر. والحقيقة أن هذا الميل أمر لا مفر منه؛ لأن المؤرخ يتأمل تتابعًا زمنيًا من الأحداث لا حقيقة أبدية غير قابلة للتغيير.

وفضلاً عن ذلك، فإن هناك معقولية واضحة فى القول بأن فكر العصر الوسيط قد مهد الطريق لفكر ما بعد العصر الوسيط، وبأن هناك العديد من الأسباب التى تبرر النظر إلى فلسفة بركلى Berkely على أنها عتبة رابطة بين فلسفتى لوك وهيوم Hume. ولكن إذا ما استسلم المرء تماما لهذا الميل، فسوف يفوته الكثير؛ ففلسفة بركلى هى أكثر كثيرًا من مجرد مرحلة فى تطور التجريبية من لوك إلى هيوم، وفكر العصر الوسيط هو فكر له سماته الخاصة به.

ومن بين ما يمكن تمييزه بسهولة من اختلافات بين فلسفتى عصر النهضة وما بعد عصر النهضة، أن هناك اختلافًا لافتًا للنظر فى أشكال التعبير الأدبى. والأمر الأول هنا أنه بينما كان رجالات العصور الوسطى يكتبون باللاتينية، فإننا نجد فى فترة ما بعد العصور الوسطى استخدامًا متزايدًا للغة القومية. والحقيقة أنه سيكون من الخطأ القول بأنه لم يكن هناك أى استخدام للاتينية فى الفترة الحديثة السابقة على كانط. فكلٌ من فرنسيس بيكون وديكارت قد كتب باللاتينية مثلما كتب باللغة القومية الخاصة به. كذلك فعل هوبز Hobbes. وكذلك ألَّف إسبينوزا Spinoza أعماله باللاتينية. ولكن لوك كتب بالإنجليزية وفولتير Voltaire وروسو Rousseau بالفرنسية، وكانط بالألمانية. والأمر الثانى أنه بينما كان رجالات العصر الوسيط خاضعين لعادة كتابة الشروح على أعمال معينة رفيعة القيمة، فإن فلاسفة ما بعد العصر الوسيط – سواء كتبوا باللاتينية أو باللغة القومية – قد ألَّفوا أطروحات أصيلة تخلَّوْا فيها عن هذا الأسلوب فى كتابة الشروح. وأنا لا أقصد بذلك التلميح إلى أن فلاسفة العصر الوسيط قد كتبوا شروحًا فحسب؛ لأن هذا سيكون أمرًا غير صحيح تمامًا، ومع ذلك، فإن الشروح على كتاب "الأحكام" Sentences لبيتر لومبارد Peter Lombard[٥]، وعلى أعمال أرسطو وآخرين، كانت سمات مميزة للتأليف فى العصر الوسيط، فى حين أننا عندما ننظر فى كتابات فلاسفة القرن السابع عشر، فإننا ننظر فى أطروحات خالصة لا شروح.

---

(٥) انظر: المجلد الثانى، ص١٦٨ [فى الأصل الإنجليزى].

وبطبيعة الحال، فإن الاستخدام المتنامى للغة القومية فى الكتابة الفلسفية قد صاحب استخدامها المتزايد فى الحقول الأدبية الأخرى. ونحن يمكن أن نربط هذا بالتغيرات والتطورات الثقافية والسياسية والاجتماعية العامة. ولكننا يمكن أيضًا أن نرى فى هذا عرضًا من أعراض خروج الفلسفة من تخوم المدارس؛ ففلاسفة العصر الوسيط كانوا فى معظمهم أساتذة جامعيين منشغلين بالتدريس. ولقد كتبوا شروحًا على النصوص القيِّمة المستخدمة فى الجامعات، وقد كتبوا هذه الشروح بلغة الوسط الأكاديمى المثقف. وفى مقابل ذلك، فإن الفلاسفة المحدثين فى الفترة السابقة على كانط كانوا فى معظم الحالات غير مرتبطين بمهنة التدريس الأكاديمى؛ فديكارت لم يكن أبدًا أستاذًا جامعيًا. وكذلك إسبينوزا، رغم أنه قد تلقى دعوة للتدريس بجامعة هايدلبرج. وكان ليبنتز رجلاً مهتمًا بأمور الحياة العادية، رفض منصب الأستاذية لأنه كان فى ذهنه صورة أخرى تمامًا للحياة. وفى إنجلترا، شغل لوك وظائف حكومية صغيرة، وكان بركلى أسقفًا، ومع أن هيوم حاول أن يحظى بكرسى جامعى، فقد خاب مسعاه. أما بالنسبة للفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر من أمثال فولتير وديدرو Diderot وروسو، فمن الواضح أنهم كانوا أدباء لهم اهتمامات فلسفية. فالفلسفة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت مسألة اهتمام وانشغال عام بين المتعلمين والطبقات المثقَّفة، وكان من الطبيعى فى تلك الحالة أن تحل اللغة القومية محل استخدام اللاتينية فى الكتابات الموجَّهة لجمهور واسع. وكما لاحظ هيجل Hegel أنه فقط عندما نصل إلى كانط نجد أن الفلسفة تصبح بالغة الحرفية والتعقيد، حتى إنه لم يعد من الممكن اعتبارها أمرًا يخص التعليم العام والإنسان المثقف. وبحلول ذلك الوقت، فإن استخدام اللاتينية - بطبيعة الحال - قد تلاشى من الناحية العملية.

وبعبارة أخرى يمكن القول بأن الفلسفة الإبداعية والأصيلة فى الفترة الحديثة المبكرة قد نمت خارج الجامعات. لقد كانت إبداعًا لعقول طازجة وأصيلة لا إبداعًا للتقليديين. وبالطبع فإن هذا هو أحد الأسباب فى أن الكتابة الفلسفية قد اتخذت شكل أطروحات مستقلة لا شروح؛ ذلك أن الكتَّاب كانوا منشغلين بتطوير أفكارهم الخاصة بمنأى عن الأسماء الكبيرة، وبمنأى عن آراء مفكرى اليونان والعصور الوسطى.

ومع ذلك، فعندما نقول إنه فى فترة الفلسفة الحديثة السابقة على كانط قد استُخدِمت اللغة القومية بدلاً من اللاتينية، وكُتِبت الأطروحات الفلسفية بدلاً من الشروح، ولم يكن رواد فلاسفة تلك الفترة أساتذة جامعيين؛ فإن كل هذا لا يفيد كثيراً فى بيان الاختلافات الجوهرية بين فلسفة العصور الوسطى وفلسفة ما بعد العصور الوسطى. ولا بد من محاولة بيان هذه الاختلافات بإيجاز.

يُقال عادةً إن الفلسفة الحديثة مستقلة بذاتها، وإنها نتاج للعقل وحده، بينما فلسفة العصر الوسيط كانت تابعة للاهوت المسيحى، مكبلة بالخنوع الذليل للعقيدة. ولكن إذا ما تم صياغة هذا الحكم على هذا النحو الجرىء دون تكييف له، فإنه سيكون تبسيطًا مخلاً؛ فمن ناحية نجد أن القديس توما الأكوينى فى القرن الثالث عشر يؤكد على استقلالية الفلسفة بوصفها فرعًا من الدراسة قائمًا بذاته، بينما نجد اللاهوت والفلسفة فى القرن الرابع عشر يميلان إلى الانفصال عن بعضهما نتيجة لنقد النزعة الاسمية(*) للميتافيزيقا التقليدية. ومن ناحية أخرى، نجد ديكارت فى القرن السابع عشر يحاول أن يجعل أفكاره الفلسفية منسجمة مع متطلبات العقيدة الكاثوليكية(٦)، بينما يذهب بركلى فى القرن الثامن عشر إلى القول على نحو صريح بأن هدفه النهائى هو أن يهدى الناس إلى صون الإنجيل. ولذلك فإن وقائع القضية لا تخولّ لنا الإقرار على نحو إيقانى بأن الفلسفة الحديثة فى مجملها كانت خالية من أى فروض لاهوتية، ومن الخضوع لأى تأثير مدفوع بالإيمان المسيحى. فمثل هذا الإقرار لن يكون ساريًا على ديكارت وباسكال Pascal ومالبرانش Malebranche ولوك وبركلى، حتى وإن كان

(*) تُنسَب النزعة الاسمية Nominalism عادة إلى وليام الأوكامى (1295-1349) William of Ockham، وهى نظرية تقول بأن الاسم الذى يدل دلالة واضحة على شىء ما هو الاسم الذى يشير إلى موجود جزئى فى الواقع، أما الكليات فهى أسماء تدل على معانى عقلية متصورة لا وجود لها فى الواقع، ولا تعين شيئًا ما فى يقين أو وضوح. ومن هنا كان التشكيك فى معانى العقل وعلاقاتها؛ ومن ثم فى قيمة الماهيات وحقيقة ثباتها، فانهارت الميتافيزيقا، وبطل استخدامها فى مسائل اللاهوت التى بقيت أمرًا من شأن الإيمان وحده. على أن هذا الفصل بين الفلسفة والدين كان له وجه إيجابى فى المستقبل القريب؛ إذ مهد السبيل لإعادة النظر فى الفلسفة باعتبارها نظامًا معرفيًا مستقلاً كما كان شأنها عند اليونان. (المترجم).

(٦) على سبيل المثال: انسجام نظريته فى الجوهر Substance مع عقيدة سر التناول Transubstantiation.

يصدق على إسبينوزا وهوبز وهيوم فضلاً عن المفكرين الماديين فى القرن الثامن عشر فى فرنسا بطبيعة الحال. ولا شك أنه بمقدورنا فى الوقت ذاته تتبع التحرر المتنامى للفلسفة من اللاهوت منذ بدايات التأمل الفلسفى فى العصور الوسطى المبكرة وحتى الحقبة الحديثة. غير أنه يمكننا القول بأن هناك اختلافًا واضحًا بين الأكوينى وديكارت على سبيل المثال، رغم أن هذا الأخير كان مسيحيًا مؤمنًا؛ ذلك أن الأكوينى كان لاهوتيًا فى المقام الأول، بينما كان ديكارت فيلسوفًا وليس لاهوتيًا. والحقيقة أن كل رواد فلاسفة العصر الوسيط كانوا بالفعل لاهوتيين، بمن فى ذلك وليام الأوكامى، بخلاف رواد فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر. فلقد كان يُنظر إلى اللاهوت فى العصور الوسطى بإجلال باعتباره العلم الأسمى، ويمكن أن نجد لاهوتيين كانوا أيضًا فلاسفة. أما فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإننا نجد فلاسفة كان بعضهم مسيحيين مؤمنين، بينما لم يكن الآخرون كذلك. ورغم أن المعتقدات الدينية كان لها تأثير بلا شك على المذاهب الفلسفية لرجال من أمثال ديكارت ولوك، فإنهم كانوا أساسًا فى الوضع ذاته لأى فيلسوف فى يومنا هذا يتصادف أن يكون مسيحيًا ولكنه لا يكون لاهوتيًا بالمعنى الاحترافى. وهذا هو أحد الأسباب فى أن فلاسفة من أمثال ديكارت ولوك يبدوان لنا "محدثين" إذا ما قارناهما بالقديس توما الأكوينى أو بالقديس بونافنتير St. Bonaventure.

وينبغى على المرء بطبيعة الحال أن يميز بين إقرار الواقعة وتقييم الواقعة؛ فقد يذهب البعض إلى القول بأن الفلسفة حينما انفصلت عن ارتباطها اللصيق باللاهوت، وتحررت من أى توجيه خارجى؛ فإنها قد أصبحت بذلك ما ينبغى أن تكون عليه، أى فرعًا من الدراسة خالصًا ومستقلاً. وقد يقول البعض الآخر إن الوضع الذى هُيئ للفلسفة فى القرن الثالث عشر كان هو الوضع الصحيح، بمعنى أنه كان هناك إقرار بحقوق العقل، ولكن كان هناك أيضًا إقرار بحقوق الوحى. وإذا كان إقرار حقيقة الوحى قد جنب الفلسفة الوقوع فى نتائج خاطئة، فقد كان هذا أمرًا نافعًا لها. نحن هنا إزاء تقييمين مختلفين للوقائع، ولكن أيًا كان تقييمنا للوقائع، فإنه يبدو لى أنه من الصحيح بلا جدال أن الفلسفة قد تحررت تتابعيًا من اللاهوت، بشرط أن نفهم كلمة "تحررت" بمعنى محايد بالنسبة لوجهة النظر التقييمية.

ومن المعتاد ربط التغير الذى طرأ على وضع الفلسفة بالنسبة للاهوت بتحول الاهتمام عن الموضوعات اللاهوتية إلى دراسة الإنسان والطبيعة، دون أن يوضع الله صراحة فى الحسبان. وهناك – فيما أظن– صدق فى هذا التفسير، وإن كان فيه أيضًا شىء من المبالغة.

إن الحركة الإنسانية فى عصر النهضة غالبًا ما تُذكر فى هذا الصدد. والواقع أن القول بأن الحركة الإنسانية بتوسعها فى الدراسات الأدبية، وبغاياتها التربوية الجديدة، كانت مهتمة أساسًا بالإنسان؛ إنما هو حقيقة واضحة، بل هو فى واقع الأمر تحصيل حاصل. ولكن النزعة الإنسانية الإيطالية – كما بيَّنا فى المجلد الثالث من هذه الموسوعة فى تاريخ الفلسفة[٧] – لم تنطو على أى انقطاع حاسم مع الماضى. حقا إن أصحاب النزعة الإنسانية قد أنكروا الفظاظة فى الأسلوب اللاتينى، ولكن جون السالسبورى John of Salisbury قد فعل الشىء ذاته فى القرن الثانى عشر، وكذلك فعل بترارك Petrarch فى القرن الرابع عشر. فلئن كان أصحاب النزعة الإنسانية قد عملوا على تأسيس حركة إحياء أدبى، فإن العصور الوسطى قد وهبت العالم واحدًا من أعظم الإنجازات الأدبية لأوربا، وهو الكوميديا الإلهية Divina Commedia لدانتى Dante. ولقد صاحب النزعة الإنسانية الإيطالية حماس للتراث الفلسفى الأفلاطونى أو بالأحرى الأفلاطونى الجديد، ولكن الأفلاطونية الجديدة كان لها تأثير أيضًا على فكر العصر الوسيط، رغم أن قضايا الأفلاطونية الجديدة فى العصر الوسيط لم تكن قائمة على دراسة للنصوص المتنوعة التى أصبحت متاحة فى القرن الخامس عشر. والأفلاطونية الإيطالية برغم ميلها القوى إلى التنامى المنسجم للشخصية الإنسانية، وإلى التعبير عن الإلهى فى الطبيعة، فمن العسير مع ذلك القول بأنها تمثل موقفًا على الضد مباشرة من نظرة العصر الوسيط. ولا شك أن النزعة الإنسانية قد طورت وكثفت ووسعت وأرست فى وضع بارز تمامًا تيارًا واحدًا فى ثقافة العصر الوسيط. وهى بهذا المعنى قد

---

(٧) الفصل الثالث عشر.

انطوت على تحول فى مناط الاهتمام، ولكنها لم تكن كافية بذاتها لتهيئة الخلفية التى تقوم عليها المرحلة المبكرة من الفلسفة الحديثة.

إن التغير من طابع التمركز اللاهوتى للمذاهب الكبرى فى العصر الوسيط إلى تمركز الاهتمام حول الطبيعة كنظام موحد ودينامى، لهو أمر يمكن ملاحظته فى كتابات فلاسفة من أمثال جيوردانو برونو Giordano Bruno[(٨)] وبراسيلسوس Paracelsus[(٩)] بوضوح أكبر كثيراً مما يمكن ملاحظته فى كتابات أولئك الأفلاطونيين من أمثال مارسيليو فتشينو Marsilus Ficinus وجون بيكو ديلا ميراندولا John Pico della Mirandola[(١٠)]. ولكن على الرغم من أن فلسفات الطبيعة التأملية لدى برونو وأقرانه من المفكرين، قد عملت على إظهار وتدعيم الانتقال من فكر العصر الوسيط إلى الفكر الحديث – ما دمنا كنا ننظر إلى الأمر من حيث التحول فى مركز الاهتمام– على الرغم من ذلك، فإن هناك عاملاً آخر كان مطلوباً أيضًا لتحقيق هذا الانتقال، أعنى الحركة العلمية لعصر النهضة[(١١)]. والحقيقة أنه ليس من السهل دائمًا أن نرسم خطًا واضحًا للتمييز بين فلاسفة الطبيعة التأمليين والعلماء عندما نتناول الفترة المذكورة، ولكن الأرجح أنه لا أحد سوف ينكر ما هنالك من لياقة فى وضع برونو فى المرتبة الأولى، وكبلر Kepler وجاليليو Galileo فى المرتبة الثانية. وعلى الرغم من أن فلاسفة الطبيعة التأمليين قد شكلوا جزءاً من خلفية الفلسفة الحديثة، فإن تأثير الحركة العلمية لعصر النهضة كان له أهمية كبيرة فى تحديد توجه الفكر الفلسفى فى القرن السابع عشر.

ولقد كان علم عصر النهضة فى المقام الأول– وما تلاه بعد ذلك من إنجاز نيوتن Newton– هو ما حفز بشكل فعَّال التصور الميكانيكى للعالم. ومن الواضح أن هذا التصور كان عاملاً من العوامل التى أسهمت بقوة فى تركيز الانتباه على الطبيعة فى

---

(٨) المجلد الثالث، الفصل السادس عشر.
(٩) المجلد نفسه، الفصل السابع عشر.
(١٠) المجلد نفسه، الفصل الثامن عشر.
(١١) المجلد نفسه.

مجال الفلسفة. حقا إن جاليليو كان يرى الله بوصفه الخالق والحافظ للعالم، وأن العالِم العظيم أبعد ما يكون عن الملحد أو اللاأدرى(*)، ولكن الطبيعة نفسها كان يُنظر إليها باعتبارها نظامًا ديناميًا من الأجسام المتحركة، والتى يمكن التعبير عن بنيتها المتعقلة فى صورة رياضية. وعلى الرغم من أننا لا نعرف الطبائع الباطنية للقوى(١٢) التى تحكم النظام والتى تتكشف فى الحركة القابلة للصياغة الرياضية، فإننا يمكن أن ندرس الطبيعة دون أن نضع الله بشكل مباشر فى الحسبان. ونحن لا نجد هنا انقطاعًا فى فكر العصر الوسيط على نحو لا يصبح فيه وجود الله وفاعليته موضع إنكار وشك. ولكننا بالتأكيد نجد تغيرًا هامًا فى مناط الاهتمام والتركيز؛ فبينما كان الفيلسوف اللاهوتى فى القرن الثالث عشر- من أمثال القديس بونافنتير- مهتمًا فى المقام الأول بالعالم المادى منظورًا إليه باعتباره ظلاً أو تكشفًا خافتًا لأصله المقدس، فإن عالم عصر النهضة- وإن كان لا ينكر أن الطبيعة لها أصل مقدس- نجده مهتمًا فى المقام الأول ببنية العالم المحايثة القابلة للتحديد الكمى، وعمليتها الدينامية. وبعبارة أخرى يمكن القول بأننا نجد تقابلاً بين نظرة الميتافيزيقيين ذوى العقلية اللاهوتية الذين أكدوا على العلية الغائية، ونظرة العالم الذى رأى فى العلة الفاعلية - المتجلية فى حركة محددة رياضيًا - بديلاً يحل محل العلية الغائية.

(*) اللاأدرى هو من ينتسب إلى مذهب اللاأدرية Agnosticism، واللاأدرية - بمعناها الدقيق - هى الاعتقاد بأن العقل البشرى غير قادر على تقديم أسباب عقلانية كافية لتبرير الاعتقاد فى وجود الله أو الاعتقاد فى عدم وجوده. وفى العصر الحديث لجأ اللاأدريون إلى فلسفات هيوم وكانط لأنها تقدم تبريرًا للنزعة اللاأدرية كموقف فلسفى. كما أن هناك حركتين فلسفيتين فى القرن العشرين دعمتا بطريقة غير مباشرة النزعة اللاأدرية، وهما الوضعية المنطقية والنزعة الطبيعية (انظر: Roulledge Encyclopedia of Philosophy). (المترجم). واللاأدرى مصطلح صاغه عالم البيولوجيا المعاصر توماس هكسلى (١٨٢٥-١٨٩٥) عام ١٨٦٩ ليبعد نفسه عن الآراء الميتافيزيقة وعن اللاهوتيين بالنسبة لمسألة وجود الله، فيجيب المصطلح عن السؤال هل الله موجود بأنه "لا أدرى". (المراجع).

(١٢) توجد هناك - فيما يرى جاليليو - "علل أولية"، أى قوى من قبيل الجاذبية، ينتج عنها حركات مميزة وخاصة. والطبائع الباطنية لهذه العلل أو القوى لا تكون معروفة، أما الطبائع الباطنية الخاصة بالحركات التى تستتبعها فيمكن التعبير عنها بصورة رياضية.

وربما يُقال إننا إذا ما قارنا رجالاً كانوا فى المقام الأول لاهوتيين برجال كانوا فى المقام الأول علماء، فمن الواضح بجلاء أن اهتمامات كل منهما ستكون مختلفة بحيث لا تكوّن هناك أية ضرورة فى أن تلفت الانتباه لهذا الاختلاف. ولكن مناط الأمر هنا أن التأثير المشترك لفلسفات الطبيعة التأملية وعلم عصر النهضة قد أفصح عن نفسه فى فلسفة القرن السابع عشر؛ ففى إنجلترا- على سبيل المثال- نجد أن هوبز قد استبعد من الفلسفة أى خطاب عن اللامادى أو الروحانى. فالفيلسوف يكون مهتمًا فحسب بالأجسام وحدها، على الرغم من أن هوبز كان يضع تحت مفهوم الأجسام بمعناها العام لا فحسب الأجسام البشرية، وإنما أيضًا الجسم السياسى أو الدولة. والواقع أن العقلانيين الأوربيين بدءًا من ديكارت وحتى ليبنتز لم يستبعدوا من الفلسفة دراسة الحقيقة الروحية. فالتأكيد على وجود الجوهر الروحانى، وعلى وجود الله، هو أمر يدخل فى تكوين مجمل المذهب الديكارتى؛ كذلك فإن ليبنتز فى نظريته عن الجواهر الروحية المتفردة Monads(*) -كما سنرى فيما بعد- قد أضفى فى واقع الأمر طابعًا روحيًا على الجسم. ومع ذلك، فقد بدا ديكارت بالنسبة لباسكال كما لو كان يوظف الله لأجل تسيير شأن العالَم، حتى إنه لا يجد فيه نفعًا بعد ذلك. وربما يكون اتهام باسكال لديكارت ظالمًا، وأنا أراه ظالمًا. ولكنه مع ذلك اتهام دال على أن فلسفة ديكارت قد استطاعت أن تولد ذلك الانطباع الذى من الصعب أن يتخيل المرء حدوثه بالنسبة لمذهب أى من ميتافيزيقيى القرن الثالث عشر.

غير أن الأمر لم يكن مجرد أمر توجه فى الاهتمام؛ فتطور العلم الطبيعى قد حفز بشكل طبيعى لا غرابة فيه الطموح فى استخدام الفلسفة لأجل اكتشاف حقائق جديدة عن العالم؛ ففى إنجلترا أكد بيكون على الدراسة التجريبية والاستقرائية للطبيعة، والتى تقف من ورائها رؤية تسعى إلى زيادة سيطرة الإنسان على بيئته المادية والتحكم فيها،

(*) الموناد Monad: لفظ يونانى الأصل يفيد معنى الواحد والوحدة، وقد أطلقه ليبنتز على كل واحد من الجواهر الروحية التى رأى أن العالم يتألف منها، وهى جواهر بسيطة متفردة فى طبيعتها، تنطوى فى باطنها على إدراك ونزوع، وتتحرك بنفسها. (المترجم).

وهى دراسة ينبغى إجراؤها دونما اعتبار لسلطة أو لأى أسماء كبيرة من الماضى. وفى فرنسا كان أحد اعتراضات ديكارت الأساسية على الفلسفة المدرسية أنها فى رأيه قد عملت على التوسيع المذهبى لحقائق معروفة من قبل، وكانت عاجزة عن اكتشاف حقائق جديدة. ولقد لفت بيكون الانتباه فى كتابه الأورجانون الجديد Novum Organum إلى الآثار العملية لمخترعات معينة قد غيرت – على حد قوله – من صورة الأشياء ومن وضع العالم. وقد كان على وعى بأن الكشوف الجغرافية الجديدة، وتكشُّف مصادر جديدة للثروة، فضلاً عن تأسيس الفيزياء على أساس تجريبى، هى أمور كانت بمثابة إعلان بداية عصر جديد. وعلى الرغم من أن كثيراً مما توقعه لم يتم تحققه إلا بعد فترة طويلة من وفاته، فقد كان محقًا فى ملاحظته لبدء مسار قد أفضى إلى حضارتنا التقنية. ولا شك أن رجالاً من أمثال بيكون وديكارت لم يكونوا على وعى بمدى تأثرهم بأساليب الفكر السابقة، ولكن وعيهم بأنهم يقفون على عتبة عصر جديد لم يكن وعيًا مبرراً. وقد قُدِّر للفلسفة أن تُكره على نموذج المعرفة الإنسانية التوسعية المدفوعة بفكرة التقدم فى الحضارة. حقًا إن الأفكار الديكارتية واللايبنتزية عن المنهج الملائم الذى ينبغى استخدامه فى تلك العملية لم تكن هى نفس أفكار فرانسيس بيكون. ولكن هذا لا يغير شيئًا من أن كلاً من ديكارت وليبنتز كانا مطبوعين ومتأثرين بعمق بالتطور الناجع للعلم الجديد، ونظرا إلى الفلسفة على أنها وسيلة لزيادة معرفتنا بالعالم.

ولقد كان للتطور العلمى فى عصر النهضة تأثير على الفلسفة بأسلوب آخر له أهميته؛ ففى ذلك الوقت لم يكن هناك تمييز واضح تمامًا بين العلم الفيزيقى(*) والفلسفة، فكان العلم الفيزيقى معروفًا بوصفه فلسفة طبيعية أو فلسفة تجريبية.

(*) العلم الفيزيقى Physical Science أو الفيزيقا Physics هى الاسم المعرَّب القديم لما نطلق عليه الآن اسم الفيزياء، وذلك حينما كان هذا العلم جزءا من مباحث الفلسفة قبل أن يستقل عنها معبراً عن نفسه فى صورة رياضية خالصة. وعلى الرغم من أن الفيزيقا كانت جزءًا من شجرة الفلسفة عند ديكارت، إلا أن مشروعه الفلسفى كان يسعى إلى تأسيس الفيزيقا بوصفها علمًا رياضيًا، حيث إنه لم يكن مجرد فيلسوف للطبيعة بالمعنى القديم، وإنما كانا عالما فى الفيزياء بالمعنى الذى نفهم به هذه الكلمة الآن. (المترجم).

والواقع أن هذه التسمية الاصطلاحية قد بقيت سارية فى الجامعات الأكثر عراقة، لدرجة أننا نجد فى جامعة أكسفورد– على سبيل المثال– كرسيًا للفلسفة التجريبية، رغم أن شاغل الكرسى لم يكن معنيًا بالفلسفة بالمعنى الذى نفهم به تلك الكلمة الآن. ومع ذلك، فمن الواضح أن الاكتشافات الحقيقية فى مجال الفلك والفيزياء خلال عصر النهضة وباكورة الفترة الحديثة، قد اضطلع بها رجال نرى تصنيفهم باعتبارهم علماء لا فلاسفة. وبعبارة أخرى يمكن القول بأننا عندما نسترجع النظر، فإننا يمكن أن نرى الفيزياء والفلك وقد بلغا منزلة الرشد، واقتفيا طريقهما فى التقدم بشكل مستقل إلى حد ما عن الفلسفة، على الرغم من أن كلاً من جاليليو ونيوتن قد مارسا التفلسف (بالمعنى الذى نفهمه من كلمة التفلسف). ولكن فى الفترة التى نتناولها هنا لم تكن هناك دراسة تجريبية حقيقية لعلم النفس بالمعنى الذى يكون به علمًا متميزًا عن العلوم الأخرى وعن الفلسفة. ولذلك فقد كان من الطبيعى أن تكون التطورات الناجحة فى الفلك والفيزياء والكيمياء هى ما يثير لدى الفلاسفة فكرة إنجاز علم للإنسان. حقا إن الدراسة التجريبية للجسم البشرى كانت فى سبيلها إلى التطوير من قبل، وما علينا هنا سوى أن نتذكر الاكتشافات فى التشريح والفسيولوجيا التى اضطلع بها رجال من أمثال فيساليوس Vesalius(*) مؤلف كتاب "بنية الجسم البشرى" De fabrica humani corporis (١٥٤٣)، وهارفى Harvy الذى اكتشف الدورة الدموية حوالى سنة ١٥١٦. ولكن فيما يتعلق بدراسة علم النفس، فعلينا أن نرجع إلى الفلاسفة.

فديكارت – على سبيل المثال – كتب عملاً عن انفعالات النفس، وقدم نظرية لتفسير التفاعل بين الذهن والجسم. وكتب إسبينوزا فى المعرفة الإنسانية، وفى الانفعالات، وفى التوفيق بين الوعى الظاهر بجلاء أو الوعى بالحرية، والحتمية التى يتطلبها مذهبه. ونجد لدى الفلاسفة الإنجليز اهتمامًا ملحوظًا بالمسائل السيكولوجية؛ فالرواد التجريبيون: لوك وبركلى وهيوم، يتناولون جميعًا مشكلات خاصة بالمعرفة، ويميلون إلى معالجة هذه المشكلات من وجهة نظر سيكولوجية أكثر من كونها معرفية بالمعنى الدقيق.

(*) عالم تشريح فلندى (١٥١٤-١٥٦٤)، كان يعمل أستاذًا فى جامعة بادوا. (المترجم).

وهذا يعنى أنهم يميلون إلى تركيز انتباههم على السؤال: كيف تنشأ أفكارنا؟ ومن الواضح أن هذا سؤال سيكولوجى. كذلك فإننا يمكن أن نرى فى التجريبية الإنجليزية نمواً لعلم نفس تداعى المعانى associationist psychology. وعلاوة على ذلك، فإن هيوم فى مقدمته لكتاب "رسالة فى الطبيعة البشرية" Treatise of Human Nature يتحدث صراحةً عن الحاجة إلى تطوير علم الإنسان على أساس تجريبى. فالفلسفة الطبيعية- فيما يقول- قد تم تأسيسها بالفعل على أساس تجريبى أو أمبريقى، ولكن الفلاسفة قد بدءوا لتوهم فقط فى وضع علم الإنسان على نفس الخطى. حقًّا إن عالمًا مثل جاليليو- الذى كان مهتمًا بالأجسام المتحركة- قد استطاع بطبيعة الحال أن يحصر نفسه فى حدود العالم المادى ومسائل الفيزياء والفلك. ولكن رؤية العالم بوصفه نظامًا ميكانيكيًا قد أثارت مشكلات لم يكن بمقدور الفيلسوف الميتافيزيقى أن يتملص منها. وعلى وجه التحديد، فإن كون الإنسان موجوداً داخل العالم لهو أمر يثير تساؤلاً عما إذا كان أم لم يكن واقعًا فى إطار النظام الميكانيكى. ومن الواضح أن هناك اتجاهين عامين محتملين فى الإجابة عن هذا السؤال؛ فمن ناحية، يمكن للفيلسوف أن يدافع عن الرؤية القائلة بأن الإنسان يمتلك نفسًا روحانية، ويكون ممنوحًا القدرة على الاختيار الحر، وأنه بفضل هذه النفس الروحانية والحرة يعلو جزئيًا على العالم المادى ونظام العلية الميكانيكية. ومن ناحية أخرى، فإن الفيلسوف يمكنه أن يمد نطاق التصور العلمى للكون المادى بحيث يسرى على الإنسان فى مجمله. وعندئذ يكون من الممكن تفسير العمليات السيكولوجية باعتبارها ظواهر مصاحبه للعمليات الفيزيائية، أو تفسيرها- على نحو أكثر فجاجة- باعتبارها هى ذاتها ظواهر مادية، وسوف يكون هناك إنكار للحرية الإنسانية.

لقد كان ديكارت على قناعة بصدق الإجابة الأولى، رغم أنه قد تحدث عن العقل لا النفس؛ فالعالم المادى يمكن وصفه بلغه المادة، ويكون متماهيًا مع الامتداد الهندسى والحركة. وكل الأجسام - بما فى ذلك الأجسام الحية- هى بمعنى ما آلات. ولكن الإنسان فى مجمله لا يمكن اختزاله ببساطة إلى مجرد عضو فى هذا النظام الميكانيكى. لأن الإنسان يمتلك عقلاً روحانيًا يعلو على العالم المادى والقوانين المحدِّدة للعلية الفاعلة

التى تحكم هذا العالم. ولذلك، فإننا على عتبة العصر الحديث ذاتها نجد هذا الذى يسمى "بأبى الفلسفة الحديثة" مؤكدًا لوجود الحقيقة الروحانية بوجه عام، وللعقل الروحانى للإنسان بوجه خاص. غير أن هذا التأكيد لم يكن تذكارًا لتقليد قديم، وإنما كان جزءًا متممًا لمذهب ديكارت، وقد مثل جزءًا من استجابته لتحدى النظرة العلمية الجديدة.

ومع ذلك، فإن تفسير ديكارت للإنسان قد عمل على إثارة مشكلة خاصة. لأنه إذا كان الإنسان يتألف من جوهرين متميزين بوضوح؛ فإن طبيعته تميل بذلك إلى التفسخ ولا تصبح منطوية على وحدة. ومن ثم يصبح من العسير تمامًا أن نبرر الحقائق البديهية للتأثير المتبادل السيكوفيزيائى. وديكارت نفسه قد أكد أن العقل يمكنه أن يؤثر بالفعل فى البدن، ولكن نظريته عن التأثير المتبادل بينهما تبدو أقل جوانب مذهبه قدرة على الإقناع. ولذلك فإن فيلسوفًا ديكارتيًا مثل جولينكس Geulincx – المعروف عمومًا بأنه من "أنصار مذهب المناسبات"– قد رفض القول بإمكانية أن يكون لنوعين غير متجانسين من الجواهر تأثيرًا لأحدهما على الآخر؛ فعندما يحدث بوضوح تأثير متبادل، فإن ما يحدث بالفعل هو أنه عند مناسبة حدث سيكولوجى ما، يسبب الله الحدث الفيزيقى المناظر له، والعكس صحيح. ولذلك، فإن فلاسفة مذهب المناسبات قد ارتدوا إلى الفاعلية الإلهية لتفسير الحقائق الواضحة للتأثير المتبادل بين العقل والبدن. ولكن إذا كان العقل لا يمكنه أن يؤثر فى البدن، فلن يكون هناك وضوح مباشر للكيفية التى يمكن بها لله أن يحدث ذلك. وفى مذهب إسبينوزا استُبعِدت مشكلة التأثير المتبادل؛ لأن العقل والبدن كان يُنظر إليهما بوصفهما مظهرين لحقيقة واحدة. ومع ذلك، فإن المشكلة فى فلسفة ليبنتز تبدو مختلفة إلى حد ما؛ فهى لم تعد تساؤلاً عن الكيفية التى يمكن بها أن يكون هناك تأثير متبادل بين نوعين غير متجانسين من الجواهر، وإنما أصبحت تساؤلاً عن الكيفية التى يمكن بها أن يكون هناك تأثير متبادل بين جواهر روحية monads متميزة ومستقلة عدديًا، أى بين الجوهر الروحى المهيمن الذى يشكل العقل البشرى، والجواهر الروحية التى تشكل البدن. وكانت إجابة ليبنتز مشابهة – وإن لم تكن مماثلة بدقة – لتلك الإجابات التى قدمها أنصار مذهب المناسبات.

فالله قد أبدع الجواهر الروحية بحيث تتزامن فاعلياتها على نحو يماثل ذلك النحو الذى به تتناظر حركات عقارب ساعتين متقنتى الصنع، رغم أن الواحدة منهما لا يكون لها تأثير على الأخرى.

وبالطبع فإن فلاسفة مذهب المناسبات قد بدءوا بفكرة ديكارت عن الجوهرين الروحانى والمادى، وتفترض نظريتهم الخاصة هذه الفكرة. ومع ذلك، فقد كان هناك فلاسفة آخرون حاولوا أن يمدوا التصور العلمى الجديد للعالم ليستوعب الإنسان فى مجمله؛ ففى إنجلترا طبق هوبز الأفكار الأساسية لميكانيكا جاليليو على كل واقع، أى على كل واقع يمكن دراسته جديًا فى الفلسفة، فقد سوًى بين مفهوم الجوهر الروحى ومفهوم الجوهر المادى، وهو لا يقبل أن يتصور أو يتناول الفيلسوف أى نوع آخر من الواقع وراء ذلك. ولذلك، فإن الفيلسوف يجب عليه أن يدرس الإنسان بوصفه وجودًا ماديًا خالصًا وخاضعًا لنفس القوانين التى تخضع لها الأجسام الأخرى. إن الحرية تكون مستبعدة هنا، والوعى يتم تفسيره بوصفه حركة، ويمكن رده إلى التغيرات التى تحدث فى الجهاز العصبى.

وفى أوربا تبنى عدد من فلاسفة القرن الثامن عشر نزعة مادية فجة مشابهة؛ فعلى سبيل المثال نجد أن لامترى La Mettrie – مؤلف كتاب "الإنسان آلة" (١٧٤٨) Man a Machine – قد تصور الإنسان باعتباره آله مادية معقدة، وتصور النفس الروحانية باعتبارها خرافة. وفى طرحه لهذه الرؤية ادعى أن ديكارت هو سلفه المباشر. فهذا الأخير قد شرع فى تقديم تفسير ميكانيكى للعالم، ولكنه تخلى عن هذا التفسير عند نقطة معينة، أما هو – أى لامترى – فكان مهتمًا بإكمال تلك العملية فى التفسير من خلال بيان أن العمليات السيكولوجية – شأنها شأن العمليات الفيزيقية – يمكن تفسيرها بلغة الفروض الميكانيكية والمادية.

ولذلك، فإن تحدى العلم الجديد قد أثار مشكلة فيما يتعلق بالإنسان. حقا إن المشكلة كانت بمعنى ما مشكلة قديمة، ونحن يمكن أن نجد فى الفلسفة اليونانية حلولاً مماثلة للحلول المتباينة التى قدمها ديكارت وهوبز فى القرن السابع عشر. ويكفى هنا

أن يجول بخاطرنا أفلاطون من جهة وديمقريطس Democritus من جهة أخرى. ولكن على الرغم من أن المشكلة كانت مشكلة قديمة، فإنها كانت أيضًا مشكلة جديدة، بمعنى أن تطور العلم مع جاليليو ونيوتن قد وضع المشكلة فى ضوء جديد، وأكد على أهميتها. وفى نهاية الفترة التى تغطيها الأجزاء من الرابع إلى السادس من هذه الموسوعة، نجد إمانويل كانط يحاول الربط بين نوع من التسليم بمشروعية العلم النيوتونى ونوع من الإيمان بالحرية الأخلاقية للإنسان. والحقيقة أنه سيكون أمرًا مضللاً للغاية أن نذهب إلى القول بأن كانط قد أعاد إقرار موقف ديكارت، ولكننا إذا رسمنا خطًا عامًا يفصل بين هؤلاء الذين يمدون النظرة الميكانيكية لتشمل الإنسان فى مجمله، وأولئك الذين لا يفعلون ذلك، فإننا يجب أن نضع كلاً من ديكارت وكانط على جانب واحد من هذا الخط الفاصل.

عندما نتأمل تحول الاهتمام عن المسائل اللاهوتية إلى دراسة الطبيعة والإنسان دون وضع الله صراحة فى الحسبان، فإن الأمر التالى له صلة وثيقة بذلك: فعندما تحدث هيوم فى القرن الثامن عشر عن علم الإنسان، فقد جعل هذا العلم متضمنًا للفلسفة الخلقية أو علم الأخلاق. وفى الفلسفة الإنجليزية بوجه عام خلال الفترة الواقعة بين عصر النهضة ونهاية القرن الثامن عشر، يمكننا أن نلاحظ ذلك الاهتمام الشديد بعلم الأخلاق الذى أضحى من السمات الأساسية الموجهة للفكر الإنجليزى. إضافة إلى ذلك، فإنه من الصحيح القول بوجه عام – رغم وجود استثناءات بطبيعة الحال – إن فلاسفة الأخلاق الإنجليز فى تلك الفترة قد سعوا إلى إنشاء نظرية أخلاقية دون فروض لاهوتية؛ فهم لم يبدءوا – مثلما فعل القديس توما الأكوينى[١٣] فى القرن الثالث عشر – من فكرة القانون الأبدى الإلهى، ليهبطوا منه بعد ذلك إلى القانون الأخلاقى الطبيعى منظورًا إليه باعتباره تعبيرًا عن القانون الأول. فهم بخلاف ذلك يميلون إلى تناول علم الأخلاق دون وضع الميتافيزيقا فى الحسبان. وبذلك فإن الفلسفة الخلقية الإنجليزية فى

(١٣) للرجوع إلى نظرية توما الخلقية، انظر: المجلد الثانى، الفصل التاسع والثلاثين.

القرن الثامن عشر تقدم مثالاً على اتجاه الفكر الفلسفى فيما بعد العصر الوسيط بوصفه اتجاهًا يواصل مسيرته بشكل مستقل عن اللاهوت.

ويمكن أن نسوق ملاحظات مماثلة فيما يتعلق بالفلسفة السياسية؛ فلا ريب أن هوبز - فى القرن السابع عشر- يكتب بإسهاب عن مسائل كنسية، ولكن هذا لا يعنى أن نظريته السياسية تكون معتمدة على فروض لاهوتية. وفى القرن الثامن عشر كانت الفلسفة السياسة لدى هيوم جزءًا من علم الإنسان، وهى فى نظره لا ارتباط لها باللاهوت أو- فى واقع الأمر- بالميتافيزيقا بوجه عام. وفى نفس القرن كانت أيضًا النظرية السياسية لروسو Rousseau من ذلك النوع الذى يمكن للمرء أن يسميه نظرية علمانية. فنظرة القديس توما الأكوينى(١٤)، وهى أيضًا أكثر اختلافًا عن نظرة القديس أوغسطين St. Augustine(١٥). والحقيقة أننا يمكن أن نجد إرهاصًا بنظرتهم فى كتابات مارسيليوس البادواى Marsilius of Padwa(١٦) فى النصف الأول من القرن الرابع عشر. ولكن مارسيليوس كان بالكاد نموذجًا للفيلسوف السياسى فى العصور الوسطى.

لقد أكدت فى ذلك الجزء من المقدمة على تأثير العلم الفيزيقى على فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ ففى العصور الوسطى كان يُنظر إلى اللاهوت باعتباره العلم الأسمى، ولكن فيما بعد فترة العصر الوسيط بدأت العلوم الطبيعية تحتل مركز المسرح. ومع ذلك، فإن فترة القرنين السابع عشر والثامن عشر هى فترة ما زال فيها الفيلسوف على ثقة - مثل العالِم - بأنه يمكن أن يضيف إلى معرفتنا بالعالَم. حقا إن هذا القول يحتاج إلى كثير من التعديل إذا ما كنا نضع فى اعتبارنا النزعة الشكية لدى ديفيد هيوم. ولكن يمكن القول بوجه عام بأن الحالة المزاجية السائدة هى حالة الثقة فى قدرة العقل الفلسفى، وهذه الثقة قد حفزها وأكدها التطور الناجح للعلم الفيزيقى.

---

(١٤) انظر: المجلد الثانى، الفصل الأربعين.
(١٥) نفس المجلد، الفصل الرابع.
(١٦) انظر: المجلد الثالث، الفصل الحادى عشر.

فهذا الأخير لم يكن قد تسيد بعد المشهد ليثير لدى كثير من العقول الشك- أو حتى الاعتقاد- فى أن الفلسفة لا يمكنها أن تضيف شيئًا إلى معرفتنا الوقائعية بالواقع. أو لنقل على نحو آخر إنه إذا كانت الفلسفة لم تعد وصيفة للاهوت، فإنها لم تصبح بعد خادمة للعلم، فهى تتلقى تحفيزًا من العلم، ولكنها تؤكد على استقلالها الذاتى وعدم تبعيتها. وسواء كانت أم لم تكن النتائج تشجع المرء على قبول دعاواها، فتلك مسألة أخرى. وهى على أية حال ليست بالمسألة التى يمكن مناقشتها على نحو مفيد فى مقدمة لتاريخ الفلسفة فى الفترة التى نتناولها.

٢ - من المألوف تقسيم الفلسفة الحديثة السابقة على كانط إلى تيارين رئيسين، أحدهما يشكل المذاهب العقلانية الأوربية(*) بدءًا من ديكارت إلى ليبنتز وتلميذه كريستيان وولف Christian Wolff، والآخر يشكل التجريبية الإنجليزية التى تشمل هيوم وما قبله. وهذا التقسيم قد تبنيناه هنا. وأود فى هذا الجزء من المقدمة أن أسوق بعض الملاحظات التمهيدية على العقلانية الأوربية.

من المفترض أن يكون الفيلسوف العقلانى بالمعنى الواسع للمصطلح هو ذلك الذى اعتمد على استخدام عقله، ولم يرجع إلى الحدوس الصوفية أو إلى المشاعر. ولكن هذا المعنى الواسع للمصطلح يعد غير كاف تمامًا لأجل تمييز المذاهب الأوربية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر عن التجريبية الإنجليزية؛ فلوك وبركلى وهيوم سوف يؤكدون جميعًا على أنهم قد اعتمدوا على الاستدلال العقلى فى تأملاتهم الفلسفية. ولأمر شبيه بهذا، فإن المصطلح - إذا ما استخدم بهذا المعنى الواسع - لن يفيد فى تمييز ميتافيزيقا القرنين السابع عشر والثامن عشر عن ميتافيزيقا العصر الوسيط. فبعض النقاد قد يتهمون القديس توما الأكوينى - على سبيل المثال - بالتفكير العاطفى، بمعنى أنه فى رأيهم قد قدم أسبابًا غير كافية لقبول النتائج التى كان قد آمن بها بناءً

(*) المقصود بكلمة "أوربية" continental ما يختص "بالقارة الأوربية" the continent فى مجملها دون الجزر البريطانية، وهو تمييز معروف فى الكتابات الكلاسيكية، وخاصة لدى الكتاب الإنجليز.

على أسس غير عقلانية، وهى النتائج التى رغب فى أن يدافع عنها. ولكن الأكوينى نفسه كان على قناعة بأن فلسفته كانت نتاجًا للتأمل العقلانى. ولو كان الاتهام الموجه ضده صحيحًا لأمكن أن ينطبق على ديكارت بالمثل.

وكلمة "عقلانى" rationalist فى لغة الحديث الشائعة تعنى بوجه عام المفكر الذى ينكر ما يكون فائقًا للطبيعة وفكرة الوحى الإلهى بالأسرار. ولكن بمنأى عن أن مثل هذا الاستخدام للكلمة يفترض مسبقًا أنه لا توجد هناك بداهة عقلية فى وجود ما هو فائق للطبيعة، ولا توجد هناك دوافع عقلية للإيمان بوجود أى وحى إلهى بالمعنى اللاهوتى- بمنأى عن ذلك كله، فإن هذا الاستخدام للكلمة لن يمدنا بالتأكيد بخاصية مميزة للفلسفة الأوربية السابقة على كانط فى مقابل التجريبية الإنجليزية. والكلمة كما تُستخدم بهذا المعنى، سوف تلائم – على سبيل المثال – عددًا من الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر. ولكنها لن تلائم ديكارت لأنه ليس هناك سبب كاف يدعونا لإنكار- أو حتى للشك فى – إخلاصه سواء فى إقامة البراهين على وجود الله أو فى الإيمان بالعقيدة الكاثوليكية. فإذا شئنا أن نستخدم كلمة "عقلانية" لأجل تمييز المذاهب الأوربية الرائدة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر عن التجريبية الإنجليزية؛ فإننا ينبغى أن ننسب لها معنى آخر، وربما أمكننا أن نضطلع بهذا الأمر على أيسر نحو بالرجوع إلى مشكلة مصدر المعرفة.

إن فلاسفة من أمثال ديكارت وليبنتز قد سلموا بفكرة الحقائق الفطرية أو القبْلية. وهم – بطبيعة الحال – لم يعتقدوا فى أن الطفل حديث الولادة يدرك حقائق معينة منذ اللحظة الأولى التى يأتى فيها إلى العالم. فهم – بخلاف ذلك – يعتقدون أن حقائق معينة تكون فطرية من الناحية الافتراضية، بمعنى أن التجربة لا تضيف شيئًا سوى كونها المناسبة التى على أساسها يدرك العقل بنوره الخاص صدقها. فهذه الحقائق ليست تعميمات استقرائية مستمدة من التجربة، وصدقها لا يكون بحاجة إلى أية صياغة تجريبية. وربما أمكن القول بأننى أدرك صدق المبدأ الواضح بذاته فقط عندما تحدث التجربة، ولكن صدقه لا يعتمد على التجربة. فالمبدأ الواضح بذاته يبدو صادقًا بذاته، وهذا الصدق يكون سابقًا منطقيًا على التجربة، على الرغم من أننا – من وجهة النظر السيكولوجية –

قد نصل إلى إدراك واضح لصدقه عندما تحدث التجربة. ويرى ليبنتز أن مثل هذه الحقائق تكون متصورة سابقًا - بمعنى غير متحدد نوعًا ما - فى بنية العقل، على الرغم من أنها لا تكون معروفة بوضوح للوعى منذ اللحظة الأولى، ولذلك، فإنها تكون فطرية افتراضيًا لا فعليًا.

ولكن الإيمان بالمبادئ الواضحة بذاتها لا يعد كافيًا بذاته لتمييز الميتافيزيقا الأوربية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ فميتافيزيقيو العصر الوسيط قد آمنوا أيضًا بالمبادئ الواضحة بذاتها، رغم أن الأكوينى لم ير سببًا لكى نسميها فطرية. فالخاصية التى تميز ديكارت وإسبينوزا وليبنتز تكمن- بخلاف ذلك- فى "مثلهم الأعلى" الذى ينشدونه، بأن يستنبطوا من هذه المبادئ نسقًا من الحقائق التى تقدم معلومات عن الواقع، عن العالم.

وأنا أقول "مثلهم الأعلى"؛ لأننا لا يمكن بالطبع أن نفترض أن فلسفاتهم تشكل بالفعل استنباطات خالصة من مبادئ واضحة بذاتها، فلو أنهم قد فعلوا ذلك، لكانت هناك غرابة تامة فى أن تأتى فلسفاتهم متعارضة فيما بينها. وإنما مثلهم الأعلى كان هو المثل الأعلى الخاص باستنباط نسق من الحقائق مماثل للنسق الرياضى، ولكنه فى نفس الوقت قادر على زيادة معرفتنا الوقائعية. إن العمل الرئيسى لإسبينوزا معنون باسم "علم الأخلاق مبرهنًا عليه بطريقة هندسية" **Ethica more geometric demonstrate** **(Ethis demonstrated in a geometrical manner)**، وهو معنى بشرح الحقيقة المتعلقة بالواقع والإنسان بطريقة رياضية، بدءًا بالتعريفات والبديهيات، ومرورًا بإقامة البرهان المرتب على القضايا المتتابعة، وصولاً إلى تشييد نسق من النتائج التى نعرف صدقها على نحو يقينى. ولقد تصور ليبنتز فكرة وجود لغة رمزية عامة أو حساب منطقى عام، يمكننا بواسطته، لا فحسب أن نصوغ بطريقة نسقية معرفتنا الموجودة بالفعل، وإنما أيضًا أن نستنبط منها حقائق مجهولة. وإذا كان يقال عن المبادئ الأساسية إنها فطرية افتراضيًا، فإن نسق الحقائق الاستنباطية برمته يمكن النظر إليه بوصفه التجلى الذاتى للعقل نفسه.

ومن الواضح أن الفلاسفة العقلانيين كانوا متأثرين بنموذج الاستدلال الرياضى، وهذا يعنى أن الرياضيات تقدم نموذجًا للوضوح واليقين والاستنباط على نحو منظم. أما العنصر الشخصى والعوامل الذاتية مثل المشاعر فيتم استبعادها، وهيكل القضايا التى يثبت صدقها هو ما يتم تشييده. أفلا يمكن للفلسفة أن تبلغ حالة مشابهة من الموضوعية واليقين إذا ما استخدمت منهجًا مماثلاً لمنهج الرياضيات؟ إن استخدام المنهج الصحيح قد أتاح للفلسفة الميتافيزيقية- بل حتى لفلسفة الأخلاق- أن تصير علمًا بالمعنى الأتم للكلمة، بدلاً من أن تكون مساحة للمجادلات اللفظية، والأفكار الغامضة، والاستدلال الخاطئ، والنتائج المتضاربة فيما بينها. فالعنصر الشخصى يمكن استبعاده، وهو ما سيتيح للفلسفة أن تكون لها خصائص الصدق الكلى الضرورى واللاشخصى الذى يكون للرياضيات البحتة. ومثل هذه الاعتبارات- كما سنرى فيما بعد- قد اكتسبت ثقلاً بقوة مع ديكارت.

ومن الشائع فى يومنا هذا التأكيد على أن الرياضيات البحتة فى حد ذاتها لا تقدم لنا معلومات وقائعية عن العالم. ولنسوق على ذلك مثالاً بسيطًا، وهو أننا إذا عرَّفنا مثلثًا بطريقة معينة، فإنه يجب أن يكون حائزًا لخواص معينة، ولكننا لا يمكن أن نستنبط من هذا نتيجة مفادها أنه يوجد هناك بالفعل مثلثات تحوز تلك الخواص، فكل ما يمكن أن نستنبطه هو أنه إذا كان يوجد هناك مثلث يفى بهذا التعريف، فإنه إذن يحوز تلك الخواص. والنقد الصريح الذى يوجه للعقلانيين هو أنهم لم يفهموا الاختلاف بين القضايا الرياضية والقضايا الوجودية. والحقيقة أن هذا النقد ليس عادلاً تمامًا، لأن ديكارت - كما سيظهر لنا فيما بعد- قد سعى لأن يؤسس مذهبه على قضايا وجودية، وليس على ما يسميه بعض الكتاب بـ"تحصيل الحاصل" tautology. وفى الوقت ذاته، فإنه من العسير إنكار أنه كان هناك ميل من جانب العقلانيين لجعل الفلسفة- بما فى ذلك الفلسفة الطبيعية أو الفيزيقا- مشابهة للرياضيات البحتة، ولجعل العلاقة السببية مشابهة للزوم المنطقى. ولكن ما يمكن البرهنة عليه هو أن خلفية علم عصر النهضة قد شجعتهم على التفكير بهذه الطريقة. وأنا أود أن أقدم إيضاحًا لتلك المسألة:

القول بأن الطبيعة من حيث بنيتها تبدو كما لو كانت رياضية، هو معتقد جاليليو؛ فهو كعالم فيزيقائى حاول أن يعبر عن أسس الفيزياء، ولاحظ نظمها المطردة بلغة القضايا الرياضية، بقدر ما كان ذلك ممكنًا. وهو كفيلسوف استمد من نجاح المنهج الرياضى فى الفيزياء نتيجة مفادها أن الرياضيات هى المفتاح لفهم البنية الفعلية للواقع(١٧). وقد أعلن فى كتاب "المجرّب" IL Saggiatore(١٨) أن الفلسفة مكتوبة بواسطة الله فى كتاب الكون، غير أننا لا يمكن أن نقرأ هذا الكتاب حتى نفهم أولاً اللغة التى كتب بها، وهى لغة الرياضيات. ولذلك، فإذا كانت بنية الطبيعة- كما أكد جاليليو- رياضية فى طبيعتها بحيث يكون هناك تطابق بين الطبيعة والرياضيات، فإنه يكون من السهل عندئذ أن نفهم كيف أصبح الفلاسفة الذين سيطر عليهم المنهج الرياضى يعتقدون فى أن تطبيق هذا المنهج فى المجال الفلسفى يمكن أن يؤدى إلى اكتشاف الحقائق التى كانت مجهولة عن الواقع حتى ذلك الحين.

ومع ذلك، فلكى نقدر أهمية طلب ديكارت لليقين، ورؤيته للرياضيات بوصفها نموذجًا للبرهنة، فإنه من المفضل أن نضع فى اعتبارنا إحياء مذهب الشك الذى كان أحد مظاهر فكر عصر النهضة. وعندما يفكر المرء فى مذهب الشك الفرنسى فى الجزء الأخير من القرن السادس عشر، فإن الاسم الذى يرد أولاً على الذهن هو مونتنى Montaigne (1592-1533). وهذا يعد أمرًا طبيعيًا فقط إذا ما وضعنا فى الاعتبار اسمه البارز فى مجال الأدب؛ فمونتنى- كما أظهرنا فى المجلد الثالث من هذه الموسوعة فى "تاريخ الفلسفة"(١٩) - قد أحيا البراهين القديمة التى تؤيد مذهب الشك: نسبية التجربة الحسية وطابعها الذى لا يوثق به، واعتماد العقل على التجربة الحسية، ومن ثم عدم قدرته على إدراك حقيقة مطلقة، وعدم قدرتنا على حل المشكلات التى تنشأ من مزاعم الحواس والعقل المتضاربة. فالإنسان يفتقد القدرة على تشييد أى مذهب ميتافيزيقى يقينى،

---

(١٧) المجلد الثالث، ص٢٨٧ [فى الأصل الإنجليزى].

(١٨) نفس المجلد، ص٦ [فى الأصل الإنجليزى].

(١٩) ص ٢٢٨- ٢٣٠.

وكون أن الميتافيزيقيين قد وصلوا إلى نتائج مختلفة ومتضاربة لهو أمر يشهد بصحة ذلك. وتمجيد قدرات العقل البشرى كما فعل أصحاب النزعة الإنسانية إنما هو نوع من العبث، فنحن بخلاف ذلك ينبغى أن نعترف بجهلنا وبضعف قدراتنا الذهنية.

وهذا المذهب الشكى فى إمكان إدراك حقيقة ميتافيزيقية ولاهوتية باستخدام العقل، هو مذهب قد سلم به شارون (1603-1541) Charron الذى كان قسيساً. وهو - فى الوقت ذاته- قد أصر على أن يخضع نفسه للوحى الإلهى الذى يجب التسليم به على أساس من الإيمان، وفى مجال الفلسفة الخلقية قد سلم بأخلاق لها روح رواقية. وفى المجلد المشار إليه سابقًا[٢٠] ذكرنا جستوس ليبسيوس (1506-1457) Justus Lipsius الذى يعد واحداً من الذين عملوا على إحياء الرواقية خلال عصر النهضة. وكان هناك شخص آخر أيضًا، وهو وليم دوفير William du vair الذى حاول أن يجعل فلسفة الأخلاق الرواقية منسجمة مع الإيمان المسيحى. ومن المفهوم أنه فى الوقت الذى كان فيه لمذهب الشك تأثير على الميتافيزيقا، كان على النموذج الرواقى للإنسان المستقل أخلاقيًا أن يمارس جاذبيته على بعض العقول.

ولكن مذهب الشك لم يكن محصوراً فى حدود صورته الأدبية الأنيقة التى قدمها مونتنى، أو فى حدود النزعة الإيمانية لدى شارون؛ فقد تمثل أيضًا لدى مجموعة من المفكرين المتحررين الذين لم تكن لديهم أدنى صعوبة فى إظهار أشكال عدم الاتساق فى ربط شارون بين النزعة الشكية والنزعة الإيمانية. ولقد وُجِد هذا الربط من قبل فى القرن الرابع عشر، وانجذب إليه بلا شك بعض الناس من ذوى النزعة الدينية، ولكن من العسير أن يكون هذا مقنعًا من وجهة النظر العقلانية. وفضلاً عن ذلك، فإن المفكرين المتحررين أو "المارقين" قد فسروا كلمة "الطبيعة" التى لها ذلك الدور الهام فى الأخلاق الرواقية؛ فسروها بمعنى مختلف تمامًا عن المعنى الذى فهمه منها شارون. والحقيقة أن الكلمة غامضة على نحو ما يمكن أن نرى ذلك من خلال تأمل المعانى المختلفة التى اتخذتها لدى اليونان.

---

(٢٠) المجلد الثالث، ص٢٢٨ [فى الأصل الإنجليزى].

إن إحياء مذهب الشك- الذى يتراوح مداه من النزعة الشكية الفيرونية(*) لدى مونتنى والنزعة الإيمانية لدى شارون إلى النزعة الشكية المرتبطة بالنزعة الكلبية الأخلاقية moral cynicism(**) هو أمر له صلة بمحاولة ديكارت فى إقامة الفلسفة على أساس يقينى؛ فهو عندما واجه ذلك التحدى، راح ينظر إلى الرياضيات بوصفها نموذجًا لليقين والاستدلال الواضح، وأراد أن يكفل للميتافيزيقا وضوحًا ويقينًا مماثلين. والميتافيزيقا هنا يجب أن تُفهم باعتبارها منطوية على اللاهوت الفلسفى من حيث هو متميز عن اللاهوت الإيقانى. ويرى ديكارت أن البراهين التى قدمها على وجود الله صحيحة بشكل مطلق، ولذلك، فقد اعتقد أنه قدم أساسًا متينًا للإيمان بالحقائق التى أوحى بها الله. وهذا يعنى أنه اعتقد أنه قد أظهر لنا بشكل قاطع أنه يوجد هناك إله قادر على إظهار الحقائق البشرية. أما بالنسبة لفلسفة الأخلاق، فقد كان ديكارت نفسه متأثرًا بإحياء الرواقية، وعلى الرغم من أنه لم ينشئ فلسفة للأخلاق تشكل مذهبًا متسقًا، فقد رأى أن يجسِّد فى فلسفته تلك المبادئ الرواقية التى أقر بصدقها وقيمتها. ونحن يمكن أن نجد أيضًا فى فلسفة إسبينوزا الخلقية نكهة مميزة من الرواقية. والحقيقة أن الرواقية كانت - من نواح هامة معينة- ملائمة للتوظيف فى فلسفة إسبينوزا على نحو يفوق كثيرًا ملائمتها للتوظيف فى فلسفة ديكارت؛ ذلك أن سبينوزا- شأنه شأن الرواقيين- كان ذا نزعة تؤمن بوحدة الوجود وبالحتمية، بينما لم يكن لدى ديكارت هذه النزعة أو تلك.

إن ذكر الاختلافات بين ديكارت وإسبينوزا يقودنا إلى النظر باختصار فى نشأة العقلانية الأوربية، فالكلام عن هذا الموضوع باستفاضة فى فصل تمهيدى كهذا، سيكون أمرًا غير ملائم، ولكن قليلاً من الكلام عن هذا الموضوع، ربما يكون مفيدًا فى

(*) Pyrrhonism: نسبة إلى فيرن Pyrrhon المولود حوالى سنة ٣٦٠ق.م، والذى يعد مؤسس أقدم مذهب فى الشك المطلق فى بلاد اليونان، إذ طالب هو وأتباعه بالامتناع عن إصدار أى حكم؛ لأنه لا سبيل إلى التيقن من أى رأى، وهو ما يفضى فى النهاية إلى تحقيق حالة اللامبالاة والسكينة التامة. (المترجم).

(**) تُنسب المدرسة الكلبية إلى أنتستنِس (٤٤٥- ٣٦٥ ق.م) Antisthenes الذى يعد - مع رفاقه - من صغار السقراطيين الذين انحرفوا عن تعاليم سقراط، فتصوروا أن الفضيلة تكمن فى التخلى عن كل شيء يجعل الحياة جديرة بأن تعاش فى أعين الناس العاديين. (المترجم).

إعطاء القارئ فكرة أولية إلى حد ما- وإن كانت غير كافية بالضرورة- عن الصورة الإجمالية لنشأة العقلانية الأوربية، وهو ما سنعالجه بإسهاب فى الفصول المكرسة لتناول الفلاسفة كل على حدة.

لقد رأينا من قبل أن ديكارت قد أكد وجود نمطين مختلفين من الجواهر: الروحانى والمادى. وبهذا الاعتبار يمكن وصفه بأنه ثنائى النزعة a dualist. ولكنه لم يكن ثنائيًا بمعنى أنه يسلم بمبدأين أنطولوجيين مستقلين وأساسيين؛ فهناك كثرة من العقول المتناهية وكثرة من الأجسام، ولكن كلاً من العقول المتناهية والأجسام يعتمد على الله بوصفه خالقًا وحافظًا، فالله هو الرابطة - إن جاز التعبير - بين مجال الجواهر الروحية المتناهية والمجال الجسمانى. وفى جوانب هامة عديدة تختلف فلسفة ديكارت اختلافًا بينًا عن مذاهب الميتافيزيقيين فى القرن الثالث عشر، ولكننا إذا ما التفتنا إلى أنه كان فيلسوفًا مؤلِّهًا a theist، ومؤمنًا بالتعددية a pluralist، وأقر باختلاف أساسى بين الجواهر الروحية والجواهر المادية، فإننا عندئذ يمكننا القول إنه قد حافظ على تراث ميتافيزيقا العصر الوسيط. غير أن الاكتفاء بالقول بهذا وحده سيكون بمثابة تقديم فكرة غير كافية عن الديكارتية، ومرد ذلك فى بعض منه أن هذا القول سيجعلنا نسقط من حسابنا ما هنالك من اختلاف فى الباعث الإلهامى والهدف فى كلتا الحالتين. ومع ذلك، فمما هو جدير بأن نضعه فى حسباننا أن أول فيلسوف أوربى بارز فى العصر الحديث قد حفظ قدرًا كبيرًا من الصورة الإجمالية للواقع الذى كان سائدًا فى العصر الوسيط.

غير أننا عندما ننتقل إلى إسبينوزا نجد مذهبًا يقول بالواحدية monistic [أى مذهب فى وحدة الوجود](*) يتم فيه نبذ الثنائية الديكارتية والتعددية الديكارتية. فهناك جوهر واحد فحسب هو الجوهر الإلهى الذى يكون حائزًا لصفات لا نهائية،

(*) ما يرد بين هذه الأقواس [ ] من الآن فصاعدًا يعد إضافة شارحة من المترجم. وجدير بالتنوير هنا أن النزعة الواحدية Monism وإن كانت تعنى هنا- فى فلسفة إسبينوزا- مذهب وحدة الوجود Pantheism، فليست كل نزعة واحدية لها نفس المعنى؛ إذ إن هناك واحدية مادية، وواحدية روحية على سبيل المثال. (المترجم).

ونحن نعرف منها صفتين اثنتين هما الفكر والامتداد. فالعقول هي تحولات للجوهر الواحد المندرج تحت صفة الفكر، بينما الأجسام تحولات لنفس الجوهر الفريد المندرج تحت صفة الامتداد. أما المشكلة الديكارتية الخاصة بالتأثير المتبادل بين العقل المتناهي والبدن المتناهي في الإنسان فتختفي هنا؛ لأن الذهن والبدن ليسا بجوهرين، وإنما هما تحولات متوازية لجوهر واحد.

وعلى الرغم من أن النزعة الواحدية لدى إسبينوزا تعد مضادة للنزعة التعددية لدى ديكارت، فإن هناك بالمثل صلات واضحة بينهما؛ فديكارت يعرف الجوهر بوصفه شيئا موجوداً لا يحتاج لكي يوجد لأي شيء آخر سوى ذاته. ولكن هذا التعريف- كما يقر هو صراحةً- ينطبق بدقة على الله وحده، حتى إن المخلوقات يمكن أن تسمى جواهر فقط بمعنى ثانوي وتشبيهي. ومع ذلك، فإن إسبينوزا بتبنيه لتعريف مماثل للجوهر، قد استخلص من ذلك نتيجة مؤداها أنه يوجد فقط جوهر واحد هو الله، وأن المخلوقات لا يمكن أن تكون سوى تحولات للجوهر الإلهي. وبهذا المعنى المتحدد فإن مذهبه يعد تطويراً لمذهب ديكارت. وفي الوقت ذاته يمكن القول إنه على الرغم من الصلات بين الديكارتية والإسبينوزية، فإن البواعث الإلهامية والأجواء المزاجية لكلا المذهبين مختلفة تماماً. وربما أمكن النظر لهذا المذهب الأخير باعتباره- في جانب منه- نتاجًا للتطبيق التأملي للنظرة العلمية الجديدة لمجمل الواقع، ولكنه يعد أيضًا متسمًا بروح نزعة شبه صوفية ونزعة في وحدة الوجود، ومدفوعاً بتلك الروح، وهي روح تعبر عن نفسها من خلال زخارف صورية وهندسية، ولا نجدها في الديكارتية.

أما ليبنتز- بمثله الأعلى في الاستنباط المنطقي للحقائق المجهولة عن الواقع آنذاك- فربما يكون متوقعًا منه أن يتبنى فروضًا مشابهة ذات نزعة واحدية. وهو نفسه قد ذهب إلى ذلك صراحة. ولكن واقع الأمر أنه قدم لنا فلسفة تعددية؛ فالواقع عنده يتألف من جواهر روحية لا نهائية أو من جواهر فاعلة، أما الله فهو الجوهر الأسمى. وما دامت التعددية كانت هي موضوع اهتمامنا، فإن فلسفته عندئذ تكون أكثر قرابة لفلسفة ديكارت منها إلى فلسفة إسبينوزا. وفي الوقت ذاته فإنه لم يعتقد في وجود نمطين من الجواهر مختلفين جذريًا؛ فكل جوهر من الجواهر الروحية يعد مركزًا ديناميًا ولا ماديًا من الفاعلية.

وليس هناك جوهر من هذه الجواهر يمكن أن يكون متماهياً مع الامتداد الهندسى. إلا أن هذا لا يعنى أن الواقع يتألف من سديم فوضوى من الجواهر الروحية؛ فالعالم هو انسجام دينامى يعبر عن عقل الله ومشيئته، ففى حالة الإنسان – على سبيل المثال– توجد وحدة دينامية أو فاعلة بين الجواهر الروحية التى يتألف منها، وكذلك الأمر بالنسبة للكون. فهناك انسجام كونى بين الجواهر الروحية التى تتآمر معًا– إن جاز التعبير– لتبلغ غاية مشتركة، ومبدأ هذا الانسجام هو الله. ورغم أن الجوهر الروحى الواحد لا يؤثر بطريقة مباشرة على جوهر آخر، فإن الجواهر الروحية تكون محبوكة معًا تمامًا، لدرجة أن أى تغيير فى أى جوهر منها ينعكس فى مجمل النظام الماثل فى الانسجام الإلهى المؤسس سابقًا. فكل جوهر روحى يعكس مجمل الكون، والعالم الأكبر ينعكس فى العالم الأصغر، ولذلك، فإن أى ذهن لا متناهى بمقدوره مطالعة – إن جاز التعبير– مجمل الكون من خلال تأمل جوهر روحى واحد.

ولذلك، فإننا إذا ما كنا نود النظر فى تطور العقلانية الأوربية باعتبارها تطوراً للديكارتية، فربما أمكننا القول إن إسبينوزا قد طور الديكارتية منظوراً إليها من خلال رؤية سكونية، بينما ليبنتز قد طورها من خلال رؤية دينامية؛ فمع إسبينوزا يصبح ذلك النوعين من الجواهر اللذين يقول بهما ديكارت بمثابة تحولات كثيرة جداً لجوهر واحد منظوراً إليه فى إطار خاصيتين من خواصه اللانهائية. أما مع ليبنتز فيتم الإبقاء على التعددية الديكارتية، ولكن كل جوهر أو موناد Monad يتم تفسيره بوصفه مركزاً لا مادياً من الفاعلية، ويتم حذف فكرة الجوهر المادى الديكارتية التى يمكن تعريفها بالامتداد الهندسى الذى تضاف إليه الحركة من الخارج، إن جاز التعبير. أو يمكن للمرء أن يعبر عن هذا التطور بطريقة أخرى على النحو التالى: إن إسبينوزا يذيب الثنائية الديكارتية من خلال افتراض واحدية جوهرية أو أنطولوجية تصبح فيها تعددية الجواهر الديكارتية بمثابة تحولات أو "أحداث" لجوهر إلهى واحد. بينما ليبنتز يستبعد الثنائية الديكارتية من خلال التأكيد على واحدية من نوع مختلف تمامًا عن الواحدية التى أكد عليها إسبينوزا؛ فكل المونادات أو الجواهر تكون فى ذاتها لا مادية، وبذلك تكون لدينا واحدية بمعنى أنه يوجد هناك نوع واحد من الجوهر. ولكن التعددية الديكارتية

يتم الإبقاء عليها فى الوقت ذاته، ما دامت توجد هناك كثرة من المونادات [أو الجواهر الروحية]. والوحدة الدينامية لهذه المونادات ترجع لا لكونها تحولات أو أحداثًا لجوهر إلهى واحد، وإنما ترجع للانسجام الإلهى المؤسس سابقًا.

وهناك طريقة أخرى للتعبير عن هذا التطور على النحو التالى: توجد فى الفلسفة الديكارتية ثنائية حادة بمعنى أن قوانين الميكانيكا والعلية الفاعلة تسرى على العالم المادى، بينما فى العالم الروحى توجد الحرية واللاهوت. وإسبينوزا يستبعد هذه الثنائية بواسطة فروضه الواحدية، جاعلاً الارتباطات العلية بين الأشياء مشابهة للزوم المنطقى؛ فكما أنه فى النسق الرياضى تنشأ المقدمات عن النتائج، كذلك فى عالم الطبيعة تنشأ التحولات أو ما يمكن أن نسميه بالأشياء - جنبًا إلى جنب مع التغيرات- عن المبدأ الأنطولوجى، وهو الجوهر الإلهى. غير أن ليبنتز يحاول أن يربط العلية الميكانيكية باللاهوت؛ فكل موناد [جوهر روحى] يتجلى ويتطور وفقًا لقانون التغير الباطنى، ولكن مجمل نسق التغيرات يكون موجهًا بمقتضى الانسجام المؤسس سابقًا لأجل بلوغ غاية ما. ولقد استبعد ديكارت من الفلسفة الطبيعية أو الفيزيقا دراسة العلل الغائية. أما بالنسبة لليبنتز فإنه لا توجد حاجة إلى الاختيار بين العلية الميكانيكية والعلية الغائية. فهما فى حقيقة الأمر مظهران لعملية واحدة.

أما تأثير فلسفة العصر الوسيط على المذاهب العقلانية فى الفترة السابقة على كانط، فهو أمر واضح بما فيه الكفاية؛ فعلى سبيل المثال نجد أن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة قد استخدموا جميعًا مقولة الجوهر. غير أن فكرة الجوهر قد مرت فى نفس الوقت بتغيرات واضحة أيضًا؛ فالجوهر المادى مع ديكارت يتم تعريفه بالامتداد الهندسى، وتلك نظرية تعد غريبة على فكرة العصر الوسيط، فى حين أن ليبنتز يحاول أن يقدم تفسيرًا ديناميًا لمفهوم الجوهر. كذلك فعلى الرغم من أن فكرة الله تشكل جزءًا أساسيًا فى تكوين مذاهب الفلاسفة الثلاثة جميعًا، فإننا يمكن على أية حال أن نرى فى فلسفتى إسبينوزا وليبنتز ميلاً لاستبعاد فكرة الخلق الذاتى والإرادى، ومن الواضح أن هذا هو حال إسبينوزا. فالجوهر الإلهى يعبر عن نفسه بالضرورة فى تحولاته، لا بالطبع من خلال

ضرورة مفروضة عليه من الخارج (فهذا يكون مستحيلاً، لأنه لا يوجد هناك جوهر آخر)، وإنما من خلال ضرورة باطنية. ولذلك، فإن الحرية الإنسانية يتم التخلي عنها جنبًا إلى جنب مع المفاهيم المسيحية عن الخطيئة والرحمة، وهكذا... والحقيقة أن ليبنتز حاول ربط فكرته عن التطور شبه المنطقي للعالم بتسليمه بالاحتمالية وبالحركة الإنسانية، وقد أبان فروقًا في هذا الصدد، واضعًا هذه الغاية في حسبانه. ولكن مما هو محل نظر- كما سنرى ذلك في حينه- أن جهوده لم تكن ناجحة تمامًا؛ فهو قد حاول أن "يعقلن" تصور العصر الوسيط (أو بتعبير أكثر دقة: التصور المسيحي) لسر الخلق الذاتي والإرادي، في الوقت الذي يُبقي فيه على الفكرة الأساسية، ولكن المهمة التي كرس نفسه لها لم تكن سهلة، والحقيقة أن ديكارت كان كاثوليكيا مؤمنًا، كما اعترف ليبنتز بأنه مسيحي. ولكننا يمكن أن نرى في العقلانية الأوربية ككل اتجاهًا نحو التعقيل التأملي للمعتقدات المسيحية[٢١]. ولقد بلغ هذا الاتجاه ذروته في فلسفة هيجل في القرن التاسع عشر، رغم أن هيجل ينتمي بطبيعة الحال إلى فترة مختلفة وإلى مناخ مختلف من الفكر.

٢- لقد رأينا أن يقين الرياضيات، ومنهجها الاستنباطي، وتطبيقها الناجح في علم عصر النهضة، هو أمر قد عمل على إمداد الفلاسفة العقلانيين الأوربيين بنموذج للمنهج، ويمثل أعلى للمسار الذي ينبغي اتخاذه والغاية التي ينبغي نشدانها. ومع ذلك، فقد كان هناك وجه آخر لعلم عصر النهضة بجانب استخدامه للرياضيات. لأن التقدم العلمي كان أيضًا ميالاً للاعتماد بدرجة كبيرة على الانتباه للمعطيات التجريبية واستخدام التجربة المضبوطة. فالاحتكام إلى السلطة والتقليد السائد هو أمر تم استبعاده لمصلحة التجربة والاعتماد على المعطيات الوقائعية والاختبار التجريبي للفروض. وعلى الرغم من أننا لا يمكن أن نفسر نشأة التجريبية الإنجليزية فقط على أساس

(٢١) لا يمتد هذا القول ليشمل إسبينوزا الذي لم يكن مسيحيًا. كما لا يشير هذا القول - بطبيعة الحال - إلى أولئك الكتاب في القرن الثامن عشر الذين رفضوا المعتقدات المسيحية. ولكن رغم أن هؤلاء الكتاب كانوا "عقلانيين" - بالمعنى الحديث للمصطلح - فإنهم لم يكونوا فلاسفة تأمليين على طريقة ديكارت وليبنتز.

الاعتقاد بأن التقدم العلمى كان مؤسساً على الملاحظة الفعلية للمعطيات التجريبية، فإن تطور المنهج التجريبى فى العلوم قد أفضى إلى تحفيز وتعضيد النظرية القائلة بأن معرفتنا مؤسسة على الإدراك الحسى، وعلى المعرفة المباشرة بالأحداث الباطنية والخارجية. والحقيقة أن «الإصرار العلمى على الرجوع إلى "الوقائع" المشاهدة كأساس ضرورى للنظرية التفسيرية، هو أمر قد وجد تبريره التناظرى والنظرى فى الفرضية التجريبية القائلة بأن معرفتنا الوقائعية مؤسسة بشكل نهائى على الإدراك الحسى»[٢٢]. فنحن لا يمكن أن نحصل على معرفة وقائعية بواسطة الاستدلال القبلى، أى بواسطة استنباط شبه رياضى من أفكار أو مبادئ فطرية مزعومة، وإنما فقط بواسطة التجربة وداخل حدود التجربة. وهناك - بطبيعة الحال - وجود لشىء من قبيل الاستدلال القبلى؛ فنحن نراه فى الرياضيات البحتة، ونحن بواسطة هذا الاستدلال نصل إلى نتائج يقينية. ولكن القضايا الرياضية لا تقدم لنا معلومات وقائعية عن العالم؛ فهى تقرر- على حد تعبير هيوم- علاقات بين الأفكار. فطلب المعلومات الوقائعية عن العالم- وفى حقيقة الأمر عن الواقع بوجه عام- يقتضى منا أن نتوجه إلى التجربة، إلى الإدراك الحسى، وإلى الاستبطان. ورغم أن مثل هذه المعرفة المؤسسة استقرائيًا تتميز بدرجات متفاوتة من الاحتمالية، فإنها ليست ولا يمكن أن تكون يقينية بشكل مطلق. فلو كنا نطلب اليقين المطلق، فإننا يجب أن نحصر أنفسنا فى القضايا التى تقرر شيئًا ما عن العلاقات بين الأفكار، وعلاقات اللزوم المنطقى بين معانى الرموز، وإن كانت هى القضايا التى لا تقدم لنا معلومات وقائعية عن العالم. ولو كنا نطلب المعلومات الوقائعية عن العالم، فإننا يجب أن نقتنع بالاحتمالات، وهى كل ما يمكن أن تقدمه لنا التعميمات المؤسسة استقرائيًا. فالمذهب الفلسفى الذى يمتلك اليقين المطلق، ويقدم لنا فى الوقت ذاته معلومات عن الواقع، ويكون قادرًا على التوسع بلا حدود عبر الاكتشاف الاستنباطى لحقائق وقائعية لا تزال مجهولة، إنما هو محض أمل خادع.

---

(٢٢) المجلد الثالث.

حقا إن هذا التوصيف للنزعة التجريبية لن يلائم بالتأكيد كل أولئك الذين يعتبرون عادةً تجريبيين. ولكنه يدل على الاتجاه العام لتلك الحركة الفكرية. وطبيعة التجريبية تظهر على أوضح نحو فى تطورها التاريخى، حيث إنه من الممكن النظر إلى هذا التطور باعتباره كامنًا- فى معظمه على الأقل- فى التطبيق المتتابع للفرضية التى أعلنها لوك، القائلة بأن كل أفكارنا تأتى من التجربة، من الإدراك الحسى، ومن الاستبطان.

ونظرًا لإصرار فرانسيس بيكون على الأساس التجريبى للمعرفة، وعلى الاستقراء باعتباره مقابلاً للاستنباط، فيمكن أن نسميه تجريبيًا. إلا أن مدى ملائمة هذه التسمية ليست واضحة تمامًا فى حالة هوبز، حقا إنه قد أكد أن كل معرفتنا تبدأ بالإحساس، ويمكن إرجاعها إلى الإحساس بوصفه ينبوعها الأول، وهذا يخول لنا أن نسميه تجريبيًا، إلا أنه فى الوقت ذاته كان متأثرًا بعمق بفكرة المنهج الرياضى بوصفه منهجًا للبرهان، وهو من هذه الناحية يكون - بخلاف غيره من الفلاسفة الإنجليز فى باكورة الفترة الحديثة- أكثر قربًا إلى العقلانيين الأوربيين. ومع ذلك، فقد كان فيلسوفًا ذا نزعة اسمية، ولم يعتقد أننا يمكن فى واقع الأمر أن نبرهن على العلاقات العلية. وقد حاول بالتأكيد أن يمد مجال ميكانيكا جاليليو لتشمل كل مسائل الفلسفة، ولكننى أظن أن تصنيفنا له فى فئة التجريبيين سيكون أكثر ملائمة من تصنيفنا له فى فئة العقلانيين، إذا ما كان علينا أن نختار بين هاتين الصفتين. ولقد اتخذت هذا الإجراء فى هذا المجلد، مع الإشارة فى نفس الوقت إلى بعض التكييفات الضرورية.

ومع ذلك، فإن جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) كان هو الأب الحقيقى للتجريبية الإنجليزية، الذى كان هدفه المعلن هو البحث فى مصدر المعرفة البشرية ويقينها ومداها، والبحث أيضًا فى أسس ودرجات الاعتقاد والرأى والموافقة الإجماعية. وفيما يتعلق بالمشكلة الأولى- وهى مصدر معرفتنا- فقد شن لوك هجومًا عنيفًا على نظرية الأفكار الفطرية innate ideas؛ فقد حاول أن يبين لنا كيف يمكن تفسير كل ما يكون لدينا من أفكار بافتراض أنها تكون متأصلة فى الإدراك الحسى وفى الاستبطان introspection،

أو – بتعبيره الخاص– فى التجربة الباطنية reflection(*). ولكن رغم أن لوك قد أكد الأصل التجريبى النهائى لكل أفكارنا، فإنه لم يحصر المعرفة فى المعطيات المباشرة للتجربة؛ فهناك– على العكس من ذلك– أفكار مركبة يتم تأليفها من أفكار بسيطة لها مرجعيات موضوعية. وبذلك فإننا يكون لدينا– على سبيل المثال– فكرة الجوهر المادى، أى فكرة الأساس المادى الذى حمل الخصائص الأولية مثل: الامتداد، وكل تلك "القوى" التى تحدث فى الذات المدركة الأفكار الخاصة باللون والصوت، وهكذا. وقد كان لوك مقتنعًا بأنه توجد هناك بالفعل جواهر مادية معينة، رغم أننا لا يمكن أبدًا أن ندركها. وبالمثل، فإننا تكون لدينا الفكرة المركبة الخاصة بالعلاقة العلية، ولقد استخدم لوك مبدأ العلية ليبرهن على وجود الله ، أى على موجود ليس موضوعًا للتجربة المباشرة. وبعبارة أخرى يمكن القول إن لوك قد ربط الفرضية التجريبية القائلة بأن كل أفكار تنشأ فى التجربة، ربطها بميتافيزيقا معتدلة. وربما لو لم يكن هنـاك وجود لبركلى ولا لهيوم، لكنا ميالين إلى النظر لفلسفة لوك على أنها صورة باهتة من الفلسفة المدرسية مضافًا إليها عناصر ديكارتية، على ذلك النحو الذى يصبح فيه مجمل الوجود معبرًا عنه بطريقة مضطربة وغير منسقة أحيانًا. ومع ذلك، فإننا فى واقع الأمر لا نجد غرابة فى أن نميل إلى اعتبار فلسفته نقطة انطلاق لخلفائه التجريبيين.

أما بركلى (١٦٨٥-١٧٥٣) فقد هاجم تصور لوك للجوهر المادى. والحقيقة أنه كان لديه دافع خاص لإمعان النظر فى هذه المسألة بإسهاب؛ لأنه رأى أن الاعتقاد فى الجوهر المادى هو عنصر أساسى فى النزعة المادية التى قد عقد العزم على دحضها باعتباره مسيحيًا ورعًا. ولكنه بطبيعة الحال كانت لديه أسباب أخرى للهجوم على فرضية لوك؛

(*) يشير مصطلح reflection عند لوك إلى التجربة الباطنية التى تنصب على نشاطنا الذهنى الداخلى، وتكون فيها الذات العارفة وموضوع المعرفة شيئًا واحدًا، وهى تقابل الإحساسات. ولذلك، فإن دلالة المصطلح هنا تختلف تمامًا عن دلالته فى الفينومينولوجيا التى تعنى "التأمل الانعكاسى". حقًا إن التأمل الانعكاسى هو أيضا خبرة أو تجربة باطنية، ولكنها خبرة ينعكس فيها الوعى على نفسه ليتأمل معنى أو ماهية الخبرة التى يعايشها نفسها. وهو بهذا الاعتبار يختلف عن "الاستبطان" الذى يكون مجرد ملاحظة لحالة المرء الباطنية أو الذاتية إزاء واقعة من الوقائع. (المترجم).

فقد كان هناك مبرر أو سبب تجريبى وراء ذلك، أعنى أن الجوهر المادى كما عرَّفه لوك هو قوام غير قابل للمعرفة، ولذلك، فإننا لا تكون لدينا أية فكرة واضحة عنه، ولا يكون لدينا ما يضمن صحة القول بأنه موجود، فالشيء الذى نصفه بأنه مادى إنما هو فحسب النحو الذى ندرك عليه ذلك الشيء، ولكن لا أحد قد أدرك أو يمكن أن يدرك قواماً غير قابل للإدراك. فالتجربة إذن لا تقدم لنا أى أساس لتأكيد وجوده. ومع ذلك فقد كانت هناك أسباب أخرى نشأت عن عادة لوك التعسة أو مسلكه المألوف- وإن لم يكن ثابتًا- فى أن يتحدث كما لو كانت الأفكار لا الأشياء هى ما ندركه مباشرةً. وإذ يبتدأ بركلى بموقف لوك فيما يتعلق بالصفات الأولية والثانوية (وهو ما سنوضحه فى الفصل الخاص بلوك)، فإنه يبرهن على أن كل هذه الصفات- بما فى ذلك الصفات الأولية مثل: الامتداد والشكل والحركة- هى أفكار. وهو بعد ذلك قد تساءل كيف يمكن للأفكار أن توجد فى الجوهر المادى أو تكون محمولة عليه. فإذا كان كل ما ندركه هو أفكار، فإن هذه الأفكار يجب أن توجد فى الذهن. أما القول بأنها توجد فى قوام مادى غير قابل للمعرفة، فإنما هو تلفظ بقول غير مفهوم. فهذا الجوهر المادى ليس لديه أية وظيفة يمكنه القيام بها.

والقول بأن بركلى قد تخلص من الجوهر المادى لدى لوك، إنما هو ذكر لجانب واحد فقط من نزعته التجريبية، فكما أن تجريبية لوك تعد جزءاً فقط من فلسفته، كذلك فإن تجريبية بركلى تعد جزءاً فقط من فلسفته؛ ذلك أنه قد سعى إلى تشييد ميتافيزيقا تأملية مثالية لا ترى من وجود واقعى سوى الله، والعقول المتناهية، وأفكار العقول المتناهية. والحقيقة أنه استخدم نتائجه التجريبية كأساس لميتافيزيقا لاهوتية. وهذه المحاولة فى إقامة فلسفة ميتافيزيقية على أساس من توصيف ظاهرى phenomenalistic(*)، هى محاولة تشكل إحدى النقاط الرئيسية الهامة فى فكر بركلى. ولكننا إذ نقدم صورة

(*) التوصيف الظاهرى هنا هو الذى لا يرى أو يدرك فى الظواهر إلا المظاهر، أى ما يظهر منها للوعى، وهو أمر مختلف، بل مضاد تماماً للتوصيف "الظاهراتى" phenomenological الذى يرى أن الظواهر تنطوى على ماهياتها، وهى ما يقصده الوعى. (المترجم).

إجمالية وغير وافية بالضرورة لتطور التجريبية الإنجليزية الكلاسيكية، فإنه يكفى هنا أن نلفت الانتباه إلى استبعاد بركلى لمفهوم الجوهر المادى عند لوك. وإذا ما نحينا جانبًا نظرية "الأفكار"، فإنه يمكننا القول إن ما يسمى بالشيء المادى أو الموضوع المحسوس يتألف فحسب- فيما يرى بركلى- من ظواهر، أى من تلك الكيفيات التى ندركها فيه. وهذا - فى رأى بركلى- هو بالضبط ما يعتقده رجل الشارع عما يتألف منه الشيء؛ لأن رجل الشارع لم يسمع قط عن وجود جوهر أو قوام خفى، دع عنك إدراكه له، فالشجرة فى نظر الرجل البسيط هى فحسب ما ندركه منها، أو ما يمكن أن ندركه منها، ونحن ندرك- ويمكن أن ندرك- كيفيات فحسب.

غير أن تحليل بركلى الظاهرى للأشياء المادية لم يمتد إلى الذوات المتناهية. وبعبارة أخرى يمكن القول إنه رغم استبعاده للجوهر المادى، قد أبقى على الجوهر الروحى. ومع هذا فإن هيوم (١٧١١-١٧٧٦) راح يعمل على حذف الجوهر الروحى كذلك؛ فكل أفكارنا تكون مستمدة من انطباعات حسية، وهى بمثابة المعطيات الأولية للتجربة. ولكى نحدد الدلالة الموضوعية لأى فكرة مركبة، ينبغى علينا أن نسأل عن الانطباعات الحسية التى منها استُمِدت. وإذن فلا توجد هناك أية انطباعات حسية لجوهر روحانى. فإذا نظرت فى نفسى، فإنى أدرك فقط سلسلة من الأحداث السيكولوجية مثل: الرغبات والمشاعر والأفكار، ولن أدرك فى أى مكان جوهرًا أساسيًا خالدًا أو روحيًا. وكون أن لدينا فكرة ما عن جوهر روحانى، إنما هو أمر يمكن تفسيره بالرجوع إلى مهمة التداعى الذهنى، ولكننا ليس لدينا أى أساس يقوم عليه تأكيدنا بأن مثل هذا الجوهر يوجد بالفعل.

ومع ذلك، فإن تحليل فكرة الجوهر الروحى لا يحتل مكانة بارزة فى كتابات هيوم مقارنةً بفكرته عن العلاقة العلية؛ فهو وفقًا لنهجه المعتاد يسأل عن الانطباع أو الانطباعات الحسية التى نستمد منها فكرتنا عن العلية، وهو يجيب بأن كل ما نلاحظه فى هذا الشأن إنما هو اقتران مطرد، فعلى سبيل المثال: عندما تكون (أ) متبوعة دائما بـ(ب)، على ذلك النحو الذى نجد فيه أنه عندما تغيب (أ) لا تحدث (ب)، وعندما تحدث (ب) فإنها- بقدر ما نستطيع أن نتحقق من ذلك تجريبيًا- تكون مسبوقة دائما بـ(أ)؛

فإننا بذلك نتحدث عن (أ) باعتبارها العلة وعن (ب) باعتبارها المعلول. ومن المؤكد أن فكرة الارتباط تنتمي أيضًا إلى فكرتنا عن العلية، ولكننا لا يمكن أن نشير إلى أي انطباع حسي قد استمدت منه. ويمكن تفسير هذه الفكرة بمساعدة مبدأ تداعي الأفكار: إنها - إن جاز التعبير- إسهاب ذاتي، ونحن يمكن أن نفحص الارتباطات الموضوعية بين العلة (أ) والمعلول (ب) بقدر ما نرغب، ولكننا لن نجد شيئًا أكثر من الاقتران المطرد.

ومن الواضح أننا في هذه الحالة لا يمكن أن نستخدم بطريقة مشروعة مبدأ العلية، كي نتجاوز التجربة على ذلك النحو الذي يعمل على توسيع نطاق معرفتنا، فنحن نقول إن (أ) هي علة (ب)؛ لأنه ما دامت تجربتنا تحدث، فإننا نجد أن حدوث (أ) يكون متبوعًا بحدوث (ب)، وأن (ب) لا تحدث أبدًا ما دامت (أ) لم تحدث من قبل. ولكن رغم أننا قد نعتقد أن (ب) لها علة ما، فإننا لا يمكن أن نبرهن بطريقة مشروعة على أن (أ) هي تلك العلة، ما لم نلاحظ أن (أ) و (ب) تحدثان وفقًا للعلاقة التي وصفناها من تونا. ولذلك، فإننا لا يمكن أن نبرهن على أن الظواهر تحدث بسبب جواهر لم تلاحظ أبدًا فحسب، وإنما تكون أيضا من حيث المبدأ غير قابلة للملاحظة. ولا يمكن أيضا أن نبرهن- كما برهن لوك وبركلي كل بطريقته المختلفة- على وجود الله؛ فنحن يمكن أن نضع فرضًا إن شئنا، ولكن لا يمكن لأي برهان سببي نتخذه لإثبات وجود الله أن يقدم لنا أية معرفة يقينية؛ لأن الله يند عن نطاق تجربتنا. ولذلك، فإن ميتافيزيقا كل من لوك وبركلي تصبح بالغة التطرف، في حين أن كلاً من العقول والأجسام يتم تحليلهما بلغة النزعة الظاهرية. والواقع أننا يمكن أن نكون على يقين من أقل القليل، ويبدو الشك وقد تولد في نفوسنا. ولكن هيوم يرد على ذلك- كما سنرى فيما بعد- بأننا لا يمكن أن نحيا ونسلك سبيلنا وفقًا للشك الخالص؛ فالحياة العملية تقوم على المعتقدات، مثل الاعتقاد في انتظام الطبيعة الذي لا يمكن تقديم أي تبرير عقلاني له. ولكن ليس في هذا ما يدعونا إلى إنكار هذه المعتقدات؛ فالمرء في دراسته قد يكون شاكًا، مدركًا مدى قلة حيلته على إقامة البرهان، ولكنه عندما ينصرف عن تأملاته الأكاديمية ينبغي أن يسلك سبيله على أساس من المعتقدات التي وفقًا لها يسلك كل الناس سبلهم، أيًا كانت رؤاهم الفلسفية.

ربما يكون أول ما ينطبع في الذهن من التجريبية الإنجليزية هو جانبها السلبي، أعني ذلك الاستبعاد المتواصل للميتافيزيقا التقليدية. ولكن من المهم أن نلاحظ نمو ذلك الاتجاه إزاء الفلسفة الذي يُعرف الآن عمومًا بوصفه تحليلاً منطقيًا أو لغويًا؛ فهاهو ذا بركلي يتساءل: ما الذي يعنيه قولنا عن شيء ما إنه موجود؟ وهو يجيب قائلاً إن القول عن شيء ما إنه موجود يعني القول إنه يكون مدركًا من خلال ذات. وها هو ذا هيوم يتساءل: ما الذي يعنيه قولنا إن (أ) هي علة (ب)؟ وهو يقدم إجابة ذات نزعة ظاهرية. وفضلا عن ذلك، فإننا يمكن أن نجد في فلسفة هيوم كل المعتقدات الأساسية الخاصة بما يسمى أحيانًا "بالتجريبية المنطقية" Logical Empiricism. وهذا الأمر هو ما سوف نظهره فيما بعد. ولكن ما هو جدير بأن نتوقف عنده قليلاً لنظهره سابقًا، هو أن هيوم فيلسوف لا يزال حيًا في حياتنا الفكرية، حقا إنه غالبًا ما يعبر بمصطلحات سيكولوجية عن أسئلة وأجوبة سيتم التعبير عنها فيما بعد بطرائق مختلفة لدى أولئك الذين ارتضوه أستاذًا لهم، ولكن هذا الأمر لا يغير شيئًا من كونه واحداً من الفلاسفة الذين يبقى فكرهم بمثابة قوة حية في الفلسفة المعاصرة(*).

٤- إن القرن السابع عشر، لا القرن الثامن عشر، هو القرن الذي نرى فيه أعنف تجل للاندفاع نحو تشييد المذاهب الفلسفية التي تدين بالكثير جدًا إلى النظرة العلمية الجديدة؛ فالقرن الثامن عشر لم يكن مميزًا بنفس القدر من التأمل الميتافيزيقي المتألق والجريء، واتخذ في العقود الأخيرة منعطفًا جديدًا مع فكر إمانويل كانط.

وإذا أسقطنا من حسابنا فرانسيس بيكون، فإنه يمكننا القول إن هناك مذهبين ميتافيزيقيين يتصدران القرن السابع عشر، وهما مذهب ديكارت في أوربا ومذهب هوبز في إنجلترا. ومن وجهتي النظر الإبستمولوجية والميتافيزيقية، فإن فلسفتيهما مختلفتان تمامًا. ولكن كلا الرجلين كان متأثرًا بنموذج المنهج الرياضي، وكلاهما كان مُشيد

(*) في الوقت الذي كان يكتب فيه كوبلستون موسوعته هذه في "تاريخ الفلسفة" كان اتجاه "التجريبية المنطقية" أو "الوضعية المنطقية" في سبيله إلى الصعود والتألق، أما الآن فيكاد يكون قد توارى تمامًا عن مشهد الفلسفة الأوربية، وإن بقيت بعض ذيوله في مشهد الفلسفة الأنجلوسكسونية. (المترجم).

مذاهب من الطراز الأول. ويمكن للمرء أن يلاحظ أن هوبز الذى كانت تربطه صلات خاصة بميرسن Mersene - الذى هو أحد أصدقاء ديكارت- كان على معرفة بكتاب "التأملات" Meditations لديكارت، وكتب سلسلة من الاعتراضات على هذه التأملات، وهى اعتراضات قد رد عليها ديكارت.

ولقد أثارت فلسفة هوبز رد فعل عنيفًا فى إنجلترا. وعلى وجه التحديد، نجد أن من يسمون بأفلاطوني كمبردج Cambridge Platonists - من أمثال: جودورث (١٦١٧-١٦٨٨) Gudworth وهنرى مور (١٦١٤-١٦٨٧) Henry More - قد عارضوا نزعته المادية والحتمية وكل ما اعتبروه منتميًا إلى نزعته الإلحادية. وقد كانوا أيضًا معارضين للنزعة التجريبية، وكثيرًا ما كانوا يُسمون "عقلانيين". ولكن على الرغم من أن بعضهم كانوا متأثرين بالفعل إلى حد ضئيل بديكارت، فإن نزعتهم العقلانية قد انبثقت بالأحرى من مصادر أخرى؛ فهم قد آمنوا بالحقائق أو المبادئ التأملية والأخلاقية الأساسية التى لا تكون مستمدة من التجربة، وإنما يتم تمييزها مباشرة بالعقل، والتى تعكس الحقيقة الإلهية الخالدة. وقد كانوا مهتمين أيضًا بإظهار معقولية المسيحية، ولذلك يمكن تسميتهم بالأفلاطونيين المسيحيين، بشرط أن نفهم كلمة "أفلاطوني" هنا بالمعنى الواسع. ومن النادر أن ينال هؤلاء مكانة بارزة فى كتب تاريخ الفلسفة، ولكن لا غضاضة فى أن نتذكر وجودهم، حتى إن لم يكن هذا لأى سبب آخر سوى تصحيح ذلك الامتناع الشائع بأن الفلسفة الإنجليزية كانت مطبوعة تمامًا بطابع تجريبى، إذا استبعدنا - بطبيعة الحال - الفترة الفاصلة المثالية فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. ولا شك أن التجريبية هى الطابع المميز للفلسفة الإنجليزية، ولكن هناك فى الوقت ذاته تقليدًا آخر وإن كان أقل بروزًا، وهو تقليد يشكل مذهب أفلاطونية كمبردج أحد أطواره فى القرن السابع عشر.

وقد كان للديكارتية تأثير على أوربا أعمق كثيرًا من تأثير مذهب هوبز فى إنجلترا. ولكن من الخطأ فى الوقت ذاته الاعتقاد بأن الديكارتية قد اكتسحت كل شىء أمامها فى فرنسا. والمثال البارز على رد الفعل المعارض هنا يتمثل فى حالة بليز باسكال (١٦٢٣-١٦٦٢) Blaise Pascal؛ فباسكال- الذى هو بمثابة كيركيجارد

القرن السابع عشر- كان عنيداً في معارضته، لا بالطبع للرياضيات (إذ كان هو نفسه أحد عباقرة الرياضيات)، وإنما لروح الديكارتية التي اعتبرها موسومة بنزعة طبيعية. وهو في نظر المدافعين عن الدين قد أكد من ناحية على ضعف الإنسان، وأكد من ناحية أخرى على حاجته للإيمان، أي للوحي واللطف الذي يأتي بفعل قوة فائقة للطبيعة.

لقد رأينا من قبل أن ديكارت قد خلف وراءه تراثًا تمثل في مشكلة التأثير المتبادل بين العقل والبدن، وهي مشكلة قد تناولها فلاسفة مذهب المناسبات. ومن بين هؤلاء الفلاسفة نجد اسم مالبرانش (١٦٣٨-١٧١٥) Malebranche. ولكن على الرغم من أن هذا الأخير يمكن وصفه بأنه من فلاسفة مذهب المناسبات عندما ننظر في عنصر واحد فقط من فكره، فإن فلسفته قد تجاوزت مذهب المناسبات Occasionalism إلى حد بعيد؛ لقد كانت مذهبًا ميتافيزيقيًا من الطراز الأصيل، نشأ مستلهمًا من الأوغسطينية، وربما كان من الممكن أن يصبح مذهبًا في وحدة الوجود المثالية، إذا لم يسع مالبرانش- الذي كان قسًا واعظًا- إلى أن يظل في حدود الأرثوذكسية. غير أن فلسفته في حد ذاتها تظل واحدة من أكثر الإبداعات البارزة للفكر الفرنسي، وبشكل عارض كان لتلك الفلسفة تأثير ما على عقل بيشوب بركلي Bishop Berkeley في القرن الثامن عشر.

ولذلك، فإننا في القرن السابع عشر تكون لدينا مذاهب هوبز وديكارت ومالبرانش. ولكن هذه الفلسفات لم تكن بالقطع هي الإنجازات البارزة الوحيدة في هذا القرن، فلقد شهد عام ١٦٣٢ ميلاد مفكرين رئيسين من مفكري فترة الفلسفة الحديثة السابقة على كانط، وهما إسبينوزا في هولندا ولوك في إنجلترا. ولكن حياة كل منهما- شأن فلسفة كل منهما- كانتا مختلفتين تمامًا؛ فلقد كان إسبينوزا ناسكًا متوحدًا تقريبًا، إنسانًا قد سيطرت عليه رؤية الحقيقة الواحدة، أي البعد الإلهي الواحد، والجوهر الخالد الذي يتجلى في كل التحولات المتناهية التي نسميها "الأشياء". وهو يسمي هذا الجوهر الواحد الله أو الطبيعة. ومن الواضح أننا نجد هنا التباسًا؛ فلو أننا جعلنا الاسم الثاني موضع انتباهنا، فسنكون بذلك إزاء نزعة واحدية طبيعية يُستبعَد منها إله المسيحية واليهودية (وإسبينوزا نفسه كان يهوديًا). وفي تلك الفترة التي نتناولها كان

إسبينوزا يُفهَم غالبًا على هذا النحو؛ وبالتالى كان ينظر إليه ويُلعن باعتباره ملحدًا، ومن ثم كان تأثيره محدودًا إلى أقصى حد، ولم ينل اعتباره إلى أن جاءت الحركة الرومانتيكية الألمانية وفترة المثالية الألمانية التالية لكانط، حينما أصبحت كلمة "الله" فى عبارة "الله والطبيعة" هى موضع الانتباه، وأصبح إسبينوزا يُوصف باعتباره "ثملاً بعشق الله". وعلى العكس من ذلك، لم يكن لوك بالقطع ناسكًا؛ إذ كان صديقًا للعلماء والفلاسفة، تنقل عبر أنحاء العالم الكبير، وتقلد مناصب حكومية. وكما لاحظنا، فإن فلسفته قد سلكت بالأحرى مسلكًا تقليديًا، فكان موضع احترام، وأثر بعمق لا فحسب فى التطور التالى للفلسفة الإنجليزية، وإنما أيضًا فى فلسفة عصر التنوير الفرنسى فى القرن الثامن عشر. والحقيقة أننا نرى فى امتداد تأثير لوك دحضًا صريحًا للتصور الذى يرى أن الفكر الإنجليزى والفكر الأوربى فى الفترة السابقة على كانط قد انسابا فى مجريين دون أن تتمازج مياههما.

وفى سنة ١٦٤٢- بعد مرور عشر سنوات على ميلاد لوك- ولد واحد من أعظم الشخصيات تأثيرًا فى الفكر الأوربى، وهو إسحاق نيوتن Issac Newton. وهو بطبيعة الحال لم يكن فى المقام الأول فيلسوفًا بالمعنى الذى نفهم به كلمة فيلسوف الآن، فأهميته الكبرى تكمن فى كونه قد أنجز بكل عزم وإصرار التصور العلمى الكلاسيكى للعالم الذى طالما عمل جاليليو بوجه خاص على تدعيمه. ولكن نيوتن شدد أكثر من جاليليو على الملاحظة التجريبية، وعلى الاستقراء ومكانة الاحتمالية فى العلوم. ولهذا السبب، فإن الفيزياء لديه كانت معنية بتقويض النموذج الديكارتى الجاليلى للمنهج القبلى، وتشجيع الاتجاه التجريبى فى مجال الفلسفة، وبذلك فإنه أثر على عقل هيوم بشكل ملحوظ. ورغم أن نيوتن لم يكن فيلسوفًا فى المقام الأول، فإنه مع ذلك لم يتردد فى أن يتجاوز الفيزيقا أو "الفلسفة التجريبية" ليستغرق فى التأمل الميتافيزيقى. والحقيقة أن جرأة نيوتن على استخلاص نتائج ميتافيزيقية من فروض فيزيائية، كانت موضع هجوم بركلى الذى رأى أن الطابع الهش للارتباطات بين فيزياء نيوتن ونتائجها اللاهوتية قد يحدث انطباعًا سيئًا فى عقول الناس. وواقع الأمر أنه بينما قبل عدد من الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر الاتجاه العام لنيوتن فى الفيزياء،

فإنهم قد وظفوا هذا الاتجاه فى إطار ليس لاهوتيًا ويعد غريبًا على عقل هذا الأخير. وفى نهاية القرن الثامن عشر كان لفيزياء نيوتن تأثير قوى على فكر كانط.

ورغم أن ليبنتز قد عاش حتى عام ١٧١٦، فإنه يمكن اعتباره آخر كبار الفلاسفة التأمليين فى القرن السابع عشر. ومن الواضح أنه كان يكن تقديرًا ما لإسبينوزا، رغم أنه لم يعلن هذا التقدير على الملأ، بل إنه قد حاول أن يشنق إسبينوزا على رقبة ديكارت- إن جاز التعبير- كما لو كان مذهب الأول تطورًا منطقيًا لمذهب الأخير. وبعبارة أخرى يمكن القول إنه قد بذل جهدًا كبيرًا ليبين أن فلسفته جاءت مختلفة إلى حد كبير عن فلسفة أسلافه، أو أنها - على الأدق - قد اشتملت على خير ما فيها، بينما استبعدت النقاط السيئة فى الديكارتية التى أفضت إلى ما تطور عنها فى مذهب إسبينوزا. ومهما يكن الأمر، فلا يمكن أن يكون هناك شك فى أن ليبنتز ظل مخلصًا للروح العقلانية الأوربية ومستلهمًا لها. وقد قدم دراسة نقدية متقنة لتجريبية لوك، وهى الدراسة التى كانت تنشر دومًا بعنوان "مقالات جديدة بخصوص الذهن البشرى" New Essays Concerning Human Understanding.

والحقيقة أن ليبنتز مثل نيوتن (ومثل ديكارت فى واقع الأمر) كان رياضيًا بارزًا، رغم أنه لم يتفق مع نظريات نيوتن عن المكان والزمان، ودخل فى جدال حول هذا الموضوع مع صمويل كلارك Samuel Clarke، أحد تلاميذ هذا الأخير ومريديه. ولكن رغم أن ليبنتز كان رياضيًا كبيرًا، ورغم أن تأثير دراساته الرياضية على فلسفته واضح تمامًا، فإن عقله كان له وجوه متعددة للغاية، حتى إنه من المألوف أن نجد أبعادًا من الفكر بالغة التنوع فى كتاباته المتشعبة، فعلى سبيل المثال نجد أن تصوره للعالم بوصفه نظامًا ديناميًا متجليًا بذاته ومتطورًا على الدوام، وتصوره للتاريخ الإنسانى بوصفه متجهًا صوب هدف معقول، هو تصور ربما كان له تأثير ما على نشأة الرؤية التاريخية. كذلك فإنه من خلال بعض جوانب فكره- مثل تفسيره للمكان والزمان باعتبارهما ظاهريين- قد مهد الطريق لكانط. ومع ذلك، فإن المرء إذ يذكر تأثير ليبنتز على مفكرين تالين له أو استباقه جزئيًا لمسألة أكدوا عليها، فإن هذا لا يعنى إنكار أن فلسفته تعد شائقة فى حد ذاتها.

٥ – يُعرَّف القرن الثامن عشر بوصفه قرن التنوير Enlightenment (وأيضًا بوصفه عصر العقل the Age of Reason). وهذه الكلمة يمكن تعريفها بصعوبة بالغة؛ فرغم أننا نتحدث عن فلسفة التنوير، فليست هناك مدرسة أو مجموعة من النظريات الفلسفية المحددة تكون مقصودة هنا. ومع ذلك، فإن الكلمة تشير إلى اتجاه أو ميل غالب على العقل والرؤية، وهو ما يمكن وصفه على نحو إجمالى.

بفرض أننا لا نفهم كلمة "عقلانى" على أنها تشير بالضرورة إلى العقلانية بالمعنى الذى شرحناه فى القسم الثانى من هذا الفصل، فإن المرء يمكنه القول إن الروح العامة لفلسفة التنوير كانت بطبيعتها عقلانية. وهذا يعنى أن نموذج المفكرين والكتاب فى تلك الفترة قد آمنوا بأن العقل البشرى هو الأداة الملائمة والوحيدة لحل المشكلات المرتبطة بالإنسان وبالمجتمع. وكما أن نيوتن قد فسر الطبيعة وأرسى نموذج البحث الحر العقلانى واللامتحيز فى أمور العالم الفيزيقى، كذلك ينبغى على المرء أن يوظف عقله لتفسير أمور الحياة الأخلاقية والدينية والاجتماعية والسياسية. وقد يُقال بطبيعة الحال إن نموذج استخدام العقل لتفسير الحياة الإنسانية لم يكن أبدًا بالأمر الغريب على فكر العصر الوسيط. وهذا حق. ولكن مناط الأمر أن كتَّاب عصر التنوير بوجه عام قد قصدوا بالعقل عقلاً غير مقيد بالإيمان بالوحى، وبالخضوع للسلطة، والإذعان للتقاليد والمؤسسات القائمة؛ ففى المجال الدينى أزاح البعض الدين من خلال أسلوب فى التفسير يقوم على نزعة طبيعية، ولكن حتى أولئك الذين أبقوا على الإيمان الدينى، عملوا على تأسيسه على العقل فحسب، دون أن يضعوا فى الحسبان الوحى الإلهى المسلم به أو التجربة الصوفية أو العاطفية. وفى المجال الأخلاقى كان الاتجاه السائد هو فصل الأخلاق عن الميتافيزيقا والمقدمات اللاهوتية؛ ومن ثم جعلها بهذا المعنى مجالاً مستقلاً بذاته. وفى المجالين الاجتماعى والسياسى أيضًا سعى المفكرون المتميزون فى عصر التنوير إلى اكتشاف أساس عقلانى للمجتمع السياسى وتبرير له. ولقد نوهنا فى القسم الأول من هذا الفصل إلى فكرة هيوم التى ترى أن تأسيس علم للإنسان هو أمر مطلوب لأجل إتمام عمل الطبيعة. وهذه الفكرة تمثل خير تمثيل روح فلسفة عصر التنوير؛ لأن فلسفة عصر التنوير لا تمثل رد فعل إنسانيًا ضد التطور الحديث فى العلم أو الفلسفة

الطبيعية الذى بدأ مع الطور العلمى لعصر النهضة، وبلغ ذروته مع إنجاز نيوتن. فهى بخلاف ذلك تمثل امتداداً للنظرة العلمية للإنسان نفسه، وربطًا للنزعة الإنسانية - التى كانت طابعًا مميزاً للطور الأول من عصر النهضة - بالنظرة العلمية.

ولقد كانت هناك فى واقع الأمر اختلافات ملحوظة بين أفكار العديد من فلاسفة عصر التنوير؛ فبعض منهم قد آمنوا بالمبادئ الواضحة بذاتها التى يتم إدراك حقيقتها مباشرة بواسطة العقل اللامتحيز، فى حين أن آخرين منهم كانوا تجريبيين. ولقد آمن بعض منهم بالله، بينما لم يؤمن به آخرون. كذلك كانت هناك اختلافات ملحوظة فى الروح بين أطوار فلسفة عصر التنوير فى إنجلترا وفرنسا وألمانيا؛ ففى فرنسا- على سبيل المثال- كان المفكرون المرموقون فى تلك الفترة معارضين بعنف لنظام الحكم البائد قبل الثورة ancien régime وللكنيسة، أما فى إنجلترا فكانت الثورة قد حدثت بالفعل، كما أن الكاثوليكية - بمفهومها الصارم عن الوحى ونزعتها السلطوية الشمولية- لم يكن يُنظر إليها عن عمد وإصرار على أنها دين مستباح، إلا من جانب قلة قليلة؛ ومن ثم، فإننا لن نتوقع أن نجد بين فلاسفة التنوير الإنجليز من يكن عداء لكنيسة الدولة الرسمية أو للقوى المدنية بنفس الدرجة من العداء التى يمكن أن نجدها لدى عدد من معاصريهم الفرنسيين. كذلك فإن التفسيرات المادية الفجة للعقل البشرى وللعمليات النفسية، كانت طابعاً مميزاً لقاسم معين من المفكرين الفرنسيين أكثر من غيرهم من المفكرين الإنجليز فى تلك الفترة.

ومع ذلك، فإنه على الرغم من كل الاختلافات فى الروح وفى العقائد الخاصة، كان هناك تبادل ملحوظ للأفكار بين كتاب فرنسا وإنجلترا؛ فلوك - على سبيل المثال - كان له تأثير ملحوظ للغاية على فكر القرن الثامن عشر فى فرنسا، والحقيقة أنه كانت هناك مجموعة من المفكرين والكتاب من أصحاب الرؤى العالمية والكونية قد اتحدوا على أية حال فى عدائهم - الذى أفصح عن نفسه بدرجات متفاوتة تبعًا للظروف - للنزعة السلطوية الشمولية من جانب الكنيسة أو السياسة، ولما اعتبروه ظلامية وطغيانا. ولقد نظر هؤلاء للفلسفة بوصفها أداة للتحرر، وللتنوير، وللتقدم السياسى والاجتماعى. لقد كانوا -

باختصار – عقلانيين إلى حد ما بالمعنى الحديث للكلمة، ومفكرين أحراراً تملؤهم الثقة فى قدرة العقل على تحفيز إصلاح أحوال الإنسان والمجتمع إيماناً بالآثار الضارة للإطلاق الكنسى والسياسى. أو لنقل على نحو آخر إن المفكرين العقلانيين فى القرن التاسع عشر من ذوى النزعة الليبرالية والإنسانية كانوا أخلافاً للمفكرين المرموقين فى عصر التنوير.

إن المذاهب الكبرى فى القرن السابع عشر قد ساعدت– بطبيعة الحال– على تمهيد الطريق لفلسفة عصر التنوير. ولكننا لا نجد فى القرن الثامن عشر كثيراً من الفلاسفة المبرزين ممن ينتجون بإتقان مذاهب ميتافيزيقية أصيلة ومتفردة، بالقياس إلى العدد الكبير نسبيًا من الكتاب الذين يملؤهم الإيمان بالتقدم والاقتناع بأن "التنوير"– المنتشر من خلال التأمل الفلسفى– سوف يكفل لحياة الإنسان الأخلاقية والاجتماعية والسياسية درجة من التقدم جديرة بعصر قد امتلك من قبل تفسيراً علميًا للطبيعة. ففلاسفة القرن الثامن عشر فى فرنسا نادراً ما كانت لهم المكانة التى كانت لديكارت. ولكن كتاباتهم – التى كانت تفهم بسهولة من جانب المتعلمين من الناس، والسطحيين منهم أحياناً – كان لها تأثيرها الذى لا يمكن إنكاره؛ فلقد ساهمت هذه الكتابات فى حدوث الثورة الفرنسية. ولقد كان لفلاسفة عصر التنوير بوجه عام تأثير دائم على تشكيل العقل الليبرالى، وعلى تنامى رؤية علمانية. وقد يكون للمرء رؤية إيجابية أو سلبية فى أفكار فلاسفة من أمثال ديدرو Diderot وفولتير Voltaire، ولكن من العسير أن ينكر أن أفكارهم – مهما يكن الأمر– كان لها تأثير قوى.

وفى إنجلترا ساهمت كتابات لوك فى تيار الفكر الفلسفى السائد المعروف باسم التأليه الطبيعى Deism؛ فقد أصر فى كتابه "معقولية المسيحية" Reasonableness of Christianity وفى كتابات أخرى، على أن العقل بمثابة القاضى فى أمور الوحى، رغم أنه لم يعارض فكرة الوحى. ومع ذلك، فإن المؤلِّهة الطبيعيين قد مالوا إلى تقليص المسيحية إلى دين طبيعى. حقا لقد كانوا مختلفين بشكل ملحوظ فى آرائهم عن الدين بوجه عام والمسيحية بوجه خاص، ولكنهم – مع إيمانهم بالله– قد مالوا إلى تقليص العقائد المسيحية إلى

حقائق يمكن تأسيسها بواسطة العقل، وإلى إنكار الطابع الفريد والفائق للطبيعة الذى يميز المسيحية، وإلى إنكار الفعل الإعجازى للرب فى العالم. ومن بين هؤلاء المؤلهة للطبيعيين جون تولاند (١٦٧٠-١٧٢٢) John Toland، وماثيو تيندال (١٦٥٦-١٧٣٣) Mathew Tendal، والنبيل بوليخبروك (١٦٧٥-١٧٥١) Bolingbroke الذى نظر إلى لوك باعتباره أستاذًا له، وباعتباره متميزًا على معظم الفلاسفة مجتمعين. ومن بين خصوم المؤلِّهة الطبيعيين صمويل كلارك (١٦٧٥-١٧٢٩) Samuel Clark، وبيشوب بطلر (١٦٩٢-١٧٥٢) Bishop Butler مؤلف الكتاب الشهير عن "المماثلة بين الدين الطبيعى والدين المنزل" The Analogy of Religion(*).

ونحن نجد أيضًا فى فلسفة القرن الثامن عشر فى إنجلترا اهتمامًا قويًا بفلسفة الأخلاق. ومما يميز تلك الفترة نظرية الحاسة الخلقية Moral- Sense theory التى كان يمثلها شافتسبرى (١٦٧١-١٧١٣) Shaftesbury، وهاتشيسون (١٦٩٤-١٧٤٦) Hutcheson، وإلى حد ما بتلر وآدم سميث Adam Smith (١٧٢٣-١٧٩٠). وفى مقابل تفسير هوبز للإنسان باعتباره أنانيًا بطبيعته الأصلية، فقد أكد هؤلاء على الطبيعية الاجتماعية للإنسان؛ إذ أكدوا أن الإنسان يمتلك "حاسة" أو وجدانا فطريا يميز به القيم والتمييزات الأخلاقية. ولقد كان لديفيد هيوم صلات نسب بهذا التيار الفكرى السائد، من حيث إنه قد رأى أن أساس الاتجاهات والتمييزات الأخلاقية يكمن فى الشعور أكثر مما يكمن فى التعقل أو الإدراك الحدسى لمبادئ أبدية واضحة بذاتها. ولكنه فى الوقت ذاته قد ساهم فى نشوء المذهب النفعى Utilitarianism؛ ففى حالة الفضائل الهامة العديدة- على سبيل المثال- يكون شعور أو وجدان الاستحسان الأخلاقى موجهًا نحو ما يعد نافعًا من الناحية الاجتماعية. ولقد تمثل المذهب النفعى

(*) العنوان الكامل لهذا الكتاب باللغة الإنجليزية هو: the Analogy of Religion, natural & revealed، وقد حاول فيه تفنيد مزاعم خصومه من أنصار الدين الطبيعى، فاجتهد فى إثبات أن الإيمان بالدين المنزل بالوحى أيسر من الإيمان بالدين الطبيعى المزعوم، وإن رأى البعض ضعفًا فى حجته وبراهينه التى تكاد تثبت عكس مقصده. (المترجم).

فى فرنسا من خلال هيلفتيوس (١٧١٥-١٧٧١) Claude Helvetius الذى ساهم كثيراً فى تمهيد الطريق للنظريات الأخلاقية النفعية لدى بنتام Bentham وكل من جيمس وجون ستيوارت مل James and John Stuart Mill فى القرن التاسع عشر.

ورغم أن لوك لم يكن أول من يذكر أو يناقش مبدأ تداعى الأفكار، فإن تأثيره ساهم كثيراً فى إرساء أسس علم النفس الترابطى associationist Psychology فى القرن الثامن عشر. وفى إنجلترا حاول ديفيد هارتلى (١٧٠٥-١٧٧٥) David Hartley أن يفسر الحياة العقلية للإنسان بالاستعانة بمبدأ تداعى الأفكار الذى تم ربطه بالنظرية القائلة بأن أفكارنا هى صورة باهتة للإحساسات، وقد حاول أيضاً أن يفسر القناعات الأخلاقية للإنسان بالاستعانة بالمبدأ ذاته. وبوجه عام يمكن القول إن هؤلاء الأخلاقيين - الذين بدءوا بافتراض أن الإنسان يبحث بطبيعته عن مصلحته الخاصة فحسب، وبوجه خاص عن لذته - قد استخدموا ذلك المبدأ ليبينوا كيف يمكن للإنسان أن يسعى فى طلب الفضيلة لذاتها، وأن يسلك فى أفعاله بطريقة غيرية؛ فعلى سبيل المثال، إذا كنت فى ممارستى لفضيلة ما أشعر بأنها تعمل على تحقيق مصلحتى أو منفعتى الخاصة، فإننى بفعل مبدأ تداعى المعانى قد أصبح ميالاً إلى استحسان تلك الفضيلة وممارستها دون التفات إلى الميزة التى يحققها لى هذا السلوك، فالفلاسفة النفعيون فى القرن التاسع عشر قد استخدموا هذا المبدأ بكثافة فى توضيح كيف تكون الغيرية altruism ممكنة، حتى إن كان من المفترض أن الإنسان يسعى إلى إشباع رغباته ولذته الخاصة.

من الواضح أن الفيلسوفين البارزين فى القرن الثامن عشر فى بريطانيا العظمى هما بركلى وهيوم. ولقد ذكرنا من قبل أنه برغم أن فلسفة الأول يمكن النظر إليها باعتبارها تشكل مرحلة فى تطور التجريبية، فإنها فى الوقت ذاته قد تجاوزت ذلك بكثير؛ لأن باركلى قد أنشأ على أساس تجريبى ميتافيزيقا مثالية وروحية موجهة نحو قبول المسيحية. وبذلك فإن فلسفته تبقى بمنأى، لا فحسب عن مذهب التأليه الطبيعى، وإنما أيضا عن تلك التفسيرات للإنسان التى ذكرناها من تونا؛ لأن القصد الضمنى

لتيار الفكر الترابطى السائد كان موجهًا نحو النزعة المادية materialism، ونحو إنكار أى نفس روحانية فى الإنسان، بينما يرى بركلى أنه لا يوجد هناك بجانب الله سوى الأرواح المتناهية وأفكارها. إلا أن هيوم- وإن كان من الخطأ أن نسميه ماديًا- يمثل بشكل أفضل كثيرًا روح فلسفة عصر التنوير، من خلال نزعته التجريبية والشكية والليبرالية، وتحرره من كل الفروض والاهتمامات اللاهوتية.

وفى النصف الأخير من القرن كان هناك رد فعل أفصح عن حضوره فى مواجهة التجريبية ولمصلحة العقلانية. ولقد تمثل رد الفعل هذا - على سبيل المثال- من خلال ريتشارد برايس (١٧٢٣-١٧٩١) Richard Price وتوماس ريد (١٧١٠-١٧٩٦) Thomas Reid. ولقد أكد الأول على أن العقل - لا العاطفة - هو ما يعتد به فى مسائل الأخلاق؛ فنحن نتمتع بملكة الإدراك الحدسى العقلانى التى نميز بها القيم الأخلاقية الموضوعية. أما بالنسبة لريد وتابعيه، فإنه يوجد هناك عدد من المبادئ الواضحة بذاتها - مبادئ الحس المشترك - التى تشكل أساسًا لكل تعقل، والتى لا تعرف بأى برهان مباشر ولا تحتاج إليه. وهكذا، فإنه تمامًا مثلما أن النزعة المادية لدى هوبز قد أثارت رد فعل أفلاطونيى كمبردج، كذلك فإن النزعة التجريبية لدى هيوم قد أثارت رد فعل مشابها. وكلا الفريقين يمثل تقليدًا فى الفلسفة الإنجليزية أكثر ضعفًا وأقل سطوعًا من النزعة التجريبية، وإن كان مع ذلك يمثل تقليدًا له وجوده.

وقد كان لحركة التأليه الطبيعى فى إنجلترا ما يناظرها فى فرنسا. ففولتير- على سبيل المثال- لم يكن ملحدًا، رغم أن الزلزال الذى ضرب لشبونة سنة ١٧٥٥- وإن لم يجعله يتخلى عن الإيمان كلية بوجود الله- قد أدى إلى تغير رؤيته لعلاقة العالم بالله، ولطبيعة الفاعلية الإلهية. ولكن الإلحاد كان متمثلاً من خلال عدد لا يستهان به من الكتاب؛ فبارون هولباخ (١٧٢٥-١٧٨٩) Baron d'Holbach - على سبيل المثال- قد اتهم بكونه ملحدًا. فالجهل والخوف أديا إلى الاعتقاد فى وجود كثرة من الآلهة، والعجز أدى إلى عبادتها، والسذاجة أبقت عليها، والطغيان استخدم الدين لأهدافه الخاصة. وكان لامتريه (١٧٠٩-١٧٥١) La Mettrie ملحدًا أيضًا، وحاول أن يُعدل تأكيد بيير بايل

(١٦٤٧-١٧٠٦) Pierre Bayle على أن هناك إمكانية لقيام دولة الملاحدة[٢٣]، بالقول إنها أمر مرغوب فيه. كذلك فإن ديدرو (١٧١٣-١٧٨٤) Diderot - الذى كان أحد محررى الإنسكلوبيديا Encyclopedie[٢٤] - تحول من التأليه الطبيعى إلى الإلحاد. وكل هؤلاء الكتاب - من المؤلِّهة الطبيعيين والملاحدة معًا - كانوا معارضين للمبادئ الإكليركية، ومعادين للكاثوليكية.

لقد سعى لوك إلى تفسير أصل أفكارنا على أساس تجريبى، ولكنه لم يختزل الحياة النفسية للإنسان إلى مستوى الحس. غير أن كونديالك Condilac (١٧١٥-١٧٨٠) - الذى سعى إلى إنشاء نزعة تجريبية متماسكة- قد حاول تفسير مجمل الحياة العقلية بلغة الإحساسات، والإحساسات "المتحولة"، والعلامات أو الرموز، وقد كان لنزعته الحسية- التى تم إنجازها بطريقة متقنة- تأثير قوى فى فرنسا. أما إذا شئنا أن نلتمس النزعة المادية الصريحة، فعلينا أن نتوجه إلى فلاسفة آخرين؛ لقد نوهنا من قبل إلى محاولة لامتريه فى كتابه "الإنسان آلة" Man a Machine توسيع التفسير الميكانيكى الديكارتى للبدن وما هو دون مستوى الحياة الإنسانية، ليشمل الإنسان ككل. ولقد أكد هولباخ على أن العقل ظاهرة مصاحبة epihenomenon للمخ، أما كابانيس (١٧٥٧-١٨٠٨) Cabanis فقد أجمل فكرته عن الإنسان فى عبارته التالية التى يتم الاستشهاد بها عادة: "الأعصاب: ذاك هو مجمل الإنسان" Les nerfs- voilá tout L'homme. ووفقًا لمقولته هذه، فإن المخ يفرز الفكر كما يفرز الكبد الصفراء. ولقد وصف جوته Goethe فيما بعد الانطباع السيئ الذى أحدثه فيه كتاب هولباخ فى "مذهب الطبيعة" Système de la nature فى أثناء سنوات التلمذة.

ومع ذلك، فإن التفسير المادى للإنسان لم يتضمن بالقطع رفضًا دائمًا للقيم والمبادئ الأخلاقية؛ فلقد أكد ديدرو على قيمة التضحية بالنفس، وطالب الإنسان بالخيرية

---

(٢٣) لقد أكد بايل على أن الدين لا يؤثر على الأخلاق.

(٢٤) هذا العمل- الذى حرره ديدرو ودلامبير d'Alembert - كان مصممًا لتوصيف التطور الذى تم إنجازه فى العلوم، وتأسيس رؤية علمانية بطريقة ضمنية على الأقل.

والشفقة والغيرية. كذلك جعل هولباخ الأخلاقية تكمن فى الخيرية، فى خدمة الصالح العام. وفى النظرية النفعية لدى هيلفتيوس نجد أن مفهوم "أكبر قدر ممكن من السعادة لأكبر قدر من الناس" كان له دور أساسى. وهذه المثالية الأخلاقية كانت بطبيعة الحال مستقلة عن المسلمات والفروض المسبقة اللاهوتية. فهى بخلاف ذلك كانت مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بفكرة الإصلاح الاجتماعى والقانونى؛ فعلى سبيل المثال يرى هيلفتيوس أن التوجيه العقلانى لبيئة الإنسان، وسن القوانين الجيدة، من شأنهما هداية الناس للبحث عن الصالح العام. وقد أكد هولباخ على الحاجة إلى إعادة تنظيم اجتماعى وسياسى؛ فمن خلال نظم التشريع الملائمة المدعومة بجزاءات معقولة، ونظم التعليم اللائقة، سيصبح الإنسان ميالاً حينما يقتفى مصلحته الخاصة إلى أن يسلك بطريقة فاضلة، أى بطريقة نافعة للمجتمع.

لقد لاحظنا من قبل أن الكتاب الممثلين لفلسفة التنوير الفرنسية كانوا معارضين للطغيان السياسى. ولا ينبغى أن يُفهم من هذا أنهم كانوا جميعًا "ديمقراطيين" عن عقيدة. حقًا إن مونتسكيو Montesquieu (١٦٨٩-١٧٥٥) قد انشغل بمشكلة الحرية، وقد أفضى تحليله لنظام الحكم الإنجليزى إلى الإصرار على ضرورة فصل السلطات كشرط للحرية، وهذا يعنى أن السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية ينبغى أن تبقى مستقلة، بمعنى أنها لا ينبغى أن تخضع لإرادة إنسان واحد، أو لإرادة هيئة واحدة من الناس، سواء كانت هيئة صغيرة من النبلاء أو من الشعب - فقد كان مونتسكيو معارضًا لأى شكل من أشكال النزعة الإطلاقية. ولكن ڤولتير- رغم أنه كان متأثرًا أيضًا بمعرفته بالفكر الإنجليزى نظريًا وعمليًا، وخاصة فكر لوك- قد تطلع إلى المستبد المستنير لإنجاز الإصلاحات الضرورية. وهو - مثل لوك - قد دافع عن مبدأ التسامح الدينى بتحفظات معينة، ولكنه لم يكن مهتمًا بشكل ملحوظ بتأسيس نظام ديمقراطى؛ فأحد المآخذ التى يأخذها على الكنيسة- على سبيل المثال- هو أنها كانت تمثل سلطة معوقة لسلطة الملك، وحالت بالفعل دون قيام حكومة قوية. وإن شئنا أن نجد مدافعًا بارزًا عن الديمقراطية بمعناها الحرفى، فعلينا أن نتوجه لروسو (١٧١٢-١٧٧٨) Rousseau. وبوجه عام يمكن القول إننا نجد لدى كتاب فلسفة التنوير الفرنسية إما إصرارًا على

نظام الحكم الدستورى Constitutionalism كما هو الحال لدى مونتسكيو، أو تطلعًا إلى حاكم مستنير كما هو الحال لدى فولتير. ولكن من الواضح فى كلتا الحالتين استلهام الحياة السياسية الإنجليزية والإعجاب بها، رغم أن ڤولتير كان شغوفًا بحرية المناقشة أكثر من شغفه بالحكومة النيابية.

لقد أكد لوك على مبدأ الحقوق الطبيعية، أى الحقوق الطبيعية للأفراد التى لا تكون مستمدة من الدولة، ولا يمكن أن يكون للدولة الحق فى أن تبطلها. وهذه النظرية التى كان لها روادها من الأسلاف فى فكر العصر الوسيط، والتى طبقت فى الإعلان الأمريكى للاستقلال، كان لها تأثيرها أيضًا فى أوربا؛ فڤولتير- على سبيل المثال- قد افترض أن هناك مبادئ أخلاقية وحقوقا طبيعية واضحة بذاتها. والواقع أننا يمكن أن نجد فى جانب كبير من الفلسفة الفرنسية فى القرن الثامن عشر ذلك النوع من المحاولة لربط التجريبية بعناصر مستمدة من "العقلانية"، كما نجدها لدى لوك نفسه. غير أنه مع النفعيين تأتى وجهة نظر أخرى إلى الصدارة؛ ففى كتابات هيلفتيوس- على سبيل المثال- نجد أن مبدأ تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، يحل كمعيار للقيمة محل الحقوق الطبيعية عند لوك. ولكن يبدو أن هيلفتيوس لم يفهم حق الفهم أن هذا الإحلال قد انطوى ضمنًا على رفض الحقوق الطبيعية؛ لأنه إذا كانت النفعية هى المعيار، فإن الحقوق ذاتها سيتم تبريرها فقط على أساس من نفعيتها. ومع ذلك، فإن هذا هو ما ارتآه هيوم فى إنجلترا؛ فالحقوق عنده تؤسس على الأعراف، أى على مبادئ عامة أظهرت التجربة أنها نافعة، وليس على مبادئ واضحة بذاتها أو على حقائق أبدية.

وفى المجال الاقتصادى كان يطالب بالحرية أولئك المسمون "بالفيزيوقراطيين" Physiocrats[٢٥] من أمثال كويزنى تارجو Quesny Turgot (١٧٥٧-١٧٨١)، فلو أن الحكومات

(٢٥) هم أنصار "قيام الحكومة على أساس من النظام الطبيعى" Physiocracy، فنادوا فى فرنسا فى القرن الثامن عشر بمذهب فى الاقتصاد السياسى يطالب بحرية الصناعة والتجارة، وبأن الأرض هى مصدر الثروة كلها. (المترجم).

قد امتنعت عن كل تدخل يمكن اجتنابه فى هذا المجال، ولو ترك الأفراد أحراراً فى اقتفاء مصالحهم، لأفضى ذلك حتماً إلى تعزيز الصالح العام. ويرجع سبب ذلك إلى أن هناك قوانين اقتصادية طبيعية تحدث رخاءً حينما لا يتدخل أحد فى عملها. وبذلك نكون إزاء تلك السياسة الاقتصادية المعروفة بمبدأ "دعه يعمل" laissez- faire[٢٦]، وهى سياسة تعكس إلى حد ما ليبرالية لوك، وإن كان من الواضح أنها مؤسسة على اعتقاد ساذج فى وجود انسجام فى عمل قوانين الطبيعة[٢٧]، وفى إمكان بلوغ أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس.

لقد وقفنا على النزعة المادية الكئيبة التى قدمها بعض الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر. ولكن بوجه عام يمكن القول إن مفكرى تلك الفترة- بمن فيهم الماديين- قد أظهروا إيماناً قوياً بالتقدم، وبالاعتماد على التقدم المؤسس على تنوير عقلانى. ولقد تجلى هذا الإيمان فى صورته الكلاسيكية فى كتاب كوندرسيه Condorcet (١٧٤٣-١٧٨٩)[٢٨] "مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل البشرى" Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain الذى ظهر سنة ١٧٩٤. فالثقافة العلمية التى بدأت فى القرن السادس عشر قد قُدِّر لها أن تتطور تطوراً لا نهائياً.

وإيمان الفلاسفة الموسوعيين وغيرهم بأن التقدم يقوم على التنوير العقلانى وتطور الحضارة، وبأن التقدم من هذا النوع يكون مصحوباً حتماً بتقدم أخلاقى، هو إيمان قد لاقى تحدياً عنيفاً من جانب روسو؛ فروسو الذى ارتبط لفترة بديدرو وجماعته،

---

(٢٦) الصيغة الكاملة لهذا المبدأ هى "دعه يعمل.. دعه يمر"، laissez- Faire.. Laissez- passer.

(٢٧) من الواضح أن مصطلح "القانون الطبيعى" - كما هو مستخدم فى هذا السياق - يجب أن يتميز بشكل قاطع عن المعنى الذى يستخدم به حينما يرد فى سياق مذهب أخلاقى "عقلانى".

(٢٨) الماركيز مارى چان انطوان دى كوندرسيه: عالم رياضيات وفيلسوف وسياسى فرنسى، ومؤرخ للعلوم ومصلح اجتماعى. كان صديقاً لڤولتير وتارجو، وكان يرى الإصلاح التربوى أساساً للإصلاح السياسى وهو يعد من الفلاسفة الموسوعيين. (المترجم).

سرعان ما اختلف عنهم فيما بعد، وأكد على فضائل الإنسان الطبيعى غير المتمدين، وعلى فساد الإنسان من خلال المؤسسات الاجتماعية التاريخية ومن خلال المدنية فى تطورها الفعلى، كما أكد على أهمية العاطفة والقلب فى الحياة الإنسانية. ولكنه قد اشتهر إلى حد كبير من خلال عمله السياسى العظيم "العقد الاجتماعى" The Social Contract. ويكفى الآن القول إنه رغم أنه قد اتخذ هنا نقطة انطلاقه من نزعة فردية، بمعنى أن الدولة تكون مبررة على أساس العقد بين الأفراد، فإن مجمل اتجاه عمله هو التأكيد على مفهوم المجتمع فى مواجهة مفهوم الفرد. ومن بين كل كتابات فلسفة التنوير الفرنسية، برهن كتاب روسو على أنه الأكثر تأثيراً، وأحد أسباب تأثيره على المفكرين التالين يكمن فى أن المؤلف قد مال إلى تجاوز النزعة الفردية الليبرالية التى كانت إحدى السمات المميزة لعصره.

لقد رأينا أن فلسفة عصر التنوير فى فرنسا قد مالت إلى صورة أكثر تطرفًا من فكر القرن الثامن عشر فى إنجلترا؛ فمذهب التأليه الطبيعى قد مال إلى إفساح المجال لمذهب الإلحاد، ومالت النزعة التجريبية إلى أن تصبح نزعة مادية صرّيحة. ومع ذلك، فإننا عندما نتحول إلى فلسفة عصر التنوير Aufklärung فى ألمانيا، فإننا نجد جواً آخر مختلفاً.

لقد كان ليبنتز أول فيلسوف ألمانى كبير، وقد اعتمد الطور الأول من فلسفة عصر التنوير فى ألمانيا على تمديد فلسفته؛ فلقد أُعيد تشكيل مذهبه- ولم يكن ذلك دون إجراء بعض التغيرات فى المحتوى، ناهيك عن التغيرات فى روح المذهب- من خلال كريستيان ڤولف Christian wolff (١٦٧٩-١٧٥٤). وبخلاف معظم الفلاسفة المشهورين فى الفترة السابقة على كانط، كان ڤولف أستاذًا جامعيًا، وقد لاقت الكتب الدراسية التى نشرها نجاحًا هائلاً. وكان من بين أتباعه بيلفينجر Bilfinger (١٧٥٠-١٦٩٣) وكنوتسن Knutzen (١٧١٣-١٧٥١)، اللذان حضر محاضراتهما فى كينجسبرج Köngisberg كل من كانط و باومجارتن Baumgarten (١٧١٤-١٧٦٢).

والطور الثانى من فلسفة التنوير الألمانية يُظهر تأثير فلسفة التنوير فى فرنسا وإنجلترا. وإذا قيل إن هذا الطور يمثله فردريك الأكبر Frederick the Great، فإن هذا القول لا يعنى بطبيعة الحال أن الملك نفسه كان فيلسوفًا، وإنما هو كان معجبًا بمفكرى فلسفة التنوير الفرنسية، ودعا كلاً من هيلفتيوس وڤولتير إلى زيارة بوتسدام Potsdam؛ فقد كان يرى نفسه تجسيدًا لصورة الملك المستنير، وسعى إلى نشر التعليم والعلم فى مقاطعته. ولذلك كانت له أهمية إلى حد ما فى المجال الفلسفى باعتباره أحد السبل التى من خلالها تطرقت فلسفة التنوير إلى ألمانيا.

ولقد وجد مذهب التأليه نصيرًا له فى ألمانيا، وهو صمويل رايماروس (١٦٩٤-١٧٦٨) Samuel Reimarus، أما موسى ميندلوسون Moses Mendelssohn (١٧٢٩-١٧٨٦) الذى يعد أحد "الفلاسفة الشعبيين" (الذين سموا بهذا الاسم لأنهم قد استبعدوا المسائل الدقيقة من الفلسفة، وحاولوا اختزالها إلى القدر الذى يلائم قدرة أصحاب العقول العادية)، فقد كان متأثرًا أيضًا بفلسفة عصر التنوير. ولكن جوتهولد إفرايم لسنج Gotthold Ephraim Lessing (١٧٢٩-١٧٨١) كان أكثر أهمية إلى حد كبير، فهو الممثل الأدبى لفلسفة التنوير الألمانية، وهو المعروف بقوله: لو أن الله قد قدم لى الحقيقة بيد والبحث عن الحقيقة بيده الأخرى، لاخترت هذه الأخرى. وهو لم يظن فى واقع الأمر أن الحقيقة المطلقة يمكن بلوغها من خلال الميتافيزيقا أو اللاهوت، أو أن هناك وجودًا بالفعل لشىء من هذا القبيل؛ فالعقل وحده يجب أن يقرر مضمون الدين، ولكن هذا الأخير لا يمكن التعبير عنه على نحو نهائى؛ فالأمر يبدو كما لو كان هناك تعليم متواصل للجنس البشرى بواسطة الله، لا يمكن أن نضع حدًا له عند أية لحظة معلومة فى هيئة قضايا لا تقبل الشك. أما الأخلاق، فإنها تكون بذاتها مستقلة عن الميتافيزيقا واللاهوت، ويبدو الجنس البشرى كما لو كان يبلغ رشده عندما يصل إلى فهم هذه الحقيقة، وعندما يؤدى واجبه دون اعتبار إلى جزاء فى حياته أو فى الآخرة. ومن خلال هذه الفكرة فى التقدم نحو فهم استقلالية علم الأخلاق، وأيضًا من خلال اتجاهه العقلانى نحو العقيدة المسيحية وتفسير الكتاب المقدس، فإن لسنج يقدم بذلك دليلاً كافيًا على تأثير الفكر الفرنسى والإنجليزى السائدين فى القرن الثامن عشر.

وفى الطور الثالث لفلسفة القرن الثامن عشر فى ألمانيا[٢٩] يتجلى اتجاه مختلف. والحقيقة أنه سيكون أمراً مضللاً إلى حد ما أن نضع ذلك الطور تحت مسمى فلسفة عصر التنوير، وإن أولئك الكتاب الذين يفعلون ذلك قد اعتادوا أن يتحدثوا عن رجال من أمثال هامان Hamann وهــردر Herder وياكــوبى Jacobi باعتبارهم "متجاوزين" لروح فلسفة عصر التنوير. ولكن من الملائم أن نذكرهم هنا.

لقد كره يوهان جيورج هامان Johann Georg Hamann (١٧٣٠-١٧٨٨) النزعة العقلانية لفلسفة عصر التنوير، وما اعتبره قسمة ثنائية غير مشروعة بين العقل والحساسية. فالواقع أن اللغة ذاتها تظهر لنا ما هنالك من تعسف فى هذا الفصل بينهما؛ لأننا نرى فى الكلمة نفسها وحدة العقل والحس. ونحن نجد لدى هامان أن النظرة التحليلية والعقلانية تفسح السبيل أمام اتجاه تأليفى وصوفى تقريباً؛ فهو قد أحيا فكرة برونو Bruno عن توافق الأضداد coincidentia oppositorum أو تأليف الأضداد synthesis of opposites[٣٠]، وكان هدفه أن يرى فى الطبيعة والتاريخ التجلى الذاتى لله.

وهناك رد فعل مشابه يظهر فى فكر فريدريش هاينريش ياكوبى Friedrich Heineich Jacobi (١٧٤٣-١٨١٩)؛ فالعقل وحده- الذى يعد بمفرده "وثنياً"- يفضى بنا إما إلى فلسفة مادية وحتمية وإلحادية، أو إلى النزعة الشكية لدى هيوم، والله يُدرَك بالإيمان أكثر مما يُدرك بالعقل، ويُدرَك بالقلب أو "بالشعور" الحدسى أكثر مما يُدرَك بالعمليات التحليلية والمنطقية الباردة للعقل. والواقع أن ياكوبى يعد واحداً من الرواد الممثلين لفكرة العاطفة أو الشعور الدينى.

(٢٩) إننى أستبعد هنا - بطبيعة الحال - فلسفة كانط التى سوف أتناولها باختصار فى القسم الثامن من هذا الفصل التمهيدى.

(٣٠) لقد اقتبس برونو هذه الفكرة من نيقولا الكوزى. انظر المجلد الثالث، الفصلين الخامس عشر والسادس عشر، القسم السادس.

أما يوهان جوتفريد هردر Johann Gottfried Herder (١٧٤٤-١٨٠٣) - الذى سيأتى ذكره مرة أخرى فى القسم الخاص بنشأة فلسفة التاريخ- فقد شارك هامان كراهيته للفصل بين العقل والحساسية، واهتمامه بفلسفة اللغة. حقا إن هردر يعد مرتبطًا بالمفكرين المميزين لفلسفة التنوير الفرنسية من خلال إيمانه بالتقدم، ولكنه تصور التقدم على نحو مختلف، فهو بدلاً من أن يكون مهتمًا فحسب بتقدم الإنسان نحو تطور من نمط واحد- وهو نمط المفكر الحر الذى يصبح كما لو كان منفصلاً باطراد عن المتعالى وعن الطبيعة- فإنه قد حاول أن ينظر إلى التاريخ ككل، فكل أمة لها تاريخها ومسار تطورها الخاص الذى يكون متصورًا سلفًا على أساس ما حُبيت به من مواهب طبيعية، وعلى أساس علاقاتها ببيئتها الطبيعية. وفى الوقت ذاته، فإن مسارات التطور المختلفة تشكل نموذجًا واحدًا، وانسجامًا واحدًا هائلاً، ومجمل عملية التطور هى تجل أو تحقق للعناية الإلهية.

ولقد كان لهؤلاء المفكرين بطبيعة الحال صلات ما بفلسفة عصر التنوير، ويمكننا أن نجد فى فكرة التاريخ لدى هردر تطبيقًا لبعض أفكار ليبنتز، وتأثيرًا لمونتسكيو أيضا. ولكن روح رجل مثل هردر تعد فى الوقت ذاته مختلفة بشكل ملحوظ عن روح رجل مثل ڤولتير فى فرنسا أو رايماروس فى ألمانيا. والواقع أن هؤلاء المفكرين، فى رد فعلهم على النزعة العقلانية الضيقة للقرن الثامن عشر، يمكن اعتبارهم ممثلين لفترة انتقالية تقع بين فلسفة عصر التنوير والمثالية التأملية فى القرن التاسع عشر.

٦- فى المجلد الثالث من هذه الموسوعة فى "تاريخ الفلسفة"[٢١] قدمنا توصيفًا للنظريات السياسية لرجال من أمثال مكافيللى Machiavelli وهوكر Hooker وبودين Bodin وجرتيوس Grotius. وأول الفلسفات السياسية البارزة فى الفترة التى تمت تغطيتها فى ذلك المجلد هى فلسفة توماس هوبز. والعمل الرئيسى لهوبز فى فلسفة السياسة، وهو "الليڤياثان" [أو التنين Leviathan]- الذى نشر سنة ١٦٥١- يبدو حينما

(٢١) الفصل العشرون.

يُنظر إليه بطريقة سطحية على أنه دفاع بإصرار عن الملكية المطلقة absolute monarchy. ومن الصحيح تمامًا القول إن هوبز- الذى كان لديه رعب من الفوضى السياسية anarchy ومن الحرب الأهلية- قد أكد على تمركز السلطة وسيادة الدولة التى لا تقبل الانقسام. ولكن نظريته لم تكن لها علاقة أساسًا بفكرة حق الملوك الإلهى أو بمبدأ حق السلطة بالوراثة Legitimacy، وهى نظرية يمكن استخدامها لتأييد أية حكومة قوية قائمة بالفعل، سواء كانت ملكية أم كانت غير ذلك. وهذا هو ما ارتآه فى ذلك الوقت أولئك الذين ظنوا- وإن أخطئوا الظن- أن هوبز قد كتب مؤلفه "الليفياثان" لتملق كرومويل Cromwell.

يبدأ هوبز مؤلفه بتأكيد صارم على النزعة الفردية؛ ففى الحالة المسماة "بحالة الطبيعة" state nature - وهى الحالة التى تسبق منطقيًا، على الأقل، تشكيل المجتمع السياسى- يكافح كل فرد من أجل الحفاظ على ذاته واكتساب القوة لأجل تحقيق هذه الغاية على أفضل نحو، وليس هناك قانون فى الوجود يمكن على أساسه الإدعاء بأن أفعاله ظالمة، وتلك هى حالة حرب الجميع ضد الجميع a state of ware of every man against every man، وهى حالة النزعة الفردية الذرية. وسواء وجدت أم لم توجد هذه الحالة كواقعة تاريخية، فإن المسألة الجوهرية هنا هى أننا إذا ما صرفنا النظر عن المجتمع السياسى وكل ما يستتبع مؤسساته، فإننا نصبح إزاء كثرة من الموجودات البشرية التى يسعى كل منها نحو لذته الخاصة وحفظ ذاته.

وعندئذ فإن العقل يجعل الناس على وعى بأن حفظ الذات يمكن أن يصبح مكفولاً على أفضل نحو إذا ما اتحدوا، وأحلوا التعاون المنظم محل فوضوية حالة الطبيعة التى لا يمكن فيها لأى إنسان أن يأمن على نفسه من أقرانه، وإنما يحيا فيها على الخوف المستمر. ولذلك، فإن هوبز يصور الناس وكأنهم يعقدون ميثاقًا اجتماعيًا يوافق بمقتضاه كل فرد على أن يتنازل عن حقه فى حكم نفسه لحاكم مطلق، شريطة أن يفعل الشىء نفسه كل عضو آخر فى المجتمع المأمول. ومن الواضح أن هذا العقد الاجتماعى بمثابة رواية متخيلة أو تبرير فلسفى وعقلانى للمجتمع. ولكن بيت القصيد أن تأسيس المجتمع السياسى وتنصيب الحاكم المطلق يحدثان معًا فى فعل واحد، ويترتب على هذا

أنه إذا ما فقد الحاكم المطلق سلطته، فإن المجتمع ينحل. وهذا هو بالضبط ما حدث- فيما يعتقد هوبز- فى أثناء الحرب الأهلية؛ فالحاكم المطلق هو الرابطة القوية الموحدة للمجتمع. ومن ثم، فإذا كانت المصلحة الذاتية الواعية هى التى تُملى صياغة المجتمع السياسى، فإنها أيضًا تملى تركيز السلطة فى يد حاكم مطلق. فأى فقد للسلطة السيادية كان يمثل أمرًا بغيضًا بالنسبة لهوبز، من حيث إنه يؤدى إلى التحلل الاجتماعى، فهو لم يكن منشغلاً بنظام الحكم الملكى المطلق فى حد ذاته، وإنما كان منشغلاً بتماسك المجتمع. ذلك أن المرء إذا ما افترض تفسيرًا للإنسان يقوم على الأنانية والنزعة الفردية، فإنه سيترتب على ذلك أن يكون تركيز السلطة فى يد حاكم مطلق أمرًا مطلوبًا للتغلب على قوة الطرد المركزية التى تمارس فعلها دائمًا.

وربما كانت أكثر السمات أهمية فى نظرية هوبز السياسية هى نزعتها الطبيعية. والحقيقة أنه يتحدث بالفعل عن قوانين الطبيعة أو القانون الطبيعى، ولكنه لم يكن فى حسبانه مفهوم القانون الطبيعى الأخلاقى المؤسس من خلال ميتافيزيقا العصر الوسيط، فهو يعنى بقوانين الطبيعة قوانين حفظ الذات والقوة، فالتمايزات الأخلاقية تحدث مع تشكيل الدولة، مع تأسيس الحقوق ومؤسسة القانون الوضعى. حقا إن هوبز يُظهر على أية حال ولاءً ظاهريًا لفكرة القانون الإلهى، ولكن نزعته المتطرفة فى تأكيد سلطة الدولة على الشؤون الكنسية، تُظهر بكل إصرار أن إرادة الحاكم المطلق- المعبر عنها فى القانون- هى معيار الأخلاقية. وفى نفس الوقت، فإن هوبز ليس منشغلاً بتقديم مذهب شمولى، ما دامت الشمولية تعنى أن كل شكل من أشكال الحياة- بما فى ذلك الحياة الاقتصادية - ينبغى أن يكون موجهًا ومحكومًا بالفعل من خلال الدولة. فرؤيته بخلاف ذلك هى أن مؤسسة الدولة وتركيز السلطة العليا على نحو لا يقبل الانقسام، هو ما يتيح للناس أن يسعوا إلى تحقيق غاياتهم العديدة فى أمان وبطريقة منظمة تمامًا. ورغم أنه يتحدث عن الجمهورية الديمقراطية باعتبارها الإله الفانى الذى نجله مثلمًا نجل الإله الخالد، فمن الواضح أن الدولة بالنسبة له هى من خلق مصلحة ذاتية مستنيرة. وإذا فقد الحاكم سلطته على الحكم ولم يعد قادرًا على حماية رعاياه، فعندئذ تكون نهاية حقه الشرعى فى الحكم.

ولوك أيضًا يبدأ من موقف يتسم بنزعة فردية، ويجعل المجتمع مستندًا إلى ميثاق أو اتفاق، ولكن نزعته الفردية مختلفة عن النزعة الفردية لدى هوبز؛ فحالة الطبيعة عنده ليست حالة حرب بين كل فرد وأقرانه، ففي حالة الطبيعة توجد حقوق وواجبات طبيعية تكون سابقة على نشأة الدولة، والحق الرئيسي من بين هذه الحقوق هو حق الملكية الخاصة، فالناس يشكلون المجتمع السياسي من أجل التمتع بهذه الحقوق وتنظيمها على نحو أكثر أمانًا، أما بالنسبة للحكومة، فإنها تتأسس من خلال المجتمع بوصفها أداة لحفظ الأمان، والدفاع عن المجتمع، وحماية الحقوق والحريات؛ ولكن وظيفتها ينبغي أن تكون محصورة في حدود هذا الحفظ للحقوق والحريات. وأحد الكوابح الفعالة للحكم الاستبدادى مطلق العنان هو تقسيم السلطات، بحيث لا تخول السلطتان التشريعية والتنفيذية ليد شخص واحد.

فالدولة إذن بالنسبة للوك- مثلما هى بالنسبة لهوبز- تكون من خلق المصلحة الذاتية المستنيرة، رغم أن الأول يعد أقرب إلى فلاسفة العصر الوسيط من حيث إنه يقر بأن الإنسان يكون ميالاً بطبيعته إلى الحياة الاجتماعية، بل يكون مدفوعًا إليها. ومع ذلك، فإن الروح العامة لنظرية لوك مختلفة عن الروح العامة لنظرية هوبز؛ فوراء نظرية هذا الأخير يمكن أن نلمس روح الخوف من الحرب الأهلية والفوضى، بينما وراء نظرية الأول يمكن أن نلمس انشغالاً بالحفاظ على الحرية وإذكائها. وتأكيد لوك على ضرورة الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية يعكس إلى حد ما الصراع بين البرلمان والملك. وغالبًا ما يُقال إن التأكيد على حق الملكية يعكس نظرة حزب الإصلاح المؤلف من ملاك الأراضى Whig landowners[٣٢]، وهى الطبقة التى ينتمى إليها قوم لوك. وهناك شيء من الحقيقة فى هذا التفسير، وإن كان لا ينبغى المغالاة فيه؛ فمن المؤكد أن لوك لم يتصور احتكار السلطة فى أيدى ملاك الأراضى. ووفقًا لتصريح لوك نفسه، فإنه قد كتب ما كتبه هنا كى يبرر- أو تمنى لرسالته السياسية أن تبرر- ثورة ١٦٨٨.

(٣٢) هم أعضاء حزب سياسى بريطانى تشكل بعد ثورة ١٦٨٨، وعُرف فيما بعد بحزب الأحرار، وكانوا يهدفون إلى مساندة سلطة العرش فى مقابل سلطة البرلمان. (المترجم).

ولقد كان لرؤيته الليبرالية، بجانب دفاعه عن الحقوق الطبيعية، ودفاعه- بتحفظات- عن مبدأ التسامح الدينى، أعظم تأثير على القرن الثامن عشر، وبوجه خاص فى أمريكا.

لقد أسس كل من هوبز ولوك الدولة على ميثاق أو اتفاق أو عقد، إلا أن هيوم قد أشار إلى غياب السند التاريخى لهذه النظرية، وقد لاحظ أيضًا أنه إذا كانت الحكومة مبررة برضاء المحكومين- كما اعتقد لوك- فإن تبرير ثورة ١٦٨٨ وأحقية وليم أورانج William Orange(٣٣) فى حكم إنجلترا سيكون أمرًا بالغ الصعوبة؛ لأن الأغلبية من الناس ببساطة لم يُسألوا عن رأيهم فى هذا الشأن. والواقع أنه سيكون من الصعب تمامًا تبرير أية حكومة قائمة بالفعل؛ فالإلزام السياسى لا يمكن أن يُستمد من اتفاق معلن، لأننا نسلم بهذا الإلزام حتى حينما لا يكون هناك أى دليل على الإطلاق على أى ميثاق أو اتفاق. فهذا الإلزام يكون بخلاف ذلك مؤسسًا على إحساس بالمصلحة الذاتية، فمن خلال التجربة يستشعر الناس ما يمثل صالحهم، ويسلكون سبيلهم على أنحاء معينة دون أن يعقدوا أى اتفاق على فعل ذلك. فالمجتمع السياسى والإذعان المدنى أمر يمكن تبريره على أسس نفعية خالصة، دون حاجة للرجوع إما لتصورات فلسفية خيالية من قبيل الميثاق الاجتماعى أو لحقائق أبدية واضحة بذاتها. فإذا أردنا أن نجد تبريرًا للمجتمع السياسى والالتزام السياسى، فإننا يمكن أن نجده فى نفعهما الذى يُدرك من خلال شعور أو إحساس بالمصلحة.

وعندما ننتقل إلى روسو، فإننا نجد مرة أخرى فكرة العقد الاجتماعى؛ فالمجتمع السياسى يقوم أساسًا على اتفاق اجتماعى بمقتضاه يتفق الناس على التخلى عن الحرية التى يعيشونها فى حالة الطبيعة لأجل صالحهم الخاص، ولكى ينالوا الحرية التى تحيا وفقًا للقانون. ففى حالة الطبيعة يكون لكل فرد استقلال تام، وسلطان على نفسه.

(٣٣) وليم أورانج - الذى عُرف فيما بعد باسم وليام الثالث - كان يقيم فى روتردام التى انتقل إليها لوك بعد هروبه إلى هولندا. وقد ناصر لوك وليم أورانج الذى أبحر إلى إنجلترا مع زوجته، واعتلى العرش بعد ظهور بوادر الثورة على الملك جيمس الثانى، وهذا ما دفع لوك إلى العودة للوطن. (المترجم).

وعندما يجتمع الأفراد مع بعضهم ليشكلوا مجتمعًا، فإن السلطة التى كانت ممنوحة لهم كأفراد مستقلين تنتمى إليهم متحدين، وهذه السلطة تكون غير قابلة للتحويل. فالسلطة التنفيذية التى يعينها الشعب هى مجرد الخادم أو الأداة العملية للشعب.

ومذهب السلطة السيادية الشعبية يمثل الجانب الديمقراطى من نظرية روسو السياسية. وهو نفسه قد جاء من جنيف، وأعجب بالحياة السياسية القوية المستقلة للنظام الكونفدرالى السويسرى مقارنة بالنظام المعقد المصطنع للمدينة الفرنسية، وبالمؤسسة الملكية والأساليب القمعية للنظام الفرنسى البائد. والواقع أن أفكار روسو عن الحكومة الشعبية الفعالة ستكون غير قابلة للتطبيق العملى على أى شىء سوى دولة المدينة Greek city- state أو مقاطعة سويسرية صغيرة. ومع ذلك فإن أفكاره الديمقراطية كان لها تأثيرها فى الحركة التى عبرت عن نفسها فى الثورة الفرنسية.

ولكن رغم أن مذهب روسو فى العقد الاجتماعى يندرج فى إطار النمط العام للنظرية السياسية لفلسفة عصر التنوير، فإنه قد أضاف سمة جديدة للفلسفة السياسية كانت على قدر كبير من الأهمية. فهو- مثل هوبز ولوك من السابقين عليه- قد تصور الأفراد وكأنهم يعقدون اتفاقًا بعضهم مع بعض لأجل تشكيل مجتمع. ولكن بمجرد أن يحدث العقد الاجتماعى، فإنه يتحقق جسم جديد أو كيان عضوى له حياة عامة وإرادة مشتركة. وهذه الإرادة العامة المشتركة أو العامة تنزع دائمًا إلى حفظ ورفاهية الجميع، وهى قاعدة أو معيار القانون والعدالة والظلم. وهذه الإرادة العامة المعصومة لا تماثل "إرادة الجميع" the will of all. فإذا التقى المواطنون وقاموا بالتصويت، فإن إرادتهم الفردية تكون معبرًا عنها فى أصواتهم، وإذا كانت الأصوات متفقة بالإجماع، فإنه يكون لدينا إرادة الجميع. ولكن الأفراد قد يكون لديهم تصور خاطئ عما يمثل الصالح العام، فى حين أن الإرادة العامة لا تخطئ أبدًا. وبعبارة أخرى يمكن القول إن الجماعة تريد دائمًا ما يكون فى صالحها، ولكنها قد تكون مخدوعة فى فكرتها عما يكون بالفعل فى صالحها.

وهكذا، فإن الإرادة العامة - عندما يُنظر إليها في ذاتها- تصبح شيئًا ما غير معلن عن نفسه، فهي تحتاج تفسيراً، أي تعبيراً يفصح عن نفسه. وقد يكون هناك قدر ضئيل من الشك في أن روسو نفسه قد اعتقد أن هذه الإرادة العامة تعبر عن نفسها في الإرادة المعلنة للأغلبية. أما إذا كان ما يجول بخاطر المرء هنا هو المقاطعة السويسرية الصغيرة، التي يكون ممكنًا لكل المواطنين فيها أن يقوموا بالتصويت على الأمور الهامة إما بوصفهم أفراداً أو بوصفهم أعضاء جمعيات؛ فإنه يكون من الطبيعي في هذه الحالة أن نفكر على ذلك النحو. ولكن في حالة الدولة الكبيرة، فإن مثل هذا الرجوع المباشر للشعب يكون غير قابل للتطبيق عمليًا، اللهم إلا في مناسبات نادرة من خلال الاستفتاء. وفي مثل هذه الحالة، فإن الميل سيكون متجهًا نحو قلة من الرجال أو نحو رجل واحد، بحيث يمكن الزعم بأنه في إرادتهم أو إرادته تتجسد الإرادة العامة الماثلة في الشعب. ولذلك، فإننا نجد روبسبير Robespiere يقول عن جماعة اليعاقبة Jacobins[٣٤]: "إن إرادتنا هي الإرادة العامة"، في حين أن نابليون قد اعتبر نفسه أحيانًا لسان حال الثورة وتجسيداً لها.

وهكذا فإننا نكون إزاء ذلك الوضع الغريب لروسو: فهو ديمقراطي متحمس يبدأ بالفردية وبحرية الفرد في حالة الطبيعة، وينتهي بنظرية عن الدولة العضوية التي تكون فيها الإرادة العامة شبه الصوفية متجسدة إما في إرادة الأغلبية أو في إرادة واحد أو أكثر من القادة. وعندئذ فإننا إما أن نكون إزاء الحكم المطلق للأغلبية أو إزاء الحكم المطلق للقائد أو مجموعة القادة. ولا ينبغي أن نستفيد من هذا أن روسو كان على وعي تام باتجاهات نظريته الخاصة؛ فالحقيقة أنه قد أنشأ فكرة عن الحرية منطوية على مفارقة؛ فأن يكون المرء حراً هو أمر يعني أن يسلك المرء وفقًا لإرادته الخاصة ووفقًا للقانون الذي يُعد المؤلِّف نفسه أحد المعبرين عنه. ولكن الفرد الذي تكون إرادته الخاصة على خلاف مع الإرادة العامة لا يريد بالفعل ما يريده "حقا". ولذلك فإنه

(٣٤) جماعة شكلت حزبًا سياسيًا متطرفًا كان له نشاط إرهابي أثناء الثورة الفرنسية. (المترجم).

فى اضطراره للخضوع لتعبير الإرادة العامة التى تمثل إرادته "الحقيقية" الخاصة، يكون بذلك مرغمًا على أن يكون حرًا. وهكذا فإن حرية الإنسان فى المجتمع المدنى يصبح لها معنى مختلف تمامًا عما تعنيه الحرية فى حالة الطبيعة. وعلى الرغم من أن نظرية روسو السياسية لها صلة قرابة بنظرية لوك السياسية- ما دمنا كنا ننظر إلى فكرة العقد الاجتماعى مجردة- فإنها فى الوقت ذاته تستشرف فلسفة هيجل الذى اعتبر المواطن المطيع حرًا بحق، من حيث إنه يطيع قانونًا هو بمثابة تعبير عن الكلى، عن الطبيعة الجوهرية للروح الإنسانية. وهى تستشرف أيضًا تطورات سياسية لاحقة على ذلك بكثير، كانت ستبدو بغيضة بالنسبة لروسو- مثلما هى بغيضة حقًا بالنسبة لهيجل- وإن كان بمقدورها أن تجد فى نظرية روسو تبريرًا نظريًا لها.

٧- ليس من النادر القول بأن فترة فلسفة التنوير كانت تفتقر إلى النظرة التاريخية. فما الذى يعنيه هذا القول؟ من الواضح أن هذا القول لا يعنى أن التأريخ historiography لم يكن يمارس فى القرن الثامن عشر. فلو كان هذا هو معنى ذلك القول، فإنه سيكون كاذبًا على الأقل. ولكى ندرك هذا، فما علينا سوى أن ننظر فى كتاب هيوم عن "تاريخ إنجلترا" History of England، وكتاب إدوارد جيبون Edward Gibbon (١٧٣٧-١٧٩٤) عن "اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها The Decline and Fall of the Roman Empire، والكتابات التاريخية لڤولتير ومنتسكيو. ولا ينبغى أن يؤخذ هذا القول على أنه يعنى أن القرن الثامن عشر لم يكن يتسم بأى تطور فى كتابة التاريخ، فعلى سبيل المثال كانت هناك استجابة مغايرة مطلوبة فى مواجهة الاستغراق فى تاريخ الأمور العسكرية، والأمور المتعلقة بالسلالات الحاكمة والشؤون السياسية. ولذلك كان هناك فى مقابل ذلك تركيز على دراسة العوامل الثقافية والعقلانية، وتوجيه الانتباه إلى حياة الشعب وعادات الناس وتقاليدهم. وقد كان هذا واضحًا - على سبيل المثال- فى كتاب ڤولتير الذى يحمل عنوان: "مقال فى عادات وروح الأمم" Essai sur les moeurs. وقد أكد مونتسكيو أيضًا على تأثير الأحوال المادية، مثل المناخ، على تطور شعب أو أمة، وعلى تقاليدها وقوانينها.

وفى الوقت ذاته، فإن التأريخ فى القرن الثامن عشر قد عانى من عيوب خطيرة؛ ففى المقام الأول، نجد أن المؤرخين بوجه عام لم يفحصوا نقديًا مصادرهم التاريخية بما فيه الكفاية، ولم يكونوا ميالين لإجراء مهمة البحث التاريخى وبذل الجهد فى تقييم الأدلة والوثائق التى تكون مطلوبة لأجل الكتابة الموضوعية. حقا إنه من العسير أن نتوقع من رجل واسع الخبرة بالعالم ومشتغل بفروع عديدة من الفلسفة والآداب- أن يكرس نفسه لبحث من هذا النوع، ولكن الغياب النسبى لهذا النوع الأخير من البحث كان مع ذلك يمثل عيبًا.

وفى المقام الثانى، فإن مؤرخى القرن الثامن عشر كانوا ميالين إلى حد كبير إلى استخدام التاريخ كوسيلة للبرهنة على قضية ما، وكمصدر للدروس الأخلاقية المستفادة؛ فجيبون كان مهتمًا بإظهار أن انتصار المسيحية كان انتصارًا للبربرية والتعصب الأعمى على المدنية المستنيرة. فى حين أن كتابًا آخرين من أمثال ڤولتير قد ركزوا بنوع من القناعة الذاتية على انتصار العقلانية على ما اعتبروه تقاليد بالية ونزعة ظلامية. وهم لم يفترضوا فحسب نظرية فى التقدم، بل افترضوا أيضًا الفكرة القائلة بأن التقدم يقوم على تقدم العقلانية والتفكير الحر والعلم. ولقد رأى بولينجبروك Bolingbroke - فى كتابه "رسائل فى دراسة التاريخ والانتفاع به" Letters on the Study and Use of history (١٧٥٢) - أن التاريخ هو فلسفة تعلمنا من خلال الأمثلة كيف ينبغى أن نتدبر أمرنا فى مواقف الحياة العامة والخاصة. وعندما أكد مؤرخو القرن الثامن عشر على الدروس الأخلاقية للتاريخ، فإنهم كانوا بطبيعة الحال يفكرون فى الحياة الأخلاقية المتحررة من الفروض المسبقة والارتباطات اللاهوتية؛ فهم جميعًا كانوا معارضين للتفسير اللاهوتى للتاريخ الذى قدمه بوسويه Bossuet (١٦٢٧-١٧٠٤) فى كتابه "مقال فى التاريخ الكلى" Discours Sur l'histire universelle. ولكن يبدو بالفعل أن ما حدث بالنسبة لهم هو أنهم فى تفسيرهم للتاريخ بآليات فلسفة عصر التنوير، عصر العقل، كانوا يظهرون انحيازًا مناظرًا وإن كان مختلفا. وسيكون خطأ كبيرًا أن نتصور أن كتاب عصر التنوير كانوا- بسبب كونهم مفكرين أحرارًا وعقلانيين - بمنأى عن الانحياز والميل لإخضاع التاريخ للفروض الأخلاقية والمتصورة سلفًا.

فدعوة رانكه Ranke إلى الموضوعية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر تنطبق على المؤرخ العقلانى بقدر ما تنطبق على المؤرخ ذى العقلية اللاهوتية. وإذا ما وصفنا بوسويه بالانحياز، فإننا لا يمكن أن ندعى أن جيبون مستثنى من ذلك؛ فالواقع أن مؤرخى القرن الثامن عشر لم يكونوا مهتمين بفهم عقلية رجالات العصور الماضية ورؤيتهم، بقدر اهتمامهم بتوظيف ما عرفوه- أو ظنوا أنهم عرفوه- عن العصور السابقة لأجل إثبات قضية ما أو استخلاص دروس أو نتائج أخلاقية معارضة للدين أو- على الأقل- للدين الفائق للطبيعة. وبوجه خاص، يمكن القول إن روح فلسفة عصر التنوير كانت مضادة بشكل حاد لروح فلسفة العصور الوسطى، لدرجة أن فلاسفة عصر التنوير لم يخفقوا فحسب فى فهم عقلية العصور الوسطى، بل إنهم أيضًا لم يبذلوا جهدًا حقيقيًا لأجل هذا الفهم؛ فهم قد استخدموا العصر الوسيط كمجرد ذريعة تُظهر محاسن عصر العقل. وهذا الاتجاه هو أحد الأسباب التى من أجلها يُقال إن فلسفة عصر التنوير تنقصها الروح التاريخية. وكما رأينا، فإن هذا الاتهام لا يعنى- أو على الأقل لا ينبغى أن يُتخذ ليعنى- أنه لم تكن هناك تطورات شائقة فى عملية التأريخ. فهذا الاتهام يشير- بخلاف ذلك- إلى نقص فى الاستبصار التخيلى، وإلى ميل لتفسير تاريخ عصر مضى وفقًا لمعايير عصر العقل. فجيبون- على سبيل المثال- هو نقيض بوسويه، إذا كان مضمون بحثه هو موضع اهتمامنا، ولكن بحثه العلمانى والعقلانى لا يزيد شيئًا عن مخطط بحث لاهوتى قد تصوره سلفًا أحد القساوسة.

وإذا أقر المرء – وهو ما ينبغى أن يقره- أن التأريخ هو شىء ما أكثر من مجرد السرد التتابعى للأحداث، وأنه ينطوى على انتقاء وتفسير؛ فإنه يصبح من العسير تمامًا أن نرسم خطًا فاصلاً يميز بين التأريخ وفلسفة التاريخ. ومع ذلك، فإننا عندما نجد المؤرخين يفسرون التاريخ باعتباره نتاجًا لخطة عامة ما، أو يردون التطور التاريخى إلى عملية ذات قوانين كلية معينة، فإنه يصبح هناك مبرر معقول للشروع فى الحديث عن فلسفة التاريخ. فالشخص الذى يسعى جاهدًا ليدون – على سبيل المثال- التاريخ الموضوعى لإقليم معين، سيكون من الطبيعى- فيما أظن- ألا يتم تصنيفه باعتباره فيلسوفًا للتاريخ. فنحن لم نألف أن نتحدث عن هيوم أو يوستوس موسر **Justus Möser**

(مؤلف كتاب Osnabrückisch Geschichte (١٧٦٨) باعتبارهما فيلسوفين للتاريخ. ولكن عندما يتناول شخص ما التاريخ الكلى، ويقدم إما تفسيراً غائبًا للتطور التاريخى أو يُعنى بدراسة القوانين الفاعلة فى التاريخ على نحو كلى، فلا مشاحة فى أن نتحدث عنه باعتباره فيلسوفًا للتاريخ. وبهذا المعنى، فإن بوسويه فى القرن السابع عشر يعد واحداً من فلاسفة التاريخ. وهناك فى القرن الثامن عشر نماذج عديدة بارزة.

والنموذج البارز من بين هؤلاء هو بلا شك چون بابتيست ڤيكو John- Baptist (١٦٦٨-١٧٤٤) لقد كان ڤيكو مسيحيًا، وهو لم ينتم إلى معسكر أولئك الذين عارضوا التفسير اللاهوتى للتاريخ الذى تمثل من خلال القديس أوغسطين. وفى نفس الوقت، فإنه فى كتابه "أسس علم جديد مختص بالطبيعة العامة للأمم" Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni (Principles of a New Science Concerning the common Nature of Nations)، ينحى جانبًا الاعتبارات اللاهوتية الخالصة، لكى يفحص القوانين الطبيعية التى تحكم التطور التاريخى. وهناك أمران يمكن أن نلاحظهما هنا فيما يتعلق بهذا العلم الجديد: والأمر الأول أن ڤيكو لم يفكر فى التاريخ على أساس من فكرة تقدم أو تطور البشرية ككل فى خط واحد، وإنما على أساس سلسلة من التطورات الدائرية، وهذا يعنى أن القوانين التى تحكم حركة التاريخ تتمثل من خلال نشأة وتقدم وتدهور وسقوط كل شعب أو أمة معينة. والأمر الثانى أن ڤيكو قد ميز كل طور دائرى تالٍ بنظام القانون الذى يحكمه؛ ففى الطور الثيوقراطى [طور نظام الحكم الدينى] يُنظر إلى القانون من حيث أصوله وجزاءاته الإلهية فذاك هو عصر الآلهة. وفى الطور الأرستقراطى يكون القانون فى أيدى عائلات قليلة (على سبيل المثال: فى أيدى عائلات النبلاء فى الدولة الرومانية)، فذاك هو عصر الأبطال. وفى عصر الحكومة الإنسانية- عصر الناس- نجد تأصيلاً عقلانيًا للنظام القانونى، بحيث تكون هناك حقوق متساوية لكل الناس. ونحن يمكن أن نرى فى هذا النموذج التخطيطى إرهاصًا بقانون الأطوار الثلاثة عند كومت. ولكن ڤيكو لم يكن فيلسوفًا وضعيًا، فضلاً عن أنه- كما رأينا- قد أبقى على الفكرة اليونانية القائلة بالدورات التاريخية التى كانت مختلفة عن فكرة القرن التاسع عشر القائلة بالتقدم البشرى.

ولقد عُنى مونتسكيو أيضًا بالقانون، وفى كتابه "روح القوانين" Esprit des lois (١٧٤٨) عكف على فحص النظم المختلفة للقانون الوضعى. وقد حاول أن يبين أن كلاً منها هو نظام من القوانين التى تكون مرتبطة بعلاقات تبادلية فيما بينها، لدرجة أن أى نظام قانونى يكون منطويًا على سلسلة معينة من القوانين ومستبعدًا لسلسلة أخرى. ولكن لماذا تمتلك أمة ما هذا النظام، وتمتلك أمة أخرى ذاك النظام؟ بغية الإجابة عن هذا السؤال أكد مونتسكيو على الدور الذى يلعبه شكل الحكومة فى هذا الصدد، ولكنه أكد أيضا على تأثير العوامل الطبيعية مثل المناخ والأحوال الجغرافية، وكذلك العوامل المكتسبة مثل: العلاقات التجارية والمعتقدات الدينية. فكل شعب، أو أمة، يكون له نظامه وتأسيسه القانونى، ولكن المشكلة العملية تكون أساسًا واحدة بالنسبة للجميع، وهى أن تطوير نظام القانون- بفرض تحقق الظروف الطبيعية والتاريخية الملائمة- سوف يحقق أكبر قدر من الحرية. وفى هذه النقطة على وجه التحديد يبدو الأثر القوى الذى طبعه النظام الإنجليزى على فكر مونتسكيو؛ فلقد آمن بأن الحرية تتحقق على أفضل نحو من خلال فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية.

أما لدى كوندرسيه فإننا نجد تصورًا للتقدم مختلفًا عن تصور ڤيكو؛ فهو- كما لاحظنا من قبل- يصور التقدم اللامحدود للجنس البشرى فى كتابه "مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل البشرى"، فقبل القرن السادس عشر يمكننا أن نميز عددًا من الحقب التاريخية، ويمكن أن نجد حركات من التراجع، وبوجه خاص فى العصور الوسطى، ولكن عصر النهضة أعلن بداية ثقافة علمية وأخلاقية جديدة لا يمكن أن نضع حدودًا لتطورها. ومع ذلك، فإن عقول الناس يمكن أن تكون محدودة بالأفكار المتحيزة من قبيل مثل تلك الأفكار التى نُشئت على المعتقدات الدينية. ومن هنا تأتى أهمية التربية، وخاصة التربية العلمية.

وفى ألمانيا طرح لسنج أيضًا نظرية تفاؤلية عن التقدم التاريخى؛ ففى كتابه "تربية الجنس البشرى" Die Erziehung des Menschengeschlects (١٧٨٠) صور التاريخ على أنه تربية متواصلة للجنس البشرى. وهناك تراجعات وانقطاعات عارضة فى مسار التقدم، ولكن حتى هذه الحالات تندرج فى إطار المخطط العام وتخدم تحققه

عبر القرون. ومن وجهة نظر الدين، فإن التاريخ يكون فى الحقيقة بمثابة تربية للجنس البشرى بواسطة الله، ولكن ليس هناك شكل نهائى أو مطلق للإيمان الدينى؛ فكل دين هو بخلاف ذلك مرحلة من مراحل الوحى المتواصل لله.

أما هردر Herder، فقد تناول فى كتابه عن اللغة الذى ظهر سنة ١٧٧٢ بعنوان "عن الأصل فى اللغة" Ueber den Ursprung der Sprache، تناول الأصل الطبيعى للغة، وهاجم الرأى القائل بأن الكلام قد تم تبليغه فى الأصل بواسطة الله للإنسان. وفيما يتعلق بموقفه من الدين، فقد أكد على خاصيته الطبيعية؛ فهو عنده له صلة قرابة وثيقة بالشعر والأسطورة، ويرجع أصلاً إلى رغبة الإنسان فى تفسير الظواهر. أما فى الدين المتطور، وخاصة فى المسيحية، فنحن نرى نمو العنصر الأخلاقى وقوته؛ وهذا هو السبب فى أن المسيحية تلبى الاحتياجات والنوازع الأخلاقية للموجود البشرى. وبعبارة أخرى يمكن القول إن هردر قد قام برد فعل قوى على المعارضة والنقد العقلانى للدين، وخاصة الدين المسيحى، ذلك الموقف النقدى من الدين الذى كان طابعًا مميزًا للقرن الثامن عشر، وقد كره ذلك الفصل بين العقل التحليلى النقدى وملكات الإنسان الأخرى، وأظهر حسًا واعيًا بالطبيعة البشرية ككل. وهو فى كتابه "أفكار عن فلسفة تاريخ الإنسانية" Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (Ideas for the philosophy of History of Mankind) (١٧٨٤-١٧٩١) قدم وصفًا للتاريخ باعتباره التاريخ الطبيعى الخالص للملكات والأفعال والميول الإنسانية التى يتم تعديلها بواسطة الزمان والمكان. وقد حاول أن يتتبع تطور الإنسان من حيث صلته بالطابع المميز لبيئته الفيزيقية، مقترحًا نظرية فى تفسير أصل الثقافة الإنسانية، وهذا يعنى من الناحية اللاهوتية أن تاريخ الأمم المختلفة يشكل كلاً منسجمًا هو بمثابة تخطيط العناية الإلهية.

وقد كان من الطبيعى تمامًا، فى فترة تمركز فيها الفكر حول الإنسان، أن ينمو الاهتمام بالتطور التاريخى للثقافة الإنسانية. ونحن يمكن أن نرى فى القرن الثامن عشر محاولة- أو بالأحرى سلسلة محاولات- لأجل فهم التاريخ من خلال اكتشاف بعض المبادئ التفسيرية البديلة عن المبادئ اللاهوتية للقديس أوغسطين وبوسويه.

ولكن حتى أولئك الذين اعتقدوا فى أن تشييد فلسفة للتاريخ هو اضطلاع بمهمة مفيدة، فإنهم يجب أن يقروا بأن المؤرخين الفلاسفة فى القرن الثامن عشر كانوا متسرعين إلى حد كبير فى إنشاء نظرياتهم؛ ففيكو- على سبيل المثال- قد اعتمد كثيراً فى تأسيس تفسيره الدائرى للتاريخ على تأمل التاريخ الرومانى. ولا أحد من هؤلاء المؤرخين الفلاسفة كان يمتلك معرفة بالوقائع التاريخية واسعة ودقيقة على نحو كاف بحيث يضمن تأسيس فلسفة للتاريخ، حتى إذا سلمنا بأن ضمان هذا الأمر يعد محاولة مشروعة. والواقع أن بعض رجالات فلسفة التنوير الفرنسية كانوا ميالين إلى النظر بازدراء واستخفاف للجهد الدءوب الذى اضطلع به موراتورى Muratori (١٦٧٢-١٧٥٠)، الذى قام بإعداد مجموعة كبرى من مصادر التاريخ الإيطالى. ونحن - فى الوقت ذاته- يمكن أن نرى نمو رؤية واسعة لتطور الثقافة الإنسانية، منظوراً إليها من حيث صلتها بعوامل متنوعة تمتد من تأثير المناخ إلى تأثير الدين. وهذا الأمر يكون ملحوظاً بوجه خاص فى حالة هردر الذى يتجاوز حدود فلسفة عصر التنوير، عندما نفهم هذا المصطلح بالمعنى الضيق، أعنى- بوجه خاص- ذلك المعنى الذى يشير إلى العقلانية الفرنسية.

٨- لقد نوهنا من قبل إلى عدد من الفلاسفة الذين توفوا فى السنوات المبكرة من القرن التاسع عشر. ولكن الاسم الأعظم من بين أولئك الذين كتبوا أعمالهم فى العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر هو اسم إمانويل كانط Immanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤). فمهما كان رأى المرء فى فلسفته، فلا أحد سوف ينكر أهميته التاريخية البارزة. والواقع أن فكره من نواح معينة يشكل علامة فارقة فى الفلسفة الأوربية، حتى إننا يمكن أن نتحدث عن الفترة السابقة على كانط والفترة التالية على كانط فى الفلسفة الحديثة. وإذا كان يمكن النظر إلى ديكارت ولوك باعتبارهما الفيلسوفين المهيمنين على فكر القرنين السابع عشر والثامن عشر، فإن فكر القرن التاسع عشر قد هيمن عليه كانط. حقا إن الكلام على هذا النحو يعد تورطاً فى تبسيط مخل؛ لأنه سيكون من الخطأ الفاحش أن نتصور أن كل فلاسفة القرن التاسع عشر كانوا كانطيين، تماماً مثلما سيكون الأمر لو افترضنا أن فلاسفة القرن الثامن عشر كانوا إما ديكارتيين أو تابعين للوك. ومع ذلك، فتماماً مثلما كان تأثير ديكارت على تطور العقلانية الأوربية،

وتأثير لوك على تطور التجريبية الإنجليزية، هو أمر يتجاوز أى شك - رغم أن إسبينوزا وليبنتز فى أوربا، وبركلى وهيوم فى إنجلترا، كانوا جميعا مفكرين أصلاء- كذلك فإن تأثير كانط على فكر القرن التاسع عشر هو تأثير لا يمكن إنكاره، رغم أن هيجل- على سبيل المثال- كان مفكرًا عظيمًا له أصالته الملحوظة، ولا يمكن تصنيفه باعتباره "كانطيًا". والحقيقة أن اتجاه كانط نحو الميتافيزيقا التأملية كان له دائما تأثير قوى فى عصره. وكثير من الناس فى أيامنا هذه يعتقدون أنه كان موفقًا فى طرحه لدعاواه، رغم أنهم قد لا يكونون على استعداد لقبول الكثير من فكره الصارم. حقًا إن الإفراط فى التركيز على ما أسميه بتأثير كانط الذى يقوم على النفى والتقويض، إنما هو بمثابة تقديم رؤية أحادية الجانب لفلسفته، ولكن هذا لا يغير شيئًا من كونه يبدو فى نظر كثير من الناس باعتباره فاضحًا للميتافيزيقا التأملية.

إن حياة كانط العقلية تنقسم إلى فترتين: الفترة السابقة على المرحلة النقدية، والفترة النقدية. وفى الفترة الأولى كان كانط واقعًا تحت تأثير التقليد المنتمى إلى كل من ڤولف Wolff وليبنتز، وفى الفترة الثانية أتم رؤيته الأصيلة الخاصة به. ولقد ظهر عمله العظيم الأول "نقد العقل الخالص" The Critique of Pure Reason سنة ١٧٨١. ولقد كان عمر كانط آنذاك سبعًا وخمسين سنة، وإن كان قد انشغل قبل ذلك لمدة عشر سنوات أو أكثر بصياغة تفاصيل فلسفته الخاصة؛ وهذا هو السبب فى أنه كان قادرًا على أن ينشر فى تتابع سريع الأعمال التى جعلت اسمه مشهورًا؛ ففى سنة ١٧٨٣ ظهر عمله "تمهيدات لكل ميتافيزيقا مقبلة" Prolegomena to any Future Metaphysics، وفى سنة ١٧٨٥ ظهر عمله "المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق" Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals، وفى سنة ١٧٨٨ ظهر عمله "نقد العلم العملى" Critique of Practical Reason، وفى سنة ١٧٩٠ ظهر عمله "نقد ملكة الحكم" Critique of Judgment، وفى سنة ١٧٩٣ ظهر عمله "الدين فى حدود العقل الصريح" Religion in the Limits of Bare Reason. والأوراق التى وجدت فى حجرة مكتبه بعد وفاته، ونشرت بعد ذلك، تُظهر أنه كان يعمل حتى النهاية فى إعادة النظر فى أجزاء معينة من مذهبه الفلسفى، وإعادة بنائها أو استكمالها.

وسوف يكون من غير اللائق أن نقدم فلسفة كانط فى فصل تمهيدى كهذا، ولكن شيئا ما يجب أن يُقال عن المشكلات التى عنّت له، وعن الخط العام لفكره.

من بين أعمال كانط هناك عملان معنيان بالفلسفة الأخلاقية وعمل واحد معنى بالدين. وهذا الأمر له دلالته لأننا إذا ما نظرنا إلى الأمر برؤية رحبة، فيمكننا القول إن قضية كانط، الأساسية لم تكن مغايرة لقضية ديكارت؛ فهو قد أعلن أن هناك موضوعين أساسيين يملآن نفسه بالروعة والإعجاب: "السماء المرصعة بالنجوم من فوقي، والقانون الأخلاقى فى باطنى"؛ فهو من ناحية كان مواجهًا بالتصور العلمى للعالم، بالكون الفيزيائى كما صوره كوبرنيكوس Copernicus وكبلر Kepler ونيوتن، باعتباره خاضعًا لسببية ميكانيكية، ومتحددًا فى حركاته. وهو من ناحية أخرى كان مواجهًا بالمخلوق العقلانى الذى يمكن أن يفهم العالم الفيزيائى واقفًا فى مواجهته- إن جاز التعبير- كذات فى مواجهة موضوع، وهو المخلوق الذى يكون واعيًا بالإلزام الأخلاقى وبالحرية، والذى يرى فى العالم تعبيرًا عن الغاية العقلانية. فكيف يمكن لهذين الجانبين من الحقيقة أن يتصالحا؟ كيف يمكننا أن نجعل العالم الفيزيائى- الذى هو مجال الحتمية- منسجمًا مع النظام الأخلاقى الذى هو مجال الحرية؟ وليس الأمر هنا هو مجرد وضع هذين العالمين أحدهما إلى جانب الآخر، كما لو كانا منفصلين ومستقلين تمامًا. لأنهما يلتقيان معًا فى الإنسان. فالإنسان هو فى الوقت ذاته جزء من الطبيعة.. من العالم الفيزيائى، وقوة أخلاقية حرة. ولذلك، فإن السؤال هو: كيف يمكن لهاتين الرؤيتين - العلمية والأخلاقية- أن تصبحا منسجمتين دون إنكار أى منهما؟ تلك هى قضية كانط الأساسية فيما يبدو لى. وهى أيضًا ما ينبغى لنا أن ندركه منذ البداية، وإلا فإن التركيز المعتاد على الجوانب التحليلية والنقدية من فكره قد يحجب كلية تقريبًا البواعث التأملية العميقة لفلسفته.

ولكن على الرغم من أن قضيته العامة لم تكن مغايرة لقضية ديكارت، فإن قدرًا كبيرًا من المياه قد تدفق أسفل الجسر منذ عصر هذا الأخير، حتى إذا ما بلغنا قضايا كانط الخاصة، بدا لنا التغير عندئذ ظاهرًا بجلاء؛ فهو- من ناحية- وجد أمامه المذاهب الميتافيزيقية لكبار العقلانيين الأوربيين. ولقد حاول ديكارت أن يؤسس فلسفة

ميتافيزيقية على أساس علمي، ولكن انبثاق المذاهب المتصارعة، والإخفاق في بلوغ نتائج مؤكدة ألقى بظلال الشك على مشروعية هدف الميتافيزيقا التقليدية، وهدف مد نطاق معرفتنا بالواقع، وبخاصة الواقع الذى يتجاوز معطيات التجربة الحسية. ومن ناحية أخرى، كان كانط مواجهًا بالتجريبية الإنجليزية التى بلغت أوجها فى فلسفة هيوم. ولكن التجريبية الخالصة - فيما بدت له- كانت غير قادرة تمامًا على تبرير أو تفسير نجاح الفيزياء النيوتنية، وكونها قد عملت بوضوح على زيادة معرفة الإنسان بالعالم؛ فوفقًا لمبادئ هيوم، لا تكون القضية الإخبارية عن العالم بأكثر من قضية عما وقع فى نطاق التجربة بالفعل، فنحن على سبيل المثال قد وجدنا دائمًا- بقدر ما يقع فى خبرتنا- أنه عند وقوع الحدث (أ)، فإن الحدث (ب) يتبعه. وبعبارة أخرى يمكن القول إن التجريبية الإنجليزية لا يمكن أن تفسر لنا الأحكام الكلية والضرورية (التى سماها كانط "الأحكام القبلية التأليفية" synthetic apriori judgrnents). غير أن الفيزياء النيوتنية تفترض مشروعية مثل هذه الأحكام. وكذلك، فإن كلاً من الخطين الأساسيين فى الفلسفة الحديثة يبدوان قاصرين؛ إذ يبدو أن الميتافيزيقا العقلانية لا تمدنا بأية معرفة يقينية عن العالم، وهذا يحثنا على التساؤل عما إذا كانت المعرفة الميتافيزيقية ممكنة حقًا، غير أن التجريبية الخالصة غير قادرة على تبرير ذلك الفرع من الدراسة- أعنى العلم الفيزيائى- الذى يزيد بالتأكيد من معرفتنا بالعالم. وهذا يحثنا على التساؤل عما يكون مفتقدًا فى التجريبية الخالصة، وعن الكيفية التى يمكن بها أن تكون أحكام العلم الكلية الضرورية والإخبارية ممكنة. كيف يمكن أن نبرر ثقتنا فى هذه الأحكام؟

إن المشكلة أو المشكلات الكانطية يمكن التعبير عنها على النحو التالى: فكانط- من ناحية- رأى أن الميتافيزيقيين[٣٥] مالوا إلى خلط العلاقات المنطقية بالعلاقات السببية، وإلى تصور أن المرء بمقدوره أن ينتج بواسطة البرهنة القبلية مذهبًا يمكن أن

---

(٣٥) يسرى هذا الرأى على العقلانيين الأوربيين السابقين على كانط، ولا يسرى على فيلسوف من فلاسفة العصر الوسيط من أمثال الأكوينى، إلا أن معرفة كانط بفلسفة العصر الوسيط كانت ضئيلة إلى حد كبير.

يقدم لنا معلومات عن الواقع صادقة ويقينية. وهو لم ير أى وضوح على الإطلاق- حتى إذا ما تجنبنا هذا الخلط- فى القول بإمكانية الحصول على معرفة ميتافيزيقية، عن الله مثلاً، بواسطة استخدام مبدأ السببية. ومن ثم، فإننا يمكن أن نسأل على نحو مفيد عمليًا عما إذا كانت الميتافيزيقا ممكنة، وإذا كانت كذلك فعلى أى نحو تكون ممكنة؟ ومن ناحية أخرى، نجد أنه فى الوقت الذى يتفق فيه كانط مع التجريبيين فى القول بأن كل معرفتنا تبدأ بمعنى ما بالتجربة، فإنه قد رأى أن الفيزياء النيوتنية لم يمكن تبريرها على أسس تجريبية خالصة؛ لأن الفيزياء النيوتنية- فيما يرى- قد افترضت مسبقًا عدم اطراد الطبيعة. ولقد كان عدم اطراد الطبيعة هو بالضبط ما لم يستطع هيوم أن يقدم له أى تفسير نظرى سديد، رغم أنه حاول أن يقدم تفسيرًا سيكولوجيًا لمنشأ الاعتقاد. ولذلك، فإن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: ما التبرير النظرى الضرورى لاعتقادنا، إذا ما افترضنا مع التجريبيين أن كل معرفتنا تبدأ من التجربة؟

يقدم كانط فى إجابته عن هذا السؤال فرضًا أصيلاً؛ فحتى إذا كانت معرفتنا تبدأ بالتجربة، فإنه لا يستتبع هذا بالضرورة أن معرفتنا تنشأ كلها من التجربة، فربما يكون الأمر (وقد رأى كانط أنه كذلك بالفعل) أن تجربتنا تتألف من عنصرين: الانطباعات الحسية التى تكون معطاة لنا، والصور والعناصر القبلية التى بواسطتها يتم تأليف هذه الانطباعات. وكانط لا يقصد أن يقدم اقتراحًا بأننا نمتلك أفكارًا فطرية، ولا يقصد أن العناصر القبلية فى المعرفة هى موضوعات للمعرفة تكون معطاة بطريقة سابقة على التجربة. فما يقترحه هو أن الإنسان- الذى هو الذات التجريبية والعارفة- يكون مركبًا على ذلك النحو الذى يقوم فيه بالضرورة (لأنه يكون على ما جُبِل عليه) بتأليف المعطيات أو الانطباعات الحسية الأساسية بطرائق معينة. وبعبارة أخرى يمكن القول إن الذات- أى الإنسان- ليس مجرد المتلقى السلبى للانطباعات الحسية، وإنما هو يؤلف بطريقة (إيجابية) (ولا واعية) المعطيات الخام- إن جاز التعبير- فارضًا عليها الصور والمقولات القبلية التى يتم تشييد عالم التجربة من خلالها؛ فعالم التجربة، عالم الظواهر أو الواقع على نحو ما يظهر لنا، ليس مجرد العالم الذى نشيده كما لو كان حلمًا، ولا هو مجرد شىء معطى لنا، وإنما هو نتاج تطبيق صور ومقولات قبلية على ما يكون معطى لنا.

فما هى الميزة فى فرض كهذا؟ ذلك ما يمكن بيانه على النحو التالى: إن المظاهر تبدو على النحو ذاته بالنسبة للشخص الذى يقبل الافتراض الكوبرنيكى بأن الأرض تدور حول الشمس، وبالنسبة للشخص الذى لا يقبل هذا الافتراض أو لا يعرف شيئا عنه. فما دامت المظاهر تحدث، فإن كلا الشخصين يرى الشمس تشرق من الشرق وتغرب من الغرب. ولكن الافتراض الكوبرنيكى يفسر وقائع لا يمكن تفسيرها بناءً على افتراض مركزية الأرض، وبالمثل فإن العالم يبدو بالنسبة للشخص الذى لا يتعرف على أى عنصر قبلى فى المعرفة على النحو ذاته الذى يبدو عليه بالنسبة للشخص الذى يتعرف بالفعل على مثل هذا العنصر. ولكن بناءً على الافتراض القائل بأن هناك وجوداً لمثل هذا العنصر [القبلى]، فإننا يمكن أن نفسر ما لا يمكن للتجريبية الخالصة أن تفسره؛ فإذا ما افترضنا - على سبيل المثال- أن من طبيعة أذهاننا ذاتها أنها تجعلنا نقوم بتأليف المعطيات وفقًا للعلاقات العلية، فإن الطبيعة سوف تظهر لنا دائمًا محكومة بقوانين علِيَّة. وبعبارة أخرى يمكن القول إننا نكون على يقين من اطراد الطبيعة؛ فالطبيعة تعنى الطبيعة على نحو ما تظهر لنا، وهى لا يمكن أن تعنى أى شىء آخر. وعلى أساس من الثوابت الذاتية فى المعرفة البشرية، فإنه يجب أن تكون هناك ثوابت مناظرة فى الواقع الظاهرى phenomenal reality، فلو أننا نؤلف بالضرورة - على سبيل المثال- صوراً قبلية للمكان والزمان على المعطيات الحسية الخام (التى لا نكون على وعى مباشر بها)، فإن الطبيعة يجب أن تظهر لنا دائمًا بوصفها مكانية- زمانية.

إننى لا أنوى الدخول فى أى توصيف تفصيلى للشروط القبلية للتجربة عند كانط؛ فالموضع اللائق لمثل هذا الأمر سيكون فى الفصول المتعلقة بذلك فى المجلد السادس. ولكن هناك مسألة واحدة هامة يجب ذكرها هنا لأنها تتعلق مباشرة بقضية كانط حول إمكان الميتافيزيقا:

يؤكد كانط أن وظيفة الشروط القبلية للتجربة هى تأليف حشد الانطباعات الحسية، وأن ما نعرفه بمساعدتها هو الواقع الظاهرى، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نستخدم بطريقة مشروعة مقولة ذاتية من مقولات الذهن لكى نتجاوز التجربة، فنحن لا نستطيع - على سبيل المثال- أن نوظف بطريقة مشروعة مفهوم العلية لنتجاوز الظواهر،

بأن نستخدم برهانًا سببيًا كى نثبت وجود الله. ولا يمكننا أن نعرف أبدًا واقعًا مجاوزًا لما هو ظاهرى، إذا ما كنا نتحدث عن معرفة نظرية يقينية. ومع ذلك، فإن هذا بالضبط هو ما سعى الميتافيزيقيون إليه. فهم قد حاولوا أن يمدوا معرفتنا النظرية أو العلمية لتشمل الواقع على نحو ما يكون فى حقيقته الباطنية، واستخدموا مقولات لها مشروعية فقط فى نطاق العالم الظاهرى كى يتجاوزوا نطاق الظواهر، ومثل هذه المحاولات كان محكومًا عليها بالإخفاق. وكانط يحاول أن يبين لنا أن البراهين الميتافيزيقية من النوع التقليدى تؤدى إلى تناقض لا يمكن رفعه، ولذلك فلا غرابة فى أن الميتافيزيقا لا تحرز أى تقدم مقارنةً بالتقدم الذى يحرزه العلم الفيزيائى.

إن الميتافيزيقا "العلمية" الوحيدة التى يمكن وجودها هى ميتافيزيقا المعرفة، أى تحليل العناصر القبلية فى التجربة الإنسانية. والجزء الأكبر من إنجاز كانط يكمن فى محاولة إجراء مهمة التحليل هذه؛ ففى كتاب "نقد العقل الخالص" يحاول كانط تحليل العناصر العقلية التى تحكم صياغة أحكامنا القبلية التأليفية، وفى "نقد العقل العملى" يفحص العناصر القبلية فى أحكامنا الأخلاقية، وفى "نقد ملكة الحكم" يقدم تحليلاً للعناصر القبلية التى تحكم أحكامنا الجمالية والأخلاقية.

ولكن رغم أن كانط قد استبعد ما أسماه بالميتافيزيقا الكلاسيكية، فإنه كان أبعد ما يكون عن إبداء عدم الاكتراث إزاء القضايا الأساسية التى عالجها الميتافيزيقيون، ولقد تمثلت هذه القضايا بالنسبة له فى الحرية وخلود النفس والله، ولقد سعى جاهدًا فى أن يستعيد على أساس مختلف ما قد استبعده من مجال المعرفة النظرية والعملية.

ويبدأ كانط من مسألة الوعى أو الشعور بالإلزام الأخلاقى. وهو يحاول أن يبين أن الإلزام الأخلاقى يفترض سابقًا الحرية؛ فإذا كان ينبغى علىَّ أن أفعل شيئًا ما، لكان معنى ذلك أنه يمكننى أن أفعله. وفضلاً عن ذلك، فإن القانون الأخلاقى يقضى بالاتساق التام مع ذاته، أى بالفضيلة التامة، ولكن هذا مثل أعلى يتطلب بلوغه- فيما يفترض كانط- بقاءً بلا نهاية، ومن ثم، فإن خلود النفس- بمعنى التقدم الذى لا

يتوقف أبداً إزاء المثل الأعلى- هو "مسلمة" من مسلمات القانون الأخلاقى. كذلك، فعلى الرغم من أن الأخلاقية لا تعنى التصرف بقصد تحقيق سعادة المرء، فإن الأخلاقية ينبغى أن تحقق السعادة. ولكن جعل السعادة متناسبة مع الفضيلة هو أمر يتطلب فكرة موجود قادر على تحقيق هذه الصلة. وهكذا فإن فكرة الله تعد "مسلمة" من مسلمات القانون الأخلاقى؛ فنحن لا يمكن أن نبرهن - على النحو ذاته الذى حاول به بعض الميتافيزيقيين أن يبرهنوا- على أن الإنسان حر، وأن روحه خالدة، وأنه يوجد هناك إله متعال، ولكننا على وعى بالإلزام الأخلاقى، أما الحرية وخلود النفس والله فهى "مسلمات" للقانون الأخلاقى. إنها مسألة إيمان عملى، أى مسألة إيمان متضمن فى إلزام المرء لنفسه بالفاعلية الأخلاقية.

وهذا المذهب الذى يقوم على "المسلمات" يُفسر أحيانًا باعتباره مذهبًا براجماتيًا [عمليًا] متدنيًا، أو باعتباره تفويضًا مبتذلاً للإساءة إلى الأرثوذكسية. ولكننى أعتقد أن كانط نفسه أخذ الأمر على نحو أكثر جدية من هذا بكثير؛ فهو قد نظر إلى الإنسان على أنه نوع من الوجود المختلط؛ فهو باعتباره جزءًا من النظام الطبيعى يكون خاضعًا للعلية الميكانيكية، شأنه شأن أى موضوع طبيعى آخر، ولكنه أيضًا يكون موجودًا أخلاقيًا واعيًا بالإلزام. والوعى بالإلزام هو إدراك أن القانون الأخلاقى له حقوقه الواجبة على المرء الذى كونه امرأً حرًا فى أن ينفذ القانون أو يرفضه[٣٦]. وعلاوة على ذلك، فإن إدراك أمر من الأوامر الأخلاقية يعنى أننا ندرك بطريقة ضمنية أن الفاعلية الأخلاقية ليس مآلها الإخفاق، وأن الوجود الإنسانى فى النهاية "له معناه"، ولكنه لا يمكن أن يكون له معنى بدون خلود النفس وبدون وجود الله. ونحن لا يمكننا أن نبرهن علميًا على الحرية وخلود النفس ووجود الله؛ لأن مثل هذه الأفكار لا مكان لها فى العلم، ولا يمكننا كذلك أن نبرهن عليها ببراهين الميتافيزيقا التقليدية؛ لأن هذه البراهين غير مشروعة. ولكن إذا ما كان شخص ما يدرك الإلزام الأخلاقى على أية حال، فإنه بذلك يؤكد ضمنيًا

(٣٦) القانون الأخلاقى - بالنسبة لكانط - يتم إعلانه بواسطة العقل العملى؛ فالإنسان هو الذى يشرع القانون لنفسه، بالمعنى الذى سوف نفسره فى الموضع الملائم. ولكن الإلزام يكون بلا معنى إلا من حيث نسبته إلى موجود يكون حرًا فى أن يطيع أو يعصى القانون.

أن هناك أمرًا أخلاقيًا يتضمن بدوره خلود النفس ووجود الله. وهى ليست مسألة تضمن منطقى بالمعنى الدقيق الذى بمقتضاه يمكننا إنتاج سلسلة من البراهين التى لا لبس فيها؛ فهى بخلاف ذلك مسألة اكتشاف وإثبات بالإيمان لتلك الرؤية للواقع التى تهب وحدها معنى تامًا وقيمة للوعى بالإلزام الأخلاقى الذى يجلبه الضمير.

ولذلك، فإن كانط يستودعنا فيما يمكن أن نسميه بالواقع الثنائى: فهناك -من ناحية- عالم العلم النيوتونى، وهو عالم محكوم بالقوانين العلية الضرورية، وهذا هو العالم الظاهرى phenomenal world، لا بمعنى أنه مجرد وهم، ولكن بمعنى أنه يفترض سابقًا فعالية تلك الشروط الذاتية للتجربة التى تحكم الأساليب التى بها تظهر لنا الأشياء. وهناك - من ناحية أخرى- العالم الفائق للحس super sensuous الخاص بالروح الإنسانية وبالله، ونحن لا يمكن- فيما يرى كانط- أن نقدم برهانًا نظريًا دقيقًا على أن هناك وجودًا لمثل هذا العالم. ونحن - فى الوقت ذاته- ليس لدينا سبب كاف لتأكيد أن العالم المادى- المحكوم بالعلية الميكانيكية- هو العالم الوحيد. وإذا كان تفسيرنا للعالم بوصفه نظامًا ميكانيكيًا هو تفسير يعتمد على إجراء الشروط الذاتية للتجربة، للتجربة الحسية، فإن هذا يعنى أن ما يكون لدينا من مبرر لتأكيد هذا الأمر أقل حتى مما يكون لدينا من مبرر لتأكيد أى أمر آخر. وفضلاً عن ذلك، فإن الحياة الأخلاقية- وخاصة الوعى بالإلزام [الأخلاقى] - يفتح أمامنا أفقًا من الواقع الذى يؤكده الإنسان بالإيمان باعتباره مسلمة أو مطلبًا للقانون الأخلاقى.

وليس هذا بالموضع الذى نخضع فيه فلسفة كانط لمناقشة نقدية؛ فأنا أود بدلاً من ذلك التنويه إلى أن ما أسميته "بالواقع الثنائى" عند كانط، هو أمر يمثل مأزق العقل الحديث، فلقد رأينا أن التصور العلمى الجديد للعالم هدد باحتكار رؤية الإنسان للواقع ككل، فلقد سعى ديكارت فى القرن السابع عشر إلى الربط بين تأكيد الواقع الروحانى وقبول عالم العلية الميكانيكية، ولكنه اعتقد أنه قد أمكنه أن يبين على نحو حاسم أنه يوجد هناك - على سبيل المثال- إله لا نهائى متعال. أما كانط - فى العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر- فقد رفض الإقرار بأن مثل هذه الحقائق يمكن البرهنة عليها بنفس الطرائق التى ظن ديكارت وليبنتز أن بمقدورهما إثبات تلك الحقائق، وهو فى الوقت ذاته كان لديه شعور قوى بأن عالم الفيزياء النيوتنية لم يكن له حدود مشتركة مع

الواقع. ولذلك، فقد أحال أمر تأكيد الواقع الفائق للحس إلى مجال "الإيمان"، محاولاً تبرير ذلك بالرجوع إلى الوعي الأخلاقي. غير أن هناك أناسًا في يومنا هذا نظروا إلى العلم على أنه الوسيلة الوحيدة لتوسيع معرفتنا بالوقائع، رغم أنهم في الوقت ذاته يشعرون أن العالم كما يقدمه العلم ليس هو الواقع الوحيد، وأنه بشكل ما يشير إلى شيء وراء ذاته. ومذهب كانط بالنسبة لهؤلاء له طبيعة تعاصرية إلى حد ما، حتى إذا كان هذا المذهب - على نحو ما تطور في أعمال كانط - لا يمكن أن يصمد أمام النقد. وهذا يعني أن هناك "تشابهًا" ما بين موقف هؤلاء والموقف الذي وجد كانط نفسه فيه. وأنا أقول "تشابهًا ما"؛ لأن وضع المشكلة قد تغير كثيرًا منذ عصر كانط؛ فمن ناحية، كانت هناك تغيرات في النظرية العلمية، ومن ناحية أخرى، فقد تطورت الفلسفة بأساليب متنوعة. ومع ذلك، فإن القول بأن الموقف الأساسي يبقى واحدًا هو قول يحتمل الجدال.

وأظن أنه من اللائق اختتام هذا الفصل بنظرة تأملية لفلسفة كانط؛ إن كانط إذ نشأ في ظل صورة خافتة من العقلانية الأوربية، فقد أيقظه ديفيد هيوم من سباته الدوجماطيقي على حد قوله. وفي الوقت ذاته، فعلى الرغم من أنه قد رفض دعاوى الميتافيزيقيين الأوربيين عن ازدياد معرفتنا بالواقع، فإنه أيضًا كان مقتنعًا بقصور التجريبية الخالصة. ولذلك يمكننا القول إن تأثير العقلانية الأوربية والتجريبية الإنجليزية قد ارتبطا في فكره، ليعملا على نشأة مذهب جديد وأصيل. ومع ذلك، فإننا يجب أن نضيف أن كانط لم يضع نهاية لا للميتافيزيقا ولا للنزعة التجريبية، إلا أنه قد اختلف معهما؛ فالميتافيزيقا في القرن التاسع عشر لم تكن على النحو ذاته الذي كانت عليه في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وعلى الرغم من أن التجريبية الإنجليزية في القرن التاسع عشر كانت إلى حد ما غير متأثرة بكانط، فإن التجريبية الجديدة في القرن العشرين قد حاولت عن عمد أن تسدد ضربة للميتافيزيقا أكثر حسمًا بكثير مما فعله كانط الذي كان- رغم كل ما يمكن أن يقال- فيلسوفًا ميتافيزيقيًا.

الفصل الثانى

ديكـــارت (١)

حياته وأعماله[١] – هدف ديكارت – فكرة المنهج – نظرية الأفكار الفطرية – الشك المنهجى

١ – ولد رينيه ديكارت **Rene Descartes** فى ٣١ من مارس١٥٩٥ فى مقاطعة تورين **Touraine**، باعتباره الابن الثالث لأحد أعضاء مجلس النواب فى مقاطعة بريتانى. وفى سنة ١٦٠٤ أرسله أبوه إلى مدرسة لافليش **La Flèche** التى أسسها هنرى الخامس، حيث تم توجيهه بواسطة آباء رابطة اليسوعيين. ولقد مكث ديكارت بالمدرسة حتى سنة ١٦١٢، حيث تم تكريسه فى السنوات الأخيرة لدراسة المنطق والفلسفة والرياضيات. وهو يخبرنا[٢] عن رغبته المحمومة فى تحصيل المعرفة، ومن الواضح أنه كان طالبًا ألمعيًا وتلميذًا موهوبًا، يقول: "لم أشعر بأن مكانتى أدنى من مكانة رفاقى من الطلاب،

---

(١) فى الإحالات المرجعية إلى كتابات ديكارت، استخدمنا الاختصارات التالية: D.M للإشارة إلى كتاب "مقال عن المنهج" Discourse on Method، R.D للإشارة إلى كتاب "قواعد لهداية العقل" Rules for the Direction of Mind، M للإشارة إلى كتاب "التأملات" Meditations، P.P للإشارة إلى كتاب "مبادئ الفلسفة" Principles of Philosophy، S.T للإشارة إلى كتاب "البحث عن الحقيقة" Search after Truth، P.S للإشارة إلى كتاب "انفعالات النفس" Passions of the Soul، O و R.O للإشارة إلى "الاعتراضات والردود على الاعتراضات" Objections and Replies to Objections، وأخيرًا A.T للإشارة إلى طبعة تشارلز آدم وبول تانرى Charles Adam and Paul Tannery لأعمال ديكارت المنشورة فى باريس فى ثلاثة عشر جزءًا فيما بين ١٨٩٧-١٩١٣.

(٢) D.M.,1; A.T., VI.5.

رغم أن بعضًا منهم كان مقدرًا لهم أن يشغلوا مكانة أساتذتنا"[٣]. وعندما نتذكر أن ديكارت قد وجَّه فيما بعد نقدًا معاديًا عنيفًا للتعليم التقليدى، وأنه حتى باعتباره تلميذًا كان غير مقتنع تمامًا بجانب كبير مما تعلمه (باستثناء الرياضيات)، حتى إنه عند تركه للكلية هجر متابعة التعلم لفترة- عندما نتذكر ذلك، فإننا نصبح ميالين إلى أن نستخلص من هذا أنه قد شعر بالاستياء إزاء أساتذته، وبالازدراء لنظمهم التعليمية. ولكن هذا أبعد ما يكون عن واقع الأمر؛ فهو يتحدث عن اليسوعيين فى مدرسة لافليش بحب واحترام، وقد اعتبر نظمهم التعليمية متفوقة إلى حد كبير على غيرها من أصول التعليم التى كانت تقدمها المعاهد الأخرى. ومن الواضح من خلال كتاباته أنه رأى أنه قد تلقى أفضل تعليم متاح فى إطار تقاليد التعليم السائدة. ومع ذلك، فإنه عندما يسترجع الأمر، فإنه ينتهى إلى أن التعليم التقليدى – فى بعض فروعه على الأقل- لم يكن قائمًا على أى أساس متين. وهكذا فإنه يلاحظ ساخرًا "أن الفلسفة تعلمنا أن نتحدث بادعاء الحقيقة عن كل شىء، وتجعلنا نعجب بأدنى المتعلمين"، وعلى الرغم من أن الفلسفة قد لقيت اهتمام أفضل العقول لقرون عديدة، "فلا يوجد شىء واحد فيها لا يكون موضوعًا للجدال؛ وبالتالى بمنأى عن الشك"[٤]. والحقيقة أن الرياضيات كانت متعة بالنسبة له؛ بسبب يقينها ووضوحها، [وإن كان يقول مستدركًا]: "ولكننى لم أفهم بعد وجه استخدامها الحقيقى"[٥].

وبعد أن ترك ديكارت مدرسة لافليش، راح يُسرى عن نفسه لفترة، ولكنه سرعان ما عقد العزم على الدراسة والتعلم من كتاب العالم- على حد قوله- باحثًا عن معرفة تكون نافعة فى الحياة. ومن ثم، فقد التحق متطوعًا بجيش موريس أمير مقاطعة ناسو Maurice of Nassau. وقد يبدو أن هذه النقلة كانت شاذة إلى حد ما. ولكن ديكارت لم يقبل راتبًا نقديًا عن عمله جنديًا، وجمع بين مهنته الجديدة ودراسته للرياضيات.

(٣) D.M.,1; A.T., VI.3.
(٤) D.M.,1; A.T., VI.6 and 8.
(٥) D.M.,1; A.T., VI.7.

ولقد كتب عدداً من المقالات والملاحظات تشمل دراسته في الموسيقى، وهي "ملخص الموسيقى" Compendium musicae، التي نشرت بعد وفاته.

وفي سنة ١٦١٩ ترك ديكارت خدمة موريس أوف ناسو، وذهب إلى ألمانيا حيث شهد تتويج الإمبراطور فرديناند Ferdinand في فرانكفورت. وعندما التحق بجيش ماكسيمليان Maximilian أمير بافاريا، توقف في نويبرج Neuberg الواقعة على نهر الدانوب، وكانت هذه هي الفترة التي بدأ فيها وضع أسس فلسفته في خلوته التأملية. وفي العاشر من نوفمبر سنة ١٦١٩ أتته ثلاثة أحلام متعاقبة جعلته على قناعة بأن رسالته هي البحث عن الحقيقة بالعقل، وقد نذر أن يقوم بالحج إلى دير السيدة العذراء في لوريتو Loreto بإيطاليا، ولكن خدمته العسكرية في بوهيميا والمجر، وأسفاره إلى سيلشيا Silesia وألمانيا الشرقية وهولندا، وما تلاها من زيارته لوالده في رينيس Rennes كل هذا قد حال دون الوفاء بنذره آنذاك، ولكنه في سنة ١٦٢٣ شد الرحال إلى إيطاليا وزار لوريتو قبل أن يقصد روما.

ولقد أقام ديكارت لسنوات قليلة في باريس، حيث استمتع بصحبة رجال من أمثال مرسين Mersenne –أحد رفاق التلمذة بمدرسة لافليش– وبتشجيع الكاردينال دي بيرول Cardinal de Berulle. ولكنه وجد الحياة في باريس لاهية للغاية، فأوى إلى هولندا سنة ١٦٢٨ حيث مكث بها حتى سنة ١٦٤٩، باستثناء بعض الزيارات إلى فرنسا في سنوات ١٦٤٤و ١٦٤٧ و ١٦٤٨.

ولقد أرجأ ديكارت نشر كتابه "رسالة عن العالم" Traité du monde بسبب إدانة جاليليو(*)، ولم ينشر هذا العمل حتى سنة ١٦٧٧. ولكنه في سنة ١٦٣٧ نشر بالفرنسية كتابه "مقال عن المنهج لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم" Discourse on the Methed of rightly conducting the Reason and seeking for Truth in Sciences،

(*) أدين جاليليو بسبب آرائه الثورية في مجال الفلك التي غيرت من التصور الإغريقي عن بنية العالم الذي أصبح مندمجاً في المسيحية، مما عرضه لعقوبة الإعدام لو لم يعلن إنكاره لآرائه. (المترجم).

مع مقالات عن الظواهر الجوية وانكسار الضوء والهندسة. ومن الواضح أن كتابه "قواعد لهداية العقل" Rules for Direction of the Mind قد كُتب سنة ١٦٢٨، رغم أنه قد نُشر بعد وفاته. وفى سنة ١٦٤١ ظهر كتابه "التأملات فى الفلسفة الأولى" Meditation of First Philosophy فى طبعة لاتينية. وقد ظهر هذا الكتاب مصحوبًا بست مجموعات متسلسلة من الاعتراضات أو الانتقادات التى وجهها عديد من اللاهوتيين والفلاسفة، وبردود ديكارت على هذه الاعتراضات. والمجموعة الأولى تتألف من الاعتراضات التى وجهها كاتروس Caterus، وهو لاهوتى هولندى، والمجموعة الثانية من الانتقادات قدمها جماعة من اللاهوتيين والفلاسفة، والمجموعات الثالثة والرابعة والخامسة وجهها هوبز وأرنولد Arnauld وجاسندى Gassendi على التوالى، والمجموعة السادسة وجهتها جماعة أخرى من اللاهوتيين والفلاسفة. وفى سنة ١٦٤٢ نُشرت طبعة أخرى من التأملات اشتملت على مجموعة سابعة من الاعتراضات التى وجهها اليسوعى بوردان Bourdin، مع ردود ديكارت ورسالته إلى الأب دينيه Dinet وهو يوسوعى أيضًا؛ كان أحد معلمى ديكارت فى مدرسة لافليش، وكان ديكارت يكن له إعزازًا. ولقد نُشرت ترجمة فرنسية لكتاب "التأملات" فى سنة ١٦٤٧، كما نُشرت طبعه فرنسية ثانية تحتوى على الاعتراضات السبعة فى سنة ١٦٦١. ولم يكن ديكارت هو الذى قام بالترجمة الفرنسية وإنما دوق دولوين Duc de luynes، وإن كان ديكارت قد اضطلع بالطبعة الأولى منها وقام بتصحيح جانب منها.

أما كتاب "مبادئ الفلسفة" Principles of Philosophy، فقد نُشر باللاتينية سنة ١٦٤٤، وقد ترجمه إلى الفرنسية كلود بيكو Abbé Claude Picot، ونُشرت هذه الترجمة- بعد أن قرأها ديكارت- فى سنة ١٦٤٧، وقد تصدرتها رسالة من المؤلف إلى المترجم تشرح خطة هذا العمل. أما الدراسة المعنونة باسم "انفعالات النفس" The Passions of the Soul (١٦٤٩) فقد كُتبت بالفرنسية، ونُشرت- فيما يبدو- قبيل وفاة ديكارت بفترة قصيرة إرضاءً لتوسلات أصدقائه، لا إرضاءً لرغبته الخاصة. وفضلاً عن ذلك، فلدينا محاورة لم تكتمل بعنوان "البحث عن الحقيقة بواسطة النور الطبيعى" The Search after Truth by the Light of Nature، والتى ظهرت ترجمة

لاتينية لها سنة ١٧٠١، ونشرة لاتينية بعنوان "ملاحظات موجهة ضد برنامج معين" Notes directed against a Certain Programm، وهى بمثابة رد كتبه ديكارت على بيان عن طبيعة العقل ألفه ريجيوس Regius أو ملك أوتريخت Le Roy of Utrecht الذى كان أول الأمر صديقًا للفيلسوف، ثم صار فيما بعد عدوًا له. وأخيرًا يمكن القول إن أعمال ديكارت تشتمل على عدد كبير من المناظرات التى لها قيمة هامة فى إيضاح فكر الفيلسوف.

وفى سبتمبر سنة ١٦٤٩ غادر ديكارت هولندا إلى السويد، استجابة للدعوة الملحة من الملكة كريستينا Christina التى ودت أن تتلقى تعاليم فلسفته. غير أن الشتاء السويدى القاسى، مع عادة الملكة فى تحديد موعد زيارة ديكارت بمكتبها فى الخامسة صباحًا، بينما اعتاد هو أن يبقى فى الفراش فترة طويلة منشغلا بالتأمل، كان أمر فوق طاقة الرجل المسكين، ولم يكن قويًا بما يكفى لمقاومة حمى أصابته واشتدت عليه فى نهاية يناير سنة ١٦٥٠، فتوفى فى الحادى عشر من فبراير.

لقد كان ديكارت رجلاً متواضعًا عطوفًا؛ فقد عرف عنه- على سبيل المثال- أنه كان كريمًا مع خدمه ومرافقيه، وكان بالغ الاهتمام بإسعادهم، وكانوا هم بدورهم متعلقين كثيرًا بسيدهم. وكان له بعض الأصدقاء المقربين من أمثال ميرسن، ولكنه وجد أن الحياة فى عزلة وهدوء أمر ضرورى لإنجاز عمله، ولم يتزوج أبدًا. أما عن معتقداته الدينية، فقد صرح دائمًا بأنه كاثوليكى، ومات على إيمانه بتلك العقيدة. والواقع أنه كان هناك جدل حول صدقه فى تأكيد عقيدته الكاثوليكية. وفى رأيى أن الشكوك حول صدقه هذا إما أن تكون قائمة على أساس غير كاف من الوقائع مثل جبنه أو حذره من نشر كتابه "رسالة عن العالم"، أو على افتراض سابق بأن الفيلسوف الذى يشرع عن قصد وتدبير فى تشييد مذهب فلسفى جديد، لا يمكن أن يكون قد آمن حقًا بالمعتقدات الكاثوليكية. ولقد تجنب ديكارت فى أغلب الأحوال مناقشة الأمور اللاهوتية الخالصة، ووجهة نظره فى ذلك أن الطريق إلى السماء مفتوح أمام الجاهل مثلما هو مفتوح أمام المتعلم، وأن أسرار الوحى تتجاوز إدراك العقل البشرى. ولذلك، فقد شغل نفسه

بمشكلات يرى أنه من الممكن حلها بواسطة العقل وحده. لقد كان فيلسوفًا ورياضيًا[٦] وليس لاهوتيًا، وقد سلك سبيله على هذا الأساس. ونحن لا يمكن أن نخلص من هذا بشكل مشروع إلى القول بأن معتقداته الدينية كانت على غير ما صرح به.

٢- ومن الواضح تمامًا أن الهدف الأساسى لديكارت هو إدراك الحقيقة الفلسفية باستخدام العقل؛ يقول: "لقد أردت أن أهب نفسى تمامًا للبحث عن الحقيقة"[٧]. ولكن ما كان يبحث عنه ليس هو اكتشاف كثرة من الحقائق المنعزلة، وإنما إنشاء مذهب من قضايا صادقة لا يمكن افتراض أى شيء فيه ما لم يكن واضحًا بذاته، ولا سبيل إلى الشك فيه، وعندئذ سيكون هناك ارتباط عضوى بين كل أجزاء المذهب، وسيقوم مجمل الصرح على أساس يقينى. وبذلك فإنه سيكون منيعًا إزاء تأثير مذهب الشك المفسد والمدمر.

فماذا كانت تعنى الفلسفة لدى ديكارت؟ يقول: "الفلسفة تعنى دراسة الحكمة"، ونحن نعنى بالحكمة لا فحسب التحوط فى الأمور العامة، وإنما أيضًا المعرفة التامة بكل الأشياء التى يمكن للمرء أن يعرفها، سواء لأجل تدبير أمور حياته وحفظ صحته أو اختراع كل الفنون"[٨]. ولذلك، فإن ديكارت يضع تحت عنوان الفلسفة العام لا فحسب الميتافيزيقا، وإنما أيضًا الفيزيقا أو الفلسفة الطبيعية؛ فالأخيرة تقوم من الأولى مقام الجذع من الجذور. أما الفروع التى تنشأ من هذا الجذع فهى العلوم الأخرى، وأهم ثلاثة منها هى الطب والميكانيكا والأخلاق؛ "وأنا أعنى بالأخلاق أسمى العلوم الأخلاقية وأكملها، وهو العلم الذى يفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى، وهو آخر درجات الحكمة"[٩].

---

(٦) كان ديكارت المؤسس الحقيقى للهندسة التحليلية أو الإحداثية. ومقاله فى "الهندسة" Géométrie (١٦٣٧) كان على الأقل هو العمل الأول الذى يتم نشره فى هذا الموضوع.

(٧) D.M.,4; A.T., VI.31.

(٨) P.P., Prefatory Letter; A.T. IX B, 2.

(٩) P.P., Prefatory Letter; A.T. IX B, 14.

ولا غرابة فى أن ديكارت كان يصر من حين لآخر على القيمة العملية للفلسفة؛ فحضارة أى أمة – فيما يقول- تتناسب مع امتياز الفلسفة فيها، "وليس يمكن لبلد أن يؤتى خيرًا أعظم من أن يؤتَى الفلسفة الحقة"[(١٠)]. وهو يتحدث كذلك عن إفساح الطريق أمام كل امرئ لكى يجد فى نفسه- دون أن يستفيد من أى شخص آخر- مجمل المعرفة التى تعد ضرورية له فى توجيه أمور حياته"[(١١)]. وهذه القيمة العملية للفلسفة تُشاهد على أوضح نحو فى ذلك الجزء الذى يأتى فى نهاية ترتيب النسق الفلسفى، وخاصة فى علم الأخلاق؛ لأنه "مثلما أن المرء لا يجنى الثمار من جذور وجذوع الأشجار، وإنما يجنيها فقط من أطراف فروعها، كذلك فإن الانتفاع الأساسى بالفلسفة يكون متوقفًا على تلك الأجزاء منها التى لا يمكن أن نتعلمها إلا فى النهاية"[(١٢)]. ومن الناحية النظرية يمكن القول إن ديكارت قد شدد بقوة على أهمية فلسفة الأخلاق، ولكنه لم يحكم أبدًا صنع فلسفة أخلاق نسقية وفقًا لمشروعه الفلسفى، وقد ارتبط اسمه بفكرة المنهج وبالميتافيزيقا أكثر من ارتباطه بفلسفة الأخلاق.

غير أن ما لا يمكن إنكاره هو أن ديكارت قد أحدث – بمعنى ما على الأقل- قطيعة مع الماضى؛ فهو – فى المقام الأول- كان عاقدًا العزم على أن يبدأ من جديد، أى دون ثقة فى سلطة أى فلسفة سابقة. وقد اتهم الأرسطيين لا فحسب باعتمادهم على سلطة أرسطو، وإنما أيضًا بإخفاقهم فى فهمه على النحو الصحيح، وبالادعاء بأنهم يجدون فى فلسفته حلولاً لمشكلات "لم يقل عنها شيئًا، وربما لم يفكر فيها على الإطلاق"[(١٣)]. لقد كان ديكارت عاقدًا العزم على أن يعتمد على عقله الخاص، وليس على سلطة الفكر. وهو- فى المقام الثانى- كان عاقدًا العزم على تجنب خلط الواضح والبديهى بما يكون ظنيًا أو محتملاً فى أحسن الأحوال، ذلك الخلط الذى اتهم به

(١٠) P.P., Prefatory Letter; A.T. IX B, 3.

(١١) S.T.; A.T., X, 496.

(١٢) P.P., Prefatory Letter; A.T. IX B, 15.

(١٣) D.M., 6; A.T., VI, 70.

المدرسيين؛ فبالنسبة له يوجد هناك نوع واحد من المعرفة الجديرة بهذا الاسم، وهى المعرفة اليقينية. وديكارت - فى المقام الثالث- كان عاقداً العزم على أن ينجز ويعمل بأفكار واضحة ومتميزة، وليس كما اتهم المدرسيين الذين يعملون أحياناً باستخدام مصطلحات بدون أى معنى واضح، أو ربما بدون أى معنى على الإطلاق. فعلى سبيل المثال نجد "أنهم (أى المدرسيين) عندما يميزون بين الجوهر والامتداد أو الكم، فإن ما يتصورونه فى أذهانهم فحسب هو فكرة ملتبسة عن الجوهر اللاجسمانى الذى ينسبونه خطأً إلى الجوهر الجسمانى"(١٤) فديكارت يريد أن يستبدل بالأفكار الملتبسة أفكاراً واضحة متميزة.

والواقع أن ديكارت قد نسب قيمة ضئيلة إلى التعليم من خلال العرض التاريخى والتعلم من خلال الكتب عموماً. وفى ضوء هذا الأمر، فلن يكون غريباً أن انتقاداته العنيفة للأرسطوطالية وللفلسفة المدرسية [الإسكولائية] كانت قائمة على الانطباع الذى تولد لديه بفعل نزعة أرسطية متدهورة، وبفعل ما يمكن أن نسميه بمدرسة الكتب التعليمية الشارحة، أكثر مما كانت قائمة على انطباع تولد لديه بفعل أى دراسة عميقة للمفكرين الكبار فى الفترة اليونانية وفترة العصور الوسطى؛ فهو - على سبيل المثال- عندما يتهم المدرسيين باللجوء إلى سلطة القدماء، فإنه يتجاهل أن الأكوينى نفسه قد أعلن صراحة أن اللجوء إلى سلطة القدماء هو أضعف البراهين جميعاً فى الفلسفة. ولكن مثل هذه الاعتبارات لا تغير شيئاً من موقف ديكارت العام إزاء الفلسفة السابقة عليه وإزاء فلسفة عصره. وحينما تمنى ديكارت آنذاك على الآباء اليسوعيين- الذين اعتبرهم متميزين فى مجال التعليم- أن يقرروا كتابه فى "مبادئ الفلسفة" كنص فلسفى مدرسى، فإنه قد خفف إلى حد ما من حملاته النقدية على الفلسفة المدرسية، وتخلى عن الهجوم وجها لوجه الذى كان قد هدد به. ولكن وجهة نظره ظلت كما هى، أعنى أنه يجب إحداث قطيعة صريحة مع الماضى.

---

(١٤) P.P., 9; A.T. IX B, 68.

غير أن هذا لا يعنى أن ديكارت كان عاقداً العزم على رفض كل ما آمن بصدقه الفلاسفة الآخرون؛ فهو لم يُسلم تسليماً بأن كل القضايا التى أعلنها الفلاسفة السابقون كانت كاذبة، فربما كان بعض منهم على الأقل صادقًا تمامًا. وفى الوقت ذاته، فإنه يجب إعادة اكتشافهم بمعنى أن الحقيقة التى أعلنوها ينبغى إثباتها بطريقة مرتبة، بالانتقال على نحو منظم من القضايا الأساسية التى لا تقبل شكًا إلى القضايا التى تُستمد منها، ولقد ود ديكارت أن يجد المنهج الصحيح فى البحث عن الحقيقة ويطبقه، وهو منهج سوف يمكنه من البرهنة على الحقائق وفقًا لترتيب عقلانى منظم، بصرف النظر عما إذا كانت أم لم تكن هذه الحقائق قد تم إقرارها من قبل؛ فلم يكن هدف ديكارت هو إنتاج فلسفة جديدة بقدر ما كان هدفه هو إنتاج فلسفة يقينية حسنة التنظيم، ما دام الاطمئنان إلى ما يتم إنتاجه هو ما ينبغى أن ننشغل به. ولقد كان عدوه الرئيسى هو مذهب الشك لا الفلسفة المدرسية، ولذلك، فإذا كان قد صمم على الشك بطريقة منظمة فى كل ما يحتمل أن يكون موضع شك للتمهيد لتأسيس معرفة يقينية، فإنه لم يفترض منذ البداية أنه لا يمكن لأى قضية من القضايا التى شك فيها أن تصير فيما بعد قضية صادقة على نحو يقينى، يقول: "لقد تبين لى أنه ليست هناك أية معقولية فى دعوى أى فرد لإصلاح بلد ما بتبديل كل شىء وقلبه تماماً رأساً على عقب، من أجل إقامته على النحو الصحيح من جديد. كذلك فلا رجحان فى القول بأنه ينبغى إصلاح مجمل هيكل العلوم أو نظام التعليم الذى أرسته المدارس. ولكن فيما يتعلق بكل الآراء التى اعتنقتها حتى الآن، فقد ارتأيت أنه لم يكن بوسعى أن أفعل ما هو أفضل من السعى إلى إزاحة هذه الآراء بعيداً مرة واحدة وإلى الأبد، كيما يمكن فيما بعد أن أستعيض عنها بآراء أخرى بدت لى أفضل منها، أو بنفس الآراء بعد أن جعلتها متوافقة مع مخطط عقلانى ما"(١٥). وفيما بعد سوف نرجع إلى إحالات أخرى عن منهج الشك الديكارتى، ولكن من المستحسن هنا أن نلاحظ الجملة الأخيرة فى هذا الاقتباس.

---

(١٥) D.M., 2; A.T., VI, 13, 14.

ولذلك، فإذا شاء ديكارت أن يواجه الزعم بأن بعضاً من آرائه الفلسفية إما كانت مشابهة للآراء التى آمن بها فلاسفة آخرون أو كان لهؤلاء فضل فيها بشكل ما، فإنه بمقدوره الرد بأن هذه المسألة لها أهمية ضئيلة؛ ذلك أنه لم يدَّعِ أبداً أنه كان أول من يكتشف القضايا الفلسفية التى كانت صادقة، فما ادعاه هو أنه قد أنشأ منهجاً للبرهنة على الحقائق وفقاً للنظام الذى تتطلبه مقتضيات العقل ذاته.

يشير ديكارت فى الاقتباس سالف الذكر إلى جعل الحقائق متوافقة مع مخطط عقلانى ما؛ فنموذج الفلسفة عنده كان نموذجاً لنظام مترابط عضوياً من الحقائق المؤسسة علمياً، أى من الحقائق المرتبة على ذلك النحو الذى يمكن فيه للعقل أن ينتقل من الحقائق الأساسية الواضحة بذاتها إلى حقائق واضحة أخرى متضمنة فى الحقائق السابقة، ولقد كانت الرياضيات هى ما أوحى لديكارت بهذا النموذج إلى حد كبير؛ ففى كتابيه "قواعد لهداية العقل" و"مقال عن المنهج" يتحدث صراحة عن التأثير الذى مارسته الرياضيات على عقله، ولذا فإنه فى العمل الأخير(١٦) يخبرنا بأنه فى حياته المبكرة درس الرياضيات والتحليل الهندسى والجبر، حتى إنه قد تأثر تأثراً عميقاً بوضوح ويقين هذه العلوم إذا ما قورنت بالفروع الأخرى من الدراسة، ورأى أنه من الضرورى فحص السمات الخاصة التى تميز منهج الرياضيات -وتمنحه أفضليته- بغرض تطبيقها على فروع العلم الأخرى. ولكنه هنا يفترض بطبيعة الحال أن تكون كل العلوم متشابهة، بمعنى أن المنهج الذى يقبل التطبيق فى مجال الرياضيات يكون قابلاً للتطبيق فى مجال آخر. والحقيقة أن هذا هو ما اعتقده ديكارت؛ فالعلوم إذا ما نظرنا إليها مجتمعة "تكون متماثلة مع الحكمة الإنسانية التى تظل دائما واحدة، مهما طُبقت فى موضوعات مختلفة؛ فهناك نوع واحد من المعرفة، وهى المعرفة اليقينية الواضحة، وهناك فى النهاية علم واحد فقط، رغم أنه ينطوى على فروع مرتبطة فيما بينها. ومن ثم، فإن هناك منهجاً علمياً واحداً"(١٧).

(١٦) D.M., 2; A.T., VI, 17.

(١٧) R.D. 1; A.T., X. 360.

وهذا التصور لمجمل العلوم على أنها علم واحد أو - بالأحرى- فروع من علم واحد مرتبطة ارتباطًا عضويًا، ويكون متماثلاً مع الحكمة أو الفهم الإنسانى- هذا التصور يمثل بالتأكيد افتراضًا كبيرًا. ولكن ربما أمكن ديكارت القول إن البرهان الكامل على صحة هذا الافتراض لا يمكن أن يُقدم سلفًا؛ ففقط من خلال توظيف المنهج الصحيح فى بناء هيكل موحد من العلم، أى نسق منظم من العلوم قادر على تحقيق تطور تقدمى لا نهائى- فقط من خلال ذلك يمكننا أن نُظهر مشروعية هذا الافتراض تمامًا.

وجدير بالذكر أن نظرية ديكارت فى أن كل العلوم هى فى النهاية علم واحد، وأن هناك منهجًا علميًا كليًا واحدًا- هو أمر يميز على الفور ديكارت عن غيره من الأرسطوطاليين؛ فلقد اعتقد هؤلاء الآخرون أن الموضوعات المختلفة للعلوم المختلفة تتطلب مناهج مختلفة، فنحن على سبيل المثال لا يمكن أن نطبق فى علم الأخلاق نفس المنهج الذى يكون ملائمًا فى مجال الرياضيات؛ لأن الاختلاف فى موضوع البحث يستبعد مثل هذا التشابه بين علم الأخلاق والرياضيات. ولكن هذه الوجهة من النظر قد هاجمها ديكارت صراحة، حقا إنه قد أقر التمييز بين العلوم التى اعتمدت كلية على النشاط المعرفى للعقل، والفنون (مثل عزف الهارب) التى تعتمد على تدريب البدن وميوله. وربما يمكننا القول إنه قد أقر تمييزًا بين العلم والمهارة، بين معرفة ما هى الأشياء ومعرفة الكيفية التى تكون عليها الأشياء. ولكن هناك نوعًا واحدًا فقط من المعرفة، وهو لا يصبح متفرقًا إلى أنماط متباينة من خلال اختلافات موضوع البحث. وهكذا فإن ديكارت قد أدار ظهره للفكرة الأرسطية والمدرسية القائلة بوجود أنماط مختلفة من العلوم لها مناهجها الإجرائية المختلفة، واستعاض عنها بفكرة العلم الكلى الواحد. ولا شك أن ما شجعه على ذلك هو نجاحه فى بيان أن القضايا الهندسية يمكن البرهنة عليها بوسائل رياضية. أما أرسطو- الذى أكد أن الهندسة والحساب يشكلان علمين متمايزين- فقد أنكر أن القضايا الهندسية يمكن البرهنة عليها بطريقة رياضية[١٨].

---

(١٨) Anal. Post. , I, 7.

ولذلك فإن هدف ديكارت الأسمى كان هو تشييد تلك الفلسفة العلمية الشاملة؛ فهو في الميتافيزيقا– التي هي جذر الشجرة وفقًا لتشبيهه– يبدأ بوجود الذات المتناهية المدركة حدسيًا، ليشرع بعد ذلك في إرساء معيار الحقيقة، ووجود الله، ووجود العلم الخارجي. والفيزيقا– التي هي جذع الشجرة– تعتمد على الميتافيزيقا، على الأقل بمعنى أن الفيزيقا لا يمكن اعتبارها جزءًا عضويًا من العلم، إلى أن يتبين أن المبادئ النهائية للفيزيقا قد تم استخلاصها من المبادئ الميتافيزيقية. أما العلوم العملية– وهي فروع الشجرة– فإنها تصبح علومًا بحق عندما يكون اعتمادها العضوي على الفيزيقا أو الفلسفة الطبيعية قد أصبح واضحًا. والحقيقة أن ديكارت لم يدَّعِ أنه حقق ذلك الهدف كاملاً، ولكنه اعتقد أنه حدد البداية وعين الطريق الذي يؤدي إلى الإنجاز الكامل لهدفه.

إن ما قلناه حتى الآن ربما يعطي الانطباع بأن ديكارت كان مهتمًا فحسب بالترتيب والبرهان النسقي الخاص بحقائق قد تم إعلانها من قبل. ولكن هذا الانطباع سيكون خطأً فاحشًا؛ لأنه قد اعتقد أيضًا أن استخدام المنهج الملائم سوف يمكن الفيلسوف من اكتشاف الحقائق التي ظلت مجهولة آنذاك. وهو لم يقل إن المنطق المدرسي [الإسكولائي] بلا قيمة، ولكنه في رأيه "يفيد في أن يفسر للآخرين تلك الأشياء التي يعرفها المرء.. أكثر مما يفيدهم في تعلم ما هو جديد"(١٩)، فاستخدامه يكون في المقام الأول تعليميًا. أما منطق ديكارت الخاص، على حد قوله، فهو ليس كمنطق المدارس الذي يكون أشبه "بالجدل الذي يعلمنا كيف نجعل الأشياء التي نعرفها مفهومة لدى الآخرين، أو حتى كيف نعيد تشكيل– دون أن نصدر أية أحكام– الكلمات العديدة المتعلقة بتلك الأشياء التي لا نعرفها"، وإنما هو "المنطق الذي يعلمنا على أفضل نحو أن نوجه عقولنا، كي نكتشف تلك الحقائق التي نكون جاهلين بها"(٢٠).

---

(١٩) D.M., 2; A.T., VI, 17.

(٢٠) P.P, Prefatory Letter; A.T., IX B, 13-14.

وفى القسم التالى من هذا الفصل سوف نقول شيئًا ما أبعد من ذلك عن الادعاء بأن هذا "المنطق" الجديد يمكننا من اكتشاف الحقائق التى لا تزال مجهولة. ولكننا يمكن أن نلاحظ هنا المشكلة التى يحدثها هذا الادعاء؛ فلنفترض أن المنهج الرياضى يعنى أن نستنبط من مبادئ واضحة بذاتها قضايا تلزم لزومًا منطقيًا عن هذه المبادئ؛ فإذا ما شئنا أن ندعى أننا يمكننا أن نستنبط بهذه الطريقة حقائق عن العالم متعلقة بمجال الوقائع، فإنه سيكون علينا أن نجعل علاقة العلية شبيهة بعلاقة اللزوم المنطقى، وعندئذ يمكننا الزعم بأن حقائق الفيزيقا - على سبيل المثال- يمكن استنباطها قبليًا. ولكننا إذا شبهنا العلية باللزوم المنطقى، فإننا سنكون مجبرين فى النهاية على تبنى مذهب واحدى- مثل مذهب إسبينوزا- تكون فيه الأشياء المتناهية بمثابة نتائج منطقية لمبدأ منطقى نهائى إذا جاز التعبير، فالميتافيزيقا والمنطق سوف يختلطان بعضهما ببعض، وإذا ادعينا أن حقائق الفيزيقا يمكن استنباطها قبليًا، فإن التجربة عندئذ لن يكون لها أى دور فى تطور الفيزيقا. وهذا يعنى بعبارة أخرى أن النتائج الصحيحة للمشتغل بالفيزياء لن تتوقف على التحقق التجريبى؛ فدور التجربة سيكون على الأكثر هو أن تبين للناس أن النتائج التى تم الوصول إليها قبليًا بشكل مستقل عن أية تجربة هى نتائج صادقة فى مجال الواقع. ولكن ديكارت - كما سنرى فيما بعد- لم يبدأ فى الميتافيزيقا بمبادئ أنطولوجية تكون لها أولية فى رتبة الوجود؛ فهو لم يبدأ - مثلما فعل إسبينوزا- بالله، وإنما بدأ بالذات المتناهية. كذلك فإن منهجه- على نحو ما تمثل فى كتابه "التأملات"- لا يحمل أى تشابه وثيق الصلة بمنهج علماء الرياضيات. أما بالنسبة للفيزيقا، فإن ديكارت لم ينكر فى واقع الأمر دور التجربة، ولذلك فإن المشكلة التى كانت تواجه ديكارت هى التوفيق بين إجراءاته الفعلية والصورة النموذجية التى رسمها للعلم الكلى وللمنهج شبه الرياضى الكلى، ولكنه لم يقدم أبدًا حلاً مرضيًا لهذه المشكلة. كذلك فإنه فى الحقيقة لا يبدو أنه قد أدرك بوضوح التعارضات القائمة بين مثله الأعلى فى استيعاب كل العلوم فى الرياضيات، وإجراءاته الفعلية التى اتخذها. ولا شك أن هذا هو أحد الأسباب التى تجعل القول بأن الإسبينوزية هى تطور منطقى للديكارتية قولاً يلقى استحسانًا ملحوظًا. وفى الوقت ذاته، فإن فلسفة ديكارت تقوم

على ما أنجزه بالفعل حينما تفلسف، لا على ما كان بوسعه إنجازه أو ما كان من المحتمل أن ينجزه إذا ما طور ذلك الجانب الرياضى الشامل من نموذجه فى العلم. وإذا ما اعترفنا بذلك، فإننا يجب أن نضيف على الفور أنه كان ينبغى أن يعدِّل من نموذجه للعلم وللمنهج العلمى فى ضوء الإجراءات التى اعتبرها ملائمة عند تعامله مع المشكلات الفلسفية العيانية.

٣- ما هو المنهج الديكارتى؟ يخبرنا ديكارت: "أعنى بالمنهج "مجموعة" من القواعد اليقينية البسيطة إلى الحد الذى يجعل من يراعيها بدقة لا يرى أبدًا شيئًا كاذبًا على أنه صادق، بحيث يكون فى مقدوره أن يصل- دون أن يضيع شيئا من جهده العقلى، وإنما يزيد من معرفته شيئا فشيئًا- إلى فهم صحيح لكل الأشياء التى لا تتجاوز قدرته"[(٢١)]. وهكذا يُقال لنا إن المنهج يقوم على مجموعة من القواعد. ولكن ديكارت لا يعنى بهذا القول أن هناك "تكنيكًا" خاصًا يمكن تطبيقه على نحو لا مجال فيه للقدرات الطبيعية للعقل البشرى، بل إن الأمر على العكس من ذلك؛ فالقواعد هنا هى قواعد لحسن استخدام القدرات والعمليات الطبيعية للعقل. فيبين لنا ديكارت أنه ما لم يكن العقل قادرًا أصلاً على استخدام عملياته الطبيعية، فإنه سيكون غير قادر حتى على فهم أبسط مدركات أو قواعد الأمر المطروح[(٢٢)]، فالعقل إذا ما ترك لذاته يكون معصومًا من الخطأ. وهذا يعنى أن العقل إذا ما استخدم نوره الطبيعى وقدراته الطبيعية دون تأثير دخيل من العوامل الأخرى- فى نطاق الأمور التى لا تتجاوز قدرته على الفهم- فإنه لن يخطئ؛ أما إذا لم يحدث هذا، فلن يكون هناك أى "تكنيك" يمكن أن يعوض القصور المتأصل فى العقل ذاته. ولكننا قد نسمح لأنفسنا أن ننحرف عن الطريق الصحيح للتأمل العقلانى من خلال عوامل مثل: الحكم السابق والعاطفة وتأثير التربية وتعجل الأمور والرغبة المحمومة فى بلوغ النتائج، وعندئذ يصبح العقل أعمى إن جاز التعبير، ولا يستخدم عملياته الطبيعية على نحو صحيح. ومن ثم، فإن وجود

(٢١) R.D., 4; A.T., X, 371-2.
(٢٢) R.D., 4; A.T., X, 272.

مجموعة من القواعد يكون أمرًا ذا نفع عظيم، رغم أن هذه القواعد تفترض سابقًا القدرات والعمليات الطبيعية للعقل.

فما هى تلك العمليات الأساسية للعقل؟ إنها اثنتان: أعنى الحدس intuition والاستنباط deduction، وهما "عمليتان عقليتان نكون بواسطتهما قادرين- دون أن يكون هناك أى مجال للخوف من الوهم- على أن نصل إلى معرفة الأشياء"[(٢٣)]. والعملية الأولى [وهى الحدس] "ليست هى تلك الثقة المتقلبة فى الحواس، ولا الحكم الخاطئ الذى ينتج من تأليف تعسفى للخيال، وإنما هى ذلك التصور الذى ينشأ على الفور، وعلى نحو واضح متميز فى ذهن صاف منتبه بحيث لا يبقى معنا أى شك فى موضوع فهمنا، أو لنقل- بعبارة أخرى مماثلة- إن الحدث هو تصور لا يعتريه أى شك، يضطلع به ذهن صاف منتبه، وينشأ من نور العقل وحده"[(٢٤)]. ولذلك، فإن الحدس يعنى نشاطًا عقليًا خالصًا، فهو رؤية عقلية تكون واضحة ومتميزة تمامًا، حتى إنها لا تترك أى مجال للشك.

أما الاستنباط فهو يوصف بأنه "كل استدلال ضرورى من الوقائع الأخرى التى تتصف باليقين"[(٢٥)]. والواقع أن الحدس يكون مطلوبًا حتى فى البرهنة الاستنباطية؛ لأننا يجب أن نرى صدق كل قضية بوضوح وتميز قبل أن نشرع فى الخطوة التالية. وفى الوقت ذاته، فإن الاستنباط يكون متميزًا عن الحدس من حيث إنه يكون هناك فى الحدس- وليس فى الاستنباط- "حركة أو توالى ما"[(٢٦)].

وقد عمل ديكارت ما فى وسعه لرد الاستنباط إلى الحدس؛ فعلى سبيل المثال يمكننا القول إنه فى حالة القضايا التى يتم استنباطها مباشرة من المبادئ الأولى، يكون صدق هذه القضايا معروفًا لنا بواسطة الحدس حينًا وبواسطة الاستنباط حينًا

---

(٢٣) R.D.,3; A.T., X, 368.

(٢٤) Ibid.

(٢٥) R.D., 3; A.T. X, 369.

(٢٦) R.D., 3; A.T. X, 370.

آخر، تبعًا لوجهة النظر التى نتخذها. "ولكن النتائج البعيدة – على العكس من ذلك– يتم الإعداد لها فقط بواسطة الاستنباط"[٢٧]. وفى العمليات المطولة من البرهنة الاستنباطية يعتمد يقين الاستنباط إلى حد ما على صحة الذاكرة، وبذلك يدخل هنا عامل آخر. ولذا فإن ديكارت يرى أنه من خلال المراجعة المتكررة للعملية الاستنباطية يمكن أن نقلل من تأثير دور الذاكرة، كى نقترب على الأقل من إدراك حدسى لصدق النتائج البعيدة، باعتبارها نتائج تلزم بوضوح عن المبادئ الأولى. وعلى أية حال، فرغم أن ديكارت يُخضع بذلك الاستنباط للحدس، فإنه يواصل الحديث عنهما باعتبارهما عمليتين عقليتين.

وديكارت يتحدث عن الحدس والاستنباط بوصفهما "منهجين يمثلان أفضل طريقين آمنين لبلوغ المعرفة"[٢٨]. ولكن رغم أنهما طريقان لبلوغ معرفة يقينية، فإنهما لا يمثلان "المنهج" الذى يتحدث عنه ديكارت فى تعريفه للمنهج الذى اقتبسناه فى بداية هذا القسم من الفصل الحالى؛ لأن الحدس والاستنباط ليسا من قبل القواعد المنهجية؛ فالمنهج– بخلاف ذلك– يقوم على قواعد لحسن استخدام هاتين العمليتين العقليتين. وديكارت يخبرنا بأن المنهج يقوم أساسًا على النظام، وهذا يعنى أننا يجب أن نراعى قواعد التفكير على نحو منظم. وهذه القواعد مقدمة فى كتاب "قواعد لهداية العقل" وكتاب "مقال عن المنهج". وفى هذا الكتاب الأخير نجد أن أول وصية من الوصايا الأربع فى قائمة ترتيب القواعد، هى "ألا أقبل شيئًا على أنه حق، ما لم أتبين بوضوح أنه كذلك، بمعنى أن أوجه عنايتى إلى اجتناب التعجل والتحيز فى إصدار الأحكام، وألا أقبل من هذه الأحكام إلا ما تمثل لعقلى فى وضوح وتميز على نحو لا يدع لى مجالاً لأى شك فيها"[٢٩]. ومراعاة هذه الوصية أمر يستلزم استخدام الشك المنهجى، وهذا يعنى أن نُخضع للشك على نحو منظم كل الآراء التى اكتسبناها من قبل، كى يمكن أن

---

(٢٧) Ibid.

(٢٨) Ibid.

(٢٩) D.M., 2; A.T., VI, 18.

نكتشف تلك الآراء التى لا تقبل شكًا، ومن ثم يمكن أن تقوم مقام الأساس من صرح العلم. وحيث إننى سأعود إلى تناول هذا الموضوع فى القسم الخامس من هذا الفصل؛ فلن أزيد هنا على ما قلته شيئًا.

وفى القاعدة الخامسة من "قواعد هداية العقل" يقدم ديكارت ملخصًا لمنهجه؛ "فالمنهج يقوم كلية على تنظيم وترتيب (بالمعنى الحرفى للنظام والترتيب) لتلك الموضوعات التى يجب أن يتوجه إليها انتباه الذهن، إذا شئنا أن نكتشف أى حقيقة كانت. ولسوف نراعى هذا المنهج بدقة إذا ما اختزلنا القضايا الملتبسة والغامضة شيئًا فشيئًا إلى تلك القضايا الأكثر بساطة، وإذا ما بدأنا بعد ذلك بالإدراك الحدسى للقضايا الأكثر بساطة، وحاولنا إعادة اقتفاء طريقنا الذى سلكناه بالخطوات ذاتها، لنصل إلى معرفة كل القضايا الأخرى"[٢٠]. ومعنى هذه القاعدة ليس واضحًا بصورة مباشرة، ولكن الترتيب الموصوف على هذا النحو له جانبان، وهما ما يجب شرحه الآن باختصار:

إن الجزء الأول من المنهج يتمثل فى أننا ينبغى أن نختزل القضايا الملتبسة والغامضة شيئًا فشيئًا إلى تلك القضايا الأكثر بساطة. ويقال بوجه عام إن هذه النصيحة تناظر الوصية الثانية فى "المقال عن المنهج" "(فالوصية) الثانية هى أن نقسم كل معضلة من المعضلات التى علينا أن نفحصها إلى أجزاء عديدة قدر الإمكان، وبقدر ما يبدو ضروريًا"[٢١]. وهذا هو المنهج الذى يسميه ديكارت بعد ذلك بمنهج التحليل أو منهج حل المعضلات. ومن العسير القول إنه قد استخدم كلمة "تحليل" بنفس هذا المعنى بالضبط، ولكن التحليل، على نحو ما وصفناه هنا، يقوم على تفتيت- إن جاز التعبير- معطيات المعرفة المتكثرة إلى أبسط عنصر أو عناصر. ولقد كان ديكارت متأثرًا فى تصوره للمنهج بالرياضيات، ولكنه قد اعتبر الهندسة الإقليدية- على سبيل المثال- ارتدادًا خطيرًا، أعنى أن البديهيات Axioms والمبادئ الأولى ليست "مبررة"، وهذا يعنى

(٢٠) R.D., 5; A.T. X, 379.
(٢١) D.M., 2; A.T. VI, 18.

أن عالم الهندسة هنا لا يبين لنا كيف يمكن الوصول إلى مبادئه الأولى. وبخلاف ذلك فإن منهج التحليل أو حل المعضلات "يبرر" المبادئ الأولى لأى علم؛ بأن يبين بوضوح، وعلى نحو منظم، كيف يمكن الوصول إلى هذه المبادئ، ولماذا يتم تأكيدها. وبهذا المعنى فإن التحليل هو منطق الكشف. ولقد كان ديكارت مقتنعًا بأنه قد اتبع طريق التحليل فى كتاب "التأملات"، من خلال حل معطيات المعرفة المتكثرة إلى القضية الوجودية الأولية "أنا أفكر، فأنا إذن موجود" Cogito, Ergo Sum، ومن خلال بيان كيفية اكتشاف حقائق الميتافيزيقا الأولية وفقا لترتيبها الصحيح. وهو فى رده على المجموعة الثانية من الاعتراضات يلاحظ أن "التحليل يبين لنا الطريق الصحيح الذى بواسطته تم اكتشاف واستنباط شيء ما منهجيًا، كما لو كان معروفًا بطريقة قبلية؛ حتى إن القارئ إذا ما عنى باتباع هذا التحليل ووجه انتباهه الكافى إلى كل شيء، فإنه سوف يفهم المسألة على نحو لا يقل كفاءة، وسوف تبدو له صنيعة فكره كما لو أنه قد اكتشفها بنفسه... غير أننى فى كتاب "التأملات" لم أستخدم سوى التحليل، ذلك المنهج الذى يبدو لى أفضل وأصح منهج للتعليم"[٣٢].

أما الجزء الثانى من المنهج الذى تم تلخيصه فى القاعدة الخامسة فيطالبنا بأن "نبدأ من الإدراك الحدسى لأبسط القضايا، وأن نحاول- بواسطة إعادة اقتفاء طريقنا عبر الخطوات ذاتها- الوصول إلى معرفة كل القضايا الأخرى"، وهذا هو ما يسميه ديكارت وهيدجر فيما بعد بالتأليف أو منهج التركيب. ونحن فى عملية التأليف نبدأ بالمبادئ الأولى المدركة حدسيًا أو بأبسط القضايا (التى نصل إليها فى نهاية التحليل)، ونشرع فى ممارسة الاستنباط بطريقة منظمة لنتأكد من أننا لم نغفل أية خطوة، وأن كل قضية لاحقة تكون مستمدة حقًا من القضية السابقة عليها. وذلك هو المنهج الذى استخدمه علماء الهندسة الإقليديون. وفيما يرى ديكارت، إذا كان التحليل هو منهج الكشف، فإن التأليف هو المنهج الذى يلائم على أفضل نحو البرهنة على ما يكون معروفًا من قبل، وهو المنهج الذى تم استخدامه فى كتاب "مبادئ الفلسفة".

(٣٢) R.O, 2; A.T., IX, 121-2, cf. VII, 155.

وديكارت فى رده على المجموعة الثانية من الاعتراضات يقول مؤكداً: "إننى أميز بين أمرين فى أسلوب الكتابة على الطريقة الهندسية، أعنى نظام البرهان ومنهج البرهان؛ أما النظام فيقوم فحسب على أن نقدم أولاً تلك الأشياء التى ينبغى أن تكون معروفة لنا بحيث لا نحتاج فى معرفتها إلى ما يكون لاحقًا عليها، وأن نرتب كل المسائل الأخرى بحيث يعتمد إثباتها على ما يسبقها. ولقد حاولت بالتأكيد أن أتبع هذا النظام بدقة قدر الإمكان فى كتابى "التأملات"(٣٣). وهو يشرع بعد ذلك فى تقسيم منهج البرهان إلى تحليل وتأليف، مؤكداً على القول- الذى أتى ذكره من قبل- بأنه فى كتاب "التأملات" استخدم التحليل فقط.

والتحليل إذن- فيما يرى ديكارت- يمكننا من الوصول إلى حدس "الطبائع البسيطة" simple natures. والسؤال الذى ينشأ هو: ماذا كان يعنى ديكارت بهذا المصطلح؟ وربما يمكن بيان ذلك على أفضل نحو باستخدام أحد أمثلته الخاصة: إن الجسم له امتداد وشكل. ولا يمكن القول إنه مؤلف فعليًا من طبيعة جسمانية وامتداد وشكل؛ "لأن هذه العناصر لم توجد أبداً بمعزل بعضها عن بعض، ولكن بالقياس إلى فهمنا، فإننا نصفه بأنه مركب من هذه العناصر الثلاثة"(٣٤). ونحن يمكن أن نحلل الجسم إلى هذه العناصر، ولكننا لا يمكن- على سبيل المثال- أن نحلل شكلاً ما إلى عناصر أخرى؛ فالطبائع البسيطة إذن هى العناصر النهائية التى تصل إليها عملية التحليل، والتى نعرفها فى أفكار واضحة متميزة.

إن الشكل والامتداد والحركة وما شابه ذلك، تشكل مجموعة من الطبائع البسيطة المادية، بمعنى أنها توجد فقط فى الأجسام. ولكن هناك أيضًا مجموعة من الطبائع البسيطة "العقلية" أو الروحية، مثل: الإرادة والتفكير والشك. وعلاوة على ذلك، فإن هناك مجموعة من الطبائع البسيطة المألوفة فى الأشياء الروحية والمادية، مثل: الوجود

(٣٣) R.O., 2., A.T. IX, 121,cf. VII, 155.

(٣٤) R.D., 12; A.T., X, 418.

والوحدة والديمومة. وديكارت يدرج فى هـذه المجموعة ما نسميه "بالأفكار المـألوفة" التى تربط معًا الطبائع البسيطة الأخرى، والتى تعتمد عليها صحة الاستدلال أو الاستنباط. وأحد الأمثلة التى يسوقها ديكارت هنا: "أن الشيئين المساويين لشىء ثالث يكونان متساويين".

هذه "الطبائع البسيطة" هى العناصر النهائية التى تصل إليها التحليل، ما دامت تظل واقعة فى إطار الأفكار الواضحة والمتميزة؛ (فالمرء يمكن أن يواصل سيره إلى ما هو أبعد من ذلك، ولكن فقط على حساب الوقوع فى الخلط الذهنى). وهذه الطبائع البسيطة هى المواد النهائية- إن جاز التعبير- أو هى نقاط الانطلاق للاستدلال الاستنباطى. ولئن كان ديكارت يتحدث أيضًا عن "قضايا بسيطة"، فإن هذا لا يدعو للدهشة إذا ما وضع المرء فى اعتباره أن الاستنباط هو استنباط لقضايا من قضايا، ولكن ليس هناك وضوح فى الكيفية التى يرى بها ديكارت أن موقفه مبررًا عندما يتحدث عن الطبائع البسيطة بوصفها قضايا. ولا يمكن كذلك القول باطمئنان إن ديكارت قد شرع فى بيان مقصوده بطريقة واضحة غير ملتبسة؛ لأنه لو كان قد فعل ذلك، لكان من المفترض ألا تواجهنا تلك التفسيرات المتباينة التى نجدها فى تعقيبات أو تعليقات ديكارت على الاعتراضات. وربما أمكننا بيان هذا الأمر على أساس من التمييز بين فعل الحدس وفعل الحكم؛ فنحن ندرك حدسيًا الطبيعة البسيطة، ولكننا نثبت بساطتها ونميزها عن طبائع بسيطة أخرى من خلال قضية ما. ولكن من العسير القول بأن ديكارت كان يقصد التلميح إلى أن الطبائع البسيطة تكون بلا علاقات؛ فهو- كما رأينا- يذكر الشكل باعتباره مثالاً على طبيعة بسيطة، ولكنه عند مناقشة القاعدة الثانية عشرة يقول إن الشكل يكون متحدًا بالامتداد (الذى هو طبيعة بسيطة أخرى)؛ لأننا لا يمكن أن نتصور الشكل بدون امتداد. كذلك فإن بساطة فعل الحدس لا تعنى بالضرورة أن موضوع الحدس لا يتألف من عنصرين مرتبطين ارتباطًا ضروريًا، شريطة أن يكون إدراك هذا الارتباط- بطبيعة الحال- إدراكا مباشرًا؛ لأنه إذا لم يكن مباشرًا، أى إذا كانت هناك نقلة أو تتابع، فإننا نكون بذلك إزاء حالة استنباط. ومع ذلك، فربما كان الطريق الطبيعى لفهم ديكارت هو ذاك: إننا ندرك حدسيًا قضايا

فى المقام الأول. وديكارت فى تفسيره للقاعدة الثالثة يقدم أمثلة على الحدس، وهو فى واقع الأمر قضايا فحسب، "وهكذا، فإن كل فرد يمكن أن يدرك بالحدس العقلانى أنه موجود، وأنه يفكر، وأن المثلث يكون محاطًا بثلاثة أضلاع فقط، وأن الجسم يكون محدودًا بسطح واحد... إلخ"(٣٥). أما الطبائع البسيطة- كالوجود مثلاً- فتكون متحررة من مثل هذه القضايا من خلال نوع من التجريد. ولكننا عندما نحكم ببساطتها، فإن هذا الحكم يتخذ هيئة قضية. وتظل هناك ارتباطات ضرورية من "الاقتران" أو التمييز، التى يتم إثباتها هى نفسها بواسطة القضايا.

الطبائع البسيطة إذن- كما برهن على ذلك بعض الشراح- تبقى فى الرتبة المثالية؛ فسواء كنا نفضل أن نسميها تصورات أو ماهيات، فإنها تكون مجردة من الرتبة الوجودية وتصبح أشبه بالموضوعات الرياضية مثل: الخطوط والدوائر الكاملة لدى عالم الهندسة. ومن ثم، فإننا لا يمكن أن نستنبط منها نتائج وجودية، اللهم إلا إذا كان يمكننا أن نستخلص من قضية رياضية عن المثلث أنه توجد هناك بالفعل أية مثلثات. إلا أن ديكارت فى كتابه "التأملات" يصرح بقضية وجودية، وهى "أنا أفكر، فأنا إذن موجود"، باعتبارها المبدأ الأساسى، وينتقل من هذا الأساس إلى إثبات وجود الله. ولذلك، فإننا يجب أن نقول إنه يدير ظهره لمنهجه الخاص.

وربما يكون هناك نظر فى القول بأن ديكارت كان ينبغى - ليكون متسقًا مع نفسه- أن يصرف النظر عن مسألة الرتبة الوجودية. ولكن من الواضح تمامًا أنه لم يرغب فى إنتاج ميتافيزيقا دون أن تكون لها مرجعية وجودية، أو تكون مرجعيتها الوجودية محل شك. والقول إن تقديمه للقضايا الوجودية لا يتفق ومنهجه الرياضى، إنما هو مبالغة فى تقدير دور الرياضيات فى فكرة المنهج الديكارتية. حقًا لقد كان ديكارت مقتنعًا بأننا يمكن أن نرى فى الرياضيات أوضح مثال متاح على الاستخدام المنظم للحدس والاستنباط، ولكن هذا لا يعنى أنه كان عازمًا على استيعاب الميتافيزيقا فى الرياضيات، بمعنى حصر الميتافيزيقا فى حدود نموذج الرياضيات. وهو -

---

(٣٥) R.D., 3; A.T., X, 368.

كما رأينا- يقدم فى كتابه "قواعد لهداية العقل" مثالاً على ما يعنيه بالحدس، وهو معرفة المرء الحدسية بأنه موجود(٣٦). وهو فى كتاب "التأملات" يطرح مسألتى وجود الله وخلود النفس كمشكلتين للبحث؛ فهو بعد أن أخضع للشك كل ما يمكن الشك فيه، فإنه يصل إلى القضية البسيطة التى لا تقبل الشك وهى "أنا أفكر، فأنا إذن موجود". وهو عندئذ يشرع فى تحليل طبيعة النفس التى يتم إثبات وجودها، لينتقل بعد ذلك- بنوع من التحديد للحدس الأصلى- إلى إثبات وجود الله. ولكنه من قبل فى كتاب "قواعد لهداية العقل" قد قدم مثالاً على قضية ضرورية يعتقد الكثيرون خطأ أنها قضية عارضة، وهى "أنا موجود، فالله إذن موجود"(٣٧). والخط العام للبرهان فى "التأملات" مطروح فى الجزء الرابع من "المقال عن المنهج"، ومن ثم، فإنه إذا كان هناك نظر فيما إذا كانت كل سمات فكرة ديكارت الشاملة عن المنهج منسجمة معاً، وإذا ما كان هناك حتى كثير من الغموض والالتباس فيها، فمن الظاهر أن المنهج الذى تم استخدامه بالفعل فى "التأملات" ليس دخيلا على فكرة المنهج الشاملة.

ومما هو جدير بالإضافة هنا، أن ديكارت فى رسالة بعث بها إلى كلرسلييه Clerselier يبين أن كلمة "مبدأ" principle يمكن فهمها بمعان عديدة؛ فهى يمكن أن تشير إلى مبدأ مجرد مثل القول إنه من المستحيل بالنسبة للشىء ذاته أن يوجد وألا يوجد فى الوقت ذاته، ولا يمكننا أن نستنبط من مثل هذا المبدأ وجود أى شىء. أو قد تُستخدم كلمة "مبدأ" لتشير- على سبيل المثال- إلى القضية التى تثبت وجود المرء، ومن هذا المبدأ يمكن أن نستنبط وجود الله، ووجود أى مخلوقات أخرى غيرنا. وفى ذلك يقول ديكارت: "ربما أمكن القول إنه ليس هناك مبدأ واحد يمكن رد كل الأشياء إليه، وإن الطريقة التى بها يختزل المرء القضايا الأخرى إلى ذلك المبدأ القائل إنه من المستحيل للشىء ذاته أن يوجد وألا يوجد فى الوقت ذاته، إنما هى طريقة عديمة الجدوى وبلا فائدة. وفى مقابل ذلك، فإنه سيكون أمراً عظيم الفائدة إذا ما بدأ المرء فى

(٣٦) Ibid.
(٣٧) R.D., 12; A.T., X. 422.

أن يتيقن بنفسه من وجود الله، ليتيقن بعد ذلك من وجود كل المخلوقات الأخرى، وذلك من خلال تأمله في وجوده هو نفسه"[٣٨]. فليس هناك إذن مجال لاستنباط قضايا وجودية من قضايا منطقية مجردة أو قضايا رياضية.

وهناك مسألة أخرى جديرة بالملاحظة، وهى أن ديكارت فى "التأملات" - حيث يتبع ما أسماه بمنهج البرهان التحليلي- مهتم بنظام الكشف the ordo cognoscendi (the order of discovery). وليس بنظام الوجود the ordo essendi (the order of being)؛ ففى هذا النظام الأخير تكون لله الأولية فى الرتبة، الأولية الأنطولوجية إن جاز التعبير. ولكن فى نظام الكشف تكون الأولية لوجود المرء الخاص؛ فأنا أعرف حدسيًا أننى موجود، ثم إننى بفحص أو تحليل الموضوع الحدسى المعبر عنه فى القضية "أنا أفكر، فأنا إذن موجود" يمكننى أن أكتشف أولاً أن الله موجود، وأن أكتشف بعد ذلك أن الأشياء المادية توجد بالتناظر مع أفكارى الواضحة المتميزة عنها.

وعندما ننتقل إلى الفيزيقا، نجد أن ديكارت يتحدث كما لو كانت الفيزيقا يمكن استنباطها من الميتافيزيقا. ولكننا ينبغى أن نميز بين معرفتنا بالقوانين التى تحكم أى عالم مادى والتى قد يكون الله اختارها ليخلق العالم وفقًا لها، ومعرفتنا بوجود الأشياء المادية التى خلقها؛ فنحن يمكن أن نصل عن طريق التحليل إلى الطبائع البسيطة مثل: الامتداد والحركة، ومن هذه يمكن أن يستنبط المرء القوانين العامة التى تحكم العالم المادى، وهذا يعنى أنه يمكن أن يستنبط القوانين الأكثر عمومية للفيزيقا أو الفلسفة الطبيعية، وبهذا المعنى فإن الفيزيقا تعتمد على الميتافيزيقا. وفى "المقال عن المنهج" يلخص ديكارت محتويات كتابه "رسالة فى العالم"، ويلاحظ قائلاً: "لقد بينت ما هى قوانين الطبيعة، وحاولت - دون أن أستند إلى أى مبدأ سوى الكمالات اللانهائية لله- أن أبرهن على كل تلك القوانين التى ربما كان لدى المرء شك فيها، وأن أبين أنه حتى لو كان الله قد خلق عوالم أخرى، فإنه لم يكن ليخلق أى عالم لا تنطبق فيه هذه القوانين"[٣٩].

(٣٨) A.T., IV, 445.

(٣٩) D.M., 5; A.T., VI, 43.

ولكن كون أن هناك بالفعل عالمًا تتمثل فيه هذا القوانين، إنما هو أمر معروف يقينًا؛ فقط لأن الصدق الإلهى the divine veracity –كما سنرى فيما بعد– يضمن موضوعية أفكارنا الواضحة المتميزة عن الأشياء المادية.

وهذا التفسير الاستنباطى للفيزيقا يثير السؤال عما إذا كان أم لم يكن هناك أى دور يمكن أن تقوم به التجربة فى المنهج الديكارتى. ومما يجعل السؤال أكثر إلحاحًا قناعة ديكارت بأن منطقه الخاص يمكننا من اكتشاف الحقائق التى لا تزال مجهولة. والسؤال يتعلق بنظريته، لا بإجراءاته العملية؛ فمن الثابت كواقعة تاريخية أنه قد أجرى بالفعل عملاً تجريبيًا[٤٠]. ونحن نجد أنفسنا إزاء مجموعتين من النصوص؛ فهو – من ناحية– يتحدث بازدراء عن الفلاسفة "الذين يتجاهلون التجربة، ويتصورون أن الحقيقة سوف تنبثق من أذهانهم كما تنبثق مينرڤا Minerva من رأس چوبيتر"[٤١]، وهو يكتب إلى الأميرة إليزابيث قائلاً إنه لن يتجرأ فى أن يأخذ على عاتقه مهمة تفسير تطور النظام البشرى، "حيث إنه قاصر عن الإتيان بالدليل التجريبى اللازم"[٤٢]. ومن ناحية أخرى، فإننا نجده يكتب إلى مرسن فى سنة ١٦٣٨ قائلاً: "إن مذهبى الفيزيقى ليس شيئًا آخر سوى الهندسة"[٤٣]، ويكتب إليه سنة ١٦٤٠ قائلاً إنه سوف يعتبر نفسه جاهلاً تمامًا بالفيزيقا لو كان "قادرًا فقط على تفسير الكيفية التى تكون عليها الأشياء، دون أن يكون قادرًا على البرهنة بأنها لم يكن من الممكن أن تكون بخلاف ما هى عليه"[٤٤]، حيث إنه قد اختزل الفيزيقا إلى قوانين الرياضيات. ومع ذلك، فإن هذا لم يمنعه من أن يكتب أيضًا إلى مرسن سنة ١٦٣٨ قائلاً: إن طلب البراهين الهندسية على مسائل تعتمد على الفيزيقا، إنما هو طلب للمستحيل[٤٥]. فمن الواضح إذن أن ديكارت قد نسب دورًا ما للخبرة والتجربة، ولكن ليس من الواضح تمامًا ماذا كانت طبيعة هذا الدور.

---

(٤٠) لقد مارس ديكارت التشريح، وكان شغوفًا بالدراسة العلمية للتشريح.

(٤١) R.D., 5; A.T., X, 380.

(٤٢) A.T., V, 112.

(٤٣) Ibid., II, 268.

(٤٤) A.T., III, 39.

(٤٥) Ibid., II, 141.

وفى المقام الأول، فإن ديكارت لم يعتقد أننا يمكن أن نستنبط قبليًا وجود أشياء فيزيقية جزئية؛ فكون أن هناك شيئًا ما كالمغناطيس- على سبيل المثال- إنما هو أمر يعرف بالخبرة، ولكن لكى نتحقق من الطبيعة الحقيقية للمغناطيس، فإنه من الضرورى أن نطبق المنهج الديكارتى. وبالطبع فإن الفيلسوف يجب أولاً وقبل كل شىء أن "يجمع" الملاحظات التى تمده بها الخبرة الحسية؛ لأن هذه الملاحظات هى المعطيات التجريبية التى سيشرع فى فحصها، والتى يفترضها المنهج. وبعد ذلك سوف يحاول أن "يستنبط (أى بالتحليل) طبيعة ذلك التمازج للطبائع البسيطة، الذى يكون ضروريًا لحدوث كل الآثار التى رآها تحدث فيما يتعلق بالمغناطيس. فإذا ما أنجز ذلك، أمكنه عندئذ أن يؤكد بجرأة أنه قد اكتشف الطبيعة الحقيقية للمغناطيس، بقدر ما يمكن أن يمده الذكاء البشرى والملاحظات التجريبية المعطاة من هذه المعرفة"[٤٦]. وعندئذ يمكن للفيلسوف أن يعكس تلك العملية، بادئًا بالطبائع البسيطة، ومستنبطًا للآثار التى تنتج عنها. وهذه الطبائع البسيطة ينبغى بطبيعة الحال أن تكون متسقة مع الآثار الملاحظة بالفعل. والخبرة أو التجربة يمكن أن تخبرنا إذا ما كانت أم لم تكن متسقة.

وفى المقام الثانى، فإن ديكارت يميز بين المعلولات الأولية الأكثر عمومية، والمعلولات الأكثر جزئية التى يمكن استنباطها من المبادئ أو "العلل الأولى"؛ فهو يرى أن المعلولات الأولى يمكن استنباطها دون صعوبة كبيرة. فى حين أن هناك ما لا نهاية له من المعلولات الجزئية التى يمكن استنباطها من المبادئ الأولى ذاتها، فكيف يمكن لنا إذن أن نميز بين المعلولات التى تحدث بالفعل، وتلك التى يمكن أن تحدث ولكنها لا تحدث لأن الله شاء أمرًا آخر؟ يمكننا أن نتبين ذلك فقط من خلال الملاحظة التجريبية والتجربة، يقول: "عندما أردت الرجوع إلى تلك المعلولات التى كانت أكثر جزئية، وجدت نفسى إزاء موضوعات كثيرة للغاية من أنواع شتى، لدرجة أننى لم أجد هناك إمكانية أمام الذهن البشرى كى يميز صور أو أنواع الأجسام التى على الأرض، عن الصور أو الأنواع التى كانت ممكنة الوجود إذا كانت مشيئة الله أن يُحدثها أو بالتالى يجعلها

(٤٦) R.D., 12; A.T., x, 427.

صالحة لاستخدامنا، إذا لم يكن الأمر على هذا النحو الذى نصل فيه إلى العلل بواسطة المعلولات، وأن ننتفع بالتجارب الجزئية العديدة"[٤٧]. ويبدو أن ديكارت يتحدث هنا عن أنواع مختلفة من الأشياء التى ربما تكون قد خُلقت، ومُنحت المبادئ النهائية للطبائع البسيطة. ولكنه يقول أيضًا: "لقد وجدت صعوبة فى أن ألاحظ أى معلول جزئى لم أستطع أن أتبين فيه أنه ربما يكون قد استُنبط من المبادئ بطرق مختلفة"[٤٨]. وهو ينتهى إلى القول: "إننى لا أعرف أية خطة أخرى سوى أن أحاول مرة أخرى أن أجد ذلك النوع من التجارب التى لا تكون نتائجها، إذا ما فسرناها بطريقة ما، هى النتائج ذاتها إذا ما فسرناها بطريقة أخرى"[٤٩].

ولذلك، فإن "النزعة الرياضية الشاملة Pan-Mathematicism" لدى ديكارت لم تكن مطلقة؛ فهو لم يرفض أن يتيح أى دور للخبرة والتجربة فى الفيزياء. وفى نفس الوقت فإنه من اللافت للنظر أن الدور الذى يعزوه إلى التجربة الإثباتية، هو أن تضع حدودًا للذهن البشرى. وبعبارة أخرى يمكن القول إنه على الرغم من أن ديكارت يمنح التجربة دورًا يمكن أن تمارسه بالفعل فى تطور معرفتنا العلمية بالعالم، وعلى الرغم من أنه يدرك أننا لا نستطيع بالفعل أن نكتشف حقائق جزئية جديدة فى الفيزياء بدون مساعدة التجربة الحسية، فإن مثله الأعلى يبقى هو الاستنباط الخالص. وبوسع ديكارت أن يتحدث بازدراء عن الفلاسفة الطبيعيين الذين يأنفون من اللجوء إلى التجربة الحسية؛ لأنه يدرك أننا لا يمكن فى واقع الأمر أن نستغنى عنها، ولكنه أبعد ما يكون عن الفيلسوف التجريبى؛ ذلك أن مثله الأعلى فى استيعاب الفيزياء فى الرياضيات يظل دائمًا نصب عينيه، واتجاهه العام ينأى بعيدًا عن الاتجاه العام لفرانسيس بيكون Francis Bacon. وربما يكون أمرًا مضللاً إلى حد ما الحديث عن "النزعة الرياضية الشاملة" لدى ديكارت، ولكن استخدام هذا الاصطلاح – مع ذلك–

---

(٤٧) D.M., 6; A.T., VI, 64.

(٤٨) D.M., 6; A.T., VI, 64-5.

(٤٩) D.M., 6; A.T., VI, 65.

يلفت الانتباه إلى الخط العام لفكره، ويساعد على تمييز تصوره للفلسفة الطبيعية عن نظيرتها لدى بيكون.

وربما يكون من التفاؤل المفرط القول بأن نظرية ديكارت فى الأفكار الفطرية تلقى ضوءاً آخر على طبيعة الدور الذى يعزوه للتجربة فى المنهج العلمى؛ ذلك أن النظرية ذاتها لا تخلو من غموض، ومع ذلك، فإن لها صلة بأية مناقشة للعنصر التجريبى فى المنهج الديكارتى. وأنا أعتزم أن أقول شيئًا ما عن النظرية فى القسم التالى.

٤- يتحدث ديكارت عن اكتشاف المبادئ الأولى أو العلل الأولى لكل شىء يكون أو يمكن أن يكون فى هذا العالم، دون "أن نستمد هذه المبادئ من أى مصدر آخر سوى بذور الحقيقة التى توجد بطريقة طبيعية فى نفوسنا"(٥٠). كذلك فإنه يصرح قائلا: "إننا سوف ننحى جانبًا دون صعوبة كل أضرار الحواس، وسوف نعتمد فى هذا الشأن على ذهننا وحده بأن نتأمل بعناية الأفكار المغروسة فيه بالطبيعة"(٥١). وإن فقرات من هذا القبيل لتوحى حتمًا بأننا يمكن- فيما يرى ديكارت- أن نشيد ميتافيزيقا وفيزياء عن طريق الاستنباط المنطقى من عدد من الأفكار الفطرية المغروسة فى الذهن "بالطبيعة"، أو - كما نتعلم بعد ذلك- بواسطة الله؛ فكل الأفكار الواضحة المتميزة تكون فطرية، وكل معرفة علمية هى معرفة بالأفكار الفطرية أو بواسطتها.

ولقد اعترض ريجيوس Regius على ذلك بأن الذهن لا يحتاج لأفكار فطرية أو لبديهيات؛ فملكة التفكير تكون كافية تمامًا لتفسير عملياته. وقد رد ديكارت على ذلك قائلاً: "إننى لم أكتب أو أخلص أبدًا إلى أن الذهن قد تطلب الأفكار الفطرية التى كانت بطريقة ما مختلفة عن ملكته فى التفكير"(٥٢). فنحن قد اعتدنا القول إن أمراضًا معينة تكون مفطورة فى عائلات معينة؛ ليس لأن "أطفال هذه العائلات يعانون من هذه

---

(٥٠) D.M., 6; A.T., VI, 64.

(٥١) P.P., 2,3; A.T., VIII, 42, Cf. IXB, 65.

(٥٢) Notes Against a Programme, 12; A.T., VIIIB, 357.

الأمراض فى أرحام أمهاتهم، ولكن لأنهم يولدون باستعداد أو ميل طبيعى معين للعدوى بها"[٥٣]. وبعبارة أخرى يمكن القول إن لدينا ملكة للتفكير، وهذه الملكة- بسبب تأسيسها الفطرى- تتصور الأشياء بطرائق معينة. وديكارت يذكر هنا أن الفكرة العامة التى تقول "إن الأشياء المساوية لشىء واحد تكون مساوية لبعضها بعضًا"، ويتحدى خصمه أن يبين كيف يمكن لهذه الفكرة أن تستمد من الحركات الجسمانية؛ إذ تكون هذه الأخيرة جزئية بينما الأولى كلية[٥٤]. وهو يذكر فى موضع آخر أفكارًا شائعة أخرى أو "حقائق أبدية" eternal truths، (من ذلك على سبيل المثال: لا شىء يوجد من العدم ex nihilo nihil fit) وهى أفكار قد استقرت فى أذهاننا[٥٥].

ومثل هذه الأقوال توحى بأن الأفكار الفطرية بالنسبة لديكارت هى صور قبلية من الفكر لا تكون متميزة حقًا عن ملكة التفكير؛ فالبديهيات من قبيل تلك التى ذكرناها سالفًا، لا تكون ماثلة فى الذهن باعتبارها موضوعات للفكر منذ البداية، ولكنها تكون ماثلة افتراضيًا، بمعنى أنه بسبب تأسيسها الفطرى، فإن الذهن يفكر بهذه الطرائق، وبذلك فإن نظرية ديكارت تعد إرهاصًا إلى حد ما بنظرية كانط فى القبلى the apriori، مع اختلاف هام بينهما، وهو أن ديكارت لم يقل- بل لم يعتقد فعلاً- أن الصور القبلية للفكر تكون قابلة للتطبيق فقط داخل مجال التجربة الحسية.

غير أنه من الواضح أن ديكارت لا يحصر الأفكار الفطرية فى حدود صور الفكر أو قوالب التصورات؛ لأنه يتحدث عن كل الأفكار الواضحة المتميزة باعتبارها فطرية، فهو يقول لنا إن فكرة الله - على سبيل المثال- تكون فطرية. ومثل هذه الأفكار لا تكون فطرية بالفعل، بمعنى أنها تكون ماثلة فى ذهن الطفل كأفكار ساذجة تمامًا، ومع ذلك، فإن الذهن يبدو كما لو كان يُنتجها بفعل إمكانياته الباطنية الخاصة عند حدوث تجربة ما، إنه لا يستمدها من التجربة الحسية. وكما لاحظنا من قبل، فإن ديكارت لم يكن

(٥٣) Notes Against a Programme, 12; A.T., VIIIB, 358.

(٥٤) Notes Against a Programme, 12; A.T., VIIIB, 359.

(٥٥) P.P., 1,49, A.T., VIII, 23-4.

تجريبياً بأية حال. ولكن التجربة الحسية يمكن أن تهيئ المناسبة التى على أساسها تتشكل هذه الأفكار. وهذه الأخيرة- أعنى الأفكار الواضحة المتميزة- تكون مختلفة تمامًا عن الأفكار "الدخيلة"، وهى الأفكار المشوشة التى تحدثها التجربة الحسية، وعن الأفكار "المصطنعة"، وهى الأفكار التى تكون من صنع الخيال. إنها حالات لتجلى الذهن من حيث إمكانياته الباطنية. ومن العسير الادعاء - فيما أظن- بأن ديكارت قد قدم توصيفًا واضحًا إيجابيًا لطبيعة وتكوين الأفكار الفطرية، ولكن من الواضح على الأقل أنه قد ميز بين الأفكار "الدخيلة" والأفكار "المصطنعة" والأفكار "الواضحة المتميزة"، وأنه قد اعتبر النوع الثالث من هذه الأفكار أفكارًا فطرية افتراضيًا، ومغروسة فى الذهن بالطبيعة أو - على الأصح- بواسطة الله.

ومن الواضح أن نظرية الأفكار الفطرية هذه مرتبطة بتصور ديكارت، ليس فحسب للميتافيزيقا، وإنما أيضًا بتصوره للفيزياء، فأفكارنا الواضحة المتميزة عن الطبائع البسيطة هى أفكار فطرية، وكذلك تكون معرفتنا عن المبادئ والقوانين العامة واليقينية للفيزياء؛ فهى لا يمكن أن تُستمد من التجربة الحسية؛ لأن التجربة الحسية تقدم لنا الجزئيات لا الكلى. فما هو إذن دور التجربة؟ إنها- كما رأينا- تهيئ المناسبات التى على أساسها يدرك الذهن تلك الأفكار التى يستنتجها- إن جاز التعبير- من إمكانياته الباطنية الخاصة. وفضلاً عن ذلك، فإننا بواسطة التجربة نكون على وعى بأنه يوجد هناك موضوعات خارجية مناظرة لأفكارنا. "ففى أفكارنا لا يوجد هناك شىء لا يكون مفطوراً فى الذهن أو ملكة التفكير، اللهم إلا تلك المناسبات التى تشير إلى التجربة، كأن نحكم على سبيل المثال بأن هذه الفكرة أو تلك - التى نراها الآن حاضرة لفكرنا- يمكن أن نعزوها إلى شىء خارجى معين، لا لأن هذه الأشياء الخارجية نقلت الأفكار ذاتها إلى الذهن من خلال أعضاء الحس، وإنما لأنها نقلت شيئًا ما يقدم للذهن مناسبة لتشكيل هذه الأفكار بواسطة ملكة فطرية فى هذا الوقت دون سواه"(٥٦).

---

(٥٦) Notes Against a Programme, 13; A.T., VIIIB, 358-9.

فما هو الحال إذن بشأن ملاحظات ديكارت على الحاجة إلى التجارب فى الفيزياء؟ لقد قدمنا الإجابة من قبل فى القسم الأخير، فالتجارب الإثباتية تلعب دوراً فى الفيزياء بسبب حدود الذهن البشرى. أما النسق الاستنباطى فيظل هو المثل الأعلى، ولا يمكن أن يقال إن الفروض التجريبية تمدنا بالمعرفة العلمية الحقيقية.

٥- لقد نوهنا من قبل إلى استخدام ديكارت للشك المنهجى؛ فلقد رأى ديكارت أنه من الضرورى- كخطوة أولية للبحث عن اليقين المطلق- أن نشك فى كل ما يمكن الشك فيه، وأن نتعامل مؤقتًا مع كل ما يمكن الشك فيه على أنه كاذب، يقول: "لأننى أردت أن أهب نفسى كلية للبحث عن الحقيقة؛ فقد رأيت أنه من الضرورى أن أسلك سبيلاً مغايراً تماماً، وأن أرفض كل شىء يمكن أن يخامرنى شك إزاءه باعتباره أمراً كاذباً تماماً، كيما أرى إذا ما كان يبقى بعد ذلك أى شىء فى معتقداتى يكون يقينًا تماماً"(٥٧).

والحقيقة أن الشك الذى أوصى به ديكارت ومارسه هو شك شامل، بمعنى أنه ينطبق بطريقة كلية على كل ما يمكن الشك فيه، أى على كل قضية يكون الشك فى صدقها أمراً ممكنًا. وهو شك منهجى بمعنى أنه يُمارس لا لأجل الشك، وإنما كمرحلة أولية فى عملية بلوغ اليقين، وفى تخليص الصادق من الكاذب، واليقينى من المحتمل، وما لا يقبل الشك مما يكون مشكوكًا فيه. وهو شك وقتى، ليس فقط بمعنى أنه مرحلة أولية فى بلوغ الحقيقة، وإنما أيضا بمعنى أن ديكارت لا يهدف بالضرورة إلى إحلال قضايا جديدة محل تلك القضايا التى اعتقد فيها من قبل؛ إذ إننا قد نكتشف فيما بعد أن قضية ما أو أكثر من تلك القضايا التى كنا ننظر إليها على أنها مجرد آراء تم قبولها على أساس من سلطة الكتاب والمعلمين السابقين على سبيل المثال، نكتشف أنها قضايا فى جوهرها يقينية إذا ما نظرنا إليها على أسس عقلية خالصة. والشك عند ديكارت يكون أيضًا نظريًا، بمعنى أننا لا ينبغى أن نستخدمه فى مجال السلوك العملى؛ لأننا فى مجال السلوك غالبًا ما نكون ملزمين باتباع آراء تكون محتملة فحسب.

---

(٥٧) D.M., 4; A.T., VI, 31.

وبعبارة أخرى يمكن القول إن ما يعتزم ديكارت عمله هنا هو إعادة النظر فى الفلسفة منذ البداية. ومن الضرورى لعمل ذلك أن يفحص كل آرائه بطريقة منظمة، بهدف اكتشاف أساس يقينى وآمن يمكن البناء فوقه. ولكن كل هذا إنما هو مسألة تأمل نظرى: فهو لا يعتزم- على سبيل المثال- أن يحيا كما لو لم يكن هناك قانون أخلاقى، إلى أن يستنبط دستور لعلم الأخلاق يفى بكل متطلبات المنهج الديكارتى.

إلى أى مدى يمكن أن يمتد الشك؟ فى المقام الأول، يمكننى أن أشك فى كل ما تعلمته من خلال الحواس؛ "فلقد عرفت أحيانًا أن هذه الحواس كانت خادعة، ومن الحكمة ألا نأمن تمامًا لأى شىء قد خدعنا ذات مرة من قبل"(٥٨). وربما يقال اعتراضًا على ذلك: إن طبيعة موضوعات الحس البعيدة جدًا والصغيرة جدًا وإن كانت تخدعنى أحيانًا، فإن هناك حالات كثيرة جدًا من الإدراك الحسى سيكون من الغلو أن أتصور أننى أكون أو يمكن أن أكون مخدوعًا بها؛ فكيف يمكن- على سبيل المثال- أن أكون مخدوعًا حينما أظن أن هذا الموضوع هو جسمى؟ ومع ذلك، فمن الممكن أن نتصور "أننا نائمون، وأن كل تلك الحركات الجزئية- كأن نتصور على سبيل المثال أننا نفتح أعيننا أو نهز رءوسنا أو نمد أيدينا- قد تكون غير حقيقية"(٥٩). وفى النهاية ربما كانت "الحياة حلمًا" إذا استخدمنا عنوان مسرحية كالديرون **Calderon**، وربما كان كل ما يظهر لنا على أنه جوهرى وحقيقى ليس كذلك فى الواقع.

ومع ذلك، فإن هذا الشك لا ينال من قضايا الرياضيات: "لأننى سواء كنت يقظًا أم نائمًا فإن مجموع ٢+٣ دائما هو ٥، ولا يمكن أن يكون للمربع أبدًا أكثر من أربعة أضلاع، وليس هناك احتمال فيما يبدو فى أن مثل هذه الحقائق الواضحة والجلية على هذا النحو يمكن الشك مطلقا فى عدم يقينها"(٦٠). لقد خُدعت أحيانًا فى أحكامى على موضوعات الحواس؛ ولذلك فليس غريبًا على الإطلاق أن أتصور إمكانية أن أخدع

(٥٨) M., I, A.T., VII, 18, cf. IX, 14.

(٥٩) M., I, A.T., VIII, 19, cf. IX, 15.

(٦٠) M., I, A.T., VIII, 22, cf. IX, 16.

دائمًا؛ إذ إن هذا الافتراض يستند جزئيًا على التجربة. ولكنى أرى بوضوح أن مجموع ٢+٣ هو ٥، ولم أصادف أبدًا أية حالة مناقضة لهذه الحقيقة، ولذلك، فإنه يبدو للوهلة الأولى أننى لا يمكن أن أكون مخدوعًا فى مثل هذه الأمور؛ فهناك أساس للشك فى "الأفكار الدخيلة" التى تُستمد، ولكن لا يبدو هناك على الإطلاق أى أساس للشك فى قضايا أرى صدقها على نحو شديد الوضوح والتميز من قبيل حقائق الرياضيات. وربما يمكننا القول إن القضايا التجريبية تكون قابلة للشك، أما القضايا التحليلية فهى بالتأكيد لا تقبل الشك.

ومع ذلك، فمن الممكن – على أساس من افتراض ميتافيزيقى– أن نشك حتى فى قضايا الرياضيات؛ لأنه يمكننى افتراض "أن هناك شيطانًا ما خبيثًا– ضالعًا فى القدرة على الخداع– قد استخدم كل قدراته فى خداعى"(٦١)، وبعبارة أخرى يمكننى – إن شئت – أن أتصور إمكانية كونى قد رُكِّبت على نحو بحيث أكون مخدوعًا حينما أظن أن تلك القضايا التى بدت لى يقينية حتمًا تكون قضايا صادقة. وبطبيعة الحال فإن ديكارت لم يعتقد أن الافتراض سالف الذكر هو افتراض محتمل الحدوث، أو أن هناك أساس فعلى للشك فى الحقائق الرياضية. ولكنه كان يبحث عن اليقين المطلق، وفى رأيه أن هذا يقتضى مرحلة أولى من الشك فى كل ما يمكن الشك فيه، رغم أنها إمكانية ربما تقوم على افتراض مصطنع. وفقط من خلال تقليص الحقائق المفترضة إلى أدنى حد، فإنه قد أمكنه أن يأمل فى الوصول إلى حقيقة جوهرية سوف يتبين أن الشك فيها يكون مستحيلاً.

ومن ثم، فإن ديكارت كان على استعداد لأن يستبعد، بأن يضع موضع الشك والتكذيب، لا فحسب كل تلك القضايا التى تتعلق بوجود وبطبيعة الأشياء المادية، وإنما أيضًا مبادئ وبراهين تلك العلوم الرياضية التى بدت له باعتبارها نماذج للوضوح واليقين، وبهذا المعنى فإن شكه– كما لاحظنا من قبل– كان شكًا شاملاً، لا بمعنى – كما سنرى– أنه قد وجد أنه من الممكن فى واقع الأمر الشك فى كل حقيقة دون

(٦١) .M., I, A.T., VII, 22, cf. IX, 17

استثناء، وإنما بمعنى أنه لا يمكن لأية قضية - مهما بدا من صدقها- أن تستثنى من الفحص.

ولقد كان هناك قدر معين من الجدل حول إذا ما كان شك ديكارت يعد شكًا حقيقيًا أم هو بخلاف ذلك. ولكن من العسير- فيما أظن - أن نقدم إجابة عن تلك المسألة؛ فمن الواضح أنه إذا كان ديكارت قد عزم على أن يشك أو يكذب كل ما يمكن الشك فيه، فالمفترض أنه كان لديه سبب ما للشك فى قضية ما قبل أن يمكنه الشك فيها؛ لأنه إذا لم يمكنه أن يجد أى سبب على الإطلاق، فإن القضية المقصودة ستكون غير قابلة للشك، وسيكون بذلك قد وجد بالفعل ما كان يبحث عنه، أعنى أنه سيكون قد وجد حقيقة يقينية بشكل مطلق ولا يمكن الشك فيها. وإذا كان هناك سبب للشك، فمن المفترض أن الشك سيكون "حقيقيًا" بقدر ما كان السبب حقيقيًا. ولكن ليس من السهل أن نجمع من كتابات ديكارت تبريرًا لرؤيته للأسباب التى قدمها للشك فى صدق القضايا المختلفة. فالشكوك المتعلقة بالقضية القائلة بأن الأشياء هى نفسها تمامًا ما تتبدى عليه لحواسنا، كانت بالنسبة له شكوكًا لها الكثير مما يبررها. ولإيمانه بأن الأشياء ليست بذاتها ملونة- على سبيل المثال- فقد اعتقد بأن أفكارنا الدخيلة عن الأشياء باعتبارها ملونة هى أفكار غير جديرة بالثقة. أما بالنسبة لقضايا من قبيل: "يجب رفض شهادة الحواس كلية"، أو القول بأن "الأشياء المادية هى فحسب صور ذهنية" (أى أنه لا توجد هناك أشياء مادية خارج الذهن مناظرة لأفكارنا الواضحة عنها)، فقد كان ديكارت واعيًا تمامًا بأننا لا يمكن من الناحية العملية أن نؤمن بمثل هذه الفروض أو نتصرف وفقًا لها. يقول: "يجب أن نلاحظ التمييز الذى أكدنا عليه فى صفحات عديدة بين وجوه النشاط العملى لحياتنا من جهة والبحث عن الحقيقة من جهة أخرى؛ لأنه عندما يتعلق الأمر بتدبير حياتنا فمن المؤكد أنه سيكون من الغباء ألا نثق فى شهادة الحواس.. ولهذا السبب فقد صرحت فى موضع ما بأنه لا أحد سليم العقل قد شك جديًا فى مثل هذه الأمور"(٦٢). ومن ناحية أخرى، فعلى الرغم من أننا لا يمكن

---

(٦٢) R.O., 5; A.T., VII, 350-1.

أن يكون لدينا أى شعور بالشك فى حياتنا العملية المتعلقة بالوجود الموضوعى للأشياء المادية، فإننا يمكننا البرهنة على القضية التى تؤكد أن هذه الأشياء توجد فقط بعد أن يتم إثبات وجود الله. والمعرفة اليقينية بوجود الله تعتمد على المعرفة بوجودى كذات مفكرة، فإذا ما نظرنا للأمر من حيث تحصيل المعرفة الميتافيزيقية، فإننا يمكن أن نشك فى وجود الأشياء المادية، حتى وإن اقتضى الأمر أن نستخدم افتراض "الشيطان الخبيث"، كى نكون قادرين على المضى فى هذا الشك. وفى الوقت ذاته، فإن استخدام هذه الافتراض يجعل الشك "مغاليًا"، وفقًا لتعبير ديكارت الذى استخدمه فى التأمل السادس[٦٣]. والملاحظة التى يسوقها ديكارت فى هذا التأمل ذاته بقوله: "إننى لا زلت جاهلاً أو بالأحرى أفترض أننى جاهل بمبدع وجودى"[٦٤]، هى ملاحظة تؤكد أن افتراض "الشيطان الخبيث" هو افتراض إرادى صريح وتصور تخيلى متعمد.

ومع أننى لن أنشغل قطعًا بإثبات أن ما يقوله ديكارت فى "المقال عن المنهج" وفى "التأملات" يعضد دائمًا هذا التفسير، فإن رؤيته العامة- كما تمثلت فى ردوده على النقد الذى وُجِّه له، وفى مقاله "ملاحظات على برنامج"- هى أن الشك فى وجود الله أو فى إمكانية التمييز بين النوم واليقظة، هو شك يعنى بالنسبة له الامتناع عن أن يؤكد أو أن يستخدم داخل إطار مذهبه القضايا القائلة بأن الله موجود وأن الأشياء المادية موجودة، إلى أن يتم إثبات هذه القضايا وفقًا للنظام الذى تتطلبه المعرفة العقلية. وهكذا، فإن ديكارت فى مقاله "ملاحظات على برنامج" يقول مؤكدًا: "لقد عزمت فى بداية "تأملاتى" أن أضع موضع شك كل تلك المعتقدات التى لا يرجع اكتشافها الأصلى لى، وإنما أعلنها الشكاك منذ زمن طويل. فهل هناك ظلم أكثر من أن ننسب إلى كاتب ما آراءً يذكرها فقط بهدف أنه قد يفندها فيما بعد؟ وهل هناك حماقة أكثر من أننا نتصور- على الأقل حتى اللحظة الراهنة- أن الكاتب إذ يعرض هذه الآراء الكاذبة

(٦٣) A.T., VII, 77, cf. IX, 61.

(٦٤) A.T., VII, 89, cf. IX, 71.

لأجل تفنيدها، فإنه يكون ملتزمًا بها؟ هل هناك امرؤ بلغ به حد البلاهة أن يظن أن الرجل الذى ألف مثل هذا الكتاب، حينما شرع فى كتابة صفحاته الأولى كان جاهلاً بما اضطلع بأن يثبته فى الصفحات التالية؟"[٦٥]. ولذلك، فإن ديكارت يرد على خصومه بأن أسلوبه الإجرائى لا يعنى أنه قد شك فى وجود الله قبل صياغته للبراهين على وجود الله، اللهم إلا إذا كان اضطلاع أى كاتب آخر بالبرهنة على هذه القضية يعنى أنه كان لديه من قبل شك حقيقى فى صدقها. ولكن من الصحيح بالتأكيد أن ديكارت قد مارس شكًا منظمًا فى ما يمكن الشك فيه، فى حين أن فلاسفة آخرين من أمثال توما الأكوينى ودانز سكوت Scotus لم يفعلا ذلك. والحقيقة أن السؤال الملائم هنا هو: بأى معنى بالضبط يمكن فهم هذا الشك؟ ولا يلوح لى أن ديكارت يقدم لنا أى تحليل واضح ومتسق تمامًا للمعنى الذى ينسبه إلى هذا المصطلح. وكل ما يمكن أن نفعله هو أن نحاول تفسير ما يقوله فى "المقال عن المنهج" و"التأملات" و"مبادئ الفلسفة"، فى ضوء ردوده على المساءلات ونقد الخصوم.

(٦٥) A.T., VIIIB, 367.

الفصل الثالث

ديكـــارت (٢)

أنا أفكر، فأنا إذن موجود – التفكير والمفكر – معيار الحقيقة – وجود الله – تهمة الدور الفاسد – تفسير الخطأ – يقين الرياضيات – البرهان الأنطولوجى على وجود الله

١ – لقد استخدم ديكارت – كما رأينا – الشك المنهجى بهدف اكتشاف ما إذا كانت هناك حقيقة ما لا تقبل أى شك. ومن يعرف أى شىء على الإطلاق عن فلسفته يعرف أنه وجد تلك الحقيقة فى تلك الصيغة الجازمة "أنا أفكر، فأنا إذن موجود" Cogito, ergo sum، أى "أنا أفكر؛ لذلك فأنا أكون".

ما دمتُ أشك؛ فإننى يجب أن أكون موجوداً، وإلا ما أمكننى أن أشك؛ ففى فعل الشك ذاته يتجلى وجودى، وربما أكون مخدوعًا عندما أحكم بأن الأشياء المادية توجد باعتبارها مناظرة لأفكارى عنها. وإذا استخدمت الافتراض الميتافيزيقى بأن هناك "شيطانًا خبيثًا" جعلنى على ذلك النحو الذى أكون فيه مخدوعًا دائمًا، فإننى يمكن أن أتصور– وإن كان بصعوبة مؤكدة– إمكانية أن أكون مخدوعًا فى اعتقادى بأن قضايا الرياضيات صادقة يقينًا. ولكن مهما امتد نطاق شكى، فإن هذا الشك لا يمكن أن يمتد إلى وجودى نفسه؛ لأنه فى فعل الشك ذاته يتجلى وجودى. فنحن هنا أمام حقيقة متميزة لا ينال منها فحسب الشك الطبيعى الذى قد يخامرنى فيما يتعلق بأحكامى عن الأشياء المادية، وإنما لا ينال منها أيضًا الشك "المغالى" الذى يصبح ممكنًا من خلال

الافتراض الخيالي بوجود شيطان خبيث. فإذا كنت مخدوعًا، فإننى يجب أن أكون موجودًا كى أنخدع: إذا كنت أحلم، فيجب أن أكون موجودًا كيما أحلم.

وهذه المسألة قد تناولها القديس أوغسطين قبل ذلك بقرون[1]. وربما كنا نتوقع أن يتابع ديكارت أوغسطين بأن يعبر عن الحقيقة الوجودية الأساسية فى مذهبه وفقًا لصيغتها الأوغسطينية التالية: إذا كنت مخطئًا، فأنا إذن موجود **Si fallor, sum**، أى "إذا كنت مخدوعًا، فأنا إذن موجود". ولكن الشك هو شكل من أشكال التفكير، يقول ديكارت: "إننى أعنى بكلمة الفكر كل ما نكون على وعى به بوصفه ما يعتمل بداخلنا"[2]. ورغم أن اليقين المطلق بوجودى يظهر لى بجلاء تام فى فعل الشك[3]، فإن ديكارت – فى الوقت الذى يلفت فيه الانتباه إلى الصيغة القائلة "إذا كنت مخطئًا، فأنا إذن موجود"– يفضل أن يصوغ قضيته الوجودية فى تلك الصيغة اللاافتراضية: "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود".

من الواضح أن هذا اليقين المتعلق بوجودى ذاته، يتم بلوغه فقط حينما أقوم بالتفكير، حينما أكون واعيًا. "أنا أكون؛ فأنا موجود، ذلك أمر يقينى، ولكن كم يحدث ذلك غالبًا؟ بالضبط حينما أفكر؛ لأنه من المحتمل أن يكون الأمر بحيث إذا ما توقفت تمامًا عن التفكير، فإننى ينبغى بالمثل أن أكف كلية عن الوجود"[4]. "فإذا ما توقفت فحسب عن التفكير، حتى إذا كان كل شىء آخر مما تخيلته دومًا يوجد بالفعل؛

---

(١) انظر: المناظرات الحرة De Libero arbitrio، ٢، ٣، ٧. إلا أن القديس أوغسطين لم يسع إلى إقامة مذهب فلسفى على هذا الأساس. ومقولته: "إذا كنت مخطئًا، فأنا إذن موجود"، هى مثال على الحقيقة التى لا تقبل شكا، والتى تدحض مذهب الشك، ولكنها لا تؤدى فى فلسفة أوغسطين الدور الأساسى الذى تؤديه قضية "أنا أفكر، فأنا إذن موجود" فى مذهب ديكارت.

(٢) P.P. I, 9; A.T., VIII, 7, cf. IXB, 28.

(٣) فنحن على سبيل المثال "لا يمكن أن نشك فى وجودنا دون أن نكون موجودين حينما نقوم بالشك" (PP.I,7;A.T.,IXB,27, Cf. VIII,7)، كذلك "أنا أشك؛ لذلك فأنا أكون. أو– وهو نفس الشىء– أنا أفكر؛ فأنا إذن أكون" (S.T.,A.T., X, 523).

(٤) M., 2; A.T., VII, 27, cf. IX,21.

فإننى لن يكون لدى أى سبب يدعونى للاعتقاد فى أننى موجود"[٥]. وكون أننى موجود حينما أفكر وفى أثناء تفكيرى، هى حقيقة لا يمكن أن أستخلص منها- دونما إشكال- أننى موجود حينما لا أقوم بالتفكير. يقول: "أنا أكون؛ فأنا موجود، تلك قضية صادقة فى كل مرة أرددها فيها أو أتصورها ذهنيًا"[٦]. مع أنه من الواضح أننى إذا ما توقفت عن التفكير لا يمكننى أن أؤكد وجودى، فإنه من غير الممكن أن أتصور عدم وجودى هنا والآن، فأن أتصور يعنى أننى أوجد.

ديكارت إذن يتحدث عن "هذه القضية: أنا أفكر، إذن أنا أكون"[٧]. ومن الواضح أن القضية معبر عنها فى صيغة استدلالية. ولكنه قد قال من قبل إن "كل فرد يمكن أن يدرك حدسيًا حقيقة أنه يوجد وأنه يفكر"[٨]. ولذلك فإن السؤال الذى يطرح نفسه هو إذا ما كنت- وفقًا لديكارت- أستدل على وجودى أم أدركه حدسيًا.

والإجابة التى يقدمها ديكارت عن هذا السؤال هى ما يلى: "إن من يقول أنا أفكر؛ ومن ثم فأنا أكون أو موجود، لا يستنبط الوجود من الفكر بالقياس، وإنما بفعل بسيط من الرؤية الذهنية، فهو يدركه كما لو كان شيئا يُعرف بذاته. فمن الواضح أنه إذا كان الوجود مستنبطا هنا بالقياس، فإن المقدمة الكبرى فى هذا القياس وهى "أن كل شىء يفكر أو يكون" ستكون حينئذ معروفة مسبقًا، فى حين أن الفرد قد تعلم بخلاف ذلك من خبرته أنه إذا لم يكن موجودًا؛ فإنه لا يمكن أن يفكر؛ لأن أذهاننا مؤسسة بطبيعتها على نحو تتشكل فيه القضايا العامة من معرفة الجزئيات"[٩]. حقًا إن ديكارت يقول فى "مبادئ الفلسفة": "إننى لا أنكر أننا يجب فى المقام الأول أن نعرف ما هى المعرفة، وما هو الوجود، وما هو اليقين، وأننا كى نفكر يجب أن نكون، وما شابه ذلك"[١٠].

•

(٥) D.M., 4; A.T., VI,32-3.

(٦) M., 2; A.T., VII, 25.

(٧) P.P, I, 10; A.T., VIII, 8. Cf. IXB, 19.

(٨) R.O., 3; A.T., X, 368.

(٩) R.O., 2.3, A.T., VII, 140-1, cf. IX, 110-11.

(١٠) P.P., I, 10: A.T. VIII, 8, cf. IX B, 29.

ولكنه رغم اعترافه لبورمان Burman بأنه قال هذا فى كتاب "مبادئ الفلسفة"، فإنه يوضح ذلك الأمر بأن المقدمة الكبرى "كل ما يفكر يكون" هى مقدمة ضمنية وليست صريحة، يقول: "إننى أصغى فقط إلى ما أخبره بداخلى، أعنى أننى أفكر، ولذلك فأنا أكون، ولا أعير انتباهاً للفكرة العامة القائلة إن كل ما يفكر يكون"(١١). وربما كان ديكارت لا يعبر عن نفسه بوضوح تام أو باتساق تام، ولكن موقفه العام هو ذاك: إننى أدرك حدسيًا فى حالة تخصنى، الارتباط الضرورى بين تفكيرى ووجودى، وهذا يعنى بعبارة أخرى أننى أدرك حدسيًا فى حالة عيانية استحالة تفكيرى بدون وجودى، وأنا أعبر عن هذا الحدس فى القضية القائلة أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود. ومن الناحية المنطقية، فإن هذه القضية تفترض وجود مقدمة عامة. ولكن هذا لا يعنى أننى أفكر أولاً فى قضية عامة، ثم أستنتج نتيجة جزئية، فعلى العكس من ذلك، أجد أن معرفتى الصريحة بالمقدمة العامة تتبع معرفتى الحدسية بالارتباط الموضوعى والضرورى بين تفكيرى ووجودى(١٢)، أو ربما أمكننا القول إن المقدمة العامة هنا تكون مصاحبة للحدس، بمعنى أننى أكتشفها باعتبارها كامنة فى الحدس أو متضمنة فيه باطنيًا.

وأيًا كان الأمر، فما الذى تعنيه كلمة "أفكر" فى قضية أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود؟ يقول: "أنا أعنى بكلمة الفكر كل ما نكون على وعى به بوصفه ما يعتمل فى نفوسنا، وهذا هو السبب فى أنه ليس فحسب الفهم والإرادة والخيال، وإنما أيضا الشعور، هى حالات شأنها شأن الفكر سواء بسواء"(١٣). ولكن معنى هذه الفقرة يجب أن يكون مفهومًا بوضوح، وإلا فإن ديكارت قد يبدو متورطًا فى عدم الاتساق بجعل الخيال والشعور مندرجًا فى مفهوم الفكر، فى الوقت الذى "يشعر" فيه بأن كل الأشياء المادية غير موجودة. فما يعنيه هو أنه حتى إذا لم أشعر ولم أدرك أى موضوع له وجود واقعى-

---

(١١) A.T., VIII, 8, cf. IX B, 29.

(١٢) وفقا لديكارت، فإن معرفة ما هو الوجود واليقين والمعرفة، وكذلك معرفة القضية القائلة: "إننى كى أفكر يجب أن أكون" هى معرفة فطرية .(R.O., 61, A.T., VII, 422, cf. IX, 225). ولكن يجب أن نتذكر أن الأفكار الفطرية عنده تكون فطرية افتراضياً.

(١٣) P.P., I, 9; A.T. VIII, 7, cf. IXB, 28.

سواء كان جزءًا من جسمي أو يقع خارج جسمي- فإنه مع ذلك سيكون من الصحيح أننى أرى نفسي باعتبارى أتخيل وأدرك وأشعر؛ وبالتالى فإننى تكون لدى هذه الخبرات ما دامت هى عمليات ذهنية واعية. "فعلى الأقل يكون هناك يقين تام فى أن يبدو لى أننى أرى الضوء، وأسمع الضوضاء، وأشعر بالحرارة، فمثل هذا لا يمكن أن يكون أمرًا كاذبًا، بل إنه على وجه الدقة ما أراه فى نفسي بوصفه شعورًا، وإذا ما استخدمناه بهذا المعنى الدقيق، فإنه ليس شيئًا آخر سوى التفكير"[(١٤)]. ويبين ديكارت فى رده على المجموعة الخامسة من الاعتراضات أنه "من واقعة كونى أفكر وأمشي، يمكننى بالقطع أن أستدل على وجود الذهن الذى يفكر، وليس على وجود البدن الذى يمشى"[(١٥)]. وقد أحلم بأننى أمشي، ويلزم أن أكون موجودًا كيما أحلم، ولكن لا يستتبع ذلك أننى أمشي بالفعل. وعلى نحو مماثل، فإن ديكارت يسوق البرهان التالى: إذا كنت أفكر فى أننى أدرك الشمس أو أستنشق رائحة وردة، فإنه يلزم أن أكون موجودًا، وهذا يكون صحيحًا حتى إذا لم تكن هناك شمس حقيقية ولا وردة موضوعية.

ولذلك فإن قضية أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود، هى الحقيقة التى لا تقبل شكًا، التى يعتزم ديكارت أن يؤسس فلسفته عليها. يقول: "لقد وصلت إلى نتيجة مفادها أنه يمكننى أن أرتضى دونما تردد تلك الحقيقة، بوصفها المبدأ الأول للفلسفة التى أبحث فيها"[(١٦)]؛ "وهذه النتيجة – أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود – هى الحقيقة الأولى والأكثر يقينًا فى كل ما يمكن أن يصادفه المرء الذى يتفلسف بطريقة منظمة"[(١٧)]. إنها الحكم الوجودى الأول والأكثر يقينًا؛ فديكارت لا يعتزم بناء فلسفته على مبدأ منطقى مجرد. ورغم كل ما قاله النقاد، فإن اهتمامه ليس مجرد اهتمام بالماهيات أو بالممكنات، وإنما هو اهتمام بالواقع الموجود، ومبدؤه الأوَّلى هو قضية وجودية. ولكن علينا أن نتذكر أن

---

(١٤) M., 2; A.T., VII, 29, cf. IX, 23.

(١٥) R.O., 2, I; A.T., VII, 352.

(١٦) D.M., 4; A.T., VI, 32.

(١٧) P.P., I, 7; A.T., VIII, 7, cf. IX B 27.

ديكارت عندما يقول إن هذه القضية هى الأولى والأكثر يقينًا، فإن ما يدور بخلده هو المعرفة المرتبة the ordo cognoscendi. وهذا هو السبب فى قوله إنها الحقيقة الأولى والأكثر يقينًا فى كل ما يمكن أن يصادفه المرء الذى يتفلسف بطريقة منظمة. وهو لا يقصد بذلك- على سبيل المثال- أن وجودنا يكون مؤسسًا على نحو أكثر رسوخًا من وجود الله إذا ما كان الوجود التراتبى the ordo essendi هو موضع اهتمامنا؛ فهو يقصد ببساطة أنه فى المعرفة المرتبة أو فى الاكتشاف المرتب the orde inveniendi تكون قضية "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" قضية أساسية، حيث إنها تكون غير قابلة للشك. ومن الواضح أنه من الممكن الشك فيما إذا كان الله موجودًا؛ لأن هناك فى الواقع أناس يشكون فى هذا. ولكن ليس من الممكن الشك فى وجودى نفسه؛ لأن القضية القائلة: "أنا أشك فيما إذا كنت موجودًا" هى قضية متناقضة ذاتيًا؛ فلا يمكننى أن أشك ما لم أكن موجودًا، أيًا كانت ظروف هذا الشك. وبطبيعة الحال يمكننى أن أتفوه بالكلمات التالية: "أنا أشك فيما إذا كنت موجودًا"، ولكننى فى تفوهى بهذه الكلمات لا يمكننى أن أتجنب إثبات وجودى نفسه. وهذه هى وجهة نظر ديكارت فى حقيقة الأمر.

٢- ولكن عندما أثبت وجودى الخاص، فما هو على وجه الدقة ذلك الذى أثبته بوصفه موجودًا؟ يجب أن نتذكر أننى قد "ادعيت" أنه لا يوجد شىء هناك خارج نطاق الذهن، وأننى بافتراض الشيطان الخبيث قد أصبحت قادرًا على الشك- على الأقل بنوع من الشك المغالى- فيما إذا كانت الأشياء التى يبدو لى أننى أدركها وأشعر بوجودها بالفعل أم لا. وهذا الشك المغالى قد سرى حتى على وجود بدنى نفسه أما الآن، فإن مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" يتم إثباته حتى فى حضور هذا الشك المغالى. ومناط الأمر هنا أنه حتى فى حالة افتراض الشيطان الخبيث وكل ما يستتبعه من نتائج، فإنه لا يمكننى الشك فى وجودى نفسه دونما إثبات له. ولكن حيث إن هذا الافتراض يتم اتخاذه مسبقًا؛ فإننى لا أستطيع- حينما أثبت وجودى نفسه- أن أكون مثبتًا لوجود بدنى أو لأى شىء يكون متميزًا عن تفكيرى. ومن ثم، فإننى- فيما يقول ديكارت- عندما أثبت وجودى من خلال مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، فإننى بذلك

أثبت وجود نفسى كشىء ما يفكر، ولا شىء أكثر من ذلك. "ولكن ماذا عساى أن أكون؟ إننى شىء يفكر؟ فما هو الشىء الذى يفكر؟ إنه شىء يشك، ويفهم، ويثبت، وينكر، ويريد، ويرفض، وهو أيضاً يتخيل ويشعر"(١٨).

ولقد جلب هذا اعتراض على ديكارت بأنه يقيم هنا تمييزاً حقيقياً بين النفس أو الذهن أو الوعى وبين البدن، وأنه ليس لديه مثل هذا الحق فى تلك المرحلة من فكره؛ حيث إنه لم يثبت أنه لا يوجد أى موجود جسمانى قادر على التفكير، أو أن التفكير يكون بالضرورة عملية روحية. ومن الصحيح - بطبيعة الحال- أنه بتطبيق الشك المغالى على البدن، والإعلان عندئذ بأننى حتى فى مواجهة هذا الشك المغالى لا أستطيع أن أنكر وجود نفسى، فإن ديكارت يعنى بذلك أن هذا الشىء المفكر- الذى أسميه "نفسى" - ليس هو البدن. ولكنه يصر على أنه فى "التأمل" الثانى لم يفترض أنه لا وجود هناك لشىء جسمانى بمقدوره أن يفكر؛ فكل ما كان يقصد تأكيده هو أن الأنا التى أقوم بإثباتها فى مبدأ "أنا أفكر، فأنا إذن موجود" هى شىء يفكر. والإقرار بأننى شىء يفكر ليس مماثلاً للإقرار بأن النفس والبدن متمايزان أنطولوجياً، باعتبار أن أحدهما يكون لا مادياً بينما يكون الآخر مادياً. وبعبارة أخرى يمكن القول إن التأكيد الأول يجب فهمه من وجهة نظر إبستمولوچية؛ فإذا ما استبعدت التفكير فى البدن، وأكدت بعد ذلك وجودى الخاص، فإننى بذلك أؤكد وجود نفسى كشىء يفكر، أى كذات، ولكنى لا أقرر بالضرورة أى شىء عن العلاقة الأنطولوچية بين الذهن والبدن. وما دامت هذه النقطة التى وصلنا إليها هى موضع اهتمامنا، فإننا نستطيع القول إنه سواء كان أم لم يكن هناك شىء جسمانى بمقدوره أن يفكر، فإن التفكير يكون موجوداً هناك، وهذا التفكير هو ما أثبت الوجود بالنسبة له كحقيقة لا تقبل شكاً. وهذا هو السبب فى أن ديكارت فى ردوده على الاعتراضات يصر على أن مذهبه فى العلاقة الدقيقة بين الذهن والبدن إنما يتأسس فى مرحلة متأخرة، أعنى فى "التأمل" السادس لا الثانى،

(١٨) M., 2; A.T., VII, 28, cf. IX, 22.

يقول: "ولكن إضافة إلى هذا، فإنك قد تتساءل هنا كيف أثبت أن بدنًا ما لا يمكن أن يفكر، فاعذرني إذا أجبتك بأنني لم أقدم بعد أساسًا يمهد لإثارة هذا التساؤل؛ لأنني عالجت هذا الأمر لأول مرة في "التأمل" السادس"[١٩]. وعلى نحو مشابه، فإن ديكارت – في رده على المجموعة الثالثة من "الاعتراضات"– يلاحظ قائلاً: "إن الشيء الذي يفكر قد يكون شيئًا جسمانيًا". وعكس هذا الأمر قد تم افتراضه لا البرهنة عليه. ولكنني في الحقيقة لم أفترض عكس هذا الأمر، ولم أستخدمه حتى كأساس لبرهاني؛ فأنا قد تركته برمته، دون أن أقطع برأى فيه، إلى "التأمل السادس" الذى أقدم فيه البرهان عليه"[٢٠]. وفي الرد على مجموعة "الاعتراضات" الرابعة، يقر ديكارت بأنه إذا كان يتطلع فقط إلى شهادة عادية أو "دارجة"، فربما استنتج – مما ذهب إليه من قبل في التأمل الثاني– من إمكانية تصور التفكير دون رجوع للبدن، ربما استنتج من ذلك نتيجة مؤداها أن الذهن والبدن متمايزان حقًا. "ولكن حيث إن أحد هذه الشكوك المغالية الواردة في التأمل الأول قد بلغ حدًا يمنعني من أن أكون واثقًا من القول إن الأشياء في طبيعتها الحقيقية تكون على نحو ما ندركها، ما دمت قد افترضت أنه ليست لدى معرفة بخالق وجودى؛ فإن كل ما قلته عن الله وعن الحقيقة في التأملات الثالثة والرابعة والخامسة يعمل على تأييد النتيجة المتعلقة بالتمييز الحقيقي بين الذهن والبدن، وهي النتيجة التي اكتملت في التأمل السادس"[٢١]. وربما يكون من نافلة القول أن نكرر مرارًا وتكرارًا أن ديكارت يباشر عمله في "التأملات" وفقًا لأسلوب المعرفة أو الاكتشاف المرتب بطريقة منهجية منظمة، وأنه لم يكن يتمنى أن يُفسَّر موقفه على أنه يؤكد في أية مرحلة من تأملاته ما هو أكثر من المطلوب في حينه.

وهناك اعتراض آخر يجب التنويه إليه هنا؛ إذ يُقال إن ديكارت لم يكن لديه حق في افتراض أن التفكير يتطلب مفكرًا. فالتفكير– أو بالأحرى الأفكار– يشكل حقيقة واقعة،

---

(١٩) R.O., 2, I; A.T., VII, 131, cf. IX,104.

(٢٠) R.O.,3,2; A.T., VII, 175, cf. IX,13.

(٢١) R.O., 7, 5; A.T., VII, 492.

ولكن الأنا ليس بحقيقة واقعة. وبالمثل، فإنه ليس لديه مبرر فى القول إننى "شىء يفكر"؛ فما فعله هو أنه قد افترض دونما تمحيص التصور المدرسى للجوهر، فى الوقت الذى كان ينبغى فيه إخضاع هذا المذهب لاختبار الشك.

ومن الصواب فيما يبدو لى افتراض ديكارت أن التفكير يتطلب مفكرًا. وفى "المقال عن المنهج" وبعد أن بيَّن لنا ديكارت أننى كى أشك أو أكون مخدوعًا يجب أن أكون موجودًا، وأننى إذا ما توقفت عن التفكير، فلن يكون لدى أى مبرر للقول بأننى موجود- يلاحظ ديكارت قائلاً: "ومن هذا يتبين لى أننى جوهر تكمن طبيعته برمتها فى التفكير، وأن وجود هذا الجوهر لا يحتاج إلى أى مكان، ولا يعتمد أى شىء مادى"(٢٢)، ومن المؤكد أنه يفترض هنا مذهب الجوهر. وبطبيعة الحال، قد يثار هنا اعتراض بأنه من غير المشروع أن يصادر ديكارت على ما يُقال فى "المقال عن المنهج"؛ إذ هو- على سبيل المثال- يتحدث فى هذا العمل كما لو كان التمييز الأنطولوجى الحقيقى بين النفس والبدن يمكن إدراكه على الفور على أساس من مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، فى حين أنه فى الردود على الاعتراضات يلفت الانتباه إلى أنه يتناول هذا التمييز فى التأمل السادس وليس الثانى. وإذا كنا سنقبل هذا الرد فيما يتعلق بطبيعة التمييز الدقيق بين النفس والبدن، ونحجم عن مصادرة ما يُقال فى "المقال عن المنهج"؛ فإننا ينبغى أيضًا أن نحجم عن إعطاء ثقل كبير جدًا لما يُقال فى العمل ذاته عن معرفة نفسى بوصفها "جوهرًا تكون مجمل ماهيته أو طبيعته هى التفكير"، ومع ذلك فمن الواضح أن ديكارت فى التأمل الثانى يفترض أن التفكير يتطلب مفكرًا، وفى ردوده على مجموعة الاعتراضات الثالثة يؤكد ببساطة أنه "لا يمكن بالتأكيد لأى فكر أن يوجد بمنأى عن شىء يفكر، ولا يمكن لأى نشاط أو لأى حادثة أن توجد بدون جوهر توجد فيه"(٢٣).

---

(٢٢) D.M., 4; A.T., VI, 33.

(٢٣) R.O., 3, 2; A.T., VII, 175-6, cf. IX,136.

ولذلك فإن الاتهام الموجه لديكارت بأنه افترض مذهب الجوهر، هو اتهام يبدو مبررًا. حقا إن النقاد الذين يوجهون هذا الاتهام هم أحيانًا فلاسفة ظاهريون phenomenalists، ممن يعتقدون أن ديكارت قد ورطته الأشكال النحوية فى الافتراض الكاذب بأن التفكير يتطلب مفكرًا. ولكن ليس من الضرورى أن تكون فيلسوفًا ظاهريًا كى تقر بمشروعية هذا الاتهام؛ ذلك أن الأمر فيما يبدو لى ليس هو أن ديكارت كان مخطئًا فى القول إن التفكير يتطلب مفكرًا، بل هو أن مقتضيات منهجه كانت تتطلب ضرورة إخضاع هذه القضية للشك لا افتراضها.

ومع ذلك، فما هو جدير بالملاحظة أن ديكارت فى كل من "التأملات" و"مبادئ الفلسفة"، يتناول مسألة الجوهر بعد البرهنة على وجود الله، ولذلك فربما يمكن القول إن تأكيد مذهب الجوهر باعتباره مذهبًا أنطولوجيًا هو أمر لم يتم افتراضه ببساطة، فهو قد تأسس فقط عندما برهن ديكارت على وجود الله بوصفه ضامنًا لصحة كل أفكارنا الواضحة والمتميزة. وربما يمكن القول إنه ما دام الأمر كان يتعلق بمبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، فإن ديكارت كان مقتنعًا بأنه بعد استبعاد التفكير فى كل ما يمكن الشك فيه، فإن ما أدركه حينئذ ليس مجرد تفكير أو فكر- يعزى على نحو لا تمحيص فيه لمفكر يعد جوهرًا- وإنما هو "أنا" أو "إجو" يقوم بفعل التفكير. وربما يكون ديكارت على صواب أو خطأ فى اعتقاده أنه- أو أى فرد آخر- يدرك هذا مباشرة كحقيقة واقعة لا تقبل شكًا، ولكن سواء كان على صواب أو خطأ، فإنه لن يكون فى موقف من يفترض مذهبًا فى الجوهر على نحو لا تمحيص فيه.

وعلى أية حال، فإنه يبدو من الصواب القول إن ذلك الذى يُدرَك فى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، إنما هو فحسب - فيما يرى ديكارت- ذلك "الأنا" الذى يبقى عندما يكون كل شىء آخر سوى التفكير قد استُبعد من مجال التفكير. ولا شك أن "الأنا" الذى يكون مدركًا هنا هو "أنا" عيانى وليس ذاتًا متعالية، ولكنه ليس بمثابة "الأنا" المتعارف عليه فى لغة الحديث العادى حينما نعنى بها- على سبيل المثال- السيد ديكارت الذى يتحدث مع أصدقائه والذى ينصتون وينتبهون إليه. وإذا قارنا بين

الذات فى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" والذات المتعالية عند فخته Fichte، فإن المرء يمكن بلا شك أن يصف الذات الأولى باعتبارها ذاتًا "تجريبية"، ولكن الحقيقة التى تبقى هى أن هذه "الأنا" ليست هى "الأنا" التى ترد فى جملة من قبيل: "لقد ذهبت للنزهة فى الحديقة عصر هذا اليوم".

٣- وبعد أن اكتشف ديكارت تلك الحقيقة التى لا تقبل شكًا - وهى "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"- فإنه يبحث "فيما يكون مطلوبًا فى قضية ما كى تكون صادقة ويقينية؛ فبمجرد أن اكتشفت تلك القضية من ذلك النوع الذى يتميز بالصدق واليقين، رأيت أننى ينبغى أيضًا أن أعرف ما الذى يستند إليه هذا اليقين"(٢٤). وبعبارة أخرى يمكن القول إنه من خلال فحص قضية تتميز بأنها صادقة ويقينية، يأمل ديكارت أن يجد معيارًا عامًا لليقين. وهو ينتهى إلى نتيجة مؤداها أنه لا يوجد شىء فى القضية "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" يجعله على ثقة من صدقها، سوى أنه يرى بوضوح وتميز تام ما تثبته؛ ومن ثم "فإننى أصل إلى نتيجة مؤداها أننى يمكن أن أفترض كقاعدة عامة أن الأشياء التى نتصورها بوضوح وتميز تام هى جميعًا صادقة"(٢٥). وبالمثل "فإنه يبدو لى أنه بمقدورى أن أرسى قاعدة عامة، وهى أن كل الأشياء التى أدركها (فى الطبعة الفرنسية: أتصورها) بوضوح وتميز تكون صادقة"(٢٦).

ما المقصود بالإدراك الواضح المتميز؟ يخبرنا ديكارت فى "مبادئ الفلسفة" أن "ما أسميه واضحًا هو ذلك الذى يكون حاضرًا ومتجليًا للذهن المنتبه، على نفس النحو الذى نؤكد فيه أننا نرى بوضوح موضوعات تكون حاضرة أمام العين الشاخصة؛ فهذه الموضوعات تؤثر فيها بقوة كافية. أما ما يكون متميزًا، فهو ذلك الذى يكون محددًا بدقة ومختلفًا عن سائر الموضوعات الأخرى، لدرجة أنه لا ينطوى فى داخله على أى شىء

---

(٢٤) D.M., 4; A.T., VI,33.

(٢٥) Ibid.

(٢٦) M., 3; A.T. VII, 35. Cf. IX, 27.

سوى ما يكون واضحًا. وينبغى علينا أن نفرق بين الوضوح clarity والتميز distinctness؛ فالألم الشديد- على سبيل المثال- قد يكون مدركًا بوضوح، ولكنه قد يكون بفعل المعاناة ملتبسًا بالحكم الخاطئ الذى يتصوره الشخص عن طبيعة هذا الألم. وعلى هذا النحو، فإن الإدراك قد يكون واضحًا دون أن يكون متميزًا، مع أنه لا يمكن أن يكون متميزًا دون أن يكون أيضًا واضحًا". ولا شك أن الرياضيات هى التى أوحت لديكارت بهذا المعيار للحقيقة؛ فالقضية الرياضية الصادقة تبدو كما لو كانت تفرض نفسها على الذهن، فهى عندما تُشَاهد فى وضح وتميز، لا يكون فى وسع الذهن سوى إقرارها. وبالمثل، فأنا أثبت صدق القضية "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، لا بسبب أننى أطبق معيارًا ما للحقيقة يقع خارج ذاتى، وإنما فحسب لأننى أرى فى وضوح وتميز أنها تكون أيضًا على هذا النحو من الصدق.

وقد يبدو إذن أن ديكارت بعد أن اكتشف هذا المعيار للحقيقة، أمكنه أن يشرع فى تطبيقه فى هدوء. ولكن الأمر- فيما يظن- ليس على هذا النحو من البساطة الذى يبدو لنا؛ ففى المقام الأول "هناك صعوبة فى أن نعرف على سبيل التحقيق ما هى تلك الأشياء التى ندركها فى تميز"(٢٧). وفى المقام الثانى "ربما كان هناك إله قد جبل طبيعتى على ذلك النحو، بحيث يمكن أن أنخدع حتى فيما يتعلق بالأشياء التى بدت لى جليَّة على أوضح نحو... فأنا مضطر للاعتراف بأنه من اليسير على الله – إن شاء ذلك- أن يجعلنى أخطئ حتى فى الأمور التى أعتقد أن لدى أفضل برهان عليها"(٢٨). حقا إنه لكونى ليس لدى مبرر للاعتقاد فى وجود إله مخادع، بل لكونى فى واقع الأمر لم أعتقد حتى الآن فى وجود إله على الإطلاق؛ فإن مبرر الشك فى مشروعية المعيار الذى اتخذته يعد "واهنًا وميتافيزيقيًا إن جاز التعبير"(٢٩)، ولكنه برغم ذلك ينبغى أن يؤخذ فى الحسبان، وهذا يعنى أننى يجب أن أثبت وجود إله ليس بمخادع.

---

(٢٧) D.M., 4; A.T., VI, 33.

(٢٨) M., 3; A.T., VII, 36, cf. IX,28.

(٢٩) Ibid.

ولو كان ديكارت يضمر نية التسلي باستخدام شك مغال يمتد إلى صدق القضايا التى نراها فى وضوح وتميز، لكان ينبغى لهذا الشك فيما يبدو أن يمتد ليشمل حتى قضية "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، ولكن الأمر بالتأكيد ليس على هذا النحو، والسبب فى أن الأمر ليس على هذا النحو يعد واضحًا تمامًا من خلال ما ذكرناه من قبل؛ فربما أكون قد رُكِّبت على نحو بحيث أكون مخدوعًا عندما تبدو لى قضية رياضية- على سبيل المثال- واضحة تمامًا، حتى إننى لا أستطيع قبولها باعتبارها صادقة، ولكننى لا يمكن أن أكون قد رُكبت على نحو بحيث أكون مخدوعًا حينما أفكر فى أننى موجود؛ لأننى لا يمكن أن أكون مخدوعًا ما لم أكن موجودًا. فقضية "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"- إذا ما اتخذناها بمعنى إثبات وجودى حينما أشك- هى قضية تمتنع على أى شك، حتى على الشك المغالى، إنها تحتل مكانة متميزة، حيث إنها الشرط الضرورى لكل فكر، ولكل شك، ولكل خداع.

٤- ولذلك، فمن الضرورى إثبات وجود إله ليس بمخادع، إن أردت أن أتيقن من أننى لست مخدوعًا فى تصديق تلك القضايا التى أدركها بوضوح وتميز. وفضلاً عن ذلك، فإنه من الضرورى إثبات وجود الله، دون استناد إلى العالم الخارجى من حيث هو موضوع للحس والفكر له وجود واقعى؛ لأنه إذا كانت إحدى وظائف البرهان هو أن أبدد شكى المغالى فى الوجود الواقعى للأشياء المتميزة عن تفكير، فمن الواضح أننى سأكون بالضرورة متورطًا فى دائرة مفرغة، إذا ما بنيت برهانى على افتراض أنه يوجد هناك عالم خارجى مناظر لأفكارى عنه. وهكذا، فإن مقتضيات المنهج عند ديكارت تحظر عليه أن يستخدم ذلك النوع من البرهان الذى قدمه من قبل القديس توما، ومن ثم يكون لزامًا عليه أن يثبت وجود الله من الداخل إن جاز التعبير.

وفى "التأمل" الثالث يبدأ ديكارت باختبار الأفكار التى لديه فى ذهنه، فإذا ما نظرنا إليها باعتبارها حالات ذاتية أو "أحوال من الفكر" فحسب، فإنها عندئذ ستكون متشابهة، ولكن إذا ما نظرنا إليها من حيث طابعها التمثيلى، أى من حيث مضمونها، فإنها عندئذ تختلف اختلافًا بينًا بعضها عن بعض، فبعضها ينطوى على "حقيقة موضوعية"

أكثر من غيرها. غير أن كل هذه الأفكار تكون بشكل ما حادثة بفعل علة ما، وإنه "لمن الجلى فى ضوء النور الفطرى أنه يجب أن يكون هناك من الحقيقة فى العلة بقدر ما يكون فى معلولها على الأقل... فإن ذلك الذى يكون أكثر كمالاً- أى ذلك الذى يحوز فى داخله قدراً أكبر من الحقيقة، إن جاز التعبير - لا يمكن أن ينشأ عن الأقل منه كمالاً"(٣٠).

وبعض الأفكار- مثل أفكارى العارضة عن الألوان والكيفيات اللمسية، وما إلى ذلك- ربما تكون قد تولدت بفعلى أنا. وبالنسبة لأفكار أخرى- مثل الجوهر والديمومة- فربما تكون قد استُمدت من الفكرة التى لدى عن نفسى. والحقيقة أنه ليس من السهل تماماً أن نعرف كيف يكون الأمر على هذا النحو فى حالة أفكار مثل الامتداد والحركة، إذا ما سلمنا بأننى شىء مفكر فحسب. "ولكن حيث إن هذه الأفكار هى مجرد حالات معينة من الجوهر، ولكونى أنا نفسى جوهراً أيضاً، فإنه يتبدى لنا أن هذه الأفكار ربما تكون منطوية فى باطنى على نحو متميز"(٣١).

ولذلك فإن القضية هنا هى النظر فيما إذا كانت فكرة الله قد أنتجتها بنفسى، فما هى تلك الفكرة؟ "إن اسم الله يعنى بالنسبة لى جوهراً لا نهائياً، مستقلاً بذاته، عليماً، قادراً على كل شىء، قد خلقنى وخلق كل شىء آخر، إذا كان هناك شىء آخر موجوداً"(٣٢). وإذا ما فحصت هذه الصفات أو الخصائص، فسوف أتبين أن أفكارى عنها لا يمكن أن تكون من خلقى أنا؛ فحيث إننى جوهر، فإننى لا يمكن أن أشكل فكرة الجوهر، ولكننى فى نفس الوقت- باعتبارى جوهراً متناهياً- لا ينبغى أن أكون حائزاً لفكرة جوهر لا متناه، ما لم تكن هذه الفكرة قد تولدت لدى بفضل جوهر لا نهائى موجود. وربما يُقال إننى بمقدورى أيضاً أن أشكل على نحو تام فكرة اللامتناهى من خلال نفى التناهى، ولكن فكرتى عن اللامتناهى- فيما يرى ديكارت- ليست مجرد فكرة سالبة؛

(٣٠) M., 3; A.T., VII, 40, cf. IX, 3.
(٣١) M., 3; A.T., VII, 45, cf. IX, 35.
(٣٢) M., 3; A.T., VII, 45, cf. IX, 35-6.

لأننى أرى بوضوح حقيقة واقعية فى الجوهر اللامتناهى أكثر مما يكون فى الجوهر المتناهى. والحقيقة أن فكرة اللامتناهى يجب أن تكون بشكل ما سابقة على فكرة المتناهى؛ لأنه كيف يتسنى لى أن أتعرف على طبيعتى المتناهية وعلى محدوديتى إلا عندما أقارن نفسى بموجود لا متناه وكامل. وعلاوة على ذلك، فإنه برغم أننى لا أحيط علماً بطبيعة اللامتناهى، فإن فكرتى عنه تكون واضحة ومتميزة بما يكفى لإقناعى بأنها تنطوى على حقيقة واقعية أكثر من أية فكرة أخرى، وأنها لا يمكن أن تكون مجرد صورة ذهنية من إنشائى. وربما يثار هنا اعتراض بأن كل الكمالات التى أعزوها إلى الله قد تكون كامنة لدى بالقوة، وفضلاً عن ذلك، فإننى على وعى بأن معرفتى تزداد باستمرار، ومن المحتمل أنها قد تزداد لتبلغ اللانهائية. ولكن هذا الاعتراض فى واقع الأمر مضلل؛ لأن الإمكان بالقوة والقدرة على ازدياد الكمال، هما نقص مقارنةً بالفكرة التى تكون لدينا عن الكمال اللانهائى الفعلى لله؛ "فالوجود الموضوعى لفكرة ما لا يمكن أن ينتج عن شى ما يوجد إمكاناً بالقوة، ولكنه يمكن أن ينتج فقط بواسطة موجود يكون ماهوياً أو فعلياً"(٣٣).

غير أن هذا البرهان يمكن تذييله بخط آخر من البرهنة مختلف نوعاً ما؛ فيمكننى أن أتساءل: هل يمكننى- باعتبارى حائزاً لفكرة وجود لا متناه وكامل- أن أكون موجوداً إذا لم يكن هذا الوجود موجوداً؟ هل من الممكن أن أستمد وجودى من نفسى، أو من والدى، أو من أى مصدر آخر أقل كمالاً من الله؟

فإذا كنت أنا نفسى خالق وجودى "لكنت قد منحت نفسى كل كمال أفتقر إليه، ولكنت بذلك إلهاً"(٣٤). وحجة ديكارت هنا هى: أننى إذا كنت سبب وجودى، لكنت سبب فكرة الكامل التى تكون ماثلة فى ذهنى، ولكى أكون كذلك، فينبغى أن أكون موجوداً كاملاً، أن أكون الله نفسه. وهو يبرهن أيضاً على أنه ليس من الضرورى أن أستحضر

---

(٣٣) M., 3; A.T., VII, 47, cf. IX, 37-8.

(٣٤) M., 3; A.T., VII, 47, cf. IX, 37-8.

هنا فى ذهنى بداية وجودى فى الماضى؛ لأن "الجوهر كى يتم حفظه فى كل لحظة يبقى فيها، فإنه يحتاج إلى القوة والفعل ذاتيهما اللذين يكونان مطلوبين لإنتاجه وخلقه إن لم يكن قد وجد بعد، حتى إن نور الفطرة يظهر لنا بوضوح أن التمييز بين الخلق والحفظ إنما هو فحسب تمييز من فعل العقل"[٣٥]. ولذلك فإنه يمكننى أن أتساءل إذا ما كنت أمتلك القدرة على أن أجعل نفسى موجودًا فى المستقبل كما أنا موجود الآن. فإذا كان لدى تلك القدرة، لكان ينبغى أن أكون واعيًا بها، "ولكننى لست واعيًا بأى شىء من هذا، وبذلك فإننى أعرف بوضوح أننى أعتمد فى وجودى على موجود ما مختلف عنى"[٣٦].

ولكن هذا الوجود المختلف عنى، لا يمكن أن يكون شيئًا ما أقل من الله؛ فيجب أن يكون هنا من الحقيقة فى العلة قدر ما هنالك فى المعلول. ولذلك، فإنه يترتب على هذا أن ذلك الوجود الذى اعتمد عليه يجب بالضرورة أن يكون هو الله، أو يكون حائزًا لفكرة الله. ولكنه إذا كان موجودًا أقل من الله- رغم كونه حائزًا لفكرة الله- فبمقدورنا أن نطرح تساؤلاً آخر عن وجود ذلك الموجود. ولكى نتجنب آخر الأمر الوقوع فى ارتداد إلى ما لا نهاية، فإننا يجب أن نصل إلى إثبات وجود الله؛ "فمن الواضح تمامًا فى ذلك الأمر أنه لا يمكن أن يكون هناك ارتداد إلى ما لا نهاية، حيث إن مناط الأمر هنا ليس هو العلة التى خلقتنى من قبل، بقدر ما هو العلة التى تحفظ وجودى فى الوقت الراهن"[٣٧].

وحيث إن الخط الثانى من البرهنة يخص ديكارت، ولا يمكن رده إلى شكل من أشكال برهان العلية التقليدى على وجود الله، فإن الطابع الخاص المميز لهذا الخط من البرهنة إنما يلتمس فى توظيفه لفكرة الله بوصفه موجودًا كاملاً لا متناهيًا، وهو يشترك فى هذه الخاصية مع الخط الأول من البرهنة. حقًا إن هذا الخط الأول من

(٣٥) M., 3; A.T., VII, 47, cf. IX, 39.
(٣٦) Ibid.
(٣٧) M., 3; A.T., VII, 47, cf. IX, 40.

البرهنة يبدأ من فكرة الله إلى إثبات وجود الله، بينما البرهان الثانى يثبت وجود الله ليس فقط بوصفه سبب فكرة الكامل، وإنما أيضًا بوصفه سبب وجودى أنا نفسى باعتبارى الموجود الذى يكون لديه تلك الفكرة. وبذلك فإن البرهان الثانى يضيف شيئًا ما إلى الأول، ولكن كلاهما ينطوى على تأمل لفكرة الله بوصفه موجودًا كاملاً لا متناهيًا، وديكارت يزعم أن "الميزة الكبرى لإثبات وجود الله على هذا النحو بواسطة فكرته، هى أن نتعرف فى الوقت ذاته على طبيعته بقدر ما يتيح ذلك ضعف طبيعتنا؛ لأننا عندما نتأمل فكرته المغروسة فينا، فإننا ندرك أنه خالد، عالم بكل شىء، قادر على كل شىء... وأنه باختصار يحوى فى ذاته كل ما يمكن أن نرى فيه بوضوح كمالاً أو خيرًا لا نهائيًا لا يحد منه أى نقص كان"(٣٨).

ولذلك، فمن الواضح أن فكرة الكامل عند ديكارت هى فكرة متميزة؛ فهى فكرة لا يجب فحسب أن تكون محدثة بفعل علة خارجية، وإنما هى أيضًا تماثل الموجود الذى هى بمثابة فكرته، على نحو ما تماثل النسخة المصورة نموذجًا ما. والحقيقة أن فكرتنا عن الموجود الكامل اللامتناهى هى بالقطع فكرة لا توافق واقع الأمر، بمعنى أننا لا يمكن أن نحيط علمًا بالله، ومع ذلك فهى فكرة واضحة ومتميزة. وهى فكرة متميزة بمعنى أن حضورها يرغمنا على تجاوز أنفسنا من خلال إثبات أنها متولدة بفعل علة خارجية، ويرغمنا فى الوقت ذاته على أن ندرك طابعها المتمثل موضوعيًا. أما الأفكار الأخرى- فيما يرى ديكارت- فربما تكون قد تولدت بواسطتنا؛ فبعض الأفكار الأخرى قد تكون غير محتملة تمامًا، لدرجة أنها تكون بمثابة صور ذهنية متخيلة، ولكنها تكون على الأقل مفهومة، حتى إن كانت مفهومة بشق الأنفس. ولكن التأمل الانعكاسى يقنعنا بأن هذا غير متصور أصلاً فى حالة فكرة الكامل.

وربما يشعر كثير منا بارتياب بالغ فيما إذا كان من الواضح واليقينى أن فكرة الموجود الكامل اللامتناهى هى فكرة لا تقبل التفسير، باعتبارها بناءً ذهنيًا من صنعنا.

---

(٣٨) P.P., 1, 22; A.T., VIII, 13, IX B,35.

وربما ود بعض النقاد أن يذهبوا إلى أبعد من ذلك ليؤكدوا أنه لا وجود فى حقيقة الأمر لتلك الفكرة على الإطلاق، رغم كوننا نستخدم عبارة "الموجود الكامل اللامتناهى". ولكن ديكارت كان على قناعة راسخة لا فحسب بمشروعية قضيته، وإنما أيضًا بضرورتها؛ فهذه الفكرة بالنسبة له فكرة حقيقية، أى فكرة ذات مضمون حقيقى يكون واضحًا ومتميزًا نسبيًا، فهى لا يمكن أن تكون قد استُمدت من الإدراك الحسى، وهى ليست صورة ذهنية متخيلة نغير فيها كيفما شئنا؛ ومن ثم "فإن البديل الوحيد هو أنها فكرة مفطورة فى عقلى، تمامًا مثلما أن فكرتى عن نفسى مفطورة فى عقلى"(٣٩). فهذه الفكرة هى فى واقع الأمر صورة التى نجدها فى أنفسنا، فهى "أشبه بعلامة الصانع المطبوعة على صنعته"(٤٠)، قد أودعها الله فىّ عندما خلقنى.

ولقد نوهنا من قبل إلى مقال "ملاحظات على برنامج" الذى ينكر فيه ديكارت القول بأن التسليم بالأفكار الفطرية يعنى التأكيد على أن هذه الأفكار تكون متحققة فعليا، أو أنها تمثل نمطًا معينًا من الأنواع المتميزة عن ملكة الفكر (بالمعنى المدرسى للأنواع الذى يدل على كيفيات عارضة من صنع العقل)، فهو لم يقصد أبدًا القول بأن الأطفال فى الأرحام يكون لديهم فكرة فعلية عن الله، ولكنه كان يقصد فقط أن هناك فى أنفسنا بالطبيعة إمكانية فطرية بواسطتها نعرف الله. وهذا القول - فيما يبدو- يتضمن تصورًا ليبنتزيًا للأفكار الفطرية، أعنى أنه تصور يجعلنا قادرين على تشكيل فكرة الله من داخله. وحيث إن الأفكار الفطرية تكون على الضد من الأفكار المستمدة من الإدراك الحسى؛ فيمكننا القول إن فكرة الله تكون فطرية بمعنى أنها متولدة بفعل قدرة طبيعية وفطرية للذهن؛ وبذلك فإنها تكون فطرية على نحو كامن لا على نحو فعلى. وديكارت فى التأمل الثالث يتحدث عن معرفتى بنفسى كشىء "يتوق باستمرار إلى شىء ما يكون أفضل وأعظم منى"(٤١). وهذا يوحى بأن فكرة الله الفطرية على نحو كامن تصبح فعلية

---

(٣٩) M., 3; A.T., VII, 51, cf. IX, 41.

(٤٠) Ibid.

(٤١) A.T., VII, 51, cf. IX, 41.

بفضل دافعية توجه مفطور لدى الموجود البشرى المتناهى نحو موجده وخالقه، ذلك التوجه الذى يكون متجليًا فى التوق إلى موضوع أكثر كمالاً من الذات. ومن الطبيعى أن نرى فى هذه الرؤية ارتباطًا ما بالتفكير الأوغسطينى الذى كان ديكارت على شىء من المعرفة به من خلال صلته بالجماعة الدينية للكاردينال دى بيرول Cardinal de Berulle.

ومع ذلك، فمن العسير أن نفهم كيف يمكن لتفسير فطرية فكرة الله أن يتوافق مع أقوال أخرى لديكارت؛ لأننا قد رأيناه من قبل فى التأمل الثالث يتساءل: "كيف سيكون من الممكن بالنسبة لى أن أعرف أننى أشك وأرغب، وهو ما يعنى أن شيئًا ما ينقصنى، وأننى لست كاملاً تمامًا، ما لم تكن لدى فكرة ما عن موجود أكثر منى كمالاً، حينما أقارن نفسى به أدرك نواحى النقص فى طبيعتى؟"(٤٢). وهو يقرر صراحة أن "فكرة اللامتناهى هى بطريقة ما سابقة على فكرة المتناهى، أعنى أن فكرة الله سابقة على فكرتى عن نفسى"(٤٣). وهذه الفقرة توحى بوضوح أنه لست أنا الذى يشكل فكرة الموجود اللامتناهى والكامل؛ لأننى على وعى بقصورى ونقصى واشتياقى إلى الكامل، ولكننى بخلاف ذلك أكون واعيًا بقصورى، فقط لأننى لدى من قبل فكرة الكامل. وقد يكون من الصحيح أننا لا يمكن أن نخلص من هذا إلى القول بأن فكرة الله تكون فطرية بالفعل، ولكن يبدو أن هناك إقرارًا بأن فكرة الموجود الكامل واللامتناهى - حتى وإن كانت "فطرية" على نحو كامن فقط- إنما تتولد كفكرة فعلية قبل فكرة الذات. وفى هذه الحالة فإنه يترتب على ذلك- فيما يبدو- أن ديكارت يغير موقفه حينما ينتقل من التأمل الثانى إلى التأمل الثالث؛ فأولية مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" تفسح المجال لأولية فكرة الكامل.

وبطبيعة الحال يمكن القول إن مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" هو قضية أو حكم، بينما فكرة الكامل ليست كذلك. وديكارت لم ينكر أبدًا أن مبدأ " أنا أفكر؛

---

(٤٢) A.T., VII, 45-6, cf. IX, 36.
(٤٣) Ibid.

فأنا إذن موجود" يفترض أفكارًا ما. فهو يفترض- على سبيل المثال- فكرة ما عن الذات. ولذلك، فإنه يمكن أن يفترض أيضًا فكرة الكامل، دون أن يؤدى ذلك إلى الانتقاص من أولية مبدأ " أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" باعتباره حكما وجوديًا أساسيًا؛ لأنه حتى إذا كانت فكرة الكامل تسبق هذا الحكم، فإن إثبات وجود الله لا يسبقه.

ولكن ينبغى على المرء أيضًا- فيما أظن- أن يعقد تمييزًا بين مبدأ " أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" الوارد فى التأمل الثانى، وبين ذلك المبدأ كما ورد فى التأمل الثالث؛ فنحن فى الحالة الأولى لدينا فكرة غير كافية ومجردة عن الذات وإثبات وجود الذات، أما فى الحالة الثانية فلدينا فكرة أقل كفاية عن الذات، أى عن الذات التى تكون لديها فكرة الكامل. ونقطة البدء فى البرهان هنا لا تتمثل فى مبدأ " أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" خالصًا بذاته ومنظورًا إليه دون استناد إلى فكرة الله، وإنما تتمثل فى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" منظورًا إليه باعتباره إثباتًا لوجود موجود يكون لديه فكرة الكامل، ويكون واعيًا بما فيه نقص وتناهٍ ومحدودية مقارنة بتلك الفكرة. ولذلك، فإن القضية هنا ليست هى قضية الذات خالصة بذاتها، وإنما الذات باعتبارها منطوية فى باطنها على مشابهة تمثيلية للموجود الكامل اللامتناهى.

وليس الهدف من هذه الملاحظات هو الإيحاء بأن براهين ديكارت على وجود الله يمكن أن تصبح ممتنعة على النقد؛ فهو على سبيل المثال يمكن أن يهرب من الاتهام القائل بأنه يسلم بوجود أفكار فطرية فعلية، وذلك من خلال تفسيره فى مقال "ملاحظات على برنامج" بأن الأفكار الفطرية بالمعنى الذى يستخدم به هذا المصطلح، هى أفكار "لا تأتى من أى مصدر آخر سوى ملكتنا فى التفكير، وأنها - جنبًا إلى جنب مع هذه الملكة- تكون مفطورة فينا، أى تكون دائمًا موجودة على نحو كامن؛ لأن الوجود فى أى ملكة لا يكون فعليا وإنما يكون كامنًا فحسب؛ لأن كلمة "ملكة" ذاتها لا تشير إلى أى شىء سوى الإمكانية"[٤٤]. ولكن من الواضح أنه فى وسع أى شخص أن يزعم أن فكرة

(٤٤) A.T., VIII B, 361.

الله ليست فطرية، حتى وإن كانت بهذا المعنى السالف. وينبغى علينا فى نفس الوقت أن نكتشف ما الذى يعنيه ديكارت حقًا قبل أن ننقد ما يقوله نقدًا بناءً. ولا شك أن إظهار التناقضات هو أمر سهل تمامًا، ولكن خلف هذه التناقضات هناك رؤية حاول ديكارت أن يعبر عنها. ولا يبدو أن هذه الرؤية تتضمن إحلالاً فى التأمل الثالث لأولية فكرة الكامل محل أولية مبدأ " أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" المتضمن فى التأمل الثانى؛ فالأمر بخلاف ذلك هو أن الفهم الأوفى "للأنا" - أى للوجود الذى يتم تأكيده فى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"- هو فهم يبين لنا أن الأنا ذات مفكرة لديها فكرة الكامل، وهذا هو أساس البرهان على وجود الله؛ "فمجمل قوة البرهان الذى استخدمه هنا لإثبات وجود الله يكمن فى هذا، أى فى أننى أدرك أنه من غير الممكن أن تكون طبيعتى على ما هى عليه- بل من غير الممكن فى واقع الأمر أن تكون لدى فكرة الله - ما لم يكن الله موجودًا حقا"(٤٥).

٥- وفى "التأملات" يخلص ديكارت من الدليلين السابقين على وجود الله إلى أن الله ليس بمخادع؛ لأن الله- وهو الموجود الكامل الأسمى- يوجد على نحو لا يشوبه خطأ أو نقص، "ومن هذا يظهر لنا أنه لا يمكن أن يكون مخادعًا، حيث إن النور الفطرى يعلمنا أن الاحتيال والخداع ينبثقان بالضرورة من نقص ما"(٤٦)؛ فحيث إن الله كامل، فلا يمكن أن يكون قد خدعنى. ومن ثم، فإن تلك القضايا التى أراها بوضوح وتميز تام يجب أن تكون صادقة. ويقينًا أن مسألة وجود الله هى ما يمكننى من أن أطبق- على نحو كلى وبثقة - معيار الصدق الذى أوحى به التأمل، على القضية المتميزة " أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود".

ولكن قبل أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، ينبغى علينا أن ننظر فيما إذا لم يكن ديكارت فى إثباته لوجود الله متورطًا فى دور فاسد باستخدامه المعيار نفسه الذى تكفله نتيجة الدليل. وهذه المسألة بسيطة إلى حد كبير؛ فعلى ديكارت أن يثبت وجود

---

(٤٥) M., 3; A.T., VII, 51-2, cf. IX, 41.
(٤٦) M., 3; A.T., VII, 52, cf. IX, 41.

الله قبل أن يتيقن أنه من المشروع أن يستخدم معيار الوضوح والتميز خارج نطاق مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود". ولكن هل يمكنه أن يثبت- وهل هو يثبت بالفعل- وجود الله دون أن يستخدم هذا المعيار؟ وإذا كان يستخدمه، فإنه عندئذ يثبت وجود الله بواسطة نفس المعيار الذى يكون مقرراً بوصفه معياراً، فقط عندما يكون وجود الله قد تم إثباته.

وقد يبدو أن المسألة ينبغى أن تُطرح فقط عندما يكون البرهان الديكارتى الآخر على وجود الله- أعنى ما يسمى بالبرهان الأنطولوچى- قد تحدد. ولكننى لا أظن الأمر على هذا النحو. حقا إن البرهان الأنطولوچى فى كتاب "مبادئ الفلسفة" يكون معطى قبل البراهين الأخرى، ولكن ديكارت فى كتاب "التأملات"- حيث يكون مهتمًا بالمعرفة المرتبة وبالكشف المنظم- لا يقدم البرهان الأنطولوچى إلا فى التأمل الخامس بعدما أرسى معياره للصدق اليقينى، ومن ثم، فإن استخدامه للمعيار فى هذا البرهان الجزئى لن يورطه فى دور فاسد ولذلك، فأنا أظن أنه من الأفضل أن نحضر مناقشة اتهامه بالوقوع فى دائرة مفرغة فى إطار البرهانين المقدمين فى التأمل الثالث.

ولقد عبر أرنولد Arnauld بوضوح عن هذا الاتهام فى السلسلة الرابعة من الاعتراضات؛ إذ يقول: "إن الارتياب الوحيد الذى يبقى لدىَّ هو عدم الاطمئنان إلى الكيفية التى يمكن بها تجنب الدور فى البرهنة عندما نقول: إن السبب الوحيد الذى يمكن أن نتخذه ليضمن لنا الاعتقاد بأن ما ندركه بوضوح وتميز أمر صادق، هو كون الله موجوداً. ولكننا يمكن أن نكون على يقين بأن الله موجود، فقط لأننا ندركه بوضوح وبداهة. ولذلك، فإننا قبل أن نكون على يقين بأن الله موجود، ينبغى أن نكون على يقين بأن أى شىء ندركه فى وضوح وبداهة يكون صادقًا"(٤٧).

ولقد اقتُرحت سبل عديدة لإنقاذ ديكارت من الدور الفاسد، ولكن ديكارت نفسه حاول أن يواجه الاعتراض بالتمييز بين ما ندركه بوضوح وتميز هنا والآن، وما نتذكر

(٤٧) A.T., VII, 214, cf. IX, 166.

أننا أدركناه بوضوح وتميز فى مناسبة سابقة. وهو يبدى الملاحظة التالية فى رده على اعتراض أرنولد: "إننا على ثقة بأن الله موجود لأننا راعينا البراهين التى أرست هذه الحقيقة، ولكننا بعدئذ يكفينا أن نتذكر أننا قد أدركنا شيئًا ما بوضوح، كيما نكون على ثقة بأنه حقيقى، ولكن هذا لن يكون كافيًا ما لم نعرف أن الله موجود وأنه لم يخدعنا"(٤٨). وهو يشير إلى الردود المقدمة من قبل على سلسلة الاعتراضات حيث قدم التصريح التالى: "عندما قلت إننا لا نستطيع أن نعرف شيئًا بيقين ما لم نكن أولاً على وعى بأن الله موجود، فقد صرحت فى عبارة واضحة أننى قد أشرت فقط إلى العلم الذى يفهم مثل هذه النتائج كما يمكن أن تحدث فى الذاكرة دون تعويل على البراهين التى أفضت لى إلى هذه النتائج"(٤٩).

وديكارت محق تمامًا فى قوله إنه قد عقد هذا التمييز؛ لأنه قد فعل ذلك عند نهاية التأمل الخامس، فهو يقول فى هذا الموضع على سبيل المثال: "عندما أتأمل طبيعة مثلث ما، فإننى مع خبرتى الضئيلة إلى حد ما بمبادئ الرياضيات أدرك فى وضوح تام أن زواياه الثلاث تساوى قائمتين، ومن غير المحتمل بالنسبة لى ألا أعتقد فى هذه الحقيقة ما دمت أسلمت ذهنى لبرهانها، ولكن بمجرد أن أمتنع عن الالتزام بالبرهان- رغم أننى لا زلت أذكر أننى أفهمها بوضوح- فمن السهل أن يخالجنى الشك فى صدقها، إذا كنت جاهلاً بأنه يوجد هنا إله؛ لأننى قد أقنع نفسى بأن طبيعتى ربما تكون قد ركبت على نحو بحيث يمكن أن أخدع نفسى بسهولة، حتى فى تلك الأمور التى أعتقد بأننى أفهمها على أفضل نحو من البداهة والوضوح"(٥٠).

وهذه الفقرة لا تخبرنا بأن الصدق الإلهى يضمن المشروعية المطلقة والكلية للذاكرة. والحقيقة أن ديكارت لم يعتقد فى ذلك؛ فديكارت فى مناظرته مع بورمان Interview with Burman يلاحظ "أن كل فرد يجب أن يجرب بنفسه إذا ما كان لديه

---

(٤٨) R.O., 4,2; A.T., VII, 246, cf. IX, 190.

(٤٩) R.O., 2,3; A.T., VII, 246, cf. IX, 110.

(٥٠) M., 5; A.T., VII, 69-70, cf. IX, 55.

ذاكرة جيدة أم لا. وإذا ما شك فى هـذا الأمـر، فعليـه أن يستخدم ملاحظات مدونة أو شىء من هذا القبيـل ليساعده على التذكـر"[٥١]. فما يضمنه الصدق الإلهى هو أننى لا أكون مخدوعًا حينما أظن أن تلك القضايا صادقة، وهى تلك القضايا التى أذكر أننى أدركتها فى وضوح وتميز، ولكنه لا يضمن- على سبيل المثال- أن تذكرى لما قيل فى محادثة ما يكون صحيحًا.

ولذلك فإن السؤال الذى ينشأ هنا هو إذا ما كانت براهين ديكارت على وجود الله- على نحو ما قدمها فى التأمل الثالث- تتضمن توظيف بديهيات أو مبادئ معينة، يكفى المرء أن يقرأ هذه البراهين ليرى أن هذا هو واقع الأمر. وإذا كانت هذه المبادئ موظفة فى البراهين لأن مشروعيتها قد أدركت من قبل بوضوح وتميز، فإنه من العسير أن ندرك كيف يمكن تجنب الدور الفاسد هنا؛ لأنه فقط عند نتيجة البراهين، حينما يكون وجود الله قد تمت البرهنة عليه، يتم التأكيد على أن تلك القضايا التى نتذكرها فى وضوح وتميز تكون صادقة.

ومن الواضح أن ديكارت كان عليه أن يبين أن توظيف الذاكرة ليس ضروريًا لإثبات وجود الله. وربما أمكنه القول إن الدليل ليس استدلالاً أو انتقالاً للعقل من خطوة إلى أخرى- يتم فيه تذكر مشروعية الخطوة الأولى عندما يتم اتخاذ الخطوة الثانية- بقدر ما هو مشاهدة لواقع فعلى، أعنى لمسألة وجودى باعتبارى حائزًا لفكرة الكامل التى تتزايد بالتدريج بما فيه الكفاية، إلى أن يتم إدراك علاقة الذات بالله بشكل واضح. وربما ينبغى أيضًا التأكيد على أن المبادئ أو البديهيات- التى تبدو على أنها مفترضة مسبقًا بواسطة الأدلة - لا تُدرك فى مناسبة سابقة ثم يتم توظيفها فيما بعد؛ لأن المرء يتذكر أنه أدرك مشروعيتها، بينما هو يدركها هنا والآن فى حالة عيانية، حتى إن مجمل مشاهدة ما هو معطى هنا يتضمن إدراك المبادئ أو البديهيات من خلال تطبيق عيانى.

---

(٥١) Entretie avec Burman, edit. Ch. Adam, pp. 8-9.

والواقع أن هذا فيما يبدو هو ما يعنيه ديكارت فى "مناظرته مع بورمان"؛ فعندما اتُهم بتوريط نفسه فى دور فاسد بإثبات وجود الله بالاستعانة بالبديهيات التى لا زالت مشروعيتها غير يقينية، فإنه يرد على ذلك بأن مبدع التأمل لا يكون عرضة لأى خداع فيما يتعلق بالبديهيات؛ لأن انتباهه يكون مركزًا عليها. "وما دام أنه يفعل ذلك، فإنه يكون على يقين من أنه ليس مخدوعًا وأنه مضطر لأن يصدق عليها"(٥٢). وفى رده على الحجة المضادة المفحمة بأن المرء لا يمكن أن يتصور أكثر من شىء فى وقت واحد، يقول ديكارت إن ذلك ليس صحيحًا تمامًا.

ومع ذلك، فمن العسير الادعاء بأن هذا الرد يتصدى لكل الاعتراضات؛ فديكارت- كما رأينا- قد واصل الشك إلى نقطة الشك المغالى بواسطة افتراض الشيطان الخبيث. ورغم أن مبدأ "أنا أفكر، فأنا إذن موجود" يكون ممتنعًا على الشك مهما كان، حيث إننى يمكن أن أقول "أنا أشك؛ فأنا إذن موجود" Dubito, ergo sum، فإن ديكارت فيما يبدو يقول لنا إننا يمكن أن نتصور على الأقل الإمكانية الخالصة لكوننا مخدوعين فيما يتعلق بصدق أى قضية أخرى ندركها بوضوح وتميز هنا والآن. حقا إنه لا يتحدث دائمًا على هذا النحو، ولكن هذا هو ما يتضمنه فيما بعد افتراض الشيطان الخبيث(٥٣). ومن ثم، فإن السؤال الذى يطرح نفسه الآن هو إذا ما كان هذا الحل لمشكلة الدائرة المفرغة يتيح لديكارت استبعاد هذا الشك المغالى؛ لأننى حتى إذا لم أكن أستخدم ذاكرتى فى حالة إثبات وجود الله، وإنما أدرك صدق البديهيات بالإصغاء إليها هنا والآن،

---

(٥٢) Entretie avec Burman, edit. Ch. Adam, p. 9.

(٥٣) لقد فسر بعض المؤرخين موقف ديكارت هنا على أنه يقيم تمييزًا بين معرفة شىء فى فعل بسيط للرؤية الذهنية وبين معرفته بعلم يقينى. وهكذا فإن الملحد سيعرف أن زوايا المثلث تساوى قائمتين، ولكنه لن يعرف ذلك بعلم يقينى، حتى يتيقن من وجود الله. والحقيقة أن ديكارت يقول بالفعل إن الملحد رغم كونه يعرف بوضوح أن زوايا المثلث تساوى قائمتين، "فإن مثل هذه المعرفة لا يمكن بهذا الاعتبار أن تشكل علمًا يقينيًا" (R.O., 2,3; A.T.,VII,140-1, cf.IX,110-111). ولكن المبرر الذى يقدمه ديكارت لكون أن مثل هذه المعرفة لا يمكن أن تشكل علمًا حقيقيًا، هو أنه "لا يصح أن نطلق صفة العلم على أية معرفة يمكن أن توضع موضع شك" (Ibid).

فإنه يبدو أن هذا الإدراك يكون خاضعًا للشك المغالى، حتى يتم لى إثبات وجود الله الذى ليس بمخادع. ولكن كيف يتسنى لى أن أطمئن إلى صدق هذه النتيجة، إذا كان إثبات وجود الله يقوم على بديهيات أو مبادئ تكون هى نفسها خاضعة للشك حتى يتم إثبات هذه النتيجة؟ وإذا كانت مشروعية النتيجة - وهى قضية إثبات وجود الله- يتم استخدامها كى أثبت لنفسى مشروعية المبادئ التى تتأسس النتيجة عليها، فإننى أبدو بذلك متورطًا فى دور فاسد.

وللرد على هذه المعضلة، فإن على ديكارت أن يفسر الشك المغالى باعتباره مؤثرًا فقط فيما يتعلق بالذاكرة التى تؤكد لى أننى قد رأيت قضايا ما فى وضوح وتميز. وبعبارة أخرى: ينبغى عليه أن يجعل نظريته فى الشك المغالى متوافقة بوضوح مع رده على أرنولد أكثر مما فعله فى واقع الأمر. عندئذ كان بمقدوره أن يهرب من تهمة كونه متورطًا فى دائرة مفرغة، بافتراض أن استخدام الذاكرة ليس جوهريًا بالنسبة لبراهين وجود الله، أو كان ينبغى عليه أن يبين أن الإدراك الواضح المتميز للبديهيات- التى يقر هو نفسه بأنها متضمنة فى البراهين - هى ذاتها متضمنة فى الحدس الأساسى والمتميز الذى يتم التعبير عنه فى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود".

ولا شك أن هناك معضلات أخرى يمكن طرحها هنا؛ فلنفترض - على سبيل المثال- أننى الآن أقتفى خطًا من البرهنة فى الرياضيات يتضمن اعتمادًا على الذاكرة، أو لنفترض أننى أستخدم فحسب قضايا رياضية أذكر أننى أدركتها بوضوح وتميز فى مناسبة سابقة، فما الذى يضمن لى أننى يمكن أن أعتمد باطمئنان على ذاكرتى؟ هل الضامن هنا هو تذكرى لكونى قد أثبت وجود الله ذات مرة؟ أم أننى يجب أن أسترجع ذهنيًا برهانًا فعليًا على وجود الله؟ يذهب ديكارت فى التأمل الخامس إلى القول إنه حتى عندما لا أتذكر البراهين التى قادتنى إلى إثبات وجود الله وإلى أنه ليس بمخادع، ومن ثم يكون كل ما أدركه بوضوح وتميز صادقًا- حتى فى هذه الحالة، فإننى مع ذلك تكون لدىَّ معرفة صادقة ويقينية عن هذه القضية الأخيرة؛ لأنه بافتراض أننى أتذكر أننى أدركت صدقها بوضوح وتميز فى الماضى، "فليس هناك برهان مضاد يمكن

تقديمه بحيث يجعلنى أشك على الإطلاق فى صدقها"[٥٤]. فإثبات وجود الله يزيل الشك المغالى؛ وبذلك يمكننى أن أستبعد أية إيحاءات يوعزها هذا الشك. ومع ذلك، فربما يُثار هنا تساؤل عما إذا كانت إجابة ديكارت هذه يمكن أن تواجه كل المعضلات التى تنشأ عن أساليبه المتباينة فى الكلام.

وبطبيعة الحال فإن المذهب الديكارتى يمكن تنقيحه على نحو يختفى معه الدور الفاسد، سواء كان فعليًا أو ظاهريًا؛ فعلى سبيل المثال، إذا كان ديكارت قد استخدم الصدق الإلهى فقط لكى يثبت لنفسه أن الأشياء المادية توجد على نحو مناظر لأفكارنا عنها، فإن اتهام أرنولد سوف يبطُل من أساسه.

وربما وددنا أن ننقد نظرية الإدراك الحسى التمثيلية التى ربما بدت لنا باعتبارها مفترضة مسبقًا، ولكن لن يكون هناك دور فاسد فى هذه الحالة؛ لأن ديكارت لا يفترض سابقًا وجود الأشياء المادية عند إثباته لوجود الله. ولهذا السبب، فقد يكون من الخطأ أن ننسب أهمية كبيرة لمشكلة الدور الفاسد، وربما يبدو أننى قد كرست لهذا الموضوع مساحة أكبر مما يستحق. وفى نفس الوقت، فعندما ندرس فيلسوفا يهدف إلى إنشاء مذهب محبوك بإحكام، تنتج فيه كل خطوة منطقيًا عن الخطوة السابقة عليها، ولا تتم فيه صياغة أية فروض سابقة غير مشروعة من الناحية المنهجية- فقد يكون هناك شىء من الأهمية فى أن ننظر فيما إذا كان أم لم يكن قد حقق أهدافه. والواقع أن البراهين على وجود الله تعد مثالاً واضحًا على أن تحقق هذا الهدف أمر مشكوك فيه على الأقل. ومع ذلك، فإذا ما أمكن ديكارت أن يؤكد بنجاح أن البراهين لا تتضمن بالضرورة استخدام الذاكرة، وأن إدراك أية بديهيات متضمنة فى البراهين يكون بشكل ما متضمنًا فى الحدس الأساسى والمتميز- فإنه يمكنه أن يخلص نفسه من اتهام أرنولد. ولسوء الحظ، فإن ديكارت لم يطور موقفه على نحو واضح وحاسم. وهذا بالطبع هو السبب فى أن المؤرخين يمكن أن يقدموا توصيفات لموقفه متباينة إلى حد ما.

(٥٤) M., 5; A.T., VII, 70, cf. IX, 55-6.

٦- ومع ذلك، فما إن نضع فى حسباننا أننا قد أثبتنا وجود الله وصدقه، فإن مشكلة الصدق يجرى عليها تحول؛ فالسؤال الآن ليس سؤالاً عن الكيفية التى يمكن بها أن أكون على ثقة فى أننى قد وصلت إلى يقين ما خارج مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، وإنما هو بالأحرى سؤال عن الكيفية التى يمكن بها تفسير الخطأ. فإذا كان الله قد خلقنى، فإننى لا يمكن أن أعزو الخطأ إلى ذهنى فى ذاته أو إلى إرادتى فى ذاتها، فجعل الخطأ أمرًا ضروريًا سوف يعنى جعل الله مسؤولاً عنه، ولقد سبق أن تحققت من أن الله ليس بمخادع.

"فمن أين تأتى أخطائى إذن؟ إنها تأتى من شىء واحد هو ذاك: بما أن الإرادة تكون أوسع كثيرًا فى مداها ونطاقها من الذهن، فإننى لا أحصرها (أى الإرادة) فى نفس الحدود التى تكون للذهن، وإنما أمد نطاقها أيضًا إلى الأشياء التى لا أفهمها. وحيث إن الإرادة بطبيعتها لا تبالى بهذه الأشياء، فإنها تحيد بسهولة عن الصواب والخير، وبذلك أقع فى الخداع والخطأ"[٥٥]. "وفقط عندما أمتنع عن إصدار حكم على شىء ما لا أراه بوضوح وتميز، فإننى عندئذ لن أقع فى الخطأ، ولكن فى حين أن إدراك الذهن يمتد ليشمل فقط موضوعات قليلة تقدم نفسها له، وتكون دائمًا محدودة للغاية، فإنه يمكن القول إن الإرادة- فى مقابل ذلك- تكون لا نهائية إلى حد ما.. حتى إننا يمكن أن نجعل نطاقها يمتد بسهولة وراء ما نفهمه بوضوح. وعندما نفعل ذلك، فلا عجب أن نكون مخدوعين"[٥٦]. فالإرادة تقبل على ارتياد أشياء لم يمتلكها الفرد بعد، وهى حتى تقبل على ارتياد أشياء لا يفهمها العقل، ومن ثم، فإننا نكون منقادين بسهولة للحكم على ما لا نفهمه بوضوح. وهذا ليس خطأ الله؛ لأن الخطأ لا يصير ضروريًا من جراء "لا نهائية" الإرادة؛ "فنحن من خلال سوء استخدام الإرادة، نلقى النقص الذى يمثل الطابع المميز للخطأ"، بمعنى أن النقص يوجد فى فعل ما "ما دام هذا الفعل يكون ناشئًا عنى"، وليس "يوجد فى الملكة التى وهبنى الله إياها، ولا حتى فى الفعل ما دام معتمداً على الله"[٥٧].

(٥٥) M., 4; A.T., Vii, 58, cf. IX, 46.
(٥٦) P.P., 1, 35; A.T., VIII, 18, cf. IX B, 40.
(٥٧) M., 4; A.T., Vii, 60, cf. IX, 47-8.

٧- وبعد أن ارتضى ديكارت القول بأنه لا يمكن أن يقع فى الخطأ إذا ما حق أحكامه فى حدود ما يدركه بوضوح وتميز، فإنه يشرع فى تبرير اعتقادنا فى يقين الرياضيات الخالصة. وديكارت شأن مفكرين آخرين سابقين عليه- من أمثال: أفلاطون والقديس أوغسطين- قد لفت انتباهه بقوة أننا نكتشف، ولسنا نخترع، خصائص المثلث على سبيل المثال؛ فنحن فى الرياضيات الخالصة يكون لدينا استبصار متوال للماهيات أو الطبائع الأبدية وما بينهما من علاقات متبادلة، وإن صدق القضايا الرياضية- الذى ينأى عن كونه معتمداً على اختيارنا الحر- يفرض نفسه على أذهاننا، لأننا نراه فى وضوح وتميز. وبذلك فإننا(٥٨) نسلم بأننا لا يمكن أن نكون مخدوعين حينما نؤكد القضايا الرياضية التى نستنبطها من قضايا قد رأيناها فى وضوح وتميز.

٨- وربما يتوقع المرء أن ديكارت بعد أن تحقق من الصدق اليقينى لحكمين وجوديين (أعنى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، وقضية إثبات وجود الله)، ولكل الأحكام الأخرى ذات الرتبة المثالية التى ندركها فى وضوح وتميز- ربما يتوقع المرء أن ديكارت سوف يشرع بعد ذلك على الفور فى دراسة ما يخول لنا تأكيد وجود طبيعة العالم المادى، إلا أنه فى واقع الأمر يشرع فى تقديم البرهان الأنطولوچى على وجود الله. وصلة هذا الموضوع بما يسبقه هى موضوع التأمل التالى: إذا كان "كل ما أعرفه فى وضوح وتميز باعتباره منتمياً إلى هذا الموضوع، هو أمر ينتمى إليه بالفعل، أفلا يمكننى أن أستخلص من هذا دليلاً يبرهن على وجود الله؟"(٥٩)، فأنا أعرف - على سبيل المثال- أن كل الخصائص التى أدرك فى وضوح وتميز أنها تنتمى إلى ماهية المثلث، هى خصائص تنتمى إليه بالفعل؛ فهل يمكننى أن أبرهن على وجود الله بالنظر فى الكمالات المتضمنة فى فكرة الله؟

يجيب ديكارت بأن هذا ممكن؛ لأن الوجود هو ذاته أحد الكمالات التى تكون لله، وينتمى إلى الماهية الإلهية. حقا إننى يمكن- بطبيعة الحال- أن أتصور مثلثًا مستقيم

---

(٥٨) سيكون أكثر دقة أن نقول "أنا" [بدلاً من "إننا" هنا]؛ حيث إن ديكارت لم يثبت بعد وجود كثرة من الذوات.

(٥٩) M., 5; A.T., VII, 65, cf. IX, 52.

الأضلاع دون أن أنسب وجوداً له، ومع ذلك فإننى أكون مرغماً على الإقرار بأن مجموع زواياه تساوى قائمتين. وتفسير ذلك أمر ميسور تماماً؛ فالوجود ليس كمالاً ضرورياً لفكرة المثلث. وإذا كنت لا أستطيع أن أتصور مثلثاً مستقيم الأضلاع لا تساوى زواياه قائمتين، فبوسعى أن أستخلص من هذا فقط أنه إذا كان هناك أى مثلث مستقيم الأضلاع موجوداً، فلا بد أن تساوى زواياه قائمتين، ولكن لا يستتبع هذا بالضرورة أن يكون هناك أى مثلث مستقيم الأضلاع موجوداً بالفعل. إلا أن الماهية الإلهية- التى هى الكمال الأسمى- تتضمن الوجود الذى هو ذاته كمال من الكمالات. ومن ثم، فإننى لا يمكننى أن أتصور الله إلا بوصفه موجوداً، وهذا يعنى أننى لا يمكن أن أفهم فكرة الله- التى تعبر عن ماهيته- وأنكر فى الوقت ذاته وجوده؛ فضرورة تصور الله بوصفه موجوداً هى بذلك ضرورة تكون فى الموضوع نفسه، أى فى الماهية الإلهية، ومن غير المجدى الاعتراض على ذلك بأن فكرى لا يفرض الضرورة على الأشياء؛ "فليس فى وسعى أن أتصور الله بدون الوجود (أى أن أتصور كائناً كاملاً فى أسمى صورة محروماً من كمال أسمى)، رغم أنه فى وسعى أن أتخيل جواداً إما بأجنحة أو بدون أجنحة"[(٦٠)]. وعلى هذا، فإن فكرة الله تعد بذلك فكرة متميزة أيضاً، فهى تشغل منزلة فريدة؛ "فأنا لا أستطيع أن أتصور أى شىء ينتمى الوجود[(٦١)] إلى ماهيته سوى الله نفسه"[(٦٢)].

وسوف نواجه هذا البرهان مرة أخرى فى الصورة المنقحة التى دافع فيها ليبنتز عنه، وفى نقد كانط المعادى له. ولكن قد يكون جديراً بالاهتمام هنا أن نذكر النقاط التالية فيما يتعلق بتقدير ديكارت لقيمته:

ونلاحظ فى المقام الأول أن ديكارت رفض الاعتراف بأن البرهان الأنطولوچى يمكن اختزاله إلى مسألة تعريف لفظى. وبذلك فإنه فى رده على سلسلة الاعتراضات

---

(٦٠) M., 5; A.T., Vii, 67, cf. IX, 36.

(٦١) تُضيف الطبعة الفرنسية هنا كلمة "بالضرورة".

(٦٢) M., 5; A.T., Vii, 68, cf. IX. 54.

الأولى ينكر أنه كان يقصد مجرد القول بأنه عند فهم معنى كلمة "الله"، يصبح مفهومًا أن الله يكون موجودًا بالفعل مثلما هو موجود كفكرة فى أذهاننا. "فصياغة البرهان على هذا النحو ينطوى على خطأ بيِّن: لأن النتيجة التى يتم استخلاصها عندئذ هى أننا عندما نفهم ما الذى تعنيه كلمة "الله"، فإننا نفهم أنها تعنى أن الله موجود بالفعل مثلما هو موجود فى الذهن. ولكن كون أن كلمة ما تعنى شيئًا ما، هو أمر لا يعد مبررًا لكونها صادقة. ومع ذلك، فإن برهانى كان على النحو التالى: إن ما نفهمه فى وضوح وتميز باعتباره ينتمى إلى الطبيعة الحقيقية الثابتة لأى شىء، يمكن بالتالى إثبات ماهيته وصورته حقًا لهذا الشىء. وحيث إننا قد فحصنا بدقة تامة طبيعة الله؛ فإننا نفهم فى وضوح وتميز أن وجوده هو أمر ينتمى لطبيعته الحقيقية والثابتة. ولذلك فإننا يمكن أن نقول عن الله بثقة تامة إنه موجود"(٦٣). وبذلك فإن ديكارت يؤمن بأن لدينا استبصارًا مؤكدًا للطبيعة أو الماهية الإلهية. والحقيقة أنه بدون هذا الافتراض، فإن البرهان الأنطولوچى لا يمكن أن يقوم، ومع ذلك فإن هذا الافتراض يمثل إحدى المعضلات الكبرى فى قبول مشروعية البرهان. ولقد أدرك ليبنتز هذا، وحاول أن يتغلب على هذه المعضلة(٦٤).

والأمر الثانى الذى أود أن أذكره قد تم التنويه عنه من قبل بشكل عابر؛ فديكارت- كما رأينا- لا يقدم البرهان الأنطولوچى حتى ورود التأمل الخامس، حيث كان قد أثبت آنذاك وجود الله، وأرسى دعائم القول بأن كل ما ندركه فى وضوح وتميز يكون صادقًا. وهذا يعنى أن البرهان وإن كان يبسط فى وضوح حقيقة ما عن الله- أعنى أن الله يوجد بالضرورة أو بفضل ماهيته- فإنه غير مجد بالنسبة للملحد الذى لا يكون على ثقة أصلاً فى أن كل ما يدركه فى وضوح وتميز يكون صادقًا؛ فالملحد لا يمكنه أن يعرف هذه الحقيقة الأخيرة، حتى يعرف أولاً أن الله موجود. ومن ثم فإنه سيتبدى لنا أن البراهين الحقيقية على وجود الله التى قدمها ديكارت هى تلك البراهين

---

(٦٣) R.O., 1; A.T., VII, 115-16, cf. IX, 91.

(٦٤) وهناك معضلة أخرى ناقشها كانط تتعلق بالاعتقاد بأن الوجود يمكن تسميته- على نحو ملائم- كمالاً.

المتضمنة فى التأمل الثالث، وأن وظيفة البرهان الأنطولوچى هى فحسب توضيح حقيقة ما عن الله. ومن ناحية أخرى، فإنه حتى فى التأمل الخامس (فى الطبعة الفرنسية) نجد أن ديكارت يتحدث عن البرهان الأنطولوجى باعتباره "برهنة على وجود الله"(٦٥). ويبدو أنه عند نهاية التأمل يذهب إلى القول بأننا يمكن أن نستخلص نتيجة مؤداها أن كل ما نراه فى وضوح وتميز يكون صادقًا، وهى نتيجة سوف تعنى أن البرهان يعد دليلاً مشروعًا تمامًا على وجود الله بشكل مستقل عن البراهين الأخرى المقدمة من قبل. وفضلاً عن ذلك، فإنه فى "مبادئ الفلسفة"(٦٦) يقدم البرهان الأنطولوچى أولاً، ويقول بوضوح إنه برهنة على وجود الله. ولذلك فإن السؤال الذى ينشأ هنا هو إذا ما كنا إزاء تقييمين غير متوافقين للبرهان الأنطولوچى، أم أن هناك إيضاحًا ما للإجراء الذى اتخذه ديكارت يمكن أن يوفق بين هذين الأسلوبين من الكلام المختلفين بوضوح؟

ولا يلوح لى أن أسلوبى ديكارت المختلفين فى الحديث عن هذا الموضوع يمكن جعلهما متسقين تمامًا. وفى الوقت ذاته، فإن الخط العام للتوفيق المنسجم بينهما يمكن أن نلتمسه إذا ما وضعنا فى اعتبارنا تمييز ديكارت بين الاكتشاف المرتب the ordo inveniedi، أى نظام الكشف أو النظام الذى يفحص فيه الفيلسوف موضوعه بطريقة تحليلية، وبين التعليم المرتب The ordo docendi، أى نظام التعليم أو العرض المنظم لحقائق مكتشفة من قبل(٦٧). فنحن فى نظام الكشف- ما دامت المعرفة الواضحة هى موضع اهتمامنا- نعرف ما فينا من نقص إزاء الكمال الإلهى، ومن ثم، فإنه يبدو أن نظام الكشف يتطلب برهانًا بعديًا a posteriori على وجود الله، وهذا هو ما قدمه ديكارت فى التأمل الثالث. أما البرهان الأنطولوچى فيتم استبقاؤه إلى مرحلة تالية حينما يتم تقديمه لتوضيح حقيقة ما عن الله، وذلك اعتمادًا على مبدأ تم إرساؤه من قبل، وهو أن أى شىء نراه فى وضوح وتميز يكون صادقًا. إلا أنه وفقًا لنظام العرض

(٦٥) A.T., IX, 52.

(٦٦) I, 14; A.T., VIII, 10, cf. IX B, 31.

(٦٧) cf. Entretie avec Burman, A.T., V, 153, edit. Ch. Adam, P.P.27- 9.

التعليمى - ما دام يتمثل نظام الوجود التراتبى the ordo essendi - فإن الكمال اللانهائى لله يكون سابقًا على نقصنا، وعلى هذا فإن ديكارت يبدأ فى كتاب "مبادئ الفلسفة" بالبرهان الأنطولوچى الذى يكون مؤسسًا على فكرة الكمال اللانهائى لله. وهو بمسلكه هذا يبدو على أنه يهمل مذهبه الخاص فى أن وجود الله يجب إثباته قبل أن نستطيع مد معيار الوضوح والتميز وراء مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود". ولكن إذا كان ديكارت - ويبدو أن الأمر على هذا النحو- قد نظر إلى البراهين المتضمنة فى التأمل الثالث باعتبارها إسهابًا وتعميقًا للحدس الأصلى المعبر عنه فى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"، فربما أمكن القول إنه قد نظر إلى البرهان الأنطولوچى فى نفس الضوء.

وربما أمكن القول إن تناول ديكارت لمعرفتنا بوجود الله يؤلِّف -دون تمييز كاف- بين اتجاهين أو وجهتين من النظر؛ فهناك أولاً وجهة النظر "العقلانية" التى وفقًا لها تكون البراهين عمليات استدلالية حقًا. وإذا نظرنا إليها بهذا الاعتبار، فإن ديكارت يكون بذلك قد سعى إلى فصل الدليل الأنطولوچى عن البراهين البعدية فى التأمل الثالث، رغم أن مشكلة الدور الفاسد ستصبح فى الوقت ذاته مشكلة حادة بالنسبة لهذه البراهين الأخيرة. وهناك- ثانيًا- وجهة النظر "الأوغسطينية"؛ فالمرء لا يعرف نفسه حقًا- أى لا يعرف الذات التى يتم إثباتها فى مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود"- ما لم يتم معرفتها باعتبارها جانبًا واحدًا من العلاقة الكلية: الذات- الله، وما يكون مطلوبًا ليس عملية برهنة استدلالية، بقدر ما هو رؤية مسهبة وأكثر عمقًا لما هو معطى؛ فنحن نعرف الذات بوصفها ناقصة، فقط لأننا يكون لدينا وعى ضمنى بالله فى فكرتنا الفطرية عن الكامل، وإحدى وظائف البرهان الأنطولوچى هى أن نبين من خلال بصيرة نافذة فكرة الله، التى هى جزء من المعطى الأصلى، وهو أن الله لا يوجد فحسب بالنسبة لنا، ولكنه يوجد بالضرورة وبشكل أبدى بفضل ماهيته.

الفصل الرابع

ديكـــارت (٣)

وجود الأجسام – الجواهر وخواصها الأساسية – العلاقة بين الذهن والبدن

١- إننا حتى الآن مطمئنون إلى صدق قضيتين وجوديتين فقط، وهما: "أنني موجود" و"أن الله موجود". ولكننا نعرف أيضًا أن كل الأشياء التي ندركها في وضوح وتميز تنتمي إلى مجال الاحتمالية. وهذا يعني أنها يمكن أن تُخلق بواسطة الله، حتى إذا كنا لا نعرف بعد إذا ما كانت خُلقت على هذا النحو. ولذلك فإنه يكفي- فيما يقول ديكارت- أن نكون (أو على وجه الدقة أن أكون) قادرًا على أن أفهم شيئا بوضوح وتميز بمنأى عن شيء آخر، لكي أتيقن أن الشيئين مختلفان حقًا، وأن أحدهما يمكن أن يُخلق دون الآخر.

ومن ناحية أخرى، فإنني لا أرى شيئًا ينتمي إلى ماهيتي على نحو ما تم إثباتها في مبدأ "أنا أفكر؛ فأنا إذن موجود" – سوى أنني شيء مفكر وغير ممتد، في حين أنني – من ناحية أخرى- لدي فكرة واضحة متميزة عن الجسم بوصفه شيئًا ممتدًا وغير مفكر. وينتج عن هذا أن "هذه الأنا (التي بها أكون ما أكون عليه) تكون متميزة تمامًا وبشكل مطلق عن بدني، وأنا يمكن أن أوجد بدونها"[١].

(١) M., 6; A.T., VII, 78, cf. IX, 62.

ومن المؤكد في هذه الحالة أن وجودي كشيء مفكر لا يُثبت بذاته وجود بدني، دع عنك الأجسام الأخرى. ولكنني أجد في نفسي ملكات وفاعليات معينة مثل: القدرة على تغيير موضعي، والقدرة على الحركة الموضعية بوجه عام، وهو ما يعني بوضوح وجود الجوهر الجسماني أو الممتد، أي البدن(٢)؛ لأنه في الإدراك الواضح المتميز لمثل هذه الفاعليات يكون الامتداد متضمنًا بشكل ما، بينما التفكير أو التعقل لا يتضمن الامتداد. وفضلاً عن ذلك فإن الإدراك الحسي ينطوي على سلبية معينة، بمعنى أنني أتلقى انطباعات "لأفكار"، وأن الانطباعات التي أتلقاها أمر لا يتوقف عليَّ وحدي فحسب. وملكة الإدراك الحسي هذه لا تفترض مسبقًا الفكر، وهي يجب أن توجد في جوهر ما بخلاف نفسي التي تعتبر في ماهيتها شيئا مفكرًا ولا ممتدًا. كذلك، فحيث إنني أتلقى انطباعات- تكون أحيانًا ضد إرادتي- فإنني أكون حتمًا ميالاً إلى الاعتقاد بأنها تأتي إليَّ من أجسام أخرى بخلاف بدني. ولأن الله - الذي ليس بمخادع- قد منحني "ميلاً كبيرًا جدًا للاعتقاد بأنها (انطباعات أو "أفكار" الحواس) يتم توصيلها إلي من خلال موضوعات جسمانية، فإني لا أتصور كيف يمكن أن يبقى الله بمنأى عن تهمة الخداع، إذا كانت هذه الأفكار متولدة بفعل أسباب أخرى بخلاف الموضوعات الجسمانية. ومن ثم، فإننا يجب أن نقر بأن الموضوعات الجسمانية موجودة"(٣). وربما لا تكون هذه الموضوعات هي بالضبط ما يوحي به الإدراك الحسي، ولكنها على أية حال يجب أن توجد كموضوعات خارجية من حيث كل ما ندركه فيها في وضوح وتميز.

وديكارت يتناول وجود الأجسام باختصار إلى حد ما. كذلك فإنه لا في كتاب "التأملات" ولا في كتاب "مبادئ الفلسفة"، يتناول على وجه التخصيص مشكلة معرفتنا بوجود الأذهان الأخرى. ولكن برهانه العام هو أننا نتلقى انطباعات أو "أفكارًا"، ربما أن الله قد غرس فينا ميلاً طبيعيًا لكي نعزوها إلى أسباب مادية خارجية؛ فإنها يجب أن تكون موجودة؛ لأن الله سيكون مخادعًا إذا ما كان يمنحنا هذا الميل الطبيعي

---

(٢) ينبغي أن نلاحظ هنا كيف افترض ديكارت أن الملكات والفاعليات يجب أن تكون ملكات وفاعليات الجواهر.
(٣) M., 6; A.T., VII, 78-80, cf. IX, 63.

ومع ذلك يولد هذه الانطباعات مباشرة وعلى الفور بفاعليته الخاصة. ولا شك أن ديكارت سوف يقدم- إذا ما طُلب منه- برهانًا مماثلاً على مسألة الوجود، وجود الأذهان الأخرى، وذلك باللجوء إلى مسألة الصدق الإلهى. ولذلك فإننا يمكن أن نستبعد ذلك الشك من الشك المغالى الذى أوعز إلينا من قبل بأن الحياة ربما كانت حلمًا، وبأنه لا توجد أشياء جسمية تناظر أفكارنا عنها، يقول: "ينبغى أن أنحى جانبًا كل الشكوك التى كانت تخامرنى فيما مضى بوصفها شكوكًا مغالية وسخيفة، وبوجه خاص ذلك اللايقين شديد التعميم فيما يتعلق بالنوم الذى لم أستطع تمييزه عن اليقظة"(٤). وإذا كنا بذلك على يقين من وجود كل من الذهن والبدن، فيمكننا أن نشرع فى البحث عن كثب فى طبيعة كل منهما وفى العلاقة بينهما.

٢- لقد عرَّف ديكارت الجوهر بوصفه "شيئًا موجودًا لا يحتاج شيئًا سوى ذاته لكى يوجد"(٥). ولكن هذا التعريف- إذا ما فُهم بمعنى دقيق وحرفى- ينطبق على الله وحده؛ "فالحقيقة أنه لا شيء سوى الله ينطبق على هذا الوصف، باعتباره باقيًا بذاته؛ لأننا نعرف أنه ليس هناك شيء مخلوق يمكن أن يوجد دون أن يكون باقيًا بقدرته"(٦). ولكن ديكارت لم يخلص من ذلك إلى النتيجة الإسبينوزية القائلة إنه يوجد فقط جوهر واحد هو الله، وإن كل المخلوقات هى مجرد تحويرات لهذا الجوهر الواحد؛ فهو قد استنتج بخلاف ذلك أن تُحمل بمعنى واحد على الله والأشياء الأخرى. وبذلك فإنه يسلك الطريق العكسى- إن جاز التعبير- فى مقابل الطريق الذى سلكته الفلسفة المدرسية؛ لأنه فى حين أن هذه الأخيرة قد طبقت كلمة "الجوهر" أولاً على الأشياء الطبيعية، أى على موضوعات التجربة، ثم بعد ذلك على الله بالمشابهة، فإن ديكارت يطبق الكلمة فى المقام الأول على الله، ثم بعد ذلك بشكل ثانوى وتشبيهى على المخلوقات. وهذا الإجراء متوافق مع قصده المعلن فى السير من العلة إلى المعلول بدلاً من السير فى الطريق المعاكس.

---

(٤) M., 6; A.T., VII, 89, cf. IX, 71.

(٥) P.P., 1, 51; A.T., VIII, 24, cf. IX B,47.

(٦) Ibid.

ورغم أنه نفسه لم يكن على الإطلاق مؤمنًا بوحدة الجود، فإننا يمكن بالطبع أن نتبين في أسلوب سيره مرحلة أولية من تطور التصور الإسبينوزى للجوهر. ولكن قولنا هذا لا يعنى الإيحاء بأن ديكارت قد استحسن بذلك هذا التصور.

ومع ذلك، فإننا إذا جعلنا الله خارج حسباننا، وفكرنا فحسب فى الجوهر من حيث انطباقه على المخلوقات، فإننا يمكننا القول إن هناك نوعين من الجواهر، وإن كلمة الجوهر تحمل بمعنى واحد فقط على هاتين الفئتين من الأشياء، "إلا أن الجواهر المخلوقة- سواء كانت جسمية أو مفكرة- يمكن تصورها تحت هذا المفهوم العام؛ لأنها أشياء تحتاج فقط إلى تزامن وجود الله كيما توجد"[٧].

وإذن فإن ما ندركه ليس بجواهر فى ذاتها، وإنما هو بخلاف ذلك صفات الجواهر. وحيث إن هذه الصفات تكون متأصلة فى جواهر مختلفة، وتكشف عن هذه الأخيرة؛ فإنها تقدم لنا معرفة بالجواهر. ولكن ليست كل الصفات على قدم المساواة؛ لأن "هناك دائمًا صفة رئيسية واحدة للجوهر تؤسس طبيعته وماهيته، وعليها تعتمد كل الصفات الأخرى"[٨]. وفكرة الجوهر باعتباره ذلك الذى لا يحتاج لأى شىء آخر (ويُبقى - فى حالة الأشياء المخلوقة- على الفاعلية الإلهية فى حفظ الوجود)- هى فكرة دارجة لن تفيدنا فى تمييز جوهر ما عن آخر، ونحن يمكن أن نتعرف على هذا التمييز من خلال النظر فى صفات وخصائص وكيفيات الجواهر. وفى هذا الصدد فإن المدرسيين سيتفقون مع ديكارت. ولكن ديكارت راح ينسب لكل نوع من الجوهر صفة رئيسية، حاول بإصرار أن يجعلها متماهية مع الجوهر ذاته؛ لأن هذا الأسلوب فى التساؤل الذى يسعى لتحديد ما هى الصفة الرئيسية لنمط معين من الجوهر، إنما هو تساؤل عن ماذا يكون ذلك الذى ندركه فى وضوح وتميز بوصفه صفة لازمة للشىء، حتى إن كل الصفات والخصائص والكيفيات الأخرى تبدو مفترضة له ومعتمدة عليه. والنتيجة فيما يبدو هى أننا لا يمكن أن نميز بين الجوهر وصفته الأساسية؛

---

(٧) P.P., 1, 52; A.T., VIII, 25, cf. IX B,47.

(٨) P.P., 1, 53; A.T., VIII, 25, cf. IX B,48.

فهما متماثلان بإطلاق. وهذه الوجهة من النظر- كما سنلاحظ فيما بعد- قد ورطته في معضلات لاهوتية معينة.

لقد رأينا فيما سبق أن الصفة الرئيسية للجوهر الروحانى عند ديكارت هى التفكير. وهو كان مهيأ لتأكيد القول بأن الجوهر الروحانى هو دائمًا جوهر مفكر بمعنى ما، ولذلك فإنه يخبر أرنولد قائلاً: "ليس لدى أدنى شك فى أن العقل يبدأ فى التفكير فى اللحظة ذاتها التى يُنفخ فيها الروح فى جسم طفل رضيع، وأنه فى اللحظة ذاتها يكون واعيًا بفكره الخاص، رغم أنه فيما بعد لا يتذكره؛ لأن الأنواع[٩] الخاصة لهذه الأفكار لا تحيا فى الذاكرة"[١٠]. وهو كذلك يسأل جاسندى Gassendi قائلا: "لأى سبب ينبغى لها (أى النفس أو العقل) ألا تفكر دومًا عندما تكون جوهرًا مفكرًا؟ لماذا يكون من الغريب أننا لا نتذكر الأفكار التى كانت لدى العقل فى الرحم أو فى حالة سبات، فى حين أننا لا نتذكر حتى معظم تلك الأفكار- التى نعرف أنها كانت لدينا- عندما نكبر فى صحة جيدة أو نستيقظ من سباتنا؟"[١١]. والحقيقة أنه إذا كانت ماهية النفس هى أن تفكر، فإنه يلزم عن ذلك بوضوح أنها تفكر دائمًا أيضًا، حتى عندما يبدو للوهلة الأولى أنها لا تمارس هذا التفكير، أو كفت عن الوجود حينما لا تقوم بالتفكير. والنتيجة التى ينتهى إليها ديكارت هنا تستتبع مقدماته. أما كون هذه المقدمات صادقة أم كاذبة، فهذا أمر آخر.

فما هى إذن الصفة الرئيسية للجوهر الجسمانى؟ لا بد أنها الامتداد؛ فنحن لا يمكن أن نتصور شكلاً أو فعلاً ما - على سبيل المثال- دون امتداد، ولكننا يمكن أن نتصور امتدادًا بلا شكل أو فعل. "وهكذا، فإن الامتداد فى الطول والعرض والعمق يؤسس طبيعة الجوهر الجسمانى"[١٢]. ونحن هنا نكون إزاء التصور الهندسى للجوهر الجسمانى، منظورًا إليه بمنأى عن الحركة والطاقة.

---

(٩) قارن المصطلح المدرسى "أنواع" species كما يستخدم للدلالة على تكييف ذهنى أو فكرة.

(١٠) R.O., 4,2; A.T., VII, 240, cf. IX, 190.

(١١) R.O., 5,2; A.T., VII, 356-7.

(١٢) P.P., 1, 53; A.T., VIII, 25, cf. IX B,48.

وهذه الصفات الرئيسية تكون غير قابلة للانفصال عن الجواهر التى تكون هذه الصفات مميزة لها. ولكن هناك أيضًا كيفيات تكون قابلة للانفصال، لا بمعنى أنها يمكن أن توجد بمنأى عن الجواهر التى تكون هذه الكيفية خاصة بها، وإنما بمعنى أن الجواهر يمكن أن توجد بدون هذه الكيفيات الجزئية؛ فعلى سبيل المثال، رغم أن التفكير يكون ضروريًا للعقل، فإن العقل تكون لديه أنماط من الفكر مختلفة على التتابع. ورغم أن أى فكر لا يمكن أن يوجد بمنأى عن العقل، فإن العقل يمكن أن يوجد بدون هذا الفكر الجزئى أو ذاك. وبالمثل، فرغم أن الامتداد يكون ضروريًا للجوهر الجسمانى، فإن أى مقدار كمى معين أو شكل معين، لا يكون ضروريًا بالنسبة له؛ فحجم وشكل جسم ما يمكن أن يختلف. وهذه الكيفيات المختلفة لخاصيتَىْ الفكر والامتداد يسميها ديكارت "بالحالات المتغيرة". والحقيقة أنه يذهب إلى القول بأننا "عندما نتحدث عن الحالات المتغيرة، فإننا لا نعنى بذلك شيئًا آخر سوى ما اصطلحنا على تسميته فى موضع آخر باسم الصفات أو الكيفيات"[١٣]. ولكنه ينتقل بعد ذلك إلى تمييز استخدامه للمصطلحين، فيضيف إلى ذلك مستدركًا: حيث إنه لا يوجد أى تغيير يجرى على الله؛ فإننا لا يمكن أن ننسب إليه أية حالات متغيرة أو كيفيات، وإنما فقط صفات. وعندما ننظر إلى الفكر والامتداد باعتبارهما "حالتين متغيرتين" للجوهر، فإننا نراهما باعتبارهما قابلتين للتكييف بأساليب متنوعة. ولذلك، فإن كلمة "حالة متغيرة" - من الناحية العملية- ينبغى أن تبقى محدودة فى إطار الكيفيات المتنوعة للجواهر المخلوقة[١٤].

٣- والنتيجة الطبيعية التى يمكن أن نستخلصها مما تقدم هى أن الوجود الإنسانى يتألف من جوهرين منفصلين، وأن علاقة العقل بالبدن تماثل علاقة الربان بالسفينة. ولقد صورت النزعة الأرسطية المدرسية الوجود الإنسانى بوصفه وحدة واحدة: نفس تقوم بالنسبة للبدن مقام الصورة بالنسبة للمادة. وفضلاً عن ذلك، فإن

---

(١٣) P.P., 1, 56; A.T., VIII, 26, cf. IX B,49.

(١٤) يلاحظ ديكارت أنه توجد هناك فى الجواهر المخلوقة صفات ثابتة مثل: الوجود والمدة فى الشىء الموجود والمتواصل زمنيًا (P.P, 1, 56; A.T., VIII, 25, cf. IX B,49)، وهذه الصفات الثابتة لا ينبغى أن تُسمى حالات متغيرة.

النفس لم يتم اختزالها إلى العقل: فكان يُنظر إليها باعتبارها مبدأ الحياة البيولوچية والحسية والعقلية. ولقد صُوِّرت النفس فى النزعة التوماوية على الأقل باعتبارها تهب الوجود للبدن، على ذلك النحو الذى يجعل البدن على ما هو عليه، أى بدنًا إنسانيًا. ومن الواضح أن هذه النظرة للنفس سهلت الإصرار على وحدة الموجود البشرى؛ فالنفس والبدن يشكلان معًا جوهرًا تامًا واحدًا. ولكن بناءً على مبادئ ديكارت، فسيبدو من العسير تمامًا تأكيد وجود أية علاقة متأصلة بين هذين العنصرين؛ لأنه إذا كان ديكارت يبدأ بالقول بأننى جوهر تكمن طبيعته برمتها فى أنه يفكر، وإذا كان البدن لا يفكر وليس متضمنًا فى فكرتى الواضحة المتميزة عن نفسى بوصفى شيئًا مفكرًا، فيبدو أنه سينتج عن ذلك أن البدن لا ينتمى إلى ماهيتى أو طبيعتى. وفى هذه الحالة فإننى أكون نفسًا تسكن بدنًا، حقا إننى إذا كنت أستطيع أن أحرك بدنى، وأن أوجه بعضًا من أنشطته، فإنه يكون هناك على الأقل تلك العلاقة بين الاثنين التى تقوم فيها النفس من البدن مقام المحرك من المتحرك، ويقوم البدن من النفس مقام الأداة من القوة الفاعلة. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن تشبيه العلاقة بينهما بعلاقة القبطان أو الربان بسفينة، هو تشبيه لا يخلو من ملائمة. كذلك فإنه من السهل فهم ملاحظة أرنولد فى السلسلة الرابعة من الاعتراضات التى ترى أن "النظرية القائلة بإدراكى الواضح المتميز لنفسى باعتبارى مجرد موجود مفكر، هى نظرية تُفضى بنا إلى ماهية الإنسان، ومن ثم فإنه يكون برمته نفسًا، بينما يكون بدنه مجرد أداة للنفس، وهو ما يترتب عليه تعريف الإنسان بوصفه نفسًا تستخدم بدنًا"(١٥).

إلا أن ديكارت فى واقع الأمر قد قرر من قبل فى التأمل السادس أن النفس لا تسكن البدن كما الربان فى السفينة؛ فيجب أن تكون هناك - فيما يرى- حقيقة ما فى كل الأشياء التى تعلمنا الطبيعة إياها؛ لأن الطبيعة فى عمومها إما أن تعنى الله أو نظام الأشياء المخلوقة بواسطة الله، بينما الطبيعة فى خصوصها تعنى تركيبه الأشياء التى منحها الله لنا، والله - كما رأينا- ليس بمخادع. ولذلك، فإذا كانت الطبيعة تعلمنى أننى لى بدن يتأثر بالألم ويشعر بالجوع والعطش، فإننى لا يمكن أن أشك

---

(١٥) A.T., VII, 203, cf. IX, 158.

فى أن هناك حقيقة ما فى كل هذا. ولكن "الطبيعة تعلمنى أيضًا من خلال هذه الإحساسات بالآلم والجوع والعطش... إلخ، فأنا لست فحسب أسكن بدنًا كما الربان فى سفينة، وإنما أكون متحدًا به بشكل وثيق للغاية، وأكون ممتزجًا به- إن جاز التعبير- لدرجة أننى أبدو مشكلاً معه كلاً واحدًا؛ لأنه إذا لم يكن الأمر على هذا النحو، فإن بدنى عندما يتعرض لأذى، لا ينبغى حينئذ أن أشعر بالألم باعتبارى موجودًا مفكرًا فحسب؛ لأننى عندئذ أدرك الأذى الذى لحق بى من خلال العقل فحسب، تمامًا مثلما أن الملاح يدرك بالبصيرة عندما يتلف شيء ما فى مركبته"(١٦).

ديكارت يبدو هنا فى موقف عسير؛ فمن ناحية، نجد أن تطبيقه لمعيار الوضوح والتميز قد أفضى به إلى التأكيد على التمييز الفعلى بين النفس والبدن، بل إلى تصور كل منهما باعتباره جوهرًا مكتملاً بذاته. ومن ناحية أخرى، فإنه لا يريد أن يقبل النتيجة التى يبدو أنها تترتب على ذلك، أعنى أن النفس تسكن فحسب فى بدن تستخدمه كوسيلة أو أداة بطبيعته. وهو لا يعارض هذه النتيجة، فقط لكى يتحاشى النقد اللاهوتى؛ لأنه كان داعيًا بالمعطيات التجريبية التى لا تكون فى صالح صدق هذه النتيجة؛ فهو - بعبارة أخرى- كان واعيًا بأن النفس تتأثر بالبدن، والبدن يتأثر بالنفس، وبأنهما - بمعنى ما- يجب أن يشكلا وحدة واحدة. وهو لم يكن على استعداد لإنكار حقائق التأثير المتبادل بينهما، وكما هو معروف جيدًا فإنه حاول إثبات مسألة التأثير المتبادل هذه؛ "فلكى نفهم كل هذه الأشياء بشكل أتم، فإننا يجب أن نعرف أن النفس تكون مرتبطة حقًا بمجمل البدن، وأننا لا يمكننا القول على وجه الدقة إنها توجد فى أى جزء من أجزائه على حساب الأجزاء الأخرى؛ لأنها واحدة ولا تقبل الانقسام بشكل ما... ولكن من الضرورى فى الوقت ذاته أن نعرف أنه على الرغم من كون النفس مرتبطة بمجمل البدن، فإن هناك - مع ذلك- جزءًا معينًا تمارس فيه النفس وظائفها بصورة أوضح من كل الأجزاء الأخرى، ويُعتقد عادة أن هذا الجزء هو المخ، أو ربما القلب... ولكن يبدو - عندما نتفحص الأمر بعناية - كما لو كنت قد تحققت بوضوح من أن ذلك الجزء من البدن الذى تمارس فيه النفس وظائفها مباشرة ليس هو القلب مطلقًا،

(١٦) M., 6; A.T., VII, 81, cf. IX, 64.

ولا هو مجمل المخ، وإنما هو فحسب أكثر أجزائه جوانية، أعنى غدة صغيرة للغاية تكمن فى وسط مادته، ومعلقة فوق القناة التى تجعل الأرواح الحيوانية[١٧] فى تجاويفها الأمامية على صلة بتلك التجاويف الخلفية، لدرجة أن الحركات شديدة البساطة التى تحدث فيها تغير بدرجة كبيرة مسار تلك الأرواح، وبالتبادل فإن أبسط التغيرات التى تحدث فى مسار تلك الأرواح تحدث تغييراً كبيراً فى حركة تلك الغدة"[١٨]. والحقيقة أن تحديد موضع لمسألة التأثير المتبادل لا يحل المشكلات التى تنشأ فيما يتعلق بالصلة بين نفس لا مادية وبدن مادى، وهى من وجهة نظر ما، تبدو على أنها تؤكد التمييز بين النفس والبدن. ومع ذلك، فمن الواضح أن ديكارت ليس لديه أية نية لإنكار التأثير المتبادل.

إن الارتباط بين هذين الخطين من الفكر، أعنى تأكيد التمييز بين النفس والبدن من جهة، وقبول ومحاولة إيضاح التأثير المتبادل ومجمل وحدة الإنسان من جهة أخرى، هو أمر يتجلى فى رد ديكارت على أرنولد. فإذا كان يقال إن النفس والبدن هما جوهران ناقصان "لأنهما لا يمكن أن يوجدا بذاتهما.. فإنى أعترف بأنه سيكون من التناقض- فيما يبدو لى- أن يكونا جوهرين.. غير أننا إذا ما أخذناهما بمفردهما سيكونان (جوهرين) مكتملين وأنا أعرف أن الجوهر المفكر هو شىء مكتمل لا يقبل فى اكتماله عن الجوهر الذى يكون ممتداً"[١٩]. هاهنا يقول ديكارت إن النفس والبدن جوهران مكتملان، مؤكداً التمييز بينهما. ولكنه فى نفس الوقت يرى أنه "من الصواب القول إنهما بمعنى ما آخر يمكن وصفهما بأنهما جوهران ناقصان، أى بمعنى يسمح بالقول بأنهما من حيث كونهما جوهرين فإنهما لا ينقصهما الاكتمال، وهو معنى يؤكد فحسب أنهما ما دام كان يشار إليهما بالإحالة إلى جوهر آخر فإنهما يشكلان من خلال الانسجام

---

(١٧) إن "الأرواح الحيوانية" animal spirits المشار إليها هنا، هى "أكثر مقادير الدم حيوية ولطفاً" التى تدخل تجاويف المخ. إنها أجسام مادية "متناهية الدقة"، "تتحرك بسرعة كبيرة مثل جسيمات اللهب التى تنتج من مشعل"، ويتم توصيلها إلى الأعصاب والعضلات "التى بواسطتها تحرك البدن فى الطرائق المختلفة التى يمكن أن يتحرك فيها" (P.S.,1,10; A.T., XI, 334-5).

(١٨) P.S., 1, 30-1; A.T., Xi, 251-2.

(١٩) R.O., 4, 1; A.T., VIII, 222, cf. IX, 173.

معه كيانا بذاته مفرداً.. فكل من العقل والبدن يكونان جوهرين ناقصين حينما ينظر إليهما بالنسبة للإنسان الذى هو بمثابة الوحدة التى يشكلانها معًا"[٢٠].

ونظرًا لهذا الموقف غير المقنع من التوازن المذبذب، فإنه يمكن أن نتفهم لماذا قال أحد الديكارتيين من أمثال چولينكس Geulincx بنظرية فى مذهب المناسبات occasionalism، وفقًا لها لا يكون هناك أى تأثير متبادل سببى فعلى بين النفس والبدن؛ فعلىَ سبيل المثال: عند مناسبة فعل من أفعال إرادتى، فإن الله يحرك ذراعى. والحقيقة أن ديكارت نفسه قد أرسى أسسًا لنشأة مثل هذه النظرية؛ فهو على سبيل المثال - فى مقال "ملاحظات على برنامج"- يتحدث عن موضوعات خارجية تنتقل إلى العقل من خلال أعضاء الحس، فليست هى بالأفكار ذاتها، وإنما هى "شىء ما قد منح الذهن مناسبة لتشكيل هذه الأفكار بواسطة ملكة فطرية فى هذا الوقت بعينه دون غيره"[٢١]. وإن فقرة مثل هذه لتوحى حتما بصورة سلسلتين من الأحداث: الأفكار فى السلسلة الذهنية، والحركات فى السلسلة الجسمانية، وهذه الأخيرة تكون بمثابة المناسبة التى على أساسها يتم إنتاج الأولى بواسطة العقل ذاته. وحيث إن ديكارت قد أكد على فاعلية الله فى العالم والتى تتمثل فى الحفظ المستمر له، ذلك الحفظ الذى يتم تفسيره باعتباره خلقًا متجدداً على الدوام؛ فإن المرء يمكن أن يستخلص من هذا نتيجة مؤداها أن الله هو العلة الفاعلة المباشرة الوحيدة، وأنا لا أقصد الإيعاز بأن ديكارت نفسه قد قال بنظرية فى المناسبات بناءً على قوله - كما رأينا- بحدوث التأثير المتبادل بين النفس والبدن، ولكن من الواضح أن هذا التناول للموضوع قد أفضى إلى القول بنظرية فى المناسبات تم تقديمها إلى حد ما- كتفسير لما يعنيه "التأثير المتبادل" فى حقيقة الأمر- من جانب أولئك الذين أيدوا موقف ديكارت العام فيما يتعلق بطبيعة ومكانة العقل.

---

(٢٠) Ibid.

(٢١) A.T., VIII B, 359.

الفصل الخامس

ديكـــارت (٤)

خواص الأجسام – ديكارت وعقيدة استحالة خبز القربان وخمره إلى جسد ودم المسيح – الفراغ والمكان – الحركة – المدة والزمن – أصل الحركة – قوانين الحركة – الفاعلية الإلهية فى العالم – الأجسام الحية

١ – لقد رأينا أن الصفات الأساسية للجوهر المادى عند ديكارت هى الامتداد، "وهكذا فإن الامتداد[١] فى الطول والعرض والعمق يشكل طبيعة الجوهر الجسمانى"[٢]. ولذلك فإنه يمكننا القول إن الحجم والشكل هما ظاهرتان طبيعيتان موضوعيتان؛ لأنهما حالات متغيرة أو تكييفات متنوعة للامتداد. ولكن ما الذى يمكن قوله عن كيفيات من قبيل: اللون، والصوت، والذوق، وما يسمى بالكيفيات "الثانوية"؟ هل هى توجد موضوعيًا فى الجواهر الجسمانية أم لا؟

وإجابة ديكارت عن هذا السؤال تشبه تلك التى قدمها جاليليو من قبل[٣]؛ فهذه الكيفيات فى الأشياء الخارجية "ليست سوى الميول المتنوعة لهذه الموضوعات

---

(١) "إننا نعنى بالامتداد أى شىء يكون له طول، وعرض، وعمق، ولا نتساءل عما إذا كان جسمًا فعليا أم مجرد فراغ" (R.D., 14; A.T., X,442).

(٢) P.P., 1, 53; A.T., VIII, 25, cf. IX B, 48.

(٣) انظر المجلد الثالث من هذه الموسوعة فى تاريخ الفلسفة.

التى يكون لها القدرة على تحريك أعصابنا بأساليب متنوعة"[٤]؛ فكيفيات اللون، والضوء، والرائحة، والذوق، والصوت، والملمس "بقدر ما هى معروفة لنا، ليست سوى ميول معينة للموضوعات تتألف من الجاذبية والشكل والحرية"[٥]. وهكذا فإن الكيفيات الثانوية توجد فينا باعتبارنا ذواتًا حاسة أكثر مما توجد فى الأشياء الخارجية. فهذه - أى الأشياء الممتدة المتحركة- تُحدث فينا إحساسات باللون والصوت، وهكذا. وهذا هو ما قصده ديكارت عندما ذهب إلى القول فى مرحلة سابقة من بحثه بأن الأشياء الجسمانية ربما لا تصبح فى النهاية على النحو الذى تبدو عليه لنا، فنحن- على سبيل المثال- نطالع قوله: "ومن ثم، فإننا يجب أن نعترف بأن الأشياء الجسمانية توجد. ومع ذلك، فإنها قد لا تكون هى بالضبط ما ندركه بواسطة الحواس؛ لأن هذا الإدراك بواسطة الحواس يكون فى كثير من الحالات شديد الغموض والالتباس[٦]؛ فالامتداد هو ما ندرك فى وضوح وتميز أنه ينتمى إلى ماهية أو طبيعة الجوهر الجسمانى. ولكن أفكارنا عن الألوان والأصوات ليست واضحة ومتميزة.

وسيبدو لنا أن النتيجة الطبيعية التى يمكن استخلاصها من هذا هى أن أفكارنا عن الألوان والأصوات... إلخ، ليست أفكارًا فطرية، وإنما أفكار طارئة تأتى من الخارج وتحدث- إن جاز التعبير- بفعل أشياء جسمانية خارجية. وديكارت يعتقد أن هناك فى الأجسام جسيمات دقيقة غير مدركة بالحس، رغم أنها ليست مثل ذرات ديمقريطس **Democritus** غير قابلة للانقسام[٧]. ومن الطبيعى أن يوحى هذا بأنه يرى أن هذه الجسيمات الدقيقة تحدث تنبيهًا لأعضاء الحس يؤدى إلى إدراك الألوان والأصوات والكيفيات الثانوية الأخرى. ومن المؤكد أن أرنولد قد فهمه بهذا المعنى، إذ يقول: "إن السيد ديكارت لا يرى أى كيفيات حسية، وإنما يرى فحسب حركات معينة لأجسام

(٤) P.P., 4, 198; A.T., VIII, 322-3, cf. IX B, 317.
(٥) P.P., 4, 199; A.T., VIII, 323, cf. IX B, 318.
(٦) M., 6 A.T., VII, 80, cf. IX, 63.
(٧) P.P., 4, 201-2; A.T., VIII,324-5, cf. IX B, 319-20.

دقيقة تحيط بنا، وبواسطتها ندرك الانطباعات المختلفة التى نمنحها بعد ذلك أسماء اللون والمذاق والرائحة"[٨]. وديكارت فى رده على هذا يؤكد أن ما ينبه الحواس، إنما هو "الأسطح الخارجية التى تشكل حدود أبعاد الجسم المدرك"؛ لأنه "لا توجد حاسة يتم تنبيهها بوسيلة أخرى سوى الاتصال" وأن "الاتصال يحدث فقط على مستوى السطح"[٩]. وهو بعدئذ يذهب إلى القول بأننا يجب ألا نفهم من السطح مجرد شكل الأجسام كما تشعر بها الأصابع؛ لأن هناك فى الأجسام جسيمات دقيقة غير مدركة بالحس، كما أن سطح جسم ما إنما هو الأسطح الخارجية التى تحيط مباشرة بجسيماته المنفصلة.

ومع ذلك، فإن ديكارت فى مقال "ملاحظات على برنامج" يؤكد أنه "لا شىء يصل إلى عقلنا من الموضوعات الخارجية عن طريق أعضاء الحس سوى حركات جسمانية معينة"، وهو يستخلص من هذا نتيجة مؤداها "أن أفكارنا عن الألم، واللون، والصوت، وما شابه ذلك (يجب) أن تكون فطرية"[١٠]. ومن ثم، فإذا كانت أفكارنا عن الكيفيات الثانوية فطرية، فمن العسير فى الوقت ذاته أن تكون طارئة؛ فالحركات الجسمانية تنبه الحواس، وبمناسبة حدوث هذه الحركات ينتج العقل أفكاره عن الألوان، وهكذا. وفى هذه الحالة فإنها تكون فطرية. والحقيقة أن ديكارت فى مقال "ملاحظات على برنامج" يذهب إلى القول بأن كل الأفكار تكون فطرية، حتى أفكارنا عن الحركات الجسمانية نفسها؛ لأننا لا نتصورها فى الشكل الدقيق الذى توجد عليه. ولذلك، فإننا يجب أن نميز بين الحركات الجسمانية وأفكارنا عنها التى تشكلها عند حدوث المناسبة التى تقوم فيها بتنبيهنا.

وبطبيعة الحال، فإن هذه النظرية تتضمن نظرية تمثيلية للإدراك الحسى؛ فما يتم إدراكه يكون فى العقل، رغم أنه يمثل ما يكون خارج العقل. وهذه النظرية تخلق

---

(٨) سلسلة الاعتراضات الرابعة، A.T., VII, 217, cf. IX, 169.

(٩) R.O., 4; A.T., VII, 249, cf. IX, 192.

(١٠) A.T., VIII B, 359.

مشكلات واضحة. ولكن بمنأى تماماً عن هذه المسألة، فإن التمييز بين الأفكار الطارئة القطرية والأفكار المصطنعة يبدو أنه ينهار إذا ما أصبحت كل الأفكار فطرية. ويبدو أن ديكارت قد قصد في البداية أن يحصر أولاً الأفكار الفطرية في حدود الأفكار الواضحة المتميزة، مميزاً إياها عن الأفكار التي تكون طارئة وملتبسة، ولكن كون أنه قد أصبح يعتقد فيما بعد أن كل الأفكار فطرية، فمن الطبيعي في هذه الحالة ألا تكون كل الأفكار أفكاراً فطرية واضحة ومتميزة. ومن الواضح أن هناك صلة بين هذه الأساليب المختلفة من كلام ديكارت عن الأفكار، والأساليب المختلفة التي يتكلم بها عن العلاقة بين النفس والبدن؛ لأنه إذا كان يمكن أن تكون هناك علاقات حقيقية من العلية الكافية بين البدن والعقل، لأمكن أن تكون هناك أفكار طارئة في الوقت الذي تكون فيه- بناءً على الافتراض القائم على نظرية المناسبات- كل الأفكار فطرية، بالمعنى الذي يستخدم به ديكارت كلمة "فطرية".

ومع ذلك، فإننا إذا ما تغاضينا عن أساليب ديكارت المختلفة في الكلام، وانتقينا جانباً واحداً من فكره، فإننا يمكننا القول إنه قد هندس الأجسام، بمعنى أنه قد اختزلها - كما توجد بذاتها- إلى الامتداد والشكل والحجم. حقاً إن هذا التفسير لا ينبغي الإلحاح عليه، ولكن ميله كان متجهاً إلى التفريق في شقين بين العالم كما يراه رجل الفيزياء الذي يستطيع أن يهمل كل الكيفيات من قبيل اللون، اللهم إلا بقدر ما يمكن اختزالها إلى حركات الجسيمات، وبين العالم كما نراه في الإدراك الحسي العادي. فمفتاح الحقيقة هو حدس عقلاني خالص؛ فنحن لا يمكن أن نقول ببساطة إن الإدراك الحسي يكون وهمياً، ولكنه يجب أن يُخضع نفسه للذهن الخالص. وروح الرياضيات هنا لها السلطة العليا في فكر ديكارت.

٢- وفي هذا الصدد أود أن أذكر باختصار معضلة لاهوتية كان ديكارت متورطاً فيها من خلال نظريته عن الجوهر الجسماني. وهذه المعضلة - التي نوهنا إليها تنويهاً عابراً مبهماً في الفصل السابق- تتعلق بعقيدة استحالة خبز القربان وخمره إلى جسد ودم المسيح transubstantiation. فوفقاً للمراسيم العقائدية للمجلس الملي، فإن جوهر

الخبز والخمر عند إجراء القداس يتحول إلى جسم ودم المسيح، بينما تبقى عوارض[11] الخبز والخمر. ولكن إذا كان الامتداد- كما اعتقد ديكارت- متماثلاً في هوية واحدة مع الجوهر الجسماني، وإذا كانت الكيفيات ذاتية، فإنه ينتج عن ذلك فيما يبدو أنه لن تكون هناك أية عوارض واقعية يمكن أن تبقى بعد تحول الجوهر.

ويثير أرنولد هذه المسألة في سلسلة الاعتراضات الرابعة في القسم الذي يحمل عنوان "إن المواد على الأرجح تثير معضلات للاهوتيين" فيقول أرنولد: "من شروط إيماننا أن جوهر الخبز يتلاشى من خبز القربان المقدس، وأن عوارضه فقط هي التي تبقى. وهذه العوارض إذن هي الامتداد، والشكل، واللون، والرائحة، والمذاق، والكيفيات الحسية الأخرى. ولكن السيد ديكارت لا يرى أي كيفيات حسية، وإنما يرى فقط حركات معينة للأجسام الدقيقة التي تحيط بنا، والتي بواسطتها ندرك الانطباعات المختلفة التي نمنحها فيما بعد أسماء اللون، والمذاق، وما شابه ذلك. ومن ثم، فإنه يبقى هناك الشكل والامتداد والقابلية للحركة. ولكن السيد ديكارت ينكر أن هذه القوى يمكن إدراكها بمنأى عن الجوهر الذي إليه تنتمي؛ ومن ثم ينكر أنها يمكن أن توجد بمنأى عنه"[12].

وديكارت في رده على أرنولد يلاحظ أن المجلس الملي يستخدم كلمة خبر القربان وخمره species وليس كلمة عوارض خبز القربان accidens، وهو يفهم كلمة خبز القربان وخمره species بمعنى "المظهر الخارجي". فالمظهر الخارجي أو مظاهر الخبز والخمر تبقى بعد التكريس، "فخبز القربان وخمره" إذن يمكن أن يعني فقط ما يكون مطلوبًا للتأثير على الحواس. وإن ذلك الذي يقوم بتنبيه الحواس إنما هو السطح الخارجي لجسم ما، أي "ذلك الحد الذي يُدرك باعتباره واقعًا بين جسيمات جسم ما والأجسام التي تحيط به، وهو حد ليس فيه شيء مطلقًا سوى واقع شكلي"[13].

---

(١١) الكلمة المستخدمة هنا في واقع الأمر هي species وليس accidenta.

(١٢) A.T., VII, 217- 18, cf. IX, 169.

(١٣) R.O., 4; A.T., VII, 251. Cf. IX, 193-4.

وعلاوة على ذلك، فحيث إن جوهــر الخبز يتم تغييره إلى جوهر آخر، على ذلك النحو الذى يكون فيه الجوهر الثانى "منطوياً برمته داخل الحدود ذاتها التى كانت الجواهر الأخرى واقعة فى نطاقـها من قبل، أو فى المكان ذاته بالضبط الذى كان يوجد فيه الخبز والخمر من قبل، أو بالأحرى فى المكان ذاته الذى ستوجد فيه إذا ما كانت حاضرة (حيث إن هذه الحدود متحركة على الدوام)، فإنه ينتج عن ذلك بالضـــرورة أن الجوهر الجديد سوف يؤثر فى حــواسنا تماماً على النحو ذاته الذى سيؤثر به الخبز والخمر على حــواسنا، إذا لم تحدث أية استحالة للخبز والخمــر إلى جسد ودم المسيح"[١٤].

وديكارت يتجنب الجدل اللاهوتى بقدر الإمكان: "لأن امتداد المسيح عيسى فى هذا الطقس المقدس هو أمر لم أفسره؛ لأننى لم أكن مضطراً لفعل هذا، ولأننى أمسك نفسى بقدر ما أستطيع عن مسائل اللاهوت"[١٥]. ولكنه فعل ذلك فى خطاب آخر[١٦]. ومع ذلك، فبما أن أرنولد قد أثار المسألة، فقد شعر ديكارت بأنه مضطر لمحاولة التوفيق بين نظريته فى الحالات المتغيرة وعقيدة استحالة الخبز والخمر إلى جسد ودم المسيح، أو بالأحرى كان مضطراً لإظهار الكيفية التى يمكن بها تأكيد وتفسير هذا المعتقد على نحو مقنع، مع افتراض نظرية الحالات المتغيرة التى رأى أنها صحيحة بالتأكيد. ولكن رغم أنه لم ينكر المعتقد (فلو فعل ذلك، لما نشأت مشكلة التوفيق بين نظريته وهذا المعتقد)، فإن تفسيره لمعانيه الضمنية فى ضوء نظريته فى الحالات المتغيرة لم يقنع اللاهوتيين الكاثوليك؛ فعلى الرغم من أنه من الصحيح تماماً أن المجلس الملى استخدم كلمة خبز القربان وخمره **species**، ولم يستخدم كلمة عوارض **accidens**، فإنه من الواضح تماماً أن الكلمة الأولى قد اتُخذت، وكانت مقصودة بمعنى العوارض، وليس مجرد المعنى الواسع لكلمة "المظهر". وموقف ديكارت هنا واضح تماماً،

(١٤) R.O., 4; A.T., VII, 251. Cf. IX, 193-4.

(١٥) Letter to père Mesland; A.T., IV, 119.

(١٦) A.T., IV, 162-170.

يقول: "إذا كان لى أن أقول الصدق بحرية وبدون إساءة لأحد، فإنى أجاهر بأننى يحدونى الأمل فى أن يأتى وقت ما فى يوم ما يتخلص فيه اللاهوتيون من المذهب الذى يسلم بوجود العوارض الفعلية باعتباره أمرًا غريبًا على الفكر العقلانى، وغير قابل للفهم، ويعمل على زعزعة الإيمان، وأن يوضع مذهبى فى موضعه اللائق به باعتباره أمرًا يقينيًا وغير قابل للشك"(١٧). ولكن أمله لم يتحقق.

وربما يستحق الذكر هنا أن مناقشة ديكارت لتلك المسألة -بمنأى تمامًا عن ارتباطاتها وأصدائها اللاهوتية- تبين أنه رغم تحدثه عن "الجواهر" و "الحالات المتغيرة"، فإنه من الخطأ أن نفهم هذين المصطلحين باعتبارهما يتضمنان قبولاً للنظرية الإسكولائية فى الجواهر والعوارض؛ "فالجوهر" يعنى فى الحقيقة بالنسبة له ما يدركه المرء فى وضوح وتميز على أنه صفة أساسية لشىء ما، فى حين أن إحلال كلمة "حالة متغيرة" محل كلمة "عارض" يدلنا على عدم إيمانه بالعوارض الفعلية التى يمكن أن توجد -وإن كان فقط من خلال قوة إلهية- بشكل مستقل عن الجوهر الذى كانت تنتمى إليه هذه العوارض.

وربما يستحق الإضافة هنا أنه على الرغم من أن مذهب استحالة الخبز والخمر إلى جسد ودم المسيح، هو مذهب يفهمه اللاهوتيون الكاثوليك على أنه يعنى وجود عوارض فعلية، فإنه لم يكن ليعنى بالضرورة أن الأشياء المادية تكون- على سبيل المثال- ملونة بالمعنى الاصطلاحى للكلمة. وبعبارة أخرى يمكن القول إن هذا المذهب لا يمكن استخدامه لتسوية مشكلة الكيفيات الثانوية(١٨).

٣- وإذا كانت طبيعة أو ماهية الجوهر الجسمانى تقوم على الامتداد، فما هو التفسير الذى يمكن تقديمه للفراغ؟ وإجابة ديكارت هى أن "الفراغ أو المكان الداخلى

---

(١٧) R.O., 4; A.T., VII, 255. Cf. IX, 197.

(١٨) ربما يلاحظ القارئ، دونما عناء، أن الأب كوبلستون - مؤلف هذا الكتاب - قد أفرد مساحة كبيرة هنا لمناقشة موقف ديكارت من عقيدة "استحالة خبز القربان وخمره إلى جسد ودم المسيح"، وهى مسألة غير هامة ولا جوهرية بالنسبة لمذهب ديكارت. ولعل مرجع ذلك أن المسائل اللاهوتية هى التى توجه رؤية المؤلف لمذهب ديكارت. (المترجم).

والجوهر الجسماني الذى يكون محويًا فيه، يختلفان فقط فى الأسلوب الذى به نتصور كلا منهما"[١٩]. فإذا ما استبعدنا من تفكيرنا فى جسم ما – وليكن حجرًا ما على سبيل المثال– كل ما لا يكون جوهريًا بالنسبة لطبيعته كجسم، فإنه يبقى لنا الامتداد فى الطول والعرض والعمق، "وهذا يتشكل فى فكرتنا عن الفراغ، ليس فقط ذلك الفراغ الذى يكون ممتلئًا بالجسم، وإنما أيضًا ذلك الذى يُسمى خلاء"[٢٠]. ومع ذلك، فإن هناك اختلافًا فى أساليبنا فى تصور الجوهر الجسمانى فى الفراغ؛ لأننا عندما نفكر فى الفراغ، فإننا نفكر– على سبيل المثال– فى الامتداد الذى يُملأ بحجر ما، باعتباره امتدادًا قابلاً لأن يُملا بأجسام أخرى عندما يكون الحجر قد تم نقله. وبعبارة أخرى يمكن القول إننا نفكر لا فى الامتداد باعتباره يشكل جوهر جسم معين، وإنما فى الامتداد على وجه العموم.

أما بالنسبة للمكان، فإن "كلمتى مكان وفراغ لا تشيران إلى شىء مختلف عن الجسم الذى يقال عنه إنه فى مكان ما"[٢١]؛ فمكان جسم ما ليس بجسم آخر. ومع ذلك، فإن هناك ذلك الاختلاف بين مصطلحى المكان والفراغ، والذى يكمن فى أن الأول يشير إلى الموضع، أى إلى الموضع بالنسبة للأجسام الأخرى. ونحن غالبًا ما نقول – فيما يلاحظ ديكارت– إن شيئًا ما قد اتخذ مكان شىء ما آخر، رغم أن الأول ليس له نفس حجم وشكل الآخر؛ ولذلك لا يشغل نفس المكان. وعندما نتحدث عن تغير فى المكان على هذا النحو، فإننا نفكر فى موضع جسم ما بالنسبة للأجسام الأخرى، "فإذا قلنا إن شيئًا ما فى موضع ما، فإننا نعنى ببساطة أنه موضوع بطريقة معينة بالنسبة لأشياء أخرى معينة"[٢٢]. ومن المهم أن نلاحظ أنه لا يوجد هناك شىء من قبيل المكان المطلق، أى أنه ليست هناك إحداثيات ثابتة، فإذا كان هناك رجل ما يعبر نهرًا فى قارب،

---

(١٩) P.P. 2,10; A.T., VIII, 45; cf. IX B, 68.

(٢٠) P.P. 2,11; A.T., VIII, 46; cf. IX B, 69.

(٢١) P.P. 2,13; A.T., VIII, 47; cf. IX B, 69-70.

(٢٢) P.P. 2,14; A.T., VIII, 48; cf. IX B, 71.

وإذا كان يجلس طوال الوقت ساكنًا، فإنه يمكن القول إنه يحتفظ بنفس المكان إذا كنا نفكر في موقعه أو موضعه بالنسبة للقارب، رغم أننا يمكننا القول أيضًا إن مكانه يتغير إذا ما كنا نفكر في موقعه بالنسبة إلى ضفتي النهر. "وإذا اقتنعنا أخيرًا بأنه ليست هناك نقاط في الكون تكون حقًا غير قابلة للتحرك- كما سيظهر لنا إمكانية ذلك في التو- فإننا سوف ننتهي إلى أنه ليس هناك شيء له مكان ثابت، اللهم إلا بقدر ما يتم تثبيته بواسطة فكرنا"(٢٣)؛ فالمكان نسبي.

لقد رأينا أنه لا يوجد هناك أي تمييز حقيقي بين الفراغ أو المكان الداخلي من جهة، وبين الامتداد الذي يشكل ماهية الجواهر الجسمانية من جهة أخرى، ويترتب على ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك وجود للفراغ الخالي، لا وجود للخلاء بالمعنى الدقيق؛ فلأن الإبريق يصنع ليحتفظ بالماء، فإننا نقول إنه فارغ عندما لا يكون هناك ماء فيه، ومع ذلك فإنه يحتوي على الهواء. فالفراغ الخالي بإطلاق، الذي لا يحتوي على أي جسم على الإطلاق، هو أمر مستحيل. "ولذلك، فإذا تساءلنا ما الذي سيحدث لو أن الله قد نقل كل جسم يكون محتويًا في وعاء دون أن يسمح لجسم آخر أن يشغل مكانه، فإننا سنجيب عن هذا السؤال بأن جوانب الوعاء سوف تصبح عندئذ متماسة مباشرة بعضها مع بعض"(٢٤)، فلا يمكن أن تكون هناك مسافة بينهما؛ لأن المسافة هي حالة من حالات الامتداد، وبدون أن يكون هناك جوهر ممتد لا يمكن أن يكون هناك أي امتداد.

وهناك نتائج أخرى يستخلصها ديكارت أيضًا من مذهبه في أن الامتداد هو جوهر الوجود الجسماني؛ فأولاً: لا يمكن أن تكون هناك ذرات بالمعنى الدقيق؛ لأن أي جسم من المادة يجب أن يكون ممتدًا، وإذا كان ممتدًا فهو من حيث المبدأ يقبل الانقسام، حتى وإن لم تكن لدينا أية وسيلة لتقسيمه فيزيقيًا، فيمكن أن تكون هناك ذرات بمعنى نسبي فقط، أي نسبي من حيث قدرتنا على التقسيم. وثانيا: إن العالم يكون ممتدًا بلا نهاية،

---

(٢٣) P.P. 2,13; A.T., VIII, 47; cf. IX B, 70.

(٢٤) P.P. 2,18; A.T., VIII, 50; cf. IX B, 73.

بمعنى أنه لا يمكن أن يكون له حدود معروفة؛ لأننا إذا تصورنا له حدوداً، فإننا بذلك نتصور فراغًا وراء الحدود، ولكن الفراغ الخالى لا يمكن تصوره. وثالثا: إن السموات والأرض يجب أن تكون قد تشكلت من نفس المادة، إذا كان الجوهر الجسمانى والامتداد فى الأصل شيئًا واحداً. فينبغى استبعاد النظرية القديمة التى تقول إن الأجسام السماوية تتشكل من نوع خاص من المادة. وأخيراً: لا يمكن أن تكون هناك كثرة من العوالم؛ فمن ناحية، نجد أن المادة- التى تكون بطبيعتها هى الجوهر الممتد- تملأ كل الفراغات التى يمكن تخيلها، بينما نحن- من ناحية أخرى- لا يمكننا أن نتصور أى نوع آخر من المادة.

٤- إن التصور الهندسى للجسم بوصفه امتداداً يقدم لنا بذاته كونًا إستاتيكيًا، ولكن من الواضح أن الحركة هى أمر واقع، وطبيعتها ينبغى أن توضع موضع النظر. ومع ذلك، فإننا فى حاجة إلى أن ننظر فقط فى الحركة الموضعية؛ حيث إن ديكارت يقرر أنه لا يمكنه أن يتصور أى نوع آخر من الحركة.

إن الحركة فى اللغة المتداولة هى "الفعل الذى به ينتقل أى جسم من مكان إلى آخر"[(٢٥)]. ونحن يمكننا القول عن جسم ما إنه يكون متحركًا أو غير متحرك فى الوقت ذاته، تبعًا للإحداثيات التى نتخذها، فالرجل على ظهر سفينة متحركة يكون متحركًا بالنسبة للشاطئ الذى يغادره، ولكنه يمكن أن يكون فى الوقت ذاته ساكنًا بالنسبة إلى أجزاء السفينة.

ومع ذلك، فإن الحركة على وجه الدقة هى "نقل جزء واحد من المادة، أو نقل جسم واحد من جوار تلك الأجسام التى تكون متصلة به مباشرة- والتى نعتبرها فى حالة سكون- إلى جوار أجسام أخرى"[(٢٦)]. وفى هذا التعريف نجد أن مصطلحى "جزء من المادة" و "الجسم" يجب فهمهما باعتبارهما يعنيان كل ما يتم نقله، حتى وإن كان مؤلفًا

(٢٥) P.P. 2,24; A.T., VIII, 53; cf. IX B, 75.

(٢٦) P.P. 1,25; A.T., VIII, 53; cf. IX B, 76.

من أجزاء عديدة لها حركتها الخاصة بها. وكلمة "نقل" يجب فهمها باعتبارها تشير إلى أن الحركة تكون فى الجسم المادى وليس فى الفاعل الذى يحركه؛ فالحركة والسكون هما فحسب حالتان مختلفتان من الحالات المتغيرة للجسم. إضافة إلى ذلك، فإن تعريف الحركة باعتبارها نقل جسم ما من جوار أجسام أخرى، يعنى أن الشيء المتحرك يمكن أن تكون له حركة واحدة، بينما إذا استخدمنا كلمة "مكان" لأمكننا أن ننسب حركات عديدة لنفس الجسم؛ حيث إن الجسم يمكن فهمه بالنسبة إلى إحداثيات مختلفة. وأخيراً، ففى التعريف السالف نجد أن الكلمات الواردة فى عبارة "والتى نعتبرها فى حالة سكون"، هى كلمات تحدد معنى الكلمات الواردة فى عبارة "تلك الأجسام التى تكون متصلة به مباشرة".

٥- ومفهوم الزمان مرتبط بمفهوم الحركة. ولكننا يجب أن نعقد تمييزاً بين الزمان والمدة؛ فهذا المفهوم الأخير هو حالة متغيرة لشيء ما بقدر ما ننظر إليه باعتباره مستمراً فى الوجود[٢٧]. غير أن الزمان الذى يوصف باعتباره مقياس الحركة (وديكارت هنا يستخدم تعبير أرسطو) يكون متميزاً عن المدة duration بالمعنى العام. يقول: "ولكن لكى نفهم مدة كل الأشياء بذات المقياس، فإننا عادة ما نقارن مدتها بمدة أكبر الحركات وأعظمها انتظاماً، وهى تلك الحركات التى تخلق السنين والأيام، وتلك الحركات التى نصطلح على تسميتها بالزمان. ومن ثم، فإن هذا لا يضيف شيئاً إلى فكرة المدة- إذا ما أخذناها بوجه عام- سوى كونها حالة من حالات التفكير"[٢٨]. وعلى ذلك، فإن ديكارت يمكنه القول إن الزمان هو فحسب حالة من حالات التفكير، أو هو- كما توضح الطبعة الفرنسية لكتاب "مبادئ الفلسفة"- "مجرد حالة متغيرة من التفكير فى تلك المدة"[٢٩]. فالأشياء لها مدة أو تدوم، ولكننا يمكن أن نفكر فى المدة من خلال المقارنة، وعندئذ نكون إزاء مفهوم الزمان الذى هو مقياس عام للمدد المختلفة.

(٢٧) P.P. 1,56; A.T., VIII, 26; cf. IX B, 49.

(٢٨) P.P. 1,57; A.T., VIII, 27; cf. IX B, 49-50.

(٢٩) Ibid.

٦- نحن لدينا إذن فى العالم المادى جوهر جسمانى يُنظر إليه بوصفه امتداداً وحركة. فإذا ما نظرنا- كما لاحظنا من قبل- فى التصور الهندسى للجوهر الجسمانى بذاته، فإننا نصل إلى فكرة عالم سكونى؛ لأن فكرة الامتداد لا تتضمن بذاتها مفهوم الحركة. ولذلك فإن الحركة تبدو بالضرورة على أنها شيء ما مضاف إلى الجوهر الجسمانى. والحقيقة أن الحركة بالنسبة لديكارت هى حالة متغيرة من حالات الجوهر الجسمانى. وعند هذه النقطة يقدم ديكارت فكرة الله والفاعلية الإلهية؛ لأن الله هو العلة الأولى للحركة فى العالم. وفضلاً عن ذلك، فإن الله يحفظ قدراً متساوياً من الحركة فى الكون، لدرجة أنه رغم وجود انتقال للحركة فإن مجمل كمها يكون متساوياً، وفى ذلك يقول: "يبدو لى واضحاً أنه ليس هناك موجود آخر سوى الله خلق بقدرته المادة مع الحركة والسكون فى أجزائها، ويحفظ الآن فى الكون- بتوفيقه المعتاد- ذلك الكم من الحركة والسكون بالقدر الذى وضعه هناك فى الكون عندما خلقه؛ لأنه على الرغم من أن الحركة هى حالة متغيرة فى المادة التى يتم تحريكها، فإن المادة مع ذلك تحفظ كماً معيناً منها لا يزيد أو يتضاءل، رغم أنها فى بعض أجزائها تزيد أحياناً وتقل أحياناً أخرى..."(٣٠). ويمكننا القول إن الله خلق العالم بقدر معين من الطاقة، وإن مجمل كم الطاقة فى العالم يبقى واحداً، رغم أنه ينتقل على الدوام من جسم إلى آخر.

وربما نلحظ بالمناسبة أن ديكارت يحاول أن يستنبط مسألة حفظ كم الحركة من مقدمات ميتافيزيقية، أى من تأمل فى الكمالات الإلهية، يقول: "إننا نعرف أيضاً أنه من كمالات الله، ليس فحسب أنه بطبيعته يكون غير متحرك، وإنما هو أيضاً يفعل على نحو لا يتغير فيه أبداً. وهكذا، فإننا مع التغيرات التى نراها فى العالم، ومع تلك التغيرات نؤمن بها لأن الله قد أظهرها لنا، ومع تلك التغيرات التى نعرف أنها تحدث أو قد حدثت فى الطبيعة دون أى تغير من جانب الخالق، فإننا ينبغى ألا نفترض أية تغيرات أخرى فى أفعاله، خشية أن ننسب إلى طبيعته أى تناقض. وينتج عن هذا أنه حيث إن الله قد حرك بأساليب مختلفة أجزاء المادة عندما خلقها، وحيث إنه يحفظها كلها بالأسلوب

---

(٣٠) P.P. 2,36; A.T., VIII, 61; cf. IX B, 83.

ذاته وبالقوانين ذاتها التى قيدها بها عند إبداعها؛ فإن الله بذلك يحفظ باستمرار فى تلك المادة كما متساويًا من الحركة"[٣١].

٧- وديكارت يتحدث أيضًا كما لو كانت قوانين الحركة الأساسية يمكن استنباطها من مقدمات ميتافيزيقية يقول: "كون أن الله لا يسرى عليه أى تغير، وأنه يفعل دائمًا على النحو ذاته، هى حقيقة يمكن أن نصل منها إلى معرفة قواعد معينة أسميها قوانين الطبيعة"[٣٢]. ونحن نطالع فى الطبعة اللاتينية قوله: "ومن نفس هذه الطبيعة الثابتة لله، فإنه يمكننا معرفة قواعد أو قوانين معينة..."[٣٣]. وبطبيعة الحال، فإن هذه الفكرة تتوافق مع رؤية ديكارت- التى نوهنا إليها فى الفصل الثانى- فى أن الفيزيقا تعتمد على الميتافيزيقا، بمعنى أن المبادئ الأساسية للفيزيقا تنتج من مقدمات ميتافيزيقية.

والقانون الأول هو أن كل شىء – بقدر ما يعتمد على ذاته– يستمر دائمًا فى الحالة ذاتها من السكون أو الحركة ولا يتغير إلا بفعل شىء ما آخر؛ فلا يمكن أبدًا لجسم فى حالة سكون أن يبدأ فى تحريك ذاته، ولا يمكن أبدًا لجسم فى حالة حركة أن يتوقف عن الحركة من تلقاء ذاته. وصدق هذه القضية يمكن أن يُشاهد فى مسلك المقذوفات؛ فإذا ما قُذفت كرة فى الهواء، فلماذا تستمر فى الحركة بعد أن غادرت يد من قذفها؟ إن السبب فى ذلك هو أنه وفقًا لقوانين الطبيعة، فإن "كل الأجسام المتحركة تستمر فى حركتها إلى أن تتوقف حركتها بفعل أجسام أخرى"[٣٤]. وفى حالة الكرة، فإن مقاومة الهواء تقلل بالتدريج من سرعة حركة الكرة، وبذلك فإن النظرية الأرسطية فى الحركة "العنيفة"، ونظرية القرن الرابع عشر فى القوة الدافعة، يتم نبذهما على السواء"[٣٥].

---

(٣١) P.P. 2,36; A.T., VIII, 61-2; cf. IX B, 84.

(٣٢) P.P. 2,37; A.T., IX B, 84.

(٣٣) A.T., VIII, 62.

(٣٤) P.P. 2,38; A.T., VIII, 63; cf. IX B, 85.

(٣٥) انظر الجزء الثالث من هذه الموسوعة.

والقانون الثانى هو أن كل جسم متحرك يميل إلى الاستمرار فى حركته فى خط مستقيم، فإذا ما رسم مساراً دائرياً، فذلك يرجع إلى التقائه بأجسام أخرى. والجسم الذى يتحرك على هذا النحو يكون ميالاً باستمرار إلى الارتداد عن مركز الدائرة التى يرسمها. وديكارت يقدم أولا تعليلاً ميتافيزيقياً لهذا المسلك، فيقول: "إن هذه القاعدة مثل سابقتها تعتمد على كون الله غير متحرك، وعلى أنه يحفظ الحركة فى المادة بعملية شديدة البساطة..."(٣٦). ولكنه يشرع بعد ذلك فى ذكر إثبات تجريبى ما للقانون، يقول فى ذلك: "إن القانون الثالث الذى ألاحظه فى الطبيعة هو أنه إذا كان الجسم المتحرك الذى يلتقى بجسم آخر، يمتلك قوة للاستمرار فى حركته فى خط مستقيم أقل من القوة التى يمتلكها الجسم الآخر فى مقاومته، فإنه يفقد اتجاهه دون أن يفقد أى شىء من حركته، أما إذا كان يمتلك قوة أكبر، فإنه يحرك الجسم الآخر فى اتجاه حركته ذاتها، ويفقد من حركته بقدر ما يمنح الجسم الآخر من حركة"(٣٧). كذلك فإن ديكارت يحاول أن يثبت القانون استناداً إلى ثبات الفعل الإلهى وعدم قابليته للتغير من جهة، وإلى الإثبات التجريبى من جهة أخرى، ومع ذلك، فمن العسير الادعاء بأن الارتباطات التى يؤكد عليها ديكارت بين الثبات الإلهى وعدم قابليته للتغير من جهة، وبين قوانينه فى الحركة من جهة أخرى، هى ارتباطات تدعم كثيراً الرؤية القائلة بأن القوانين الأساسية للحركة يمكن استنباطها من الميتافيزيقا.

٨- وكل هذا يوحى بتصور للعالم من منظور الدين الطبيعى؛ فالصورة التى تحدث فى العقل بشكل طبيعى هى صورة الله الذى يخلق العالم باعتباره نظاماً من الأجسام المتحركة، ثم يدعه بذلك ليواصل سيره بذاته. والحقيقة أن هذه هى الصورة التى تراءت لبسكال الذى يلاحظ فى كتابه "الخواطر" **Pensées**(٣٨) قائلاً: "إننى لا أستطيع أن أسامح ديكارت؛ لقد ود- فى مجمل فلسفته- أن يكون

(٣٦) P.P. 2,39; A.T., VIII, 63; cf. IX B, 86.
(٣٧) P.P. 2,40; A.T., VIII, 65; cf. IX B, 86-7.
(٣٨) P. 77.

قادراً على أن يتجاهل الله، ولكنه لم يستطع أن يكف عن تصويره بوصفه واهبًا دفعة قوية للعالم ليجعله فى حالة حركة، وبعد ذلك لم يعد له شأن بالله". ولكن نقد باسكال هذا فيه غلو كما سنحاول بيان ذلك.

لقد رأينا أن ديكارت قد أصر على ضرورة الحفظ الإلهى، كيما يمكن للكون المخلوق أن يواصل وجوده. وهذا الحفظ تم التأكيد عليه باعتباره مكافئًا لإعادة الخلق المتجدد دائمًا. فهذه النظرية إذن تعد بدورها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بنظرية عدم تواصل الحركة والزمان، يقول: "إن مجمل مسار حياتى يمكن تقسيمه إلى عدد لا نهائى من الأجزاء التى لا يكون أى منها معتمداً بأية حال على الآخر، ولذلك فواقعة أننى كنت موجوداً منذ فترة قصيرة، هى أمر لا يترتب عليه أننى يجب أن أكون موجوداً الآن، ما لم تكن هناك علة ما فى هذه اللحظة تنتجنى من جديد إن جاز القول، أى تحفظ علىّ وجودى. ومن المسلم به فى وضوح وبداهة تامة، لدى كل أولئك الذين يتأملون بانتباه طبيعة الزمان، أن أى جوهر كيما يتم حفظه فى كل لحظة يبقى فيها، قد احتاج لنفس القوة والفعل اللازمين لإنتاجه وخلقه من جديد، على افتراض أنه لم يوجد بعده. وهكذا، فإن نور الطبيعة يُظهر لنا بوضوح أن التمييز بين الخلق والحفظ إنما هو فحسب تمييز من صنع العقل"[٣٩]، فالزمان إذن غير متواصل. وفى كتاب "مبادئ الفلسفة" يقول ديكارت إن الزمان – أو مدة الأشياء– يكون "من ذلك النوع الذى لا تكون فيه أجزاؤه معتمدة على الأخرى، ولا تتزامل فى الوجود أبداً"، وفى خطاب إلى شانو **Chanut** يقول: "إن كل لحظات مدته (أى لحظاته الدنيوية) تكون مستقلة إحداها عن الأخرى"[٤٠]. ولأن لحظات المدة مستقلة، فإن لحظات وجودى تكون منفصلة ومستقلة[٤١]، ومن هنا كانت ضرورة الخلق المتجدد باستمرار.

---

(٣٩) M., 3; A.T., IX, 39, cf. VII, 49.

(٤٠) A.T., V, 53.

(٤١) ولهذا السبب أيضًا ترجمنا كلمة duration بالمدة، ولم نترجمها إلى كلمة "الديمومة" التى تعنى الزمان الشعورى الذى تتواصل لحظاته، وهو الزمان الذى قال به برجسون. (المترجم).

ولكن ديكارت لم يتخيل أنه لا يوجد فى واقع الأمر أى تواصل فى حياة الذات، أو أن هذه الأخيرة تتألف فى واقع الأمر من كثرة من الذوات المنفصلة دون أن تكون هناك أية هوية مشتركة بينها، ولا وقع حتى فى ظنه أنه لا يوجد اتصال فى الحركة والزمان؛ فما اعتقده هو أن الله يهب الاتصال بفضل فاعليته الخلاقة التى لا تتوقف أبدًا. وهذا يوحى بصورة للعالم مختلفة تمامًا عن تصور الدين الطبيعى للعالم الذى نوهنا إليه فيما سبق؛ فنظام الطبيعية والنتائج التى ينسبها ديكارت إلى قوانين الطبيعة، تبدو معتمدة على الفاعلية الخلاقة لله التى لا تتوقف. وتمامًا مثلما أن بدء وجودى ليس هو فحسب ما يكون معتمدًا على الفاعلية الإلهية، وإنما أيضًا على وجودى المتواصل وتواصل ذاتى، كذلك فإن كلاً من الوجود المتواصل للأشياء المادية وتواصل الحركة يعتمدان على العلة ذاتها، فالكون يبدو معتمدًا فى كل جانب فعلى منه، وفى كل لحظة، على الله.

٩- لقد درسنا حتى الآن طبيعة النفس باعتبارها شيئًا يفكر، وطبيعة الجوهر الجسمانى التى هى الامتداد. ولكننا لم نقل شيئًا عن الأجسام الحية على وجه التخصيص، ومن الضرورى أن نتساءل عن الكيفية التى بها نظر ديكارت إليها. ومن الواضح أن مجال هذا السؤال متحدد بما قلناه من قبل؛ لأن هناك نوعين فقط من الجواهر المخلوقة: الروحية والجسمانية. ولذلك فإن السؤال هو: إلى أى فئة تنتمى الأجسام الحية؟ وفضلاً عن ذلك، فمن الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال تتحدد منذ البداية. فحيث إنه من غير الممكن نسبة الأجسام الحية إلى فئة الجواهر الروحية؛ فإنها يجب أن تنتمى إلى فئة الجواهر الجسمانية. وإذا كانت ماهية الجواهر الجسمانية هى الامتداد، فإن ماهية الأجسام الحية يجب أن تكون هى الامتداد. ومهمتنا هى البحث فى المعانى المتضمنة فى هذا الموقف.

فى المقام الأول يصر ديكارت على أنه لا يوجد مبرر وجيه لأن ننسب العقل إلى الحيوانات. وهو يلجأ بوجه خاص إلى غياب أى دليل جيد يدعم القول بأن الحيوانات تتكلم كلامًا معقولاً أو يمكن أن تفعل ذلك. حقًا إن بعض الحيوانات لها أعضاء تمكنها من نطق الكلمات: فالببغاوات- على سبيل المثال- يمكن أن تتحدث، بمعنى أنها يمكن

أن تنطق كلمات، ولكن ليس هناك دليل على أنها تتكلم كلامًا معقولاً، أى على أنها تفكر فيما تقوله، أى تفهم معانى الكلمات التى تنطقها أو يمكنها أن تخترع علامات للتعبير عن الأفكار. حقًا إن الحيوانات تظهر علامات التعبير عن مشاعرها، ولكن البداهة تُظهر لنا أن هذه عملية آلية، وليست عملية عقلية. وفى مقابل ذلك، فإن الموجودات البشرية- حتى أكثرها غباءً- يمكن أن ترتب الكلمات للتعبير عن الأفكار، وإن البكم منها يمكن أن تتعلم أو تخترع علامات اصطلاحية للتعبير عن الأفكار. "وهذا لا يبين لنا فحسب أن العجماوات لديها عقل أقل من الناس، وإنما هى ليس لديها عقل على الإطلاق؛ إذ أنه من الواضح أن ما يكون مطلوبًا لكى تتحدث إنما هو قدر ضئيل جدًا من العقل"[٤٢]. حقا إن كثيرًا من الحيوانات تُظهر براعة فى أنماط معينة من السلوك أكثر مما تُظهره الموجودات البشرية، ولكن هذا لا يُثبت أنها قد وهبت عقولاً. فلو كان الأمر كذلك؛ لكانت براعتها الفائقة تكشف عن تفوق فى العقل، وعندئذ سيكون من المستحيل أن نثبت عدم قدرتها على تحدث اللغة. إن براعتها "تظهر لنا- بخلاف ذلك- أنها ليس لديها عقل على الإطلاق، وأن الطبيعة هى التى تؤثر فيها وفقًا لميل أعضائها، تمامًا مثلما أن ساعة الحائط- التى تتألف فقط من تروس وأثقال- تكون قادرة على أن تنبئنا بالساعات ومقاييس الزمن، بشكل أصح مما يمكن أن نفعله بكل ما أوتينا من حكمه"[٤٣].

ولذلك، فإن الحيوانات لا عقل أو ذهن لها. وربما اتفق المدرسيون على هذا الرأى. ولكن ديكارت يستخلص من هذا نتيجة مفادها أن الحيوانات آلات أو هى آلات ذاتية الحركة automata، وهو بذلك يستبعد النظرية المدرسية الأرسطية فى حضور "الأرواح" الحاسة فى الحيوانات[٤٤]. وإذا لم يكن للحيوانات أذهان بالمعنى الذى يكون به للموجودات البشرية أذهان، فإنها بذلك لا يمكن أن تكون شيئًا آخر سوى مادة متحركة.

---

(٤٢) D.M., 5; A.T., VI, 58.

(٤٣) D.M., 5; A.T., VI, 59.

(٤٤) لقد عارض ديكارت أيضًا- بطبيعة الحال- فكرة وجود "روح نباتية" أو "عنصر جوهرى" فى النبات.

وعندما اعترض أرنولد على ذلك بأن سلوك الحيوانات لا يمكن تفسيره بدون فكرة "الروح" (المتميزة عن الجسم، وإن لم تكن غير قابلة للفساد)، فإن ديكارت يرد بأن "كل أفعال العجماوات تشابه فقط أفعالنا التي تحدث دون عون من الذهن. ومن ثم فإننا نكون مضطرين لأن نستخلص من هذا أننا لا يمكن أن نميز أي مبدأ للحركة فيها، وراء الميل لأعضائها والانطلاق الدائم للأرواح الحيوانية التي يتم إنتاجها بواسطة ضربات القلب عندما تخلخل الدم"(٤٥). والحقيقة أن ديكارت في خطاب -مؤرخ في الخامس من فبراير سنة ١٦٤٩ يرد على هنري مور Henry More قائلاً: "إنني لا أحرم أي حيوان من الحياة"، قاصداً بذلك أنه لا يرفض أن يصف الحيوانات بأنها أشياء حية، ولكن التبرير الذي يقدمه لذلك هو أنه يجعل الحياة تقوم "فقط على دفء القلب"(٤٦). كذلك يقول: "إنني لا أنكر عليها الشعور، ما دام كان معتمداً على أعضاء الجسم"(٤٧). فنحن ميالون إلى الاعتقاد بأن حياة الحيوان هي أكثر من مجرد عملية مادية، لأننا نلاحظ لديها أفعالاً معينة مماثلة لأفعالنا، وحيث إننا نعزو حركات أجسامنا لأذهاننا؛ فمن الطبيعي، أن نكون ميالين لأن نعزو حركات الحيوانات لمبدأ حيوي ما. ولكن الفحص يظهر لنا أن السلوك الحيواني يمكن وصفه برمته دون إشارة إلى أي ذهن، أو أي مبدأ حيوي غير قابل للملاحظة.

ولذلك فإن ديكارت كان مهيأ للقول بأن الحيوانات هي ماكينات أو آلات ذاتية الحركة. وهو أيضًا كان مهيأ لأن يقول نفس الشيء عن الجسم البشري. ولا شك أن هناك عمليات فيزيقية عديدة تستمر دون تدخل الذهن: كالتنفس والهضم ودورة الدم، فكل هذه العمليات تحدث بطريقة آلية. حقًا إننا يمكن أن نمشي بشكل متعمد على سبيل المثال، ولكن الذهن لا يحرك الأرجل مباشرة؛ إنه يؤثر على الأرواح الحيوانية في الغدة الصنوبرية، وما يفعله لا يخلق حركة أو طاقة جديدة وإنما- بخلاف ذلك- يغير اتجاهها،

---

(٤٥) R.O., 4,1; A.T., VII, 230, cf. IX, 178-9.

(٤٦) A.T., V, 278.

(٤٧) Ibid.

أو يطبق الحركة التى خلقها الله فى الأصل. ومن ثم، فإن الجسم البشرى يشبه ماكينة يمكن أن تعمل آليًا إلى حد كبير، رغم أن طاقتها يمكن تطبيقها بطرائق مختلفة بواسطة الصانع، يقول فى ذلك: "إن جسم إنسان حى يختلف عن جسم إنسان ميت، تمامًا مثلما أن ساعة ما أو أى آلة أخرى ذاتية الحركة (أى ماكينة تتحرك بذاتها)، عندما يتم ملؤها ذاتيًا- وتنطوى فى ذاتها على المبدأ الجسمانى لتلك الحركات التى صممت لأجلها، جنبًا إلى جنب مع ما يكون مطلوبًا لعملها- تكون مختلفة عن الساعة ذاتها أو عن أى ماكينة أخرى عندما تتحطم، وعندما يتوقف مبدأ حركتها عن العمل"[(٤٨)].

ويمكننا أن ننظر فى نظرية الحيوان عند ديكارت من وجهتين من النظر: فمن وجهة النظر الإنسانية تعد هذه النظرية إعلاء للإنسان، وإعادة تأكيد للوضع الفريد للإنسان، فى مواجهة أولئك الذين سوف يختزلون الاختلاف بين الإنسان والحيوان الأعجم إلى اختلاف فى الدرجة فحسب. وليس هذا التفسير لنظرية ديكارت مجرد تفسير من اختراع المؤرخين؛ لأن ديكارت نفسه قد أمدنا بالأساس الذى يقوم عليه؛ فهو - على سبيل المثال- فى "المقال عن المنهج" يلاحظ أنه "ليس هناك - بعد خطأ أولئك الذين ينكرون الله- خطأ أكثر إضلالاً للأرواح الواهنة عن الصراط المستقيم، من تصور أن روح الحيوان الأعجم تكون من نفس طبيعة روحنا، وأنه بالتالى ليس هناك بعد هذه الحياة شيء نخشاه أو نرجوه أكثر مما يخشاه أو يرجوه الذباب أو النمل. وواقع الأمر أن المرء حينما يعرف كم يختلف الاثنان إلى حد كبير، فإنه عندئذ يفهم على نحو أفضل السبب فى أن روحنا بطبيعتها تكون مستقلة كلية عن الجسم، وأنها بالتالى ليست عرضة للموت معه"[(٤٩)]. وهو حينما يكتب لأمير نيوكاسل[(٥٠)] ينوه إلى مونتانى Montaigne وشارون Charron اللذين قارن أولهما الإنسان بالحيوانات على نحو ينتقص من قدره، بينما قارن ثانيهما بينهما قائلاً إن الحكيم يختلف عن الإنسان

---

(٤٨) P.S., 1,6; A.T., XI, 330-1.

(٤٩) D.M., 5; A.T., VI, 59.

(٥٠) A.T., IV, 573-5.

العادى بقدر ما يختلف الإنسان العادى عن البهائم، قاصداً بذلك أن الناس والحيوانات تختلف فى الدرجة فحسب، دون أن يكون هناك أى اختلاف جذرى بينهما.

ومن ناحية أخرى، فإن تفسير ديكارت للحيوانات بوصفها آلات مهما كان فظًا، فإنه يكون متوافقًا مع الانفصال الأصلى الذى اصطنعه بين عالمى الروح والمادة(٥١)، وهو تفسير يتمثل محاولة ديكارت فى رد العلوم إلى الفيزيقا أو ينذر بهذه المحاولة؛ فهو فى مجال الفيزيقا- كما يقول- لا يقبل أو يرغب فى أية مبادئ أخرى سوى مبادئ الهندسة أو الرياضيات المجردة(٥٢)؛ فالعالم المادى فى مجمله يمكن معالجته بوصفه نظامًا ميكانيكيًا، وليست هناك أية حاجة لإدخال أو اعتبار أى شيء هنا سوى العلية الفاعلة efficient causality. أما العلية الغائية final causality، مهما تكن صحيحة، فليس لها مكان فى الفيزيقا. والتفسير بواسطة العلل الغائية- أى بواسطة "الأرواح" والمبادئ الحيوية الخفية والصور الجوهرية- لا يقدم شيئًا يعمل على تطوير العلم الفيزيقى. وإن نفس مبادئ التفسير التى تُستخدم فيما يتعلق بالأجسام غير الحية، يجب تطبيقها أيضًا فى حالة الأجسام الحية.

---

(٥١) رغم أن الأب كوبلستون يقدم لنا مناقشة لنظرية ديكارت فى أن الحيوانات آلات ذاتية الحركة، إلا أن مناقشته ظلت فى إطار التفسير المدرسى اللاهوتى، ولم يقدم لنا نقداً حقيقيًا لنظرية ديكارت من وجهة النظر المعاصرة التى لم تعد تفصل بين البدن والوعى، وتقدم لنا فهمًا جديداً للبدن بوصفه البدن الواعى أو الوعى الجسمانى Corporeal Cogito كما هو الحال لدى موريس ميرلوبونتى M.Merleau-Ponty، ومن ثم فلم يعد البدن يُنظر إليه على أنه مجرد جوهر مادى طبيعته الامتداد. وعلى هذا أيضًا لم يعد من الممكن النظر إلى الحيوان على أنه مجرد جوهر مادى متحرك عار عن الوعى كما لاحظ جادامر H-G. Gadamer؛ فالدراسة الحديثة للسلوك الحيوانى قد جعلتنا فعلاً على وعى متزايد بأن مثل هذا التمييز بين الإنسان والحيوان قد أصبح مشكوكًا فيه؛ إذ إن سلوك الحيوان ينطوى أيضا على نشاط واع قصدى حر، أى لا يمكن تجريده من الوعى، كما لا يمكن اعتباره مجرد نشاط غريزى أو آلى (انظر فى ذلك ترجمتنا لكتاب هانس جيورج جادامر: تجلى الجميل، المجلس الأعلى للثقافة، سنة ١٩٩٧، ص٢٥٣ وما بعدها). (المترجم).

(٥٨) P.P. 2,64; A.T., VIII, 78-9; cf. IX B, 101-2.

الفصل السادس

ديكـــارت (٥)

وعى الإنسان بالحرية – الحرية والله – الأخلاق المؤقتة والعلم الأخلاقى – الانفعالات وضبطها – طبيعة الخير – تعقيبات على الأفكار الأخلاقية لدى ديكارت – ملاحظات عامة على ديكارت

١– إن امتلاك الإنسان لحرية الإرادة – أو بمعنى أدق امتلاكى لحرية الإرادة – قضية أولية مسلم بها، بمعنى أن وعيى بها يكون سابقًا منطقيًا على مبدأ "أنا أفكر؛ فإنا إذن موجود"؛ لأن امتلاكى لحرية الإرادة هو على وجه الدقة ما يتيح لى الانطلاق فى ممارسة الشك المغالى. وأنا لدى ميل طبيعى للاعتقاد فى وجود الأشياء المادية وفى براهين الرياضيات، ويتطلب الشك فى هذه الأمور– وخاصة الأخيرة منها– جهداً أو اختياراً مقصوداً. وهكذا، "فإنه أيًا كان من يتأكد لنا فى النهاية أنه قد خلقنا، وحتى إذا ما تأكد لنا أنه شديد القدرة على الخداع، فإننا لا زلنا نشعر بحرية يمكن من خلالها أن نمتنع عن قبول تلك الأشياء التى لم نتيقن من معرفتها كأشياء صادقة وغير قابلة للشك؛ وبذلك فإننا نمنع أنفسنا من أن ننخدع أبداً"(١).

والحقيقة أن امتلاكنا لهذه الحرية هو أمر بديهى، "لقد كان لدينا من قبل برهان على ذلك شديد الوضوح؛ لأننا فى الوقت ذاته الذى حاولنا فيه الشك فى كل الأشياء، وافترضنا حتى أن الذى خلقنا قد استخدم قدرته غير المحدودة فى خداعنا بكل السبل،

(١) P.P., 1, 6; A.T., VIII, 6, cf. IX B,27.

فإننا قد أدركنا فى أنفسنا حرية تجعلنا قادرين على أن نمتنع عن الاعتقاد فيما لم يتبدى لنا يقينيًا تمامًا وغير قابل للشك. ولكن ذلك الذى لم يمكننـا الشك فيه آنذاك، إنما هو أمر بديهى وواضح بوصفه شيئًا أمكننا أن نعرفه على الدوام"[٢]، فالقدرة على تطبيق الشك المنهجى تفترض الحرية، والحقيقة أن الوعى بالحرية أو التحرر هى "فكرة فطرية".

إن هذه القدرة على التصرف بحرية هى أعظم كمالات الإنسان، ونحن باستخدامها "نكون بطريقة ما سادة أفعالنا؛ ومن ثم فإننا نستحق المديح أو التوبيخ"[٣]. والحقيقة أن مسلكنا العام فى مدح أو توبيخ أنفسنا- أو الآخرين- على أفعالنا، إنما هو أمر يُظهر لنا بداهة الحرية الإنسانية، فنحـن جميعًا ندرك بطريقة طبيعية أن الإنسان يكون حرًا.

٢- ولذلك فنحن على يقين من امتلاك الإنسان للحرية، وهذا اليقين سابق منطقيًا على يقين وجود الله، ولكن ما إن يتم إثبات وجود الله، فإنه يصبح من الضرورى أن نعيد النظر فى الحرية الإنسانية فى ضوء ما نعرفه عن الله؛ لأننا نعلم أن الله لا يعرف فحسب منذ الأزل كل ما يكون أو ما سوف يكون، ولكنه يقـدِّره سابقًا أيضًا، ولذلك، فإن السؤال الذى يفرض نفسه هو: كيف يمكن للحرية الإنسانية أن تتوافق مع التقدير الإلهى السابق divine pre-ordination؟

فى كتاب "مبادئ الفلسفة" يتحاشى ديكارت تقديم أى حل فعلى لهذه المشكلة. وهذا التحاشى يتفق مع قراره الحاسم فى تجنب الجدل اللاهوتى. ونحن على يقين من أمرين: فنحن فى المقام الأول على يقين من حريتنا، ونحن فى المقام الثانى ندرك بوضوح وتميز أن الله قادر على كل شىء، وأنه يقدِّر سابقًا كل الحوادث. ولكن لا يترتب على هذا أننا يمكن أن نفهم كيف يتأتى للتقدير الإلهى السابق أن يدع الأفعال

(٢) P.P., 1, 39; A.T., VIII, 19-20, cf. IX B,41.
(٣) P.P., 1, 37; A.T., VIII, 18, cf. IX B,40.

الحرة للإنسان غير مقيدة. إن إنكار الحرية بسبب التقدير الإلهى السابق سيكون أمراً محالاً: "لأنه سيكون من المحال أن نشك فيما أدركناه وخبرناه فى أنفسنا لمجرد أننا لا ندرك مسألة نعرف أنها بطبيعتها غير قابلة للإدراك"(٤). والطريق الأكثر حكمة هو الاعتراف بأن حل المشكلة يتجاوز قدرتنا على الفهم، "فلن تكون لدينا أية مشكلة على الإطلاق إذا ما تذكرنا أن فكرنا متناهٍ، وأن قدرة الله الواسعة- التى لم يَعرِف بها فحسب منذ الأزل، ذلك الذى يكون أو يمكن أن يكون، وإنما أيضًا أراده وقضى به- هى قدرة لا نهائية"(٥).

إلا أن ديكارت فى واقع الأمر لم يقنع بهذا الوضع؛ لأنه قدم آراءه فى المسائل اللاهوتية مرتبطةً بالحرية الإنسانية. وفضلاً عن ذلك، فهو قد تحدث بأساليب مختلفة فى أوقات مختلفة؛ فهو على سبيل المثال قد تمادى فى التعبير عن رأيه حول جدال كان يجرى بين هولنديين بروتستانتيين قائلاً: إنه قد اتفق فى الرأى مع أتباع جومار **Gomar** لا الأرمن. وهذا كان يعادل القول بأنه قد فضل مذهبًا صريحًا فى القضاء والقدر **predestination**. وحيث إنه قد عانى طويلاً مع اليسوعيين(٦)، معبراً عن اختلافه معهم، فيبدو أنه فضل اليانسنية **Jansenism** على المولينية **Molinism**(٧). فتعاليم أتباع اليانسنية أن الفضل الإلهى لا يقاوم، والحرية الوحيدة التى يقرونها كانت مساوية للتلقائية؛ فقد يتم فعل ما دون إكراه، ولكنه مع ذلك يكون محكوماً بجاذبية "اللطف"، أرضية كانت أم سماوية. أما أتباع المولينية فقد اعتقدوا أن التعاون الحر للإرادة هو الذى يجعل الفضل الإلهى فعالاً، وأن حرية اللامبالاة لدى الإنسان لا تضعفها أو تفسدها المعرفة الإلهية السابقة. وكون ديكارت يُظهر تعاطفًا مع اليانسنية، فهو ليس بالأمر المستغرب حينما

---

(٤) P.P., 1, 41; A.T., VIII, 20, cf. IX B,42.

(٢) Ibid.

(٦) Entrelien avec Burman, edit. Ch. Adama, P.81.

(٧) جماعة سميت على اسم لويس دى مولينا (1588) Louis de Molina، وهى تؤمن بمذهب لاهوتى يقوم على التوفيق بن العناية الإلهية والحرية الإنسانية، بمقتضاه ينسبون إلى الله معرفة سابقة على قراراته الحرة، بالنحو الذى وفقًا له سوف يسلك أى موجود عاقل فى أى موقف محتمل. (المترجم).

يتذكر المرء عبارته التى يقول فيها: "لكى أكون حرًا، فليس من الضرورى أن أكون غير مبال باختيار أحد الضدين، بل إننى بخلاف ذلك كلما كنت أميل أكثر إلى أحدهما- سواء كنت أرى بوضوح أن الخير والصدق يوجدان فيه أم يوجهان فكرى الباطنى- كنت بذلك أختاره وأعتنقه بحرية أكثر. ودون أى شك، فإن كلاً من الفضل الإلهى والمعرفة الطبيعية أبعد ما يكونان عن الانتقاص من حريتى، وإنما هما - بخلاف ذلك- يزيدانها ويقويانها، ومن ثم، فإن هذه اللامبالاة التى أستشعرها حينما لا أنحاز لأى سبب لجانب ما دون الآخر، هى أدنى درجات الحرية، وهى تكشف عن نقص المعرفة وليس عن كمال الإرادة"(٨). والحقيقة أنه إذا كان ديكارت قد قصد أن يفسر ما قصده أنصار حرية اللامبالاة، فإنه يكون قد أساء تمثيل المعنى الذى قصدوه؛ لأنه يبدو أنه يفهم من هذه الحرية حالة من اللامبالاة يحدثها نقص المعرفة، فى حين أنهم كانوا يقصدون بها قدرة على اختيار أحد الضدين، حتى حينما تكون الشروط المطلوبة للاختيار العاقل- بما فى ذلك المعرفة- متحققة. وفى الوقت ذاته فإنه بالتأكيد قد ظن أنه كلما كانت الإرادة أكثر توجهًا إلى الاختيار المفضل موضوعيًا- سواء كان بواسطة الفضل الإلهى أم بواسطة المعرفة الطبيعية- كانت حريتنا أكبر، ويبدو أنه يقصد أن القدرة على اختيار آخر، هو أمر لا ينتمى بالضرورة إلى الحرية الحقيقية. وهكذا فإنه يقرر فى خطاب إلى مرسن قائلاً: "إننى أتحرك بحرية أكبر تجاه موضوع ما بالقياس إلى عدد الأسباب التى تدفعنى؛ لأنه من المؤكد أن إرادتى عندئذ تتحرك بدرجة أكبر من السهولة والتلقائية"(٩).

ولكن ديكارت فى مراسلاته مع إليزابيث أميرة بوهيميا يتحدث بطريقة مختلفة، متبنيًا موقفًا أكثر قرابة إلى موقف اليسوعيين؛ فهو مثلاً يقدم لنا التشبيه التالى: إن رجلين معروفين بعداوة كل منهما للآخر، قد أصدر لهما الملك أمرًا بأن يكونا فى مكان معين فى وقت معين. إن الملك يعى تمامًا أن معركة ما سوف تترتب على ذلك،

(٨) M.,4; A.T., VII, 57-8.

(٩) A.T., III, 381-2.

ويجب علينا القول إنه يريد هذه المعركة، رغم أن هذا سوف يخرق قراراته. ولكن رغم أنه يتنبأ بالمعركة ويريدها، فإنه لا يحدد على الإطلاق إرادة كل من الرجلين، ففعلهما يرجع إلى اختيارهما الخاص. وهكذا، فإن الله يتنبأ و "يقدر سابقًا" كل الأفعال الإنسانية، ولكنه لا يحدد الإرادة الإنسانية. وبعبارة أخرى يمكن القول: إن الله يتنبأ بالفعل الحر للإنسان لأنه سوف يقوم به، ولكنه يقوم به لأن الله يتنبأ به.

وحقيقة الأمر فيما يبدو هى أن ديكارت عند تناول المسائل اللاهوتية المتعلقة بالجدل حول حرية الإرادة كان يتبنى حلولاً ارتجالية بشكل ما أو بآخر، دون أية محاولة حقيقية لجعلها متسقة(١٠)؛ فما كان يشغل اهتمامه حقًا هو مشكلة الخطأ، فقد أراد أن يؤكد على حرية الإنسان فى ألا يسلم بصحة قضية ما حينما يكون هناك مجال للشك فيها، وأن يقر بحتمية التسليم بصدقها حينما يتم له إدراك صدقها بيقين. فنحن نرتضى أو نرفض الخطأ بحرية، ولهذا فإن الله ليس مسؤولاً عنه. ولكن الصدق الذى يُدرك بوضوح يفرض نفسه على العقل مثل نور إلهى.

٢- وبعد التسليم بالحرية الإنسانية، يمكننا أن ندرس المذهب الأخلاقى لدى ديكارت؛ فهو فى كتاب "المقال عن المنهج"(١١) – وقبل أن يشرع فى تطبيق منهجه فى الشك – يطرح على نفسه أخلاقًا مؤقتة. وهكذا فإنه يعقد العزم على طاعة قوانين وتقاليد وطنه، وعلى أن يكون رابط الجأش وموطد العزم فى أفعاله، وأن يتبع بإخلاص حتى الآراء المشكوك فيها (أى الآراء التى لم تبق بعد بمنأى عن الشك)، حينما تكون النية قد انعقدت لديه على فعل ذلك. وهو عاقد العزم أيضًا على أن يحاول دائمًا مغالبة نفسه بدلاً من مغالبة المقادير، وأن يبدل رغباته بدلاً من محاولة تغيير نظام العالم. وأخيرًا فهو عاقد العزم على أن يمضى مجمل حياته فى تثقيف عقله، وإحراز أكبر تقدم ممكن فى اقتفاء الحقيقة.

---

(١٠) يمكن الاستفادة هنا من كتاب: La liberté chez Descartes et la théologie E.Gilson (انظر البيليوجرافيا).

(١١) 3; A.T., VI, 22-8.

ومن الواضح أن هذه الحِكَم أو الحلول العملية تشكل برنامجًا شخصيًا تقريبيًا، فهى بعيدة تمامًا عما يصفه بأنه "العلم الأخلاقى الأسمى والأكمل الذى يُعد- بافتراضه المعرفة التامة بالعلوم الأخرى- آخر درجات الحكمة"(١٢). ولكن ديكارت لم ينجز أبدًا هذا العلم الأخلاقى الكامل، وهو بلا شك لم يشعر أنه كان فى وضع يتيح له ذلك. وعلى أية حال، وأيًا كان السبب فى ذلك، فإن الأخلاق الديكارتية مفتقدة فى مذهبه، رغم أنها- وفقًا للبرنامج الذى وضعه- كان ينبغى أن تشكل قمته.

ومع ذلك، فإن ديكارت قد كتب بالفعل شيئًا ما فى موضوعات أخلاقية، وفى موضوعات لها صلة بالأخلاق. ونحن يمكن فى المقام الأول أن ندرس على نحو مفيد ما يود أن يقوله فى مسألة الانفعالات، بقدر ما يتعلق كلامه هنا بفلسفة الأخلاق.

٤- إن تحليل ديكارت للانفعالات يتضمن نظرية التجسد incarnation وهذا يعنى أنه يعتقد أن الانفعال ينشأ أو يحدث فى النفس بفعل الجسم؛ "فإن ما يكون فى النفس هو انفعال يكون فى الجسم، وهو بوجه عام فعل"(١٣). وإذا أخذنا الكلمة بمعناها العام، فإن كلمة "انفعالات" وكلمة "إدراكات حسية" تعنيان الشىء ذاته، "ونحن قد نعنى عادة بانفعالات المرء كل هذه الأنواع من الإدراك الحسى، أو تلك الأشكال من المعرفة التى توجد فينا؛ لأن نفوسنا فى الغالب ليست هى التى تجعلها على ما هى عليه، ولأن النفس تتلقاها دائمًا من الأشياء التى يتم تمثلها من خلال هذه الإدراكات الحسية"(١٤). ولكن إذا فهمنا الكلمة بالمعنى الأضيق، فإن كلمة "انفعالات" بهذا الاعتبار سيتحدد معناها على النحو التالى: "إننا قد نعرف الانفعالات بوجه عام بوصفها الإدراكات الحسية والمشاعر، أو الانفعالات التى نربطها بالنفس بوجه خاص، والتى تحدثها حركة ما للأرواح وتساندها وتدعمها"(١٥). وفى تفسيره لهذا التعريف الغامض نوعًا ما،

(١٢) P.P., Pregatory Letter; A.T., IX B,14.

(١٣) P.S., 1,2; A.T., XI, 328.

(١٤) P.S., 1,2; A.T., XI, 342.

(١٥) P.S., 1,2; A.T., XI, 349.

يقرر ديكارت النقاط التالية: إن الانفعالات يمكن تسميتها "بالإدراكات الحسية" عندما تُستخدم هذه الكلمة الأخيرة لتشير إلى كل الأفكار التى ليست أفعالاً للنفس (ولذلك، فإن الإدراكات الواضحة المتميزة هى أفعال للنفس). ونحن نسميها (أى الانفعالات) مشاعر، لأنها تُستقبل داخل النفس. ونحن نسميها على وجه الدقة انفعالات؛ لأن كل الأفكار التى تحوزها النفس هى الانفعالات التى تكون ميالة إلى إثارتها وإزعاجها. وعبارة ديكارت [الواردة فى تعريفه السابق للانفعالات][١٦]، والتى تقول: "التى نربطها بوجه خاص بها (أى بالنفس)"، هى عبارة تم إدراجها لاستبعاد المشاعر من قبيل: الروائح والأصوات والألوان التى نربطها بأشياء خارجية، ولاستبعاد ذلك النوع من المشاعر من قبيل: الجوع والعطش والألم التى نربطها بأجسامنا. وذكر الفاعلية السببية "للأرواح" يتم إدراجه [فى التعريف السابق] لاستبعاد تلك الرغبات التى تسببها النفس ذاتها. ولذلك فإن الانفعالات هى انفعالات للروح يسببها الجسم، وهى يجب تمييزها بالطبع عن الإدراك الذى يكون لدينا لهذه الانفعالات؛ فانفعال الخوف والإدراك الواضح للخوف وطبيعته، ليسا شيئًا واحدًا[١٧].

والانفعالات فيما يرى ديكارت "تكون جميعًا خيرة بطبيعتها"[١٨]، ولكن قد يُساء استخدامها، ويمكن أن يُطلق لها العنان إلى حد الإفراط؛ ولذلك، فعلينا أن نتحكم فيها. ولكن الانفعالات "تعتمد كلية على الأفعال التى تسيطر عليها وتوجهها، وهى يمكن أن تتبدل فقط بطريقة غير مباشرة بواسطة النفس"[١٩]. وهذا يعنى أن الانفعالات تقوم على حالات فسيولوچية وتُستثار بها: فهى جميعًا تسببها حركة ما للأرواح الحيوانية.

---

(١٦) ما بين القوسين هنا إضافة من المترجم للإيضاح.

(١٧) يثير ديكارت هنا مسألة فى غاية الأهمية من الناحية الفينومينولوچية، وهى فكرة "التأمل الانعكاسى" التى أكد عليها هوسرل والفينومينولوچيون باعتباره تأمل الوعى لنفسه حينما يكون واعيًا بشىء ما. ومن ثم، فإن هناك اختلافًا بين مستوى الإدراك الحسى أو التخيل أو فعل التذكر أو الحب... إلخ، وبين أن نتأمل طبيعة أو ماهية الإدراك الحسى أو التخيل أو التذكر أو الحب الذى نجده فى أنفسنا. (المترجم).

(١٨) P.S., 3,211; A.T., XI, 485.

(١٩) P.S., 1,41; A.T., XI, 359.

والنتيجة الطبيعية المترتبة على ذلك هى أننا لكى نتحكم فى هذه الانفعالات، ينبغى علينا أن نغير الأسباب الفيزيقية التى أنتجتها، بدلاً من محاولة التخلص منها مباشرة دون أن نفعل أى شىء لتبديل أسبابها؛ لأنه حينما تبقى الأسباب يبقى اضطراب النفس، وفى هذه الحالة فإن أقصى ما يمكن أن نفعله هو "ألا نستسلم للآثار التى تحدثها، وأن نكبح كثيراً من الحركات التى تجعل البدن يتجه إليها، فعلى سبيل المثال، إذا جعلنا الجوع نرفع أيدينا لنضرب، فإن الإرادة يمكنها عادة أن تردها، وإذا حث الخوف أرجلنا على أن تلوذ بالفرار، فإن الإرادة يمكن أن تكبحها، وهكذا الأمر فى الحالات المماثلة"[٢٠]. ولكن رغم أننا قد نفسر بطريقة طبيعية عملية التحكم المباشر فى الانفعالات على أنها عملية تبديل- بقدر ما نستطيع- فى الحالات الفيزيقية التى تحدث هذه الانفعالات، فإن ديكارت يقدم لنا بخلاف ذلك تفسيراً مختلفاً؛ لأنه يقول إننا يمكن أن نتحكم فى الانفعالات بطريقة غير مباشرة "من خلال تمثل الأشياء التى تكون عادة متحدة بالانفعالات التى نرغب فى التخلى عنها، وهكذا فإننا كيما نحفز الشجاعة فى أنفسنا ونزيل عنها الخوف، فإنه لا يكفى أن تكون لدينا الإرادة لفعل ذلك، ولكننا يجب أيضاً أن نعكف على تأمل الأسباب والموضوعات أو الأمثلة التى تقنعنا بأن الخطر ليس كبيراً..."[٢١]. غير أن هذا التفسير ليس إنكاراً للتفسير الأول المقترح، وإنما هو بالأحرى حيلة ينبغى أن نتبناها حينما لا نستطيع بسهولة أن نغير بطريقة مباشرة الأسباب الخارجية لانفعال ما.

٥- ولكن لأن الانفعالات "يمكن أن تجعلنا نقدم على أى فعل كان من خلال تدخل الرغبة التى تثيرها هذه الانفعالات، فإن هذه الرغبة بوجه خاص هى ما ينبغى أن نحرض على ضبطها، وعلى هذا تقوم المهمة الأساسية للأخلاق"[٢٢]. ولذلك فإن السؤال الذى ينشأ هنا هو: متى تكون الإرادة خيرة ومتى تكون سيئة؟ وإجابة ديكارت هى أن

(٢٠) P.S., 1,46; A.T., XI, 364.

(٢١) P.S., 1,45; A.T., XI, 362-3.

(٢٢) P.S., 2,144; A.T., XI, 436.

الإرادة تكون خيرة حينما تنتج عن معرفة صادقة، وتكون سيئة حينما تتأسس على خطأ ما. ولكن ما هى المعرفة التى تجعل الرغبة خيرة؟ لا يبدو أن ديكارت يتحدث هنا بوضوح، حقًا إنه يخبرنا أن "الخطأ الذى يتم ارتكابه بشكل معتاد من جانب الرغبة هو الخطأ الناجم عن عدم التمييز بما فيه الكفاية للأشياء التى تتوقف علينا عن الأشياء التى لا تتوقف علينا"(٢٣). ولكن معرفة أن شيئًا ما يتوقف على إرادتنا الحرة ولا يكون مجرد حدث يحدث لنا وينبغى أن نحتمله بقدر طاقتنا، هو أمر لا يجعل بالضرورة الرغبة فى هذا الشىء رغبة خيرة. ومع ذلك فإن ديكارت بطبيعة الحال على وعى بهذا، وهو يضيف إلى ذلك أنه ينبغى علينا "أن نحاول أن نعرف بوضوح، وأن نتأمل بانتباه، خيرية ذلك الذى يكون موضوعًا لرغبتنا"(٢٤). ومن المفترض أنه يعنى بذلك أن الشرط الأول للاختيار الأخلاقى "هو أن نميز بين ما يقع فى نطاق قدرتنا وما لا يكون خاضعًا لتحكمنا؛ فالأحداث من هذا النوع الأخير يتم تقديرها سابقًا بتدبير العناية الإلهية، ويكون علينا أن نخضع لها. ولكننا بعد أن نتبين ما يكون واقعًا فى نطاق قدرتنا، فإنه يكون علينا إذن أن نميز بين ما يكون خيرًا وما يكون سيئًا. واتباع الفضيلة يقوم على إنجاز تلك الأفعال التى حكمنا بأنها الأفضل"(٢٥).

وفى خطاب إلى الأميرة إليزابيث- يرجع تاريخه إلى سنة ١٦٤٥- يسهب ديكارت فى هذه المسائل إلى حد ما أثناء تعليقه على كتاب سينيكا **Seneca** فى "الحياة السعيدة" **De vita beata**؛ فبلوغ حالة امتلاك السعادة- أى الحياة فى سعادة- ليس شيئًا آخر سوى أن يكون لدى المرء نفسًا قانعة وراضية تمامًا(٢٦). فما هى تلك الأشياء التى تضفى علينا تلك القناعة الأسمى؟ إنها على نوعين: النوع الأول يتوقف علينا، أعنى على الفضيلة والحكمة. والنوع الثانى مثل: الشرف والثروة والصحة، فلا يتوقف

(٢٣) Ibid.

(٢٤) P.S., 2,144; A.T., XI, 437.

(٢٥) P.S., 2,144 and 148; A.T., XI, 436 and 442.

(٢٦) A.T., IV, 264.

علينا فى جملته على الأقل. ولكن رغم أن القناعة التامة تتطلب وجود كلا الفئتين من الخيرات، فينبغى علينا أن نهتم فقط بالفئة الأولى على وجه التحديد، أعنى بالأشياء التى تتوقف علينا والتى يمكن للجميع أن يحصلوا عليها.

ولكى نحصل على السعادة بهذا المعنى المحدد، فإن هناك قواعد ينبغى أن نراعيها. وهذه القواعد عند ديكارت هى القواعد التى قدمها من قبل فى "المقال عن المنهج"، ولكنه يغير بالفعل القاعدة الأولى مستبدلاً المعرفة بالحكم الأخلاقية المؤقتة. والقاعدة الأولى هى أن نبذل كل جهد لكى نعرف ما ينبغى على المرء فعله وما لا ينبغى له أن يفعله فى كل أحداث الحياة. والقاعدة الثانية هى أن يكون لدينا إصرار ثابت ومستمر على تنفيذ كل الأوامر التى يمليها علينا العقل، دون أن ننصرف عنها بفعل الانفعالات والشهوة؛ "وإن الثبات على هذا الإصرار هو ما ينبغى- فيما أظن- أن نعتبره الفضيلة"(٢٧). والقاعدة الثالثة هى أن ننظر إلى كل الخيرات التى لا يمتلكها المرء باعتبارها خارج مجال قدرته، وأن يعوِّد المرء نفسه على ألا يرغب فيها؛ "لأنه ليس هناك شىء سوى الرغبة والندم.. يمكن أن يحول بيننا وبين القناعة"(٢٨).

ومع ذلك، فليست كل رغبة تكون متعارضة مع السعادة، وإنما فقط تلك الرغبات التى تكون مصحوبة بالتبرم أو الحزن. "كذلك فليس من الضرورى ألا يخطئ عقلنا أبداً، فيكفى أن نُشهد ضميرنا أننا لم نرد أبداً بإصرار وقوة على الأشياء التى حكمنا بأنها الأفضل. وهكذا فإن الفضيلة وحدها تكون كافية لجعلنا قانعين فى هذه الحياة"(٢٩).

ومن الواضح أن هذه الملاحظات لا تخبرنا بما هو أكثر من ذلك فيما يتعلق بمضمون الأخلاقية، أى فيما يتعلق بأوامر العقل العيانية. ولكن ديكارت اعتقد أنه قبل أن تكون هناك صياغة لأخلاق علمية، فإنه من أول الضروريات تأسيس علم الطبيعية الإنسانية، وهو لم يزعم أنه قد فعل هذا، ومن ثم، فإنه لم يشعر أنه فى وضع يتيح له تحقيق

---

(٢٧) A.T., IV,265.

(٢٨) A.T., IV,266.

(٢٩) A.T., IV,266-7.

الأخلاق العلمية التى طالب بها برنامج مذهبه. ومع ذلك، فإنه فى خطاب آخر من خطاباته إلى الأميرة إليزابيث فى مسائل أخلاقية يقول إنه سوف يتخلى عن سينيكا ويضحى بآرائه، ويشرع فى قول أمرين مطلوبين للحكم الأخلاقى السديد؛ أولهما: معرفة الحقيقة، وثانيهما اعتياد تذكر هذه المعرفة وإقرارها فى كل المناسبات التى تتطلبها. وهذه المعرفة تتضمن معرفة الله؛ "لأن هذه المعرفة تعلمنا أن نأخذ على محمل الخير كل ما يحدث لنا باعتباره مرسلاً لنا خصيصًا من الله"[٣٠]. وثانيا: فإنه من الضرورى أن نعرف طبيعة النفس بوصفها كائنة بذاتها، مستقلة عن الجسم، وأسمى منه، وخالدة. وثالثًا: ينبغى أن ندرك اتساع هذا الكون، وآلا نتخيل أن هناك عالمًا متناهيًا صنع خصيصا ليلائمنا. ورابعًا: ينبغى على كل امرئ أن ينظر إلى نفسه على أنه يشكل جزءًا من كل أكبر هو الكون، ويشكل- على وجه أكثر تخصيصًا- جزءًا من دولة ومجتمع وأسرة معينة؛ ومن ثم ينبغى عليه أن يؤثر مصالح الكل الذى ينتمى إليه. وهناك أشياء أخرى تكون المعرفة بها أمرًا مرغوبًا مثل: معرفة طبيعة الانفعالات، ودستور الأخلاق الخاص بمجتمعنا، وهكذا. وبوجه عام- كما يقول ديكارت فى رسائل أخرى- فإن الخير الأسمى "يقوم على ممارسة الفضيلة أو على (والمعنى واحد) امتلاك كل الكمالات التى يكون اكتسابها متوقفًا على إرادتنا الحرة، ويقوم على إرضاء العقل الذى يتبع هذا الاكتساب"[٣١]. وأن "الاستخدام الصحيح لعقلنا فى توجيه حياتنا إنما يقوم فقط على عملية فحص ونظر دون انفعال فى قيمة كل الكمالات الخاصة بالجسم والعقل معًا، وهى الكمالات التى يمكن اكتسابها بمثابرتنا ، كيما يمكن لنا- حينما نكون مضطرين أن ننصرف عن بعضها إلى غيرها- أن نختار دائمًا الأفضل منها.."[٣٢].

٦- وليست هناك أهمية تُذكر فى أن نتتبع ملاحظات ديكارت العشوائية الأخرى التى أبداها للأميرة إليزابيث. ولكن هناك نقاطًا عديدة تستحق إبداء الملاحظات التالية:

(٣٠) A.T., IV,291.
(٣١) A.T., IV,305.
(٣٢) A.T., IV,286-7.

من الواضح – فى المقام الأول – أن ديكارت قد ارتضى النظرية التقليدية القائلة بأن غاية الحياة الإنسانية هى "السعادة". ولكن فى حين أن السعادة بالنسبة لمفكر من العصر الوسيط مثل الأكوينى– السعادة التامة على الأقل– كانت تعنى رؤية الله فى السماء، فإنها كانت تعنى بالنسبة لديكارت سكينة وقناعة النفس اللتين يتم بلوغهما فى هذه الحياة بجهود المرء الخاصة. وأنا لا أقصد الإيعاز بأن ديكارت أنكر أن الإنسان له نصيب مكتوب لا يمكن بلوغه بدون الفضل الإلهى، أو أن السعادة بمعناها الأتم هى سعادة السماء. فما أود أن ألفت الانتباه إليه هو فحسب أن ديكارت ينصرف عن القضايا اللاهوتية الخالصة وعن الوحى، ويرسم صورة تخطيطية– حيث إنه لا يمكننا القول إنه "يُنشئ" أساسًا– لأخلاق طبيعية، أى لنظرية أخلاقية فلسفية خالصة. أما فى النظرية الأخلاقية لدى الأكوينى المعروف تاريخيًا فلا يوجد مثل هذا الانصراف التام عن عقائد الوحى[٣٣].

وفى المقام الثانى، نجد أنه من العسير أن يخفق المرء فى ملاحظة تأثير كتابات وأفكار الأخلاقيين القدماء– وبخاصة الرواقيين– على تأملات ديكارت. حقا إنه يبدأ رسالته فى "انفعالات النفس" بتنويه ازدرائى معتاد للقدماء، ولكن هذا لا يعنى بالطبع أنه لم يكن متأثرًا بهم، ولقد ذكرنا من قبل توظيفه لسينيكا فى رسائله إلى الأميرة إليزابيث. والحقيقة أن فكرة الفضيلة بوصفها غاية الحياة، والتأكيد على ضبط النفس فى مواجهة الانفعالات، والتركيز على الاحتمال فى صبر لكل الحوادث التى تحدث لنا، والتى لا تقع فى نطاق سيطرتنا من حيث هى تجليات للعناية الإلهية– كل هذا يمثل بشكل ظاهر للعيان أفكارًا رواقية. وبطبيعة الحال فإن ديكارت لم يكن مجرد فيلسوف رواقى؛ لأنه– من ناحية– قد نسب قيمة كبيرة للخيرات الخارجية أكثر مما فعل الرواقيون، وهو من هذه الناحية يكون أقرب إلى أرسطو منه إلى الرواقيين. ولكن هناك

(٣٣) أقول "الأكوينى المعروف تاريخيًا" ليكون واضحًا أننى أنوه هنا إلى الأكوينى نفسه، وليس إلى تلك النظرية الأخلاقية التى يقدمها غالبًا "التوماويون" Thomists، والتى لا يكون فيها أية إحالة صريحة لعقائد الوحى.

خطًا واحدًا مكتملاً من الفكرة فى نظريته الأخلاقية، أعنى خط الفكر المتمثل من خلال تركيزه على الاكتفاء الذاتى للإنسان الأخلاقى، ومن خلال تمييزه المتكرر باستمرار بين الأشياء التى تقع فى نطاق قدرتنا وتلك التى تند عنها، وهو خط من التفكير له روح ومذاق رواقى على نحو جلى(٣٤).

وفى المقام الثالث، يجب توجيه الانتباه إلى الاتجاه العقلانى فى الفكر الأخلاقى لدى ديكارت؛ ففى رسالة مكتوبة إلى بيرى ميلان **Pére Mesland** سنة ١٦٤٤ يقول ديكارت إنه إذا رأينا بوضوح أن شيئًا ما يكون شرًا "فإنه سيكون من المستحيل بالنسبة لنا أن نقترف الخطيئة فى الوقت الذى نراه فيه على هذا النحو. وهذا هو السبب أنهم يقولون: كل مخطئ يكون جاهلاً **Omnis pecans est ignorans**"(٣٥). ومثل هذه العبارات ستبدو منطوية على قبول ضمنى للفكرة السقراطية القائلة إن الفضيلة علم والرذيلة جهل. ولكن مع أنه يظهر لنا بالفعل أن اعتقاد ديكارت الراسخ هو أننا لا يمكن أن نرى "بوضوح" أن شيئًا ما يكون شرًا ومع ذلك نختاره، فإن مسألة "الرؤية بوضوح" هذه ينبغى فهمها بمعنى محدد نوعًا ما؛ فلقد اتفق ديكارت مع المدرسيين فى أنه لا أحد يختار الشر فى ذاته على وجه التحديد: فشخص ما يمكن أن يختار ما يكون شرًا، فقط لأنه يتراءى له على أنه خير من جهة ما. فإذا ما رأى بوضوح الشر هنا والآن فى فعل شرير، متبينًا أنه شر ولماذا هو شر؛ لأمكنه عندئذ ألا يختاره؛ لأن الإرادة موجهة نحو الخير. ولكن رغم أنه قد يتذكر أنه قد سمع من قبل أن فعلاً ما يكون شرًا، أو قد رأى بنفسه فى مناسبة سابقة أنه شر، فإن هذا لا يمنعه من أن ينكب هنا والآن على جوانب الفعل التى تجعله يبدو له مرغوبًا فيه وخيرًا، وبذلك فإنه يمكنه أن يختار تحقيقه. كذلك، فإننا يجب أن نميز بين رؤية خير ما بوضوح حقيقى، ورؤيته بوضوح ظاهرى فحسب، فإذا ما رأينا الخير بوضوح حقيقى فى لحظة الاختيار،

---

(٣٤) انظر فى هذا الموضوع F. Strowski: Pascal et son temps، انظر الببليوجرافيا صفحات: 1,113-120.

(٣٥) A.T., IV,117.

فإننا ينبغى حتمًا أن نختاره. ولكن تأثير الانفعالات قد يحوِّل انتباهنا، "ونحن دائمًا نكون أحرارًا فى أن نمنع أنفسنا من اقتفاء خير يكون معروفًا لنا بوضوح، أو من الإقرار بحقيقة بديهية، بافتراض أننا نعتقد فحسب أنه من الخير أن نبرهن على إرادتنا الحرة بمسلكنا هذا"(٣٦).

وبوجه عام يمكن القول إن ديكارت لا يعتقد فحسب فى أننا نختار دائمًا ما يكون خيرًا أو ما يبدو لنا على أنه خير، وأننا لا يمكننا أن نختار الشر فى ذاته تحديدًا؛ وإنما هو يعتقد أيضًا أننا إذا رأينا بوضوح حقيقى وتام لحظة الاختيار أن شيئًا ما خير كان خيرًا بالفعل على نحو قاطع، فإننا ينبغى حتمًا أن نختاره. ولكن معرفتنا فى واقع الأمر ليست كاملة إلى الحد الذى يمكن معه أن نستبعد تأثير الانفعالات. ولذلك، فإن قضية العقلانيين تظل قضية مجردة، إنها تؤكد كيف سيتصرف الناس إذا ما استوفيت شروط معينة هى فى واقع الأمر غير مستوفاة.

وأخيرًا، فرغم أن ديكارت فى ملاحظاته التى يسوقها بالفعل حول المسائل الأخلاقية يركز على فضيلة التخلى، فإن هذا لا يعنى أن علمه الأخلاقى الناشئ- إذا كان قد أنشأ يومًا ما علمًا من هذا القبيل- يمكن اعتباره مجرد أخلاق فى التخلى؛ فالمذهب الأخلاقى التام يتطلب معرفة تامة سابقة بالعلوم الأخرى، بما فى ذلك الفسيولوچيا والطب. وهو بلا شك قد اعتقد أن الإنسان يمكنه إذن - على أساس من هذه المعرفة العلمية- تحقيق الشروط الأخلاقية اللازمة لممارسة هذه المعرفة وتطبيقها عمليًا؛ لأن هذه المعرفة الأخيرة ستمنح الإنسان فهمًا تامًا، ليس فحسب للقوانين العلمية ولما لم يكن خاضعًا لإرادته الحرة، وإنما أيضًا لما يقع فى نطاق قدرته. وبمجرد أن يمتلك الإنسان فهمًا تامًا لما يقع فى نطاق قدرته، فإنه يمكنه عندئذ أن ينشئ نظرية سديدة عن الطريقة التى ينبغى بها استخدام إرادته الحرة فى مجال الواقع، وبهذه الطريقة فإنه سوف يُحكم صياغة أخلاق دينامية أو أخلاق للفعل وليس مجرد أخلاق للتخلى.

---

(٣٦) Letter to Mersenne; A.T., III, 379.

٧- لا أحد فيما أظن سيود أن يجادل فى صدق القول بأن ديكارت هو أهم فيلسوف فرنسى؛ فتأثيره كان ملحوظًا عبر مجمل مسار الفلسفة الفرنسية؛ فلقد كانت إحدى السمات الأساسية لهذه الفلسفة- على سبيل المثال- وجود صلة قرابة وثيقة بين التأمل الفلسفى والعلوم. ورغم أن المفكرين الفرنسيين الأكثر حداثة لم يتبعوا نموذجه فى محاولة إنجاز مذهب استنباطى تام، فإنهم قد أدركوا موضعهم داخل تقليد يرجع إلى إلهام ديكارت. وهكذا فإن برجسون يشير إلى القرابة الوثيقة بين الفلسفة والرياضيات فى فكر ديكارت، ويلفت الانتباه إلى أن رجالاً فى القرن التاسع عشر من أمثال كومت Comte وكورنو Cournot ورينوفيه Renouvier قد أتوا إلى الفلسفة من خلال الرياضيات، ويعد أحدهم- وهو هنرى بوانكاريه Henri Poincaré - عبقريًا فى الرياضيات[٣٧]. كذلك فإن انشغال ديكارت بالأفكار الواضحة المتميزة- المدعومة باستخدام للغة بسيطة نسبيًا- هو أمر قد انعكس فى وضوح الكتابة الفلسفية الفرنسية حينما ننظر إليها فى مجملها. ومن المؤكد أن بعض المفكرين الفرنسيين قد تبنوا نمطًا غامضًا من الأسلوب والبلاغة تحت تأثير أجنبى فى المقام الأول، ولكن فلاسفة فرنسا- فى جملتهم- قد واصلوا التقليد الديكارتى فى مسألة الوضوح وفى تجنب الرطانة الغامضة.

والحقيقة أن الوضوح لدى ديكارت يعد خادعًا إلى حد ما؛ لأنه ليس بالأمر الهين على الإطلاق تفسير معناه، ومن العسير الادعاء بأنه كان دائمًا متسقًا. ومع ذلك، فهناك بالتأكيد شىء من الصدق فى القول إن ديكارت يعد فيلسوفًا واضحًا، وإن هيجل - على سبيل المثال - لم يكن كذلك.

ومع التسليم بهذه الحقيقة، فإن بعض الفلاسفة قد حاولوا أن يجدوا فى ديكارت معنى أكثر عمقًا، واتجاهًا عميقًا من الفكر له قيمة باقية بشكل مستقل عن المذهب

---

(٣٧) Le Philosophile française', P251 (in La Revue de Paris, May- June 1915).

الديكارتى ككل، ولهذا فإن هيجل فى كتابه "تاريخ الفلسفة" History of Philosophy يقرظ ديكارت باعتباره المنشئ الحقيقى للفلسفة الحديثة، الذى تكمن جدارته الأساسية فى أنه قد بدأ من الفكر بدون أية فروض سابقة. غير أن الديكارتية بالنسبة لهيجل تعد بالتأكيد غير كافية، وأحد أسباب ذلك أن ديكارت حينما يبدأ من الفكر أو الوعى لا يستنبط مضامين الوعى من الفكر أو العقل ذاته، ولكنه يقبلها بطريقة تجريبية. كذلك فإن الأنا بالنسبة لديكارت هو فقط الأنا التجريبى، وبعبارة أخرى يمكن القول إن الديكارتية تشكل فقط مرحلة فى تطور الفلسفة نحو المثالية المطلقة. ولكنها مرحلة ذات أهمية كبيرة؛ لأن ديكارت فى بدئه بالوعى أو الفكر قد أحدث ثورة فى الفلسفة.

أما إدموند هوسرل Edmund Husserl فقد فسر أهمية ديكارت بطريقة مختلفة نوعًا ما: "فتأملات" ديكارت تمثل بالنسبة له نقطة تحول فى تاريخ المنهج الفلسفى؛ فديكارت كان يهدف إلى توحيد العلوم، ورأى ضرورة أن تكون هناك نقطة انطلاق من الذات؛ فالفلسفة يجب أن تبدأ بتأملات الأنا المتأملة لنفسها تأملاً انعكاسيًا- self reflecting ego. وديكارت يبدأ "بتقويس" bracketing[٣٨] وجود العالم المادى، وبمعاملة الذات بوصفها جسمًا، ومعاملة الأشياء المادية بوصفها ظواهر بالنسبة لذات، أى لأنا وا ع. وبهذا الاعتبار، فإن ديكارت يمكن اعتباره رائدًا للفينومينولوجيا [الظاهراتية] الحديثة. ولكنه لم يفهم أهمية إجرائه المنهجى الخاص؛ فهو قد رأى ضرورة الشك فى التفسير "الطبيعى" للخبرة، وتحرير نفسه من كل فروض سابقة، ولكنه بدلاً من معاملة الأنا على أنه وعى خالص والكشف عن مجال "الذاتية الترانسندنتالية" transcendental subjectivity – أى مجال الماهيات بوصفها ظواهر لأجل الذات الخالصة- فإنه قد فسر الأنا على أنها جوهر مفكر، وشرع فى إنشاء فلسفة واقعية بمساعدة مبدأ العلية.

(٣٨) التقويس فى الفينومينولوجيا يعنى تعليق الحكم على المعتقدات بوضعها بين قوسين. (المترجم).

وهكذا، فإنه بينما نظر هيجل إلى فلسفة ديكارت بوصفها مرحلة فى تطور المثالية المطلقة، واعتبرها هوسرل توقعًا للفينومينولوچيا، فإن كلا الرجلين قد أكد على "الذاتية" باعتبارها نقطة انطلاق الديكارتية. ولقد فعل السيد چان بول سارتر Jean- Paul Sartre نفس الشىء، وإن كان - بطبيعة الحال- فى إطار فلسفة تعد مختلفة عن فلسفة هيجل أو فلسفة هوسرل؛ فسارتر فى محاضرته فى "الوجودية والنزعة الإنسانية Existentialism and Humanism يلاحظ أن نقطة البداية فى الفلسفة يجب أن تكون ذاتية الفرد، وأن الحقيقة الأولية هى "أنا أفكر؛ إذن أنا موجود" التى هى حقيقة الوعى المطلقة عندما يسعى لإدراك نفسه، ولكنه بعد ذلك يشرع فى البرهنة على أننى من خلال مبدأ "أنا أفكر" أكون واعيًا بنفسى فى حضور الآخر؛ فوجود الآخرين يتم اكتشافه فى "الكوجيتو" Cogito [فعل التفكير] ذاته، حتى إننا نجد أنفسنا على الفور فى عالم من الذاتية البينية intersubjectivity. ومما هو جدير بالملاحظة أن الوجوديين بوجه عام، وإن كانوا يبدءون بالذات الفردية الحرة، فإنهم يصورون الوعى بالذات على أنه وعى بالذات يوجد فى عالم وفى حضور الآخر. ومن ثم، فعلى الرغم من أن نقطة بدايتهم لها صلة قرابة وثيقة بنقطة البدء عند ديكارت، فإنهم لا يورطون أنفسهم فى مهمة إثبات العالم الخارجى باعتباره شيئًا ما غير معطى من قبل داخل الوعى بالذات. وبعبارة أخرى يمكن القول إنهم لا يبدءون بالأنا المنغلق على ذاته self- enclosed ego.

وبطبيعة الحال، فإن هيجل وهوسرل وسارتر هم مجرد ثلاثة أمثلة على توظيف الديكارتية لدى مفكرين متأخرين. وهناك أمثلة أخرى عديدة يمكن تقديمها؛ فيمكننا أن نذكر - على سبيل المثال- استبدال مين دى بيران Maine de Biran مبدأ "أنا أريد؛ إذن أنا موجود" Volo, ergo Sum بمبدأ ديكارت "أنا أفكر؛ إذن أنا موجود". ولكن كل هؤلاء المفكرين يجمعهم شىء مشترك، وهو أنهم يفسرون الدلالة الباطنية والقيمة الباقية للديكارتية فى سياق وظيفى لفلسفة ليست هى فلسفة ديكارت. وأنا لا أقول هذا على سبيل النقد؛ ذلك أن هيجل وهوسرل وسارتر هم جميعًا فلاسفة. حقًا إننا أوردنا إحالة

إلى كتاب هيجل فى "تاريخ الفلسفة"، ولكن هذا العمل يشكل جزءًا مكملاً للمذهب الهيجلى، فهو ليس عملاً له طبيعة التفسير التاريخى الخالص. ومن المؤكد أن الفيلسوف له دائمًا الحق فى أن يقرر وفقًا لرؤيته الخاصة ما الذى يعد حيًا وما الذى يعد ميتًا فى فلسفة ديكارت. وفى الوقت ذاته، فإذا كان ديكارت يُفسَّر باعتباره مثاليًا مطلقًا، أو ظاهراتيًا، أو وجوديًا، أو باعتباره ماديًا- كما هو الحال مع لامتريه La Mettrie الذى سلك الطريق الخاطئ وأخفق فى إدراك الدلالة الفعلية والمطالب الحقيقية لمذهبه وتوجهه- فإن المرء بهذه التفسيرات يخاطر بالإخفاق برؤية ديكارت فى سياقه التاريخى. ومن المؤكد أن ديكارت حاول أن يؤسس مذهبه على مبدأ "أنا أفكر؛ إذن أنا موجود". ومن الصحيح تمامًا القول إن هذا المبدأ كان فكرة مبتكرة لها أهميتها، وإن المرء عندما يعيد النظر فى الأمر من مرحلة متأخرة من التطور الفلسفى، فإنه يمكن أن يرى صلات بين هذه الفكرة المبتكرة والمثالية المتأخرة. ولكنْ رغم أن هناك ما يمكن أن نسميه بالعنصر المثالى فى الديكارتية، فإنه سيكون أمرًا مضللاً تمامًا أن نصف هذه الديكارتية باعتبارها مذهبًا مثاليًا؛ لأن ديكارت قد أسس فلسفته على قضية وجودية، وكان مهتمًا بإرساء تفسير موضوعى للواقع الذى لم ينظر إليه باعتباره قابلاً للرد إلى فاعلية الوعى. كذلك، فإن المرء إذا ما ركز فحسب على الصلة بين تفسير ديكارت الميكانيكى للواقع المادى والمادية الميكانيكية التى ظهرت فى عصر التنوير الفرنسى فى القرن الثامن عشر، فإن المرء بذلك يطمس ما سعى إليه ديكارت من مصالحة بين النظرة "الهندسية" للعالم وبين الإيمان بوجود الله وبالفاعلية الإلهية وروحانية النفس الإنسانية. إلا أن هذا يعد واحداً من أهم الجوانب فى فلسفته عندما ننظر إليها فى وضعها التاريخى.

وبمعنى ما يمكن القول إن فلسفة ديكارت كانت مشروعًا شخصيًا مشحونًا بالمعاناة، والجوانب المتعلقة بالسيرة الذاتية فى "المقال عن المنهج" تُظهر ذلك بوضوح كاف؛ فديكارت لم يكن مدفوعًا بمجرد فضول عقلانى ظاهرى، وإنما كان مدفوعًا بولع يسعى إلى بلوغ اليقين. وهو قد اعتبر أن امتلاك مذهب فلسفى يقينى هو أمر له أهميته بالنسبة للحياة الإنسانية. ولكن ذلك الذى كان يسعى إليه هو اليقين الموضوعى،

أى الحقيقة البديهية، والحقيقة المبرهن عليها. وإصرار ديكارت على "الذاتية" Subjectivity (إذا استخدمنا مصطلحًا متأخرًا) كنقطة انطلاق له، لا ينبغى أن يختلط بالنزعة الذاتية Subjectivism[٣٩]؛ فقد ظل هدفه هو بلوغ شيء ما مماثل للموضوعى وللحقيقة اللاشخصية التى نجدها فى الرياضيات، وهو بهذا المعنى قد طمح إلى تجاوز التقليد السائد. وهذا يعنى أنه طمح إلى إرساء فلسفة حقيقية تقوم على العقل الخالص وليس على التقليد السابق، ومتحررة من تحديدات المكان والزمان. وكون أننا يمكن أن نتبين فى هذه الفلسفة تأثير التقليد الموروث والأفكار المعاصرة، هو أمر لا يدعو للدهشة بطبيعة الحال؛ فعلى العكس من ذلك، سيكون الأمر داعيًا للدهشة إذا لم يمكننا أن نجد مثل هذا التأثير، ولكن كون أن الديكارتية تعد عتيقة، هو أمر لا يحول بين ديكارت وأحقيته فى أن يعد أبا للفلسفة الحديثة فى الفترة السابقة على كانط.

---

(٣٩) مصطلح "ذاتى" Subjective له معان عديدة فى تاريخ الفلسفة: هو يستخدم أحيانا بمعنى "ما هو شخصى فحسب"، وقد يعنى ما يكون "متوقفًا أو معتمدًا فى وجوده على ذات"، ولكنه قد يعنى أيضًا "ما يكون مرتبطًا فحسب بذات"، وهذا المعنى الأخير للذاتية Subjectivity لا يعد نزعة ذاتية Subjectivism؛ لأنه لا يتبنى موقفًا ذاتيًا إزاء تفسير الأشياء أو الظواهر، إنه يقرر فحسب أن الذات عنصر أساسى فى فهم الموضوعات التى تعطى لنا فى الخبرة؛ لأن الذات هى التى تضفى المعنى عليها. وهذا هو معنى الذاتية كما نجده فى الظاهراتية. ولهذا السبب نفسه فإننا نجد دائمًا عنصرًا واقعيًا وموضوعيًا متأصلاً فى التحليل الظاهراتى، وهذا العنصر يتمثل فيما يكون معطى للذات فى الخبرة. ومن هنا نقول دائمًا إنه رغم ما فى الظاهراتية من ذاتية، فإنها فى نفس الوقت جاءت لتناهض كل "النزعات الذاتية" وعلى نحو مشابه، فإن فلسفة ديكارت وإن كانت تنطلق من الذات وبالتالى تنطوى على تأكيد "الذاتية"، فإنه لا يُقال عنها إنها تتبنى نزعة ذاتية Subjectivism. (المترجم).

الفصل السابع

بسكـــال

حياة بسكال وروحه – المنهج الهندسي، مداه وحدوده – "القلب"– منهج بسكال في علم الدفاع عن الدين المسيحي– شقاء الإنسان وعظمته– دليل الرهان– بسكال فيلسوفًا

١– عندما ننتقل من ديكارت إلى بسكال فإننا نقابل رجلاً من نوع مختلف أتم الاختلاف من المفكرين. لقد كان كلاهما رياضيا في حقيقة الأمر، وكان كلاهما كاثوليكيا، بيد أنه في حين أن ديكارت كان فيلسوفًا أولا وقبل كل شيء، فإن بسكال كان مدافعًا عن الدين أولا وقبل كل شيء. صحيح أن ديكارت يمكن أن يُعد إلى حد ما مدافعًا عن الدين بمعنى على الأقل أنه كان يعي دلالة تفكيره الديني والأخلاقي، لكن من الطبيعي أن نتصوره فيلسوفًا نسقيًا في المقام الأول، انصرف إلى كشف "نظام الأذهان"، وأعد بعناية وتفصيل هيكلاً مترابطًا ارتباطا عضويًا ومتماسكا، ويمكن البرهنة عليه عقليا لحقيقة فلسفية يمكن أن تتطور بصورة لا محدودة. وعلى الرغم من أنه لم يكن عقليا إذا كنا نعني بهذه الكلمة رجلاً يرفض فكرة الوحي المقدس، وفكرة ما هو مجاوز للطبيعة، فإنه يمثل المذهب العقلي بمعنى أنه كرس نفسه للبحث عن الحقيقة من حيث إنه يمكن بلوغها عن طريق تأمل العقل الإنساني. إنه فيلسوف كاثوليكي بمعنى أنه فيلسوف كاثوليكي، بيد أنه لم يكن فيلسوفا كاثوليكيا بمعنى أنه اهتم أساسًا بالدفاع عن حقائق الإيمان. ولكن بسكال اهتم ببيان كيف أن الوحي المسيحي يحل المشكلات التي تنشأ من الموقف الإنساني، ولما كان قد كرس نفسه لتوجيه الانتباه

إلى هذه المشكلات وبيانها، فإنه ربما يُسمى فيلسوفًا "وجوديًا"، إذا أردنا أن نستخدم هذا المصطلح بمعني واسع، وربما بمعنى مضلل إلى حد ما. لكن لما كان قد اهتم بالإصرار على أن الإجابات عن هذه المشكلات، بقدر ما تكون الإجابات متاحة، يقدمها الوحي المسيحي والحياة، فمن المحتمل أن يُصنف بوصفه مدافعًا مسيحيًا عن الدين أفضل مما يُصنف بوصفه فيلسوفا. ويمكن أن نفهم على الأقل كيف أنه بينما رأى بعض الكتاب أنه واحد من أعظم الفلاسفة الفرنسيين، فإن آخرين رفضوا أن يسموه فيلسوفًا؛ فقد وضعه هنرى برجسون، وفتكور دلبوس، مثلاً، جنبًا إلى جنب مع ديكارت، من حيث إنهما الاثنين الممثلان الفرنسيان الرئيسان لخطوط مختلفة من التفكير، وينظر إليه جاك شيفالييه على أنه فيلسوف عظيم لأنه اهتم "بالتساؤلات التى يوجهها الإنسان لنفسه وجهًا لوجه عن الموت"(١). ومن جهة أخرى، ينظر رنوفييه إلى بسكال على أنه مفكر شخصى حتى إنه لا يستحق لقب فيلسوف، ويعلن إميل برهييه بصراحة فائقة أن "بسكال ليس فيلسوفًا، وهو مدافع عن الديانة الكاثوليكية"(٢). وتعتمد هذه الأحكام بوضوح إلى حد ما على القرارات الشخصية بالنسبة لما يؤلف الفلسفة والفيلسوف، ولكنها فى الوقت ذاته تخدم فى التشديد على الاختلاف بين بسكال وديكارت، وهو اختلاف كان يعيه بسكال فى واقع الأمر. حقا، فقد رفض بوضوح فى حكم موجزة معينة شهيرة "الفلسفة"، ويعنى بذلك نوع الشىء الذى حاول ديكارت أن يفعله، أو الذى فسره بسكال على أنه حاول أن يفعله؛ ففى رأيه يهتم العقلى العظيم اهتمامًا كبيرًا بالعالم المادى، ويهتم اهتمامًا ضئيلاً "بالشىء الوحيد الضرورى" الذى يوجه اهتمام الإنسان إلى ذلك الذى يكون حبًا حقيقيًا للحكمة.

ولد بسكال عام ١٦٢٣، كان والده الممثل المنتخب للملك، رئيس محكمة الضرائب، فى مدينة كليرمون فى إقليم الأوفرن. تناول كاتبو السير تأثير بيئته الأولى، مشهد الأوفرن المتصلب والعنيف على شخصيته. علّمه والده الذى انتقل إلى باريس عام ١٦٣١،

---

(١) Pascal, P. 14.

(٢) Histoire de la Philosophie, Tome, 11.

ومنذ نعومة أظافره كشف عن علامات الذكاء البارز، والقدرة العقلية. وسواء أكانت رواية اكتشافه الهندسة لنفسه من جديد فى وقت عندما كان يعلّمه والده اللغة اليونانية واللغة اللاتينية، صحيحة أم كاذبة، فإن اهتمامه بالرياضيات والفيزياء وقدرته عليهما ظهرا فى تاريخ مبكر، وكتب فى عام ١٦٣٩ مقالاً عن القطاعات المخروطية، ونُشر هذا المقال فى العام الذى تلاه. وفيما بعد اخترع آلة لعمليات الجمع، أو حاسبا آليًا، وقد حثه على ذلك الرغبة فى أن يساعد والده فى تقدير الضرائب عندما كان يشغل وظيفة فى محكمة الضرائب فى روان. وأعقب ذلك السلسلة الهامة من التجارب التى قام بها للبرهنة على صحة اكتشاف توريشللى التجريبى للخلاء، وقدمت هذه التجارب بدورها الأساس لإعلان المبادئ الأساسية فى علم الهيدروستاتيكا (علم توازن السوائل). وقبيل نهاية حياته القصيرة، عندما كان مهتمًا بمشكلات لاهوتية ودينية، أرسى أسس حساب التفاضل والتكامل، وحساب التكامل، وحساب الاحتمالات. وبالتالى، فإن القول بأن زهد بسكال صرفه عن "هذا النشاط الدنيوى" تمامًا، وأحبط عبقريته الرياضية كما يقرر بعض النقاد، ليس صحيحًا بصورة دقيقة.

تعرض بسكال عام ١٦٥٤ للتجربة الروحية التى سجلها فى مؤلفه "مذكرة"، وهى تجربة أعطته معرفة جديدة بالله الشخصى، وبمكانة المسيح فى حياته. ومنذ هذه الآونة اتسمت حياته بطابع دينى عميق. غير أن ذلك لا يعنى أننا نستطيع على وجه مشروع أن نقسمها إلى حقبتين متتاليتين ومنفصلتين هما الحقبة العلمية، والحقبة الدينية؛ لأنه عندما انغمس فى عبادة الله فإنه لم يتخل عن كل اهتمام علمى ورياضى من حيث إنه اهتمام "دنيوى"، بل إنه شرع ينظر فى أنشطته العلمية فى ضوء جديد، من حيث إنها جزء من عبادته لله. وإذا كان قد أخضع الرياضيات للأخلاق، وأخضع الأخلاق الطبيعية لإحسان مجاوز للطبيعة، فإنه يكون قد اعتنق وجهة نظر أى مسيحى مؤمن.

ولكن على الرغم من أن "تحول" بسكال لم يجعله يتخلى تمامًا عن اهتماماته العلمية والرياضية، فإنه بالتأكيد قد وجه فكره إلى موضوعات لاهوتية. فى عام ١٦٥٢ أصبحت شقيقته جاكلين عضوا فى جماعة بور رويال، معقل الأم إنجليك،

وعقد بسكال بعد تجربته التي مر بها عام ١٦٥٤ علاقات وثيقة مع جماعة بور رويال، التى كان أعضاؤها من أنصار جنسنيوس، أسقف أبير، ومؤلف كتاب "أوغسطينوس". وقد أدان المقام البابوى فى شهر مايو عام ١٦٥٣ عدداً من القضايا التى أخذت من هذا العمل، وكان الخط الذى أخذه أرنولد Arnauld وأنصار جنسنيوس الآخرون الذين ينتمون إلى جماعة بور رويال قبول الإدانة ولكنهم أنكروا أن القضايا توجد فى كتابات جنسنيوس بالمعنى الذى أعلنوا أنها هرطقية. وقد نظرت روما إلى هذا الموقف على أنه يرادف مراوغة غير أمينة، وعرضة للوم. ولكن لما كان بسكال هو الذى يعنينا، فإنه لم يتقيد بأى موقف متشيع أو متعصب، سواء موقف جنسنيوس نفسه، أو الآراء الأكثر اعتدالاً التى أعلنها بعض أعضاء جماعة بور رويال. لقد أعلن أنه لا ينتمى إلى جماعة بور رويال، بل إلى الكنيسة الكاثوليكية، وليس ثمة مبرر يكفى للارتياب فى إخلاصه، وبالتالى فإنه من الخطأ أن نتحدث عنه بوصفه جنسنيوسياً إذا استخدمنا المصطلح بمعنى دقيق، وأعنى ليشير إلى واحد قبل القضايا المدانة ودافع عنها. وإذا كان قد مال مرة إلى موقف تمثله تلك القضايا، فإنه استطاع أن يتحرر منه. وكان فى الوقت نفسه متعاطفاً مع الجنسنيوسيين؛ فقد بالغ فى التشديد كما فعلوا هم على فساد الطبيعة الإنسانية بعد الخطيئة، وعلى عجز الإنسان أن يصبح أو أن يفعل أى شىء يرضى الله بدون النعمة الإلهية، مع أنه تحاشى إنكار جنسنيوس للدور الذى تلعبه الإرادة الحرة فى قبول النعمة أو رفضها. إن ما جذبه إلى الجنسنيوسيين فى بور رويال لم يكن هذه العقيدة المعينة أو تلك مثل الموقف العام "لمذهب التكامل" المسيحى، ورفض المساومة مع روح العالم. وفى مجتمع مشبع بنزعة إنسانية مؤلهة، ونزعة شكية عقلية، وفكر حر وجد أنه لا بد من التشديد فضلاً عن كل ذلك على فكرتى الفساد الإنسانى، وضرورة وقوة النعمة الإلهية، وأنه لا بد من التسليم بالمثل المسيحية الأسمى فى نقائها وصفائها بدون أى مساومة، أو محاولة للمواءمة بينهما وبين الضعف الإنسانى. وبهذه الروح كتب مؤلفه الشهير "الرسائل الإقليمية" (عام ١٦٥٥-١٦٥٧)، الذى أدانه ديوان الفهرس عـام ١٦٥٧.

واشتهرت هذه الرسائل جيداً بالهجوم الذى تضمنته على لاهوت اليسوعيين الأخلاقى. لقد نظر بسكال إلى دراسة مسائل الضمير (أعنى تطبيق المبادئ الأخلاقية على مسائل معينة) عند اللاهوتيين الأخلاقيين على أنه دليل على الانحلال الأخلاقى، ومحاولة لا يمكن تبريرها لجعل المسيحية أكثر سهولة بالنسبة للعقل الأكثر أو الأقل ميلاً إلى الدنيا. ويُختار فى كتاباته عن الموضوع للتنويه وإدانة حالات متطرفة من التوفيق الأخلاقى من جانب مؤلفين معينين، ويميل إلى خلط دراسة مشاكل الضمير ذاتها بسوء استخدامها. وفضلاً عن ذلك، فإنه يميل إلى أن ينسب إلى اللاهوتيين الأخلاقيين دوافع حقيرة كانت تغيب عن أذهانهم بالتأكيد. وقصارى القول إن "رسائل إقليمية" تبين انعدام الحكم المتزن، وإخفاقًا فى التمييز بين المبادئ الأساسية والصحيحة للاهوت الأخلاقى وسوء استخدام دراسة مشاكل الضمير. ومع ذلك، فإن القضية الرئيسية الأساسية واضحة للغاية؛ فقد آمن اليسوعيون بأنه يجب تأكيد الجانب الإنسانى من المسيحية فى العالم المعاصر، وأنه عندما تطبق مثل الحياة المسيحية على حالات فردية، فلا داعى لتأكيد الالتزام عندما يكون هناك سبب معقول للاعتقاد بعدم وجود هذا الالتزام. إن دافعهم ليس هو مد سلطانهم على الضمائر، بل إدراج الكثيرين بقدر المستطاع فى منازل المؤمنين المسيحيين الذين يؤدون كل شعائر دينهم. ومال بسكال، من جهة أخرى، إلى النظر إلى النزعة الإنسانية على أنها ترادف الوثنية، ونظر إلى أى تخفيف من الرياح على الحمل المقصوص على أنه تلاعب لا يُحتمل بنقاء أو صفاء المثل الأعلى المسيحى. وفضلاً عن ذلك، اتهم اليسوعيين بالهرطقة، وانتصر فى الخلاف والنزاع بمعنى ما؛ لأنه كان كاتبًا بارعًا، فى حين أن خصومه لم يقدموا أى إجابة يمكن أن يكون لها تأثير يكافئ "رسائل إقليمية". ولكن بسكال هُزم على المدى البعيد؛ لأن اللاهوت الأخلاقى، ودراسة مشاكل الضمير كان لها تاريخ طويل، ومسيرة من التطور قبلهم.

ويبدو أن بسكال منذ تحوله إلى الحال شكّل فكرة تكوين علم للدفاع عن الدين المسيحى بغية أن يتحول المفكرون الأحرار، والشكاك فى عصره، وكذلك الكاثوليك الذين لم يعيشوا مخلصين لتعاليم المسيح. بيد أن هذا المشروع لم يكتمل، ولم يترك أثناء

وفاته عام ١٦٦٢ سوى تخطيط للعمل، يتكون أساسًا من حكم موجزة وملاحظات، على الرغم من أن بعضها كانت فقرات مطولة بصورة كبيرة. وتُعرف مجموعة هذه الأفكار "بأفكار" بسكال(٣).

٢ - مال ديكارت إلى الإيمان بمنهج واحد مطلق يمكن تطبيقه بصورة كلية، هو المنهج الرياضى. والموقف المثالى أو الروح هو موقف الرياضى من وجهة نظره . صحيح أن ثمة مبالغة فى هذين الإقرارين من بعض النواحى، ويحتاجان إلى تعديل، كما أشرنا إلى ذلك فى الفصول الخاصة بالفلسفة الديكارتية. ولكنى أعتقد أن ثمة شكًا ضئيلاً فى أنهما يمثلان الانطباع العام الذى تتركه كتابات ديكارت على الذهن. وفضلاً عن ذلك، فإنهما يمثلان الفكرة التى كانت لدى بسكال عن ديكارت. ولم يتفق بسكال إلى أقصى الحدود مع تمجيد العقليين للمنهج الرياضى والروح الرياضية. ومما يثير الدهشة بالتالى إلى حد ما أن نجد بسكال يُدرج فى بعض تواريخ الفلسفة بين تلاميذ ديكارت. ويصعب أن يُعد الرجل الذى علّق على ديكارت بقوله "ديكارت لا فائدة منه وهو غير متيقن"(٤) ديكارتيا متحمسًا.

ومع ذلك، فإن هذا القول لا يعنى أن بسكال ازدرى المنهج الرياضى، أو أنه تخلى عن إنجازاته هو الرياضية والعلمية؛ إن المنهج الهندسى(٥) الخاص بالتعريف، والبرهان المنظم عظيم داخل حدوده المحدودة، "إن الجميع يبحثون عن منهج أكيد، ويدعى المناطقة الوصول إليه، أما علماء الهندسة فهم وحدهم الذين يبلغونه، ولا وجود لبرهان صحيح خارج علمهم وما يحاكيه"(٦)، إن المنهج الرياضى المثالى، أو المنهج الهندسى

---

(٣) استخدمت فى الإحالات المرجعية إلى هذا العمل حرف P كاختصار، وتم ترقيم الصفحات وفقًا لطبعة Leon Brunschvicg (1914).

(٤) P, z, 78, P. 361.

(٥) استخدم بسكال كلمة "الهندسة" كمصطلح عام وشامل: إذ يندرج تحتها الميكانيكا، والحساب، والهندسة بمعنى ضيق (De L'esprit géométrique, P. 173).

(٦) De L'art de persuader, P. 199.

يتضمن تعريف المصطلحات كلها، ويبرهن على القضايا كلها"(٧)، غير أن هذا المنهج المثالي ليس في متناولنا؛ "لأن ما يجاوز الهندسة يجاوزنا نحن"(٨). ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أن الهندسة ليست يقينية. ويرى بسكال أن الهندسي لا يستطيع أن يعرّف مصطلحات مثل: المكان، والزمان، والحركة، والعدد، والتساوي؛ ولكن السبب في ذلك هو أنه عندما تُنطق كلمة "الزمان" مثلاً فإن عقول الجميع تتجه نحو الموضوع نفسه، إن إشارة اللفظ لا تتضح عن طريق أي تعريف. ولما كنا لا نستطيع أن نبرهن على كل القضايا، فلا بد أن نضع في الاعتبار الواقعة التي تقول إن القضايا الأساسية أو المبادئ تُعاين أو تُعرف بالحدس. إنه يمكن البرهنة عليها، ولكنها مع ذلك واضحة. وهذه الحقيقة هي التي تخلص الرياضيات من التأثير المتآكل للبيرونية(*) أو مذهب الشك. صحيح أن "العقل" - العملية التحليلية والاستنباطية للذهن - يلقى معارضة ما لا يمكن تعريفه، وما لا يمكن البرهنة عليه، ويترتب على ذلك أن "العقل" لا يستطيع وحده أن يبرر الرياضيات من حيث إنها علم ينتج اليقين، لكن "القلب (وأعني الإدراك المباشر، أو الحدس) يدرك أن هناك ثلاثة أبعاد في المكان، وأن الأعداد لا متناهية...

---

(٧) يجب أن نلاحظ أن بسكال عندما يتحدث هنا عن التعريفات، فإنه يعني "إعطاء أسماء للأشياء التي يسميها المرء بوضوح بمصطلحات معروفة تماماً، وإنني لا أتحدث إلا عن هذا النوع من التعريف (De L'esprit géométrique, P, 166)، ومن ثم فإنه يستطيع أن يقول إن التعريفات الهندسية اتفاقية أو تعسفية ولا تخضع لتناقض أو خلاف ونزاع. وبمعنى آخر إنه يتحدث عن استخدام رموز اتفاقية للإشارة إلى الأشياء، وليس عن قضايا تعطي، أو تدعم إعطاء طبيعة الأشياء. وإذا قال المرء إن الزمان هو حركة شيء مخلوق، فإن القول هو تعريف إذا كان يرادف قراراً لاستخدام كلمة "زمان" بهذا المعنى. ولدى المرء الحرية في أن يستخدمه بهذا المعنى إذا شاءه شريطة ألا يستخدم أيضاً الكلمة نفسها لتعني شيئاً آخر. لكن إذا كان المرء يعني أن يقول إن الزمان، منظوراً إليه على أنه "موضوع"، وأعني بذلك الزمان من حيث إننا نعرفه جميعاً، هو نفسه مثل حركة شيء مخلوق - فإن هذا القول لا يكون تعريفاً، بل هو قضية، وهو عرضة للخلاف أو التناقض. ولا بد من البرهنة على القضية إذا لم تكن واضحة بذاتها، وبالتالي فإنها بديهية، أو مبدأ (De L'esprit géométrique, P, 170-1).

(٨) De L'esprit géométrique, P, 165.

(*) البيرونية: مذهب أسسه بيرون الإيلي (٣٦٥-٢٧٥ ق. م) المنكر لليقين؛ فكل قضية عنده تحتمل قولين ويمكن إيجابها وسلبها بقوة متعادلة. وبالتالي فإن هذا المذهب يعادل مذهب الشك. (المترجم).

إننا نعرف المبادئ بالحدس ونستنتج القضايا، وكلاهما ندركه بيقين، على الرغم من أن ذلك يتم بطرق مختلفة. ومن غير المجدى وما هو موجب للسخرية أن يطلب العقل من القلب براهين على مبادئه الأولى حتى يتمكن (أى العقل) من تأكيدها والبرهنة عليها، كما أنه سيكون من غير المجدى وما هو موجب للسخرية أن يطلب القلب من العقل أن يشعر بكل القضايا التى يثبتها حتى يتمكن من قبولها"(٩). إن الدليل الذى يرتبط بالمبادئ يكفى لأن يؤهلها لأداء الوظيفة المطلوب منها أن تؤديها.

وجدير بالملاحظة أنه عند توجيه الانتباه عرضًا إلى ملاحظات بسكال، التى اقتبسناها من قبل، وأعنى عندما يزعم المناطقة أنهم يصلون إلى منهج أكيد، فإن علماء الهندسة هم وحدهم الذين يفعلون ذلك فى واقع الأمر. ويقترح فى موضع آخر أن "المنطق ربما قد استعار قواعد الهندسة بدون أن يفهم قوتها"(١٠). إن المنهج المثالى العقلى هو المنهج الرياضى، وليس المنهج الأرسطى والمنطق الإسكولائى. وفى هذه المسألة ينحاز بسكال إلى ديكارت، ويقبل الثورة العامة ضد التقليل من شأن منطق الإسكولائيين. ويجب أن نضيف، فيما يخص علاقة المنطق العامة بالرياضيات، أن ليبنتز قد أخذ فيما بعد بوجهة النظر المخالفة؛ فالمنطق الرياضى عنده هو صورة خاصة يأخذها المنطق العام.

ولكن رغم أن بسكال "ديكارتى" إلى حد أنه أكد تفوق المنهج الرياضى داخل مجال الاستنباط والبرهان، فإنه لم يشارك مطلقًا اقتناعات ديكارت الخاصة بمدى إمكان تطبيقه وفائدته. فنحن لا نستطيع، مثلاً، أن نطوّر العلوم الطبيعية على نحو قبلى a Priori خالص؛ إذ يجب أن نسلم بالطابع الاحتمالى لفروضنا ولا بد أن تكون التجربة، أو بالأحرى المنهج التجريبى هو مرشدنا فى البرهنة على وقائع تجريبية. والسلطة هى مصدر معرفتنا اللاهوتية؛ لأن أسرار الإيمان ليست فى متناول العقل الإنسانى. بيد أن

---

(٩) P. 4, 282, P. 460.

(١٠) De L'art de persuader, P. 194.

الأمر ليس كذلك بالنسبة لمعرفتنا الرياضية والعلمية؛ إذ إن أسرار الطبيعة خفية، لكن التجربة تزيد معرفتنا بها تدريجيًا. إن التجارب "هي المبادئ الوحيدة للفيزياء"(١١)، ويترتب على ذلك أن معرفتنا تحددها تجربتنا؛ "فعندما نقول إن الماس هو أكثر الأجسام كلها صلابة، فإننا نقصد الأجسام كلها التي نعرفها، ولا نستطيع أن ندرجها ضمن، ولا ينبغي أن ندرجها ضمن، تلك الأجسام التي نجهلها تمامًا"(١٢)؛ "لأنه في كل المسائل التي يكمن فيها البرهان في التجارب وليس في البراهين لا يستطيع المرء أن يصنع أي تقرير كلي أو عام إلا عن طريق الإحصاء العام لكل الأجزاء ولكل الحالات المختلفة"(١٣). وفيما يخص وجود، أو إمكان الخواء، أو الفراغ، فإن التجربة وحدها هي التي تستطيع أن تقرر عما إذا كان، أو يمكن أن يكون هناك فراغ أم لا. ولا تكفي السلطة لحل المشكلة، ولا يمكن حسم السؤال بالبرهان الرياضي القبلي.

كما أن المنهج الهندسي غير فعال في المجال الميتافيزيقي؛ خذ، مثلاً، مشكلة الله، يبدو من الوهلة الأولى أن بسكال يناقض نفسه؛ فهو من جهة يقرر "أننا نعرف، بالتالي، وجود المتناهي وطبيعته؛ لأننا متناهون وممتدون مثله. ونحن نعرف وجود اللامتناهي ونجهل طبيعته؛ لأنه ذو امتداد مثلنا، لكن ليس له حدود على خلاف أمرنا. لكننا لا نعرف وجود الله ولا طبيعته؛ لأنه لا امتداد له ولا حدود. ومع ذلك، فإننا بالإيمان نعرف وجوده، وبالمجد (أي بنور المجد) سنعرف طبيعته"(١٤). ثم يقول "دعنا نتكلم الآن وفقًا لنورنا الطبيعي؛ إذا كان يوجد إله، فإنه لا يمكن إدراكه بصورة لا محدودة؛ لأنه بسبب كونه لا أجزاء له ولا حدود؛ فإنه لا علاقة له بنا. ولذا، فنحن عاجزون عن معرفة ما هو، وهل هو موجود"(١٥). ويبدو أن بسكال يقول هنا بجلاء إن العقل الطبيعي عاجز عن البرهنة على وجود الله، وإنما الإيمان وحده هو الذي يستطيع أن يؤكد لنا هذه الحقيقة.

---

(١١) Fragment d'un traité du vide, P.78.

(١٢) Ibid, 82.

(١٣) Ibid.

(١٤) P.3, 233, P. 436.

(١٥) Ibid.

ومن جهة أخرى، هناك فقرات يبدو فيها أنه يؤكد أن هناك، أو يمكن أن يكون هناك، براهين فلسفية صحيحة على وجود الله. وقد يبدو من الوهلة الأولى أن ثمة تناقضًا هنا، ومع ذلك، فإن التفسير بسيط للغاية؛ ففى المقام الأول، "البراهين الميتافيزيقية على وجود الله بعيدة عن تفكير الإنسان، وهى من التعقيد حتى إن تأثيرها ضئيل. وحتى لو صلحت لبعض الناس، فإن ذلك لا يحدث إلا أثناء اللحظة التى يشاهد فيها هؤلاء الناس هذه البراهين، وبعد ذلك بساعة يخشون أن يكونوا قد خدعوا"(١٦). كما أنه بينما تصلح البراهين القائمة على روائع الطبيعة وعجائبها فى لفت انتباه المؤمنين إلى عمل الله، فإنها لا تصلح للملحدين، ومحاولة إقناع الملحدين عن طريق حجة تقوم على حركة الأجسام السماوية هى محاولة على العكس "تعطيهم المبرر فى أن يعتقدوا أن البراهين التى يسوقها ديننا واهية جدا، وقد شاهدت بالعقل والتجربة أن هذا هو أدعى الأمور لإثارة استهزائهم بديننا"(١٧). وبمعنى آخر، إذا كان الهدف من البرهنة على وجود الله هو إقناع اللاأدريين والملحدين فإن البراهين الميتافيزيقية المجردة لا جدوى منها، أما البراهين الفيزيائية فهى سيئة أكثر مما تكون لا جدوى منها. إن البرهان القائم على النوعين كليهما غير فعال.

بيد أن بسكال لديه مبرر أكثر عمقًا لرفض البراهين التقليدية على وجود الله؛ فمعرفة الله التى كانت فى ذهنه هى معرفة الله من حيث إنها تتجلى فى المسيح، الوسيط، والمخلص، معرفة بما يلبى وعى الإنسان التام والعميق بشقائه. أما المعرفة الفلسفية الخالصة بالله فلا تتضمن حاجة الإنسان إلى الخلاص، ولا إلى المسيح المخلص، إنها يمكن أن تلازم الخيلاء أو الكبرياء، والجهل بالله من حيث إنه خير الإنسان الأسمى، وغايته القصوى. والدين المسيحى "يعلّم الإنسان هاتين الحقيقتين معًا؛ وهما: هناك إله، يستمد منه الناس القدرة، وهناك فساد فى الطبيعة، يجعلهم لا يليقون بمقامه. ومن المهم تمامًا للناس أن يعرفوا هاتين المسألتين، ومن الخطر للإنسان

(١٦) P. 7, 543, P, 570.

(١٧) P, 4. 242, P. 446.

أن يعرف الله بدون أن يعرف شقاءه، ويعرف شقاءه بدون أن يعرف المخلص الذى يستطيع أن يداويه. ومعرفة إحدى هاتين الحقيقتين بذاتها تنتج إما كبرياء الفلاسفة الذين يعرفون الله ولا يعرفون شقاءهم، أو يأس الملحدين الذين يعرفون شقاءهم بدون (معرفة) المخلص"[١٨]. وبمعنى آخر، البراهين الفلسفية على وجود الله لا تكفى فحسب لأن تقنع "الملحدين المتصلبين"[١٩]، بل هى أيضًا "بدون جدوى وعقيمة"[٢٠] من حيث إن المعرفة التى تبلغها هى معرفة بالله بدون المسيح، وتلك المعرفة هى مذهب التأليه الطبيعى[*]. ومذهب التأليه الطبيعى ليس هو المسيحية، "فإله المسيحيين ليس هو الإله الذى يكون ببساطة صانع الحقائق الهندسية، ونظام العناصر؛ فذلك هو تصور الوثنيين والأبيقوريين... إن كان أولئك الذين يبحثون عن الله بعيدًا عن يسوع المسيح، والذين يتوقفون عند الطبيعة إما أنهم يجدون نورًا يرضيهم، أو يصلون إلى تكوين طريقة لأنفسهم لمعرفة الله، وعبادته بدون وسيط، وبذلك فإنهم إما أن يقعوا فى مذهب الإلحاد، أو فى مذهب التأليه الطبيعى، وهما أمران يبغضهما الدين المسيحى على حد سواء تقريبا"[٢١].

ولما كان بسكال يهتم ببساطة بمعرفة الله من حيث إنه غاية الإنسان المفارقة للطبيعة، ويهتم به من حيث إنه يتجلى فى المسيح، الوسيط والمخلص، فإنه يستبعد الدين الطبيعى ومذهب الإلحاد الفلسفى قلبًا وقالبًا. ويتضح تمامًا أن استخدام المنهج الهندسى لا يؤدى بالإنسان إلى معرفة الله بهذا المعنى. ولا شك فى أن بسكال يغالى فى التمييز بين إله الفلاسفة و "إله إبراهيم، وإسحاق، ويعقوب"، لكنه يتركنا موقنين بالمعنى الذى يعطيه "لمعرفة الله"، وبذلك فإن موقفه من ديكارت غير مفهوم: "لا أستطيع

---

(١٨) P. 8, 556 P, 580.

(١٩) Ibid, 9, 581.

(٢٠) Ibid.

(*) مذهب التأليه الطبيعى هو المذهب الذى شاع فى الغالب فى القرن الثامن عشر، وهو يؤكد وجود الله، لكنه ينكر الوحى، والمعجزات... (المترجم).

(٢١) Ibid.

أن أغفر لديكارت؛ لقد كان يود فى فلسفته كلها لو تيسر له أن يستغنى عن الله، لكنه كان مضطراً أحيانا أن يجعله يغمر العالم بغمرة من طرف السبابة وكأنه بعد ذلك لا يدرى ما هو صانع به"[٢٢]. ولا أعنى بذلك افتراض أن بسكال أنصف ديكارت؛ لأننى لا أعتقد أنه أنصفه، غير أن موقفه ليس مفهوماً، فمن وجهة نظره استبعدت فلسفة ديكارت الواحد الضرورى؛ وهذا هو السبب الذى دعا إلى الحكمة التى يقول فيها: "لنكتب ضد أولئك الذين خصصوا دراسة للعلوم تتعدى حدود المعقول، وأعنى ديكارت"[٢٣]. ونستطيع أن نفهم كيف استطاع بسكال أن يكتب إلى فرما[*]، الرياضى الفرنسى العظيم، قائلاً له إن الهندسة فى رأيه هى الممارسة الأكثر سمواً للروح، والحرفة الأكثر جمالاً فى العالم، لكنه فى الوقت نفسه "لا جدوى" أن "أفرق بصورة ضئيلة بين إنسان لا يكون سوى عالم هندسة، وفنان قادر"[٢٤].

وإذا لم يكن فى إمكان الفلسفة أن تبرهن على وجود الله، على الأقل إذا لم تكن قادرة على أن تبرهن على الوجود بالمعنى الوحيد الذى تستحقه عندما تفعل ذلك، فإنه ليس فى إمكانها كذلك أن تكشف للإنسان أين تكمن السعادة الحقيقية. إن الرواقيين يقولون: "ارجعوا إلى ذواتكم، فهناك ستجدون راحتكم"، وهذا ليس صحيحاً. وآخرون يقولون: "اذهبوا بعيداً عن ذواتكم وابحثوا عن السعادة فى صنوف التسلية"، وهذا ليس صحيحاً... فالسعادة ليست خارجنا، وليست بداخلنا، بل إنها فى الله، الذى يكون خارجنا وداخلنا"[٢٥]. إن الغريزة تدفعنا إلى البحث عن السعادة خارج ذواتنا، وتجذبنا الأشياء الخارجية، حتى إذا لم نحققها. "وبالتالى لا جدوى أن يقول الفلاسفة:" ارجعوا إلى ذواتكم،

---

(٢٢) P. 2, 77, PP. 36-1.

(٢٣) P. 2, 76, P. 360.

(*) فرما Fermat (١٦٠١-١٦٦٥): رياضى فرنسى، عمل قاضياً ورئيس محكمة فى تولوز. غير أن اهتماماته الشديدة بالرياضيات جعلته يتجه إلى دراسة مسائل رياضية. وهو من مؤسسى حساب الاحتمالات. (المترجم).

(٢٤) P. 229.

(٢٥) P. 7, 465, P. 546.

لأنكم ستجدون خيركم هناك"؛ فالناس لا يصدقونهم، وأولئك الذين يصدقونهم هم الأكثر خواء وحماقة"[٢٦].

وفضلا عن ذلك، لما كان الفلاسفة عاجزين عن اكتشاف غاية الإنسان الحقيقية والاتفاق عليها، فإنهم عاجزون كذلك عن اكتشاف القانون الأخلاقي والاتفاق عليه. حقًا، هناك قوانين طبيعية، بيد أن فساد الطبيعة الإنسانية يمنعنا من بلوغ وجهة نظر جلية واضحة عنها. وحتى إذا عرفنا بجلاء بالتأمل الفلسفي ما عساها أن تكون العدالة الحقيقية مثلاً، فإننا عاجزون عن ممارستها وتطبيقها بدون النعمة الإلهية، "إن طبيعة حب الذات، وطبيعة هذه الأنا الإنسانية هي أنها لا تحب سوى نفسها، ولا تهتم إلا بنفسها فقط"[٢٧]، وفي حقيقة الأمر "الاختلاس، والزنا، وقتل الأطفال، وقتل الآباء، كل ذلك له مكانته بين الأفعال الفاضلة"[٢٨]، "ثمة ثلاث درجات ارتفاع من القطب تقلب الفقه كله، ودرجة من درجات الطول تقرر الحق.. إنها لعدالة مضحكة تلك التي يحدها نهر الحق في هذه الجهة من البرانس، والباطل وراءها"[٢٩]. إذا ترك الإنسان وشأنه فهو أعمى وفاسد ويعجز الفلاسفة عن معالجة هذا الأمر. لقد زود بعضهم، مثل الرواقيين، العالم بأحاديث سامية في واقع الأمر، بيد أن فضيلتهم لوثها الخيلاء والكبرياء وأفسدها.

ولا داعي للدهشة بالتالي، إذا أعلن بسكال أننا "لا نعتقد أن الفلسفة كلها تستحق عناء ساعة"[٣٠]، وأن "السخرية الفلسفية من، هو التفلسف بحق"[٣١]. ويعني بالفلسفة في المقام الأول الفلسفة الطبيعية والعلم، معرفة الأشياء الخارجية، التي يقلل من شأنها مقارنة بعلم الإنسان. ولكن المسألة هي أن العقل وحده عاجز عن إرساء علم

(٢٦) P. 7, 465, P. 546.
(٢٧) P. 2, 100, PP. 373-6.
(٢٨) P. 3, 294, P. 466.
(٢٩) P. 5, 294, P. 465.
(٣٠) P. 2, 79, P. 361.
(٣١) P. 1, 4, P. 321.

الإنسان لأنه بدون نور الدين المسيحى يتعذر على الإنسان أن يفهم نفسه. إن العقل له مجاله الخاص، وهو الرياضيات والعلوم الطبيعية أو الفلسفة الطبيعية، أما الحقائق التى يكون مهمًا للإنسان أن يعرفها بالفعل: طبيعته ومصيره المجاوز للطبيعة، فإن الفيلسوف، أو العالم لا يستطيع اكتشافها، "لقد أمضيت وقتًا طويلاً فى دراسة العلوم المجردة، وأخافنى التواصل الطفيف الذى يمكن أن يكون معها (وأعنى بذلك القلة النسبية من الناس الذين يمكن للمرء أن يشاركهم فى هذه الدراسات ويتواصل معهم). وعندما شرعت فى دراسة الإنسان رأيت أن هذه العلوم المجردة لا تلائم الإنسان.."[٣٢].

وعندما يقلل بسكال من شأن "العقل" فإنه يستخدم اللفظ بمعنى ضيق؛ ليعنى عملية الذهن المجردة، والتحليلية، والاستنباطية كما هى موجودة فى "الهندسة". إنه بالطبع لا يقلل من شأن استخدام العقل بمعنى واسع؛ فتخطيطه للدفاع عن المسيحية هو بوضوح عمل من أعمال الذهن، ولذا، فإن نقده للعقل بالمعنى الضيق هو، سواء اتفقنا معه أم لم نتفق، نقد مبرهن عليه عقليا. وإذا عبرنا عن المسألة باختصار فإننا نقول إن بسكال يريد أن يشير إلى مسألتين: الأولى هى أن المنهج الرياضى والمنهج العلمى ليسا هما الوسيلتين الوحيدتين اللتين نعرف بهما الحقيقة. والثانية هى أن الحقيقة الرياضية والحقيقة العلمية ليستا هما الحقيقتين الأكثر أهمية لأن يعرفهما الإنسان. ولا يترتب على إحدى هاتين القضيتين أنه يجب أن نقضى بعدم صلاحية الاستدلال العقلى بوجه عام، أو استخدام العقل.

٣- كما يجب أن نتذكر ذلك عندما نعالج ما يقوله بسكال عن "القلب"؛ لأننا إذا فسرنا هجومه على "العقل" بأنه هجوم على الذهن، وعلى كل تفكير، فإننا لا نميل إلى تفسير "القلب" إلا بمعنى عاطفى فحسب. بيد أن بسكال عندما يميز بين القلب والعقل لم يكن قصده أن يفترض أن الموجودات الإنسانية يجب أن تتخلى عن استخدام عقولها

---

(٣٢) P. 21, 44, P. 399.

وتذعن لسلطان انفعالاتها. إن العبارة الشهيرة التى تقول "إن للقلب أسبابه التى لا يفهمها العقل"[٣٣]، تبدو أنها تتضمن بالفعل تناقضًا بين العقل والقلب، أو النشاط العقلى والعاطفة. لكننا رأينا من قبل كما يرى بسكال أننا عن طريق "القلب" نعرف المبادئ الأولى التى يستمد منها العقل قضايا أخرى، ويتضح تمامًا أن القلب لا يمكن أن يعنى هنا ببساطة الانفعال، وبالتالى، من الضرورى أن نسأل ماذا يعنى بسكال باللفظ بالفعل؟

يصعب القول بأن بسكال يستخدم لفظ "القلب" بأى معنى محدد بوضوح؛ إذ يبدو أحيانا أنه يُستخدم مرادفًا "للإرادة"، وعندما يستخدم بهذا المعنى فإنه لا يدل على نوع من المعرفة، أو أداة مباشرة للمعرفة، بل يدل بالأحرى على حركة الرغبة والمنفعة التى توجه اهتمام العقل إلى موضوع ما، "إن الإرادة هى إحدى الوسائل الرئيسية للاعتقاد، وليست ما يشكل الاعتقاد، على الأقل لأن الأشياء تكون صادقة أو كاذبة حسب الناحية التى نراها منها. إن الإرادة التى تجد لذة فى (ناحية) بدلاً من ناحية أخرى، تحول العقل من الاهتمام بصفات تلك الموضوعات التى لا تريد أن تراها، وكذلك العقل، متبعًا الإرادة، يقف متأملاً الناحية التى يحبها"[٣٤]. وفى أحيان أخرى يدل "القلب" على نوع من المعرفة، أو أداة للمعرفة، وهذا هو استخدام بسكال المميز للفظ، ويتضح ذلك فى العبارة التى تقول إننا نعى المبادئ الأولى عن طريق "القلب": "نحن لا نعرف الحقيقة بواسطة العقل فحسب، بل وأيضا بواسطة القلب، وبهذه الطريقة الثانية نعرف المبادئ الأولى"[٣٥]، إن "الطبيعة تربك البيرونيين، والعقل يربك الدوجماطيقيين"[٣٦]، "إن الغريزة والعقل خاصيتان دالتان على طبيعتين"[٣٧]، "القلب، الغريزة، المبادئ".

---

(٣٣) P. 4, 273, P. 458.
(٣٤) P. 2, 99, P. 375.
(٣٥) P. 4, 282, P. 459.
(٣٦) P. 7, 434, P. 531.
(٣٧) P. 4, 281, P. 459.

يتضح أنه حتى عندما يُستخدم "القلب" ليدل على طريقة للمعرفة، أو على أداة للمعرفة، فإن المصطلح يحمل ظلالاً مختلفة من المعنى فى سياقات مختلفة. وعندما يقول بسكال إن المبادئ نستشعرها بالقلب، فإنه يتحدث بوضوح عن الحدس. وفى حالة المبادئ الأولى للهندسة يصعب أن يكون هناك شك فى حب المبادئ، ولكنه عندما يقرر "أن القلب، وليس العقل، هو الذى يستشعر (أو يدرك) الله"[٣٨]، فإنه يتصور وعيًا محبًا لله، وعيًا متاحًا لأولئك الذين ليس لديهم براهين ميتافيزيقية على وجود الله، أو حتى براهين تاريخية وتجريبية لصالح المسيحية. إنه لا يشير إلى عاطفة محض، بل إلى وعى محب لله يوجد فى المؤمن المسيحى المخلص، وهذا هو نفسه أثر الله فى النفس، إنه الإيمان المجاوز للطبيعة الذى يكوّنه الحب أو المحبة، الذى ينتمى إلى "نظام المحبة أو الحب"، لا إلى "نظام العقل". كما أنه بواسطة "العقل" أو "الغريزة" نعرف أن اليقظة ليست حلمًا. وقد يعجز الإنسان عن أن يبرهن بحجة برهانية على أن اليقظة ليست حلمًا، بيد أنه لا ينجم عن ذلك أنه لا يعرف الفرق بين حالة اليقظة وحالة الحلم، إنه يعرف ذلك بواسطة "القلب"، ويشير لفظ "القلب" هنا إلى وعى بالحقيقة غريزى، ومباشر، ولا يمكن البرهنة عليه عقليًا. وهدف بسكال هو بيان أنه يمكن أن يكون لدينا يقين (يقين مشروع من وجهة نظره) حتى عندما يعجز العقل عن أن يبرهن على ذلك الذى لدينا عنه يقين؛ لأن "العقل" ليس هو الوسيلة الوحيدة التى نعرف بها الحقيقة، وإنه كبرياء وتحيز محض من جانب العقليين لو أنهم اعتقدوا أن الأمر كذلك.

لم يطوّر بسكال، كما هو جليّ، مصطلحًا فنيًا تُعرَف به وظيفة ومعنى كل كلمة بوضوح؛ فأحيانًا تكون وظيفة كلمة هى وظيفة معنى مفترض وليس وظيفة بيانه، وبذلك، فإن كلمات مثل: "القلب، والغريزة، والشعور" تفترض الفورية، والتلقائية، والمباشرة. وعلى مستوى الحس المشترك لدينا، مثلاً، وعى تلقائى ومباشر بحقيقة العالم الخارجى[*]، والاقتناع الناجم عن ذلك أو اليقين مشروع، على الرغم من أنه ليس مدعمًا بأدلة عقلية.

(٣٨) P. 4, 278, P. 458.

(*) هذا ما يؤكده توماس ريد، مؤسس المدرسة الأسكتلندية، أو مدرسة الحس المشترك. (المترجم).

وعلى مستوى "الهندسة" لدينا وعى مباشر بالمبادئ، وعلى الرغم من أن هذه المبادئ لا يمكن البرهنة عليها، فإن يقيننا مشروع، ويكمن فى تأسيس استدلال استنباطى. وعلى مستوى الحياة الأخلاقية هناك وعى تلقائى ومباشر بالقيم، على الرغم من أن هذا الوعى يمكن أن يكون غامضًا أو فاسدًا. وعلى مستوى الحياة الدينية، لدى المؤمن المخلص وعى محب بالله منيع من هجوم المذهب الشكى. وبوجه عام "القلب" هو نوع من الغريزة العقلية، مغروس فى طبيعة النفس الباطنية.

٤- لو أردنا أن نتحدث عن منهج بسكال، فلا بد أن نذكر كلاً من القلب والعقل. ومن الخطأ أن نعتقد أنه أراد أن يجعل الشعور يحل محل القلب، أو أن ينكر، مثلاً، صلة الحجة المبرهن عليها عقليا بالوعى بالحقيقة الدينية. والاستنباط والبرهان فى الرياضيات سيكونان مجردين من اليقين إذا لم يكونا من أجل الوعى المباشر بمبادئ أولى واضحة، لكن لن تكون هناك رياضيات بدون العقل الاستنباطى. كما أنه على الرغم من أن المسيحى المخلص البسيط يمتلك يقينا مشروعًا عن طريق وعيه المحب بالله، فإن هذا اليقين هو مسألة شخصية، ولا ينجم عن هذا مطلقًا أن حججًا لصالح الدين المسيحى لا تكون مطلوبة وضرورية؛ إذ إنه لا يمكننا أن نقنع الشكاك واللاأدريين بالاحتكام إلى امتلاك المسيحى البسيط والورع للحقيقة. وقد شرع بسكال نفسه فى علم للدفاع عن المسيحية، وأعنى بذلك أنه شرع فى دفاع مبرهن عليه عقليًا عن الدين المسيحى. وقامت الحجج التى استعان بها على وقائع تجريبية وتاريخية، ووجود الإيمان المسيحى كواقعة تاريخية، والمعجزات، والنبوة وغيرها، بيد أن الحجج كانت حججًا مبرهنًا عليها عقليًا. ويرى بسكال أننا لا نستطيع أن نبرهن على حقيقة المسيحية "بالهندسة"، أى عن طريق استدلال استنباطى قبلى. ويجب علينا أن نرجع إلى وقائع تجريبية ونبين كيف أن نقاط تقاربها تشير بصورة يقينية إلى حقيقة المسيحية. غير أن عملية بيان هذا التقارب هو من شأن العقل.

ومن الضرورى أن نشدد على هذه الواقعة بالفعل؛ لأن حكم بسكال الموجزة عن الشعور قد تعطى انطباعًا خاطئًا بسهولة. وفى الوقت نفسه يلعب مفهوم "القلب" دورًا هامًا حتى فى الدفاع المبرهن عليه عقليًا عن الدين المسيحى؛ لأنه بينما لا يقدم

القلب براهين بالفعل، فإنه يميز دلالة أو مغزى الوقائع التى يُستشهد بها فى البراهين، ويميز كذلك دلالة تقارب الاحتمالات. وقد يرى شخص من شخصين يستمعان إلى الحجج ويفهمان الكلمات القوة المتراكمة للحجج، فى حين أن الشخص الآخر لا يرى ذلك. وإذا ذُكرت الحجج كلها، فإن الاختلاف بين الشخصين لا يتمثل فى أن أحدهما سمع حجة لم يسمعها الآخر، بل يتمثل، بالأحرى، فى أن الأول لديه فهم حدسى لقوة ودلالة الحجج المتقاربة، لا يوجد لدى الثانى. وبالتالى، فإنه من الضرورى فى تطوير البحث عن علم اللاهوت بيان الحجج فى صورة مقنعة، لا لإقناع الناس على اعتناق نتيجة، بل لتيسير عمل "القلب".

٥- إن أى عرض ومناقشة مسهبين لدفاع بسكال عن المسيحية سيخرج عن نطاق تاريخ للفلسفة، وفى الوقت نفسه سيتوقع قارئ فصل عن بسكال أن يجد إشارة ما إلى السياسة التى اتخذناها. ويصعب أن نفهم رؤيته العامة دون إشارة إلى دفاعه عن المسيحية:

يشرع بسكال فى البداية فى بيان "شقاء الإنسان بدون الله"؛ أعنى "تلك الطبيعة فاسدة"(٣٩). فإذا قارنا الإنسان بميدان الطبيعة، ما عساه أن يكون؟ "إنه لا شىء إذا ما قورن باللامتناهى، وهو كل شىء بالنسبة إلى العدم، إنه وسط بين العدم وكل شىء. وإذا استأصلنا منه العقل تمامًا، فإن نهاية كل الأشياء وبدايتها تختفى عنه بصورة منيعة على حد سواء فى سر لا يمكن النفاذ إليه، إنه عاجز عن رؤية العدم الذى عنه صدر، واللامتناهى الذى يحيط به"(٤٠). إن الإنسان لا يعرف ما هو كبير بصورة لا متناهية ولا ما هو صغير بصورة لا متناهية. ولا يمكن أن تكون لديه معرفة كاملة حتى بتلك الأشياء التى تقع بين طرف واحد؛ لأن الأشياء كلها ترتبط بعضها ببعض فى علاقات متبادلة، ومعرفة كاملة لأى جزء تتطلب معرفة الكل. إن قدرته العقلية محدودة، كما أنه عرضة لأن تضلله الحواس والخيال. وفضلاً عن ذلك، فإنه يظن خطأ أن العادة

(٣٩) P. 2, 60, P. 342.
(٤٠) P. 2, 72, P. 350.

هى القانون الطبيعى، ويختلط عليه الأمر فى اعتبار أن قانون التحكم والنفوذ هو قانون العدالة. إن حب الذات الذى يسيطر عليه، وميله إلى المصلحة الذاتية يعميه عن العدالة الحقيقية، ويكون مصدر الاضطراب فى الحياة الاجتماعية والسياسية. كما أن الإنسان يُلغز نفسه بالتناقضات، وهو لغز بالنسبة لنفسه. إنه لا يرضى بشىء أقل من اللامتناهى، بيد أنه لا يجد رضا تاماً فى واقع الأمر.

واستمد بسكال من كتابات البيرونيين أو الشكاك فى تصويره لبؤس الإنسان أو تعاسته، وانحاز إلى مونتانى وشارون(*) إلى حد ما؛ فمونتانى، كما يقول، نفيس للغاية لإطاحته بكبرياء وخيلاء أولئك الذين عزوا الكثير إلى الطبيعة الإنسانية، والذين جهلوا فساد الإنسان وضعفه. بيد أنه لا بد أن نتذكر أن ما يريد بسكال بيانه هو شقاء الإنسان "بدون الله"، فلم يكن هدفه هو مناصرة المذهب الشكى وأن الاستشهاد بأنصاره كان لمصلحتهم، وإنما لبيان ماذا يكون الإنسان بدون الله الذى ييسر له الميول المواتية لإجلال واحترام مطالب الدين المسيحى. لقد كان بسكال يعى جيداً عجز وقصور الحجة المحض على إقناع أولئك الذين تنقصهم الميول الضرورية والتى لا غنى عنها.

ولكن هناك وجهاً آخر للإنسان لا بد أن نضعه فى الاعتبار، هو "عظمته"، وعظمته يمكن أن يُستدل عليها حتى من شقائه؛ "إن عظمة الإنسان هى من الوضوح بحيث يمكن أن يُستدل عليها من شقائه؛ لأن ما هو طبيعة فى الإنسان نحن نسميه شقاء فى الإنسان. وبهذا نحن نقر بأنه لما كانت طبيعته تشبه الآن طبيعة الحيوانات، فإنه سقط من طبيعة أفضل كانت خاصة به من قبل. فمن الذى يشعر بأنه شقى لأنه ليس ملكاً إلا ذلك الذى كان ملكًا من قبل؟"(٤١). إن شطط الإنسان يكشف عن توق الإنسان إلى اللامتناهى. وقدرته على أن يقر بشقائه هى ذاتها علامة على عظمته، "إن الإنسان يعرف أنه شقى،

(*) مونتانى، ميشيل إيكويم دى (١٥٣٣-١٥٩٢): فيلسوف فرنسى شاك، عمل فترة من حياته مستشاراً فى محكمة بوردو العليا. من أهم مؤلفاته "المقالات". أما شارون بير (١٥٤١-١٦٠٣) فهو كاتب أخلاقى فرنسى، استلهم "المقالات" لمونتانى ليحرر "كتب الحكمة الثلاثة" التى حملت اللاهوتيين على التنديد به كزنديق وعدو للمسيح. (المترجم).

(٤١) P. 6, 409, P. 512.

وهو شقى، بالتالى، لأنه شقى، لكنه عظيم لأنه يعرف ذلك"[٤٢]. وفضلاً عن ذلك "فإن الفكر يكوِّن عظمة الإنسان"[٤٣]؛ "ما الإنسان إلا قصبة، والقصبة أضعف شىء فى الطبيعة، لكنه قصبة مفكرة، ولا ينبغى أن يتسلح الكون كله لسحقه؛ فنسمة رياح، أو قطرة ما تكفى لتدميره. لكن الكون لو سحقه، فإنه سيظل أعظم نبلاً ممن يقتله؛ لأنه يعرف أنه يموت، ويعرف ما يمتاز به الكون عليه. أما الكون فلا يعرف شيئًا من ذلك"[٤٤]، إن "الكون يحيطنى من ناحية المكان، ويبتلعنى كأننى نقطة، لكنى بالفكر فأنا أحيط بالكون"[٤٥]، إن الإنسان تملؤه رغبة تملؤه فى السعادة، وهذه الرغبة هى مصدر التعاسة أو الشقاء، لكن "الهوة لا يمكن سدها إلا بموضوع لا متناه، ولا يتغير، أى عن طريق الله نفسه"[٤٦]، وبذلك، فإن شقاء الإنسان يكشف هنا أيضا عن عظمته.

ثمة نقيضان نواجههما هنا بالتالى؛ وهما شقاء الإنسان وعظمته. ولا بد أن نوحد هذين النقيضين فى الفكر؛ لأن وجودهما فى نفس الوقت هو الذى يؤلف المشكلة. "يا له من وهم، بالتالى، عند الإنسان! كم هو غريب وهائل! إنه عماء، موضوع النقيضين، أعجوبة. إنه حكم على الأشياء كلها، ومع ذلك فإنه دودة أرض غبية، وهو مستودع الحقيقة، ومع ذلك فإنه بالوعة عدم اليقين والخطأ، وهو روعة الكون ونفايته. من الذى يحل هذا التعقد والتداخل؟"[٤٧]. ليس فى إمكان الفلاسفة أن يفعلوا ذلك؛ فالبيرونيون يجعلون الإنسان عدمًا، بينما يجعله آخرون إلهًا؛ ولكن الإنسان عظيم وشقى فى آن واحد.

وإذا لم يستطع الإنسان أن يحل المشكلة التى تنشأ من طبيعته الخاصة، فلندعه يستجيب لله. ولكن أين يوجد صوت الله؟ ليس فى الديانات الوثنية التى تعوزها الحجة والبرهان، والتى تجيز الرذيلة، هل نجده فى الديانة المسيحية؟ هنا نجد لدينا تفسيراً

---

(٤٢) P. 6, 416, P. 515.
(٤٣) P. 6, 346, P. 488.
(٤٤) P. 6, 347, P. 488.
(٤٥) P. 6, 348, P. 488.
(٤٦) P. 7, 425, P. 519.
(٤٧) P. 7, 434, P. 531.

لشقاء الإنسان فى التفسير الخاص بالتوراة للخطيئة. ولكن العهد القديم ينظر إلى ما بعد، وتحققت نبوءاته فى المسيح، الذى يقدم العلاج الذى لم تقدمه اليهودية. وهنا يكون لدينا الوسيط، والمخلص الذى تنبأ بالرسل، ويبرهن على حجته عن طريق المعجزات، وسمو عقيدته، "إن معرفة الله بدون معرفة شقائنا تنتج الكبرياء والخيلاء، ومعرفتنا بشقائنا بدون معرفة الله تنتج اليأس والشقاء. وتشكل معرفة يسوع المسيح النقطة الوسطى، لأننا نجد هنا كلاً من الله وشقائنا"(٤٨).

٦- وفى كتاب "الأفكار"(٤٩) نجد حجة البرهان الشهيرة، ودلالتها وغرضها ليست واضحة بصورة مباشرة، وقدّم شراح عدداً من التأويلات المختلفة لها. ومع ذلك، فإنه يبدو أنها جلية واضحة تماماً حتى إن بسكال لم يطورها بوصفها برهاناً على وجود الله، ولم يكن يعتزم أن تكون بديلاً للبراهين على المسيحية. ويبدو أنها موجهة إلى طائفة معينة من الأشخاص؛ وهم أولئك الذين لم يؤمنوا بعد بحقيقة الدين المسيحى، على الرغم من أنهم لا يؤمنون أيضاً بحجج الشكاك والملاحدة، والذين يظلون بالتالى فى حالة من الحكم المعلق. ويريد بسكال أن يبين للناس الذين يجدون أنفسهم فى هذه الحالة أن الإيمان هو لمصلحتهم وسعادتهم، وأنه إذا اعتمد تماماً على إراداتهم الخاصة، فإنه سيكون المسلك الوحيد المعقول. بيد أنه لا ينجم عن ذلك أنه يطالبهم بالإيمان بوصفه، ببساطة، نتيجة حجة الرهان؛ فيبدو أن ما كان يدور فى خلده هو بالأحرى إعداد عقولهم، وإيجاد الميول المواتية للإيمان؛ الميول التى تعوقها الانفعالات، والتعلق بأمور هذا العالم. إنه يتحدث إليهم وفقاً لأنوارهم الطبيعية، أو الحس المشترك، لكنه لا يرى أن الإيمان هو، ببساطة، مسألة رهان يسعى لمصلحته، مسألة مراهنة على عدم يقين موضوعى؛ لأنه إذا كان صحيحا فإنه سيكون من مصلحة المرء أن يراهن لصالحه. وإذا كان يعتقد ذلك، فمن المستحيل أن يفسر إما دفاعه عن مسيحيته المبرهن عليه عقليا الذى خطط له، أو اقتناعه بأن الله نفسه هو الذى يمنح نور الإيمان.

---

(٤٨) P. 7, 527, P. 567.

(٤٩) 3, 233, PP. 434-42.

إما أن يكون الله موجوداً أو ليس موجوداً. إن الشاك يلوم المسيحى لأنه يختار حلاً محدداً للمشكلة مع أن العقل لا يمكن أن يبين ما هو الحل الصحيح، "وإننى ألومهم لأنهم جعلوا، ليس هذا الاختيار، ولكن اختيار... المسلك الصحيح ليس هو الرهان". "نعم" يقول بسكال، "ولكنكم لا بد أن تراهنوا، فذلك لا يعتمد على إرادتكم؛ فلقد شرعتم من قبل فى المسألة". وبمعنى آخر، كونكم تظلون لا مبالين أو تعلقون حكماً فإن ذلك هو نفسه اختيار؛ إنه اختيار ضد الله. وبالتالى، لو أن إنساناً لم يستطع أن يختار طريقاً أو آخر فلينظر أين تكمن مصلحته. ما الذى يربكه ويحيره؟ هل هو عقله وإرادته، معرفته وسعادته؟ إن عقله لا يضره كثيراً اختيار طريق بدلا من اختيار طريق آخر؛ لأنه لا بد أن يختار. أما السعادة فمن المفيد بوضوح وجلاء، وبالتالى من المعقول، أن نراهن على الله؛ "فلو كسبتم، كسبتم كل شىء، وإذا خسرتم، فلن تخسروا شيئا" ها هنا ما لا نهاية له من الحياة اللامتناهية ستكسبونها. صدفة من صدف الكسب ضد عدد لا متناه من صدف الخسارة، وما تراهنوا عليه متناه". وبالتالى فإن المتناهى ليس شيئاً إذا قارناه باللامتناهى. إذن لا داعى للتردد.

قد يقال إن المراهنة على الله تعنى المجازفة بما هو مؤكد ويقينى فى سبيل ما هو غير مؤكد وغير يقينى؛ فالمجازفة من أجل خير متناه فى سبيل خير لا متناه مؤكد مفيدة بصورة واضحة، ولكن اليقين بالخسارة يعادل إمكان الكسب عندما لا يكون هناك شك فى التخلى عن خير متناه مؤكد فى سبيل خير لا متناه غير مؤكد. وفى هذه الحالة يكون الإبقاء على ما يمتلكه المرء بالفعل وبصورة مؤكدة أفضل من التخلى عنه من أجل خير لا متناه عندما لا يعرف بصورة أكيدة أن هناك خيراً لا متناهياً يمكن أن يكسبه. ولكن يرد بسكال على ذلك بقوله إن كل مراهن يقامر بيقين ليكسب عدم يقين، وهو يفعل ذلك "بدون أن يرتكب معصية ضد العقل". وفضلاً عن ذلك، حتى على الرغم من أن الإنسان الذى يراهن على الله يتخلى عن بعض اللذات، فإنه يكسب لذات أخرى، ويكسب الفضيلة الحقيقية؛ "فى كل خطوة تخطوها فى هذا الطريق، سترى يقيناً بالكسب، وعدماً فيما تجازف به حتى إنك تقر فى النهاية بأنك راهنت على شىء مؤكد ولا متناه لم تقدم له شيئا". إن المطلب الأول هو أن تراهن، أن تبدأ، ليس بتكديس

حجج على وجود الله، بل بتقليل الانفعالات واتباع سلوك أولئك المؤمنين. وبمعنى آخر، على الرغم من أن الإنسان عاجز عن أن يمنح لنفسه الإيمان، فإن هناك قدرًا كبيرًا يمكن أن يفعله عن طريق إعداد نفسه، وإذا فعل ذلك فإن الله سيمنحه الإيمان الذى يبحث عنه.

إن كلمات بسكال تتضمن أحيانًا بالفعل أن الدين يعوزه التدعيم العقلى: "إذا لم يفعل المرء شيئا سوى ما هو مؤكد ويقينى، فإنه ينبغى ألا يفعل شيئا للدين؛ لأنه ليس مؤكدًا ويقينيًا"(٥٠). ولكنه يرى أننا نخاطر باستمرار من أجل ما هو غير مؤكد ويقينى فى الحرب، والتجارة، والرحلات.

وفضلاً عن ذلك، لا وجود لشئ مؤكد ويقينى فى الحياة الإنسانية مطلقًا؛ فليس من المؤكد أننا سنرى غدًا، ولكن لا أحد يعتقد أنه ليس من المعقول أن يفعل وهو يرجح أنه سيكون حيًا فى اليوم القادم، "وثمة يقين فى الدين أكثر مما يوجد فى قولنا إننا سنحيا حتى غد"(٥١). "وليس من المعقول سوى أن نبحث عن الحقيقة، لأننا لو متنا بدون أن نعبد الله، فإننا سنخسر. ولكنك قد تقول: "إذا أراد أن أعبده، فإنه يترك لى علامات إرادته". لقد فعل ذلك، لكنك تتجاهلها. ابحث عنها فذلك يستحق العناء والتعب"(٥٢). "لقد أخبرتك أنك ستمتلك الإيمان حالاً لو أنك هجرت اللذة وتخليت عنها، إنه يجب عليك أن تشرع فى ذلك، وإذا استطعت، سأمنحك إيمانك، ولكنى لا أستطيع... ومع ذلك، فإنه فى استطاعتك أن تهجر اللذة وتتخلى عنها تمامًا وتبحث عما أقول عنه إنه حقيقى"(٥٣). إن حجة الرهان كلها هى بوضوح حجة من أجل الموجود البشرى، هى وسيلة لدفع الشاك لأن يتخلى عن موقفه اللامبالى، وأن يفعل ما يستطيع أن يفعله لكى يضع نفسه فى تلك الحالة التى يصبح فيها الإيمان إمكانا حقيقيًا. وعلى الرغم من الطريقة

(٥٠) P. 3, 234, P. 442.

(٥١) Ibid.

(٥٢) P. 3, 236, P. 443.

(٥٣) P. 3, 241, P. 444.

التى يعبر بها بسكال عن نفسه أحيانا، فإنه لا يعتزم إنكار أن هناك علامات على حقيقة الدين المسيحى التى تعادل فى تقاربها دليلاً واضحًا. بيد أن الإنسان لا يستطيع، من وجهة نظره، أن يعرف هذه العلامات بصورة صحيحة، أو يفهم قوة تقاربها إذا لم يتخل أولاً عن حالة اللامبالاة ويبذل مجهودًا جادًا لكى يتغلب على نفسه. تلك هى حجة الرهان بالتالى.

٧- يتضح أن بسكال كتب من حيث إنه مسيحى مؤمن. إنه لا يريد أن يحول الناس إلى "مذهب الألوهية"، وإنما إلى المسيحية. ولقد كان يعى بشدة الحاجة إلى ميول أخلاقية معينة قبل أن يمكن أن يكون التحول إمكانًا عمليًا. ويمكن بالتأكيد أن نختار عبارات ونشدد عليها يقلل فيها من شأن عمل العقل إلى حد مبالغ فيه، ومن هنا كانت الاتهامات بمذهب الاعتماد على الإيمان دون العقل، والإيمان بأن الله مندمج فى الكون، التى أثيرت ضده. لكنا إذا أخذنا وجهة نظر واسعة، وتذكرنا أن اهتمامه الرئيسى هو أن يعيد وعى الناس إلى الهدف الذى يمكن أن يقوم به الله نفسه، وأن الإيمان المسيحى، وليس مذهب الألوهية الفلسفى، هو الذى كان يدور فى خلده، فإننا لا بد أن نسلّم، كما اعتقد، بأن أصالته وعبقريته من حيث إنه مدافع عن الدين تظهر بدقة فى اهتمامه بالإعداد الأخلاقى للإيمان. إن قيمة موقفه العام من حيث إنه مدافع عن المسيحية تفوق فى الأهمية والصحة الدائمة إلى حد كبير تلك الجوانب من تفكيره التى يُنظر إليها على أنها موضع شك ولوم من جانب اللاهوتى الكاثوليكى. إن التفاصيل تعوقنا عن رؤية الكل، ولا تجعلنا نقدّر أهمية بسكال وتأثيره فى تاريخ المدافعين المسيحيين عن الدين.

ولكن إذا كان بسكال شهيرًا من حيث إنه رياضى وعالم من جهة، ومن حيث إنه مدافع مسيحى عن الدين من جهة أخرى، فهل يجب علينا أن نستنتج أنه ليس فيلسوفًا؟ إن الرد يعتمد، بالطبع، على ما نعنيه بالفيلسوف. فإذا كنا نعنى بالفيلسوف إنسانًا يشرع فى إيجاد مذهب عن طريق استخدام العقل فحسب، مذهب يُفترض أنه يمثل الواقع كله، فإننا لا نستطيع بالتأكيد أن نسمى بسكال فيلسوفًا؛ لأنه كان يعتقد أن

المشكلات التي تثار لا يستطيع العقل أن يحلها بدون عون من الإيمان، كما أنه كان يعتقد أن هناك أسراراً تجاوز فهم العقل حتى عندما يستنير بالإيمان. لقد كانت فكرة عقل إنساني قادر على كل شيء بغيضة عنده، ولكن لديه، كما رأينا، وجهة نظر مبرهن عليها عقليًا عن أساليب وطرق المعرفة الإنسانية، وعن "النظم" المختلفة: نظام الجسم، ونظام الذهن أو نظام العلم، ونظام البر والإحسان. ومع أنه لم يطوّر هذه الأفكار والتمييزات فى وجهة نظر فنية، فإن لدينا هنا نظريات فى الإبستمولوجيا، وفلسفة القيم. ويمكن أن نسمى بوضوح تحليله للإنسان فلسفة للإنسان، حتى لو كانت فلسفة تثير إلى حد كبير مشكلات لا يمكن حلها بدون الرجوع إلى الوحى. وفى سياق فلسفته عن الإنسان تظهر أفكار جيدة كثيرة تتصل بالتحليل الأخلاقى والسياسى مثلاً.

وتنطبق كلمة "التحليل" على فكر بسكال بالطبع؛ فعلى سبيل المثال، من غير المعقول أن نتحدث عنه بوصفه محللاً للمعانى المختلفة لكلمة "يعرف"، ومن حيث إنه يبين أن اقتصارها على المعرفة الرياضية وما يحذو حذوها لا يبرره الاستخدام العادى. فالإنسان العادى قد يقول بالتأكيد إنه "يعرف" أن العالم الخارجى موجود، وأن حالة اليقظة ليست حلمًا. وإذا قال المرء إنه لا يعرف ذلك "بالفعل" فإنه يوجد المعرفة بصورة ضمنية بنوع المعرفة الذى يخص المجال المقيد للرياضيات.

ومع ذلك، سيكون من المضلل أن نصف بسكال بأنه محلل فلسفى مثلما نصفه بأنه ميتافيزيقى نسقى. فهل نصفه بأنه مفكر وجودى كما يصفه البعض؟ نعم، بالتأكيد، فقد اهتم بالموجود الإنسانى وبإمكاناته، فضلاً عن أنه اهتم بإمكان أن يختار نفسه، أو لا يختار نفسه فى حضرة الله، إذا استخدمنا لغة وجودية. بيد أن استخدام كلمة "وجودى" بدلالاتها الحديثة سيكون مضللاً إلى حد ما كذلك، مع إنه سيكون مضللا بصورة أقل ربما من كلمة "محلل" أو "ميتافيزيقى". وعلى أية حال، إنه مفكر "وجودى" لأنه مفكر دينى، مفكر اهتم فى المقام الأول بالعلاقة بين الإنسان والله، وبالامتلاك المعيش لهذه العلاقة. وهو ليس، مثل ديكارت، مفكرًا مسيحيًا ببساطة بمعنى أنه مفكر مسيحى؛ فهو مفكر مسيحى بمعنى أن مسيحيته هى إلهام تفكيره، وتوحد

رؤيته عن العالم والإنسان، ومن ثم، إذا كان فيلسوفا فإنه فيلسوف متدين، وبصورة أكثر تحديدا إنه فيلسوف مسيحى. إنه فيلسوف مسيحى فى عصره، بمعنى أنه وجه كلامه إلى معاصريه، وتحدث بلغة استطاعوا أن يفهموها. بيد أن ذلك لا يعنى القول بالطبع إن أفكاره لم يكن لها قيمة باقية ومستمرة. وربما يكون ذلك هو تراث بسكال الرئيسى وهو أنه ترك فى كتاباته المتفرقة مصدراً خصبًا من الدافع والإلهام من أجل تطوير أبعد. ولم يشعر الجميع بهذا الدافع فى واقع الأمر، ووجد البعض أنه منفر وكريه. ويضعه آخرون مع ديكارت، من حيث إنه واحد من أعظم اثنين من الفلاسفة الفرنسيين، وأعجبوا به إعجابًا شديداً. وربما يكون بسكال قد حقق الأمل المعلق عليه بصورة أقل من الأمل المعلق على ديكارت.

الفصل الثامن

الديكارتية (المذهب الديكارتى)

انتشار الديكارتية (المذهب الديكارتى) - جولنكس ومشكلة التفاعل

انتشرت الديكارتية (المذهب الديكارتى) ووجـدت مدافعين عنها فى بداية الأمر فى هولندا، التى كانت موطن ديكارت لفترة من الزمن. وبذلك كان هنرى رجنر H. Regnier (١٥٩٣-١٦٣٩)، الذى شغل كرسى الفلسفة فى الأكاديمية، وفى جامعة أوترخت من عام ١٦٣٦، تلميذًا لديكارت، وكذلك الأمر بالنسبة لهنركيوس ريجيوس Henricus Regius أو هنرى لى روى Hernri le Roy (١٥٩٨-١٦٧٩)، الذى كان خليفة رجنر فى جامعة أوترخت، مع أنه لم يشغل كرسى الفلسفة فيها سوى مدة وجيزة. وبعد أن ناصر قضية ديكارت ودافع عنه ضد اللاهوتى فوتيوس Voetius هجر الديكارتية مؤخراً، وكتب البيان الذى كان سببًا فى كتابة مؤلفه "ملاحظات ديكارت على برنامج". كما درس جين دى راى Jean de Raey، مؤلف "مفتاح الفلسفة الطبيعية" (١٦٥٤)، وأدريان هيريبورد Adrian Heereboord، مؤلف "الموازنة بين فلسفة أرسطو وفلسفة ديكارت" (١٦٤٣) فى جامعة ليدن. وكرستوفر وتش Christopher Wittich (١٦٢٥-١٦٨٧)، الذى حاول أن يبين الاتفاق بين الديكارتية والمسيحية الأرثوذكسية، والذى هاجم إسبينوزا، وهو أكثر هؤلاء الفلاسفة أهمية، لقد نشر فى عام ١٦٨٨ مجلدًا عنوانه "شروح وتأملات" ونشر فى عام ١٦٩٠ مؤلفًا عنوانه "ضد إسبينوزا". وسوف نعالج جولنكس على حدة.

وكان تأثير الديكارتية فى ألمانيا ضئيلاً إلى حد ما. ويمكن أن نذكر من بين الديكارتيين الألمان جون كلوبرج John Clauberg (١٦٢٢-١٦٦٥)، مؤلف "ميتافيزيقا ملفقة أو أنطولوجيا تشوبها السفسطة"، لكنه درّس في هولندا، في جامعتى هربورن وديسبورج. وألماني آخر هو بالتارار بيكر Bultharar Bekker (١٦٣٤-١٦٩٨)، مؤلف عمل عنوانه "عن الميتافيزيقا الديكارتية الواضحة واللافتة للنظر" وقد تفوق فى الهجوم على اضطهاد الساحرات، وذهب إلى أن السحر لا معنى له؛ لأن ما هو روحى لا يمكن أن يؤثر على ما هو مادى.

وفى إنجلترا نشر أنثونى ليجراند Anthony Logrand أو أنطونى لى جراند، وهو فرنسى من دويه مؤلفًا عنوانه "مبادئ تعليم الفلسفة" (عام ١٦٧٢ و ١٦٧٨)، وحاول إدخال الديكارتية إلى جامعة أكسفورد. وقد وجد معارضة شديدة من جانب صموئيل باركر Sameul Parker، أسقف أكسفورد، الذى كان ديكارت من وجهة نظره كافرا مثل توماس هوبز. ولكن، بغض النظر عن المعارضة اللاهوتية، فإن الديكارتية تقدمت تقدمًا ضئيلاً فى البلدة، وأعنى بذلك أن فلسفته (بالمعنى الحديث للفظ) تقدمت تقدمًا ضئيلاً، على الرغم من أن فيزيائيته قبلت على نحو واسع. ولم تنجح الديكارتية فى إيطاليًا نجاحًا كبيرًا، ويرجع ذلك بدون شك إلى أن أعمال ديكارت وُضعت فى فهرس الكتب الممنوعة عام ١٦٦٣ بشرط "إلى أن تُصحح"[1]. ويوضع ميشيل أنجيلو فارديلا Michel Angelo Fardella (١٦٥٠-١٧١٨)، وكاردينال جيردل Cardinal Gerdil (١٧١٨-١٨٠٢) تحت عنوان الديكارتيين الإيطاليين، بيد أنهما تأثرا بمالبرانش بصورة أكبر.

وفى هولندا، نشعر فى الغالب بتأثير ديكارت عن طريق أساتذة الجامعة، والمحاضرين الذين أصدروا كُتيبات عن الفلسفة الديكارتية، وحاولوا الدفاع عن ديكارت ضد هجوم اللاهوتيين. ومع ذلك، فإن الديكارتية تمتعت بحظوة شعبية، وأصبحت

(١) لم يأخذ أى شخص على عاتقه "تصحيح" أعمال ديكارت، فقد ظلت فى الفهرس إلى هذا اليوم. ويشير شرط "إلى أن تُصحح" إلى مسائل لها مضامين لاهوتية بخصوص تحول قربان التناول إلى جسد المسيح ودمه مثلاً.

الفلسفة الرائجة. وقد قام بيير سيلفيان رجيس Pierre Sylvin Regis (١٦٣٢-١٧٠٧) بمجهود عظيم ليجعلها فلسفة شعبية فى مجتمع عام عن طريق المحاضرات التى ألقاها فى مراكز متعددة، بما فى ذلك باريس، وحاول جاك رولت Jacques Rohault (١٦٢٠-١٦٧٥) وهو فيزيائى، أن يحل محل الفيزياء الأرسطية علماً للفيزياء طبقا لفكر ديكارت. (لقد كانت "رسالته فى الفيزياء" مؤثرة فى "كمبردج" إلى أن شكك فيها مؤلف نيوتن "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية"). ونشر لويس دى لا فورج Louis de le forge مؤلفًا عنوانه "رسالة فى نفس الإنسان وملكاتها ووظائفها واتحادها بالجسم طبقًا لمبادئ ديكارت" فى عام ١٦٦٦، وظهر فى العام نفسه كتاب جيرو دى كوردمواى Geraud de Cordemoy "التمييز بين النفس والبدن". ورأى عدد من الأوراتوريان فى الجانب "الروحى" من فلسفة ديكارت تشابهًا مع القديس أوغسطين، وأقروا بفضل ديكارت عليهم. وعلى الرغم من وجود اختلاف كبير للغاية بين روح الديكارتية وروح الجنسنيوسية، كما رأينا من كتابات بسكال، فإن جنسنيوسيين عدة ذوى شأن تأثروا بديكارت، وبذلك استخدم أنطونى أرنولد Antoine Arnauld (١٦١٢-١٦٩٤)، مؤلف المجموعة الرابعة من "الاعتراضات"، وبيير نيكول Pierre Nicole (١٦٢٥-١٦٩٥) أفكارًا ديكارتية فى تأليف كتاب "فن التفكير" (عام ١٦٦٢)، المسمى "منطق بور رويال". ومع ذلك، فإن اليسوعيين، الذين كانوا يسعون إلى أن يكون فضل ديكارت عليهم موثوقًا به وفى أمان، كانوا معادين بوجه عام للفلسفة الجديدة.

وعلى الرغم مما قد يسميه المرء النجاح الاجتماعى للديكارتية فى فرنسا، فقد كان هناك قدر ملحوظ من المعارضة الرسمية. ومما يدل على ذلك وضع أعمال ديكارت فى الفهرس الرومانى فى عام ١٦٦٣. وفيما بعد بعشر سنوات كان برلمان باريس على وشك أن يصدر قرارًا ضد تدريس الديكارتية عندما منع صدوره نشر كتاب بوالو Boileau "قرار مضحك"، سخر فيه من معارضة العقل كما تمثلها فلسفة ديكارت(٢).

(٢) تأثرت نظريات بوالو الجمالية بالديكارتية.

ومع ذلك، فإنه فى عام ١٦٧٥ اتخذت جامعة "أنجير" التدابير اللازمة لوقف تدريس الفلسفة الجديدة، وفى عام ١٦٧٧ اتخذت جامعة "كاين" منحى مماثلا؛ فقد هاجم بسكال مذهب ديكارت باعتباره مؤلهًا طبيعيًا فى طابعه، بينما انتقده جاسندى(٣)، الذى أحيا المذهب الذرى الأبيقورى، من وجهة نظر تجريبية. ورأى بيير دانييل هويه Pierre Daniel Huet (١٦٣٠-١٧٢١)(*)، أسقف أفرانشى، فى مؤلفه "مذكرات برسم تاريخ الديكارتية"، وكتابات أخرى - أنه لا يمكن التغلب على المذهب الشكى إلا بالإيمان الدينى فقط، وليس بالمذهب العقلى الديكارتى.

وأصبحت كتابات ديكارت فى بداية القرن الثامن عشر كتبًا تدريسية رسمية بصورة كبيرة أو قليلة فى الفلسفة فى الجامعات. وتغلغل تأثير فلسفته فى الحلقات الدراسية الكنسية على الرغم من الحظر والمنع الرسمى. ولكن أصبحت الديكارتية بالمعنى الدقيق قوة مستنفذة حينذاك. لقد كانت الديكارتية ذات أهمية عظيمة وباقية بالطبع من حيث إنها إحدى المصادر الأساسية لتطور الميتافيزيقا فى القارة قبل كانط، بيد أن فلسفات أخرى فى القرن الثامن عشر جذبت الاهتمامات والانتباه الذى أُعطى لفلسفة ديكارت فى القرن السابع عشر.

٢- وفى واقع الأمر نلاحظ أن الديكارتية لم تلق تمامًا نوع التطوير الذى كان يرغبه الفيلسوف؛ فقد رأى ديكارت أن الأسس الميتافيزيقية قد تم إرساؤها جيداً وبصورة صحيحة، وكان يأمل فى أن آخرين يطبقون منهجه بطريقة مفيدة فى العلوم. ولكن بغض النظر عن كاتب أو كاتبين مثل رولت، فإن الديكارتيين أنفسهم قلما حققوا هذه التوقعات؛ فقد اهتموا بالنواحى الميتافيزيقية والإبستمولوجية من الديكارتية. وإحدى المشكلات التى لفتت الانتباه بصفة خاصة مشكلة العلاقة بين النفس والبدن؛

---

(٣) بالنسبة لجاسندى، انظر Vol. 111, PP. 263-4.

(*) بيير دانييل هويه (١٦٣٠-١٧٢١): فيلسوف فرنسى، أسس فى روان أكاديمية للعلوم عام ١٦٦٢. كان فى أول الأمر نصيرًا متحمسًا لديكارت، ثم انقلب عليه وصار من ألد خصومه عندما نشر مؤلفه "نقد الفلسفة الديكارتية" الذى أكمله بـ"مذكرات برسم تاريخ الديكارتية". (المترجم).

إن ديكارت لم ينكر التفاعل بين النفس والبدن، ولكن مع أنه أكده كحقيقة فإنه لم يفعل سوى القليل ليفسر كيف يمكن أن يحدث. إن محاولته التى قام بها لتحديد نقطة التفاعل لم تحل المشكلة التى نشأت من فلسفته؛ لأن الإنسان إذا انقسم فى الحقيقة إلى جوهرين؛ عقلى روحى وجسم ممتد، فإن مشكلة تفسير كيف يمكن أن يحدث التفاعل تصبح خطيرة، ولا تُحل المشكلة بصورة مقنعة عن طريق تأكيد أنه يحدث، وبمحاولة تحديد موضع التفاعل.

وإحدى سبل معالجة هذه المشكلة هى التسليم بحقيقة التفاعل كما فعل ديكارت، ثم تعديل أو إعادة النظر فى النظريات التى أدت إلى صعوبة فى تفسير كيف يمكن أن يحدث التفاعل. غير أن ذلك يعنى التخلى عن إحدى الخصائص الأساسية للديكارتية. وقد اختار الديكارتيون الذين كرسوا انتباههم للمشكلة الإبقاء على موقف ديكارت الثنائى، وأنكروا أن التفاعل لا يحدث فى حقيقة الأمر. وقد أشار لويس دى لا فورج، وجيرو دى كوردمواى إلى هذه الطريقة البطولية للتخلص من المشكلة، بيد أنها ترتبط أيضا باسم جولنكس، ومالبرانش.

كان أرنولد جولنكس Arnold Geulinex (١٦٢٥-١٦٦٩) أستاذًا فى جامعة لوفان، لكنه ترك كرسيه فى عام ١٦٥٨ لأسباب ليست واضحة تمامًا. ذهب إلى "ليدن" وأصبح هناك كالفينيًا. وبعد فترة شغل منصب مدرس فى الجامعة. ونشر معظم كتاباته بنفسه، أما الكتابات الأكثر أهمية فقد ظهرت غُفلاً. ومن بين هذه الكتابات:

يرى جولنكس أنه مبدأ جلىّ واضح أنه فى كل نشاط حقيقى لا بد أن يعرف الفاعل أنه يفعل، وكيف يفعل، ويترتب على ذلك بوضوح أن الشىء المادى لا يمكن أن يكون فاعلاً عليًا حقيقيًا ينتج معلولات إما فى شىء مادى آخر، أو فى جوهر روحى، لأنه ما دام أن الشىء المادى يعوزه الوعى فإنه عاجز عن أن يعرف أنه يفعل، وكيف يفعل. كما يترتب على ذلك أن "الأنا" من حيث إنها أنا روحية، لا تنتج بالفعل إما فى جسمى أو فى بدن أو فى أبدان أخرى تلك المعلولات التى تؤدى بى طريقتى الطبيعية فى التفكير، التى قبلها أرسطو معيارًا، إلى افتراض أن الأنا تنتج؛ لأننى لا أعرف كيف تحدث تلك المعولات.

إننى ملاحظ أو مشاهد لحدوث التغيرات والحركات فى بدنى، لكنى لست الفاعل، أو أنا لست الفاعل العلّى الحقيقى، رغم أفعال إرادتى الداخلية؛ لأننى لا أعرف الارتباط بين أفعال إرادتى والحركات المترتبة عليها فى بدنى. وعلى نحو مماثل، أنا أعى حدوث الإحساسات والإدراكات فى مجال وعيى، لكن بدنى، أو أى شىء مادى خارجى هو الذى يُحدث تلك المعلومات بالفعل.

ولكن إذا كان التفاعل يُنكر هكذا وبالتالى، فكيف نفسر الواقعة التى تقول إن الإرادات تتبعها حركات فى البدن، وإن التغيرات فى البدن تتبعها إحساسات وإدراكات فى الوعى؟ التفسير هو أن فعل إرادتى هو مناسبة يُحدث فيها الله تغيرًا أو حركة فى البدن. وعلى نحو مماثل، الحدث الفيزيائى فى بدنى هو مناسبة يُحدث فيها الله حدثًا فيزيائيا فى وعيى. إن البدن والنفس أشبه بساعتين، لا تؤثر إحداهما على الأخرى ولكنهما تتفقان معًا فى الوقت لأن الله جعلهما يتفقان زمنيًا فى حركاتهما باستمرار. وذلك هو على الأقل التشبيه الذى يبدو أن جولنكس يميل إليه، رغم أن فقرات معينة تفترض بالأحرى تشبيه ساعتين صنعتا بإحكام فى الحالة الأولى حتى إنهما تظلان فى اتفاق تام باستمرار، وهذا التشبيه استخدمه ليبنتز فيما بعد.

ونظرية "المناسبات" هذه، إذا قُبلت بأية حال، لا بد أن تُطبق بوضوح وبصورة أكثر اتساعًا مما تُطبق فى السياق الخاص بالعلاقة بين النفس والبدن؛ لأنه ينتج من المبادئ التى تقوم عليها النظرية أن الأنا الإنسانية لا تؤثر على أى أنا إنسانية أخرى، أو على أى بدن، ولا بدن يؤثر على أى بدن آخر، أو على أى عقل أو أنا. وربما قد يستنتج المرء ببساطة أن العلاقة العلّية ليست شيئًا سوى تتابع منتظم، بيد أن النتيجة التى يستنتجها جولنكس هى النظرية التى أكدها لويس دى لا فورج من قبل والتى تقول إن الله هو العلّة الحقيقية الوحيدة. وما دام يستنتج المرء هذه النتيجة فإنه لا بد أن يميل إلى اتجاه إسبينوزا لا محالة. إذا كانت أفكارى المتتابعة يسببها أو يحدثها الله فىّ، وإذا كنت أنا ببساطة ملاحظًا أو مشاهدًا للمعلولات التى يُحدثها الله فىّ، وإذا كانت التغيرات والحركات كلها فى العالم المادى يُحدثها الله، فلن يكون بعيدًا للغاية أن نستنتج أن العقول والأبدان

هى أحوال Modes لله. ولا أعنى القول إن جولنكس خطا الخطوة الأبعد إلى مذهب إسبينوزا بالفعل، وإنما اقترب من أن يفعل ذلك. وتشبه أفكاره الأخلاقية أفكار إسبينوزا. نحن لسنا سوى ملاحظين أو مشاهدين: فنحن لا نستطيع أن نغير شيئًا. ومن ثم، لا بد أن ننمى الازدراء الحقيقى للمتناهى، وننمى الإذعان والخضوع التام لله، ونظام الأشياء الذى يسببه فعل إلهى، ونضبط رغباتنا، ونسير على طريق التواضع والطاعة الذى يمليه العقل.

تعرضت نظرية مذهب المناسبات بالطبع لنقد هو أننا إذا عرّفنا النشاط العلّى الحقيقى بأنه نشاط يعرف فيه الفاعل أنه يفعل، وكيف يُحدث المعلول، فإننا قد نفهم النظرية، لكن التعريف تعسفى وليس واضحًا بذاته على الإطلاق. ومع ذلك، إذا قبلنا المبدأ والنظرية، فإن خطوة أبعد ممكنة، كما افترضنا سابقًا، ستكون اقترابًا من مذهب إسبينوزا، ويمكن فى الوقت نفسه محاولة دمج النظرية فى ميتافيزيقا دينية غير إسبينوزية. وهذا ما حاول مالبرانش أن يفعله، ولكن لما كان مالبرانش فيلسوفًا أصيلاً ذا تأثير ملحوظ عن جدارة واستحقاق، فلن يكون مناسبًا أن يشتمل فصل عن الديكارتية معالجة مختصرة لفكره، خاصة إذا كان ذلك يعنى إبرازًا لا يليق لخاصية معينة من فلسفته، وبالتالى فإننى سأخصص له معالجة منفصلة.

الفصل التاسع

مالبرانش

حياته وكتاباته[1] - الحواس، الخيال، الفهم: تجنب الخطأ وبلوغ الحقيقة - الله هو العلة الحقيقية الوحيدة - الحرية الإنسانية - رؤية الحقائق الأبدية فى الله - معرفة النفس التجريبية - معرفة العقول الأخرى ومعرفة الأجسام - وجود الله وصفاته - مالبرانش وعلاقته بإسبينوزا - ديكارت وبركلى - أثر مالبرانش

١- ولد نيقولا مالبرانش Nicolas Malebranche فى باريس عام ١٦٣٨. درس الفلسفة فى كلية لامارش College of la Marche، وهناك شعر بإعجاب ضئيل بالأرسطية التى تعلمها، كما أنه درس اللاهوت فى "السوربون". وفى عام ١٦٦٠ انضم إلى "الأوراتوريان"(*)، ورسم قسيساً فى عام ١٦٦٤. وعثر فى هذا العام على عمل لديكارت نُشر بعد وفاته، وهو "رسالة فى الإنسان"، ونشره لويس دى لا فورج، وأعجب إعجاباً شديداً بمؤلفه الذى لم تكن لديه معرفة سابقة بفلسفته. وشرع، بالتالى، فى دراسة أعمال ديكارت الذى كان ينظر إليه باستمرار على أنه أستاذ فى الفلسفة.

---

(١) فى الإحالة إلى كتابات مالبرانش سنستخدم الاختصارات التالية: تشير R.V إلى "بحث عن الحقيقة" De La Recherche de la Verite، وسنستخدم E.M لتشير إلى "أحاديث عن الميتافيزيقا" Entretiens sur la métaphysique.

(*) جماعة أنشاها Pierre de Berulle، وهو صوفى فرنسى، وكان يهدف منها إلى رفع مستوى رجال الدين. (المترجم).

وربما ما هو جدير بالملاحظة أن الرسالة التى جذبت انتباهه فى البداية كانت بالفعل عملاً فى الفلسفة، وأن مالبرانش بذل جهدًا كبيرًا ليزيد معرفته بالرياضيات من أجل الوصول إلى فهم أفضل لفلسفة ديكارت. ويمكن القول بأنه دخل الروح الديكارتية، نظرًا لاهتمامه بالرياضيات والعلم.

وفى الوقت نفسه شارك مالبرانش ميل الأدباء الأوراتوريان الشديد إلى فكر القديس أوغسطين، وبوجه عام إلى التراث الأوغسطينى الأفلاطونى. وارتباط الديكارتية (المذهب الديكارتى) هذا بالإلهام الأوغسطينى هو خاصية من خصائص فلسفته. وهذا الارتباط لم يكن من وجهة نظره، ووجهة نظر أولئك الذين اشتركوا معه فى رؤيته ارتباطًا مفتعلاً لصنوف من التعارض؛ لأن الأوراتوريان فى باريس رأوا دائمًا فى الجانب "الروحى" من فلسفة ديكارت تقاربًا أو تشابهًا مع فكر القديس أوغسطين. ولكنه يعنى، بالطبع، أن رؤية مالبرانش هى بالتحديد رؤية فيلسوف مسيحى لم يقم بفصل حاد بين اللاهوت والفلسفة، واهتم بتفسير العالم والتجربة الإنسانية على ضوء الإيمان المسيحى. لقد كان ديكارتيًا بمعنى أن فلسفة ديكارت من وجهة نظره صحيحة بصفة عامة، ونظر بالتأكيد إلى هذه الفلسفة على أنها تفوق الأرسطية من حيث إنها أداة فى تفسير التجربة والواقع. بيد أنه لم يعتقد أن الديكارتية أداة عقلية تكفى وتكفى بذاتها، وأن ميتافيزيقاه تتمركز حول اللاهوت بصورة واضحة. إنه لم يكن بالتأكيد الإنسان الذى وثق بفلسفة ديكارت على نحو ما فعل بسكال، أو يقلل من شأن قوة العقل البناءة، لكنه كان بالتحديد مفكرًا مسيحيًا وليس فيلسوفا تصادف أن يكون مسيحيًا. إنه يعطى فى بعض النواحى على الأقل انطباعًا هو أنه مفكر من التراث الأوغسطينى الذى قبل علم ورياضيات القرن السابع عشر، والذى يرى فى الفلسفة الديكارتية أداة لبناء تأليف جديد. وبمعنى آخر، لقد كان مفكرًا أصيلاً. ونعته بأنه "ديكارتى" أو "أوغسطينى" هو إعطاء انطباع مضلل؛ فقد كان كليهما؛ لكن التأليف كان بناء فكر مالبرانش، وليس وضعًا مصطنعًا لعناصر متجانسة جنبًا إلى جنب. ولا بد أن نضيف، مع ذلك، أنه رغم أن مالبرانش يصوّر فلسفته باستمرار بأنها تأليف أو مركب من القديس أوغسطين وديكارت، وانتقادات الإسكولائيين، فإن أثر الإسكولائية الوسيطة على فكره كان أكبر مما كان يحس.

يبحث مالبرانش فى عمله "البحث عن الحقيقة" (١٦٧٤-١٦٧٥) عن علل أو أسباب الخداع والخطأ، ويناقش المنهج الصحيح للوصول إلى الحقيقة. وأعقب هذا العمل بمؤلفه "تكملة البحث عن الحقيقة" (١٦٧٨). ويتناول مؤلفه "رسالة فى الطبيعة والنعمة" (١٦٨٠) هذه الموضوعات من حيث إنها تطبيق لنظرية المناسبات على النظام المجاوز للطبيعة، والتوفيق بين الحرية الإنسانية وفاعلية النعمة الإلهية. وعنوان مؤلفه "تأملات مسيحية" (١٦٨٣) يتحدث عن نفسه. ويشرع مالبرانش فى مؤلفه "مقال فى الأخلاق" فى بيان أنه لا وجود إلا لأخلاق واحدة حقيقية، وهى الأخلاق المسيحية، وأن المذاهب الأخلاقية الأخرى، مثل الرواقية، لا تفى بمعيار الأخلاق الحقيقية. ويلخص مؤلفه "أحاديث عن الميتافيزيقا" (١٦٨٨) مذهبه، فى حين أن مؤلفه "بحث فى اتصال الحركة" (١٦٩٢) علمى خالص فى طابعه. ويناقش مالبرانش فى مؤلفه "مقال فى محبة الله" نظرية فنلون عن محبة الله الخالصة التى سلّم بها بوسييه إلى أبعد حد. وفى مؤلفه "حديث بين فيلسوف مسيحى وفيلسوف صينى" (١٧٠٨) يعالج مسائل تهتم بوجود الله وطبيعته. وفى مؤلفه "تأملات فى تقدم الفيزياء" (١٧١٥) يرد على عمل Boursier "أثر الله على العالم أو تقدم الفيزياء" (١٧١٣) المصطبغ بصبغة جنسنيوسية.

لقد صاحب حياة مالبرانش الأدبية قدر كبير من الجدال؛ فقد أصبح أرنولد بصفة خاصة الخصم المعروف، فقد هاجم أفكار مالبرانش الفلسفية ونظرياته عن النعمة، لقد فضح مالبرانش فى روما، وعلى الرغم من أن مالبرانش دافع عن آرائه، فإن مؤلفه "بحث فى الطبيعة والنعمة" وُضع فى الفهرس فى نهاية عام ١٦٨٩، كما أن فنلون كتب ضده. وكان عمله الأخير الذى كتبه قبل وفاته فى عام ١٧١٥ رداً على Boursier، كما رأينا.

٢- الخطأ هو علّة شقاء الإنسان، إنه المبدأ السيئ الذى يسبب الشر فى العالم، إنه هو الذى يسبب فى نفوسنا الشرور كلها التى تصيبنا، وليس فى استطاعتنا أن نأمل فى سعادة حقيقية ودائمة إلا بأن نجاهد بجد لنتجنبه[٢]. الخطأ ليس ضرورياً

---

(٢) R.V., 1,1.

للإنسان، ومهما قد يقول الشكاك، فإن لدى الإنسان القدرة على بلوغ الحقيقة. ويمكن إرساء قاعدة عامة في الحال هي "يجب علينا ألا نقبل قبولاً تامًا إلا الأشياء التي نراها بوضوح"(٣). صحيح أنه فيما يتعلق بأسرار الإيمان الموحى بها يجب علينا أن نخضع للسلطة، بيد أن السلطة لا محل لها في الفلسفة. وإذا كان ديكارت يُفضل على أرسطو، فإن ذلك ليس مرده أنه ديكارت، وإنما بسبب الطابع الجليّ للقضايا الصادقة التي أكدها: "لكي تكون مسيحيًا مخلصًا لا بد أن تؤمن عن عمى، ولكن لكي تكون فيلسوفًا لا بد أن ترى بوضوح وجلاء"(٤). وثمة تمييز لا بد أن يكون بالفعل بين الحقائق الضرورية مثل تلك التي نجدها في الرياضيات، والميتافيزيقا، "وحتى في جزء كبير من الفيزياء والأخلاق"، والحقائق الممكنة مثل القضايا التاريخية. ولا بد أن نتذكر أننا نقنع في الأخلاق، والسياسة، والطب، وكل العلوم العملية بالاحتمال، لا لأن اليقين لا يمكن بلوغه، بل لأنه يجب علينا أن نفعل ولا يمكن أن ننتظر من أجل بلوغ اليقين. لكن ذلك لا يغير الواقعة التي تقول إنه إذا امتنعنا عن القبول التام لأية قضية لا يكون صدقها واضحًا، فإننا لا نخطئ؛ لأن قبول حقيقة محتملة من حيث إنها صادقة على الأرجح ليس قبولاً تامًا، ولا يوقعنا في الخطأ.

ومع ذلك، رغم أن الخطأ ليس ضروريًا للإنسان، بل يعتمد على استخدام الإرادة الحرة، فإن وقوعنا في الخطأ هو حقيقة تجريبية. وعند فحص علل الخطأ من الأفضل أن ننظر إلى الحواس؛ لأن الإحساس هو أحد الأنواع الثلاثة "للإدراك" البشري، والنوعان الآخران هما الخيال، والفهم الخالص.

"ليست حواسنا هي التي تخدعنا، بل هي إرادتنا التي تخدعنا عن طريق أحكامها المتعجلة"(٥). ويعني مالبرانش أننا لا نستخدم إرادتنا الحرة لتضبطنا من صنع أحكام متعجلة عن الأشياء الخارجية، أي من الحكم بأن علاقة الأشياء بنا هي إشارة أكيدة

---

(٣) R. V., 1,3.

(٤) Ibid.

(٥) R. V., 1,3.

إلى طبيعة الأشياء فى ذاتها؛ "فعندما يشعر شخص ما بالحرارة، فإنه لا ينخدع بالاعتقاد بأنه يشعر بها... ولكنه ينخدع إذا حكم بأن الحرارة التى يشعر بها تكون خارج النفس التى تشعر بها"(٦). ويتابع مالبرانش ديكارت فى إنكار موضوعية الصفات الثانوية؛ فهذه الصفات من حيث إنها موضوعات للوعى، هى آثار أو أعراض، وليست صفات موضوعية للأشياء فى ذاتها. إذا اتبعنا إشارتنا الطبيعية لكى نفترض أنها صفات موضوعية للأشياء فى ذاتها فإننا نقع فى الخطأ، ولكنا قادرون على منع أنفسنا من صنع هذه الأحكام المتعجلة. وعلى نحو مماثل ليس إدراكنا الحسى للصفات الأولية إشارة تكفى لما تكون الأشياء فى ذاتها، ولنأخذ مثالا بسيطًا: "يبدو القمر لأبصارنا أكبر من أكبر النجوم، ولكنا مع ذلك ليس لدينا شك فى أنه أصغر بصورة لا مثيل لها"(٧)، وأيضا، الحركة والسكون الظاهريان، والسرعة والبطىء كلها نسبية. وباختصار، يجب علينا "ألا نحكم بالحواس على ماذا تكون الأشياء فى ذاتها، بل يجب علينا أن نحكم عليها فقط عن طريق علاقتها بأجسامنا"(٨).

يبدأ مالبرانش بقبول التمييز الديكارتى بين نوعين من الجواهر: الجوهر الروحى واللاممتد، والجوهر المادى، أو الامتداد الذى تكون لديه القدرة على استقبال أشكال مختلفة، والقدرة على الحركة(٩). ومن توحيد الجوهر المادى، أو الجسمى بالامتداد يستنتج النتيجة نفسها الخاصة بالصفات مثلما فعل ديكارت. لكن ذلك لا يعنى القول أن مالبرانش يكرر ببساطة ما قاله ديكارت فى فحصه للإدراك الحسى؛ فهو يفحص المادة بالتفصيل، ويقوم بتمييزات دقيقة. فهو يؤكد(١٠)، مثلاً، أنه يوجد فى الإحساس أربعة عناصر مختلفة لا بد من تمييزها وهى: فعل الموضوع (وأعنى حركة الجزيئات مثلا)، والتغيرات فى أعضاء الحس والأعصاب والمخ، والإحساس أو الإدراك فى النفس،

---

(٦) Ibid.

(٧) R. V., 1,6.

(٨) R. V., 1,5.

(٩) R. V., 1,1.

(١٠) R. V., 1,10.

والحكم الذى تصنعه النفس. وهنا لا بد أن نميز بين الحكم الطبيعى أو الآلى الذى يلازم الإحساس، والحكم الحز الذى يمكن أن نمتنع عنه، حتى وإن كان ذلك يتم بصعوبة. ولما كانت هذه العناصر المختلفة توجد معًا وتحدث كأنها فى الحال، فإننا نميل إلى الخلط بينها، ولا نلاحظ أن الإحساس من حيث إنه حدث سيكولوجى يوجد فى النفس لا فى جسم المرء ولا فى أى جسم آخر. ونتيجة مالبرانش النهائية هى أن حواسنا "أمينة جداً ودقيقة فى إخبارنا عن العلاقات التى تكون بين الأجسام كلها التى تحيط بنا وبين جسمنا، ولكنها عاجزة عن أن تخبرنا عما تكون هذه الأجسام فى ذاتها. ولكى نستخدمها استخداماً جيداً، يجب ألا نستخدمها إلا لكى نحافظ على الصحة والحياة... دعنا نفهم جيداً أن حواسنا قد مُنحت لنا من أجل المحافظة على جسمنا.."(١١).

ويتابع مالبرانش ديكارت فى وجهة نظره عن العملية السيكولوجية المتضمنة فى الإحساس، وأعنى بذلك أنه يتصور الأعصاب بأنها قنوات صغيرة جداً، أو أقماع تنتقل خلالها "الأرواح الحيوانية"؛ فعندما يؤثر موضوع خارجى على عضو الإحساس فإن السطح الخارجى للأعصاب يتحرك، وتنقل الأرواح الحيوانية الانطباع إلى المخ. ثم يحدث هناك العنصر السيكولوجى فى الإحساس، الذى لا يخص سوى النفس. ومع ذلك، فإنه أثناء العملية السيكولوجية تُطبع "آثار" على المخ عن طريق الأرواح الحيوانية، وقد تكون هذه "الآثار" أكبر أو أقل عمقًا، وبالتالى، إذا تحركت الأرواح الحيوانية عن طريق علّة أخرى غير وجود موضوع خارجى يؤثر على عضو الإحساس، فإن هذه "الآثار" تتأثر وتنتج صورة نفسية. وقد يرغب الإنسان فى إنتاج، أو استنساخ صور، وتنتج حركة الأرواح الحيوانية نتيجة لتأثير الإرادة، وعندما تتأثر الآثار التى تُطبع على أنسجة المخ تنتج الصور. ولكن حركات الأرواح الحيوانية قد تحدث بسبب علّة أخرى غير فعل الإرادة، ثم تنتج الصور بصورة لا إرادية. ومن المدهش أننا نلاحظ أيضا أن مالبرانش يقدم تفسيراً آليا لتداعى الصور؛ فإذا لاحظت أشياء عديدة ترتبط معًا، فإن ارتباطًا يتم بين الآثار المناظرة فى المخ، وإثارة عضو من مجموعة الآثار ترتبط مع

---

(١١) R. V., 1,20.

إثارة الأعضاء الأخرى؛ "فإذا وجد شخص ما نفسه في حفلة عامة مثلا، ولاحظ كل الظروف، وكل الشخصيات الهامة التى تحضرها، والزمان، والمكان، واليوم، وكل التفاصيل الأخرى، فإن ذلك يكفى لأن يستدعى المكان أو حتى ظرف من ظروف الحفلة أقل استدعاء للانتباه، وأن يتمثل لنفسه كل الظروف الأخرى"(١٢). وهذا التداعى، أو الارتباط ذو أهمية بعيدة المدى؛ "إن ارتباط الآثار المتبادل، وارتباط الأفكار بالتالى، ليس هو أساس كل صور البلاغة فحسب، بل هو أيضا أساس تشابه أشياء أخرى ذات أهمية فى الأخلاق، والسياسة، وبوجه عام فى العلوم كلها التى لها صلة بالإنسان"(١٣). وفضلاً عن ذلك، "توجد فى أجسامنا آثار ترتبط بعضها ببعض بصورة طبيعية، وترتبط كذلك بانفعالات معينة؛ لأن ذلك ضرورى للمحافظة على الحياة.. فأثر ارتفاع شاهق الذى يراه شخص ما من أسفل وفوقه شخص معرض للوقوع، أو أثر جسم كبير مهيأ للوقوع علينا ويقتلنا يرتبط بصورة طبيعية بالأثر الذى يمثل الموت، وبحركة الأرواح التى تجعلنا متأهبين للهروب، والرغبة فى الهروب. وهذا الارتباط لا يتغير أبداً؛ لأنه ضرورى حتى إنه يكون هو هو باستمرار، ويكمن فى تنظيم أنسجة المخ التى تكون لدينا منذ الميلاد(١٤). كما تُفسر الذاكرة عن طريق انطباعات على أنسجة المخ وعادة انتقال الأرواح الحيوانية عن طريق قنوات حيث لم تعد تجد أى مقاومة.

وبذلك فإن الخيال يوازى الإحساس، بمعنى أنه ملكة إنتاج، أو استنساخ صور الأشياء المادية عند غياب تلك الأشياء، أعنى عندما لا ندرك الأشياء المشار إليها بالفعل. وبالتالى فإن نوع الملاحظات نفسه الذى سقناه عن الخطأ بالنسبة للإحساس يمكن أن نسوقه عن الخطأ الذى يرتبط بالخيال، فإذا حكمنا على أن صور الأشياء المادية تمثل الأشياء كما تكون فى ذاتها، ولا تمثل الأشياء فى علاقتها بنا، فإن حكمنا يكون خاطئًا. لكن الخيال يمكن أن يكون مصدر أو سبب خطأ آخر بالطبع. إن منتجات الخيال أضعف

(١٢) R. V., 2, 1,5.

(١٣) Ibid.

(١٤) Ibid.

من الإحساسات الفعلية بوجه عام، ونحن نسلّم بها بوجه عام كما تكون، بيد أنها تكون فى بعض الأحيان خصبة ويكون لها نفس القوة مثل الإحساسات من وجهة النظر السيكولوجية، وقد نحكم بالتالى على أن الموضوعات التى نتخيلها موجودة من الناحية الفيزيائية بينما لا تكون موجودة فى الواقع الفعلى.

ومع ذلك فإن مالبرانش يضع تحت العنوان العام للخيال قدراً أكبر من الاستنساخ المحض للصور بالمعنى العادى؛ فقد رأينا أنه يدرج دراسة الذاكرة، ويعطيه ذلك الفرصة لأن يكتب بالتفصيل ضد الإسكولائيين، والمؤرخين، والشراح الذين اهتموا بعمل الذاكرة أكثر مما اهتموا "بالفهم الخالص"، ومن هؤلاء كل أولئك الذين خصصوا اهتماماً مطولاً لفحص ما أقره أرسطو بالنسبة للخلود مثلاً، وأولئك الذين أعطوا وقتاً لفحص عما إذا كانت النفس الإنسانية خالدة بالفعل. ومع ذلك فالأسوأ هم أولئك الذين تصوروا أن أرسطو، أو أى شخص آخر، سلطة فى المسائل الفلسفية؛ "فى مسائل اللاهوت ينبغى علينا أن نحب ما هو متعلق بما هو قديم لأنه ينبغى علينا أن نحب الحقيقة، والحقيقة توجد فى العصور القديمة.. أما فى مسائل الفلسفة فينبغى علينا أن نحب، على العكس، ما هو متعلق بما هو جديد وحديث لنفس السبب وهو أنه ينبغى علينا أن نحب الحقيقة باستمرار ونبحث عنها. ورغم ذلك فإن العقل لا يريدنا أن نصدق هؤلاء الفلاسفة الجدد فى كلمتهم أكثر مما نصدق الفلاسفة القدماء. إن العقل يريد منا أن نفحص أفكارهم بانتباه ولا نقبلها إلا عندما لم نعد نشك فيها"[(١٥)]. وبذلك يحاول مالبرانش أن يربط الانفتاح وعدم التحيز و"الحداثة" فى الفلسفة بقبول مخلص بالعقيدة الكاثوليكية الخاصة بالتسليم، وهى أن كتابات الآباء والتسليم بها هى شاهد عيان على الحقيقة اللاهوتية.

يعالج مالبرانش فى الجزء الثالث من "رسالته عن الخيال" النقل سريع الانتشار لخيالات قوية، وأعنى بذلك "القوة التى تمتلكها أذهان معينة لإيقاع الآخرين فى أخطائهم"[(١٦)].

---

(١٥) R. V., 2,2,5.

(١٦) R. V., 2,3,1.

إن أذهان بعض الناس تستقبل "آثارًا" عميقة جدًا من موضوعات ليست مهمة أو ليست مبهمة نسبيًا. ورغم أن ذلك ليس خطأ فى ذاته، فإنه يصبح مصدرًا للخطأ إذا هيمن الخيال، فعلى سبيل المثال، أولئك الذين لديهم خيالات قوية قد تكون لديهم القدرة على التأثير على الآخرين، ونشر أفكارهم، وترتليان Tertullian(*) واحد من هؤلاء؛ "فالاحترام الذى كان يكنه لرؤى مونتانوس Montanus(**)" وعرافاته هو دليل لا خلاف عليه على ضعف حكمه. ويدل هذا الحماس، وتلك النشوات، وصنوف التعصب لمسائل تافهة على اضطراب الخيال؛ فكم من أجزاء غير منتظمة فى مبالغاته واستعاراته! وكم من حجج مختالة ورائعة لا تبرهن إلا عن طريق تألقها المحسوس، ولا تقنع إلا عن طريق إبهار العقل(١٧). ومونتانى كاتب آخر أثرت كلماته عن طريق قوة خياله وليس عن طريق قوة إقناع حججه.

"إن أخطاء الحواس والخيال تأتى من طبيعة البدن وتكوينه، ويكتشفها النظر فى اعتماد النفس على الجسم. أما أخطاء الفهم الخالص فلا يمكن اكتشافها إلا عن طريق النظر إلى طبيعة العقل ذاته، وطبيعة الأفكار التى تكون ضرورية لفهمه للموضوعات(١٨). وماذا نعنى بلفظ "الفهم الخالص"؟ يخبرنا مالبرانش أنه يعنى هنا قدرة العقل على معرفة الموضوعات الخارجية بدون تكوين صور مادية لها فى الذهن(١٩)، وبالتالى، فإن العقل متناه، ومحدود. وإذا لم نضع هذه الحقيقة فى اعتبارنا تنتج الأخطاء؛ فالهرطقة، مثلاً ترجع إلى عدم رغبة الناس فى الإقرار بهذه الحقيقة، وإيمانهم بما لا يفهمونه،

(*) ترتليان (١٦٠-٢٣٠م تقريبًا): لاهوتى قرطاجى، دافع عن المسيحية وحمل على الهراطقة بقوة. أنشأ مذهبًا عمر فى إفريقيا حتى القرن الخامس عشر. قال: إن الإيمان الأعمى هو السبيل الأوحد إلى اليقين والخلاص. (المترجم).

(**) مونتانوس: راهب من أهل القرن الثانى الميلادى. زعم أنه صوت الروح القدس، وتنبأ بأن المسيح سوف يعود إلى الأرض فى وقت قريب جدًا، وأن مكان ظهوره سيكون فى مكان قريب من أنقرة فى تركيا. ومن أجل ذلك راح يدعو الناس إلى التوبة، والصيام...، وعُرف هذا المذهب بالمونتانوسية. (المترجم).

(١٧) R. V., 2,3,3.

(١٨) R. V., 3,1,1.

(١٩) Ibid.

كما أن بعضهم لا يتبع النهج الصحيح فى تفكيره؛ فهم يعكفون بصورة مباشرة على البحث عن حقائق خفية لا يمكن معرفتها إلا إذا عرفنا حقائق أخرى من قبل ، ولا يميزون بوضوح بين ما هو واضح وجلى وما هو محتمل. وأرسطو مخطئ عظيم فيما يتعلق بهذا الأمر. ومع ذلك، فإن الرياضيين، وبصفة خاصة أولئك الذين استخدموا الجبر والمنهج التحليلى الذى مارسه فيتا Vieta وديكارت ساروا فى الطريق الصحيح. إن قدرة العقل ومداه لا يمكن أن تزيد: "ونفس الإنسان هى، إذا شئت فقل، كمية محددة، أو جزء من الفكر له حدود لا يستطيع أن يتجاوزها"[٢٠]. بيد أن ذلك لا يعنى أن العقل لا يستطيع أن يؤدى وظائفه بصورة جيدة كبيرة أو قليلة والرياضيات هى أفضل وسيلة لتدريب العقل على أن يبدأ بأفكار واضحة ومتميزة، وينتقل بطريقة منظمة. والحساب والجبر "هذان العلمان هما أساس العلوم الأخرى كلها، ويقدمان الطريقة الصحيحة لاكتساب العلوم الدقيقة كلها؛ لأن المرء لا يستطيع أن يستخدم قدرة العقل استخداماً أفضل إلا عن طريق الحساب، وفضلاً عن ذلك عن طريق الجبر"[٢١].

وينتقل مالبرانش إلى وضع قواعد يجب مراعاتها فى البحث عن الحقيقة. والقاعدة العامة الأساسية هى أنه ينبغى ألا نحكّم العقل إلا فى تلك المسائل التى يكون لدينا عنها أفكار واضحة، وينبغى باستمرار أن نبدأ بالأشياء الأكثر بساطة وسهولة[٢٢]. ويتضح، بقدر ما يكون المنهج هو الذى يعنينا، أن مالبرانش يتابع مثل ديكارت الأعلى؛ إذ يجب علينا أن نقيم بحثنا عن الحقيقة على إدراك أفكار واضحة ومتميزة، وننتقل على نحو منظم يماثل النظام الذى يراعيه الرياضيون، فعلى سبيل المثال، "لكى نعرف خصائص الامتداد، يجب علينا أن نبدأ، كما فعل السيد ديكارت، بالعلاقات الأكثر بساطة وننتقل مما هو أبسط إلى ما هو أكثر تعقيداً، لا لأن هذا المنهج طبيعى، ويعين العقل فى عمليات فحسب، بل أيضا لأنه ما دام أن الله يعمل بنظام باستمرار،

(٢٠) R. V. 5,1,3.
(٢١) Ibid.
(٢٢) R. V., 6,2,1.

ويأبسط الوسائل والطرق، فإن طريقة فحص أفكارنا هذه وعلاقاتها ستجعلنا نعرف أعماله بصورة أفضل"[٢٣]. إن ديكارت هو البطل، وأرسطو هو الوغد. وعندما يتحدث مالبرانش عن أرسطو وأفعاله المشينة فإنه كان يعنى بوضوح مثله فى ذلك مثل فلاسفة "محدثين" آخرين الأرسطيين؛ إذ لم يكن للأهمية التاريخية لأرسطو وإنجازاته فى عصره سوى تقدير ضئيل. لقد كان الاعتراض بصورة أساسية على أرسطو كما تمثله "الأرسطية أو المذهب الأرسطى"، ومن حيث إنه سلطة. ولقد كان مالبرانش حريصًا على أن يضيف أنه لم يكن يحاول أن يجعل سلطة ديكارت تحل محل سلطة أرسطو.

٢- ثمة إشارة ذكرناها فى القسم السابق عن الموضوعات الخارجية التى تثير أعضاء الحس، وعن الأرواح الحيوانية التى تسبب أو تحدث آثارًا فى أنسجة المخ، وعن الصور والأفكار التى تنتج من، أو تحدثها هذه العملية السيكولوجية. وعلى نحو مماثل، ثمة إشارة ذكرناها عن النفس التى تحث على حركة الأرواح الحيوانية، وتثير بذلك الخيال، أو تحرك أعضاء الجسم، مهما تكن الحال. بيد أنه لكى نتحدث بهذه الطريقة لا بد أن نستخدم اللغة العادية التى لا تمثل نظرية مالبرانش بصورة دقيقة؛ لأنه قبل الثنائية الديكارتية بين الروح والمادة، الفكر والامتداد، وتوصل إلى نتيجة هى أنه لا يمكن لإحداهما أن تؤثر على الأخرى بصورة مباشرة. إنه يتحدث، فى واقع الأمر، عن النفس، لكن هذا المصطلح لا يعنى النفس بالمعنى الأرسطى، بل إنه يعنى العقل (أو الروح). ومع أنه يتحدث عن اعتماد النفس على البدن، والعلاقة الوثيقة بينهما، فإن نظريته هى أن العقل والبدن شيئان بينهما تناظر وليس تفاعل. فالعقل يفكر، لكنه لا يحرك البدن، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، والبدن هو آلة جعلها الله تتواءم بالفعل مع النفس، لكنها لا "ينضج فيه الحياة" بالمعنى الأرسطى لهذا المصطلح. صحيح أنه يعالج بالتفصيل التناظر بين الأحداث الفيزيائية والسيكولوجية، بين آثار فى المخ وآثار فى النفس مثلاً. لكن ما كان يدور فى خلده هو التوازى السيكولوجى- الفيزيائى وليس التفاعل.

---

(٢٣) R. V., 6, 2, 4.

"يبدو لى من المؤكد تمامًا أن إرادة الكائنات الروحية عاجزة عن تحريك أصغر جسم موجود فى العالم؛ لأنه من البين أنه لا توجد رابطة ضرورية بين إرادتنا، مثلا، وتحريك ذراعنا وبين حركة الذراع، صحيح أنها تتحرك عندما نريد، وبذلك نكون نحن العلة الطبيعية لحركة ذراعنا، بيد أن العلل الطبيعية ليست أبدًا هى العلل الحقيقية، بل هى علل مناسبة Occational Causes لا تفعل إلا عن طريق قوة وفاعلية إرادة الله كما شرحت ذلك توا"[24](*).

ولا ينكر مالبرانش بالتالى أننى أكون بمعنى، ما العلة الطبيعية لحركة ذراعى. ولكن مصطلح "علة طبيعية" يعنى هنا "علة مناسبة". فكيف يمكن ألا تكون إرادتى شيئا سوى أنها علّة مناسبة؟ إننى لا أعرف بالتأكيد كيف أحرك ذراعى، إذا حركته؛ "لا يوجد إنسان يعرف ماذا يجب عليه أن يفعل ليحرك إحدى أصابعه عن طريق الأرواح الحيوانية، فكيف إذًا يستطيع الناس أن يحركوا أذرعتهم؟ إن هذه الأمور تبدو جلية واضحة لى، ويبدو لى أيضًا أنها كذلك بالنسبة لكل أولئك الذين هم مهيئون للتفكير، مع أنها ربما تكون عسيرة على أولئك الذين لا يكونون مهيئين إلا للإحساس"[25]. وهنا يفترض مالبرانش افتراض جولنكس الذى لا ريب فيه وهو أن الفاعل العلّى الحقيقى يعرف أنه يفعل وكيف يفعل. وفضلاً عن ذلك، فإن القول بأننى أكون العلّة الحقيقية لحركة ذراعى هو فكرة متناقضة؛ "فالعلة الحقيقية هى علّة يدرك العقل بينها وبين معلولها ارتباطًا ضروريًا. وهذا ما أعنيه بالمصطلح[26]. إن العلة لكى تكون حقيقية يجب أن تكون فاعلاً خالقًا، ولا يستطيع فاعل إنسانى أن يخلق. ولا يستطيع الله أن ينقل هذه القوة إلى موجود بشرى. وبذلك، لا بد أن نستنتج أن الله يحرك ذراعى بمناسبة إرادتى أن يتحرك ذراعى.

---

(٢٤) R.V., 6,2,3.

(*) يريد مالبرانش من وراء ذلك أن يؤكد أن الله هو الفاعل الوحيد، أو هو العلة الفاعلة الوحيدة بما فى ذلك كل فعل يفعله الإنسان. وكل العلل التى نفترضها ما هى إلا "مناسبات". (المترجم).

(٢٥) Ibid.

(٢٦) Ibid.

الله هو، بالتالى، العلّة الوحيدة والحقيقية: "لقد أراد الله منذ الأزل، وسيظل يريد إلى الأبد، وبعبارة أكثر دقة، لا يتوقف الله عن أن يريد، لكن ذلك يتم بدون تغيير ولا توال أو ضرورة، أن يريد أن يحدث على مدى الزمان"[٢٧]. لكن إذا كان الله يريد خلق كرسى والمحافظة عليه، مثلا، فإنه لا بد أن يريد أن يكون فى مكان ما وليس فى مكان آخر فى أى زمن معين، "وبالتالى فإن من التناقض أن يقال إن جسمًا يحرك آخر، بل أقول أكثر من هذا وهو من التناقض أن تقول إنك تستطيع أن تحرك كرسيك.. فلا تستطيع قوة أن تنقله إلى حيث لا ينقله الله، أو تضعه حيث لا يضعه الله..."[٢٨]. يوجد فى الطبيعة بالتأكيد نظام طبيعى بمعنى أن الله أراد، مثلا، أن (أ) لا بد أن تتبع (ب) باستمرار، وهذا النظام محفوظ باستمرار، لأن الله أراد أن يُحفظ. وبالنسبة لكل ظاهرة خارجية، يبدو أن (أ) تسبب (ب) لكن التأمل الميتافيزيقى يبين أن (أ) هى علة مناسبة ببساطة. ولا تبين الواقعة التى تقول إنه عند حدوث الحدث (أ) يسبب الله الحدث (ب) باستمرار، أن (أ) هى العلة الحقيقية لـ (ب)، إنها ببساطة مناسبة فاعلية الله فى إحداث (ب)، وفقًا لخطة العناية الإلهية.

لدينا هنا ارتباط لافت النظر لتحليل تجريبى للعلّية عن طريق نظرية ميتافيزيقية. فبقدر ما يكون الارتباط بين (أ) و (ب)، لا يمكننا أن نكتشف سوى علاقة تتابع منتظم. ولكن ذلك لا يعنى بالنسبة لمالبرانش أن العلّية بوجه عام لا تعدو شيئا سوى تتابع منتظم، فهى تعنى أن العلل الطبيعية ليست عللاً حقيقية، وأن العلة الحقيقية الوحيدة هى فاعل مجاوز للطبيعة؛ هى الله. وهذا المبدأ العام لا بد أن يصدق بوضوح بالنسبة للعلاقة بين النفس والبدن فى الإنسان؛ فثمة توازٍ وليس تفاعلاً بينهما. ويستنتج مالبرانش من ذلك نتيجة مفادها أن "نفسنا لا تتحد مطلقًا مع بدننا على النحو الذى يفترضه الرأى العام. فالنفس تتحد مباشرة بالله وحده"[٢٩].

---

(٢٧) E.M., 7,9.

(٢٨) E.M., 7,10.

(٢٩) E. M., 7, 15.

٤- إذا كان الله هو العلّة الوحيدة، فإنه يبدو أنه يجب إنكار الحرية الإنسانية استناداً إلى أن الله هو العلة حتى لأفعال إرادتنا. ولكن مالبرانش لا ينكر الحرية الإنسانية والمسئولية، ولا بد من تقديم تفسير مختصر للطريقة التى يوفق بها بين إقرار الحرية الإنسانية وأن نعزو إلى الله وحده كل فاعلية علّية حقيقية.

لقد أراد مالبرانش أن يجد صنوفًا من التوازى والمماثلة بين العالم المادى والعالم الروحى، وأيضا بين النظام الطبيعى والنظام المجاوز للطبيعة؛ فنحن نجد حركة فى العالم المادى، مجال الأجسام، والعامل المناظر لها فى العالم الروحى هو الميل، "ومن ثم يبدو لى أن ميول الأرواح تخص العالم الروحى مثلما تخص الحركة العالم المادى"(٣٠). ولو لم تفسد الخطيئة طبيعتنا، لكنا على وعى مباشر بالميل الأساس فى أرواحنا، ومع ذلك، فإنه يجب علينا أن نصل إلى هذه المعرفة بالتأمل والحجة. إن الله ليس له، بالتالى، علة غائية أخرى فى عملياته سوى نفسه، فمن حيث إنه خالق فإنه يريد بالتأكيد حفظ الموجودات التى خلقها كما أنه يريد خيرها، ولكن "الله يريد مجده من حيث إنه غايته الأساسية، وهو (يريد أيضا) حفظ المخلوقات ولكن من أجل مجده"(٣١). وميول المخلوقات الأساسية لا بد أن تناظر إرادة الخالق ومقاصده، وبالتالى، فإن الله طبع فى المخلوقات الروحية ميلاً أساسياً نحوه، ويأخذ ذلك صورة ميل نحو الخير بوجه عام، وهو السبب فى أننا لا نرضى بخير متناه، أو مجموعة من خيرات متناهية، إننا نقابل خيرات متناهية، وبفضل ميلنا الأساسى إلى الخير بوجه عام نرغبها ونحبها، فضلاً عن كل تلك التى لها علاقة وثيقة بحفظ وجودنا، والحصول على السعادة. والقول بأن لدينا ميلاً نحو الخير بوجه عام، والقول بأننا نميل بطبيعتنا نحو الحصول على السعادة، هما شيء واحد فى نهاية الأمر. لكن الخير المتناهى لا يمكن أن يرضى أو يشبع الميل نحو الخير بوجه عام، ولا يمكن أن نجد السعادة بدون الله. وبالتالى، لا بد أن نقر أن إراداتنا تتجه نحو الله، حتى إذا لم نعِ بصورة مباشرة هذا الاتجاه نحو الله، بدافع العماء وصنوف الاضطراب الناتجة عن الخطيئة.

---

(٣٠) R. V., 4,1.

(٣١) R. V., 4,1.

وإذا كان الله قد طبع فى إرادتنا، بالتالى، ميلاً لا يمكن استئصاله نحو الخير بوجه عام، ميلاً لا يمكن أن يرضى أو يشبع إلا عن طريق الخير الأقصى واللامتناهى، وهو الله نفسه، فإنه يتضح أننا نحن لا نكون علل الميل والحركة الداخلية. إنه ميل ضرورى، لا يخضع لتحكمنا الحر. وفضلا عن ذلك فإن "ميولنا نحو خيرات خاصة أو معينة، التى (أى الميول) هى عامة ومشتركة بالنسبة لجميع الناس، على الرغم من أنها ليست قوية فى كل الناس بالتساوى، مثل ميلنا إلى حفظ وجودنا، ووجود أولئك الذين نتحد معهم بطبيعتنا - هى أيضًا انطباعات إرادة الله فينا؛ لأننى أسمى بدون تمييز "الميول الطبيعية" كل انطباعات خالق الطبيعة التى تشترك فيها الأرواح كلها"[٣٢]. إن هذه الميول طبيعية وضرورية للغاية.

ما الذى يتبقى لإرادتنا الحرة إذًا؟ أو بالأحرى ماذا يمكن أن تعنى الإرادة الحرة بناء على تلك المقدمات؟ "أعنى بكلمة الإرادة هنا الانطباع أو الحركة الطبيعية التى تدفعنا نحو الخير اللامحدود؛ الخير بوجه عام. ولا أعنى بكلمة الحرية شيئا سوى القوة أو القدرة التى تكون لدى الروح على تحويل هذا الانطباع نحو الموضوعات التى ترضينا وتسرنا، وتوجه هذا الانطباع بالتالى إلى أن تتحقق ميولنا الطبيعية فى موضوع معين"[٣٣]. والحركة نحو الخير بوجه عام أو الخير الكلى لا يمكن مقاومتها، وهذه الحركة هى، فى واقع الأمر، حركة أو ميل نحو الله، "الذى هو وحده الخير العام؛ لأنه هو وحده الذى يحوى بداخله كل الخيرات"[٣٤]. لكنا أحرار بالنسبة للخيرات المتناهية الخاصة، ويمكن أن نوضح ذلك بمثال اختاره مالبرانش[٣٥]؛ فقد يصوّر الإنسان لنفسه منصبًا رفيعًا على أنه خير، وتنجذب إرادته إليه فى الحال، أى إن هذه الحركة نحو الخير العام تدفعه وتحركه نحو هذا الهدف وهو المنصب الرفيع؛ لأن عقله

---

(٣٢) Ibid.

(٣٣) R.V., 2,1,3.

(٣٤) Ibid.

(٣٥) Ibid.

قد مثله له أو صوره له على أنه خير. بيد أن هذا المنصب الرفيع ليس هو فى حقيقة الأمر الخير الكلي، والعقل عاجز عن رؤيته بوضوح وتميز على أنه الخير الكلى ("لأن العقل لا يرى بوضوح ماذا تكون الحقيقة الواقعية"). وبالتالى، فإن الحركة نحو الخير الكلى لا يمكن أن يكبحها أو يوقفها هذا الخير الجزئى، إذا جاز هذا التعبير. إن الإرادة تندفع بطبيعتها وراء هذا الخير الجزئى، ولا يحب الإنسان المنصب الرفيع بالضرورة، أو بصورة منيعة، إنه يظل حراً. "ومن ثم فإن حريته تكمن فى أنه يستطيع أن يوقف حكمه وحبه، لا لأنه مقتنع تمامًا بأن هذا المنصب الرفيع يحوى الخير كله الذى يقدر على حبه. وفضلاً عن ذلك، فإنه يستطيع بفضل الاتحاد الذى يكون لديه بذلك الذى يحوى الخير كله أن يتصور أشياء أخرى، ويحب بالتالى خيرات أخرى..."[٣٦]. وبمعنى آخر، لو أننى تصورت فى الحال شيئا ما على أنه خير فإن إرادتى ستتحرك نحوه، لكن فى استطاعتى ومقدرتى فى الوقت نفسه أن أرفض رضائى على هذه الحركة، أو الدافع من حيث إنه يتجه نحو خير جزئى متناه.

ولفهم نظرية مالبرانش عن الحرية بصورة أكثر جلاء ووضوحًا، من المفيد أن نتذكر أن الخطيئة أسفرت، فى رأيه، عن تغيير "اتحاد" النفس بالبدن إلى "اعتماد" النفس على البدن؛ فقبل الخطيئة كان آدم يمتلك قوة أو قدرة خارقة لوقف عمل قوانين التوازى، ولكن بعد الخطيئة تبع سلسلة الأحداث الفيزيائية التى أسفرت عن "آثار" فى الجزء الأساسى من المخ، ظهور الأحداث السيكولوجية فى النفس بالضرورة. وبالتالى، فإنه طبقا للعمل الضرورى لقوانين التوازى، عندما "يسبب" شيء جسمانى آثارًا فى المخ فإن حركات النفس تنتج. وبهذا المعنى تخضع النفس للبدن. ومن ثم فإن الإنسان الذى لم يعد لديه وعى واضح جلىّ بالله بعد الخطيئة، ينجذب نحو الأشياء الحسية؛ "لقد صارت النفس بعد الخطيئة (الخطيئة الأولى) جسمانية بواسطة الميول. وحبها للأمور الحسية يقلل باستمرار من اتحادها، أو ارتباطها بالأمور المعقولة"[٣٧].

---

(٣٦) Ibid.

(٣٧) R.V., 1, 13, 4.

وكل خطيئة تصدر فى نهاية الأمر من هذا الخضوع للبدن. لكن العقل يستمر فى نفس الوقت فى المشاركة فى العقل الإلهى، وتستمر الإرادة بطبيعتها فى الانجذاب نحو الخير الكلى. وبالتالى، رغم أن الإنسان ينجذب نحو الخيرات المتناهية، وبصفة خاصة المصادر الجسمانية، وبصفة خاصة المصادر الجسمانية أو المادية للملذات، فإنه يقدر على أن يرى أن الخير المتناهى ليس هو الخير الكلى، ويقدر على رفض رضائه عن الميل، أو حبه. لا إنسان يفتنه خير متناه إلا باختياره هو.

٥- الإرادة هى، بالتالى، قوة أو قدرة فعالة. وهذه القوة أو القدرة مطبوعة فى حقيقة الأمر، بمعنى أنه رغم أننى أستطيع أن أرغب خيرًا متناهيًا أو لا أرغب، فإن إرادتى لا تحدث بذاتها أثرًا خارجيًا؛ فالله هو الذى يحدث الآثار الخارجية بمناسبة أفعال الإرادة. ومع ذلك، فإن الإرادة قوة فعالة، وليست قوة سلبية تمامًا. لكن العقل، أو الفهم الخالص قوة، أو ملكة سلبية، فهو لا ينتج أفكارًا، بل إنه يستقبلها. ومن ثم يثار هذا التساؤل وهو: من أين يستقبل العقل الأفكار؟ كيف تأتى الأفكار عن الأشياء التى تتميز عنا إلى عقولنا؟

لا يمكن أن تأتى هذه الأفكار من أجسامنا التى تمثلها، ولا يمكن أن تنتجها النفس ذاتها؛ لأن إنتاجها بواسطة الإنسان نفسه سيؤدى إلى التسليم بقوة أو قدرة لا يمتلكها، وهى قوة أو قدرة الخلق. ولا يمكننا أن نفترض أن الله قد وضع فى النفس منذ البداية مخزونًا كاملاً من أفكار فطرية. والتفسير الوحيد المعقول لأفكارنا، كما يرى مالبرانش، هو أننا "نرى الأشياء كلها فى الله"[٣٨]. وهذه النظرية المعروفة بالرؤية فى الله، التى زعم مالبرانش أن القديس أوغسطين هو صاحبها، هى إحدى الصفات الرئيسية لفلسفة مالبرانش.

فى الله نفسه "توجد أفكار كل الأشياء التى خلقها، وإلا لما كان قد استطاع أن يخلقها"[٣٩]. وفضلاً عن ذلك، فإنه حاضر لنا إلى درجة "أن فى وسعنا أن نقول إنه

(٣٨) R. V., 3,2, 6.

(٣٩) Ibid.

محل الأرواح، كما نقول عن المكان إنه محل الأجسام"[٤٠]. وينجم عن ذلك بالتالى أن العقل، كما يرى مالبرانش، يستطيع أن يرى فى الله أعمال الله، شريطة أنه يريد أن تنكشف له الأفكار التى تمثلها. والقول بأن الله يريد ذلك بالفعل يمكن بيانه عن طريق حجج عديدة؛ فعلى سبيل المثال، لما كنا نرغب فى أن نرى الموجودات كلها، تارة نرغب فى أن نرى موجوداً، وتارة أخرى نرغب فى أن نرى موجوداً آخر، "فمن المؤكد أن الموجودات كلها حاضرة لعقلنا، ويبدو أنها لا يمكن أن تكون كلها حاضرة لعقلنا إذا لم يكن الله حاضراً له، وأعنى أنه هو الذى يحوى الأشياء كلها بداخل بساطة وجوده"[٤١]. "ولا أعتقد أنه فى إمكاننا تماماً أن نفسر الطريقة التى يعرف بها العقل تنوعاً من حقائق مجردة وعامة إلا عن طريق حضور الله، الذى يستطيع أن ينير العقل بطرق لا نهاية لها"[٤٢]. وفضلاً عن ذلك، فإن الأفكار تؤثر على عقولنا، تنيرها وتجعلها سعيدة أو تعيسة. لكن الله هو وحده الذى فى إمكانه أن يبدل التغيرات التى تحدث فى عقولنا، "ومن ثم لا بد أن تكون أفكارنا كلها فى ماهية الألوهية الفعالة، التى هى وحدة عاقلة، أو تقدر على تنويرنا؛ لأنها هى وحدها التى فى إمكانها أن تؤثر على عقولنا"[٤٣].

وذلك لا يعنى، كما يرى مالبرانش، أننا نرى ماهية الله؛ "فماهية الله هى وجوده المطلق، وليس فى إمكان العقول أن ترى الماهية الإلهية إذا أُخذت بصورة مطلقة، بل إذا أُخذت فقط فى نسبتها إلى المخلوقات، أو من حيث إنها قابلة لمشاركة المخلوقات فيها"[٤٤]. وبذلك يحاول مالبرانش أن يتحاشى الاتهام الذى يقول إنه يعزو تجلى الخلق للمغتبطين فى السموات، المخصص للنفوس فى السموات، لكل الناس بلا تمييز، وإنه يطبّعه naturalize. غير أنه يبدو لى أنه من الصعب إلى حد كبير أن نرى كيف أن التمييز بين رؤية الماهية الإلهية فى ذاتها ورؤية الماهية الإلهية من حيث إنها يمكن أن تُحاكى فى المخلوقات – ذو فائدة كبيرة لهذا الغرض.

---

(٤٠) Ibid.

(٤١) R. V., 3, 2, 6.

(٤٢) Ibid.

(٤٣) Ibid.

(٤٤) Ibid.

ومع ذلك، لو افترضنا أننا نرى أفكارنا فى الله، فما الذى نراه؟ ما تلك الأفكار؟ نحن نرى، من جهة، ما يُسمى الحقائق الأزلية، وبصورة أكثر دقة، نحن نرى أفكار هذه الحقائق. فحقيقة مثل هذه القضية: "ضعف اثنين هو أربعة" لا يمكن توحيدها بالله، "ولذا، نحن لا نقول إننا نرى الله فى رؤيتنا للحقائق، كما يقول القديس أوغسطين، ولكن فى رؤية أفكار تلك الحقائق؛ لأن الأفكار حقيقية، ولكن التساوى بين الأفكار، الذى هو الحقيقة، ليس حقيقيًا... فعندما نقول إن ضعف اثنين يساوى أربعة، فإن أفكار الأعداد حقيقية ولكن التساوى الذى يوحد بينها هو علاقة فقط. وبذلك فإننا نرى من وجهة نظرنا الله عندما نرى حقائق أزلية، وهذه الحقائق ليست هى الله، ولكن لأن الأفكار التى تعتمد عليها هذه الحقائق تكون فى الله. وربما يكون حتى القديس أوغسطين قد فهم المسألة على هذا النحو(٤٥).

ومن جهة ثانية، "نحن نعتقد أيضا أن المرء يعرف الأشياء المتغيرة والقابلة للفساد فى الله، مع أن القديس أوغسطين لا يتحدث إلا عن أشياء ثابتة، وغير قابلة للفساد"(٤٦). ولكن عبارة مالبرانش هذه قد يُساء فهمها بسهولة. إننا نستطيع فى معرفتنا للأشياء المادية أن نميز بين العنصر المحسوس والفكرة المحض؛ العنصر المحسوس يسببه الله بالفعل ولكنه لا يُرى فى الله؛ "لأن الله يعرف الأشياء المحسوسة بالتأكيد، لكنه لا يدركها"(٤٧). إن العنصر المحسوس لا يمثل الشىء كما يكون فى ذاته؛ إنه فى ذاته امتداد، وهذا هو ما نراه فى الله من حيث إنه فكرة محض. هل هذا يعنى أننا نرى فى الله أفكارًا منفصلة عن أشياء مادية فردية؟ كلا، فنحن لا نرى فى الله سوى الفكرة المحض عن امتداد معقول، الذى هو النموذج الأصلى للعالم المادى. "واضح أن المادة لا تعدو شيئًا أكثر من كونها امتدادًا"(٤٨)؛ لأننا لا نستطيع أن نميز فى فكرتنا

---

(٤٥) R. V., 3,2,6.

(٤٦) Ibid.

(٤٧) Ibid.

(٤٨) R.V., 3,2,8,2.

الواضحة والمتميزة عن المادة سوى الامتداد. ولا بد أن يكون للمادة، أو الجسم نموذجه الأصلي فى الله. وهذا لا يعنى، بالطبع، أن الله مادى وممتد، بل يعنى أنه يوجد فيه الفكرة المحض عن الامتداد. وتكون العلاقات الممكنة التى تكون لها نسخة صحيحة فى العالم المادى متضمنة فى الفكرة الأصلية بصورة مثالية؛ "عندما تتأمل الامتداد المعقول، لا ترى مع ذلك سوى النموذج الأصلى للعالم المادى الذى نقطن فيه، وترى النموذج الأصلى لعدد لا يحصر له من عوالم أخرى ممكنة. وبالتالى فإنك فى الحقيقة ترى الجوهر الإلهى؛ لأنه هو وحده الذى يكون مرئيًا، أو الذى يستطيع أن ينير العقل. ولكنك لا ترى الجوهر الإلهى فى ذاته، أو حسبما يكون، إنك لا تراه إلا من جهة علاقته بالمخلوقات المادية، أو من جهة أنه قابل لمشاركة المخلوقات فيه، أو من جهة أنه ممثل لها. وبالتالى، فإن ما تراه، لو تحدثنا بدقة، ليس هو الله، بل هو المادة التى فى استطاعته أن ينتجها"(٤٩).

ومن جهة ثالثة، نحن نعتقد أخيرًا أن العقول كلها ترى القوانين الأخلاقية الأزلية، وأشياء أخرى كذلك فى الله، ولكن بطريقة مختلفة إلى حد ما(٥٠). إننا نرى الحقائق الأزلية، مثلاً، بفضل الاتحاد الذى يكون لعقولنا مع كلام الله. ولكنا نعرف النظام الأخلاقى بفضل الحركة أو الميل نحو الله الذى نستقبله من الإرادة الإلهية باستمرار. وبسبب هذا الميل الطبيعي والحاضر باستمرار نعرف "أننا نحب الخير، ونتجنب الشر، ونحب العدالة أكثر من كل الثروات، ونطيع الله أفضل من أن نأمر الناس، وعدد لا يحصر له من القوانين الطبيعية الأخرى"(٥١)؛ لأن معرفتنا باتجاهنا الأساسى نحو الله من حيث إنه غايتنا النهائية يحوى معرفة القانون الأخلاقى الطبيعي، ولا يجب علينا سوى أن نفحص مضامين هذا الاتجاه لنصير على وعى بالقانون وطابعه الملزم.

---

(٤٩) E.M. 2,2.

(٥٠) R.V., 3,2,6.

(٥١) R. V. , 3,2,6.

٦- الرؤية فى الله التى تكون لدينا تحوى، بالتالى وكما يرى مالبرانش، معرفة الحقائق الأزلية، والامتداد المعقول من حيث إنه النموذج الأصلى للعالم المادى، والقانون الأخلاقى الطبيعى ولكن بمعنى ما. ولكن "الأمر ليس كذلك بالنسبة للنفس. فنحن لا نعرفها عن طريق فكرتها، فنحن لا نراها فى الله مطلقًا، إننا لا نعرفها إلا عن طريق الوعى"[٥٢]. بيد أن ذلك لا يعنى أن لدينا رؤية واضحة عن النفس ذاتها؛ "فنحن لا نعرف عن نفسنا إلا ما ندرك أنه يحدث فينا"[٥٣]؛ فلو أننا لم نخبر الألم وغيره مطلقا، فإننا نجهل عما إذا كانت النفس قادرة على امتلاك تغيرات أو تحولات كهذه. والقول بأنها يمكن أن تمتلك هذه التغيرات أو التحولات لا نعرفه إلا بالتجربة. ومع ذلك، لو أننا عرفنا النفس عن طريق فكرتها فى الله، فإنه يكون فى مقدورنا أن نعرف قبليًا a Priori كل الخصائص والتغيرات أو التحولات التى تقدر عليها، تمامًا مثلما نعرف قبليًا خصائص الامتداد. وهذا لا يعنى القول بأننا نجهل وجود النفس، وطبيعتها من حيث إنها كيان مفكر، إن المعرفة التى تكون لدينا عنها تكفى، فى حقيقة الأمر، لتمكننا من البرهنة على روحية النفس وخلودها. ولا بد من الإقرار فى الوقت نفسه "أنه ليست لدينا معرفة كاملة بطبيعة النفس مثل تلك المعرفة التى تكون لدينا عن طبيعة الأجسام"[٥٤].

وربما قد لا تكون تلك هى وجهة النظر التى نتوقعها بصورة طبيعية من مالبرانش، ولكنه يقدم دليلا عليها عن طريق تحليله لمعرفة الأشياء المادية؛ "إن المعرفة التى تكون لدينا عن نفسنا عن طريق الوعى ليست كاملة، وهذه حقيقة، ولكنها ليست زائفة على أية حال. وخلافًا لذلك، فإن المعرفة التى تكون لدينا عن الأجسام عن طريق الشعور، أو الوعى، إذا كان يمكن للمرء أن يسمى "الشعور" الشعور بما يحدث فى جسمنا - ليست كاملة فحسب، بل إنها زائفة أيضا. وبالتالى، من الضرورى أن تكون لدينا

---

(٥٢) R. V., 2,2,7,4.

(٥٣) Ibid.

(٥٤) Ibid.

فكرة عن الأجسام لنصحح المشاعر التى تكون لدينا فيما يخصها. لكنا لسنا بحاجة إلى فكرة عن نفوسنا؛ لأن الوعى الذى يكون لدينا بها لا يوقعنا فى خطأ على الإطلاق. ولكى لا نُخدع فى معرفتنا بالنفس يكفى ألا نخلط بينها وبين البدن، وفى استطاعتنا أن نتجنب هذا الخلط باستخدام عقلنا(٥٥). ليست هناك حاجة، إذن، لأن تكون لدينا رؤية للنفس فى الله تماثل رؤيتنا للامتداد العقلى فى الله.

٧- وماذا إذن عن معرفتنا بالأناس الآخرين وبالعقول الخلص، أو الملائكة؟ "جلىّ أننا لا نعرفهم إلا بالتخمين"(٥٦)، إننا لا نعرف نفوس الأناس الآخرين فى ذاتها، ولا عن طريق أفكارهم فى الله. ولما كانت تختلف عن نفوسنا، فإننا لا نستطيع أن نعرفها عن طريق الوعى، "إننا نخمن أن نفوس الأناس الآخرين هى من نوع يشبه نفوسنا نحن"(٥٧). ونحن نعرف بيقين بعض الحقائق عن النفوس الأخرى فى حقيقة الأمر؛ فنحن نعرف، مثلا، أن كل نفس تبحث عن السعادة، و"لكنى أعرفها بوضوح وبيقين لأن الله هو الذى يوحى إلى بهذه المعرفة"(٥٨). إن ما أعرفه بيقين عن النفوس الأخرى أو العقول الأخرى أعرفه عن طريق الوحى، ولكن عندما أصل إلى نتيجة عن أناس آخرين من معرفتى بنفسى فإننى أخطئ فى الغالب، "وبذلك فإن المعرفة التى تكون لدينا عن أناس آخرين ستكون عرضة للخطأ إلى حد كبير، لو حكمنا عليها عن طريق المشاعر (أو الإدراكات) التى تكون لدينا عن نفوسنا نحن"(٥٩).

يتضح أنه يجب على مالبرانش أن يقدم بيانًا مماثلاً عن معرفتنا بوجود الأجسام الأخرى؛ فمن جهة، الإحساسات لا تمثل الأجسام كما تكون فى ذاتها. وعلى أية حال، الله هو الذى يسبب الأحداث السيكولوجية التى تنتج فى سلسلة الدافع الفيزيائى،

---

(٥٥) R. V., 3, 2, 7, 4.

(٥٦) R. V., 3, 2, 7, 5.

(٥٧) Ibid.

(٥٨) Ibid.

(٥٩) Ibid.

حتى إنه لا يوجد برهان مقنع على أنها تحدث فى الحقيقة عن طريق وجود الموضوعات الخارجية، إذا لم نفترض فى البداية النظام الكلى للعلّية المناسبة، ويتضمن ذلك افتراض وجود الأجسام. ومن جهة أخرى، لا تكفل لنا فكرة الامتداد المعقول بذاتها التى نراها فى الله وجود أى أجسام على الإطلاق؛ لأنها النموذج الأصلى اللامتناهى لكل الأجسام الممكنة. وبذلك، يبدو أن مالبرانش كان مضطراً إلى اللجوء إلى الوحى من حيث إنه مصدر معرفة أكيدة ويقينية بأن الأجسام توجد بالفعل. وهذا ما فعله. "توجد ثلاثة أنواع من الموجودات التى لدينا عنها معرفة، والتى يمكن أن تكون لنا علاقة بها هى: الله، أو الموجود الكامل بصورة لا متناهية، الذى هو مبدأ الأشياء بأسرها وعلتها، والأرواح التى لا نعرفها إلا عن طريق الشعور الداخلى الذى يكون لدينا من طبيعتنا، والأجسام التى نتأكد من وجودها عن طريق الوحى بها الذى نمتلكه"(٦٠).

يقول مالبرانش إنه لا يمكن البرهنة على وجود الأجسام. إن عدم إمكان البرهان هو الذى يمكن البرهنة عليه؛ لأنه لا يوجد ارتباط ضرورى بين وجود الأجسام وعلّة وجودها، وهو الله. إننا نعرف وجودها عن طريق الوحى، ولكن يجب علينا هنا أن نميز بين الوحى الطبيعى والوحى المجاوز للطبيعة. افرض أننى وخزت أصبعى بإبرة وشعرت بألم، "فإن هذا الشعور بالألم الذى يكون لدى هو نوع من الوحى"(٦١). إنه ليس الألم الذى سببته الوخزة بالفعل، بل إن الله هو الذى سببه بمناسبة الوخزة، لكن بالنظر إلى إيجاد الله لنظام منتظم لعلّية مناسبة فإن إحداثه الألم هو محاكاة، أو نوع من "الوحى الطبيعى" بوجود الأجسام. ومع ذلك، فإن الحجة لا تقدم بذاتها يقينًا مطلقًا. وهى ليست فى ذاتها ناقصة؛ لكن يمكن أن يكون لدينا ارتياب فيها؛ لأننا نستطيع فى حالتنا الراهنة، مثلا، أن نستنتج فى حالة جزئية أن حدثًا سيكولوجيا قد حدث بمناسبة وجود و"فاعلية" جسم عندما لا يكون ذلك صحيحاً بالفعل. وبذلك، لو أننا رغبنا فى يقين أعظم عن وجود الأجسام، لا بد أن نلجأ إلى وحى يجاوز الطبيعة، وقد أوضحت الكتب المقدسة

---

(٦٠) Ibid.

(٦١) E. M., 6, 3.

باستفاضة أن الأجسام توجد بالفعل. "لكي تتخلص من ارتيابك النظري أو التأملي تماماً، فإن الإيمان يقدم لنا برهاناً لا ريب فيه مطلقاً"(٦٢). ومع ذلك فإن "الوحي الطبيعي" يكفي عملياً؛ "لأنني على يقين تام بأنك لست في حاجة إلى كل ما قلته لك تواً لتؤكد لنفسك أنك في صحبة ثيودوروس"(٦٣)(*).

٨- وبالتالي لكي نتيقن من وجود الأجسام، يجب علينا أن نعرف أن الله موجود. ولكن كيف نعرف ذلك؟ حجة مالبرانش الأساسية هي تعديل للحجة المسماة "الدليل الأنطولوجي" عند القديس أنسلم، كما استخدمه ديكارت. تقول هذه الحجة لدينا فكرة اللامتناهي، ولكن لا شيء متناه يمثل أو يمكن أن يمثل اللامتناهي. ولا يمكن أن نكوّن لأنفسنا فكرة اللامتناهي عن طريق الإضافة إلى المتناهي، ولكنا بالأحرى يجب أن نتصور المتناهي عن طريق تحديد فكرة اللامتناهي. وبذلك، فإن فكرة اللامتناهي هذه، أعني فكرة الموجود اللامتناهي، ليست مجرد بناء عقلي من صنعنا نحن، فهي شيء معطى، هي شهادة على وجود الله ودلالة على وجوده. ونحن نميز الوجود من حيث إنه متضمن فيها بالضرورة؛ "إن في قدرة المرء أن يرى دائرة، منزلاً، شمساً، بدون وجودها، لأن كل شيء متناه يمكن رؤيته في اللامتناهي الذي يحوي ويضم الفكرة المعقولة عن الأشياء المتناهية. ولكن اللامتناهي لا يمكن رؤيته إلا في ذاته؛ لأنه لا شيء متناه يمكن أن يمثل اللامتناهي. وإذا فكر المرء في الله، فلا بد أن يكون موجوداً، والأشياء الأخرى قد لا توجد، على الرغم من أنها معروفة. إنه في إمكان المرء أن يرى ماهيتها بدون وجودها، ويرى فكرتها بدونها، لكن ليس في إمكان المرء أن يرى ماهية اللامتناهي بدون وجوده، ليس في إمكانه أن يرى فكرة الوجود بدون الوجود، لأن الوجود ليس له فكرة تمثله. لا يوجد نموذج أصلي يتضمن حقيقته الواقعية المعقولة.

---

(٦٢) E. M., 6, 8.

(٦٣) Ibid.

(*) ثيودوروس المصيصي (٣٥٠-٤٢٨م تقريبا): من مواليد أنطاكية. رفض التثليث وألوهية المسيح، وقيل لذلك إنه "أبو النسطورية" وهو ما جعل مجمع القسطنطينية يأمر بإحراق مؤلفاته. (المترجم).

إنه نموذجه الأصلي، وهو يضم في ذاته النموذج الأصلي للأشياء بأسرها[٦٤]. وبالتالي، عندما تكون لدينا فكرة اللامتناهي نرى الله؛ "إنني على يقين من أنني أرى اللامتناهي، وبالتالي فإن اللامتناهي موجود؛ لأنني أراه، ولكنني لا أستطيع أن أراه إلا في ذاته"[٦٥]. حقا، إن إدراكي للامتناهي محدود، ما دام عقلي محدوداً، لكن ما أدركه هو اللامتناهي. "وبذلك، فإنك ترى جيداً أن هذه القضية "يوجد إله" هي بذاتها من أكثر كل القضايا وضوحاً وجلاء التي تؤكد وجود أي شيء، وأنها يقينية مثل القضية "أنا أفكر، إذن أن موجود"[٦٦].

وبالتالي، فإن فكرة الله هي فكرة اللامتناهي، وفكرة اللامتناهي هي فكرة موجود كامل بصورة لا متناهية؛ "إنك تعّرف الله كما يعرّف هو نفسه وهو يكلم موسى "أنا منْ أنا"... إن الوجود المطلق، هو فكرة الله"[٦٧]. ويعطينا هذا المعنى لكلمة الله المفتاح لمعرفة الصفات الإلهية، من حيث إن هذه المعرفة ممكنة لنا. "يتضح أن هذه الكلمة "الله" عندما لا تكون سوى اختصار "للموجود الكامل بصورة لا متناهية"، يوجد تناقض في القول بأننا يمكن أن نُخدع إذا نسبنا إلى الله ببساطة ما نراه بوضوح من حيث إنه يُنسب إلى الموجود الكامل اللامتناهي"[٦٨]. إننا على حق عندما ننسب إلى الله أي كمال نرى أنه كمال حقيقي، وكمال لا يحده النقص، أو يختلط به بالضرورة. "ومن ثم، فإن الله أو الموجود الكامل بصورة لا متناهية، مستقل (عن العلل كلها)، ولا يتغير. كما أنه قادر، وأزلي، وضروري، وحاضر في كل مكان..."[٦٩]. والقول بأن الكمال اللامتناهي يجاوز فهمنا ليس دليلا صحيحًا على عدم عزونا هذه الصفة إليه؛ إن الناس يميلون بطبيعتهم إلى أن يخلعوا على الله صفة البشر، يميلون إلى تكوين تصورات بشرية عنه،

---

(٦٤) E. M., 2,5.
(٦٥) E. M., 8,1.
(٦٦) E.M., 2,5.
(٦٧) E.M., 2,4.
(٦٨) E.M., 8,1.
(٦٩) E.M., 8,3.

وبعضهم يحب أن يجرده من الصفات عسيرة الفهم[٧٠]. لكنا لا بد أن نقر، مثلاً، بأن "الله ليس خيراً، ولا رحيماً، ولا حليماً بناء على الأفكار الساذجة (عن هذه الصفات)؛ فهذه الصفات كما تُتصور عادة لا تليق بالموجود الكامل بصورة لا متناهية. ولكن الله يمتلك هذه الصفات بمعنى أن العقل يخبرنا، والكتاب المقدس يجعلنا نؤمن، وكل منهما لا يمكن أن يناقض الآخر"[٧١]. ولا بد أن نقر أن الله يمتلك الكمالات كلها التى تعزى إلى الموجود الكامل بصورة لا متناهية، حتى إذا لم يكن فى استطاعتنا أن نفهمها. إن الله يعرف الأشياء كلها فيه مثلاً، بَيْدَ أنه ليس فى استطاعتنا أن نفهم المعرفة الإلهية.

يصر مالبرانش على تأكيد الحرية من حيث إنها صفة إلهية؛ إن الله يحب بالضرورة ما هو محبوب بصور أسمى ولا نهائية، يحب ذاته، وهى الخير اللامتناهى. وهذا الخير اللامتناهى يكفى، إذا شئنا أن نقول، لأن يرضى الإرادة الإلهية. وبالتالى، إذا كان الله يخلق الأشياء المتناهية، فإنه يفعل ذلك بالفعل، من خيريته ومحبته، وليس من الضرورة؛ لأن المخلوقات لا يمكنها أن تضيف إلى اللامتناهى أى شىء ينقصه. لقد خلق الله العالم بحرية، ويحفظه بحرية، "وإرادة خلق العالم لا تتضمن عنصراً من الضرورة، على الرغم من أنها، مثل عمليات محايثة أخرى، أزلية وثابتة"[٧٢].

ولكن كيف يمكن أن تتفق الحرية الإلهية مع الثبات وعدم التغير الإلهى؟ ألا تفترض الحرية الثبات وعدم التغير، أو القدرة على أن يفعل المرء خلافاً لما يفعل؟ يرد مالبرانش على ذلك بأن الله أراد منذ الأزل أن يخلق العالم. ولما لم يكن هناك ماض أو مستقبل فى الله فى حقيقة الأمر، فإن هناك فعلاً واحداً خالقاً أزلياً، وهذا الفعل ثابت لا يتغير. وفى الوقت نفسه أراد الله ولكن بحرية أن يخلق العالم، وحالما نفترض القرار الحر لخلق العالم وحفظه، فإننا نستطيع أن نثق بنظام ثابت، إذا جاز هذا التعبير.

---

(٧٠) E.M., 8,9.

(٧١) E.M., 8, 15.

(٧٢) E.M., 7, 9.

إن الله لم يغير قراراته. ولا يعنى ذلك أن المعجزات ليست ممكنة. ولكن اختيار الله الأزلى لهذا العالم ولهذا النظام يحوى أيضا اختيار تلك الأحداث التى نسميها معجزات. ومع ذلك، فإن الواقعة التى تقول إن الله أمر بخلق العالم منذ الأزل، وإن هذا القرار ثابت لا يتغير، لا يتعارض مع حرية القرار؛ "لقد أراد الله منذ الأزل، وسيستمر فى أن يريد منذ الأزل- أو إذا تحدثنا بدقة: الله يريد بدون توقف أو انقطاع، ولكن بدون تغير، بدون تعاقب، بدون ضرورة- وهو يريد أن يفعل كل ذلك على مر الزمان. إن فعل قراره الأزلى، مع أنه بسيط وثابت لا يتغير، لا يكون ضروريًا إلا لأنه ضرورى. إنه لا يمكن أن يكون ضروريًا، لأنه ضرورى. ولكنه لا يكون كذلك إلا لأن الله يريده"[٧٣]. إن القرارات الإلهية لا تكون ضرورية إلا "عن طريق الافتراض"، أعنى بافتراض أن الله قد جعلها ضرورية، وهو قد جعلها ضرورية بحرية؛ "إنك جالس الآن، هل يمكنك أن تقف؟ نعم فى إمكانك أن تفعل ذلك، إذا تحدثنا بإطلاق، ولكن وفقًا للافتراض (وهو أنك جالس) فإنك لا تستطيع... (وكذلك الأمر بالنسبة لله) يريد أن يصدر قرارات ويوجد قوانين بسيطة وعامة لتحكم العالم على نحو يتماشى مع صفاته، ولكن حالما تُفترض هذه القرارات، فإنها لا يمكن أن تتغير. إنها ليست ضرورية، إذا تحدثنا بإطلاق، وإنما هى ضرورية عن طريق الافتراض.. (الله) ثابت لا يتغير، وهذا كمال من كمالات طبيعته، ومع ذلك فإنه حر تمامًا فى كل ما يفعله فى الخارج. إنه لا يمكن أن يتغير؛ لأن ما يريده إنما يريده بدون تعاقب، عن طريق فعل بسيط وثابت. بيد أنه لا يريده؛ لأنه يريد بحرية ما يريده بالفعل"[٧٤].

٩- وفى هذا الموضوع الخاص بالحرية الإلهية، ومشكلة التوفيق بين الحرية الإلهية والثبات الإلهى لا يضيف مالبرانش شيئا إلى ما قاله لاهوتيو وفلاسفة العصر الوسيط من قبل. إنه لم يساهم بشىء جديد فى حل المشكلة بالتأكيد. ومع ذلك فإن الواقعة التى تقول إنه يكرر ما قاله السابقون عليه ربما تكون جديرة بالاعتبار نظرًا

(٧٣) Ibid.
(٧٤) E.M., 8,2.

لاعتراضاته المستمرة على "الأرسطيين"، حتى على الرغم من أنه لم يستطع أن يقول شيئا، من حيث إنه لاهوتى كاثوليكى، يختلف تمامًا عما قاله بالفعل. بيد أن إصراره على الحرية الإلهية له أهميته العظيمة، فى أنه يوضح الاختلاف بينه وبين إسبينوزا. إن الواقعة التى تقول إن مالبرانش قد جعل الله هو العلّة الوحيدة فقط، والتى ترتبط بالواقعة التى تقول إنه وضع "الامتداد المعقول" اللامتناهى فى الله - قد أدت ببعض المؤرخين إلى النظر إليه على أنه حلقة وصل بين ديكارت وإسبينوزا. وفى الوقت نفسه فإن الواقعة التى تقول إنه شدد على الحرية الإلهية تبين بوضوح تام أنه معتنق مذهب التأليه، وليس من أنصار وحدة الوجود.

وبالنسبة لديكارت، فإن الفرصة تسنح لنا أن نذكر إعجاب مالبرانش العظيم به؛ لقد بث فيه الإعجاب بالرياضيات، وتصوره للمنهج الصحيح الذى نقتفيه فى البحث عن الحقيقة. وثمة نظريات هامة عديدة دافع عنها مالبرانش هى ديكارتية فى الأصل بصورة جلية واضحة؛ ومنها على سبيل المثال تحليل المادة بوصفها امتدادًا. وفضلاً عن ذلك، فإن المشكلة التى خلقتها الثنائية الديكارتية والخاصة بالفكر والامتداد قد أمدت بنقطة البداية لمذهب مالبرانش الخاص بالعلّية المناسبة. وبوجه عام، اهتمام مالبرانش الشديد بنموذج الأفكار الواضحة والمتميزة، والدليل الذى لا يمكن الشك فيه الذى يشبه الدليل الذى نبلغه فى الرياضيات - هما ثمرة الروح الديكارتية بصورة واضحة.

ومع ذلك على الرغم من تأثير ديكارت الذى لا شك فيه على مالبرانش، فإن لفلسفته نكهة تختلف إلى حد ما عن نكهة الديكارتية (المذهب الديكارتى). ويمكن أن نوضح الاختلاف على هذا النحو: لقد كان فكر ديكارت متجهًا نحو اكتشاف حقائق علمية جديدة بمساعدة المنهج الصحيح، لقد كان يأمل فى أن يمدّ آخرون تأملاته فى استنباط مفيد، وبحث علمى مفيد. وبذلك، على الرغم من أن فكرة الله أساسية لمذهبه، فإنه يصعب أن نسمى فلسفته بأنها تتمركز حول الله. لقد أفسحت المجال، فى واقع الأمر، لأسرار الإيمان، بيد أن دافعها النشط، إذا جاز هذا التعبير، كان متجها نحو بناء العلوم، وتلك حقيقة لم تغيرها فكرة ديكارت الخاطئة عن المنهج العلمى. أما فلسفة مالبرانش

فهى تتمركز حول الله فى طابعها بصورة واضحة. ويبين ذلك العقيدة الخاصة بالله من حيث إنه العلّة الكلية، والحقيقة الوحيدة، والعقيدة الخاصة برؤيتنا فى الله. ويرى مالبرانش أن الأفكار الزائفة عن العلّية ترتبط بالأفكار الزائفة عن الله ارتباطًا وثيقًا. وتتطابق نظرية العلّية المناسبة، والفكرة الحقيقية عن الله معًا. وعندما نقر بذلك، فإننا نستطيع أن نرى العالم بمنظور حقيقى وصحيح، أى من حيث إنه يعتمد على الله اللامتناهى فى كل لحظة، ليس ببساطة بالنسبة لوجوده فحسب، بل أيضًا بالنسبة لفاعليته. وإذا سلّمنا فى الحال بهذا الاعتماد الكامل للمخلوقات على الله المجاوز- المحايث، المصدر الوحيد لكل وجود وفاعلية، فإننا سنكون على استعداد تام لأن نصغى إلى الوحى الإلهى، حتى على الرغم من أن هذا الوحى يحوى أسرارًا لا يمكن سبر أغوارها. إن العقل سلبى، فهو يستقبل الأفكار، ومن الحماقة أن نعادى أو ننقلب على كلمة الله التى نستقبل منها الأفكار.

وربما يستنتج المرء هذا التشابه بين مالبرانش وبركلى؛ فقد قبل بركلى فى القرن الثامن عشر مبادئ المذهب التجريبى كما أرساها لوك، واستمد بعض النتائج الأساسية التى لم يستمدها لوك نفسه، ومنها على سبيل المثال: لا يوجد شىء مثل الجوهر المادى. وبالتالى يمكن أن نتصور بركلى بأنه دفع تطور المذهب التجريبى إلى مرحلة أبعد من سابقه، وقدّم فى الوقت نفسه فلسفة تتمركز حول الله بصورة أكثر دقة، وأقام هذا المذهب الميتافيزيقى، من ناحية ما على الأقل، على تطبيق لمبادئ تجريبية. وبذلك ليس من المبالغة أن نتحدث عن بركلى من حيث إنه استخدم المذهب التجريبى فى خدمة فلسفة تتمركز حول الله. وعلى نحو مماثل، قَبِل مالبرانش، فى تاريخ مبكر، كثيرًا من المبادئ التى أرساها ديكارت، واستمد منها نتائج لم يستمدها ديكارت نفسه، ومنها على سبيل المثال: لا يوجد تفاعل حقيقى بين النفس والبدن.

ويمكن أن نتصوره بهذا المعنى على أنه طوّر الديكارتية (المذهب الديكارتى)، وفى الوقت نفسه استخدم المبادئ والنتائج الديكارتية التى استمدها منها فى خدمة مذهب يتمركز حول الله بدقة مع صنوف من التمييز تخصه. وبذلك من المضلل أن

نصف مالبرانش ببساطة بأنه ديكارتى مثلما نصف بركلى ببساطة بأنه تجريبى؛ فكلاهما طوّر مذهبًا ميتافيزيقيًا يتمركز حول الله، وهذان المذهبان يتشابهان بصورة ملحوظة فى بعض النواحى، رغم وجود اختلاف ملحوظ بينهما أيضا، يرجع على الأقل فى الغالب إلى ارتباط أحدهما بالديكارتية (المذهب الديكارتى)، وارتباط الآخر بالمذهب التجريبى البريطانى.

١٠- لقد حققت فلسفة مالبرانش نجاحًا ملحوظًا، وبذلك يُقر بوجه عام بأن الأوراتوريانى "توماسين" Thomassin (١٦١٩-١٦٩٥) قد تأثر بمالبرانش حتى إن لم يكن قد ذكر اسمه عندما تحدث عن الرؤية فى الله. ومن بين البنيدكتيين الذين تأثروا بمالبرانش "فرانسوا لامى" Francois Lamy (١٦٣٦-١٧١١)، الذى هاجم فكرة الله عند إسبينوزا. وتعرض اليسوعى "مارى أندريه" Yves Marie Andre (١٦٧٥-١٧٦٤)، كاتب حياة مالبرانش، لاعتراضات ملحوظة بسبب مناصرته لقضيته. ويرى أندريه أن المذهب التوماوى الأرسطى الخاص بالمصدر الحسى لمعرفتنا يحطم العلم والأخلاق. ويمكن أن يُعد الرياضى والفيزيائى "رينيه فدييه" Rene Fede، ومؤلف كتاب "تأملات ميتافيزيقية حول أصل النفس" (١٦٨٣)، تلميذًا لمالبرانش، رغم أنه يميل إلى مذهب إسبينوزا فى بعض النواحى. وبوجه عام، حاول تلاميذ مالبرانش الفرنسيون الدفاع عنه ضد اتهام فلسفته بأنها أدت إلى مذهب إسبينوزا، أو كانت شبيهة بها، كما أنهم حاولوا استخدام مذهبه ضد تأثير المذهب التجريبى الذى بدأ يُشعر به فى القارة.

ونُشرت ترجمة "البحث عن الحقيقة" بالإنجليزية عام ١٦٩٤، وكتب لوك فى العام الذى أعقبه "فحص رأى مالبرانش عن رؤية الأشياء كلها فى الله" الذى انتقد فيه هذا الرأى بصورة غير ملائمة. ولم يُنشر هذا العمل حتى عام ١٧٠٦، أى بعد وفاة لوك بعامين. وفى الوقت نفسه أظهر "جون نورس" John Norris (١٦٥٧-١٧١١) قبوله لرأى مالبرانش فى مؤلفه "مقال نحو نظرية المثال أو العالم المعقول" (١٧٠١-١٧٠٤) انتقد فى الجزىء الثانى منه مذهب لوك التجريبى.

كما استخدم كُتاب إيطاليون أفكار مالبرانش ضد المذهب التجريبى فى القرن الثامن عشر. ويمكن للمرء أن يذكر بوجه خاص "ماتيا دوريا" Mattia Doria(*) مؤلف "فى الدفاع عن الميتافيزيقا ضد جون لوك" (١٧٣٢)، والكردينال جيردل Cardinal Gerdil(٧٥)، الذى نشر مؤلفه "لا مادية النفس مبرهنا عليها ضد لوك" فى عام ١٧٤٧، ونشر فى العام الذى أعقبه مؤلفه "الدفاع عن رأى مالبرانش حول طبيعة الأفكار وأصلها ضد فحص السيد لوك".

(*) دوريا، باولو ماتيا (١٦٦١-١٧٤٦تقريبا): فيلسوف ورياضى إيطالى، ناهض الديكارتية، ودارت بينه وبين الديكارتى ماريا سبينلى مناظرة شهيرة عشر سنوات لم يتفق فيها إلا على إدانة إسبينوزا. (المترجم).

(٧٥) ولد كردينال جيردل فى سافواى، ولكنه قضى معظم حياته فى إيطاليا. (المؤلف). وهو فيلسوف ولاهوتى إيطالى (١٧١٨-١٨٠٢) مثّل رد الفعل الأوغسطينى إزاء نجاح المذهب التجريبى. (المترجم).

الفصل العاشر

إسبينوزا (١)

حياته – أعماله – المنهج الهندسي – أثر الفلاسفة الآخرين على فكره – تأويلات لفلسفته

١– ولد باروخ إسبينوزا (أو بندكت إسبينوزا أو دى إسبينوزا أو دسبينوزا) فى أمستردام فى الرابع والعشرين من شهر نوفمبر عام ١٦٣٢. ينحدر من أسرة برتغالية يهودية هاجرت إلى هولندا فى نهاية القرن السادس عشر تقريبًا. وربما كان أسلافه من فئة تسمى "المارنو" Marrons؛ وهم يهود اعتنقوا المسيحية ظاهريًا فى الحقبة الأخيرة من القرن الخامس عشر ليتجنبوا إقصاءهم عن بلدتهم، بينما ظلوا على صلة باليهودية فى السر. وعلى أية حال، عندما وصل المهاجرون إلى هولندا أعلنوا صراحة المجاهرة باليهودية، وبذلك تربى إسبينوزا فى الجالية اليهودية المشهورة بأمستردام وفق الأعراف اليهودية. ورغم أن لغته الأصلية كانت الإسبانية (كما أنه تعلّم البرتغالية فى سن مبكرة جدًا)، فإن تعليمه المبكر أخذ بصورة طبيعية شكل دراسة العهد القديم، والتلمود. كما أنه اطلع وتعرف على تأملات "القابلة"(*) التى تأثرت بالتراث الأفلاطونى المحدث، ثم درس بعد ذلك كتابات الفلاسفة اليهود مثل موسى بن ميمون[١].

(*) هذه التسمية مشتقة فى العبرية من لفظ مشابه للفظ قبل فى العربية، بمعنى تلقى، أو استقبل. وهى استقبال المعرفة وتلقى الحقيقة. (المترجم).

(١) فيما يخص موسى بن ميمون (١١٣٥–١٢٠٤) انظر المجلد الثانى PP. 203-204.

وتعلم مبادئ اللغة اللاتينية من ألماني، وواصل دراسته لها على يد فرانسيس فان دن إنده، وهو مسيحي، الذي في ظل تعليمه درس الرياضيات والفلسفة المسيحية أيضاً. كما أنه تعلَّم اليونانية رغم أن معرفته بهذه اللغة لا يضاهي معرفته باللاتينية، وعرف الفرنسية واللاتينية والعبرية، والهولندية بالطبع.

ورغم أن إسبينوزا تعلَّم فى ظل التراث الدينى اليهودى، فإنه وجد نفسه فى الحال عاجزاً عن قبول اللاهوت اليهودى الأرثوذكسي، وتأويل الكتب المقدسة، وفى عام ١٦٥٦، عندما لم يكن يبلغ من العمر سوى أربع وعشرين سنة، حُرم بصورة جدية من المشاركة الكنسية، أعنى أنه استبعد من الطائفة اليهودية. وشرع فى صقل العدسات لأدوات بصرية كوسيلة لكسب رزقه، وعجز بذلك عن أن يعيش حياة الباحث والفيلسوف المنزوية والهادئة. وفى عام ١٦٦٠ ذهب ليقيم فى "ليدن"، وعندما كان هناك انخرط فى مراسلات مع "هنرى أولدنبرج" أمين سر الجمعية الملكية فى لندن. وفى عام ١٦٦٣ انتقل إلى مكان يجاور "لاهاى"، حيث زاره ليبنتز فى عام ١٦٧٦. ولم يشغل إسبينوزا وظيفة أكاديمية على الإطلاق. وفى عام ١٦٧٣ عُرض عليه كرسى الفلسفة فى جامعة "هيدلبرج"، ولكنه رفض ويرجع ذلك بلا ريب إلى أنه كان يريد أن يكون حراً تماماً. ولكن على أية حال لم يكن الرجل الذى يبحث عن الشهرة. وتوفى إثر إصابته بالسل فى عام ١٦٧٧.

٢- لم ينشر إسبينوزا سوى عملين أثناء حياته، ولم يظهر سوى عمل واحد منهما باسمه. هذا العمل هو "مبادئ الفلسفة الديكارتية" وقد عرضه "بالطريقة الهندسية". وظهر مؤلفه "أفكار ميتافيزيقية" فى عام ١٦٦٣، أما مؤلفه "رسالة لاهوتية سياسية" فقد نُشر غُفلا عام ١٦٧٩. ونشرت مجموعة من مؤلفاته بعنوان "المؤلفات المخلفة" **Opera Posthuma** بعد وفاته بفترة وجيزة، وهى تحوى: "رسالة فى إصلاح العقل" التى كتبها فى أثناء إقامته بالقرب من ليدن، و"الأخلاق مبرهناً عليها بالطريقة الهندسية" الذى يُعد أكثر أعماله أهمية(٢)،

---

(٢) فى الإحالات إلى هذا العمل سنستخدم الحروف E P لتعنى الجزء، و def لتعنى التعريف، و prop لتعنى القضية.

و"رسالة سياسية". وتم اكتشاف مؤلفه "رسالة موجـزة فى الله، والإنسان، وسعادته" فى عام ١٨٥١ وعُرف بوجه عام "بالرسالة الموجزة". وتحوى أعمال إسبينوزا الكاملة أيضا مقالاً أو مقالتين ومجموعة من مراسلاته.

٣- فكرة فلسفة إسبينوزا البارزة للعيان واللافتة للنظر هى: لا يوجد سوى جوهر واحد، هو الجوهر الإلهى اللامتناهى الذى يتوحد بالطبيعة، الله أو الطبيعة. وخاصية لافتة للنظر لفلسفته كما تُعرض فى مؤلفه "الأخلاق" هى الطريقة الهندسية لعرضها. وينقسم هذا العمل إلى خمسة أجزاء يعالج فيها الموضوعات التالية: الله، وطبيعة العقل وأصله، وطبيعة الانفعالات وأصلها، وقوة العقل أو الحرية الإنسانية. فى بداية الجزء الأول نجد ثمانية تعريفات، يليها سبع بديهيات، ويبدأ الجزء الثانى بسبعة تعريفات وخمس بديهيات، ويبدأ الجزء الثالث بثلاثة تعريفات ومسلمتين، ويبدأ الجزء الرابع بثمانية تعريفات وبديهية واحدة، ويبدأ الجزء الخامس ببديهيتين(٣). وفى كل حالة يتبع هذه التعريفات والبديهيات أو المسلمات قضايا مرقمة ببراهين، وتنتهى بالحروف Q.E.D، ولـــوازم.

يمكن أن نميز بين هذه الطريقة الهندسية للعرض والفكرة الأساسية لوحدة الله والطبيعة فى جوهر واحد لا متناه. وسأترك معالجة الموضوع الأول للقسم الثانى، أما فى هذا الجزء فإننى سأسوق بعض الملاحظات عن المؤثرات التى ساهمت فى تكوين أو تشكيل فكرة إسبينوزا الميتافيزيقية المحورية:

يصـعب إنكار أن الديكارتيـة (المذهب الديكارتى) كـانت لهـا تـأثيـر على فكر إسبينوزا، وكانت إلى حد ما على الأقل أداة فى تشكيل فلسفته؛ فمن جهة، أمدته بمثل أعلى عن المنهج. ومن جـهة ثانية، أمدته بمثل أعلى جيد عن مصطلحاته؛ فمقارنة تعريفات إسبينوزا للجوهر والصفات بتعريفات ديكارت مثلاً تكشف بوضوح إلى حد كبير أنه يدين للفيلسوف الفرنسى. ومن جهة ثالثة، لقد تأثر بدون شك وبصورة إيجابية

(٣) فى الأجزاء الثانى، والثالث، والرابع، والخامس يسبق التعريفات والبديهيات تمهيد.

بمعالجة ديكارت لمسائل خاصة معينة؛ فقد تأثر إلى حد كبير بتأكيد ديكارت[٤] أنه يجب علينا فى الفلسفة ألا نبحث إلا فى العلل الفاعلة، ولا نبحث فى العلل الغائية. وتأثر كذلك باستخدامه الدليل الأنطولوجى على وجود الله. ومن جهة رابعة، ربما أعانته الديكارتية على تحديد طبيعة المشكلات التى عالجها، ومنها مشكلة العلاقة بين النفس والبدن مثلاً.

ولكن رغم أنه من المعقول أن نقول إن إسبينوزا تأثر بديكارت، فإنه لا ينجم عن ذلك مباشرة أنه استمد واحديته من فلسفة ديكارت، ولا أحد يريد أن يزعم بالطبع أنه استمدها من الديكارتية بمعنى أنه أخذها، أو قبلها من ديكارت؛ لأن ديكارت لم يكن واحديًا. ولكن ما هو موضع جدل هو أن ما فعله إسبينوزا هو أنه طوّر المضامين المنطقية للديكارتية فى اتجاه واحدى، لقد رأينا أن ديكارت عرّف الجوهر على نحو حتى إن التعريف لا ينطبق إلا على الله فقط. وبالتالى، ما يمكن فهمه أن بعض المؤرخين يزعمون أن إسبينوزا قبل الواحدية تحت تأثير هذا التعريف. ومع ذلك، فإنه قد بدا لعدد من الناس الآن أن الإسبينوزية هى نتيجة تصور جديد منطقى ومتسق للديكارتية. ورغم أن الديكارتيين قاوموا بشدة أى محاولة لتعليق إسبينوزا حول رقبة ديكارت، فإن ما هو محل للخلاف هو أن معارضتهم للإسبينوزية قد قابلها شعور قلق أكثر احتداماً وعنفًا أنه يمكن أن نتصورها ظاهريًا على أنها تطور منطقى لفلسفة ديكارت. لقد لاحظ إسبينوزا فى رسالة إلى أولدنبرج أن "الديكارتيين الحمقى، لأنهم اتهموا بمحاباتى وتفضيلى، فإنهم حاولوا أن يتخلصوا من هذا الاتهام عن طريق تسفيه آرائى وكتاباتى فى كل مكان، وهو نهج لا يزالون يقتفونه"[٥]. ولكن رغم أن الفلسفة يمكن من وجهة النظر النظرية أن تتطور عن طريق التأمل فى فلسفة ديكارت[٦]، فإنه لا يترتب على ذلك

(٤) Principles of philosophy, 1, 28.

(٥) letter, 68.

(٦) لا أعنى أن ألمح إلى أن الديكارتية (المذهب الديكارتى) تتضمن الإسبينوزية من حيث إنها نتيجة لا مناص منها منطقيًا.

بالضرورة أن إسبينوزا وصل، فى حقيقة الأمر، إلى فكرته الميتافيزيقية المحورية بهذه الطريقة بصورة دقيقة. وهناك أسباب للاعتقاد بأنه لم يفعل ذلك:

فمن جهة، هناك سبب للاعتقاد أن إسبينوزا مال على الأقل إلى الواحدية القائلة بوحدة الوجود عن طريق دراسته للكُتاب اليهود قبل أن يوجه انتباهه إلى الديكارتية. لقد كانت تربيته اليهودية مسئولة بالطبع عن استخدامه كلمة "الله" لتدل على الواقع Reality النهائى، على الرغم من أنه جلىّ أنه لم يأخذ فكرة توحيد الله بالطبيعة من كُتاب العهد القديم، الذين لم يقوموا بأى توحيد هكذا بالتأكيد. ولكن إسبينوزا عندما كان شاباً شرع فى التفكير بأن الإيمان بإله شخصى متعال خلق العالم بحرية هو إيمان لا يمكن التمسك به. وقد سلَّم بأن اللغة اللاهوتية التى تعبر عن هذا الإيمان لها وظيفة قيِّمة تؤديها لأولئك الذين يعجزون عن تقدير لغة الفلسفة، بيد أنه نظر إلى تأثيرها على أنه يؤدى بالناس إلى قبول خطوط معينة من الفعل بدلا من أن توصل أو تنقل معلومات حقيقية عن الله. واحتج على موسى بن ميمون ذاهباً إلى أنه من غير المجدى أن نبحث عن حقيقة فلسفية فى الكتب المقدسة؛ لأننا لن نجد هناك سوى حقائق قليلة، رغم أنه أكد فى الوقت نفسه أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض هام بين الفلسفة الحقيقية والكتب المقدسة؛ لأنهما لا يتحدثان بنفس اللغة، إن الفلسفة تقدم لنا الحقائق فى صورة عقلية خالصة لا فى صورة مصورة. ولما كانت الفلسفة تخبرنا بأن الواقع النهائى لا متناه، فإن هذه الحقيقة لا بد أن تحوى كل وجود بداخلها. ولا يمكن أن يكون الله شيئا بمنأى عن العالم. ويبدو أن فكرة الله هذه من حيث إنه الموجود اللامتناهى الذى يعبر عن نفسه فى العالم ومع ذلك يضمه بداخله قد أُوحى بها على الأقل إلى إسبينوزا عن طريق قراءته للكُتاب الذين ينتمون إلى مذهب القبالة والمتصوفة اليهود.

ويجب علينا بالفعل أن نكون على حذر بألا نغالى، أو حتى نشدد على أثر كتابات القباليين على فكر إسبينوزا؛ فهو لم يتسامح معهم إلا قليلاً فى حقيقة الأمر: "لقد قرأت وعرفت ترهات بعض القباليين، الذين أثار خبلهم دهشتى التى لم تنقطع"(٧).

---

(٧) Tractatus theologico- pliticus, 9, 34.

لقد وجد فى هذه الكتابات أفكارًا صبيانية وليس أسرارًا إلهية. ولكن لا ينجم عن ذلك، كما يرى "دونين بوركوفسكى Dunin-Borkowski مثلاً أن الجذور البعيدة لواحدية إسبينوزا القائلة بوحدة الوجود لم تغرسها معرفته بهذه الكتابات. وحتى لو أردنا أن نأخذ تأثير كتابات مذهب القبالة المتأخرة بتحفظ شديد، فإن ثمة دليلا على الأقل غير التخمين بافتراض أن الكُتاب اليهود قد كان لهم تأثير مُشكّل على فكره. وبذلك، فإن إسبينوزا بعد أن قال إن حالة الامتداد وفكرة حالته شئ واحد وهما هما، على الرغم من أنه يتم التعبير عنهما بطرق مختلفة، أضاف القول: "يبدو أن ما أدركه اليهود مؤكد ويقيني، ولكن بصورة مشوشة؛ لأنهم قالوا إن الله وعقله والأشياء التى يدركها بعقله شئ واحد وهو هو"[٨]. وفضلا عن ذلك، فإن إسبينوزا يشير إشارة واضحة إلى[٩] "حسداى كرسكاس"[*]، وهو كاتب يهودى فى العصور الوسطى المتأخرة، الذى رأى أن المادة توجد من قبل فى الله على نحو ما، استنادًا إلى أن موجودًا لا يمكن أن يكون علّة شيء آخر إذا كان لا يمتلك فى ذاته شيئا لذلك الشيء. ومن الممكن أن تكون هذه الفكرة قد ساعدت إسبينوزا على أن يميل إلى تطوير وجهة نظره عن الامتداد من حيث إنه صفة إلهية، كما أنه قد يكون تأثر بالحتمية عند كرسكاس، وأعنى بذلك أنه تأثر بإنكاره أن أى اختيار بشرى لا يمكن تفسيره عن طريق الشخصية والدافع.

ومصدر محتمل آخر من مصادر التأثير على إسبينوزا هو دراسته لفلاسفة عصر النهضة الذين مالوا إلى وحدة الوجود. صحيح أن كتابات جيوردانو برونو لم تظهر فى القائمة التى أُعدت للأعمال التى احتوتها مكتبة إسبينوزا، ولكن يبدو أن فقرات معينة فى مؤلفه "رسالة مختصرة" تبين أنه عرف فلسفة برونو بالفعل، وتأثر بها فى سنوات مبكرة. وفضلاً عن ذلك، فإن برونو استخدم التمييز بين "الطبيعة الطابعة" و "الطبيعة المطبوعة" وهو خاصية هامة من خصائص فلسفة إسبينوزا.

---

(٨) E. P. II, Prop. 7, note.

(٩) Letter 12.

(*) حسداى كرسكاس (١٣٤٠-١٤١٢): فيلسوف إسبانى يهودى، وهو من أبرز ممثلى الفلسفة اليهودية بعد موسى بن ميمون. من مؤلفاته "دحض المبادئ الرئيسية للمسيحية". (المترجم).

وربما يصعب أن نحسم بأى طريقة محددة الخلاف الخاص بالدرجات النسبية للتأثير الذى كان على فكر إسبينوزا عن طريق دراسته للكُتاب اليهود، ودراسته لفلاسفة الطبيعة فى عصر النهضة مثل برونو. لكن يمكن أن يقال إنه مال نحو توحيد الله بالطبيعة عن طريق خطى الدراسة كليهما، وإن هذه الفكرة المحورية لم تُستمد ببساطة من تأمل فى الديكارتية (المذهب الديكارتى). ولا بد أن نتذكر أن إسبينوزا لم يكن ديكارتيًا فى أى وقت، صحيح أنه وضح جزءًا من فلسفة ديكارت بطريقة هندسية، ولكنه كصديق شرح فى مقدمة للعرض[١٠]، لم يقبل هذه الفلسفة. إن ما قدمته الديكارتية له هو نموذج المنهج، ومعرفة بفلسفة تطورت نسقيًا وبصورة متماسكة إلى حد كبير فاقت فيض برونو إلى حد كبير، وفاقت أيضا "خبل" ترهات مذهب القبالة. ولا ريب فى أن إسبينوزا تأثر بالديكارتية، غير أنه لم ينظر إليها على أنها الحقيقة الكاملة. وعندما كتب إلى هنرى أولدنبرج، الذى سأله عما يعده الأخطاء أو العيوب الأساسية فى فلسفتى ديكارت وبيكون، أكد أن الخطأ أو العيب الأول والأساسى هو أن "هذين الفيلسوفين حادا عن معرفة العلّة الأولى وأصل الأشياء كلها"[١١].

وثمة زعم يقول إن إسبينوزا يدين للإسكولائية فى طريقة المصطلح والمفاهيم أكثر مما هو معترف به بوجه عام. ولكن على الرغم من أنه كانت لديه معرفة بالإسكولائية، فإنه لا يبدو أنها كانت معرفة وثيقة، أو عميقة؛ إذ لم تكن لديه معرفة موسعة ومن مصدر مباشر بالفلاسفة الإسكولائيين الذين كانت لدى ليبنتز. لقد كان تأثير الرواقية واضحًا على قليل من كتابات الرواقيين القدماء، ولا شك فى أنه كان على وعى تام برواقية عصر النهضة التى تم إحياؤها. وتأثر بهوبز فى فلسفته السياسية، رغم أنه لفت الانتباه فى رسالة إلى جارج جلس Jarig Jellis[*] إلى الاختلاف بين آراء هوبز وآرائه هو، ولكن رغم أنه من المشوق أن نحاول تعقب أثر فلاسفة آخرين على إسبينوزا،

---

(١٠) تم ذلك فى مقدمات إسبينوزا، كما يقول فى الرسالة الثالثة عشرة.

(١١) Letter 2.

(*) جارج جلس: ترجم بعض مؤلفات إسبينوزا إلى الهولندية. (المترجم).

فإن الحقيقة تظل وهى أن مذهبه كان من خلقه هو. ويجب ألا يعمينا البحث التاريخى فى المؤثرات المساهمة عن أصالة فكره القوية.

٤- رأينا أن إسبينوزا شرح جزءًا من فلسفة ديكارت بطريقة هندسية، رغم أنه لم يكن مناصراً للمذهب الديكارتى أنذاك. وتبين هذه الواقعة أنه لم ينظر إلى المنهج الذى استخدمه هو فى مؤلفه "الأخلاق" على أنه معصوم من الخطأ. بيد أنه يجب على المرء أن يقوم بتمييز كما اعتقد. جلىّ بالفعل أن إسبينوزا لم يعط أولوية للمظاهر الخارجية لهذا المنهج مثل صيغ العرض، واستخدام حروف مثل Q.E.D، وكلمات مثل لازمة. إن الفلسفة الحقيقية يمكن تقديمها بدون استخدام هذه الزخارف والصور الهندسية. وعلى العكس من ذلك، فإن الفلسفة الزائفة يمكن تقديمها فى زى هندسى. ومن ثم يصح أن نقول إن إسبينوزا لم ينظر إلى المنهج على أنه معصوم من الخطأ، إذا فكر المرء ببساطة فى المظاهر الخارجية. ولكن إذا كان المرء لا يعنى بالمنهج المظاهر الهندسية الخارجية مثل الاستنباط المنطقى للقضايا من تعريفات تعبر عن أفكار واضحة ومتميزة، ومن بديهيات واضحة بذاتها - فإنه يبدو لى أن المنهج يكون بالتأكيد من وجهة نظر إسبينوزا وسيلة معصومة من الخطأ لتطوير الفلسفة الحقيقية. وإذا نظر المرء إلى تعريفاته مثلاً، فإنه يدرك، إلى حد ما تذهب إليه الصياغة، أنها تعبر ببساطة عن الطرق التى يريد بها إسبينوزا فهم مصطلحات معينة. فعلى سبيل المثال: "أعنى بالصفة ما يدركه العقل على أنه يكوّن ماهية الجوهر"[١٢]، أو "أعنى بالله ما نعلم علمًا يقينًا أنه نافع لنا"[١٣]. بيد أن إسبينوزا كان مقتنعًا بأن كل تعريف يعبر عن فكرة واضحة ومتميزة، وأن "كل تعريف أو كل فكرة واضحة ومتميزة صحيحة"[١٤]. وإذا كان العقل يعمل بأفكار واضحة ومتميزة ويستنبط مضامينها المنطقية فإنه لا يمكن أن يخطئ؛ لأنه يعمل وفقًا لطبيعته، وأعنى طبيعة العقل ذاته. وبذلك انتقد فرانسيس بيكون لأنه افترض أن "العقل الإنسانى معرض للخطأ، لا عن طريق خطأ الحواس فحسب، بل عن طريق طبيعته أيضا"[١٥].

---

(١٢) E. P., 1, def. 4.

(١٣) E. P., Iv, def. 1.

(١٤) Letter 4.

(١٥) Letter 2.

ولكن أولئك الذين يقولون إن إسبينوزا لم ينظر إلى منهجه الهندسي على أنه معصوم من الخطأ كان يدور في خلدهم هذه المسألة، وهي أنه نظر إلى الاستنباط المنطقي من أفكار واضحة ومتميزة على أنه يقدم تفسيراً تعليلياً للعالم، من حيث إنه يجعل العالم معقولاً. وتتضمن وجهة النظر هذه أن العلاقة العلّية تشبه علاقة اللزوم المنطقي. إن نظام الأفكار ونظام العلل شيء واحد. والاستنباط المنطقي لنتائج من مجموعة مناسبة من التعريفات والبديهيات هو في نفس الوقت استنباط ميتافيزيقي، وتقدم لنا معرفة بالواقع. إن لدينا هنا فرضاً أو افتراضاً، ولو طُلب من إسبينوزا تبريره، فإنه سيرد بأن الفرض تبرره قدرة النسق المتطور على تقديم تفسير تعليلي متماسك وشامل للعالم كما نخبره. وبالتالي فإنها ليست قضية افتراض ببساطة أن استخدام منهج معين يقدم لنا فلسفة حقيقية عن العالم بصورة يقينية. بل هي بالأحرى أن استخدام المنهج تبرره النتائج، أي تبرره قوة النسق المتطور بمساعدة هذا المنهج على فعل ما يزعم أن يفعله.

ومع ذلك، يبدو لي أنه من المشكوك فيه إلى حد كبير عما إذا كان إسبينوزا يريد أن يتحدث عن الفروض أو الافتراضات؛ فنحن نقرأ في مؤلفه "الأخلاق" قوله: "إن نظام الأفكار وترابطها هو ذاته نظام الأشياء وترابطها"[١٦]. ويلاحظ في البرهان على هذه القضية أن صدقها واضح من البديهية الرابعة من الجزء الأول لمؤلفه "الأخلاق"؛ وهي "تتوقف معرفة المعلول على معرفة العلّة وتنطوي عليها"، ويضيف قوله: "لأن فكرة كل شيء معلول تتوقف على معرفة العلّة المتسببة فيها"[١٧]. وما هو محل للخلاف بالطبع هو أنه حتى إذا افترضنا أن معرفة معلول معرفة كافية تتضمن معرفة علته، فإنه لا ينتج عن ذلك أن العلاقة العلّية تشبه علاقة اللزوم المنطقي. ولكن المسألة هي أن إسبينوزا يبدو أنه ينظر إلى تأكيد هذا التشابه على أنه شيء صحيح بصورة واضحة، وليس مجرد افتراض أو فرض. ومن الممكن تماماً بالنسبة له بالطبع أن يلجأ إلى التماسك والقدرة

(١٦) E. P. II, Prop. 7.

(١٧) Ibid.

المفسرة لنسق متطور بوصفهما دليلاً على صدقه. وفضلاً عن ذلك، فإن عرض الفلسفة الصحيحة بطريقة استنباطية أو تأليفية لا يكون ضروريًا؛ فقد يكون اختار طريقة أخرى للعرض. ولكنى أشعر بقناعة أن إسبينوزا لم ينظر إلى النسق على أنه يقوم على افتراض أو فرض ليست لديه القدرة إلا على تأكيد برجماتي أو تجريبي فحسب. وعندما كتب إلى "ألبرت بيرج" A. Brugh أبدى هذه الملاحظة: "إننى لا أفترض أننى قد أوجدت أفضل فلسفة، فأنا أعرف أننى أفهم الفلسفة الصحيحة"[١٨]. ويبدو أن هذه الملاحظة تعبر عن موقفه تمامًا.

يتطلب النظام الملائم للحجة الفلسفية من وجهة نظر إسبينوزا أن نبدأ بما هو سابق أنطولوجيا ومنطقيًا، أعنى أن نبدأ بالماهية الإلهية، أو الطبيعة، ثم ننتقل منطقيًا عن طريق مراحل يمكن استنباطها. ويتحدث عن أولئك المفكرين الذين "لم يراعوا نظام الحجة المنطقية؛ لأنهم اعتقدوا أن الطبيعة الإلهية، التى كان ينبغى عليهم أن ينظروا إليها قبل الأشياء كلها؛ إذ هى تسبق المعرفة والطبيعة، أنها متأخرة فى نظام المعرفة، واعتقدوا أن الأشياء التى نسميها موضوعات الحواس تسبق الأشياء كلها"[١٩].

وبقبول هذا المنظور يفترق إسبينوزا عن كل من الإسكولائيين وديكارت؛ ففى فلسفة القديس توما الأكوينى، مثلاً، لا يبدأ العقل من الله، ولكن من موضوعات التجربة الحسية، وبالتأمل فيها يصعد إلى تأكيد وجود الله. وبذلك، بقدر ما يعنينا المنهج الفلسفى، لا يكون الله سابقًا فى نظام الأفكار، رغم أنه سابق، وسابق أنطولوجيًا فى نظام الطبيعة. وعلى نحو مماثل، يبدأ ديكارت من "أنا أفكر، إذن أنا موجود"، ولا يبدأ بالله. وفضلا عن ذلك، فإن كلاً من القديس توما الأكوينى وديكارت لم يعتقدا أنه فى إمكاننا أن نستنبط الأشياء المتناهية من الموجود اللامتناهى الله. ومهما يكن من الأمر فإن إسبينوزا يرفض نهج الإسكولائيين وديكارت؛ فلا بد أن ننظر إلى الماهية الإلهية

(١٨) Letter 76.

(١٩) E. P. II, Prop. 10, note, 2.

على أنها سابقة فى النظام الأنطولوجى وفى نظام الأفكار. وعلى الأقل لا بد أن ننظر إلى الله على أنه سابق فى نظام الأفكار عندما نراعى "نظام الحجة" الفلسفية على الوجه الصحيح.

وثمة مسألتان يمكن أن نلاحظهما بصورة مفيدة فى الحال؛ الأولى: إذا افترضنا أننا نبدأ بالجوهر الإلهى اللامتناهى، وإذا لم ننظر إلى تأكيد وجود هذا الجوهر على أنه فرض، فإنه يجب أن نبين أن تعريف الماهية الإلهية أو الجوهر الإلهى يتضمن وجوده. وبمعنى آخر، لقد التزم إسبينوزا باستخدام البرهان الأنطولوجى بطريقة ما أو أخرى. وخلافًا لذلك لا يكون الله سابقًا فى نظام الأفكار. والثانية: إذا افترضنا أننا نبدأ بالله وننتقل إلى الأشياء المتناهية، ما يشبه الاعتماد العلّى على الاعتماد المنطقى، فلا بد أن نقر بالحدوث فى الكون. ولا يترتب على ذلك، بالطبع، أن العقل المتناهى يقدر على استنباط وجود الأشياء الجزئية المتناهية. ولا يعتقد إسبينوزا أن الأمر كذلك. ولكن إذا كان الاعتماد العلّى للأشياء كلها على الله يشبه الاعتماد المنطقى، فإنه لن يكون هناك مكان للخلق الحر، ولا للحدوث فى عالم الأشياء المادية، ولا للحرية الإنسانية. فأى حدوث قد يوجد لا يبدو سوى أنه ظاهرى فقط. وإذا اعتقدنا أن بعض أفعالنا حرة، فإن ذلك لن يكون إلا لأننا نجهل عللها التى تحددها.

الفصل الحادى عشر

إسبينوزا (٢)

الجوهر وصفاته – الأحوال اللامتناهية – إنتاج الأحوال المتناهية – العقل والجسم – استبعاد العلّية الغائية

١– مال الميتافيزيقيون النظريون فى محاولتهم تقديم تعريف عقلى للعالم باستمرار إلى رد الكثرة إلى الوحدة. ولما كان التفسير فى هذا الصدد يعنى التفسير عن طريق العلّية، فإن القول بأنهم مالوا نحو رد الكثرة إلى الوحدة هو القول بأنهم مالوا إلى تفسير وجود وطبائع الأشياء المتناهية عن طريق عامل واحد علّى وبعيد. ولقد استخدمت كلمة "مالوا إلى" لأنه ليس كل الميتافيزيقيين النظريين سلموا بعلّة واحدة بعيدة. فعلى سبيل المثال: رغم أننا نجد الدافع على رد الكثرة إلى الوحدة فى الجدل الأفلاطونى بجلاء، فإنه لا يوجد برهان على الأقل يكفى للقول بأن أفلاطون وحد الخير المطلق "بالله" بمعنى هذا اللفظ. ومع ذلك، فإننا نجد فى فلسفة إسبينوزا أن أشياء التجربة الكثيرة تُفسر علّيًا بالرجوع إلى جوهر لا متناه فريد يسميه إسبينوزا "الله" أو الطبيعة. وهو يشبه العلاقة العلية باللزوم المنطقى كما رأينا من قبل، ويصوّر الأشياء المتناهية بأنها تصدر من جوهر لا متناه بصورة ضرورية. وهو يختلف بالتالى عن الميتافيزيقيين المسيحيين فى العصور الوسطى أتم الاختلاف، ويختلف عن ديكارت كذلك الذى سلّم بعلّة واحدة بعيدة، لكنه لم يحاول أن يستنبط الأشياء المتناهية من هذه العلّة.

لكى نعرف شيئًا لا بد أن نعرف علته؛ "إن معرفة المعلول تتوقف على العلة وتنطوى عليها"[(١)]. لكى نفسر شيئًا لا بد أن نحدد علته، أو علله. ويعرّف إسبينوزا الجوهر بالتالى بأنه "ذلك الذى يوجد فى ذاته ويتصور بذاته، أى أن تصوره لا يتوقف على تصور شىء آخر يتكون منه بالضرورة"[(٢)]. لكن ما لا يمكن أن يُعرف إلا عن طريق ذاته فحسب لا يمكن أن تكون له علّة خارجية. وبالتالى، فإن الجوهر هو ما يسميه إسبينوزا "علّة ذاته"، وهذا يعنى أنه يُفسر عن طريق ذاته لا بالرجوع إلى أى علّة خارجية. وبالتالى، فإن التعريف يتضمن أن الجوهر يعتمد على ذاته اعتمادًا تامًا؛ إذ لا يتوقف على أى علة خارجية سواء بالنسبة لوجوده، أو بالنسبة لصفاته. وقول ذلك يعنى القول إن ماهيته تستلزم وجوده. "إننى أعنى بكونه علّة ذاته أن ماهيته تنطوى على وجوده، وأن طبيعته لا يمكن أن تتصور إلا موجودة"[(٣)].

إن لدينا من وجهة نظر إسبينوزا، أو يمكن أن يكون لنا، فكرة واضحة ومتميزة عن الجوهر، وندرك فى هذه الفكرة أن الوجود يخص ماهية الجوهر ويتصل به؛ "وإذا قال أى شخص إن لديه فكرة واضحة ومتميزة، أى فكرة صادقة، عن جوهر، وأنه يشك رغم ذلك فيما إذا كان هذا الجوهر موجودًا، فإنه سيكون أشبه بشخص يقول إنه لديه فكرة واضحة ورغم ذلك يشك فيما إذا لم تكن كاذبة"[(٤)]، "وبما أن الوجود يخص طبيعة الجوهر ويتصل به، فإنه لا بد لتعريفه أن ينطوى على الوجود الضرورى، وبالتالى يجب استنباط وجوده من مجرد تعريفه"[(٥)]. وفى مرحلة متأخرة، عندما أثبت إسبينوزا أن هناك جوهرًا واحدًا، وجوهرًا واحدًا فقط، وهو لا متناه، وأزلى، وأن هذا الجوهر هو الله – عاد إلى نفس خط التفكير؛ إذ لما كانت ماهية الله "تستبعد كل نقص وتنطوى على

---

(١) E. P. 1, axiom 4.
(٢) Ibid, def. 3.
(٣) Ibid, def. 1.
(٤) Ibid, prop, 8, note 2.
(٥) Ibid.

الكمال المطلق، فإنها بذلك تلغى كل شك فى وجوده وتثبته بكامل اليقين، وهو ما يتضح، فيما أعتقد، إلى كل من أبدى قليلاً من الانتباه"[٦]. لدينا هنا "الدليل الأنطولوجى" الذى يتعرض لنفس الخط من الهجوم الذى تعرض له برهان القديس أنسلم.

يقول إسبينوزا إنه إذا كان الجوهر متناهيًا، فإن جوهرًا آخر من نفس طبيعته، أى إنه يمتلك نفس الصفة، سيحده. بيد أنه لا يمكن أن يوجد جوهران أو أكثر يمتلكان نفس الصفة؛ لأنه إذا كان هناك جوهران أو أكثر، فإنه لا بد أن يتميز بعضهما عن الآخر، وذلك يعنى أنهما لا بد أن يمتلكا صفات مختلفة. وأنا أعنى "بالصفة" ما يدركه العقل فى الجوهر مكونًا لماهيته"[٧]. وحالما يُقدم هذا التعريف ينتج أنه إذا امتلك جوهران نفس الصفات، فإنهما يمتلكان نفس الماهية وفى هذه الحالة لن يكون لدينا مبرر لأن نتحدث عنهما من حيث إنهما "اثنان"؛ لأننا نعجز عن أن نميز بينهما. ولكن إذا لم يمكن أن يكون هناك جوهران أو أكثر يمتلكان نفس الصفة، فإن الجوهر لا يمكن أن يكون محدودًا أو متناهيًا. وبالتالى، لا بد أن يكون لا متناهيًا.

ومن الصعب أن ينتج هذا الجزء من الاستدلال، ولا يبدو لى مقنعًا؛ إذ يبدو أن كلمة "نفس" تُستخدم استخدامًا غامضًا. ولكن فكرة إسبينوزا هى بوضوح أن وجود كثرة من الجواهر يحتاج إلى تفسير، و"التفسير" يستلزم الرجوع إلى علّة. ومع ذلك؛ فإن الجوهر قد عُرِّف على نحو حتى إنه لا يمكن القول إنه معلول لعلة خارجية. ولا بد أن نصل فى النهاية إلى موجود يكون "علّة ذاته"، وتكون تفسيرًا له، ويكون لا متناهيًا؛ لأنه إذا كان الجوهر محدودًا ومتناهيًا، فإنه يمكن أن يتأثر بغيره، أو يمكن أن يكون جزءًا فى سلسلة الفاعلية العلّية. لكنه إذا كان عرضة لأن يتأثر بعلة خارجية، فإنه لا يمكن أن يُفهم عن طريق ذاته. وذلك ضد تعريف الجوهر. ويترتب على ذلك أن الجوهر لا بد أن يكون لا متناهيًا من حيث التعريف.

---

(٦) E. P. 1, prop. II, note.

(٧) E. P. 1, def. 4.

ولا بد أن يمتلك الجوهر اللامتناهى صفات لا متناهية؛ "فكلما كان الشىء أكبر نصيبًا من الحقيقة أو الوجود، كان أكبر نصيبًا من الصفات"[٨]. وبالتالى، لا بد أن يتصف الموجود اللامتناهى بما لا نهاية له من الصفات. وهذا الجوهر اللامتناهى ذو الصفات اللامتناهية يسميه إسبينوزا "الله"، يقول: "إننى أعنى بالله أنه موجود لا متناه بصورة مطلقة، أعنى أنه جوهر يتكون من صفات لا متناهية، كل واحدة منها تعبر عن ماهية لا متناهية أزلية"[٩]. ويواصل إسبينوزا ليبرهن على أن الجوهر الإلهى اللامتناهى لا يقبل القسمة، وهو واحد وأزلى، والوجود والماهية فى الله واحدة وهى هى[١٠].

وأى شخص يقوم بدراسة الإسكولائية، والديكارتية سيجد كل ذلك معروفًا بلا شك؛ إذ إن الإسكولائيين استخدموا لغة الماهية- الجوهر، ومصطلح "الجوهر"، أما تعريفات إسبينوزا للجوهر والصفة فقد تكونت اعتمادًا على تعريفات ديكارت. ولقد رأينا كيف استخدم إسبينوزا صورة من صور "الدليل الأنطولوجى" للبرهنة على وجود الله. وفضلاً عن ذلك، فإن وصفه لله بأنه موجود لا متناه، وجوهر لا متناه، وواحد، وأزلى وبسيط (أى إنه لا يقبل القسمة وبدون أجزاء) هو الوصف التقليدى لله. ولكن ليس من حق المرء أن يستنتج أن فكرة الله عند إسبينوزا هى نفسها تمامًا مثل فكرة الله عند الإسكولائيين، أو عند ديكارت. ويكفى أن ينظر المرء إلى هذه القضية "الامتداد صفة من صفات الله، أو أن الله شىء ممتد"[١١]، ليرى فى الحال اختلافًا واضحًا. فهذه القضية تفترض أن وجهة نظر إسبينوزا عن علاقة الله بالعالم ليست هى وجهة النظر التى ناصرها الإسكولائيون وتمسكوا بها بالتأكيد. ولم تكن كذلك بالفعل. إن الإسكولائيين، وديكارت لم يفهموا، من وجهة نظر إسبينوزا، ما الذى تستلزمه طبيعة موجود لا متناه،

---

(٨) E.P. 1, prop, 9.
(٩) E. P. 1 def. 6.
(١٠) E. P. 1, prop. 12-14 and 19-20.
(١١) E. P. II, prop. 2.

أو جوهر لا متناه. فإذا كان الله يتميز عن الطبيعة، وإذا كانت هناك جواهر غير الله، فإن الله لن يكون لا متناهياً. فبالعكس إذا كان الله لا متناهيًا، لا يمكن أن تكون هناك جواهر أخرى. إن الأشياء المتناهية لا يمكن أن تُفهم أو تُفسر بدون فاعلية الله العلية. ومن ثم، لا يمكن أن تكون جواهر بالمعنى الذى يعرّف به كلمة "الجوهر". إنها لا بد أن تكون، بالتالى، فى الله؛ "كل ما يوجد إنما يوجد فى الله، ولا يمكن لأى شىء أن يوجد أو يُتصور بدون الله"[١٢]. وهذه القضية يمكن أن يقبلها الفلاسفة المؤلهون بالفعل إذا أخذت على أنها تعنى ببساطة أن كل موجود متناه يعتمد على الله بالضرورة، وأن الله موجود فى كل الأشياء المتناهية، ويساندها فى وجودها. ولكن ما يعنيه إسبينوزا هو أن الموجودات المتناهية هى أعراض لله؛ الجوهر الواحد. إن الله يمتلك ما لا نهاية له من الصفات، كل واحدة منها لا متناهية، وصفتان منها معروفتان لنا؛ وهما الفكر والامتداد. والعقول المتناهية هى أحوال modes لله من جهة صفة الفكر، والأجسام المتناهية هى أحوال لله من جهة صفة الامتداد. ولا تتميز الطبيعة عن الله أنطولوجيا؛ والسبب فى أنها لا يمكن أن تتميز عنه أنطولوجيا هو أن الله لا متناه. إنه لا بد أن يحوى أو يضم فى ذاته كل حقيقة[١٣].

٢- لا ينتقل إسبينوزا مباشرة فى عملية الاستنباط المنطقية من الجوهر اللامتناهى إلى الأحوال المتناهية، بل يتوسط بينهما، إذا جاز هذا التعبير، الأحوال الأزلية اللامتناهية، المباشرة وغير المباشرة، وهى أسبق منطقيًا من الأحوال المتناهية، والتى لا بد أن نقول عنها شيئًا الآن. وقبل ذلك، ينبغى أن نتذكر مذهب إسبينوزا الذى يقرر أننا ندرك من بين الصفات الإلهية صفتين هما: الفكر والامتداد. أما سائر الصفات الإلهية الأخرى فلا نستطيع أن نقول عنها شيئا؛ لأننا لا نستطيع أن نعرفها.

(١٢) E. P. I, prop. 15.

(١٣) كان الإسكولائيون على وعى بالصعوبة المتضمنة فى الإقرار بأن الله لا متناه، وأن الطبيعة، فى الوقت نفسه تتميز عنه. وردهم هو أنه رغم أن خلق أشياء متناهية يضيف إلى عدد الموجودات (لفظ "موجود" يُفهم أنطولوجيا)، فإنه لا يزيد كمية الوجود إذا جاز هذا التعبير. إن الله والأشياء المتناهية ليست قابلة للقياس بمعنى أن وجودهما لا يضيف شيئا إلى الموجود الإلهى اللامتناهى والكمال.

كذلك ينبغى على المرء أن يلاحظ أننا حين ننتقل من النظر فى الله بوصفه جوهرًا لا متناهيًا ذا صفات إلهية إلى النظر فى أحوال الله فإن العقل ينتقل من الطبيعة الطابعة ratura naturans إلى الطبيعة المطبوعة nature naturata، أى من الله فى ذاته إلى "الخلق"، رغم أنه يجب على المرء ألا يأخذ الجمل الأخيرة على أنها تعنى أن العالم يتميز عن الله.

فى مقدور العقل أن يميز خصائص للعالم لا تتغير، وأزلية عندما ينظر إلى العالم من جهة صفتى الفكر والامتداد. وسأتناول الامتداد أولاً: إن حالة الجوهر السابقة منطقيًا من جهة صفة الامتداد هى الحركة والسكون، ولكى نفهم ماذا يعنى ذلك لا بد أن نتذكر أنه لا يمكن أن يكون هناك شك كما يرى إسبينوزا فى الحركة التى تؤثر فى العالم عن طريق علّة خارجية. لقد صوّر ديكارت الله بأنه يضفى كمية معينة من الحركة على العالم الممتد عند الخلق، إذا جاز هذا التعبير. أما بالنسبة لإسبينوزا فإن الحركة لا بد أن تكون خاصية تتميز بها الطبيعة ذاتها؛ لأنه لا توجد علّة تتميز عن الطبيعة يمكن أن تضفى الحركة على العالم. إن الحركة والسكون خاصية أساسية للطبيعة الممتدة، وتظل النسب الكلية للحركة والسكون ثابتة، رغم أن النسب فى حالة الأجسام الفردية تتغير باستمرار. ومن ثم، إذا استخدمنا لغة عصر متأخر، يمكن أن نقول إن الكمية الكلية للطاقة فى الكون هى خاصية ذاتية للكون، وتظل ثابتة. وبذلك فإن الكون الفيزيائى هو نسق من أجسام تتحرك قائم بذاته. وكمية الحركة والسكون الكلية هذه، أو كمية الطاقة، هى ما يطلق عليه إسبينوزا "الحال اللامتناهى الأزلى غير المباشر" لله أو الطبيعة من جهة صفة الامتداد.

تتكون الأجسام المركبة من جزيئات، وإذا نظرنا إلى كل جزىء على أنه جسم فرد، فإن الأشياء تكون مثلها الأجسام الإنسانية، أو أجسام الحيوانات أفرادًا ذات نظام أعلى، أى إنها تكون أفرادًا مركبة. وهى قد تكتسب أو تفقد الجزيئات، وبهذا المعنى فإنها تتغير، لكن ما دام أن نفس نسبة الحركة والسكون تُحفظ فى البنية المركبة، فإنها تحتفظ بهويتها. ومن ثم، يمكن أن نتصور أجسامًا مركبة بصورة متزايدة، وبذلك إذا

انتقلنا إلى أبعد إلى ما لا نهاية، فإننا يمكن أن نتصور بسهولة أن الطبيعة كلها فرد واحد تتنوع أجزاؤه، أى الأجسام كلها، بطرق لا تُحصى، ودون أى تغير للفرد من حيث إنه كل[١٤]. وهذا "الفرد من حيث إنه كل"، أعنى الطبيعة، منظوراً إليها على أنه نسق مكانى، أو نسق من أجسام، هو حال الله الأزلى اللامتناهى المباشر، أو الطبيعة من جهة صفة الامتداد. كما أنه يُسمى "وجه الكون".

ويُسمى إسبينوزا حال الله – أو الطبيعة – الأزلى اللامتناهى غير المباشر "الفهم اللامتناهى بصورة مطلقة"[١٥]، ويعنى فيما يبدو أنه كما أن الحركة والسكون هى الحال والأساس للامتداد، فكذلك الفهم أو الوعى هو الحال الأساسى للفكر. وهو يُفترض سابقًا عن طريق الحب والرغبة؛ "لا يمكن الإقرار بأحوال التفكير كالحب والرغبة، أو كل ما يمكن تسميته بانفعالات النفس، إذا لم يتم الإقرار بفكرة عن الشىء المحبوب والمرغوب... إلخ، لدى الشخص عينه. لكن يمكن الإقرار بالفكرة دون الإقرار بأى حال آخر من أحوال الفكر"[١٦]. وإذا كان هذا التفسير للحال الأزلى المباشر من جهة صفة الفكر صحيحًا، فإنه يعنى أن "الفكر" يتضمن بوجه عام، كما هى الحال عند ديكارت، كل نشاط واعٍ من حيث هو كذلك، رغم أن حال "الفكر" الرئيسى، الذى تعتمد عليه الأحوال الأخرى، هو الوعى.

ولا يوضح إسبينوزا ما عساه أن يكون الحال الأزلى اللامتناهى المباشر من جهة صفة الفكر. لكن ما دام أن صفتى التفكير والامتداد هما صفتان لنفس الجوهر، أو هما وجهان مختلفان لجوهر واحد كما يرى، فإنه يبدو أن خطته تقتضى أن حال الجوهر الأزلى المباشر من جهة صفة التفكير لا بد أن يكون النظير الدقيق "لوجه الكون"، أى النسق الكلى للأجسام. وفى هذه الحالة يكون النسق الكلى للعقول، "يبدو أن عقلنا، من حيث إنه يفهم، هو حال أزلى من أحوال الفكر، يحدده حال آخر، وهذا الحال الآخر

---

(١٤) E. P. II, prop. 13, Lemma 7, Note.

(١٥) Letter 64.

(١٦) E. P. II, axiom 3.

يحدده حال آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، بحيث تؤلف جميعها معًا عقل الله الأزلى اللامتناهى". ولم يقل إسبينوزا بالفعل إن هذا هو حال الفكر الأزلى اللامتناهى المباشر، بيد أنه من غير المعقول أن نعتقد أن هذا هو رأيه. ومع ذلك، لا بد أن نلاحظ أن "عقل الله الأزلى اللامتناهى ينتمى إلى الطبيعة الطابعة لا إلى الطبيعة المطبوعة. إننا لا نستطيع أن نتحدث عن الله من حيث إنه يمتلك فى ذاته عقلاً، يتميز عن نظام عقولنا اللامتناهى، وإذا فعلنا ذلك، فإن كلمة "عقل" لا يكون لها معنى بالنسبة لنا، "إذا كان العقل والإرادة ينتميان إلى ماهية الله الأزلية، فإن المقصود بكلتا هاتين الصفتين هو شىء آخر غير ما يقصده الناس عمومًا؛ ذلك أن العقل والإرادة المؤلفين لماهية الله يختلفان أتم الاختلاف عن عقلنا وإرادتنا، ولا يمكن أن يتفقا معها إلا فى الاسم فقط كاتفاق الكلب، المجرة السماوية، مع الكلب، الحيوان النابح"(١٧).

٣ - يرى إسبينوزا أن "الأشياء اللامتناهية فى الأحوال اللامتناهية لا بد أن تنتج من ضرورة الطبيعة الإلهية"(١٨). ويفترض أن صدق هذه القضية "واضح" لأى شخص يرى أن خصائص معينة تنتج من تعريف معين بالضرورة. وبمعنى آخر، لقد افترض أن الجوهر لا بد أن يمتلك أحوالاً، والنتيجة التى نستنتجها هى أنه ما دام الجوهر لا متناه فلا بد أن يمتلك أحوالاً لا متناهية. ومع ذلك، أيا كانت قيمة "برهان" إسبينوزا، فإنه يتضح أن الله يسبب أحوالاً متناهية بالضرورة، "لا شئ فى طبيعة الأشياء حادث، بل الأشياء كلها محددة بضرورة الطبيعة الإلهية كى توجد، وتعمل على نحو ما"(١٩). وأيضا "لم يكن بالإمكان أن ينتج الله الأشياء بطريقة أخرى وبنظام آخر غير الطريقة والنظام اللذين نتجت بهما"(٢٠). صحيح أن "ماهية الأشياء التى ينتجها الله لا تنطوى على الوجود"(٢١)؛ لأنها إذا انطوت على الوجود ستكون عللاً لذاتها. إن كلاً منها جوهر

(١٧) E. P. 1, prop. 17, note.
(١٨) Ibid. prop. 16.
(١٩) Ibid. prop. 20.
(٢٠) Ibid. prop. 33.
(٢١) Ibid. prop. 24.

متناه فى واقع الأمر، وهذا محال. وبالتالى، فإن الأشياء المتناهية يمكن أن تُسمى "حادثة"؛ إذا كنا نعنى ببساطة بكلمة "حادث" شيئًا لا تنطوى ماهيته على الوجود، بيد أنها لا يمكن أن تُسمى "حادثة" إذا كنا نعنى بإعطائها هذا الاسم أنها تنتج بصورة حادثة، وليس من الضرورة، أى من الطبيعة الإلهية. إن الله يوجدها، لكنه يوجدها بالضرورة، بمعنى أنه لا يمكن أن يتغاضى عن أن يوجدها، ولا يمكن أن ينتج أى أشياء أخرى أو نظامًا آخر غير الأشياء والنظام اللذين أنتجهما بالفعل. صحيح، وبالطبع، أننا قد نكون عاجزين عن أن نعرف كيف أن شيئا معينًا ينتج بالضرورة من الطبيعة الإلهية، لكن "لا يمكن أن يقال عن شىء إنه حادث إلا من جهة نقص معرفتنا"(٢٢).

ويؤكد إسبينوزا فى الوقت نفسه أن الله "حر"، وقد يكون هذا التأكيد مثيراً للدهشة فى بداية الأمر، بيد أنه توضيح جيد للواقعة التى تقول إن المصطلحات التى يستخدمها إسبينوزا لا بد أن تُفهم على ضوء تعريفاته هو الخاصة، لا على ضوء المعانى التى تُعزى إلى هذه المصطلحات عادة فى الكلام العادى. "يقال عن شىء إنه "حر" عندما يوجد بضرورة طبيعته وحدها، ويُحدد فى أفعاله بذاته وحدها، ويقال عن شىء إنه ضرورة، أو بالأحرى مجبر، إذا كان مُحدداً فى وجوده وأفعاله بشىء آخر غيره على نحو معين"(٢٣)، ومن ثم فإن الله "حر" بمعنى أنه يحدد أفعاله بذاته، ولكنه ليس حراً بمعنى أنه مسموح له ألا يخلق العالم على الإطلاق، أو يخلق أشياء متناهية أخرى غير تلك التى خلقها. "وبالتالى فإن الله لا يتصرف أو يفعل من حرية الإرادة"(٢٤). والاختلاف بين الله؛ الجوهر اللامتناهى، والأشياء المتناهية، يكمن فى أن الله لا تحدده أى علة خارجية (ليست هناك علة خارجية لله يمكن أن تؤثر عليه) فى وجوده، أو أفعاله، أما الأشياء المتناهية فيحددها الله من جهة وجودها، وماهيتها، وأفعالها.

---

(٢٢) Ibid, prop. 33, note 1.

(٢٣) Ibid, def. 7.

(٢٤) Ibid, prop. 32, collar.

وقد يفترض التفسير السابق لإيجاد الله الضروري للأشياء المتناهية بسهولة تأويلاً مضللا لفكر إسبينوزا، ولا بد أن يحذر المرء أن يصطبغ تأويله بالصورة التي يميل التفسير إلى بعثها في الذهن بصورة محتومة؛ لأن المرء إذا تحدث عن الله الخالق للأشياء المتناهية وعن الأشياء المتناهية التي يوجدها الله ويحددها، فإنه يميل لا محالة إلى تكوين صورة عن إله متعال يخلق بالضرورة، بمعنى أن كماله اللامتناهي يعبر عن نفسه بالضرورة في موجودات متناهية تتميز عنه، رغم أنها تنتج منه بالضرورة. ويقرر إسبينوزا، مثلا، أن "الأشياء ينتجها كمال الله التام؛ لأنها تنتج من طبيعة أكثر كمالاً بالضرورة"[٢٥].

وتميل ملاحظات مما سبق إلى افتراض أن إسبينوزا كان يدور في خلده نظرية الصدور من النوع الأفلوطيني المحدث، ولكن هذا التأويل يقوم على سوء فهم لاستخدام إسبينوزا للمصطلحات؛ فالله يتوحد بالطبيعة، ويمكن أن ننظر إلى الطبيعة إما على أنها جوهر لا متناه، دون رجوع إلى أعراضها، أو على أنها نسق من أحوال، والطريقة الأولى في نظرتنا إلى الطبيعة تسبق الثانية منطقيًا. وإذا نظرنا إلى الطبيعة بالطريقة الثانية (أي بوصفها طبيعة مطبوعة) فإنه يجب علينا أن نقر، كما يرى إسبينوزا، بأن حالاً معينًا يحدثه حال سابق، أو أحوال سابقة، التي هي بدورها تحدثها أحوال أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية. فعلى سبيل المثال، جسم معين تحدثه أجسام أخرى، وهذه الأجسام تحدثها أجسام أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية. وليس هناك شك في إله متعال "يتوسط"، إذا جاز هذا التعبير؛ ليخلق جسمًا معينًا، أو عقلاً معينًا. هناك سلسلة لا نهاية لها من علل معينة. ومن جهة أخرى، تعتمد سلسلة العلل المتناهية منطقيا وأنطولوجيا (وستكون النتيجة واحدة، ما دام أن نظام الأفكار ونظام الأشياء هو نفسه في نهاية الأمر) على الطبيعة منظورًا إليها على أنها جوهر واحد فريد مستقل ويحدد ذاته (أي طبيعة طابعة). إن الطبيعة تعبر عن نفسها في أعراض بالضرورة، وبهذا المعنى تكون الطبيعة العلة المحايثة لكل أعراضها أو أحوالها. إن "الله هو علة محايثة لا متعدية لجميع الأشياء"[٢٦]؛

(٢٥) Ibid, prop, 33, note 2.

(٢٦) E. P. 1, prop. 18.

لأن الأشـيـاء كلها توجد فى الله أو الطبيعة. ولكن ذلك لا يعنى أن الله يوجد بمنأى عن الأحـوال، ويمكن أن يتـدخل فى سلسلة العلل المتناهيـة؛ فـسلسلة العلّيـة المتنـاهيـة هـى العلّية الإلهية؛ لأنها هى التعبير الجوهرى عن تحديد الله الذاتى.

وإذا أحل المرء كلمـة "الطبيعة" محل كلمة "الله"، فإن ذلك سيكون بالتالى عونا له على أن يفهم مضمون فكر إسبينوزا، فعلى سبيل المثال العبارة التى يقول فيها: "ليست الأشياء الجزئية سوى أعراض لصفات الله، أو أنها أحوال يُعبر من خلالها عن صفات الله بطريقة معينة ومحددة"[٢٧] – تصبح أكثر جلاء ووضوحًا لو أن المرء قرأ كلمة "الطبيعة" بدلاً من كلمة "الله"، إن الطبيعة نسق لا متناه لا يوجد فيها سلسلة واحدة لا متناهية من علل جزئيـة، وإنما السلسلة اللامـتناهيـة كلهـا لا توجـد إلا لأن الطبيـعـة موجودة. ويمكن للمرء أن يميز فى نظام الاعتماد المنطقى الأحوال اللامتناهية عن الأحوال المتناهية، ويمكنه أن يقول بمعنى ما: إن الله، أو الطبيعة، هو العلة القريبة للأحوال اللامتناهية والعلة البعيدة للأحوال المتناهية. بيد أن طريقة الحديث هذه غير مشروعة كما يقول إسبينوزا إذا سمينا الله العلة البعيدة للأشياء الفردية وكنا نعنى بذلك أن الله منفصل على نحو عن المعلولات الفردية؛ "نحن نعنى بالعلة البعيدة العلة التى لا تتصل بمعلولها، بيد أن الأشياء كلها إنما توجد فى الله، وتعتمد عليه بحيث لا يمكنها أن توجد ولا أن تُتصور بدون الله"[٢٨]. إن الأشياء الفردية لا يمكن أن توجد بدون الطبيعة، وبالتالى فإن الطبيعة تسببها كلها. ولكن ذلك لا يعنى القول إنه لا يمكن تفسيرها عن طريق روابط علّية معينة، شريطة أن نتذكر أن الطبيعة الطابعة ليست جوهرًا يتميز عن الطبيعة المطبوعة. هناك نسق واحد لا متناه، بيد أننا يمكن أن ننظر إليه من وجهات نظر مختلفة.

٤– النسق اللامتناهى نسق واحد؛ إذ لا وجود لنسقين: نسق عقول ونسق أجسام. ولكنا يمكن أن ننظر إلى النسق الواحد من وجهتى نظر: فيمكن أن نتصوره من جهة

---

(٢٧) Ibid, Prop. 25, collary.

(٢٨) Ibid, Prop. 28, note.

صفة الفكر، ومن جهة صفة الامتداد. وكل حال من جهة صفة الامتداد يناظره حال من جهة صفة الفكر، وهذا الحال الثانى يسميه إسبينوزا "الفكرة". وبذلك فإن كل شيء ممتد يناظره فكرة. ولكن كلمة "يناظر" مضللة، رغم أنه يصعب تجنب استخدامها؛ إنها تفترض أن هناك نظامين، أو سلسلتين من العلل هما: نظام الأجسام، ونظام الأفكار. لكن لا وجود، فى رأى إسبينوزا، إلا لنظام واحد فى حقيقة الأمر، رغم أننا يمكن أن نتصوره بطريقتين: "إن نظام وترابط الأفكار هو نفسه نظام وترابط الأشياء"(٢٩). "وسواء نظرنا إلى الطبيعة من جهة صفة الامتداد، أو من جهة صفة الفكر، أو من جهة أى صفة أخرى، فإننا سنجد نظامًا واحدًا وهو هو، وترابطًا واحدًا للعلل وهو هو، أى إننا سنجد نفس الأشياء الناتجة بعضها عن بعض"(٣٠). ولا يعنى ذلك أن المرء يستطيع أن يفسر الأجسام عن طريق الأفكار؛ لأننا، كما يقول إسبينوزا، إذا نظرنا إلى الأشياء الفردية على أنها أحوال للامتداد، فإنه يجب علينا أن نفسر نسق الأجسام كله عن طريق صفة الامتداد. وليس هناك أدنى شك فى محاولة رد الأجسام إلى أفكار، أو رد الأفكار إلى الأجسام. ولا معنى للقيام بهذه المحاولة بالفعل ما دام أنه لا يوجد سوى نظام واحد للطبيعة فى حقيقة الأمر. ولكن إذا نظرنا إلى الأشياء على أنها أحوال من جهة صفة معينة، فإنه ينبغى علينا أن نفعل ذلك باتساق ولا نغير وجهات نظرنا ولغتنا بطريقة غير مسئولة.

وإذا كان ثمة نظام واحد للطبيعة فقط، فإنه ينتج عن ذلك أنه لن يكون جائزًا أن نتحدث عن العقل الإنسانى من حيث إنه ينتمى إلى نظام، ونتحدث عن الجسم الإنسانى من حيث إنه ينتمى إلى نظام آخر؛ فالموجود الإنسانى واحد. صحيح أن "الإنسان يتكون من عقل وجسم"(٣١)، وأن "العقل الإنسانى يتحدد بالجسم"(٣٢)،

(٢٩) E. P. II, Prop. 7.

(٣٠) Ibid, note.

(٣١) Ibid, prop. 13, collary.

(٣٢) Ibid, note.

ولكن الجسم الإنسانى هو إنسان منظوراً إليه على أنه حال لصفة الامتداد، والعقل الإنسانى هو إنسان منظوراً إليه على أنه حال لصفة الفكر. وبالتالى، فإنهما وجهان لشىء واحد، ومن ثم، فإن المشكلة الديكارتية الخاصة "بالتفاعل" بين النفس والجسم ليست مشكلة حقيقية. وكما أنه لا معنى لأن نسأل كيف يمكن أن يكون هناك تفاعل بين الصفات الإلهية للفكر والامتداد، اللذين هما وجهان لله، فكذلك الأمر لا معنى أن نسأل كيف يمكن أن يكون هناك تفاعل بين العقل والجسم فى الحالة الخاصة للإنسان. وإذا فهمنا طبيعتى العقل والجسم، لا بد أن نسلم أيضًا بأن مشكلة التفاعل لا تنشأ ولا يمكن أن تنشأ. وبذلك يتجنب إسبينوزا المشكلة تمامًا التى أربكت الديكارتيين. ولم يتجنبها برد العقل إلى الجسم، أو رد الجسم إلى العقل، وإنما ببيان أنهما ببساطة وجهان لشىء واحد. ومع ذلك، قد يكون هناك شك فيما إذا كان استبعاده للمشكلة لم يكن شيئًا سوى استبعاد لفظى. ولا يمكننى أن أناقش هنا مشكلة العلاقة بين النفس والجسم لذاتها، ولكن من المفيد جداً بيان أن هذه المشكلة لا تُستبعد ببساطة عن طريق تشكيل لغة المرء على نحو حتى إن المشكلة لا تنشأ فى هذه اللغة؛ لأنه لا بد من بيان أن المعلومات يتم التعبير عنها أو وصفها بهذه اللغة بصورة تفى بالمطلوب أكثر من أن يتم التعبير عنها أو وصفها بأى لغة أخرى. وبالطبع قد يقال إن مذهب إسبينوزا الخاص بالعلاقة بين العقل والجسم لا بد أن يكون صحيحًا إذا كان مذهبه العام عن الجوهر وصفاته صحيحاً. وهذا حق، ولكن كلمة "إذا" ذات أهمية هنا.

إن العقل، كما يرى إسبينوزا هو فكرة العقل، أى إن العقل هو النظير من جهة صفة الفكر لحال الامتداد؛ وهو الجسم. ومع ذلك، فإن الجسم يتكون من أجزاء كثيرة، و"يناظر" كل جزء فكرة (رغم أنه أكثر دقة أن نقول إن كل "زوج" هما وجهان لشىء واحد والشىء نفسه). ويترتب على ذلك، بالتالى، أن "الفكرة التى تؤلف الكيان الصورى للعقل الإنسانى ليست بسيطة، بل إنها تتكون من أفكار كثيرة"[٣٣]. ومن ثم، عندما يتأثر الجسم الإنسانى بجسم خارجى، فإن فكرة التأثر فى الجسم الإنسانى هى فى الوقت

(٣٣) E. P. 11, prop. 15.

نفسه فكرة جسم خارجى. وبالتالى، فإن "العقل الإنسانى يمكنه أن يدرك أجساماً كثيرة فى نفس الوقت مثلما يدرك طبيعة جسمه الخاص"[٢٤]. وفضلاً عن ذلك، فإن العقل ينظر إلى الجسم الخارجى على أنه "موجود بالفعل أو حاضر له إلى أن يتأثر الجسم بأثر يلغى وجود أو حضور ذلك الجسم (الخارجى)"[٢٥]، وإذا استمر تأثر جسم شخص ما عندما لم يعد الجسم الخارجى يؤثر عليه بالفعل، فإنه قد يستمر فى النظر إلى الجسم الخارجى على أنه موجود أو حاضر عندما لم يعد موجوداً أو حاضراً بالفعل. وفضلا عن ذلك "إذا تأثر الجسم الإنسانى مرة بجسمين أو أكثر فى الوقت نفسه، وعندما يتذكر العقل بعد ذلك أى جسم منها، فإنه سيتذكر فى الحال الأجسام الأخرى"[٢٦]. وعلى هذا النحو يفسر إسبينوزا الذاكرة التى يقول عنها إنها "لا تعدو شيئا أكثر من تسلسل معين للأفكار ينطوى على طبيعة الأشياء الموجودة خارج الجسم الإنسانى، ويحدث هذا التسلسل وفق نظام وتسلسل تأثرات الجسم الإنسانى"[٢٧].

وإلى جانب "فكرة الجسم"، أى العقل، يمكن أن توجد أيضًا "فكرة العقل"؛ لأن الموجود البشرى يمكن أن يكوّن فكرة عن نفسه؛ فهو يتمتع بالوعى الذاتى. ويمكن أن ننظر إلى حال من أحوال الفكر بدون علاقة بموضوعه، وتكون لدينا بالتالى فكرة عن فكره "وبذلك إذا كان الإنسان يعرف شيئًا، فهو يعرف أنه يعرفه وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية"[٢٨]. إن كل وعى ذاتى يمتلك أساسًا فيزيائيا، بمعنى أن "العقل لا يعرف ذاته إلا من حيث إنه يدرك أفكار تأثرات الجسم"[٢٩]، ولكن القول بأننا نتمتع بالوعى الذاتى بالفعل لم يشك فيه إسبينوزا بالطبع.

---

(٢٤) Ibid, prop. 16, collary I.

(٢٥) Ibid, Prop. 18.

(٢٦) Ibid. prop. 18.

(٢٧) Ibid. note.

(٢٨) E. P. II, Prop. 21, note.

(٢٩) Ibid, prop. 23.

لقد أدخلت نظرية إسبينوزا عن العلاقة بين العقل أو النفس والجسم هنا كتوضيح معين لنظريته عن الصفات والأحوال. ولكن إذا نظر المرء إلى نظريته عن العقل والجسم فى ذاتها، فإننى أعتقد أن أهميتها الأساسية تكمن فى إصرار على الاعتماد الجسمى للعقل. فإذا كان العقل الإنسانى هو فكرة الجسم، فإنه ينتج عن ذلك أن كمال العقل يناظر كمال الجسم. وربما تكون تلك طريقة أخرى للقول بأننا نعتمد على إدراك لأفكارنا. كما يترتب على ذلك أن النقص النسبى لعقل الحيوان يعتمد على النقص النسبى لجسمه مقارنة بالجسم الإنسانى. ولا يعتقد إسبينوزا بالطبع أن البقر، مثلا، لها "عقول" بالمعنى الذى نتحدث به عادة عن العقول، ولكن ينجم عن نظريته العامة عن الصفات والأحوال أن كل جسم بقرة "يناظره" فكرة عن ذلك الجسم، أعنى أنه يناظره حال من جهة صفة الفكر. ويناظر كمال هذه "الفكرة" أو "العقل" كمال الجسم. وإذا فصل المرء هذه النظرية عن الاعتماد الجسمى للعقل عن إطارها الميتافيزيقى العام، فإنه يمكن أن ينظر إليها على أنها برنامج لبحث علمى فى اعتماد للعقل على الجسم يمكن التحقق منه. ولا ينظر إسبينوزا، بدون شك، إلى وجهة نظره عن هذه المسألة على أنها نتيجة لاستنباط منطقى قبلى، ولا على أنها تعميم من بحوث تجريبية. بيد أنه من وجهة نظر المرء الذى لا يرغب فى أن يؤمن بأن هذه المسائل يمكن حسمها ببرهان استنباطى محض ربما تكون وجهة النظر ذات فائدة فى مظهر فرض يكوّن أساسًا مؤقتًا لبحث تجريبى. وإلى أى حد تعتمد الأنشطة العقلية على عوامل ليست عقلية هو سؤال يصعب الإجابة عنه قبليًا apriori. بيد أنه سؤال مشوق وهام.

٥- وفى القسم الختامى من هذا الفصل أريد أن ألفت الانتباه إلى مسألة هامة فى فلسفة إسبينوزا؛ وهى استبعاده للعلّية الغائية. كما أننى أريد فى الوقت نفسه أن أضع هذه المسألة الخاصة فى سياق أوسع؛ لأنه يبدو لى أنها تلقى ضوءًا واضحًا على الاتجاه العام لفكر إسبينوزا، ومن ثم قد يُفترض أن هذا القسم يتكون من تأملات عامة عن وجهة نظر إسبينوزا عن الله والعالم على ضوء استبعاده للعلل الغائية.

رأينا أن فكرة إسبينوزا الأولية عن الله قد استمدها من الديانة اليهودية، بيد أنه سرعان ما رفض اللاهوت الأرثوذكسى اليهودى، وهناك سبب للاعتقاد، كما أوضحت

من قبل، بأن تفكيره تأثر فى اتجاه مذهب وحدة الوجود عن طريق دراسته لفلاسفة يهود معينين، ومفكرين من عصر النهضة مثل برونو. ومع ذلك، فإن إسبينوزا عندما وضع مذهبه استخدم مصطلحات ومقولات للتفكير استمدها من الإسكولائية والديكارتية، ومن ثم أخذ مذهبه فى وحدة الوجود صورة القول بأنه لما كان الله موجوداً لا متناهيًا، فإنه لا بد أن يحوى ويضم بداخله الموجودات كلها، والواقع كله، وإنه لما كان الله جوهرًا لا متناهيا فإن الموجودات المتناهية لا بد أن تكون أحوالاً لهذا الجوهر. وقد يقول المرء بالتالى إن العنصر واحدى الوجود لتفكيره يستمد من عملية استنتاج ما بدا لإسبينوزا على أنه نتيجة منطقية لفكرة الله من حيث إنه الموجود اللامتناهى والذى لا يعتمد على غيره إطلاقًا (أى من حيث إنه جوهر بمعنى هذه الكلمة عنده). وإذا عزل المرء هذا العنصر من عناصر تفكيره، فإنه يمكن أن يقول، كما أظن، إن لفظ "الله" يُبقى على شيء من معناه التقليدى؛ الله هو الجوهر اللامتناهى الذى يمتلك صفات لا متناهية، لا نعرف منها سوى صفتين، وهناك فرق بين الطبيعة المطبوعة والطبيعة الطابعة. وليست الطبيعة التجريبية هى التى تتوحد مع الله، بل بالأحرى الطبيعة بمعنى معين، أى من حيث إنها الجوهر اللامتناهى، الذى يوجد وراء الأحوال المؤقتة.

ومع ذلك، فإن ثمة صعوبة كبيرة تواجه هذه النظرية وهى معرفة كيف يكون أى استنباط منطقى للطبيعة المطبوعة ممكنًا، إذا لم يكن الافتراض الأولى هو أن الجوهر لا بد أن يعبر عن نفسه فى أحوال، وتلك هى المسألة التى يجب البرهنة عليها، لا افتراضها. ويبدو كما لو أن إسبينوزا يأخذ فكرة الجوهر التقليدية من حيث إنها تلك التى تلازمها الأعراض، ويطبقها على موجود لا متناه بدون مزيد من الضجة. صحيح، أنه زعم أن لديه فكرة واضحة ومتميزة عن الماهية الموضوعية للجوهر، أو الله؛ فقد أكد فى رسالة إلى هوجو بوكسل Hugo Boxell أن لديه فكرة واضحة عن الله مثل الفكرة التى لديه عن مثلث[٤٠]، وكان لا بد أن يكون لديه هذا الزعم، لأن تعريفاته إذا لم تكن تعبر عن ماهيات موضوعية متصورة بوضوح، فإن النسق كله قد يكون ببساطة نسقًا من "تحصيل حاصلات".

(٤٠) Letter 56.

بيد أنه يصعب أن نرى أنه يترتب حتى من تعـريفات إسبينوزا أن الجوهـر كما يعرفه لا بد أن يمتلك أحوالاً؛ فمن جهة، بدأ من فكرة الله، ومن جهة أخرى عرف جيداً عن طريق التجربة، كما نعرف كلنا، أن الموجودات المتناهية موجودة. وبذلك فإنه بتطوير نسق استنباطي عرف مقدمًا نقطة الوصول، ويبدو من المحتمل أن معرفته بأن هناك موجودات متناهية شجعته على أن يعتقد أنه أتم بنجاح استنباطًا منطقيا خاصًا بالطبيعة المطبوعة.

إذا لم يكن فى مقدورنا أن نعزو لفظى "العقل" و"الإرادة"إلى الله بأى معنى له أى معنى بالنسبة لنا، وإذا كانت الروابط العلّية من طبيعة طبيعية الروابط المنطقية، فإنه يبدو من المستحيل أن نتحدث على نحو دالّ عن الله الخالق للعالم من أجل غرض ما. ويقول إسبينوزا بالفعل إن "الأشياء قد نتجت عن طريق كمال الله التام، ما دامت أنها نتجت بالضرورة عن طبيعة فى غاية الكمال"[٤١]، وربما يبدو أن هذه العبارة تتضمن أنه من الصواب أن نتحدث عن الله بوصفه خالق الأشياء لغرض؛ مثل تجلى الكمال الإلهى، أو الانتشار الأكثر اتساعا للخير، غير أن إسبينوزا لا يقر بأنه ليس من الصواب أن نتحدث عن الله من حيث إنه يؤثر "فى جميع الأشياء من أجل تدعيم الخير"[٤٢]. إن نظام الطبيعة ينتج بالضرورة من طبيعة الله، ولا يمكن أن يكون هناك أى نظام آخر. وبالتالى، من غير المشروع أن نتحدث عن الله من حيث إنه "يختار" أن يخلق، أو من حيث إنه له غرضًا فى الخلق؛ فالحديث بهذه الطريقة معناه تحويل الله إلى نوع من الرجل الأسمى (الأعلى) .

إن الموجودات الإنسانية تفعل وهى تضع فى اعتبارها غاية ما، ويميل ذلك بها إلى تفسير الطبيعة بمفهومها. وإذا لم تعرف علة، أو علل حدث طبيعى ما "فإن لا شىء يبقى لهم سوى الرجوع إلى ذواتهم والتأمل فيما يمكن أن يحثهم شخصياً على القيام

(٤١) E. P. 1, prop. 33, note 2.

(٤٢) Ibid.

بمثل هذا العمل، وبالتالى فإنهم يحكمون بالضرورة على طبائع أخرى بالنظر إلى طبيعتهم الخاصة"[٤٣]. وأيضا، ما دام أن الناس يجدون أشياء كثيرة فى الطبيعة مفيدة لهم، فإنهم يميلون إلى تصور أن هذه الأشياء قد أوجدتها قوة إنسانية عليا لمنفعتهم. وعندما يجدون صنوفًا من المساوئ فى الطبيعة مثل الزلازل والأمراض، فإنهم ينسبونها إلى الغضب الإلهى وعدم رضائه. وإذا تبين لهم أن هذه المساوئ تصيب الأتقياء والأخيار وتصيب أيضا الملحدين والسيئين، فإنهم يتحدثون عن أحكام الله الغامضة. وبذلك فإن "الحقيقة قد تبقى مختفية عن الجنس البشرى دائمًا، لولا الرياضيات، التى لا تعالج عللاً غائية، بل ماهية وخصائص الأشياء، والتى تقدم للناس معيارًا آخر للحقيقة"[٤٤].

ورغم أن الموجودات الإنسانية تتصرف لغاية معينة يضعونها نصب أعينهم، فإن ذلك لا يعنى أن أفعالهم ليست مُحددة؛ "فالناس يعتقدون أنهم أحرار من حيث إنهم يعون إرادتهم ورغباتهم، ولأنهم يجهلون العلل التى تجعلهم يريدون ويرغبون، فإنهم لا يحلمون بوجودها"[٤٥]. إن الاعتقاد بأن المرء حر هو، كما يرى إسبينوزا، نتيجة الجهل والتعبير عن علله المحددة لرغباته، ومثله العليا، واختياراته، وأفعاله، مثلما أن الاعتقاد فى الغائية فى الطبيعة يرجع إلى الجهل بالعلل الحقيقية للأحداث الطبيعية. وبذلك فإن الاعتقاد بالعلل الغائية فى أى صورة هو ببساطة نتيجة الجهل. وحالما نتعقب أصل الاعتقاد يتضح أن "ليس للطبيعة أى غاية محددة مسبقا، وأن جميع العلل الغائية هى ببساطة أوهام الناس"[٤٦]. حقا، إن مذهب العلّية الغائية يسيء استخدام فكرة العلية الحقيقية؛ لأنه يخضع العلّة الفاعلة، التى هى سابقة، لما يُسمى بالعلّة الغائية، "وبذلك يجعل السابق هو اللاحق بالطبع"[٤٧]. ولا جدوى للاعتراض بأنه إذا كانت الأشياء كلها تنتج بالضرورة من الطبيعة الإلهية، فمن المستحيل تفسير صنوف النقص والشر فى العالم.

---

(٤٣) E. P. 1, appendix.

(٤٤) Ibid.

(٤٥) Ibid.

(٤٦) Ibid.

(٤٧) Ibid.

فـأى تفسـير ليس ضروريًا؛ لأن ما يسميه الناس "صنوفًا من النقـص" و"الشرور" لا يكون كذلك إلا من وجهة النظر الإنسانية؛ إن الزلزال يدمر الحياة الإنسانية والملكية، ونحن نعتقد بالتالى أنه "شر"، بيد أنه ليس شرًا إلا بالنسبة لنا ومن وجهة نظرنا نحن، لا فى ذاته. إنه لا يحتاج إلى تفسير، بالتالى، إلا عن طريق العلّية الفاعلة، إذا لم يكن لدينا الحق فى أن نعتقد أن العالم قد وجد من أجل منفعة الإنسان، وليس لدينا الحق فى أن نعتقد ذلك.

وأعتقد أنه يمكن للمرء أن ينظر إلى استبعاد إسبينوزا للعلّية الغائية من وجهتى نظر؛ الأولى: هناك ما قد نسميه الجانب الرأسى؛ إن الطبيعة المطبوعة، نسق الأحوال، تنتج بالضرورة من الطبيعة الطابعة، الجوهر اللامتناهى أو الله، وليس للعملية علّة غائية. والثانية: هناك الجانب الأفقى؛ يمكن تفسير أى حال أو أى حدث فى نسق الأحوال اللامتناهى، من حيث المبدأ على الأقل، عن طريق العلّية الفاعلة بالرجوع إلى فاعلية علّية لأحوال أخرى. لقد تحدثت عن "جانبين" عن قصد؛ لأنهما يرتبطان بعضهما ببعض فى مذهب إسبينوزا؛ إن وجود حال معين يرجع إلى عوامل علّية فى النسق الخاص بالأحوال، بيد أنه يمكن أن يرجع إلى الله أيضًا، إلى الله، وأعنى من حيث إنه "مُعدَّل". ويمكن للمرء أن يقول بصورة مشروعة إن حدثًا معينًا فى النسق الخاص بالأحوال يسببه الله، شريطة أن يدرك أن ذلك لا يعنى أن الله يتدخل من الخارج، إذا جاز هذا التعبير، فى النسق. إن نسق الأحوال هو الله من حيث إنه مُعدّل، وبذلك فإن القول بأن (س) تسببها (ص) معناه القول إن (س) يسببها الله، أعنى أن الله يسببها من حيث إنه مُعدّل فى (ص).

وأعتقد فى الوقت نفسه أن قصد المرء يتجه بصورة مختلفة وفقًا لنظرته إلى جانب أو الآخر؛ فإذا نظر المرء إلى الجانب الميتافيزيقى، فإن قصده يكون متجهًا إلى الأسبقية المنطقية للطبيعة الطابعة بالنسبة للطبيعة المطبوعة، وتُعطى الأهمية للعناصر التقليدية فى فكرة إسبينوزا عن الله؛ إذ يظهر الله من حيث إنه الجوهر اللامتناهى علّة أسمى ونهائية للعالم التجريبى. أما إذا نظر المرء ببساطة إلى الارتباط العلّى

بين أعضاء النسق الخاص بالأحوال، فإن استبعاد العلّية الغائية يظهر من حيث إنه برنامج لبحث فى علل فاعلة، أو من حيث إنه فرض يتم على ضوئه مواصلة البحوث الفيزيائية والسيكولوجية.

وبالتالى، فإن مذهب إسبينوزا، كما أظن، له وجهان: فميتافيزيقا الموجود اللامتناهى الذى يتجلى فى موجودات متناهية تنظر إلى الخلف إلى مذاهب الماضى الميتافيزيقية، وتنظر النظرية التى تقول إن الموجودات المتناهية كلها وما يطرأ عليها من تغيرات يمكن تفسيرها عن طريق روابط علّية يمكن التحقق منها من حيث المبدأ إلى الأمام إلى تلك العلوم التجريبية التى تهمل بالفعل النظر فى العلّية الغائية، وتحاول أن تفسر معطياتها عن طريق علّية فاعلة، كيفما تعنى عبارة "علّية فاعلة". وإننى لا أريد بالطبع أن ألمح إلى أنه عندما ينظر المرء إلى مذهب إسبينوزا كما عرضه فإنه يمكن أن يهمل أى جانب من الجانبين. بيد أننى أعتقد أنه يوجد جانبان، فإذا شدد المرء على الجانب الميتافيزيقى، فإنه يميل إلى تصور إسبينوزا على أنه أساسًا "من أنصار مذهب وحدة الوجود"، أى على أنه واحد قد حاول أن يطوّر باتساق، حتى وإن لم يكن بنجاح، مضامين مفهوم الله من حيث إنه موجود لا متناه، ولا يعتمد على غيره تمامًا. أما إذا شدد المرء على ما قد أسميه الجانب "الطبيعى"، فإنه يميل إلى التركيز على الطبيعة المطبوعة، أى إنه يميل إلى الارتياب فى خاصية تسمية الطبيعة "الله"، ووصفها بأنها "جوهر"، ويرى فى المذهب الفلسفى تخطيطًا لبرنامج لبحث علمى. ولكن يجب على المرء ألا ينسى أن إسبينوزا نفسه كان ميتافيزيقيًا هدفه الطموح هو أن يفسر الواقع، أو يجعل الكون معقولاً، وربما يكون قد استبق الفروض التى راقت لعلماء كثيرين، بيد أنه اهتم بمشكلات ميتافيزيقية لم يهتم بها العلماء من حيث إنهم علماء.

الفصل الثانى عشر

إسبينوزا (٣)

مستويات أو درجات المعرفة عند إسبينوزا – التجربة المختلطة أو الغامضة، الأفكار الكلية، الكذب، المعرفة العلمية – المعرفة الحدسية

١– يذكرنا نموذج المعرفة عند إسبينوزا بنموذج المعرفة الأفلاطونى إلى حد ما. ونجد عند إسبينوزا كما نجد عند أفلاطون نظرية عن درجات المعرفة؛ فكلا الفيلسوفين يقدم لنا درجات صاعدة لرؤية متكافئة ومتوافقة.

يميز إسبينوزا فى مؤلفه "رسالة فى إصلاح العقل"[(١)] بين أربعة مستويات لما يسميه بالإدراك؛ أول هذه المستويات وأدناها هو الإدراك "بالسماع"، ويوضح إسبينوزا ما يعنيه بمثال هو "أنا أعرف بالسماع يوم ميلادى، وأن أناساً معينين هم أبواى، وما شابه ذلك من الأمور التى لا أشك فيها على الإطلاق"[(٢)]. إننى لا أعرف بالتجربة الشخصية أننى وُلدت فى يوم كذا، ومن المحتمل أننى لم أتخذ إجراءات مطلقًا لأبرهن على ذلك، لقد أخبرت أننى وُلدت فى يوم كذا، واعتدت أن أنظر إلى تاريخ معين على أنه يوم ميلادى، ولا يخالجنى شك فى أننى قد أُخبرت الحقيقة، لكنى لا أعرف هذه الحقيقة إلا "بالسماع"، أى عن طريق شهادة الآخرين.

---

(١) ستكون الإحالة إلى هذا الكتاب بالحرف T.

(٢) T., 4, 20.

والمستوى الثانى للإدراك كما يجمله إسبينوزا فى مؤلفه "رسالة فى إصلاح العقل" هو إدراك المعرفة الذى يكون لدينا من التجربة الغامضة، أو المختلطة: "بالتجربة الغامضة أعرف أننى سأموت، وأنا أؤكد ذلك لأننى شاهدت أمثالى من الناس يموتون، رغم أنهم لم يعيشوا نفس الفترة من الزمن، ولا يموتون بسبب نفس المرض. كذلك أعرف عن طريق التجربة الغامضة أن الزيت وقود للنار، وأن الماء يطفئها. كذلك أعرف أن الكلب حيوان نابح، والإنسان حيوان عاقل، وعلى هذا النحو أعرف تقريبا كل الأشياء المفيدة فى الحياة"(٣).

والمستوى الثالث للإدراك كما هو فى "رسالة فى إصلاح العقل" هو الإدراك الذى بواسطته "نستدل على ماهية شىء ما من ماهية شىء آخر، ولكن بطريقة غير متكافئة"(٤)؛ فأنا أستنتج، مثلاً، أن حادثة ما أو شيئًا ما له علّة، رغم أنه ليس لدىّ فكرة واضحة عن هذه العلة، ولا عن الارتباط بين العلة والمعلول.

وأخيرًا، المستوى الرابع من الإدراك هو الذى فيه ندرك شيئًا عن طريق ماهيته وحدها، أو عن طريق معرفة علّته القريبة(٥). فعلى سبيل المثال: إذا كنت عن طريق الواقعة التى تقول إننى أعرف شيئًا ما فإننى أعرف ما عساها أن تكون معرفة أى شىء، بمعنى إذا أدركت بوضوح فى فعل عينى من أفعال المعرفة ماهية المعرفة، فإننى أتمتع بهذه الدرجة الرابعة من الإدراك. كذلك، إذا كانت لدىّ معرفة بماهية العقل حتى إننى أعرف بوضوح أن العقل يتحد بالجسم، فإننى أتمتع بمستوى من الإدراك أعلى مما لو استنتجت فقط من مشاعرى بخصوص جسمى أن هناك عقلاً فىّ وأنه يتحد بهذا الجسم بطريقة أو بأخرى، رغم أننى لا أفهم طريقة الاتحاد. وهذا المستوى الرابع من الإدراك يتوافر فى الرياضيات أيضًا، "ولكن الأمور التى أستطيع أن أعرفها عن طريق هذه المعرفة قليلة جدًا"(٦).

---

(٣) Ibid.

(٤) T., 4, 193.

(٥) T., 4, 19, 4.

(٦) Ibid, 4, 22.

ومع ذلك، فإن إسبينوزا يذكر فى مؤلفه "الأخلاق" ثلاثة مستويات للمعرفة، ولا يذكر أربعة مستويات لها؛ فهو لا يذكر "الإدراك بالسماع" من حيث إنه نوع متميز من المعرفة، ويظهر المستوى الثانى من الإدراك الذى يذكره فى مؤلفه "رسالة فى إصلاح العقل" فى مؤلفه "الأخلاق" بوصفه "معرفة من النوع الأول" (يسميه المعرفة من الجنس الأول)، أو "الرأى" opinio، أو الخيال Imaginatio. ومن المعتاد اتباع ما ذكره إسبينوزا فى مؤلفه "الأخلاق"، والتحدث عن ثلاث درجات أو مستويات للمعرفة عنده. وباتباع هذا العرف، فإننى سأحاول تفسير ما يعنيه إسبينوزا "المعرفة من الجنس الأول"، أى المعرفة من النوع الأول (والأدنى)، وسأحاول أن أقوم بذلك بصورة أكثر كمالاً إلى حد ما.

٢- يتأثر الجسم الإنسانى بأجسام أخرى، وكل تغير، أو حالة تنتج أو تنشأ عن هذا التأثر، ينعكس فى فكرة، والأفكار التى من هذا النوع متكافئة بصورة كبيرة أو قليلة، بالتالى، مع أفكار مستمدة من الإحساس، ويسميها إسبينوزا أفكار الخيال. إنها ليست مستمدة عن طريق استنباط منطقى من أفكار أخرى(٧)، ومن حيث إن العقل يتكون من مثل هذه الأفكار فإنه يكون منفعلاً أو سلبيًا، لا فاعلاً؛ لأن هذه الأفكار لا تنبثق من قوة العقل الفاعلة، بل تعكس تغيرات جسمية وحالات تحدثها أجسام أخرى، وهذه هى "علّية" خاصة بها؛ فهى تعكس التجربة، بالفعل، بيد أن هذه التجربة "غامضة". إن جسمًا فرديًا يتأثر بأجسام فردية أخرى، وتنعكس حالاته المتغيرة فى أفكار لا تمثل أى معرفة علمية ومتماسكة. وعلى مستوى الإدراك الحسى يكون لدى الموجود الإنسانى معرفة بموجودات إنسانية أخرى، بيد أن معرفته هى معرفة بها من حيث إنها أشياء فردية تؤثر عليها بطريقة ما. إنه ليس لديه معرفة علمية بها، وأفكاره لا تكفى؛ فعندما أعرف موضوعًا خارجيًا عن طريق الإدراك الحسى فإننى لا أعرفه إلا من حيث إنه يؤثر على جسمى. إننى أعرف أنه موجود، على الأقل ما دام أنه يؤثر على جسمى،

---

(٧) لتجنب سوء الفهم من المهم أن نلاحظ أن إسبينوزا يستخدم مصطلح "الفكرة" لتشمل ما نسميه "القضايا". وإذا سلّمنا بالتالى بفهمه لمصطلح "الفكرة"، فمن المشروع أن نتحدث عن استمداد أفكار من أفكار، ونتحدث عن الأفكار من حيث إنها صادقة أو كاذبة.

وأنا أعرف شيئًا ما عن طبيعته، لكن ليس لدىّ معرفة تامة عن طبيعته أو ماهيته. وفضلاً عن ذلك، رغم أننى أعرف بالضرورة جسمى الخاص من حيث إن جسمًا آخر يؤثر عليه؛ لأن الحالة التى يحدثها أو ينتجها فى جسمى تنعكس فى فكره، فإن هذه المعرفة ناقصة. إن المعرفة التى تعتمد بصورة خالصة على الإدراك الحسى يسميها إسبينوزا بالتالى معرفة "ناقصة"، و "غامضة". إننى أقول بوضوح إن العقل ليس لديه معرفة تامة بذاته، وجسمه، والموضوعات الخارجية، بل لا تعدو أن تكون هذه المعرفة غامضة، وذلك عندما يدرك شيئا فى نظام الطبيعة العام، أعنى عندما يكون مدفوعًا من الخارج، أى عن طريق ظروف طارئة، إلى تأمل هذا الشىء أو ذاك"(٨). وهذا هو، بالتالى، تداعى الأفكار بالطبع. ولكن على مستوى الإدراك الحسى، أو التجربة المختلطة أو "الغامضة"، فإن تداعيات الأفكار هذه تحددها التغيرات المتداعية لأجسامنا، ولا تحددها معرفة واضحة بعلاقات علّية موضوعية بين الأشياء.

ويجب أن نلاحظ أن الأفكار العامة أو الكلية عند إسبينوزا تنتمى إلى مستوى التجربة هذا. إن الجسم الإنسانى يتأثر باستمرار، قل، عن طريق أجسام إنسانية أخرى، والأفكار التى تعكس التغيرات الجسمية والتى نتجت تتحد لتكوّن فكرة مختلطة عن الإنسان بوجه عام، التى لا تعدو أن تكون سوى نوع من صورة مختلطة ومركبة. ولا يعنى ذلك أنه لا توجد أفكار عامة تامة، بل يعنى أن الأفكار العامة التى تعتمد على الإدراك الحسى، كما يرى إسبينوزا، هى صور مركبة ومختلطة: "إن الجسم الإنسانى لا يقدر، لأنه محدود، إلا على تكوين عدد معين من الصور بوضوح، وإذا تكوّن أكثر من هذا العدد فإن تلك الصور ستأخذ فى الاختلاط، وإذا كان هناك إفراط فى هذا العدد الذى يقدر الجسم على تكوينه، فإن الصور كلها ستختلط بعضها ببعض تماما"(٩). وبهذه الطريقة تنشأ فكرة "الوجود"، و"الشىء"... إلخ، "ومن علل متشابهة تنشأ تلك الأفكار التى تُسمى أفكارًا كلية أو عامة مثل: إنسان، كلب، حصان... إلخ"(١٠).

---

(٨) E. P. II, prop. 29, note.

(٩) Ibid, prop. 40, note 1.

(١٠) Ibid.

وليست هذه الأفكار العامة، أو الصور المركبة هى نفسها عند جميع الناس، وتتنوع من فرد إلى فرد؛ ولكن من حيث إن هناك تشابهاً فإنه يرجع إلى الواقعة التى تقول إن الأجسام الإنسانية تشبه بعضها بعضاً فى البنية، وتتأثر باستمرار بطرق تشبه بعضها بعضاً.

وثمة مسألتان لا بد أن نضعهما فى الاعتبار إذا كان يجب عدم إساءة فهم مذهب إسبينوزا الخاص "بالتجربة الغامضة أو العلّية"، الأولى: على الرغم من أنه ينكر تمام المستوى الأولى والأدنى من المعرفة، فإنه لا ينكر فائدته؛ فهو يقول متحدثاً عن المعرفة التى نحصل عليها "بالتجربة الغامضة": "وبذلك فإننى أعرف تقريباً جميع الأشياء المفيدة فى الحياة"[١١]. كذلك، عندما يوضح نظريته عن مستويات المعرفة فإنه يتحدث عن هذه المشكلة[١٢]. لنفرض أن ثلاثة أعداد، ونريد أن نعرف لها رابعاً تكون نسبته إلى الثالث كنسبة الثانى إلى الأول، ثم يذكر أن التجار الذين لا يترددون يقومون بضرب العدد الثانى فى الثالث، ويقسمون الناتج على الأول لأنهم لم يسنوا بعد القاعدة التى تعلموها من معلميهم، رغم أنهم لم يروا أى برهان على القاعدة ولم يستطيعوا أن يقدموا تفسيراً عقلياً لإجرائهم. إن معرفتهم ليست معرفة رياضية تامة، ولكن يصعب إنكار فائدتها العملية. والمسألة الثانية هى أن نقص فكرة لا يتضمن أن الفكرة تكون كاذبة عندما نأخذها بمفردها؛ "لا يوجد شيء إيجابى فى الأفكار نقول بمقتضاه إنها يمكن أن تكون كاذبة"[١٣]، فعلى سبيل المثال، عندما ننظر إلى الشمس فإنه يبدو لنا كما يقول إسبينوزا "أنها لا تكون إلا على مسافة مائتى قدم منا"[١٤]. ومن حيث إننا ننظر إلى هذا الانطباع بذاته فقط فإنه لا يكون كاذباً؛ لأنه صحيح أن الشمس تبدو لنا قريبة، ولكن حالما نكف عن الحديث عن الانطباع الذاتى ونقول إن الشمس لا تكون بالفعل

---

(١١) T., 4, 20.
(١٢) E. P. II, prop. 40, note 2.
(١٣) Ibid, prop. 33.
(١٤) Ibid, prop. 35, note.

إلا على بعد مائتى قدم منا، فإن قولنا يكون كاذبًا، وما يجعله كاذبًا هو الانعدام Privation، أى الواقعة التى تقول أنه تنقصنا معرفة علة الانطباع، ومعرفة المسافة الصحيحة للشمس، مع أنه واضح أن هذا الانعدام ليس هو العلّة الوحيدة لقولنا الكاذب، أو "فكرتنا" الكاذبة؛ لأننا لا نقول إن الشمس على بعد مائتى قدم فقط إذا لم يكن لدينا انطباع معين أو "خيال". ولذلك يقول إسبينوزا إن "الكذب يكمن فى انعدام المعرفة الذى تنطوى عليه الأفكار الناقصة، أو المبتورة والمختلطة"[١٥]. إن أفكار الخيال، أو التجربة المختلطة لا تمثل النظام الحقيقى للعلل فى الطبيعة، ولا تناسب وجهة نظر عقلية ومتماسكة عن الطبيعة، وبهذا المعنى فإنها تكون كاذبة، رغم أنه لا فكرة منها تكون كاذبة بصورة إيجابية إذا أخذناها بذاتها فقط، ونظرنا إليها ببساطة على أنها "فكرة" منعزلة تعكس تغيرًا جسميًا.

٢ - ويتضمن النوع الثانى من المعرفة (أو المعنى من الجنس الثانى) أفكارًا تامة، وهى معرفة علمية. ويسمى إسبينوزا هذا المستوى باسم مستوى "العقل" من حيث إنه يتميز عن مستوى "الخيال". ولكن ليس معنى ذلك أنها متاحة أو فى المتناول إلا للعلماء؛ لأن الناس كلهم لديهم أفكار تامة، وكل الأجسام الإنسانية هى أحوال للامتداد، وكل العقول هى، كما يرى إسبينوزا، أفكار لأجسام. ولذا، فإن كل العقول تعكس بعض صفات الأجسام المشتركة، أى بعض الخصائص السائدة فى الطبيعة الممتدة، أو الخصائص العامة للامتداد. ولا يسرد إسبينوزا تفاصيل، بيد أنه يمكن أن نقول إن "الحركة" هى إحدى هذه الخصائص العامة. وإذا كانت خاصية ما تشترك فيها جميع الأجسام على نحو حتى إنها تكون فى الجزء وفى الكل بصورة متكافئة، فإن العقل يدركها بالضرورة، "وينجم عن ذلك أن أفكارًا معينة أو معادن معينة تكون مشتركة بالنسبة لجميع الناس؛ إذ إن كل الأجسام تتفق فى أشياء معينة يدركها الكل بصورة تامة، أو بوضوح وتميز"[١٦].

---

(١٥) Ibid, prop. 35.

(١٦) E. P. HH, prop. 38, collary.

ويجب ألا تختلط هذه الأفكار أو المعانى العامة بالأفكار الكلية التى تحدثنا عنها تحت عنوان "الخيال"؛ إذ إن الأفكار الكلية تتكون من صور تتكوّن عن طريق اختلاط "أفكار" لا تكون مترابطة منطقيًا، أما الأفكار العامة فهى ضرورية منطقيًا لفهم الأشياء؛ ففكرة الامتداد، مثلاً، أو فكرة الحركة، ليست صورة مركبة؛ إذ إنها فكرة واضحة ومتميزة لخاصية كلية للأجسام. وهذه "الأفكار العامة" هى أساس المبادئ الأساسية للرياضيات والفيزياء. ولما كانت النتائج التى يمكن أن نستمدها منطقيًا من هذه المبادئ تمثل أفكارًا واضحة ومتميزة أيضًا، فإن "الأفكار العامة" هى التى تجعل معرفة العالم العلمية والمنظمة ممكنة. غير أن إسبينوزا لم يحصر، فيما يبدو، لفظ "الأفكار العامة" فى المبادئ الأساسية للرياضيات والفيزياء، إذ إنه استخدمها لتشمل أى حقائق أساسية وواضحة بذاتها من وجهة نظره.

ويقول إسبينوزا إن المعرفة من النوع الثانى صادقة بالضرورة(١٧)؛ لأنها تقوم على أفكار تامة، وتُعرف الفكرة التامة بأنها "الفكرة التى إذا ما اعتُبرت فى ذاتها وبدون نظر إلى الموضوع، تملك كل الخصائص، أو العلامات الباطنية للفكرة الواضحة"(١٨). لا معنى، إذًا، أن نبحث عن معيار لصدق فكرة تامة بمنأى عن الفكرة ذاتها، فهى معيارها الخاص، ونحن نعرف أنها تامة عن طريق امتلاكها هذا المعيار؛ "إن من لديه فكرة صادقة يعرف فى نفس الوقت أن لديه فكرة صادقة، ولا يمكنه أن يشك فى صدق معرفته"(١٩). ولذا فإن الصدق هو معيارها الخاص، ويترتب على ذلك أن أى نسق من قضايا مستمدة منطقيًا من بديهيات واضحة بذاتها صادق بالضرورة، ونحن نعرف أنه صادق. والشك فى صدق قضية واضحة بذاتها ليس ممكنًا، ولا يمكن للمرء أن يشك فى صدق قضية يرى أنها تلزم منطقيًا عن قضية واضحة بذاتها.

---

(١٧) Ibid, prop. 41.

(١٨) Ibid, def. 4.

(١٩) Ibid, prop.43.

والنسق الاستنباطي من قضايا عامة، الذي يمثل النوع الثاني من المعرفة، مجرد في طابعه بالتأكيد؛ إذ إن القضايا العامة عن الامتداد أو الحركة، مثلاً، لا تقول شيئًا عن هذا الشيء الممتد أو ذاك، أو عن جسم متحرك. وبالتقدم من المستوى الأول من المعرفة إلى المستوى الثاني ينتقل المرء منطقيًا من انطباعات غير مترابطة وأفكار مختلطة إلى قضايا واضحة ومترابطة منطقيًا وإلى أفكار تامة، ولكنه في الوقت نفسه يهجر أو يتخلى عن صحة الإدراك الحسي والخيال من أجل العمومية المجردة للرياضيات، والفيزياء، وعلوم أخرى. حقًا إن مذهب إسبينوزا الفلسفي كما يقدمه في مؤلفه "الأخلاق" هو نفسه، في جزء كبير على الأقل، نموذج لهذا المستوى الثاني من المعرفة؛ فالخصائص الأساسية لجميع الأجسام، مثلاً، تُستنبط، ولكن لا تُستنبط الأجسام الفردية من حيث هي كذلك. لقد كان إسبينوزا يعي تمامًا بالطبع أنه حتى إذا كان يمكن استنباط الخصائص الأساسية للأجسام، أو يمكن اكتشافها بالتحليل المنطقي، فإنه لن يكون في مقدور العقل الإنساني أن يُظهر الطبيعة كلها، بكل أحوالها العينية، من حيث إنها نسق مترابط منطقيًا. إن الاستنباط الفلسفي هو استنباط لقضايا عامة؛ فهو يعالج حقائق لا زمانية ولا يعالج أحوالاً فردية مؤقتة من حيث هي كذلك، وذلك يعني أن المعرفة من النوع الثاني ليست هي مستوى المعرفة الأكثر شمولاً الذي يمكن تصوره. ويمكن أن نتصور مستوى ثالثًا من المعرفة، من حيث إنه مثل أعلى مُحدد، لا يستطيع العقل الإنساني سوى أن يقترب منه، هذا المستوى هو المعرفة "الحدسية" أو "العلم الحدسي"، الذي يمكن بواسطته فهم نسق الطبيعة كله في كل ثرائها في فعل واحد شامل من المعرفة. بيد أنه من المهم أن ندرك أنه ينشأ من النوع الثاني من المعرفة، وهو ليس مرحلة غير مترابطة يتم الوصول إليها عن طريق وثبة عقلية، أو عملية صوفية؛ "فهذا النوع من المعرفة يرتقي من فكرة تامة عن الماهية الصورية لبعض صفات الله إلى المعرفة التامة لماهية الأشياء"، وهذا الاقتباس يبدو أنه يساوي بين المعرفة من النوع الثالث والمعرفة من النوع الثاني، ولكن يبدو أن رأي إسبينوزا هو أنه نتيجة معرفة النوع الثاني؛ إذ يقول في موضع آخر: "ما دام أن جميع الأشياء تكون

فى الله وتُتصور عن طريقه، فيترتب على ذلك أنه يمكننا أن نستنبط من هذه المعرفة أشياء كثيرة يمكن أن نعرفها بصورة تامة، وبالتالى من هذا النوع الثالث من المعرفة"[٢٠]. ويبدو أن إسبينوزا يفكر فى الاستنباط المنطقى لبنية الطبيعة الخارجية، والأساسية من صفات إلهية من حيث إنها تقدم الإطار الضرورى لرؤية جميع الأشياء؛ أى الطبيعة كلها فى حقيقتها الواقعية العينية، من حيث إنها نسق كبير يعتمد عليًا على جوهر لا متناه. وإذا كان ذلك هو التأويل الصحيح، فإنه يعنى أن العقل يعود فى المستوى الثالث من المعرفة، إذا جاز هذا التعبير، إلى أشياء فردية، رغم أنه يدركها فى علاقتها الأساسية بالله، وليس بوصفها ظواهر منعزلة كما هى الحال فى المستوى الأول من المعرفة. ولا يكون الانتقال من طريقة للنظر إلى الأشياء إلى الطريقة الأخرى ممكنًا إلا بالصعود من المستوى الأول من المعرفة إلى المستوى الثانى، الذى هو مرحلة تمهيدية لا يمكن الاستغناء عنها لبلوغ المستوى الثالث. يقول إسبينوزا: "كلما ازداد فهمنا للأشياء الفردية، كلما ازداد فهمنا لله"[٢١]، و"أعظم مجهود للعقل وفضيلته أن يفهم الأشياء بواسطة النوع الثالث من المعرفة"[٢٢]، ولكن "المجهود والرغبة فى معرفة الأشياء عن طريق النوع الثالث من المعرفة لا يمكن أن ينشأ عن النوع الأول من المعرفة، بل ينشأ (فقط) عن النوع الثانى"[٢٣].

وكما رأينا فيما سبق، يلازم هذا النوع الثالث من المعرفة منتهى الرضا أو الارتياح النفسى والإنجاز العاطفى. ويكفى أن نبيِّن هنا أن رؤية جميع الأشياء فى الله ليست شيئًا يمكن بلوغه تمامًا، بل هو شىء يمكن للعقل أن يقترب منه؛ "كلما كان المرء أكثر تقدمًا فى هذا النوع من المعرفة، كان أكثر وعيًا بنفسه وبالله، أى كان أكثر كمالاً وغبطة"[٢٤]. لكن يجب تفسير هذه الكلمات على ضوء فلسفة إسبينوزا العامة،

---

(٢٠) Ibid, prop. 47, note.

(٢١) E. P. V, prop. 24.

(٢٢) Ibid, prop. 25.

(٢٣) Ibid, prop. 28.

(٢٤) Ibid, prop. 31, note.

وبخـــاصــة على ضــوء توحـيد الله بالطبـيعــة. والرؤية التى نحن بصــددها هـى تأمل عقلى لنسق الطبيعة الأزلى واللامتناهى ولمكانة المرء فيه، وليست تأملاً لإله متـعـالٍ، وربما لا تكون تأملاً دينيًا على الإطلاق بأى معنى عادى. حقًا، هناك مسحات دينية فيما يقول إسبينوزا، لكنها مستمدة من تربيته وربما من ورع شخصى أكثر من أن تكون مستمدة من متطلبات مذهبه الفلسفى.

الفصل الثالث عشر

إسبينوزا (٤)

قصد إسبينوزا فى تفسيره للانفعال والسلوك الإنسانى – النزوع؛ اللذة والألم – الانفعالات المشتقة – الانفعالات السلبية والإيجابية – العبودية والحرية – الحب العقلى لله – "أزلية" العقل الإنسانى – عدم اتساق فى أخلاق إسبينوزا

١– يلاحظ إسبينوزا فى بداية الجزء الثالث من مؤلفه "الأخلاق" أن معظم أولئك الذين يكتبون عن الانفعالات والسلوك البشرى يبدو كأنهم ينظرون إلى الإنسان على أنه مملكة داخل مملكة، أى بوصفه شيئًا خارجًا على المجرى العادى للطبيعة وفوقه. وعلى أية حال، فإنه هو نفسه يقترح أن نعالج الإنسان على أنه جزء من الطبيعة، وننظر إلى "الأفعال والرغبات الإنسانية كما لو كنت أعالج بالضبط خطوطًا وسطوحًا وأجساما"[(١)]. إن مشكلة التفاعل بين العقل (النفس) والجسم ليست مشكلة بالنسبة لإسبينوزا؛ لأنه ينظر إلى العقل والجسم "على أنهما شىء، يُتصور تارة من جهة صفة الفكر، وتارة من جهة صفة الامتداد"[(٢)]. وبالتالى، ليس هناك مدعاة للحيرة والارتباك فيما يخص مسألة كيف يمكن للعقل (النفس) أن يؤثر على الجسم ويحركه. ولا ينبغى علينا أن نتصور أن هناك اختيارات حرة لا يمكن تفسيرها عن طريق العلل الفاعلة، والتى تنتمى

---

(١) E. P. III, Preface.

(٢) E. P. III, prop. 2, note.

إلى نشاط العقل من حيث إنه شيء يتميز عن الجسم بالفعل. ولما كان العقل والجسم هما شيء واحد، يُتصوران وفق صفتين مختلفتين، فإن أنشطتنا العقلية محددة مثل أنشطتنا الجسمية. وإذا ملنا تلقائيًا إلى الاعتقاد أن أفعالنا القصدية حرة، فإن ذلك مرده ببساطة إلى أننا نجهل عللها. وعدم فهم عللها لا يجعلنا نعتقد أنها ليست لها علل. صحيح أن الناس يقولون إن أنشطة مثل إبداع الأعمال الفنية لا يمكن تفسيرها عن طريق قوانين الطبيعة فحسب من حيث إن الطبيعة ممتدة، بيد أن هؤلاء الناس "لا يعرفون ما عساه أن يكون الجسم"[٣]، ولا يعرفون ما يقدر عليه؛ إن بنية الجسم الإنساني "تفوق أي عمل من الأعمال التي يصنعها الفن الإنساني، ناهيك عما بينته من قبل، وهو أن ينتج عن الطبيعة منظورًا إليها من جهة أي صفة عدد لا متناه من الأشياء"[٤].

وبالتالي، فإن إسبينوزا يشرع في الأجزاء الثلاثة الأخيرة من مؤلفه "الأخلاق" في تقديم تفسير طبيعي للانفعالات والسلوك البشرى. ومع ذلك، فإنه يشرع في الوقت نفسه في بيان كيف يمكن أن يتحقق التخلص من عبودية الانفعالات. ويبدو أن ارتباط هذا التحليل العلّى، القائم على نظرية عن الحتمية، بالمثالية الأخلاقية يتضمن موقفين غير متسقين، بمعنى سنناقشه فيما بعد.

٢- كل شيء فرد (وليس الإنسان فحسب) يحاول أن يستمر في وجوده الخاص، ويسمى إسبينوزا هذه المحاولة "النزوع" **Conatus**؛ لا شيء يقدر على أن يفعل أى شيء إلا ما ينتج من طبيعته؛ فماهيته أو طبيعته تحدد نشاطه. ومن ثم، فإن القوة، أو "الجهد" الذى يفعل بواسطته شيء ما ما يفعله، أو يحاول أن يفعل ما يحاول أن يفعله، يتوحد بماهيته؛ "إن الجهد الذى يبذله شيء ما لكى يستمر فى وجوده لا يعدو سوى أن يكون الماهية الفعلية لهذا الشيء"[٥]. وبالتالى، عندما يقول إسبينوزا إن الدافع الأساسى عند الإنسان هو الجهد الذى يبذله لكى يستمر فى وجوده الخاص، فإنه لا يصنع تعميمًا سيكولوجيا ببساطة؛ فهو يطبق قولاً يصدق على كل شيء متناه،

---

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.

(٥) E. P. Prop. 7.

وصدق القول، كما يرى، يمكن البرهنة عليه منطقياً، ويمكن بيان أن كل شيء يميل إلى المحافظة على ذاته، ويزيد قوته ونشاطه.

وهذا الميل، وأعني النزوع، يسميه إسبينوزا "الشهوة" **appetitus** عندما يشير في الوقت نفسه إلى العقل والجسم. بيد أن هناك وعيًا بهذا الميل عند الإنسان، وتُسمى الشهوة الواعية "الرغبة". وفضلاً عن ذلك، كما أن الميل إلى المحافظة على الذات، وكمال الذات ينعكسان في الوعي كرغبة، فكذلك ينعكس الانتقال إلى حالة أعلى أو أدنى من الحيوية، أو الكمال في الوعي. ويُسمى الانعكاس في الوعي بالانتقال إلى حالة من الكمال الأعظم "اللذة"، في حين أن الانعكاس في الوعي بالانتقال إلى حالة أدنى يُسمى "الألم". وبناء على مبادئ إسبينوزا العامة لا بد أن تكون الزيادة في كمال العقل زيادة في كمال الجسم، والعكس صحيح: "كل ما يزيد قدرة جسمنا على العقل، أو ينقص منها، ويساعدها، أو يعوقها، إنما فكرته تزيد أو تنقص قدرة العقل على التفكير، وتساعدها أو تعوقها"[٦]. إن كمال العقل، كما يرى إسبينوزا، يزيد بحسب ما يكون العقل نشطًا، وأعني بحسب الأفكار التي يتكون منها ترتبط منطقياً بعضها ببعض، ولا تكون ببساطة انعكاسات لحالات متغيرة ينتجها تأثير علل خارجية على الجسم. بيد أنه ليس واضحًا كيف يتفق ذلك مع المذهب العام الذي يقول إن العقل هو فكرة الجسم، كما أنه ليس واضحًا ما عساها أن تكون حالة الجسم التي تنعكس في نشاط العقل. ومع ذلك، قد يلاحظ المرء أنه ينتج من تعريفات إسبينوزا أن كل واحد يتعقب لذاته بالضرورة. ولا يعني ذلك أن كل واحد ينظر إلى اللذة على أنها الغاية المتصورة بوعي، أو على أنها غرض أفعاله كلها، بل يعني أن المرء يسعى بالضرورة إلى المحافظة على وجوده، وأن يجعل وجوده كاملاً. وعندما يُنظر إلى كمال وجود المرء هذا في جانبه العقلي فإنه يكون لذة. وكلمة "لذة" قد توحي، بالطبع، "باللذة الحسية" ببساطة، بيد أن ذلك ليس هو المعنى الذي يقصده إسبينوزا؛ لأن هناك أنواعًا كثيرة من اللذة والألم "بقدر ما يكون هناك من أنواع من الأشياء التي نتأثر بها"[٧].

---

(٦) Ibid, pro. 11.

(٧) E. P. III, prop. 56.

٣- وبعد أن يفسر إسبينوزا انفعالَيْ اللذة والألم عن طريق "النزوع" الذى يتوحد مع ماهية الشىء المحددة، ينتقل ليستمد انفعالات أخرى من هاتين الصورتين الأساسيتين؛ فالحب، مثلاً، "ليس سوى لذة تصاحبها فكرة علّة خارجية"(٨)، بينما الكراهية ليست شيئا سوى "ألم تصاحبه فكرة علّة خارجية"(٩). كما أننى إذا تخيلت موجوداً بشرياً آخر، لا أشعر حياله بأى انفعال حتى الآن، قد تأثر بانفعالى، فإننى سأتأثر بانفعال مماثل. إن صورة الموضوع الخارجى هى أثر لجسمى أنا، وصورة هذا الأثر تتضمن طبيعة جسمى وأيضًا طبيعة الموضوع الخارجى من حيث إنه حاضر. وبالتالى، إذا كانت طبيعة الموضوع الخارجى تماثل طبيعة أسمى، فإن فكرة الجسم الخارجى تتضمن أثرا أسمى تماثل أثر الموضوع الخارجى. ومن ثم، إذا تخيلت واحداً من أقرانى يتأثر بانفعال ما، فإن هذا التخيل يتضمن أثرًا لجسمى يناظر هذا الانفعال، فتكون النتيجة هى أننى أتأثر بهذا الانفعال أيضًا. وبهذه الطريقة يمكن تفسير الشفقة مثلا: "عندما يتعلق هذا التماثل بين الانفعالات بالألم، نسميه شفقة"(١٠).

وبذلك يحاول إسبينوزا أن يستمد الانفعالات المتعددة من الانفعالات الأساسية، أو انفعال الرغبة، واللذة، والألم. ويصدق هذا التفسير على الإنسان والحيوان. "وينتج من ذلك بالتالى أن انفعالات الحيوانات التى توصف بأنها غير عاقلة (لأننا لا نشك أن الحيوانات تحس، لاسيما بعد أن أصبحت لدينا معرفة عن أصل العقل) لا تختلف عن انفعالات الإنسان إلا من حيث إن طبيعتها تختلف عن طبيعة انفعالات الإنسان. إن كلاً من الحصان والإنسان يمتلئ بالرغبة فى التكاثر لكن رغبة الحصان هى رغبة حصانية، أما رغبة الإنسان فهى رغبة إنسانية. وكذلك الحال بالنسبة للحشرات، والأسماك، والطيور التى لا بد أن تختلف شهواتها ورغباتها بعضها عن بعض"(١١).

---

(٨) Ibid, prop. 13, note.

(٩) Ibid, prop. 27, note.

(١٠) Ibid, prop. 27, note, 1.

(١١) E. P, III, prop. 57, note.

لقد كان إسبينوزا يعتزم، بالطبع، تقديم استنباط منطقى للانفعالات، بيد أنه فى استطاعتنا، إذا شئنا، أن ننظر إلى معالجته للعواطف والانفعالات على أنها برنامج نظرى أو تأملى لبحث سيكولوجى ذى أساس تدريبى بصورة كبيرة. ونجد فى سيكولوجيا فرويد، مثلاً، محاولة مماثلة لتفسير حياة الإنسان الانفعالية عن طريق دافع أساسى. وعلى أية حال، فإن تفسير إسبينوزا تفسير "طبيعى" بصورة دقيقة.

ويجد هذا المذهب الطبيعى تعبيراً فى تفسيره "للخير" و"الشر": "أعنى بالخير هنا كل أنواع اللذة وكل ما يؤدى إليها، وبصفة خاصة ما يشبع رغباتنا، مهما كانت هذه الرغبات. وأعنى بالشر كل أنواع الألم، وبصفة خاصة ما يحبط رغباتنا"[(١٢)]. إننا لا نرغب شيئا لأننا نعتقد أنه خير، فعلى العكس، نحن نسميه "خيراً" لأننا نرغبه، وعلى نحو مماثل، نحن نسمى شيئًا نبتعد عنه، ونشعر تجاهه بنفور "شراً" أو "سيئًا"، "وهكذا يحكم كل شخص ويقدّر ما هو خير، أو شر، وما هو جيد أو سيئ وفقًا لانفعاله الخاص"[(١٣)]. ولما كانت انفعالاتنا محددة، فكذلك أحكامنا عما هو خير وما هو شر محددة، ونحن لا ندرك ذلك باستمرار، بيد أن إخفاقنا فى إدراكه يرجع إلى الجهل بالروابط العلّية، وحالما نفهم الأصول العلّية لانفعالاتنا فإننا نفهم أن أحكامنا الخاصة "بالخير" و"الشر" محددة.

٤- من الضرورى بالتالى أن نقوم بتمييز مهم بالنسبة لنظرية إسبينوزا الأخلاقية: إن كل الانفعالات مستمدة من انفعال الرغبة، واللذة، والألم الأساسى، ويمكن تفسيرها عن طريق التداعى بالطريقة المعهودة؛ فعندما تصبح فكرة شىء خارجى مرتبطة فى عقلى باللذة، أعنى بزيادة دافعى على المحافظة على الذات، وبزيادة القوة، فإنه يمكن افتراض أننى أحب هذا الشىء، وأسميه "خيراً". وفضلاً عن ذلك، "يمكن أن يكون أى شىء علّة اللذة، أو الألم، أو الرغبة بصورة عارضة"[(١٤)]. ويعتمد على حالتى السيكولوجية-

---

(١٢) Ibid, prop. 39, note.

(١٣) Ibid.

(١٤) Ibid, prop. 15.

الجسمية ما يسبب لى فى وقت معين لذة أو ألما، وحالما يكون التداعى بين شىء معين وحدوث اللذة أو الألم، فإننى أميـل إلى حب هذا الشىء أو كراهيته، وأسميه "خيراً" أو "شراً". وإذا نظرنا إلى المسألة هكذا، فإن الانفعالات تكون سلبية؛ فهى "عواطف" إذا تحدثنا بدقة وهى تتحكم فى: "إن أشخاصاً مختلفين يمكن أن يتأثروا بنفس الشىء بطرق مختلفة، والشخص نفسه يمكن أن يتأثر بنفس الموضوع بطرق مختلفة فى أوقات مختلفة"[١٥]. وبالتالى، فإن ما يحبه شخص ما قد يكرهه شخص آخر، وما يسميه شخص ما "خيراً" قد يسميه شخص آخر "شراً". ولكن على الرغم من أننا نستطيع أن نميز أشخاصاً مختلفين بناء على انفعالاتهم المختلفة، فلا تكون هناك مكانة للأحكام الأخلاقية من حيث إن هذه الأحكام تتضمن أن الإنسان حر فى أن يحس كما يحلو له، وأن يحدد بحرية أحكامه عن الخير والشر.

ولكن مع أن "جميع الانفعالات تعود إلى اللذة، أو الألم، أو الرغبة"[١٦]، فإنه ليست كل الانفعالات سلبية؛ لأن هناك انفعالات إيجابية ليست مجرد انعكاسات سلبية للتغيرات الجسمية، بل تنتج من العقل من حيث إنه فاعل active، أى من حيث إنه يفهم. ومع ذلك، فإن الانفعالات الإيجابية لا يمكن أن تعود إلى الألم؛ لأننا "نعنى بالألم ما ينقص أو يعوق قدرة قوة التفكير فى العقل"[١٧]؛ إن انفعالَىْ اللذة والرغبة هما وحدهما اللذان يمكن أن يكونا إيجابيين، وهما "فكرتان تامتان" مستمدتان من العقل، خلافاً للعواطف السلبية التى تكون أفكاراً مختلطة أو ناقصة. وعندما يقول إسبينوزا إن كل الأفعال التى تنتج من الانفعالات من حيث إن العقل فاعل، أو يفهم، فإنه يعود إلى "قوة النفس" Fortitudo، ويميز قسمين فى قوة النفس، يسمى القسم الأول "الشجاعة" أو "رباطة الجأش"، ويسمى القسم الثانى "النبل" أو المروءة generositas. ويعنى "بالشجاعة أو رباطة الجأش الرغبة التى يسعى بها كل فرد إلى حفظ وجوده وفقاً لما يمليه العقل فقط"[١٨]،

---

(١٥) E. P. III, prop. 51.

(١٦) Ibid, prop. 59.

(١٧) Ibid.

(١٨) E. P. III, prop. 59, note.

ويندرج تحت "الشجاعة" أو رباطة الجأش: الاعتدال، والقناعة، وحضور البديهة فى الخطر، وبوجه عام جميع الأفعال التى تحقق خير الفاعل وفقًا لما يمليه العقل فقط. ويعنى "بالنبل" أو المروءة "الرغبة التى يسعى بها كل فرد وفقًا لما يمليه العقل فقط إلى مساعدة الآخرين، وتوثيق الصداقة بينه وبينهم"[١٩]، ويندرج تحت "النبل" أو المروءة: التواضع، والرحمة... وغيرهما. ومن ثم، يتوقع المرء أن التقدم الأخلاقى يكمن، عند إسبينوزا، فى التحرر من الانفعالات السلبية، وفى تغيير الانفعالات السلبية إلى انفعالات إيجابية، بقدر ما يكون ذلك ممكنًا. وهذا هو ما يجده المرء بالفعل. وبذلك فإن التقدم الأخلاقى يوازى التقدم العقلى، أو بالأحرى إنه جانب من التقدم الواحد، ما دام أن الانفعالات السلبية تُسمى أفكارًا ناقصة أو مختلطة، وتُسمى الانفعالات الإيجابية أفكارًا تامة، أو واضحة. إن إسبينوزا فيلسوف عقلى أساسًا، وقد يتوقع المرء تمييزًا بين الشعور والتفكير، بيد أن إسبينوزا لا يضع تمييزًا حادًا بينهما لأنه وفقًا لمبادئه العامة تتضمن كل حالة واعية، بما فى ذلك "الاستمتاع" بانفعال ما، امتلاك فكرة، وكلما صدرت الفكرة من العقل ذاته من حيث إنه يفكر بصورة منطقية، كان الانفعال أكثر "فاعلية".

٥- "أسمى عجز الإنسان عن كبح انفعالاته والتحكم فيها عبودية: لأن الإنسان الذى تقهره انفعالاته لا يخضع لنفسه، وإنما يخضع للقدر حتى إنه يجد نفسه فى الغالب مجبرًا على أن يتبع ما هو أسوأ، رغم أنه يرى ما هو أفضل بالنسبة له"[٢٠]. وربما تبدو العبارة الأخيرة غير متسقة مع تفسير إسبينوزا لكلمتى "جيد" و "سيئ"؛ فهو يكرر، فى الحقيقة، اعتقاده القائل "بالنسبة لكلمتى "جيد" و"سيئ" فإنهما لا تشيران إلى أى شىء إيجابى فى الأشياء منظورًا إليها فى ذاتها، وهما ليستا سوى حالين للتفكير، أو فكرتين نكونهما من مقارنة الأشياء بعضها ببعض"[٢١]. بيد أننا نستطيع

(١٩) Ibid.

(٢٠) E. P. IV, preface.

(٢١) Ibid.

أن نكوّن، ونستطيع بالفعل أن نكوّن، من فكرة عامة عن إنسان نموذجًا لطبيعة إنسانية، أو بصورة أكثر دقة مثلاً أعلى لطبيعة إنسانية. ويمكن أن تعنى كلمة "خير" ذلك الذى "نعرف معرفة أكيدة أنه وسيلة لبلوغ نموذج الطبيعة الإنسانية الذى نضعه لأنفسنا"، أما كلمة "سيئ" فيمكن أن تُستخدم لتعنى "ما نعرف معرفة أكيدة أنه يمنعنا من بلوغ النموذج المفترض"(٢٢). على نحو مماثل، يمكننا أن نتحدث عن الناس بصورة أكثر أو أقل كمالاً من حيث إنهم يقتربون، أو يبتعدون عن بلوغ هذا النموذج. وبالتالى، إذا كنا نعنى بكلمتى "خير"، و"سيئ" ما قلناه سابقًا، فإننا نستطيع أن نقول إنه يمكن للإنسان أن يعرف ما هو خير أعنى ما يعينه بصورة أكيدة على بلوغ النموذج، أو المثل الأعلى المتصور للطبيعة الإنسانية، ولا يفعل ما هو سيئ؛ أعنى ما يعوقه بصورة أكيدة عن بلوغ هذا المعيار أو المثل الأعلى. والسبب فى أن ذلك يمكن أن يحدث هو أن الرغبات التى تنشأ من الانفعالات السلبية، التى تعتمد على علل خارجية، يمكن أن تكون أقوى من الرغبة التى تنشأ من "معرفة حقيقية بالخير والشر، من حيث إن هذا انفعال"(٢٣)؛ فالرغبة فى بلوغ مثل أعلى، مثلاً، مُتصورة على أنها هدف مستقبلى، تميل إلى أن تكون أضعف من شىء حاضر ويسبب اللذة.

ويقابل عبودية الانفعالات السلبية حياة العقل، حياة الإنسان الحكيم. وتلك هى حياة الفضيلة؛ "إن السلوك بصورة مطلقة وفقًا للفضيلة لا يعدو شيئًا فينا سوى السلوك وفقا لتوجيه العقل، والعيش، وحفظ الوجود (وكلها لها نفس المعنى) على أساس السعى إلى ما هو مفيد لنا"(٢٤)، وما هو مفيد بصورة أكيدة هو ما يوصل بحق إلى الفهم، وما هو ضار أو شر بصورة أكيدة هو ما يعوقنا عن الفهم، والفهم هو التحرر من عبودية الانفعالات؛ "الانفعال السلبى لا يكون انفعالاً حالما نكوّن فكرة واضحة ومتميزة عنه"(٢٥)؛

---

(٢٢) Ibid.

(٢٣) E. P. IV, prop. 51.

(٢٤) Ibid. prop. 24.

(٢٥) E. P. V. prop. 3.

لأنه يصبح تعبيراً عن فاعلية العقل وليس تعبيراً عن سلبيته. خذ الكراهية مثلاً، إنها لا يمكن أن تصبح انفعالاً إيجابيًا بالمعنى الذى يقصده إسبينوزا؛ لأنها انفعال سلبى أساسًا. ولكن حالما أفهم أن الناس يسلكون من ضرورة الطبيعة فإننى أتغلب بسهولة على الكراهية التى أشعر بها تجاه أى شخص لأنه ألحق بى أذى أو ضرراً. وفضلا عن ذلك، حالما أفهم أن الكراهية تعتمد على عدم إدراك الواقعة التى تقول إن الناس متماثلون فى الطبيعة، ويمتلكون خيراً مشتركًا، فإننى أتوقف عن الرغبة فى إيذاء أحد؛ لأننى أرى أن الرغبة فى الإيذاء الآخر هو سلوك غير عقلى؛ إن الكراهية يشعر بها أولئك الذين تحكمهم أفكار مختلطة وناقصة، إننى إذا فهمت علاقة الناس كلهم بالله، فإننى لا أشعر بالكراهية تجاه أى واحد منهم.

٦- الفهم، بالتالى، هو الطريق إلى التحرر من عبودية الانفعالات. والوظيفة الأسمى للعقل هى معرفة الله، والخير الأسمى للعقل هو معرفة الله، والفضيلة الأسمى للعقل هى معرفة الله[٢٦]؛ لأن الإنسان لا يستطيع أن يفهم أى شىء أعظم من اللامتناهى، وكلما فهم الله، كان أكثر حبًا له. وقد يبدو أن العكس صحيح أيضًا؛ لأننا عندما نفهم أن الله هو علّة الأشياء كلها فإننا نفهم أنه علّة الألم؛ "ولكنى أرد على ذلك بقولى إنه بقدر ما نفهم علل الألم، فإنه لن يكون انفعالاً، أعنى أنه لن يكون ألمًا، وبالتالى بقدر ما نفهم الله على أنه علّة الألم فإننا نشعر بالبهجة أو الفرح"[٢٧].

من المهم أن نتذكر أن الله والطبيعة هما شىء واحد عند إسبينوزا. وبقدر ما نتصور الأشياء على أنها متضمنة فى الله، وأنها تنتج من ضرورة الطبيعة الإلهية، أى بقدر ما نتصورها فى علاقتها بنظام الطبيعة العلّى اللامتناهى، فإننا نتصورها "من منظور الأزلية"، إننا نتصورها من حيث إنها جزء من النظام اللامتناهى المترابط منطقيًا، وبقدر ما نتصور أنفسنا والأشياء الأخرى على هذا النحو فإننا نعرف الله.

---

(٢٦) E. P. IV, prop. 28.

(٢٧) E. P. V., prop. 18, note.

وفضلاً عن ذلك، تنشأ من هذه المعرفة اللذة أو رضا العقل (النفس)، واللذة التى تصاحبها فكرة الله من حيث إنه العلّة الأزلية هى "الحب العقلى لله"(٢٨)، والحب العقلى لله هو "الحب الخالص لله الذى يجب به الله نفسه، لا من حيث إنه لا متناه، بل من حيث إنه يمكن التعبير عنه عن طريق ماهية العقل الإنسانى منظوراً إليه من منظور الأزلية"(٢٩)، وفى حقيقة الأمر "حب الله للناس والحب العقلى لله هما شيء واحد وهما هما"(٣٠).

يعلن إسبينوزا أن هذا الحب لله هو "خلاصنا، هو غبطتنا أو حريتنا"(٣١)، بيد أنه يتضح أن الحب العقلى لله لا بد أن يُفسر بمعنى صوفى، أو بمعنى الحب لموجود شخصى، واللغة هى لغة الدين فى الغالب، وربما تعبر اللغة عن ورع شخصى. ولكن، يبدو أن الأمر كذلك، أى أن الورع الشخصى يضرب بجذوره فى تربية إسبينوزا الدينية، وليس فى مذهبه الفلسفى. وبقدر ما يكون المذهب هو الذى يعنينا فقط، فإن الحب الذى نحن بصدده يشبه إلى حد كبير الرضا العقلى الذى تصاحبه رؤية عالم عن تفسير كامل للطبيعة، ولا يشبه الحب بمعنى الحب بين شخصين. وإذا تذكر المرء أن الله هو الطبيعة عند إسبينوزا، فإنه لن يندهش لقوله الشهير "إن منْ يحب الله لا يمكن أن يسعى إلى أن يحبه الله بدوره"(٣٢)، وقد فسر "جوته" ذلك على أنه تعبير عن لا مبالاة إسبينوزا اللا محدودة. وقد يكون الأمر كذلك، بيد أنه جلى فى الوقت نفسه أنه إذا سلمنا بتصور إسبينوزا لله، فمن المستحيل بالنسبة له أن يتحدث عن الله من حيث إنه "يحب" الناس بأى معنى مماثل للمعنى الأخلاقى للكلمة. حقًا، إن تقريره أن الإنسان لو كان يرغب فى أن الله يحبه بصورة متبادلة فإنه يرغب فى أن "الله الذى يحبه لا يكون هو الله"(٣٣) – هو تقرير صحيح تماماً، حالما نسلّم بما يعنيه "بالله".

---

(٢٨) E. P. V. prop. 32, collary.

(٢٩) Ibid, prop., 36.

(٣٠) Ibid, collary.

(٣١) Ibid, note.

(٣٢) Ibid, Prop. 19.

(٣٣) Ibid, proof.

٧- يعلن إسبينوزا أكثر من مرة أن العقل (النفس) الإنسانى ليس له وجود بمعزل عن الجسم الذى يمكن أن يوصف بالديمومة؛ فهو يقول، مثلاً: "لا يمكن القول إن عقلنا يدوم أو يستمر، ولا يمكن لوجوده أن يُحدد بزمان معين إلا من حيث إنه يتضمن الوجود الفعلى للجسم"(٣٤). ومما هو مسلم به بوجه عام أنه يرفض فكرة العقل التى تبقى وتستمر إلى الأبد من حيث إنها كيان متميز بعد الموت. وإذا كان العقل الإنسانى يتكون، بالفعل، من أفكار هى أفكار التغيرات الجسمية، وإذا كان العقل والجسم هما شىء واحد وهما هما منظوراً إليهما من جهة صفة التفكير، والآن من جهة الامتداد - فإنه يصعب أن نرى كيف يمكن للعقل أن يظل موجوداً من حيث إنه كيان متميز بعد أن ينحل عنه الجسم.

وفى الوقت نفسه يتحدث إسبينوزا عن العقل من حيث إنه "أزلى" بمعنى ما، وليس من السهل أن نفهم بدقة ماذا يعنى بذلك. إن التأكيد "أننا على يقين بأن العقل أزلى بقدر ما نتصور الأشياء من منظور الأزلية"(٣٥) يبدو، إذا أخذناه بذاته، أنه يفترض أن تلك العقول التى تتمتع بالدرجة الثالثة من المعرفة هى وحدها الأزلية، وهى لا تكون أزلية إلا بقدر ما تتمتع بهذا الحدس لجميع الأشياء "من منظور الأزلية". ومع ذلك فإنه يتحدث أيضًا بطريقة لا تتضمن هذا التحديد ولكن يبدو أنها تعنى أن الأزل يخص ماهية العقل بمعنى ما، أعنى كل عقل؛ يقول: "إن العقل الإنسانى لا يمكن أن يفنى تماما مع الجسم، بل يبقى جزء منه أزليا"(٣٦)، كذلك: "نحن نشعر ونعرف أننا خالدون"(٣٧).

إننى أشك فيما إذا كان توضيح مرضٍ تماماً للمعنى الذى يقصده إسبينوزا يمكن بلوغه ويكون منصفا لكل أقواله المتنوعة فى الموضوع. وعلى أية حال، لا يكفى أن نقول

---

(٣٤) Ibid, prop. 23, note.

(٣٥) E. P. V. prop. 31, note.

(٣٦) Ibid, prop. 23.

(٣٧) Ibid. note.

ببساطة إن إسبينوزا رفض فكرة دوام العقل المستمر أو الخالد، وأنه أكد الأزل من حيث إنها صفة للعقل "هنا والآن"؛ لأنه ليس واضحًا ما يعنيه بقوله إن العقل أزلي هنا والآن. حقًا، إنها المسألة التي تحتاج إلى تفسير، ولكن ما دام أن إسبينوزا حريص ودقيق في المصطلحات فإنه ينبغي على المرء أن تكون لديه القدرة على أن يبلغ توضيحًا ما من النظر إلى تعريفه للأزل؛ "إنني أعني بالأزل الوجود ذاته، من حيث إنه يُتصور على أنه ينتج بالضرورة من تعريف شيء أزلي"[٣٨]. وبالتالي، يرى إسبينوزا وجود شيء ما، من حيث إنه حقيقة أزلية، يُتصور على أنه شأنه شأن ماهيته. ومن ثم يمكن للمرء أن يقول إن العقل الإنساني "أزلي" من حيث إنه يُتصور على أنه ينتج بالضرورة من طبيعة الجوهر، أو الله. وما دام أن الروابط في الطبيعة تشبه الروابط المنطقية، فإنه يمكن للمرء أن ينظر إلى نسق الطبيعة اللامتناهي على أنه نسق منطقي ولا زماني، ويكون كل عقل إنساني في هذا النسق، من حيث إنه يعبر عن فكرة أو حقيقة حال الامتداد، لحظة ضرورية. إن لي مكانًا لا يجوز الإفراط فيه في النسق اللامتناهي، وبهذا المعنى يكون كل عقل إنساني "أزليًا". وبقدر ما يرتفع عقل معين إلى المستوى الثالث، أو الدرجة الثالثة من المعرفة، وينظر إلى الأشياء "مندرجة تحت نوع الأزل" فإنه يعي أزليته.

ويبدو أن إسبينوزا كان يعني شيئًا من هذا النوع عندما يسمي العقل الإنساني أزليًا في ماهيته، وربما كان يعني شيئًا أكثر، ولكن، إذا كان يعني شيئًا أكثر، فإنه لا يبدو أن في مقدور المرء أن يقول ماذا كان يعني. وربما يكون من المعقول تمامًا أن رفاتًا من النظرية، إذا جاز هذا التعبير، التي تقول إن "مركز" العقل إلهي وأزلي تظهر في أقواله، بيد أن الطريقة السليمة والمضمونة لتفسير معناه هي تفسيرها على ضوء تعريفه للأزل. إن الديمومة لا تنطبق إلا على الأشياء المتناهية متصورة على أنها تعقب بعضها بعضًا، وعن طريق الديمومة لا يبقى العقل بعد موت الجسم. ومن وجهة نظر الديمومة يكون صحيحًا أنني سأكون موجودًا، ويكون صحيحًا أنني موجود الآن،

---

(٣٨) E. P. I, def.8.

ويكون صحيحًا أيضًا أننى كنت موجودًا. لكن إذا ترك المرء وجهة نظر الديمومة ونظر إلى الأشياء على أنها تنتج بالضرورة من الجوهر الأزلى وهو الله، دون أى رجوع إلى الزمان - فإنه يستطيع أن يقول، مثلما ينظر إلى نتائج نظرية رياضية على أنها تنتج بالضرورة وبصورة لا زمانية من المقدمات: إن وجودى هو حقيقة أزلية بمعنى ما. وهذا هو السبب فى أن إسبينوزا يتحدث عن أزلية العقل على أنها لا تحتاج إلى أى علاقة بالزمان؛ فالعقل أزلى مثلما أن "قبل" و"بعد" وجود الجسم هو كيان لا متناه متميز[٣٩]؛ "إننا لا ننسبب صفة الديمومة إلا من حيث إن الجسم يدوم ويبقى"[٤٠]، ولكن يمكن النظر إلى العقل على أنه لحظة ضرورية فى وعى الله لنفسه، مثلما أن حب الله العقلى هو لحظة حب الله لنفسه، عندما ننظر إلى كليهما من منظور الأزل. وعما إذا كان كل ذلك معقولاً تمامًا فإن هذه مسألة أخرى، ولكن يبدو أن وجهة نظر إسبينوزا هى أن العقل، من حيث إنه يفهم بصورة فعالة، هى أن "حالاً أزليًا من أحوال الفكر"، وأن أحوال الفكر الأزلية كلها "تؤلف فى الوقت نفسه عقل الله الأزلى واللامتناهى"[٤١]. وذلك يبين على الأقل أن إسبينوزا يرفض العقيدة المسيحية الخاصة بالخلود. ويصعب على المرء أن يفترض أنه عندما يسمى العقل "أزليًا"، فإنه لا يعنى سوى أن الحكماء يتمتعون بالدرجة الثالثة من المعرفة، عندما يتمتعون بالدرجة الثالثة من المعرفة. ويبدو بمعنى ما أن كل العقول الإنسانية عنده أزلية فى ماهيتها. ولكن المعنى الدقيق الذى يجب أن يُفهم به ذلك يظل غامضًا.

٨- ثمة أوجه من التشابه الملحوظة بين نظرية إسبينوزا الأخلاقية والأخلاق الرواقية؛ فمثله الأعلى عن الإنسان الحكيم، وتشديده على المعرفة، وفهم مكانة الأشياء الفردية فى نسق الطبيعة الإلهى بأسره، وإيمانه بأن هذه المعرفة تحمى الإنسان الحكيم من اضطراب العقل المفرط فى مواجهة تقلبات الحياة، وضربات القدر أو الحظ،

---

(٣٩) Cf. E. P. V., prop. 33, note.

(٤٠) Ibid, proof.

(٤١) E. P. V. prop. 40, note.

وتشديده على الحياة وفقًا للعقل، وعلى اكتساب الفضيلة لذاتها - كل ذلك يحمل تشابهًا بموضوعات متماثلة فى الفلسفة الرواقية. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أننا نفتقد عند إسبينوزا أقوال الكتاب الرواقيين عن قرابة الناس كلهم من حيث إنهم أبناء الله، فإنه لم يكن فرديًا محضًا؛ "لا يمكن للناس أن يرغبوا شيئا أسمى من المحافظة على ذاتهم من أن يتفقوا جميعًا فى كل الأمور بحيث تؤلف عقولهم جميعًا وأجسامهم جميعًا عقلاً واحدًا وجسمًا واحدًا، وأن يسعوا جميعًا فى الوقت نفسه بقدر المستطاع إلى المحافظة على وجودهم، وأن يسعوا كلهم فى الوقت نفسه إلى ما يفيدهم كأنهم جماعة واحدة. ويترتب على ذلك أن هؤلاء الذين يحكمهم العقل، أعنى أولئك الناس الذين يبحثون وفقًا لتوجيه العقل عما يفيدهم، لا يرغبون شيئًا لأنفسهم لا يرغبونه أيضًا لبقية البشر، وبالتالى فهم عادلون، وأمناء، وشرفاء"(٤٢). وعبارة كهذه قد لا تبلغ مستوى النبل الذى بلغه أبيقور وماركيوس أوروليوس أحيانًا، بيد أنها تبين على الأقل أنه عندما يؤكد إسبينوزا أن ميل المرء للمحافظة على وجوده هو الدافع الأساسى فإنه لم يكن يعنى بذلك تعليم المذهب الفردى الذرى وتدعيمه.

وعلى أية حال، إن مسألة التشابه بين الإسبينوزية والرواقية التى أريد أن أوجه إليها الانتباه هى قبولهما المشترك للحتمية؛ لأن إنكار الحرية الإنسانية يثير مشكلة هامة بالنسبة للأخلاق؛ فبأى معنى يمكن أن تكون هناك نظرية أخلاقية إذا تم قبول الحتمية؟ وعلى أية حال ما هو موضع شك هو عما إذا كان هناك أى معنى فى حث الناس على السلوك على نحو معين إذا كان كل واحد مجبرًا على أن يسلك على نحو معين، على الرغم من أن إسبينوزا قد يرد، بالطبع، بقوله إن الحاث مجبر على أن يحث، وإن الحث هو أحد العوامل التى تحدد سلوك الإنسان المستحث. وهل هناك أى معنى فى لوم شخص على تأدية فعل معين إذا لم يكن حرًا فى تأدية أى فعل آخر؟ وبالتالى، إذا كان المرء يعنى "بالنظرية الأخلاقية" أخلاقًا حاثة، بالمعنى الذى يؤكد به المرء الطريقة التى ينبغى أن تفعل بها الموجودات الإنسانية، على الرغم من أنها قادرة على أن تفعل

---

(٤٢) E. P. IV, prop. 18, note.

خلافًا لما تفعل حتى فى نفس مجموعة الظروف - فإنه يجب عليه أن يقول إن قبول الحتمية يعلن إمكان نظرية أخلاقية. وإذا كان يعنى، من جهة أخرى، "بالنظرية الأخلاقية" نظرية عن السلوك الإنسانى الذى يتكون من تحليل للطرق التى تسلك بها أنواع مختلفة من الناس - فإنه يبدو، للوهلة الأولى وعلى الأقل، أن النظرية الأخلاقية تكون ممكنة تماما حتى على الرغم من قبول الحتمية.

ولا ينكر إسبينوزا بالطبع أننا نشعر أحيانا بأننا "أحرار" بالمعنى الذى نشعر به بأننا مسئولون عن القيام باختيار معين، أو تأدية فعل ما. ويتضح أننا نستطيع فى الغالب أن نعطى دافعًا للفعل على نحو معين، ويتضح أننا نتأمل أحيانا وبالفعل مجرى الفعل، ونصل إلى قرار فى النهاية. وهذه الحقائق السيكولوجية واضحة حتى أن إسبينوزا لا يحاول أن ينكرها، ومع ذلك فإن ما يؤكده هو أننا نشعر بأننا أحرار لأننا لا نفهم علل أفعالنا، والعلل التى تجبرنا على أن نرغب أشياء معينة وأن تكون لدينا دوافع معينة، فلو أننا تخيلنا حجراً مزوداً بوعى يسقط فجأة، فإننا قد نعتقد أنه يسقط بإرادته الخاصة؛ لأننا لا ندرك علّة حركته، لكنه ليس حراً فى أن يسقط، حتى لو تخيلنا أنه حر[43]. ومن وجهة نظر الحتمى هذه يكون من الحق فى إنصاف إسبينوزا القول إنه لم تكن لديه نية لتقديم أخلاق باعثة، وإنما كانت لديه نية فقط لتقديم أخلاق تحليلية[44].

وبالتأكيد هناك الكثير الذى يمكن أن يقال لصالح هذا الزعم؛ فعندما كتب إسبينوزا إلى أولدنبرج، وأبدى ملاحظته، لاحظ أنه على الرغم من أنه يمكن التماس العذر للجميع فإنه لا يترتب على ذلك أن كل الناس محظوظون: "إنه يمكن التماس العذر للحصان لأنه حصان وليس إنسانًا، ولكن على الرغم من ذلك فإنه مضطر إلى أن يكون حصانًا وليس إنسانًا. ويمكن التماس العذر لمن يصبح شديد الانفعال نتيجة لعضة كلب، مع أنه اختنق بحق. وأخيراً، منْ لا يستطيع أن يتحكم فى رغباته، ويضبطها خوفًا من القوانين،

(٤٣) Cf. letter 58.
(٤٤) Letter 78.

على الرغم من أنه يمكن التماس العذر لضعفه - فإنه مع ذلك لا يستطيع أن يستمتع باقتناع ورضا بمعرفة الله وحبه، ولكنه يهلك ويفنى بالضرورة"(٤٥). وبمعنى آخر، حتى على الرغم من أن جميع الناس مجبرون، و"يلتمس لهم العذر" بالتالى، فإنه يكون هناك فرق موضوعى بين أولئك الذين هم عبيد لانفعالاتهم وأولئك الذين يستمتعون "بالنعمة"، أى الحب العقلى لله. وكذلك يقول إسبينوزا فى رسالة إلى "فان بلينبرج" إنه "لا يمكن أن يقال بلغة الفلسفة إن الله يريد أى شىء من أى إنسان، أو إن شيئا يغضبه أو يسره؛ فكل هذه صفات إنسانية وليس لها منزلة عند الله"، ولكن لا يترتب على ذلك أن مرتكبى القتل والمحسنين كاملون على حد سواء. وتظهر أقوال متشابهة فى رسالة إلى تشيرنهاوس **Tschirnhausen**. وفى رد على اعتراض يقول إنه يمكن من وجهة نظره التماس العذر لكل شر أو فسق، يقول بحدة: "وماذا إذن؟ إنه يجب ألا نخشى الناس الأشرار، وهم ليسوا مؤذين عندما يكونون أشرارًا بالضرورة"(٤٦). وأخيرًا، يرى إسبينوزا فى مؤلفه "الأخلاق" أنه فى المجتمع المدنى فقط تُعطى معان تقبل بوجه عام لألفاظ مثل "خير"، و"سيئ"، و "خطيئة" (التى لا تكون سوى عصيان يمكن أن تعاقب عليه الدولة)، و "الاستحقاق"، و"عدل"، و"ظلم". والنتيجة التى ينتهى إليها هى أن "العدل، والظلم، والخطيئة، والاستحقاق هى أفكار خارجية، وليست صفات تفسر طبيعة العقل"(٤٧).

وبالطبع لا نتوقع سوى أن إسبينوزا يتحدث أحيانا بطريقة أخرى؛ لأن لغة الحرية، ولغة الإلزام الأخلاقى مغروسة فى حديثنا العادى حتى إنه لا يمكن تجنبها. ونجده يقول مثلا إن مذهبه "يعلمنا كيف نسلك إزاء الأمور التى لا قدرة لنا عليها"، و"يعلمنا ألا نمقت أحدًا، وألا نكره أحدًا، وألا نهزأ بأحد، وألا نغضب على أحد، وألا نحسد أحدًا"(٤٨).

---

(٤٥) Letter 23.

(٤٦) Letter 58.

(٤٧) E. P. IV, prop. 37, note2.

(٤٨) E. P. II, prop, 49, note.

بيد أنها ليست ببساطة مسألة عبارة هنا أو هناك، أو أقوال منفصلة، إن الغرض من مؤلفه "رسالة فى إصلاح العقل" هو أن يكون مرشداً لبلوغ المعرفة الصحيحة؛ "لابد للمنهج أن ينعم النظر فى مداواة الفهم وتنقيته فى البداية، حتى إنه مع النجاح العظيم قد يفهم الأشياء بصورة صحيحة. ومن ذلك سيكون كل إنسان لديه القدرة على أن يرى أننى أريد أن أوجه العلوم كلها فى اتجاه واحد، أو إلى غاية واحدة؛ وهى بلوغ أقصى قدر ممكن من الكمال الإنسانى، وبذلك فإن كل شىء فى العلوم لا يدعم هذا المسعى يجب رفضه من حيث إنه بدون جدوى، وأعنى، باختصار، أن كل مسعانا وأفكارنا لا بد أن تتجه إلى هذه الغاية"(٤٩). ويمكن لإسبينوزا أن يقول إن بعض الناس يتمتعون بدرجة دنيا من المعرفة ليجعلوا أفكارهم كاملة وواضحة، ويحرروا أنفسهم من عبودية الانفعالات. لكن يفترض بوضوح أن التقدم العقلى يكون ممكنًا عن طريق المساعى، وفى هذه الحالة يتحقق التقدم الأخلاقى، كما يرى إسبينوزا، عن طريق تنقية الأفكار المختلطة والناقصة. ويتحدث بوضوح عن الإنسان من حيث إنه موجود يندفع إلى "البحث عن الوسائل التى تؤدى إلى الكمال"(٥٠)، و"السعى جاهداً" لبلوغ طبيعة أفضل(٥١). والجمل الختامية من مؤلفه "الأخلاق" ذات دلالة ومغزى بصفة خاصة فى هذا الصدد، حيث يقول فيها: "إذا بدا الطريق الذى بينت أنه يؤدى إلى ذلك (وأعنى "تحكم العقل فى الانفعالات، أو حرية العقل") صعبًا للغاية، فإنه لا يتعذر مع ذلك الاهتداء إليه، إنه لا بد أن يكون صعبًا للغاية عندما يندر وجوده؛ لأنه كيف يُعقل، لو كان الخلاص فى متناولنا، ولو كان فى قدرتنا أن نجده بدون عناء شديد - أن يتجاهله الجميع من الناحية العملية؟ لكن كل الأشياء النفسية تكون صعبة المنال كلما كانت نادرة"(٥٢). وأيا كان ما يقوله بعض الشراح، فمن الصعب أن نرى كيف يتفق ذلك مع مذهب

---

(٤٩) T., 2, 16.

(٥٠) T. 2, 13.

(٥١) Ibid.

(٥٢) E. P. V. prop. 42, note.

متسق عن الحتمية. ويمكن أن نقول بحق إن ذلك يتضمن تغييراً في وجهة النظر وليس تغييراً في السلوك؛ إذ إن التغيير في السلوك يعتمد، كما يرى إسبينوزا، على تغيير في وجهة النظر، وكيف يمكن للمرء أن يغير وجهة نظره إذا لم يكن حراً؟ قد يقال إن بعض الناس مجبرون على تغيير وجهة نظرهم، ولكن في هذه الحالة لماذا يوضح لهم الطريق ويحاول إقناعهم؟ إنه من الصعب تجنب الانطباع الذي يقول إن إسبينوزا حاول أن يختار الأمرين؛ وهما أن يدعم حتمية دقيقة تقوم على نظرية ميتافيزيقية، وأن يقدم في الوقت نفسه أخلاقًا لا يكون لها معنى إلا إذا لم تكن الحتمية مطلقة.

الفصل الرابع عشر

إسبينوزا (٥)

الحق الطبيعى – تأسيس المجتمع السياسى – السيادة والحكومة – العلاقات بين الدول – الحرية والتسامح – أثر إسبينوزا وتقييمات فلسفته

١– يشبه منظور إسبينوزا للنظرية السياسية منظور هوبز إلى حد كبير، الذى قرأ مؤلفيه "عن المواطن"، و"الليفاثان"؛ فقد اعتقد كلاهما أن كل إنسان مقدر عليه بطبيعته أن يسعى إلى تحقيق مصلحته الخاصة، وحاول كلاهما أن يبين أن تكوين المجتمع السياسى، بما ينطوى عليه ذلك من قيود على الحرية الإنسانية، يمكن تبريره عن طريق المصلحة الذاتية العقلية أو المستنيرة. إن الإنسان مكوّن على نحو حتى إنه لكى يتجنب ضرر الفوضى، لا بد أن ينضم إلى الآخرين فى حياة اجتماعية منظمة، حتى على حساب القيود على حقه الطبيعى فى أن يفعل ما يستطيع أن يفعله.

ويتحدث إسبينوزا، مثل هوبز، عن "القانون الطبيعى" و"الحق الطبيعى". ولكن لكى نفهم استخدام إسبينوزا لهذين المصطلحين، لا بد أن نصرف الانتباه تماماً عن الخلفية اللاهوتية للتصور الإسكولائى للقانون الطبيعى والحقوق الطبيعية. عندما يتحدث إسبينوزا عن "القانون الطبيعى" فإنه لا يفكر فى قانون أخلاقى يناسب طبيعة الإنسان، وإنما يجبره من الناحية الأخلاقية على أن يسلك أو يفعل من حيث إنه موجود حر بطريقة معينة؛ إنه يفكر فى طريقة الفعل التى حددتها الطبيعة لأى شىء متناه، بما فى ذلك الإنسان، كى يسير عليها؛ "إننى لا أعنى بالحق وبأمر الطبيعة سوى تلك

القوانين الطبيعية التى بها نتصور كل فرد على أنه مقدر عليه بالطبيعة أن يعيش ويفعل على نحو معين"[١]؛ فالطبيعة قدرت مثلاً "أن تأكل الأسماك الكبيرة الأسماك الصغيرة بحق طبيعى لا نزاع فيه"[٢]. ولكى نفهم ما يقصده إسبينوزا لا بد أن نتذكر أن القول بأن الأسماك الكبيرة لها "الحق" فى أن تأكل الأسماك الصغيرة، يعنى ببساطة القول بأن الأسماك الكبيرة يمكنها أن تأكل الأسماك وأنها خلقت هكذا حتى إنها تستطيع أن تفعل ذلك، متى سنحت لها الفرصة؛ "لأن من المؤكد أن للطبيعة الحق المطلق، إذا أخذناها بالمعنى المجرد، فى أن تفعل أى شيء تقدر عليه، وبمعنى آخر، إن حقها على مقدار قدرتها"[٣]. وبالتالى، فإن حقوق أى فرد لا تُحد إلا بحدود قدرته، وحدود قدرته تتحدد بواسطة طبيعته. ولذا، "فإنه لما كان من حق الإنسان الحكيم المطلق أن يعيش وفقًا لقوانين العقل، فكذلك الإنسان الجاهل والأحمق له مطلق الحق فى أن يعيش وفقًا لقوانين الرغبة"[٤]؛ فالإنسان الجاهل والأحمق ليس ملزمًا بأن يعيش وفقًا لتعاليم العقل المستنير، "كما أن القط ليس ملزما بأن يعيش وفقًا لقوانين طبيعة الأسد"[٥].

وليس من حق أى إنسان أن يتهم إسبينوزا بأنه لم يجعل موقفه "الحقيقى" واضحًا تمامًا؛ إن للإنسان، سواء عن طريق عقله المستنير، أو عن طريق أهوائه، الحق المطلق فى أن يسعى لتحقيق ما يعتقد أنه مفيد بالنسبة له "سواء كان ذلك بالقوة، أو الدهاء، أو التملق والخدعة، أو أى وسيلة أخرى"[٦]. والسبب فى ذلك هو أن الطبيعة لا تحددها قوانين العقل الإنسانى، الذى يهدف إلى المحافظة على الإنسان؛ فأهداف الطبيعة، بقدر ما يستطيع المرء أن يتحدث عن أهداف الطبيعة، "تتعلق بنظام الطبيعة الأزلى الذى لا يكون للإنسان فيه إلا مكان ضئيل تافه"[٧]. وإذا بدا لنا شيء فى الطبيعة

(١) ستكون الإحالة إلى هذا العمل على هذا النحو: Theologico- political Treatise, 16. T.P.P.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) T. P. T., 16.

(٥) Ibid.

(٦) Ibid.

(٧) Ibid.

شراً أو غير معقول، فإن ذلك مرده ببساطة إلى أننا نجهل نظام الطبيعة وتوقف أعضاء هذا النظام بعضها على بعض، ولأننا نريد أن يكون كل شيء مرتبًا ومنظمًا، وفقًا لتعاليم العقل الإنساني والمصلحة الإنسانية. ولو أننا نجحنا في أن نتجاوز الطرق التشبيهية بالإنسان والطرق الإنسانية في النظر إلى الطبيعة، فإننا سندرك أن الحق الطبيعي لا تحده إلا الرغبة والقوة، وأن الرغبة والقوة تتوقفان على طبيعة الإنسان الفرد.

وهذا الرأي نفسه نجده يتكرر في "الرسالة السياسية"؛ فهنا يؤكد إسبينوزا مرة أخرى أطروحته وهي أننا إذا بحثنا في القوة الكلية، أو حق الطبيعة، فإننا يمكن أن نقر بأنه لا يوجد تمييز بين الرغبات التي تتولد عن طريق العقل، والرغبات التي تتولد عن طريق علل أخرى؛ "إن الحق الطبيعي للطبيعة الكلية، وبالتالي الحق الطبيعي لكل شيء فردي، يمتد بمقدار قوته، وبالتالي ما يفعله أي إنسان وفقًا لقوانين طبيعته، فإنما يفعله عن طريق الحق الطبيعي الأسمى، ويكون له حق على الطبيعة بقدر ما يمتلك من قوة"[8]. والناس ينقادون عن طريق الرغبة أكثر مما ينقادون عن طريق العقل. وبذلك، فإن المرء يستطيع أن يقول إن القوة الطبيعية والحق تحددهما الشهوة وليس العقل. إن الطبيعة لا "تحرّم" إلا ما لا نرغبه، وليس لديها القدرة على أن تفعل.

ولما كان لدى كل إنسان دافع طبيعي للمحافظة على ذاته، فإن من حقه بالتالي وبصورة طبيعية أن يتخذ أي وسيلة يعتقد أنها تساعده على المحافظة على نفسه. ومن حقه أن يعامل أي شخص يحول بينه وبين تحقيق هذا الدافع الطبيعي على أنه عدو له. إن الناس في حقيقة الأمر، من حيث إنهم عرضة لانفعال الغضب والحسد والكراهية بوجه عام، "هم أعداء بطبيعتهم"[9].

إن تقرير إسبينوزا في كتابه "الأخلاق" أن العدل، والظلم أو الجور، والخطيئة، والاستحقاق لا تعدو أن "تكون سوى أفكار أو معان خارجية"[10] مذكور في الفصل الأخير،

---

(٨) وستكون الإحالة إلى هذا العمل كالآتي: Political Treatise, 2,2. P.T.

(٩) P.T., 2, 14.

(١٠) E. P. IV, Prop. 37, note 2.

ويمكن أن يُفهم هذا التقرير الآن فى سياقه الملائم. من "العدل" بالنسبة لى أن أتخذ ما أعتقد أنه مفيد للمحافظة على بقائى ورفاهيتى؛ "فالعدالة" تقاس ببساطة بالرغبة والقوة. ومع ذلك، فإنه فى المجتمع المنظم يتم إرساء حقوق معينة للملكية، وقواعد معينة لتحول الملكية، وتُعطى معان محددة معينة لمصطلحات مثل: "عدل"، و"ظلم"، و"حق" عن طريق اتفاق عام. وعندما تُفهم بهذه الطريقة لا تكون سوى "معان أو أفكار notions خارجية"، لا تشير إلى خصائص أفعال منظوراً إليها فى ذاتها، بل تشير إلى أفعال منظوراً إليها فى علاقة بمعايير وقواعد يؤسسها الاتفاق، وتقوم عليه. ويمكن للمرء أن يضيف أن القوة الملزمة للاتفاقات تقوم على قوة فرضها؛ ففى حالة الطبيعة يكون للإنسان الذى يعقد اتفاقًا مع الآخرين الحق "بالطبيعة" أن يخل بالاتفاق عندما يعتقد مباشرة، سواء أكان ذلك صواباً أم خطأ، أنه من المفيد ومن مصلحته أن يفعل ذلك[(١١)]. ووجهة النظر هذه هى ببساطة تطبيق منطقى لنظرية إسبينوزا القائلة بأننا لو نظرنا إلى الأشياء ببساطة من وجهة نظر الطبيعة بوجه عام، فإن الحدود الوحيدة "للحق" هى الرغبة والقوة.

٢- ومع ذلك، فإن "كل إنسان يود أن يعيش فى أمان من كل خوف بقدر الإمكان، ولكن ذلك مستحيل تماماً ما دام أن كل إنسان يفعل ما يشاء، وما دام أن العقل لا يعطى حقوقًا تعلو على حقوق الكراهية والغضب... وعندما نلحظ أن الناس يعيشون فى شقاء عظيم إذا لم يكن هناك مساعدة متبادلة، أو مساعدة العقل، فإننا نرى بوضوح وجلاء أنه لزاماً عليهم أن يتفقوا فيما بينهم على أن يعيشوا معًا فى أمان بقدر المستطاع"[(١٢)]. وفضلاً عن ذلك، فإنه "بدون المساعدة المتبادلة يصعب على الناس أن ينهضوا بالحياة وتثقيف العقل"[(١٣)]. وبذلك، فإن قوة المرء وحقه الطبيعى يكونان معرضين لخطر دائم وهو أن يكونا عديمَىِ الجدوى والفاعلية إذا لم يتحد مع الآخرين ليكوّنوا مجتمعًا مستقراً.

(١١) P. T. , 12.
(١٢) T. P. T., 16.
(١٣) P. T., 2, 15.

وبالتالى يمكن للمرء أن يقول إن الحق الطبيعى نفسه يدل على تكوين المجتمع المنظم. "وإذا كان ذلك هو سبب تسمية الإسكولائيين الإنسان حيوانًا اجتماعيًا - وأنا أقصد ذلك لأنه يصعب أن يكون الناس مستقلين فى حالة الطبيعة - فإننى لا أعترض عليهم"(١٤).

وبذلك يقوم الاتفاق أو العقد الاجتماعى على المصلحة الذاتية المستنيرة، والقيود على الحياة الاجتماعية يبررها هذا الاعتبار وهو أنها أقل تهديدًا لرفاهية الفرد من مخاطر حالة الطبيعة. "إنه قانون كلى للطبيعة الإنسانية أن أحدًا يتجاهل شيئا يحكم عليه بأنه خير، إلا أملاً فى خير أعظم، أو خوفًا من ضرر أكبر، ولا أحد يتحمل ضررًا إلا من أجل تجنب ضرر أكبر، أو الحصول على خير أعظم"(١٥). وبالتالى، لا أحد يعقد اتفاقًا أو عهدًا إلا ليحصل على خير أعظم، أو ليتجنب ضررًا أكبر. "وبالتالى قد نستنتج أن العقد لا يكون صحيحًا إلا بمنفعته، التى بدونها يصبح باطلا وكأنه لم يكن"(١٦).

٣- وبمقتضى العقد الاجتماعى يفوض الأفراد حقوقهم الطبيعية إلى سلطة ذات سيادة، و"يكون لمن يمتلك هذه السلطة ذات السيادة، سواء أكان شخصًا واحدًا، أو أشخاصًا كثيرين، أو الهيئة السياسية كلها، الحق المطلق فى فرض أى أوامر تشاؤها"(١٧). صحيح أنه لا يمكن تفويض كل شىء، وكل حق إلى هذه السلطة؛ لأن هناك بعض الأشياء التى تنتج بالضرورة من الطبيعة الإنسانية، ولا يمكن تغييرها عن طريق أوامر السلطة، فعلى سبيل المثال، من غير المجدى لصاحب السيادة أن يأمر الناس بألا يحبوا ما هو سار وممتع بالنسبة لهم. ولكن فيما عدا هذه الأحوال فإن الفرد ملزم بطاعة أوامر صاحب السيادة. وبواسطة القوانين التى يفرضها صاحب

(١٤) P. T., 2, 15.
(١٥) T. P. T., 16.
(١٦) Ibid.
(١٧) Ibid.

السيادة تقوم العدالة والظلم؛ "لا يمكن تصور الفعل الخاطئ إلا فى ظل السلطة... وبالتالى، فكما أنه لا يمكن تصور الفعل الخاطئ والطاعة بمعناها الدقيق إلا فى ظل السلطة، فكذلك لا يمكن تصور العدالة والظلم إلا فى ظل السلطة"[١٨].

ومع ذلك، فإن إسبينوزا لا يقصد تبرير الحكومة الاستبدادية؛ ففى رأيه، كما هى الحال بالنسبة لسنيكا، "الطاغية لا يمكن أن يحتفظ بالحكم طويلاً"[١٩]؛ لأنه إذا تصرف صاحب السيادة بحسب أهوائه، وبطريقة تعسفية وغير عاقلة، فإنه سيجد معارضة فى الحال ويفقد سلطته فى الحكم. وفقد السلطة فى الحكم يعنى فقد الحق فى الحكم. وبالتالى، فإنه من مصلحة صاحب السيادة ألا يتجاوز الحدود فى ممارسة سلطته. ويناقش إسبينوزا فى مؤلفه "الرسالة السياسية" ثلاثة أشكال عامة "من الحكم أو السيادة" وهى الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية. بيد أنه ليس ضروريًا أن ندخل فى معالجته لهذا الموضوع. وما هو أكثر أهمية هو مبدؤه العام وهو أن "الدولة التى تكون أكثر قوة واستقلالاً هى التى تتأسس وتسترشد بالعقل"[٢٠]. إن غرض المجتمع المدنى "ليس شيئًا سوى السلام، وأمن الحياة. وبالتالى فإن السلطة هى الأفضل حيث يتحد الناس ولا يتم خرق القوانين"[٢١]. ويقرر فى كتابه "رسالة فى اللاهوت والسياسة" أن الدولة الأكثر عقلانية هى أيضا الدولة الأكثر حرية، ما دام أن العيش بحرية هو "العيش بمحض الاختيار وفقا للتوجيه الكامل للعقل"[٢٢]. وهذا النوع من الحياة يكون مكفولاً بشكل أفضل فى الديمقراطية، "التى قد تُعرّف بأنها جماعة لها حق مطلق على كل ما فى قدرتها"[٢٣]. إن الديمقراطية هى" من بين كل صور الحكم الأقرب إلى الطبيعية والأكثر تمشيًا مع الحرية الفردية؛ ففى ظلها لا يفرض أى فرد حقه الطبيعى بصورة

---

(١٨) P.T., 2, 19 and 23.

(١٩) T. P. T., 16.

(٢٠) P. T., 5,1.

(٢١) Ibid, 5,2.

(٢٢) T.P.T., 16.

(٢٣) Ibid.

مطلقة بحيث لا يُستشار بعد ذلك فى شىء، بل يفوضه إلى الغالبية العظمى من المجتمع الذى يكون هو نفسه وحدة منه. وبالتالى يتساوى الجميع، كما كانوا فى حالة الطبيعة"[٢٤]. ويقول إسبينوزا إنه فى ظل الديمقراطية يكون الخوف من القرارات الهوجاء أقل مما يكون فى ظل أى نظام حكم آخر؛ "لأنه من المستحيل فى الغالب أن تتفق أغلبية الناس، خاصة إذا كانت كبيرة، على أمر مناف للعقل. وفضلاً عن ذلك، فإن أساس وهدف الديمقراطية هو تخليص الناس من الرغبات العمياء، والإبقاء عليهم بقدر الإمكان فى حدود العقل حتى يعيشوا فى سلام ووئام"[٢٥].

٤- وعندما يناقش إسبينوزا أفضل شكل من أشكال الدستور بطريقة قبلية فإنه يقتفى أثر السابقين أمثال أرسطو. ولكن النظر إليه من ناحية التطور التاريخى هو نظر بدون جدوى، فما يميزه عن الكتاب اليونانيين العظام فى السياسة، وعن الإسكولائيين هو التشديد على القوة؛ ففى حالة الطبيعة لا يحدد الحق الطبيعى سوى القوة، وفى المجتمع المدنى تقوم السيادة على القوة، إن أعضاء الدولة مجبرون على إطاعة القوانين فى واقع الأمر، بيد أن السبب الأساسى فى ذلك هو أن السيادة تمتلك القوة أو السلطة لأن تجبرهم على ذلك. وبالطبع، ليست هذه هى الرواية كلها؛ فإسبينوزا فى بعض النواحى "واقعى" سياسى صارم، لكنه فى الوقت نفسه يشدد على وظيفة الدولة فى تقديم الإطار الذى يمكن أن يعيش فيه الناس وفقًا للعقل. وربما يكون قد نظر إلى معظم الناس على أنهم ينقادون بالرغبة لا بالعقل، وأن الكبح، إن جاز هذا التعبير، هو الغرض الأساسى للقانون. بيد أن مثله الأعلى هو، بالتأكيد، أن القانون لا بد أن يكون عقلانيًا وأنه يجب على الموجودات الإنسانية أن تسترشد فى سلوكها الخاص، وفى إطاعتها للقانون بالعقل لا بالخوف. ومع ذلك، فإن السلطة السياسية تقوم على القوة، حتى إذا لم يُساء استخدام هذه القوة. وإذا اختفت القوة، فإن الحق فى السلطة يختفى.

---

(٢٤) Ibid.

(٢٥) Ibid.

وتتضح الأهمية التى يعزوها إسبينوزا إلى القوة فى وجهة نظره عن العلاقات بين الدول؛ أن دولاً مختلفة قد تبرم اتفاقيات بعضها مع بعض، بيد أنه ليست هناك سلطة تجبر على هذه الاتفاقيات، كما هى الحال فى العقود بين أعضاء الدولة الواحدة. ومن ثم، فإن العلاقات بين الدول لا يحكمها القانون، بل تحكمها القوة والمصلحة الذاتية. إن الاتفاق أو التعهد بين الدول المختلفة "يكون صالحًا وساريًا ما دام أن أساس الخطر أو المصلحة يكون فى القوة؛ إذ إن أحدًا لا يعقد اتفاقا أو يلتزم بالوفاء بتعهداته إذا لم يكن هناك أمل فى الحصول على خير ما، أو الخوف من ضرر ما، فإذا ذهب هذا الأساس يصبح الاتفاق أو التعهد لاغيًا. وهذا ما تشهد به التجربة فى كثير من الحالات"[٢٦]. ومن ثم، فإن الدول فى علاقاتها بعضها ببعض تكون مثلها مثل الأفراد منظورًا إليهم بمنأى عن العقد الاجتماعى، وبمنأى عن المجتمع المنظم الذى ينشئه العقد. ويلجأ إسبينوزا إلى التجربة لتأكيد نظريته، ولكى يقر المرء بأنها تعبر عن واقعة تاريخية، لا يجب عليه سوى أن ينعم النظر فى المناقشات الحديثة الخاصة بالحاجة إلى سلطة دولية.

٥- وعلى الرغم من تشديد إسبينوزا على القوة، فإن مثله الأعلى هو، كما رأينا، الحياة بمقتضى العقل. وإحدى الخصائص الرئيسية للمجتمع المنظم تنظيما عقليًا هى التسامح الدينى؛ لقد كان، مثل هوبز، يملؤه الفزع من الحروب الدينية والانقسامات، بيد أن فكرته عن العلاج الملائم تختلف عن فكرة هوبز؛ لأنه بينما مال هوبز إلى الاعتقاد بأن العلاج الوحيد يكمن فى إخضاع الدين للسلطة المدنية، فإن إسبينوزا يشدد على التسامح فى مسألة المعتقدات الدينية. وينتج هذا الموقف من مبادئه الفلسفية بالتأكيد؛ لأنه يميز بحدة بين لغة الفلسفة ولغة اللاهوت؛ فوظيفة لغة اللاهوت ليست تقديم معلومات للسلوك. وبالتالى، لو افترضنا أن طريقة السلوك التى تؤدى إليها مجموعة معينة من المعتقدات الدينية لا تضر بصالح المجتمع، فإنه يُسمح بحرية كاملة لأولئك

---

(٢٦) Ibid.

الذين يجدون علاجًا وعونا فى هذه المجموعة من المعتقدات. وعندما يتحدث عن الحرية الدينية التى تمتعت بها هولندا، فإنه يقول إنه يود أن يبين أن "هذه الحرية لا يمكن التسليم بها دون الإخلال بسلامة الدولة فحسب، بل أيضًا لا يمكن أن تترعرع التقوى بدون هذه الحرية، ولا يمكن أن تُكفل سلامة الدولة بدونها"(٢٧). ويصل إلى نتيجة تقول إنه "لا بد أن يكون كل فرد حرًا فى أن يختار لنفسه أسس عقيدته ولا ينبغى الحكم على هذا الإيمان إلا عن طريق فوائده"(٢٨).

إن حق المرء فى أحكامه ومشاعره ومعتقداته شىء لا يستطيع أحد أن يبطله عن طريق أى عقد اجتماعى. إن كل إنسان هو "صاحب أفكاره بمقتضى الحق الطبيعى الذى لا يمكن إبطاله، و"لا يمكن" إجباره على الكلام إلا وفقا لتعاليم السلطة العليا، شريطة ألا يترتب على ذلك نتائج مضرة"(٢٩). حقًا، "إن الغاية الحقيقية من الحكومة" كما يقول إسبينوزا "هى الحرية" لأن "غاية الحكومة ليست تحويل الناس من موجودات عاقلة إلى حيوانات أو آلات صماء، بل غايتها أن تمكنهم من تطوير عقولهم وأجسامهم، وأن يستخدموا عقلهم استخدامًا حرًا". وبالتالى، فإن التسامح يجب ألا يكون مقتصرًا على ميدان الدين، وإذا سلمنا بأن الإنسان ينتقد صاحب السيادة من اقتناع عقلى، وليس من الرغبة فى أن يسبب إزعاجًا واضطرابًا، أو أن يثير فتنة، فإنه يُسمح له بأن يعبر عن رأيه بحرية. إن مراعاة الصالح العام تضع حدًا للكلام الحر؛ وبالتالى لا يُسمح بإثارة الفتنة، والحث على العصيان وعدم إطاعة القانون، وإزعاج السلام. لكن المناقشة العقلية والنقد مفيدان وليسا ضارين، ولو كانت هناك محاولة لقمع الحرية، وإخضاع التفكير والكلام لنظام واحد، سيترتب على ذلك عواقب وخيمة. إنه من المستحيل إخماد وقمع حرية التفكير، وإذا تم إخماد حرية التعبير، فإن النتيجة ستكون ظهور الحمقى، والمتملقين، والخائنين، والفسوق. وفضلاً عن ذلك، فإن "الحرية ضرورية

(٢٧) T.P. T., Preface.

(٢٨) Ibid.

(٢٩) Ibid.

أساسًا للتقدم فى العلوم والفنون الحرة"(٣٠). وتُكفل هذه الحرية بصورة أفضل فى الديمقراطية التى هى "أقرب صورة للحكم إلى الطبيعة"، التى فيها "يخضع كل فرد فى أفعاله للسلطة، لكنه لا يخضع لها فى حكمه وعقله"(٣١).

كما أنه يجب إبراز هذا الجانب من نظرية إسبينوزا السياسية؛ لأن التركيز المفرط على تلك العناصر من نظريته التى يشترك فيها مع هوبز قد تعطى بسهولة انطباعًا خاطئًا؛ فهى تميل إلى إخفاء الواقعة التى تقول إن مثله الأعلى هو الحياة بمقتضى العقل، وإنه لم يثن على السلطة لذاتها، حتى على الرغم من أنه لم يكن مقتنعا فحسب بأن السلطة لا بد أن تلعب دورًا أكثر أهمية فى الحياة السياسية، بل لا بد أن تفعل ذلك أيضًا، لأسباب ميتافيزيقية وسيكولوجية. وفضلا عن ذلك، على الرغم من أن إسبينوزا نفسه لم يؤمن بوضوح بوحى إلهى محدد بحقائق ثابتة، حتى إن مقدماته تختلف عن مقدمات المؤمنين بهذا الوحى، فإن المشكلة التى يناقشها هى مشكلة حقيقية بالنسبة للجميع؛ فمن جهة، الإيمان هو شىء لا يمكن فرضه، ومحاولة فرضه تؤدى إلى عواقب وخيمة، ومن جهة أخرى، التسامح الكامل واللامحدود غير قابل للتنفيذ عمليا كما يرى إسبينوزا؛ فلا يمكن لحكومة أن تسمح بالتحريض على الاغتيال السياسى مثلا، أو بدعاية لمعتقدات تؤدى مباشرة إلى الجريمة.

إن المشكلة عند إسبينوزا، كما هى الحال بالنسبة لأولئك الذين جاءوا فيما بعد، هى ربط أعظم قدر ممكن من الحرية بمراعاة الصالح العام، ويصعب توقع أن الجميع يتفقون على حدود التسامح الدقيقة. وعلى أية حال، فإن هذه المسألة قلما يمكن حسمها قبليا وبدون رجوع إلى الظروف التاريخية. ولنقدم مثالا أكثر وضوحًا وجلاء وهو: أن كل الناس العقلاء يتفقون على أنه لا بد من تقييد الحريات فى أوقات الحرب والأزمات القومية على نحو قد لا يكون مرغوبًا فيه فى أوقات أخرى، بيد أن المبادئ العامة التى تقول إنه يجب على الحكومات أن تدعم الحريات ولا تقضى عليها،

(٣٠) Ibid.

(٣١) Ibid.

وإن الحرية ضرورية ومطلوبة للتطور الثقافي الحقيقي - صالحة وسارية الآن كما كانت عندما أعلنها إسبينوزا وصرح بها.

٦- وبعد وقت بعيد بعد وفاة إسبينوزا وُصف بأنه "ملحد" فى الغالب، وعندما وجه إليه الانتباه هوجم بوجه عام. والسبب الرئيسى هو، بالطبع، توحيده الله بالطبيعة. وأنكر كثيرون من المعجبين المحدثين بإسبينوزا تهمة الإلحاد بسخط، ولكن المسألة لا يمكن حسمها هكذا ببساطة، ولا يمكن حسمها بالتأكيد باستخدام اللغة الانفعالية من كلا الجانبين، والطريقة الوحيدة الملائمة لحسمها على نحو عقلانى هى الفصل فى المعنى الذى يعطى لكلمة "الله"، ثم تقرير عما إذا كان إسبينوزا ينكر أو لا ينكر وجود الله. بيد أنه حتى هذا الإجراء ليس بسيطا حتى نتبعه عمليا كما يبدو أولاً. وقد يقال بصورة معقولة إنه إذا كانت كلمة "الله" تفهم بالمعنى اليهودى - المسيحى، من حيث إنها تعنى موجودا شخصيا مفارقا للطبيعة، فإن التهمة "بالإلحاد" تكون صحيحة؛ لأنه صحيح إن إسبينوزا ينكر وجود موجود شخصى مفارق للطبيعة، وبذلك عندما يقول كاتب سيرته اللوثرى جون كوليروس، فى مؤلفه "حياة بندكت دى إسبينوزا" إن الفيلسوف "له الحرية فى استخدام كلمة "الله""، واستخدامها بمعنى غير معروف لكل المسيحيين، وإن مذهب إسبينوزا هو بالتالى الإلحاد، ويفترض أن التقرير صحيح بصورة جلية إذا كان المرء يعنى "بالإلحاد" إنكار وجود الله بالمعنى الذى يفهم به المسيحيون الكلمة. ومع ذلك، فإن إسبينوزا قد يرد بقوله إنه يعرف الله الموجود اللامتناهى بصورة مطلقة، وإن المسيحيين يعنون أيضا "بالله" الموجود اللامتناهى، رغم أنهم لا يعنون، فى رأيه، مضامين هذا التعريف. وقد يقول إن توحيده الله بالطبيعة، ليس تعبيراً عن الإلحاد، بل عن الفهم الحقيقى لما تعنيه كلمة "الله"، إذا كان "الله" يُعرَّف بأنه الموجود اللامتناهى بصورة مطلقة. ومع ذلك، فإن الواقعة تظل وهى أن المسيحيين، سواء أكانوا فلاسفة أم لا، يؤكدون علو الله، ولا يوحدون الله بالطبيعة؛ وإذا كانت كلمة "الله" تُفهم بالطريقة التى يفهمها بها كل المسيحيين، سواء أكانوا فلاسفة أم لا، فإنه يمكن القول بأن إسبينوزا "ملحد" بمعنى أنه أنكر وجود الله من حيث إنه يُفهم على هذا النحو. ومن الصعب أن نرى لماذا تثير التهمة بالإلحاد السخط، إذا فُسرت هكذا. إن الكتاب الذين سخطوا

بسبب التهمة إما أنهم يفكرون فى الصفات السفيهة التى تضاف إليها أحياناً، أو أنهم يحتجون على استخدام كلمة "الله" بمعنى مسيحى فقط.

بيد أن اللاهوتيين لم يكونوا هم وحدهم الذين وجهوا نقداً إلى إسبينوزا وقللوا من شأنه وقدره؛ فنجد "بايل" Bayle فى "معجمه" لا يصور إسبينوزا بأنه ملحد فحسب، بل إنه يحكم على فلسفته بأنها خلف ومحال Absurd. ونجد "ديدرو" Diderot ينتهج نفس الخط بصورة قليلة أو كثيرة فى مقال كتبه عن إسبينوزا فى "الموسوعة". حقًّا، إن فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين، مع أنهم قدروا إسبينوزا بوصفه إنساناً، وكانوا مبتهجين بفرصة تصوير نموذج لمفكر فاضل وأرثوذكسى إلى حد كبير، لم يمدوا تقديرهم واحترامهم إلى فلسفته؛ فقد نظروا إليها على أنها سفسطة غامضة، وتلاعب بألفاظ وصيغ هندسية وميتافيزيقية. ولاحظ هيوم أن "المبدأ الأساسى لإلحاد إسبينوزا يتمثل فى واحديته، وأطلق على ذلك "فرضاً شنيعاً"[٣٢]. ولكن لأنه ربط ذلك بتقرير يقول إن "مذهب لا مادية، وبساطة، وعدم انقسام جوهر مفكر هو إلحاد حقيقى ويبرر كل تلك الآراء التى تذهب إلى أن إسبينوزا سيئ السمعة بوجه عام" – فإن المرء قد ينتابه شك أكيد فى اشمئزاز هيوم من "فرض" إسبينوزا. ومع ذلك، فإنه جلىّ أنه نظر إلى مذهب ديكارت الخاص بلا مادية جوهرية مفكر، ونظرية إسبينوزا عن جوهر فريد على أنهما غير معقولين.

ولما كانت فلسفة إسبينوزا قد هاجمها اللاهوتيون من ناحية، والفلاسفة من ناحية أخرى، فإنه قلما تبدو جديرة باهتمام بالغ. ومع ذلك، فإن الأمور قد تغيرت بمرور الزمن؛ ففى عام ١٧٨٠ كانت هناك محادثة بين "لسنج" و"ياكوبى" عبّر فيها لسنج عن تقديره لإسبينوزا وبأنه مدين له، كما قدّر هردر إسبينوزا، ووصفه نوفالس فى عبارة اقتبسها كثيراً بأنه "إله- إنسان ثمل"، وكتب هينى بحماسة عن إسبينوزا، وتحدث جوته عن تأثير الفيلسوف اليهودى عليه، وعن إذعان نفسه ورضوخها لمؤلفه "الأخلاق" وعن وجهة النظر الرحبة وغير المتحيزة عن الواقع التى كشف الكتاب النقاب عنها، ووجد، أو اعتقد

(٣٢) Treatise of Human Nature, 1,4, 5.

الرومانسيون الألمان أنهم وجدوا بوجه عام (لا أقصد الإشارة إلى أن جوته يمكن أن يُسمى "رومانسيا" بصورة ملائمة، رغم أنه كانت لديه القدرة على أن يعبر عن الرومانسية) فى إسبينوزا روحًا مماثلة؛ لأن إسبينوزا بالنسبة لهم، مع إحساسهم بالشمول Totality، وميلهم إلى وجهة نظر شعرية وشبه صوفية عن الطبيعة، "من أنصار وحدة الوجود" الذى لم يضع الله فى علو بعيد، بل رأى فى الطبيعة تجليًا للذات الإلهية، أو تجليًا محايثًا لله. ووضع فلاسفة ألمان أمثال شلنج وهيجل، فيلسوفَي الحركة الرومانسية، الإسبينوزية فى التيار الرئيسى للفلسفة الأوربية؛ فمذهب إسبينوزا كما يرى هيجل مرحلة مكملة وهامة فى تطور الفكر الأوربى. إن فكرة إسبينوزا عن الله من حيث إنه جوهر ليست كافية؛ لأن الله لا بد أن يتصور بوصفه روحًا، بيد أن الاتهام بالإلحاد لا أساس له من الصحة. يقول هيجل إن "الإسبينوزية" "قد تُسمى بالفعل وأيضًا بصورة أفضل لا كونية Acosmism؛ لأنه وفقًا لتعاليمها لا يجب أن ننسب تلك الحقيقة الواقعية والديمومة إلى العالم، الوجود المتناهى، أو الكون، ولكن يجب أن ننسبها إلى الله وحده من حيث إنه الجوهر الأساسى"(٢٣). وفى إنجلترا كتب كوليردج عن إسبينوزا بحماسة شديدة، وشرع شيلى فى ترجمة مؤلف إسبينوزا "رسالة فى اللاهوت والسياسة".

وبينما نظر نقاد إسبينوزا الأوائل إليه على أنه ملحد، ونظر إليه الرومانسيون على أنه من أنصار مذهب وحدة الوجود، فإن ميل عدد من الكتاب المحدثين هو تصويره على أنه رائد نظرى من رواد النظرة العلمية إلى العالم؛ لأنه قام بمحاولة مستمرة لتقديم تفسير طبيعى للأحداث بدون لجوء إلى تفسيرات عن طريق علل مجاوزة للطبيعة ومتعالية أو علل غائية. وأولئك الذين يشددون على هذا الجانب من فكر إسبينوزا لا ينسون أنه كان ميتافيزيقيا، وكان يهدف إلى تقديم تفسير "بعيد" للعالم. بيد أنهم يعتقدون أن فكرته عن الطبيعة، من حيث إنها كون عضوى واحد يمكن أن تُفهم بدون التسليم بشىء خارج الطبيعة، يمكن اعتبارها برنامجًا نظريًا رحبًا لبحث علمى، رغم أن المنهج المطلوب عن طريق البحث العلمى ليس هو المنهج الذى استخدمه إسبينوزا فى

---

(٢٣) Lectures on the History of Philosophy trans. By E.S. Haldane and F.H. Simons, vol. 111, P. 281.

فلسفته. ومن ثم، فإن الفكرة المحورية للإسبينوزية كما يرون هى فكرة الطبيعة من حيث إنها نسق يمكن بحثه علميًا. إن التأويل الهيجلى لإسبينوزا يوضح جانبًا، ويمكن للمرء أن يقول إن التأويل "الإلحادى" يبرز إلى المقدمة فى الحال، شريطة أن يتذكر المرء أنه إذا كان الكتاب يستخدمون كلمة "الإلحاد" فى هذا الصدد فإنها لا يكون لها المعانى السفيهة عندهم التى كانت لدى نقاد إسبينوزا اللاهوتيين الأوائل.

ويصعب أن نقول بدقة كم تكون الحقيقة فى كل خط من هذين الخطين من التأويل؛ فقراءة روح ومناخ الحركة الرومانسية فى فكر إسبينوزا غير صحيحة بالتأكيد، ولو أن المرء كان مضطرًا إلى الاختيار بين تأويل رومانسى وتأويل طبيعى، فإنه يختار ما هو أفضل بالتأكيد بتفضيل التأويل الأخير. ومع ذلك فإن فكر إسبينوزا يبدو أنه تحول من أصوله اليهودية نحو الواحدية الطبيعية، ويفترض مذهبه فى الألوهية، ومذهبه فى الصفات الإلهية غير المعروفة أن الأصول الدينية لتفكيره لم يطمسها تطورهما فيما بعد تمامًا. وفضلاً عن ذلك، لا بد أن نتذكر أن إسبينوزا لم يهتم ببساطة بتعقب روابط علّية وبيان سلسلة العلل اللامتناهية من حيث إنها نسق منغلق على ذاته. إن عمله الرئيسى لم يأخذ عنوان "الأخلاق" فى نظير لا شيء؛ فقد اهتم إسبينوزا بتحقيق سلام العقل الحقيقى، والتحرر من عبودية الانفعالات. ويتحدث فى فقرة شهيرة فى مستهل مؤلفه "رسالة فى إصلاح العقل" عن تجربته الخاصة بغرور الثروة وعدم جدواها، والشهرة، واللذة، والبحث عن السعادة الأسمى، والخير الأعظم؛ لأن "حب شيء أزلى لا متناه هو وحده الذى يعطى بهجة للعقل، تخلو من كل ألم؛ فيكون خليقًا بأن نرغبه ونشتاق إليه بكل قوانا"(٣٤). وكذلك "إننى أود أن أوجه العلوم كلها فى اتجاه واحد، أو إلى غاية واحدة؛ وهى تحقيق أكبر قدر ممكن من الكمال، وبذلك لا بد أن نرفض كل شيء لا يحقق هذا المسعى من حيث إنه بدون جدوى أو فائدة؛ وأعنى باختصار أن لا بد من توجيه كل مساعينا وأفكارنا إلى هذه الغاية الوحيدة"(٣٥). وفى رسالة إلى فان بلينبرج

---

(٣٤) T., 1, 10.

(٣٥) Ibid, 2,16.

يقـول: "إننى أعرف (وهذه المعرفة تعطينى الرضـا الأسمى وسلام العقل) أن الأشياء كلها تتحقق بالقوة، وقرار لا يمكن أن يتغير لموجود كامل بصورة مطلقة"[٣٦].

ولكن يجب على المرء ألا يضلله استـخـدام عبـارات مـثل "الحب العـقلى لله" فى تفسير إسبينوزا كما لو كان صوفيًا متدينًا مثل إيكهارت. حقًا، لا بد أن نتذكر عند تفسير تلك المصطلحات والعبارات أنها لا بد أن تُفهم بمعنى تعريفاته، لا بالمعنى الذى تحمله فى "اللغة العادية". إن المصطلحات لها معنى فنى معين فى فلسفة إسبينوزا، وفى الغـالب يختلف ذلك عن المعنى الذى نعطيـه لهـا بالطبع. إن الفكرة التى تقـول إن فلسـفـة إسـبـينوزا هـى فلسـفـة تصـوف دينى لا تنشـأ إلا إذا أصـر المرء على إغـفـال تعريفات مصطلحات مثل: "الله"، و"الحـب"، والضـوء الذى يلقيه مذهب بأسره على هذه التعريفات.

---

(٣٦) Letter 21.

الفصل الخامس عشر

ليبنتز (١)

حياته – فن التركيب وفكرة الانسجام – كتاباته – تأويلات مختلفة لفكر ليبنتز

١– ولد جوتفريد فيلهلم ليبنتز G.W Leibniz في مدينة ليبزج عام ١٦٤٦، وكان والده أستاذًا لفلسفة الأخلاق في الجامعة. ولأن ليبنتز كان طفلاً مبكر النضج، فإنه درس اليونانية والفلسفة الإسكولائية، ويخبرنا عن نفسه أنه في سن الثالثة عشرة تقريبا قرأ سوريز بسهولة للغاية كما يعتاد أناس أن يقرءوا اللغات من أصل لاتيني. وفي سن الخامسة عشرة دخل الجامعة وتتلمذ على يد "جيمس توماسيوس". وعندما تعرّف على مفكرين "مُحدثين" أمثال: بيكون، وهوبز، وجاسندي، وديكارت، وكبلر، وجاليليو، وجد فيهم نماذج "لفلسفة جيدة". وطبقا لذكرياته الماضية ناقش بداخله في أثناء تجوالاته التي كان يقوم بها بمفرده ما إذا كان يُبقي على النظرية الأرسطية عن الصور الجوهرية والعلل الغائية أو يقبل المذهب الآلي؛ فقد ساد المذهب الآلي، رغم أنه حاول فيما بعد أن يربط العناصر الأرسطية بأفكار جديدة. حقا، لقد كان تأثير دراساته الأولى للأرسطية والإسكولائية واضحًا في كتاباته المتأخرة، وربما يكون ليبنتز هو أكثر الفلاسفة الرواد في الفترة "الحديثة" السابقة على كانط الذي كانت لديه معرفة شاملة بالإسكولائيين؛ فقد تعرف عليهم بالتأكيد بصورة أفضل من إسبينوزا وكتب رسالته التي حصل بها على البكالوريوس (١٦٦٣) عن مبدأ التفرد تحت تأثير الإسكولائية، على الرغم من الاتجاه الأسمي.

وفى عام ١٦٦٣ انتقل إلى جامعة "يينا"، حيث درس هناك الرياضيات على يدى "إرهرد فايجل" Erhard weigel، ثم كرس نفسه لدراسة القانون، وحصل على الدكتوراه فى القانون من جامعة "التدورف" عام ١٦٦٧ ورفض عرض تعيينه أستاذًا بجامعة "التدورف"؛ لأنه، كما يقول، كان مشغولاً بأمور مختلفة أتم الاختلاف. وبعد أن حصل على وظيفة فى الديوان العالى لناخبية ماينتس، كُلف بالقيام بمهمة إلى باريس عام ١٦٧٢، حيث تعرف هناك على رجال أمثال: مالبرانش، وأرنولد. وفى عام ١٦٧٣ زار إنجلترا وقابل بويل، وأولدنبرج. وعندما عاد إلى باريس، ظل هناك حتى عام ١٦٧٦، وهذا العام الأخير من إقامته هناك لا يُنسى لأنه اكتشف فيه حساب التفاضل. مع أن ليبنتز لم يعِ هذه الواقعة، وهى أن نيوتن كتب عن الموضوع نفسه من قبل. ولكن نيوتن قد تباطأ كثيراً فى نشر نتائجه ولم يفعل ذلك حتى عام ١٦٨٧، أما ليبنتز فقد نشر نتائجه عام ١٦٨٤، وبذلك، كان هناك نزاع وخلاف غير مفيد حول الأسبقية فى الاكتشاف.

وفى طريق عودته إلى ألمانيا زار إسبينوزا، وكانت له مناظرة من قبل معه، وكان شغوفًا بفلسفته بصورة مفرطة. والعلاقات الدقيقة بين ليبنتز وإسبينوزا ليست واضحة للغاية؛ فقد انتقد ليبنتز نظريات إسبينوزا واستمر فى هذا النقد، وعندما قرأ أعمال إسبينوزا المنشورة غفلاً قام بمحاولات دؤوبة لفضح ديكارت بتصوير الإسبينوزية على أنها المحصلة المنطقية للديكارتية. إن فلسفة ديكارت، كما يرى ليبنتز، قد أدت، عرضاً، بالإسبينوزية إلى الإلحاد. ومن جهة أخرى، يتضح أن شغف ليبنتز النهم بالمسائل العقلية أوجد فيه اهتماماً مفعماً بالحيوية بمذهب إسبينوزا، حتى وإن لم يقم بدراسة متعمقة له، ووجده محفزاً. فضلا عن ذلك، يفترض بالنظر إلى شخصية ليبنتز الدبلوماسية أن نبذه القوى للإسبينوزية قد حثه عليه رغبته فى تأكيد شهرته باستقامة الرأى. ولكن رغم أن ليبنتز كان دبلوماسياً، وواحداً من حاشية ملكية، ورجلاً محنكًا، ولم يكن إسبينوزا هكذا، ورغم أنه اهتم بحض أنصاره والذين تعرّف عليهم على الفضيلة، فإننى أعتقد أنه لم يكن هناك سبب حقيقى للاعتقاد أن معارضته للإسبينوزية كانت غير مخلصة. ولقد وصل من قبل إلى بعض الأفكار الرئيسية لفلسفته الخاصة عندما

قرأ إسبينوزا، ورغم أن وجود صنوف من التشابه بين فلسفتيهما فى بعض الجوانب قد حثت ودفعت اهتمامه، وربما أيضًا شغفه بأن يعتزل عن إسبينوزا علانية، فإن صنوف الاختلاف بين موقفيهما فى بعض الجوانب كبيرة للغاية.

ويسبب ارتباط ليبنتز ببلاط هانوفر، فإنه وجد نفسه مهتمًا بجمع وتصنيف تاريخ الأسرة، وهى أسرة براونشفيج. بيد أن اهتماماته وأنشطته كانت كثيرة ومتنوعة، وفى عام ١٦٨٢ أسس فى ليبزج "مجلة أعمال العلماء"، وأصبح فى عام ١٧٠٠ الرئيس الأول لجمعية العلوم فى برلين، التى أصبحت فيما بعد الأكاديمية البروسية. وبالإضافة إلى اهتمامه بتأسيس جمعيات علمية اهتم بمشكلة توحيد المذاهب المسيحية. وفضلاً عن ذلك، فإنه حاول جاهدًا أن يجد أساسًا عامًا للاتفاق بين الكاثوليك والبروتستانت. وفيما بعد، عندما أدرك أن الصعوبات أعظم مما كان يتوقع، حاول أن يمهد الطريق لتوحيد الطائفتين الكالفينية واللوثرية، مع أن هذه المحاولة لم تكلل بالنجاح أيضًا. وخطة أخرى من خططه كانت محاولة أن يكون هناك تحالف بين الدول المسيحية، وهو تشكيل من نوع الاتحاد الأوربى، وبعد أن أخفق فى أن يستميل لويس الرابع عشر ملك فرنسا، توجه بخطته إلى القيصر بطرس الكبير فى عام ١٧١١ وسعى جاهدًا فى أن يوجد تحالفًا بين القيصر والإمبراطور. بيد أن خططه لحث الملوك المسيحيين على أن يتخلوا عن منازعاتهم وأن يتحدوا فى تحالف ضد العالم اللامسيحى لم يُكتب لها النجاح مثل خططه لتوحيد المذاهب المسيحية. وقد يذكر المرء أيضًا أن ليبنتز اهتم اهتمامًا ملحوظًا بالأخبار والمعلومات الخاصة بالشرق الأوسط التى بدأت فى التسرب إلى أوربا، ودافع عن المبشرين اليهود فى الصين دفاعًا مستميتا فيما يخص المجادلة حول الشعائر.

لقد كان ليبنتز واحدًا من أكثر الرجال شهرة وتميزًا فى عصره، ووجد مناصرة من جانب أناس مرموقين كثيرين. بيد أن السنوات الأخيرة من حياته كانت مريرة بالإهمال، وعندما أصبح الأمير الناخب لهانوفر جورج الأول ملكًا لإنجلترا فى عام ١٧١٤ لم يتم اختيار ليبنتز لمرافقته إلى لندن. ولم يفطن أحد إلى وفاته عام ١٧١٦ حتى فى الأكاديمية التى أسسها فى برلين، وكانت الأكاديمية الفرنسية هى المؤسسة العلمية الوحيدة التى احتفت بذكراه.

٢- فى مقابل خلفية هذا النشاط المتنوع والاهتمامات متعددة الجوانب لا بد للمرء أن ينظر إلى وظيفة ليبنتز على أنه كاتب فلسفى؛ فتأريخه لأسرة براونشفيج لم يتم بالطبع. وما خطط له فى عام ١٦٩٢، واستمر فيه بصورة متقطعة حتى وفاته، مع إنه لم يكتمل، لم يُنشر حتى عام ١٨٤٣-١٨٤٥. وثمة ارتباط وثيق للغاية قد يبدو للوهلة الأولى بين عمله الفلسفى، واهتمامه بتأسيس جمعيات علمية، وبتوحيد الطوائف أو الجماعات المسيحية، وبإقامة تحالف للدول المسيحية.

ولفهم هذا الارتباط لا بد أن نضع فى الاعتبار الدور الذى تلعبه فكرة الانسجام الكلى فى فكر ليبنتز؛ ففكرة الكون من حيث إنه نسق منسجم يوجد فيه وحدة وتنوع فى الوقت نفسه، وائتلاف واختلاف الأجزاء، تبدو أنها فكرة رئيسية، ويحتمل أن تكون الفكرة الرئيسية، عند ليبنتز فى سن مبكرة جداً؛ فعلى سبيل المثال، فى رسالة إلى توماسيوس كتبها ليبنتز فى عام ١٦٦٩ عندما كان فى سن الثالثة والعشرين، بعد أن ذكر أقوالاً مثل "الطبيعة لا تفعل شيئا عبثاً"، و "كل شىء يتجنب هلاكه"، يرى: أنه "ما دام أنه لا توجد حكمة فى الطبيعة، فإن النظام الجميل ينشأ من واقعة أن الطبيعة هى ساعة الله"[(١)]. وعلى نحو مماثل، يؤكد ليبنتز فى رسالة إلى "ماجنيوس ويدركويف **Magnus Wedderkopf**، كتبها فى عام ١٦٧١، أن الله الخالق يريد ما هو أكثر انسجاماً. وتظهر فكرة الكون من حيث إنه انسجام كلى جلية فى كتابات فلاسفة عصر النهضة أمثال: نيقولاس دى كوسا، وبرونو، وأكدها كبلر، وجون هنرى بسترفيلد الذى يذكر ليبنتز بتقدير وتبجيل فى "فن التركيب" (عام ١٦٦٦). وطوَّر ليبنتز هذه الفكرة فيما بعد عن طريق نظريته فى المونادات **Monads**، ولكنها كانت موجودة لديه قبل أن يكتب مؤلفه "المونادولوجيا".

---

(١) G.,1, 25. The Letter G in references to leibniz's writings signifies C.I. Gerhardt's edition of Die philosophischen von G. W. lebiniz (7 Vols., 1875-90) where possible page references are also given to the philosophical works of lebinz, edited by G.M. Ducan (1890). This work which contains only a selection of lebiniz's writings, is signified by the letter 1).

فى مؤلفه عن "فن التركيب" يطوّر ليبنتز طريقة اقترحتها كتابات "ريمون لول" وهو فرنسيسكانى وسيط، ورياضيون محدثون، وفلاسفة؛ فقد أراد أولاً تحليل الحدود المركبة إلى حدود بسيطة، ويجرى التحليل كما يلى: "دع أى حد معين ينحل إلى أجزائه الصورية، أى ضع له تعريفًا، ثم حلل هذه الأجزاء إلى أجزائها، أو ضع تعريفات لحدود التعريف (الأول)، حتى (تصل) إلى أجزاء بسيطة أو حدود غير قابلة للتعريف"[٢]. وهذه الحدود البسيطة أو غير القابلة للتعريف ستؤلف أبجدية الأفكار الإنسانية، فكما أن الكلمات والجمل كلها مؤلفة من الحروف الأبجدية، فكذلك يمكن النظر إلى القضايا على أنها تنتج من تركيب حدود بسيطة أو غير قابلة للتعريف. والخطوة الثانية فى خطة ليبنتز هى تمثيل هذه الحدود غير القابلة للتعريف برموز رياضية، فلو استطاع المرء أن يجد الطريقة الصحيحة "لتركيب" هذه الرموز، فإنه سيكوّن بالتالى منطقا استنباطيًا للاكتشاف، لا يصلح فحسب للبرهنة على حقائق تم معرفتها من قبل، بل وأيضًا لاكتشاف حقائق جديدة.

ولم يعتقد ليبنتز أنه يمكن استنباط الحقائق كلها بصورة قبلية a prior؛ فثمة قضايا حادثة لا يمكن استنباطها بهذه الطريقة؛ فعلى سبيل المثال قولنا إن أغسطس كان إمبراطورًا رومانيًا، أو قولنا إن المسيح ولد فى بيت لحم، هما قضيتان نعرفهما بالبحث فى وقائع التاريخ، لا بالاستنباط المنطقى من تعريفات، وإلى جانب قضايا من هذا النوع هناك أيضا قضايا كلية لا نعرف صدقها إلا بالملاحظة والاستقراء، لا بالاستنباط، فصدقها "لا يوجد فى ماهية "أشياء"، وإنما فى وجودها، وهى صادقة كأنها صدفة"[٣]. وسأعود بعد ذلك إلى تمييز ليبنتز بين قضايا ممكنة وقضايا ضرورية، ويكفى الآن أن نلاحظ أنه قام بالتمييز بينهما، بيد أنه من المهم أن نعى أنه لا يعنى ببساطة بالقضايا التى ترتكز الحقيقة على ماهيتها قضايا المنطق الصورى والرياضيات البحتة، إن مثله الأعلى عن المنطق الاستنباطى والعلمى يرجع بالتأكيد وإلى حد كبير إلى تأثير

(٢) De arte combinatorial, 64: G.,1, 64-5.

(٣) De arte combinatorial, 83: G.,4, 69.

الرياضيات الذى يمكن أن نراه فى فكر فلاسفة عقليين آخرين فى هذه الفترة، ولكن ليبنتز اعتقد، مثلهم، أن المنهج الاستنباطى يمكن استخدامه لتطوير أنساق من قضايا صادقة فى مجالات أخرى غير المنطق والرياضيات. لقد تطلع، بوجه عام، إلى منطق رمزى فيما بعد، بيد أن تطوير أنساق من منطق بحت ورياضيات ليس سوى جانب واحد من خطته العامة. لقد اعتقد أن المنهج الاستنباطى يمكن استخدامه فى تطوير الأفكار الأساسية وحقائق الميتافيزيقا، والفيزياء، والقانون، بل وحتى اللاهوت. إن اكتشاف الرمزية الرياضية الملائمة تقدم لغة كلية، أو خاصية كلية، وباستخدام هذه اللغة فى الفروع المختلفة يمكن تطوير المعرفة الإنسانية على نحو حتى إنه لن يكون هناك مجال لنظريات منافسة غير تلك القضايا الموجودة فى الرياضيات البحتة.

وبذلك كان ليبنتز يطمح إلى علم كلى، لا يشكّل المنطق والرياضيات سوى أجزاء منه. وشرع فى مد مجال المنهج الاستنباطى وراء حدود المنطق الصورى والرياضيات البحتة إلى حد كبير، بسبب اقتناعه بأن الكون يكوّن نسقًا منسجمًا. وفى مؤلفه "فن التركيب"(٤) يلفت الانتباه إلى مذهب بسترفيلد الخاص بالروابط أو العلاقات الجوهرية بين الأشياء كلها. إن نسقًا استنباطيًا من المنطق أو الرياضيات ما هو إلا مثال، أو شاهد على الحقيقة العامة وهى أن الكون نسق. وبالتالى يمكن أن يكون هناك علم استنباطى للميتافيزيقا، أو علم للوجود.

وتساعد الواقعة التى تقول إن تنفيذ خطة ليبنتز العظيمة تسلّم بتحليل الحقائق المركبة إلى حقائق بسيطة والحدود القابلة للتعريف إلى حدود غير قابلة للتعريف فى تفسير اهتمامه بتأسيس جمعيات علمية؛ لأنه تصور فكرة دائرة معارف شاملة للمعرفة الإنسانية، يمكن أن نستخرج منها أفكارًا بسيطة أساسية، إذا جاز هذا التعبير، وكان يأمل فى أنه يمكن الاستعانة بالجمعيات والأكاديميات العلمية فى هذه المهمة، كما أنه كان يأمل فى أن تتعاون الطوائف الدينية، خاصة اليهود، فى إنشاء دائرة المعارف المخطط لها.

---

(٤) G. 4, 70 ,85.

وكان مطمح ليبنتز كذلك تفسير الموقف الذى تبناه فى موضوع الوحدة المسيحية؛ لأنه اعتقد أنه يمكن استنباط عدد من القضايا الأساسية فى اللاهوت تتفق عليها كل المذاهب الدينية، ولم يحاول على الإطلاق أن يحقق هذه الخطة بالفعل، بيد أنه حاول فى مؤلفه "نظام اللاهوت" (عام ١٦٨٦) أن يجد أساسًا مشتركًا يمكن أن يتفق عليه الكاثوليك والبروتستانت. ولقد كان مثله الأعلى عن الانسجام، بالطبع، أساسيًا أكثر من فكرة استنباط عنصر مشترك أسمى يجمع بين المذاهب المسيحية.

ويظهر هذا المثل الأعلى عن الانسجام بوضوح وجلاء أيضا فى مطمح ليبنتز فى اتحاد الأمراء المسيحيين. كما أنه يتجلى بوضوح فى رأيه عن تطور الفلسفة؛ إذ هو يرى أن تاريخ الفلسفة هو فلسفة خالدة وباقية؛ فقد يغالى مفكر فى التشديد على جانب ما من الواقع، أو على حقيقة ما، ويغالى مفكر آخر يأتى بعده فى التشديد على جانب آخر منها، أو على حقيقة ما، بيد أن هناك حقيقة فى الأنساق كلها، لقد اعتقد أن معظم مدارس الفلسفة على صواب فى غالبية ما تؤكده، وعلى خطأ فى معظم ما تنكره، فالميكانيكيون (أو الآليون) مثلا، مصيبون فى تأكيدهم أن هناك علّية ميكانيكية فاعلة، لكنهم مخطئون فى إنكارهم أن العلية الميكانيكية تخدم أغراضًا معلومة، فثمة حقيقة فى المذهب الميكانيكى (الآلى) والمذهب الغائى على السواء.

٣- حث نشر مؤلف لوك "مقال فى الفهم الإنسانى"، بهجومه على مذهب الأفكار الفطرية، ليبنتز على إعداد رد مفصل إبان عام ١٧٠١-١٧٠٩، ولم ينته العمل تماما، وتأخر نشره لأسباب عديدة، وظهر غفلاً عام ١٧٦٥ تحت عنوان "مقالات جديدة فى الفهم الإنسانى". والعمل الوحيد الآخر الضخم من أعمال ليبنتز هو "مقالات فى الثيوديسيا" ونُشر هذا العمل، الذى كان ردًا منظمًا على مقال بايل فى "معجمه التاريخى والنقدى"، عام ١٧١٠.

لم تُقدم فلسفة ليبنتز، وأعنى ما يُسمى أحيانًا "فلسفته الشعبية"، فى أى مجلد منظم وكبير. وبالتالى لا بد أن يبحث المرء عنها فى رسائل، ومقالات، ودوريات، وأعمال مختصرة، مثل "مقال عن الميتافيزيقا" (عام ١٦٨٦)، الذى أرسله ليبنتز إلى أرنولد،

و"مذهب جديد فى الطبيعة وتفاعل الجواهر" (عام ١٦٩٥)، و"مبادئ الطبيعة والفضل الإلهى" (عام ١٧١٤)، و"المونادولوجيا" (عام ١٧١٤)، الذى كتبه للأمير يوجين أمير سافويا. لكنه ترك وراءه مجموعة من المسودات التى لم تُنشر حتى وقت حديث نسبيًا. وفى عام ١٩٠٣ نشر كوتيرا L.Couturat مجموعته الهامة "كتيبات وشذرات غير منشورة"، وفى عام ١٩١٣ ظهر فى كازان "الأصول الفلسفية المستورة للأشياء" والذى حرره جاجود نسكى J.Jagodinski، وكان مخططًا أن تضم الطبعة الكاملة لأعمال ليبنتز، بما فيها كل الرسائل المتاحة، التى شرعت فيها الأكاديمية البروسية للعلوم فى عام ١٩٢٣، أربعين مجلدًا. ولكن الأحداث السياسية أخرت لسوء الطالع استمرار هذا المشروع العظيم.

٤- تتسبب بعض الفلسفات فى تأويلات مختلفة، وبالنسبة لليبنتز ثمة اختلافات ملحوظة وواضحة؛ فعلى سبيل المثال، يرى كل من كوتيرا Couturat وبرتراند رسل أن نشر مذكرات ليبنتز أظهرت أن فلسفته الميتافيزيقية تقوم على دراسات منطقية؛ فمذهب المونادات، مثلاً، يرتبط بتحليل قضايا الموضوع والمحمول ارتباطا وثيقًا. ومن جهة أخرى، ثمة صنوف من عدم الاتساق والتناقض فى فكره؛ فأخلاقه ولاهوته بصفة خاصة على خلاف مع مقدماته المنطقية. والتفسير هو، من وجهة نظر برتراند رسل، أن ليبنتز، عندما التفت إلى الحض على الفضيلة وتعزيز سمعته من جهة استقامة الرأى، تراجع عن استنتاج النتائج المنطقية لمقدماته؛ "هذا هو السبب فى أن أفضل أجزاء من فلسفته هى الأكثر تجريدًا، وأسوأ أجزاء منها هى تلك التى تكون أكثر اهتمامًا بالحياة الإنسانية تقريبا"(٥). حقًا، إن رسل لم يتردد فى أن يقوم بتمييز حاد بين فلسفة ليبنتز "الشعبية" و "مذهبه الباطنى"(٦).

ومع ذلك، فإن جان باروزى Jean Baruzi، فى مؤلفه" ليبنتز والنظام الدينى للدنيا وفق وثائق غير منشورة"، يؤكد أن ليبنتز مفكر ذو عقلية دينية أساسًا، يحث عليها مجد

(٥) Acritical Exposition of the philosophy of Lebinz, P. 202.

(٦) History of western philosophy PP. 600- 613.

الله أولا وقبل كل شيء. وتأويل آخر هو تأويل "كينو فيشر" Kuno Fischer، الذى يرى فى ليبنتز التجسد الأساسى لروح عصر التنوير؛ فقد جمع ليبنتز فى فلسفته جوانب مختلفة من عصر العقل، ويمكن أن نرى فى خططه للوحدة المسيحية، والتحالف السياسى للدول المسيحية التعبير عن وجهة نظر التنوير العقلى من حيث إنه يتميز عن التعصب، والتعصب الطائفى، والقومية الضيقة. كما أن ليبنتز، كما يرى فيندلباند، والمثالى الإيطالى جيدودى رجيرو G. Ruggiero هو المبشر أساسًا بكانط. فقد بيّن ليبنتز فى مؤلفه "مقالات جديدة" اعتقاده بأن حياة النفس تجاوز مجال الوعى المتميز، أو الواعى الواضح، وأنه بشر بفكرة الوحدة الأكثر عمقًا للحساسية والفهم، التى مال الفلاسفة العقليون فى عصر التنوير إلى فصلها بحدة شديدة. وقد أثر فى هردر فى هذه المسألة. "ما هو أكثر أهمية مع ذلك هو تأثير آخر لعمل ليبنتز، إنه لم يكن مفكرًا أقل من كانط الذى أخذ على عاتقه أن يشيد مذهب "مقالات جديدة" فى مذهب للإبستمولوجيا"(٧). ومن جهة أخرى، يشدد "لويس دافيل" Louis Daville، فى مؤلفه "ليبنتز المؤرخ"، على نشاط ليبنتز التاريخى، ومعاناته فى جمع مواد فى أماكن مختلفة– فى فينا وإيطاليا، مثلاً– من أجل تأريخه لعائلة براونشفيج.

والقول بأن ثمة حقيقة فى كل خطوط التأويل هذه قلما يحتاج إلى تفسير؛ لأنها إذا لم تكن قد قدمت عن طريق أصحابها بجدية، لن تكون هناك أسس لكل منها فى واقع الأمر. صحيح أن ثمة ارتباطًا بين دراسات ليبنتز المنطقية وميتافيزيقاه ولا ريب فى ذلك مثلا؛ كما أنه صحيح أنه دوّن تأملاته التى تنم عن وعى ما بردود فعل ممكنة على نتائج خطوط التفكير التى طوّرها، وإن كان قد اضطر إلى أن يجعل تلك النتائج عامة أو شعبية. ومن جهة أخرى، على الرغم من أنه من المغالاة أن نصوّر ليبنتز بأنه شخص متدين بعمق، فإنه لا يوجد سبب فعلى للاعتقاد بأن كتاباته اللاهوتية والأخلاقية لم تكن مخلصة، أو أنه لم يكن لديه اهتمام حقيقى بتحقيق الانسجام الدينى والسياسى. وكذلك، مما لا شك فيه أن ليبنتز جسّد كثيرًا من جوانب عصر العقل،

---

(٧) windelband, Ahistory of Philosophy, trans. By J. H. Jufts, P. 465.

وصحيح أيضا أنه سعى جاهداً للتغلب على بعض الخصائص التى تميز فلاسفة عصر التنوير. وفضلاً عن ذلك، فإنه مهد الطريق بطرق أكثر أهمية لكانط، بينما كان مؤرخًا أيضًا من ناحية أخرى.

بيد أنه يصعب أن نصنّف ليبنتز فى أى قسم ما؛ فالجانب المنطقى من فلسفته هام بدون شك، وقد قام كل من كوتيرا Couturat ورسل بخدمة عظيمة فى توجيه الانتباه إلى أهميته، ولكن الجزء اللاهوتى والأخلاقى من فلسفته جزآن حقيقيان أيضاً. وقد تكون هناك بالفعل صنوف من عدم الاتساق، كما يرى رسل، بل وحتى تناقضات فى فكر ليبنتز، بيد أن ذلك لا يعنى أنه من حقنا أن نقوم بتمييز جذرى بين فكره "الباطنى" وفكره "الظاهرى". إن ليبنتز شخصية معقدة بدون شك، غير أنه ليس شخصية منفصمة. كما أنه مفكر بارز وذو جوانب متعددة حتى إنه لا يكون مشروعاً أن نصفه ببساطة بأنه "مفكر من مفكرى عصر التنوير"، أو بأنه "مبشر بكانط". وبالنسبة لليبنتز من حيث إنه مؤرخ ، فإنه مما يثير العجب أن نشدد على هذا الجانب من نشاطه على حساب نشاطه كمنطقى، ورياضى، وفيلسوف. وفضلا عن ذلك، فإن ليبنتز ينقصه، كما يقول بندتو كروتشه، الإحساس بالتطور التاريخى الذى أظهره ڤيكو. إننا نشتم من ميله إلى المنطقية الشاملة الروح العقلية لعصر التنوير، وإهماله النسبى للتاريخ أكثر مما نشتم الرؤية التاريخية التى قدمها ڤيكو، حتى على الرغم من أن مونادولوجياه هى فلسفة للتطور بمعنى ما. وباختصار، إن تقديماً مثالياً لليبنتز سوف ينصف جوانب فكره كلها مع عدم المغالاة فى التشديد على عنصر ما على حساب العناصر الأخرى. ولكن لما كان تحقيق هذا المثل الأعلى هو إمكان عملى، فإنه لا بد أن يكون عمل خبير ليبنتزى مطلع بدقة على إنتاجه كله دون أن يكون له غرض شخصى يسعى إلى تحقيقه. ومع ذلك، ربما يبدو أن ليبنتز سيكون محلاً للجدال والخلاف باستمرار، وربما يكون ذلك أمراً لا مناص منه فى حالة رجل لم يشرع بالفعل فى تأليف نسقى تام لتفكيره.

الفصل السادس عشر

ليبنتز (٢)

التمييز بين حقائق العقل وحقائق الواقع – حقائق العقل أو القضايا الضرورية – حقائق الواقع أو القضايا الممكنة – مبدأ الكمال – الجوهر – هوية اللامتمايزات – قانون الاتصال – المنطقية الشاملة عند ليبنتز

١- أقترح في هذا الفصل أن أناقش بعضًا من مبادئ ليبنتز المنطقية. والمسألة الأولى التي يجب تفسيرها هي التمييز الأساسي بين حقائق العقل وحقائق الواقع، يرى ليبنتز أن كل قضية لها صورة موضوع- محمول، أو يمكن تحليلها إلى قضية، أو مجموعة من القضايا من هذا الشكل. وبذلك فإن صورة قضية الموضوع- المحمول أساسية. ويكمن الصدق في تطابق القضية مع الواقع، ممكن أو فعلي؛ "دعنا نقنع بالبحث عن الصدق في تطابق القضايا الموجودة في العقل مع الأشياء التي تشير إليها، صحيح أنني أعزو حقيقة إلى أفكار أيضا بقولي إن أفكارًا تكون صادقة أو كاذبة، ولكني أعني بالفعل صدق القضايا التي تؤكد إمكان موضوع الفكرة. ويمكن أن نقول في الوقت نفسه أيضًا إن موجودًا يكون صادقًا، أي القضية التي تؤكد وجوده الفعلي أو الممكن على الأقل"[١].

---

(١) New Essays, 4,5, P. 452 (Page references to the New Essays are to be the translation by A. G. Langley, Listed in the A ppendix): G, 5, 378.

بيد أن القضايا ليست كلها من نفس النوع، ولا بد أن نميز بين حقائق العقل وحقائق الواقع؛ إن قضايا العقل قضايا ضرورية، بمعنى أنها إما أن تكون هي ذاتها واضحة بذاتها، أو يمكن ردها إلى قضايا واضحة بذاتها. فإذا عرفنا بالفعل ماذا تعنى القضايا، فإننا نرى أن عكسها لا يمكن أن يكون صادقًا. إن كل حقائق العقل صادقة بالضرورة، ويرتكز صدقها على مبدأ التناقض؛ فلا أحد يستطيع أن ينكر حقيقة من حقائق العقل دون أن يقع فى تناقض. ويشير ليبنتز أيضًا إلى مبدأ التناقض على أنه مبدأ الهوية؛ "إن الحقيقة الأولى من حقائق العقل هى مبدأ التناقض، أو قانون الهوية"[٢]، ولنأخذ مثالاً يقدمه ليبنتز نفسه: "لا أستطيع أن أنكر القضية التى تقول إن المثلث المتساوى الأضلاع مثلث دون أن أقع فى تناقض".

أما حقائق الواقع فهى ليست قضايا ضرورية؛ إذ يمكن أن نتصور عكسها، ويمكن أن ننكرها دون أن نقع فى تناقض؛ فالقضية التى تقول مثلا إن جون سميث تزوج مارى برون ليست قضية ضرورية، بل هى قضية ممكنة أو عرضية؛ إذ لا يمكن أن نتصور منطقيا وميتافيزيقيا أن جون سميث لا يوجد عندما كان موجوداً. أما القضية التى لا يمكن أن نتصور عكسها فلا تكون التقرير الوجودى بأن جون سميث يوجد، بل هى التقرير الشرطى الذى يقول إذا كان سميث موجوداً؛ فإنه لا يمكن ألا يوجد فى نفس الوقت. إن التقرير الوجودى الصادق بأن جون سميث يوجد بالفعل هو قضية ممكنة أو عرضية، أى إنه حقيقة من حقائق الواقع. إننا لا نستطيع أن نستنبطها من

---

(٢) G., 4, 357.

يتحدث ليبنتز فى مؤلفه "مقالات جديدة" (4,2,1, PP. 404-5) عن قضايا مثل: "كل شيء يكون على ما هو عليه"، و "أ هى أ" بوصفهما قضيتين موجبتين متطابقتين. وتنتمى القضايا المتطابقة السالبة إما إلى مبدأ التناقض أو إلى الأمور التى لا يمكن مقارنتها (مثل: الحرارة ليست هى نفس الشىء مثل اللون). إن مبدأ التناقض بوجه عام هو: القضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة، ويتضمن ذلك قولين صادقين هما: أولهما إن الصدق والكذب لا ينطبقان على قضية واحدة ونفس القضية، أو إن القضية لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة فى نفس الوقت، وثانيهما إن عكس أو سلب الصدق والكذب لا يجتمعان معًا، أو لا يوجد وسط بين الصدق والكذب، أو بالأحرى: من المستحيل لقضية ألا تكون صادقة ولا كاذبة (G., 5,343).

أى حقيقة قبلية a prior واضحة بذاتها، إننا نعرف صدقها بصورة بعدية a posteriori، وفى الوقت نفسه لا بد أن يكون هناك سبب كاف لوجود جون سميث؛ فمن الممكن ألا يكون هناك جون سميث على الإطلاق؛ "إن حقائق العقل ضرورية، وعكسها مستحيل، أما حقائق الواقع فهى ممكنة، وعكسها ممكن"[٣]. ولكن إذا كان جون سميث موجوداً بالفعل، فلا بد أن يكون هناك سبب كاف لوجوده، أى إذا كان صحيحاً أن نقول إن جون سميث موجود، فلا بد أن يكون هناك سبب كاف لماذا يكون صحيحًا أن نقول إنه موجود. ومن ثم، ترتكز حقائق الواقع على مبدأ السبب الكافى، لكنها لا ترتكز على مبدأ التناقض، ما دام أن صدقها ليس ضروريا، ويمكن أن نتصور عكسها.

وبالتالى، فإن القضايا الممكنة أو العرضية، أو حقائق الواقع هى، كما يرى ليبنتز، قضايا تحليلية بمعنى سنشرحه حالاً. ومن ثم، إذا استخدمنا لغته، فإننا لا نستطيع ببساطة أن نساوى بين حقائق العقل والحقائق التحليلية، وحقائق الواقع وقضايا تركيبية (تأليفية). لكن ما دام أن ما يسميه "حقائق العقل" يمكن أن نبينه على أنه حقائق تحليلية؛ أى ما دام أننا نستطيع فى حالة قضايا العقل أن نبين أن المحمول متضمن فى الموضوع، بينما لا نستطيع فى حالة حقائق الواقع أن نبرهن على أن المحمول متضمن فى الموضوع، فإننا نستطيع إلى هذا الحد أن نقول إن "حقائق العقل" عند ليبنتز هى حقائق تحليلية، وإن "حقائق الواقع" عنده هى قضايا تركيبية. وفضلاً عن ذلك، يمكننا أن نقوم بهذا التمييز الواسع بين مجال حقائق العقل وحقائق الواقع، إن حقائق العقل تضم مجال ما هو ممكن، أما حقائق الواقع فتضم مجال ما هو وجودى. ومع ذلك، ثمة استثناء للقاعدة وهو أن القضايا الوجودية هى حقائق للواقع وليست حقائق للعقل؛ لأن القضية التى تقول: الله موجود، هى حقيقة من حقائق العقل، أو قضية ضرورية، وإنكارها هو تناقض منطقى كما يرى ليبنتز. وسأعود إلى هذا الموضوع فيما بعد. ولكن بصرف النظر عن هذا الاستثناء الوحيد فإنه لا حقيقة من حقائق العقل تؤكد أو تقرر وجود أى موضوع. وبالعكس، إذا أكدت أو قررت باستثناء الحالة المذكورة توًا،

---

(٣) Monadology, 33: G., 6, 612; D. p. 223.

قضية صادقة وجود موضوع ما، فإنها تكون حقيقة من حقائق الواقع، أى إنها تكون قضية ممكنة أو عرضية، ولا تكون حقيقة من حقائق العقل. ومع ذلك، فإن تمييز ليبنتز بين حقائق العقل وحقائق الواقع يحتاج إلى إيضاح أكثر، وأقترح أن أقول شيئا ما أكثر عنهما بالتالى:

٢- من بين حقائق العقل تكون تلك الحقائق الأولية أو البسيطة التى يسميها ليبنتز "المتطابقات"، وهى تُعرف بالحدس، وصدقها واضح بذاته، وتُسمى "متطابقات" كما يقول ليبنتز "لأنه يبدو أنها تكرر نفس الشيء فقط بدون أن تقدم لنا أى معلومة"[٤]. وأمثلة على المتطابقات الموجبة: "كل شيء هو ما هو عليه"، و "أ هى أ"، و"المثلث المتساوى الأضلاع هو مثلث". ومثال على التطابق السلبى هو "أ لا يمكن أن تكون لا أ". بيد أن هناك أيضا متطابقات سالبة تُسمى "متباينات"، وأعنى بذلك القضايا التى تقرر أن موضوع فكرة ما لا يكون موضوع فكرة أخرى، ومثال على ذلك: "الحرارة ليست هى نفس الشيء مثل اللون"، ويقول ليبنتز إن "كل ذلك"، "يمكن تقريره أو تأكيده بصورة مستقلة عن كل برهان أو عن رد إلى قضية، أو إلى مبدأ التناقض، ما دامت هذه الأفكار مفهومة على نحو يكفى بحيث لا نحتاج هنا إلى تحليل"[٥]. فإذا فهمنا، مثلا، ماذا تعنى كلمة "حرارة" و "لون" فإننا نرى فى الحال، دون حاجة إلى برهان، أن الحرارة ليست هى الشيء نفسه مثل اللون.

وإذا نظر المرء إلى أمثلة ليبنتز على حقائق العقل الأولية أو البسيطة، فإنه يلاحظ فى الحال أن بعضًا منها هى تحصيل حاصل؛ فالقضية التى تقول مثلاً: المثلث المتساوى الأضلاع مثلث، والحيوان العاقل حيوان، و أ هى أ هى تحصيل حاصل بصورة واضحة. وذلك هو السبب بالطبع فى أن ليبنتز يقول إن المتطابقات يبدو أنها تكرر نفس الشيء دون أن تقدم لنا أى معلومة. حقا، إنه يبدو أن وجهة نظر ليبنتز هى أن المنطق والرياضيات البحتة هما نسقان لقضايا النوع الذى يُسمى أحيانًا "تحصيل حاصل".

(٤) New Essays, 4,2,1, P. 404: G.5,343.

(٥) New Essays, 4,2,1, P. 405: G.6,344.

"إن الأساس العظيم للرياضيات هو مبدأ التناقض، أو الهوية، وأعنى أن القضية لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة فى نفس الوقت، وبالتالى تكون أ هى أ، ولا يمكن أن تكون لا أ. وهذا المبدأ الوحيد يكفى للبرهنة على كل جزء من الحساب والهندسة، أى كل المبادئ الرياضية. ولكن لكى ننتقل من الرياضيات إلى الفلسفة الطبيعية فإن ذلك يقتضى مبدأ آخر ، كما لاحظت فى مؤلفى "الثيوديسيا"، وأعنى مبدأ السبب الكافى؛ أى إنه لا شيء يحدث بدون سبب يجعله على النحو الذى هو عليه دون أن يكون على نحو آخر"(٦).

لقد كان ليبنتز يعى جيداً، بالطبع، أن التعريفات ضرورية للرياضيات، ويرى أن القضية التى تقول إن ثلاثة تساوى اثنين مضافًا إليها واحد هى "التعريف الوحيد للفظ ثلاثة"(٧). بيد أنه لا يسلّم بأن التعريفات كلها تعسفية. ولا بد أن نميز بين تعريفات حقيقية وتعريفات اسمية. التعريفات الحقيقية "تبين بوضوح أن الشيء ممكن"(٨)، أما التعريفات الاسمية فلا تبين أن الشيء ممكن. ويقول ليبنتز إن هوبز اعتقد أن "الحقائق تعسفية لأنها تعتمد على تعريفات اسمية بيد أن هناك أيضا تعريفات حقيقية، تعرّف ما هو ممكن بوضوح، والقضايا المستمدة من التعريفات الحقيقة صادقة. والتعريفات الاسمية مفيدة، لكنها لا تكون مصدر معرفة حقيقية "إلا عندما تُحدد جيداً حتى يكون الشيء المعرّف ممكنًا"(٩). "ولكى نتيقن من أن ما أستنتجه من تعريف يكون صادقًا، لا بد أن أعرف أن هذه الفكرة تكون ممكنة"(١٠). وبذلك تكون التعريفات الحقيقية أساسية.

ومن ثم، فإنه لدينا فى علم مثل الرياضيات البحتة قضايا واضحة بذاتها، أو بديهيات أساسية، وتعريفات، وقضايا مستنبطة من مبرهنات، والعلم كله يهتم بمجال

---

(٦) Second Letter to Clarke,1: G. 7, 355-6, D.P.239.

(٧) New Essays, 4, 2, 1, P. 410; G., 5, 347.

(٨) Thoughts on knowledge, truth and Ideas; G., 4, 424-5: D. P. 30.

(٩) Ibid.

(١٠) G., 1,384 (in Letter to foucher).

الممكن. وثمة مسائل يجب ملاحظتها هنا: أولها: يعرّف ليبنتز الممكن بأنه اللامتناقض؛ فالقضية التى تقول إن الاستدارة تتفق مع التربيع هى قضية متناقضة، وهذا هو المقصود عندما يقال إن فكرة مربع دائرى هى فكرة متناقضة وغير ممكنة. وثانيها: قضايا الرياضيات ليست سوى نموذج واحد لحقائق العقل، ويمكن أن نقول إن كل حقائق العقل تخص مجال الإمكان. وثالثها: القول بأن حقائق العقل تهتم بمجال الإمكان معناه القول بأنها ليست أحكاماً وجودية. إن حقائق العقل تقرر أو تؤكد ما هو صادق فى أية حالة، أما الأحكام الوجودية فتتوقف على اختيار الله لعالم معين ممكن. والاستثناء من القاعدة التى تقول إن حقائق العقل ليست أحكاماً وجودية هو القضية التى تقول إن الله موجود ممكن؛ لأن تقرير أن الله ممكن هو تقرير أن الله موجود. وفيما عدا الاستثناء لا تؤكد حقائق العقل أى موضوع. إن حقيقة من حقائق العقل قد تصلح بالنسبة لحقيقة واقعية موجودة؛ فنحن نستخدم الرياضيات فى علم الفلك مثلاً، بيد أن الرياضيات ليست هى التى تخبرنا بأن النجوم موجودة.

ويجب على المرء ألا يضلله مثال ليبنتز الذى يقول إن الحرارة ليست هى نفس الشىء مثل اللون. فإذا قلت إن الحرارة ليست هى نفس الشىء مثل اللون، فإننى لا أقرر أن الحرارة أو اللون يوجدان أكثر مما أقرر أن أجساماً مثلثة الشكل توجد عندما أقول إن للمثلث ثلاثة أضلاع. وعلى نحو مماثل، عندما أقول إن الإنسان حيوان، فإننى أقرر أن فئة "إنسان" تندرج تحت فئة "الحيوان"، بيد أننى لا أقرر أن هناك أعضاء للفئة موجودون. إن أقوالاً مثل هذه الأقوال تخص مجال الممكن؛ أى إنها تخص الماهيات أو الكليات. وفيما عدا الحالة الوحيدة الخاصة بالله فإن حقائق العقل ليست أقوالاً تؤكد وجود أى فرد أو أفراد؛ "إن القول بأن الله موجود، وكل الزوايا القائمة تساوى بعضها بعضاً، هما حقيقتان ضروريتان، لكن القول بأننى موجود، أو إن هناك أجساماً تبين زاوية قائمة فعلية هو حقيقة ممكنة أو عرضية"(١١).

---

(١١) On Necessity and contingency (to M. coste) G., 3, 400: D. P. 17.

قلت إن حقائق العقل عند ليبنتز، أو الحقائق الضرورية لا تساوى من غير مزيد من الضجة القضايا التحليلية؛ لأنه يرى أن كل القضايا الصادقة هى قضايا تحليلية بمعنى ما. إننا لا نستطيع رد القضايا الممكنة أو العرضية، أو حقائق الواقع، كما يرى، إلى قضايا واضحة بذاتها، أما حقائق العقل فهى إما أن تكون حقائق واضحة بذاتها أو يمكن أن نردها إلى حقائق واضحة بذاتها. ونستطيع أن نقول، بالتالى، إن حقائق العقل تحليلية تمامًا، وإن مبدأ التناقض يقول إن كل القضايا التحليلية تماما صادقة. وبالتالى، إذا كان المرء يعنى بالقضايا التحليلية تلك القضايا التى تكون تحليلية تمامًا؛ أى تلك القضايا التى يمكن للتحليل الإنسانى أن يبين أنها قضايا ضرورية، فإننا نستطيع أن نساوى بين حقائق العقل عند ليبنتز والقضايا التحليلية، إذا فهمناها بهذا المعنى. وكما أن ليبنتز يتحدث عن حقائق الواقع بأنها "غير قابلة للتحليل"(١٢)، وبأنها ليست ضرورية، فإننا نستطيع بما يفى بالغرض أن نتحدث عن حقائق العقل على أنها قضايا تحليلية شريطة أن يتذكر المرء أنه يمكن معرفة حقائق الواقع كما يرى ليبنتز قبليًا a priori عن طريق العقل الإلهى وليس عن طريقنا نحن.

٣- إن الارتباط بين حقائق العقل ضرورى، أما الارتباط بين حقائق الواقع ليس ضروريًا باستمرار؛ "الارتباط نوعان: الأول ضرورى بصورة مطلقة، حتى إن نقيضه يتضمن تناقضًا، ونجد هذا الاستنباط فى حقائق أزلية مثل حقائق الهندسة. أما الثانى فلا يكون ضروريًا إلا فرضًا، وعرضًا، وهو ممكن أو عرضى فى ذاته، حيث لا يتضمن النقيض تناقضًا"(١٣). صحيح أن هناك صنوفًا من الارتباط بين الأشياء؛ فحدوث الحدث (ب) قد يتوقف على حدوث الحدث (أ)، وإذا سلّمنا بـ (أ) فإن حدوث (ب) قد يكون يقينيًا ومؤكدًا. ومن ثم، فإن لدينا قضية شرطية هى "إذا كانت (أ) كانت (ب). بيد أن وجود النسق الذى يجد فيه هذا الارتباط مكانًا ليس ضروريًا، بل هو ممكن أو عرضى؛ "لا بد أن نميز بين ضرورة مطلقة وضرورة شرطية"(١٤)، ليست كل الممكنات ممكنة معًا Compossible".

(١٢) Scientic Generalis Characterlistica, 14: G., 7, 200.

(١٣) G., 4, 437.

(١٤) Fifth Letter to B. Clarke, 4, G., 7, 389: D. p. 254.

لدىّ سبب للاعتقاد بأنه ليست كل الأنوا ع الممكنة ممكنة معًا فى الكون، ولا يصدق ذلك على الأشياء التى توجد بصورة متزامنة فحسب، بل يصدق كذلك على سلسلة الأشياء كلها. وأعنى أننى أعتقد أن هناك أنواعًا بالضرورة لا توجد، ولن توجد، ولا تتفق مع سلسلة المخلوقات هذه التى اختارها الله(١٥)؛ فإذا اختار الله أن يخلق نظامًا أو نسقًا تجد فيه (أ) مكانًا، فإن (ب)، إذا لم تتفق منطقيًا مع (أ)، تُستبعد بالضرورة. بيد أنها لا تُستبعد إلا على افتراض أن الله يختار النظام أو النسق الذى تجد فيه (أ) مكانًا؛ فقد يختار النظام أو النسق الذى تجد فيه (ب)، وليس (أ)، مكانًا. وبمعنى آخر، سلسلة الموجودات ليست ضرورية، وبالتالى فإن كل القضايا التى تؤكد وجود إما السلسلة كلها، أعنى العالم، أو أى عضو فى السلسلة هى قضايا ممكنة أو عرضية، بمعنى أن نقيضها لا يتضمن تناقضًا منطقيًا. وثمة عوالم ممكنة مختلفة؛ "إن الكون ليس سوى مجموعة من نوع معين من الممكنات... وكما أن هناك روابط مختلفة من الممكنات، بعضها أفضل من الأخرى، فإن هناك أكوانًا كثيرة ممكنة، تكوّن كل مجموعة من الممكنات عالمًا منها"(١٦). ولا يكون الله مجبرًا بصورة مطلقة على اختيار عالم معين ممكن؛ "قد يكون الكون كله قد خُلق بصورة مختلفة، وقد يكون الزمان، والمكان، والمادة غير مهمة بصورة مطلقة للحركات، والأعداد... رغم أن كل حقائق الكون هى يقينية بالنسبة لله... ولا ينتج عن ذلك أن الحقيقة التى تقول إن واقعة تنتج من واقعة أخرى ضرورية"(١٧). وبالتالى، لا يمكن أن يكون العلم الفيزيائى علمًا استنباطيا بنفس المعنى الذى تكون به الهندسة علمًا استنباطيًا؛ "إن قوانين الحركة التى تحدث فى الطبيعة والتى يمكن التحقق منها بالتجارب لا يمكن البرهنة عليها فى الحقيقة بصورة مطلقة، مثلما يمكن البرهنة على قضية هندسية"(١٨).

(١٥) New Essays, 3, 6, 13, P. 334: G., 5, 260.

(١٦) G., 3, 573 (in a Letter to Bourguet).

(١٧) On Necessity and Contingence (to M. Coste): G., 3, 400: D., PP. 170-1.

(١٨) Theodicy, 345: G., 6, 319.

وبالتالى، لو كان ذلك هو كل ما كان يجب على ليبنتز أن يقوله، فإن المسألة ستكون بسيطة إلى حد ما. إننا نستطيع أن نقول إن هناك حقائق العقل، أو قضايا ضرورية من ناحية مثل قضايا المنطق والرياضيات البحتة، وهناك من ناحية أخرى حقائق الواقع، أو القضايا التركيبية والممكنة أو العرضية، وتندرج كل القضايا الوجودية ما عدا استثناء واحد تحت المقولة الثانية. ولا تسبب وجهة نظر ليبنتز القائلة بأن كل حقيقة ممكنة أو عرضية لها سبب كاف أى صعوبة؛ فعندما تكون كل من (أ) و (ب) شيئين متناهيين، فإن وجود (ب) قد يمكن تفسيره عن طريق وجود فاعلية (أ)، لكن وجود (أ) نفسه يتطلب سببًا كافيًا. وفى النهاية لا بد أن نقول إن وجود العالم، وجود نسق أو نظام الأشياء المتناهية كله المنسجم، يتطلب سببًا كافيًا يفسر وجوده. ويجد ليبنتز هذا السبب الكافى فى قرار حر من قرارات الله؛ "لأن حقائق الواقع، أو الوجود تعتمد على قرار الله"[(١٩)]، وكذلك "السبب الحقيقى فى وجود أشياء معينة بدلاً من أشياء أخرى لا بد أن يُستمد من القرارات الحرة للإرادة الإلهية"[(٢٠)].

بيد أن ليبنتز يعقّد المسائل بإشارته إلى أن القضايا الممكنة أو العرضية هى قضايا تحليلية بمعنى ما، ومن الضرورى أن نفسر بأى معنى يمكن أن تُسمى تحليلية. يهتم ليبنتز فى مؤلفه "مبادئ الطبيعة والفضل الإلهى"، ومؤلفه "المونادولوجيا"، المؤرخين معًا عام ١٧١٤، باستخدام مبدأ السبب الكافى ليبرهن على وجود الله. ولكنه فى أبحاث متقدمة يتحدث بألفاظ منطقية لا بألفاظ ميتافيزيقية، ويفسر مبدأ السبب الكافى عن طريق صورة قضية الموضوع - المحمول، "إننى أستخدم فى البرهان مبدأين؛ أحدهما هو أن ما يتضمن تناقضًا يكون كاذبًا، (بينما) الثانى هو أنه يمكن تقديم سبب لكل حقيقة (ليست متطابقة أو مباشرة)؛ أعنى أن فكرة المحمول تكون متضمنة باستمرار فى فكرة موضوعها، بصورة واضحة أو ضمنية، ولا يصلح ذلك فى البراهين الخارجية بصورة أقل مما يصلح فى البراهين الداخلية، ولا يصلح فى الحقائق الممكنة

(١٩) G., 2, 39.

(٢٠) Specimen inrentorum admirandis naturae generalis arcanis: G., 7, 309.

أو العرضية بصورة أقل مما يصلح فى الحقائق الضرورية"[٢١]؛ فقرار قيصر الحاسم أن يعبر نهر الروبيكون مثلاً قرار يقينى بصورة قبلية؛ لأن المحمول متضمن فى فكرة الموضوع. لكن لا يترتب على ذلك أننا نستطيع أن نرى كيف أن فكرة المحمول متضمنة فى فكرة الموضوع، فلكى تكون لدينا معرفة يقينية بصورة قبلية بقرار قيصر الحاسم بأن يعبر نهر الروبيكون يجب ألا نعرف قيصر تماماً فحسب، بل يجب أن نعرف كذلك نسق أو نظام التشابك اللامتناهى كله الذى لعب فيه قيصر دوراً؛ "فمن المفارقة كما يبدو، أنه من المستحيل بالنسبة لنا أن تكون لدينا معرفة بالأفراد... إن العامل الأكثر أهمية فى المشكلة هو الواقعة التى تقول إن الفردية تتضمن اللانهائية، ومنْ لديه القدرة على فهمها يمكن أن تكون لديه معرفة مبدأ تفرد هذا الشىء أو ذاك"[٢٢]. إن السبب الكافى البعيد وأساس يقين حقيقة من حقائق الواقع لا بد أن يوجد فى الله، وتحليل لا متناه سيكون ضرورياً ومطلوباً لمعرفته قبلياً. ولا يمكن لعقل متناه أن يقوم بهذا التحليل، وبهذا المعنى فإن ليبنتز يتحدث عن حقائق الواقع بأنها "غير قابلة للتحليل"[٢٣]. إن الله هو وحده الذى يمكن أن تكون لديه تلك الفكرة الكاملة والتامة عن فردية قيصر الضرورية لمعرفة كل ما يُعزى إليه من صفات قبلياً.

ويلخص ليبنتز المسألة على هذا النحو: "لا بد أن نميز بين الحقائق الضرورية أو الأزلية، والحقائق الممكنة أو العرضية، وهذه الحقائق يختلف بعضها عن بعض مثلما تختلف الأعداد الجذرية والأعداد اللاجذرية فى الغالب؛ لأن الحقائق الضرورية يمكن أن تُرد إلى تلك الحقائق المتطابقة، مثلما يمكن رد الكميات التى تُعد إلى مقياس عام، أما فى الحقائق الممكنة أو العرضية، كما فى الأعداد اللاجذرية، فإن الرد يسير إلى ما لا نهاية بدون حد أو نهاية. وبذلك فإن الله، الذى يضم اللامتناهى فى حدس واحد، هو وحده الذى يعرف يقين وسبب الحقائق الممكنة أو العرضية التام، وعندما تتم معرفة

(٢١) G., 7, 199-200.

(٢٢) New Essays, 3,3, 6, P. 309: G., 5, 265.

(٢٣) G., 7, 200.

هذا السر، فإن الصعوبة الخاصة بالضرورة المطلقة للأشياء كلها ستزول، ويتضح ما هو الفارق أو الاختلاف بين ما هو أكيد وما هو ضرورى(٢٤). ويستطيع المرء أن يقول، بالتالى، إنه بينما يقرر مبدأ التناقض أن كل القضايا التحليلية صادقة، فإن مبدأ السبب الكافى يقول إن كل القضايا الصادقة تحليلية؛ أى إن المحمول متضمن فى الموضوع. بيد أنه لا يترتب على ذلك أن كل القضايا الصادقة تحليلية مثلما تكون قضايا العقل (القضايا "التحليلية" بمعناها الأصلى المميز).

والنتيجة الطبيعية التى نستمدها من ذلك هى أن الاختلاف أو الفرق بين حقائق العقل وحقائق الواقع عند ليبنتز؛ أى بين القضايا الضرورية والقضايا الممكنة أو العرضية يتوقف على المعرفة الإنسانية. فى هذه الحالة تكون كل القضايا الصادقة ضرورية فى ذاتها ويسلم بها الله من حيث إنها كذلك، رغم أن العقل الإنسانى، لا يستطيع، بسبب طبيعته المحدودة واللامتناهية، أن يرى سوى ضرورة تلك القضايا التى يمكن أن تُرد عن طريق عملية متناهية إلى ما يسميه ليبنتز "المتطابقات". ويشير ليبنتز إلى ذلك بين الحين والآخر؛ "ثمة فرق بين تحليل ما هو ضرورى وتحليل ما هو ممكن وعرضى؛ فتحليل ما هو ضرورى، الذى هو تحليل للماهيات، ينتقل مما هو بعدى بطبيعته إلى ما هو قبلى بطبيعته وينتهى بأفكار أولية أو بسيطة، وبالتالى فإن الأعداد تُحلل إلى وحدات. أما فى حالة الممكنات أو ما هو عرضى فإن هذا التحليل مما هو لاحق بطبيعته إلى ما هو قبلى بطبيعته يسير إلى ما لا نهاية، بدون رد إلى عناصر أولية أو بسيطة تكون ممكنة إلى أبعد حد"(٢٥).

ومع ذلك، فإن هذه النتيجة لا تمثل موقف ليبنتز بدقة، صحيح أنه عندما ننظر إلى موضوع فردى محدد مثل قيصر على أنه موجود ممكن، أعنى بدون إشارة إلى وجوده الفعلى، فإن الفكرة الكاملة عن هذا الفرد تضم كل محمولاته أو صفاته ما عدا الوجود؛

---

(٢٤) Specimen (ed. Note 5, P. 279): G., 7, 309.

(٢٥) G., 3, 582 (in a Letter to Bourguet.

"إن كل محمول، ضروري أو ممكن، ماض أو حاضر أو مستقبلي، يكون مشتملاً في فكرة الموضوع"[٢٦]. بيد أن هناك مسألتين لا بد من ملاحظتهما؛ الأولى: لا يمكن فهم المعنى الذي يعطيه ليبنتز للقول إن الأفعال الإرادية، مثل قرار قيصر الحاسم أن يعبر نهر الروبيكون، تكون متضمنة في فكرة الموضوع، بدون إدخال فكرة الخير، وفكرة العلّية الغائية أيضًا. والثانية: الوجود، الذي ينظر إليه ليبنتز على أنه محمول، فريد في أنه لا يكون متضمنًا في فكرة أي موجود متناه، ومن ثم فإن وجود كل الموجودات المتناهية الفعلية ممكن أو عرضي. وعندما نتساءل لماذا توجد هذه الموجودات بدلاً من تلك؟ فإننا لا بد أن ندخل مرة أخرى فكرة الخير ومبدأ الكمال. وسنناقش هذا الموضوع الآن (وهو يثير مشكلاته الخاصة)، لكن لا بد أن نبين كذلك مقدمًا أن القضايا الوجودية فريدة كما يرى ليبنتز. إن القول بأن قرار قيصر الحاسم أن يعبر نهر الروبيكون متضمن بالفعل في فكرة قيصر، بيد أنه لا يترتب على ذلك أن العالم الممكن الذي يكون قيصر عضوًا فيه ضروري. وإذا افترضنا أن الله قد اختار هذا العالم الممكن المعين، فإنه يكون مؤكدًا بصورة قبلية أن قيصر كان عازمًا على دخول نهر الروبيكون، بيد أنه ليس ضروريًا من الناحية المنطقية أو الميتافيزيقية أن يختار الله هذا العالم المعين. إن القضية الوجودية التي تكون ضرورية بالمعنى الدقيق هي القضية التي تؤكد وجود الله.

٤- إذا كان الله قد اختار أن يخلق عالمًا معينًا من بين عوالم ممكنة، فإن السؤال يمكن أن يثار وهو: لماذا اختار الله هذا العالم المعين؟ لم يكن ليبنتز مقتنعًا بأن يرد ببساطة بأن الله قد قرر هذا الاختيار؛ لأن الرد بهذه الطريقة يساوي "تقرير أن الله يريد شيئًا بدون سبب كاف لإرادته" وذلك "يناقض حكمة الله كما لو كان يستطيع أن يعمل بدون أن يعمل بالعقل"[٢٧]. وبالتالي لا بد أن يكون هناك سبب كاف لاختيار الله. وعلى نحو مماثل، رغم أن قيصر اختار أن يعبر نهر الروبيكون بحرية، فلا بد أن يكون

---

(٢٦) G., 2, 46.

(٢٧) Third Letter to S. Clarke, 7: G., 7, 365: D., P. 245.
يتحدث ليبنتز عن المواقع المكانية للأجسام، لكنه يشير إلى "بديهيته" أو "قاعدته العامة".

هناك سبب كاف لأخذ هذا القرار. ومن ثم، رغم أن مبدأ السبب الكافى يخبرنا بأن الله يمتلك سببًا كافيًا لقرار قيصر بعبور نهر الروبيكون، فإنه لا يخبرنا بذاته ما عساه أن يكون السبب الكافى فى أى حالة. إن شيئا أكثر، أى إن مبدأ مكملاً لمبدأ السبب الكافى ضرورى ومطلوب، ويجد ليبنتز هذا المبدأ المكمل فى مبدأ الكمال.

من الممكن من الناحية المثالية، كما يرى ليبنتز، أن تنسب مقدارا أعظم من الكمال إلى كل عالم ممكن، أو مجموعة من الممكنات. وبالتالى، فإن السؤال لماذا اختار الله أن يخلق عالمًا معينًا بدلاً من عالم آخر هو السؤال لماذا اختار أن يمنح الوجود لنظام من الممكنات، تمتلك أقصى درجة من الكمال، بدلاً من أن يمنحه لنظام آخر من الممكنات، يمتلك أقصى درجة مختلفة من الكمال. والرد هو أن الله اختار العالم الذى يمتلك أقصى درجة من الكمال. وفضلاً عن ذلك، فإن الله خلق الإنسان على نحو بحيث يختار ما يبدو له أنه الأفضل والأحسن. والسبب فى أن قيصر اختار أن يعبر نهر الروبيكون هو أنه بدا له أن اختياره هو الأفضل والأحسن. ومن ثم، فإن مبدأ الكمال يقرر أن الله يفعل من أجل الأفضل والأحسن بصورة موضوعية، ويفعل الإنسان بالنظر إلى ما يبدو له أنه الأفضل والأحسن. ويعنى هذا المبدأ، كما يرى ليبنتز بوضوح، إدخال العلية الغائية من جديد، وبذلك يقول عن الفيزياء: "بقدر استبعاد العلل الغائية والنظر إلى موجود يفعل بحكمة، فإن كل شىء لابد أن يُستنبط فى الفيزياء من ذلك"(٢٨). وعلم الديناميكا أيضا "هو أساس مذهبى إلى حد كبير، لأننا نتعلم هنا الفرق بين حقائق ضرورتها غاشمة وهندسية، وحقائق يكون مصدرها فى الملاءمة والعلل الغائية"(٢٩).

لقد كان ليبنتز حريصًا، بصفة خاصة فى كتاباته المنشورة، على أن يجعل وجهة النظر هذه تتفق مع الإقرار بالإمكان. لقد اختار الله العالم بحرية، وليبنتز يتحدث حتى عن الله الذى يختار بحرية أن يفعل بالنظر إلى ما هو أفضل وأحسن: "إن السبب

---

(٢٨) On a General principle useful in the Explanation of the laws of nature to Bayle, G., 3, 54: D., P.36.

(٢٩) G., 3, 645 (in a Letter to Remond).

الحقيقى فى أن أشياء معينة توجد بدلاً من أشياء أخرى يجب أن يُستمد من قرارات الإرادة الإلهية الحرة، وأولها هو أنها تريد أن تفعل كل الأشياء على أفضل نحو ممكن"[٣٠]. إن الله ليس مجبراً على الإطلاق على اختيار أفضل عالم ممكن، وكذلك، على الرغم من أنه مؤكد أن قيصر قد قرر أن يعبر نهر الروبيكون، فإن قراره كان قرارًا حرًا، لقد اتخذ قرارًا عقليًا، ومن ثم تصرف أو سلك بحرية؛ "ثمة إمكان فى ألف فعل من أفعال الطبيعة، بيد أنه عندما لا يكون هناك حكم لدى الفاعل لن تكون هناك حرية"[٣١]. لقد جعل الله الإنسان يختار ما يبدو له أنه الأفضل والأحسن، وأفعال الإنسان يقينية قبلياً بالنسبة لعقل لا متناه، ومع ذلك فإن الفعل وفقًا لحكم العقل هو الفعل بحرية؛ "إن السؤال عما إذا كانت هناك حرية فى إرادتنا هو نفس السؤال عما إذا كان هناك اختيار فى إرادتنا. إن حرًا وإراديًا يعنيان نفس الشيء؛ لأن الحر هو نفسه مثل ما ينبعث من العقل، والإرادة هى الحث على فعل عن طريق سبب يدركه العقل.."[٣٢]، ومن ثم، إذا فهمنا الحرية بهذا المعنى، فإن قيصر يكون قد اختار بحرية أن يعبر نهر الروبيكون رغم الواقعة التى تقول إن اختياره كان مؤكداً بصورة قبلية.

وأقوال ليبنتز هذه تترك بعض الأسئلة الهامة بدون إجابة. ويجدر بنا أن نقول إن الله قد اختار بحرية أن يفعل من أجل ما هو أفضل وأحسن، ولكن ألا يجب أن يوجد، بناء على مبادئ ليبنتز، سبب كاف لهذا الاختيار؟ وألا يجب أن يوجد هذا السبب الكافى فى الطبيعة الإلهية؟ يسلّم ليبنتز بأن الأمر كذلك؛ "إذا تحدثنا بصورة مطلقة، فلا بد أن يقال إن حالة أخرى (من الأشياء) يمكن أن توجد، رغم (أنه يجب أن يقال أيضًا) إن الحالة الراهنة توجد لأنه ينتج من طبيعة الله أنه يفضل ما هو أكثر كمالاً"[٣٣]. ولكن إذا نتج من طبيعة الله أنه يفضل ما هو أكثر كمالاً، أفلا ينتج أيضًا أن خلق العالم

(٣٠) Specimen (cf. note 5, P. 279): G., 7, 309-10.

(٣١) Theodicy 34: G., 6, 122.

(٣٢) Animaversions on Descarte's philosophy on Articles, 39: G.,4, 362: D., P.54.

(٣٣) Grua, Texts in ldits, 1, 303.

الأكثر كمالاً ضرورى؟ يسلّم ليبنتز بذلك إلى حد ما: "من وجهة نظرى، إذا لم تكن هناك أفضل سلسلة ممكنة، فإن الله لم يخلق شيئا بالتاكيد، ما دام أنه لا يستطيع أن يفعل بدون سبب، أو يفضل ما هو أقل كمالاً على ما هو أكثر كمالاً"(٣٤). وفضلا عن ذلك، فإن ليبنتز يتحدث عن الممكنات على أنها "فى حاجة مؤكدة إلى الوجود، أو نقول، إذا جاز هذا التعبير، إن لها حقًا ما فى الوجود"، ويستنتج نتيجة مفادها أنه "من بين الروابط اللامتناهية للممكنات، وللسلسلة الممكنة توجد رابطة تخرج عن طريقها معظم الماهية أو معظم الإمكان إلى حيز الوجود"(٣٥)، ويبدو أن ذلك يتضمن أن الخلق ضرورى بمعنى ما.

ونجد رد ليبنتز فى تمييز بين الضرورة المنطقية أو الميتافيزيقية من ناحية، والضرورة الأخلاقية من ناحية أخرى؛ فقولنا إن الله يختار بحرية أن يفعل ما هو أفضل وأحسن ليس هو قولنا إنه ليس مؤكداً عما إذا كان يفعل من أجل ما هو أفضل وأحسن أم لا. إنه من الضرورى أخلاقيًا أنه يفعل من أجل ما هو أفضل وأحسن، وبالتالى يكون من المؤكد أنه يفعل على هذا النحو، بيد أنه ليس ضروريًا من الناحية المنطقية أو الميتافيزيقية بالنسبة له أن يختار أفضل العوالم الممكنة؛ "يمكن للمرء أن يقول بمعنى مؤكد إنه من الضرورى... أن يختار الله ما هو الأفضل والأحسن... بيد أن هذه الضرورة لا تتعارض مع الإمكان؛ لأنه ليست هذه هى الضرورة التى أسميها ضرورة منطقية، أو هندسية، أو ميتافيزيقية، والتى يتضمن إنكارها تناقضاً"(٣٦). وعلى نحو مماثل، لو سلمنا بالعالم وبالطبيعة الإنسانية كما خلقهما الله، فإنه من الضرورى أخلاقيًا أن يكون قيصر قد اختار أن يعبر نهر الروبيكون، بيد أنه ليس ضروريًا من الناحية المنطقية أو الميتافيزيقية بالنسبة له أن يتخذ هذا القرار؛ فلقد اختار وفق الميل السائد لأن يختار ما يبدو أنه الأفضل والأحسن، ومن المؤكد أنه اتخذ القرار الذى

---

(٣٤) G., 2, 424-5 (in a Letter to des Bosses).

(٣٥) On the Ultimate Origin of things: G., 7, 303: D., P. 101.

(٣٦) Theodicy, 282: G., 7, 303: D., P. 101.

اتخذه بالفعل، ولكن الاختيار وفق هذا الميل السائد هو الاختيار بحرية، "إن البرهان على صفة قيصر هذه (وهى أنه اختار أن يعبر نهر الروبيكون) ليست مطلقة مثل تلك البراهين على الأعداد، أو على الهندسة، لكنه يفترض سلسلة الأشياء التى اختارها الله بحرية والتى ترتكز على قرار الله الأول الحر؛ وهو أن يفعل ما هو أكثر كمالاً باستمرار، وترتكز على القرار الذى اتخذه الله، بناء على القرار الأول، بالنسبة للطبيعة الإنسانية؛ وهو أن الإنسان يفعل باستمرار، ومع ذلك بحرية، ما يبدو أنه الأفضل والأحسن. ومن ثم فإن كل حقيقة ترتكز على قرارات من هذا النوع ممكنة، رغم أنها يقينية"(٣٧).

وقد تثار صعوبة وهى أن وجود الله ضرورى، وأنه لا بد أن يكون خيراً بالضرورة إذا كان خيراً بصورة مطلقة، غير أن ليبنتز يميز بين كمال ميتافيزيقى وكمال أخلاقى أو الخيرية الكمال الميتافيزيقى هو خاصية للماهية أو الحقيقة الواقعية؛ "الخير هو ما يساهم فى الكمال، بيد أن الكمال هو ما يتضمن معظم الماهية"(٣٨). ولما كان الله موجوداً لا متناهياً، فإنه يمتلك الكمال الميتافيزيقى اللامتناهى بالضرورة. أما "الخيرية" فتتميز عن الكمال الميتافيزيقى؛ "فهى تنشأ عندما يكون الكمال الميتافيزيقى هدف الاختيار العقلى"(٣٩). وبالتالى، لما كان الاختيار العقلى حــراً، فإنه يبدو أن هناك معنى يمكن أن نسمى به خيرية الله الأخلاقية، التى تنشأ من اختيار حر، "ممكنة" بالنسبة لليبنتز.

وإذا فهم المرء بالاختيار الحر الاختيار التعسفى الخالص والاعتباطى، فمن المستحيل، بالطبع، أن يجعل ليبنتز متسقاً، لكنه يرفض بوضوح أى مفهوم للحرية من حيث إنها "وهمية، حتى فى المخلوقات"(٤٠)، "عندما نسلّم بأن حقائق الهندسة والأخلاق الأزلية، وكذلك قواعد العدالة، والخيرية، والجمال، هى نتاج اختيار حر أو تعسفى لإرادة الله،

---

(٣٧) G., 4, 438.

(٣٨) G., 7, 195.

(٣٩) cf. Grus, Texts i- nedits, 1, 393.

(٤٠) Third Letter to S. Clarke, 7: G., 7, 365: D., P. 245.

فإنه يبدو أننا جردناه من حكمته وعدالته، أو بالأحرى من فهمه وإرادته، ولم يعد له سوى قوة لا حد لها ينبثق منها الكل، وتستحق اسم الطبيعة بدلاً من اسم الله"(٤١).
إن اختيار الله لا بد أن يكون له سبب كاف، ويصدق ذلك على أفعال الإنسان الحرة. وما عساه أن يكون هذا السبب الكافى يفسره مبدأ الكمال الذى يقول إن الله يختار باستمرار وبالتأكيد، ومع ذلك بحرية، ما هو أفضل وأحسن بصورة موضوعية، وإن الإنسان يختار بالتأكيد، ومع ذلك بحرية، ما يبدو له أنه الأفضل والأحسن. إن الخلق ليس ضرورياً بإطلاق، ولكن إذا كان الله يخلق، فإنه يخلق بالتأكيد، ومع ذلك بحرية، أفضل عالم ممكن، وبذلك فإن مبدأ الإمكان عند ليبنتز هو مبدأ الكمال: "كل القضايا الممكنة لها أسباب لما تكون عليه بدلاً من أن تكون على نحو آخر...، بيد أنها لا تمتلك براهين ضرورية؛ لأن هذه الأسباب لا ترتكز إلا على مبدأ الإمكان، أو على مبدأ وجود الأشياء، أعنى على ما هو، أو على ما يبدو أنه الأفضل والأحسن بين أشياء عديدة ممكنة بصورة متساوية"(٤٢). وبالتالى، فإن مبدأ الكمال لا يتوحد مع مبدأ السبب الكافى؛ لأن مبدأ الكمال يُدخل فكرة الخير، أما مبدأ السبب الكافى فهو بذاته لا يقول شيئا عن الخير. وحتى لو كان لعالم أدنى أو أقل شأنا سببه الكافى، فإن ذلك لا يمكن أن يكون مبدأ الكمال، إن مبدأ السبب الكافى يحتاج إلى تكملة لتجعله محدداً، ولكن هذه التكملة يجب ألا تكون مبدأ الكمال. وإذا كان مبدأ الكمال يقول إن كل القضايا، التى يتلاقى تحليلها اللامتناهى فى خاصية ما من خصائص العالم الممكن، فمع ذلك يظل أنها لن تكون صادقة بالضرورة، إذا تحدثنا بصورة مطلقة؛ لأن الله ليس مجبراً من الناحية المنطقية، أو الميتافيزيقية على أن يختار أفضل عالم ممكن.

ويبدو فى الوقت نفسه أنه يصعب أن تتفق نظرية ليبنتز المنطقية، وبخاصة وجهة نظره القائلة إن كل المحمولات متضمنة فى موضوعاتها بالفعل، مع الحرية، لو كنا نعنى "بالحرية" شيئًا غير التلقائية. ويعتقد ليبنتز نفسه أنها يمكن أن تتفق، وأظن أنه

(٤١) G., 4, 344.
(٤٢) G., 4, 438.

ليس من حقنا أن نتحدث كما لو كان ينكر فى أبحاثه المنطقية ما يؤكده فى كتاباته المنشورة. إن مراسلته مع أرنولد تبين أنه كان يعى الواقعة التى تقول إنه من المستبعد أن تلاقى نظريته عن الموضوع - المحمول، عندما تُطبق على الأفعال الإنسانية، من النفوس وقعًا حسنًا، لو أنها نُشرت بوضوح فى عمل مثل "المونادولوجيا". وقد يسمح للقراء بأن يعطوا معنى لمصطلحات مثل "الحرية" قلما تكون لديهم القدرة على أن يعطوها لها، لو كانوا يعون آراءه المنطقية. ولكن رغم أن ليبنتز قد أظهر حصافة وفطنة معينة، فإنه لا ينتج عن ذلك أنه نظر إلى "فلسفته الباطنية"، و"فلسفته الشعبية أو العامة" على أنهما متعارضتان؛ فالأمر يعنى ببساطة أنه امتنع عن التفسير الكامل لما يعنيه؛ لقد خشى أن يُتهم بالإسبينوزية، بيد أنه لا ينتج عن ذلك أنه كان إسبينوزيًا فى السر. ومع ذلك، يصعب أن نرى كيف، بناء على مبادئ ليبنتز المنطقية، وإذا سلمنا بفكرته عن الممكنات من حيث إنها تتقدم إلى الأمام إلى الوجود، إذا جاز هذا التعبير، أن قرار الله بأن يخلق هذا العالم، متضمن فى الموضوع، وليس من السهل أن نفهم كيف، بناء على مبادئ ليبنتز، أن اختيار الله لا يعدو سوى أنه اختيار ضرورى. صحيح أن الوجود عنده ليس متضمنًا فى فكرة أى موضوع ما عدا الله، ولكن ماذا يعنى القول بدقة إن الله مجبر من الناحية الأخلاقية، وليس مجبرًا بصورة مطلقة، على اختيار أفضل عالم ممكن؟ إن اختيار الله لمبدأ الكمال، مبدأ الإمكان، لا بد أن يكون له سببه الكافى فى الطبيعة الإلهية. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يبدو لى أن مبدأ الكمال لا بد أن يخضع لمبدأ السبب الكافى بمعنى ما.

وأحد الأسباب الممكنة التى تفسر ميل بعض الناس إلى الاعتقاد بأن كلام ليبنتز كان مظهره الجد وفى نيته الهزل عندما كان يتحدث كما لو كان الإمكان لا يتصل ببساطة بمعرفتنا - هو أنهم نظروا إلى عدم إمكان التنبؤ على أنه أساس لفكرة الاختيار الحر. لقد تحدث ليبنتز عن الاختيارات والقرارات من حيث إنها يقينية ومؤكدة قبليًا، ومع ذلك فإنها حرة. وهاتان الخاصيتان لا تتعارضان، ولا بد أن يرى ليبنتز، من حيث إنه إنسان ذو قدرة فائقة، أنهما لا تتعارضان. ومن ثم، لا بد أن نسلّم بأن فكره الحقيقى يتجلى فى أبحاثه الخاصة، وليس فى كتاباته المنشورة. ومع ذلك، فإن وجهة النظر هذه

تغفل الواقعة التى تقول إن ليبنتز لم يكن هو الوحيد الذى نظر إلى إمكان التنبؤ على أنه يتفق مع الحرية؛ فقد أقر "مولينا" اليسوعى (المتوفى عام ١٦٠٠) أن الله، والله وحده، يعرف أفعال الإنسان الحرة المستقبلية عن طريق "فهم أعظم" للفاعل، فى حين أن أنصار "بانيز" (المتوفى عام ١٦٠٤) أقروا أن الله يعرف أفعال الإنسان الحرة المستقبلية عن طريق قراره بأن الفاعل الحر مقدر عليه أن يفعل، ومع ذلك بحرية، على نحو معين فى ظروف معينة. وقد يعتقد المرء أن وجهتى النظر هاتين ليستا صحيحتين، ولكن الواقعة تظل وهى أنه تم طرحها وأن ليبنتز عرف جيدًا الخلافات الإسكولائية. ويقبل ليبنتز، مثل الإسكولائيين، وجهة النظر التقليدية وهى أن الله خلق العالم بحرية، وأن الإنسان حر، ومع ذلك، فإنه فى تحليله لمعنى هاتين القضيتين يعالج المسألة من وجهة نظر منطقية، ويفسرهما على ضوء منطق الموضوع- المحمول، فى حين أن أنصار "بانيز" مثلا، عالجوا المسألة من وجهة نظر ميتافيزيقية فى الغالب. ولا يمكن أن نقول إن ليبنتز أنكر الحرية أكثر من أنه يمكن أن نقول إن أنصار "بانيز" أنكروا الحرية، ولكن إذا فهم المرء "بالحرية" شيئا لم يفهموه باللفظ وما يسميه ليبنتز "وهميًا"، فإنه يكون فى مقدور المرء أن يقول إنه يصعب أن نرى كيف أن تحليلهم للحرية لا ينبغى أن يُلام عليه. وبهذا المعنى يمكن للمرء أن يتحدث عن تعارض بين دراسات ليبنتز المنطقية وكتاباته الشعبية أو العامة. بيد أن هذا التعارض لا يعدو أن يكون دليلاً على المداهنة وعدم الإخلاص أكثر من أن يكون معاتبة حاضة عن طريق تابع لبانيز لم يرد فيها ذكر واضح لقرارات الله المحددة سلفًا، أو عن طريق تابع لمولينا الذى لم يشر إلى "فهم أعظم" للعقل اللامتناهى.

٥- لا تعنى الملاحظات السابقة، بالطبع، إنكار تأثير دراسات ليبنتز المنطقية على فلسفته، وإذا اتجهنا إلى فكرته العامة عن الجوهر، فإننا نجد مثالاً واضحًا لهذا التأثير. لم يحصل ليبنتز على فكرته عن الجوهر من تحليل القضايا، ولم يعتقد أن اقتناعنا بأن هناك جوهرًا هو نتيجة أشكال اللغة؛ "أعتقد أن لدينا فكرة واضحة، بيد أنها ليست متميزة، عن الجوهر تأتى، من وجهة نظرى، من واقعة مفادها أن لدينا

شعوراً داخليًا لها فى ذواتنا، التى هى جواهـر"[٤٣]. وليس صحيحًا أن نقول، كما أعتقد، إن ليبنتز استمد فكرة الجوهر، أو اقتناعه بأن هناك جواهر عن طريق البرهان من صورة قضية الموضوع- المحمول. ويربط فى الوقت نفسه فكرته عن الجوهر بدراساته المنطقية، وانعكست هذه الدراسات بدورها على فلسفته الخاصة بالجوهر. ومن ثم، يمكن أن نقول، مع برتراند رسل، إن ليبنتز "جعل فكرته عن الجوهر تعتمد على هذه العلاقة المنطقية"[٤٤]، وأعنى بذلك علاقة الموضوع بالمحمول، شريطة ألا نفهم ذلك على أنه يعنى بالنسبة لليبنتز أن أشكال اللغة تقودنا ببساطة إلى الاعتقاد بأن هناك جواهر.

فى مؤلف ليبنتز "أبحاث جديدة فى الفهم الإنسانى"[٤٥] يقدم "فيلاليت" وجهة نظر لوك القائلة لأننا نجد تجمعات من "أفكار بسيطة" (صفات) تتلازم معًا ولكنها لا تستطيع أن تتصور وجودها بنفسها، فإننا نفترض حاملاً توجد فيه ونعطيه اسم "الجوهر" ويرد. تيوفيل (وأعنى ليبنتز) بأن هناك سببًا لتفكيرنا بهذه الطريقة، ما دمنا نتصور محمولات عديدة من حيث إنها تنتمى إلى موضوع واحد ونفس الموضوع. ويضيف قوله بأن ألفاظًا ميتافيزيقية مثل: "دعامة"، أو "حامل" تعنى ببساطة ذلك؛ أى إن محمولات عديدة تتصور على أنها تنتمى إلى نفس الموضوع. ولدينا هنا مثال واضح لربط ليبنتز ميتافيزيقا الجوهر بصورة قضية الموضوع - المحمول. وسيذكر مثالاً قريبًا من هذا المثال فى الفقرة التالية.

الجوهر ليس ببساطة موضوع المحمولات؛ فهو أيضا يعزو إلى فكرة الجوهر أنه موضوع دائم تُحمل عليه محمولات بصورة متتابعة. ومن ثم، فإن فكرتنا عن جوهر دائم مستمدة أساسًا من تجربة داخلية، أى من ذات دائمة ومستمرة. ولكن لا بد أن يكون هناك، كما يرى ليبنتز، سبب قبلى أيضا لاستمرار الجوهر بالإضافة إلى السبب البعدى،

(٤٣) G. 3, 247 (in a Letter to T. Burnatt).

(٤٤) A Critical Exposition of the philosophy of leibniz, P. 42.

(٤٥) 2, 23, 1, P. 225: G., 5, 101-2.

تقدمه تجربتنا بهوية ذاتية مستمرة، "ومن ثم، من المستحيل أن نجد أي (سبب قبلي) آخر ما عدا أن محمولاتي للزمان السابق والحالة السابقة، بالإضافة إلى محمولاتي للزمان اللاحق والحالة اللاحقة، هي محمولات لنفس الموضوع. ولكن ماذا نعني بقولنا إن المحمول يكون في الموضوع، إذا لم توجد فكرة المحمول في فكرة الموضوع على نحو ما؟"(٤٦). وهكذا يربط ليبنتز استمرار أو دوام الجواهر في ظل أعراض متغيرة بالتضمن الفعلي لأفكار المحمولات المتتابعة في أفكار الموضوعات. حقًا، إن الجوهر هو موضوع يتضمن بالفعل كل المحمولات التي تُحمل عليه باستمرار. وإذا حولنا ذلك إلى لغة الجوهر، فإن نظرية تضمن المحمولات هذه في موضوعاتها تعني أن كل أفعال أي جوهر تكون متضمنة فيه بالفعل. "وإذا كان الأمر هكذا، فإننا قد نقول إن طبيعة جوهر فردي، أو موجود كامل لا بد أن تمتلك فكرة كاملة بحيث إنها تكفي لفهم كل محمولات الموضوع الذي تنسب إليه هذه الفكرة"(٤٧). إن الخاصية التي تُنسب إلى الإسكندر من حيث إنه ملك لا تقدم لنا فكرة كاملة عن تفرد الإسكندر، ولا يمكن أن يكون لدينا، بالفعل، فكرة كاملة عنها، "بيد أن الله، الذي يرى الفكرة الفردية، أو هاذية [من هذا الإسكندر، يرى فيها في الوقت نفسه أساس وسبب كل المحمولات التي يمكن أن تُنسب إليه بالفعل، كما على سبيل المثال، عما إذا كان قد هُزم داريوس Darius(*)، وبوريوس Porus، وذلك ما نعرفه قبليًا وليس عن طريق التجربة، وعما إذا كان قد توفي وفاة طبيعية أم بالسم، وذلك ما لا يمكن أن نعرفه إلا عن طريق التاريخ"(٤٨). وصفوة القول، "عندما أقول إن الفكرة الفردية عن آدم تتضمن كل ما يحدث له باستمرار، فإنني لا أعني شيئًا آخر سوى ما يعنيه كل الفلاسفة عندما يقولون إن المحمول يكون في موضوع قضية صادقة"(٤٩).

---

(٤٦) G., 2, 43.

(٤٧) G., 4, 433.

(*) هو داريوس الثالث (٣٨٠- ٣٣٠ق.م) ملك الفرس (٣٣٦- ٣٣٠ق.م) آخر ملوك الأسرة الأخيمينية، هزمه الإسكندر المقدوني عام ٣٣٣ ق. م. (المترجم).

(٤٨) Ibid.

(٤٩) G., 2, 43.

الجوهر هو، من ثم، موضوع يتضمن بالفعل كل المحمولات التى يمتلكها باستمرار، بيد أنه لا يطوّر إمكاناته، وأعنى بذلك أنه لا يمكن أن ينتقل من حالة إلى أخرى بينما يظل نفس الموضوع، إذا لم يكن لديه ميل داخلى إلى هذا التطور الذاتى، أو التجلى الذاتى؛ "إذا تكونت الأشياء عن طريق أمر (الله) بحيث تكون ملائمة لتحقيق إرادة المشرع، فلا بد أن نسلم بالتالى بأن فاعلية معينة، صورة أو قوة.. تُطبع على الأشياء، تنبثق منها سلسلة الظواهر وفقا لفرض الأمر الأول"(٥٠). إن الفاعلية هى، بالتالى، خاصية ضرورية للجوهر. ورغم أن نظامًا مختلفًا من الأشياء يكون قد خلقه الله فى حقيقة الأمر "فإن فاعلية الجوهر ذات ضرورة ميتافيزيقية إلى حد ما، ولها مكان، إن لم أكن مخطئًا، فى أى نسق أيا كان"(٥١)، وكذلك "فإننى أسلم بالتأكيد بأن الجوهر لا يمكن أن يوجد بدون فعل"(٥٢). ولا أعنى أننى أفترض أن ليبنتز قد استمد فكرته عن الجوهر من حيث إنه نشط أو فعال أساسًا ببساطة من التأمل فى التضمن الفعلى للمحمولات فى موضوعاتها؛ لكنه ربط نظريته عن الجوهر من حيث إنه يتجلى ذاتيًا بصورة فعالة بنظريته عن علاقة الموضوع- المحمول-. وبوجه عام، لا يصل الأمر إلى أنه استمد ميتافيزيقاه من منطقه مثلما يصل أنه ربطهما بعضهما ببعض، حتى إن أحدهما يؤثر على الآخر. إنهما يشكلان وجهين مختلفين من فلسفته.

٦- حاول ليبنتز أن يستنبط من مبدأ السبب الكافى نتيجة مفادها أنه لا يمكن أن يكون هناك جوهران لا يتميزان: "إننى أستدل من مبدأ السبب الكافى، من بين نتائج أخرى، على أنه لا يوجد فى الطبيعة موجودان حقيقيان ومطلقان لا يتميز أحدهما عن الآخر؛ لأنه إذا وجدا، فإن الله والطبيعة يؤثران بدون سبب فى تنظيم أحدهما ولا يؤثران فى الآخر"(٥٣). ويعنى ليبنتز "بالموجودات المطلقة" الجواهر، ونتيجته هى أن كل جوهر لا بد أن يختلف داخليًا عن كل جوهر آخر. وفى النظام الكلى للجواهر لا يكون لله

(٥٠) On Nature in itself, 6, G., 4, 507. D., P. 116.

(٥١) G.,2, 169 (in a Letter to de volder).

(٥٢) New Essays, Preface, P. 47, G., 5, 46.

(٥٣) Fifth letter to S. Clarke, 21, G., 7, 393: D., P. 259.

سبب كاف لأن يضع جوهرين لا متمايزين واحداً منهما فى مكان فى السلسلة والآخر فى مكان مختلف. وإذا لم يتميز جوهران بعضهما عن بعض، فإنهما سيكونان نفس الجوهر.

إن مبدأ هوية اللامتمايزات هام من وجهة نظر ليبنتز: "إن مبدأ السبب الكافى ومبدأ هوية اللامتمايزات هذين يغيران حالة الميتافيزيقا"[٥٤]. ويرتبط المبدأ عنده بفكرة الانسجام الكلى، متضمناً وحدة نسقية ومنسجمة لموجودات مختلفة، يختلف أى اثنين منها عن الآخر داخليًا، حتى على الرغم من أن الاختلاف قد يكون متناهى الصغر ولا يمكن إدراكه فى بعض الحالات. غير أن الحالة الدقيقة للمبدأ ليست واضحة تمامًا. ويرى ليبنتز أنه يمكن أن نتصور جوهرين لا متمايزين، رغم أنه من الخطأ وما يناقض مبدأ السبب الكافى أن نفترض أن جوهرين لا متمايزين يوجدان[٥٥]. ويبدو أن ذلك يتضمن أن مبدأ هوية اللامتمايزات ممكن أو عرضى. ولو تحدثنا بصورة مجردة أو مطلقة، فإنه يمكن تصور جوهرين لا متمايزين ويكونان ممكنين، بيد أنه يتعارض مع مبدأ السبب الكافى، الذى هو مبدأ ممكن أو عرضى، أنهما يوجدان؛ فالله، الذى اختار بحرية أن يفعل من أجل الأفضل والأحسن، لن يمتلك سببًا كافيًا لخلقهما. ومع ذلك، يبدو أن ليبنتز يشير فى موضع أخر إلى أنه لا يمكن تصور لا متمايزين وأنهما غير ممكنين من الناحية الميتافيزيقية: "إذا كان فردان متشابهين ومتساويين تمامًا، وباختصار إذا لم يمكن تمييزهما فى ذاتهما، لن يكون هناك مبدأ التفرد، بل وحتى أخاطر وأقرر أنه لن يكون هناك تمييز فردى، أو أفراد مختلفون وفق هذا الشرط"[٥٦]. ويستطرد قائلا إن هذا هو السبب فى أن فكرة الذرات وهمية؛ فإذا كان لذرتين نفس الحجم والشكل، فإنهما لا تتميزان إلا عن طريق تسميات خارجية. ولكن من الضرورى باستمرار أن يوجد بالإضافة إلى اختلاف الزمان والمكان مبدأ داخلى للتمييز"[٥٧]؛ لأن العلاقات الخارجية المختلفة تتضمن عند ليبنتز صفات مختلفة فى الجواهر المرتبطة.

(٥٤) Fourth Letter to S. Clarke, 5: G., 7, 372: D.P. 247.

(٥٥) Fifth Letter to S. Clarke, 21: G., 7, 394; D., P. 259.

(٥٦) New Essays, 2, 27, 3, P. 239: G., 5, 214.

(٥٧) New Essays, 2, 27, 1, P. 238: G., 5, 213.

لقد اعتقد أنه لا يمكن تعريف الجوهر إلا عن طريق صفاته؛ لأنه لا يمكن الحديث عن جوهرين على أنهما "اثنان" أو على أنهما "يختلفان" إذا لم يكن لهما صفات مختلفة(٥٨). بيد أن الصعوبة تنشأ بالتالي، كما يبين برتراند رسل، في رؤية كيف يمكن أن يكون هناك أكثر من جوهر واحد. "وحتى إذا نسبنا صفات، فإن الجوهرين يظلان لا متمايزين، بيد أنه لا يمكن أن يكون لهما الصفات التي لا يكونان عن طريقهما لا متمايزين، إذا لم يتميزا أولاً من حيث إنهما مختلفان من الناحية العددية"(٥٩). ومع ذلك، لو افترضنا أن وجهة نظر ليبنتز الحقيقية هي أنه يمكن تصور لا متمايزين، ويكونان ممكنين من الناحية الميتافيزيقية، مع أنه يتعارض مع مبدأ الكمال أنهما يوجدان بالفعل، فإننا قد نتغلب على هذه الصعوبة. بيد أنه يصعب أن نرى كيف يمكن تصور لا متمايزين داخل إطار فلسفة الجوهر، والمحمولات، والعلاقات عند ليبنتز.

٧- في خطاب إلى بايل Bayle يتحدث ليبنتز عن "مبدأ يقيني من مبادئ النظام العام"، الذي هو "ضروري بصورة مطلقة في الهندسة، ولكنه يصدق أيضًا على الفيزياء، ما دام أن الله يفعل من حيث إنه مهندس كامل. ويذكر المبدأ بهذه الطريقة، "عندما يتضاءل الاختلاف بين حالتين إلى أي مقدار معلوم في المعطيات، أو فيما هو مُقدر مقدما، فيكون من الممكن كذلك أنه يجب تقليله إلى أي مقدار معلوم فيما نبحث عنه، أو فيما ينتج. وإذا عبّرنا عن المسألة بصورة أكثر وضوحًا، فإننا نقول عندما تقترب الحالات (أو ما هو معلوم) من بعضها البعض باستمرار، وتندمج في بعضها البعض في النهاية، فإن النتائج أو الأحداث (أو ما نبحث عنه) لا بد أن تقترب من بعضها البعض وتندمج في بعضها البعض أيضا. ويتوقف ذلك أيضا على مبدأ أكثر عمومية؛ وهو: عندما تكون المعطيات سلسلة، فإن ما نبحث عنه يكون سلسلة أيضا"(٦٠). ويقدم ليبنتز أمثلة من الهندسة والفيزياء؛ فقطعة مكعبة يمكن النظر إليها على أنها

(٥٨) New Essays, 2, 23- 1-39, P. 226: G., 5, 201-2.

(٥٩) Acritical Eposition of the philosophy of Lebiniz, P. 59.

(٦٠) On General Principle useful in the Explanation of the law of Nature (to Bayle) G.,3, 52: D. P. 33.

قطعة إهليلجية ذات بؤرة بعيدة لا نهاية لبعدها، أو على أنها شكل يختلف عن القطعة الإهليلجية بأقل من أى اختلاف معلوم. والمبرهنات الهندسية التى تصدق على قطعة إهليلجية بوجه عام يمكن أن تصدق على قطعة مكعبة، عندما ننظر إليها على أنها قطعة إهليلجية، وكذلك يمكن النظر إلى السكون على أنه سرعة صغيرة لا نهاية لصغرها، أو على أنه بطء لا متناه. وما يصدق على السرعة، أو على البطء يصدق بالتالى على السكون عندما ننظر إليه بهذه الطريقة، "إلى حد أنه يجب النظر إلى قانون السكون على أنه حالة معينة من قانون الحركة"[٦١].

وبذلك يطبق ليبنتز فكرة الاختلاف المتناهية الصغر ليبين كيف يكون هناك اتصال بين القطعة المكعبة والقطعة الإهليلجية فى الهندسة، وبين الحركة والسكون فى الفيزياء. كما أنه يطبقها فى فلسفته الخاصة بالجوهر فى صورة قانون الاتصال، الذى يقرر أنه لا وجود لقفزات، أو صنوف من الانقطاع فى الطبيعة: "لا شىء يتحقق كلية فى الحال، ومن بديهياتى العظيمة، والتى يمكن التحقق منها تماماً بصورة كبيرة، هى أن الطبيعة ليس بها قفزات، وهى قاعدة أسميها قانون الاتصال"[٦٢]. ولا ينطبق هذا القانون "فحسب على الانتقال من مكان إلى مكان، بل ينطبق أيضًا على الانتقال من صورة إلى صورة، أو من حالة إلى حالة"[٦٣]. إن التغيرات متصلة، والقفزات ليست إلا ظاهرية فقط، رغم أن جمال الطبيعة، كما يقول ليبنتز، يتطلبها حتى يمكن أن تكون هناك إدراكات متميزة، ونحن لا نرى مراحل التغير المتناهية فى الصغر، حتى إنه يبدو أن هناك انقطاعًا فى حين أنه لا وجود لمثل هذا الانقطاع فى الواقع.

إن مبدأ الاتصال مكمل لمبدأ هوية اللامتمايزات؛ لأن قانون الاتصال يقرر أن كل موضع ممكن فى سلسلة الأشياء المخلوقة يكون مشغولاً، فى حين أن مبدأ هوية اللامتمايزات يقرر أن كل موضع ممكن يكون مشغولاً مرة، ومرة واحدة فقط.

---

(٦١) Ibid, G., 3, 53: D., P. 34.

(٦٢) New Essays, preface, P. 501: G., 5,49.

(٦٣) G., 2, 168 (in a Letter to de volder).

ولكن لما كان عالم الجواهر المخلوق هو الذى يهمنا، فإن مبدأ الاتصال ليس ضرورياً من الناحية الميتافيزيقية؛ إنه يعتمد على مبدأ الكمال؛ "لا يمكن دحض فرض القفزات إلا عن طريق مبدأ النظام، عن طريق مساعدة العقل الأسمى الذى يفعل كل شىء على النحو الأكثر كمالاً"(٦٤).

٨- أعتقد أنه يصعب إنكار وجود علاقة وثيقة بين تأملات ليبنتز المنطقية والرياضية من جهة، وفلسفته الخاصة بالجواهر من جهة أخرى. ومن المشروع كما رأينا، أن نتحدث عن مسائل معينة هامة على أية حال؛ عن مسألة الميل إلى إخضاع تأملات ليبنتز المنطقية والرياضية لفلسفته الخاصة بالجواهر، وتفسير نظرية الجوهر والمحمولات مثلاً على ضوء نظرية منطقية خاصة عن القضايا. وثمة علاقة وثيقة بين النظرية المنطقية عن القضايا التحليلية، والنظرية الميتافيزيقية عن المونادات التى ليس لها نوافذ، أو الجواهر، وأعنى النظرية الميتافيزيقية عن الجواهر التى تطوّر صفاتها بصورة خالصة من الداخل وفقًا لسلسلة مقدرة أزلاً من تغيرات متصلة. ويمكن أن نرى فى قانون الاتصال، كما يُطبق على الجواهر، تأثير دراسة ليبنتز للتحليل اللامتناهى فى الرياضيات. كما تنعكس هذه الدراسة على فكرته عن القضايا الممكنة أو العرضية من حيث إنها تتطلب تحليلاً لا متناهيًا؛ أى من حيث إنها فقط حقائق تحليلية لا نهاية لها، وليست حقائق تحليلية لا نهاية لها مثل حقائق العقل.

ومن ناحية أخرى، فإن مذهب ليبنتز "المنطقية الشاملة" ليس سوى جانب واحد من فكره، وليس فكره بأسره. وربما يكون قد ربط، مثلا، فكرته عن الجوهر من حيث إنه فعال أو نشط أساسًا بفكرته عن موضوع من حيث إن عددًا لا حصر له من الصفات أو المحمولات يكون متضمنًا فيه بالفعل، بيد أن ذلك لا يعنى القول أنه استمد فكرته عن الفاعلية أو القوة من المنطق بالفعل. ويصعب أن نرى كيف يكون هذا الاستمداد معقولاً أو ممكنًا. وفضلاً عن ذلك، فإن ليبنتز، بغض النظر عن تأملاته الخاصة فى الذات، والعالم الموجود، لم يطلع فحسب على كتابات رجال أمثال: ديكارت، وهوبز، وإسبينوزا،

(٦٤) G., 2, 103 (in a Letter to de volder).

بل إنه اطلع كذلك على كتابات مفكرى عصر النهضة الذين استبقوه فى عدة أفكار رئيسية. وربما تكون الفكرة الأساسية فى فلسفة ليبنتز هى فكرة الانسجام الكلى لنسق أو نظام الطبيعة اللامتناهى بصورة ممكنة، ونجد هذه الفكرة بالتأكيد فى فلسفة نيقولاس دى كوسا فى القرن الخامس عشر، كما نجدها فى فلسفة بروتو فى القرن السادس عشر. وفضلا عن ذلك، فإن الفكرة التى تقول لا شيئين متشابهان تماماً، والفكرة التى تقول كل شيء يعكس العالم بطريقته الخاصة، قد طرحهما نيقولاس دى كوسا من قبل. وربما يكون ليبنتز قد استعاد هاتين الفكرتين وربطهما فى علاقة بدراساته المنطقية والرياضية، ويصعب أن يفعل خلافا لذلك، إذا لم يكن مستعداً للتسليم بانقسام أساسى فى تفكيره. بيد أن ذلك ليس مبرراً لأن ننظر إليه ببساطة على أنه "من أنصار المنطقية الشاملة". والسبب فى ذلك هو أنه حتى إذا تمكن المرء من بيان كيف يمكن أن نستمد نظريات ميتافيزيقية معينة من منطق ليبنتز، فإنه لا يترتب على ذلك بالضرورة أنها يمكن أن تُستمد بالفعل. ورغم أنه قد تكون هناك صنوف من عدم الاتساق بين بعض نظريات ليبنتز المنطقية وبعض تأملاته الميتافيزيقية، بل وحتى رغم أنه أحجم بوعى عن نشر بعض نتائجه الكل جمعاً وأفراداً - فمن التهور أن نستنتج أن كتاباته الناضجة المنشورة لا تحتوى إلا على فلسفة شعبية أو عامة لم يؤمن بها بالفعل. إنه علم معقد ومتعدد الجوانب. وحتى إذا كانت دراساته المنطقية تشكل العلامة المميزة لتفكيره من بعض الوجوه، فإنه لا يمكن ببساطة إغفال جوانب أخرى من تفكيره. وفضلاً عن ذلك، إذا تذكرنا أنه لم يقدم مذهباً بالطريقة التى حاول بها إسبينوزا أن يقدم مذهباً، فسيصبح من السهل أن نفهم صنوف عدم اتساقه. إن المسألة قد تكون على هذا النحو، كما يرى برتراند رسل، وهى أن بعض تأملات ليبنتز المنطقية قد تؤدى فى الحال إلى الإسبينوزية أكثر مما تؤدى إلى المونادولوجيا، ولكن لا يترتب على ذلك أن ليبنتز لم يكن مخلصاً فى رفضه للإسبينوزية؛ فقد كان مقتنعاً، مثلاً، بأن الإسبينوزية لا تدعمها التجربة، وأن مونادولوجياه الخاصة تجد بعض التدعيم من التجربة. وسأتجه الآن إلى المونادولوجيا هذه.

الفصل السابع عشر

ليبنتز (٣)

الجواهر البسيطة أو المونادات – الأنتليخيا والمادة الأولية – الامتداد – الجسم والجوهر المادى – الزمان والمكان – الانسجام المقدر أزلا – الإدراك والنزوع – النفس والجسم – الأفكار الفطرية

١– يربط ليبنتز الأصل السيكولوجى لفكرة الجوهر بالوعى الذاتى: "إن التفكير فى كون، وملاحظة أن شخصًا يفكر فيه هما تفكيران مختلفان أتم الاختلاف، مثلما يختلف اللون عن الأنا التى تفكر فيه. وعندما أتصور أن موجودات أخرى قد يكون لها الحق فى أن تقول "أنا"، أو أنه يمكن أن يُقال ذلك بالنسبة لها، فإننى عن طريق ذلك أتصور ما يسمى "الجوهر" بوجه عام"[١]. كما أن فحص الأنا ذاتها هو الذى يقدم أفكارًا ميتافيزيقية أخرى مثل: العلة، والمعلول، والتشابه... إلخ، بل وحتى أفكار المنطق والأخلاق. وهناك حقائق الواقع الأولية، بالإضافة إلى حقائق العقل الأولية؛ والقضية التى تقول "أنا موجود" هى حقيقة أولية من حقائق الواقع، وهى حقيقة مباشرة، مع أنها ليست الحقيقة الوحيدة. إن حقائق الواقع الأولية هى "خبرات داخلية مباشرة ذات مباشرة عاطفية"[٢]، إنها ليست قضايا ضرورية بل هى قضايا "مؤسسة على تجربة مباشرة"[٣]. ومن ثم،

(١) On the Supersensible Element in Knowledge and on the Immaterial in Nature (to Queen Charlotte of Pussia): G., 6, 403: D. P. 151.

(٢) New Essays, 4, 2, 1, P. 410: G., 5, 347.

(٣) New Essays, 4, 7, 7, P. 469; G., 5, 392.

فإننى على يقين بقولى أنا أفكر، وأعى ذاتى من حيث إنها وحدة. وبذلك، أستمد الفكرة العامة عن الجوهر من حيث إنه وحدة. وفى الوقت نفسه، فإن ارتباط فكرة الجوهر بفكرة الوعى الذاتى بالأنا هو ضد التصور الإسبينوزى لجوهر فريد الذى لا أكون سوى حال له. ومع أن كثيراً من تأملات ليبنتز المنطقية قد تتجه نحو الإسبينوزية، فإن وعيه المفعم بالحيوية بفردية روحية يجعل القول بأنه فكر بجدية فى ميتافيزيقا إسبينوزا العامة أمراً مستحيلاً. إنه لم يكن على استعداد لأن يتابع ديكارت فى جعل "الكوجيتو" القضية الوجودية الأساسية الوحيدة، ولكنه يوافق على أن "المبدأ الديكارتى مبدأ صحيح، رغم أنه ليس المبدأ الوحيد من نوعه"[٤].

لا يمكن البرهنة على أن العالم الخارجى موجود عن طريق أى حجة تقدم يقيناً مطلقًا[٥]، ووجود الروح أكثر يقينا من وجود الموضوعات الحسية[٦]. إننا نكتشف، بالتأكيد، صنوفًا من الارتباط الظاهرية تمكننا من التنبؤ، ولا بد أن يكون هناك سبب أو علة لهذا الارتباط، ولكن لا ينتج عن ذلك كنتيجة يقينية بصورة مطلقة أن الأجسام توجد، لأن علة خارجية، مثل إله بركلى، قد تقدم لنا صنوفًا من التتابع المنظم للظواهر[٧]. ومع ذلك، ليس لدينا سبب حقيقى لافتراض أن هذه هى الحقيقة الواقعية، ونحن على يقين من الناحية الأخلاقية، وليس من الناحية الميتافيزيقية، بأن الأجسام توجد. ومن ثم، فإننا نلاحظ أن الأجسام المرئية، أعنى موضوعات الحواس، يمكن رؤيتها؛ فهى تجمعات أو مركبات. وذلك يعنى أن الأجسام تتكون من جواهر بسيطة، بدون أجزاء؛ "لا بد أن يكون هناك جواهر بسيطة، ما دام أن هناك جواهر مركبة؛ لأن ما هو مركب ليس سوى تجمع من جواهر بسيطة"[٨]. وهذه الجواهر البسيطة التى تتألف منها

(٤) New Essays, 4, 2, 1, P. 410: G., 5, 348.
(٥) New Essays, Appendix 12, P. 416: G., 7, 320.
(٦) New Essays, 2, 23, 15, P. 220; G., 5, 203.
(٧) G., 1, 372 (in a Letter to foucher).
(٨) Monadology, 2: G., 6, 607: D., 218.

الأشياء التجريبية بأسرها يسميها ليبنتز "المونادات" Monads. وهى "الذرات الحقيقية للطبيعة، أو هى على الجملة، عناصر الأشياء"(٩).

ويجب ألا يؤخذ استخدام كلمة "ذرة" على أنه يعنى أن مونادات ليبنتز تشبه ذرات ديمقريطس أو أبيقور؛ فالمونادات، لأنها بدون أجزاء، ليس لها امتداد، وشكل، أو قابلية الانقسام(١٠)؛ فالشيء لا يمكن أن يكون له شكل إذا لم يكن ممتدًا، ولا يمكن أن يكون قابلاً للانقسام إذا لم يكن له امتداد. لكن الشيء البسيط لا يمكن أن يكون ممتدًا؛ لأن البساطة والامتداد متعارضان. وذلك يعنى أن المونادات لا يمكن أن تنشأ بأى طريقة إلا عن طريق الخلق، ولا يمكن أن تفسد بأى طريقة إلا عن طريق الفناء. إن الجواهر المركبة يمكن أن توجد وتفنى بالطبع عن طريق تجمع وتحلل المونادات، بيد أن المونادات، لأنها بسيطة، لا تقر بهاتين العمليتين. وفى هذه الناحية، هناك بالفعل تشابه معين بين المونادات وذرات الفلاسفة، بيد أن ذرات أبيقور لها شكل، حتى على الرغم من أنه مؤكد أنها غير قابلة للانقسام. وفضلاً عن ذلك، بينما تصور الذريون الذرات فى البداية، ثم فسروا النفس عن طريق النظرية الذرية، من حيث إنها تتألف من ذرات أكثر نعومة ورقة، فإنه يمكن القول بأن ليبنتز تصور الموناد بأنها تشبه النفس؛ لأن الموناد والنفس جوهران روحيان بمعنى ما.

ولكن رغم أن المونادات بدون امتداد، وبدون اختلاف فى الكم والعدد فإنها لا بد، وفقًا لنظرية هوية اللامتمايزات، أن تتميز بعضها عن بعض من الناحية الكيفية، فهى تختلف، بمعنى ما سنبينه فيما بعد، فى درجة الإدراك والنزوع التى تمتلكها كل موناد. إن كل موناد تختلف من الناحية الكيفية، وتختلف داخليًا عن بعضها البعض، على الرغم من أن الكون نسق منظم ومنسجم يوجد فيه تنوع لا متناه من الجواهر التى ترتبط لتكوّن انسجامًا كاملاً. وكل موناد تتطور وفقًا لتكوينها الخاص الداخلى وقانونها؛ إذ إنها غير

(٩) Monadology, 3: G., 6, 607: D., P. 218.
(١٠) Ibid.

قابلة للزيادة أو النقصان عن طريق نشاط أو فاعلية مونادات أخرى، ما دام أن البسيط لا يمكن أن تكون له أجزاء تضاف إليه أو تُطرح منه. بيد أن كل موناد، لأنها مزودة بدرجة ما من الإدراك، تعكس الكون؛ أى النسق الكلى، بطريقتها الخاصة.

وبذلك يؤكد ليبنتز من جديد وجود كثرة من جواهر فردية، وهو يتفق مع ديكارت فى هذه المسألة. لكنه لا يتفق مع تصور ديكارت للمادة من حيث إنها امتداد هندسى؛ فالكتلة المادية هى تجمع، ولا بد أن نسلّم بوحدات جوهرية أساسية؛ فالأجسام لا يمكن أن تتكون من نقاط عالم الهندسة؛ "إذا لم تكن هناك وحدات جوهرية حقيقية لن يكون هناك شىء جوهرى أو حقيقى فى الكتلة". وهذا هو ما أجبر "كوردموا" Cordemoy(*) على أن يتخلى عن ديكارت ويعتنق مذهب ديمقريطس فى الذرات حتى يجد وحدة حقيقية(١١). ولقد تلاعب ليبنتز نفسه بالنظرية الذرية لمدة ما؛ "فى البداية، عندما تخلصت من سيطرة أرسطو، شغلت نفسى بالاهتمام بالفراغ والذرات"(١٢). بيد أنه أصبح مقتنعًا بالطابع غير المرضى للنظرية لأن ذرات ديمقريطس وأبيقور ليست وحدات حقيقية، فلما كان لها حجم وشكل، فإنها لا يمكن أن تكون العناصر البعيدة التى يمكن اكتشافها بالتحليل. وحتى إذا سلّمنا بعدم إمكان انقسامها الفيزيائى، فإنها مع ذلك يمكن أن تنقسم من حيث المبدأ. وبالتالى، لا بد أن تكون مكونات الأشياء البعيدة هى "النقاط"، رغم أنها ليست نقاطًا رياضية. إنها لا بد أن تكون، من ثم، نقاطا ميتافيزيقية، تتميز عن النقاط الفيزيائية، التى لا يمكن أن تنقسم إلا من الناحية الظاهرية، وتتميز عن النقاط الرياضية التى لا توجد، ولا يمكن أن تكوّن معًا أجسامًا. وفضلاً عن ذلك، فإن النقاط الميتافيزيقية، التى تسبق الجسم من الناحية المنطقية، لا بد أن تُتصور على غرار تشابهها بالنفوس. لا بد أن يكون هناك مبدأ داخلى للتمايز،

(*) كوردموا: جيرو دى (١٦٢٨- ١٦٨٤تقريبًا) فيلسوف ومؤرخ فرنسى له عشر مقالات فى تمايز النفس والجسم واتحادهما، استلهم فيها ديكارت ومهد لفلسفة مالبرانش فى مذهب المناسبات (المترجم).

(١١) A New system of Nature, 11: G.,4, 482: D., P. 76.

(١٢) A New system of Nature, 3: G., 4, 478: D., P. 72.

ويقرر ليبنتز أن هذه الوحدات الجوهرية تتميز بعضها عن بعض عن طريق درجة "الإدراك" و"النزوع" التى تكون لكل واحدة، ومن ثم يسميها أحيانًا "نفوسًا"، رغم أنه يستخدم كلمة "موناد" من حيث إنها لفظ عام حتى يكون فى مقدوره أن يميز بين النفوس بالمعنى العادى، ووحدات جوهرية أخرى. وكلمة موناس "Monas" هى كلمة يونانية وتعنى وحدة، أو الذى يكون واحداً(١٣).

٢- من الضرورى أن ندخل هنا مسألة ذات أهمية كبيرة لفهم نظرية ليبنتز عن المونادات؛ إن كل جوهر، أو موناد، هو مبدأ ومصدر نشاطه؛ فهو ليس خاملاً، ولكن لديه ميلاً داخليًا للنشاط والتطور الذاتى. والقوة، والطاقة، والنشاط هى من ماهية الجوهر؛ "ففكرة الطاقة، أو الفضيلة، التى يسميها الألمان Kraft، ويسميها الفرنسيون la force، والتى حددت علمًا خاصًا للديناميكا من أجل تفسيرها، تضيف الكثير إلى فهم فكرة الجوهر"(١٤). إن الجوهر يمكن أن يُعرّف بالفعل بأنه "وجود لديه القدرة على الفعل"(١٥). إن الجوهر ليس ببساطة نشاطًا فى ذاته؛ فالنشاط هو نشاط جوهر. ويعنى ذلك أنه لا يوجد فى الموناد مبدأ للنشاط، أو قوة أولية، يمكن أن تتميز عن أنشطة الموناد الفعلية والمتعاقبة.

وبذلك يُدخل ليبنتز من جديد فكرة الأنتليخيا أو الصورة الجوهرية. وعندما نصل إلى تصوره لوحدة جوهرية تتضمن نوعا من المبدأ الفعال أو النشط، "يكون من الضرورى أن نستعيد، أو نعيد، إذا جاز هذا التعبير، الصور الجوهرية التى انتقدت هذه الأيام بقسوة، ولكن على نحو يجعلها معقولة بصورة كبيرة، وتميز الاستخدام الذى يوضح لها عن سوء الاستخدام الذى تعانى منه. ومن ثم، وجدت أن طبيعة الصور الجوهرية تكمن فى القوة... ويسميها أرسطو "الأنتليخيات الأولية"، وأنا أسميها، ربما بصورة أكثر وضوحًا وفهمًا، القوى الأولية التى لا تضم فى ذاتها فعل أو مكمل

---

(١٣) The Principles of Nature and of Grace, 1: G., 6, 598: D., P. 209.

(١٤) On the Reform of Metaphysics and of the Notion of substance: G., 4, 469: D., P. 69.

(١٥) The Principles of Nature , 1: G., 6, 598: D., P. 209.

الإمكان فحسب، بل تضم أيضا نشاطًا أو فاعلية أصلية"(١٦). وكذلك، فإن اسم "الأنتليخيات" قد يُعطى لكل الجواهر البسيطة، أو المونادات المخلوقة؛ لأنها تحتوى فى ذاتها على كمال معين. إنها تنطوى على نوع الاكتفاء الذاتى، يجعلها مصدر أفعالها الداخلية، ويجعلها، إن جاز هذا التعبير، آليات غير جسمية"(١٧). وهذه الأنتليخيات، أو الصورة الجوهرية يجب ألا تُتصور على أنها مجرد إمكان للفعل، تحتاج إلى دافع خارجى ليجعلها فعالة أو نشطة؛ إذ إنها تتضمن ما يسميه ليبنتز "النزوع" أو الميل الإيجابى للفعل، الذى يحقق ذاته لا محالة إذا لم يعقه عائق. ومن الضرورى، بالفعل، أن نميز القوة الفعالة أو النشطة الأولية عن القوة الفعالة أو النشطة المشتقة، فالقوة الفعالة أو النشطة المشتقة هى ميل إلى حركة محددة، عن طريقها تتغير القوة الأولية(١٨).

وذكر القوة الأولية لا يكفى لتفسير الظواهر؛ فمن الخلف والمحال مثلاً أن نعتقد أنه تفسير كاف لأى تغير ظاهرى معين إذا قلنا إنه يرجع إلى صورة الشىء الجوهرية، ويعلن ليبنتز أنه يتفق مع أولئك الذين يقولون إنه لا يجب استخدام مذهب الصور فى تحديد علل الأحداث الجزئية، وعلل الأشياء الحسية. إن أفكارًا ميتافيزيقية عامة لا يمكن أن تقدم لنا إجابات تكفى عن التساؤلات العلمية. وفى الوقت نفسه، ليس سوء استخدام نظرية الصور عن طريق بعض الأرسطيين الإسكولائيين سببًا، كما يقول ليبنتز، لرفض النظرية فى ذاتها. إن عدم كفاية الفلسفات المناهضة يجعل الأمر ضروريًا لإدخال النظرية الأرسطية شريطة أن تُفسر بألفاظ ديناميكية؛ أى بلفظى القوة أو الطاقة، وشريطة ألا تُستخدم كبديل للتفسيرات العلمية للأحداث العلّية. وعندما يدخل ليبنتز من جديد الصور الجوهرية، أو الأنتليخيات فإنه لا ينصرف عن وجهة النظر الآلية (الميكانيكية) "الحديثة" عن الطبيعة، رغم أنه ينظر إليها على أنها لا تكفى؛ فهو، على العكس، يصر على أن وجهة النظر الغائية ووجهة النظر الآلية عن الطبيعة تكمل كل منهما الأخرى.

(١٦) A New System of Nature, 3; G., 4, 478: D., P. 72.

(١٧) Monadology, 18: G., 5, 609-10: D., P. 220.

(١٨) New Essays, Appendix 7, P. 702: G., 4, 396.

ورغم أن كل موناد تتضمن صورة جوهرية، فإن أى موناد مخلوقة لا تكون بدون مركب منفعل يسميه ليبنتز "المادة الأولية". ولسوء الطالع، فإنه يستخدم لفظ "المادة" أو "المادة الأولى"، "والمادة الثانوية" بمعان عديدة، ولا يستطيع المرء أن يفترض باستمرار أن نفس اللفظ له نفس المعنى فى مواضع أو سياقات مختلفة. ومع ذلك، فإنه يجب ألا يفهم أن المادة الأولية، من حيث إنها تُنسب إلى كل موناد مخلوقة، على أنها تتضمن الجسمية "لأن المادة الأولية لا تكمن فى الكتلة، أو عدم قابلية النفاذ، والامتداد، رغم أنها فى حاجة ماسة لها"[١٩]. إنها تخص ماهية الجوهر المخلوق، وتشبه "الإمكان" الإسكولائى، أو "القدرة" أكثر من أن تشبه المادة بأى معنى عادى؛ "رغم أن الله يستطيع بقدرته المطلقة أن يحرم الجوهر من المادة الثانوية، فإنه لا يستطيع أن يحرمه من المادة الأولية؛ لأنه سيجعله بالتالى فعلاً محضاً، وهو وحده الذى يكون كذلك"[٢٠]. والقول بأنه يوجد فى كل جوهر مخلوق مادة أولية هو القول بأن الجوهر المخلوق محدود وناقص، وهذا النقص والانفعال يظهران فى الإدراكات المختلفة. إن المونادات "ليست قوى محض؛ فهى ليست أسس الأفعال فحسب، بل إنها أسس صنوف المقاومة والانفعال، وتكمن "انفعالاتها" فى إدراكات مختلطة أو غير متميزة"[٢١].

٣- وبذلك يتكون الواقع فى نهاية الأمر من مونادات، كل موناد منها نقطة ميتافيزيقية غير ممتدة. ومع ذلك، فإن هذه المونادات ترتبط لتكوّن جواهر مركبة. ولكن كيف ينشأ جسم ممتد من اتحاد نوع ما بين مونادات غير ممتدة؟ يبدو لى أن رد ليبنتز على هذا التساؤل غامض إلى حد كبير؛ فهو يقول إن الامتداد هو فكرة يمكن ردها وهو فكرة نسبية؛ إذ يمكن رده إلى "الكثرة، والاتصال، والمعية، أو وجود الأجزاء فى وقت واحد ونفس الوقت"[٢٢]. ومع ذلك، فإن هذه المفاهيم تختلف من الناحية الصورية؛ فالوجود

(١٩) G., 3, 324 (in a Letter to des Bosses).

(٢٠) G., 3, 324-5.

(٢١) G., 6, 636 (in a Letter to Remond). cf. Monadology 47-9: G., 6, 614-15: D., P.225.

(٢٢) G., 2, 169 (in a Letter to de volder).

والاتصال متميزان. وبالتالى فإن الامتداد مشتق-وليس أوليًا؛ فهو لا يمكن أن يكون صفة للجوهر؛ "إن خطأ أساسيًا من أخطاء الديكارتيين هو أنهم تصوروا الامتداد على أنه شيء أولى ومطلق، وعلى أنه ما يكوّن الجوهر"[(٢٣)]. وبذلك فإن الامتداد هو الطريقة التى ندرك بها الأشياء أكثر من أن يكون صفة للأشياء فى ذاتها، إنه يخص النظام الظاهرى، إنه "ليس شيئا سوى تكرار معين غير محدود للأشياء من حيث إنها تشبه بعضها بعضًا، أو لا تتميز بعضها عن بعض"[(٢٤)]. ليس هناك مونادتان لا تتمايزان بعضهما عن بعض، كما رأينا من قبل، ولكن لكى يتصور المرء الكثرة لا بد أن يتصورهما على أنهما متشابهتان، وبوصفهما لا متمايزتين، أى إنه يجب على المرء أن "يكررهما". وذلك يفترض أن لهما خاصية ما تُكرر أو تُعاد، أو "مسهبة"، على حد تعبير ليبنتز. وهذه الخاصية هى المقاومة، التى هى ماهية المادة وتتضمن عدم قابلية النفاذ. وهنا يستخدم ليبنتز لفظ "المادة" (أى المادة الأولية أو الأولى) بمعنى يختلف إلى حد ما عن المعنى الذى وجدنا من قبل أنه يستخدمه، إنه يستخدمه الآن ليعنى المبدأ المنفعل فى الجوهر؛ "تتضمن مقاومة المادة شيئين: عدم قابلية النفاذ، والمقاومة أو القصور الذاتى؛ وفيها أضع طبيعة المبدأ المنفعل أو المادة"[(٢٥)]. كما أن "القوة المنفعلة تكوّن المادة أو الكتلة بصورة ملائمة... إن القوة المنفعلة هى تلك المقاومة التى لا يقاوم بها جسم قابلية النفاذ فحسب، بل هى الحركة أيضًا... وبذلك يوجد فيه مقاومتان أو كتلتان هما: تسمى الأولى عدم قابلية النفاذ، وتسمى الثانية المقاومة أو ما يسميه كبلر القصور الذاتى الطبيعى للأجسام"[(٢٦)].

إذا بدأنا بتصور جواهر أو مونادات كثيرة، فإننا نستطيع أن ننظر ببساطة فى العنصر المنفعل فيها، أو ما يسميه ليبنتز "المادة الأولية"، التى تكمن فى عدم قابلية النفاذ، والقصور الذاتى. وبالنظر فى هذه الخاصية فقط ننظر إلى الجواهر من حيث

---

(٢٣) G., 2, 233-4 (in a letter to de volder).

(٢٤) Refutation of spinoza, (edit. Foucher de careil) P. 28: D., P. 176, cf. G., 4, 393-4.

(٢٥) G., 2, 171 (in a Letter to de volder).

(٢٦) New Essays, Appendix, 7, P. 701: G., 4, 395.

إنها لا متمايزة؛ أى إننا ننظر إلى الصفة على أنها "معادة أو مكررة". والامتداد هو التكرار اللامحدود للأشياء من حيث إنها تشبه بعضها بعضًا، أو من حيث إنها لا متمايزة. نحن هنا فى مجال التجريد؛ فتصور المادة الأولية هو تجريد؛ لأن الانفعال هو المبدأ المكون الوحيد فقط فى الجوهر، والامتداد هو تجريد أبعد؛ لأن تصور الامتداد من حيث إنه تكرار يفترض مسبقًا تجريد المادة الأولية.

٤- إن فكرة المادة الأولية ليست هى نفسها فكرة الجسم؛ فالمادة الأولية هى انفعال، أما الجسم فيضم قوة نشطة أو فعالة، بالإضافة إلى الانفعال. وإذا أخذنا المبدأين معًا، أى إذا أخذنا المبدأ النشط أو الفعال والمبدأ المنفعل أو غير الفعال معًا، ستكون لدينا "المادة مأخوذة على أنها كائن كامل (أى المادة الثانية فى مقابل المادة الأولى، التى هى شىء سلبى خالص وبالتالى غير كامل)"[٢٧]. وبذلك فإن المادة الثانية هى مادة منظورًا إليها على أنها مزودة بقوة نشطة أو فعالة؛ وهى نفس الشىء مثل الجسم أيضًا؛ "المادة هى ذلك الذى يقاوم النفاذ، وبذلك تكون المادة الجرداء أو العارية سلبية فقط. ومع ذلك، فإن الجسم يمتلك قوة نشطة أو فعالة أيضًا بالإضافة إلى المادة"[٢٨]. كما يسمى ليبنتز المادة الثانية "الكتلة"؛ فهى تجمع من مونادات. ومن ثم، يمكن للمرء أن يقول إن المادة الثانية، والكتلة، والجسم لها نفس المعنى؛ أى إنها تجمع أو مجموعة من جواهر أو مونادات. كما يشير إليها ليبنتز على أنها جسم عضوى، أو آلة عضوية. ومع ذلك فإنها تتحول إلى جسم عضوى؛ أى إلى جسم واحد بحق بدلاً من أن يكون مجرد تجمع، أو مجموعة عرضية من مونادات، عن طريق امتلاكها موناد مهيمنة تفعل مثل الأنتليخيا أو صورة جسمها العضوى الجوهرية. ويسمى ليبنتز مركب الموناد المهيمنة هذا، والجسم العضوى، الجوهر الجسمى؛ "إننى أميز (أ) - الأنتليخيا الأولية أو النفس، (ب) - المادة الأولية، أو القوة السلبية الأولية، (ج)- الموناد، التى تكملها الأنتليخيا الأولية، والمادة الأولية، (د)- الكتلة، أو المادة الثانية، أو الآلة العضوية، التى تنضم

(٢٧) New Essays, 4, 3, 6, P. 428: G., 5.359.

(٢٨) New Essays, P. 722.

إليها مونادات تابعة لا حصر لها، (هـ)- الحيوان، أو الجوهر الجسمى، الذى يتحول إلى آلة واحدة عن طريق المونادة المهيمنة"(٢٩).

وإذا نظر المرء إلى ليبنتز من ناحية الاستخدام المتسق تماماً للألفاظ، فإنه سينظر إليه سدى. ومع ذلك، فإن مسائل معينة واضحة تماماً؛ فالحقائق البعيدة هى المونادات، أو الجواهر البسيطة. وهى لا تنقسم بالطبع؛ فما ندركه هو تجمع أو مجموعة من مونادات. وعندما يكون لتجمع ما موناد مهيمنة، فإنه يكون جسماً عضوياً، ويكوّن، مع الموناد المهيمنة، ما يسميه ليبنتز الجوهر الجسمى؛ فالضأن، مثلا، حيوان، أو جوهر جسمى، وليس مجرد تجمع أو مجموعة من مونادات. ويصعب النظر إلى ما يقصده ليبنتز عندما يرى أن موناد "تهيمن" على جسم عضوى بمعزل عن موضوع الإدراك، وسأؤجل معالجة هذه المسألة الآن. بيد أنه من المفيد جداً أن نبين هنا أنه فى كل جوهر جسمى، وبالفعل فى كل كتلة، أو تجمع، يوجد كما يرى ليبنتز عدد لا متناه من المونادات. ومن ثم، فإن ليبنتز يؤكد، بمعنى ما، وجود لا متناهى فعلى، أو بالأحرى، أعداد فعلية لا متناهية؛ "إننى أحبذ اللامتناهى الفعلى حتى إنه بدلاً من الإقرار بأن الطبيعة تمقته، كما يقال عادة، فإننى أؤكد أنه يؤثر عليها فى كل مكان ليشكّل بصورة أفضل كمالات خالقها. ولذا فإننى أعتقد أنه لا يوجد جزء من المادة لا أقول إنه لا ينقسم، بل إنه ينقسم بالفعل، وبالتالى لا بد أن ننظر إلى الجزئى الصغير جداً على أنه عالم مملوء بعدد لا متناه من المخلوقات المختلفة"(٣٠). ولكن ليبنتز لا يقر بأن نتيجة تنتج وهى وجود عدد لا متناه بالفعل من المونادات فى أى تجمع؛ لأنه لا يوجد عدد لا متناه. إن القول بأنه يوجد عدد لا متناه من المونادات هو القول بأنه يوجد باستمرار أكثر مما يكون مخصصاً لها، "وعلى الرغم من حساب التكامل والتفاضل عندى، فإننى لا أقر بعدد لا متناه حقيقى، رغم أننى أعترف بأن العدد الوفير من الأشياء يجاوز أو يفوق كل عدد متناه، أو بالأحرى كل عدد"(٣١). وبالتالى لا يمكن للمرء أن يستنتج من القول بأنه يوجد فى

---

(٢٩) G., 2, 252 (in a Letter to de volder).

(٣٠) Reply to a Letter of M. Foucher: G., 1, 416: D., P. 65.

(٣١) G., 6, 629.

أى تجمع عدد لا متناه من المونادات، النتيجة التى تقول إن كل تجمع متساو، بناء على أن كل تجمع يتكون من عدد لا متناه من الجواهر البسيطة؛ لأنه لا معنى للحديث عن أعداد لا متناهية متساوية. إن التجمع ليس كلاً لا متناهيًا مكونًا من عدد لا متناه من الأجزاء. لا يوجد سوى متناه واحد حقيقى، وهو "المطلق، السابق على كل تركيب، ولا يتكون عن طريق إضافة أجزاء"[٣٢]. ويشير ليبنتز إلى التمييز الذى قامت به "المدارس بين اللامتناهى غير المطلق، كما يسمونه، واللامتناهى المطلق"[٣٣]؛ فالأول هو اللامحدود، وليس اللامتناهى الحقيقى، "وبدلاً من العدد اللامتناهى يجب علينا أن نقول إنه يوجد أكثر من أى عدد يمكن التعبير عنه"[٣٤].

كما أنه يجب ملاحظة أن الجواهر، بمعنى أنها تجمعات من مونادات، ظاهرية كما يرى ليبنتز؛ "لأن كل شىء ما عدا المونادات المركبة لا يضاف إلا عن طريق الإدراك، من الواقعة المحض الخاصة بكونها تُدرك فى وقت واحد"[٣٥]. ولكن القول بأن التجمعات ظواهر لا يعنى القول بأنها أحلام أو هلوسات؛ فهى ظواهر وطيدة أو راسخة الأساس، أساسها الحقيقى هو معية المونادات التى تكون تجمعات لها. إن المقصود هو أن الحجارة، والأشجار، مثلاً، على الرغم من أنها تبدو للحواس أنها أشياء واحدة، فإنها فى واقع الأمر تجمعات من جواهر بسيطة غير ممتدة. إن عالم الحياة اليومية، إذا جاز هذا التعبير، وعالم الإدراك الحسى، وعالم العلم كذلك، ظاهرى. إن المونادات أو الحقائق البعيدة ليست ظاهرية؛ فهى لا تظهر للإدراك، بل لا يمكن معرفتها إلا عن طريق عملية من عمليات التحليل الفلسفى.

٥- ويصر ليبنتز على أن المكان والزمان نسبيان؛ "أما بالنسبة لوجهة نظرى، فقد قلت أكثر من مرة إننى أؤكد أن المكان لا يعدو سوى شىء نسبى، مثلما يكون الزمان. إننى أؤكد أنه ترتيب أو نظام الظواهر الموجودة معًا، كما أن الزمان هو ترتيب أو نظام

---

(٣٢) New Essays, 2, 17, P., 62: G., 5, 144.

(٣٣) New Essays, PP. 161-2.

(٣٤) G., 2, 304 (in a Letter to des Bosses).

(٣٥) G., 2, 517 (in a Letter to des Bosses).

الظواهر المتتابعة؛ لأن المكان يعني، على أساس الإمكان، ترتيب أو نظام الأشياء التي توجد في نفس الوقت، منظوراً إليها على أنها توجد معًا، بدون البحث في طرق وجودها. وعندما يرى المرء أشياء متنوعة معًا، فإنه يدرك هنا الترتيب أو النظام الموجود بين الأشياء"[٣٦]. فشيئان يوجدان معًا، وليكن (أ) و (ب)، يكونان في علاقة موضع، وكل الأشياء التي توجد معًا تكون في علاقات الموضع بالفعل. ومن ثم، إذا نظرنا إلى الأشياء ببساطة على أنها توجد معًا، أي على أنها تكون في علاقات موضع متبادلة، تكون لدينا فكرة المكان من حيث إنها ترتيب أو نظام المعية (التواجد معًا). وإذا لم نلتفت إلى أي أشياء موجودة بالفعل، بل تصورنا ببساطة ترتيب أو نظام علاقات الموضع الممكنة، تكون لدينا فكرة المكان المجردة. ومن ثم، فإن المكان المجرد ليس شيئًا حقيقيًا، بل هو ببساطة فكرة الترتيب أو النظام العلائقي الممكن. والزمان كذلك علائقي. فإذا لم يكن حدثان، وليكن (أ) و (ب)، متزامنين، بل متعاقبين، تكن هناك علاقة معينة بينهما نعبر عنها بالقول بأن (أ) تكون قبل (ب)، و (ب) تكون بعد (أ). وإذا تصورنا ترتيب أو نظام العلاقات الممكنة من هذا النوع، تكون لدينا فكرة الزمان المجردة. والزمان المجرد ليس شيئا حقيقيًا مثلما يكون المكان المجرد، ولا وجود لزمان حقيقي مجرد يحدث فيه التعاقب. وبالتالي، فإن كليهما مثاليان. وفي الوقت نفسه، المعية، والوجود قبل وبعد حقيقيان؛ "إن الزمان ليس شيئا مثاليًا أو عقليًا بصورة أكبر أو أقل من المكان، إن المعية، والوجود قبل أو بعد هما شيئان حقيقيان"[٣٧]. ويمكن التعبير عن ذلك بالقول إذا كان الزمان والمكان ظاهريين، فإنهما مع ذلك ظاهرتان راسختا الأساس؛ فالأفكار المجردة لها أساس موضوعي ما، هو العلاقات.

ولا يعطي ليبنتز اعتبارات تفصيلية للغاية للزمان، وإنما يقدم تفسيراً للطريقة التي يكوّن الناس بها فكرة المكان؛ فهم، أولاً: ينظرون إلى أشياء كثيرة توجد في آن واحد، ويلاحظون فيها ترتيبًا أو نظامًا للمعية؛ "هذا الترتيب أو النظام هو موضعها، أو بعدها"[٣٨].

---

(٣٦) Third Letter to S. Clarke, 4: G., 7, 363: D., P. 243.

(٣٧) G., 2, 183.

(٣٨) fifth Letter to S. Clarke, 47: G., 7, 400: D., P. 256.

ومن ثم، فإنه عندما يغير شيء من هذه الأشياء التي توجد معًا، وليكن (أ)، علاقته بعدد من الأشياء الأخرى (ولتكن (ب)، (ج)، (د)) التي لا تغيرْ علاقتها المتبادلة، وعندما يظهر شيء جديد، وليكن (هـ)، ويكتسب نفس العلاقات بـ: (ب)، (ج)، (د) التي كانت لـ(أ) من قبل، فإننا نقول إن (هـ) قد حل محل (أ). وبوجه عام يمكن تحديد أو تعيين "أماكن" الأشياء الموجودة معًا عن طريق العلاقات. صحيح أنه لا يمكن أن يكون لشيئين يوجدان معًا نفس العلاقات؛ لأن العلاقة تفترض "حوادث" accidents و"صنوفًا من المودة" affections في الأشياء المترابطة، ولا يمكن أن يكون لشيئين نفس الحوادث الفردية. وبصورة أكثر دقة: إن (هـ) لا تكتسب، بالتالي، نفس العلاقات التي كانت لـ(أ) من قبل، ومع ذلك، فإننا ننظر إليهما على أنهما الشيء نفسه ونتحدث عن (هـ) التي تشغل نفس "المكان" الذي كان يشغله (أ) من قبل. وبذلك فإننا نميل إلى التفكير في المكان على أنه يكون خارج (هـ)، (أ) بطريقة ما. ومن ثم، فإن "المكان هو ذلك الذي ينتج من أماكن مأخوذة معًا"[٣٩]؛ إنه "ذلك الذي يضم أو يشمل المكان كله، أو قد نقول مكان الأمكنة". وإذا نظرنا إلى المكان بهذه الطريقة، أي إنه خارج الأشياء فإنه يكون تجريدًا عقليًا، أو شيئًا لا يوجد إلا في العقل، بيد أن العلاقات التي تكوّن أساس هذا البناء العقلي حقيقية.

ومن وجهة النظر التي تقول إن ليبنتز يدافع عن نظرية علائقية عن المكان والزمان، يكون من الطبيعي جدًا أنه خصم قوي للنظريات التي دافع عنها نيوتن وكلارك، اللذان نظرا إلى المكان والزمان على أنهما مطلقان؛ فالمكان عند نيوتن هو عدد لا متناه من النقاط، والزمان هو عدد لا متناه من اللحظات. كما أنه يستخدم مماثلة غريبة وغير مألوفة إلى حد ما بالحديث عن المكان والزمان على أنهما "مركز إحساس الله"، ويعني ذلك بوضوح وجلاء أن ثمة مماثلة بين الطريقة التي يدرك بها الله، الموجود في كل مكان، الأشياء في المكان اللامتناهي التي يكون لها موضع فيه، والطريقة التي تدرك بها النفس الصورة المكونة في المخ. ولقد صعّب ليبنتز المهمة على نفسه بهذه المماثلة، مشددًا عليها بطريقة نظر إليها كلارك على أنها لا مبرر لها؛ "قلما يكون هناك أي

(٣٩) Ibid, D., P. 266.

تعبير أقل ملاءمة عن هذا الموضوع من ذلك الذى يجعل الله يمتلك "مركز إحساس"؛ إذ يبدو أنه يجعل الله نفسه العالم. ويصعب أن نعطى معنى قابلاً للتبرير لهذه الكلمة كما استخدمها إسحاق نيوتن"(٤٠). وبالنسبة لوجهة نظر كلارك التى تقول إن المكان اللامتناهى هو خاصية لله، أى الضخامة الإلهية، فإن ليبنتز يلاحظ، من بين ملاحظات أخرى، أنه فى هذه الحالة "لا تكون هناك أجزاء فى ماهية الله"(٤١).

وبغض النظر تمامًا عن تأملات نيوتن وكلارك اللاهوتية تلك، فإن ليبنتز يرفض تمامًا وبشدة تصورهما للمكان المطلق من حيث إنه "وهم من أوهام بعض الإنجليز المحدثين"(٤٢)، وتُستخدم كلمة "الوهم" بالمعنى الموجود عند فرنسيس بيكون. فإذا كان المكان لا متناهيًا وحقيقيًا توضع فيه الأشياء، فإنه يبدو أن الله قد وضع الأشياء فى المكان خلافًا لما هى عليه، وقد يتحدث المرء عن الكون، لو كان متناهيًا، على أنه يتحرك إلى الأمام فى مكان فارغ أو خالٍ، بيد أنه ليس هناك فرق مميز بين موضع ما للكون فى المكان وموضع آخر. وبالتالى، فإن الله لن يمتلك سببًا كافيًا لاختيار موضع بدلاً من موضع آخر. وفكرة الكون المتناهى الذى يتحرك إلى الأمام فى مكان فارغ أو خالٍ هى فكرة خيالية ووهمية؛ لأنه لن يكون هناك تغير أيا كان يمكن ملاحظته؛ "إن الرياضيين المحض، الذين لا يولعون إلا بخيلاء الخيال، يميلون إلى تقديم هذه الأفكار، ولكن أسبابًا أسمى تدمرها"(٤٣). إن الله فى إمكانه، إذا تحدثنا بصورة مطلقة، أن يخلق كونًا ذا مدى محدود، ولكن عما إذا كان متناهيًا أو لا متناهيًا، فإنه لا معنى للحديث عنه من حيث إنه يشغل، أو لديه القدرة لأن يشغل مواضع مختلفة. فإذا كان متناهيًا، ويدور دورة، إذا جاز هذا التعبير، فى مكان لا متناه فإنه لا يمكن تمييز موضعين متخيلين. وبالتالى، فإنه وفقًا لقانون السبب الكافى، لا يشغل موضعًا ما بدلاً

---

(٤٠) fourth Letter to S. Clarke, 27: G., 7, 375: D., P. 250.

(٤١) fifth Letter to S. Clarke, 42: G., 7, 399: D., P. 267.

(٤٢) Thrid Letter to S. Clarke, 2: G., 7, 363: D., P. 243.

(٤٣) fifth Letter to S. Clarke, 2, G., 7, 396: D., P. 261.

من الموضع الآخر. لا جدوى، فى حقيقة الأمر، لأن نتحدث عن موضعين على الإطلاق، والدافع إلى الحديث بهذه الطريقة لا ينشأ إلا عندما نصوغ فكرة المكان اللامتناهى الفارغ أو الخالى الوهمية من حيث إنها مجموعة نقاط، لا تتميز نقطة منها عن أى نقطة أخرى على الإطلاق.

وحجة مماثلة يمكن أن تُستخدم ضد فكرة الزمان المطلق: هب أن شخصًا يسأل لماذا لم يخلق الله العالم قبل أن يخلقه بسنة أو مليون سنة؛ أى لماذا طبّق، إذا جاز هذا التعبير، الأحداث المتعاقبة على تعاقب اللحظات هذا لا على تعاقب اللحظات ذاك فى الزمان المطلق؟ ليس هناك رد يمكن تقديمه على هذا السؤال؛ ما دام لا يوجد سبب كاف لخلق الله للعالم فى لحظة ما بدلاً من لحظة أخرى، إذا افترضنا أن تعاقب الأشياء المخلوقة هو نفسه فى أى حالة. وتبدو أن هذه حجة لصالح أزلية العالم، إن لم تكن للواقعة التى تقول إنه فى البرهنة على أنه لا يوجد سبب كاف لخلق الله للعالم فى لحظة ولتكن (س) بدلا من أن يخلقه فى لحظة أخرى ولتكن (ص)، يبرهن المرء أيضا على أنه لا توجد لحظات بمعزل عن الأشياء؛ لأن الواقعة التى تقول إنه لا يوجد سبب كاف لتفضيل الله لحظة بدلاً من لحظة أخرى يرجع إلى أنه لا يمكن تمييز اللحظات. وإذا لم يمكن تمييزها، لن يكون هناك اثنتان منها. وبذلك، فإن فكرة الزمان المطلق من حيث إنها تتكون من عدد لا متناه من اللحظات هى أمر من نسيج الخيال[٤٤]. وبالنسبة لفكرة كلارك التى تقول إن الزمان اللامتناهى هو أزلية الله، فإنه يترتب على ذلك أن كل شىء يكون فى الزمان يكون فى الماهية الإلهية أيضًا، مثلما أنه إذا كان المكان اللامتناهى هو الضخامة الإلهية، فإن الأشياء فى المكان تكون فى الماهية الإلهية، "إن تعبيرات غريبة تبين بجلاء ووضوح أن المؤلف يستخدم مصطلحات استخدامًا خاطئًا"[٤٥].

---

(٤٤) cf. Fourth Letter to S. Clarke, 15: G., 7, 399: D., P. 271, (cf. Third Letter, 6: G., 7, 364: D., P. 244).

(٤٥) fifth Letter to s. Clarke, 44: G.. 7. 399: D., P. 264

المكان المطلق والزمان المطلق، الخارجيان على الأشياء، هما، بالتالى، كيانان خياليان، "كما يسلّم الإسكولائيون أنفسهم"(٤٦). ولكن رغم أن ليبنتز نجح بلا شك فى هدفه عن طريق لفت الانتباه إلى طابع وجهتى النظر اللتين تحتويان على مفارقة فى الزمان والمكان واللتين قدمهما نيوتن وكلارك، فإنه لا يترتب على ذلك أن نظريته الخاصة لا أقول إنها تكفى؛ ما دام أنه نادرًا ما قيلت الكلمة النهائية عن المكان والزمان حتى فى فترة ما بعد أينشتين، ولكنها مشتقة ذاتيًا؛ فمن جهة، المونادات ليست نقاطًا فى المكان، وليس لها موضع نسبى حقيقى يجاوز الترتيب أو النظام الظاهرى(٤٧): "لا يوجد بُعد مكانى أو مطلق، أو قرب المونادات"(٤٨). والقول بأنها تتجمع معًا فى نقطة، أو تنتشر فى مكان، هو "استخدام أوهام معينة من أوهام نفسنا"، وبالتالى، فإن المكان يخص الترتيب أو النظام الظاهرى. ومن جهة أخرى، المكان ليس ذاتيًا بصورة خالصة، إنه ظاهرة راسخة الأساس. وللمونادات علاقة معية منظمة بالأشياء الأخرى، والموناد المهيمنة، أو النفس، التى لم يعرّفها ليبنتز بوضوح، تكون بمعنى ما "فى" الجسم العضوى الذى تهيمن عليه. وما أسهل افتراض أن يُعرّف موضع الموناد المهيمنة بطريقة ما عن طريق الجسم العضوى الذى تهيمن عليه؛ ولكن تظل الواقعة وهى أن هذا الجسم نفسه يتكون من مونادات. وكيف تُعرّف مواضعها؟ إذا كان نظام أو ترتيب الظواهر التى توجد معًا الذى هو المكان، ونظام أو ترتيب الظواهر المتعاقبة الذى هو الزمان يرجعان ببساطة إلى "إدراكات المونادات التى تتضافر بصورة متبادلة"(٤٩)، فإن المكان والزمان يكونان ذاتيين بصورة خالصة. ولكن ليبنتز شعر بوضوح أن الأمر ليس كذلك مطلقًا؛ لأن وجهات النظر المختلفة للمونادات المختلفة تفترض مسبقًا مواضع نسبية موضوعية. وفى هذه الحالة لا يمكن أن يكون المكان ذاتيًا بصورة خالصة، بيد أنه لا يبدو أن ليبنتز بيّن بنجاح العلاقة بين العناصر الذاتية والعناصر الموضوعية فى المكان والزمان.

---

(٤٦) fifth letter to s. Clarke, 33: G., 7, 396: D., P. 261.

(٤٧) G., 2, 444 (in a letter to des Bosses).

(٤٨) G., 2, 450-1 (in a letter to des Bosses).

(٤٩) G., 2, 450 (in a letter to des Bosses).

لقد تأثر كانط بصفة خاصة، بالطبع، بالجانب الأول من نظرية ليبنتز عن المكان والزمان، وأعنى بذلك جانبه الذاتى. صحيح أنه حتى كانط أقر أحيانًا بأنه لا بد أن يكون هناك أساس موضوعي، غير معروف، للعلاقات المكانية الفعلية؛ غير أن نظريته العامة عن المكان والزمان هى ذاتية بصورة كبيرة، وربما بالتالى أكثر تماسكًا وحتى أكثر مفارقة، وأقل قبولاً من نظرية ليبنتز. وفضلاً عن ذلك، رغم أن المكان ذاتى بالنسبة لكانط، فإنه يشبه مكان نيوتن الفارغ المطلق بصورة أكبر من مذهب العلاقات عند ليبنتز.

٦- الحقائق البعيدة هى، بالتالى، المونادات، الجواهر البسيطة متصورة وفقًا لماثلتها بالنفوس. إن ليبنتز من أنصار مذهب الكثرة؛ فهو يقول إن التجربة تعلمنا أن هناك نفوسًا فردية، وهذه التجربة تعارض قبول "الإسبينوزية". إن الفكرة التى تقول إنه "لا يوجد سوى جوهر واحد؛ هو الله، الذى يفكر، ويعتقد، ويريد شيئا واحدًا فيّ، ولكنه يفكر، ويعتقد، ويريد العكس تمامًا فى الآخر (هى) رأى بيّن بايل Bayle جيداً استحالته وعدم معقوليته فى أجزاء معينة من قاموسه"[٥٠]. ولا وجود لمونادتين من هذه المونادات متشابهتين تمامًا؛ فكل موناد لها خصائصها المعينة. وفضلاً عن ذلك، فإن كل موناد تكوّن عالمًا منفردًا؛ بمعنى أنها تطوّر إمكاناتها من الداخل. ولا ينكر ليبنتز، بالطبع، أنه على المستوى الظاهرى يوجد ما نسميه العلية الفاعلة أو الآلية؛ فهو لم ينكر، مثلاً، أنه صحيح أن نقول إن الباب أُوصد لأن عاصفة ريح قد أثرت عليه، لكن لا بد أن نميز بين المستوى الفيزيائى الذى يكون فيه هذا القول صحيحًا، والمستوى الميتافيزيقى الذى نتحدث فيه عن المونادات. إن كل موناد تشبه موضوعًا يتضمن كل محمولاته، والقوة الأولية، أو أنتليخيا الموناد هى قانون تغيراتها إذا جاز هذا التعبير؛ "إن القوة المشتقة هى الحالة الراهنة الفعلية بينما تميل إلى الحالة التالية، أو التى تتضمنها من قبل، مثلما يصبح كل شيء مع الزمن الحالى كبيرًا فى المستقبل. ولكن ما يبقى، من حيث إنه يتضمن كل ما يمكن أن يحدث له، يمتلك قوة أولية؛ لأن القوة الأولية

(٥٠) Considerations on the Doctrine of a universal spirit: G., 6, 537: D., P. 146.

هى قانون السلسلة إذا جاز هذا التعبير، بينما القوة المشتقة هى التحديد الذى يسمى لفظا معينًا فى السلسلة"[٥١]. المونادات "ليس لها نوافذ" إذا استخدمنا مصطلح ليبنتز. وفضلاً عن ذلك، هناك عدد لا متناه منها، رغم أنه يجب فهم هذا القول على ضوء إنكار ليبنتز أنه يمكن أن يكون هناك عدد فعلى لا متناه؛ "بدلاً من عدد لا متناه، ينبغى علينا أن نقول إن هناك أكثر من أى عدد يمكن التعبير عنه"[٥٢].

ولكن رغم أن هناك مونادات أو جواهر بسيطة لا حصر لها، يتضمن كل منها سابقًا تغيراته المتعاقبة، فإنها لا تكوّن تكدسًا فى حالة فوضى واضطراب. ورغم أن كل موناد هى عالم منفرد، فإن تغيراتها فى تناظر منسجم مع التغيرات فى كل المونادات الأخرى وفقًا لقانون الانسجام المقدر أزلاً عن طريق الله. إن العالم نسق منظم تكون فيه كل موناد لها وظيفتها الخاصة، والمونادات ترتبط بعضها ببعض فى الانسجام المقدر أزلاً حتى إن كل موناد تعكس النسق اللامتناهى كله بطريقة ما.

وبذلك يكون العالم نسقًا بمعنى أنه إذا "أخذنا شيئا بعيدًا، أو افترضنا أنه مختلف، فإن الأشياء كلها فى العالم تختلف عن تلك الأشياء التى تكون الآن"[٥٣]. إن كل موناد أو جوهر يعبر عن الكون كله، رغم أن بعضها يعبر عنه بصورة أكثر تميزًا من بعضها الآخر من حيث إنها تتمتع بدرجة أعلى من الإدراك، كما سنرى فيما بعد. بيد أنه لا يوجد تفاعل علّى بين المونادات؛ "إن اتحاد النفس والجسم بل وحتى تأثير جوهر على آخر، لا يكمن إلا فى هذا الاتفاق المتبادل الكامل، الذى يرسخه عن قصد معين نظام الخلق الأول، الذى بفضله يتفق كل جوهر، متبعًا قوانينه الخاصة، مع ما تتطلبه الجواهر الأخرى، وبذلك تتبع أو تلازم عمليات جوهر عملية أو تغير الجوهر الآخر"[٥٤]. ومذهب الانسجام المقدر أزلا بين تغيرات المونادات غير المتفاعلة ليس، كما يرى ليبنتز،

---

(٥١) G., 2, 262 (in a letter to de volder).
(٥٢) G., 2, 304 (in a letter to des Bosses).
(٥٣) G., 2, 226 (in a Letter to volder).
(٥٤) G., 2, 136 (in a letter to Arnauld).

نظرية عفوية؛ فهو النظرية الوحيدة "المعقولة والطبيعية"(٥٥)، ويمكن البرهنة عليها بصورة قبلية a priori عن طريق بيان أن فكرة المحمول متضمنة فى فكرة الموضوع(٥٦).

وبالتالى، فإن الله، كما يرى ليبنتز، جعل انسجام الكون المقدر أزلاً "فى بداية الأشياء، وبعد ذلك أخذ كل شيء مساره الخاص فى ظواهر الطبيعة، وفقًا لقوانين النفوس والأجسام"(٥٧). وعندما يتحدث ليبنتز عن العلاقة بين النفس والجسم، فإنه يقارن الله بصانع ساعات صنّع ساعتين بإحكام حتى إنهما يدلان على نفس الوقت بدون أن تكون هناك حاجة إلى إصلاح أو ضبط حتى يدلان على نفس الوقت(٥٨). ويمكن أن يمتد التشبيه إلى الانسجام المقدر أزلا بوجه عام. تفترض "الفلسفة العامة" أن شيئا ما له تأثير فيزيائى على شيء آخر، بيد أن ذلك مستحيل فى حالة المونادات غير المادية. إن أنصار مذهب المناسبات يفترضون أن الله يضبط باستمرار الساعتين اللتين صنعهما، لكن هذه النظرية، كما يقول ليبنتز، تتضمن "آلة تخرج من إله" بصورة غير ضرورية وغير معقولة. ويتبقى، من ثم، نظرية الانسجام المقدر أزلاً. وقد يميل المرء إلى أن يستنتج من ذلك أن الله جعل الكون يسير، إذا جاز هذا التعبير، وبعد ذلك لا تكون له علاقة به. ولكن ليبنتز عندما كتب إلى كلارك، يحتج على أنه لم يؤكد أن العالم آلة، أو ساعة تسير بدون أى فاعلية من جانب الله؛ إذ إنه يحتاج إلى أن يحفظه الله، وهو يعتمد عليه بالنسبة لوجوده المستمر، أما الساعة فإنها تسير بدون حاجة إلى أن يقوم بإصلاحها، "وخلافًا لذلك لا بد أن نقول إن الله يتذكر نفسه مرة أخرى"(٥٩).

(٥٥) G., 3, 144 (in a Letter to Basnage).

(٥٦) cf. G., 2, 53 (To Bayle).

(٥٧) G., 4, 493: D. PP. 90-3.

(٥٨) G. 3, 143 (to Basnage).

(٥٩) Second Letter to s. Clarke, 8: G., 7, 358: D., PP. 241-2.

يجب أن نلاحظ أن ليبنتز يجد فى نظرية الانسجام المقدر أزلاً توفيقا بين العلّية الغائية والعلّية الآلية، أو بالأحرى إنه يجد وسيلة إخضاع العلّية الآلية للعلّية الغائية. إن الأشياء المادية تفعل وفقًا لقوانين ثابتة ويقينية، ولدينا الحق فى اللغة العادية أن نتحدث عنها من حيث إنها تؤثر على بعضها البعض وفقًا لقوانين آلية. بيد أن كل هذه الأنشطة تكوّن جزءًا من النسق المنسجم والمقدر أزلاً عن طريق الله وفقًا لمبدأ الكمال؛ "إن النفوس تفعل وفقًا لقوانين العلل الغائية، عن طريق النزوع، والغايات، والوسائل. والأجسام تفعل وفقا لقوانين العلل الفاعلة، أو قوانين الحركة. والمملكتان؛ أى مملكة العلل الفاعلة ومملكة العلل الغائية، متجانستان"(٦٠). وفى النهاية، يتجه التاريخ إلى تأسيس "عالم أخلاقى داخل العالم الطبيعى"(٦١)، ويتجه كذلك إلى انسجام بين "مملكة الطبيعة الفيزيائية ومملكة الفضل الإلهى الأخلاقية"(٦٢)، وبذلك "تؤدى الطبيعة إلى الفضل الإلهى، والفضل الإلهى يُكمل الطبيعة، عندما يستخدمها"(٦٣).

٧ – رأينا أن كل موناد تعكس فى ذاتها الكون كله من وجهة نظرها الخاصة، وقول ذلك يعنى أن كل موناد تتمتع بالإدراك. ويعرّف ليبنتز الإدراك بأنه "حالة الموناد الداخلية التى تمثل الأشياء الخارجية"(٦٤). وفضلا عن ذلك، لكل موناد إدراكات متعاقبة تناظر تغيرات فى البيئة، وبصفة خاصة فى الجسم الذى تكون الموناد المهيمنة له، إذا كان موناد مهيمنة، أو فى الجسم الذى تكون عضواً له. ولكن نظرًا لعدم وجود تفاعل بين المونادات فإن التغير من إدراك إلى آخر لا بد أن يرجع إلى مبدأ داخلى. ويسمى ليبنتز فعل هذا المبدأ "النزوع"؛ "إن الفعل الذى يصدر من المبدأ الداخلى ويسبب التغير، أو الانتقال من إدراك إلى آخر يمكن أن يُسمى النزوع"(٦٥). ولما كان ذلك موجوداً فى كل موناد،

(٦٠) Monadology, 79: G., 6, 620: D. P. 230.
(٦١) Monadology, 86: G., 6, 622: D., P. 231.
(٦٢) Monadology, 87: G., 6, 622: D., P. 215.
(٦٣) The principles of Nature and of Grace, 15: G., 6, 605: D., P. 215.
(٦٤) The principles of Nature and of Grace, 4: G., 6, 600: D., P. 211.
(٦٥) Monadology, 15: G., 5, 609: D. pp. 219-20.

فـإننا نسـتطيــع أن نقــول، بالتـالى، إن كل المونادات تمتـلك الإدراك، والنزوع[٦٦].
ولكن يجب ألا يؤخذ ذلك على أنه يعنى أن كل موناد عند ليبنتز تعى، أو أن كل موناد تخبر رغبات بالمعنى الذى نخبره نحن. وهو عندما يقول إن كل موناد تمتلك إدراكًا فإنه يعنى ببساطة أن كل موناد تعكس داخليًا التغيرات فى بيئتها بسبب الانسجام المقدر أزلاً. وليس مطلوبًا أن يلازم هذا التمثل للبيئة وعيًا بالتمثل. وعندما يقول إن كل موناد تمتلك نزوعًا فإنه يعنى أساسًا أن التغير من تمثل إلى آخر يرجع إلى مبدأ داخلى فى الموناد نفسها. لقد خُلقت الموناد وفقا لمبدأ الكمال، ولديها ميل طبيعى لأن تعكس النسق اللامتناهى الذى تكون عضوًا فيه.

وبالتالى، يميز ليبنتز بين "الإدراك" و"الوعى"؛ فالإدراك هو ببساطة، كما ذكرنا من قبل "حالة الموناد الداخلية التى تمثل الأشياء الخارجية"، أما الوعى فهو "المعرفة التى تعكس هذه الحالة الداخلية"[٦٧]. ولا تتمتع المونادات كلها بالوعى، ولا تتمتع به نفس الموناد دائمًا. وبالتالى، هناك درجات للإدراك؛ فبعض المونادات تمتلك إدراكات غامضة، وبدون تمييز، وبدون تذكر، وبدون وعى. وقد يقال فى هذه الحالة (موناد النبات المهيمنة مثلا) إن المونادات تكون فى حالة سبات أو إغماء، وحتى الموجودات الإنسانية تكون فى هذه الحالة أحيانا. وتوجد درجة الإدراك العليا عندما يلازم الإدراك تذكر أو شعور؛ "إن الذاكرة تمد النفوس بنوع من الاستنتاج الذى يحاكى العقل، وإن وجب تمييزه عنه؛ فنحن نرى الحيوانات، إذا أدركت شيئًا ذا أثر بالغ عليها، وكانت قد أدركته قبل ذلك إدراكًا مشابها، نراها بفضل الذاكرة تتوقع ما ارتبط من قبل بهذا الإدراك، وتحس بمشاعر شبيهة بتلك التى أحست بها؛ فإذا لوحنا مثلاً بالعصا للكلاب فإنها تتذكر الألم الذى سببته لها، وأخذت تنبح وتلوذ بالفرار"[٦٨]. ويُسمى الجوهر الجسمى الحى الذى يتمتع بالإدراك الذى يلازمه التذكر "الحيوان"، ويمكن أن تسمى

---

(٦٦) G., 3, 622 (To Remond).

(٦٧) The Principles of Nature and of Grace, 4: G., 6, 600: D., P. 211.

(٦٨) Momadology, 26: G., 6, 61: D., P. 221-2.

موناداته المهيمنة "النفس" لتمييزها عن "الموناد الجرداء أو العارية". وأخيرًا، هناك إدراك يلازمه وعي. وفي هذا المستوى يصبح الإدراك متميزًا، ويعي المدرِك الإدراك. والنفوس التي تمتع بصنوف الوعي تُسمى "نفوسًا عاقلة" أو "أرواحًا"؛ لتتميز عن النفوس بمعنى أكثر اتساعًا. إن النفوس العاقلة هي وحدها فقط التي لديها القدرة على الاستدلال الصحيح، الذي يعتمد على معرفة بحقائق ضرورية وأزلية، وتقوم بأفعال التأمل تلك التي تمكنها من تصور "الأنا، والجوهر، والموناد، والنفس، والروح، وباختصار الأشياء اللامادية والحقائق"[٦٩]. وتقدم هذه الأفعال التأملية موضوعات استدلالاتنا الرئيسية[٧٠].

وعندما يعزو ليبنتز الإدراك إلى الموجودات الإنسانية، فإنه لا يعني، بالطبع، افتراض أن إدراكاتنا كلها متميزة. ومع ذلك فإن "الاستدلال الصحيح معتاد أو مألوف". وحتى في الحياة الواعية تكون إدراكات كثيرة مختلطة؛ "هناك ألف إشارة تؤدي بنا إلى الاعتقاد بأن هناك دائمًا إدراكات فينا لا حصر لها، ولكن بدون وعي وبدون تأمل"[٧١]؛ فالإنسان الذي يعيش بالقرب من مصنع لا يكون لديه بوجه عام وعي متميز بإدراكه للضوضاء، وحتى لو كان لديه، فإنه يعي إدراكًا واحدًا شاملاً، إذا جاز هذا التعبير، رغم أن هذا الإدراك يتكون من مجموعة من الإدراكات المختلطة. وعلى نحو مماثل، الإنسان الذي يتنزه على شاطئ البحر قد يعي صوت الأمواج بصورة عامة، بيد أنه لا يعي الإدراكات الصغيرة التي يتكون منها هذا الإدراك العام، وكذلك "في ثلاثة أرباع أفعالنا يفعل [الناس] ببساطة من حيث إنهم حيوانات"[٧٢]. إن قلة من الناس هم الذين لديهم القدرة على تقديم السبب العلمي للتساؤل لماذا سيطلع النهار غدًا؛ فمعظم الناس تقودهم ببساطة الذاكرة وتداعي الإدراكات، إلى توقع أن يطلع النهار غدًا؛

---

(٦٩) The Principles of Nature and of Grace, 5: G., 6, 601: D., P. 211.

(٧٠) Monadology, 30: G., 6, 612: D. P. 222.

(٧١) New Essays, Preface, P. 47: G., 5, 46.

(٧٢) The Principles of Nature and of Grace, 5: G., 6, 600: D., P. 211.

"إننا لا نزيد عن كوننا تجريبيين فى ثلاثة أرباع أفعالنا"(٧٣). وفضلاً عن ذلك، رغم أن النزوع فى النفس العاقلة يصل إلى مستوى الإرادة، فإن ذلك لا يعنى أننا نخلو من "الانفعالات"، والدوافع التى توجد فى الحيوانات.

ويقارن ليبنتز هذه النظرية الخاصة بدرجات الإدراك المختلفة بالتمييز الحاد الذى قام به ديكارت بين النفس والمادة؛ فمن ناحية، الأشياء كلها حية كما يرى ليبنتز؛ لأن الأشياء كلها تتكون فى نهاية الأمر من مونادات لا مادية. وفى الوقت نفسه ثمة مجال للتمييز بين مستويات مختلفة من الحقيقة الواقعية عن طريق درجات وضوح الإدراك. فإذا تساءلنا لماذا تتمتع موناد ما بدرجة أدنى من الإدراك وتتمتع موناد أخرى بدرجة أعلى منه؟ فإن الرد الوحيد يمكن أن يكون هو أن الله نظم الأشياء وفقا لمبدأ الكمال، وبذلك يقول ليبنتز أنه عندما يحدث التصور فى حالة الموجودات الإنسانية فإن المونادات التى كانت نفوسًا حاسة من قبل "ترتفع إلى مستوى العقل وترقى إلى المزية التى تمتع بها الأرواح"(٧٤). وكذلك، فإن النفوس "لا تكون عاقلة حتى تُخصص للحياة الإنسانية عن طريق التصور، ولكن عندما تصبح عاقلة وتكون لديها القدرة على الوعى والقدرة على الدخول مع الله فى وحدة جماعية، فإننى أعتقد أنها لا تهمل شخصية المواطنين فى جمهورية الله"(٧٥). قد تبدو نظرية ليبنتز، من ناحية، أنها تتعرض لتأويل بمعنى ثورى.

٨- علاقة النفس بالجسم هى علاقة موناد مهيمنة بمجموعة من مونادات، بيد أنه ليس من السهل على الإطلاق تقديم تفسير دقيق لما عساها أن تكون العلاقة بالنسبة لليبنتز. ومع ذلك، فإنه لا بد من افتراض أفكار أساسية معينة عن طريق أى تأويل؛ فأولاً: النفس الإنسانية جوهر لا مادى، كما أن الجسم الإنسانى يتكون من مونادات لا مادية، وجسميته هى ظاهرة راسخة الأساس. وثانيًا: (وهذا القول ينتج من أولاً): لا يوجد تفاعل بمعنى التأثير الفيزيائى المباشر بين المونادات التى تكوّن الموجود

(٧٣) Monadology, 28: G., 6, 611: D., P. 222.
(٧٤) Monadology, 82: G., 6, 621: D. P. 231.
(٧٥) Letter to wanger 5: G., 7, 531: D., P. 192.

الإنسانى. وثالثًا: يرجع الانسجام، أو الاتفاق بين التغيرات فى المونادات الفردية التى تكوّن الموجود الإنسانى إلى الانسجام المقدر أزلاً. ورابعًا: لا بد أن تُفسر العلاقة بين النفس الإنسانية والموناد المهيمنة والمونادات التى تكوّن الجسم الإنسانى على نحو بحيث يكون من الممكن إعطاء معنى للأقوال التى تذهب إلى أن النفس والجسم يكونان موجوداً واحداً، وأن النفس تحكم الجسم بمعنى ما.

يرى ليبنتز أنه "يقال عن مخلوق إنه يفعل فى اتجاه الخارج، بقدر ما يكون فيه من الكمال، ويقال عن مخلوق آخر إنه ينفعل (أى يؤثر عليه مخلوق آخر) بقدر ما يكون غير كامل. وبالتالى يُنسب الفعل إلى الموناد بقدر ما تكون إدراكاتها متميزة، والانفعال بقدر ما تكون إدراكاتها مختلطة"[٧٦]. وبذلك، يقال عن النفس الإنسانية إنها فعالة أو نشطة بقدر ما تكون إدراكاتها متميزة، ويقال عن الجسم الإنسانى إنه منفعل أو غير نشط بقدر ما تكون إدراكات المونادات التى يتكون منها مختلطة. وبهذا المعنى يقال إنه يخضع للنفس، والنفس تهيمن على الجسم أو تحكمه، كما أنه على الرغم من عدم وجود تفاعل بالمعنى الدقيق بين النفس والجسم، فإن التغيرات فى المونادات الأدنى التى تكوّن الجسم الإنسانى تحدث وفقا للانسجام المقدر أزلاً، بقصد أو من أجل التغيرات فى النفس التى هى موناد أسمى. إن النفس، أو الروح الإنسانية تفعل وفقا لحكمها على الشيء الأفضل الذى يجب أن تفعله، وحكمها موضوعى بحسب ما تكون إدراكاتها واضحة ومتميزة. ومن ثم، يمكن أن يقال إنها كاملة بقدر ما تكون إدراكاتها واضحة. ويربط الله التغيرات فى المونادات الأدنى التى تكوّن الجسم بالتغيرات فى الموناد الأسمى، أو النفس الإنسانية. وبهذا المعنى، يمكن أن يقال، بالتالى، إن النفس، بفضل كمالها الأعظم، تهيمن على الجسم وتؤثر عليه. وذلك ما يعنيه ليبنتز عندما يقول إن "مخلوقًا يكون أكمل من غيره إذا وجدنا فيه بصورة قبلية علة ما يحدث فى مخلوق آخر، وبهذا المعنى يقال إنه يؤثر على المخلوق الآخر"[٧٧]. وعندما أوجد الله الانسجام

(٧٦) Monadology, 49: G, 6, 615: D., P. 225.

(٧٧) Monadology, 50: G., 6, 651: D., P. 225.

بين المونادات، ربط التغيرات فى المونادات الأدنى بالتغيرات فى المونادات الأكثر كمالاً وليس العكس. ويقول ليبنتز إنه من المشروع أن نتحدث بلغة عادية عن النفس التى تؤثر على الجسم، وعن التفاعل بينهما. بيد أن التحليل الفلسفى لمعنى هذه العبارات يكشف عن أنها تعنى شيئا مختلفًا نسبيًا عما تعنيه عادة؛ فإذا تحدثنا، مثلاً، عن الجسم الذى يؤثر على النفس، فإن المقصود هو أن النفس تكون إدراكاتها مختلطة وليست متميزة؛ أعنى أن الإدراكات لا يُنظر إليها بوضوح على أنها تصدر من مبدأ داخلى، بل يبدو أنها تأتى أو تصدر من الخارج. وبقدر ما تكون إدراكات النفس مختلطة، يقال إنها منفعلة وليست فعالة أو نشطة، ويؤثر عليها الجسم بدلاً من أن تحكم هى الجسم، غير أن ذلك يجب ألا يؤخذ على أنه يعنى أن هناك أى تفاعل فيزيائى بين النفس والجسم.

يتضح تمامًا، بالتالى، أنه ليست نفس المونادات هى التى تكوّن الجسم الإنسانى دائمًا؛ فالجسم الإنسانى يتخلص، إذا جاز هذا التعبير، من بعض المونادات ويكتسب أخرى باستمرار. وينشأ التساؤل: بأى معنى يمكن للمرء أن يتحدث بصورة مشروعة عن تغير مجموعة المونادات هذه من حيث إنها "جسم"؟ قلما يبدو أن نقول بالقدر الكافى إن المونادات تكوّن جسمًا لأن هناك موناد مهيمنة. إذا كان المرء يعنى ببساطة "بالموناد المهيمنة" موناد يتمتع بإدراكات متميزة؛ لأن الموناد المهيمنة، أو النفس تتميز عن المونادات التى تكوّن الجسم الإنسانى. ويجب ألا نقول، مثلاً، إن المونادات التى تكوّن جسم فرد ما وليكن (أ) هى جسم (أ)؛ لأن الموناد التى تكون نفس (أ) تمتلك إدراكات أكثر تميزًا؛ لأن الموناد التى تكون نفس (ب) تمتلك إدراكات أكثر تميزًا كذلك من الموناد التى تكوّن جسم (أ)، ومع ذلك فإن الموناد التى تكوّن جسم (أ) لا تكوّن جسم (ب). فما هى إذن الرابطة المعينة التى توحد المونادات التى تكوّن جسم (أ) بنفس (أ) والتى تجعل من الضرورى أن نتحدث عن المونادات التى تكوّن جسم (أ) على أنها جسم (أ) وليس على أنها جسم (ب)؟ لا بد أن نلجأ على الأقل إلى فكرة ذكرناها من قبل، ونقول إن مجموعة معينة متغيرة من المونادات تكوّن جسم (أ) بقدر ما يكون للتغيرات التى تحدث فى تلك المونادات "أسبابها القبلية" فى التغيرات التى تحدث فى الموناد التى هى نفس (أ). كما يمكن للمرء أن يقول ربما يكون للمونادات التى تكوّن الجسم الإنسانى وجهات نظر، أو إدراكات

تشبه، أو تقترب، ولكن بصورة غامضة، وفقا للانسجام المقدر أزلاً، من وجهة نظر الموناد المهيمنة، وبذلك يكون لها علاقة معينة بها. لكن يبدو أن السبب الرئيس للقول بأن هذه المونادات وليس تلك المونادات تكوّن جسم (أ) لا بد أن يكون هو أنه يمكن تفسير التغيرات فى المجموعة الأولى من المونادات، مع أنه لا يمكن تفسيرها فى المجموعة الأخرى، عن طريق العلّية الغائية، بواسطة الرجوع إلى التغيرات التى تحدث فى نفس (أ).

يتحدث ليبنتز فى رسائله إلى الأب دى بوس **Father des Bosses** عن "رابطة جوهرية" توحد المونادات لتشكّل جوهرًا واحدًا. بيد أنه لا يمكن استخدام هذا الافتراض بصورة مشروعة لبيان أن الفيلسوف لم يكن راضيًا عن تفسيره للعلاقة بين المونادات التى يقال إنها تشكّل شيئًا واحدًا؛ لأنه افترض الافتراض ردًا على تساؤل هو كيف يمكن إقرار العقيدة الكاثوليكية عن تحول قربان التناول إلى جسد المسيح ودمه، عن طريق فلسفته. وفى رسالة كتبها عام ١٧٠٩ افترض أن "تحول قربان التناول إلى جسد المسيح ودمه" يمكن تفسيره فى "فلسفتى" بالقول بأن المونادات التى يتألف من الخبز يُحط من شأنها بقدر ما يهمنا قوتها الفعالة البسيطة وقوتها المنفعلة، وإن وجود المونادات التى تكوّن جسد المسيح يتبدل، رغم أن قوى المونادات المشتقة التى تكوّن الخبز تبقى (من أجل التسليم بالعقيدة التى تقول إن أعراض الخبز تبقى بعد تحول قربان التناول إلى جسد المسيح ودمه). بيد أنه يقدّم فى رسائل فيما بعد نظرية "الرابطة الجوهرية"، وبذلك يقول فى رسالة كتبها عام ١٧١٢ إنه يمكن تفسير "تحول قربان التناول إلى جسد المسيح ودمه" بدون افتراض التخلص من المونادات التى تكوّن الخبز. ويمكن للمرء أن يقول بدلاً من ذلك إن "الرابطة الجوهرية" للخبز تتلاشى، وإن "الرابطة الجوهرية" لجسد المسيح تنطبق على نفس المونادات التى اتحدت من قبل فى جوهر واحد عن طريق الرابطة الجوهرية للخبز. ومع ذلك، فإن "ظاهرة" الخبز والخمر تظل وتبقى.

ومع ذلك، يجب ملاحظة أن ليبنتز يتحدث عن "تحول قربان التناول إلى جسد المسيح ودمه"، وأنه يقول إننا "نحن الذين نرفض تحول قربان التناول إلى جسد المسيح

ودمه لسنا بحاجة إلى هذه النظريات"[٧٨]. ولا يمكن للمرء، بالتالى، أن يستنتج أنه هو نفسه دافع عن مذهب "الرابطة الجوهرية". ومع ذلك، فإنه يعلن بالفعل أنه يميِّز بين جسم غير عضوى، الذى هو ليس جوهرًا بصورة ملائمة، وجسم طبيعى عضوى الذى يكوِّن، مع موناداته المهيمنة، جوهرًا حقيقيًا واحدًا بذاته[٧٩]. ويصعب أن نرى كيف تبرر نظرية المونادات هذا الاستخدام للغة الإسكولائية بالفعل.

٩- معروف جيدًا أن ليبنتز ينتقد فى مؤلفه "أبحاث جديدة" هجوم لوك على نظرية الأفكار الفطرية. وإذا سلّمنا بإنكاره للتفاعل بين المونادات ونظريته عن الانسجام المقدر أزلاً، فإننا نتوقع بالتأكيد أن ليبنتز يقول إن الأفكار كلها فطرية؛ بمعنى أنها تنتج من الداخل، بفضل مبدأ داخل الذهن. ومع ذلك، فإنه فى واقع الأمر يستخدم مصطلح "فطرى" بمعنى خاص يساعده على أن يقول إن بعض الأفكار والحقائق هى التى تكون فطرية فقط؛ فهو يقول، مثلاً، إن "القضية: الحلو ليس هو المر، ليست فطرية بناء على المعنى الذى نعطيه لمصطلح الحقيقة الفطرية"[٨٠]. وبالتالى، من الضرورى أن نبحث كيف فهم ليبنتز مصطلَحَي "الأفكار الفطرية" و"الحقيقة الفطرية"

السبب الذى يقدمه ليبنتز للقول بأن القضية "الحلو ليس هو المر" ليست حقيقة فطرية هو أن "الإحساس بما هو حلو وما هو مر يأتى من الحواس الخارجية"[٨١]. ومن ثم، فإنه لا يمكن أن يعنى بوضوح بذلك أن الإحساس بما هو حلو وما هو مر يسببه التأثير الفيزيائى للأشياء الخارجية. وبمعنى آخر، لا يمكن أن يكون التمييز بين الأفكار الفطرية والأفكار غير الفطرية هو التمييز بين الأفكار التى تؤثر من الخارج، والأفكار التى تولد من الداخل؛ لا بد أن يكون هناك اختلاف أساسى بين النوعين من الأفكار، وحتى يكتشف المرء هذا الاختلاف لا بد أن يرجع إلى ما قلناه من قبل عن موضوع التفاعل.

---

(٧٨) G., 2, 399 (To des Bosses).

(٧٩) cf. on the Doctrine of Malebranche, 3: G., 3, 657: D. P. 234.

(٨٠) New Essays, 1, 1, 18, P. 84: G., 5, 79.

(٨١) Ibid.

إن العقل، أو الموناد المهيمنة يمكن أن تكون إدراكاتها واضحة، وبقدر ما تكون إدراكاتها واضحة يقال إنها فعالة أو نشطة، بيد أن إدراكاتها تكون مختلطة أيضًا، وبقدر ما تكون إدراكاتها مختلطة فإنه يقال إنها منفعلة أو غير فعالة. والسبب في تسميتها "منفعلة" هو أن "الأسباب القبلية" للإدراكات المختلطة في الموناد المهيمنة توجد في تغيرات في المونادات التي تكوّن الجسم الإنساني. ويمكن القول، بلغة عادية، إن أفكارًا معينة تُستمد من الإحساس وترجع إلى تأثير الأشياء الخارجية على أعضاء الحس، مثلما أنه من حق الكوبرنيقيين أن يتحدثوا بلغة عادية عن الشمس التي تشرق وتغرب؛ لأن عبارات من هذا النوع تعبّر عن الظواهر.

كما يشير ليبنتز إلى أن أفكار الحس، أي الأفكار التي ليست فطرية، تتميز بالتخارج بمعنى أنها تمثل الأشياء الخارجية؛ "لأن النفس هي عالم صغير تكون فيه الأفكار المتميزة تمثلاً لله، وتكون فيه الأفكار المختلطة أو غير المتميزة تمثلاً للكون"(٨٢). بيد أن هذا القول لا بد أن يُقيد؛ فقد يبدو أن فكرة المكان تتميز بالتخارج، وبذلك تكون فكرة للحس مختلطة أو غير واضحة. غير أن ليبنتز يقول بوضوح إنه يمكن أن تكون لدينا فكرة واضحة عن المكان، وكذلك عن الحركة، والسكون، مثلاً، التي تأتي من "الحس المشترك"، أي من العقل نفسه؛ لأنها أفكار خالصة للفهم، و"يمكن تعريفها والبرهنة عليها"(٨٣). وعندما يتحدث ليبنتز عن أفكار الحس المختلطة أو غير المتميزة فإنه يفكر في فكرة: "القرمزي"، و"الحلو"، و"المر" وغيرها؛ أي في أفكار الصفات الخارجية فيما يبدو التي تفترض الامتداد، والتخارج المكاني، وتلك التي لا يمكن أن تخص في طابعها الظاهري المونادات. ومن ثم، فإن "الحلو"، و"المر" هما فكرتان مختلطتان أو غير متميزتين، والقضية "الحلو ليس هو المر" ليست حقيقة فطرية، ما دام أن هاتين الفكرتين المختلطتين "تأتيان من الحواس الخارجية".

(٨٢) New Essays, 2, 1, 1, P. 109: G., 5, P. 99.

(٨٣) New Essays, 2, 5, P. 129: G., 5, P. 116.

ومع ذلك فإن أفكارًا معينة تُستمد من العقل ذاته، لا من الحواس الخارجية؛ ففكرة التربيع والدائرية مستمدتان من العقل ذاته، كما أن "النفس تضم الوجود، والجوهر، والوحدة، والهوية، والسبب، والإدراك وأفكارًا أخرى كثيرة، لا يمكن أن تقدمها الحواس"[٨٤]؛ فهذه الأفكار مستمدة من التأمل، وبذلك فإنها أفكار فطرية، وفضلاً عن ذلك، فإننا نفترضها سابقًا عن طريق المعرفة الحسية (وهنا يقترب ليبنتز من موقف كانط).

ولكى نجعل المسألة أكثر جلاء ووضوحًا لا بد أن نلفت الانتباه إلى هذه المسألة. فى هذه القضية "المربع ليس هو الدائرة"، ينطبق مبدأ التناقض؛ الذى هو حقيقة فطرية من حقائق العقل، على أفكار مستمدة من العقل ذاته، لا من الحواس؛ إنه ينطبق، باختصار، على أفكار فطرية، ومن ثم يمكن أن نسمى القضية حقيقة فطرية. لكن لا يترتب على ذلك أن القضية "الحلو ليس هو المر"، هى حقيقة فطرية أيضا على أساس أن مبدأ التناقض ينطبق هنا على فكرتى الحلو والمر؛ لأن هاتين الفكرتين ليستا فطريتين، إن القضية هى "نتيجة مختلطة تنطبق فيها البديهية على حقيقة حسية"[٨٥]. وبالتالى، رغم الواقعة التى تقول إنه فى القضية "الحلو ليس هو المر" ينطبق مبدأ التناقض، فإن هذه القضية الحقيقية ليست حقيقة فطرية بالمعنى الفنى عند ليبنتز.

وإذا كان المنطق والرياضيات "فطريين"، فإن الصعوبة الواضحة تنشأ، وهى أن الأطفال لا يولدون وهم مزودون بمعرفة قضايا المنطق والرياضيات. بيد أن ليبنتز لم يتصور أنهما كذلك؛ فالأفكار الفطرية فطرية بمعنى أن العقل يستمدها من ذاته، لكن لا يترتب على ذلك أن كل عقل يبدأ بمخزون، إذا جاز هذا التعبير، من أفكار وحقائق فطرية، أو حتى أن كل عقل يبلغ باستمرار معرفة واضحة بتلك الحقائق التى يمكن أن نستمدها منه. وفضلاً عن ذلك، لا ينكر ليبنتز أن التجربة قد تكون ضرورية للالتفات إلى أفكار وحقائق فطرية، أو بلوغ وعى واع بها. هناك "حقائق عما هو متميز" تكون فطرية ونستخدمها بتميز طبيعى، فعلى سبيل المثال: "كل شخص يستخدم قواعد

---

(٨٤) New Essays, 2, 1, 2, P. 111: G., 5, 100.

(٨٥) New Essays, 1, 1, 13, P. 89: G., 5, P. 79.

الاستنباط عن طريق منطق طبيعي دون أن يعيه"(٨٦). إن لدينا كلنا معرفة غريزية بمبدأ التناقض، لا بمعنى أننا نفترض بالضرورة معرفة واضحة بالمبدأ، بل بمعنى أننا جميعًا نستخدم المبدأ بصورة غريزية. ومن أجل معرفة واضحة بالمبدأ ربما تكون التجربة مطلوبة وضرورية، ونشرع في تعلم الهندسة، مثلاً، بهذه الطريقة بالتأكيد؛ فليس لدينا معرفة واضحة بالهندسة من البداية. ولكن ليبنتز يرفض التسليم بأن "كل حقيقة فطرية تُعرف باستمرار، ويعرفها الجميع"(٨٧)، أو أن "كل ما يتعلمه المرء ليس فطريا"(٨٨)؛ فالطفل قد تكون لديه معرفة واضحة بنظرية هندسية عندما يُرسم خط بياني على السبورة، غير أن ذلك لا يعني أنه يكتسب فكرة المثلث، مثلاً، عن طريق الحواس؛ لأن المثلث الهندسي لا يمكن رؤيته؛ إذ إن الشكل الموجود على السبورة ليس هو مثلثًا هندسيًا.

وبالتالي، فإن الأفكار الفطرية، كما يرى ليبنتز فطرية بالفعل. ولا يعني ذلك ببساطة أن العقل لديه القدرة على أن يكوّن أفكارًا معينة، ثم يدرك العلاقات بينها؛ لأن خصوم الأفكار الفطرية يسلّمون بذلك. إنه يعني كذلك أن العقل لديه القدرة على اكتشاف هذه الأفكار فيه(٨٩)؛ فعن طريق تأمل العقل لذاته مثلاً، يدرك فكرة الجوهر. وبالنسبة للبديهية الفلسفية التي تقول لا يوجد شيء في النفس لا يأتي من الحواس، لا بد أن يضيف المرء بالتالي القول "ما عدا النفس ذاتها وانفعالاتها فلا شيء يكون في العقل لم يمر بالحواس أولاً، ما عدا العقل ذاته"(٩٠). ومن ثم، يرفض ليبنتز الفكرة التي تقول إن العقل هو صفحة بيضاء في الأصل، إذا كان ذلك يعني أن "الحقائق تكون فينا مثلما يكون شكل هرقل في الرخام عندما لا يكون الرخام مُخلّقًا لاستقبال هذا الشكل، أو أي شكل آخر على الإطلاق"(٩١). إن الأمر أشبه تمامًا بقطعة من الرخام مُجزعة حتى إنه

---

(٨٦) New Essays, 1, 2, 3, P. 88: G., 5, P. 83.

(٨٧) New Essays, 1, 2,11, P. 93: G., 5, P. 87.

(٨٨) New Essays, 1, 1, 23, P. 75: G.. 5, P. 71.

(٨٩) New Essays, 1, 1, 27, P. 75: G., 5, P. 70.

(٩٠) New Essays, 2. 1, 2, P. 111: G., 5, P.100.

(٩١) New Essays, preface, P. 46: G., 5, 45.

يمكن أن يقال إن شكل هرقل متضمن فيها بالفعل، رغم أن مجهوداً من جانب النحات يكون مطلوبًا وضروريًا قبل أن يظهر هذا الشكل، "وبذلك فإن أفكارًا وحقائق تكون فطرية بالنسبة لنا مثل: الميول، والعادات أو الميول الطبيعية وليس بوصفها أفعالاً، رغم أن هذه الإمكانات يلازمها أفعال باستمرار، غير محسوسة فى الغالب، تناظرها"(٩٢).

وفكرة الله هى من الأفكار التى يؤكد ليبنتز أنها فكرة فطرية بالمعنى الذى يصفه؛ "إننى أسلم باستمرار، ولا أزال أسلم بفكرة الله الفطرية، التى سلّم بها ديكارت"(٩٣). ولا يعنى ذلك أن كل الناس لديهم فكرة واضحة عن الله؛ "ما هو فطرى لا يُعرف فى البداية بوضوح ويميز من حيث إنه كذلك؛ فغالبًا ما يكون قدر من الاهتمام والمنهج ضروريا لكى ندركه، والطلاب لا يفعلون ذلك دائمًا، بل وحتى كل موجود إنسانى"(٩٤). والقول بأن فكرة الله فطرية يعنى بالنسبة لليبنتز، كما هى الحال بالنسبة لديكارت، أن العقل يمكنه أن يصل إلى هذه الفكرة من الداخل، وعن طريق التأمل الداخلى فقط يمكنه أن يعرف صدق أو حقيقة القضية التى تقول إن الله موجود. بيد أننا يمكن أن نترك أدلة ليبنتز على وجود الله للفصل القادم(٩٥).

---

(٩٢) Ibid.

(٩٣) New Essays, 1, 1, 1, P. 70: G., 5,600.

(٩٤) New Essays, 1, 1, P. 70: G., 5,66.

(٩٥) New Essays, 2, 1, 21, P. 94: G., 5,88.

الفصل الثامن عشر

ليبنــتز (٤)

الدليل الأنطولوجي – الدليل على وجود الله من الحقائق الأزلية – الدليل من حقائق الواقع – الدليل من الانسجام المقدر أزلاً – مشكلة الشر – التقدم والتاريخ

١– يسلّم ليبنتز بصحة، أو بالصحة الممكنة، لخطوط عديدة من الأدلة على وجود الله؛ "تذكّر أنني بينت كيف تكون الأفكار فينا، لا دائمًا بحيث نعيها، ولكن دائما بحيث يمكن أن نستمدها من أعماقنا، ونجعلها قابلة للإدراك. وهذا هو ما أعتقده أيضا بالنسبة لفكرة الله، التي أتمسك بأنه يمكن البرهنة على إمكانها ووجودها بأكثر من طريقة... كما أنني أعتقد أن كل الوسائل التي استخدمت تقريبًا للبرهنة على وجود الله جيدة، وقد تكون مفيدة، لو أننا أكملناها..."[١]. وسأنظر أولاً فيما يقوله عن "الدليل الأنطولوجي".

يجب أن نتذكر أن الدليل الأنطولوجي، لو أخذناه كدليل صوري خالص، هو محاولة لبيان أن القضية التي تقول "الله موجود" هي قضية تحليلية، وصدقها واضح بصورة قبلية. أعني، أنه إذا فهم أي شخص فكرة الموضوع؛ أي الله، فإنه يرى أن المحمول؛ أي الوجود، متضمن في الموضوع. إن فكرة الله هي فكرة موجود كامل بصورة أسمى. ومن ثم، فإن الوجود كمال. وبالتالي فإن الوجود متضمن في فكرة الله؛

(١) New Essays, 4, 10, 7, P. 505: G. 5, 419-20.

أعنى أن الوجود يخص ماهية الله. وبالتالى، فإنه يمكن تعريف الله بأنه الموجود الضرورى من حيث إنه الموجود الذى يوجد بالضرورة. ولا بد أن يوجد بالتالى؛ لأنه سيكون من التناقض أن ننكر وجود الموجود الذى يوجد بالضرورة. وبذلك، فإننا عن طريق تحليل فكرة الله نستطيع أن نرى أن الله موجود.

لقد اعترض كانط فيما بعد على هذا الخط من الدليل وهو أن الوجود ليس كمالاً، والوجود ليس محمولاً لأى شىء بالطريقة التى تكون بها صفة محمولاً لموضوع ما. ولكن ليبنتز يؤمن بأن الوجود كمال[٢]، ويتحدث عنه من حيث إنه محمول[٣]. وبذلك فإنه يميل إلى الدليل، ويوافق على أنه من الخلف والاستحالة أن نتحدث عن الله بوصفه موجوداً ممكنا فحسب؛ لأنه إذا كان الموجود الضرورى ممكنًا، فإنه يكون موجوداً. إن الحديث عن موجود ضرورى ممكن فحسب هو تناقض فى الألفاظ؛ "إذا افترضنا أن الله ممكن، فإنه يكون موجوداً، وهذه هى ميزة خاصة بالألوهية وحدها"[٤]. وكان ليبنتز فى نفس الوقت مقتنعًا بأن الدليل كما هو مُقدم لم يكن دليلاً دقيقًا؛ لأنه يفترض أن فكرة الله هى فكرة موجود ممكن. والقول بأنه إذا كان الله ممكنًا، فإنه يكون موجوداً، لا يبين بذاته أن الله ممكن. وقبل أن يكون الدليل قاطعًا ومقنعًا، لا بد من البرهنة على أن فكرة الله هى فكرة موجود ممكن. ومن ثم، يتجدث عن الدليل بدون هذا البرهان من حيث إنه ناقص، فعلى سبيل المثال "الإسكولائيون، بمن فيهم معلمهم الملائكى(*) أساءوا فهم هذا الدليل، واعتبروه استدلالا زائفًا. وهم بذلك مخطئون تمامًا، وديكارت الذى درس الفلسفة الإسكولائية مدة طويلة فى الكلية اليسوعية فى لافليش، كان محقًا تمامًا

(٢) On the Cartesian Demonstration of the Existence of God: G., 4, 401 - 2: D., p.132.

(٣) New Essays, 4,197, P. 401: G., 5, 339.

(٤) New Essays, 4, 10, 7, P. 504: G., 5, 419.

(*) المعلم الملائكى هو القديس توما الأكوينى. (المترجم).

فى إعادة تقريره: "إنه ليس استدلالاً زائفًا، بل هو برهان غير تام، يفترض شيئا يجب إثباته ليصبح واضحًا من الناحية الرياضية؛ أعنى أنه يفترض ضمنيا أن هذه الفكرة عن الموجـود العظيم كـل العظمة والكامل كل الكمال ممكنة ولا تتضمن تناقضا"(٥). ويرى ليبنتز أن هناك باستمرار افتراضًا سابقًا من جانب الممكن: "أعنى أنه يتم الإقرار بأن كل شيء ممكن حتى تتم البرهنة على إمكانه"(٦). بيد أن الافتراض السابق لا يكفى لتحويل الدليل الأنطولوجى إلى برهان دقيق. ومع ذلك، حالما تتم البرهنة على أن فكرة الموجود الكامل بصورة أسمى هى فكرة الموجود الممكن، "فإنه يمكن أن يقال إنه تتم البرهنة على وجود الله قبليا"(٧). إن الديكارتيين لم يعيروا اهتماماً كافيًا، من وجهة نظر ليبنتز، إلى البرهنة على إمكان الموجود الكامل بصورة أسمى. ولا ريب فى أنه كان محقًا، ولكن ديكارت، كما ذكرنا من قبل فى أثناء حديثنا عنه، قام بمحاولة بالفعل فى رده على المجموعة الثانية من الاعتراضات لبيان أن الله ممكن عن طريق البرهنة على أنه لا يوجد تناقض فى فكرة الله. وهذا هو خط البرهان الذى يقبله ليبنتز نفسه. ومع ذلك، فإنه صحيح أن ديكارت قام بمحاولة كنوع من الرد أو التفسير، عندما وُجهت إليه اعتراضات.

الممكن هو اللامتناقض عند ليبنتز. ومن ثم، عندما يشرع فى البرهنة على أن فكرة الله هى فكرة موجود ممكن، فإنه يشرع فى بيان أن الفكرة لا تحتوى على تناقض. وذلك يعنى بالفعل أن لدينا فكرة متميزة عن الله من حيث إنه كمال أسمى ولا متناه؛ لأنه إذا تمت البرهنة على "أن الفكرة متناقضة ذاتيًا فإننا قد نشك فيما إذا كانت لدينا أى فكرة، إذا تحدثنا بصورة ملائمة. فنحن نستطيع أن نستخدم كلمتى "دائرة مربعة" مثلاً، ولكن بأى معنى تكون لدينا فكرة دائرة مربعة؟ إن السؤال هو عما إذا كان تحليل

(٥) New Essays, 4, 10, 7, PP. 503-4: G., 5, 418-19.

(٦) On the Cartesian Demonstation of the Existence of God. G., 4, 405: D., P. 134.

(٧) On the Cartesian Demonstation of the Existence of God. G., 4, 405: D., P. 136.

فكرة الله يبين أنها تتكون من فكرتين أو أكثر متعارضتين أم لا. ويؤكد ليبنتز بالتالى أنه "يجب علينا أن نبرهن بدقة يمكن تصورها تمامًا على أن هناك فكرة عن موجود كامل تمام الكمال، وهى فكرة الله"(٨).

وعندما كتب ليبنتز إلى محرر "مجلة تريفو" Journal de Trevoux عام ١٧٠١ أكد أولاً أنه إذا كان الموجود الضرورى ممكنًا، فإنه موجود. ثم ساوى بين الموجود الضرورى والموجود نفسه، وانتقل كالتالى: "إذا كان الموجود بذاته غير ممكن، فإن الموجودات كلها عن طريق موجودات أخرى تكون غير ممكنة كذلك؛ لأنها لا توجد فى نهاية الأمر إلا عن طريق موجود بذاته. وبذلك لا يمكن أن يوجد شىء... إذا لم يكن الموجود الضرورى ممكنا، لن يكون أى موجود ممكنًا. ويبدو أن هذا البرهان لم يستمر طويلاً حتى هذا الوقت"(٩). ويبدو أن الأمر انتقال مفاجئ إلى دليل بعدى. غير أن ليبنتز لم يبرهن على موجود بذاته من موجود حادث موجود، وإنما من إمكان موجود حادث. وقد يقال، بالطبع، إننا لا نعرف إمكانه إلا لأننا نسلّم بموجودات حادثة موجودة، أى لأننا نعرف أن هناك قضايا موجبة ممكنة. وتفترض العبارة "وبذلك لا يمكن أن يوجد شىء" العبارة الأخرى "ولكن شيئا ما موجود بالفعل" مع نتيجة "وبالتالى فإن الموجود الحادث ممكن". ومع ذلك، فإن ليبنتز يظل داخل مجال الإمكان، بصورة حرفية. ومع ذلك، فإنه يضيف إلى هذا الجزء من البرهان القول "ومع ذلك، فإننى عملت جاهداً فى مكان آخر على البرهنة على أن الموجود الكامل ممكن".

وربما تشير العبارة الأخيرة إلى بحث عنوانه "فى أن الموجود الأكثر كمالاً موجود"، عرضه ليبنتز على إسبينوزا فى عام ١٦٧٦: "إننى أسمى كل خاصية بسيطة تكون موجبة ومطلقة، أو تعبر عما تعبر عنه بدون أى حد أقصى كمالاً"(١٠)، وخاصية من هذا النوع لا يمكن تعريفها، أو تحليلها. وبالتالى، لا يمكن البرهنة على تعارض كمالين؛

(٨) On the Cartesian Demonstation of the Existence of God, G., 4, 405: D., P.133.

(٩) On the Cartesian Demonstation of the Existence of God, G., 4, 406: D., P.138.

(١٠) New Essays, Appendix, 10, PP. 714-15: G., 7, 261-2.

لأن البرهان يتطلب تحليل الألفاظ. وتعارضهما ليس واضحًا بذاته. ولكن إذا لم يكن عدم تعارض الكمالات واضحًا، ولا يمكن البرهنة عليه، فإنه يمكن أن يكون هناك موضوع لكل الكمالات. إن الوجود كمال. وبالتالي، فإن الموجود الذى يوجد بفضل ماهيته يكون ممكنًا. وبالتالي، فإنه يكون موجودًا.

ويفترض هذا الدليل مسبقًا أن الوجود كمال. كما أنه يبدو أنه عرضة لاعتراض رآه ليبنتز ممكنًا "لأننا لا نرى عدم إمكانه، فمعرفتنا محدودة"(١١). كما أن هذا الاعتراض قد يوجه إلى الدليل على إمكان الله الذى قدمه ليبنتز فى كتابه "المونادولوجيا": "ينفرد الله، أو الموجود الضرورى، بهذه الميزة وهى أنه لا بد أن يوجد إذا كان ممكنًا. ولما لم يكن هناك شىء يحول دون إمكان ذلك الذى لا يتضمن حدودًا، ولا نفيًا، ولا يحتوى بالتالى على تناقض، فإن هذا وحده يكفى لإثبات وجود الله قبليًا"(١٢). وهذا الخط من الدليل؛ أى إن فكرة الموجود الكامل بصورة أسمى هى فكرة موجود بدون حد أقصى، وتلك هى فكرة موجود بدون تناقض، وبالتالى فكرة موجود ممكن، نقول إن هذا الخط من الدليل هو نفسه مثل الدليل فى البحث الذى عرضه ليبنتز على إسبينوزا. وهو عرضة لنفس الخط من الاعتراض؛ وهو أنه ليس من حق المرء أن يساوى بين الإمكان السلبى (أى عدم وجود تناقض مميز) والإمكان الإيجابى. إنه يجب أن تكون لدينا فى البداية فكرة واضحة، ومتميزة، وكافية عن الماهية الإلهية.

٢- ويقدم ليبنتز دليلاً قبليًا آخر على وجود الله وهو الدليل من الحقائق الأزلية والضرورية، وقد كان هذا الدليل هو دليل القديس أوغسطين المفضل. إن قضايا الرياضيات، مثلاً، ضرورية وأزلية؛ بمعنى أن صدقها مستقل عن تجربة أى أشياء حادثة؛ فالقضية التى تقول إن الشكل المحاط بثلاثة خطوط مستقيمة تكون له ثلاث زوايا هى حقيقة ضرورية، سواء كانت هناك أى مثلثات موجودة بالفعل أم لا. ويقول ليبنتز إن هذه الحقائق الأزلية ليست "أوهاما"(١٣). وبالتالى، فإنها تتطلب أساسًا ميتافيزيقيا،

(١١) On the Cartesian Demonstation of the Existence of God, G., 4, 402: D., P. 133.

(١٢) Monadology, 45: G., 6, 614: D., P. 135.

(١٣) On the Cartesian Demonstation of the Existence of God, G., 7, 305: D., P. 103.

ونحن مجبرون على أن نقول إنها "لا بد أن تمتلك وجودها فى ذات معينة ضرورية بصورة مطلقة ومن الناحية الميتافيزيقية؛ وهى الله"، وبالتالى، يكون الله موجوداً.

وهذا دليل يصعب فهمه إلى حد ما؛ فنحن، كما يقول ليبنتز، لسنا مجبرين على أن نفترض أن "الحقائق الأزلية... تعتمد على الإرادة الإلهية... إن سبب الحقائق يكمن فى أفكار الأشياء، المتضمنة فى الماهية الإلهية نفسها"(١٤). كما أن "الذهن الإلهى هو منطقة الحقائق الأزلية، أو الأفكار التى يتوقف عليها وجودها"(١٥). ولكن بأى معنى يمكن أن يقال إن الحقائق الأزلية "توجد" فى الذهن الإلهى؟ ولو كانت موجودة فى الذهن الإلهى بالفعل، فكيف نعرفها؟ قد يقال إن الحقائق الأزلية افتراضية (بمعنى إذا سلمنا بأن هناك مثلثا، فإن مجموع زواياه الثلاث تساوى ١٨٠ درجة)، وإنها تخص مجال الإمكان؛ لأن دليل ليبنتز من قضايا ضرورية هو حالة خاصة من الدليل من الممكنات على وجود الله من حيث إنه أساسها البعيد. ويبدو أن هذا التأويل يكتسب تدعيمًا أو سندًا من القول "إذا كان ثمة واقع فى الماهيات أو فى الإمكانات، أو فى الحقائق الأزلية، فلا بد أن يقوم سبب هذا الواقع على شىء موجود وفعلى؛ وبالتالى على وجود الموجود الضرورى الذى تتضمن ماهيته وجوده، أو الذى يكفيه أن يكون ممكنا ليكون واقعيًا"(١٦). بيد أن قولاً واضحًا مطلوب وضرورى لمعنى القول إن القضايا التحليلية تمتلك واقعًا، ومطلوب كذلك لبيان علاقتها الدقيقة بالذهن الإلهى.

٣- كما يستخدم ليبنتز مبدأ السبب الكافى للبرهنة من حقائق الواقع على وجود الله؛ فبالنسبة لحدث معين، أو بالنسبة لوجود أى شىء معين فى سلسلة الموجودات المتناهية يمكن تقديم تفسير له عن طريق علل متناهية. وقد تستمر عملية التفسير عن طريق علل متناهية إلى ما لا نهاية فلكى نفسر (أ)، (ب)، (ج) يكون ضروريًا أن نذكر (د)، (هـ)، (و)، ولكى نفسر (د)، (هـ)، (و) لابد أن نذكر (س)، (ص)، (ع)، وهكذا بدون نهاية،

---

(١٤) G., 7, 311 (Specimen).

(١٥) Monadology. 44: G., 6, 614: D., P. 224.

(١٦) Monadology, 44: G., 6, 614: D. P. 224.

لا لأن السلسلة المتناهية ترتد إلى الماضى فحسب، بل أيضا بسبب التركيب اللامتناهى للكون فى أى لحظة معينة. ولكن "لما كانت كل هذه التفصيلات لا تحتوى إلا على ممكنات أخرى، أسبق منها وأشد تفصيلاً، وكل واحدة منها تحتاج إلى تحليل مشابه لتفسيرها، فإننا لن نحرز تقدماً، ولا بد أن يوجد السبب الكافى أو الأخير خارج سلسلة أو مجموع سلاسل هذه التفصيلات من الممكنات، مهما بلغت هذه السلسلة حداً لا نهاية له. وبذلك لا بد أن توجد العلة الأخيرة للأشياء فى جوهر ضرورى، لا توجد فيه تفصيلات التغيرات إلا على نحو سام، من حيث إنه يوجد فى مصدرها. وهذا الجوهر هو الذى نسميه الله. ولما كان هذا الجوهر هو السبب الكافى لكل هذه التفصيلات، المترابطة معًا أوثق ارتباط، فإنه لا يوجد سوى إله واحد يكفى"[١٧]. ويرى ليبنتز أن هذا الدليل هو دليل بعدى[١٨].

يلاحظ ليبنتز فى بحثه "عن المصدر البعيد للأشياء" أن حقائق الواقع ضرورية بصورة مشروطة؛ بمعنى أن حالة لاحقة من حالات العالم تحددها حالة سابقة؛ "إن العالم الموجود حاليًا ضرورى، من الناحية الفيزيائية، أو بصورة مشروطة، ولكن ليس بصورة مطلقة، أو من الناحية الميتافيزيقية"[١٩]. وعندما ننظر إلى نظرية ليبنتز عن القضايا نرى أن كل حقائق الواقع، أو القضايا الوجودية ما عدا قضية واحدة (وهى قضية "الله موجود") هى حقائق عرضية عنده، أى إنها ليست ضرورية من الناحية الميتافيزيقية. وبالتالى، لا بد أن نبحث عن المصدر البعيد "لسلسلة الحالات، أو سلسلة الأشياء، أو التجمع الذى يكوّن العالم"[٢٠] خارج السلسلة؛ أى إنه لا بد أن ننتقل "من الضرورة الفيزيائية أو المشروطة التى تحدد حالات العالم اللاحقة عن طريق الحالات السابقة، إلى شىء مطلق، أو إلى ضرورة ميتافيزيقية، لا يمكن أن يكون سببها معطى"[٢١].

---

(١٧) Monadology, 37-9: G., 6, 613: D., P. 223.

(١٨) Monadology, 45: G., 6, 614: D., P. 224.

(١٩) On the Cartesian Demonstation of the Existence of God, G., 7, 303: D., P. 101.

(٢٠) Ibid.

(٢١) Ibid.

ويعنى ليبنتز بالملاحظة الأخيرة أنه لا يمكن تقديم سبب خارجى (أو علّة) على وجود الله؛ فالموجود الضرورى هو علته الكافية. وإذا كنا نعنى "بالسبب" "العلّة"، فإن الله ليس له علّة، فماهيته هى العلة الكافية لوجوده.

ويعتمد هذا الدليل، كما يرى كانط، على الدليل الأنطولوجي. وقول كانط يُكرر باستمرار، ولكن التكرار المستمر لا يجعله صحيحاً. صحيح، بالطبع، أنه "إذا لم يمكن تفسير العالم إلا عن طريق وجود موجود ضرورى، فبالتالى لا بد أن يكون هناك موجود تتضمن ماهيته وجوده؛ لأن ذلك هو ما نعنيه بالموجود الضرورى"(٢٢). بيد أنه لا يترتب على ذلك أن إمكان موجود ضرورى يفترضه سابقًا خط الدليل القائم على وجود أشياء متناهية وحادثة. وليبنتز نفسه يقبل الدليل الأنطولوجى، كما رأينا، ولكن دليله البعدى على وجود الله لا يتضمن الدليل الأنطولوجي.

٤- كما يبرهن ليبنتز بصورة بعدية على وجود الله من الانسجام المقدر أزلاً: "إن هذا الانسجام التام لجواهر كثيرة جداً لا يتصل بعضها ببعض لا يمكن أن يأتى إلا من علّة عامة"(٢٣). وبذلك، فإن لدينا "برهانًا جديداً على وجود الله، وهو واضح بصورة مدهشة"(٢٤). إن الدليل على وجود الله ببساطة من نظام الطبيعة وانسجامها، وجمالها "يبدو أنه لا يمتلك إلا يقيناً أخلاقيا"، رغم أنه يكتسب "ضرورة ميتافيزيقية تمامًا عن طريق النوع الجديد من الانسجام الذى أدخلته؛ وهو الانسجام المقدر أزلاً"(٢٥). وإذا قبلنا نظرية ليبنتز عن المونادات التى لا نوافذ لها، فإن تبادل أو ارتباط أنشطتها المنسجم يستدعي الانتباه بالتأكيد. ولكن "برهان" ليبنتز "الجديد" على وجود الله يعتمد على القبول السابق لإنكاره لكل تفاعل بين المونادات حتى إنه لم يحصل على تأييد كبير بالصورة التى قدمها.

---

(٢٢) Bertrand Russel, History of western philosophy, PP. 610-11.

(٢٣) A New System of Nature, 16: G., 4, 486: D., P. 79.

(٢٤) Ibid.

(٢٥) New Essays, 4, 10,10, P. 507: G., 5, 421.

٥- يرى ليبنتز، كما ذكرنا فى الفصل الأخير، أن الله يفعل باستمرار من أجل ما هو أفضل وأحسن، حتى إن هذا العالم لا بد أن يكون هو أفضل كل العوالم الممكنة. وإذا تحدثنا بإطلاق، فإننا نقول إن الله فى إمكانه أن يخلق عالمًا مختلفًا، ولكن إذا تحدثنا من الناحية الأخلاقية، فإننا نقول إنه ليس فى إمكانه أن يخلق سوى أفضل وأحسن عالم ممكن. وهذه هى نزعة ليبنتز التفاؤلية، التى أثارت سخط شوبنهور، الذى يرى أن هذا العالم هو أسوأ كل العوالم الممكنة، ويوجه اعتراضًا على وجود خالق محسن وخير. وإذا سلّمنا بهذا الموقف المتفائل، يكون واجبًا على ليبنتز أن يفسر بجلاء ووضوح كيف أن الشر الموجود فى العالم لا يمثل دحضًا لموقفه هذا. لقد أعطى ليبنتز اهتمامًا ملحوظًا لهذا الموضوع، ونشر فى عام ١٧١٠ مؤلفه "الثيوديسيا، مقالات فى خيرية الله، وحرية الإنسان وأصل الشر".

يميز ليبنتز بين ثلاثة أنواع من الشر: "قد يكون الشر شرًا ميتافيزيقيًا، وفيزيائيًا، وأخلاقيًا: الشر الميتافيزيقى يكمن فى نقص أو عدم كمال محض، والشر الفيزيائى يكمن فى المعاناة، والشر الأخلاقى يكمن فى الخطيئة"(٢٦). وسأبين حالاً ما نسميه "الشر الميتافيزيقى". والآن أريد أن أوجه الانتباه إلى مبدأين عامين يصرح بهما ليبنتز: أولهما: الشر نفسه يكمن فى الانعدام privation، لا فى كيان إيجابى. وبذلك ليس له علّة فاعلة، إذا تحدثنا بصورة ملائمة؛ لأنه يكمن فى "ذلك الذى لا تحدثه العلّة الفاعلة. وهذا هو السبب فى أن الإسكولائيين دأبوا على وصف علّة الشر بأنها ناقصة"(٢٧). وقد طرح القديس أوغسطين هذه الفكرة من قبل(٢٨). وثانيهما: لا يريد الله الشر الأخلاقى مطلقًا، غير أنه يسمح به فقط. أما الشر الأخلاقى الفيزيائى، أو المعاناة فإنه (أى الله) لا يريده بصورة مطلقة، بل بصورة مشروطة على افتراض، مثلاً، أنه يكون وسيلة لغاية خيرة، مثل المساهمة فى تحقيق الكمال الأعظم لمن يعانى.

---

(٢٦) Theodicy, 21, P. 136 (page references are to be the trans. By E. M. Huggard, listed in the Appendix): G., 6, 115.

(٢٧) Theodicy, 20: G., 6, 115.

(٢٨) Theodicy, 378, P. 352: G., 6, 340.

الشر الميتافيزيقى نقص، وهو النقص المتضمن فى الموجود المتناهى من حيث هو كذلك، فالموجود المخلوق متناه بالضرورة، والموجود المتناهى ناقص بالضرورة، وهذا النقص هو جذر أو أساس إمكان الخطأ والشر؛ "أين نجد نحن أولئك الذين يستمدون كل وجود من الله مصدر الشر؟ والرد هو أنه لا بد أن نبحث عنه فى طبيعة المخلوقات المثالية، من حيث إن هذه الطبيعة متضمنة فى الحقائق الأزلية الموجودة فى ذهن الله بصورة مستقلة عن إرادته؛ لأنه يجب علينا أن نضع فى الاعتبار أن هناك نقصًا أصليا فى المخلوق قبل الخطيئة؛ لأن المخلوق محدود فى ماهيته، مما ينجم عنه أنه لا يستطيع أن يعرف كل شىء، ويخدع نفسه، ويقع فى أخطاء أخرى"[٢٩]. وبذلك فإن مصدر الشر البعيد هو مصدر ميتافيزيقى، ويثار التساؤل: كيف لا يكون الله مسئولا عن الشر عن طريق الواقعة المحض التى تقول إنه خلق العالم، وأعطى بالتالى الوجود لأشياء محدودة وناقصة؟ ورد ليبنتز هو أن الوجود أفضل من عدم الوجود. ومن حيث إن لدينا الحق فى التمييز بين لحظات مختلفة فى الإرادة الإلهية، فإننا نستطيع أن نقول إن الله أراد "فى البداية" الخير، ولكن لما كان نقص المخلوقات لا يعتمد على الاختيار الإلهى، وإنما على ماهية المخلوقات المثالية، فإن الله لا يمكن أن يختار أن يخلق بدون أن يختار أن يخلق موجودات ناقصة، ومع ذلك، فإنه اختار أن يخلق أفضل عالم ممكن. إن الإرادة الإلهية منظورًا إليها ببساطة فى ذاتها تريد ببساطة الخير، ولكن "بعد ذلك"، أى إنها عندما أُعطيت القرار الإلهى بالخلق، أرادت أفضل ما هو ممكن. "يريد الله الخير فى البداية، ثم يريد بعد ذلك الأفضل والأحسن"[٣٠]، ولكنه لا يمكن أن يريد "الأفضل والأحسن" بدون أن يريد وجود الأشياء الناقصة. وحتى فى أفضل كل العوالم الممكنة لا بد أن تكون المخلوقات ناقصة.

وعندما يعالج ليبنتز مشكلة الشر الفيزيائى والأخلاقى فإنه يفترض سابقًا موقفه الميتافيزيقى. وله الحق تمامًا فى أن يفعل ذلك؛ لأن موقفه الميتافيزيقى هو الذى أثار

---

(٢٩) Theodicy, 20, PP. 135-6: G., 115.

(٣٠) Theodicy, 23, P. 137: G., 116.

المشكلة (ومع ذلك، فإنه يعطى اهتمامًا أكبر للواقعة التى تقول إن مذهب الانسجام المقدر أزلاً جعل هذه المشكلة أكثر حدة مما تكون عليه فى أى حالة فى فلسفة مؤلهة). ولما كان ليبنتز يفترض مسبقًا أن العالم هو أفضل العوالم الممكنة، فإنه يرى أنه "يجب على المرء أن يؤمن أنه حتى المتاعب والآلام هى جزء من النظام"[٣١]؛ فهى كلها تنتمى إلى النسق، وليس لدينا مبرر لأن نفترض أن عالمًا آخر هو أفضل عالم. وعلى أية حال، هناك خير فيزيائى أكثر من الشر الفيزيائى فى العالم. وفضلاً عن ذلك، فإن المتاعب الفيزيائية هى "نتائج للشر الأخلاقى"[٣٢]. إنها تخدم أغراضًا مفيدة كثيرة؛ لأنها تكون عقابًا على الخطيئة، ووسيلة لإتمام الخير. وبالنسبة للحيوانات "لا يستطيع المرء أن يشك فى وجود الألم بينها، ولكن يبدو كما لو لم تكن لذاتها وآلامها قوية مثلما تكون عند الإنسان؛ لأن الحيوانات، لأنها لا تتأمل، لا تتأثر بالحزن الذى يلازم الألم، ولا بالفرح الذى يلازم اللذة"[٣٣]. وعلى أية حال، إن نتيجة ليبنتز العامة هى أن هناك خيرًا فى العالم أكثر من الشر بصورة لا مثيل لها، وأن الشر الموجود فى العالم ينتمى إلى النسق كله، الذى يجب أن يؤخذ بوصفه كلاً واحدًا. إن الآلام أو المتاعب تؤدى إلى فرح أو راحة أكثر إشراقًا. ويميل ليبنتز من وجهة النظر الميتافيزيقية إلى جعل الشر ضروريا. "وبالتالى، لما كان الله قد خلق كل واقع إيجابى الذى هو ليس أبديًا، فإنه قد خلق مصدر الشر (وهو النقص)، إن لم يكن ذلك يكمن بالأحرى فى إمكان الأشياء أو الصور، التى لم يخلقها الله؛ لأنه ليس خالق ذهنه الخالص"[٣٤]. وعندما يعالج ليبنتز الشرور الفيزيائية العينية، فإنه يكتب بطريقة تبدو لعقول كثيرة سطحية، و "تحض على الفضيلة" بمعنى مستهجن؛ ففى مقدمة مؤلفه "الثيوديسيا" يقول: "لقد حاولت أن أحض على الفضيلة فى كل الأمور"[٣٥].

---

(٣١) Theodicy, 241, P. 276: G., 261.

(٣٢) Theodicy, 241, P. 276: G.6,261.

(٣٣) Theodicy, 250, P. 281: G., 6,288.

(٣٤) Theodicy, 380, P. 353: G., 6,341.

(٣٥) Theodicy , P. 71: G., 6,47.

وعلى أية حال، إن المشكلة التى يهتم بها ليبنتز هى مشكلة الشر الأخلاقى، وفى مؤلفه "الثيوديسيا" يكتب عن هذا الموضوع بإسهاب، مع إحالات كثيرة إلى فلاسفة آخرين، وإلى لاهوتيين إسكولائيين. وهو يبين، بالفعل، معرفة مدهشة بالمجادلات الإسكولائية، مثل تلك التى كانت بين "أنصار توما الأكوينى" و"أنصار مولينا". وهذا الإسهاب يجعل تلخيص موقفه أمراً صعباً إلى حد ما، رغم الواقعة التى تقول إنه كتب مختصراً أو تلخيصاً لمؤلفه "الثيوديسيا". ولكن السبب الأكثر أهمية للصعوبة التى يجدها المرء فى تحديد موقف ليبنتز فى صورة مقتضبة هو أنه يبدو أنه يربط وجهتى نظر مختلفتين.

من الصعوبات التى يواجهها كل مؤله يحاول أن يحل مشكلة الشر هى بيان كيف أن الله لا يكون مسئولا عن الشر الأخلاقى فى العالم الذى خلقه، والذى يحافظ عليه فى الوجود. وفى الرد على هذه الصعوبة، يستخدم ليبنتز نظرية الشر الإسكولائية من حيث إنها عدم: "لقد كان الأفلاطونيون، والقديس أوغسطين، والإسكولائيون على حق فى قولهم إن الله هو علّة العنصر المادى للشر الذى يكمن فى الإيجاب، وليس هو علة العنصر الصورى الذى يكمن فى العدم"[٣٦]. إن الشر الأخلاقى هو انعدام النظام الصحيح فى الإرادة؛ فإذا قتل شخص ما وليكن أ شخصا آخر وليكن ب بإطلاق عيار نارى عليه، فإن فعله من الناحية الفيزيائية هو نفسه مثلما لو أنه قتل ب بعيار نارى فى دفاع عن النفس مشروع؛ غير أنه يوجد فى الحالة الأولى انعدام النظام الصحيح الذى لا يوجد فى الحالة الثانية. ومن ثم، فإن ليبنتز يربط هذا العدم أو الانعدام بما يسميه "الشر الميتافيزيقى". "وعندما يقال إن المخلوق يعتمد على الله من حيث إنه يوجد، ومن حيث إنه يفعل، بل وحتى إن الحفظ هو خلق مستمر ومتواصل، فإن ذلك صحيح فى أن الله يعطى دائما للمخلوق، وينتج باستمرار، كل ما هو إيجابى، وخير، وكامل فيه... ومن جهة أخرى، تنشأ صنوف النقص، والعيوب فى العمليات من القصور الأصلى الذى لا يستطيع المخلوق سوى أن يتلقاه منذ البداية الأولى لوجوده، عن طريق

(٣٦) Theodicy, 30, P. 141: G., 6,120.

الأسباب المثالية التى تحده وتقيده؛ لأن الله لا يمكنه أن يعطى المخلوق كل شىء بدون أن يجعله إلها، وبالتالى، لا بد أن تكون هناك درجات مختلفة فى صنوف كمال الأشياء، وكذلك فى صنوف القصور من كل نوع"[٣٧]. ويتضمن ذلك أن أفعال الإنسان الشريرة هى تجلي، إذا جاز هذا التعبير، لنقص وقصور ماهيته من حيث إنها متضمنة فى الفكرة عن نفسه فى الذهن الإلهى. وبهذا المعنى فإنها تبدو أنها ضرورية، بل وحتى ضرورية من الناحية الميتافيزيقية. ومع ذلك، فإنها لا تتوقف على الإرادة الإلهية إلا بمعنى أن الله اختار أن يخلق. ورغم أنه خلق أفضل عالم ممكن بحرية، فإنه ليس فى إمكانه أن يخلق حتى هذا العالم بدون أن يخلق موجودات ناقصة. وفضلاً عن ذلك، إذا كان ليبنتز يؤكد فكرته عن الممكنات من حيث إنها وجود مطلوب، ومن حيث إنها مكملة للوجود، إذا جاز هذا التعبير، فإنه يستمر ليقول إن وجود العالم ضرورى، ولذلك لا يمكن أن يكون الله مسئولا عن الشر فى العالم.

بيد أن تطورات فكره هذه تجعله قريبًا جدًا من الإسبينوزية. وهو لم يطوّر أفكاره بهذه الطريقة فى واقع الأمر؛ فقد اختار بدلاً من ذلك أن يشدد على الحرية الإلهية والإنسانية، وأن يفسح مجالاً للمسئولية الإنسانية، وللجزاءات بعد الموت. لقد خلق الله العالم بحرية، لكنه أراد بإيجاب العنصر الإيجابى، لا عنصر العدم أو الشر، بقدر ما يهمنا الشر الأخلاقى على أية حال. فهذا الشر لا بد أن يُنسب إلى الفاعل الإنسانى الذى يُجازى أو يُعاقب بعد الموت بعدالة. وعندما كتب ليبنتز ضد فكرة ديكارت عن الخلود بدون ذاكرة، يؤكد أن "الخلود بدون ذاكرة هو عبث تمامًا، لو نظرنا إليه من الناحية الأخلاقية، لأنه يحطم كل جزاء، وكل مكافأة، وكل عقاب.. ولكى نرضى أمل الجنس البشرى، لا بد أن نبرهن على أن الله الذى يحكم الجميع حكيم، وعادل، ولا يترك شيئًا بدون جزاء، وبدون عقاب. وتلك هى أسس الأخلاق العظيمة..."[٣٨]، ولكن إذا كانت الجزاءات الأزلية لها ما يبررها، فإنه يجب إقرار الحرية وتأكيدها.

---

(٣٧) Theodicy. 31, PP. 141-2: G., 6,121.

(٣٨) G., 4, 400: D., P.9.

ومع ذلك، فإن صعوبة جسيمة تواجه ليبنتز هنا أيضا؛ فكل المحمولات المتعاقبة لموضوع معين تضم بداخلها، كما يرى، فكرة هذا الموضوع بالفعل. وبالتالى، فإن الجوهر يكون مماثلاً للموضوع، وكل محمولاته وأفعاله تكون متضمنة فى ماهيته بالفعل. وبالتالى، فإن أفعال الإنسان كلها يمكن التنبؤ بها من حيث المبدأ، بمعنى أن عقلاً لا متناهيًا يستطيع أن يتنبأ بها؛ فكيف إذًا يمكن وصفها بأنها حرة بصورة ملائمة؟ يؤكد ليبنتز فى مؤلفه "الثيوديسيا" الحقيقة الواقعية للحرية بقوة، ويبين أن كتابًا إسكولائيين معينين "عميقى التفكير" طوروا فكرة قرارات الله المحددة سلفًا ليفسروا المعرفة الإلهية بأحداث المستقبل، وأكدوا الحرية فى الوقت نفسه. لقد حدد الله للناس سلفًا أن يختاروا هذا أو ذاك بحرية. ثم يضيف القول بأن مذهب الانسجام المقدر أزلاً يفسر المعرفة الإلهية دون أن تكون هناك حاجة إلى إدخال تحديد سابق مباشر عن طريق الله، أو التسليم بوسائل علمية عند المولينيين. ويتفق هذا المذهب مع الحرية تمامًا؛ لأنه حتى على الرغم من أنه مؤكد قبليًا أن الإنسان يقوم باختيار معين، فإن اختياره لا يصدر من إكراه أو إجبار، ولكنه لأنه يميل عن طريق العلل الغائية إلى أن يختار بهذه الطريقة.

وليس من المفيد أن نناقش بإسهاب وتفصيل مسألة ما إذا كانت الحرية تتفق مع مقدمات ليبنتز المنطقية والميتافيزيقية إذا لم يعرِّف المرء "الحرية" أولاً؛ إذا كان المرء يعنى بالحرية "حرية عدم الاكتراث أو اللامبالاة"، فإنها تكون مرفوضة أو غير مقبولة فى مذهب ليبنتز؛ كما يؤكد هو نفسه عدة مرات؛ فهو يسميها فكرة وهمية أو خيالية. وعند ليبنتز أن "هناك باستمرار سببًا مهيمنًا يدفع الإرادة إلى اختيارها، ويكفى لتأكيد حرية الإرادة أن يميل هذا السبب بدون ضرورة"(٣٩). ولا بد من التمييز بين الضرورة الميتافيزيقية والضرورة الأخلاقية، ويجب ألا يتوحد التحديد أو التعين بالضرورة الميتافيزيقية؛ إذ يمكن أن يكون هناك تحديد أو تعين يتفق مع الحرية ولكنه ليس هو نفسه مثل الضرورة المطلقة؛ لأن عكس ما هو مُحدد ليس تناقضًا، ولا يمكن تصوره منطقيًا. وبينما يتحدث البعض عن "حتمية"، فإن ليبنتز يتحدث عن "الحرية". وإذ عرّف

(٣٩) Theodicy, 45, P. 148: G., 6,127.

المرء الحرية بأنها "تلقائية ترتبط بالفهم"(٤٠)، فإن ذلك يتفق، بلا ريب، مع مقدمات ليبنتز المنطقية والميتافيزيقية. ولكن قد يثار شك فيما إذا كانت تتفق مع قبوله فكرتى الخطيئة، والجزاءات الأزلية فى مؤلفه "الثيوديسيا"، إن الإنسان البسيط أو العادى على الأقل يميل إلى الاعتقاد بأنه يصعب الشك فى "الخطيئة" وفى العقاب الجزائى إلا فى حالة الموجودات التى ينبغى أن تفعل خلاف ما تفعل، والتى يكون فى إمكانها أن تفعل خلاف ما تفعل، لا بمعنى أن مجرى آخر للفعل يكون ممكنا منطقيًا فحسب، بل أيضًا بمعنى أنه يكون ممكنا من الناحية العملية.

ويصعب، بالتالى، تجنب الانطباع الذى يقول إن ثمة تعارضًا بين مضامين مقدمات ليبنتز المنطقية والميتافيزيقية، وتصريحات "الثيوديسيا اللاهوتية المعتدلة. وفيما يخص هذه المسألة، لا بد أن أعترف بأننى أتفق مع برتراند رسل. وفى الوقت نفسه لا وجود، كما أعتقد، لسبب معقول لاتهام ليبنتز بعدم الإخلاص، أو افتراض أن لاهوته تتحكم فيه ببساطة دوافع المنفعة الذاتية. وفضلاً عن ذلك، لقد كان ملمًا بمذاهب لاهوتية وميتافيزيقية معينة كان يُفسر فيها مصطلح "الحرية" بمعنى خاص، ومع ذلك لم يكن هو الأول من بين اللاإسبينوزيين الذين نظروا إلى "الحرية" على أنها تتفق مع "الحتمية". لقد قال هؤلاء اللاهوتيون والميتافيزيقيون إن فكرة الإنسان الساذج أو البسيط عن الحرية مختلطة أو غير واضحة، وتحتاج إلى توضيح وتصحيح. ويعتقد ليبنتز الشئ نفسه بلا شك؛ أى عما إذا كان التمييز الذى يقوم به بين الضرورة الميتافيزيقية والضرورة الأخلاقية يكفى لمساعدة المرء على تقديم معنى واضح لمصطلح "الحرية" هو مسألة محل خلاف.

٦- ولا يعنى ليبنتز بالقول إن العالم هو أفضل كل العوالم الممكنة أنه يتضمن أن العالم يبلغ حالته القصوى من الكمال فى أى لحظة، فهو فى تقدم وتطور مستمر. إن الانسجام فى الكون "يجعل الأشياء كلها تتقدم نحو الفضل الإلهى بطرق طبيعية"(٤١).

---

(٤٠) G., 7, 108 (Intia scientae Generalis, H).

(٤١) Monadology, 88, G., 6, 622: D., P. 231.

وعندما يتحدث ليبنتز عن التقدم نحو الفضل الإلهى، يبدو أنه كان يدور بخلده سمو نفوس حساسة معينة، وفقًا لخطة الانسجام المقدر أزلاً، إلى منزلة الأرواح، أو النفوس العاقلة، وهى منزلة تجعلها "صورًا من الألوهية نفسها"(٤٢)، لديها القدرة على معرفة نسق الكون، والقدرة على "الدخول مع الله فى نوع من الحياة الجماعية". وتؤلف وحدة الأرواح المنسجمة "مدينة الله؛ وهى عالم أخلاقى داخل عالم الطبيعة"(٤٣). ويُنظر إلى الله بوصفه مهندس الآلة الكونية، وبوصفه ملك مدينة الأرواح، على أنه موجود واحد وهو نفسه، ويتم التعبير عن هذه الوحدة "بالانسجام بين مملكة الطبيعية ومملكة الفضل الإلهى الأخلاقية"(٤٤). وكما أن ليبنتز تصور إمكان صعود موناد معينة سلم المونادات فى التحقيق التدريجى لإمكاناتها، فإنه ينظر كذلك إلى نسق المونادات على أنه يتقدم نحو حد مثالى من التطور، وهذا التطور أو التقدم ليس له نهاية. وعندما يتحدث عن الحياة الأخرى، فإنه يرى أن "الغبطة أو السعادة القصوى، التى يلازمها تجلى الخالق للمغتبطين فى السموات، لا يمكن أن تكون تامة أو كاملة؛ لأن الله لا متناه، فلا يمكن معرفته تمامًا. وبالتالى، فإن سعادتنا لا تكمن، وينبغى ألا تكمن فى بهجة كاملة أو تامة حيث لا يكون هناك شىء نرغبه، سوى تقدم دائم ومستمر نحو ملذات جديدة وكمالات جديدة"(٤٥). ونجد هذا التصور للتقدم الذى لا ينتهى والكمال الذاتى عند كانط، الذى تأثر أيضا بفكرة ليبنتز عن مدينة الله، وفكرته عن الانسجام بين المملكة الأخلاقية ومملكة الطبيعة من حيث إنه هدف التاريخ. وتمثل هذه الأفكار العنصر التاريخى فى فلسفة ليبنتز. إنه لم يؤكد فحسب حقائق المنطق والرياضيات الأبدية، بل يؤكد أيضًا التجلى الذاتى والكمال الذاتى للجواهر الفردية التى ترتبط معًا فى رابطة من الانسجام. لقد حاول أن يربط جانبى فلسفته بتفسير المونادات بأنها موضوعات منطقية، بيد أن

---

(٤٢) Monadology, 83, G., 6, 631.

(٤٣) Monadology, 86, G., 6, 622.

(٤٤) Monadology, 87: G., 6, 622.

(٤٥) The principles of Nature and Grace 18: G., 6, 606: D., P. 217.

الواقعة تظل، وهى أنه اخترق، إذا جاز هذا التعبير، حدود عصر التنوير العقلى عن طريق الجانب التاريخى من فلسفته لا عن طريق الجانب المنطقى والرياضى منها. ومع ذلك، فإن الجانب التاريخى من فلسفته يخضع فى الوقت نفسه للجانب الرياضى، فلا شىء جديد يظهر؛ إذ يمكن التنبؤ بكل شىء، وكل تطور يشبه معالجة نسق من أنساق المنطق أو الرياضيات. صحيح أن التاريخ عنده يحكم مبدأ التوافق أو الكمال، ولا يحكمه مبدأ التناقض، ولكن الميل لإخضاع مبدأ التوافق أو الكمال لمبدأ التناقض موجود باستمرار.

ملحـــق

قائمة مراجع مختصرة

1. With very few exceptions, articles have not been mentioned in the following Bibliography. For further bibliographical material recourse may be had to Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts by M. Frischeisen- Kohler and W. Moog (mentioned below); to the Repertoire Bibliographique (supplement to the Revue philosophique de Louvain, formerly Revue neoscolastique de philosophie); toBibiographia philosophica, 1934- 45, Vol. I, Bibligraphia Historiae philosphiae, edited by G.A. De Brie (Utrecht and Brussels, 1950); to the Bibliography of philosophy published quarterly at Paris (Vrin) for the International Institue of Philosophy (first number Jan. - March 1954); and to the Bulletin analytique (3 partie, Philosophie) published at Paris by the Centre de Documentation of the Centre Nationale de la Recherche Scientifque.

2. The letters E.L. in brackets, following the word 'London' after the title of a book, mean that the book in question belongs to the Everyman's Library, published by Messrs. J.M. Dent and sons Ltd. No dates for these books are given here, as the numbers of the series are frequently reprinted. (and the format is being changed).

3. The attention of students may be specially drawn to the works on individual philosophers published in the Pelican philosophy series edited by professor A.J. Ayer. Written by experts, their cheapness makes them of obvious utility to students. Volumes mentioned below are described as Penguin Books, the date being added. The place of publication (Harmondsworth, Middlesex) is not given.

أعمال عامة

Abbagnano, N. storia della Fiosofia: II. Parts prima. Turin, 1949.

Adamson, R. The Development of Modern philosophy, with other Lectures and Essays. Edinburgh, 1908 (2 nd edition).

Alexander, A.B.D. A short History of philosophy. Glasgow, 1922 (3 rd edition).

Brehier, E. Histoire de la philosophie: II, la philosophie modern; I "Partie, XVII' et XVIII sieclės, Paris, 1942. (Brehier's work is one of the best histories of philosophy and it contains brief, but useful, bibliographies).

Carre, M.H. Phases of Thoughi in England. Oxford, 1949.

Castell, A. An Introduction to Modern philosophy in Six problems. New York, 1943.

Catlin, G. A History of the Political Philosophers. London, 1950.

Collins, J. A History of Modern European philosophy. Milwaukee, 1954. (This work by a Thomist can be highly recommended. It contains useful bibliographies).

De Ruggiero, G. Storia della fiosofia: IV, al filosofia moderna. I. L'eta cartesiana; 2, l'eta dell' illuminismo. 2 Vols. Bari, 1946.

De Ruvo, V. Il problema della verita da Spinoza a Hume. Padua, 1950

Deussen, P. Allgemeine Geschichte der philosphie: II, 3, von Descartes bis Schopenhauer. Leipzig, 1920 (2nd edition).

Devaux, P. De Thales a Bergson, Introduction historique a la philosophie, Liege.1948.

Erdmann, J. E. A History of philosophy: II, Modern philosophy, translated by W. S. Hough. London, 1889, and subsequent editions.

Falckenberg, R. Geschichte der neuern philosophie. Berlin, 1921 (8th edition).

Ferm. V. (editor) A History of philosophical Systems. New York, 1950. (This work consists of essays, of uneven merit, by different writers on different periods and branches of philosophy).

Fischer, K. Geschichte der neuern philosophie. 10 Vols. Heidelberg, 1897- 1904. (This work includes separate volumes on Descates, Spinoza and Leibniz, as Listed under these names).

Fischl, J. Geschichte der philosophie, 5 Vols. II, Renaissance und Barock, Neuzeit bis Leibniz; III, Aufklarung und deutscher Idealismus. Vienna, 1950.

Frischeisen- Kohler, M. and Moog, W. Die philosphie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII Jahrhunderts. Berlin, 1924, reproduction, 1953. (This is the third volume of the new revised edition of

Ueberweg's Grundriss der Geschichte der philosphie. It is useful as a work of reference and contains extensive bibliographies. But it is hardly suited for continuous reading).

Fuller, B. A. G. A History of philosophy. New York, 1945 (revised edition)

Hegel, G. W. D. Lectures on the History of philosophy, translated by E.S. Haldane and F. H. Simson. Vol. III. London, 1895. (Hegel's Phistory of philosophy forms part of his system. His outlook influenced several of the older German historians, such as Erdmann and Schwegler)

Heimsoeth, H. Metaphysik der Neuzeit. Two parts. Munich and Berlin, 1927 and 1929. (This work is contained in the Handbuch der philosophie edited by A. Baeumler and M.schroter)

Hirschberger, J. Geschichte der Philosophie: II, Neuzeit und Gegenwart. Freiburg i. B., 1952. (This is an objective account by a Catholic writer who is a professor at the University of Frankfurt-a- M)

Hoffding, H. A History of philosophy (modern), translated by B.E. Meyer. 2 Vols. London, 1900 (American reprint, 1924).

A Brief History of Modern Philosophy, translated by C. F. Sanders. London, 1912.

Jones, W.T. A History of Western Philosophy: II, The Modern Mind. New York, 1952.

Lamanna, E. P. Storia della filosofia: II, Dall, eta cartesiana alla fine dell, ottocento. Florence, 1941.

Leroux, E. and Leroy, A. La Philosophy anglaise classique. Paris, 1951.

Lewes, G. H. The History of philosophie: II, Modern philosophy. London, 1867.

Maréchal, J. Précis d'histoire de la philosophie modern, de la renaissance a kant. Louvain, 1933; revised edition, Paris, 1951.

Marias, J. Historia de la fiosofia. Madrid, 1941.

Mellone, S. H. Dawn of Modern Thought. Oxford, 1930. (This work deals with Descartes, Spinoza and Leibniz, and forms a short and useful introduction).

Meyer, H. Geschichte der abendlandischen weltanschauung: IV, von der Renaissance zum deutschen Idealismus. Wurzburg. 1950.

Miller, H. An Historical Introduction to Modern Philosophy . New York, 1947.

Morris, C. R. Locke, Berkeley, Hume. Oxford, 1931. (A useful, short introduction).

Rogers, A. K.A Student's History of philosophy. New York, 1954 (3rd edition reprinted). (A straightforward textbook).

Russell, Bertrand. History of Western Philosophy and its Connection with political and Social Circumstances from the Earliest Times to the present Day. London, 1946, and reprints (This volume is unusually lively and entertaining; but its treatment of a number of important philosophers is both inadequate and misleading).

Sabine, G. H. A. History of political Theory. London, 1941. (A valuable study of the subject).

Schilling, K. Geschichte der Philosophie: II, Die Neuzeit. Munich, 1953. (Contains useful bibliographies).

Seth, J. English philosophers and schools of philosophy. London, 1912.

Sorley, W. R. A History of English philosophy. Cambridge, 1920 (reprint 1937).

Souilhé, J. La philosophie chretienne de Descartes a nos jours. 2 Vols. Paris, 1934.

Thilly, F. A History of philosophy, zevised by L. wood New York, 1951.

Thonnard, F. J. Precis d'histoire de la philosophie. Paris, 1941 (revised edition).

Turner, W. History of philosophy. Boston and London, 1903.

Vorlander, K. Geschichte der Philosophie: II, Die Philosophie der Neuzeit bis Kant, edited by H. Knittermeyer. Hamburg. 1955.

Webb, C.C. J. A History of philosophy, with especial reference to the formation and Development of its problems and Conceptions, translated by J. H. Tufts. New York and London, 1952 (reprint of 1901 edition). (This notable work treats the history of philosophy according to the development of problems).

Windelband, W. Lehrbuch der Geschichte der philosophie, edited by H. Heimsoeth with a concluding chapter, Die philosphie im 20 Jahrhundert mit einer Uebersicht uber den stand der philosophie geschichtlichen Forschung. Tubingen, 1935.

Wright, W. K. A History of Modern philosophy. New York, 1941.

الفصل الثاني حتى الفصل السادس: ديكارت

نصـــوص

Euvres de Descartes, edited by C. Adam and P. Tannery. 13 Vols. Paris, 1897-1913. (This is the standard edition, to which references are generally made)

Correspondance de Descartes edited by C. Adam and G. Milhaud. Paris, 1936 FF. (Standard edition)

The philosophical Works of Descartes, translated by E.S. Haldane and G.R.T. Ross. 2 Vols. Cambridge, 1911-12 (corrected edition, 1934; reprint, New York, 1955). (The first volume contains Rules, Discourses, Meditations, Principles, though in the Case of a large number of sections dealing with astronomical and physical matters only the headings are given; Search after Truth, Passions of the Soul and Notes Against a programme. The second volume contains seven sets of Objections with Descartes replies, a letter to Clerselier, and a letter to Dinet).

Euvres et letters, with introduction and notes by A. Bridoux. Paris, 1937.

A Discourse on Method (together with the Meditations and excerpts from the principles) translated by J. Veitch, with an introduction by A. D. Lindsay, London (E.L).

Discourse on Method. New York, 1950.

Discours de la méthode Text and commentary by E. Gilson. Paris, 1939 (2dn edition).

Discours de la méthode with a preface by J. Laporte and introduction and notes by M. Barthelemy. Paris, 1937.

Discours de la méthode with introduction and notes by L. Liard. Paris, 1942.

The Meditations concerning First philosophy. New York, 1951.

Meditationes de prima philosphia, with introduction and notes by G. Lewis. Paris, 1943.

Entretiens avec Burman. Manuscrit de Gottingen. Text edited, translated and annotated by C. Adam. Paris, 1937.

The Geometry of Rene Descartes, Translated by D.E. Smith and M. L. Latham. New York, 1954.

Lettres sur la morale. Text revised and edited by J. Chevalier. Paris, 1935 (and 1955).

Descartes: Selections, edited by R. M. Eaton. New York, 1929.

Descartes: Philosophical Writings. Selected and translated by M.K. Smith. London, 1953.

Descartes: Philosophical Writings. A Selection translated and edited by E. Anscombe and P. T. Geach, with an introduction by A. Koyre. London, 1954.

Adam, C. Descartes, sa vie, son oeuvre, Paris, 1937.

Alquié, F. La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes. Paris, 1950.

Balz, A. G. A. Descartes and the Modern Mind. New Haven (U.S.A), 1952.

Beck, L. J. The Method of Decartes. Oxford, 1952. (a valuable study of the Regulae).

Brunschvicg. L. Descartes. Paris, 1937.

Cassirer, E. Descartes. New York, 1941.

Chevalier, J. Descartes. Paris, 1937 (17th edition).

De Finance, J. Cogito cartesien et reflexion thomiste. Paris, 1946.

Devaux, P. Descartes philosophy. Brussels, 1937.

Dijksterhuis, E. J. Descartes et le cartésianisme hollandais. Etudes et documents. Paris, 1951.

Fischer, K. Descartes and his School. New York, 1887.

Gibson, A. B. The Philosophy of Descartes. London, 1932. (This work and the volume, mentioned below, by Dr. Keeling, form excellent studies for English readers) Great Thinkers: VI, Descartes (in Philosophy. 1935)

Gilson, E. Index Scolastico- cartesien. Paris, 1921.

La Liberté chez Descartes et la théologie. Paris, 1913.

Etudes sur le rôle de la pensée medievale dans la formation du système cartésien. Paris. 1930).

Gouhier, H. La Pensée religieuse de Descartes. Paris. 1924.

Gueroult, M. Descartes selon l'ordre des raisons. 2 vols. Paris, 1953. Nouvelles réflexions sur la prevue ontologique de Descartes. Paris, 1955.

Haldane, E. S. Descartes: His life and Times. London, 1905.

Jaspers, K. Descartes und die philosphie. Berlin. 1956 (3rd edition)

Joachim, H. M. Descartes' Rules for the Direction of the Mind, Oxford, 1956.

Keeling, S.V. Descartes. London, 1934 (See remark under Gibson)

Laberthonniere, L. Etudes sur Descartes. 2 Vols. Paris, 1935. Etudes de philosophie cartésienne. Paris, 1937. (These volumes are contained in the Euvres de Laberthonniere, edited by L. Canet)

Laporte, J. Le rationalisme de Descartes. Paris, 1950.

Lewis, G. L'individualité selon Descartes. Paris, 1950 Le probléme de l'inconscient et le cartésianisme. Paris, 1950

Mahaffy. J. P. Descartes. Edinburgh and London, 1892.

Maritain, J. Three Refoemers: Luther, Descartes, Rousseau. London, 1928.

The Dream of Descartes, translated by M. L. Andison. New York, 1944.

Mesnard, P. Essai sur la morale de Descartes. Paris, 1936.

Natorp, P. Descartes, Erkenntnistheorie. Marburg, 1882.

Oligiati, F. Cartesio. Milan, 1934.

La filosofia di Descartes. Milan, 1937.

Rodis- Lewis, G. La morale de Descartes. Paris, 1957.

Serrurier. C. Descartes, l'homme et le penseur. Paris, 1951.

Serrus, C. La méthode de Descartes 'et son application à la métaphysique. Paris, 1933.

Smith, N. K. Studies in the Cartesian Philosophy. London, 1902. New Studies in the philosophy of Descartes. London, 1953.

Versfeld, M. An Essay on the Metaphysics of Descartes. London, 1940.

There are a number of volumes of essays on Descartes by different authors, such as:

Cartesio nel terzo centenario del Discorso del metodo. Milan, 1937.

Congres Descartes. Travauz du IX congrès International de philosophie, edited by P. Bayer. Paris, 1937.

Causeries cartésiennes. Paris, 1938.

Descartes. Homenaje en el tercer centenario del Discurso del Metodo. 3 Vols. Buenos Aires, 1937.

Escritos en Honor de Descartes. La Plata, 1938.

Note. For Gassendi (Opera, Lyons, 1658, and Florence, 1727) see The

Philosophy of Gassendi by G.S. Brett (New York, 1908) For Mersenne (Correspondance, Published by Mme. P. Tannery, edited and annotated by C. De Waard and R. Pintard, 3 Vols., Paris 1945-6) see Mersenne ou la naissance du mecanisme by R. Lenoble (Paris, 1943).

الفصل السابع: بسكال

نصـــوص

Qeuvres complètes, edited by L. Brunschvicg, E. Boutroux and F. Gazier. 14 Vols. Paris, 1904-14.

Greater Shorter Works of Pascal, translated by E. Caillet and J.C. Blankenagel. Philadelphia, 1948.

Pensées et opuscules, with an introduction and notes by L. Brunschvicg. Paris, 1914 (7th edition); re-edited, 1934.

Pensées, edited in French and English by F. Stewart. London, 1950.

Pensées, translated by W.F. Trotter, with an introduction by T.S. Eliot. London (E.L.).

There are many editions of the pensees; for example, those by H. Massis (Paris, 1935), J.Chevalier (Paris, 1937). V. Giraud (Paris, 1937). Z. Tourneur (Paris, 1938), and the palaeographic edition by Z.tourneur (Paris, 1943).

Discours sur les passions de l'amour de Pascal. Text and commentary by A. Ducas. Algiers, 1953.

Benzecri, E. L'esprit humain selon Pascal. Paris, 1939.

Bishop, M. Pascal, the Life of Genius, New York, 1936.

Boutroux, E. Pascal. Paris, 1924 (9th editon).

Brunschvicg, L. Le génie de Pascal. Paris, 1924.

Pascal. Paris, 1932.

Caillet, E. The Clue to Pascal. Philadelphia, 1944.

Chevalier, J. Pascal. London, 1930.

Falcucci, C. Le problème de la vérité chez Pascal. Toulouse, 1939.

Fletcher, F. T. H. Pascal and the Mystical Tradition. Oxford, 1954.

Guardini, R. Christhiches Bewussisein. Versuche uber Pascal. Leipzig, 1935.

Guitton, J. Pascal et Leibniz. Paris, 1951.

Jovy, E. Etudes pascaliennes. 5 Vols. Paris, 1927-8.

Lafuma, L. Histoire des pensées de Pascal (1656-1952). Paris, 1954.

Laporte, J. Le cur et la raison selon Pascal. Paris, 1950.

Lefebvre, H. Pascal, Paris, 1949.

Mesnard, J. Pascal, His Life and Works. New York, 1952.

Russier, J. La foi selon Pascal. 2 Vols, 1949.

Sciacca, M.F. Pascal. Brescia, 1944.

Serini. P. Pascal, Turin, 1942.

Sertillanges, A-D. Blaise Pascal. Paris, 1941.

Soreau, E. Pascal. Paris, 1935.

Stewart, H.F. The Secret of Pascal. Cambridge, 1941.

Blaise Pascal. London (Britisb Academy Lecture) 1942.

The Heart of pascal. Cambridge, 1945.

Stocker, A. Das Bild vom Menschen bei Pascal. Freiburg I.B. 1939.

Storwki, F. Pascal et son temps. 3 Vols. Paris, 1907-8.

Vinet, A. Etudes sur Blaise Pascal. Lausanne, 1936.

Webb, C.C.J. Pascal's philosophy of Religion. Oxford, 1929/

Woodgate, M. V. Pascal and his Sister Jacqueline. St. Louis (U.S.A). 1945.

Archives de philosophy (1923, Cahier III) is devoted to Etudes sur Pascal. Paris.

نصـــوص

Geulincx opera phiosophica, edited by J. P. N. Land. 3 vols. The Hague, 1891-3.

دراســـات

Balz, A. G.A. Cartesian Studies. New York, 1951.

Bouillier, F. Histoire de la philosophie cartésienne. 2 vols. Paris, 1868 (3rd edition).

Covotti, A. Storia della filosofia. Gli occasionalisti: Geulincx Malebranche. Naples, 1937.

Hausmann, P. Das Freiheitsbroblem bei Geulincx. Bonn, 1934.

Land, J. P. N. Arnold Geulincx und seine Philosophie. The Hague, 1895.

Prost, J. Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. Paris, 1907.

Samtleben, G. Geulincz, ein Vorganger spinozas. Halle, 1885.

Terraillon, E. La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes. Paris, 1912.

Van der Haeghen, V. Geulincx. Etudes sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages. Ghent, 1886.

الفصل التاسع: مالبرانش

نصـــوص

Qeuvres complètes, edited by D. Roustan and P. Schrecker. Paris, 1938 ff (Critical edition).

Quvres complètes. II vols. Paris, 1712.

Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, edited by P. Fontana Paris, 1922.

Entretiens sur la métaphysique et sur la religion, edited with an introduction and notes by A. Cuvelier. Paris, 1945.

Dialogues on Metaphysics and on Religion, translated by M. Ginsberg. London, 1923.

Méditations chrétiennes, edited by H. Gouhier. Paris, 1928.

De la recherche de la vérite edited with an introduction by G.Lewis. 2 vols. Paris, 1945.

Traité de morale edited by H. Joly. Paris, 1882 (republished 1939).

Traité de l'amour de Dieu, edited by D. Roustan. Paris, 1922.

Entretien d'un phiosophe chrétien et d'un philosophe chinois, edited with an introduction and notes by A. Le Moine. Paris, 1936.

Church, R. W. A. Study in the philosophy of Malebranche. London, 1931. (Recommended).

Delbos, V. Etude sur la philosophie de Malebranche. Paris, 1925.

De Matteis, F. L'occasionalismo e il suo sviluppo nel pensiero di N. Malebranche, Naples, 1936.

Ducasse, P. Malebranche, se vie, son oeuvre, sa philosophie. Paris, 1942.

Gouhier, H. La vocation de Malebranche. Paris, 1926.

La philosophie de Malabranche et son

expérience religieuse, Paris, 1948 (2nd edition).

Gueroult, M. Etendue et psychologie chez Malebranche, Paris, 1940.

Laird, J. Great Thinkers: VII, Malebranche (article in philosophy. 1936).

Le Moine, A. Les vérités eternelles selon Malebranche. Paris, 1936.

Luce, A. A. Berkeley and Malebranche. London, 1934.

Mouy, P. Les lois du corps d'après Malebranche. Paris, 1927.

Nadu, P. S. Malebranche and Modern philosophy. Calcutta 1944.

There are several collections of papers on Malebranche; for example, Malebranche nel terzo centenario della sua nascita (Milan, 1938) and Malebranche. Commemcoration du troisieme centenaire de sa naissance (Paris, 1938).

نصـــوص

Werke, edited by C. Gebhardt. 4 vols. Heidelberg, 1925. (Critica edition).

Opera quotquot reperta sunt, edited by J. Van Vloten and J. P.N. Land. 2 vols. The Hague, 1882; 3 vols. 1895;4 vols. 1914.

The Chief Works of Benedict de Spinoza, translated with an introduction by R. H. M. Elwes. 2 vols. London, 1883; revised edition, 1903. (vol. 1 contains the Tractatus thelogico- politicus and the Tractatus politicus. Vol. II the De intellectus emendation, the Ethica and Select Letters) Reprinted in one volume, New York, 1951.

The principles of Descartes' Philosophy (together with Metaphysical Thoughts) translated by H. H. Britan. Chicago, 1905.

Short Treatise on God, Man and his Well-Being, translated by A. Wolf. London, 1910.

Spinoza's Ethics and De intellectus emendation, translated by A. Boyle, with an introduction by G. Santayana. London (E.L).

Spinoza: Writings on Political philosophy, edited by A. G. A. Balz. New York, 1937.

Spinoza: Selections, edited by J. Wild. New York, 1930.

The Correspondence of Spinoza, edited by A . Wolf, London, 1929.

Bidney, D. The psychology and Ethics of Spinoza: A Study in the History and Logic of Ideas. New Haven (U.S.A) 1940.

Brunschvicg, L. Spinoza et ses contemporains. Paris, 1923 (3rd edition).

Ceriani, G. Spinoza. Brescia, 1943.

Chartier, E. Spinoza. Paris, 1938.

Cresson, A. Spinoza. Paris, 1940.

Darbon, A. Etudes spinozistes, edited by J. Moreau. Paris, 1946.

De Burgh, W. G. Great Thinkers: VIII, Spinoza (article in philosophy, 1936)

Delbos, V. Le problème moral dans la philosophie de Spinoza. Paris, 1893.

Le spinozisne, Paris, 1916.

Dujovne. L. Spinoza. Su vida, su epoca, su obray su influencia. Vols. Buenos Aires, 1941-5.

Dunin- Borkowski, S. von Spinoza. 4 vols. Munster I.W. Vol.I (Der junge De Spinoza), 1933 (2nd edition); Vols. II-IV (Aus den Tagen Spinozas: Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt), 1933-6.

Dunner, J. Baruch Spinoza and Western Democracy. New York, 1955.

Fischer, K. Spinoza. Leben, Werke. Lehre. Heidelberg, 1909.

Friedmann, G. Leibniz et Spinoza. Paris, 1946 (4th edition).

Gebhardt, C. Spinoza: Vier Reden. Heidelberg, 1927.

Hallett, H.F. Aeternitas, a Spinozistic stydy. Oxford, 1930.

Hallett, H.F. Benedict de Spinoza. The Elements of his Philosophy. London, 1957.

Hampshire, S. Spinoza. Penguin Books, 1951.

Joachim, H.H. A Study of the Ethics of Spinoza. Oxford, 1901.

Spinoza's Tractatus de intellectus emendation: a Commentary. Oxford, 1940

Kayser, R. Spinoza, Portrait of a spiritual Hero. New York, 1946.

Lachieze- Rey, P. Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza. Paris, 1932, 2nd edition, 1950.

Mckeon, E. The Philosophy of Spinoza. New York, 1928.

Parkinson, G.H.R. Spinoza's Theory of Knowledge. Oxford, 1954.

Pollock, Sir F. Spinoza, His Life and philosophy. London, 1899 (2nd edition), reprinted 1936.

Ratner, J. Spinoza on God. New York, 1930.

Roth, L. Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford, 1924.

Spinoza. London, 1929, reprint 1954.

Runes, D.D. Spinoza Dictionary. New York, 1951.

Saw, R.L. The Vindication of Metaphysics: A Study in the philosophy of Spinoza. London, 1951.

Siwek, P. L'âme et le corps d'après Spinoza. Paris, 1930.

Spinoza et le panthésme religieux. Paris. 1950 (new edition).

Au Coeur du spinozisme. Paris, 1952.

Verniere, P. Spinoza et la pensée française avant la Revolution. 2vols. Paris, 1954.

Wolfson, H. A. The Philosophy of Spinoza. 2 vols. Cambridge (U.S.A) 1934. One vol. edition, 1948.

There are a number of collections of essays on Spinoza: for example, Spinoza nel terzo centenario della sua nascita (Milan, 1934) and travaux du deuxième congrès des sociétiés de philosophie françaises et de langue francaise: Thème historique: Spinoza. Thème de philosphie générale: L'idée deé Univers (Loyons, 1939).

For some Marxist views on Spinoza, see Spinoza in soviet philosophy, edited by G. L.Kline (London,1952).

Students of Spinoza will find material in the chronicum spinozanum, founded in 1920 by the societas spinozana. (First number, The Hague, 1921).

الفصل الخامس عشر حتى الفصل الثامن عشر: ليبنتز

(In the titles of some books Leibniz is spelt Leibnitz. I have used the spelling Leibniz throughout).

Samtliche Schriften und Briefe, edited under the auspices of the Prussian Academy of Sciences. This critical edition is to consist of 40 vols. The first volume appeared in 1923.

Die mathematischen Schriften von G. W. Leibniz, edited by C. I. Gerhardt. 7 vols. Berlin, 1849-63.

Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, edited by C. I. Gerhardt. 7 vols. Berlin, 1849-90.

(The critical edition, mentioned above, being still incomplete, Gerhardt's edition is frequently used in references).

The philosophical Writings of Leibniz, Selected and translated by M. Morris. London (E.L).

The philosophical Works of Leibniz, translated with notes by G.M. Duncan, New Haven (U.S.A) 1890. (This volume contains an extensive and useful selection).

Leibniz: Selections, edited by P. Wiener. New York, 1930.

G. W. Leibniz. Philosophical Papers and Letters. A selection translated and edited with an introduction by L. E. Loemker. 2 vols. Chicago, 1956.

G. W. Leibniz: Opuscula Philosophical selecta, edited by P. Schrecker, Paris, 1939.

Leibniz. Euvres choisies, edited by L. Prenant. Paris, 1940.

Leibniz: The Monadology and other philosophical Writings, translated with introduction and notes by R. Latta. Oxford, 1898.

Leibniz: The Monadology, translated with commentary by H.W. Carr. Los Angeles, 1930.

Leibniz's Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld, and Monadology, translated by G.R. Montgomery. Chicago, 1902.

Leibniz's Discourse on Metaphysics, translated by P. G. Lucas and L. Grint. Machester, 1953.

Leibniz's Discourse de metaphysique, edited with notes by H. Lestienne, Paris, 1945.

New Essays concerning Human Understanding, translated by A. G. Langley. Lasalle (Illinois), 1949 (3rd edition).

Theodicy, Essays on the Goodness of God, the freedom of Man and the origin of Evil, translated by E. M. Huggard , with an introduction by A. Farrer. Edinburgh and London, 1952.

Opuscules et fragments inedits de Leibniz, edited by L. Couturat. Paris, 1903.

G. W. Leibniz, Textes inedited by G. Grua. 2 vols. Paris, 1948.

G. W. Leibniz, Lettres et fragments inedits sur les problemes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protstantes (1669-1704) edited with an introduction and notes by P. schrecker. Paris, 1935.

Leibniz- Clarke Correspondence, edited by H. G. Alexander. Man chester, 1956.

Barber, W. H. Leibniz in france from Arnauld to Voltaire: A Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760. Oxford, 1955.

Baruzi, J. Leibniz, avec de nombreux texts inédits. Paris, 1909.

Belaval, Y. La pensée de Leibniz. Paris, 1952.

Boehm, A. Le Vinculum Substantiale chez Leibniz. Ses origins historiques. Paris, 1938.

Brunner, F. Etudes sur la signification historique de la philosphie de Leibniz, Paris, 1951.

Carr, H. W. Leibniz, London, 1929.

Cassirer, E. Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902.

Couturat, L. La logique de Leibniz. Paris, 1901.

Daville, L. Leibniz historien, Paris, 1909.

Fischer, K. Gottfried Wilhelm Leibniz. Heidelberg. 1920 (5th edition).

Friedmann, G. Leibniz et Spinoza. Paris, 1945 (4th edition).

Funke, G. Der Moglichkeitsbegriff in Leibnizens System. Bonn, 1938. Getberg, B. Le probleme de la limitation des creatures chez Leibniz. Paris, 1937.

Grua, G. Jurisprudence universelle et theodicee selon Leibniz. Paris, 1953.

Gueroult, M. Dynamique et métaphysique leibniziennes. Paris, 1934.

Guhrauer, G. E. G. W. Freiherr von Leibniz, 2 vols. Breslau, 1846 (Biography).

Guoitton, J. Pascal et Leibniz. Paris, 1951.

Hildebrandt, K. Leibniz und das Reich der Gnade. The Hague, 1953.

Huber, K. Leibniz, Munich, 1951.

Iwanicki, J. Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu. Paris, 1934.

Jalabert, J. La théorie leibnizienne de la substance. Paris, 1947.

Joseph, H. W. B. Lectures on the philosophy of Leibniz. Oxford, 1949.

Kabitaz, W. Die philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg, 1909.

Le Chevalier, L. La morale de Leibniz. Paris, 1933.

Mackie, J. M. Life of Godfrey William von Leibniz, Boston, 1845.

Matzat, H. L. Untersuchungen Uber die metaphysischen Grundlagen der Leibnizschen Zeichenkunst. Berlin, 1938.

Merz, J. T. Leibniz. Edinburgh and London, 1884; reprinted New York, 1948.

Meyer, R. W. Leibniz and the seventeenth- Century Revolution, translated by. J. P. Stern. Cambridge, 1952.

Moureau, J. Univers leibnizien. Paris, 1956.

Olgiati, F. Il significato storico di Leibniz. Milan, 1934.

Piat, C. Leibniz. Paris, 1915.

Politella. J. Platonism. Aristotelianism and Cabalims in the philosophy of Leibniz. Philadelphia, 1938.

Russell, Bertrand. A Critical Exposition of the philosophy of Leibniz. London, 1937 (2nd edition).

Russell, L. J. Great Thinkers: IX, Leibniz (in philosophy, 1936).

Saw, R. L. Leibniz. Penguin Books, 1954.

Schmalenbach, H. Leibniz, Munich, 1930.

Wundt, W. Leibniz. Leipzig, 1909.

There are several collections of essays on Leibniz, for example, Gottfried Wilhelm Leibniz. Vortrage der aus Anlass seines 300Geburtstages in Hamburg abgehtenen wissenschaftlichen Tagung (Hamburg, 1949); Leibniz zu seinem 300 Geburtstag, 1646-1946, edited by E. Hochstetter (Berlin, 1984) and Beitrage zur Leibniz forschung, edited by G. Schischkoff (Reutlingen, 1947).

المؤلف فى سطور :

فردريك كوبلستون

فيلسوف إنجليزى، وعالم لاهوت، درس فى كلية "مارلبورو"، ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، وانتظم بعد ذلك فى سلك الكنسية الكاثوليكية عام ١٩٣٠، وأصبح أستاذًا لتاريخ الفلسفة فى كلية "هيثروب". ثم عمل بعد ذلك أستاذًا زائرًا فى جامعة "سانتا كلارا" فى كاليفورنيا (١٩٧٤-١٩٧٥)، وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦. ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة جيفورد فى جامعة "أبردين" عام ١٩٧٩-١٩٨٠، كما كان أيضًا أستاذًا زائرًا فى "السويد"، و"سانت أندروز".

من مؤلفاته:

موسوعته الكبرى "تاريخ الفلسفة" التى تضم تسعة أجزاء، و"الفلسفة والفلاسفة"، و"الفلسفة والثقافة"، و"الفلسفة فى روسيا"، و"نيتشه... فيلسوف الحضارة"، و"القديس توما ونيتشه".

المترجمان فى سطور:

محمود سيد أحمد

- أستاذ سابق بقسم الفلسفة بجامعة طنطا، ويعمل الآن فى قسم الفلسفة بجامعة الكويت.

من أهم مؤلفاته:

- مفهوم الغائية عند كانط.
- دراسات فى فلسفة كانط السياسية.
- فلسفة الحياة: دلتاى نموذجاً.
- فلسفة العقل عند توماس ريد.
- الأخلاق عند هيوم.
- وله مجموعة من البحوث والترجمات.

٢- سعيد توفيق

- أمين عام المجلس الأعلى للثقافة.
- أستاذ فى قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

من أهم مؤلفاته:

- ميتافيزيقا الفن عند شوبنهور.
- عالمية الفن ومحليته.
- الخبرة الجمالية: دراسة فى فلسفة الجمال الظاهراتية.
- جدل حول علمية الجمال.
- وله مجموعة من البحوث والترجمات.

المراجع فى سطور:

إمام عبد الفتاح

أستاذ الفلسفة الحديثة (حالياً أستاذ غير متفرغ فى جامعتى عين شمس والمنصورة)، تخصص فى فلسفة هيجل فى بداية حياته الأكاديمية، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة، خصوصاً الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فى تغيير المشهد الفلسفى العالمى.

من أهم مؤلفاته:

- المدخل إلى الفلسفة.
- مدخل إلى الميتافيزيقا.
- سلسلة الفيلسوف والمرأة.
- كيركجور.
- الطاغية.
- توماس هوبز: فيلسوف العقلانية.

من أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة:

- الجمال، وحكاية إيسوب، ومعجم مصطلحات هيجل.

كما أشرف - فى إطار المشروع القومى للترجمة - على ترجمة سلسلة "أقدم لك"، وشارك فى ترجمة بعضها.

التصحيح اللغوى: عـادل عزت
الإشـراف الفنـى: حسن كـامل



يعالج هذا المجلد قسمًا من الفلسفة الحديثة يشمل "الفلسفة من ديكارت حتى ليبنتز"، وهو يتناول هذه المرحلة بالتفصيل، فيدرس ديكارت وحده فى سبعة فصول بالإضافة إلى فصل تمهيدى عبارة عن مقدمة عامة تتحدث عن بواكير الفلسفة الحديثة وصلتها بالعصر الوسيط، وعصر النهضة، كما تناول المؤلف الحديث باستفاضة عن بسكال والمدرسة الديكارتية وإسبنوزا.

والكتاب بصفة عامة يتميز بالعمق الذى عودنا عليه كوبلستون فى مجلداته السابقة التى تستحق بالفعل أن تكون موسوعة فلسفية كبرى يحرص القارئ على اقتنائها وقراءتها.

تصميم الغلاف: عبد الحكيم صالح

المجلس الأعلى للثقافة



فردريك كوبلستون

تاريخ الفلسفة

المجلد الخامس

المشروع القومي للترجمة

455

ترجمة: محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام

المشروع القومى للترجمة

تاريخ الفلسفة

(المجلد الخامس)

تأليـــــف : فردريك كوبلستون

ترجمــــة : محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام



٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٥٥
- تاريخ الفلسفة (المجلد الخامس)
- فردريك كوبلستون
- محمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى ٢٠٠٢

هذه ترجمة كتاب :

History of Philosophy (Volume 5)

Modern Philosophy :

The British Philosophers From

Hobbes to Hume,

Frederick Copleston

Image Books

Doubeleaday , 1963

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 **Fax :** 7358084.

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويات

تقديم المراجع

هذا هو المجلد الخامس من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة، وهو يتابع فى هذا المجلد دراسة الفلسفة الحديثة، فيعالج الفلاسفة البريطانيين من «توماس هوبز» إلى «ديفيد هيوم» فى ثمانية عشر فصلاً.

ويبدأ بدراسة هوبز فى فصلين، ويستهل الفصل الأول - كالمعتاد - بدراسة حياته وأعماله، ثم يتحدث عن طبيعة الفلسفة وغايتها وأقسامها. ويرى أن الفلسفة لا تدرس سوى «الجسم». لكن الجسم نوعان: جسم طبيعى؛ لأن الطبيعة هى التى صنعته، وجسم صناعى، صنعته إرادة الناس، وهو الدولة التى يسميها «بالإله الفانى». وهكذا يمكن تقسيم الفلسفة عند هوبز إلى قسمين: فلسفة طبيعية، وفلسفة مدنية. وتنقسم الأخيرة إلى قسمين هما: الأخلاق والسياسة.. لكن المهم هنا هو أن الفلسفة ما دامت تدرس «الجسم المتحرك» فهى تستبعد من مجالها موضوع وجود الله ، بل اللاهوت بأسره..

إذا كان المؤلف قد عالج فى الفصل الأول «ميتافيزيقا الحركة» عند هوبز على نحو ما تتمثل فى الجسم الطبيعى، فإنه يخصص الفصل الثانى لدراسة الفلسفة المدنية لا سيما السياسة بعد أن عرض للأخلاق فى نهاية الفصل الأول، وهو يبدأ بالحديث عن حالة الطبيعة عند هوبز أو حالة «حرب الكل ضد الكل» التى يشتد سعيرها بسبب أن الناس متساوون بالطبيعة فى القدرات الذهنية والجسدية، فضلاً عن أن كل فرد يبحث عن بقائه الخاص ولذته عن طريق المنافسة، وفقدان الثقة بالآخرين...

وهنا لا بد أن ننبه إلى دقة المؤلف فى مسألتين:

الأولى: أن المؤلف يعى تماماً أن حالة الحرب ليست مرحلة تاريخية مرّت بها البشرية فى الماضى، وإنما هى مرحلة افتراضية أو هى «استنتاج من النظر فى

طبيعة الإنسان وانفعالاته..» (ص ٤٤). وتلك مسألة أساسية لا ينتبه إليها كثيرون ممن يظنون أن «حالة الحرب» هى المرحلة البدائية الأولى التى بدأت منها المجتمعات البشرية.

الثانية: أن المؤلف عندما يعرض بالتفصيل لنظرية هوبز فى نشأة الدولة عن طريق «العقد الاجتماعى» الذى يتنازل فيه الأفراد لصاحب السيادة ، يدرك تماماً أن «صاحب السيادة» ليس بالضرورة ملكًا (أى أن هوبز ليس بالضرورة من أنصار الملكية المطلقة كما يزعم بعض المؤرخين) أى لا يهم أن يكون فرداً واحداً، فقد يكون عدة أفراد، ومن هنا كانت السلطة المطلقة هى - فى الواقع - سلطة الدولة، ويمكن أن نقول بعبارة أكثر دقة (وربما كانت حديثة أكثر) هى سلطة القانون...

أما فى الفصل الثالث فيتحدث المؤلف عن أفلاطونيى كمبردج. فإذا كان هوبز قد استبعد من الفلسفة كل نظر فى اللّه، لأن الفلسفة لا تدرس سوى الأجسام المتحركة، فإن هؤلاء الفلاسفة قد استلهموا المذهب الأفلاطونى، واستمدوا منه إلهامهم من حيث إنه تفسير روحى ودينى للواقع. ومن هنا جاءت تسميتهم بالأفلاطونيين، وإنْ لم يكن المذهب الأفلاطونى يعنى عندهم «فلسفة أفلاطون» فحسب، بل التراث الكلى لميتافيزيقا أفلاطون حتى أفلوطين. وقد أكد هؤلاء الفلاسفة إيمانهم بقدرة العقل البشرى فى أن يبلغ حقيقة موضوعية عن اللّه، وأن يقدم لنا معرفة بقوانين أخلاقية كلية مطلقة.

ويبدأ المؤلف فى الفصل الرابع فى «دراسة لوك» على مدى أربعة فصول، فيدرس فى هذا الفصل ـ كالمعتاد ـ حياته وأعماله، وتأسيسه للمذهب التجريبى الذى يستهله بالتخلص من نظرية الأفكار الفطرية التى روّجت لها المدرسة الديكارتية، بغية تطهير الأرض استعداداً لإرساء الأسس التجريبية للمعرفة، التى تقول - باختصار شديد - «إن التجربة هى أساس كل الأفكار». أما الفصل الخامس فيتحدث فيه المؤلف عن تفصيلات المذهب التجريبى عند «لوك» ـ ويعرض للأفكار بنوعيها: البسيطة والمركبة؛ وهو يميّز بينها على أساس أن الأفكار البسيطة هى تلك التى تأتينا عن طريق حاسة واحدة فقط كحاسة البصر بالنسبة لفكرة لون الوردة، أو حاسة الشم بالنسبة لرائحتها... إلخ. وهناك أفكار مركبة تأتينا عن طريق أكثر من حاسة مثل فكرة المكان

أو الامتداد، والشكل، والسكون، والحركة...إلخ؛ لأنها تتكون من انطباعات على العين واللمس يمكن إدراكها...

غير أن الأفكار بنوعيها – البسيطة والمركّبة – تأتينا من الإحساسات، ويصنّف «لوك» الأفكار البسيطة إلى أربعة أنواع، مبينًا ما بينها من خواص مشتركة، ومن أهمها «.. إننا نستقبلها بصورة سلبية..» ثم يقسّم الأفكار المركبة إلى أفكار عن الأعراض، وأفكار عن الجواهر... إلخ مبينًا كيف أنها تتكون من ربط أفكار بسيطة من أنواع مختلفة.

وفى الفصل السادس يتحدث المؤلف عن المعرفة عند لوك بدرجاتها الثلاث: الحدسية، والبرجماتية، والحسية .. وكذلك معرفة وجود الله التى تتم عن طريق البرهان.

أما الفصل الأخير عن لوك ـ وهو الفصل السابع ـ فهو دراسة لنظرية «لوك» الأخلاقية، وكذلك نظريته السياسية التى يعرضها فى كتابه «بحثان عن الحكومة المدنية»؛ حيث عرض فى البحث الأول للجانب السلبى من هذه النظرية، وهو نقد كتاب «سير روبرت فلمر» الذى عنوانه: «الحكم الأبوى» الذى يدافع فيه عن الحق الإلهى للملوك على أساس أنه كان لآدم «سلطة ملكية» منحها الله له، وقد انتقلت إلى الملوك عن طريق أبنائه. وموقف فلمر «العظيم» هو أن «الناس ليسوا أحرارًا بالطبيعة».

ويرفض لوك ـ بحسم ـ هذه النظرية عن الخضوع الطبيعى للناس، ويثبت فى رسالته الثانية أن الناس كانوا أحرارًا ومتساوين بالطبيعة فى «حالة الطبيعة الأولى» التى هى حالة الحرية؛ فضلاً عن أن الإنسان فى هذه الحالة كانت له حقوق طبيعية. والحق الطبيعى الذى أولاه لوك اهتمامًا كبيرًا هو حق الملكية. لقد منح الله الأرض للناس، ومنح كل ما فيها من أجل إعالتهم ورفاهيتهم. وعلى الرغم من أن الله لم يقسم الأرض والأشياء الموجودة عليها، فإن العقل يبيّن أنه لا بد أن تكون هناك ملكية خاصة لا من حيث ثمار الأرض فحسب، بل أيضًا من جهة الأرض نفسها.. وهكذا تنشأ الدولة؛ إذ يرى «لوك» أن «الغاية الأساسية من وراء اتحاد الناس فى دولة، والخضوع لحكومة ما، هى المحافظة على ممتلكاتهم..». فالناس يتحدون معًا فى مجتمع من أجل المحافظة المتبادلة على حياتهم، وحرياتهم، وأملاكهم التى أطلق عليها الاسم العام

«الملكية الخاصة».. وهكذا يبيّن لنا «لوك» أن المجتمع السياسى والحكومة يرتكزان على أساس عقلى.. وعلى هذا الأساس يكون «العقد الاجتماعى» الذى يعرضه المؤلف بشىء من التفصيل مع الاعتراضات والردود على هذه النظرية المهمة التى كانت بعد ذلك، أساساً من أسس الديمقراطية..

أما الفصل الثامن: فيجعله المؤلف دراسة لـ «روبرت بويل» و«سير إسحاق نيوتن»، فقد كان الأول من بين أعضاء حلقة أصدقاء «لوك»، وقد اهتم بتحليل المعطيات الحسية بوجه عام. أما الثانى فقد كان أيضاً من أصدقاء «لوك»، وقد سبق أن ذكره المؤلف فى المجلد الثالث من هذا الكتاب «تاريخ الفلسفة»، ويتحدث المؤلف عن عبقرية «نيوتن»، وكيف هيمن اسمه على الفيزياء حتى أننا نسميها فيزياء نيوتن. ويرى المؤلف أن «نيوتن» كان فيلسوفاً، بالإضافة إلى كونه رياضياً وفيزيائياً، وإن كان من غير الواضح كيف يمكن أن تتفق ميتافيزيقاه مع آرائه الطبيعية.

وفى الفصل التاسع يعرض المؤلف لبعض المشكلات الدينية عند صموئيل كلارك، والأسقف بطلر. كما يعرض فى الفصل العاشر لبعض مشكلات الأخلاق عند فلاسفة الحاسة الخلقية، شافتسبرى، وهاتشسون... إلخ. ثم يقف وقفة طويلة عند الأسقف باركلى من الفصل الحادى عشر الذى يعرض فيه لحياته وأعماله ونظريته فى الإبصار إلى الفصل الثانى عشر الذى يتحدث فيه عن المثالية الذاتية الشهيرة عند «باركلى» «وجود الأشياء المحسوسة يعنى إدراكها»، إلى الفصل الثالث عشر والأخير الذى يتحدث فيه المؤلف عن الأشياء المتناهية، وجودها وطبيعتها وطابعها الخالد، ووجود اللّه وطبيعته، وعلاقة الأشياء المحسوسة بذاتنا، وباللّه، وبالعلّية... الخ.

ثم يخصص المؤلف بقية الكتاب للفيلسوف الإسكتلندى ديفيد هيوم، حيث يعقد عنه خمسة فصول تكاد تكون كتاباً مستقلاً (حوالى ١٦٠ صفحة) من الفصل الرابع عشر الذى يبدأ فيه ـ كالمعتاد ـ بحياته ومؤلفاته إلى الفصل الخامس عشر الذى يتحدث فيه عن اعتقادنا فى وجود الأجسام والأذهان، ومشكلة الهوية الشخصية، ووجود اللّه وطبيعته إلى الفصل السادس عشر الذى يتحدث فيه المؤلف عن العواطف المباشرة وغير المباشرة، والإرادة والحرية، والعواطف والعقل والأفكار الأخلاقية بصفة عامة.

أما الفصل السابع عشر فيجعله حول السياسة، وأصل المجتمع والحكومة، وطبيعة الولاء وحدوده. ويجعل الفصل الثامن عشر، وهو آخر فصول الكتاب بعنوان: «هيوم ما له وما عليه».

ولعل أولى الملاحظات التي يلاحظها القارئ على محتويات هذا الكتاب هي غزارة المادة العلمية، وتمكُّن المؤلف من الموضوعات التي يعرض لها، وقدرته على العرض، وبراعته في التحليل، وعودته الدائمة إلى تصور الفلاسفة..

لكنا مع ذلك نأخذ عليه بعض المآخذ القليلة على النحو التالي:

أولاً: لا ينسى «الأب» كوبلستون أبداً أنه عالم في اللاهوت، وهي سمة لازمته تقريبًا في جميع المجلدات من المجلد الأول حتى الآن ؛ فهو – مثلاً – عندما يتحدث عن فلسفة هوبز السياسية نراه يتساءل عن «ما يناظر نظرية هوبز عن الدولة في فلسفة العصور الوسطى» ويجيب: «ربما نفترض أن القديس أوغسطين قد أعدّ لهذه النظرية أكثر من القديس توما الأكويني..» مع أن القديس أوغسطين بنظرته التي تنظر إلى نشأة الدولة على أنها نتيجة «للخطيئة الأصلية» ـ يبتعد تمامًا عن نظرية هوبز «التعاقدية»، لأن الأولى «دينية» تمامًا، بينما الثانية «بشرية» تمامًا أيضًا، ولعل هذا هو السبب في أن المؤلف يعود فيقول إن هذا التشابه: «ليس سوى جزئي، ويجب عدم التركيز عليه». (ص ٦٤).

ثانيًا: وهو عندما يتحدث عن «لوك» ونقده للأفكار الفطرية لا يفوته أن يعلن لنا أن القديس توما الأكويني في القرن الثالث عشر أثبت أن كل أفكارنا الطبيعية ومعرفتنا، مؤسسة في التجربة، ولا وجود لأفكار فطرية ص٩٥ . ومع ذلك فهو لا يطلق على الأكويني اسم «الفيلسوف التجريبي».. على نحو ما فعل مع لوك..!

ثالثًا: وهو حين يتحدث عن النظرية السياسية عند لوك نراه يدافع عن المنظِّر «اللاهوتي» سير روبرت فلمر، فيرى أن فلمر لم يكن في حقيقة الأمر غبيًا كما يصوره لوك: لأنه نشر أعمالاً ذات أهمية أعظم من كتابه «الحكم الأبوي» بيد أن كتابه قد نُشِر حديثًا، وأثار نقاشًا... إلخ (ص ١٥٦ ـ ١٥٧) ـ وحتى لو افترضنا جدلاً أن فلمر نشر كتبًا أخرى «عظيمة» ـ على حد تعبير المؤلف ـ فهل يمنع ذلك أن يكون «غبيًّا» فيما قاله

فى هذا الكتاب عن «حق الملوك الإلهى فى الحكم وتوارثه من آدم حتى عصره..؟!» – وهل لو كان صاحب هذه الآراء مؤلفًا غير لاهوتى، أكان «الأب» كوبلستون يهتم بالدفاع عنه بمثل هذه الحرارة؟ أهذه هى صفة «الموضوعية» التى يجب توافرها فى المؤلف؟ أم أنها منتهى الذاتية؟!.

رابعًا: والملاحظة الأخيرة متعلقة «بهوبز» الذى يصفه المؤلف فى الفصل الأول بأنه «فيلسوف تجريبى».. وهو موضوع خلافى سبق أن ناقشناه فى شىء من التفصيل فى كتابنا: «توماس هوبز: فيلسوف العقلانية».. لكنا نود هنا أن نعارض هذه الفكرة من كلام المؤلف نفسه الذى يعرف أن «التقاءه بالهندسة، قد أمدّه بمثاله الدائم للمنهج العلمى..» أى المنهج الرياضى (ص٧ ـ ٨). وهو منهج عقلى خالص، فما الذى جعله إذن يصفه بأنه «فيلسوف تجريبى..»؟ يقول «لأنه يبدأ من انطباعات حسية تنطبع علينا عن طريق أجسام خارجية..»(ص١٠) غير أن الفيلسوف العقلى يمكن جداً أن يبدأ من «الحس» ولقد فعل هيجل نفسه ذلك، وهو صاحب المثالية المطلقة والذى يقول: «هناك عبارة قديمة تُنسب خطأ إلى أرسطو ، ويقال إنها تعبر عن فلسفته تقول: لا شىء فى العقل لم يكن موجوداً من قبل فى الحس أو التجربة.. ولا ترفض الفلسفة النظرية الأخذ بهذا المبدأ إلا عن سوء فهم فحسب، ذلك لأن هذه العبارة فى جانبها الآخر ليست أقل تأكيداً للقول بأنه: «ولا شىء فى الحواس دون أن يمرّ بالعقل..!»[(١)].

فالبدء بالحس ليس هو الأساس فى الحكم على الفيلسوف بأنه «تجريبى» بالضرورة، لأن المهم هو الحكم على صدق من أين يأتى: من التجربة؟ أم من الاستدلال العقلى؟. والغريب أن المؤلف يستشهد بعبارة لهوبز يقول فيها «إن الفلسفة هى معرفة بآثار أو بمظاهر على نحو ما نكتسبها عن طريق الاستدلال الصحيح..» وهوبز يستبعد صراحة المعرفة التاريخية بقوله: «هذه المعرفة ليست سوى – تجربة أو مستندات وليست استنتاجاً عقلياً..»

(١) هيجل : «موسوعة العلوم الفلسفية» ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص٦٣ مكتبة مدبولى بالقاهرة عام ١٩٩٦ .

ويقول المؤلف عن هوبز «الفلسفة والاستدلال عنده متلازمان» ص٢٠ ، وهوبز يستبعد اللاهوت من مجال الفلسفة: «لأن اللاهوت ليس عقلياً..» (ص٢٠).

فالحكم على المعرفة والفلسفة، وأى مجال من مجالاتها هو «حكم عقلى»، والمنهج الرياضى هو الاستدلال العقلى، حتى فى مجال السياسة لدرجة أن بعض المؤرخين يرون أنه كان يريد أن يكون «إقليدس السياسة»!. فكيف يمكن بعد ذلك كله أن نصفه بأنه «فيلسوف تجريبى»..؟

جانب من الخطأ الذى يقع فيه القارئ فى الحكم على مذهب هوبز حين يعتبره «فيلسوفًا تجريبيًا» يرجع إلى ماديته.. مع أنه ليس ثمة تعارض على الإطلاق بين العقلانية والمادية، فإذا كانت الرياضيات هى النموذج الأول للعقليين، وللمذهب العقلى عمومًا؛ ليس ثمة تعارض بين الرياضيات والمادية، وليس ذلك اكتشافًا نسوقه لأول مرة بل هو حقيقة كشف عنها ليبتس فى عصر هوبز نفسه![1].

ومهما يكن من شىء، فالموضوع - كما سبق أن ذكرنا - «خلافى».. وفيه كثرة من الآراء المختلفة ، لكن ذلك لا يقلل أبدًا من أهمية هذا الكتاب الذى يحتوى على مادة علمية غزيرة، من المؤكد أنها سوف تعمل على إثراء المكتبة الفلسفية العربية، كما أننا نرجو أن يكون إضافة إلى المشروع الرائد: المشروع القومى للترجمة.

والله نسأل أن يهدينا جميعًا سبيل الرشاد،،،

(١) قارن كتابنا : «توماس هوبز : فيلسوف العقلانية..» ص١٢٩ وما بعدها.

تصــــديــر

هدفى فى الأصل – كما ذكرت فى تصدير المجلد الرابع من هذا العمل – هو أن أغطى فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، بما فى ذلك فلسفة كانط، فى كتاب واحد. غير أنه قد تبيَّن لى أنه من غير الممكن أن أفعل ذلك، فقسَّمتُ الموضوع بين ثلاثة كتب، معالجًا كل كتاب منها بوصفه مجلداً منفصلاً. ومع ذلك فإنى أبقيت على خطتى الأصلية إلى هذا الحد، فهناك فصل تمهيدى مشترك ومراجعة ختامية عامة مشتركة للمجلدات: الرابع، والخامس، والسادس. أما الفصل التمهيدى فقد وضعته، بالطبع، فى بداية المجلد الرابع وهو «من ديكارت حتى ليبنتس» فى حين شكلت المراجعة الختامية، التى اقترحت أن أناقش فيها – ليس من وجهة نظر تاريخية فحسب، بل من وجهة نظر فلسفية أيضًا – طبيعة، وأهمية، وقيمة الأساليب المتنوعة للتفلسف فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، أما الفصل الأخير من المجلد الرابع فهو «من فولف حتى كانط» الذى يضم عصر التنوير فى فرنسا، وعصر التنوير فى ألمانيا، ونشأة فلسفة التاريخ، ومذهب كانط. وبالتالى، فإن المجلد الحالى، وهو «من هوبز حتى هيوم» الذى خصصته للفكر الفلسفى البريطانى من هوبز فصاعداً، بما فى ذلك فلسفة الحس المشترك عند المدرسة الإسكتلندية والتى تمثل الجزء الثانى من المجلد الرابع الذى خططت له أولاً وهو «من ديكارت حتى كانط»، لا يتضمن فصلاً تمهيديًا أو مراجعة ختامية، ولما كان ترتيبه يختلف إلى هذا الحد عن ترتيب المجلدات الثلاثة الأولى، فإننى اعتقد أنه من المستحسن أن أعيد هنا التفسير الذى قدمته من قبل فى مقدمة المجلد الرابع.

الفصل الأول

هوبز (١)

حياته وكتاباته – غاية الفلسفة وطبيعتها واستبعادها لكل لاهوت – تقسيمات الفلسفة – المنهج الفلسفى – مذهب هوبز الإسمى – العلية والآلية – المكان والزمان – الجسم والأعراض – الحركة والتغير – الحركات الحيوية والحركات الحيوانية – الخير والشر – الانفعالات – الإرادة – الفضائل العقلية – المذهب الفردى الذرى

١ – ولد توماس هوبز – مؤلف إحدى الرسائل السياسية الأكثر شهرة فى التراث الأوروبى، فى «مالسبرى» عام ١٥٨٨ . كان والده قسيسًا. قام هوبز فى عام ١٦٠٨ – عندما رحل من أكسفورد – بخدمة أسرة «كافنديش»، وأمضى من عام ١٦٠٨ حتى ١٦١٠ متنقلاً بين فرنسا وإيطاليا وهو يعمل مدرسًا خصوصيًا لابن «اللورد كافنديش»، الذى أصبح فيما بعد الإيرل الأول لديفنشير. وعند عودته إلي إنجلترا شغل نفسه بأعمال أدبية، وقام بترجمة «ثوكيديدز» إلى اللغة الإنجليزية، وقد نُشرت الترجمة عام ١٦٢٨ . كانت له علاقات مع «فرنسيس بيكون» الذى توفى عام ١٦٢٦ ، ومع لورد هيربارت أوف تشيربرى، غير أنه لم يكرس نفسه للفلسفة.

ورجع هوبز مرة ثانية إلى فرنسا فى عام ١٦٢٩ حتى عام ١٦٣١، وعمل فى ذلك الوقت مدرسًا خصوصيًا لابن سير جرفس كلتون ، وعرف كتاب الأصول[1] لإقليدس أثناء زيارته لباريس. وقد أشار المؤرخون إلى أن هوبز لم يستطع مطلقًا – على الرغم من جميع جهوده – أن يكتسب درجة المعرفة الرياضية والاستبصار التى بلغها ديكارت فى سن مبكرة جداً ، لكن على الرغم من أنه لم يكن رياضيًا عظيمًا، فإن التقاءه بالهندسة هذا قد أمده بمثاله الدائم للمنهج العلمى. وأثناء زيارته لباريس، انجذب أيضًا إلى مشكلة الإدراك الحسى، وعلاقة الإحساسات بحركات الأجسام والصفات الثانوية.

وعندما عاد هوبز إلى إنجلترا قام بخدمة أسرة كافنديش مرة أخرى، وعاد إلى القارة الأوروبية من عام ١٦٣٤ حتى عام ١٦٣٧ مرة أخرى. وقابل «جاليليو» فى فلورنسا، وقدّمه «مرسن» إلى حلقات فلسفية وعلمية. وهكذا عرف الفلسفة الديكارتية، وقدَّم بدعوة من «مرسن» إلى ديكارت اعتراضاته على كتاب «التأملات الأخيرة». وكانت هذه الفترة ذات أهمية عظيمة فى تطور تفكير هوبز وتحديد اهتماماته الفلسفية. عندما تحول إلى الفلسفة كان فى منتصف العمر؛ غير أنه صاغ لنفسه فكرة مذهب وخطط عرضًا لها فى ثلاثة أجزاء. ولقد انشغل تفكيره بحق فى البداية بصورة جادة بمشكلات اجتماعية وسياسية، وكتب فى عام ١٦٤٠ «أصول القانون، الطبيعى والسياسى»، الذى ظهر منه جزآن عام ١٦٥٠ تحت عنوان «الطبيعة البشرية أو العناصر الأساسية للسياسة» و«الجسم السياسى». ولم يظهر نص العمل كله حتى عام ١٨٨٩، عندما قام «تونى» (F. Tönnies) بتحريره ونشره.

فى عام ١٦٤٠ لجأ هوبز إلى فرنسا، معتقداً أن أمنه مهدد فى إنجلترا بسبب معتقداته الملكية. وفى عام ١٦٤٢ نشر فى باريس، عمله «عن المواطن»، الجزء الثالث من مذهبه الفلسفى الذى كان يخطط له، وكتب فى باريس كتابه الشهير «اللوياثان»(٢) أو «المادة والشكل والسلطة لدولة دينية ومدنية»، الذى ظهر فى لندن عام ١٦٥١ . وفى عام ١٦٤٩ تمت الإطاحة بالملك «شارل الأول»، وربما قد يتوقع المرء أن يبقى هوبز فى فرنسا، خاصة لأنه كان يعمل لفترة من الزمن مدرسًا خصوصيًّا فى الرياضيات لـ «شارل» (الثانى)؛ أمير «ويلز»، الذى كان يعيش فى المنفى فى باريس، لكنه تصالح مع الدولة عام ١٦٥٢، وأقام فى منزل «الأيرل ديفنشير». ولم تكن بعض الأفكار التى عرضها فى كتابه «اللوياثان» مقبولة فى الدوائر الملكية فى باريس، وعلى أية حال، انتهت الحرب الأهلية، التى كانت سببًا رئيسيًّا فى بقاء هوبز بالخارج. وقد مكنته معتقداته السياسية، كما سنرى فيما بعد، من أن يقبل أى حكومة واقعية تكون الدولة هى المسيطرة عليها. ونال هوبز استحسان الملك «شارل» الثانى، وتلقى معاشًا منه، وذلك بعد استعادة السلطة فى عام ١٦٦٠ .

وفى عامى ١٦٥٥ و ١٦٥٨ نشر هوبز القسمين الأول والثانى من مذهبه الفلسفى، وهما «عن الجسم» و«عن الإنسان». وقد شغل نفسه حتى نهاية حياته بأعمال أدبية، فقام

بترجمة أعمال «هوميروس» كلها إلى اللغة الإنجليزية، وكتب كتاباً عن البرلمان طويل الأجل. كما أنه انشغل كثيراً بالجدال والحوار، ولذلك أجرى مناظرة أدبية مع «برامهول»، أسقف ديرى، حول موضوع الحرية والضرورة، التى دافع فيها عن وجهة نظر حتمية. كما أنه انشغل أيضًا بجدال وحوار مع عالم الرياضيات «واليس» Wallis، الذى نشر «لؤلؤة هوبز فى الهندسة»(٣) الذى تعرَّضت فيه أخطاء هوبز الرياضية لانتقادات حادة. كما أنه تعرض لهجوم من رجال الدين بصفة خاصة، بحجة الهرطقة والإلحاد. ومع ذلك، بعد أن نجا من الدولة والسلطة بسلام ونجاح، لم تفتك به المراءات الشفهية، وبقى حياً حتى شتاء ١٦٧٩ . ومات وهو فى الحادية والتسعين من عمره(٤).

٢ – يؤكد هوبز – مثل بيكون – الغاية العملية للفلسفة. «فغاية أو مجال الفلسفة هو أننا قد نستعمل لمنفعتنا آثاراً رأيناها من قبل؛ أو قد ننتج تلك الآثار نفسها التى نتصورها فى أذهاننا، عن طريق انطباق الأجسام بعضها على بعض، كلما سمحت المادة والقوة والاجتهاد بذلك، من أجل حاجة الحياة البشرية... إن غاية المعرفة القوة... ومجال كل تأمل هو أداء فعل ما أو شىء ما»(٥). إن الفلسفة الطبيعية تقدم فوائد واضحة للبشرية. غير أن الحياة البشرية ابتليت بمصائب، التى كان من أهمها الحرب الأهلية، التى اندلعت لأن الناس لم يفهموا بصورة كافية قواعد السلوك والحياة السياسية. «وبالتالى، أصبحت معرفة تلك القواعد هى الفلسفة الخلقية»(٦). إن المعرفة قوة فى كل من العلوم والسياسة.

لكن على الرغم من أن المعرفة الفلسفية قوة، بمعنى أن وظيفتها هى المساهمة فى رخاء الإنسان المادى، والسلام الاجتماعى والأمن، فإنه لا ينجم عن ذلك أن كل معرفة تكون معرفة فلسفية. إن هيوم فيلسوف تجريبى، فيما يتعلق بالأساس البعيد للمعرفة الفلسفية. فالفيلسوف يبدأ بما هو مُعطى، أى يبدأ بانطباعات حسية تنطبع علينا عن طريق أجسام خارجية، وبذكرياتنا عن هذه الانطباعات. إنه يبدأ بمعطيات حسية، يبدأ بما يسميه هوبز «الآثار أو المظاهر». ولكن على الرغم من أن وعينا المباشر بالمظاهر أو الظواهر، وذكرياتنا عنها تؤلف معرفة، وعلى الرغم من أنها تكوِّن الأساس البعيد للفلسفة، فإنها ليست معرفة فلسفية. «وعلى الرغم من أن إحساس الأشياء وذكرياتها، وهى أمور مشتركة بين البشر وكل المخلوقات الحية، هى معرفة، لأن الطبيعة أعطتها

لنا بصورة مباشرة، ولم نكتسبها عن طريق الاستنتاج العقلى، فإنها ليست فلسفة»[٧] فكل واحد يعرف أن الشمس موجودة، بمعنى أن لدينا التجربة التى نطلق عليها عبارة «رؤية الشمس»، لكن لا أحد يقول إن هذه المعرفة هى معرفة علمية فلكية. وعلى نحو مماثل، نعرف جميعًا أن الأفعال البشرية تحدث، لكن ليس لدينا جميعًا معرفة علمية أو فلسفية بالأفعال البشرية. فالفلسفة تهتم بعلاقات سببية. «إن الفلسفة هى معرفة بآثار أو بمظاهر على نحو ما يكتسبها عن طريق الاستدلال الصحيح من المعرفة التى تكوَّن لدينا بادئ الأمر عن عللها أو منشئها، أو هى المعرفة بتلك الأسباب أو الأصول على نحو ما تكون عليه (أو تمتلك) من معرفة آثارها أولاً»[٨]. إن الفيلسوف يكتشف الآثار (أو النتائج) من أسباب معروفة ويكتشف الأسباب من آثار معروفة، وهو يفعل ذلك عن طريق «الاستنتاج العقلى». إنه لا يهتم بوقائع تجريبية محددة ببساطة، أى أنه لا يهتم بأن هذا أو ذاك يكون أو كان واقعة، بل يهتم بنتائج القضايا، التى تُكتشف عن طريق الاستدلال، وليس عن طريق الملاحظة.

وبالتالى نستطيع أن نفهم ما يقصده هوبز عندما يقسم المعرفة إلى معرفة بالوقائع، ومعرفة بالنتائج. «توجد معرفة من نوعين؛ إحداهما معرفة الوقائع، والأخرى معرفة نتيجة قضية من قضية أخرى»[٩]. فعندما أرى شيئًا قد تمَّ فعله، أو أتذكر رؤية أنه تم فعلاً، تكون لدىّ معرفة عن واقعة ما. وهذا هو نوع المعرفة المطلوبة للشهادة فى محكمة. وهى «معرفة مطلقة»، بمعنى أنه يتم التعبير عنها بصورة مطلقة، أو بصورة جازمة. ويطلق هذا النوع من المعرفة على السجلات الخاصة بمعرفة وقائع التاريخ، الذى قد يأخذ شكل التاريخ الطبيعى أو التاريخ المدنى. أما «معرفة النتائج» فهى، على العكس، معرفة مشروطة أو شرطية؛ بمعنى أنها معرفة تقول، مثًلا، إنه: إذا كانت (أ) صادقة، فإن (ب) تكون صادقة أيضًا. وإذا استخدمنا مثال هوبز نقول: «إذا كان الشكل الموجود أمامنا دائرة، فإن أى خط مستقيم من المركز سوف يقطعه قسمان متساويان»[١٠]. وهذه معرفة علمية، نوع المعرفة المطلوبة للفيلسوف؛ أى «أنها مطلوبة لمن يزعم الاستدلال»[١١]. و«سجلات العلم» هى كتب تحتوى على براهين نتائج القضايا وتُسمى بوجه عام «كتب الفلسفة»[١٢]. ومن ثم، يمكن أن نصف المعرفة العلمية أو الفلسفية بأنها معرفة النتائج، وهذه المعرفة هى باستمرار معرفة

شـرطـيـة: أعنى «إذا كـان هـذا، كـان ذاك، وإن يكن هــذا، يكن ذاك، ولو كـان هذا، سيكون ذاك»[١٣].

لقـد رأينا أن الفلسـفـة عند هوبز تهـتم بالتـفـسيـر السـببى (العلِّى)، وهو يقـصـد بالتفسير السببى تفسيراً علميًا للمسـار التولدى الذى يؤدى إلى ظهور نتيجة ما إلى حـيـز الوجـود. وينجم عن هذا أنه إذا لم يظهـر شىء إلى الوجـود عن طريق المسـار التـولدى، فـإنه لا يمكن أن يكون جزءًا من مـوضـوع الفلسـفـة. ومن ثم يُستبعد اللّه، والحقيقة الروحية، من دائرة الفلسفة. «إن موضوع الفلسفة، أو الموضوع الذى تعالجه، هو كل جسم نستطيع أن نتـصـور منشـأه (أصله)، ويمكن أن نقـارن، عن طريق أى استدلال، بينه وبين أجسـام أخرى، أو ما هو قابل للتـركيب والحل؛ أعنى، كل جسم يمكن أن تكون لدينا أى معرفة عن أصله أو خصـائصـه... وبالتـالى تستبعد الفلسـفة اللاهوت، وأعنى باللاهوت النظرية التى تقـال عن اللّه، الأزلى، الذى ليس له منشـأ (أصل)، والـذى لا يمكن الإحاطة بـه، والـذى لا يوجـد فـيـه شـىء ينقسم أو يتـركب، ولا يمكن أن نتصور له أى منشأ»[١٤]. كما يتم استبعاد التاريخ أيضًا؛ لأن «هذه المعرفة ليست سوى تجربة (أى تذكر) أو مستندات، وليست استنتاجًا عقليًا»[١٥]. ولا يمكن السماح بأشباه العلوم، مثل التنجيم.

وهكذا تهتم الفلسـفة بأسبـاب الأجسـام وخصـائصـهـا. وهـذا يعنى أنهـا تهـتم بالأجسام المتحركة. لأن الحركة هى «السبب الكلى»، الذى «لا يمكن أن يكون هناك أى سبب آخر إلى جـانب الحـركة». وينشـأ «تنوع الأشكال من تنوع تلك الحـركـات التى تشكلها»[١٦]. وربما لا يكون هذا التفسير لطبيعة الفلسـفة وموضوعها مقبولاً للجميع، كما يلاحظ هوبز. إذ سيقول البعض إنها مسألة تعريف، وإن أى شخص حر فى أن يُعرِّف الفلسفة كما يريد. وهذا صحيح «على الرغم من أننى أعتقد أنها ليست معضلة فى أن أبرهن على أن تعريفى للفلسـفـة يتـفق مع المعنى الموجـود عند كل الناس»[١٧]. ومع ذلك، يضـيف هوبز القول بأن أولئك الذين يبحثون عن نوع آخر من الفلسـفة، يجب عليهم أن يقبلوا مبادئ أخرى. أما إذا تم قبول مبادئه هو الخاصة، فستكون الفلسفة على النحو الذى يتصوره.

وهكذا نجد أن فلسفة هوبز، فلسفة مادية؛ بمعنى أنها لا تضع اعتباراً لأى شىء غير الأجسام. ولما كان استبعاد اللّه وكل حقيقة روحية هو ببساطة نتيجة للتعريف الذى تم اختياره بحرية، فإن مذهبه المادى يمكن أن يوصف بأنه منهجى. صحيح أنه لم يقل إن اللّه غير موجود، لكنه يقول إن اللّه ليس موضوعًا للفلسفة. ويبدو لى فى الوقت نفسه أنه خطأ جسيم أن نتصور أن هوبز لا يقول أكثر من أنه بناء على استخدامه لكلمة «الفلسفة»، لا يكون وجود اللّه وطبيعته موضوعين فلسفيين، فالفلسفة والاستدلال، عنده متلازمان معًا، ويترتب على ذلك أن اللاهوت ليس عقليًا. إنه يكاد يوحد بين ما يمكن أن نتخيله وما يمكن أن نتصوره. ويستخرج من ذلك نتيجة تقول: إنه لا يمكن أن تكون لدينا فكرة عن اللامتناهى أو عن اللامادى. «فما نتخيله هو المتناهى، ولذلك لا توجد فكرة أو تصور عن شىء نطلق عليه اللامتناهى»[١٨]. إن مصطلحًا مثل الجوهر المادى، هو تناقض مثل الجسم اللامادى أو المربع المستدير. إن مصطلحات من هذا النوع «ليس لها دلالة»[١٩]، أعنى ليس لها معنى. ويعتقد بعض الناس بالفعل أنهم يفهمونها، لكن كل ما يفعلونه، فى حقيقة الأمر، هو أنهم يعيدون الكلمات لأنفسهم دون أى فهم حقيقى لمضمونها؛ لأنه ليس لها مضمون. إن هوبز يؤكد بوضوح أن الكلمات مثل: الأقنوم[٢٠]، والقربان[٢١]، والآن ـ الأزلى... إلخ، ليس لها معنى[٢٢]. «إن الكلمات التى لا نتصور بها شيئًا سوى الصوت هى تلك التى نصفها بأنها خُلف وغير معقولة وليس لها دلالة، وهى لغو فارغ، ومن ثم إذا حدثنى شخص ما عن مربع مستدير... أو جواهر لا مادية... أو ذات حرة... فإنى لن أقول إنه يقع فى خطأ، لكن أقول إن كلماته ليس لها معنى، أى أنها خُلف محال[٢٣]. إنه يبين مراراً أن اللاهوت، إذا تم تقديمه كعلم أو جسم متماسك من قضايا صادقة فهو خُلف محال، وهو عندما يقول ذلك فإنه يقول أكثر جداً من أن المرء يقترح حصر انتباهه فى الفلسفة فيما هو مادى.

ولا يستطيع المرء فى الوقت نفسه، أن يستنتج بصورة مشروعة دون ضجة أن هوبز فيلسوف ملحد. فقد يبدو بحق، أنه ينتج من تحليله التجريبى لمعنى الأسماء أن كل الحديث عن اللّه هو ثرثرة، وأن الإيمان هو ببساطة مسألة انفعال (عاطفة)، أى أنه موقف انفعالى. غير أن ذلك ليس هو ما يقوله هوبز بالضبط؛ فهو يقول فيما يتعلق

بالدين الطبيعى: إن حب الاستطلاع أو حب معرفة الأسباب يؤدى بالإنسان، بصورة طبيعية، إلى أن يتصور سبباً ليس له سبب، «حتى إنه من المستحيل أن نبحث بعمق فى أسباب طبيعية دون أن نميل بالتالى إلى الاعتقاد بأن هناك إلهًا واحدًا أزليًا، على الرغم من أنه لا يمكن أن يكون لديهم (أى الناس) أى فكرة عنه فى عقولهم، أو أى جواب عن طبيعته»[٢٤]؛ لأن «الإنسان قد يتصور عن طريق الأشياء المرئية فى هذا العالم، ونظامها المدهش، أن هناك سببًا لها، يطلق عليه الناس اسم «اللّه»، ومع ذلك لا تكون لديه فكرة أو صورة عنه فى عقله[٢٥]. وبمعنى آخر، يؤكد هوبز أنه لا يمكن الإحاطة باللّه. وإذا نسبنا إلى اللّه صفة مثل «لامتناه»، فإنها لا تكون بمثابة فكرة إيجابية عن اللّه، بل تعبر عن عدم قدرتنا على تصوره. وبالتالى فإننا نستخدم اسم «اللّه» لا ليجعلنا نتصوره، بل لأننا لا نستطيع الإحاطة به، ولا نستطيع تصور عظمته وقوته، ولكننا نبجله[٢٦]. وعلى نحو مماثل لا تكون ألفاظ مثل : الروح، واللامادى معقولة فى ذاتها. وبالتالى فإن الناس الذين يصلون عن طريق تأملهم إلى التسليم بإله واحد، لا متناه، قادر على كل شىء، أزلى، يختارون الاعتراف بأنه لا يمكن الإحاطة به، ويفوق فهمهم، أفضل من تعريف طبيعته عن طريق روح لا مادى، ويعترفون بالتالى أن تعريفهم غير معقول، أو إذا أعطوا له هذا اللقب، فإن ذلك لا يكون بصورة دجماطيقية، بقصد أن يجعلوا الطبيعة الإلهية مفهومة، بل عن إيمان وورع، لكى يبجلوه بصفات، أو بمعان، بعيدة مثلما يستطيعون أن يفعلوا ذلك عن ضخامة أجسام مرئية[٢٧]، وبالنسبة للوحى المسيحى، الذى تعبر عنه الكتب المقدسة، لم ينكر هوبز أن هناك وحيًا، لكنه يطبق نفس المبادئ فى تأويله للألفاظ المستخدمة. فكلمة روح، إما أن تعنى جسمًا لطيفًا دقيقًا وسائلاً أو تُستخدم بصورة مجازية أو بصورة غير معقولة تمامًا، «لأنه لا يمكن الإحاطة بطبيعة اللّه؛ أعنى لا نستطيع أن نفهم شيئًا عما عساه أن يكون، لكنا نفهم فقط أنه موجود، ومن ثم لا تخبر الصفات التى ننسبها إليه بما عساه أن يكون، ولا تعبر عن رأينا فى طبيعته، ولكن تعبر عن رغبتنا فى تبجيله عن طريق هذه الأسماء كما نتصور معظم أسماء الشرف بيننا[٢٨]».

لقد رأى بعض الشراح فى كل ذلك استمرارًا وتشديدًا للميل الذى كان ظاهرًا من قبل عند مفكرى القرن الرابع عشر مثل «أوكام» وأولئك الذين ينتمون إلى الحركة

التى كان أكثر الممثلين تألقًا لها، لأن يميزوا بين اللاهوت والفلسفة بصورة حادة، ويحيلوا كل لاهوت – بما فى ذلك اللاهوت الطبيعى – إلى مجال الإيمان، حتى إن الفلسفة لا يكون لديها سوى القليل أو لا شىء لأن تقوله عن اللّه. وهناك – بالتأكيد – قدر كبير يُقال لمصلحة هذا التفسير. ويستخدم هوبز – كما رأينا – بوضوح التمييز الشهير الشائع بدرجة كافية فى العصور الوسطى، بين معرفة أن اللّه موجود ومعرفة ما عساه أن يكون. بيد أن لاهوتيى العصور الوسطى وفلاسفتها الذين أكدوا هذا التمييز اعتقدوا أن اللّه جوهر لا مادى وروح لا متناه. ويصدق ذلك على فيلسوف مثل القديس توما الأكوينى الذى ربط استخدام التمييز بالإيمان بمعرفة فلسفية باللّه، على الرغم من أنها معرفة تقوم على أساس المماثلة، ويصدق أيضًا على فيلسوف من فلاسفة القرن الرابع عشر مثل «أوكام»، الذى رأى بوضوح أن الفلسفة عاجزة عن أن تخبرنا بالكثير عن اللّه. ويبدو، مع ذلك، أن هوبز أكد جسمية اللّه، على الأقل إذا تمكن المرء من أن يحكم بما يقوله أثناء جداله مع الأسقف «برامهول»؛ لأنه يقول بوضوح إن اللّه «روح خالصة وبسيطة بصورة خالصة»، وإن «التثليث والأشخاص فيه، روح واحدة خالصة وبسيطة وجسمية وأزلية»[٢٩]. ويبدو أن عبارة «روح جسمية وبسيطة» هى لأول وهلة تناقض فى الألفاظ، لكنا نقول إن الجسم الخالص والبسيط هو «جسم من نوع واحد ونفس النوع فى كل جزء من أوله إلى آخره»[٣٠]، ونقول إن الروح هى «جسم غير مرئى وشفاف ودقيق وسائل»[٣١]. ومن ثم إذا أعطيت الألفاظ هذه المعانى، فإن التناقض يختفى، ولكن «فى هذه الحالة نثبت جسمية اللّه». ولا يعنى ذلك، فى الحقيقة أن للّه صفات ثانوية، بل يعنى أنه يمتلك عظَمًا. «إننى أقصد بالجسمى جوهرًا له عِظَم»[٣٢] والعِظَم هو نفسه، كما سنرى، مثل الامتداد. ومن ثم، فإن اللّه امتداد غير مرئى ولا متناه. ولكى نقرر ذلك لابد أن نقول أكثر بكثير من أننا لا نستطيع الإحاطة باللّه، ولا تستطيع الفلسفة أن تقول شيئًا عنه بسبب عدم إمكان الإحاطة به. ومع ذلك، لو أن هوبز، الذى لا يلجأ إلى تورتليان Tertullian فحسب، بل أيضًا إلى الكتاب المقدس فى تدعيم نظريته، كان جادًا فى كل ذلك، كما يفترض أنه كذلك، فلا يمكن وصفه بأنه ملحد، حتى يدرج المرء تحت مصطلح «ملحد» الإنسان الذى يؤكد وجود اللّه، لكنه ينكر أنه جوهر لا جسمى ولا متناه. وتأكيد أن اللّه جوهر لا جسمى ولا متناه

هو فى رأى هوبز إلحاد؛ لأن القول بأن الله جوهر لا جسمى يعنى القول بعدم وجود إله، لأن الجوهر لابد أن يكون جسمياً.

٣ – ومع ذلك، فإن القول بأن الفلسفة لا تهتم إلا بالأجسام وخصائصها، وأسبابها فقط، لا يعنى القول بأنها لا تهتم فحسب بالأجسام بالمعنى المادى، وإنها تقارن فى الامتداد بالعلوم الطبيعية. «لأن نوعين أساسيين من الأجسام، مختلفين تماماً عن بعضهما البعض، يقدمان أنفسهما للبحث عن منشئهما وخصائصهما»[٣٣] يُطلق على الأول منهما اسم «الجسم الطبيعى»، لأن الطبيعة هى التى صنعته، بينما يُطلق على الثانى اسم «الدولة»، و«قد صنعته إرادات الناس واتفاقهم»[٣٤]. وهكذا يمكن تقسيم الفلسفة إلى قسمين: فلسفة طبيعية، وفلسفة مدنية. وفضلاً عن ذلك يمكن تقسيم الفلسفة المدنية؛ لأننا لكى نفهم طبيعة الدولة ووظيفتها وخصائصها لابد أن نفهم فى البداية ميول الناس، وعواطفهم، وسلوكهم؛ ويُسمى ذلك القسم من الفلسفة الذى يعالج هذا الموضوع «بالأخلاق»، بينما يُسمى القسم الذى يعالج واجبات الإنسان المدنية «بالسياسة»، أو يأخذ لنفسه فقط اللفظ العام «الفلسفة المدنية». وينجم عن هذا التحليل لموضوع الفلسفة تقسيم العناوين التى يقبلها هوبز لعرضه المنظم (النسقى): عن الجسم الذى يعالج الأجسام الطبيعية، وعن الإنسان الذى يعالج ميول الإنسان، ووجداناته، وسلوكه، وعن المواطن الذى يعالج الدولة، وواجبات الإنسان المدنية.

ومع ذلك، فإن هذا التقسيم ليس تامًا ؛ إذ يلاحظ هوبز فى الكتاب الذى يخصصه «عن المواطن» أنه كما أن البحر البريطانى والأطلنطى والهندى يكوِّن المحيط، فكذلك تكوِّن الهندسة، والفيزياء، والأخلاق الفلسفة. وإذا نظرنا إلى النتائج التى ينتجها جسم ما متحرك وحصرنا انتباهنا فى حركة الجسم فقط، فإننا نرى أن حركة النقطة تنتج خطًا، وتنتج حركة الخط سطحاً مستوياً، وهكذا. وينشأ من هذه الدراسة «جزء من الفلسفة نطلق عليه اسم الهندسة»[٣٥]، ومن ثم نستطيع أن ننظر إلى النتائج التى يحدثها جسم متحرك فى جسم آخر عندما ننظر إلى الأجسام على أنها كليات. ونستطيع بالتالى أن نطور علمًا للحركة. ونستطيع أيضًا أن ننظر إلى الآثار التى تحدثها حركة أجزاء جسم ما. إننا نستطيع أن نصل مثلاً إلى معرفة طبيعة الصفات الثانوية ومعرفة ظواهر مثل الضوء. وتشمل «هذه الاعتبارات ذلك الجزء من الفلسفة

الذى نطلق عليه اسم الفيزياء»[٣٦]. ونستطيع، فى النهاية، أن ننظر إلى حركات الذهن مثل الشهوة، والنفور، والأمل، والغضب... إلخ، وعللها ومعلولاتها. ويكون لدينا بالتالى فلسفة أخلاقية.

إن التقسيم الكامل الذى يقدمه هوبز لموضوع الفلسفة مستمد من تطبيق تعريف العلم أو المعرفة الفلسفية بأنه «معرفة النتائج»[٣٧]. إن القسمين الأساسيين هما معرفة النتائج من أعراض الأجسام الطبيعية، ومعرفة نتائج من أعراض أجسام سياسية. ويطلق على القسم الأول اسم «الفلسفة الطبيعية»، بينما يطلق على القسم الثانى اسم «السياسة أو الفلسفة المدنية». وندرس فى السياسة ما ينتج من دستور الدول، أولاً ما يخص حقوق صاحب السيادة وواجباته، وثانيًا: ما يخص واجبات الرعايا وحقوقهم. ومع ذلك تضم الفلسفة الطبيعية عددًا معقولاً من أقسام أخرى وأقسام فرعية. فإذا درسنا النتائج التى تنتج من الأعراض المشتركة بالنسبة لكل الأجسام، أعنى الكم والحركة، فإنه إما أن تكون لدينا «الفلسفة الأولى»، إذا نظرنا إلى النتائج التى تنتج من كم وحركة يحددهما الشكل والعدد، أو يكون لدينا علم الفلك أو الميكانيكا تبعًا للأنواع الخاصة من الأجسام التى ننظر إليها. أما إذا درسنا النتائج التى تنتج من كميات الأجسام، فيكون لدينا الفيزياء. ويمكن أن تنقسم الفيزياء بدورها تبعًا للأنواع المختلفة من الأجسام التى ننظر إليها. فدراسة النتائج التى تنتج من عواطف الناس، مثلاً، تعطينا الأخلاق، التى تُصنف بالتالى، تحت العنوان العام للفلسفة الطبيعية، لأن الموجود البشرى جسم طبيعى وليس جسمًا صناعيًا بالمعنى الذى تكون به الدولة جسمًا صناعيًا[٣٨].

٤ – ويفترض وصف المعرفة الفلسفية أو العلم بأنها «معرفة نتائج قضية من قضية أخرى» مرتبطًا بتأكيد أن هذه المعرفة مشروطة أو شرطية، إن هوبز يعطى أهمية كبيرة للاستنباط، أى للمنهج الرياضى. ولقد أعطى بعض الشراح انطباعًا مؤداه أن الفلسفة عنده هى، أو بالأحرى يجب أن تكون، مذهبًا استنباطيًا خالصًا فالاستدلال أو البرهان الذى هو الخاصية الجوهرية للفلسفة، يُوصف بألفاظ رياضية. وأعنى «بالاستدلال» الحساب[٣٩] وينتقل هوبز ليقول إن الحساب هو جمع أو طرح، والجمع والطرح مصطلحان يفترضان بوضوح عمليتين حسابيتين. لقد قيل إن مذهب

هوبز بأسره قد خُطط ليكون استنباطًا من تحليل للحركة والكم، حتى على الرغم من أنه لم ينجح في واقع الأمر، في تحقيق هدفه. فقد كان قريبًا من «بيكون» في إصراره على الوظيفة العلمية للفلسفة أو للعلم وغايتها، لكن كان تصوره للمنهج الملائم الذى يُستخدم فى الفلسفة مختلفًا أتم الاختلاف عن تصور بيكون. إذ أن بيكون أكد التجربة، في حين أن هوبز أخذ وجهة نظر غامضة من الذين يعتمدون على التجربة، وتمسك بفكرة منهج يذكرنا بوضوح بمنهج الفلاسفة العقليين الأوروبيين من أمثال ديكارت.

ويتضمن تفسير تصور هوبز للمنهج الفلسفى قدرًا كبيرًا من الحقيقة. غير أنى أعتقد أنها وجهة نظر مبسطة للغاية وتحتاج إلى تعديل، لسبب واحد هو أن هوبز لم يتصور على الإطلاق أنه يستطيع أن يبدأ بتحليل مجرد للحركة، ثم ينتقل بطريقة استنباطية خالصة دون أن يدخل أى مادة تجريبية مستمدة من التجربة. لقد كان بحق فيلسوفًا نسقيًا. فقد اقتنع بأن هناك اتصالاً بين الفيزياء وعلم النفس والسياسة، وبأن وجهة نظر متماسكة ونسقية عن الفروع المختلفة للفلسفة ممكنة فى ضوء مبادئ عامة. بيد أنه كان على وعى تام بأن المرء لا يستطيع أن يستنبط الإنسان والمجتمع من قوانين الحركة المجردة. فلو أننا استطعنا أن نستنبط أى شيء، فهو القوانين التى تحكم «حركات» الإنسان، وليس الإنسان نفسه. كما رأينا توًا، هناك معطيات تُعطى تجريبيًا تكوِّن الموضوع البعيد للفلسفة، حتى على الرغم من أن معرفة هذه المعطيات، منظورًا إليها على أنها مجرد وقائع معطاة ليست فلسفة. عندما يقول هوبز: إن الاستدلال يعنى الحساب، وإن الحساب يعنى الجمع والطرح، فإنه يمضى فى تفسير أنه يستخدم هذه المصطلحات المذكورة أخيرًا بمعنى «التركيب» و«القسمة أو الحل». ويُسمى منهج الحل، بوجه عام، بالمنهج التحليلى، كما يُسمى المنهج التركيبى باسم المنهج التأليفى(٤٠). وبالتالى، يضم المنهج الفلسفى أو الاستدلال تحليلاً وتركيبًا. فى التحليل يسير الذهن من الخاص إلى العام أو إلى مبادئ أولى. فلو بدأ شخص ما، مثلاً، بفكرة الذهب، فإنه يستطيع أن يصل عن طريق «التحليل» إلى فكرة الصلب، والمرئى، والثقل، وأفكار أخرى كثيرة أكثر كلية وعمومية من الذهب نفسه، وقد يقوم بتحليل هذه الأفكار مرة ثانية، حتى يصل إلى أشياء أكثر كلية وعمومية... واستنتج

بالتالى أن منهج بلوغ معرفة الأشياء الكلية هو منهج تحليلى خالص»[٤١] . أما فى التركيب، فإن الذهن يبدأ بمبادئ أو أسباب عامة، وينتقل إلى بناء معلولاتها الممكنة. إن عملية تحديد علاقات سببية واكتشافها، وتأسيس تفسيرات سببية، أى منهج الاختراع كما يسميه هوبز، هى عملية تحليلية من جهة وتركيبية من جهة أخرى. ولكى نستخدم مصطلحات استعارها هوبز من جاليليو، فإننا نستخدم مصطلحى «تحليلى» من جهة، و«تركيبى» من جهة أخرى. أو إذا استخدمنا مصطلحات أكثر ألفة لنا، فإننا نستخدم مصطلحى «استقرائى» من جهة، و«استنباطى» من جهة أخرى. إننا نستطيع أن نقول إن هوبز تصور منهج صياغة الفروض التفسيرية واستنباط نتائجها. وتظهر الحقيقة التى تقول إنه أكد أن النتائج (المعلولات) التى تم استنباطها هى آثار ممكنة، على الأقل فيما نسميه العلم الفيزيائى، إنه كان على وعى بالطبيعة الافتراضية للنظريات التفسيرية.

لقد قام هوبز بالتمييز بين منهج الابتكار ومنهج التعليم أو البرهان. وهو حين يستخدم المنهج الثانى، يبدأ بمبادئ أولى، تحتاج إلى تفسير، لكنها لا تحتاج إلى برهان، لأنه لا يمكن البرهنة على مبادئ أولى، وينتقل بصورة استنباطية إلى النتائج. «إن منهج البرهان هو، بالتالى، تركيبى، يتكون من نظام الكلام الذى يبدأ من قضايا أولية أو قضايا أكثر عمومية وكلية، تتجلى بذاتها، وينتقل عن طريق تركيب دائم للقضايا إلى أقيسة، حتى يفهم المتعلم فى النهاية حقيقة النتيجة التى يتوخاها»[٤٢].

وربما يعطى مثال البرهان المستمر هذا الانطباع الذى يقول إن هوبز يهدف إلى بناء مذهب استنباطى خالص. وإذا أكدنا وجهة النظر هذه، فإنه ينبغى علينا أن نقول إنه فشل، إلى حد ما فى النهاية، فى محاولته. لكن عندما نُقدِّر ما يحاول أن يقوم به هوبز، فإنه يبدو من المعقول أن نضع فى الاعتبار ما يقوله بالفعل عن المنهج أو المناهج التى يستخدمها فعلاً.

يؤكد هوبز، بالتأكيد الدين الذى يدين به العلم والإنسان للرياضيات. «لأنه أيًّا ما كانت المساعدة التى تنضاف إلى حياة الإنسان، سواء من ملاحظة السماوات أو من وصف الأرض، من تدوين الزمن أو من التجارب البعيدة للملاحة وأخيراً أيًّا ما كانت الأشياء التى يختلف فيها هذا العصر الراهن عن البساطة الفجة للعصور

القديمة، فإنه يجب علينا أن نسلم بالدين الذى ندين به للهندسة»[٤٣]؛ إذ إن صنوف التقدم في علم الفلك - مثلاً - لا تكون ممكنة إلا عن طريق الرياضيات، وبدون الرياضيات لا يكون هناك تقدم، كما أن الفوائد التى تنعم بها العلوم التطبيقية ترجع إلى الرياضيات. ولو أن فلاسفة الأخلاق أجهدوا أنفسهم لتبين طبيعة العواطف والأفعال البشرية كما يفهم الرياضيون بوضوح طبيعة الكم فى الأشكال الهندسية»[٤٤]، فسوف يكون من الممكن استبعاد الحرب، وتحقيق سلام مستقر.

ويفترض ذلك أن هناك رابطة وثيقة بين الرياضيات والفيزياء. ويصر هوبز فى حقيقة الأمر - على هذه الرابطة. «إن أولئك الذين يدرسون الفلسفة الطبيعية ستكون دراستهم عبثًا، ما لم يبدأوا بالهندسة، وهؤلاء الكُتاب أو المعارضون منهم، إذا جهلوا الهندسة، لا يفعلون شيئًا سوى أنهم يجعلون قُراءهم ومستمعيهم يضيعون وقتهم سدى»[٤٥]. بيد أن ذلك لا يعنى أن هوبز حاول أن يستنبط من التحليل المجرد للحركة والكم ومن الرياضيات الفلسفة الطبيعية كلها. فعندما وصل إلى الجزء الرابع من رسالته «عن الجسم»، التى أعطاها عنوان «الفيزياء أو ظاهرة الطبيعة»، لاحظ أن تعريف الفلسفة الذى قدَّمه فى الفصل الأول يبين أن هناك منهجين: «منهج يبدأ من منشأ (أصل) الأشياء إلى نتائجها الممكنة، والمنهج الثانى يسير من نتائجها أو مظاهرها إلى منشأ ممكن لهذه النتائج ذاتها»[٤٦]. وقد اتبع المنهج الأول فى الفصول السابقة، ولم يؤكد شيئًا سوى التعريفات ومضامينها[٤٧]. وهو الآن على وشك استخدام المنهج الثانى، «اكتشاف بعض الطرق والوسائل التى ربما تكون قد نشأت - ولا أقول نشأت - عن طريقها ظواهر الطبيعة وآثارها، التى نعرفها عن طريق الحس، وذلك عن طريق هذه الظواهر والآثار»[٤٨]. إنه لا يبدأ الآن من تعريفات، بل من ظواهر محسوسة أو من مظاهر، ويبحث عن أسبابها الممكنة.

وبالتالى، إذا أكد هوبز ارتباطًا بين استخدام هذين النوعين من المنهج وبين تعريفه للفلسفة، فإنه يمكن الزعم إلى حد معقول أن إدخاله لمادة تجريبية جديدة لا يوصف بصورة ملائمة بأنه «إخفاق فى تحقيق هدفه. وفى هذه الحالة لا يكون لدينا ما يبرر اتهامه بعدم الاتساق ؛ لأنه يقوم ببداية جديدة عندما يصل إلى علم النفس والسياسة. إنه لم يقل، بحق، إنه يجب أن ندرس فى البداية الرياضيات والفيزياء، لكى

نبلغ معرفة بالأخلاق والسياسة عن طريق المنهج التركيبى. لأن المنهج التركيبى يتضمن رؤية كل الآثار بوصفها نتائج، قريبة أو بعيدة، من مبادئ أولى. غير أنى لا أعتقد أنه يعنى بذلك أكثر من تقديم أمثلة لمبادئ عامة فى موضوع معين وفقًا لخطة معمارية. إننا لا نستطيع أن نستنبط الناس من قوانين الحركة، لكنا نستطيع أن ندرس أولاً قوانين الحركة فى ذاتها وانطباقها على الجسم بوجه عام، وندرس ثانيًا انطباقها على أنواع مختلفة من الأجسام الطبيعية، الحية وغير الحية، وندرس ثالثًا انطباقها على الجسم الصناعى الذى نطلق عليه اسم «الدولة». وعلى أية حال، يلاحظ هوبز أنه من الممكن دراسة الفلسفة الأخلاقية والسياسية دون معرفة سابقة بالرياضيات والفيزياء إذا استخدم المرء المنهج التحليلى. ودعنا نفترض أن السؤال الذى يُسأل هو عما إذا كان الفعل عادلاً أو غير عادل. إننا نستطيع أن «نحلل» فكرة الظلم إلى فكرة واقعة ضد القانون، وفكرة القانون إلى فكرة أمر الشخص الذى يمتلك قوة قهرية. ويمكن أن تُستمد فكرة القوة القهرية من فكرة الناس الذين يؤسسون بصورة إرادية هذه القوة حتى يعيشوا حياة سلمية. ويمكننا أن نصل أخيراً، إلى المبدأ الذى يقول إن شهوات الناس وعواطفهم هى من ذلك النوع الذى يجعلهم يشنون حرباً ضد بعضهم البعض إذا لم تردعهم سلطة ما. ويمكن لأى إنسان أن يعرف أن الأمر كذلك من تجربته الخاصة إذا ما فحص عقله الخاص فحسب»[٤٩]. ومن ثم يستطيع المرء أن يقرر، عن طريق استخدام المنهج التركيبى، ما إذا كان الفعل موضع الاهتمام عادلاً أم غير عادل. ويبقى المرء فى العملية الكلية «للتحليل» و«التركيب» داخل مجال الأخلاق والسياسة دون أن يُدخل مبادئ أبعد. فالتجربة تمدنا بوقائع فعلية، ويستطيع الفيلسوف أن يبين بصورة نسقية كيف ترتبط هذه المعطيات بتخطيط عقلى من العلّة والمعلول دون حاجة ضرورية إلى ربط العلّة أو العلل بعلل أبعد وأكثر عمومية. ولا شك أن هوبز يرى أنه يجب على الفيلسوف أن يبين الارتباط بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة المدنية. غير أن واقعة أنه يؤكد الاستقلال النسبى للأخلاق والسياسة تبين بوضوح كاف أنه يعى جيداً الحاجة إلى معطيات تجريبية جديدة عندما يعالج علم النفس البشرى، وحياة الإنسان الاجتماعية والسياسية. وليست لدى أى نية لأن أنكر التشابه بين هوبز والفلاسفة العقليين الأوروبيين. فهو بين الفلاسفة الإنجليز واحد من القلّة

الذين حاولوا أن يبدعوا مذهبًا، لكن من المهم أيضًا أن نؤكد حقيقة وهى أنه لم يكن متحمسًا ومتعصبًا للاستنباط الخالص.

٥ - واضح إذن أن المعرفة الفلسفية، كما ينظر إليها هوبز، تهتم بما هو كلى وعام، ولا تهتم بما هو جزئى، إن الفلسفة تهدف إلى معرفة متماسكة ونسقية للعلاقات السببية على ضوء المبادئ الأولى أو الأسباب (العلل) الكلية. ويؤكد هوبز فى الوقت نفسه موقفًا اسميًا عندما يعالج الأسماء. فالفيلسوف الفرد، على حد قوله، يحتاج إلى علامات لكى تساعده على أن يتذكر أو يسترجع أفكاره، والأسماء هى هذه العلامات. وفضلاً عن ذلك، فإنه إذا نقل أفكاره إلى الآخرين، فلابد أن تكون هذه العلامات قادرة على أن تخدم كدلالات، يمكنها أن تقوم بذلك عندما ترتبط معًا فيما نسميه «بالكلام». ويقدم بالتالى التعريف التالى: الاسم هو كلمة نختارها على هوانا لكى تكون علامة[٥٠]، تثير فى ذهننا فكرة تشبه فكرة كانت لدينا من قبل، وعندما نتلفظ بها للآخرين، قد يكون بالنسبة لهم دلالة تدل على فكرة تكون لدى المتكلم أو لم تكن لديه من قبل فى ذهنه»[٥١]. وهذا لا يعنى أن كل اسم لابد أن يكون اسمًا لشىء ما. ولا تدل كلمة «لا شىء» على نوع خاص من شىء ما. غير أن الأسماء التى تدل على أشياء يكون بعضها ملائمًا لشىء واحد (مثل هوميروس أو هذا الشخص)، بينما تكون الأخرى مشتركة بين أشياء كثيرة (مثل: إنسان أو شجرة). ويطلق على هذه الأسماء المشتركة تعبير «الأسماء الكلية». أعنى أن لفظ «كلى» يكون محمولاً للاسم، وليس للموضوع الذى نطلق عليه اسمًا. لأن الاسم هو اسم أشياء فردية كثيرة نأخذها بصورة جمعية. ولا يكون كل واحد منها كليًا؛ ولا يكون هناك أى شىء كلى بجانب هذه الأشياء الفردية. وعلاوة على ذلك، فإن الاسم الكلى لا يرمز إلى أى مفهوم كلى. «فكلمة كلى ليست على الإطلاق اسم أى شىء يوجد فى الطبيعة، وليست اسم فكرة أو شيئا خياليا نكونه فى الذهن، بل هى باستمرار اسم كلمة ما أو اسم ما؛ حتى إننا عندما نقول إن مخلوقًا حيًا، أو حجرًا، أو روحًا، أو أى شىء آخر، هو كلى، فيجب ألا يفهم من ذلك أن أى شخص، أو حجر... إلخ، هو كلى أو يمكن أن يكون كليًا، بل يجب أن يفهم من ذلك أن كلمة: مخلوق حى، حجر... إلخ، هى أسماء كلية، أى أسماء مشتركة بين أشياء كثيرة، وأن التصورات التى تطابقها فى ذهننا تكون صورًا وخيالات لمخلوقات حية

عديدة أو لأشياء أخرى[٥٢]. ولأن هوبز مال إلى التوحيد بين ما يمكن تصوره وما يمكن تخيله، فإنه لم يفسح مجالاً، بصورة طبيعية، لفكرة كلية أو لتصور كلى، ومن ثم نسب «الكلية» إلى أسماء عامة فقط. إنه لم يقدم تفسيراً دقيقًا لتبرير استخدامنا لأسماء مشتركة لمجموعات من الأشياء الفردية، وراء التشابه الموجود بين أشياء. «إن اسمًا كليًا واحدًا يُفرض على أشياء كثيرة، بسبب تشابهها فى خاصية ما، أو عرض آخر»[٥٣]. غير أن تعبيره عن الموقف الاسمى ملتبس الدلالة وغامض.

ويميّز هوبز - مثل «أوكام»[٥٤]، و فلاسفة سابقين آخرين فى العصور الوسطى - بين أسماء أو ألفاظ «القصد الأول»، وأسماء «القصد الثانى». فالألفاظ المنطقية مثل: كلى وجنس ونوع وقياس هى - كما يخبرنا - «أسماء للأسماء ولصنوف الكلام؛ أى أنها ألفاظ القصد الثانى. أما كلمات مثل «إنسان» أو «حجر»، فهى أسماء القصد الأول. وربما توقع المرء أن يتبع هوبز «أوكام» فى القول بأنه فى حين أن ألفاظ القصد الثانى ترمز إلى ألفاظ أخرى، فإن ألفاظ القصد الأول ترمز إلى أشياء، وترمز الألفاظ الكلية من القصد الأول إلى كثرة من أشياء فردية، ولا ترمز - بالتأكيد - إلى أى شىء كلى. غير أن ذلك ليس هو ما يقوله بالفعل. فهو يلاحظ، فى حقيقة الأمر، أن أسماء مثل «إنسان» و«شجرة»، و«حجر»، هى أسماء للأشياء ذاتها[٥٥]، لكنه يصر على القول بأنه «لما كانت الأسماء المنظمة فى الكلام تكون دلالات لتصوراتنا، فإنه يتضح من ذلك أنها لا تكون دلالات للأشياء ذاتها»[٥٦]. إن اسمًا مثل «حجر» هو دلالة «لتصور»، أى لخيال (طيف) أو صورة. فلو أن «زيداً» استخدم هذه الكلمة فى كلامه مع «عمر»، فإنها تكون دلالة لعمر على فكر زيد. إن الاستخدام العام للكلام هو نقل الأحاديث الذهنية إلى أحاديث لفظية، أو نقل سلسلة أفكارنا إلى سلسلة من الكلمات[٥٧]. وإذا كانت «الفكرة» أو «التصور» صورة، يكون واضحًا أن الكلية لا يمكن أن تنسب إلا إلى كلمات. بيد أنه حتى لو دلّت كلمة كلية أو لفظ كلى بصورة مباشرة على تمثل ذهنى أو «وهم»، كما يرى هوبز أحيانًا، فإن ذلك لا يعنى بالضرورة أنه لا تكون ثمة علاقة بينها وبين الواقع. لأنه يمكن أن يكون لها علاقة مباشرة، من حيث إن التمثل الذهنى نفسه تسببه الأشياء. «إن الفكرة هى تمثل أو مظهر لخاصية ما أو عرض ما لجسم مستقل عنا، نطلق عليه بوجه عام اسم «الموضوع». إن أى موضوع يؤثر على العينين،

والأذنين، والأجزاء الأخرى من جسم الإنسان، وينتج تنوعًا من المظاهر عن طريق هذا التأثير. وأصلها جميعًا هو ما نطلق عليه اسم الحس، لأنه لا وجود لتصور فى ذهن الإنسان لم يحدثه فى البداية، بصورة كلية عن طريق أجزاء أعضاء الحس وتُستمد بقية التصورات من هذا الأصل(٥٨). ولذلك على الرغم من أن الكلية لا تخص إلا كلمات فقط، تدل على «أفكار»، فإن هناك علاقة غير مباشرة بين الأقوال الكلية والواقع، حتى إذا كان علينا أن نأخذ «الواقع» هنا ليعنى مجال المظاهر أو الظواهر. وهناك، فى واقع الأمر، فرق بين التجربة التى يوحد هوبز بينها وبين الذاكرة والعلم. «فالتجربة»، إذا شئنا أن نستشهد بعباراته الشهيرة «لا تقرر شيئًا بصورة كلية»(٥٩). لكن العلم، الذى «يقرر بصورة كلية» يقوم على التجربة الحسية.

وبالتالى، إذا أكدنا الجانب التجريبى من فلسفة هوبز، فمن الممكن أن نبرهن على أن نزعته الاسمية لم تصبها عدوى المذهب الشكى، أى لم يصبها شك فى الإشارة الفعلية إلى قضايا علمية. وقد يترتب على ذلك، فى واقع الأمر، أن العلم يهتم بمجال الظواهر. لأن الظواهر تنتج صوراً، وتترجم الصور إلى كلمات، وارتباط هذه الكلمات فى الكلام يجعل العلم ممكنًا. لكن قد يقال إنه يمكن تطبيق نتائج العلم على مجال الظواهر. ولا يستطيع الفيلسوف أو العالم أن يقول شيئًا عن أى مجال آخر. وتكون النظريات التى نكوِّنها، والتفسيرات السببية، بناء على أساس اسمى، افتراضية وشرطية، كما يقول هوبز. لكن من الممكن أن نتحقق من صدق – أو على الأقل أن نختبر – نتائج علمية فى التجربة، على الرغم من أن هوبز – الذى لم يقدِّر المنهج التجريبى فى العلم بصورة كبيرة – لم يتحدث، فى حقيقة الأمر، عن التحقق من الصدق.

كان هوبز، بالطبع، بعيداً للغاية عن أن يكون فيلسوفًا تجريبيًا فحسب، على الرغم من وجود جانب تجريبى مهم فى فكره بالتأكيد. فما يؤكده عندما يتحدث عن الفلسفة والعلم هو استنباط نتائج من مبادئ. وكما رأينا، فقد أدرك بوضوح استخدام المنهج التحليلى أو الاستقرائى فى الوصول إلى معرفة المبادئ، غير أن ما أكده بوصفه علامة للإجراء العلمى هو استنباط نتائج من قضايا ثابتة. ومن المهم أن نلاحظ عبارته الواضحة التى تقول إن المبادئ التى يبدأ منها الاستنباط هى التعريفات، وإن هذه التعريفات لا تكون سوى تفسير لمعانى الكلمات. إن التعريفات هى «تقرير الدلالات

والمعانى» أو «دلالات راسخة ومستقرة لكلمات»[٦٠]. التعريف، بصورة أكثر دقة هو «قضية يحل محمولها الموضوع، وعندما يحل المحمول الموضوع أو لا يحلله، فإنه يمثل نفس الشىء»[٦١]. إن التعريفات هى المبادئ الوحيدة للبرهان، وهى «حقائق يكوِّنها مخترعو الكلام بصورة تعسفية، ويجب بالتالى عدم البرهنة عليها»[٦٢].

وإذا أخذنا ذلك ليعنى أن التعريفات لا تكون أكثر من تحديدات تعسفية لمعانى الكلمات، فإن النتائج التى نستمدها من هذه التعريفات لابد أن تشبهها فى التعسف. ويواجهنا بالتالى فصل بين القضايا العلمية والواقع. فلا يكون هناك ضمان بأنه يمكن تطبيق القضايا العلمية على الواقع. ونجد فى اعتراضات هوبز على «تأملات» ديكارت العبارة التالية اللافتة للنظر. «لكن ماذا نقول الآن إذا لم يكن الاستدلال شيئًا سوى ربط اسماء وألقاب بكلمة يكون؟». الذهن لا يقدم، فى مثل هذه الحالة، نتائج عن طبيعة الأشياء، بل يقدم نتائج عن أسمائها فقط؛ سواء ربطنا أم لم نربط بالفعل، أسماء الأشياء بصورة تعسفية بناء على اختراعات أسسناها عن معانيها. وإذا كان الأمر كذلك، كما قد يكون، سيعتمد الاستدلال على أسماء، وستعتمد الأسماء على الخيال، وربما يعتمد الخيال - كما أعتقد - على حركة الأعضاء الجسمية»[٦٣]. وحتى على الرغم من أن هوبز لم يقرر بصورة دجماطيقية فى هذه العبارة أن الاستدلال يبرهن على الروابط بين كلمات فحسب، فإنه يفترض ذلك بالتأكيد. ولا غرابة أن عدداً من المعلقين استمدوا نتيجة مفادها أن الفلسفة، أو العلم، يتأثر، عند هوبز، لا محالة بنزعة ذاتية، وتكلموا عن مذهبه الشكى الاسمى.

ومن الممكن أحيانًا، بحق، تفسير أقوال هوبز تفسيراً مختلفًا. فهو يقول - مثلاً - إن «الحقائق الأولى صنعها، على نحو نسقى، أولئك الذين فرضوا الأسماء لأول مرة على الأشياء، أو تقبلوها عندما فرضها الآخرون»[٦٤]. غير أن هذه العبارة يمكن أن تؤخذ، على أية حال، لتعنى أن الناس إذا استخدموا الكلمات المتداولة لكى تعنى شيئًا آخر غير ما تعنيه فى الواقع، فإن القضايا لن تكون صادقة[٦٥]. «صحيح أن الإنسان، مثلاً، مخلوق حى، ولكن لهذا السبب، يروق للناس أن يفرضوا هذين الاسمين على نفس الشىء»[٦٦]. فإذا كان لفظ مخلوق حى قد وجد ليعنى حجراً، فلن يكون صحيحًا أن نقول إن الإنسان مخلوق حى. تلك هى القضية بوضوح. وعندما يقرر هوبز، أيضًا،

أنه من الخطأ أن نقول إن «التعريف هو ماهية أى شيء»[٦٧]، فإنه يرفض صورة من صور التعبير استخدمها أرسطو. والملاحظة التي تنجم عن ذلك مباشرة، هي أن «التعريف ليس ماهية أى شيء، وإنما هو كلام يدل على ما نتصوره عن الماهية بسبب ذلك، لا يكون بذاته «توكيداً شكيًّا». لأنه يمكن أن يؤخذ ليعني أن لدينا فكرة ما أو تصوراً ما عن الماهية، فكرة يدل عليها الاسم الذى نفسره في التعريف. ويمكن علاوة على ذلك، أن نشير إلى أنه عندما يقول هوبز إن كلمة ما هي «مجرد اسم» فإنه لا يعني بالضرورة أن الفكرة التي تدل عليها الكلمة لا ترتبط بالواقع على الإطلاق. فعندما يقبل، مثلاً، لأغراضه الخاصة المصطلح الأرسطى «المادة الأولى»، فإنه يتساءل عما عساها أن تكون هذه المادة الأولى أو matteria prima، ويجيب أنها «مجرد اسم»[٦٨]. غير أنه يضيف مباشرة القول «مع أنه اسم ليس بدون فائدة؛ لأنه يدل على تصور جسم دون النظر إلى أى صورة أو عرض آخر سوى القدر أو الامتداد، وملاءمته لأن يستقبل صورة أو عرضًا آخر»[٦٩]. إن «المادة الأولى، والجسم بوجه عام هما لفظان مترادفان عند هوبز. وليس هناك جسم بوجه عام. «ولهذا تكون المادة الأولى عدمًا»[٧٠]. أعني أنه لا وجود لشيء يناظر الاسم. وبهذا المعنى يكون اللفظ «مجرد اسم»، لكنه يدل على طريقة تصور أجسام، وأجسام موجودة، ولذلك حتى على الرغم من أن الاسم ليس اسما لشيء ما، فإن له علاقة بالواقع.

ومع ذلك، حتى إذا كان القول بأن هوبز فيلسوف شاك، هو قول يحتوى على مبالغة، فإنه يظل صحيحاً أنه إذا انتقلنا من العلّة إلى المعلول أو من المعلول إلى العلّة، لا نبلغ معرفة إلا بمعلولات ممكنة أو بعلل ممكنة. فالمعرفة اليقينية الوحيدة التي نستطيع أن نكتسبها هي معرفة مضامين القضايا. فإذا تضمنت «أ» «ب» ، وإذا كانت «أ» صادقة كانت «ب» صادقة.

ويبدو لي أن هناك ضرباً من الشطط المختلفة من التفكير في تفسير هوبز للفلسفة أو العلم أخفق في تمييزها بوضوح. فالفكرة الموجودة فيما نسميه «العلم الطبيعي» التي تذهب إلى أن النظريات التفسيرية افتراضية في طابعها، والقول بأننا لا نستطيع، في أحسن الأحوال، أن نبلغ سوى درجة عالية جداً من الاحتمال، نقول ربما يمثل ذلك أحد ضروب شطط التفكير الموجودة عند هوبز. والفكرة التي تذهب إلى

أننا نبدأ فى الرياضيات بتعريفات ونطوِّر مضامينها، حتى إننا لا نهتم فى الرياضيات البحتة إلا بمضامين صورية ولا نهتم «بالعالم الواقعى»، تمثل دربًا آخر من شطط التفكير الموجود عند هوبز. وتظهر هاتان الفكرتان مرة أخرى فى المذهب التجريبى الحديث. غير أن هوبز قد تأثر أيضًا بمثال عقلى لمذهب فلسفى استنباطى؛ لأن المبادئ الأولى للرياضيات عنده «مسلمات» وليست مبادئ أولى صادقة؛ لأنه نظر إليها على أنها مبادئ يمكن البرهنة عليها. إن هناك مبادئ أولى بعيدة، سابقة على الرياضيات وعلى الفيزياء. ومن ثم ، يرى أنصار المذهب العقلى من النوع الأوروبى أن صدق المبادئ الأولى لابد أن يُعرف حدسيًا، وأن كل القضايا التى يمكن أن تُستنبط منها لابد أن تكون صادقة بالتأكيد. ويبدو أن هوبز يشير، أحيانًا، إلى أن ذلك هو ما يعتقده. غير أنه يتحدث، أحيانًا، كما لو كانت المبادئ الأولى، أو التعريفات «تعسفية»، بالمعنى الذى قد يقول به الفيلسوف التجريبى الحديث : إن التعريفات الرياضية «تعسفية». ومن ثم يصل إلى نتيجة مفادها أن العلم كله أو الفلسفة، ليسا شيئًا سوى استدلال خاص «بأسماء»، خاصة بنتائج التعريفات أو المعانى التى تم إثباتها تعسفيًا. إننا نقابل، من ثم، تباينًا بين الفلسفة والعالم الغريب عن روح المذهب العقلى الأوروبى. وفضلاً عن ذلك، يمكننا أن نجد عند هوبز فكرة علم واحدة، لا يوجد وفقًا لها تطور متقدم من مبادئ أولى بطريقة استنباطية، وتهمل، إذا تم الإبقاء عليها بصورة متسقة، الاختلافات المهمة بين الرياضيات البحتة – مثلاً – والعلم التجريبى. ونجد فى الوقت نفسه إدراكًا للاعتماد النسبى للأخلاق والسياسة، على أساس أنه يمكن معرفة مبادئهما بصورة تجريبية دون الرجوع إلى أجزاء الفلسفة التى تسبقهما من الناحية المنطقية.

وبالتالى، إذا كانت هذه الأفكار المتنوعة وخطوط التفكير حاضرة معًا فى ذهن هوبز، فلا غرابة أن يفسره مؤرخون مختلفون بطرق مختلفة وفقًا للدرجات المتنوعة من التأكيد الذى وضعوه على هذا الجانب أو ذاك من فلسفته. وفيما يخص وجهة النظر التى تقول إنه «فيلسوف اسمى شاك»، فإن نزعته الاسمية، كما رأينا، قد تم إقرارها، ولا أساس لتهمة «النزعة الشكية» فى كتاباته. بيد أننى لا أظن أن أى شخص يقرأ كتاباته الفلسفية كلها يكوِّن، بصورة طبيعية، الانطباع الذى يقول إن «الشاك» هو

الوصف الأكثر ملاءمة لأن نعطيه لهوبز. وليس هناك خلاف – دون شك – في أن النزعة الاسمية تؤدي أو ستؤدي، إلى النزعة الشكية. غير أن هوبز ربط– لحسن الحظ– نزعته الاسمية بوجهات من النظر نادراً ما تتطابق معها. ولا شك أن قدراً كبيراً من الغموض ينشأ من الإخفاق في التمييز بصورة كافية بين الفلسفة، والرياضيات، والعلم التجريبي. لكن يصعب أن نلوم هوبز على هذا. إذ لم يتم التمييز، بوضوح، بين الفلسفة والعلم في القرن السابع عشر، ولا غرابة أن هوبز قد فشل في التمييز بينهما بصورة كافية. لكنه، بحصر الفلسفة في دراسة الأجسام، جعل، بالتأكيد، الأمر أكثر صعوبة لأن يفعل ذلك أكثر مما كان على أية حال.

٦ – تهتم الفلسفة – كما رأينا – باكتشاف العلل. فماذا يعني هوبز «بالعلّة»؟ العلّة هي مجموع أو جملة كل هذه الأعراض، في كل من الأعراض الفاعلة والمتقبلة، من حيث إنها توافق إنتاج المعلول المطروح، ولأن كليهما يوجدان معًا، فإنه لا يمكن أن نعني سوى أن المعلول (المسبب) يوجد معهما؛ أو ربما يوجد إذا غاب أحدهما[٧١]. ولكن لكي نفهم هذا التعريف، لابد أن نفهم أولاً ما يعنيه هوبز «بالعرض». إنه يُعرِّف العرض بأنه «طريقة تصورنا للجسم»[٧٢]. وهذا التعريف، كما يؤكد، هو نفس التعريف الذي يقول إن «العرض هو القدرة التي توجد في جسم لتنتج فينا تصوراً معيناً عنه»[٧٣]. وبالتالي، إذا اخترنا أن نسمي الأعراض «المظاهر» أو «الظواهر»، فإننا نستطيع أن نقول إن العلّة لمعلول ما هي عند هوبز إلا مجموع الظواهر، في كل من الظواهر الفاعلة والمتقبلة، التي تتزامن في الطريقة التالية لإنتاج المعلول. فإذا كانت كل مجموعة الظواهر حاضرة، فإننا لن نستطيع تصور غياب النتيجة. أما إذا كانت إحدى مجموعة الظواهر غائبة، فلن نستطيع تصور إنتاج المعلول أو النتيجة. ومن ثم، فإن علّة أي شيء هي مجموع الشروط المطلوبة لوجود ذلك الشيء، أعني الشروط المطلوبة في كل من الشيء الفاعل والشيء المتقبل. فإذا ولَّد الجسم (أ) حركة في الجسم (ب)، فإن الجسم (أ) يكون فاعلاً، ويكون الجسم (ب) متقبلاً. وهكذا إذا سخَّنت النار يدي، فإن النار تكون هي الفاعل، وتكون يدي هي التي تستقبل الفعل. إن العرض الذي يتولد في غير الفاعل هو معلول فعل النار. ولابد أن يتغير تعريف العلّة ـ أي سبب النتيجة ـ (العلّة كلها) تغيراً طفيفًا» «فمجموعة كل الأعراض الفاعلة، وتلك التي تستقبل الفعل،

توضع معًا؛ أى عندما نفترض أنها كلها موجودة، فلا يمكن أن نفهم سوى أن المعلول ينتج فى نفس اللحظة، وإذا كان أى عرض منها معدومًا، فلا يمكن أن نفهم سوى أن المعلول لا ينتج»[٧٤].

ويميز هوبز، داخل العلَّة كلها، كما عرفناها من قبل، بين «العلّة الفاعلة» و«العلّة المادية». «العلّة الفاعلة» هى مجموع الأعراض فى العرض الفاعل أو الأعراض الفاعلة المطلوبة لإنتاج معلول ينتج بالفعل، بينما «العلّة المـادية» هى مجموع الأعراض التى لا غنى عنها فى الأعراض التى تستقبل الفعل. وتؤلف كل من «العلّة الفاعلة» و«العلّة المادية» العلّة الشاملة. إننا نستطيع، بحق، أن نتحدث عن قوة العرض الفاعل، وقوة العرض الذى يستقبل الفعل، أو نستطيع، بالأحرى أن نتحدث عن القوة الفاعلة للعرض الفاعل، والقوة السلبية للعرض الذى يستقبل الفعل. لكن كلتيهما هما نفس الشىء من الناحية الموضوعية، بوصفهما العلة الفاعلة والعلة المادية كل على حدة، على الرغم من أننا نستخدم لفظين مختلفين؛ لأننا نستطيع أن ننظر إلى نفس الأشياء من وجهات نظر مختلفة. فنحن نطلق على مجموع الأعراض فى الأعراض الفاعلة – عندما ننظر إليه بالنسبة لمعلول نتج من قبل – اسم «العلّة الفاعلة»، وعندما ننظر إليه بالنسبة لزمان قادم – أى ننظر إلى معلول ينتج فيما بعد – نطلق عليه اسم «القوة الفاعلة للفاعل». وعلى نحو مماثل، نطلق على مجموع الأفعال فى المتقبل اسم «العلة المادية» عندما ننظر إليه بالنسبة للماضى، أى بالنسبة للمعلول الذى نتج من قبل، ونطلق عليه اسم القوة السلبية للمتقبل عندما ننظر إليه بالنسبة للمستقبل. وبالنسبة لما نطلق عليه اسم «العلّة الصورية» و«العلّة الغائية»، فإنهما يرتدان معًا إلى «العلل الفاعلة»؛ لأنه عندما يقال إن جوهر شىء هو العلّة بسبب ذلك، كما يكون العقل هو علّة الإنسان، فإن ذلك لا يكون أمرًا معقولاً؛ فالأمر واحد إذا قلت: «أن تكون إنسانا، فذلك هو علّة الإنسان». ومع ذلك فإن معرفة ماهية أى شىء هى علّة معرفة الشىء ذاته؛ لأننى إذا عرفت فى البداية أن شيئًا يكون عاقلاً، فإننى سأعرف بالتالى أن نفس الشىء هو الإنسان، لكن ذلك لا يعدو سوى علّة فاعلة. وليس للعلّة الغائية مكان إلا فى تلك الأشياء من حيث إنها تمتلك إحساسًا وإرادة؛ وهذا ما سنبرهن عليه أيضًا فيما بعد على أنه علّة فاعلة[٧٥]. والعلّة الغائية عند هوبز هى ببساطة الطريقة التى تعمل فيها العلل الفاعلة فى الإنسان بترو وتأن.

وفى استطاعتنا أن نلاحظ فى التفسير السابق لتحصيل هوبز للعلية كيف يستخدم المصطلحات الأسكولائية، ويؤولها أو يعزو إليها معانى وفقًا لفلسفته الخاصة. ونحن نبقى على العلّة الفاعلة فقط. وبالتالى، إذا كانت العلّة بأسرها حاضرة أنتجت المعلول (أو النتيجة). والواقع أن هذه العبارة صادقة بالضرورة، بمجرد أن نقدم تعريف هوبز للعلّة، لأن المعلول إذا لم ينتج، فلن تكون العلّة علّة تامة. وفضلاً عن ذلك، كلما كانت العلّة تامة فى لحظة ما، أنتجت المعلول فى نفس اللحظة. لأنه إذا لم ينتج، فسيكون هناك شيء ناقص ضرورى لإنتاجه، ولا تكون العلّة، بالتالى، تامة، كما هو مفترض(٧٦).

ويستمد هوبز من تلك الاعتبارات نتيجة مهمة. لقد لاحظنا أنه عندما تكون العلّة حاضرة، فإن المعلول ينتج باستمرار وعلى الفور. وبالتالى، فإنها لا يمكن إلا أن تنتج، عندما توجد العلّة. ومن ثم ينتج المعلول من العلّة بالضرورة. وهكذا فإن العلّة هى علّة ضرورية. والنتيجة هى بالتالى أن «لكل المعلولات التى نتجت أو ستنتج ضرورتها فى أشياء سابقة»(٧٧). ويعلن ذلك فى الحال بطلان كل حرية فى الإنسان، إذا أُخذت الحرية، على الأقل، لتعنى غياب الضرورة. والواقع أننا إذا وصفنا فاعلاً بأنه حر بقولنا ببساطة إنه لا يعوقه فى نشاطه شيء ما، فإن طريقة الحديث هذه يكون لها معنى، لكن إذا قصد أى شخص بالوصف شيئًا غير «التحرر من الإعاقة عن طريق المعارضة، فإننى لا أقول إنه مخطئ، ولكنى أقول إن كلماته دون معنى، أعنى أنها خُلف محال»(٧٨). إن العلّة عندما تكون موجودة، فإنه ينتج عنها المعلول بالضرورة. وإذا لم ينتج المعلول، فإن العلّة (أى العلّة التامة) لا تكون حاضرة. وهذا هو كل ما يقال عنها.

الفلسفة تهتم بالتالى بالعلّية الضرورية، ولا شيء سواها. ويكمن النشاط العلّى فى إنتاج الحركة عن طريق فاعل فى شيء متقبل للفعل، ويكون كل من الفاعل والمتقبل للفعل جسمين. إن أفكارًا مثل : الوجود من العدم، والنشاط العلّى اللامادى، والعلل الحرة، ليس لها مكان فى الفلسفة. فنحن نهتم، ببساطة، بفعل الأجسام المتحركة فى أجسام متحركة مجاورة، وبقوانين علم الحركة التى تعمل بصورة ضرورية وآلية. وينطبق ذلك على النشاط البشرى كما ينطبق على نشاط الأجسام اللاحيّة، وبهذا المعنى تعمل القوانين بطرق مختلفة. لكن للحتمية الآلية، عند هوبز، الكلمة الأخيرة، فى

الميدان البشرى وغير البشرى. ويمكن القول، بناء على ذلك، إن فلسفته محاولة لرؤية إلى أى حد يمكن دفع علم الحركة عند جاليليو، بوصفه مبدأ مفسراً، إلى الأمام.

٧ – ولا تعنى الحقيقة التى تذهب إلى أن هوبز اعتقد أن لكل معلول علّة سابقة أننا نستطيع أن نحدد بيقين ما هى علّة حدث ما. وكما رأينا من قبل، يبرهن الفيلسوف على علل ممكنة من معلولاتها، وعلى معلولات ممكنة من علل. وكل معرفتنا «بنتائج» الوقائع **Facts** افتراضية أو شرطية. والقول بأن الأمر لابد أن يكون كذلك يبينه فى الواقع استخدام كلمة «عرض» فى تعريف علّة ما؛ لأن العرض ذاته يُعرف بأنه «طريقة تصورنا لجسم ما». وبالتالى تُعرف الأعراض، أى التجمع الذى تتكون منه العلّة بأسرها، بأنها ذات علاقة بالذهن، أى بطريقتنا الخاصة بالنظر إلى الأشياء. إننا لا نستطيع أن نحكم بيقين مطلق أن العلاقات العلّية هى، فى الحقيقة، ما نعتقد أنها كذلك.

ويمكن أن نرى ميلاً مشابهاً إلى النزعة الذاتية (ولن أهتم بشرحها أكثر من ذلك) فى تعريفات هوبز للمكان والزمان ؛ لأن المكان يُعرف بأنه «صورة ذهنية لشىء يوجد بدون الذهن»(٧٩)، ويُعرف الزمان بأنه «صورة ذهنية لما قبل وبعد فى الحركة»(٨٠). ولا يعنى هوبز، بالتأكيد، أن الشىء الذى يوجد خارج الذهن يكون خيالاً أو صورة ذهنية ؛ لأنه لا يشك فى وجود الأجسام. بيد أنه يمكن أن يكون لدينا خيال أو صورة ذهنية عن شىء «لا نعتبر فيه أى عرض آخر، ولكنه يظهر فقط خارجنا (أى حقيقة تخارجه)، ويُعرف المكان بأنه هذه الصورة. وللصورة فى حقيقة الأمر أساس موضوعى، وليس لدى هوبز نية لإنكار ذلك. بيد أن ذلك لا يغير الحقيقة التى تذهب إلى أنه يعرف المكان عن طريق تعديل ذاتى. وللزمان أيضًا أساس موضوعى، أعنى حركة الأجسام، لكنه يُعرف بأنه صورة ذهنية، ويقال بالتالى «إنه لا يكون فى الأشياء خارجنا، بل يكون فقط فى أفكار الذهن»(٨١).

وبتقديم هذه التعريفات للمكان والزمان، يجيب هوبز، بصورة طبيعية عن السؤال عما إذا كان المكان والزمان لا متناهيين أو متناهيين عن طريق ملاحظة أن الإجابة تتوقف ببساطة على خيالنا؛ أعنى إذا ما كنا نتخيل المكان والزمان على أنهما منتهيان أو لا. إننا نستطيع أن نتخيل الزمان بأن له بداية ونهاية، أو نستطيع أن

نتخيله دون أى حدود معينة، أعني بوصفه ممتداً إلى ما لا نهاية. (وعلى نحو مماثل، عندما نقول إن العدد لامتناه، فإننا لا نعني سوى أنه لا يمكن التعبير عن عدد، أو أن العدد اسم غير محدود). وبالنسبة لقابلية انقسام الزمان والمكان إلى ما لا نهاية، فإن ذلك يؤخذ بمعنى هو «أن ما ينقسم، إنما ينقسم إلى أجزاء قد تنقسم مرة أخرى» أو من حيث إن «أصغر شيء يمكن أن ينقسم لا وجود له، أو كما يرى علماء الهندسة، الكم ليس على هذا النحو من الصغر، لكن الكمية الأصغر فقط هى الموجودة»(٨٢).

٨ – الأساس الموضوعي للمكان هو، كما رأينا، الجسم الموجود، الذى يمكن أن ننظر إليه مجرداً من كل الأعراض. ويُسمى «الجسم» بسبب امتداده، ويُسمى «موجوداً»؛ لأنه لا يعتمد على فكرنا. «ولأنه لا يعتمد على فكرنا، فإننا نقول إنه شيء يقوم بذاته، أى بوصفه أيضاً موجوداً لأنه يوجد بدوننا(٨٣). ويُسمى أيضاً «الموضوع» «لأنه يوجد فى مكان متخيل ويخضع له، بمعنى أنه قد يمكن فهمه عن طريق العقل، كما يمكن إدراكه عن طريق الحواس. وبالتالى، فإن تعريف الجسم قد يكون هكذا: الجسم هو ما يكون له استقلال عن فكرنا ويطابق أو يلازم جزءاً ما من المكان(٨٤). ومن ثم تدخل موضوعية الفكر البشرى أو استقلاله فى تعريف الجسم. غير أن الجسم يُعرف فى الوقت نفسه بالنسبة إلى فكرنا، لا بوصفه معتمداً عليه، ويمكن معرفته لأنه يخضع لمكان متخيل. وإذا أخذ المرء هذه الفكرة بذاتها، فسيجد أنها تحمل صبغة كانطية بصورة ملحوظة.

ويمتلك الجسم أعراضاً. وقد قدمنا من قبل تعريف العرض وهو «طريقة تصورنا للجسم». بيد أن تفسيراً إضافياً يمكن أن يكون ملائماً هنا. فإذا تساءلنا «ما الصلب؟»، فإننا نسأل عن تعريف اسم عيني. و«الإجابة ستكون أن الصلب هو ما لا يشغل جزء منه حيزاً، إلا عندما يشغل الكل حيزاً»(٨٥). لكن إذا تساءلنا «ما الصلابة؟»، فإننا نسأل سؤالاً عن اسم مجرد؛ أعني لماذا يبدو شيء ما صلباً. وبالتالي فإن «السبب لابد أن يبين لماذا لا يشغل جزء ما حيزاً، فى حين أن الكل يشغل حيزاً. وعندما نسأل هذا السؤال، فإن ذلك يعنى أننا نسأل ما الذى يكون فى جسم ما ويُحدث فينا تصوراً معيناً للجسم؟ ويرى هوبز، كما ذكرنا سابقاً، أن القول بأن عَرَضاً ما هو الطريقة التى نتصور بها جسماً هو القول نفسه إن عَرَضاً ما هو القدرة

التى توجد فى جسم لتنتج فينا تصوراً معيناً عنه. وتظهر قوة هذا القول بصورة أكثر وضوحاً فى نظرية هوبز عن الصفات الثانوية.

ولابد من التمييز بين الأعراض المشتركة بالنسبة لجميع الأجسام، والتى لا يمكن أن تتلاشى إذا لم يتلاش الجسم أيضاً، وبين الأعراض التى لا تكون مشتركة بالنسبة لجميع الأجسام ويمكن أن تتلاشى ويتبعها أعراض أخرى دون أن يتلاشى الجسم نفسه. والامتداد والشكل عرضان من النوع الأول «لأنه لا يمكن أن نتصور جسماً دون امتداد أو دون شكل»[٨٦]. ولا شك أن الشكل يتنوع؛ لكن لا وجود لجسم، ولا يمكن أن يوجد جسم، دون شكل. غير أن عَرَضاً مثل الصلابة يمكن أن تتبعه النعومة دون أن يتلاشى الجسم نفسه. ومن ثم، فإن الصلابة عَرَض من النوع الثانى.

الامتداد والشكل هما العرضان الوحيدان من النوع الأول. أما المقدار فهو ليس عرضاً آخر: فهو نفس الشيء مثل الامتداد. ويُسمى أيضاً عن طريق «مكان واقعى». إنه ليس، كما يكون المكان المتخيل، «عرضاً للذهن»: بل هو عرض للجسم. ونستطيع أن نقول، بالتالى - إذا شئنا - إن هناك مكاناً واقعياً. لكن هذا المكان الواقعى هو نفسه مثل المقدار، الذى يكون هو نفسه مثل الامتداد. فهل المقدار هو نفسه أيضاً مثل الحيز؟ يجيب هوبز بأنه ليس كذلك. فالحيز هو «صورة أى جسم له هذا الكم أو ذاك، وهذه الصورة أو تلك» و«ليس شيئاً موجوداً خارج الذهن»[٨٧]. إنه «امتداد مُختلق»، فى حين أن المقدار «امتداد حقيقى»[٨٨]، بسبب الصورة التى تكون الحيز.

ومع ذلك لا توجد الأعراض من النوع الثانى فى أجسام بالشكل الذى تظهر فيه أمام الوعى. فاللون، والصوت، مثلاً، هما أيضاً مثل الطعم والرائحة، «صورتان ذهنيتان»؛ لأنهما ينتميان إلى مجال الظاهر. إن الصورة الذهنية التى يصنعها السمع هى الصوت، والصورة التى يصنعها الشم هى الرائحة، والصورة التى يصنعها الذوق هى الطعم..»[٨٩] «لأن الضوء واللون، والحرارة والصوت، وصفات أخرى تسمى بوجه عام صفات محسوسة، ليست موضوعات، وإنما هى صور ذهنية فى أولئك الذين لديهم القدرة على الإحساس»[٩٠]. وبالنسبة لموضوعات السمع، والشم، والذوق، واللمس، فإنها ليست صوتاً، وطعماً، ورائحة، وصلابة... إلخ، ولكنها الأجسام نفسها التى ينبعث منها الصوت، والرائحة، والطعم، والصلابة... إلخ.[٩١] إن الأجسام المتحركة تنتج حركة

في أعضاء الحس، وتنشأ بالتالي الصور الذهنية التي نطلق عليها: اللون، والصوت، والرائحة، والطعم، والصلابة، والنعومة، والضوء.. إلخ. إن جسمًا مجاورًا ومتحركًا يؤثر في الجزء البعيد من عضو الإحساس، وينتقل الضغط أو الحركة إلى الجزء الداخلي من العضو. ويحدث في نفس الوقت، بسبب الحركة الداخلية الطبيعية للعضو، رد فعل ضد هذا الضغط، «محاولة من الخارج» تثيرها «محاولة من الداخل». وتنشأ الصورة الذهنية أو «الفكرة» من رد الفعل النهائي «للمحاولة الداخلية». ويمكننا، بالتالي، أن نعرِّف «الحس» بأنه «صورة ذهنية كوَّنها رد الفعل والمحاولة الخارجية في عضو الحس، وتسببه محاولة داخلية من الموضوع، ويظل لبعض الوقت كبيرًا أو قليلاً»[٩٢]. فاللون، مثلاً، هو طريقتنا لإدراك موضوع خارجي، أو هو بصورة موضوعية، ما يوجد في جسم يسبب «تصورنا» للجسم. وهذه «القدرة» الموجودة في الجسم ليست هي نفسها اللون. أما في حالة الامتداد، فإن الامتداد هو نفسه هو الذي يسبب تصورنا له.

وبالتالي، فإن عالم اللون، والصوت، والطعم، والرائحة، والصفات الخاصة باللمس والضوء، هو عالم الظاهر. والفلسفة هي إلى حد كبير محاولة اكتشاف علل هذه المظاهر (الظواهر)، أي علل «صورنا الذهنية». ولا يوجد عند هوبز – وراء المظاهر على الأقل بقدر ما تهتم الفلسفة – سوى أجسام ممتدة وحركة.

٩ – وتعني الحركة بالنسبة لهوبز الحركة الموضعية. «الحركة هي الانعدام المستمر لموضع (حيز) place واكتساب موضع (حيز) آخر»[٩٣]، ويكون شيء ما ساكنًا عندما يكون في موضع (حيز) واحد لأي مدة من الزمن. وينجم، بالتالي، من هذه التعريفات أن كل شيء يتحرك يُحرك. لأنه إذا لم يتحرك، يكون في نفس الموضع (الحيز) الذي كان فيه من قبل. وينتج بالتالي من تعريف السكون، أن الشيء يكون في حالة سكون. وبصورة مماثلة، ما يُحرك، سيُحرك في وقت ما. لأن ما يتحرك هو باستمرار الموضع (الحيز) المتغير. وأخيرًا ما يُحرك لا يكون في موضع (حيز) واحد في أي وقت، مهما يكن قصيرًا. وإذا كان كذلك، فإنه سيكون بالتعريف ساكنًا.

إن أي شيء ساكن سيظل باستمرار ساكنًا، إذا لم يسمح له جسم آخر «عن طريق بذل جهد لكي يدخل حيزه (موضعه) عن طريق الحركة بأن يبقى ساكنًا»[٩٤].

وعلى نحو مماثل، إذا كان أى شىء متحركًا، فإنه يظل باستمرار متحركًا، إذا لم يجعله جسم آخر ساكنًا؛ لأنه إذا لم يكن هناك جسم آخر، «فلن يكون هناك سبب لماذا يكون ساكنًا الآن بدلاً من أن يكون ساكنًا فى وقت آخر؟»[٩٥]. إن علّة الحركة لا يمكن أن تكون جسمًا مجاورًا ومتحركًا من قبل.

وإذا ارتدت الحركة إلى حركة موضعية، فإنه يمكن رد التغير أيضًا إلى حركة موضعية. «إن التحول لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير حركة أجزاء ذلك الجسم الذى يتغير»[٩٦]. ونحن لا نقول إن أى شىء قد تغير إذا لم يظهر لحواسنا على خلاف ما كان عليه من قبل. بيد أن هذه المظاهر (الظواهر) هى آثار (معلولات) أنتجتها الحركة فينا.

١٠ – ويوجد فى الحيوانات نوعان من الحركة خاصان بها. النوع الأول هو الحركة الحية، وهى «حركة الجسم، التى تدور دون انقطاع (كما يظهر من إشارات وملاحظات لا تخطئ قام بها دكتور هارفى، أول ملاحظ لها) فى أوردة وشرايين[٩٧]. ويصفها هوبز فى موضع آخر بأنها «جريان الدم، والنبض، والتنفس، والتغذية، والإخراج... إلخ، لا تحتاج حركاتها إلى مساعدة الخيال»[٩٨]. وبمعنى آخر، الحركات الحية هى تلك العمليات الحية فى الحيوان التى تحدث دون أى تفكير أو مجهود واع، مثل الدورة الدموية، والهضم، والتنفس.

أما النوع الثانى من الحركة الذى يكون خاصًا بالحيوان فهو «الحركة الحيوانية، ويمكن أن نطلق عليها الحركة الإرادية»[٩٩]. ويعطى هوبز أمثلة عليها وهى: المشى، والكلام، وحركة الأطراف، عندما نتخيل هذه الأفعال لأول مرة فى أذهاننا[١٠٠]. والخيال هو البداية الأولى الداخلية لكل الحركات الإرادية، بينما تسمى «البدايات الصغيرة للحركة داخل جسم الإنسان، قبل أن تظهر فى المشى، والكلام، والضرب، وأفعال مرئية أخرى - نقول تسمى بوجه عام بالجهد»[١٠١]. وهنا تكون لدينا حركة الجهد **Conatus**، التى تلعب دورًا بارزًا فى فلسفة إسپينوزا.

ويُسمى هذا الجهد الذى يتجه نحو شىء يسببه «الاشتهاء أو الرغبة». وعندما يتجه بعيدًا عن شىء – «الابتعاد عن شىء – كما يرى هوبز – يُسمى نفورًا. ومن ثم، فإن الصور الأساسية للجهد هى الاشتهاء أو الرغبة والنفور، وكلتا الصورتين حركة.

وهما من الناحية الموضوعية، نفس الشيء مثل الحب والكراهية على التوالى، لكن عندما نتحدث عن الرغبة والنفور، فإننا نتصور الموضوعات غائبة، بينما نتصور الموضوعات حاضرة عند حديثنا عن الحب والكراهية.

١١ – إن بعضًا من صنوف الاشتهاء فطرية أو تولد مع الإنسان، مثل شهوة الطعام. بينما ينشأ بعضها الآخر من التجربة. لكن، على أية حال، «أيًا كان موضوع أى اشتهاء أو رغبة إنسان، فإنه يُسمى من جانبه «بالخير»، أما موضوع كراهيته ونفوره فيُسمى «بالشر»، وأيا كان موضوع ازدرائه، فإنه يكون رذيلاً ولا يعتد به[١٠٢].

وبالتالي، فإن الخير والشر فكرتان نسبيتان. فليس هناك خير مطلق ولا شر مطلق؛ وليس هناك معيار موضوعى مشترك، يؤخذ من الموضوعات نفسها، للتمييز بين الخير والشر. «فالكلمتان تُستخدمان بالنسبة للشخص الذى يستخدمهما»[١٠٣]. إن قاعدة تمييز الخير والشر تعتمد على الفرد، أى على «حركاته الإرادية»، إذا نظرنا إلى الإنسان على أنه جزء من الدولة. فالشخص فى الدولة، هو الذى يمثلها، أى أنه صاحب السيادة، الذى يحدد ما هو خير وما هو شر.

١٢ – إن الانفعالات المختلفة صور مختلفة من الاشتهاء والنفور، باستثناء اللذة الخالصة والألم، اللذين يكونان «ثمرة أكيدة للخير والشر»[١٠٤]. وبالتالى لأن الاشتهاء والنفور حركتان، فكذلك تكون الانفعالات المختلفة. إن الموضوعات الخارجية تؤثر فى أعضاء الحس وتنشأ «حركة وتهيج المخ التى نسميها بالتصور»[١٠٥]. وتستمر حركة المخ إلى القلب «وتُسمى هناك بالانفعالات»[١٠٦].

ويذكر هوبز عدداً من الانفعالات البسيطة؛ أعنى: الاشتهاء، والرغبة، والحب، والنفور، والكراهية، والفرح، والحزن.[١٠٧]. وتأخذ هذه الانفعالات صوراً مختلفة، أو تُعطى، على الأقل، أسماء مختلفة وفقًا لاعتبارات مختلفة. وبالتالى إذا نظرنا إلى الاعتقاد الذى يكون لدى الناس عن بلوغ ما يرغبونه، فإننا نستطيع أن نميز الأمل واليأس. فالأمل هو اشتهاء واعتقاد فى بلوغ الموضوع الذى يرغبه الناس، بينما اليأس هو اشتهاء دون اعتقاد. ومن جهة ثانية، يمكننا أن ننظر إلى المحبوب أو المكروه. ويمكننا، من ثم، أن نميز مثلاً، بين اشتهاء ما يملكه الغير، الذى يكون الرغبة فى الثروة، وبين الطموح، الذى يكون الرغبة فى المركز أو الصدارة. ومن جهة ثالثة، قد

يقودنا النظر فى عدد من الانفعالات معًا إلى استخدام اسم خاص. وبالتالى «نطلق على حب شخص بصورة فريدة مع الرغبة فى أن نكون محبوبين بصورة فريدة، اسم انفعال الحب، بينما نطلق على حب شخص بصورة فريدة، والخوف ألا يكون الحب متبادلاً اسم الغيرة»(١٠٨). وأخيراً، يمكننا أن نسمى انفعالاً من الحركة ذاتها. فيمكن أن نتحدث - مثلاً - عن «اكتئاب مفاجئ»؛ «الانفعال الذى يسبب البكاء»، وهو انفعال تسببه أحداث تبعد أملاً قوياً بصورة مفاجئة، أو «سنداً من القوة»(١٠٩).

غير أن كثيراً من انفعالات الإنسان أيًا كانت، تكون كلها حركات. ويتحدث هوبز فى جملة يستشهد بها مراراً عن المتعة أو اللذة من حيث إنها «ليست شيئًا سوى حركة حول القلب، مثلما لا يكون التصور شيئًا سوى حركة فى الرأس»(١١٠).

١٣ - ولم يتغاض هوبز عن حقيقة مؤداها أن الموجودات البشرية تؤدى بعض الأفعال عن عمد **Deliberation**. لكنه يعرِّف التعمد من منظور الانفعالات. دعنا نفترض أنه يوجد فى ذهن الإنسان رغبة فى تحصيل موضوع يتبدل مع النفور، وأن أفكار النتائج الجيدة لتحصيله تتبدل مع أفكار النتائج الشريرة (أعنى نتائج غير مرغوب فيها). إن «المجموع الكلى للرغبات، وضروب النفور، والآمال، والمخاوف، التى تستمر حتى يتحقق الشىء، أو يكون التفكير فيه مستحيلاً، هو ما نطلق عليه اسم «التعمد»(١١١). ويستمد هوبز نتيجة مؤداها أن الحيوانات لابد أن تمتلك أيضًا روية أو تعمداً، من حيث إن هذا التتابع المتبدل لضروب الاشتهاء، وضروب النفور، والآمال، والمخاوف توجد فيها كما توجد فى الإنسان.

ويُسمى آخر اشتهاء أو نفور فى الروية بالإرادة؛ أى فعل الإرادة. «إن الإرادة - بالتالى - هى الاشتهاء الأخير فى الروية»(١١٢)، ويتوقف الفعل على هذا الميل الأخير أو الاشتهاء. ويستمد هوبز من هذا - أيضًا - نتيجة تقول إنه طالما أن الحيوانات تمتلك روية، فإنها تمتلك أيضًا إرادة بالضرورة.

وينجم عن ذلك أن حرية الإرادة، أو عدم الإرادة لا تكون أعظم فى الإنسان مما تكون عليه فى الحيوانات. وبالتالى فهذه الحرية التى تخلو من الضرورة لا وجود لها فى إرادة الإنسان أو فى إرادة الحيوانات ، لكن إذا كنا نعنى بالحرية ملكة أو قوة فعل ما يريده الإنسان والحيوانات، ولا نعنى بها ملكة أو قوة الإرادة،

فلابد أن نقر – بالتأكيد – بالحرية لكليهما، وأن كليهما قد يمتلكها بصورة متساوية، متى ما سُمح بها[١١٣].

١٤ – وعندما يعالج هوبز «الفضائل العقلية»، فإنه يميز بين قدرة طبيعية وقدرة ذهنية مكتسبة أو «الفطنة». وهناك بعض الناس متسرعون بطبيعتهم، وهناك آخرون متريثون. وسبب هذه الاختلافات هو «اختلاف انفعالات الناس»[١١٤]. فأولئك الذين تكون غايتهم اللذة الحسية، مثلاً، يكونون أقل تمتعاً «بالخيالات» التى لا تؤدى إلى هذه الغاية، ويلتفتون بصورة أقل من آخرين إلى وسائل تحصيل المعرفة. إنهم يعانون من كآبة الذهن «التى تنشأ من شهوة المتعة الحسية أو الجسمية. وقد يفترض جدلا أن لهذا الانفعال بدايته من خشونة وصعوبة حركة الروح حول القلب[١١٥]. وبالتالى، فإن الاختلافات فى القدرة الذهنية الطبيعية سببها اختلافات فى الحركة. وبالنسبة للاختلافات فى «الفطنة» المكتسبة، التى هى الذهن، فهناك عوامل علّية أخرى يجب أن توضع فى الاعتبار مثل التربية.

الانفعالات التى يسبب معظمها اختلاف الفطنة هى بصفة خاصة الرغبة الكبيرة أو القليلة فى القوة، والثروة، والمعرفة، والمجد. ويمكن أن ترتد كل هذه الانفعالات إلى الانفعال الأول، أعنى الرغبة فى القوة. لأن الثروة، والمعرفة، والمجد، ليست سوى أنواع متعددة من القوة[١١٦]. وبالتالى، فإن الرغبة فى القوة هى العامل الأساسى فى دفع الإنسان إلى تطوير قدراته الذهنية.

١٥ ـ إننا نلتقى بكثرة من الموجودات البشرية الفردية، والتى ينساق كل منها بواسطة انفعالاته، التى تكون هى ذاتها صوراً للحركة. وضروب الاشتهاء وضروب النفور عند الفرد هى التى تحدد له ما هو خير وما هو شر. وسوف ننظر، فى الفصل القادم، فى نتائج هذه المسائل والانتقال من النزعة الفردية الذرية إلى بناء ذلك الجسم الصناعى، أى الدولة.

الهوامش

(١) المقصود «أصول الهندسة» وهو الكتاب الرئيسى لإقليدس السكندرى أعظم علماء الهندسة وأقدمهم فى النصف الأول من القرن الثالث قبل الميلاد. (المراجع)

(٢) اللوياثان أو التنين (Leviathan) كلمة عبرية الأصل ومعناها الملتوى أو الملتف، وقد وردت بكثرة فى أسفار العهد القديم. وهو يصف وحشًا بحريًا هائلاً يقهر جميع الوحوش الأخرى. أما عند هوبز فهو يعنى به «الدولة» ـ وليس الحاكم أو الملك ـ أو الإله الفانى كما يسميه أحيانًا ـ راجع كتابنا «توماس هوبز فيلسوف العقلانية» ص ١٨٥ من طبعة دار الثقافة بالقاهرة. (المراجع)

(٣) جون واليس (١٦١٦ ـ ١٧٠٣) عالم رياضة إنجليزى وأستاذ الهندسة فى جامعة أكسفورد من ١٦٤٩ حتى عام ١٧٠٣ وأعظم علماء الرياضة قبل جاليليو ـ كانت له مناقشات استمرت سنوات طويلة مع هوبز لا سيما محاولات الأخير فى تربيع الدائرة. (المترجم)

(٤) قام «مولز ورث» بنشر مجموعتين من كتابات هوبز وهما: الأعمال الفلسفية الكاملة باللاتينية فى خمسة مجلدات (١٨٣٩ ـ ١٨٤٥)، والأعمال الإنجليزية لتوماس هوبز فى أحد عشر مجلداً (١٨٣٩ ـ ١٩٤٥). وستشير الحروف (O.L و E. W) إلى هاتين الطبعتين فى الإشارات التى تُقدم فى هذا الفصل والفصل القادم. (المؤلف)

(٥) Concerning Body, 1,1,6, E. W., 1, P.7.

(٦) Concerning Body, 1,1,7, E. W., 1, P.8.

(٧) Concerning Body, 1,1,2, E. W., 1, P.3.

(٨) Concerning Body, 1,1,2, E. W., 1, P.3.

(٩) Leviathan, 1, 9, E.E., III, p. 71.

(١٠) Ibid.

(١١) Ibid.

(١٢) Ibid.

(١٣) Leviathan, 1, 7, E.W., p. 52.

(١٤) Concerning Body, 1,1,8, E. W., 1, P.10.

(١٥) Ibid, p. 11.

(١٦) Concerning Body, 1,6,5, E. W., 1, P.59 - 70.

(١٧) Concerning Body, 1,1,10, E. W., 1, P.12.

(١٨) Leviathan, 1, 3, E.W., III p. 17.

(١٩) Ibid, 1, 4, E.W., III p. 27.

(٢٠) Ibid, 1, 5, E.W., III p. 92.

(٢١) المقصود بمصطلح الأقنوم Hypostasis شخصية المسيح التى تجمع بين الطبيعتين الإلهية والبشرية. (المراجع)

(٢٢) المقصود تحول خبز القربان المقدس وخمره إلى جسد المسيح ودمه وهو ما يحدث فى الاعتقاد المسيحى ، أثناء عملية التناول من القربان. (المراجع)

(٢٣) Ibid, p. 32 - 3.

(٢٤) Ibid, p. 32 - 3.

(٢٥) Ibid, p. 93.

(٢٦) Leviathan, 1, 3, E.W., III p. 17.

(٢٧) Ibid, 1, 12, E.W., III p. 97.

(٢٨) Leviathan, 1, 12, E.W., III p. 97.

(٢٩) E.W., IV P. 306.

(٣٠) Ibid, p. 309.

(٣١) Ibid.

(٣٢) Ibid, p. 313.

(٣٣) Concerning Body, 1,1,9, E. W., 1, P.11.

(٣٤) Ibid.

(٣٥) Concerning Body, 1,6,6, E. W., 1, P.71.

(٣٦) Ibid, p. 72.

(٣٧) CF .Leviathan, 1, 9, E.W., III p. 72 - 73.

(٣٨) تتضمن دراسة النتائج المستمدة من صفات الناس بصفة خاصة – إلى جانب الأخلاق – دراسة وظائف الكلام. فدراسة فن الإقناع – مثلاً – تعطينا البلاغة، بينما تعطينا دراسة فن الاستدلال المنطق . (المؤلف)

(٣٩) Concerning Body, 1,1,2, E. W., 1, P. 3.

(٤٠) Concerning Body, 1,6,1, E. W., 1, P.66.

(٤١) Ibid.

(٤٢) Concerning Body, 1,6,12, E. W., 1, P.81.

(٤٣) Concerning Government and Society, dedicatory epistle, E.W. 11, P. iv.

(٤٤) Ibid.

(٤٥) Concerning Body, 1,6, 6, E.W, 1, P. 73.

(٤٦) Concerning Body, 4, 1, 1, E.W. 1, PP. 387 - 8.

(٤٧) إذا قدمنا تعريفا معينًا للحركة أو تعريفًا معينًا للجسم، مثلاً، فإن الحركة أو الجسم يمتلك بالضرورة خصائص معينة. لكن لا يترتب على ذلك بصورة مباشرة أن هناك حركة أو جسمًا. فما ينتج هو أنه إذا كانت هناك حركة أو إذا كان هناك جسم، فإنهما سيمتلكان هذه الخصائص. (المؤلف)

(٤٨) Ibid, P. 388.

(٤٩) Concerning Body, 1,6, 7, E.W, 1, P. 74.

(٥٠) يشير هوبز هنا إلى الطابع الاتفاقى للغة. فالأسماء علامات وإشارات اتفاقية. (المؤلف).

(٥١) Concerning Body, 1,2, 4, E.W, 1, P. 16.

(٥٢) Concerning Body, 1,2, 9, E.W, 1, P. 20.

(٥٣) Leviathan, 1,4, E.W, 111, P. 21.

(٥٤) لتفسير نظرية أوكام فى هذه المسألة؛ انظر:

Vol. III of this history, pp. 55F.

(٥٥) Concerning Body, 1,2, 6, E.W, 1, P. 17.

(٥٦) Concerning Body, 1,2, 5, E.W, 1, P. 17.

(٥٧) Leviathan, 1,4, E.W, III, P. 19.

(٥٨) Leviathan, 1,4, E.W, III, P. 19.

(٥٩) Human Nature, 1,4,10, E.W, IV, P. 18.

(٦٠) Leviathan, 1,4 and E.W, III, PP. 24 and 33.

(٦١) Concerning Body, 1,6,14, E.W, I, PP. 83 - 4.

(٦٢) Concerning Body, 1,3, 9, E.W, 1, P. 37.

(٦٣) Objection IV, O, L, PP. 257 - 8 .

(٦٤) Concerning Body, 1,3, 8, E.W, I, P. 36.

(٦٥) يصر هوبز على أن الصدق والكذب يمكن أن توصف بهما القضايا، ولا يمكن أن توصف بهما الأشياء «فالصدق لا يتعلق بالشيء، بل بالقضايا التى تخصه». (المؤلف)

Concerning Body, 1,3, 7, E.W, I 3, P. 35.

(٦٦) Concerning Body, 1,5, 7, E.W, I, P. 60.

(٦٧) «ماهية شيء هى «ذلك العرض الذى من أجله نعطى اسمًا معينًا لجسم، أو العرض الذى يسمى موضوعه، كما يكون الامتداد ماهية جسم ما». (المؤلف)

(٦٨) Concerning Body, 2,8, 24, E.W, I, P. 118.

Ibid. (٦٩)

Ibid. (٧٠)

Concerning Body, 1,6, 10, E.W, I, P. 77. (٧١)

Concerning Body, 2,8, 2, E.W, I, P. 104. (٧٢)

Ibid p. 103. (٧٣)

Concerning Body, 2,9, 3: 1, pp. 121 - 2. (٧٤)

Concerning Body, 2,10, 7, E.W, I, P. 131 - 2. (٧٥)

Concerning Body, 2,9, 5, E.W, I, P. 123. (٧٦)

Concerning Body, 2,9, 5, E.W, I, P. 123. (٧٧)

Leviathan, 1,5, E.W, III, P. 33. (٧٨)

Concerning Body, 2,7, 2, E.W, I, P. 94. (٧٩)

Ibid, p. 95. (٨٠)

Concerning Body, 2,7, 3, E.W, I, P. 94. (٨١)

Concerning Body, 2,7, 13, E.W, I, P. 100. (٨٢)

Concerning Body, 2,8, 1, E.W, I, P. 102. (٨٣)

Ibid . (٨٤)

Concerning Body, 2,8, 2, E.W, I, P. 103. (٨٥)

Concerning Body, 2,8, 3, E.W, I, P. 104. (٨٦)

Concerning Body, 2,8, 5, E.W, I, P. 105. (٨٧)

Ibid . (٨٨)

Concerning Body, 4,25, 10, E.W, I, P. 405. (٨٩)

Concerning Body, 4,25, 2, E.W, I, PP. 391 - 92. (٩٠)

Concerning Body, 4, 25, 10, E.W, I, P. 405. (٩١)

Concerning Body, 4, 25, 2, E.W, I, P. 391. (٩٢)

Concerning Body, 2, 8, 10, E.W, I, P. 109. (٩٣)

Concerning Body, 2, 8, 18, E.W, I, P. 115. (٩٤)

Ibid . (٩٥)

Concerning Body, 2, 9, 9, E.W, I, P. 126. (٩٦)

Concerning Body, 4, 25, 12, E.W, I, P. 407. (٩٧)

Leviathan, 1, 6, E.W, III, P. 31. (٩٨)

(٩٩) Ibid .

(١٠٠) Ibid .

(١٠١) Ibid .

(١٠٢) Ibid, P. 4 .

(١٠٣) Ibid .

(١٠٤) Concerning Body, 4, 25, 13, E.W, I, P. 409 - 10.

(١٠٥) Human Nature, 8, 1, E.W, IV, P. 34.

(١٠٦) Ibid .

(١٠٧) يميز هوبز بين لذات وآلام الحس، ولذات وآلام الذهن - تنشأ الثانية من توقع النهاية أو النتائج، وتُسمى لذات الذهن بالفرح، بينما يُسمى استياء الذهن بالحزن (وهي تتميز عن استياء الحس التي تسمى بالألم) . (المؤلف)

(١٠٨) Leviathan, 1, 6, E.W, III, P. 44.

(١٠٩) Ibid, P. 96 .

(١١٠) Human Nature, 7, 1, E.W, IV, P. 31.

(١١١) Leviathan, 1, 6, E.W, III, P. 48.

(١١٢) Leviathan, 1, 6, E.W, III, P. 44.

(١١٣) Concerning Body, 4, 25, 13, E.W, I, P. 409.

(١١٤) Leviathan, 1, 8, E.W, I, P. 57.

(١١٥) Human Nature, 10, 3, E.W, IV, P. 55.

(١١٦) Leviathan, 1, 8, E.W, III, P. 61.

الفصل الثانى

هوبز (٢)

حالة الحرب الطبيعية - قوانين الطبيعة - نشأة الدولة ونظرية العقد - حقوق صاحب السيادة - حرية الرعايا - تأملات فى نظرية هوبز السياسية

١ – الناس متساوون بالطبيعة فى القدرات الجسدية والذهنية؛ لا بمعنى أنهم يمتلكون جميعًا نفس درجة القوة الجسدية، ودرجة الفهم السريع، ولكن بوجه عام، بمعنى أن ضروبًا من النقص عند فرد فى جانب يمكن أن تعوضه صفات أخرى. فالشخص الضعيف جسديًا يستطيع أن يسيطر على الشخص القوى جسديًّا عن طريق الاحتيال والمكيدة، وتساعد التجربة كل الناس على اكتساب الحيطة والحذر فى الأشياء التى يطبقونها على أنفسهم. وتُنتج هذه المساواة الطبيعية فى الناس أملاً متساويًا فى بلوغ غاياتهم وأهدافهم. فكل فرد يبحث عن المحافظة على ذاته، ويتعقب هذا الهدف، والبعض يبحث عن المتعة أو اللذة. ولا أحد يستكين لعدم بذل جهد فى تحقيق الغاية التى يكون مدفوعًا إليها بصورة طبيعية، على أساس أنه ليس كفؤًا لغايات أخرى.

وتؤدى هذه الحقيقة التى تذهب إلى أن كل فرد يبحث عن بقائه الخاص ولذته إلى المنافسة وفقدان الثقة فى الآخرين. وفضلاً عن ذلك يرغب كل إنسان فى أن يقدِّره الآخرون كما يقدِّر نفسه، ويكون سريعًا فى الاستياء من كل إهانة وكل علامات الازدراء. «حتى إننا نجد فى طبيعة الإنسان ثلاثة أسباب رئيسية للصراع: أولها المنافسة، وثانيها فقدان الثقة، وثالثها المجد والشهرة»[١].

ويستنتج هوبز من ذلك نتيجة هى أن الناس يظلون فى حالة حرب مع بعضهم البعض إلى أن يخضعوا جميعًا لسلطة مشتركة. «لأن الحرب لا تكمن فى المعركة

فحسب، أو فى قتال فعلى، بل فى فسحة من الوقت تُعرف فيه الرغبة فى المقاومة عن طريق المعركة بصورة كافية، وبالتالى لابد أن تراعى فكرة الوقت فى طبيعة الحرب، كما تراعى فى حالة الطقس. لأنه كما أن طبيعة الطقس الردىء لا تتمثل فى نزول المطر مرة أو مرتين، بل فى استمرار سوء الطقس لعدة أيام متتالية، فكذلك لا تتمثل طبيعة الحرب فى قتال فعلى، بل فى الميل العلنى له، فى جميع الأوقات التى لا يكون فيها ضمان للعكس (أى السلام). أما كل وقت آخر فهو سلام[٢].

إن حالة الحرب الطبيعية هى - بالتالى - الحالة التى يعتمد فيها الفرد فى أمنه على قوته الخاصة وعلى فطنته الخاصة. «لا توجد فى هذه الحالة صناعة؛ لأن الثمرة من الصناعة ليست مؤكدة: لا توجد بالتالى فلاحة الأرض، ولا ملاحة، ولا استخدام لسلع قد تستورد عن طريق البحر، ولا وجود لأبنية رحبة واسعة، ولا وسائل لتحريك هذه الأشياء ونقلها من حيث إنها تتطلب قوة كبيرة، ولا وجود لمعرفة بسطح الأرض، وليس هناك حساب للزمن، ولا فنون، ولا آداب، ولا مجتمع، وما هو أسوأ من ذلك كله، الخوف المستمر، وخطر الموت العنيف، وحياة الإنسان المنعزلة، والكريهة، والفقيرة، والوحشية، والقصيرة[٣]. ويصف هوبز فى هذه الفقرة المقتبسة باستمرار حالة الحرب الطبيعية بأنها حالة تغيب فيها الحضارة والمنافع. والنتيجة واضحة، أعنى أنه عن طريق تنظيم المجتمع فقط وتأسيس الدولة يمكن بلوغ السلام والحضارة.

إن حالة الحرب الطبيعية هى استنتاج من النظر فى طبيعة الإنسان وانفعالاته. لكن إذا شك أى شخص فى الصحة الموضوعية لهذه النتيجة، يجب عليه أن يلاحظ فقط ما يحدث حتى فى حالة المجتمع المنظم. فكل شخص يسلّح نفسه عندما يقوم برحلة، ويغلق أبوابه فى الليل، ويحكم غلق خزائنه. ويبيّن ذلك بوضوح كاف الفكرة التى يكوِّنها عن أقرانه. «أفلا يتهم بذلك البشرية بأفعاله، على نحو ما أفعل أنا بواسطة كلماتى؟ لكن لا أحد منا يتهم طبيعة الإنسان، فرغبات الإنسان وانفعالاته ليست فى ذاتها خطيئة. وكذلك لا تكون الأفعال التى تصدر من هذه الانفعالات خطيئة، حتى تعرف قانوناً يحرمها؛ فهى لا تستطيع أن تعرف، حتى توجد قوانين، ولا يمكن أن توجد أى قوانين، حتى يقبلها الشخص الذى يوجدها»[٤].

ويفترض هذا الاقتباس أنه لا وجود فى حالة الحرب الطبيعية لتمييزات أخلاقية موضوعية. وذلك هو رأى هوبز بصورة دقيقة. فى هذه الحالة «لا مكان لفكرة الصواب والخطأ، والعدل، والظلم» فحيثما لا توجد سلطة عامة، لا يوجد قانون، وحيثما لا يوجد قانون، لا يوجد ظلم». بل تكون القوة والاحتيال هما الفضيلتان الأساسيتان فى حالة الحرب»(٥). وفضلاً عن ذلك، «لا توجد ملكية، لا يوجد شىء يمكن أن نميزه بقولنا إنه ملكى أو ملكك. ولكن ما نستطيع أن نقوله هو أن كل شىء ملك لكل إنسان يستطيع أن يحصل عليه، ويستطيع أن يحافظ عليه»(٦).

هل يعنى هوبز أن حالة الحرب حقيقة تاريخية، بمعنى أنها تسبق بصفة عامة تنظيم المجتمع؟ أو أنه يعنى أنها تسبق تنظيم المجتمع من الناحية المنطقية فقط، بمعنى أننا إذا صرفنا الانتباه عما يدين به الإنسان للدولة، فإننا نصل عن طريق التجريد إلى هذا الوضع، أعنى إلى النزعة الفردية الذرية إن صحَّ التعبير، التى تكون مغروسة فى الانفعالات البشرية، ويمكن بلوغها، إذا لم تكن بالنسبة لعوامل أخرى تدفع الناس بصورة طبيعية من البداية إلى تنظيم المجتمعات والخضوع لسلطة مشتركة؟ إنه يعنى – بالطبع – الرأى الأخير على الأقل. وليست حالة الحرب، بناء على هذا الرأى – كلية وشاملة «فى جميع أنحاء العالم»، ولكن فكرة هذه الحالة تبين الوضع الذى يمكن بلوغه، ما لم يتم تأسيس الدول. وهناك عدد وفير من الأدلة التجريبية على ذلك، ناهيك عن الاستنباط القبلى من تحليل الانفعالات. ولنا أن ننظر فقط إلى سلوك الملوك وأصحاب السيادة. فهم يحصنُّون ممالكهم ضد الغزاة المتوقعين، وحتى فى وقت السلم، يتجسسون على ممالك جيرانهم. إنهم فى «تأهب مستمر للحرب». ولنا أن ننظر أيضًا إلى ما يحدث عندما تنهار الحكومة السلمية وتحدث الحرب الأهلية. ويبيِّن هذا بوضوح «كيف يكون حال الحياة، عندما لا توجد سلطة عامة يخشاها الناس»(٧). إن حالة الحرب الطبيعية هى عند هوبز، فى نفس الوقت حقيقة تاريخية فى أماكن كثيرة، كما يمكن ملاحظة ذلك فى أمريكا، حيث يعيش الهمج حتى اليوم فى تلك الحالة الوحشية، إذا استثنينا الحكم الداخلى لأسر صغيرة، التى يعتمد انسجامها على «الشهوة الطبيعية».

٢ – من الواضح أن اهتمام الإنسان بمصالحه ينشأ من حالة الحرب الطبيعية هذه ، وتزوده الطبيعة ذاتها بالإمكانات التى تجعله يفعل ذلك. لأن الناس يمتلكون

بالطبيعة انفعالات وعقلاً. والواقع أن انفعالاتهم هى التى تتسبب، فى الواقع، فى حالة الحرب. لكن نجد فى الوقت نفسه أن الخوف من الموت، والرغبة فى أشياء، بوصفها ضرورية لحياة «مريحة»، والأمل فى بلوغ هذه الأشياء بالكد والجهد، هى انفعالات تدفع الناس إلى البحث عن السلام. وليست الانفعالات ببساطة هى التى تؤدى إلى الحرب، بينما العقل ينصح بالسلام، فبعض الانفعالات تدفع الناس إلى السلام، وما يفعله العقل هو أن يبيِّن كيف يمكن أن تكون الرغبة الأساسية فى المحافظة على الذات فعالة. إنه يقترح أولاً وقبل كل شىء «مواد ملائمة للسلام، قد يصل الناس بناء عليها إلى اتفاق. وتُسمى هذه المواد بقوانين الطبيعة»(٨).

ويعرف هوبز قانون الطبيعة بأنه «أمر العقل السليم(٩)، المطلع على تلك الأشياء التى يجب فعلها أو استبعادها من أجل المحافظة على الحياة وعلى العضو، بأقصى ما نستطيع»(١٠) ويعرفه أيضًا بأنه فكرة، أو قاعدة عامة، يكتشفها العقل، ليمنع بها المرء من أن يفعل ما فيه دمار لحياته، أو ما ينتزع وسائل المحافظة على الحياة، ويحذف ما يعتقد بواسطته أنها قد تُحفظ جيداً»(١١). ولابد أن نتجنب – بالتأكيد – ربط كلمة «قانون» بأى إشارة أو معنى لاهوتى أو ميتافيزيقى، عندما نفسر تلك التعريفات السابقة. فقانون الطبيعة فى هذا السياق هو عند هوبز إملاء للحيطة الذاتية الأنانية. فكل إنسان يتعقب بصورة غريزية المحافظة على الذات والأمن. غير أن الإنسان ليس مخلوقًا مزوداً فقط بالغريزة والدافع الأعمى؛ بل هناك شىء مثل المحافظة العقلية على الذات. وتعيّن قوانين الطبيعة شروط هذه المحافظة العقلية على الذات. ولأن هوبز يستمر فى البرهنة على أن المحافظة العقلية على الذات هى التى تؤدى بالناس إلى تكوين الدول، فإن قوانين الطبيعة تقدم الشروط لتأسيس المجتمع والحكومة المستقرة، فهى القواعد التى يحافظ عليها الموجود العاقل فى تعقب مصلحته، إذا كان يعى ورطة الإنسان فى حالة يحكم فيها الدافع والانفعال فقط، وإذا لم يحكمه، ببساطة، الدافع المؤقت والنزوة التى تنشأ من الانفعال. وفضلاً عن ذلك، يعتقد هوبز بوجه عام، أن الإنسان الأنانى والذى يهتم بذاته يفعل فى واقع الأمر وفقًا لهذه القواعد. لأن الناس فى واقع الأمر يكوِّنون مجتمعات منظمة ويخضعون أنفسهم لحكومات؛ وبالتالى يلاحظون، فى الواقع، تعاليم المذهب الأنانى المستنير. وينجم عن ذلك أن هذه القوانين

تشبه قوانين الطبيعة الفيزيائية، وتشبه الطريقة التى يسلك بها الأنانيون المستنيرون، الطريقة التى يحملهم فيها تكوينهم السيكولوجى على السلوك . ويتحدث هوبز – بالتأكيد – بصورة مستمرة كما لو كانت هذه القواعد مبادئ لاهوتية، وكما لو كانت ما يطلق عليه كانط اسم الأوامر المشروطة – أعنى الأوامر المشروطة الجازمة – لأن كل فرد يبحث، بالضرورة، عن بقائه الخاص وأمنه. إن هوبز لم يستطع – بحق – أن يتجنب الحديث بتلك الطريقة. غير أنه يعالج تفاعل الحركات والقوى التى تؤدى إلى خلق ذلك الجسم الصناعى أى الدولة، وميل تفكيره هو أن يجعل فعل «قوانين الطبيعة» أشبه بعمل السببية الفاعلة. والدولة نفسها هى نتاج تفاعل قوى، والعقل البشرى، كما يظهر فى السلوك الذى تعبر عنه هذه القوانين، هو أحد تلك القوانين المحددة أو يمكن القول إذا أردنا أن ننظر إلى المسألة من وجهة نظر الاستنباط الفلسفى للمجتمع والحكومة، أن قوانين الطبيعة تمثل قواعد أو مسلمات تجعل هذا الاستنباط ممكنًا. إنها تجيب عن السؤال: ما هى الشروط التى وفقًا لها يصبح الانتقال من حالة الحرب الطبيعية إلى حالة الناس الذين يعيشون فى مجتمعات منظمة معقولة؟ وهذه الشروط مغروسة فى ديناميكا الطبيعة البشرية نفسها. إنها ليست نسقًا من قوانين أعطاها اللّه (اللهم بمعنى أن اللّه خلق الإنسان وكل ما يوجد فيه). وهى لا تقرر قيمًا مطلقة، لأنه لا وجود – فى رأى هوبز – لقيم مطلقة.

وقد قدم هوبز قوانين الطبيعة بصورة مختلفة فى مواضع مختلفة. وسأحصر نفسى هنا فى كتابه «اللوياثان»، حيث يخبرنا بأن قانون الطبيعة الأساسى هو القاعدة العامة للعقل التى تقول «ينبغى على كل إنسان أن يسعى جاهدًا لتحقيق السلام بمقدار ما يأمل فى بلوغه، وعندما لا يستطيع بلوغه، فمن حقه أن يبحث، ويستخدم، كل مساعدات ومزايا الحرب»(١٢). ويتضمن الجزء الأول الذى يؤكده قانون الطبيعة الأساسى – أعنى البحث عن السلام واتباعه – بينما يتضمن الجزء الثانى مجموع الحق الطبيعى، أى الدفاع عن أنفسنا بكل الوسائل التى تكون فى استطاعتنا.

أما قانون الطبيعة الثانى فيقول: «ينبغى أن تكون لدى الإنسان الرغبة فى السلام، عندما تكون لدى الآخرين نفس الرغبة، والرغبة فى الدفاع عن نفسه متى اعتقد أن ذلك ضرورى، وينبغى عليه أن يتنازل عن حقه فى كل الأشياء؛ وأن يقنع بذلك

القدر من الحرية إزاء الآخرين، كما يسمح به الآخرون إزاءه»[١٣]. إن تنازل المرء عن حقه فى أى شىء، هو حرمانه من حرية إعاقة الآخر من التمتع بحقه الخاص فى نفس الشىء. لكن إذا تنازل المرء عن حقه بهذا المعنى، فإنه يتنازل من أجل مصلحته. وينجم عن ذلك وجود «بعض الحقوق التى لا يستطيع أن يفهمها إنسان عن طريق أى كلمات، أو دلالات أخرى، يسترسل فيها أو ينقلها»[١٤] فلا يستطيع إنسان، مثلاً، أن يتنازل عن حق الدفاع عن حياته الخاصة «لأنه لا يستطيع أن يفهم أنه يتجه بسبب ذلك إلى أى خير لنفسه»[١٥].

وينتقل هوبز وفق منهجه المعلن إلى وضع بعض التعريفات. أولها تعريف العقد بأنه «النقل المتبادل للحق»[١٦]. بيد أن «واحداً من المتعاقدين قد يُسلّم الشىء المتعاقد عليه من جانبه ويترك الآخر يؤدى دوره فى وقت محدد فيما بعد، ويكون محل ثقة فى نفس الوقت، ويُسمى العقد – بالتالى – من جانبه بالميثاق أو العهد»[١٧]. وهذا التعريف ذو أهمية لأن هوبز، كما سنرى فى الحال، يقيم الدولة على تعهد اجتماعى.

أما قانون الطبيعة الثالث فيقول: «ينبغى على الناس أن يفوا بعهدهم الذى أبرموه»[١٨]. وبدون هذا القانون من قوانين الطبيعة «تكون العهود عديمة الفائدة ولا جدوى منها، ولا تكون سوى كلمات فارغة؛ ويبقى حق كل الناس فى كل الأشياء، أى أننا نظل فى حالة الحرب[١٩]. وفضلاً عن ذلك، يكون هذا القانون أساس العدل. فحينما لا يكون هناك تعهد، لا يمكن أن يكون فعل ما ظالمًا. لكن عندما يُبرم التعهد، فإن فسخه يكون ظلما. والواقع أنه يمكن تعريف الظلم بأنه «عدم الوفاء بالعهد. وما لا يكون ظلمًا، يكون عدلاً»[٢٠].

وقد يبدو ذلك مثلاً على حالة التناقض الصارخ من جانب هوبز إذا تحدث الآن عن العدل والظلم فى الوقت الذى أكد فيه من قبل أن هذه التمييزات لا توجد فى حالة الحرب. لكن إذا قرأنا بعناية ما يقوله، فإننا سنرى أنه فى هذه النقطة على الأقل ليس مذنبًا فى مناقضة نفسه. لأنه يضيف القول بأن عهود الثقة المتبادلة لا تكون صحيحة عندما يكون هناك خوف من عدم الوفاء من أى من الطرفين، ويكون هذا الخوف موجوداً فى حالة الحرب الطبيعية باستمرار. وينجم – بالتالى – عدم وجود عهود

صحيحة، ولا وجود بالتالي للعدل والظلم، حتى تؤسس الدولة، أي حتى تؤسس قوة تجبر الناس على أن يوفوا بعهودهم.

ويذكر هوبز في كتابه «اللوياثان» تسعة عشر قانونًا من قوانين الطبيعة بوجه عام؛ غير أني قد حذفت بقيتها. لكن من المفيد ملاحظة أنه بعد أن أكمل قائمته، أكد أن هذه القوانين – وأي قوانين أخرى قد تكون – مرتبطة في الوعي. وإذا أخذنا هذا التقرير بمعنى أخلاقي، فإننا لا نستطيع أن نستنتج سوى أن هوبز قبل بصورة مفاجئة وجهة نظر مختلفة أتم الاختلاف عن وجهة النظر التي عبَّر عنها حتى الآن. ومع ذلك فإنه يبدو في واقع الأمر أنه يعني ببساطة أن العقل – إذا وضعنا في الاعتبار رغبة الإنسان في الأمان – يأمرنا بضرورة مراعاة القوانين (أعني إذا سلك الإنسان بصورة عاقلة). إن القوانين لا تسمى بصورة غير مناسبة إلا «قوانين»، كما يخبرنا هوبز، «لأنها ليست سوى نتائج أو نظريات تخص ما يعين على بقاء الناس والدفاع عن أنفسهم، في حين أن القانون هو، بصورة ملائمة – كلمته – التي تسيطر عليهم عن طريق الحق»[٢١]. إن العقل يرى أن المحافظة على هذه «النظريات» تعين على حفظ الإنسان لذاته والدفاع عن نفسه، ومن المنطقي من ثم بالنسبة للإنسان أن يرغب في المحافظة عليها. وبهذا المعنى – وبهذا المعنى فقط – يكون لها طابع «ملزم». إن قوانين الطبيعة ملزمة من الداخل، أعني أنها تلزم برغبة حدوثها؛ لكنها لا تكون كذلك باستمرار من الخارج، أعني في وضعها موضع التنفيذ؛ لأن منْ يكن متواضعًا، وليِّن العريكة، ويؤدِّ كل وعوده، في زمان ومكان حيث لا يفعل إنسان آخر ذلك، لا يجعل نفسه سوى ضحية للآخرين، ويجلب الدمار لنفسه، مخالفًا لأساس كل قوانين الطبيعة، التي تميل إلى الحفاظ على الطبيعة وبقائها[٢٢]. واضح أنه ليس مسألة أمر مطلق بالمعنى الكانطي. لقد أعلن هوبز أن دراسة قوانين الطبيعة – في حقيقة الأمر – هي «الفلسفة الأخلاقية الحقيقية»[٢٣]، التي تكون علم الخير والشر. لكن – كما رأينا من قبل – «يكون الاشتهاء الخاص هو معيار الخير والشر»[٢٤]، والسبب الوحيد في أن قوانين الطبيعة يجب أن تسمى خيراً، أو كما يرى هوبز، «فضائل أخلاقية» هو أن شهوات الناس الخاصة قد تتفق في رغبة الأمان. «إن جميع الناس يتفقون في ذلك، أي أن السلام خير؛ ويتفقون أيضًا في طريقة أو وسائل السلام»[٢٥].

٣ – تعالج الفلسفة أسبابًا متولدة. ولذلك فإنها تشمل دراسة الأسباب التى تنتج الجسم الصناعى الذى يعرف «بالدولة». ولقد نظرنا من قبل إلى الأسباب المتولدة البعيدة. إن الإنسان يبحث عن المحافظة على ذاته وعن الأمن، غير أنه لا يستطيع تحقيق هذه الغاية فى حالة الحرب الطبيعية. إذ إن قوانين الطبيعة لا تستطيع وحدها أن تحقق الغاية المرجوة، أى إذا لم تكن هناك قوة ملزمة تستطيع أن تلزم بالمحافظة عليها ومراعاتها عن طريق جزاءات. لأن هذه القوانين مع أنها إملاءات للعقل تعارض انفعالات الإنسان الطبيعية. «والعهود بدون السيف ليست سوى كلمات، بغير قوة تضمن للإنسان تحقيقها على الإطلاق»(٢٦). وبالتالى لابد من وجود سلطة عامة أو حكومة تؤازرها القوة وتستطيع أن توقع العقوبة.

ويعنى ذلك أن حشداً من الأفراد «يمنحون كل قوتهم لفرد واحد، أو مجموعة من الأفراد، قد يختزل كل إرادتهم، المتمثلة فى كثرة الأصوات، إلى إرادة واحدة»(٢٧). وهذا يعنى أنه ينبغى عليهم أن يعينوا شخصًا واحداً، أو مجموعة من الأشخاص لكى يعبروا عن شخصيتهم. وإذا تم ذلك، فإنهم يكوِّنون وحدة حقيقية فى شخص واحد، شخص يُعرف بأنه هو الذى تعتبر كلماته أو أفعاله، إما كلماته هو أو أفعاله الخاصة، أو تمثل كلمات وأفعال إنسان آخر، أو أى شىء آخر تُنسب إليه إما بصورة حقيقية أو وهمية»(٢٨). وإذا نظرنا إلى الكلمات والأفعال على أنها كلمات وأفعال الشخص الخاصة، يكون لدينا «شخص طبيعى». أما إذا نظرنا إليها على أنها تمثل كلمات وأفعال إنسان آخر أو أناس آخرين، يكون لدينا «شخص مُختلق أو صناعى». ونحن فى هذا السياق نهتم – بالطبع – بالشخص الصناعى، أى الممثل. و«وحدة الممثل، وليست وحدة ما يمثله، هى التى تجعل الشخص واحداً»(٢٩).

ولكن كيف يحدث انتقال الحقوق ذاك؟ إنه يحدث «عن طريق عهد أو عقد كل فرد مع كل فرد بطريقة كما لو أن كل فرد يقول لغيره: إننى أفوض وأتنازل عن حقى فى حكم نفسى لهذا الإنسان أو لهذه المجموعة من الأفراد، بشرط أن تتنازل له عن حقك، وأن تقر بشرعية كل أفعاله بهذه الطريقة. وإذا تم ذلك، فإن حشداً من الناس يتحدون فى شخص واحد، يطلق عليه اسم الدولة، وباللاتينية **Civitas**. وهذه هى نشأة اللوياثان

العظيم، أو بالأحرى إذا تكلمنا بمزيد من التبجيل والاحترام تلك هى نشأة «الإله الفاني»، الذى ندين له في ظل «الإله الخالد» بسلامنا والدفاع عنا[٣٠].

ويجب أن نلاحظ أن هوبز عندما يتحدث عن الحشد الذى يتحد فى شخص واحد، فإنه لا يعني أن الحشد يؤلف هذا الشخص. ولكنه يعنى أن الحشد يتحد فى هذا الشخص، سواء أكان فرداً أم مجموعة، الذى ينقلون إليه حقوقهم. ومن ثم يُعرِّف ماهية الدولة بأنها «شخص واحد، يحقق عن طريق أفعاله حشد عظيم، بواسطة تعهدات متبادلة من كل واحد منهم تجاه الآخر – هدفًا يستخدم من أجل تحقيقه قوتهم جميعًا ووسائلهم، وهذا الهدف هو تحقيق سلامهم والدفاع المشترك»[٣١]. ويُسمى هذا الشخص «صاحب السيادة». ويكون كل فرد آخر من رعاياه.

وبالتالى، فإن السبب القريب لنشأة الدولة هو العهود التى يبرمها الأفراد بعضهم مع بعض، الذين يصبحون بعد قيام الدولة رعايا صاحب السيادة. وهذه مسألة مهمة، لأنه يترتب على ذلك أن صاحب السيادة نفسه لا يكون طرفًا فى العقد. ويقول هوبز الكثير بألفاظ واضحة. «فلأنه يعبر عن شخصيتهم، فإنه يجب عليهم أن يجعلوه صاحب سيادة، عن طريق عقد لا يكون إلا عن طريق تعهد كل فرد تجاه الآخر، وليس تعهداً من جانبه تجاه أى فرد، وبالتالى لا يمكن أن يكون هناك خرق للتعهد من جانب صاحب السيادة»[٣٢] إن الدولة تنشأ – بالتأكيد – من أجل غرض محدد، أعنى من أجل الأمن السلمى لأولئك الذين هم أطراف فى العقد الاجتماعى. ولهذه المسألة أهميتها أيضاً، كما سنرى فيما بعد. غير أن إصرار هوبز على أن التعهدات (العقود) تُبرم بين الرعايا، أو بصورة أكثر دقة بين رعايا المستقبل، ولا تُبرم بين الرعايا، وصاحب السيادة ، نقول إن هذا الإصرار يساعده على أن يؤكد بصورة أكثر سهولة الطبيعة التى لا تنقسم لسلطة صاحب السيادة. ففى رأيه يمكن تجنب الشر الذى يخشاه بصفة خاصة أعنى الحرب الأهلية، عن طريق تركيز السلطة فى شخص صاحب السيادة.

وعلاوة على ذلك، تساعد هذه النظرة للمسألة السابقة هوبز على أن يتجنب – من ناحية على الأقل – صعوبة تنشأ لا محالة لو أنه جعل صاحب السيادة طرفًا فى العقد. لأنه قال من قبل إن العقود (العهود) لا تكون بدون السيف سوى كلمات. وإذا كان صاحب السيادة نفسه طرفًا فى العقد، وكانت لديه فى نفس الوقت كل السلطة والقوة

التى يشرع هوبز فى أن ينسبها إليه، سيكون من الصعب أن نرى كيف يكون العقد صحيحًا وفعالاً من جانبه. ولكن أطراف العقد هم ببساطة الأفراد الذين يصبحون، بإبرامهم للعقد، رعايا فى الحال. إنهم لا يبرمون فى البداية عقدًا يؤسس مجتمعًا، ثم يختارون بعد ذلك صاحب سيادة. لأنه فى هذه الحالة ستنشأ صعوبة مماثلة. إن العقد لن يكون سوى كلمات، إنه سيصبح عقدًا داخل حالة الحرب الطبيعية. إننا نقول بالأحرى إنه عندما يُبرم العقد، يوجد كل من صاحب السيادة والمجتمع معًا. وبالتالى نستطيع أن نقول، من وجهة النظر المجردة والنظرية، إنه ليست هناك فترة من الزمن تنقضى بين إبرام العقد وتأسيس سلطة صاحب السيادة. ومن ثم لا يمكن إبرام العقد دون أن توجد فى الحال قوة لديها القدرة على تدعيم العقد ومؤازرته.

وعلى الرغم من أن صاحب السيادة ليس طرفًا فى العقد، فإن سيادته مستمدة من العقد. إن نظرية هوبز لا تدعم نظرية الحق الإلهى للملوك، وقد هاجمه أولئك الذين فضلوا هذه النظرية. فهو يذكر فى صياغته للعقد دون اكتراث «هذا الإنسان» أو «هذه المجموعة من الناس». لقد كان، كما رأينا، من أنصار الحكم الملكى، وفضل الملكية من حيث إنها تعين على وحدة عظيمة، ولأسباب أخرى معينة. لكن لأن أصل السيادة هو الأمر الذى يعنينا، فإن العقد قد يؤسس ملكية، وديمقراطية، وأرستقراطية. والمسألة الأساسية ليست هى صورة الدستور الذى يؤسس، بل حيثما توجد سيادة، فإنها لابد أن تكون شاملة ولا تنقسم. ولا يكمن الاختلاف بين هذه الأنواع الثلاثة من الدولة فى اختلاف القوة (السلطة)، ولكن فى اختلاف الملاءمة والاستعداد لتحقيق السلام والأمن للشعب، تلك الغاية التى من أجلها أسسوا الدولة[٣٣]. غير أن سلطة صاحب السيادة مطلقة، سواء أكان فردًا أم جماعة.

وثمة اعتراض واضح على النظرية التعاقدية لنشأة الدولة وهو أن لها صلة ضئيلة بواقعة تاريخية. لكن ليس ضروريًا على الإطلاق بالطبع أن نفترض أن هوبز يعتقد، بوصفها مسألة وقائع تاريخية، أن الدول تنشأ عن طريق عقد واضح. فهو يهتم باستنباط منطقى أو فلسفى للدولة، ولا يهتم بتعقب التطورات التاريخية للدول. وتساعده نظرية العقد على أن يجعل الانتقال يتم من حالة النزعة الفردية الذرية إلى مجتمع منظم. ولا أقصد الإشارة إلى أن الناس يكونون فى رأى هوبز أقل فردية بعد

إبرام العقد، إن شئنا، عما كانوا قبل إبرامه. إذ أن المصلحة الذاتية كما يرى تكمن فى أساس المجتمع المنظم وتسود المصلحة الذاتية بمعنى أنانى فى المجتمع المنظم كما تسود فى حالة الحرب المفترضة. غير أن ميول الأفراد المتباعدة واستعدادهم للعدوان المتبادل المدمر للذات وللحرب يضبطها الخوف من سلطة صاحب السيادة. إن نظرية العقد هى على الأقل حيلة لبيان الخاصية العقلية للخضوع لصاحب السيادة وممارسته للسلطة. إن هوبز نفعى بمعنى أن أساس الدولة عنده هو المنفعة، ونظرية العقد هى اعتراف واضح بهذه المنفعة. ولا شك أن النظرية معرّضة لاعتراضات شديدة؛ لكن أى نقد أساسى لهوبز لابد أن يوجه ضد تفسيره للطبيعة البشرية أفضل من أن يوجه ضد تفاصيل نظرية العقد.

ويميز هوبز بين دولة توجد عن طريق «التأسيس» ودولة توجد عن طريق «الاكتساب». «وتوجد الدولة عن طريق التأسيس عندما تؤسس بنفس الطريقة السابقة، أى عن طريق تعهد كل عضو من حشد مع كل عضو آخر. لكنها توجد عن طريق الاكتساب عندما يتم اكتساب قوة صاحب السيادة وسلطته عن طريق القوة، أعنى عندما «يفوض الناس، نتيجة الخوف من الموت أو القيود إليه كل أفعال ذلك الفرد أو المجموعة الذى يمتلك حياتهم وحريتهم فى قوته وسلطته»[٣٤].

يخضع الناس أنفسهم فى حالة الدولة التى توجد عن طريق التأسيس لصاحب سيادة يختارونه نتيجة خوف بعضهم من بعض. أما فى حالة الدولة التى توجد عن طريق الاكتساب، فإنهم يخضعون أنفسهم لصاحب سيادة يخشونه ويخافونه. وهكذا فإنهم «فى كلتا الحالتين يؤسسون الدولة نتيجة خوف»[٣٥]. وهوبز واضح تمامًا فى تقريره أن سلطة صاحب السيادة تقوم على الخوف. ولا مشاحة فى استمداد الدولة ومشروعية سلطة صاحب السيادة إما من مبادئ لاهوتية أو مبادئ ميتافيزيقية. إن الخوف بالتأكيد سواء خوف الناس بعضهم من بعض أو خوف الرعايا من صاحب السيادة عقلى، بمعنى أنه مبرر تبريرًا جيدًا. ويمكن الدفاع عن الدولة التى توجد عن طريق الاكتساب لنفس الأسباب النفعية مثلما يمكن الدفاع عن الدولة التى توجد عن طريق التأسيس. ولذلك عندما يقول هوبز إن كل الدول تقوم على الخوف، فإنه لا يقصد أن يقول أى شىء يقلل من أهمية الدولة. وإذا افترضنا أن الطبيعة البشرية تكون كما

يصفها هوبز، فإن الدولة لابد أن تؤسس، على أية حال، على الخوف. إن نظرية العقد تفسر هذه الواقعة إلى حد ما، ومن المحتمل أن تكون مخططة لكى تكسب مظهر المشروعية لدستور لا يرتكز على مشروعية. وبهذا المعنى فإنها لا تتناسب جيداً مع بقية فلسفة هوبز السياسية. لكنه فى نفس الوقت صريح تماماً فى الدور الذى يلعبه الخوف فى السياسة.

٤ - ولا يؤثر هذا التمييز بين نوعى الدولة على حقوق صاحب السيادة. «فحقوق السيادة ونتائجها واحدة فى كلتا الحالتين»[٣٦]. ومن ثم يمكننا أن نتغاضى عن التمييز عند تفسير هذه الحقوق.

إن السيادة كما يصر هوبز لا يمكن أن تُمنح بصورة مشروطة. وبالتالى لا تستطيع رعايا صاحب السيادة أن تغير شكل الحكومة، أو تخلع سلطة صاحب السيادة وتعود إلى حالة الحشد المنقسم: لأن السيادة لا يمكن أن تتحول إلى الغير. وهذا لا يعنى مثلاً أن الملك لا يستطيع بصورة مشروعة أن يمنح السلطة التنفيذية أو الحقوق الاستشارية لأفراد آخرين أو لمجموعات أخرى؛ فإذا كان صاحب السيادة ملكًا، فإنه لا يمكن أن ينقل جزءًا من سيادته إلى شخص آخر. لا يمكن أن ينقل لمجموعة، مثل البرلمان، حقوقًا مستقلة عن الملك، إذا افترضنا أن الملك صاحب سيادة. ولا ينجم، بالتالى، من موقف هوبز أن الملك لا يستطيع أن يستخدم البرلمان فى حكم الأمة، لكن ينجم عنه أن البرلمان لا يستمتع بدور السيادة، ويكون تابعًا بالضرورة للملك فى ممارسة سلطاته المفوضة. وعلى نحو مماثل، إذا كانت مجموعة ليست ملازمة للشعب صاحبة سيادة، فإن الشعب لا، ولا يستطيع أن يستمتع بدور السيادة. لأنه يجب النظر إليه على أنه يضفى سيادة لا محدودة ولا يمكن انتزاعها على هذه المجموعة. وبالتالى لا يمكن إلغاء سلطة صاحب السيادة. «لا يمكن أن يكون هناك خرق للعقد (للعهد) من جانب صاحب السيادة، وبالتالى لا يستطيع أحد رعاياه، عن طريق أى ادعاء للإلغاء، أن يتخلص من الخضوع له»[٣٧].

إن كل واحد من الرعية يصبح عند تأسيس السيادة صاحب الأفعال التى يقوم بها صاحب السيادة كلها، و«يترتب على ذلك أنه مهما فعل (أى صاحب السيادة)، فإنه لا يمكن أن يلحق ضرراً بأى واحد من رعاياه، ولا ينبغى أن يتهمه أى واحد منهم

بالظلم»[٣٨]. ولا يمكن للرعايا أن تقتل صاحب السيادة، أو أن تعاقبه بأية طريقة. لأنه طالما أن كل واحد من الرعية هو صاحب الأفعال التى يقوم بها صاحب السيادة كلها، فإن معاقبة صاحب السيادة ستكون معاقبة آخر على أفعاله هو الخاصة.

ومن بين صلاحيات صاحب السيادة التى يحصيها هوبز الحكم على أى المذاهب التى تكون مناسبة لأن تُدرس. «ويكون من اختصاص صاحب السيادة - بالتالى - أن يكون حكمًا، أو يحدد كل الأحكام على الآراء والمذاهب، من حيث إن ذلك شىء ضرورى لتحقيق السلام، وبذلك يمنع الشقاق والحرب الأهلية»[٣٩]. ومن بين أمراض الدولة، يقوم هوبز بإعداد قائمة بالمذاهب التى يرى أن «كل مواطن يكون حكمًا على الأفعال الخيرة والشريرة»[٤٠]، و«أيًّا كان الشخص الذى يفعل ضد ضميره، فإنه يكون مخطئًا وآثمًا»[٤١].

ففى حالة الطبيعة يكون الفرد، فى حقيقة الأمر، هو الحكم على ما هو خير وما هو شر، ويجب عليه أن يتبع عقله أو ضميره، إذ لا وجود لقاعدة أخرى يتبعها. لكن الأمر ليس كذلك فى حالة الدولة. لأن القانون المدنى يكون الضمير العام، أى مقياس الخير والشر.

ولا غرابة إذن إذا دافع هوبز، فى الجزءين الثالث والرابع من كتابه «اللوياثان» عن مذهب أرسطوسى كامل[٤٢]. إنه لا ينكر - بالتأكيد - الوحى المسيحى أو صحة فكرة الدولة المسيحية، «التى تعتمد فيها كثيراً على ألوان من الوحى المتعالى على الطبيعة لإرادة الله»[٤٣]. غير أنه يجعل الكنيسة تابعة تمامًا للدولة. ومن الواضح تمامًا أنه يفسر الصراع بين الكنيسة والدولة عن طريق السلطة. فالكنيسة حاولت أن تخول لنفسها سلطة تخص صاحب السيادة المدنى ويشبه هوبز فى فقرة شهيرة البابوية بشبح الإمبراطورية الرومانية. و«إذا نظر إنسان إلى أصل هذه السيطرة الكنسية العظيمة، فإنه سيدرك بسهولة أن البابوية لا تعدو أكثر من شبح الإمبراطورية الرومانية المتوفاة، وهى تجلس متوجة على قبرها. وهكذا خرجت البابوية بصورة مفاجئة من حطام تلك السلطة الوثنية[٤٤]. لكن على الرغم من أن هوبز ينظر إلى الكنيسة الكاثوليكية على أنها تمدنا بالنموذج الرئيسى فى الميدان الدينى لمحاولة سرقة السلطة المشروعة من صاحب السيادة، فإنه يوضح أن اهتمامه الأساسى ليس الهجوم على

الكنيسة الكاثوليكية. فهو يهتم برفض أى زعم، سواء أكان عن طريق البابا أو الأسقف أو الكاهن أو القسيس؛ لامتلاك سلطة روحية وتشريع مستقل عن صاحب السيادة. وعلى نحو مماثل، يرفض أى زعم من جانب العوام فى أن يكونوا قنوات مستقلة عن ألوان من وحى إلهى أو رسالات ملهمة بفعل سماوى.

وتُعرف الكنيسة بأنها «جماعة من الناس تعتنق الديانة المسيحية، وتتحد فى شخص صاحب سيادة واحد، وينبغى أن تذعن لأوامره»[٤٥]. وليس هناك وجود لشىء مثل الكنيسة الكلية الجامعة، وصاحب السيادة المسيحى هو، تحت اللّه، كل سلطة وتشريع، داخل مصدر الكنيسة الوطنية، وهو وحده الحكم النهائى فى تأويل الكتب المقدسة. ويسأل هوبز فى رده على الأسقف برامهول «إذا لم تجعل سلطة الملك الكتاب المقدس قانونًا، فما هى السلطة الأخرى التى تجعله قانونًا؟». ويلاحظ أنه «لا شك فى أن الكتاب المقدس أو أى كتاب آخر لا يصبح قانونًا إلا عن طريق هذه السلطة فقط، ولابد من تفسير الكتب المقدسة عن طريق هذه السلطة نفسها، وإلا أصبحت عبثًا لا جدوى منه»[٤٦]. وعندما يلاحظ برامهول، أيضًا، أن سلطة كل المجالس تتحطم بناء على مبادئ هوبز الأرسطوسية[٤٧]، فإن هوبز يسلم بأن الأمر كذلك. وإذا زعم الأساقفة الإنجيليون أن للمجالس العامة سلطة مستقلة عن سلطة صاحب السيادة، فإنهم يبخسون إلى هذا الحد من سلطة صاحب السيادة وقوته الخاصة به.

٥ – وإذا كانت سلطة صاحب السيادة سلطة غير مقيدة تقريبًا، فإن تساؤلاً يُثار وهو: ما هى الحرية، لو كانت هناك حرية، التى يمتلكها الرعايا، أو التى يجب أن يمتلكوها؟ وعندما نناقش هذا التساؤل لابد أن نفترض نظرية هوبز عن «الحرية الطبيعية». وتعنى الحرية الطبيعية عنده كما رأينا غياب العوائق الخارجية للحركة؛ وتتفق تمامًا مع الضرورة أى مع الحتمية. فإرادات (مشيئة) الإنسان ورغباته، وميوله ضرورية بمعنى أنها نتاج سلسلة من علل محددة؛ لكن عندما يفعل وفقًا لهذه الرغبات والميول، فلا يكون هناك عائق خارجى يمنعه من الفعل، ويقال إنه يفعل بحرية. ومن ثم، فإن الإنسان الحر هو «مَنْ لديه القدرة على أن يؤثر فى تلك الأشياء عن طريق قوته وفطنته، لا يُعاق من أن يفعل ما يريد أن يفعله»[٤٨]. وبعد أن يفترض هوبز هذا التصور العام للحرية ، يبحث عن حرية الرعايا فيما يتعلق بالروابط الصناعية

أو السلاسل التى كوّنها الناس لأنفسهم عن طريق عهود (عقود) متبادلة أبرمها بعضهم مع بعض فى التخلى عن حقوقهم لصاحب السيادة.

ويصعب أن يكون من الضرورى أن نقول إنه لم يكن لدى هوبز تعاطف مع أى طلب للحرية من القانون. لأن القانون، الذى تدعمه الجزاءات، هو الوسيلة الخالصة التى تحمى الإنسان من هوى الآخرين وعنفهم. وطلب الإعفاء من القانون، سيكون طلبًا للعودة إلى حالة الطبيعة. ويقول هوبز إن الحرية التى تمّ تمجيدها والإعلاء من مقامها فى تاريخ وفلسفة الرومان واليونانيين القدماء هى حرية الدولة، وليست حرية الناس فرادى. «لقد كان الأثينيون والرومان أحرارًا، أعنى دولاً حرة ، فلم يكن لدى الناس فُرادى الحرية فى مقاومة ممثليهم، لكن كان لدى ممثليهم الحرية فى مقاومة الآخرين والتطاول عليهم»(٤٩) لقد وجد أناس كثيرون، بحق، فى كتابات القدماء تبريرًا لاستحسان الصخب و«الضبط الخليع لأفعال أصحاب السيادة.. ومع إراقة دماء غزيرة، كما أعتقد أننى أقول بحق، لا يوجد أى شىء يُشترى بثمن غال، مثلما اشترت البقاع الغربية تعلم اللغتين اليونانية واللاتينية»(٥٠). غير أن ذلك أتى من الإخفاق فى التمييز بين حقوق الأفراد وحقوق أصحاب السيادة.

وواضح فى الوقت نفسه أنه لا توجد دولة ينظم فيها القانون جميع الأفعال؛ إذ لا يمكن أن يحدث ذلك. وبالتالى تستمتع الرعايا بالحرية فى هذه المسائل. «إن حرية الرعية لا تكمن بالتالى إلا فى تلك الأشياء التى يسمح بها صاحب السيادة ، فى تنظيم أفعالهم: مثل حرية البيع والشراء، والتعاقد بعضهم مع بعضهم، واختيار مسكنهم الخاص، وطعامهم الخاص، وحرفهم الخاصة فى الحياة، وتنشئة أطفالهم بالطريقة التى يعتقدون أنها مناسبة، وما شابه ذلك»(٥١).

وحتى الآن لا يصدر هوبز ببساطة تصريحًا مكررًا يقول بأن الأفعال التى لا ينظمها قانون ويضبطها هى أفعال لا تُنظم ولا تُضبط عن طريق قانون، ولكنه يلفت الانتباه هنا إلى الحالة الفعلية التى عليها الأمور، أعنى أن الرعايا يستطيعون فى كل ميدان واسع من النشاط البشرى حيث يكون القانون موضع الاهتمام أن يفعلوا وفقًا لإرادتهم وميلهم. وتوجد هذه الحرية كما يخبرنا هوبز فى كل أشكال الدولة. وعلى أية

حال يثار السؤال الأبعد وهو: هل هناك حالات يكون فيها من حق الرعية أن تقاوم صاحب السيادة؟

ويمكن الحصول على الإجابة عن هذا السؤال بالنظر إلى هدف العقد الاجتماعي وإلى الحقوق التى يمكن أن تنتقل عن طريق العقد. لقد أُبرم العقد من أجل تحقيق السلام والأمان، أى حماية الحياة وأعضاء الجسم. ويترتب على ذلك - بالتالى - أن الإنسان لا ولن يستطيع، أن ينقل أو يتنازل عن حقه لكى يحمى نفسه من الموت، والأضرار، والسجن، وينجم عن هذا أن صاحب السيادة إذا أمر إنسانًا بأن يقتل أو يشوه نفسه، أو أن يمتنع عن استنشاق الهواء وتناول الطعام، وألا يقاوم أولئك الذين يعتدون عليه، «فلن يكون له الحق فى أن يعصيه»[٥٢] ولا يكون الإنسان مجبراً على أن يعترف بجرائمه. ولا تكون الرعية مجبرة على أن تقتل أى إنسان آخر عند صدور الأمر أو على أهبة الاستعداد، إذا لم يحبط رفض الطاعة الهدف الذى شرع فيه صاحب السيادة. ولا يعنى هوبز، بالطبع، أن صاحب السيادة قد لا يعاقب واحداً من الرعية لأنه يرفض طاعته: ولكنه يعنى أنه لا يمكن النظر إلى الرعايا، الذين أبرموا عهوداً متبادلة مع بعضهم البعض وأسسوا بذلك السيادة من أجل حماية أنفسهم، على أنهم يلزمون أنفسهم بعقد لكى يضروا أنفسهم أو يضروا الآخرين؛ لأن صاحب السيادة - ببساطة - قد أمر بذلك. إنك حين تقول: اقتلنى أو اقتل زميلى إذا شئت فذلك شيء يختلف عن قولك: إننى سأقتل نفسى أو أقتل زميلى[٥٣].

وثمة مسألة ذات أهمية عظيمة وهى أن الرعايا يتبرأون من واجبهم الخاص بطاعة صاحب السيادة، ليس فقط إذا تخلى الأخير عن سيادته، ولكن أيضًا إذا كانت لديه الإرادة لأن يُبقى على قوته وسلطانه لكنه لا يستطيع - فى واقع الأمر - حماية رعاياه. «إن اعتراف الرعايا بصاحب السيادة لابد أن يستمر - طالما استمرت قوته - التى يستطيع بواسطتها أن يحميهم»[٥٤]. وقد تكون السيادة خالدة طبقًا لمقصد أولئك الذين أسسوا هذه السيادة، لكن يظل لها، فى واقع الأمر «جذور كثيرة من الفناء الطبيعى»[٥٥]. فإذا هُزم صاحب السيادة فى حرب واستسلم للمنتصر، فإن رعاياه يصبحون رعايا لصاحب السيادة المنتصر. وإذا انشقت الدولة بعضها على بعض عن

طريق نزاع داخلي ولم يعد صاحب السيادة يمتلك قوة فعالة، فإن الرعايا تعود إلى حالة الطبيعة، ويمكن أن يُنصَّب صاحب سيادة جديد.

٦ – لقد كُتب قدر كبير عن أهمية نظرية هوبز السياسية وعن الأهمية النسبية للمسائل المتنوعة التي عرضها. وثمة تقديرات مختلفة ممكنة.

ومن المرجح أن تكون المسألة التي كان لها تأثيرها على القُراء المحدثين لكتاب «اللوياثان» هي – بصورة طبيعية جداً – القوة والسلطة التي تُعزى إلى صاحب السيادة. وهذا التأكيد على موقف صاحب السيادة يوازي – من ناحية – في نظرية هوبز نظريته في النزعة الفردية الذرية. فإذا كانت الدولة، كما يرى الماركسيون والدولة الرأسمالية على الأقل هي وسيلة ربط مصالح وطبقات اقتصادية متصارعة معًا، فإن الدولة، عند هوبز، هي وسيلة توحيد أفراد متصارعين متحاربين، ولا تستطيع الدولة أن تؤدي هذه الوظيفة إذا لم يستمتع صاحب السيادة بسلطة كاملة وغير محدودة. وإذا كان الناس – بالطبيعة – أنانيين ويظلون كذلك باستمرار، فإن العامل الوحيد الذي يمكن أن يربطهم معاً بصورة فعالة هو قوة متمركزة في صاحب السيادة.

ولا نقول إن إصرار هوبز على قوة صاحب السيادة وسلطته جاء فحسب – وببساطة – نتيجة لاستدلال من نظرية قبلية عن الطبيعة البشرية. فقد تأثر أيضًا بدون شك بالأحداث التي عاصرها. فقد رأى في الحرب الأهلية كشفًا عن طبيعة الإنسان وعن القوى المتباعدة التي لها تأثيرها في المجتمع البشري. ورأى في قوة قوية ومتمركزة العلاج الوحيد لتلك الحالة الواقعية. «إذا لم يكن هناك في البداية رأي مأخوذ من الجزء الأعظم من انجلترا، وإذا كانت تلك السلطات (السلطة التشريعية، والسلطة القضائية وفرض الضرائب، ونظريات الحكم، إلخ) مقسَّمة بين الملك واللوردات، ومجلس العموم، ما كان للشعب أن ينقسم على الإطلاق ويقع في هذه الحرب الأهلية، أولاً بين أولئك الذين يختلفون في أمور السياسة، وثانيًا بين المنشقين فيما يتعلق بحرية الدين..»[٥٦]. لقد تدعمت نظرية هوبز الاستبدادية، ونزعته الأرسطوسية نتيجة لتأملاته في المناقشات السياسية والدينية العينية.

ومن المستحسن في هذه المسألة أن نلاحظ أن «مذهب السلطة» ليس «المذهب الشمولي» بالمعنى الحديث، هو الذي يميز نظرية هوبز السياسية. فهناك – بالطبع –

عناصر واضحة لما نسميه «المذهب الشمولى» فى نظريته. فالدولة - مثلاً - أو بصورة أكثر دقة صاحب السيادة، هى التى تحدد الخير والشر. وبهذا المعنى تكون الدولة هى مصدر الأخلاق. ويُعترض على هذا التفسير بالقول بأن هوبز يسلم «بقوانين طبيعية»، ويقر أيضًا بأن صاحب السيادة مسئول أمام اللّه. لكن حتى لو كنا على استعداد لأن نسلّم بأنه يقبل فكرة القانون الطبيعى بأى معنى يتصل بالمسألة التى نقوم بمناقشتها، فإنه يظل صحيحًا أن صاحب السيادة عنده هو الذى يفسر القانون الطبيعى، تمامًا كما أن صاحب السيادة المسيحى هو الذى يفسر الكتب المقدسة. كما أن هوبز لم ينظر إلى صاحب السيادة على أنه هو الذى يضبط كل الأنشطة البشرية وينظمها؛ ولكن نظر إليه على أنه هو الذى يشرِّع وينظم من أجل حفظ السلام والأمان. ولم يهتم بالإعلاء من شأن الدولة من حيث إنها دولة وبإخضاع الأفراد للدولة لأنها دولة ولكنه اهتم - أولاً وأخيرًا - بمصالح الأفراد. وإذا كان قد دافع عن القوة والسلطة المركزية، فإن ذلك سببه هو أنه لم ير وسيلة أخرى لتحقيق وحفظ سلام الموجودات البشرية وأمنها، اللذين يؤلفان هدف المجتمع المنظم.

لكن على الرغم من أن «مذهب السلطة» هو - يقينا - خاصية بارزة من خصائص فلسفة هوبز السياسية، فإنه يجب التأكيد على أن «مذهب السلطة» هذا لا يرتبط بصورة جوهرية بنظرية الحق الإلهى للملوك، ولا يرتبط بمبدأ الشرعية. إن هوبز يتحدث بالتأكيد، كما لو كان صاحب السيادة هو الممثل لله بمعنى ما؛ لكن الملكية ليست عنده فى المقام الأول الشكل الوحيد الملائم للحكومة. إننا لسنا مخولين ببساطة بأن نستبدل بكلمة «صاحب السيادة» كلمة «الملك» فى كتابات هوبز السياسية، لكن المبدأ الذى يصر عليه هو أن السيادة لا يمكن أن تنقسم، ولا تكون من حق شخص واحد. والسيادة، فى المقام الثانى، سواء أكانت من حق شخص واحد أم من حق مجموعة من الأشخاص، تستمد من العقد الاجتماعى، ولا تكون تعيينًا من اللّه. وفضلاً عن ذلك يبرر وهم العقد الاجتماعى أى حكومة واقعية. فهو يبرر - مثلاً - الدولة ليس بصورة أقل من حكم «شارل الأول»، طالما كان شارل الأول يمتلك القوة لأن يحكم. ومن السهل - بالتالى - أن نفهم التهمة التى وجهت إلى هوبز وهى أنه كتب «اللوياثان» عندما خطر على باله أن يعود إلى الوطن وأراد أن يكسب استحسان «كرومل». ولذلك

أعلن دكتور «جون واليس» أن كتاب اللوياثان «كُتب دفاعًا عن حق «أوليفر» أو مَنْ يستطيع – بأية وسيلة كانت – أن يكون فى مكانة عالية ورفيعة ، أى لا يضع حق الحكومة كله إلا فى القوة ويتبرأ جلالته تمامًا من موالاة رعاياه، عندما لا يستطيع أن يجبرهم على الطاعة(٥٧). لقد أنكر هوبز تمامًا أنه نشر كتابه «اللوياثان» لكى يتملق «أوليفر»، الذى لم يصبح حاكمًا إلا بعد ذلك بثلاث أو أربع سنوات، من أجل أن يفسح المجال لعودته، مضيفًا(٥٨) القول بأنه «صحيح أن مستر هوبز عاد إلى الوطن، لكن كان ذلك بسبب عدم الثقة فى أمنه مع رجال الدين الفرنسيين»(٥٩). لكن على الرغم من أن هوبز كان محقًا فى القول بأنه لم يكتب كتابه لكى يتملق «أوليفر كرومل»، ولم يقصد الدفاع عن العصيان ضد الملك، فإنه يبقى صحيحًا أن نظريته السياسية لم تفضل فكرة الحق الإلهى للملوك ولا مبدأ آل ستيوارت الخاص بالشرعية. والمعلّقون محقون فى لفت الانتباه إلى الطابع «الثورى» لنظريته عن السيادة، وهى جانب من تفكيره جدير بالتجاهل بصورة دقيقة بسبب تصوره السلطوى للحكومة وتنبؤه الشخصى بالملكية.

وإذا اضطر المرء أن يجد ما يناظر نظرية هوبز عن الدولة فى فلسفة العصور الوسطى، فإننا ربما نفترض أن القديس أوغسطين قد أعدّ لهذه النظرية أكثر من القديس توما الأكوينى(٦٠) لأن القديس أوغسطين نظر إلى الدولة، أو على الأقل مال إلى أن يفعل ذلك، على أنها نتيجة لخطيئة أصلية؛ أعنى على أنها وسيلة ضرورية لكبح دوافع الإنسان الشريرة التى تكون نتيجة خطيئة أصلية. ويحمل هذا الرأى – على أية حال – تشابهًا ما مع تصور هوبز للدولة بوصفها العلاج للشرور التى تكون من جراء حالة الإنسان الطبيعية، أى حرب الكل ضد الكل. أما القديس توما الأكوينى الذى تمسك بالتراث اليونانى، فينظر إلى الدولة على أنها مؤسسة طبيعية، وظيفتها الأساسية هى أن تحقق الخير العام الذى يكون ضروريًا حتى إذا لم يخطئ الإنسان ولا تكون لديه دوافع شريرة.

وليس هذا التشابه – بالطبع – سوى تشابه جزئى، ويجب عدم التركيز عليه. فالقديس أوغسطين لم يعتقد بالتأكيد على سبيل المثال، أن صاحب السيادة هو الذى يحدد التمييزات الأخلاقية. فعنده قانون أخلاقى موضوعى ذو أسس متعالية مستقل عن الدولة، ويكون كل من أصحاب السيادة والرعايا مجبرين من الناحية الأخلاقية على

أن يمـتـثلوا له فى سلوكـهم. وعلى أية حـال، لا وجـود عند هوبز لمثل هذا القـانون الأخلاقى. صحيح أنه أقر بأن صاحب السيادة مسئول أمام الله، وأنه لم يُسلّم بأنه يحذف أى فكرة خاصة بأخلاق موضوعية غير تشريع صاحب السيادة. بيد أن الفلسفة فى نفس الوقت، وفقًا لتقريره الخاص لا تهتم بالله ويقرر بوضوح أن صاحب السيادة هو الذى يحدد ما هو خير وما هو شر. إن الخير والشر يرتبطان ببساطة برغبات الأفراد فى حالة الطبيعة. وفى هذه المسألة يتخلص هوبز من كل النظريات والأفكار الميتافيزيقية والمتعالية.

ويتخلص هوبز، بصورة مماثلة، من النظريات الميتافيزيقية والمتعالية فى دراسته للدولة التى ينظر إليها على أنها مؤسسة ما. أما الدولة عند الأكوينى فيتطلبها القانون الطبيعى، الذى هو نفسه انعكاس لقانون الله الأزلى. ولذلك فهى مرغوبة من الله، بغض النظر عن خطيئة الإنسان ودوافعه الشريرة. غير أن هذا الأساس المتعالى للدولة يختفى فى نظرية هوبز. ومن حيث إننا نستطيع أن نتحدث عنه بوصفه يستنبط الدولة، فإنه يستنبطها ببساطة من انفعالات الإنسان، دون رجوع إلى اعتبارات ميتافيزيقية ومتعالية. وبهذا المعنى تكون نظريته – بصورة دقيقة – نظرية طبيعية فى طابعها. وإذا كان هوبز قد خصص جزءًا معقولاً من كتابه «اللوياثان» لمسائل ومشكلات دينية أو كهنوتية، فإنه فعل ذلك من أجل الدفاع عن الأرسطوسية **Erastianism**، وليس من أجل تقديم نظرية ميتافيزيقية عن الدولة. ويرجع قدر كبير من الاهتمام بنظرية هوبز إلى حقيقة تذهب إلى أنه حاول أن يضع الفلسفة السياسية على أقدامها الخاصة ويربطها بحق بالسيكولوجيا البشرية، وبفلسفته الآلية، وفصلها بمهارة عن الميتافيزيقا واللاهوت. وإذا كانت هذه خطوة مفيدة، فإنها محل نزاع، ولكنها، بالتأكيد، خطوة ذات أهمية لها اعتبارها.

إن استنباط هوبز للدولة من تأمله لانفعالات الإنسان يقطع شوطًا طويلاً نحو تفسير نزعته السلطوية وإصراره على سلطة صاحب السيادة. غير أننا نرى أن أفكاره الخاصة بالسلطة ليست – ببساطة – نتيجة استنباط فلسفى؛ لأن تأملاته فى أحداث تاريخية عينية فى بلده وخوفه وكراهيته للحرب الأهلية قد دعما بصورة كبيرة هذه الأفكار الخاصة بالسلطة. ويمكن – بوجه عام – أن ننظر إليه على أنه قام ببيان الدور

العظيم الذى تلعبه السلطة فى ديناميكا الحياة السياسية والتاريخ. ويمكن أن نقول عنه من هذه الزاوية إنه فيلسوف «واقعي». ويمكن أن نربطه بفيلسوف عصر النهضة ماكيافيللى[٦١]. لكن فى حين أن ماكيافيللى اهتم أساسًا بآليات السياسية، أى بوسائل بلوغ السلطة والحفاظ عليها، فإن هوبز يقدم نظرية سياسية عامة يلعب فيها مفهوم السلطة ووظيفتها دورًا مهما. وقد أُهمل الكثير فى هذه النظرية، المشروطة تاريخيًا، من حيث إنه لا مناص منها - بحق - فى أى نظرية سياسية تجاوز مبادئ يمكن النظر إليها على أنها «أزلية»، أى يمكن تطبيقها بصورة دائمة، لأنها عامة ومجردة حتى إنها لا ترتبط فى حقيقتها بحقبة معينة. بيد أن تصوره لدور السلطة فى الشئون البشرية كان ذا أهمية دائمة وباقية. وهذا القول لا يعنى موافقته ومتابعته فى نظريته عن الطبيعة البشرية (التى تربطه - فى جانبها الاسمى - بالمذهب الاسمى فى القرن الرابع عشر) أو يعنى الإقرار بأن تفسيره لوظيفة الدولة والسيادة كان مقنعًا. إننا نقول - ببساطة - إن هوبز عرف بوضوح عوامل ساعدته دون شك على أن يحدد مسار التاريخ البشرى كما نعرفه حتى الآن. إن فلسفة هوبز السياسية - من وجهة نظرى - فلسفة أُحادية الجانب وغير مقنعة. ولكن لأنها أُحادية الجانب وغير مقنعة، فإنها تقدم خصائص واضحة وبارزة لحياة اجتماعية وسياسية من المهم أن نقدّم لها تفسيرًا.

الهوامش

(١) Leviathan, 1, 13, E.W, III, p. 112.

(٢) Ibid, p. 113 .

(٣) Leviathan, 1, 13, E. W., III, p. 113.

(٤) Ibid, p. 114.

(٥) Ibid, p. 115.

(٦) Ibid.

(٧) Leviathan, 1, 13, E. W., III, p. 114.

(٨) Leviathan, 1, 14, E. W., III, p. 116.

(٩) العقل السليم – كما يفسره هوبز – يعنى هنا «التحكيم الخاص والصحيح للعقل من جانب كل إنسان فيما يخص أفعاله الخاصة، التى قد ينتج عنها ضرر أو منفعة جيرانه». ونقول «الخاص» لأن فى حالة الطبيعة يكون عقل الفرد هو القاعدة الوحيدة للفعل. (المؤلف)

(١٠) Philosophical Elements of a True Citizen, 2, 1, E. W., II, p. 16.

(١١) Leviathan, 1, 14, E. W., III, pp. 116 - 17.

(١٢) Leviathan, 1, 14, E. W., III, p. 117.

(١٣) Ibid, p. 118.

(١٤) Ibid, p. 120.

(١٥) Ibid.

(١٦) Leviathan, 1, 14, E. W., III, p. 120.

(١٧) Ibid, p. 121.

(١٨) Leviathan, 1, 15, E. W., III, p. 130.

(١٩) Ibid.

(٢٠) Ibid, p. 131.

(٢١) Leviathan, 1, 15, E. W., III, p. 147.

(٢٢) Leviathan, 111, 15, E. W., III, p. 145.

(٢٣) Ibid, p. 146.

(٢٤) Ibid.

(٢٥) Ibid.

(٢٦) Leviathan, 2, 17, E. W., III, p. 154.

(٢٧) Leviathan, 2, 17, E. W., III, p. 157.

(٢٨) Leviathan, 1, 16, E. W., III, p. 147.

(٢٩) Ibid, p. 151.

(٣٠) Leviathan, 2, 17, E. W., III, p 158..

(٣١) Ibid.

(٣٢) Leviathan, 1, 18, E. W., III, p. 161.

(٣٣) Leviathan, 2, 19, E. W., III, p. 173.

(٣٤) Leviathan, 1, 20, E. W, p. 185.

(٣٥) Ibid.

(٣٦) Ibid, p. 186.

(٣٧) Leviathan, 2, 18, E. W., III, p. 161.

(٣٨) Ibid, p. 163.

(٣٩) Ibid, p. 165.

(٤٠) Ibid, p. 311.

(٤١) Leviathan, 2, 29, E. W., III, p. 310.

(٤٢) الأرسطوسية Erastianism هى الاعتقاد بأن الكنيسة ينبغى أن تكون تابعة للدولة. واللفظ مشتق من اسم «توماس أرسطوس Thomas Erastus (١٥٢٤ ـ ١٥٨٣) وهو راهب سويسرى كان معارضًا للمكالفينية، ذهب فى كتاباته إلى أن الكنيسة لا ينبغى أن تكون لها سلطة على الناس فى معاقبتهم على خطاياهم. (المراجع)

(٤٣) Ibid, p. 186.

(٤٤) Leviathan, 4, 47, E. W., III, pp. 697 - 8.

(٤٥) Leviathan, 3, 39, E. W., III, pp. 459.

(٤٦) Ibid.

(٤٧) نسبة إلى مذهب الأرسطوسية Erastianism الذى يجعل الكنيسة تابعة للدولة ـ وقد سبق شرحه. (المراجع)

(٤٨) Ibid.

(٤٩) Leviathan, 2, 21, E. W., III, pp. 196 - 7.

(٥٠) Ibid, p. 203.

(٥١) Leviathan, 2, 21, E. W., III, p. 199.

(٥٢) Ibid, p. 142.

(٥٣) Ibid, p. 204.

(٥٤) Ibid, p. 208.

(٥٥) Leviathan, 2, 21, E. W., III, p. 202.

(٥٦) Leviathan, 2, 18, E. W., III, p. 168.

(٥٧) E. W., IV, p. 413.

(٥٨) Ibid, p. 415.

(٥٩) Ibid.

(٦٠) لمعرفة النظريات السياسية عند القديس أوغسطين والقديس توما الأكوينى، يجب الرجوع إلى الفصلين الثامن والحادى عشر من المجلد الثانى لهذا التاريخ. (المؤلف)

(٦١) For Machiavelli, pp. 215 - 20 of Vol. III of this History may be consulted.

الفصل الثالث

أفلاطونيو كمبردج

ملاحظات تمهيدية - لورد هيربرت أوف تشيربرى ونظريته فى الدين الطبيعى - أفلاطونيو كمبردج - ريتشارد كمبرلند

١ – سلَّم فرنسيس بيكون[١] بلاهوت فلسفى وطبيعى، يعالج وجود الله وطبيعته، بمقدار ما يتجلى ذلك فى المخلوقات. مع أن هوبز استبعد من الفلسفة كل نظر فى الله، لأنه نظر إلى الفلسفة على أنها تهتم بأجسام متحركة. وإذا كنا نعنى، فى الواقع، بمصطلح «الله» موجوداً روحياً لا متناهياً أو لامادياً، فإن العقل لا يستطيع أن يخبرنا بأى شىء عنه على الإطلاق؛ لأن مصطلحات مثل: «روحى»، و«لا مادى» ليست معقولة، إذا لم تُستخدم لتعنى جسماً غير مرئى. غير أن هذا الاتجاه لم يكن عاماً بين الفلاسفة البريطانيين فى القرن السابع عشر. فقد كان الميل العام هو، بالأحرى، التمسك بأن العقل يمكن أن يبلغ معرفة ما بالله، والتمسك بأن العقل هو الحكم على الوحى وعلى الحقيقة الموحى بها. ونجد عند عدد من الكتاب، مرتبطاً بهذه الوجهة من النظر، الميل إلى أن يرفعوا من شأن الاختلافات الدجماطيقية ويقللوا من أهميتها بالمقارنة بالحقائق العامة التى يمكن أن يبلغها العقل وحده. ويميل هؤلاء الذين يفكرون بهذه الطريقة إلى وجهة نظر رحبة وإلى تحقيق التسامح فى ميدان الدين الدجماطيقى بصورة أفضل مما يفعل اللاهوتيون من المدارس المختلفة وأنصار التراث.

وقد يقال إن وجهة النظر هذه تميز جون لوك وأنصاره. غير أن هدفى فى هذا الفصل هو معالجة مجموعة الكتاب المعروفين بأفلاطونيي كمبردج. وهم يتفقون بدرجة كافية للغاية فى هذه المسألة، لأنه على الرغم من أن بعضهم يشير قليلاً أو لا يشير

على الإطلاق إلى هوبز، فإن رالف كدورث ينظر إلى (هوبز) على أنه العدو الأساسى للدين الحقيقى وللفلسفة الروحية وحاول أن يقاوم تأثيره. ومع ذلك عندما نقول هذا، فإننا لا نعنى أن تقدير أفلاطونيى كمبردج لا يكون إلا عن طريق رد فعلهم على هوبز. لأنهم يمثلون تياراً إيجابياً ومستقلاً من التفكير له أهميته، حتى على الرغم من أنهم لم يكونوا جميعاً فلاسفة من الدرجة الأولى.

لكن قبل أن أعالج أفلاطونيى كمبردج، أريد أن أقول شيئاً عن مفكر سابق، هو «لورد هيربرت أوف تشيربرى». لقد كان ينظر إليه بوجه عام على أنه السابق على الطبيعيين المؤلهة فى القرن الثامن عشر، الذين سنذكرهم فى فصل قادم، لكن يمكن معالجة فلسفته الخاصة بالدين هنا باختصار، فأفكاره الفلسفية فى مسائل معينة تشبه أفكار أفلاطونيى كمبردج.

٢ – لورد هيربرت أوف تشيربرى (١٥٨٣ ـ ١٦٤٨) هو مؤلف «رسالة فى الحقيقة» (١٦٢٤)، وكتاب «فى أسباب الخطأ» (١٦٤٥)، وكتاب «فى ديانة الأمم» (١٦٤٥)، والنسخة الكاملة عام (١٦٦٣). يرى أنه يجب علينا أن نسلّم بعدد من «الأفكار العامة» (Notitiae Communes) بالإضافة إلى الملكات المعرفية البشرية. هذه «الأفكار العامة»، إذا استخدمنا المصطلح الرواقى الذى استعمله لورد هيربرت، هى على الأقل بمعنى ما حقائق فطرية، توصف بالقبلية (Prioritas)، والاستقلال، والكلية، واليقين، والضرورة (أى الضرورة للحياة) والمباشرة. لقد غرسها اللّه، وتفهمها «الغريزة البشرية»، وهى افتراضات مسبقة للخبرة، وليست نتاجاً لها. إن العقل البشرى ليس صفحة بيضاء، بل إنه بالأحرى أشبه بكتاب مغلق يُفتح أمام التجربة الحسية. ولا تكون التجربة ممكنة بدون هذه «الأفكار العامة».

لقد سبق «لورد هيربرت» ـ إلى حد ما ـ فى هذه المسألة الأخيرة، كما يشير معلقون، اعتقاداً دافع عنه كانط فيما بعد. غير أن «لورد هيربرت» لم يقدم أى استنباط منظم لتلك الأفكار القبلية أو تلك الحقائق، ولم يحاول أن يخبرنا عما عساها أن تكون. والقول بأنه لم يحاول تقديم أى قائمة وافية لها، أمر لا يدعو إلى الدهشة إذا وضعنا فى الاعتبار حقيقة وهى أنه يوجد من وجهة نظره عوائق (كنقص الموهبة، مثلاً) تمنع الناس من أنهم لا يعرفون سوى جزء منها. وبمعنى آخر، لا يعنى القول بأن اللّه

أو الطبيعة قد غرسا تلك الحقائق، بل يعنى بعبارة أخرى أنها تُفهم بصورة واعية وتأملية منذ البداية. فعندما تُدرك، تكتسب قبولاً عاماً، ولذلك فإن القبول العام هو دليل على الاعتراف «بالفكرة العامة». لكن يمكن أن يكون هناك نمو فى النظر فى هذه الأفكار الفطرية بوجه عام، أو هذه الحقائق، ولا يظهر كثير منها إلا فى عملية التفكير النظرية. ولذلك لا يستطيع المرء أن يقدم قائمة كاملة لها بصورة قبلية. أما إذا اتبع الناس درب العقل فقط، الذى لا يعوقه الهوى والانفعال، فإنهم سيصلون إلى فهم تأملى أكثر كمالاً لأفكار غرسها الله.

والسبب الآخر الذى جعل «لورد هيربرت» لم يحاول أن يضع «الأفكار العامة» فى قائمة هو أنه اهتم أساسًا بتلك الأفكار المتضمنة فى المعرفة الأخلاقية والدينية. وهو يرى أن هناك خمس حقائق أساسية للدين الطبيعى هى: هناك إله أسمى، وينبغى علينا أن نعبد هذا الإله الأسمى، الحياة الأخلاقية هى باستمرار الجزء الرئيسى فى هذه العبادة المقدسة، ويجب التكفير عن الرذائل والجرائم عن طريق التوبة والندم، ونحن نُثاب أو نُعاقب على أفعالنا الدنيوية فى الآخرة. وقد حاول «لورد هيربرت» فى كتابه «ديانة الأمم» أن يبيِّن كيف تُعرف هذه الحقائق الخمس فى كل الأديان وأنها تشكل ماهيتها، على الرغم من أن كل صنوف التراكم والازدياد ترجع إلى الخرافة والخيال. إنه لا ينكر أن الوحى يستطيع تدعيم الدين الطبيعى، لكنه يصر على أنه يجب الحكم على الوحى المزعوم فى محكمة العقل. وموقفه المتحفظ من العقيدة واضح. ومع ذلك، فإن اهتمامه يكمن فى الدفاع عن عقلانية الدين وعقلانية النظرة الدينية، أكثر مما يكمن فى النقد السلبى الخالص للأديان الوضعية المختلفة.

٣ – وترجع الكلمة الأولى فى اسم «أفلاطونيو كمبردج» إلى واقعة أنهم مجموعة من الناس ارتبطوا جميعًا بجامعة كمبردج. لقد كان «بنيامين ويتشكوت» (١٦٠٩ ـ ١٦٨٣)، و«جون سميث»، (١٦١٦ ـ ١٦٢٥)، و«رالف كدورث» (١٦١٧ ـ ١٦٨٨)، و«ناثانيل كلفرول» (١٦١٨ ـ ١٦٥١) و«بطرس ستيرى» (١٦١٣ ـ ١٦٧٢)، ـ أقول كان هؤلاء جميعًا من خريجى «كلية إيمانويل»، بينما كان «هنرى مور» (١٦١٤ ـ ١٦٨٧) خريج «كلية المسيح». وكان معظمهم يعملون بمنح دراسية، وكانوا كلهم قساوسة إنجيليين.

ولكن بأى معنى كان هؤلاء الرجال «أفلاطونيين»؟ اعتقد أن الإجابة هى أنهم تأثروا بالمذهب الأفلاطونى واستمدوا منه إلهامهم من حيث إنه تفسير روحى ودينى للواقع. غير أن المذهب الأفلاطونى لم يكن يعنى بالنسبة لهم، ببساطة، فلسفة أفلاطون التاريخية: بل يعنى بالأحرى التراث الكلى لميتافيزيقا روحية منذ أفلاطون حتى أفلوطين. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنهم استخدموا المذهب الأفلاطونى بهذا المعنى وأشاروا إلى فلاسفة مثل أفلاطون وأفلوطين، وعلى الرغم من أنهم نظروا إلى أنفسهم على أنهم استمرار للتراث الأفلاطونى فى الفكر المعاصر، فإنهم اهتموا بعرض فلسفة دينية مسيحية فى مقابل تيارات الفكر المادية والملحدة، أكثر من الاهتمام بعرض فلسفة أفلاطون أو فلسفة أفلوطين، اللتين لم يميزوا، بحق، بينهما بوضوح. ولقد كان «كدورث» بصفة خاصة معارضًا لهوبز. لكن على الرغم من أن هوبز هو العدو الرئيسى، فإن أفلوطونيى كمبردج رفضوا أيضًا وجهة نظر ديكارت الآلية عن الطبيعة. وربما لم يعطوا وزنًا كافيًا للحقيقة التى تذهب إلى أن للمذهب الديكارتى جانبًا آخر مختلفًا؛ لكن تبدو آراؤه عن الطبيعة بالنسبة لهم لا تطابق تفسيراً روحيًا للعالم، وتمهد الطريق لفلسفة هوبز الأكثر رديكالية.

لقد كانت «كلية ايمانويل»، فى الحقيقة، مؤسسة بيوريتانية وحصنًا «للكالفينية» Calvinism. غير أن أفلوطونيى كمبردج تمردوا على هذا المذهب الدجماطيقى البروتستانتى الضيق. إذ رفض «ويتشكوت»، مثلاً، وجهة نظر الكالفينية الخاصة بالإنسان (وقد نضيف أيضًا وجهة نظر هوبز). لأن الإنسان صورة اللّه، منحه العقل، الذى يكون بمثابة «شمعة الرب، أضاءها، لتؤدى بنا إليه»، فيجب ألا نقلل من شأنه ونشوه سمعته. كما رفض «كدورث» المذهب بصورة سابقة على أى خطأ من جانبهم. وقد حررته دراسته للفلاسفة القدماء وللأخلاق من الكالفينية التى تعلمها وجلبها معه إلى الجامعة. وقد لا يكون صحيحًا، بالفعل، إذا أكد المرء أن كل أفلاطونيى كمبردج رفضوا الكالفينية وتحرروا من تأثيرها. إذ لم يفعل «كلفرول» ذلك. فبينما اتفق مع «ويتشكوت» فى الإعلاء من شأن العقل، فإنه شدّد فى الوقت نفسه على الحط من شأن النور الذى ينبعث منه، كما أكد ضعف العقل البشرى بطريقة يظهر فيها أثر اللاهوت الكالفينى. ويمكن القول بوجه عام إن أفلاطونيى كمبردج كرهوا تشويه سمعة الطبيعة

البشرية عند الكالفينيين، وإخضاعهم العقل للإيمان فهم لم يهتموا، فى الواقع، بتقديم أى مذهب دجماطيقى. وإنما كان هدفهم، بالأحرى، الكشف عن العناصر الأساسية للمسيحية، ونظروا إلى قدر كبير فى المذاهب البروتستانتية على أنه لا يعدو أن يكون أكثر من مسألة رأى. ومالوا، بالتالى، من جهة الاختلافات الدجماطيقية إلى قبول وجهة نظر متسامحة و«رحبة» وعُرفوا بأنهم «متسامحون». ولا يعنى ذلك أنهم رفضوا فكرة الحقيقة الموحى بها، أو أنهم رفضوا التسليم «بالأسرار الغامضة». إنهم لم يكونوا فلاسفة عقليين بالمعنى الحديث. لكنهم اعترضوا بشدة على الإصرار على المذاهب الغامضة، التى لا يكون تجليها للحياة الأخلاقية واضحًا. ووجدوا جوهر المسيحية، وجوهر كل دين، فى الحياة الأخلاقية. ونظروا إلى النزاعات المذهبية والنزاعات حول الحكومة الكنسية، والمؤسسة الكنسية على أنها ذات أهمية ثانوية إذا ما قورنت بحياة مسيحية وأخلاقية مخلصة. فالحقيقة الدينية ذات قيمة إذا كان لها تأثيرها فى الحياة وأنتجت ثمرة أخلاقية.

ولا أعنى بذلك الإشارة إلى أن أفلاطونيى كمبردج كانوا برجماتيين. إذ أنهم آمنوا بقوة العقل البشرى فى أن يبلغ حقيقة موضوعية عن اللّه، وأن يقدم لنا معرفة بقوانين أخلاقية كلية ومطلقة. بيد أنهم أكدوا مسألتين: الأولى هى أن وجود محاولة مخلصة ترشد إلى الحياة الأخلاقية هى شرط ضرورى لبلوغ معرفة بحقيقة عن اللّه، والثانية هى أن الحقائق التى تكون ذات أهمية عظيمة هى تلك الحقائق التى تشكل الأساس الأكثر وضوحًا لحياة مسيحية. وهم يتشابهون فى كراهيتهم للتشاجر المتعصب والجدال الشديد حول المشكلات النظرية الغامضة مع مفكرى القرن الرابع عشر الذين استهجنوا مشاحنات المدارس وانشغالها بالتدقيقات المنطقية وإهمالها مناقشة «شىء ضرورى واحد».

لقد أكد أفلاطونيو كمبردج فى الوقت نفسه الموقف التأملى. وهذا يعنى أنهم على الرغم من تأكيدهم الرابطة الوثيقة بين النقاء الأخلاقى وبلوغ الحقيقة، فإنهم أكدوا فهم الواقع، وحيازة الحقيقة وتأملها، أكثر من تأكيدهم التخلص من الواقع وبمعنى آخر، كان موقفهم مختلفًا عن الموقف الذى أكده «فرنسيس بيكون»، ولخّصه فى قوله المأثور «المعرفة قوة». فلم يتعاطفوا إلا قليلاً مع إخضاع المعرفة للاستغلال العلمى والعملى.

لأنهم آمنوا بأنه يمكن بلوغ المعرفة العقلية بحقيقة مفارقة للحس، بينما لم يؤمن «فرنسيس بيكون» بهذه المعرفة، ولا بإمكان استغلالها استغلالاً علميًا. كما أنهم لم يتعاطفوا كثيراً، فى الواقع، مع إخضاع «البيوريتان» لمعرفة الحقيقة الدينية لأغراض «عملية». ولكنهم أكدوا، بدلاً من ذلك، الفكرة الأفلاطونية عن تحول العقل إلى تأمل الحقيقة الإلهية وتأمل العالم فى علاقته بالله. ولم يكونوا، كما بيَّن المؤرخون، على وفاق مع الحركات التجريبية أو الحركات الدينية فى عصرهم وبلدهم. وربما يكون صحيحًا إلى حد كبير، كما يرى إرنست كاسيرر،[٢] أن هناك علاقة تاريخية بين المذهب الأفلاطونى فى عصر النهضة الإيطالى والمذهب الأفلاطونى عند قساوسة كمبردج؛ لكن هذا المذهب الأفلاطونى الذى كان موجوداً فى كمبردج انعزل، كما يرى كاسيرر أيضًا، عن الحركات السائدة فى الفكر اللاهوتى والفلسفى البريطانى المعاصر. فلم يكن رجال كمبردج فلاسفة تجريبيين، ولم يكونوا تطهريين أيضًا.

وبالتالى اهتم أفلاطونيو كمبردج بالدفاع عن التأويل الروحى للكون من حيث إنه أساس للحياة الأخلاقية المسيحية. وقد قدَّم «رالف كدورث» دفاعًا أكثر إحكامًا عن هذا التأويل للكون فى كتابه «المذهب العقلى الصحيح للكون» (عام ١٦٧٨). وهو كتاب ممل؛ لأن المؤلف يناقش فيه بالتفصيل وجهات نظر فلاسفة قدماء مختلفين إلى حد الإضرار ببيان واضح لموقفه الخاص. لكن تظهر صورة هوبز، الذى يفسره كدورث بوصفه فيلسوفًا ملحداً تمامًا، وراء اختلاط وتشويش اقتباسات الفلاسفة اليونان وعرض آرائهم. ويرى فى رده على هوبز أن لدينا، فى الحقيقة، فكرة عن الله. ويرد المذهب المادى إلى المذهب الحسى، ثم يرى أن الإدراك الحسى ليس معرفة، وهكذا يعيد تأكيد موقف أفلاطون فى محاورة ثيتاتيوس. وفضلاً عن ذلك فمن الواضح أن لدينا أفكاراً عن أشياء كثيرة لا ندركها عن طريق الحواس. وينجم عن ذلك، بالتالى، أننا لا نستطيع أن ننكر، بصورة مشروعة، وجود موجود لأننا، ببساطة، لا نستطيع أن ندركه عن طريق الحواس، وليس لدينا الحق لأن نقول إن اسمًا يفهم من مفاده أنه يعنى موضوعًا لا جسميًا، هو اسم يخلو بالضرورة من الدلالة والمعنى. «فإذا قلنا إنه لا شىء يوجد مما لا يندرج تحت الإحساس الجسمى، فإنه يتحتم علينا أن ننكر وجود النفس والعقل فينا وفى الآخرين، لأننا لا نستطيع أن نشعر ولا نرى مثل هذا الشىء. فى حين أننا

على يقين من وجود نفوسنا من وعي داخلي من معارفنا الخاصة ومن مبدأ العقل أن لا شيء يمكن أن يفعل ويتجلي وجود النفوس الأخرى من آثارها على أجسامها، وحركاتها، وأفعالها، وحديثها. ولأن الملاحدة لا يستطيعون أن ينكروا وجود النفس أو العقل فى الناس، على الرغم من أن هذا الشيء لا يندرج تحت الحس الخارجي، فإن لديهم سببًا ضئيلاً لإنكار وجود عقل كامل، يشرف على الكون، ولا يمكن أن يتصور بدونه كيف استمددنا وجودنا الناقص. إن وجود ذلك الإله، الذى لم تره عين ولا يمكن أن تراه، يبرهن عليه العقل بوضوح من آثاره، فى ظواهر الكون المرئية، ومما نعيه داخل ذواتنا(٣). ولا يمكن أن نبرهن بصورة صحيحة من الحقيقة التى تقول إنه حتى الملحد يُسلّم بعدم إمكان الإحاطة بالله بناء على نتيجة تقول إنه لا يمكن تصور الله على الإطلاق وأن لفظ «الله» ليس له معنى. لأن الإقرار بأنه لا يمكن الإحاطة بالله يعنى أن العقل المتناهى لا يمكن أن تكون لديه فكرة مقنعة عن الله، ولا يعنى أنه لا يمكن أن تكون لديه فكرة عنه على الإطلاق. إننا لا نستطيع أن نفهم الكمال الإلهى، لكن يمكن أن تكون لدينا فكرة عن موجود كامل بصورة مطلقة. ويمكن بيان ذلك بطرق متنوعة. فالقول، مثلاً، بأن «لدينا فكرة أو تصوراً عن كمال أو موجود كامل، أمر واضح من فكرة مؤداها أن لدينا نقصًا مألوفًا لنا؛ لأن الكمال يكون القاعدة والمقياس للنقص، ولا يكون النقص قاعدة ومقياسًا للكمال.. : لأن الكمال يمكن تصوره فى البداية، فى نظام الطبيعة، بوصفه ضوءاً قبل الظلام، بوصفه إيجابًا قبل السلب أو النقص»(٤). وينطبق هذا القول نفسه على فكرة اللامتناهى. وفضلاً عن ذلك، فمن العبث أن نؤكد أن فكرة الله من بناء الخيال، مثل فكرة القنطورس(٥)، أو أنها مفروسة فى العقل عن طريق مشرّعين وسياسيين من أجل غاياتهم الخاصة. لأنه ليس فى إمكان عقل متناه وناقص أن يُكوِّن فكرة موجود كامل بصورة لامتناهية. «وإذا لم يكن هناك إله، فإنه لا يمكن للسياسيين، ولا للشعراء، ولا للفلاسفة، ولا لأى شخص آخر، أن يصنع أو يخلق فكرة موجود كامل بصورة مطلقة أو لامتناهية»(٦). إن لدى أكثرية الجنس البشرى فى كل العصور توقعًا موجوداً فى عقولهم يخص الوجود الحقيقى والفعلى لهذا الوجود(٧). ومن الممكن البرهنة على وجود الله عن طريق فكرة الله. فمثلاً «لأن لدينا فكرة الله، أو فكرة موجود كامل، لا تحمل أى ظل من التناقض، فلابد

– بالتالى – أن تمتلك نوعًا ما من الكيان سواء أكان كيانا فعليًا أو ممكنًا؛ لكن الله إذا لم يوجد ومن الممكن أن يوجد، فإنه يوجد – بالتالى – بالفعل»[٨].

إن تأثير ديكارت على تفكير كدورث واضح مما قيل الآن توًا عن فكرة الكامل. ولم يقدم كدورث، بالفعل، خطوطًا أخرى من الحجة. فهو يبرهن، مثلاً، على أنه لا يمكن أن يصدر شيء من لا شيء، حتى إنه «إذا لم يكن هناك شيء فيما مضى، فإنه لا يمكن أن يكون أى شيء على الإطلاق»[٩]. وبالتالى، لابد أن يكون هناك شيء موجود منذ الأزل، وهو نفسه ليس مخلوقًا، ولابد أن يوجد هذا الشيء عن طريق ضرورة طبيعته الخاصة، بيد أنه ليس هناك شيء يوجد بالضرورة ومنذ الأزل سوى موجود كامل بصورة مطلقة. وبالتالى إما أن يوجد الله أو لا يوجد شيء على الإطلاق. لكن على الرغم من أن كدورث يقدم حججًا متنوعة، فإنه لا يمكن إنكار تأثير ديكارت، ولم يحاول كدورث أن ينكره. إنه ينقد استخدام ديكارت لمعرفتنا بوجود الله على أساس أنه يوقعنا فى نزعة شكية لا نستطيع أن نتجنبها على الإطلاق. لأن تفسير ديكارت من حيث إنه يقول إننا لا يمكن أن نتأكد من أى شيء، حتى تأكدنا من الثقة فى عقلنا، حتى نبرهن على أن الله موجود، يبرهن على أن بلوغ هذا البرهان يظل مستحيلاً، لأنه يفترض الواقعة الخالصة التى استخدمت بعد ذلك للبرهنة ، أعنى أننا نستطيع أن نثق فى عقلنا والمبادئ الأولى لعقلنا – غير أن ذلك لا يغير الحقيقة التى تقول إن كدورث استمد إلهامًا من كتابات ديكارت.

وعلى أية حال، على الرغم من أن كدورث تأثر بالتأكيد بديكارت، فإنه نظر بنفور تام إلى نظريته الآلية عن العالم المادى. إن ديكارت ينتمى إلى فئة أولئك الذين «لديهم سيف الإلحاد الآلى مسلط على رقابهم دون أن يتبينوه، بسبب رفضهم بثقة لكل سببية غائية ومقصودة فى الطبيعة، وعدم تسليمهم بأى علل أخرى للأشياء، بوصفها عللاً فلسفية، غير العلل المادية والآلية فحسب»[١٠].

ويطلق كدورث على الديكارتيين اسم «المؤلهة الآليين» ويرفض دعوى ديكارت أنه ينبغى ألا نزعم أن لدينا قوة نميز بها أغراض الله فى الطبيعة. فالقول بأن العينين خلقتا من أجل الرؤية، والأذنين من أجل السمع، لهو أمر واضح جلى، حتى الغبى الأبله أو المرتاب الملحد لا يمكنهما أن يشكا فى ذلك[١١]. ويرفض كدورث أيضًا الفكرة

التى تقول إن الحيوانات آلات، ويفضل أن ينسب إليها نفوساً. «وإذا كان واضحًا من الظواهر أن الحيوانات ليست مجرد آلات لا تحس أو آلات تتحرك من نفسها، ولا تشبه سوى ساعات الحائط أو ساعات اليد، فإنه من الواجب ألا يقتعنا الرأى الشائع والهوى السوقى، فيعوق قبولنا لما يمليه بوضوح العقل السليم والفلسفة، ويجب أن يكون لدى الحيوانات بالتالى، شىء ما غير المادة»(١٢).

ولذلك يرفض كدورث تمامًا الفصل الذى صنعه ديكارت بين العالم الروحى والعالم المادى. ولا أعنى بذلك أنه سلَّم باستمرار تطورى بين المادة اللاحية، والنباتات، والحياة الحسية والحياة العقلية. فقد أنكر، على العكس أن يكون من الممكن أن تنتقل الحياة من المادة اللاحية، وندَّد بتفسير هوبز للوعى والتفكير بألفاظ مادية. «فليس هناك شىء فى الجسم أو المادة، سوى المقدار، والشكل، والمكان، والحركة أو السكون؛ مؤكداً بالتالى من الناحية الرياضية أن هذه الصفات، التى ترتبط معًا، لا يمكن أن تكوِّن أو تؤلف حياة أو معرفة»(١٣). وفضلاً عن ذلك، فإن نفس الإنسان العاقلة خالدة بصورة طبيعية، فى حين أن نفوس الحيوانات الحساسة ليست كذلك. فهناك فى الطبيعة، بالتالى، اختلافات جوهرية فى الدرجة. «إن هناك معدلاً، أو سُلّمًا من كيانات وصنوفًا من الكمال فى الكون، كيانًا فوق آخر، ولا يمكن أن يكون تولد الأشياء بطريقة الصعود من الأدنى إلى الأعلى، لكن يجب أن يكون بالضرورة بطريقة الهبوط من الأعلى إلى الأدنى(١٤). لكن نظرًا لوجود درجات من الكمال فى الطبيعة، فإننا لا نستطيع أن نقوم بتقسيم بسيط بين المجال الروحى، من ناحية، والمجال المادى من ناحية أخرى الذى تختفى منه العلّية الغائية، وتُفسر الظواهر الحية عن طريق مصطلحات آلية خالصة.

ولقد أظهر «هنرى مور» عداء صريحًا للثنائية الديكارتية. وقد كان فى شبابه معجبًا متحمسًا بديكارت. ولذلك فهو يلاحظ فى خطاب إلى «كلرسيلر»، كتبه عام ١٦٥٥، أن المذهب الديكارتى ليس مفيداً لتحقيق الغائية القصوى لكل فلسفة فقط، أعنى الدين، بل لاحظ أيضًا أن الاستدلال ومنهج البرهان فيما يتعلق بالله والإنسان منهج صحيح إذا ارتكز على مبادئ ديكارتية. وربما إذا استثنينا، بالفعل، المذهب الأفلاطونى، لن يكون هناك مذهب من المذاهب الفلسفية بجانب المذهب الديكارتى مفهومًا بصورة مناسبة يسد الطريق بشدة أمام مذهب الإلحاد(١٥) بيد أن «مور»

يصور الفلسفة الديكارتية فى كتابه «الميتافيزيقا» (١٦٧١) بأنها عدو للإيمان الدينى. ولأنه مال إلى التصوف والفلسفة، فقد وجد نزعة ديكارت العقلية كريهة ومنفِّرة. إن فكرة عالم مادى ينفصل تماما عن الواقع الروحى ويتألف من الامتداد الذى يمكن معالجته بصورة كافية عن طريق مصطلحات الرياضيات ـ هى فكرة غير مقبولة بالنسبة لإنسان ينظر إلى الطبيعة على أنها تسرى فيها الحياة، والنفس. فنحن نرى فى الطبيعة النشاط الخلاق لعالم النفس، ومبدأ ديناميا حيا، لا يتحدان مع اللّه، ولكنهما يعملان كأداة إلهية. كما يتحدث كدورث – أيضًا – عن «طبيعة مرنة»، تكون، من حيث إنها، أداة اللّه، الفاعل المباشر فى إنتاج معلولات طبيعية. وبمعنى آخر لقد تخلى كدورث ومور عن التفسير الديكارتى للطبيعة وتطوراتها، وحاولا العودة إلى فلسفة للطبيعة من النوع الذى كان شائعًا فى عصر النهضة.

ويبيِّن ما قلناه عن نظرية كدورث عن فكرة الكامل بوصفه موجوداً سابقًا على فكرة النقص ـ نقول يبيِّن ذلك بوضوح وبكفاية معارضته للمذهب التجريبى. فهو، بحق، لم يتردد فى إعلان أن التقرير الذى يذهب إلى أن العقل البشرى هو أصلاً «فارغ أو قطعة بيضاء من الورق لا نمتلك شيئًا فيها، عدا ما تنقشه عليها موضوعات الحس»[١٦]، يتضمن أن النفس البشرية تتولد من المادة أو أنها «ليست شيئًا سوى تحوير أعلى للمادة»[١٧]. لقد فسَّر – بالطبع – هذا القول بأنه يعنى أن العقل ليس سوى المستقبل السلبى للانطباعات الحسية. غير أنه يوضح فى كتاباته أنه يقصد رفض المبدأ التجريبى حتى عندما لا يُفسر بهذا المعنى الضيق. ومن ثم يقرر فى كتابه «رسالة عن أخلاق دائمة لا تتغير»[١٨] أن هناك نوعين من «المعارف المدركة» فى النفس يتكون أولهما من إدراكات النفس السلبية، التى إما أن تكون إحساسات أوصوراً (أو خيالات). أما النوع الثانى فيتكون من «الإدراكات النشيطة التى تنشأ من العقل نفسه بدون الجسم»[١٩]. وتُسمى «تصورات العقل». وهى لا تتضمن أفكاراً مثل فكرة: العدالة، والصدق، والمعرفة، والفضيلة والرذيلة فحسب، بل تتضمن أيضًا قضايا مثل القول بأنه «لا شىء يمكن أن يكون ولا يكون فى نفس الوقت» أو «لا يوجد شىء من لا شىء». ولا يتم تجريد تصورات العقل هذه من أوهام وخيالات عن طريق عقل فعال (وهى وجهة نظر نُسبت، كما يرى كدورث، خطأ إلى أرسطو). وترجع الفكرة التى تقول

إن هذه الأفكار تمَّ تجريدها إلى حقيقة مؤداها أنها «تُثار أحياناً من اندفاع الموضوعات الخارجية التى تطرق باب حواسنا»[٢٠]، وقد أخفق الناس فى التمييز بين السبب الخارجى لهذه التصورات وسببها الفعال المنتج. إنها لابد أن تنشأ - فى واقع الأمر - «من حيوية ونشاط العقل ذاته»[٢١]، الذى يكون صورة مخلوقة للعقل الإلهى. لقد طبع الله، في حقيقة الأمر، هذه الأفكار الفطرية فى العقل البشرى. ولا نعرف بواسطتها موضوعات لا مادية وحقائق أزلية فحسب، بل نعرف بواسطتها أشياء مادية أيضاً. ولا نعنى بذلك إنكار أن الحس والخيال لهما دور فى معرفتنا بأشياء مادية. لكن الإحساس لا يمكن أن يقدم لنا معرفة بماهية أى شىء أو أى حقيقة علمية. إنه لا يمكن أن تكون لدينا معرفة علمية بالعالم المادى إلا عن طريق نشاط العقل الذى ينتج «تصورات» من داخله عن طريق قوته التى يمنحها له الله.

إن معيار الحقيقة النظرية هو «وضوح الأفكار أو التصورات ذاتها»[٢٢]. ولابد أن تكون التصورات العقلية بالضرورة حقائق، لأنها كيانات واقعية[٢٣]. ولذلك يقبل كدورث معيار الحقيقة، ووضوح الفكرة وتميزها، الموجود عند ديكارت، غير أنه يرفض استخدام افتراض «الشيطان الماكر»، وحيلة ديكارت للتخلص من إمكان الخطأ والخداع. حقًا، إن الناس يُخدعون أحياناً ويتخيلون أنهم يفهمون بوضوح ما لا يفهمونه بوضوح. لكن كدورث يقول إنه لا ينجم عن ذلك أنهم لا يستطيعون أن يتأكدوا من أنهم يفهمون شيئًا ما بوضوح. وقد نبرهن أيضًا على «أننا نرى أشياء موجودة بالفعل، لأننا نعتقد فى الأحلام أن لدينا إحساسات واضحة لا نستطيع بالتالى أن نتأكد منها عندما نستيقظ»[٢٤]. لقد اعتقد كدورث بوضوح أنه من الخُلف أن نفترض أن الحياة اليقظة قد تكون حلماً.

وبالتالى لا يستطيع العقل أن يُدرك ماهيات دائمة وحقائق ثابتة لا تتغير. ويمكنه أن يفعل ذلك - كما ذكرنا توًا - لأنه يستمد من العقل الأزلى ويعتمد عليه، ذلك العقل الذى «يضم بداخله علل الأشياء جميعاً وحقائقها الثابتة التى لا تتغير»[٢٥]. ويستطيع، بالتالى، أن يميز مبادئ وقيما أخلاقية دائمة. وليس الخير والشر، والعدل والظلم، مفاهيم نسبية - كما تخيل هوبز - وحتى لو كان فى الإمكان امتلاك درجات متغيرة من النظر فى المبادئ والقيم الأخلاقية، فإنها تكون على الرغم من ذلك مطلقة. وبالتالى

لم يتعاطف كدورث مع وجهة النظر، التى يعزوها إلى ديكارت، التى ترى أن الحقائق الأخلاقية الثابتة وحقائق أخرى تخضع للقدرة الإلهية، وتكون بالتالى متغيرة من حيث المبدأ. ويمضى فى حقيقة الأمر، لكى يقول إنه: «إذا رغب أى شخص فى أن يقنع العالم بأن ديكارت لم يكن – فى واقع الأمر – على الرغم من كل ادعاءاته للبرهنة على الألوهية – سوى فيلسوف مؤله منافق، أو ملحد متخف ومُقّنع – فإنه لا يمكن أن يكون لديه ادعاء فى جميع كتاباته أكثر وضوحاً مما نقول وذلك يحطم بوضوح الألوهية، عن طريق جعل صفة تلتهم وتبلع بسبب ذلك صفة أخرى؛ أى الإرادة اللامتناهية والقوة والفهم اللامتناهى والحكمة»[٢٦].

ولقد شارك فلاسفة آخرون من أفلاطونيى كمبردج فى الإيمان بقدرة العقل على تمييز حقائق ثابتة لا تتغير، وتحمل فى جوفها الدليل على صدقها، وتُطبع بمعنى ما على العقل. فقد تحدث «وتيشكوت» – مثلاً – عن «حقائق ذات نقش أول»، لدينا معرفة بها عن طريق «ضوء الانطباع الأول». لأن اللّه أعد الإنسان لها (أى حقائق أخلاقية ذات نقش أول) وطبعها على قلب الإنسان قبل أن يعلنها على جبل سيناء، قبل أن ينقشها على الألواح، أو قبل أن تُكتب فى الكتاب المقدس: لقد أعد اللّه الإنسان لها، وسطر قانونه على قلوب الناس ولكن الحالة هذه، فقد مزجه فى مبادئ عقلنا... فنحن (نمتلك) مبادئ عينية... إن أشياء المعرفة الطبيعية، أو أشياء الانطباع الأول التى أوجدها اللّه فى قلب الإنسان تُعرف بأنها صادقة بمجرد افتراضها[٢٧]. ومن أمثلتها، مثلاً، تبجيل اللّه، والمبادئ الأساسية للعدالة.

وعلى نحو مماثل يحصى «هنرى مور» فى كتابه «الموجز فى الأخلاق» (١٦٦٨) ثلاثة وعشرين مبدأ يطلق عليها اسم «الأخلاق العقلية» وهى – كما يرى – ثمرة تلك الملكة التى يطلق عليها بصورة ملائمة اسم «العقل» **Nous**[٢٨]، وصدقها واضح بصورة مباشرة. وأول هذه المبادئ: «الخير هو ذلك الذى يكون لاذاً، وساراً، وملائماً لحياة فطنة، أو لدرجة من هذه الحياة، وينضم مع بقاء الشخص الفطن»[٢٩]. ومبدأ آخر يقول: «يجب اختيار الخير، وتجنب الشر. فلابد من اختيار الخير الأعظم مفضلاً على الشر؛ بينما يجب تحمل شر أقل خشية أن نعانى من شر أعظم»[٣٠]. غير أن مور لم يعتقد بوضوح أن قائمته التى تضم ثلاثة وعشرين مبدأ أخلاقياً أساسياً وافية؛ لأنه

يتحدث عن «هذه القضايا وما شابهها»[٢١]. ويربط هذا الوضع لعدد كبير من مبادئ «لا يمكن الشك فيها» «مور» بـ «لورد هيربرت أوف تشيربرى» ويسبق منهج المدرسة الأسكتلندية التى جاءت فيما بعد.

إن أفلاطونيى كمبردج لم يتعاطفوا كثيراً، كما رأينا، مع الحركات الدينية والفلسفية التى كانت سائدة فى زمنهم وبلدهم. وعلى الرغم من أنهم لم ينكروا، بالتأكيد، الدور الذى تلعبه التجربة فى المعرفة البشرية، فأنهم لم يتعاطفوا مع المفهوم الضيق والمحدود للتجربة الذى أصبح خاصية تميز ما نطلق عليه اسم «المذهب التجريبى». وعلى الرغم من أنهم كانوا بعيدين عن التشهير بالعلم، وأظهروا فهمًا ضئيلاً لتطور الفيزياء الرياضية المعاصرة ومنهجها. لقد مالوا إلى العودة إلى الفلسفات «الأفلاطونية» عن الطبيعة، بدلاً من محاولة تأليف مرتقب أو توافق الفيزياء مع الميتافيزيقا. وفضلاً عن ذلك، أدى بهم اهتمامهم بالنزعة الإنسانية الأفلاطونية والمسيحية إلى أن ينحازوا عن الجدل الدينى فى عصرهم، ويقبلوا موقفًا نقديًا تجاهه. وبالتالى كان تأثيرهم قليلاً بصورة نسبية؛ خاصة إذا وضع المرء فى اعتباره العرض الأدبى غير الجذاب لأفكارهم. ولا يعنى ذلك بالطبع أنه لم يكن لهم أى تأثير على الإطلاق. فقد برهن «هنرى مور»، مثلاً، فى كتابه «موجز فى الميتافيزيقا» على أن التفسير الهندسى الديكارتى للطبيعة قد أدى به إلى فكرة مكان مطلق، لا يفنى، ولا نهائى ودائم. ومع ذلك لا يمكن أن تكون هذه الصفات لأشياء مادية. ولابد أن يكون المكان المطلق، بالتالى، حقيقة معقولة تكون نوعًا من الظلال والرمز للوجود الإلهى والعظمة. لقد اهتم كثيراً بالبرهنة على أن التفسير الرياضى للطبيعة، الذى يفصل ما هو مادى عما هو روحى لابد أن يؤدى من الناحية المنطقية إلى ربط أحدهما بالآخر؛ وبمعنى آخر لقد اهتم بتطوير الحجة الإنسانية ضد ديكارت. غير أنه يبدو أن حجته أثرت فى تصور «نيوتن» للمكان. كما تأثر «شافتسبرى» الذى يجب النظر إليه من جهة الأخلاق، بأفلاطونيى كمبردج مثل كدورث، ومور، وتيشكوت. وعلى الرغم من أن المذهب الأفلاطونى فى كمبردج مارس تأثيراً ما، فإنه انحاز بوضوح عما كان يُنظر إليه بوجه عام على أنه التطور الأساسى فى الفلسفة البريطانية فى تلك الفترة، أعنى المذهب التجريبى.

٤ – وقد انتقد «ريتشارد كمبرلند» (١٦٣٢ ـ ١٧١٨)، الذى مات أسقفًا لبتربورج، نظرية الأفكار الفطرية والمبادئ الفطرية. ففى مقدمة كتابه «عن قوانين الطبيعة» (١٦٧٢) يبين أنه طريق مختصر ليس له ما يبرره لو أن المرء الذى يدافع عن النظام الأخلاقى سلَّم ببساطة بأفكار فطرية. ويقول إن بناء الدين الطبيعى والأخلاق يقوم على افتراض رفضه آراء أكثرية الفلاسفة وعلى افتراض لا يمكن البرهنة عليه هو إجراء غير حكيم.

لكن على الرغم من أن «كمبرلند» رفض افتراض أفلاطونيى كمبردج الخاص بالأفكار الفطرية، فإنه اتفق مع كدورث فى تحمسه لرفض فلسفة هوبز. إن قوانين الطبيعة، بالنسبة له «قضايا ذات حقيقة ثابتة لا تتغير»، توجه أفعالنا الإرادية الخاصة باختيار الخير والشر، وتفرض إلزامًا على أفعال خارجية حتى بدون قوانين مدنية، ولا تضع أى اعتبار لتلك العهود التى تتكون منها الحكومة المدنية(٣٢). ومن ثم لا يعتمد القانون الأخلاقى على القانون المدنى أو على إرادة صاحب السيادة. ولكلمة «الخير» معنى موضوعى يدل على ما يحافظ على ملكات شىء أو عدة أشياء ويطورها ويكملها. غير أن المسألة التى يؤكدها «كمبرلند» بصفة خاصة هى أن خير الفرد لا يمكن أن ينفصل عن خير الآخرين. لأن الإنسان ليس – كما صوره هوبز، ذرة بشرية، ليس أنانيًا تمامًا ولا يرجى منه: إنه كائن اجتماعى، ولديه ميول غيرية وأريحية، بالإضافة إلى الميول الأنانية. وبالتالى ليس ثمة تناقض بين تحقيق المرء لخيره الخاص وتحقيق الخير العام. إن الخير العام يضم داخله، بالفعل خير الفرد. وينجم عن ذلك، بالتالى، أن «الخير العام هو القانون الأسمى»(٣٣). وتفرض قوانين الطبيعة تلك الأفعال التى تحقق الخير العام، والذى يمكن عن طريقه فقط بلوغ السعادة الكلية لأشخاص معينين(٣٤).

ولم يضع «كمبرلند» أفكاره بأى طريقة دقيقة، لكن لأنه وضع تحقيق الخير العام بوصفه القانون الأسمى، الذى يحدد كل القواعد الأخلاقية الأخرى، فإنه يُسمى «المبشر بالمذهب النفعى». ومع ذلك، لابد أن نلاحظ أن تحقيق الخير العام لا يتضمن عنده تحقيق الأريحية وحب الآخرين فقط، بل يتضمن حب اللّه أيضًا. لأن كمال ملكاتنا، حتى إذا لم يعرِّف كمبرلند «الكمال»، يتضمن بالتأكيد عنده الاستحسان الواعى

والتعبير عن علاقتنا بالله. وعلاوة على ذلك، فإن قانون الأريحية ذاته هو نفسه تعبير عن الإرادة الإلهية ويزودنا بجزاءات، حتى على الرغم من أن الحب المنزه لله والإنسان يزودنا بدافع أعلى لطاعة القانون أكثر من أن يزود به اعتبارا لجزاءات تحترم الذات.

وبالنظر إلى التأكيد الذى ينصب عادة، وبصورة صحيحة، على تطور المذهب التجريبى فى الفلسفة البريطانية، يجب ألا ننسى تمامًا وجود رجال مثل أفلاطونيي كمبردج وريتشارد كمبرلند، لأنهم يمثلون ما سماه بروفسور «ج. هـ. ميورهيد» J. H. Muirhead «التراث الأفلاطونى فى الفلسفة الأنجلو ـ ساكسونية». وإذا أردنا أن نستخدم مصطلح «المثالية» بالمعنى الواسع جداً الذى اعتاد فيه الماركسيون أن يستخدموا الكلمة، فإننا نستطيع أن نتحدث عن أفلاطونيي كمبردج وأشباههم من المفكرين بوصفهم ممثلين لمرحلة من مراحل التراث المثالى فى الفلسفة البريطانية، التراث الذى وجد تعبيراً بارزاً (مرتبطا بالمذهب التجريبى) فى كتابات باركلى، وازدهر فى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر فى الحقبتين الأوليين من القرن العشرين. ويُعتقد، غالبًا، أن الفلسفة فى القارة البريطانية تجريبية أصلاً وبصورة دائمة وطبيعية فى طابعها. وبالتالى لابد من التأكيد على وجود تراث آخر إذا كان علينا أن نكوِّن وجهة نظر متوازنة عن تطور الفكر البريطانى.

الـهـوامـش

(١) لقد ناقشنا فلسفة فرنسيس بيكون فى الفصل التاسع عشر من المجلد الثالث من هذا الكتاب «تاريخ الفلسفة». (المؤلف)

(٢) The Platonic Renaissance in England, Trans. by James P. Pettegrore. (Edinburgh Nelson, 1933).

(٣) The True Intellectual system of the Universe, 1, 5, 1, edit Harrison, 1854, Vol. 11, p. 515.

وقد أُخذت جميع الاقتباسات من هذا العمل الكتاب عن كدورث من طبعة هارسون. (المؤلف)

(٤) The True Intellectual system of the Universe, 1, 5, 1, II, PP. 537 - 8.

(٥) القنطورس حيوان خرافى فى الأساطير اليونانية نصفه الأعلى رجل والنصف الأسفل حصان. راجع كتابنا «معجم ديانات العالم» مكتبة مدبولى عام ١٩٦٦ المجلد الأول. (المراجع)

(٦) Ibid.

(٧) Ibid, p 509.

(٨) Ibid, III, PP. 49 - 50.

(٩) Ibid, p 54.

(١٠) The True Intellectual system of the Universe, 3, 37, 1, P. 217.

(١١) Ibid, 5, 1, 11, P. 616.

(١٢) Ibid, 4, 5, 111, P. 441.

(١٣) The True Intellectual system of the Universe, 4, 5, 111, p. 440.

(١٤) Ibid.

(١٥) Eurers de Descartes, A. T., V, pp. 249 F.

(١٦) The True Intellectual system of the Universe, 4, 5, 111, p. 438.

(١٧) Ibid.

(١٨) هذه الرسالة متضمنة في المجلد الثالث من طبعة Harrison لكتاب:

The True Intellectual system of the Universe. and references ar given according to pagination in this edition.

(١٩) 4, 1, 7, 111, p.582.

(٢٠) Ibid, 4, 2, 2, 111, P. 587.

(٢١) Ibid, 4, 3, 1, 111, PP. 601 - 2.

(٢٢) The True Intellectual system of the Universe, 4, 5, 9, 111, p. 637.

(٢٣) Ibid.

(٢٤) Ibid, 4, 5, 12, III, PP. 638 - 9.

(٢٥) Ibid, 4, 6, 2, III, P. 639.

(٢٦) Ibid, 5, 1, II, P. 533.

(٢٧) Selected sermons, 1773, PP. 6 - 7 .

(٢٨) 1, 4, 2

(٢٩) Ibid.

(٣٠) Ibid.

(٣١) Ibid, 1, 4, 4.

(٣٢) De Legibus naturae,1.

(٣٣) Ibid.

(٣٤) Ibid, 5.

الفصل الرابع

لوك (١)

حياته وكتاباته - اعتدال لوك والحس المشترك - هدف كتاب «المقال» - الهجوم على الأفكار الفطرية - المبدأ التجريبي

١ – ولد جون لوك فى مدينة «رنجتون»، بالقرب من «برستول»، فى عام ١٦٣٢ . كان والده محاميًا ريفيًا، وتعلم فى المنزل حتى ذهب إلى مدرسة «وستمنستر» عام ١٦٤٦، التى ظل فيها حتى عام ١٦٥٢ . والتحق فى هذا العام بجامعة «أكسفورد» كأصغر طالب فى كلية «كنيسة المسيح». وبعد أن حصل على درجتى الليسانس والماجستير فى الوقت المناسب، تمَّ اختيارهُ عام ١٦٥٩ باحثًا بالدراسات العليا فى كلية «كنيسة المسيح». عمل محاضراً فى نفس العام فى اللغة اليونانية، وعُين بعد ذلك قارئًا فى علم البيان والنقد للفلسفة الأخلاقية.

عندما بدأ لوك دراسة الفلسفة فى «أكسفورد»، وجد هناك صورة رديئة بل وجامدة من الاسكولائية كان ينظر إليها بكراهية شديدة، ويعتبرها «مربكة ومحيرة» بما لها من مصطلحات غامضة ومسائل لا طائل وراءها. ولا شك أنه تأثر بها أكثر مما يعى، شأنه فى ذلك شأن بعض فلاسفة عصر النهضة الآخرين وبعض الفلاسفة المحدثين الذين ثاروا ضد الاسكولائية الأرسطية، غير أن قراءته الخاصة لديكارت أثارت لديه الاهتمام بالفلسفة أكثر مما تعلّمه حينذاك بالجامعة فى أكسفورد. ولا يعنى ذلك أن لوك كان ديكارتيًا باستمرار. لكنه تأثر بديكارت فى مسائل معينة، وعلى أية حال لقد أظهرت له كتابات ديكارت أن التفكير الواضح والمنظم ممكن داخل مجال الفلسفة كما هو ممكن خارجها.

لم تكن دراسات لوك فى جامعة «أكسفورد» مقتصرة على الفلسفة. فقد اهتم، بوصفه صديقًا لسير «روبرت بويل» وحلقته، بالكيمياء والفيزياء، كما واصل أيضًا دراسات فى الطب، على الرغم من أنه لم يمض وقت طويل (١٦٧٤) حتى حصل على درجته فى الطب، كما حصل على رخصة لممارسته. ومع ذلك لم يمارس الطب كمهنة منتظمة، ولم يواصل حياته الأكاديمية فى أكسفورد. فبدلاً من ذلك، انشغل، قليلاً، بمسائل عامة.

وترك لوك إنجلترا فى عام ١٦٦٥ سكرتيراً لبعثة دبلوماسية، كان يرأسها «سيرولترفان»، إلى أمير «براندبرج». وبعد عامين، بعد عودته إلى انجلترا، التحق بخدمة اللورد آشلى، الذى أصبح فيما بعد الإيرل الأول لشافتسبرى، وعمل لوك مستشاراً طبياً لمولاه ومربياً لابنه. ومن الواضح أن شافتسبرى كان يقدر قدرات لوك تقديراً عاليًا لأنه عندما أصبح وزيراً للعدل عام ١٦٧٢، قام بتعيين صديقه فى وظيفة سكرتير لإعطاء المعاشات الكنسية. وفى عام ١٦٧٣، أصبح لوك سكرتيراً لمجلس التجارة والزراعة، بيد أن حظوظ شافتسبرى السياسية قد خابت وفشلت، وعاد لوك إلى أكسفورد، حيث حصل على منحته الدراسية فى كلية «كنيسة المسيح». غير أن صحته السيئة أجبرته على الذهاب إلى فرنسا عام ١٦٧٥، وظل هناك حتى عام ١٦٨٠. وقابل ديكارتيين وخصوصاً للديكارتيين إبان هذه الفترة، وتأثر بفكر جاسّندى.

وعندما رجع لوك إلى إنجلترا عاود مرة أخرى خدمة شافتسبرى. غير أن شافتسبرى انشغل فى مؤامرة ضد الملك جيمس الثانى، ثم دوق يورك، واضطر أخيراً إلى اللجوء إلى هولندا، حيث مات هناك فى يناير عام ١٦٨٣ . ولأن لوك اعتقد أن أمنه مهدد بالخطر أيضًا، فقد فرَّ إلى هولندا فى خريف العام نفسه. ومات شارل الثانى فى عام ١٦٨٥، ووضع اسم لوك على قائمة الأشخاص الذين طلبتهم الحكومة الجديدة بسبب اشتراكهم فى تمرد «مونموث» **Monmouth**(١). ولذلك عاش تحت اسم متنكر، ولم يعد إلى انجلترا حتى حُذف اسمه من قائمة الأشخاص المطلوبين من الحكومة. ومع ذلك كانت الخطط، كما كان يعى لوك، جارية لتولى «وليم أوف أورانج» عرش انجلترا، وعاد لوك إلى وطنه بعد ثورة ١٦٨٨ بفترة وجيزة، واستقر الهولندى فى لندن بأمان. واعتذر لوك عن الوظيفة المقدمة إليه وهى مبعوث إلى أمير «براندبنرج»

غير أنه احتفظ بوظيفة أقل شأنًا في لندن حتى عاد إلى «أوتس» في مقاطعة «أكسس»، حيث عاش ضيفًا على أسرة «ما شام»، على الرغم من أن واجباته كمفوض للتجارة اضطرته إلى أن يقضي جزءًا من العام في العاصمة. مات جـــون لوك في أكتـــوبر عام ١٧٠٤، عندما كانت السيدة ماشام تقرأ له المزامير. وبالمناسبة كانت هذه السيدة ابنة «رالف كدورث»، أحد فلاسفة أفلاطونيي كمبردج، تعرف عليها لوك وتعاطف مع بعض آرائها.

وعمل لوك الأساسي هو كتاب «مقال عن الفهم البشرى»[٢]. وفي عام ١٦٧١ انشغل لوك بمناقشة فلسفية مع خمسة أو ستة أصدقاء عندما بدا له أنهم لا يستطيعون التقدم في النقاش حتى يفحصوا قدرات الذهن ويروا «ما هي موضوعات فهمنا التي تكون، أو لا تكون، مناسبة للدراسة»[٣]. وأعدَّ لوك بحثًا في الموضوع، وكوَّن ذلك نواة المسودتين الأوليين لكتابه «المقال..» وواصل العمل في البحث أثناء السنوات التالية، ونُشرت الطبعة الأولى عام ١٦٩٠ (سبق هذه الطبعة عام ١٦٨٨ تلخيصا بالفرنسية في فهرس كلار العام). وتمَّ نشر ثلاث طبعات أخرى أثناء حياة لوك.

وفي عام ١٦٩٠ ظهر أيضًا كتاب لوك «بحثان في الحكومة المدنية». هاجم في البحث الأول نظرية الحق الإلهي للملوك كما عرضها «سير روبرت فيلمر»، بينما طوَّر في البحث الثاني نظريته السياسية الخاصة. وكان دافع لوك في الكتابة كما يرى في مقدمته لكتابه «بحثان..» أن يبرر ثورة ١٦٨٨، وأن يثبت حق «وليم أوف أورانج» في اعتلاء عرش انجلترا. لكنه لا يقصد أنه وضع مبادئه السياسية باستعجال على أمل أن يحقق هذا الغرض العملي. وفضلاً عن ذلك، يبقى تعبيره عن نظريته السياسية واحداً من الوثائق الأكثر أهمية في تاريخ الفكر الليبرالي، تمامًا كما يبقى كتابه «مقال..» واحداً من الوثائق الأكثر أهمية في تاريخ المذهب التجريبي.

ونشر لوك في عام ١٦٩٣ كتاب «بعض الأفكار في التربية»، ونشر في عام ١٦٩٥ كتاب «معقولية المسيحية». ونشر في عام ١٦٨٩ كتاب «خطاب في التسامح» باللغة اللاتينية وقد نشره غُفلاً، وأعقب هذا الكتاب، في عامي ١٦٩٠ و ١٦٩٢، خطابان آخران في نفس الموضوع. وظهر خطاب رابع لم يكتمل بعد وفاته عام ١٧٠٦، في وقت واحد مع مقاله عن المعجزات، وفحصه لرأي مالبرانش عن رؤية كل الأشياء في الله،

والعمل الذى لم يكتمل عن عمل الفهم، وذكريات شافتسبرى، وبعض الخطابات. وتم نشر مواد أخرى فيما بعد.

٢ – لقد كان لوك، كما هو واضح من كتاباته، رجلاً متسامحًا للغاية. لقد كان فيلسوفًا تجريبيًا بمعنى أنه يعتقد أن الإدراك الحسى والتأمل يزودانا بكل مادة معرفتنا. لكنه لم يكن فيلسوفًا تجريبيًا، بمعنى أنه يعتقد أننا لا نعرف سوى تمثلات تجريبية فقط. لقد كان ميتافيزيقياً فى أسلوبه الخاص. وهو فيلسوف عقلى بمعنى أنه يؤمن بوضع كل الآراء والمعتقدات أمام محكمة العقل وكره استبدال تعبيرات العاطفة والشعور بأحكام تقوم على العقل. بيد أنه لم يكنَ فيلسوفًا عقليًا بمعنى الفيلسوف الذى ينكر الحقيقة الروحية أو النظام الذى يفوق الطبيعة أو إمكان التجلى الإلهى لحقائق تفوق العقل، مع أنها لا تناقض العقل، بمعنى أنه لا يمكن اكتشافها عن طريق العقل فقط، ولا يمكن البرهنة عليها تمامًا عند اكتشافها. لقد كره مذهب السلطة، سواء فى الميدان العقلى أو السياسى. وكان واحداً من الرموز الشارحة لمبدأ التسامح. لكنه لم يكن نصيراً للكية؛ وكانت هناك حدود للمدى الذى يرغب فيه تطبيق مبدأ التسامح. لقد كان إنسانًا متدينًا، بيد أنه لم يتعاطف مع التعصب فى مجال الدين، أو مع الحماس المفرط. ولا يجد المرء فيه المغالاة البارزة، أو لمحات العبقرى، بل يجد فيه غياب ألوان الإفراط والمغالاة، وحضور الحس المشترك.

لقد اعترض واحد أو اثنان من الشراح على مغالاة لوك فى التأكيد على «الحس المشترك». صحيح أن نظريته عن الحامل الخفى فى الأشياء المادية، على سبيل المثال، ليست نظرة الحس المشترك، إذا كان المرء يعنى وجهة نظر يتمسك بها إنسان ساذج لا يعرف شيئًا عن الفلسفة. لكن عندما يتحدث المرء عن الحس المشترك عند لوك، فإنه لا يعنى أنه يتضمن أن فلسفته لا تعدو أكثر من تعبير عن الآراء التى يتمسك بها الإنسان العادى بصورة تلقائية. إنه يعنى بالأحرى أنه سعى إلى أن يتأمل فى التجربة المشتركة ويحللها؛ يعنى أنه لم يسع إلى الأصالة عن طريق إيجاد نظريات رائعة للغاية وتفسيرات للواقع أحادية الجانب، وأن النظريات التى أوجدها تستلزم – فى رأيه – التأمل العقلى فى تجربة مشتركة. إنه يبدو مُملاً وغير مثير لا محالة بالنسبة لأولئك الذين يتوقعون من فيلسوف مفارقات مزعجة و«اكتشافات» جديدة. لكنه يعطى

باستمرار انطباعًا هو أنه مفكر أمين. فعندما يقرأه المرء، لا يكون مضطراً إلى أن يسأل نفسه باستمرار عما إذا كان يمكنه أن يصدق ما يقوله.

يستخدم لوك اللغة الإنجليزية العادية فى كتاباته ، سوى مصطلحات فنية قليلة؛ ويسهل إلى هذا الحد متابعته. لكن فيما يتعلق بكتابه «مقال..»، لا تُستخدم المصطلحات باستمرار بنفس المعنى، وإلى هذا الحد يصعب متابعته. ففى «رسالته إلى القارئ» يعترف بصراحة بحقيقة مؤداها أنه «كتب كتابه «مقال..» فى أجزاء غير متماسكة، واستأنف كتابته مرة أخرى بعد فترات طويلة من تركه، عندما سنحت له حالته النفسية أو الفرص». ويخدم ذلك فى تفسير النقائص والعيوب الموجودة فى الترتيب وبعض التكرار الممل؛ «لقد كانت الطريقة التى كُتب بها، عن طريق خطفات، وفترات طويلة من الانقطاع، خليقة بأن تسبب بعض التكرار». ولقد قدَّم لوك نفسه سبب ترك النتائج على ما هى عليه. «لكنى - إقراراً للحق - كسول، أو مشغول جداً حتى إننى لم أستطع أن أختصره». ومع ذلك، فربما وضَّح بصورة مفيدة بعض صنوف عدم الاتساق الأساسية، وركز بصورة أكثر تحديداً على معنى مصطلحات معينة. فهو يتحدث فى بعض الأحيان - مثلاً - كما لو كان ما نعرفه هو أفكارنا والعلاقات بين الأفكار، ويعرف الفكرة - بالفعل - بأنها موضوع الفهم عندما يفكر شخص ما. لكنه يعنى، فى أحيان أخرى أننا نعرف - على الأقل - بعض الأشياء بصورة مباشرة. وبمعنى آخر، يعنى أحياناً وجهة نظر من المعرفة هى وجهة النظر التمثيلية representationist، بينما يعنى العكس فى بعض الأحيان الأخرى. وتوجد أيضاً خيوط أو ميول مختلفة من التفكير فيما كان مضطراً إلى أن يقوله عن أفكار كلية. فهو يتحدث أحياناً بطريقة اسمية، غير أنه فى أحيان أخرى يلوح بما يسميه الاسكولائيون «المذهب الواقعى المعتدل». ونتيجة كل ذلك هى أن هناك قدراً معنياً من الغموض واللبس فى بساطة كتابة لوك ووضوحها التى تبدو لأول وهلة. وليس معنى ذلك أن لوك لم يستطع أن يوضح ألوان التفكير الغامضة تلك: فقد قام بتقديم التفسير الصحيح بدون شك؛ أعنى أنه إما كان كسولاً للغاية أو مشغولاً حتى إنه لم يستطع أن يوضح ألوان التفكير الغامضة.

٣ – لقد رأينا أن لوك تعهد بأن يؤسس بحثًا يخص المعرفة البشرية. وقد قام فلاسفة آخرون قبله – بالطبع – بالتفكير فى المعرفة البشرية والكتابة عنها. ففى العالم اليونانى، قام كل من أفلاطون وأرسطو بذلك، كما قام الشكاك أيضًا بذلك من وجهة نظر مختلفة جدًا. وقام القديس أوغسطين بالتفكير فى هذا الموضوع، وفكر فلاسفة العصور الوسطى كلهم فيه من جهة أو أخرى. وفى فلسفة عصر ما بعد النهضة عالج ديكارت مشكلة اليقين، وفى انجلترا كتب كل من فرنسيس بيكون وهوبز عن المعرفة البشرية. بيد أن لوك كان أول فيلسوف – بالفعل – يخصص عمله الأساسى لبحث فى الفهم البشرى، ومجاله، وحدوده. ونستطيع أن نقول إن المكان البارز الذى شغلته نظرية المعرفة فى الفلسفة الحديثة يرجع إلى حد كبير إلى لوك حتى على الرغم من تأثير كانط الذى أدى فيما بعد إلى هذا الفرع من البحث الفلسفى مغتصبًا كل مقاصد المجال الكلى للفلسفة وأغراضها، أعنى بين هؤلاء المفكرين الذين ناصروا بصورة كبيرة أو قليلة موقف كانط نفسه. وبالتالى فإن الحقيقة المحضة هى أن لوك خصص رسالة واسعة المدى لبحث فى الفهم البشرى، وبيان أن المعرفة لها أهمية خاصة فى ذاتها.

لقد ذكرنا من قبل أن لوك يقول فى «رسالة إلى القارئ»، التى افتتح بها كتابه «مقال..» إنه يرى أنه من الضرورى أن نبحث، فى أى الموضوعات التى تناسب أفهامنا لكى نعالجها، والموضوعات التى لا تناسب أفهامنا لكى نعالجها. والقول بأنه سأل هذا السؤال، هو قول مفهوم، لأنه اعتقد أن الناس قلما يبددون طاقاتهم فى مشكلات لا يستطيع الذهن البشرى أن يحلها. كما أنه رأى أن هذا الإجراء فرصة للشك فى مشكلات أخرى. فإذا حصرنا انتباهنا فى مسائل تندرج فى مجال الذهن البشرى، فإننا نحرز تقدمًا فى المعرفة، ونعطى فرصة أقل للشك. لكن على الرغم من أنه مفهوم أنه سأل السؤال، فإن صياغته، كما هى مقدمة من قبل، لا يحالفها الحظ. لأنه ربما نتساءل: كيف نستطيع أن نميِّز بين الموضوعات التى يكون فى مقدور الذهن أن يعالجها وتلك التى لا يكون فى مقدوره أن يعالجها دون تجاوز مجال الذهن؟ أو نستطيع أن نعبر عن الاعتراض على هذا النحو: إذا ذكرنا أى موضوع يستطيع الذهن البشرى أن يعالجه، أفلا نقرر بوضوح أن الذهن يستطيع أن يقول شيئًا ما عنه، و«يعالجه»، بالتالى، إلى حد ما؟

وفضلاً عن ذلك، يعرِّف لوك الفكرة بأنها «ما نعنيه من كلمة وهم، وتصور، ونوع، أو ما يعرض للذهن أثناء عملية التفكير»[٤]. ويخبرنا هنا أن موضوعات الذهن هى أفكار. ويبدو أن الذهن ملائم لمعالجة كل أفكاره. ولا نستطيع أن نقول ما عساها أن تكون الموضوعات التى لا يكون الذهن مناسبًا لمعالجتها. لأننا إذا استطعنا أن نقول ذلك، ستكون لدينا أفكار عن هذه الموضوعات. ونستطيع، فى هذه الحالة، أن نعالجها، لأن الفكرة تُعرَّف بأنها ما يعرض للذهن أثناء عملية التفكير.

ويقول لوك فى مقدمة كتابه «مقال..» إن هدفه هو «البحث فى أصل المعرفة البشرية، ويقينها، ومداها؛ والبحث أيضًا فى أسس الاعتقاد ودرجاته، والرأى، والإجماع»[٥]. ولذلك لا يميز بوضوح بين السؤال السيكولوجى الذى يخص أصل أفكارنا والأسئلة الأبستمولوجية مثل طبيعة المعرفة اليقينية، والأسس الكافية «للرأى». غير أنه يصعب توقع ذلك باستمرار. وقبل أن يتحدث عن المنهج الذى يفترض استخدامه، يلاحظ أنه من الأهمية أنه عندما «نبحث عن الحدود بين الرأى والمعرفة، ونفحص بأى المعايير، التى لا يكون لدينا عنها، فى أشياء، معرفة يقينية، لابد أن ننظم إجماعنا، ونكون معتدلين فى عقائدنا»[٦]. إن لدينا هنا برنامجًا ابستمولوجيًا كبيرًا أو قليلاً. لكن المسألة الأولى من منهج البحث الذى يقدمه لوك هى ضرورة البحث «فى أصل تلك الأفكار، والتصورات، أو ما شئت أن تسميها، التى يلاحظها شخص ما، ويكون واعيًا بأنه يمتلكها فى ذهنه، والطرق التى يتم بواسطتها تزويد الفهم»[٧]. وهنا يكون لدينا بحث سيكولوجى.

ويغطى هذا البحث فى أفكارنا الكتاب الأول والثانى من كتاب «مقال فى الفهم البشرى». فى الكتاب الأول يقدم لوك أدلة ضد نظرية الأفكار الفطرية، بينما يقدم فى الكتاب الثانى نظرياته الخاصة عن: أفكارنا، وأصلها، وطبيعتها. لكن – كما قد يتوقع المرء عندما يعرِّف لوك الفكرة بأنها أيما كان موضوع الفهم عندما يفكر شخص ما – مناقشة الأفكار هى أحيانًا مناقشة أفكارنا عن الأشياء، وهى أحيانًا مناقشة الأشياء التى يكون لدينا عنها أفكار.

ويعالج الكتاب الثالث الكلمات. وهو مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالكتاب السابق، لأن «الكلمات فى دلالتها الأساسية أو المباشرة ليست شيئًا سوى الأفكار فى ذهن الشخص الذى يستخدمها»[٨]. إن الأفكار تمثل أشياء، وتمثل الكلمات أفكارًا.

والمسألة الثانية والثالثة فى منهج لوك هى «بيان المعرفة التى يمتلكها الفهم عن طريق تلك الأفكار؛ ويقينها، ومداها» والبحث «فى طبيعة الاعتقاد أو الرأى وأسسه»[٩]. وقد عالج لوك هذين الموضوعين: المعرفة والرأى، فى الكتاب الرابع.

٤ – يتخلص لوك فى البداية من نظرية الأفكار الفطرية، بغية أن يطهر الأرض استعداداً لإرساء الأسس التجريبية للمعرفة. وهو يعنى بهذه النظرية المذهب الذى يرى أن «هناك مبادئ فطرية معينة؛ أى بعض الأفكار الأولية، التى توجد فى الفهم، كما لو كانت مطبوعة على ذهن الإنسان، تلقتها النفس منذ وجودها القديم، وجاءت بها إلى العالم[١٠].

بعض هذه المبادئ نظرى. ويقدم لوك أمثلة عليها قائلاً: «ما هو هو باستمرار، ومن المستحيل بالنسبة لنفس الشىء أن يكون ولا يكون». وبعض هذه المبادئ عملى، أعنى مبادئ أخلاقية عامة. ويذكر لوك بوضوح نظرية «لورد أوف تشيربرى» عن «الأفكار العامة» أثناء مناقشته لنظرية الأفكار الفطرية[١١]. بيد أنه يقول إنه رجع إلى كتابه «عن الحقيقة» عندما كتب ذلك (أى الجزء السابق من المناقشة). ولذلك لم يشرع فى الهجوم على «لورد هيربرت» بصفة خاصة، ولم يخبرنا عن الفيلسوف أو الفلاسفة الذين كانوا فى ذهنه عندما شرع فى الهجوم على نظرية الأفكار الفطرية. وربما تفترض ملاحظاته عن هذه النظرية أنها «رأى راسخ عند بعض الأشخاص»، وعن «عدم وجود شىء مُسلّم به بصورة عامة»، نقول ربما تفترض ملاحظاته أنه كان – ببساطة – يكتب ضد النظرية بوجه عام، دون أن يقصد توجيه نقده ضد أى فرد معين ديكارت – مثلاً – أو ضد مجموعة معينة، مثل أفلاطونيى كمبردج. إنه يجمل فى أسلوب شامل كل معتنقى النظرية.

والحجة الأساسية، عند لوك، التى تذكر عادة لصالح النظرية هى الإجماع العام. فلأن كل الناس يتفقون على صحة مبادئ معينة نظرية وعملية، فلابد، كما يرى أنصار هذه النظرية، أن تكون هذه المبادئ مطبوعة أصلاً فى أذهان الناس، وجاءوا بها إلى العالم «بصورة ضرورية وفعلية عندما يستخدمون أيًا من ملكاتهم الطبيعية»[١٢].

وضد هذه النظرية يرى لوك، فى المقام الأول، أنه حتى لو صحَّ أن كل الناس يتفقون على مبادئ معينة، فإن ذلك لا يبرهن على أن هذه المبادئ فطرية، شريطة أنه

يمكن تقديم تفسير آخر لهذا الاتفاق العام. وبمعنى آخر إذا كان اتفاق كل الجنس البشرى على صدق هذه المبادئ يمكن تفسيره دون إدخال افتراض أفكار فطرية، فإن الافتراض يكون زائداً على الحاجة ولا داعى له، ولابد من تطبيق مبدأ الاقتصاد. لقد كان لوك مقتنعًا - بالتأكيد - بأنه يمكن تفسير أصل كل أفكارنا بسهولة دون التسليم بأفكار فطرية. ولهذا السبب وحده كان على استعداد لأن يستبعد النظرية.

ويرى لوك - من ناحية ثانية - أن الحجة التى تُقدم لصالح نظرية الأفكار الفطرية ليس لها قيمة. لأنه ليس هناك إجماع عام على صدق أى مبدأ. إذ أن للأطفال والبلهاء عقولاً، لكن ليست لديهم معرفة بالمبدأ الذى يقول: من المستحيل بالنسبة لنفس الشىء أن يكون ولا يكون. ومع ذلك إذا كان هذا المبدأ فطريًا بالفعل، فلابد أن يكون معروفًا. «فلا يمكن أن نقول عن قضية إنها موجودة فى الذهن، لم نعرفها بعد على الإطلاق؛ أو لم نعها بعد على الإطلاق»[١٣]. وفضلاً عن ذلك «فإن عدداً كبيراً من الجهلة، والهمج، يقضون سنوات كثيرة، حتى سنوات من عمرهم العقلى، دون أن يفكروا فى هذه القضية والقضايا العامة التى تشبهها»[١٤]. ونادراً ما تُذكر المبادئ العامة من النمط النظرى فى أكواخ الهنود، ولا توجد فى أذهان الأطفال، ولا يوجد أى انطباع منها فى أذهان السذج»[١٥]. أما بالنسبة للمبادئ العملية أو الأخلاقية، «فيصعب أن نقدم مثالاً لأى قاعدة أخلاقية واحدة، يمكن أن تزعم أنها عامة وتجد إجماعًا مثل قولنا «ما هو هو»، أو تكون واضحة الصدق مثل قولنا «من المستحيل بالنسبة لنفس الشىء أن يكون ولا يكون»[١٦]. فأين القاعدة الأخلاقية التى يُجمع عليها كل الناس؟ إن مبادئ العدالة العامة ومبادئ العقود الظاهرة للعيان تبدو المبادئ الأكثر قبولاً عند الجميع. لكن من الصعب أن نعتقد أن أولئك الذين يتعدون باستمرار على هذه القواعد قد تلقوها عند الميلاد بوصفها مبادئ فطرية. وقد يحتج البعض بالقول بأن هؤلاء الناس يقبلون فى أذهانهم قواعد يناقضونها عندما يمارسونها. لكنى «اعتقد باستمرار أن أفعال الناس هى أفضل مفسر لأفكارهم»[١٧] «ومن الغريب جداً وغير المعقول أن نفترض مبادئ عملية فطرية، لا تنتهى إلا فى التأمل»[١٨]. إن لدينا - بالفعل - ميولاً طبيعية، بيد أنها ليست نفس الشىء مثل المبادئ الفطرية. وإذا كانت المبادئ الأخلاقية فطرية بالفعل، فإننا لا نجد تلك الاختلافات فى الرؤية الأخلاقية والممارسة فى مجتمعات مختلفة وفى حقب مختلفة نجدها بالفعل.

وقد يعترض البعض بالقول بأن كل ذلك يفترض أن تلك المبادئ الفطرية، لابد أن نعيها منذ بداية الحياة، وأن هذا الافتراض لا مبرر له. لأنها قد تكون فطرية، ليس بمعنى أن الأطفال الصغار يعونها، ولكن بمعنى أن الناس يعونها عندما يستخدمون العقل. وقد تكون فطرية، ببساطة، بمعنى أنه إذا فهم شخص وعندما يفهم معنى المصطلحات التى لها صلة بهذا الموضوع، فإنه يرى بالضرورة صدق القضية التى نحن بصددها.

وإذا كان الوعى بصدق مبدأ ما عندما يصل المرء إلى مرحلة العقل يعنى الوعى بصدقه عندما يصل إلى مرحلة معينة محددة، فإن لوك لا يعتقد أن هناك أى مبادئ يعيها شخص ما بالضرورة عندما يقضى زمنًا معينًا فى هذا العالم. لقد اعتقد لوك، بالفعل، كما رأينا، أن هناك أناسًا لا يعون مبادئ عامة مجردة على الإطلاق. وبالنسبة لوجهة النظر التى ترى أن هذه المبادئ فطرية، وترى صدقها عندما نعرف معنى اللفظ، فإن لوك لا ينكر أن هناك مبادئ من هذا النوع، غير أنه يرفض التسليم بوجود أى سبب كاف لتسميتها مبادئ «فطرية». وإذا كان الإجماع المباشر على قضية ما عندما تفهم الألفاظ علامة أكيدة على أن القضية مبدأ فطرى، فإن الناس «يجدون أنفسهم مملوئين بمبادئ فطرية بغزارة»[١٩]. سوف يكون هناك «عدد كبير من القضايا الفطرية»[٢٠]. وفضلاً عن ذلك، فإن الواقعة التى تذهب إلى أنه لابد من تعلّم معانى الألفاظ، وأنه يجب علينا أن نكتسب الأفكار التى لها صلة بهذه المعانى، لهى علامة أكيدة على أن القضايا التى نحن بصددها هى قضايا فطرية بالفعل.

وبالتالى، إذا أخذنا كلمة «فطرى» لتعنى فطريًا بصورة واضحة، فإن لوك يعترض على أن كل الدليل المتاح يبين عدم وجود مبادئ فطرية بصورة واضحة. ومع ذلك، لو أخذنا كلمة «فطرى» لتعنى فطريًا بصورة ضمنية أو إجمالية، فإن لوك يتساءل: ما الذى نعنيه بالفعل بتقرير أن هناك مبادئ فطرية بهذا المعنى؟. «فمن الصعب أن نتصور ما نعنيه بمبدأ ما مطبوع على الفهم بصورة ضمنية؛ إذا لم يكن الأمر كهذا وهو أن للذهن القدرة على فهم هذه القضايا وقبولها بصورة حاسمة»[٢١]. ولا ينكر أحد أن الذهن يستطيع أن يفهم القضايا الرياضية، مثلاً، ويقبلها بصورة حاسمة.

فلماذا – إذن – لا نصفها بأنها فطرية؟ وبإضافة هذه الصفة، لا يمكن أن نفسر شيئًا ولا يمكن أن نقول شيئًا آخر.

وبالنظر إلى الوقائع التى تذهب إلى أن نظرية الأفكار الفطرية ليست نظرية ذات أهمية بالنسبة للفكر المعاصر، وأن نظرية كانط عن القبلى قد قوضت، على أية حال، النظرية القديمة عن الأفكار الفطرية، فإنه يبدو أننى أعطيت حيزًا كبيرًا للغاية لمجمل معالجة لوك للموضوع. لكن مناقشته للنظرية تخدم على الأقل فى توضيح موقفه من الحس المشترك، ولجوئه المستمر إلى دليل تجريبى متاح. وفضلاً عن ذلك، فإن هدف تاريخ الفلسفة ليس هو، ببساطة، ذكر نظريات لها أهميتها اليوم أيضًا. فلقد كانت نظرية الأفكار الفطرية مؤثرة فى عصر لوك. وربما يحلق لوك فى الخيال إلى حد ما، لأنه من الصعب أن نتصور أى شخص يعتقد أن الأطفال الصغار يعون بوضوح أى قضايا فطرية. غير أن لوك يهاجم أيضًا، كما رأينا، نظرية الأفكار الفطرية والمبادئ الضمنية والإجمالية؛ وقد تمسك أناس لهم أهمية ديكارت وليبنتس بالنظرية فى هذه الصورة.

٥ – وإذا استبعدنا – بالتالى – فرض الأفكار الفطرية، فكيف يُزود الذهن بالأفكار؟ من أين تأتى كل مواد الذهن والمعرفة؟ وأجيب عن هذا السؤال بكلمة واحدة، فأقول: من التجربة، ففيها تؤسس كل معرفتنا، ومنها تستمد نفسها فى نهاية الأمر[٢٢]. لكن ما الذى يعنيه لوك بالتجربة؟ إن نظريته تذهب إلى أن كل أفكارنا تستمد أصلاً من الإحساس أو من التأمل؛ ويكوِّن الإحساس والتأمل التجربة. «إن حواسنا، المطلعة على موضوعات حسية معينة، تنقل إلى الذهن إدراكات الأشياء المتعددة والمتميزة، وفقًا للطرق التى تؤثر فيها تلك الموضوعات.. وعندما أقول إن الحواس تنقل إلى الذهن، فإننى أعنى أنها تنقل من موضوعات خارجية ما ينتج تلك الإدراكات إلى الذهن»[٢٣]. وذلك هو الإحساس. والمصدر الآخر للأفكار هو إدراك عمليات أذهاننا الخاصة، مثل: الإدراك، والتفكير، والشك، والاعتقاد، والإرادة. وهذا المصدر هو التأمل «فالأفكار التى يقدمها لا تكون كذلك إلا من حيث إن الذهن يحصل عليها عن طريق تأمل عملياته الخاصة داخل ذاته»[٢٤]. إن كل أفكارنا تأتى من أحد هذين المصدرين أو الآخر.

ولابد أن نلفت النظر، فى معرض الكلام، إلى الاستخدام الغامض لمصطلح «الفكرة» الذى أشرنا إليه من قبل. إن لوك يتحدث باستمرار، على سبيل المثال، عن أفكارنا عن كيفيات حسية، فى حين أنه يتحدث أحيانًا عن الكيفيات الحسية بوصفها أفكارًا. وفضلاً عن ذلك فإنه لا يستخدم - كما سنرى فيما بعد، مصطلح «فكرة» للدلالة على معطيات الحس فقط، بل للدلالة أيضًا على تصورات وأفكار عامة. وعلى الرغم من أنه يمكن - بدون شك، بيان ما يرغب لوك فى أن يقوله بالفعل فى مناسبة معينة، فإن هذا الاستخدام غير المتقن للفظ «الفكرة» نادرًا ما يقدم سبب الوضوح.

وعلى أية حال إن لوك - مع ذلك - مقتنع بأن التجربة هى أساس كل الأفكار. فإذا لاحظنا الأطفال، فإننا نرى كيف تتكون أفكارهم، وتتطور، وتزيد فى العدد مع تجربتهم. وانتباه الموجودات البشرية موجه أساسًا إلى الخارج، ومن ثم يكون الإحساس هو المصدر الرئيسى للأفكار. «لأن الناس يشبون على انتباه مستمر بالإحساس الخارجي، ونادرًا ما يتأملون بقدر كبير ما يمر داخلهم حتى يصلوا إلى سنوات أكثر نضجًا؛ بل إن بعضهم يتخوفون من ذلك تمامًا»[٢٥] لكن على الرغم من أن التأمل أو الاستبطان لا يتطور بوجه عام إلى نفس الحد مثل الإحساس، فإنه لا تكون لدينا أفكار عن أنشطة سيكولوجية مثل التفكير والإرادة إلا عن طريق تجربة فعلية لهذه الأنشطة. وإذا استخدمت الكلمات عندما لا يكون لدينا تجربة على الإطلاق بالأنشطة المناظرة، فإننا لا نعرف ماذا تعنى الكلمات. ومن ثم فإن نتيجة لوك هى أن كل «الأفكار الجليلة التى تحلق فوق السحب، وتصل إلى أعلى مثل السماء نفسها، قد انبعثت من هنا، ولها ركيزة وطيدة هنا: ففى النطاق العظيم الذى يحوم فيه العقل؛ فى تلك التأملات البعيدة، لن يخطو قيد أنملة إلى أبعد من هذه الأفكار التى يقدمها له الحس أو التأمل لكى تكون موضع نظره وتأمله»[٢٦].

لقد كان مبدأ لوك العام - وهو أن كل أفكارنا تؤسس فى التجربة وتعتمد عليها - مبدأ أساسيًا فى المذهب التجريبى البريطانى الكلاسيكى. وإذا أخذنا بعين الاعتبار الواقعة التى تذهب إلى أن الفلاسفة العقليين مثل ديكارت وليبنتس قد آمنوا بالأفكار الفطرية، فإننا نستطيع أن نتحدث عن مبدأ لوك على أنه «المبدأ التجريبى». غير أن ذلك لن يؤخذ ليعنى أن لوك هو الذى اخترعه. ولنأخذ مثالاً واحدًا وهو أن القديس

توما الأكوينى أثبت فى القرن الثالث عشر أن كل أفكارنا الطبيعية ومعرفتنا مؤسسة فى التجربة، ولا وجود لأفكار فطرية. وعلاوة على ذلك، فقد سلَّم الأكوينى بإدراك حسى واستبطان أو تأمل بوصفهما «منبعين» للأفكار – إذا استخدمنا طريقة لوك فى الحديث – على الرغم من أنه أخضع التأمل للإدراك الحسى – بمعنى أن الانتباه يكون موجهاً فى البداية إلى موضوعات مادية خارجية. ولا يطلق على الأكوينى، بالطبع، اسم «فيلسوف تجريبى». ولم يكن لوك نفسه، من أجل هذا السبب، «فيلسوفاً تجريبياً» خالصاً، إذا كنا نعنى بالمذهب التجريبى الخالص فلسفة تستبعد الميتافيزيقا كلها. لكنى لا أريد أن أعقد مقارنة بين الأكوينى ولوك. فهدفى عندما ذكرت الأكوينى هو – ببساطة – أن أبيِّن أنه من الخطأ افتراض أن لوك ابتكر النظرية التى تقول : إن هناك أفكاراً تنشأ من التجربة، وأن نتحدث كما لو كان مذهب الأفكار الفطرية قد أحرز سيطرة لا تقبل الجدل فى العصور الوسطى. وبغض النظر تماماً عن فلاسفة تيار الفكر الأوكامى فى القرن الرابع عشر، لم يؤمن فيلسوف من ميتافيزيقيى القرن الثالث عشر – مثل الأكوينى الذى تمسك بشدة أكثر مما فعل فلاسفة مثل القديس بونافنيتر بالطريقة الأرسطية فى التفكير – بفرض الأفكار الفطرية. لقد كان تأكيد لوك المبدأ التجريبى ذا أهمية تاريخية، غير أنه لم يكن ابتكاراً جديداً بمعنى أن لا أحد قبله دافع عن شىء من هذا القبيل.

الهوامش

(١) مونموث Monmouth (جيمس سكوت) ١٦٤٩ ـ ١٦٨٥ الابن غير الشرعي للملك شارك الثاني والمطالب بعرش إنجلترا قام بتمرد ضد الحكومة قُضي عليه تمامًا وأعدم مونموث مع ٣٢٠ شخصًا من أعوانه. (المراجع)

(٢) Re Ferences to this work by Volume and page are to the edition by A. C. Franser.

(٣) Essay "Epistle to the Reader"

(٤) E. Introduction, 8, 1, P. 32.

(٥) Ibid, 2: P. 26.

(٦) E. Introduction, 3: 1, P. 27.

(٧) Ibid, 2, P. 28.

(٨) E. , 3, 2, 2: 11, P. 9.

(٩) E. Introduction, 3: 1, P. 28.

(١٠) E. Introduction 3:1, P. 27.

(١١) E. , 1, 2, 15, F: 1, P. 80.

(١٢) E. , 1, 1, 2: 1, P. 39.

(١٣) E. , 1, 1, 5: 1, P. 40.

(١٤) E. , 1, 1, 12: 1, P. 45.

(١٥) E. , 1, 1, 27: 1, P. 62.

(١٦) E. , 1, 2, 1: 1, P. 64.

(١٧) E. , 1, 2,3: 1, PP. 66 - 7.

(١٨) Ibid, P. 67.

(١٩) E. , 1, 1,18: 1, P. 51.

(٢٠) Ibid, P. 53.

(٢١) E. , 1, 1,22 :, 1, P. 56.

(٢٢) E. , 2, 1,2: 1, PP. 121 -2.

(٢٣) E. , 2, 1,3: 1, PP. 122 -3.

(٢٤) E. , 2, 1,4: 1, P. 124.

(٢٥) E. , 2, 1,8: 1, P. 127.

(٢٦) E. , 2, 1,24: 1, P. 142.

الفصل الخامس

لوك (٢)

الأفكار البسيطة والمركبة ـ الأعراض البسيطة – المكان – الامتداد الزمنى – اللانهاية – الأعراض المركبة – الصفات الأولية والثانوية – الجوهر – العلاقات – العليَّة – الهوية بالنسبة للأجسام اللاعضوية والعضوية وبالنسبة للإنسان – اللغة – الأفكار الكلية – الماهيات الحقيقية والاسمية

١ – قد يوحى ما قلناه فى القسم الأخير من الفصل السابق عن أصل أفكارنا أن الذهن سلبى تمامًا من وجهة نظر لوك؛ أعنى أن الأفكار «تنتقل إلى الذهن»، وتستقر فيه، وأن الأذهان لا تلعب دوراً إيجابيًا فى تكوين الأفكار على الإطلاق. بيد أن ذلك سيكون تفسيراً خاطئًا لنظرية لوك، إذا أخذناه على أنه تفسير مقنع. لأن لوك قام بالتمييز بين أفكار بسيطة وأفكار مركبة. وعندما يستقبل الذهن الأفكار بصورة سلبية، فإنه يمارس نشاطًا إيجابيًا فى إنتاج الأفكار.

ومن الأمثلة التى يقدمها لوك للأفكار البسيطة: برودة قطعة من الثلج وصلابتها، ومنظر زهرة السوسن وبياضها، وطعم السكر. فكل من هذه «الأفكار» تأتى إلينا عن طريق حاسة واحدة فقط. ففكرة البياض لا تأتى إلينا إلا عن طريق حاسة البصر، بينما لا تأتى إلينا فكرة منظر وردة إلا عن طريق حاسة الشم. ولذلك يطلق عليها لوك اسم «أفكار حاسة واحدة». غير أن هناك أفكاراً أخرى نستقبلها عن طريق أكثر من حاسة واحدة، مثل: المكان أو الامتداد، والشكل، والسكون، والحركة؛ لأنها تكوِّن انطباعات على العين واللمس يمكن إدراكها، ويمكننا أن نستقبل فكرة الامتداد، والشكل، وحركة الأجسام وسكونها، ونقلها إلى أذهاننا، عن طريق البصر والشعور(١).

وهاتان الفئتان من الأفكار البسيطة هما أفكار آتية من الإحساس. لكن هناك الأفكار البسيطة عن التفكير أيضًا، والفكرتان الرئيسيتان هما فكرة «الإدراك أو التفكير، والمشيئة أو الرغبة»[٢]. وفضلاً عن ذلك، هناك أفكار بسيطة أخرى «تنتقل إلى الذهن عن طريق كل وسائل الإحساس والتفكير؛ مثل: اللذة أو السرور، والألم أو عدم الارتياح، والقوة، والوجود، والوحدة»[٣]. ومن ثم، تلازم اللذة أو الألم، السرور أو عدم الارتياح في الغالب كل أفكارنا – أفكار الإحساس والتأمل – في حين أن الوجود والوحدة هما فكرتان آخريان يوحي بهما كل موضوع من الخارج، وكل فكرة من الداخل للفهم»[٤]. ولذلك، نحصل على فكرة القوة أيضًا عن طريق ملاحظة الآثار التي يحدثها موضوع في موضوع آخر، وعن طريق ملاحظة قدرتنا الخاصة على تحريك أعضاء أجسامنا عندما نشاء.

إن لدينا، بالتالي، أربعة أنواع من الأفكار البسيطة. والخاصية المشتركة لكل هذه الأفكار هي أننا نستقبلها بصورة سلبية. «لأن موضوعات حواسنا – وكثيرا منها – تقحم أفكارها الخاصة على أذهاننا سواء شئنا أم أبينا؛ ولا تدعنا عمليات أذهاننا دون تصورات غامضة عنها على الأقل. فلا أحد يستطيع أن يتجاهل تمامًا ما يفعله عندما يفكر»[٥]. وعلاوة على ذلك، عندما يكون لدى الذهن هذه الأفكار البسيطة، فإنه لا يستطيع أن يبدلها أو يحطمها أو يستبدلها بأفكار جديدة. «ليس في قدرة الفطنة الأكثر سموًا، أو الفهم الأكثر اتساعًا، أن يخترع عن طريق سرعة التفكير أو تنوعه، أو يكوِّن فكرة بسيطة واحدة جديدة في الذهن، لا تُقبل إلا بواسطة الطرق المذكورة آنفًا. ولا يمكن لأي قوة من قوى الفهم أن تحطم الأفكار التي تكون هناك[٦].

ويستطيع الذهن – من ناحية أخرى – أن يكوِّن أفكارًا مركبة بصورة إيجابية، مستخدمًا أفكارًا بسيطة كمواد له. إن الإنسان يستطيع أن يربط فكرتين بسيطتين أو أكثر في فكرة واحدة مركبة. فهو ليس مقيدًا بالملاحظة والاستبطان (التأمل)، لكنه يستطيع أن يربط، بصورة إرادية، معطيات الإحساس والتأمل لكي يكوِّن أفكارًا جديدة، يمكن النظر إلى كل فكرة منها على أنها شيء واحد وتأخذ اسمًا واحدًا. ومن أمثلتها: «الجمال، والاعتراف بالجميل، والإنسان، والجيش، والكون»[٧].

ولا يمثل تصور لوك العام صعوبة كبيرة. فنحن نربط، مثلاً، الأفكار البسيطة عن البياض، والحلاوة، والصلابة، لكن نكوِّن فكرة بسيطة عن طعم السكر. ولا شك أن التساؤل الذى يقول بأى معنى يمكن للأفكار البسيطة عند لوك أن تُسمى، بصورة ملائمة، «أفكارًا بسيطة»، هو محل للنزاع والجدل، تمامًا كما أن التساؤل الذى يقول بأى معنى يمكن أن توصف بأنها «أفكار» هو محل للجدل. ومع ذلك، فإن التصور العام واضح بدرجة كافية، طالما أننا لم ندقق النظر فيه بإمعان. غير أن لوك يُعقِّد المسائل عن طريق تقديم تصنيفين للأفكار المركبة. ففى المسودة الأصلية لكتابه «مقال..»، يقسم الأفكار المركبة إلى: أفكار عن الجواهر (فكرة الإنسان أو فكرة الوردة أو الذهب مثلاً)، وأفكار عن الجواهر الجمعية (فكرة الجيش)، وأفكار عن الأعراض أو التغيرات (فكرة الشكل، مثلاً، أو فكرة التفكير أو الجرى)، وأفكار عن العلاقات «النظر إلى فكرة واحدة بالنسبة إلى فكرة أخرى»[٨]. ويظهر هذا التصنيف مرة أخرى فى كتابه «مقال..» المنشور، مختزلاً، من أجل الإيفاء بالغرض، إلى أجزاء ثلاثة وهى: أفكار عن الأعراض، وأفكار عن الجواهر، وأفكار عن العلاقات. وهو تصنيف من حيث الموضوعات. بيد أنه يدرج تصنيفًا ثلاثيا آخر فى كتابه المنشور «مقال..»، ويضعه فى المقام الأول. وهو تصنيف حسب أنشطة الذهن. فالذهن قد يربط أفكارًا بسيطة فى مركب واحد «وهكذا تتكون كل الأفكار المركبة»[٩]، وهى ملاحظة قد تبدو من الوهلة الأولى أنها تحصر الأفكار المركبة فى أفكار من هذا النوع. ويستطيع الذهن، من جهة ثانية، أن يجمع بين فكرتين، سواء كانتا بسيطتين أو مركبتين، ويقارن بينهما دون أن يوحدهما فى فكرة واحدة. ويبلغ بالتالى أفكاره عن العلاقات. ويستطيع الذهن، من جهة ثالثة، أن يفصل أفكارًا «من كل الأفكار الأخرى التى تلازمها فى وجودها الحقيقى؛ ويُطلق على ذلك اسم «التجريد»: وهكذا تتكون كل أفكاره العامة»[١٠]. وبعد أن قدَّم لوك هذا التصنيف فى الطبعة الرابعة من كتابه «مقال..»، ينتقل إلى تقديم تصنيفه الأصلى. ففى الفصول التالية يتبع الفصول التى قبلها، معالجًا الأعراض فى البداية، ثم الجواهر، ويعالج العلاقات بعد ذلك.

ولأن لوك قدَّم نظريته العامة فى الأفكار البسيطة والمركبة، فلابد أن يقدم لها تبريرًا. إن مهمته هى بيان كيف يمكن تفسير الأفكار المجردة التى تبدو أنها بعيدة

جداً عن المعطـــيات المباشرة للإحساس والتـــأمـل عن طريق ربـط أفكار بســيطة أو مقارنتها. «وسأحاول أن أبيّن ذلك فى أفكار تكون لدينا عن المكان، والزمان، واللا نهاية، وأفكار أخرى قليلة، تبدو الصورة الأكثر بعداً من الأفكار الأصلية»[١١].

٢ – لقد رأينا أن لوك يقسم الأفكار المركبة إلى أفكار عن الأعراض، وأفكار عن الجواهر، وأفكار عن العلاقات. ويعرِّف الأعراض بأنها «أفكار مركبة التى مهما تبلغ من التركيب فإنها لا تحتوى فى حد ذاتها على أى افتراض لوجودها بذاتها، لأنها تتوقف على الجواهر أو ترتبط بها؛ مثل الأفكار التى تشير إليها كلمة مثلث، والاعتراف بالجميل، والعدد... إلخ[١٢]. وثمة نوعان من الأعراض، أعنى الأعراض البسيطة والأعراض المركبة. أما الأعراض البسيطة فهى «تنوعات أو ارتباطات مختلفة لنفس الفكرة البسيطة، بدون أن ترتبط بأى فكرة أخرى، (فى حين أن الأعراض المركبة) هى أفكار مركبة من أفكار بسيطة من أنواع متعددة، وُضعت معًا لكى تكوِّن فكرة واحدة مركبة[١٣]. فإذا افترضنا – مثلاً – أن لدينا فكرة بسيطة عن الواحد، فإننا نستطيع أن نكرر هذه الفكرة أو نربط ثلاث أفكار من نفس النوع لكى نكوِّن الفكرة المركبة «ثلاثا»، التى تكون جوهراً بسيطًا عن الواحد. وتبعًا لتعريف لوك، فإنها تكوِّن جوهراً بسيطًا، لأنها نتيجة ربط أفكار «من نفس النوع». أما فكرة الجمال فهى فكرة عن عرض مركب. إنها فكرة عن عرض، وليست فكرة عن جوهر، لأن الجمال لا يقوم بذاته، لكنه تعلق أو عرض لأشياء. إنه فكرة عن جوهر مركب؛ لأنه يتكون من تركيب معين من اللون والشكل، يولد اللذة فى الملاحظ[١٤]، أعنى أنه يتكون من أفكار ذات أنواع مختلفة.

وأمثلة الأعراض البسيطة التى يناقشها لوك هى: المكان، والامتداد الزمنى، والعدد، واللانهاية، والحركة، والصوت، واللون، والطعم، والرائحة. إن «القفز، والتدحرج، والانزلاق، والمشى، والزحف، والجرى، والرقص، والوثب»... إلخ، ليست كلها سوى «تحويرات مختلفة للحركة»[١٥]. وعلى نحو مماثل، يكون اللون الأحمر، والأزرق، والأخضر تنوعات أو تحويرات للون. وقد أشرنا سابقًا إلى الطريقة التى ينظر بها إلى أعداد متميزة على أنها أعراض بسيطة عن العدد. لكن ليس من اليسير أن نرى كيف أنه استطاع أن ينظر إلى المكان، والامتداد الزمنى، واللانهاية على أنها أعراض بسيطة، ولابد أن نقدم شرحًا مختصراً هنا.

إن الفكرة البسيطة عن المكان تأتي إلينا عن طريق حاستين؛ هما البصر واللمس. «هذا المكان إذا نظرنا إليه على أنه مجرد بُعد بين أى شيئين، دون أن ننظر إلى أى شيء آخر بينهما، سُمى «بالمسافة» أما إذا نظرنا إليه وأدخلنا فى حسابنا الطول، والعرض، والارتفاع، فأعتقد أننى اسميه «بالسعة». وينطبق لفظ «الامتداد»[١٦] عليه، عادة بأى طريقة نظرنا إليه[١٧]. وبالتالى، فإن كل مسافة مختلفة هى تحوير مختلف للمكان، وكل فكرة عن أى مسافة مختلفة أو مكان هى عرض بسيط لهذه الفكرة[١٨]. ويمكننا أن نعيد أو نضيف أو نوسع فكرة بسيطة عن المكان حتى نصل إلى فكرة عن المكان العام، الذى يطلق عليه لوك اسم «الامتداد». وترجع الفكرة المركبة عن هذا المكان العام – الذى نتصور فيه الكون بوصفه ممتداً، إلى ربط أو إعادة أو توسيع أفكار بسيطة عن المكان.

وملاحظتنا لسلسلة الأفكار التى تعقب الواحدة منها الأخرى فى أذهاننا هى الأساس البعيد لفكرتنا عن الزمان.«إن التأمل فى هذه المظاهر لأفكار عديدة، واحدة تلو الأخرى، فى أذهاننا، هو الذى يمدنا بفكرة التتابع، أما المسافة بين أى أجزاء لهذا التتابع، أو بين مظاهر أى فكرتين فى أذهاننا، فهى ما نطلق عليها اسم «الامتداد الزمنى»[١٩]. وهكذا نحصل على فكرتى التتابع والامتداد الزمنى. وعن طريق ملاحظة ظواهر معينة تحدث فى فترات منتظمة ومتساوية كما يبدو، نحصل على فكرة المدة أو مقاييس الامتداد الزمنى، مثل: الدقائق، والساعات، والأيام، والسنوات. إننا نستطيع – من ثم – أن نعيد أفكار أى مدة من الزمان، مضيفين مدة إلى أخرى دون أن نصل مطلقًا إلى نهاية هذه الإضافة؛ ونكوِّن بالتالى فكرة الأبدية. ونحصل أخيراً «عن طريق النظر إلى أى جزء من امتداد زمنى لامتناه، كما يظهر عن طريق مقاييس دورية، على فكرة ما نسميه بالزمان بوجه عام»[٢٠]. أعنى أن الزمان بوجه عام هو فى أحد المعانى المحتملة للفظ، «قدر كبير من الامتداد الزمنى كما يقاس ويتواجد مع وجود أجسام الكون العظيمة وحركاتها، بقدر ما نعرف أى شيء عنها: وبهذا المعنى يبدأ الزمان وينتهى بتكوين هذا العالم المحسوس»[٢١].

ويبدو أن المتناهى واللامتناهى، كما يقول لوك، عرضان عن «الكم». صحيح أن الله لامتناه غير أنه ليس – فى الوقت نفسه – فى متناول قدراتنا الضيقة[٢٢]. ومن

أجل أغراض حالية، فإن لفظى «متناه» و«لامتناه» لا ينسبان - بالتالى - إلا لأشياء قابلة للزيادة أو النقصان عن طريق الإضافة أو الطرح، وتلك هى فكرة المكان، والامتداد الزمنى، والعدد[٢٣]. والسؤال هو: كيف يحصل الذهن على فكرتى المتناهى واللامتناهى من حيث إنهما تحويرات للمكان والامتداد الزمني والعدد. أو السؤال بالأحرى هو: كيف تنشأ فكرة النهائى، طالما أن فكرة المتناهى يمكن تفسيرها بسهولة عن طريق التجربة؟.

وإجابة لوك هى ما نتوقعه من الفقرات السابقة. فنحن نستطيع أن نستمر فى الإضافة إلى أى فكرة عن مكان متناه، وكلما واصلنا الإضافة، فإننا لا نكون أكثر قرباً من الحد الذى لا تكون وراءه الإضافة ممكنة. وهكذا نحصل على فكرة المكان اللامتناهى. ولا يترتب على ذلك أن هناك شيئًا مثل المكان اللامتناهى، لأن «أفكارنا ليست باستمرار براهين على وجود الأشياء[٢٤]، لكنا نهتم - ببساطة - بأصل الفكرة. وعلى نحو مماثل - نصل - كما رأينا من قبل، إلى فكرة الأبدية عن طريق تكرار فكرة أى مدة نهائية من الامتداد الزمنى. ولا يمكننا - أيضًا - أن نضع حداً بالإضافة أو زيادة العدد.

وثمة اعتراض واضح يوجه إلى التفسير السابق لأصل فكرة اللامتناهى وهو أن لوك مرَّ مر الكرام على الثغرة بين أفكار أمكنة متناهية أكثر اتساعًا بصورة تدريجية، وفكرة المكان اللامتناهى. لكن يجب أن نلاحظ أنه لم يزعم أن لدينا، أو يمكن أن تكون لدينا، فكرة إيجابية عن اللامتناهى. «فأيًّا كانت الأفكار الإيجابية التى نمتلكها فى أذهاننا عن أى مكان، أو امتداد زمنى، أو عدد ولتكن عظيمة جداً، فإنها لا تزال متناهية؛ لكن عندما نفترض متبقيًا لا ينضب نستمد منه كل الحدود، ونسمح فيه للذهن بتقدم للأفكار لا ينتهى، دون أن نكمل الفكرة على الإطلاق، يكون لدينا فكرتنا عن اللانهاية[٢٥]. وبالتالى يستطيع أن يقول، من جهة العدد - إن «الفكرة الأكثر وضوحًا التى يبلغها الذهن عن اللانهاية هى المتبقى الغامض الذى لا يمكن الإحاطة به من أعداد يمكن إضافتها إلى ما لا نهاية، لا تقدم توقعًا للنهاية والحد[٢٦]. إن هناك - بالطبع - عنصرًا إيجابيًا فى فكرة اللامتناهى، أعنى فكرة مكان عظيم جدًا أو امتداد

زمنى لعدد «كبير جداً»، لكن هناك أيضًا عنصرًا لا محدودًا أو سلبيًا، أعنى الأفكار اللامحدودة عما يوجد وراء المتصور على إنه بلا حدود.

لقد انتبه النقاد إلى وصف لوك الفج والناقص لأصل فكرتنا عن اللامتناهى، وانتبهوا إلى الواقعة التى تقول : إن تفسيره للعدد اللامتناهى لا يرضى – بالتأكيد – عالم الرياضة الحديث. لكن مهما تكن عيوب تحليل لوك، سواء من وجهة النظر السيكولوجية أم من وجهة النظر الرياضية، فإن محاولته – بالطبع – هى بيان أنه حتى تلك الأفكار، مثل: فكرة الكبر أو العظم immensity أو المكان اللامحدود، والأبدية، والعدد اللامتناهى، التى تبدو أنها بعيدة جداً عن المعطيات المباشرة للتجربة، يمكن مع ذلك تفسيرها بناء على مبادئ تجريبية دون لجوء إلى نظرية الأفكار الفطرية. وبناء على ذلك، يتفق مع لوك كثير من الذين ينتقدون تحليله بناء على أسس أخرى.

٣ – يقول لوك : إن الأعراض المركبة تتكون من ربط أفكار بسيطة من أنواع مختلفة. هذه الأفكار لابد أن تكون متوافقة – بالطبع – لكن بغض النظر عن هذا الشرط، يمكن أن ترتبط أى أفكار بسيطة من أنواع مختلفة لكى تكوّن فكرة مركبة عن عرض مركب. ومن ثم تدين هذه الفكرة المركبة بوحدتها إلى نشاط الذهن فى إحداث الربط. وقد يكون – بالفعل – شيئا فى الطبيعة يناظر الفكرة، لكن ليست هذه هى القضية بالضرورة على الإطلاق.

يقدم لوك أمثلة على الأعراض المركبة منها: الإلزام، والسُكر، والنفاق، وانتهاك الحرمات، والقتل. وكل هذه الأعراض ليست جوهراً. وكل عرض منها (أو بصورة أكثر دقة فكرة كل عرض) هو ارتباط أفكار بسيطة من أنواع مختلفة. فهل يمكن القول بأنها موجودة، وإذا كان الأمر كذلك، فأين توجد؟ إن القتل، مثلاً، لا يوجد فى الخارج إلا فى فعل القتل. وبالتالى، فإن وجوده الخارجى مؤقت وعابر. ومع ذلك، يكون له وجود أكثر بقاء ودوامًا فى أذهان الناس، أعنى من حيث إنه فكرة. لكن «ليس (للأعراض المركبة) أى وجود إلا عندما نفكر فيها[٢٧]».

يبدو أن للأعراض المركبة وجودها الأكثر دوامًا وبقاء فى أسمائها؛ أعنى فى الكلمات التى تُستخدم بوصفها علامات للأفكار التى لها صلة بها. إننا معرضون – بالفعل – فى حالة الأعراض المركبة، كما يرى لوك، لأن نأخذ الاسم للفكرة نفسها.

فالاسم يلعب دوراً مهماً. لأنه عندما تكون لدينا كلمة «قتل المرء والديه»، نميل إلى أن تكون لدينا الفكرة المركبة المناظرة عن عرض مركب. لكن لأنه ليس لدينا اسم واحد لقتل رجل كبير فى السن (أى ليس قتل الأب) بوصفه مميزاً عن قتل شاب، فإننا لا نربط الأفكار البسيطة التى لها صلة بالاسم فى فكرة مركبة، ولا ننظر إلى قتل رجل كبير فى السن على أنه مميز عن قتل شاب، أى على أنه نمط مختلف من الفعل. لقد كان لوك على وعى تماماً، بالطبع، بأننا نستطيع أن نختار تكوين هذه الفكرة المركبة بوصفها فكرة مميزة ونعطيها اسماً منفصلاً. بيد أنه يعتقد - كما سنرى حالاً - أن من الطرق الرئيسية التى نصل بها إلى امتلاك أفكار مركبة عن أعراض مركبة تكون عن طريق تفسير الأسماء. وحيثما لا يكون هناك اسم، لا نكون مستعدين لأن نمتلك فكرة مناظرة.

وثمة ثلاث طرق نصل بها إلى امتلاك أفكار مركبة عن أعراض مركبة. أولاها «عن طريق التجربة وملاحظة الأشياء ذاتها. وبالتالى نحصل على فكرة المصارعة أو الطعن عن طريق رؤية شخصين يتصارعان أو يلعبان بالسيف[٢٨]. وثانيتها «عن طريق ربط أفكار بسيطة متعددة من أنواع مختلفة معاً بصورة إرادية»، ومن ثم يكون للشخص الذى اخترع الطباعة أول مرة، أو النقش، فكرة عنها فى ذهنه، قبل أن توجد[٢٩]. وثالثتها «هى الطريقة الأكثر اعتياداً، عن طريق تفسير أسماء الأفعال التى لم نرها قط، أو تصورات لم نستطع أن نراها»[٣٠]. إن ما يقصده لوك واضح للغاية. فالطفل لا يتعلم - مثلاً - معانى كلمات كثيرة عن طريق تجربة فعلية للأشياء التى يعنيها، ولكن عن طريق امتلاك المعانى التى يفسرها له الآخرون. فربما لم يشاهد قتل المرء والديه أو القتل على الإطلاق، لكنه يستطيع أن يحصل على الأفكار المركبة عن هذه الأعراض المركبة إذا شرح له شخص ما معانى الكلمات عن طريق أفكار يألفها من قبل. إن الفكرة المركبة، بمصطلحات لوك، يمكن نقلها إلى ذهن الطفل عن طريق تحليلها إلى أفكار بسيطة، ثم ربط هذه الأفكار، شريطة أن يكون لدى الطفل هذه الأفكار البسيطة من قبل، أو يمكن أن تنقل إليه إذا لم يكن حصل عليها. ولأن الطفل لديه فكرة الإنسان - ومن المحتمل أن تكون لديه أيضاً فكرة القتل - فإنه يمكن نقل

الفكرة المركبة عن القتل إليه بسهولة، حتى على الرغم من أنه لم ير قتلاً على الإطلاق. إن أكثرية الناس لم يروا قتلاً على الإطلاق، لكن لديهم مع ذلك الفكرة المركبة عنه.

٤ – لابد أن نتذكر أن لوك يقسم الأفكار المركبة إلى: أفكار عن الأعراض، وأفكار عن الجواهر، وأفكار عن العلاقات. وبعد أن قمت بمعالجة تمييزه بين الأفكار البسيطة والأفكار المركبة، قمت بمعالجة الأفكار المركبة عن الأعراض البسيطة والمركبة، لكي أوضح بسهولة أكثر تطبيق نظريته التي تقول : إن كل أفكارنا تُستمد – أصلاً – من الإحساس والتأمل، أي من التجربة، دون أن يكون هناك داع للتسليم بافتراض الأفكار الفطرية. لكن قبل أن ننتقل إلى مناقشة الأفكار عن الجوهر والأفكار عن العلاقة، أريد أن أقول شيئًا عن نظرية لوك عن الصفات الأولية والثانوية: إنه يعالج هذه المسألة في فصل يحمل عنوان «اعتبارات أخرى أبعد عن أفكارنا البسيطة» قبل أن يتحدث عن الأفكار المركبة.

يميز لوك بين الأفكار والصفات «فما يستقبله الذهن في ذاته أو ما يكون الموضوع المباشر للإدراك، وللتفكير أو الفهم، هو ما أطلق عليه اسم «فكرة»؛ أما القوة على إحداث أي فكرة في ذهننا فهو ما أطلق عليه اسم «صفة» الموضوع الذي تكون فيه هذه القوة»[٣١]. فإذا أخذنا مثال كرة الثلج، فإنه يرى أن قوة كرة الثلج على أن تحدث فينا فكرة اللون الأبيض، والبرودة، والشكل الكروي يُطلق عليها اسم «صفات»، بينما تُسمى «الإحساسات أو الإدراكات» المناظرة «بالأفكار».

ولابد أن نقوم بتمييز أبعد الآن. فبعض الصفات لا يمكن أن تنفصل عن الجسم، على الرغم من التغيرات التي تطرأ عليه. فحبة من القمح لها صلابة، وامتداد، وشكل، وحركة. إذا قسمناها، نجد أن كل جزء يحتفظ بهذه الصفات. «وأنا أسمّي هذه الصفات بالصفات الأصلية أو الأولية للجسم، التي اعتقد أنها تنتج أفكارًا بسيطة فينا، مثل الصلابة، والامتداد، والشكل، والحركة أو السكون، والعدد[٣٢]. وإلى جانب هذه الصفات الأولية، هناك أيضًا صفات ثانوية. والصفات الثانوية ليست «شيئًا في الموضوعات ذاتها، بل هي قوى تحدث إحساسات متنوعة فينا عن طريق صفاتها الأولية[٣٣]. ومن أمثلتها: الألوان، والأصوات، والطعوم، والروائح. ويذكر لوك أيضًا صفات من الدرجة الثالثة، أعني القوى الموجودة في أجسام ولا تحدث أفكارًا فينا،

بل تحدث تغير الكبر أو العظم، والشكل، والتركيب، والحركة فى أجسام أخرى، حتى إن هذه التغيرات تؤثر على حواسنا بطريقة مختلفة عن الطريقة التى تعمل بها من قبل. «ومن ثم، فإن للشمس قوة على أن تجعل الشمع أبيض، وللنار قوة على أن تجعل الرصاص سائلاً»(٣٤). غير أننا نستطيع أن نحصر انتباهنا فى الصفات الأولية والثانوية.

ويفترض لوك أنه فى إحداث أفكارنا عن الصفات الأولية والثانوية، تنبثق «جزيئات غير محسوسة» أو «أجسام غير مدركة» من الموضوعات وتؤثر على حواسنا. لكن هناك اختلافًا كبيراً بين أفكارنا عن الصفات الأولية وأفكارنا عن الصفات الثانوية. إذ أن أفكارنا عن الصفات الأولية تشبه الأجسام، ونماذجها توجد بالفعل فى الأجسام ذاتها، لكن الأفكار التى تحدث فينا الصفات الثانوية لا تشبه الأجسام على الإطلاق. فليس هناك شىء مثل أفكارنا يوجد فى الأجسام ذاتها. إنها ليست سوى قوة، موجودة فى الأجسام التى نميزها عنها، على أن تحدث تلك الإحساسات فينا؛ فما يكون حلواً، وأزرق، أو حارًا، فى فكرة لا يكون سوى كبر أو عظم، وشكل، وحركة الأجزاء غير المحسوسة فى الأجسام ذاتها، التى نطلق عليها هذا الاسم(٣٥). ومن ثم فإن فكرتنا عن الشكل – مثلاً – تشبه الموضوع ذاته الذى يحدث الفكرة فينا: فالجسم له شكل بالفعل. لكن فكرتنا عن اللون الأحمر، مثلاً، لا تشبه الوردة منظوراً إليها فى ذاتها. إن ما يناظر فكرتنا عن اللون الأحمر فى الوردة هو قوتها على أن تحدث فينا فكرة اللون الأحمر عن طريق تأثير جزيئات غير محسوسة على أعيننا. (وبالمصطلحات الحديثة نتحدث، بالتأكيد، عن تأثير موجات الضوء).

وليس دقيقًا من الناحية الاصطلاحية أن نقول إن الصفات الثانوية عند لوك «ذاتية»؛ لأن ما يطلق عليه اسم الصفات الثانوية – كما رأينا – هو قوى موجودة فى الموضوعات على أن تقوم بإحداث أفكار بسيطة فينا. وهذه القوى موجودة بالفعل فى الموضوعات، وإلا فإن الأثر لن يحدث بالتأكيد. لكن أفكار الصفات الثانوية، أى الصفات البسيطة عن الألوان، والأصوات،...إلخ، التى تتولد فينا لا تكون – من حيث إنها كذلك – نسخًا من الألوان والأصوات فى الموضوعات ذاتها. فنحن نستطيع أن نقول – بوضوح – إن أفكار الصفات الثانوية ذاتية، وكذلك أفكار الصفات الأولية، إذا

كنا نعنى «بذاتى» ما يوجد فى الذات المُدرِكة. وعلى أية حال، فإن المسألة بالنسبة للوك هى أن أفكار الصفات الأولية تشبه ما هو موجود فى الموضوع، فى حين أن أفكار الصفات الثانوية ليست كذلك. «إن كبر أو عظم، وعدد، وشكل، وحركة أجزاء النار أو الثلج توجد فيهما، سواء أدركتها حواس المرء أم لا، وتسمى بالتالى صفات حقيقية، لأنها توجد فى هذه الموضوعات بالفعل. لكن الضوء، والحرارة، والبياض، أو البرودة لا توجد فيها بالفعل مثلما لا يكون المرض أو الألم غير موجود فى المن[٣٦]»[٣٧]. لماذا يوجد البياض والبرودة فى الثلج، ولا يوجد فيه الألم، عندما يحدث الفكرة الأولى والثانية فينا، ولا يمكنه أن يفعل ذلك إلا عن طريق كبر، وشكل، وحركة أجزائه الصلبة؟[٣٨]. دعنا ننظر إلى اللون الأبيض والأحمر فى المرمر: امنع الضوء من التأثير عليه، تختفى ألوانه، فإنه لا يحدث أيًا من هاتين الفكرتين فينا، قم بإعادة الضوء إليه، فإنه يحدث هذين المظهرين فينا مرة أخرى[٣٩]. قم مرة أخرى «بدق لوزة، فإن اللون الأبيض اللامع يتغير إلى لون قذر، ويتحول الطعم الحلو إلى طعم زيتى. ما هو التغير الحقيقى الذى يمكن أن تحدثه كسارة البندق فى أى جسم سوى تغيير تركيبه؟[٤٠] وتبين هذه الاعتبارات أن أفكارنا عن الصفات الثانوية ليس لها نظير مماثل فى الأجسام.

وليست هذه النظرية الخاصة بالصفات الأولية، من حيث إنها تتميز عن الصفات الثانوية، من اختراع لوك. فقد تمسك بها «جاليليو»[٤١]، وديكارت، وقد برهن «ديمقريطس»[٤٢] على شىء من هذا القبيل منذ عدة قرون سابقة. وقد يبدو لأول وهلة على الأقل أنها نتيجة معقولة، ربما النتيجة الوحيدة المعقولة التى تستنتج من الوقائع العلمية المتاحة. فلا أحد يريد – مثلاً – أن يتساءل عن الواقعة التى تذهب إلى أن إحساساتنا عن اللون تتوقف على اختلافات معينة فى الأطوال الموجية لإشعاعات الضوء التى تؤثر على أعيننا. بيد أنه من الممكن إثبات عدم وجود رابطة ضرورية على الإطلاق بين التسليم بمعطيات علمية تمت البرهنة عليها بصورة أكبر أو أقل، والقول بأنه ليس من المناسب أن نتحدث – مثلاً – عن موضوع بوصفه قرمزيًا أو أزرق. فإذا تناقش شخصان حول الأحداث الفيزيائية المتضمنة فى الإحساس، فإن المناقشة تكون مناقشة علمية وليست مناقشة فلسفية. وإذا اتفقا حول المعطيات العلمية، فإنه يمكن أن

يتنازعا حول ملاءمة أو عدم ملاءمة الحديث عن الورد بوصفه أبيض أو أحمر، وعن السكر بوصفه حلواً وعن المناضد بوصفها صلبة. وربما نبرهن على أن المعطيات العلمية لا تزودنا بأسباب مقنعة للقول بأى شىء آخر عدا ما نحن معتادون على قوله. لكن ليس من المناسب أن نناقش المشكلة هنا من أجل المشكلة نفسها. فأنا أريد – بدلاً من ذلك – أن أبين الموقف الصعب الذى وضع لوك فيه نفسه.

والقول بأن طريقة لوك فى التعبير عن نفسه غامضة وغير متقنة هو قول قلّما ينكره أحد. إذ أنه يتحدث أحياناً عن «فكرتى اللون الأبيض والأسود. وواضح بدرجة كافية أنه إذا أخذنا لفظ «فكرة» بالمعنى العادى، فإن هاتين الفكرتين لا يمكن أن توجدا إلا فى الذهن. وإذا استطعنا أن نقول: إن الفكرة توجد فى مكان ما، فأين يمكن أن توجد إلا فى الذهن فقط؟ صحيح، أن لوك يخبرنا بأن ما يسميه هنا «بالأفكار» هو إحساسات أو إدراكات، بيد أن القول – مرة أخرى – بإن إحساساتنا هى إحساساتنا، وليست إحساسات الموضوع الذى يحدثها، هو قول واضح ولا نزاع فيه. ولم يثر لوك السؤال عما إذا كنا نتحدث عن الإحساس بوصفه قرمزياً أو حلواً، إذا لم يكن الموضوع قرمزياًّ أو حلواً. فهو يقول – ببساطة – أن لدينا فكرة أو إحساسات عن اللون القرمزى أو عن الطعم الحلو. ومع أن هذه التساؤلات قد تُركت جانباً، فإن الصعوبة الرئيسية التى تنشأ بناء على مقدمات لوك تنشأ من واقعة مؤداها أن الفكرة بالنسبة له هى «الموضوع المباشر للإدراك، وللتفكير، أو للفهم»[٤٣]. فنحن لا نعرف الأشياء مباشرة، لكنا نعرفها عن طريق وسيط، أى عن طريق الأفكار. ويُنظر إلى هذه الأفكار (ويمكن أن نستبدلها بالمعطيات الحسية إذا شئنا فى هذا السياق) على أنها تمثل أشياء، بوصفها علامات لها. إن الأفكار عن الصفات الأولية تشبه الأشياء بالفعل، أما الأفكار عن الصفات الثانوية فإنها لا تشبه الأشياء بالفعل. لكن إذا كان ما نعرفه بصورة مباشرة هو الأفكار، فكيف نستطيع أن نعرف إذا كانت هذه الأفكار تشبه أو لا تشبه الأشياء؟ كيف نستطيع، فى الحقيقة، أن نتأكد من أن أشياء غير أفكارنا توجد؟ لأننا إذا لم نعرف سوى الأفكار بصورة مباشرة، فإنه لا يكون فى مقدورنا أن نقارن الأفكار بالأشياء ونتأكد مما إذا كانت الأفكار تشبه الأشياء أو لا تشبهها، أو حتى أن نثبت إذا ما كانت هناك أى أشياء غير الأفكار.

وليس لدى لوك وسيلة، بناء على نظريته التمثيلية عن الإدراك، لإثبات صحة تمييزه بين الصفات الأولية والصفات الثانوية.

ولم يكن لوك واعيًا بهذه الصعوبة. ورجع إلى فكرته عن العلـــية، كما ســنرى فيما بعد، لكى يبين أن هناك أشياء تناظر أفكارنا. فعندما نلاحظ التجمعات متكررة من أفكار بسيطة، تُنقل إلينا دون اختيار منا، (ما عدا اختيار عدم إغلاق أعيننا، وسد آذاننا)، فمن المحتمل على الأقل بدرجة عالية وجود أشياء خارجية تسبب هذه الأفكار، على الأقل عندما تستقبل أذهاننا الأفكار بصورة سلبية. وهذا الاستدلال موثوق به من وجهة نظر الحس المشترك. بيد أنه، بغض النظر عن أى صعوبات جوهرية فى نظريته، قلما يكون كافيًا تبرير تمييزه بين الصفات الأولية والصفات الثانوية. لأن ذلك يبدو أنه يتطلب معرفة أخرى غير المعرفة بأن هناك «شيئًا موجوداً فى الخارج».

لقد أثبت باركلى، كما سنرى فيما بعد فيما يتعلق بفلسفة لوك، أن الحجج التى قدمها لوك لبيان أن اللون، والطعم، والرائحة.. الخ، هى أفكار فى أذهاننا وليست صفات حقيقية للموضوعات، يمكن أن تُستخدم أيضًا لبيان أن الصفات الأولية المزعومة هى أفكار فى أذهاننا، وليست صفات حقيقية للموضوعات. وهناك الكثير الذى لابد أن يقال لصالح هذه الوجهة من النظر. إن الصفات الأولية لا تنفصل، كما يرى لوك، عن الأجسام. لكن ليس هذا صحيحًا إلا إذا كان يتحدث عن صفات أولية يمكن تحديدها وليس عن صفات أولية لا يمكن تحديدها. ولنأخذ مثالاً من أمثلته الخاصة وهو: أن جزءى حبة القمح التى نقسمها لهما امتداد وشكل بالتأكيد، لكنهما لا يمتلكان الامتداد المحدد والشكل الذى يكون لحبة القمح كلها. ومع ذلك يستطيع المرء أن يقول أيضًا عن البندق المسحوق إنه حتى إذا لم يكن له نفس اللون، كما يؤكد لوك، مثل البندق غير المسحوق، فإنه لا يزال يمتلك لونًا. فهل لا يتنوع الحجم المدرك والشكل لموضوع ما بتنوع موضع الذات التى تقوم بالإدراك، والشروط الفيزيائية الأخرى مثلما تتنوع الصفات الثانوية؟

وليس المقصود من الاعتبارات السابقة - بالطبع - اضفاء الشك على المعطيات العلمية التى يمكن استخدامها لتدعيم موقف لوك. بل الهدف منها هو بيان بعض الصعوبات التى تواجه نظرية لوك عندما تُقدَّم على أنها نظرية فلسفية - وبالتالى -

كشىء أكثر من تفسير للمعطيات العلمية. ونظريته التمثيلية عن الإدراك هى مصدر جزئى من مصادر الصعوبة. فهو أحياناً ينسى هذه النظرية ويتحدث بمصطلحات الحس المشترك، مفترضاً أننا نعرف الموضوعات بصورة مباشرة غير أن موقفه العام – وإن شئت فقل الرسمى – هو أن الأفكار هى وسائط المعرفة، بلغة أسكولائية، أو هى الموضوعات المباشرة للمعرفة. ويزيد لوك تعقيدالمسائل؛ لأنه يستخدم، كما رأينا من قبل، مصطلح «الفكرة» بمعان مختلفة فى مناسبات مختلفة.

٥ – لقد ذكرنا من قبل «تجمعات» أفكار بسيطة. ووجدنا أن مجموعات معينة من معطيات ـ الحس تتكرر باستمرار أو تميل إلى التكرار. فقد يرتبط لون معين وشكل معين، مثلاً، بمنظر معين وبنعومة معينة أو صلابة. وتلك مسألة من مسائل التجربة المشتركة. فإذا دخلت الحديقة فى يوم من أيام الصيف، فإننى أرى بالتأكيد بقعاً من اللون (قل أوراق وردة حمراء) ذات أشكال محددة، وأدرك منظراً معيناً. ويمكن أن يكون لى أيضاً تجارب معينة عن طريق حاسة اللمس، عن طريق القيام بالفعل الذى نسميه بلمس الوردة. إن هناك – بالتالى – مجموعة معينة أو لفيفاً أو تجمعاً من صفات تبدو أنها تلازم بعضها بعضاً وترتبط معاً فى ذهنى. فإذا دخلت إلى نفس الحديقة فى الظلام، فإننى لا أرى بقع اللون، لكنى أشم الرائحة، ويمكن أن تكون لدىّ تجارب اللمس التى تشبه التجارب التى كانت لدىّ فى ضوء النهار. وإننى واثق أنه إذا كان هناك ضوء كاف، فسوف أرى الألوان التى ترتبط بالرائحة وأنسجة النبات. وقد ترتبط أصوات معينة فى تجربتى بألوان معينة وبشكل معين أيضاً. فما نطلق عليه – مثلاً – أغنية الطائر المغرد هو تتابع من أصوات تلازم وجود أصوات معينة وشكل معين أو لون معين.

هناك – إذن – تجمعات أو مجموعة من الصفات أو – كما يسميها لوك – «أفكار». و«لما كنا لا نتصور كيف يمكن أن تقوم هذه الأفكار البسيطة بذاتها، فإننا نعوّد أنفسنا على أن نفترض حاملاً ما تقوم فيه[٤٤]، وتنشأ منه نسميه – بالتالى – «الجوهر»[٤٥]. وتلك هى فكرة الجوهر بوجه عام، أعنى افتراض عما لا يعرف أنه تدعيم تلك الصفات، التى يمكن أن تحدث فينا أفكاراً بسيطة، تلك الصفات التى يُطلق عليها بوجه عام اسم «الأعراض»[٤٦]. إن الذهن يزود بفكرة «الحامل»، أى بفكرة الدعامة

للصفات. إن الذهن، بصورة أكثر دقة، يزودنا بفكرة الحامل أو الدعامة التي تلازم الصفات الأولية، والتي يكون لديها القوة على أن تقوم بإحداث أفكار بسيطة فينا عن الصفات الثانوية، عن طريق الصفات الأولية. إن الفكرة العامة عن الجوهر ليست «شيئًا سوى دعامة مفترضة لكنها مجهولة لتلك الصفات التي نجدها موجودة، تلك الصفات التي نتصور أنها لا يمكن أن توجد بدون وجود شيء يحملها، أي بدون شيء يدعمها (و) نحن نطلق على هذا المدعم اسم الجوهر، الذي يكون، وفقًا للمعنى الحقيقي للكلمة، في اللغة الإنجليزية البسيطة «ما يوجد تحت»، أو «الذي يمسك بـ»[٤٧].

ومن المهم أن ندرك أن لوك يتحدث عن أصل فكرتنا عن الجوهر. ولقد أدرك «ستلنجفت» أسقف وورشستر في البداية أن لوك يعني أن الجوهر لا يعدو شيئًا سوى وهم من أوهام الناس. وقد رد لوك على ذلك بأنه يناقش فكرة الجوهر ووجوده. والقول بأن الفكرة قائمة في عادة افتراضنا أو تسليمنا بدعامة للصفات، لا يعني أن هذا الافتراض أو التسليم ليس مُلزمًا، وليس هناك شيء كهذا بوصفه جوهرًا. إن الاستدلال على الجوهر، من وجهة نظر لوك له ما يبرره لكن ذلك لا يغير الحقيقة التي تقول إنه جوهر. إننا لا ندرك الجوهر، ولكنا نستدل عليه من حيث إنه دعامة «الأعراض» والصفات أو الأعراض، لأننا لا نستطيع أن نتصور الجواهر بوصفها قائمة بذاتها. والقول بأن الفكرة العامة عن الجوهر هي فكرة حامل غير معروف، يعني أن العلامة المميزة الوحيدة للفكرة في أذهاننا هي أنها تدعم أعراضًا، أي أنها تكون الحامل الذي يلازم الصفات الأولية، والتي يكون لها القوة على أن تقوم بإحداث أفكار بسيطة فينا. ولا يعني ذلك أن الجوهر هو اختراع محض من اختراعات الخيال.

ولابد من تمييز هذه الفكرة العامة عن الجوهر، التي لا تكون واضحة مميزة، عن أفكارنا المميزة عن جواهر خاصة. فتلك الجواهر الخاصة ليست «شيئًا سوى صنوف متعددة من الربط بين أفكار بسيطة... فعن طريق هذه الصنوف المتعددة من الربط لأفكار بسيطة – ولا شيء آخر – نتمثل أنواعًا معينة من الجواهر[٤٨]. إذ يكون لدينا – مثلاً – عدد من الأفكار البسيطة (عن اللون الأحمر، أو اللون الأبيض، أو عن طعم معين، أو عن شكل معين.. وهكذا) تتلازم في التجربة، ونطلق على ارتباطها عن طريق اسم واحد «وردة». وعلى نحو مماثل، ماذا عساها أن تكون فكرة الشمس، سوى

تجمع من تلك الأفكار البسيطة المتعددة، مثل: اللمعان، والحرارة، والشكل المائل إلى الاستدارة، وامتلاك حركة منتظمة مستمرة، ذات بعد معين منا، وربما أفكار أخرى؟[٤٩] وبصورة دقيقة، إن «كل أفكارنا عن الجواهر ليست شيئًا سوى تجمعات من أفكار بسيطة، بافتراض شيء تنتمي إليه وتقوم به على الرغم من أنه ليست لدينا فكرة واضحة ومميزة عن هذا الشيء المفترض على الإطلاق؟[٥٠].

ويتم الحصول على الأفكار البسيطة التى نوحدها لكى نكوِّن الفكرة المركبة عن جوهر معين عن طريق الإحساس أو التأمل. وهكذا فإننا نحصل على فكرتنا عن الجوهر الروحى عن النفس عن طريق ربط أفكار بسيطة عن التفكير والشك... إلخ معًا، التى نحصل عليها عن طريق التأمل، بفكرتنا الغامضة عن حامل تلازمه هذه العمليات الفيزيائية.

ولابد أن نلاحظ جيداً فى الحال أن لوك يعنى «بالجوهر الروحى» من هذه الجهة جوهراً يفكر. فهو يصرح فى الكتاب الرابع من كتابه «مقال..» عندما يناقش مدى معرفتنا، بأن «لدينا فكرة المادة، والتفكير، لكن ربما لا نستطيع مطلقًا أن نعرف إذا ما كان أى موجود مادى محض يفكر أم لا»[٥١]. لأن كل ما نعرفه هو أن القدرة الإلهية تستطيع أن تضفى ملكة التفكير على شيء مادى. وقد اعترض دكتور ستلنجفلت، أسقف وورشستر، على أنه من المستحيل فى هذه الحالة أن نبرهن على وجود جوهر روحى فينا. ورد لوك على هذا الاعتراض هو أن مفهوم الجوهر غامض وغير محدد، وأن إضافة التفكير يجعله جوهراً روحيًا. والقول بأن ثمة جوهراً روحيًا موجوداً فينا يمكن بيانه بالتالى. غير أن دكتور ستلنجفلت يعنى «بالجوهر الروحى» جوهراً لا ماديًا، لا يمكن البرهنة بصورة حاسمة على وجوده فينا عن طريق العقل. ولم يقل لوك إن اللّه يمكن أن يضفى ملكة التفكير على شيء مادى، لكنه يقول بالأحرى إنه لم ير أنه يتعذر علينا أن نتصور أن اللّه يفعل ذلك. وبشأن التضمنات التى تخص الخلود، التى انتبه إليها الأسقف ستلنجفلت، فإن يقيننا فى هذه المسألة مستمد من الإيمان بالوحى أكثر من البرهان الفلسفى الحاسم.

وفضلاً عن ذلك «إذا فحصنا الفكرة التى تكون لدينا عن الموجود الأسمى الذى لا نستطيع الإحاطة به، فإننا نجد أننا نحصل عليها بنفس الطريقة، وأن الأفكار المركبة

التى تكون لدينا عن اللّه وأرواح منفصلة تتكون من الأفكار البسيطة التى نتلقاها من التأمل(٥٢). وعندما نكوِّن فكرة اللّه، فإننا نوسع إلى ما لا نهاية أفكار تلك الصفات «التي من الأفضل أن تكون فى هذه الفكرة عما أن تكون بدونها(٥٣)، ونربطها لكى نكوِّن فكرة واحدة مركبة. إن اللّه بسيط فى ذاته، وليس «مركبًا»؛ لكن فكرتنا عنه مركبة.

وتتكون أفكارنا المميزة عن الجواهر المادية من أفكار الصفات الأولية، ومن أفكار الصفات الثانوية (أى القوى الموجودة فى الأشياء التى تقوم بإحداث أفكار بسيطة فينا عن طريق الحواس)، ومن أفكار قوى الأشياء على أن تحدث فى أجسام أخرى أو أن تستقبل في ذاتها تغيرات الصفات الأولية عندما تحدث أفكارًا مختلفة فينا من الأفكار التى حدثت من قبل. إن «معظم الأفكار البسيطة التى تؤلف أفكارنا المركبة عن الجواهر، عندما ننظر إليها نظرة صحيحة، لا تكون، بالفعل، سوى قوى، على الرغم من أننا مستعدون لأن نعدها صفات إيجابية(٥٤). فالجزء الأعظم من فكرتنا عن الذهب يتكون من أفكار عن صفات (مثل الاصفرار، وقابلية الانصهار، وقابلية الذوبان فى الماء الملكى) لا تكون من حيث إنها توجد فى الذهب ذاته، سوى قوى إيجابية أو سلبية فقط.

وبالتالي، من حيث إن أفكارنا المركبة المميزة عن جواهر معينة هى - ببساطة - ارتباطات من أفكار بسيطة نستقبلها عن طريق الإحساس والتأمل، فإننا نستطيع أن نفسر تكوينها عن طريق مقدمات لوك التجريبية. لأنه يقر بوضوح بتكوين أفكار مركبة عن طريق ربط أفكار بسيطة. بيد أنه يبدو أنه من المشكوك فيه عما إذا كانت مقدماته تسمح بتفسير تكوين الفكرة العامة عن الجوهر من حيث إنه حامل غامض. ولقد اعتقد دكتور ستلنجفت فى البداية أن لوك يقصد أن الجوهر ليس شيئًا سوى ارتباط الصفات. ويميز لوك فى ردّه بين أفكارنا المركبة عن جواهر جزئية والفكرة العامة عن الجوهر. نحصل على أفكارنا المركبة عن الجواهر الجزئية عن طريق ربط أفكار بسيطة، فى حين أننا لا نحصل على الفكرة العامة عن الجوهر عن طريق ربط أفكار بسيطة. فكيف نحصل عليها إذن؟ يخبرنا لوك بأننا نحصل عليها عن طريق «التجريد». لكنه وصف عملية التجريد فيما سبق بأنها «فصل أفكار عن كل الأفكار الأخرى التى تلازمها فى وجودها الحقيقى»(٥٥). وفى حالة تكوين الفكرة العامة عن الجوهر لا تكون

المسألة مسألة تركيز الانتباه على عدد واحد من الأفكار، وحذف أو تجريد باقى الأفكار، وإنما هى بالأحرى مسألة استدلال للحامل. وفى هذه الحالة يبدو أن فكرة جديدة تكوّن مظهرها الذى لا يتم الحصول عليه عن طريق الإحساس أو التأمل، أو عن طريق ربط أفكار بسيطة، أو عن تجريد بالمعنى الذى ذكرناه سابقًا. إن لوك يتحدث - فى حقيقة الأمر - عن الفكرة العامة للجوهر بوصفها ليست مميزة ولا واضحة. بيد أنه مع ذلك يتحدث عن هذه «الفكرة». ولو كانت فكرة عامة، يبدو من الصعب تفسير كيف نشأت بناء على مقدمات لوك. لقد نسب لوك - بالتأكيد - قوة إيجابية إلى الذهن. غير أن صعوبة تفسير أصل الفكرة العامة عن الجوهر تظل باقية، إذا لم يرغب لوك فى مراجعة مقدماته أو صياغتها من جديد.

إن لوك يستمد - بوضوح - فكرة الجوهر من المذهب الاسكولائى. لكنها ليست، كما يفترض أحيانًا، نفس الفكرة الموجودة عند الأكوينى. إذ أن التمييز الواضح بين الجوهر والعرض هو عند الأكوينى، كما هو عند لوك، عمل الذهن التأملى، لكن هذا التمييز عند الأكوينى هو تمييز داخل المعطيات الكلية للتجربة، أى الشىء الذى يحمل أعراضًا، أو الجوهر، فى حين أن الجوهر عند لوك يجاوز التجربة ويكون حاملاً غير معروف أو مجهول. ومن جهة ثانية - ليس الجوهر - من وجهة نظر الأكوينى، حاملاً لا يتغير، حتى على الرغم من أننا نستطيع أن نميز بين تغير عرضى وتغير جوهرى. أما لوك فيتحدث كما لو كان الجوهر حاملاً لا يتغير مختفيًا تحت الظواهر المتغيرة. وبمعنى آخر، تصور الأكوينى للجوهر يقترب من وجهة نظر الحس المشترك أكثر من تصور لوك له.

ويرتبط تمييز لوك بين الفكرة العامة عن الجوهر وأفكارنا عن الجواهر الجزئية بتمييزه بين ماهيات حقيقية وماهيات اسمية. غير أنه لا يناقش هذا الموضوع قبل الكتاب الثالث من كتابه «مقال..»، وسأترك هذا الموضوع الآن لكى أناقش تفسيره لمصدر فكرتنا عن العلّية.

٦ - لقد أشرنا من قبل إلى أن لوك يصنّف العلاقات - والجواهر - والأعراض فى المسودة الأولى لكتابه «مقال..»، تحت العنوان العام الأفكار المركبة. لكن على الرغم من أن هذا التصنيف يظهر مرة أخرى فى الطبعة الرابعة، فإن لوك يقدم لنا تصنيفًا

آخر أيضًا، يضع فيه العلاقات فى قائمة بذاتها. ووضع منهجين للتصنيف جنبًا إلى جنب ليس أمرًا مرضيًا بصورة واضحة. وعلى أية حال يخبرنا لوك بأن العلاقات تنشأ من فعل مقارنة شيء بشيء آخر. فإذا نظرت إلى «زيد» من حيث إنه كذلك، أعنى إذا نظرت إليه فى ذاته فقط، فإننى لا أقارنه بأى شخص آخر. ويصدق الشيء نفسه عندما أقول إن «زيداً» أبيض. لكن عندما أقول عن « زيد » إنه «زوج»، فإننى أشير إلى شخص آخر، وعندما أقول إنه «أكثربياضًا»، فإننى أشير إلى شخص ثالث، وينقاد تفكيرى فى كلتا الحالتين إلى شخص يجاوز «زيداً»، وأضع فى اعتبارى شيئين(٥٦). فالألفاظ مثل «زوج»، و«أب»، و«ابن»... إلخ، ألفاظ نسبية. لكن هناك ألفاظًا أخرى تظهر للوهلة الأولى أنها مطلقة، لكنها «تخص شيئًا مضمراً»، مع أنها علاقة يمكن ملاحظتها بصورة أقل(٥٧). ومن أمثلتها، على سبيل المثال، لفظ «ناقص».

ويمكن أن نقارن أى فكرة سواء أكانت بسيطة أم مركبة بفكرة أخرى، وتسبب بالتالى فكرة عن العلاقة. لكن يمكن لجميع أفكارنا عن العلاقات أن ترتد على المدى البعيد إلى أفكار بسيطة. تلك مسألة من المسائل التى يهتم لوك بالقيام بها بصورة كبيرة. لأنه إذا أراد أن يبين أن هـذا التفسير التجريبى لأصل أفكارنا تفسير له ما يبرره، فلابد أن يبين أن كل الأفكار عن العلاقات تتكون - أصلاً - من أفكار نحصل عليها من الإحساس أو التأمل. وينتقل للبرهنة على أن ذلك صحيح بتطبيق نظريته على علامات معينة مختارة، مثل العلّية.

لكن قبل أن ننظر فى تحليل لوك للعلّية، يجدر لفت الانتباه إلى الطريقة الغامضة التى يتحدث بها لوك عن العلاقات. فهو يهتم، بصفة خاصة، ببيان كيف يكتسب الذهن أفكاره عن العلاقات؛ أعنى أنه يهتم - أساسًا - بسؤال سيكولوجى أكثر من اهتمامه بسؤال أنطولوجى، وهو ما عساها أن تكون طبيعة العلاقات. وعلى أية حال ينتج عن ذلك، كما وصف لوك الفكرة بأنها ما يعرض للذهن عندما يقوم بعملية التفكير، إن العلاقات هى أفكار. ومن الصعب أن نفهم أن بعضًا من تصريحاته تعنى أى شيء آخر سوى أن العلاقات ذهنية بصورة خالصة. فهو يخبرنا - مثلاً - أن «طبيعة العلاقة تكمن فى رد شيئين بعضهما إلى بعض، أو مقارنتهما بعضهما ببعض»(٥٨). والعلاقة أيضًا هى «طريقة لمقارنة شيئين بعضهما ببعض أو النظر فيهما معًا، وإعطاء واحد

منهما أو الاثنين اسمًا ما من هذه المقارنة؛ وإعطاء العلاقة نفسها اسمًا فى بعض الأحيان[٥٩]. وفضلاً عن ذلك، فإنه يقرر بوضوح أن العلاقة ليست «متضمنة فى الوجود الحقيقى للأشياء، ولكنها شىء خارجى وزائد[٦٠]. وعندما يعالج – فيما بعد – سوء استخدام الكلمات، فإنه يلاحظ أنه لا يمكن أن تكون لدينا أفكار عن العلاقات التى لا تتفق مع الأشياء ذاتها، لأن العلاقة ليست سوى طريقة للنظر إلى شيئين معًا أو المقارنة بينهما، وبالتالى «فهى فكرة من صنعى الخاص»[٦١]. ويتحدث لوك بحرية، فى نفس الوقت، عن أفكار العلاقات، ولا يوضح ما يعنيه بذلك. افرض أننى لم أنظر، ببساطة إلى «زيد» فى ذاته، لكنى «قارنته» بابنه «عمرو»، فإننى أستطيع – بالتالى – أن أتصور «زيداً» كأب، الذى يكون لفظًا نسبيًا. ومن ثم يقول لوك – كما رأينا – إن العلاقة هى مقارنة شىء بشىء آخر. وستكون العلاقة فى هذه الحالة هى فعل «مقارنة» «زيد» بـ «عمرو». وستكون فكرة العلاقة هى فكرة فعل المقارنة. بيد أنه سيكون من الغريب أن نقول إن علاقة الأبوة هى فعل مقارنة شخص بشخص آخر، وسيكون أكثر غرابة أن نقول إن فكرة علاقة الأبوة هى فكرة فعل المقارنة. وفضلاً عن ذلك، عندما يتحدث لوك فى الكتاب الرابع من كتابه «مقال..» عن معرفتنا بوجود اللّه، فإنه يعنى بوضوح أن كل الأشياء المتناهية تعتمد على اللّه، بالفعل، من حيث إنه علتها، أعنى أن لها علاقة اعتماد حقيقية على اللّه. ويبدو أن حقيقة المسألة هى أنه لم يضع نظريته على نحو واضح ودقيق. فعندما يتحدث عن العلاقات بوجه عام، يبدو أنه يعنى أنها بأسرها عقلية، غير أن ذلك لم يمنعه من الحديث عن علاقات جزئية كما لو لم تكن عقلية بصورة خالصة. ويمكن أن نلاحظ ذلك – كما أعتقد – فى معالجته للعلّية.

٧ – يرى لوك أن «ما يؤدى إلى إحداث أى فكرة بسيطة أو مركبة، نطلق عليه الاسم العام «علّة»، وما ينتج عن ذلك نطلق عليه اسم «معلول»[٦٢] وبالتالى، فإننا نستقبل أفكارنا عن العلّة والمعلول من ملاحظة أن أشياء جزئية، وصفات أو جواهر موجودة. وعندما نلاحظ أن السيولة – مثلاً – وهى «فكرة بسيطة»، قد حدثت فى الشمع نتيجة لتأثير درجة حرارة معينة عليه،. «نطلق على الفكرة البسيطة عن الحرارة، علّة السيولة فى الشمع، ونطلق على السيولة المعلول»[٦٣]. وعلى نحو مماثل، عندما نلاحظ أن الخشب، وهو «فكرة بسيطة» يتحول إلى الرماد، وهى «فكرة مركبة» أخرى،

إذا ما تعرضت للنار، نطلق على النار علّة الرماد، ونطلق على الرماد المعلول». ومن ثم، فإن فكرتي العلّة والمعلول تنشآن من أفكار نستقبلها من الإحساس أو التأمل. «ويكفى وجود فكرة العلّة والمعلول لدينا، لأن ننظر إلى أى فكرة بسيطة، أو جوهر، على أنهما موجودان عن طريق فعل فكرة أخرى أو جوهر آخر، دون معرفة طريقة تلك العملية»[٦٤]. إننا نستطيع أن نميز بين أنواع مختلفة من الإيجاد. فعندما ينتج جوهر جديد من مادة موجودة من قبل، فإننا نتحدث عن «التوليد» Generation. وعندما تنتج «فكرة بسيطة» (أو صفة) فى شىء موجود من قبل، فإننا نتحدث عن «التبدل». وعندما يوجد أى شىء دون أن تكون هناك أى مادة سابقة يتكون منها، فإننا نتحدث عن «الخلق». Creation. لكن أفكارنا عن كل هذه الأنواع المختلفة من الإيجاد تُستمد من أفكار نستقبلها عن طريق الإحساس والتأمل، مع أن لوك لم يقدم أى تفسير لكيفية شمول هذه القضية العامة حالة فكرتنا عن الخلق.

ومن حيث إن العلّية علاقة بين أفكار، فإنها بناء عقلى. غير أن لها أساساً واقعياً، وهذا الأساس هو القوة، أى القوى التى تمتلكها الجواهر لإحداث جواهر أخرى، وإحداث أفكار فينا. ويصنف لوك فكرة القوة بوصفها فكرة بسيطة، على الرغم من إننى «أعترف بأن القوة تتضمن بداخلها نوعًا من علاقة، أى علاقة بفعل أو تغير»[٦٥]. وتُقسم القوى – كما رأينا – إلى قوى إيجابية وقوى سلبية. ومن ثم يمكننا أن نسأل من أين نستمد فكرتنا عن القوة الإيجابية والفاعلية العلّية. والإجابة – كما يرى لوك – هى أن فكرتنا الأكثر وضوحًا عن القوة الإيجابية مستمدة من التفكير والاستبطان. فإذا لاحظنا كرة متحركة تضرب كرة ساكنة وتحركها، فإننا لا نلاحظ أى قوة إيجابية فى الكرة الأولى، لأنها «توصل فقط الحركة التى تستقبلها من كرة أخرى وتفقد فى ذاتها كثيراً مثل الكرة الأخرى التى تستقبل الحركة: التى لا تقدم لنا سوى فكرة مبهمة عن قوة إيجابية تتحرك فى جسم، بينما نلاحظ أنها تنتقل فقط، ولا تحدث أى حركة. لأنها ليست سوى فكرة مبهمة جداً عن قوة لا تصل إلى إحداث الفعل، بل إلى استمرار تقبل الفعل[٦٦] ومع ذلك، إذا رجعنا إلى الاستبطان فإننا «نجد فى ذواتنا قوة على أن نبدأ، أو نتحمل، ونواصل أو ننهى أفعالاً عديدة من أفعال أذهاننا وحركات أجسامنا، عن طريق تصور نظام الذهن أو تفضيله، أو ليس فعل هذا الفعل المعين أو ذاك»[٦٧].

إن ممارسة الإرادة هى التى تقدم لنا – بالتالى – الفكرة الأكثر وضوحًا عن القوة والفاعلية العلّية.

وهكذا يقيم «لوك»، اقتناعه الخاص بالأسس التجريبية لأفكارنا عن العلّة والمعلول، والفاعلية العلّية، أو ممارسة القوة الفاعلة. غير أنه لم يقدم أى تحليل واقعى للعلاقة العلّية. ومع ذلك، فإنه يبيِّن، فى أدلته على وجود اللّه وعندما يكتب إلى ستلنجفت، أنه كان مقتنعاً بأن القضية التى تقول «كل شىء له بداية، لابد أن تكون له علّة»، هى قضية لا تقبل الشك. لقد اتهم لوك بأنه لم يفسر كيف تثبت التجربة هذه القضية. بيد أن «لوك» اعتقد، كما يوضح الكتاب الرابع من كتابه «مقال..»، أن هناك شيئًا مثل اليقين الحدسى، وأن الذهن يستطيع أن يعى ارتباطًا ضروريًا بين الأفكار. وسيقول لوك دون شك فى حالة القضية التى نحن بصددها أننا نحصل على أفكارنا عن وجود شىء وعن علّة عن طريق التجربة، ثم ندرك بعد ذلك الارتباط الضرورى بين الأفكار، ثم نعبر عنه بقولنا إن كل شىء يوجد، لابد أن تكون له علّة. ومن المحتمل أن لوك اعتقد أن هذا التفسير للمسألة يرضى احتياجات نظريته التجريبية عن أسس كل أفكارنا ومعرفتنا. والسؤال عما إذا كان هذا التفسير يتفق مع ملاحظاته عن العلاقات من حيث إنها بناءات عقلية هو مسألة أخرى..

٨ – أما بالنسبة للعلاقات، فإن لوك يخصص فصلاً لفكرتى الهوية والتباين. فعندما نرى شيئًا موجوداً فى مكان معين فى لحظة من الزمن، فإننا نكون على يقين بأنه هو نفسه وليس شيئًا آخر يوجد فى نفس الوقت فى مكان آخر، حتى على الرغم من أن الشيئين قد يتشابهان فى نواح أخرى. لأننا على يقين بأن الشىء الواحد والشىء هو هو لا يمكن أن يوجد فى وقت واحد فى أكثر من مكان. ويرجع لوك هنا إلى الاستخدام اللغوى المألوف. فإذا لاحظنا جسمًا وليكن (أ) يوجد فى زمان وليكن (ب) وفى مكان وليكن (جـ)، وإذا لاحظنا جسماً وليكن (د) يوجد فى زمان وليكن (ب)، وفى مكان وليكن (هـ)، فإننا نتحدث عنهما بوصفهما جسمين مختلفين، على الرغم من أنهما قد يتشابهان إلى حد كبير. لكن إذا وجد الجسم (أ) والجسم (د) فى الزمان (ب) وفى المكان (جـ)، فإننا لا نستطيع أن نميز بينهما؛ وسنتحدث عن جسم واحد ونفس الجسم، ولا نتحدث عن جسمين. ولا أقصد أن لوك يعتقد أن وجهة النظر هذه هى

– ببساطة – «مسألة كلمات: ولكنى أقصد أنه يقبل وجهة نظر الحس المشترك التى يعبر عنها الاستعمال اللغوى العادى. ولأن الله أزلى، ولا يعتريه التغير، وقادر، فليس ثمة شك – كما يخبرنا لوك – فى هويته الذاتية الثابتة. لكن الأشياء المتناهية توجد فى زمان ومكان، وتحدد علاقتها بالزمان التى تكون فيه والمكان الذى توجد فيه هوية كل شىء – طيلة فترة وجودها. ويمكننا، بالتالى، أن نحل مشكلة التفرد بالقول بأن مبدأ التفرد «هو الوجود ذاته، الذى يحدد وجود أى نوع بزمان معين ومكان معين، لا يقبل التبديل بوجودين من نفس النوع[٦٨]. والجزء الأخير من هذا التعريف شامل؛ لأنه من الممكن أن يشغل جوهران من نوعين مختلفين نفس المكان فى نفس الزمان. ومن المحتمل أن لوك كان يفكر – أساسًا – فى أزلية الله وقدرته.

لكن على الرغم من أن لوك يعرِّف الهوية بوجه عام من جهة التساوى الزمانى والمكانى لوجود شىء ما، فإنه يرى أن المسألة أكثر تعقيداً مما تسمح به هذه الصياغة. فإذا ارتبطت ذرتان لتكّونا «كتلة واحدة من المادة»، فإننا نتحدث عن الكتلة بوصفها هى هى، طالما أن نفس الذرتين ارتبطتا معًا. لكن إذا أبعدنا ذرة وأضفنا الأخرى، فإن النتيجة تكون كتلة مختلفة أو جسمًا مختلفًا. وعلى أية حال، نحن معتادون، بالنسبة للأشياء الحية، أن نتحدث عن الكائن الحى بوصفه نفس الجسم الحى، حتى على الرغم من التغيرات الواضحة التى تحدث فى المادة. إن النبات يستمر فى أن يكون نفس النبات «طالما أنه يشارك فى الحياة نفسها، على الرغم من أن هذه الحياة تنتقل إلى جزيئات جديدة من المادة تتحد بالنبات الحى بصورة جوهرية، فى تنظيم مستمر مشابه يطابق ذلك النوع من النبات[٦٩]. وحالة الحيوانات تشبه حالة النبات. فالهوية المستمرة لحيوان ما تشبه، على نحو ما، هوية آلة من الآلات. لأننا نتحدث عن الآلة من حيث إنها هى هى، حتى إذا تمَّ إصلاح أجزاء منها أو تمَّ تجديدها، بسبب التنظيم المستمر لكل الأجزاء منظوراً فى ذلك إلى بلوغ غاية أو غرض معين، ومع ذلك يختلف الحيوان عن الآلة، فى أن الحركة فى حالة الآلة تأتى من الخارج، فى حين أنها تأتى فى حالة الحيوان من الداخل.

ومن ثم فالهوية لشىء ما غير عضوى بسيط يمكن تعريفها، عن طريق الزمان والمكان (على الرغم من أن لوك لا يذكر اتصال التاريخ الزمانى والمكانى للشىء من

حيث إنه واحد من معايير بقاء الهوية الذاتية). إن الهوية المستمرة لشيء غير عضوى مركب تتطلب الهوية المستمرة (بالنسبة لمكان وزمان) لأجزائه التى يتكون منها. وعلى أية حال، تُعرِّف الهوية المستمرة لجسم عضوى من جهة الأجزاء التى نعرفها عن طريق حياة مشتركة، وليس من جهة الهوية المستمرة للأجزاء ذاتها. و«لا تنطبق الهوية، بالفعل، فى هاتين الحالتين؛ أى فى حالة كتلة المادة وحالة الجسم الحى، على نفس الشيء[٧٠]. إن الأجسام اللاعضوية والعضوية تختلف فى النوع، وتختلف معايير الهوية فى حالتين، على الرغم من أنه لابد أن يكون هناك وجود مستمر فى كلتا الحالتين له علاقة ما بالنظائر الزمانية ـ المكانية.

إلى أى حد يمكننا أن نطبق على الإنسان معايير الهوية التى تنطبق على الأجسام العضوية الأخرى؟ الإجابة التى يقدمها لوك هى أن الهوية الذاتية المستمرة للإنسان لا تكمن فى شيء «سوى مشاركة نفس الحياة المستمرة عن طريق جزيئات المادة المتدفقة باستمرار فى تتابع يتحد بنفس الجسم المنظم بصورة جوهرية[٧١]. إنه لم يفسر المعنى الدقيق لهذا القول بدقة، غير أنه يبين أننا معتادون، ومعتادون بصورة مبررة، على أن نتحدث عن «نفس الشخص» عندما يكون هناك استمرار جسمى، فمهما تحدث تغيرات سيكولوجية فى الشخص، فإننا مع ذلك نظل نصفه بأنه هوهو، شريطة أن يكون وجوده الجسمى مستمراً. وعلى أية حال، إذا أخذنا هوية النفس على أنها المعيار الوحيد للهوية، فإن نتائج غريبة تنتج. فلو افترضنا، من أجل المناقشة، افتراض البعث مثلاً، فإنه يتحتم علينا أن نقول إن (س)، الذى كان يعيش فى اليونان القديمة، هو نفس الشخص (ص) الذى كان يعيش فى أوروبا فى العصور الوسطى، لأن النفس – ببساطة – هى هى. بيد أن طريقة الحديث هذه ستكون غريبة جداً؛ إذ إننى «لا أعتقد أن أى شخص، يمكنه إن كان واثقًا بأن نفس إله الجبل[٧٢] كانت فى أحد خنازيره البرية، أن يقول مع ذلك إن الخنزير هو إنسان أو إله الجبل[٧٣]. وبمعنى آخر، يلجأ لوك هنا إلى الاستعمال اللغوى العادى. فنحن نتحدث عن شخص ما بوصفه هو هو عندما يكون هناك اتصال جسمى. ويكون لدينا هنا معيار تجريبى للهوية. بيد أنه لا توجد، فى رأى لوك، طريقة لضبط استعمالنا لكلمة «نفس»، إذا قلنا إنها هوية نفس تجعل شخصاً ما هو هو.

لكن على الرغم من أننا معتادون على أن نتحدث – عادة – عن شخص ما بوصفه هو هو عندما يكون هناك اتصال جسمي، فإننا نستطيع مع ذلك أن نثير التساؤل: فيما تتمثل الهوية الشخصية، إذا كنا نعنى «بالشخص» موجوداً مفكرًا وعاقلاً أعنى يمتلك عقلاً وتأملاً ويمكن أن ينظر إلى ذاته بوصفها ذاته، أى نفس الشيء المفكر فى أوقات مختلفة وأماكن مختلفة(٧٤). والإجابة عن هذا السؤال هى الوعى، الذى يصرح لوك بأنه لا يمكن أن ينفصل عن التفكير وجوهرى بالنسبة له، «فمن المستحيل بالنسبة لأى شخص أن يدرك دون أن يدرك(٧٥) أنه يدرك»(٧٦) وبقدر ما يستطيع الوعى أن يرجع إلى أى فعل ماض أو تفكير ماض، بقدر ما يصل إلى هوية هذا الشخص(٧٧).

ويصل لوك إلى نتيجة منطقية وهى أنه إذا كان من الممكن بالنسبة لنفس الشخص (أى شخص هو هو بمعنى أن هناك اتصالاً جسديًا) أن يكون له وعى متميز لا يتبدل فى الوقت (أ)، ويكون له وعى آخر متميز لا يتبدل فى وقت آخر (ب)، فإننا لا نستطيع أن نتحدث عن الشخص من حيث إنه هو نفس «الشخص» فى الوقت (ب) كما كان فى الوقت (أ). وهذا هو «إحساس الجنس البشرى فى الإعلان الجدى عن آرائه، بأن القوانين البشرية لا تعاقب المجنون على أفعال الإنسان الحكيم، ولا تعاقب الإنسان الحكيم على ما يفعله المجنون، وتجعلهما بالتالى شخصين؛ وهذا ما تفسره، إلى حد ما، طريقة حديثنا باللغة الإنجليزية، عندما نقول إن شخصًا ما لا يكون هو نفسه، أو لا يكون بالقياس إلى نفسه؛ أى أنها تكون مندسة فى القولين كما لو كان هؤلاء الآن، أو على الأقل يعتقد الذين يستخدمونها فى البداية، أن النفس قد تغيرت، أى أن الشخص نفسه لم يعد فى ذلك الشخص»(٧٨).

٩ – يخبرنا لوك فى نهاية الكتاب الثانى من كتابه «مقال..» أنه بعد أن قدم تفسيراً لمصدر أنواع أفكارنا، اقترح فى البداية أن ينتقل فى الحال إلى النظر فى الاستخدام الذى يصنعه العقل من هذه الأفكار والمعرفة التى نحصل عليها عن طريقها. بيد أن التأمل أقنعه بأنه يجب أن يدرس اللغة قبل الاستمرار فى مناقشة المعرفة؛ لأن الأفكار والكلمات مرتبطة ارتباطًا لا تنفصم عراه بصورة واضحة، وتكمن معرفتنا – كما يرى – فى قضايا ونتيجة لذلك يخصص الكتاب الثالث لموضوع الكلمات أو اللغة.

لقد جعل الله الإنسان موجوداً اجتماعياً بالطبيعة. ويجب أن تكون اللغة «الأداة العظيمة والرابطة المشتركة للمجتمع»[٧٩]. وتتكون اللغة من الكلمات، والكلمات دلالات للأفكار. إن «استخدام الكلمات لابد أن يكون علامات ذات معنى لأفكار، والأفكار التى ترمز إليها هى دلالاتها المناسبة والملائمة»[٨٠]. صحيح أننا نأخذ كلماتنا لكى تكون دلالات لأفكار فى أذهان أناس آخرين، ودلالات لأفكار فى أذهاننا نحن أيضًا، عندما نتحدث نحن وهم بلغة مشتركة – وغالبًا ما نفترض أن الكلمات تشير إلى الأشياء – على الرغم من أن كلمات شخص ما تعنى أساسًا، وبصورة مباشرة، الأفكار الموجودة فى ذهنه هو. إذ يمكن استخدام كلمات – بالطبع – بدون معنى. فالطفل يستطيع أن يتعلم كلمة ما ويستخدمها كالببغاء، دون أن تكون لديه الفكرة التى نعنيها – عادة – لهذه الكلمة. لكن فى هذه الحالة لا تكون الكلمة سوى ضجيج لا معنى له.

وعلى الرغم من أن لوك يصرّ بشدة على أن الكلمات هى دلالات للأفكار، فإنه لا يقدم أى تفسير دقيق لمعنى هذا القول. ومع ذلك فإن موقفه العام واضح بقدر كاف، إذا لم ندقق النظر فيه بإمعان. إن الأفكار – تبعًا لنظرية لوك التمثيلية – هى الموضوعات المباشرة للتفكير وتشير الأفكار – أو بعض منها – إلى الأشياء أو هى دلالات للأشياء. بيد أن الأفكار خاصة. ولكى نقوم بتوصيل أفكارنا إلى الآخرين ونتعلم أفكار الآخرين نحتاج إلى «دلالات عامة ذات معنى». وتفى الكلمات بهذه الحاجة. لكن ثمة اختلافًا بين الأفكار، التى تكون دلالات للأشياء والكلمات. فتلك الأفكار التى تدل على أشياء أو تمثل أشياء هى دلالات طبيعية. وبعض منها على الأقل، إن شئت فقل، تنتجها أشياء، مع إن بعضها الآخر بناءات ذهنية. ومع ذلك، فإن الكلمات كلها هى دلالات اتفاقية متعارف عليها **Conventional**: إذ أن الاختيار أو الاتفاق هو الذى يحدد دلالاتها ومغزاها. ومن ثم عندما تكون فكرة الإنسان هى هى فى ذهن الرجل الفرنسى والرجل الإنجليزى، فإن دلالة هذه الفكرة هى **homme** فى اللغة الفرنسية و **man** فى اللغة الإنجليزية. واضح أن لوك يفترض أن التفكير فى ذاته يتميز بالفعل عن استخدام الكلمات والرموز، وأن إمكان التعبير عن الفكرة نفسها بأشكال لغوية مختلفة وفى لغات مختلفة هو برهان على هذا التمييز.

ومع ذلك، هناك تحفظ لابد من إضافته إلى القول بإن الكلمات هى دلالات للأفكار، «فبجانب الكلمات التى هى أسماء للأفكار الموجودة فى الذهن، توجد كلمات كثيرة للغاية تُستخدم لكى تدل على الرابطة التى يعطيها الذهن للأفكار أو للقضايا بعضها ببعض[٨١]. إن الذهن لا يحتاج إلى دلالات الأفكار فحسب «الموجودة أمامه»، ولكنه يشير إلى بيان فعل ما من أفعاله الخاصة بالنسبة لتلك الأفكار أو الإشارة إليه. فكلمة «يكون» أو «لا يكون»، على سبيل المثال، تبيّن أو تشير أو تعبر عن أفعال الذهن الخاصة بالإثبات أو النفى. ويسمى لوك الكلمات من هذا النوع «جزيئات»، ولا يدرج تحت هذا العنوان الرابطة فى القضايا فحسب، ولكنه يدرج أيضاً حروف الجر وحروف العطف. فهذه كلها تشير إلى أو تعبر عن، فعل ما من أفعال الذهن بالنسبة لأفكاره.

وعلى الرغم من أن لوك لم يقدم أى تفسير دقيق لنظريته عن الدلالة، فإنه يرى بوضوح كاف أن القول بأن الكلمات هى دلالات لأفكار، وأن اللغة التى تتكون من دلالات اتفاقية – هى وسيلة توصيل الأفكار – يؤلف تبسيطاً مفرطاً. «لكى نجعل الكلمات تفى بغرض التوصيل، فمن الضرورى أن تثير فى المستمع نفس الفكرة التى تمثلها فى ذهن المتحدث»[٨٢].

بيد أن هذه الغاية لا تتحقق باستمرار. فالكلمة، مثلاً، قد تمثل فكرة مركبة جداً؛ ومن الصعب فى هذه الحالة أن نتأكد أن الكلمة تمثل باستمرار، وبصورة دقيقة، نفس الفكرة فى الاستخدام العام. «ونادراً ما يحدث أن يكون لأسماء الأشخاص ذات الأفكار المركبة جداً، التى تكون فى الغالب كلمات أخلاقية – نفس الدلالة الدقيقة – عند شخصين مختلفين؛ لأنه نادراً ما تتفق فكرة شخص ما المركبة مع فكرة شخص آخر، وغالبًا ما تختلف عن فكرته الخاصة، التى كانت لديه بالأمس أو ستكون لديه غداً»[٨٣]. ولأن الأعراض المركبة بناءات ذهنية، أى تجمعات من أفكار قام الذهن بوضعها معًا، فمن الصعب أن نجد أى معيار ثابت للمعنى. فمعنى كلمة مثل «القتل» يتوقف ببساطة على الاختيار. وعلى الرغم من أن «الاستخدام العام ينظم معنى الكلمات بطريقة جيدة نوعًا ما من أجل المحادثة المشتركة»[٨٤]، فإنه لا توجد سلطة معروفة يمكنها أن تحدد المعنى الدقيق لهذه الكلمات. وهكذا فإن الأمر مختلف عندما نقول إن الأسماء تمثل أفكاراً، عنه عندما نقول ما هى الأفكار بالضبط التى تمثلها هذه الأسماء.

إنه قلّما يمكن التغلب على «نقص» اللغة. لكن هناك أيضًا شيئًا مثل «سوء استعمال» الكلمات الذى لا يمكن تجنبه. فالناس، أولاً: ـ كثيرًا ما يصوغون كلمات لا تمثل أى أفكار واضحة ومتميزة. «ولستُ فى حاجة هنا إلى أن أقدم أمثلة؛ فقراءة كل إنسان وحديثه يزودانه بأمثلة كافية، أو إذا أراد زيادة أكثر فهناك الأساتذة العظام لمثل هذا النوع من الألفاظ، وأنا أقصد بهم الأسكولائيين والميتافيزيقيين (الذين قد يندرج بينهم، كما أعتقد، الفلاسفة الطبيعيون وفلاسفة الأخلاق الذين يتنازعون فى العصور المتأخرة) فعند هؤلاء جميعًا وسائل تكفى كثيرًا لإقناعه(٨٥). وثانيًا: كثيرًا ما يُساء استخدام الكلمات فى الحديث بأن يستخدمها نفس الشخص بمعان مختلفة. ويكمن سوء استخدام آخر فى أننا نعتبر الكلمات أشياء ونفترض أن بنية الواقع لابد أن تناظر طرق المرء فى حديثه عنها. ويذكر لوك «أيضًا الكلام المجازى بوصفه واحداً من عوامل سوء استخدام للغة. ولقد بذل أقصى ما وسعه لأن يذكر الشواهد على أنه مصدر، أو مناسبة لسوء استخدام اللغة: الواقع إنه هو نفسه يشعر بذلك إلى حد ما. لأنه يلاحظ أن «البلاغة»، مثل الجنس اللطيف، تمتلك بداخلها ألوانًا من الجمال واسعة الانتشار، حتى إنها لا تقبل أن يتحدث أحد ضدها»(٨٦). بيد أن المسألة التى يهتم بها هى أن «البلاغة» و«البيان» يُستخدمان لتحريك الدوافع وتضليل الحكم، كما يحدث فى الغالب فى كثير من الأحيان، وهو فيلسوف عقلى إلى حد كبير فى محاولته أن يميز بوضوح بين الاستخدام الملائم وغير الملائم للغة الانفعالية واللغة المثيرة للأفكار.

ومن ثم، فإن سوء استخدام الكلمات مصدر خصب للخطأ، ويعتبر لوك ذلك، بوضوح، موضوعًا ذا أهمية كبيرة. لأنه يؤكد، فى نهاية كتابه «مقال..» على الحاجة لدراسة علم الدلالات. إن النظر فى الأفكار والكلمات من حيث إنها الوسائل العظيمة للمعرفة لا تلعب دورًا وضيعًا فى تأمل أولئك الذين ينظرون إلى المعرفة البشرية فى سياقها الكلى. ومن المحتمل أنه إذا نظرنا إليها بوضوح ونظرنا إليها بجدية، فإنها تقدم لنا نوعًا آخر من المنطق والنقد أكثر مما نعرفه حتى الآن(٨٧). لكن افتراض لوك لم يؤخذ بجدية واهتمام عظيم إلا فى أزمنة قريبة العهد جداً.

١٠ – ولما كانت الألفاظ العامة تلعب مثل هذا الدور البارز فى الحديث، فلابد من توجيه انتباه خاص إلى أصلها ومعناها واستخدامها. لابد أن تكون لدينا ألفاظ عامة؛

لأن اللغة التى لا تتكون إلا من أسماء الأعلام فحسب، لا يمكن حفظها وتذكرها، وحتى لو كان فى الإمكان ذلك، فإنها تكون عديمة الفائدة بالنسبة للتواصل. فلو أن شخصًا ما، على سبيل المثال، لم يتمكن من الإشارة إلى البقر بوجه عام، ولكن كان لديه اسم علم لكل بقرة جزئية معينة رآها، فإن الأسماء لن يكون لها معنى بالنسبة لشخص آخر لم يعرف هذه الحيوانات الجزئية. لكن على الرغم من أنه لابد أن تكون هناك أسماء عامة، فإن السؤال يثار عن كيفية امتلاكنا إياها. «لأنه إذا كانت كل الأشياء التى توجد لا تكون سوى جزئيات فقط، فكيف نستطيع أن نتمثل الطبائع العامة، عن طريق ألفاظ عامة أو أين نجد تلك الطبائع العامة التى تمثلها هذه الألفاظ؟[٨٨].

ويرد لوك على ذلك قائلاً بإن الكلمات تصبح عامة بأن تكون دلالات لأفكار عامة، وإن الأفكار العامة تتكون عن طريق التجريد. «إن الأفكار تصبح عامة بأن نفصل منها ظروف الزمان والمكان وأى أفكار أخرى قد تحددها وتجعلها دالة على هذا الوجود الجزئى أو ذاك. ويمكنها أن تمثل أفرادًا كثيرين عن طريق هذا التجريد؛ وكل فكرة تطابق تلك الفكرة المجردة (كما نسميها) تكون من هذا النوع[٨٩]. فالطفل، دعنا نفترض، يتعرف فى البداية على شخص واحد. ثم يتعرف بعد ذلك على أشخاص آخرين. ويكوِّن فكرة عن الخصائص العامة، ويستبعد الخصائص التى تخص هذا الفرد أو ذاك. ومن ثم تكون لديه فكرة عامة، تدل على لفظ «إنسان». ومع نمو التجربة، يستطيع أن يستمر فى تكوين أفكار أخرى أكثر اتساعًا وتجريدًا، كل فكرة منها تدل على لفظ عام.

وينجم عن هذا أن الكلية والعمومية ليستا صفتين للأشياء، تكونان فرديتين أو خاصيتين، بل هما صفتان للأفكار وللكلمات: «أى أنهما من اختراع الفهم وخلقه، يصنعها من أجل استخدامه الخاص، ولا تعنى سوى دلالات، سواء كانت كلمات أم أفكارًا[٩٠]. إن أى فكرة أو أى كلمة هى – بالتأكيد – خاصة أيضًا؛ أعنى أنها هذه الفكرة الجزئية أو تلك الكلمة المعينة. لكن ما نسميه بالكلمات العامة أو الكلية وما نسميه بالأفكار العامة أو الكلية تكون كلية فى مغزاها ودلالتها. وهذا يعنى أن الفكرة العامة أو الكلية تدل على نوع من الأشياء، مثل بقرة أو خروف أو شخص ما فى حين أن اللفظ العام يمثل الفكرة من حيث إنها تدل على نوع من الأشياء. «ومن ثم،

فإن ما تعنيه الكلمات العامة هو نوع من الأشياء؛ وكل كلمة عامة تعنى ذلك من حيث إنها دلالة لفكرة ما مجردة موجودة فى الذهن وتوجد أشياء تتفق مع هذه الفكرة، ولذلك فإنها تندرج تحت هذا الاسم – أو تكون – والمعنى واحد، من هذا النوع»[٩١].

ومع ذلك فإن القول بإن الكلية لا تخص إلا الكلمات والأفكار، لا يعنى أنه ليس ثمة أساس موضوعى للفكرة الكلية. «ولا أتصور أننى نسيت هنا، ولا أنكر، أن الطبيعة تصنع أثناء إنتاج الأشياء كثيراً منها (أى الأشياء) متشابهة: ولا شىء أكثر وضوحاً، خاصة فى أجناس الحيوانات وكل الأشياء التى تتكاثر عن طريق البذرة»[٩٢]. بيد أن الذهن هو الذى يلاحظ ألوان التشابه هذه الموجودة بين الأشياء الجزئية ويستخدمها كفرصة لتكوين أفكار عامة. وعندما تتكون فكرة ما عامة – كفكرة الذهب – مثلاً – فإننا نقول إن شيئًا جزئيًا يكون ذهبًا أو لا يكون من حيث إنه يطابق هذه الفكرة أو لا يطابقها.

ويتحدث لوك – أحياناً – بطريقة توحى لباركلى بأن الفكرة العامة صورة ذهنية image تتكون من عناصر متنافرة. فهو يتحدث – مثلاً – عن الفكرة العامة عن المثلث، التى «يجب أن تكون غير مستوية، ولا مستطيلة، ولا تكون متساوية الساقين، ولا متساوية الأضلاع، لكنها تكون هذه كلها ولا واحدة منها.... فهى فكرة توضع فيها أجزاء من أفكار مختلفة وغير متسقة معًا[٩٣]. بيد أنه ينبغى أن يُفهم هذا القول فى ضوء ما يقوله لوك فى موضع آخر عن «التجريد». فهو لا يقول إن الفكرة العامة عن المثلث صورة ذهنية، ولا يقول إنها تتكون من «أجزاء» أفكار مختلفة ومتنافرة. أعنى أن الذهن يحذف ويستبعد العلامات الخاصة بهذا النوع من المثلث أو ذاك، ويضع الخصائص العامة لأنواع مختلفة من المثلث معًا لكى يكوِّن الفكرة العامة عن المثلث. ومن ثم يُتصور التجريد بوصفه عملية حذف أو استبعاد ووضع ما يبقى معًا، أعنى الخصائص العامة. وقد يكون ذلك – بالفعل – ولسوء الطالع أمراً غامضًا، بيد أنه ليست هناك حاجة لنجعل لوك يتحدث بلغو مطلق بأن ننسب إليه وجهة نظر مؤداها أن الأفكار العامة تتكون من عناصر متنافرة.

١١ – ومن المهم ألا نفهم كلمة «التجريد» فى هذا السياق على أنها تعنى تجريد الماهية الحقيقية لشىء ما. إذ أن لوك يميز بين معنيين للفظ «ماهية حقيقية». المعنى

الأول منهما هو المعنى الموجود عند أولئك الذين يفترضون - إذا استخدمنا كلمة ماهية بالنسبة لمن لا يعرفون ماذا عساه أن تكون - عدداً معيناً من تلك الماهيات التى وفقًا لها تُصنع كل الأشياء الطبيعية، ويشارك فيها كل شىء منها، ويصبح بالتالى ماهية هذا النوع أو ذاك[٩٤]. وهذه النظرية، كما يقول لوك، هى افتراض لا يمكن الدفاع عنه، كما يبينها تكاثر الحيوانات. لأن النظرية تفترض مقدمًا ماهيات ثابتة ومحددة، ولا يمكنها أن تفسر واقعة الحالات التي يصعب الفصل فيها، وواقعة ألوان التنوع الموجود فى النوع Type. وبمعنى آخر، إنها لا تطابق المعطيات التجريبية المتاحة. وفضلاً عن ذلك، فإن افتراض ماهيات ثابتة لكنها غير معروفة هو افتراض لا قيمة له ولا فائدة منه، حتى إنه يمكن استبعاده حتى إذا لم يتناقض مع المعطيات التجريبية. أما الرأى الآخر والأكثر عقلانية (عن الماهيات الحقيقية) فهو رأى أولئك الذين ينظرون إلى كل الأشياء الطبيعية على أن لها تركيبًا حقيقيا لكنه غير معروف من أجزائها عديمة الإحساس، التى تتدفق منها تلك الصفات الحساسة التى تخدمنا فى أن نقوم بتمييزها بعضها عن بعض، وبناء على ذلك نضطر إلى أن نضعها فى أنواع تحت تسميات عامة[٩٥] لكن على الرغم من أن هذا الرأى «أكثر عقلانية»، فإنه لا تكون هناك بصورة واضحة مسألة تجريد ماهيات غير معروفة. فكل تجمع من أفكار بسيطة يتوقف على «البناء الحقيقى» لشىء ما، لكنا لا نعرف هذا البناء الحقيقى. ولذلك لا يمكن تجريده.

ويميز لوك الماهيات الاسمية عن الماهيات الحقيقية. فنحن معتادون على أن نقرر إذا ما كان شىء معين ذهبًا أم لا بملاحظة إذا ما كان يمتلك تلك الخصائص المشتركة؛ إذ يُنظر إلى امتلاكها على أنه أمر ضرورى وكاف لكى نصنف شيئًا ما على أنه ذهب. والفكرة المركبة عن تلك الخصائص هى الماهية الاسمية للذهب. وذلك هو سبب قول لوك إن «الفكرة المجردة التى يمثلها الاسم (العام) وماهية النوع واحدة وهى هى»[٩٦]، وإن «كل فكرة مجردة متميزة هى ماهية متميزة»[٩٧]. وبالتالى، فإن الماهية الاسمية هى التى تُجرد، عن طريق استبعاد خصائص تميز أشياء فردية والإبقاء على خصائص مشتركة.

ويضيف لوك القول بأنه فى حالة الأفكار البسيطة والأعراض البسيطة تكون الماهيات الحقيقية والاسمية هى هى. «وهكذا فإن شكلاً يتضمن مكانًا بين ثلاثة

خطوط يكون الماهية الحقيقية والماهية الاسمية أيضًا للمثلث»[٩٨]. لكن فى حالة الجواهر، فإنها تكون مختلفة. فالماهية الاسمية للذهب هى الفكرة المجردة عن الخصائص التى يمكن ملاحظتها وتكون مشتركة بالنسبة للأشياء التى تصنف على أنها ذهب؛ لكن ماهيته الحقيقية، أو جوهره، هو «التكوين الحقيقى لأجزائه التى لا تحس، التى يتوقف عليها كل صفات اللون، والوزن وقابلية الانصهار، والصلابة... إلخ، التى توجد فيه» . ونحن لا نعرف هذه الماهية الحقيقية، أى جوهر الذهب الخاص. إن طريقة لوك فى الحديث معرضة للنقد بالتأكيد. لأنه من غير الملائم أن نتحدث فى حالة الفكرة العامة عن المثلث عن «الماهية بوجه عام» إذا عرفناها بأنها البناء الحقيقى، لكنه غير معروف، من الأجزاء التى لا تحس لجوهر مادى. بيد أن معناه العام واضح بصورة كافية، أعنى أنه من المعقول أن نتحدث فى حالة الجواهر المادية عن ماهية حقيقية تتميز عن الماهية الاسمية أو الفكرة المجردة، فى حين أنه لا يكون معقولاً أن نتحدث عن الماهية الاسمية فى حالة المثلث.

الهوامش

(١) E. , 2, 5:1, P. 158.

(٢) E. , 2, 6: 1, P. 159.

(٣) E. , 2, 7,1: 1, P. 160.

(٤) E. , 2, 7,7: 1, P. 163.

(٥) E. , 2, 1,25: 1, P. 142.

(٦) E. , 2, 2: 1, P. 145.

(٧) E. , 2, 12, 1,: 1, P. 214.

(٨) Edit. Tand, P. 120.

(٩) E. , 2, 12, 1: 1, P. 213.

(١٠) Ibid, P. 214.

(١١) E. , 2, 12, 8: 1, P. 217.

(١٢) E. , 2, 12, 4: 1, P. 215.

(١٣) E. , 2, 12, 5: 1, PP. 215 - 16.

(١٤) يصر لوك، عكس ديكارت وأتباعه، على أن الامتداد والجسم ليسا الشيء نفسه. ففكرة الجسم تتضمن – مثلاً – فكرة الصلادة، في حين أن فكرة الامتداد لا تتضمن هذه الفكرة (الصلادة).

(١٥) E. , 2, 12, 5: 1, P. 216.

(١٦) E. , 2, 18, 2: 1, P. 294.

(١٧) E. , 2, 13, 3: 1, P. 220.

(١٨) E. , 2, 13, 4: 1, P. 220.

(١٩) E. , 2, 14, 3: 1, P. 239.

(٢٠) E. , 2, 14, 31: 1, P. 256.

(٢١) E. , 2, 15, 6: 1, P. 262.

(٢٢) E. , 2, 17, 1: 1, P. 277.

(٢٣) I bid, P. 276.

(٢٤) E. , 2, 17, 4: 1, P. 278.

(٢٥) E. , 2, 17, 8: 1, PP. 281 - 2.

(٢٦) E. , 2, 17, 9: 1, P. 283.

(٢٧) E. , 2, 22, 8: 1, P. 385.

(٢٨) E. , 2, 22, 9: 1, P. 385.

(٢٩) Ibid.

(٣٠) Ibid.

(٣١) E. , 2, 8, 8: 1, P. 169.

(٣٢) E. , 2, 8, 9: 1, P. 170.

(٣٣) E. , 2, 8, 10: 1, P. 170.

(٣٤) E. , 2, 8, 23: 1, P. 179.

(٣٥) E. , 2, 8, 15: 1, P. 173.

(٣٦) المن Manna مادة من شجر الدردار الأوروبى تدخل فى تركيب بعض الأدوية. وقد ذكر الكتاب المقدس فى سفر الخروج الإصحاح السادس عشر أن الرب أرسل «المن» من السماء إلى بنى إسرائيل عندما جاءوا فى الصحراء وندموا على خروجهم من مصر «إذ كنا جالسين عند قدور اللحم نأكل خبزاً للشبع» خروج ١٦ ـ ٣ والمقصود أن المرض والألم لا يظهران فى الطعام بصفة عامة. (المترجم)

(٣٧) E. , 2, 8, 17: 1, P. 174.

(٣٨) E. , 2, 8, 16: 1, P. 174.

(٣٩) E. , 2, 8, 19: 1, P. 176.

(٤٠) E. , 2, 8, 20: 1, P. 176.

(٤١) See Vol. 11 of this History, p. 287.

(٤٢) E. , 2, 8, 8: 1, P. 169.

(٤٣) E. , 2, 8, 8: 1, P. 169

(٤٤) E. , 2, 23, 1: 1,PP. 390 - 1.

(٤٥) هذا هو المعنى الحرفى لكلمة Substance (الجوهر) الإنجليزية فهى مكونة من مقطعين Sub يعنى تحت و Stane يقف ـ فهى ما يقف تحت أو ما يحمل كذا. (المراجع)

(٤٦) E. , 2, 23, 2: 1, P. 391.

(٤٧) Ibid, P. 392.

(٤٨) E. , 2, 23, 6: 1, P. 396 .

(٤٩) Ibid, P. 397.

(٥٠) E. , 2, 23, 37: 1, P. 422 .

(٥١) E. , 4, 3, 6: 11, P. 192 .

(٥٢) E. , 2, 23, 33: 1, P. 418 .

(٥٣) Ibid.

(٥٤) E. , 2, 23, 37: 1, P. 422 .

(٥٥) E. , 2, 25, 1: 1, P. 427.

(٥٦) E. , 2, 25, 3: 1, P. 428.

(٥٧) E. , 2, 25, 5: 1, p. 428.

(٥٨) E. , 2, 25, 7: 1, PP. 429 - 30.

(٥٩) E. , 2, 25, 8: 1, P. 430.

(٦٠) E. , 3, 10, 33: 11, P. 145.

(٦١) E. , 2, 26, 1: 1, P. 433.

(٦٢) Ibid, P. 434.

(٦٣) E. , 2, 26, 2: 1, P. 435.

(٦٤) E. , 2, 21, 3: 1, P. 310.

(٦٥) E. , 2, 21, 4: 1, P. 312.

(٦٦) E. , 2, 21, 5: 1, P. 313.

(٦٧) E. , 2, 27, 4: 1, PP. 441 - 2.

(٦٨) E. , 2, 27, 5: 1, P. 443.

(٦٩) E. , 2, 27, 4: 1, P. 442.

(٧٠) E. , 2, 27, 7: 1, P. 444.

(٧١) إله الجبل Heliogabalus الاسم الذى اتخذه الإمبراطور الرومانى فاريوس أفيتوس باسيانوس Varius Avitus Bassianus (٢١٨ ـ ٢٢٢) وكان إله الجبل Elagabalus هو إله الشمس عند السوريين والفينيقيين (وكانوا فى حمص يعبدون الشمس تحت اسم إله الجبل) ـ ولأمر غير معروف تماما تصور الإمبراطور أن ارتقاءه العرش يعود الفضل فيه إلى هذا الإله، فأصبح الشغل الشاغل له فى حكمه هو إظهار امتنانه وعرفانه له. فتسمى بهذا الاسم المقدس بوصفه جَداً أعظم، وكان أعز لديه من لقب «جلالة الإمبراطور»! وبصفة عامة كان هذا الإمبراطور يوصف بالحمق والتعصب ، فضلاً عن التهتك والخلاعة ـ قارن إدوارد جيبون «اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها» ترجمة محمد على أبو درة ومراجعة أحمد نجيب هاشم ـ وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، المجلد الأول ص ١٩٣ وما بعدها، وانظر أيضاً كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» ، مكتبة مدبولى ، المجلد الأول ص ٣٢٠ . (المراجع)

(٧٢) Ibid, P. 445.

(٧٣) E. , 2, 27, 11: 1, P. 448.

(٧٤) قد تبدو العبارة غريبة لكنها صحيحة، وهى تفسر لنا ما سوف يسميه هيجل - فيما بعد- بالوعى الذاتى الذى هو إدراك لعملية الإدراك نفسها: فأنا أعى الطعام (أو أدركه) لكنى أعى أيضًا (أو أدرك) هذا الوعى نفسه. (المراجع)

(٧٥) Ibid, P. 449.

(٧٦) E. , 2, 27, 11: 1, P. 449.

(٧٧) E. , 2, 27, 20: 1, P. 461.

(٧٨) E. , 3, 1, 1: 11, P. 3.

(٧٩) E. , 3, 2, 1: 11, P. 9.

(٨٠) E. , 3, 7, 1: 1, P. 98.

(٨١) E. , 3, 9, 6: 11, P. 106.

(٨٢) E. , 3, 9, 6: 11, P. 107.

(٨٣) E. , 3, 9, 8: 11, P. 108.

(٨٤) E. , 3, 10, 2: 11, P. 123.

(٨٥) E. , 3, 10, 34: 11, P. 147.

(٨٦) E. , 4, 21,4: 11, P. 462.

(٨٧) E. , 3, 3, 6: 11, P. 16.

(٨٨) Ibid, PP. 16 - 17.

(٨٩) E. , 3, 3, 11: 11, P. 21.

(٩٠) E. , 3, 3, 12: 11, P. 22.

(٩١) E. , 3, 3, 13: 11, P. 23.

(٩٢) E. , 4, 7, 9: 11, P. 274.

(٩٣) E. , 3, 3, 17: 11, P. 27.

(٩٤) Ibid, PP. 27 - 8.

(٩٥) E. , 3, 3, 12: 11, P. 23.

(٩٦) E. , 3, 3, 14: 11, P. 9, 25.

(٩٧) E. , 3, 3, 18: 11, P. 29.

(٩٨) Ibid, P. 29.

الفصل السادس

لوك (٣)

المعرفة بوجه عام ـ درجات المعرفة ـ مدى معرفتنا وحقيقتها ـ المعرفة بوجود الله ـ المعرفة بالأشياء الأخرى ـ الحكم والاحتمال ـ العقل والإيمان

١ – يقول لوك في مسودة كتابه «مقال..» إنه يبقى علينا الآن أن نبحث أي نوع من المعرفة الحقيقية يكون لدينا عن هذه الأفكار أو بواسطتها عن الموضوع الملائم للمعرفة، التي تكمن تماماً في الإثبات أو النفي، وما هو نوع القضايا سواء كانت ذهنية أم لفظية، التي لا تعدو أكثر من إدراك الأشياء على ما هي عليه بالفعل أو على نحو ما هي موجودة عليه فعلاً، أو القضايا التي تعبر عن ألوان الإدراك عن طريق كلمات يفهمها الآخرون كما نفهمها نحن[١]. بيد أنه يبدأ الكتاب الرابع من كتابه «مقال..» بعد نشره بالقول التمثيلي الصريح «لما كان الذهن في كل أفكاره واستدلالاته ليس له موضوع مباشر سوى أفكاره الخاصة، التي يتأملها أو يستطيع أن يتأملها، فإنه يتضح أن معرفتنا لا تلم إلا بهذه الأفكار فحسب»[٢]. ويستمر في القول بأن المعرفة تكمن، حصراً، في إدراك الارتباط والاتفاق أو الاختلاف والتناقض في أي فكرة من أفكارنا. فعندما نعرف أن زوايا المثلث الثلاث تساوي زاويتين قائمتين، فإننا ندرك وجود رابطة ضرورية بين أفكار. ويمكننا بالتالي أن نقول بصورة مشروعة إننا نعرف أن زوايا المثلث الثلاث تساوي زاويتين قائمتين.

لكن ما الذي نعنيه «باتفاق» و«اختلاف» الأفكار؟ يسمي لوك الصورة الأولى من صور الاتفاق والاختلاف «الهوية أو التباين». فالذهن يعرف – مثلاً – بصورة مباشرة وبصورة لا تحتمل الخطأ أن فكرتي الأبيض والدائري (عندما يستقبلهما عن طريق

التجربة الحسية) هما على نحو ما هما عليه وليستا فكرتين آخريين نسميهما الأحمر والمربع. وربما يخطئ شخص ما، بالفعل، فى اللفظين الصحيحين بالنسبة لهاتين الفكرتين، بيد أنه لا يستطيع أن يمتلكهما دون أن يرى أن كل فكرة منهما تتفق مع نفسها وتختلف مع أفكار أخرى مختلفة. أما الصورة الثانية التى يذكرها لوك فيطلق عليها اسم «النسبة أو الإضافة». وهو هنا يتصور إدراك العلاقات الموجودة بين الأفكار، التى قد تكون علاقة الاتفاق أو الاختلاف. وتمدنا القضايا الرياضية بالنموذج الأساسى، مع أنها ليست النموذج الوحيد، بمعرفة علاقة الإضافة. والصورة الثالثة هى اتفاق أو اختلاف المعية فى الوجود (التآنى فى الوجود). ومن ثم فإن معرفتنا بالحقيقة التى تقول إن النار لا تلتهم الجوهر هى معرفة تقول إن قوة البقاء دون أن تلتهمه النار توجد مع أو تلازم باستمرار الخصائص الأخرى التى تكوِّن معًا فكرتنا المركبة عن الجوهر الذى نتحدث عنه. والصورة الرابعة والأخيرة هى وجود اتفاق أو اختلاف «الوجود الحقيقى». ويقدم لوك لذلك مثالاً وهو عبارة «اللّه موجود».أعنى أننا نعرف أن فكرة اللّه «تتفق مع» أو تناظر موجودًا يوجد بالفعل.

وثمة مسألتان واضحتان بصورة مباشرة فى هذا التصنيف لصور المعرفة. أولاهما أن المعرفة بالهوية والمعرفة بالتلازم فى الوجود (التآنى فى الوجود) كلتاهما معرفة بالإضافة. ويسلم لوك بذلك بالفعل. «إن الهوية والتلازم فى الوجود ليسا سوى علاقتين»(٣). بيد أنه يستمر ليزعم أن لهما خصائص تخصهما تبرر وضعهما تحت عناوين منفصلة، مع إنه لا يفسر ما عساها أن تكون تلك الخصائص. أما المسألة الثانية فهى أن المعرفة بالوجود الحقيقى تشكل - بوضوح صعوبة للوك. لأننا إذا عرَّفنا الفكرة بأنها الموضوع الذى يتناوله الذهن عندما يفكر، فإنه لا يكون من السهل أن نرى كيف يمكننا أن نعرف أن أفكارنا تناظر موجودات حقيقية، من حيث إن هذه الموجودات ليست أفكارنا. ومع ذلك إذا استبعدنا هذه المسألة الآن، فإننا نستطيع أن نقول إن المعرفة تتمثل عند لوك إما فى إدراك الاتفاق أو الاختلاف بين الأفكار أو فى إدراك اتفاق أو اختلاف الأفكار مع الأشياء التى هى نفسها ليست أفكارًا.

٢ - وينتقل لوك إلى فحص درجات معرفتنا. ويبين هنا تحولاً عقليا حاسمًا. لأنه يرفع من شأن الحدس والبرهان، اللذين يميزان المعرفة الرياضية، مع أنهما

ليسا مقتصرين عليها، على حساب ما يطلق عليه اسم «المعرفة الحسية». إنه لم يرتد - بالطبع - عن نظريته التجريبية العامة التى تقول إن كل أفكارنا تأتى من التجربة من الإحساس أو التأمل. لكن لأنه يفترض مسبقًا هذه النظرية، فإنه يأخذ المعرفة الرياضية بوضوح على أنها مثال يحتذى به للمعرفة. ويظهر فى هذه المسألة - على الأقل - تشابهًا مع ديكارت.

«إذا تأملنا فى طرقنا الخاصة للتفكير، فإننا سنجد أحيانًا أن الذهن يدرك اتفاق أو اختلاف فكرتين بصورة مباشرة، دون توسط أى فكرة أخرى: وقد نطلق على ذلك، فيما - أعتقد - اسم المعرفة الحدسية»(٤). ومن ثم فإن الذهن يدرك بصورة مباشرة عن طريق الحدس أن اللون الأبيض ليس هو اللون الأسود، وأن ثلاثة أكبر من اثنين(٥). وهذه المعرفة هى أكثر أنواع المعرفة وضوحًا ويقينًا التى يمكن أن يبلغها الذهن البشرى. ولا مجال للشك فيها، «وعليها يعتمد كل يقين وبرهان كل معرفتنا»(٦).

والدرجة الثانية من درجات المعرفة هى المعرفة البرهانية، حيث لا يدرك الذهن اتفاق الأفكار أو اختلافها بصورة مباشرة، لكنه يحتاج إلى توسط أفكار لكى يستطيع أن يفعل ذلك. ويخطر ببال لوك البرهان الرياضى أولاً، حيث تتم البرهنة على قضية ما أو يتم تقديم الدليل عليها. وليس لدينا - كما يقول - معرفة حدسية مباشرة تقول إن زوايا المثلث الثلاث تساوى زاويتين قائمتين: فنحن نحتاج إلى «أفكار تتوسط» يمكن - كما نعرف - سهولة الحدس ووضوحه. كما يكون - فى الوقت نفسه - لكل خطوة فى البرهان يقين حدسى. لكن لو انتبه لوك بصورة أكثر إلى البرهان القياسى أكثر مما فعل فى حقيقة الأمر، فربما شك إلى حد ما فى صدق هذا القول الأخير. لأنه يمكن أن تكون هناك حجة قياسية تحتوى على قضية ممكنة. ولا يُعرف صدق قضية ممكنة عن طريق ما يسميه لوك باليقين الحدسى. فليس هناك ارتباط ضرورى بين الألفاظ؛ ومن ثم لا نستطيع أن ندركه بصورة مباشرة. وبمعنى آخر، فإن فكرة لوك عن البرهان، كما يشير الشراح تنحصر فى مجال المعرفة البرهانية بنطاق ضيق للغاية.

إن ما يحتاج إليه الحدس والبرهان ليس المعرفة، بل «الاعتقاد أو الظن» فى كل الحقائق العامة على الأقل(٧). ومع ذلك، فهناك معرفة حسية بالوجود الجزئى. فبعض الناس، كما يرى لوك، لديهم شك فيما إذا كانت هناك أشياء موجودة تناظر أفكارنا؛

«لكنى أعتقد مع ذلك أننا مزودون هنا بدليل يبعدنا عن الشك»[8]. فعندما يرى شخص ما الشمس أثناء النهار، فإن إدراكه يكون مختلفًا عن تصوره للشمس أثناء الليل، وهناك اختلاف لا يمكن إنكاره بين شم رائحة وردة واستدعاء رائحة الوردة. وإذا قال إن كل ذلك قد يكون حلمًا، فلابد أن يسلم مع ذلك بوجود اختلاف كبير بين الحلم بالوجود فى النار والوجود فيها بالفعل.

٣ – وبالتالى، ثمة ثلاث درجات من المعرفة هى: الحدسية، والبرهانية، والحسية. لكن إلى أى مدى يمكن أن تمتد معرفتنا؟ إذا كانت المعرفة تتمثل فى إدراك الاتفاق أو الاختلاف بين الأفكار، فإنه ينجم عن ذلك «أنه ليست لدينا معرفة أكثر من الأفكار التى لدينا»[9]. ولكن، كما يرى لوك، «لا ينقص مدى معرفتنا حقيقة الأشياء فحسب، بل ينقصها حتى مدى أفكارنا الخاصة»[10]. ومن الضرورى فحص ما يعنيه بذلك. إننا نستطيع أن نتابعه فى أخذ الصور الأربع من المعرفة التى يذكرها فى القسم الأول واحدة تلو الأخرى، وفى رؤية المدى تمتد معرفتنا أو يمكن أن تمتد فى كل طريقة من طرق إدراك اتفاق أو اختلاف أفكارنا.

أولاً، تمتد معرفتنا «بالهوية والتباين» بقدر ما تمتد أفكارنا. أعنى أنه لا يمكن أن تكون لدينا فكرة دون أن ندرك حدسيًا أنها هى ذاتها، وتختلف عن أى فكرة أخرى.

بيد أن الأمر ليس كذلك بالنسبة لمعرفتنا «بالتواجد» (أو المصاحبة فى الوجود). ففى هذه الحالة تكون معرفتنا ناقصة، على الرغم من أن الجزء الأعظم والأغلب من معرفتنا التى تخص الجواهر تتمثل فى معرفتنا «بالتواجد» أو المصاحبة فى الوجود[11]. ففكرتنا عن نوع جزئى من الجواهر هو تجمع من أفكار بسيطة توجد معًا. «ففكرتنا عن اللهب، مثلاً، هى أنه جسم حار، ومضىء، ويتحرك إلى أعلى، وفكرتنا عن الذهب هى أنه جسم ثقيل إلى حد ما أصفر اللون وقابل للذوبان وللانصهار»[12]. بيد أن ما ندركه هو تلازم حقيقى واقعى أو معية أفكار بسيطة: فنحن لا ندرك أى ارتباط ضرورى بينها. إن أفكارنا المركبة عن الجواهر تتكون من أفكار عن صفاتها الثانوية، وتعتمد هذه الصفات على «الصفات الأولية لأجزائها الضئيلة وغير المدركة؛ أو إذا لم تعتمد عليها، فإنها تعتمد على شىء بعيد عن إدراكنا[13]». وإذا لم نعرف الجذر الذى تنبثق منه، فإننا لا نعرف ما هى الصفات التى تنتج بالضرورة منه أو تتنافى

بالضرورة مع بناء الجوهر غير المحسوس. ومن ثم لا يمكننا أن نعرف ما هي الصفات الثانوية التي يجب أن تلازم باستمرار الفكرة المركبة. «إن معرفتنا في كل هذه المباحث تمتد قليلاً أبعد من تجربتنا»[١٤]. ولا يمكننا، أيضًا، أن نميز أى ارتباط ضرورى بين قوى جوهر على أن يحدث تغيرات محسوسة فى أجسام أخرى، وأى من هذه الأفكار التى تكوِّن معًا فكرتنا عن الجوهر الذى نتحدث عنه. «إن التجربة هى التى لابد أن نعتمد عليها فى هذا الجزء. وهى ترغب في أن تكون أكثر تطوراً»[١٥]. وإذا انتقلنا من الأجسام إلى الأرواح، فإننا نجد أنفسنا فى ظلام أعظم.

والسبب الذى يقدمه لوك للقول بأن معرفتنا «بالتلازم» لا تمتد بعيداً جداً ذو أهمية كبيرة. وواضح أنه كان يفكر فى معيار مثالى للمعرفة. «فامتلاك «معرفة حقيقية» بتواجد الأفكار التى تكوِّن معًا الماهية الاسمية لشىء ما، يعنى رؤية ارتباطاتها الضرورية بعضها ببعض، على نحو مماثل لما ندرك فيه ارتباطات ضرورية بين الأفكار فى القضايا الرياضية. بيد أننا لا ندرك هذه الارتباطات الضرورية. إننا نرى الفكرة المركبة للذهب تضم فكرة الاصفرار بوصفها مسألة واقعية حقيقية، لكنا لا ندرك ارتباطًا ضروريًا بين الاصفرار والصفات الأخرى التى تكوِّن معًا فكرة مركبة عن الذهب. ومن ثم نحكم عليها معرفتنا بأنها ناقصة؛ فهى ببساطة معرفة تقوم على التجربة؛ تقوم على ارتباطات واقعية. ولا نستطيع أن نبرهن على قضايا فى العلم الطبيعى أو «الفلسفة التجريبية»: «إذ أن اليقين والبرهان شيئان يجب علينا ألا نزعمهما فى هذه القضايا»[١٦]. إننا لا نستطيع أن نبلغ «حقائق عامة، ولا يمكن الشك فيها»[١٧] عن الأجسام. ويبدو أن موقف لوك، فى كل ذلك، هو موقف «عقلى»، أعنى موقف منْ يأخذ المعرفة الرياضية على أنها المعيار المثالى، وليس موقفًا «تجريبيًا».

ولا أعتقد فى الوقت نفسه أن وجهة النظر هذه ينبغى التشديد عليها. إذ أن لوك يعنى، بالفعل، أن العلم الطبيعى ناقص بالضبط لأنه تجريبى، غير أنه ينسب، أيضًا، ألوان قصوره إلى جهل معاصر. «فعلى الرغم من أننا لسنا بلا أفكار عن هذه الصفات الأولية للأجسام بوجه عام، فإننا لا نعرف ما عساه أن يكون حجم الجانب الأعظم من أجسام الكون، ولا شكله، أو حركته الخاصة، فنحن نجهل القوى المتعددة، وألوان الفاعلية، وطرق العملية التي تنتج بها المعلولات يوميًا[١٨]. إنها هنا ببساطة مسألة

جهل، فحواسنا ليست دقيقة بدرجة تكفى لإدراك «الجزئيات الضئيلة» للأجسام وتكتشف عملياتها. ولا تحملنا تجاربنا وأبحاثنا إلى ما هو أبعد، على الرغم من أننا «لسنا على يقين مما إذا كانت ستنجح مرة ثانية فى وقت آخر. إن ذلك يعوق معرفتنا اليقينية بحقائق كونية تخص الأجسام الطبيعية، ويحملنا ذهننا وراء الواقع الجزئى بصورة ضئيلة جداً[١٩]. إن لوك يُبدى - بحق - نغمة تشاؤمية. لأنه «يقبل الشك فى أنه مهما تكن المثابرة البشرية والفلسفة التجريبية مفيدتين فى الأشياء الفيزيائية، فإن (المعرفة) العلمية لا تكون مع ذلك فى متناول يدنا[٢٠]. ويؤكد أنه على الرغم من أن أفكارنا عن الأجسام تخدمنا من أجل أغراض عملية عادية «فإنه ليست لدينا مقدرة على المعرفة العلمية، ولا نستطيع أن نكتشف حقائق عامة، ومفيدة، ولا نزاع فيها تخصها. إن اليقين والبرهان شيئان يجب علينا ألا نزعمهما فى هذه المسائل[٢١] إن لدينا هنا، كما لاحظنا فى الفقرة الأخيرة، تقليلاً من قيمة العلم الطبيعى لأنه يعوزه معرفة مثالية: إن لدينا تأكيداً واضحاً بأن العلم الطبيعى لا يمكن أن يصبح «علمًا» على الإطلاق. ومع ذلك، فإن ملاحظات لوك التشاؤمية فيما يتعلق بالعلم الطبيعى ترجع ببساطة إلى حد كبير إلى جهل معاصر ونقص الأجهزة التكنولوجية اللازمة لاكتشافات ألوان رائعة من التقدم. ومن ثم، بينما يكون من الضرورى أن نلاحظ الموقف العقلى الذى يظهر فى الكتاب الرابع من كتاب «مقال...»، فإننى أعتقد أنه ينبغى علينا ألا نغالى فيه فى هذا السياق.

أما النوع الثالث من المعرفة، أى المعرفة بالعلاقات، فمن الصعب أن نقول إلى أى مدى يمكن أن تمتد، «لأن ألوان التقدم التى تمت فى هذا الجزء من المعرفة، التى تعتمد على حكمتنا فى إيجاد أفكار متوسطة، قد تبيّن علاقات الأفكار التى لم ندرك تلازمها، فمن الصعب أن نقول متى نكون فى نهاية تلك الاكتشافات»[٢٢]. إن لوك يفكر أساساً فى الرياضيات. وأولئك الذين يجهلون الجبر - كما يقول - لا يمكنهم أن يتصوروا إمكاناته، ولا نستطيع أن نحدد مقدمًا المصادر الأبعد للرياضيات ولا فوائدها. لكنه لا يفكر فى الرياضيات فقط، بل نعتقد أن الأخلاق قد تكون علمًا برهانيًا. غير أننا سنترك أفكار لوك عن الأخلاق إلى الفصل القادم.

وأخيراً، هناك معرفة بالوجود الفعلى للأشياء. ويمكن أن نلخص موقف لوك هنا بسهولة. «إن لدينا معرفة حدسية بوجودنا الخاص، ومعرفة برهانية بوجود اللّه، وبوجود أى شيء آخر سوى ما لا يكون لدينا عنه معرفة حسية، التى لا تجاوز الموضوعات الماثلة لحواسنا»[٢٣]. أما بالنسبة للمعرفة بوجودنا الخاص، فإننا ندركها بوضوح وبيقين حتى إنها لا تحتاج إلى برهان وليست لديها استعداد للبرهان. «إننى إذا شككت فى كل الأشياء الأخرى، فإن ذلك الشك الخالص يجعلنى أدرك وجودى الخاص ولا يؤدى بى إلى الشك فى ذلك»[٢٤]. ولا يقصد لوك، كما رأينا فى الفصل الأخير، أن لدىَّ يقيناً حدسيًا عن وجود نفس غير مادية داخل ذاتى. لكنى أدرك بوضوح أننى ذات مفكرة ، على الرغم من أن لوك لم يوضح ما نقوم بحدسه بصورة دقيقة. وسنتناول معرفتنا بوجود اللّه وبمعرفة الأشياء غير اللّه وذواتنا فى الأقسام القادمة من هذا الفصل. والآن سأقوم بإثارة تساؤل يعالجه لوك تحت عنوان «حقيقة معرفتنا».

لقد رأينا الآن تواً أننا نستطيع، وفقًا لما يراه لوك، أن نعرف أن الأشياء موجودة. ويمكننا أن نعرف شيئًا ما عنها. لكن كيف يمكننا أن نفعل ذلك إذا كان الموضوع المباشر للمعرفة هو فكرة؟ «واضح أن الذهن لا يعرف الأشياء بصورة مباشرة، ولكن عن طريق توسط الأفكار التى تكون لديه عنها. وبالتالى لا تكون معرفتنا حقيقية إلا بوجود تطابق بين أفكارنا وحقيقة الأشياء. لكن ما عساه أن يكون المعيار هنا؟ كيف يعرف الذهن – عندما لا يدرك شيئًا سوى أفكاره الخاصة – أنها تتفق مع الأشياء ذاتها؟»[٢٥]. إن السؤال واضح بدرجة كافية. فما هى إجابة لوك؟

إننا نستطيع أن نضع المعرفة الرياضية والمعرفة الأخلاقية فى جانب واحد. فالرياضيات البحتة تقدم لنا معرفة يقينية وحقيقية، لكنها معرفة «بأفكارنا الخاصة فقط»[٢٦]. أعنى أن الرياضيات صورية: فهى تتحدث عن خصائص «الأفكار» مثل: فكرة المثلث، أو الدائرة، وعن العلاقات بين الأفكار وليس عن عالم الأشياء. ولا يتأثر صدق القضايا الرياضية بوجود أو عدم وجود الأشياء التى تناظر الأفكار التى يستخدمها الرياضى فى استدلاله. فإذا أصدر حكمًا عن المثلث أو الدائرة، فإن وجود أو عدم وجود مثلث أو مربع فى العالم لا يكون له علاقة تمامًا بصدق حكمه. وإذا كان الحكم صادقًا، فإنه يظل صادقًا حتى على الرغم من عدم وجود مثلث أو دائرة يناظران

أفكار عالم الرياضة عن المثلثات أو الدوائر. لأن صدق حكمه ينتج ببساطة من تعريفاته وبديهياته. «وعلى نحو مماثل يُستخلص يقين الأحاديث الأخلاقية ويقينها من حياة الناس ووجود تلك الفضائل فى العالم الذى يعالجونها فيه. ولا تكون واجبات «تيلى»[٢٧] Tully («واجبات» شيشرون)[٢٨] أقل صدقًا لأنه لا يوجد شخص فى العالم طبق بدقة قواعده الأخلاقية، وسار فى حياته وفق ذلك النموذج للرجل الفاضل الذى قــدمه لنا، ولم يوجد قط فى أى مكان عندما كتبه إلا فى الفكر فقط[٢٩].

ومع ذلك، فالموقف مختلف بالنسبة للأفكار البسيطة، لأن الذهن لا يخلق هذه الأفكار، كما هى الحال بالنسبة لفكرة الدائرة الكاملة، إن هذه الأفكار تُفرض على الذهن. ولذلك لابد أن تكون نتاج أشياء تؤثر على الذهن، ولابد أن تطابق الأشيــاء. أما من حيث الواقعة التى تقول إن الألوان - مثلاً - تحمل تشابهًا ضئيلاً مع القوى الموجودة فى الموضوعات التى تولد فينا الأفكار البسيطة المتصلة بها، فقد يتوقع المرء أن لوك يفسر طبيعة هذا «التطابق» بصورة أكثر دقة. لكنه مع ذلك، اكتفى بملاحظة أن «فكرة البياض أو المرارة - كما هى موجودة فى الذهن - وتطابق بدقة تلك القوة التى توجد فى أى جسم لأن ينتجها هناك، تمتلك كل التطابق الحقيقى الذى يمكن أن تمتلكه - أو ينبغى أن تمتلكه - مع أشياء موجودة خارجنا. وهذا التطابق الموجود بين أفكارنا البسيطة ووجود الأشياء يكفى للمعرفة الحقيقية[٣٠]. إنه قد يكفى، لكن ليست هذه هى المسألة التى نتحدث عنها. فالسؤال هو: كيف نعرف أو بالأحرى كيف نستطيع أن نعرف - بناء على مقدمات لوك - أن هناك تطابقًا على الإطلاق؟

ومن ثم فقد قيل إن الأفكار البسيطة تتطابق مع الموضوعات الخارجية. فماذا عن الأفكار المركبة ؟ إن هذا السؤال يخص أفكارنا عن الجواهر. لأنها لما كانت مثل أفكارنا المركبة الأخرى «نماذج أصلية من صنع ذهننا الخاص، وليست نسخًا من أى شىء»[٣١]، فإن مشكلة تطابقها ليست مُلحة. بل يمكن أن تقدم لنا «معرفة حقيقية» كما هى الحال فى الرياضيات، حتى إذا لم يناظرها شىء خارج الذهن. لكن الأفكار عن الجواهر تشير، إذا استخدمنا لغة لوك، إلى نماذج أصلية خارجنا؛ أعنى أننا نتصور أنها تناظر حقيقة خارجية. وينشأ السؤال : كيف نستطيع أن نعرف أنها تناظر - على افتراض أنها تناظر بالفعل - حقيقة خارجية بطريقة ما ؟ ويشير هذا السؤال - بالطبع

– إلى ماهيات اسمية، لأننا لا نعرف – فيما يرى لوك – الماهيات الحقيقية للأشياء. وإجابته هى أن أفكارنا المركبة عن الجواهر تتكون من أفكار بسيطة، وأنه «عندما نجد أفكاراً بسيطة تلازم أى جوهر، فإننا قد نربطها معًا مرة ثانية بثقة، ونصنع بالتالى أفكاراً مجردة عن الجواهر. لأن ما يمتلك ذات مرة وحدة الطبيعة، قد يتحد مرة أخرى»[٣٢].

والواقع أنه إذا كانت الصفات أفكاراً بسيطة، وإذا لم نعرف مباشرة إلا الأفكار، فإننا لا نستطيع أن نقارن على الإطلاق تجمعات صفات موجودة فى أذهاننا، بتجمعات صفات موجودة خارج أذهاننا. ولا توضح إجابة لوك – بالتأكيد – هذه الصعوبة. لكن على الرغم من أنه يتحدث عن «أفكار بسيطة»، فإنه يتحدث أيضًا عن أفكارنا عن الصفات والجواهر. وبمعنى آخر، إنه يتأرجح بين وجهة نظر تذهب إلى أن الأفكار تكون – ببساطة – تحويرات سيكولوجية نعرف عن طريقها الأشياء بصورة مباشرة. أو أنه، بصورة أكثر دقة، لا يتأرجح بين هاتين الوجهتين من النظر (لأن وجهة نظره الصريحة هى أن موضوع المعرفة هو الأفكار)، ولكنه يتأرجح بين طريقتين للحديث؛ فهو يتحدث أحيانًا كما لو كانت الفكرة هى الوسط الذى توجد فيه المعرفة (وهذه هى وجهة نظره المعلنة)، ويتحدث أحيانًا كما لو كانت الوسط الذى تعمل بواسطته المعرفة. وقد يكون هذا الغموض مسئولاً إلى حد ما عن إخفاقه فى أن يعالج الصعوبة التى تنشأ من مذهبه التمثيلى بجدية.

ومع ذلك، دعنا نفترض أننا نستطيع أن نعرف التناظر بين أفكارنا المركبة عن الجواهر، ومجموعات موجودة من صفات تتواجد معها. ولا يقر لوك – كما رأينا – بأنه يتم إدراك أى ارتباطات ضرورية بين هذه الصفات. وبالتالى – فإن معرفتنا – مع إنها حقيقية، لا تمتد وراء التجربة الفعلية التى تكون لدينا، وإذا عبرنا عن هذه المعرفة فى صورة قضايا عامة أو كلية، فإننا لا نستطيع بصورة مشروعة أن ندعى أن هذه القضايا ربما تكون أكثر صدقًا.

٤ – لقد ذكرنا فى القسم السابق أن وجهة نظر لوك هى أن لدينا، أو بالأحرى يمكن أن يكون لدينا، معرفة برهانية بوجود الله. وهو يعنى بذلك أننا نستطيع أن نستنبط وجود الله «من جزء ما من معرفتنا الحدسية»[٣٣]. والحقيقة المعروفة حدسياً

التى يبدأ منها هى معرفتنا بوجودنا الخاص. وربما يكون أكثر دقة، القول بأن معرفة المرء البرهانية بوجود اللّه ترتكز على معرفته الحدسية بوجوده الخاص. غير أن معرفة المرء بوجوده الخاص لا تبرهن بذاتها على وجود اللّه. فنحن نحتاج إلى حقائق أخرى معروفة حدسيًا. وأولاها القضية التى تقول إن «العدم المحض لا يمكن أن ينتج أى موجود حقيقى لا يزيد على أنه يمكن أن يكون مساويًا لزاويتين قائمتين»[٣٤]. إن معرفتى الحدسية بوجودى الخاص تبين لى أن شيئًا واحدًا على الأقل موجود. ومن ثم أعرف أننى لم أوجد منذ الأزل لكن لى بداية. لكن ما له بداية لابد أن ينتجه شىء آخر، إذ لا يمكن أن ينتج نفسه، وبالتالى لابد أن يوجد شىء - كما يقول لوك - منذ الأزل. وهو لم يوضح خطوات الحجة بوضوح كاف. لكن ما يعنيه بوضوح هو أنه لكى يوجد أى شىء فى أى وقت، لابد أن يوجد موجود ليس له بداية؛ لأنه إذا لم يكن الأمر كذلك، فإن موجودًا يوجد نفسه - أو «يحدث ببساطة» - وذلك أمر لا يمكن تصوره. لقد أخذ لوك القول بأن أى شىء يوجد، إنما يوجد بفعل علّة خارجية موجودة على أنه قضية واضحة بذاتها. بيد أنه لم يفسر إذا ما كان يقصد إعلان بطلان الارتداد اللامتناهى فى النظام الزمنى (أى الارتداد إلى الماضى)، أو الارتداد اللامتناهى فى نظام اعتماد الوجود هنا والآن، دون رجوع إلى الماضى. ومع ذلك، فإنه يبدو من ملاحظات متنوعة أنه يفكر فى ارتداد لامتناه إلى الماضى. وإذا كان الأمر هكذا، فإن خط حجته يختلف عن خط حجة الأكوينى - مثلاً - الذى حاول أن يطور برهانًا على وجود اللّه مستقلاً عن السؤال عما إذا كانت سلسلة من أحداث زمنية ترتد إلى ما لا نهاية إلى الماضى أو لم تكن. إن حجة لوك مؤسسة بدون عناية وتفتقر - بوضوح - إلى الدقة. ويعلن البعض بطلانها تمامًا على أساس أن ما ينظر إليه لوك على أنه حقائق واضحة بذاتها ليس صادقًا وواضحًا بذاته. لكن حتى إذا لم نكن على استعداد لأن نفعل ذلك، فمن الصعب أن نقول عنه الشىء الكثير، لأن لوك لم يقرر ذلك بوضوح.

غير أننا، إذا ما افترضنا أن ثمة موجودًا وجد منذ الأزل، فإن السؤال الذى ينشأ هو: ما هى طبيعته؟ يستخدم لوك هنا المبدأ القائل بأن «ما يمتلك وجوده وبدايته من شىء آخر، لابد أن يمتلك أيضًا كل ما فى وجوده بل وينتمى فى وجوده إلى شىء آخر أيضًا[٣٥]». وبالتالى، فلما كان الإنسان يجد فى ذاته قوى، ولما كان يتمتع أيضًا

بالإدراك والمعرفة، فإن الموجود الأزلى الذى يعتمد عليه لابد أن يكون قويًا وعاقلاً أيضًا. لأن الشيء الذى يخلو من المعرفة، لا يمكن أن ينتج موجوداً يعرف. ويستنتج لوك من ذلك أن «هناك موجوداً أزليًا أكثر قوة، وأكثر معرفة، لا يهم إذا أراد أى شخص أن يطلق عليه اسم الله. والمسألة واضحة، ويمكن استنباط كل تلك الصفات الأخرى بسهولة التى يجب أن ننسبها إلى هذا الموجود الأزلى من هذه الفكرة التى درسناها فى حينها.

٥ - إن الإنسان يعرف وجوده الخاص عن طريق الحدس، ويعرف وجود الله عن طريق البرهان. «ولا يمكن أن تكون لدينا معرفة بأى شيء آخر إلا عن طريق الإحساس»[٣٦]. لأنه ليس هناك ارتباط ضرورى بين الفكرة التى تكون لدى شخص ما عن أى شيء غير الله ووجود الشيء. إن الحقيقة التى تقول إن لدينا فكرة عن شيء ما لا تبرهن على أنه موجود. لأننا لا نعرف أنه موجود إلا عندما يؤثر فينا. «إن الاستقبال الفعلى للأفكار من الخارج هو الذى يجعلنا نلحظ وجود الأشياء الأخرى، ويجعلنا نعرف أن شيئًا ما يوجد فى ذلك الوقت بدوننا»[٣٧]. إن استقبال الأفكار من الخارج هو الإحساس، ونحن لا نعرف وجود الأشياء التى تؤثر على أعضائنا الحسية إلا عندما تفعل ذلك. فعندما أفتح عينى، فإن ذلك لا يعتمد على اختيارى لما أراه؛ إذ أن شيئًا ما قد أثر علىّ. وفضلاً عن ذلك، فإننى إذا وضعت يدى قريبة جدا من النار، فإننى أحس بالألم، فى حين أنه عندما تكون لدىَّ الفكرة المحضة عن وضع يدى قريبة جداً من النار، فإننى لا أعانى من الألم. وتبين لنا هذه الاعتبارات أن ثقتنا فى وجود الأشياء الأخرى ليست لها أساس صحيح. حقا، إن معرفتنا بوجود الأشياء الخارجية لا تمتد إلا لحد الشهادة الحالية لحواسنا، لكن من المحتمل أن المنضدة التى أراها منذ لحظة مضت لا تزال موجودة، ومن الحمق أن نبحث عن معرفة برهانية قبل أن نستعد لأن نقبل قضية وجودية. «إن منْ لا يسلم بشيء فى شئون الحياة العادية سوى البرهان الواضح المباشر لن يكون على يقين بشيء فى هذا العالم سوى الفناء السريع. إن صحة غذائه أو شرابه ستقدم له سببًا لأن يغامر بتناوله: وسأعرف عن طيب خاطر ما يستطيع أن يفعله بناء على هذه الأسس التى لا تقبل شكًا، ولا اعتراضًا»[٣٨].

٦ – إن الذهن «يعرف» عندما يُدرك بالتأكيد ويرضى بدون شك باتفاق أو اختلاف أى فكرة[٣٩]. فنحن نعرف أن (س) هى (ص) عندما ندرك بوضوح ارتباطًا ضروريًا بينهما. لكن الذهن يمتلك ما يطلق عليه لوك اسم «مَلَكة» أخرى، أعنى الحكم أى «وضع الأفكار معًا أو فصل بعضها عن بعض فى الذهن عندما لا يتم إدراك اتفاقها الأكيد أو عدم اتفاقها، لكن عندما يزعم أنه يفعل ذلك.. فإذا قام بتوحيدها أو فصلها كما تكون الأشياء فى الواقع، فإنه يكون حكمًا صحيحًا»[٤٠]. ومن ثم، فإن الحكم يهتم بالترجيح وينتج ظنًا.

ويعرف لوك الترجيح بأنه «ظهور الاتفاق بناء على براهين مُعرضة للخطأ»[٤١]. أعنى، عندما نحكم على قضية بأنها صادقة بصورة محتملة، فإن ما يحركنا لأن نجمع على أن القضية صادقة بصورة محتملة ليست خاصيتها الواضحة بذاتها (لأننا نعرف فى هذه الحالة أنها صادقة بالتأكيد)، وإنما بناء على أسس أو أسباب خارجية تكفى للبرهنة على صدقها. وهناك أساسان خارجيان رئيسيان للاعتقاد بأن قضية ما تكون صادقة على الرغم من أنها لا تكون صادقة عن طريق الوضوح الذاتى. الأساس الأول هو «مطابقة أى شىء لمعرفتنا الخاصة، أعنى الملاحظة والتجربة»[٤٢]. فالحديد يغوص فى الماء، على سبيل المثال، كما تبيّن تجربتى. وإذا رأيتُ أن ذلك يحدث فى الغالب أو باستمرار، فإن احتمال حدوثه فى المستقبل يكون أكبر نسبيًا مما لو لم أره يحدث إلا مرة واحدة فقط. والواقع أنه عندما تصدر التجارب المتسقة، حكمًا ويتم التحقق من هذا الحكم باستمرار فى تجربة أخرى، فإن الترجيح ينشأ بدرجة عالية حتى إنه يؤثر على توقعاتنا وأفعالنا بنفس الطريقة التى تؤثر بها بنية البرهان عليها من الناحية العملية. أما الأساس الثانى للاعتقاد بأن قضية ما تكون صادقة بصورة محتملة فهى الشهادة Testimony. وهنا يمكن أن توجد أيضًا درجات من الترجيح. فإذا كان هناك، مثلاً، عدد كبير من الشهود موضع ثقة على بعض الأحداث، وإذا اتفقت شهاداتهم، فسيكون هناك درجة أعلى من الترجيح مما لو كان الشهود قلّة وغير مهرة، أو إذا كانت التفسيرات التى يقدمونها يتعارض بعضها مع بعض.

ويقسم لوك «القضايا التى نلتقاها بناء على بواعث الترجيح[٤٣] إلى فئتين. تتكون الفئة الأولى من قضايا تخص أمور الواقع»، تندرج تحت الملاحظة ويمكن أن تكون

موضوعًا للشهادة البشرية. ومثال على ذلك القول بأن الماء تجمد فى إنجلترا الشتاء الماضى. أما الفئة الثانية فتتكون من قضايا تخص أمورًا لا يمكن أن تكون موضوعًا للشهادة البشرية لأنها لا تكون مبحثًا تجريبيًا. ومن الأمثلة على ذلك قولنا: وجود ملائكة، وإن الحرارة تكمن فى «تهيج عنيف للأجزاء الضئيلة غير المدركة من المادة المحترقة»[٤٤]. فى مثل هذه الحالات نستمد أسس الترجيح من المماثلة. فعندما نلاحظ المراحل المختلفة فى الترتيب الهرمى لمستويات الوجود التى تكون أسفل الإنسان (أى الحيوانات، والنباتات، والأشياء غير الحية)، يمكننا أن نحكم على أنه من المحتمل أنه توجد أرواح غير مادية متناهية بين الإنسان والله. وعندما نلاحظ أيضًا أن حك جسمين معًا يولد حرارة، فإننا نستطيع أن نبرهن عن طريق المماثلة على أن الحرارة ربما تتمثل فى الحركة العنيفة لجزئيات المادة غير المدركة.

واضح، إذن، أن قضايا العلوم الطبيعية – عند لوك – يمكن أن تتمتع فى أحسن الأحوال بدرجة عالية من الترجيح. وترتبط وجهة النظر هذه ارتباطًا وثيقًا – بالطبع – باقتناعه بأننا لا نعرف سوى الماهيات الاسمية للأشياء، ولا نعرف «ماهياتها الحقيقية» بالمعنى الذى شرحناه فى الفصل الأخير.

ولا يمكن أن تتمتع القضايا التاريخية – أيضًا – التى تقوم على الشهادة البشرية إلا بدرجات متنوعة من الترجيح. ويذكِّر لوك قراءه بأن الترجيح الذى يتمتع به الخبر التاريخى يعتمد على قيمة الشهادة المتصلة به، ولا يعتمد على عدد الناس الذين يعيدون رواية الخبر.

٧ – وربما توقع المرء أن يدرج لوك كل القضايا التى نقبلها عن طريق الإيمان فى طائفة القضايا المحتملة. غير أنه لم يفعل ذلك؛ لأنه سلَّم بوحى إلهى يقدم لنا يقينًا عن صدق المعتقدات الموحى بها، لأن شهادة اللّه ليس فيها شك. «إننا يمكن أيضًا أن نشك فى وجودنا الخاص، كما يمكن أن نشك فيما إذا كان هناك وحى صادق من اللّه. حتى إن الإيمان يكون مبدأ راسخًا وأكيداً للإجماع والتيقن، ولا يترك مجالاً للشك أو التردد»[٤٥]. ولا يعنى ذلك – بالتأكيد – أنه يتم قبول كل الحقائق الخاصة باللّه بناء على الإيمان. لأن لوك، كما رأينا، يؤكد الطابع البرهانى لمعرفتنا بوجود اللّه. إن الحقائق الموحى بها هى الحقائق التى تفوق العقل، مع إنها لا تناقضه، ونعرف صدقها

بناء على شهادة اللّه. وبمعنى آخر، يستمر لوك فى التمييز الذى كان موجوداً فى فترة العصور الوسطى بين الحقائق عن اللّه التى يمكن اكتشافها عن طريق العقل البشرى الذى لا يحتاج إلى عون، والحقائق التى لا يمكن معرفتها إذا لم يكشفهااللّه.

ويكره لوك، فى الوقت نفسه، بصورة كبيرة ما يُطلق عليه اسم «الحماس». وكان فى ذهنه موقف أولئك الناس الذين يكونون على استعداد لأن يفترضوا أن الفكرة التى تخطر على بالهم، هى وحى إلهى خاص أو هى نتيجة إلهام إلهى. إنهم لا يهتمون بأسباب موضوعية لتدعيم الزعم الذى يقول إن أفكارهم هى إلهام من اللّه: إذ أن الشعور القوى أكثر اقناعًا من العقل بالنسبة لهم. «إنهم متأكدون لأنهم متأكدون، وألوان الإقناع لديهم صحيحة لأنها قوية فيهم[٤٦]. إنهم يقولون إنهم «يرون» و«يحسون»، لكن ماذا يرون؟ هل يرون أن قضية ما صادقة بصورة واضحة أو أن اللّه يوحى بها؟ لابد من التمييز بين السؤالين. وإذا لم تكن القضية صادقة أو إذا لم تُقدم بوصفها صادقة بصورة محتملة على أسس موضوعية للإيمان، فلابد من تقديم أسباب للاعتقاد بأن اللّه هو الذى يوحى بها بالفعل. لكن «القضية تكون وحيًا بالنسبة للناس الذين يعانون من «الحماس» لأنها وحى»[٤٧]. ولذلك يصر لوك على أنه حتى على الرغم من أن اللّه يستطيع أن يوحى، بالتأكيد، بحقائق تجاوز العقل، بمعنى أن العقل وحده لا يستطيع أن يثبتها بوصفها حقائق صادقة، فإنه يجب أن نبيّن عن طريق العقل أنها حقائق يُوحى بها، بالفعل، قبل أن نتوقع قبولها عن طريق الإيمان. «إذا كانت قوة الإقناع هى النور الذى يجب أن يرشدنا، فإننى أسأل كيف يميز أى شخص بين أوهام «الشيطان» وإلهامات الروح القدس؟[٤٨]. ومع ذلك، عندما أوجد «اللّه» النبى، فإنه لم يدمر البشر. فقد ترك كل ملكات الإنسان فى حالتها الطبيعية، لكى تمكنه من الحكم على إلهاماته سواء كانت ذات مصدر إلهى أم لا[٤٩]. وعن طريق التخلص من العقل لإفساح المجال للوحى، فإن «الهوس الدينى» يقضى عليهما معًا. والحس المشترك واضح بصورة قوية جداً فى معالجة لوك «للهوس الدينى».

ولذلك، لا يسأل لوك عن إمكان الوحى الإلهى. فقد آمن – بحق – بمعتقدات مثل خلود النفس، وبعث الجسد بشهادة كلمة اللّه. لكنه يصر على أن القضايا التى تناقض العقل لا يستطيع اللّه أن يوحى بها. وواضح – كما أعتقد – أنه عندما يتحدث بهذه

الطريقة فإنه يفكر إلى حد كبير فى المعتقدات الكاثوليكية مثل الاعتقاد بأن الخبز والنبيذ اللذين يقدمهما الكاهن فى الكنيسة يتحولان فى جسم الآكل والشارب إلى جسد المسيح ودمه، ذلك الاعتقاد الذى يشير إليه بوضوح فى الفصل الذى كتبه عن الإجماع الخاطئ أو الخطأ(٥٠). والرد قد يكون واضحًا بأنه إذا كان هناك سبب وجيه للاعتقاد بأن اللّه يوحى بقضية ما، فإن هذه القضية لا يمكن أن تناقض العقل حتى على الرغم من أنها تجاوز العقل(٥١). بيد أن لوك بعد أن قرر أن معتقدات كثيرة تناقض العقل، استنتج أنه لا يمكن أن يُوحى بها ولا وجود لسبب كاف للاعتقاد بأنه موحى بها. وليس هنا مجال مناقشة مسائل خلافية لكن يجدر توجيه الانتباه إلى واقعة مؤداها أن لوك تابع وجهة نظر أفلاطونيى كمبردج أو «المتسامحين». فبينما رفض - من جهة - ما اعتبره هوسًا دينيًا مضللاً للرسل والمبشرين الذين ينصبِّون أنفسهم بأنفسهم، فإنه يرفض أيضًا ما يبدو أنه النتائج المنطقية للإيمان بإمكان وحى إلهى، أعنى أنه إذا كانت هناك أسباب وجيهة للاعتقاد بأن اللّه أوحى بحقيقة عن طريق رسل معينة، فلا يمكن لقضية تقوم السلطة المخولة بتعليمها للناس أن تناقض العقل. ويرد لوك، بلا شك، بأن المعيار الوحيد لتقرير إذا ما كان مذهب ما يناقض العقل أو «يجاوز، ببساطة العقل» - هو العقل ذاته. لكنه يجعل موقفه أسهل بتدعيمه عن طريق الإقرار، بإخلاص كاف، بإمكان وحى إلهى بدون أن يسأل عما إذا كان هذا الوحى موجوداً وما هو العضو أو الأعضاء الخاصة التى تشكل بواسطتها.

إن موقف لوك العام من الاعتدال وكراهيته لألوان التطرف، مع اقتناعه بأن الوصول إلى اليقين محدود جداً، بينما مجال الترجيح - فى درجاته المتنوعة - قد أدى به إلى أن يعتنق قضية الاعتدال. وأقول «داخل حدود» لأنه يقول فى «رسالة عن التسامح»، إن التسامح يجب ألا يمتد إلى الملحدين، أى أولئك الذين يتضمن دينهم الولاء لقوة أجنبية، وأولئك الذين لا يسمح لهم إيمانهم الدينى بأن يمدوا التسامح إلى الآخرين الذى يزعمونه لأنفسهم. إن الإلحاد يتضمن بالضرورة، فى رأيه، افتقاراً إلى المبادئ الأخلاقية وإغفالاً للطبيعة الملزمة للوعود، والمواثيق، والعهود. أما بالنسبة للطائفتين الآخريين، فإنه يضع فى ذهنه أساسًا - وبصورة واضحة - الكاثوليك، حتى

إذا ما ذكر المسلمين. ويشارك لوك فى هذه المسألة الموقف العام لأبناء بلده فى ذلك الوقت تجاه الكاثوليك، مع إنه كان يكون من الممتع أن نعرف ما الذى كان يعتقده فعلاً فى ذلك الوقت، لو أنه انتبه أدنى انتباه للمسألة، فى الأساليب التى استخدمها فى المحكمة «سكروجر» رئيس المحكمة العليا[٥٢] فى القضية التى عرفت باسم «المؤامرة الكاثوليكية»[٥٣]. وربما تعاطف مع أهداف «شافتسبرى» السياسية المستترة وأتباعه. ومع ذلك، إذا وضع المرء فى اعتباره الموقف المعاصر فى بلده وكل مكان آخر، فإن الشىء الجدير بالملاحظة هو أنه ناصر التسامح بوجه عام. فلقد كان واعيًا بذلك تمامًا وبوضح، منذ أن نشر كتاباته فى هذا الموضوع غُفلاً.

الهوامش

(١) Rand, p. 85.

(٢) E.,4,1,1: 11,p. 167.

(٣) E.,4,1,7: 11,p. 171.

(٤) E.,4,3,1: 11,p. 190.

(٥) E.,4,3,6: 11,p. 191.

(٦) E.,4,3,9: 11,p. 199.

(٧) E.,4,2,14: 11,p. 185.

(٨) Ibid.p. 186.

(٩) E.,4,3,1: 11,p. 190.

(١٠) E.,4,3,6: 11,p. 191.

(١١) E.,4,3,9: 11,p. 199.

(١٢) Ibid.

(١٣) E.,4,3,11: 11,p. 200.

(١٤) E.,4,3,14: 11,p. 203.

(١٥) E.,4,3,16: 11,p. 206.

(١٦) E.,4,3,26: 11,p. 218.

(١٧) Ibid.

(١٨) E.,4,3,24: 11,p. 215.

(١٩) E.,4,3,25: 11,p. 217.

(٢٠) E.,4,3,26: 11,p. 217 -18.

(٢١) Ibid.

(٢٢) E.,4,3,18: 11,p. 204.

(٢٣) E.,4,3,21: 11,p. 212.

(٢٤) E.,4,9,3 : 11,p. 305.

(٢٥) E.,4,4,3: 11,p. 228.

(٢٦) E.,4,4,6: 11,p. 231.

(٢٧) كلمة تيلى Tully هى الصورة الإنجليزية لكلمة تيليوس Tultius اللاتينية، وهى تشير فى العادة إلى الفيلسوف الرومانى شيشرون ماركس تيليوس (١٠٦ ـ ٤٣ق.م) (المراجع)

(٢٨) المقصود كتاب شيشرون «فى الواجبات De Officiis». (المراجع)

(٢٩) E.,4,4,8: 11,p. 233.

(٣٠) E.,4,4,4: 11,p. 230.

(٣١) E.,4,4,5: 11,p. 230.

(٣٢) E.,4,4,12: 11,p. 237.

(٣٣) E.,4,10,1: 11,p. 306.

(٣٤) E.,4,10,3: 11,p. 307.

(٣٥) E.,4,10,4: 11,p. 308.

(٣٦) E.,4,11,1: 11,p. 325.

(٣٧) E.,4,11,2: 11,p. 326.

(٣٨) E.,4,11,10: 11,p. 335 - 6.

(٣٩) E.,4,14,4: 11,p. 362.

(٤٠) Ibid.

(٤١) E.,4,15,1: 11,p. 363.

(٤٢) E.,4,15,4: 11,p. 365.

(٤٣) E.,4,16,5: 11,p. 374.

(٤٤) E.,4,16,12: 11,p. 380.

(٤٥) E.,4,16,14: 11,p. 383.

(٤٦) E.,4,19,9: 11,p. 434.

(٤٧) E.,4,19,10: 11,p. 436.

(٤٨) E.,4,19,13: 11,p. 438.

(٤٩) E.,4,19,14: 11,p. 438.

(٥٠) E.,4,20,10: 11,p. 450.

(٥١) لا ينكر اللاهوتيون الكاثوليكيون أن العقل يستطيع من حيث المبدأ أن يميز بين قضايا تناقض العقل، وقضايا لا يستطيع العقل أن يقرر صدقها أو كذبها دون مساعدة الوحى. لكننا قد نخلط – فى حالات معينة – عندما نُترك وشأننا – بين القضايا الأولى والثانية.(المؤلف)

(٥٢) سير وليم سكروجر (١٦٢٣ ـ ١٦٨٣) قاض إنجليزى قاتل إلى جانب النظام الملكى فى الحرب الأهلية فى انجلترا. أصبح قاضى القضاة فى انجلترا عام ١٦٧٨، حاول تبرئة جورج ويتمان طبيب الملكة فى التهمة الموجهة إليه فيما يسمى «بالمؤامرة الكاثوليكية». (المراجع)

(٥٣) «المؤامرة الكاثوليكية» المزعومة هى التى اتهم فيها تيتوس أوتسى Titus Oates(١٦٤٩ ـ ١٧٠٥) الملكة كاترين اشارلو الثانى ملكة انجلترا وطبيبها الخاص «جورج ويتمان» بدس السم للملك عام ١٦٧٨ . (المراجع)

الفصل السابع

لوك (٤)

نظرية لوك الأخلاقية - حالة الطبيعة والقانون الطبيعى الأخلاقى - حق الملكية الخاصة - أصول المجتمع السياسى ؛ العقد الاجتماعى - الحكومة المدنية - حل الحكومة - ملاحظات عامة - أثر لوك

١ - رأينا فى الفصل الأول عن فلسفة لوك، أنه عندما رفض نظرية الأفكار الفطرية، أنكر أن هناك مبادئ نظرية فطرية أو أن هناك مبادئ عملية أو أخلاقية فطرية. وبذلك، لابد أن تستمد أفكارنا الأخلاقية من التجربة، بمعنى أنها لابد أن تنتهى، كما يرى لوك، عند «أفكار بسيطة»، أعنى أن العناصر التى تتكون منها على الأقل لابد أن تُستمد من الإحساس أو التفكير. بيد أن لوك لا يعتقد أن هذا التفسير التجريبى لأصل أفكارنا الأخلاقية يمنع معرفتنا بمبادئ أخلاقية تُعرف عن يقين. لأنه حالما نحصل على أفكارنا، فإننا نستطيع أن نفحصها ونقارنها ونميز علاقة الاتفاق والاختلاف. ويمكننا ذلك من أن نعلن قواعد أخلاقية، وإذا عبرت عن علاقة الاتفاق أو الاختلاف الضرورية بين أفكار فإنها تكون يقينية ويمكن معرفتها بوصفها يقينية. ولابد من التمييز بين الأفكار أو الألفاظ التى تقع فى قضية أخلاقية والعلاقة المؤكدة فى القضية. إن الأفكار فى قاعدة أخلاقية ما، لابد أن تُستمد، أساسًا على الأقل، من التجربة؛ لكن صدق أو صحة قاعدة أخلاقية ما أمر مستقل عن ملاحظتها. فإذا قلت، مثلاً، بأن قول الصدق خير من الناحية الأخلاقية، فإن فكرتى قول الصدق والخير الأخلاقى لابد أن تستمدا أساسًا من التجربة؛ لكن العلاقة المؤكدة بين هاتين الفكرتين تصدق حتى إذا كذب معظم الناس.

وإذا وضعنا فى الاعتبار وجهة النظر هذه، فلا عجب كما قد يبدو غير ذلك فى الكتاب الثالث والرابع من «مقال...»، أن لوك يقترح مثالاً «عقلياً» للأخلاق. فهو يلاحظ هناك أن «الأخلاق قابلة للبرهان، مثل الرياضيات»(١). والسبب هو أن الأخلاق تهتم بأفكار هى ماهيات حقيقية. فى مجال العلوم الطبيعية لا نعرف ماهيات الأشياء الحقيقية، بل نعرف فقط ماهياتها الاسمية. أما فى مجال الرياضيات، فإن هذا التمييز بين ماهيات اسمية وماهيات واقعية يزول؛ وكذلك الحال بالنسبة للأخلاق. ففكرتنا عن العدالة تُستمد أساساً من التجربة؛ بمعنى أن العناصر التى تتكون منها مستمدة كذلك - لكن لا وجود لكيان «موجود فى الخارج» نسميه بالعدالة، أى الماهية الواقعية التى يمكن أن تكون مجهولة بالنسبة لنا. ومن ثم، لا وجود لمبرر لماذا لا تكون الأخلاق علماً برهانياً. «لأن اليقين ليس سوى إدراك اتفاق أو اختلاف أفكارنا، وليس البرهان سوى إدراك هذا الاتفاق عن طريق توسط أفكار أو وسائط أخرى؛ إذ أن أفكارنا الأخلاقية وأفكارنا الرياضية أيضاً، هى ذاتها نماذج أصلية، وبالتالى أفكار كافية وتامة؛ فإن الاتفاق أو الاختلاف الذى نجده فيها ينتج معرفة حقيقية، كما هى الحال فى «شكل رياضى»(٢). ويعنى لوك بالقول إن أفكارنا الأخلاقية هى ذاتها نماذج أصلية، أن فكرة العدالة، مثلاً، هى ذاتها المعيار الذى نميز بواسطته بين الأفعال العادلة والأفعال الظالمة؛ فالعدالة ليست كياناً باقياً لابد أن تتفق معه فكرة العدالة لكى تكون فكرة صادقة. ولذلك، إذا كلفنا أنفسنا عناء تعريف ألفاظنا الأخلاقية بوضوح وبدقة «فإن المعرفة الأخلاقية قد تصبح واضحة ويقينية بصورة كبيرة»(٣)، مثل معرفتنا الرياضية.

وقد تبدو افتراضات لوك أنها تتضمن أن الأخلاق عنده لا تعدو أن تكون أكثر من تحليل للأفكار بمعنى أنه لا توجد مجموعة واحدة من القواعد الأخلاقية يجب على الناس أن يطيعوها. فإذا صغنا هذه المجموعة من الأفكار، فإننا نصرح بهذه القواعد ونعلنها: وأى من هذه القواعد يكون مقبولاً، هو أمر يرجع إلى الاختيار. بيد أن ذلك ليس هو رأى لوك على الإطلاق بالنسبة لهذه المسألة. فهو، - على الأقل - ليس بالتأكيد الرأى الذى يعبر عنه فى الكتاب الثانى من مؤلفه «مقال...»، حيث يتحدث لوك عن الخير الأخلاقى والشر، وعن قواعد أخلاقية أو قوانين أخلاقية.

لقد ذكرنا أن لوك يعرِّف الخير والشر بالرجوع إلى اللذة والألم. فالخير هو ما يسبب أو يزيد اللذة فى الذهن أو الجسم، أو ما يقلل الألم – فى حين أن الشر هو ما يسبب أو يزيد أى ألم أو يقلل اللذة(٤). وعلى أية حال الخير الأخلاقى هو مطابقة أفعالنا الإرادية لقانون ما، أى أننا نحصل بواسطته على خير (أعنى لذة) وفقًا لإرادة مشرع القانون؛ أما الشر الأخلاقى فيتمثل فى عدم اتفاق أفعالنا الإرادية مع قانون، عن طريقه يفرض علينا الشر (أى الألم) من إرادة واضع القانون وسلطته(٥). ولم يقل لوك أن الخير الأخلاقى والشر هما اللذة والألم. ولم يتهم بأنه قال ذلك. لأنه لا يعرِّف الخير والشر بأنهما اللذة والألم (مع إنه أحيانًا يتحدث دون اكتراث بهذه الطريقة)، بل يعرفهما بأنهما ما يجلب اللذة أو ما يجلب الألم. إن الخير الأخلاقى هو مطابقة أفعالنا الإرادية لقانون يشد من أزره جزاءات؛ إنه لم يقل إنه نفس الشىء مثل الجزاء على المطابقة.

لكن ما نوع القانون الذى يفكر فيه لوك؟ يميز لوك بين ثلاثة أنواع من القوانين هى: القانون الإلهى، والقانون المدنى، و«قانون الرأى أو الشهرة»(٦). ويعنى بالنوع الثالث من القانون الاستحسان أو الاستهجان، المدح أو الذم «الذى يبرهن على نفسه فى المجتمعات المتعددة، والقبائل، ومجموعات الناس فى العالم عن طريق إجماع سرى أو مضمر، بواسطته تجد الأفعال المتعددة مفخرة أو خزيًا بينهم، وفقًا لأحكام ذلك المكان أو قواعده أو عرفه»(٧). وبالنسبة للقانون الإلهى، يتم الحكم على الأفعال بأنها واجبات أو خطايا؛ أما بالنسبة للقانون المدنى فيتم الحكم على الأفعال بأنها بريئة أو إجرامية، وبالنسبة لقانون الرأى أو الشهرة، فيتم الحكم على الأفعال بأنها فضائل أو رذائل. ويتضح بالتالى أن هذه القوانين قد يختلف بعضها عن بعض. وكما يلاحظ لوك، قد يستحسن الناس فى مجتمع ما أفعالاً تناقض القانون الإلهى. ولم يعتقد، بالتأكيد، أن القانون المدنى هو المعيار النهائى للصواب والخطأ. وينجم عن ذلك، بالتالى، أن القانون الإلهى هو القانون النهائى، توصف الأفعال بالنسبة له بأنها خيرة أخلاقيًا أو شريرة أخلاقيًا. «إننى أعتقد أن القول بأن الله أعطى قانونًا يحكم به الناس أنفسهم، هو قول لا ينكره أى شخص حتى لو كان فظًا غليظًا. إذ أن لديه الحق فى أن يعطينا قانونًا، فنحن مخلوقاته: إنه يمتلك الخيرية والحكمة لتوجيه أفعالنا إلى ما هو أفضل،

ولديه القدرة على أن يدعمها بجزاءات وعقوبات، ذات قيمة عظيمة واستمرار فى حياة أخرى: لأنه لا يمكن لأى شخص أن ينتزعنا من بين يديه. وهذا هو الأساس الحقيقى للاستقامة الأخلاقية»[٨].

والآن، إذا كان يتحتم علينا أن نفهم لوك على أنه يعنى أن معيار الخير الأخلاقى والشر، ومعيار الأفعال الصحيحة والخاطئة، هو قانون الله التعسفى، فسيكون هناك تناقض فاحش بين ما يقوله فى الكتاب الثانى من مؤلفه «مقال..» وما يقوله فى الكتاب الرابع. لأنه لو كان القانون مفروضًا عن طريق الله بصورة تعسفية، فإننا لا نستطيع أن نعرفه إلا عن طريق الوحى. وفى هذه الحالة لا تكون المقارنة بين الأخلاق والرياضيات، التى نجدها فى الكتاب الرابع، فى محلها تمامًا. لكن عندما يتحدث لوك عن القانون الإلهى فى الكتاب الثانى، فإنه يرى أنه «يقصد أن القانون الذى شرعه الله لأفعال الناس، إما أن يكون صادرًا عن طريق نور الطبيعة، أو صوت الوحى[٩]. ويعنى بنور الطبيعة العقل، ويعتقد بوضوح أننا نستطيع أن نكتشف شيئًا ما عن قانون الله عن طريق العقل وحده، حتى إذا أعطانا الوحى المسيحى نورًا إضافيًا. وعندما نولى وجوهنا شطر الكتاب الرابع، فإننا نجده يقول إن «فكرة موجود أسمى لامتناه فى القوة، والخيرية والحكمة، التى نكون نحن دقة صنعها، ونعتمد عليها، وفكرة ذواتنا من حيث إننا موجودات عاقلة تفهم، ومن حيث إنها واضحة فينا، ستقدم، لو تأملناها بعناية، الأساس لواجبنا، وقواعد أفعالنا، حتى إنها قد تضع الأخلاق بين العلوم القابلة للبرهان؛ حيث لا أشك فيها، ولكن من مبادئ واضحة بذاتها، عن طريق نتائج ضرورية، لا نزاع فيها مثل النتائج الموجودة فى الرياضيات، قد ينكشف معيار الصواب والخطأ لأى شخص يعكف بنفس عدم اللامبالاة والاهتمام على الأخلاق كما يعكف على بقية العلوم الأخرى[١٠]. إن لوك يعتقد، بوضوح، أننا نستطيع أن نصل، عن طريق تأمل طبيعة الله وطبيعة الإنسان والعلاقة بينهما إلى مبادئ أخلاقية واضحة بذاتها يمكن أن نستنبط منها قواعد أخلاقية أخرى أكثر خصوصية. وسيؤلف نسق القواعد المستنبطة قانون الله كما يعرفه نور الطبيعة. ولا يوضح لوك إذا كان يتصور القانون الأخلاقى الموحى به بأنه إضافى أو بأنه جزء مُكون من المقدمات. ولم يقم بمحاولة من جانبه لكى يبرهن على مذهب أخلاقى بناء على الخطوط المفترضة.

إن الأمثلة التى يقدمها للقضايا الواضحة بذاتها ليست واضحة بدرجة كافية : «فحيثما لا توجد ملكية، لا توجد عدالة» و«لا تسمح حكومة بحرية مطلقة»[١١]. (يقدم لوك القضية الثانية بوصفها حقيقة فعلية، غير أن تفسيره يبيّن أنه لم يقصد أنه يفهمها على هذا النحو).

وإننى لا أميل، بالتالى، إلى متابعة حكم أولئك المؤرخين الذين يقولون إن لوك يقدم لنا نظريتين أخلاقيتين لم يحاول أن يوفق بينهما. لأنه يبدو لىّ أنه قام بمحاولة لكى يبين كيف تتضافر خطوط التفكير التى قدمها فى الكتابين الثانى والرابع من مؤلفه «مقال..». ومن الصعب أن ننكر فى الوقت نفسه أن ما قاله هو مجمل ومشوش ويمثل خليطًا من عناصر مختلفة. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع ببساطة، كما رأينا، أن نطلق عليه «فيلسوفًا لذِّيًّا»، حتى فى الكتاب الثانى، فإن هناك عنصراً من المذهب النفعى اللذّى، ربما يكون مستلهمًا من جاسندى. وهناك، أيضًا، عنصر من عناصر «مذهب السلطة»، يقوم على فكرة حقوق الخالق. ويستدعى، أخيرًا، تمييز لوك بين نور الطبيعة والوحى تمييز «الأكوينى» بين القانون الطبيعى، الذى نعرفه عن طريق العقل، والقانون الوضعى الإلهى؛ ولا شك أن هذا التمييز قد أوعز به «هوكر» Hooker[١٢] ، الذى أخذ قدرًا كبيرًا من فلسفة العصور الوسطى[١٣]. ويمكن أن نرى تأثير «هوكر»، وتأثير نظرية العصور الوسطى عن طريق «هوكر»، على تفكير لوك فى الفكرة الأخيرة عن الحقوق الطبيعية، التى سننظر فيها حالاً مع فلسفته السياسية.

٢ – يعبر لوك فى مقدمته لكتابه «بحثان فى الحكومة المدنية»[١٤]عن أمله فى أن ما كتبه يكفى «لترسيخ عرش ملكنا العظيم الذى أعاد الأمور إلى حالتها الأولى، أعنى ملكنا الحالى وليم، ولا ثبات حقه فى الملك برضا الشعب». لقد اعتقد هيوم، كما سنرى فيما بعد، أن نظرية لوك السياسية لم تستطع أن تؤدى وظيفتها. لكن، على أية حال، سيكون من الخطأ أن نعتقد أن لوك طور نظريته السياسية ببساطة من جهة إثبات حق وليم فى العرش؛ لأنه كان يمتلك مبادئ النظرية جيدًا قبل عام ١٦٨٨ . وفضلاً عن ذلك، فإن نظريته ذات أهمية تاريخية باقية من حيث إنها تعبير نسقى عن الفكر الليبرالى فى عصره، وأبحاثه تفوق كثيرًا نشرات حزب الهويج Whig[١٥].

يجب ألا يعوقنا البحث الأول من الحكومة المدنية. ففيه يعترض لوك على نظرية الحق الإلهى للملوك التى تمسك بها «سير روبرت فيلمر»[١٦] فى كتابه «الحكم الأبوى Patriarcha (١٦٨٠). لقد سخر من النظرية «الأبوية» عن انتقال السلطة الملكية. فليس هناك دليل على أنه كان لآدم سلطة ملكية منحها الله إياه. فلو كانت لديه هذه السلطة، فلا وجود لدليل على أن خلفاءه كانوا يمتلكونها. ولو امتلكوها، فإن حق الولاية لم يكن محدداً، وحتى لو كان هناك نظام الولاية المحدد من قبل الله، فإن كل معرفة به قد انتهت منذ زمن طويل. إن فيلمر لم يكن، فى حقيقة الأمر، غبياً كما يصوره لوك، لأنه نشر أعمالاً ذات أهمية أعظم من كتابه «الحكم الأبوى». بيد أن كتابه كان قد نُشر حديثاً، وأثار نقاشاً، ومن المفهوم تماماً أن لوك اختاره ليهاجمه فى رسالته الأولى.

يؤكد لوك فى الرسالة[١٧] الأولى أن «موقف سير روبرت فيلمر العظيم هو أن «الناس ليسوا أحراراً بالطبيعة». وهذا هو الأساس الذى يرتكز عليه النظام الملكى المطلق عنده. وقد رفض لوك بحسم هذه النظرية عن الخضوع الطبيعى للناس، إذ يثبت فى الرسالة الثانية أن الناس كانوا أحراراً ومتساوين بالطبيعة فى حالة الطبيعة. «وينظر «هوكر» الحصيف إلى مساواة الناس بالطبيعة على أنها واضحة بذاتها ولا مجال للشك فيها حتى إنه يجعلها أساس ذلك الالتزام للحب المتبادل بين الناس الذى يبنى عليه الواجبات التى يدين بها بعضنا لبعض، ويستمد منها قواعد العدالة والإحسان»[١٨]

ويبدأ لوك، بالتالى، كما فعل هوبز، بفكرة حالة الطبيعة، ويرى أن الناس يكونون فى هذه الحالة بصورة طبيعية، ويظلون حتى يجعلوا أنفسهم أعضاء لمجتمع سياسى عن طريق رضاهم الخاص»[١٩]. بيد أن فكرته عن حالة الطبيعة تختلف أتم الاختلاف عن فكرة هوبز. ولقد كان هوبز، بحق، وبصورة واضحة الخصم الرئيسى الذى كان يجول بخاطره فى الرسالة الثانية، مع إنه لم يقل بذلك بوضوح. وثمة اختلاف جذرى، كما يرى لوك، بين حالة الطبيعة وحالة الحرب. «فالناس يعيشون سويا وفقاً للعقل، دون وجود رئيس عام على الأرض مزود بسلطة ليحكم بينهم، تلك هى حالة الطبيعة على نحو صحيح»[٢٠]. والقوة، التى تمارس دون وجه حق، تخلق حالة من الحرب، بيد أن ذلك لا يتوحد مع حالة الطبيعة، لأنها تؤلف انتهاكاً لحالة الطبيعة، أعنى انتهاكاً لما ينبغى أن يكون.

إن لوك يستطيع أن يتحدث عما ينبغى أن تكون عليه حالة الطبيعة؛ لأنه يسلم بقانون طبيعى أخلاقى يمكن للعقل أن يكتشفه. إن حالة الطبيعة هى حالة الحرية، لكنها ليست حالة إعفاء من الالتزام. «إن حالة الطبيعة بها قانون يحكمها، ويُلزم كل شخص، ويعلِّم العقل، الذى يكون ذلك القانون، كل الناس الذين يرجعون إليه أنه، طالما أن الجميع متساوون ومستقلون، فينبغى ألا يضر أحد الآخر فى حياته، وصحته، وحريته، وممتلكاته»[٢١]. لأن الجميع مخلوقات الله. وعلى الرغم من أن شخصًا ما قد يدافع عن نفسه ضد هجوم ما ويعاقب المعتدين على مباغتة الخاصة، لأنه لا يوجد، كما هو مفترض، سيد أو قاض عام مؤقت، فإن القانون الطبيعى يعنى شيئًا ما مختلفًا تمامًا عند لوك، عما يعنيه عند هوبز. فهو يعنى عند هوبز قانون السلطة والقوة والاحتيال، بينما يعنى عند لوك قانونًا ملزمًا بصورة كلية يسنّه العقل البشرى عندما يتأمل الله وحقوقه، ويتأمل علاقة الإنسان بالله، ويتأمل مساواة كل الناس الأساسية من حيث هم مخلوقات عاقلة. ولقد ذكرنا «هوكر» من قبل، بوصفه مصدراً من مصادر نظرية لوك عن القانون الطبيعى الأخلاقى. ويمكن أن نذكر أيضًا أفلاطونيى كمبردج فى انجلترا، وكُتابًا، فى القارة الأوروبية، مثل «جروتيوس»[٢٢] Grotius[٢٣] و «بوفندروف»[٢٤].

ولما كان لوك يؤمن بقانون طبيعى أخلاقى يلزم الضمير بصورة مستقلة عن الدولة وتشريعاتها، فإنه يؤمن أيضًا بحقوق طبيعية. فكل شخص له الحق مثلاً فى أن يحافظ على نفسه، ويدافع عن حياته، وله الحق فى الحرية. وهناك، أيضًا، واجبات ملازمة لهذه الحقوق. فلأن الإنسان ملزم بأن يحافظ على حياته ويدافع عنها، فله الحق أن يفعل ذلك. ولأنه ملزم أخلاقيًا أن يأخذ الوسائل الموجودة تحت تصرفه للمحافظة على حياته، فلا يكون لديه الحق أن يأخذها هو نفسه، أو أن يعطى شخصًا آخر السلطة لأن يأخذها، عن طريق إخضاع نفسه للعبودية بالمعنى الكامل لهذه الكلمة.

٣ – وعلى أية حال، إن الحق الطبيعى الذى أعطى له لوك اهتمامًا كبيراً هو حق الملكية. فلأن الإنسان لديه الحق، ومن واجبه، أن يحافظ على نفسه، فإن لديه الحق فى تلك الأشياء اللازمة لهذا الغرض. لقد منح الله الأرض للناس، ومنح كل ما فيها من

أجل إعالتهم ورفاهيتهم. لكن على الرغم من أن الله لم يقسم الأرض والأشياء الموجودة عليها، فإن العقل يبيِّن أنه لابد أن تكون هناك ملكية خاصة وفقًا لإرادة الله، لا من جهة ثمار الأرض والأشياء الموجودة عليها فحسب، بل أيضًا من جهة الأرض نفسها.

لكن ما الذى يؤلف السند الأساسى فى الملكية الخاصة؟ إنه العمل من وجهة نظر لوك. فعمل الإنسان فى حالة الطبيعة هو عمله الخاص، وما يخرجه من حالته الأصلية عن طريق مزجه بعمله يصبح ملكًا له. «فعلى الرغم من أن الماء الذى يتدفق من النافورة يكون ملكًا للجميع، فمن ذا الذى يستطيع أن يشك فى أن الأبريق لا يكون ملكًا إلا لمن قام بمده؟ لقد انتزع عمله هذا الماء الجارى من أيدى الطبيعة، حيث كان مشاعًا ويخص كل أطفالها بصورة متكافئة، وجعله بالتالى ملكًا له(٢٥). افرض أن شخصًا ما التقط تفاحًا موجودًا تحت شجرة فى غابة لكى يتغذى به، فإنه لا يمكن لأحد أن ينازع فى ملكيته إياه، وحقه فى أن يأكله. لكن متى يصبح ملكًا له؟ هل عندما يهضمه؟ هل عندما يأكله؟ هل عندما يطبخه؟ هل عندما يحضره إلى المنزل؟ واضح أنه يصبح ملكًا له عندما التقطه، أعنى عندما «مزج عمله» به، وأخرجه من حالة الملكية المشاعة. وتكتسب ملكية الأرض بنفس الطريقة. ولو أن شخصًا قطع الأشجار الموجودة فى غابة، وأزال الأشجار من الأرض، وحرث الأرض، وزرعها، فإن الأرض وما تنتجه تصبح ملكًا له، لأنها تكون ثمرة عمله. إذ أن الأرض لن تنتج المحصول إذا لم يقم بإعدادها لكى تقوم بذلك.

وتُدرج نظرية لوك عن العمل من حيث إنه السند الرئيسى للملكية فى عداد نظرية قيمة العمل، وأُستخدمت بطريقة لم يتصورها صاحبها على الإطلاق. لكن معالجة هذه التطورات هنا أمر لا يمت لموضوعنا بصلة. وقد يكون من قبيل المبالغة وخروج عن المسألة إذا وجهنا الانتباه إلى وجهة النظر المؤكدة باستمرار والتى تقول إن لوك كان فى تشديده على حق الملكية الخاصة يعبر عن عقلية مُلاك الأرض فى «حزب الهويج» الذين قاموا برعايته، وليس ثمة شك فى أن هناك بعض الحق فى هذا القول. فعلى الأقل، ليس من غير المعقول أن نعتقد أن الانتباه الذى خصصه لوك للملكية الخاصة يرجع،

فى جانب منه، إلى تأثير وجهة نظر قطاع المجتمع الذى تحرك فيه. ولابد أن نتذكر، فى الوقت نفسه، أن المذهب الذى يقول بأن هناك حقًا فى الملكية الخاصة بصورة مستقلة عن قوانين المجتمعات المدنية لم يكن اختراعًا جديداً من جانب لوك. ولابد أن نلاحظ أيضًا أنه لم يقل إن أى شخص من حقه أن يجمع الملكية ويكرسها دون حد الإضرار بالآخرين. فهو نفسه يثير اعتراضًا مؤداه أنه إذا أضفى جمع ثمار الأرض حقًا عليها، فقد يجمع أى شخص ويكدِّس بقدر ما يريد، ويرد قائلاً : «كلا». إذ أن نفس قانون الطبيعة الذى يعطينا الملكية عن طريق هذه الوسيلة، يجعل لهذه الملكية حداً أيضًا[٢٦]. إن ثمار الأرض تُعطى للاستخدام والمتعة، وبقدر ما يستطيع أى شخص أن يستغل أى منفعة من منافع الحياة قبل أن تفسد، بقدر ما يثبِّت الملكية عن طريق العمل : وما زاد عن ذلك يكون أكثر من نصيبه ويخص الآخرين[٢٧]. وبالنسبة للأرض، فإن المذهب الذى يقول إن العمل هو سند الملكية يضع حداً للملكية. لأنه «بقدر ما يحرث شخص ما أرضًا، ويزرعها، ويحسنها، ويستصلحها، ويستغل إنتاجها، بقدر ما تصبح ملكيته»[٢٨]. وواضح أن لوك يفترض مسبقًا حالة توجد فيها وفرة من الأرض لكل شخص، كما كانت الحال فى أمريكا فى عصره. «ففى البداية كان العالم كله أمريكا، وكانت أكبر مما كانت عليه لأن شيئًا مثل النقود لم يكن معروفًا فى أى مكان»[٢٩].

واضح أن لوك يفترض أن هناك حقا طبيعيا فى توريث الملكية. فهو يقول بوضوح، بالفعل، إن «كل إنسان يولد مزوداً بحقين: أولهما حق الحرية فى شخصه... وثانيهما الحق، أمام أى إنسان آخر، فى أن يرث مع أخوته ثروات والده»[٣٠]. إن الأسرة هى مجتمع طبيعى، ويجب على الآباء أن يعولوا نسلهم. ومع ذلك أعطى لوك أهمية لتفسير كيف تُكتسب الملكية أكثر من تبرير حق الميراث، وهى مسألة تركها غامضة.

٤ – وعلى الرغم من أن حالة الطبيعة هى حالة مصالح، لا توجد لدى الناس فيها سلطة عامة تحكمهم، فإن الله وضع الإنسان تحت إلزامات قوية من الضرورة، والملاءمة، والميل إلى دفعه إلى مجتمع[٣١]. ولا يمكننا أن نقول، بالتالى، إن المجتمع ليس طبيعيًا للإنسان. فالأسرة، الصورة الأولى للمجتمع البشرى، طبيعية له،

والمجتمع المدنى أو السياسى طبيعي؛ بمعنى أنه يفى بحاجات الإنسان. لأنه على الرغم من أن الناس، إذا نظرنا إليهم فى حالة الطبيعة، مستقلون بعضهم عن بعض، فإنه من الصعب بالنسبة لهم أن يحفظوا حرياتهم وحقوقهم فى ممارسة فعلية. لأنه لا ينجم من الحقيقة التى تقول إن كل الناس فى حالة الطبيعة ملزمون بالضمير بأن يطيعوا قانونًا أخلاقيًا عامًا، إنهم جميعًا يطيعون هذا القانون بالفعل. ولا ينجم من الحقيقة التى تقول إن الجميع يتمتعون بحقوق متساوية وملزمون أخلاقيا بأن يحترموا حقوق الآخرين، إنهم جميعًا يحترمون حقوق الآخرين بالفعل. وبالتالى، من مصلحة الناس أن يكوِّنوا مجتمعًا منظمًا لكى يحافظوا على حرياتهم وحقوقهم بصورة أكثر فاعلية.

ولذلك، على الرغم من أن لوك يرسم صورة مختلفة لحالة الطبيعة عن الصورة التى رسمها هوبز، فإنه لم ينظر إلى هذه الحالة على أنها حالة مصالح مثالية. فمن الناحية الأولى «على الرغم من أن قانون الطبيعة واضح جلي ومعقول لكل المخلوقات العاقلة، فإن الناس الذين يتأثرون بمصلحتهم، ويجهلون أيضًا الرغبة فى دراسته، ليسوا على استعداد لأن يقروا به على أنه قانون ملزم لهم فى تطبيقه على حالاتهم الخاصة»(٣٢). وبالتالى، يكون من المستحب وجود قانون مكتوب لكى يحدد القانون الطبيعى، ويحسم النزاعات. ومن جهة ثانية، على الرغم من أن الإنسان يتمتع فى حالة الطبيعة بحق معاقبة المعتدين، فإن الناس مستعدون فقط لأن يتحمسوا جدًا لقضيتهم أو مصلحتهم، ويتهاونوا جدًا فى قضية أو مصلحة الآخرين. ومن المستحسن بالتالى وجود سلطة قضائية منظمة وراسخة. ومن جهة ثالثة، قد ينقص الناس، غالبًا، فى حالة الطبيعة السلطة لمعاقبة الجرائم، حتى عندما تكون عقوبتهم عادلة. «ومن ثم، على الرغم من كل مزايا حالة الطبيعة، ولا يكون الناس إلا فى حالة سيئة حينما يبقون فيها، فإنهم يندفعون بسرعة إلى المجتمع»(٣٣).

ويرى لوك أن «الغاية الأساسية والعظمى من وراء اتحاد الناس فى دولة والخضوع لحكومة، هى المحافظة على ممتلكاتهم»(٣٤). بيد أنه يُساء فهم هذا القول إذا أخذنا كلمة «ملكية» بالمعنى المحدود العادى. لأن لوك شرح من قبل أنه يستخدم الكلمة بمعنى أوسع. فالناس يتحدون معًا فى مجتمع «من أجل المحافظة المتبادلة على حياتهم، وحرياتهم، وأملاكهم، التى أطلق عليها الاسم العام «الملكية الخاصة»(٣٥).

وهكذا يهتم لوك ببيان أن المجتمع السياسى والحكومة يرتكزان على أساس عقلى، والطريقة الوحيدة التى يمكن أن يراها لبيان ذلك هى إثبات أنهما يرتكزان على الإجماع. ولا يكفى أن نفسر عيوب حالة الطبيعة ومزايا المجتمع السياسى، حتى على الرغم من أن هذا التفسير يبين أن هذا المجتمع عقلى بمعنى أنه يفى بغرض مفيد ونافع. لأن الحرية الكاملة لحالة الطبيعة يضيقها بالضرورة إلى حد ما دستور المجتمع السياسى والحكومة، ولا يمكن تبرير هذا التضييق إلا إذا نشأ من إجماع أولئك الذين يتوحدون، أو بالأحرى، أولئك الذين يوحدون أنفسهم، فى مجتمع سياسى ويخضعون أنفسهم لحكومة. إن المجتمع السياسى ينشأ «حيثما يدخل أى عدد من الناس كانوا يعيشون فى حالة الطبيعة إلى مجتمع لكى يكوِّنوا شعبًا واحداً، أو جسمًا سياسيا واحداً، يخضع لحكومة أعلى: أو عندما يربط أى شخص نفسه، ويتحد مع أى حكومة تكونت من قبل..»[٣٦]. «ولأن الناس، كما قلنا من قبل، كلهم أحرار بالطبيعة، ومتساوون، ومستقلون، فإنه لا يمكن إخراج أى شخص من هذه المعمورة، ولا يمكن إخضاعه للقوة السياسية لشخص آخر دون رضاه وموافقته. إن الطريقة الوحيدة التى يستطيع بها أى شخص أن يجرد نفسه ويحرمها من حريته الطبيعية، ويتصنع بروابط المجتمع المدنى هى الاتفاق مع الآخرين على أن يرتبطوا ويتحدوا فى مجتمع من أجل حياتهم المريحة، والآمنة، والمسالمة، ويتمتعوا بأمان بممتلكاتهم، وبأمان عظيم ضد ما يهددها[٣٧].

ما الذى يتنازل عنه الناس، إذن، عندما يرتبطون معًا لكى يكوِّنوا مجتمعًا سياسيًا؟ ولمن يعطون رضاهم؟ أولاً ، الناس لا يتنازلون عن حريتهم لكى يدخلوا حالة العبودية. فكل واحد منهم يتنازل، بالفعل، عن سلطته التشريعية والتنفيذية فى الشكل الذى تنتميان إليه فى حالة الطبيعة. لأنه فوض المجتمع، أو بالأحرى السلطة التشريعية، لأن تسن القوانين اللازمة للخير العام، وتخلى للمجتمع عن السلطة من أجل تدعيم هذه القوانين والعقاب الدقيق لمنْ يخالفها ويتعدى عليها. وإلى هذا الحد تُقيد حرية حالة الطبيعة. لكن الناس يتخلون عن هذه السلطات لكى يتمتعوا بحرياتهم بصورة أكثر أمانًا. «لأنه لا يمكن لمخلوق عاقل أن يغير حالته إلى ما هو أسوأ»[٣٨]. ثانيًا، «كل مَنْ يخرج من حالة الطبيعة ويتحد فى مجتمع، لابد أن يعلم أنه يتنازل عن

كل السلطة الضرورية للغايات التى يتحدون من أجلها فى المجتمع لأكثرية المجتمع، إذا لم يتفقوا بوضوح فى أى عدد أكبر من الأكثرية[٣٩]. وبالتالى، يرى لوك أن «العقد الأصلى» يجب أن يُفهم على أنه يتضمن رضا الفرد لأن يخضع لإرادة الأكثرية. «لابد أن يتحرك الجسم إلى ذلك الطريق حيثما تحمله القوة العظمى، التى تكون رضا الأكثرية»[٤٠]. وإما أن يكون رضا كل فرد المتفق عليه بالإجماع والواضح مطلوبًا لسن أى قانون، ويكون ذلك متعذرًا فى معظم الحالات، أو يجب أن تسود إرادة الأكثرية. ولقد نظر لوك بوضوح إلى حق الأكثرية فى أن تمثل المجتمع على أنه أمر واضح بذاته من الناحية العملية؛ لكنه لم يدرك أن الأكثرية قد تتصرف بطغيان وظلم ضد الأقلية. وعلى أية حال، فإن همه الأساسى هو بيان أن الملكية المطلقة تناقض العقد الاجتماعى الأصلى، ويعتقد بدون شك أن الخطر على الحرية من حكم الأكثرية أكثر من خطر الحرية التى تأتى من الملكية المطلقة. وبعد أن أدرج الموافقة على حكم الأكثرية فى «عقده الأصلى»، استطاع أن يقول إن «الملكية المطلقة، التى يعدها بعض الناس الحكومة الوحيدة فى العالم، لا تتفق، بالفعل مع المجتمع المدنى ولا يمكن أن تكون بالتالى شكلاً لحكومة مدنية على الإطلاق»[٤١].

ويكمن الاعتراض الواضح على نظرية العهد الاجتماعى أو العقد فى صعوبة إيجاد أمثلة تاريخية لها. ولذلك، ينشأ التساؤل عما إذا كان لوك يتصور العقد الاجتماعى بوصفه حدثًا تاريخيا. وهو نفسه يثير اعتراضًا مؤداه أنه لا وجود لأمثلة لناس فى حالة الطبيعة يتقابلون معًا ويعقدون اتفاقًا واضحًا على تكوين مجتمع. وينتقل بالتالى إلى إثبات أن بعض النماذج يمكن أن توجد بالفعل، مثل بداية روما والبندقية ومجتمعات سياسية معينة فى أمريكا. وحتى لو لم تكن لدينا سجلات عن أى أمثلة كهذه، فإن الصمت لن يكون دحضًا لفرض عقد اجتماعى. لأن «الحكومة فى كل مكان تسبق السجلات، ونادرًا ما تدخل آداب بين أناس حتى يكفل لهم استمرار طويل لمجتمع مدنى، عن طريق فنون ضرورية، أمنهم، وراحتهم، وكفايتهم[٤٢]. وكل ذلك يفترض أن لوك نظر، بالفعل، إلى العقد الاجتماعى على أنه حدث تاريخى. بيد أنه يصر فى الوقت نفسه على أنه حتى إذا كان فى الإمكان بيان أن المجتمع المدنى ينشأ من الأسرة والقبيلة وأن الحكومة المدنية هى تطور لحكم بطريركى، فإن ذلك لا يغير الحقيقة التى تقول إن الأساس العقلى للمجتمع المدنى والحكومة هو الرضا.

وينشــأ اعـتـراض ثان، وهو أنه حتى إذا كـان فى الإمكان بيـان أن المجتـمـعـات السـيـاسـيـة تبدأ بعـقد اجتـمـاعى، تبـدأ برضـا النـاس الذين يوجـدون هـذه المجتـمـعـات بصورة إرادية، فكيف يمكن أن يبرر ذلك المجتمع السياسى كما نعرفه؟ لأنه واضح أن مـواطنى بريطانيـا العظمى، على سـبيل المثـال، لا يقدمـون رضـا واضـحًـا على كـونهم أعضـاء لمجتمعهم السياسى ورعايا حكـومتـه، مع أن أجـدادهم الموغـلـون فى القدم ربمـا فعلوا ذلك. ولقد نوه لوك نفسـه، الذى كان على وعى تـام بالصعوبة، إلى ذلك عن طريق اثبـاتـه أن الأب «لا يستطيــع، عن طــريق أى عقــد مـهما يكــن، أن يلــزم أطفــاله أو ذريتــه»(٤٢). إن الإنسـان قـد يضع شـروطًا بإرادته لكى لا يتـمكن ابنه من أن يرث ممتلكاته ولا يتمتع بها إلا إذا كـان، وظل، عضـواً من أعضـاء نفس المجتمع السياسى مثل والده. لكن لا يستطيع الوالــد أن يلـزم ابنه بقبول الملكيــة موضع الاهتمام. وإذا لم يحب ابنه الشروط، فإنه يستطيع أن يتنازل عن ميراثه.

وكـان لوك مـضطراً إلى اللجـوء إلى تمـييـز بين رضـا صـريح ورضـا ضـمنى لكى يواجه الاعتراض. فإذا نشـأ شـخص مـا فى مـجتمع سياسى مـعين، يرث الملكية وفق قوانين الدولة ويتمتع بمزايا المواطن، فلابد أن يقدم، على الأقل، رضـا ضـمنيًا لعضـوية ذلك المجتـمع. لأنه لا يعقل تمامًـا أن يتمتع بمزايا المواطن ويقر أنه لا يزال يـعيش فى حـالة الطبيعة. وبمعنى آخر، يجب على الشـخص الذى يستفيد من حقوق مـواطن دولة مـعينة ومزاياه أن يلتزم، بصـورة ضـمنية على الأقل، بـواجبـات مـواطن تلك الدولة. ويرد لوك على الاعـتراض الذى يقـول إن الشـخص الذى يولد إنجليزيا أو فرنسـيا ليس لديه اختـيـار، بل يجب عليـه أن يخضـع نفسـه لالتزامـات المواطن، بأنه يستطيع، فى حـقـيقـة الأمــر، أن ينسـحـب من الدولة؛ إمــا عن طريق الذهاب إلى دولة أخـرى، أو عن طريق الذهاب إلى جزء بعيد من العالم حيث يستطيع أن يعيش فى حالة الطبيعة.

ولابد من فـهم هذا الرد، بالتـأكيد، فى ضوء الظروف التى كانت تهيمن فى عصـر لوك، عندمـا لم تكن تنظيمـات المرور، وقوانين الهـجرة، والتـجنيد العام العسكرى أمـوراً معروفة، وعندمـا كـان من الممكن بالنسبة للإنسـان من النـاحيـة الطبيـعيـة على الأقل أن يذهب ويعيش فى برارى أمـريكا أو أفريقـيـا إذا أراد. بيد أن الأمر سـواء، فمـلاحظات لوك تسـاعد فى بيـان الطــابع المصطنع وغير الحقيقــى لنظـرية العقــد الاجتمـاعى.

إننا نجد فى تفسير لوك لأصول المجتمع السياسى خليطًا من عنصرين هما: الفكرة الوسيطة، التى جاءت من الفلسفة اليونانية، عن الطابع «الطبيعى» للمجتمع السياسى، والمحاولة العقلية لإيجاد تبرير لحدود الحرية فى مجتمع منظم عندما تُفترض حالة الطبيعة التى يتم فيها التمتع بحرية غير محددة أو غير مقيدة (ما عدا، فى حالة لوك، بالنسبة للإلزام الأخلاقى على طاعة القانون الطبيعى الأخلاقى).

٥ – لقد أكد هوبز، كما رأينا، أن هناك عقدًا واحدًا، بموجبه يتنازل عدد من الناس لسيد عن «الحقوق» التى كانوا يتمتعون بها فى حالة الطبيعة. ومن ثم يوجد المجتمع السياسى والحكومة فى نفس الوقت عن طريق الرضا العام. ومع ذلك يزعم البعض أن نظرية لوك السياسية تقر بوجود عهدين أو عقدين؛ واحد يتكون عن طريقه المجتمع السياسى، والثانى تؤسس عن طريقه الحكومة. وليس هناك، بالفعل، ذكر صريح لعقدين؛ لكن ثمة زعمًا بأن لوك يفترض بصورة ضمنية وجود عقدين. عن طريق العقد الأول يصبح الإنسان عضوًا فى مجتمع سياسى معين ويلزم نفسه بقبول قرارات الأغلبية، بينما عن طريق العقد الثانى تتفق أغلبية (أو الجميع) أعضاء المجتمع المكوَّن حديثًا على أن يمارسوا هم أنفسهم الحكم، أو يؤسسوا حكمًا أوليجارشيًا، أو وراثيًا، أو انتخابيًا. ولذلك بينما يتضمن خلع السيد والإطاحة به، نقول بينما يتضمن ذلك من الناحية المنطقية – انحلال المجتمع السياسى فى نظرية هوبز، فإن الأمر ليس كذلك فى نظرية لوك؛ لأن المجتمع السياسى يتكون عن طريق عقد متميز، ولا يمكن أن ينحل إلاعن طريق اتفاق أعضائه.

وهناك، بالتأكيد، الكثير الذى يمكن أن يقال لصالح هذا التفسير. لكن يبدو أن لوك يتصور فى الوقت نفسه العلاقة بين المواطن والحكومة عن طريق فكرة الرعاية بدلاً من فكرة العقد. فالناس يؤسسون حكومة ويعهدون إليها مهمة محددة؛ وتلتزم الحكومة بالوفاء بهذا العهد. «إن القانون الوضعى الأول والأساسى لجميع الدول هو تأسيس السلطة التشريعية»[٤٤]. و«يضع المجتمع السلطة التشريعية فى أيدى يعتقد أنها مناسبة لهذه الثقة، حتى تحكمه قوانين معلنة صريحة، وإلا ستكون سلامته وطمأنينته وملكيته، فى نفس الشك والتقلب مثلما كانت فى حالة الطبيعة[٤٥].

ويتحدث لوك عن السلطة التشريعية بوصفها «السلطة العليا» فى الدولة(٤٦). وكل «السلطات الأخرى، فى أى أعضاء أو قطاع من المجتمع، لابد أن تستمد منها وتكون تابعة لها(٤٧). وعندما يكون هناك ملك فى يده زمام السلطة التنفيذية العليا، يمكن أن يُسمى، فى اللغة العادية، القوة العليا، خاصة إذا احتاجت الأفعال موافقته لأن تصبح قانونًا ولم تستقر السلطة التشريعية؛ غير أن ذلك لا يعنى أنه يمتلك كل السلطة لسن القانون، وتكون السلطة التشريعية كلها هى السلطة العليا بالمعنى الفنى. ويؤكد لوك استحسان تقسيم السلطات فى الدولة. فلا يحبذ بصورة كبيرة أن يكون الأشخاص الذين يسنون القوانين هم أنفسهم الذين ينفذونها. لأنهم «قد يستثنون أنفسهم من طاعة القوانين التى يشرعونها، ويجعلون القانون، فى تشريعه وتنفيذه، مناسبًا لمصلحتهم الخاصة، وبذلك تكون لهم مصلحة مميزة عن بقية أفراد المجتمع»(٤٨). ولذلك، لابد أن تكون السلطة التنفيذية متميزة عن السلطة التشريعية. ولأن لوك يؤكد، بالتالى، استحسان فصل السلطة فى الدولة، فإنه لا وجود لشىء عنده يناظر صاحب السيادة عند هوبز. وهذا صحيح، بالتأكيد، إذا أعطينا كلمة «صاحب السيادة» المعنى التام الذى يعطيه هوبز لها؛ لكن لوك، كما رأينا، يعرف سلطة عليا؛ وهى السلطة التشريعية. ومن حيث إنها السلطة العليا فى الدولة، إلى هذا الحد، فإنها ربما تناظر صاحب السيادة عند هوبز.

وعلى الرغم «من أنه يمكن ألا تكون هناك سوى سلطة عليا واحدة، وهى السلطة التشريعية، التى تتبعها ولابد أن تتبعها كل السلطات الأخرى، فإن السلطة التشريعية التى لا تكون سوى سلطة مؤتمنة لأن تفعل من أجل غايات معينة، فإن سلطة عليا تظل موجودة فى يد الشعب لأن تنتزع السلطة التشريعية أو تغيرها عندما يجد التصرف التشريعى يناقض الثقة التى وضعها فيها(٤٩). ومن ثم، ليست سلطة السلطة التشريعية مطلقة: إذ يجب أن توفى بعهدها. وهى تخضع، بالتأكيد، للقانون الأخلاقى. ولذلك يضع لوك «الحدود التى تعينها الثقة التى يضعها المجتمع وقانون الله والطبيعة فيهم (أى أعضاء السلطة التشريعية) للسلطة التشريعية لكل مجتمع فى كل صور الحكومة»(٥٠). أولها : لابد أن تحكم السلطة التشريعية عن طريق قوانين معلنة رسميا تكون واحدة بالنسبة للجميع، ولا تختلف فى حالات معينة. ثانيها : لابد أن توضع هذه القوانين

لا من أجل أى غاية سوى خير الناس. ثالثها : يجب ألا ترفع السلطة التشريعية الضرائب دون رضا الناس، المقدم عن طريقهم أو عن طريق نوابهم. لأن الهدف الرئيسى الذى تكوَّن من أجله المجتمع هو وجود الملكية وحمايتها. رابعًا : السلطة التشريعية ليست مخولة لنقل سلطة سن القوانين إلى أى شخص أو أى مجموعة لم يعهد إليها الشعب هذه السلطة، ولا يمكن أن تفعل ذلك بصورة قانونية.

وعندما نتحدث عن فصل السلطات، فإننا نشير بوجه عام إلى التمييز الثلاثى للسلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية. غير أن مثلث لوك مختلف؛ فهو يتكون من : السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، ومما يطلق عليه اسم «السلطة الفيدرالية» Federative . وتتضمن هذه السلطة الفيدرالية سلطة شن الحرب وعقد السلام، والتحالفات، والمعاهدات «وكل الصفقات مع جميع الأشخاص والمجتمعات من غير الدولة»(٥١). وينظر إليها لوك على أنها سلطة متميزة، على الرغم من أنه يلاحظ أنه يصعب فصلها عن السلطة التنفيذية بمعنى أنها تُفوض لشخص مختلف أو لأشخاص مختلفين، لأن ذلك جدير بأن يسبب «الفوضى والدمار»(٥٢). أما بالنسبة للسلطة القضائية، فيبدو أن لوك ينظر إليها على أنها جزء من السلطة التنفيذية. وعلى أية حال، المسألتان اللتان يصر عليهما لوك هما أن السلطة التشريعية يجب أن تكون السلطة العليا، وأن كل سلطة، بما فى ذلك السلطة التشريعية، لابد أن تفى بعهدها.

٦ – «عندما ينحل المجتمع، فمن المؤكد أن حكومة ذلك المجتمع لا يمكن أن تبقى»(٥٣). وواضح أنه إذا «مزق منتصر مجتمعات إلى أجزاء»، فإن حكوماتها تنحل. ويسمى لوك هذا الانحلال عن طريق القوة «الإطاحة من الخارج». لكن يمكن يحدث الانحلال أيضًا «من الداخل» ، ويخصص لوك لهذا الموضوع معظم الفصل الأخير من رسالته الثانية.

إن الحكومة قد تنحل من الداخل عن طريق السلطة التشريعية إذا ما تغيرت. دعنا نفترض، فيما يقول لوك، الذى كان يفكر بوضوح فى الدستور البريطانى، أن السلطة التشريعية من حق مجموعة من النواب اختارهم الشعب، ومن حق مجموعة من النبلاء الوراثيين، ومن حق شخص واحد وراثى، أى الأمير، الذى يمتلك السلطة التنفيذية

العليا، وله الحق أيضًا في أن يدعو إلى اجتماع المجموعتين وأن يحلهما. إذا أحل الأمير إرادته التعسفية محل القوانين، أو إذا منع السلطة التشريعية (أى المجلسين، خاصة المجلس النيابى) من أن يحضرا معًا في الوقت المناسب، أو من أن يفعلا بحرية، أو إذا غيَّر طريقة الانتخاب بصورة تعسفية دون رضا الشعب وضد مصلحة الشعب؛ فإن السلطة التشريعية تتغير في جميع هذه الحالات. كما أنه إذا أغفل أو أهمل منْ بيده السلطة التنفيذية العليا مسئوليته حتى إنه لا يمكن تنفيذ القوانين، فإن الحكومة تنحل لا محالة. وفضلاً عن ذلك، تنحل الحكومات عندما يتصرف الأمير أو السلطة التشريعية بطريقة تخالف أمانتهما، كما هى الحال عندما يتعدى أحدهما على ملكية المواطنين، أو يحاول أن يسيطر بطريقة مستبدة على حياتهم، وحرياتهم أو ممتلكاتهم.

وعندما «تنحل» الحكومة بأى طريقة من هذه الطرق، يكون التمرد مبررًا. والقول بأن هذا المذهب يشجع التمرد المستمر، ليس حجة صحيحة. لأن الرعايا إذا خضعوا للنزوة المستبدة للسلطة الطاغية، فإنهم سيكونون على استعداد لأن يتحينوا الفرصة للتمرد مهما قد يكون هناك من تعظيم الطابع المقدس للحكام. وفضلاً عن ذلك، لا يحدث التمرد، في واقع الأمر، «نتيجة لسوء الإدارة الطفيف جدًا في الشئون العامة»(٥٤). وعلى الرغم من أننا نتحدث عن «التمرد» و«يتمرد» عند الحديث عن الرعايا وأفعالهم، فإننا قد نتحدث بصورة أكثر ملاءمة عن الحكام بوصفهم متمردين عندما ينقلبون إلى طغاة ويتصرفون بطريقة تناقض إرادة الشعب ومصلحته. ويمكن أن يكون هناك، بحق، ألوان من العصيان والتمرد، وتلك جرائم، غير أن إمكان سوء الاستخدام لا يبطل حق التمرد. وإذا أُثير التساؤل من الذى يحكم عندما تجعل الظروف التمرد أمرًا مشروعًا، فإننى «أرد قائلاً بأن الشعب هو الذى يحكم»(٥٥). لأن الشعب هو وحده، تحت الله، الذى يستطيع أن يقرر إذا كان المؤتمن قد أساء استخدام الأمانة أم لا.

٧ - ونظرية لوك السياسية معرضة، بوضوح، للنقد بناء على أسس متعددة. فهى تشترك مع نظريات سياسية أخرى التى هى أكثر من أن تكون تلفظًا بمبادئ عامة جدا، بل هى تبلغ من العمومية حداً يمكن معه أن توصف بأنها «دائمة» - أقول إنها تشترك معها في عيب، وهو أنها ترتبط ارتباطًا وثيقًا بظروف تاريخية معاصرة. وذلك أمر لا مناص منه، بالتأكيد، في حالة نظرية تدخل في تفصيلات بصورة كبيرة أو قليلة.

ولا شيء يثير الدهشة فى الحقيقة التى تقول إن «رسالة لوك فى الحكومة المدنية» تعكس إلى حد ما الظروف التاريخية المعاصرة، ومعتقدات مؤلفها السياسية الخاصة بوصفه من أنصار حزب «الهويج» Whig ، وبوصفه أيضًا خصمًا لآل «ستيوارت». لأنه إذا لم يرغب الفيلسوف السياسى فى أن يحصر نفسه فى التصريح بقضايا مثل «لابد أن تستمر الحكومة على أمل أن تحقق الصالح العام»، فإنه لا يستطيع أن يأخذ المعطيات السياسية لعصره كمادة لتأمله. إننا نرى فى النظريات السياسية نظرة معينة وروحًا وحركة لحياة سياسية يعبر عنها تعبيرًا نظريًا، غير أن عهد النظريات السياسية ينقضى لا محالة بدرجات مختلفة. ويصدق ذلك بوضوح على نظرية أفلاطون السياسية. كما يصدق أيضًا على النظرية الماركسية السياسية. ومن الطبيعى أن يصدق ذلك على نظرية لوك أيضًا.

وقد يقال إن ما يكون ضروريًا من الناحية العملية، لا يمكن أن يُسمى «عيبًا». لكن إذا قدَّم فيلسوف سياسى نظريته على أنها النظرية (الوحيدة)، فمن العبث، كما أعتقد، أن نثير اعتراضات تافهة ضد استخدام هذه الكلمة. وعلى أية حال، تعانى نظرية لوك السياسية من عيوب أخرى أيضًا. فقد توجه الانتباه إلى سطحية نظرية العقد الاجتماعى. وقد نلاحظ أيضًا إخفاق لوك فى أن يقدم أى تحليل دقيق لمفهوم الصالح العام. فهو يميل إلى افتراض، بدون اهتمام كبير، أن المحافظة على الملكية الخاصة، وتحقيق الخير العام، هما مصطلحان مترادفان فى جميع الأغراض والأهداف. وربما يقال إن هذا النقد موجه من وجهة نظر شخص ينظر إلى تطور حياة اقتصادية، واجتماعية، وسياسية، لم يستطع لوك التنبؤ بها، تطور يتطلب مراجعة لليبرالية عصره. وذلك صحيح إلى حد ما. بيد أنه لا يترتب على ذلك أن لوك لم يستطع حتى بداخل إطار ظروفه التاريخية الخاصة أن يقدم تفسيرًا كافيًا بدرجة كبيرة لوظيفة المجتمع السياسى والحكومة. إن هناك شيئًا مطلوبًا من تفسيره الذى كان موجودًا فى الفكر السياسى اليونانى والوسيط، حتى إذا كان فى صورة أولية.

ومع ذلك، فإن القول بأن نظرية لوك السياسية معرضة للنقد، لا يعنى أنها ليست ذات قيمة باقية ومستمرة. والقول بأن المبادئ التى يُنظر إليها على أنها ذات صحة مستديمة هى مبادئ تجاوز حدود وقيود حقبة زمنية معينة أو مجموعة من الظروف

بسبب عموميتها، ليس هو نفس القول بأن المبادئ عديمة القيمة. فالمبدأ لا يكون عديم القيمة لأنه يجب أن يُطبق بطرق مختلفة وفى أزمنة مختلفة. ومبدأ لوك الذى يقول إن الحكومة، بالمعنى الواسع لحالة التنظيم، وليس بالمعنى الضيق الذى يُستخدم به مصطلح الحكومة اليوم بوجه عام، تحمل على عاتقها عهداً يجب عليها أن تفى به، وأنها توجد لكى تحقق الصالح العام، هو قول صحيح الآن كما كان من قبل عندما أعلنه وصرح به. وهذا القول ليس جديداً بالتأكيد. إذ أن «الأكوينى» أعلنه من قبل. لكن المسألة هى أن المبدأ يحتاج إلى تكرار مستمر. ولكى يكون فعالاً، لابد أن يُطبق بطرق مختلفة وفى عصور مختلفة، وقد حاول لوك أن يبيِّن كيف يُطبق، من وجهة نظره، فى ظروف عصره التى لم تكن ظروف العصور الوسطى.

لابد من التسليم بوجه عام بمسئولية الحكومة تجاه الشعب، ووظيفتها الخاصة بتحقيق الصالح العام. لكنى أريد أن أضيف وظيفة، بوصفها وظيفة ذات صحة دائمة ومستمرة، قبلها لوك نفسه باستمرار، لكنه شك فى صحتها. إننى أشير إلى النظرية التى تقول بأن هناك حقوقًا طبيعية، وأن هناك قانونًا طبيعيا أخلاقيا يلزم ضمير كل من الحكام والمحكومين. هذه النظرية لا ترتبط بنظرية حالة الطبيعة والعقد الاجتماعى بصورة لا يمكن الفكاك منها، وهى مأمن دائم وباق ضد الطغيان عندما يُقبل عن إخلاص.

ومع ذلك، بغض النظر تماماً عن مزايا نظرية لوك السياسية وعيوبها، فإنها نظرية ذات أهمية تاريخية عظيمة. وعلى الرغم من بعض الانتقادات، فإنها نالت قبولاً عاماً فى بلده فى القرن الثامن عشر. وحتى عندما هاجم كُتاب مثل هيوم نظرية العقد الاجتماعى، فإنه تم قبول أفكار لوك عن الحكومة. وقد بينت، فيما بعد، خطوط مختلفة من التفكير هذه الأفكار بالتأكيد، مع مذهب بنتام من جهة، ونظريات «بيرك» من جهة أخرى. لكن ظل كثير مما قاله لوك ملكًا مشاعاً. وأصبحت نظريته السياسية فى الوقت نفسه معروفة فى القارة الأوربية، فى هولندا، بالتأكيد، حيث عاش هناك فى المنفى، وأيضًا فى فرنسا، حيث أثر على كتُاب من عصر التنوير مثل «مونتسكيو». وفضلاً عن ذلك، لا يمكن الشك فى تأثيره العظيم فى أمريكا، حتى لو كان من الصعب تقرير

الدرجة الدقيقة لتأثيره فى قادة الثورة الفرديين مثل «جيفرسون». إن آثار «رسالة لوك فى الحكومة المدنية» الواسعة الانتشار والباقية هى دحض بارز لفكرة تقول إن الفلاسفة ليس لهم تأثير فعال. صحيح، بلا شك، أن لوك نفسه قد عبر بوضوح عن حركة موجودة من حركات الفكر؛ لكن هذا التعبير الواضح هو تأثير قوى فى توحيد حركة الفكر ونشرها، وتراكم لحياة سياسية عبَّر عنها.

٨ – لقد أوجد لوك، فيما يرى «دى لمبير»، الموسوعى الفرنسى، ميتافيزيقا بنفس الطريقة التى أوجد بها «نيوتن» فيزياء. ويعنى دى لمبير بالميتافيزيقا هنا نظرية المعرفة كما تصورها لوك، من حيث إنها تحديد مدى الفهم البشرى، وقواه وحدوده. ولقد كان الدافع الذى دفع لوك لتطوير نظرية المعرفة ومعالجة الميتافيزيقا فى القيام بتحليل الفهم البشرى، طريقة من الطرق الرئيسية التى مارس فيها تأثيراً قويا فى الفكر الفلسفى. بيد أن تأثيره كان قوياً فى الأخلاق أيضاً، عن طريق عناصر لذِّية فى نظريته الأخلاقية، وفى النظرية السياسية، كما رأينا فى القسم الأخير. وقد نضيف القول بأن الليبرالية الاقتصادية ذات النمط «دعه يعمل دعه يمر»، كما وجدت فى كتابات «الفيزوقراطيين» الفرنسيين (مثل فرانسوا كيناى F. Quesany (١٦٩٤ – ١٧٧٤)، وفى كتاب ثروة الأمم لآدم سميث (١٧٧٦)، ترتبط من بعيد على الأقل بنظرية لوك الاقتصادية والسياسية.

ويظهر تأثير المذهب التجريبى عند لوك جيداً فى فلسفتى باركلى وهيوم، اللتين سوف نعالجهما فيما بعد. وطُبق مبدأه التجريبى فى خلال هذا التطور للفكر بطرق لم يتصورها لوك نفسه. بيد أنه لا شىء يدعو للدهشة فى ذلك. ولقد كان لوك مفكراً معتدلاً ومتزناً. ومن ثم استطاع أن يستعين بشخص مثل «صموئيل كلارك»، الذى كان يكن له احتراماً كبيراً. ومن الطبيعى أن يطور آخرون تفكير لوك بطريقة يعتبرها هو نفسه مغالياً فيها. فقد كان لملاحظاته، مثلاً، عن العقل من حيث إنه حكم الوحى، تأثير على المؤلهة، الذين سنعالجهم فيما بعد، ونجد «بولنجبروك» Bolingbroke يبجل لوك باعتباره فيلسوفاً رائداً يكن له احتراماً وتقديراً. كما أثمرت ملاحظات لوك فى كتابه «مقال..» عن تداعى الأفكار فيما بعد فى سيكولوجيا التداعى عند «ديفيد هارتلى» (١٧٠٥ ـ ١٧٥٧)، و«جوزيف بريستلى» (١٧٣٣ ـ ١٨٠٤). فقد أكد هذان الرجلان الارتباط بين الأحداث الفيزيائية والأحداث السيكولوجية، وقبل «بريستلى، على أية حال،

موقفًا ماديًا. ولم يكن لوك نفسه، بالطبع، فيلسوفًا ماديا، ولم ينظر إلى الأفكار على أنها، ببساطة، إحساسات تتحول من صورة إلى أخرى. وقد صاغ، فى الوقت نفسه، تصريحات يمكن أن تستخدم كأساس لمذهب الإحساس. فهو يقول، مثلاً، لأننا جميعًا نعرف الله، فإننا قد نعطى قوة التفكير لشيء مادى. وقد أثرت عناصر مذهب الإحساس هذه، مثلاً، على «بطرس برون» P. Browne (توفى عام ١٧٣٥)، و«اسقف مدينة كورك Bishop of corke ، والفيلسوف الفرنسى «كوندياك» (١٧١٥ ـ ١٧٨٠). لقد كان لعناصر مذهب الإحساس فى فلسفة لوك، تأثير كبير، مباشر أو غير مباشر، على مفكرى عصر التنوير الفرنسيين، مثل الموسوعيين.

وباختصار، لقد كان لوك واحدًا من الأعلام البارزين فى فترة عصر التنوير بوجه عام، يمثل فى نفسه وفى كتاباته روح البحث الحر، وروح «المذهب العقلى»، وروح كراهية مذهب السلطة بأسره الذى كان يميز عصره. ومع ذلك، يجب أن نضيف أنه كان يمتلك صفة الاعتدال، والشفقة، والإحساس الجاد بالمسئولية التى كانت تنقص مفكرى القارة الأوروبية الذين وقعوا تحت تأثيره.

لكن إذا كان لوك واحدًا من المفكرين البارعين فى عصره، فإن «نيوتن» كان مفكرًا آخر بارعًا. ولقد كان «دى ألمبير» محقًا فى ذكرهما معًا. ولذلك، على الرغم من أن هذا العمل لم يكن القصد منه، بالتأكيد، أن يكون تاريخًا لعلم طبيعى، فإنه يجب علينا أن نقول شيئًا عن الرياضى العظيم والفيزيائى الذى كان له هذا التأثير العميق فى تفكير الناس.

الهوامش

(١) E.,4,12,8 : 11,p. 347.
(٢) E.,4,4,7 : 11,p. 232.
(٣) E.,3,11,17 : 11,p. 157.
(٤) E.,2,20,2,2: 1,p. 303.
(٥) E.,2,28,5: 1,p. 474
(٦) E.,2,28,7: 1,p. 475.
(٧) E.,2,28,10: 1,p. 477.
(٨) E.,2,28,8: 1,p. 475.
(٩) E.,2,28,8: 1,p. 475.
(١٠) E.,4,3,18: 11,p. 208.
(١١) Ibid.
(١٢) ريتشارد هوكر (١٥٥٣ - ١٦٠٠) لاهوتى إنجليزى ومفكر سياسى، كتابه الرئيسى هو «قوانين الحكومة الكنسية» وقد نشر عام ١٥٩٤ . (المراجع)
(١٣) For Hooker, Vol. 111 of this History may be Consulted, pp. 322 - 4.
(١٤) Unless otherwise indicated, "T" in references signifies the second Treatise.
(١٥) الهويج Whig حزب سياسى بريطانى، سعى عام ١٦٧٩ للحيلولة دون اعتلاء جيمس الثانى العرش بسبب ميوله الكاثوليكية، وهو نفسه الحزب الذى أصبح يعرف ابتداء من عام ١٨٦٨ باسم حزب الأحرار. (المراجع)
(١٦) سير روبرت فلمر (١٥٨٨ - ١٦٥٣) مفكر لاهوتى إنجليزى ألف كتابا عنوانه الحكم الأبوى Patriarcha - نُشر بعد وفاته - دافع فيه عن الحق الإلهى للملوك مستهدفًا دعم حقوق الملك شارل الأول الإلهية . وقد خصص لوك «الرسالة الأولى» من كتابه فى الحكومة المدنية لتفنيده، ويكاد يكون هناك إجماع بين الباحثين على أنه كتاب كان سيطويه النسيان لولا أن تصدى «لوك» للرد عليه وتفنيده. راجع كتابنا «جون لوك والمرأة»، مكتبة مدبولى ص ٨١ وما بعدها . (المراجع)
(١٧) 2,6.
(١٨) T, 2, 5.
(١٩) T, 2, 15.
(٢٠) T, 3, 19.
(٢١) T, 2, 6.

(٢٢) هوجو جروتيوس (١٥٨٣ – ١٦٤٥) فقيه وسياسى هولندى يعتبر أباً للقانون الدولى الحديث، أعظم كتبه «فى قانون الحرب والسلام» عام ١٦٢٥ وقد نشر وهو فى المنفى فى باريس . (المراجع)

(٢٣) For Grotius, Vol., 111 of this History may be consulted, pp. 328 - 34.

(٢٤) صمويل بوفندروف (١٦٣٢ – ١٦٩٤) فقيه ألمانى ومؤرخ، كان أستاذاً للقانون الطبيعى فى جامعة هايدلبرج . (المراجع)

(٢٥) T, 5, 29.

(٢٦) T, 5, 31.

(٢٧) Ibid.

(٢٨) T, 5, 32.

(٢٩) T, 5, 49.

(٣٠) T, 16, 190.

(٣١) T, 7, 77.

(٣٢) T, 9, 124.

(٣٣) T., p. 127.

(٣٤) T., p. 124.

(٣٥) T., p. 123.

(٣٦) T., 7, 89.

(٣٧) T., 8, 95.

(٣٨) T., 9, 131.

(٣٩) T., 8, 99.

(٤٠) T., 8, 96.

(٤١) T., 7, 90.

(٤٢) T., 8, 101.

(٤٣) T., 8, 116.

(٤٤) T., 11, 134.

(٤٥) T., 11, 136.

(٤٦) T., 11, 134.

(٤٧) T., 13, 150.

(٤٨) T., 13, 149.

(٤٩) T., 13, 149.

(٥٠) T., 11, 142.

(٥١) T., 12, 146.

(٥٢) T., 19, 211.

(٥٣) Ibid .

(٥٤) T., 19, 225.

(٥٥) T., 19, 240.

الفصل الثامن

نيوتن

روبرت بويل – سير إسحاق نيوتن

١ – شملت حلقة أصدقاء لوك «روبرت بويل» R. Boyle (١٦٢٧ – ١٦٩١). وقد اهتم بويل، بوصفه كيمائيًّا وفيزيائيًّا، بتحليل المعطيات الحسية بوجه عام بدلاً من صياغة فروض واسعة فضفاضة بعيدة المنال عن الطبيعة بوجه عام؛ وأكد البحث التجريبى فى تصوره للمنهج العلمى. ولذلك واصل عمل رجال مثل: «جلبرت» و«هارفى». وقد أظهر بالطبع، فى تشديده على التجربة تشابهًا مع «فرنسيس بيكون»؛ غير أنه تجنب عن عمد فى السنوات الأولى الدراسة الجادة لأعمال هؤلاء الذين اعترف تباعًا بأنهم أسلافه الرئيسيون، أعنى «بيكون» و«ديكارت» و«جاسندى»، لكى يتجنب الاتباع المبتسر للنظريات والفروض. ولقد اعتبر، بحق، واحدًا من المروجين الرواد للعلم التجريبى، ورجلاً ساهم فى توضيح نقص التنظير الذى لا يلازمه تحقيق أو تثبت تجريبى منضبط ومنظّم. ولذلك مال فى تجاربه التى أجراها على الهواء والفضاء عن طريق مضخة هوائية، وهو تفسير قدمه فى كتابه «تجارب جديدة آلية ـ فيزيائية» (١٦٦٠)، نقول مال إلى تنظير هوبز القبلى، ووجه ضربة قاضية إلى خصوم المنهج التجريبى. كما أنه لم ينقد بفاعلية فى كتابه «الكيميائى الشاك» (١٦٦١) مذهب العناصر الأربعة فحسب، بل نقد أيضًا النظرية الشائعة عن الملح، والفسفور، والزئبق، بوصفها المبادئ الثلاثة التى تتكون منها الأشياء المادية. (والعنصر الكيميائى هو، بناء على تعريفه، جوهر لا يمكن أن يتحلل إلى مكونات أبسط، على الرغم من أنه لم يستطع أن يقدم قائمة هذه العناصر). وحقق فى عام ١٦٦٢ التعميم الذى يُعرف باسم قانون بويل، أعنى التأكيد أن ضغط

الغاز وحجمه يتناسبان تناسبًا عكسيًا. وقد آمن «بعلم السيمياء» **Alchemy**، لكن إصراره على المنهج التجريبى واستخدامه يؤلف وسيلة أكثر فاعلية لوضع نهاية «لعلم السيمياء».

والقول بأن «بويل» أصر على المنهج التجريبى واستخدامه فى الفيزياء والكيمياء، لا يعنى - بالتأكيد - القول بأنه فيلسوف «تجريبى» فقط، وإنه تجنب كل الفروض. فلو أنه فعل ذلك، لما حقق شهرته عالمًا. إن ما اعترض عليه ليس تكوين فروض من حيث إنها كذلك، بل التأكيد المتسرع للنظريات بدون الاستخدام المنضبط للمنهج التجريبى والتأكيد الواثق لصدق نظريات وفروض لا تتمتع إلا بدرجات مختلفة من الاحتمال. فمن الأفضل جمع معرفة قليلة تقوم على التجربة بصورة وثيقة من بناء أنساق فلسفية كاسحة لا يمكن التحقق منها. لكن ذلك لا يعنى أنه لا يجب تكوين فروض. لأن العالم يحاول أن يفسر ويشرح الوقائع التى تأكد منها. وفى نفس الوقت، حتى عندما يكون من المكن بيان أن فرضًا مفسرًا أكثر احتمالاً وترجيحًا من أى فرض آخر يهدف إلى تفسير نفس الوقائع، لا يكون هناك ضمان أنه سيصبح باطلاً فى المستقبل. وربما نلاحظ، أن بويل اعتنق فرض الأثير، أى فرض جوهر أثيرى غامض ينتشر فى الفضاء. وقد ذهب إلى التسليم بفرض الأثير لكى يتجنب فكرة الخلاء، ولكى يفسر تكاثر الحركة بدون أى وسيط ظاهرى. لكن هناك ظواهر أيضًا مثل المغناطيسية التى لم يُقدم لها تفسير مقنع عن طريق التصور الآلى للعالم. ولذلك يفترض «بويل» أن الأثير قد يتكون من نوعين من الجزيئات أو الجسيمات، قد نستطيع عن طريق إحدهما أن نفسر ظواهر مثل المغناطيسية. ولذلك استطاع أن يتجنب نظرية «هنرى مور» عن روح الطبيعة، أو نفس العالم، التى قدمها أفلاطونيو كمبردج بوصفها تفسيرًا لظواهر مثل المغناطيسية والجاذبية(١). وبمعنى آخر، افترض «بويل» فرضًا أكثر «علمية» و«طبيعية». بيد أنه كان على وعى تام بأن فرضه الخاص لا يعدو أكثر من فرض محتمل، وقد يُستبعد. إنه لم يزعم لنظرياته العلمية الخاصة صدقًا نهائيًا لا يسمح بنظريات الآخرين. لقد كان على وعى شديد بحدود المعرفة البشرية بوجه عام، وحدود الطابع الافتراضى والمؤقت للتفسير العلمى بوجه خاص.

وعلاوة على ذلك، فإن القول بأن «بـويل» أصـر على المنهـج التجريبى فى الـعلم، لا يعنى أنه أغفل دور الرياضيات فى الفيزياء. فعلى الرغم من أنه لم يكن رياضيًا عظيماً، فقد تعاطف تمامًا مع «جاليليو» و«ديكارت» فى آرائهما عن البناء الرياضى للطبيعة، منظوراً إليها على أنها نسق من أجسام تتحرك، ونظر إلى المبادئ الرياضية على أنها حقائق متعالية تكون أساسًا وأداة لكل معرفتنا. وقبل - مع تعديل سنذكره باختصار التفسير الآلى للطبيعة. فقد سلَّم بنظرية عن ذرات مزودة بصفات أولية مثل الحجم والشكل، وأثبت أنه يمكن تفسير الظواهر الطبيـعـية التى يتكون منها العالم المادى تفسيراً آليًّا إذا سلمنا بالحركة أيضاً. وليست الحركة خاصية ملازمة للمادة، ولا تخص ماهيتها؛ ولذلك، لابد من التسليم بالمادة أيضًا. إنها، إن شئنا أن نقول، شيئًا أضافه الله، ويحدد الله قوانين الحركة. ولا يقبل «بويل» دليل ديكارت الميتافيزيقى على بقاء نفس المجموع الكلى للحـركة أو الطـاقة؛ أعنى الدليـل المستمد من الثبات الإلهى. ولا يؤلف هذا الدليل الميتافيزيقى برهانًا، ولا نعرف أن المجموع الكلى للحركة لابد أن يظل ثابتًا. ومع ذلك، إذا سلمنا بالمادة والحركة، فإن نظام الطبيعة يكون مذهبًا آليًا كونيًا، مع إنه يتحتم علينا أن نرفض وجهة نظر «هوبز» التى تقول إن الحركة لابد أن تنتقل بالضرورة إلى جسم عن طريق جسم آخر مستمر. لأننا إذا قبلنا وجهة النظر هذه، فإننا نتورط فى ارتداد لامتناه، ونعلن بطلان الفاعلية العلية لإله روحى.

ولكن على الرغم من أن «بويل» شارك إلى حد كبير فى التفسير الديكارتى لنظام الطبيعة الآلى، فإنه نظر إلى هذا التفسير على أنه تفسير مغال فيه، ويحتاج إلى تعديل. لقد رأى - بالفعل - وقرر بوضوح أن تفسيراً للأحداث عن طريق علّية غائية ليس إجابة عن السؤال كيف تحدث هذه الأحداث، وأى استبدال خلاب لتفسير غائى من أجل الإجابة عن سؤال عن علِّية فاعلة، هو أمر غريب عليه، كما هى الحال بالنسبة لديكارت. كما أنه أصر فى الوقت نفسه على صحة فكرة علِّية غائية، وعلى إمكان تفسير غائى، حتى إن تكن مهمة الفيزيائى أو الكيميائى الاهتمام بهذه المسائل. لم ينكر ديكارت - فى حقيقة الأمر - أن هناك عللاً غائية عندما استبعد التفسيرات الغائية من الفيزياء، أو الفلسفة التجريبية. ويجب ألا يوصف إصرار «بويل» على صلة العلِّية الغائية بالميتافيزيقا بأنه رد شديد على ديكارت. غير أن ما كان ينبغى أن يقوله عن الموضوع

يبين عدم رضاه عن التفسير الآلى للعالم، كما دعمه ديكارت وهوبز - عندما يؤخذ بوصفه تفسيراً كافياً. إنه قد يكون كافياً لأغراض معينة، أو بداخل مجال ضيق ومحدود؛ لكنه غير كاف بالنسبة لفلسفة عامة عن العالم. لقد كان «بويل» مقتنعاً بأنه لا يمكن تقديم تفسير مقنع أو تفسير عام بدون رجوع إلى خالق عاقل ومنظم الأشياء، الذى يجعل الوسائل ملائمة للغايات.

لقد عارض «بويل» بشدة مذهب هوبز المادى. لكنه عارض أيضاً ما اعتبره ميل ديكارت وجاليليو تقليلاً من أهمية الإنسان فى العالم، وإنزاله إلى حالة الملاحظ. لقد رأى أن من المفارقة أن هؤلاء الذين ساهموا كثيراً فى نشأة فلسفة طبيعية جديدة ونظرة جديدة فى العالم مالوا إلى التخلص من صورة الكائن الذى طوَّر هذه الفلسفة الجديدة. وإذا سُمح للمرء بأن يستخدم طريقة للحديث أقرب عهداً، فإنه يعتقد أنه من الغريب أن الذات تتوق إلى التقليل من أهميتها الخاصة لصالح الموضوع، عندما ترجع تصورات الموضوع ذاتها إلى الذات.

ويمكن أن نرى تعبيراً عن وجهة نظر «بويل» فى إصراره على أنه على الرغم من أنه يمكن تفسير إدراكنا لصفات ثانوية تفسيراً آلياً، فإن ذلك لا يكون أساساً كافياً للقول بأن الصفات الثانوية لا تكون حقيقية. إن قول ذلك معناه إغفال وجود الإنسان الفعلى فى العالم. لأن الصفات الثانوية حقيقية مثل الصفات الأولية.

ومع ذلك - على الرغم من أن «بويل» يصر على أهمية مكانة الإنسان داخل الكون - فإن تفسيره لطبيعة الإنسان تفسير ديكارتى فى طابعه إلى حد كبير أجبره على أن يولى اهتمامه للصعوبة العظيمة التى واجهها فى حل مشكلة التفاعل. لأنه تصور النفس الروحية على أنها تقطن بطريقة غامضة فى الغدة الصنوبرية - تكون منعزلة - كما هى - داخل المخ - حيث تستقبل رسائل من أعضاء الحس. وفضلاً عن ذلك، يستدل من موقف النفس على أن قوة الذهن محدودة ومقيدة جدا بصورة ضرورية. ويرتبط هذا الاستدلال أتم ارتباط بآراء «بويل» عن الطابع الافتراضى والمؤقت لنظرياتنا وعن الحاجة إلى التحقق التجريبى، مع إن «بويل» لم يستطع على الإطلاق أن يبرهن على الصدق المطلق لفرض ما.

ومن النتائج التى استمدها «بويل» من البحث المقيد فى أذهاننا أنه ينبغى علينا أن نعطى قيمة كبرى للدين المسيحى، الذى وسع معرفتنا. لقد كان – بحق – رجلاً متدينًا بصورة عميقة. إذ أنه نظر إلى عمله التجريبى فى العلم على أنه خدمة لله، وأسس سلسلة محاضرات بويل بقصد إيجاد إجابات تُقدم لصعوبات تثار حول المسيحية قد تنشأ من تطورات العصر العلمية والفلسفية. لقد أصر فى كتاباته على أن النظر فى نظام الكون بوجه عام والنظر فى ملكات الروح البشرية وعملياتها بوجه خاص يقدمان دليلاً أكيداً على وجود خالق قوى بصورة قصوى، وحكيم، وخير، كما كشف عن نفسه فى الكتب المقدسة. ولا يعنى ذلك أن «بويل» يُسلّم بالله بوصفه – ببساطة – مُنشئ الكون والحركة. إنه يتحدث باستمرار عن الحفظ الإلهى للعالم، وعن مطابقة الله لكل عملياته. وربما لم يسع إلى أى توافق منظم لهذا المذهب مع نظرته إلى الطبيعة بوصفها نسقًا آليًا؛ لكن ربما يتحتم عليه أن يفعل ذلك إذا أقر – كما فعل – بأن قوانين الطبيعة لا تمتلك ضرورة ذاتية. وعلاوة على ذلك، أصر على أن الله ليس ملزمًا على الإطلاق بمطابقته العادية والعامة، أعنى ليس ملزماً على أن يحافظ على نظام الطبيعة بدقة كما نعرفه فى التجربة العادية. والمعجزات ممكنة وقد حدثت.

ونحن نرى – بالتالى – عند «بويل» ربطًا ممتعًا بين الإصرار على المنهج التجريبى فى العلم، والإصرار على الطابع الافتراضى للنظريات العلمية بوجهة نظر ديكارتية عن علاقة النفس بالبدن، وبمعتقدات لاهوتية جاءت – مباشرة – من المذهب الاسكولائى فى العصر الوسيط وعصر النهضة. وتوضح نظريته عن المطابقة الإلهية ونظريته التى تقول إن الله يرى كل ما يعرفه بصورة حدسية فى نفسه العنصر الذى ذكرناه أخيراً فى تفكيره.

٢ – ومن أصدقاء لوك أيضاً «سير إسحاق نيوتن» S. I. Newton (١٦٤٢ – ١٧٢٧) الذى ذكرناه من قبل فى المجلد الثالث من هذا الكتاب «تاريخ الفلسفة»(٢). ولا داعى لأن نضيف أن لدينا هنا اسمًا أعظم من اسم بويل. لأن عبقرية نيوتن أتمت بنجاح تكملة وجهة النظر عن العالم التى أعدها رجال مثل : كوبرنيقوس، وجاليليو، وكبلر(٣)، وهيمن اسمه على العلم حتى العصور الحالية. إننا لا نزال معتادين على أن نتحدث عن الفيزياء الحديثة حتى مجىء ميكانيكا الكوانتم بوصفها الفيزياء النيوتنية.

ولد نيوتن فى «وولستورب» فى «لنكولنشاير»، والتحق «بترينتى كوليدج» فى يونيو ١٦٦١، وأنهى دراسته بها فى يناير عام ١٦٦٥ . وبعد أن قضى فترة بينهما فى «وولستورب» ، حيث اهتم بمشكلة الجاذبية، واكتشف أيضًا حساب التكامل ونظرية المعادلة الجبرية، تم انتخابه زميلاً فى «ترينتى» عام ١٦٦٧، وأصبح أستاذًا للرياضيات عام ١٦٦٩ . ونشر كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» عام ١٦٨٧، والمعروف بوجه عام باسم «مبادئ» نيوتن، وقام صديقه، عالم الفلك «هالى» بدفع تكاليف طباعته. ومثَّل جامعة كمبردج فى البرلمان مرتين، من عام ١٦٨٩ حتى عام ١٦٩٠، ومن عام ١٧٠١ حتى عام ١٧٠٥ . وانتخب فى عام ١٧٠٣ رئيسًا للجمعية الملكية، التى أصبح عضواً فيها منذ عام ١٦٧٢ . ومنحته الملكة «آن» لقب «سير» عام ١٧٠٥ . وظهرت الطبعتان الثانية والثالثة من كتاب «مبادئ ...» عام ١٧١٣ وعام ١٧٢٦ . ودفن نيوتن فى كنيسة وستمنستر.

وليس ثمة شك، بالتأكيد، فى عبقرية نيوتن بوصفه فيزيائيًا ورياضيًا، وقدرته على التنظيم، والتوحيد، والتبسيط. فعندما استخدم، مثلاً، قوانين كبلر استطاع أن يبين أنه يمكن تفسير حركة الكواكب التى تدور حول الشمس لو افترضنا أن الشمس تمارس تأثيرًا على كل كوكب يختلف عكسيًّا بالنسبة لمربع مسافة هذا الكوكب من الشمس. ولذلك يسأل عما إذا كنا نستطيع أن نفسر بقاء القمر فى مداره بطريقة تتفق مع هذا الأساس، إذا افترضنا أن جاذبية الأرض تمتد إلى القمر. واستطاع فى نهاية الأمر أن يعلن قانونًا عامًا عن الجاذبية، الذى يحدد الجذب المتبادل للكتل. فأى جسم له كتلة ولتكن(أ) وأى جسم آخر له كتلة ولتكن (ب) يجذبان بعضهما بعضًا فى اتجاه الخط الموجود بينهما بقوة ولتكن (ج)، وتساوى هذه القوة دأب/ ٢هـ ، عندما تكون (هـ) المسافة بين الجسمين، وتكون(د) كمية ثابتة كلية. وهكذا استطاع نيوتن أن يدرج ظواهر أساسية تحت قانون رياضى واحد مثل : حركة الكواكب، والنيازك، والقمر، والبحر. ولقد استطاع أن يبين أن حركات الأجسام الأرضية تتبع نفس قانون الحركة مثل الأجسام السماوية؛ وهكذا أكمل هدم النظرية الأرسطية التى تقول إن الأجسام السماوية والأرضية تطيع قوانين مختلفة اختلافًا جوهريًا.

لقد افترض نيوتن - بوجه عام - أن كل ظواهر الحركة فى الطبيعة قد تُستمد أيضًا بصورة رياضية من مبادئ آلية. ففى كتابه «البصريات» (١٧٠٤)، مثـلاً، يثبت أنه يمكن تفسير ظاهرة الألوان عن طريق مصطلحات رياضية آلية، إذا كانت لدينا نظريات ترتبط بانكسار الضوء وتكوينه. وبمعنى آخر، عبَّر عن الأمل فى أنه على الأمد البعيد ربما نبرهن على أنه يمكن تفسير كل الظواهر الطبيعية عن طريق الميكانيكا الرياضية. وأدى نجاحه البارز فى حل مشكلات خاصة بصورة واضحة إلى أن تكون وجهة نظره العامة حجة يستند إليها. وهكذا أعطى إنجازه دافعًا قويًا للتفسير الآلى للعالم. ولابد أن نلاحظ فى الوقت نفسه أنه تم النظر بوجه عام إلى نظريته على أنها أضعفت المذهب الآلى المتطرف عند ديكارت، لأن «قوة الجاذبية» لم تُرد إلى الحركة المحضة لجسيمات مادية. ولقد استخدم بعض المتكلمين وجود الجاذبية، بوصفها شيئًا لا يمكن تفسيره استناداً إلى نظرية آلية خالصة، حجة على وجود الله.

ولابد أن نلاحظ أن الفلسفة الطبيعية عند نيوتن تدرس ظاهرة الحركة. فموضوعها «بحث قوى الطبيعة من ظاهرة الحركة، ثم البرهنة بعد ذلك على ظواهر أخرى من هذه القوى[٤]. فما عساها أن تكون إذن «قوى الطبيعة»؟ تُعرف قوى الطبيعة بأنها علل التغيرات التى تطرأ على الحركة. غير أنه ينبغى علينا أن ننتبه حتى لا نسىء فهم معنى كلمة «علَّة» فى هذا السياق. لا داعى للقول إن نيوتن لا يستدل على علَّة الظواهر الفاعلة والميتافيزيقية أعنى الله. ولا يستدل على العلل الافتراضية الفيزيائية التى نسلِّم بها لكى نفسر تلك الظواهر التى لا تُرد بنجاح إلى عمل القوانين الآلية، أو لكى نفسر المطابقة الفعلية لحركات فعلية لهذه القوانين. إنه يستدل على القوانين الآلية نفسها. وليست هذه القوانين الوصفية - بالطبع - موجودات فاعلة فيزيائية؛ أى أنها لا تمارس علِّية فاعلة. إنها «مبادئ آلية».

وتبين الفقرة المقتبسة من كتاب «المبادئ الرياضية» تصور نيوتن للمنهج العلمى. فهو يضم عنصرين أساسيين هما: الكشف الاستقرائى لقوانين آلية من دراسة لظاهرة الحركات، والتفسير الاستنباطى للظواهر على ضوء هذه القوانين. وبمعنى آخر، يتكون المنهج من تحليل وتركيب أو تأليف. ويتمثل التحليل فى إجراء تجارب وملاحظات، وفى استمداد نتائج عامة منها عن طريق الاستقراء. أما التركيب فيتمثل فى افتراض

القوانين الراسخة أو المبادئ أو «العلل»، وفى تفسير الظواهر عن طريق استنباط نتائج من هذه القوانين. والرياضيات هى ذهن الأداة أو الوسيلة فى العملية كلها. فلكى ندرس الحركات، لابد أن نقيسها ونردها أولاً إلى صياغة رياضية.. ومجال المنهج والفلسفة الطبيعية محدود بسبب ذلك. بيد أن نيوتن نظر إلى الرياضيات على أنها وسيلة أو أداة يتحتم على العقل أن يستخدمها، كما رأى جاليليو، بوصفها مفتاحاً لا يخطئ للواقع.

وتلك – بالتأكيد – مسألة ذات أهمية. والقول بأن نيوتن نسب إلى الرياضيات دوراً لا يمكن الاستغناء عنه فى الفلسفة الطبيعية أمر يبينه عنوان عمله العظيم «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية». إن الرياضيات هى الوسيلة العظيمة فى براهين الفلسفة الطبيعية. وقد يفترض ذلك أن الفيزياء الرياضية عند نيوتن، التى تنتقل بطريقة استنباطية خالصة، تعطينا المفتاح للواقع، وأنه يرتبط بجاليليو وديكارت أكثر من ارتباطه بالعلماء الإنجليز مثل «جلبرت»، و«هارفى»، و«بويل». ومع ذلك، قد يكون ذلك سوء تصور. فمن الصواب بدون شك أن نؤكد الأهمية التى يرتبط بها نيوتن بالرياضيات؛ بيد أنه لابد للمرء أن يؤكد أيضًا الجانب التجريبى من هذا التفكير. لقد اعتقد جاليليو وديكارت أن بناء الكون رياضى بمعنى أننا نستطيع أن نكتشف أسراره عن طريق المنهج الرياضى. لكن نيوتن لم يرد أن يفترض هذا الافتراض المسبق. إننا لا نستطيع أن نفترض مقدماً بصورة مشروعة أن الرياضيات تعطينا المفتاح للواقع. فإذا بدأنا بمبادئ رياضية مجردة واستنبطنا نتائج، فإننا لا نعرف أن هذه النتائج تمدنا بمعلومات عن العالم حتى نتأكد منها. إننا نبدأ بظواهر، ونكتشف قوانين أو «عللاً» عن طريق الاستقراء. ومن ثم نستطيع أن نستمد نتائج من هذه القوانين. غير أن نتائج استنباطاتنا تحتاج إلى تحقق تجريبى، بقدر ما يكون ذلك ممكنًا. إن استخدام الرياضيات أمر ضرورى، لكن لا يضمن ذلك بذاته معرفة علمية عن العالم.

لقد صاغ نيوتن – بحق – افتراضات يقينية. ولذلك يسلم فى الكتاب الثالث من مؤلفه «المبادئ الرياضية» ببعض القواعد للتفلسف، أو قواعد للبرهان فى الفلسفة الطبيعية. والقاعدة الأولى هى مبدأ البساطة، الذى يقرر أنه ينبغى علينا ألا نسلم بعلل للأشياء الطبيعية أكثر من العلل التى تكون صادقة وتكفى لتفسير ظواهرها.

والقاعدة الثانية تقرر أنه يجب علينا - بقدر الإمكان - أن ننسب نفس العلل لنفس المعلولات الطبيعية. وتقرر القاعدة الثالثة أن صفات الأجسام التى لا تقبل شدة الدرجات أو انقطاعها، والتى تخص كل الأجسام داخل مجال التجربة، لابد أن تفسر الصفات الكلية لجميع الأجسام مهما تكن. ومن ثم ينشأ التساؤل عما إذا كان نيوتن قد نظر إلى القاعدتين الأوليين، اللتين تقرران البساطة والطبيعة، على أنهما حقيقتان قبليتان أو بوصفهما فرضين منهجيين تفترضهما التجربة. لم يقدم لنا نيوتن أى إجابة واضحة على هذا السؤال. إنه لم يتحدث، بالفعل عن مماثلة الطبيعة، التى تميل إلى البساطة والاطراد. لكن يبدو أنه اعتقد أن الطبيعة تلاحظ البساطة والاطراد لأنها مخلوقة عن طريق الله، وقد يفترض ذلك أن للقاعدتين الأوليين، عنده أساسًا ميتافيزيقيًا. ومع ذلك تفترض القاعدة الرابعة أنه يجب النظر إلى القاعدتين الأوليين على أنهما مسلمتان منهجيتان أو افتراضان. إنها تقرر أنه ينبغى علينا فى الفلسفة التجريبية أن ننظر إلى القضايا التى تكون نتيجة استقراء من ظواهر على أنها صادقة بصورة دقيقة أو صادقة إلى حد كبير، على الرغم من أى فروض مناقضة قد نتصورها، حتى الوقت الذى تظهر فيه ظواهر أخرى قد تجعل القضايا إما أكثر دقة أو معرضة لاستثناءات. ويبدو أن ذلك يتضمن أن التحقق التجريبى هو المعيار النهائى فى الفلسفة الطبيعية، وأن القاعدتين الأوليين هما مسلمتان منهجيتان، حتى إذا لم يقل نيوتن ذلك.

ومن ثم يقول نيوتن عن هذه القاعدة الرابعة التى ينبغى علينا أن نتبعها إن «حجة الاستقراء قد لا تتجنبها الفروض». ويقرر تمامًا فى كتابه «البصريات» أنه «يجب ألا ننظر إلى الفروض فى الفلسفة التجريبية»(٥). ويقرر، أيضًا، فى كتابه «المبادئ الرياضية» أنه لم يستطع أن يكتشف علّة خصائص الجاذبية من الظواهر، ويضيف القول بأنه «لم يضع فروضًا»(٦). وتحتاج هذه التقريرات بوضوح إلى تعليق ما.

عندما رفض نيوتن الفروض فى الفلسفة الطبيعية، كان يفكر - أساسًا - بالتأكيد - فى تأملات لا يمكن التحقق منها. ولذلك عندما يقول إنه ينبغى اتباع القاعدة الرابعة حتى لا تتجنب الفروض الحجج من الاستقراء، فإنه كان يفكر فى نظريات لم يُقدم لها دليل تجريبى. لابد من قبول القضايا التى نصل إليها عن طريق الاستقراء، حتى تبين

التجربة أنها ليست دقيقة، ويجب استبعاد نظريات مناقضة لا يمكن التحقق منها. وعندما يقول إنه لم يستطع أن يكتشف علل خصائص الجاذبية بصورة استقرائية، ولم يضع فروضًا، فإنه يعنى أنه لا يهتم إلا بالقوانين الوصفية التى تقرر كيف تفعل الجاذبية ولا يهتم بطبيعة الجاذبية أو ماهيتها. ويوضح ذلك عبارة فى كتابه «المبادئ الرياضية» حيث يقول: «إن ما لا يُستنبط من الظواهر يُطلق عليه فرضًا؛ وليس للفروض – سواء كانت ميتافيزيقية أو فيزيائية، أو كانت صفات خفية أو آلية – مكان فى الفلسفة التجريبية. ففى هذه الفلسفة، يتم الاستدلال على قضايا جزئية من الظواهر، ثم تصبح بعد ذلك قضايا عامة عن طريق الاستقراء. وهكذا تم اكتشاف عدم قابلية النفاذ، والحركة، وقوة دفع الأجسام، وقانون الحركة والجاذبية[٧]».

وإذا فهمنا – بالطبع – كلمة «فرض» بالمعنى الذى تستخدم به فى علم الفيزياء اليوم، فإنه يجب علينا أن نقول إن استبعاد نيوتن للفروض يحتوى على مغالاة. وفضلاً عن ذلك، واضح أن نيوتن نفسه صاغ فروضًا. فنظريته الذرية – مثلاً – أعنى أن هناك جسيمات ممتدة، وصلبة، وغير قابلة للنفاذ، ولا تفنى، وتتحرك، ومزودة بقوة القصور الذاتى، هى فرض. وكذلك الحال بالنسبة لنظريته عن وسط أثيرى. وليست واحدة من هاتين النظريتين عشوائية؛ فقد تم التسليم بنظرية الأثير لكى تفسر زيادة الضوء. ولم يتم التحقق من نظرية الجسيمات من حيث المبدأ. ولقد افترض نيوتن نفسه أننا قد نستطيع أن ندرك أكبر هذه الجسيمات أو الذرات إذا كان لدينا «ميكروسكوبات» أكثر قوة. بيد أن النظريات هى مع ذلك فروض.

ومع ذلك، لابد أن نقر بحقيقة هى أن نيوتن ميَّز بين قوانين تجريبية وفروض نظرية ليست – كما يرى – سوى فروض صادقة بصورة محتملة. ولقد رفض منذ البداية أن ينظر إلى الفروض النظرية على أنها فروض قبلية تؤلف جزءًا مكملاً للتفسير العلمى لظواهر طبيعية. وعندما وجد أنه يصعب على الناس أن يفهموا هذا التمييز، أعلن ضرورة استبعاد «كل الفروض» من الفيزياء أو الفلسفة التجريبية، سواء كانت ميتافيزيقية أو فيزيائية. ويخبرنا أن الصفات الأرسطية الخفية، تشكل عقبة أمام التقدم فى العلم، والقول بأن نمطًا محددًا من الشىء مزودًا بصفة معينة خفية يفعل بواسطتها وينتج معلولاتها الملاحظة، لا يعنى شيئًا على الإطلاق. «لكن القول بأننا

نستمد مبدأين عامين أو ثلاثة للحركة من الظواهر، ونخبر كيف تنتج صفات كل الأجسام المادية وأفعالها من تلك المبادئ الواضحة الجلية، هو خطوة عظيمة للغاية فى الفلسفة، على الرغم من أنه لم يتم اكتشاف علل تلك المبادئ بعد»(٨). وربما يكون نيوتن قد تحدث أحيانًا بطريقة مغالى فيها، وربما لم ينصف الدور الذى تلعبه الفروض النظرية فى تطوير العلم. بيد أن قصده الأساسى واضح بدرجة كافية، فى إعلان بطلان فروض ليس لها فائدة ولا يمكن التحقق منها، وفى تحذير الناس من الشك فى نتائج مبادئ أو قوانين تم التأكد منها استقرائيًا باسم «الفروض» بمعنى فروض نظرية لم يتم التحقق منها. إنه ينبغى علينا ألا نسلم باعتراضات ضد «نتائج» تم التأكد منها استقرائيًا عدا تلك الاعتراضات التى تقوم على تجارب أو على حقائق يقينية. وهذا ما يعنيه بقوله إنه يجب ألا ننظر إلى الفروض فى الفلسفة التجريبية.

وبالتالى، فإن ميل تفكير نيوتن هو مواصلة تخليص علم الفيزياء من الميتافيزيقا، واستبعاد البحث عن «العلل» من العلم، سواء كانت عللاً فاعلة قصوى أو ما يسميه الاسكولائيون «بالعلل» الصورية»، أعنى الطبائع أو الماهيات. إن العلم يتمثل عنده فى قوانين، تتم صياغتها رياضيًا عندما يكون ذلك ممكنًا، ويُستدل عليها من ظواهر، وتقرر كيف تفعل الأشياء، ويتم التحقق منها تجريبيًا عن طريق نتائج تُستمد منها. لكن قول ذلك لا يعنى أنه تجنب كل تأمل فى ممارسة فعلية. وقد ذكرنا من قبل نظريته عن الأثير، التى سلَّم بها لكى يفسر زيادة الضوء. وقد اعتقد أيضًا أنها تخدم فى تقديم حفظ وزيادة، عندما نحتاج إليهما، الحركة التى يتطرق إليها الانحلال فى العالم. لقد اعتقد - بوضوح - أنه لا يمكن تفسير حفظ الطاقة دون أن ندخل هذا العنصر الإضافى الذى يحتوى على مبادئ نشيطة. إن الأثير ليس - كما تصوره ديكارت - نوعًا من السائل الكثيف سريع الانتشار؛ أى أنه يشبه إلى حد ما الهواء، مع أنه أكثر ندرة، ويتحدث «نيوتن» عنه أحيانًا بوصفه «روحًا». غير أنه لم يحاول بالفعل أن يصف طبيعته بأى طريقة دقيقة. ولا يبدو أنه شك فى وجود وسط أثيرى؛ لكنه أدرك أن تأملاته فى طابعه ليست إلا فرضًا على سبيل الاختبار، وأن سياسته العامة للامتناع عن أوصاف لكيانات لا يمكن ملاحظتها قد منعته من أن يتحدث بطريقة دجماطيقية عن طبيعته الدقيقة.

وتزود نظريات نيوتن عن المكان المطلق والزمان بأمثلة إضافية عن فروض نظرية. فالزمان المطلق - بوصفه مميزاً عن الزمان النسبى - والظاهرى والعام - يتدفق على وتيرة واحدة دون اعتبار لأى شىء خارجى، «ويمكن أن يسمى بالديمومة»(٩). أما المكان المطلق، من حيث إنه يتميز عن المكان النسبى، فإنه يظل باستمرار متشابهًا وغير متحرك»(١٠). ولم يقم نيوتن، بالفعل، بمحاولة لتبرير مكانه المطلق وزمانه المطلق اللذين سلم بهما، لا عن طريق افتراض أنهما كيانان يمكن ملاحظتهما، ولكن عن طريق إثبات أنهما فرضان مسبقان لحركة يمكن قياسها تجريبيًا. وعلى أية حال، من حيث إنه يميل إلى أن يتحدث عنهما بوصفهما كيانين تتحرك فيهما الأشياء، فإنه يجاوز - بالتأكيد - ميدان الفلسفة التجريبية التى يبعد عنها الفروض. وفضلاً عن ذلك، ثمة صعوبات داخلية فى تصور نيوتن لمثلث الحركة المطلقة، والزمان المطلق، والمكان المطلق. فالحركة النسبية - مثلاً - هى تغير فى مسافة جسم من جسم آخر معين أو هى انتقال جسم من مكان نسبى إلى مكان آخر. وستكون الحركة المطلقة - بالتالى- هى انتقال جسم من مكان مطلق إلى مكان آخر. ويبدو أن ذلك يتطلب مكانًا مطلقًا لكى يزود بمواضع الإشارة المطلقة، لا النسبية. غير أن يصعب أن نرى كيف يمكن أن يزود مكان مطلق، ولامتناه، ومتجانس، بأى مواضع إشارة.

لدينا حتى الآن وصف آلى للعالم، مع إدخال فروض معينة، مثل فرض الأثير، لتفسير ظواهر عندما لا يمكن تفسيرها من الناحية الظاهرية عن طريق ألفاظ آلية خالصة. ويعرف نيوتن الأجسام بأنها كتل، وهو يعنى بذلك أن كلاً منها يمتلك قصورًا ذاتيا أو قوة القصور الذاتى، ويمكن قياسها عن طريق السرعة التى تعطيها قوة خارجية ما للجسم. ويكون لدينا بالتالى تصور الكتل التى تتحرك فى مكان مطلق وزمان مطلق وفقًا لقوانين الحركة الآلية. ولا يكون فى عالم العلماء هذا سوى صفات أولية فقط. فالألوان فى الأشياء، مثلاً، «لا تكون شيئًا سوى الميل إلى تأمل هذا النوع من الأشعة أو ذاك بصورة أكثر غزارة من باقى الأشعات، (بينما) لا تكون فى الأشعات شيئًا سوى ميلها إلى زيادة هذه الحركة أو تلك فى مركز الإحساسات، وتكون فى مركز الإحساسات إحساسات لتلك الحركات تحت أشكال الألوان»(١١). وبالتالى، إذا صرفنا الانتباه عن الإنسان وإحساساته، فإننا نبقى مع نسق من كتل، لها صفات أولية، وتتحرك فى مكان مطلق، وزمان مطلق، وتنتشر عن طريق الوسط الأثيرى.

ومع ذلك تنقل هذه الصورة فكرة غير كافية تمامًا عن نظرة نيوتن المجملة للعالم. لأنه كان إنسانًا متدينًا، ومؤمنًا صارمًا بالله. فقد كتب عدداً من الأبحاث اللاهوتية، ومع أن هذه الأبحاث ليست معتدلة إلى حد ما، لا سيما في موضوع التثليث، فإنه نظر – بالتأكيد – إلى نفسه على أنه مسيحى جيد. وفضلاً عن ذلك، حتى على الرغم من أن تمييزاً يمكن أن يكون بين معتقداته العلمية والدينية، فإنه لم يعتقد أن العلم ليس له صلة بالدين على الإطلاق. لقد كان مقتنعًا بأن نظام الكون يقدم دليلاً على وجود الله، ويظهر «من الظواهر أن هناك موجوداً غير جسمى، حيًا، عاقلاً، عالمًا بكل شىء» . إنه يبدو – بالفعل – أنه اعتقد أن حركة الكواكب حول الشمس هى حجة على وجود الله. وفضلاً عن ذلك، يمارس الله وظيفة حفظ النجوم فى مسافاتها المناسبة من بعضها البعض، حتى لا تتصادم، و«إصلاح» الشواذ فى الكون. وبالتالى، لا يحفظ الله – من وجهة نظر نيوتن – خلقه بمعنى عام للعالم، ولكنه يتدخل بفاعلية لكى يجعل الآلة تستمر فى سيرها.

وعلاوة على ذلك، قدم نيوتن تفسيراً لاهوتيا لنظريته عن المكان المطلق والزمان المطلق. ففى «تعليقه العام» على الطبعة الثانية لكتابه «المبادئ الرياضية» يتحدث عن الله بوصفه يكوِّن الديمومة والمكان عن طريق الوجود باستمرار وفى كل مكان. إن المكان المطلق يوصف – بالفعل – بأنه مركز إحساس إلهى أو «مختص بالإحساس» يدرك فيه الله ويحيط بكل الأشياء. والأشياء تتحرك، وتعرف «داخل مركز إحساسه المطرد بدون حد أو قيد»[١٢]. وقد يبدو ذلك للوهلة الأولى أنه يؤدى إلى مذهب وحدة الوجود، بيد أن نيوتن لم يثبت أن الله يتوحد بمكان مطلق أو زمان مطلق. ولكنه – بالأحرى – يكوِّن المكان المطلق والزمان المطلق عن طريق علمه بكل شىء وعن طريق أزليته؛ وهو يعرف الأشياء فى مكان لامتناه كما لو كانت فى مركز إحساسه؛ لأن كل شىء يكون موجوداً بالنسبة له بصورة مباشرة عن طريق علمه بكل شىء.

واضح أن نيوتن كان فيلسوفًا، بالإضافة إلى كونه رياضيا وفيزيائيا. غير أنه ليس واضحًا كيف تتفق ميتافيزيقاه مع آرائه عن الطبيعة، ووظيفة علم الفيزياء. إنه لم يقل – بالفعل – فى كتابه «البصريات» إن «المهمة الأساسية للفلسفة الطبيعية أن تبرهن من الظواهر دون اختلاق فروض، وأن تستنبط عللاً من معلولات، حتى نصل إلى العلة الأولى، التى لا تكون آلية بالتأكيد»[١٣]. ويستمر لكى يبرهن على أن التأمل فى الظواهر

يبين لنا أن هناك موجوداً روحيًا، عاقلاً، يرى كل الأشياء فى المكان اللامتناهى، كما تكون فى مركز إحساسه. وهكذا يعتقد بوضوح أن لاهوته الفلسفي ينتج عن أفكاره العلمية. بيد أنه يصعب إثبات، كما اعتقد، أن هناك انسجامًا كاملاً بين ميتافيزيقاه وتصريحاته الأكثر «وضعية» عن طبيعة العلم. ولا يبدو أن نيوتن وضح تمامًا ما عساها أن تكون الوظائف التى يؤديها الأثير والوظائف التى يؤديها الله. وفضلاً عن ذلك، فإن لاهوت نيوتن الفلسفي يعانى من مساوئ واضحة من وجهة نظر الفيلسوف المؤله، كما رأى باركلى ولاحظ. فإذا برهنا – مثلاً – على وجود الله من «شواذ» موجودة فى الطبيعة، ومن الحاجة إلى وضع الآلية وضعًا صحيحًا من حين لآخر، إن جاز التعبير – فإن هذا البرهان سيخلو من قوة الإقناع إذا أصبحت الشواذ المفترضة ممكنة التفسير تجريبيًا، وإذا وجدنا أن الظواهر التى بدت من قبل غير ممكنة التفسير بصورة آلية تتلاءم بدون صعوبة مع تفسير آلى للطبيعة. كما أن مفهوم الزمان المطلق والمكان المطلق يقدمان أساسًا ضعيفًا للبرهنة على وجود الله. لقد خشى باركلى أنه بدون العقل تؤدى طريقة نيوتن فى البرهنة على وجود الله بمذهب التأليه الفلسفى إلى سوء السمعة. وعلى أية حال، لا يمكن، بالتأكيد، لحجج تقوم على فروض فيزيائية أن تكون لها صحة أكبر من الفروض ذاتها. لا يمكن أن يكون هناك دليل بعدى على وجود الله إذا لم يقم على قضايا يكون صدقها يقينيًا بصورة مستقلة عن تطورات علمية، حتى تظل غير متأثرة بالتقدم فى العلم.

ومع ذلك، فليس لاهوت نيوتن الفلسفى هو الذى يؤلف السبب الرئيسى لذكره فى أى تاريخ للفلسفة الحديثة. وليست حتى فلسفته عن العلم، بمعنى تفسيره للمنهج العلمى ولطبيعة الفلسفة الطبيعية أو التجريبية سببًا فى أنه لم يُشرح بألفاظ دقيقة، ومتسقة وواضحة تمامًا. والسبب الرئيسى هو أهميته العظيمة بوصفه واحداً من مكونى العقل الحديث البارزين، والتصور العلمى للعالم. لقد واصل العمل الذى طوره رجال مثل : جاليليو وديكارت، وكان له تأثير كبير على أجيال متتابعة عن طريق تقديم أساس علمى شامل للتفسير الآلى للكون المادى. وليس من الضرورى أن نقبل آراء أولئك الذين رفضوا أفكار نيوتن اللاهوتية، وأولئك الذين نظروا إلى العالم على أنه آلة قائمة بذاتها لكى ندرك أهميته. لقد أعطى دافعًا قويا لتطوير العلم التجريبى بداخل الميدان العلمى، من حيث إنه يتميز عن تنظير قبلى، وعن طريق التفسير العلمى للعالم ساعد على تزويد الفكر الفلسفى الذى سيأتى بعده بأكثر المعطيات أهمية لتأملاته.

الهوامش

(١) لتفسير الجاذبية تفسيراً آليّاً ، سلَّم ديكارت بأن الوسيط الأثيرى يشكل دوامات. (المؤلف)

(٢) P. 284.

(٣) For these Renaissance scientists chapter XVIII of Vol. III of this History may be consulted.

(٤) Principia mathematica, Preface to the First edition.

(٥) Third edition, 1421, p. 380.

(٦) 11, p. 314, Translation by A. Motte.

(٧) Opticks, 3rd. edition, 1721, p. 377.

(٨) Principia Mathematica, 1,p.2.

(٩) Principia Mathematica, 1,p.6.

(١٠) Opticks, pp. 108F.

(١١) Opticks, p. 344.

(١٢) Ibid, p. 379.

(١٣) p. 344.

الفصل التاسع

مشكلات دينية

صموئيل كلارك – المؤلهة – الأسقف بطلر

١ – كان «صموئيل كلارك» S. Clark (١٦٧٥ ـ ١٧٢٩) من بين المعجبين المتحمسين لنيوتن. نشر فى عام ١٦٩٧ ترجمة لاتينية لـ «بحث فى الفيزياء» ومؤلفه «جاك روهو» J. Rohault، وقام بعمل ملاحظات على الترجمة كان يهدف من ورائها أن تعين على ترجمة مذهب نيوتن. بعد أن أصبح قسيسًا إنجيليًا، قام بنشر عدد من الأعمال اللاهوتية والتأويلية، وألقى سلسلتين من محاضرات «بويل»؛ كانت الأولى عام ١٧٠٤ عن وجود الله وصفاته، أما الثانية فكانت عن الأدلة على الدين الطبيعى والدين الموحى به. وكتب عام ١٧٠٦ ضد وجهة نظر «هنرى دودول» H. Dadwell التى تقول إن النفس فانية بالطبع، لكن الله يُضفى عليها الخلود بنعمة منه، نظرًا لوجود ثواب وعقاب فى الحياة الأخرى. كما أنه نشر أيضًا ترجمة لكتاب نيوتن «البصريات». وفى عامى ١٧١٥ و ١٧١٦ دخل فى جدال مع «ليبنتس» حول مبادئ الدين والفلسفة الطبيعية. وفى أواخر حياته، كان رئيسًا لكنيسة سانت وليم، فى «وستمنستر»، وهو منصب منحته إياه الملكة «آن» عام ١٧٠٩ .

وطوَّر كلارك فى محاضرات بويل[١]، التى وجهها ضد مستر هوبز، وإسبينوزا، ومؤلف «رسائل العقل»، ومنكرين آخرين للدين الطبيعى والدين الموحى به، نقول طور كلارك إلى حد كبير دليلاً بعديًا على وجود الله. إذ يجاهر بقصده وهو البرهنة على «هذه القضايا فقط، من حيث إنه لا يمكن إنكارها دون الإقلاع عن ذلك السبب الذى يزعم كل الملحدين أن يكون الأساس لعدم إيمانهم»[٢]. ثم انتقل إلى التصريح بعدد من

القضايا والبرهنة عليها، كان يهدف من ورائها أن يبين بطريقة منطقية ومنظمة الطابع العقلى للإيمان بالله.

وهذه القضايا هى على النحو التالى : الأولى «لا يمكن على الإطلاق وبصورة مؤكدة لا شك فيها أن يوجد شىء منذ الأزل»[٣]. لأن هناك أشياء توجد الآن، ولا يمكن أن تنشأ من العدم. وإذا وجد أى شىء الآن، فإن شيئًا ما يوجد منذ الأزل. والقضية الثانية هى «يوجد منذ الأزل موجود مستقل ولا يتغير»[٤]. إن هناك موجودات غير مستقلة، ولذلك لابد أن يوجد موجود مستقل لا يعتمد على غيره. وإلا لن تكون علّة كافية لوجود أى شىء غير مستقل. والقضية الثالثة هى «لابد أن يكون الموجود المستقل والثابت، الذى وجد منذ الأزل بدون أى علّة خارجية لوجوده، موجودًا بذاته،أى موجودًا بالضرورة»[٥]. ثم يبرهن كلارك على أن هذا الموجود الضرورى لابد أن يكون بسيطًا ولا متناهيًا، ولا يمكن أن يكون العالم ولا أى شىء مادى. لأن الموجود الضرورى لابد أن يكون كل ما هو، ويكون بالتالى ثابتًا لا يتغير. لكن على الرغم من أننا لا نعرف ما عساه أن يكون هذا الموجود، فإننا لا نستطيع أن نحيط بجوهره. ولذلك تقرر القضية الرابعة أنه «ليست لدينا فكرة عما عساه أن تكون ماهية أو جوهر ذلك الموجود، الذى يكون موجودًا بذاته، وموجودًا بالضرورة، ولا نستطيع أن نحيط به على الإطلاق»[٦]. إننا لا نحيط بماهية أو جوهر أى شىء، فكيف نحيط بماهية أو جوهر الله. ومع ذلك، تقول القضية الخامسة «على الرغم من أننا لا نستطيع أن نحيط بماهية أو جوهر الكائن الموجود بذاته على الإطلاق، فإنه يمكن البرهنة على كثير من صفات طبيعته الجوهرية بصورة دقيقة، كما أنه يمكن البرهنة على وجوده. ولذلك لابد أن يكون الكائن الموجود بذاته، فى المقام الأول، أزليًا بالضرورة»[٧] أما القضية السادسة[٨] فتقرر أن الكائن الذى يوجد بذاته لابد أن يكون متناهيًا وعالمًا بكل شىء. وتقرر القضية السابعة[٩] أن هذا الكائن لابد أن يكون واحدًا، وواحدًا فقط. وتقرر القضية الثامنة[١٠] أن الله لابد أن يكون عاقلاً. وتقرر القضية التاسعة[١١] أن الله لابد أن يكون مزودًا بالحرية. وتقرر القضية العاشرة[١٢] أن الله لابد أن يكون قويًا بلا حدود. وتقرر القضية الحادية عشرة[١٣] أن العلّة القصوى لابد أن تكون حكيمة بلا حدود. وتقرر القضية

الثانية عشرة أن العلّة القصوى لابد أن تكون موجوداً «ذا خيرية لامتناهية، وعدالة، وصدق، وكل الكمالات الأخلاقية مثل أن يصبح الحاكم الأسمى للعالم»[١٤].

ويتطرق كلارك أثناء تأملاته وحججه إلى انتقادات متعارف عليها بصورة كبيرة أو قليلة ضد الأسكولائيين؛ فهم – مثلاً – قد استخدموا مصطلحات ليس لها معنى. ومع ذلك، بغض النظر عن الحقيقة التى تقول إنه عرَّض نفسه لنفس النوع من الانتقادات باستخدام مصطلحات فنية، فمن الواضح لأى قارئ يعرف أى شيء عن التراث الأسكولائى أن كلارك يستخدمه بكثرة. ولا يعنى ذلك، أنه لا وجود لشيء عند كلارك سوى ما جاء من الأسكولائيين. فعندما يحاول، مثلاً، أن يدافع عن القضية السادسة (التى تقول إن الكائن الموجود بذاته لامتناه بصورة ضرورية وعالم بكل شيء) ضد الاعتراض الذى يقول إن الوجود فى كل مكان أو العلم بكل شيء لا يخص بالضرورة فكرة كائن موجود بذاته، فإنه يثبت أن المكان والديمومة (أى المكان المطلق واللامتناهى والديمومة) خاصيتان الله[١٥]. إن «المكان خاصية لجوهر موجود بذاته، وليس خاصية لأى جوهر آخر. فجميع الجواهر تكون فى مكان وتنفذ منه، لكن الجوهر الموجود بذاته لا يكون فى مكان، ولا ينفذ منه، ولكن يكون هو نفسه (إن جاز التعبير) حامل المكان، أى يكون أساس وجود المكان والديمومة ذاتهما. وإذا ما كان المكان والديمومة ضروريين بصورة واضحة، وليسا جوهرين بل خاصيتين ، يبين بوضوح أن الجوهر الذى لا يمكن أن يبقى بدون هاتين الخاصتين يكون ضرورياً بصورة أكبر[١٦] (إذا كان ذلك ممكناً). ويسلم كلارك فى رده على اعتراضات أخرى بأن القول بأن «الجوهر الذى يوجد بذاته ـ حامل المكان، أو أن المكان هو خاصية للجوهر الذى يوجد بذاته – ربما لا يكونان – تعبيرين ملائمين جداً»[١٧]. بيد أنه يستمر لكى يشير إلى أنه ينظر إلى المكان اللامتناهى والديمومة على أنهما، بمعنى ما – حقيقتان فعليتان مستقلتان عن الأشياء المتناهية. ومع ذلك فهما ليسا جوهرين. ولم يبرهن كلارك على وجود الله من المكان والديمومة فى المحل الأول. ويبرهن – كما رأينا – على وجود جوهر موجود بذاته قبل أن يصل إلى القضية السادسة. لكن بعد أن يبرهن على وجود الله، يبرهن على أن المكان اللامتناهى والديمومة لابد أن يكونا خاصين لله. ومع ذلك يبدو أن ثمة غموضاً مهماً فى تفسيره للمسألة التى لم يوضحها. لأن القول بأن المكان والديمومة خاصيتان لله

والقول بأن الله يؤسس بمعنى ما المكان والزمان، هما قولان مختلفان. وقد يقال إن المكان اللامتناهى والديمومة اللامتناهية عند كلارك هما العلم الإلهى بكل شىء، والأزلية. لكن إذا كان الأمر هكذا، فإننا نحتاج إلى تفسير كيف يمكننا أن نعرفهما دون أن نعرف الله من قبل.

وتحمل آراء كلارك فى هذه المسألة تشابهًا ملحوظًا مع آراء نيوتن حتى إن البعض يجزم أحيانًا بأنه أخذها من كتاباته. بيد أن المؤرخين قد أشاروا، بحق، إلى أن كلارك عرض أولاً أفكاره منذ تسع سنوات قبل أن ينشر نيوتن «حاشية عامة» على الطبعة الثانية لكتابه «المبادئ...» لكن حتى على الرغم من أن كلارك لم يأخذ أفكاره من نيوتن، فإنه من المفهوم تمامًا أنه تكفل فى مناظرته مع ليبنتس أن يدافع عن نظرية نيوتن ضد النقد الذى وجهه ليبنتس إليها، الذى اعتبرها نظرية مستحيلة وغير معقولة. كما أنه يتحين فرصة تطوير أفكاره الخاصة أيضًا. ومن ثم «ليس المكان وجودًا – ليس وجودًا أزليًا ولا متناهيًا – بل هو خاصية أو نتيجة لوجود لامتناه وأزلى. إن المكان اللامتناهى هو العظم أو الكبر **immensity**، لكن العظم أو الكبر ليس هو الله، وبالتالى، ليس المكان اللامتناهى هو الله[١٨]. وقد اعترض ليبنتس على أن المكان المطلق أو الخالص **Pure** متخيل، أى من تأليف الخيال، لكن كلارك يرد قائلاً : «ليس المكان الذى يجاوز هذا الكون المادى (إذا كان العالم المادى متناهيًا فى أبعاده) متخيلاً، بل حقيقيًا[١٩]». ومع ذلك تُركت العلاقة الدقيقة بين هذا المكان والله غامضة. فالقول بأنه ليس الله، بل هو خاصية لله، ليس قولاً واضحًا، ويزداد الغموض، ببساطة، إذا كان الحديث عنه أيضًا على أنه «نتيجة» لله. ويرى كلارك أنه «إذا لم توجد مخلوقات، فإن وجود الله فى كل مكان واستمرار وجوده سيجعلان المكان والزمان هما نفسهما، كما هما الآن»[٢٠]. ومع ذلك، يزعم ليبنتس أنه «إذا لم توجد مخلوقات، فإن المكان والزمان لن يكونا إلا فى أفكار الله»[٢١].

وإذا تركنا نظرية كلارك الغامضة، إلى حد ما، عن المكان والزمان، فإننا نستطيع أن نقول بوجه عام إن وجود الله فى نظره واضح أو ينبغى أن يكون واضحًا لأى شخص يتأمل جيدًا وبعناية مضامين وجود أى شىء متناه. وإذا تأمل أيضًا فى أن كل شخص يستطيع أن يبيّن بدون صعوبة التمييزات الموضوعية بين الصواب والخطأ.

«إن هناك اختلافات أكيدة وضرورية ودائمة بين الأشياء، وهناك ملاءمة وعدم ملاءمة مؤكدة ولازمة لانطباق أشياء مختلفة أو علاقات مختلفة بعضها على بعض؛ لا تعتمد على أى بناءات إيجابية، بل تقوم بصورة ثابتة فى طبيعة الأشياء وسببها، وتنشأ لا محالة من اختلافات الأشياء ذاتها[٢٢]. فعلاقة الإنسان بالله، مثلاً، تجعلها مناسبة بصورة ثابتة حتى إنه يمجد خالقه، ويعبده، ويطيعه. وعلى نحو مماثل تكون العلاقة، فى معاملة الناس وحديث بعضهم مع بعض، أكثر ملاءمة بلا شك، وفى طبيعة الشىء نفسه، حتى إن كل الناس يحاولون أن يحققوا الخير العام والرخاء للجميع بدلاً من أن يدبر كل الناس باستمرار دمار وفناء الكل[٢٣].

ويصر كلارك ضد هوبز على أن علاقة الملاءمة وعدم الملاءمة مستقلتان عن أى عقد اجتماعى أو عهد، وأنهما تسببان التزامات بغض النظر عن أى قانون مشروع وعن تطبيق جزاءات، راهنة أو مستقبلية. إن المبادئ الأخلاقية، فى حقيقة الأمر، «جلية وواضحة بذاتها حتى إنه لا شىء سوى الغباء المفرط للعقل، وفساد الطبائع، أو عناد الروح يمكن أن يجعل أى إنسان يفكر على الأقل فى الشك فيها»[٢٤]. إن «هذه الالتزامات الأخلاقية الدائمة هى، بالفعل، مفروضة بذاتها على كل الموجودات العاقلة، وتأمل وجودها سابق على الإرادة الإيجابية لله وأمره»[٢٥]. بيد أن تحقيقها وتأديتها هو أمر يريده الله حقًا، وهو يثيب الناس ويعاقبهم تبعًا لتأديتهم القانون الأخلاقى أو مخالفتهم إياه. ومن ثم، يمكننا أن نتحدث عن «إلزام ثانوى وإضافى»، لكن الإلزام الأصلى للجميع... هو السبب الدائم للأشياء»[٢٦]. وبمعنى آخر، هناك قانون أخلاقى طبيعى، والمبادئ الأساسية فيه تميزها على الأقل عقول كل أولئك الذين لا يكونون مخبولين، ولا فاسدين تمامًا. وتلك «الحالة التى يسميها لوك بحالة الطبيعة، ليست، على أية حال، حالة طبيعية، وإنما حالة الفساد العظيم، المخالف للطبيعة، والفظيع، الذى يمكن تصوره[٢٧].

ومع ذلك، على الرغم من أن المبادئ الأساسية للقانون الأخلاقى واضحة بذاتها للعقل الذى انقشعت عنه الغشاوة، وغير المنحرف، وعلى الرغم من أنه يمكن استنباط قواعد أكثر خصوصية منها، فإن الحالة الفعلية للإنسان هى الحالة التى تقول إن تعلم الحقيقة الأخلاقية أمر ضرورى له. وهذا يعنى فى النهاية أن الوحى ضرورى من

الناحية الأخلاقية، وأن الوحى الإلهى الصادق هو الدين المسيحى. فالمسيحية لا تحتوى على حقائق فحسب يستطيع العقل، من حيث المبدأ، أن يكتشفها لنفسه، بل تحتوى أيضًا على حقائق تجاوز العقل، مع أنها لا تناقضه. بيد أن «لكل مذهب من هذه المذاهب ميلاً طبيعيًا وتأثيرًا مباشرًا وقويًا لإصلاح حياة الناس وتصحيح سلوكهم. وذلك هو الهدف العظيم والغاية القصوى لكل دين صحيح[٢٨]. وتؤكد المعجزة والنبوة حقيقة الدين المسيحى وصدقه.

٢ – لقد كان كلارك، مثل أفلاطونيى كمبردج أو المتسامحين فى أمور العبادة، «فيلسوفًا عقليًا» بمعنى أنه لجأ إلى العقل وأثبت أن للمسيحية أساسًا عقليًا. إنه لم يكن شخصًا يلجأ إلى الإيمان بدون أى إشارة إلى أسس عقلية للإيمان. ونستطيع أن نجد فى كتاباته ميلاً إلى عقلنة المسيحية، والتقليل من مفهوم «السر». كما ميَّز بحدة نفسه عن المؤلهة. ويقسم فى السلسلة الثانية من محاضراته عن بويل ما يُطلق عليه اسم المؤلهة إلى أربعة أنواع أو مجموعات. تتكون المجموعة الأولى من أولئك الذين يعترفون بأن الله خلق العالم، لكنهم ينكرون أنه يلعب أى دور فى حكمه. أما المجموعة الثانية فتتكون من أولئك الذين يعتقدون أن كل الأحداث الطبيعية تعتمد على نشاط إلهى، غير أنهم يؤكدون فى الوقت نفسه أن الله يعرض عن سلوك الإنسان الأخلاقى، على أساس أن التمييزات الأخلاقية تعتمد ببساطة على قانون بشرى وضعى. أما المجموعة الثالثة، فتتكون من أولئك الذين يعتقدون بحق، أن الله يتوقع السلوك الأخلاقى من مخلوقاته العاقلة، غير أنهم لا يؤمنون بخلود النفس. وتتكون المجموعة الرابعة من أولئك الذين يعتقدون أن هناك حياة أخروية يثيب فيها الله ويعاقب، غير أنهم لا يقبلون إلا تلك الحقائق التى يمكن اكتشافها عن طريق العقل وحده. «وتلك» هى الصور الوحيدة الصحيحة للمؤلهة[٢٩]. ولا توجد هذه الصور الوحيدة الصحيحة من المؤلهة من وجهة نظر كلارك إلا بين أولئك الفلاسفة الذين يعيشون دون أى معرفة بوحى إلهى، لكنهم يعرفون ويسيرون فى حياتهم على مستوى مبادئ دين طبيعى والتزاماته، وعلى مستوى أخلاق طبيعية. وبمعنى آخر، إنه يعرِّف المؤلهة «الحقيقيين» بأنهم أولئك الفلاسفة الوثنيون، الذين يستوفون المواصفات الضرورية، وليسوا هم المؤلهة المعاصرون.

إن ملاحظات كلارك عن المؤلهة خلافية بصورة كبيرة، بيد أن تصنيفه، حتى لو كان موضوعًا في قالب بسيط إلى حد كبير، مفيد في أنه يلفت الانتباه إلى أساس مشترك وإلى اختلافات. لقد أُستخدمت كلمة «مؤلهة» لأول مرة في القرن السادس عشر، واستخدمت لتطلق على مجموعة من الكتاب ينتمون، في الغالب، إلى الجزء الأخير من القرن السابع عشر والجزء الأول من القرن الثامن عشر، الذين رفضوا فكرة الوحي المفارق للطبيعة والأسرار الموحى بها، ولوك نفسه لم يرفض فكرة الوحي، لكنه يصر، كما رأينا، على أن العقل هو الحكم على الوحي، وقام كتابه «معقولية المسيحية» (١٦٩٥) بدور قوى في توجيه عقلنة الدين المسيحي. فقد قام المؤلهة بتطبيق أفكاره بطريقة أكثر راديكالية، ومالوا إلى رد المسيحية إلى دين طبيعي خالص، مستبعدين فكرة وحي فريد، وحاولوا إيجاد الماهية العقلية في قلب الديانات التاريخية المختلفة. لقد كان لديهم بوجه عام إيمان بالله، يميزهم عن الملاحدة، وكانوا لا يؤمنون جميعًا بوحي فريد وخطة للخلاص متعالية على الطبيعة، وذلك يميزهم عن المسيحيين الأرثوذكس. وبمعنى آخر، لقد كانوا عقليين آمنوا بالله. وهم يختلفون في الوقت نفسه كثيراً فيما بينهم، وليست هناك مدرسة لمذهب التأليه. لقد كان بعضهم أعداء للمسيحية، في حين أن بعضهم لم يكونوا كذلك، على الرغم من أنهم مالوا إلى رد الدين المسيحي إلى ديانة طبيعية. وقد آمن بعضهم بخلود النفس، في حين أن آخرين لم يؤمنوا. وتكلم بعضهم كما لو كان الله خلق العالم، ثم تركه ليسير في طريقه وفق قوانين طبيعية. وقد تأثر هؤلاء بوضوح وبقوة بالمفهوم الآلي الجديد عن نظام الكون. ولقد كان لدى البعض منهم إيمان، على الأقل، بالعناية الإلهية. وأخيراً، لقد مال بعضهم إلى توحيد الله بالطبيعة، بينما آمن آخرون بإله شخصي. لكن على مر الزمن أُستخدمت كلمة «مؤله» لتعنى المعنى الأخير بوصفه مميزًا عن أصحاب وحدة الوجود الطبيعيين، وعن أولئك الذين ينكرون كل حكم إلهي يعتني بالعالم. وبصورة دقيقة، لقد كان هدف مؤلهة القرن الثامن عشر هو ألا يكون الدين متعاليًا على الطبيعة، ورفضوا قبول أى قضايا دينية بناء على السلطة. إن العقل عند المؤلهة، والعقل وحده، هو الحكم على الحقيقة في الدين كما هي الحال في أى مجال آخر. ولذلك فإنهم يُسمون أيضًا «بالمفكرين الأحرار»، وتتضمن هذه الكلمة أن نشاط العقل عندهم يجب ألا يقيده عرف أو سلطة، سواء أكانت سلطة الكتاب المقدس أم سلطة الكنيسة.

وتظهر كتب مثل كتاب «المسيحية ليست سراً» وهو من تأليف «جون تولاند» (١٦٧٠ – ١٧٢٢)، وكتاب «المسيحية قديمة قدم الخليقة» أو «الإنجيل كتجديد لدين الطبيعة» (١٧٣٠) وهو من تأليف «متى تندال» (١٦٥٦ – ١٧٣٣)، نقول تظهر هذه الكتب اللجوء إلى العقل باعتباره الحكم أو الفيصل، والحكم الوحيد، على الحقيقة الدينية. وقد نُظر إلى العمل الأخير «الإنجيل كتجديد لدين الطبيعة» على أنه نوع من الكتاب المقدس الإلهى واستُخرج عدد من الرسائل مثل «الدفاع عن الدين الموحى به» (١٧٣٢) ومؤلفها «جون كونيبير». كما أن كتاب بطلر «المماثلة بين الدين الطبيعى والموحى به لبناء ومجرى الطبيعة» كان موجهًا أيضًا، إلى حد كبير، ضد عمل تندال. ومن كتابات المؤلهة الأخرى من نفس النوع كتاب «ديانة الطبيعة المصورة» (١٧٢٢) ومؤلفه «وليم ولاستون» (١٦٥٩ – ١٧٢٤)، وكتاب «الإنجيل الحقيقى ليسوع المسيح» (١٧٣٩) ومؤلفه «توماس شب» (١٦٧٩ – ١٧٤٧). وقد جاهر «أنتونى كولنز» (١٦٧٦ – ١٧٢٩) بحقوق «التفكير الحر» فى عمله «مقال عن التفكير الحر، الذى أحدثه نشأة ونمو طائفة يطلق عليها اسم المفكرين الأحرار» (١٧١٣) .

لقد اهتم بعض المؤلهة بدون شك، مثل تندال، بعرض ما اعتبره الماهية المشتركة للدين الطبيعى الحقيقى. وتكمن ماهية المسيحية عندهم أساسًا فى تعليمها الأخلاقى. ولم يتعاطف هؤلاء مع المنازعات الدجماطيقية التى دارت بين مجموعات مسيحية مختلفة، بل لم يكونوا أعداء أصلاً للمسيحية. ومع ذلك، كان مؤلهة آخرون مفكرين أكثر رديكالية. فقد انتهى «جون تولاند»، الذى تحول لمدة قصيرة إلى المذهب الكاثوليكى قبل أن يعود إلى المذهب البروتستانتى، فيلسوفًا من أنصار وحدة الوجود، وقد مثَّل هذا النوع من تفكيره كتابه (وحدة الوجود) (١٧٢٠).

لقد وجه اللوم إلى إسبينوزا لأنه لم ير أن الحركة صفة أساسية للجسم، غير أنه اقترب إلى هذا الموقف، مع تعديل مؤداه أنه كان أكثر عقلانية من إسبينوزا. إن العقل عند «تولاند» هو ببساطة وظيفة أو ظاهرة ثانوية للمخ. كما قدَّم «أنتونى كولنز» نظرية حتمية صريحة فى كتابه «بحث عن الحرية البشرية» (١٧١٥) وشك «توماس ولاستون» (١٦٦٩ – ١٧٣٣)، بحجة تأويل الكتاب المقدس، فى تاريخية معجزات المسيح وفى قيامته.

وكان كتاب «توماس شيرلوك» «اختبار شهادة قيامة يسوع» (١٧٢٩) رداً على «مقالات» ولاستون من حيث إنها اهتمت بالقيامة.

وكان «هنرى سانت جون» الفيكونت بولنجبرووك (١٦٧٨ ـ ١٧٥١) مرموقًا بين المؤلهة بسبب بروزه فى الحياة السياسية. اعترف «بولنجبرووك» بأن «لوك» أستاذه، بيد أن طريقته فى تفسير المذهب التجريبى عند لوك لم تلائم روحه. لأنه مال إلى تطويره فى اتجاه وضعى. وكان يكره أفلاطون و«الأفلاطونيين» بما فيهم القديس أوغسطين، ومالبرانش، وباركلى، وأفلاطونيى كمبردج وصموئيل كلارك. والميتافيزيقا فى نظره من خلق الخيال. ولم يمنعه ذلك، فى حقيقة الأمر، من إثبات أنه يمكن البرهنة على وجود خالق قادر وحكيم كل الحكمةعن طريق التأمل فى النظام الكونى. بيد أنه أكد العلو الإلهى، ورفض فكرة «المشاركة» «الأفلاطونية». فمن اللغو أن نتحدث عن الإله الذى يحب الإنسان: فمثل هذا الحديث لا يخدم إلا رغبة الإنسان فى أن يبالغ فى أهميته. وهذا يعنى، بالتأكيد، أنه كان ينبغى على «بولنجبرووك» أن يخرج المسيحية من عناصرها المميزة ويردها إلى ما اعتبره دينًا طبيعيًا. إنه لم ينكر بوضوح أن المسيح هو المسيح المنتظر أو أنه قام بمعجزات : فهو يؤكد بالفعل هاتين القضيتين. لكن عمل القديس بولس وأتباعه كان موضوع الهجوم الشديد. إن هدف مجىء المسيح ونشاطه هو ببساطة أن يؤكد حقيقة الدين الطبيعى. أما لاهوت الفداء والخلاص فهو تراكم لا قيمة له. وعلى الرغم من كل تقديره للوك، فإنه كان يفتقر تماماً إلى تقوى المسيحية الحقيقية الذى كان موجوداً عنده (لوك)، ولوثت نظرته الاستخفاف بكل شىء، ذلك الاستخفاف الذى غاب بصورة بارزة عن عقل أبى المذهب التجريبى. ويجب فى رأى بولنجبرووك أن تقتصر الجماهير على التمسك بالدين السائد والمهيمن، ولا يزعجهم المفكرون الأحرار. فالتفكير الحر يجب أن يكون حقا مقصوراً على الارستقراطيين والمتعلمين.

إن المؤلهة الإنجليز لم يكونوا على الإطلاق فلاسفة متعمقين؛ لكن كان للحركة تأثير ملحوظ. ففى فرنسا، مثلاً، كان «فولتير» معجبًا بـ «بولنجبرووك»، وكان «ديدرو»، لفترة ما على الأقل، مؤلهاً. كما أن السياسى الأمريكى، «بنيامين فرانكلين»، الذى كتب

من وجهة نظر لادينية ضد كتاب ولاستون «ديانة الطبيعة المصورة»، ادعى أنه من المؤلهة. لكن هناك، بالطبع، اختلافًا كبيرًا بين المؤلهة الفرنسيين والمؤلهة الأمريكيين. فقد مال المؤلهة الفرنسيون إلى السخرية والهجوم على المسيحية الأرثوذكسية، فى حين أن المؤلهة الأمريكيين كانوا أكثر قربًا من المؤلهة الإنجليز فى اهتمامهم الإيجابى بالدين الطبيعى والأخلاق.

٣ - وكان «جوزيف بطلر» ، أسقف مدينة درام، (١٦٩٢ ـ ١٧٥٢) أكثر البارزين بين خصوم المؤلهة. ظهر عمله الرئيسى «المماثلة بين الدين الطبيعى والموحى به لبناء ومجرى الطبيعة» عام ١٧٣٦[٣٠]. ويلاحظ بطلر فى مقدمة أو «إعلان» عن هذا الكتاب أن «كثيرًا من الأشخاص سلَّموا، ولا أعرف كيف، بأن المسيحية ليست موضوعًا للبحث، لكن أُكتشف الآن بإسهاب أن ذلك وهم. ولذلك، عالجوها كما لو كان، فى العصر الحالى، ذلك وجهة نظر متفقًا عليها بين كل الناس ذوى الفراسة وقوة التمييز، ولا شيء يبقى سوى البرهنة عليها بوصفها موضوعًا أساسيًا للمرح والتهكم كما لو كان الأمر انتقامًا منها؛ لأنها أفسدت كثيرًا من لذات العالم»[٣١]. وفى الوقت الذى كان يكتب فيه بطلر كان الدين فى انجلترا فى أقصى درجات انحساره، وكان همه الرئيسى هو أن يبين أن الإيمان بالمسيحية ليس غير معقول. ولأنه اهتم بالمؤلهة بوجه خاص، فإنه نظر إليهم على أنهم عرض من أعراض الانحدار العام للدين. لكن ما اهتم به هو أمر واضح من حقيقة تقول إنه افترض وجود الله ولم يتكفل بالبرهنة عليه.

لم يكن هدف كتاب بطلر «المماثلة بين الدين..» البرهنة على أن هناك حياة أخروية، وأن الله يثيب ويعاقب بعد الموت، وأن المسيحية حقيقية وصادقة؛ فنطاق الكتاب أكثر ضيقًا من ذلك بكثير؛ بل كان مجاله بيان أن قبول هذه الحقائق ليس أمرًا غير معقول، ما لم يكن المؤلهة على استعداد للقول بأن كل معتقداتهم عن نظام الطبيعة ومسارها غير معقولة. إن معرفتنا بالطبيعة احتمالية. صحيح أن الاحتمال يمكن أن يتنوع كثيرًا فى درجته، لكن المعرفة التى تكون لدينا بالطبيعة تقوم على التجربة، وحتى عندما تبلغ درجة عالية جدًا من الاحتمال، فإنها لا تزال سوى معرفة احتمالية. وهناك الكثير من الأمور التى لم نفهمها بعد. ولكن على الرغم من قصور معرفتنا، فإن المؤلهة لم يتساءلوا عن

معقولية معتقداتنا عن الطبيعة ومشروعيتها، وذلك لأنها ببساطة غامضة بالنسبة لنا. ولذلك، فإننا نستطيع أن نثبت عن طريق المماثلة أنه إذا واجهنا صعوبات في ميدان الحقيقة الدينية تشبه الصعوبات التي نواجهها في ميدان معرفتنا بالطبيعة، التي هي خلق الله بدون شك، فإن هذه الصعوبات لا تكون سببًا لرفض نظريات دينية ليست في متناولنا. وبمعنى آخر، يقدم المؤلهة صعوبات ضد حقائق معينة من الدين الطبيعي، مثل خلود النفس، وضد حقائق الدين الموحى به، غير أن وجود مثل هذه الصعوبات لا يؤلف دحضًا للقضايا المشار إليها، إذا كانت تماثل، أو لها نظير، في معرفتنا بتركيب ومجرى الطبيعة، التي يسلم المؤلهة بأن خالقها هو الله. ويستشهد بطلر في مقدمته بـ «أورجين» بقصد أن يبين أن الشخص الذي يؤمن بأن الكتب المقدسة هي من عند خالق الطبيعة، قد يتوقع جيداً أن يجد فيها نفس الصعوبات التي يجدها في الطبيعة. وعلى نحو مماثل تمامًا من التأمل يمكن إضافة أن منْ ينكر أن الكتب المقدسة هي من الله بناء على هذه الصعوبات، لنفس السبب تمامًا، فإنه ينكر أن العالم قد خلقه الله(٣٢).

ولم يحصر بطلر نفسه، بالتأكيد، في البرهنة على أن تلك الصعوبات في ميدان الحقيقة الدينية لا تؤلف دحضًا لقضايا دينية عندما تماثل صعوبات نواجهها في معرفتنا بالطبيعة. فهو يبرهن على ما هو أبعد وهو أن الوقائع الطبيعية تمدنا بأساس للاستدلال على الحقيقة المحتملة للدين الطبيعي والدين الموحى به. وطالما أن المسألة هي مسألة قضايا تكون ذات أهمية حيوية بالنسبة لنا في النظام العملي، وليست مسألة قضايا، يكون صدقها أو كذبها أمراً غير مهم بالنسبة لنا، فإنه ينبغي علينا أن نفعل وفقًا لتوازن الاحتمال. فلا توجد هناك، مثلاً، واقعة طبيعية تجبرنا على أن نقول إن الخلود مستحيل، وفضلاً عن ذلك، فإن المماثلات المستمدة من حياتنا الراهنة تجعل من المحتمل، بصورة إيجابية، أن هناك حياة أخروية. فنحن نرى دوداً يتحول باستمرار إلى فراشات، وطيوراً تكسر قشرتها وتدخل حياة أكمل، وموجودات بشرية تتطور من جنين إلى حالة ناضجة كاملة «وبالتالي فإن القول بأننا لابد أن نوجد فيما بعد في حالة مختلفة (فرضًا) عن حالتنا الراهنة، كما تكون هذه الحالة مختلفة عن الحالة الأولى، هو قول لا يكون إلا بناء على مماثلة الطبيعة»(٣٣). صحيح أننا نرى انحلال الجسم، لكن

بينما يحرمنا الموت من أى «برهان محسوس» على أن قوى الإنسان تبقى، فإن ذلك لا يعنى أنه يبقى، وتفترض وحدة الوعى فى هذه الحياة أنه يستطيع أن يفعل ذلك. وحتى أفعالنا فى هذه الحياة تصادفها نتائج طبيعية، وسعادة وتعاسة، تعتمد على سلوكنا. إن مماثلة الطبيعة تفترض، بالتالى، أن أفعالنا هنا تجد جزاء وعقاباً فى الحياة الأخروية. وليس صحيحاً أن نقول إن المسيحية «نشر من جديد» للدين الطبيعى. لأنها تعلمنا كثيراً أننا لا نستطيع أن نعرف خلاف ذلك. وإذا كانت معرفتنا الطبيعية ناقصة ومحدودة، كما هى بالفعل، فإنه لا وجود لسبب قبلى لعدم اكتسابنا نوراً جديداً عن طريق الوحى. وفضلاً عن ذلك فإن «مماثلة الطبيعة تبين أنه لا ينبغى علينا أن نتوقع أى فوائد دون استغلال معين لبلوغها أو التمتع بها. وهكذا، فإن العقل لا يبين لنا شيئاً عن الوسائل المعينة المباشرة لبلوغ فوائد دنيوية أو روحية. وذلك ما ينبغى أن نتعلمه بالتالى إما من التجربة أو الوحى. ولا تقر خبرة الحالة الراهنة بذلك(٣٤). ولذلك، من الحماقة معالجة الوحى المسيحى والتعاليم المسيحية بوصفهما مسألتين هينتين وتافهتين. لأننا لا نستطيع أن نبلغ الهدف والجزاء اللذين اقترحهما الله دون استخدام الوسائل التى عينها، أى الوسائل المعروفة عن طريق الوحى.

وإذا فسرنا حجج بطلر على أنها براهين على حقائق الدين الطبيعى والدين الموحى به، فإنها تبدو ضعيفة فى الغالب إلى حد كبير. بيد أنه كان على وعى بذلك. فهو يقول، مثلاً، «من المُسلّم به فى الحال أن البحث السابق ليس مقنعًا على الإطلاق؛ إنه بعيد جداً، بالفعل، عن الإقناع»(٣٥). ويتأمل فى الاعتراض الذى يقول: «من الحقارة أن نحل المشكلات الموجودة فى الوحى بالقول بأن هناك مشكلات مشابهة فى الدين الطبيعى، عندما يكون ما هو مطلوب هو تخليص كل منهما من هذه الصعوبات المشتركة، والصعوبات الخاصة بكل منهما أيضًا...»(٣٦). كما يشير فى الوقت نفسه إلى أنه يهتم بخط معين لاعتراض أُثير ضد الدين، أعنى أن توجد فيه صعوبات ومسائل نشكك فيها، وإذا كان صادقًا، فإنه يتخلص منها. بيد أن هذا الاعتراض يفترض أنه لا وجود لصعوبات وشكوك فى معرفة طبيعية ليست دينية؛ وليس الأمر كذلك. مع أن الناس لا يترددون فى اهتماماتهم الدنيوية فى أن يسلكوا وفقًا لبينة من نفس النوع المتاح فى المسائل الدينية. «ولأن قوة هذا الرد لا تكمن إلا فى الموازاة الموجودة بين بينة على الدين، وبينة على سلوكنا الدنيوى، فإن الرد دقيق، وحاسم تماماً سواء تمت الموازاة ببيان أن بينة الأول أعلى أو بيان أن بينة الثانى منخفضة(٣٧).

إن موضوع البحث ليس إزالة كل الصعوبات، وتبرير العناية الإلهية، بل بيان ما ينبغي علينا أن نفعله. وقد يقال إنه ينبغي علينا ألا نفعل بدون بينة. ولكن لدينا بينة تاريخية على صدق المسيحية، بصفة خاصة المعجزات والنبوات.

إن كتاب «المماثلة بين الدين...» ناقص تمامًا بصورة واضحة إذا نظرنا إليه على أنه فلسفة للدين. لكن لم يكن القصد منه ذلك، ويجب ألا نحكم عليه بأنه كذلك. كما أنه ناقص أيضًا إذا نظرنا إليه على أنه كتاب من كتب علم اللاهوت النسقية، مع إنه من الممتع أن نلاحظ أن بطلر يجمل فكرة حجة متراكمة على المسيحية ليس لها شأن ببرهان. «لكن حقيقة ديننا، مثل حقائق المسائل العامة، ينبغي الحكم عليها عن طريق كل ألوان البينة مأخوذة معًا. وإذا لم يمكن افتراض أن السلسلة الكلية للأشياء التي قد تكون مزعومة في هذه الحجة، وكل شيء خاص فيها، قد وقعت عن طريق المصادفة (لأنه هنا تكمن قوة الدليل على المسيحية)، فإنه تتم البرهنة على صدقها[٣٨]. وهذا خط من التفكير له قيمته في علم اللاهوت. ومع ذلك، لم يكن القصد من الكتاب أن يكون عملاً من أعمال علم اللاهوت النسقي بالمعنى الحديث. لقد كان القصد منه أن يكون ردًا على خط المؤلهة من الاعتراض ضد الدين الموحى به، يكون ردًا يقوم على مماثلة الطبيعة بالمعنى الذى وصفناه سابقًا. ولابد أن نسلم – كما أعتقد – بأن بعضًا من مماثلات بطلر ليست مقنعة. فهناك، مثلاً، اعتراضات واضحة ضد البرهنة على أن احتمال أن السعادة والشقاء في الحياة الأخروية يعتمدان على سلوكنا في هذه الحياة، من الحقيقة التي تقول إن السعادة والشقاء يعتمدان على سلوكنا في هذه الحياة. كما أن القوة العظيمة للعمل تكمن في الوقت نفسه في وعي بطلر بدور الاحتمال في تفسيرنا للطبيعة وفي سلوكنا في المسائل الدنيوية، وفي حجته التي تقول إنه ينبغي علينا أن نفعل في هذه الحالة وفقًا لتوازن الاحتمال أيضًا في مسائل دينية، دون أن نريد أن تزول كل الصعوبات وألوان الغموض أولاً. وربما يكون هذا الخط من الحجة حجة إنسانية، أعني حجة ضد المؤلهة، غير أنها خط فعال من الحجج من هذه الجهة. لأن المؤلهة المعاصرين لم يكونوا، مثل لورد هيربرت أوف تشيربري، من أنصار نظرية الأفكار الفطرية، لكنهم، بالأحرى، يبقون في التراث التجريبي.

وسوف نعالج نظرية بطلر الأخلاقية في الفصل القادم. لكن من غير المناسب أن لا نقول شيئًا هنا عن آرائه الخاصة بالهوية الشخصية، التي قدمها في الرسالة الأولى الملحقة بكتابه «المماثلة بين الدين ...».

يقول بطلر، إننا لا نستطيع - فى المقام الأول - أن نعرّف الهوية الشخصية. ولكن لا يعنى ذلك أننا لا نعى الهوية الشخصية، أو أنه ليست لدينا فكرة عنها. إننا لا نستطيع أن نعرِّف التشابه أو التساوى، لكنا نعرف ما عساهما أن تكونا. ونحن نعرف ما عساهما أن تكونا عن طريق رؤية، مثلاً، تشابه مثلثين أو التساوى بين ضعف اثنين وأربعة. وبمعنى آخر، نصل إلى فكرتى التساوى والتشابه عن طريق معرفة أمثلة. وكذلك الحال بالنسبة للهوية الشخصية. «فبناء على مقارنة وعى المرء بنفسه أو وعيه بوجوده فى أى لحظتين تنشأ فى الذهن فى الحال فكرة الهوية الشخصية»[٣٩].

لم يكن قصد بطلر أن يقول إن الوعى يكوِّن الهوية الشخصية. إنه ينقد، بالفعل، لوك؛ لأنه عرَّف الهوية الشخصية عن طريق الوعى. «لابد أن يعتقد المرء، بالفعل، أنه أمر واضح بذاته أن الوعى بالهوية الشخصية يفترض، ولا يمكن أن يؤلف بالتالى، الهوية الشخصية، أكثر من معرفة بأية حالة أخرى يمكن أن تؤلف حقيقة، تفترضها»[٤٠]. ويسلّم بطلر بأن التزود بوعى هو أمر يمكن فصله عن فكرتنا عن شخص أو موجود عاقل. لكن لا ينجم عن ذلك أن الوعى الحالى بأفعال أو مشاعر ماضية أمر ضرورى لأن نكون نفس الأشخاص الذين قاموا بتلك الأفعال أو كانت لديهم تلك المشاعر. صحيح، أن ألوان الوعى المتتابع التى تكون لدينا عن وجودنا تكون متميزة. بيد أن الشخص الذى يشعر وعيه بوجوده الآن، ويشعر به ساعة مضت أو سنة مضت، يكون متميزاً، لا بوصفه شخصين، وإنما بوصفه شخصًا واحداً ونفس الشخص؛ ويكون بالتالى واحداً وهو هو[٤١]. ومحاولة البرهنة على حقيقة ما ندركه بهذه الطريقة هو أمر لا يجدى؛ لأننا لا نستطيع أن نفعل ذلك إلا عن طريق الإدراكات نفسها. ولا نستطيع بنفس الطريقة أن نبرهن على قدرة ملكاتنا أن تعرف الحقيقة؛ لأنه لكى نفعل ذلك يجب علينا أن نعتمد على هذه الملكات الخالصة. ويعتقد بطلر بصورة واضحة أن الملكات، لا يكون مزوداً بها الشخص الذى لا يستطيع أن يبرهن على ما هو واضح، وإنما يكون مزوداً بها الشخص الذى يطلب برهانًا على ما لا يمكن البرهنة عليه، وعلى ما لا ينبغى البرهنة عليه. وسبب مناقشته لمشكلة الهوية الشخصية هو ارتباطها بمشكلة الخلود. وعلى الرغم من أنه لم يستطع أن يقول إنه عالج المسألة بدقه فإنه - يقينًا - كسب نقطة مهمة ضد لوك .

الهوامش

(١) نُشرت سلسلتا محاضرات بويل اللتان ذُكرتا من قبل فيما بعد معًا في مجلد واحد تحت عنوان «مقال عن وجود الله وصفاته، والتزامات الدين الطبيعي، وحقيقة الوحي المسيحي ويقينه». الإشارات إلي طبعة عام ١٧١٩ لهذا العمل . (المؤلف)

(٢) A Discourse, 1, P. 9.

(٣) Ibid.

(٤) A Discourse, 1, P.12.

(٥) Ibid, p. 15..

(٦) Ibid, p. 38.

(٧) Ibid, pp. 41 - 2.

(٨) Ibid, p. 44.

(٩) Ibid, p. 48.

(١٠) Ibid, p. 51.

(١١) Ibid, p. 64.

(١٢) Ibid, p. 70.

(١٣) Ibid, p. 113.

(١٤) Ibid, p. 119.

(١٥) CF. The letters printed at the end of ADiscourse, p. 16.

(١٦) Ibid, pp. 21 - 2.

(١٧) Ibid, p. 27.

(١٨) A collection of papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clark, 1717, p. 77.

(١٩) Ibid, p. 125.

(٢٠) Ibid, p. 149.

(٢١) Ibid, p. 113.

(٢٢) A Discourse, 2, p. 47.

(٢٣) Ibid,2, p. 38.

(٢٤) A Discourse, 2, p. 39.

Ibid, p. 5. (٢٥)

Ibid, p. 54. (٢٦)

Ibid, p.107. (٢٧)

Ibid, p. 284. (٢٨)

A Discourse, 2, p. 119. (٢٩)

Page references are given to Gladstone's edition of Bulter's works in two (٣٠) Volumes (Oxford, 1896).

1, pp. 1 - 2. (٣١)

Introduction, 8: 1, pp. 9 - 10. (٣٢)

1, 1, 6: p. 22. (٣٣)

2, 1, 24:1, p. 201. (٣٤)

2, 8, 17:1, pp. 362 - 3. (٣٥)

2,8,2:1, p. 354. (٣٦)

2,1,9:1, p. 359. (٣٧)

2,7,62:1, p. 352. (٣٨)

2:1, p. 388. (٣٩)

3 :1, p. 388. (٤٠)

5:1, p. 392. (٤١)

الفصل العاشر

مشكلات الأخلاق

شافتسبرى - ماندفيل - هاتشيسون - بطلر - هارتلى - تيكر - بالى - ملاحظات عامة

١ - دافع هوبز فى القرن السابع عشر عن تفسير للإنسان بوصفه أنانيا فى جوهره وسلطوياً فى تصوره للأخلاق؛ بمعنى أن الطابع الملزم للقوانين الأخلاقية، كما نتصورها عادة، تعتمد، فى رأيه، على إرادة الله أو صاحب السيادة السياسى. ومن حيث إن هوبز هو آخر فيلسوف يفسر قانون الله، فإننا نستطيع أن نقول إن مصدر الإلزام فى الأخلاق الاجتماعية هو، فى رأى هوبز، سلطة صاحب السيادة.

وقد عارض لوك - كما رأينا - هوبز بشدة فى نواح مهمة. فهو لم يشاركه فى آرائه التشاؤمية عن الطبيعة الإنسانية عندما ننظر إليها بمعزل عن تأثير المجتمع والحكومة الملزم، ولم يعتقد أن الطابع الملزم للقوانين الأخلاقية يعتمد على سلطة صاحب السيادة، وإرادته. لكنه ذهب بالتأكيد فى بعض تصريحاته فى الأخلاق إلى أن الإلزام الخلقى يعتمد على الإرادة الإلهية. لقد لمح - بالفعل - فى بعض الأحيان أن التمييزات الأخلاقية تعتمد على هذه الإرادة. ولذلك لم يتردد فى القول بأن الخير والشر الأخلاقيين اتفاق أو اختلاف أفعالنا الإرادية مع قانون «تفرضه علينا» إرادة مشرع قانون الخير أو الشر وقوته، ومشرّع هذا القانون هو الله. كما أنه يؤكد أنه لو سُئل مسيحى لماذا ينبغى على الإنسان أن يفى بعهده، فإنه يجيب بقوله لأن الله، الذى بيده قوة الحياة الأزلية والموت، يأمرنا بذلك. إن هذا العنصر السلطوى لا يمثل،

بالتأكيد، سوى جانب واحد، أو ناحية واحدة، من تأملات لوك فى الأخلاق، لكنه مع ذلك عنصر.

ومع ذلك، كانت هناك مجموعة من فلاسفة الأخلاق فى النصف الأول من القرن الثامن عشر لم تعارض تفسير هوبز للإنسان بوصفه أنانياً فى حقيقته فحسب، بل عارضت أيضاً كل التصورات السلطوية للقانون الأخلاقى وللإلزام الأخلاقى. فقد أصروا على طبيعة الإنسان الاجتماعية ضد فكرة هوبز؛ وأصروا ضد مذهب السلطة الأخلاقى على امتلاك الإنسان حاسة خلقية يميز بواسطتها القيم الأخلاقية والتمييزات الأخلاقية بصورة مستقلة عن إرادة الله، وعن قانون الدولة. وبالتالى، مالوا إلى وضع الأخلاق على أقدامها - إن جاز التعبير - ولهذا السبب فقط كانت لهم أهمية جديرة بالاعتبار فى تاريخ نظرية الأخلاق البريطانية، كما أنهم قدموا تفسيراً اجتماعياً للأخلاق، عن طريق غاية اجتماعية بدلاً من غاية خاصة. ويمكننا أن نرى فى فلسفة القرن الثامن عشر الأخلاقية بدايات المذهب النفعى الذى ارتبط - فضلاً عن ذلك كله - باسم «جون ستيوارت مل» فى القرن التاسع عشر. وفى نفس الوقت لن نسمح بأن يؤدى بنا الاهتمام بتطور المذهب النفعى إلى إغفال الخصائص الخاصة لفلاسفة الأخلاق فى القرن الثامن عشر مثل «شافتسبرى» و«هاتشيسون».

والفيلسوف الأول من المجموعة التى سنتناولها هنا كان تلميذاً من تلاميذ لوك. ارتبط «أنتونى آشلى» **A. Ashley** (١٦٧١ ـ ١٧١٣) - الإيرل الثالث أوف شافتسبرى، والأخ الأكبر لمولى لوك - بلوك لمدة ثلاث سنوات (١٦٨٦ - ١٦٨٩). لكن على الرغم من أنه كان يكن احتراماً لمدرسه الخصوصى، فإنه لم يكن تلميذاً للوك، بمعنى أن يقبل كل آرائه. كان شافتسبرى معجباً بما نظر إليه على أنه المثال اليونانى للتوازن والانسجام، ولو كانت لدى لوك معرفة أعمق وتقدير للفكر اليونانى، لكان قد أدى، فى رأى شافتسبرى، خدمة جليلة للفلسفة الأخلاقية والسياسية. لأنه، من جهة، سيكون فى وضع يمكنه من أن يرى بوضوح حقيقة رأى أرسطو الذى يقول إن الإنسان كائن اجتماعى بطبيعته. ولكن والحالة هذه، منعته كراهيته للمذهب الأرسطى الاسكولائى من تقدير أرسطو التاريخى والحقائق التى قدمها فى كتابيه «الأخلاق» و«السياسة». إن الغاية الإنسانية، التى تضع معياراً للتمييزات بين الخير والشر، والصواب والخطأ،

هى غاية اجتماعية، ويمتلك الإنسان شعوراً طبيعيًا للقيام بهذه التمييزات بفضل طبيعته. وقول ذلك لا يتطابق مع رفض لوك للأفكار الفطرية. إذ أن السؤال البارز ليس عن الوقت الذى تدخل فيه الأفكار الأخلاقية الذهن، بل هو بالأحرى إذا ما كانت طبيعة الإنسان هى كذلك حتى إن أفكاراً أخلاقية أو أفكاراً تنشأ فيه بصورة حتمية فى الوقت المناسب. إنها لا تنشأ لأنها فطرية بالمعنى الذى فهم به لوك الأفكار الفطرية ورفضها، ولكن لأن الإنسان هو ما هو، أعنى كائنًا اجتماعيًا ذا غاية أخلاقية تكون اجتماعية فى طابعها. إن الأفكار الأخلاقية «مطبوعة» وليست فطرية.

لم يكن لدى شافتسبرى النية لإنكار أن الفرد يبحث بصورة طبيعية عن خيره الخاص. «فنحن نعرف أن لكل إنسان خيراً خاصًا واهتمامًا بخيره الخاص، أجبرته الطبيعة على أن يبحث عنه»(١). بيد أن الإنسان جزء من نسق، و«لكى يستحق مخلوق اسم الخير أو الفضيلة، لابد أن يجعل كل ميوله ووجداناته، وميول ذهنه ومزاجه، ملائمة وتتفق مع خير نوعه أو خير ذلك النسق الذى يكون متضمنًا فيه ويكون جزءاً منه(٢). إن خير الفرد الخاص أو العام يتمثل فى انسجام أو توزان شهواته، وأهوائه، ووجداناته تحت سيطرة العقل. ولكن لأن الإنسان جزء من نسق، أى لأنه كائن اجتماعى بطبيعته، فإن وجداناته لا يمكن أن تنسجم تمامًا وتتوازن إذا لم تنسجم مع المجتمع. إننا لسنا مجبرين على أن نختار بين حب الذات والغيرية، بين اهتمام المرء بخيره والاهتمام بالخير العام على الرغم من أنها ليست بالضرورة غير مشتركة بصورة متبادلة. «صحيح، أنه إذا وجد فى مخلوق اهتمام بالذات أكثر مما هو معتاد، أو اهتمام بخير خاص، لا يتسق مع مصلحة النوع أو الجمهور، فإنه يمكن الحكم على ذلك من كل ناحية على أنه وجدان سيئ وذميم. وهذا ما نطلق عليه بوجه عام اسم «الأنانية»(٣). لكن إذا نظر شخص إلى خيره الخاص على أنه ليس متسقًا فقط مع الخير العام، ولكن يشارك فيه، فإنه لا يستحق اللوم. فعلى الرغم من أنه يجب الحكم على بقاء المرء – مثلاً – بأنه رذيل إذا جعله غير قادر على أى فعل كريم أو أريحىٍّ benevolent ، فإن الاهتمام المنظم جيداً ببقاء الأفراد من جانبهم يشارك فى الخير العام. وهكذا لم يرد شافتسبرى على هوبز عن طريق إدانة كل «أنانية»: إذ أنه يثبت أن الدوافع التى تهتم بالذات والدوافع الغيرية أو الأريحية تنسجم فى الإنسان الأخلاقى. إن الأريحية جزء أساسى

من الأخلاق، وهى مغروسة فى طبيعة الإنسان من حيث إنها جزء من نسق، لكنها ليست المضمون الكلى للأخلاق.

وبالتالى يتصور شافتسبرى خير الإنسان بوصفه شيئًا موضوعيًا، بمعنى أنه ما يرضى الإنسان بوصفه إنسانًا، وبمعنى أن طبيعته يمكن أن تتحدد عن طريق التأمل فى الطبيعة البشرية. «هناك ما يرضى طبيعة الإنسان، ولابد أن يكون وحده خيره»(٤). وهكذا تؤسس الفلسفة. لأن كل شخص، لابد أن يفكر فى سعادته الخاصة، وفيما عساه أن يكون خيره، وما عساه أن يكون شره. والسؤال هو فقط - منْ يفكر - بالضرورة - جيدًا(٥). وهذاالخير ليس هو اللذة. فالقول بأن اللذة هى، بدون تعديل أو تمييز، خيرنا «هو قول له معنى ضئيل مثل قولنا «إننا نختار ما نعتقد أنه صالح»، و«نرضى بما يسبب لنا بهجة أو لذة». إن السؤال هو عما إذا كنا نرضى بحق ونختار كما يحلو لنا»(٦). ولم يصف شافتسبرى طبيعة الخير بصورة دقيقة للغاية. فهو يتحدث عنه، من جهة، بوصفه فضيلة. ولذلك يكتب عن «تلك الخاصية التى نعطيها اسم الخير أو الفضيلة»(٧). إنه يؤكد الوجدانات والانفعالات. «وبالتالى لأننا نحكم على مخلوق عن طريق الوجدان فقط بأنه خير أو شرير - طبيعى أو غير طبيعى - فإن مهمتنا ستكون فحص أى الوجدانات تكون خيرة وطبيعية، وأى الوجدانات تكون شريرة وغير طبيعية»(٨). وعندما تكون وجدانات شخص ما وانفعالاته فى حالة مناسبة من الانسجام والتوازن، بالنظر إليه وإلى المجتمع، «فإن ذلك يمثل الاستقامة، والكمال، أو الفضيلة»(٩). إن التأكيد هنا على السلوك أكثر من التأكيد على الأفعال أو على أى غاية داخلية يحققها الفعل. ومن جهة ثانية، يتحدث شافتسبرى عن الوجدانات بوصفها موجهة نحو الخير، وعن الخير بوصفه «مصلحة». لقد بيَّنا من قبل أن هناك علاقة ثابتة بمصلحة النوع أو الطبيعة العامة، فى انفعالات ووجدانات المخلوقات الجزئية(١٠). وربما يتضمن ذلك أن الخير شىء غير الفضيلة أو الكمال الأخلاقى. لقد كان لشافتسبرى رأى سيئ فى الفلسفة الأكاديمية والمتحذلقة، وقد لا يدهشنا أنه لم يعبرعن أفكاره الأخلاقية بألفاظ واضحة. لكنا نستطيع أن نقول - على أية حال - إن التأكيد منصب باستمرار على الفضيلة والسلوك. فلا ينبغى - مثلاً - الحكم على شخص ما بأنه خير لأنه فعل شيئًا مفيدًا للبشرية فقط، لأنه ربما يقوم بهذه الأفعال تحت دافع وجدان

أنانى خالص أو عن طريق دوافع تستحق اللوم. إن الإنسان يشارك، فى الواقع الفعلى، فى مصلحته الخاصة أو خيره الخاص، أو سعادته، ويشارك فى المصلحة العامة أو المشتركة أو الخير أو السعادة بمقدار ما يكون فاضلاً. وهكذا تسير الفضيلة والمصلحة معًا، وبيان ذلك هو أحد اهتمامات شافتسبرى الأساسية. ومن ثم يستطيع أن يقول إن «الفضيلة هى الخير، والرذيلة هى الشر لكل شخص»(١١).

ويرى شافتسبرى أن كل شخص لديه القدرة - إلى حد ما على الأقل - على أن يدرك القيم الأخلاقية، وأن يميز بين الفضيلة والرذيلة. لأن جميع الناس يمتلكون ضميراً أو حاسة خلقية، وهى ملكة تشبه تلك الملكة التى يدرك الناس عن طريقها الاختلافات بين ألوان الانسجام وألوان التنافر، والتناسب ونقص التناسب. «هل هناك جمال طبيعى للأشكال؟» وألا يوجد فعل من الأفعال طبيعى؟ إننا لم نكد ننظر إلى أفعال، ولم نكد نميز الوجدانات والانفعالات البشرية، (وكثير منها يُميز بمجرد الشعور به) حتى تميز العين الداخلية السديدة وترى اللطيف، والجميل، والمحبب، والرائع، بمعزل عن المشوه، وما تشمئز منه النفس، والمقزز، أو الحقير. فكيف يمكن - بالتالى - عدم امتلاك حاسة خلقية طالما أن هذه التمييزات لها أساس فى الطبيعة، والتمييز نفسه طبيعى ومن الطبيعة وحدها؟(١٢). ربما يوجد أشخاص أشرار وفاسدون أخلاقيًا، وينقصهم أى نفور مما هو خطأ، وينقصهم أى حب حقيقى لما هو صحيح فى ذاته؛ لكن حتى الإنسان الشرير يمتلك حاسة خلقية، إلى حد أنه يستطيع - على الأقل - أن يميز بدرجة ما بين السلوك الذى يستحق التقدير والسلوك الذى يستحق العقاب. إن الإحساس بالصواب والخطأ طبيعى بالنسبة للإنسان، على الرغم من أن العادة والتعليم قد يؤديان بالناس إلى أن تكون لديهم أفكار زائفة عما هو صحيح وعما هو خاطىء. وبمعنى آخر، توجد فى جميع الناس حاسة أو ضمير أخلاقى أساسى، على الرغم من أن العادات السيئة، والأفكار الدينية الخاطئة، وغيرها، قد تفسدها (الحاسة) أو تجعلها قاتمة.

وبالتالى، نجد أن الحاسة الخلقية عند شافتسبرى تشبه «الحاسة» أو الملكة الجمالية. فالذهن «يشعر» بالناعم، والخشن، والملائم وغير الملائم، فى الوجدانات، ويجد ما هو كريه ولطيف، ومنسجم ومتنافر، هنا بصورة فعلية وحقيقية، كما يجده فى أى أعداد موسيقية أو فى الصور الخارجية، أو تمثلات الأشياء المحسوسة. ولا يمكن أن

يحبس إعجابه وسروره، ونفوره واحتقاره، بما يتصل بالموضوع الأول أكثر مما يتصل بالموضوع الثانى[١٣]. ولا يعنى ذلك أن هناك أفكاراً فطرية عن القيم الأخلاقية. فنحن نعرف، مثلاً، وجدان الشفقة وفعلها، والعرفان بالجميل عن طريق التجربة. ولكن ينشأ بعد ذلك: «نوع آخر من الوجدان نحو تلك الوجدانات الخالصة نفسها، التى شعرنا بها من قبل وتصبح الآن موضوعاً لحب جديد أو كراهية جديدة»[١٤]. إن الحاسة الخلقية فطرية، لكن المفاهيم الأخلاقية ليست فطرية.

وثمة مسألة يصر عليها شافتسبرى وهى أنه ينبغى علينا أن نسعى إلى الفضيلة لذاتها. إن الجزاءات والعقوبات يمكن، أن تُستخدم - بالفعل - لأغراض تربوية. لكن موضوع هذه التربية لابد أن ينتج حباً للفضيلة خاليًا من الغرض. إن الإنسان لا يوصف بأنه فاضل بصورة ملائمة إلا عندما يحب الفضيلة «لذاتها، بوصفها خيرة ومحبوبة فى ذاتها»[١٥]. وجعل الفضيلة معتمدة على إرادة الله أو تعريفها من جهة جزاءات إلهية، هو بداية من نهاية خاطئة. «لأنه كيف يمكن أن يكون الخير الأقصى مفهوماً لأولئك الذين لا يعرفون ماذا عساه أن يكون الخير ذاته؟». أو كيف يمكن أن نفهم أن الفضيلة تستحق الجزاء، عندما لا نعرف أهميتها وامتيازها؟ إننا نبدأ - بالتأكيد - من النهاية الخاطئة، عندما نبرهن على الأهمية عن طريق فضل الألوهية ونظامها.[١٦]. وبمعنى آخر، الأخلاق لها استقلال مؤكد: ولذلك ينبغى علينا ألا نبدأ بفكرة الله، وبفكرة عناية إلهية، وبفكرة جزاء وعقاب أزليين، ونقيم المفاهيم الأخلاقية على هذه الأفكار. كما أن الفضيلة لا تكون تامة، ما لم تتضمن الورع المستمد من الله؛ ويؤثر الورع على الوجدانات الفاضلة، فهو يعطيها الحزم والثبات. وهكذا، لابد أن يرجع كمال الفضيلة وسموها إلى الإيمان بالله.

وإذا سلمنا بوجهة النظر هذه، فلا داعى أن نضيف أن شافتسبرى لم يعرِّف الإلزام عن طريق طاعة إرادة إلهية وسلطة إلهية. وربما قد يتوقع المرء أنه يقول إن الحاسة الخلقية أو الضمير يميز الإلزامات ويترك المسألة عند هذا الحد. غير أنه يحاول أن يبيِّن فى تأمل الإلزام أن اهتمام المرء بمصلحته الخاصة واهتمامه بالمصلحة العامة أو الخير العام يمكن فصلهما، وأن الفضيلة، التى تكون الأريحية أساسية لها، لابد أن تكون مصلحة الفرد. إن الفرد عندما يسترسل فى الأنانية وحب الذات سيكون بائسًا لا محالة،

ولكن عندما يكون فاضلاً تماماً سيكون سعيداً بصورة قصوى. وهذه الإجابة على مشكلة الإلزام متأثرة بالطريقة التى يقرر فيها السؤال. «إنه يبقى أن نبحث سبب الالتزام بالفضيلة، أو السبب الذى يجعلنا نحتضنها»(١٧). والسبب الذى يقدمه شافتسبرى هو أن الفضيلة ضرورية للسعادة، وأن الرذيلة تؤدى إلى الشقاء والبؤس. وربما يستطيع المرء أن يرى هنا أثر الفكر الأخلاقى اليونانى.

لقد كان لكتابات شافتسبرى الأخلاقية أثر جليل الشأن فى فكر فلاسفة آخرين، فى بريطانيا العظمى وخارجها. فقد كان «هاتشيسون»، الذى سننظر فى فلسفته الأخلاقية حالاً، يدين له بقدر كبير، وأثَّر شافتسبرى من خلال هاتشيسون فى مفكرين جاءوا فيما بعد مثل «هيوم» و«آدم سميث». كما أن «فولتير» و«ديدرو» فى فرنسا، وأعلاما من الأدباء الألمان مثل «هيردر»، قد نظروا إليه نظرة تقدير واحترام. لكنا سنخصص القسم القادم لواحد من نقاد شافتسبرى.

٢ – أخضع «برنارد دى ماندفيل» B. de Mandeville (١٦٧٠ – ١٧٣٣) نظرية شافتسبرى الأخلاقية للنقد فى عمله «حكاية النحل أو الرذائل الخاصة، والفضائل العامة» (عام ١٧١٤، والطبعة الثانية عام ١٧٢٣)، الذى كان تطويراً لكتاب «النحل الساخط أو الأراذل يتحولون إلى أمناء (١٧٠٥). يقول «ماندفيل» إن شافتسبرى أطلق على كل فعل يؤدى من منظور الخير العام اسم الفعل الفاضل، وألصق بالرذيلة كل أنانية تستبعد الاهتمام بالخير العام. وتفترض وجهة النظر هذه أنه يوجد فى الإنسان الخير صفات تجعله كائناً اجتماعياً وأنه مزود بطبيعته بميول غيرية. بيد أن التجربة اليومية تعلمنا العكس. إذ لا يوجد لدينا دليل تجريبى على أن الإنسان كائن غيرى بصورة طبيعية. وليس لدينا دليل مقنع على أن المجتمع لا يستفيد إلا بما يطلق عليه شافتسبرى اسم الأفعال الفاضلة. فالرذيلة – على العكس – هى التى تفيد المجتمع (أى الوجدانات والأفعال الموجهة نحو الذات). إن المجتمع الذى يكون مزوداً «بالفضائل»، هو مجتمع استاتيكى راكد. وعندما يخترع الأفراد، الذين يبحثون عن متعتهم وراحتهم، أو يحققون اختراعات جديدة، وعندما يصبحون – عن طريق معيشة مترفة – منتجين، يتقدم المجتمع ويزدهر. وبهذا المعنى تكون الرذائل منافع عامة. وفضلاً عن ذلك، لا تتسق فكرة شافتسبرى التى تقول إن هناك معايير موضوعية للأخلاق وقيماً أخلاقية

موضوعية مع الدليل التجريبي. فنحن لا نستطيع أن نقوم بتمييزات راسخة بصورة موضوعية بين الفضيلة والرذيلة، وبين لذات أسمى ولذات أدنى. إن الأفكار السامية عن الفضائل الاجتماعية هي أولاً نتيجة رغبة أنانية من أجل المحافظة على الذات من جانب أولئك الذين يرتبطون معًا بداخل مجتمع لكي يحافظ على هذا الهدف، وهي، من ناحية ثانية، نتيجة رغبة أنانية لتأكيد سمو الإنسان على الحيوانات، وهي، من ناحية ثالثة، نتيجة نشاط السياسيين الذين يحركون غرور الإنسان وزهوه.

وتعطي أفكار «ماندفيل»، التي نقدها باركلي في كتابه «السيفرون» (أو الفيلسوف الصغير) انطباعًا بأنها ثمرة مذهب الكلبيين الأخلاقي. وقد واصل تفسير هوبز الأناني للطبيعة البشرية، لكن بينما رأى هوبز أن سلطة خارجية يمكنها وينبغي - بمعنى ما - أن تجبر الإنسان على أن يتعقب أخلاقًا اجتماعية، فإن «ماندفيل» أثبت أن المجتمع يخدمه جيدًا ازدهار رذائل خاصة. ويبدو أن هذا الرأي هو بالضرورة، كما هو موصوف، التعبير عن مذهب الكلبيين الأخلاقي. بيد أنه يجب أن نضع في الاعتبار ما يعنيه «ماندفيل» بالرذائل. ولقد وصم البحث عن «الترف» - أعني - البحث عن نعم مادية ليست ضرورية، بأنها «رذائل»، وبعد أن رأى الدافع الذي يقدمه هذا البحث لتطوير الحضارة المادية، أكد أن رذيلة خاصة يمكن أن تكون منفعة عامة. ولكن واضح أن القول بأن كل شخص يرغب في أن يصف بحثه عن الترف بأنه «رذيلة»، وأن يفعل ذلك، هو تعبير عن تشدد بيوريتاني أكثر من أن يكون تعبيرًا عن المذهب الكلبي الأخلاقي. ومع ذلك، فإن وجهة النظر التي تقول إن السلوك الغيري والذي يخلو من الغرض تكفلها قدرة السياسي في أن يؤثر على الغرور البشري والزهو، يمكن أن تُوصف بأنها كلبية؛ وكان ذلك النوع من الأفكار الذي كان متعارفًا عليه بالنسبة لبعض معاصريه والشاذين والممقوتين من الآخرين. ولا يمكن أن نعد، بالتأكيد، ماندفيل فيلسوفًا أخلاقيًا؛ بيد أن فكرته العامة التي تقول إن النزعة الأنانية والخير العام لا يمكن أن يتسقا على الإطلاق ذات أهمية ما. فهي فكرة متضمنة في نمط «دعه يعمل» من النظرية السياسية الاقتصادية.

٣ - لم يكن شافتسبري مفكرًا منظمًا، ولم يكن دقيقًا وواضحًا بصورة خاصة. ومع ذلك قام «فرنسيس هاتشيسون» (١٦٩٤ - ١٧٤٦) بتنظيم أفكاره وتطويرها إلى

حد ما، وكان هاتشيسون أستاذاً لفلسفة الأخلاق في جامعة «جلاسجو» فترة من الزمن. وأقول إلى «حد ما» لأن شافتسبرى لم يكن - على الإطلاق - المؤثر الوحيد على تفكير هاتشيسون وعلى صياغة أفكاره. يشرع هاتشيسون في الطبعة الأولى من كتابه الأول «بحث في أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة» (١٧٢٥) في شرح مبادئ شافتسبرى وتعريفها من حيث إنها مناقضة لمبادئ ماندفيل. بيد أن كتابه «مقال عن طبيعة وتطور الانفعالات والوجدانات، مع توضيحات عن الحاسة الخلقية» (١٧٢٨) يبين تأثير بطلر. ويمكن أن نلاحظ تعديلات إضافية في كتابه «نسق الفلسفة الخلقية» الذي أعده «وليم ليبشمان» للنشر وظهر بعد وفاته عام ١٧٥٥، على الرغم من أن هاتشيسون أكمله عام ١٧٣٧ . وأخيراً، يبين كتابه «مدخل مختصر لفلسفة الأخلاق، جذور الأخلاق والمبادئ الطبيعية الأساسية للتشريع» (١٧٤٢) تأثير «ماركوس أوريلوس» إلى حد كبير، وقد قام هاتشيسون بترجمة الجزء الأكبر من كتابه «تأملات» تقريبًا في الوقت الذي كان يكتب فيه عمله اللاتيني. وعلى أية حال، ليس من الممكن أن نلاحظ كل التعديلات المتتابعة، والتغيرات، والتطورات في فلسفته الأخلاقية في العرض المختصر الذي يمكن أن نقدمه في هذا القسم.

يتبنى «هاتشيسون» أيضًا موضوع الحاسة الخلقية. وقد كان على وعي، بالطبع، أن كلمة «حاسة» تستخدم عادة للإشارة إلى البصر، واللمس، وغيرهما. لكن الاستخدام الموسع للكلمة له ما يبرره في رأيه. لأن الذهن لا يمكن أن يتأثر بصورة سلبية بموضوعات الحس بالمعنى العادى للمصطلح فقط، بل يتأثر أيضًا بموضوعات في الأنماط الجمالية والأخلاقية. ولذلك، يقوم بتمييز بين الحاسة الخارجية والحاسة الداخلية. عن طريق الحاسة الخارجية، يدرك الذهن، بمصطلح لوك، أفكاراً بسيطة عن صفات مفردة للموضوعات. «تلك الأفكار التي تثار في الذهن عند وجود موضوعات خارجية ويُسمى تأثيرها على أجسامنا بالإحساسات»(١٨). أما عن طريق الحاسة الداخلية، فندرك علاقات تسبب شعوراً أو مشاعر تختلف عن رؤية، أو سمع، أو لمس موضوعات منفصلة مترابطة. وتُقسم الحاسة الداخلية بوجه عام إلى الإحساس بالجمال، والحاسة الخلقية. وموضوع الإحساس بالجمال هو «الانتظام وسط التنوع»(١٩)، وهو مصطلح أحله هاتشيسون محل مصطلح «الانسجام» عند شافتسبرى. عن طريق

الحاسة الخلقية «ندرك اللذة، فى تأمل الأفعال (الخيرة) فى الآخرين، ونكون مجبرين على أن نحب الفاعل (وأكثر من ذلك، ندرك اللذة فى وعينا بأننا نحن أنفسنا الذين نقوم بهذه الأفعال) دون أن ننظر إلى أى منفعة طبيعية منها»[٢٠].

ويعتمد «هاتشيسون» فى تفسيره لإدراكنا للأفكار البسيطة بوضوح على لوك إلى حد كبير. ولا شك أن فكرة الحاسة الخلقية قد جاءت من شافتسبرى، وليس من لوك. فمن الصعب أن يتناسب التسليم بحاسة خلقية جيداً مع تصريحات لوك فى الأخلاق. بيد أن سلبية الحاسة الخلقية، التى وجدت فى نظرية لوك عن إدراكنا لأفكار بسيطة، تنعكس فى تفسير «هاتشيسون» لسلبية الحاسة الخلقية. وفضلاً عن ذلك، تأثر «هاتشيسون» إلى حد كاف بنزعة لوك التجريبية فى التأكيد على الفرق بين نظرية الحاسة الخلقية ونظرية الأفكار الفطرية. فنحن لا نتأمل الأفكار الفطرية، ولا نستمد أفكاراً عن نواتنا، فى ممارسة نظرية الحاسة الخلقية. فالحاسة نفسها طبيعية، وغير فطرية، ولكننا ندرك بواسطتها صفات أخلاقية مثلما ندرك صفات حسية عن طريق الحاسة الخارجية.

ولكن ماذا ندرك بدقة عن طريق الحاسة الخلقية؟ لا يبدو أن «هاتشيسون» واضح بدرجة كبيرة فى هذه المسألة. فهو أحياناً يتحدث عن إدراك الصفات الأخلاقية للأفعال، غير أن وجهة نظره التى وصلنا إليها بعد تدبر وإمعان تبدو، بالأحرى، أننا ندرك صفات السلوك. إن المسألة كلها معقدة بالطبع، على الأقل فى كتابه «بحث..»، عن طريق الصبغة اللذِّية لطريقته فى وصف نشاط الحاسة الخلقية. ولذلك يتحدث فى الفقرة التى اقتبسناها سابقاً عن إدراك اللذة فى تأمل الأفعال الخيرة، سواء فى أنفسنا أم فى الآخرين، لكنه يصف فى كتابه «نسق الفلسفة الأخلاقية» الحاسة الخلقية بأنها «ملكة إدراك الامتياز الأخلاقى وموضوعاته الأسمى»[٢١]. والموضوعات الأساسية للحاسة الخلقية هى وجدانات الإرادة[٢٢]. ولكن أى وجدانات؟ أولاً هى تلك التى يطلق عليها هاتشيسون اسم «الوجدانات اللطيفة» Kind أى وجدانات الأريحية. إن لدينا، كما يخبرنا، إدراكاً مميزاً للجمال أو الامتياز فى وجدانات الموجودات الفاعلة اللطيفة. ويتحدث فى كتابه «بحث..» عن إدراك امتياز «فى كل مظهر أو كل بينة من بينات الأريحية»[٢٣]، وثمة تأكيد مشابه على الأريحية واضح فى كتاباته المتأخرة. بيد أن

هناك صعوبة واضحة فى الزعم بأن الموضوع الأولى للحاسة الخلقية يتمثل فى الوجدانات، عندما يكون الاهتمام منصبًا على أناس آخرين على الأقل. لأنه ربما يثار السؤال كيف يمكن أن ندرك وجدانات غير وجداناتنا الخاصة. يرى هاتشيسون أن «موضوع الحاسة الخلقية ليس أى فكرة أو موضوعًا خارجيا، وإنما هو الوجدانات الداخلية والميول التى نستدلها عن طريق البرهان من أفعال نلاحظها[٢٤]». وربما نستطيع أن نستنتج أن الموضوع الأولى للحاسة الخلقية هو الأريحية من حيث إنها تتجلى فى فعل. وتميل الحاسة الخلقية لأن تصبح قدرة خاصة لإدراك نوع معين من استحسان نوع معين من الفعل (أو بالأحرى، لوجدان أو لميل فى الفاعل) بدلاً من أن تكون إدراكًا «للذة». إن العنصر اللذّى فى نظرية هاتشيسون[٢٥] يميل إلى التقهقر إلى الوراء، عندما يكون الاهتمام منصبًا على النشاط الفعلى للحاسة الخلقية، على الرغم من أنه لا يختفى ولا يتوارى على الإطلاق.

وإذا سلمنا بتأكيد «هاتشيسون» على الأريحية، فما هى مكانة حب الذات؟ إننا نخبر عددًا كبيرًامن رغبات خاصة تهتم بالذات، ولا يمكن أن نشبعها كلها؛ لأن إشباع رغبة ما يتعارض مع، أو يمنع، إشباع رغبة أخرى. غير أنه فى استطاعتنا أن نجعلها منسجمة وفقًا لمبدأ حب الذات الهادىء. ومبدأ حب الذات الهادىء هو مبدأ ليس له أهمية من وجهة نظر هاتشيسون. أعنى أن الأفعال التى تصدر عن حب الذات ليست شريرة، إذا لم تضر الآخرين ولم تتعارض مع الأريحية؛ غير أنها ليست خيرة أخلاقيا فى الوقت نفسه. إن الأفعال التى تحقق السعادة للآخرين هى الأفعال الوحيدة الخيرة أخلاقيًا. أو بصورة أكثر دقة، الوجدانات اللطيفة، أو التى تحقق السعادة للآخرين (التى تكون الموضوع الأول للحاسة الخلقية والتى نستدل عليها، فى حالة أشخاص ليسوا موضوعًا للحاسة الخلقية، من أفعالهم) هى التى تكون خيرة أخلاقيا. وهكذا يميل هاتشسيون إلى أن يجعل الفضيلة مرادفة للأريحية. ففى كتابه «مقال عن الانفعالات» تصبح الأريحية الهادئة والكلية، من حيث إنها الرغبة فى سعادة كلية، المبدأ المهيمن فى الأخلاق.

لقد أعطى هاتشيسون للأخلاق صبغة جمالية قوية، عن طريق التركيز على فكرة جمال الفضيلة وقبح أو تشويه الرذيلة. وواصل هاتشيسون هذا الميل فى الحديث عن

نشاط الحاسة الخلقية بألفاظ جمالية. لكنى اعتقد أنه ليس صحيحًا أن نقول ببساطة إنه رد الأخلاق إلى الأستاطيقا. فهو يتحدث، بالفعل، عن حاسة خلقية للجمال، لكن ما يقصده هو حاسة جمال أخلاقى. إن الحاسة الجمالية والحاسة الخلقية هما وظيفتان مختلفتان أو ملكتان لحاسة داخلية بوجه عام؛ وعلى الرغم من أن لهما خصائص مشتركة، فإنهما تتميزان بعضهما عن بعض. فموضوع الشعور بالجمال، أو موضوع الحاسة الجمالية قد يكون موضوعًا واحداً، منظوراً إليه من جهة تناسب وترتيب أجزائه وصفاته. ويكون لدينا إذن ما يسميه هاتشيسون «بالجمال المطلق». أو قد يكون علاقة أو مجموعة علاقات بين موضوعات مختلفة. ويكون لدينا إذن «جمال نسبى». وليس مطلوبًا فى حالة الجمال النسبى أن يكون كل موضوع، مأخوذًا بصورة منفصلة، جميلاً. فصورة مجموعة عائلية، مثلاً، يمكن أن تكون جميلة، تبين «انتظامًا فى التنوع»، حتى على الرغم من أننا لا نقول عن أى شخص مفرد مصور فى المجموعة أنه، أو أنها، جميل. إن الموضوع الأولى للحاسة الخلقية هو، كما رأينا، الوجدانات التى تحقق السعادة للآخرين، وتسبب شعوراً بالاستحسان. وبالتالى، حتى على الرغم من أن هاتشيسون يميل، مثل شافتسبرى، إلى تشبيه الأخلاق بالجمال، فإن الحاسة الخلقية لها موضوع يمكن أن يُنسب إليها ويخصها، وفى استطاعته أن يتحدث عن حاستين داخليتين(٢٦).

ومع ذلك، لابد أن نضيف أن هاتشيسون ليس متيقنًا تمامًا من عدد الحواس الداخلية، أو من تقسيمات الحاسة الداخلية. ففى كتابه «مقال عن الانفعالات» يقدم تقسيمًا خماسيًا للحاسة بوجه عام. فبجانب الحاسة الداخلية والحاسة الخارجية بالجمال (الحاسة الجمالية)، توجد: حاسة عامة أو الأريحية، أى الحاسة الخلقية، وحاسة الشرف **honour**، التى تجعل الاستحسان أو الاعتراف بالجميل من جانب الآخرين بالنسبة لأى فعل خير قمنا به مصدراً ضروريا للذة. وفى كتابه «نسق الفلسفة الأخلاقية» نجد تقسيمات فرعية متنوعة لحاسة الجمال أو الحاسة الجمالية، ونقرأ أيضًا عن حاسة التعاطف، والحاسة الخلقية أو ملكة إدراك الامتياز الأخلاقى، وحاسة الشرف، وحاسة الأدب أو اللياقة. ويضيف هاتشيسون فى كتابه «مدخل مختصر لفلسفة الأخلاق»، الذى كتبه باللاتينية، حاستى السخرية والحقيقة. وعندما نشرع فى

التمييز بين الحواس والملكات بصورة واضحة، بناء على موضوعات يمكن تمييزها وجوانب الموضوعات، نكاد لا نجد حداً لعدد الحواس والملكات التى يمكن أن نسلم بها.

ونكاد لا نتوقع أن نجد فى نظرية هاتشيسون الأخلاقية، التى تكون فيها الفضيلة ذات الطابع شبه الجمالى الممتاز الموضوع الرئيسى، نقول نكاد لا نتوقع أن نجد انتباهًا كبيراً مكرسًا لموضوع الإلزام، بصفة خاصة عندما يرد الحرية إلى العفوية أو التلقائية. غير أنه يقدم معياراً للفصل بين مسارات ممكنة ومختلفة من الفعل. «عندما نقارن الصفة الأخلاقية للأفعال لكى ننظم اختياراتنا بين أفعال متنوعة مفترضة، أو لكى نجد أيًا منها يكون له الامتياز الأخلاقى العظيم، فإن إحساسنا الأخلاقى بالفضيلة يؤدى بنا إلى أن نحكم هكذا: تتناسب الفضيلة فى الدرجات المتساوية للسعادة، التى نتوقع أن تأتى من الفعل، مع عدد الأشخاص الذين تمتد إليهم السعادة.. حتى إن الفعل الذى يكون جيداً هو الذى يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد، والفعل الذى يكون سيئًا هو ذلك الفعل الذى يسبب أكبر قدر من البؤس لأكبر عدد»(٢٧). إن لدينا هنا تطبيقًا واضحًا لمذهب المنفعة. إن هاتشيسون، بالفعل، أحد مصادر فلسفة الأخلاق النفعية.

وبالتالى، تفترض فكرة الحاسة الخلقية، منظوراً إليها على أنها إدراك اللذة فى تأمل الفعل الخيّر، شعوراً أكثر من افتراضها عملية عقلية للحكم. بيد أن الجملة المقتبسة فى الفقرة الأخيرة، التى أخذناها من نفس العمل المبكر الذى يتحدث فيه هاتشيسون عن الحاسة الخلقية بألفاظ لذّية، تصف هذه الحاسة بأنها تنقل حكماً على نتائج الأفعال. ويحاول فى كتابات متأخرة أن يوفق بين هاتين الوجهتين من النظر بطريقة منظمة. ولذلك يميز فى كتابه «نسق الفلسفة الأخلاقية» بين خيرية الأفعال المادية والصورية. فالفعل يكون خيراً من الناحية المادية عندما يميل نحو مصلحة المجموعة، أى نحو المصلحة العامة أو السعادة العامة، أيًّا كانت وجدانات أو دوافع الفاعل. فى حين أن الفعل يكون خيراً من الناحية الصورية عندما يصدر من وجدانات خيرة فى تناسب تام. وكل من الخير المادى والصورى موضوعان للحاسة الخلقية. ويستعير «هاتشيسون» كلمة «الضمير» من بطلر، ويميز بين ضمير سابق وضمير لاحق. الضمير السابق هو ملكة التقرير الأخلاقى، أو الحكم، ويفضل ما يبدو أكثر

توصيلاً للفضيلة والسعادة للبشرية. أما الضمير اللاحق فيكون موضوعه أفعال ماضية من حيث الدوافع أو الوجدانات التى صدرت منها.

ويصف هاتشيسون الإلزام فى كتابه «بحث..» بأنه «إجبار، دون نظر إلى مصلحتنا الخاصة، على أن نستحسن أفعالاً ونؤديها، ويجعلنا هذا الإجبار أيضًا لا نرضى عن أنفسنا ولا نشعر براحة عندما نفعل ما يخالفه»[٢٨]. ويرى هاتشيسون أنه «ليس فى إمكان إنسان فان أن يكفل لنفسه هدوءًا، ورضا، واستحسان الذات إلا عن طريق بحث جاد فى ميل أفعاله، ودراسة مستمرة للخير الكلى وفقًا للأفكار الأكثر دقة عنه»[٢٩]. ولكن نادرًا ما تلمس هذه الملاحظات مشكلة الإلزام. فمن وصفه للحاسة الخلقية، يظهر أن الجمال الأخلاقى للفضيلة، وليس الطابع الملزم لأفعال معينة، هو الذى ينكشف لنا مباشرة. وربما يقول إن ملاءمة الأفعال التى تسهم فى الخير الأعظم لأكبر عدد ممكن من الناس، أمر واضح بصورة مباشرة لكل شخص يتمتع باستخدام حاسة خلقية انقشعت عنها الغشاوة. ولكنا نجد فى كتابيه «نسق الفلسفة الأخلاقية» و «مدخل مختصر للأخلاق» الذى نُشر باللاتينية، أن «العقل السليم» يشكل ظاهرها بوصفه مصدر القانون، أى بوصفه يمتلك السلطة والتشريع. إن الوجدانات هى صوت الطبيعة، وصوت الطبيعة هو صدى لصوت الله. بيد أن هذا الصوت يحتاج إلى تفسير، ويصدر العقل السليم، بوصفه أحد وظائف الوعى أو الملكة الأخلاقية، أوامر. ويطلق عليه هاتشيسون، مستخدمًا جملة رواقية، «قانون الطبيعة». وهنا تصطبغ الحاسة الخلقية، التى تصبح الملكة الأخلاقية، بصبغة عقلية.

ثمة عناصر كثيرة مختلفة فى نظرية هاتشيسون الأخلاقية، حتى إنه لا يبدو من الممكن أن تأتلف وتتلاءم كلها. لكن من الخصائص الأساسية لتأملاته فى الأخلاق، وهى خاصية تشترك فيها مع تأملات شافتسبرى، التشابه بين الأخلاق والجمال. وعندما نضع فى الاعتبار الحقيقة التى تقول بأن كلاً منهما يتحدث عن «الحاسة» الجمالية و«الحاسة» الخلقية، فربما يبدو أن للمذهب الحدسى الكلمة الأخيرة فى نظريتهما. غير أن كلا الكاتبين اهتما بدحض نظرية هوبز عن الإنسان بوصفه أنانيًا فى جوهره. وعند «هاتشيسون»، يكون للأريحية بصفة خاصة الصدارة حتى إنها تميل إلى احتلال ميدان الأخلاق كله. إن فكرتى الأريحية والغيرية تغذيان التركيز فى فكرة

الخير العام، والتأمل فى الخير الأعظم، أو سعادة أكبر عدد ممكن. ولذلك، هناك انتقال سهل إلى التفسير النفعى للأخلاق. غير أن المذهب النفعى يتضمن – بنظرته إلى نتائج الأفعال – حكمًا واستدلالاً، حتى إن الحاسة الخلقية يجب ألا تكون «حاسة»، بل تكون شيئًا آخر. وإذا أراد المرء أن يربط الأخلاق بالميتافيزيقا واللاهوت، كما فعل هاتشيسون، فإن قرارات الملكة الأخلاقية أو الوعى تصبح انعكاسًا لصوت الله، ليس بمعنى أن الأخلاق تعتمد على الاختيار الإلهى، ولكن بمعنى أن ملكة الاستحسان الأخلاقية للامتياز الأخلاقى تعكس أو تكون مرآة لاستحسان الله لهذا الامتياز. ومع ذلك، فإن هذا الخط من التفكير، الذى تأثر إلى حد ما بقراءة هاتشيسون لبطلر، ليس خط التفكير الذى نربطه مباشرة باسم هاتشيسون. إذ أن هاتشيسون يُذكر فى تاريخ النظرية الأخلاقية بوصفه بطلاً من أبطال الحاسة الخلقية، وبوصفه مبشراً بالمذهب النفعى.

٤ – لقد حاول كل من شافتسبرى وهاتشيسيون أن يُعدِّلا التوازن الذى أفسده تفسير هوبز الأنانى للطبيعة البشرية. لأن كليهما – كما رأينا – أصر على الطابع الاجتماعى للإنسان وعلى طبيعته الغيرية. لكن بينما جعل شافتسبرى، حب الذات متضمنًا داخل مجال الفضيلة الكاملة، عن طريق إيجاد ماهية الفضيلة فى انسجام الاهتمام بالذات مع الوجدانات الغيرية، فإن هاتشيسون مال إلى التوحيد بين الفضيلة والأريحية. وعلى الرغم من أنه لم يزدر «حب الذات الهادئ»، فإنه نظر إليه على أنه غير مهم من الناحية الأخلاقية. وفى هذه المسألة يتخذ بطلر موقفًا حاسمًا مع شافتسبرى ولم يتخذ موقفًا حاسمًا مع هاتشيسون(٣٠).

يلاحظ بطلر فى كتابه «رسالة عن طبيعة الفضيلة»، التى نُشرت عام ١٧٣٦(٣١) كملحق لكتابه «المماثلة بين الدين» أنه «ربما يكون من الملائم أن نلاحظ أن الأريحية والرغبة فيها، منظوراً إليها بمفردها، ليست كل الفضيلة والرذيلة»(٣٢). وعلى الرغم من أنه لم يذكر«هاتشيسون» بالاسم، فإنه ربما فكر فيه عندما يقول: «أعتقد أن بعضًا من الفضائل العظيمة والمميزة تعبر عن نفسها بطريقة قد تسبب خطراً ما لقراء لا يبالون بتصور أن الفضيلة كلها تتمثل فى تحقيق سعادة البشرية فى الحالة الراهنة فقط، وفقًا لأفضل حكمهم، وربما تنتج الرذيلة كلها التى تتمثل فى فعل ما يتوقعونه، أو قد يتوقعونه،

رجحان التعاسة فى الحالة الراهنة»[٣٣]. وهذا خطأ جسيم، كما يلاحظ بطلر؛ لأنه قد تظهر فى مناسبة أفعال الظلم الخطيرة أو أفعال الاضطهاد التى تزيد من السعادة البشرية فى المستقبل. إن واجبنا، بالتأكيد، هو أن نسهم «داخل حدود الحقيقة والعدالة»[٣٤] فى السعادة العامة. لكن أن نقيس أخلاقية الأفعال، ببساطة، وفقًا لقدرتها الظاهرية أو عجزها عن تحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس، فإن هذا معناه أننا نفتح الباب لكل أنواع الظلم التى تُقترف باسم سعادة البشرية المستقبلية. فنحن لا نستطيع أن نعرف ماذا ستكون بالتأكيد نتائج أفعالنا. وفضلاً عن ذلك، فإن موضوع الحاسة الخلقية هو الفعل؛ وعلى الرغم من أن النية تشكل جزءًا من الفعل منظورًا إليه على أنه فعل كلى، فإنها لا تكون الفعل كله. إننا قد نقصد نتائج خيرة ولا نقصد نتائج شريرة؛ لكن لا ينجم عن ذلك بالضرورة أن تكون النتائج ماانتمناه بالفعل أو ما نتوقع أن يكون.

وهكذا لا يمكن رد الفضيلة، ببساطة، إلى الأريحية. فالأريحية، بالفعل، طبيعية للإنسان؛ غير أن حب الذات هو كذلك أيضًا. ومع ذلك، فإن مصطلح «حب الذات» غامض، ولابد من القيام ببعض التمييزات. إن كل شخص لديه رغبة عامة لتحقيق سعادته الخاصة، و«ينبع ذلك من - أو يكون - حب الذات»[٣٥]. ويخص حب الذات الإنسان من حيث إنه مخلوق عاقل، يتأمل مصلحته الخاصة أو سعادته[٣٦]. ويُنسب حب الذات، بهذا المعنى العام، إلى طبيعة الإنسان، وعلى الرغم من أنه يتميز عن الأريحية، فإنه لا يستبعدها. لأن الرغبة فى تحقيق سعادتنا الخاصة رغبة عامة، بينما الأريحية وجدان خاص. «ليس هناك تناقض معين بين حب الذات والأريحية؛ أى ليس هناك تنافس بينهما أعظم من التنافس بين أى وجدان خاص وحب الذات»[٣٧]. إن حقيقة الأمر هى أن السعادة، موضوع حب الذات، لا تتوحد مع حب الذات. «فالسعادة أو الرضا لا يتمثل إلا فى التمتع بتلك الموضوعات التى تناسب بالطبيعة شهواتنا الجزئية المتعددة، وأهواءنا ووجداناتنا»[٣٨]. إن الأريحية هى وجدان بشرى خاص وطبيعى. وليس هناك سبب فى أن ممارستها لا تشارك فى سعادتنا. إن السعادة إذا تمثلت، بالفعل، فى إشباع شهواتنا الطبيعية، وانفعالاتنا، ووجداننا، وإذا كانت الأريحية أو حب الجار - هى إحدى هذه الوجدانات، فإن إشباعها لا يسهم فى سعادتنا.

وهكذا لا يمكن أن تتفق الأريحية مع حب الذات، الذى يكون الرغبة فى السعادة. ومع ذلك، ثمة صدام بين إشباع شهوة معينة أو انفعال أو وجدان، مثل الرغبة فى الثروات، والأريحية؛ ونحن نعرف جميعًا ماذا تعنى كلمة «أنانى». فعندما يقول الناس إن حب الذات والأريحية أو الغيرية لا تتطابق، فإن ذلك يرجع فى الغالب إلى الخلط بين الأنانية وحب الذات. بيد أن هذه طريقة للحديث يؤسف لها، لأنها تستبعد الحقيقة التى تذهب إلى أن ما نسميه بالأنانية قد لا يتطابق تمامًا مع حب ذات حقيقى. «فلا شىء أكثر شيوعًا من أن نرى أناسًا يهبون حياتهم لانفعال أو لميل إلى نزواتهم المعروفة ودمارهم، وفى تناقض مباشر لمصلحة واضحة وحقيقية ولنداءات حب الذات العالية»(٣٩).

ويجعل بطلر، أحيانًا، «حب الذات المعقول» أو «حب الذات الهادئ» مناقضًا «لحب الذات غير المعتدل»(٤٠). كما أنه يجعل حب الذات المعقول مناقضًا «لحب ذات مفترض»، أو «مصلحة مفترضة»؛ وربما تكون طريقة الحديث هذه مفضلة، لأنه يجعل الرغبة فى تلك الغايات التى يمنح بلوغها، فى حقيقة الأمر، السعادة مناقضة للرغبة فى تلك الغايات التى يُعتقد خطأ أنها تمنح السعادة. ففى بعض الأحيان يُعتقد أن المتع الجزئية التى تؤلف «المجموع الكلى لسعادتنا» أنها تنشأ من الثروة، والشرف، وإشباع الشهوات الحسية(٤١). بيد أنه من الخطأ أن نعتقد أن هذه المتع هى المكونات الوحيدة للسعادة البشرية. والناس الذين يفكرون بهذه الطريقة لديهم فكرة خاطئة عما يحتاجه حب الذات الحقيقى.

وقد يُعترض، بالطبع، على أن السعادة شىء ذاتى، وأن كل فرد هو أفضل حكم على ما يؤلف السعادة. غير أن بطلر استطاع أن يواجه هذا الاعتراض، شريطة أنه تمكن من بيان أن «للسعادة معنى محددًا وموضوعيًا مستقلاً عن أشخاص مختلفين»، أى عن الأفكار المتنوعة عن السعادة. وقد حاول أن يفعل ذلك عن طريق تقديم مضمون موضوعى محدد لمفهوم الطبيعة، أعنى الطبيعة البشرية. فهو يذكر – فى المقام الأول – معنيين ممكنين لكلمة «طبيعة» لكى يستبعدهما. «لا يُقصد بالطبيعة أحيانًا سوى مبدأ فى الإنسان، دون نظر إلى نوعه أو درجته»(٤٢). لكن عندما نقول إن الطبيعة هى قاعدة الأخلاق، فمن الواضح أننا لا نستخدم كلمة «طبيعة» بهذا المعنى؛ أعنى أى شهوة

أو انفعال أو وجدان دون نظر إلى طابعها أو شدتها. ومن جهة ثانية، يكون الحديث باستمرار عن «الطبيعة» من حيث إنها تكمن فى تلك الانفعالات الأكثر قوة والأكثر تأثيرًا على الأفعال[٤٣]. غير أنه يجب استبعاد هذا المعنى للطبيعة أيضًا. ولولا ذلك لكان يتحتم علينا أن نقول إن الإنسان الذى يكون الانفعال المحسوس - مثلاً - هو العامل المهيمن على سلوكه إنسان فاضل يفعل وفقًا للطبيعة. ولذلك، لابد أن نبحث عن معنى ثالث للمصطلح. تكوِّن المبادئ عند بطلر، كما يطلق عليها، ترتيبًا هرميًا، يكون فيه مبدأ واحد هو المبدأ الأسمى، ويمتلك سلطة. «يوجد مبدأ أسمى للتأمل أو الوعى فى كل إنسان، يميز بين مبادئ قلبه الداخلية، وأفعاله الخارجية أيضًا؛ أى أنه يصدر حكمًا على نفسه وعلى أفعاله؛ إذ أنه يعلن بصورة محددة أن بعض الأفعال تكون عادلة فى ذاتها، وصوابًا، وخيرة، بينما تكون أفعال أخرى شريرة وخاطئة وظالمة فى ذاتها..»[٤٤]. ومن حيث إن الوعى يحكم، بالتالى، فإن الإنسان يفعل وفقًا لطبيعته، لكن من حيث إن مبدأ آخر غير الوعى يملى أفعاله، فإن الأفعال يمكن أن توصف بأنها لا تناسب طبيعته. والفعل وفقًا للطبيعة هو بلوغ السعادة.

لكن ماذا يقصد بطلر بالضمير؟ يبين الاقتباس الأخير، بالطبع، أن الضمير يصدر من وجهة نظره حكمًا على خيرية السلوك أو شريته، سواء داخل ذات المرء أو الآخرين، وعلى خيرية الأفعال، وشريتها، وصوابها، وخطئها. لكن ذلك لا يخبرنا عما عساه أن تكون طبيعة الضمير الدقيقة وحالته. ويتحدث بطلر فى كتابه «رسالة عن طبيعة الفضيلة» عن الضمير بوصفه ملكة «هذا الاستحسان الأخلاقى والاستهجان»[٤٥]. ويتحدث أيضًا فى القسم القادم عن هذه «الملكة الأخلاقية، سواء أُطلق عليها اسم الضمير، العقل الأخلاقى، الحاسة الخلقية، أو العقل الإلهى، وسواء نظرنا إليها على أنها عاطفة الفهم، أو على أنها إدراك للقلب، أو على أنها تتضمن كليهما[٤٦]. وفضلاً عن ذلك، يبدو من الوهلة الأولى أن بطلر يشير، أحيانًا، إلى أن الضمير وحب الذات هما نفس الشىء.

ولنأخذ المسألة الأخيرة أولاً. يثبت بطلر أن حب الذات مبدأ أسمى فى الإنسان. «فإذا هيمن انفعال على حب الذات، فإن الفعل الناتج يكون غير طبيعى، أما إذا هيمن حب الذات على انفعال، فإن الفعل يكون طبيعيًا: واضح أن حب الذات يكون مبدأ فى

الطبيعة البشرية أسمى من الانفعال. ومن الممكن مناقضة الانفعال دون مخالفة تلك الطبيعة، لكن لا يمكن مناقضة مبدأ الحب دون مخالفة تلك الطبيعة. ولذلك إذا فعلنا بصورة مريحة لا عناء فيها ، وتلائم اقتصاد الطبيعة البشرية، فإن حب الذات لابد أن يحكم(٤٧). بيد أنه لم يثبت أن حب الذات والضمير هما نفس الشيء. إنهما يتفقان بوجه عام، من وجهة نظر بطلر؛ لكن هذا القول يتضمن أنهما ليسا - بدقة - نفس الشيء. «واضح أنه قلما يوجد، في مجرى الحياة العام، أي مفارقة بين واجبنا وما يُسمى بالمصلحة: يندر بصورة كبيرة أن تكون هناك مفارقة بين الواجب وما عساها أن تكون مصلحتنا الحالية بالفعل؛ وأعني بالمصلحة السعادة والرضا(٤٨). وبالتالي يتفق حب الذات مع الفضيلة تمامًا، ويقود إلى نفس مجرى الحياة(٤٩)، على الرغم من أنه محصور في الاهتمام بالعالم الراهن. كما أن الضمير وحب الذات، إذا فهمنا سعادتنا الحقيقية، يقودانا باستمرار في نفس الطريق. إن الواجب والمصلحة يتفقان تمامًا، على الأقل في هذا العالم، غير أنهما يتفقان تمامًا وفي كل حالة إذا أحطنا بالمستقبل وبكل شيء؛ أي أن ذلك يكون متضمنًا في فكرة تصريف جيد وكامل للأمور(٥٠) إن الضمير قد يملي مسارًا للفعل لا يتفق، أو لا يبدو أنه يتفق، مع مصلحتنا المؤقتة، لكن إذا أخذنا - على المدى البعيد - في الاعتبار الحياة المستقبلية، فإن الضمير يملي علينا باستمرار ما يكون مصلحتنا الحقيقية، أعني ما يسهم في سعادتنا التامة. ولكن لا ينجم عن ذلك أن الضمير هو نفسه حب الذات؛ لأن الضمير هو الذي يخبرنا أنه ينبغي علينا أن نفعل ما يسهم في سعادتنا التامة بوصفنا موجودات بشرية. ولا ينجم عن ذلك بالضرورة أنه ينبغي علينا أن نفعل ما يمليه الضمير من الدافع الواعي لخدمة مصلحتنا الحقيقية. لأن القول بأن الضمير يملي علينا ما يكون من مصلحتنا، أو أن الواجب والمصلحة يتفقان، والقول بأنه ينبغي علينا أن نفعل واجبنا بدافع تأمين مصلحتنا، ليس هما قول واحد، وليس هما نفس القول.

يقول بطلر في كتابه «رسالة عن طبيعة الفضيلة» إن موضوع ملكة الضمير هو «أفعال، ويندرج تحت هذا الأسم مبادئ فعالة أو عملية : أي تلك المبادئ التي يفعل منها الناس، إذا أعطت لهم الفرص والظروف القوة، ونسميها، عندما تكون ثابتة وعادية في أي شخص بسلوكه»(٥١). إن الفعل، والتصرف، والسلوك، مجردة من كل اعتبار

لنتائجها - هى - فى حقيقة الأمر، الموضوع الطبيعى للتمييز الأخلاقى، من حيث إن الصدق النظرى والكذب لهما سبب نظرى. إذ أن قصد هذه النتيجة وتلك النتيجة متضمن - بحق - باستمرار - لأنه جزء من الفعل ذاته(٥٢). ومن جهة ثانية، يتضمن إدراكنا لخيرية الأفعال أو شريتها «تمييزاً لها بوصفها ذات جدارة خيرة أو شريرة»(٥٣). ومن جهة ثالثة، ينشأ إدراك الفضيلة و«الجدارة الشريرة» من مقارنة أفعال بقدرات الكائنات الفاعلة. فنحن لا نحكم - مثلاً - على فعل إنسان مجنون بنفس الطريقة التى نحكم بها على أفعال الناس العقلاء.

ولذلك، يهتم الضمير بالأفعال دون نظر إلى النتائج التى تحدث فى الواقع، مع إنه ينظر إلى نية الفاعل. لأن نيته جزء من هذا الفعل عندما ننظر إليه على أنه موضوع الحاسة الخلقية، أو الملكة الأخلاقية. وبالتالى، لابد أن يكون للأفعال صفات أخلاقية موضوعية حتى يمكن تمييزها. وتلك هى - بالفعل - وجهة نظر بطلر. إن خيرية الأفعال أو شريتها تنشأ، ببساطة، «من كونها على ما هى عليه، أعنى ما يلائم مخلوقات مثلنا؛ أى حسب ما تقتضيه حالة الموقف أو عكسه»(٥٤). وربما تسبب وجهة النظر هذه - بالتالى - سوء فهم. لأنه من المحتمل أن يُفسر بطلر بأنه يعنى أننا نبرهن على خيرية أفعال معينة أو شريتها، أو صوابها أو خطئها، من تحليل للطبيعة البشرية. ومع ذلك، ليس ذلك ما يعنيه تماماً. فنحن نستطيع - بالفعل - أن نبرهن بهذه الطريقة. لكن أن نفعل ذلك، هو خاصية لفيلسوف الأخلاق أكثر من كونه خاصية للفاعل الأخلاقى العادى. ويمكننا - بوجه عام - أن نميز، من وجهة نظر بطلر ، صوابَ الأفعال أو خطأها عن طريق تفقد الموقف المعطى، دون رجوع إلى قواعد عامة، أو القيام بأى عمل من أعمال الاستنباط. «إن البحوث التى قام بها أناس لديهم وقت فراغ عن قاعدة عامة تطابقها أو لا تطابقها ما نسميه بأفعالنا الخيرة أو الشريرة، ذات خدمة جليلة وعظيمة فى نواح كثيرة. ومع ذلك دع أى إنسان أمين واضح، قبل أن ينهمك فى أى مجرى من الفعل، يسأل نفسه : هل هذا الذى انشغل به صحيح، أم أنه خاطئ ؟ هل هو خير أم أنه شر؟ إننى لا أشك على الأقل إلا فى أن هذا السؤال سيجيب عنه، فى الغالب، أى إنسان منصف فى أى ظرف، بطريقة تلائم الحقيقة والفضيلة(٥٥).

وماذا – إذن – عن الإلزام؟ لم يفصح بطلر عن نفسه بوضوح كاف فى هذه المسألة. غير أن وجهة نظره الغالبة هى أن الضمير يعلن بصورة موثوق بها، عندما يدرك الفعل بوصفه صوابًا، وذاك الفعل بوصفه خطأ، أنه ينبغى تأدية الفعل الأول، ولا ينبغى تأدية الفعل الثانى. يقول فى مقدمة كتابه «المواعظ» إن «السلطة الطبيعية لمبدأ التأمل هى الإلزام الأكثر قربًا ويقينًا، والأكثر تأكيدًا ومعرفة»[٥٦]. وعلى نحو مماثل، «ضم، بالتالى، هذه السلطة وهذا الإلزام، الذى يكون جزءًا مكونًا من هذا الاستحسان المنعكس، وسينتج بدون شك، على الرغم من أن شخصًا ما يشك فى كل شىء آخر، أنه لا يزال يبقى تحت الإلزام الأكثر قربًا والأكثر يقينًا على ممارسة الفضيلة، أعنى إلزامًا متضمنًا فى الفكرة الخالصة عن الفضيلة؛ فى الفكرة الخالصة عن الاستحسان المنعكس[٥٧]. ويبدو أنه يشير إلى أن الفضيلة تحمل معها حقًا خاصًا تطالبنا به، وأن الاستحسان من الناحية الأخلاقية هو الإعلان بصورة ملزمة؛ بمعنى أنه إذا عرفت، عندما يواجهنى اختيار فعلى خطًا واحدًا من الفعل بأنه خير، وأعرف الخط الآخر بأنه شر، فإننى أقرر لا محالة أنه ينبغى علىَّ أن أتبع الخط الأول من الفعل، وأتجنب الثانى. ويتساءل بطلر: إذا افترضنا أن هناك قانونًا لطبيعتنا، فما هو الإلزام الذى نكون مجبرين على أن نتبعه! ويجيب بأن «السؤال يحمل معه إجابته الخاصة. فالتزامك بأن تطيع هذا القانون هو كونه قانون طبيعتك. إن القول بأن ضميرك يستحسن هذا المسلك من الفعل ويشهد بصحته هو نفسه فقط إلزام. فالضمير لا يقدم نفسه فحسب لكى يبين لنا الطريق الذى ينبغى أن نسلكه، بل إنه يحمل سلطته الخاصة أيضًا»[٥٨]. ولم يقل بطلر إن الحقيقة التى تذهب إلى أن فعلاً ما يكون لمصلحتنا يؤلف بذاته إلزامًا، ولكنه يقول بالأحرى، كما رأينا، إن الواجب والمصلحة يتفقان، بمعنى – على الأقل – أن الله يرى أن فعل ما نعرف أنه واجبنا، يؤدى بنا فى المدى البعيد إلى سعادتنا الكاملة ورضانا.

ليس ثمة شك فى أن بطلر لم ينتبه بصورة كافية إلى صنوف التنوع والاختلاف فى النظرة الأخلاقية والمعتقدات الأخلاقية. فهو يعترف – بالفعل – أنه ربما يكون هناك شك فى مسائل خاصة؛ غير أنه يصر على «أن هناك، بوجه عام، معيارًا للفضيلة فى الواقع مُسلم به بصورة كلية. إنه ذلك الذى تعترف به كل الأزمنة وكل البلاد بصورة

علنية، وما يقدم له كل شخص يقابله برهانا: إنه ما تجعله القوانين الأولية والأساسية لكل الدساتير المدنية على وجه الأرض مهمتها، وتحاول أن تدعم ممارسته على البشرية: أعنى العدالة، والصدق، واعتبار الخير العام»(٥٩). ولكن على الرغم من أنه لا يناقش على نحو كاف الصعوبات التى تنشأ من العنصر الأكثر قوة للنسبية الواقعية فى قوانين البشرية، فإنه يبدو لىَّ أن المسألة المهمة التى نلاحظها فى نظريته الأخلاقية هى تأكيده أخلاقًا ليست سلطوية خالصة من جهة، وليست نفعية خالصة من جهة أخرى. إن الضمير – من حيث إنه كذلك – يصدر القانون الأخلاقى، الذى لا يعتمد على الاختيار التعسفى لله، ويعتمد قليلاً على قانون الدولة. ولم يوحد – فى الوقت نفسه – الأخلاق بالأريحية، ولم يجعل حب الذات المبدأ الأسمى الفريد فى الأخلاق. إن القانون الأخلاقى يشير إلى الطبيعة البشرية ويقوم عليها؛ لكن ينبغى اتباع الضمير حتى عندما لا يتفق الواجب مع المصلحة بقدر ماتهم هذه الحياة. والقول بأن الواجب والمصلحة يتفقان بطريقة لا تخطىء على المدى البعيد، يرجع إلى العناية الإلهية. بيد أن ذلك لا يعنى أنه ينبغى علينا أن نفعل من أجل الحصول على الجزاء وتجنب العقاب. إن السلطة الأسمى هى الضمير. وإذا كان الضمير يمتلك قوة، كما يمتلك صوابًا، وإذا كان يمتلك قوة، كما يمتلك سلطة واضحة جلية، فإنه يحكم العالم بصورة مطلقة(٦٠). إن نظرية بطلر الأخلاقية غير كافية على أية حال، لأن هناك موضوعات ذات أهمية قلما يناقشها. فالمرء يرغب، مثلاً، فى تحليل أكثر دقة لمصطلح الخير والشر، والصواب والخطأ، ومناقشة للعلاقات الدقيقة بين المصطلحات. كما أن المرء يرغب – أيضًا – فى تحليل أبعد للإلزام وتفسير واضح لما قيل عن هذا الموضوع. ومع ذلك، فإن نظرية بطلر الأخلاقية هى جزء من العمل جدير بالاعتبار ، حتى كما تبقى، وتمد بالتأكيد بمادة ذات قيمة لأى فلسفة أخلاقية أُحكمت ووُضعت بدقة.

٥ – وفيما يتعلق بتأثير لوك، فقد ذُكر «ديفيد هارتلى» (١٧٠٥ – ١٧٥٧) . وإذا تغاضينا عن قصده الأصلى فى أن يصبح قسيسًا إنجيليا، فإنه كرس نفسه لدراسة الطب ثم مارسه فيما بعد كطبيب . نشر كتابه «ملاحظات عن الإنسان» عام ١٧٤٩ . يعالج فى الجزء الأول من هذا الكتاب العلاقة بين الجسم والذهن، بينما يعالج فى الجزء الثانى مسائل تتصل بالأخلاق، بصفة خاصة جانبها السيكولوجى.

يقوم موقفه العام على موقف لوك الذى يقول إن الإحساس هو العنصر السابق فى المعرفة، والذهن فارغ قبل الإحساس. ولذلك تكون الحاجة إلى بيان كيف تتكون أفكار الإنسان فى تنوعها وتركيبها من معطيات الحواس. وهنا يستخدم «هارتلى» فكرة «هيوم» عن تداعى الأفكار، مع إنه يعترف فى مقدمته لكتابه «ملاحظات عن الإنسان» بأنه مدين لكتاب «رسالة عن المبادئ الأساسية للفضيلة والأخلاق»، الذى كتبه «جون جاى» J. Gay (١٦٩٩ – ١٧٤٥)، وهو قسيس، والذى صدَّره الأسقف «لاو» Law فى ترجمته للعمل اللاتينى لكتاب «أصل الشر» (١٧٣١) ومؤلفه «كنج» King رئيس الأساقفة. لكن بينما طورت رسالة «جاى» نظريات «هارتلى» السيكولوجية، فإن نظريته الفيزيائية عن العلاقة بين الجسم والذهن تأثرت بتأملات «نيوتن» فى الفعل المضطرب فى كتابه «مبادئ ..» ويمكننا أن نقول، بالتالى، إن تأملات هارتلى تأثرت بـ «لوك»، و«نيوتن»، و«جاى». وقد أعطى هارتلى نفسه، بدوره، دافعًا لدراسة العلاقات بين الجسم والذهن، ولسيكولوجيا التداعى.

وبينما اتفق «هارتلى» مع لوك فى أن الذهن يخلو فى الأصل من المضمون، فإنه لا يتفق معه فى وضع التأمل؛ فالتأمل ليس مصدراً مميزًا للأفكار: إذ أن المصدر الوحيد هو الإحساس. والإحساس نتيجة ذبذبات فى جزيئات الأعصاب ينقلها الأثير . وقد اقترح فرض نيوتن عن الأثير فكرته لكى يفسر فعل قوى موجودة على بعد. وبعض الذبذبات معتدلة، وتنتج لذة، فى حين أن بعضها الآخر عنيف، وتنتج ألمًا. وتُفسر الذاكرة عن طريق التسليم بذبذبات ضعيفة باهتة أو «اهتزازات»، أو ميول تطبعها ذبذبات على المادة النخاعية للمخ. إن هناك باستمرار – بالفعل – ذبذبات فى المخ، على الرغم من أنه ماذا تكون هذه الذبذبات هو أمر يعتمد على تجربة الإنسان الماضية، وبالطبع على المؤثرات الخارجية الحالية. وهكذا يمكننا أن نفسر سبب الذكريات والأفكار حتى عندما لا يكون هناك سبب واضح فى الإحساس الحالى. ولابد من تفسير بنية حياة الإنسان الذهنية المركبة عن طريق التداعى، الذى رده «هارتلى» إلى تأثير عناصر «متجاورة»، حيث تتضمن كلمة «مجاور» استمراراً متتاليًا. وعندما تتداعى إحساسات مختلفة باستمرار بعضها مع بعض، فإن كلاً منها يصبح متداعيًا مع الأفكار التى تنتجها الأفكار الأخرى، وتدخل الأفكار التى تناظر الإحساسات المتداعية فى تداع متبادل.

لقد استخدم «هارتلى» مبدأ التداعى فى تفسير أصل أفكار الإنسان الأخلاقية ومشاعره. بيد أنه من المهم أن نلاحظ إصراره على أنه يمكن أن تكون نتيجة التداعى فكرة جديدة؛ بمعنى أن التداعى ليس المجموع المحض لعناصره التى يتكون منها. كما أنه يصر، أيضًا، على أن ما هو سابق فى نظام الطبيعة يكون أقل كمالاً مما هو لاحق فى نظامها. وبمعنى آخر، لم يحاول «هارتلى» أن يرد الحياة الأخلاقية إلى عناصر لاأخلاقية بالقول بأنها لا تعدو أن تكون عناصر لاأخلاقية. إنه حاول - بالأحرى - أن يفسر، عن طريق استخدام فكرة التداعى - كيف ينتج الناشئ الأعلى والجديد من عناصر أدنى، وأخيراً من مصدر أصلى واحد؛ أعنى الإحساس. ولذلك حاول أن يبين أن الحاسة الخلقية والوجدانات الغيرية ليست خصائص أصلية للطبيعة البشرية، ولكنها تنشأ، عن طريق عملية التداعى، من وجدانات الاهتمام بالذات، والميل إلى سعادة خاصة آمنة.

لقد تبنى «هارتلى»، بناء على مطالب نظرياته الفسيولوجية والسيكولوجية، وإن كان بتردد، موقف أنصار مذهب الحتمية. لكن على الرغم من أن بعض النقاد اثبتوا أن نظرياته بمثابة نزعة حسية مادية، فإنه اعتقد خلاف ذلك، وحاول أن يتعقب تطور اللذات العليا من اللذات الدنيا، أى من لذات الحس والمصلحة الذاتية، عن طريق لذات التعاطف والأريحية، حتى لذة حب الله الخالص ولذة إنكار الذات التام.

٦ - عندما ننظر إلى نظرية هاتشيسون الأخلاقية، فإننا نلاحظ عنصر المذهب النفعى الذى يتضمنه. ويمكن أن نرى استباقات أكثر وضوحًا لمذهب نفعى متأخر فى نظريات «تيكر» Tucker و«بالى» Paley (إذا استبعدنا هيوم، الذى سنعالجه بصورة منفصلة وبصورة أكثر تفصيلاً).

اعتقد «إبراهام تيكر» (١٧٠٥ ـ ١٧٧٤)، مؤلف كتاب «تعقب نور الطبيعة»، الذى ظهرت منه ثلاثة مجلدات أثناء حياته، أن نظرية الحاسة الخلقية هى صورة أخلاقية أخرى من نظرية الأفكار الفطرية التى هدمها لوك بنجاح. وعلى الرغم من أن تيكر لم يذكر، مثل هارتلى «أنه مدين للوك، فإنه حاول أن يفسر «الحاسة الخلقية»، ويفسر معتقداتنا الأخلاقية عن طريق مبدأ التداعى، الذى سماه «بالنقل».

يخبر «تيكر» فى مقدمة كتابه «تعقب نور الطبيعة» قُراءه بأنه فحص الطبيعة البشرية، ووجد أن الرضا، أى رضا كل شخص الخاص، هو المنبع البعيد لكل أفعاله. غير أنه يخبرهم أيضًا بأنه يهدف إلى تأسيس قاعدة الإحسان الكلى أو الأريحية، التى تتجه نحو كل الناس دون استثناء، وأن القاعدة الأساسية للسلوك هى العمل من أجل تحقيق الخير العام أو السعادة؛ أعنى زيادة الحصيلة العامة للرضا. ولذلك كان مضطرًا إلى بيان كيف يكون هذا السلوك الغيرى ممكنًا إذا كان كل إنسان مجبرًا بطبيعته على أن يبحث عن رضاه الخاص. وقد فعل هذا عن طريق البرهنة على ذلك عن طريق «النقل» الذى يجب النظر إليه على أنه غاية بعد أن كان فى البداية وسيلة. «فلذة المنفعة» تحثنا على أن نخدم الآخرين لأننا نحب أن نفعل ذلك. وبمرور الوقت تصبح الأريحية أو خدمة الآخرين غاية فى ذاتها؛ بمعنى أنه لا يُعطى تفكير التأمين رضا المرء الخاص. وعن طريق عمليات مماثلة تُرغب الفضيلة لذاتها وتتكون قواعد السلوك العامة.

بيد أن «تيكر» وجد صعوبة ما فى تفسير الأفعال الأكثر كمالاً للتضحية بالذات. فالمرء قد يكون ودودًا وعطوفًا على الآخرين لأنه يحب أن يسلك بطريقة ودودة، ولا يجد رضا فى القسوة. وربما يقدم جيدًا على أن يسلك بطريقة ودودة دون أن يلتفت إلى رضاه الخاص. ولكن، كما يلاحظ تيكر، لابد أن نمارس الأريحية ونتخذ التدابير من أجل زيادة السعادة العامة عندما لا يعى المرء ميل هذا السلوك لزيادة سعادته الخاصة، ولابد أن نميز بوضوح – من جهة أخرى – أن التدابير التى يتخذها المرء من أجل الخير العام تميز قدرة المرء الخاصة على الرضا. فالإنسان الذى يضحى بحياته من أجل وطنه قد يعى أن فعله يناقض سعادته الخاصة؛ بمعنى أنه يميز القدرة على استمتاع أبعد. لكن كيف تُفسر هذه الأفعال وتُبرر؟

إن المشكلة تُحل – فيما يرى تيكر على الأقل – عن طريق مجاوزة الطبيعة البشرية منظورًا إليها فى ذاتها بوصفها شيئًا معطى تجريبيًا، وعن طريق إدخال مفهوم الله والعالم الآخر. إنه يفترض أن هناك «مُصرِّفًا للكون»؛ أى أن هناك مخزونًا عاما من السعادة يشرف عليه الله. فالناس لا يمتلكون، فى حقيقة الأمر، مزايا واستحقاقًا، ويقسِّم الله المخزون العام من السعادة أو اللذة بأنصبة متساوية. وعندما أعمل على

زيادة السعادة العامة، فإننى بالتالى أزيد سعادتى الخاصة لا محالة؛ لأن الله سيعطينى - بالتأكيد - نصيبى فى الوقت المناسب، فى العالم الآخر إن لم يكن فى هذا العالم الراهن. وإذا كانت تضحيتى بذاتى من أجل الخير العام، فإننى لا أكون الخاسر على المدى البعيد. لأننى سأزيد، بالفعل، رضاى الأقصى.

وليست هذه الحجة الماهرة هى - بوضوح - الخاصية المهمة لنظرية تيكر الأخلاقية من وجهة النظر التاريخية. فما هو أكثر أهمية: تقديره الكمى للذة (أى أن اللذات تختلف فى الدرجة، ولا تختلف فى النوع)، وإصراره على الرضا الخاص من حيث إنه الدافع الأقصى للسلوك، وتقديره للقواعد الأخلاقية عن طريق نقل السعادة العامة أو اللذة، ومحاولته بيان كيف يمكن أن تتفق نزعة الإنسان الأنانية مع الأريحية والسلوك الغيرى. وهنا نجد عناصر المذهب النفعى المتأخر. ويمكن مناقشة الصعوبات العامة لصياغة تيكر، وللمذهب النفعى عند بنتام ومل وأنصاره فى صلتها بمل.

٧ - أصبح «وليم بالى» W. Palley (١٧٤٣ ـ ١٨٠٥) زميلاً ومدرساً خصوصيا فى كلية المسيح، وجامعة كمبردج، حيث درس هناك كطالب. ثم شغل بعد ذلك وظائف كنسية متعددة، على الرغم من أنه لم ينل وظيفة عليا، بسبب آرائه المتسامحة، كما قيل.

كان «بالى» شهيراً للغاية بكتاباته التى تدافع عن صدق الدين الطبيعى والمسيحية، وبصفة خاصة كتابه «وجهة نظر عن الأدلة على المسيحية» (١٧٩٤) و«اللاهوت الطبيعى، أو الأدلة على وجود الله وصفاته مجموعة من ظواهر الطبيعة» (١٨٠٢). ويعرض فى الكتاب الأخير تطويره لدليل التدبير Design. ولم يقم دليله على ظواهر السماء. «إن وجهة نظرى عن علم الفلك هى باستمرار هى أنه ليس الوسيط الأفضل الذى نبرهن بواسطته على فاعلية خالق عاقل - ولكنه يبيّن - وقد تم إثبات ذلك، مجاوزًا كل العلوم الأخرى، روعة عملياته»(٦١). ولكنه يأخذ الأساس الذى يرتكز عليه هذا الدليل من علم التشريح، كما يضعه، أعنى على دليل التدبير فى الكائن الحى الحيوانى - بصفة خاصة فى الكائن الحى الإنسانى. ويثبت أنه لا يمكن تفسير المعطيات دون رجوع إلى عقل مدبر. «فإذا لم يوجد مثال فى عالم التدبير سوى مثال العين، فإن ذلك وحده يكفى لتدعيم النتيجة التى نستمدها منه بالنسبة لضرورة خالق عاقل(٦٢). وكثيراً ما يُقال إن

الفرض التطورى ينتزع من دليل «بالى» الذى يستمد كل قوة من التدبير. وإذا كان هذا يعنى أن الفرض التطورى لا يتفق مع أى دليل غائى على وجود الله، فإنه رأى يمكن أن يكون محل خلاف ونزاع. لكن إذا كان يعنى أن دليل «بالى» كما يصوغه غير كاف، وأنه لابد من النظر، بصفة خاصة، إلى الفرض التطورى ومعطياته التى تدعمه فى أى صياغة جديدة للدليل، فإن معظم الناس - كما افترض - سيوافقون. لم يكن «بالى» كاتبًا أصيلاً بصفة خاصة. فالمماثلة الشهيرة الخاصة بالساعة والتى يذكرها فى بدايات عمله ليست من اختراعه هو. ومن المحتمل أنه سلَّم بالكثير. بيد أنه أظهر مهارة جديرة بالاعتبار، ومقدرة فى ترتيب موضوعه، وفى تطوير دليله. وإنها لمغالاة، فى رأيى أن نفترض كما أُفترض فى بعض الأحيان أن خط تفكيره ليس له قيمة.

وعلى أية حال، إننا نهتم هنا - بالأحرى - بعمل «بالى» عن «مبادئ الفلسفة الأخلاقية والسياسية» (١٧٨٥)، وهو عبارة عن مراجعة وتوسيع لمحاضرات ألقاها فى جامعة كمبردج. وهو هنا - بصفة خاصة - ليس أصيلاً؛ بيد أنه لم يزعم أن يكون كذلك. ويسلِّم فى مقدمة الكتاب بصراحة بأنه مدين لـ «إبراهام تيكر».

يعرِّف «بالى» فلسفة الأخلاق بأنها «ذلك العلم الذى يعلم الناس واجبهم وأسبابه»[٦٣]. ولم يعتقد أننا نستطيع أن نقيم فلسفة أخلاقية على افتراض حاسة خلقية، منظوراً إليها على أنها نوع من الغريزة. «يبدو لىَّ بوجه عام أنه لا وجود لهذه الغرائز من حيث إنها تكوِّن ما يُسمى بالحاسة الخلقية، أو أنه لا يجب تمييزها بالتالى عن الأهواء والعادات التى لا يمكن الاعتماد عليها فى البرهان الأخلاقى لأى سبب من الأسباب»[٦٤]. فنحن لا نستطيع أن نستمد نتائج عن صواب الأفعال أو خطئها دون أن ننظر إلى هدفها. وهذا الهدف هو السعادة. لكن ماذا نعنى بالسعادة؟ ربما توصف - بدقة - أى حالة بالسعادة تفوق فيها كمية اللذة كمية الألم؛ وتتوقف درجة السعادة على كمية هذه الزيادة. وعندما نبحث فيما تكمن السعادة البشرية، فإن أكبر كمية منها يمكن بلوغها، عادة، فى الحياة البشرية هى ما نقصده بها[٦٥].

وعندما يحدد «بالى» ماذا تكون السعادة بالإجماع، فإنه يقبل وجهة نظر تيكر التى تذهب إلى أن «اللذات لا تختلف فى شىء إلا فى الاستمرار والشدة»[٦٦]. يقول : من المستحيل أن نرسى مثالاً كليًا للسعادة يصلح للجميع، لأن الناس يختلفون كثيراً

بعضهم عن بعض. غير أن هناك افتراضاً سابقاً لظروف الحياة التى يبدو فيها الناس بوجه عام أكثر بهجة ورضا. وتشمل هذه الحالات ممارسة الوجدانات الاجتماعية، وممارسة ملكاتنا الذهنية أو الجسمية فى تعقب «غاية جذابة» (أى غاية تزودنا بمصلحة مستمرة وأمل مستمر)؛ أى عادات حكيمة وصحة جيدة.

ويعرِّف «بالى» الفضيلة بروح نفعية صريحة. فهى «فعل الخير للبشرية، طاعة لإرادة الله، ومن أجل سعادة دائمة ومستمرة»[٦٧]. إن خير البشرية هو موضوع الفضيلة؛ وتمدنا إرادة الله بالقاعدة، وتمدنا السعادة الدائمة بالدافع. إننا، فى الأغلب الأعم، لا نفعل نتيجة لتأمل متروٍّ، ولكننا نفعل وفقًا لعادات مقدرة أزلاً. وهكذا تنشأ أهمية تكوين عادات فاضلة للسلوك.

وبتقديم هذا التعريف، يتوقع المرء تفسيراً نفعيًّا لإلزام أخلاقى. وذلك هو ما نجده فى واقع الأمر. ويجيب «بالى» عن السؤال: ماذا نعنى عندما نقول إن شخصاً ما مجبر على أن يفعل شيئًا، بأن «الإنسان يكون مجبراً عندما يدفعه دافع قوى ينشأ من أمر شخص آخر»[٦٨]. إننا لسنا مجبرين على شىء سوى ما يجب علينا أن نكسب به شيئًا أو نخسره: لأنه لا شىء آخر يمكن أن يكون «دافعًا قويا» لنا[٦٩]. وإذا أثير التساؤل الآخر وهو: لماذا أكون مجبراً على أن أفعل شيئًا ما، فإن الإجابة التى تقول إن دافعًا قويًا يدفعنى ويحثنى على أن أفعله هى إجابة تكفى تماماً. ويسلم «بالى» بأنه عندما حوَّل تفكيره فى البداية إلى فلسفة الأخلاق، بدا له أن هناك شيئًا غامضاً فى الموضوع، بصفة خاصة من جهة الإلزام. غير أنه وصل إلى نتيجة هى أن الإلزام الأخلاقى يشبه كل الإلزامات الأخرى. الإلزام ليس شيئًا سوى باعث ذى قوة كافية، وينشأ بطريقة ما، من أمر الآخر»[٧٠]. وإذا تساءلنا : ما هو الاختلاف بين فعل من أفعال الفطنة، وفعل من أفعال الواجب، فإن الإجابة ستكون هى أن الاختلاف الوحيد هو هذا. «إننا ننظر من جهة إلى ما سنكسبه أو نخسره فى العالم الراهن، وننظر أيضاً - من جهة أخرى - إلى ما سنكسبه أو نخسره فى العالم الآخر»[٧١]. ويستطيع «بالى» أن يقول، بالتالى، إن «السعادة الخاصة هى دافعنا، وإرادة الله هى قاعدتنا»[٧٢]. ولا يعنى أن إرادة الله تعسفية بصورة خالصة؛ بمعنى أن الأفعال التى تأمر بها لا تمت بصلة لسعادتنا. لكن الله يفرض، عن طريق ربط جزاءات الثواب

والعقاب الأزلية بالسلوك الإنساني، إلزامًا أخلاقيا عن طريق تقديم باعث أو دافع قوى يجاوز دافع الفطنة، من حيث إن الفطنة تهتم ببساطة بهذا العالم.

ويلاحظ «بالى» أن هيوم اعترض فى الملحق الرابع لكتابه «بحث فى مبادئ الأخلاق» على محاولات ربط الأخلاق باللاهوت بصورة وثيقة. لكن إذا كانت هناك جزاءات أزلية، فإن «بالى» يصر على أنه يجب على الأخلاقى المسيحى أن يضعها فى اعتباره. فما يميز الأخلاق المسيحية ليس هو مضمون الأخلاق، إن شئت فقل بوصفه الدافع الإضافى الذى تزود به معرفة بجزاءات أزلية، تعمل كباعث للقيام بفعل ما أو عدم القيام به.

«ولذلك لابد أن تُقدر الأفعال - بالتالي - عن طريق ميلها. فما يكون نافعًا ومفيداً، يكون صحيحًا. إن منفعة أى قاعدة أخلاقية هى وحدها التى تكوِّن إلزامها»(٧٣). وعندما نقيّم نتائج الأفعال لابد أن نسأل ماذا ستكون النتائج إذا كان نفس نوع الفعل مسموحًا به بصورة كلية. ولابد أن نفهم القول بأن ما يكون مفيداً ونافعًا يكون صحيحًا، بالمصطلح البعيد للفائدة أو المنفعة، واضعين فى الاعتبار الآثار البعيدة والمتناظرة، بالإضافة إلى الآثار المباشرة. وهكذا عندما تكون النتيجة الخاصة بالتزوير هى خسارة مبلغ معين بالنسبة لشخص معين، فإن النتيجة العامة ستكون تدمير قيمة كل عملة. ويمكن تأسيس قواعد أخلاقية عن طريق تقدير نتائج الأفعال بهذا المعنى العام.

إن «بالى» هو - بحق - فيلسوف نفعى بصورة متسقة. لكن تجدر الملاحظة إلى أنه يميل إلى إغفال إصراره الأصلى على دافع السعادة الخاصة، ويأخذ المنفعة العامة كمعيار، عندما يعالج قواعد أخلاقية معينة وواجبات أخلاقية، وصحة أنواع معينة من أفعال أو خطئها. وفضلاً عن ذلك، فإنه تجنب إلى حد ما الصعوبات العظيمة التى تنشأ من فكرة إحصاء النتائج بوصفها معياراً للخير والشر، والصواب والخطأ، وذلك بإصراره على الحاجة إلى تطوير عادات حسنة والمحافظة عليها. بيد أن «بالى» مرَّ مرور الكرام أو تخلص من صعوبات خطيرة ضد موقفه. وسلَّم بالكثير. فليس واضحًا، مثلاً، أنه عندما يقول شخص ما إنه مجبر أخلاقيًا، فإنه يعنى أن ثمة دافعًا قويا يدفعه ويحثه وينتج هذا الدافع من أمر شخص آخر. وربما يُضاف أن كل المذاهب الأخلاقية

تصل - فى رأيه - بصورة كبيرة أو قليلة إلى نفس النتائج. وهكذا فإن أولئك الذين يقولون إننى مجبر على أن أفعل فعلاً وليكن (س) لأنه موافق لملاءمة الأشياء، يجب عليهم أن يعنوا بالملاءمة، الملاءمة لتوليد السعادة. وبمعنى آخر، يفترض «بالى» أن كل فلاسفة الأخلاق يؤكدون المذهب النفعى بصورة ضمنية.

لقد كان «بالى»، بالطبع، فيلسوفًا نفعيًا فى نظريته السياسية أيضًا. فالحكومة، كانت فى البداية من وجهة النظر التاريخية، إما أبوية أو عسكرية؛ أى حكومة أب يسيطر على عائلته، أو حكومة قائد يسيطر على جنوده[٧٤]. لكن لو تساءلنا عن سبب التزام الرعية بطاعة صاحب السيادة، فإن الإجابة الصحيحة الوحيدة هى «إرادة الله من حيث إنها تُجمع من المنفعة»[٧٥]. ويفسر «بالى» ما يقصده بذلك. فالله يريد أن تتحقق السعادة البشرية. ويعين المجتمع البشرى على تحقيق هذا الهدف. إن المجتمع البشرى لا يمكن أن يبقى إذا لم تُفرض مصلحة المجتمع كله على كل عضو من أعضائه. وهكذا يريد الله أن تُطاع الحكومة المؤسسة طالما أنها «لا يمكن أن تقاوم أو تتغير دون عناء عام»[٧٦]. وبالتالى يرفض «بالى» نظرية العقد، ويحل محله مفهوم المنفعة العامة أو «المصلحة العامة»، بوصفه أساس الإلزام السياسى (وبوصفه يشير كذلك، بالطبع، إلى حدوده). ولقد دعم «هيوم» وجهة النظر عينها.

٨ - لقد صورنا «شافتسبرى» و«هاتشيسون» فى هذا الفصل على أنهما مهتمان بدحض وجهة نظر هوبز عن الإنسان ببيان أن الأريحية أو الدوافع الغيرية طبيعية متأصلة فى الموجود البشرى مثل الدوافع الأنانية، أو أن الأريحية طبيعية مثل حب الذات. وصورنا «ماندفيل» بأنه ناقد لشافتسبرى وعدو له، وبوصفه كذلك مدافعًا، بصورة ضمنية، عن وجهة نظر هوبز. بيد أن «ماندفيل» كان، بمعنى ما على الأقل، ناقدًا لهوبز. لأنه بينما رأى هوبز أنه عن طريق الخوف والإكراه فقط تنقاد الموجودات البشرية إلى أن تفعل بصورة غيرية، وعلى أمل أن تحقق خير المجتمع، فإن «ماندفيل» أثبت أن الأنانية بذاتها تخدم الخير العام، وأن «الرذائل» الخاصة هى منافع عامة. ولذلك قبل وجهة نظر تختلف عن وجهة نظر هوبز، الذى نظر إلى الأنانية الطبيعية للفرد على أنها شىء يجب التغلب عليه عن طريق ألوان من القهر التى تُفرض على المجتمع. ومع ذلك يظل صحيحًا أن خصوم هوبز الأصليين هما شافتسبرى وهاتشيسون.

لقد كان لهوبز نقاد وخصوم آخرون بالطبع. وقد خصصنا فصلاً سابقًا لأفلاطونيي كمبردج، وقلنا شيئًا عن «صمويل كلارك» في الفصل الأخير. كان أفلاطونيو كمبردج، وكلارك عقليين، بمعنى أنهم اعتقدوا أن العقل البشرى يعى مبادئ أخلاقية أزلية وثابتة. وعارضوا هوبز في تمسكهم بوجهة النظر هذه. غير أن «شافتسبرى» و «هاتشيسون»، اللذين عارضا هوبز أيضًا، لم يتبعوهما فى نزعتهم العقلية. إذ أنهما لجآ، بدلاً من ذلك، إلى نظرية الحاسة الخلقية. ولا أعنى الإشارة إلى أنه لم يكن هناك أساس مشترك على الإطلاق بين الفلاسفة العقليين، والمدافعين عن نظرية الحاسة الخلقية. لأن هناك عنصراً من المذهب الحدسي - مثلاً - موجوداً فى كلا النوعين من النظرية الأخلاقية. غير أن هناك أيضًا اختلافات مهمة. فالعقل عند الفيلسوف العقلى يعى مبادئ أخلاقية أزلية وثابتة، يستطيع أن يستخدمها بوصفها مرشداً للسلوك. أما بالنسبة للمتمسك بنظرية الحاسة الخلقية، فإن الشخص يستطيع أن يعى صفات أخلاقية بصورة مباشرة فى أمثلة عينية وليس فى مبادئ مجردة.

ويعنى ذلك أن المدافع عن نظرية الحاسة الخلقية ربما يوجه الانتباه بصورة أكثر احتمالاً من الفيلسوف العقلى إلى الطريقة التى يعمل بها ذهن الإنسان العادى عندما يصنع قرارات وأحكامًا أخلاقية. وبمعنى آخر، ربما نتوقع أن نجده موجهًا الانتباه بصورة أكبر إلى ما قد نسيمه بسيكولوجيا الأخلاق. ونجد، فى حقيقة الأمر، عند بطلر بصفة خاصة فطنة سيكولوجية جديرة بالاعتبار. وفضلاً عن ذلك، فإن نظرية الحاسة الخلقية تعكس بوجه عام وعيًا بالدور الذى يلعبه «الشعور»، والمباشرة، فى الحياة الأخلاقية. وتساعد المماثلة التى تجرى بين التمييز الأخلاقى والتقدير الجمالى على بيان هذه الحقيقة.

لكن إذا فحصنا الوعى الأخلاقى العادى، فإننا نرى أن «الشعور»، أو المباشرة، هو العنصر الوحيد. وهناك أيضًا حكم أخلاقى - مثلاً - أو قرار وأمر مصدره السلطة، يجب أن توضع فى الاعتبار. وقد حاول الأسقف بطلر أن ينصف هذا الجانب من المسألة فى تحليله للضمير. واستطاع بذلك أن يغير إلى حد كبير نظرية الحاسة الخلقية الأصيلة، وساعد على أن يبين الاختلافات بين التمييز الأخلاقى والتقدير الجمالى.

وثمة مسألة أخرى عن نظرية بطلر الأخلاقية لابد من ملاحظتها. لقد أكد شافتسبرى وهاتشيسون على «الامتياز الأخلاقى»، وعلى الفضيلة بوصفها حالة من حالات السلوك، وعلى «الوجدانات». إن الموضوع الأولى للحاسة الخلقية عند هاتشيسون، كما رأينا، هو الوجدانات الطيبة أو الأريحية. بيد أن الضمير والقرار الأخلاقى يهتمان أساسًا بأفعال. ولذلك يمكن أن نرى عند بطلر ميلاً إلى تحويل التأكيد على الوجدانات إلى التأكيد على الأفعال، وهى ليست، بالطبع، أفعالاً منظوراً إليها فحسب على أنها أفعال خارجية، ولكن أفعالاً من حيث إنها تُعرف عن طريق دوافع، من حيث إنها تصدر من موجودات بشرية. وكلما كان التأكيد منصبًا على أفعال، تقهقر التشابه بين الأخلاق والجمال إلى الخلف.

هناك – بالتالى – إمكانات عدة كامنة فى نظرية «شافتسبرى» و«هاتشيسون» الأخلاقية. أولاً: أن فكرة الأريحية الكلية تؤدى بصورة طبيعية، عندما ترتبط بفكرة توليد السعادة، إلى نظرية نفعية. وقد رأينا أن هناك استباقًا للمذهب النفعى فى جانب واحد من فلسفة «هاتشيسون». وطوّر هذا الجانب فلاسفة أخلاق آخرون قمنا بدراستهم. فهكذا حاول «هارتلى» و«تيكر»، استناداً إلى الجانب السيكولوجى، إذا استخدمنا مبدأ التداعى عند لوك، بيان كيف تكون الغيرية والأريحية ممكنتين، حتى إذا بحث الإنسان بطبيعته عن رضاه الخاص. وعلاوة على ذلك، نجد، عند تيكر، وبصورة أكثر وضوحاً عند «بالى»، مذهبًا نفعيًا لاهوتيًا. لكن عندما أكد «بالى» تصور الجزاء الإلهى، من حيث إنه باعث على الفعل بصورة غيرية، فإنه قبل، بالطبع، وجهة نظر مختلفة أتم الاختلاف عن وجهة نظر شافتسبرى وهاتشيسون.

وثانيًا: نجد عند كل من شافتسبرى وهاتشيسون فى تأكيدهما الفضيلة والسلوك، نقطة انطلاق لأخلاق تقوم على فكرة الكمال الذاتى للإنسان، أو على التطور المنسجم والكامل للطبيعة البشرية، بدلاً من أن تقوم على مبادئ المذهب النفعى الّذى. ومن حيث إن «بطلر» يشير إلى فكرة الترتيب الهرمى لمبادئ فى الإنسان تحت سلطة الضمير المهيمنة، فقد ساعد على تطوير هذه الفكرة. وفضلاً عن ذلك، فقد طور هاتشيسون إلى حد ما فكرة شافتسبرى عن التناظر بين الإنسان، والعالم الصغير، والذى يكوّن كله جزءًا، وقد ربط هاتشيسون هذه الفكرة بفكرة الله. وهنا يكون لدينا

إدخال التأملات والأنوات الميتـافيزيقية، من حيث هى كذلك، لتطـوير أخلاق مثالية. بيد أن العنصر النفعى الموجـود عند مفكرين قمنـا بمعالجتهـم فى هذا الفصل[٧٧] هو العنصر الفعال والمؤثر. ويأتى الدافع إلى تطوير أخلاق مثالية فى القرن التاسع عشر من مصدر آخر.

وهكذا نجد عدداً معقولاً من العناصر المختلفة والإمكانات فى النظريات الأخلاقية للفلاسفة الذين ذكرناهم فى هذا الفصل. غير أن الصورة الكلية هى صورة تطور الفلسفة الأخلاقية بوصفها موضوعًا مستقلاً للدراسة، أعنى أنها منفصلة إلى حد ما عن اللاهوت وتقف على أقدامها الخاصة، حتى على الرغم من أن رجالاً مثل – هاتشيسون – ويطلر – حاولوا، بصورة طبيعية وملائمة جداً، أن يربطوا أخلاقهم بمعتقداتهم اللاهوتية. ويبقى هذا الاهتمام بالفلسفة الأخلاقية واحداً من الخصائص المميزة للفكر البريطانى.

الهوامش

(١) Characteristic, 11, p. 15. References to Shaftesbury's writings will be given according to Volume and page of the 1773 edition of the Characteristics of Men, Manner, Opinion, Times which contains a number of Treatises and pieces on ethical matters.

(٢) Characteristics, 11,p. 77.

(٣) Ibid, p. 23.

(٤) Ibid, p. 436.

(٥) Ibid, p. 442.

(٦) Characteristic, 11, p. 227.

(٧) Ibid, p. 16.

(٨) Ibid, p. 22.

(٩) Ibid, p. 77.

(١٠) Ibid, p. 176.

(١١) Characteristics, 11, pp. 414 - 15.

(١٢) Ibid, pp. 42 - 3.

(١٣) Ibid, p. 29.

(١٤) Ibid, p. 28.

(١٥) Characteristics, 11, p. 66.

(١٦) Ibid, p. 267.

(١٧) Ibid, p. 77.

(١٨) Inquiry, 1,1.

(١٩) Ibid, p. 2.

(٢٠) Ibid, p. 11, Introduction.

(٢١) System, 1,1,4.

(٢٢) Ibid.

(٢٣) Inquiry, 11, 7.

(٢٤) System, 1,1,5.

(٢٥) تجدر ملاحظة أن عدداً من أفكار «هاتشيسون» عن التقدير الجمالى «عن طابعه الذى يخلو من الفرض، مثلاً» يظهر من جديد فى تفسير كانط لحكم الذوق. (المؤلف)

(٢٦) Inquiry, 11, 3.

(٢٧) Inquiry, 11, 7.

(٢٨) Ibid.

(٢٩) References to Butler's writings are given according to volume and page of Gladstone's edition of his works (1890).

(٣٠) نُشرت هذه الرسالة - بالتالى - بعد ظهور كتابى هاتشيسون: «بحث ..»، و«مقال عن الأهواء».

(٣١) 12, 1, p. 407.

(٣٢) Dissertation of the Nature of virtue, 15: 1, pp. 409 - 410 .

(٣٣) Ibid, 16: 1, p. 510.

(٣٤) Sermons, 11,6: 11,p. 187.

(٣٥) Ibid.

(٣٦) Sermons, 11,6: 11,p. 190.

(٣٧) Sermons, 11,6: 11,p. 187.

(٣٨) Sermons, 11,18: 11,p. 203.

(٣٩) تأثر هاتشيسون بهذا التمييز عن طريق معرفته بكتاب بطلر «مواعظ». لكنه استمر - كما نرى - فى التوحيد بين الأخلاق والأريحية تقريباً. وكان ذلك هو الوضع الذى انتقده بطلر فى رسالته عن الفضيلة (المؤلف).

(٤٠) Sermons, 11,13: 11,p. 199.

(٤١) Sermons, 11,7: 11,p. 57.

(٤٢) Sermons, 11, 8: 11,p. 57.

(٤٣) Sermons, 11,10: 11,p. 59.

(٤٤) 1:1,p. 398.

(٤٥) Ibid, 1, p. 399.

(٤٦) Sermons, 2,16: 11,p. 62.

(٤٧) Sermons, 3,11: 11,p. 74.

(٤٨) Sermons, 3,12: 11,p. 75.

(٤٩) Sermons, 3,13: 11,p. 76.

(٥٠) Sermons, 3,13: 11,p. 76.

(٥١) 4: 1,p. 400.

(٥٢) Dissertation of the Nature of Virtue, 4: 1, pp. 400 - 1.

(٥٣) Ibid, 5: 1,p. 401.

(٥٤) Per Face to Sermons, 44: 11, p. 25.

(٥٥) Sermons, 3, 4: 11, p. 70.

(٥٦) 21: 11, p. 15.

(٥٧) Ibid, 22: 11,p. 16.

(٥٨) Sermons, 3, 6: 11, p. 171.

(٥٩) Dissertation of the Nature of Virtue, 3: 1, pp. 399 - 400.

(٦٠) Sermons, 2, 19: 11, p. 64.

(٦١) N. T., 22: Works, 1821, IV. p. 297.

(٦٢) N. T., 6: IV. p. 59.

(٦٣) Principles, 1, 1: 1, p. 1.

(٦٤) Principles, 1, 5: 1, p. 14.

(٦٥) Principles, 1, 6: 1, pp. 16 - 17.

(٦٦) Principles, 1, 7: 1, p. 31.

(٦٧) Ibid, p. 18.

(٦٨) Principles, 2, 2: 1, p. 44.

(٦٩) Ibid, p. 45.

(٧٠) Principles, 2, 3: 1, p. 46.

(٧١) Ibid, p. 47.

(٧٢) Ibid, p. 46.

(٧٣) Principles, 2, 6: 1, p. 54.

(٧٤) Principles, 6, 1: 1, p. 353.

(٧٥) Principles, 6, 3: 1, p. 375.

(٧٦) Principles, 6, 3: 1, p. 375.

(٧٧) لا أعني بذلك أن بطلر يمكن أن يُسمى فيلسوفًا نفعيًا. ولهذا سيكون من التضليل وصف هاتشيسون على هذا النحو. (المؤلف)

الفصل الحادى عشر

باركلى (١)

حياته – أعماله – روح تفكير باركلى – نظرية الإبصار

١ – ولد «چورچ باركلى» فى «كيلين» بالقرب من «كلكنى» فى إيرلندا فى الثانى عشر من مارس عام ١٦٨٥، تنحدر عائلته من أصل إنجليزى. ذهب فى سن الحادية عشرة إلى «كلية كلكنى»، ودخل «كلية ترنتى»، بدبلن، فى مارس عام ١٧٠٠، وبقى هناك حتى سن الخامسة عشرة من عمره. وبعد أن درس الرياضيات، واللغات، والمنطق، والفلسفة، حصل على درجة الليسانس عام ١٧٠٤ . ونشر كتابه «الحساب والرياضيات المتنوعة» عام ١٧٠٧، وأصبح زميلاً فى «كلية ترنتى» فى يونيو عام ١٧٠٤ . وبدأ يشك فى وجود المادة، وقد حثته دراسة «لوك» و «مالبرانش» على الاهتمام بهذا الموضوع. وعندما أنهى المتطلبات القانونية رُسِّم شماسًا فى عام ١٧٠٩، وقسيسًا فى عام ١٧١٠ فى الكنيسة البروتستانتية، وتقلَّد، ابتداء من عام ١٧١٧، وظائف أكاديمية متعددة أولاها زميلا من درجة دنيا، ثم زميلاً رفيع المستوى. لكنه حصل على وظيفة رئيس أكليروس ديرى، واضطر بالتالى إلى أن يستقيل عن زمالته. ولم تنقطع إقامته فى الكلية بالطبع. زار باركلى لندن، حيث تعرَّف على «ايدسون» و«استيل»، و«بوب» وآخرين مشهورين وزار القارة مرتين.

وبعد أن نُصِّب رئيس أكليروس، غادر لندن لكى تهتم الدوائر الملكية والحكومية بمشروعه؛ وهو تأسيس كلية فى جزيرة «برمودة» لتعليم أبناء المزارعين الإنجليز والهنود الأصليين. إذ يبدو أنه تصور الشباب الإنجليز والهنود وهم يأتون من مسافات بعيدة جدا من بلادهم أمريكا من أجل التعليم العام؛ وبصفة خاصة التعليم الدينى،

الذى يعودون بعده إلى بلادهم، ونجح باركلى فى الحصول على موافقة البرلمان على منحة مقترحة، وفى عام ١٧٢٨ أبحر مع بعض الأصدقاء إلى أمريكا، وسلك طريقه إلى «نيوبورت» فى «رود ايلند» وبعد أن أصبح مشكوكًا فى حكمة خطته الأولى، عزم على أن يغادر لندن، بمجرد أن تُقدم إليه المنحة، لكى يبنى مشروع كلية فى «رود ايلند» بدلاً من «برمودة». غير أن المال لم يكن جاهزًا وعاد «باركلى» إلى انجلترا، ووصل لندن فى نهاية أكتوبر عام ١٧٣١ .

وبعد أن رجع باركلى إلى إنجلترا انتظر فى لندن آملاً فى ترقية، وعُين أسقفًا لكولين عام ١٧٣٤ . وينتمى إلى هذه الفترة من حياته دعايته الشهيرة عن فوائد ماء القطران، الذى نظر إليه على أنه علاج لأمراض بشرية. ومهما قد يتصور المرء هذا العلاج المحدد، فإن حرص باركلى على تخفيف الألم هو أمر لا نزاع فيه.

وفى عام ١٧٤٥ رفض باركلى عرض أسقفية «كولفر» المربح كثيرًا، واستقر فى «أكسفورد» مع زوجته وعائلته فى عام ١٧٥٢، حيث أخذ منزلاً فى شارع «هولى وويل». وتوفى بسلام فى الرابع عشر من يناير عام ١٧٣٣، ودفن فى مصلى كنيسة المسيح، أى كاتدرائية أسقفية أكسفورد.

٢ – وكتب باركلى أعماله الفلسفية الأكثر أهمية فى فترة مبكرة عندما كان فى وظيفته، أى أثناء السنوات الأولى عندما كان زميلاً لكلية ترنتى. ظهر كتابه «مقال نحو نظرية جديدة فى الإبصار» عام ١٧٠٩ . ويعالج فيه مشكلات الإبصار، وتحليل أسس أحكامنا عن المسافة، والحجم، والموقع. لكن على الرغم من أنه كان مقتنعًا بصدق المذهب اللامادى، فإنه لم يعبر فى هذا الكتاب «مقال..» عن النظرية التى اشتهر بها. ووضع هذه النظرية مؤخرًا فى كتابه «رسالة عن مبادئ المعرفة البشرية»، الجزء الأول، الذى نُشر عام ١٧١٠، وفى كتابه «ثلاث محاورات بين هيلاس وفيلونوس»، الذى نُشر عام ١٧١٣ . وكان عمله التمهيدى لكتابيه «مقال» و «مبادئ..» متضمنًا فى مذكراته التى كتبها عام ١٧٠٧ وعام ١٧٠٨ . وقد نشر «ألكسندر كامبل فرازر» هذين الكتابين عام ١٨٧١ تحت عنوان «كتاب عام فى أفكار ميتافيزيقية عرضية»،

ونشره الأستــاذ «أ. أ. لوس» عام ١٩٤٤ تحت عنوان «تعليقات فلسفية» ونشر باركلى كتيبًا عن «الطاعة السلبية»، دعم فيه نظرية الطاعة السلبية، مع إنه عدلَّها بالسماح بحق الثورة فى حالات الطغيان الشديد.

ظهرت رسالة باركلى اللاتينية «فى الحركة» De Motu عام ١٧٢١؛ ونشر فى العام نفسه كتاب «رسالة فى المحافظة على بريطانيا العظمى» الذى احتوى على دعوة إلى الدين، والاجتهاد، والاقتصاد فى النفقات، والروح العامة، آخذين بعين الاعتبار المصائب التى سببها فيضان البحر الجنوبى. وكتب عندما كان فى أمريكا كتابه «ألسفرون» أو «الفيلسوف الصغير»، ونشره فى لندن عام ١٧٣٢ . وهو أطول كتبه؛ لأنه يضم سبع محاورات، وهو فى أساسه، عمل من أعمال لاهوتى مسيحى، موجه ضد المفكرين الأحرار. وفى عام ١٧٣٣ ظهر كتابه «نظرية الإبصار أو لغة الإبصار التى تبين وجود الله المباشر وعنايته الواضحة والمبررة»، رداً على نقد جريدة ما لكتابه «مقال..»؛ وفى عام ١٧٣٤ نشر باركلى كتابه «المحلل أو مقال موجه إلى رياضى كافر» يهاجم فيه نظرية «نيوتن» عن الانصهارات، ويبرهن على أنه لو كانت هناك أسرار غامضة فى الرياضيات، فليس من المعقول أن نتوقع وجودها فى الدين. ونشر دكتور «جورن» رداً، ورد «باركلى» بعمله «دفاع عن التفكير الحر فى الرياضيات» الذى نشره عام ١٧٣٥ .

وفى عام ١٧٤٥ نشر «باركلى» خطابين، أحدهما موجه إلى رعيته الخاصة، والآخر موجه إلى الكاثوليك فى أسقفية كولن، ويبرهن فيه على عدم المشاركة فى نشأة اليعقوبية. وظهرت أفكاره عن مسألة البنك الإيرلندى غُفلاً فى «دبلن» فى ثلاثة أجزاء فى عامى ١٧٣٥ و ١٧٣٦ تحت عنوان «المُستخبر» Querist. واهتم باركلى بشئون إيرلندا بصورة جديرة بالاعتبار، ووجه عام ١٧٤٩ كتاب «عالم إلى الحكيم» إلى رجال الدين الكاثوليك فى بلده، يحثهم على أن ينضموا فى حركة من أجل تحقيق ظروف اقتصادية واجتماعية أفضل. وفيما يتعلق بدعايته عن فوائد ماء القطران، نشر كتاباً عنوانه «الحلقات» عام ١٧٤٤؛ وهو عمل احتوى أيضًا على قدر معين من الفلسفة. وكانت آخر كتاباته المعروفة كتاب «أفكار إضافية عن ماء القطران»، الذى تضمنه كتابه «منوعات» بوصفه جزءًا افتتاحيا، ونُشر عام ١٧٥٢ .

٣ - إن فلسفة باركلى مثيرة بمعنى أن عبارة مختصرة منها (مثل القول بأنه لا يوجد سوى الله، وأرواح متناهية، وأفكار الأرواح) يجعلها تبدو بعيدة عن وجهة نظر الإنسان العادى عن العالم على نحو يستوقف الانتباه. وربما يندهش المرء كيف أن فيلسوفًا بارزًا يعتقد أن هناك مبررًا لإنكار وجود المادة ؟ إن باركلى عندما نشر كتابه «مبادئ المعرفة البشرية» أصبح، بصورة طبيعية، عُرضة للنقد بل حتى للسخرية. فقد بدا لعقول كثيرة أنه أنكر ما هو أكثر وضوحًا، بل واضحًا حتى إن الإنسان العادى لا يشك فيه، دون أن يؤكد ما هو واضح بأى حال من الأحوال. إن هذه الفلسفة لا تعدو أن تكون سوى مغالاةٍ خيالية. وربما يكون صاحبها غير متزن ذهنيًا بوصفه مفكرًا أو باحثًا عن ألوان من الجدة التى تحتوى على مفارقة، أو إيرلندنيا مداعبًا يعد فكاهة مُحكمة. غير أنه لا يمكن لشخص يعتقد أو يميل إلى الاعتقاد أن المنازل والمناضد والأشجار والجبال هى أفكار الأرواح أو الأذهان، أن يتوقع بصورة معقولة أن يشاركه أناس آخرون فى رأيه. وقد استنتج البعض أن حجج باركلى ساذجة ومراوغة ويصعب دحضها. كما أنه لابد أن يكون هناك فى الوقت نفسه شيء ما خاطئ فى حججه التى أدت إلى هذه النتائج التى تحتوى على مفارقة. وقد اعتقد آخرون أنه من السهل دحض موقف باركلى. ويمثل دحض دكتور «صموئيل جونسون» الشهير رد فعلهم على فلسفة باركلى. فقد ركل الدكتور الضالع حجرًا عظيمًا، متعجبًا بقوله: «أنا أدحضه على هذا النحو» !

ومع ذلك، فقد كان باركلى نفسه أبعد ما يكون عن النظر إلى فلسفته علَى أنها جزء من خيال جامح، يخالف الحس المشترك، أو حتى بوصفها تختلف عن معتقدات الإنسان العادى الطبيعية. فقد اقتنع، على العكس، أنه فى صف الحس المشترك، وصنَّف نفسه بصورة واضحة، مع «السذج» ، بوصفه مميزًا عن الأساتذة وفى رأيه عن الميتافيزيقيين المضللين الذين جاهروا بنظريات غريبة وشاذة. ونقرأ فى يومياته المدخل الذى يحمل دلالةً ومغزى وهو «أيها الناس: لابد أن تستبعدوا الميتافيزيقا باستمرار... إلخ، ويوجه انتباه الناس إلى الحس المشترك»[1]. وربما لا يميل المرء، فى حقيقة الأمر، إلى النظر إلى فلسفة باركلى على أنها بأسرها مثال على استبعاد الميتافيزيقا؛ بيد أن إنكاره لنظرية لوك عن الجوهر المادى الخفى كان بالنسبة له، بالتأكيد، مثالاً على هذا

النشاط. ولم ينظر إلى نظريته التى تقول إن الأجسام أو الموضوعات المحسوسة تعتمد على أذهان تدركها على أنها لا تطابق وجهات نظر الإنسان العادى. صحيح أن الإنسان العادى يقول إن المنضدة توجد وتكون موجودة فى الحجرة حتى عندما لا يدركها أحد. غير أن باركلى يجيب بأنه لا يريد إنكار أن المنضدة يمكن أن توجد بمعنى ما عندما لا يوجد أحد فى الحجرة لكى يدركها. والمسألة ليست عما إذا كانت القضية صادقة أو كاذبة، ولكن بأى معنى تكون صادقة. فماذا نعنى بقولنا إن المنضدة تكون فى الحجرة عندما لا يوجد شخص ويدركها؟ ماذا يمكن أن يعنى قولنا سوى أنه إذا اضطر شخص ما إلى أن يدخل الحجرة، ستكون لديه تجربة نطلق عليها اسم رؤية المنضدة؟ ألا يحتج الإنسان العادى بأن هذا هو ما يعنيه عندما يقول إن المنضدة فى الحجرة حتى عندما لا يدركها أحد؟ إننى لا أفترض أن المسألة بسيطة كما يبدو مما تلوح به هذه الأسئلة. ولا أريد أن ألزم نفسى بوجهة نظر باركلى. بيد أننى أريد أن أشير مقدمًا باختصار شديد إلى كيف تستطيع وجهة نظر باركلى أن تثبت أن الآراء التى مال معاصروه إلى النظر إليها على أنها خيالية تتفق تمامًا، فى حقيقة الأمر، مع الحس المشترك.

لقد ورد التنويه بذكر السؤال: ماذا نعنى بقولنا إن جسمًا، أو شيئًا محسوسًا، يكون موجودًا عندما لا ندركه بالفعل؟ لم يكن باركلى الفيلسوف الوحيد فقط من أولئك الفلاسفة الذين استطاعوا أن يكتبوا لغتهم جيدًا: لأنه اهتم أيضًا بمعانى الكلمات واستخدامها أعظم اهتمام. وذلك، بالطبع، أحد الأسباب الرئيسية للاهتمام الذى أولاه فلاسفة بريطانيون لكتاباته اليوم. لأنهم رأوا فيه مبشرًا بحركة التحليل اللغوية. فقد أصر باركلى، مثلاً، على الحاجة إلى تحليل دقيق للفظ «وجود». ولذلك يلاحظ فى يومياته أن فلاسفة قدماء كثيرين وقعوا فى أمور هى خُلف وغير معقولة؛ لأنهم لم يعرفوا ماذا عساه أن يكون الوجود. غير «أننى أصر على اكتشاف طبيعة الوجود، ومعناه، وأهميته»[٢]. والنتيجة التى تقول: «الوجود كونه مدركًا» هى، فى رأى باركلى، نتيجة تحليل دقيق للفظ «وجود» عندما نقول إن الأشياء المحسوسة موجودة. كما أن باركلى يولى اهتمامًا خاصًا لمعنى الألفاظ المجردة واستخدامها، مثل تلك الألفاظ التى توجد فى نظريات نيوتن العلمية. وقد مكّنه تحليله لاستخدامها من أن يستبق وجهات

نظر عن حالة نظريات علمية أصبحت عملة عامة فيما بعد. إن النظريات العلمية فروض، ومن الخطأ الاعتقاد أنه ينبغى، أن يكون الفرض العلمى، بالضرورة، تعبيراً عن قدرة الذهن البشرى الطبيعية على أن ينفذ إلى البناء البعيد للواقع ويبلغ الحقيقة النهائية، وذلك لأن الفرض العلمى «يعمل». وفضلاً عن ذلك، فإن لألفاظ مثل : «الجاذبية» و«الجذب»... إلخ، استخداماتها بالتأكيد؛ بيد أنه لابد أن نقول شيئًا وهو أن لها قيمة ذرائعية، ولابد أن نقول شيئًا آخر وهو أنها تعنى كيانات خفية أو صفات خفية. إن استخدام كلمات مجردة، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نتجنبه، يميل إلى تلويث الفيزياء بالميتافيزيقا، ويعطينا فكرة خاطئة عن حالة النظريات الفيزيائية ووظيفتها.

ولكن على الرغم من أن باركلى يتحدث عن استبعاد الميتافيزيقا ويدعو الناس إلى الحس المشترك، فإنه هو نفسه ميتافيزيقى. فقد اعتقد، مثلاً، أننا إذا سلمنا بتفسيره لوجود الأشياء المادية وطبيعتها، فإنه ينجم عن ذلك، بالتأكيد، أن الله موجود. ليس هناك جوهر مادى (أى حامل لوك الخفى وغير المعروف) يحمل الصفات التى يسميها باركلى «الأفكار». ولذلك يمكن رد الأشياء المادية إلى مجموعة من الأفكار. بيد أن الأفكار لا يمكن أن توجد بذاتها بمعزل عن ذهن ما. كما أنه واضح فى الوقت نفسه أن هناك اختلافًا بين الأفكار التى نصوغها لأنفسنا، أى مخلوقات الخيال (مثل : فكرة الجنيَّة أو وحيد القرن)، وبين الظواهر أو «الأفكار» التى يدركها شخص ما فى ظروف عادية وحالات عادية أثناء حياته اليقظة. إننى أستطيع أن أخلق عالمًا خياليا خاصًا بى، لكن ما أراه عندما أرفع عينى عن كتابى وأنظر إلى الخارج من النافذة، لا يعتمد علىَّ. ولابد أن تكون هذه «الأفكار» موجودة، بالتالى، عن طريق ذهن أو روح؛ أعنى عن طريق الله. وليس هذا بالضبط كيف يعبر باركلى عن المادة، بيد أنه يكفى باعتباره إشارات مختصرة إلى الواقعة التى تقول إن مذهب الظواهر يستلزم فى رأيه مذهب التأليه. وسواء استلزم مذهب الظواهر مذهب الألوهية حقا أو لا، فتلك، بالطبع، مسألة أخرى. غير أن «باركلى» اعتقد أن مذهب الظواهر يستلزم مذهب التأليه؛ وهذا هو أحد الأسباب التى جعلته ينظر إلى الإيمان بالله على أنه مسألة من مسائل الحس المشترك الواضحة الجلية. وإذا أخذنا وجهة نظر الحس المشترك عن وجود الأشياء المادية

وطبيعتها، فإن ذلك سيؤدى بنا إلى تأكيد وجود الله. وعلى العكس يؤدى الإيمان بالجوهر المادى إلى الإلحاد.

وتلك مسألة ذات أهمية؛ إذا نظرنا إلى روح تفلسف باركلى، لأنه أوضح تمامًا أنه اعتبر نقده للجوهر المادى يخدم فى تمهيد الطريق لقبول مذهب التأليه بوجه عام، والمسيحية بوجه خاص. لقد نظر معاصرون كثيرون إلى فلسفته، كما قلنا، على أنها شطحات خيالية. ولقد نظر البعض إلى رغبته فى التضحية بعمله فى الكنيسة البروتستانتية فى إيرلندا[٣] لكى ينفذ مشروعه فى «برمودة» على أنها دليل على الجنون. غير أن فلسفته اللامادية ومشروعه فى «برمودة» يكشفان عن نفس السلوك وميل ذهنه اللذين ينكشفان بطريقة أخرى فى اهتمامه بمتاعب الفقراء الإيرلنديين، واهتمامه بالدعاية عن فوائد ماء القطران. وأيا كانت القيمة التى تُعطى لفلسفته، وأيًا كانت العناصر التى أكدتها أجيال لاحقة من الفلاسفة، فإن تقديره الخاص لها يُلخص بصورة مدهشة فى الكلمات الختامية من كتابه «مبادئ...»، تلك الكلمات التى تقول «ومع ذلك، فإن ما يستحق المكانة الأولى فى دراساتنا هو إعمال الفكر فى الله، وواجبنا، الذى يجب علينا أن نحققه، من حيث إنه مقصد أعمالنا وتدبيرها، ولذلك فإننى سأقدرها كلها بأنها عديمة الفائدة وغير فعالة، إذا لم أستطع أن أبعث فى قرائى عن طريق ما قلته إحساسًا ورعًا بوجود الله: ولقد بينّت كذب أو بطلان هذه التأملات العقيمة، التى تجعل الوظيفة الأساسية للناس المتعلمين، أى أفضل ما يصرفهم إلى تبجيل حقائق الكتاب المقدس واحتضان حقائقه المفيدة، التى يجب معرفتها وممارستها هى الكمال الأقصى للطبيعة البشرية[٤].

وهكذا كان باركلى واضحًا تمامًا فى بيان الوظيفة العملية لفلسفته. فالعنوان الكامل لكتابه «مبادئ» هو «رسالة عن مبادئ المعرفة البشرية، التى يُبحث فيها عن الأسباب الرئيسية للخطأ والصعوبة فى العلم، مع حجج المذهب الشكى، ومذهب الإلحاد، والكفر». ويمكن أن نقول على نحو مماثل إن هدف «المحاورات الثلاث» «هو البرهنة بصورة واضحة على حقيقة المعرفة البشرية وكمالها، وعلى الطبيعة اللاجسمية للنفس، وعلى البرهان المباشر على الله، فى مقابل الشكاك، والملاحدة[٥]. غير أن النتيجة لن تُستمد من هذه التصريحات والتصريحات التى تشبهها التى تذهب إلى أن

فلسفة باركلى تصطبغ بتصورات مسبقة واستغراق الفكر فى أشياء ذات طبيعة دينية وكلامية ليس لها قيمة تقدم للتأمل الفلسفى. لقد كان فيلسوفًا جادًا، وسواء اتفق المرء أم لم يتفق مع الحجج التى استخدمها ومع النتائج التى وصل إليها، فإن خطوط تفكيره تستحق الاعتبار والنظر تمامًا، والمشكلات التى أثارها ذات أهمية واهتمام. إنه بوجه عام، لافت للأنظار، بوصفه فيلسوفًا تجريبيا، وميتافيزيقيا، وظاهريا، لا يعتقد أن مذهب الظواهر لديه الكلمة الأخيرة فى الفلسفة. وربما تبدو فلسفته، بالطبع، خليطًا من أصول كثيرة. وهى تبدو لا محالة كذلك إذا نظرنا إليها ببساطة على أنها معبر فى الطريق من لوك حتى هيوم. بيد أنها، كما اعتقد، ذات أهمية فى ذاتها.

٤ – لقد ذكرنا من قبل أن باركلى لم يقدم فلسفته اللامادية إلى العالم دون أن يقوم بجهد لإعداد أذهان الناس لاستقبالها. لأنه على الرغم من أنه كان مقتنعًا بحقيقة آرائه ومطابقتها للحس المشترك، فإنه كان واعيًا بأن أقواله ستبدو غريبة وشاذة بالنسبة لقراء كثيرين. ولذلك حاول أن يعد الطريق لكتابه «مبادئ المعرفة البشرية» عن طريق نشر كتابه «مقالات نحو نظرية جديدة فى الإبصار» فى البداية.

ومع ذلك، سيكون من الخطأ تصور أن كتابه «مقالات» هو مجرد حيلة لاستمالة أذهان الناس إلى أن تولى الاستماع العاطفى لما كان باركلى يقصد قوله فى منشورات متأخرة. فهى دراسة جادة لعدد من المشكلات التى تخص الإدراك، وإنه ذو أهمية فى ذاته، بغض النظر تمامًا عن وظيفته الافتتاحية. إن بناء الأدوات البصرية قد حث على تطور نظريات علم البصريات.

لقد ظهر عدد من الأعمال من قبل؛ مثل كتاب «بارو» «محاضرات فى البصر» (١٦٦٩)؛ وقد ساهم باركلى فى هذا الموضوع فى كتابه «مقالات..». إذ كان هدفه، كما تعبر عنه كلماته، أن «يبين الطريقة التى ندرك بواسطتها رؤية بعد الموضوعات، وعظمها، وموقعها، وأن ينظر إلى الاختلاف الموجود بين أفكار الرؤية وأفكار اللمس، وإذا ما كانت هناك أى فكرة مشتركة بالنسبة لهاتين الحاستين[٦].

يفترض باركلى كما هو متفق أننا لا ندرك المسافة ذاتها بصورة مباشرة. «ولذلك يبقى أننا ندركها عن طريق فكرة أخرى هى نفسها تُدرك مباشرة فى فعل الرؤية»[٧].

بيد أن باركلى يرفض التفسير الهندسى الشائع عن طريق الخطوط والزوايا. لأن التجربة لا تدعم الفكرة القائلة بأننا نقدِّر أو نحكم على المسافة عن طريق حساب هندسى. ومن جهة أخرى، تكون الخطوط والزوايا التى تشير إليها فروضًا يكوِّنها الرياضيون لكى يعالجوا علم البصريات معالجة هندسية. ويقدم باركلى افتراضات بناء على هذه الخطوط بدلاً من التفسير الهندسى. فعندما أنظر إلى موضوع قريب بالعينين، فإن المسافة بين تلاميذى تكون ضيقة أو واسعة وفقًا للموضوع الذى يكون قريبًا أو بعيداً. وتلازم الإحساسات هذا التغير فى العينين. والنتيجة هى أن تداعيًا ينشأ بين الإحساسات المختلفة والمسافات المختلفة. وهكذا فإن الإحساسات تفعل «كأفكار» متوسطة فى إدراك المسافة. كما أنه إذا وضعنا موضوعًا على مسافة معينة من العين، ثم جعلناه يقترب، فإننا نراه بصورة أكثر غموضًا. وهكذا «ينشأ فى الذهن ارتباط عادى بين درجات الغموض المتعددة والمسافات؛ أى أن الغموض الأكبر لا يزال يتضمن المسافة الأقل، ويتضمن الغموض الأقل المسافة الأكبر(٨). لكن عندما نضع موضوعًا على مسافة معينة من العين، أى يكون قريبًا، فإننا نستطيع، لمدة ما على الأقل، أن نمنع ظهوره من أن يصبح غامضًا عن طريق إرهاق العين. ويساعدنا الإحساس الذى يلازم مجهود الإرهاق من أن نحكم على مسافة الموضوع. فكلما كان مجهود إرهاق العين كبيراً، كان الموضوع أقرب.

وبالنسبة لإدراكنا لعظم أو حجم الموضوعات المحسوسة، لابد أن نميز فى البداية بين نوعين من الموضوعات التى ندركها عن طريق البصر. فبعضها مرئى بصورة ملائمة ومباشرة، فى حين أن بعضها الآخر لا يقع مباشرة تحت حاسة البصر، ولكنها بالأحرى موضوعات ملموسة ومحسوسة، ولا تُرى هذه الموضوعات إلا بصورة مباشرة، عن طريق ما هو مرئى مباشرة. إن كل نوع من الموضوعات له عِظمه الخاص المميز، أو امتداده الخاص. فعندما انظر، مثلاً، إلى القمر، فإننى أرى مباشرة قرصًا ملونًا. إن القمر، من حيث إنه موضوع مرئى، يكون أكبر عندما يكون فى الأفق مما لو كان فى أعلى نقطة فى كبد السماء. بيد أننا لا نتصور عِظم القمر، عندما ننظر إليه على أنه موضوع محسوس وملموس، على أنه يتغير بهذه الطريقة. «إن عِظم الموضوع، الذى يوجد خارج الذهن، ويكون على مسافة، يستمر دائمًا هو نفسه بصورة ثابتة.

غير أن الموضوع المرئى الذى يظل متغيراً كلما اقتربت من، أو ابتعدت عن، الموضوع المحسوس الملموس، لا يمتلك كبراً ثابتًا ومحدداً. ولذلك، عندما نتحدث عن عظم أى شىء، شجرة أو منزل مثلاً، فإنه يجب علينا أن نقصد العظم الملموس، وإلا لن يكون هناك شىء ثابت لا يخلو من غموض نتحدث عنه[٩]. وعندما نقول عن موضوع إنه كبير أو صغير، لكبره أو صغره مقدار محدد، فإنه يجب أن أقصد الامتداد الملموس، ولا أقصد الامتداد المرئى، الذى نلتفت إليه قليلاً، على الرغم من أننا ندركه بصورة مباشرة[١٠]. ومع ذلك، فإن عظم الموضوعات الملموسة لا يُدرك بصورة مباشرة؛ لأننا نحكم عليه عن طريق العظم المرئى، وفقًا لغموض أو تميز، وهن أو حيوية، الظواهر المرئية. ليس هناك، بالفعل، ارتباط ضرورى بين العظم المرئى والعظم الملموس. فعندما يوضع برج أو شخص ما، مثلاً، على مسافة مناسبة، فمن الممكن أن يكون لهما بصورة كبيرة أو قليلة نفس العظم المرئى. غير أننا لا نحكم بناء على ذلك على أن لهما نفس العظم الملموس. فحكمنا يتأثر بضروب من عوامل تجريبية. ومع هذا، لا يغير ذلك الحقيقة التى تقول إنه قبل أن نلمس موضوعًا، لا يفترض عظمه المرئى عظمه الملموس، على الرغم من أن العظم الملموس لا يرتبط بصورة ضرورية بالعظم المرئى. «فكما أننا نرى المسافة، فإننا نرى العظم. ونحن نرى كليهما بنفس الطريقة التى نرى بها الخجل أو الغضب فى نظرات شخص ما. فهذان الانفعالان هما ذاتهما مرئيان، ومع ذلك فهما لا يدخلان العين بصحبة ألوان طلعات الوجه عليهما لا لأى سبب سوى أننا نلاحظ أنهما يلازمان طلعات الوجه وتغيراته. إننا لا نأخذ إحمرار الوجه كعلامة على الخجل أكثر من أن نأخذه كعلامة على السرور، بدون التجربة[١١].

إن أفكار باركلى عن الإدراك المرئى ليست أصيلة على الإطلاق. غير أنه استفاد من الأفكار التى أخذها فى بناء نظرية أوجدها بصورة دقيقة، وهى ذات أهمية عظيمة من حيث إنها نتاج تأمل، بمساعدة نماذج معينة، ندرك بناء عليها، فى حقيقة الأمر، المسافة، والعظم، والموقع. ولم يكن لديه، بالطبع، رغبة فى الشك فى منفعة نظرية رياضية عن علم البصريات، لكن كان واضحاً له أننا لا نحكم على المسافة والحجم فى الإدراك المرئى العادى عن طريق حسابات رياضيات. إننا نستخدم بالفعل الرياضيات لكى نحدد المسافات : غير أن هذه العملية تفترض بوضوح الإدراك المرئى العادى الذى يتحدث عنه باركلى.

وليس من الضرورى أن ندخل هنا فى تفاصيل أخرى عن تفسير باركلى للإدراك. والمسألة التي يجب أن نلتفت إليها هى التمييز الذى يقوم به بين الرؤية واللمس، وبين موضوعاتهما. ولقد رأينا سابقًا أنه يميز بين موضوعات هى، إن شئنا نتحدث بصورة مناسبة، موضوعات الرؤية أو البصر، وموضوعات لا تكون سوى موضوعات مباشرة للإدراك المرئى. إن العظم المرئى أو الامتداد يتميز عن الامتداد الملموس. بيد أننا نستطيع أن نمضى إلى أبعد ونقول، بوجه عام، أنه «لا توجد فكرة مشتركة لكلتا الحاستين»[١٢]. ويمكن بيان ذلك بسهولة. إن الموضوعات المباشرة للبصر هى الضوء والألوان، ولا وجود لموضوع مباشر آخر[١٣]. بيد أن اللمس لا يدرك الضوء والألوان. ولذلك لا توجد موضوعات مباشرة مشتركة بالنسبة لكلتا الحاستين. وربما يبدو أن باركلى يناقض نفسه عندما يقول أن الموضوعات المباشرة الوحيدة للبصر هى الضوء والألوان، على الرغم من أنه يتحدث فى الوقت نفسه عن امتداد مرئى. لكن ما نراه هو بقع الألوان، بوصفها ألوانًا ممتدة. ويتميز الامتداد المرئى تمامًا، وهو مرئى بوصفه بقعًا من اللون، كما يصر باركلى، عن الامتداد الملموس.

وربما يقال إننا لكى نؤكد اختلاف موضوعات البصر واللمس، يجب أن نؤكد حقيقة لا نزاع فيها. فكل واحد يعرف، مثلاً، أننا ندرك الألوان عن طريق البصر وليس عن طريق اللمس. فنحن نقول، مثلاً، أن شيئًا يبدو أخضر، ولا نقول إنه يشعر بأنه أخضر. إن كلاً منا يعى تمامًا وبصورة دقيقة أن الضوء والألوان هى الموضوعات المناسبة للبصر، كما يعى أننا نسمع الأصوات ولا نشمها. غير أنه لم يكن فى إصرار باركلى على اختلاف موضوعات البصر واللمس، أى هدف آخر. لأنه يريد أن يثبت أن الموضوعات المرئية، أى «أفكار البصر»، رموز أو علامات لما يفترض أنه أفكار محسوسة وملموسة بالنسبة لنا. وليس هناك ارتباط ضرورى بين الاثنين؛ لكن «هذه العلامات ثابتة وكلية، وقد عرفنا ارتباطهما بأفكار ملموسة منذ أن دخلنا العالم أول مرة»[١٤]. وبوجه عام، أعتقد أننا قد نستنتج بصورة منصفة أن الموضوعات الملائمة للرؤية تكوِّن لغة كلية بالنسبة لخالق الطبيعة، نعرف بواسطتها كيف ننظم أفكارنا لكى نبلغ تلك الأشياء الضرورية لحفظ أجسامنا وصحتها، ونتجنب ما قد يكون ضارًا وهدامًا بالنسبة لها... وتكون الطريقة التى بواسطتها تدل على، وتشير إلى الموضوعات التى

تكون على مسافة ما، هى نفسهـا طريقـة لغات الاتفـاق البشـرى وعلاماته، التى لا تفترض الأشياء التى يدل عليها أى تشابه أو هوية فى الطبيعة، ولكن يدل عليها أى ارتباط مألوف جعلتنا التجربة نلاحظه بينها(١٥).

ويجب علينا أن نلاحظ كلمتى «يدل، ويشير إلى الموضوعات التى تكون على مسافة ما». فالإشارة هى أن موضوعات البصر أو الرؤية لا تكون على مسافة ما. أعنى أنها تكون، بمعنى ما، داخل الذهن، ولا تكون «فى الخارج». ولقد أشار باركلى إلى ذلك بملاحظته أن «عِظم الموضوع الذى يوجد خارج الذهن، ويكون على مسافة ما، يستمر باستمرار هو هو»(١٦)، وبمناقضة هذا الموضوع الخارجى الملموس بالموضوع المرئى. إن موضوعات البصر موجودة بمعنى ما، داخل الذهن، وتفعل بوصفها علامات أو رموزاً لموضوعات توجد خارج الذهن، أعنى موضوعات ملموسة.

ولا يتفق هذا التمييز بين الموضوعات المرئية والموضوعات الملموسة مع وجهة النظر التى أثبتها باركلى فيما بعد فى كتابه «مبادئ»، والتى ترى أن كل الموضوعات المحسوسة هى «أفكار» ، توجد، بمعنى ما، داخل الذهن. غير أن ذلك لا يعنى أن باركلى غيرً وجهة نظره فى الفترة ما بين كتابته لكتابه «مقال...» وكتابه «مبادئ..». بل يعنى الأحرى أنه كان يرغب فى كتابه «مقال..» أن يقدم صيغة جزئية لنظريته العامة. ولذلك، يتحدث كما لو كانت الموضوعات المرئية موجودة فى الذهن، بينما توجد الموضوعات الملموسة خارجه. ومع ذلك، توجد كل الموضوعات المحسوسة داخل الذهن، ولم تعد موضوعات البصر وحدها التى تكوِّن لغة محددة عن طريق الله. وبمعنى آخر، لا يقدم باركلى فى كتابه «مقال..»، حيث يناقش أساساً عدداً من مشكلات معينة ترتبط بالإدراك، سوى جزء من نظريته العامة للقارئ، ثم لا يقدمها إلا بصورة عرضية، بينما يعرض النظرية العامة فى كتابه «مبادئ..». ولابد أن نضيف أنه يمكن مع ذلك إثارة مشكلات ترتبط بإدراكنا للمسافة، والعِظَم، والموقع، حتى بناءً على نظرية باركلى العامة، غير أن المسافة، والموقع، لا يمكن أن يكونا، بالطبع، إلا نسبيين وليسا مطلقين، إذا لم يكن هناك ذهن مستقل عن الأشياء المادية.

الهوامش

(١) Philosophical Commentariers, 751: 1, p. 91. References to Berkely's writings by volume and page are to the critical edition of his works by Professors A. A. luce and T.E. Jessop. The Philosphical Commentaries will be referred to as P. C., The Essay Towards a New theory of Vision as E., the Principles of Human Knowledge as P., The three Dialouges as D., De motu as D. M,. Alciphron as A.

(٢) P. C., 491, 3: 1, pp. 61 - 2.

(٣) لم يهتم باركلي – بالفعل – بترقية كنسية، وكانت لديه أسرة يعولها. غير أن خططه للإبحار إلى أمريكا، مع أنها قد برهنت على أنها فاشلة، كشفت عن أنه فيلسوف مثالي، ليس بالتأكيد بوصفه طالب وظيفة بمساع دنيئة. (المؤلف)

(٤) P, 1, 156: 11, p. 113.

(٥) D. Sub - Title: p. 147.

(٦) E., 1: 11, p. 171.

(٧) E., 11: 11, p. 173.

(٨) E., 21: 11, p. 175.

(٩) E., 25: 11, p. 191.

(١٠) E., 61: p. 194.

(١١) E., 65: 11, p. 195.

(١٢) E., 129: 11, p. 223.

(١٣) Ibid.

(١٤) E., 141: 11, p. 229.

(١٥) E., 147: 11, p. 231.

(١٦) E., 55: 11, p. 191.

الفصل الثانى عشر

باركلى (٢)

الكلمات ومعانيها - الأفكار المجردة والعامة - وجود الأشياء المحسوسة كونها مُدركة - الأشياء المحسوسة أفكار - الجوهر المادى لفظ ليس له معنى - حقيقة الأشياء المحسوسة - باركلى ونظرية الإدراك التمثيلية

١ - لفتنا الانتباه فى الفصل الماضى إلى اهتمام باركلى باللغة وبمعانى الكلمات. ويلاحظ باركلى فى كتابه «تعليقات فلسفية»، أى فى مذكراته، أن للرياضيات هذه الميزة التى تتفوق بها على الميتافيزيقا والأخلاق، وهى أن التعريفات الرياضية تعريفات لكلمات لم يعرفها المتعلم بعد، بحيث لا يكون هناك نزاع وجدال حول معانيها، فى حين أن الألفاظ التى تُعرَّف فى الميتافيزيقا والأخلاق تكون، فى الغالب، معروفة، فتكون النتيجة أن أى محاولة لتعريفها قد تواجهها أفكار متصوَّرة من قبل وأحكام مبتسرة عن معانيها[١]. وعلاوة على ذلك، فإننا قد نفهم، فى حالات كثيرة، ما يعنيه لفظ يُستخدم فى الفلسفة ولا يمكننا بعد أن نقدم تفسيراً واضحاً لمعناه، أو أن نعرّفه. «فقد أفهم بوضوح وبصورة تامة نفسى الخاصة، والامتداد... إلخ.. ولا أستطيع أن أعرّفها»[٢]. ويعزو «باركلى» الصعوبة فى تعريف الأشياء والتحدث عنها بوضوح إلى «خطأ اللغة وقلة ألفاظها»، وإلى غموض التفكير[٣].

ولذلك، يكون التحليل اللغوى ذا أهمية فى الفلسفة. «فنحن باستمرار فى حيرة، وارتباك من أجل الحصول على معان واضحة ومحددة للكلمات التى نستخدمها عموماً»[٤]. وليست كلمات مثل «شيء» أو «جوهر» هى التى تُسبب أخطاء، بقدر ما يسبب ذلك

«عدم التأمل فى معناها. وسأظل مبقيًا على الكلمات، لأننى لا أرغب إلا فى أن يفكر الناس قبل أن يتحدثوا وأن يستقروا على معنى كلماتهم»(٥). إن الشىء الأساسى الذى أفعله، أو أزعم أننى أفعله هو إزالة الغشاوة أو الحجاب عن الكلمات. لأنهما يسببان الجهل والغموض. وقد دمَّر ذلك الأسكولائيين، والرياضيين، والمحامين، والقساوسة(٦). فبعض الكلمات لا تعبِّر عن أى معنى، أى أن معناها المفترض يتلاشى عندما توضع موضع التحليل؛ لأننا نرى أنها لا تشير إلى أى شىء. «لقد تعلمنا من مستر لوك أن هناك أحاديث عديدة خلابة، ومتماسكة، ومنهجية، ومع ذلك لا يُعتّد بها»(٧). ويقدم تعبير موجز عن فكرة خطرت ببال باركلى بصورة واضحة نموذجًا للمعنى عنده، على الرغم من أنه لم يطوره، ورفض بالفعل وجهة النظر التى تسمح بها. «إذا قلت إن الذهن ليس الإدراكات، وإنما هو الشىء الذى يدرك»، فإننى أريد بقولى أنك تسىء استخدام كلمتى «الذى» و«الشىء»؛ فهاتان الكلمتان غامضتان، وفارغتان، وليس لهما معنى»(٨). ولذلك نحتاج إلى التحليل لكى نحدد المعانى عندما لا تكونان واضحتين، ونبيِّن خلو الألفاظ التى ليس لها دلالة من المعنى.

ولقد طبق باركلى هذه الطريقة فى التفكير على مذهب لوك عن الجوهر المادى. ويمكن للمرء أن يقول إن هجومه على نظرية لوك أخذ شكل التحليل للجمل التى يكون موضوعها شيئًا ماديًا. لقد برهن على أن تحليل معنى الجمل التى تحتوى على أسماء الموضوعات المحسوسة أو الأجسام لا تدعم وجهة النظر التى تقول إنه لا وجود لجوهر مادى بالمعنى الموجود عند لوك، أعنى حاملاً مختفيًا وغير معروف. إن الأشياء هى ببساطة ما ندركه، ونحن لا ندرك الجوهر أو الحامل الموجود عند لوك. ويمكن تحليل الأقوال التى تقال عن الأشياء المحسوسة عن طريق ظواهر، أو يمكن ترجمتها إلى أقوال عن ظواهر. وفى استطاعتنا أن نتحدث عن الجواهر إذا قصدنا ببساطة الأشياء كما ندركها، بيد أن مصطلح «الجوهر المادى» لا يدل على شىء يتميز عن الظواهر أو يكمن خلفها.

لقد عقَّدت نظرية باركلى المسألة كلها، تلك النظرية التى تقول إن الأشياء المحسوسة هى «أفكار». غير أنه يمكن أن نترك هذه النظرية جانبًا الآن. وإذا نظرنا إلى منهجه من وجهة نظر واحدة فقط، فإننا نستطيع أن نقول إن أولئك الذين يؤمنون

بجوهر مادى قد ضللتهم الكلمات فى رأى باركلى. لأننا عندما ننسب صفات لوردة، مثلاً، فإن فلاسفة مثل لوك يميلون إلى الاعتقاد أنه يجب أن يكون هناك جوهر غير مرىء يحمل الصفات المدركة. بيد أن باركلى يثبت، كما سنرى فيما بعد، أنه لا يمكن أن نعطى أى معنى واضح لكلمة«يحمل» فى هذا السياق. إنه لم يرد إنكار أن هناك جواهر بأى معنى من معانى الكلمة، ولكن بالمعنى الفلسفى فقط. «إننى لا أستبعد الجواهر. وينبغى ألا أُتهم باستبعاد الجوهر عن العالم المعقول. فأنا لا أرفض سوى المعنى الفلسفى لكلمة جوهر (التى تخلو بالفعل من المعنى).

كما يصر باركلى، كما رأينا فى الفصل الماضى، على الحاجة إلى تحليل كلمة «وجود». فعندما يقول عن الأشياء المحسوسة أن وجودها هو كونها مدركة «الوجود كونه مدركًا»، فإنه لا يقصد أن يقول إنه ليس صحيحًا أنها موجودة؛ لأنه يهتم بتقديم معنى للعبارة التى تذهب إلى أن الأشياء المحسوسة موجودة. «دعنا لا نقول إننى أستبعد الوجود، إننى أعلن فحسب معنى الكلمة بقدر ما أستطيع أن أفهمها»(٩).

ولهذه الملاحظات عن اللغة فى كتاب «تعليقات فلسفية» صداها، بالطبع، فى كتاب «مبادئ المعرفة البشرية»؛ لأن الكتاب الأول يتضمن مادة تمهيدية للكتاب الثانى، وأيضًا لكتاب «مقال نحو نظرية جديدة فى الإبصار». ويلاحظ باركلى فى مقدمة كتابه «مبادى...» أنه لكى نعدّ ذهن القارئ لفهم مذهبه عن المبادئ الأولى للمعرفة، فمن المناسب أن نقول فى البداية شيئًا عن طبيعة اللغة وسوء استخدامها»(١٠). ولديه بعض الملاحظات الممتعة التى يقدمها عن وظيفة اللغة. فهو يقول: يُفترض، عادة، أن الوظيفة الأساسية والفعلية للغة هى توصيل أفكار تشير إليها الكلمات. بيد أن ذلك ليس هو، بالتأكيد، القضية. «فهناك أهداف أخرى، مثل إثارة انفعال ما، وإثارة فعل ما، أو الصد عن فعل ما، ووضع الذهن فى حالة استعداد معينة؛ يخضع لها توصيل الأفكار صراحة فى حالات كثيرة، وتُحذف تمامًا فى بعض الأحيان، عندما يكون فى الإمكان الحصول على هذه الأفكار بدونها، كما اعتقد أن ذلك كثيرًا ما يحدث فى الاستخدام المألوف للغة(١١). وهنا يلفت باركلى الانتباه إلى الاستخدام الانفعالى أو الاستخدامات الانفعالية للغة. ويعتقد أنه من الضرورى أن نميز بين الوظائف المتعددة للغة أو أغراض اللغة،

ووظائف الأنواع المعينة من الكلمات، وأن نميّز بين صنوف الجدل اللفظية الخالصة وتلك التى لا تكون لفظية، إذا أراد المرء أن يتجنب «أن تخدعه الكلمات»(١٢). وتلك نصيحة ممتازة بصورة واضحة.

٢ - وبناء على الملاحظات العامة عن اللغة، يناقش باركلى الأفكار العامة المجردة. فيزعم أنه لا وجود لمثل هذه الأفكار، على الرغم من أنه مستعد لأن يسلّم بأفكار عامة بمعنى ما. «لابد من ملاحظة أننى لا أنكر بصورة مطلقة أن هناك أفكارًا عامة، ولكنى أنكر فقط أن تكون هناك أفكار عامة مجردة»(١٣). بيد أن هذا الزعم لا يزال بحاجة إلى تفسير.

أولاً : لا توجد أفكار عامة مجردة، ويتم التشديد هنا على كلمة «مجردة». إذ أن باركلى يهتم أساسًا بدحض نظرية لوك عن الأفكار المجردة. كما أنه يذكر الأسكولائيين أيضًا؛ لكنه يستشهد بلوك. وفضلاً عن ذلك، يأخذ لوك ليعنى أننا نستطيع أن نكوّن صوراً عامة مجردة، وليست لديه مشكلة، بالطبع، فى دحض موقف لوك عندما يُفهم على هذا النحو. «إن فكرة الإنسان التى أكوّنها لنفسى لابد أن تكون لشخص إما أبيض أو أسود أو ضارب إلى السمرة، مستقيم القامة، أو أحدب، طويلاً أو قصيراً، أو متوسط الحجم. ولا أستطيع عن طريق أى مجهود من التفكير أن أتصور الفكرة المجردة التى وصفتها من قبل»(١٤). أعنى أننى لا أستطيع أن أكوّن صورة عن شخص تستبعد وتشمل فى آن معًا كل الصفات الجزئية لأفراد حقيقيين من البشر. وعلى نحو مماثل، «هل هناك ما هو أسهل بالنسبة لأى شخص من أن ينظر قليلاً فى أفكاره الخاصة، ويتساءل: هل لديه فكرة - أو يمكن أن يحصل على فكرة - تناظر الوصف الذى قدمناه هنا للفكرة العامة عن مثلث لا هو مائل الزاوية، ولا مستطيل، ولا هو متساوى الساقين، ولا متساوى الأضلاع، لكنه هو هذه كلها، ولا واحدة منها فى وقت واحد؟(١٥) إنه لا يمكن أن تكون لدىَّ فكرة (أى صورة) عن مثلث تتضمن كل صفات الأنواع المختلفة من المثلثات، ولا يمكن أن تُصنف فى الوقت نفسه بوصفها صورة نوع معين من المثلثات.

وقد أخذنا هذا المثال التوضيحى الأخير مباشرة من لوك، الذى يتحدث عن تكوين الفكرة العامة عن مثلث «يجب ألا يكون غير مائل الزاوية، ولا مستطيلاً،

ولا يكون متساوى الساقين، ولا متساوى الأضلاع، لكنه يكون هذه كلها، ولا واحدة منها في وقت واحد»(١٦). غير أن تفسيرات لوك للتجريد وما ينتج عنه ليست متسقة باستمرار. فهو يقول في مكان آخر إن «الأفكار تصبح عامة بأن نفصل عنها ظروف المكان، والزمان، وأى أفكار أخرى يمكن أن نحددها بهذا الوجود الجزئي أو ذاك. ويمكنها بتلك الطريقة من التجريد أن تمثل أفراداً أكثر من واحد...»(١٧). ويخبرنا بأن خصائص الناس الأفراد بوصفهم أفراداً تُستبعد وتُحذف في الفكرة العامة عن الإنسان، ولا نبقى إلا على تلك الخصائص التى يمتلكها الناس بصورة مشتركة. وعلاوة على ذلك، على الرغم من أن لوك يلّوح في بعض الأحيان بأن الأفكار العامة المجردة هى صور، فإنه لا يفعل ذلك على الإطلاق باستمرار. ومع ذلك، فإن باركلى، الذى يتحدث باستمرار عن أفكار موضوعات حاضرة في الإدراك الحسى، يصر على تفسير لوك كما لو كان يتحدث عن صور مجردة عامة. ومن السهل بالنسبة له أن يبين أنه لا وجود لمثل هذه الصور. صحيح، أنه يبدو كما لو كان يفترض أن صوراً مركبة لابد أن تكون أكثر وضوحاً مما هى عليه، غير أن ذلك لا يغير من واقعة أنه لا يمكن أن تكون هناك، مثلاً، صورة عامة عن مثلث تفى بكل الشروط التى ذكرناها من قبل. ولا يمكن، وسوف أسوق مثالاً آخر يقدمه باركلى، أن تكون لدينا فكرة (صورة) عن حركة بغير جسم متحرك، وبغير أى اتجاه محدد أو سرعة محددة(١٨). بيد أننا لو نظرنا إلى هذا الجزء من نظرية باركلى الذى يعتمد على تفسير لوك، فإنه يجب علينا أن نقول، كما اعتقد، أنه لم يكن، بلا شك، منصفاً للوك، على الرغم من أن بعض المعجبين بالأسقف العظيم حاولوا أن يتخلصوا من هذه التهمة.

يستعين باركلى، كما رأينا بالاستبطان. وثمة تعليق طبيعى نقوم به وهو أنه عندما يفحص الأفكار العامة المجردة، فإنه لا يرى سوى صور، وينتقل إلى توحيد الصورة بالفكرة. وحتى عندما لا تزال الفكرة المركبة صورة جزئية، مع إنها يمكن أن تكون رمزاً لعدد من أشياء جزئية، فإنه ينكر وجود الأفكار العامة المجردة. وقد يكون ذلك، بالفعل، صحيحاً إلى حد كبير؛ غير أن باركلى لا يسلّم بأن لدينا أفكاراً كلية، إذا قصدنا بذلك أنه يمكن أن تكون لدينا أفكار، ذات مضمون كلى إيجابى، عن صفات حسية لا يمكن أن تعطى وحدها فى الإدراك (مثل الحركة بدون جسم متحرك)، أو عن صفات حسية

عامة خالصة مثل اللون. ولو أنه أُتهم بأنه خلط الصور بالأفكار، فإنه قد يرد متحدياً نقاده ببيان أنه ليست هناك أفكار مجردة عامة. ولابد أن نتذكر أن «الماهيات» قد نُبذت فى فلسفة باركلى.

كـيف يمكن أن يقـول باركلى إذاً أنه على الرغم من أنه ينكر الأفكار العـامـة المجردة، فإنه لم يقصد إنكار الأفكار العامة على نحو مطلق؟ إن وجـهة نظره هى أن «الفكرة، التى تكون جزئية عندما ننظر إليها فى ذاتها، تصبح فكرة عامة عندما تمثل أو ترمز إلى كل الأفكار الجزئية الأخرى من نفس النوع[١٩]. وبالتالى، لا تكمن الكلية فى «الطبيعة المطلقة والإيجابية لأى تصور أو أى شىء، ولكن فى العلاقة التى يرتبط بها بالجزئيات التى يدل عليها أو يمثلها»[٢٠]. ويمكننى أن أولى هذا الجانب أو ذاك من الشىء اهتماماً؛ وإذا كان ذلك هو ما نعنيه بالتجريد، فإن التجريد يكون ممكناً بصورة جلية واضحة. «لابد أن نعترف أن الإنسان قد ينظر إلى شكل ما على أنه مثلث الشكل، دون أن يهتم بصفات الزوايا الجزئية، أو بعلاقة الأضلاع... وعلى نحو مماثل، قد ننظر إلى «زيد» على أنه إنسـان، أو على أنه حـيـوان..»[٢١]. فـإذا نظرت إليـه من جـهـة الخصائص التى يمتلكها بصورة مشتركة مع الحيوانات، مجرداً إياه من الصفات التى يمتلكها بصورة مشتركة مع البشر وليس مع الحيوانات، أو صارفاً الانتباه عن هذه الصفات، فإن فكرتى عنه يمكن أن تمثل أو ترمز إلى جميع الحيوانات. وبهذا المعنى تصبح فكـرة عامة؛ غير أن الكلية لا تنتمى إليـهـا إلا من حـيـث وظيفتـهـا أو تمثلهـا أو رمزها. إن الفكرة منظوراً إليها فى ذاتها، من جـهة مـضـمـونـها الإيجـابى، تكون فكرة جزئية..

وإذا لم تكن هناك أفكار عامة مجردة، سينجم عن ذلك أن الاستدلال سيكون عن جزئيات. ولا يمكن أن يكون، بوضـوح، عن أفكار عامـة مـجردة مـا لم تكن هـناك هذه الأفكار. إن عالم الهندسة يجعل مثلثاً جزئيا يرمز أو يمثل جميع المثلثات، عن طريق لفت الانتباه إلى صفة المثلثية بدلاً من خصائصه الجزئية. وفى هذه الحالة تصدق الصفات التى تدل على هـذا المثـلث الجزئى على كل المثلثـات. بيد أن عالم الهندسة لا يبرهن على خصائص الفكـرة العامة المجردة عن المثلثية؛ إذ لا وجود لشىء كهذا. إن برهانه يكون عن جزئيات، وميـدانه الكلى يكـون ممكناً عن طريق القوة التى تكون

لدينا لجعل فكرة جزئية فكرة كلية، وليس عن طريق مضمونه الإيجابى، بل بفضل وظيفته التمثيلية.

لم ينكر باركلى، بالطبع، وجود كلمات عامة. غير أنه يرفض نظرية لوك التى تذهب إلى أن الكلمات العامة تدل، كما يقول، على أفكار عامة، إذا قصدنا بذلك الأفكار التى يكون لها مضمون كلى إيجابى. فاسم العلم، مثل «زيد»، يدل على شىء معين، فى حين أن الكلمة العامة، تدل بلا تمييز، على كثرة من الأشياء من نوع معين. وكلاهما مسألة استخدام أو وظيفة. وإذا فهمنا ذلك، فإننا سنتجنب البحث عن كيانات سرية غامضة تناظر الكلمات العامة. إننا نستطيع أن ننطق لفظ «جوهر مادى»، غير أنه لا يدل على أى فكرة عامة مجردة؛ وإذا افترضنا أن اللفظ لابد أن يدل على كيان بمعزل عن موضوعات الإدراك، لأن فى إمكاننا صياغته فقد ضللتنا الكلمات ولذلك، فإن اسمية باركلى ذات أهمية فى هجومه على نظرية لوك عن الجوهر المادى. «المادة» ليست اسماً بالطريقة التى يكون بها «زيد» اسماً، مع إنه يبدو أن بعض الفلاسفة قد اعتقدوا بصورة خاطئة أنها كذلك.

٣ – يتحدث باركلى فى مقدمة كتابه «مبادئ..» عن موضوعات المعرفة الحسية بوصفها «أفكاراً». بيد أنه من الأفضل أن ننحى الآن هذا الموضوع المعقد جانباً، ونبدأ بمدخل للنظرية التى تقول إن الموضوعات الحسية ليس لها وجود مطلق بذاتها بمعزل عن كونها مدركة، وهو لا يتضمن الحديث عن هذه الموضوعات بالضرورة بوصفها «أفكاراً».

يرى باركلى أنه يمكن لأى شخص أن تكون لديه معرفة بالحقيقة التى تقول إن الأشياء المحسوسة لا توجد، ولا يمكن أن توجد، باستقلال عن كونها مدركة، إذا التفت إلى معنى اللفظ «توجد»، عندما يُطبق على هذه الأشياء. «فالمنضدة التى أكتب عليها، مثلاً، توجد، بمعنى أننى أراها وأشعر بها؛ وإذا كنتُ خارج الحجرة، فإننى أقول إنها موجودة، قاصداً بذلك أننى لو كنتُ فى الحجرة، فإننى أقول إنها موجودة، قاصداً بذلك أننى لو كنتُ فى الحجرة، لكنتُ أدركتها، أو أن روحاً أخرى تدركها بالفعل»[٢٢]. ولذلك يتحدى باركلى القارئ لكى يجد أى معنى آخر للقضية «المنضدة موجودة»،

غير المعنى الذى يقول «المنضدة مدركة أو يمكن إدراكها». صحيح أنه من الصواب تمامًا أن نقول، كما يقول الإنسان العادى، إن المنضدة موجودة عندما لا يكون أحد فى الحجرة. لكن باركلى يتساءل : ما الذى يمكن أن يعنيه ذلك سوى أنه لو كان لى أن أدخل الحجرة، فإننى أدرك المنضدة، أو لو كان لشخص آخر أن يدخل الحجرة فإنه، أو أنها، سيدرك، أو يمكن أن يدرك، المنضدة؟ وحتى لو حاولت أن أتخيل أن المنضدة موجودة بعيدًا عن كل علاقة بالإدراك، فإننى أتخيل بالضرورة نفسى أو شخصًا آخر يدركها؛ أعنى أننى أدخل خلسة ذاتًا مُدركة، مع إننى التفت إلى واقعة أننى أفعل ذلك. ولذلك يستطيع باركلى أن يقول إن «الوجود المطلق للأشياء غير العاقلة دون أى علاقة بكونها مدركة، يبدو غير معقول تمامًا. فوجودها هو كونها مدركة، كما أنه لا يمكن أن يكون لها وجود خارج الأذهان أو الموجودات المفكرة التى تدركها»(٢٣).

ولذلك، فإن زعم باركلى هو أن القول بأن شيئًا محسوسًا أو جسمًا ما موجود، يعنى أنه مُدرك، أو يمكن إدراكه: وليس هناك شىء آخر يمكن أن يعنيه هذا القول من وجهة نظره. وهو يؤكد أن هذا التحليل لا يؤثر على حقيقة الأشياء. «الوجود هو الإدراك، أو كونه مدركًا». فالحصان فى الاسطبل، والكتب موجودة فى غرفة الكتب كما كانت من قبل(٢٤). وبعبارة أخرى، لا يؤكد باركلى أنه ليس صحيحًا أن نقول إن الحصان موجود فى الأسطبل عندما لا يوجد فيه شىء: إذ أنه يهتم بمعنى العبارة. لقد ذكرت من قبل الملاحظة التالية، بيد أنها جديرة بأن نذكرها مرة أخرى. «لا يقولن أحد أننى استبعد الوجود، فإننى لا أعلن سوى معنى الكلمة بقدر ما أستطيع أن أفهمها»(٢٥). ويرى باركلى أن تحليله للعبارات الخاصة بوجود الأشياء المحسوسة تطابق وجهة نظر الإنسان البسيط الذى لم تضلله التجريدات الميتافيزيقية.

وربما يعترض معترض، بالطبع، قائلاً أنه على الرغم من أن الإنسان العادى يوافق ـ يقينًا ـ على القول بأن الحصان موجود فى الإسطبل عندما لا يوجد فيه شىء ـ يعنى أنه إذا دخل شخص ما الإسطبل ستكون لديه، أو يمكن أن تكون لديه، التجربة التى نسميها برؤية الحصان، فإنه سيفزع من القول بأنه يجب أن يكون وجود الحصان مدركًا. لأنه عندما يسلّم بالقول بأن الحصان موجود فى الإسطبل «يعنى» أنه إذا دخل شخص ما الإسطبل، فإنه يدرك، أو يمكن أن يدرك، الحصان، فإنه لا يقصد فقط أن

يقول إن القول الثانى نتيجة للقول الأول. إذا كان الحصان فى الإسطبل، فإن أى شخص ذى بصر عادى يمكنه أن يدرك الحصان، إذا ما توافرت الشروط الأخرى المطلوبة للإدراك. لكن لا ينجم عن ذلك أن وجود الحصان يكمن فى كونه مدركًا. ومع ذلك، يبدو أن موقف باركلى يقترب كثيراً من موقف بعض الوضعيين المحدثين، الذين يؤكدون أن معنى الجملة التجريبية يتحد مع طريقة التحقق من صدقها. فدخول الإسطبل وإدراك الحصان هو طريقة للتحقق من صدق القضية القائلة بأن هناك حصانًا فى الإسطبل. وعندما يقول باركلى إن الجملة لا يمكن أن تعنى سوى أنه إذا دخلت ذاتٌ مُدركة الإسطبل، فإنه سيكون لديها، أو يمكن أن يكون لديها خبرات حسية معينة، ويبدو أن تلك طريقة أخرى للقول بأن معنى القضية القائلة بأن هناك حصانًا فى الإسطبل، يتوحد مع طريق التحقق من صدقها. وليس هذا، بالطبع، تفسيرًا كافيًا لوجهة نظره. لأنه يستعبد كل ذكر ليس للنظرية القائلة بأن الموضوعات المحسوسة هى أفكار، بل يستبعد أيضًا إدخاله اللاحق لله بوصفه مُدركًا كليًّا وعالمًا بكل شىء. لكن بقدر ما يمضى الجانب اللغوى التحليلى من مذهبه، فإنه يبدو أن هناك تشابهًا بين موقفه وموقف عدد من الوضعيين الجدد المحدثين. ويخضع موقف باركلى لنفس النوع من النقد الذى يمكن أن يوجه إلى وجهة نظر الوضعيين الجدد المشار إليها(٢٦).

وقبل أن نمضى قدمًا، ربما يكون من الأفضل أن نلفت الانتباه إلى هاتين المسألتين. الأولى: عندما يقول باركلى «الوجود كونه مدركًا» فإنه لا يتحدث إلا عن أشياء محسوسة، أو موضوعات حسية والثانية: الصياغة الكاملة هى: الوجود لابد أن يكون مُدركًا، أو لابد من إدراكه. وإلى جانب الأشياء «اللامفكرة» المحسوسة، التى يتمثل وجودها فى كونها مدركة، توجد أذهان أو ذوات مُدركة، تكون نشطة وفعالة، ووجودها هو أن تُدرِك لا أن تُدرَك.

٤ – ويمكن أن نجد فى كتاب «تعليقات فلسفية» نظرية باركلى التى تقول إن الأشياء هى أفكار أو تجمعات من أفكار، وكذلك النتيجة التى استخلصها وهى أنها لا يمكن أن توجد مستقلة عن الأذهان. «إن كل الكلمات ترمز إلى أفكار. وكل معرفة (هى) عن أفكارنا. وتأتى كل الأفكار من الخارج ومن الداخل»(٢٧). تسمى الأفكار فى الحالة الأولى إحساسات، وتسمى فى الحالة الثانية أفكارًا. والإدراك هو امتلاك فكرة.

ولذلك، عندما ندرك ألوانًا، على سبيل المثال، فإننا ندرك أفكاراً. ولأن هذه الأفكار تأتى من الخارج، فإنها تكون إحساسات. لكن لا إحساسات لشيء فاقد الحس»(٢٨). ومن ثم لا يمكن لأفكار مثل الألوان أن تلازم جوهراً ماديا، أي جوهراً خاملاً. ولذلك لا داعى تماماً لأن نسلّم بهذا الجوهر. «فلا شيء مثل فكرة ما يمكن أن يوجد في شيء لا يُدرك»(٢٩). فالإدراك يستلزم الاعتماد على مُدرك. والوجود يعنى الإدراك أو كونه مدركًا. «لا شيء يوجد بصورة ملائمة سوى الأشخاص؛ أعنى الموجودات الواعية؛ أما كل الأشياء الأخرى فلا تكون موجودة بالطريقة التى يوجد بها الأشخاص»(٣٠). ولذلك، فإن بيان أن الأشياء المحسوسة أفكار، هو أحد الطرق الأساسية، إن لم يكن الطريقة الأساسية، لبيان صدق القضية القائلة إن وجود هذه الموضوعات هو كونها مدركة، ولبيان بطلان نظرية لوك عن الجوهر المادى.

يتحدث باركلى فى كتابه «مبادئ..» عن الأشياء المحسوسة بوصفها تجمعات أو ارتباطات من «إحساسات أو أفكار»، ويصل إلى نتيجة هى أنها «لا يمكن أن توجد إلا فى ذهن يدركها»(٣١). لكن على الرغم من أنه يؤكد أنه من الواضح أن موضوعات معرفتنا هى أفكار(٣٢)، فإنه يشعر بأن هذه النظرية لا تتفق تماماً مع ما يؤمن به بعض الناس. لأنه يلاحظ «أن هناك فى الواقع رأيًا ينتشر بصورة غريبة بين الناس، وهو أن للمنازل، والجبال، والأنهار، وفى عالم كل الأشياء المحسوسة، وجوداً طبيعيا أو حقيقيا، يتميز عن كونها مدركة عن طريق الذهن»(٣٣). بيد أن هذا الرأى المنتشر بصورة غريبة هو، مع ذلك، تناقض واضح. «لأنه ماذا عسى أن تكون الموضوعات التى ذكرناها سابقًا سوى الأشياء التى ندركها عن طريق الحواس، وماذا ندركه بجانب أفكارنا أو إحساساتنا، ثم ألا يتنافى بوضوح أن يوجد أى منها أو أى مجموعة منها بدون أن يكون مدركًا؟»(٣٤). إن التصور الذى يقول إن هذه الأشياء يمكن أن توجد بذاتها، أى دون علاقة بالإدراك، ربما يعتمد أساسًا على نظرية الأفكار المجردة. لأنه هل يمكن أن تكون هناك درجة من التجريد أدق من أن نميز وجود الموضوعات المحسوسة من كونها مُدركة، لكى نتصورها موجودة دون أن تكون مدركة؟(٣٥).

إذا كانت الأشياء المحسوسة، بالطبع، أفكارًا بالمعنى العادى للكلمة، يكون واضحًا أنها لا يمكن أن توجد بمعزل عن ذهن ما. لكن ما هو المبرر الذى يجعلنا نسميها أفكارًا؟

إن سير الحجة الذى اتبعه باركلى هو كالآتى: يميز بعض الناس بين الصفات الثانوية مثل اللون، والصوت، والطعم وبين الصفات الأولية مثل الامتداد والشكل. فيسلّمون بأن الصفات الأولية، بوصفها مدركة، لا تشبه أى شىء موجود خارج الذهن. وبمعنى آخر، إنهم يسلّمون بطابعها الذاتى، أى أنها أفكار، «بيد أنهم يسلّمون بأن أفكارنا عن الصفات الأولية هى نماذج أو صور لأشياء توجد خارج الذهن، فى جوهر غير مفكر يطلقون عليه اسم المادة». ونحن مضطرون، بالتالى، إلى أن نفهم المادة على أنها جوهر خامل، لا يحس، يقوم فيه الامتداد، والحركة والشكل بالفعل»(٣٦). غير أن هذا التمييز لا يتم. فمن المستحيل أن نتصور الصفات الأولية بمعزل تام عن الصفات الثانوية؛ إذ لا يمكن أن نتصور صفة الامتداد، والحركة، والشكل، مجردة عن كل الصفات الأخرى»(٣٧). وفضلاً عن ذلك، إذا زودتنا نسبية الصفات الثانوية، كما يعتقد لوك، بحجة صحيحة عن ذاتيتها، فإنه يمكن استخدام نفس النوع من الحجة بالنسبة للصفات الأولية. فالشكل أو الهيئة، مثلاً، يعتمد على موقع الشخص المدرك، فى حين أن الحركة لا تكون سريعة أو بطيئة، ويكون هذان المصطلحان نسبيين. إن الامتداد بوجه عام والحركة بوجه عام هما لفظان ليس لهما معنى، وهما يعتمدان على نظرية غريبة وهى نظرية الأفكار المجردة.(٣٨). وبصورة دقيقة، ليست الصفات الأولية إدراكًا مستقلاً، ولكنها صفات ثانوية. إن الصفات الأولية لا تقل عن الصفات الثانوية فى أنها أفكار. وإذا كانت كل من الصفات الأولية والصفات الثانوية أفكارًا، فإنها لا يمكن أن توجد فى جوهر غير مفكر أو حامل، أو لا يمكن أن تلازمه. ويمكننا أن نتخلص، بالتالى، من جوهر لوك المادى، وتصبح الأشياء المحسوسة لفائف أو تجمعات من أفكار.

لم يقل لوك بالفعل، كما رأينا من قبل، إن الصفات الثانوية ذاتية؛ لأن الصفات الثانوية هى، بمصطلحه الفنى، قوى موجودة فى الأشياء تنتج فينا أفكارًا معينة، وهذه القوى موضوعية، أعنى أن وجودها يعتمد على أذهاننا. ومع ذلك، لو قصدنا بالصفات الثانوية الصفات كما تُدرك، كاللون مثلاً، فإننا نستطيع أن نقول إنها ذاتية عند لوك، أى أنها أفكار موجودة فى الذهن. ويبدأ باركلى من هذه النقطة فى الحجة السابقة الذكر. بيد أن صحة الحجة أمر مشكوك فيه بالتأكيد. إذ يبدو أن باركلى يعتقد أن

«نسبية» الصفات تبين أنها موجودة فى الذهن. ليست هناك صفات بوجه عام، غير الصفات الجزئية المُدركة. وكل صفة جزئية تُدرك، تدركها «ذات» وتتعلق بذات جزئية معينة. لكن ليس واضحًا بصورة مباشرة أن الاخضرار، والاصفرار هما فكرتان بمعنى أنهما موجودتان فى ذهنى، لأن العشب يبدو لى الآن أخضر، أو أصفر، وذهبيًّا. كما أنه ليس واضحًا بصورة مباشرة أن الامتداد والشكل هما فكرتان، لأن شيئًا معينًا يبدو لى كبيرًا فى هذه الظروف، ويبدو لى صغيرًا فى ظروف أخرى، أو يبدو لى أنه ذو شكل فى وقت ما، وذو شكل آخر فى وقت آخر. إذا افترضنا، بالطبع، مع التسليم بموضوعية الصفات، أن الأشياء لابد أن تبدو بالضرورة هى هى بالنسبة لكل الناس أو بالنسبة لشخص واحد فى جميع الأوقات وجميع الظروف، فإنه ينجم عن ذلك أنها إذا لم تبد كذلك، فإنها لا تكون موضوعية.بيد أنه لا يبدو أن هناك أى سبب مقنع لافتراض هذا الفرض.

٥ – ومع ذلك، إذا افترضنا أن الأشياء المحسوسة هى أفكار، يتضح أن نظرية لوك عن الحامل المادى هى فرض ليس ضروريًا. غير أننا نستطيع أن نمضى أبعد من ذلك، فيما يرى باركلى، ونقول إن الفرض ليس غير ضرورى فحسب، بل إنه غير معقول. وإذا حاولنا أن نحلل معنى اللفظ، فإننا نجد أنه يتكون من «فكرة الوجود بوجه عام، مع التصور النسبى عن أعراضه التى تدعمه. إن الفكرة العامة عن الوجود تبدو لى أنها الفكرة الأكثر تجريدًا من كل الأفكار الأخرى ولا يمكن الإحاطة بها، أما أعراضها التى تحملها، فإن ذلك، كما لاحظنا الآن، لا يمكن أن يُفهم بالمعنى العادى لهذه الكلمات؛ ولابد أن تؤخذ بالتالى بمعنى آخر، لكنها لا تفسر ماذا عساه أن يكون»[٣٩]. ولا يمكن أن تؤخذ عبارة «الأعراض المحمولة»[٤٠] بمعناها المادى «كما نقول إن الأعمدة هى التى تحمل مبنى ما». لأن الجوهر المادى يُفترض أنه يسبق من الناحية المنطقية الامتداد، والعرض، وأنه هو الذى يحملها. إذن بأى معنى يجب أن يؤخذ؟»[٤١]. لا يمكن أن نقدم معنى محددًا للعبارة من وجهة نظر باركلى.

ويتم التعبير عن نفس طريقة التفكير بتفصيل أكثر فى المحاورة الأولى. لقد اضطر «هلياس» إلى أن يسلّم بأنه لا يمكن الدفاع عن التمييز بين الإحساس والموضوع؛ أى بين فعل الذهن وموضوعه، عندما نتحدث عن الإدراك. فالأشياء المحسوسة يمكن ردها إلى

إحساسات، ولا يمكن أن نتصور أن الإحساسات توجد في جوهر لا ندركه. «لكن، من جهة أخرى، عندما ننظر إلى أشياء محسوسة من وجهة نظر مختلفة، ناظرين إليها على أنها أعراض كثيرة وكيفيات، فإنني أجد أنه لابد أن نفترض حاملاً مادياً، لا نستطيع أن نتصور أنها توجد بدونه»[٤٢]. ثم يتحدى «فيلونوس» «هلياس» بأن يفسر ما يعنيه بجوهر مادي. فإذا كان يعني أنه يسري وينتشر تحت كيفيات حسية أو أعراض، فلابد أن يسري وينتشر تحت الامتداد. وفي هذه الحالة لابد أن يكون ممتداً. وحينئذ نقع في ارتداد لا نهاية له. وفضلاً عن ذلك، تنتج نفس النتيجة إذا استبدلنا بفكرة «يوجد تحت» أو يحمل فكرة كونه حاملاً أو كونه ينتشر ويسري تحت.

يعترض «هلياس» على أن وجهة نظره أُخذت بصورة حرفية. غير أن «فيلونوس» يرد قائلاً: «إنني لا أفرض أي معنى على كلماتك: فأنت حر في أن تفسرها كيفما تشاء. إنني أتوسل إليك فقط، أن تجعلني أعني شيئًا بها.. أتوسل إليك أن تعرف أي معنى، حرفي أو غير حرفي، تعنيه بها»[٤٣]. ويجد هلياس نفسه في النهاية مجبراً على أن يسلّم بأنه لا يستطيع أن ينسب أي معنى محدد لعبارات مثل «أعراض تحمل»، و«حامل مادي»[٤٤]. وخلاصة المناقشة هي، بالتالي، أن التأكيد بأن الأشياء المادية توجد بصورة مطلقة، دون اعتماد على الذهن، لا معنى له. «إن الوجود المطلق لأشياء غير مفكرة هو كلمات ليس لها معنى، أو يتضمن تناقضًا. وهذا ما أكرره، وأقرره، وأوصي به، بجدية، لفكر القارئ المنتبه»[٤٥].

٦ – لقد بذل باركلي ما في وسعه لكي يبين أن القول بأن الأشياء المحسوسة هي أفكار، لا يساوي القول بأن الأشياء المحسوسة ليس لها حقيقة واقعية. «افرض، إذا كان الأمر كذلك أن كل شيء غير الفكرة هو مجرد وهم، فإنني أرد بأن كل شيء حقيقي دائمًا. إنني آمل أن يكون وصف شيء ما بأنه «فكرة» لا يجعله أقل حقيقة وواقعية. وربما أتمسك، بالفعل، بكلمة «شيء» ولا أذكر كلمة «فكرة»، إن لم يكن هناك داع – وأعتقد أن هذا سبب جيد أيضًا – التي سأقدمها في الكتاب الثاني»[٤٦]. كما أن «هناك واقعًا؛ أي أن هناك أشياء، أو أشياء حقيقية، بناء على المبادئ التي أتمسك بها»[٤٧]. ويثير باركلي في كتابه «مبادئ..» اعتراضًا وهو أنه بناء على نظريته «يُستبعد كل ما هو واقعي وجوهري في الطبيعة من العالم: ويحل محله نظام وهمي من أفكار...

فماذا يحدث، إذن، للشمس، والقمر، والنجوم؟ ما الذى يجب علينا أن نتصوره عن المنازل، والأنهار، والجبال، والأشجار، والحجارة؛ كلا، وما الذى ينبغى علينا أن نتصوره حتى عن أجسامنا؟ هل كل هذه ليست سوى أوهام وخيالات كثيرة جداً للخيال؟[٤٨]. وأرد على ذلك بالقول: «بأننا لن نفقد أى شيء فى الطبيعة، بناء على المبادئ التى ذكرتها. فما نراه ونشعر به، ونسمعه، أو أى حكيم يتصور أو يفهم، يظل آمنًا إلى الأبد، ويكون واقعيًا إلى الأبد. إن هناك أشياء حقيقية، ويحتفظ التمييز بين الحقائق الواقعية والخيالات بقوته الكاملة»[٤٩].

ومع ذلك، إذا كانت الأشياء المحسوسة أفكاراً، فإنه ينجم عن ذلك أننا نأكل ونشرب ونرتدى أفكاراً. وتحدث طريقة الحديث هذه صوتًا «أجش للغاية». ويرد باركلى بأنها تفعل ذلك بالتأكيد؛ لكن السبب فى أنها تحدث صوتًا أجش وغريبًا هو، ببساطة، أن كلمة «فكرة» لا تُستخدم فى الحديث العادى، عادة، بالنسبة للأشياء التى نراها ونلمسها. إن المطلب الرئيسى هو أنه يجب علينا أن نفهم بأى معنى تُستخدم الكلمة فى السياق الحالى. «إننى لا أمارى فى صحة التعبير، ولكن فى صدقه. فإذا اتفقت معى، بالتالى، على أننا نأكل ونشرب، ونلبس الأشياء المحسوسة المباشرة التى لا يمكن أن توجد غير مدركة أو بدون الذهن: فإننى على استعداد لأن أخول العادة بصورة مناسبة وملائمة لأن تقول إنها تُسمى أشياء، ولا تُسمى أفكاراً»[٥٠]. ما هو، إذن، المبرر لاستخدام لفظ «فكرة» بمعنى يتم الإقرار به وفقًا للاستخدام العادى؟ «أرد على ذلك قائلاً: أستخدمها لسببين؛ الأول، لأنه يُفترض بوجه عام أن لفظ «الشىء» يدل، على العكس من لفظ الفكرة، على شيء موجود خارج الذهن. والثانى؛ لأن الشىء له دلالة أكثر شمولاً من الفكرة، بما فى ذلك الأرواح أو الأشياء المفكرة، إلى جانب الأفكار أيضًا. ولذلك، طالما أن موضوعات الحس لا توجد إلا فى الذهن فحسب، وهى غير مفكرة وخاملة أيضًا، فإننى آثر أن أميزها عن طريق كلمة «فكرة» التى تتضمن تلك الخصائص[٥١].

ولأن باركلى يستخدم، بالتالى، كلمة «أفكار» لكى تشير إلى موضوعات الحس المباشرة، ولأنه لم ينكر وجود موضوعات الإدراك الحسى، فإنه لم يستطع أن يثبت أن نظريته عن الأفكار ليس لها أهمية بالنسبة لحقيقة العالم المحسوس. إن كل ما تخلص

منه هو جوهر لوك المـادي، الذى لا يكـون موضـوعًا من موضوعات الحس، والذى لا يصل إليه، بالتالى، أى إنسان عادي. «وإننى لا أجادل فى وجود أى شيء نستطيع أن نعيه عن طريق الحس أو عن طريق التأمل. فليس لدىّ أدنى شك فى القول بأن الأشياء التى أراها بعينى، وألمسها بيدى موجودة، أى أنها موجودة بالفعل. فوجود الشيء الوحيد الذى أنكره، هو ما يسميه الفلاسفة بالمادة أو بالجوهر المادى. وعندما أفعل ذلك، فليس ثمة ضرر يلحق بسائر البشر، الذين لا يصلون إليه. إن الملحد يريد، بالفعل، لون أى اسم فارغ لكى يدعم فسقه ومعصيته، وربما يجد الفلاسفة أنهم يفقدون فرصة عظيمة للهزل والجدال[٥٢].

إن هناك خلافًا في وجود بعض الغموض وعدم الاتساق فى استخدام باركلى للفظ «فكرة». فهو، من ناحية، يحتج بأنه يستخدم اللفظ ببساطة لكى يدل على ما ندركه، أى الموضوعات المحسوسة. وعلى الرغم من أن هذا الاستخدام للفظ قد لا يكون مشتركًا وعامًا، فإن استخدامه لا يؤثر فى حقيقة موضوعات الإدراك الحسي. ويفترض ذلك بالنسبة للقارئ أن اللفظ هو لفظ فنى خالص بالنسبة لباركلى. إن تسمية الأشياء المحسوسة بالأفكار بهذا المعنى الفنى الخالص لا يرد الأشياء إلى أفكار بالمعنى المألوف. ويتحدث باركلى فى الوقت نفسه، كما رأينا، عن إحساسات أو أفكار»، كما لو كان المصطلحان مترادفين. ويفترض ذلك، بغض النظر تمامًا عن عدم ملاءمة ترادف الأفكار والإحساسات، نقول يفترض ذلك لا محالة أن الأشياء المحسوسة هى تحويرات ذاتية خالصةلأذهاننا. لأن كلمة «إحساس» تشير إلى شيء ذاتي، وإلى شيء خاص بالفعل. فهى تفترض عدم وجود عالم محسوس حقيقى عام، ولكنها تفترض بالأحرى وجود عوالم محسوسة خاصة كثيرة بقدر ما توجد ذوات مُدركة. وهكذا يصبح العالم المحسوس شيئًا أشبه بعالم موجود فى الأحلام.

ومن المناسب هنا تقديم تمييز باركلى بين الأفكار عن الأشياء وصورها، حتى على الرغم من أنه يعنى أن نلمس جوانب من فلسفته سوف نتناولها فى الفصل القادم. إن الأفكار، أى الأشياء المحسوسة، «يطبعها خالق الطبيعة على الحواس»: فهى تُسمى «أشياء حقيقية»[٥٣]. فعندما أفتح عينيّ، مثلاً، وأرى قطعة من الورق الأبيض، فإن ذلك لا يعتمد على اختيارى فى رؤية قطعة من الورق الأبيض، إلا بمعنى أننى أستطيع أن

أختار النظر فى اتجاه معين بدلاً من اتجاه آخر. إننى لا أستطيع أن أنظر فى اتجاه الورقة وأرى قطعة من الجبن الأخضر بدلاً من رؤية قطعة من الورق الأبيض. إن الأفكار أو الصفات التى تكوّن، بلغة باركلى، قطعة الورق الأبيض، تُطبع على حواسى. ومع ذلك ، يمكن أن تكون لدىَّ صور عن الأشياء التى أراها، وأستطيع أن أربط صوراً كما أشاء، لكى أكوّن، مثلاً، صورة عن الحيوان «وحيد القرن». إن قطعة الورق الأبيض التى أراها على المنضدة لا تُسمى، فى اللغة المألوفة، فكرة، بينما نتحدث عن امتلاك فكرة عن وحيد القرن. لكن على الرغم من أننا نتحدث عن قطعة الورق الأبيض بوصفها تجمعًا أو لفيفًا من أفكار بلغة باركلى، فإن هذه الأفكار لا تعتمد على الذهن المحدود بنفس الطريقة التى تعتمد بها صورة وحيد القرن عليه. وبالتالى، هناك مجال، فى نظرية باركلى، للتمييز بين مجال الواقع المحسوس ومجال الصور. وهذا التمييز ذو أهمية؛ لأن باركلى يصر، كما سنذكر فى الفصل القادم، على أن هناك «نظامًا للطبيعة»، أى نموذجًا متماسكًا من أفكار لا تعتمد على الاختيار البشرى. وفى الوقت نفسه، على الرغم من أن الأشياء الواقعية، أو إن شئنا نقول الأشياء المحسوسة، لا تعتمد ببساطة على المُدرك البشرى، فإنها لا تكون أفكاراً، ولا يمكن أن توجد باستقلال مطلق عن ذهن ما. ولذلك فإن هذين القولين، صادقان ومهمان بالنسبة لباركلى؛ أعنى أن الأفكار (بالمعنى الموجود عنده للفظ) لا تعتمد تمامًا على الذهن البشرى، وأنها مع ذلك أفكار وتعتمد، بالتالى، على ذهن ما.

إننى لا أزعم أن هذا التمييز يزيل كل الصعوبات، ويرد على كل الاعتراضات الممكنة. وذلك لأنه لا يزال ينجم عن نظرية باركلى أن هناك عوالم خاصة كثيرة بقدر ما تكون هناك ذوات مُدركة، وأنه لا وجود لعالم عام. ولم يكن باركلى، بالطبع، من أنصار «الأنا وحدية»(٥٤). غير أن القول بأنه ليس من أنصار هذا المذهب لا يساوى القول بأننا لا نستطيع أن نستمد من مقدماته مذهب «الأنا وحدية». فقد آمن، بالفعل، بكثرة من أذهان أو أرواح متناهية. لكن يصعب جدا أن نرى كيف استطاع اعتماداً على مقدماته أن يضمن صحة هذا الإيمان. ومع ذلك، يساعدنا التمييز الذى وصفناه فى الفقرة الأخيرة، على الأقل على أن نفهم كيف استطاع باركلى أن يشعر بأنه محق ولديه ما يبرره فى إثبات أن هناك طبيعة حقيقية اعتماداً على نظريته، وأن الأشياء

المحسوسة لا تُرد إلى مستوى الخيالات، حتى لو كان هناك تباين بين جانب الحس المشترك من هذه النظرية (أى أن الأشياء المحسوسة هى ببساطة ما ندركه، أو ما يمكن أن ندركه)، وجوانبها المثالية (أى أن الأشياء المحسوسة هى أفكار، مساوية للإحساسات). ويمكن أن نعبر عن هذا التباين بهذه الطريقة. يشرع باركلى فى وصف عالم الإنسان العادى، مستبعداً إضافات الميتافيزيقيين غير الضرورية، والتى لا معنى لها، ولكن نتيجة تحليله هى قضية لا يميل الإنسان العادى إلى قبولها، كما كان باركلى نفسه واعيًا بذلك.

٧ - وفى ختام هذا الفصل، يمكننا أن نثير التساؤل: هل يتضمن استخدام باركلى للفظ «فكرة» النظرية التمثيلية عن الإدراك؟ يتحدث لوك غالبًا، وليس دائمًا، عن الأفكار المدركة وليس عن الأشياء. ومن حيث إن الأفكار تمثل عنده فى الغالب أشياء، فإن طريقة الكلام هذه تتضمن النظرية التمثيلية عن الإدراك. وذلك هو أحد الأسباب، بالطبع، التى جعلت لوك يقلل من شأن المعرفة الحسية والفيزياء مقارنة بالرياضيات. ولذلك، فإن السؤال هو: هل باركلى تورط فى نفس النظرية ونفس الصعوبات؟

يبدو أن الإجابة المناسبة عن هذا السؤال واضحة بدرجة كافية، شريطة أن نلتفت إلى فلسفة باركلى الخاصة بدلاً من الحقيقة التى تقول إن لوك قد أمده بنقطة الانطلاق. وإذا نظرنا إلى هذه الحقيقة وحدها، فربما نميل بسهولة إلى أن ننسب إلى باركلى النظرية التمثيلية فى الإدراك. بيد أننا إذا التفتنا بعناية إلى فلسفته الخاصة، فإننا ندرك أنه لم يتورط فى هذه النظرية.

إن ما يسميه باركلى بالأفكار ليس أفكاراً عن الأشياء: فهى أشياء. إنها لا تمثل كيانات موجودة وراءها: فهى نفسها كيانات. إننا عندما ندرك الأفكار لا ندرك صور الأشياء المحسوسة، ولكن ندرك الأشياء المحسوسة نفسها. يقول باركلى فى كتابه «تعليقات فلسفية» بوضوح: «إن الافتراض الذى يقول إن الأشياء تتميز عن الأفكار يبطل كل حقيقة واقعية ويؤدى، بالتالى، إلى نزعة شكية كلية، لأن كل معرفتنا وتأملنا محصوران بأفكارنا الخاصة»[٥٥]. كما أن «إشارة الأفكار إلى الأشياء لا تكون أفكاراً»، إذا استخدمنا لفظ «فكرة عن»، هى سبب أساسى من أسباب الوقوع فى الخطأ»[٥٦].

وذلك ليس، بالتأكيد، النظرية التمثيلية عن الإدراك التى، لا تطابق، بالفعل، فلسفة باركلى. لأنه لا وجود، بناء على مقدماته، لشيء تمثله الأفكار. ويعترض، كما يمكن أن نرى من الاقتباس الأول من الاقتباسين اللذين قدمناهما من قبل، على النظرية التى تؤدى إلى النزعة الشكية. لأنه إذا كانت الموضوعات المباشرة للمعرفة الحسية أفكاراً يُفترض أنها تمثل أشياء غيرها، فإننا لا نستطيع أن نعرف مطلقًا أنها تمثل، فى حقيقة الأمر، أشياء. ولا شك أن باركلى يستعير من لوك استخدام لفظ «فكرة» للموضوع المباشر للإدراك؛ غير أن ذلك لا يعنى أن الأفكار تفى بنفس الوظيفة، أو يكون لها نفس المكانة فى فلسفة باركلى التى تكون لها فى فلسفة لوك. إذ أن الأفكار عند لوك، وفقًا لطريقة حديثه الشائعة على الأقل، تفعل بوصفها وسائط بين الذهن والأشياء، بمعنى أنه على الرغم من أنها موضوعات مباشرة للمعرفة، فإنها تمثل أشياء خارجية لا تعتمد على أذهاننا. أما الأفكار عند باركلى فليست وسائط؛ لأنها هى نفسها أشياء .

الهوامش

(١) P. C., 162: 1, p. 22.

(٢) P. C., 178: 1, p. 24.

(٣) Ibid.

(٤) P. C., 291: 1, p. 43.

(٥) P. C., 553: 1, p. 69.

(٦) P. C., 642: 1, p. 78.

(٧) P. C., 492: 1, p. 62.

(٨) P. C., 581: 1, p. 72.

(٩) P. C., 593: 1, p. 74.

(١٠) P. Introduction, 6: 11, p. 27.

(١١) Ibid, 20: 11, p. 37.

(١٢) Ibid, 12: 11, p. 31.

(١٣) P. Introduction, 10: 11, p. 29.

(١٤) Ibid, 13: 11, p. 33.

(١٥) Eassy Concerning Human understanding, 4, 7,9.

(١٦) Ibid, 3: 3, p. 6.

(١٧) Ibid, 3: 3, p. 6.

(١٨) P. Introduction, 11: 11, p. 31.

(١٩) Ibid, 12: 11, p. 32.

(٢٠) Ibid, 15: 11, pp. 33 - 4.

(٢١) P. Introduction, 16: 11, p. 35.

(٢٢) P. 1, 3: 11, p. 42.

(٢٣) Ibid.

(٢٤) P. C., 429: 1, p. 53.

(٢٥) P. C., 593: 1, p. 74.

(٢٦) CF., For example, chapters 111 and IV of my Contemporary Philosophy (London, Burns and Oates, 1956).

(٢٧) P. C., 378: 1, p. 45.

(٢٨) Ibid.

(٢٩) Ibid.

(٣٠) P. C., 24: 1, p. 10.

(٣١) P. 1, 3: 11, p. 42.

(٣٢) P. 1, 1: 11, p. 41.

(٣٣) P., 1, 4: 11, p. 42.

(٣٤) Ibid.

(٣٥) P. C., 1, 5: 11, p. 42.

(٣٦) P.,1, 9: 11, pp. 44 - 5.

(٣٧) P., 1, 10: 11, p. 45.

(٣٨) P., 1, 1, 11: 11, p. 46.

(٣٩) P., 1, 17: 11, pp. 47 - 8.

(٤٠) يجب أن تُفهم كلمة «يحمل» بمعنى إيجابِىٍّ بالطبع، فالجوهر المادِى يحمل أعراضاً. (المؤلف)

(٤١) P., 1, 16: 11, p. 47.

(٤٢) D., 1, 11: 197.

(٤٣) Ibid, p. 199.

(٤٤) ربما يرد «هلِياس» بأن السبب الذى جعله لم يستطع أن يرضى طلب فِيلونوس لمعنى واضح ومحدد هو أن فِيلونوس كان يطلب منه أن يصف العلاقة بين الجوهر والأعراض عن طريق علاقة مختلفة. غير أن فِيلونوس (أى باركلى) تمسك، بالطبع، بأن الظواهر أفكار. ولا يمكن، فى هذه الحالة، أن تلازم جوهراً غير محسوس، وغير مفكر. (المؤلف)

(٤٥) P., 1, 24:11, p. 51.

(٤٦) P. C., 1, 807:1, p. 97.

(٤٧) P. C., 1, 105:1, p. 38.

(٤٨) P., 1, 34:11, p. 55.

(٤٩) Ibid.

(٥٠) P., 1, 38:11, p. 57.

(٥١) P., 1, 39:11, p. 57.

(٥٢) P., 1, 35:11, p. 55.

(٥٣) P., 1, 33:11, p. 54.

(٥٤) Solipsism أو مذهب الـذات الوحيــدة، وهو مــؤلف من مقطعيــن من اللاتينية Solus بمعنى وحيد، و ipse ومعناه أنا نفسي، وهو مذهــب يرى أنه لا يوجـد في العــالم سوى موجود واحد هــو «الأنا» ولا شيء سواها ويسمى أيضاً بمذهب «الأنانة» بمصطلحات ابن عربي. (المراجع)

(٥٥) P. C., 606: 1, p. 75.

(٥٦) P. C., 660: 1, p. 80.

الفصل الثالث عشر

باركلى (٣)

الأرواح المتناهية ؛ وجودها ، وطبيعتها ، وطابعها الخالد – نظام الطبيعة– تفسير باركلى التجريبى للفيزياء ، بصفة خاصة كما نراه فى رسالته «عن الحركة» – وجود الله وطبيعته – علاقة الأشياء المحسوسة بذواتنا وبالله – العلّية – باركلى وفلاسفة آخرون – بعض الملاحظات على أفكار باركلى الأخلاقية – ملاحظة على تأثير باركلى .

١ – إذا كانت الأشياء المحسوسة أفكاراً ، فإنها لا يمكن أن توجد إلا فى الأذهان أو فى الأرواح . وهكذا تصبح الأرواح هى الجواهر الوحيدة . إن الأفكار سلبية وخاملة: أما الأرواح، التى تدرج الأفكار ، فإنها نشطة وإيجابية ، « إن الشئ أو الوجود هو الاسم الأكثر عمومية للجميع ، إذ يندرج تحته نوعان متميزان تماماً ، وغير متجانسين ، ولا يمتلكان شيئًا مشتركًا سوى الاسم ، وأعنى بذلك الأرواح والصور. الأرواح جواهر نشطة ، ولا تنقسم ، أما الصور فهى موجودات خاملة ، سريعة الزوال، وغير مستقلة ، لا تقوم بذاتها ، غير أن الأذهان أو الجواهر الروحية تحملها [١] ، أو توجد فيها [٢] .

ولذلك ، لا يمكن أن تكون الأرواح صوراً أو تشبه الصور . « يتحتم علينا – بالتالى – أن نميز بين الروح والصورة [٣] ، لكن نمنع الطبائع المبهمة والغامضة تماماً، المختلفة وغير المتشابهة . والقول بأن هذا الجوهر الذى يحمل ، أو يدرك الصور هو نفسه صورة أو أشبه بصورة ، هو خلف محال بصورة واضحة . «فمن المستحيل – بالفعل – وبصورة واضحة أن تكون هناك أى صورة كهذه» [٤] . إن الروح موجود

بسيط لا ينقسم ، ونشط : ويُسمى بالفهم عندما يدرك صوراً ، ويُسمى بالإرادة عندما ينتجها أو يؤثر عليها . وبالتالى ، لا يمكن أن تكون هناك صورة تتكون من نفس أو روح : لأن كل الصور أيا كانت ، لأنها سلبية وخاملة ، لا يمكن أن تمثل لنا ، عن طريق صورة أو ما يشبهها ، ما يفعل (٥) .

وعندما يقول باركلى إنه لا يمكن أن تكون لدينا صورة عن الروح ، فإنه يستخدم لفظ «صورة» بالمعنى الفنى الموجود عنده . إنه لا يعنى أن لدينا معرفة بما تدل عليه كلمة «الروح» بل يجب علينا أن نسلِّم بأن « لدينا فكرة ما عن النفس ، والروح، وعمليات الذهن ، مثل : الإرادة والحب ، والكراهية ، من حيث إننا نعرف أو نفهم معنى هذه الكلمات (٦) . ولذلك يميز باركلى بين «الصورة» أعنى الذهنى أو الروحى كموضوع ، و«الفكرة» أعنى المحسوس أو الجسمى كموضوع ، إنه يمكن أن تكون لدينا فكرة عن الروح، ولا تكون لدينا عنها صورة بالمعنى الفنى . « ربما نقول ، بمعنى واسع بالفعل ، إن لدينا صورة ، أو بالأحرى فكرة عن الروح ، أى أننا نفهم معنى الكلمة وإلا فلن نستطيع أن نؤكد أو ننكر أى شئ عنها » (٧) . إن الروح يمكن أن توصف بأنها « ما يفكر ، وما يريد ، وما يدرك ، ويؤلف ذلك ، ذلك وحده ، دلالة اللفظ » (٨) . ولابد أن نتذكر أن هناك مدخلاً فى مذكرات باركلى (٩) يفترض أن إمكانًا خطر بباله لأن يطبق نفس النوع من التحليل الظاهرى على الذهن الذى طبقه على الأجسام . غير أنه رفض هذه الفكرة . فقد بدا واضحًا له أنه إذا ارتدت الأشياء المحسوسة إلى صور، فلابد أن تكون هناك أرواح أو جواهر روحية تدرك هذه الصور .

وينشأ تساؤل هو : كيف نعرف وجود الأرواح ، أعنى وجود كثرة من أرواح متناهية أو ذوات متناهية ؟ إننا نعى وجودنا الخاص عن طريق الإحساس الداخلى أو التأمل ، ونعى وجود الأرواح الأخرى عن طريق الذهن (١٠) . فالقول بأننى موجود ، هو قول واضح ، لأننى أدرك صوراً ، وأعى أننى أتميز عن الصور التى أدركها. بيد أننى لا أعرف وجود الأرواح المتناهية الأخرى أو الذوات المتناهية الأخرى إلا عن طريق الذهن ، أى عن طريق الاستدلال. « وواضح أننا لا نستطيع أن نعرف وجود الأرواح

الأخرى، إلا عن طريق عملياتها ، أو عن طريق الصور التى تثيرها فينا . فأنا أدرك حركات عديدة ، وتغيرات، وارتباطات من صور ، تخبرنى بأن هناك كائنات فاعلة معينة مثل ذاتى ، تلازمها ، وتتضافر فى إنتاجها، وهكذا لا تكون المعرفة التى لدىَّ عن أرواح أخرى مباشرة مثل معرفة صورى، ولكنها تعتمد على توسط صور، تشير عن طريقى إلى كائنات فاعلة أو أرواح تتميز عن ذاتى بوصفها أثاراً أو علامة ملازمة (١١). ويعود باركلى إلى هذه المسألة فى كتابه « ألسيفرون» [أو الفيلسوف الصغير] . « أننى لا أرى الأسليفرون» بصورة دقيقة ، أى الشئ الفردى المفكر ، ولكنى أرى فقط علامات مرئية ودلائل من حيث إنها تفترض وجود ذلك المبدأ أو النفس المفكرة العاقلة ، وتستدل عليها (١٢) . ويقيم تماثلاً بين معرفتنا المباشرة بالأرواح المتناهية الأخرى ومعرفتنا المباشرة بالله . ونصل فى كلتا الحالتين إلى وجود فاعل نشط عن طريق علامات محسوسة .

وبغض النظر عن أى نقد ممكن آخر ، فإن هذا التفسير لمعرفتنا بوجود أرواح أو ذوات متناهية أخرى يبدو أنه يعانى من الصعوبة الآتية : يرى باركلى أنه " عندما نرى لون شخص ما ، وحجمه ، وشكله ، فإننا لا ندرك إلا إحساسات معينة أو صوراً تُثار فى أذهاننا: وتخدمنا هذه الإحساسات أو الصور ، التى تظهر لأنظارنا تجمعات مختلفة ومتميزة ، فى تحديد وجود أرواح متناهية ومخلوقة مثل ذواتنا (١٣) . إننا لا نرى إنساناً ما ، إذا كنا نقصد بإنسان ذلك الذى يعيش ، ويتحرك ، ويدرك ، ويفكر كما نفعل نحن، ولكنا نرى فقط تجمعاً من صور ترشدنا لكى نعتقد أن هناك مبدأ للتفكير والحركة متميزاً مثل ذواتنا، يلازمه ويمثله (١٤) . لكن حتى إذا فكرت بهذه الطريقة ، فهل أستطيع أن أتيقن من الصور التى تتولد فىَّ والتى أعزوها إلى أرواح متناهية أخرى لا تكون بالفعل معلولات (آثاراً) لله ؟ فإذا أنتج الله فىَّ ، دون أن يكون هناك أى جوهر مادى ، الصور التى يُنظر إليها بناء على نظرية الجوهر – العرض على أنها أعراض لجوهر مادى أو جسمى ، فكيف يمكننى أن أتأكد من أنه لم ينتج فىَّ ، دون أن يكون هناك أى ذوات متناهية أخرى ، الصور التى آخذها لأن تكون علامات على وجود تلك الذوات ، أعنى وجود جواهر روحية غير ذاتى ؟ .

وقد يبدو للوهلة الأولى أن باركلى شعر بهذه المشكلة. لأن يؤكد أن وجود الله أشد وضوحاً من وجود الكائنات البشرية ، بيد أن السبب الذى يستند إليه فى هذا القول هو أن عدد علامات وجود الله أكبر من عدد علامات وجود أى شخص معين. لذلك يتساءل ألسيفرون قائلاً : « ماذا! هل تزعم أن نفس اليقين الذى يكون لديك عن وجود الله، يمكن أن يكون لديك عنى أنا ، الذى تراه بالفعل واقفًا أمامك ويتحدث إليك » ؟ (١٥) ويرد «يفرانور» قائلاً : « نفس اليقين إن لم يكن أعظم » . ويمضى ليقول إنه بينما يقتنع بوجود ذات متناهية أخرى عن طريق علامات قليلة فقط ، « فإننى أدرك فى جميع الأوقات وجميع الأماكن علامات حسية تثبت وجود الله» . وعلى نحو مماثل يقول باركلى فى كتابه «مبادئ ..» ربما نؤكد أيضًا أننا ندرك وجود الله بصورة أكثر وضوحًا من إدراك وجود الناس ، لأن آثار الطبيعة أكثر وفرة وأكثر معقولية من الآثار التى تنسب إلى الكائنات البشرية الفاعلة (١٦) . غير أنه لا يخبرنا كيف نستطيع أن نتأكد من أن الصور التى نأخذها كعلامات على وجود جواهر روحية متناهية تكون بالفعل ما نعتقد أنها تكون كذلك . وعلى أية حال ، ربما يرد بأننا نميز ، فى حقيقة الأمر ، بين الآثار الجزئية التى ننسبها إلى موجودات فاعلة متناهية ، والنظام العام للطبيعة الذى يفترض هذه الآثار ، ولا تحتاج هذه النظرية إلى أسس أبعد للتمييز من تلك الأسس التى تكون لدينا بالفعل ونستخدمها . إننا نستدل على وجود ذوات أخرى من أفكار أو آثار يمكن ملاحظتها تشبه تلك التى نعى إنتاجها ، وهذا دليل كاف . غير أنه إذا لم يقتنع أى شخص برد كهذا ، وأراد أن يعرف ماذا عساه أن يكون التبرير ، بناء على مقدمات باركلى، لصنع هذا الاستدلال ، فإنه لا يجد عونًا كبيراً من كتابات باركلى .

لقد ذكرنا بعض الأوصـــاف التى يقدمها باركلى لطبيعة الروح . لكن يصعب ، فيما أعتقد ، أنه يمكن أن نزعم – بنجاح – أن أوصافه متسقة باستمرار . إذ أنه يفترض فى كتابه « تعليقات فلسفية» أن الذهن «كومة» من الإدراكات . فإذا استبعدت الإدراكات ، فإنك تســتبعد الذهن : وإذا أبقيت على الإدراكات ، فقد أبقيت على الذهن (١٧) . ولم يتابع باركلى ، كما لاحظنا ، هذا التحليل الظاهرى للذهن ، بيد أنه يقول أيضًا فيما بعد إن وجود (esse) الأرواح هو الإدراك وذلك يستلزم أن تكون الروح

هى ، أساساً ، فعل الإدراك، ومع ذلك ، يخبرنا أيضاً أن كلمة «روح» تعنى «ذلك الذى يفكر ، ويريد ، ويدرك؛ ويؤلف ذلك ، وذلك فقط ، دلالة اللفظ» [١٨] . ولذلك نستطيع أن نقول بوجه عام إن باركلى رفض فكرة تطبيق نمط التحليل الظاهرى على الذهن ، ذلك النمط الذى طبقه على الأجسام وقبل نظرية لوك عن الجوهر اللامادى أو الروحى [١٩] ، وأثبت – بالطبع – بناء على هذا الأساس ، خلود النفس أو الروح البشرية .

إذا كانت نفس الإنسان ، كما يذهب البعض ، لهبًا حيويًا رقيقًا ، أو نظامًا من أرواح حيوية ، فإنها تكون قابلة للفساد مثل الجسم ، إنها لا تبقى بعد « دمار المعبد الذى يحوطها» [٢٠] ، غير أننا بيّنا أن النفس لا تنقسم ، وليست مادية وغير ممتدة ، ولا يمكن ، بالتالى ، أن تفسد [٢١] ، وليس معنى ذلك أن النفس البشرية لا يمكن أن تفنى وتتلاشى حتى عن طريق قدرة الله اللامتناهية ، « لكنها ليست عُرضة لأن تفسد أو تنحل عن طريق قوانين الطبيعة العادية أو الحركة » [٢٢] . وهذا ما نعنيه بقولنا إن نفس الإنسان خالدة بصـــورة طـبيعـيــة، أعنى أنها لا يمكن أن تتـــأثر بالحـركات ، أو التغيرات ، والفساد « ذلك الذى نراه يصيب الأجسام الطبيعية باستمرار » [٢٣] . لقد اعتنق أسوأ جانب فى الجنس البشرى بشدة الفكرة التى تقول إن النفس البشرية جسدية وقابلة للفساد ، بوصفها الترياق الأكثر فاعلية ضد كل انطباعات الفضيلة والدين [٢٤] . بيد أن النفس ، من حيث إنها جوهر روحى ، خالدة بصورة طبيعية ؛ وهذه الحقيقة ذات أهمية عظيمة للدين والأخلاق .

٢ – وإذا عدنا من الأرواح إلى الأجسام ، فإننا نرى أن تحليل باركلى للأجسام لا يمس الطبيعة الحقيقية . « هناك طبيعة حقيقية ، ويحتفظ التمييز بين الحقائق الواقعية والخيالات بقوته الكاملة »[٢٥] . ولذلك ، كان من المناسب تماماً أن نتحدث عن قوانين الطبيعة : « هناك قوانين معينة عامة تسرى فى سلسلة المعلومات الطبيعية بأسرها : ونعرف هذه السلسلة عن طريق الملاحظة ودراسة الطبيعة .. [٢٦] ولذلك ، فإن باركلى على إستعداد تام لأن يتحدث عن "النسق كله ، الهائل ، والجميل ، والعظيم ، الذى يفوق كل تعبير ، وكل تفكير[٢٧] . ولا بد أن نتذكر أن الأشياء المحسوسة أو الأجسام ،

عنده هى ، بصورة دقيقة ، ما ندركه أو ما نستطيع أن ندركه ، ويطلق على هذه الظواهر اسم «الصور» . وتكوّن هذه الصور نموذجًا متماسكًا : لأننا نستطيع أن نميز ألوانًا من التتابع بصورة كبيرة أو قليلة . ويمكن التعبير عن ألوان التتابع المنتظم فى صورة "قوانين" أى تقريرات عن السلوك المنتظم للأشياء المحسوسة. غير أن الارتباطات الموجودة فى الطبيعة ليست ارتباطات ضرورية : إذ أنها قد تكون أكثر أو أقل انتظامًا، لكنها تكون حادثة (ممكنة) باستمرار . ويطبع خالق الطبيعة ، أى الله الصور على أذهاننا فى حلقات أكثر أو أقل انتظامًا . والقول بأن (س) تتبع بانتظام (ص) معناه أن الله طبع فينا صورًا بهذا النظام ، وطالما أن كل الحلقات الجزئية المنتظمة ، وكل نظام الطبيعة بوجه عام ، يعتمد على الفاعلية والإرادة الإلهية ، فإن ما نطلق عليه اسم «الطبيعة» يتخلله – من حيث إنها كذلك – الحدوث (الإمكان) .

لم ينكر باركلى بالتالى الفيزياء ، أو الفلسفة الطبيعية ، بيد أن القوانين الفيزيائية التى تقرر مثلاً – أن أنواعًا معينة من الأجسام يجذب بعضها بعضًا تؤكد ارتباطات واقعية وليست ضرورية ، فالأجسام المعينة التى تسلك على نحو عين تعتمد على الله ، ومع إننا قد نتوقع أن الله يفعل بصور مطردة ومنظمة على الأكثر فإننا لا نستطيع أن نعرف أنه يسلك بنفس الطريقة باستمرار . وإذا ، قلنا ، بوجه عام ، إن (س) تتبع (ص) باستمرار ، وإذا لم تتبعها فى مناسبة معينة ، فإننا قد نضطر إلى الحديث عن المعجزة ، لكن إذا فعل الله بصورة معجزة ، أعنى بطريقة تختلف أتم الاختلاف عن الطريقة التى يفعل بها عادة فإنه إن شئنا أن نقول ، لا يكسر قانونًا صلبًا وراسخًا من قوانين الطبيعة . لأن قانون الطبيعة يقرر الطريقة التى تسلك بها الأشياء بوجه عام فى الواقع، أى ما جرت عليه التجربة ، ولا يقرر الطريقة التى تسلك بها . « إننا قد نلاحظ قوانين الطبيعة العامة عن طريق ملاحظة دءوب للظواهر داخل مجال رؤيتنا ، ونستنبط منها الظواهر الأخرى ، وأنا لا أقول نبرهن ، لأن كل الاستنباطات امن هذا النوع تعتمد على افتراض هو أن خالق الطبيعة يعمل بصورة منتظمة ومطردة باستمرار ، وعن طريق ملاحظة مستمرة لتلك القوانين نسلّم بمبادئ : لا نستطيع أن نعرفها بوضوح (٢٨) ، لقد اعتاد الله ، بلغة الصور ، أن يطبع فينا صورًا ذهنية بنظام معين

أو بألوان من التتابع المعين المنتظم . ويساعدنا ذلك على صياغة «قوانين الطبيعة» . بيد أن الله ليس ملزماً على الإطلاق بأن يطبع فينا صوراً ذهنية بنفس النظام باستمرار. ولذلك ، فإن المعجزات ممكنة . فهى لا تتضمن أى إعاقة لارتباطات ضرورية بين صور متميزة لأنه لا وجود لمثل هذه الارتباطات الضرورية . إن هناك – فى حقيقة الأمر طبيعة حقيقية ، وهناك نظام للطبيعة ، لكنه ليس نظاماً ضرورياً .

٣ – لقد افترضتُ فى القسم السابق وجود الله ، ووجهة نظر باركلى عن الطريقة التى يفعل بها الله ، لأننى أردت أن أبين الحقيقة التى تقول إن نظام الطبيعة عنده ليس نظامًا ضروريًا ، وأود فى هذا القسم أن أوضح تفسير باركلى التجريبى ، وحتى الوضعى ، للفيزياء كما نراه بصفة خاصة فى رسالته « عن الحركة» .

لقد كان لهجوم باركلى على الأفكار العامة المجردة صداه فى تفسيره للفيزياء. فهو لم يقل إن استخدام ألفاظ مجردة غير مشروع وليس له غرض مفيد ، وإنما افترض أن استخدام هذه الألفاظ قد يؤدى بالناس إلى أن يتخيلوا أن لديهم معرفة أكثر مما لديهم بالفعل ، لأنهم يستطيعون استخدام كلمة ما لكى تغطى جهلهم . « إن المبدأ الآلى العظيم الشائع الآن هو الجاذبية . فالقول بأن حجراً يسقط على الأرض ، أو أن البحر يرتفع عن طريق القمر، قد يبدو للبعض أن الجاذبية تفسره بصورة كافية . لكن كيف عرفنا أن ذلك يتم عن طريق الجاذبية ؟ [٢٩] . قد يعتقد عالم الفيزياء (وباركلى كثيراً ما يتحدث عن «الرياضيين») أو الفيسلوف الطبيعى أن لفظًا مثل «الجاذبية» يدل على خاصية جوهرية تلازم الأجسام التى تفعل من حيث إنها علّة حقيقية . بيد أنها ليست كذلك. فمن حقائق الواقع التجريبى الخالص أن العلاقات التى نلاحظها بين بعض الأجسام هى من هذا النوع حتى إننا نصفها بأنها حالات ذات جذب متبادل غير أن لفظ «جاذبية» لا يدل على كيان ومن العبث أن نفترض أن استخدام لفظ كهذا يفسر سلوك الأجسام ، إن الفيزيائى يهتم بوصف ، وبجمع مماثلات تحت « قوانين » عامة ، بقصد التنبؤ والمنفعة العملية ؛ لكنه لا يهتم بتفسير علّى ، إذا قصدنا « بالعلَّة» علَّة نشطة فاعلة . وإن لخطأ جسيم أن نفترض أن ظواهر،

مثل أ ، ب ، جـ ، تُفسر عن طريق القول بأنها ترجع إلى س ، حيث س لفظ مجرد ، لأنه إذا افترضنا ذلك فإننا نسئ فهم استخدام اللفظ . فهو لا يدل على أى كيان يمكن أن يكون علّة نشطة فاعلة .

يطور باركلى هذه الوجهة من النظر فى رسالته « عن الحركة » فهو يبدأ هذه الرسالة بملاحظة مؤداها أنه « يجب علينا ونحن نتعقب الحقيقة أن نكون على حذر من أن تضللنا الألفاظ التى لا نفهمها فهمًا صحيحًا . ولقد تحدث معظم الفلاسفة عن الحذر ، لكن قلة منهم هم الذين التزاموا به» (٣٠) . "خذ مصطلحًا مثل «جهد» و«عزم» ، تجد أن هذه الألفاظ لا يمكن أن تنطبق بصورة مناسبة إلا على الأشياء الحية ، وعندما تُطبق على الأشياء الجامدة فإنها تُستخدم بصورة مجازية وبمعنى غامض ، كما أن الفلاسفة الطبيعيين اعتادوا أن يستخدموا ألفاظًا عامة مجردة ، وهناك ما يدعوا إلى الظن أنهم يعنون كيانات فعلية خفية .

فيتحدث بعض الكتاب – مثلاً – عن المكان المطلق كما لو كان شيئًا ما أو كيانًا متميزًا . بيد أننا لن نجد إذا قمنا بالتحليل ، « شيئًا أخر تدل عليه هذه الكلمات سوى عدم أو سلب ، أى تدل على عدم محض » (٣١) .

إنه ينبغى علينا ، كما يرى باركلى ، أن " نميز الفروض الرياضية عن طبائع الأشياء » (٣٢) . فألفاظ مثل : " القوة" و"الجاذبية" و "الجذب" لا تدل على كيانات فيزيائية أو ميتافيزيقية ؛ لأنها "فروض رياضية" فالجاذبية ، قد استخدمها نيوتن – بالتأكيد – لا بوصفها خاصية فيزيائية حقيقية ، بوصفها فرضًا رياضيًا . وعندما يميز ليبنتنس الجهد المبدئى أو الانجذاب عن الدفعة ، فإنه يسلِّم بأن هذه الكيانات لا توجد فى الطبيعة بالفعل ولكنها تتكون عن طريق التجريد (٣٣) . إن علم الميكانيكا لا يمكن أن يتقدم دون استخدام التجريدات والفروض الرياضية ونجاحه هو الذى يبرر استخدامها ، أعنى نفعها العملى . بيد أن الفائدة العملية للتجريد الرياضى لا يبرهن على أنه يدل على أى كيان فيزيائى أو ميتافيزيقى . "إن عالم الميكانيكا يستخدم ألفاظًا عامة ومجردة ، متخيلاً أن هناك قوة ، وفعلاً وجاذبية ، موجودة فى الأجسام .. وهى ذات فائدة عظيمة للنظريات والصياغات وأيضًا لحسابات الحركة ، وحتى إذا كانت

موجودة فى حقيقة الأشـــياء ، وفى أجـــسام مـــوجودة بالفعل ، فإنـــنا نبحث عنها بدون فائدة، تمامًا مثل الأشياء التى تكون أوهامًا يضعها علماء الهندسة عن طريق تجريد رياضى " (٣٤) .

ومن الأسباب الرئيسية التى تجعل الناس يميلون إلى أن تظللهم ألفاظ مجردة كتلك التى تُستخدم فى الفيزياء أنهم يعتقدون أن عالم الفيزياء يهتم بالعثور على العلل الحقيقية الفاعلة للظواهر . إنهم يميلون – من ثم – إلى الإعتقاد بأن كلمة مثل "الجاذبية" تدل على كيان موجود أو على خاصية تكون العِلّة الحقيقية الفاعلة لحركات معينة ، وتفسر هذه الحركات ، بيد « أنه ليس من اختصاص الفيزياء أو الميكانيكا أن تقدم عللاً فاعلة ... (٣٥) ، وأحد الأسباب التى جعلت باركلى يقول ذلك هو – بالطبع – أن العلل الحقيقية الوحيدة – من وجهة نظره – هى كائنات غير جسمية فاعلة ، ويظهر ذلك فى الإقتباس الآتى : "لابد أن نبحث فى الفلسفة الفيزيائية عن علل الظواهر وحلولها من مبادئ آلية . ولذلك لا يُفسر شئ ما تفسيراً فيزيائيًا عن طريق تعيين علّته النشطة اللاجسمية ، ولكن عن طريق البرهنة على ارتباطه بمبادئ آلية ، مثل : الفعل ورد الفعل نقيضان ومتساويان باستمرار ... (٣٦) لكن ما الذى نعنيه بالمبادئ الآلية؟ إن القوانين الأولية للحركة « التى نبرهن عليها عن طريق تجارب ، ويطورها الاستدلال ويجعلها كلية ... تُسمى بصورة مناسبة مبادئ ، لأننا نستمد منها نظريات آلية عامة وتفسيرات جزئية للظواهر(٣٧) . وبالتالى فإن تقديم تفسير فيزيائى لحدث ما ، هو بيان كيف يمكن أن يُستنبط من فرض ذى مستوى عال . وتهتم تفسيرات من هذا النوع بالسلوك أكثر من الاهتمام بالوجود. إذ أن وجود الظواهر يتم تفسيره بفلسفة ميتافيزيقية عن طريق اشتقائه من علته الفاعلة الحقيقية ، التى تكون جسمية . إن عالم الفيزياء يهتم إلى هذا الحد «بالعلل» أى أنه عندما يجد (ب) تتبع باستمرار (أ)، ولا تحدث على الإطلاق عندما لا تسبقها (أ) ، حيث تكون (أ) و(ب) ظاهرتين ، فإنه يتحدث عن (أ) بوصفها علّة ويتحدث عن (ب) بوصفها معلولاً . غير أن الظواهر صور، ولا يمكن أن تكون الصور عللاً فاعلة نشطة ، إذا كان ذلك ما تعنيه العلل، فإن عالم الفيزياء لا يهتم بها .

ولذلك يزعم باركلى أن نظريته عن الصور وميتافيزيقاه لا يعطلان العلم، شريطة أن تُفهم طبيعة العلم . ولابد من استبعاد الميتافيزيقا من الفيزياء ، ويجب عدم الخلط بينهما . وسيخلص هذا الاستبعاد الفيزياء من ألوان من الغموض ، ومن الإسهاب الغامض، وسيخلصنا من أن تضللنا الكلمات ، مع إنها قد تكون مفيدة ، التى لا تدل على كيانات أو خصائص فعلية لكيانات . ولم يستبعد باركلى فى الوقت نفسه الميتافيزيقا من الفيزياء لكى تنحل الميتافيزيقا. لقد كانت رغبته بالأحرى أن يحدد الطريق للميتافيزيقا. لأنه إذا فهمنا أن العلم الفيزيائى لا يهتم بعلل الظواهر النشطة الفاعلة ، فإننا نتخلص فحسب من تفسير وظيفة الكلمات ومعناها مثل : الجاذبية، والجذب، ولكن نندفع أيضًا لكى نبحث فى كل مكان عن علّة وجود الظواهر، ويتحدث باركلى عن الفيزياء بطريقة وضعية ، ولكن كان فى ذهنه الرغبة أن يرجع الناس عن فكرة مؤداها أنه يمكن تقديم تفسير علِّىٍّ كاف عن طريق كلمات مثل :الجاذبية والجذب.. وغيرهما، التى لا تدل على كيانات ، أو صفات موجودة ، لكنها تستخدم لكى تفى بفرض فى الفروض التى تثبت صحتها عن طريق نجاحها فى تجميع ظواهر، واستنباطها من مبادئ معينة تصف سلوك الأجسام . كما أنه أراد أن يرتد الناس عن تفسير خاطئ لوظيفة العلم الفيزيائى، لأنه كان يرغب فى أن يبين لهم أن التفسير العِلّى الصحيح للظواهر لا يمكن أن يوجد إلا فى الميتافيزيقا، التى تبرهن على علاقة الظواهر بالله، العلة القصوى غير المجسمة الحقيقية الفاعلة ." إنه يمكن بيان الظلام الذى يحيط بالعلل الفاعلة الحقيقية ، ويمكن معرفتها بالتالى – إلى حد ما – عن طريق التأمل والبرهان . إن معالجتها من شأن الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا " (٣٨) .

لقد أشرنا فى هذا القسم إلى الفيزياء أو العلم الفيزيائى. مفهوما على أنه يتضمن علم الميكانيا ، غير أن باركلى يقوم بتمييز غريب بين الفيزياء وعلم الميكانيكا فى رسالته "عن الحركة" ففى الفيزياء تكون الهيمنة للحس والتجربة ، اللذين لا يصلان إلا إلى معلولات (آثار) ظاهرية ، أما فى علم الميكانيكا فيسمح بالأفكار المجردة للرياضيين " (٣٩) . وبمعنى آخر ، تهتم الفيزياء بوصف الظواهر وسلوكها بينما تتضمن الميكانيكا فروضًا منظرة ومفسرة تستخدم الرياضيات . والسبب الذى دفع

باركلى إلى القيام بهذا التمييز هو أنه أراد أن يميز بين الوقائع الملاحظة التى نكونها لكى نفهم أو نفسر هذه الوقائع . لأنه إذا لم نقم بهذا التمييز الأخير، فإننا نميل إلى التسليم بكيانات خفية تناظر المصطلحات المجردة " للرياضيين" . إن كلمات مثل : "الجاذبية" أو "القوة" لا تدل على وقائع يمكن ملاحظتها. ولذلك ربما نميل إلى الاعتقاد بأنه يجب أن تكون هناك كيانات خفية أو صفات تناظر هذه "الألفاظ" . « لكن ماذا عساها أن تكون خاصية خفية . أو كيف يمكن أن تفعل أى خاصية ، أو تفعل شيئًا ، فذلك أمر نادراً ما نستطيع أن نتصوره – ونحن لا نستطيع بالفعل أن نتصوره... فما يكون خفياً فى ذاته لا يفسر شيئًا » (٤٠) . لكن إذا ميزنا بدقة بين وقائع ملاحظة والفروض التى نكونها لكى نفسرها ، فإننا سنكون فى وضع أفضل لفهم وظيفة الألفاظ المجردة التى تستخدم فى هذه الفروض . "إن الألفاظ تُخترع ، من جهة ، عن طريق عادة مشتركة لاختصار الكلام ، وتستنبط – من جهة – من أجل التعليم "(٤١) . إننا نتأمل فى الأجسام الجزئية عندما نتأمل فى الأشياء المحسوسة . غير أننا نحتاج إلى ألفاظ مجردة من أجل قضايانا الكلية عن الأجسام الجزئية .

٤ – إذا هناك بالتالى نظامًا للطبيعة عند باركلى أى نسقًا من الظواهر أو الصور الذهنية يجعل بناء العلوم الطبيعية ممكنًا بيد أنه من العبث كما رأينا توًا أن ننظر إلى العالم على أن مهمته هى معرفة علة أو علل وجود الظواهر ، ويفترض ذلك فى الحال أن دليل باركلى على وجود الله دليل بعدى يختلف عن الدليل العلى . فعندما يقول فى كتابه "تعليقات فلسفية" محال أن يبرهن على وجوجود الله من فكرته . إذ لا توجد لدينا صورة عنه . إن ذلك مستحيل " (٤٢) ، إنه يفكر أساسًا وبلا شك فى إستخدامه الفنى لكلمة "صورة" لأنه واضح أنه لا يمكن أن تكون هناك صورة عن الله ، إذا كان "الله" يعنى موجوداً روحيًا ، وتستخدم "الصورة" لموضوع الإدراك الحسى . وعندما قال ألسفرون" إن الحجج الميتافيزيقية يجب ألا تحثه ولا تدفعه " مثلما تدفعنا صورة موجودة كاملة تمامًا (٤٣) ، ويجب أن نتذكر أن "ألسيفرون" هو "الفيلسوف الصغير" ، والمدافع عن مذهب الإلحاد. ومع ذلك يمكن أن نقول إن باركلى لم يقبل الدليل الأنطولوجى ، كما استخدمه "أنسلم" و"ديكارت" بطرق مختلفة . إن دليله حجة عليه ،

يقوم على وجود الأشياء المحسوسة. والخاصية التى تميز حجة باركلى على وجود الله هى الاستخدام الذى يستخدمه لنظريته عن "الصور" فإذا كانت هذه الصور لا تعتمد ببساطة على أذهاننا ، فإنها لابد أن تشير إلى ذهن غير ذهننا الخاص . " واضح لكل شخص أن تلك الأشياء التى نطلق عليها اسم الأعمال الطبيعية ، أى الجزء الأعظم من الصور أو الأفكار التى ندركها ، لا تنتجها إرادات الناس ، ولا تعتمد عليها . ولذلك توجد روح أخرى تسببها ، لأنه لا يمكن أن تقوم بذاتها " (٤٤) .

ويضع باركلى فى كتابه "المحاورات.." الدليل على وجود الله فى هذه الصورة الموجزة: "توجد الأشياء المحسوسة بالفعل ، وإذا كانت موجودة فإن ذهنًا لا متناهيًا يدركها بالضرورة : وبالتالى هناك ذهن لامتناه ، أو إله " . إن ذلك يزودك ببرهان مباشر ، من مبدأ واضح إلى حد ما ، على وجود إله (٤٥) ، ولم يدخل باركلى فى تفصيل عن مسألة وحدانية الله ، إذا يبدو أنه انتقل بصورة مباشرة كبيرة أو قليلة من التقرير بأن الموضوعات المحسوسة أو الصور لا تعتمد على أذهاننا إلى نتيجة هى أنها تعتمد على ذهن واحد لامتناه . إنه يسلم من الناحية العملية بأن نظام الطبيعة وانسجامها وجمالها يظهر أن الطبيعة نتاج روح حكيم ، كامل أى الله ، الذى يسند كل الأشياء بقوته . ونحن لا نرى الله بالطبع . بيد أننا نرى فى حقيقة الله ، الأرواح المتناهية . إننا نستدل على وجود روح متناه من "التجميع المتناهى والضيق لصور "بينما" ندرك فى جميع الأزمان وكل الأماكن دلائل واضحة جلية على الألوهية » (٤٦).

إن عيوب الطبيعة ونقائصها لا تكون أى حجة صحيحة ضد هذا الاستدلال . فربما يبدو التلف الظاهرى للبذور والأجنة والدمار العارض للنباتات غير الناضجة والحيوانات ، أنه يشير إلى خطأ . وإدارة وتنظيم غير متقنين ، إذا حكمنا بالمقاييس البشرية . غير أنه يجب " عدم تفسير الكثرة الرائعة من الأشياء الطبيعية بأنه ضعف أو إسراف فى الموجود الفاعل الذى أنتجها ، ولكن يجب النظر إلى ذلك على أنه حجة على غنى قوته " (٤٧) . ويمكن أن نرى كثيراً من الأشياء التى تبدو لنا شراً ، لأنها تؤثر فينا بصورة مؤلمة ، إنه خير إذا نظرنا إليها على أنها جزء من نسق الأشياء كله .

ويصور باركلي في كتابه "ألسيفرون" المتحدث بهذا الاسم بأنه يقول إنه بينما قد نزعم بصورة معقولة أن شراً قليلاً في الخلق يضع الخير في ضوء أقوى ، فإن هذا المبدأ لا يمكن أن يفسر "التشويهات بصورة كبيرة وقاتمة .. إن القول بأن رزيلة كثيرة وفضيلة على الأرض ، وأن قوانين مملكة الله لا يعمل بها رعاياه وهو ما لا يمكن أن يتفق مع حكمة الملك الأعظم الفائقة وخيريته (٤٨) . ويرد باركلي على ذلك بأن الأخطاء الأخلاقية هي نتيجة الاختيار البشرى ، كما أنه ينبغي ألا نغالي في مكانة الموجودات البشرية في الكون . يبدو أن الوحي ليس هو الذي يقودنا فقط ، ولكن الحس المشترك أيضًا ، أي الملاحظة والاستدلال من مماثلة الأشياء المحسوسة ، إلى أن نستنتج أن هناك ألوانًا من نظام الكائنات العاقلة التي لا تحصى والتي تكون أكثر سعادة وأكثر كمالاً من الإنسان (٤٩) .

ومن الخطأ أن نستنتج من عرض باركلي المختصر إلى حد ما للبرهان على وجود الله أن الفيلسوف الذي لديه استعداد لأنه يطبق تحليلاً نقدياً على ألفاظ مثل "الجوهر المادي " يغفل الصعوبات التي يمكن أن تواجهه في تحليل معنى الألفاظ التي يتصف بها الله ، ولذلك يجعل لسكليس **Lysicles** يتحدث كالآتي : "لابد أن تعرف بالتالي أن وجود الله ، أساساً ، مسألة في ذاتها ذات نتيجة صغيرة ، وقد يسلم المرء بذلك دون أن يأتي بالكثير . إن المسألة العظيمة هي : ما هو المعنى الذي تؤخذ به كلمة الله ؟ " (٥٠) . يقول "لسيكليس" إن هناك أناسًا أثبتوا أن ألفاظًا مثل الحكمة والخيرية ، عندما نصف بها الله "لابد أن تفهم بمعنى مختلف أتم الاختلاف عما يعنونه بالمعنى الدارج ، وعن أي شئ يمكن أن نكوّن عنه فكرة أو يمكن أن نتصوره " (٥١) . وذلك يستطيعون أن يواجهوا اعتراضات تثار ضد نسبة هذه الصفات إلى الله بإنكار أنها تعزى بأي معنى معروف . غير أن هذا الإنكار يساوى إنكار أن الصفات تنتمي إلى الله على الإطلاق . " وهكذا عندما ينكرون صفات الله ، فإنهم ينكرون – بالفعل – وجوده على الرغم من أنهم ربما لا يكونون على وعي بذلك " (٥٢) . وبمعنى آخر . إن التأكيد على أنه ينبغي أن تفهم الألفاظ التي تنسب إلى الله بمعنى مبهم خالص ، هو تأكيد للمذهب اللاأدري . إن

هؤلاء الناس يبخسون – بالتالي – معنى كلمة "الله" بتعديلات هي أنه " : لا شيء يبقى سوى الاسم بدون أي معنى يضاف إليه " (٥٣) .

يرى "لسكليس " أن هذا الموقف اللاأدرى يدعمه عدد من آباء الكنيسة والأسكولائيين . غير أن "أقريطون" يقدم – وهو يعتذر عن إدخال هؤلاء الكتاب غير المهذبين وغير المألوفين فى صحبة طيبة – تفسيراً تاريخياً مختصراً لمذهب نسبة الصفات عن طريق التشبيه ، يبين فيه أن موقف الأسكولائيين مثل القديس توما الأكويني و"سواريز" (٥٤) . ليس هو نفسه موقف شبيه ديوتيسوس " (٥٥) إذ لم ينكر هؤلاء الأسكولائيون مثلاً أن المعرفة يمكن أن تنسب إلى الله بمعناها السليم ، ولكنهم ينكرون فقط أننا نستطيع أن ننسب بصورة سليمة إلى الله ألوان النقص فى المعرفة كما هى موجودة فى المخلوقات . فعندما يقول "سواريز" – مثلاً – إن "المعرفة يجب ألا تكون فى الله بصورة مناسبة ، فيجب أن يفهم ذلك بمعنى يحتوى على نقص مثل المعرفة النظرية .. لكن بالنسبة للمعرفة التى تأخذ بوجه عام الفهم الواضح الجلى لكل حقيقة ، فإنه يؤكد بوضوح أنها تكون فى الله ، وأن ذلك لا ينكره على الإطلاق أى فيسلوف يؤمن بالله (٥٦) . وعلى نحو مماثل . عندما يقول الأسكولائيون إنه يجب ألا نفترض أن الله يوجد بنفس المعنى مثل الكائنات المخلوقة ، فإنهم يقصدون أنه يوجد "بطريقة أكثر رفعة وكمالاً" (٥٧) .

وذلك يمثل موقف باركلى الخاص . فالألفاظ التى توصف بها المخلوقات أولاً ، ثم يوصف بها الله بعد ذلك أن تنسب إليه " بالمعنى المناسب ... بالمعنى الحقيقى للكلمات. إلا فإنه يكون واضحاً أننا نجد أن كل قياس نأتى به للبرهنة على تلك الصفات أو نبرهن به على وجود الله (والأمر سيان) ، يتكون من أربعة حدود ، ولا يمكن أن نستنتج شيئاً بالتالى (٥٨) . ومن جهة أخرى ، لا يمكن أن يوصف الله بألفاظ بنفس الطريقة الناقصة أو بنفس الدرجة التى توصف بها المخلوقات ويبرهن باركلى على أننى أحصل على فكرتى عن الله عن طريق تأمل ذاتى الخاصة " رافعاً من شأن قواها ، ومستبعداً نقائصها " (٥٩) . إننى أتصور الله بناء على فكرة الروح التى أحصل

عليها عن طريق تأمل الذات . وتبقى الفكرة هى نفسها ، على الرغم من أنني عندما أتصور الله أستبعد التحديدات والنقائص التى ألحقها بفكرة روح متناهية بوصفها كذلك .

لا يمكن أن يقال إن باركلى سار بتحليل معنى الألفاظ التى تنسب إلى الله أبعد مما فعل الأسكولائيون . ولم يعط إعتباراً أكبر ، إن لم يعط أى اعتبار ، للاعتراض الممكن وهو أننا عندما نستبعد النقائص ، فإنن نستبعد أيضًا المضمون الإيجابى والذى يمكن وصفه للفظ موضع الاهتمام . ومع ذلك فإنه فهم أن هناك مشكلة ترتبط بمعنى الألفاظ التى يوصف بها الله . ومن بين الفلاسفة المحدثين البارزين الذين بقوا خارج التراث الاسكولائى ، كان باركلى واحداً من القلة الذين انتبهوا بجدية إلى المشكلة : فقلما نظر الفلاسفة غير الاسكولائيين إلى المماثلة الموجودة فى هذا السياق . وهذا هو أحد الأسباب فى أن مناقشة المشكلة عن طريق الفلاسفة التحليليين لم تبد للمؤمنين على أنها هدامة فى طابعها . إنها فى بعض الأحيان – هدامة بالطبع . بيد أنه يجب على المرء أن يفهم أن هذه المناقشة تمثل إحياء لمشكلة أهتم بها الاسكولائيون وباركلى ، لكن نادرً ما مسها أكثرية الفلاسفة المحدثين المشهورين .

٥ – وبالتالى يتحدث باركلى – باستمرار – عن الأشياء المحسوسة كما لو كانت موجودة فى أذهاننا ، وهكذا نقرأ أن الله " يثير تلك الصور فى أذهاننا " (٦٠) و"تطبع تلك الصور على الحواس " (٦١) . ويفترض ذلك أن العالم يتجدد باستمرار أو بالأحرى يخلق من جديد . " إن هناك ذهنًا يؤثر على كل لحظة بكل الانطباعات المحسوسة التى أدركها (٦٢) .. كما أنه على الرغم من ضرورة رفض الفرض الميتافيزيقى الخاص برؤية كل الأشياء فى الله ، " فإن هذه اللغة البصرية تساوى خلقًا مستمراً ، تدل على فعل مباشر لقـــوة وعناية إلهية " (٦٣) . ويتحدث باركلى عن "الإنتاج العاجل والتوالد لعلامات كثيرة جداً ، ترتبط وتنحل ، وتتبدل ، وتتنوع ، وتلائم تنوعًا ، لا نهاية له من الغايات .. (٦٤) .. يفترض أيضًا ، كما لاحظنا من قبل ، أن هناك عوالم خاصة كثيراً جداً بقدر ما تكون هناك ذوات مدركة . ويسلم باركلى ، بالفعل ، بأنه بينما نستطيع أن ندرك نفس الموضوعات بالمعنى الدارج لكلمة "نفس" فإننا لا نفعل شيئًا ، إن شئنا أن

نتحدث بدقة ، أكثر من شخص معين يرى أن الموضوع الذى يلمسه أو يدركه عن طريق الميكروسكوب هو نفسه الذى يدركه عن طريق العين المجردة (٦٥) .

بيد أن باركلى يتحدث أيضاً عن الأشياء المحسوسة أو الصور بوصفها موجودة فى عقل الله "فالأشياء الطبيعية لا تعتمد علياً بنفس الطريقة التى تعتمد بها بصورة "وحيد القرن" علياً . لكن لأنها صور ، فإنها لا يمكن أن تقوم بذاتها . ولذلك « لابد أن يوجد عقل آخر توجد فيه (٦٦) . كما أن الناس يؤمنون - بوجه عام - بأن الله يعرف أو يدرك كل الأشياء "لأنهم يؤمنون بوجود الله فى حين أننى - من جهة أخرى - أستنتج وجود الله بصورة مباشرة وضرورية ؛ لأنه لابد أن يدرك كل الأشياء المحسوسة (٦٧) . لم يرد باركلى إنكار كل "برانية" للأشياء المحسوسة وأراد أن يقدم معنى للقول بأن الأشياء توجد عندما لا تدركها روح متناهية . أعنى أنه أراد أن يقدم معنى أبعد للقول بأن الحصان يوجد فى الأسطبل عندما لا يدركه أحد غير المعنى الذى يكمن فى القول بأن هذا التقرير يساوى التقرير بأن أى شخص يدخل الأسطبل تكون لديه أو يمكن أن تكون لديه الخبرة التى نسميها برؤية حصان . ويستطيع أن يدعم هذا المعنى الأبعد بالقول إن الله يدرك الحصان باستمرار ، حتى عندما لا تفعل روح متناهية ذلك . "عندما أنكر للأشياء المحسوسة وجوداً خارج ذهنى ، فإننى لا أقصد ذهنى بوجه خاص ، ولكنى أقصد كل الأذهان . واضح ، الآن أن لها وجوداً خارج ذهنى ، لأننى أجد عن طريق التجربة أنها مستقلة عنه ، هناك - إذا - ذهن آخر توجد فيه ، أثناء المسافات بين زمن إدراكى إياها ... ولأن نفس الشئ يصدق على الأرواح المخلوقة المتناهية ، فإنه ينجم عن ذلك بالضرورة وجود عقل خالد كلى الوجود ، يعرف كل الأشياء ويحيط بها إحاطة تامة ، ويظهرها لرؤيتنا بطريقة ما ووفقًا لتلك القواعد التى يحددها ، ونحن نطلق عليها اسم "قوانين الطبيعة " (٦٨) .

وتقابلنا - للوهلة الأولى على الأقل - وجهتان من النظر متباينتان يفترض فيهما أن عبارة لكى توجد : إما أن تعنى أن تُدرِك ، أوْ أن تُدرَك تدل على معان مختلفة ، بناء على وجهة النظر الأولى فإن عبارة "أن تُدرِك" تشير إلى الذات المتناهية ، أما عبارة "أن تدرَك" فهى تعنى أن هذه الذات التى تدركِك وبناء على وجهة النظر الثانية فإن

عبارة "أن تدرِك" تُشير إلى الله أما عبارة "أن تدرَك" فهي أن الله هو الذي يدركك". غير أن باركلي يحاول أن يوفق بين الموقفين عن طريق التمييز بين وجود أزلي دائم ووجود نسبي ." إن كل الموضوعات يعرفها الله منذ الأزل ، أو - المعنى واحد - لها وجود أزلي في ذهنه : لكن قبل أن يكون من المستحيل على المخلوقات إدراك الأشياء ، فإنها تكون مدركة لها بأمر من الله ، إنها تبدأ وجوداً نسبياً بالنسبة للأذهان " المخلوقة " (٦٩) .

وبالتالي ، يكون للأشياء المحسوسة وجود "نموذجي وأصلي وأزلي " في العقل الإلهي ، ووجود نموذجي أو طبيعي " في الأذهان المخلوقة (٧٠) . إن الخلق يحدث عندما تستقبل الصور وجوداً " نموذجياً " .

ويبرز هذا التمييز لباركلي أن يقول إنه لا يشارك نظرية "مالبرانش" في رؤية الأفكار في الله . لأن ما ندركه هو صور من حيث إنها تمتلك وجوداً نسبياً أو "نموذجياً" وتوجد هذه الصور عندما يطبعها الله في أذهاننا . ولذلك فإنها تتميز عن الصور من حيث إنها توجد منذ الأزل في العقل الإلهي . لكن يبدو أنه ينجم عن ذلك الآن أننا لا نستطيع أن نتحدث عن الصور التي ندركها من حيث إنها توجد في العقل الإلهي عندما لا ندركها . لأنها ليست هي نفسها الصور التي توجد في العقل الإلهي . ولو كانت هي نفسها ، سيكون من الصعب جداً أن يهرب باركلي من اعتناق نظرية رؤية الأشياء في الله ، وهي نظرية رفضها بشدة .

وربما يقال إن هذا التمييز لا ينبغي أن يضغط عليه إلى حد أن نفترض أن باركلي يسلم بمجموعات متعددة من الصور الذهنية ، مجموعة لكل مدرك بشري ومجموعة أخرى في العقل الإلهي لها وجود "نموذجي أو أصلي " . وقد يقال إن ما يعنيه باركلي هو ببساطة أن نفس الأشياء المحسوسة ، من حيث إن ذات متناهية تدركها ، لها وجود نموذجي أو طبيعي ، ويكون لها وجود أصلي ، من حيث إن الله يدركها . ومع ذلك يتحدث باركلي بوضوح عن موضوعات يعرفها الله منذ الأزل ، ولها وجود أزلي في عقلي من حيث إنها ممكنة الإدراك للمخلوقات ، وتبدأ بالتالي وجوداً نسبياً (٧١) .

لقد تحدث باركلى حقًا - بهذه الطريقة - وليست لدىَّ رغبة لأن أشك فى قوله ، غير أنه يبدو لى أن يمكن الشك فيما إذا كان قوله يتفق مع طرق حديثه الأخرى . فإذا أدركنا الموضوعات التى توجد فى عقل الله ، ستكون لدينا تلك الرؤية لأشياء فى الله لانستمتع بها، كما يرى باركلى . ومع ذلك ، إذا كانت الأشياء هى إحساساتنا ، أو إذا كانت صوراً طبعها الله فينا ، فإنها يجب أن تتميز ربما عن الصور الموجودة فيه .

إن هدف باركلى الأساسى هو - بالطبع - أن يبين لنًا أن الأشياء المحسوسة ليس لها وجود مطلق مستقل عن الذهن ، وأن يقطع الطريق على الماديين والملاحدة . ويتضمن ذلك بالنسبة له التخلص من حامل لوك المادى من حيث إنه فرض لا قيمة له وغير معقول ، وعن طريق إثبات أن الأشياء المحسوسة هى صور ذهنية . وبالتالى تبدو وجهتان من النظر واضحتين بذاتهما . الأولى " الأشياء المحسوسة صور فى أذهان متناهية ، ليس بمعنى أن الأذهان تكونها بصورة تعسفية ، ولكن بمعنى أن فعالية إليهة لا تتوقف هى التى تطبعها أو توجدها لأذهان متناهية . ومن ثم ، فإن القول بأن الحصان يوجد فى الإسطبل عندما لا يوجد أحد يدركه ، هو ببساطة القول بأنه إذا اضطر شخص إلى أن يدخل الإسطبل ، فإن الله يطبع صوراً معينة على ذهنه ، وتلك طريقة ميتافيزيقية للقول بأن العبارة التى تقول إن الحصان يوجد فى الإسطبل عندما لا يوجد أحد يدركه ، يعنى أنه إذا اضطر شخص لأن يدخل الإسطبل تكون لديه - إذا سلمنا بالشروط اللازمة - الخبرة التى نطلق عليها اسم رؤية حصان ، بيد أن وجهة النظر هذه تبدو أنها تثير صعوبات من جهة وجود العالم المحسوس قبل قدوم الإنسان. ولذلك يدخل باركلى وجهة نظر ثانية ، وفقًا لها يدرك الله باستمرار الصور (أى الأشياء المحسوسة) . غير أن ذلك لا يعنى أن الله يدرك الأشياء المحسوسة ؛ لأنها تكون موجودة ، لأنها ستكون عندئذ مستقلة عن الذهن ، إنها يجب أن تكون موجودة ، لأن الله يدركها ، وذلك يعنى أنها يجب أن تكون صوراً فى العقل الإلهى غير أن باركلى لا يرغب فى أن يقول إننا نستمتع بروية الأشياء فى الله ، ولذلك يدخل التمييز بين الوجود الخارجى ، أو الوجود الطبيعى " وبين الوجود" الأصلى أو النموذجى" ، وهو بذلك يعود إلى النظرية القديمة عن"الأفكار الإلهية" ، لكن فى هذه الحالة تتميز الأشياء

المحسوسة من حيث إنها صورنا عن الصور التي يكون لها وجود أصلي في العقل الإلهي . وليس من المناسب ، عندئذ ، أن نقول أن الحصان يوجد في الأسطبل ، عندما لا تدركه روح متناهية ، لأن الله يدركه ، لأن الله لا يمتلك أفكاري عندما لا أمتلكها . وينبغي علي ألا أهتم بأن أقول - يجماطيقيا - إنه لا يمكن التوفيق بين هذه الطرق من الحديث . بيد أنه يبدو لي أنه يصعب جداً التوفيق بينها .

يقال أحيانًا إنه يصعب دخض موقف باركلي بسبب الصعوبة في بيان أن الله لا يمكن أن يفعل بالطريقة التي يصفها ، أعني أن يطبع الصور في أذهاننا ، أو يوجدها لنا . لكن أولئك الذين يقولون ذلك ينسون أنهم يفترضون مسبقًا وجود الله ، بينما يبرهن باركلي على وجود الله من "الوجود كونه مدركًا " . إنه لا يفترض مقدمًا مذهب التأليه ، ويستخدمه للبرهنة على مذهب الظواهر . ولكنه ينتقل إلى الطريقة الأخرى تمامًا ، مثبتًا أن مذهب الظواهر يستلزم مذهب التأليه ، وتلك وجهة من النظر قلما يمكن القول بأن أولئك الفلاسفة الذين اتبعوه في نزعته التجريبية وطوروها قد شاركوه فيها . لكن بغض النظر تماماً عن هذه المسألة ، فإنه يبدو أن مذهب الظواهر عنده يتضمن عنصرين :

أولهما : وجهة النظر التي تقول إن الأشياء المحسوسة هي ببساط ما ندركه ، أو ما يمكن أن ندركه . وهذا ما قد نسميه عنصر الحس المشترك من حيث إن الإنسان العادي لا يفكر في حامل لوك الخامل ، الثابت ، المادي ، الذي لا يمكن معرفته . (لا يستلزم استبعاد حامل لوك المعادي بالضرورة استبعاد الجوهر بأي معنى بالتأكيد).

وثانيهما : وجهة النظر التي تقول إن الأشياء المحسوسة هي صور ذهنية . ومن حيث إنه لا يمكن رد هذه الوجه من النظر إلى تقرير خالص لاستخدام كلمة ما بطريقة غير عادية ، فمن النادر أن يقال إنها تمثل وجهة نظر الإنسان العادي ، مهما يقل باركلي . إنه من المشكوك فيه إذا ما كان هذان العنصران ، كما اعتقد باركلي ، لا يمكن أن ينفصلا .

وأخيراً . ، هناك موضوع لابد أ نذكره باختصار فى هذا القسم ، لقد جزم البعض أحياناً أن باركلى استبدل عبارته " الوجود كونه مدركاً " لعبارة تقول : "الوجود كونه متصوراً " ، منتقلاً من المذهب التجريبى إلى المذهب العقلى ، والأساس الرئيسى الذى يقوم عليه هذا الزعم هو عدد من الملاحظات الموجودة فى كتابه "الحلقات" ، حيث يتحدث بطريقة استنكارية عن الحواس مقارنة بالذهن . فهو يقول بالتالى "نحن نعرف شيئًا ما عندما نفهمه . ونحن نفهمه عندما نستطيع أن نفسره أو نخبر ما يدل عليه ، وبصورة دقيقة الحس لا يعرف شيئًا . فنحن - بالفعل - ندرك الأصوات عن طريق السمع ، وندرك الحروف عن طريق البصر : لكننا لا نقول - بالتالى - إننا نفهمها (٧٢) . ويوجه اللوم إلى " الديكارتيين وأتباعن الذين نظروا إلى الإحساس على أنه نوع من التفكير " (٧٣) .

يبدو - بالفعل - أننا نستطيع أن نرى - بحق فى كتاب "الحلقات " تأثيراً أفلاطونيًا فعالاً ، يؤدى إلى ملاحظات تحط على نحو متكرر من القيمة المعرفية للإحساس فى ذاته ، كما أنه يبدو صحيحاً أن باركلى شعر بأن هناك صعوبة ما فى الحديثة عن الله من حيث إنه "يدرك" الأشياء . ويلاحظ ، مشيراً إلى فكرة نيوتن عن المكان من حيث إنه الحس الإلهى ، إلى أنه « لا وجود لحس ، ولا حواس ، ولا أى شيء يشبه الحس أو الحواس ، عند الله . فالحس يتضمن انطباعاً من وجود آخر ، ويعنى افتقارا فى النفس تمتلكه . إن الحس انفعال : والانفعالات تتضمن النقص ، لقد عرف الله كل الأشياء من حيث أنه عقل خالص ، أو فكر خالص لكنه لا يعرف شيئًا عن طريق الحسن ، ولا يعرف شيئًا عن طريق الحواس ، ولذلك ، فإن افتراض حس من أى نوع - سواء أكان مكانًا أو أى شئ آخر - عند الله ، هو افتراض خاطئ تمامًا . ويؤدى بنا إلى تصورات زائفة عن طبيعته (٧٤) . بيد أنه على الرغم من أن الأجزاء الفلسفية من كتاب "الحلقات" (ومعظم هذا العمل الجاد يهتم بفوائد ماء القطران) تظهر مناخًا مختلفًا أو مزاجًا مختلفًا عن المناخ الموجود فى كتابات باركلى المبكرة ، فمن المشكوك فيه إذا ما كان الكتاب يمثل أى تغير أساسى فى وجهة النظر كما يفترض البعض . لقد تم التأكيد على التميز بين الإحساس والتفكير فى كتاب "الحلقات"

لكنه واضح فى كتابات باركلى المبكرة . أنه يصر - كما رأينا - على التمييز بين ملاحظة الظواهر والبرهنة عليها . كما أن باركلى يقرر أيضًا بألفاظ واضحة فى كتابه "محاورات: .. "أن" الله ، الذى لا يستطيع موجود خارجى أن يؤثر فيه ، لا يدرك شيئًا عن طريق الحس كما نفعل نحن .. (لا يمكن أن يتأثر بأى إحساس على الإطلاق) إن الله يعرف أن يفهم كل الأشياء . لكن ليس عن طريق الحس . ولذلك لا أعتقد أنه يصح القول إن كتاب "الحلقات" .. يمثل أى تغير أساسى فى فلسفة باركلى . إن ما نستطيع أن نقوله هو أنه إذا اتبعنا خطوطًا معينة من التفكير وطورناها ، أعنى خطوطًا من التفكير كانت واضحة فى الكتابات المبكرة ، فإن صياغة مختلفة لفلسفته قد تنتج فيها صعوبات تنشأ - مثلاً - من الحديث عن الله الذى يدرك الأشياء ، وعن "الأفكار" التى توجد فى العقل الإلهى عندما لا ندركها نحن ، نقول إن صياغة مختلفة قد تكون واضحة جلية .

٦ - لقد رأينا أن باركلى يقدم تحليلاً تجريبيًا أو ظاهريًا للعلاقة العلِّية بقدر ما تتعلق بنشاط الأشياء المحسوسة . إننا لا نستطيع بصورة مناسبة - فى حقيقة الأمر- أن نتحدث عنه من حيث إنه علل نشيطة على الإطلاق . فإذا تبعت (ب) (أ) بصورة منتظمة بطريقة ما حتى إنه إذا حدثت (أ) ، فإن (ب) تتبعها ، إذا غابت (أ) فإن (ب) لا تظهر ، فإننا نتحدث عن (أ) بوصفها علة لـ (ب) بوصفها معلولاً . بيد أن ذلك لا يعنى أن (أ) تعمل بصورة فعالة على إيجاد (ب) . إن (ب) تتبع (أ) وفقًا لميل الله. إن الصور لأنها صور سلبية ولا يمكن ، إن شئنا أن نتحدث بصورة مناسبة ، أن تمارس علِّية فاعلة . فحدوث (أ) علامة على حدوث (ب) . إن ارتباط الصور لا يتضمن علاقة العلة والمعلول ، ولكن يتضمن فقط علامة أو إشارة على الشئ الذى تشير إليه أو تدل عليه . فالنار التى أراها ليست هى علَّة الألم الذى أشعر به عندما أقترب منها . ولكنها علامة تحذرنى منها [٧٥].

إن هناك - بالتالى - كما يتوقع المرء عنصرين فى تحليل باركلى للعلاقة العلِّية بقدر ما تتعلق بالموضوعات المحسوسة . فهناك أولاً العنصر التجريبى فكل ما نلاحظه

هو تتابع منتظم ومطرد . وهناك ثانيًا العنصر الميتافيزيقى فـ (أ) هى علامة إلهية تنبؤية بـ (ب) ؛ ونسق الطبيعة كله هو نسق من علامات ، أعنى لغة إلهية مرئية تتحدث إلى أذهاننا عن الله . وفضلاً عن ذلك ، لم يقم الله نسقًا فى البداية ثم تركه لكى يعمل "كما يترك الصانع ساعة ، لكى تعمل بعد ذلك لمدة ميعنة ، غير أن هذه اللغة المرئية لا تبرهن على خالق فحسب بل تبرهن أيضًا على حاكم معتن .. (٧٦) . إن الله ينتج كل علامة : فهو نشط باستمرار ، ويتحدث باستمرار إلى الأرواح المتناهية عن طريق علامات . وربما لا يكون من السهل أن نعرف لماذا يفعل الله بهذه الطريقة . ولأن العلامات المرئية لا يمكن أن تكون مفيدة إلا لأرواح مرتبطة بأجسام ، والأجسام نفسها – بناء على مبادئ باركلى – هى أكوام من صور ذهنية وهى علامات مرئية أيضًا . بيد أن هذه الصعوبة لم تتضح .

وفى المحاورة الثالثة يعترض "هيلاس" على أنه إذا كان الله هو الخالق المباشر لكل الأحداث الموجودة فى الطبيعة ، فإنه يكون خالق الخطيئة والجريمة ..لكن يرد "فيلونوس" على هذا الاعتراض قائلاً : " إننى لم أقل على الإطلاق إن الله هو الفاعل الوحيد الذى ينتج الحركات فى الأجسام " (٧٧) . إن الأرواح البشرية علل فاعلة بحق. وعلاوة على ذلك ، لا تكمن الخطيئة فى الفعل الفيزيائى " . ولكن فى الانحراف الداخلى للإرادة عن قوانين العقل والدين (٧٨) . إن الفعل الفيزيائى لارتكاب القتل قد يشبه الفعل الفيزيائى لإعدام مجرم ، لكن لا يشبه الفعلان بعضهما البعض من وجهة النظر الأخلاقية ، فحيثما تكون هناك خطيئة أو خسة أخلاقية يكون هناك تحول الإرادة عن القانون الأخلاقى ، ولهذا يكون الفاعل البشرى مسئولاً .

ولذلك لم يقل باركلى إن العلية شئ سوى تتابع منتظم ، فما يقوله هو أن الأرواح فقط علل فاعلة نشطة بحق . ولم يقل إن الله هو العلة الوحيدة الحقيقية ، بل إن ما يقوله هو أن العلل الوحيدة النشطة بحق هى الأرواح ، ويرتبط المذهب التجريبى بالميتافيزيقا فى الغالب عند باركلى .

٧ – ومن بين فلاسفة القارة فى الفترة الحديثة المبكرة الذين يتوقع المرء بصورة طبيعية أن يبدى باركلى تعاطفًا معهم هو "مالبرانش" . لكن على الرغم من أن باركلى

درس "مالبرانش" وتعلم منه، ويجب أن يفترض المرء ذلك فإنه اهتم بالقيام بتمييز حاد بين فلسفته الخاصة وفلسفة الخطيب الفرنسي المفوه . ويعبر مرات عدمة في مذكراته عن إختلاف معه . فهو (أي مالبرانش) مثلاً يشك في وجود الأجسام . وأنا لا أشك في ذلك على الأقل [٧٩] . كما أه يلاحظ فيما يتعلق بمذهب المناسبات عند "مالبرانش" أننا نحرك أرجلنا بأنفسنا " . "فنحن الذين نريد حركتها . وأنا هنا أختلف عن "مالبرانش" [٨٠] . ويتحدث في "المحاورات" بالتفصيل عن بعد فلسفته عن "حماس" الرجل الفرنسي . "فهو يبني على الأفكار العامة الأكثر تجريداً ، التي أتخلى أنا عنها تماماً . إنه يؤكد عالماً أزلياً مطلقاً ، أنكره أنا ، وهو يثبت أن الحواس تخدعنا ، ولا نعرف الطبائع الحقيقية أو الصور الحقيقية وأشكال الوجود الخارجي ؛ وأنا أخالفه في كل ذلك ، ولذلك لا وجود – بوجه عام – لمبادئ أكثر مخالفة من مبادئه عن مبادئي أنا [٨١] . لقد كان باركلي – بالطبع – على وعي بالمقارنات التي عقدت أحياناً وبمعقولية بين كتاباته وكتابات "مالبرانش" بصفة خاصة بالنسبة لنظرية "مالبرانش" عن رؤية كل الأشياء في الله ، قد أثارته تلك المقارنات . وقد يكون من الصعب قليلاً – بالفعل – أن نفهم هذه الإثارة في هذه الحقبة البعيدة ، حتى إذا وافقنا على واقعة أن باركلي قد انفصل في تفكيره عن مالبرانش "منذ البداية . " لكنه تصور مالبرانش بوضوح بوصفه " متحمساً " ، لم ينتبه أو يهتم بتقديم الدليل الفلسفي الصارم . ولذلك. فإنه يلاحظ من جهة وجود المادة أن "الكتاب المقدس والإمكان هما وحدهما الدليلان عند" مالبرانش" أضف إلى ذلك ما يسميه "الميل العظيم" لأن يفكر على هذا النحو " [٨٢] . لم يهتم مالبرانش" ، من وجهة نظر باركلي ، بأن يعيد الناس من الميتافيزيقا إلى الحس المشترك ؛ ويستخدم الأفكار العامة المجردة بصورة كبيرة . ومع ذلك على الرغم من أن موقف باركلي النقدي تجاه الخطيب المفوه كان – بلا شك – مخلصاً ، وتعبيراً عن رأي أمين ، فإن اهتمامه بأن يبعد نفسه عن " مالبرانش" يظهرنا على أنه رأى أن أسس عقد مقارنة لم تكن معدومة تماماً .

لقد وجد باركلي أن فلسفة ديكارت غير متجانسة ، ونقدها باستمرار . وعندما يشير إلى وجهة نظر ديكارت التي تذهب إلى أننا لسنا على يقين بصورة مباشرة من

وجود الأجسام ، فإنه يتعجب قائلاً : "يا لها من دعابة أن يشك الفيلسوف فى وجود الأشياء المحسوسة حتى يثبت من وجودها عن طريق الصدق الإلهى ... إنى قد أشك أيضًا فى وجودى الخاص ، من حيث أنه شك فى وجود تلك الأشياء التى أرها وأحس بها بالفعل"[٨٣]. وقد تعاطف قليلاً – إن كان لديه أى تعاطف – مع "أسبينوزا" و"هوبز" . ففى "المحاورات" يدرجهما مع فانينى " Vanini [٨٤] بوصفهما ملحدين " ومحرضين على الفساد " [٨٥] ، بينما يعلن باركلى فى المذكرات أنه إذا فهمت نظرياته الخاصة صورة صحيحة فإن "كل فلسفة أبيقور ، وهوبز وأسبينوزا .. إلخ ، التى قيل إنها عدو للدين ، تنهار [٨٦] . لقد جعل هوبز وأسبينوزا الله ممتدًا [٨٧] . و"من السخف أن يتكلم هوبز عن الإرادة كما لو كانت حركة ، فهى لا تشبهها فى شئ " [٨٨] . وإذا كان باركلى يستهجن فلسفة ديكارت ، فإنه استهجن بصورة أكبر وبشدة المذهب المادى عند هوبز . ولم يجد فائدة كبيرة عند المؤلهة الطبيعيين كما نرى من نصوص كتابه "نظرية الإبصار ، مبررة ومفسرة " [٨٩] .

ومن الطبيعى أن يكون التأثير الرئيسى على باركلى بوصفه فيلسوفًا هو كتابات لوك . وقد كان يكن للوك احترامًا عظيمًا ، وكان يصفه بأنه " أوضح كاتب التقيت به " ، ويستمر فى قوله " لقد كان هذا الرجل العظيم مخلصًا ، حتى إننى أقنعت نفسى بأنه لو كان حيًا ، فإنه لن يكون مسيئًا حتى أختلف معه ، حيث إننى أقبل نصيحته ، أى أن استخدم حكمى الخاص ، فأرى بعينى الخاصة ولا أرى بأعين الأخرين " [٩٠] . كما أنه يلاحظ بعد أن أشار إلى محاولاته المتكررة وعديمة النفع لكى يفهم الفكرة العامة عن مثلث ، أنه " إذا تمكن أى شخص ، بالتأكيد ، من أن يدخل هذه الفكرة فى ذهنى ، فلابد أن يكون هو مؤلف كتاب "مقال عن الفهم البشرى " ، ذلك الذى ميز نفسه إلى حد كبير عن عامة الكتاب بوضوح ودلالة ما يقوله " [٩١] . لكن على الرغم من أن باركلى كان يكن احترامًا عميقًا للوك ، وعلى الرغم من أن لوك أمده إلى حد كبير بنقطة البداية ، فإن احترامه صاحبه بالتأكيد نقد قاس . إذ يلاحظ فى مذكراته أن لوك لو كان بدأ كتابه " مقال" بالكتاب الثالث ، لكان قد قدم ما هو أفضل . وبمعنى آخر ، لو كان لوك بدأ بفحص للغة ونقدها ، فربما لم يقع فى نظريته عن الأفكار العامة

المجردة، المسئولة فى نظر باركلى – عن مذهب الجوهر المادى . ونستطيع بوجه عام ، أن نقول إن باركلى نظر إلى لوك على أنه فيلسوف تجريبى بطريقة ناقصة ، وأنه ملاحظ غير كفءٍ لمبادئه التى أعلنها .

٨ – وتجدر ملاحظة أن باركلى تأثر بفكرة لوك التى تذهب إلى أن الأخلاق يمكن أن تتحول إلى علم مثل الرياضات . ولذلك أعد مذكرة لكى ينظر جيداً فيما يقصده لوك بالقول بأن الجبر " يمدنا بأفكار وسيطة ، ولكى يفكر أيضًا فى منهج يقوم بنفس الاستخدام فى الأخلاق ... إلخ ، أى ذلك الاستخدام الذى يقوم به فى الرياضيات"[٩٢] ولقد كانت الفكرة التى تذهب إلى أنه يمكن تطبيق المنهج الرياضى على الأخلاق – باعتبار أنها علم برهانى – شائعة فى ذلك الوقت ، بسبب المنزلة التى حصلت عليها الرياضيات من خلال تطبيقها الناجح فى العلم الفيزيائى ، وبسبب الاعتقاد الواسع بأن الأخلاق اعتمدت فى السابق على السلطة ، وأنها تحتاج إلى أساس عقلى جديد . لقد رأى باركلى – بالفعل – أن الأخلاق لا يمكن أن تكون – على أية حال – فرعًا من الرياضيات البحتة ؛ بيد أنه شارك لفترة ما على الأقل فى الأمل فى جعلها مماثلة لفرع من الرياضيات التطبيقية أو كما يرى ، " رياضيات" مختلطة"[٩٣]. ولكنه لم يحاول على الإطلاق أن يحقق هذا الحلم بصورة نسقية ، غير أنه قام ببعض الملاحظات التى تبين أنه إختلف عن لوك فى وجهة نظره التى يأخذ منها شكل البرهان الأخلاقى ، فالرياضيات عند لوك تدرس العلاقات بين الأفكار المجردة ويمكن أن تقتفى البرهان عن طريق "أفكار وسيطة" ؛ أما باركلى فإنه لا ينظر إلى العلاقات بين الأفكار المجردة ، ولكنه ينظر إلى العلاقات بين العلامات أو الرموز . إننا عندما نعالج الأخلاق بصورة رياضية ، فإن ذلك لا يبرهن على العلاقات بين أفكار مجردة ، لأنها تهتم بكلمات ويقول إنه يبدو أن كل ما هو ضرورى لجعل الأخلاق علمًا برهانيًا هو إعداد قاموس للكلمات ثم نرى أى كلمات تحتوى على كلمات [٩٤] . ولذلك، تكون المهمة الأولى المهمة هى تعريف الكلمات [٩٥] . وعلى أية حال يتضح من بعض الملاحظات الموجودة فى المذكرات أن باركلى أدرك مع ذلك أن هناك صعوبة فى بلوغ اتفاق عام حول معنى المصطلحات الأخلاقية أكبر من الإتفاق العالم حول معنى الرموز الجبرية . فعندما يتعلم

المرء الرياضيات ، فإنه يتعلم معنى الرموز فى نفس الوقت دون تصورات مسبقة عن معناها ، بيد أن الأمر ليس كذلك بالنسبة للألفاظ التى تستخدم فى الأخلاق ؛ وربما يكون ذلك أحد الأسباب التى جعلت باركلى لم يكتب على الإطلاق ذلك الجزء من كتابه "مبادئ .." الذى كان ينبغى أن يعالج الأخلاق .

وإذا كان الأمر هكذا ، فإن فلسفة باركلى الأخلاقية مبعثرة وليست تامة ، ونجد فى مذكراته التقرير المدهش وهو أن "اللذة الحسية هى الخير الأقصى . وذلك هو المبدأ العظيم للأخلاق " (٩٦) ، ويبدو للوهلة الأولى أن يكون ذلك هو التعبير عن مذهب لَذِّىٍّ فظ. غير أن الكلمات التى تأتى مباشرة فى نفس المدخل تبين أن ذلك نتيجة متسرعة فمتى فهمنا ذلك فهمًا صحيحًا ، فإنه يمكن البرهنة بوضوح على جميع النظريات حتى نظريات الإناجيل الصارمة لأنه إذا كان القول بأن اللذة الحسية هى الخير الأقصى أو أن الخير الأسمى يتسق مع عقائد الأناجيل الأكثر صرامة ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن تؤخذ بمعناها المباشر وفضلاً عن ذلك ، يميز باركلى فى مداخل أخرى بين أنواع مختلفة من اللذة . "إن اللذة الحسية من حيث إنها لذة خيرة ، يمكن لأى إنسان حكيم أن يرغبها ، لكن إذا كانت حقيرة " فإنها لا تكون لذة ، ولكنها تكون ألمًا أو سببًا للألم، أو سببًا لفقدان اللذة الأسمى " (٩٧) . كما يقرر أيضًا " أنه من يفعل لا لكى يحصل على السعادة الأبدية ، لابد أن يكون كافرًا أو أنه على الأقل ، ليس على يقين من الإدانة المستقبلية " (٩٨) . وقد تبدو هذه اليوميات غير متسقة ، لكن باركلى يقصد "باللذة الحسية" من الناحية الظاهرية ما نحسه أو ندركه (أى اللذة العينية الملموسة) ، ولا يقصد بها إشباع الشهوة الحسية حصراً . إن السعادة إذا كانت غاية الحياة البشرية، فلابد أن تكون شيئًا عينيًا ، وليس تجريداً خالصًا. " ربما يعتقد كل شخص أنه يعرف ما الذى يكون سعيداً بالنسبة للإنسان، أو ما هو الموضوع الذى يكون خيراً، لكن قلة من الناس يزغمون صياغة فكرة مجردة عن السعادة ، ناظرين إلى كل لذة جزئية ، أو فكرة عن الخير ، بمعزل عن كل شئ خير ولقد أسهم مذهب التجريد ، بالفعل ، فى إفساد الأجزاء الأكثر فائدة من المعرفة (٩٩) .

لقد قام باركلى بالتمييز بين لذات "طبيعية" مناسبة للإنسان من حيث إنه موجود عاقلى وحسى أيضًا ، ولذات "خيالية" ، تغذى الرغبة دون أن تشبعها ، لقد افترض أن حب الذات ، من حيث إنه الرغبة فى السعادة هو الدافع الغالب فى السلوك ، غير أنه يؤكد حب الذات العاقل ، ويقلل من قيمة لذات الحس مقارنة بلذات العقل ، تمامًا كما يقلل فى كتاباته المتأخرة ، ولا سيما فى كتابه "الحلقات" ، من شأن الإحساس مقارنة بالمعرفة العقلية .

وتبدو بعض ملاحظات باركلى أنها تمثل المذهب النفعى ووجهة النظر التى تقول إن الخير العام ، وليست السعادة الخاصة ، هو الموضوع المناسب للمجهود الإنسانى ولذلك فإنه يتحدث عن حقائق "أخلاقية" أو علمية من حيث إنها مرتبطة دائمًا بمنفعة عامة[١٠٠] . ويمكن أن نقرأ فى رسالته عن "الطاعة السلبية" أن الخير العام عند جميع الناس ، وكل الأمم ، وكل أزمنة العالم ، الذى يدبره الله ، يتم بلوغه عن طريق أفعال كل فرد التى تتفق مع الآخرين " [١٠١] . لكن الإصرار على أن الخير العام لا يتعارض ، فى رأى باركلى ، مع الإصرار على أولوية حب الذات العاقل . لأن حب الذات العاقل لا يؤدى إلى الأنانية ، فهو يشمل ما نطلق عليه اسم الغيرية . وقد دبر الله الأشياء حتى إن تعقب السعادة وفقًا للعقل يساهم باستمرار فى الخير العام والرخاء .

وفضلاً عن ذلك لأن باركلى تصور أن الأخلاق تتطلب قوانين أخلاقية عاقلة ، فإنه يثبت أن العقل يستطيع أن يتحقق من قانون أخلاقى طبيعى ، متضمنًا الحرية الإنسانية والواجب . لكن تأكيد صحة المعايير الكلية والقواعد لا يتعارض مع القول بأن كل شخص يبحث عن مصلحته الخاصة . إن ما يأمر به القانون الأخلاقى هو أنه ينبغى علينا أن نبحث عن مصلحتنا الحقيقية وفقًا للعقل ، ويساعدنا على أن نتحقق أين تكمن مصلحتنا الحقيقية ، وهكذا ، كما يلاحظ باركلى فى كتابه "ألسيفرون" ترتبط مصلحة كل شخص الحقيقية بواجبه " ، و"الحكمة والفضيلة هما الشئ نفسة" [١٠٢] .

ولأن باركلى اعتقد أن حب الذات العقلى يتضمن الغيرية ، فيجب أن نتوقع فقط أن يهاجم ما ينظر إليه على أنه مذهب الأنانية الضيق عن هوبز . كما أنه يهاجم أيضًا

"ماندفيل" و"شافتسبرى" فى كتابه " ألسيفرون" ، يهاجم الأول فى المحاورة الثانية ، ويهاجم الثانى فى المحاورة الثالثة . ولم يقبل باركلى نظرية الحاسة الخلقية، ويرى أن هذين الفيلسوفين لم يفهما وظيفة العمل فى الحياة الأخلاقية ، ولم يقدم أى واحد منهما دافعًا فعالاً لسلوك غيرى . إن العيوب المشتركة عند هذين الفيلسوفين ، والعيوب الخاصة عند كل واحد منهما ، توضح العيوب الأخلاقية للمفكرين الأحرار. ولم يكن باركلى منصفًا على الأقل بالنسبة لشافتسبرى ، وأساء تقديم موقفه. بيد أن نقده للمفكرين الأحرار له أهميته ؛ لأنه يبين إقتناعه بأن الأخلاق ليست مستقلة ولابد أن ترتبط بالدين . "فالضمير يفترض باستمرار وجود الله " (١٠٣) . وربنا يكون باركلى قد تأثر بمواعظ الأسقف بطلر عندما كتب كتابه "ألسيفرون"، لكن يبدو أن ذلك أمر لا يمكن إثباته أو البرهنة عليه . ومع ذلك أعتقد بطلر أن قواعد الأخلاق العقلية والكلية ذات أهمية حقيقية فى الحياة الأخلاقية ، وأن الأخلاق والدين مرتبطان بصورة وثيقة أكثر مما يفترض بعض الكتاب .

وثقد تفترض هذه الملاحظات أن باركلى ألقى عددًا من الملاحظات عن الأخلاق ، وأنه لم يحاول أن يجعلها متسقة تمامًا ، ولم يطورها بصورة منظمة . حقًا إننا لا يمكن أن نجد - بالفعل - أى شئ فى كتاباته يمكن أن نطلق عليه بصورة ملائمة مذهبًا أخلاقيًا متطورًا . ونستطيع أن نجد فى الوقت نفسه رسالته عن "الطاعة السلبية" ما قد نسميه مقدمة لمذهب باركلى الأخلاقى . وربما يكون مفيدًا عندما نوجه الانتباه - فى نهاية هذا القسم - إلى فقرات تتصل بموضوعنا .

إن حب الذات ، من حيث إنه مبدأ للفعل ، له الأولوية ، " لأن حب الذات مبدأ لكل المبادئ الأخرى الكلية ، والمنقوشة بعمق فى قلوبنا ، فمن الطبيعى بالنسبة لنا أن ننظر إلى الأشياء على أنها مناسبة لأن تزيد سعادتنا الخاصة أو تضعفها ، ونسميها بالتالى خيرة أو شريرة " (١٠٤) . فى البداية توجه انطباعات الحس الموجود البشرى ثم تؤخذ اللذة الحسية والألم على أنهما الخاصيتان اللتان تحققان الخير والشر . لكن عندما ينمو الموجود البشرى ، تبين له التجربة أن اللذة الحالية يتبعها أحيانًا ألم أعظم ، وأن الألم الحالى قد يكون سببًا فى تحصيل خير مستقبلى أعظم . وعلاوة على ذلك ،

عندما تظهر ملكات النفس النبيلة أنشطتها ، فإننا نكتشف خيرات تفوق خيرات الحس " ولذلك عندما يحدث تغير في أحكامنا ، فإننا لم نعد نطيع التوسلات الأولى للحس ، ولكننا نظل ننظر إلى نتائج الفعل البعيدة أى أننا ننظر إلى الخير الذى نأمله ، أو الشر الذى نخشاه ، وفقاً لمجرى الأشياء العادى " (١٠٥) .

لكن ذلك ليس سوى خطوة أولى . إن تأمل الأزل مقارنة بالزمان يبين لنا أنه ينبغى على كل إنسان عاقل أن يفعل ويشارك بصورة أكثر فاعلية فى مصلحته الأزلية الدائمة ، وفضلاً عن ذلك ، فإن العقل يبين لنا أن هناك إلهًا يستطيع أن يجعل الإنسان سعيداً بصورة أزلية دائمة ، أو أن يجعله بائسًا بصورة أزلية دائمة . وينجم عن ذلك أن الإنسان العاقل يطابق أفعاله مع إرادة الله الواضحة . غير أنه باركلى لا يحتفظ فقط بهذا المذهب النفعى اللاهوتى . فهو يقول إننا إذا نظرنا إلى العلاقة التى تكون بين الله والمخلوقات ، فإنه يتحتم علينا أن تنتهى إلى النتيجة نفسها . لأن الله من حيث إنه خالق لكل الأشياء وحافظ لها ، هو المشرع الأسمى : "ويجب على البشرية عن طريق كل روابط الواجب ، وهى ليست أقل من المصلحة ، أن تطبع قوانينه " (١٠٦) . إن الواجب والمصلحة يسيران فى نفس الاتجاه .

لكن كيف يمكننا أن نعرف هذه القوانين ، بمعزل عن الوحى ؟ "لأن القوانين قواعد موجهة لأفعالنا إلى الغاية التى يقصدها المشرع ، لكى يبلغ معرفة قوانين الله ، فإنه ينبغى علينا فى البداية أن نبحث عما تكون هذه الغاية . إن الأفعال البشرية هى تنفيذ خططه (١٠٧) ولابد أن تكون الغاية هى الخير ؛ لأن الله خير بصورة لا محدودة. لكنها لا يمكن أن تكون خير الله ؛ لأن الله كامل . ولذلك لابد أن تكون الغاية هى خير الإنسان ، ومن ثم فإن الخير الأخلاقى هو الذى يصنع الإنسان ، بدلاً من أن يكون ذلك الإنسان أكثر رضا عن الله ، ويفترض الخير الأخلاقى طاعة قانون والإذعان له . ولذلك لابد أن تسبق الغاية التى يتصورها المشرع – لابد أن تسبق من الناحية المنطقية – كل تنوع بين الأفراد . وذلك يعنى أن الغاية لابد أن تكون الخير ، ليس خير هذا الإنسان أو إذاك أو خير أمه ، ولكن خير الإنسان بوجه عام ، أعنى خير كل الناس .

وينجم عن ذلك أنه "مهما بدت القضية العلمية بوضوح للعقل السليم على أن لها

ارتباطًا ضروريًا بالرخاء الكلى المتضمن فيها ، فإنه ينبغى النظر إلى إرادة الله على أنها هى التى تأمر بها (١٠٨) ، وتسمى هذه القضايا " بقوانين الطبيعة" لأنها كلية وتستمد إلزامها من الله ، وليس من الجزاء المدنى . إنها مطبوعة فى العقل لأن الناس يعرفونها جيداً ويقررها الضمير . وتسمى "القواعد الدائمة للعقل " ؛ لأنها تنشأ بالضرورة من طبيعة الأشياء ، وقد تبرهن عليها استنباطات العقل الذى لا تخطئ "(١٠٩) .

إن هذا التخطيط لمذهب أخلاقى ذو أهمية ؛ لأنه يتضمن النظر فى موضوعات معاصرة مثل مكانة حب الذات فى الحياة الأخلاقية ، وعلاقة الواجب بالمصلحة والخير العام بوصفهه ذا أهمية من حيث إنه يبين إصرار باركلى على وظيفة العقل فى الأخلاق، وربما يكون باركلى قد تأثر فى هذه المسألة إلى حد ضئيل على الأقل ، بأفلاطونيى كمبردج ، فهو يتحدث كما - رأينا - عن "قواعد دائمة العقل " ، ويقرر أن "لقواعد الفعل الدائمة فى الأخلاق صدقًا كليًا ثابتًا كما هى الحال فى القضايا الموجودة فى الهندسة . إذا لا تعتمد كل منهما على الظروف أو الأحداث ، وتكون صادقة فى جميع الأزمنة ، وجميع الأماكن ، دون تحديد أو استثناء (١١٠) . لكن على الرغم من أن تخطيط باركلى ذو أهمية ، فإنه ليس بوصفه فيلسوفًا أخلاقيًا فى المنزلة نفسها مثل بلطر .

٩ - لكى نفهم موقف باركلى الخاص من فلسفته ، لا بد أن نضع فى الإعتبار اهتمامه بالبرهنة على وجود الله وفاعليته الخاصة بالعناية ، وروحانية النفس وخلودها . لقد كان مقتنعاً بأنه حرم المذهب المادى من دعامته الأساسية عن طريق نقده لنظيره الجوهر المادى " لم يكن هناك داع إلى أن يتعلق الملاحدة فى جميع العصور بالصديق العظيم الجوهر المادى . إن كل مذاهبهم الهائلة تعتمد عليه بصورة ضرورية واضحة ، حتى إنه إذا انهار حجر الأساس هذا ، فإن البناء كله لابد أن يهوى إلى الأرض (١١١) ولكى نرى فلسفة باركلى كما رآها ، لابد أن نتذكر اهتماماته الدينية واللاهوتية والأخلاقية .

لكن قلما يمكن الزعم بأن العناصر الميتافيزيقية الموجودة فى فلسفة باركلى كان لها تأثير كبير . لقد كان العنصر التجريبيى هو الأكثر فاعلية وتأثيراً وقد طور هيوم – كما سنرى في الفصول القادمة – تحليله الظاهرى . وامتدح جون ستيوارت مل فى القرن التاسع عشر "اكتشافاته الفلسفية الثلاثة الأولى ، التى كان كل اكتشاف منها كافياً لأن يكون ثورة فى علم النفس ، وحددت المجرى الكلى للتأمل الفلسفى اللاحق عن طريق ارتباطها [١١٢] . وهذه الاكتشافات الثلاثة هى ، كما يرى مل ، : نظرية باركلى فى الإدارك المرئى (أى النظرية التى عرضها فى كتابه " مقال نحو نظرية جديدة فى الإبصار) ، ونظريته التى تقول إن البرهان خاص دائمًا بجزئيات ، ووجهة نظره التى ترى أن الواقع يتكون من تجمعات أو تجميعات من الإحساسات . (لقد عرف مل نفسه الشئ الجسمى بأنه إمكان دائم من إحساسات) .

لقد كان "مل" محقًا تمامًا فى حديثه عن أهمية باركلى ، فقد ظل واحداً من الفلاسفة التجريبيين البريطانيين الكلاسكيين البارزين ، وأثر تفكيره بصورة مباشرة أو غير مباشرة فى جانبه التجريبى ، على التطور اللاحق للفلسفة الإنجليزية فى هذا التراث، واليوم عندما أصبحت حركة التحليل اللغوى قوية فى الفكر البريطانى نجد اهتماماً معيناً باستباقاته فى نظرية هذا التحليل وممارسته . ومن المهم بيان هذا العنصر فى فكره ، بيد أن باركلى نفسه يندم بلا شك على أن أولئك الذين يقدرونه بناء على أسس أخرى قد نظروا إلى العناصر الأكثر ميتافيزيقية الموجودة فى فلسفته على أنها غير مقبولة بوجه عام .

الهوامش

(١) قد يبدو أن باركلى يناقض نفسه، لكن عندما يقول - كما ذكرنا فى الفصل الأخير - إن لفظ "أعراض محمولة » ليس له معنى ، فإنه يشير إلى العلاقة المزعومة بين الجوهر المادى والصور . أما هنا فهو يتحدث عن العلاقة بين جوهر روحى أو ذهن وصور . (المؤلف)

(٢) p.,1, 139: 11 p. 105

(٣) P., 1, 135: 11, p. 103 .

(٤) Ibid.

(٥) P.,1, 27 : 11, p. 52 .

(٦) P.,1, 140: 11, p. 105 .

(٧) Ibid.

(٨) P., 1, 138: 11, p. 104 .

(٩) P.C., 581:1, p.72.

(١٠) P., 1, 89: 11, p. 80

(١١) P., 1, 145: 11, p. 107

(١٢) A.,4, 5:111, p. 147 .

(١٣) P., 1, 148: 11, p. 109

(١٤) Ibid .

(١٥) A.,4, 5: 111, p. 147 .

(١٦) P., 1, 147: 11, p. 108

(١٧) P.C. 580: 1, p. 7.

(١٨) P., 1, 138: 11, p. 104.

(١٩) إذا عرفنا وجود الأجسام بأنه المدرك ، فمن الطبيعى أن نعرف وجود الأرواح أو الأذهان بأنه الإدارك . لأن وجود الأجسام ووجود الأرواح متضايقان ، لكن من حيث إن الأجسام هى صور متطبعة على الأذهان، وتُدرك عن طريقها ، فمن الطبيعى أن نثبت أن الأذهان جواهر تحمل «الصور» وأنها نوات تدرك صوراً ، ولم يرتب باركلى الغموض الذى سببته طرق الحديث المختلفة لديه . (المؤلف)

(٢٠) p.,1, 139: 11, p. 105

(٢١) Ibid. p. 106

(٢٢) P., 1, 141: 11, p. 105.

(٢٣) Ibid, p. 106 .

(٢٤) Ibid, p. 105

(٢٥) P.,1, 34: 11, p. 55.

(٢٦) P.,1, 62: 11, p. 67 .

(٢٧) D., 2:11,p. 211.

(٢٨) P.,1, 107: 11, p. 88

(٢٩) P.,1, 103: 11, p. 86 .

(٣٠) D.M., 1, IV: P. 11.

(٣١) D.M., 66, IV: p. 24 .

(٣٢) D.M., 17, IV: p. 28.

(٣٣) D.M., 17, IV: p. 15.

(٣٤) D.M.,39, IV: p. 20 .

(٣٥) D.M.,35, IV: p. 19 .

(٣٦) D.M.,69, IV: p. 29 .

(٣٧) D.M.,36, IV: p. 20 .

(٣٨) D.M.,72, IV: p. 30 .

(٣٩) D.M.,72, IV: p. 30

(٤٠) D.M.,4AND 6,IV: P.32 .

(٤١) D.M.,72, IV: p. 12.

(٤٢) P.C., 782, IV: p.94.

(٤٣) A., 4.2 111, P. 142 .

(٤٤) P.,1, 146: 11, PP. 107-8

(٤٥) D.,2, 11. 212.

(٤٦) P.,1, 148:11, P.10

(٤٧) P.,1,152: 11, P.111

(٤٨) 1., 4,24: 111, p. 172 .

(٤٩) Ibid .

(٥٠) A., 4,16 : 111, P. 163 .

(٥١) A., 4,17: 111, P. 146 .

(٥٢) Ibid .

(٥٣) Ibid.

(٥٤) سوارين (فرانشيسكو) ١٥٤٨ – ١٦١٧ لاهوتى إسبانى من الآباء اليسوعيين ، كتب رسالة فى "الفرائض" عام ١٥٩٥ والمنازعات الميتافيزيقية عام ١٥٦٧ . (المراجع)

(٥٥) أو المحاكى لديونسيوس – أو ديونسيوس المزعون وهو شخصية مجهولة وغامضة يدعى أنه كان تلميذ بولس الرسول . كتب أربعة كتب هى "الأسماء الألهية" والمراتب السماوية أو الملائكة " و"اللاهوت الصوفى" و"المراتب بالكنيسة " وذاعت بعد ذلك على أنها لديونسيوس . (المراجع)

(٥٦) 1., 4,20: 111, p. 9 .

(٥٧) Ibid .

(٥٨) A., 4,22: 111, P. 171 .

(٥٩) D.,3:11, PP. 231- 2.

(٦٠) P.,1,57: 11, P. 65

(٦١) P.,1,90: P, 80, CF. P. 1,1: 11,P. 41.

(٦٢) D., 2: 11P. 215 .

(٦٣) A., 4.41: 111. P 159 .

(٦٤) Ibid, pp. 159-60 .

(٦٥) D., 3:11, pp. 245-7 .

(٦٦) D.,2: 11, p. 212 .

(٦٧) Ibid .

(٦٨) D., 3: 11, pp. 230-1 .

(٦٩) Ibid.p. 252 .

(٧٠) Ibid.p. 254

(٧١) D.,3: 11,p. 252 .

(٧٢) Siris, 253: V.p. 120 .

(٧٣) Siris , 266: v.p. 125 .

(٧٤) Siris, 289 : v.p. 134 .

(٧٥) P.,1, 65 : 11, p. 69 .

(٧٦) A., 4,14: 111, P. 160 .

(٧٧) D.,3:11, p. 237 .

(٧٨) Ibid.

(٧٩) P.C., 800:1, P. 69 .

(٨٠) P.C.,548, p. 69

(٨١) D., 2:11, p214 .

(٨٢) P.C., 686:1,p. 83 .

(٨٣) D.,3:11P. 230 .

(٨٤) هو الفيلسوف الإيطالى لوستيليو فنينى (١٥٥٨ – ١٦١٦) الذى حكم عليه بالموت حرقًا فى تولوز لترويجه مبادئ الإلحاد والشعوذة . (المراجع) .

(٨٥) D.,2: 11,P. 213 .

(٨٦) P.C., 824: 1,P. 98 .

(٨٧) P.C., 825: 1,P. 98

(٨٨) P.C., 822: 1P. 98 .

(٨٩) 1,PP.25IF .

(٩٠) P.C., 688:1,P. 84 .

(٩١) E., 125: 1, P. 221

(٩٢) P.C., 697: 1,P. 85

(٩٣) P.C., 697: 1,P. 92

(٩٤) P.C., 690: 1,P. 84 .

(٩٥) P.C., 853: 1,P. 101 .

(٩٦) P.C., 769: 1,P. 93 .

(٩٧) P.C., 773: 1,P. 93 .

(٩٨) P.C., 776: 1,P. 93 .

(٩٩) P.C., 100: 1,P. 84 .

(١٠٠) A.5,4: 111, P. 178 .

(١٠١) Passive Obedince, 7: ov , p. 21 .

(١٠٢) A.3, 10 : 111, p. 129

(١٠٣) A. 1, 12: 111, p. 52 .

(١٠٤) Passive Obedince, 5: iv , p. 19 .

(١٠٥) Passive Obedince, 5: iv , p. 19 .

(١٠٦) Ibid, 6: iv, p,20 .

(١٠٧) Ibid, 7: iv, p,20 .

(١٠٨) Passive Obedince, 5: iv , p. 22 .

(١٠٩) Ibid, 12: vi, p. 23 .

(١١٠) Ibid, 7: vi, p. 45 .

(١١١) P.1., 92: 11, P.. 81

(١١٢) Disserations and Discussions, 4, 155 .

الفصل الرابع عشر

هيوم (١)

حياته وكتاباته - علم الطبيعة البشرية - الانطباعات والأفكار- تداعى الأفكار - الجوهر والعلاقات - الأفكار العامة المجردة - علاقات الأفكار : الرياضيات - أمور الواقع - تحليل العلية - طبيعة الاعتقاد

١ - لقد ربط لوك - كما رأينا - قبول المبدأ الذى يقول إن كل أفكارنا تنشأ - أساسًا - من التجربة بميتافيزيقا متواضعة ، وعلى الرغم من أن باركلى سار بالمذهب التجريبى إلى أبعد مما فعله لوك عن طريق رفض تصور لوك للجوهر المادى ، فإنه مع ذلك استخدم المذهب التجريبى فى خدمة فلسفة ميتافيزيقية روحية . وكان على هيوم القيام بمهمة إكمال العملية التجريبية وتقديم نقيض لا يتصالح مع المذهب العقلى الأوربى . ولذلك ينظر الفلاسفة التجريبيون المحدثون إلى هيوم على أنه جد الفلسفة التى قبلوها . ولا أقصد أن الفيلسوف التجريبى الحديث يقبل كل أقوال هيوم ، أو أنه يقلِّد كل طرق هيوم فى التعبير عن النظريات التجريبية والتحليل . لكن هيوم يظل بالنسبة له الفيلسوف البارز حتى نهاية القرن الثامن عشر الذى أخذ المذهب التجريبى بجدية ، وحاول أن يطور فلسفة تجريبية متسقة .

ولد ديفيد هيوم " فى "أدنبره" عام ١٧١١ . كانت رغبة أسرته أن يصبح محاميًا ، غير أنه يخبرنا أنه حبه للأدب قد سيطر عليه ، ويشعر "بكراهية شديدة لكل شئ سوى بحوث الفلسفة ، والمعارفة العامة " . وعلى أية حال ، لم يكن والد هيوم ثريًا بدرجة كافية تمكِّن ابنه من أن يتابع ميوله ، فانخرط هيوم فى أعمال تجارية فى "برستول" .

ولم تكن تلك تجربة ناجحة ، وذهب هيوم إلى فرنسا بعد شهور قليلة من عمل لم يناسبه ، وعزم على أن يكرس نفسه للدراسات الأدبية ، وأن يجعل إنفاقه معتدلاً حتى يعوض النقــص فى ثرواته . وأثناء السنوات التى قضاها فى فرنسا ، من عام ١٧٢٤ حتى ألَّف كتابه الشـــهير " رسالة فى الطبيعة البشرية " . وتم نشره فى ثلاثة مجلدات (١٧٣٨ - ١٧٤٠) ، وهوو كتاب ولد - ميتًا فى المطبعة ولم يحزن عليه كثيرًا أشد المتحمسين له .

وبعد أن عاد هيوم من فرنسا عام ١٧٣٧ ، عاش فى أسكتلنده مع والدته وأخيه. ونشر كتابه "مقالات ، أخلاقية وسياسية " عام ١٧٤١ - ١٧٤٢ ، وقد دفعه نجاح هذا العمل إلى أن يشرع فى كتابه "رسالة" من جديد ، أملاً أن يكون أكثر قبولاً للعامة فى صورته الجديدة . وفى عام ١٧٤٥ قَّدم طلبًا لشغل كرسي الأخلاق والفلسفة النفسية فى جامعة "أدنبره " . غير أنه شهرته بالنزعة الشكية والإلحاد ساعدا فى عدم تكليل مسعاه بالنجاح . وبعد عام من عمله معلمًا خصوصيًا ، ذهب إلى الخارج بوصفه سكرتيرًا " للجنرال سانت كلير " ، ولم يرجع إلى الوطن حتى عام ١٧٤٩, وظهرت فى نفس الوقت مراجعته للجزء الأول من كتابه " رسالة " ... عام ١٧٤٨ تحت عنوان "مقالات فلسفية عن الفهم البشرى " ، ونشر فى العام نفسه كتابه" بحث فى مبادئ الأخلاق " ، وهو صياغة جديدة بصورة كبيرة أو قليلة للجزء الثالث من كتابه " رسالة.." ويعد هذا الكتاب أفضل أعماله . ونشر كتابه "مقالات سياسة" عام ١٧٥٢ الذى أكسبه شهرة معقولة .

وأصبح هيوم فى العام نفسه ١٧٥٢ ، أمين مكتبة لكلية الحقوق فى أدنبره وسكن منزلاً مع أخيه فى المدينة ، وكان أخوه قد تزوج فى العام السابق ، أى عام ١٧٥١ وحوَّل انتباهه آنذاك إلى الكتابة عن تاريخ إنجلترا ، وساعده فى ذلك إستخدام المكتبة التى يعمل بها ، ونشر عام ١٧٥٦ تاريخ بريطانيا العظمى منذ تولى الملك جيمس الأول حتى وفاة الملك شارل الأول ، واتبع ذلك ظهور المجلد الثانى عام ١٧٥٦ الذى واصل تاريخ بريطانيا العظمى حتى ثورة ١٦٨٨ . ونُشر كتابه "تاريخ بريطانيا تحت مجلس نواب تيدور" عام ١٧٥٩ ، وظهر كتابه " إنجلترا من غزوٍ يوليوس قيصر حتى يتولى

هنرى السابع العرش " عام ١٧٦١ ، وبقدر ما كان مهتمًا بالفلسفة ، فإنه لم ينشر الكثير في ذلك الوقت ، على الرغم من أن كتابه "أربعة أبحاث " ، الذى يتضمن بحثًا عن التاريخ الطبيعى للدين ، ظهر عام ١٧٥٧ .

ذهب هيوم إلى باريس عام ١٧٦٣ مع الإيرل هرتفورد ، السفير البريطانى فى فرنسا ، وأصبح فترة من الزمن سكرتيراً للسفارة الإنجليزية . وبينما كان فى باريس خالط مجموعة الفلاسفة الفرنسيين الذين اشتركوا فى تأليف "دائرة المعارف" وعندما عاد إلى لندن عام ١٧١٦ عاد معه روسو ، على الرغم من أن شخصية روسو المريبة أدت فى الحال إلى قطيعة فى علاقتهما ، وصار هيوم "وكيل وزارة" غير أنه عاد إلى "أدنبره" عام ١٧٦٩ ، حيث توفى عام ١٧٧٦ ، ونُشر كتابه " محاورات فى الدين الطبيعى" [١] ، الذى كتبه قبل عام ١٧٥٢ ، بعد وفاته عام ١٧٧٩ . وظهرت مقالاته عن الانتحار والخلود غُفلاً ، وظهرت باسمه عام ١٧٨٣ .

ظهرت سيرة حياة هيوم ، التى حررها صديقه آدم سميث عام ١٧٧٧ . يصف فيها نفسه فى فقرة يوردها باستمرار بأنه " إنسان هادئ الطبع ، لديه القدرة على التحكم فى مزاجه ، ذو فكاهة صريحة واجتماعية مرحة ، لديه القدرة على إقامة علاقات ، لكن لديه استعداداً قليلاً للعداوة والبغضاء ، واعتدالاً كبيراً فى انفعالاته ، وحتى حبى للشهرة الأدبية وانفعالى الذى أتحكم فيه لم يعكرا مزاجى على الإطلاق ، على الرغم من خيبة آمالى المستمرة " بدا ظهوره إذا حكمنا عن طريق ذكريات الإيرل شالرمونت ، بعيداً عن أى شىء من المحتمل أن ينسبه إليه قارئ أعماله بانفعال ؛ لأن هيوم ، كما يرى شارلمونت ، يبدو أشبه بعضو المجلس المحلى الذى يأكل سلحفاة البحر أكثر منه فيلسوفًا مهذبًا " . كما أنه يخبرنا بأن هيوم كان يتحدث الإنجليزية بلهجة إسكتلندية فيها تفخيم ، وأن لغته الفرنسية كانت بعيدة على أن تكون نموذجية. ومع ذلك ، لم يكن ظهوره الشخصى ولهجته ، على الرغم من أنها ذو أهمية بالنسبة لأولئك الذين يحبون أن يعرفوا تفصيلات عن إناس مشهورين ، لهما علاقة بأهميته وأثره كفيلسوف [٢] .

٢ – يلاحظ هيوم فى مدخل كتابه " رسالة فى الطبيعة البشرية " أن كل العلوم لها علاقة ما بالطبيعة البشرية . ويقول إن ذلك أمر واضح فى المنطق ، والأخلاق ، والنقد والسياسة ، فالمنطق يهتم بمبادئ وعمليات ملكة الإنسان الخاصة بالاستدلال ، وبطبيعة أفكارنا ، أما الأخلاق ومذهب النقد (أى الجمال) فيعالجان أذواقنا وعواطفنا ، أما السياسة فتدرس وحدة الناس فى المجتمع . ويبدو أن الرياضيات ، والفلسفة الطبيعية ، والدين الطبيعى ، تهتم بموضوعات غير الإنسان . بيد أنها تُعرف عن طريق الإنسان ، والإنسان هو الذى يحكم على ما هو صادق وما هو زائف فى هذه الفروع من المعرفة . وعلاوة على ذلك ، لا يعالج الدين الطبيعى طبيعة الله فحسب ، بل يعالج أيضًا ميل الله إلينا ، وواجباتنا نحوه ، وهكذا تكون الطبيعة البشرية "أساس أو مركز" العلوم ، ومن الأهمية البالغة أن تطوّر علمًا للإنسان . لكن كيف يتم ذلك ؟ عن طريق تطبيق المنهج التجريبى "لأن علم الإنسان هو الأساس الوحيد الصلب للعلوم الأخرى ، لذا فإن الأساس الوحيد الصلب الذى يمكن أن نعطيه لهذا العلم نفسه ، لا بد أن يرتكز على التجربة والملاحظة " (٣) .

وهكذا ، فإن كتاب هيوم " رسالة .. " قد أوعز به طموح لا يستهان به ، "إننا عندما نزعم بالتالى تفسير مبادئ الطبيعة البشرية ، فإننا نفترض بالفعل ، نسقًا كاملاً للعلوم ، يقوم فى الغالب على أساس جديد تمامًا ، وهو الأساس الوحيد الذى يرتكز عليه بأمان " (٤) إن غرضه هو تطبيق المنهج التجريبى الذى طُبق بنجاح فى ميدان العلوم الطبيعى على دراسة الإنسان أيضًا ، بمعنى أنه ينبغى علينا أن نبدأ بملاحظة لعمليات الإنسان السيكولوجية ، وسلوكه الأخلاقى ، وسعيه إلى التيقن من مبادئها وعللها، إننا لا نستطيع بالفعل ، أن نقوم بتجارب فى هذا الميدان بنفس الطريقة الدقيقة التى يمكننا أن نقوم بها فى الكيمياء مثلاً : إذ ينبغى علينا أن نقتنع بالمعطيات كما تُعطى لنا فى الاستبطان وفى ملاحظة الحياة البشرية والسلوك . بيد أنه يجب علينا ، على أية حال ، أن نبدأ بالمعطيات التجريبية ، ولا نبدأ بأى حدث مزعوم عن ماهية الذهن البشرى ، الذى يكون شيئًا يفلت من فهمنا ، لابد يكون منهجنا استقرائيًا بدلاً

من المنهج الاستنباطى . " وحيثما نجمع ونقارن تجارب من هذه النوع بحكمة ، فإننا قد نأمل فى أن نقيم عليها علمًا لا يكون وضعيًا فى اليقين ، ويكون أكثر سموًا فى المنفعة ، من أى علم بشرى آخر " (٥) .

وهكذا كان هدف هيوم هو أن يمدَّ مناهج العلم النيوتونى – بقدر ما يكون ذلك ممكنًا – إلى الطبيعة البشرية ذاتها ، وأن يمضى قُدمًا بالعمل الذى بدأه لوك ، وشافتسبرى ، وهاتشيسون ، وبطلر ، وهوبرى – بالطبع أن علم الطبيعة البشرية يختلف بمعنى ما عن العلم الفيزيائى . إنه يستفيد مثلاً من منهج الاستيطان ، وكان على وعى واضح بأن المنهج غير ممكن التطبيق خارج الميدان السيكولوجى . كما أنه شارك فى الوقت نفسه الفلاسفة الآخرين فى عصر التنوير السابقين على كانط فى الفهم الناقص للاختلافات الموجودة بين العلم الفيزيائى وعلم العقل أو "الروح" . ومع ذكل ، فإن فهمًا أفضل كان نتيجة تجربة مد المفاهيم العامة " للفلسفة الطبيعية " إلى عمل الإنسان . ونظرًا إلى التقدم العظيم فى العلوم الطبيعية منذ عصر النهضة ، فإنه لا موجب للدهشة للقيام بالتجربة .

يقول هيوم فى كتابه "بحث فى الفهم البشرى "إنه يمكن معالجة علم الإنسان بطريقتين ؛ فالفيلسوف قد ينظر إلى الإنسان على أنه مولود أساسًا ، ومن أجل العمل، ويهتم ببيان جمال الفضيلة بقصد حث الإنسان على السلوك الفاضل . أو قد ينظر إلى الإنسان على أنه موجود يقوم بالبرهان والاستدلال بدلاً من النظر إليه على أنه موجود نشط وفعال ، يهتم بتنوير فهم الإنسان بدلاً من اهتمامه بتطوير وسلوكه . وينظر الفلاسفة الذين ينتمون إلى النوع الثانى إلى "الطبيعة البشرية على أنها موضوع للتأمل ويفحصونها بإمعان دقيق لكى يجدوا تلك المبادئ التى تنظم فهمنا ، وتثير انفعالاتنا ، وتجعلنا نستحسن أو نلوم أى موضوع معين ، أو سلوك " (٦) . إن النوع الأول من الفلسفة " سهل وواضح " ؛ فى حين أن النوع الثانى " دقيق وصعب الفهم " . ويُفضِّل غالبية البشر النوع الأول ، فى حين أن النوع الثانى مطلوب إذا كان لابد أن يكون للنوع الأول أى أساس مؤكد ، حقًا ، إن النظر الميتافيزيقى الغامض لا يؤدى إلى

شيء." لكن المنهج الوحيد الذى يحرر المعرفة من هذه المشكلات العسيرة فى الحال هو البحث بجدية فى طبيعة الفهم البشرى، وإظهار – عن طريق تحليل دقيق لقواه وقدراته – أنه غير مناسب على الإطلاق لهذه الموضوعات البعيدة الغامضة . إنه يجب علينا أن نذعن لهذا التعب ، لكى نعيش فى راحة حتى فيما بعد ، ويجب علينا أن ننمى بعناية ميتافيزيقا حقيقية ، لكى نهدم الميتافيزيقا الزائفة والفاسدة [٧] . لقد كان علماء الفلك قانعين ذات يوم بحركات الأجسام السماوية وحجمها لكنهم نجحوا فى تحديد القوانين والقوى التى تحكم حركات الكواكب " ويمكن القيام بشئ مشابه فيما يخص أجزاء الطبيعة الأخرى ، ولا يوجد سبب لليأس من نجاح مماثل فى أبحاثنا عن القوى الذهنية والاقتصاد ، إذا واصلنا العمل بمقدرة مماثلة ويحذر مكافئ [٨] . إن الميتافيزيقا الحقيقية سوف تُبعد الميتافيزيقا الزائفة ، لكنها سوف تقيم أيضًا علم الإنسان على أساس مؤكد راسخ ، ومن الأهمية الاهتمام بتحليل دقيق وتعقبه ، وحتى غامض نسبيًا ، من أجل بلوغ هذا الهدف، أعنى استبعاد الميتافيزيقا الزائفة من أجل إقامة علم الإنسان على أساس راسخ ومؤكد .

لقد اهتم هيوم فى كتابه "بحث الفهم البشرى " بأن يوصى قراءه بطرق التفكير التى طورها فى الجزء الأول من كتابه "رسالة .." التى أخفقت فى رأيه فى أن تنال انتباهًا مطلوبًا عند نشرها بسبب أسلوبها المجرد . من هنا كان اهتمامه بالاعتذار عن أسلوب التفلسف الذى يجاوز التهذيب الأخلاقى . غير أنه يبين أنه يهتم أيضًا بمشروع لوك الأصيل ، وهو تعيين حد المعرفة البشرية . لقد بيَّن – بحق أنه كان يفكر فى هدف مرتبط بالأخلاق ، أعنى اكتشاف المبادئ والقوى التى تحكم أحكامنا الأخلاقية ، بيد أنه يهتم – أيضًا باكتشاف المبادئ التى "تنظم فهمنا" . إن التأكيد على دور هيوم كفيلسوف أخلقى هو أمر مشروع ، غير أن هذا الجانب من تفكيره سيصبح مغاليًا إذا انزاح دوره كفيلسوف إبستمولوجى إلى الخف .

٣ – يستمد هيوم – شأنه شأن لوك – كل مضامين الذهن من التجربة . غير أن مصطلحاته تختلف بالأحرى عن المصطلحات التى استخدمها لوك . فهو يستخدم كلمة

"إدراكات" لكي تغطي مضامين الذهن بوجه عام ويقسم الإدراكات إلى إنطباعات وأفكار . الانطباعات هي معطيات التجربة المباشرة ، مثل الإحساسات ، أما الأفكار فيصفها هيوم بأنها نسخ أو صور باهتة للانطباعات في التفكير والبرهان . فإذا نظرت إلى حجرتي ، فإنني أتلقى انطباعات عنها . " وعندما أغلق عيني وأتصور حجرتي ، فإن الأفكار التي أكوِّنها تكوِّن تمثلات دقيقة عن الانطباعات التي شعرت بها ؛ وليس ثمة مجال لأي فكرة لا توجد في الانطباعات ... إن الأفكار والإنطباعات يناظر بعضها بعضًا باستمرار " (٩) وتُستخدم كلمة "فكرة" هنا بوضوح لتعني يصورة Image لكن إذا تجاوزنا عن هذه المسألة ، فإننا نستطيع أن نرى على نحو مباشر الاتجاه العام لتفكير هيوم ، فكما أن لوك استمد كل معرفتنا ، أساسًا ، من "أفكار بسيطة" ، فكذلك أراد هيوم أن يستمد معرفتنا – أساسًا – من الانطباعات؛ أي من المعطيات المباشرة للتجربة . لكن بينما توضح هذه الملاحظات المبدئية الاتجاه العام لتفكير هيوم ، فإنها تقدم تفسيرًا ناقصًا جدًا عنه ، وثمة تفسير أبعد مطلوب .

يصف هيوم الاختلاف بين الانطباعات والأفكار بمصطلحات واضحة . " إن الاختلاف يتمثل في درجات القوة والحيوية التي تؤثر بها على الذهن . وتجد طريقها إلى أفكارنا أو وعينا . وقد نطلق على تلك الإدراكات التي تدخل بقوة وحيوية أكثر اسم "الانطباعات" ويندرج تحتها كل إحساساتنا ، وانفعالاتنا ، وعواطفنا ، كما تظهر للمرة الأولى في النفس . وأعني بالأفكار الصور الخافتة لتلك الانطباعات الموجودة في التفكير والاستدلال ، مثل كل الإدراكات التي يثيرها الحديث الحالي مثلاً ، ما عدا تلك تنشأ من الرؤية واللمس ، وما عدا اللذة المباشرة أو الألم الذي قد يحدث " (١٠) . وينتقل هيوم إلى تعديل هذا القول بإضافة " أنه في حالة النوم ، والحمى ، والجنون، أو في حالة من حالات انفعالات النفس القوية جدًا ، قد تقترب أفكارنا من انطباعاتنا : كما يحدث أحيانًا ، من جهة أخرى أن انطباعاتنا تكون باهتة وضعيفة حتى إننا لا نستطيع أن نميزها عن أفكارنا" (١١) بيد أنه يصر بوجه عام على أن التمييز يظل صحيحًا ؛ ويلاحظ في كتابه " بحث .. " أن " أكثر الأفكار حيوية تظل أدنى من الإحساس الأكثر خفوتًا وضعفًا " (١٢) . وعلى أية حال ، فإن هذا التمييز بين

الانطباعات والأفكار عن طريق الحيوية والقوة مضلل إلى حد ما . ويمكن أن يكون مضللاً على الأقل ، إذا حوّل انتباهنا من الواقعة التى تذهب إلى أن هيوم يهتم أساساً بالتمييز بين معطيات التجربة المباشرة وأفكارنا عن هذه المعطيات ، كما أنه فى الوقت نفسه ينظر إلى الأفكار على أنها نسخ من إنطباعات أو صور منها ، وقد يكون طبيعياً أنه يؤكد الإختلاف فى الحيوية بين الأصل والصورة .

يؤكد هيوم كما رأينا أن " الانطباعات والأفكار تظهر باستمرار على أنها تناظر بعضها بعضًا " . بيد أنه يمضى فيعدِّل ويصحح هذا "الانطباع الأول" . إذ يميز بين الإدركات البسيطة والإدراك المركبة ؛ ويطبق هذا التمييز على نوعى الإدراكات كليهما؛ أعنى على الانطباعات والأفكار ، . إن إدراك بقعة حمراء هو انطباع بسيط ، وصورة البقعة الحمراء فكرة بسيطة ، بيد أننى إذا وقفت على سطح جبل "مونتمارتر" وتأملت مدينة باريس ، فإننى أدرك انطباعًا مركبًا عن المدينة ، والأسطح ، والمداخن ، والأبراج والشوارع ، وعندما أتصور باريس بعد ذلك وأستدعى هذا الانطباع المركب ، تكون لدىَّ مركبة . فى هذه الحالة تناظر الفكرة المركبة إلى حد ما الانطباع المركب ؛ على الرغم من أنها لا تناظره بدقة وبصورة كافية ، لكن دعنا نأخذ حالة أخرى : إننى أستطيع أن أتخيل لنفسى مدينة مثل "أورشليم الجديدة " ، التى تكون طرقها من ذهب وتكون حوائطها من ياقوت ، على الرغم من أننى لم أر على الإطلاق مدينة كهذه (١٣). إن فكرتى المركبة فى هذه الحالة لا تناظر انطباعًا مركبًا .

ولذلك نستطيع أن نقول بيقين إن كل فكرة يناظرها انطباع دقيق . لكن يجب أن نلاحظ أن الفكرة المركبة عن مدينة أورشليم الجديدة يمكن أن تنحل إلى أفكار بسيطة . ويمكننا أن نسأل : هل كل فكرة بسيطة لها انطباع بسيط يناظرها ، وهل كل انطباع بسيط له فكرة بسيطة تناظره ؟ ويرد هيوم قائلاً : "إننى أغامر بأن أؤكد أن القاعدة تكون صحيحة هنا دون استثناء ، وأن لكل فكرة بسيطة انطباعًا بسيطًا يشبهها ، ولكل انطباع بسيط تناظره"(١٤) . ولا يمكن البرهنة على ذلك عن طريق فحص كل الحالات الممكنة ، ولكن أى شخص ينكر هذا القول نستطيع أن نتحداه بأن يذكر استثناء له .

هل الانطباعات مستمدة من الأفكار ، أو الأفكار مستمدة من الانطباعات ؟ للإجابة عن هذا السؤال لا تحتاج إلى أن نفحص فقط نظام ظهور الانطباعات والأفكار. واضح أن الانطباعات تسبق الأفكار . " فلكى أقدم لطفل فكرة عن اللون القرمزى أو البرتقالة ، أو فكرة عن الحلو أو المر ، فإننى أقدم له الموضوعات ، وبمعنى آخر أنقل إليه هذه الانطباعات ، لكنى لا أنتقل بسخف لكى أحاول أن أنتج الانطباعات عن طريق إثارة الأفكار "(١٥) . ومع ذلك يذكر هيوم استثناء للقاعدة العامة التى تقول إن كل الأفكار المستمدة من إنطباعات تناظرها ، افرض أن شخصًا يألف كل ظلال اللون الأزرق ما عدا ظل واحد ، فإذا قدمنا إليه سلسلة متدرجة من ضرب اللون الأزرق، سائرين من الأغمق إلى الأفتح ، وإذا لم يكن الظل المعين من اللون الأزرق الذى لم يره على الإطلاق غير موجود ، فإنه سيلاحظ فراغًا فى السلسلة المتصلة . فهل من الممكن بالنسبة له أن يفي هذا النقص عن طريق استخدام خياله ويكوِّن "فكرة" عن هذا الظل المعين ، على الرغم من أنه ليس لديه الانطباع المناظر على الإطلاق ؟ أعتقد أنه يستطيع أن يفعل ذلك (١٦) ، وفضلاً عن ذلك ، من الممكن بوضوح أن نكوِّن أفكارًا من أفكار . لأننا نستطيع أن نبرهن على أفكار ونتحدث عنها ، التى هى نفسها أفكار عن انطباعات . إننا نكوِّن بالتالى : أفكارًا ثانوية " تُستمد من أفكار سابقة بدلاً من أن تُستمد مباشرة من انطباعات ، غير أن هذا التعديل الثانى لا يتضمن – إن شئنا أن نتحدث بدقة – أى استثناء القاعدة العامة التى تقول إن الانطباعات تسبق الأفكار. وإذا سمحنا للاستثناء الذى ذكرناه فى التعديل الأول ، فإننا نستطيع أن نعلن بيقين القضية العامة التى تقول إن إنطباعاتناه البسيطة تسبق أفكارها المناظرة .

ولابد من إضافة هذه المسألة وهى يمكن تقسيم الانطباعات إلى إنطباعات الإحساس، وانطباعات التفكير " ينشأ النوع الأول فى النفس – أصلاً – من علل غير معروفة " (١٧) . فماذا إذن عن إنطباعات التفكير ؟ تُستمد هذه الانطباعات – إلى حد كبير– من الأفكار ، أفرض أن لدى انطباعًا عن البرد الذى يلازمه ألم . أن "نسخة" هذا الانطباع تبقى فى الذهن بعد أن يزول الانطباع . وتُسمى هذه "النسخة" "بالفكرة" وتستطيع أن تنتج انطباعات جددة عن النفور – مثلاً – التى تكون انطباعات التفكير.

وتستطيع الذاكرة والخيال أن ينسخا هذه الانطباعات مرة أخرى ، وتصبح أفكارًا ، وهكذا . لكن حتى على الرغم من أن انطباعات التفكير تكون فى هذه الحالة بعد أفكار الإحساس ، فإنها تسبق أفكارها المناظرة عن التأمل ، وتُستمد أصلاً من انطباعات الإحساس . وبالتالى ، فإن الإنطباعات تسبق - على المدى البعيد - الأفكار .

وقد يبدو أن هذا التحليل للعلاقة بين الانطباعات والأفكار يؤلف نظرية ذات فائدة أكاديمية خالصة ، وذات أهمية قليلة ، إلا من حيث إنها إعاد صياغة المذهب التجريبى الذى يستبعد فرض الأفكار الفطرية . غير أن أهميتها تصبح واضحة إذا وضعنا فى الإعتبار الطريقة التى يطبقها هيوم فهو يتساءل - مثلاً - كما سنرى فيما بعد - من أى الانطباعات تنبعث وتصدر فكرة الجوهر . ويصل إلى نتيجة مؤداها أنه ليست لدينا فكرة عن الجوهر سوى تجميع من صفات معينة . كما أن نظريته العامة عن الانطباعات والأفكار ذات أهمية عظيمة فى تحليله للعلّية ، ويمكن - فضلا عن ذلك - أن تُستخدم النظرية للتخلص مما يسميه هيوم "كل تلك الرطانة التى استحوذت على البراهين الميتافيزيقية مدة طويلة ، وجلبت لها الخزى والعار " [١٨] إن الفلاسفة قد يستخدمون ألفاظًا خاوية وتافهة ، بمعنى أنها لا تدل على أفكار محدودة وليس لها معنى محدد . " ولذلك ، عندما يدور فى خلدنا أى شك فى أن لفظًا فلسفيًا يُستخدم دون أى معنى أو فكرة فإننا لا نحتاج سوى أن نبحث ، من أى انطباع انبعث وصدرت هذه الفكرة المفترضة ؟ وإذا كان من الممكن أن نعين أى فكرة فإن ذلك سيخدمنا فى تأكيد شكنا [١٩] .

ويمكن أن نعبر عن موقف هيوم بطريقة مختلفة بعض الشئ عن الطريقة التى يعبر بها هو عن موقفه بالفعل ، فلو أن طفلاً عثر على كلمة "ناطحة السحاب " ، فإنه ربما يسأل والده ماذا تعنى ، ويستطيع والده أن يشرح له معناها عن طريق التعريف أو الوصف . أعنى ، أنه يستطيع أن يشرح للطفل معنى كلمة " ناطحة سحاب" عن طريق استخدام كلمات مثل : "منزل" طابق من بناء " ،. .. وهكذا غير أن الطفل لا يستطيع أن يفهم معنى الوصف إذا لم يفهم معانى الألفاظ التى تُستخدم فى

الوصف . فبعض من هذه الألفاظ يمكن أن تُفسر عن طريق التعريف أو الوصف . بيد أننا نصل فى النهاية إلى كلمات ، لابد أن يعرف الطفل معناها بوضوع . أعنى أنه لابد من بيان أمثلة للطريقة التى تُستخدم بها هذه الكلمات ، أعنى حالات لتطبيقها . وبلغة هيوم ، لابد من إعطاء "انطباعات" للطفل ، وبالتالى ، من الممكن أن نشرح قصد هيوم باستخدام تمييز بين ألفاظ ، نعرف معناها بوضوح ، وألفاظ نعرف معناها عن طريق التعريف أو الوصف ، وبمعنى آخر ، من الممكن أن نستبدل تمييز هيوم السيكولوجى بين الانطباعات والأفكار بتمييز لغوى بين ألفاظ ، لكن الهدف الرئيسى وأعنى أسبقية التجربة ، أسبقية ما هو معطى بصورة مباشرة يبقى هو نفسه .

وتجدر الملاحظة إلى أن هيوم يفترض أن "التجربة" يمكن أن تنحل إلى مكونات ذرية ، أعنى الانطباعات أو المعطيات الحسية . لكن على الرغم من أن ذلك قد يكون ممكنًا إذا نظرنا إليه على أنه تحليل مجرد خالص ، فإنه من المشكوك فيه إذا ما كان يمكن وصف "التجربة" بصور. ـعة عن طريق هذه المكونات الذرية وتجدر الملاحظة أيضًا إلى أن هيوم يستخدم كلمة "فكرة" بطريقة غامضة . فهو أحيانًا يشير بوضوح إلى الصور ، وإذا سلمنا بهذا المعنى للفكرة ، فليس من المعقول أن نتحدث عن الأفكار بوصفها نسخًا من انطباعات . لكنه يشير فى أحيان أخرى إلى المفهوم بدلاً من الصورة ، ومن الصعب أن نرى كيف يمكن وصف علاقة التصور بذلك الذى تكون تصورًا عنه بصورة مشروعة بنفس الألفاظ مثلما نصف علاقة صورة بذلك الذى تكون صورة له . يستخدم هيوم فى كتابه "بحث فى الفهم البشرى (٢٠) لفظى "الأفكار والتصورات " بوصفهما لفظين مترادفين . وأعتقد أنه واضح أن تمييزه الأساسى هو بين المعطى بصورة مباشرة أعنى الانطباعات ، والمشتق ، الذى يعطى له الأسم العام "الأفكار" .

لقد قيل إن نظرية هيوم عن الانطباعات والأفكار تستبعد فرص الأفكار الفطرية . غير أن قوله يحتاج إلى بعض التعدل بالنظر إلى الطريقة التى يستخدم بها لفظ "الأفكار الفطرية" . فإذا أخذ لفظ "فطرى" على أنه يساوى لفظ "طبيعى" فإنه يجب الإقرار بأن كل الانطباعات والأفكار الموجودة فى الذهن فطرية أو طبيعية " (٢١) . وإذا

كان المقصود "بفطرى" مزامنًا للميلاد ، فإن النزاع الذى يدور حول إذا ما كانت هناك أفكار فطرية أولاً ، سيكون نزاعًا سخيفًا ، وليس من المفيد أن نبحث فى أى وقت يبدأ التفكير ؛ هل يبدأ قبل ميلادنا أو بعده " [٢٢] . لكن إذا كنا نقصد بفطرى مالا يكون نسخة من إدراك مسابق ، فإننا قد نقرر بالتالى أن كل انطباعاتنا ولا تكون أفكارنا فطرية[٢٣] . إن هيوم لم يقرر - بوضوح - أن هناك أفكاراً فطرية بالمعنى الذى أنكر به لوك وجود مثل هذه الأشياء . إن القول بأن الانطباعات فطرية لا يعنى سوى القول بأنها ليست هى نفسها نسخًا من انطباعات ، أعنى أنها ليست أفكارًا بمعنى الكلمة الموجود عند هيوم .

٤ - عندما يستقبل الذهن انطباعات ، فإنها تظهر من جديد ، كما يرى هيوم، بطريقتين . الأولى : تظهر من جديد بدرجة من الوضوح تكون وسطًا بين وضوح انطباع ما وخفوت فكرة ما . والملكة التى نعيد بواسطتها انطباعاتنا بهذه الطريقة هى الذاكرة . والثانية : فإنها يمكن أن تظهر من جديد كأفكار خاصة ، أى كنسخ خافتة أو صور عن انطباعات . والملكة التى نعيد بواسطتها انطباعاتنا بهذه الطريقة هى الخيال .

وهكذا ، فكما أن هيوم يصف الاختلاف بين الانطباعات والأفكار عن طريق درجات الوضوح ، فهو كذلك يصف الآن الاختلاف بين أفكار الذاكرة وأفكار الخيال بطريقة مماثلة . غير أنه يمضى ليقدِّم تفسيراً آخر لهذا الاختلاف ، يكون أكثر إقناعًا إلى حد ما ، فهو يقول إن الذاكرة لا تحتفظ أيضًا بنظامها وموضوعها . وبمعنى آخر عندما نقول - مثلاً - إن شخصًا يتذكر جيداً مباراة "الكريكت" ، فإننا نعنى أنه لا يستدعى الأحداث المتنوعة التى تؤخذ على حدة ، ولكنه يستدعى أيضًا النظام الذى حدثت فيه ولكن الخيال لا يقوم بالربط بهذه الطريقة ؛ فهو يستطيع - مثلاً - أن يربط أفكاراً بسيطة بصورة تعسفية ، أو يحلل أفكاراً مركبة إلى أفكار بسيطة ثم يرتبها من جديد . ويتم ذلك - عادة فى القصائد الشعرية وقصص المغامرات . "فالطبيعة تكون بوجه عام مختلطة ومشوشة ، ولا يكون هناك ذكر لشئ سوى الأحصنة المجنحة، والثعابين النارية ، والمردة الهائلين " [٢٤] .

لكن على الرغم من أن الخيال يستطيع أن يربط الأفكار بحرية ، فإنه يعمل بوجه

عام وفقًا لبعض المبادئ العامة للتداعي . في الذاكرة توجد رابطة لا يمكن أن تنفصل بين الأفكار . أما في الخيال فإن هذه الرابطة التي لا يمكن أن تنفصل معدومة ؛ لكن هناك مع ذلك "مبدأ موحداً " بين الأفكار ، أي أن هناك خاصية الربط ، عن طريقها تفضي فكرة بطبيعتها إلى أخرى (٢٥) .ويصفها هيوم بأنها "قوة أصلية ، تهيمن بوجه عام " . أسبابها " غير معروفة في الغالب ، ولابد أن تنحل إلى كيفيات أصلية للطبيعة البشرية ، التي لا أزعم تفسيرها "(٢٦) . وبمعنى آخر، توجد في الإنسان قوة فطرية أو دافع يحركه ، مع ذلك بدون داع ، لأن يربط أنواعًا معينة من الأفكار معًا . لكن ماذا عساها أن تكون هذه "القوة الأصلية" في ذاتها ؟ لا يقدم لنا هيوم تفسيراً لها . كما أننا نستطيع في الوقت نفسه أن نتأكد من الكيفيات التي تجعل هذه القوة الأصلية تقوم بعملها . " إن الكيفيات التي ينشأ منها هذا التداعي ، والتي ينتقل عن طريقها الذهن من فكرة إلى أخرى ، ثلاث هي : التشابه ، والتجاور في الزمان والمكان، والعلة والمعلول " (٢٧) . إن الخيال ينتقل بسهولة من فكرة إلى أخرى تشبهها . وعلى نحو مماثل ، يكتسب الذهن عن طريق العادة الطويلة عادة تداعي الأفكار المتصلة ، سواء بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة ، في زمان ومكان . أما بالنسبة للربط الذي يتم عن طريق علاقة العلة والمعلول ، فستكون لدينا فرصة فيما بعد لفحصها بالتفصيل ، ولذلك لن نقف عندها الآن (٢٨) .

٥ - يلي القسم الخاص بتداعي الأفكار في كتاب هيوم "رسالة .. " أقسام عن العلاقات ، وعن الأعراض والجواهر . وهذه أفكار مركبة تثبت أنها نتائج للتداعي الذي ذكرناه من قبل . ولقد تبنى هيوم أحد تصنيفات لوك وهو يصنّف الأفكار المركبة بهذه الطريقة . ويمكن أن نأخذ فكرة الجوهر أولاً .

يتساءل هيوم كما نتوقع من أي انطباع أو انطباعات تُستمد فكرة الجوهر ، على افتراض وجود فكرة كهذه . إنها لا يمكن أن تُستمد من انطباعات الإحساس . فإذا أدركتها العينان ، فلابد أن تكون لونًا ، وإذا أدركتها الأذنان ، فلابد أن تكون صوتًا، وإذا أدركها الذوق فلابد أن تكون طعمًا . غير أن أحداً لا يقول أن الجوهر لون ،

أو صوت ، أو طعم . وبالتالى ، إذا كانت هناك فكرة عن الجوهر، فلابد أن تستمد من انطباعات التفكير . لكن هذه الانطباعات يمكن أن تنحل إلى عواطفنا وانفعالاتنا. ولا يقصد أولئك الذين يتحدثون عن الجواهر كلمة العواطف أو الانفعالات . وبالتالى ، فإن فكرة الجوهر لا تُستمد من انطباعات الإحساس ، ولا من انطباعات التفكير. وينجم عن ذلك أنه لا وجود ، إن شئنا الدقة لفكرة الجوهر على الإطلاق . إن كلمة "جوهر" تدل على تجمع من "أفكار بسيطة" أو كما يقوم هيوم "فكرة الجوهر ليست شيئًا سوى تجمع من أفكار بسيطة اتحدت عن طريق الخيال ، واتخذت اسمًا معينًا يدل عليها ، نستطيع بواسطته أن نستدعى ذلك التجمع لأنفسنا أو للآخرين " (٢٩) . وتشير الكيفيات الخاصة التى تكِّون جوهرًا ، فى بعض الأحيان ، إلى شئ غير معروف يُعتقد أنها تلازمه ، لكن حتى عندما نستبعد هذا "الوهم" فإننا نفترض على الأقل أن الكيفيات ترتبط بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا عن طريق "التجاور والعلّية " . وهكذا ينشأ تداعى المعانى أو الأفكار فى الذهن ، وعندما نقوم بالنشاط الذى نصفه بأنه اكتشاف خاصية جديدة عن جوهر معين تندرج الفكرة الجديدة فى مجموعة الأفكار المتداعية .

ويستبعد هيوم موضوع الجوهر بطريقة مختصرة . فمن الواضح أنه يقبل الخط العام فى نقد باركلى لتصور لوك للجوهر المادى ، ولا يرى أن نظرية الحامل غير المعروف تحتاج إلى دحض أبعد . وما يتميز به هو أنه يرفض أيضًا نظرية باركلى عن الجوهر الروحى . أعنى ، أنه يمد التفسير الظاهرى للأشياء من الأجسام إلى النفوس أو الأذهان . صحيح، إن من الواضح أنه لم يشعر بأنه سعيد للغاية بانحلال الأذهان إلى أحداث نفسية، تتحد بمساعدة مبادئ التداعى . غير أن موقفه التجريبيى العام يشير بوضوح إلى مذهب للظاهريات (أو الظواهر) متسق ، أى إلى تحليل لكل الأفكار المركبة إلى انطباعات ، واهتم بمحاولة معالجة الجوهر الروحى بنفس الطريقة مثل الجوهر المادى . ولو أنه شعر بأن تحليله ترك شيئًا ما ، وظن أن تفسيره للأذهان هو مثال لتفسير عن طريق التقليل من أهمية صعوبة ما ، فإن شكوكه تبين قصور مذهب الظواهر بصفة عامة ، أو عدم كفاية تأكيده لمذهب الظواهر . وعلى أية حال من يعالج

هيوم ، فى قسم متأخر من كتابه " رسالة .." موضوع الذهن أو النفس ، تحت عنوان "الهوية الشخصية" وسنترك هذه المشكلة الآن ، على الرغم من أنه من المفيد أن نلاحظ فى الحال أنه لم يحصر نفسه ، كما فعل باركلى ، فى تحليل ظاهرى لفكرة الجوهر المادى .

وعندما يناقش هيوم العلاقات فى كتابة " رسالة .. " فإنه يميز بين معنيين لكلمة "علاقة" أولهما : أن الكلمة قد تُستخدم لتدل على كيفية أو كيفيات "ترتبط عن طريقها فكرتان معًا فى الخيال ، وتفضى الواحدة منهما بطبيعتها إلى الأخرى ، على المنوال الذى شرحناه من قبل " [٣٠] وهذه "الكيفيات" هى التشابه، والتجاور ، والعلاقة العلية ، ويطلق عليها هيوم اسم العلاقات الطبيعية ، ومن ثم ، ترتبط الأفكار فى حالة العلاقات الطبيعية بعضها ببعض عن طريق قوة التداعى الطبيعية ، حتى إن فكرة تميل بطبيعتها أو عن طريق العادة إلى أن تستدعى فكرة أخرى ، وثانيهما : هناك ما يطلق عليه هيوم اسم العلاقات الفلسفية . فنحن نستطيع أن نعقد مقارنة بين أية موضوعات ، كما نشاء، شريطة أن يكون هناك على الأقل تشابه للكيف بينهما . فى هذه المقارنة لا تجبر قوة التداعى الطبيعية الذهن على أن ينتقل من فكرة إلى أخرى : فهو لا يفعل ذلك لأنه – ببساطة – اختار أن يقوم بمقارنة معينة .

ويحصى هيوم سبعة أنواع من العلاقات الفلسفية هى : التشابه ، والهوية ، وعلاقة الزمان والمكان ، ونسب الكم أو العدد ودرجات الكيف ، والتضاد ، والعلِّية [٣١] . ويجب أن نلاحظ أن هناك تداخلاً معينًا بين العلاقات الطبيعية والعلاقات الفلسفية. فكل العلاقات الطبيعية الثلاث تظهر – بالفعل – فى قائمة العلاقات الفلسفية. على الرغم من أنها لا تظهر – بالطبع – بوصفها علاقات طبيعية . غير أن هذا التداخل لا يرجع إلى أى غلفة من جانب هيوم . فهو يرى – مثلاً – أنه لا يمكن مقارنة أى موضوعات إذا لم يكن هناك تشابه بينهما. وبالتالى ، فإن التشابه هو علاقة لا يمكن أن توجد بدونها علاقة فلسفية . لكن لا ينتجم عن ذلك أن كل تشابه ينتج تداعيًا للأفكار. فإذا كانت كيفية عامة جداً ، وتوجد فى عدد كبير جداً من موضوعات، أو فى كل

الموضوعات ، فإنها لا تؤدى بالذهن إلى الانتقال من عضو معين فى فئة ما إلى أى عضو آخر . فكل الأشياء المادية – مثلاً – يشبه الواحد منها الآخر فى أنه مادى، ونستطيع أن نقارن أى شئ مادى بشئ مادى آخر . بيد أن الفكرة عن شئ مادى من حيث إنه كذلك لا تؤدى بالذهن إلى أى شئ مادى معين عن طريق قوة التداعى. ونستطيع أن نقارن بحرية ، أو نجمع شيئين معًا لونهما أخضر أو أكثر . غير أن الخيال لا تجبره ، من حيث إنه كذلك ، قوة التداعى الطبيعية على أن يتحرك من فكرة الشئ الأخضر (س) إلى فكرة الشئ الأخضر (ص) . كما أننا نستطيع أيضًا إن نقارن أى شيئين بناء على العلاقات المكانية – الزمانية ، لكن لا ينجم عن ذلك بالضرورة أن قوة التداعى لا تجبر الذهن على أن يفعل ذلك . إن قوة التداعى تجبر الذهن على أن يفعل ذلك فى بعض الحالات (فعندما – مثلاً – نخبر شيئين من يث إنهما متجاوران مباشرة أو من حيث إنهام يتبعان بعضهما بعضا باستمرار على نحو مباشر) ، لكن لا توجد قوة التداعى الفعالة فى حالات كثيرة جداً . فقد اضطر على نحو طبيعى – ولا مندوحة من ذلك إلى التفكير فى القديس بطرس عندما أفكر فى قصر الفاتيكان ، إلا أن فكرة مدينة "نيويورك" لا تستعدى بصورة طبيعية فكرة "مدينة كانتون" على الرغم من أننى أستطيع أن أقارن ، بالطبع ، هاتين المدينتين من وجهة نظر مكانية – مؤكدًا – على سبيل المثال – أن المدينة الأولى بعيدة جداً عن المدينة الثانية .

أما بالنسبة للعلّية ، فإن هيوم يؤجل مناقشتها . بيد أنه ربما علينا أن نلاحظ هنا أن العلِيَّة من وجهة نظره ، منظوراً إليها بوصفها علاقة فلسفية ، يمكن ردها إلى علاقة المكان والزمان مثل التجاور ، والتتابع الزمنى ، والمعية الدائمة . ولا وجود هنا لارتباط ضرورى بين أفكار ؛ إن لا يوجد هنا سوى علاقة مكانية – زمانية حقيقة . ولذلك لا تقدم العلِّية من حيث إنها علاقة فلسفية أى أساس لتجاوز التجربة عن طريق استدلال علل متعالية من معلولات ملاحظة . إن هناك ، بالفعل ، ارتباطًا لا ينفصل بين الأفكار فى العلِّية ، منظوراً إليها على أنها علاقة طبيعية ؛ غير أنه يجب تفسير هذا العنصر تفسيراً ذاتياً ، بمساعدة مبادئ التداعى .

٦ – يعالج هيوم الأفكار العامة المجردة فى الجزء الأول "رسالة .." ، فى إرتباط وثيق، بتحليله للأفكار والانطباعات، يبدأ هيوم بملاحظة أن "فيلسوفًا عظيمًا"؛ وهو باركلى ، قرر أن كل الأفكار العامة « ليست شيئًا سوى أفكار جزئية ألحقت بلفظ معين، أعطاها دلالة أكثر اتساعًا ، وجعلها تستدعى عند الضرورة أفراداً آخرين يشبهونها [٣٢] . وربما لا يكون ذلك وصفا موفقًا تماما لموقف باركلى ؛ لكن هيوم ينظر إليه، على أية حال ، على أنه أحد الاكتشافات الحديثة العظيمة والتى لها قيمتها بدرجة كبيرة ، ويقترح تأكيدها عن طريق حجج أخرى .

إن الأفكار المجردة هى ، من جهة ، فردية أو جزئية فى ذاتها ، ويمكن توضيح ما يقصده هيوم عن طريق حججه لصالح هذه القضية . أولاً : " لا يستطيع الذن أن يكِّون أى فكرة عن كم أو كيف دون أن يكِّون فكرة دقيقة عن درجات كل منهما " [٣٣] . إذ لا يمكن أن نميز الطول الدقيق لخط ما – مثلا – عن طريق الخط نفسه ، ولا يمكن أن نكِّون فكرة عامة عن خط دون أن يكون لدينا أى طول على الإطلاق ، ولا نستطيع أن نكِّون الفكرة العامة عن خط يمتلك كل الأطوال الممكنة . ثانيًا : كل الانطباع محدد ومعين . ولأن الفكرة – بالتالى – هى صورة أو نسخة من انطباع ، فلابد أن تكون هى نفسها معينة ومحددة ، حتى الرغم من أنها تكون أكثر ضعفًا وخفوتًا من الانطباع الذى استمدت منه . ثالثًا : كل شئ موجود ، لابد أن يكون فرداً ، فلا يمكن أن يوجد مثلث – مثلا – لا يكون مثلثًا جزئيًا معينًا له خصائص معينة . فالتسليم بمثلث موجود لا يكون فى نفس الوقت واحداً من الأنواع الممكنة للمثلثات ، هو خُلف محال ، بيد أن ما هو خلف محال فى الواقع والحقيقة ، يكون كذلك بالنسبة للفكرة .

واضح أن وجهة نظر هيوم تنتج من تصوره للأفكار وعلاقتها بالانطباعات، فإذا كانت الفكـرة صورة أو نسخة ، فلابد أن تكون جزئية ، ولذلك يتفق مع باركلى فى عدم وجود أفكار عامة مجردة – كما أنه يصر فى الوقت نفسه على أن ما يُسمى بالأفكار المجردة ، على الرغم من أنها صور جزئية فى ذاتها ، « قد تصبح عامة فى تمثلها» [٣٤] . وما يحاول أن يفعله هو تحديد الطريقة التى يوجد فيها هذا الامتداد للمفهوم .

عندما نجد تشابها بين أشياء نلاحظها كثيراً ، فإننا نعتاد على تطبيق نفس الاسم عليها كلها ، مهما تكن الاختلافات التى قد تكون بينها ، فبعد أن نلاحظ – مثلا– بصورة متكررة ما نسميه بالأشجار ، وبعد أن نلاحظ ألونًا من التشابه بينها ، فإننا نطبق كلمة «الشجرة» عليها كلها ، على الرغم من الاختلافات الموجودة بين أشجار البلوط ، وأشجار الدردار، وأشجار الشربين ، والأشجار التى تتساقط أوراقها فى وقت معين ، والأشجار دائمة الخضرة .. وهكذا ، وبعد أن نكتسب عادة تطبيق الكلمة نفسها على هذه الموضوعات ، فإن سماع الكلمة يبعث فكرة أحد هذه الموضوعات ، ويجعل الخيال يتصورها .لا يمكن أن يستدعى سماع الكلمة أو الاسم أفكاراً عن كل الموضوعات التى ينطبق عليها الاسم : بل إنه يستدعى واحداً منها . لكنه يحدث «عادة معينة» ، أى استعداداً لأن ينتج أى فرد آخر يشبه هذه الفكرة ، إذا كانت الحاج تدعو إلى ذلك . افرض – مثلا – أننى سمعت كلمة «مثلث» وأن هذه الكلمة تستدعى فى ذهنى فكرة مثلث معين متساوى الأضلاع . إذا قررت بعد ذلك أن الزوايا الثلاث تساوى كل منها الأخرى ، فإن «العادة» أو «التداعى» يستدعى فكرة مثلث آخر يبين كذب هذا الحكم العام . والحق أن سر هذه العادة غامض ، كما أن «تفسير الأسباب النهائية لأفعالنا الذهنية أمر مستحيل » [٣٥] . غير أنه يمكن أن نستشهد بحالات مماثلة لكى تؤكد وجود هذه العادة . فإذا حفظنا عن ظهر قلب قصيدة طويلة – مثلاً – فإننا لا نتذكرها كلها فى الحال لكن تذكر أو سماع البيت الأول منها – وربما الكلمة الأولى – يجعل الذهن مستعداً لأن يستدعى كل ما يتبع البيت الأول إذا كانت هناك حاجة إلى ذلك ، أعنى فى نظام دقيق . وقد لا نستطيع أن نفسر كيف يعمل هذا التداعى ، لكن ليس هناك شك فى الوقائع التجريبية . كما أننا عندما نستخدم ألفاظًا مثل الحكومة أو الكنيسة ، فإننا قلما نتصور بوضوح فى أذهاننا كل الأفكار البسيطة التى تتكون منها هذه الأفكار المركبة . غير أننا نستطيع أن نتجنب تماماً الحديث عن هذه الأفكار المركبة بطريقة تخلو من المعنى ، وإذا أصدر شخص ما حكماً لا يطابق عنصراً من المضمون الكامل لفكرة ما ، فإننا قد ندرك فى الحال سخف ولا معقولية هذا الحكم . لأن «العادة» تستعدى الفكرة المركبة المتميزة عندما تكون هناك ضرورة لذلك . كما أننا قد لا نستطيع أن نقدم أى تفسير علمى مقنع للعملية؛ على الرغم من أنها تحدث .

٧ – يقرر هيوم فى كتابه « بحث الفهم البشرى» أنه «يمكن تقسيم كل موضوعات الذهن البشرى ، أو البحث ، بصورة طبيعية إلى نوعين: علاقات الأفكار وأمور الواقع . يندرج تحت النوع الأول علم الهندسة ، والجبر ، والحساب ، وباختصار كل قول يكون يقينًا عن طريق الحدس أو البرهان .. أما أمور الواقع ، التى تكون النوع الثانى من الذهن البشرى ، فإنه لا يتم التيقن منها بنفس الطريقة ، لا يكون البرهان على صدقها، مهما يكن عظيمًا ، ذا طبيعة تشبه النوع الأول »[٣٦] ، ويقصد هيوم أن كل استدلالنا يخص العلاقات بين أشياء . وهذه العلاقات – كما يقرر هيوم – نوعان : علاقات الأفكار ، أو أمور الواقع . القضية الحسابية مثال للنوع الأول ، بينما القضية التى تقول إن الشمس سوف تشرف غدًا هى مثال للنوع الثانى . وسنهتم فى هذا القسم بعلاقات الأفكار .

يقول هيوم إن أربع علاقات فقط من العلاقات الفلسفية السبع تعتمد على أفكار فقط ، وهى : التشابه ، والتضاد ، ودرجات الكم ، ونسب الكيف أو العدد، العلاقات الثلاث الأولى من هذه العلاقات « يمكن إكتشافها منذ الوهلة الأولى ، وتندرج بصورة ملائمة تحت دائرة الحدس أكثر من دائرة البرهان »[٣٧] . عندما نهتم باستدلال برهانى ، فإننا نبقى – بالتالى – مع نسب الكم أو العدد ، أى مع الرياضيات. إن القضايا الرياضية تؤكد علاقات بين الأفكار ، والأفكار فقط . ففى الجبر – مثلاً – لا يهم يقين البراهين وصدق القضايا ما إذا كانت هناك موضوعات تناظر الرموز المستخدمة أم لا . إذا أن صدق القضايا الرياضية مستقل عن الأمور التى تتعلق بالوجود .

وهكذا . فإن تفسير هيوم للرياضيات تفسير عقلى وليس تفسيرًا تجريبيًا ؛ بمعنى أنه يثبت أن العلاقات التى تؤكدها علاقات ضرورية . إن صدق قضية رياضية يعتمد ببساطة – وفقط – على العلاقات الموجودة بين الأفكار ، أو كما نقول ، على معانى رموز معينة ؛ ولا يحتاج إلى تأكيد من التجربة . ويجب ألا نفهم – بالطبع – أن هيوم يقصد أن الأفكار الرياضية فطرية بالمعنى الموجود عند لوك لهذه الكلمة. فقد كان واعيًا تمامًا بالطرق التى نعرف بها معانى الرموز الحسابية والجبرية . إن قصده هو أن

صدق القضايا مستقل تماماً عن الطرق التى نعرف بها معانى الرموز . وربما لا تستطيع التجربة أن تدحض صدقها، لأنها لا تقول شيئًا عن أمور الواقع . إنها قضايا صورية ، وليست فروضًا تجريبية ، وعلى الرغم من أنه يمكن- بالطبع - تطبيق الرياضيات ، فإن صدق القضايا مستقل عن هذا التطبيق . وبهذا المعنى يمكن أن تُسمى قضايا قبلية ، على الرغم من أن هيوم لا يستخدم المصطلح .

ولقد حاول جون ستيوارت مل فى القرن التاسع عشر أن يبين أن القضايا الرياضية فروض تجريبية ، غير أن وجهة نظر هيوم وليست وجهة نظر « مل» هى التى وجدت قبولاً لدى المذهب التجريبى الذى يميز القرن العشرين ، فقد فسر الفلاسفة غير الوضعيين - مثلا - القضايا الرياضية بأنها قضايا قبلية وتحليلية . وأصروا فى نفس الوقت الذى لم ينكروا فيه - بالطبع - إمكان تطبيقها فى العلم ، على أنها تخلو فى ذاتها من المضمون الواقعى التجريبى . فالقول إن أربعة مضافة إلى ثلاثة تساوى سبعة ، لا يعنى فى ذاته الحديث عن أشياء موجودة . لأن صدق القضية يعتمد ببساطة على معانى الألفاظ . وقد دعَّم هيوم وجهة النظر هذه .

وثمة مسألة أخرى لابد من ملاحظتها . يقرر هيوم فى كتابه «رسالة ..» أن «الهندسة تنقصها تلك الدقة الكاملة واليقين اللذان يميزان الحساب والجبر، عل يالرغم من أنها تفوق أحكام حواسنا وخيالنا الناقصة» [٣٨] . والسبب الذى يقدمه هو أن المبادئ الأولى للهندسة تُستمد من مظاهر الأشياء العامة ،ولا يمكن أن تعطينا هذه المظاهر اليقين . «يبدو أن أفكارنا تقدم لنا تأكيداً كاملاً بأنه لا يمكن أن يكون لخطين مستقيمين قطعة مشتركة ، لكن إذا نظرنا إلى هذه الأفكار ، فإننا نجد أنها تفترض باستمرار انحرافًا محسوسًا للخطين ، وأنه حيثما تكون الزاوية التى يكونانها صغيرة للغاية فإن لا يكون لدينا معيار دقيق لخط مستقيم لكى يؤكد لنا صدق هذه القضية »[٣٩] . والنتيجة التى ينتهى إليها هيوم أن «الهندسة والحساب يبقيان بالتالى ، بوصفهما العلمين الوحيدين اللذين نستطيع أن نواصل فيهما سلسلة من الاستدلال إلى أى درجة من التعقيد ، ومع ذلك يحتفظان بدقة كاملة ويقين » [٤٠] ، لكن لا يبدو أن هناك أى سبب كاف لمعالجة الهندسة بوصفها استثناء لتفسير عام للرياضيات ، وإذا اعتمد صدق القضايا الجبرية والحسابية على «أفكار» أو على تعريفات فقط ، فإن نفس الشيء يمكن أن يقال عن الهندسة ، ولا تكون «المظاهر» الحسية فى موضعها .

ويبدو أن هيوم ترك هذه المسألة ، لأنه وضع الهندسة فى كتابه «بحث فى الفهم البشرى» فى نفس مقام الجبر والحساب . ويلاحظ أنه « على الرغم من عدم وجود دائرة ، أو مثلث ، فى الطبيعة على الإطلاق ، فإن الحقائق التى برهن عليها «إقليدس» تحتفظ بيقينها ووضوحها إلى الأبد » (٤١) .

٨ - يقسم هيوم العلاقات الفلسفية إلى علاقات ثابتة وعلاقات متغيرة . العلاقات الثابتة لا يمكن أن تتغير دون أن يكون هناك تغير فى الموضوعات المتصلة بها أو فى أفكارها .

وعلى العكس ، إذا بقيت الموضوعات ثابتة دون أن تتغير ، فإن العلاقات بينها تبقى ثابتة دون أن تتغير . والعلاقات الرياضية هى من هذا النوع . فإذا كانت لدينا أفكار معينة أو رموز لها معنى ، فإن العلاقات بينما تكون ثابتة . ولكى نجعل قضية حسابية أو جبرية غير صادقة ، يتحتم علينا أن نغير معانى الرموز ؛ وإذا لم نفعل ذلك ، فإن القضايا تكون صادقة بالضرورة ؛ أعنى أن العلاقات بين الأفكار تكون ثابتة . ومع ذلك ، يمكن أن تتغير العلاقات الثابتة دون أى تغيير فى الموضوعات التى تتصل بها، أو فى الأفكار التى تتضمنها بالضرورة . فعلاقة المسافة المكانية بين جسمين يمكن أن تتنوع ، على الرغم من أن الأجسام وأفكارنا عنها تظل هى نفسها.

وينجم عن ذلك أننا لا نستطيع أن نصل إلى معرفة يقينية عن علاقات متغيرة عن طريق الاستدلال الخالص ؛ أعنى ببساطة عن طريق تحليل الأفكار وبرهان قبلى : لأننا نعرفها عن طريق التجربة والملاحظة أو بالأحرى نعتمد على التجربة والملاحظة ، حتى فى تلك الحالات التى تتضمن الاستدلال . إننا نهتم هنا بأمور الواقع ، ولا نهتم بعلاقات مثالية خالصة . ولا نستطيع ، كما رأينا ، أن نبلغ نفس درجة اليقين عن أمور الواقع التى نبلغها عن علاقات الأفكار . إننا لا نستطيع أن ننكر قضية تقرر علاقة عن أفكار ، بالمعنى الموجود عند هيوم للفظ ، دون تناقض . فإذا كان لدينا - مثلاً - معنى الرمزين ٢ ، ٤ ، فإننا لا نستطيع أن ننكر أن ٢ + ٢ = ٤ دون الوقوع فى تناقض : لأنه لا يمكن تصور العكس . غير أن نقيض كل أمر من أمور الواقع لا يزال ممكنًا ، لأنه لا يمكن أن يتضمن على الإطلاق تناقضًا ... فالقول بأن الشمس لن تشرق غداً

ليست قضية غير معقولة ، ولا تتضمن تناقضًا أكثر من تأكيد أنها ستشرق [٤٢] .
ولا يقصد هيوم أنه ليس صحيحاً أن نقول إن الشمس تشرق غداً ، بل يقصد أنه ليس ثمة تناقض منطقى يوجد فى القول بأن الشمس لن تشرق غداً . ولم يقصد أنه نشعر بيقين أن الشمس تشرق غداً . ومع ذلك يثبت أنه ليس لدينا ، ولا يمكن أن تكون لدينا نفس الأسباب لتأكيد أن الشمس تشرق غداً تلك التى تكون لدينا لصدق قضية ما فى الرياضيات البحتة ، وقد يكون من المحتمل بدرجة عالية أن الشمس لا تشرق غداً، لكنه ليس من المؤكد إذا كنا نعنى بقضية يقينية ضرورية منطقيًا ويكون عكسها مستحيلاً ويحتوى على تناقض .

إن موقف هيوم من هذه المسألة ذو أهمية جديرة بالاعتبار . فالقضايا التى تؤكد علاقات الأفكار تُسمى ، بوجه عام بالقضايا التحليلية ، والقضايا التى تؤكد أمور الواقع تسمى بالقضايا التركيبية . وإنه لزعم الفلاسفة التجريبيين المحدثين أن كل القضايا القبلية ، التى عُرف صدقها بصورة مستقلة عن التجربة والملاحظة ، ونقيضها قضايا متناقضة ذاتية ، هى قضايا تحليلية ، يعتمد صدقها ببساطة على معانى الرموز ولذلك لا تكون القضية التركيبية قضية قبلية ؛ إذ أنها فرض تجريبى ، يتمتع بدرجة كبيرة أو قليلة من الترجيح . أما القضايا القبلية التركيبية ، أعنى القضايا التى تؤكد أمور الواقع ، لكنها فى الوقت نفسه يقينية يقينًا مطلقًا ، فقد تم استبعادها. ويعكس هذا الموقف العام تطوراً فى آراء هيوم .

وثمة مسألة أخرى ؛ وهى أننا نستطيع أن نميز بين أنواع مختلفة من العلاقات المتغيرة أو «غير المتسقة» فكما يرى هيوم «ينبغى علينا ألا نقبل أيا من الملاحظات التى قد نقوم بها فيما يخص الهوية وعلاقة الزمان والمكان بوصفها استدلالاً : لأن الذهن لا يمكنه أن يجاوز فى أى منها ما هو ماثل أمام الحواس بصورة مباشرة ، لكى يكتشف وجود الموضوعات الحقيقية أو تكتشف علاقاتها [٤٣] . لذلك فإننى أرى بصورة مباشرة أن هذه القطعة من الورق مجاورة لسطح المنضدة فهنا تكون لدينا حالة من الإدراك وليس حالة من الاستدلال . وإننى لا أجاوز الإدراك الفعلى عن طريق الاستدلال على وجود أو نشاط أى شئ يجاوز الإدراك الفعلى . وفى إمكانى أن أفعل ذلك – بالطبع لكنى أدخل فى هذه الحالة استدلالاً عليا . وبالتالى يرى هيوم أن « أى نتيجة

(خاصة بأمور الواقع) تجاوز انطباعات حواسنا لا يمكن أن تقوم إلا على إرتباط العلة والمعلول»[٤٤] . ويمكننا أن نجاوز برهان ذاكرتنا وحواسنا عن طريق هذه العلاقة وحدها[٤٥]. وبمعنى آخر ، كل استدلال فى أمور الواقع ، من حيث إنه يقابل علاقات الأفكار ، هو استدلال علّى ، أو أننا نقول : إذا شئنا إن نضع المسألة بصورة أكثر عينية ، أن لدينا برهاناً فى الرياضيات ، ويكون لدينا استدلال علّى فى العلوم التجريبية ، ولذلك إذا وضعنا فى الإعتبار الدور الهام الذى يلعبه الاستدلال العلّى ، فإنه يجب علينا أن نبحث فى طبيعة العلاقة العلّية والأسس التى تكون لدينا للانتقال وراء شهادة الحواس المباشرة عن طريق الاستدلال العلّى .

٩ – يتناول هيوم فحصه للعلاقة العلية بالسؤال ما هو الانطابع أو الانطباعات التى تستمد منها فكرة العلية ؟ لا يمكن أن يكون أصل فكرة العلية هو خاصية من خواص تلك الأشياء التى نطلق عليها اسم « العلل » . لأنها لا نستطيع أن نكتشف أى خاصية مشتركة بينها جميعاً . « ،من ثم لابد أن تصدر فكرة العلية من علاقة ما توجد بين الموضوعات ؛ ولابد أن نحاول الآن البحث عن هذه العلاقة [٤٦] .

العلاقة الأولى التى يذكرها هيوم هى التجاور « إننى أجد فى المقام الأول أنه أيما كانت الموضوعات التى ننظر إليها على أنها علل أو معلومات فإنها تكون متجاورة » [٤٧] . ولا يقصد هيوم ، بالطبع ، أن اللأشياء التى ننظر إليها على أنها علل ومعلومات تكون متجاورة باستمرار ؛ لأنه قد تكون هناك سلسلة أو حلقة من العلل بين الشىء (أ) ، الذى نسميه بالعلة ، والشىء (ص) الذى نسميه بالمعلول . لكنا نجد أن (أ) و(ب) متجاوران ، نجد أن (ب) و(س) متجاوران ، وهكذا ، حتى على الرغم من (أ) و(ص) ليسا متجاورين بصورة مباشرة . إن ما يعلن هيوم بطلانه هو الفعل على بعد بالمعنى الملائم للفظ . ومع ذلك ، لابد من إضافة أنه يتحدث عن الفكرة الشائعة عن العلية . فهو يعتقد أن ثمة اعتقاداً شائعًا وهو أن العلة والمعلول متجاوران باستمرار ، سواء بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة . غير أنه يلزم نفسه بصورة محددة فى الجزء الثالث من كتابة « رسالة ... » بالقول إن علاقة التجاور علاقة أساسية للعلاقة العلية . فهو يقول أننا نستطيع أن نفهم أن المسألة كذلك « حتى يمكننا أن نجد مناسبة أكثر

ملائمة لتوضيح هذه المسألة ، بفحص أى الموضوعات التى تكون قابلة أو غير قابلة لأن توضع بجوار بعضها البعض وللتجاور »[٤٨] . ثم يوضح فيما بعد أنه لا ينظر إلى التجاور المكاني على أنهم جوهرى لفكرة العلية . لأنه يرى أنه يمكن أن يوجد موضوع ما مع إنه لا يكون فى مكان . « فالتفكير الأخلاقى لا يمكن أن يوضع على يمين أو على يسار انفعال ما ، ولا يمكن لرائحة أو صوت أن يكون ذا شكل مربع أو دائرى . فهذه الموضوعات والإدرا.كات ، من حيث إنها بعيدة عن اكتساب أى مكان معين ، لا تتلاءم معه ، وحتى الخيال لا يستطيع أن ينسبه إليها [٤٩] . إننا نتصور – بالتأكيد – الانفعالات – مثلاً – على أنها تدخل فى علاقات عليه ، بيد أننا لا نستطيع أن نقول أنها تكون متجاورة مكانيًا لأشياء أخرى . وبالتالى لا ينظر هيوم إلى التجاور المكانى على أنه عنصر لا يمكن الاستغناء عنه فى العلاقة العلية .

والعلاقة الثانية التى يناقشها هيوم هى علاقة السبق الزمانى ، يبرهن هيوم على أن العَلة لابد أن تسبق المعلول من الناحية الزمانية . وتؤكد التجربة ذلك . وفضلاً عن ذلك ، إذا كان معلول فى أى حالة مزامنًا تمامًا لعلته ، فإن ذلك يكون فى كل حالات العلية الصحيحة . لأنه فى أى حالة لا يكون فيها الأمر كذلك ، تظل العلة مدة من الزمن في خمول وتحتاج إي عامل آخر لكى يدفعها إلي النشاط ، ولن تكون – بالتالى – علة صحيحة أو ملائمة ، لكن إذا كانت كل المعلولات مزامنة تمامًا لعللها « فسيكون من الواضح عدم وجود شيء مثل التتابع ، ولابد أن تكون كل الموضوعات متواجدة معًا » [٥٠] . ومع ذلك ، فإن ذلك خلف واضح . ولذلك ، نستطيع أن نقول إن المعلول لا يمكن أن يكون مزامنًا تماماً لعلته ، ولابد أن تسبق العلة معللها من الناحية الزمنية .

بيد أن هيوم ليس متأكداً تمامًا وبوضوح من قوة هذه الحجة . لأنه يمضى فيقول : « إذا بدت هذه الحجة مقنعة ، فهذا أمر حسن ، لكن إن لم تكن كذلك ، فإننى أتوسل إلي القارىء أن يسمح لى بنفس الحرية التى استخدمتها فى الحالة السابقة ، بأن افترض أنها كذلك ؛ لأنه سيجد أن المسألة ليست ذات أهمية كبيرة [٥١] .

ولذلك ليس صحيحًا أن نقول إن هيوم يؤكد بصورة كبيرة التجاور ، والتتابع الزمنى بوصفهما العنصرين الجوهريين للعلاقة العلية . إنه يقرر - بالفعل - معالجتها كما لو كانا عنصرين جوهريين ، لكن ثمه عنصراً آخر ذا أهمية أكبر. «هل نقتنع - بالتالى - بهاتين العلاقتين - أعنى التجاور - التتابع - من حيث إنها تقدمان فكرة كاملة عن العلية ؟ كلا . إذ أن موضوعًا ما قد يكون مجاوراً لموضوع آخر وسابقًا عليه دون أن يكون علته إن هناك ارتباطًا ضروريًا لابد أن نضعه فى الاعتبار ، وهذه العلاقة ذات أهمية أكبر من أى من العلاقتين اللتين ذكرناهما سابقاً(٥٢) . ومن ثم يظهر السؤال من أى انطباع أو انطباعات تستمد فكرة الارتباط الضرورى ؟ غير أن هيوم يجد فى كتابه « رسالة ... » أن عليه أن يتناول هذا السؤال ، بصورة غير مباشرة ، بالبحث - كما يقول - فى جميع المجالات المجاورة آملاً أن يلقى ضوءاً على ضالته . وذلك يعنى أنه وجد أنه من الضرورى مناقشة مسألتين هامتين فى البداية . الأولى : ما هو السبب الذى يجعلنا نقول إن من الضرورى أن يكون لكل شىء موجود وله بداية ، علة أيضًا . والثانية : لماذا نستنتج أن هذه العلل الجزئية لابد أن يكون لها معلولات جزئية بالضرورة ؟ وما هى طبيعة الاستدلال الذى نستدل منه على المعلول من العلة ، وما هى طبيعة الاعتقاد الذى نركن إليه ؟(٥٣) .

إن المبدأ الذى يقول أن ما يوجد لابد أن تكون له علة لوجوده ، ليس مبدأيقينيًا من الناحية الحدسية ، ولا يمكن البرهنة عليه فيما يرى هيوم ، وهو لا يقول كثيراً عن المسألة الأولى ، ويقنع نفسه - تقريبيًا - بتحدى أى شخص يعتقد أنه من المؤكد من الناحية الحدسية بيان أن كذلك ، وبالنسبة لعدم إمكان البرهنة على القاعدة أو المبدأ ، يثبت هيوم فى البداية أننا نتصور موضوعًا ما أنه غير موجود فى لحظة ما ، وبأنه موجود فى لحظة تالية دون أن تكون لدينا فكرة متميزة عن علة أو مبدأ منتج . وإذا تمكنا من تصور بداية لوجود عن طريق فصل فكرة العلة ، فإن « الفصل الفعلى لهذه الموضوعات سيكون ممكنا للغاية ؛ لأنه لا يحتوى على تناقض واستحالة عقلية ، ولا يمكن دحضه - بالتالي - عن طريق أى استدلال من أفكار محضه ، بدونه يستحيل البرهنة على ضرورة علة ما » (٥٤) . وينتقل هيوم بعد هذه الحجة التى ترتبط بنظريته عن الأفكار بوصفها نسخًا أو صوراً لانطباعات وترتبط كذلك بنزعته الاسمية إلى

دحض صياغات معينة للبرهان المزعوم على المبدأ الذي يقول إن كل شيء يخرج إلى حيز الوجود ، يخرج عن طريق الفاعلية المنتجة لعلة ما . فقد برهن « كلارك » وآخرون - مثلاً - على أنه إذا خرج شيء إلى حيز الوجود دون علة ما ، فإنه يوجد نفسه ، وذلك مستحيل بصورة واضحة ، لأنه لكى يفعل ذلك ، لابد أن يوجد قبل نفسه ، كما أن لوك أثبت أنه إذا خرج شيء ما إلى حيز الوجود دون علة ، فإنه يوجد عن طريق العدم ، ولا يمكن أن يكون العدم علة أى شيء . إن نقد هيوم لحجج من هذا النوع هو أنها كلها تحتج بالحجة التى هى موضع الخلاف بافتراض صحة المبدأ الخالص الذى تفترض البرهنة عليه ، أعنى أن أى شيء يخرج إلي حيز الوجود لابد أن تكون له علة ما .

وإذا لم يكن هذا المبدأ يقينيًا بصورة حدسية ولا يمكن البرهنة عليه ، فإن اعتقادنا فيه لابد أن ينشأ من التجربة والملاحظة . بيد أن هيوم لم يخض فى هذه المسألة ، قائلاً إنه يقترح الانتقال إلى سؤاله الثانى : لماذا نعتقد أن هذه العلة المعينة لابد أن يكون لها معلول معين / وربما تكون الإجابة عن هذا السؤال الثانى هى إجابة عن السؤال الأول أيضًا .

إن الاستدلال العلى ليس فى المحل الأول ثمرة المعرفة الحدسية بالماهيات . «ليس هناك موضوع يستلزم وجود أى موضوع آخر ، إذا نظرنا إلي هذه الموضوعات فى ذاتها ، ولم ننظر وراء الأفكار التى نكونها عنها . إن استدلالاً كهذا هو بمثابة معرفة ، ويتضمن التناقض المطلق وعدم إمكان تصور أى شيء مختلف . لكن لأن كل الأفكار المتميزة يمكن فصلها ، فإنه يكون واضحاً أنه لا يمكن أن تكون هناك استحالة من هذا النوع(٥٥) . فال نعاين - مثلا - كما يرى هيوم ماهية اللهب ونرى أثره أو آثاره على أنها نتائج ضرورية من الناحية المنطقية .

« وبالتالى لا نستطيع إلا عن طريق التجربة فقط أن نستدل على وجود موضوع ما من موضوع آخر »(٥٦) فماذا يعنى ذلك فى حقيقة الأمر؟ إنه يعنى أننا نخبر باستمرار ارتباط موضوعين : مثلاً اللهب والإحساس الذى نسميه بالحرارة ، ونتذكر أن هذين الموضوعين يظهران في نظام منتظم ومطرد من التجاور والتتابع . وبالتالى «نسمى الموضوع الأول منهما بالعلة ،نسمى الموضوع الثانى بالمعلول ، ونستدل على

وجود أحدهما من وجود الآخر [٥٧] . وتبين الملاحظة الأخيرة أن هيوم يتصور الفكرة الموجودة لدى الإنسان العادى عن العلية ، ولا يتصور ببساطة الفكرة الموجودة عنها لدى الفيلسوف . فالإنسان العادى يلاحظ « الارتباط المستمر » بين (أ) و(ب) فى أمثلة متكررة ، حيث تكون (أ) مجاورة لـ (ب) ، وتسبقها ، ويسمى (أ) بالعلة ، ويسمى (ب) بالمعلول . « عندما ترتبط أنواع من الأحداث المعينة باستمرار فى الأمثلة ، بعضها ببعض ، فإنه لا يساورنا الك فى التنبؤ بظهور حدث ما بناء على ظهور حدث آخر ، ولا يساورنا الشك فى استخدام ذلك الاستدلال (أى الاستدلال العلى) الذى يمكن أن يكفل لنا وحده أى أمر من أمور الواقع أو الوجود . ونطلق - بالتالى - على الموضوع الأول اسم « العلة » ، ونطلق على الموضوع الثانى اسم « المعلول » [٥٨] . وقد نعرف العلة - من ثم - بصورة تتناسب هذه التجربة بأنها موضع يتبعه موضوع آخر ، وحيث تتبع كل الموضوعات التى تشبه الموضوع الأول موضوعات تشبه الموضوع الثانى . أو بمعنى آخر بحيث إذا لم يوج د الموضوع الأول ، فإن الموضوع الثانى لا يوجد على الإطلاق [٥٩] .

وعندما نقول أننا « نتذكر » حالات ماضية ، فإن هيوم يجاوز بوضوح ما تكفل التجربة العامة ما يقوله . لأننا قد نستدل جيداً على العلة من المعلول ، أو على المعلول من العلة دون أن نستدعى أى حالات ماضية . بيد أن هيوم يصحح هذا الخطأ فى الحال ، عن طريق مبدأ التداعى .

إذا ارتكز إيماننا بارتباطات علّية معينة منتظمة على تذكر حالات ماضية ذات اقتران مستمر ، فإنه يبدو أننا نفترض المبدأ أو على الأقل نفعل كما لو كنا نفترض المبدأ الذى يقول إن « الحالات التى لا يكون لدينا عنها تجربة لابد أن تستدعى تلك الحالات التى يكون لدينا عنها تجربة ، وإن مجرى الطبيعة يستمربصورة مطرودة باستمرار هو هو »[٦٠] . غير أن هذا المبدأ ليس يقيناً بصورة حدسية ولا يمكن البرهنة عليه . لأن فكرة التغير فى مجرى الطبيعة ليست متناقضة ذاتيا . ولا يمكن البرهنة على المبدأ عن طريق استدلال محتمل ومرجح من التجربة . لأنه يكمن فى أساس استدلالنا المحتمل . فنحن نفترض الاطراد باستمرار ، بصورة ضمنية ،

ولا يقصد هيوم أنه لا ينبغى أن نفترض المبدأ . لأننا لو فعلنا ذلك ، فإنه يجب أن نقبل نزعة شكية يعتبرها عاجزة عن أن توضع موضع الممارسة . إنه يرغب – ببساطة – فى أن يلاحظ أننا لا نستطيع أن نبرهن على صحة إيماننا باستدلال علِّىٍّ عن طريق مبدأ لا يمكن البرهنة عليه ، وليس يقينيًا بصورة حدسية . كما أننا نفترض مسبقاً فى الوقت نفسه المبدأ ، ولا نستطيع أن نفعل ولا نستبدل خارج الرياضيات البحته) إذا لم نفترضه مسبقًا بصورة ضمنية . « إن افتراض أن المستقبل يشبه الماضى لا يقوم على حجج من أى نوع ، ولكنه مستمد تمامًا من العادة Habit ، التى تهيؤنا لأن نتوقع فى المستقبل نفس سلسلة الموضوعات التى اعتدنا عليها(٦١) . كما أن الذهن ، بالتالى ، ليس هو مرشد الحياة ، ولكنها العادة ، التى تهيىء الذهن فى كل الحالات لأن يفترض أن المستقبل يطابق الماضى . ومع أن هذه الخطوة قد تبدو سهلة ، فإن الذهن لا يستطيع أن يقوم بها على الإطلاق »(٦٢) . إن فكرة العادة تلعب دوراً هامًا فى تحليل هيوم النهائى للعلية .

فإذا ما عدنا إلى فكرة الاقتران المستمر ، وجدنا أن تجربة الاقتران المستمر تؤدى بنا إلي تأكيد ارتباطات علية معينة ، ولا تجيب عن سؤال هيوم : من أى انطباع أو انطباعات أتت فكرة الارتباط الضرورى ، لأن فكرة الاقتران المستمر هى فكرة تكرار مستمر لنوعين من أحداث متشابهة وفقًا لنموذج مستمر من التجاور والتتابع ، ولا تضم هذه الفكرة فكرة الارتباط الضرورى . « لا ينشأ – مطلقًا – من التكرار المحض لأى انطباع ، حتى إلى ما لا نهاية ، أى فكرة أصلية جديدة ، مثل فكرة ارتباط ضرورى ، وأن عدد الانطباعات لا يكون له فى هذه الحالة تأثير أكثر من أننا لو حصرنا أنفسنا فى انطباع واحد فقط »(٦٣) . بيد أننا لا نستطيع – من وجهة نظر هيوم – أن نستمد فكرة الارتباط الضرورى من ملاحظة ألوان من التتابع المنتظم ، أو من ارتباط عليه . ولذلك ، لابد أن نقول إنه لا وجود لهذه الفكرة ، أو أنها لابد أن تستمد من مصدر ذاتى . ولا يقبل هيوم البديل الأول من هذين البديلين ؛ لأنه يؤكد أهمية فكرة الارتباط الضرورى . ولابد أن يقبل – بالتالى – البديل الثانى ، وذلك هو ما فعله فى واقع الأمر .

إن القول بأن فكرة الارتباط الضرورى مستمدة من مصدر ذاتى معناه أنها ، داخل إطار فلسفة هيوم ، مستمدة من بعض انطباعات التفكير . لكن لا ينجم عن ذلك أن الفكرة مستمدة من علاقة الإرادة بمعلولاتها، ثم بعد ذلك تستكمل بالاستقراء . « إن الإدارة هنا ، بما أنه ينظر إليها على أنها سبب أو علة ، ليس لها أى ارتباط أبعد بمعلولاتها يمكن الكشف عنها أكثر مما يكون للشيء المادي بنتيجته المناسبة .. وباختصار ، إن أفعال الذهن – من هذه الزاوية – هى نفسها أفعال المادة . فنحن لا ندرك سوى اقترانها المستمرة ..(٦٤) . ومن ثم فإن علينا أن نبحث عن حل . افرض أننا نلاحظ حالات متعددة من الاقتران العلى فإن هذا التكرار ، لا يمكن أن يقدم – بذاته فقط – فكرة الارتباط الضرورى . إن هذه المسألة قد يتم التسليم بها بالفعل . ولكى توجد هذه الفكرة ، « لابد أن سيكشف تكرار الحالات المتشابهة لاقتران مستمر شيئًا جديداً يكون هو مصدر هذه الفكرة أو نتيجة(٦٥) » . غير أن تكرار لا يجعلنا نكتشف أى شيء جديد فى الموضوعات المقترنة . ولا ينتج أى كيف جديد للموضوعات نفسها . ومع ذلك ، فإن ملاحظة التكرار ينتج انطباعاً جديداً فى الذهن . « لأنه بعد أن نلاحظ التشابه في عدد مناسب من الحالات ، نشعر مباشرة بتهيؤ الذهن لأن ينتقل من موضوع إلى الموضوع الذى يلازمه ... وتكون الضرورة عندئذ نتيجة لهذه الملاحظة ولا تكون شيئًا آخر سوى انطباع داخلى فى الذهن أو تصميمًا يحمل الأفكار من موضوع إلى موضوع آخر . وليس هناك انطباع داخلى له أى علاقة بالعمل الحالى ، سوى النزوع ، الذى تنتجه العادة ، للانتقال من موضوع إلى ما يلازمه عادة » ، ومن ثم فالنزوع يسببه العادة أو التداعى ، فيجعلنا ننتقل من شيء من الأشياء لاحظنا أنه يقترن باستمرار بشيء آخر وذلك هو الانطباع الذى تستمد منه فكرة الارتباط الضرورى . أعنى أن الميل ، الذى تنتجه العادة ، هو شيء معطى أى انطباع وأن فكرة الارتباط الضرورى هى انعكاس أو صورة فى الوعى . ويمكن تطبيق هذا التفسير لفكرة الارتباط الضرورى على علاقات علية خارجية وعلى علاقات عليه داخلية ، مثل العلاقة بين الإرادة ومعلوماتها .

فى استطاعتنا الآن أن نعرِّف فكرة العِلِّية بدقة أكثر . فالعلية – كما رأينا من قبل – يمكن النظر إليها على أنها علاقة فلسفية أو علاقة طبيعية . فإذا نظرنا إليها

على أنها علاقة فلسفية ، فيمكن أن تعرف هكذا : إن العلة هى موضوع سابق على موضوع آخر ومجاور له ، وحيث توضع كل الموضوعات التى تشبه الموضوع الثانى[٦٦] . أما إذا نظرنا إليها على أنها علاقة طبيعية فإن « العلة تكون موضوعا سابقاً على موضوع آخر ومجاوراً له ، ومتحداً معه حتى إن فكرة الأول تهيىء للذهن أن يكون فكرة عن الثانى ، ويهيىء الانطباع الأول أن يكون فكرة أكثر حيوية عن الثانى[٦٧] . ولابد أن نلاحظ أنه « على الرغم من زن العلية علاقة فلسفية ، من حيث إنها تتضمن التجاور والتتابع والاقتران المستمر، فإنها مع ذلك علاقة طبيعية وتنتج وحدة بين أفكارنا ، حتى إننا نستطيع أن نبرهن عليها أو نستمد أى استدلال منها[٦٨] .

وهكذا قدم هيوم إجابة عن سؤاله : « لماذا نستنتج أن عللاً معينة لابد أن يكون لها معلولات معينة بالضرورة ، ولماذا نستمد استدلالاً من إحداهما على الاخرى[٦٩] . إن الإجابة قد صيغت بألفاظ سيكولوجية ، مشيرة إلى الأثر السيكولوجى لملاحظة حالات من الاقتران المستمر . تنتج هذه الملاحظة عادة أو ميلاً للذهن ، أى رابطة متاعية ، ينتقل عن طريقها الذهن بصورة طبيعية من فكرة اللهب – مثلاً – إلى فكرة الحرارة ، أو من انطباع عن اللهب إلى فكرة حيوية عن الحرارة . ويساعدنا ذلك على أن نجاوز التجربة أو الملاحظة . فمن ملاحظة الدخان نستدل بصورة طبيعية على النار ، حتى على الرغم من أننا لا نلاحظ النار . وإذا سألنا ما هو الضمان الذى يكون لدينا عن الصحة الموضوعية لهذا الاستدلال ، فإن الإجابة الوحيدة النهائية التى يمكن أن يقدمها هيوم هى التحقق التجريبى . وتلك هى الإجابة الوحيدة المطلوبة بالفعل فى فلسفة تجريبية .

هل أجاب هيوم أيضاً عن السؤال : كيف تؤدى التجربة إلى ظهور المبدأ القائل إن ما يخرج إلي حيز الوجود لابد أن يكون له علة لوجوده ؟ إن إجابته عن السؤال لماذا نستنتج أن العلة المعينة لابد أن يكون لها معلول معين تفترض أن العادة هى التى تجعلنا نتوقع أن لكل حدث علة ما ، وتمنعنا من القول بأن هناك أحداثًا تحدث بدون علة . وأعتقد أن ذلك هو ما يجب أن يقوله هيوم ، بناد على مقدماته . وبعد أن يقدم هيوم تحليله للعلية يلاحظ أنه بالنظر إلى تعريفات ناتجة للعلة « قد نتصور بسهولة أنه

لا وجود لضرورة مطلقة ولا لضرورة ميتافيزيقية للقول بأن كل بداية للوجود تلازم موضوعًا كهذا »[٧٠] . إننا لا نستطيع أن نبرهن على صدق المبدأ موضع اهتمامنا ، ومع ذلك يقول فى كتابه « بحث فى الفهم البشرى » أنه « تم الإقرار بصورة كلية بأنه لا يوجد شىء دون أن تكون هناك علة لوجوده »[٧١] . وبالتالى لابد أن يرجع إيماننا بهذا المبدأ إلى العادة . ومع ذلك ، تجدر الملاحظة إلى أن العبارة التى اقتبسناها توا من كتاب هيوم « بحث ..» تستمر بهذه الطريقة : « وأن الصدفة ، عندما تفحص بدقة لا تكون سوى كلمة سالبة ، ولا تعنى أى قوة حقيقية يكون لها وجود فى أى مكان فى الطبيعة[٧٢] » . ولذلك فإن « الصدفة » تعنى عند هيوم حدثًا عرضيًا أو ليس له علة وعدم الإيمان بالصدفة هو الاعتقاد بأن لكل حدث سببًا . والاعتقاد بأن لكل حدث سببًا يعنى – عند هيوم – الاعتقاد بأن كل علة هى علة ضرورية . صحيح ، ربما تقع أحداث تخالف التوقع . وقد يؤدى ذلك بالعوام إلى الإيمان بالصدفة . لكن « الفلاسفة » (بما فى ذلك العلماء بالتأكيد) يجدون بناء على فحص دقيق لحالات عديدة أن الحدث غير المتوقع يرجع إلى المعلول الذى يبطل مفعوله علة غير معروفة السبب ، « تكون قاعدة تقول إن الارتباط بين العلل والمعلولات ضرورى بصورة متساوية »[٧٣] . وهنا يوصف المبدأ الذى يقول إن كل حدث له علة بأنه مبدأ يكون « الفلاسفة » . بيد أن إيماننا بالمبدأ يبدو أنه نتيجة العادة .

يلاحظ هيوم أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى نوع واحد من العلة « لأنه لما كانت كرتنا عن الفاعلية مستمدة من الاقتران المستمر بين موضوعين ، فى أى مكان نلاحظ ذلك ، فإن العلة تكون فعالة ، وحيثما لا تكون كذلك ، فإنه لا يمكن أن توجد علة ما من أى نوع على الإطلاق »[٧٤] . والتمييز الأسكولائى بين علة صورية ، ومادية ، وفاعلة ، وغائية ، وهو تمييز مرفوض . وكذلك التمييز بين العلة والمناسبة ، من حيث إن هذين اللفظين يستخدمان بمعان مختلفة . وعلاوة على ذلك ، فكما أن هناك نوعًا واحداً فقط من العلة ، فكذلك هناك نوع واحد فقط من الضرورة . وينقص التمييز بين الضرورة الفيزيائية والضرورة الأخلاقية أى أساس واقعى . « إن الاقتران المستمر بين الموضوعات ، مع تهيؤ الذهن ، وهو الذى يكون ضرورة فيزيائية : وإبعاد الاقتران المستمر وتهيؤ الذهن هو نفس الشىء بالنسبة للصدفة »[٧٥] .

يبين التخطيط السابق لتحليل هيوم للعلية - فيما أرجو - حقيقة مؤداها أنه كرس انتباهاً ملحوظاً إلى الموضوع . فهو يحتل مكانة بارزة فى كتابه « رسالة ..» بصورة أكبر من المكانة التى تحتلها معالجته للجوهر . لقد رأى - بدون شك - أن باركلى دحض نظرية الجوهر المادى . بيد أن السبب الرئيسى فى تكريسه انتباها أكبر إلى العلية هو إدراكه للدور المهم الذى يلعبه التأثير العلى فى العلوم والحياة البشرية بوجه عام . والأهمية العظيمة لتحليله ، التى يمكن للمرء أن يدرك إذا ما كانت تتفق معه أم لا ، هى محاولته أن يربط مذهباً تجريبياً متسقاً بمعرفة المعنى الذى ننسبه - عادة - إلى العلية . ولذلك يدرك أنه عندما نقول إن (س) تحدث (ص) ، فإننا نعنى شيئاً أكثر من القول بأن (س) تسبق (ص) من الناحية الزمنية وإنها مجاورة لها من الناحية المكانية . إنه يواجه الصعوبة ويحاول أن يحلها بناء على أسس تجريبية . وهذه المحاولة لتطوير فلسفة تجريبية متسقة هي حقه الرئيسى فى الشهرة . إن ما قاله ليس جديداً على الإطلاق كما يفترض أحياناً . ولنأخذ مثالاً واحداً ؛ وهو أن « نيقولا أوف أوتريكير » (٧٦) N. of Autrecourt (٧٧) . أثبت فى القرن الرابع عشر أننا لا نستطيع أن نستدل بيقين من وجود شىء ما على وجود شىء آخر ، لأنه يكون من الممكن باستمرار ، فى حالة شيئين متميزين ، أن نؤكد بدون تناقض منطقى وجود الأول وننكر وجود الثانى . إن القضايا التحليلية اليقينية هى وحدها التى « يمكن ردها » إلى مبدأ عدم التناقض . وعلاوة على ذلك ، يبدو أن « نيقولا» فسر إيماننا بارتباطات علّيه منتظمة عن طريق تجربتنا بألوان من التتابع المتكرر تسبب التوقع الذى يقول إنه إذا تبعت (ب) (أ) فى الماضى ، فإنها ستتبعها كذلك فى المستقبل . واننى لا أفترض - بالطبع - أن هيوم عرف أى شىء على الإطلاق عن « نيقولا أوف أوتريكير » أو عن مفكرين مماثلين فى القرن الرابع عشر . فأنا ، ببساطة ، ألفت الانتباه إلى الواقعة التاريخية التى تقول إن عدداً من مواقف هيوم قد سبقتها مواقف فى القرن الرابع عشر ، حتى على الرغم من أن هيوم لم يكن واعياً بهذه الحقيقة . ومع ذلك ، يظل القول صحيحاً بإن هيوم - وليس السابقين عليه - هو جد المذهب التجريبى الحديث ووالده . لقد تغير المصطلح منذ القرن الثامن عشر ، وحاول الفيلسوف التجريبى الحديث أن يتجنب ميل هيوم إلى خلط المنطق والسيكولوجيا ، لكن ليس ثمة شك فى أن الفيلسوف التجريبى الحديث يدين لهيوم بصورة مباشرة أو غير مباشرة .

إن التشديد على أهمية هيوم التاريخية لا يعنى بالضرورة قبول تحليله للعلية . فإذا أخذنا مثالاً واحداً من خط ممكن للنقد ، فإنه يبدو لى أنه على الرغم مما يقوله هيوم فى المسألة ، فإننا نعى إنتاجاً علِّيا جوانيًا من نوع لا يمكن تفسيره ببساطة عن طريق تحليله . إنه يبدو أنه يفترض أن الصعوبة المشهورة فى تفسير كيف تؤثر إراداتنا على حركاتنا الجسمية ، أو حتى كيف نقوم بعمليات داخلية معينة كما نشاء ، تبين أنه حتى العلية هنا ، أى من الجانب الذاتى هى ببساطة اقتران مستمر ، أو تبين على الأقل أننا لا ندرك سوى اقتران مستمر ، بيد أن هذه الطريقة من البرهان تبدو أنها تفترض صحة الموقف الذى اثبته أنصار مذهب المناسبة وهو أنه لا وجود لفاعلية علية منتجة ، أو قوة ، إذا لم نعرف فحسب أننا نفعل بصورة علية ، ولكن نعرف أيضاً كيف نفعل ذلك ، وصحة هذا الزعم أمر معروض للمناقشة . كما أنه من المهم أيضًا أن نميز بين السؤال عما إذا كان العالم يستطيع أن يوافق على فكرة العلية الموجودة عند هيوم ، والسؤال عما إذا كانت هذه الفكرة تمثل تحليلاً كافيًا من وجهة النظر الفلسفية . إن عالم الطبيعة لا يهتم – مثلاً – بمشكلة الوضع المنطقى والأنطولوجى للمبدأ الذى يقول إن كل شىء يخرج إلى حيز الوجود ، يخرج عن طريق فاعلية علة خارجية . إذ ليس من الضرورى بالنسبة له أن يهتم بمشكلة كهذه . بيد أن الفيلسوف يسأل هذا السؤال . ومعالجة هيوم له معرضة للنقد . فحتى إذا استطاع المرء ، مثلاً ، أن يتخيل فى البداية فراغًا ، من حيث إنه كذلك ثم يتخيل بعد ذلك أن (س) موجودة ، فإنه لا يترتب على ذلك مطلقًا وبصورة ضرورية أن (س) يمكن أن توجد دون علة خارجية . ولا ينجم من الواقعة التى تقول إنه لا وجود لتناقض لفظى بين القول بإن (س) خرجت إلى حيز الرجود ، والقول بأن (س) ليس لها علة ، نقول لا ينجم عن ذلك بالضرورة أن القولين متطابقان عندما نفحصهما من وجهة نظر « التحليل الميتافيزيقى » . إن لدينا – من ناحية أخرى – قضايا « صورية » وتحليلية ولدينا ، من ناحية أخرى فروض تجريبيه : وليس هناك مكان للقضايا القبلية التركيبية فى تخطيطه . وتلك هى بحق المشكلة ، هل هناك قضايا يقينية مع إنها تخبر عن الواقع أم لا . ولكن مناقشة هذه المسألة بصورة كافية تعنى مناقشة طبيعية الميتافيزيقا ووضعها . فحالما نسلم بمقدمات هيوم وتصور « للذهن » لابد أن ينتج شىء ما يشبه تحليله للعلية . إننا لا نقبل مقدماته ، ثم نضيف نظرية ميتافيزيقية عن العلية .

ومع ذلك ، فمن المهم عندما ننقد هيوم أن نتذكر أنه لا ينكر وجود علاقات علية أعنى أنه لا ينكر صدق القضية التى تقول إن اللهب يسبب الحرارة ، ولا ينكر حتى صدق القضية التى تقول إن اللهب يسبب الحرارة بالضرورة . إن ما يفعله هو بحث معنى هاتين القضيتين . وليست المسألة عما إذا كانت هناك علاقات عليه ، وإنما ماذا نعنى بالقول بإن هناك علاقات عليه . كما أنه المسألة ليست أيضاً عما إذا كانت هناك ارتباطات عليه ، وإنما ماذا نعنى بالقول بإن هناك ارتباطات علية .

١٠ – لا يمكن أن نبرهن – كما رأينا – على اطراد الطبيعة عن طريق الذهن . إنه موضوع للاعتقاد وليس موضوعاً للحدس أو البرهان . إننا نستطيع أن نقول – بالفعل – كما يقول الإنسان العادى إننا نعرفه ، إذا استخدمت كلمة يعرف بالمدى الواسع للمعنى الذى يكون لها فى الحديث العام . لكن إذا استخدمت الكلمة بمعنى دقيق ؛ أى لتعنى فهمنا لتلك القضايا فى الحالة التى نستبعد فيها كل البدائل الأخرى ، فإننا لا نستطيع أن نقول إن لدينا معرفة باطراد الطبيعة . إن لدينا – كما يرى هيوم – قضايا تحليلية من جهة ، تعبر عن علاقات بين أفكار وقضايا تركيبية تقوم على التجربة بطريقة ما . غير أن التجربة بنفسها لا تقدم لنا سوى مغطيات فعلية ، أى أنها لا تستطيع أن تخبرنا عن المستقبل . كما أننا لا نستطيع أن نبرهن عن طريق الذهن على أن اعتقاداتنا وتوقعاتنا عن المستقبل لها ما يبررها . ومع ذلك يلعب الاعتقاد دوراً هاماً فى الحياة البشرية . فإذا حصرنا أنفسنا في القضايا التحليلية من جهة ، والمعطيات التجريبية المباشرة ، الموجودة الآن أو التى نتذكرها ، من جهة أخرى ، فإن الحياة البشرية ستكون مستحيلة . إذ أننا نقوم كل يوم بأفعال ترتكز على الاعتقاد . ولذلك ، من الضرورى أن نفحص طبيعة الاعتقاد .

يوضح تفسير هيوم للاعتقاد ميله لخلط المنطق والميتافيزيقا . لأنه يقدم إجابة سيكولوجية عن السؤال المنطقى الخاص بأسس ذلك اليقين الذى يسميه بالاعتقاد . غير أنه كان مضطراً أن يفعل ذلك . لأنه لا يمكن أن تكون هناك أسس منطقية ، بناء على مقدماته ، لاعتقاداتنا عن المجرى المستقبلى للأحداث ولذلك يجب على هيوم أن يقتنع ببيان كيف تكون لدينا هذه الاعتقادات .

إننا لا نستطيع أن نفسر – كما يرى هيوم – الاعتقاد فى قضية عن طريق عمليات الأفكار التى تقوم بالربط . فإذا أخبرنى شخص ما – وهذا مثال من أمثلة هيوم – بأن « يوليوس قيصر » مات في فراشه ، فإننى أفهم قوله ، وأربط نفس الأفكار كما فعل هو ، ولكنى لا أقر بصحة القضية . إنه يجب علينا أن نبحث فى كل مكان عن الاختلاف بين الاعتقاد وعدم التصديق . فالاعتقاد ، فى رأى هيوم ، «لا يفعل شيئًا سوى أنه ينوع الطريقة التى نتصور بها أى موضوع ، إنه لا يستطيع سوى أن يضفي على أفكارنا قوة إضافية وحيوية . ولذلك ، قد يعرف الظن أو الاعتقاد بصورة أكثر دقة بأنه فكرة حية تربط أو تقترن بانطباع حاضر[٧٨] . فعندما نستدل – مثلا – على وجود شيء من شيء آخر (عندما نعتقد أن شيئًا يوجد نتيجة الاستدلال) ، فإننا ننتقل من انطباع موضوع إلى الفكرة « الحية » عن موضوع آخر ، وحيوية الفكرة هذه هى التى تميز الاعتقاد . وعندما ننتقل من الانطباع إلى الفكرة « فإن الذهن ليس هو الذى يجبرنا على ذلك ، ولكنها العادة ، أو مبدأ التداعي . لكن الاعتقاد شيء أكثر من فكرة بسيطة . فهو طريقة معينة لتكوين فكرة ؛ ولأن نفس الفكرة لا يمكن إلا أن تتنوع عن طريق تنوع درجاتها الخاصة بالقوة والحيوية ، فإنه يترتب على ذلك بوجه عام أن الاعتقاد هو فكرة حيوية أنتجتها علاقة بانطباع حاضر ، بناء على التعرف السابق [٧٩] .

ويمكننا – بالتالي – أن نميز بين الاعتقاد والأوهام بالرجوع إلى الطريقة التى نتصور بها الأفكار التى لها صلة بموضوعنا . « إن فكرة مقبولة نشعر بأنها تختلف عن فكرة وهمية يقدمها لنا الوهم وحده : وسأحاول أن أفسر هذا الشعور المختلف بأن اسميه قوة أسمى ، أو حيوية أو صلابة أو رسوخًا أو ثباتا »[٨٠] . إن الاعتقاد لفظ يفهمه كل شخص بصورة كافية فى الحياة العامة[٨١] ، لكننا لا نستطيع أن نصفه فى الفلسفة إلا عن طريق الشعور .

ومع ذلك ، حتى إذا كانت كلمات مثل « نشاط » و« حيوية » تكفى لتمييز قضايا نؤمن بها عن الأوهام التى تعرف بأنها أوهام ، فهل يكون صحيحًا أن لدينا اعتقادات كثيرة عما لا يكون لدينا عنه مشاعر قرية على الإطلاق ؟ إننا نعتقد أن الأرض ليست مستوية وأن القمر كوكب تابع للأرض ، لكن ليس لدى معظمنا مشاعر قوية فى هذه المسائل . يبدو أنه يجب على هيوم أن يرجع فى الرد على ذلك إلى صفة الثبات

والرسوخ بدلاً من صفة النشاط والحيوية . إن قبولنا لقضية لابد أن يكون مشروطًا ، من وجهة نظر هيوم ، باستبعاد البدائل ففى حالات القضية التحليلية يتم استبعاد أى قضية متناقض ؛ لأن إنكار قضية تحليلية يكون تناقضًا ذاتيًا . وفى حالة القضية التركيبية يتم استبعاد البدائل حسب الاطراد الذى يؤكده الموقف الذى حدثت فيه القضية فى الماضى ، أى أن ملاحظة هذا التكرار تكمون عادة ، وتجعل مبادىء التداعى تقوم بدورها . وفى حالة القضية التى تقول إن القمر كوكب تابع للأرض ، عرفنا باستمرار أنها قضية صادقة ، ولا شىء يحدث لكى يجعلنا نشك في صدقها ، وربما تكون أى ملاحظة قمنا بها تطابق صدقها ، ولذلك ، فإن لدينا اعتقاداً راسخًا وثابتًا بصدق القضية ، حتى علي الرغم من أننا قد لا نشعر بها بقوة كما قد نشعر - مثلاً - بأمانة صديق حميم عندما نكذبها بتعمد .

لقد قلت إننا عرفنا باستمرار أن القمر كوكب تابع للأرض . وهذا يعنى أن الاعتقاد يمكن أن يتولد عن طريق التعليم ،وبالتالى عن طريق الأفكار . وهذا ما يسلم به هيوم . « إن كل تلك الآراء والتصورات عن الأشياء التى اعتدنا عليها منذ طفولتنا تكون راسخة بصورة عميقة حتى إنه من المستحيل بالنسبة لنا أن نستأصلها عن طريق كل قوى الذهن والتجربة ، ولا تقارب العادة فى تأثيرها ذلك الذى ينشأ من اتحاد العلل والمعلولات الذى لا يمكن أن ينفصل ، ولكنها تهيمن أيضًا عليه فى مناسبات كثيرة . ولذلك ، يجب علينا أن لا نقتنع بالقول بإن حيوية الفكرة تنتج الاعتقاد : لأنه يجب علينا أن نثبت أن حيوية الفكرة والاعتقاد هما نفس الشىء من الناحية الفردية ... إننى مقتنع ، بناء على فحص ومعاينة ، بأننا سنجد أن أكثر من نصف تلك الآراء التى تسود بين البشر تكون نتيجة للتعليم ، وأن المبادىء التى يتضمنها بالتالى بوضوح تفوق فى الأهمية تلك المبادىء التى تكون نتيجة للاستدلال المجرد أو التجربة ... إن التعليم علة اصطناعية وليست علة طبيعية[٨٢] .

ويرى هيوم ، من ثم ، أنه « عندما أكون مقتنعًا بمبدأ ما فليس ثمة سوى فكرة هي التى تؤثر على بقوة . وعندما أفضل مجموعة من الحجج على مجموعة أخرى ، فإننى لا أفعل شيئًا سوى أننى أقرر بناء على شعورى ما يتعلق بتفوق تأثيرها »[٨٣] . كما أن « كل استدلالاتنا التى تخص العلل والمعلولات لا تصدر من شىء سوى العادة ،

والاعتقاد هو بصورة أكثر ملاءمة فعل للجزء الحساس من طبائعنا وليس فعلاً للجزء المعرفي » (٨٤) .

وبالتالي : كيف يمكن أن نفصل بين اعتقادات عقلية واعتقادات غير عقلية ؟ لا يبدو أن هيوم يقدم أي إجابة واضحة جداً على هذا السؤال ؛ وعندما يعالج الاعتقادات غير العاقلة ، فإنه يميل إلي بيان كيف يعمل الذهن ، في رأيه ، بدلاً من أن يوضح كيف يتحتم علينا أن نميز بين اعتقادات عقلية واعتقادات ليست كذلك . بيد أن إجابته العامة على المشكلة تبدو أنها أكثر أو أقل من ذلك . إن اعتقادات كثيرة تكون نتيجة " التعليم " ، وبعضها ليست عقلية . والوسيلة التي نحافظ على أنفسنا منها هي أنه يجب علينا أن نلجأ إلي التجربة ، أو بالأحرى أن نختبر تلك الاعتقادات عن طريق التجربة . هل الاعتقاد الذي يكون نتيجة معرفتنا باستمرار أنه صادق يتلاءم مع الاعتقادات التي تقوم على تجربة الاعتقادات العلية ؟ إذا كان الاعتقاد الذي يكون نتيجة معرفتنا باستمرار أنه صادق لا يتفق أو لا يتسق مع الاعتقادات التي تقوم على تجربة العلاقات العلية ، فإنه يجب علينا أن نستبعده . إن التعليم علة « اصطناعية » ، ولابد أن نفصل العلة « الطبيعية » للاعتقادات ، أعني العلاقات العلية بالمعنى الفلسفي ، أي صنوف الاقتران المستمرة والثابتة ، إننا نستطيع بالطبع ، أن نكون اعتقادات غير عقلية ، ترتكز على التجربة . ويقدم هيوم نموذج التعميمات عن أعضاء أمة أجنبية تكون نتيجة مقابلة أو مقابلتين مع الأجانب . بيد أن طريقة تصحيح أحكام تعسفية من هذا النوع واضحة : إنها الطريقة التي تصحح بها هذه الأحكام في الواقع ، إذا كانت تصحح . وفضلاً عن ذلك ، يمكن أن تنتج اعتقادات غير عقلية عن طريق تجربة صنوف من الاطراد أو الاقتران المستمر . غير أنه يمكن تصحيح هذه الاعتقادات عن طريق تفكير على ضوء تجربة أوسع تكشف عن حالات مناقضة ، أو بيان عوامل أخرى . يتحدث " تولستوي " في مكان ما عن اعتقاد بعض الفلاحين أن خروج براعم أشجار البلوط في الربيع يرجع إلى رياح معينة . وإذاكانت الرياح ملاصقة للأشجار وقبل خروج براعمها ، فإنه يمكن تفسير الاعتقاد . لكن إذا كشف الاعتقاد عن حالات تخرج فيها أشجار البلوط البراعم حتى عندما لا تهب هذه الرياح المعينة ، فإننا ننظر في اعتقاد الفلاحين . كما أنه حتى إذا خرجت براعم أشجار البلوط في كل الحالات عندما تهب الرياح المعينة فقط ، فإن الاعتقاد القائل بإن إنتاج البراعم تسببه الرياح

ربما لا يطابق تجربتنا وملاحظتنا لحالات أخرى من خروج البراعم . وعندئذ فلن يكون الذهن هو الذى يشكل العادة التى تزودنا - إن صح التعبير - بعنصر الارتباط الضرورى ، ولن نعتقد بأن الرياح هى التى تسبب إنتاج براعم أشجار البلوط .

إذا كانت هذه الملاحظات تمثل ما كان يدور بفكر هيوم ، فسوف تظهر صعوبة أخرى . فكثيراً ما يتحدث هيوم كما لو كانت العادة لا تهيمن فحسب على الحياة البشرية ، بل ينبغى أن تهيمن عليها أيضاً . كما أنه يتحدث فى الوقت نفسه كما لو كانت التجربة ينبغى أن تكون مرشدنا . ولذلك يقول إن « سلسلة الأحداث التى نخبرها هى المعيار العظيم الذى ننظم به سلوكنا . ولا يمكن أن نلجأ إلى شىء آخر فى ساحة القتال ، أو فى المجلس التشريعى . وينبغى علينا أن لا نسمع شيئاً آخر فى المدرسة أو فى الحجرة العامة »[٨٥] . لكن ربما يمكن الرد على الصعوبة إلى حد ما بهذه الطريقة . يرى هيوم أن هناك معتقدات معينة أساسية ومألوفة جوهرية للحياة البشرية ؛ مثل الريمان بالوجود المستمر والمستقبل للأجسام ، والاعتقاد بأن كل شىء يوجد له علة . وتهيمن هذه المعتقدات المألوفة والأساسية وينبغى أن تهيمن ، إذا كانت الحياة البشرية يجب أن تكون ممكنة . وهذه المعتقدات شرط لمعتقداتنا الأكثر ألفة واعتياداً . بيد أن هذه المعتقدات ضرورية ولا مناص منها : ونستطيع أن نختبرها ونغيرها . والاختبار هو مجرى الأحداث الذى نخبره ، والاتساق مع المعتقدات التى تطابق مجرى الأحداث الذى نخبره .

الهوامش

(١) ترجمة الدكتور محمد فتحى الشنيطى ، ونشرته مكتبة القاهرة الحديثة بالقاهرة فى مايو عام ١٩٥٦ . (المراجع)

(٢) ستكون الإشارة إلى صفحات كتاب هيوم " رسالة فى الطبيعة البشرية " وكتابه " أبحاث .." على طبعات L.A. Selby - Bigge Oxford, 1951 reprint of 188 edition of the Treatise and 1951 impression of 1902 edition the Enquiris)

وسنشير إلى ؛ رسالة ... " بالحرف : T ، وسنشير إلى " بحث عن الفهم البشرى " بالحرف E ، وسنشير إلى " بحث عن مبادئ الأخلاق : بالحرفين E.M وستكون الإشارة إلى صفحات كتاب " محاورات فى الدين الطبيعى " بناء على طبعة Norman Kemp Smith (Edinburgh, Second edition, 1947) وستكون الإشارة إلى هذا العمل بالحرف : D .

(٣) T., Introduction, P.xx

(٤) Ibid .

(٥) T., Introduction, P.xx

(٦) E., 1,2,P.6 .

(٧) E., 1,7,P.12 .

(٨) E., 1,9,P.14 .

(٩) T., 1,1,P.3 .

(١٠) T., 1,1,1,P.1 .

(١١) Ibid, P.2 .

(١٢) T., 2,11,P.17 .

(١٣) T., 1,1,1,P.3 .

(١٤) T., 1,1,1,1,P

Ibid, P.5 . (١٥)

Ibid, P.6 . (١٦)

T., 1,1,P.7 . (١٧)

E., 2,17,P.12 . (١٨)

Ibid, P.22 . (١٩)

2,12,P.18 . (٢٠)

E., 2,17 note. P. 22 . (٢١)

Ibid . (٢٢)

Ibid . (٢٣)

T., 1,1,3,P.10 . (٢٤)

T., 1,1,4,P.10 . (٢٥)

Ibid. P. 13 . (٢٦)

T., 1,1,4,P.11 . (٢٧)

Ibid. (٢٨)

T., 1,1,6,P.16 . (٢٩)

T., 1,1,5,P.13 . (٣٠)

Ibid, PP.14-15, CF. T., 1,3,1,P.69 . (٣١)

T., 1,1,7,P.17 . (٣٢)

Ibid. P.18 . (٣٣)

Ibid. P. 20 . (٣٤)

T., 1,1,7,p.22 . (٣٥)

T., 4,1,20-1,P.25 . (٣٦)

T., 1,3,-1,P.70 . (٣٧)

T., 1,3,1,P.71 . (٣٨)

Ibid . (٣٩)

(٤٠) . Ibid

(٤١) . E., 4,1,20,P.25

(٤٢) . E., 4,1,20,PP.25-6

(٤٣) . T., 1,3,2,P.73

(٤٤) . Ibid,P.74

(٤٥) . E., 4,1,22,P. 26

(٤٦) . T., 1,3,1,P.75

(٤٧) . Ibid

(٤٨) . Ibid

(٤٩) . T., 1,4,5,p236

(٥٠) . T., 1,3,2,p.76

(٥١) . Ibid.

(٥٢) . Ibid, p.77

(٥٣) . Ibid, p.77

(٥٤) . T., 1,3,3,p.80

(٥٥) . T., 1,1,3,6,p.87-7

(٥٦) . Ibid, p. 87

(٥٧) . Ibid, p. 87

(٥٨) . E., 7,2,59,pp.74-5

(٥٩) . E., 7,2,60, p. 76

(٦٠) . T., 1,3,6,p.89

(٦١) . T., 1,3,12,p.134

(٦٢) . Abstract 16

(٦٣) . T., 1,3,6, p.88

T., 1,3,14,pp.632-3 . Appendix.. (٦٤)

Ibid, p. 163 . (٦٥)

T.,1,3,14,p. 170 . (٦٦)

Ibid, p. 170 . (٦٧)

Ibid, p. 170 . (٦٨)

T., 1,3,6,p.94 . (٦٩)

T., 1,3,14,p.172 . (٧٠)

E., 8,1,74,p.95 . (٧١)

Ibid. (٧٢)

T., 1,3,12,p.123 . (٧٣)

T., 1,3,14,p.171 . (٧٤)

Ibid,p.171 . (٧٥)

For Nicholasof Autrecourt Vol.111 of this History may be Consulted (pp. 135 F). (٧٦)

(٧٧) نيقولا أوف أوتريكير (١٣٠٠-١٣٥٠) فيلسوف ولاهوتى فرنسى من أتباع وليم أوف أوكام . طور نظريته الاسمية إلى أقصى حدودها المنطقية فأنكر الكليات ، والسببية ، والأدلة العقلية على وجود الله ... إلخ اتهم بالهرطقة وأدين وأحرقت كتبه وأجبر على التقاعد إذ كان أستاذاً فى جامعة السربون . (المرجع)

T., 1,3,7,p.96 . (٧٨)

T., 1,3,7,p.97. (٧٩)

Ibid, p. 629, Appendix (٨٠)

Ibid. (٨١)

T., 1,3,9,pp..116-17 . (٨٢)

T., 1,3,8,p.103 . (٨٣)

T., 1,4,1,1,p.183 . (٨٤)

E., 11,110 p. 142 . (٨٥)

الفصل الخامس عشر

هيوم (٢)

اعتقادنا في وجود الأجسام – الأذهان ومشكلة الهوية الشخصية – وجود الله وطبيعته – النزعة الشكية

١ – رأينا فى نهاية الفصل السابق أن الاعتقاد فى وجود متواصل للأجسام بصورة مستقلة عن الذهن أو الإدراك هو إعتقاد طبيعى وأساسى بالنسبة لهيوم. بيد أنه يجب علينا أن نفحص بصورة أكثر دقة ما يقوله فى هذه المسألة .

يقول هيوم إن الصعوبة الأساسية ، التى تنشأ من وجهة فكرتنا عن عالم الموضوعات الموجودة باستمرار والمستقلة عن إدراكنا ، هى أننا محصورون فى علام الإدراكات ومقيدون به ، ولا نتمتع باقتراب من عالم لموضوعات توجد بصورة مستقلة عن هذه الإدراكات. « ولما كان لا يوجد شئ للذهن سوى الإدراكات، ولما كانت كل الأفكار مستمدة من شئ ماثل للذهن بصورة سابقة ، فإنه يترتب على ذلك أنه من المستحيل بالنسبة لنا أن نتصور أو نكّون فكرة عن أى شئ يختلف بصفة خاصة عن الأفكار والانطباعات . دعنا نركز انتباهنا بعيداً عن أنفسنا بقدر المستطاع ؛ دعنا نطلق خيالنا إلى السماوات ، أو إلى الحدود البعيدة للكون ، فإننا لا نتقدم ، فى حقيقة الأمر خطوة واحدة على الإطلاق ذواتنا ولا نستطيع أن نتصور أى نوع من الوجود ، سوى تلك الإدراكات التى تظهر فى هذا المحيط الضيق . وذلك هو كون الخيال ، ولا تكون لدينا فكرة سوى ما يُنتج هناك [1] ، ويمكن رد الأفكار فى النهاية إلى انطباعات ، والانطباعات ذاتية ، أى أنها تُنسب إلى ذات مُدرِكة . ولا نستطيع – بالتالى أن نتصور ماذا ستكون الموضوعات . أو ما هى ، بمعزل عن إدراكاتنا .

ومن المهم أن نفهم أن هيوم لم يقصد إنكار وجود الجسم أو الأجسام بصورة مستقلة عن إدراكاتنا . فهو يثبت - بالفعل - أننا لسنا قادرين على أن نبرهن على أن الجسم موجود ، ولكنه يصر فى الوقت نفسه على أنه فى استطاعتنا أن لا نقبل هذه القضية . «إن الطبيعة لم تترك ذلك لاختياره (أى للفيلسوف الشاك) ، وقد حسبت بدون شك أنها مسألة ذات أهمية عظيمة أن نركن إلى إستدلالاتنا وتأملاتنا المشكوك فيها . وربما نسأل : ما هى العلل التى تحثنا على أن نعتقد فى وجود الأجسام ؟ لكن من العبث أن نسأل : إذا ما كان هناك جسم أم لا ، فتلك مسألة لابد أن نُسلِّم بها فى كل استدلالاتنا (٢) . إن الفيلسوف الشاك - وغير الشاك أيضًا - يسلك باتساق كما لو كان الجسم موجوداً بالفعل ، فهو لا يستطيع أن يمتنع عن الاعتقاد فى ذلك ، مهما تمل به الشكوك الأكاديمية ، أثناء دراسته ، ولذلك ، لا نستطيع أن نبحث إلا عن العِلّة أو العلل التى تحثنا على الإعتقاد فى الوجود المتواصل للأجسام الذى يتميز عن أذهاننا وإدراكاتنا .

أولاً : الحواس لا يمكن أن تكون ، هى مصدر الفكرة التى تقول إن الأشياء تستمر فى الوجود عندما لا ندركها . لأنه لكى يكون الأمر كذلك ، يجب أن تعمل الحواس عندما تتوقف عن العمل ، وسيتضمن ذلك تناقضًا ، ولا تكشف لنا الحواس عن الأجسام التى تتميز عن إدراكاتنا ، أعنى أن المظاهر المحسوسة للأجسام . إنها لا تكشف لنا عن صورة ولا عن الأصل . وقد يبدو - بالفعل - أننى أدرك جسمى الخاص لكنا «لا ندرك جسمنا ، إن شئنا أن نتحدث بصورة ملائمة ، عندما ننظر إلى أطرافنا وأعضائنا ، ولكنا ندرك انطباعات معينة ، تدخل عن طريق الحواس ، حتى إن نسبة وجود حقيقى وجسمى إلى هذه الانطباعات ، أو إلى موضوعاتها ، يكون فعلاً من أفعال الذهن يصعب تفسيره مثل ذلك الذى نفحصه الآن » (٣) . صحيح أننا ننسب بداخل الانطباعات وجوداً متميزًا ومتصلاً إلى بعضها ، ولا ننسبه إلى بعضها الأخر ، فلا أحد ينسب وجوداً متميزًا ومتصلاً إلى الآلام واللذات . ويفترض «الساذج» - وليس الفيلسوف - أن الألوان ، والطعوم ، والأصوات ، وبوجه عام ما يُسمى بالصفات الثانوية تمتلك هذا الوجود . إن الفلاسفة والسذج يفترضون معًا أن الشكل والعظم والحركة ، والصلابة ، توجد بصورة متصلة ومستقلة عن الإدارك ، بيد أن الحواس

نفسها ليست هى التى تؤدى بنا إلى أن نقوم بهذه التميزات ، لأنه بقدر ما تهتم الحواس ، فإن كل هذه الانطباعات تكون على قدم المساواة .

وثانيًا : ليس الذهن الذى يحثنا على أن نعتقد فى وجود الأجسام المتصل والمتميز:« فمهما تكن الحجج المقنعة التى قد يتوهم الفلاسفة أنها تستطيع أن تبرهن على الإعتقاد فى موضوعات مستقلة عن الذهن ، فإنه جلى أن هذه الحجج لا يعرفها سوى قلة قليلة ؛ ولا تحث الأطفال ، والفلاحين ، والقطاع الأعظم من البشر على أن ينسبوا موضوعات إلى بعض الانطباعات ، وينكروا أن ينسبوها إلى البعض الآخر» (٤) ولا نستطيع أن نبرر اعتقادنا تبريرًا عقليًا ، حالما يكون لدينا . «إن الفلسفة تخبرنا بأن كل شئ يبدو للذهن لا يكون سوى إدراك ، ويتوقف على الذهن ويعتمد عليه » (٥) . ولا نستطيع أن نستدل على وجود الموضوعات من الإداراكات ، إن هذا الإستدلال سيكون استدلالاً علِّيا ، ولكى يكون صحيحًا ، يجب علينا أن نتمكن من ملاحظة اقتران تلك الموضوعات المستمر بتلك الإدراكات . ولا يمكننا أن نفعل ذلك . لأننا لا نستطيع أن نجاوز سلسلة إدراكاتنا لكى نقارنها بأى شئ بعيد عنها .

إن اعتقادنا فى وجود الأجسام المتصل والمستقل ، وعادة افتراض أن النظائر الموضوعية والمستقلة للانطباعات موجودة يجب ألا يرجع – بالتالى – إلى الحواس ولا إلى الذهن ولا إلى الفهم ، ولكن إلى الخيال . ومن ثم يثار السؤال : ما هى صفات الانطباعات المعينة التى تؤثر على الخيال وتؤدى إلى اقتناعنا بوجود الأجسام المتصل والمتميز ؟ من العبث أن نرجع هذا الاعتقاد أو الاقتناع إلى قوة أسمى أو قوة انطباعات معينة من حيث إننا نقارنها بانطباعات أخرى . لأنه جلى أن أغلبية الناس يفترضون أن حرارة النار ، التى توضع على مسافة مناسبة ، تكون فى النار ذاتها ، بينما لا يفترضون أن الألم الشديد الذى يسببه قرب النار لا يكون فى أى مكان آخر إلا فى انطباعات الذات المُدرِكة ، ويجب علنيا – بالتالى – أن نبحث فى مكان آخر عن الخصائص المحددة لإنطباعات معينة ، تؤثر على الخيال .

يذكر هيوم خاصيتين محددتين هما : الثبات ، والتوافق « فتلك الجبال ، والبيوت، والأشجار ، التى تقع الآن أمام نظرى ، تبدو لى باستمرار بنفس النظام ، وعندما

لا أراها عند إغماض عينى ، أو تحويل تفكيرى ، فإننى أجدها فى الحال تريد إلىَّ دون أن يطرأ عليها أدنى تغير» [٦] . إن لدينا هنا انطباعات متشابهة تتكرر باستمرار . بيد أن الأجسام لا تغير ، بوضوح ، مواضعها فقط ، بل تغير أيضًا كيفياتها ، ومع ذلك، هناك توافق حتى تغيراتها « فعندما أرجع إلى حجرتى بعد أن أغيب ساعة، لا أجد النار فى نفس الوضع الذى تركتها عليه ، ولكنى اعتدت بعد ذلك أن أرى فى حالات أخرى، تغيرًا مماثلاً ينتج فى وقت مماثل ، سواء كنتُ حاضرًا أم غائبًا ، قريبًا أم بعيدًا ولذلك فإن هذ التوافق ، فى تغيراتها ، هو صفة من صفات الموضوعات الخارجية، والثبات أيضًا » [٧] . إننى أعتقد أن ما يقصده هيوم واضح بصورة كافية، إن أن انطباعاتى عن الجبل الذى أستطيع أن أراه من النافذة ثابتة ، بمعنى أنها متشابهة إذا سلِّمنا بالشروط المطلوبة ،. إن الجبل يظل من وجهة نظر الإدراك هو نفسه بصورة كبيرة أو قليلة ، غير أن الانطباع الذى أستقبله عن النار فى حجرتى الساعة التاسعة مساء لا يكون هو نفسه الانطباع الذى أستقبله عندما أعود إلى الحجرة الساعة العاشرة والنصف مساء . لقد خمدت النار فى نفس الوقت ، كما قلنا ، ويتفق هذان الانطباعان المنفصلان من جهة أخرى مع الإنطباعين المنفصلين اللذين استقبلتهما فى نفس فترة من الزمن فى مساء آخر. وإذا لاحظت النار مدة من الزمن فى مناسبتين أو أكثر ، فإن هناك نموذجًا منتظمًا من التوافق بين سلسلة الانطباعات المختلفة .

ومع ذلك ، لم يقتنع هيوم بتفسير اعتقادنا فى وجود الأجسام المتصل والمستقل، الذى يرتكز ببساطة وفقط على المجرى الفعلى لإنطباعاتنا . إن إنطباعاتنا تنقطع ، مع جهة أخرى - بالفعل- بينما نعتقد باستمرار - من جهة أخرى - فى وجود الأجسام المتصل. ولا يمكن أن ينتج التكرار المحض لانطباعات منقطعة ، مع أنها متشابهة نقول لا يمكن أن ينتج ذلك الاعتقاد بنفسه . ولابد أن نبحث هناك عن «مبادئ أخرى» ، ويلجأ هيوم ، كما نتوقع ، إلى إعتبارات سيكلوجية . « إن الخيال جدير عندما يشرع فى أى سلسلة من التفكير ، بأنه قادرًا على أن يستمر حتى عندما يخذله موضوعه،

مثلما تحرك سفينة عن طريق المجاديف ، فى مجراه دون أى دافع جديد » [٨]. عندما يلاحظ الذهن اطراداً أو توافقًا بين انطباعات ، فإنه يميل إلى أن يجعل هذا الاطراد كاملاً بقدر المستطاع . ويكفى افتراض وجود الأجسام المتصل لهذا الغرض، ويقدم لنا فكرة عن اطراد وتوافق أعظم من الأطراد والتوافق اللذين تقدمهما الحواس . بيد أنه على الرغم من أن التوافق قد يسبب افتراض وجود الأجسام المتصل ، فإننا بحاجة إلى فكرة الثبات لكى تفسر افتراضنا لوجودها المتميز ؛ أعنى إعتمادها على إدراكاتنا. وعندما نعتاد على إيجاد أن إدراك الشمس يتكرر باستمرار بنفس الصورة الذى يتكرر فى ظهوره الأول – مثلاً – فإننا نميل إلى أن ننظر إلى هذه الإدراكات المختلفة والمنقطعة على أنها هى نفسها . ولكى نتخلص من هذا التناقض فإننا نتنكر لهذا الانقطاع ونمحوه «بافتراض أن هذه الأدراكات المنقطعة ترتبط عن طريق وجود حقيقى ، لا نحسه » [٩] .

حقًا، إن هذه الملاحظات ليست واضحة ، ويحاول هيوم جاهداً أن يجعل موقفه أكثر دقة ووضوحًا ، ومن أجل ذلك ، يميز بين موقف السذج وبين ما يطلق عليه اسم «المذهب الفلسفى». فالسذج «هم ذلك القطاع غير الفلسفى وغير المفكر من البشر، أعنى كلاً منا فى هذا الوقت أو ذاك » [١٠] . ويقول هيوم إن هؤلاء الناس يفترضون أن إدراكاتهم هى الموضوعات الوحيدة . «إن الصورة الخالصة الماثلة للحواس هى الجسم الحقيقى بالنسبة لنا ، ونحن ننسب إلى هذه الصور المنقطعة هوية كاملة» [١١] . وبمعنى آخر ، لا يعرف السذج شيئًا عن الجوهر المادى الموجود عند لوك ؛ إذ أن الموضوعات المادية عندهم هى ببساطة ما يدركونه . وهذا القول يعنى هيوم أن الموضوعات والإدراكات هى نفس الشىء بالنسبة للسذج . وإذا افترضنا ذلك مسبقًا ، فإن ثمة صعوبة تواجهنا بالتالى . فمن جهة أن المرور الهادئ للخيال جنبًا إلى جنب مع أفكار الإدراكات المتشابهة يجعلنا ننسب إليها هوية كاملة » [١٢] ومن جهة أخرى تؤدى بنا طريقة تكرارها المتقطعة ، أو كما يقول هيوم ظهورها، إلى اعتبارها كيانات متميزة . غير أن هذا التناقض يسبب قلقًا ، ولابد أن نمحوه بالتالى ولأننا لا نستطيع أن نضحى بالميل الذى ينتجه انتقال الخيال الهادئ ، فإننا نضحى بالمبدأ الثانى ، صحيح أن صنوف الانقطاع فى ظهور الإدراكات المتشابهة يكون طويلاً ومستمراً حتى إننا لا نستطيع أن نتغاضى عنها؛ لكن «لا يستلزم ظهور منقطع للحواس انقطاعًا فى

الوجود بالضرورة » [١٣] ولذلك نستطيع أن «نخترع» وجوداً متصلاً للموضوعات وعلى الرغم من أننا نخترع هذا الوجود المتصل للموضوعات ، فإننا نعتقد فيه . ويمكن تفسير هذا الاعتقاد، كما يرى هيوم، عن طريق الرجوع إلى الذاكرة. فالذاكرة تقدم لنا عدداً كبيراً من حالات من إدراكات متشابهة تتكرر فى أوقات مختلفة بعد صنوف مختلفة من الانقطاع. وينتج هذا التشابه ميلاً للنظر إلى هذه الإدراكات المنقطعة على أنها هى نفسها . كما أنه ينتج – فى الوقت نفسه– ميلاً لربط الإدراكات عن طريق افتراض وجود متصل ، لكى نبرر نسبة كيان إليها ، ولكى نتجنب التناقض الذى يبدو أن الطابع المنقطع لإدراكاتنا يورطنا فيه ، إن لدينا – بالتالى – ميلاً إلى أن نخترع الوجود المتصل للأجسام . وعلاوة على ذلك ، طالما أن هذا الميل ينشأ من انطباعات الذاكرة الحية ، فإنه يمنح الوضوح لهذا الاختراع ، أو بمعنى آخر يجعلنا نعتقد فى الوجود المتصل للجسم » [١٤] . لأن الاعتقاد يتمثل فى وضوح فكرة ما .

لكن على الرغم من أننا ننقاد إلى الاعتقاد فى الوجود المتصل «لموضوعات محسوسة أو إدراكات » فإن الفلسفة تجعلنا نرى مغالطة الافتراض . لأن الذهن يبيِّن لنا أن إدراكاتنا لا توجد باستقلال عن عملية الإدراك ، وليس لها وجود متصل أكثر مما لها من الوجود المستقل . ولذلك ، يميز الفلاسفة بين الإدراكات والموضوعات. الإدراكات تنقطع وتعتمد على الذات المُدرِكة ، فى حين أن الموضوعات توجد بصورة متصلة ومستقلة . بيد أننا نصل إلى هذه النظرية عن طريق اعتناق الرأى الساذج أولاً، ثم طرحه جانبا بعد ذلك ، وهى لا تتضمن فحسب كل الصعوبات التى تتصل بالرأى الساذج ، ولكنها تتضمن أيضًا بعض الصعوبات الخاصة بها . فالنظرية تتضمن – مثلاً – التسليم بمجموعة جديدة من الإدراكات . إننا لا نستطيع – كما رأينا سابقًا – أن نتصور الموضوعات إلا عن طريق الإدراكات . ولذلك ، إذا سلمنا بالموضوعات ، وبالإدراكات أيضًا ، فإننا لا نكرر سوى الإدراكات، وننسب إليها صفات فى الوقت نفسه ، أعنى أننا نسبب إليها صنوفًا من عدم الانقطاع والاستقلال لا تنتمى إلى الإدراكات .

والمحصِّلة النهائية لفحص هيوم لاعتقادنا فى وجود الأجسام المتصل والمستقل ، هى – بالتالى – أنه لا يوجد مبرر عقلى لهذا الاعتقاد ، كما أننا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نستأصل الاعتقاد . إننا نستطيع أن نسلِّم به «فمهما يكن رأى القارئ فى

هذه اللحظة، فإنه سيقتنع بعد ساعة بأن هناك عالمًا خارجيًا وعالمًا داخليًا» (١٥). إن النزعة الشكية هي وحدها الممكنة في هذه المسألة في المسار الفعلي للتفكير الفلسفي، وهي نظرية فقط حتى في هذا المسار. ولابد أن نلاحظ أن هيوم لم يوص بالنظرية القائلة بأن صفات معينة (ما يسمى بالصفات الثانوية) تكون ذاتية ، في حين أن صفات أخرى (أي الصفات الأولية) تكون موضوعية . فقد أثبت على العكس ، أنه «إذا لم تكن الألوان ، والأصوات، والطعوم ، والروائح سوى إدراكات ، فلا شئ يمكن أن نتصور أنه له وجوداً واقعياً ، ومستقلاً ، ومستمراً ؛ ولا حتى الحركة، والإمتداد، والصلابة ، التي تكون الصفات الأولية التي أصر عليها أساساً (١٦) . حقًا إنه يسلِّم بأنه «عندما نستدل على معلول من علّة ، فإننا لا نستنتج أن اللون ، والصوت ، والطعم، والرائحة ، لها وجود متصل ومستقل » (١٧) . لكن « عندما نستبعد هذه الصفات المحسوسة ، فإنه لا يبقى شئ في الكون يكون له هذا الوجود » (١٨) ولقد قبل هيوم ، بالتأكيد ، الخطوط الأساسية لنقد باركلي للوك ، غير أنه لم يتابعه إلى ما هو أبعد ، لأنه على الرغم من أن باركلي كان يهدف إلى دحض الشكاك ، والملاحدة والماديين أيضاً، فإن حججه أدت – كما يرى هيوم – إلى نزعة شكية من حيث إنها لا تؤدي إلى إجابة ولا إلى اقتناع، وتأثيرها الوحيد هو أنها تحدث دهشة وحيرة وخلفًا أو ارتباكًا مؤقتًا ، وذلك نتيجة للنزعة الشكية» (١٩) . ويمكن أن يكون الرد هو أن موقف هيوم شكي أكثر من موقف باركلي، لأنه أكد عن وعي تناقضاً أساسيا لا ينحل بين نتائج الاستدلال الفلسفي واعتقادنا الطبيعي . ومما هو عرضة للجدل أيضًا أن يميل إلى إساءة تقديم باركلي إلى حد أنه يصوره على أنه يريد أن يصحح آراء «السذج» . لكن ، على الرغم من أن كل ذلك قد يكون صحيحًا للغاية ، فلابد أن نتذكر أن هيوم ينحاز أساسًا إلى السذج ، ففكرته هي أن لدينا ميلاً حتمياً لا يمكن الاستغناء عنه للاعتقاد في وجود الأجسام المتصل والمستقل ، وينتج هذا الميل الاعتقاد، ويؤثر هذا الاعتقاد في السذج والفلاسفة أيضًا . إن كل المحاولات لتقديم تبرير عقلي لهذا الاعتقاد محكوم عليها بالفشل . فربما يكون هناك شئ غير إدراكاتنا ، لكننا لا نستطيع أن نبرهن على أن الأمر هكذا ، فلا أحد يعيش ، أو يمكن أن يعيش، حياته وفقًا لمبادئ شكية . إن الاعتقاد الطبيعي يهيمن لا محالة ، وبحق .

أعتقد أنه واضح أن قدراً كبيراً من قوة حجج هيوم تعتمد على مقدمة تقول إن إدراكاتنا هي التي نعرفها بصورة مباشرة ، وعلاوة على ذلك ، يبدو أنه يستخدم كلمة «إدراك» بمعنيين : هما الدلالة في فعل الإدراك ، والموضوع الذي ندركه ، واضح أن إدراكاتنا ، بالمعنى الأولى لكلمة «إدراك » تنقطع وتنفصل ، غير أن الإنسان العادي يعي ذلك ، ولا يوحد ، مثلاً ، إدراكين للشمس منقطعين . وإذا قيل إنه يستطيع أن يوحد بين إدراكاته ، فإنه يوحدهما بالمعنى الثاني لكلمة «إدراك » . وربما يجيب هيوم - بالطبع أنه لكي نقوم بهذا التمييز ، لابد أن نحتج بالحجة التي هي موضع الخلاف ؛ لأن التمييز نفسه هو موضوع النزاع والخلاف . كما أن المناقشة لا يمكن أن تستمر ، في الوقت نفسه ،بصورة نافعة، إذا لم نمحص التمييزات اللغوية بدقة . ويبدو لي أن مناقشة هيوم للمشكلة تعاني من العيب العام لطريقة الأفكار عن لوك ومشتقاتها، أعني أن مصطلحًا مثل «فكرة» أو «إدراك» يُستخدم بمعنى عادي دون أن نهتم بصورة كافية بالتمييز بين المعنى العادي والمعنى غير العادي ، وهذه المسألة ذات أهمية بالغة . لأن نتائج فلسفية بالغة الأهمية تنتج إذا أُخذت هذه الكلمات بالمعنى غير العادي . إن القول بأن التجريبيين الذين يحتجون بالحجة التي هي موضع الخلاف ، والقول بأن نتائج هيوم الشكية تنتج من استخدامه اللغوي ، هو - بالفعل - قول فيه خلاف .

إن موقف هيوم العام ،، الذي يقول إن الاعتقاد الطبيعي ، الذي يماثل، «الاعتقاد» الحيواني ، يسود ولابد أن يسود ، في الحياة البشرية ، وأن الذهن لا يستطيع أن يبرر هذه الاعتقادات ، إذا أخذنا كلمة «يبرر» لكي تعني شيئًا غير تقديم تفسير سيكولوجي لأصل الاعتقادات ، نقول إن هذا الموقف العام ذو أهمية تاريخية ، فربما يكون هذا الموقف هو الذي يميز هيوم ، ويبعده عن كل من لوك وباركلي. إن هناك - بالفعل - استباقات للموقف عند لوك؛ بيد أن فلسفة لوك تمتلك - كما رأينا - عنصراً عقلياً ملحوظاً . إن هيوم أكثر من كل الفلاسفة التجريبيين الكلاسيكيين الآخرين ، هو الذي جسد تيار التفكير اللاعقلي . ومن الخطأ أن نتمسك فقط بنزعته الشكية لكي نتجاوز أو نقلل التأكيد العظيم الذي أولاه لدور الاعتقاد الطبيعي .

٢ – مشكلة الأذهان ليست معقدة وصعبة عند هيوم مثل مشكلة الأجسام . «إن العالم العقلى – على الرغم من أنه يتورط فى أصناف من الغموض – ليس محيراً ومربكًا بتناقضات مثل التناقضات التى اكتشفناها فى العالم الطبيعى . فما نعرفه عنه ، يتفق مع نفسه ، وما لا نعرفه ، ولا أن نقنع بتركه »[٢٠] . وفضلاً عن ذلك ، فقد أدى التفكير بهيوم ، كما سنرى ، إلى نتيجة أقل تفاؤلاً ، إلا أن ذلك هو ما يقوله فى البداية.

إذا تعرضنا فى البداية لموضوع لا مادية النفس، فإن هيوم يفترض أن السؤال عما إذا كانت الإدراكات تلازم جوهراً ماديًا أو جوهراً لا ماديا هو سؤال لا معنى له ، أى أننا لا نستطيع أن نعطيه معنى واضحًا، ولا نستطيع – بالتالى – أن نجيب عنه فمن الناحية الأولى : هل لدينا أى فكرة عن الجوهر ؟ إذا كانت الإجابة بنعم ، فما هو الإنطباع الذى ينتج هذه الفكرة ؟ قد يقال إن لدينا فكرة عن الجوهر ، لأننا نستطيع أن نعرفه بأنه « شئ قد يوجد بذاته » . بيد أن هذا التعريف سيلائم كل شئ يمكن تصوره . لأن ما يمكن تصوره بوضوح وبتميز يمكن أن يوجد بذاته ، بقدر ما يكون الأمكان موضع اهتمامنا ، ولذلك فإن التعريف لا يخدمنا فى تمييز الجوهر عن العرض ، أو تمييز النفس عن الإدراكات . ومن ناحية ثانية ، ماذا نعنى «بالملازمة» . الملازمة شىء يُفترض أنه مطلوب لتدعيم وجود إدراكاتنا ، ولا شئ يبدو أنه مطلوب لتدعيم وجود إدراك ما . ولذلك ليست لدينا فكرة عن الملازمة[٢١] . إن الإدراكات لا يمكن أن تلازم جسمًا ؛ لأنها لكى تلازم جسمًا ، لابد أن تكون حالة فى موضع ، غير أنه محال أن نتحدث عن عاطفة – مثلاً – على أنها حالة فى موضع معين فى علاقتها بالفكر الأخلاقى، بمعنى أنها فوقه أو تحته على يمينه أو على يساره ، ومع ذلك ، لا ينتج أن الإدراكات يمكن أن تلازم جوهراً لا ماديًا . « إن هذه المنضدة ، التى تبدو لى الآن ، لا تكون سوى إدراك كل صفاتها هى صفات إدراك ما ، ومن ثم ، فإن الإمتداد هو الصفة الأكثر وضوحًا من كل صفاتها . إن الإدراك يتكون من أجزاء»[٢٢] ، لكن ماذا نعنى بالقول أن إدراكاَ ممتداً يلازم جوهراً لا ماديا؟ لا يمكن تفسير العلاقة المفترضة. وإذا قيل إن الإدراكات لابد أن تلازم شيئًا ، فإن ذلك هو احتجاج بالحجة التى هى موضع خلاف ، حقا ، أن موضوعًا يمكن أن يوجد ، ومع ذلك هو لا يوجد فى مكان.

« وأنا لا أقول إن ذلك ليس ممكنًا فحسب ، بل إن القطاع الأعظم من الموجودات توجد – ولابد أن توجد – على هذا النحو» [٢٣] .

تفترض ملاحظات هيوم عن المنضدة بوضوح أن ما أعرافه ، عندما أعرف المنضدة، هو إدراك ما ، وربما تكون هناك أشياء أخرى غير الإدراكات ، لكنا لا نعرف، إن كانت هناك هذه الأشياء ، ماذا عساها أن تكون . إننا محصورون بعالم الإدراكات ، واعتقد أن هذا الافتراض موجود أيضًا فى حجته لبيان أن نظرية النفس من حيث أنها جوهر لا مادى لا يمكن تمييزها على المدى البعيد مما يطلق عليه ، ربما على سبيل التورية ، اسم «الفرض القبيح» عند إسبينوزا . هناك ، أولاً كون الموضوعات أو الأجسام وكل هذه ، كما يرى اسبينواز ، تحويرات لجوهر واحد أو ذات واحدة ، وهناك – ثانيًا – كون الفكر أى كون انطباعاتى وأفكارى . ويخبرنا «اللاهوتيون» أن هذه الانطباعات والأفكار هى تحويرات لجوهر بسيط، وممتد ، أى النفس ، غير أننا لا نستطيع أن نميز بين الإدراكات والموضوعات ، ولا نستطيع أن نجد علاقة سواء علاقة ترابط أو تنافر – تؤثر على الإدراكات ولا تؤثر على الموضوعات ، . فإذا اعترضنا- بالتالى- على إسبينوزا بأن الجوهر لابد أن يتوحد مع تحويراته ، ولابد أيضًا ، أن يتوحد مع تحويرات غير متطابقة، فإن نفس الاعتراض يمكن أن يوجه ضد فرض اللاهوتيين . فلابد أن تتوحد النفس اللامادية – مثلاً – مع المناضد والكراسى ، وإذا كانت لدينا فكرة عن النفس ، فإن هذه الفكرة ستكون هى نفسها إدراكًا وتحويراً . وبذلك ننتهى بنظرية إسبينوزا عند جوهر واحد . وعلى أية حال ، إن أى حجة لبيان خلف واستحالة القول بأن كل ما نسميه بالموضوعات الطبيعية هى تحويرات لجوهر واحد ، سيخدم أيضًا فى بيان خلف واستحالة القول بأن كل الانطباعات والأفكار ، أى كل الإدراكات – هى تحويرات لجوهر لامادى ، أى النفس. وتميل كل الحجج التى تثبت أن الإدراكات هى تحويرات للنفس إلى إثبات فرض إسبينوزا أيضًا . لأننا لا نستطيع أن نميز بين الإدراكات والموضوعات، ونصدر أحكامًا عن الأولى لا تنطبق على الثانية .

لم يكن مقصد هيوم – بالتأكيد – أن يدافع عن المذهب الواحدى عند إسبينوزا. فقد انشغل بحجة إنسانية محاولاً أن يبين أن وجهة النظر اللاهوتية عن النفس معرضة

للنقد شأنها شأن نظرية إسبينوزا . والنتيجة التى ينتهى إليها هى أن «السؤال عن جوهر النفس غير معقول على الإطلاق ، وكل إدراكاتنا ليست قابلة لاتحاد مكانى سواء مع ما هو ممتد أو ما هو غير ممتد؛ إذ أن بعضها من نوع ما ، وبعضها من نوع آخر [٢٤] . ولذلك من الأفضل استبعاد المشكلة الخاصة بجوهر النفس ، لأننا لا نعرف عنها شيئًا .

بيد أنه إذا لم يكن هناك جوهر سواء ممتد أو غير ممتد ، يمكن أن نسميه بالنفس، فماذا نقول عن الهوية الشخصية ؟ كان هيوم مجبرًا - بوضوح - على أن ينكر أن لدينا أى فرة عن الذات من حيث إنها تميز عن إدراكاتنا . ويخبرنا بأن بعض الفلاسفة تخيلوا أننا نعي الذات باستمرار بوصفها شيئًا يظل فى حالة دائمة من الهوية الذاتية غير أنه لو كانت لدينا فكرة واضحة ومعقولة عن الذات ، فلابد أن تُستمد من انطباع ما . لكن «الذات أو الشخص ليس أى انطباع، ولكنها ذلك الذى نفترض ان انطباعاتنا وأفكارنا المتعددة تشير إليه . فلو أى انطباع أحدث فكرة الذات ، فلابد أن يستمر هذا الانطباع هو نفسه بصورة ثابتة ، خلال المجرى الكلى لحياتنا؛ لأنه يُفترض أن الذات توجد على هذا النحو ، غير أنه لا وجود لانطباع دائم وثابت ومن ثم لا وجود لهذه الفكرة » [٢٥]. إننا نستطيع أن نميز كل إدراكاتنا، ولا نستطيع أن نكتشف ذاتًا بمعزل عنها، أو بمعزل عن التأكيد عليها. «لأن دورى ، عندما أغوص غوصًا عميقًا داخل ما أسميه بذاتى ، أن أعثر دائمًا على هذا الإدراك أو ذاك كالحرارة أو البرودة ، والضوء أو الظل ، والحب أو الكراهية ، والألم أو اللذة ، وليس بمقدورى أن ألقى ذاتى فى أية لحظة من اللحظات دون إدراك ، وليس بمقدورى أن ألاحظ أى شئ سوى الإدراك.. وإذا اعتقد أى شخص أن لديه فكرة مختلفة عن ذاته اعتمادًا على التفكير الجاد المنزه ، فلابد أن أعترف بأننى لا أستطيع أن أجادله بالحجة المنطقية ، وكل ما أعترف به هو أنه ربما يكون على حق كما أكون أنا أيضًا على حق ، وأننا نختلف فى هذه المسألة اختلافًا جوهريًا ، فربما قد يدرك شيئًا بسيطًا ومتصلاً ، يسميه بذاته، على الرغم من أننى على يقين بأنه لا وجود لهذا المبدأ بداخلى [٢٦] . إن نتيجة هيوم هى - بالتالى - أن «الذهن نوع من مسرح تظهر عليه إدراكات متعددة بصورة

متتابعة؛ أى أنها تمر ، وتمر من جديد ، تنساب وتختلط فى تنوع لامتناه من اتجاهات ومواقف . ليس هناك بساطة فيها فى أى وقت ، ولاهوية فى إدراكات مختلفة؛ مهما يكن الميل الطبيعى الذى نمتلكه لتصور هذه البساطة وتلك الهوية . ويجب ألا تضللنا مقارنة المسرح . إذ أن الإدراكات المتتابعة هى وحدها التى تكّون الذهن ؛ وليس لدينا الفكرة الأكثر بعداً عن المكان الذى نتمثل فيه هذه المناظر ، أو عن المواد التى يتكون منها (٢٧) .

ما هى – إذن – العلل أو الميل الذى يجعلنا ننسب الهوية والبساطة إلى الذهن؟ إننا نميل – كما يرى هيوم – إلى خلط فكرة الهوية وفكرة تتابع موضوعات مرتبطة . فجسم حيوانى – مثلاً – هو تجمع ، وتتغير أجزاؤه التى يتكون منها باستمرار . إنه بالمعنى الدقيق لا يظل هو هو . بيد أن التغييرات تدريجية فى العادة ، ولا يمكن إدراكها من لحظة إلى لحظة . وعلاوة على ذلك ، ترتبط الأجزاء بعضها ببعض ، أى أنها تتمتع باعتماد متبادل بعضها على بعض وبارتباط بعضها مع بعض . ولذلك يميل الذهن إلى إهمال صنوف الانقطاع ، وينسب هوية ذاتية مستمرة إلى التجمع . إن هناك – بالتالى – تتابعًا من إدراكات مرتبطة فى حالة الذهن البشرى ، فالذاكرة تنتج عن طريق إثارة صور الإدراكات الماضية ، علاقة تشابه بين إدراكاتنا : وهكذا يُنقل الخيال بصورة أكثر سهولة على إمتداد السلسلة ، حتى إن السلسلة تبدو أن تكون موضوعًا متصلاً ودائمًا . وعلاوة على ذلك ، ترتبط إدراكاتنا بصورة متبادلة عن طريق العلاقة العلّية . إن انطباعاتنا تسبب أفكارها المناظرة، وتنتج هذه الأفكار بدورها انطباعات أخرى . «إن فكرة تطارد فكرة أخرى ، وتُخرج بعدها فكرة ثالثة ، تخرج بدورها عن طريقها» (٢٨) . وهنا تكون الذاكرة – أيضًا – ذات أهمية أولية . فنحن نستطيع عن طريق الذاكرة فقط أن نعى العلاقات العلّية بين إدراكات . ولذلك لابد أن تعد الذاكرة المصدر الأساسى لفكرة الهوية الشخصية . فعندما نتذكر ، ترتبط إدراكاتنا عن طريق التداعى فى الخيال ، وننسب هوية إلى ما يكون ، فى الواقع ، اتصالاً منقطعًا من إدراكات مترابطة . وإذا لم تصحح الفلسفة ، بالفعل ، ذلك فإننا قد «نخترع» مبدأ موحداً ، أى ذاتًا دائمة تتميز عن إدراكاتنا ، وإذا أعلنا بطلان هذا «الوهم» فإنه يجب النظر إلى كل المسائل الخاصة بالهوية الشخصية على أنها صعوبات

لغوية بدلاً من أن تكون صعوبات فلسفية [٢٩] . أعنى أن التساؤل عما إذا كان من الملائم أن نتحدث فى أى حالة معطاه عن شئ على أنه هو هو أهم أم لا ، هو مشكلة لغوية .

وإذا سلّمنا بتحليل هيوم الظاهرى للذات ، فليس من المفيد مناقشة إذا ما كان يؤمن بالخلود . حقًّا ، إنه لم ينكر - بوضوح - إمكان البقاء . وقد سجل «جيمس بوزول» J. Boswell فى مقابلته الأخيرة مع هيوم ، فى السابع من يوليو عام ١٧٧٦ ، أنه سأل هيوم عما إذا كان يعتقد أنه من الممكن أن تكون هناك حالة أخرى فى المستقبل - فرد هيوم بأنه من الممكن ألا تحترق قطعة من الفحم عندما توضع فى النار . وبمعنى آخر إذا كان هيوم يقصد أن تؤخذ ملاحظته مأخذ الجد ، فإن البقاء يكون إمكانًا منطقيًا ، ومع ذلك ، أضاف أنه وهم غير معقول إلى حد كبير أنه يوجد إلى الأبد . ويبدو واضحًا بدرجة كافية مما يجب أن يقوله عن الموضوع فى موضع آخر أنه لا يعتقد فحسب أنه يمكن البرهنة على الخلود إما عن طريق حجج ميتافيزيقية أو عن طريق حجج أخلاقية ، بل يعتقد أيضًا أنه لا يؤمن به ، ويبدو لى أن ذلك هو ما نتوقعه فقط، إذا وضعنا فى الاعتبار تفسيره للذات .

ومع ذلك ، من المهم أن نضيف أن هيوم أدرك أن تفسيره للذات يثير صعوبات ففى ملحق كتابه «رسالة ..» يعترف بأنه عندما نفسر ما يرتبط إدراكاتنا المتميزة معًا ويجعلنا ننسب إليها ببساطة حقيقية وهوية ، «أشعر بأن تفسيرى ناقص جداً ، ولا شيء يمكن أن يدفعنى إلى قبوله سوى دليل الاستدلالات الظاهرى . فإذا كانت الإدراكات موجودات متميزة ، فإنها لا تكّون كلاً إلا عن طريق ارتباطها معًا ... بيد أن آمالى تلاشت عندما شرعت فى تفسير المبادئ التى توحد إدراكاتنا المتتابعة فى تفكيرنا أو وعينا إننى لا أستطيع أن أكتشف أى نظرية ترضينى فى هذا الموضوع وباختصار ، ثمة مبدأن لا أستطيع أن أعتبرهما متسقين؛ وليس فى مقدورى أن أتخلى عن أى منهما؛ أعنى أن كل إدراكاتنا المتميزة موجودات متميزة ، وأن الذهن لا يدرك على الإطلاق أى ارتباط حقيقى بين موجودات متميزة .. ومن جانبى ، يجب علىّ أن أقر بميزة الفيلسوف الشاك ، واعترف بأن هذه الصعوبة صعبة جداً بالنسبة

لفهمي»[٣٠] . وربما أحس هيوم جيداً ، ببعض الشكوك في تفسيره للذات والهوية الشخصية . وبغض النظر عن الاعتراضات التي قد توجه - مثلاً - ضد استخدامه الغامض لكلمة «هوية» [٣١] ، فإنه لا يقدم تفسيراً حقيقياً للوظيفة التي تقوم بها الذاكرة ، على الرغم من أنه أكد أهميتها . إن تفسيراً ما مطلوب . لأنه ليس من اليسير أن نرى كيف تكون الذاكرة ممكنة بناء على نظريته . وفضلاً عن ذلك ، إذا كان يمكن القول - كما يعترف- بأن الذهن يجمع - بمعنى ما - الجمع فكيف يمكنه أن يفعل ذلك عندما يتوحد بجمع ، يكون كل جزء منه شيئًا متميزًا ؟ هل يتمتع إدراك ما بوعي الإدراكات الأخرى ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فكيف؟ لا يبدو لي أن الصعوبات تقل إذا قبلنا الخدعة التجريبية الحديثة الخاصة بالحديث عن الذهن بأنه «بناء منطقي » من أحداث سيكولوجية ، إن نفس الصعوبات تتكرر بدقة - بالفعل - ولابد أن تتكرر في أي تفسير ظاهري للذات .

٣ - ربما يكون من المناسب ، قبل أن نجمل آراء هيوم عن وجود الله ، أن نقول شيئًا عن موقفه الشخصي العام من الدين ، لقد تربى تربية كالفينية ، غير أنه نبذ في سن مبكرة إلى حد ما المعتقدات التي تعلمها في طفولته . ومع ذلك ، على الرغم من كراهيته المؤكدة للكالفينية ، فإنه من الخطأ تصور موقفه تجاه الدين على أنه لا يعدو أكثر من التعبير عن رد فعل عدواني نحو لاهوت ومذهب ديني خيم على سنواته المبكرة. ويبدو أن الحقيقة هكذا : عندما انسلخ عن الكالفينية الأولية ، كان الدين بالنسبة له ظاهرة خارجية تماماً لا تثير بداخله سوى استجابة قليلة ، أو لا تصير أية استجابة . وبهذا المنعنى كان رجلاً «غير متدين» ، ولانه كان يعي الدور الذي يلعبه الدين في حياة البشر ، اهتم بطبيعته وسلطته ، غير أنه اهتم به من الخارج - إن صحَّ التعبير - وفضلا عن ذلك ، فقد وصل إلى نتيجة هي تأثير الدين غير مجد تمامًا ، فقد اعتقد - مثلاً - أن الدين يفسد الأخلاق بتشجيع الناس على أن يعملوا من أجل البواعث بدلاً من حب الفضيلة لذاتها . ويتعقب في كتابه « تاريخ الدين الطبيعي» التطور من مذهب التعدد إلى مذهب التوحيد . فيرى أن أنواعًا من التملق نسبت إلى آلهة وإلهات مذهب التعدد الكثيرة التي ، كانت ببساطة موجودات بشرية عظيمة ، كمالات مختلفة بصورة

تدريجية ، حتى نُسب اللاتناهى أخيراً إلى إله ، ويتضمن ذلك مذهب التوحيد ، لكن على الرغم من أنه يمكن ملاحظة التقليل من الخرافة فى مجرى التطور الدينى ، فإن الإنتقال من مذهب التعدد إلى التأليه صاحبه تطور التعصب ، والغطرسة ، والتحمس المفرط ، كما يبين سلوك «المسلمين» والمسيحيين . كما أن فكرة عظمة الإله اللامتناهى وجلالته قد شجعت التأكيد على مواقف الانحطاط وممارسات الزهد وقهر النفس الغريبة على العقلية الوثنية . وعلاوة على ذلك ، بينما لا توجد عقيدة فى اليونان القديمة - مثلاً - كما يفهمها المسيحيون ، وكانت الفلسفة حرة ولا يكبلها اللاهوت الدجماطيقى ، فإن الفلسفة استخدمت استخداماً سيئًا فى خدمة العقائد اللاهوتية . إن هيوم لم يرفض - بالفعل - كل دين بصورة واضحة ، وبكلمات أخرى : يميز هيوم بين دين حقيقى من جهة ، والخرافة والتعصب من جهة أخرى . غير أننا عندما ننظر فى كتاباته لتفسير ما يعنيه بالدين الحقيقى ، فإننا نجد أن مضمونه واه إلى أقصى حد .

يخصص هيوم القسم الحادى عشر من كتابه «بحث فى الفهم البشرى» - بناء على عنوانه - لموضوع العناية الإلهية الخاصة والحالة المستقبلية . ولكى يفعل هيوم ما يشاء ، يضع ما يجب أن يقوله على لسان صديق أبيقورى يوجه - بناء على طلب هيوم- خطاباً إلى الأثينيين يلاحظ المتحدث أن الفلاسفة المتدينين يجارون حب استطلاع متهور، بدلاً من الاقتناع بالعرف ، فى تجريب إلى حد أنهم يستطيعون تأسيس دين على مبادئ العقل، ويثيرون بالتالى شكوكًا تنشأ بصورة طبيعية من بحث جاد ودقيق ، بدلاً من الرضا والإقناع [٣٢] . ويلاحظ - بالتالى - أن «الحجة الرئيسية أو الوحيدة على وجود الله مستمدة من نظام الطبيعة .. فأنت تقر بأن تلك حجة تسير من معلولات إلى علل . فمن نظام العمل تستدل على أنه يجب أن تكون هناك خطة وتدبير فى الصانع . وإذا لم تستطع أن تبين هذه المسألة ، فإنك تقر بأن نتيجتك فاشلة : ولا تزعم البرهنة على نتيجة بحرية أعظم مما تبرره ظواهر الطبيعة ، وتلك هى مسلماتك وأود أن تلاحظ النتائج » [٣٣].

فما هى إذن تلك النتائج ؟ أولاً ؟: ليس مباحًا – عندما نستدل على علَّة معينة من معلول ما ، أن ننسب إلى العلَّة أى صفات غير الصفات المطلوبة والتى تكفى لأن تنتج المعلول . ثانيًا : ليس مباحًا أن نبدأ بالعلَّة التى نستدل عليها ونستدل على معلولات أخرى إلى جانب تلك المعلولات التى عرفناها من قبل . ففى حالة الاختراع البشرى أو عمل الفن نستطيع بالفعل أن نبرهن على أن الصانع يمتلك صفات معينة غير تلك الصفات التى تتجلى مباشرة فى المعلول . بيد أننا لا نستطيع أن نفعل ذلك لأننا نعرف الموجودات البشرية ونعرف صفاتها ، وقدراتها ، وطرقها العادية فى الفعل . ومع ذلك ، لا يتوافر هذا الشرط فى حالة الله . فإذا اعتقدت أن العالم كما أعرفه يسلِّم بعلَّة عاقلة ، فإننى أستطيع أن أستدل على وجود هذه العلَّة . غير أننى لا أستطيع أن أستدل بصورة مشروعة على أن للعلَّة صفات أخرى – صفات أخلاقية مثلاً – أو أنها تستطيع أن تنتج أو تنتج معلولات أخرى غير المعلولات التى أعرفها من قبل . إنها قد تمتلك – بالطبع – صفات أخرى ، غير أننى لا أعرف ذلك . حتى على الرغم من أن التخمين قد يكون مباحًا ، فإننا نعرفه من حيث إنه مجرد تخمين ، أى نعرفه بوصفه تقريرًا ليس عن واقعة معروفة ، بل عن إمكان خالص . لم يقل «صديق» هيوم إنه ينظر إلى الإستدلال من النظام الطبيعى على مدبر عاقل وعلة عاقلة على أنه صحيح ومؤكد . فعلى العكس « إنه غير مؤكد ؛ لأن الموضوع ليس فى متناول التجربة البشرية تمامًا » (٣٤). إننا لا نستطيع أن نبرهن على علاقة علِّية إلا عندما نلاحظ ، ومن حيث إننا نلاحظ ، أقترانًا مستمرًا . غير أننا لا نستطيع أن نلاحظ الله على الإطلاق ، وتظل الظواهر الطبيعية على ما هى عليه مهما قبلنا فرضًا مُفسرًا . « إننى أشك كثيرًا فى إذا كان ممكنًا أن نعرف علة عن طريق معلولها فقط » (٣٥) . إن الفرض الدينى هو – بالفعل – طريقة لتفسير ظواهر الكون المرئية ، وربما يكون صادقًا ، حتى على الرغم من أن صدقه لا يكون مؤكداً ويقينياً ، ولا يكون فى نفس الوقت فرضًا نستطيع أن نسنبط منه أى حقائق غير تلك التى عرفناها من قبل . ولا نستطيع أن نستمد منه مبادئ وقواعد للسلوك . وهو بهذا المعنى فرض "ليس له فائدة" وليس له فائدة لأن معرفتنا لكونها مستمدة من مجرى الطبيعة ، فلا نستطيع على الإطلاق ، وفقًا للقواعد الاستدلال الدقيق ،

أن نرتد من العلَّة بأى استدلال جديد ، أو نبرهن على أى مبادئ جديدة للسلوك ، عندما نقوم بإضافات إلى مجرى الطبيعة العام والذى نخبره [٣٦] .

ولقد عبر لوك – بقدر كبير – عن وجهة النظر نفسها بالتفصيل فى كتابه «محاورات فى الدين الطبيعى» الذى نُشر بناء على رغبة هيوم بعد وفاته . المساهمون فى هذه المحاورات هم :" كليانتس ، وفيلون ، وديمان ، وقد بلَّغ بامفيلوس المحادثة إلى هرمبوس. ولم يظهر هيوم بشخصه ، ولم يقرر أيا من وجهات النظر الخاصة التى تعبر عن رأيه الخاص ، ويلمح بامفليوس إلى «منحى كليانتس الفلسفى الدقيق» ، و«نزعة فيلون الشكية التى لا تبارى » ، وإلى «إستقامة ديمان الصلبة الثابتة » [٣٧] ، ولذلك قلما يُقر بأن هيوم يتحد مع كليانتس ، ويمكن لأولئك الذين يدعمون هذه الوجهة من النظر أن يلجأوا إلى استنتاج كلمات من كتاب «محاورات ..» عندما يلاحظ باميفيوس إنه «بناء على مراجعة شاملة لا أظن سوى أن مبادئ فيلون أكثر ملاءمة من مبادئ ديمان لكن مبادئ كليانتس لا تزال أكثر قربًا من الحقيقة » [٣٨] وفضلاً عن ذلك ، يلاحظ هيوم عندما كتب إلى «سيرجلبرت إيلوت» عام ١٧٥١ ، أن كليانتس هو «بطل الحوار» ، وأن أى شئ استطاع إيلوت أن يتصوره على أنه يتعزز موقف كليانتس سيكون «أكثر قبولاً» ، بالنسبة له ، لكن إذا كان من المحتم توحيد هيوم بكليانتس ، فلابد أن ننسب إليه اعتقاداً راسخًا فى الحجة التى تبدأ من التدبير . « إننا نبرهن بواسطة هذه الحجة البعدية ، وبواسطتها فقط، على وجود إله فى الحال ومشابهته للعقل البشرى والذكاء البشرى » [٣٩] . غير أنه على الرغم من أن هيوم يتفق – بلا شك – مع رفض كليانتس لما يسميه بالحجج القبلية ، ومع ادعائه بأنه « ليس لكلمة موجود ضرورى معنى ، أو أنها ليست متسقة [٤٠] ، فإنه يبدو لى أنه ليس من المناسب إلى حد كبير أنه ينظر إلى الحجة التى تبدأ من التدبير على أنها مقنعة ، لأه قلما يتفق ذلك مع مبادئه الفلسفية. ولا يتفق مع القسم الذى أشرنا إليه سابقًا من كتابه «بحث فى الفهم البشرى» . لأنه على الرغم من أن هيوم يقدم صديقًا وهميًا بوصفه متحدثًا فى هذا القسم ، فإنه يلاحظ فى شخصه الخاص «أننى أشك كثيراً فيما إذا من الممكن لعلَّة ألا تُعرف إلا عن طريق معلولها ، كما تفترض باستمرار» [٤١] . إنه يبدو لى أن فيلون وليس كليانتس هو الذى يمثل هيوم ، فى كتاب «محاورات ...» من حيث إنه يمكن أن يقال إن أى

مشارك معين يمثله ، لقد شرع هيوم فى تطوير مناقشة مشكلات معرفتنا بوجود الله والطبيعة ، وليس من الضرورى أن نفترض أنه أراد أن يوجد نفسه مع فيلون أو مع كليانتس ، لكن من حيث إن آراءهما تعارض بعضها بعضًا ، فإنه لا يبدو لى أنه من المعقول سوى أن نربط هيوم بآراء فيلون بدلاً من أن نربطها بآراء كليانتس ، ويبدو أن كليانتس هو بطل كتاب «محاورات ...» بالنسبة لبامفيلوس وليس بالنسبة لهيوم ؛ وعلى الرغم من أن هيوم عندما عرض على «إيلوت» ترجمة ناقصة للعمل ، استطاع أن يدعو «إليوت» إلى المساهمة فى أفكار تعزز موقف كليانتس ، لكى يبقى على الاهتمام الدرامى بالمحاورة ، فإن ذلك لا يغير واقعة وهى أن نزعة الجزء الثانى عشر، أى القسم الأخير من العمل ، تميل إلى تعزيز موقف فيلون بدلاً من تعزيز موقف كليانتس ، على الرغم من ملاحظات بامفيلوس الحاسمة .

ومن ثم إذا افترضنا أنه حيثما يعارض فيلون وكليانتس كل منهما الآخر- بالفعل - فإن فيلون هو الذى يعبر عن تفكير هيوم بصورة أكثر من كليانتس ، فما هى النتيجة التى نصل إليه فيما يخص موقف هيوم من معرفتنا بوجود الله والطبيعة ؟ إن الرد يمكن أن تقدمه كلمات فيلون المقتبسة مرارًا «إذا انحل اللاهوت الطبيعى كله ، كما يزعم بعض الناس ، إلى لاهوت واحد بسيط ، على الرغم من أنه يكون غامضًا إلى حد ما ؛ أى على الأقل قضية غير محدودة ، فإن علَّة أو معلولات النظام فى الكون ربما تماثل إلى حد كبير العقل البشرى: فإذا لم تكن هذه القضية قابلة للاتساع ، أى التنوع أو التفسير الخاص ؛ وإذا لم تقدم استدلالاً يؤثر فى الحياة البشرية أو يمكن أن يكون مصدر أى فعل أو امتناع : وإذا لم ينتقل إلى ما هو أبعد من العقل البشرى ، ولا يمكن أن ينتقل ، بأى مظهر من الاحتمال ، إلى الصفات الأخرى للعقل : إذا كان الأمر هكذا بالفعل ، فماذا يمكن للإنسان الأكثر استقصاء وتأملاً وتدينًا أن يفعل سوى أن يبدى استعدادًا لقبول القضية قبولاً فلسفيًا واضحًا كما توجد فى الغالب ، ويعتقد أن الحجج التى تقدم ضدها؟ (٤٢) إننا نرتد هنا إلى القضية البسيطة التى تقول إن علة أو علل النظام الموجود فى العالم ربما يحمل تشابهًا كبيرًا بالعقل البشرى ، ولا يمكن أن نقول أكثر من ذلك . ولا يكون هناك تأكيد على الصفات الأخلاقية «للعلّة أو العلل» . وفضلاً عن ذلك تكون القضية نظرية خالصة ، بمعنى أنه لا يمكن أن نستمد نتيجة بصورة مشروعة

منها تؤثر على السلوك البشرى، الدينى أو الأخلاقى . «وبالتالى يرتد الدين الحقيقى إلى معرفة قضية نظرية خالصة عن الاحتمال . وذلك هو الموقف الذى يناسب القسم الحادى عشر من كتاب هيوم «بحث فى الفهم البشرى» وما هيأ هيوم نفسه لقبوله .

يسجل «بوزول » قول هيوم فى نهاية حياته إنه لم يفكر على الإطلاق فى أى إيمان بالدين منذ أن بدأ فى دراسة الدفاع العقلى عن اللاهوت الطبيعى ، وعن الدين فى أعمال هؤلاء الفلاسفة الذين وجد حججهم واهية حتى أنه توقف عن الإيمان بالنتائج . لقد كان رأى هيوم أن الدين ينشأ من انفعالات مثل : الخوف من المصائب والأمل فى المنفعة أو الإصلاح عندما تتجه هذه الانفعالات نحو قوة عاقلة وغير مرئية . وحاول الناس على مر الزمن أن يعقِّلوا الدين ويجدوا حججًا لصالح الإيمان ، بيد أن معظم هذه الحجج لم تصمد أمام التحليل النقدى . واعتقد أن ذلك يصدق على الحجج التى قدمها لوك وكلارك وميتافيزيقيون آخرون. ومع ذلك ، هناك ميل شبه تلقائى للنظر إلى العالم على أنه يظهر دليل التدبير أو النظام ، وليس من المعقول ، شريطة أن لا نزيد على ذلك ، أن نقول من أنه من المحتمل أن علَّة أو علل الظواهر ، أيا كانت هذه العلل ، تحمل بعض المماثلة مع ما نسميه بالعقل ، لكن يكون العالم على المدى البعيد سرا لا ندرك كنهه ، ولا يمكن أن تكون لدينا معرفة يقينية بعلله البعيدة .

وربما يتوقع القارئ رداً واضحاً على السؤال عما إذا كان يُنظر إلى هيوم على أنه ملحد ، لا أدرى ، أو مؤله . غير أنه ليس من اليسير تقديم «إجابة واضحة جلية » على هذا السؤال ، فهو يرفض – كما ذكر من قبل – أن يعرف صحة الحجج الميتافيزيقية على وجود الله ، أعنى أنه رفض أن يقر بأنه يمكن البرهنة على وجود الله ، إن ما فعله هو إنه فحص حجة التدبير التى يعالجها على أنها تؤدى إلى «الافتراض الدينى» . واضح من كتاب « محاورات ...» أنه يكره أيا من الحجج التى تقوم- أساسًا- على مماثلة بين بناءات بشرية صناعية والعالم ، ومع ذلك يُسلِّم بأن هناك مبادئ معينة تعمل فى العالم، أعنى «التنظيم» أو فى الحياة الحيوانية والنباتية ، أى الغريزة والذكاء . وتنتج هذه المبادئ الترتيب والنظام ونحن نعرف آثارها عن طريق التجربة . بيد أن المبادئ نفسها وحالات عملها ألغاز ولا ندرك كنهها . ومع ذلك ، هناك نقاط من المماثلة بينها ، للحكم عن طريق آثارها ، وإذا لم نعن بتأكيد وجود الله سوى أن نؤكد أن علَّة

النظام البعيدة فى الكون ربما تحمل تشابهًا بعيدًا بعقل، فإن هيوم على استعداد لأن يوافق ، وذلك ليس إلحادًا بمعنى إنكار قاطع أن هناك أى شئ بجانب الظواهر ؛ ولم يدع هيوم أنه ملحد . ومع ذلك قلما يوصف بأنه مؤله ، ليس على الأقل إذا لم تحمل اعترافات هيوم أكثر مما كان ينوى أن يعبر عنه ، وربما يوصف بأنه لا أدرى ، لكن يجب أن نتذكر أن هيوم لم يكن فى حالة المذهب اللاأدرى الخاص بوجود إله شخصى ذى صفات أخلاقية . كما يصفه المسيحيون بصفة خاصة ، يبدو أن الحقيقة هى أن هيوم شرع - بوصفه ملاحظًا منعزلاً - فى فحص أوراق اعتماد مذهب التأليه العقلية، مثبتًا فى نفس الوقت أن الدين يقوم على الوحى ؛ الوحى الذى لم يؤمن به هو شخصيًا بالتأكيد ، لقد كانت نتيجة فحصه ، كما رأينا ، هى رد «الفرض الدينى» إلى مضمون غث من الصعب أن نعرف ما يطلق عليه ، إنه فضالة قد يقبلها - كما كان يعى هيوم جيدًا - أى شخص ليس ملحدًا دجماطيقيا . إن مضمونه غامض ، ولقد قصد هيوم أن يكون كذلك .

يتم التشديد ، أحيانًا على حقيقة مؤداها أن هيوم كرَّس انتباهه - أساسًا - لحجج التأليه كما توجد عند كتاب إنجليز مثل كلارك وبطلر . وهذا صحيح إلى حد كبير، لكن إذا كان المقصود أن هيوم يغير تفكيره ، لو أنه عرف صياغات الحجج على وجود الله بصورة أكثر إقناعًا ، فلابد أن نتذكر - بناء على مبادئ هيوم الفلسفية - بصفة خاصة تحليله للعِلِّية ، أنه لم يستطع التسليم بأى براهين مقنعة على مذهب التأليه بمعنى يمكن معرفته . وربما نلاحظ - بوجه عام - أن تحليل هيوم لحجة التدبير كان له تأثير على معالجة كانط النهائية للمسألة ، على الرغم من أ موقف كانط من مذهب التأليه كان - بالطبع - أكثر إيجابية من الموقف الذى قبله هيوم . لقد كان تفكير هيوم تحليلاً للحجة اللاهوتية المعاصرة وعلم الكلام المسيحى ، فى حين أن كانط حاول أن يقيم الإيمان بالله على أساس جديد .

٤ - وربما كانت بعض الملاحظات على موقف هيوم من النزعة الشكية تمثل خاتمة مناسبة لهذا الفصل . وسأبدأ بتخليص التمييز الذى قام به هيوم فى كتابه « بحث فى الفهم البشرى » بين نزعة شكية «سابقة» ونزعة شكية «لاحقة» .

ويعنى هيوم بالنزعة الشكية السابقة نزعة شكية «تسبق كل دراسة وكل فلسفة» (١) . ويستشهد بالشك الديكارتى كمثال على ذلك ، آخذًا ذلك لا ليشمل الشك فى كل معتقداتنا الخاصة التى تمسكنا من قبل فحسب ، بل ليشمل أيضًا قوة ملكاتنا لبلوغ الحقيقة وقد يفترض تعريف النزعة الشكية السابقة الموقف الشكى الذى ينشأ فى أذهان غير الفلاسفة بدلاً من الشك الديكارتى الذى يكون جزءًا من منهج فلسفى تم اختياره عن عمد إلا أنه سابق - بالفعل - على بناء النسق الديكارتى وهو على أية حال النموذج الذى اختاره هيوم ، يقوم هيوم إن علينا كما يرى ديكارت ، أن نضمر شكًا كليًا نطمئن أنفسنا عن طريق سلسلة من الاستدلال مستمدة من مبدأ أصلى لا يمكن هو نفسه الشك فيه أو المغالطة فيه . غير أنه لا وجود لمثل هذا المبدأ الأصلى وحتى إذا كان هذا المبدأ موجوداً ، فإننا لا نستطيع أن نتجاوزه إلا عن طريق استخدام الملكات نفسها التى وضعنا ثقتها موضع شك . ونزعة شكية من هذا النوع ليست ممكنة بالفعل ، ولو كانت ممكنة، فإنه لا رجاء منها . بيد أن هناك صورة معتدلة ومعقولة منزعة شكية سابقة . أعنى أنه يجب علينا أن نحرر أنفسنا ، بقدر المستطاع، من كل هوى ونصل إلى حالة من الحياد ، قبل أ نتعقب البحث الفلسفى ، إنه ينبغى علينا أن نبدأ بمبادئ واضحة وجلية ، ونتقدم بعناية ، فاحصين كل خطوات استدلالنا . غير أن تلك مسألة من مسائل الحس المشترك . إذ لا نستطيع أن نأمل فى تحقيق تقدم آمن فى المعرفة دون هذه العناية والدقة .

أما النزعة الشكية اللاحقة فهى نزعة شكية «تجئ عقب العلم والبحث»(٤٣). وبمعنى آخر ، إنها نتاج الاكتشاف ، أو الاكتشاف المفترض ، عن طريق فلاسفة سواء أكانوا من الطابع الذى لا يثق فى مكاتنا الذهنية أو - على الأقل - من الطابع الذى لا يثق فى عدم ملاءمتها للوصول إلى أى نتيجة موثوق بها « فى كل موضوعات التأمل العجيبة التى يشغلون أنفهم بها عمومًا » (٤٤) . وقد تُسم هذه النزعة الشكية اللاحقة إلى نزعة شكية فى الحواس ، ونزعة شكية فى الذهن ويناقش هيوم النزعة الشكية فى الحواس أولاً فى كتابة «رسالة..» (٤٥) ، غير أنه يعكس نظام المعالجة فى كتابه «بحث عن الفهم البشرى » .

لقد طرح هيوم بطريقة مختصرة إلى حد ما ما يطلق عليه اسم «الموضوعات الأكثر ابتذالاً » التى قدمها الشكاك فى كل العصور لبيان أو دليل الحواس غير موثوق به ، فهو يشير إلى مثال المجداف المألوف الذى يظهر منحنيًا أو مكسوراً عند وضعه فى الماء ، ويشير إلى الصور المزدوجة التى تنتج من الضغط على عين واحدة . إن كل هذه الأمثلة تبين – على أية حال – أننا قد نحتاج إلى تصحيح دليل الحواس المباشر عن طريق الذهن، وعن طريق اعتبارات تقوم على طبيعة الوسط، وبُعد الموضوع ، وميل عضو الإحساس ، وهكذا ، وذلك هو ما نمارسه ، وهو كاف تمامًا ، «وثمة حجج أخرى أكثر عمقًا ضد الحواس ، لا تسمح بحل بسيط كهذا » (٤٦) .

إن دافعًا طبيعيًا يؤدى بالناس إلى أن يثقوا فى حواسهم ويفترضوا منذ البداية إن هناك كونًا خارجيًا موجوداً وهو مستقل عن الحواس ، وفضلاً عن ذلك ، يأخذون بالغريزة الصور التى تقدمها الحواس لأ تكون الموضوعات الخارجية نفسها ، ويدفعهم إلى ذلك « غريزة الطبيعة العمياء القوية » (٤٧) . لكن سرعان ما يحطم أقل قدر من الفلسفة رأى كل الناس الكلى والأولى ، ولا يشك إنسان يفكر ، فى أن الموجودات التى نتأملها عندما نقول هذا المنزل ، وتلك الشجرة ليس سوى إدراكات فى الذهن ، ونسخ تزول وتنقضى ، أو تمثلات لوجودات أخرى تظل مطردة ومستقلة (٤٨) . وإلى هذا الحد ، تؤدى بنا الفلسفة ، بالتالى ، إلى أن نعارض أو نتصرف عن ، غرائزنا الطبيعية كما أن الفلسفة ، تجد نفسها، فى الوقت نفسه، فى موقف حرج عندما يُطلب منها أن تقدم دفاعًا عقليًا عن وظيفتها : لأنه كيف نستطيع أن نبرهن على أن الصور أو التمثلات هى إدراكات لموضوعات ليست هى نفسها صوراً أو إدراكات ؟ « لا يوجد شئ ماثل للذهن على الإطلاق سوى الإدراكات ، وربما لا يستطيع أن يصل إلى أى تجربة عن ارتباطها بموضوعات . ولذلك ، فإن افتراض هذا الارتباط لا أساس له فى الاستدلال » (٤٩) . واللجوء مع ديكارت إلى الصدق الإلهى أمر عديم النفع . فإن تعلقنا بالصدق الإلهى بالفعل، فإن حواسنا لا تخطئ أبدًا وباستمرار. وفضلاً عن ذلك، إذا شككنا فى وجود عالم خارجى ، فكيف نستطيع أن نبرهن على وجود الله أو أى من صفاته ؟ إننا نقع – من ثم – فى ورطة . فإذا اتبعنا ميل الطبيعة ، فإننا نعتقد أن الإدراكات أو الصور هى الموضوعات الخارجية نفسها؛ وذلك اعتقاد يرفضه الذهن. وإذا قلنا إن الإدراكات أو الصور تسببها موضوعات ، فإننا لا نستطيع أن نجد أى حجة مقنعة ، ترتكز على

التجربة ، لكن نبرهن على أن الإدراكات ترتبط - بالفعل- بموضوعات خارجية . « إن ذلك موضوع يتباهي به - بالتالى - الشكاك الأثر عمقًا وفلسفة باستمرار ، عندما يحاولون أن يدخلوا شكًا كليًا فى كل موضوعات المعرفة البشرية والبحث [٥٠] » .

وقد تهتم النزعة الشكية فى الذهن إما باستدلال مجرد أو بأمور الواقع . والاعتراض الشكى الأساسى على صحة الاستدلال المجرد مستمد ، كما يرى هيوم فى كتابه «بحث فى الفهم البشرى» من فحص أفكارنا عن الزمان والمكان . دعنا نفترض إن الامتداد لا ينقسم إلى ما لا نهاية ، فإن كمية معطاة (أ) تحتوى بداخلها على كمية (ب) تكون أقل بصورة لا نهائية من (أ) . وعلى نحو مماثل ، تحتوى (ب) بداخلها على كمية (جـ) تكون أقل بصورة لا نهائية من (ب) ، وهكذا إلى ما لا نهاية . إن إفتراضًا من هذا النوع «يزعزع مبادئ الذهن البشرى الأكثر وضوحًا والأكثر طبيعية » [٥١] . كما أن عددًا لا متناهيًا من أجزاء الزمان الواقيعة ، التى تنتقل بالتتابع ويستنفذ بعضها بعضًا ، تبدو تناقضًا جليًا حتى إنه لا يستطيع إنسان - إنسان يفكر - ولم يفسد العلم حكمه- بدلاً من أن يطوره - أن يسلم به » [٥٢] .

أما بالنسبة للاعتراضات الشكية على «الدليل الأخلاقى » أو على استدلالات تخص أمور الواقع ، فإنها إما أن تكون شعبية أو فلسفية . يمكن أن يوضع تحت الأولى- الشعبية - إعتراضات مستمدة من تنوع آراء غير متطابقة بصورة متبادلة يتمسك بها أناس مختلفون ، أى الآراء المختلفة التى يتمسك بها نفس الشخص فى أوقات مختلفة ،. واعتقدادات متناقضة لمجتمعات مختلفة وأمم مختلفة، وهكذا . ويرى هيوم - على أية حال - أن الاعتراضات الشعبية من هذا النوع هى إعتراضات غير فعَّالة . «إن المفسد العظيم لمذهب بيرون أو المبدأ المفرط للنزعة الشكية هو العمل ، والوظيفة ، ومشاغل الحياة العامة » [٥٣] . وربما لا يكون من الممكن أن ندحض هذه الاعتراضات فى حجرة الدراسة ، ولكنها « تتلاشى فى الحياة العادية مثل الدخان وتترك الشاك الأكثر ثباتًا وتصميمًا فى نفس الحالة مثل غيره من الفانين الآخرين » [٥٤] . والاعتراضات الفلسفية أكثر أهمية . والاعتراض الرئيسى بينها هو الاعتراض المستمد من تحليل هيوم الخاص للعلِّية ؛ لأنه - إذا سلمنا بهذا التحليل - لن تكون لدينا حجة للبرهنة على أن أ و ب يقترنان فى المستقبل بصورة مماثلة لأنهما اقترنا باستمرار فى تجربتنا الماضية .

ولذلك إذا سلمنا بوجهة نظر هيوم عن الرياضيات والاستدلال المجرد ، الذى يخص العلاقات بين الأفكار ، فإنه لا يمكن أن يسلِّم بالأسس الحقيقية للنزعة الشكية فى هذا الميدان . وبالتالى نجده يقول : « كيف يمكن لأى فكرة واضحة ، متميزة أن تحتوى على ظروف تناقضها ، وتناقض أى فكرة واضحة ، متميزة ، فذلك أمر غير مفهوم على الاطلاق ، وربما يكون سخفًا واستحالة مثل أى قضية يمكن تكوينها ، ولذلك لاشئ يمكن أن يكون أكثر شكًا ، أو مملوءًا بالشك والتردد من هذه النزعة الشكية نفسها ، التى تنشأ من بعض النتائج المتباينة فى الهندسة أو علم الكم» (٥٥) لقد حاول أن يتجنب النقائض التى بدت لها أن تسبب النزعة الشكية بإنكار أن المكان والزمان ينقسمان إلى ما لا نهاية بالمعنى المزعون (٥٦) . لكن بينما شعر بأنه مضطر إلى أن يقدم ردًا نظريًا على النزعة الشكية بالنسبة للاستبدلال المجرد ، فإنه اتبع منهجًا مختلفًا بشأن النزعة الشكية المحكمة والدقيقة بالنسبة للحواس والاستدلال الذى يخص أمور الواقع . فكما رأينا عندما نظر هيوم إلى مشكلة وجود الأجسام ، فإنه لاحظ أن النزعة الشكية فى هذه المسألة لا يمكن تدعيهما فى الحياة العادية « إن عدم الاهتمام وعدم الانتباه يمكن أن يقدما لنا بمفردهما أى علاج . ولهذا السبب ، فإننى اعتمد عليهما تمامًا » (٥٧) ، ولقد اقتبسنا سابقًا ملاحظته التى تذهب إلى أن العمل، والوظيفة ، ومشاغل الحياة العامة ، تكون المفسد العظيم لمذهب بيرون ، بشأن الاعتراضات الشائعة على الاستدلالات التى تخص أمور الواقع . وبصورة مماثلة ، بعد أن تحدث هيوم فى كتابه «بحث فى الفهم البشرى» عن الاعتراض الفلسفى الرئيسى على الاستدلال الذى يخص أمور الواقع ، لاحظ « وجود الاعتراض الرئيسى والأكثر إرباكًا ضد النزعة الشكية المفرطة ، التى لا يمكن أن ينشأ عنها خير دائم على الإطلاق ، بينما تظل فى قوتها الكاملة ونشاطها . إننا لا نحتاج إلا أن نسأل هذا الشاك : ماذا يعنى ؟ وماذا يقصد بكل هذه المباحث الغريبة ؟ إنه يرتبك ويتحير ولا يعرف كيف يرد . وقد يأمل واحد من أنصار كوبرنيقوس أو بطليموس يدعم كل مذهبه المختلف فى علم الفلك ، فى أن يقدم حجة ، تظل مستمرة ودائمة ، مع مستمعيه . ويعرض واحد من أنصار الرواقية أو الأبيقورية مبادى لا قد تكون دائمة ، لكن يكون لها أثرها فى

السلوك. بيد أن واحداً من أنصار بيرون لا يستطيع أن يتوقع أن يكون لفلسفته أى تأثير مستمر فى الذهن ، أو إذا كان لها ، فإن تأثيرها لا يفيد المجتمع . فهو لابد أن يعترف، على العكس، إذا كان يعترف بأى شئ بأن كل الحياة البشرية لابد أن تفنى وتتلاشى ، إذا كانت مبادؤه يجب أن تهيمن وتسود بصورة كلية وراسخة . إن كل حديث، وكل فعل يتوقف مباشرة ، ويظل الناس فى سبات تام ، حتى تضع ضروريات الحياة ، لا تُشبع ، حداً لوجودهم البائس . حقًا ، إننا كثيراً ما نخشى قليلاً حدثًا مصيرياً وحاسماً . إن الطبيعة قوية جداً باستمرار من حيث المبدأ [٥٨] . ويقول هيوم فى كتابه : « بحث فى الفهم البشرى » ، بعد أن تحدث عن الإدراك المركز للنقائض المتعددة التى يتورط فى الذهن البشرى : لحسن الطالع إلى حد كبير أن الذهن لا يستطيع أن يبدد تلك السحب ، فتكفى الطبيعة نفسها لتحقيق ذلك الغرض .. إنى أتناول العشاء ، وألعب لعبة النرد ، وأتحدث مع أصدقائى وأمزح معهم؛ عندما أعود، بعد ثلاث أو أربع ساعات من التسلية إلى التأملات ، تبدو فاترة ومرهقة وسخيفة حتى إن نفسى لا تطاوعنى أن أمعن فيها بصورة أبعد . إننى أجد نفسى – من ثم – مجبراً بصورة مطلقة وضرورية على أن أعيش ، وأتحدث ، وأفعل مثل الإناس الآخرين فى الشئون العامة للحياة » [٥٩] .

وعلى الرغم من أن هيوم يرفض – ربما نقول – ما يسميه « بالنزعة الشكية المفرطة » ، فإنه يسلِّم بنزعة شكية «دائمة ونافعة » ، «معتدلة » أو أكاديمية ، قد تكون – من بعض النواحى – نتيجة مذهب بيرونى (أو نزعة شكية مفرطة) عندما يتم تصحيحه عنه طريق الحس المشترك والتأمل [٦٠] ، تتضمن هذه النزعة الشكية المعتدلة – مثلاً – قصر أبحاثنا عن تلك الموضوعات التى تناسب تأمل قدراتنا الذهنية . « ويبدو لى أن الموضوعات الوحيدة للعلم المجرد أو للبرهان هى الكم والعدد ، وأن كل المحاولات لمد هذا النوع الأكثر كمالاً من المعرفة وراء هذه الحدود هى مجرد سفسطة ووهم» [٦١]. وبالنسبة للأبحاث الخاصة بأمور الواقع والوجود ، نكون هنا خارج مجال البرهان . «فما يكون قد لا يكون ، ولا يمكن لسلب واقعة ما أن يتضمن تناقضاً .. إننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود أى موجود – بالتالى – عن طريق حجج مستمدة من

علته أو معلوله ، وترتكز هذه الحجج تماماً على التجربة ، فلو أننا برهنا قبليًا ، فإن أى شئ قد يبدو أن فى إمكان أن ينتج أى شئ» (٦٢) .

إن للألهوية أو للاهوت أساسًا عقليًا من حيث إن التجربة هى التى تدعمه . «بيد أن أساسه الأفضل والأكثر صلابة هو الإيمان والوحى الإلهى » (٦٣) ، ويوضح كتاب «محاورات ..» بصورة كافية ما يجب علينا أن نتصوره عن هذه القضية الأخيرة . أما عن الأخلاق والجمال (اللذين يطلق عليهما هيوم اسم «النقد»)، فإنهما موضوعان للذوق والعاطفة أكثر من الفهم . « إننا نشعر بالجمال ، سواء أكان أخلاقيًا أو طبيعيًا ، بصورة ملائمة أكثر مما ندركه » (٦٤) . إننا قد نحاول - بالفعل - أن نحدد بعض المقاييس ، لكنا مضطرون ، من ثم ، إلى أن نتأمل واقعة تجريبية ما ، مثل الأذواق العامة للبشر .

إن النتيجة الشهيرة التى انتهى إليها هيوم تستحق الاقتباس هنا ، يقول : «عندما نمر على المكتبات ، بعد اقتناعنا بهذه المبادىء فما هو الدمار الذى ينبغى علينا أن نقوم به؟ إذا تناولت أيدينا كتابًا كائنًا ما كان - فى اللاهوت ، أو فى الميتافيزيقا الأسكولائية مثلاً، فلنسأل : هل يحتوى هذا الكتاب على أى دليل مجرد يدور حول الكمية والعدد ؟ لا ؛ إذن فأقذف به فى النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شئ غير سفسطة ووهم» .

إن ملاحظات هيوم عن النزعة الشكية ، بما فى ذلك «مذهب بيرون» وملاحظاته عن عدم الاهتمام وعدم الانتباه بوصفهما العلاج للنزعة الشكية ، لابد أن نفهم بمعنى تهكمى خالص ، أو بوصفهما تشير إلى أن الفيلسوف يقول أشياء على سبيل الهزل لا الجد . إن النزعة الشكية مسألة ذات أهمية فى نظره، لأنها كانت - من جهة - قضية حية فى عصره ، على الرغم من أنها كانت فى فرنسا أكثر من بريطانيا ، ولأنه كان من جهة أخرى على وعى جيد بالنتائج الشكية التى ترتبت على تطبيق مبادئه الخاصة . لقد اعتقد انها علاج شاف صحى للمذهب الدجماطيقى ومذهب التعصب . حقًا «إن الشاك الحقيقى يستحى من شكوكه الفلسفية ، كما يستحى من اقتناعه الفلسفى» (٦٥)، إنه يكف عن إظهار المذهب الدجماطيقى ومذهب التعصب فى نزعته الشكية . ولا يمكن

الدفاع عن نفس الوقت عن نزعة شكية محكمة فى الممارسة . ولا تبرهن هذه الواقعة على زيفها ، لكنها تبين أنه يجب علينا أن نعمل في الحياة العادية لا محالة وفقًا لاعتقاد طبيعى ، أو وفقًا لميول طبيعتنا البشرية ، وذلك ما ينبغى أن تكون عليه الأمور . إن الذهن ينحل – فهناك – على الأقل – قليل جداً يبقى راسخًا لا يتزعزع ، ولا يمكن الشك فيه . والروح والفلسفية هى روح البحث الحر . غير أن الطبيعة البشرية بعيدة جداً عن أن يحكمها العقل وحده ويوجهها ، فالأخلاق – مثلاً – تقوم على الشعور أو الوجدان بدلاً من أن تقوم على الفهم التحليلى . وعلى الرغم من أن الفيلسوف قد يصل فى دراسته إلى نتائج شكية ، بمعنى أنه يرى كم لا يستطيع العقل أن يبرهن إلا قليلاً، فإنه إنسان فى نفس الوقت ؛ يجب أن يسمح لنفسه بأن تحكمه الاعتقادات الطبيعية التى تفرضها عليه الطبيعة البشرية المشتركة كما تفرضها على الآخرين، إذا أراد أن يعيش على الإطلاق . وبمعنى آخر ، لقد تعاطف هيوم قليلاً مع أى محاولة لتحويل الفلسفة إلى عقيدة ، أى إلى معيار للاعتقاد والسلوك يتم عرضه دجماطيقياً . إنها ، إن شئت ، لعبة ؛ لعبة كان هيوم مغرماً بها ، ولعبة لها استخداماتها . غير أنه على المدى البعيد « تكون الطبيعة قوية جدا باستمرار من حيث المبدأ » (٦٦) . كل فيلسوفًا ، لكن كن إنسانًا فى قلب فلسفتك .

الهوامش

(١) T.,1,2, 6 pp. 67 - 88.
(٢) T.,1,4, 2 p. 187 .
(٣) Ibid, p. 191 .
(٤) Ibid, p. 193.
(٥) T.,1,4, 2 p. 193.
(٦) Ibid, p. 194 .
(٧) Ibid, p. 195 .
(٨) T.,1,4, 2 p. 198 .
(٩) Ibid, p. 199
(١٠) T.,1,4, 1 p. 205 .
(١١) Ibid .
(١٢) Ibid .
(١٣) Ibid, pp. 207 - 8
(١٤) Ibid, pp. 204.
(١٥) T.,1,4, 1 p. 218 .
(١٦) T.,1,4, 4 p. 228 .
(١٧) Ibid, p. 231 .
(١٨) Ibid
(١٩) E., 12, 1, 122, p. 155, Note.
(٢٠) T.,1,4, 5 p. 232 .
(٢١) Ibid, p. 234.
(٢٢) T.,1,4, 5 p. 239 .
(٢٣) Ibid, p. 235 .

(٢٤) T.,1,4, 5 p. 250 .

(٢٥) T.,1,4, 6 pp. 251 - 2 .

(٢٦) T.,1,4, 5 p. 252 .

(٢٧) Ibid, p. 253 .

(٢٨) T.,1,4, 6 p. 262 .

(٢٩) T.,pp. 653 - 6 .

(٣٠) يبدو أنه يعني – حرفياً على الأقل – أننا ننسب هوية إلى إدراكتنا . بيد أننا لا نفعل ذلك بوضوح؛ حتى لو نظرنا إليها على أنها أفعال لذات ملازمة ومستمرة . (المؤلف)

(٣١) E., 11, 104, p. 136 .

(٣٢) E., 11, 105, pp. 136 - 6 .

(٣٣) E., 11, 110, p. 142 .

(٣٤) E., 11, 114, p. 148 .

(٣٥) E., 11, 11, p. 142 .

(٣٦) D., Perface, p. 128 .

(٣٧) D.,IX, p. 228 .

(٣٨) D.,p. 143 .

(٣٩) D., p. 190 .

(٤٠) E., 11, 11, 5,p. 148 .

(٤١) D.,X11, p. 227 .

(٤٢) E., 12, 1,117, p. 150 .

(٤٣) Ibid.

(٤٤) T.,1,4 1-2, pp. 180- 218 .

(٤٥) E., 12, 1,117, p. 151 .

(٤٦) E., 12, 1,118, p. 151 .

(٤٧) Ibid, p. 152 .

(٤٨) E., 12, 1, 119, p. 153.

(٤٩) E., 12, 1, 121, p. 153.

(٥٠) E., 12,2, 124, p. 156 .

E., 12,2, 125, p. 157 . (٥١)

E., 12,2, 126, pp. 159 - 9 . (٥٢)

Ibid, p. 159 . (٥٣)

E., 12,2, 125, pp. 157 - 8 . (٥٤)

Cf. E., 12,2 , 125, Mote, p. 158, and T., 1,2,1 - 2 . (٥٥)

T., 1,4,2, p. 218 . (٥٦)

E., 12,2, 128, pp. 159 - 60 . (٥٧)

T.,1,4, 7, p. 269 . (٥٨)

E., 12,3, 129, p. 161 . (٥٩)

E., 12,3, 131, p. 163 . (٦٠)

E., 12,3, 132, p. 164 . (٦١)

Ibid, p. p. 165 . (٦٢)

Ibid. (٦٣)

T., 1,4, 7,p. 273 . (٦٤)

E., 12,3, 128, p. 160 . (٦٥)

E., 12,3, p. 9. (٦٦)

الفصل السادس عشر

هيوم (٣)

مدخل - العواطف ، المباشرة وغير المباشرة - التعاطف ، الإرادة والحرية - العواطف والعقل - التمييزات الأخلاقية والحاسة الخلقية - الأريحية والمنفعة - العدالة - ملاحظات عامة

١ - يشتهر هيوم أساساً بتحليلاته الأبستمولوجية وفحصة للعِلِّية ولفكرتي الذات والهوية الشخصية ؛ بمعنى آخر يشتهر بمضامين الكتاب الأول من كتابه رسالة فى الطبيعة البشرية» . بيد أنه وصف هذا الكتاب بأنه محاولة لإدخال منهج الاستدلال التجريبى إلى الموضوعات الأخلاقية [١] . فهو يقول فى المقدمة إن العلوم الأربعة : المنطق ، والأخلاق ، والنقد ، والسياسة ، تشمل - فى الغالب - كل شئ يمكن أن يحثنا - بأى طريقة - على أن نعرف الذهن البشرى، أو يمكن أن يميل إلى تحسينه أو تزيينه » [٢] . ويوضح أنه يأمل فى أن يقيم أساس العلم الأخلاقى ، ويتحدث فى نهاية الكتاب الأول عن انقياده إلى موضوعات عديدة «تعد الطريق لآرائنا التالية » [٣]. ويشير إلى «تلك الأعماق الهائلة للفلسفة التى توجد أمامى » [٤] . ويصرح فى بداية الكتاب الثالث أن «الأخلاق موضوع يهمنا بصورة تفوق كل الموضوعات الأخرى » [٥] صحيح أنه يستخدم مصطلح «الفلسفة الخلقية» ليعنى علم الطبيعة البشرية ، ويقسم هذا العلم إلى دراسة الإنسان بوصفه «موجوداً عاقلاً أكثر من كونه موجوداً نشطاً فعالاً» ، ودراسة الإنسان « من حيث إنه ولد أساساً ، من أجل الفعل » [٦] . لكن لا يمكن أن يكون هناك شك فى الأمية التى ينسبها هيوم الفلسفة الخلقية بالمعنى العادى. لقد تصور نفسه على أنه يواصل عمل شافتسبرى، وهاتشيسون ، وبطلر .. إلخ ، وعلى أنه

يقدم للأخلاق والسياسة ما قدمه آخرون مثال : جاليليو ونيوتن ، للعلم الطبيعى : «إن الفلسفة الخلقية فى نفس حالة الفلسفة الطبيعية ، فيما يتعلق بعلم الفلك قبل زمن كوبرنيقوس» [٧] ، فلقد اخترع علماء الفلك القدماء أنساقًا معقدة اكتظت بفروض غير ضرورية . بيد أن هذه الأنساق أفسحت المجال أخيرًا «لشئ أكثر بساطة وطبيعية» [٨] ولذلك أراد هيوم أن يكتشف المبادئ الأساسية أو الأولية التى تؤثر فى حياة الإنسان الأخلاقية .

لقد رأينا أن الفروض الأساسية التى نفعل بناء عليها – كما يرى هيوم – أى تلك الاعتقادات الأساسية ، أو إذا شئت قل الاعتقادات الضرورية لحياة عملية ، ليست نتائج يستمدها الفهم من حجة عقلية . وذلك لا يعنى – بالطبع – أن الناس لا يبرهنون على شئونهم العملية : ولكننا نعنى أن تأملات الإنسان العادى والاستدلال تفترض مسبقًا اعتقادات ليست هى نفسها ثمرة الاستدلال ، ولذلك ليس من المدهش أن يقلل هيوم أيضًا من الدور الذى يلعبه العقل فى الأخلاق ، لقد كان على وعى جيد – بالطبع أننا نتأمل ونبرهن ، ونقدم حججًا على المشكلات والتقريرات الأخلاقية ؛ غير أنه يثبت أن التقريرات الأخلاقية ليست مستمدة أساسًا من الاستدلال، ولكن من الشعور ، أى من العاطفة الأخلاقية ، فالعقل ليس لديه القدرة وحده لأن يكون العلة المباشرة لأفعالنا ، حقًا إن هيوم يمضى ليقول إن «العقل هو وينبغى أن يكون عبدًا للعواطف، ولا يستطيع أن يدعى على الإطلاق أى مهمة أخرى سوى أنه يخدم العواطف ويطيعها » [٩] .

وسأعود فيما بعد إلى موضوع العاطفة الخلقفية وإلى وجهة نظر هيوم عن الدور الذى يلعبه العقل فى الأخلاق . غير أننا لو وضعنا فى الاعتبار الحقيقة العامة التى تقول إنه يؤكد دور ما قد نطلق عليه الجانب العاطفى من الطبيعة البشرية فى الحياة الأخلاقية، فإننا نستطيع أن نفهم بصورة أكثر يسرًا وسهولة لماذا يخصص هيوم الكتاب الثانى الطويل لمنافشة العواطف ، قبل أن يصل إلى الأخلاق بالمعنى الصحيح فى الكتاب الثالث من كتابه «رسالة ..» . ولا أقترح الدخول بطريقة تفصيلية فى معالجته لهذا الموضوع ، غير أن ثمة شيئًا لا بد أن أقوله عنه . ومع ذلك ، قد يكون من الأفضل، قبل أن أفعل ذلك ، أن نلاحظ أن هيوم يستخدم كلمة «عاطفة» لتعنى ببساطة اندلاعًا لانفعال غير منظم ، مثلما نتحدث عن شخص يحتدم غيظًا . لأن هيوم استخدم

الكلمة، كما استخدمها فلاسفة آخرون فى عصره، لتشمل الانفعالات ، والوجدانات بوجه عام . لقد اهتم بتحلل الجانب العاطفى من الطبيعة البشرية ، منظوراً إليه على أنه مصدر للفعل ، ولم يهتم بالحديث من الناحية الأخلاقية عن العواطف المفرطة .

٢ – يميز هيوم – كما رأينا فى الفصل الرابع عشر – بين انطباعات الإحساس، وانطباعات التفكير. وذلك يعنى التمييز بين انطباعات أصلية وانطباعات ثانوية «الانطباعات الأصلية أو انطباعات الإحساس هى كذلك دون أى إدراك سابق ينشأ فى النفس من بناء الجسم من الأرواح الحيوانية ، أو من انطباق الموضوعات على الأعضاء الخارجية . أما انطباعات الحواس ، وكل الآلام الجسمية واللذات : أما النوع الثانى فيندرج تحته العواطف ، والانفعالات الأخرى التى تشبهها » [١٠] . ومن ثم يستطيع ألم جسمى ، قبل ألم النقرس، أن يولد عواطف مثل الحزن، والأمل ، والخوف ، ثم تكون لدينا عواطف ، أى عواطف ثانوية ، مستمدة من انطباع أصلى أو أولى، أعنى ، من ألم جسمى معين .

لقد قلت إن هيوم استخدم كلمة «عاطفة» لتشمل كل الانفعالات والوجدانات دون أن يحصرها باندلاعات غير منظمة لانفعال . بيد أن ذلك يحتاج إلى تعديل ؛ لأنه يميز بين انطباعات هادئة وانطباعات قوية أو ثانوية . فالإحساس بالجمال والقبح فى الأفعال، وأعمال الفن ، والموضوعات الطبيعية ، تنتمى إلى الفئة الأولى ، بينما ينتمى الحب والكراهية ، والسرور ، والحزن إلى الفئة الأولى ، بينما ينتمى الحب والكراهية والسرور، والحزن ، إلى الفئة الثانية ، ويسلِّم هيوم – بالفعل – بأن «هذا التقسيم ليس دقيقًا إلى حد كبير» [١١] ، على أساس أن طرب الشعر والموسيقى قد يكون قوياً للغاية، فى حين أن «طرب انطباعات أخرى ، خاصة ما يُسمى «بالانفعالات الطاغية » « قد يندثر إلى انفعال رقيق حتى إنه يصبح ، إلى حد ما ، غير مدرك »[١٢] . بيد أن ما أريده هنا هو أنه يبدو أن هيوم يحصر كلمة «العاطفة» أو «الانفعال» فيما يسمى بالانطباعات الفكرية القوية، وذلك هو أحد الأسباب التى جعلتنى أقول إن التقرير الأخير يحتاج إلى تعديل وليست هذه الانفعالات «القوية» ، أو العواطف بمعنى محدد مشوشة وغير منظمة بالضرورة. إن هيوم يفكر فى الشدة: إنه لا يصدر حكمًا أخلاقيًا.

يقسم هيوم العواطف إلى عواطف مباشرة ، وعواطف غير مباشرة . الأولى هى تلك التى تنشأ من تجربة اللذة أو الألم ؛ ويذكر هيوم: الرغبة ، والنفور، والحزن ، والسرور، والأمل ، والخوف واليأس والأمن.. فألم النقرس – مثلاً – يولد انفعالات

مباشرة كما يذكر هيوم أيضاً عواطف (انفعالات) مباشرة تنشأ من «دافع طبيعى أو الغريزة، التى لا يمكن تفسيرها تماماً » . ومن هذا النوع الرغبة فى معاقبة أعدائنا، وسعادة أصدقائنا ، والجوع ، والشهوة وشهوات جسمية أخرى قليلة (١٣) ، وتولد هذه العواطف الخير والشر «أى اللذة والألم» ، بدلاً من أن تنشأ منهما، كما تنشأ العواطف المباشرة الأخرى . أما العواطف غير المباشرة فهى لا تنشأ ببساطة من شعوره اللذة أو الألم ؛ ولكنها تنشأ مما يسميه هيوم «العلاقة المزدوجة للانطباعات والأفكار» (١٤). ويمكن أن نفسر ما يعنيه تفسيراً جيداً عن طريق استخدام أمثلة ، مثل الزهو **Pride** والضعة **humility** ، والحب والكراهية .

لابد أن نميز، أولاً: بين موضوع عاطفة ما، وعلّتها. فموضوع الزهو والضعة هو النفس، «ذلك التتابع لأفكار وانطباعات مترابطة، يكون لدينا عنها تذكر وثيق ووعى»(١٥). وأيًا كانت الموضوعات الأخرى التى قد تكون فى أذهاننا عندما نشعر بالزهو والضعة، فإننا ننظر إليها بالنسبة إلى النفس. وعندما لا نضع النفس فى الاعتبار، لا يمكن أن يكون هناك زهو ولا ضعة. لكن على الرغم من أن النفس هى موضوع هاتين العاطفتين، فإنها لا يمكن أن تكون علّتهما وإذا كانت علتهما، فإن درجة معينة من الزهو ستصحبها درجة مناظرة من الضعة باستمرار، والعكس. كما أن موضوع الحب والكراهية يكون شخصاً ما وليس النفس . ويرى هيوم أننا «عندما نتحدث عن حب الذات ، فإن ذلك لا يكون مناسب ولا يكون لديه الإحساس الذى يولد أى شئ يتفق مع ذلك الأنفعال الرقيق الذى يثيره صديق أو صديقه» (١٦) . غير أن الشخص الآخر لا يكون العلّة الوحيدة والكافية لهذه الانفعالات ، وإذا كان علّتها الوحيدة والكافية ، فإن توليد الانفعال الأول يتضمن توليد الانفعال الثانى .

«ولابد أن نميز ثانياً ، داخل مجال عاطف ما ، بين الكيفية (الصفة) التى تؤثر والذات الذى توضح فيها . ولنأخذ مثالاً يقدمه هيوم وهو شخص ما بمنزل جميل يمتلكه ، فإننا نستطيع أن نميز بين الجمال والمنزل ، فكلاهما جزآن ضروريان مكونان لعلّة عاطفة الزهور ، لكن مع ذلك ، يمكن التمييز بينهما ، ولابد أن نقوم ثالثًا : بالتمييز التالى : يجب أن تكون النفس موضوعًا لعاطفتى الزهو والضعة ، ليس عن طريق خاصية طبيعية فحسب، بل عن طريق خاصية أصيلة أيضًا (١٧) . ويبين استمرار التحديد وثباته خاصيتها «الطبيعة» . إن اتجاه الزهو والضعة نحو احترام النفس «أصلى» بمعنى أنه أولى ، ولا يمكن أن ينحل إلى عناصر أخرى . وعلى نحو مماثل، يكون احترام الآخر الذى يحدد عاطفتى الحب والكراهية طبيعيًا وأصليًا . لكن عندما نتحول من «الموضوع » إلى «العلّة» بالمعنى الذى أشرنا إليه من قبل ، نجد موقفًا مختلفًا إلى حد ما . إذا أن علل هذه العواطف تكون – كما يرى هيوم – طبيعة ؛ بمعنى أن نفس النوع من الموضوعات يميل إلى إيجاد العواطف . إن امتلاك أمور مادية والكيفيات الفيزيائية تميل إلى إيجاد الزهو والغرور مثلاً ، فى أى حقيقة يعيش

فيها الناس. غير أن علل الزهو والضعة ليست أصلية بمعنى أنها «تلائم هاتين العاطفتين عن طريق تزويد معين وتركيب أولى من الطبيعة » [١٧] . إن هناك عدداً هائلاً من العلل، ويعتمد كثير منها على البراعة والاختراع البشرى (مثل المنازل ، والأثاث ، والملابس ، مثلاً) ؛ ومن المحال أن نفترض أن الطبيعة تتوقع وتزود بكل علّة ممكنة لعاطفة ما. ولذلك على الرغم من أن تنوعًا عظيمًا من العلل يثير الزهو والضعة من مبادئ طبيعية فإن ليس صحيحًا أن كل علة مختلفة تلائم عاطفتها عن طريق مبدأ مختلف . إن المشكلة - بالتالى هى اكتشاف عنصر مشترك بين العلل المتنوعة يعتمد عليه تأثيرها.

ويثير هيوم فى حله لهذه المشكلة مبادئ تداعى الأفكار وتداعى الانطباعات فعندما تكون فكرة ما ماثلة للخيال ، فإن أى فكرة أخرى تتصل بها عن طريق التشابه ، والاتصال أو العلّية تتبعها ، كما أن «كل الانطباعات المتشابهة ترتبط معًا ، ولم يكد ينشأ انطباع حتى تتبعه بقية الانطباعات مباشرة » [١٨] . (تختلف الانطباعات عن الأفكار فى أنها لا تتداعى إلا عن طريق التشابه فقط) . وهكذا ، يساعد هذا النوعان من التداعى الواحد منهما الآخر ، و«يتحد كلاهما فى فعل واحد ، ويمنحان الذهن دافعًا مزدوجًا [١٩] . إذ أن علّة العاطفة تولد فينا إحساسًا . ففى حالة الزهو يكون إحساس اللذة ، وفى حالة «الضعة» أو الحط من تقدير النفس يكون إحساس الألم. ويشير هذا الإحساس أو الإنطباع بصورة طبيعية وأصلية إلى النفس من حيث إنها الموضوع أو إلى فكرة النفس . هناك ، بالتالى ، علاقة طبيعية بين الانطباع والفكرة، ويسمح ذلك بعمل متضافر لنوعى التداعى - أى تداعى الانطباعات وتداعى الأفكار. فعندما تنشأ عاطفة ما ، فإنها تميل إلى أن تستحضر تتابعًا من عواطف متشابهة عن طريق قوة مبدأ تداعى الانطباعات المتشابهة . كما أن الذهن ينتقل بسهولة من فكرة إلى أخرى (قل مثلاً فكرة جانب واحد من علل الزهو وموضوعه) عن طريق قوة مبدأ تداعى الأفكار. وتشد هاتان الحركتان أرز بعضهما ، وينتقل الذهن بسهولة من مجموعة إلى الأخرى عن طريق الترابط بينهما . هبْ أن شخصًا ما يعانى من أذى ألحقه به شخص آخر، وأن ذلك يولد فيه عاطفة ما ، فإن هذه العاطفة(أى الانطباع) تستدعى فيه عواطف متشابهة . ويُسهِّل هذه الحركة حقيقة تقول إن فكرة الشخص عن

علل العاطفة ومضوعاتها تستدعى أفكارًا أخرى ، ترتبط بدورها بانطباعات « عندما تولد فكرة ما انطباعًا ، يرتبط بانطباع ، يرتبط بفكرة ترتبط بالفكرة الأولى ، فلابد أن يكون هذان الانطباعان غير منفصلين بطريقة ما ، ولا يلازم الانطباع الأول منهما، على أية حال ، الانطباع الثانى [٢٠] .

إن قصد هيوم بوضوح هو أن يفسر الحياة الانفعالية المعقدة للجنس البشرى عن طريق مبادئ قليلة بقدر الإمكان . فهو يستخدم مبادئ التداعى فى معالجة العواطف غير المباشرة والانتقال من عاطفة إلى أخرى . وأنا أقول «مبادئ» . ولذلك ، يتحدث عن العواطف غير المباشرة من حيث إنها تنشأ من «علاقة مزدوجة لانطباعات وأفكار» . ويفسر الانتقال من عاطفة إلى أخرى من حيث أنه أثر العمل المتضافر لأفكار وانطباعات متداعية . بيد أن يؤكد - أيضًا - أثر التعاطف فى حياتنا الانفعالية ، ولابد أن نقول شيئًا عن هذا الموضوع .

٣ - نحصل على معرفتنا بعواطف الآخرين عن طريق ملاحظة أثار هذه العواطف . «فعندما يصهر التعاطف أى وجدان ، فإننا لا نعرفه فى البداية إلا عن طريق آثاره وعن طريق تلك العلامات الخارجية التى تظهر على الوجه ، والحديث ، التى تنقل فكرة عنه» [٢١] . إن الاختلاف بين الأفكار والانطباعات يُحدد ، إذن عن طريق القوة والوضوح ، ففكرة حيوية يمكن - بالتالى - أن تتحول إلى انطباع وذلك ما يحدث فى حالة التعاطف . إذ أن الفكرة عن عاطفة ما تنتج عن طريق ملاحظة آثار العاطفة «تتحول فى المحال إلى انطباع وتكتسب درجة من القوة والوضوح حتى إنها تصبح العاطفة الخالصة نفسها» [٢٢] . لكن كيف يحدث هذا التحول ؟ يفترض هيوم أن «الطبيعة تحافظ على تشابه عظيم بين كل المخلوقات البشرية ، وأننا لا نلاحظ مطلقًا أى عاطفة أو مبدأ فى الآخرين قد لا نجد له مثيلاً بداخلنا ، بدرجة أو بأخرى» [٢٣] . وثمة علاقات أخرى تحديداً إلى جانب علاقة التشابه العامة ، مثل علاقة الدم ، والعضوية العامة فى أمة ما ، واستخدام نفس اللغة ، وهكذا . «وتنقل كل هذه العلاقات - عندما تتحد معًا - انطباع شخصنا الخاص أو الوعى به إلى فكرة وجدانات أو عواطف الآخرين ويجعلنا نتصورهم بطريقة قوية وأكثر حيوية » [٢٤] فذات الآخر الخاصة تكون - إن شئت فقل حاضرة لكل واحد منا بصورة وثيقة وباستمرار . وعندما نلاحظ أثار عواطف الآخرين ونكوِّن - من ثم - أفكارًا عن هذه العواطف ، تتحول هذه الأفكار

إلى انطباعات ؛ أى أنها تتحول إلى عواطف مماثلة ، إلى حد أننا نربط أنفسنا بها عن طريق علاقة ما أو علاقات . «إن هناك تحولاً واضحًا لفكرة ما إلى انطباع فى التعاطف. وينشأ هذا التحول من علاقة الموضوعات بالنفس . فذاتنا تكون حاضرة لنا باستمرار وبصورة وثيقة » (٢٥) .

كما أننا قد ندرك علل عاطفة ما أو انفعال ما . ويقدم هيوم مثال رؤية الاستعدادات لعملية جراحية «مرعبة ومخيفة» (دون تخدير بالطبع) . فقد تثير هذه الاستعدادات فى ذهن الملاحظ - حتى على الرغم من أنه لا يكون المريض - انفعالا قويًا عن الخوف والفزع . « لا تنكشف عاطفة شخص آخر للذهن بصورة مباشرة . فنحن لا نحس إلا بعللها أو آثارها . ونستدل على العاطفة من هذه العلل والآثار : وتسبب هذه العلل والآثار بالتالى تعاطفنا » (٢٦) .

وثمة نزاع فيما إذا كان ما قلناه سابقًا يتفق مع مذهب الظواهر عند هيوم ، لأنه يبدو أنه يسلِّم بأكثر مما يكفله تحليله الظاهرى للذهن . غير أنه واضح على الأقل أنه يعى جيداً الروابط الوثيقة بين الموجودات البشرية . ويحاول أن يفسر الطابع المعدى للعواطف والانفعالات . إن عالم هيوم ليس - فى واقع الأمر -عالمًا من ذرات بشرية تنشطر بالتبادل ولكنه عالم التجربة العادية التى ترتبط فيها الموجودات البشرية ببعضها بدرجات متنوعة من علاقات متبادلة ، ويأخذ هيوم ذلك بوصفه شيئًا مُسلَّمًا به. إنه يهتم بالميكانيكا السيكولوجية للتعاطف . وهو على يقين بأن التواصل التعاطفى علَّة مهمة فى توليد الانفعالات والعواطف .

٤ - بعد أن قلنا شيئًا عن علل ميكانيكا العواطف وعللها ، فإننا نستطيع الآن أن ننتقل إلى النظر فى العلاقات بين الإرادة ، والعواطف ، والذهن . ويمكننا - فى البداية- أن نسأل : ماذا يعنى بالإرادة ، وهل هو يعرف الإرادة الحرة ؟

يتحدث هيوم عن الإرادة بوصفها الآثار المباشرة للذة والألم ، ومع ذلك فهى ليست- إن شئنا بصورة ملائمة - عاطفة . فهو يصفها بأنها «الانطباع الداخلى الذى نشعر به ونعيه ، عندما تصدر منا ، عن معرفة وقصد ، حركة بدنية جديدة ، أو إدراك ذهنى جديد » (٢٧) . إننا لا نستطيع أن نعرفها ، لأنها لا يمكن أن تنحل إلى ما هو

أبعد ، ولا داعى لوصفها أكثر من ذلك . ويمكننا – بالتالى – أن ننتقل – مباشرة – إلى مشكلة الحرية .

إن للاتحاد بين الدافع والفعل – كما يرى هيوم – نفس الاستمرار الذى نلاحظه بين العلّة والمعلول فى العمليات الفيزيائية . وفضلاً عن ذلك ، فإن هذا الاستمرار يؤثر فى الفهم بنفس الطريقة التى يؤثر بها الاقتران المستمر فى العمليات الفيزيائية، أعنى «أنه يهيئونا لأن نستدل على وجود الواحد من وجود الآخر» (٢٨) . وليس هناك ، فى حقيقة الأمر ، ظرف معلوم ومعروف يدخل فى إيجاد عمليات مادية خالصة لا يوجد أيضًا فى الإرادة . ولذلك لا يوجد لدينا سبب جيد لأن ننسب الضرورة إلى العمليات المادية وننكرها بالنسبة للإرادة ، صحيح أن الفعل البشرى يظهر ، فى الغالب ، غير مؤكد ومع ذلك كلما زادت معرفتنا ، أصبحت الروابط بين السلوك ، والدافع ، والاختيار أكثر وضوحًا ، وعلى أية حال ، لا يوجد لدينا سبب كاف لافتراض أن هناك مجالاً مميزاً للحرية ، حيث ينقصه الارتباط الضرورى .

ومن المهم أن نلاحظ أن غياب الضرورة عند هيوم كما هى الحال عند بعض الفلاسفة التجريبيين المحدثين يؤدى إلى الصدفة ، لدرجة أن تأكيد حرية عدم الاكتراث يعنى أن صنوف الاختيار البشرى ليس لها سبب ، وترجع ببساطة إلى الصدفة .«إن الضرورة تشكل – بناء على تعريفاتى – جزءًا جوهريًا من العلّية ، وتمحو الحرية بالتالى ، عن طريق محو الضرورة ، العلل أيضًا ، والأمر كذلك بالنسبة للصدفة ، ولأنه يُعتقد بوجه عام أن الصدفة تتضمن تناقضًا ، وتخالف ، على الأقل بصورة مباشرة – التجربة فإن هناك باستمرار نفس الحجج ضد الحرية أو الإرادة الحرة » (٢٩) . لابد أن نتذكر أن هيوم لم يعرف سوى نوع واحد من العلاقة العلّية ، الذى يكون فيه الاقتران المستمر العنصر الموضوعى ، ويساهم الارتباط الضرورى فى العنصر بصورة ذاتية، وحالمًا يُقدم فعلاً دون سبب، إذا كان تقرير الحرية يتضمن إنكار الضرورة ، ومع ذلك يسلِّم هيوم بأن مشكلة الحرية هى مشكلة لغوية إلى حد ما ، بمعنى أنه على الرغم من ضرورة إنكار الحرية إذا عُرفت على نحو يستبعد الضرورة ، فإنه يمكن تأكيدها إذا عُرفت على نحو آخر . فإذا تم التوحيد ، مثلاً بين الحرية والتلقائية ، ستكون هناك حرية . لأنه جلىٌ أن عددًا كبيرًا من الأفعال تصدر من الإنسان بوصفه كائنًا فاعلاً دون

أى قهر خارجى . حقًا ، إن التلقائية هى الصورة الوحيدة للحرية التى نهتم بتأكيدها . لأن هيوم يثبت أنه إذا رجعت حرية الأفعال المزعومة إلى الصدفة ولا يحدثها الفاعل . فإنه لا يكون من العدل بالنسبة لله أو الإنسان أنْ يجعل الموجودات البشرية مسئولة عن أفعال شريرة ورذيلة وأن يحكم على الموجودات الفاعلة بالاستنكار الأخلاقى . لأن الموجودات الفاعلة لن تكون – بالفعل – فاعلة على الإطلاق بأى معنى ملائم ، إن صحة وجهة نظر هيوم فى هذه المسألة تعتمد – بوضوح – على صحة فكرة عن العِلِّية .

٥ – وبعد أن تخلص هيوم من الحرية – إلا عندما ترتد إلى التلقائية – حاول أن يبرهن على صدق قضيتين ، القضية الأولى هى أن «العقل لا يمكن أن يكون وحده دافعًا لأى فعل من أفعال الإرادة [٣٠] » ، وينشأ دفاعه عن هاتين القضيتين من حقيقة مؤداها «لا شيء نعتاد عليه فى الفلسفة حتى فى الحياة العامة ، أكثر من الحديث عن الصراع بين العاطفة والعقل ، وإعطاء الأفضلية للعقل ، والتأكيد على أن الناس ليسوا فاضلين إلا من حيث أنهم يعملون بمقتضى تعاليمه » [٣١] .

العقل – من الناحية الأولى – بمعنى الفهم المجرد الذى يهتم بالعلاقات بين الأفكار أو بمسائل البرهان لا يكون مطلقًا علِّة على أى فعل من الأفعال . «إن الرياضيات فى حقيقة الأمر ، مفيدة فى كل العمليات الآلية ، والحساب مفيد – تقريبًا– فى كل فن وحرفة : لكن ليس لهما بذاتهما أى تأثير [٣٢] . فهما لا يؤثران على الفعل مالم تكن لدينا غاية من هدف أو تمليه أو تحدده الرياضيات .

أما العملية الثانية للفهم فتهتم بالاحتمال ، ليس ميدان الأفكار المجردة ، ولكن ميدان أشياء ترتبط ارتباطًا علِّيًا بعضها ببعض ، أى بميدان أمور الواقع ، واضح هنا أنه عندما يسبب أى موضوع لذة أو ألمًا ، فإننا نشعر بانفعال تام وهو انفعال الانجذاب أو النفور ، ونندفع إلى احتضان الموضوع موضع الاهتمام أو نتجنبه. بيد أن الانفعال أو العاطفة تدفعنا أيضًا إلى سبب يخص الموضوعات التى لابد – أو قد – ترتبط ارتباطًا علِّيا بالموضوع الأصلى . «ووفقًا لتنوع استدلالنا ، فإن أفعالنا تلقى تنوعًا فيما بعد » [٣٣] . لكن الدافع الذى يحكم أفعالنا لا يوجهه العقل فقط ؛ أى أنه لا ينشأ عنه . «ينشأ النفور أو الميل تجاه أى موضوع من توقع الألم أو اللذة » [٣٤] .

ولذلك فإن العقل وحده ، لا يمكن أن ينتج أى فعل . وينتقل هيوم من ذلك إلى صدق قضيته الثانية . « لأن العقل لا يستطيع أن ينتج بمفرده أى فعل ، أو يسبب إرادة (مشيئة) ، فإننى استدل على أن نفس الملكة ليس فى مقدورها أن تمنع إرادة ، أو تعارض أفضلية أى عاطفة أو انفعال وهذه النتيجة ضرورية [٣٥] ، فالعقل لا يستطيع أن يمنع إرادة إلا بتقديم دافع فى اتجاه معارض ، بيد أن ما قلناه سابقًا يستبعد ذلك وإذا لم يكن للعقل تأثير مباشر خاص ، فإنه لا يستطيع أن يقاوم أى مبدأ مثل العاطفة ، التى لا تمتلك فاعلية . «ولذلك لا نتحدث بصورة حاسمة وفلسفية عندما نتحدث عن صراع العاطفة والعقل .فالعقل هو فقط ، وينبغى أن يكون عبداً للعواطف، ولا يمكن أن يزعم مطلقًا أى مهمة أخرى سوى أن يخدمها ويطيعها » [٣٦].

إن قبول هذا الرأى يبدو – بالتالى – موقفًا غريبًا ومتباينًا ، لأنه ، كما يسلِّم هيوم، ليس الفلاسفة وحدهم هم الذين يتحدثون عن الصراع بين العقل والعاطفة ، بيد أنه ينبغى أن نلاحظ الكلمات التى اقتبسناها من قبل وهى « نحن لا نتحدث بصورة حاسمة وفلسفية » إن هيوم لا ينكر أن هناك شيئًا يُطلق عليه اسم الصراع بين العقل والعاطفة : لكن ما يثبته هو أنه لم يتم وصف هذا الصراع بدقة عندما كان هناك إدعاء بوجوده . ولابد أن نفسر تحليله للموقف باختصار .

يقول هيوم إن العقل يعمل دون أن يولد أى انفعال محسوس ، ولذلك ، توجد أيضًا «رغبات هادئة وميول ، مع أنها عواطف حقيقية ، تولد انفعالاً ضئيلاً [٣٧] فى العقل وتُعرف عن طريق آثارها بصورة أكبر من الشعور المباشر أو الاحساس [٣٨]. وقد تكون هذه الرغبات الهادئة والميول ذات نوعين . فهناك – كما هيوم – غرائز معينة ، مثل الأريحية والاستياء ، وحب الحياة والعطف على الأطفال مغروسة – أصلاً – فى طبيعتنا . كما أن هناك الرغبة فى الخير ، والاشمئزاز من الشر ، ومنظوراً إليهما من حيث إنهما كذلك وعندما تكون أى عاطفة من هذه العواطف هادئة ، فإنها تؤخذ بسهولة على أنها عمليات للعقل ، ويُفترض أنها تصدر من نفس الملكة ، أى بالملكة التى تحكم بالصدق والكذب [٣٩] . والقول بأن العواطف الهادئة لا تهيمن على كل شخص ، هو قول صحيح ، ويعتمد على إذا ما كانت العواطف الهادئة أو العنيفة هى التى

تهيمن على السلوك العام للشخص وميله الحالى . ومع ذلك «يتضمن ما نسميه بقوة العقل هيمنة العواطف الهادئة على العواطف العنيفة القوية » (٤٠) .

ويقبل هيوم بوضوح موقفًا لاعقليًا عندما يؤكد وجهة النظر الخاصة بخضوع العقل للعواطف . فليس العقل ، ولكن الميل والنفور اللذين ينتجان تجربة اللذة والألم ، هما المصدران الأساسيان للفعل البشرى ، ويلعب العقل دورًا فى حياة الإنسان النشيطة ، ولكن من حيث إنه وسيلة للعاطفة ، لا من حيث إنه علّة وحيدة كافية ، فإذا نظرنا ببساطة ، بالطبع ، إلى النظرية التى تقول إن الميول البشرية وليست نتائج العقل المجرد هى العامل المؤثر فى السلوك البشرى ، فإننا قلما نسميها نظرية ثورية أو مغاليًا فيها . فهى تعارض النزعة العقلية السقراطية ، لكنها هى تلك النزعة العقلية المغالى فيها والتى هاجمها باستمرار خصومها من حيث إنها تعارض التجربة ، إن هيوم لا يعرف بوضوح تام إن الإنسان ليس نوعًا من آلة حاسبة فحسب، ولكنه يعرف أيضًا أنه دون جوانب طبيعته الشهوانية والعاطفية لن يكون إنسانًا . وما هو عرضه للخلاف فى نفس الوقت أن إنكاره لحرية عدم الاكتراث وتأكيده المذهب الحتمى السيكولوجى قد شجعه على أن يقلل بطريقة مُغَالى فيها من شأن الدور الذى يلعبه العقل العملى فى السلوك البشرى .

٦ – القول بأنه ليست هناك تمييزات أخلاقية أيا كانت ليس رأيًا يتسق مع التجربة، والحس المشترك ، والعقل . «إن جعلنا تبلد الحس عند شخص كبيرا للغاية، فإنه لابد أن يتأثر فى الغالب ، بصور الصواب والخطأ ، وإذا جعلنا أهواءه صلبة عنيدة للغاية ، فإنه لابد أن يلاحظ أن الآخرين عرضة لانطباعات متشابهة (٤١) . لكن على الرغم من أن كل شخص يقوم بتمييزات أخلاقية ، فإن أساس هذا التمييز يكون مسألة للخلاف والجدل ، فهل هى تقدم ،كما يدعى البعض ، على العقل ، حتى إنها تكون هى هى بالنسبة لكل موجود عاقل ؟ أم أنها تقوم – كما يدعى البعض – على حاسة خلقية أو وجدان ، يرتكز على «البناء الخاص والتكوين الخاص للنوع البشرى»؟(٤٢) ويمكن تقديم حجج على كل نظرية ، وقد يقال – من جهة أخرى – إن كل نظرية منهما تجادل فى الخير والشر ، والصواب والخطأ ، الذى يحدث باستمرار فى

الحياة العادية وفى الفلسفة .. ويقدم المجادلون أسباباً لصالح وجهات نظرها المتعددة وكيف يمكن أن تحدث هذه التمييزات وكيف يمكن قبولها من حيث إنها إجراء محسوس عادى إذا لم تكن التمييزات الأخلاقية مستمدة من العقل ؟ ويمكن – من جهة أخرى – الاحتجاج على أن ماهية الفضيلة يجب أن تكون محببة أو محبوبة ، وتكون ماهية الرذيلة مُنفِّرة ، ولابد أن تكون نسبة هذه الصفات هو التعبير عن الوجدانات أو العواطف التى تكون مغروسة بذاتها فى تكوين الإنسان الأصلى ، وفضلاً عن ذلك ، تكون غاية أو غرض الاستدلال الأخلاقى هو الفعل ، أى تأدية الواجب. بيد أن العقل وحده لا يمكن أن يحرك إلى فعل إن العواطف أو الوجدانات هى التى تكّون مصادر السلوك .

لقد رأينا فى القسم السابق أن العقل لا يمكن أن يؤثر بمفرده – كما يرى هيوم – على السلوك ، وأن الانفعالات أو الوجدانات هى المصادر الأساسية للفعل ، ولذلك ، فإنه يلزم نفسه – إلى هذا الحد – بالنظرية الثانية ؛ أعنى نظرية الحاسة الخلقية أو العاطفة ، ومع ذلك لم يكن يقصد – فى الوقت نفسه إنكار أن العقل يلعب دوراً فى الأخلاق . ومن ثم فإنه يريد أن يقول إن «العقل» والعاطفة يتضافران – تقريبًا – فى كل التحديدات والأحكام الأخلاقية ويمكننى إن أقول إن الجملة الأخيرة ، التى تؤكد أن السلوك والأفعال تكون محبوبة أو رذيلة ، تستحق المدح أو اللوم ، أى التى تطبع عليها علامة الكرامة أو الخزى ، والاستحسان أو الاستهجان ، أى ما يجعل الأخلاق مبدأ فعالاً ويكوِّن الفضيلة التى تكون سعادتنا ، والرذيلة التى تكون بؤسنا وشقاءنا ،أقول إن هذه الجملة الأخيرة تعتمد على إحساس ما داخلى ، أو على شعور جعلته الطبيعة كليا فى جميع الأنواع ، إذن ما هو التأثير الذى يمكن أن يكون لهذه الطبيعة ؟ لكن لكى نمهد الطريق لهذه العاطفة ، ونقدم تمييزاً ملائمًا لموضوعها ، نجد فى الغالب أنه من الضرورى أن يسبق ذلك برهان أكثر وأن نقوم بتمييزات دقيقة ، ونستمد نتائج دقيقة ، ونقوم بمقارنات أبعد ، ونفحص علاقات مركبة ، ونركز على حقائق عامة ونتيقن منها [٤٣]. فنحن نفحص – مثلاً– فعلاً ما فى جوانبه المختلفة ، وفى علاقته بظروف متنوعة، نقارنه بأفعال يشبهها للوهلة الأولى ، لكن عندما تكون لدينا وجهة نظر واضحة عن

الفعل ، كما هو ، فإن ما يؤثر – أساسًا – على سلوكنا هو الشعور الذى يكون لدينا نحو الأفعال . إذا فحصنا المسألة عن قرب أكثر نجد أن هيوم يقدم حججًا تفصيلية ، فى كتابة «رسالة ...» وفى الملحق الأول لكتابه «بحث فى مبادئ الأخلاق » ، على القول بأن التمييزات الأخلاقية ليست مستمدة من العقل ، «فالعقل يحكم إما على أمور الواقع أو على العلاقات» (٤٤) فكما أن عمليات الفهم البشرى تنحل بذاتها إلى نوعين وهما : مقارنة الأفكار ، والاستدلال على أمور الواقع ، فإن الفضيلة التى يكتشفها الفهم لابد أن تكون موضوعًا لإحدى هاتين العمليتين ، ولا توجد عملية ثالثة من عمليات الفهم يمكن أن تكتشفها (٤٥) .

أولاً التمييزات الأخلاقية ليست مستمدة من العقل من حيث إنها تهتم بأمور الواقع « خذ أى فعل تزعم أنه رذيلة : خذ القتل العمد – مثلا –وافحصه من جميع النواحى ، وانظر أيمكنك أن تجد أمرًا من أمور الواقع أو وجودًا فعليًا ، يمكن أن تطلق عليه اسم الرذيلة ؟ إنك لن تجد بأى طريقة تأخذه سوى عواطف وانفعالات ، وإرادات وأفكار ولا يوجد أمر آخر من أمور الواقع فى هذه الحالة ... إنك لا تجد ما يسمى بالرذيلة على الإطلاق حتى تدبر تفكيرك إلى داخلك وتجد عاطفة الاستهجان تنشأ بداخلك تجاه ذلك الفعل . فنحن هنا بصدد أمر من أمور الواقع ؛ لكنه موضوع للشعور، وليس موضوعًا للعقل . إن يكمن بداخلك لا فى الموضوع » (٤٦) إن ما يقصده هيوم هو أن الفعل الفيزيائى للقتل هو ، أو قد يكون هو نفسه فى حالة قتل ، مثلما يكون فى حالة قتل النفس الذى يمكن تبريره ، أو حالة التنفيذ بعد حكم قضائى.

ثانيًا : لا يمكن أن تُستمد التمييزات الأخلاقية من العقل من حيث إنه يهتم بالعلاقات . «ثمة رأى يجاهر به بعض الفلاسفة بصورة جادة ، هو أن الأخلاق قابلة للبرهان » (٤٧) فى هذه الحالة لابد أن تتمثل الفضيلة والرذيلة فى علاقات ما ، وإذا كان الأمر هكذا فإنهما لابد أن يتمثلا فى علاقة : التشابه ، والتضاد ودرجات الكيف، ونسب الكم والعدد ، بيد أن هذه العلاقات توجد أيضًا فى الأشياء المادية كما توجد فى أفعالنا ، وعواطفنا ، وإرادتنا ، فلماذا ننظر إلى الزنا بين الموجودات البشرية على أنه فعل إجرامى ، فى حين أننا لا ننظر إليه على أنه خاطئ من الناحية الأخلاقية عندما

تقوم به الحيوانات ؟ إن العلاقات تكون مع ذلك هى هى فى كلتا الحالتين وقد تكون الإجابة هى أننا لا ننظر إلى الزنا على أنه خاطئ من الناحية الأخلاقية إذا قامت به الحيوانات لأنها تفتقر إلى العقل الذى يستطيع أن يميز خطأه ، فى حين أن الإنسان يستطيع أن يفعل ذلك . وهذه الإجابة – كما يرى هيوم – ليس لها فائدة بصورة واضحة ، لأنه العقل قبل أن يدرك الخطأ ، لابد أن يكون الخطأ موجوداً حتى يدركه . إن الافتقار إلى ملكة الاستدلال قد تمنع الحيوانات من أن تدرك الواجبات والإلزامات ، لكنه لا يستطيع أن يعوق الواجبات والإلزامات من الوجود، « لأنها لابد أن توجد بصورة مسبقة » لكى ندرك وجودها . إن العقل لابد أن يوجدها ، ولا يمكن أن ينتجها على الإطلاق ، ولهذه الحجة وزنها وأهميتها لأنها من وجهة نظرى حاسمة تماماً » (٤٨) ويظهر نفس النوع من الحجة فى كتاب «بحث فى مبادئ الأخلاق» . «إنك تقول: إن الأخلاق لا تتمثل فى علاقة الأفعال بقاعدة الصواب ، وتوصف بأنها خيرة أو شريرة ، من حيث إنها تتفق أولا تتفق معها . فما هى إذن قاعدة الصواب تلك ؟ فيم تتمثل؟ كيف تُحدد ؟ قد تقول : عن طريق العقل ، الذى يفحص علاقات الأفعال الأخلاقية ، لذا تحدد مقارنة الفعل بقاعدة ما العلاقات الأخلاقية ، ويحدد النظر فى علاقات الموضوعات الأخلاقية تلك القاعدة ، أليس ذلك استدلالاً رائعًا ؟

إذا قمنا بتمييزات أخلاقية ، وإذا لم تُستمد من العقل فإنها لابد أن تستمد من الشعور أو تقوم عليه . « ولذلك نشعر بالأخلاق بصورة ملائمة أكثر مما نحكم عليها» (٤٩) . إذ أن الفضيلة تولد «انطباعًا مستحسنًا » وتولد الرذيلة انطباعًا مؤلمًا . لماذا يكون فعل ما ، أو عاطفة ، أو سلوك ، فاضلاً أو غير فاضل ؟ لأن صورته تولد لذة أو ألمًا من نوع معين (٥٠) . غير أن هيوم يصر على أن اللذة التى تولدها الفضيلة ، والألم الذى توله الرذيلة هما لذة وألم من نوع خاص . إذ أن لفظ «اللذة» يشمل أنواعًا مختلفة من الإحساس ، «فقطعة موسيقية جيدة وزجاجة من الخمر الجيد يسببان لذة بصورة متكافئة ، وفضلاً عن ذلك فإن خيريتهما تتحدد عن طريق اللذة فقط ، لكن هل نقول – بناء على ذلك – إن الخمر منسجم النغم وإن الموسيقى ذات نكهة جيدة ؟ وليس كل شعور ينشأ من السلوك والأفعال يكون من ذلك النوع الخاص الذى يجعلنا نمدح أو نستهجن» (٥١) . الشعور الأخلاقى هو شعور بالاستحسان أو الاستهجان تجاه أفعال أو كيفيات أو سلوك ، وهو خال من الغرض . «فعندما ننظر إلى سلوك

بوجه عام ، دون إشارة إلى مصطلحتنا الخاصة ، فإنه يسبب شعوراً أو جداناً يصفه بأنه خير أو شرير من الناحية الأخلاقية » [٥٢] . كما أن اللذة الجمالية خالية من الغرض . لكن على الرغم من أن الجمال الأخلاقى والجمال الطبيعى يشبه بعضهما بعضاً بصورة وثيقة ، فإن الاستحسان الأخلاقى ليس هو الذى نشعر به ، مثلاً بالنسبة لمبنى جميل ، أو جسم جميل .

ولذلك يعرف فرض هيوم الفضيلة بأنها أى فعل عقلى أو كيفية تولد عند ملاحظ ما الشعور بالاستحسان ، فى حين أن الرذيلة تكون عكس ذلك [٥٣] . هل تتضمن وجهة النظر هذه نزعة نسبية محضة ، بناء على المبدأ الذى يقول ليس هناك نزع حول الأذواق؟ واضح أن هناك – فى الغالب – اختلافات بين أحكام أناس مختلفين ، ويبدو أن هيوم اعتقد أن مشاعر الأخلاق العامة مشتركة بالنسبة لكل الناس ، ليس بمعنى أن كل الموجودات البشرية العادية تمتلك شعوراً أخلاقياً فحسب، ولكن أيضاً بمعنى أن هناك اتفاقاً أساسياً يقينياً فى عمل هذه المشاعر . فعندما نتحدث عن التمرد ضد طاغية ، فإنه يلاحظ أن فساد الحس المشترك الأكثر عنفاً هو وحده الذى يقودنا إلى أن نحكم على المقاومة بأنها ظلم . ثم يضيف قائلاً : «إن الرأى العام للبشرية له سلطة فى كل الحالات ؛ لكنه معصوم من الخطأ تماماً فى حالة الأخلاق . وهو ليس معصوماً من الخطأ لأن الناس لا يستطيعون أن يفسروا بوضوح المبادئ التى يقوم عليها [٥٤] وإذا رجعت المشاعر الأخلاقية إلى التكوين الأصلى لعقول الناس ، فسيكون طبيعياً فقط أن يكون هناك اتفاق أساسى . وإذا قامت التمييزات الأخلاقية على المشاعر وليس على العقل ، فإننا لا نستطيع أن نتجاوز اتفاقاً فى الشعور ونلجأ إلى معيار آخر.

يثير هيوم فى كتابه «رسالة ..» سؤالاً هو «لماذا يولد أى فعل أو شعور – بوجه عام – رضا معيناً أو عدم رضا ؟ » [٥٥] بيد أننا سنؤجل الإجابة عن هذا السؤال لحين مناقشة الفضائل المختلفة . لأنه ربما لا يكون سبب إثارة نوع ما من الفعل شعوراً أخلاقياً هو نفسه – بدقة – سبب إثارة نوع آخر من الفعل شعوراً أخلاقياً . وعلى أية حال – كما يقول هيوم فى كتابه «بحث مبادىء الأخلاق » – «لا نستطيع سوى أن

نتوقع نجاحاً عن طريق اتباع المنهج التجريبى واستنباط قواعد عامة عن مقارنة أمثلة جزئية » (٥٦) . ويقرر - كما رأينا - أن نسميه بالحكم الأخلاقى يعبر ببساطة عن الشعور بالاستحسان أو عدم الاستحسان الذى يكون لدى الشخص الذى يصدر الحكم على الفعل أو على كيفية أو على سلوك موضع الاهتمام . ويدافع بهذا المعنى عن نظرية انفعالية فى الأخلاق . بيد أنه لا يزال من الصواب أن نسأل عما يسبب الشعور الذى يتجلى فى الحكم، حتى على الرغم من أن الحكم يعبر عن الشعور، ولا يؤلف قولاً عن علَّة الشعور ، فإننا نستطيع أن نؤلف هذه الأقوال جيداً ، على الرغم من أنها تكون قضايا تجريبية وليست قضايا أخلاقية .

ومع ذلك ، ليس من الممكن أن نقدم تفسيراً عقليا لغايات الأفعال البشرية القصوى، إذ كنا نعنى بالتفسير العقلى تفسيراً عن طريق مبادئ عليا أو أكثر بعداً . فإذا سألنا شخصاً ما عن سبب ممارسته للرياضة ، فإنه ربما يجيب بأنه يرغب فى أن يحافظ على صحته . وإذا سألناه عن سبب رغبته فى أن يفعل ذلك ، فربما يجيب بأن المرض مؤلم . لكن إذا سألناه عن سبب كراهيته للألم ، فإنه لا يقدم إجابة : «تلك هى الغاية القصوى ، ولا تشير إلى أى موضوع آخر على الإطلاق » (٥٧) . وعلى نحو مماثل، إذا كانت الإجابة تقدم للسؤال عن طريق اللذة ، فمن العبث أن نسأل لماذا تُرغب اللذة . « من المستحيل أنه يمكن أن يكون هناك تقدم إلى ما لا نهاية ، وأن شيئًا ما يمكن أن يكون باستمرار سببًا لماذا يُرغب شئ آخر . فلابد أن يكون شئ ما مرغوبًا فيه من أجل ذاته ، وبسبب مطابقته المباشرة أو اتفاقه مع عاطفة أو وجدان بشرى (٥٨) . ويمكن أن ينطبق هذا الاعتبار على الفضيلة . «والآن لأن الفضيلة غاية ويمكن أن ترغب لذاتها دون أجر أو ثواب ، أى من أجل الرضا المباشر الذى تنقله ، فمن الضرورى أن تكون هناك عاطفة ما تمسها ... تميز الخير الأخلاقى والشر ...(٥٩) غير أننا نستطيع أن نسأل لماذا يسبب هذا الخط المعين أو ذاك من الفعل رضا أخلاقيا ونحكم عليه بالتالى بأنه فاضل ويؤكد هيوم أهمية المنفعة ، وهو بذلك رائد النفعيين . غير أنه لم يجعل المنفعة المصدر الوحيد للاستحسان الأخلاقى . وعلى أية حال ، يوضح النظر فى بعض الفضائل المعينة بصورة جيدة المعنى الذى يقدمه للمنفعة ودرجة الأهمية التى يعزوها إليها .

٧ – دعنا نأخذ فى البداية فضيلة الأريحية ، تثير الأريحية والسخاء فى كل مكان استحسان البشرية وإراداتها الخيرة «إن صفة: اجتماعي، ومحسن، وعواطف، ورحيم ومعترف بالجميل، وودود ، وكريم، أو مرادفاتها ، هى صفات معروفة فى كل اللغات، وتعبر بصورة كلية عن الفضيلة القصوى التى تستطيع الطبيعة البشرية بلوغها»[٦٠]. وفضلاً عن ذلك، عندما يثنى الناس على الإنسان الأريحى العطوف ، « فإن هناك ظرفًا ما يتم التأكيد عليه بكثرة ، وأعنى السعادة والرضا اللذين يحصل عليهما المجتمع من تفاعله وأعماله الخيرة». ويفترض ذلك أن منفعة الفضائل الاجتماعية «تكوِّن على الأقل جزءًا من قيمتها، وهى مصدر من ذلك الاستحسان والتقدير اللذين يوجه إليهما الاهتمام بصورة كلية... وبوجه عام، بقدر ما يكون الثناء متضمنًا فى صفة «نافع» البسيطة، بقدر ما يكون اللوم متضمنًا فى عكسها [٦١] .

وينبغى أن نلاحظ أن هيوم لم يقل إن الأريحية تُقدر كفضيلة بسبب منفعتها . إذ إن هناك بعض الكيفيات، مثل البشاشة، تكون مستحبة بصورة مباشرة، دون أى إشارة إلى المنفعة (التى تعنى عند هيوم ميلاً إلى توليد خير أبعد أو أقصى)، والأريحية نفسها تكون لاذة ومستحبة، بيد أن الاستحسان الأخلاقى الذى تثيرة الأريحية يسببه – فى بعض منها – منفعتها .

وقبل أن نمضى قدمًا فى موضوع المنفعة، لابد أن نلاحظ أن هيوم يخصص ملحقًا لكتابة «بحث مبادئ الأخلاق » لكى يبين أن شيئًا مثل الأريحية أو بالأحرى ما نسميه بالأريحية ، ليس فحسب صورة مقنَّعة من حب الذات. وربما تمتد وجهة النظرة التى تقول إن الأريحية هى بالفعل صورة من حب الذات من المذهب الكلبى الرخيص إلى محاولة فلسفية للمحافظة على الحقائق الواقعية للحياة الأخلاقية عندما تمد بتحليل للطريقة التى يأخذ فيها حب الذات ذلك الشكل الخاص الذى نسميه بالأريحية. غير أن هيوم يرفض وجهة النظر هذه بجميع صورها. لأن «العلَّة الأكثر بساطة ووضوحًا التى تُنسب إلى أى ظاهرة ربما تكون العلَّة الصحيحة»[٦٢]. وهناك – بالتأكيد – حالات يكون فيها من البساطة إلى حد كبير أن نعتقد أن شخصًا ما تحركه الأريحية وحب الخير أكثر مما تدفعه الاعتبارات الملتوية للمصلحة الذاتية لكى يفعل بطريقة أريحية. وأيضاً، لأنه حتى الحيوانات تظهر– أحيانًا – الشفقة والحنان عندما لا يكون أثر من

التنكر والدهاء. وإذا «سلَّمنا بأريحية تخلو من الغرض فى الأنواع الدنيا، فعن طريقة أى قاعدة من قواعد المماثلة نستطيع أن نرفضها فى الأنواع العليا؟»[٦٣]. وفضلاً عن ذلك نستطيع فى الغالب أن نجد فى الاعتراف بالجميل، والصداقة وحنان الأم، علامات العواطف والأفعال التى تخلو من الغرض. وبوجه عام، «يمتلك الغرض الذى يسلِّم بأريحية تخلو من الغرض وتتميز عن حب الذات، بساطة أكثر من ذلك الغرض الذى يدعى أنه يحل الصداقة، وحب الخير إلى مبدأ حب الذات، ويكون أكثر منه مطابقة لماثلة الطبيعة »[٦٤].

وأن هناك شيئًا مثل الأريحية التى تخلو من الغرض، فمن الواضح أنه عندما يجد هيوم فى المنفعة علَّة معينة للاستحسان الأخلاقى الذى يطابق الأريحية، فإنه لا يفكر فى المنفعة التى تقتصر على شخص واحد فقط. وربما نظهر همة وإقبالاً أكثر فى الثناء على الأريحية عندما تقيدنا شخصيًّا؛ غير أننا نثنى عليها غالبًا – بالتأكيد – بصورة كافية عندما لا تفيدنا شخصيًّا. فنحن نشعر – مثلاً – باستحسان أخلاقى تجاه الأفعال الأريحية التى تقوم بها شخصيات تاريخية فى أماكن أخرى. «إنه «لمهرب ضعيف» أن نبرهن على أنه عندما نفعل ذلك، فإننا ننقل أنفسنا عن طريق الخيال إلى مكان آخر وعصر آخر، ونتخيل أنفسنا أننا معاصرون نستفيد من الأفعال موضوع الاهتمام. «إن المنفعة مستحبة، وتشغيل استحساننا. وهذا أمر من أمور الواقع، تؤكده الملاحظة اليومية.. ولكن أتكون مفيدة؟ ولأى شئ؟ بالتأكيد، لمصلحة شخص ما. ما هى إذن تلك المصلحة؟ ليسا مصلحتنا الخاصة فقط، لأن استحساننا يمتد باستمرار إلى ما هو أبعد. ولذلك، لابد أن تكون مصلحة أُلئك الذين يخدمهم السلوك أو الفعل المستحسن، وقد نستنتج أن هذا السلوك أو الفل يهمنا نحن جميعًا، على الرغم من أنه بعيد[٦٥]. كما أنه «إذا كانت المنفعة، بالتالى مصدراً للعاطفة الأخلاقية، إذا لم ننظر إلى هذه المنفعة باستمرار فى إشارتها إلى النفس، فإنه ينجم عن ذلك أن كل شىء يساهم فى سعادة المجتمع يرجع بصورة مباشرة إلى استحساننا وإرادتنا الخيرة. وثمة مبدأ هنا يفسر– إلى حد كبير– أصل الأخلاق[٦٦] . وليس من الضرورى أن نسأل عن سبب امتلاكنا حب الخير أو التعاطف مع الآخرين. «إذ يكفى أن نعرف أن

ذلك مبدأ موجـود فى الطبيعـة البشـرية. ولابد أن نتوقـف فى مكـان مـا عندما نفحص العلل»(٦٧).

وعندما يثبت هيوم أن منفعة الآخرين يمكن أن تكون مستحبة لنا بصورة مباشرة، حتى أن. «كل شئ يساهم فى سعادة المجتمع يرجع مباشرة إلى استحساننا وإرادتنا الخيرة»، فإنه يبدو أنه عدّل - أو بالأحرى غيَّر- وجهة النظر التى وضعها من قبل فى كتابة «رسالة..». لأنه يقول هناك «لاتوجد عاطفة فى الأذهان البشرية مثل حب البشرية، من حيث إنها كذلك فقط ، مستقلة عن كيفيات شخصية ، وعن خدمات ، أو العلاقات بالذات» (٦٨). إن سعادة الآخر أو شقاءه تؤثر فينا - بالفعل - عندما لا تكون على مسافة بعيدة، وعندما نتمثلها فى حقيقتها الحيوية، «بيد أن ذلك لايصدر إلا من التعاطف» (٦٩). ويُفسر التعاطف، كما رأينا فى الفصل الأخير، عن طريق مبادئ التداعى . غير أن فكرة تداعى الأفكار تنزوى ولا تظهر فى كتابة «بحث فى مبادئ الأخلاق» ويدعم هيوم وجهة النظر القائلة بأن فكرة لذات الأناس الآخرين وآلامهم تثير فينا عاطفتي حب الخير والأريحية بصورة مباشرة. وبمعنى آخر، تكون لذات الآخرين، وما هو «مفيد» لهم، أى ما يولد لذة فيهم ، أو يمكن أن تكون، مستحبة لنا. ولا داعى لأن نلجأ إلى آلية متداعية محكمة لكى نفسر العواطف الغيرية. وبوجه عام يميل هيوم فى واحد منها. وربما لا يكون هذا الميل مستمداً من حب الذات .

٨ - لقد رأينا المنفعة عند هيوم أحد الأسباب التى تجعل الأريحية تحوز استحساننا الأخلاقى. غير أنها ليست هى السبب الوحيد. ومع ذلك يرى أن «المنفعة العامة عى الأصل الوحيد للعدالة، وأن التأملات فى النتائج المفيدة لهذه الفضيلة هى الأساس الوحيد لقيمتها» (٧٠).

إن المجتمع مفيد- بالطبع - للإنسان . دع الفرد وشأنه، ستجد أنه لا يستطيع أن يزود نفسه بحاجاته بوصفة موجوداً بشريا . ولذلك، تدفع المصلحة الشخصية الناس إلى المجتمع. غير أن ذلك ليس وحده كافيًا. لأنه إذا لم تكن هناك اتفاقات تؤسس حقوق الملكية وتنظمها ، تنشأ الاضطرابات، فى المجتمع لا محالة. إن هناك حاجة «إلى

اتفاق يدخل فيه كل أعضاء المجتمع لكى يمنحوا ملكية الخيرات الخارجية الثبات، ويتركوا كل شخص يتمتع بسلام بما يكتسبه عن طريق حظه واجتهاده.. ونحافظ على المجتمع بتلك الوسيلة، الضرورية لرخائهم ووجودهم، والضرورية أيضًا لرخائنا ووجودنا» (٧١). ويجب ألا نتصور هذا الاتفاق على أنه عهد. لأن العهود نفسها تنشأ من اتفاقات بشرية. إن الاتفاق ليس سوى إحساس عام بالمصلحة العامة؛ هو إحساس يعبر عنه كل أعضاء المجتمع، ويحثهم على أن ينظموا سلوكهم عن طريق قواعد معينة(٧٢). وعندما يدخل أعضاء المجتمع فى هذا الاتفاق الذى يكفهم عن خيرات الآخرين الخارجية، «تنشأ فكرة العدالة والظلم بصورة مباشرة»(٧٣). ومع ذلك لا يعنى هيوم أن هناك حقًا للملكية يسبق فكرة العدالة ؛ فهو ينكر ذلك بوضوح. إن «إحساسًا عامًا بالمصلحة العامة» يعبر عن نفسه فى المبدأ العام للعدالة والمساواة؛ أى فى القوانين الأساسية للعدالة؛ و«لا تكون ملكيتنا شيئًا سوى تلك الخيرات التى تؤسس حيازتها الدائمة قوانين المجتمع؛ أى قوانين العدالة.. إن أصل العدالة يفسره أصل الملكية الخاصة. وتؤدى هذه الحيلة نفسها إلى نشأة العدالة والملكية معاً(٧٤).

ولذلك تؤسس العدالة على المصلحة الذاتية، أى على الإحساس بالمنفعة. والمصلحة الذاتية هى التى تحدث ما يسميه هيوم «بالإلزام الطبيعى» للعدالة. لكن ما الذى يسبب الإلزام الأخلاقى، أو عاطفة الصواب والخطأ؟ أو لماذا نلحق فكرة الفضيلة بالعدالة، ونلحق فكرة الرذيلة بالظلم(٧٥)؟ يجب أن نجد التفسير فى التعاطف. فحتى عندما لايؤثر الظلم فينا بصورة شخصية كضحايا، فإنه مع ذلك يسبب لنا سخطاً، لأننا ننظر إليه على أنه ضار بالنسبة للمجتمع. إننا نشارك «تعب» الآخرين عن طريق التعاطف. وطالما أن ما يولد فى الأفعال البشرية تعب يثير الاستهجان ونسميه بالرذيلة ، بينما ما يولد الرضا نسميه بالفضيلة فإننا ننظر إلى العدالة على أنها فضيلة أخلاقية وننظر إلى الظلم على أنه رذيلة أخلاقية. «وهكذا تكون المصلحة الذاتية هى الباعث الأصلى على تأسيس العدالة: غير أن تعاطفًا مع المصلحة العامة وهو مصدر الاستحسان الأخلاقى ويصاحب تلك الفضيلة»(٧٦). وتساهم التربية وكلمات السياسيين فى ترسيخ هذا الاستحسان الأخلاقى، بيد أن التعاطف هو الأساس.

ولايقدم هيوم أى تعريف واضح للعدالة ولا حتى - كما يبدو لى - أى إشارة واضحة بالفعل لما يعنيه بالمصطلح. إنه يؤكد فى كتابة «بحث فى مبادئ الأخلاق» أن «السلام العالم والنظام ملازم للعدالة، أو امتناع عام عن ممتلكات الآخرين» (٧٧)، أما فى كتابة «رسالة..» تحت العنوان العام «العدالة والظلم» فنظر فى البداية إلى المسائل التى ترتبط بالملكية، ويخبرنا بأن «قوانين الطبيعية» الثلاثة الأساسية هى «تلك القوانين التى تربط بالحيازة الدائمة للملكية، ونقل الملكية عن طريق الرضاء والقبول، والوفاء بالعهود(٧٨). وعلى أية حال، ما هو جلى وواضح هو أن كل قوانين العدالة العامة والخاصة، ترتكز- فى رأيه - على المنفعة .

ونستطيع بالتالى أن نفهم ما يقصده هيوم بتسمية العدالة «فضيلة اصطناعية». فهى تفترض مقدمًا اتفاقًا بشريًا ، يقوم على المصلحة الذاتية. إن العدالة تولد اللذة والاستحسان «عن طريق براعة أو اختراع ينشأ من ظروف البشرية وحاجتها»(٧٩). إن معنى العدالة ينشأ من اتفاق يكون علاجاً «لمتاعب» موجودة فى الحياة البشرية. العلاج - إذن - ليس مستمداً من الطبيعة، ولكن من اختراع ، إذا شئنا أن نتحدث بصورة أكثر ملاءمة، الطبيعية تمد بعلاج فى الحكم على ما هو شاذ ومزعج فى الميول والعواطف وفهمه(٨٠). ولا يعنى هيوم باستخدام كلمة «اختراع» أنها مجرد مسألة ذوق، أو مسألة اختيار تعسفى سواء نظرنا إلى العدالة على أنها فضيلة وتؤسس قوانين العدالة أم لا. «إن معنى العدالة والظلم ليس مستمداً من الطبيعة، ولكنه ينشأ بصورة اصطناعية، ومع ذلك بصورة ضرورية، من التربية والاتفاقات البشرية» (٨١). إن العدالة «اصطناعية» بمعنى أنها اختراع من اختراعات الإنسان، ويخترعها بوصفها علاجًا للأنانية البشرية والطمع الذى يرتبط بالزاد النادر الذى يؤدى إلى فقره . وإذا لم يتم إدراك هذه الظروف ، لن تكون هناك عدالة . « إنك إذا نظرت إلى العدالة على أنها بدون فائدة تمامًا، فإنك تحطم بذلك ماهيتها، وتعلق الإلزام على البشرية» (٨٢). غير أنه لابد من إدراك الظروف، ويكون «الاختراع» مطلوباً من أجل منفعة الإنسان. وحيثما يكون الاختراع واضحًا وضروريا بصورة مطلقة، فمن المحتمل أن نقول إنه طبيعى مثل أى شئ يصدر مباشرة من مبادئ أصلية،

دون توسط فكر أو تأمل. ومع أن قواعد العدالة اصطناعية، فإنها ليست تعسفية. وليس من المناسب أن نطلق عليها اسم «قوانين الطبيعة»، إذا كنا نعنى بطبيعى ما هو مشترك بالنسبة لأى نوع، أو حتى إذا حصرناه ليعنى ما لا يمكن أن ينفصل عن النوع [٨٣].

وقد تعمل قوانين العدالة الخاصة والمساواة – بالطبع – بطريقة تضر المنفعة العامة إذا ركزنا انتباهنا على حالة معينة واحدة. فقد يرث لايستحق ثروة من أب ثرى – مثلاً – ويستخدمها فى أغراض سيئة. وغير أن التخطيط العام أو نسق العدالة هو الذى يكون ذا فائدة عامة. ونجد هنا اختلافًا بين فضيلة مثل الأريحية، وفضيلة مثل العدالة. ففضيلة حب الخير والأريحية يظهر تأثيرها مباشرة عن طريق ميل مباشر أو غريزة، تضع نصب عينيها، أساساً، الموضوع البسيط، الذى يحرك العواطف، ولا يفهم أى تخطيط أو نسق، ولا النتائج التى تنتج من المجاراة، والتقليد، أو نموذج الآخرين .. لكن الأمر ليس كذلك بالنسبة للفضائل الاجتماعية كالعدالة والإخلاص. فهى مفيدة بصورة كبيرة، أو أنها ضرورية بصورة مطلقة لخير البشرية؛ بيد أن المنفعة التى تنتج منها ليست نتيجة كل عمل فردى واحد، لكنها تنشأ من الخطة الكلية أو النسق الذى يشارك فيه الكل ، أو القطاع الأكبر من المجتمع[٨٤].

ولذلك لا يسلّم هيوم بأن هناك قوانين أبدية للعدالة، مستقلة عن ظروف الإنسان والمنفعة العامة. فالعدالة براعة، أو اختراع. ولا تعتمد فى الوقت نفسه على عقد اجتماعى، أو على عهد؛ لأن العدالة نفسها هى التى توجد العقود وتلزم بالعهود. إنها تعتمد على منفعة نحس بها، وهذه المنفعة حقيقية. إن الناس يؤسسون قوانين العدالة من اهتمام بمصلحتهم الخاصة وبالمصلحة العامة. غير أن هذا الاهتمام لا يُستمد من التفكير فى العلاقات الأبدية والضرورية للأفكار، ولكنها تُستمد من انطباعاتنا ومشاعرنا. «إن معنى العدالة لا يرتكز – بالتالى – على أفكارنا، وإنما على انطباعاتنا»[٨٥]. فالناس يشعرون بمصلحتهم فى تأسيس تخطيط للعدالة، ويشعرون باستحسان اتفاقات مألوفة تعالج «متاعب» تلازم الحياة البشرية. بيد أننا نستخدم

العقل - بالطبع - فى تأسيس قواعد معينة. وهكذا يدرج هيوم فضيلة العدالة داخل النموذج العام لنظريته الأخلاقية. إن الشعور أساسى، غير أن ذلك لا يعنى أن العقل ليس له دور فى الأخلاق.

٩ - يشرع هيوم فى فهم حياة البشر الأخلاقية عن طريق دراسة الوقائع التجريبية. فالقول بأن الناس يصنعون أحكامًا أخلاقية هو أمر واضح؛ لأنه واقعة تجريبية لا تحتاج إلى برهان. لكن ليس يصنعون واضحًا - بصورة مباشرة - ماذا يفعل الناس عندما يصنعون هذه الأحكام، وما هو الأساس البعيد للأحكام موضوع الاهتمام. لقد تصور بعض الفلاسفة أحكام أحكام القيمة على أنها نتاج الاستدلال، أى على أنها نتائج عملية منطقية. لقد حاولوا أن يبنوا نسق الأخلاق من جديد بوصفه نسقًا عقليا يشبه الرياضيات. غير أن تفسيراً من هذا النوع يحمل تشابهًا قليلاً مع الوقائع. فحيثما يكون هناك اتفاق عام على القيم والمبادئ الأخلاقية، فإننا نستطيع أن نبرهن على إذا ما كانت حالة معينة تندرج - مثلاً - تحت مبدأ معين أم لا. وبعد أن نضع حكمًا أختلاقيًا، نستطيع أن نبحث عن أسباب لتدعيمه. بيد أن افتراض أن الأحكام الأخلاقية هى فعل المقام الأول نتيجة العقل، أى نتيجة عملية استنباطية تشبه الرياضيات، لا تلائم المعطيات المتاحة. إن أحكام الناس الأخلاقية تتأثر ، من ناحية الممارسة، عن طريق التربية وعوامل خارجية أخرى. لكن إذا نحينا التساؤل جانباً سيكون جليا إذا راقبنا تجربة أخلاقية عينية ، أى عندما يضع شخص حكمًا أخلاقيا سيكون هناك عنصر من المباشرة IMMEDIACY لا يُفسر بناء على التفسير العقلى للأخلاق. إن الأخلاق تشبه الاستاطيقا أكثر من الرياضيات. وصحيح أن نقول إننا: «نشعر» بالقيم أكثر مما نستنبط القيم، أو نصل إلى أحكام أخلاقية عن طريق عملية الاستدلال المنطقى من مبادئ مجردة.

وعندما وجه هيوم الانتباه إلى عنصر المباشرة فى الحكم الأخلاقى، فإنه أكد مسألة لها أهميتها، بيد أن سيكولوجاه العامة قد أعاقته عند تفسيره الأبعد للمسألة. فمن حيث إن رفض التسليم بأن التمييزات الأخلاقية تُستمد من عمليات العقل التى

عرفها، كان مضطراً أن يقول بصورة ملائمة إن الأخلاق مسألة للوجدان أكثر من أن تكون مسألة للحكم، وأن يرد الحكم إلى تعبير الوجدان. غير أن لفظًا مثل: «الوجدان» و«الحاسة الخلقية» عندما تُستخدم فى هذا السياق، هى ألفاظ متشابهة قد تكون مفيدة لتوجيه الانتباه إلى جانب من جوانب حياة الإنسان الأخلاقية أهمله الفلاسفة العقليون، لكنه يحتاج إلى تفسير أبعد مما وافقهم هيوم عليه. إن عناصر مذهب المنفعة الموجودة فى نظرية تبدو لى أنها تفترض إمكان الرغبة فى مراجعة تصور هيوم «للعقل» بدلاً من الاقتناع بألفاظ مثل «الوجدان» وبمعنى آخر ، ينقص فلسفة هيوم تصورها للعقل الجزئى، ولحالة عمله.

وأعتقد أن نظرية هيوم عن العلاقات قد أعاقته أيضًا. فقد رفض التسليم بأن العقل يستطيع أن يميز علاقة بين الأفعال البشرية وقاعدة الأخلاق التى يعلنها العقل. لقد اعتقد بالفعل أن أى وجهة من النظر عن المسألة توقع المرء فى استدلال دائرى. غير أن إصراره على التكوين الأصلى لبنية الطبيعية البشرية تفترض أن هذه الطبيعة هى بمعنى ما أساس الأخلاق أو بمعنى آخر أن هناك قانونًا طبيعيا يعلنه العقل يفهم الطبيعة البشرية فى جانبها الغائى والدينامى. ويمكن تطوير تفسير للأخلاق بناء على هذه الخطوط دون أن يستلزم ذلك أن الناس بوجه عام «يستدلون» عن وعى على قواعد أخلاقية. لقد اعتقد هيوم - بالطبع - أنه إذا قيل إن العقل يميز علاقات تسبب حكمًا أخلاقيا، فإنه يتحتم علينا - أيضًا - أن نقول إن الموضوعات اللاحية - مثلاً - فى إمكانها أن تكون أخلاقية. بيد أنه من الصعب أن نرى كيف ينتج ذلك. لأن الأفعال البشرية، مع ذلك، هى أفعال بشرية، وهى تتعلق بهذه الأفعال فقط، صحيح أن هيوم مال إلى القول بأن الأفعال لا تتعلق إلا بحكم أخلاقى من حيث إنه يشير إلى باعث وسلوك. بيد أن ذلك يبدو أن يكون طريقة للقول بأن الأفعال البشرية فقط، أى الأفعال التى تصدر عن عمد، هى الأفعال الأخلاقية. وعلاقة هذه الأفعال بقانون أخلاقى فريدة فى نوعها.

ربما يكون طبيعيا أن هيوم يؤكد على السلوك، وصفات السلوك فقط، إذا سلمنا بتفسيره للحرية. لأنه إذا ارتدت الحرية إلى التلقائية، سيكون لفعل قيمة إما بوصفه تجليًا لسلوك، أو بسبب «منفعته» ولذلك، اعتدنا أن ننظر إلى أنماط السلوك والصفات الشخصية على أنها تنال الإعجاب أو العكس، بدلاً من أن ننظر إليها على أنها صواب أو خطأ، وهى كلمات نعكسها بالنسبة للأفعال. ولذلك إذا أكدنا صفات شخصية، بدلاً من أفعال، فمن المحتمل أن نميل إلى أن نجعل الحكم الأخلاقى أو حكم القيمة مشابهًا للحكم الأستاطيقى. وتجد هيوم يمر- بالفعل - مر الكرام على الاختلاف بين الصفات الأخلاقية أو الفضائل والمنح الطبيعية والمواهب. وإذا نظرنا، على أية حال، إلى الأفعال على أن لها قيمة بسبب منفعتها، فإننا نميل إلى تطوير نظرية نفعية. ونجد خطين من التفكير فى تحليل هيوم للأخلاق.

ولذلك، يبدو لى أن أخلاق هيوم مشروطة إلى حد كبير بمواقف تبناها من قبل، وتحتوى على خطوط مختلفة من التفكير. وقد طور «بنتام» و«جيمس مل» و«جون ستيوارت مل» العنصر النفعى فيما بعد، فى حين أن الإصرار على الوجدان وجد حياة جديدة فى المذهب التجريبى الحديث فى نظرات الأخلاق الانفعالية .

الهوامش

(١) كانت كلمة MORAL فى القرن الثامن عشر بمعنى أشمل وأوسع بكثير مما تعنيه اليوم ؛ فقد كانت الموضوعات الأخلاقية أو الفلسفة الأخلاقية تعنى العلوم المستقلة عن الطبيعة المادية. (المترجم)

(٢) p. xx.

(٣) T., 1.4 6. p. 263.

(٤) T., 1.4 7. p. 263.

(٥) T., 3.1 3. p. 455.

(٦) E., 1.1 2. pp. 5-6.

(٧) T., 2.1 3. p. 282.

(٨) T., 2.1 3. p. 282.

(٩) T., 2. 3. p. 415.

(١٠) T., 2.1.1. p. 275.

(١١) Ibid, p.276.

(١٢) Ibid.

(١٣) T., 2.3.9. p. 439.

(١٤) T., 2.3.9. p. 439.

(١٥) T., 2.1. p. 277.

(١٦) T., 2.1.3. p. 280.

(١٧) T., 2.3.1. p. 281.

(١٨) T., 2.1.4. p. 283.

(١٩) Ibid, p. 284.

(٢٠) T., 2.1.5. p. 289.

(٢١) T., 2.1.11. p. 317.

(٢٢) Ibid.

(٢٣) Ibid, p. 318.

(٢٤) T., 2.1.11. p. 318.

(٢٥) Ibid, p. 320.

(٢٦) T., 3.3.11. p. 576.

(٢٧) T., 2.3.1. p. 339.

(٢٨) T., 2.3.1. p. 404.

(٢٩) Ibid, p. 407.

(٣٠) T., 2.3.3. p. 413.

(٣١) Ibid.

(٣٢) Ibid.

(٣٣) Ibid, p. 414.

(٣٤) Ibid.

(٣٥) T., 2.3.3. pp. 404 -15.

(٣٦) I bid, p. 418.

(٣٧) يستخدم هيوم هنا كلمة «انفعال» بمعنى حرفي ليعني حركة نشعر بها أو حركة ظاهرية. (المؤلف)

(٣٨) T., 2.3.3. p. 418.

(٣٩) Ibid.

(٤٠) Ibid, p. 418.

(٤١) E. M., 1.133.9. 170.

(٤٢) E. M., 1.134. 170.

(٤٣) E. M., 1.137, pp. 172 -3.

(٤٤) E. M., Appendix 1,237-287.

(٤٥) T., 3,1, p. 463.

(٤٦) T., 3,3, pp. 468 -9.

(٤٧) I bid, p. 463.

(٤٨) I bid, p. 468.

E. M., Appendix 1,239, pp. 288 -9. (٤٩)

T., 3.1.2. p. 470. (٥٠)

Ibid, p. 472. (٥١)

Ibid. (٥٢)

E. M., Appendix 1,239, p.289. (٥٣)

T., 3.2.9. p. 552. (٥٤)

T., 3.1138. p. 475. (٥٥)

E. M., 1.138. p. 174. (٥٦)

E. M., Appendix 1,244, p. 293. (٥٧)

E. M., Appendix 1,244, p. 293. (٥٨)

Ibid, p. 274, pp, 293 -4. (٥٩)

E. M., 2, 1,139, p. 176. (٦٠)

Ibid, p. 176. (٦١)

E. M., Appendix 2,251, p. 299. (٦٢)

Ibid, p. 252, p, 300. (٦٣)

Ibid, p. 253, p, 301. (٦٤)

E. M., 5,1,177, p. 218. (٦٥)

E. M., 5,2,178, p. 219. (٦٦)

E. M., 5,2,178 note, pp. 219 -20. (٦٧)

T., 3,2,1 p. 481. (٦٨)

Ibid. (٦٩)

E. M., 3,1,145, p. 183. (٧٠)

T., 3,2, p. 489. (٧١)

Ibid, p. 490 (٧٢)

Ibid, (٧٣)

Ibid, P. 491. (٧٤)

Ibid. (٧٥)

T., 3.2.2. pp. 499 - 500. (٧٦)

E. M., Appendix 3,256, p. 304. (٧٧)

T., 3.2.6. p. 526. (٧٨)

T., 3.2.1. p. 477. (٧٩)

T., 3.2.2. p. 489. (٨٠)

T., 3.2.1. p. 483. (٨١)

E. M., 3,1, 149, p. 188. (٨٢)

T., 3,2,1, p. 484. (٨٣)

E. M., Appendix 3, 255 - 6, pp. 303 -4. (٨٤)

T., 3,2,3 p. 496. (٨٥)

الفصل السابع عشر

هيوم (٤)

السياسة بوصفها علماً - أصل المجتمع - أصل الحكومة - طبيعة الولاء وحدوده - قوانين الأمم - ملاحظات عامة

١ - ينظر هيوم إلى السياية على أنها علم بمعنى ما لهذه الكلمة. وكما رأينا من قبل تُصنف السياسة - التى توصف بأنها تنظر إلى الناس على أنهم يتحدون فى مجتمع ويعتمد كل منهم على الآخر - مع المنطق، والأخلاق، والنقد، بوصفها جزأً من علم الإنسان [(١)] . ويرى هيوم فى مقال عنوانه «السياسة قد تكون علمًا» ما أعظم قوة القوانين وقوة الصور الجزئية للحكومة، وما أقل اعتمادها على حالات الناس النفسية وأمزجتهم حتى إن النتائج التى تكون فى الغالب عامة ويقينية قد تُستنبط أحيانًا منها مثل أى نتيجة تقدمها لنا العلوم الرياضية». وفى نهاية كتاب «بحث فى الفهم الإنسانى» تنفصل السياسة عن الأخلاق والنقد. «إن الاستدلالات الأخلاقية إما أن تخص وقائع جزئية أو وقائع عامة؛ أم العلوم التى تعالج الوقائع العامة فهى السياسة، والفلسفة الطبيعية، والفيزياء، والكيمياء.. الخ، حيث يتم بحث كيفيات الأنواع ككل من الموضوعات والعلل والنتائج [(٢)] . ومع ذلك، «ليست الأخلاق والنقد، بصورة ملائمة، موضوعات للفهم مثل موضوعات الذوق والعاطفة»[(٣)] . إن لدينا هنا - بالتالى - تصنيفًا مختلفًا عن التصنيف الموجود فى مقدمة كتاب «رسالة..». ومهما يفكر هيوم فى الأخلاق، فإنه يحاول أن يحافظ على السياسة بوصفها علمًا، ويصنّفها مع الفلسفة الطبيعية والكيمياء. ومع ذلك، يذكر هيوم السياسة مع الأخلاق والنقد فى كتابة «محاورات فى الدين الطبيعى». «طالما أننا نحصر تأملاتنا فى التجارة أو فى

الأخـــلاق أو السيـــاسة، فإننا نلجأ فى كل لحظة إلى الحس المشترك والتجربة اللذين يقويان نتائجنا الفلسفية، ويزيلان (من جانب على الأقل) الشك الذى نفكر فيه بالنسبة لكل استـدلال دقـيق ومـتـقن جدًا» [٤] . وبالتـالـى يناقص علم الاقـتـصـاد، والأخـلاق، والسياسة، والنقد أو الأستاطيقا «الاستدلالات اللاهوتية» التى لا نستطيع أن نؤكد فيها، كما يرى المتحدث، نتائج فلسفية عن طريق اللجوء إلى الحس المشترك والتجربة.

وحتى إذا اختلفت عبارات هيوم عن علاقة السياسية بالأخلاق فى مناسبات مختلفة، فمن الواضح – مع ذلك – أنه ينظر إلى السياسة على أنها علم، أو على أنها يمكن أن تكون علمًا . فنحن نستطيع أن نضع قواعد عامة وفروضًا مفسرة، ومن الممكن أن نتنبأ داخل حدود، بيد أن ما هو غير متوقع قد يحدث، حتى على الرغم من أننا قد نستطيع بعد الحدث أن نفسره بناء على مبادئ معروفة من قبل. وهكذا يرى هيوم فى مقاله «عادات جديرة بالملاحظة» أنه ينبغى تأسيس كل القواعد العامة فى السياسة بحذر كبير، وأنه «يتم اكتشاف ظواهر شاذة وغير عادية فى الأخلاق باستمرار، بقدر ما يتم اكتشافها فى العالم الفيزيائى. فربما نستطيع أن نفسر الظواهر الشاذة وغير العادية فى الأخلاق جيداً بعد أن تحدث، من منابع ومبادئ يمتلك كل شخص يقينها القوى وتحققها بداخله أو من الملاحظة، غير أن ليس من الممكن تمامًا – فى الغالب – أن يتنبأ التدبير البشرى بها مقدماً. «إننا لا نساطيع أن تبلغ فى السياسة اليقين الذى نبلغه فى الرياضيات ؛ لأننا نعالج أساسًا أمور الواقع. وذلك هو – بلا شك – السبب فى إنه عندما يتمثل السياسة أو الرياضيات يدخل كلمة منقذة هى كلمة «تقريبًا» فى الفقرة التى اقتبسناها فى بداية هذا القسم .

٢ – إن المجتمع المنظم يوجد، كما رأينا عندما عالجنا فضيلة العدالة، بسبب منفعته للإنسان. فهو علاج لمتاعب الحياة التى تكون بغير وجود مجتمع. إن المجتمع يقدم علاجًا لتلك المتاعب الثلاثة. فعن طريق اتحاد القوى، تزداد القوة: أى أن قوتنا تزداد عن طريق تقسيم العمل؛ وعن طريق النجدة المتبادلة، نكون أقل تعرضًا للحظ والحوادث. إن المجتمع يصبح مفيداً عن طريق هذه القوة الإضافية، والقدرة، والأمن[٥] .

وعلى أية حال، من المهم أن ندرك أن هيوم لا يتصور الموجودات البشرية البدائية على أنها تفكر في الأضرار التى تلحق بها دون مجتمع منظم، مستنبطة علاجًا، وتدخل فى أى عقد أو اتفاق اجتماعى واضح. وبغض النظر عن الحقيقة التى تقول إنه لم يسلِّم بأن العهود والعقود تلزم بقوة بغض النظر عن مجتمع وقواعد العدالة، فإنه يصر على أن منفعة المجتمع مسألة نحس بها، أصلاً، بدلاً من أن نجعلها حكم تأملى. إذ يمكن هناك اتفاق بين الناس على الرغم من عدم إبرام عهود واضحة. وعندما يتحدث هيوم عن الاتفاق الذى تنشأ منه فكرة العدالة، والملكية والحق، فإنه يستخدم مثالاً مشهوراً يوضح ما يطلق عليه اسم «المعنى العام للمصلحة»؛ الذى يتم التعبير عنه بالفعل، وليس بالكلمة. هذا المثال هو: «شخصان يجذبان مجداف قارب، إنهما يفعلان ذلك بالمعرف أو الاتفاق، وعلى الرغم من أن أحدهما لم يقدم وعداً للآخر على الإطلاق.. وعلى نحو مماثل تقوم اللغات بالتدريج عن طريق الأعراف البشرية بلا وعود»[٦].

يقوم هيوم إنه ليس من الضرورى فقط – لكى يتكون المجتمع – أن يكون مفيداً، بالفعل، الناس، ولكن يجب على الناس أيضًا أن «يشعروا بتلك الفوائد. وإذا لم نتصور أن الناس البدائيين وصلوا إلى هذه المعرفة عن طريق التفكير والدراسة، فكيف وصلوا إليها؟ ورد هيوم هو أن المجتمع ينشأ عن طريق الأسرة. فالشهوة الطبيعية تجذب أعضاء الجنسين معًا وتحافظ على وحدتهم حتى تنشأ رابطة جديدة، أى اهتمامهم المشترك بنسلهم. «إن العادة التى تؤثر على أذهان الأطفال اللينة تجعلهم يشعرون، فى وقت قصير، بالمزايا التى قد يجنونها من المجتمع، كما أنها تشكلهم عن طريق درجاته، أى عن طريق محو المزق الصعبة، والوجدانات العنيدة التى تمنع اتحادهم[٧]. ولذلك تكون الأسرة (أو بصورة أكثر دقة الشهوة الطبيعية بين الجنسين) هى «المبدأ الأول والأصيل للمجتمع البشرى»[٨]. ويحدث الانتقال إلى مجتمع أوسع – أساسًا – عن طريق الحاجة التى يشعر بها الناس إلى ترسيخ ملكية الخيرات الخارجية.

ولأن هناك شكًا فى الشعور بحاجة وليس فى دراسة حالة الإنسان بوعى، والوصول إلى حكم عام وتأملى عن طريق الملائمة لمواجهتها، ولأن هذه الحاجة موجودة من الناحية العملية منذ بداية الحياة البشرية على الأرض، فإننا نستطيع أن نفهم أن هيوم لم يشعر بتعاطف مع نظرية حالة الطبيعة أكثر من أن يشعر بتعاطف مع

نظرية العقد الاجتماعي. فهم يستنتج أنه من المستحيل تماماً بالنسبة للناس أن يبقوا وقتًا كبيراً في تلك الحالة الوحشية التي تسبق المجتمع»، لكن قد يُحكم - بحق - على حالته الأولى ووضعه بأنهما اجتماعيان. ومع ذلك، لا يعوق ما يراه هيوم سوى القول بأن الفلاسفة قد يمدون، إذا أرادوا، استدلالهم إلى حالة الطبيعية المفترضة، شريطة أن يسلموا بأنها مجرد وهم فلسفي، ليس لها، ولايمكن أن يكون لها أي حقيقة واقعية .. ويجب - بالتالي - أن ننظر إلى حالة الطبيعة على أنها مجرد وهم [٩] . ويشير هيوم إلى المسألة نفسها في كتابة «بحث في مبادئ الأخلاق»؛ فهو يتحدث، أيضا، عن حالة الطبيعة بوصفها وهماً فلسفياً، ويرى أنه «ربما نشك بحق فيما إذا كانت حالة الطبيعية هذه يمكن أن توجد أو يمكن، - إذا وجدت - أن تستمر طويلاً حتى تستحق اسم «حالة». فالناس يولدون بالضرورة في مجتمع الأسرة على الأقل» [١٠] .

٣ - ويمكن أن نصد أحكمًا مماثلة عن أصل الحكومة. فإذا كانت العدالة الطبيعية تكفي لأن السلوك البشري، وإذا لم ينشأ اضطراب أو شر، لن تكون هناك حاجة إلى تقييد الحرية الفردية عن طريق تأسيس حكومات ندين لها بالولاء. «واضح أنه إذا لم تكن الحكومة مفيدة على الإطلاق، فإنها لا يمكن أن توجد، ويكون الأساس الوحيد لواجب الولاء هو المنفعة التي يحصل عليها المجتمع عن طريق حفظ السلام والنظام بين البشر[١١] . أن فائدة المجتمع هي - بالتالي - تأسيس مؤسسة الحكومة. والمنفعة الرئيسية التي يكفلها للبشر هي تأسيس العدالة وتدعيمها. ولذلك يبدأ هيوم في مقالة «عن أصل الحومة» بالقول بأن «الإنسان، المولود في أسرة، مجبر على أن يحافظ على المجتمع من الحاجة الماسة، والميل الطبيعي، والتعود. إن نفس المخلوق يتعهد، في تقدمه الأبعد، بأن يؤسس المجتمع السياسي لكي تجري العدالة، التي بدونها لا يمكن أن يكون هناك سلام بينهم، ولا يمكن أن يكون هناك أمان، ولا معاملة متبادلة، ولابد أن ننظر - بالتالي - إلى كل الجهاز الشاسع لحكومتنا على أنه لا يمتلك هدفًا أو غرضًا بصورة قصوى سوى توزيع العدالة. ومع ذلك، يرى هيوم في كتابة «رسالة..» - حيث يتحدث بصورة أكثر دقة - أنه علم الرغم من أن إجراء العدالة وحسم النزاعات والخلافات الى تتصل بمسألة العدالة والمساواة هما الميزتان الأساسيتان المستمدتان من الحكومة، فإنها لا تكونان الميزتين الوحيدتين. فدون

الحكومة يصعب جدا الاتفاق على خطط ومشروعات من أجل الخير العام وتنفيذ هذه المشروعات بصورة منسجمة. إن المجتمع المنظم يعالج هذه المتاعب. «وهكذا تُبنى الكبارى، وتُفتح الموانئ، وتُرفع الأسوار، وتُحفر القنوات، وتُجهز الأساطيل، وتُنظم الجيوش، كل ذلك يتم فى كل مكان عن طريق رعاية الحكومة (١٢) .

إن الحكومة هى - بالتالى - «اختراع» ذو منفعة عظيمة للناس. لكن كيف تنشأ؟ هل هى ضرورية للمجتمع حتى إنه لا يمكن أن يكون هناك مجتمع دونها؟ يقول هيوم بوضوح فى كتابة «رسالة..» أنه لا يتفق مع أولئك الفلاسفة الذين أعلنوا أن الناس ليسوا قادرين على وحدة اجتماعية دون حكومة. فحالة المجتمع دون حكومة هى حالة من أكثر الحالات الطبيعية للناس، ولابد أن تبقى عن طريق انظمام عدة أسر، وتستمر بعد الجيل الأول، ولاشئ يمكن أن يجبر الناس، ولابد أن تبقى عن طريق انضمام عدة أسر، وتستمر بعد الجيل الأول، ولاشئ يمكن أن يجبر الناس على أن يتخلصوا منها سوى الثروات والممتلكات (١٣) . إن وجود المجتمعات - كما يرى هيوم - دون حكومات منظمة هو أمر تحقق تجريبيًا فى القبائل الأمريكية. ويبدو أنه يعنى، للوهلة الأولى على الأقل، أن الناس البدائيين - الذين يدركون ضرورة الحكومة بعد مدة - يجتمعون معًا لكى يختاروا قضاه، ويحددوا سلطتهم، ويعدوهم بالطاعة. ويحدث ذلك لأن «قوانين الطبيعية» (المبادئ الأساسية للعدالة)، والطابع الملزم للعهود مفترضة سلفًا. إنها تسبق تأسيس الحكومة، على الرغم من أنها لا تسبق تأسيس الاتفاق الذى يكون كامنًا فى المجتمع.

وإذا كانت وجهة نظر هيوم هى بالفعل أن الحكومة تدين بأصلها لاتفاق أو عهد واضح، فإن ذلك قلما يتسق مع رؤيته العامة. لأنه يؤكد كما رأينا فيما يتعلق بأصل المجتمع المنفعة «التى تشعر بها» ويشكك فى النظرية العقلية عن العقود الاجتماعية. بيد أنه، مع ذلك قد يتحدث أحيانًا، ولا أعتقد أنه يميل إلى القول بأن الحكومة تنشأ عن طريق اتفاقات واضحة. فمن المحتمل - فى رأيه - أن تنشأ الحكومة، ليس عن طريق تطور بسيط وتوسيع لسلطة أبوية أو لحكومة أبوية، ولكن عن طريق حروب بين مجتمعات مختلفة. إن الحرب الخارجية تنتج بالضرورة حربًا أهلية فى حالة المجتمعات التى لا توجد بها حكومة. ومن ثم فإن المبادئ الأولى للحكومة - كما يمكن أن نرى

ذلك بين القبائل الأمريكية - هى السلطة التى تتمتع بالرئيس أو شيخ القبيلة أثناء العمليات الحربية. «إننى أؤكد أن المبادئ الأولى للحكومة تنشأ من نزاعات، ليس بين أناس من نفس المجتمع، ولكن بين أناس من مجتمعات مختلفة» [١٤] . ولذلك يرى هيوم فى مقاله «عن العقد الأصلى» أن شيخ القبيلة الذى يكتسب نفوذه أثناء استمرار الحرب، يحكم عن طريق الإقناع أكثر مما يحكم عن طريق الأمر؛ وإلى أن يتمكن من استخدام القوة لكى يردع العاصى والمتمرد، قلما نستطيع أن نقول إن المجتمع بلغ حالة الحكومة المدنية. فمن الواضح أنه لايوجد اتفاق صريح، من أجل خضوع عام؛ فتلك فكرة تجاوز فهم المتوحشين: وكل جهد يبذله شيخ القبيله لابد أن يكون فرديًا خاصًا، وتستوجبه ضرورات الحالة الراهنة: زى أن المنفعة المحسوسة التى تنشأ من تدخله تجعل هذه الجهود تتكرر يوميًا، وينتج من تكرارها بصورة تدريجية قبول معتاد، أو إن شئت أن تسميه، قبول إرادى أو إذعان لدى الناس، وبالتالى فهو محفوف بالمخاطر. ومن هنا، من حيث إن الحكومة تنشأ فى البداية عملية متدرجة، تتضمن إدراكًا تقدميًا لمنفعتها، فإنه يمكن إن يقال إنها تقوم على «عقد». لكن إذا كان يُقصد «بالعقد» اتفاقًا واضحًا وصريحًا تؤسس عن طريقه حكومة مدينة فجأة ف صورة ندركها مباشرة من حيث إنها حكومة مدينة، فلن يكون هناك دليل مقنع على إبرام أى اتفاق أو عقد واضح وصريح من هذا القبيل. واعتقد أن ذلك يمثل وجهة نظر هيوم عن الموضوع، أى الافتراض الذى عرضه، على الرغم من أنه لم يعرض بتشدد وتصعب.

لكن على الرغم من أنه يبدو أن هيوم كان على استعداد لأن يسلِّم بأنه من المحتمل أن تنشأ الحكومة فى عصور ما قبل التاريخ بمعنى ما عن طريق اتفاق، وعلى الرغم من أنه يفترض أن ملاحظة القبائل الأمريكية تقدم تأكيداً تجريبيًا لهذا الغرض، فإنه لم يستخدم نظرية العقد الاجتماعية على الإطلاق إذ ما قصد بها أن تؤدى إلى بعد من تلك الاعترافات المتواضعة. فهو يرى فى مقاله «عن العقد الأصلى» أن بعض الفلاسفة ليسوا مقتنعين بالقول بأن الحكومة نشأت فى بداياتها الأولى من اتفاق أو بالأحرى من القبول الإرادى للناس؛ كما أنهم قرروا أن الحكومة تقوم باستمرار على اتفاق - على عهود - على عقد. «غير أن هؤلاء العقلاء لو نظروا إلى الخارج فى العالم، فإنهم لن يجدوا على الإطلاق شيئًا يناظر أفكارهم أو يمكن أن يضمن مذهبًا فلسفيًا ودقيقًا». حقًا « إن معظم الحكومات الموجودة الآن ، أو التى

لم يبق لها ذكر، قامت أساساً على الاغتصاب، أو الغلبة، أو على كليهما، دون أى أدعاء لاتفاق عادل، أو خضوع إرادى للناس.. إن سطح الأرض يتغير باستمرار، عن طريق نمو ممالك صغيرة إلى إمبراطوريات كبيرة، عن طريق انحلال الممالك الكبيرة إلى ممالك أصغر، وعن طريق إقامة مقاطعات، وعن طريق هجرة القبائل. فهل هناك أى شئ يمكن اكتشافه في كل تلك الأحداث سوى القوة والعنف؟ أين الاتفاق المتبادل، أو الترابط الإرادى الذى نتحدث عنه كثيراً؟ وحتى عندما تحل الانتخابات محل القوة، فما الذى تصل إليه؟ إنه قد يكون انتخاباً عن طريق أناس قلة أقوياء ولهم تأثيرهم ونفوذهم. أو قد يأخذ صورة التمرد الشعبى ، أى أن الناس يتبعون زعيماً يدين بتقدمه ونجاحه إلى وقاحته الخاصة، أو إلى نزوة الجمهور المؤقته، لدى معظمهم معرفة قليلة به وبقدراته، أو ليست لديهم معرفة. ولا وجود فى كلتا الحالتين لاتفاق عقلى حقيقى للناس.

وبالتالى أيًا كان الأمر بالنسبة لسلطة قادة وشيوخ القبائل البدائية فى الحرب، الذين قد يقال إن الناس يتبعونهم بإرادتهم، فإن نظرية العقد عن أصل الحكومة ليس لها سوى سند تجريبى ضعيف من المعطيات المتاحة فى العصور التاريخية. إن النظرية مجرد وهم، لا تؤكدها الوقائع. وإذا كان الأمر كذلك، فلابد أن نبحث عن أسس واجب الولاء السياسى.

٤ – إذا سلمنا بأن هناك واجبًا خاصا بالولاء السياسى، فمن الواضح أن من العبث أن نبحث عن أساسه فى إجماع عام، وفى عهود إذا كان هناك دليل ضعيف، أو إذا لم يكن هناك دليل، على أن الإجماع مطلوب أو موجود. وبالنسبة لفكرة لوك عن إجماع ضمنى «ربما نجيب بأنه لا يمكن أن يكون لهذا الإجماع الضمنى مكان إلا حيثما يتصور شخص ما أن المسألة تعتمد على اختياره» (١٥). لكن أى شخص يولد فى ظروف حكومة معترف بها وراسخة يعتقد أن يدين بالولاء لصاحب سيادة عن طريق واقعة هى أنه مواطن بالميلاد فى مجتمع سياسى نتحدث عنه. والافتراض مع لوك أن كل إنسان حر فى أن يترك المجتمع الذى ينتمى إليه بالميلاد هو افتراض غير حقيقى . « فهل نستطيع أن نقول بجدية إن فلاحاً فقيراً أو حرفيًا لديه الاختيار الحر لأن يترك موطنه، عندما لا يعرف لغة أجنبية أو عادات ويعيش يوماً بعد يوم اعتماداً على أجور قليلة يحصل عليها؟

إن الواجب الخاص بالولاء للحكومة ليس مستمداً – بالتالى – من أى عهد من الرعايا[١٦] . وحتى إذا كانت هناك عهود فى زمن ما فى الماضى السحيق، فإن واجب الولاء الحالى لا يمكن أن يقوم عليها. «إن هناك بالتأكيد التزامًا أخلاقيا بالخضوع للحكومة، لأن كل شخص يعتقد ذلك، إنه يجب أن يكون يقينيا بالتأكيد حتى إنه لا ينشأ من عهد طالما أن لا أحد يضلله حكمه عن طريق تمسك صارم للغاية بنسق من أنساق الفلسفة لم يحلم بأن ينسبه إلى ذلك المصدر» [١٧] . إن الأساس الحقيقى لواجب الولاء هو المنفعة أو المصلحة . « وإننى أجد أن هذه المصلحة تكمن فى الأمن والحماية اللتين يمكن أن نستمتع بهما فى المجتمع السياسى ، واللتين لا يمكن أن نبلغهما على الإطلاق عندما نكون أحراراً ومستقلين تماماً [١٨] . ويصدق ذلك على كل من الإلزام الطبيعى والإلزام الأخلاقى . «واضح أنه إذا كانت الحكومة دون فائدة تماماً ، فإنه لا يمكن أن يكون لها مكان على الإطلاق ، وتكون المنفعة هى الأساس الوحيد لواجب الولاء، التى يحصل عليها المجتمع عن طريق حفظ السلام والنظام بين الناس» [١٩] . وعلى نحو مماثل يرى هيوم فى مقاله «عن العقد الأصلى» «إذا سألنا عن ذلك الولاء الذى نكون ملزمين بأن نعطيه للحكومة، فإننى أرد بالقول: لأن المجتمع لا يمكن أن يبقى دون ذلك الولاء، وهذا الرد واضح ومعقول بالنسبة لكل البشر .

إن النتيجة التى نستمدها من وجهة النظر هذه هى أنه عندما تتوقف المنفعة، فإن الالتزام بالولاء يتوقف. «لأن المصلحة هى – بالتالى – المبرر المباشر للحكومة ، ولا يمكن أن يكون لأحدهما وجود أطول من الأخر، وعندما يواصل القاضى جوره وظلمه حتى إنه يجعل سلطته لا تطاق تماماً، فإننا لم نعد ملزمين بالخضوع له. إن العلَّة تتوقف، ولابد أن يتوقف المعلول أيضاً [٢٠] . ويتضح – على أية حال – أن الشرور والأخطار التى تلازم العصيان والتمرد هى كذلك حتى إن السعى إليه لا يكون مشروعًا إلا فى حالات الطغيان الحقيقى والظلم فقط، وعندما يُحكم على مزايا الفعل بهذه الطريقة على أنها تفوق المساوئ.

لكن لمن ندين بالولاء؟ وبمعنى آخر، من الذى يجب علينا أن ننظر إليهم على أنهم الحكام الشرعيون؟ يعتقد هيوم – أساساً – أو يميل إلى الاعتقاد بأن الاتفاق الإرادى

يؤسس الحكومة. «وهكذا يربط الرعايا نفس العهد، الذى يجبرهم (أى الرعايا) على الطاعة، بشخص معين، ويجعله موضوع ولائهم» (٢١) . بيد أنه حالما تؤسس حكومة، ولم يعد الولاء يقوم على عهد، ولكن على مصلحة أو منفعة، فإننا لا نستطيع أن نلجأ إلى العهد الأصلى لكى يحدد منْ هو الحاكم الشرعى. وليست الواقعة التى تقول بأن بعض القبائل خضعت، فى الأزمنة السحيقة، لحاكم مرشداً لتحديد إذا ما كان «وليم أوف أورانج» أو «جيمس الثانى» هو الملك الشرعى .

أحد الأسس للسلطة الشرعية هو الحيازة الطويلة لصاحب السيادة: «وأعنى الحيازة الطويلة للحكم فى أى صورة من صور الحكومة، أو تتابع الأمراء» (٢٢) . وبوجه عام، لا توجد حكومات أو بيوت مالكة لا تدين بأصل سلطاتها إلى اغتصاب أو تمرد، أو يكون حقها الأصلى فى السلطة غير مأمون وغير مؤكد» (٢٣) . وفى هذه الحالة «يعطى الزمن وحده الرسوخ والثبات لحقهم ويجعلهم عن طريق التأثير التدريجى على عقولهم، يقبلون أى سلطة، ويجعلونها تبدو عادلة ومعقولة» (٢٤) . أما المصدر الثانى للسلطة العامة فهو تولى الحكم الراهن، الذى يمكن أن يجعل امتلاك السلطة أمراً مشروعاً حتى عندما لا يكون هناك شك فى اكتسابها منذ زمن طويل. «إن حق السلطة ليس شيئاً سوى التولى الدائم للسلطة، وتدعمه قوانين المجتمع ومصالح البشر» (٢٥) . والمصدر الثالث للسلطة السياسية المشروعة هو حق الاستيلاء . أما المصدر الرابع والخامس اللذان يمكن إضافتهما فهما حق الخلافة والقوانين الوضعية، عندما يؤسس المشرع صورة معينة معينة من الحكومة. وعندما توجد كل هذه الحقوق فى السلطة معاً، تكون لدينا العلامة الأكيدة لسيادة مشروعة، إذا لم يحتاج الصالح العام، بوضوح، إلى تغيير. لكن إذا نظرنا - كما يقول هيوم - إلى المسار الفعلى للتاريخ، فإننا سرعان ما نعرف معالجة كل النزاعات حول حقوق الأمراء باستهانة . إذ لا نستطيع أن نفصل فى كل النزاعات وفقاً لقواعد ثابتة عامة. ويرى هيوم فى الحديث عن هذه المسألة فى مقاله «العقد الأصلى» أنه «على الرغم من أننا قد نحكم على لجوء إلى رأى عام، فى العلوم النظرية للميتافيزيقا، والفلسفة الطبيعية، أو الفلك، على أنه غير منصف وغير قاطع فإنه مع ذلك لا يوجد، بالفعل، معيار آخر يمكن أن نفصل عن طريقه فى أى نزاع وخلاف فى كل المسائل الخاصة بالأخلاق، والنقد. فإذا

قلنا – مثلاً – مع لوك إن الحكومة المطلقة ليست – بالفعل – حكومة مدنية على الإطلاق، فإن ذلك قول عقيم إذا قُبلت حكومة مطلقة بالفعل على أنها مؤسسة سياسية معترف بها. كما أنه من العبث أن نجادل فيما إذا كانت خلافة الأمير «أورانج» للعرش مشروعة أم لا. فربما لم تكن مشروعة آنذاك. وربما لم يستطع لوك، الذى أراد أن يبرر ثورة ١٦٨٨، أن يفعل ذلك بناء على نظريته فى الحكومة المشروعة التى تقوم على إجماع الرعايا. لأنه لم يتم سؤال شعب انجلترا عن رأيه. غير أنه تم الاعتراف بـ «وليم أوف أورانج» فى حقيقة الأمر، وقضت واقعة تقول إن خلفاءه اعترافوا به، على الشكوك التى دارت حول مشروعية خلافته. وربما يبدو ذلك أنه طريقة غير معقولة للتفكير ، «بيد أنه يبدو – فى الغالب – أن الأمراء يكتسبون حقا من خلفائهم، ومن أسلافهم أيضا» (٢٦) .

٥ – ومن حيث إنه من مصلحة مجتمعات سياسية مختلفة أن تمارس التجارة والبيع والشراء مع بعضها البعض، أو بوجه عام أن تدخل فى علاقات متبادلة، فإنه تنشأ مجموعة من القوانين يطلق عليها هيوم اسم «قوانين الأمم». «وقد نضع تحت هذا العنوان حرمة هيئة السفراء، وإعلان الحرب، ومنع الحروب السامة، وواجبات أخرى من هذا النوع أحصيت بوضوح من أجل التجارة التى تخص مجتمعات مختلفة» (٢٧) .

و« لقوانين الأمم » هذه نفس الأساس مثل « قوانين الطبيعة » . أعنى المنفعة أو المصلحة، وهى لا تلغى القوانين الثانية. فالأمراء ملزمون، بالفعل، بقوانين أخلاقية. «إن نفس إلزام المصلحة الطبيعى يتم بين ممالك مستقلة، وينشئ نفس الأخلاق ، حتى إنه لا يمكن لأحد ذى أخلاق فاسدة أن يستحسن أميراً يخلف وعده بصورة إرادية متعمدة أو من تلقاء نفسه، أو يخالف أى معاهدة» (٢٨) . وعلى الرغم من أن الإلزام الأخلاقى للأمراء له نفس الحد مثل الإلزام الأخلاقى للأشخاص العاديين، فإنه لا يمتلك نفس القوة. لأن التبادل بين دول مختلفة ليس ضرورياً أو مفيداً مثل التبادل بين الأفراد. إن الحياة البشرية لا يمكن أن تستمر دون وجود مجتمع من نفس النوع، لكن لا توجد نفس درجة الضرورة للتبادل بين الدول. وبالتالى، فإن الإلزام الطبيعى للعدالة ليس قوياً فيما يتعلق بسلوك مجتمع سياسى ما تجاه مجتمع آخر، كما يتعلق بالعلاقات المتبادلة بين عضوين عاديين من نفس المجتمع. وينجم عن هذا اختلافات متشابه من القوة فى الإلزام الأخلاقى. ومن ثم «لابد أن نتسامح كثيراً مع أمير أو وزير

يخدع أميراً أو وزيراً آخر، أكثر من أن نتسامح مع إنسان نبيل عادى يخلف وعده» [٢٩] . لكن إذا سألنا شخصاً ما أن يعين النسبة الدقيقة التى يحصل عليها بين أخلاق الأمراء وأخلاق الأشخاص العاديين، فإنه لن يقدم إجابة دقيقة. «قد يستطيع المرء أن يقرر فى أمان أن هذه النسبة توجد نفسها، بدون أى فن أو دراسة للناس ؛ كما قد نلاحظ فى مناسبات عديدة» [٣٠] . ولذلك، فإن هيوم على استعداد لأن يجد حقيقة ما فى مبادئ سياسة ماكيافيللى، لكنه لم يكن على استعداد لأن يقرر أن هناك أخلاقاً واحدة للأمراء. وأخلاقاً للناس العاديين .

٦ – من خصائص نظرية هيوم السياسية البارزة انتباهه إلى معطيات تجريبية ورفضه لقبول فروض فلسفية لا تؤكدها الوقائع المعروفة. ويصدق ذلك على موقفه من نظرية العقد الاجتماعى أو نظريات العقد الاجتماعى بصفة خاصة. فهو يقبل، بالفعل، هذه النظرية إلى حد ما فيما يتعلق بالأصول الأولى للحكومة. غير أنه يتصور قبيلة تجتمع بصورة إرادية حول قائد فى حرب قبلية داخلية بدلاً من أن يتصور أي عقد صورى أو عهد. وبغض النظر عن هذا الإقرار، فإنه لا يجد حاجة تدعو إلى النظريات التعاقدية. ويضع مكان هذه النظريات العقلية فكرة المصلحة أو المنفعة التى «نشعر» بها .

ثمة عنصر قوى لما يمكن أن نسميه «بالوضعية» فى فلسفة هيوم الساسية. فهو يلجأ إلى ما يحدث بالفعل، أو إلى ما يعتقد كل شخص أنه معيار، بدلاً من أن يلجأ إلى استدلالات قبلية. فالسلطة السياسية ، مثلاً ، هى باستمرار نتاج الاغتصاب، والتمرد، أو الغلبة، وإذا كانت السلطة مستقرة وراسخة، وليست طاغية أو ظالمة بصورة واضحة جلية، فإن الأغلبية الساحقة من المحكومين تقبلها من الناحية العملية بوصفها سلطة مشروعة. وهذا يكفى بالنسبة لهيوم. والمناقشات الغامضة حول مشروعية هذه السلطة، ومحاولات البرهنة على مشروعيتها عن طريق «أوهام فلسفية» هى ضياع للوقت. ومن المفيد أن نبحث فيما عساها أن تكون حقوق السلطة التى تُقبل بالفعل بوصفها حقوقًا. كما أن هيوم لا يميل إلى إضاعة وقت فى مناقشة صور مثالية من الدولة. ففى مقاله عن «فكرة دولة كاملة»، لم ير بالفعل، أنه من المفيد أن نعرف ما هو أكثر كمالاً من نوعها، حتى نصلح صوراً موجودة من الدستور والحكومة «عن طريق تغييرات معتدلة وتجديدات قد لا تسبب اضطراباً كبيراً للغاية للمجتمع». ويقدم اقتراحات تحت هذا

العنوان. بيد أنه يرى أيضاً أن «كل خطط الحكومة التى تفترض إصلاحاً عظيماً فى عادات البشر هى خيالية بصورة واضحة. ومن هذا النوع «جمهورية» أفلاطون، و«يوتوبيا» سير توماس مور. لكن «بغض النظر عن المقال الذى أشرنا إليه، فإنه يبين أنه يهتم كثيراً بفهم ما هو موجود بدلاً من افتراض ما ينبغى أن يكون. وحتى عندما يقدم اقتراحات حول تحسين الدستور، فإنه يضع فى اعتباره مصلحة وفائدة عملية بدلاً من نتائج تُستنبط من مبادئ أبدية مجردة .

يذكر هيوم فى مقاله «عن العقد الأصلى» موقف أولئك الذين يرون أنه طالما أن الله هو أصل كل سلطة، فإن سلطة صاحب السيادة مقدسة ولا يمكن انتهاكها في كل الأحوال. ثم يعلق قائلاً: «إن القول بأن الإله هو المنشئ الأقصى لكل حكومة لا ينكره على الإطلاق أحد يسلِّم بعناية إلهية عامة ويسلِّم بأن كل الأحداث فى الكون تسير عن طريق خطة مطردة، وتتجه نحو غايات حكيمة ... لكن لأن الله يحدثها، ليس عن طريق أى تدخل خاص أو مُعجز، ولكن عن طريق فاعليته المستترة والكلية، فإن صاحب السيادة لا يمكن، إن شئنا أن نتحدث بصورة ملائمة، أن يُسمى خليفته بأى معنى آخر سوى سلطة أو قوة شاملة كلية ولأنها مستمدة منه، فقد يقال إنه يفعل بتفويض منه» وبمعنى آخر – حتى إذا سلَّمنا بصحة المقدمة – فإن النتيجة التى يستمدها هؤلاء الذين يدعمون الحق الإلهى للملوك لا تنتج. ويتضح – بوجه عام – أن هيوم لا يعتقد أن هناك مساعدة عملية كبيرة نحصل عليها عن طريق عملية استنباط من مبادئ ميتافيزيقية، لقد خلق الله الإنسان لكى تكون الحكومة مفيدة جداً، وحتى ضرورية بالنسبة له وبهذا المعنى قد يُطلق على الله منشئ السلطة السياسية. بيد أنه لابد أن نلجأ إلى معيار آخر غير الخلق الإلهى، والحفظ، والعناية الإلهية، فى تقرير ما عساها أن تكون صورة الحكومة التى نقبلها، أو ما هى الحكومة التى تمتلك سلطة مشروعة .

لكن على الرغم من أن هيوم يبين حسا مشتركاً رائعاً وفطناً، فإنه يبدو لى أن نظريته السياسية تعانى من نقص ساهمت فيه فلسفته الأخلاقية. فحسن جدأس أن نلجأ إلى المنفعة، والمصلحة والمنفعة العامة لكن ليس واضحاً على الإطلاق ماذا تعنى هذه الألفاظ فى الواقع ومن الصعب أن نعطيها معنى يخدم كمعيار دون أن نمضى قدمًا إلى أنثربولوجيا فلسفية، وبالتالى إلى ميتافيزيقا، أكثر مما كان هيوم مستعداً لأن يمضى .

الهوامش

(١) T.,introduction,pp. xix - xx.

(٢) E. 12,3,132 pp. 164 - 5.

(٣) Ibid, p. 165.

(٤) D., 1, p. 135 .

(٥) T., 3,2, 2 p. 485.

(٦) T., 3,2, 2 p. 490.

(٧) Ibid, p. 456.

(٨) Ibid.

(٩) Ibid, p. 493.

(١٠) E. m., 4, 164, p. 104.

(١١) E. m., 4, 164, p. 205.

(١٢) T., 3,2, 7, p. 539.

(١٣) T., 3,2, 8, p. 541.

(١٤) Ibid, pp. 539 - 40.

(١٥) Of the Original Contract.

(١٦) T., 3,2, 8, p. 546.

(١٧) T., 3,2, 9, pp. 550 - 1.

(١٨) T., 3,2, 9, pp. 550 - 1.

(١٩) E. M., 4, 164, p. 205.

(٢٠) T., 3.2, 9, p.551.

T., 3,2,10, p554. (٢١)

Ibid, p. 556. (٢٢)

Ibid. (٢٣)

Ibid. (٢٤)

T., 3,2,10, p. 557. (٢٥)

Ibid, p. 566. (٢٦)

T., 3,2,11, p. 567. (٢٧)

Ibid, pp. 568 - 9. (٢٨)

Ibid, p. 569. (٢٩)

Ibid. (٣٠)

الفصل الثامن عشر

هيوم : ماله وما عليه

ملاحظات تمهيدية – آدم سميث – برايس – ريد – كامبل – بيتى – ستيوارت – براون – ملاحظات ختامية

١ – ربما يكون عنوان هذا الفصل مضلاً إلى حد ما، لأنه يفترض أنه بعد موت هيوم مباشرة – إن لم يكن أثناء حياته – اندلعت المشاحنات حول صحة نظرياته الفلسفية. غير أن ذلك ليس تصويراً دقيقاً للموقف. ففى فرنسا رحبوا به بوصفه أديباً بريطانياً رائداً، وكان موضع حفاوة فى «صالونات» **Salons** باريس أثناء زياراته لهذا البلد. لكن على الرغم من أن مقالاته وكتاباته التاريخية نالت حقها فى التقدير، فإن فلسفته لم يكتب لها النجاح فى بلده أثناء حياته. ولولا الفضيحة التى كان سببها سمعته اللاهوتية غير الطيبة، ماكان هناك اهتمام كبير بها . وبالتالى إذا نُظر إلى هيوم – بوجه عام – على أنه الفيلسوف البريطانى الرئيسى، وعلى أنه – بالتأكيد – المفكر البريطانى الرائد فى عصره، فإن ذلك يرجع إلى أن نظرياته أخذت مكانتها الحقة، إن صحّ التعبير، فى المذهب التجريبى الحديث. فقد مارس – بلا شك – تأثيراً عميقاً فى الفكر الفلسفى؛ بيد أننا إذا وضعنا فى ذهننا التأثير الذى مارسه المذهب التجريبى عند هيوم على فكر كانط، فإن مظاهره الأكثر أهمية سوف تبقى لفترة طويلة بعد ذلك .

ومع ذلك كان هناك أثناء حياة هيوم عدد ضئيل من المفكرين فى بلده قبلوا أفكاره الفلسفية برضا كبير أو قليل. وكان من بين هؤلاء الأكثر شهرة وتألقاً صديقه

الشخصى «آدم سميث». كما كان البعض من بين نقاد هيوم معتدلين ومهذبين بالفعل؛ ويندرج تحت هؤلاء الفيلسوف الأخلاقى «ريتشارد برايس» R.price وفضلاً عن ذلك، فإن «توماس ريد» T. Reid ؛ مؤسس فلسفة الحس المشترك الأسكتلندية، قدَّم رداً شاملاً على هيوم. وقد يكون من المناسب - بالتالى - أن نختتم الجزء الحالى من المجلد الخامس من كتاب «الفلسفة الحديثة» هذا بفصل مختصر عن «سميث»، و«برايس»، و«ريد»، وخلفاء ريد.

٢ - ذهب آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠) إلى جامعة «جلاسجو» عام ١٧٣٧، حيث حضر محاضرات «هاتشيسون». وبعد ثلاث سنوات ذهب إلى «كلية باليلول» بأكسفورد. ويبدو أنه تعرف على هيوم فى «ادنبره» عام ١٧٤٩ تقريبًا، وأصبح فى الوقت المناسب صديقه الحميم، واستمرت الصداقة حتى وفاة هيوم. وفى عام ١٧٥١ تم اختيار «سميث» لكرسى المنطق بجامعة «جلاسجو» لكنه غيره إلى كرسى فلسفة الأخلاق فى عام ١٧٥٢، حيث كان هذا المنصب شاغراً بسبب وفاة خليفة هاتشيسون ونشر كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» عام ١٧٥٩ .

فى عام ١٧٦٤ ذهب سميث إلى فرنسا بوصفه معلمًا مرافقًا لـ «دوق» بيكلش Buccleuch، بعد أن استقال من منصبه فى الجامعة. وعندما كان فى باريس ، خالط «كيناى» Quesnay و«فزيوقراطيين» آخرين، كما خالط أيضًا فلاسفة مثل: «دى ألمبير» و«هلفتيوس». وكان الفزيوقراطيون مدرسة من الاقتصاديين الفرنسيين فى القرن الثامن عشر أصروا على أن تدخل الحكومة فى الحرية الفردية لابد أن يختزل إلى الحد الأدنى الضرورى. وسبب هذا الإصرار هو أنهم آمنوا بقوانين اقتصادية طبيعية تحقق الرخاء والثروة إذا تُركت تعمل بحرية. من هنا جاءت كلمة «فزيوقراط» أو قانون الطبيعة. وقد تأثر « سميث » بالفزيوقراطيين إلى حد ما؛ غير أنه يجب ألا نغالى فى هذا التأثير لأنه لم يأخذ منهم أفكاره الأساسية .

وعندما رجع سميث إلى إنجلترا عام ١٧٦٦ أوى إلى اسكتلندا، وظهر هناك فى عام ١٧٧٦ ، كتابه العظيم «بحث فى طبيعة ثروة الأمم وأسبابها» واستقبل

خطاباً حاراً بالتهنئة من هيوم. ويبدأ سميث في هذا الكتاب الأم من كتب الاقتصاد بالإصرار على العمل السنوى للأمة بوصفه مصدر موردها من ضرورات الحياة ووسائل راحتها . ويستمر في مناقشة أسباب التحسن في إنتاجية العمل وتوزيع نتاجه. ويعالج الكتاب الثاني طبيعة المخزون وتراكمه واستخدامه . أما الكتاب الثالث فيعالج التقدم المختلف للثروة في أمم مختلفة، ويعالج الكتاب الرابع أنظمة الاقتصاد السياسي، ويعالج الكتاب الخامس دخل صاحب السيادة أو الدولة. وهناك عدد كبير من الملاحظات والمباحث الإضافية .

وفي عام ١٧٧٨ عُين «سميث» مستشاراً للجمارك في اسكتلندا. وانتخب عام ١٧٨٧ رئيساً لجامعة جلاسجو. وتوفي في السابع عشر من يوليو عام ١٧٩٠ .

ولن نهتم هنا بنظريات سميث الاقتصادية، ولكنا سنهتم بفلسفته الأخلاقية. وتجدر الإشارة - على أية حال - إلى أنه عندما كان يحاضر في «جلاسجو» قسم مقرره إلى أربعة أجزاء هي: اللاهوت الطبيعي، والأخلاق، وجزء الأخلاق الذى يتصل بالعدالة، وتلك المؤسسات السياسية ، التي تشمل المؤسسات التي تتصل بالدخل والتجارة، التي تقوم على «الملاءمة للغرض» expediency، وليس على مبدأ العدالة، والتي تميل إلى زيادة ثروات الدولة وقوتها . ولذلك ، فإن الاقتصاد عند سميث هو جزء من جسم كلي من المعرفة، تكون الأخلاق جزءاً آخر منها .

ومن الخصائص البارزة لنظرية سميث الأخلاقية المكانة المحورية التي تعطيها للتعاطف . إن إعطاء أهمية أخلاقية للتعاطف لم يكن، بحق، موقفاً جديداً في الفلسفة الأخلاقية البريطانية، فقد أعطى «هاتشيسون» أهمية لها ، واستخدم هيوم مفهوم التعاطف استخداماً عظيماً كما رأينا ، غير أن استخدام سميث له أكثر وضوحاً في أنه يبدأ كتابه «نظرية العواطف الأخلاقية» [1] . بهذه الفكرة، ولذلك يعطى لأخلاقه منذ البداية طابعاً اجتماعياً .

إن القول بأننا نستمد - في الغالب - الحزن من حزن الآخرين لهو قول واضح، في حقيقة الأمر ، حتى إننا لا نحتاج إلى أى أمثلة للبرهنة عليه [2] . وليست

عاطفة التعاطف محصورة فى الإنسان الفاضل والمحب للخير، ولكنها توجد فى كل الناس إلى حد ما .

ويفسر سميث التعاطف عن طريق الخيال. «فلأنه ليست لدينا تجربة مباشرة عما يشعر به الآخرون، فإننا لا نستطيع أن نكوِّن فكرة عن الطريقة التى يتأثرون بها، ولكن عن طريق تصور ما تشعر به نحن فى الموقف المماثل» (٣) . فعندما نتعاطف مع الألم الشديد الذى يشعر به شخص ما «فإننا نضع أنفسنا فى مكانه عن طريق الخيال» (٤) .

ومن ثم لا ينشأ التعاطف، الذى يعنى أو يمكن أن يُستخدم ليعنى «الإحساس بأقراننا عن طريق أى عاطفة أيا كانت» (٥) ، نقول لا ينشأ من رؤية العاطفة أكثر مما «ينشأ من رؤية الموقف الذى يستثيرها» (٦) . فعندما نشعر – مثلاً – بالتعاطف مع مجنون، أى عندما نشعر بالشفقة والعطف على حالته، فإن موقفه – أعنى كونه محرومًا من الاستخدام الأخلاقى لعقله، هو الذى يثير – أساسًا – تعاطفنا، لأن المجنون نفسه قد لا يشعر بأى حزن على الإطلاق. إنه قد يضحك، ويغنى، ويظهر غافلاً تمامًا عن حالته المحزنة والتى تبعث على الشفقة. كما أننا «نتعاطف حتى مع الموتى» (٧) .

ومع ذلك، لو افترضنا أسباب التعاطف، أيا كانت هذه الأسباب، فإننا نستطيع أن نقول إنه عاطفة أصلية فى الطبيعة البشرية. فهو يثار – فى الغالب – بصورة مباشرة حتى إنه لا يمكن أن يُستمد من العاطفة التى تهتم بالذات، أى من حب الذات. وليست هناك حاجة إلى التسليم «بحاسة خلقية» متميزة، تعبر عن نفسها فى استحسان أخلاقى أو استهجان. لأن «استحسان عواطف الآخرين، من حيث إنها مناسبة لموضوعاتهم ، هو نفسه ملاحظة أننا نتعاطف معهم تمامًا، وعدم استحسانهم هو نفسه ملاحظة أننا لا نتعاطف معهم تمامًا» (٨) . وبالتالى فإن الاستحسان والاستهجان يمكن أن يشيرا فى النهاية إلى عملية التعاطف. وثمة حالات يبدو أننا نستحسن فيها – بالفعل – دون أى تعاطف أو تطابق

العواطف. لكن حتى فى هذه الحالات، نجد أن استحساننا يرتكز، بالفحص والمعاينة، على التعاطف. ويأخذ سميث مثالاً لما يطلق عليه اسم طبيعة هزلية تمامًا. فقد استحسن شخصًا هزليًا، والضحك الذى ينتج عن ذلك، حتى على الرغم من أننى لا أضحك، لسبب أو لآخر. غير أننى أعرف عن طريق التجربة ما هو نوع الفكاهة التى يمكنها أن تسلينى وتجعلنى أضحك، وألاحظ أن الشخص الهزلى الذى أتحدث عنه هو من هذا النوع. وحتى على الرغم من أننى لست فى حالة نفسية تلائم الضحك، فإننى استحسن الشخص الهزلى، ومرح الصحبة، وهذا الاستحسان هو التعبير عن «التعاطف المشروط» . فأنا أعرف، إن لم يكن بالنسبة لحالتى النفسية الراهنة أو ربما بالنسبة لمرضى ، أننى أشارك - بالتأكيد - فى الضحك. كما أننى إذا رأيت شخصًا غريبًا يمر تظهر عليه علامات الكرب والألم، وعرفت أنه فقد والده أو والدته أو زوجته، فإننى أستحسن عواطفه، حتى على الرغم من أننى لا أشاركه بلاءه بالفعل. لأننى أعرف عن طريق التجربة أن مصيبة من هذا النوع تثير هذه العواطف بصورة طبيعية، وإذا كنت مضطرًا على أن أغتنم الفرصة لأن أتأمل موقفه وأشارك فيه، فإننى أشعر، دون شك، بتعاطف صادق .

يجعل سميث الإحساس باللياقة Propriety العنصر الأساسى فى أحكامنا الأخلاقية. ويتحدث باستمرار عن ملاءمة العواطف والانفعالات والوجدانات وعدم ملاءمتها، ولياقتها، وعدم لياقتها. ويقول بالتالى إن لياقة الفعل الذى ينتج ، أو عدم لياقته، وحشمته، أو عدم كياسته، تكمن فى الملاءمة أو عدم الملاءمة، وفى اللياقة، وعدم اللياقة، التى يبدو أن الوجدان يتصل بالعلة أو الموضوع الذى يستثيرها [٩] .وفضلاً عن ذلك «تكمن قيمة الفعل أو عدم قيمته، أى الكيفيات التى يستحق بها الثواب أو العقاب، فى الطبيعة النافعة أو الضارة للمعلولات (الآثار) التى يهدف إليها الوجدان، أو يميل إلى توليدها [١٠] . لكن عندما أستهجن استياء شخص ما من حيث إنه غير ملائم لعلته المثيرة ، فإننى أستهجن استياءاته لأنها

لا تطابق استياءاتى الخاصة، أو لا تطابق ما اعتقد ما ستكون عليه استياءاتى الخاصة فى موقف مماثل. إن تعاطفى لا يصل إلى درجة استياء الشخص، ولذلك فإننى استهجنه من حيث إنه يفوق الحد . كما أننى عندما أستحسن فعل شخص ما من حيث إنه فعل فاضل، أى بوصفه يستحق الثواب، فإننى أتعاطف مع العرفان بالجميل الذى يميل الفعل إلى أن يستثيره بصورة طبيعية فى منفعة الفعل أو بصورة أكثر دقة، تتركب قيمة الفعل من تعاطفى مع باعث الفاعل فى وقت واحد مع تعاطفى مع الاعتراف بجميل المنفعة .

وقد يبدو – كما يقول «سميث» – أن منفعة الصفات هى التى تظهر لنا فى البداية. ويزيد تأمل المنفعة – عندما نتأملها – قيمة الصفات فى أعيننا بلا شك. «ومع ذلك، فنحن نستحسن – أصلاً – حكم شخص آخر. لا بوصفه شيئًا مفيدًا، ولكن بوصفه صوابًا؛ ودقيقًا، وملائمًا للحقيقة والواقع، وواضح أننا ننسب تلك الصفات إليه لا لسبب سوى أننا نجد أنه يتفق مع حكمنا الخاص. وعلى نحو مماثل، لا نستحسن الذوق – أصلاً – بوصفه نافعًا، ولكن بوصفه صوابًا، ورقيقًا، ومناسبًا لموضوعه بصورة دقيقة. إن فكرة منفعة كل الصفات من هذا النوع هى فكرة طارئة بوضوح، وليست ما يظهر لاستحساننا فى البداية [١١] . وإذا كان سميث قد رفض فكرة حاسة خلقية أصلية ومتميزة، فإنه رفض أيضًا مذهب المنفعة. فمفهوم التعاطف هو الذى تكون له السيادة. إن سميث يتفق، بالفعل، مع «مؤلف بارع ومرموق» (أعنى هيوم)، على أننا «لا نستحسن صفات الذهن بوصفها فاضلة، ولكنها تكون نافعة أو مستحبة إما للشخص نفسه أو للآخرين؛ ولا نستهجن صفات بوصفها رذيلة، ولكن بوصفها تمتلك ميلاً مناقضًا» [١٢] . إن «الطبيعة تبدو، بالفعل، أنها تلائم – بسعادة – عواطفنا الخاصة باستحسان مصلحة الفرد والمجتمع التى وُجد بعد فحص دقيق جدًا – كما اعتقد – أن ذلك ما يكون عليه الأمر بصورة كلية» [١٣] . غير أن هذه المنفعة ليست هى المصدر الأول أو الرئيسى للاستهجان الأخلاقى أو الاستهجان. «إذ يبدو أنه من المستحيل أن يكون استحسان الفضيلة عاطفة من نفس النوع الذى نستحسن عن طريقه مبنى مريحًا

ومجهزًا تجهيزًا جيدًا. أو لا يكون لدينا أي سبب آخر للثناء على شخص ما سوى أننا نمدح الصندوق الذي يضع فيه ثيابه» (١٤) . إن عاطفة الاستحسان تتضمن بداخلها باستمرار إحساسًا باللياقة يتميز تمامًا عن إدراك المنفعة (١٥) .

ولكي ندخل في تحليلات «سميث» للفضائل والعواطف، لابد أن نخصص مساحة كبيرة جدًا لأخلاقه. غير أنه لابد أن نسأل كيف يفسر الحكم الأخلاقي الذي ننقله معنا إذا كان الاستحسان الأخلاقي. هو تعبير عن التعاطف. والرد هو أننا لا نستطيع، في رأيه، أن نستحسن أو نستهجن عواطفنا الخاصة، ودوافعنا، أو سلوكنا، إلا عن طريق وضع أنفسنا في موقف شخص آخر، وننظر إلى سلوكنا من الخارج، كما هو. ولو أن شخصًا قد نشأ في أرض صحراوية، ولم يستمتع على الإطلاق بمجتمع بشري، فإنه لا يستطيع أن يتصور لياقة أو عيب عواطفه الخاصة وسلوكه أكثر من أن يتصور جمال أو قبح وجهه» (١٦) . إننا نصنع أحكامنا الأخلاقية الأولى عن سلوك الآخرين. بيد أننا نعرف حالاً أنهم يضعون أحكامًا عنا. ولذلك نهتم بشغف لأن نعرف إلى أي حد نستحق ثناءهم أو ذمهم، ونبدأ في فحص سلوكنا عن طريق تصور أنفسنا في مكان الآخرين، مفترضين أن ذواتنا هي الملاحظون لسلوكنا. وهكذا فإنني «أشطر نفسي، كما هي، إلى شخصين ... الأول هو الملاحظ .. والثاني هو الفاعل، أي الشخص الذي أسميه بصورة ملائمة نفسي، وأحاول أن أكوِّن عن سلوكه رأيًا ما، تحت سلوك ملاحظ ما» (١٧) . وهكذا أستطيع أن أتعاطف مع صفاتي، ودوافعي، وعواطفي، وأفعالي، أو أنفر منها .

ومن الاعتراضات الواضحة التي يمكن أن توجه ضد نظرية «سميث» الأخلاقية عن التعاطف أنه يبدو أنها لم تفسح مجالاً لأي معيار موضوعي للصواب والخطأ، والخير والشر. وفي الرد على هذا الاعتراض يشدد سميث على فكرة «الملاحظ غير المتحيز» . فهو يقول - مثلاً - أنه «لا يمكن تصحيح سوء التمثل الطبيعي لحب الذات إلا عن طريق عين هذا الملاحظ غير المتحيز» (١٨) . كما أن «قوة وجود عواطفنا الخاصة الأنانية تكفي أحيانًا لأن تدفع الإنسان أثناء

مرحلة الرضاعة إلى أن يصنع تقريراً مختلفاً أتم الاختلاف عما يمكن للظروف الحقيقية للحالة أن تبرره» [١٩] . ومع ذلك لم تتركنا الطبيعة لأوهام حب الذات. فنحن نكوِّن لأنفسنا بصورة تدريجية وبطريقة غير محسوسة قواعد عامة عما يكون صواباً، وعما يكون خطأ، تقوم هذه القواعد على تجربة أفعال خاصة عن الاستحسان والاستهجان. و«عندما تثبت قواعد السلوك العامة هذه فى عقلنا عن طريق تفكير مألوف، فإنها تكون ذات فائدة عظيمة فى تصحيح ألوان سوء التمثل لحب الذات الذى يخص ما يكون مناسباً وملائماً لأن نفعله فى موقفنا الخاص» [٢٠] . إن هذه القواعد هى، بالفعل «المبدأ الوحيد الذى يستطيع عن طريقه معظم البشر أن يميزوا أفعالهم» [٢١] . وفضلاً عن ذلك، فإن الطبيعة فرضت علينا رأياً، «يؤكده الاستدلال والفلسفة بعد ذلك، حتى إن قواعد الأخلاق المهمة هذه تكون أوامر الله وقوانينه، الذى يثبت فى النهاية المطيع ويعاقب الذين يخالفون واجبه» [٢٢] . و«لا يمكن لأحد أن يؤمن بوجود الله أن يشك فى القول بأن احترامنا لإرادته ينبغى أن يكون القاعدة القصوى لسلوكنا» [٢٣] . ولذلك يكون الضمير هو «خليفة» الله. ومع ذلك لم يزعم سميث عصمة الحكم الأخلاقى من الخطأ. إذا أنه يتحدث بشئ من التفصيل عن تأثير العادات على العواطف الأخلاقية [٢٤] . ويخبرنا، فضلاً عن ذلك، بأن «القواعد العامة لمعظم كل الفضائل .. فضفاضة وغير دقيقة فى كثير من النواحى، وتسمح بكثير من الاستثناءات، وتحتاج إلى تعديلات كثيرة، حتى إنه قلما يكون من الممكن أن ننظم سلوكنا عن طريقها تماماً [٢٥] وهناك استثناء واحد بالفعل؛ وهو أن «قواعد العدالة دقيقة لأقصى درجة» [٢٦] .

وليس من اليسير باستمرار، كما يشير المؤرخون، أن نوفق بين أقوال آدم سميث المتنوعة. فمن ناحية، لا يخدعنا الملاحظ غير المتحيز؛ الإنسان فى مرحلة الرضاعة، إذا استمعنا إليه بانتباه واحترام. ومن ناحية أخرى هناك تنوعات فى الاستحسان الأخلاقى من مكان لآخر، ومن عصرلآخر، وتستطيع العادات السيئة أن تفسد، أو تعوق الحكم الأخلاقى. فأغلبية الناس – من جهة – هم وحدهم الذين يستطيعون أن يميزوا حكمهم عن طريق واحد عامة. ومن جهة أخرى،

طالما أن هذه القواعد – ما عدا قواعد العدالة – فضفاضة وغير دقيقة وغير محدودة، فإن سلوكنا لابد أن يوجهه – بالأحرى – إحساس باللياقة؛ أى يوجهه ذوق معين إلى طريقة معينة للفعل، ولا يوجهه احترام للقاعدة من حيث هى كذلك. ومن الممكن – بالفعل – أن نوفق بين هذه الأقوال المتنوعة. فقد يقال – مثلاً – إنه على الرغم من أن الملاحظ غير المتحيز، إذا استمعنا إليه بانتباه، لا يخدع على الإطلاق، فإن العاطفة والعادات السيئة (التى ربما تنشأ من ظروف خارجية تجعل العادات مناسبة لأداء الغرض) قد تمنع تماماً الانتباه المطلوب إليه . ومع ذلك – يبدو – على أية حالة، صحيحاً أن نقول مع نقاد سميث إنه يبين قدراته فى مبحثه الأخلاقى على أنه محلل سيكولوجى بصورة تفوق كونه فيلسوفاً أخلاقياً .

٣ – لقد لاحظنا من قبل أن فلاسفة نظرية الحاسة الخلقية يميلون إلى جعل الأخلاق مشابهة للأستاطيقا (للجمال)، واعتقد أن هذا الميل يرتبط بتركيزهم على صفات السلوك بدلاً من الأفعال. وبمقدار ما جعلوا الأخلاق مشابهة للأستاطيقا، فإنهم مالوا إلى إغفال الخصائص الأخلاقية التى تميز الحكم الأخلاقى. وقد استخدمت كلمة «مالوا» عن عمد؛ لأننى لا أقصد أن أؤكد أنهم وحدوا الأخلاق والأستاطيقا، أو أنهم لم يقوموا بمجهود للتمييز بينهما عن طريق عزل الخصائص المحددة للحكم الأخلاقى .

وبالتأكيد لا يمكن أن يوصف آدم سميث – بصورة ملائمة – بأنه فيلسوف من فلاسفة نظرية الحاسة الخلقية. لأنه على الرغم من إعجابه بـ «هاتشيسون»، وتقديره لإنجازاته بوصفه فيلسوفاً أخلاقياً، فإنه رفض بوضوح «كل تفسير لمبدأ الاستحسان، الذى يجعله معتمداً على عاطفة خاصة، تتميز عن كل عاطفة أخرى» [٢٧] . ويشبه سميث، فى نفس الوقت، فلاسفة نظرية الحاسة الخلقية فى ميله إلى تذويب الأخلاق فى السيكولوجيا . (كما أننى استخدم كلمة «ميل» عن عمد) . ويمكن أن نلاحظ هذا الميل عند هيوم أيضاً، على الرغم من وجود عنصر بارز من المذهب النفعى فى فلسفته الأخلاقية كما رأينا .

لقد مال الفلاسفة النفعيون الأوائل (ويمكن أن نقول ذلك بالنسبة للفلاسفة النفعيين بوجه عام) إلى رد الحكم الأخلاقى إلى إفادة عن النتائج. أعنى أنهم مالوا إلى تفسير الحكم الأخلاقى بصفة خاصة بأنه إفادة تجريبية أو فرض .

إن لدينا - بالتالى - مدرسة الحاسة الخلقية بميولها السيكولوجية، وميلها إلى جعل الأخلاق شبيهة بالأستاطيقا، بينما لدينا - من ناحية أخرى - المذهب النفعى، الذى يميل بطريقته الخاصة إلى تجريد الحكم الأخلاقى من طابعه النوعى المحدد. ومن الطبيعى - بالتالى - ألا يرد بعض المفكرين على الأقل على هذه الميول إلا عن طريق الإصرار على الدور الذى يلعبه العقل فى الأخلاق وعلى الطبيعة الذاتية لصواب أفعال معينة وخطئها، بغض النظر تماماً عن تصور الثواب والعقاب وبعض الاعتبارات النفعية الأخرى. ومن أمثال هؤلاء المفكرين «ريتشارد برايس» الذى سبق موقف كانط فى نواح معينة .

ريتشارد برايس (١٧٢٣ - ١٧٩١) هو ابن قسيس منشق، ودخل الكهانة. كتب فى مسائل مالية وسياسية، كما أنه نشر بعض المواعظ. كما أنه دخل فى جدال مع «بريستلى» **Rriestley** ، أيد فيه الإرادة الحرة ولا مادية النفس. وسنهتم هنا ، على أية حال ، بأفكاره الأخلاقية، كما يعبر عنها فى كتابه «مراجعة المسائل الأساسية فى الأخلاق » (١٧٥٧). يظهر فى هذا الكتاب ، بوضوح ، أنه مدين لـ «كدورث» **Cudworth** ، و«كلارك» **Clarke**، من جهة، ولـ «بطلر» من جهة أخرى، الذى أُعجب به إعجاباً شديداً . كره «برايس» نظرية الحاسة الخلقية، كما طورها هيوم بصفة خاصة. فهى تفضل النزعة الذاتية، وتهجر اتجاه السلوك البشرى إلى الغريزة والوجدان. إن العقل - وليس الانفعال - هو الموثوق به فى الأخلاق. وللعقل كل حق فى هذا الموقف فى أنه يميز التمييزات الأخلاقية الموضوعية. فهناك أفعال صواب ذاتياً. وهناك أفعال خاطئة ذاتياً. ولا يعنى «برايس» أن ننظر إلى الأفعال فى الأخلاق دون أى اعتبار لقصد الفاعل، والغاية الطبيعية للفعل. لكن إذا نظرنا إلى الأفعال البشرية فى مجموعها، فإننا نستطيع أن نميز صوابها وخطأها عن طريق العقل، اللذين ينتميان إلى الأفعال التى نهتم بها بصورة مستقلة عن النتائج مثل الثواب والعقاب. إن هناك - على الأقل - بعض

الأفعال تكون صواباً في ذاتها ولا تحتاج إلى تبرير أبعد عن طريق عوامل خارجية، تماماً كما أن هناك بعض الغايات القصوى «إن هناك - بلا شك - بعض الأفعال التي نستحسنها في نهاية الأمر، ولا يمكن أن ننسب لتبريرها سبباً، كما أن هناك بعض الغايات، التي نرغبها في نهاية الأمر، ولا يمكن أن نقدم لاختيارها سبباً [٢٨]. وإذا لم يكن الأمر كذلك، لن يكون هناك ارتداد لامتناه، كما يقول برايس.

أحيا «برايس» الآراء التي تمسك بها كُتاب أوائل مثل «كدورث» و«كلارك»، في عرضه فكرة الحدس العقلي للتمييزات الأخلاقية. وتعقب برايس المصدر التاريخي لإغفال هذه العملية العقلية عن طريق أنصار نظرية الحاسة الخلقية، والنزعة الذاتية التي تلتها، وتجريبية هيوم حتى نظرية لوك عن الأفكار، وتصوره للفهم. لقد استمد لوك كل الأفكار البسيطة من الإحساس والتفكير. غير أن هناك أفكاراً بسيطة وواضحة بذاتها يدركها الفهم أو يعاينها بصورة مباشرة. ومن بين هذه الأفكار فكرة الصواب والخطأ. وإذا خلطنا بين الفهم والخيال، فإننا نميل بالضرورة إلى أن نقيد مجال الفهم إلى حد كبير. إن «قوى الخيال ضيقة جداً، وإذا حصرنا الفهم في نفس الحدود، فإننا لا يمكن أن نعرف شيئاً وستتلاشى الملكة الخالصة نفسها. لا شئ أكثر وضوحاً من أن أحدهما يدرك - في الغالب - بينما يكون الآخر أعمى ... ويعرف أشياء توجد في أمثلة لا حصر لها، لا يستطيع الآخر أن يكوِّن عنها فكرة» [٢٩]. إن الاستدلال يدرس، عندما ننظر إليه على أنه قوة عقلية متميزة، العلاقات بين أفكار نمتلكها من قبل، لكن الفهم يعاين أفكاراً واضحة بذاتها ولا يمكن أن تنحل إلى عناصر مستمدة من التجربة الحسية.

ويلجأ برايس، في دفاعه عن قضية تقول إن الفهم يمتلك أفكاراً أصلية وواضحة بذاتها، إلى «الحس المشترك». وإذا أنكر شخص ما وجود هذه الأفكار، فيجب عليه ألا يحتج لأن الموضوع لا يقبل الجدل والحجة، إذ لاشئ أكثر وضوحاً

من أن المسألة نفسها التى هى موضع خلاف ونزاع تجبر على تأكيده [٣٠] . وعندما يلجأ برايس إلى الحس المشترك والمبادئ الواضحة بذاتها، فإنه يستبق إلى حد ما موقف فلسفة الحس المشترك الأسكتلندية. غير أن إصراره على أن فكرتى الصواب والخطأ بسيطتان، أو أنهما فكرتان «مفردتان» Single لا يمكن تحليلهما إلى ما هو أبعد، يستدعى إلى الذهن المذهب الحدسى الأخلاقى المتأخر .

ولا يتقيد «برايس» برفض العنصر الوجدانى فى الأخلاق، عندما يرفض نظرية الحاسة الخلقية. فالصواب والخطأ صفتان موضوعيتان للأفعال البشرية، ويدرك العقل هاتين الصفتين؛ لكن لدينا – بالتأكيد – وجدانات فيما يتعلق بأفعال وصفات بشرية، وتجد هذه الوجدانات تعبيراً فى فكرتى الجمال الأخلاقى والقبح الذاتيتن. ولذلك، فإن ما يقوم به برايس هو أنه يطرد الوجدان من مكان محورى، ويحتفظ به بوصفه ملازمًا لحدس عقلى. وإدراك الاستحقاق وعدم الاستحقاق فى الفاعلين، هو ملازم آخر للإدراك العقلى للصواب والخطأ فى الأفعال. وإدراك الاستحقاق فى الفاعل هو ببساطة إدراك أن هذا الفعل صواب، ولابد أن يثاب عليه الفاعل. ويتبع «برايس» بطلر فى هذه المسألة. كما أنه يصر على أن الاستحقاق يعتمد على نية الفاعل. وإذا لم يمتلك الفعل «صواباً سورياً»، أى إذا لم يؤد بنية طيبة، فإنه لا يستحق التقدير .

يبدو أن الصواب والإلزام مترادفان عند برايس. فالطابع الملزم لفعل صواب ذاتيًا يرتكز ببساطة على صوابه، دون نظر إلى ثواب أو عقاب. والأريحية – بالتأكيد – فضيلة، على الرغم من أنها ليست الفضيلة الوحيدة ، وهناك شيء كهذا مثل حب الذات. غير أنه ينبغى على الإنسان – من حيث إنه كائن عاقل – أن يفعل ببساطة، من حيث المبدأ على الأقل، من احترام تعاليم العقل، وليس من الغريزة، أو العاطفة، أو الانفعال، «إن الطبيعة العقلية هى قانونه الخاص. إنه يمتلك بداخله مصدراً للفعل ومرشداً له لا يمكن أن يقمعه أو يرفضه. والاستقامة ذاتها غاية ، أى غاية قصوى، أى غاية تفوق كل الغايات الأخرى، تحكمها، وتوجهها، وتحددها، ولا يتوقف وجودها وتأثيرها على شئ تعسفى ..

والفعل من التعلق بها والميل إليها، يعنى الفعل بنور، واقتناع، ومعرفة، لكن الفعل من الغريزة هو فعل فى الظلام، واتباع لمرشد أعمي. إن الغريزة تندفع وتتهور، لكن العقل يأمر (٣١) . ولذلك لا يمكن أن نصف فاعلاً – بصورة ملائمة – بأنه فاضل «إلا إذافعل من وعى بالاستقامة ، وبالنظر إليها على أنها قاعدته وغايته» (٣٢) . وعلى أية حال، تكون فضيلة الفاعل أقل باستمرار كلما فعل من ميل طبيعى، أو من الغريزة بدلاً من أن يفعل وفقًا لمبادئ عقلية خالصة (٣٣) . لقد وضع برايس فى اعتباره الثواب والعقاب إلى حد أنه يعبر عن دهشته أن أى شخص ينسى أنه قد يحصل على ثواب لا حد له عن طريق الفعل بصورة فاضلة، بينما قد يعانى خسارة لا متناهية عن طريق الفعل خلافًا ويصر على أن الفضيلة هى «موضوع الرضا الرئيسى لكل إنسان فاضل : أى أن ممارستها هى ابتهاجه الرئيسى ، يولد الوعى بها سروره الأقصى» (٣٤) . بيد أن إصراره على الفعل بناء على مبادئ عقلية خالصة ، ومن نظر إلى صواب صحة الأفعال ، الذى يجبر الفاعل ووجهة نظره التى تقول إن فضيلة الإنسان تكون أقل فى الدرجة إذا فعل من الغريزة أو ميل طبيعى تقترب بصورة واضحة من موقف كانط. ولم يستبعد كانط نفسه كل تصور للثواب من الأخلاق. لأنه على الرغم من أنه رأى أننا لا نفعل أفعالاً صحيحة وملزمة بالنظر ، ببساطة ، إلى الثواب ، فإنه اعتقد بالتأكيد أن الفضيلة تنتج بصورة قصوى السعادة ، أو تتحد بها . كذلك بالنسبة لبرايس ، لابد أن نتصور السعادة على أنها الغاية التى تتصورها العناية الإلهية. وتنتج الفضيلة السعادة . غير أن هذه السعادة تعتمد على «الاستقامة»؛ ولا يمكن أن نكون فاضلين بحق إذا لم نفعل أفعالاً صوابًا لأنها صواب .

٤ – درس «توماس ريد» (١٧١٠ – ١٧٩٦) **T.Reid**، ابن قسيس إسكتلندى ، فى أبدرين ، وبعد سنوات من عمله قسيسًا فى أبرشية «نيو ماشار» **New Macher** تم اختياره لوظيفة فى «كلية الملك» وأبدرين ، ونشر كتابه «بحث فى الذهن البشرى على مبادئ الحس المشترك» عام ١٧٦٤ . وهكذا على الرغم من أن «ريد» كان أكبر من هيوم بسنة ، فإن عمله الأول (ما عدا كتابه مقال عن «الكم» ظهر متأخرًا بصورة كبيرة عن كتابى هيوم «رسالة ...» و «بحوث...» وباختصار ، تم اختيار «ريد» أستاذًا لفلسفة

الأخـلاق فى جلاسجو خليفة لآدم سميث ، بعد أن نشر عمله «بحث فى الذهن البشرى ...» ونشر عام ١٧٨٥ مجلداً عنوانه « مقالات عن القوى الفاعلة للإنسان » عام ١٧٨٨ . وتم إعادة طبع هذين النوعين من المقالات معًا عدة مرات تحت عنوان «مقالات عن قوى الذهن البشرى» .

وبعد أن قرأ هيوم جزءًا من مسودة كتاب ريد «بحث ..» ، الذى سلَّمه إليه عن طريق دكتور «بلير» Blair ، كتب خطابًا إليه تضمن بعض التعليقات المفيدة . ويقول ريد فى معرض رده : «لا يبدو مذهبك بالنسبة لى متماسكًا فى كل أجزائه فحسب ، لكنه مستمد تمامًا من مبادئ متعارف عليها بوجه عام بين فلاسفة : مبادئ لا أشك فى صحتها على الإطلاق ، حتى إن النتائج التى استمددتها منها فى كتاب «رسالة فى الطبيعة البشرية» جعلتنى أشك فيها» . إنه زعم «ريد» بأن فلسفة هيوم «مذهب من النزعة الشكية ، لا يترك أساسًا للاعتقاد بأن شىء سوى نقيضه » (٣٥) . إنه يكوِّن – بالفعل – من وجهة نظر «ريد» «برهان الخلف» على النزعة الشكية . كما أنه نتاج تطور متسق لمضامين مبادئ معينة ، أو لمبدأ معين ، شارك فيه كُتاب مثل : لوك وباركلى ، وحتى ديكارت ، الذين لم يكونوا متسقين ودقيقين مثل هيوم فى استنتاج نتائج مناسبة من مقدماتهم. ولذلك ، لابد أن نفحص نقطة بداية عملية الاستدلال التى أدت فى النهاية إلى تناقض المعتقدات التى لابد أن يفعل بناء عليها كل الناس ذوى الحس المشترك فى الحياة العامة .

وجد «ريد» أساس الإزعاج كله فيما يسميه «بنظرية الأفكار» . ففى مقالة الأول (٣٦) ، كما فى كل مكان بالفعل ، يميز بين ثلاثة معان لكلمة «فكرة» . فالكلمة تعنى فى اللغة العادية تصوراً أو وعياً . ويعنى «ريد» فعل التصور أو الوعى . «فلكى تكون لدينا فكرة عن أى شىء ، لابد أن نتصورها . ولكى تكون لدينا فكرة متميزة ، يجب ألا نتصورها بتميز . ولكن لا تكون لدينا فكرة بهذا المعنى العادى ، ربما لا يستطيع إنسان أن يشك فيما إذا كانت لديه أفكار» (٣٧) . غير أن الكلمة لها معنى فلسفى ، ولا «تعنى بالتالى فعل الذهن الذى نطلق عليه التفكير أو التصور ، بل تعنى موضوعًا

ما للتفكير» [٣٨] . ومن ثم لا تكون الأفكار شيئًا عند لوك سوى الموضوعات المباشرة للذهن فى التفكير . وقد برهن الأسقف باركلى – سائرًا على هذا الأساس – بسهولة على أنه لا وجود لعالم مادى .. غير أن الأسقف لم يرد التخلى عن عالم الأرواح ... ولم يظهر مستر هيوم محاباة مفضلة لعالم الأرواح . فقد قبل نظرية الأفكار فى درجتها الكاملة ، وأظهر – بالتالى – أنه لا وجود لمادة ولا ذهن فى الكون ؛ فلا شىء موجود سوى انطباعاته وأفكار [٣٩] . ولم يترك مذهب هيوم له – بالفعل – ذاتًا لكى يدعى امتلاك انطباعات وأفكاره [٤٠] . ولذلك ، اقتلعت الأفكار «التى أدخلت إلى الفلسفة فى البداية فى الشكل الوضيع لصور أو تمثلات لأشياء مكوناتها بالتدريج وقوضت وجود كل شىء سوى ذاتها ، وأكمل كتاب هيوم «رسالة ...» «انتصار الأفكار» الذى ترك الأفكار والانطباعات بوصفها الوجود الوحيد للكون [٤١] .

يستخدم «ريد» فى الهجوم على نظرية الأفكار طريقتين للاقتراب من المسألة . الطريقة الأولى هى اللجوء إلى الحس المشترك ؛ إى إلى الاعتقاد العام ، أو اقتناع الناس العاديين . فالانسان العادى مقتنع بأن ما يدركه هو الشمس ذاتها ، وليس أفكارًا أو انطباعات. غير أن ريد لم يكتف باللجوء إلى اعتقادات «السذج» . فهو يبرهن أيضًا – مثلاً – على أنه لا وجود لأشياء كهذه مثل الأفكار «بالمعنى الفلسفى للكلمة» ؛ فهى أوهام للفلاسفة هذا الوهم ؟ من الأخطاء الرئيسية ، من وجهة نظر ريد ، افتراض لوك أن «الأفكار البسيطة» هى المحيطات الأولية للمعرفة . إن «المذهب المثالى» يعلمنا أن العملية الأولى للذهن عن أفكاره هى الوعى البسيط ؛ أعنى التصور المجرد لشئ ما دون أى اعتقاد فيه ، وبعد أن نحصل على ألوان من الوعى البسيطة ، عن طريق مقارنتها معًا ، ندرك ألوانًا من الاتفاق أو الاختلاف بينها ؛ وهذا الإدراك لاتفاق الأفكار أو اختلافها هو ما نسميه بالاعتقاد ، أو الحكم ، أو بالمعرفة . ويبدو لى – بالتالى – أن ذلك كله وهم ، دون أساس فى الطبيعة ... فبدلاً من أن نقول إننا نحصل على الاعتقاد أو المعرفة عن طريق وضعها معًا ، ومقارنة ألوان الوعى البسيطة ، يجب علينا بالأحرى أن نقول إننا أنجزنا ألوانًا من الوعى البسيطة عن طريق تحليل حكم طبيعى وأصلى [٤٢] . لقد بدأ كل من لوك وهيوم بالعناصر المفترضة للمعرفة ،

أعنى بأفكار بسيطة عند لوك ، وبانطباعات عند هيوم ، ثم صورا المعرفة بأنها – أصلاً – نتيجة ربط هذه المعطيات الأولية ، وإدراك اتفاقها أو ختلافها . بيد أن نسميه بالمعطيات الأولية هو نتيجة التحليل : أى أنه يكون لدينا فى البداية أحكام أصلية وأساسية . «كما تتضمن وعيا بسيطا ... فعندما أدرك شجرة أمامى ، فإن ملكتى الخاصة بالرؤية لا تقدم لى فكرة أو وعيًا بسيطًا عن الشجرة فحسب ، بل تقدم لى أيضًا اعتقاداً عن وجودها ، وشكلها ، وبعدها وعظمها ، ولا أحصل على هذا الحكم أو الاعتقاد عن طريق مقارنة أفكار ، لأنه يتضمن فى الطبيعة الخالصة للإدراك [٤٣] .

ومن ثم «فإن هذه الأحكام الأصلية والطبيعية جزء من ذلك الأثاث الذى أعطته الطبيعة للفهم البشرى . إنها إلهام من الله ، لا تقل عن أفكارنا أو ألوان الوعى البسيطة ... إنها تكون ما نسميه « بحس البشر المشترك » ونصف ما يناقض أى مبدأ من هذه المبادىء بصورة جلية واضحة ، بأنه خلف واستحالة[٤٤] وإذا أثبت فلاسفة أن الأفكار موضوعات مباشرة للتفكير ، فإنهم مجبرون على أن يستنتجوا فى النهاية أن الأفكار هى الموضوعات الوحيدة لأذهاننا ، ولم يستنتج لوك هذه النتيجة ، فقد استخدم كلمة «فكرة» بمعانى عديدة ، وهناك عناصر مختلفة ، وغير متسقة بالفعل، فى كتاباته. غير أن هيوم استنتج فى النهاية ، النتائج المنطقية من مقدمات لوك (التى يمكن ردها إلى ديكارت) ، وبفعله هذا ، كان مضطراً إلى أن ينكر مبادئ الحس المشترك ، أى أحكام البشر الأصلية والطبيعية ، ولذلك ، فإن نتائجه خلف وغير معقولة ، والعلاج هو معرفة مبادئ الحس المشترك ، أى أحكام البشر الأصلية ، والتسليم بأن « نظرية الأفكار » عديمة الفائدة ، ووهم ضار .

ويعنى « ريد » بأحكام الطبيعة ومبادىء الحس المشترك مبادىء واضحة بذاتها . « إننا ننسب إلى الذهن مهمتين ؛ أو درجتين . الأولى هى الحكم على أشياء واضحة بذاتها ، أما الثانية فهى استنتاج نتائج ليست واضحة بذاتها من نتائج واضحة بذاتها . الأولى هى مجال الحس المشترك ، والمجال الوحيد له[٤٥] . واسم « الحس المشترك » مناسب ؛ لأنه « لا توجد فى القطاع الأعظم من البشر درجات أخرى للذهن »[٤٦] . إن قوة استنباط نتائج من مبادئ واضحة بذاتها بطريقة منظمة ونسقية لا توجد فى كل

شخص ، على الرغم من أن كثيراً من الناس يمكنهم أن يتعلموا أن يفعلوا ذلك . لكن قوة رؤية حقائق واضحة بذاتها توجد فى كل الموجودات التى تستحق أن توصف بأنها عاقلة . وهى « هبة خالصة من السماء » (٤٧) : ولذلك لا يمكن اكتسابها إذا لم يكتسبها المرء .

ما هى علاقة الحس المشترك بهذا المعنى الخاص للمصطلح بالحس المشترك بالمعنى «العام» للمصطلح ؟ إجابة «ريد» هى أن نفس درجة الفهم التى تجعل شخصا ما قادرا على أن يكتشف ماهو صادق وماهو كاذب فى المسائل الواضحة بذاتها ، ويعى بتميز (٤٨) .

ولذلك هناك كما يرى ريد مبادئ عامة تكون الأساس لكل استدلال ولكل علم . ونادرا ماتقبل هذه المبادئ العامة برهانا مباشرا ، ولاتحتاج إليه . ولايحتاج الناس إلى تعلمها ؛ لأنها كذلك من حيث إن كل الناس ذوى فهم مشترك يعرفونها ، أو أنها كذلك على الأقل من حيث إنها تجد قبولا ، بمجرد أن تفترض وتفهم (٤٩) . لكن ماهى هذه المبادئ ؟ يميز ريد بين حقائق ضرورية ، وعكسها مستحيل ، وحقائق عارضة Contingent ، وعكسها ممكن . وتضم كل فئة «مبادئ أولى» . ومن بين المبادئ الأولى التى تنتمى إلى الفئة الأولى البديهيات المنطقية (على سبيل المثال ، قولنا : كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة) ، والبديهيات الرياضية ، والمبادئ الأولى للأخلاق والميتافيزيقا . ومن أمثلة المبادئ الأخلاقية الأولى التى يقدمها ريد قولنا ينبغى أن لا يلام إنسان على عمل لم يكن فى استطاعته منعه»(٥٠) . ويبدو لى أن هذه البديهيات الأخلاقية لاتمتلك يقينا أقل من بديهيات الرياضيات (٥١) ويضع ريد تحت المبادئ الميتافيزيقية الأولى ثلاثة مبادئ «لأن مستر هيوم لم يشك فيها» (٥٢) . المبدأ الأول هو «لابد أن يكون للكيفيات التى ندركها عن طريق حواسنا موضوعا نسميه «بالجسم» ، ولابد أن يكون للأفكار التى نعيها موضوع ، نسميه «بالذهن (٥٣) . وكل الناس العاديين يعرفون هذا المبدأ من حيث إنه صادق ، وتعبر اللغة العادية عن هذه المعرفة . والمبدأ الميتافيزيقى الثانى هو «مايوجد لابد أن تكون له علة أوجدته» (٥٤) . والمبدأ الثالث هو «يمكن أن نستدل على التدبير والذكاء (العقل) الموجودين فى العلة من علامات لها توجد فى المعلول» (٥٥) .

ونجد من بين المبادئ الأولى للحقائق العارضة «أن تلك الأشياء التى تحدث بالفعل أتذكرها بصورة متميزة» (٥٦) ، و «أن تلك الأشياء التى توجد بالفعل ندركها بصورة متميزة عن طريق حواسنا ، وتكون على النحو الذى ندركها عليها» (٥٧) ، و «أن الملكات الطبيعية التى نميز بواسطتها الصدق من الخطأ ليست مضللة وخاطئة» (٥٨) و«مايوجد فى ظواهر الطبيعة قد يكون مشابها لما يوجد فى ظروف متشابهة» (٥٩) . ومن بى المبادئ الأولى التى يذكرها ريد أيضا أن درجة ما من السيطرة على أفعالنا ، وعلى تحديدات إرادتنا ، وأن هناك حياة وعقلا فى أقراننا الذين نتعامل معهم .

واعتقد أنه جلى بالتالى ، أن هذه المبادئ الأولى ذات أنواع مختلفة . ويذكر «ريد» من بين البديهيات المنطقية قضية تقول إن مايمكن أن يقره جنس ما بصورة صادقة ، يمكن أن يقره النوع بصورة صادقة . إن لدينا هنا قضية تحليلية . ويجب علينا أن نعرف فقط معنى لفظى «جنس» و «نوع» لكى نرى أن القضية صادقة . لكن هل يمكن أن نقول نفس الشئ عن صحة التذكر أو وجود العالم الخارجى ؟ ليس من المحتمل أن «ريد» يعتقد أنه يمكن أن نفعل ذلك ؛ لأنه يصنف القضايا التى لها صلة بالذاكرة ووجود العالم الخارجى بوصفها مبادئ أولى عن حقائق عارضة . فبأى معنى - إذن - تكون واضحة بذاتها ؟ يقصد ريد بوضوح على أقل تقدير أن هناك ميلا طبيعيا للاعتقاد بها ، فعندما يتحدث عن القضية التى تقول إن الأشياء التى توجد بالفعل ندركها عن طريق الحواس ، وإنها تكون على النحو الذى ندركها عليه ، فإنه يرى : «أنها قضية واضحة لدرجة أننا لانحتاج إلى برهان على أن كل الناس منساقون بالطبيعة إلى أن يثقوا بوضوح فى شهادة حواسهم المتميزة ، قبل أن يكون لديهم أى انحراف من أضرار التعليم أو الفلسفة (٦٠) . كما أنه عندما يتحدث عن المبدأ المرتبط باطراد الطبيعة ، أو الاطراد المحتمل ، فإنه يرى أنه لايمكن أن يكون ، ببساطة ، نتاج التجربة على الرغم من أن التجربة تؤكده . لأن «المبدأ ضرورى بالنسبة لنا قبل أن نستطيع أن نكتشفه عن طريق الاستدلال ، ويكون - بالتالى - جزءا من تكويننا ، وينتج معلولاته قبل استخدام الذهن» (٦١) . وبمعنى آخر ، إن لدينا ميلا طبيعيا لأن نتوقع أن مجرى الطبيعة يبرهن على أنه قد يكون مطرداً .

إن القضايا التى تكون تحصيل حاصل بصورة واضحة لاتسبب صعوبة . فإذا افترضنا معاني الالفاظ ، فإنه لايمكن إنكارها دون وقوع في الخلف والاستحالة . وعلى الرغم من أن وجود القضايا الإخبارية الضرورية مسألة خلافية ، فإن ريد يتمسك برأيه بأن هناك قضايا كهذه . إننى أعنى أنه يمكن التعبير عن الخلاف والجدال بين «ريد» وهيوم فى هذه المسألة بوضوح . بيد أن الخلاف والجدال ليس واضحًا تمامًا عندما يمتد إلى اعتقاد طبيعى فيما يسميه ريد بالمبادئ الأولى عن حقائق عارضة ، ولم يجعله «ريد» واضحا إن هيوم لم ينكر أن هناك اعتقادات طبيعية ، وكان على وعى تام بأن هذه الاعتقادات الطبيعية تكون أساسا أو إطارا لحياة عملية . إنه يصدر بالفعل فى بعض الأحيان تأكيدات انطولوجية ، مثلما يقول إن الناس ليسوا شيئا سوى حزم أو تجمعات من إدراكات مختلفة ؛ لكنه - بوجه عام - لايهتم بإنكار قضية معطاة ، بل يهتم بفحص أسس تأكيد القضية . فلا يقول هيوم - مثلا - إنه لاوجود لعالم خارجى ، أو أن مجرى الطبيعة غير متوقع تماما حتى إننا لانعتمد على الاطراد على الاطلاق : إنه يهتم بفحص أسس الاعتقادات التى يمكن أن ننسبها بصورة عقلية ، تلك التى يشارك فيها مع الآخرين بوجه عام . ولذلك ، من حيث إن ريد يلجأ إلى اعتقاد طبيعى ، أى إلى ميول طبيعية وإلى القبول العام للبشر ، فإنه ملاحظاته لاتمت بصلة كبيرة من حيث إنها ضد هيوم . إن ريد أدرك - بالفعل - أن هيوم يتحدث عن اعتقادات طبيعية ، غير أنه يميل إلى تقديمه على أنه ينكر ما لم ينكره بالفعل . ولو أن ريد أثبت أن مايسميه بالمبادئ الأولى تقبل البرهان ، لكان الخلاف والجدال مع هيوم واضحا بصورة كافية . فهل يمكن - مثلا - البرهنة على صحة الذاكرة أم لا ؟ غير أن ريد لايعتقد أن مبادئه الأولى تقبل البرهان . إنه عندما يتحدث عن صحة الذاكرة (من حيث المبدأ) ، يقول إن المبدأ يمتلك إحدى العلامات الأكيدة لمبدأ أول ؛ أعنى أنه لايزعم أحد البرهنة عليه ، على الرغم من أنه لايشك فيه إنسان عاقل . بيد أن هيوم كان يعى جيدا أن الناس يميلون بطبيعتهم إلى الاعتقاد فى أن التذكر موثوق به من حيث المبدأ . ويرجع ريد إلى قبول الشهادة في المحاكم ، ويلاحظ أن «ماهو خلف وغير معقول فى المحكمة (أى ليس هناك اهتمام بالشهادة) هو كذلك فى كرسى الفيلسوف» (٦٢) . غير أن هيوم لم يحلم - بالطبع - بافتراض أن الشهادة

الخاصة بالوقائع التى نتذكرها لا تقبل على الإطلاق ، وأنه لا أحد يثق فى تذكره أو تذكرها . إن ريد ينتقل - بالفعل - إلى التسليم بأن «مستر هيوم لم يشك - بقدر ما أتذكر - فى شهادة الذاكرة بصورة مباشرة» (٦٣) ، على الرغم من أنه يضيف مباشرة أن هيوم أرسى المقدمات التى أطاح عن طريقها سلطة التذكر ، تاركا لقارئه أن يستنتج النتيجة المنطقية . لكن من الخطأ افتراض أن هيوم كان ينوى - حتى عن طريق التضمن - أن يدمر تلك الدرجة من الاعتماد على الذاكرة التى يطعيها له حس مشترك متدبر فى الأمور . إنه لم يقصد ذلك بقدر ما يقصد إنكار أن هناك أى علاقات علية ، وافتراض أنه يجب ألا نعتمد على قوانين علية من الناحية العملية . وبالتالى نستطيع أن نقول - بوجه عام - إن سوء فهم ريد لما كان يقصده هيوم أفقده القوة أحيانا .

إذا صورنا موقف ريد على أنه يلجأ - ببساطة - إلى الإقناع ، أو إلى رأى غير الفلاسفة من حيث إنه برهان على صدق المبادئ الأولى ، فإن ذلك ليس عرضا منصفا له (أى لموقفه) بالطبع . فما فعله هو اهتمام بالقبول العام ، عندما نرتبط بعدم قدرة على الشك ، إلا ربما فى كرسى الفيلسوف الشاك ، من حيث إنه إشارة إلى أن قضية معينة هى مبدأ أول . إن المبادئ الأولية لايمكن البرهنة عليها ، وإلا فإنها لن تكون مبادئ أولى . إنها قضايا تعرف حدسيا . غير أن ريد لايقدم كما يبدو لى أى تفسير متسق واضح تماما للطريقة أو الطرق التى نعرف عن طريقها الأنواع المختلفة للمبادئ الأولى . فهو يشرح - بالفعل - وجهة نظره فى بعض الحالات . فبرهان البديهيات الرياضية - مثلا - لايميز حتى يصل الناس إلى درجة معينة من نضج الفهم . إذ يجب على الطفل أن يكون التصور العام عن الكم ، وأكبر ، وأقل ، ويساوى ، والمجموع ، والفرق ، ولابد أن يعتاد على أن يحكم على هذه العلاقات فى مسائل الحياة العامة ، قبل أن يستطيع أن يدرك برهان البديهية الرياضية ، ويدرك أن الكميات المتساوية ، التى تضاف إلى كميات متساوية ، تكون كميات متساوية . وعلى نحو مماثل يصل حكمنا الأخلاقى أو الضمير إلى النضج من بذرة غير مدركة ، يغرسها خالقنا (٦٤) . إن لدينا هنا تفسيرا صريحا ومعقولا . ويحصل الإنسان على أفكار ، أو يتعلم معنى ألفاظ معينة فى مجرى التجربة ، ويستطيع أن يرى الصدق الواضح بذاته لقضايا

معينة تحتوى أو تفترض هذه الألفاظ . وإذا قيل إن المبادئ تنتمى إلى تكوين الطبيعة البشرية ، فإن ذلك يعني أن لدينا قوة طبيعية لتمييز الصدق الواضح بذاته لهذه المبادئ ، بيد أن هذه المبادئ لاتعرف بصورة سابقة على التجربة . لكن عندما يتحدث ريد عن القضية التى تقول إن الكيفيات المدركة المحسوسة ، والأفكار التى نعيها ، لابد أن يكون لها موضوعات ، أعنى الجسم والذهن ، فإنه يتحدث عن مبادئ الاعتقاد فى الطبيعة البشرية ، التى لانستطيع أن نقدم لها تفسيرا آخر سوى أنها تنتج بالضرورة من تكوين ملكاتنا» [٦٥] . ويصنف هذا المبدأ ، مثل البديهيات الرياضية ، بوصفه مبدأ أول لحقائق ضرورية . وعندما نتجه إلى المبادئ الأولى للحقائق العارضة ، فإننا نجد ريد يقول عن مبدأ اطراد الطبيعة إنه «جزء من تكويننا ، وينتج معلولاته قبل استخدام الذهن» [٦٦] . إن المبدأ سابق على التجربة ؛ «لأن كل تجربة تقوم على اعتقاد مؤداه أن المستقبل سيكون على غرار الماضى» [٦٧] . إننا مجبرون عن طريق طبيعتنا على أن نتوقع أن المستقبل سيكون على غرار الماضى . إن هناك نوعا من التوقع الطبيعى الذى لايتزعزع .

وربما تكون طرق الحديث هذه متسقة . وعندما يتحدث ريد عن المبدأ الذى يقول إن الملكات الطبيعية التى نميز بواسطتها الصدق من الخطأ ليست مضللة أو خاطئة ، فإنه يرى «أننا مضطرون إلى أن نثق بقوة الاستدلال والحكم ، ولايمكن أن نشك فى هذه المسألة ، لأنها تضر تكويننا» [٦٨] . كما أنه يؤكد أنه «لايتصور إنسان هذا المبدأ ، إلا عندما يتأمل أسس المذهب الشكى ؛ مع إنه يحكم آراءه بلا استثناء» [٦٩] .

ولذلك ، يبدو أنه يقول : أولا ، هناك ميل طبيعى لايتزعزع للثقة بقوانا الذهنية . ثانيا : لاتعرف هذه القضية بوضوح بوصفه صادقة من البداية . وقد يقول أقوالا مماثلة ، ليس عن مبدأ اطراد الطبيعة فحسب ، بل أيضا عن مبدأ العلية ، الذى ينظر إليه على أنه مبدأ ميتافيزيقى وضرورى . لكنه يميل – كما أعتقد – إلى أن يترك قراءه بانطباع هو أن مبدأ مثل : صحة التذكر ، ووجود العالم الخارجى ، هى مبادئ واضحة بذاتها ؛ بمعنى أن لدينا دافعا طبيعيا لايتزعزع للاعتقاد فيها ؛ فى حين أن البديهيات الرياضية – مثلا – واضحة بذاتها ؛ بمعنى أنه حالما يكون لدينا معانى

ألفاظ معينة نرى علاقات ضرورية بينها . ولذلك ، فإن ما افترضه هو أن ريد يؤكد وجود عدد معقول من مبادئ أولى من أنواع مختلفة دون أن يقدم تفسيرا واضحا للمعنى الدقيق أو المعانى الدقيقة التى يقال بها أنها واضحة بذاتها ، ومبادئ أولى ، وجزء من تكوين طبيعتنا . ومن الممكن أن نوفق بين طرق حديثة متعددة ، ونقدم تفسيرا يشمل كل مبادئه الأولى ، غير أنى لا أعتقد أن ريد قدمه . وإذا أراد أن يقدم تفسيرات مختلفة لأنواع من المبادئ الأولى ، فإنه قد يجعل المسألة أكثر وضوحًا مما فعل فى حقيقة الأمر .

يميل ريد أحيانا إلى أن يستجدى رضا الجماهير بالاستهزاء عمليا من فلاسفة معينين (مثل باركلى) ، وبالإعلان عن أنه يدافع عن «العوام» . بيد أن فلسفته فى الحس المشترك هى مجرد قبول لآراء الجمهور ، ورفض للفلسفة الأكاديمية . إنه يرى أن الفلسفة لابد أن تؤسس فى التجربة المشتركة ، وإذا وصلت إلى نتائج متباينة تناقض التجربة المشتركة وتصارعت مع الاعتقادات التى يقيم عليها كل شخص ، حتى الفلاسفة الشكاك ، حياته من الناحية العملية بالضرورة ، فإنه لابد أن يكون هناك شئ خاطئ فيها . وهذه وجهة نظر حسنة السمعة تماما عن الفلسفة . وهى وجهة نظر لم تبطلها ألوان من عدم الدقة التاريخية عند ريد ، وألوان من سوء التقديم لوجات نظر أخرى .

ولابد أن نضيف أن ريد لم يتمسك بالحس المشترك على منوال واحد ، إذا كنا نعنى بالحس المشترك الاعتقاد الطبيعى لرجل الشارع . فعندما نتحدث – مثلا – عن اللون ، فإنه يقول فى البداية «لايعنى كل الناس ، الذين لم ترشدهم الفلسفة الحديثة ، باللون إحساسا من إحساسات الذهن ، ليس له وجود عندما لايدرك ، ولكن يعنون به كيفية من كيفيات الأجسام أو تعديلا يبقى هو نفسه سواء أدرك أو لا » (٧٠) . ثم يستمر فى التمييز بين مظهر اللون ، واللون نفسه ، من حيث إنه كيفية لجسم ما . فاللون ذاته هو علة مظهر اللون ، وهو غير معروف فى ذاته . لكن مظهر اللون القرمزى – مثلا – يرتبط فى الخيال بعلّته ارتباطًا وثيقًا حتى «إنهم يميلون إلى أن يخطأوا ويظنوا أنهما شيء واحد ، على الرغم من أنهما يختلفان ولايتشابهان فى الواقع حتى أن

الأول يكون فكرة فى الذهن ، فى حين أن الثانى يكون كيفية لجسم ما واستنتج – بالتالى – أن اللون ... قوة معينة أو صفة فى أجسام تعرض للعين ظاهرا فى يوم جميل ... (٧١) . إن ريد لم يتردد – بالفعل – فى أن يقول إن «إحساساتنا لاتشبه أيا من كيفيات الأجسام» (٧٢) . وربما يكون من المدهش إلى حد كبير أن نسمع هذه الأقوال من شفاه بطل من أبطال العوام . لكن الحقيقة هى – بالطبع – أنه على الرغم من أن ريد أثبت أن الفلسفة تخرج باستمرار بخسارة وخزى فى النزاع غير المتكافئ بينها وبين الحس المشترك» (٧٣) ، فإنه لم يقيد نفسه بتكرار وجهات نظر أناس بريئين من كل فلسفة وعلم .

٥ – ومن بين أصدقاء ريد «جورج كامبل» G. Camlpbell (١٧١٩– ١٧٩٦) ، الذى أصبح رئيس «كلية ماريشال» ، فى أبدرين ، عام ١٧٥٩ ، وأستاذا للاهوت فى هذه الكلية عام ١٧٧١ . يدرج فى كتابه «فلسفة البلاغة» تحت العنوان العام للقضايا التى يعرف صدقها حدسيا : البديهيات الرياضية ، وحقائق الوعى والمبادئ الأولى للحس المشترك . ويشير إلى أن بعض البديهيات الرياضية ، تبين معانى الألفاظ فقط ، على الرغم من أن ذلك لايصدق – فى رأيه – على كل المبادئ الرياضية . وتضم حقائق الوعى – مثلا – تأكيد وجود المرء . أما بالنسبة لمبادئ الحس المشترك فتضم : مبدأ «العلية» ، ومبدأ اطراد الطبيعة ، ووجود الجسم وصحة التذكر عندما يكون واضحا . ولذلك يعطى للحس المشترك معنى أكثر تحديدا من المعنى الذى أعطاه له ريد .

٦ – ومن أكثر الفلاسفة شهرة من «كامبل» «جيمس أوزوالد» J. Oswald (الذى توفى عام ١٧٩٣) ، وهو مؤلف كتاب «اللجوء إلى الحس المشترك للدفاع عن الدين» ، وجيمس بيتى J. Beattie (١٧٣٤ – ١٨٠٣) ، الذى اختير عام ١٧٦٠ أستاذا لفلسفة الأخلاق والمنطق فى «كلية ماريشال» ، بأبردين ، ونشر كتابه «مقال عن الحقيقة» عام ١٧٧٠ لاينقد فيه آراء هيوم لحسب ، بل يتلذذ أيضا بكلام خطابى وتنديد فى فقرات تعبر – بلا شك – عن سخط شديد ، لكنها تبدو أنها فى غير موضعها فى عمل فلسفى . وغضب هيوم ، وذكرت بعض تعليقاته . يذكر «بيتى» فى كتابه «مقال عن الحقيقة» أن : «الحقيقة» ! ليست هناك حقيقة فيها ، إنها حجم هائل يقع فى حجم

صحيفة الكتاب» . ويتحدث عن مؤلفه بوصفه «ذلك القرين المعاند ، بيتى» . غير أن الكتاب تمتع بنجاح كبير . فقد كان الملك جورج الثالث مسرورا وكافأ بيتى بمعاش سنوى . ومنحته جامعة أكسفورد درجة الدكتوراه فى القانون المدنى .

يبحث فى الجزء الأول فى كتابه «مقال عن الحقيقة» فى معيار الحقيقة . ويميز بين الحس المشترك ، الذى يدرك حقيقة واضحة بذاتها ، والذهن (الاستدلال) . تقوم المبادئ الأولى للحقيقة ، التى يوجد منها عدد معقول . على بينتها الخاصة ، التى تدرك حدسيا عن طريق الفهم (٧٤) لكن كيف نميز بين مبادئ أولى للحس المشترك وبين أهواء محضة ؟ يعالج بيتى هذا السؤال فى الجزء الثانى . ويبين لنا التأمل فى الرياضيات أن معيار الحقيقة هو ذلك المبدأ الذى يجبر اعتقادنا عن طريق بينته الذاتية الخاصة (٧٥) . وهذا المبدأ هو «إحساس معروف بصورة حسنة» فى الفلسفة الطبيعية . لكن متى يكون الإحساس معروفا بصورة حسنة ؟ أولا : لابد أن أكون مستعدا ، من تلقاء نفسى ، إلى أن انحصر فيه دون تردد . ثانيا : لابد أن تكون الإحساسات التى نستقبلها متشابهة فى ظروف متشابهة (٧٦) . ثالثا : لابد أن أسأل نفسى « هل عندما أفعل بناء على الافتراض الذى يقول إن الملكة التى نتحدث عنها معروفة بصورة حسنة ، أقول هل تؤدى بى هذه الملكة إلى ضرر أو عناء ؟» (٧٧) . رابعا : لابد أن تطابق الإحساسات التى تنقل بعضها بعضا ، وتطابق إدراكات ملكاتى الأخرى . خامسا : لابد أن تطابق إحساساتى إحساسات الآخرين . أما الجزء الثالث من كتاب «مقال ...» فيخصصه «بيتى» ، بحسب ماهو معترف ، لاعتراضات موجهة ضد نظرياته . غير أن بيتى ينتهز الفرصة لكى يقدم لنا آراءه عن عدد كبير من الفلاسفة ورأيه ضعيف جدا فى معظم الحالات . وهو يكن احتراما واضحا لأرسطو ، أما ريد فلم يتعرض للهجوم بالتأكيد . لكنه صور الأسكولائيين بوصفهم مجرد بارعين لفظيين ، وقدم العدد الأكبر من المذاهب الفلسفية الحديثة بوصفها تشارك فى المذاهب الشكية ، أو بوصفها نماذج لمذاهب شكيه ، «تلك النتاجات غير الطبيعية ، والتدفقات الخسيسة لقلب قاس» (٧٨) . ويميل بيتى إلى إعطاء انطباع هو أن لديه استخداما قليلا جدا للفلسفة اللهم إلا من حيث إنها وسيلة للهجوم على الفلسفات والفلاسفة .

٧ – و دوجالد ستيوارت D. Stewart (١٧٥٣ – ١٨٢٨) أكثر أهمية من بيتى . بعد أن درس فى جامعة أدنبرة ، قام بتدريس الرياضيات هناك ، وفى عام ١٧٧٨ قام بتدريس فلسفة الأخلاق أثناء غياب البرفسور آدم فرجسون A. Ferguson [٧٩] . وعين ستيوارت خليفة له . وفى عام ١٧٩٢ نشر المجلد الأول من كتابه «مبادئ فلسفة الذهن البشرى» ، الذى لم يظهر منه المجلد الثانى والثالث حتى عام ١٨٢٧ . ونشر كتابه «مجمل فلسفة الأخلاق» عام ١٧٩٣ ، ونشر كتابه مقالات فلسفية عام ١٨١٠ . وفى عام ١٨١٥ و ١٨٢١ ظهر الجزءان من كتابه «رسالة تبين تقدم الفلسفة الميتافيزيقية ، والأخلاقية ، والسياسية منذ إحياء الآداب فى أوربا» الذى كتبه لكى يكمل «دائرة المعارف البريطانية» . ونشر أخيرا كتابه «فلسفة القوى الفعالة والأخلاقية» عام ١٨٢٨ ، قبل أسابيع قليلة من وفاته . كان ستيوارت محاضرا بارعا ومؤثرًا ، يجذب الطلاب حتى من الخارج . وأقيم نصب تذكارى فى أدنبرة بعد وفاته تخليداً لذكراه . إنه لم يكن مفكرًا أصيلاً بصفة خاصة ؛ بيد أنه كان رجلا ذا ثقافة واسعة ، ومنح قوة التفسير والعرض .

يشير ستيوارت فى مقدمة كتابه «مجمل فلسفة الأخلاق» إلى أن معرفتنا بقوانين الطبيعة هى نتاج الملاحظة والتجربة تماما ؛ لأنه لاتوجد حالة ندرك فيها ارتباطا ضروريا بين حدثين متتابعين ، بحيث قد يساعدنا على أن نستدل أحدهما من الآخر عن طريق الاستدلال قبليًا . إننا نجد من التجربة أن أحداثا معينة تقترن بثبات ، حتى إننا عندما نرى الحدث الأول ، نتوقع الحدث الثانى ، بيد أن معرفتنا فى هذه الحالات لا تجاوز الواقع [٨٠] . إنه يجب علينا أن نستخدم الملاحظة ، والتجربة المنظمة حتى نصل بصورة استقرائية إلى قوانين عامة ، نستطيع أن نستدل منها بصورة استنباطية (أى بصورة تركيبية) على معلولات .

وقد تبدو وجهة النظر هذه لا تتفق مع وجهة نظر ريد . لكن على الرغم من أن ريد أثبت أن صدق القضية التى تقول إن كل شىء له علة يعرف بصورة حدسية ، فإنه لم يثبت أن التجربة يمكن أن تخبرنا عن ارتباطات ضرورية معينة فى الطبيعة . «إن البديهيات العامة ، التى ترتكز على التجربة ، لاتمتلك إلا درجة من الاحتمال تناسب

مدى تجربتنا ، ولابد أن نفهمها باستمرار حتى نترك مجالا للاستثناءات إذا اكتشف المستقبل ، أى التجربة أيا منها [٨١] . إننا نستطيع ، كما يرى ريد ، أن نستدل على وجود الله ، من حيث إنه علَّة لأشياء ممكنة ومتغيرة ، بيقين مطلق . لكن بغض النظر عن هذا الصدق ، أى بغض النظر عن مبادئ أولى واضحة بذاتها ، ومما يمكن أن نستنبطه منها بصورة دقيقة ، فإننا نترك للتجربة والاحتمال . ويقدم قانون الجاذبية بوصفه قانونًا احتماليًا ؛ بمعنى أن الاستثناءات ممكنة فى المبدأ . ولذلك فإن وجهة نظر ستيوارت عن الفلسفة الطبيعية ليست غريبة عن وجهة نظر ريد كما يبدو من الوهلة الأولى .

ويلاحظ ستيوارت أن الإصلاح فى الفيزياء الذى حدث ابان القرنين الماضيين لم يمتد بنفس الدرجة إلى فروع أخرى من المعرفة ؛ بصفة خاصة إلى معرفة الذهن . لأن كل معرفتنا بالعالم المادى تقوم – أساسًا – على حقائق تؤكدها الملاحظة ، فكذلك تقوم كل معرفتنا بالذهن البشرى أساسًا ، على حقائق لدينا عنها دليل وعينا الخاص . وسيؤدى فحص دقيق لهذه الوقائع – مع الوقت – إلى المبادئ العامة للتكوين البشرى . ويكون بصورة تدريجية علما للذهن ليس أقل فى اليقين من علم الجسم . وتقدم أعمال ريد نماذج كثيرة ذات قيمة من هذا النوع من البحث [٨٢] .

إن الهدف العام الذى يفترضه ستيوارت لأبحاث فى السيكولوجيا هو أن يعطى ، بالتالى ، طابع العلم لهذا النوع من الدراسة . ويتضمن ذلك تطبيق المناهج التى برهنت على أنها ناجحة فى الفيزياء على السيكولوجيا . إن المعطيات التى تُدرس تختلف ، بالطبع ، عن المعطيات التى يدرسها علماء الفيزياء . بيد أنه يجب استخدام منهج علمى مماثل . وإذا كان يتحتم على السيكولوجيا أن تكتسب طابع العلم ، فمن المهم جدا أن لاتختلط بالميتافيزيقا . لقد ترك الفلاسفة الطبيعيون أو علماء الفيزياء للميتافيزيقيين ، فى العصور الحديثة ، كل التأملات فى طبيعة ذلك الجوهر الذى يتكون منه العالم المادى ، لقد تركوا لهم التأملات فى إمكان كونه مخلوقا أو عدم إمكانه مخلوقًا ... وحتى التأملات فى حقيقة وجوده ، المستقل عن وجود الموجودات المدركة : وحصروا أنفسهم فى مجال ملاحظة الظواهر الوضيع الذى تظهره ، ومجال التيقن من

قوانينها العامة ... وليس هناك أحد معرض - الآن - لخلط هذه الفلسفة التجريبية بالتأملات الميتافيزيقية التى ذكرناها توا ... وثمة تمييز مشابه يتم بين المسائل التى قد تؤكد بالنسبة للذهن البشرى ... فعندما نثبت حقيقة عامة ، مثل القوانين المتعددة التى تنظم تداعى الأفكار ، أو اعتماد الذاكرة على خطأ الذهن الذى نسميه بالانتباه ، فإن ذلك ماينبغى علينا أن نهدف إليه جميعا فى هذا الفرع من العلم . وإذا لم نجاوز الحقائق التى لدينا عنها دليل وعينا الخاص ، فإن نتائجنا لن تكون أقل يقينا من النتائج الموجودة فى الفيزياء [٨٣] .

لقد ضيق ستيوارت مجال السيكولوجيا بغير حق ، ونظر إلى بعض الأبحاث التى لا تصنف - عادة - بهذه الطريقة على أنها «ميتافيزيقية» [٨٤] . غير أن المسألة المهمة الخاصة بمناقشته لعلم الذهن هى منهجه الاستقرائى ، وإصراره على عدم خلط العلم بالتأمل . وحتى على الرغم من أنه يميل - أحيانا - إلى أن يضيق البحث السيكولوجى ومجاله بغير حق ، فإن ذلك لايعنى أنه يغفل الحاجة إلى فروض مكونة فهو على العكس يوبخ أنصار بيكون الذين رفضوا الفروض ، ولجأوا إلى عبارة نيوتن الشهيرة «أننى لم أتخيل فروضا» ، مأخوذة بمعنى حرفى . ولابد أن نميز بين الفروض التى «لامبرر لها» والفروض التى تدعمها ترجيحات تفترض عن طريق المماثلة. وتظهر فائدة الفرض عندما يتم التحقق أو التأكد من النتائج التى تستمد منه، لكن حتى الفرض الذى يظهر أنه كاذب فيما بعد ، قد يبرهن على أنه ذو فائدة عظيمة، ويقتبس ستيوارت ملاحظة هارتلى [٨٥] فى كتابه «ملاحظات على الإنسان» [٨٦] وهى «أن أى فرض يمتلك درجة كافية من المعقولية لتفسير عدد من الوقائع ، يساعدنا على أن نفسر هذه الوقائع فى نظام مناسب ، وأن يكشف عن وقائع جديدة ، وأن يجرى تجارب من أجل الباحثين فى المستقبل .

ولذلك يقبل ستيوارت مايمكن أن نسميه ، بصراحة ، المنظور التجريبى فى معالجته للسيكولوجيا . غير أن ذلك لايعنى أنه يرفض نظريات ريد عن المبادئ الأولى ، أو مبادئ الحس المشترك . فهو ينظر - بالفعل - إلى لفظ الحس المشترك على أنه غامض وأنه يؤدى إلى سوء فهم وسوء تمثل . لكنه يقبل فكرة المبادئ ، حتى ندرك

صدقها بصورة حدسية . ويصنف هذه المبادئ إلى ثلاثة . الأولى : بديهيات الرياضيات والفيزياء . والثانية : المبادئ الأولى التى ترتبط بالوعى ، والإدراك ، والذاكرة . والثالثة : «المبادئ الأساسية للاعتقاد البشرى ، التى تكون جزءا جوهريا من تكويننا ؛ والتى تتضمن اقتناعنا كله ، ليس فى كل تأمل فحسب ، بل فى كل سلوكنا من حيث إننا موجودات فاعلة» (٨٧) . ومن بين قوانين هذا النوع الأول حقائق وجود العالم المادى ، واطراد العالم . «ولايعتقد إنسان أنه يقرر هذه الحقائق لنفسه فى صورة قضايا ؛ لكن كل سلوكنا ، وكل استدلالاتنا تسير بناء على افتراض أنها حقائق مسلم بها . فالاعتقاد فيها ضرورى من أجل المحافظة على وجودنا الحيوانى ، وهى متزامنة - بالتالى - مع العمليات الأولى للذهن (٨٨) . ولذلك يميز ستيورات بين أحكام «تتكون بمجرد أن نفهم حدود لفظية» ، وأحكام تنتج بالضرورة من التكوين المبكر للذهن ؛ أى أننا نفعل وفقا لها من طفولتنا المبكرة ، دون أن نجعلها موضوعا للتفكير» (٨٩) . كما أن هناك أحكاما نصل إليها عن طريق الاستدلال .

ويسمى ستيورات الأحكام التى تنتج من التكوين المبكر للذهن «القوانين الأساسية للاعتقاد البشرى» . وكلمة «مبدأ» مضللة بالنسبة له . لأننا نستطيع أن نستنتج منها أى أقيسة لتوسيع المعرفة البشرية . «فلأنها تجرد من معطيات أخرى ، فإنها تكون خالصة فى ذاتها تماما» (٩٠) . ويجب ألا تختلط بمبادئ الاستدلال . إنها متضمنة فى استعمال قوانا الذهنية ؛ غير أنها تصبح موضوعات لانتباه الذهن مع نشأة التأمل الفلسفى حتى إنها تصبح موضوعات للتفكير . وليست كلية الاعتقاد هى المعيار الوحيد الذى نستطيع أن نميز عن طريقه القوانين الأساسية للاعتقاد . ويذكر ستيوارت معيارين اقترحهما بيفر Buffier (٩١) . المعيار الأول هو : يجب أن تكون الحقائق التى نتحدث عنها كذلك ، بحيث يكون من المستحيل أن نهاجمها أو ندافع عنها عن طريق قضايا ليست أكثر وضوحا ويقينا مما تكون عليه . أما المعيار الثانى فهو : لابد أن يتمد التأثير المعملى للحقائق حتى إلى أولئك الذين يتنازعون على سلطتها من الناحية النظرية .

واضح أن ستيوارت أكثر حرصا من ريد فى محاولة تأكيد موقفه بدقة . ويمكن أن نرى حرصه واهتمامه ، باستمرار ، فى معالجته مسائل معينة . فهو يفسر مثلا بعناية

أنه على الرغم من أن الدليل المباشر للوعى يؤكد لنا الوجود الحالى للإحساسات أو للوجدانات ، والرغبات ... إلخ فإننا لا نعى ، بصورة مباشرة الذهن ذاته فى الإحساسا بالتمتع بحدس مباشرة للذهن حقا « إن الممارسة الأولى الخالصة للوعى تتضمن اعتقاداً باضرورة ، وليس اعتقاداً عن الوجود الحاضر لما نشعر به فحسب ، بل تتضمن أيضاً اعتقاداً عن الوجود الحاضر لما نشعر به فحسب ، بل تتضمن أيضاً تعنقتداً عن الوجود الحاضر لذلك الذى يشعر ويفكر ... ومع ذلك ، فإننا نستطيع أن نقول بصورة ملائمة إننا نعى الحقيقة الأولى من هاتين الحقيقتين فقط ، وفقًا للتفسير الدقيق للتعبير [٩٢] . إن الوعى بالذات من حيث أنه موضوع للإحساس أو الشعور يأتى فى نظام الطبيعة ، إن لم يكن فى نظام الزمن ، بعد الوعى بالإحساس أو الشعور . وبمعنى آخر، الوعى بوجودنا يصاحب أو يكمل ممارسة وعينا [٩٣] كما يهتم ستيورارت عندما يكتب عن الاعتقاد فى اطراد الطبيعة بمناقشة معنى كلمة «قانون» عندما نتحدث عن قوانين الطبيعة . فعندما يستخدم فى الفلسفة التجريبية من المنطقى بصورة صحيحة إلى حد كبير أن ينظر على أنه قضية خالصة عن حقيقة عامة من جهة ترتيب الطبيعة – أى حقيقة وجد أنه يتم التمسك بها فى تجربتنا الماضية بانتظام ، ويجبرنا تكوين ذهننا على أن نجيب بثقة بناء على استمرارها فى المستقبل [٩٤] . إنه يجب علينا أن نعى تصور ما يسمى بقوانين الطبيعة على أنها تؤثر فى قدرة العلل الفاعلة .

إن الملكة الأخلاقية « مبدأ أصيل من مبادئ تكويننا لا يمكن أن ينحل إلى أى مبدأ آخر أو مبادئ أكثر عمومية منها ؛ فهى لا تنحل – بصفة خاصة – إلى حب الذات ، أو نظر متدبر إلى مصلحتنا [٩٥] . ويوجد فى جميع اللغات كلمات تساوى الوجب ، والمصلحة ، يميزها النا س– باستمر ار – فى دلالتها [٩٦] . وندرك عن طريق هذه الملكة صواب الأفعال أو خطأها . ولابد أن نميز بين هذا الإدراك وملازمة انفعال اللذة ، أو الألم الذى يختلف ويتنوع وفقًا لدرجة الإحساس الخلقى لدى الشخص . ولابد أن نميز أيضًا إدراك جدارة الفاعل أو عدم جدارته . ولقد أخطأ «هاتشيسون» لعدم تمييزه بين صواب فعل ما من حيث إن ذهننا يستحسنه ، واستعداده لأن يثير انفعالات شخص ما الأخلاقية . كما أن «شافتسبرى» و «هاتشيسون» قد أغفل واقعة

مؤداها أن موضوعات الاستحسان الأخلاقى هى أفعال وليست وجدانات . وبمعنى آخر ، كره ستيوارت ميل أنصار نظرية الحاسة الخلقية إلى تحويل الأخلاق إلى استاطيقا ، على الرغم من أنه اعتقد - أيضا - أن بعض الكتاب ؛ مثل كلارك ، وجهوا انتباها قليلا إلى مشاعرنا الأخلاقية . وليس لدى ستيوارت اعتراض على الإبقاء على لفظ «الحاسة الخلقية» . فنحن نتحدث باستمرار - كما يلاحظ - عن «معنى الواجب» ، ومن الحذلقة أن نعترض على «الحاسة الخلقية» . كما أنه يصر على أنه حينما يؤكد شخص ما أن فعلا ما يكون صوابا ، فإنه يميل إلى أن يقول شيئًا صادقًا . إن التمييز الأخلاقى عملية ذهنية ، تماما مثل إدراك الواقعة التى تذهب إلى أن زوايا المثلث الثلاث تساوى معا زاوية قائمة . «إن استعمال ذهننا مختلف تماماً فى الحالتين ، لكننا نمتلك فى الحالتين معًا إدراكا للصدق ، ونحن مطبوعون باقتناع لا يتزعزع هو أن الصدق ثابت ومستقل عن إرادة أى موجود مهما كان [٩٧] .

ينظر ستيوارت إلى الاعتراض الواضح على النظرية التى تقول إن الصواب والخطأ صفتان للأفعال ، يدركهما الذهن ، أعنى الاعتراض الذى يقول إن أفكار الناس عما هو صواب وعما هو خطأ يتنوع من بلد إلى بلد ، ومن عصر إلى عصر . ويعتقد أنه يمكن أن نعبر عن هذا التنوع بطريقة تترك نظريته عن الصفات الأخلاقية الموضوعية سليمة لا يصيبها نقص . فقد تؤثر الحالات الفيزيائية - مثلا - على الحكم الأخلاقى . فعندما تنتج الطبيعة ضرورات الحياة بكثرة ، يجب ألا نتوقع فقط أن يكون لدى الناس أفكار أوسع عن حقوق الملكية من الأفكار التى تهيمن فى مكان آخر . كما أن الآراء النظرية المختلفة أو المعتقدات يمكن أن تؤثر فى إدراكات الناس للصواب والخطأ .

وبالنسبة لموضع الإلزام الخلقى ، فإن ستيوارت يعبر عن اتفاقه مع إصرار «بطلر» على السلطة الأسمى للضمير . ويزكى قول دكتور سميث إن «الصواب يتضمن الواجب فى أفكاره» . وهدف ستيوارت هو أنه من المستحيل أن نسأل لماذا نكون ملزمين بممارسة الفضيلة . فالفكرة الخالصة عن الفضيلة تتضمن فكرة الإلزام» [٩٨] . إن

الإلزام لايمكن تفسيره – ببساطة – عن طريق فكرتي الثواب والعقاب ، لأن هاتين الفكرتين تفترضان سلفا وجود الإلزام . وإذا فسرنا الإلزام عن طريق الإرادة الإلهية والأمر الإلهى ، فإننا نجد أنفسنا ندور فى حلقة مفرغة من وجهة نظر ستيوارت .

وفى الختام يمكن أن ننظر باختصار شديد فى خط الحجة على وجود الله عند ستيوارت . إنه يخبرنا بأن عملية الاستدلال «لاتتكون من خطوة واحدة فقط ، وتنتمى المقدمات إلى تلك الفئة من المبادئ الأولى التى تكون جزءا جوهريا من التكوين البشرى . وهذه المقدمات نوعان فى العدد . النوع الأول أن كل ش يوجد لابد أن تكون له علة . أما النوع الثانى فهو أن ربطا لوسائل تتضافر لتحقيق غاية معينة يتضمن عقلا (٩٩) .

يقبل ستيوارت زعم هيوم وهو أن كل محاولة للبرهنة على أن صدق المقدمة الأولى يتضمن افتراض مايجب اثباته . كما أنه يقبل تحليل هيوم للعلية ، كما تهتم بها الفلسفة الطبيعية «عندما نتكلم فى الفلسفة الطبيعية ، عن شيء ما يكون علة شيء آخر ، فإن كل مانقصده هو أن الشيئين يرتبطان باستمرار ، حتى إننا عندما نرى الشيء الأول ، فإننا قد نتوقع حدوث الآخر . ونحن لانعرف هذه الارتباطات إلا من التجربة فقط . (١٠٠) . ويمكن أن نسمى العلل بهذا المعنى «عللا طبيعية» . لكن هناك أيضا معنى ميتافيزيقيا للعلية ، تتضمن فيه الكلمة ارتباطا ضروريا . ويمكن أن تسمى العلل بهذا المعنى «عللا ميتافيزيقية أو فاعلة» . وبالنسبة للسؤال كيف تكتسب فكرة العلية هذه أى القوة والفاعلية ، فإن ستيوارت يقول إنه يبدو أن التفسير الأكثر احتمالا للمسألة هو أن فكرة العلية أو القوة تلازم بالضرورة إدراك التغير بطريقة تماثل إلى حد ما الطريقة التى يتضمن فيها إحساس موجوداً يشعر ، ويتضمن فيها التفكير موجوداً يفكر» (١٠١) . وعلى أية حال ، إن صدق القضية التى تقول إن كل شيء يوجد لابد أن يكون له علة ، يدرك بصورة حدسية . وستيوارت على استعداد عند تطبيق هذا المبدأ ، لأن يسلم بأن كل الأحداث التى تحدث باستمرار فى الكون المادى هى المعلومات المباشرة لعلية إلهية وقوة إلهية أى أن الله هو العلة الفاعلة التى تعمل باستمرار فى العالم المادى . ولذلك يتفق ستيوارت مع وجهة نظر كلارك التى تقول إن مجرى الطبيعة ليس إن شئنا أن نتحدث بدقة سوى إرادة الله التى تنتج معلولات

معينة بطريقة مستمرة ، ومنتظمة ، ومطردة . وبمعنى آخر ، نستطيع أن ننظر إلى الطبيعة من وجهة نظر الفيزيائى أو الميتافيزيقى . فى الحالة الأولى ، يكون التحليل التجريبى للعلية هو كل ما هو مطلوب . أما فى الحالة الثانية (أعنى إذا افترضنا واقعية القوة الفاعلة داخل العالم المادى) فلابد أن نرى أحداثا طبيعية بوصفها معلولات لفاعل إلهى . ولكن لابد أن نفترض بصورة واضحة أننا لانستطيع أن نميز قوة فاعلة وعللا فاعلة (بالمعنى الذى يقصده ستيوارت باللفظ) فى الطبيعة حتى يكون لهذه الحجة أى إقناع . وفضلا عن ذلك لايبين هذا الخط من الاستدلال بذاته - كما يرى ستيوارت - تفرد الله .

وهكذا يتجه ستيوارت إلى أن ينظر إلى فهمنا للعقل (الذكاء) أو التدبير على أنه يتجلى فى «تضافر» وسائل مختلفة لتحقيق غاية معينة . فهو يبرهن أولا على أن لدينا معرفة حدسية بالارتباط بين دليل التدبير الملاحظ ومدبر أو مدبرين . فالقول بأن ارتباط صنوف من وسائل لكى تنتج معلولا معينا يتضمن تدبيرا ليس تعميما من التجربة - ولايمكن البرهنة عليه . ويبرهن ستيوارت من جهة ثانية على أن هناك أدلة على التدبير فى الكون . فهو يذكر - على سبيل المثال - الطريقة التى تصلح بها الطبيعة فى حالات كثيرة الأضرار التى تلحق بالجسم البشرى . ويبرهن من جهة ثالثة على أن هناك خطة واحدة مطردة ، تبرهن على تفرد الله . ثم يستمر فى النظر إلى الصفات الأخلاقية للإله .

يوضح ستيوارت فى كتاباته قراءته الواسعة وقدرته على استخدام مادة أخذها من عدد كبير من الفلاسفة فى تطوير مذهبه . غير أن الصفات الأساسية لمذهبه مستمدة - أساسا - بصورة واضحة من ريد . فما قام به هو أنه نظم أفكار - بصورة نسبية - من كانط كما يلاحظ فهو يبين - بالفعل - بعض التقدير للفلاسفة الألمان ، وسلم بأنه كان لدى كانط لمحة عن الحقيقة . بيد أن أسلوب كانط أثاره وأعماه ، ويتحدث فى كتابه «مقالات فلسفية» [١٠٢] عن «فوضوية كانط الاسكولائية» وعن الضباب الاسكولائى الذى ابتهج من خلاله لأن ينظر إلى كل موضوع وجه إليه اهتمامه » . ولو كان ريد قادرا على أن يتعلم من كانط ، لتعلم منه شيئا ، بيد أنه واضح أن ريد كان مفكرًا فلسفيًا مترفعًا من وجهة نظر ستيوارت .

٨ – لقد رأينا أن ستيوارت ، وريد – بحق – قبله قبلا تحليل هيوم للعلية بقدر ماتهتم بها الفلسفة الطبيعية . وقد مضى «توماس براون» T. Brown (١٧٧٨ – ١٨٢٠) وهو تلميذ ستيوارت وخليفته فى كرسى فلسفة الأخلاق فى ادنبره» ، خطوة أبعد فى الاتجاه التجريبى . فقد ينظر إليه بالفعل ، على أنه حلقة وصل بين فلسفة الحس المشترك الاسكتلندية والمذهب التجريبى فى القرن التاسع عشر عند جون ستيوارت مل وصموئيل الكسندر .

يعرف براون فى كتابه «بحث فى علاقة العلة والمعلول» (ظهر عام ١٨٠٤ ، ونقح وزيد فيما بعد) العلة بأنها مايسبق أى تغير بصورة مباشرة ، ويتبعها تغير مماثل ، وسيتبعها باستمرار بصورة مباشرة عندما توجد فى أى وقت فى ظروف متشابهة [١٠٣] والعناصر ، والعناصر الوحيد التى ترتبط فى فكرة العلة هى السبق فى التتابع الملاحظ والسبق الذى لايتخلف . وليست القوة سوى لفظ آخر للتعبير عن «السبق ذاته ، وعدم تخلف العلاقة» [١٠٤] . ولذلك عندما نقول إن «أ هى علة ب ، فإننا قد نسلم بأننا لا نعنى سوى أن أ يتبعها ب ، أى يتبعها ب باستمرار ونعتقد أنه لابد أن يتبعها ب باستمرار» [١٠٥] . وعلى نحو مماثل ، عندما أقول إن لدى من الناحية الذهنية قوة تحريك يدى ، فإننى لا أعنى أكثر من أنه عندما يكون جسمى فى حالة سليمة ، ولا تفرض على قوة خارجية فإن حركة يدى تتبع باستمرار رغبتى فى أن أحركها [١٠٦] . وهكذا لابد من تحليل العلية فى الظواهر الذهنية بنفس الطريقة ، كما تحلل فى الظواهر الفيزيائية .

يرفض براون التمييز الذى قام به ستيوارت بين العلية الفيزيائية والعلية الفاعلة . فالعلة الفيزيائية التى يتبعها وسيتبعها باستمرار تغير معين هى العلة الفاعلة لهذا التغير ، أو إذا لم تكن هى العلة الفاعلة له ، فلابد من تقديم تعريف للفاعلية ، يتضمن أكثر من يقين تغير معين ، بوصفه تابعا فى تعاقب عاجل . إن العلية هى الفاعلية ، والعلة التى لاتكون فاعلة لاتكون – فى الحقيقة – علة على الإطلاق [١٠٧] . لقد أكد المدافعون عن التمييز بين علل فاعلة وعلل فيزيائية أن هناك تمييزا دون أن يفسروا طبيعته . صحيح أن الله هو العلة القصوى لكل الأشياء ؛ غير أن ذلك ليس سببا للقول بأنه لاتوجد علل فاعلة أخرى .

وإذا سلمنا بهذا التحليل للعلية ، فإننا قد نتساءل بأى تبرير يصنف براون مع فلاسفة الحس المشترك أكثر من كونه مناصرا لهيوم . والإجابة هى أنه على الرغم من أن براون يقبل تحليل هيوم للعلاقة العلية عن طريق التعاقب الدائم أو المطرد ، فإنه يرفض تفسيره لأصل اعتقادنا فى ارتباط ضرورى ، وفى علية بوجه عام . إن هناك اعتقادا أصليا فى العلية ، كما يرى براون ، سابق على أى معلولات العادة والتداعى . «إن الاعتقاد فى اطراد التتابع هو نتيجة مبدأ أصيل من مبادئ الذهن ، حتى إنه ينشأ باستمرار ، عند ملاحظة التغير ، أيا كانت العلل والمعلولات الملاحظة ، ويتطلب التأثير المضاد لمعرفتنا الماضية لكى تنقذنا من الأخطاء التى نتعرض للوقوع فيها – بالتالى – فى كل لحظة» (١٠٨) . وفضلا عن ذلك ، «ليس اطراد مجرى الطبيعة ، فى العودة المتشابهة لأحداث المستقبل ، نتيجة للذهن ... ولكنه حكم حدسى ينشأ ، فى ظروف معينة ، فى الذهن بصورة حتمية وباقتناع لايتزعزع . وسواء أكان الاعتقاد صادقًا أم كاذبا ، فإننا نشعر به فى هذه الحالات ، ونشعر به من غير حتى إمكان اقتران مدرك مألوف للسابق الجزئى والتابع الجزئى (١٠٩) . إن الاعتقاد فى اطراد الطبيعة ليس نتيجة العادة والتداعى ، لأنه يسبق ألوانا من التتابع الملاحظة . وماتفعله تجربة التداعى المألوف هو أنها تساعدنا على أن نحدد أشياء جزئية تحدث أولا ، وأشياء جزئية تحدث بعدها . إن مشكلة هيوم هى تصميمه على أن يستمد كل الأفكار من انطباعات ، ذلك التصميم أجبره على أن يفسر الاعتقاد فى الارتباط الضرورى وفى اطراد الطبيعة عن طريق ملاحظة ألوان مفردة من التتابع . غير أن هذا الاعتقاد يسبق هذه الملاحظة ، وهو حدسى فى طابعه . «عندما ننسب اعتقاد الفاعلية إلى هذا المبدأ ، فإننا نضعه بالتالى ، على أساس قوى مثل الأساس الذى نفترض أن اعتقادنا فى عالم خارجى ، وحتى هويتنا ، نقوم عليه» (١١٠) . ويمضى براون خطوة أبعد من ريد أو ستيوارت ى قبول تحليل هيوم للعلية ، الذى كان على استعداد لأن يمده إلى المجال الذهنى ، وحتى إلى القوة الإلهية . غير أنه حاول أن يربط هذا القبول بقبوله لمذهب المعتقدات الحدسية ، الذى يميز فلسفة الحس المشترك الاسكتلندية . ولقد أعطى صبغة جديدة لمبادئ ريد الأولى ، عندما فعل ذلك . فهو يخبرنا – مثلا – بأن «القضية التى تقول إن كل شئ يوجد لابد أن يكون لوجوده علة ، ليست بديهية مستقلة ، لكن

يمكن ردها إلى هذا القانون من قوانين الفكر الأكثر عمومية وهو : أن كل تغير له علة لوجوده في ظرف ما أو ارتباط لظروف ، تكون سابقة بصورة مباشرة (١١١) .

يجعل براون دراسة الظواهر الذهنية في محاضراته عن فلسفة الذهن البشري ، التي نشرت بعد وفاته ، مشابهة لدراسة الظواهر الفيزيائية . «إن نفس الموضوعات العظيمة لابد أن تضع في اعتبارها تحليل ماهو مركب ، وملاحظة تتابع الظواهر واتفاقها ، بوصفها سابقة وتابعة على التوالي» (١١٢) . إن معرفتنا في كلتا الحالتين مقيدة بظواهر . إن فلسفة الذهن ، وفلسفة المادة تتفقان في هذه الناحية ؛ وهي أن معرفتنا مقيدة ، في كلتيهما ، بالظواهر المحضة (١١٣) . ولايشك براون في وجود المادة ، أو وجود الذهن ، بيد أننا نستخدم هاتين الكلمتين ، كما يصر ، لكي تدل على العلل غير المعروفة لكل من النوعين من الظواهر . إن معرفتنا بالذهن والمادة نسبية . فنحن نعرف المادة من حيث إنها تؤثر فينا ونعرف الذهن من حيث إنه يؤثر في الظواهر الذهنية التي نعيها . ولذلك يكمن علم للذهن ، بقدر ماهو متاح لنا ، في تحليل الظواهر الذهنية ، وفي ملاحظة ألوان من التتابع العلي واتفاقها المنظم ، أي ملاحظة ألوان التتابع المنتظم ، في هذه الظواهر .

ومع ذلك لايعني التصريح بهذا البرنامج أن براون يغفل الإيمان بحقائق أولية ، أو بمبادئ حدسية . فهو يلاحظ - بالفعل - أن تأكيد هذه المبادئ يمكن أن يصل إلى «درجة مغالى فيها وتدعو إلى السخرية ، كما يبدو لي أن الأمر هكذا - بالفعل - في أعمال دكتور ريد ، وبعض الفلاسفة الاسكتلنديين الآخرين ، من معاصريه وأصدقائه» (١١٤) . وإذا وافقنا على هذه العادة ، فإنها لاتشجع إلا على كسل ذهني . وفي الوقت نفسه ليس أقل يقينا أن هذه المبادئ هي - بالفعل - جزء من طبيعتنا الذهنية » (١١٥) . ولم يحاول براون أن يقدم قائمة بهذه المبادئ ، لكنه يذكر من بين المبادئ الأول يللاعتقاد «تلك التي أتصور أن الاقتناع بهويتنا لابد أن يقوم عليها» (١١٦) . فالاعتقاد في هوياتنا من حيث إنها موجودات دائمة ، هو اعتقاد كلي لايتزعزع ، ومباشر ، وسابق ، أو مفترض سلفا عن طريق الاستدلال . ولذلك فهو اعتقاد حدسي . ويجد براون أن ذلك «صورة أخرى من الإيمان نضعها في الذاكرة» (١١٧) . إنه «يقوم على

مبدأ أساسى من تكويننا ، يستحيل أن ننظر بناء عليه إلى مشاعره المتتابعة دون أن ننظر إليها على أنها - بحق - مشاعرنا المتتابعة وحالاتنا أو وجداناتنا جوهرنا المفكر» .

وينقد براون بحدة فى نفس المحاضرات دحض «ريد» «لنظرية الأفكار» . ففى رأيه أن ريد نسب إلى أغلبية الفلاسفة رأيا لم يؤيدوه بالفعل ، أعنى أن الأفكار» . كيانات تشغل مكانا يتوسط بين الإدراكات والأشياء المدركة . لقد أثبت براون فى حقيقة الأمر ، أن هؤلاء الفلاسفة فهموا بالأفكار الإدراكات نفسها . ويجد نفسه علاوة على ذلك يتفق مع وجهة نظر هؤلاء الفلاسفة التى تقول إن الإحساسات والإدراكات هى التى نعيها بصورة مباشرة ، ولانعى عالما ماديًا مستقلاً . إن الإحساسات تسمى ، عندما تشير إلى علّة خارجية ، إدراكات . ولذلك ، يثار التساؤل وهو : ماذا تكون هذه الإشارة ، التى بناء عليها يعطى اسم جديد للإحساسات ؟ إنها عند براون افتراض موضوع ممتد ومقاوم ، وجد أن وجوده يلازم من قبل ذلك الإحساس الجزئى ، الذى يشير إليه الآن مرة أخرى . وبمعنى آخر ترجع معرفتنا الأولية بالمادة إلى اللمس . وبصورة أكثر دقة ، ترجع إلى احساسات عضلية . فالطفل يواجه مقاومة ، ويجد . مسترشدا بمبدأ العلية ، علة هذه المقاومة فى شئ آخر غيرها . ويميز براون بين احساسات عضلية ومشاعر أخرى تنسب بوجه عام إلى حاسة اللمس . «إننى أتصور أن الشعور بالمقاومة لابد أن ينسب إلى تكويننا العضلى ، لا إلى عضو اللمس ، ذلك التكوين الذى وجهت إليه انتباهك أكثر من مرة من حيث إنه يكون عضواً مميزاً للإحساس» ، إن فكرتنا عن الامتداد ترجع - أصلا - إلى احساسات عضلية من حيث إنها معروفة فى الزمان . فإذا مد طفل ذراعه بالتدريج أو أغلق يده سيكون لديه تتابع من مشاعر ، ويعطيه ذلك فكرة الامتداد . إن فكرتى العرض والعمق يمكن تفسيرهما بصورة مماثلة لكن لكى نصل إلى الاعتقاد فى واقع مادى مستقل ، لابد أن نضيف الشعور العضلى بالمقاومة إلى فكرة الامتداد . «إن الامتداد ، والمقاومة - إذا ربطنا هاتين الفكرتين البسيطتين بشىء لايكون هو ذواتنا ، ولكى تكون لدينا فكرة المادة ، هما نفس الشئ بصورة دقيقة» . إن مشاعر الامتداد والمقاومة تشير إلى عالم خارجى ، مادى ؛ غير أن هذا العالم المستقل - منظوراً إليه فى ذاته - ليس معروفًا بالنسبة لنا .

واضح مما قيل – بالتالى – أن براون بعيد جدا عن مواصلة المواقف التى قبلها ريد وستيوارت . فقد قبل ، فى حقيقة الأمر ، باستمرار موقفًا نقديًا تجاه موقفهما . وبالتالى ، نتوقع أنه يظهر استقلالاً شديداً مشابها فى تأملاته الأخلاقية . لقد عانت فلسفة الأخلاق ، من وجهة نظر براون ، من صنع تمييزات بدت لأولئك الذين صنعوها أنها نتيجة تحليل دقيق ، ولكنها ليست إلا تمييزات لفظية فقط . فقد اعتقد البعض – مثلا – أن أمثلة مثل : ماالذى يجعل فعلاً ما فاضلاً ، ما الذى يكون الإلزام الأخلاقى بأداء أفعال معينة ، وماالذى يؤلف قيمة الشخص الذى يقوم بالأفعال ، هى أسئلة متميزة . لكن القول بأن أى فعل ننظر إليه يكون صوابا أو خطأ ، والقول بأن الشخص الذى يقوم به له قيمة أخلاقية ، أو ليس له قيمة ، هو – بدقة – نفس الشىء إذ أن امتلاك قيمة ، أى أن تكون فاضلين ، وأن نفعل واجبنا ، وأن نفعل وفقا للإلزام – كل ذلك يشير إلى شعور واحد من مشاعر الذهن ، هذا الشعور هو الاستحسان الذى يلازم النظر إلى الأفعال الفاضلة. إنها – كما قلت – أحوال مختلفة تعبر عن حقيقة بسيطة ؛ وهى أن تأمل أى شخص ، يفعل كما نفعل نحن فى موقف معين ، يثير شعور الاستحسان الأخلاقى . ونستطيع – بالطبع – أن نسأل لماذا يبدو لنا أن الفضيلة هى أن نفعل بهذه الطريقة أو تلك . ولماذا يكون لدينا شعور بالإلزام ؟ ... إلخ . لكن الإجابة الوحيدة التى يمكن أن نقدمها على هذه التساؤلات هى واحدة بالنسبة لها كلها وهى أنه من المستحيل بالنسبة لنا أن ننظر إلى الفعل دون أن نشعر بأننا ، عندما نفعل بهذه الطريقة ننظر إلى أنفسنا وينظر الآخرون إلينا نظرة استحسان وإذا فعلنا بطريقة مختلفة ، فإننا ننظر إلى أنفسنا ، وينظر الاخرون إلينا ، نظرة اشمئزاز ، أو على الأقل نظرة استهجان . وإذا قلنا أننا ننظر إلى فعل على أنه فاضل لأنه يميل إلى الخير العام ، أو لأنه يمثل الإرادة الإلهية ، فإن أسئلة متشابهة ستكرر ، ولابد أن تقدم لها إجابة متماثلة . ونستطيع – بالتأكيد – أن ننظر إلى أفعال فى ذاتها ، بغض النظر عن أى فاعل معين ، ونستطيع أن ننظر إلى صفات فاضلة أو ميول فى ذاتها ، لكن لدينا هنا تجريدات ، وهى تجريدات مفيدة بدون شك ، لكنها لاتزال مع ذلك تجريدات .

وعلى أية حال ، يصر براون على أنه عندما يقول إنه من العبث أن نسأل لماذا نشعر بأننا ملزمون بأن نؤدى أفعالا معينة ، فإنه يتحدث عن بحث فى طبيعة الذهن . وإذا تجاوزنا الذهن ذاته ، فإننا نستطيع أن نجد الإجابة . إن حالة اعتقادنا فى اطراد الطبيعة تمدنا بموقف مماثل . وإذا نظرنا إلى الذهن وحده ، فإننا لانستطيع أن نقول لماذا نتوقع أن أحداثا مستقبلية تشبه أحداثا ماضية : إننا لانستطيع أن نقول سوى أن الذهن يتركب هكذا . بيد أن هناك أسبابا واضحة لتركيب الذهن هكذا . فإذا كنا مركبين بتوقع مخالف ، فإننا لانستطيع أن نعيش ؛ إذ لانستطيع أن نستعد للمستقبل ، ولانستطيع أن نأخذ خطوات لتجنب الأخطار عن طريق التعلم من التجربة الماضية . وعلى نحو مماثل ، إذا لم تكن لدينا مشاعر الاستحسان الأخلاقى والاستهجان ، وإذا لم تكن هناك فضيلة أو رذيلة ، ولم يكن هناك حب لله أو للإنسان ، فإن الحياة البشرية ستكون كئيبة إلى أقصى حد . «إننا نعرف – بالتالى – بهذا المعنى ، لماذا يكون ذهننا مركبا هكذا بامتلاكه هذه الانفعالات ، ويؤدى بنا بحثنا ، كما تؤدى كل الأبحاث الأخرى فى نهاية الأمر ، إلى خيرية ذلك الذى خلقنا ، تلك الخيرية التى توصف بأنها مدبرة .

وإذا سلمنا بوجهة النظر هذه عن الاستحسان الأخلاقى فإن براون يرفض بصورة طبيعية تفسير هيوم النفعى للأخلاق . «إن القول بأن الأفعال الفاضلة تميل كلها إلى منفعة العالم بدرجة أكبر أو أقل هو حقيقة بالفعل لايمكن أن يكون هناك شك فيها» . لكن الاستحسان الذى نعطيه لأفعال من حيث إنها فاضلة ، سواء أكنا نحن الفاعلين ، أو نظرنا فقط إلى أفعال الآخرين ، لايعطى لها ببساطة بوصفها نافعة ومفيدة . إن المنفعة ليست هى مقياس الاستحسان الأخلاقى فى كلتا الحالتين . لأن موضوع المنفعة ، أى تحقيق الخير العام ، هو نفسه موضوع الاستحسان الأخلاقى . والسبب الذى جعل مفكرين مثل هيوم يرون أنه من السهل أن ننزلق إلى تفسير نفعى للأخلاق هو أن هناك «علاقة مستقلة مقدرة سلفا بين الفضيلة والمنفعة» ، أعنى أنها مقدرة عن طريق الله .

هل هذا يعنى أن براون يقبل نظرية الحاسة الخلقية ؟ إذا كانت كلمة «حاسة» لاتعنى سوى الإحساس المرهف ، حيث إننا نمتلك إحساسًا مرهفا بالمشاعر الأخلاقية ، فإننا

نستطيع بالتالى ، أن نتحدث عن حاسة خلقية . ومع ذلك لابد أن نتحدث ، فى هذه الحالة ، عن ألوان من «الحاسة» بقدر ماتكون هناك أنواع متميزة من المشاعر . بيد أن أنصار نظرية الحاسة الخلقية بعنوان «بالحاسة» شيئا غير الإحساس المرهف المحض . فهم يتصورون حاسة خلقية خاصة تماثل الحواس المتعددة مثل الرؤية ، واللمس . ولايستطيع براون أن بيكتشف تماثلا خاصا للإدراكات أو للإحساسات ، بالمعنى الفلسفى لهذين اللفظين ، ولذلك ، فإننى أنظر إلى عبارة «الحاسة الخلقية» على أنها لها تأثيرا سئ الحظ على الجدال بالنسبة للاختلافات الأخلاقية الأصلية للأفعال ، عن المماثلات الزائفة لا نستطيع أن نغفل افتراضه . إن خطأ «هاتشيسون» الكبير هو اعتقاده أن هناك صفات أخلاقية معينة فى أفعال ، تثير فينا أفكار هذه الصفات بنفس الطريقة التى تقدم بها أشياء خارجية لنا فكرة اللون ، والشكل ، والصلابة . غير أن الصواب والخطأ ليسا صفتين للأشياء . «فهما كلمتان لاتعبران إلا عن علاقة ، وليست العلاقات أجزاء موجودة لموضوعات أو لأشياء .. لايوجد صواب ولا خطأ ، ولا فضيلة ولا رذيلة ، ولا استحقاق ولا عدم استحقاق بصورة مستقلة عن الفاعلين الفاضلين أو غير الفاضلين ، وعلى نحو مماثل ، إذا لم تكن هناك انفعالات أخلاقية تنشأ عند تأمل أفعال معينة ، لن تكون هناك فضيلة ، ورذيلة ، واستحقاق وعدم استحقاق ، لاتعبر إلا عن علاقات بهذه الانفعالات .

وهناك خطأ آخر وقع فيه بعض الفلاسفة ، وهو أنهم عندما نظروا إلى الانفعالات الجمالية ، افترضوا أن هناك جمالاً كليًا يسرى ، من حيث هو كذلك ، فى كل الأشياء الجميلة . وعلى نحو مماثل ، تصوروا أنه لابد أن تكون هناك فضيلة واحدة كلية ، تسرى فى كل الأفعال الفاضلة . ولذلك جعل بعضهم الأريحية فضيلة كلية . «ومع ذلك ليست هناك ، كما قلت مرارا ، فضيلة ، ولكن هناك أفعالا فاضلة فقط أو – إن شئنا أن نتحدث بطريقة أكثر صحة – هناك فاعلون فاضلون فقط : وليس هناك فاعل واحد فاضل ، أو أى عدد من فاعلين فاضلين ، يفعلون بطريقة واحدة مطردة ، أى يثيرون انفعالنا الأخلاقى محل التقدير والاهتمام ، ولكن هناك فاعلين يفعلون بطرق كثيرة مختلفة ... أى بطرق ليست أقل اختلافا فى ذاتها – بسبب البساطة الحقيقية ، أو المفترضة ، للتعميمات أو التصنيفات التى نقوم بها . ولاينكر براون بالطبع أننا نستطيع أن نعمم ونصنف . لكنه يرفض أى محاولة لرد كل الأفعال الفاضلة إلى فئة واحدة .

يظهر ميل براون التجريبي فيما كان مضطرا إلى أن يقوله عن البرهان على وجود الله . فهو يشير مرات عديدة إلى أنه يرفض كل البراهين القبلية على هذه المسألة ، ويرفض – بالفعل – كل البراهين الميتافيزيقية إلا من حيث إنها يمكن أن ترتد إلى مايسميه بالدليل الفيزيائي . «إننى أنظر باستمرار إلى الأدلة التى تسمى بوجه عام أدلة ميتافيزيقية على أنها تخلو من القوة تماما ، إذا لم تسر على افتراض فطن للدليل الفيزيائى» . ويعنى براون بالدليل الفيزيائى الدليل المستمد من التدبير . «إن الكون يظهر علامات لانزا ع فيها للتدبير ، ولذلك ، فهو ليس موجودا بذاته ، ولكنه صنع عقل مدبر ومخطط . وبالتالى ، يوجد عقل عظيم مدبر» . ويبرهن براون على أن الكون يظهر انسجاما لعلاقات ، ولكى ندرك هذا الانسجام لابد أن ندرك التدبير «أعنى أنه من المستحيل أن ندركهما دون أن نشعر مباشرة أن انسجام الأجزاء مع الأجزاء ، وانسجام نتائجها بعضها مع بعض ، لابد أن يكون أصله فى عقل مدبر» . لكن يبدو أن براون يسلم بأن هذا الدليل يبين وجود الله أيضا من حيث إنه صانع أو خالق الكون ، ولايبدو أنه أدرك أن الدليل المستمد من التدبير ، منظورا إليه فى ذاته ، لايبين إلا أن هناك مدبرا فقط ، وليس هناك خالق ، بالمعنى الدقيق .

وعندما يتحدث براون عن الوحدة الإلهية ، يرفض كذلك كل الأدلة الميتافيزيقية من حيث إنها ، فى أحسن الأحوال ، «عبث شاق بكلمات ، لاتعنى شيئا ، لاتبرهن على شىء» . ولذلك فإن الوحدة الإلهية التى نستطيع أن نبرهن عليها فقط هى «بشأن ذلك التدبير الواحد الذى نستطيع أن نتعقبه فى صورة الكون» . ويظهر هذا الموقف اللاميتافيزيقى أيضا فى معالجته للخير الإلهى . فالقول بأن الله ليس حقودا «تبينه النسبة الهائلة لعلامات قصد خير بصورة كافية» . وبمعنى آخر ، يبرهن براون على أننا إذا قارنا بين نسبة الخير إلى الشر فى الكون ، لوجدنا أن الخير يفوق الشر . وبالنسبة للخير الأخلاقى لله ، فإن طابعه يتجلى فى منحه للإنسان مشاعر أخلاقية . ونحن ننساق ، من جانبنا بطبيعتنا الخالصة إلى أن نعتبر ماننظر إليه باستحسان أخلاقى ، أو استهجان أو موضوعات للاستحسان أو الاستهجان «موضوعات للاستحسان أو الاستهجان ، لانعتبر كل البشر فقط ، ولكن كل موجود نتصور أنه يتأمل الأفعال ، وبصفة خاصة ذلك الذى نعتقد أنه طالما أنه سريع فى الإدراك

والمعرفة ، لابد أن يكون أيضا ، بهذا التفوق الخالص من التمييز ، سريعا فى الاستحان والاستهجان» .

ويتبين بجلاء أنه إذا قبل أى شخص الدليل الميتافيزيقى الذى يرفضه براون ، فإنه ينظر إلى لاهوته الطبيعى (لاهوت براون) على أنه يكون جزءا من الأجزاء الضعيفة ، أو ربما أضعف جزء ، من فلسفته . ومع ذلك لو اعتقد أن القضايا التى تتحدث عن الله هى ، فى أحسن الأحوال فروض ، فإنه ربما يتعاطف مع موقف براون العام ، حتى إذا لم ينظر إلى أدلته على أنها مقنعة .

٩ - لم يكن رأى كانط عن فلاسفة الحس المشترك الأسكتلنديين واضحًا . وغالبًا مانقتبس ملاحظاته عنهم فى مقدمة كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما ..» . يقول كانط إن خصوم هيوم مثل : ريد وأوزوالد ، وبيتى ، لم يكونوا على حق تماما . لأنهم افترضوا ماشك فيه وتعهدوا بأن يبرهنوا على مالم يعتقد ، على الإطلاق ، إنه موضع شك وخلاف . ولجأوا - فضلا عن ذلك - إلى الحس المشترك مثل اللجوء إلى مبلغ الوحى ، واستخدموه كمعيار للحقيقة عندما لم يكن لديهم تبرير عقلى لتقديم آرائهم . وعلى أية حال «اعتقد أن هيوم طالب كثيرًا بحس سليم مثل بيتى ، ولم يكن لدى بيتى فهم نقدى مثل الذى كان موجودا عند هيوم » .

لاشك أن هذا الحكم حث عليه ماقام به بيتى بصفة خاصة ، وكان بعيدًا جدا عن أن يكون أفضل مثل للمدرسة الأسكتلندية . ومع ذلك هناك مايبرر - بوضوح - ملاحظات كانط . وعلى الرغم من ذلك ، فإن براون نفسه كفيلسوف أسكتدلندى ، وجه الانتباه إلى عدم الرغبة فى وضع مجموعة كبيرة من مبادىء أولى للحس المشترك لا تنتهك حرمتها . إننا لانستطيع أن نضع حدودا لتحليل نقدى بهذه الطريقة الدجماطيقية . وعلاوة على ذلك ، لاحظ كل من « سيتوارت » و« براون » أن فلاسفة الحس المشترك الأوائل قد أساءوا غالبًا ، فهم هيوم ، وكانوا على حق فى أن يفعلوا ذلك .

وقد يبدو - فضلا عن ذلك - أن تطور فلسفة الحس المشترك الأسكتلندية قدمت برهانًا تجريبيًا على صحة نقد كانط ، لأن هذه الحركة التى بدأت ، كما رأينا ، فى جزء كبير على الأقل ، بوصفها رد فعل عنيفًا لنظريات هيوم ، اقتربت كثيرًا بالتدريج، فى

مسائل عديدة مهمة ، من فلسفة هيوم ، وعلاوة على ذلك ، لم يؤخذ إجراء عظيم ، من بعض مواقف براون حتى موقف جون ستيوارت مل ، فعلى الرغم من أن «براون» أكد ، مثلاً ، وجود عالم مادى مستقل ، فإن المادة لم تكن ، فى رأيه ، معروفة لنا . إننا نعرف إحساسات ، وينشأ الاعتقاد فى العالم المادى المستقل عن طريق ربط فكرة الامتداد المكسبة ، وتُكتسب فكر الإشارة الخارجية عن طريق التجربة العضلية عن المقاولة . ولايبدو البعيد كبيراً جداً من وجهة نظر «مل» عن العالم من حيث إنه إمكان دائم من إحساسات . ولذلك ، فما هو عرضة للخلاف أن هذه المدرسة اقتربت كثيراً من المذهب التجريبى ، من جهة استخدام التحليل النقدى الذى تطور داخل مدرسة الحس المشترك ، وتلك أشارة إلى طابعها الذى لا يمكن الدفاع عنه فى الصور المبكرة التى هاجمها كانط .

ومع ذلك فدى مدرسة الحس الشترك شئ تقوله لنفسها بوضوح فهجوم «ريد» على « نظرية الأفكار» لم يكن بغير هدف على الإطلاق . فقد مال ريد بحق ، كما لاحظ براون ، إلى دراسة الفلاسفة الذين تحدثوا عن إدراك الأفكار كما لو كانوا قد تمسكوا جميعًا بنفس النظرية إلى حد كبير ؛ أعنى أن الأفكار التى ندركها هثي كيانات تتوسط بين الأذهان والأسيائ . ولم يناسب هذا التفسير باركلى مثلاً ، الذى أطلق على الأشياء المحسوسة اسم «الأفكار» بيد أنه ينطبق على لوك ، إذا ركزنا على طريقة من طرق حديثه . وعلى أية حال ، ماهو عرضة للخلاف أن لغة الأفكار سيئة الحظ ، حتى إن الفلاسفة الذين استخدموا هذه اللغ أصبحوا ضحايا لطرق حديثهم الخاصة ، وأن ما فعلة «ريد» هو أنه عاد الفلاسفة إلى الحس المشترك ، وإلى تأكيد الحاجة إلى تحديد معانى الألفاظ بدقة مثل لفظ : «لكرج» ، و «إدراك» . كما قدم «ريد» وجهة نظر تستحق الانتباه بالتأكيد ، عندما اعترض على المذهب الذرى الأبستمولوجى عند « لوك » وهيوم ، ووجه الانتباه إلى الدور الأساسى للحكم ، مؤكداً أننا نحصل على عناصر الإقناع المفترضة عن طريق تجريد تحليلى من كل أكبر .

واعتقد أنه لابد من القيام ببعض التمييزات ، بالنسبة للعودة العامة إلى الحس المشترك . فمن حيث إن الفلاسفة الأسكتلنديين افترضوا أنه يجب علينا أن ننظر بشك ما إلى تلك النظريات التى لا تطابق التجربة العامة ، أو تختلف بوضوح مع الاعتقادات

والفروض الضرورية للحياة ، فإن وجهة نظرهم صحيحة . ويبدو أيضاً أن أناساً مثل « بيتى » لم يفهموا أن « ديفيد هيوم » لم يهتم برفض اعتقادات طبيعية ، أو إنكار وجهة نظر الحس المشترك . لقد اهتم بفحص الأسباب النظرية التى يمكن تقديمها لتدعيم هذه الاعتقادات . وحتى عندما اعتقد أنه لا يمكان تقديم أسباب نظرية صحيحة ، أو براهين ، فإنه لم يفترض أنه يجب علينا أن نتخلى عن هذه الاعتقادات . إن وجهة نظره هى - بالفعل - أن الاعتقاد لابد أن يغلب فى الممارسة ، على آثار العقل النقدى التى لاتنحل . ولذلك ، لا تفى نقد الفلاسفة الأسكتلنديين لهيوم بالغرض تماماً . لا يكفى أن نقدم عدداً كبيراً من مبادئ الحس المشترك ، لاسيما عندما يكون الميل إلى تصوير هذه المبادئ على أنها تمثل ميولًا للذهن البشرى لا مناص منها . إنهم لو أرادوا أن يدحضوا هيوم ، فإن مايفعلونه هو أ يبينوا أنه يمكن البرهنة نظرياً على صحة الاعتقادات الطبيعية عند هيوم ، التى فسرها بمساعدة التداعى ، أو أن مبادئ الحس المشترك تدرك ، بالفعل ، حدسياً عن طريق مبادئ عقلية واضحة بذتها . أو ، بصورة أكثر دقة ، كان يجب عليهم أن يركزوا على البديل الثانى ، لأنه لا يمكن البرهنة على المبادئ الأولى للحس المشترك من وجهة نظرهم . فلا يكفى فقط تأكيد المبادئ . لأنه كان مباحاً لهيوم أن يرد بالقول بأن ما يُسمى فى بعض الحالات . على الأقل ، بمبادئ الحس المشترك يعبر ببساطة عن اعتقادات طبيعية يمكن تفسيرها تفسيراً سيكولوجياً ، لكن لا يمكن البرهنة عليها فلسفياً ، أيًا كانت ضرورية بالنسبة للحياة العملية ، ولا غرابة أن المذهب التجريبى ، من جهة ، والمذهب المثالى ، من جهة أخرى ، فى القرن التاسع عشر قد قللا من أهيمة فلسفة الحس المشترك الأسكتلندية . وعندما برز شئ يشبه فلسفة الحس المشترك مرة أخرى فى الفكر البريطاى المعاصر ، فإنه أخذ صورة جديدة ؛ أعنى صورة التحليل اللغوى .

ومع ذلك نجحت الأسكتلندية فى القارة الأوربية ، فقد مارست عن طريق « ڤكتور كوزان» V.Cousin (١٧٩٢-١٨٦٧) تأثيراً ملحوظًا للغاية على الفلسفة الرسمية لفرنسا فترة من الزمن ، وقد رأى الفلاسفة الفرسيون الذين تأثروا بالحركة الأسكتلندية أكثر من الخصائص التى أثارت تعليقات كانط النقدية ، فقد رأوا - مثلاً - استخدم المنهج التجريبى ، والميل إلى التركيز على معطيات واقعية متاحة بدلاً من

تأملات مجردة ، واستحسنوا ميل الذهن إلى مسائل جمالية وعملية ، صحيح أن الفلسفة كانت ، بمعنى ما ، لعبة بالنسبة للمفكرين الأسكتلنديين بصورة لم تقل عما كانت عليه بالنسبة لمواطنهم العظيم هيوم ، ومن المضلل ، حقًا ، أن نفترض أن الفلسفة لم تكن أكثر من لعبة بالنسبة ليهوم ، فقد اعتقد ، مثلًا ، أن فلسفة تحليلية ونقدية يمكن أن تكون أداة قوية للتقليل من التعصب وعدم التسامح ، ويتصور ، من الناحية الإيجابية ، تطور علم للإنسان قد يشبه العلم الفيزيائى عند « جاليليو » و «نيوتن» كما أنه لم يتحدث أحيانًا عن فلسفته ، لا سيما ما ظهر لريد على أنه جوانبها الأكثر هدمًا ، وعلى أنها موضوع للدراسة ، وعلى أن لديها ارتباطًا قليلًا بالحياة العملية ، ومع ذلك ، فقد نظر «ريد» و « سيتوارت» بوضوح إلى الفلسفة على أنها ذات أهمية بالنسبة لحياة الإنسان الجمالية والسياسية ، ولم يهتما فقط بالبحث عن سبب تفكير الناس وكلامهم كما يفعلون ، بل اهتما أيضًا بتدعيم الاعتقادات التى نظرا إليها على أنها ذات قيمة . . ووجد المعجبون الفرنسيون بفلسفتهم - الذين اعتادوا أن يروا فى فلسفتهم مرشداً للحياة ، هذا العنصر فى تفكيرهم المقنع .

لقد كانت قضية ريد العظيمة ، من حيث إن هجومه كان منصبًا على هيوم - هى أن هيوم استمد بطريقة واضحة ومستقة النتائج التى نتجت من المقدمات التى أرساها أسلافه ، ولذلك كان مسئولاً - من ناحية ، عن تفسير عام ومؤثر لتطور المذهب التجريبى الكلاسيكى ، ولقد شارك كانط - إلى حد ما - فى هذه القضية ، إلى حد أنه يجب ، على الأقل ، إعداد فروض جديدة ، وأن التفسير الجديد تحتاج إليه حياة الإنسان المعرفية ، وأحكامه الأخلاقية والجمالية ، لكن على الرغم من أن هيوم لم يقدم - من ناحية - نقطة الانطلاق لريد فحسب ، بل لكانط أيضًا ، فإن كانط كان أكثر أهمية فى تاريخ الفلسفة من فيلسوف الحس المشترك ، وسنعرض لمذهبه فى شىء من التفصيل فى المجلد القادم .

الهوامش

(١) This Work will be referred to as T.M.S.

(٢) T.M.S., 1,1,1,p.2, 1812 edition.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.

(٥) Ibid, p.5.

(٦) Ibid, p.7.

(٧) Ibid, p.8.

(٨) T.M.s., 1,1,3,p.16 .

(٩) Ibid, p.20 .

(١٠) Ibid .

(١١) T.M.S., 1,1,4,p.24.

(١٢) T.M.S., 4,4,p.325.

(١٣) Ibid.

(١٤) Ibid,p.20.

(١٥) Ibid.

(١٦) T.M.S., 3,p.190 .

(١٧) Ibid, p. 193.

(١٨) T.M.S., 3,8,p.231 .

(١٩) T.M.S.,3,4,p.266 .

(٢٠) Ibid,p.273.

(٢١) T.M.S., 3.5.p.276 .

(٢٢) Ibid,p.579.

(٢٣) Ibid,p.291.

(٢٤) T.M.S.,5,2,.

(٢٥) T.M.S.,3,6,p.299.

(٢٦) Ibid,p.301.

(٢٧) T.M.S.,7,3,p.579.

(٢٨) Review, 1,3.

(٢٩) Review, 1,2.

(٣٠) Ibid.

(٣١) Review.

(٣٢) Ibid.

(٣٣) Review, 9.

(٣٤) Review,9.

(٣٥) Dedication to the Inquiry.

(٣٦) References to the Essays on the powers of mind are given according to the three Volume edition of 1819, while references to the Iquiry was also given according t 1819 edition.

(٣٧) Essays,1,1,10:1,p.38.

(٣٨) Ibid, p. 39.

(٣٩) Essays, 2,12,10,pp.266-7.

(٤٠) Ibid, p. 267.

(٤١) Inquiry, 2,6,pp.60-1.

Inquiry, 2,4,pp.52-53. (٤٢)

Inquiry, 7,4,p.394 . (٤٣)

Ibid,pp.394-5. (٤٤)

Essays,6,3:11.pp.233-4 . (٤٥)

Ibid.p.234. (٤٦)

Essays,6,2:11,p.234. (٤٧)

Ibid.p.223. (٤٨)

Essays, 1.2:1.p.57. (٤٩)

Essays,8,3,5:11,p.338. (٥٠)

Ibid. (٥١)

Essays,8,3,6:11,p.339. (٥٢)

Ibid. (٥٣)

Ibid. p.342. (٥٤)

Ibid,p.352. (٥٥)

Essays,6,5,3:11,p.304. (٥٦)

Essays, 6,5,5:11,p.308. (٥٧)

Essays,6,5,7:11,p.314. (٥٨)

Essays,6,5,12:11,p.328. (٥٩)

Essays,6,5,5:11,p.308. (٦٠)

Essays,6,5,12:11,p.329. (٦١)

Essays,6,5,3:11,p.305. (٦٢)

Ibid. (٦٣)

Elements,2,1,4,p.301. (٦٤)

1,5. (٦٥)

(٦٦) Outlines, 1,9,71:11,p.28.

(٦٧) Ibid.

(٦٨) Oultines, 1,9,70:11,p.27.

(٦٩) Elements,2,1,1,2,4:111,p.45.

(٧٠) كلود بيفر (١٦٦١-١٧٣٧)يسوعي فرنسي ، نشر كتاب Traite des Verites Premieres عام ١٧١٧ يعالج فيه بديهيات الحس المشترك . (المؤلف)

(٧١) Elements,2,1,1,2,1:111,p.41.

(٢٢) Ibid.

(٧٣) Elements,2,1,2,4,2:111,pp.159-60.

(٧٤) Active and Moral Powers,2,3,VI,p.233.

(٧٥) Ibid,2,2,Vi,p.220.

(٧٦) Ibid,2,5,1:Vi,p.299.

(٧٧) Active and Moral Powers,2,6,Vi,p.319.

(٧٨) Ibid,3,1,Vii,p.11.

(٧٩) Ibid,3,2,1 Vii p.24.

(٨٠) Active and Moral Powers, 3,2,1, Vii,p.18.

(٨١) CF. Works, V..p.117-18, and p.422.

(٨٢) 1,1: 1835 edition,p.13.

(٨٣) Ibid,p.14.

(٨٤) Ibid,1,3,p.32.

(٨٥) Ibid,p.38.

(٨٦) Inquiry into the Relation of Cause and Effect, 1,5: 1835 edition, p.89.

(٨٧) Ibidp.290.

(٨٨) Ibid, 4,2,pp.286-7 .

(٨٩) Inquiry into the Relation of Cause and Effect, 4,7,pp.377-8 .

(٩٠) Ibid. Note H,p.435 .

(٩١) Ibid, lecture,9,Vol,1,p.178, 1824 edition.

(٩٢) Ibid, lecture, 10, 1,p.194.

(٩٣) Lecture on the philosophy of Human Mind, Lecture 13:1,p.265.

(٩٤) Ibid,268.

(٩٥) Ibid.

(٩٦) Ibid,273.

(٩٧) يعطى براون كلمة الشعور مجالاً واسعًا من المعنى . (المؤلف)

(٩٨) Ibid, 275.

(٩٩) Ibid, lecture,25,1,p.546.

(١٠٠) Ibid, lecture, 22, 1,p.460.

(١٠١) Lectures on the human Mind, lecture 24: 1.p.508.

(١٠٢) Ibid, lecture, 73,111,p. 529.

(١٠٣) Ibid, 532.

(١٠٤) Lectures on the Philosophy of Human Mind, lecture 73:111.p.533.

(١٠٥) Ibid, 543.

(١٠٦) Ibid, lecture, 77.IV,p.29.

(١٠٧) Ibid,51.

(١٠٨) Lectures on the philosophy of Human Mind, lecture 77:1.p.54.

(١٠٩) Ibid, lecture 82, IV,pp.149-50.

(١١٠) Ibid, lecture , pp. 161-2 .

(١١١) lectures on the Philosophy of Human Mind, lecture 82:p.169.

(١١٢) Ibid. lecture, 93,IV, pp. 387.

Ibid, lecture , 92, IV, pp. 369 . (١١٣)

Ibid, 391. (١١٤)

Ibid. (١١٥)

Ibid, 307. (١١٦)

Lectures on the Philosophy of Human Mind, lecture 95: IV p. 444 . (١١٧)

ملحق

مراجع مختصرة من أجل ملاحظات عامة وأعمال عامة.
انظر المراجع فى نهاية الجلد الرابع من ديكارت حتى ليبنتس

الفصل الأول والثانى : هوبز

(أ) نصوص:

Hobbes: Opera Philosophica quae latine scripsit. Edited by W. Molesworth. 5 vols. London, 1829 - 45.

The English Works of Thomas Hobbes. Edited by W. Molesworth. II vols. London, 1839 - 45.

The Metaphysical System of Hobbes. Selections edited by M. W. Calkins. Chicago, 1905.

Hobbes: Selections. Edited by F. J. E. Woodbridge. New York, 1930. The Elements of Law, Natural and Politic (Together with A Short Treatise on First Principles and parts of the Traclatus opticus), edited by F. Tönnies. Cambridge, 1928 (2 nd edition).

De Cive of the Citizen. Edited by S. P. Lamprecht. New York, 1949.

Leviathan. Edited with an introduction by M. Oakeshott. Oxford, 1946.

Leviathan. With an introduction by A. D. Lindsay, London (E. L.). of Liberty and Necessity, edited with an introduction and notes by Cay von Brockdorff. Kiel, 1938.

(ب) دراسات :

Battelli, G. Le dottrine politiche dell' Hobbes e dello Spinoza. Florence, 1904.

Bowle, J. Hobbes and His Critics: A Study of Seventeenth - Century Constitutionalism. London, 1951.

Brandt, F. Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature. London, 1928.

Brockdorff, Cay von. Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soriologe. Kiel, 1929.

Die Urform der Computatio sive Logica des Hobbes. Kiel, 1934.

Cooch, G. P. Hobbes. London, 1940.

Gough, J. W. The Social Contract: A Critical Study of Its Development. Oxford, 1936 (revised edition, 1956).

Hönigswald, R. Hobbes und die Staatsphilosophie. Munich, 1924.

Laird, J. Hobbes. London, 1934.

Landry, B. Hobbes. Paris, 1930.

Levi, A. La filosofia di Tommaso Hobbes. Milan, 1929.

Lyon, G. La philosophie de Hobbes. Paris, 1893.

Polin, R. Politique et Philosophie chez Thomas Hobbes. Paris, 1953.

Robertson, G. C. Hobbes. Edinburgh and London, 1886.

Rossi, M. M. Alle fonti dei deismo e del materialismo moderno. I, Le origini del deismo. 2, L'evoluzione del pensiero di Hobbes. Florence, 1942.

Stephen, L. Hobbes. London, 1904.

Strauss, L. The Political Philosophy of Hobbes. Translated by E. M. Sinclair. Oxford, 1936.

Taylor, A. E. Thomas Hobbes. London, 1908.

Tönnies, F. Thomas Hobbes: Leben und Lehre. Stuttgart, 1925 (3 rd edition).

Vialatoux, J. La cité de Hobbes. Théorie de l'État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation. Paris, 1935.

الفصل الثالث: هيربرت أوف تشيربرى وأفلاطونيو كمبردج

١ - لورد هيربرت أوف تشيربرى

(أ) نصوص:

The Autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury, with introduction and notes by S. L. Lee. London, 1886.

Tractatus de veritate. London, 1633.

Ee veritate Translated with an introduction by M. H. Carré. Bristol, 1937.

De causis errorum. London, 1645.

De reliegione gentilium. Amsterdam, 1663 and 1670; London, 1705.

De religione laici. Transliscussion of Lord Herbert's life and philosophy and a comprehensive bibliography of his works by H. R. Hutcheson. New Haven (U. S. A.) and London, 1944.

A Dialogue between a Tutor and His Pupil. London, 1768.

(ب) دراسات :

De Rémusat, C. Lord Herbert of Cherbury, sa vie et ses oeuvres. Paris, 1853.

Güttler, C. Edward, Lord Herbert of Cherbury. Munich, 1897.

Köttich, R. F. Die Lehre von den angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury. Berlin, 1917.

٢ ـ كدورث

(أ) نصوص:

The True Intellectual System of the Universe, London, 1743 (2 vols), 1846 (3 vols). There is an edition (London, 1845) by J. Harrison with a translation from the Latin of Mosheim's notes.

Treatise concerning Eternal and Immutable Morality. London, 1731.

(ب) دراسات:

Aspelin, G. Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy. Boon, 1935.

Beyer, J. Cudworth. Bonn, 1935.

Lowrey, C. E. The Philosophy of Ralph Cudworth. New York, 1884.

Passmore, J. A. Cudworth, an Interpretation. Cambridge, 1950.

Scott, W. R. An Introduction to Cudworth's Treatise. London, 1891.

٣ - هنرى مور

(أ) نصوص:

Opera omnia. 3 vol. London, 1679.

Enchiridion metaphysicum. London, 1671.

Enchiridion ethicum. London, 1667.

The Philosophical Writings of Henery - More. Selected by F. I. Mackinnon. New york, 1925

(ب) دراسات:

Reimann, H. Henry Mores Bedeutung für die Gegenwart. Sein Kampf für Wirken und Freiheit des Geistes. Basel, 1941.

٤ - كمبرلند

(أ) نصوص:

De legibus naturae disquistio philosophica. London, 1672. English translation by J. Maxwell. London 1727.

(ب) دراسات:

Payne, S. Account of the Life and Writings of Richard Cumberland. London, 1725.

spaulding, F. E. Richard Cumberland als Begrüunder der englischen Ethik. Leipzig, 1894.

٥ - أعمال أخرى

(أ) نصوص:

The Combridge Platoists. Selections from Whichcote, Smith and Culverwel, edited by E. T. Campagnac. London, 1901.

(ب) دراسات:

Cassirer, E. The Platonic Renaissance in England. Translated by J. P. Pettegrove. Edinburgh and London, 1953.

De Pauley, W. C. The Candle of the Lord: Studies in the Cambridge Platonists. New York, 1937.

De Sola Pinto, V. Perter Sterry; Platonist and Puritan, 1613 - 1672. A Biographical and Critical Study with Passages selected from His Writings. Cambridge, 1934.

Mackinnon, F. I. The Philosophy of John Norris. New York, 1910.

Muirhead, J. H. The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy. London, 1920.

Powicke, F. J. The Cambridge Platonists: A Study. London, 1926.

Tulloch, J. Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century: II, The Cambridge Platonists. Edinburgh and London, 1872.

الفصل الرابع حتي السابع: لوك

(أ) نصوص:

The Works of John Locke. 9 vols. London, 1853.

The Philosophical Works of John Locke (On the Conduct of the Understanding, An Essay concerning Human Understanding, the controversy with Stillingfleet, An Examination of Malebranche's Opinion, Elements of Natural Philosophy and Some Thoughts concerning Reading). Edited by J. A. St. John. 2 vols. London, 1854, 1908.

Locke: Selections. Edited by S. P. Lamprecht. New York , 1928.

An Essay concerning Human Understanding. Edited with introduction and notes by A. C. Fraser. 2 vols. Oxford, 1894.

An Essay concerning Human Understanding. Abridged and edited by A. S. Pringle-Pattison. Oxford, 1924.

An Essay concerning Human Understanding. Abridged and edited by R. Wilburn. London (E. L.).

An Early Draft of Locke's Essay, together with Excepts from His Journal. Edited by R. L. Aaron and J. Gibb. Oxford, 1936.

An Essay concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent. Edited by B. Rand. Cambridge (U. S. A.), 1931. (These two last-mentioned works are early drafts of Locke's Essay. According to Professor von Leyden, 'the text of the draft edited by Rand can only be considered authentic in a small degree..." See Notes concerning Papers of John Locke in the Lovelace Collection by W. von Leyden in The Philosophical Quarterly, January 1952, pp. 63 - 9. The Lovelace Collection is now housed in the Bodleian Library).

Two Treatises of Government (containing als Filmer's Patriarcha, edited by T. I. Cook). New York, 1947.

Two Treatises of Civil Government. With an introduction by W. S. Carpenter. London (E. L.).

Second Treatise of Civil Government and Letter on Toleration. Edited by J. W., Gough. Oxford, 1948.

John Locke: Essays on the Law of Nature. Latin text with translation, introduction and notes by W. von Leyden. Oxford, 1945.

Original Letters of Locke, Sidney and Shaftesbury. Edited by T. Forster. London, 1847 (2 nd edition).

The Correspondence of John Locke and Edward Clarke, Edited by B. Rand. Cambridge (U. S. A.), 1927. (See the remarks of Professor von Leyden in the article referred to above in the passage in brackets).

Lettres inédites de john Locke à ses amis N. Thoynard, Ph. van Limborch et E. Clarke. Edited by H. Ollion. The Hague, 1912.

(R. Filmer's Patriarcha and other Political Works, edited by P. Laslett, were published at Oxford in 1949).

(ب) دراسات:

Aaron, R. I. John Locke. Oxford, 1955 (2 nd edition). (This study can be highly recommended).

Great Thinkers: X, Locke (in Philosophy for 1937).

Alexander, S. Locke, London, 1908.

Aspelin, G. John Locke. Lund, 1950.

Bastide, C. John Locke. Paris, 1907.

Carlini, A. La filosogia di G. Locke. 2 vol. Florence, 1920. Locke. Milan, 1949.

Christophersen, H. O. A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke. Oslo, 1930.

Cousin, V. La philosophie de Locke. Paris, 1873 (6 th edition).

Fowler, T. Locke. London, 1892 (2 nd edition).

Fox Bourne , H. R. The Life of John Locke. 2 vols. London, 1876.

Fraser, A. C. Locke. London, 1890.

Gibson, J. Locke's Theory of Knowledge and its Historical Relations. Cambridge, 1917.

Gough, J. W. John Locke's Political Philosophy. Oxford, 1950. The Social Contract (see Hobbes).

Hefelbower, S. G. The Relation of John Locke to English Deism. Chicago, 1918.

Hertling, G. V. Locke und die Schule von Cambridge. Freiburgi. B., 1892.

Hofstadter, A. Locke and Scepticism. New York, 1936.

Kendall, W. John Locke and the Doctrine of Majority-Rule. Illinois, 1941.

King, Lord. The Life and Letters of John Locke. 2 vol. London, 1858 (3rd edition).

(This work includes some extracts from Locke's Journals and an abstract of the Essay).

Klemmt, A. John Locke: Theoretische Philosophie. Meisenheim, 1952.

Krakowski, E. Les source médiévales de la philosophie de Locke. New York, 1918.

MacLean, K. John Locke and English Literature of the Eighteenth Century. New Haven (U. S. A.), 1936.

Marion, H. John Locke. Penguin Books, 1952.

Ollion, H. La philosophie générale de Locke. Paris, 1909.

Petzäll, A. Ethics and Epistemology in John Locke's Essay concerning Human Understanding. Göteborg, 1937.

Tellkamp, A. Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik. Münster, 1937.

Thompson, S. M. A Study of Locke's Theory of Ideas. Monmouth (U. S. A.), 1934.

Tinivella, G. Giovanni Locke e ipensieri sull' educazione. Milan, 1938.

Yolton, J. W. John Locke and the Way of Ideas. Oxford, 1956.

الفصل الثامن: بويل ونيوتن

١ - بويل

(أ) نصوص:

The Works of the Honourable Robert Boyle. Edited by T. Birch. 6 vols. London, 1772 (2 nd edition).

(ب) دراسات:

Farrington, F. A Life of the Honourable Robert Boyle. Cork, 1917.

Fisher, M. S. Robert Boyle, Devout Naturalist: A Study in Science and Religion in the Seventeenth Century. Philadelphia, 1945.

Masson, F. Robert Boyle. Edinburgh, 1914.

Meier, J. Robert Boyles Naturphilosopie. Munich, 1907.

Mendelssohn, S. Robert Boyle als Philosoph. Würzburg, 1902.

More, L. T. The Life and Works of the Hon. Robert Boyle. Oxford, 1945.

٢ - نيوتن

(أ) نصوص:

Opera quae existunt Omnia. Edited by S. Horsley. 5 vols. London, 1779 - 85.

Philosophiae naturalis prinicpia mathematica. Edited by R. Cotes. London, 1713, and reprints.

Mathematical Principles of Natural Philosophy and System of the World. Translated by A. Motte, revised and annotated by F. Cajori. Cambridge, 1934.

Opticks. London, 1730 (4 th edition)' reprint New York, 1952.

Sir Isaac Newton: Theological Manuscripts. Selected and edited by H. McLachlan. Boston, 1950.

Newton's Philosophy of Nature. Selections from his writings edited by H. S. Thayer. New York, 1953.

(ب) دراسات:

Andrade, E. N. da C. Sir Isaac Newton. London, 1954.

Bloch, L. La Philosophie de Newton. Paris, 1908.

Clarke, G. N. Science and Social Welfare in the Age of Newton. Oxford, 1949 (2 nd edition).

De Morgan, A. Essays on the Life and Work of Newton. Edited by F. E. B. Jourdain. London, 1914.

Dessauer, F. Wietfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaak Newtons. Zürich, 1945.

McLachlan, H. The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton. Manchester, 1941.

More, L. T. Isaac Newton, A Biography. New York, 1934.

Randall, J. H., Jr. Newton's Natural Philosophy: Its Problems and Consequences (in Philosophical Essays in Honor of Edgar Arthur Singer, Jr. Edited by F. P. Clark and M. C. Nahm. Philadelphia, 1942, pp. 335 - 57).

Rosenberger, I. Newton und seine physikalischen Prinzipien. Leipzig, 1893.

Steinmann, H. G. Ueber den Einfluss Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit. Bonn, 1913.

Sullivan, J. W. N. Isaac Newton, 1642 - 1727. London, 1938.

Volkmann, P. Ueber Newton Philosophia Naturalis. Königsberg, 1898.

Whittaker, E. T. Aristotle, Newton, Einstein, London, 1942.

٣ ـ أعمال عامة

Burtt, E. A. The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay. London, 1925; revised edition, 1963.

Cassirer, E. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 3 vols. Berlin, 1906 - 20; later edition, 1922-3.

Dampier, W. C. A History of Science and its Relation with philosophy and Religion. Cambridge, 1949 (4the edition).

Mach, E. The Science of Mechanics. Translated by T. J. MacCormack. la Salle (Illinois), 1942 (5th edition).

Strong, E. W, Procedures and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mathematical Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Berkeley, U. S. A. 4936.

الفصل التاسع : مشكلات دينية

١ ـ كلارك

(أ) نصوص:

Works. With a preface by B. Hoadley. 4 vols. London, 1738-42.

(Euvres Philosophiques. Translated by C. Jourdain. Paris, 1843.

A Demonstration of the Being and Attributes of God. London, 1705.

A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion. London, 1706.

One hundred and Twenty Three Sermons. Edited by J. Clarke. 2 vols. Dublin, 1734.

A Collection of Papers which Passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke. London, 1717.

(ب) دراسات:

Le Rossignol, J. E. The Ethical Philosophy of Samuel Clarke. Leipzig, 1892.

Zimmermann, R. Clarkes Leben und Lehre. Vienna, 1870.

۲ ـ تولاند

نصوص:

Christianity not Mysterious. London, 1696.

Pantheisticon. London, 1720.

۳ ـ تندال

نصوص:

Christianity not Old as the Creation. London, 1730.

٤ ـ كولنز

نصوص:

A Discourse of Free-thinking. London, 1713.

Philsosphical Enquiry concerning Human Liberty and Necessity. London, 1715.

A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion. London, 1724.

A Dissertation on Liberty and Necessity. London, 1729.

٥ ـ دودول

نصوص:

An Epistolary Discourse, proving from the Scriptures and the First Fathers that the Soul is a Principle naturally Mortal. London, 1706.

٦ - بولنجبرووك

(أ) نصوص:

The Philosophical Works of the Right Hon. Henry St. Hohn, Lord Viscount Bolingbroke. Edited by D. Mallet. London, 1754 (5 vols). 1778, 1809; Philadelphia (4 vols) 1849.

Letters on the Study and Use of History. London, 1738 and 1752.

(ب) دراسات:

Brosch, M. Lord Bolingbroke. Frankfurt a M., 1883.

Hassall, A. Life of Viscount Bolingbroke. London, 1915 (2 nd edition).

James, D. G. The English Augustans: I, The Life of Reason; Hobbes, Locke, Bolingbroke. London, 1949.

Merrill, W. McIntosh. From Statesman to Philosopher. A Study of Bolingbroke's Deism. New York, 1949.

Sichel, W. Bolingbroke and His Times. London, 1902.

٧- مذهب التأليه بوجه عام

Carrau, L. La Philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours. Paris, 1888.

Farrar, A. S. A Critical History of Free Thought. London, 1862.

Lechler, G. V. Geschichte des englischen Deismus. 2 vols. Stuttgart, 1821.

Leland, J. A View of the Principal Deistical Writers. 2 vols. London, 1837.

Noack, L. Die enlischen, französischen und deutschen Freidenker. Berne, 1853-5.

Sayous, A. Les déistes anglais et le christianisme rationaliste. Paris, 1882.

Stephen, L. History of English Thought in the Eighteenth Century. 2 vols. London, 1876.

٨ ـ بطلر

(أ) نصوص:

Works. Edited by J. H. Bernard. 2 vols. London, 1900.

Works. Edited by W. E. Gladstone. 2 vols. London, 1910 (2 nd edtition).

The analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Cause of Nature, with an introduction by R. Bayne. London (E. L).

Fifteen Sermons upon Human Nature, or Man considered as a Moral Agent. London, 1726, 1841, etc.

Fifteen Sermons (and Dissertation on Virtue). Edited by W. R. Matthews, London, 1949.

(ب) دراسات:

Broad, C. D. Five Types of Ethical Theory. (Chapter III, 'Butler', pp. 53-83) London, 1930.

Collins, W. L. Butler. Edinburgh and London, 1889.

Duncan-Jones, A. Butler's Moral Philosophy. Penguin Books, 1952.

Mossner, E. C. Bishop Butler and the Age of Reason. New York, 1936.

Norton, W. J. Bishop Butler, Moralist and Divine. New Burnwick and London, 1940.

الفصل العاشر : مشكلات الأخلاق

١ـ شافتسبرى

(أ) نصوص:

Characteristics, Edited by J. M. Robertson. 2 vols. London, 1900.

(ب) دراسات:

Brett, R. L. The third Earl of Shaftesbury: A Study in Eighteenth- Century Literary Theory. London, 1951.

Elson, C. Wieland and Shaftesbury. New York, 1913.

Fowler, T. Shaftesbury and Hutcheson. London, 1882.

Kern. J. Shaftesburys Bild vom Menschen. Frankfurt a M., 1943.

Lyons, A. Shaftesbury's Principle of Adoptation to Universal Harmony. New York, 1909.

Meinecke, F. Shaftesbury und die Wurzeln des historismus. Berlin, 1934.

Osske, I, Ganzheit, Unendlichkeit und From. Studien zu Shaftesburys Naturbegriff. Belin, 1939.

Rand, B. Life, Unpublished Letters and Phiosophical Regiment of Anthony, Eart of Shaftesbury. London, 1900.

Spicker, G. Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury. Freiburg i. B. 1871.

Zani, L. L'etica di Lord Shaftesbury. Milan, 1954.

٢ - ماندفيل

(أ) نصوص:

The Grumbling Hive of Knaves turned Honest. London, 1705.

The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits. London, 1715, and subsequent editions.

The Fable of the Bees. Edited by F. B. Kaye. Oxford, 1924.

(ب) دراسات:

Hübner, W. Mandeviles Bienenfable und die Begründung der praktischen Zweckethik der englischen Aufklärung (in Grund formen der englischen Geistesgeschichte. Edited by P. Meissner. Stuttstammler, R. Mandevilles Bienenfabel. Berlin, 1918.

٣ ـ هاتشيسون

(أ) نصوص:

Works. 5 vols. Glasgow, 1772.

(ب) دراسات:

Fowler, T. Shaftesbury and Hutcheson. London, 1882.

Rampendal, R. Eine Würdigung der Ethik Hutchesons. Leipzig, 1892.

Scott, W. R. Francis Hutcheson, His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy. London, 1900.

Vignonoe, L. L'etica del senso Morale in Francis Hutcheson. Milan, 1956.

٤ ـ بطلر

For Texts and Studies see Bibliography under Chapter IX.

٥ ـ هارتلى

(أ) نصوص:

Observations on Man, His Frame, His Duty and His Expectations.

Edited by J. B. Priestley. 3 vols. London, 1934 (3rd edition).

(ب) دراسات:

Bower, G. S. Hartley and James Mill. London, 1881.

Heider, M. Studien über David Hartley. Bonn, 1913.

Ribot, T. Quid David Hartley de consociatione idearum senserit. Paris, 1872.

Schoenlank, B. Hartley und Priestley, die Begründer des Assoziationismus in England. Halle, 1882.

٦ ـ تيكر

(أ) نصوص:

The Light of Nature Pursued. Edited, with a Life, by H. P. St. John Mildmay. 7 vols. London, 1805 and reprints.

(ب) دراسات:

Harris, W. G. Teleology in the Philosophy of Joseph Butler and Avraham Tucker. philadelphia, 1942.

٧ ـ بالى

(أ) نصوص:

Paley's Works, First published in 8 vols.m 1805-8, have been republished several times, the number of volumes varying from eight to one (1851).

The Principles of Moral and Political Philosophy. London, 1785, and subsequent editions.

Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected frome the Appearances of Nature. London, 1802, and subsequent edition.

(ب) دراسات:

Stemhen, L. History of English Thought in the Eighteenth Century. 2 vols. London, 1876. (For Paley see I, pp. 405f., and II, pp. 121f.).

٨ ـ أعمال عامة

(أ) نصوص (مختارات):

Rand, B. The Classical Moralists. Selections. London, 1910.

Selby-Bigge, L. A. British Moralists. 2 vols. Oxford, 1897.

(ب) دراسات:

Bonar. J. Moral Sense. London, 1930.

Machintosh, J. On the Progress of Ethical Philsosophy, chiefty during the XVIIth and XVIIIth Centuries. Edited by W. Whewell. Edinburgh, 1872 (4th edition).

Martineau, J. Types of Ethical Theory. 2 vols. Oxford, 1901 (3rd edition, revised).

Moskowitz, H. Das Moralische Beurtettuthgsvermögen in der Ethik von Hobbes bis J. S, Mill. Erlangen, 1906.

Raphael, D. Daiches. The Moral Sense. Oxford, 1947.

(This work deals with Hutcheson, Hume, Price and Reid).

Sidgwick, H. Outlines of the History of Ethics for English Readers. London, 1931 (6th edition).

الفصل الحادى عشر حتى الثالث عشر: باركلى

(أ) نصوص:

The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop. 9 vols. London, 1984 (Critical edition).

The Works of George Berkeley. Edited by A. C. Fraser. 4 Vols. Oxford. 1901 (2nd edition).

Philosophical Commentaries, generally called the Commonplace Book. An edition deiplomatica edited with introduction and notes by A. A, Luce. London, 1944.

(The Philosophical Commentaries are also contained in the critical edition of the Works, vols. 1.)

A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings (Principles of Human Knowledge and Three Dialogues), with an introudcution by A. D. Lindsay. London (E. L.).

Berkeley: Selections. Edited with introuduction and notes by A. A. Luce. London, 1944.

(The Philosophical Commmentaries are also contained in the critical edition of the Works, vol. 1).

A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings (Principles of Human Knowledge and Three Dialoues), with an introucuction by A. D. Lindsay. London (E. L.).

Berkeley: Selections. Edited by M. W. Calkins, New York, 1929.

Barkeley: Philosophical Writings. Selected and edited by T. E. Jessop. Lodnon, 1952.

Barkeleey: Alciphron ou le Pense-menu. Translated with introduction and notes by J. Pucelle. Paris, 1952.

(ب) دراسات:

Baladi, N. La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philsospie. Cairo, 1945.

Bender, F. George Berkeley's Philosophy re-examined. Amsterdam, 1946.

Bread, C. D. Berkeley's Argument about Material Substance. Lodnon, 1942.

Cassirer, E. Berkeley's System. Giessen, 1914.

Del Bocca, S. L'unità del pensiero di Giorgio Berkeley. Florence, 1937.

Fraser, A. C. Berkeley. Edinburgh and London, 1881.

Hedenius, I. Sensationalism and Theology in Berkerley's Philosophy/ Oxford, 1936.

Hicks, G. Dawes. Berkeley. London, 1932.

Jessop, T. E. Great Thinkers: Xi< Berkeley (in Philosophy for 1937).

Johnston, G. A. The Development of Berkeley's Philosophy. London, 1923.

Joussain, A. Exposé critique de la philosophie de Berkeley. Paris, 1920.

Laky, J. J. A Study of George Berkeley's Philosophy in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas. Washington, 1950.

Luce, A. A, Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought . New York, 1934.

Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His Treatise concerning the Principles of Human Knowledge. London, 1945.

The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne. London, 1949.

Metz, R. G. Berkeleys Leben und Lehre. Stuttgart, 1925.

Oertel, H. J. Berkeley und die englische Literatur. Halle, 1934.

Olgiti, F. L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo sig nificato storico. Milan, 1926.

Penjon, A. Étyde syr ka vue et sur les ceuvres philosophiques de George Berkeley, éuêque de Cloyne. Paris, 1878.

Ritchie, A. D. George Berkeley's 'Siris' (British Academy Lecture). London, 1955.

Sillem, E.A. George Berkeley and the Proofs for the Existence of God, London , 1957.

Stabler, E. George Berkeleys Auffassung und Wirkung in der deutschn Ppilosophie bis Hegel. Dresden, 1935 .

Stammler, G. Berkeleys Philosophie der Mathematik. Berlin, 1922. Testa, A. La filosofa di Giorgio Berkeley. Urbino, 1943 .

Warnock, G. J. Berkeley. . Penguin Books, 1953 .

Wild J. George Berkeley: A Study of His Life and Philosophy, London, 1936.

Sisdom, J . O . The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy, London, 1953 .

See Also Hommage To George Berkeley. A commemorative issue of Hermathena. Dublin, 1953. And the commemorative issue of the British Journal for the Philososphy of Science. Edinburgh, 1953.

الفصل الرابع عشر حتى السابع عشر: هيوم

(أ) نصوص:

The Philosophical Works of David Hume. Edited by T.H. Green and T.H . Grose. 4 vols. London, 1874 - 5 .

A Treatise of Human Nature. Edited by L.A. Selby - Bigge. Oxford, 1951 (reprint of 1888 edition).

A Treatise of Human Nature. With an introduction by A.D. Lindsay. 2 vols. London (E.L).

An Abstract of aTreatise of Human Nature, 1740 . . Edited by J. M. Keynes and. P. Sraffa. Cambridge, 1938.

Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals. Edited by L.A. Selby - Bigge. Oxford, 1951 (reprint of second edition, 1902).

Dialogues concerning Natural Religion. Edited with an introduction by. N. K. Smith London, 1947 (2 nd edition).

The Natural History of Religion, Edited by H. Chadwick and with an introduction by H. E. Root London , 1956 .

Political Essays. Edited by C.W. Hendel. New York, 1953 .

Hume: Theory of Knowledge. (Selections.) Edited by D.C. Yalden Thomson. Edinburgh and London , 1951 .

Hume: Selections Edited by C. W. Hendel. New York, 1927 .

The Letters of David Hume . Edited by J.V.T. Grieg. 2 vols . Oxford, 1932 .

New Letters of David Hume. Edited by R. Kilibansky and E. C. Mossner. Oxford, 1954 .

(ب) دراسات :

Bagolini, L. Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume, Siena, 1947 .

Brunius, T. David Hume on Criticism. Stockholm, 1952 .

Church, R. W. Hume's Theory of the Understanding . London, 1935.

Corsi, M. Natura e società in David Hume. Folrence, 1954 .

Dal Pra, M. Hume. Milan, 1949.

Della Volpe, G. La filosofa dell' esperienza di David Hume. Florence, 1939 .

Didier, J. Hume. Paris, 1912 .

Elkin, W.B. Hume, the Relation of the Treatise Book I to the Inquiry, New York, 1904 .

Glatke, A. B. Hume's Theory of the Passions and of Morals. Berkeley, U.S.A., 1950 .

Greig, J. V. T. David Hume. (Biography.) Oxford, 1931 .

Hedenuis, L. Studies in Hume's Aesthetics. Uppsala, 1937 .

Hendel, C.W. Studies in the Philosophy of David Hume. Princeton, U.S.A., 1925.

Huxley, T. David Hume. London, 1879 .

Jessop, T.E. A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour Lonodon, 1938 .

Kruse, V. Hume's Philosophy in His Principal Work, A Treatise of Human Nature. Translated by P.E Federspiel. London 1939.

Kuypers,M. S.Studies in the Eighteenth -Century Background of Hume's Empiricsm. Minneapolis, U.S.A, 930 .

Kydd, R.M. Reason and Conduct in Hume's Treatise Oxford, 1946 .

Laing, B. M. David Hume. London , 1932 .

Great Thinkers: XII , Hume (in Philosophy for 1937).

Laird, J.Hume's Philosophy of Human Nature. London , 1932.

Leroy, A -L . La critique et la religion chez David Hume. Paris, 1930.

MacNabb, D. G. David Hume: His theory of Knowledge and Morality. London, 1951 .

Magnino, B. It pensiero filosofco di David Hume. Naples, 1935 .

Maund, C. Hume's Theory of Knowledge: A Critical Examination London , 1937 .

Metz R. David Hume, Leben und Philosophie. Stuttgart, 1929 .

Mossner, E. C. The Forgotten Hume: Le bon David . New York, 1943 The Life of David Hume. London, 1954 . (The fullest biography to date.)

Fassmore, J. A. Hume's Intentions. Cambridge, 1952 .

Price, H.H. Hume's Theory Of The External World . Oxford, 1940.

Smith N.K. The Philosophy of David Hume. London, 1941 .

الفصل الثامن عشر هيوم : ما له وما عليه

١- آدم سميث

(أ) نصوص:

Collected Works. 5 vols Edinburgh, 1811 - 12.

The Theory of Moral Sentiments. London, 1759 , and subsequent editions.

The Wealth of Nations. 2 vols London, 1776 , and subsequent editions.

The Wealth of Nations. With an introduction by E.R. A. Seligman. 2 vols. London (E.L) .

(ب) دراسات:

Bagolini, L. La simpatia nella morale e nel diritton: Aspetti del pensierodi Adam Smith. Bologna,1952 .

Chevalier, M. Ètude sur Adam Smith et sur La fondation de la science èconomique. Paris, 1874 .

Hasbach, W. Untersuchungen über Adam Smith. Leipzig, 1891 .

Leiserson,A. Adam Smith y su teor a sobre il salario. Buenos Aires, 1939 .

Limentani, L. La morale della simpatia di Adam Smith nella storia del pensiero inglese. Genoa, 1914 .

Paszhowsky, W. Adam Smith als Moralphilosoph. Halle, 1890.

Rae, J. Life of Adam Smith . London , 1895 .

Schubert, J. Adam Smith as Student and Professor. Glasgow, 1937 .

Small, A.W. Adam Smith and Modern Sociology . London, 1909 .

٢- برايس

(أ) نصوص

A Review of the Principal Questions in Morals. Edited by D. Daiches Raphael. Oxford, 1948 .

(ب) دراسات

Raphael, D. Daiches. The Moral Sense. Oxford, 1947 .

(This work deals with Hutcheson , Hume, Price and Reid).

٣- ريد

(أ) نصوص

Works. Edited by D. Stewart. Edinburgh, 1804 .

Works. Edited by W. Hamilton. 2 vols. Edinburgh, 1846

(6 th edition, with additions by H.L Mansel, 1863 .)

Ewres complètes de Thomas Reid. Translated by T.S. Jouffroy. 6 vols. Paris, 1828 - 63 .

Essays on the Intellcetual Powers of Man. (Abridged) Edited by A. D. Woozley London , 1941 .

Philosophical Orations of Thomas Reid. (Delivered at Graduation Ceremonies.) Edited by W. R. Humphries. Aberdeen, 1937 .

(ب) دراسات

Bahne - Jensen, A. Gestaltanalytische Untersuchung zur Erkenntnislehre Reids. Gl¨ckstadt, 1941 .

Dauriac, L. Le rèalisme de Reid. Paris, 1889 .

Fraser, A .C. Thomas Reid. Edinburgh and London, 1898 .

Latimer, J.F. Immediate Perception as held by Reid and Hamilton considered as a Refutation of the Scepticism of Hume. Leipzig, 1880 .

Peters,R. Reid als Krtiker uon Hume. Leipzig, 1909 .

Sciacca, M.F. La Flosofa di Tommaso Reid con un'appendice sun rapporti con Gallupi e Rosmini. Naples, 1936 .

٤- بيتى

(أ) نصوص

Essay on the Nature and Immutability of Truth. Edinburgh, 1770, and subsequent editions.

Dissertations Moral and Critical. London, 1783 .

Elements of Moral Science. 2 Vols . Edinburgh, 1790 - 3 .

(ب) دراسات

Forbes, W. An Account of the Life and Writings of James Beattie 2 vols. Edinburgh, 1806 (2 nd edition , 3 vols, 1807)

٥- ستيوارت

(أ) نصوص

Collected Works. Edited by W. Hamilton. 11 vols . Edinburgh, 1854 - 8 .

Elements of the Philosophy of the Human Mind. 3 vols . Edinburgh, 1792 - 1827 , and subsequent editions.

Outlines of Moral Philosophy. Edinburgh, 1793 (with notes by J. McCosh, London,1863).

Philosophical Essays. Edinburgh, 1810 .

Philosophy of the Active and Moral Powers of Man. Edinburgh, 1828.

(ب) دراسات

A Memoir by J. Veitch is included in the 1858 edition of Stewar's Works . The latter's eldest son , M. Stewart, published a Memoir in Annual Biography and Obituary 1829 .

٦- براون

(أ) نصوص

An Inquiry into the Relation of Cause and Effect. London, 1818.

Lectures on the Philosophy of the Human Mind. Edited by D. Welsh. 4 vols. edinburgh, 1820 , and subsequent editions. Lectures on Ethics. London, 1856 .

(ب) دراسات

Welsh, D. Account of the Life and Writings of Thomas Brown. Edinburgh, 1825 .

٧- أعمال عامة

(أ) نصوص

Selectins from the Scottish Philosophy of Common Sense. Chicago, 1915 .

(ب) دراسات

Hessop, T.E. A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour. London , 1937 .

Laurie, H. Scottish Philosophy in National Development . Glasgow, 1902 .

Mc Cosh, J Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton. London, 1875.

Pringle - Pattison, A. S . Scottish Philosophy: A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume. Edinburgh and London , 1885 and subsequent editions.

المؤلف فى سطور :

فردريك كوبلستون (١٩٠٧ - ١٩٩٤)

فيلسوف إنجليزى ، وعالم لاهوت . درس فى كلية « مارلبورو » ، ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد ، وانتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٣٠ ، وأصبح أستاذًا لتاريخ الفلسفة فى كلية « هيثروب » . ثم عمل بعد ذلك أستاذًا زائرًا فى جامعة « سانتا كلارا » فى كاليفورنيا (١٩٧٤ - ١٩٧٥) ، وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦ . ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة محاضرات جيفورد فى جامعة « إبردين » عام ١٩٧٩ - ١٩٨٠ ، كما كان أستاذًا زائرًا أيضًا فى « السويد » و « سانت أندروز » .

من أهم مؤلفاته :

موسوعته الكبرى فى «تاريخ الفلسفة» التى تضم تسعة أجزاء. و«الفلسفة والفلاسفة»، و«حول تاريخ الفلسفة» ، و«الفلسفة والثقافة» ، و«الفلسفة فى روسيا»، و«نيتشه ... فيلسوف الحضارة » ، و « القديس توما ونيتشه » .

المترجم فى سطور :

محمود سيد أحمد

من مواليد جمهورية مصر العربية ، حصل على الدكتوراه عام ١٩٨٥ .

يعمل أستاذاً للفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعتى الكويت وطنطا .

من أهم مؤلفاته :

- مفهوم الغائية عند كانط .
- الاعتقاد الدينى عند هيوم .
- البراجماطيقا عند هابرماس .
- الحضارة والدين عند هوكنج .
- دراسات فى فلسفة كانط السياسية .

ومن أهم ترجماته :

- تاريخ الفلسفة الحديثة .
- تاريخ الفلسفة السياسية (جزءان) .

المراجع فى سطور :

أ . د . إمام عبد الفتاح إمام

من مواليد محافظة الشرقية ج . م . ع .

عمل أستاذاً بآداب عين شمس ، والكويت وهو الآن أستاذاً غير متفرغ بجامعة المنصورة ، يشرف على أكثر من سلسلة فى المجلس الأعلى للثقافة بمصر .

له أكثر من مائة كتاب بن تأليف وترجمة ومراجعة .

المجلس الأعلى للثقافة



هذا هو المجلد الخامس من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية. ويتناول هذا المجلد الفلسفة الحديثة: الفلاسفة البريطانيين ابتداء من توماس هوبز؛ فيعالج «ميتافيزيقا الحركة» عنده، ويدرس الفلسفة المدنية. ثم يتناول أفلاطونيى كمبردج الذين استلهموا المذهب الأفلاطونى، واستمدوا منه التفسير الروحى والدينى للواقع. وينتقل بعد ذلك إلى جون لوك وتأسيسه للمذهب التجريبى ثم تفصيلات هذا المذهب، ويتحدث عن المعرفة عنده بدرجاتها، ثم نظريتى لوك الأخلاقية والسياسية. وبعد لوك ينتقل إلى دراسة روبرت بويل وإسحاق نيوتن. ثم يتناول بعض المشكلات الدينية عند صموئيل كلارك والأسقف بطلر، ويقف عند الأسقف باركلى والمثالية الذاتية الشهيرة عنده حتى الأشياء المتناهية، وعلاقة الأشياء المحسوسة بذاتنا وبالله والعلية. ويختم عمله بدراسة الفيلسوف الإسكتلندى ديفيد هيوم، والعواطف والعقل والأفكار الأخلاقية بصفة عامة، والسياسة وأصل المجتمع، وهيوم ما له وما عليه.

الغلاف/ عبد العزيز السماحى

المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

فردريك كوبلستون

تاريخ الفلسفة

المجلد السادس

الفلسفة الحديثة

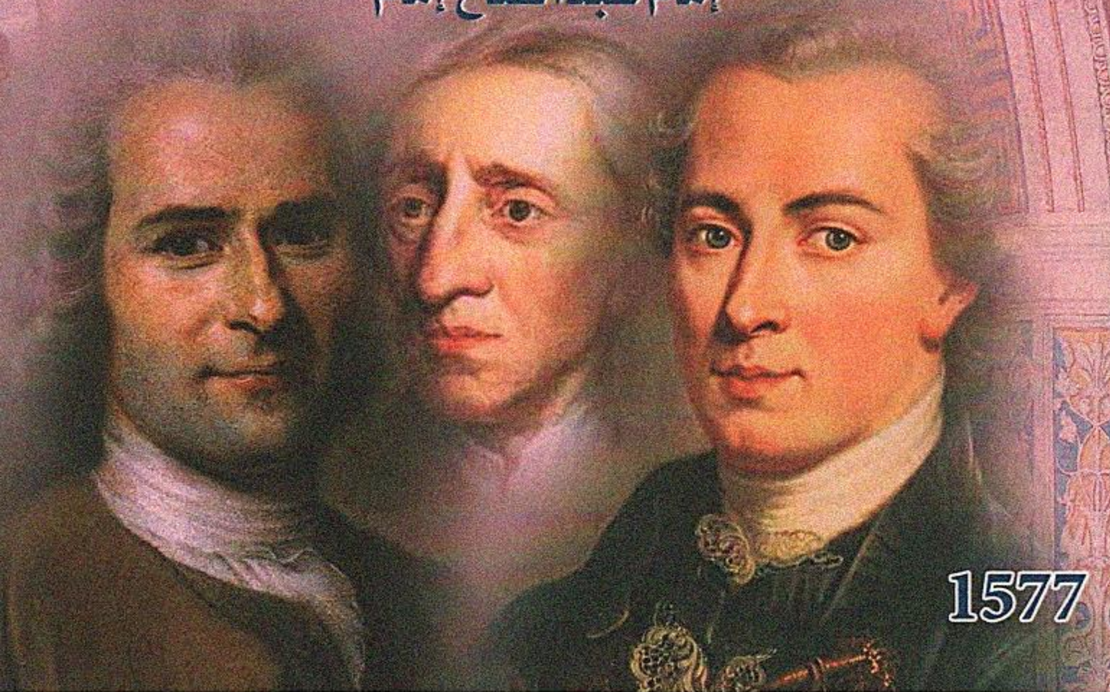
من عصر التنوير فى فرنسا حتى كانط

ترجمة

حبيب الشارونى   محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم

إمام عبدالفتاح إمام



1577

تاريـخ الفلسفـة

(المجلد السادس)

الفلسفة الحديثة

من عصر التنوير فى فرنسا حتى كانط

المركز القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: 1577
- تاريخ الفلسفة (مج ٦) الفلسفة الحديثة من عصر التنوير فى فرنسا حتى كانط
- فردريك كوبلستون
- حبيب الشارونى، محمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى 2010

هذه ترجمة كتاب:

A History of Philosophy
Volume VI
By: Frederick Copleston

تاريخ الفلسفة

المجلد السادس

الفلسفة الحديثة

من عصر التنوير فى فرنسا حتى كانط

تأليـــــف: فردريـك كوبلسـتون

تـرجـمـــة: حـبيب الشـــارونى
و
محمـــود سـيد أحمد

مراجعة وتـقـديم: إمام عبد الفتاح إمام



2010

بطاقة الفهرسة

إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

كوبلستون، فردريك
تاريخ الفلسفة (مج ٦) الفلسفة الحديثة من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط/ تأليف: فردريك كوبلستون، ترجمة: حبيب الشاروني، محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام؛
ط ١ - القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠
٦٣٦ ص، ٢٤ سم
١ - الفلسفة - تاريخ.
٢- الفلسفة الغربية.
٣- الفلسفة الحديثة.
(أ) الشاروني، حبيب (مترجم)
(ب) أحمد، محمود سيد (مُترجم مُشارك)
(ج) إمام، إمام عبد الفتاح (مراجع ومقدم)
(د) العنوان ١٠٩

رقم الإيداع: ٢٢٣٥٣ / ٢٠٠٩

الترقيم الدولي: I.S.B.N - 978 - 977 - 479 - 719 - 3

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

الجزء الثانى

عصر التنوير فى ألمانيا

الجزء الثالث

بزوغ فلسفة التاريخ

الجزء الرابع
كانط

مقدمة

بقلم المراجع

هذا هو المجلد السادس من موسوعة "كوبلستون" الكبرى في تاريخ الفلسفة، وهو يغطى الفلسفة الحديثة من عصر التنوير فى فرنسا حتى كانط.. وكان "المجلد الثامن" قد صدر منذ فترة وهو يعالج الفلسفة من "بنتام إلى رسل" ويحمل رقم ١٣٣٠ من ترجمة الزميل الدكتور محمود سيد أحمد. وربما تساءل القارئ عن سبب ظهور المجلد الثامن قبل المجلد السادس، وكان ينبغى – منطقيًا – أن يحدث العكس؟!

والجواب أن "الأعمال الجماعية" كثيرًا ما لا تعرف شيئًا عن "المنطق"، فضلاً عن أنه من الصعب جدًا أن تضع ترتيبًا دقيقًا يلتزم به المشتركون جميعًا. بل قد تتدخل عوامل أقسى من أى جهة وظروف لا حيلة لنا فيها فتقلب الأوضاع رأسًا على عقب، خذ مثلاً الكتاب الذى بين أيدينا الآن تجد أن القدر كان أسبق منا جميعًا – فقد بدأ فى ترجمته الزميل الدكتور حبيب الشارونى، لكنه لم يترجم فيه أكثر من اثنتى وخمسين صفحة (من الأصل الإنجليزى) ثم توفاه الله – وهكذا كان للقدر رأى آخر! بل أكثر من ذلك، فقد أوصى المترجم – رحمه الله – بشخص معين يقوم بإتمام الترجمة، إلا أن هذا الشخص – بعد أشهر طويلة – اعتذر عن إكمال هذا العمل. وعادت الترجمة إلى قائمة الانتظار والبحث عن متطوع جاد يكمل هذا العمل الكبير – وبعد فترة ليست بالقصيرة تفضل الدكتور محمود سيد أحمد – مشكورًا – بالموافقة على إتمام الترجمة – وهكذا بدأ الأمل يتجدد من جديد فى ظهور الكتاب وعودة مشروع الترجمة إلى الحياة!. ومعنى ذلك كله أن هناك عوامل كثيرة – تخرج عن إرادتنا – تتحكم فى سير العمل، وتضطرنا إلى إصدار مجلّد معد بالفعل، لكنه متأخر فى الترتيب بحيث يصدر قبل غيره.

علينا الآن أن نسوق كلمة سريعة عن هذا الكتاب:

كتابنا الحالى – المجلد السادس – يقسمه المؤلف "فردريك كوبلستون" أربعة أجزاء تسير على النحو التالى:

يعالج الجزء الأول عصر التنوير فى فرنسا فى أربعة فصول، يعـرض فـى فصلين – الأول والثانى – لعصر التنوير فى فرنسا بصفة عامة: النزعة الشكية بـصفة خاصة، والموسوعة وفلاسفتها. ثم يخصص فصلين كـاملين – الثالـث والرابـع – للفيلسوف الفرنسى "جان جاك روسو": حياته ومؤلفاته وفلـسفته: أصـل التفـاوت، والإرادة العامة، والعقد الاجتماعى، والسيادة، والحرية، والحكومة... إلخ.

أما الجزء الثانى فيعرض فيه لعصر التنوير فى ألمانيا فى ثلاثـة فـصول، يجعل الفصل الأول منها عن فولف ومدرسته، والثـانى عـن فردريـك الأكبـر، ومذهب التأليه، ومندلسون، ولسنج... إلخ.

أما الفصل الثالث والأخير فهو انسلاخ عن عصر التنوير يتحدث فيه "كوبلستون" عن فلاسفة العاطفة والشعور والتصوف: هامان، وهردر، وياكوبى.

أما الجزء الثالث فيخصصه المؤلف.. "لفلـسفة التـاريخ" – فـى فـصلين، يستعرض فى الفصل الأول: "فلسفة التاريخ" منذ بدايتها عند اليونان، ثـم القـديس أوغسطين، وفيكو، وأخيرًا عند مونتسكيو.

أما الفصل الثانى فيخصصه لفلسفة التاريخ عند فولتير، وكوندرسيه، وهردر.

فى حين أن الجزء الرابع والأخير – وهو يزيد عن نصف الكتاب. بل يكـاد يكون كتابًا مستقلاً – فى سبعة فصول، فيخصصه كوبلستون للفيلـسوف الألمـانى العظيم إمانويل كانط (١٧٢٤ – ١٨٠٤) – الفصل الأول [وهو الفـصل العاشـر بترتيب الكتاب] يخصصه المؤلف لحياة كانط: شخصيته وكتاباته الأولـى – أمـا الفصل الثانى فهو يدور حول كتابه "نقد العقل الخالص" وما يتضمنه من مـشكلات مثل: مشكلة المعرفة، ومشكلة الميتافيزيقا – وثورة كانط الكوبرنيقية – وبناء الكتاب نفسه... إلخ.

ثم يبدأ "كوبلستون" فى الفصل الثالث فى دراسة فلسفة كانط بشىء من التفصيل: المعرفة العلمية، ودور الزمان والمكان، والرياضيات، وكذلك دور المقولات وتبرير تطبيقها... إلخ.

ويتناول فى الفصل الرابع هجوم كانط على الميتافيزيقا، ومغالطات علم النفس العقلى، ونقائض الكسمولوجيا، ومشكلة البرهنة على وجود الله.

وفى الفصل الخامس دراسة كانط للأخلاق والدين فى شىء من التفصيل ابتداء من الإرادة الخيرة، والميل والواجب والحرية، ومسلمات العقل العملى حتى خلود النفس ووجود الله والمسلمات العامة... إلخ.

ويدور الفصل السادس عن فلسفة الجمال عند كانط بعنوان "الإستاطيقا والغائية"، وتبرير الأحكام الجمالية الخالصة، والفن الجميل والعبقرية، والجميل باعتباره رمزًا للخير أخلاقيًا.

أما الفصل السابع فهو ملاحظات عن الأعمال المنشورة بعد وفاته.

وينتهى الكتاب بالفصل الثامن [أو السابع عشر بترتيب الكتاب] باستعراض ختامى للمذهبين العقلى والأوروبى، والتجريبى البريطانى - ملخصًا عصر التنوير الذى يقف على قمته إمانويل كانط.

هذا استعراض سريع للمجلد السادس من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة - وهى تكشف عن مؤلف هو مؤرخ وعالم وفيلسوف فى آن معًا - ولك أن تستعرض قائمة المراجع "المختصرة" -على حد تعبيره - التى شغلت أكثر من ثلاثين صفحة من صفحات الكتاب لتتأكد أنك أمام بحث يستحق القراءة بتأن وإمعان لتخرج بفائدة لا تندر!

والله نسأل أن يهدينا جميعًا سواء السبيل.

إمام عبد الفتاح إمام

تصدير

بقلم المؤلف

لقد كانت نيتى الأساسية هى أن أغطى فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر فى مجلد واحد يبدأ من ديكارت حتى كانط. بيد أنه تبيّن لى أن ذلك أمر مستحيل. فقسمت المادة بين ثلاثة مجلدات؛ يعالج المجلد الرابع "من ديكارت حتى ليبنتس" المذاهب العقلية فى القارة. بينما أجملت فى المجلد الخامس "من هوبز حتى هيوم" تطور الفكر الفلسفى البريطانى من هوبز حتى فلسفة الحس المشترك الاسكتلندية. وانصب اهتمامى فى هذا المجلد السادس على عصر التنوير فى فرنسا، وعصر التنوير فى ألمانيا، وبزوغ فلسفة التاريخ، وفلسفة كانط.

ومع ذلك، على الرغم من أننى خصصت المجلدات الثلاثة للقرنين السابع عشر والثامن عشر، فإننى قد أبقيت على خطتى الأساسية بأن يكون هناك فصل تمهيدى عام، واستعراض ختامى عام. ويوجد الفصل التمهيدى العام، بالطبع، فى بداية المجلد الرابع، ولن تتكرر الملاحظات التمهيدية التى ترتبط بموضوع هذا المجلد هنا. أما الاستعراض الختامى فإنه يشكل الفصل الأخير من هذا الكتاب. وقد حاولت فيه أن أناقش، ليس من وجهة النظر التاريخية فحسب، وإنما من وجهة النظر الفلسفية أيضًا، طبيعة أساليب التفلسف المتنوعة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأهميتها، وقيمتها. وبذلك فإن المجلد الرابع، والخامس، والسادس من هذه الموسوعة "تاريخ الفلسفة" يشكل كتابًا فى ثلاثة أجزاء.

الجزء الأول...

عصر التنوير فى فرنسا

الفصل الأول

عصر التنوير فى فرنسا (١)

ملاحظات تمهيدية – النـــزعة الشكية عند بيـــل – فونتينيل – مونتسكيو ودراسته للقـــانون – موبرتـــوى – فولتير والدين الطبيعى – فوفينارج – كونـــدياك والعقـــل البشرى – هلفسيوس عن الإنسان.

١ – ربما كان هناك ميل طبيعى فى أذهان الكثيرين إلى تناول التنوير فـــى فرنسا على أنه أساسًا يتخذ تجاه المسيحية، أو بمعنى آخر تجاه الكنيـــسة الكاثوليكية، موقف البعد الهادم والعداء الصريح. ومن المحتمل أن يكون أشهر اسم بين الفلاسفة الفرنسيين فى القرن الثامن عشر، إذا اســـتبعدنا روسو، هو اسم فولتير. فهذا الاسم يستحضر فى الذهن صـــورة أديـــب متقد الذكاء وسريع الخاطر، لم يكل أبدًا عن اتهام الكنيـــسة باعتبارهـــا عدوة العقل وصديقة التعصب. وفوق ذلك من يعرف شيئًا عـــن ماديـــة الكتاب أمثال لامترى La Mettrie ودولباك (هولباخ) d`Holbach، فهـــو قد يميل إلى اعتبار التنوير فى فرنسا كحركة مضادة للدين انتقلت مـــن التأليه الطبيعى لدى فولتير وديدرو فى سنواته المبكرة إلى إلحاد دولباك (هولباخ) والنظرة المادية الفجة لدى كابانيس Cabanis. وفى ضوء هذا التفسير للتنوير يكون تقييم الشخص له معتمدًا إلـــى حـــد كبيـــر علـــى معتقداته الدينية أو على افتقاره إليها. فقد يرى شخص ما فلسفة القـــرن الثامن عشر الفرنسية كحركة مضت تتصاعد فى عدم التقوى وأنتجـــت ثمرتها فى تدنيس كاتدرائية نوتردام أثناء الثورة. وقد يعتبرها شـــخص آخر بمثابة تحرر تام للعقل من الخرافات الدينية ومن الطغيان الكنسى.

كذلك ثمة انطباع شائع بأن فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين كانوا جميعًا أعداء للنظام السياسى القائم وأنهم مهدوا الطريق للثورة. ومع هذا التفسير السياسى يتضح إمكان التباين فى تقييم أعمال الفلاسفة. فهناك من يعتبرهم مثيرين للثورة غير مسئولين. وكان لكتاباتهم أثر عملى على الإرهاب اليعقوبى(١). وهناك من يعتبرهم ممثلين لمرحلة تطور اجتماعى سياسى لا مفر منه، ومعاونين فى التمهيد، إذا صحَّ القول، لمرحلة الديمقراطية البورجوازية التى انتهت بدورها ليحل محلها حكم البلوريتاريا.

وكلا التفسيرين للتنوير الفرنسى؛ التفسير فى حدود موقف تجاه المؤسسات الدينية وتجاه الدين نفسه، والتفسير فى حدود موقف تجاه الأنظمة السياسية وتجاه التطورات السياسية والاجتماعية - له بالطبع أسسه فى الواقع. وربما لا يكونان متساويين فى رسوخ الأساس. فمن ناحية، رغم أن بعض الفلاسفة كرهوا بالتأكيد نظرية الحكم القديم، فمن الخطأ الجسيم أن نعتبر كل فلاسفة التنوير النموذجيين مثيرين للثورة عن وعى بذلك. ففولتير مثلاً، رغم أنه كان يرغب فى إصلاحات معينة، لم يكن حقيقة مهتمًا بالترويج للديمقراطية. لقد كان مهتمًا بحرية التعبير لنفسه ولأصدقائه، ومن الصعوبة أن نقول إنه كان ديمقراطيًا. فالاستبداد الخير(٢)، لا سيما إذا كان الخير موجهًا نحو الفلاسفة، كان أقرب إلى مزاجه من الحكم الشعبى. ومن المؤكد أنه لم يقصد أن يشجع على قيام ثورة من قبل من اعتبرهم "الرعاع". ومن ناحية ثانية، من الحق أن كل الفلاسفة الذين يعدون كممثلين نموذجيين للتنوير الفرنسى كانوا يعارضون، بدرجات متفاوتة، سيطرة الكنيسة.

---

(١) اليعاقبة: جماعة سياسية متطرفة سيطرت على مقاليد الحكومة الثورية فى فرنسا من منتصف عام ١٧٩٣ إلى منتصف عام ١٧٩٤، وحكمت البلاد بالإرهاب، وكان أبرز زعمائها روبسبيير، وسميت باليعاقبة؛ لأنها كانت تعقد اجتماعاتها فى دير رهبان يعرفون باليعاقبة (المراجع).

(٢) فكرة المستبد العادل أو المستنير راجت فى ذلك الوقت، وكان الملك فردريك الثانى (الأكبر) ١٧١٠ - ١٧٨٦، ملك بروسيا نموذجا لها، وقد عرف بنزعته الاستبدادية ورعايته للفلاسفة وأهل الفن (المراجع).

وكثير منهم كان يعارض المسيحية، والبعض على الأقل كان ملحدًا متزمتًا يعارض بقوة كل دين إذ اعتبره بمثابة نتاج الجهل والخوف، وبمثابة عدو للتقدم العقلي، وعده ضارًا بالأخلاق الحقة.

ولكن على الرغم من أن كلاً من التفسير فى حدود موقف تجاه الدين، وكذلك، وإن يكن فى نطاق أقل، التفسير فى حدود القناعات السياسية – له أسس فى الواقع، فإن من يصفه باعتباره هجومًا ممتدًا على العرش وعلى مذبح الكنيسة إنما يعطى صورة غير ملائمة بالمرة عن الفلسفة الفرنسية فى القرن الثامن عشر. ومن الواضح أن الهجمات على الكنيسة الكاثوليكية وعلى دين الوحى، وفى حالات معينة، على الدين فى أى صورة – كانت تتم باسم العقل. ولكن ممارسة العقل كانت تعنى لفلاسفة التنوير الفرنسى أكثر بكثير من مجرد النقد الهادم فى المجال الدينى , فقد كان النقد الهادم هو الجانب السلبى من التنوير إذا جاز التعبير. أما المظهر الإيجابى فيكمن فى محاولة فهم العالم، ولا سيما الإنسان ذاته فى حياته النفسية والأخلاقية والاجتماعية.

وأنا لا أقصد بذلك أن أقلل من شأن آراء الفلاسفة عن الموضوعات الدينية أو أصرف النظر عنها باعتبارها غير مهمة. وفى الحقيقة من الصعوبة أن يكون موقفهم موضوع لا مبالاة لأى شخص يشارك كاتب هذه السطور معتقداته الدينية. بيد أنه كان من الواضح أن موقف الفلاسفة تجاه الدين، بمعزل عن معتقدات الشخص الخاصة، له دلالة وأهمية ثقافية؛ لأنه يعبر عن تغير ملحوظ عن وجهة نظر ثقافة القرون الوسطى، ويمثل مرحلة ثقافية مختلفة. وفى الوقت نفسه علينا أن نتذكر أن ما نشاهده هو نمو وامتداد وجهة النظر العلمية. ففلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيون آمنوا بقوة فى التقدم، أى فى امتداد وجهة النظر العلمية من الطبيعيات إلى علم النفس والأخلاق وحياة الإنسان الاجتماعية. وإذا مالوا إلى رفض دين الوحى وأحيانًا كل دين، فإن ذلك كان يرجع جزئيًا لاعتقادهم بأن الدين، سواء أكان دين وحى بصفة خاصة أم دينًا بصفة عامة، هو عدو للتقدم العقلى

وللاستخدام الواضح للعقل وغير المعاق. وأنا بالتأكيد لا أعنى التلميح بأنهم كانوا على حق فى اعتقادهم هذا. ولكن وجهة نظرى هى أننا إذا بقينا منحصرين أكثر من اللازم فى النقد الهادم فى المجال الدينى، فإننا نتجه إلى أن نفقد رؤية الأهداف الإيجابية للفيلسوف. وعندئذ نحصل على جانب واحد فقط من الصورة.

إن فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين كانوا متأثرين إلى حد كبير بالفكر الإنجليزى، وبصفة خاصة بلوك Locke ونيوتن Newton. وكانوا بصفة عامة على اتفاق مع المذهب التجريبى الأول. ولم تكن ممارسة العقل فى الفلسفة تعنى بالنسبة لهم إنشاء مذاهب كبيرة مستنبطة من أفكار فطرية أو مبادئ أولى بينة بذاتها. وفى هذا الاتجاه أداروا ظهورهم للميتافيزيقا التأملية الخاصة بالقرن السابق. وهذا لا يعنى أنهم لم يهتموا على الإطلاق بالتركيب، وكانوا مجرد مفكرى تحليل بمعنى توجيه اهتمامهم إلى مسائل ومشكلات جزئية مختلفة دون أى محاولة لأن يركبوا استنتاجاتهم المتنوعة. ولكنهم كانوا مقتنعين أن المدخل الصحيح هو الذهاب إلى الظواهر ذاتها لتعرف قوانينها وعللها بطريق الملاحظة. بعد ذلك نستطيع أن نمضى إلى التركيب، مكونين مبادئ كلية ومشاهدين وقائع جزئية فى ضوء حقائق كلية. وبعبارة أخرى أصبح مفهومًا أن من الخطأ افتراض أن هناك منهجًا واحدًا نموذجيًا، وهو منهج الرياضيات الاستنباطى، يمكن تطبيقه فى كل فروع الدراسة. بوفون Buffon[١] مثلاً رأى ذلك بوضوح؛ وكان لآرائه بعض التأثير على فكر ديدرو.

هذا المنظور التجريبى للمعرفة أدى فى بعض الحالات، مثل حالة دالمبير d`alembert، إلى وضع يمكن وصفه بأنه وضعى. فالميتافيزيقا، إذا عنينا بها دراسة الحقيقة فيما وراء الظاهر، هى منطقة ما لا يمكن معرفته. فلا يمكن أن تكون لدينا معرفة يقينية فى هذا المجال، والتطلع إليها هو مضيعة للوقت. والمعنى

---

(١) الكونت بوفون (١٧٠٧ – ١٧٨٨) من أنصار المذهب الطبيعى كان مشرفًا على الحدائق الملكية (حديقة النباتات الآن) والمتحف الملكى (المراجع).

الوحيد الذى فى حدوده يمكن أن تكون لدينا ميتافيزيقا عقلية هو عن طريق إعداد مركب من نتائج العلوم التجريبية. وفى العلم التجريبى نفسه لا نهتم بـ "الماهيات" وإنما بالظواهر. يمكننا بمعنى ما بالطبع أن نتحدث عن الماهيات، ولكن هذه هى بالطبع ما أسماه لوك ماهيات "اسمية" فالكلمة ليست مستخدمة بمعنى ميتافيزيقى.

وفى الحقيقة قد يكون من الخطأ الجسيم أن يقول أحد بأن كل فلاسفة التنوير الفرنسى كانوا "وضعيين" ففولتير مثلاً اعتقد أنه يمكننا إثبات وجود الله. وبالمثل فعل موبرتوى Moupertius[1]. بيد أنه يمكننا أن نميز اقترابًا واضحًا نحو الوضعية لدى بعض مفكرى هذه الفترة. وهكذا يمكن أن نقول بأن فلسفة القرن الثامن عشر قد عاونت على إعداد الطريق للمذهب الوضعى فى القرن التالى.

وهذا التفسير للتنوير الفرنسى هو فى الوقت نفسه تفسير متحيز: فهو بمعنى ما فلسفى أكثر من اللازم. ولتوضيح ما أعنى آخذ مثال كوندياك Condillac. فهذا الفيلسوف قد تأثر كثيرًا بلوك. وشرع يطبق تجريبية لوك كما فهمها على قدرات الإنسان وقواه محاولاً أن يبيّن كيف يمكن تفسيرها كلها فى حدود "الإحساسات المحولة". إن كوندياك نفسه لم يكن بالضبط مَنْ يمكن أن نقول عنه إنه وضعى. ولكن يمكن بغير شك أن نفسر كتابه "رسالة فى الإحساسات" كحركة فى اتجاه الوضعية وكمرحلة فى نموها. ومن الممكن أيضًا على أى حال أن نفسره ببساطة كمرحلة فى نمو علم النفس. وعلم النفس، معتبرًا فى ذاته، ليس بالضرورة مرتبطًا بالوضعية الفلسفية.

كذلك العديد من فلاسفة التنوير الفرنسى أعمل فكره فى العلاقات بين حياة الشخص النفسية وشروطها الفسيولوجية. وفى حالات معينة، كما فى حالة كابانيس

---

(١) موبرتوى: عالم رياضيات وفلك فرنسى (١٦٩٨ – ١٧٥٩) أرسله لويس الخامس عشر إلى "لايلند" عاصمة بونس أيريس لقياس خط الطول، وقع فى مشاجرات مع فولتير الذى كان يسخر منه (المراجع).

Cabanis[١]، كان من نتيجة ذلك الإقرار بمادية فجة. ومن ثمة قد يساور المرء إغراء بتفسير البحث كله فى حدود هذه النتيجة. وفى الوقت نفسه من الممكن اعتبار المادية الدوجماطيقية عند فلاسفة معينين انحرافا مؤقتًا خلال التطور فى مسار للدراسة ذات قيمة. وفى عبارة أخرى، إذا نظر الإنسان فى الدراسات النفسية لفلاسفة القرن الثامن عشر كمحاولات تجريبية فى المراحل المبكرة لتطور هذا المسار من البحث، فقد يميل إلى أن يعطى المبالغات والفجاجات وزنًا أقل مما لو جعل الإنسان أفقه الذهنى قاصرًا ببساطة على التنوير الفرنسى منظورًا إليه فى ذاته. وبالطبع عندما يهتم الإنسان كما فى هذه الفصول بالفكر فى فترة معينة ولدى مجموعة معينة من الرجال فعليه أن يوجه الانتباه إلى هذه المبالغات والفجاجات. ولكن ينبغى بالمثل أن يحتفظ فى ذهنه بصورة شاملة، وأن يتذكر أن هذه السمات تخص مرحلة معينة فى مسار التطور الذى يمتد أمامًا إلى المستقبل، والذى هو قادر على تزويدنا فى تاريخ تال على نقد وتصحيح الانحرافات السابقة.

وبناء على ذلك يمكننا بصفة عامة أن ننظر إلى فلسفة التنوير الفرنسية على أنها محاولة لتطوير ما أسماه هيوم Hume "علم الإنسان". ومن الحق أن هذا الوصف لا ينطبق على كل الوقائع. فنحن نجد مثلاً نظريات كوزمولوجية. ولكنه يجذب الانتباه إلى اهتمام فلاسفة القرن الثامن عشر بأن يعملوا فى حياة الإنسان النفسية والاجتماعية ما عمله نيوتن فى الكون الفيزيقى. وفى سعيهم لإنجاز هذا الهدف اتخذوا مدخلاً استلهموه من تجريبية لوك أكثر من المذاهب التأملية الخاصة بالقرن السابق.

ومن الجدير بالملاحظة أيضًا أن فلاسفة التنوير الفرنسى، مثل عدد من الأخلاقيين الإنجليز، قد سعوا لفصل الأخلاق عن الميتافيزيقا وعلم اللاهوت. وقد

---

(١) بيير جان كابانيس (١٧٣٧ – ١٨٠٨) فيلسوف مادى فرنسى صاحب العبارة الشهيرة "إن المخ يفرز التفكير كما يفرز الكبد الصفراء وتهضم المعدة الغذاء!" وذلك فى كتاباته "الارتباط بين الجانب الفيزيقى والجانب الأخلاقى فى الإنسان" – (المراجع).

اختلفت بالتأكيد أفكارهم الأخلاقية اختلافًا شديدًا يتراوح مثلاً بين مثالية ديدرو Diderot الأخلاقية والمذهب النفعي فى درجته الدنيا لدى لامترى. ولكنهم كانوا متحدين بصفة تقريبية فى محاولتهم إقامة الأخلاق مستقلة بذاتها إن صح التعبير، وهذا فى الحقيقة هو دلالة تأكيد بيل Bayle[1] أن الدولة المكونة من ملحدين كانت أمرًا ممكنًا تمامًا وإضافة لامترى بأنها لم تكن فقط ممكنة، بل مرغوبًا فيها. وعلى أى حال قد يكون من الخطأ أن نقول إن كل الفلاسفة اتفقوا على وجهة النظر هذه. ففى رأى فولتير مثلاً إذا لم يكن الله موجودًا يكون من الضرورى أن نخترعه بالضبط لأجل الخير الأخلاقى للمجتمع. ولكن بصفة عامة تضمنت فلسفة التنوير فصل الأخلاق عن الاعتبارات الميتافيزيقية واللاهوتية. وسواء أكان ممكنًا الدفاع عن هذا الفصل أم لا، فإنه يظل بالطبع مجال نقاش.

وأخيرًا يمكن أن نذكر أنفسنا بأن فلسفة القرن الثامن عشر فى فرنسا، كما فى إنجلترا، كانت أساسًا إبداع أناس لم يكونوا أساتذة للفلسفة فى الجامعات، وكثيرًا ما كانت لهم اهتمامات فلسفية ممتازة. فهيوم فى إنجلترا كان مؤرخًا كما كان فيلسوفًا. وفولتير فى فرنسا كتب مسرحيات. وموبرتوى ذهب فى بعثة للقطب الشمالى بُغية المشاركة فى تحديد شكل الأرض عند أطرافها بقياسات دقيقة عن خط العرض. ودالمبير كان رياضيًا بارزًا. ومونتسكيو وفولتير كانت لهما أهميتهما فى تطور علم التاريخ الرسمى. ولامترى كان طبيبًا. إننا خلال القرن الثامن عشر لازلنا فى الزمن حيث كان بعض المعرة بالأفكار الفلسفية يعد مطلبًا ثقافيًا، وحيث لم تكن الفلسفة بعد قد أصبحت حكرًا أكاديميًا. علاوة على ذلك لم يزل ثمة صلة بين الفلسفة والعلوم. وهى صلة كانت فى الحقيقة، وإلى حد ما، سمة عامة للفكر الفلسفى الفرنسى.

---

(١) بيير بيل (١٦٤٧ – ١٧٠٦): فيلسوف وناقد فرنسى ولد بروتستانتيًا، ثم ارتد إلى الكاثوليكية، ثم عاد إلى الأولى، دافع عن حرية الفكر والتسامح الدينى، طرد بسبب آرائه الشكية، كتب "معجم تاريخى نقدى عام ١٦٩٧" (المراجع).

٢ – ومن المرجح أن بيير بيـــل Pierre Bayle (١٦٤٧ – ١٧٠٦) مؤلـــف "القاموس التـــاريخى والنقـــدى" (١٦٩٥) Dicionnaire historique et critique الشهير كان الأكثر تأثيرًا من بين الكتـــاب الفرنـــسيين الـــذين مهدوا الطريق للتنوير فى فرنـــسا. نـــشأ بروتـــستانتيًا وتحـــول إلـــى الكاثوليكية لفترة ما، وعاد إلى البروتستانتية بعد ذلك. وعلى أى حـــال فرغم موالاته للكنيسة البروتستانتية كان لديه اعتقاد بأن الكاثوليـــك لـــم يكونوا يحتكرون التعصب. وخلال إقامته فى روتريـــدام حيـــث عـــاش ابتداء من عام ١٦٨٠ دافع عن التسامح وهاجم اللاهـــوتى الكـــالفينى[١] جوريو Jurieu لموقفه المتعصب.

وفى رأى بيل أن الخلافات اللاهوتية الشائعة كانت مشوشة وحمقـــاء. خـــذ مثلاً الخلاف حـــول العلاقـــات بـــين النعمـــة وحريـــة الإرادة: فالتومـــاويون[٢] والجانسنستيون[٣] والكلفانيون يتحدون جميعًا فى العداء تجـــاه المولينيـــة[٤]. وفـــى الحقيقة لا يوجد فارق أساسى بينهم. ومع ذلك فالتوماويون يحتجون بـــأنهم ليـــسوا جانسنستيون، وهؤلاء ينكرون الكلفانية، بينما الكلفانيون يشجعون الآخـــرين. أمـــا بخصوص المولينيين فهم يلجأون إلى الحجج السوفسطائية فى محاولتهم أن يبينـــوا أن مذهب القديس أوغسطين كان مختلفًا عن مذهب الجانسنستيون. وبصفة عامـــة،

---

(١) الكالفينية: مذهب جون كالفن (١٥٠٩ – ١٥٦٤) اللاهوتى الفرنسى، وهو يؤكد أن الكتاب المقدس هـــو المصدر الوحيد للشريعة، وتتميز الكالفينية بالتزمت والصرامة (المراجع).

(٢) التوماوية: مذهب القديس توما الأكوينى (١٢٢٥ – ١٢٧٤) أعظم فلاسفة المسيحية فى العـــصر الوســـيط، لُقب بالمعلم الجامع، وبالمعلم الملائكى، كما وصفت فلسفته بأنها سيمفونية عقلية (المراجع).

(٣) الجانسنستيون Jansenists: أتباع اللاهوتى الكاثوليكى الهولندى كورنيلـــوس أوتوجانـــسن (١٥٨٥ – ١٦٣٨)، قال بضرورة إحياء الكنيسة، وهو ينكر حرية الإرادة ويرى أن الطبيعة البشرية غير قـــادرة على فعل الخير (المراجع).

(٤) المولينيون Molinists: أنصار لويس مولينا L. Molinu (١٥٣٦ – ١٦٠٠) لاهوتى إسبانى دخل ســـلك اليسوعيين عام (١٥٥٣)، أسس مذهب المولينية الذى يرى أن النعمة الإلهية مفتوحة أمام الجميع، لكن المسألة متوقفة على الإرادة التى تقبلها، لاقت نظريته خلافًا لاهوتيًا كبيرًا (المراجع).

فإن البشر ميالون للاعتقاد بأن هناك فروقًا حيث لا توجد فروق، وأن هناك ارتباطات لا فكاك منها بين مواقف مختلفة حيث لا توجد هذه الارتباطات. وهكذا يعتمد كثير من الخلافات فى استمرارها وقوتها على التحامل والافتقار إلى الحكم الواضح.

غير أن ما هو أهم من آراء بيل عن الخلافات فى اللاهوت الدوجماطيقى هو آراؤه عن الميتافيزيقا واللاهوت الفلسفى أو الطبيعى. لقد اعتقد أن العقل البشرى مؤهل للكشف عن الأخطاء على نحو أفضل من اكتشاف الحقيقة الإيجابية، وهذا هو على وجه الخصوص الحال بصدد الميتافيزيقا. وفى الحقيقة، إن الشائع المتعارف عليه هو أن من حق الفيلسوف أن ينتقد أى دليل معين على وجود الله بشرط ألا ينكر أنه يمكن بطريقة ما إثبات وجود الله. ولكن الواقع هو أن كل البراهين التى قُدمت كانت عرضة للنقد الهادم. كذلك لم يقم أحد أبدًا بحل مشكلة الشر. وهذا لا يدعو إلى العجب؛ لأنه ليس من الممكن إنجاز أى مصالحة عقلية بين الشر فى العالم وبين إله لا متناه كلى العلم وكلى القدرة. لقد قدم المانويون، بفلسفتهم الثنائية، تفسيرًا للشر أفضل بكثير من التفسير الذى اقترحته الأرثوذكسية. وفى الوقت نفسه، فإن الفرض الميتافيزيقى للمانويين كان فرضًا محالاً[1]. أما بخصوص خلود النفس، فلم يكن فى المتناول ثمة دليل بيّن عليه.

لم يقل بيل إن عقيدتى وجود الله وخلود النفس زائفتان، وإنما هو بالأحرى جعل الإيمان خارج مجال العقل. وتقرير ذلك يحتاج على أى حال إلى تقييد. ذلك لأن بيل لم يقل ببساطة بأن الحقائق الدينية غير قابلة للبرهان العقلى، رغم أنها لا تناقض العقل. لقد كان موقفه بالأحرى هو أن هذه تحتوى على كثير مما يتعارض مع العقل. ومن ثمة من الأفضل بكثير، كما يقترح، سواء بإخلاص أم لا، أن نقبل الوحى. وعلى أى حال إذا كانت حقائق الدين تخص دائرة ما هو غير عقلانى فليس ثمة داع للخوض فى جدل وخلافات لاهوتية. وينبغى أن يحل التسامح محل الخلافات.

---

(١) المانوية: ديانة فارسية أسسها مانى بن فاتك، وهى تطوير للزرادشتية، والحل الذى اقترحه وجود إلـهين: إله للخير وآخر للشر (المراجع).

وينبغى ملاحظة أن بيل قد فصل ليس فحسب الدين عن العقل، وإنما كذلك الدين عن الأخلاق. وهذا يعنى أنه ألح على أن من الخطأ الجسيم افتراض أن المعتقدات والدوافع الدينية لازمة لهدايتنا للحياة الأخلاقية. إن الدوافع غير الدينية يمكن أن تكون مؤثرة مثل الدوافع الدينية أو أقوى تأثيرًا منها. ومن الممكن أن يكون لدينا مجتمع أخلاقى يتألف من أناس لا يؤمنون بالخلود أو لا يؤمنون بالفعل بالله. وبعد كل شيء، فإن بيل يقول فى مقاله عن الصدوقيين(١) فى "القاموس"(٢): الصدوقيون الذين لم يؤمنوا بأى بعث كانوا أفضل من الفريسيين(٣) الذين آمنوا به. وخبرات الحياة لا توحى بأن هناك صلة لا تنحل بين الإيمان والسلوك العملى. وهكذا نصل إلى التصور عن الكائن البشرى تلقائى الأخلاق الذى لا يحتاج إلى الإيمان الدينى كى يعيش حياة فاضلة.

وقد أفاد كُتّاب التنوير الفرنسى اللاحقون، مثل ديدرو، إفادة كبيرة من قاموس بيل. وكان لهذا القاموس بعض التأثير أيضًا على التنوير الألمانى. ففى عام ١٧٦٧ كتب فردريك الأكبر إلى فولتير يقول بأن بيل بدأ المعركة، وأن عددًا من الفلاسفة الإنجليز مضوا فى إثره، وأنه من المقدر على فولتير أن يُنهى المعركة.

٣ - أما برنارد لوبوفييه دى فونتينيل (١٦٥٧ - ١٧٥٧) Bernard de Bovier de Fontenelle، فربما تكون أحسن معرفة به هى باعتباره مبسطا للأفكار العلمية. لقد بدأ سيرته الأدبية بمسرحية غير ناجحة مع روايات أخرى. ولكنه أدرك سريعًا أن المجتمع المعاصر يرحب

---

(١) الصدوقيون: نسبة إلى صدوق رئيس الكهنة فى عهد النبى داود، فرقة يهودية وجدت أيام السيد المسيح وكانوا يدرسون الفلسفة، ومالوا إلى التحرر ولهذا يقال صدوقى بمعنى المتحرر فكريًا (المراجع).

(٢) المقصود بالقاموس هنا "المعجم" الذى وضعه بيل، وقد سبقت الإشارة إليه (المراجع).

(٣) الفريسيون: فرقة أخرى من اليهود وجدت زمن السيد المسيح، وهم يعادون الصدوقية ويختلفون معهم من حيث إنهم حرفيون تقليديون يتمسكون بالنصوص، كانوا ضالعين فى التآمر على السيد المسيح، ناهضهم يوحنا المعمدان (يحيى بن زكريا)، وكان يصفهم بأنهم "أولاد الأفاعى" (المراجع).

بالوصف الواضح والمفهوم لعلم الطبيعة الجديد. ومحاولته لإنجاز هذه الحاجة لاقت من النجاح بحيث أصبح أمين سر أكاديمية العلوم. كان بصفة عامة مدافعًا عن طبيعيات ديكارت. وفى "أحاديث فى تعدد العوالم" (١٦٨٦) Emtretiens sur la pluralite des mondes قام بتبسيط النظريات الفلكية الديكارتية. لم يكن فى الحقيقة غافلاً عن أهمية نيوتن، وفى سنة ١٧٢٧ نشر "تأبين نيوتن" Eulogy of Newton، لكنه دافع عن نظرية ديكارت عن الدوامات فى "نظرية الدوامات الديكارتية" (١٧٥٢) Theorie des tourbillons cartesiens، وهاجم مبدأ نيوتن فى الجاذبية الذى بدا له أنه يتضمن افتراض وجود خفي. وما وجد فى مكتبه بعد وفاته من ملاحظات مخطوطة يبيّن بوضوح أن ذهنه قد اتجه بالقطع فى الفترة الأخيرة من حياته نحو المذهب التجريبى. فكل أفكارنا يمكن ردها فى نهاية الأمر إلى معطيات الخبرة الحسية.

وقد شارك فونتينيل كذلك، بالإضافة إلى عمله على نشر المعرفة عن الأفكار العلمية فى القرن الثامن عشر فى فرنسا، وبطريق غير مباشر إلى حد ما، فى تنمية الشك بصدد الحقائق الدينية. نشر مثلاً بعض الأعمال عن "أصل الحكايات الخرافية" The Origin of Fables و "تاريخ العرّافات" The History of Oracles. وفى الكتاب الأول من هذين رفض الرأى القائل بأن الأساطير أو الخرافات ترجع، لا إلى العقل، وإنما إلى عبث القوة التخيلية؛ فالأساطير اليونانية مثلاً نشأت من الرغبة فى تفسير الظواهر، وكانت من إبداع العقل، حتى وإن كان للخيال دور فى تطويرها. إن ذهن الإنسان فى العصور السالفة لم يكن مختلفًا جوهريًا عن ذهن الإنسان الحديث. فكل من الإنسان البدائى والحديث يحاول أن يفسر الظواهر ليرد المجهول إلى المعلوم. والفرق بينهما هو الآتى: فى الأوقات السالفة كانت المعرفة الإيجابية ضئيلة، وكان العقل مجبرًا على اللجوء إلى التفسيرات الأسطورية. ومع ذلك، فإن العالم الحديث نمت فيه المعرفة الإيجابية إلى حد أصبح التفسير العلمى

يحل محل التفسير الأسطورى. وما تنطوى عليه هذه النظرة واضح بما فيه الكفاية رغم أن فونتينيل لم يعلنه صراحة.

ففى كتابته عن الخرافات أكد "فونتينيل" أنه لم يكن هناك سبب مقنع للقول بأن الخرافات الوثنية كانت تعزى إلى نشاط الجن أو أن العرَّافات خرست عن الكلام بمجيء المسيح. والحجة المؤيدة لقوة المسيح وألوهيته التى تتكون من القول بأن العرَّافات الوثنية قد أخرست يعوزها بالتالى أى أساس تاريخى. ولا يمكن بالكاد القول إن هذه النقاط موضع الجدال لها أهمية كبيرة. ولكن يبدو أن ما تنطوى عليه هو أن المدافعين عن الدين من المسيحيين اعتادوا اللجوء إلى مجادلات لا قيمة لها.

ومع ذلك، فإن فونتينيل لم يكن ملحدًا. كانت فكرته هى أن الله يتجلى فى نظام الطبيعة الذى يحكمه القانون، وليس فى التاريخ، حيث يسود الهوى والنزوة البشرية. وبعبارة أخرى إن الله بالنسبة لفونتينيل ليس إله أى دين تاريخى، يكشف عن ذاته فى التاريخ ويسبب المذاهب الدوجماطيقية، ولكنه إله الطبيعة الذى يتجلى فى التصور العلمى للعالم، لقد كان هناك بالفعل ملحدون بين فلاسفة القرن الثامن عشر الفرنسيين؛ ولكن ما كان أكثر شيوعًا هو التأليه الطبيعى أو كما يسميه فولتير التأليه الدينى، رغم أن الإلحاد كان أكثر انتشارًا بين الفرنسيين منه بين معاصريهم الإنجليز.

٤ - لقد لوحظ من قبل أن فلاسفة التنوير الفرنسى سعوا لفهم حياة الإنسان الاجتماعية والسياسية. وكان أحد أهم الأعمال فى هذا الميدان رسالة مونتسكيو عن القانون. كان شارل دى سيكوندا (١٦٨٩ - ١٧٥٥) وبارون دى لا بريد ودى مونتسكيو Charles de Secondat, Baron de la Bred et de Montesquieu مفعم الحماسة للحرية وعدوًا للطغيان. نشر عام ١٧٢١ "رسائل فارسية" Letters persanes التى كانت بمثابة هجاء للأحوال السياسية والكنسية فى فرنسا. أقام من عام ١٧٢٨ إلى

١٧٢٩ فى إنجلترا حيث أعجب إعجابًا شديدًا بسمات معينة للنظام السياسى الإنجليزى، وفى عام ١٧٣٤ نشر "اعتبارات فى أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم" Considerations sur les causes de la grandeur et de la decadence des Romains، وأخيرًا فى عام ١٧٤٨ ظهر كتابه عن القانون "روح القوانين" De l`esprit des lois الذى كان ثمرة سبع عشرة سنة من العمل.

فى كتابه عن القانون يأخذ مونتسكيو على عاتقه دراسة المجتمع والقانون والحكومة دراسة مقارنة. إن معرفته الفعلية لم تكن فى الحقيقة دقيقة ومتسعة للقيام بعمل نتصوره بمثل هذا الاتساع، ولكن العمل ذاته، وهو مسح اجتماعى مقارن، كان ذا أهمية. حقيقة كان لمونتسكيو أسلاف مهنيون، فأرسطو بصفة خاصة قد بدأ يؤلف دراسات عن عدد كبير للدساتير اليونانية. ولكن ينبغى النظر إلى مشروع مونتسكيو فى ضوء الفلسفة المعاصرة. فقد كان يستخدم فى مجال السياسة والقانون المنظور التجريبى الاستقرائى الذى استخدمه فلاسفة آخرون فى مجالات أخرى.

على أى حال لم يكن هدف مونتسكيو مجرد وصف الظواهر الاجتماعية والسياسية والقانونية وتسجيل ووصف عدد كبير من الوقائع الخاصة. لقد أراد أن يفهم الوقائع وأن يستخدم المسح المقارن للظواهر كأساس لدراسة منهجية عن مبادئ التطور التاريخى. "درست أول الأمر الناس، وآمنت أنه فى هذا التنوع اللامتناهى من القوانين والأعراف لم يكونوا منقادين بموجب نزواتهم فحسب. وصغت مبادئ، ورأيت حالات معينة تتلاءم معها كما لو من تلقاء ذاتها، فتواريخ كل الشعوب هى فحسب نتائج (لهذه المبادئ)، وكل قانون خاص يرتبط بقانون آخر أو يعتمد على قانون آخر أكثر عمومية"(١). هكذا تناول مونتسكيو موضوعه ليس فحسب بروح عالم الاجتماع الوضعى، وإنما بالأحرى كفيلسوف تاريخ.

---

(1) De L`esprit des lois, preface.

وإذا نظرنا فى نظرية مونتسكيو فى المجتمع والحكومة والقانون فى ضوء أحد أوجهها لوجدنا أنا تحتوى على تعميمات، وفى الأغلب، تعميمات متسرعة مستمدة من معطيات تاريخية. فالأنظمة المختلفة للقانون الوضعى فى المجتمعات السياسية المختلفة ذات صلة بعوامل متنوعة؛ فهى تتصل بخلق الناس، وبطبيعة ومبادئ أشكال الحكومة، وبالطقس، وبالأحوال الاقتصادية، وما إلى ذلك. وجملة هذه العلاقات تشكل "روح القوانين". وهذه الروح هى ما يأخذ مونتسكيو على عاتقه دراستها.

يتحدث مونتسكيو أولاً عن علاقة القوانين بالحكومة، ويقسم الحكومة إلى ثلاثة أنواع: جمهورية، وملكية، وطغيان[١]. الجمهورية يمكن أن تكون ديمقراطية عندما يمتلك الشعب برمته سلطة الحكم، أو أرستقراطية عندما يمتلك فريق منهم سلطة الحكم. وفى الملكية يحكم الأمير وفقًا لقوانين أساسية معينة، وتكون هناك بصفة عامة "سلطات وسيطة". وفى دولة الطغيان لا توجد مثل هذه القوانين الأساسية ولا يوجد "مستودع" للقانون. "ومن ثمة يكون للدين فى الغالب تأثير شديد فى هذه البلاد؛ لأنه يشكل نوعًا من المستودع الدائم، وإذا لم يكن ممكنًا أن نقول ذلك عن الدين قد يكون ممكنًا أن نقوله عن الأعراف التى تحترم بدلاً من القوانين"[٢]. إن مبدأ الحكومة الجمهورية هو الفضيلة السياسية؛ ومبدأ الحكومة الملكية هو الشرف؛ ومبدأ الطغيان هو الخوف. ومع افتراض هذه الأشكال من الحكومات ومبادئها، فإن أنماطًا معينة من الأنظمة القانونية من المرجح أن تسود. "هناك هذا الفارق بين طبيعة الحكومة وشكلها، فطبيعتها هى ما بموجبه تتأسس، ومبادئها هى ما بموجبها عليها أن تعمل. فطبيعة الحكومة هى بنيتها الخاصة، ومبادئها هى الأهواء البشرية التى تحركها. والآن إن القوانين ينبغى أن يكون ارتباطها بالمبادئ ليس، بأقل من ارتباطها بطبيعة كل حكومة"[٣].

---

(1) Ibid, II, 1.
(2) De L`esprit des lois, II, 4.
(3) Ibid, III, 1.

لقد وصفت نظرية مونتسكيو كما لو كان قُصد بها مجرد تعميم تجريبي. وأحد أوضح الاعتراضات عليها عندما تفسر على هذا النحو هو أن تصنيفه تقليدى ومصطنع، وأنه غير ملائم كوصف للمعطيات التاريخية. ولكن من المهم أن نلاحظ أن مونتسكيو يتحدث عن أنماط نموذجية للحكومة. فمثلاً وراء كل نظم الطغيان يمكن أن نميز نمطًا نموذجيًا لحكومة الطغيان. ولكن لا يتبع ذلك بأى حال أن أى طغيان معين سيجسد هذا النمط النموذجى والخالص سواء فى بنيته أم فى "مبادئه". فلا يمكننا أن نستنتج منطقيًا من نظرية الأنماط أنه فى أى جمهورية معينة يكون المبدأ الفعال هو الفضيلة السياسية، أو أنه فى أى حكومة طغيان معينة يكون المبدأ الفعال فى السلوك هو الخوف. وفى الوقت ذاته، إن أى شكل معين من الحكومة بقدر ما يفشل فى تجسيد نمطه النموذجى يقال عنه إنه غير كامل. "تلك هى مبادئ الحكومات الثلاث؛ مما لا يعنى أنه فى جمهورية معينة يكون الناس فضلاء، وإنما ينبغى عليهم أن يكونوا كذلك. وهذا لا يثبت أنه فى ملكية معينة يكون لدى الناس إحساس بالخوف، وإنما يعنى أنه ينبغى عليهم أن يكون لديهم هذا الإحساس. وبدون هذه الخصائص تكون الحكومة غير كاملة"(١). يمكن إذن لمونتسكيو أن يقول إنه فى ظل شكل معين من الحكومة ينبغى أن نجد نظامًا معينًا من القوانين أحرى من أن يقول إننا نجده. والمشرّع المستنير سيعنى بأن تتجاوب القوانين مع نمط المجتمع السياسى، ولكنها لا تفعل ذلك بالضرورة.

ويمكن إصدار بيانات مماثلة عن علاقة القوانين بالطقس وبالأحوال الاقتصادية. فالطقس مثلاً يساعد فى تشكيل أخلاق الناس وأهوائهم؛ فأخلاق الإنجليز تختلف عن أخلاق أهل صقلية. "وينبغى أن تكون القوانين مكيفة بطريقة معينة للناس الذين صيغت من أجلهم بحيث إن تلك الخاصة بشعب معين يكون صلاحها لشعب آخر أمرًا بعيد المنال"(٢). لا يقول مونتسكيو بأن الطقس والأحوال

---

(1) De L`esprit des lois, III, 11.
(2) Ibid, I, 3.

الاقتصادية تحدد أنظمة القوانين على نحو بحيث لا يكون التحكم العقلى ممكنًا. إنها بالفعل تمارس تأثيرًا قويًا على أشكال الحكومة وعلى أنظمة القانون، ولكن هذا التأثير ليس مساويًا للتأثير الذى نتيجته حتمية. والمشرّع الحكيم سوف يكيف القانون مع الطقس والأحوال الاقتصادية. ولكن هذا لا يعنى مثلاً أن عليه فى ظروف معينة أن يكون رد فعله بوعى إزاء الآثار العكسية للطقس على الأخلاق والسلوك. فالإنسان ليس مجرد ألعوبة للأحوال والعوامل التى هى دون مستوى البشر.

ربما يمكننا أن نميز فكرتين هامتين فى نظرية مونتسكيو. فهناك أولاً فكرة أنظمة القانون كنتيجة لمركب من عوامل مختلفة. هنا يكون لدينا تعميم من المعطيات التاريخية، وهو تعميم يمكن استخدامه كفرض فى تفسير لاحق لحياة الإنسان الاجتماعية والسياسية. وهذا يعنى أن نظرية مونتسكيو عن الأنماط - رغم أنها شديدة الضيق كما تبدو - ربما يمكن اعتبار أنها تعنى أن كل مجتمع سياسى هو تجسيد غير كامل لنموذج كان متضمنًا كعامل تشكيل فى تطوره نحو ما يتجه إليه أو بعيدًا عما يفترق عنه. وعمل المشرّع الحكيم سيكون أن يتبين طبيعة هذا النموذج الفعال، وأن يلائم بين التشريع وبين تحققه المتنامى. إذا فسرنا نظرية الأنماط على هذا النحو بدت أكثر من مجرد أثر للتصنيف اليونانى للدساتير. يمكن القول إن مونتسكيو يحاول التعبير عن تبصر تاريخى أصيل بمعاونة مقولات دائرة إلى حد ما.

على أى حال إذا عرضنا نظرية مونتسكيو على هذا النحو، فإننا نعنى ضمنًا أنه مهتم ببساطة بفهم المعطيات التاريخية، وأنه قانع بالمذهب النسبى. إن أنظمة القانون هى نتائج لمركبات مختلفة من عوامل تجريبية. ولكن لا يوجد مستوى مطلق يمكن للفلاسفة بالإحالة إليه أن يقارنوا ويقيموا الأنظمة السياسية والقانونية المختلفة.

ومع ذلك، فإن هذا التفسير قد يكون مضللاً باعتبارين: ففي المقام الأول اعترف مونتسكيو بقوانين عدالة ثابتة. إن الله الخالق للعالم وحافظه[١] قد وضع قوانين وقواعد من شأنها أن تحكم العالم الطبيعي. "والإنسان كموجود طبيعي محكوم، مثل الأجسام الأخرى، بقوانين غير قابلة للتغير"[٢]. ومع ذلك فباعتباره موجودًا عاقلاً أو مفكرًا فهو يخضع لقوانين يمكنه أن يخالفها. بعض هذه القوانين هو الذي وضعها، ولكن بعضها الآخر لا يعتمد عليه. "علينا إذن أن نعترف بعلاقات عدالة سابقة على القانون الوضعي الذي بموجبه تترسخ"[٣]. "فالقول بأن ليس هناك من عدل أو ظلم إلا ما تأمر به وتنهى عنه القوانين الوضعية، يعدل القول بأنه قبل وصف الدائرة لم تكن جميع أنصاف القطر متساوية"[٤]. ومع التسليم بفكرة حالة طبيعية يلاحظ مونتسكيو أنه يوجد قبل كل القوانين الوضعية "تلك الخاصة بالطبيعة، والمسماة هكذا؛ لأنها تستمد قوتها بالكامل من جسمنا ووجودنا"[٥]. ومن أجل معرفة هذه القوانين يلزم النظر في الإنسان كما كان قبل تأسيس المجتمع "فالقوانين المعترف بها في مثل هذه الحالة تكون قوانين الطبيعة"[٦]. وتلاؤم هذه الفكرة بصورة جيدة مع المظاهر الأخرى لنظرية مونتسكيو أمر قابل للمناقشة. ولكن ليس ثمة شك أن مونتسكيو أكد وجود قانون أخلاقي سابق على كل القوانين الوضعية التي يقررها المجتمع السياسي. ويمكننا القول إذا شئنا إن بحثه في القانون يتطلع إلى معالجة تجريبية واستقرائية بكل معنى الكلمة للمؤسسات السياسية والقانونية، وأن نظريته عن القانون الطبيعي كانت أثرًا مأخوذًا عن فلاسفة قانون سابقين. لكن هذه النظرية هي على الرغم من ذلك عنصر حقيقي في تفكيره.

---

(١) إن القوانين في معناها الأكثر عمومية هي "العلاقات الضرورية الناتجة عن طبيعة الأشياء" (De L`esprit des lois, I, 1.). [المؤلف].

(2) De L`esprit des lois, III, 11.
(3) Ibid.
(4) De L`esprit des lois, I, 1.
(5) Ibid.
(6) Ibid.

وفى المقام الثانى كان مونتسكيو متحمسًا للحرية، وليس مجرد ملاحظ محايد للظواهر التاريخية. وهكذا شرع فى الكتابين الحادى عشر والثانى عشر من "روح القوانين" يحلل شروط الحرية السياسية؛ وبما أنه كان يمقت الطغيان فهذا يتضمن أن الدستور الليبرالى هو الأفضل. وقد يتخذ تحليله صيغة إعطاء معنى لكلمة حرية كما تستخدم فى محتوى سياسى، ثم فحص الشروط اللازمة لإمكان صيانتها والدفاع عنها. ومن الوجهة النظرية كان يمكن عمل ذلك من جانب فيلسوف سياسة لم يكن لديه ميل للحرية السياسية أو كان لا مباليًا إزاءها. لكن مونتسكيو فى تحليله كان ينظر من ناحية إلى الدستور الإنجليزى الذى أعجب به، ومن ناحية أخرى إلى النظام السياسى الفرنسى الذى كان لا يحبه. وهكذا فإن مناقشته للحرية السياسية ليست ببساطة مجرد تحليل، على الأقل من حيث روحها والدافع إليها؛ ذلك لأنه كان يبحث كيف يمكن إصلاح النظام الفرنسى بحيث يسمح بالحرية ويحتفظ بها.

يقول مونتسكيو: لا تكمن الحرية السياسية فى التحرر غير المقيد، وإنما "فقط فى القدرة على عمل ما ينبغى علينا أن نريد، وألا نكره على عمل ما لا ينبغى أن نريد"(1). "الحرية هى الحق فى عمل كل ما تجيزه القوانين"(2). ففى المجتمع الحر لا يمنع أى مواطن من أن يسلك على نحو يسمح به القانون ولا يجبر أى مواطن من أن يسلك على نحو واحد معين عندما يسمح له القانون أن يتبع رغبته الخاصة. هذا الوصف للحرية ربما لا يكون تنويريًا بدرجة كبيرة، ولكن مونتسكيو يمضى ليلح على أن الحرية السياسية تتضمن فصل السلطات. أى أن السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية لا ينبغى أن تودع فى شخص واحد أو مجموعة معينة من الناس. هذه السلطات يجب أن تكون منفصلة أو مستقلة الواحدة عن الأخرى على نحو بحيث يمكنها أن تعمل بمثابة كبح الواحدة للأخرى وتشكل وقاية من الطغيان وسوء استخدام القوة على نحو استبدادى.

---

(1) De L`esprit des lois, XI, 3.
(2) Ibid.

هذا العرض لشروط الحرية السياسية نصل إليه - كما يقول صراحة مونتسكيو – بدراسة الدستور الإنجليزى. لقد وجد فى الدول المختلفة ويوجد مُثل عليا فعالة. فروما كان مثلها الأعلى وهدفها زيادة المستعمرات، وهدف الدولة اليهودية حفظ الدين وازدهاره، وهدف الصين الهدوء العام. بيد أنه توجد أمة واحدة هى إنجلترا الهدف المباشر لدستورها هو الحرية السياسية. وبناء على ذلك "من أجل الكشف عن الحرية السياسية فى دستور ما لا نحتاج إلى جهد شاق. فإذا كنا قادرين على أن نرى أين توجد لماذا نمضى إلى أبعد بحثًا عنها؟"(١).

لقد قال بعض الكتاب إن مونتسكيو رأى الدستور الإنجليزى بعين منظّر سياسى مثل هارنجتون ولوك، وإنه عندما تحدث عن فصل السلطات كعلامة مميزة للدستور الإنجليزى أخفق فى فهم أن ثورة ١٦٨٨ أدت فى النهاية إلى تفوق البرلمان. وبعبارة أخرى، إن من يعتمد ببساطة على ملاحظة الدستور الإنجليزى ما كان يركز على ما سمى فصل السلطات على أنه السمة الرئيسية. ولكن حتى إذا كان مونتسكيو قد رأى الدستور الإنجليزى وفسره فى ضوء نظرية عنه، وحتى إذا لم تكن عبارة "فصل السلطات" وصفًا ملائمًا للموقف، فإنه يبدو واضحًا أن العبارة لفتت الانتباه إلى سمات حقيقية للموقف. فالقضاة لم يشكلوا بالطبع "سلطة" بالمعنى الذى مارسته السلطة التشريعية، ولكن فى الوقت ذاته لم يكونوا خاضعين فى ممارستهم لوظائفهم لتحكم نزوات الملك ووزرائه. يمكننا أن نقول بحق إن ما أعجب به مونتسكيو فى الدستور الإنجليزى كان بالأحرى ما تمخضت عنه العملية الطويلة من التطور، وليس تطبيق نظرية مجردة عن "فصل السلطات". بيد أن العبارة التى فسرت الدستور الإنجليزى على أنه فصل للسلطات لم يكن تأثيرها على مونتسكيو إلى حد أنه طالب بعد ذلك بضرورة محاكاتها فى بلده. "كيف يمكن أن تكون لى مثل هذه الخطة. أنا الذى أعتقد أن استخدام العقل على نحو مبالغ فيه ليس أمرًا مرغوبًا فيه دائمًا، وأن الناس تقريبًا ما يتلاءمون دائمًا مع ما هو عادى

---

(1) De L`esprit des lois, XI, 5.

على نحو أفضل من التلاؤم مع ما هو متطرف"[١]. لقد رغب مونتسكيو فى إصلاح النظام السياسى الفرنسى، وكانت ملاحظة الدستور الإنجليزى قد أوحت إليه أساليب يمكن بمقتضاها إصلاح هذا النظام دون ثورة متطرفة وعنيفة.

وقد كان لأفكار مونتسكيو عن توازن السلطات تأثيرها على كل من أمريكا وفرنسا، كما فى حالة الإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطنين عام ١٧٩١، ومع ذلك ففى وقت تالٍ زاد الإلحاح على عمله الرائد فى الدراسة التجريبية والمقارنة للمجتمعات السياسية والارتباطات بين أشكال الحكومات والنظم القانونية والعوامل المحددة الأخرى.

٥ - فى القسم الخاص بفونتينيل Fontenelle كان الانتباه موجهًا إلى دفاعه عن نظريات الطبيعة الديكارتية. ويمكن أن نعطى نشاط بيير لوى مورو دى موبرتوى (١٦٩٨ - ١٧٥٩) Pierre Louis Moreau de Maupertuis كمثال على إزاحة ديكارت وإحلال نيوتن محله. فقد هاجم نظرية ديكارت عن الدوامات ودافع عن نظرية نيوتن فى الجاذبية. وفى الحقيقة أن دفاعه البطولى عن نظريات نيوتن ساهم فى انتخابه زميلاً فى الجمعية الملكية. وفى عام ١٧٣٦ ترأس بعثة إلى لابلاند التى - كما ذكرنا فى القسم الأول من هذا الفصل - تولى أمرها استجابة لرغبة الملك لويس الخامس عشر ليجرى بعض قياسات دقيقة عن درجة خط العرض بغية تحديد شكل الأرض. ونتائج هذه الملاحظات، التى نشرت عام ١٧٣٨، أيدت نظرية نيوتن التى تقول إن سطح الأرض منبسط عند القطبين.

كانت نظريات موبرتوى الفلسفية من بعض النواحى تجريبية وحتى وضعية. وفى عام ١٧٥٠، وهو قائم بالعمل، نشر "مقال فى الكوزمولوجيا" Essay on

---

(1) Ibid, XI, 6.

Cosmology بدعوة من فردريك الأكبر كرئيس للأكاديمية البروسية فى برلين. فى هذا العمل يتحدث مثلاً عن تصور القوة التى تنشأ فى تجربتنا للمقاومة فى التغلب الفيزيقى على العوائق. "إن كلمة قوة فى معناها الحقيقى تعبر عن إحساس معين نعانيه عندما نرغب فى تحريك جسم كان ساكنًا أو تغيير أو إيقاف حركة جسم كان متحركًا. إن الإدراك الذى نعانيه عندئذ يصاحبه دومًا تغير فى سكون أو حركة الجسم بحيث لا نستطيع أن نمنع أنفسنا من الاعتقاد بأنه علة هذا التغير. وعندما نرى لذلك بعض التغير يحدث فى سكون الجسم أو حركته لا يفوتنا أن نقول بأنه نتيجة قوة ما. وإذا لم يكن لدينا إحساس بأى جهد نبذله لنشارك فى هذا التغير، وإذا كنا نرى قط أجسامًا أخرى تضفى عليها هذه الظاهرة، فإننا نضع القوة فيها كما لو كانت تخصها"[١]. إن فكرة القوة فى أصلها هى فقط "إحساس فى أنفسنا"[٢]، ومن حيث هو كذلك لا يمكن أن يعود إلى الأجسام التى نضفيه عليها. على كل حال ليس هناك ضرر من الحديث عن قوة محركة حاضرة فى الأجسام شريطة أن نتذكر أنها "مجرد كلمة ابتدعت لتزود حاجتنا للمعرفة، وأنها تدل فقط على نتيجة للظواهر"[٣]. وبعبارة أخرى لا ينبغى أن نسمح لأنفسنا بأن يضللنا استخدامنا لكلمة قوة فنظن أن ثمة وجودًا خفيًا يناظرها. إن القوة تقاس "فقط بموجب آثارها الظاهرة". ففى العلم الفيزيقى نظل فى عالم الظواهر. والتصورات الأساسية فى الميكانيكا يمكن تفسيرها فى حدود الحس. حقيقة اعتقاد موبرتوى أن الانطباع بالصلة الضرورية فى المبادئ الرياضية والميكانيكية يمكن أيضًا أن تفسر فى حدود تجريبية، مثال ذلك أن تفسر بموجب التداعى والعادة.

ومع ذلك، وفى الوقت ذاته، اقترح موبرتوى تصورًا غائيًا لقوانين الطبيعة. فالمبدأ الرئيسى فى الميكانيكا هو مبدأ "أقل قدر من الفعل"[٤]. هذا المبدأ يقرر أنه

---

(1) Essai de Cosmologie, 2 partie, Œuvres, 1, edit, 1756, pp. 29-30.
(2) Ibid, p. 30.
(3) Ibid, p. 31.
(4) Ibid, p. 42.

"عندما يحدث بعض التغير فى الطبيعة، فإن كمية الفعل المستخدم لهذا التغير هى دائمًا أقل ما يمكن. ونحن نستنبط قوانين الحركة من هذا المبدأ"(١). وبعبارة أخرى تستخدم الطبيعة دائمًا أقل قدر ممكن من القوة أو الطاقة اللازمة لكى تحقق غرضها. هذا القانون عن أقل قدر ممكن من الفعل سبق أن استخدمه عالم الرياضيات "فيرما Fermat" فى دراسته لعلم البصريات. لكن موبرتوى خلع عليه استخدامًا كليًا. لقد حاول "صامويل كونج"، تلميذ ليبنتس، أن يبرهن على أن "فيرما" سبق موبرتوى فى تقرير هذا القانون، وحاول الفيلسوف الفرنسى أن يدحض حقيقة هذا التأكيد. بيد أن مسألة الأسبقية لا تهمنا هنا. المهم هو أن موبرتوى شعر بأنه مؤهل لإثبات أن النظام الغائى للطبيعة يبيّن أنها من عمل خالق كلى الحكمة. وفى رأيه أن مبدأ ديكارت عن بقاء الطاقة يبدو أنه يسترد العالم من سيطرة الألوهية. "لكن مبدأنا الأكثر انسجامًا مع الأفكار التى ينبغى أن تكون لدينا عن الأشياء يترك العالم فى حاجة متصلة إلى قوة الخالق، وهو نتيجة ضرورية لاستخدام هذه القوة أحكم استخدام"(٢).

فى طبعة عام ١٧٥٦ لأعماله، ضم موبرتوى إليها "نظام الطبيعة" Systeme de la Nature، وهو نص لاتينى سبق أن نشر تحت الاسم المستعار بومان Baumann بتاريخ ١٧٥١. فى هذا المقال أنكر التمييز الديكارتى الحاد بين الفكر والامتداد. يقول موبرتوى(٣): فى الواقع إن النفور الذى يشعر به المرء من إضافة العقل إلى المادة ينبع أساسًا من واقعة أن المرء يفترض دائمًا أن هذا العقل يلزم أن يكون مثل عقلنا. وفى الحقيقة هناك درجات لا متناهية من العقل تبدأ من الإحساس الغامض إلى العمليات العقلية الواضحة. وكل موجود يمتلك درجة معينة منه. هكذا يقترح موبرتوى صورة من مذهب حيوية المادة تمتلك بموجبه حتى أدنى الأشياء المادية درجة ما من الحياة والحساسية.

---

(1) Ibid, p. 42-43.
(2) Essai de Cosmologie, p. 44.
(3) Systeme de la nature, LXXII, Œuvres II, pp. 164-165.

وبناءً على هذه النظرية صُنِّف موبرتوى أحيانًا مع أصحاب المذهب المادى الفج فى التنوير الفرنسي، وهم من سنذكرهم فيما بعد. بيد أن الفيلسوف اعترض على تفسير ديدرو لنظريته باعتبارها معادلة للمادة وتلغى أساس أى برهان صحيح على وجود الله. ففى "الرد على اعتراضات السيد ديدرو" Reply to the Objections of M. Diderot الذى أضافه إلى طبعة ١٧٥٦ ل "نظام الطبيعة" يلاحظ موبرتوى أن ديدرو عندما يرغب فى أن يبدل بعملية إخفاء إدراكات حسية أولية على الأشياء المادية الخالصة عملية إضفاء إحساس شبيه باللمس، إنما يتلاعب بالألفاظ. ذلك لأن الإحساس هو صورة من صور الإدراكات الحسية الواضحة والمتميزة التى نتمتع بها. وليس هناك فارق حقيقى بين ما يقوله «بومان» Baumann وما يرغب ديدرو فى أن يقوله بومان. وواضح أن هذه الملاحظات لا تحسم مسألة ما إذا كان موبرتوى ماديًا أم لا. ولكن هذا على أى حال سؤال يصعب الإجابة عليه. يبدو أن الفيلسوف أكد أن الدرجات العليا من «الإدراكات الحسية" تنبع من اتحاد ذرات أو جزيئات تتمتع بالإدراك الحسي الأولى، ولكنها نقط فيزيقية أخرى من كونها نقطًا ميتافيزيقية مثل مونادات ليبنتس. ومسألة أن هذا الموقف مادى هى بالتأكيد مسألة قابلة للجدل. وفى الوقت نفسه يجب أن نتذكر حقيقة أنه بالنسبة لموبرتوى ليست الكيفيات فحسب، ولكن أيضًا الامتداد هى ظواهر أى تمثلات نفسية. بل إن برونيه Brunet قد أكد[1] أن فلسفته فى بعض مظاهرها تشبه مذهب باركلى اللامادى. وحقيقة المسألة تبدو أنه على الرغم من أن كتابات موبرتوى قد ساهمت فى نمو المادية، فإن موقفه ملتبس إلى حد أنها تجيز لنا أن نصنفه دون مسوغ ضمن فلاسفة التنوير الفرنسى الماديين، أما بخصوص تفسير ديدرو، فواضح أن موبرتوى خامره الشعور بأنه كان يتهكم عندما تحدث عن النتائج "الرهيبة" الناجمة عن فرض بومان، وأنه أراد فحسب أن يعلن هذه النتائج، بينما هو حرفيًا يرفضها.

(1) Maupertuis. Paris, 1929.

٦ – لقد رأينا أن كلاً من فونتينيل وموبرتوى آمنا بأن النظام الكونى يكشف عن وجود الله. ومونتسكيو أيضًا آمن بالله. وكذلك فعل فولتير. لقد ارتبط اسمه بهجماته العنيفة والساخرة ليس فحسب ضد الكنيسة الكاثوليكية كمؤسسة وضد نقائص الكهنة، ولكن أيضًا ضد العقائد المسيحية. ولكن هذا لا يغير شيئًا من حقيقة أنه لم يكن ملحدًا.

إن فرانسوا مارى أرويه (١٦٩٤ – ١٧٧٨) Francois Marie Arouet، الذى غيّر اسمه بعد ذلك إلى السيد فولتير، درس وهو صبى فى كلية اليسوعيين لوى لوجران فى باريس. وبعد زيارتين إلى الباستيل ذهب إلى إنجلترا عام ١٧٢٦ ومكث بها حتى عام ١٧٢٩. وأثناء هذه الإقامة فى إنجلترا تعرف كتابات لوك ونيوتن وتكوّن لديه هذا الإعجاب بالحرية النسبية فى الحياة الإنجليزية كما يتضح فى "الخطابات الفلسفية"[١]. وفى موضع آخر يلاحظ فولتير أن نيوتن ولوك وكلارك لو كانوا فى فرنسا لاضطهدوا، ولو كانوا فى روما لسجنوا، ولو كانوا فى لشبونة لأحرقوا. ومع ذلك، فإن حماسه للتسامح لم يمنعه من الإعراب عن الرضا والزهو عندما سمع عام ١٧٦١ الإعلان عن أن ثلاثة قساوسة قد أحرقوا فى لشبونة على يد حكومة معارضة للكنيسة.

وفى عام ١٧٣٤ رحل إلى سيراى Cirey، وهناك كتب "مقال فى الميتافيزيقا" Treatise on Metaphysics الذى رأى أنه من الحكمة عدم نشره. وفى عام ١٧٣٨ ظهر كتابه "فلسفة نيوتن" Philosophy of Newton. لقد أخذ فولتير معظم آرائه الفلسفية عن مفكرين مثل بيل، ولوك، ونيوتن، وكان بغير شك موفقًا فى تقديم هذه الآراء فى أسلوب واضح لمّاح وجعلها مفهومة للمجتمع الفرنسى، ولكنه لم يكن فيلسوفًا عميقًا. ورغم تأثره بلوك، فإنه لم يكن من نفس الطبقة كفيلسوف. ورغم أنه كتب عن نيوتن لم يكن هو نفسه عالم طبيعة رياضيًا.

---

(١) لم يلتق فولتير بهيوم أبدًا رغم أنه كان يكنّ له إعجابًا شديدًا. أما هيوم، فكان من ناحيته متحفظًا إلى حد ما فى موقفه تجاه الفيلسوف الفرنسى، رغم أنه اقتنع بأن يكتب له رسالة إعجاب من باريس عندما كان فولتير فى فرناى Ferney. (المؤلف).

وفى عام ١٧٥٠ ذهب فولتير إلى برلين تلبية لدعوة فردريك الأكبر. وفى عام ١٧٥٢ نظم قصيدة "دكتور أكاكيا" Doctor Akakia يهجو فيها موبرتوى، وقد استاء فردريك من هذا الهجاء؛ ولما كانت العلاقات بين الفيلسوف ونصيره الملكى قد أصبحت متوترة ترك فولتير برلين عام ١٧٥٣ ورحل للإقامة فى جنيف. وفى عام ١٧٥٦ ظهر كتابه الهام "مقال عن الأعراف" Essai sur les maeurs.

اشترى فولتير ضيعة فى فرناى عام ١٧٥٨. وظهرت قصة كانديد Candide عام ١٧٥٩، ومقالة عن التسامح عام ١٧٦٣، والقاموس الفلسفى عام ١٧٦٤، والفيلسوف الجاهل عام ١٧٦٦، وكتاب عن بولنجروك عام ١٧٦٧، ومهنة الإيمان لدى المؤمنين عام ١٧٦٨. وفى عام ١٧٧٨ ذهب إلى باريس ليشاهد العرض الأول لمسرحيته إيرينا. وقوبل فى العاصمة بحفاوة بالغة، ولكنه توفى فى باريس بعد العرض المسرحى بوقت ليس ببعيد.

وفى طبعة بوشو Beuchot أعوام ١٨٢٩ – ١٨٣٤ تشتمل أعماله على حوالى سبعين مجلدًا. كان فيلسوفًا وكاتب مسرحيات وشاعرًا ومؤرخًا وروائيًا. وكانت له بالتأكيد كإنسان بعض المميزات. كان لديه قدر كبير من الحس المشترك، ودعوته لإجراء إصلاح فى إدارة القضاء مع مجهوداته، حتى وإن أوحت بها دوافع مختلطة، لإظهار بعض مواضع انعدام العدالة أمام الانتباه العام، تكشف عن قدر معين لديه من المشاعر الإنسانية. ولكن بصفة عامة لم تكن أخلاقه على وجه الخصوص مجال إعجاب. كان مختالاً وحقودًا وساخرًا ومجردًا فكريًا من المبادئ الخلقية. وهجومه على موبرتوى وروسو وآخرين انتقص من قدره. ولكن لا شيء طبعًا مما يمكن أن نقوله عن عيوب خُلقه يمكن أن يغير واقع أنه يلخص بتألق فى كتاباته روح التنوير الفرنسى.

فى كتابه عن مبادئ الفلسفة النيوتونية يؤكد فولتير أن المذهب الديكارتى يؤدى مباشرة إلى الاسبينوزية. "لقد عرفت أناس كثيرين قادتهم الديكارتية إلى عدم الاعتراف بإله آخر سوى ضخامة الأشياء، وعلى العكس من ذلك لم أرَ نيوتونيًا لم

يكن مؤمنًا بالمعنى الدقيق"[١]. "إن فلسفة نيوتن برمتها تؤدى بالضرورة إلى معرفة موجود أعلى خلق كل شيء ورتب كل شيء بحرية[٢]. إذا وجد فراغ، فإنه يلزم أن تكون المادة متناهية، وإذا كانت متناهية فهى حادثة ومتوقفة على غيرها. ثم إن الجاذبية والحركة ليستا كيفيات جوهرية للمادة، فلابد أن الله أودعها فيها.

وفى مقاله عن الميتافيزيقا يقدم فولتير مسارين للبرهان على وجود الله، الأول هو دليل العلّية الغائية. إن العالم يقارن بالساعة؛ ويؤكد فولتير أنه كما أن المرء عندما يرى ساعة وعقاربها تشير إلى الوقت يستنتج أنها صُنعت بواسطة شخص لتشير إلى الوقت، كذلك بالضبط ينبغى على المرء أن يستنتج من ملاحظته للطبيعة أنها صُنعت بواسطة خالق عاقل. الثانى هو دليل وجود الله المستمد من جواز حدوث العالم على النحو الذى قرره كل من لوك وكلارك. وعلى كل حال، فإن فولتير بعد ذلك تخلى عن هذا الدليل الثانى والتزم بالدليل الأول. وفى نهاية المقال عن الإلحاد فى "القاموس الفلسفى" يلاحظ أن «الهندسيين الذين هم ليسوا فلاسفة قد رفضوا العلل الغائية، ولكن الفلاسفة الحقيقيين يعترفون بها. وقد قال، بوصفه مؤلفًا مشهورًا، إن معلم الدين يعلن الله للأطفال بينما يبرهن عليه نيوتن للحكيم". وفى مقال الطبيعة يدلل على أن مجرد التجميع لا يفسر التناسق الكلى أو النسق. "يسموننى طبيعة، ولكنى بالكامل فن".

ورغم أن فولتير احتفظ للنهاية بإيمانه بوجود الله، فقد كان هناك تغير فى رأيه عن علاقة العالم بالله. شارك إلى حد ما أول الأمر فى تفاؤل ليبنتس وبوب الكونى. ومن هنا يتحدث فى كتابه عن نيوتن عن الملحد الذى ينكر الله بسبب الشر فى العالم، ثم يلاحظ أن لفظى خير وسعادة مكتسبان. "فما هو سيئ بالنسبة لك خير بصفة عامة فى النظام"[٣]. كذلك هل نتخلى عن الحكم بوجود الله الذى يقودنا إليه العقل؛ لأن الذئاب تفترس الخراف، ولأن العناكب تمسك بالذباب؟ ألا ترى بالعكس

(1) Philosophie de Newton, I. 1.
(2) Ibid. I. 1.
(3) Philosophie de Newton, I. 1.

أن هذه الأجيال المتصلة التي تُفترس باستمرار وتتوالد باستمرار تدخل في خطة الكون؟"[١].

ومع ذلك، فإن مشكلة الشر قد شدت انتباه فولتير بقوة في أعقاب كارثة الزلزال في لشبونة عام ١٧٥٥. وقد عبر عن انفعالاته إزاء هذا الحادث في قصيدة عن كارثة لشبونة، وفي كانديد. في القصيدة يبدو أنه يعيد تأكيد الحرية الإلهية، ولكن في كتاباته التالية يجعل الخلق ضروريًا. إن الله هو العلة الأولى والعليا وموجود أبدي. ولكن فكرة العلة دون أثر هي خلف. وعلى ذلك، فالعالم يلزم أن يصدر على نحو أبدي عن الله. إنه ليس في الواقع جزءًا من الله، وهو عارض بمعنى أنه يعتمد عليه في وجوده. ولكن الخلق أبدي وضروري. وبما أن الشر لا ينفصل عن العالم فهو أيضًا ضروري. إنه يعتمد إذن على الله. ولكن الله لم يختر أن يوجده. كان يمكن أن نعتبر الله مسئولاً عن الشر فقط لو خلق بحرية.

لنعد إلى الإنسان. في "فلسفة نيوتن"[٢] يلاحظ فولتير أن عددًا من الناس الذين عرفوا لوك أكدوا له أن نيوتن اعترف مرة للوك بأن معرفتنا بالطبيعة ليست من الضخامة بما يكفي لأن يسمح لنا أن نقرر أنه يستحيل على الله أن يضيف هبة التفكير إلى شيء ممتد. ويبدو واضحًا بما فيه الكفاية أن فولتير اعتبر نظرية النفس على أنها موجود لا مادي جوهري هي فرض غير ضروري. وفي المقال عن النفس في القاموس الفلسفي يدلل على أن الألفاظ مثل "نفس روحية" هي مجرد كلمات تغطي جهلنا. لقد ميز اليونانيون بين النفس الحاسة والنفس العاقلة. ولكن الأولى بالتأكيد لا توجد؛ "إنها ليست شيئًا سوى حركة أعضائك". ولا يجد العقل برهانًا على وجود النفس العليا أفضل من البرهان على وجود النفس السفلى. "فعن طريق الإيمان فقط يمكنك معرفتها". وفولتير لا يقول هنا بالحرف الواحد إنه لا يوجد شيء مثل النفس الروحية والخالدة، ولكن رأيه يجيء واضحًا في موضع آخر.

---

(1) Ibid, I, 1.
(2) Ibid, I, 7.

أما بخصوص الحرية الإنسانية بالمعنى السيكولوجى فقد غيَّر فولتير رأيه. فى "المقال عن الميتافيزيقا"[١] دافع عن حقيقة الحرية بالاحتكام إلى شهادة الوعى المباشرة التى تقاوم كل اعتراض نظرى. ومع ذلك ففى كتابه "فلسفة نيوتن"[٢] يقوم بالتمييز. ففى بعض المسائل التافهة عندما لا يكون لدى دافع يميل بى لأن أسلك على نحو دون نحو آخر قد يقال إن لدى حرية عدم الاكتراث. مثال ذلك إذا كان لدى أن أختار بين الاتجاه إلى اليسار أو إلى اليمين، وإذا لم يكن بى ميل لأن أسلك أحد السلوكين دون كراهية للآخر، فإن الاختيار يكون نتيجة إرادتى الخاصة. واضح أن حرية عدم الاكتراث تؤخذ هنا بالمعنى الحرفى. وفى جميع الأحوال الأخرى عندما نكون أحرارًا تكون لدينا الحرية التى تسمى حرية تلقائية، "وهذا يعنى القول بأنه عندما تكون لدينا دوافع تتحدد إرادتنا بموجبها. وهذه الدوافع هى دائمًا النتيجة النهائية للفهم أو للغريزة"[٣]. هنا يعترف بالحرية كمظهر فحسب. ولكن فولتير بعد أن أجرى هذا التمييز يمضى ليقول بأن "كل شىء له علته، ومن ثمة، فإن لإرادتك علتها، وبالتالى فإن المرء لا يستطيع أن يريد إلا كنتيجة للفكرة الأخيرة التى تلقاها. .. وهذا هو السبب فى أن لوك الحكيم لا يخاطر بالنطق بكلمة حرية. فالإرادة الحرة لا تبدو له أى شىء سوى كونها وهمًا. إنه لا يعرف حرية أخرى خلاف قدرة المرء على أن يعمل ما يريد"[٤]. قصارى القول "يجب أن نعترف بأنه من العسير على المرء أن يجيب على الاعتراضات على الحرية إلا بأن يستخدم البلاغة الغامضة. وهذه فكرة محزنة يخشى الرجل الحكيم حتى أن يفكر فيها. هناك فكرة واحدة فقط تبعث على العزاء، وهى أن على المرء دائمًا أن يسلك كما لو كان حرًا أيا كان النظام الذى يعتنقه، وأيًا كانت الحتمية التى يؤمن أنها تحدد أفعالنا"[٥]. فى الفصل التالى يقترح فولتير سلسلة من الاعتراضات على حرية عدم الاكتراث.

---

(1) Philosophie de Newton, I, 7.
(2) Ibid, I, 4.
(3) Ibid.
(4) Philosophie de Newton, I, 4.
(5) Ibid.

فى مقاله عن الحرية فى القاموس الفلسفى يقول فولتير بصراحة إن حرية عدم الاكتراث هى "كلمة بلا معنى، اخترعها أناس نادرًا ما كانوا هم حاصلين على شىء منها". إن ما يريده المرء يحدده الدافع، ولكن قد يكون الإنسان حرًا لأن يفعل أو لا يفعل، بمعنى أنه قد يكون أو لا يكون فى قدرة الإنسان أن ينجز الفعل الذى يريد إنجازه. "إن إرادتك ليست حرة، ولكن أفعالك هى الحرة؛ إنك حر لأن تفعل عندما تكون لديك القدرة على الفعل". وفى "الفيلسوف الجاهل" The Ignorant Philosopher(١)، يقرر فولتير أن فكرة إرادة حرة هى فكرة خلف؛ لأن الإرادة الحرة ستكون إرادة بغير دافع كاف وتقع خارج سياق الطبيعة. ولو أن "حيوانًا واحدًا صغيرًا بارتفاع خمس أقدام" شذ عن حكم القانون الكلى، لكان الأمر شديد الغرابة. إنه سيسلك بالصدفة، ولا توجد هناك صدفة. "لقد اخترعنا هذه الكلمة لنعبر عن الأثر المعروف لأى علة مجهولة". أما بخصوص الوعى بالحرية أو الشعور بها، فهذا يتسق مع الحتمية فى إرادتنا. إنها لا تبين أكثر من أن المرء يمكنه أن يفعل كما يحلو له عندما تكون لديه القدرة لينجز الفعل المراد.

هذا التأكيد على الحتمية لا يعنى أن فولتير نبذ فكرة القانون الأخلاقى. لقد عبر عن اتفاقه مع لوك على غياب أى مبادئ أخلاقية فطرية. بيد أن الله قد شكلنا بحيث ندرك مع مرور الزمن ضرورة العدل. حقيقة كان فولتير معتادًا على أن يلفت الانتباه لتنوع القناعات الأخلاقية. وهكذا فى "مقال فى الميتافيزيقا"(٢) يلاحظ أن ما يطلق عليه فضيلة فى منطقة ما يطلق عليه رذيلة فى أخرى، وأن القواعد الأخلاقية متنوعة مثل تنوع اللغات والأزياء. وفى الوقت ذاته "هناك قوانين طبيعية يتحتم على الموجودات البشرية فى كل بقاع العالم أن تتفق فيما يتعلق بها"(٣). لقد وهب الله الإنسان مشاعر معينة لا تتحول هى التزام أبدى تحدثت عنه القوانين الأساسية للمجتمع الإنسانى. ومحتوى القانون الأساسى يبدو أنه محصور جدًا

---

(1) 13.
(2) 9.
(3) Ibid.

ويتكون بالدرجة الأولى من عدم إيذاء الآخرين ومن ممارسة ما هو سار للمرء شريطة ألا يتضمن الإيذاء المتعمد للجار. وعلى الرغم من ذلك، فإن فولتير كما دافع دائمًا عن موقف التأليه الطبيعى (أو كما أسماه التأليه الدينى) كذلك لم يتخل أبدًا بصفة تامة عن النسبية فى الأخلاق. أما المشاعر الدينية العميقة من النمط الذى نجده عند بسكال فلم تكن بالتأكيد من صفات فولتير؛ ولا كذلك المثالية الأخلاقية الرفيعة. ولكن كما رفض الإلحاد كذلك رفض النسبية الأخلاقية المتطرفة.

قلنا إن فولتير انتهى إلى اتخاذ الموقف الحتمى بصدد الحرية الإنسانية بالمعنى السيكولوجى. وفى الوقت نفسه كان مدافعًا بتصميم عن الحرية السياسية. لقد آمن مثل لوك بنظرية الحقوق الإنسانية التى ينبغى أن تحترمها الدولة، وأعجب مثل مونتسكيو بأوضاع الحرية السياسية. أولاً وقبل كل شىء كان مشغولاً بحرية التفكير والتعبير. وبعبارة أخرى كان مهتمًا أساسًا بالحرية من أجل الفلاسفة، على الأقل عندما اتفقوا مع فولتير. لم يكن ديمقراطيًا بمعنى الرغبة فى تعزيز الحكم الشعبى. حقيقة أنه دافع عن التسامح الذى اعتقد أنه لازم للتقدم العلمى والاقتصادى، وكره الحكم المطلق الاستبدادى. ولكنه سخر من أفكار روسو حول المساواة وكان مثله الأعلى هو المَلَكيَّة الخيرة المستنيرة بتأثير الفلاسفة. لم يثق فى الحالمين والمثاليين. وتكشف مراسلاته عن أن الرعاع، كما كان يحلو له أن يسمى الناس، هم فى رأيه يظلون دائمًا رعاعًا. وفى ظل المَلَكيَّة الفرنسية يمكن ضمان أحوال أفضل من الحرية والتسامح ومستويات أفضل من النظام القضائى بشرط أن تنكسر شوكة الكنيسة ويحل التنوير الفلسفى محل الدوجما المسيحية والخرافة. بالتأكيد لم يفكر فولتير أبدًا بأن الخلاص يمكن أن يأتى من الناس أو من العصيان المسلح العنيف. ومن ثمة فعلى الرغم من أن كتاباته قد عاونت على الإعداد لأساس الثورة، فإن من الخطأ الجسيم أن نتصور فولتير باعتباره متطلعًا للثورة أو قاصدًا عن وعى التشجيع على قيامها بالصورة التى كانت ستتخذها بالفعل. لم تكن المَلَكيَّة عدوه، وإنما بالأحرى رجال الدين. لم يكن مهتمًا بتحرير الدستور بمعنى الدفاع

عن مقولة مونتسكيو "فصل السلطات". وفى الواقع يمكن للمرء أن يقول إنه كان مهتمًا بزيادة قوة المَلَكيَّة، بمعنى أنه رغب فى أن تكون حرة من نفوذ رجال الدين.

ولا ينبغى أن نأخذ هذه الملاحظات على أنها تتضمن أن فولتير كان عدوًا للتقدم. بالعكس كان واحدًا من أكثر الناشرين لفكرة التقدم تأثيرًا. ولكن لفظ التقدم كان يعنى بالنسبة له سيادة العقل والتقدم العقلى والعلمى والاقتصادى أحرى من التقدم السياسى، إذا فهم المرء من هذا انتقالاً إلى الديمقراطية أو الحكم الشعبى. ذلك لأن من رأيه أن حكم المَلَكيَّة المستنيرة هو الحكم الذى من المرجح إلى أقصى حد أن يشجع تقدم العلم والأدب والتسامح فى الأفكار.

وعلى الرغم من أننى تناولت نظريات مونتسكيو فى هذا الفصل، فإنى أقترح أن أرجئ آراء فولتير عن التاريخ إلى الفصل الخاص ببزوغ فلسفة التاريخ.

٧ – عندما يفكر المرء فى الفترة المعروفة بالتنوير أو عصر العقل، فإنه يميل بالطبع إلى التفكير فى تمجيد للعقل الهادئ والناقد. ومع ذلك، فإن هيوم، وهو أحد شخصيات التنوير البارزة العظيمة، هو الذى قال إن العقل عبد للأهواء وينبغى أن يكون كذلك، وهو الذى وجد أساس الحياة الخلقية فى الشعور. وفى فرنسا أعلن فولتير، الذى يصوره المرء بالطبع على أنه التجسيد الحى للعقل الناقد والسطحى إلى حد ما، أنه بدون الأهواء لن يكون هناك تقدم إنسانى. وذلك لأن الأهواء قوة محركة فى الإنسان؛ إنها العجلات التى تجعل الآلة تدور[1]. وبالمثل يقول لنا فوفينارج إن "أهواءنا ليست متميزة عن أنفسنا"[2]. إن علينا أن نجد طبيعة الإنسان الحقيقية فى الأهواء أحرى من العقل.

ولد لوقا دى كلابييه وماركيز دى فوفينارج عام ١٧١٥ Luc de Clapiers. Marquis de Vauvenargues. ومنذ عام ١٧٣٣ عمل ضابطًا فى الجيش وشارك

(1) Treatise on Metaphysics 8.
(2) Introduction to the Knowledge of Human Mind. II. 42.

فى عدة حملات إلى أن انهارت صحته. أمضى العامين الأخيرين من عمره فى باريس حيث كان صديقًا لفولتير وحيث توفى عام ١٧٤٧. فى العام السابق على وفاته نشر كتابه "مقدمة لمعرفة العقل البشرى" Introduction to the Knowledge of the Human Mind، وأتبعه ب "تأملات نقدية فى بعض القصائد" Critical Reflections on Some Poets. أما الأحكام والأجزاء الأخرى فقد أضيفت فى الطبعات التالية (بعد وفاته).

كرس فوفينارج الكتاب الأول من أعماله للعقل. "موضوع هذا الكتاب هو أن يجعل كل الصفات المختلفة للبشر التى تدخل تحت اسم العقل معروفة عن طريق التعريفات والتأملات القائمة على الخبرة. والذين يلتمسون العلل الفيزيقية لهذه الصفات ربما يمكنهم التحدث عنها بريبة أقل إذا نجح المرء فى هذا العمل فى الكشف عن الآثار التى يدرسون مبادئها"(١). ولم يتفق فوفينارج مع أولئك الذين مالوا إلى الإلحاح على تساوى كل العقول. ففى كتابه يناقش بإيجاز عددًا من الكيفيات التى هى فى العادة متخارجة بالتبادل، والتى تنجم عنها أنماط مختلفة من العقول. كذلك يلح على تصور العبقرى الذى نجد فيه اتحادًا لكيفيات عادة ما تكون مستقلة. "أعتقد أنه لا توجد عبقرية بدون فاعلية. أعتقد أن العبقرية تعتمد فى جزء كبير منها على أهوائنا. أعتقد أنها تنشأ من لقاء كيفيات عديدة مختلفة ومن الانسجام الغامض بين ميولنا وفلسفة حياتنا (الذهنية). وعندما يكون أحد هذه الشروط غائبًا لا توجد عبقرية أو تكون ناقصة. .. إن ضرورة هذا الالتقاء للكيفيات المستقلة بالتبادل هى التى يبدو أنها علة كون العبقرية دائمًا نادرة"(٢).

يتناول فوفينارج فى الكتاب الثانى الأهواء التى هى "كما يقول السيد لوك"(٣) قائمة كلها على اللذة والألم. وهذه الأخيرة تعود على التوالى إلى الكمال والنقص.

(1) Introduction to the Knowledge of Human Mind, II, 42.
(2) Ibid, I, 15.
(3) Ibid. II, 22.

وهذا يعنى أن الإنسان، الذى هو بالطبع متعلق بوجوده، إذا كان وجوده غير ناقص على أى نحو، وإنما قد نمى نفسه دائمًا بغير عائق أو نقص، فإنه لن يشعر بشىء سوى اللذة. أما لو كان هذا الوجود على حاله الأصلى، فإننا نستشعر اللذة والألم، "ومن خبرة هذين الضدين نستمد فكرة الخير والشر"(١). والأهواء (على الأقل تلك التى تأتى بواسطة "عضو التأمل" وليست مجرد انطباعات مباشرة للحس) تقوم على "حب الوجود أو حب كمال الوجود أو على الشعور بنقصنا"(٢). مثال ذلك أن من الناس من يكون شعوره بنقصه أكثر حيوية من شعوره بالكمال والقدرة والقوة. عندئذ نجد انفعالات مثل القلق والكآبة وما إلى ذلك. والانفعالات الهائلة تنبع من اتحاد هذين النوعين من الشعور: الشعور بقوتنا والشعور بنقصنا وضعفنا؛ لأن "الشعور بشقائنا يدفعنا للخروج من أنفسنا والشعور بالأمل"(٣).

يتناول فوفينارج فى الكتاب الثالث الخير والشر الأخلاقيين. لقد رأينا أن فكرة الخير والشر تقوم على خبرات اللذة والألم. ولكن الناس المختلفين يجدون اللذة والألم فى أشياء مختلفة. على أى حال ليس هذا هو المعنى المقصود من الخير والشر الأخلاقيين. "فلكى يعد شىء ما خيرًا من جانب كل المجتمع يجب أن يفضى إلى مصلحة كل المجتمع. ولكى يعد شىء ما شرًا يجب أن يفضى إلى انهيار المجتمع. هنا لدينا الخاصية الرائعة للخير والشر الأخلاقيين"(٤). والناس لكونهم ناقصين لا يكفون أنفسهم بأنفسهم، فالمجتمع ضرورى لهم. والحياة الاجتماعية تتضمن اندماج المصلحة الخاصة للمرء مع المصلحة العامة. "هذا هو أساس كل أخلاقية"(٥). ولكن السعى للخير المشترك يتضمن التضحية، وليس كل إنسان مستعدًا تلقائيًا لمثل هذه التضحيات. ومن ثمة فالقانون ضرورى.

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) Introduction to the Knowledge of Human Mind, II, 22.
(4) Ibid. III, 43.
(5) Ibid.

أما بخصوص الفضيلة والرذيلة "فإن تفضيل الخير المشترك على مصلحة الشخص هو التعريف الوحيد الجدير بالفضيلة الذى يثبت فكرتها. وعلى العكس من ذلك، فإن اتباع أسلوب التاجر والتضحية بالسعادة العامة من أجل المصلحة الشخصية هو العلامة الأبدية للرذيلة"(١). وقد يعتبر ماندفيل أن الرذائل الشخصية هى منافع عامة وأن التجارة لن تنتعش دون جشع واغترار بالتوافه. ورغم أن هذا صحيح بمعنى من المعانى، فإنه يجب أيضًا الاعتراف بأن الخير الذى ينتج عن الرذيلة يكون دائمًا مختلطًا مع شرور عظيمة. وإذا كانت هذه قد كبحت وخضعت للخير العام، فإن ما يفعل ذلك هو العقل والفضيلة.

وعلى ذلك يقترح فوفينارج تفسيرًا نفعيًا للأخلاقية. ولكن كما أنه فى الكتاب الأول يعلى من شأن تصور العبقرية كذلك فى الكتاب الثالث يكرس مناقشة خاصة لعظمة النفس. "عظمة النفس هى الغريزة الرفيعة التى تجبر الناس على ما هو عظيم مهما كانت طبيعته. ولكنها هى التى توجههم نحو الخير والشر تبعًا لأهوائهم وفلسفة حياتهم وثقافتهم وثروتهم. .. إلخ"(٢). عظمة النفس هى من ثمة – أخلاقيًا – حيادية فى ذاتها (يذكر فوفينارج كاتالين Cataline)، ولكنها تظل عظمة النفس. "حيث توجد العظمة، فإننا نشعر بها فى أنفسنا. إن مجد الغزاة كان دائمًا موضع هجوم؛ فالناس عانوا منه دائمًا، واحترموه دائمًا(٣). ولا يثير الدهشة أن نيتشه مع تصوره عن الإنسانى الأعلى القائم "فيما وراء الخير والشر" قد تعاطف مع فوفينارج. ولكن هذا الأخير لم يكن بالطبع مهتمًا بإنكار ما سبق أن قاله عن السمة الاجتماعية للأخلاق. كان يلفت الانتباه إلى تعقد الطبيعة والشخصية الإنسانية. "هناك رذائل لا تستبعد السجايا العظيمة، وبالتالى هناك سجايا عظيمة تقوم بصرف النظر عن الفضيلة. إنى أعترف بهذه الحقيقة بحسرة. .. (ولكن) أولئك الذين

---

(1) Ibid.
(2) Introduction to the Knowledge of Human Mind; III. 44.
(3) Reflexions of maxims. 222.

يريدون كل الناس معًا طيبين أو معًا أشرارًا لا يعرفون الطبيعة. فى الإنسان كل شيء مختلط، وكل شيء هناك محدود وحتى الرذيلة لها حدودها"(١).

فى كتاب "أحكام" Maxims لفوفينارج يمكننا أن نجد عددًا من الأقوال تذكرنا بوضوح بيسكال. "العقل لا يعرف اهتمامات القلب"(٢). و"الأفكار العظيمة تأتى من القلب"(٣). ونحن نجد أيضًا إلحاحًا على الدور الأساسى للأهواء الذى سبق التنبيه إليه. "ربما ندين للأهواء بميزات العقل العظيمة"(٤). "إن الأهواء قد علمت الإنسان التعقل. ففى طفولة كل الشعوب كما فى طفولة الأفراد كان الشعور دائمًا يسبق التأمل وكان السيد الأول"(٥). وربما يجدر ذكر هذه النقطة إذ قد يعتقد المرء بأن عصر العقل بمثابة فترة ينتقص فيها عادة من قيمة الشعور والهوى لصالح العقل التحليلى البارد.

ولن يكون صحيحًا تمامًا أن نقول إن فوفينارج لم يكن كاتبًا نسقيًا على أساس أن كتاباته تتكون من أقوال مأثورة أكثر من كونها أبحاثًا مفصلة. ذلك لأن فى كتابه عن معرفة العقل البشرى يوجد - إلى حد ما - ترتيب متسق لأفكاره. ولكنه اعترف فى مقالاته الأولية أن الظروف لم تسمح له بتحقيق خطته الأصلية. على أى حال كان فوفينارج أكثر اهتمامًا بتمييز ووصف الخصائص المختلفة للعقل والأهواء المختلفة من البحث فى علل الظواهر النفسية كما يعبر عنها. ولأجل دراسة الطريقة التى بموجبها تستمد العمليات والوظائف العقلية من الأساس الأصلى علينا أن ننتقل إلى كوندياك.

٨ - اتجه اتيين بونو دى كوندياك (١٧١٥ - ١٧٨٠) Etienne Bonnot de Condillac أول الأمر لدراسة الكهنوت، فدخل معهد سان - سولبيس

---

(1) Introduction to the Knowledge of Human Mind; III, 44
(2) Reflexions of maxims, 124.
(3) Ibid, 127.
(4) Ibid, 151.
(5) Ibid, 154-5.

Saint-Sulpice الدينى. ولكنه ترك المعهد عـام ١٧٤٠ واتجـه إلـى الفلسفة. عمل من عام ١٧٥٨ إلى عام ١٧٦٧ معلمًا خـصوصيًا لابـن دوق بارما Parma.

أول كتاب نشره كونديلك "محاولة فى أصل المعـارف الإنـسانية" ١٧٤٦، Essai sur l`origine de connaisances humaines، يحمل بصمة التـأثر الواضـح بتجريبية لوك. وهذا لا يعنى القول بأن كونديلك أعـاد تقـديم مـذهب الفيلـسوف الإنجليزى. ولكنه كان على اتفاق مع مبادئ لوك العامة بأنه ينبغى علينـا أن نـرد المعانى المركبة إلى معانٍ بسيطة، وأن نحدد للمعانى البسيطة أصـلاً تجريبيًـا أو اختباريًا.

وفى مناقشته لتطور حياتنا العقلية ألح كونديلك كثيرًا على الدور الذى تقـوم به اللغة. إن المعانى تصبح ثابتة، إذا جاز التعبير، فقط بكونها مرتبطة مع علاقـة أو كلمة. عندما أنظر مثلاً إلى النجيل يكون لدى إحساس باللون الأخـضر؛ فعـن طريق الحس ينتقل إلى معنى بسيط عن اللون الأخضر. ولكن هذه الخبرة المعزولة التى يمكنها بالطبع أن تتكرر دون حدود تصبح موضوع تأمل، ويمكن أن تدخل فى اتحاد مع معانٍ أخرى فقط عن طريق ربطها بعلامة أو رمز وهو كلمة أخـضر. وهكذا فالمادة الأساسية للمعرفة هى اتحاد معنى لعلامة، وبموجـب هـذا الاتحـاد يمكننا أن ننمى حياة عقلية مركبة مع نمو خبراتنا بالعالم ومع حاجاتنا وأغراضـنا. حقيقة أن اللغة، أعنى اللغة العادية، معيبة بمعنى أننا لا نجد فيها هذا التوافق التـام بين العلامة وما تدل عليه وهو ما نجده فى لغة الرياضيات. ورغـم ذلـك فـنحن موجودات ذكية، قادرة على التأمل؛ لأننا نمتلك هبة اللغة.

فى كتابه عن "المذاهب" ١٧٤٩ Traite des systemes يخضع كونديلك للنقد المعادى "روح المذاهب" كما تتجلى فى فلسفات مفكرين مثل ديكارت ومـالبرانش وسبينوزا وليبنتس. إن الفلاسفة العقليين العظام حاولوا أن ينشئوا مذاهب بدءًا مـن مبادئ أولى وتعريفات. وهذا صحيح عن سبينوزا بصفة خاصة، ولكن مـا يطلـق

عليه النسق الهندسى عديم الجدوى فى الكشف عن معرفة حقيقة العالم. فالفيلسوف قد يتصور أن تعريفاته تعبر عن فهم للماهيات، ولكنها فى الحقيقة تعريفات تعسفية. أعنى أنها تعسفية ما لم يقصد بها مجرد أن تقرر المعانى التى تستخدم فيها بعض الألفاظ كأمر واقع. وإذا كانت مجرد تعريفات قاموسية، إذا صح التعبير، فإنها لا يمكن أن تؤدى الوظيفة التى يفترض أن تؤديها فى المذاهب الفلسفية.

هذا لا يعنى بالطبع أن كونديااك يدين كل الجهود الساعية لتنظيم المعرفة. وتوجيه النقد المعادى لروح المذاهب ولمحاولة إنشاء فلسفة من العقل وحده بطريقة قبلية لا يعنى إدانة التركيب. إن المذهب بالمعنى المقبول للكلمة هو ترتيب منتظم لأجزاء من علم بحيث تعرض العلاقات بينها بوضوح. بالتأكيد سوف توجد مبادئ، ولكن المبادئ ستعنى هنا ظواهر معروفة. هكذا أنشأ نيوتن مذهبًا باستخدام ظاهرة الجذب المعروفة كمبدأ، ثم بعد ذلك بتفسير الظواهر مثل حركات الكواكب والمد والجزر فى ضوء هذا المبدأ.

ونحن نجد أفكارًا مماثلة فى "منطق" كونديااك الذى ظهر بعد وفاته عام ١٧٨٠. إن الميتافيزيقيين العظام فى القرن السابع عشر تابعوا منهجًا تركيبيًا، مستعارًا من الهندسة وواصلوا العمل عن طريق الاستنباط من التعريفات. وهذا المنهج، كما رأينا، لا يمكن أن يعطينا معرفة حقيقية بالطبيعة. على أى حال يبقى المنهج التحليلى فى مجال ما هو معطى. ونحن نبدأ من معطى مختلط ونحلله إلى أجزائه المتميزة. ويمكننا أن نعيد تركيب الكل بطريقة متسقة. هذا هو المنهج الطبيعى، المنهج الذى يتابعه العقل بالطبع عندما نريد أن ننمى معرفتنا. كيف مثلاً نعرف المنظر الطبيعى أو الريف؟ أول الأمر يكون لدينا انطباع مختلط عنه، ثم بعد ذلك نصل تدريجيًا إلى معرفة متميزة عن ملامح مكوناته المتنوعة ونصل إلى تبين كيف تقوم هذه الملامح معًا بتركيب الكل. عند إنشاء نظرية عن المنهج لا يطلب إلينا أن نفصل تصورًا "قبليًا" عن منهج مثالى، يجب أن ندرس كيف يعمل العقل بالفعل عندما ينمى معرفته. عندئذ سنجد أنه لا يوجد منهج واحد مثالى.

فالنظام الذى ينبغى اتباعه لدراسة الأشياء يعتمد على حاجتنا وهدفنا. وإذا رغبنا فى دراسة الطبيعة واكتساب معرفة حقيقية بالأشياء يلزم أن نبقى فى مجال ما هو معطى، وفى الترتيب الظاهرى المعطى لنا أساسًا فى التجربة الحسية.

ترجع شهرة كوندياك إلى "رسالة فى الإحساسات" Traite des sensations ١٧٥٤. لقد ميز لوك بين معانى الإحساس ومعانى التأمل، معترفًا بمعنيين للمعانى، الإحساس والتأمل أو التأمل الباطنى. وفى كتابه المبكر عن أصل المعارف الإنسانية اقترض كوندياك إلى حد ما موقف لوك. ولكن فى "كتاب الإحساسات" خاصم كوندياك بوضوح نظرية لوك عن ثنائية مصدر المعانى. هناك مصدر أو معين واحد هو الإحساس.

وفى رأى كوندياك أن لوك تناول معانى التأمل أى الظواهر النفسية تناولاً غير ملائم. لقد حلل المعانى المركبة مثل معانى الجوهر إلى معانى بسيطة، يبدو أنها مجرد افتراض للتعميمات العقلية الخاصة بالمقارنة والحكم والإرادة وما إلى ذلك. وعلى ذلك فثمة مجال للتقدم على لوك. ينفرد بتطبيق كيف يمكن رد هذه العمليات بالوظائف العقلية فى نهاية الأمر إلى الإحساسات. لا يمكن بالطبع أن نطبق عليها كلها لفظ إحساسات، ولكنها "إحساسات محولة" وهذا يعنى القول بأن كل صرح حياة نفسية مبنى من إحساسات. ولبيان أن هذه هى الحال يأخذ كوندياك هذا العمل على عاتقه فى "كتاب الإحساسات".

كى يوضح كوندياك مقصده يسأل قارئه أن يتصور تمثالاً يمنح الحواس بالتدريج بادئًا بحاسة الشم. ويحاول أن يبين كيف يمكن تفسير كل حياة الإنسان العقلية بناء على فرض أنها تنشأ من الإحساسات. والتمثيل بالجسم هو فى الحقيقة متكلف إلى حد ما. ولكن ما يريد كوندياك أن يفعله قراؤه هو أن يتصوروا أنفسهم محرومين من أساس الإحساسات الأولية. وكان مدخله لمشكلة مصدر معانينا قد حفزه إليه المعطيات التى وفرتها خبرات أشخاص ولدوا كفيفين، وأجريت لهم جراحات ناجحة لاستئصال عدسة العين على يد تشيسيلدن Cheselden الجراح من

لندن، كما حفزه إليه دراسة ديدرو عن سيكولوجية الصم والبكم. ففي "كتاب الإحساسات"(١) يتحدث بشيء من التطويل عن المعطيات التي وفرتها إحدى عمليات تشيسيلدن.

وأحد الملامح الرئيسية في هذا الكتاب هو الطريقة التي يحاول بها كوندياك أن يبيّن كيف أن كل إحساس، مأخوذًا على حدة، يمكن أن يولّد كل القدرات. لتأخذ مثلاً رجلاً (يمثله الجسم) ينحصر مجال معرفته في حاسة الشم. "إذا أعطينا الجسم وردة ليشمها، فهو بالنسبة لنا تمثال يشم وردة، وبالنسبة لنفسه هو رائحة وردة"(٢). وهذا يعني القول بأن الرجل لن يكون حاصلاً على أي فكرة عن المادة أو عن الأشياء الخارجية أو عن جسمه الخاص. فبالنسبة لشعوره لن يكون شيئًا سوى إحساس برائحة. لنفترض أن الرجل لديه فقط هذا الإحساس الواحد، رائحة الوردة. هذا هو "الانتباه". وعندما نبعد الوردة عنه، يبقى انطباع قوي أو ضعيف حسبما كانت حيوية الانتباه شديدة أو واهنة. هنا يكون لدينا بداية الذاكرة. والانتباه للإحساس الماضي هو الذاكرة، التي ليست إلا نمطًا من الشعور. ثم دعنا نفترض أن الرجل بعد أن شم تكرارًا روائح الورد والقرنفل يشم وردة. إن انتباهه الواهن ينقسم بين ذكريات لروائح ورد وقرنفل. عندئذ نحصل على المضاهاة التي تتألف من حضور معنيين في نفس الوقت، "وعندما توجد مضاهاة يوجد حكم. .. الحكم هو فقط إدراك علاقة بين معنيين تمت المقارنة بينهما"(٣). ثم إذا كان الرجل الحاصل على إحساس حاضر مقبول برائحة يتذكر إحساسًا ماضيًا سارًا، فإننا نحصل على التخيل. ذلك لأن الذاكرة والتخيل لا يختلفان في النوع. ثم إن الرجل يستطيع أن يكوّن معاني جزئية ومجردة. فبعض الروائح سار وبعضها كريه. وإذا تعود الرجل على فصل معاني الرضا والأشياء من تحولاتها الخاصة المتعددة، فإنه سيحصل على معانٍ مجردة. وبالمثل يمكنه أن يكوّن معاني العدد عندما يتذكر عدة إحساسات متتالية متميزة.

---

(1) III, V.
(2) Treatise on Sensation, 2, I, 2.
(3) Ibid, I, I, 15.

وكل إحساس بالرائحة إما مقبول وإما كريه. وإذا كان الرجل الـذى يعـانى الآن إحساسًا كريهًا يتذكر إحساسًا ماضيًا مقبولاً، فإنه يـشعر بالحاجـة إلـى أن يحصل من جديد على هذه الحالة الأكثر بهجة. وهذا يولد الاشتهاء؛ لأن "الاشـتهاء ليس سوى فعل هذه القوى عندما توجه إلى الأشياء التى نشعر بالحاجـة إليهـا"(١). والاشتهاء الذى يستبعد كل الرغبات الأخرى أو على الأقل يصبح سائدًا عليها هـو الهوى. وهكذا نصل إلى أهواء الحب والكراهية. "إن الجسم يحب الرائحة الـسارة الحاصل عليها أو يرغب فى الحصول عليها. وهو يكره الرائحـة الكريهـة التـى تؤلمه"(٢). ثم إذا تذكر الجسم بأن الرغبة التى تعتريه الآن كان يعقبها فـى أوقـات أخرى الإشباع، فإنه يعتقد أنه يمكنه تحقيق رغبته. عندئذ يقال إنه يريد. "لأننا نفهم من "الإرادة" رغبة مطلقة، أى أننا نعتقد أن الشيء المرغوب فيه هو فى قدرتنا"(٣).

هكذا يحاول كونديلك أن يبيّن أن كل العمليات العقلية يمكن أن نستمدها مـن إحساس الشم. ومن الواضح أننا إذا اعتبرنا قدراتنا وعملياتنا مجرد إحساسات شـم محولة، فإن مداها يكون محدودًا إلى أقصى حد. ويمكن أن نقول نفس الشيء عـن الوعى بالذات لدى الرجل القاصر على إحساس الشم. "إنه (أى أنا الجسم) مجـرد مجموعة الإحساسات التى يعانيها والإحساسات التى تستدعيها الذاكرة"(٤). ومع ذلك "فمع حاسة واحدة فقط يكون للذهن من القدرات مثلما يكون له مع خمـس حـواس متحدة معًا"(٥). (والذهن هو مجرد اسم لكل القوى المعرفية مأخوذة معًا).

بعد حاسة الشم تأتى دراسة السمع والذوق والبصر، لكن كونديلك قد أكد أنه على الرغم من أن انضمام الشم والسمع والذوق والبصر يضاعف من موضوعات انتباه المرء ومن رغباته وملاذه، فإنه لا ينتج حكمًا عـن الخارجيـة. إن الجـسم

---

(1) Treatise on Sensation, 1, III, 1.
(2) Ibid, 1, III, 5.
(3) Ibid, 1, III, 6.
(4) Ibid, 1, VI, 3.
(5) Treatise on Sensation, 1, VII, I.

"سيظل يرى نفسه فقط. .. ولا تخالجه ريبة فى أنه يدين بتحولاته لعلل خارجية. .. بل لا يعلم أن له جسمًا"[١]. وفى عبارة أخرى إن حاسة اللمس هى المسئول الأساسى بصدد الحكم عن الخارجية. وفى بيانه عن هذا الموضوع تباينت آراءه إلى حد ما. ففى الطبعة الأولى لكتاب الإحساسات جعل معرفة الخارجية مستقلة عن الحركة. ولكن فى الطبعة الثانية اعترف بأن فكرة الخارجية لا تنشأ فى استقلال عن الحركة. ومع ذلك فاللمس هو على أى حال المسئول بصفة أولية عن هذه الفكرة. فإذا مرر طفل يده على أجزاء من جسمه، "فإنه سيشعر بذاته فى كل أجزاء جسمه"[٢]. "ولكنه إذا لمس جسمًا غريبًا، فإن "الأنا" التى تشعر بذاتها تغيرت فى اليد لا تشعر بذاتها تغيرت فى الجسم الغريب. فالأنا لا تتلقى من الجسم الغريب الاستجابة التى تتلقاها من اليد. وعلى ذلك يحكم الجسم بأن هذه الأنماط هى برمتها من خارجه"[٣]. وعندما يرتبط اللمس بحواس أخرى، فإن المرء يكتشف بالتدريج مختلف أعضائه الحسية الخاصة ويحكم بأن إحساسات الشم والسمع وما إليه تسببها موضوعات خارجية. مثال ذلك عندما يلمس المرء وردة ويقربها أو يبعدها عن الوجه يمكنه أن يصل إلى صياغة أحكام عن عضو الشم وعن العلة الخارجية لإحساساته بالرائحة. وبالمثل تتعلم العين كيف ترى المسافة والحجم والحركة بانضمامها فقط مع اللمس. وقد أصبحنا معتادين أن نقدر الحجم والشكل والمسافة والموضع عن طريق النظر إلى حد أننا نميل بالطبع للاعتقاد بأن هذه الأحكام لا ترجع إلا إلى البصر. ولكن الأمر ليس كذلك.

ربما يجدر أن نوجه اهتمامًا عابرًا لتغيير وجهة النظر من قبل كوندياك بين نشره المقال عن أصل المعرفة الإنسانية وكتاب الإحساسات. ففى الكتاب الأول يبدو أنه يؤكد أن الرابطة بين المعنى والعلامة أو الرمز ضرورية للذهن. ولكن فى الكتاب الثانى تغيرت وجهة النظر هذه. فعندما يتناول مثلاً الرجل المقصور على

(1) Ibid, 1, XII, 1-2.
(2) Ibid, 11, V, 4.
(3) Ibid, 11, V, 5.

حاسة الشم يعترف بأن هذا الرجل يمكنه أن يكون لديه بعض المعنى عن العدد. إذ يمكن أن يكون لديه معانٍ عن واحد وواحد وواحد. ولكن كما يرى كونديياك "إن الذاكرة لا تلتقط فورًا على نحو متميز أربع وحدات. ما هو أكثر من ثلاث يمثل فقط كثرة غير محدودة. .. وفن استعمال الأرقام هو الذى علمنا أن نوسع وجهة نظرنا"(١). وهكذا يؤكد كونديياك فى كتاب الإحساسات أن الذكاء واستعمال المعانى يسبق اللغة، رغم أن اللغة لازمة لتنمية حياتنا العقلية إلى أبعد من المرحلة الأولية.

إن جوهر كتاب الإحساسات هو أن "كل معرفة تنبع فى النظام الطبيعى من الإحساسات"(٢). فكل العمليات العقلية للمرء حتى تلك التى تعد عمومًا نشاطات عقلية أعلى يمكن تفسيرها بوصفها "إحساسات محولة". هكذا اقتنع كونديياك بأنه تقدم على موقف لوك تقدمًا واضحًا. لقد اعتقد لوك أن قوى النفس خواص فطرية، ولم يشك فى احتمال أن يكون مصدرها الإحساس ذاته. وربما قد يعترض بأن عرض كونديياك ليس دقيقًا تمامًا. ألم يشر لوك بأن أحدًا لم يبين أنه من المستحيل على الله أن يمنح المادة قوة التفكير؟ ولكن لوك فى الواقع كان مهتمًا بتحليل المعانى وردها إلى أصولها التجريبية، تلك المعانى التى تستعمل بصددها قوانا. وهو لم يفعل نفس الشىء بصدد القوى أو الوظائف النفسية ذاتها.

والآن، فى "محاولة فى الفهم الإنسانى"(٣) أكد لوك أن الإرادة يحددها "قلق فى الذهن بسبب حاجته لشىء حسن غائب عنه". فالقلق أو الانزعاج هو الذى "يحمل الإرادة على القيام بأفعال إرادية متتالية تتكون منها أكبر أجزاء حياتنا، وبموجبها ننقاد خلال مسارات مختلفة إلى أهداف مختلفة"(٤). وقد طور كونديياك مجال هذه الفكرة ومده. وهكذا يؤكد، فى "الخلاصة المدروسة" Extrait raisonne التى أضافها للطبعات الأخيرة من كتاب الإحساسات أن "القلق" inquietude هو

---

(1) Treatise on Sensation, 1, IV, 7.
(2) Ibid, IV, IX, 1.
(3) II, 21, 31f.
(4) Ibid, 33.

المبدأ الأولى الذى يعطينا عادات اللمس والرؤية والسمع والشعور والذوق والمضاهاة والحكم والتأمل والاشتهاء والحب والخوف والرغبة، وباختصار إنه خلال القلق تولد كل عادات العقل والجسم. "فكل الظواهر النفسية تعتمد من ثمة على القلق أو الانزعاج فى ظروف معينة. وهكذا يمكن للمرء أن يقول ربما يعطى كوندياك أساسًا إراديًا لكل العملية التى بموجبها تنشأ حياة الإنسان العقلية. فيلزم تفسير الانتباه بالرجوع إلى حاجة نشعر بها. والذاكرة يوجهها الاشتهاء والرغبة أحرى من أن يوجهها مجرد التداعى الآلى للمعانى. وفى "كتاب الحيوانات" Traite des animaux[١] يوضح أن من رأيه أن ترتيب معانينا يعتمد أساسًا على الحاجة أو الواقع. وواضح أن هذه نظرية مثمرة. وقد آتت ثمارها من بعد فى التفسير الإرادى لحياة الإنسان العقلية الذى نجده مثلاً لدى شوبنهور Schopenhauer.

تبدو نظرية كوندياك فى العقل وفى العمليات العقلية باعتبارها إحساسات محولة إزاء النظرة الأولى أنها تدل على موقف مادى. ويزداد هذا الانطباع بموجب عادة كوندياك بأن يتحدث عن "قوى" النفس باعتبارها مستمدة من الإحساس الأمر الذى قد يؤخذ على أنها تتضمن أن النفس الإنسانية ذاتها مادية. علاوة على ذلك، ألا يقترح أن الإنسان ليس شيئًا سوى جملة مكتسباته؟ لقد رأينا (الجسم) مع إعطائه بالتتالى أنماطًا جديدة وحواسًا جديدة يكوّن رغبات ويتعلم من الخبرة أن ينظمها ويشبعها، وينتقل من حاجات إلى حاجات، ومن معارف إلى معارف، ومن ملذات إلى ملذات. ومن ثمة فليس الجسم شيئًا سوى جملة كل ما اكتسبه. ألن يكون هذا نفس الأمر مع الناس؟[٢]. إن المرء قد يكون جملة مكتسباته، وهى إحساسات محولة.

---

(1) II, 11.
(2) Ibid, IV, IX, 3.

أعتقد أنه من الصعب إنكار أن نظرية كوندياك ساعدت على تعزيز النظـــرة المادية من حيث إنها مارست تأثيرًا على الماديين. ولكن كوندياك لم يكن هو نفسه ماديًا. أولاً: لم يكن ماديًا بمعنى من يعتقد أن هناك فقط أجسامًا وتحولاتها؛ لأنه لم يكتفِ فحسب بتأكيد وجود الله كعلة أولى، ولكنه كذلك أكد نظرية النفس اللامادية الروحية، فهو لم يقصد أن يرد النفس إلى حزمة من الإحساسات. إنـــه بـــالأحرى يفترض مقدمًا النفس كمركز بسيط للوحدة، ثم بعد ذلك يجادل أن يعيد بناء نشاطها على أساس من الفرض بأن كل الظواهر النفسية تستمد فى النهاية من الإحساسات. وسواء أكان تحليله الاختزالى وقبوله لنفس روحية فى الإنسان يتلاءمان معًـــا أم لا إنما هو أمر قابل للنقاش. ولكن على أى حال ليس من الدقة أن نـــصف كونـــدياك باعتباره ماديًا.

وثانيًا: لقد ترك كوندياك السؤال مطروحًا عما إذا كانت هنـــاك إطلاقًـــا أى أشياء ممتدة. وكما رأينا لقد قال أول الأمر إن اللمس يؤكد لنا الخارجيـــة. ولكنـــه سرعان ما تحقق أن عرض الطريقة التى تنشأ بها الخارجية لا يماثل البرهان بـــأن هناك أشياء ممتدة. إذا أردنا أن نقول إن الأصوات والطعوم والروائح والألـــوان لا توجد فى أشياء وجب أن نقول كذلك إن الامتداد لا يوجد فيها. ربما تكون الأشـــياء ممتدة وصائتة ولها مذاق وذات رائحة وملونة، وربما لا تكون كـــذلك. "لا أؤكـــد الرأى أو الآخر، ولكنى أنتظر أحدًا أن يثبت أنها تكون على نحو ما تبدو لنـــا، أو أنها شىء آخر"(١). وقد يعترض بأنه إذا لم يوجد امتداد لا توجد موضوعات. ولكن هذا ليس صحيحًا. "كل ما نستطيع أن نستدل عليه منطقيًـــا هـــو أن الموضـــوعات موجودات من شأنها أن تسبب الإحساسات فينا، وأنها حاصلة على خصائص لـــيس لدينا معرفة يقينية بها"(٢). وعلى ذلك، فإن كوندياك إذ هو أبعد من أن يكون ماديًـــا دوجماطيقيًا يترك الباب مفتوحًا لفرض اللامادية رغم أنه لا يؤكد هذا الفرض.

---

(1) Treatise on Sensation, IV, V, not.
(2) Ibid.

ويمكن أن نضيف أن كوندياك لم يعترف بأن عرضه لحياة الإنسان العقلية يتضمن حتمية مطلقة. لقد ألحق بكتاب الإحساسات بحثًا عن الحرية يناقش فيه هذه المسألة.

٩ - محاولة كوندياك لأن يبيّن أن كل الظواهر النفسية هي إحساسات محولة تواصلت عند كلود أدريان هلفسيوس (١٧١٥ - ١٧٧١) Claude Adrien Helvetius في كتابه "في العقل" ١٧٥٨. ينحدر هلفسيوس من أسرة طبية اسمها الأصلي شفايتسر Schweizer واتخذ شكلاً لاتينيًا. عمل لفترة في وظيفة ملتزم عام[١]، ولكن المعارضة التي أثارها كتابه عن العقل جعلت من المستحيل أن يسند إليه وظائف في الخدمة الملكية. ولذلك فضلاً عن زيارات إلى إنجلترا وإلى برلين عاش بهدوء معتمدًا على أملاكه. وكتابه "عن الإنسان وقواه وثقافته" نشر بعد وفاته عام ١٧٧٢.

يرد هلفسيوس كل قوى الفهم الإنساني إلى الإحساس أو الإدراك الحسي. كان المعتقد بصفة عامة أن الإنسان يمتلك قدرات تتجاوز مستوى الحس. ولكن هذه نظرية كاذبة. خذ مثلاً الحكم. أن تحكم يعني أن تدرك بين المعاني الفردية ما هو متماثل وما هو غير متماثل. إذا حكمت بأن الأحمر مختلف عن الأصفر فما أفعله هو أني أدرك أن اللون المسمى "أحمر" يؤثر على عيني على نحو مختلف عن طريقة تأثرهما باللون المسمى "أصفر". فأن تحكم إذن يعني ببساطة أن تدرك.

هذه العملية من التحليل الاختزالي تنطبق أيضًا على حياة الإنسان الخلقية. فحب الذات هو الأساس الكلي للسلوك الإنساني، وحب الذات موجه لتحصيل اللذة. "فالناس يحبون ذواتهم: إنهم جميعًا يرغبون في أن يكونوا سعداء، ويعتقدون أن

---

(١) Fernier général هو في النظام القديم الرأسمالي الملتزم بجباية الضرائب عن الأرض الزراعية (المترجم).

سعادتهم يمكن أن تكون تامة إذا كانت لديهم درجة كافية من القوة لأن تجلب لهم كل نوع من اللذة. حب القوة إذن ينشأ من حب اللذة"(١). فكل الظواهر مثل حب القوة هى ثانوية؛ فهى مجرد تحولات للحب الأساسى للذة. "ومن ثمة فالحساسية الجسدية هى المحرك الوحيد للإنسان"(٢). حتى الفضائل مثل السخاء والتصدق يمكن ردها لحب الذات، أى إلى حب اللذة. "من هو الإنسان المتصدق؟ هو الشخص الذى يولّد فيه منظر البؤس إحساسًا مؤلما"(٣). وفى نهاية الأمر يسعى الإنسان المتصدق إلى أن يخفف الشقاء والبؤس البشرى لمجرد أنه يسبب له أحاسيس مؤلمة(٤).

وعلى أساس من هذه السيكولوجيا الاختزالية الفجة يقيم هلفسيوس نظرية نفعية فى الأخلاق. ففى المجتمعات المختلفة يؤمن الناس بآراء أخلاقية متباينة ويخلعون معانى متباينة على كلمات مثل "خير" و "فضيلة". وهذا الواقع، أى كون الناس المختلفين يخلعون معانى مختلفة على نفس الحدود الأخلاقية، هو ما يسبب هذا الارتباك الشديد فى النقاش. قبل أن ننغمس فى مناقشات حول علم الأخلاق يلزم بالتالى أولاً أن نتفق على معانى الكلمات. "ومتى تحددت الكلمات تنحل المسألة فور اقتراحها"(٥). ولكن ألن تكون هذه التعريفات تعسفية؟ يجيب هلفسيوس بالنفى إذا قام بالعمل أناس أحرار. "إن إنجلترا ربما تكون البلد الوحيد فى أوروبا التى ينتظر منها البشر هذه الهبة ويحصلون عليها منها"(٦). إذا افترضنا مسبقًا توفر حرية التفكير، فإن الفطرة السليمة للجنس البشرى ستجد اتفاقًا فى التعبير بصدد المعانى الصحيحة لألفاظ علم الأخلاق. "فالفضيلة الحقة محترمة بالمثل فى كل العصور وكل البلاد. إن اسم الفضيلة ينبغى أن يطلق فقط على مثل الأفعال النافعة للجمهور والمتسقة مع النفع العام". وبالتالى فرغم أن المنفعة الذاتية هى الدافع

---

(1) On Man, 2, 7, Translation by W. Hopper, 1777, 1, 127.
(2) Ibid, Hopper, p. 121.
(3) Ibid, Hopper, p. 122.
(4) Ibid, Hopper, 1, p. 122.
(5) Ibid, 2, 29, Hopper, 1, p. 100.
(6) Ibid, 2, 17, Hopper, 1, p. 194.

الأساسى والكلى للسلوك، فإن المنفعة العامة أو النفعية هى معيار الأخلاقية، ويحاول هلفسيوس أن يبين كيف أن خدمة المنفعة المشتركة ممكنة سيكولوجيًا. مثال ذلك إذا علمنا الطفل أن يضع نفسه مكان الشخص التعيس وسيئ الحظ، فإنه سيشعر بإحساسات مؤلمة، وسيحفز حب الذات لديه رغبة فى التخلص من التعاسة، ومع مرور الوقت تعمل قوة التداعى على تكوين عادة أن تتسم حوافزه وسلوكه بالخيرية. وبالتالى حتى لو كان حب الذات فى أساس كل سلوك، فالخيرية ممكنة سيكولوجيًا.

هذه الاعتبارات توحى بالأهمية البالغة للتربية فى تكوين عادات من السلوك. إن هلفسيوس هو أحد الرواد الرئيسيين والمشجعين على النظرية النفعية فى الأخلاق، ولكن السمة الخاصة لكتاباته تكمن فى إلحاحه على قوة التربية. "يمكن للتربية أن تفعل كل شىء". "والتربية تصنع منا ما نحن عليه"[١]. بيد أن المعهد الذى يتوفر فيه نظام جيد للتربية تحول دونه عوائق خطيرة. ففى المحل الأول هناك رجال الدين، وفى المحل الثانى هناك واقع أن كل الحكومات معيبة وسيئة. لا يمكن أن نكون حاصلين على نظام جيد للتربية إلى أن تتكسر شوكة رجال الدين، وإلى أن يتحقق نظام جيد بالفعل للحكومة مع نظام جيد من التشريع يتسق معه. إن المبدأ الأول والوحيد للأخلاقية هو "الخير العام هو القانون الأعلى"[٢]. ولكن قلة من الحكومات تسلك حسب هذا القانون. ومع ذلك "فكل إصلاح هام فى القسم الأخلاقى من التربية يفترض إصلاحًا فى القوانين وفى شكل الحكومة"[٣].

فى ضوء هذه الأفكار يندد هلفسيوس بالاستبداد السياسى، ومن ثم يتحدث – فى مقدمة كتابه "عن الإنسان" – عن الاستبداد الذى تعرضت له فرنسا ويضيف أن "من خصائص القوة المستبدة أن تطفئ كلاً من العبقرية والفضيلة"[٤]. كذلك عندما

---

(1) Ibid, 10, 1, Hopper, 11, pp. 392 and 305.
(2) Ibid, 10, 10, Hopper, 11, p. 436.
(3) Ibid, Hopper, 11, p. 433.
(4) Hopper, 1, p. VI.

يتحدث عن التوزيع غير العادل للثروة القومية يلاحظ "أن من الجنون أن يتباهى المرء بالتوزيع العادل بين أناس معرضين للسلطة التعسفية"(١). إن إعادة توزيع الثروة القومية على نحو تدريجى وأكثر إنصافًا لا يمكن أن يحدث إلا فى بلد حر. يمكننا من ثمة أن نقول إن هلفسيوس كان مصلحًا سياسيًا أكثر من فولتير، وكان أكثر منه اهتمامًا بالإطاحة بالطغيان واهتمامًا برفاهية الناس. وهذا سبب يبرر لِمَ يذكره كُتاب اليسار كواحد من أسلافهم.

ولا يكل هلفسيوس من الهجوم، ليس فحسب على رجال الدين، وبصفة خاصة، على الكهنوت الكاثوليكى، وإنما كذلك على الدين الموحى أو "المكتنف بالأسرار" الذى يعتبره ضارًا بمصالح المجتمع. حقيقة أنه عندما يتحدث عن الاتهام بعدم التقوى يحتج بأنه لم ينكر أيًا من عقائد المسيحية. ولكن من الواضح تمامًا من كتاباته أنه لا يقصد جديًا أن يقبل أى شىء سوى صورة من الدين الطبيعى أو التأليه الطبيعى، ومحتوى هذا الدين يفسر على أنه يقوم بوظيفة أخلاقية أحرى من وظيفة أى معتقدات دينية. "إن إرادة الله العادل والخير هى أن يكون أطفال الأرض سعداء ويستمتعون بكل مسرة تتسق مع المصلحة العامة. هذه هى العبارة الحقة التى على الفلسفة أن تكشفها للعالم"(٢). كذلك "إن الأخلاق المؤسسة على مبادئ حقة هى الدين الطبيعى الحق الوحيد"(٣).

من الصعب الادعاء بأن هلفسيوس كان فيلسوفًا عميقًا. فرده كل الوظائف النفسية إلى الإحساس عمل فج. وفى علم الأخلاق لا يعطى تحليلاً شاملاً أو دفاعًا عن أفكاره السياسية. هذه المثالب كانت بينة لبعض مفكرى التنوير الفرنسى الآخرين. فمثلاً اعترض ديدرو على ميل هلفسيوس للتسفيه وعلى تفسيره لكل الدوافع الأخلاقية فى حدود الأنانية المقنعة. ومع ذلك ففى تحليله الاختزالى وفى إلحاحه على التنوير العقلى وعلى قوة التربية وفى هجومه على الكنيسة والدولة يمثل هلفسيوس بعض مظاهر مهمة لفلسفة القرن الثامن عشر الفرنسية، حتى إذا كان من المبالغة أن نتحدث عنه كمفكر نموذجى للعصر.

---

(1) Ibid, 6, 9, Hopper, 11, p. 105.
(2) On Man, 1, 13, Hopper, 1, pp. 58-9.
(3) Ibid, Hopper, 1, p. 60.

الفصل الثانى

عصر التنوير فى فرنسا (٢)

الموسوعة: ديدرو ودالمبير – المادية (المذهب المادى): لامترى ودولباك (هولباخ) وكابانيس – التاريخ الطبيعى: بوفون وروبنيه وبونيه – دينامية بوسكوفتش – الفيزوقراطيون: كيناى وتورجو – ملاحظات ختامية.

١ – كان المستودع الأدبى العظيم لأفكار التنوير الفرنسى ومثله العليا هو "الموسوعة، أو المعجم المنهجى للفنون والصنائع". فبناء على اقتراح من المترجم الفرنسى لقاموس أو موسوعة تشيمبرز Chambers حرر ديدرو ودالمبير الموسوعة. نُشر المجلد الأول منها فى ١٧٥١، ونُشر المجلد الثانى فى السنة التالية. عندئذ حاولت الحكومة أن توقف العمل على أساس أنه معاد للسلطة الملكية وللدين. على كل حال بحلول عام ١٧٥٧ كانت قد ظهرت سبعة مجلدات. وفى عام ١٧٥٨ انسحب دالمبير وحاولت الحكومة الفرنسية أن تمنع استمرار المشروع. ولكن فى نهاية الأمر سمح لديدرو أن يمضى مع الطبع شريطة ألا تنشر مجلدات أخرى إلى أن يتم العمل بأكمله. وفى عام ١٧٦٥ ظهر عشرة مجلدات أخيرة (٨ – ١٧) مع المجلد الرابع من اللوحات، وكان المجلد الأول من اللوحات قد نُشر فى عام ١٧٦٢. وفيما بعد ظهرت مجلدات أخرى من اللوحات بينما طُبع فى أمستردام ملحق فى خمسة مجلدات وفهارس فى مجلدين. أما الطبعة الأولى الكاملة من الموسوعة (١٧٥١

– ١٧٨٠) فقد احتوت على خمسة وثلاثين مجلدًا. كما كانت هناك عدة طبعات أجنبية.

إن الموسوعة، بصرف النظر عن الخلاف حول وجهات النظر التى عبَّرت عنها المقالات، وكما اعترف محرروها من تلقاء أنفسهم، لم تحقق كثيرًا من الرغبات. وقد تباينت المقالات إلى حد بعيد فى المستوى وفى القيمة، وكان ينقصها الإشراف على التحرير والتنسيق. وبعبارة أخرى لا نتوقع أن نجد فى هذا العمل الدقة والتركيز على معلومات حقيقية واضحة ومحددة وعلى التنسيق المنهجى الذى نجده فى الموسوعات الحديثة. ولكن على الرغم من كل عيوبها كانت الموسوعة عملاً ذا قيمة بالغة. ذلك أن هدفها لم يكن فقط توفير معلومات حقيقية للقراء، وأن تكون بمثابة مرجع نافع، وإنما كذلك أن توجه الرأى وتشكله. وهذا بالطبع هو السبب الذى جعل نشرها يثير ذلك القدر من المعارضة. ذلك أنها كانت عدوًا لكل من الكنيسة والنظام السياسى القائم. وفى الحقيقة، إن قدرًا من الحرص قد روعى فى كتابة المقالات، ولكن الاتجاه العام للمشتركين فى الكتابة كان واضحًا تمامًا. كان بيانًا رسميًا واسع النطاق لمفكرين أحرار وعقليين، وتكمن أهميته فى مظهره الأيديولوجى أحرى من أى قيمة دائمة كموسوعة بالمعنى الحديث للفظ.

كوّن ديدرو ودالمبير حولهما معاونين يتفقون فى الفكر عندما يتعلق مثلاً بالهجوم على الكنيسة وعلى الدين الموحى به، ولكنهم يختلفون فيما بينهم بصدد الأوجه الأخرى اختلافًا كبيرًا. وهكذا شارك فولتير، القائل بالتأليه الطبيعى، فى كتابة بعض المقالات، على الرغم من أنه عندما اعتقد أن الحرص يقتضى سلوكًا معينًا لم يتردد فى أن يقرر، كذبًا، بأنه لم تكن له علاقة بالموسوعة. ومع ذلك فهناك متعاون آخر صريح هو دولباك (هولباخ) المادى، بينما لم يكن لانضمام هلفسيوس إلى العمل أى أثر للتوصية بها لدى السلطات الكنسية. وقد كان ضمن المتعاونين كذلك مونتسكيو والاقتصادى تورجو Turgot.

سنتناول دولباك (هولباخ) فى القسم الخاص بالمادية بينما سنناقش آراء تورجو فى نهاية هذا الفصل. وفى القسم الحالى أقترح أن أقتصر على ديدرو ودالمبير.

(أ) كان دينيس ديدرو Denis Diderot (١٧١٣ – ١٧٨٤) مثل فولتير تلميذًا فى الكلية اليسوعية لوى لوجران Louis-le-Grand، وخضع، مثل فولتير أيضًا، لتأثير الفكر الإنجليزى، وترجم عدة كتب إنجليزية إلى الفرنسية. من بين هذه الكتب "محاولة فى الاستحقاق والفضيلة" Essai sur le merite et la vertu حيث أضاف ملاحظات من عنده إلى ترجمته لكتاب شافتسبرى Shafesbury "بحث فى الفضيلة والاستحقاق" Inquiry concerning virtue and merit. وكما رأينا من قبل كانت فكرة الموسوعة، وهى عمل حياته، قد اقترحت عليه بطريق موسوعة تشيمبرز Chambers. وفى عام ١٧٤٦ نشر "أفكار فلسفية" فى هيج Hague، وفى عام ١٧٤٩ نشر فى لندن "رسالة حول العميان مخصصة للذين يبصرون" Lettre sur les aveugles a`l`usage de ceuxqui voient. وكانت الأفكار التى عبَّر عنها قد كلفته بضعة أشهر فى سجن فينسن Vincennes. وفى أعقابها تفرغ للعمل فى إصدار الموسوعة. وفى عام ١٧٥٤ ظهر له فى لندن "أفكار عن تفسير الطبيعة" Pensees sur L`interpretation de la nature وهناك عدة مقالات مثل "حديث بين دالمبير وديدرو" Entrtien entre a`Alembert et Diderot، و "حلم دالمبير" Le reve de d`Alembert لم تنشر خلال حياته. لم يكن ديدرو غنيًا، وفى وقت ما عانى من ضائقة مالية عسيرة. ولكن كاترين Catherine إمبراطورة روسيا قدمت له العون فرحل إلى سان بيترزبرج St. Petersburg حيث أمضى بضعة أشهر مشاركًا على نحو متكرر فى مناقشات فلسفية مع الإمبراطورة التى أحسنت إليه. وقد كان متحدثًا مرموقًا.

لم يكن لديدرو مذهب ثابت فى الفلسفة. كان تفكيره متقلبًا. فلا نستطيع مثلاً أن نقول إنه كان يؤمن بالتأليه الطبيعى أم ملحدًا أم مؤمنًا بوحدة الوجود. وذلك لأن موقفه تغير، ففى الوقت الذى حرر فيه "الأفكار الفلسفية" Pensees philosophiques كان حقيقة مؤمنًا بالتأليه الطبيعى، وفى السنة التالية (١٧٤٧) كتب مقالاً عن كفاية الدين الطبيعى، وإن لم ينشر حتى عام ١٧٧٠. أما الديانات التاريخية مثل اليهودية والمسيحية فهى بالتبادل تستبعد كل منهما الأخرى ولا تحتملها. إنها من إبداع الخرافات. وقد بدأت فى فترات معينة من التاريخ وسوف تزول كلها. بيد أن الديانات التاريخية كلها تفترض قبلها دينًا طبيعيًا، هو الذى وحده وجد دائمًا، والذى من شأنه أن يوحد أحرى من أن يفصل الناس الواحد منهم عن الآخر، والذى يبقى شهادة نقشها الله فينا أحرى من كونه شهادة تقدمها مخلوقات بشرية تؤمن بالخرافة. ومع ذلك ففى مرحلة متأخرة من تطوره تخلى ديدرو عن التأليه الطبيعى وألحد ودعا الناس لأن يتخلصوا من نير الدين. إن التأليه الطبيعى قد قطع اثنا عشر رأسًا من أفعوان الدين Hydra[١]، ولكن من الرأس الواحدة التى تركها يمكن لكل الرءوس الأخرى أن تنمو من جديد. العلاج الوحيد هو أن نمحو تمامًا كل الخرافات. ومع ذلك، فإن ديدرو اقترح بعد ذلك صورة من وحدة الوجود. فكل أجزاء الطبيعة تكوّن فى النهاية فردًا واحدًا، هو الكل أو الجميع.

وبالمثل، إن سمة الميوعة فى تفكيره تجعل من المستحيل أن نقرر ببساطة ودون لبس أن ديدرو كان أو لم يكن ماديًا. ففى مقاله عن لوك فى الموسوعة أشار إلى اقتراح الفيلسوف الإنجليزى بأنه قد لا يكون مستحيلاً على الله أن يخلع على المادة القدرة على التفكير، وقد اعتبر بوضوح أن التفكير يتطور عن الحساسية. وفى "الحديث بين دالمبير وديدرو" الذى كتب عام ١٧٦٩ عبر بوضوح عن التفسير المادى للإنسان. فالبشر والحيوانات هى حقيقة من نفس الطبيعة، وإن اختلفت التعضية عندهما. والفروق فى قوة المعرفة والذكاء هى مجرد نتائج لاختلاف

(١) كائن خرافى له عدة رءوس، كان كلما قطع هرقل رأسًا من رءوسه نبت له رأسان جديدان (المترجم).

التعضية الفيزيقية. وتظهر أفكار مماثلة فى "حلم دالمبير" حيث يفهم ضمنًا أن كل الظواهر السيكولوجية يمكن ردها إلى أسس فسيولوجية وأن الإحساس بالحرية هو وهم. كان ديدرو بالتأكيد متأثرًا بنظرية كونديلك عن دور الإحساسات فى حياة الإنسان النفسية، ولكنه مضى إلى نقد المذهب الحسى لدى كونديلك على أساس أن تحليله لهذا المذهب لم يذهب إلى أبعد بما يكفى. إذ علينا أن ننظر فيما وراء الإحساس إلى أساسه الفسيولوجى. ومما له دلالة أن ديدرو عاون دولباك (هولباخ) فى تأليف كتابه "نظام الطبيعة" (١٧٧٠) Systeme de la nature الذى كان عرضًا صريحًا للمذهب المادى، حتى إذا كان لا ينبغى المبالغة فى تأثير دولباك (هولباخ) على تطور تفكيره. وفى الوقت نفسه يمكن أن نجد عند ديدرو ميلاً إلى النفسانية الشاملة pan-psychism. كان شديد الإعجاب بليبنتس الذى أثنى عليه فى الموسوعة. ونحن نجده بعد ذلك يعزو الإدراك الحسى إلى الذرات التى تناظر مونادات ليبنتس. فهذه الذرات تشكل فى تجمعات معينة كائنات حية حيوانية ينشأ عنها الشعور على أساس الكم المتصل الذى تكوّنه الذرات.

إن سمة الميوعة فى تفسير ديدرو للطبيعة والإنسان ترتبط بإلحاحه على المنهج التجريبى فى العلم والفلسفة. ففى كتابه "فى تفسير الطبيعة" On the interpretation of nature أعلن، مخطئًا طبعًا، أن العلم الرياضى سيبلغ قريبا مرحلة التوقف التام، وأنه فى أقل من قرن لن يبقى فى أوروبا ثلاثة مهندسين عظام. كان مقتنعًا أن الرياضيات محدودة بتصوراتها الخاصة التى أنشأتها، وأنها غير قادرة على إعطائنا معرفة شخصية بالحقيقة المحسوسة. فهذه المعرفة يمكن تحصيلها فقط باستخدام المنهج التجريبى، وبالمدخل العلمى الجديد الذى شكل منافسًا ناجحًا ليس فحسب للميتافيزيقا، ولكن أيضًا للرياضيات. وما إن ندرس الطبيعة ذاتها حتى نجد أنها متغيرة ومطاطة وثرية فى إمكانياتها المتعددة، وتتسم بالتنوع واللاتجانس. من الذى يعرف كل الأنواع التى سبقتنا؟ ومن الذى يعرف التى ستتلو أنواعنا؟ كل شيء يتغير: ليس هناك ذرتان أو جزيئيتان متماثلتان تمامًا. والكل

اللامتناهى هو فقط الدائم. إن نظام الطبيعة ليس شيئًا ساكنًا، ولكنه يولد من جديد بصفة مستديمة. وعلى ذلك لا يمكننا إعطاء أى تفسير دائم للطبيعة فى حدود مخططاتنا وتصنيفاتنا التصويرية. وإحدى أهم حاجات التفكير هى أن يظل منفتحًا على وجهات جديدة وعلى مظاهر جديدة للواقع التجريبى.

ألح بعض المؤرخين على التعارض بين العناصر المادية فى تفكير ديدرو ومثاليته الأخلاقية. فمن ناحية إن ماديته تستبعد الحرية ويبدو أنها تجعل التوبة والندم تافهين ودون جدوى. ومن ناحية أخرى لقد وجه اللوم إلى نفسه لكتابته المبكرة القصة المثيرة "جواهر فاضحة" Bijoux indiscrete، وأيد مثل التضحية والخيرية والنزعة الإنسانية. لم يكن متعاطفًا مع أولئك الماديين الذين يوحدون بين المجاهرة بالمادية والإلحاد وبين انحطاط المُثل الأخلاقية، واعترض على محاولة هلفسيوس تفسير كل الدوافع والمُثل الأخلاقية فى حدود الأنانية المقنعة. حقيقة انه أكد وجود قوانين ثابتة للأخلاقية الطبيعية. وباعتباره ناقدًا أدبيًا مجد النشاط الحر الخلاق للفنان.

على أى حال حتى إذا اتفقنا مع روزنكرانس Rosenkranz، فى كتابه عن ديدرو، على أن هناك تعارضًا بين مادية الفيلسوف وعلم الأخلاق لديه، فإن ديدرو نفسه لم يكن يرى أى تعارض. ففى رأيه لا توجد علاقة جوهرية بين المُثل الأخلاقية وبين الإيمان بنفس روحية فى الإنسان. إن اشتقاق التفكير من نشاطات سيكولوجية أكثر بدائية لا يستتبع إنكار المُثل الأخلاقية الرفيعة. وهكذا فى مقاله عن لوك فى الموسوعة، التى سبق أن ألمحنا إليها، يتساءل ديدرو سواء أكانت المادة تفكر أم لا فأى فرق ينجم عن هذا "كيف يمكن أن يؤثر هذا فى فكرة العدل أو الظلم؟" فنظرية أن التفكير ينشأ أو يتطور عن الحساسية لا يترتب عليها أى نتائج أخلاقية شريرة؛ لأن الإنسان يظل بالضبط على ما هو عليه، ويحاسب على مقاصده الخيرة أو الشريرة التى يكرس لها قواه، وليس على ما إذا كان التفكير إبداعًا أصليًا أو ناشئًا عن الحساسية، وفى لغة حديثة إن ديدرو، الذى سبق لامارك

Lamarck فى نظرية التطور، يقول إن فرض التطور لا يؤثر على صحة المُثل الأخلاقية للإنسان.

لقد صاغ ديدرو أفكاره الأخلاقية إلى حد ما تحت تأثير كتابات شافتسبرى Shaftesbury. ولكن هذه الأفكار لم تكن ثابتة على وجه الدقة إلا بمعنى أنه أيد دائمًا مُثل الخيرية والإنسانية. لقد بدأ على الأقل بالتأكيد على فكرة "عقلانية" عن قوانين أخلاقية ثابتة. ولكنه وجد أسس هذه القوانين فى طبيعة الإنسان أى فى الوحدة العضوية لدوافعه وأهوائه وشهواته أحرى من كونها فى سلطة قبلية للعقل. كان معاديًا لاتخاذ التقشف هدفًا باعتبار ذلك معارضًا للطبيعة. وفى عبارة أخرى حتى إذا كان قد واصل تأييد فكرة القانون الطبيعى، فإنه ينتهى إلى الإلحاح على أساسه التجريبى وعلى تأثيره البرجماتى، عندما يقارن بينه وبين الأخلاق اللاهوتية فى تنمية الصالح العام.

(ب) جان لورون دالمبير (١٧١٧ – ١٧٨٣) Jean le Rond d`Alembert

ولد ابنًا غير شرعى تخلى عنه أبواه. يدين باسمه جان لورون le Rond أو Lerond إلى واقعة العثور عليه بجوار كنيسة S. Jean le Rond فى باريس. وقد أضاف اللقب هو نفسه من بعد. تولت رعايته زوجة رجل يعمل فى صقل الزجاج اسمه روسو. أما أبوه الحقيقى شيفالييه ديستوش Chevalier Destouches فقد عين له مرتبا سنويًا، وبذلك أمكنه أن يتم دراسته.

فى عام ١٧٣٨ تم قبوله محاميًا، ولكنه لم يمارس هذه المهنة، ثم اتجه من بعد إلى الطب. ولكن خلال فترة وجيزة قرر أن يكرس نفسه للرياضيات. قدم عدة أبحاث لأكاديمية العلوم، منها: "مذكرة عن حساب التكامل" (١٧٣٩) Memoire sur le calcul inegral، وفى عام ١٧٤١ أصبح عضوًا فى الأكاديمية. كانت أعماله فى الرياضيات والعلم ذات أهمية بالغة. وفى عام ١٧٤١ نشر "مذكرة فى انكسار الأجسام الصلبة" Memoire sur le refraction des corps solides. وفى عام ١٧٤٣

نشر "محاولة فى علم الديناميكا" Traite de dynamique. وفى هـذا البحـث فـى الديناميكا طور ما يعرف الآن بمبدأ دالمبير، وفى عام ١٧٤٤ طبقه فـى "محاولـة عن توازن الـسوائل وحركتهـا" Traite de L`equilibre et du mouremwet des fluids. وفيما بعد اكتشف حساب الفروق الجزئية وطبقها فى كتابه "تأمل فى العلـة العامة للرياح" (١٧٤٧) Reflexion sur la cause generale des vents الذى أجازته الأكاديمية البروسية. ويمكننا أن نذكر بين كتابات أخرى له كتاب "محاولـة عـن نظرية جديدة فى مقاومة السوائل" (١٧٥٢) Essai d`une nouvelle theorie sur la resistence des fluides، وكتاب "أبحاث عن نقاط مختلفة مهمة عن نظـام العـالم" (١٧٥٤ - ١٧٥٦) Recherches sur differents points importants du systeme du monde.

كما رأينا من قبل تزامل دالمبير مع ديدرو فى تحرير الموسوعة، وكان هو مؤلف "مقال افتتاحى" Discours preliminaire، كذلك كتب عـددًا مـن المقـالات خصوصًا عن موضوعات رياضية، وإن لم يقتصر عليها. ولكن فى عـام ١٧٥٨ انسحب من الاشتراك فى العمل وقد أرهقته المعارضة ومخاطر النشر. وفى عـام ١٧٥٢ نشر "أخلاط مـن الأدب والتـاريخ والفلـسفة" Melanges de litterature, d`histoire et de philosophie، وفى عام ١٧٥٩ ظهر له "محاولـة فـى مبـادئ الفلسفة" Essai sur les elements de philosophie. وفى عـام ١٧٦٣ زار بـرلين ورفض عرض فردريك الأكبر لتولى منصب الرئيس للأكاديمية، كما رفض فـى السنة السابقة دعوة كاترين إمبراطورة روسيا(١) ليكون معلمًا خاصًا لابنها بشروط سخية للغاية. كان دالمبير صديقًا لديفيد هيوم David Hume الذى كان يجله بـسبب سماته الأخلاقية وقدراته، وترك له فى وصيته ميراثًا هو مائتا جنيـه إسـترلينى. ولكونه فى المقام الأول رياضيًا وعالما كان دالمبير أقل عرضة من الموسـوعيين الآخرين للريبة والهجوم، وفى عام ١٧٥٥ أصبح عضوًا فى معهد بولونيا Institute of Bologna بتوصية من البابا بينيدكت الرابع عشر Benedict XIV.

---

(١) كاترين الثانية (١٧٢٩ - ١٧٩٦) إمبراطورة روسيا (١٧٦٢ - ١٧٩٦) (المترجم).

أعلن دالمبير فى مقاله الافتتاحى فى الموسوعة أن لوك كان مبدع الفلسفة العلمية، ويشغل موضعًا يناظر موضع نيوتن فى الفيزياء. وفى كتاب مبادئ الفلسفة أكد أن القرن الثامن عشر كان قرن الفلسفة بمعنى خاص. فالفلسفة الطبيعية تم تثويرها، وكل مجالات المعرفة الأخرى تقريبًا تقدمت واتخذت صورًا جديدة. "فمن مبادئ العلوم العلمانية إلى قواعد الوحى الدينى ومن الميتافيزيقا إلى مسائل الذوق، ومن الموسيقى إلى الأخلاق ومن المعارك إلى قوانين الشعوب ومن القانون الطبيعى إلى القانون التعسفى للدول... كل شىء نوقش وحلل أو على الأقل قد ذكر. إن ثمرة هذا الفوران العام للعقول أو نتائجه كان من شأنها أن تلقى ضوءًا جديدًا على بعض الأشياء وظلالاً جديدة على أشياء أخرى تمامًا مثلما يترك انحسار وارتفاع الجذر والمد بعض أشياء على الشاطئ ويجرف أشياء أخرى"(١).

وهذا لا يعنى أن التقدم العقلى فيما يرى دالمبير يتألف ببساطة أو حتى بصفة أولية من مجرد تراكم وقائع جديدة. فهو يؤكد على نحو يذكرنا بديكارت بأن كل العلوم موضوعة معًا هى تجليات للذكاء البشرى. وهو يلح على وظيفة التوحيد. فهو يفترض أن نظام الظواهر متجانس ومطرد، وأن هدف المعرفة العلمية هو إظهار وحدة هذا النظام وترابطه فى ضوء المبادئ التى يمثلها.

ولكن هذه النقطة ينبغى فهمها على نحو صحيح. فدالمبير ليس مهتمًا بالمبادئ الميتافيزيقية، ولا هو مهتم كذلك بالتحقق من ماهيات الأشياء بالمعنى الميتافيزيقى. إن النظريات والتأملات الميتافيزيقية تؤدى إلى تناقضات وتفضى إلى الشك؛ فهى ليست مصدرًا للمعرفة، ونحن نعلم أن هناك عالمًا خارجيًا. حقيقة أننا لا مفر نسلك على افتراض أن مثل هذا العالم موجود، ولكن هذه مسألة غريزة أحرى منها معرفة نظرية. وليس مطلوبًا على أى نحو للهدف الذى ترمى إليه الفلسفة العلمية أن نحل مشكلات من هذا النوع. فسيان بالنسبة لنا مثلاً ما إذا كان

---

(1) Elements de Philosophie in the 1759 edition of Melanges de litterature, d`histoire et philosophie, IV, pp. 3-6.

يمكننا أن نخترق ماهيات الأجسام، "شريطة أن يمكننا، بافتراض المادة على نحو ما نتصورها، أن نستنبط من خصائص نعتبرها أولية خصائص أخرى ثانوية ندركها فى المادة، وشريطة ألا يكشف لنا النظام العام للظواهر، المطرد والمتصل دائمًا، تناقضًا فى أى مكان"[١]. إن استنباط ظواهر من مبادئ ليس معناه استنباط معطيات تجريبية من مبادئ ميتافيزيقية أو من ماهيات ميتافيزيقية، إنه استنباط خصائص ثانوية ملاحظة من خصائص أخرى ملاحظة معتبرة أكثر أولية. فعمل الفلسفة العلمية هو أن تصف وتقيم علاقة متبادلة بين الظواهر بطريقة نظامية أحرى من أن تفسرها بالمعنى الميتافيزيقى. ما إن نحاول القيام بهذا التفسير حتى نكون قد شرعنا فى المضى وراء حدود ما يمكن أن نسميه بالدقة معرفة.

يمكننا إذن أن نقول إن دالمبير كان مبشرًا بالمذهب الوضعى. فليس العلم محتاجًا لكيفيات أو جواهر خفية أو نظريات وتفسيرات ميتافيزيقية. والفلسفة، مثل العلم، تهتم بالظواهر ليس غير، حتى إذا تناولت بالدراسة مجالاً من الظواهر أوسع مما يدرسه المتخصص فى فرع محدود من العلم. وهذا لا يعنى بالطبع أن الفيلسوف الطبيعى غير مهتم بالتفسير بأى معنى. فهو يصوغ على أساس من التجربة الحسية تعريفات واضحة ويمكنه أن يستنبط نتائج ممكن التحقق منها. ولكنه لا يستطيع أن يمضى فيما وراء مجال الظواهر أو ما يمكن التحقق منه تجريبيًا إلا إذا أراد أن يدخل ميدانًا حيث لا يمكن تحصيل معرفة أكيدة. فالميتافيزيقا يجب إما أن تصبح علمًا عن وقائع، وإما أن تبقى حقل أوهام. إن دراسة تاريخ الأفكار يبين لنا كيف أنشأ الناس نظريات محتملة ليس غير، وكيف أصبح الاحتمال فى بعض الحالات حقيقة، إذا جاز التعبير، عندما تم التحقق منها بطريق التقصى الصبور. كذلك بالمثل إن دراسة تاريخ العلوم يقترح وجهات نظر ليعززها البحث من بعد، ونظريات يلزم اختبارها تجريبيًا.

(1) Elements de Philosophie in the 1759 edition of Melanges de litterature, d`histoire et philosophie, IV, p. 59.

ونحن نجد فى نظرية دالمبير الأخلاقية نفس الاهتمام بفصل الأخلاق عن اللاهوت والميتافيزيقا الأمر الذى كان عمومًا يشارك فيه فلاسفة العصر. فالأخلاقية هى الوعى بواجبنا تجاه رفقائنا من الناس. ومبادئ الأخلاقية تتركز كلها تجاه نفس الهدف، أى أن تبين لنا الصلة الحميمة بين منفعتنا الحقيقية وبين أداء واجبنا الاجتماعى. فمهمة الفلسفة الخلقية هى بالتالى أن توضح للإنسان مكانه فى المجتمع وواجبه نحو استخدام قواه للصالح والسعادة العامين.

لا يمكننا أن ندعو دالمبير بحق ماديًا. ذلك أنه امتنع عن إبداء آراء حول الطبيعة النهائية للأشياء ولم يثق فى الماديين والآليين الدوجماطيقيين. وبصرف النظر عن أهميته كرياضى، فإن الميزة البارزة لتفكيره هى على الأرجح إلحاحه على المنهجية الوضعية. فقد اعتقد مثل ديدرو أن التقدم يمكن إلى حد بعيد اعتباره أمرًا مفروغًا منه، بمعنى أن التنوير العقلى سوف يجلب معه تقدمًا اجتماعيًا وأخلاقيًا. ولكن تصوره عن التطور العقلى والعلمى كان متأثرًا تأثرًا عميقًا بنيوتن والمنهج التجريبى. كان تفكيره يتحرك فى المجال الذى رسمه التقدم العلمى المعاصر أحرى من التحرك فى إطار الخلاف حول طبيعة الحقيقة النهائية الروحية أو المادية.

٢ - ومع ذلك كان هناك بعض الماديين الصرحاء ينتمون إلى فترة التنوير الفرنسى. وفى هذا القسم سنقول شيئًا عن لامترى ودولباك (هولباخ) وكابانيس.

(أ) كان جوليان أوفريه دى لامترى (١٧٠٩ - ١٧٥١) Julien Offray de la mettrie طبيبًا حفزته ملاحظة فى نفسه عن آثار الحمى على الذهن، وفكر فى أن يبحث فى العلاقات بين العوامل الفسيولوجية والعمليات النفسية. ظهر كتابه "التاريخ الطبيعى للنفس" Histoire naturelle de l`ame عام ١٧٤٥، وفى العام التالى طرد من فرنسا. وفى عام ١٧٤٨ نشر فى ليدن Leyden "الإنسان آلة" L`homme machine، وفى العام

نفسه طرد من هولندا والتمس ملجأ لدى فردريك الأكبر. أما "الإنسان نبات" L`homme plante فقد ظهر فى بوتسدام Potsdam عام ١٧٤٨.

وفى كتابه "التاريخ الطبيعى للنفس" Natural History of the soul (سمى فيما بعد "مقال فى النفس" Treatise on the soul) يحاول لامترى أن يبرهن على أن حياة الإنسان النفسية من تفكير وإرادة تنشأ عن إحساساته وتتطور بالتربية، فحيث لا توجد حواس لا توجد أفكار، وكلما قلت الحواس قلت الأفكار، وحيث تكون التربية أو التعليم قليلاً توجد ندرة فى الأفكار. إن النفس أو العقل يعتمد أساسًا على التعضية البدنية، ويجب دراسة تاريخها الطبيعى بالملاحظة الدقيقة للعمليات الفسيولوجية. يقول لامترى إن الحواس هى فيلسوفه. ونظرية النفس الروحية المستقلة جوهريًا من الجسم هى فرض غير ضرورى.

وفى كتاب "الإنسان آلة" يحيل لامترى إلى وصف ديكارت للجسم الحى باعتباره آلة. ولكن ديكارت فى رأيه لم يكن لديه مسوغ لتأكيد الثنائية أى الحديث عن الإنسان باعتباره مكونًا من جوهر مفكر لا مادى وحر ومن جوهر ممتد أى الجسم. كان ينبغى عليه أن يطبق تفسيره للكائن الحى الفيزيقى على الإنسان كله. وفى الوقت ذاته يختلف لامترى عن ديكارت اختلافًا كبيرًا بصدد فكرته عن المادة. المادة ليست مجرد امتداد فهى تمتلك أيضًا القدرة على الحركة والقابلية للإحساس. فعلى الأقل تمتلك المادة المتعضية مبدأ الحركة الذى يميزها عن المادة غير المتعضية، وينشأ الإحساس عن الحركة. وقد لا نكون قادرين على أن نفسر أو نفهم تمامًا هذا البزوغ، ولكننا لا يمكننا أن نفهم تمامًا المادة ذاتها وخصائصها الأساسية. يكفى أن الملاحظة تؤكد لنا أن الحركة، وهى مبدأ المادة المتعضية، تبزغ بالفعل. ومع افتراض مبدأ الحركة يمكن أن ينشأ ليس الإحساس فحسب، ولكن كل الصور الأخرى من الحياة النفسية. وقصارى القول تعتمد كل صور الحياة فى النهاية على صور مختلفة من التعضية الفيزيقية. ولا شك أن التمثيل بالآلة ليس ملائمًا لوصف الإنسان. ويمكننا أيضًا أن نستخدم التمثيل بالنبات.

(من هنا الإنسان نبات l`homme plante). ولكن هذا لا يعنى أن هناك مستويات فى الطبيعة مختلفة جوهريًا. إننا نجد فروقًا فى الدرجات، وليس فى النوع.

فى مسائل الدين جاهر لامترى بالمذهب اللا أدرى على نحو تـــام. ولكنـــه اعتبر ملحدًا لدى عامة الناس. وفى الحقيقة إنه حاول أن يدخل تحـــسينًا عـــلى تأكيد بيل Bayle أن الدولة المكونة من ملحدين أمر ممكن بإضافـــة قولـــه إنهـــا ليست ممكنـــة فقط، ولكنها أيضًا مرغوب فيها. وبعبارة أخرى ليس الدين مـــستقلاً تمامًا عن الأخلاق فحسب، ولكنه كذلك معاد لها. أما بخصوص أفكـــار لامتـــرى الأخلاقية فيـــدل على طبيعتها دلالة كافية عنوان كتابه "فن التمتع أو مدرسة اللـــذة" L`art de jouir ou l`ecole de la volupte[١]. فلم تكن لديه المُثل الأخلاقية التى لدى ديدرو. ومن قبيل الصدفة أن هذا الكتاب لم يكن إلا واحدًا من عدة كتب نشرت فى القرن الثامن عشر ومثلت وجهات نظر الدائرة المسماة "الفاسقون" libertines رغم أن وجهات النظر تدرجت من الإلحاح على اللذة الحسية التى كانت السمة المميـــزة للامترى إلى برامج استمتاع أكثر تهذيبًا وعقلانية.

(ب) كان التأثير الذى مارسته كتابات لامترى كبيرًا. ولكن العرض الرئيسى للموقف المادى كان كتاب "نظام الطبيعة أو قـــوانين العـــالم الفيزيقـــى والعالم الأخلاقى" (١٧٧٠) Systeme de la nature ou des lois du mon de physique et du monde morale لبارون بول فون دولباك (هولبـــاخ) Baron Paul von Holbach (١٧٢٣ – ١٧٨٩). ولد فى ألمانيا وأقام فى باريس وعُرف باسم دولباك (هولباخ). كان بيته مكان لقـــاء "للفلاســـفة" حيث كان يستضيفهم بارون وزوجته بسخاء، تلك الزوجة التى تصادف أنها لم تكن تتعاطف مع فلسفة زوجها. وقد شارك هيوم، أثناء وجـــوده فى باريس، فى هذه الاجتماعات، رغم أنه لم يكن يميل لإلحاد دولبـــاك (هولباخ) الدوجماطيقى. وقد عبر عن ارتباطه بالبارون، ولكنـــه كـــان

---

(1) L`art de jouir ou l`ecole de la volupte, 1751.

يفضل من بين أعضاء الدائرة دالمبير. على كل حال إن هوراس وولبول Horace Walpole الذى لم يحب الفلاسفة قد لاحظ فى خطاباته(١) أنه كف عن الذهاب إلى مآدب العشاء لدى دولباك (هولباخ)، فهى "هراء فى هراء، أحب اليسوعيين أفضل من الفلاسفة".

يرى دولباك (هولباخ) أن ديكارت كان مخطئًا فى اعتقاده أن المادة جامدة فى ذاتها بحيث يلزم إضافة الحركة لها من الخارج إذا جاز التعبير. فالحركة تنبع بالضرورة من ماهية المادة، أى من طبيعة الذرات التى تتكون منها الأشياء فى نهاية الأمر. كذلك كان ديكارت مخطئًا فى الاعتقاد بأن المادة هى قطعة واحدة ومن نفس النوع. إن مبدأ اللامتمايزات لدى ليبنتس يحتوى على صدق أكثر بكثير من تصور ديكارت عن تجانس المادة. وهناك أنواع متباينة من الحركة، ولكل شىء قوانين حركته التى لا مفر من إطاعتها.

والأشياء كما نعرفها - تجريبيًا - تحتوى على تنظيمات متباينة للذرات، ويأتى سلوكها مختلفًا حسب بنياتها المتعددة. ففى كل مكان نجد ظواهر الجذب والتنافر، ولكن فى المجال البشرى تأخذ هذه صورة الحب والكراهية. علاوة على ذلك يجاهد كل شىء كى يحافظ على بقاء وجوده. والإنسان بالمثل يجبر على ذلك بموجب حب الذات أو المنفعة الذاتية. ولكن لا ينبغى اعتبار أن ذلك يستبعد الاهتمام بصالح المجتمع؛ لأن الإنسان موجود اجتماعى، والاهتمام المنطقى بإرضاء الذات وتحقيق رفاهيتها يكون بالارتباط مع الاهتمام بالرفاهية العامة. كان دولباك (هولباخ) متطرفًا فى الأخذ بالمادية والحتمية، ولكنه لم يقصد بأن يدافع عن حياة الأنانية. وبوصفه إنسانًا كان معروفًا بأن له أخلاقًا إنسانية وخيرة. ومن بين الأعمال الغفل من اسم المؤلف التى نسبت له نجد "النظام الاجتماعى أو المبادئ الطبيعية للأخلاق وللسياسة" (لندن ١٧٧٤) Systeme sacial ou principes naturels de la morale et de la politique و "الأخلاق الكلية" (أمستردام ١٧٧٦) La morale universelle.

---

(1) VI, 370.

إن نظرية النظام المحدد للطبيعة حيث لا تكون الحركة عنصرًا غريبا، بل خاصية جوهرية للأشياء بدت لدولباك (لهولباخ) أنها تعلن استبعاد أى حاجة لافتراض الله أو أى موجود أو موجودات علوية. إن ترتيب أو نظام العالم ليس نتيجة خطة إلهية، ولكنه من طبيعة الأشياء ومن قوانينها المحايثة. بيد أن دولباك (هولباخ) لم يكتف بأى حال بأن يصرح بإيمانه باللا أدرية وبأن يقول إن الفرض الدينى كان غير ضرورى كما قال عنه هيوم. ففى رأيه أن الدين كان عدوًا للسعادة الإنسانية والتقدم. وقد أعلن فى فقرة مشهورة فى الجزء الثانى من "نظام الطبيعة" أن الجهل والخوف اخترعا الآلهة، وأن الوهم والحماسة والخداع قد زينت أو شوهت الصور المكونة عنها، وأن الضعف يعبدها، وأن السذاجة تحفظها، والطغيان يدّعم الإيمان من أجل أغراضه الخاصة. إن الإيمان بالله، بعيدًا عن أن يجعل الناس سعداء، يزيد قلقها وخوفها.

وبالتالى إذا استطعنا أن نطيح بالدين، الأداة القوية للطغيان السياسى، سيكون من السهل أن نضمن تطوير نظام اجتماعى عقلى يحل محل النظام المسئول عن المعاناة الكبيرة، والبؤس. لقد جاهر دولباك (هولباخ) فى كتاباته بشجب النظام القديم[1] بصورة أكثر صراحة مما كان معتادًا بين زملائه، غير أنه رفض الثورة من حيث إنها حل للمشكلات السياسية، وأعلن فى كتابه "النظام الاجتماعى" أن الثورة أسوأ من المرض الذى يُفترض الشفاء منه.

يُقال أحيانًا إن هولباخ ربط فى كتابه "النظام الاجتماعى" ميول كُتّاب التنوير الفرنسى المختلفة، وتطرف فى ذلك. وهذا صحيح بلا شك إلى حد ما. بيد أن أفكاره كانت متطرفة جدًا كما يرى كثير من زملائه الفلاسفة. ف "فولتير" ، مثلاً، قلّل من شأن العمل بسبب إلحاده. وفى ألمانيا، لفت فردريك الأكبر الانتباه إلى ما نظر إليه على أنه تناقض فظيع. إن الموجودات البشرية، كما يرى هولباخ، تخضع

---

(١) النظام القديم هو نظام الحكم فى فرنسا قبل ثورة ١٧٨٩ (المترجم).

للحتمية مثل الأشياء الأخرى. ومع ذلك فإنه لم يتردد فى أن يقلّل من شأن الكهنة، والحكومات بألفاظ انفعالية، ويطالب بنظام اجتماعى جديد، على الرغم من أن طريقة الحديث هذه ليس لها معنى إذا لم يكن الناس أحرارًا، ونثنى عليهم، أو نلومهم بسبب أفعالهم.

وأخيرًا، ثمة تقدير غالبًا ما يرد لعمل هولباخ من جهة مختلفة تمامًا. ف "جوته" يتحدث فى مؤلفه "الشعر والحقيقة" (الكتاب الحادى عشر) عن دراساته فى ستراسبورج، ويرى أنه هو وأصدقاؤه، كانت لهم، بعيدًا عن حب الاستطلاع، وجهة نظر عن كتاب "نظام الطبيعة". "إننا لا نستطيع أن نتصور إلى أى مدى يمكن أن يكون كتاب ما خطيرًا. لقد بدا لنا كئيبًا، مظلمًا، وأشبه بجثمان حتى إنه كان من الصعب علينا أن نتحمل وجوده، وارتجفنا أمامه كما لو كنا أمام شبح" . لقد بدا عمل هولباخ بالنسبة لجوتة أنه حرم الطبيعة والحياة من كل ما هو نفيس وله قيمة.

(ج) ويمكن أن نجد تعبيرات فجة عن المذهب المادى بصفة خاصة فى كتابات "بيير جان كابانيس" P.J.G. Cabanis (١٧٥٧ – ١٨٠٨)، وهو فيزيائى، ومؤلف كتاب "العلاقات بين ما هو طبيعى وما هو أخلاقى فى الإنسان" . لقد أوجز وجهة نظره عن الإنسان فى كلمات هى: الأعصاب – تلك هى الإنسان بأسره، وأعلن أن المخ يفرز التفكير مثلما تفرز الكبد الصفراء. وبناء على ذلك، هناك مجموعات بسيطة مختلفة من الإفرازات، ويصعب إلى حد ما أن نقرر أيًا منها التى لها قيمة الصدق العظمى. ومع ذلك، سيكون من المضلل أن نفترض أنه يمكن تقييم التنوير الفرنسى كله على ضوء التوكيدات الفجة التى أكدها الماديون مثل كابانيس. إننا نفقد دلالة تيار التفكير المادى نفسه بالفعل إذا لفتنا الانتباه ببساطة إلى صنوف الفجاجة هذه؛ لأن أهميتها تكمن فى جانبها البرنامجى، وليس فى الدوجماطيقية التى عارضها دالمبير،

وآخرون. وأعنى أن أهميتها طويلة المدى تكمن فى برنـــامج لدراســة العلاقات بين الظواهر الفسيولوجية، ولا تكمن فى الـــرد الـــدوجماطيقى للظواهر النفسية إلى الظواهر الفسيولوجية.

(د) يمكن أن نجد بوضوح تعبيرات فجة عن المادية فى كتابات بيير جـــان جورج كابـــانيس (١٧٥٧ - ١٨٠٨) Pierre Jean Georges Cabanis، وهو طبيب ومؤلف "العلاقات بين ما هو طبيعى وما هو أخلاقـــى فـــى الإنسان" Rappors du physique et du moral de l`homme. وقد أوجـــز وجهة نظره عن الإنسان فى الكلمات الآتية: "الأعصاب - هذا هو كـــل الإنسان" ، وأعلن أن "المخ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء" . وفى هذه الحالة قد يعتقد المرء أن هناك مجـــرد مجموعـــات مختلفـــة مـــن الإفرازات، ومن الصعب إلى حد ما أن نقرر أيها يمتلك القيمـــة الحقـــة الأعظم. ومع ذلك فقد يكون مضللاً أن نوحى بأن التنوير الفرنسى كلـــه ينبغى أن يقيّم فى ضوء التوكيدات الفجة مـــن قبـــل المـــاديين أمثـــال كابانيس. وفى الحقيقة إننا نخفق فى فهم دلالة تيار الفكر المادى ذاته إذا التفتنا إلى هذه الفجاجات ليس غير. ذلك أن أهميته تكمن فـــى مظهـــره البرنامجى أحرى من أن يكون فى الدوجماطيقية التى اعتـــرض عليهـــا دالمبير وآخرون. بعبارة أخرى إن أهميته الممتدة تكمن فـــى مظهـــره كبرنامج لدراسة العلاقات بين الظواهر الفسيولوجية والظواهر النفـــسية وليس رد النفسى إلى الفسيولوجى بصورة دوجماطيقية.

احتج كابانيس بأن تركيزه على الأسس الفسيولوجية للحياة النفسية لا ينبغـــى أن يحمل على أنه يتضمن المادية الميتافيزيقية. فبخصوص العلل النهائية أعلن اللا أدرية. ولكنه رأى أن الأخلاقية ينبغـــى أن تنفـــصل تمامًـــا عـــن الافتراضـــات الميتافيزيقية واللاهوتية المسبقة، وأن تقوم على أساس ثابت فى الدراســـة العلميـــة للإنسان. وكانت إحدى مساهماته فى دراستها هى إلحاحه على وحدة حياة الإنسان.

فمن غير الملائم، مثلاً، القول مع كوندياك بمنح التمثال هذا الحس أو ذاك. فالحواس لا يتوقف بعضها على بعض فقط، وإنما ترتبط كذلك جوهريًا بالوظائف العضوية.

٣ - يقيم ديدرو رأيه على أنه فى ظروف معينة ليس أضيع من الانشغال بالمنهج. وقد قال إن هذا صحيح عن التاريخ الطبيعى بصفة عامة وعن علم النبات بصفة خاصة. وهو لم يعلن بالطبع أن أى علم يمكن أن يدرس بنجاح بالأسلوب الاتفاقى الخالص. إن ما عناه هو أننا ببساطة نضيع الوقت إذا انشغلنا باكتشاف منهج كلى يصبح تطبيقه ممكنًا على كل العلوم. فمن العبث مثلاً افتراض أن المنهج المتبع فى الرياضيات يمكن تطبيقه أيضًا فى علم النبات. فصورة المنهج والترتيب المنهجى الملائم لدراسة علم النبات يلزم أن يكون مستمدًا من السمة الخاصة بالمادة موضوع هذا العلم.

كان ديدرو فى صياغة وجهة النظر هذه متأثرًا إلى حد ما بالمجلدات الأولى لكتاب بوفون Buffon "التاريخ الطبيعى العام والخاص" (١٧٤٩ - ١٧٨٨) Histoire naturelle generale et particuliere.

(أ) فى تأملاته التمهيدية فى الكتاب المذكور الآن يؤكد جورج - لوى لوكليرك دى بوفون (١٧٠٧ - ١٧٨٨) Georges-Louis Leclerc de Buffon أنه لخطأ كبير أن نصوغ منهجًا واحدًا مثاليًا، وأن نحاول بعد ذلك إدخال كل فروع البحث العلمى قسرًا فى نطاق هذا المنهج. مثال ذلك فى الرياضيات نحن نثبت بوضوح معانى الرموز التى نضعها، ويمكننا أن نمضى استنباطًا موضحين بالتدريج ما تتضمنه نقطة بدايتنا، ولكننا لا نستطيع أن نفعل ذلك عندما نكون بصدد الطبيعة القائمة، وليس كما فى الرياضيات بصدد تصوراتنا أو معانى الرموز كما نحددها نحن. فالصدق مختلف فى الرياضيات عنه فى العلوم الطبيعية؛

ففى هذه الأخيرة يلزم أن نبدأ بملاحظة الظواهر وعلى أساس من الملاحظة فقط يمكننا أن نصوغ نتائج عامة بمعاونة قياسات التمثيل. وفى النهاية نستطيع أن نرى كيف ترتبط معًا وقائع جزئية وكيف تتمثل الحقائق الكلية فى هذه الوقائع الجزئية. ولكننا لا نستطيع أن نستخدم المنهج الاستنباطى الخاص بالرياضيات. لقد كان بوفون يعمل حارسا للحديقة الملكية، ويتضح حقيقة أن ما يقوله ينطبق بقوة فى حقل علم النبات.

إن رفض بوفون لأى تصور صارم عن منهج واحد مثالى يمكن تطبيقه بصفة كلية قد صاحبه رفض لفكرة أن الكائنات العضوية تقع فى فئات وأنواع محددة بوضوح ومنفصلة بعضها عن بعض بحدود ونهايات صارمة. وقد كان ايفن لينيوس Even Linnaeus على خطأ بهذا الصدد فى دراساته عن علم النبات. ذلك أنه اختار بصورة تعسفية خصائص معينة لنباتات كمفتاح للتصنيف، فى حين أننا لا نستطيع أن نفهم الطبيعة على هذا النحو. فى الطبيعة هناك اتصال وهناك تحولات متدرجة، وليس أنواع ثابتة بشدة(١). وبمعنى آخر، لقد أحل بوفون سلسلة الفئات التى تُفهم الأعضاء فى كل منها وفقًا لقرابة ملاحظة محل فكرة تدرج أو تسلسل هرمى لفئات محددة بشدة. إنه لم يرفض فكرة الفئات أو الأنواع بأسرها. بيد أن النوع هو مجموعة من الأعضاء التى يشبه كل منها الآخر، بسبب خصائص ملاحظة، أكثر من أن تشبه أشياء أخرى. وإنه لخطأ أن نفترض أن تصنيفاتنا تعبر عن الوعى بماهيات ثابتة. إننا نستطيع أن نقول، إذا شئنا، إن بوفون فهم التصنيف عن طريق ما أسماه لوك "الماهية الاسمية" . بيد أن هدفه العظيم هو أنه يجب علينا أن نتتبع الطبيعة من حيث إنها ملاحظة، ونجعل مفاهيمنا عن الفئة مرنة، بدلاً من أن نبنى خطة تصورية ثابتة، ونجبر الطبيعة على أن تلائمها وتتفق معها. إننا إذا لم نهتم إلا بأفكارنا، أو بتعريفات ومضامينها , فإن الإجراء الأخير سيكون ملائمًا.

---

(١) إلى هنا ينتهى الجزء الذى قام بترجمته المرحوم الدكتور حبيب الشارونى، وقد أكمل الزميل الدكتور محمود سيد أحمد بقية الكتاب (المراجع).

لكننا نهتم، فى علم النبات مثلاً، بمعرفة الحقيقة الواقعية، ولا نهتم بنسق مثالى يشبه نسق الرياضيات.

وقد نكون على حق حين نقول إن آراء بوفون ساعدت على إعداد الطريق لنظرية التطور على نحو ما. ومع ذلك، لسنا على حق أن نستنتج من فكرته عن سلسلة الأنواع أنه هو نفسه دّعم هذه النظرية. فلقد تصور، بالفعل، أنواعًا عديدة من الكائنات الحية خرجت إلى حيز الوجود فى سلسلة متصلة من حيث إن ظروفًا خارجية تجعل البقاء على قيد الحياة أمرًا ممكنًا. غير أنه لم يقل إن نوعًا ما يتحول إلى نوع آخر. فقد تصور، بالأحرى، نوعًا من النموذج المثالى للشيء الحى، يمثل وحدة الخطة الإلهية، يمكن أن يأخذ عددًا لا متناهيًا من الصور أو الأشكال العينية. وحتى على الرغم من أن هذه الأنواع العينية ليست ثابتة، فإن خلق كل منها هو فعل خاص.

(ب) كما نجد فكرة السلسة فى كتابات جان - بابتست روبنيه Jean-Baptiste Robinet (١٧٣٥ - ١٨٢٠). فالطبيعة عنده تواجهها مشكلة تحقق الوظائف الحيوية الثلاث الخاصة بالتغذية، والنمو، والتكاثر على النحو الممكن الأكثر كمالاً، وهذه الوظائف توجد فى المادة بمعنى ما. وحل الطبيعة لهذه المشكلة يوجد فى الإنسان، الذى هو، بالتالى، نهاية السلسلة فيما يتعلق بالعالم المادى. غير أننا نستطيع أن نتصور تحررًا تدريجيًا للنشاط، الذى هو سمة أساسية للجوهر، من المادة، والاعتماد على الأعضاء المادية. ويؤدى بنا هذا التصور إلى فكرة الذكاء الخالص.

(ج) ومع ذلك، ثمة صعوبات ملحوظة فى نظرية سلسلة خطية خالصة. ونجد شارلز بونيه Charles Bonnet (١٧٢٠ - ١٧٩٣) يفترض أن الطبيعة قد تنتج خطوطًا أساسية مختلفة فى السلسلة، التى هى نفسها تنتج خطوطًا تابعة. ونجد عند عالم الطبيعيات، والرّحالة الألمانى بيتر سيمون بالاس Peter Simon Pallas (١٧٤١ - ١٨١١) مماثلة الشجرة ذات الأفرع المختلفة. ولهذا فإننا نجد عند بوفون نفسه مماثلة الشبكة.

٤ – ولا يمكن أن يُعد روجر جوزيف بوسكوفتش (١٧١١ – ١٧٨٧) أحد فلاسفة عصر التنوير، إذا كنا نعنى بعصر التنوير حركة من حركات التفكير التى تعارض كل دين يفوق ما هو طبيعي. بيد أن المصطلح يجب ألا يُستخدم ببساطة بهذا المعنى المقيد. حقًا، إننا نعالج الآن التنوير الفرنسى، ولم يكن بوسكوفتش، الذى ولد فى راجوسا Ragusa، فرنسيًا. لكنه عمل مديرًا للبصريات فى الملاحة البحرية فى باريس لمدة عشر سنوات، وعلى أية حال، هذا هو الموضع الأكثر ملاءمة لتقديم بعض الملاحظات عنه.

عُين بوسكوفتش أستاذًا للرياضيات فى المعهد الرومانى (وهو الآن الجامعة الجريجورية) فى عام ١٧٤٠، ونشر مقالات فى موضوعات رياضية وفلكية متنوعة عندما كان يشغل هذه الوظيفة. ونشر مؤلفه "الفلسفة الطبيعية" عام ١٧٥٨ فى فيينا. وعندما كان مقيمًا فى إنجلترا اُنتخب عضوًا فى الجمعية الملكية، ودعته هذه الجمعية فى عام ١٧٦٩ ليقوم برحلة إلى كاليفورنيا ليراقب عبور كوكب الزهرة، على الرغم من أن قبول الدعوة رُفضت لأن الحكومة الإسبانية طردت اليهود من مقاطعاتها. وبعد أن عاد إلى إيطاليا من باريس فى عام ١٧٨٥ نشر مؤلفه "مباحث جديدة فى البصريات والفلكيات من وجهة جديدة تمامًا وغير مألوفة" فى خمسة مجلدات. ومن بين أعماله الأخرى نذكر مؤلفه "المبادئ العامة للرياضيات" (عام ١٧٥٤).

يرى بوسكوفتش أنه ليس هناك ما يُسمى بالاتصال الفعلى بين جسمين. ولابد أن يبين تأثير نظرية نيوتن عن الجاذبية أن الفعل بعيد. ومن ثم، فإننا لا نستطيع أن نفترض أن الحركة أو الطاقة تنتقل عن طريق الاتصال المباشر. ويجب علينا، بدلاً من ذلك، أن نسلّم بالذرات التى تجذب وتطرد بعضها بعضًا. إن لكل ذرة موضعًا فى المكان، وكل منها تمتلك قوة ممكنة؛ بمعنى أن ذرتين تجذبان أو تطردان بعضهما بعضًا. وبالنسبة لكل المسافات الأكبر من مسافة معينة، فإن

هذه القوة هى جذب يختلف باختلاف التربيع العكسى للمسافة، وفى حالة المسافات الأصغر، تكون القوة جذبًا فى حالة مسافة ما، وطردًا فى حالة المسافة الأخرى. بيد أنه لم يتم اكتشاف القوانين التى تحكم الجذب والطرد بعد، على الرغم من أنه، كما يرى بوسكوفتش، إذا قللنا المسافة بدون حد، فإن قوة الطرد تزيد بدون حد. ومن ثم، فإنه لا يمكن أن تكون هناك ذرتان فى اتصال مباشر على الإطلاق. إن هناك أنظمة للذرات بالتأكيد، بيد أنه لا يمكن أن يشغل نظام نفس المكان الذى يشغله نظام آخر؛ لأنه عندما يقترب نظام من نظام آخر، سيكون هناك حد يزداد عنده الطرد بين ذرات النظامين لدرجة أنه لا يمكن التغلب عليه. ولا داعى للقول إن بوسكوفتش لا يقرر أن الذرات هى الحقيقة الواقعية الوحيدة. فهو يتحدث، ببساطة، عن الأجسام، ويمضى ليبيّن كيف أن نظريته عن المذهب الذرى الدينامى يمكن تطبيقها على مشكلات الميكانيكا والفيزياء.

٥ – لقد دفعت فكرة التقدم الموسوعيين وشجعتهم، كما تظهر فى نمو العلوم، وفى تحرر من الخرافة يناظر هذا النمو. وصاحب نمو التسامح، والإصلاح السياسى والاجتماعى التنوير العقلى. كما وجدت فكرة التقدم مكانًا فى نظريات مجموعة الاقتصاديين الفرنسيين فى القرن الثامن عشر الذين يُعرفون ب "الفيزوقراطيين" . وقد اخترع ديبودى نيمور Dupont de Nemours (١٧٣٩ – ١٨١٧) هذا الاسم، وهو ينتمى إلى المجموعة. وقد وصف الفيزوقراطيون أنفسهم بأنهم اقتصاديون، بيد أن اسمهم الخاص (المكون من كلمتين يونانيتين هما: الطبيعة، وحكم) مناسب؛ لأنه يلفت الانتباه إلى مبدأهم الأساسى: وهو أن هناك قوانين اقتصادية طبيعية، وأن التقدم الاقتصادى يعتمد على عدم السماح بأن يُطلق لهذه القوانين العنان كاملاً.

وينجم عن هذا الموقف أن تتدخل الحكومة بأقل قدر ممكن فى الشئون الاقتصادية. ويقوم المجتمع على عقد بمقتضاه يخضع الفرد لتحديد حريته الطبيعية من حيث إن ممارستها لا تطابق حقوق الآخرين. ويجب على الحكومة أن تقصر مهمتها على ضمان تنفيذ العقد. وإذا حاولت أن تتدخل فى مجال الاقتصاد، بتقييد المنافسة، مثلاً، أو بتدعيم صنوف من الامتيازات والاحتكارات، فإنها تحاول أن تتدخل فى عمل "القانون الطبيعى". ولا يمكن أن يأتى خير من هذا التدخل: فالطبيعة تعرف ما هو أفضل وأحسن.

ولا يعنى هذا أن الفيزوقراطيين هم ديمقراطيون متحمسون؛ بمعنى أنهم مدّعمون متحمسون لفكرة الحكم الشعبى. فهم، على العكس، يميلون إلى النظر إلى الأرستقراطية المستنيرة على أنها وسيلة لتدعيم سياستهم. إن نظريتى عدم التدخل، ودعه يعمل، مناسبتان، بالفعل، لأن يستخدموهما بمعنى ثورى من حيث إنهما جزء من المطالبة العامة بالحرية، وهما تستخدمان كذلك بالفعل. بيد أنه لا يمكن أن نسمى "كيناى"، أو "ترجو"، مثلاً، مدافعين عن ثورة، أو عن استبدال الحكم الملكى بالحكم الشعبى.

(أ) درس فرانسوا كيناى (١٦٩٤ – ١٧٧٤) الطب والجراحة، وأصبح طبيبًا ل "لويس الخامس عشر". بيد أنه كرس نفسه، عندما كان فى البلاط، لدراسة الاقتصاد، وتجمعت حوله، و"جان دى جورناى" (١٧١٢ – ١٧٥٩) مجموعة الفيزوقراطيين. كتب كيناى بعض المقالات عن المسائل الاقتصادية للموسوعة. كما أنه نشر، من بين كتابات أخرى، مؤلفه "القواعد العامة للتوجيه الاقتصادى لمملكة زراعية" (عام ١٧٥٨)، ونشر فى العام نفسه مؤلفه "تصنيف اقتصادى مع شرحه، أو ملمح من الاقتصاديات الملكية لسيلى".

تعتمد الثروة الوطنية، كما يرى كيناى، على الإنتاج الزراعى. والأعمال المنتجة بحق هى فقط تلك الأعمال التى تزيد كمية المواد الخام. وتعتمد الثروة

الوطنية على زيادة هذه المنتجات على تكاليف إنتاجها. ولا يعطى التصنيع، والتجارة إلا أشكالاً جديدة للثروة المنتجة (تشمل المواد الخام المعادن مثلاً) وينقلان الثروة من يد إلى أخرى. ومن ثم فإنهما "غير مثمرين"، أو "غير منتجين"، على الرغم من أن ذلك لا يعنى أنهما غير مفيدين.

ومن ثم فإن مصلحة المالك والمجتمع واحدة. وكلما كان الإنتاج الزراعى كبيرًا، فإن الثروة الوطنية ستكون كبيرة. أو على حد تعبير كيناى كلما كان المزارعون فقراء، فإن المملكة ستكون فقيرة، وكلما كانت المملكة فقيرة، فإن الملك سيكون فقيرًا. ومن ثم فإن زيادة صافى المنتج هى هدف عالم الاقتصاد العملى. إن التجارة توزع الثروة، بيد أن التجارة، والتصنيع يحققان مكاسبهما على حساب الأمة، ويتطلب الصالح العام أنه يجب تقليل هذا الإنفاق بقدر المستطاع. وتعتمد إيرادات الدولة على صافى المنتج للعمال الزراعيين، ويجب إعفاؤهم من ضريبة الأرض.

ولا يشترك كل الفيزوقراطيين فى التشديد على الإنتاج الزراعى على حساب الصناعة والتجارة؛ بيد أنها خاصية تميز بعض أعضاء هذه المجموعة الشهيرين. لقد كان لدى آدم سميث، الذى عرف كيناى أثناء زيارته لباريس فى عام ١٧٦٤ – ١٧٦٦، فكرة حسنة عنه، لكن على الرغم من أنه تأثر بالفيزوقراطيين إلى حد ما، فإنه لا يوافق على وصف الصناعة والتجارة بأنهما "غير منتجتين" .

(ب) درس "آن روبرت تورجو" ، بارون لون (١٧٢٧ – ١٧٨١) الكهنوت فى البداية، لكنه ترك هذه الدراسة قبل أن يُرسّم كاهنًا، ثم شغل وظائف برلمانية وإدارية. وقد كان صديقًا ل "فولتير" ، كما أنه عرف كيناى، وجورناى، وديبودى نيمور، واقتصاديين آخرين من مدرسة الفيزوقراط. وإلى جانب اهتمامه بإصلاحات اقتصادية عملية، فإنه كتب عددًا من المقالات، والبحوث، كان بعضها ل "الموسوعة" . وكتب مؤلفه "رسائل فى حرية تجارة الغلال" فى عام ١٧٧٠، ونشر فى عام ١٧٧٦،

مؤلفه "تأملات فى تكوين وتوزيع الثروات" ككتاب منفصل، الذى ظهر أولاً فى مجلة فى عام ١٧٦٩ – ١٧٧٠. وعُين، فى عام ١٧٧٤، وزيرًا للملاحة، وعُين بعدها بفترة وجيزة مراقبًا عامًا للحسابات. واهتم فى الوظيفة الأخيرة، وهى وظيفة وزير للمالية، بالاقتصاد، ونجح فى زيادة الرصيد الوطنى. وحظى فى البداية بتدعيم الملك، بيد أن خططه الخاصة بإلغاء الامتيازات، وإخضاع جميع الطبقات لدفع الضرائب، وحرية التجارة فى الغلال جلبت عليه أعداء كثيرين، بينما نالت خططه الخاصة بنظام تربوى، وتخفيف الفقر استحسانًا كبيرًا من جانب الملك. وأُجبر فى النهاية على أن يستقيل فى عام ١٧٧٦. وكرس بقية حياته لدراساته.

وشارك تورجو، كاقتصادى، كيناى فى أفكاره عن الأرض من حيث إنها المصدر الوحيد للثروة، وعن الحرية الكاملة فى الصناعة، والتجارة. غير أنه كان أكثر من اقتصادى. ففى مقالته عن الوجود التى كتبها فى الموسوعة، مثلاً، طوّر تأويلاً وضعيًا. فالمعطى هو كثرة من الظواهر، علاقتها المتبادلة متغيرة باستمرار. ومع ذلك توجد علاقات التساوى المستمرة بصورة نسبية فى مجموعات معينة. وإحدى هذه المجموعات هو ما نسميه الذات، أو الأنا، وهى مجموعة جزئية من الإدراكات ترتبط بإدراكات، أو مشاعر اللذة والألم. وتأكيد وجود العالم الخارجى هو تأكيد أن مجموعات الظواهر الأخرى، المعطاة مباشرة، أو المسلم بها، ترتبط بالذات فى علاقات مكانية أو علّية. وبذلك، فإن الوجود يعنى بالنسبة لنا الوجود من حيث إنه ذات، أو بالنسبة لذات فى نسق العلاقات المكانية والعلّية. والسؤال ماذا يكون الوجود فى ذاته، أو ماذا تكون الأشياء الموجودة بصرف النظر عن نسق العلاقات المكانية – الزمانية، والعلية، ليس سؤالاً نحن مؤهلون لأن نجيب عنه. وبمعنى آخر نحن لا نستطيع أن نحل المشكلات الميتافيزيقية. فالعلم يهتم بوصف الظواهر، ولا يهتم ب "المسائل النهائية" .

إن تورجو ذو أهمية فى تطوير التأويل الوضعى للتاريخ. فثمة تقدم فى تاريخ الإنسان من حيث إنه يتميز عن تاريخ الحيوان؛ بمعنى أن الإنجازات العقلية لجيل ما يتولاها الجيل الذى يأتى بعده، أى أنه يوسّعها ويتجاوزها. ونحن نستطيع أن نجد، بالفعل، فى كل فترة ثقافية نموذجًا متكررًا. بيد أن التقدم العقلى للجنس البشرى يمر بثلاث حقب أساسية بوجه عام هى: الحقبة الدينية، والحقبة الفلسفية، أو الميتافيزيقية، والحقبة العلمية(١). وفى هذه الحقبة الثالثة تنتصر العلوم الطبيعية والرياضية على الميتافيزيقا النظرية التأملية، وترسى الأساس لتقدم علمى أبعد، ولأشكال جديدة للحياة الاجتماعية والاقتصادية، وبذلك، استبق تورجو تأويل التاريخ الذى قدمه "أوجست كونت" فى القرن التالى. وعلى الرغم من أنه يُصنف مع كيناى والفيزوقراطيين الآخرين من وجهة نظر الاقتصاد، فإنه يمكن أن يُصنف مع محررى "الموسوعة" ، أعنى مع دالمبير، وديدرو، من وجهة النظر الفلسفية الأكثر اتساعًا.

٦ - وغالبًا ما يرتبط عصر التنوير فى فرنسا بالمذهب المادى الفج، وعلم الجدل اللادينى لأناس مثل هلفسيوس، ولامترى , وهولباخ. وهذا هو، بالتأكيد، جانب حقيقى وفعلى من الفلسفة الفرنسية فى القرن الثامن عشر، بيد أن روح الحركة قد مثّلها بصورة أفضل أناس مثل: دالمبير، وديدرو، وتورجو الذين كفوا عن صنع تصريحات دوجماطيقية عن الحقيقة النهائية، ونظروا إلى التقدم العلمى، ونمو التسامح على أنهما يجلبان أشكالاً جديدة، وأكثر عقلانية للحياة الاجتماعية والسياسية. لقد ساعدت الفلسفة الفرنسية فى القرن الثامن عشر، بدون شك، على إعداد الطريق للثورة؛ بيد أن الفلاسفة أنفسهم لم يكونوا يهدفون إلى ثورة

---

(١) يذكرنا هذا بما ذهب إليه "أوجست كونت" الذى يرى أن التفكير الإنسانى مرَّ بثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية (الدينية)، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة الوضعية (العلمية). ولم يعد للمرحلة الأولى والثانية وجود (المترجم).

دموية، وإنما كانوا يهدفون إلى نشر المعرفة، وإلى الإصلاح الاجتماعى من خلال نشر المعرفة. ولا أعنى التلميح بأن الرؤية الفلسفية "للفلاسفة"(١) كافية، أو أننى أتفق مع وجهة نظرهم التى تعارض الميتافيزيقا. وفى الوقت نفسه، من الخطأ أن ننظر إليهم فى ضوء المادية الدوجماطيقية لكتاب معينين. فالقيام بذلك هو، كما أشرنا من قبل، التغاضى عن الجانب البرنامجى من أعمالهم، أعنى برنامج مدّ أو توسيع مجال المعرفة التى نتحقق منها تجريبيًا بقدر ما تمتد. فلقد تطلعوا إلى نمو السيكولوجيا التجريبية، والبيولوجيا مثلاً، وإلى تطوير الدراسات الاجتماعية، وتطوير الاقتصاد السياسى. وترك المثاليون فى القرن التالى ضرورة التوفيق بين الرؤية الدينية، والميتافيزيقية، والعلمية. غير أن هذا المثال يفترض مسبقًا وجود الرؤية العلمية والوضعية، ويُعد فلاسفة القرن الثامن عشر ذوى أهمية ملحوظة من حيث إنهم ساعدوا على إنتاجها. ولا تدعو الرؤية العلمية إلى النفى أو الإنكار، كما يرى مثاليو القرن الثامن عشر، بل إنها تدعو إلى التعديل عن طريق إدماج فى تأليف أكثر اتساعًا. وعما إذا كانوا قد نجحوا فى تقديم هذا التأليف، فإن هذه مسألة أخرى بالتأكيد.

---

(١) كلمة الفلاسفة مكتوبة بالفرنسية Philosophes، وهو مصطلح كان يطلق على فلاسفة الموسوعة مثل فولتير، وديدرو... إلخ، الذين قادوا حركة التنوير فى فرنسا تمييزًا لهم عن الفلاسفة المحترفين Phiosophers (المترجم).

الفصل الثالث

روســو (١)

حياته وكتاباته – مساوئ الحضارة – أصل التفاوت
– ظهور نظرية الإرادة العامة – فلسفة الشعور عند روسو.

١ – ولد جان جاك روسو فى جنيف فى الثامن والعشرين من شهر يونيــو عام ١٧١٢، وهو ابن صانع ساعات. وفى عام ١٧٢٥ عمل صبيًا عند نقاش لمدة خمس سنوات، غير أنه هرب بعد فترة وجيزة. وسلمه قسيس "كونفجنون"، وهى قرية قريبة من جنيف، إلى السيدة دى فــارن، التــى كان لها دور حاسم فى حياته بصورة واضحة. وتحت تأثيرهــا اعتنــق روسو الكاثوليكية، واُستقبل فى الكنيسة فــى "تــرن" Turin فــى عــام ١٧٢٨، فى ضيافة أشخاص يتفقهون فى الدين، وهى مؤسسة يقدم لنــا صورة عنها غير مستحبة فى كتابه "الاعترافات" وبعد فترة من التجوال والترحال،والوجود غير المستقر عاد والتقى ب "دى فارن" فــى عــام ١٧٣١. ويصف حياته معها، التى كانت فى البداية فى شامبرى، وبعــد ذلك فى ليزشارمتس، بأنها حدث بارز ورائع. وحاول فى هذه الفترة أن يعوض بالقراءة نقائص تعليمه السابق غير المنتظم.

عمل روسو من عام ١٧٣٨ حتى عام ١٧٤٠ مربيًا لأبنــاء "دى مــابلى"، وتعرف إلى كوندياك عندما كان يشغل هذه الوظيفة. وفى عام ١٧٤٢ ذهــب إلــى باريس، لكى ينتقل إلى البندقية فى عام ١٧٤٣، وعمل سكرتيرًا للــسفير الفرنــسى

الجديد[١]، كونت دى مونتجيو. ولم يتفقا معًا، وطُرد روسو فى العام التالى لغطرسته، وعاد إلى باريس. وفى عام ١٧٤٥ قابل فولتير للمرة الأولى، ودعاه ديدرو فى عام ١٧٤٩ ليكتب مقالات عن الموسيقى للموسوعة. كما أنه عرف "صالون" هولباخ. وقدمت أكاديمية ديجون فى العام نفسه جائزة لأفضل مقال عن السؤال عما إذا كان تقدم الفنون والعلوم يساهم فى تطهير الأخلاق أو فى إفسادها. وفاز مقال روسو "مقال عن الفنون والعلوم" بالجائزة، ونُشر فى عام ١٧٥٠. وأصبح روسو شخصًا شهيرًا فى الحال. لكن لأنه استرسل فى الهجوم على الحضارة، وآثارها المفسدة على الإنسان، قوبلت آراؤه بمعارضة شديدة من "الفلاسفة"، ودار خلاف وجدال. وكان روسو فى طريقه إلى الانسلاخ الحاسم عن دائرة هولباخ. ومع ذلك، بقى صامدًا أمام المعارضة، وقرر أن يتنافس على جائزة أخرى قدمتها أكاديمية ديجون، وكانت هذه المرة عن السؤال: ما أصل التفاوت بين الناس، وعما إذا كان يجيزه القانون الطبيعى؟ ولم يفز "مقاله عن أصل التفاوت وأساسه بين الناس" بالجائزة، غير أنه نُشر فى عام ١٧٥٨. ويقدم لنا فى هذا المقال صورة الإنسان الطبيعى أو الإنسان فى حالته الطبيعة، أعنى صورة الإنسان الطبيعى، أو الإنسان فى حالة الطبيعة، أعنى صورة الإنسان عندما تجردت الحضارة من الزخارف تمامًا. إن الإنسان خيّر بطبيعته، بيد أن الحضارة جلبت معها التفاوت، وحشدًا من الشرور المتتابعة. وفى العام نفسه، ١٧٥٥، طُبع مقال روسو عن الاقتصاد السياسى فى الموسوعة، وفى عام ١٧٥٨ ظهر بصورة منفصلة بعنوان "مقال عن الاقتصاد السياسى". وظهرت فكرة الإرادة العامة فى هذا المقال لأول مرة.

اشمأز روسو من الحياة فى باريس، وهو اشمئزاز انعكس فى مقاليه الأولين. واتجه فكره نحو مدينته الأصلية. وبذلك ترك العاصمة الفرنسية، وذهب

---

(١) عُيّن روسو سكرتيرًا لقنصل فرنسا فى البندقية عام ١٧٤٣ وقدَّم نفسه للسفير الذى وصفه "روسو" بأنه كان أميًا تقريبًا! واختلفا حول الرسوم التى تُدفع نظير استخراج الجوازات فعاد روسو عام ١٧٤٤ (المراجع).

إلى جنيف. واعتنق الدين المسيحى البروتستانتى[١]. ولا يعنى هذا التغيير أى تحول دينى فى واقع الأمر؛ لأنه إذا لم يكن لأصدقائه فى باريس أى تأثير عليه، فإنهم قوضوا إيمانه بالطقوس الكاثوليكية على الأقل. والسبب الرئيسى لعودته إلى المذهب البروتستانتى هو رغبته، كما يؤكد، فى أن يحصل على المواطنة الجنيفية (السويسرية) مرة أخرى. بيد أنه لم يمكث فى جنيف فترة طويلة، وعاد إلى باريس فى أكتوبر عام ١٧٥٤، وعند عودته أرسل نسخة من مؤلفه «مقال عن التفاوت»، عندما ظهر فى العام التالى (١٧٥٥)، إلى فولتير الذى كتب إليه يشكره على "كتابه الجديد الذى يهاجم فيه الجنس البشرى" .

وعاش روسو متقاعدًا فى مونتمورنسى منذ عام ١٧٥٦ حتى عام ١٧٦٢. وكانت هذه الفترة ذات نشاط أدبى عظيم. فقد كتب "رسالة إلى دالمبير عن المسرح" فى عام ١٧٥٨ ردًا على مقال فى الموسوعة فى جنيف انتقد فيه دالمبير الحظر الجنيفى للأعمال المسرحية. وشهد عام ١٧٦١ نشر روايته "إيلونيز الجديدة" . ولم يظهر فى عام ١٧٦٢ كتابه الشهير "العقد الاجتماعى" فحسب، بل ظهر كتابه "إميل"، كتابه عن التربية. وتشاجر روسو مع ديدرو فى هذا الوقت. ووجد انسلاخه الحاسم عن "الفلاسفة" تعبيرًا فى رسائله الأخلاقية، على الرغم من أنها لم تُنشر حتى عام ١٨٦١.

ونتيجة لنشر "العقد الاجتماعى" و "إميل" فى عام ١٧٦٢ اضطر روسو إلى اللجوء إلى سويسرا. غير أن رد الفعل على أعماله فى جنيف كان عدائيًا أيضًا، وفى عام ١٧٦٣ تنازل عن مواطنته الجينفية بصورة رسمية. وفى عام ١٧٦٥ رحل إلى برلين، غير أنه قرر فى الطريق أن يذهب إلى إنجلترا، وفى عام ١٧٦٦ عبر القناة مع ديفيد هيوم الذى قدم له ملجأ فى إنجلترا. ولا يمكن القول بأن زيارته كانت ناجحة تمامًا. فقد كان يعانى من هوس الاضطهاد، وأصبح مقتنعًا بأن هيوم متواطئ مع أعدائه. وغضب هيوم غضبًا شديدًا خاصة؛ لأنه اهتم بتدبير معاش

---

(١) الصحيح أنه عاد إلى البروتستانتية التى ولد عليها (المراجع).

ملكى لصديقه، ونشر تفسيره للحادثة فى لندن وباريس، وتغاضى عن أى نصيحة بما يخالف ذلك. وعاد روسو إلى فرنسا فى عام ١٧٦٦، واستقبله الأمير كونتى حيث نزل ضيفًا عليه. وفى عام ١٧٧٠، عاد إلى باريس، بعد تجولات متنوعة، وتغاضى عن واقعة مؤداها أنه كان عرضة لأن يُقبض عليه. يبد أن الشرطة تركته وشأنه، على الرغم من أنه كان قد تعرض لحملة من تشويه السمعة الأدبية، خاصة عن طريق جريم Grimm، وديدرو. وفى مايو عام ١٧٧٨ غادر إلى إرمنونفيل، حيث نزل ضيفًا على المركيز دى جيراردان، وتوفى هناك فى الثانى من شهر يوليو. ونُشر كتاباه "الاعترافات" و"أحلام متوحد جوال" غُفلاً (فى عامى ١٧٨٢-١٧٨٩). وظهر كتابه "نظرات فى حكومة بولونيا" فى عام ١٧٨٢.

إن شخصية روسو وحياته تقدمان مادة تكفى لعالم النفس. فبعض المتاعب والآلام ترجع، بالفعل، إلى صحة جسدية عليلة. فقد عانى من شكوى فى المثانة لمدة سنوات، ومن المحتمل أن يكون قد توفى من تسمم بولى. بيد أن التكيف الاجتماعى كان منذ البداية صعبًا بالنسبة له، وعلى الرغم من أنه كانت لديه القدرة على الحب والود، فإنه كان حساسًا وشكاكًا، ومتعصبًا حتى إنه لم يحتفظ بصداقات مستمرة. ومن حيث إنه شخص مولع بتحليل نفسه كثيرًا، فإنه فشل فى الغالب فى أن يفهم نفسه، أو الآخرين. ومن حيث إنه فيلسوف، فإنه، مع ذلك، كان صاحب مزاج انفعالى عالٍ، ولفت الانتباه إلى التوتر بين العاطفة والتفكير، أو القلب والعقل، الذى ظلمه. ومن حيث إن روسو رومانسى، وعاطفى، ويمتلك شعورًا دينيًا حقيقيًا مع إنه يتمركز حول الذات، ومختل من الناحية العقلية، فإنه ليس مدهشًا على الإطلاق أن ينسلخ عن الفلاسفة. ولقد حذر هولباخ هيوم من أنه يتأمل أفعى سريع الانفعال فى أحضانه. وأشار هيوم إلى روسو - فيما بعد - على أنه "الكائن الأكثر غرابة من كل الموجودات البشرية" على الرغم من أنه لاحظ - فيما بعد - أنه لم يشعر إبان مجرى حياته كلها، إلا بأن الحساسية وصلت لديه إلى درجة لا مثيل لها. لكن كل ذلك لا يؤثر على أهمية روسو فى تاريخ الفلسفة على الإطلاق [١].

(١) سنستخدم فى هذا الفصل والفصول القادمة اختصارات هى: D.A. بالنسبة ل "مقالات عن الفنون والعلوم"، و D.I. بالنسبة ل "مقالات عن أصل التفاوت"، و D.P. بالنسبة ل "مقالات عن الاقتصاد السياسى"، و E. بالنسبة ل "إميل" و S.C. بالنسبة ل "العقد الاجتماعى" (المؤلف).

٢ - "إنه مشهد نبيل وجميل أن نرى الإنسان ينتشل نفسه من العدم، إن جاز هذا التعبير، عن طريق مجهوداته الخاصة"[١]. وهذه الكلمات من بداية الجزء الأول من كتاب روسو "مقالات عن الفنون والعلوم". ومن الطبيعي أن نتوقع أن نجد أن هذه الكلمات يتبعها تفسير به ثناء على نعم الحضارة. ولو أن دالمبير هو الذى كتبها، مثلاً، فإن توقعاتنا ستتحقق بدون شك. بيد أن الأمر لم يكن كذلك فى حالة روسو. إذ إنه يخبرنا فى الحال أن "العقل، والبدن أيضا، لهما مطالبهما: ومطالب البدن هى أساس المجتمع، ومطالب العقل هى زخارفه"[٢]. ويمكن أن تؤخذ هذه الكلمات بمعنى غير ضار تمامًا بالفعل، حتى لو بدت أنها تتضمن أن تحقيق كل المطالب اللا بدنية لا تعدو أكثر من زخرف غير أساسى للمجتمع. بيد أننا نعلم فى الحال أن الفنون، والأدب، والعلوم تلقى أكاليل من الزهور على السلاسل التى تثقل صدور الناس وتجهدها بالإحساس بالحرية التى يبدو أنهم يولدون من أجلها. إن هذه "الزخارف" تجعلهم يحبون عبوديتهم. "إن الضرورة ترفع من شأن العروش، والفنون والعلوم تجعلها قوية"[٣].

وبذلك فإن الطريق مُعد لهجوم بليغ على ما يُسمى المجتمع المتحضر. ويلفت روسو انتباهًا خاصًا إلى زيف وتصنع الحياة الاجتماعية. والطبيعة البشرية فى كل صور المجتمع الأكثر بدائية قد لا تكون أفضل مما هى عليه الآن؛ بيد أن الناس كانوا مخلصين، وصرحاء. أما الآن "فلم نعد نظن أنه يبدو أننا كذلك بالفعل، بل إننا نكذب فى ظل تحكم مستمر"[٤]. إن حشدًا من الناس يسلكون على حد سواء تمامًا، إذا لم يتدخل دافع قوى للغاية، واختفت الصداقة المخلصة، والثقة الحقيقية.

---

(1) D.A., p. 130.
(2) Ibid.
(3) Ibid, p. 131.
(4) Ibid, p. 132.

ويغطى قناع الأدب التقليدى كل أنواع المواقف الحقيرة. كما أننا قد لا ننطق باسم الله باطلاً بالحلف الكاذب، بيد أن الكفر بالله لا يزعجنا. ونحن لا ننهمك فى التباهى المفرط، بيد أننا نذم مزايا الآخرين بحدة، ونفترى عليهم ببراعة. "لقد اختفت كراهيتنا للأمم الأخرى، بيد أن الوطنية ماتت معها. وكبح الجهل الازدراء، بيد أن نزعة شكية خطيرة تبعته"(١). لقد كره روسو الروح العالمية لعصر التنوير واستهجنها.

ويعمم روسو فى صورته عن المجتمع المحتضر تجربته على باريس بصورة واضحة، حيث ظهر حتى ذلك الحين فى مجتمع أنيق ليس بسبب جدارته واستحقاقاته، وإنما فى وضع مهين ومخزى من الاعتماد. ومع ذلك، فإن بعض ما يقوله صحيح إلى حد كبير بدون شك، ويقدم مادة للوعظ. صحيح إنه فى مجتمع فطن ورفيع الثقافة، مثلاً، يُعد التباهى والتفاخر المفرط مثيرًا للضحك والسخرية، بيد أنه يتم البحث عن الغاية نفسها عن طريق حيلة التقليل من شأن الآخرين والحط من قدرهم. ويستمر روسو فى أن يعزو هذه الحالة إلى نمو العلوم والفنون. "لقد فسدت عقولنا بمقدار تطور العلوم والفنون"(٢). ويُعزى التقدم العلمى إلى "حب استطلاع لا طائل فيه"(٣). بيد أنه كان لابد من توجيه الانتباه إليه فى مجتمع القرن الثامن عشر، ولابد أن يُعزى إليه تقدم العلوم والفنون من حيث إنه علّة هذه العيوب والنقائص.

ولقد حاول روسو، بالفعل، أن يدّعم أطروحته بالرجوع إلى التاريخ. لقد أصبحت مصر، كما يُقال، أم الفلسفة (وهى قضية مشكوك فيها)، والفنون الجميلة، غير أنه سرعان ما فتحها قمبيز، ثم اليونان بعد ذلك، ثم الرومان، ثم العرب، والأتراك أخيرًا. ويخبرنا روسو أن تقدم العلوم فى اليونان أنتج صنوفًا من السلوك

(1) D.A., p. 113.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

الخليعة، وأدى إلى فرض السيطرة المقدونية. "لا تستطيع كل بلاغة ديموستين(١) أن تنفخ الحياة فى بدن أضعفه الترف والفنون"(٢) ويمكننا، فى مقابل ذلك، أن نأخذ بعين الاعتبار فضائل الفرس الأوائل، والسيسانيين، إن لم نتحدث عن "بساطة"، وبراءة، وفضيلة(٣) القبائل الجرمانية التى قهرت الرومان. ويجب علينا ألا ننسى إسبرطة، "الدليل الأبدى على غرور العلم وتفاهته"(٤).

ويخبرنا روسو فى الجزء الثانى من كتابه "مقال عن الفنون والعلوم"، أن "علم الفلك ولد من خرافة وبلاغة الطموح، والكراهية، والكذب والتملق، وولدت الهندسة من الشح والبخل، وولدت الفيزياء من حب استطلاع غير مجد، وحتى فلسفة الأخلاق ولدت من الزهو الإنسانى. وبذلك فإن الفنون والعلوم تدين بمولدها لرذائلنا"(٥). لقد نشأت من الشر، وتؤدى إلى نتائج شريرة. إنها تنتج الترف، وتولد الوهن والضعف. لقد اندثرت فضائل الرومان العسكرية بقدر ما رعت الفنون الجميلة. وإذا "كانت رعاية العلوم ضارة بصفات عسكرية، فإنها أكثر ضررًا بصفات أخلاقية"(٦). وتُقدم تربية مغاليًا فيها تعلم كل شىء ما عدا النزاهة والاستقامة الأخلاقية. وتُبجل البراعة الأدبية، والفنية، والعلمية، لكن لا جزاء أو مكافأة على الفضيلة الأخلاقية. وفى نهاية "مقال عن العلوم والفنون" يذكرنا روسو بواقعة هى أنه يوجه كلامه إلى أكاديمية ديجون، وأنه يتنافس من أجل جائزة أدبية. ويجد أنه من المستحسن أن يقول شيئًا لصالح أشخاص مثل فرنسيس بيكون، وديكارت، ونيوتن "أولئك الذين هم معلمو البشرية"(٧). بيد أنه يقابل هؤلاء العباقرة،

---

(١) ديموستين Demosthenes (٣٨٤ – ٣٢٢ ق.م) خطيب وزعيم سياسى يونانى. يعتبر أعظم خطباء اليونان. ألقى عدة خطب ضد الملك فيليب المقدونى عُرفت ب "الخطب الفيليبنية" . نفى من أثينا عام ٣٢٤ ق.م، ثم عاد إليها. تجرع السم عند سقوط أثينا حتى لا يقع فى أيدى خصومه (المترجم).

(2) Ibid.

(3) Ibid, p. 135.

(4) Ibid, p. 136.

(5) Ibid, p. 140.

(6) D.A., p. 147.

(7) Ibid, p. 152.

الذين أرادت الطبيعة نفسها أن يكونوا تلاميذها، "بحشد من مؤلفي الكتب التعليمية"[1] الذين كسروا أبواب حرم "العلوم" وفتحوها بدون تحفظ، وسمحوا للعوام غير الجديرين بالمعلومات والأفكار التى كان عدم وجودها أفضل وأفضل. وثمة شك قليل فى أولئك الذين هم فى خاطر روسو.

ولا يجد نقاد روسو صعوبة فى بيان مواطن الضعف والنقص فى معرفته التاريخية، وضعف حججه لصالح الأطروحة التى تقول إن الانحطاط الأخلاقى قد سببه نمو الفنون والعلوم. ولو كان روسو حيًا اليوم، لبيّن بدون شك كيف حثت الاحتياجات العسكرية على تطوير البحث العلمى فى أعمال وإدارات معينة. وأكد بدون شك أن هذا التقدم نشأ من الرذيلة الإنسانية، ويؤدى إلى نتائج شريرة. بيد أن هناك جانبًا آخر للصورة جلى وواضح. فحتى إذا كان التقدم فى الفيزياء الذرية مثلاً قد حثت عليه الحرب بمعنى ما، فإن ثمار البحث يمكن أن تُستخدم من أجل أغراض أخرى ليست تدميرية. كما أنه من اليسير توجيه نقد إلى إضفاء روسو صفة الكمال على إسبرطة على حساب أثينا، وإلى ثنائه على فضائل القبائل الجرمانية. ومع ذلك، فإن روسو نفسه يسلّم بنقص المنطق والنظام فى العمل، وضعفه فى الحجة. وعلى الرغم من النقائص الواضحة لكتابه "مقال عن العلوم والفنون"، فإن له أهمية من حيث إنه رد شديد على افتراض "الموسوعيين" القائل بأن تقدم الفنون والعلوم يمثل التقدم الإنسانى بمعنى عام. إنه يجب ألا يؤخذ، فى حقيقة الأمر، على أنه رفض تام وكامل للمجتمع المتحضر. فهو تعبير عن الشعور، تعبير عن اتجاه تم قبوله فى ضوء فكرة جاءت إلى روسو بقوة تنوير مفاجئ. بيد أنه فيما بعد، تعهد فى كتابه "العقد الاجتماعى" بأن يبرر الانتقال من حالة الإنسان البدائية إلى حالة المجتمع المنظم، ويبحث عمَّ هى صورة التنظيم الاجتماعى التى تلائم خيرية الإنسان الطبيعية، وتكون أقل احتمالاً أن تفسده، وتفسد أخلاقه. وعلاوة على ذلك، يبدو أن روسو شرع فى التخطيط لعمل عن "النظم

---

(1) Ibid.

الاجتماعية" فى عام ١٧٥٠ أو عام ١٧٥١، الذى تخلى عنه مؤخرًا بعد أن استخلص من ملاحظاته مادة كتابه "العقد الاجتماعى" . وقلما يستطيع فى هذه الحالة أن يقرر بجدية، حتى فى الوقت الذى ألّف فيه كتابه "مقال عن العلوم والفنون"، أن المجتمع المتحضر شرير من حيث الجوهر حتى إنه يجب أن يُرفض تمامًا. ومن الخطأ فى الوقت نفسه أن نستنتج أن روسو لم يكن مخلصًا فيما قاله عن الفنون والعلوم. لقد بقيت الفكرة العامة التى تقول إن نمو الحضارة المصطنعة، والعقلانية أفسدتا الإنسان، نقول لقد بقيت هذه الفكرة معه، حتى إننا إذا أردنا أن نحصل على صورة تكفى عن فلسفته، فإنه يجب علينا أن نوازنها بمذهبه الإيجابى عن الدولة و وظيفتها. إن هناك تغيرًا معينًا فى موقفه فى كتاباته الأخيرة بالفعل، غير أنه لا يعادل ارتدادًا كليًا عن أعماله المبكرة.

٣ – إذا افترضنا أن الحضارة المصطنعة قد أفسدت الإنسان، فما عساها أن تكون حالة الطبيعة، الحالة التى تخلص الإنسان منها؟ أعنى ما المعنى الإيجابى الذى يجب أن يرتبط بمصطلح "حالة الطبيعة"؟ لقد ناقش روسو هذا السؤال فى كتابه "مقال عن أصل التفاوت وأساسه بين الناس".

إننا لا نستطيع أن نشاهد حالة الطبيعة بالتأكيد؛ لأننا لا نعرف سوى الإنسان فى المجتمع. إن حالة الإنسان البدائية الحقيقية تفلت من البحث التجريبى. ومن ثم فإن تأويلنا لا بد أن يأخذ صورة تفسير افتراضى. "دعنا نبدأ، بالتالى، بالتخلى عن الوقائع؛ لأنها لا تؤثر على المسألة. إن البحوث التى قد نتعرض لها، فى معالجة هذا الموضوع، يجب ألا تُعد حقائق تاريخية، وإنما هى استدلالات افتراضية محض، نعتمد عليها فى تفسير طبيعة الأشياء بدلاً من أن نتيقن من أصلها الفعلى، مثل الفروض التى يكوّنها علماء الفيزياء يوميًا عن العالم"[1]. ويعنى هذا من ناحية الممارسة أنه يجب علينا أن نعالج الإنسان كما نعرفه، ثم نستمد المواهب من كل ما

(1) D.I., Introduction, pp. 175-6.

يجاوز ما هو طبيعى، ونستمد من هذه المواهب الملكات العقلية التى لا يمكن أن يكتسبها إلا على مر عملية طويلة من التطور الاجتماعى. إنه يجب علينا أن نستمد من المجتمع نفسه.

وعندما نسلك على هذا النحو، فإننا نجد الإنسان "يشبع جوعه عند أول شجرة بلوط، ويروى ظمأه من أول جدول ماء، ويجد فراشه فى أسفل الشجرة التى تقدم إليه الطعام، ومن ثم نسد كل حاجاته"(١). إن هذا الإنسان قوى البنية، لا يخشى الحيوانات التى يفوقها فى المهارة، إن لم يكن فى القوة، ويخضع لأسباب المرض القليلة، ومن ثم لا يحتاج إلا إلى أدوية قليلة، وإلى أطباء قلّة. إن اهتمامه الأساسى هو المحافظة على الذات. ولا تُهذب حواسه الخاصة بالرؤية، والسمع، والشم، وتُهذب حاستا اللمس والتذوق، واللتان تكتملان عن طريق النعومة، والشهوانية.

كيف يختلف الإنسان المتوحش عن الحيوان؟ «ليس الفهم هو الذى يكوّن الأخلاق أو الفرق بين الإنسان والحيوان، من حيث إنه الخاصية الإنسانية للحرية... وفى وعيه بهذه الحرية تظهر روحانية نفسه. ولأن الفيزياء قد تفسر آلية الحواس، وتكوين الأفكار بدرجة ما، بيد أنه لا شىء يوجد فى قوة الإرادة، أو بالأحرى قوة الاختيار سوى الأفعال الروحية الخالصة، التى يمكن تفسيرها تمامًا عن طريق قوانين الآلية"(٢). وبذلك يرفض روسو كفاية التفسير المادى والآلى للإنسان تمامًا.

وثمة خاصية أخرى تميز الإنسان عن الحيوان وهى تطويره لذاته؛ أعنى قابليته لبلوغ الكمال. بيد أن الإنسان كانت تحكمه فى البداية رغباته، وغريزته، وشعوره. "إن الإرادة أو عدم الإرادة، والرغبة والخوف، لابد أن تكون العمليات الأولى، وغالبًا الوحيدة لنفسه إلى أن تحدث ظروف جديدة تطويرًا جديدًا

---

(1) D.I., p. 177.
(2) Ibid, P. 184.

لملكاته"[1]. إن رغبات الحيوان لا تتجاوز رغباته الفيزيائية على الإطلاق. "إن الخيرات الوحيدة التى يدركها فى الكون هى الطعام، والأنثى، والنوم، والشرور الوحيدة التى يخشاها هى الألم والجوع"[2].

يتصور روسو الإنسان "يتجول جيئة وذهابًا فى الغابات، بدون صناعة، وبدون مأوى، بعيدًا تمامًا عن الحرب، وكل الروابط، ولا يحتاج إلى أقرانه، وليس لديه أى رغبة لإيذائهم أو إلحاق الضرر بهم"[3]. ومن ثم فإن الإنسان يُتصور بأنه يخلو من الحياة الاجتماعية، ولم يصل إلى مستوى الكمال بعد. فهل نستطيع أن نقول عن هذا الإنسان إنه يمتلك صفات أخلاقية؟ كلا، بيد أنه لا ينجم عن هذا أن الإنسان فى حالة الطبيعة يمكن أن يوصف بأنه شرير. وليس من حقنا أن نستنتج أنه لما لم يكن لدى الإنسان فى حالته الأكثر بدائية فكرة عن الخيرية، فإنه شرير وسيئ بالتالى. كما أنه لما لم يكن هناك شيء "ملكى ويخصنى أنا" وشيء "ملكك ويخصك أنت"، فإنه لا تكون هناك مفاهيم واضحة عن العدالة, والظلم، بيد أنه لا ينجم عن ذلك أنه فى عدم وجود هذين المفهومين، لابد أن يسلك الناس بطريقة عنيفة وقاسية. إن صورة هوبز عن حالة الطبيعية من حيث إنها حالة حرب الكل ضد الكل ليس لها ما يبررها. لقد كان محقًا فى القول إن حب الذات هو الدافع الأساسى، بيد أن حب الذات، بمعنى الدافع إلى الحفاظ على الذات، لا يتضمن بذاته السوء والعنف. لقد انتبه الفرد قليلاً إلى أقرانه فى البداية، وعندما فعل ذلك، أصبح الشعور الطبيعى، أو الفطرى بالشفقة نافذًا وفعالاً. إنه يسبق كل تأمل، وحتى الحيوانات تظهره أحيانًا. وسأعود إلى موضوع الشفقة الطبيعية هذا، وإلى علاقته بحب الذات فى القسم الختامى من هذا الفصل. ويكفى فى الوقت نفسه أن نلاحظ أن الإنسان فى الحالة البدائية للطبيعة كما يتصوره روسو خيّر , وحتى إذا لم يوصف بأنه خيّر بمعنى أخلاقى أكثر دقة، فإن الأخلاق هى ببساطة تطوير لمشاعره

---

(1) Ibid, P. 183.
(2) Ibid, P. 188.
(3) Ibid, P. 203.

ودوافعه الأخلاقية. وبذلك فإنه استطاع أن يقول بصورة مستمرة فى خطابه إلى "كرستوف دى بومونت" رئيس أساقفة باريس، الذى طُبع فى عام ١٧٦٣، إن المبدأ الأخلاقى الأساسى هو أن الإنسان خيّر بطبيعته، وأنه ليست هناك خطيئة أصلية فى الطبيعة الإنسانية.

ويجب أن نلاحظ أن روسو يُصوّر الإنسان البدائى بأنه لم تكن لديه ملكة الكلام. وفى الجزء الأول من كتابه "مقال عن التفاوت" يُبدى بعض التأملات عن أصول اللغة، وأهميتها فى التطوير العقلى للإنسان. لقد نشأت اللغة فى "النداء البسيط للطبيعة"(١)، بيد أنه بمرور الوقت تأسست الإشارات الاتفاقية بالاتفاق أو الإجماع العام؛ إذ يُعطى اسم خاص لشىء معين. بيد أن روسو لا يدّعى أنه يستطيع أن يفسر كيف حدث الانتقال من مرحلة التطور اللغوى هذه إلى استخدام المصطلحات العامة التى تعبّر عن أفكار عامة. "إن الأفكار العامة لا يمكن أن تدخل العقل بدون مساعدة الكلمات، ولا يمكن للفهم أن يفهمها إلا عن طريق قضايا"(٢). غير أنه يبدو أن الكلمات تسلّم بأفكار. ومن ثم فإننا نقابل مشكلة. كما أن هناك مشكلة علاقة اللغة بالمجتمع. "إننى أترك لأى شخص يتولى مناقشة المشكلة الصعبة، التى هى أكثر أهمية، وهى: هل وجود المجتمع أدى إلى اختراع اللغة، أم أن اختراع اللغة هو الذى أدى إلى تأسيس المجتمع"(٣). ومع ذلك، أيًا كانت الإجابات عن هذه التساؤلات، فإنه لا يمكن تصور تطور حياة الإنسان العقلية بمعزل عن تطور اللغة.

يناقش روسو فى الجزء الثانى من كتابه "مقال عن التفاوت" الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع المنظم. إنه يتخيل كيف أن الناس جربوا بالتدريج ميزة التعهدات والالتزامات العامة والمشتركة، وكيف طوروا، فى ظروف منفصلة على الأقل، معنى للروابط الاجتماعية. بيد أن المسألة التى يشدد عليها روسو بصفة

---

(1) D.I., P. 191.
(2) Ibid, P. 192.
(3) Ibid. P. 194.

خاصة هى تأسيس الملكية الخاصة. "إن الإنسان الأول الذى حوَّط قطعة من الأرض، يذكّر نفسه بالقول هذا ملكى، ويجد ببساطة أن الناس يصدقونه إلى حد كبير، إنه هو المؤسس الحقيقى للمجتمع المدنى"(١). لقد أُدخلت الملكية، واختفت المساواة، وأصبحت الغابات حقولاً تبتسم، ونشأت العبودية والبؤس مع المحاصيل. "إن علم المعادن والزراعة هما الفنان اللذان أنتجا الثورة العظيمة"(٢). كما ظهر التمييز بين العدالة والظلم. بيد أن هذا لا يعنى أن الناس أفضل مما كانوا عليه فى حالة الطبيعة. "إن صنوف الاغتصاب بالقوة عن طريق الأغنياء، والسرقة عن طريق الفقراء، وانفعالات الأغنياء والفقراء التى يُطلق لها العنان، تفوق صيحات الشفقة الطبيعية، والصوت الضعيف للعدالة، وتملأ الناس بالشُح والبخل، والطموح، والرذيلة... وبذلك فإن حالة المجتمع المولود حديثاً تؤدى إلى حالة مرعبة ومخيفة من الحرب"(٣). وبمعنى آخر، الملكية الخاصة هى نتيجة انتقال الإنسان من حالة البساطة البدائية، وتجلب شرورًا لا حصر لها معها.

لقد رأينا أن حالة الطبيعة البدائية عند روسو لا تناظر حالة الطبيعة عند هوبز؛ فهى ليست الحالة التى يكون فيها الإنسان ذئبًا بالنسبة لأخيه الإنسان. بيد أن صورة المجتمع التى وصفناها توًا يشبهها روسو بحالة حرب، ومن هذه الناحية فإنها تشبه حالة الطبيعة عند هوبز، على الرغم من أنها لا تشبهها فى نواحٍ أخرى هامة. فالتمييزات الأخلاقية مثلاً تنشأ عند روسو فى حالة المجتمع المدنى الذى يسبق تكوين المجتمع السياسى(٤)، فى حين أن التمييزات الأخلاقية عند هوبز تتبع التعهد بالفعل الذى عن طريقه يتأسس المجتمع السياسى والحكومة.

وإذا سلّمنا بعدم الأمن والشرور الأخرى التى تلازم تأسيس الملكية الخاصة وتطورها، فإن تأسيس المجتمع السياسى، والحكومة، والقانون سيكون نتيجة

---

(1) Ibid, P. 207.
(2) D.I.. P. 215.
(3) Ibid, P. 219.

(٤) ميّز هيجل فى القرن التالى بين المجتمع المدنى والدولة (المؤلف).

محتومة. "إن الجميع يصلون إلى أغراضهم بتهور واندفاع آملين أن يضمنوا حريتهم، أو إنهم تكون لديهم فطنة تكاد تكفى لأن يدركوا ميزة النظم السياسية، بدون أن تكون لديهم خبرة تكفى لتمكنهم من توقع الأخطاء"(١). وبذلك فإن الحكومة والقانون يتأسسان باتفاق عام مشترك. غير أن روسو لم يكن الشخص المتحمس لهذا التطور. فتأسيس المجتمع السياسى، على العكس، "يفرض أغلالاً وقيودًا جديدة على الفقراء، ويعطى سلطات جديدة للأغنياء؛ إنه يحطم الحرية الطبيعية، ويجعل قانون الملكية، والتفاوت ثابتين باستمرار، ويحول الاغتصاب بالقوة إلى حق راسخ معترف به، ويخضع كل البشر لعمل دائم، وعبودية، وبؤس، لمنفعة أفراد قلائل طموحين"(٢).

ومن ثم يصرح روسو بأنه مقتنع بقبول الرأى العام، والنظر إلى تأسيس المجتمع السياسى على أنه "عقد فعلى بين الشعب والرؤساء الذين يختارهم؛ عقد يلتزم به الطرفان بأن يذعنا للقوانين التى يتم التعبير عنها بداخله، والتى تكوّن روابط اتحادهم"(٣). بيد أننا يمكن أن نتساءل: ما مجرى تطور المجتمع السياسى؟ هل بدأ بسلطة تعسفية واستبداد، أو هل الاستبداد هو تطور فيما بعد؟ إن رد روسو على هذا السؤال واضح وجلى وهو "إننى أنظر إلى القول بأن الحكومة لم تبدأ بسلطة تعسفية على أنه يقينى ومؤكد، غير أن هذا هو فساد الحكومة، ويعيد إلى الذاكرة فى النهاية قانون الأقوى الذى وُضع أصلاً للعلاج"(٤).

لا يوجد فى حالة الطبيعة سوى تفاوت طبيعى أو فيزيائى، يكمن فى تفاوت المواهب الطبيعية، سواء أكانت جسمية أم ذهنية. ومن العبث أن نتساءل ما هو مصدره؛ لأن الاسم الخالص يبيّن أنها تأسست عن طريق الطبيعة. ومن ثم فإن موضوع كتاب "مقال عن التفاوت" هو ما يسميه روسو "التفاوت الأخلاقى أو

---

(1) D.I., P. 221.
(2) Ibid.
(3) Ibid, P. 228.
(4) Ibid.

السياسى"[1]. ويرجع هذا، أساسًا، إلى تطور ملكاتنا، و "يستمر ويكون مشروعًا عن طريق تأسيس الملكية والقوانين"[2]. إننا نستطيع أن نقول، أيضًا، إنه عندما لا يناسب التفاوت الطبيعى أو الفيزيائى، فإنه لا يتفق مع الحق الطبيعى. فمن الخطأ مثلاً أن "الأقلية التى تتمتع بامتيازات خاصة تحرم نفسها من الكماليات بينما تكون الكثرة التى تموت جوعًا فى حاجة إلى أقل القليل من ضروريات الحياة"[3]. وعندما نصل إلى الاستبداد، فإننا نعود حيث بدأنا، إن جاز هذا التعبير. إذ يرجع الأشخاص، الذين يرتدون كلهم إلى عبيد، إلى المساواة الأولى. ولما لم يكن حاكمهم مقيدًا، فإن مبادئ المساواة والتمييزات الأخلاقية تختفى. إن الناس يرتدون بالتالى إلى حالة الطبيعة. على الرغم من أنها تختلف عن حالة الطبيعة الأصلية. لأن حالة الطبيعة الأصلية هى حالة البراءة، والبساطة، بينما الحالة الثانية هى نتيجة الفساد.

يقترح روسو، كما رأينا، أن يبدأ كتابه "مقال عن التفاوت" بطرح الوقائع جانبًا واستبعادها، وبتطوير فرض ما، أعنى تفسيرًا افتراضيًا لأصل التفاوت. وبناءً على فرضه فإنه لا يمكن أن نعزو التفاوت الأخلاقى أو السياسى إلى تطوير الملكات الإنسانية فحسب، وإنما إلى تأسيس الملكية الخاصة أولاً، ثم تأسيس المجتمع السياسى، والحكومة، والقانون. ويكون لدينا فى النهاية نقيض حاد بين الخيرية الطبيعية، وبساطة الإنسان البدائى من جهة، وفساد الإنسان المتحضر، وشرور المجتمع المنظم من ناحية أخرى. وفى الوقت ذاته يُعد إمكان بلوغ الكمال أحد الصفات التى تميز الإنسان عن الحيوان. ومن ثم يمكننا أن نفهم الاعتراض الذى أثاره "شارلز بونيه" Charles Bonnet (١٧٢٠ – ١٧٩٣)، الذى كتب تحت اسم مستعار هو "فيلوبوس"، وهو أنه إذا كان إمكان بلوغ الكمال صفة طبيعية للإنسان، فإن المجتمع المتحضر سيكون طبيعيًا. وليس هذا هو الاعتراض الوحيد على الإطلاق الذى يمكن أن يثار ضد كتاب "مقال عن التفاوت".

(1) D.I, P. 174.
(2) Ibid. P. 238.
(3) Ibid.

لكن على الرغم من أن روسو يكرر فى كتابه "مقال عن التفاوت" الهجوم على فكرة التقدم التى هاجمها فى كتابه "مقال عن العلوم والفنون"، فإنه يوضح فى النهاية أنه لا يدافع عن فكرة تحطيم المجتمع المستحيلة. "ما الذى يجب أن نفعله بالتالى؟ هل يجب إلغاء المجتمعات تمامًا؟ هل يجب أن تتلاشى "الأنا" و"الأنت"، وهل يجب أن نعود إلى الغابات لنعيش بين الدببة؟"(١). إن الذين يرغبون فى ذلك يستطيعون أن يعودوا إلى الغابات، بيد أن أولئك الذين لا يستطيعون، مثل روسو، أن يعيشوا على جوزة البلوط، أو يعيشوا بدون قوانين، أو قضاة، يظهرون اهتمامًا بإصلاح المجتمع، بينما يصرون على ازدراء صحى لصرح الحضارة. ومن ثم فإن الطريق يظل مفتوحًا لمذهب إيجابى عن مجتمع سياسى. وتظهر إحدى أفكار روسو الأساسية، وهى فكرة العقد الاجتماعى، أو السياسى، كما نرى، فى كتابه "مقال عن التفاوت".

٤ - وتظهر فكرة أخرى من أفكار روسو الأساسية، وهى فكرة الإرادة العامة، فى كتابه "مقال عن الاقتصاد السياسى". وبعد أن يميز روسو بين الدولة، والأسرة، فإنه يستمر ليقول إن الدولة هى "موجود أخلاقى يمتلك إرادة"(٢). وإن هذه الإرادة العامة، التى تميل إلى المحافظة على الجميع، وإلى رفاهيتهم، والمحافظة على كل شخص ورفاهيته، والتى هى مصدر القوانين "تؤلف بالنسبة لجميع أعضاء الدولة، فى علاقتهم بعضهم ببعض وعلاقتهم بها، قاعدة ما هو عادل أو ما هو جائر وظالم"(٣). ومن غير المجدى أن نقول، مثلاً، إن أطفال إسبرطة مذنبون أخلاقيًا بالسرقة عندما سرقوا ليزيدوا طعامهم الذى لا يكفى؛ لأنهم سلكوا وفقًا لإرادة دولة إسبرطة العامة. وهذا بالنسبة لهم هو معيار ما هو عادل وما هو ظالم، وما هو حق وما هو خطأ.

---

(1) D.I.. P. 245.
(2) D.P., P. 253.
(3) D.P.. P. 253.

وعندما يتذكر المرء أن كتاب "مقال عن الاقتصاد السياسى" كُتب عن نفس الفترة مثل كتاب "مقال عن التفاوت"، بل وحتى ربما قبل هذا الكتاب، فإنه قد يندهش للفرق أو الاختلاف فى الأسلوب والنغمة بين العملين. بيد أنه يبدو، كما ذكرنا فى القسم الثانى من هذا الفصل، أن روسو كوّن أفكارًا إيجابية عن الدولة قبل أن يشترك فى المنافسة للحصول على الجائزتين اللتين قدمتهما أكاديمية ديجون بكتابة مقالات بلاغية عن موضوعات معينة. لقد نوقشت الأفكار عن حالة الطبيعة، وعن الانتقال إلى المجتمع المنظم، وتظهر نظرية المجتمع السياسى من حيث إنه يقوم على عقد فى كتاب "مقال عن التفاوت"، غير أنه لم يكن القصد من كتابى "مقال عن العلوم والفنون" و"مقال عن التفاوت" أن يكوّنا مقالاً منظمًا عن النظرية السياسية. ثم نجد فى كتاب "مقال عن الاقتصاد السياسى" وصفًا مجملاً لنظرية الإرادة العامة. ويعطى هذا العمل بالفعل، انطباعًا هو أنه يرتبط بروح كتاب "العقد الاجتماعى" أكثر من ارتباطه بكتابيه "مقال عن العلوم والفنون" و "مقال عن التفاوت"، غير أنه لا يفترض أن روسو هو أول مَنْ تصور مفهوم الإرادة العامة.

ولنعد إلى نظرية الإرادة العامة. إذا أخذنا جماعة معينة بداخل الدولة، جماعة دينية مثلاً، فإن هذه الجماعة تمتلك إرادة تكون عامة بالنسبة لأعضائها؛ أعنى أنها تمتلك إرادة مشتركة تتجه إلى تحقيق غايات الجماعة. غير أن هذه الإرادة تكون خاصة إذا نظرنا إليها بالنسبة لإرادة الدولة العامة. ومن ثم فإن الخيرية الأخلاقية تتضمن توحيدًا لإرادة المرء الخاصة بالإرادة العامة. وينجم عن هذا، بالتالى، أن شخصًا قد يكون عضوًا خيّرًا فى جماعة دينية ما مثلاً، بيد أنه يكون مواطنًا سيئًا. وعلى الرغم من أن إرادته قد تكون على وفاق مع إرادة الجماعة الدينية العامة، فإن هذه الإرادة العامة قد تختلف عن إرادة الدولة العامة التى تضم الجماعة الدينية بداخلها.

يفترض روسو أن الإرادة العامة تتجه إلى الخير العام المشترك، أو المصلحة العامة المشتركة، إنه يفترض أن "الإرادة الأكثر عمومية هى الأكثر عدلاً وإنصافًا أيضًا، وأن صوت الشعب هو صوت الخير فى حقيقة الأمر"(١). إن إرادة الدولة العامة، لكونها أكثر عمومية من الإرادة العامة لأى جماعة بداخل الدولة، لابد أن تسود؛ لأنها أكثر عدلاً وإنصافًا، وتتجه إلى خير أكثر عمومية وكلية. ويمكننا أن نستنتج، بالتالى، أن "القاعدة الأولى والأكثر أهمية للحكومة المشروعة أو الشعبية، أعنى القاعدة الأولى والأكثر أهمية للحكومة التى يكون هدفها هو صالح الشعب هى اتباع الإرادة العامة والإذعان لها فى كل شىء"(٢). كما "أنك إذا حققت الإرادة العامة، أى إذا جعلت كل الإرادات الخاصة تتفق معها، وبمعنى آخر كما لو كانت الفضيلة لا تعدو شيئًا سوى اتفاق الإرادات الخاصة هذا مع الإرادة العامة، فإنك ترسى سلطة الفضيلة"(٣). لكن إذا كانت الفضيلة لا تعدو شيئًا سوى الاتفاق مع الإرادة العامة، فإن إرساء سلطة الفضيلة لا يمكن أن يعدو شيئًا سوى اتفاق كل الإرادات الخاصة مع الإرادة العامة. وبذلك فإن التربية العامة، التى يشدد روسو على أهميتها، لا بد أن تتجه إلى تيسير هذا الاتفاق وضمانه.

يميز روسو بين السيادة والحكومة. السيادة هى السلطة التى تمتلك حق التشريع، أما الحكومة فوظيفتها تنفيذية وإدارية، أعنى إجراء القانون. "إن الواجب الأول للمشرّع هو أن يجعل القوانين تتفق مع الإرادة العامة"(٤). و"الإرادة العامة تكون باستمرار على صلة بما هو موات للصالح العام؛ أعنى ما هو أكثر عدلاً وإنصافًا؛ حتى إن الفعل لا يكون عادلاً ومنصفًا إلا إذا كان متيقنًا بأنه يتبع الإرادة العامة"(٥).

---

(1) D.P., P. 254.
(2) Ibid, P. 255.
(3) Ibid, P. 260.
(4) D.P., P. 258.
(5) Ibid, P. 259.

ما الذى نعنيه بالإرادة العامة؟ ثمة ميل طبيعى لتفسير ما يذهب إليه روسو وهو أنه يوحد الإرادة العامة المعصومة من الخطأ بصوت الشعب من حيث إنه يتم التعبير عنه بالتصويت فى المجلس. غير أنه لا يقوم بهذا التوحيد. إن هذه المجالس العامة للشعب كله فى دولة كبيرة غير قابلة للتنفيذ، غير أنه حتى عندما يكون المجلس العام قابلاً للتنفيذ "فإنه ليس مؤكدًا على الإطلاق أن قراره سيكون التعبير عن الإرادة العامة"[1]. فبالتأكيد، إذا تحدث المرء عن إرادة عامة شبه وهمية للدولة، تحتاج إلى تعبير واضح، فإنه يميل، لا محالة، إلى أن يوّحد بينها وبين قرار السلطة التشريعية المعبر عنه، أو يوحد بينها وبين إرادة بعض الناطقين بلسان الشعب المعبر عنها. وهذا الميل موجود عند روسو بالتأكيد. وقلما يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك، إذا سلّمنا بمقدماته. غير أنه لا يعدو أن يكون سوى ميل، أى أنه ليس موقفًا يقبله بصورة رسمية. فهو يقر بوضوح على سبيل المثال بأن قرارًا فعليًا للسلطة التشريعية صاحبة السيادة قد يخفق فى أن يكون تعبيرًا صادقًا عن الإرادة العامة، فقد يكون تعبيرًا عن مصالح خاصة تسود وتهيمن لسبب أو لآخر بصورة خاطئة. فالقول مثلاً إن الإرادة العامة هى معيار ما هو عادل ومنصف وما هو جائر وظالم لا يعنى القول بالتالى إن نقدًا لقوانين الدولة على أساس الظلم ممكن. وهذا هو سبب لماذا يمكن أن يقول روسو إن الواجب الأول للمشرّع هو أن يجعل القوانين تتفق مع الإرادة العامة، وإنه من الضرورى ألا نفعل بعدالة إلا بالتيقن بأننا نتبع الإرادة العامة. وتفترض هذه الأقوال بوضوح أن القانون ليس هو بالضرورة أو بصورة حتمية التعبير الحقيقى عن الإرادة العامة، وأن القرارات العامة لمجلس عام ليست بمنأى عن نقد أخلاقى.

وإذا تحدثنا عن كتاب "مقال عن الاقتصاد السياسى"، فإن روسو يفترض بوضوح أن هناك شيئًا أسمى من الدولة. لقد رأينا، كما يرى، أنه كلما كانت الإرادة أكثر عمومية، فإنها تكون أكثر عدلاً وإنصافًا أيضًا. ويمكن أن نقول، من ثم، كما

---

(1) Ibid.

أن إرادات الأفراد العادلة، وإرادات الجماعات الخاصة بداخل الدولة العادلة هي إرادات خاصة بالنسبة لإرادة الدولة العامة، فإن إرادة دولة معينة هى إرادة خاصة إذا نظرنا إليها بالنسبة "لمدينة العالم العظيمة.. التى تكون إرادتها العامة هي إرادة الطبيعة باستمرار، والتى تكون الدول المختلفة والشعوب المختلفة أعضاءها"(١). وبمعنى آخر، يبدو أنه كان فى ذهن روسو المفهوم التقليدى عن القانون الأخلاقي الطبيعى، المنقوش فى قلوب الناس، والذى تكون نتيجة طاعته والإذعان له السعادة البشرية والرفاهية بالضرورة. والإرادة العامة لمجتمع سياسى هى شبكة قنوات معينة، إن جاز هذا التعبير، للتوجه العام بالإرادة البشرية إلى الخير. إن مهمة المشرع هى أن يجعل القوانين تتفق مع هذه الإرادة العامة، أما مهمة المواطن فهى أن يجعل إرادته الخاصة تنسجم مع الإرادة العامة.

وإذا كانت الإرادة العامة تمثل، فى مجتمع سياسى معين، التوجه العام للإرادة البشرية إلى خير الإنسان وصالحه، فإنها تمثل ما يريده كل عضو من أعضاء المجتمع "بالفعل". ويساعد هذا روسو أن يرد على الاعتراض الذى يقول إن عضوية المجتمع، والإذعان للقانون وطاعته يتضمنان تقييد الحرية وإلغاءها. فالناس أحرار بطبيعتهم. وهم يتحدون فى مجتمعات لا ليأمنوا ملكيتهم وحياتهم فحسب، وإنما ليأمنوا حريتهم أيضًا. ومع ذلك فإنهم يخضعون للقيود بالفعل عندما يكوّنون مجتمعات منظمة، إنهم يصبحون رعايا بدلاً من أن يصبحوا أسيادًا وحكامًا. أوليست من المفارقة أن نفترض أن الناس يصبحون أحرارًا، أو يحافظون على الحرية بأن يصبحوا رعايا؟ ويرد روسو باللجوء إلى فكرة القانون. "إن الناس لا يدينون للقانون إلا بالعدالة والحرية"(٢). بيد أن هذا الرد لا يمكن أن يكون فعالاً ومؤثرًا إلا من حيث إن القانون يعبّر عن الإرادة العامة، ومن حيث إن الإرادة العامة تمثل الإرادة العامة "الحقيقية" لكل شخص، وما يمليه عقل كل شخص

(1) D.P., P. 253.
(2) D.P., P. 256.

"بالفعل". وبذلك فإن الإنسان بطاعته للقانون يطيع عقله وحكمه، ويتبع إرادته الفعلية. وعندما يتبع المرء حكمه الخاص وإرادته يكون حرًا. وبذلك فإن المواطن المطيع هو الإنسان الحر بحق؛ لأنه يطيع قانونًا يعبر عن إرادته الحقيقية. وهذه الفكرة ذات أهمية ملحوظة فى الفلسفة المتأخرة.

ومن ثم فإننا نجد فى "مقال عن الاقتصاد السياسى" الذى يختلف، كما لاحظنا من قبل، فى الأسلوب والنغمة بصورة مدهشة عن "مقال عن العلوم والفنون" و"مقال عن التفاوت"، بيانًا مؤكدًا لنظرية العقد الاجتماعى الأكثر دلالة وأهمية، أعنى أننا نجد بيانًا مؤكدًا للإرادة العامة. وتؤدى النظرية إلى صعوبات ومشكلات ملحوظة، بيد أن مناقشة أخرى وأبعد تؤجل إلى الفصل القادم. ومع ذلك فإن النتيجة الختامية لهذا الفصل قد تساعد فى إلقاء ضوء قليل جدًا على رؤية روسو العامة.

يعالج روسو فى الصفحات الأخيرة من كتابه "مقال عن الاقتصاد السياسى" موضوع فرض الضرائب. وهو يرى أن النظام الأكثر إنصافًا لفرض الضرائب، ومن ثم النظام الملائم بصورة أفضل لمجتمع أناس أحرار، هو ضريبة الرءوس على مقدار الملكية التى يمتلكها الإنسان زيادة على ضروريات الحياة. ولا يدفع أولئك الذين لا يمتلكون ضروريات الحياة شيئًا على الإطلاق. أما بالنسبة للمواطنين الآخرين، فيجب أن تُفرض عليهم الضريبة، ليس بمعدل بسيط على الملكية التى تُفرض عليها الضريبة، وإنما بمعدل مركب على اختلاف أحوالهم، وفائض ممتلكاتهم. إنه من العدل تمامًا كلما كان الشخص أكثر ثراءً وغنًى، فإنه يدفع ضريبة أكبر؛ لأن الأثرياء يستمدون مزايا عظيمة من العقد الاجتماعى. إن المجتمع يحمى ممتلكاتهم ويتيح لهم إمكان الحصول على مراكز مربحة من السمو والسلطة. إنهم يتمتعون بمزايا كثيرة لا يتمتع بها الفقراء. وبذلك، كلما كان الشخص غنيًا، ويحصل على الكثير من الدولة، إن جاز هذا التعبير، تُفرض عليه ضريبة تناسب ثراءه. كما أن هناك ضرائب باهظة على كل وسائل الترف

وصنوفها. ومن ثم فإن الأغنياء إما أن يستبدلوا بالنفقات عديمة الفائدة من الناحية الاجتماعية نفقات مفيدة، أو أن الدولة تتلقى ضرائب كبيرة. وستكسب الدولة في كلتا الحالتين.

وإذا أردنا أن نترجم أفكار روسو إلى مصطلحات حديثة، فإننا يمكن أن نقول إنه دافع عن نظام ضريبة دخل متغيرة تدريجيًا، بمقتضاه لا يدفع أولئك الذين هم ذوو دخل منخفض جدًا شيئًا على الإطلاق، بينما يدفع أولئك الذين يمتلكون دخولاً تزيد عن مستوى معين ضريبة تزيد باستمرار كلما زاد المعدل. وليس هذا هو ما يقوله بالضبط بالتأكيد؛ لأنه يفكر بلغة الملكية، وبلغة "الفائض عن الحاجة"، لا بلغة الدخل. بيد أنه يبيّن روح اقتراحاته. ومن المهم أنه يتحدث عن هذه الاقتراحات من حيث إنها تميل تدريجيًا إلى "أن تجعل كل الثروات أقرب إلى الحالة المتوسطة التى تؤلف القوة الحقيقية للدولة"(١).

٥ - إن أطروحة روسو المستمرة هى أن حب الذات هو الدافع الأساسى فى الإنسان. فرغباتنا تسبب انفعالاتنا. ولما كانت رغبات الإنسان البدائى هى رغبات فيزيائية خالصة، فإن المحافظة على الذات هى "اهتمامه الرئيسى والوحيد فى الغالب"(٢). ويخبرنا روسو فى كتابه "إميل" أن "واجباتنا الأولى نحو أنفسنا؛ أعنى مشاعرنا الأولى تركز على الذات، بينما تتجه كل غرائزنا فى البداية إلى المحافظة علينا، وعلى رفاهيتنا الخاصة"(٣). كما أن "أصل انفعالاتنا، جذر ومنبع كل شىء آخر، والشىء الوحيد الذى يولد مع الإنسان، والذى لا يتخلى عنه طيلة حياته، هو حب الذات، وهذا الانفعال بدائى، وغريزى، ويسبق كل الانفعالات الأخرى، التى لا تكون سوى تعديلات له بمعنى ما"(٤).

---

(1) D.P., P. 286.
(2) D.I., P. 183.
(3) E., II, P. 61.
(4) E., IV, P. 173.

بيد أن هذا الانفعال الأساسي الخاص بحب الذات يجب ألا يختلط بالأنانية؛ لأن الأنانية شعور لا ينشأ إلا فى المجتمع، ويدفع الإنسان إلى أن يفضل نفسه على الآخرين باستمرار. "ولا توجد الأنانية فى حالة الطبيعة"(١)؛ لأن الإنسان البدائى لا يقوم بالمقارنات المطلوبة لتكون الأنانية ممكنة. إن حب الذات، إذا نظرنا إليه فى ذاته، "خيّر باستمرار، ويتفق مع نظام الطبيعة باستمرار"(٢). يقول روسو فى خطابه إلى رئيس الأساقفة فى باريس إن حب الذات هو "انفعال لا يكترث بالخير والشر؛ فهو لا يصبح خيرًا أو شرًا إلا بالمصادفة، ووفقًا للظروف التى يتطور فيها"(٣). بيد أنه سواء وُصف بأنه خير أو مبتذل، فإنه ليس شريرًا بالتأكيد، ولا يتوحد بما يوصف بأنه أنانية.

كما يوصف الإنسان البدائى بأنه يتحرك عن طريق شفقة طبيعية، يصفها روسو بأنها "انفعال الطبيعة المحض، الذى يسبق كل أنواع التأمل"(٤). ولا يصبح هذا الشعور نافذاً إلا عندما يهتم الإنسان بأقرانه بمعنى ما، بيد أنه لا يستدل على إمكان الرغبة فى الشفقة، بل إنه يشعر بأنها دافع طبيعى.

وقد يبدو أحيانًا أن روسو يشير إلى أن الشفقة شعور، أو انفعال يختلف عن حب الذات، ومستقل عنه أصلاً. وبذلك فإنه يتحدث عن الشفقة بأنها "شعور طبيعى يشارك فى حفظ النوع كله، بتخفيف عنف حب الذات فى كل فرد"(٥). ويستمر ليضيف أن الشفقة فى حالة الطبيعة المفترضة تقوم مقام القوانين، والأخلاق، والفضائل. بيد أنه على الرغم من أننا نستطيع أن نميز بين حب الذات، والشفقة، فإن الشفقة مشتقة أو مستمدة من حب الذات بالفعل. ويخبرنا روسو فى كتابه "إميل" بأن "العاطفة الأولى للطفل هى حب الذات، وعاطفته الثانية، المستمدة منها،

---

(1) D.I., P. 197, note 2.
(2) E., IV, P. 174.
(3) Œuvers, 1865. III, P. 647.
(4) D.I., P. 198.
(5) D.I., P. 199.

هى حب أولئك الذين هم حوله"(١). إن روسو يتحدث هنا، فى واقع الأمر، عن شيء يجاوز الشفقة الطبيعية. بيد أنه يتعهد فيما بعد بأن يخبرنا كيف تولد الشفقة "العاطفة الأولى التى تلمس القلب البشرى وفقًا لنظام الطبيعة"(٢). إنه يخبرنا بأن الفرد لا يتعاطف مع أولئك الذين هم أسعد منه، وإنما مع أولئك الذين هم أكثر تعاسة منه، والذين يعانون من شرور لا يعتقد هو نفسه أنه محصن منها. وبمعنى آخر يشعر الإنسان بالشفقة؛ لأنه يتحد مع مَنْ يعانى. فى هذه الحالة لا يلازم الدافع الأصلى لحب الذات الشعور المستقل والطبيعى للشفقة كما تكون الشفقة متضمنة فى حب الذات وتنشأ منه عندما يهتم الإنسان بأقرانه. وبهذا المعنى تكون "العاطفة النسبية الأولى" .

ومن ثم فإن الأخلاق تقوم على هذه المشاعر الطبيعية. ويلاحظ روسو فى خطابه إلى رئيس أساقفة باريس أن حب الذات ليس انفعالاً بسيطًا؛ لأن الإنسان كائن مركب، وحساس، وذكى. إن الإحساس بالشهوة يميل إلى خير البدن، بينما تميل رغبة الجزء العاقل من الإنسان، الرغبة أو حب النظام، إلى خير النفس. "ويتطور هذا الحب الأخير، ويبقى نشطًا وفعالاً، ويحمل اسم الضمير"(٣)، بيد أن عمليات الضمير، حب النظام، تسلّم بمعرفة النظام. ومن ثم فإنه عندما يبدأ الإنسان فى الاهتمام بأقرانه، ويفهم العلاقات، ويقوم بالمقارنات، تكون لديه أفكار مثل العدالة، والنظام. وعندما نسلّم بالتأمل الضرورى، فإن المفاهيم الأخلاقية تتكون، وتنشأ الفضائل والرذائل. غير أن المفاهيم الأخلاقية، والفضائل والرذائل تقوم على مشاعر الإنسان الأساسية. فمفهوم العدالة، مثلاً، يقوم على حب الذات. "وبذلك فإن الفكرة الأولى للعدالة لا تنشأ مما ندين به للآخرين، بل مما يرجع إلينا"(٤). كما أنه من انفعال الشفقة الطبيعى "تتدفق كل الفضائل الاجتماعية التى أنكر (ماكيافللى)

---

(1) E.. IV P. 174.
(2) Ibid, P. 184.
(3) Œuvers, 1865. III, P. 64.
(4) E.. II, P. 61.

أن الإنسان يمتلكها. ماذا عساه أن يكون الكرم، والرحمة، والشفقة سوى الشفقة التى تنطبق على الضعيف، وعلى المذنب، وعلى البشر بوجه عام؟"(١). ويقوم الضمير، كما رأينا، على حب الذات كما يوجد فى الإنسان من حيث إنه موجود ذكى، أو عاقل.

إذا اعتمدت حياتنا الأخلاقية كلها على دوافعنا الأساسية، أو انفعالاتنا فلن يكون من المدهش أن نجد أن روسو يهاجم أولئك الذين يرون أن التربية الأخلاقية تكمن فى استئصالها. "إن انفعالاتنا هى الوسيلة الأساسية للمحافظة على الذات، ومحاولة استئصالها وتدميرها هو، بالتالى، خُلف محال مثلما أنه عديم الجدوى، وسيكون ذلك قهرًا للطبيعة، وتشكيل صنع الله من جديد"(٢). إن التطور الأخلاقى يكمن، فى واقع الأمر، فى التوجيه الصحيح، وتوسيع انفعال حب الذات الأساسى. "مدّ حب الذات إلى الآخرين، فإنه يتحول إلى فضيلة؛ فضيلة تكون جذورها فى قلب كل واحد منا"(٣). إنه فى إمكان حب الذات أن يتطور إلى حب كل البشر، وتحقيق السعادة العامة اللذين هما هم كل إنسان فاضل بالفعل.

وبذلك فإن الأخلاق هى التطوير المباح لانفعالات الإنسان الطبيعية ومشاعره. والرذيلة ليست طبيعية للإنسان؛ فهى تشويه لطبيعته. "إن انفعالاتنا الطبيعية قليلة فى العدد، وهى الوسيلة للحرية، وتميل إلى المحافظة على الذات. وكل تلك الانفعالات التى تستعبدنا، وتحطمنا لها مصدر آخر، والطبيعة لا تمنحنا إياها، نحن نمتلكها رغمًا عنها"(٤). فنشأة الحضارة قد جعلت رغبات الإنسان وحاجاته كثيرة مثلاً، وقد أدى ذلك إلى الأنانية، وإلى "انفعالات بغيضة وساخطة" . وبالتالى من السهل أن نفهم إصرار روسو على أن السذج والبسطاء، أولئك الذين هم أكثر قربًا من الطبيعة، والذين أفسدت الحضارة الاصطناعية مشاعرهم

---

(1) D.I., P. 199.
(2) E., IV, P. 173.
(3) Ibid, P. 215.
(4) Ibid, P. 173.

وانفعالاتهم، هم الأكثر انفتاحًا على صوت الضمير. "هل الفضيلة (العلم الجليل للعقول البسيطة)، هي تلك المهارة، والإعداد اللذان نحتاج إليهما إذا أردنا أن نعرفك؟ ألا تكون مبادئك مطبوعة فى كل قلب؟ لكى نعرف قوانينك هل نحتاج إلى شيء سوى أن نفحص أنفسنا، وننصت إلى صوت الضمير، عندما تكون الانفعالات صامتة؟ تلك هى الفلسفة الحقيقية، التى يجب أن نتعلم أن نقتنع بها"(١). ويجعل روسو قسيس سافوى يقول "إن هناك فى صميم قلوبنا مبدأ فطريًا عن العدالة، والفضيلة، عن طريقه نحكم على أفعالنا الخاصة، أو أفعال الآخرين بأنها خيّرة أو شريرة، على الرغم من قواعدنا، وهذا هو المبدأ الذى أسميه الضمير"(٢). إن الوجود هو الشعور؛ فشعورنا أسبق من ذكائنا بدون شك، ولدينا مشاعر قبل أن تكون لدينا أفكار. ومعرفة الخير ليست هى حبه؛ فهذه المعرفة ليست فطرية فى الإنسان. بيد أنه بمجرد أن يقوده عقله إلى أن يدركه، فإن ضميره يجبره على أن يحبه. إنه هذا الشعور الذى يكون فطريًا(٣). وبذلك - على الرغم من أن روسو لا ينكر، بل يقرر، أن العقل والتأمل يلعبان دورًا فى تطوير الأخلاق - فإنه يشدد على الشعور. "إن ما أشعر به على أنه صحيح فهو صحيح، وما أشعر به على أنه خطأ فهو خطأ... إننا لا نلجأ إلى دقة الحجة إلا عندما نساوم الضمير"(٤). لقد جاءت هذه الكلمات على لسان قسيس سافوى الساذج، بيد أنها تمثل عنصرًا حقيقيًا وفعليًا فى تفكير روسو.

وتعنى كلمة "الشعور"، عندما تُستخدم فى الاقتباس الأخير، وعيًا مباشرًا، أو حدسًا بالتأكيد، ولا تعنى الشعور بالمعنى الذى تكون به عاطفة الشفقة شعورًا. وللكلمة نفس المعنى بصورة كبيرة أو قليلة عندما يستخدمها قسيس سافوى فيما يتعلق بمعرفة وجود الله. إن العالم نسق منظم من كيانات مترابطة، وتبين هذه

---

(1) D.A., PP. 153-4.
(2) E., IV, P. 252.
(3) Ibid, P. 253.
(3) Ibid, P. 249.

الواقعة وجود العقل الإلهى بوضوح. "دعنا ننصت إلى صوت الشعور الداخلى، فما هو العقل السليم الذى يمكن أن يرفض الدليل على وجوده؟"(١). "ومن ثم فإننى أعتقد أن العالم تحكمه إرادة حكيمة وقوية، إننى أراها ولا أشعر بها، وإنه لشىء عظيم أن نعرف ذلك"(٢). "إننى أرى الله فى كل مكان فى أعماله. إننى أشعر به بداخلى"(٣). كما أننى أعرف أننى موجود حر ونشط. "ومن العبث أن تجادلنى فى هذه المسألة؛ لأننى أشعر بها، وهذا هو الشعور الذى يتحدث إلىّ بصورة أقوى من العقل الذى يشك فيها"(٤).

لقد رأينا أن الأخلاق تتطور عندما يبدأ الإنسان فى إدراك علاقاته بأقرانه. وفى إمكان روسو أن يقول بالتالى: "إنه لابد من دراسة المجتمع فى الفرد، ولابد من دراسة الفرد فى المجتمع. ولا يستطيع أولئك الذين يريدون أن يعالجوا السياسة والأخلاق بمعزل عن بعضهما البعض أن يفهموا أيًا منهما"(٥). وإذا لم يعرف المرء سوى العقد الاجتماعى، فإنه قد يميل إلى تفسير هذا القول بأنه يعنى أن التمييزات الأخلاقية تُحسم ببساطة عن طريق الإرادة العامة التى يتم التعبير عنها فى التشريع الإيجابى. بيد أنه ينبغى علينا أن ننتبه إلى الجزء الأول من القول؛ وهو أنه يجب دراسة المجتمع فى الفرد.

إن ما قلناه يبيّن بالتالى أن الطبيعة نفسها، كما يرى روسو، توجه إرادتنا إلى خير الإنسان وصالحه. غير أننا ليست لدينا فكرة فطرية عن هذا الخير. وبذلك نستطيع أن نكوّن أفكارًا خاطئة عنه. وبالتالى ليس هناك ما يضمن أن ما يتصوره المواطنون الأفراد، حتى عندما يجتمعون معًا فى مجلس، أنه يكون من أجل الخير أو الصالح العام، يكون بالفعل من أجل الخير أو الصالح العام. وهناك فى الوقت

---

(1) E., IV, P. 237.
(2) Ibid, P. 239.
(3) Ibid.
(4) Ibid, P. 242.
(5) Ibid, P. 197.

ذاته اتجاه عام وطبيعى للإرادة إلى الخير. وبذلك فإن مهمة المشرع هى أن يفسر هذه الإرادة ويجعل القوانين تتفق معها. وهذا هو السبب فى أنه يمكن لروسو أن يقول فى كتابه "العقد الاجتماعى" إن "الإرادة العامة صائبة باستمرار، وتميل إلى النفع العام، بيد أنه لا ينجم عن ذلك أن تتسم مداولات الناس دائمًا بنفس السداد. إن إرادتنا هى من أجل خيرنا أو صالحنا باستمرار، غير أننا لا نرى هذا الخير دائمًا؛ إن الشعب لا يفسد أبدًا، بيد أنه يُخدع أحيانًا، وعندئذ يبدو أنه أراد ما هو شر"(١).

ولا أفترض أن هذا الجانب من نظرية روسو عن الإرادة العامة؛ النظرية التى تدين كثيرًا للتصور التقليدى للقانون الطبيعى، هو الجانب الأكثر أهمية ودلالة من وجهة نظر التطور التاريخى للنظرية السياسية. وفى الفصل القادم سنناقش جوانب أخرى. بيد أنه إذا وضعنا فى اعتبارنا العلاقة بين مفهوم الإرادة العامة التى لا تخطئ، ونظرية روسو الأخلاقية كما تطورت فى كتابات أخرى، فإنه سيصبح من السهل أن نفهم كيف افترض هذا المفهوم فى المقام الأول.

إن تمجيد روسو للحدس، والشعور الداخلى، أو العاطفة يفسر الإعراض عن المذهب العقلى الجاف الذى لم يكن شائعًا فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر. كما أنه يعطى لهذا التمرد دافعًا قويًا. إن الإعجاب الشديد بالحدس والحساسية يدين لروسو كثيرًا. وقد كان لإعلان إيمان قسيس سافوى، مع إقامته للإيمان بالله والخلود على الشعور، وليس على الاستدلال المحض تأثير ملحوظ على "روبسبير" وأتباعه. بيد أن تأليه روسو العاطفى قد أحرز نجاحًا على المدى البعيد لصالح تجديد الكاثوليكية أكثر من أنه يكون ضدها.

---

(1) S.C., n. 3, P. 25.

الفصل الرابع

روسو (٢)

العقد الاجتماعى – السيادة – الإرادة العامة والحرية – الحكومة – ملاحظات ختامية.

١ – يصوغ روسو المشكلة الأولى التى يهتم بها فى كتابه "العقد الاجتماعى" بهذه الكلمات: "ولد الإنسان حرًا، إلا أنه مكبل فى كل مكان بالأغلال. على ذلك النحو يتصور نفسه سيد الآخرين الذى لا يعدو أن يكون أكثر عبودية منهم. فكيف جرى هذا التغيير؟ لا أعرف. وما الذى يمكنه أن يجعله شرعيًا؟ أعتقد أننى أستطيع حل هذه المسألة"[1]. بعد أن سلّم روسو بحالة الطبيعة الأصلية التى يكون الناس فيها أحرارًا، كان مجبرًا إما أن يدين النظام الاجتماعى الذى لم تعد فيه حرية الإنسان البدائى موجودة، ويقول إنه يجب على الناس أن يتخلصوا من قيودهم بقدر الإمكان، أو أن يبرره على نحو ما. والبديل الأول باطل؛ لأن "النظام الاجتماعى حق مقدس؛ فهو بمثابة الأساس لجميع الحقوق الأخرى"[2]. وبذلك كان روسو مجبرًا على أن يبين أن النظام الاجتماعى له ما يبرره ومشروع.

---

(1) S.C., I, 3. p. 5.

(2) Ibid.

لقد لجأ روسو فى حل مشكلته إلى نظرية العقد الاجتماعى التى واجهناها من قبل فى صور مختلفة فى فلسفتى هوبز ولوك. إنه يريد أن يقيم النظام الاجتماعى على القوة؛ لأن القوة لا تمنح الحق. "إن القوة هى قدرة مادية، لست أرى أى أثر أخلاقى يمكن أن يكون لها. فالخضوع للقوة هو فعل من أفعال الضرورة، لا من أفعال الإرادة. إنه على الأكثر فعل يمليه الحرص. فبأى معنى يمكن أن يُسمى واجبًا؟"(١). إنه إذا كان لدى المواطنين واجب الطاعة، فإنه لا يمكن أن يقوم ببساطة على امتلاك القوة عن طريق شخص أو أشخاص يقدمون لهم الطاعة. وفى الوقت نفسه ليس هناك حق طبيعى للتشريع للمجتمع؛ لأن المجتمع وحالة الطبيعة مختلفان. ومن ثم فإنه لكى يكون النظام الاجتماعى مشروعًا وله ما يبرره، لا بد أن يقوم على اتفاق، أو على إجماع.

يفترض روسو أن الناس وصلوا إلى الحد الذى تكون فيه عقبات المحافظة على أنفسهم فى حالة الطبيعة أعظم من مصادر المحافظة على أنفسهم فى هذه الحالة. ومن ثم لا بد أن يتحدوا معًا ويشكلوا ترابطًا منظمًا. بيد أن المشكلة ليست ببساطة أن يجدوا صورة من صور الاتحاد الذى يحمى الأشخاص وممتلكات كل عضو منهم. بل إنها أيضًا مشكلة إيجاد اتحاد لا يطيع فيه كل عضو إلا نفسه، ويبقى حرًا كما كان من قبل. وهذه هى المشكلة الأساسية التى يقدم لها كتاب "العقد الاجتماعى" الحل(٢).

ويمكن التعبير عن العقد الاجتماعى من حيث ماهيته على النحو التالى: "يُسهم كل منا فى المجتمع بشخصه وبكل قدرته تحت إدارة الإرادة العامة العليا، ونتلقى على شكل هيئة كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل"(٣). ويخلق فعل الاتحاد هذا مباشرة كيانًا أخلاقيًا وجمعيًا؛ يخلق شخصًا عامًا؛ أعنى الجمهورية، أو الدولة. ويسمى هذا الكيان الدولة عندما ننظر إليه على أنه سلبى، ويسمى صاحب سيادة

(1) S.C., I, 3. p. 8.
(2) S.C., I, 6. p. 14.
(3) Ibid, p. 15.

عندما ننظر إليه على أنه إيجابى، ويُسمى قوة عندما نقارنه بكيانات أخرى مشابهة. ويُسمى أعضاؤه الشعب عندما ننظر إليهم بصورة جمعية، بينما يُسمون مواطنـــون عندما ننظر إليهم بصورة فردية، من حيث إنهم يشاركون فـــى الـــسلطة صـــاحبة السيادة، ويُسمون رعايا من حيث إنهم يخضعون لقوانين الدولة.

وتختلف نظرية العقد الاجتماعى هذه بوضوح عن نظريـــة هـــوبز. فوفقًـــا لنظرية هوبز يتفق الأفراد على أن يتنازلوا عن حقوقهم لـــصاحب ســـيادة يكـــون خارجًا عن العهد، أى إنه لا يكون طرفًا فيه. وبذلك تؤسس الحكومة عـــن طريـــق نفس الاتفاق الذى يخلق مجتمعًا منظمًا؛ فوجود الدولة يعتمد، فى واقع الأمر، على علاقتها بصاحب السيادة الذى قد يكون، بالفعل، مجموعة وليس فردًا، بيد أنه يتميز عن الأطراف المتعاقدة. ومع ذلك فإن العقد الأصلى فى نظريـــة روســـو يخلـــق صاحب سيادة يتوحد مع الأطراف المتعاقدة التى تؤخذ بصورة جمعيـــة، ولا يُقـــال أى شيء على الإطلاق عن الحكومة. فالحكومة، كما يرى روسو، هـــى ببـــساطة سلطة تنفيذية تعتمد فى سلطتها على المجموعة صاحبة السيادة، أو على الدولة. إن مشكلة هوبز هى مشكلة تماسك أو تلاحم اجتماعى. وإذا سلّمنا بوجهة نظره عـــن الإنسان، وعن حالة الطبيعة، فإنه يُواجه بمهمة إيجاد قوة فعالة موازية لقوى الطرد المركزية فى الطبيعة الإنسانية. أو إنه بصورة أكثر وضوحًا يُواجه بمشكلة إيجـــاد علاج فعال لشر المجتمع الجسيم؛ وهو الحرب الأهلية. وقد وجد الحل فى حكومـــة مركزية؛ أعنى فى نظرية عن السيادة التى تشدد، بوجـــه خـــاص، علـــى مكانـــة الحكومة. ولما كان قد قبل فرض حالة الطبيعة، فإنه كان ملزمًا بأن يدمج تـــشديده على الحكومة فى تفسيره للعهد الذى يتم بواسطته الانتقال من حالة الطبيعـــة إلـــى حالة المجتمع المنظم. أما المشكلة عند روسو فهى مختلفة. فإذا ســـلّمنا بإصـــراره على الحرية، وسلّمنا برغبته فى أن يبين أن الانتقال من حالة الطبيعة إلـــى حالـــة المجتمع المنظم ليس إحلال العبودية محل الحرية من أجل أمن محض، فإنه يشعر أنه مجبر على أن يبين أن صورة من الحرية فى المجتمع تُكتسب بصورة أســـمى

من الحرية التى يتمتع بها الناس فى حالة الطبيعة. ومن ثم لا يتوقع المرء أن يجده يشدد على فكرة الحكومة فى تفسيره للعقد الاجتماعى، أو علـى فكـرة الأطـراف المتعاقدة التى تتنازل عن حقوقها لصاحب سيادة يكون خارج العقـد، أو لا يكـون طرفًا فيه. إننا نجده يشدد بدلاً من ذلك، على اتفاق متبادل بين الأطراف المتعاقـدة يخلق كيانًا أخلاقيًا جديدًا يعرف فيه كل فرد نفسه بصورة أكثر كمالاً مما يـستطيع أن يعرف فيه نفسه فى حالة الطبيعة.

ويتضح أن هذا يعنى تغيرًا ملحوظًا فى الموقف أو الاتجاه والأسلوب بـين "مقال عن العلوم والفنون" و"مقال عن التفاوت" و"العقد الاجتماعى" . ففـى كتـاب "مقال عن التفاوت" يمكن أن نرى بالفعل، كما هو ملاحظ فـى الفـصل الأخيـر، ظهور بعض عناصر النظرية السياسية الناضجة عند روسو. أما "مقال عن العلـوم والفنون" فإنه يعطى انطباعًا هو أن المجتمع السياسى شر كما يرى روسو، بينمـا نجد فى كتاب "العقد الاجتماعى" أن طبيعة الإنسان الحقيقية تتحقـق فـى النظـام الاجتماعى إن جاز هذا التعبير. إذ إنه يصبح "كائنًا ذكيًا وإنسانًا بدلاً من أن يكـون حيوانًا أحمق ومحدودًا"[(١)]. وليس هناك تناقض محض بـين "مقـال عـن العلـوم والفنون" و"العقد الاجتماعى" فى واقع الأمر. ففى "العقد الاجتماعى" يتحدث روسـو عن شرور المجتمع المحتضر كما هو موجود بالفعل، فى فرنسا بـصفة خاصـة، بينما يتحدث فى "العقد الاجتماعى" عن المجتمع السياسى كمـا ينبغـى أن يكـون. وحتى فى هذا العمل "العقد الاجتماعى"، بينما يمجد روسو المنافع التـى يكتـسبها الإنسان عن طريق العقد الاجتماعى، فإنه يلاحظ أن "تعسفات هذه الحالة الجديـدة تنحط به غالبًا إلى أدنى من الحالة التى خرج منها"[(٢)]. وفى الوقت نفسه يصعب أن ننكر أن هناك تغيرًا ملحوظًا فى الأسلوب والتشديد. ويصدق هذا أيضًا على علاقة كتاب "العقد الاجتماعى" بكتاب "مقال عن التفاوت". إن الانطباع الذى يعطيه الكتاب

---

(1) S.C., I, 8. p. 19.
(2) Ibid.

الثانى هو أن الإنسان، الخير بطبيعته، يكتسب أفكارًا أخلاقية، وصفات أخلاقية بالمعنى الدقيق عند امتلاك تدريجى للتطور الذى يسبق فيه المجتمع المدنى، بمعنى الروابط الاجتماعية الواسعة، تكوين مجتمع سياسى منتظم. أما فى كتاب "العقد الاجتماعى" فإن روسو يتحدث كما لو كان الإنسان ينتقل فى الحال من حالة لا أخلاقية إلى حالة أخلاقية عن طريق تأسيس المجتمع السياسى. "إن الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية يحدث تغييرًا بارزًا فى الإنسان باستبداله العدالة فى مسلكه بالغريزة، وبإضفائه على أفعاله الأخلاقية التى كانت تنقصها فيما مضى"(١). إن الدولة تصبح مصدر العدالة وأساس الحقوق. كما أنه قد لا يوجد هنا تناقض حاد. فالعقد الاجتماعى لا يعدو أن يكون شيئًا سوى اختلاق فلسفى، على حد تعبير هيوم، ونستطيع، إذا شئنا، أن ننظر إلى روسو على أنه يقوم بتمييز نظرى أو منطقى، وليس نظريًا بين الإنسان فى المجتمع والإنسان منظورًا إليه بالتجريد من المجتمع. إن الإنسان من حيث إنه فرد منعزل، وليس شريرًا فى ذاته، ليس موجودًا أخلاقيًا بصورة ملائمة؛ إذ إن حياته العقلية والأخلاقية لا تتطور إلا بداخل المجتمع فقط. وهذا ما يقوله روسو أساسًا فى كتابه "مقال عن التفاوت". وفى نفس الوقت هناك تغير فى الأسلوب والنغمة. ويمكن تفسير هذا التغير فى الأسلوب والنغمة عن طريق اختلاف الغرض إلى حد كبير. فقد اهتم روسو فى كتابه "مقال عن التفاوت" بأصول التفاوت، ويعزو إلى تأسيس المجتمع أصل ما يسميه "التفاوت الأخلاقى أو السياسى". إن التشديد هنا على التفاوت، كما يُشار إليه عن طريق عنوان كتاب "مقال عن التفاوت". واهتم روسو فى كتابه "العقد الاجتماعى" بالمنافع التى يحصل عليها الإنسان من تأسيس المجتمع، مثل الإرساء لحرية "طبيعية" مدنية وأخلاقية. لكن على الرغم من أنه يمكن تفسير التغير فى الأسلوب والنغمة عن طريق اختلاف الغرض إلى حد كبير، فإنه موجود على الرغم من ذلك. إن جانبًا جديدًا وهامًا من جوانب نظرية روسو السياسية يظهر فى كتابه "العقد الاجتماعى".

---

(1) S.C., I, 8. p. 18.

ويمكن أن نرى، بالتالى، كيف يمكن أن تكون الكلمات الافتتاحية فى الفصل الأول من كتاب "العقد الاجتماعى" مضللة، إذا أخذناها على أنها تكفى لبيان موقف روسو. "ولد الإنسان حرًا إلا أننا نراه مكبلاً بالأغلال فى كل مكان". إن هذه الكلمات تمثل مشكلة، ولا تشكل حلاً. ولا بد أن يوجد الحل فى فكرة الانتقال من حالة الحرية الطبيعية إلى الحالة المدنية والأخلاقية "إن ما يفقده الإنسان بالعقد الاجتماعى هو حريته الطبيعية، وحقًا لا محدودًا فى كل ما يغريه وما يستطيع بلوغه، أما ما يكسبه فهو الحرية المدنية، وملكية كل ما هو فى حيازته"[١]. ولا يحد الحرية الطبيعية إلا قوة الفرد، أما الحرية المدنية فتحدها الإرادة العامة، التى بها تصبح الإرادة الحقيقية لكل فرد واحدة. إن الحيازة هى نتيجة القوة، أو نتيجة وضع اليد الأولى، أما الملكية فإنها تقوم على سند إيجابى، فهى حق تمنحه الدولة. "يمكننا أن نضيف، علاوة على ذلك، إلى ما يكتسبه الإنسان فى الحالة المدنية الحرية الأخلاقية، التى وحدها تجعل الإنسان سيد نفسه بالفعل. إذ إن دافع الشهوة وحده هو عبودية، بينما طاعة القانون الذى نسنه ونفرضه على أنفسنا هى حرية"[٢]. إن الناس يرتدون إلى العبودية بالفعل فى بعض أشكال المجتمع، فى الملكية، والطغيان على سبيل المثال، وقد يكونون أكثر سوءًا مما كانوا عليه فى حالة الطبيعة. بيد أن هذا أمر عرضى؛ بمعنى أنه لا ينشأ عن ماهية الدولة. فإذا تأملنا الدولة فى ماهيتها، فإننا لا بد أن نقول إن تأسيسها مفيد للإنسان بصورة لا تعد ولا تحصى.

وتواجه روسو نفس الصعوبة التى واجهها لوك نتيجة لقبوله نظرية العقد الاجتماعى. فهل يجب علينا أن نقول إن الأطراف الأصلية المتعاقدة لا تلزم نفسها فقط، بل تلزم الأطراف التى تأتى بعدها أيضًا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما هو تبريرنا لأن نقول ذلك؟ لا يبدو أن روسو يهتم بهذه المشكلة بوضوح، على الرغم من أنه يبيّن أن مواطنى الدولة يستطيعون أن يتفقوا على حل العقد فى أى وقت.

---

(1) S.C., I, 8. p. 19.
(2) Ibid.

"لا يوجد ولا يمكن أن يوجد أى نوع من القانون الأساسى يعتبر ملزمًا لهيئة الشعب – ولا حتى العقد الاجتماعى نفسه"(١). كما أنه "ليس هناك قانون أساسى فى الدولة لا يمكن إبطاله حتى ولا العهد الاجتماعى نفسه؛ لأنه إذا كان كل المواطنين يجتمعون لنقض هذا العهد باتفاق مشترك، فلا يمكننا أن نشك بأنه قد نُقض بصورة مشروعة تمامًا"(٢) وإذا أخذنا الأفراد منفردين، فإن روسو يرجع إلى فكرة "جرتيوس" التى تقول إن كل واحد يستطيع أن يعدل عن الدولة التى هو عضو فيها، ويسترد حريته الطبيعية بخروجه من البلد. ويبدو أنه يؤكد هذا الرأى بإضافة القول "من السخف ألا يستطيع المواطنون جميعًا مجتمعين أن يفعلوا ما يستطيع أن يفعله كل واحد منهم منفردًا"(٣). (يضيف روسو ملاحظة يقول فيها إن الهروب من البلد للتملص من الواجبات فى اللحظة التى يكون فيها المرء فى حاجة إليه هو جريمة وفعل يستحق عليه العقاب). وهو يرى أنه طالما أن العقد الاجتماعى يوجد موجودًا أخلاقيًا جديدًا، فإن هذا الموجود يستمر فى الوجود، على الرغم من الواقعة التى تقول إن بعض الأفراد يموتون، ويولد أفراد جدد، إذا لم يحل الأفراد بصورة جمعية العقد فى مجلس من مجالسهم الدورية. إن العضوية فى الدولة لا تؤثر على الوجود المستمر للمجلس من حيث إنه موجود أخلاقى.

٢ – لقد رأينا أن العقل العام الذى يتشكل، كما يرى روسو، عن طريق اتحاد الأفراد بواسطة العقد الاجتماعى يُسمى صاحب السيادة عندما ننظر إليه على أنه إيجابى. وهذا يعنى أن صاحب السيادة هو هيئة الشعب كلها من حيث إنها مشرّعة، ومن حيث إنها مصدر القانون. ومن ثم فإن القانون هو التعبير عن الإرادة. ويستطيع روسو أن يقول،

---

(1) S.C., I, 7. p. 17.

(2) S.C., III, 18. p. 89.

(3) Ibid.

بالتالى، إن السيادة "ليست سوى ممارسة الإرادة العامة"[١]. إن كل مواطن يمتلك مقدرة مزدوجة. فمن حيث إنه عضو من أعضاء الموجود الأخلاقى الذى هو مصدر القانون، فإنه يكون عضوًا من أعضاء صاحب السيادة. ومن حيث إنه يخضع للقانون ويكون ملزمًا بطاعته، فإنه يكون رعية من الرعايا. إن الفرد يمتلك إرادة خاصة بالتأكيد، وقد لا تتفق هذه الإرادة مع الإرادة العامة. وواجبه المدنى هو أن يجعل إرادته الخاصة تتفق مع الإرادة العامة لصاحب السيادة، التى يكون هو نفسه عضوًا فيها.

يصر روسو على أن السيادة غير قابلة للتنازل؛ لأنها تكمن فى ممارسة الإرادة العامة، ولا يمكن أن يكون ذلك قابلاً للتنازل، أو قابلاً للتحول. إن المرء قد يحول القوة، لكنه لا يحول الإرادة. وهذا هو السبب فى أن روسو يصر مؤخرًا على أن الشعب لا يستطيع أن يختار ممثلين بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، فهو لا يستطيع أن يختار إلا نوابًا فقط. "إن السيادة لا يمكن أن تُمثل لنفس السبب الذى يجعلها غير قابلة للتنازل؛ فهى بصفة أساسية أساس الإرادة العامة. ولا تُمثل الإرادة العامة مطلقًا؛ فهى إما أن تكون هى نفسها، أو تكون شيئًا آخر، ليس هناك من وسط. إن نواب الشعب ليسوا إذًا ممثليه، ولا يمكن أن يكونوا كذلك فما هم إلا مفوضون عنه، ليس فى وسعهم أن يبتوا نهائيًا فى شىء. كل قانون لم يوافق عليه الشعب يكون باطلاً، ولا يكون قانونًا على الإطلاق"[٢]. (ويستنتج روسو نتيجة مفادها أن الشعب الإنجليزى لا يكون حرًا إلا أثناء انتخاب أعضاء البرلمان، وبمجرد أن يتم انتخابهم يرتد إلى العبودية).

---

(1) S.C., II, 1. p. 22.

(2) S.C., III, 15. p. 33.

إن السيادة لا تتجزأ للسبب نفسه؛ لأن الإرادة، التى تُسمى ممارستها سيادة، هى الإرادة العامة، ولا يمكن لهذه الإرادة أن تتجزأ. قم بتجزئتها، فإنه لن يكون لديك سوى إرادات خاصة، ولن يكون لديك بذلك سيادة. إننا لا نستطيع أن نقسمها إلى سلطات متنوعة مثل السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية. إن السلطة التنفيذية، أو الحكومية ليست هى صاحبة السيادة، وليست جزءًا منها؛ فهى تهتم بإجراء القانون، وهى مجرد أداة لصاحب السيادة. ومن ثم فإن صاحب السيادة هو، كما يرى روسو، المشرّع، وهذا المشرّع هو الشعب، وقد يكون صاحب السيادة اسمًا فى دولة معينة شخصًا، أو أشخاصًا غير الشعب؛ بيد أن صاحب السيادة الحقيقى هو الشعب دائمًا. ولا داعى للقول إن روسو لا يعنى "بالشعب" طبقة ما فى الدولة، من حيث إنها تتميز عن طبقة أخرى، أو عن الطبقات الأخرى، بل إنه يعنى به هيئة المواطنين كلها. كما أننا قد نلاحظ أنه يستخدم كلمة "مشرّع" بمعنى فنى خاص به هو؛ فهو يعنى بها شخصًا يسن القوانين، كما يقال إن "ليكورجوس"(١) شرّع القوانين للإسبرطيين. بيد أن المشرّع بهذا المعنى لا يمتلك سلطة صاحب السيادة بالتأكيد. إذ إن وظيفته استشارية، أو تنويرية؛ بمعنى أن مهمته هى أن ينَور الشعب صاحب السيادة حتى يفعل وفق فكرة واضحة عما تكون المصلحة العامة بالفعل هنا والآن.

إن السيادة هى، من ثم، ممارسة الإرادة العامة، وصاحب السيادة هو الشعب، الذى تكمن فيه الإرادة. لكن ماذا تعنى الإرادة العامة؟

إن الإغراء الطبيعى هو، بالتأكيد، أن نفهم مصطلح "الإرادة العامة" فى علاقته بالذات التى تريد؛ أعنى الشعب صاحب السيادة، أى أن نفهم هذا المصطلح فى وظيفته التشريعية. ومن ثم فإننا قد ننقاد بسهولة إلى الاعتقاد أن الإرادة العامة

---

(١) ليكورجوس: مشرّع إسبرطة فى القرن التاسع قبل الميلاد. وتقول الأسطورة إنه تلقى فى معبد دلفى الأوامر التى جعلها أساسًا لتشريعاته التى جاء فيها إن حماية الدولة لا تكون إلا بإقامة الأسوار العالية، وإعداد سور بواسطة الرجال الأقوياء. عملت إسبرطة بتشريعاته لأكثر من سبعة قرون (المترجم).

يمكن أن توحد كل الأهداف، والأغراض بالقرار الذى يتم التعبير عنه بصوت أغلبية المجلس. وإذا فسرنا ما يراه روسو بهذا المعنى، فإنه من المحتمل أن نعلّق بالقول إن وصفه للإرادة العامة بأنها معصومة من الخطأ، وبأنها تميل إلى النفع العام باستمرار محال وغير معقول، وضار. فهو محال وغير معقول؛ لأنه ليس هناك ما يضمن أن القانون الذى يسنه مجلس شعبى يريد النفع العام بالفعل. وهو ضار؛ لأنه يشجع على الطغيان وعدم التسامح. بيد أن التفسير الذى تقوم عليه هذه النتائج غير صحيح؛ إذ إن التشديد ليس فى محله على الإطلاق.

إنه يجب علينا أن نتذكر أولاً تمييز روسو الشهير بين الإرادة العامة، وإرادة الجميع. "كثيرًا ما يكون هناك فارق بين إرادة الجميع والإرادة العامة؛ فالإرادة العامة لا تراعى سوى المصلحة العامة المشتركة؛ أما إرادة الجميع فتراعى المصلحة الخاصة، وليست سوى مجموع الإرادة الخاصة"[١]. إن الإرادة العامة عامة، بالفعل، بمعنى أنها إرادة ذات عامة وكلية، أعنى الشعب صاحب السيادة، بيد أن التشديد الذى يضعه روسو هو على عمومية الهدف؛ أعنى المصلحة العامة أو الصالح العام، أو النفع العام. ولا يمكن أن تتوحد هذه الإرادة العامة بدون ضجة بمجموع الإرادات الخاصة كلما تتجلى فى صوت الأغلبية، أو حتى فى صوت متفق عليه بإجماع؛ لأن نتيجة التصويت قد تعبر عن فكرة خاطئة عما يتضمنه الصالح أو الخير العام، والمطالب العامة. وقد يضر القانون الذى يُسن من حيث إنه نتيجة التصويت بالنفع العام. "إن الشعب يريد الخير دائمًا من تلقاء نفسه، بيد أنه لا يعرف الخير دائمًا من تلقاء نفسه. وتكون الإرادة العامة سديدة دائمًا، ولكن الحكم الذى يوجهها لا يكون مستنيرًا باستمرار... إن الشعب يريد الخير الذى لا يراه"[٢]. وهذه هى الواقعة التى "تجعل المشرّع ضروريًا"[٣]؛ بالمعنى الذى وصفناه من قبل.

(1) S.C., II, 3. p. 25.
(2) S.C., II, 6. p. 34.
(3) Ibid.

إن "إرادة الجميع" ليست معصومة من الخطأ، بالتالى؛ "فالإرادة العامة" هى وحدها المعصومة من الخطأ وهى سديدة باستمرار. ويعنى هذا أنها تتجه إلى الخير أو الصالح العام باستمرار. وأعتقد أنه جلى أن روسو مدّ تصوره للخيرية الطبيعية للإنسان إلى الموجود الأخلاقى الجديد الذى ينشأ عن طريق العقد الاجتماعى. إن الفرد، الذى يدفعه حب الذات (الذى لا يتوحد بالأنانية بمعنى تقييمى أخلاقى) يبحث بطبيعته عن خيره الخاص، بيد أنه لا ينجم عن هذا بالضرورة أن تكون لديه فكرة واضحة عن طبيعته الحقيقية[١]. كما أن "العقل العام" الذى يوجده العقد الاجتماعى يبحث عن خيره الخاص لا محالة، وأعنى به الخير العام المشترك. غير أن الناس لا يفهمون باستمرار، أين يكمن خيرهم الحقيقى. وبذلك فإنهم يحتاجون إلى التنوير حتى يمكنهم أن يعبروا عن الإرادة العامة بصورة ملائمة.

دعنا نفترض من أجل الحجة أنه من المعقول أن نتحدث عن الدولة من حيث إنها كيان أخلاقى لديه القدرة على الإرادة. فإذا قلنا إن إرادتها، أعنى الإرادة العامة، سديدة باستمرار، وإذا ميزنا بين هذه الإرادة وإرادة الجميع منظورًا إليها على أنها مجموع الإرادات الخاصة، فإن القول إن الإرادة العامة لا تخطئ لا يؤدى بنا إلى القول بأن كل قانون يوافق عليه المجلس الشعبى هو بالضرورة القانون الأكثر توصيلاً للنفع العام فى ظروف معينة. إنه لا يزال هناك مجال لنقد ممكن له ما يبرره. ويمكننا فى الوقت ذاته أن نعرّض أنفسنا لخطر الارتداد إلى تحصيل حاصل؛ لأنه إذا قلنا إن الإرادة العامة سديدة باستمرار، وإذا كنا نعنى بذلك أن الإرادة العامة تتجه إلى الصالح أو الخير العام باستمرار، فإن السؤال يثار عما إذا كنا نقول شيئًا أكثر من القول إن الرغبة فى الصالح أو الخير العام هى الرغبة فى الصالح أو الخير العام، وإذا كان هذا هو ما نعنيه، فإننا نعرف الإرادة العامة عن طريق هدف عام وكلى، وهو الصالح أو الخير العام، أو المصلحة. ومن

---

(١) يمكن أن نقارن ذلك بالنظرية الإسكولائية التى تقول إنه مهما أراد الإنسان، فإنه يريد ما يبدو له خيرًا (المؤلف).

ثم فإنه يمكن التأكيد أن روسو لا يستطيع أن يتخلص من تبجيل غير ممحص للقرارات التشريعية للمجالس الشعبية إلا برد ما يقوله إلى تحصيل حاصل غير ضار.

ويمكن أن يكون التعليق على هذا النحو: إن ما هو مطلوب بالفعل هو تفسير واضح جلي لمعنى الحديث عن الدولة بأنها كيان أخلاقي ذو إرادة. فإذا كانت هذه الإرادة تتوحد بإرادة الجميع، فما عساها أن تكون بالضبط؟ هل هي شيء يفوق كل الإرادات الخاصة؟ أو هل هي بالأحرى إرادات خاصة تؤخذ بصورة جمعية ويُنظر إليها وفقًا لتوجهها الطبيعي إلى الخير، بدلاً من أن يُنظر إليها على أنها تتجه عن طريق تصورات خاصة عن الخير في أذهانِ مَنْ تكون لديهم هذه التصورات؟ تواجهنا في الحالة الأولى مشكلة أنطولوجية، أعني أنه تواجهنا مشكلة الحالة الأنطولوجية للإرادة العامة. أما في الحالة الثانية فإنه يبدو أنه مطلوب من روسو أن يعيد النظر في نزعته الفردية الأولى؛ لأن إرادة الشخص (أ) تتجه إلى خيره، وإرادة الشخص (ب) تتجه إلى خيره. ومن ثم إذا أردنا أن نقول إن إرادة الشخص أ، ب، ج... إلخ، منظورًا إليها في اتجاهها الطبيعي إلى الخير، تشكّل بصورة جمعية الإرادة العامة (التي تتجه إلى الخير أو الصالح العام)، فإنه يبدو أنه ينبغي علينا أن نثبت أن الناس بطبيعتهم، ومنذ البداية هم موجودات اجتماعية، وأن إراداتهم لا تتجه بطبيعتها إلى الخير الخاص فحسب، وإنما إلى الخير العام أيضًا، أو إلى خيرهم الخاص من حيث إنه متضمن بداخل الخير العام، أو من حيث إنه يساهم فيه. واعتقد أن شيئًا من هذا القبيل كان يدور في خلد روسو بالفعل. لكنه عن طريق تقديم صورة فردية للإنسان منذ البداية، ثم تقديم فكرة الشخص العام الأخلاقي الجديد ذي الإرادة الخاصة به، فإنه جعل الطبيعة الدقيقة للإرادة العامة، وعلاقتها الدقيقة بالإرادات الخاصة غامضة. إن هناك، بالفعل، إشارة طفيفة إلى أن روسو أعطى لهذه المشكلات التأمل المتمعن الذي تحتاج إليه. إننا نستطيع أن نميز في فلسفته السياسية خطوطًا متنوعة من التفكير يصعب أن تنسجم معًا. وخط

التفكير الأكثر دلالة وأهمية هو، بلا شك، فكرة الدولة من حيث إنها كيان عضوى ذو إرادة خاصة، وتكون بمعنى ما غير محدد نسبيًا الإرادة "الحقيقية" لكل عضو فى الدولة. وسأعود إلى هذه الفكرة حالاً.

إننى لا أعنى الإشارة أنه لا توجد رابطة بين الإرادة العامة والفاعلية التشريعية للشعب صاحب السيادة عند روسو. والقول بأن هناك فى الغالب اختلافًا كبيرًا بين إرادة الجميع، والإرادة العامة، كما يقول روسو، لا يعنى القول بأنهما لا يتفقان معًا على الإطلاق. وإحدى المشكلات عند روسو من حيث إنه مُنظّر سياسى هى افتراض وسيلة تضمن أن الإرادة العامة التى لا تخطئ تبلغ تعبيرًا عينيًا وملموسًا فى القانون. وإحدى الوسائل التى يفترضها لاحظناها من قبل؛ وهى وظيفة "المشرّع" الحكيم. ووسيلة أخرى هى منع الجماعات الجزئية فى الدولة بقدر المستطاع. إن المسألة هى على النحو التالى: إذا أدلى كل مواطن بصوته بصورة مستقلة تمامًا، فإن الفوارق بينهم تُلغى كما يرى روسو، و"تبقى الإرادة العامة من حيث إنها مجموع الفوارق"[(١)]. ومع ذلك، إذا تشكلت اتحادات وأحزاب، لكل منها إرادته العامة (إذا تحدثنا بصورة نسبية)، فإن الفوارق تصبح أقل ضخامة، وتكون النتيجة أقل عمومية، وأقل تعبيرًا عن الإرادة العامة. وعندما يغدو أحد الاتحادات، أو الأحزاب أكثر قوة، أو أكثر ضخامة حتى إن إرادته تهيمن على إرادات المواطنين الآخرين لا محالة، فإن النتيجة لن تكون تعبيرًا عن الإرادة العامة للدولة على الإطلاق، بل إنها تكون تعبيرًا عن إرادة خاصة (خاصة بمعنى أنه بالنسبة للإرادة العامة للدولة حتى إذا كانت عامة بالنسبة لأعضاء الاتحاد، أو الحزب). إن النتيجة التى يقررها روسو هى "المهم إذًا للحصول على التعبير عن الإرادة العامة ألا تكون هناك جماعة جزئية فى الدولة، وألا يُبدى كل مواطن رأيه إلا تعبيرًا عن نفسه"[(٢)].

---

(1) S.C., II, 3. p. 25.
(2) S.C., II, 3. p. 25.

وهذا هو بالتأكيد أحد الأسباب لماذا يُظهر روسو كراهية للكنيسة المسيحية. "وحيثما يشكل الأكليروس هيئة، فإنه يكون سيدًا ومشرّعًا فى بلده الخاص... ومن بين جميع الكُتاب المسيحيين، فإن الفيلسوف هوبز هو الوحيد الذى رأى بوضوح الضرر والعلاج الذى جرأه على أن يقترح توحيد رأسى النسر، وإرجاع كل شيء إلى الوحدة السياسية... ولكن كان عليه أن يبين أن روح المسيحية السائدة تخالف نظامه، وأن مصلحة الكاهن ستكون أقوى من مصلحة الدولة دائمًا"(١). وعندما يتحدث روسو ضد الكنيسة المسيحية، ولصالح الدين المدنى الخالص، فإنه لا يهتم مباشرة بمناقشة الإرادة العامة، والتعبير عنها. بيد أن ملاحظاته مناسبة بصورة واضحة؛ لأن الكنيسة إذا نصبّت نفسها من حيث إنها شبه صاحبة سيادة فإن تأثيرها، أو نفوذها سيتداخل لا محالة مع التعبير عن الإرادة العامة لصاحب السيادة الحقيقى؛ وهو الشعب.

ويجب أن نلاحظ أن روسو يفترض أنه إذا كان المواطنون مستنيرين بحق، وإذا أُخمدت الجماعات الجزئية فى الدولة (أو إذا كانت كثيرة العدد حتى إن مصالحها المتباينة تُلغى، حيث لا يكون ذلك ممكنًا)، فإن صوت الأغلبية سيعبر عن الإرادة العامة بالضرورة. "إذا لم يكن للمواطنين، عندما يتداول الشعب وهو على دراية كافية، أية وسيلة للاتصال فيما بينهم، فإن الإرادة العامة قد تنتج دائمًا عن العدد الكبير من الفوارق الصغيرة ويكون القرار حسنًا دائمًا"(٢). كما أنه "ليس هناك سوى قانون واحد يتطلب بطبيعته موافقة إجماعية. ذلك هو العقد الاجتماعى... وما عدا هذا العقد الاجتماعى الأولى يكون العدد الأكبر ملزمًا للآخرين جميعهم... إن الإرادة العامة تُنظَّم وفق حساب أو عد الأصوات"(٣). ولا يناقض ذلك ما يقوله روسو عن التمييز بين الإرادة العامة، وإرادة الجميع؛ لأن المقصود من التمييز هو الإقرار بإمكان المصالح الخاصة، وبصفة خاصة

---

(1) S.C., IV, 3. p. 116.
(2) S.C., II. 3. pp. 25-26.
(3) S.C., IV, 2. p. 44.

مصلحة مجموعات جزئية، واتحادات تحدد قرار الشعب فـــى المجلـــس. وعنـــدما يحدث هذا التعسف، فإن نتيجة التصويت لا تمثل الإرادة العامة. بيـــد أنـــه عنـــدما تُتجنب صنوف التعسف هذه، فإن النتيجة ستعبر عن الإرادة العامة بالتأكيد.

إن هذا صحيح بصورة جلية، بمعنى ما بالتأكيد، هو أن إرادة الأغلبية أكثـــر عمومية من إرادة الأقلية. غير أن هذه بديهية. وهو ليس كل ما يدور بخلد روسو؛ لأن القانون الذى هو بمثابة تعبير عن الإرادة العامة هو، كما يرى، قـــانون يميـــل إلى الخير أو الصالح العام، ويضمنه، أو إلى المصلحة العامة، ويضمنها. ومن ثـــم إذا تم تجنب تأثير مصالح المجموعة، فإن إرادة المجلس التى يـــتم التعبيـــر عنهـــا توصل إلى الخير أو الصالح العام لا محالة. إن انتقاد إرادة المجلـــس التـــى يـــتم التعبير عنها لا يبدو أنه مشروع إلا على أساس تأثير مفرط من قبل حزب خاص، أو مصالح مجموعة. وإذا افترضنا أن كل مواطن "يبدى رأيه تعبيرًا عن نفـــسه" ، ولا يتعرض لصنوف من الضغط غير المشروعة، فإنه لا يبدو أنه لن يعد هناك أى سبب، بناء على مقدمات روسو، لنقد إرادة المجلس التى يتم التعبير عنها، حتى إذا لم يتم التعبير عنها إلا عن طريق صوت الأغلبية. صـــحيح أن روســـو يقـــرر أن الأغلبية لا بد أن تصل إلى إجماع بالنسبة لخطورة المسائل التى يجب البـــت فيهـــا وإقرارها، غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن "الإرادة العامة تتكـــون عـــن طريق حساب أو عد الأصوات، (وإن) جميع خصائص الإرادة العامة مازالت بعـــد فى حالة الأغلبية"(١).

ترتبط مناقشة روسو للإرادة العامة بمشكلة الحرية ارتباطًا وثيقًا. وهو يريد، كما رأينا، أن يبرر الانتقال من حالة الطبيعة الافتراضـــية إلـــى حالـــة المجتمـــع السياسى المنظم. ولما كان يعتقد أن الإنسان حر بطبيعته، وأن الحرية قيمة لا تُقدر بثمن، فإنه شعر بأنه مجبر على أن يبين أن الإنسان يحصل على نوع أسمى مـــن الحرية، بدلاً من أن يفقدها، وذلك عن طريق العقد الاجتماعى، الذى تنشأ بمقتضاه

---

(1) S.C., IV, 2, p. 44.

الدولة؛ لأن "تخلى المرء عن حريته هو تخلٍ عن صفته كإنسان"[1]. ويؤكد روسو، بالتالى، أن الحرية الطبيعية تتحول إلى حرية مدنية عن طريق العقد الاجتماعى. بيد أنه واضح أن الناس مجبرون فى المجتمع على أن يطيعوا القانون. وإذا لم يطيعوا القانون، فإنهم سيُعاقبون. وإذا سلّمنا بذلك، فهل يمكن الإقرار بأن الإنسان يصبح، عن طريق استبداله بحالة الطبيعة، التى يكون فيها حرًا فى أن يفعل ما يشاء، حالة المجتمع السياسى أكثر حرية، وليس أقل، مما كان من قبل، أو أنه على الأقل يكتسب حرية أكثر كمالاً؟ إن معالجة روسو لهذه المشكلة شهيرة.

أولاً، لا بد أن نفهم العقد الاجتماعى على أنه يشمل التعهد الضمنى بالخضوع للإرادة العامة، ومَنْ يرفض الخضوع لها سيخضع لها بالقسر والإكراه. "إن المواطن يوافق على جميع القوانين حتى على تلك التى تُجاز رغمًا عنه، بل وعلى تلك التى تعاقبه عندما يجرؤ على انتهاك حرمة واحد منها"[2].

وثانيًا، وهذه هى المسألة الأكثر أهمية، الإرادة العامة هى إرادة كل إنسان الحقيقية. والتعبير عن الإرادة العامة هو التعبير عن كل إرادة مواطن الحقيقية. ومن ثم، فإن اتباع المرء لإرادته هو الفعل بحرية. وبذلك فإن إجبار المرء على أن يجعل إرادته الخاصة تتفق مع الإرادة العامة يعنى أنه مجبر على أن يكون حرًا. إنه يوجد حالة حيث يريد المرء ما يريده "بالفعل" .

إن لدينا هنا مفارقة روسو الشهيرة وهى "لكى لا يصبح العقد الاجتماعى صيغة باطلة، فإنه يشتمل ضمنيًا على هذا الالتزام الذى يستطيع وحده أن يعطى القوة للآخرين، ألا وهو أن كل مَنْ يرفض طاعة الإرادة العامة سيُرغم عليها من قبل الهيئة كلها. وهذا لا يعنى شيئًا آخر غير أنه يُجبر على أن يكون حرًا"[3]. كما أن "الإرادة العامة توجد عن طريق حساب أو عد الأصوات. وعندما يتغلب الرأى

(1) S.C., I, 4. p. 10.
(2) S.C., IV. 2. p. 93.
(3) S.C., I, 7. p. 18.

المعارض لرأيى، فإن ذلك لا يدل على شيء سوى أننى كنت مخطئًا، وأن ما كنت أُقَدر أنه الإرادة العامة لم يكنها. ولو أن رأيى الخاص هو الذى تغلب لكنت فعلت غير ما كنت قد أردت، وعندئذ ما كنت لأكون حرًا"(١).

من الصعب أن نرى كيف "تبرهن" الواقعة التى تقول إن رأيًا ما يختلف عن رأيى الخاص يتغلب عن طريق صوت الأغلبية على أننى مخطئ. ويفترض روسو، ببساطة، أنها تبرهن على ذلك. ومع ذلك، فإننا عندما نلقى نظرة على هذه المسألة، فإننا نستطيع أن نلفت الانتباه إلى الاستخدام الغامض لكلمة "حر"؛ إذ إن شخصًا آخر قد يقتنع بالقول بأنه إذا كانت الحرية تعنى الحرية فى أن يفعل المرء ما يريد أن يفعله، ولديه القدرة البدنية على الفعل، فإن عضوية الدولة تلغيها بالفعل. غير أن إلغاء حرية المرء عن طريق القانون هو أمر أساسى لصالح المجتمع، وبالنظر إلى الواقعة التى تقول إن منافع المجتمع تفوق مضاره ومساوئه، فإن هذا الإلغاء لا يحتاج إلى تبرير غير فائدته. إن المشكلة التى لها صلة بالموضوع هى مشكلة حصرها فى أدنى حد يتطلبه الخير أو الصالح العام. ومع ذلك فإن هذا المنظور التجريبى، والنفعى لا يناسب ذوق روسو. فهو يريد أن يبين أن الإلغاء الظاهرى للحرية ليس إلغاءً بالفعل على الإطلاق. وبذلك فإنه يقع فى مفارقة إثبات أنه يمكن أن يُجبر المرء على أن يكون حرًا. وتفترض الواقعة المحض التى تقول إن الوضع يستوقف المرء مباشرة من حيث إنه وضع مفارق أن كلمة "حر" تُعطى معنى، أيًا كان، قد يختلف عن المعنى، أو المعانى، الذى تحمله عادة. وتطبيق هذه الكلمة على الشخص الذى يُجبر على أن يطيع قانونًا معينًا مثلاً، لا يفضى إلى الوضوح. ويجب ألا نفترض، بتطبيق كلمة خارج مجالها العادى، أن القوة والإجبار ليسا هما القوة والإجبار بالفعل.

وقد يبدو النقد اللغوى مملاً وسطحيًا لبعض الأذهان. بيد أنه ذو أهمية عملية ملحوظة فى واقع الأمر؛ لأن تحويل الأسماء أو الألقاب التى تستحق الثناء إلى

---

(1) S.C., IV, 2. p. 94.

مواقف تكون خارج مجال معناها العادى هو وسيلة مألوفة للمروجين السياسيين الذين يريدون أن يجعلوا هذه المواقف أكثر قبولاً. وبذلك فإن مصطلح "الديمقراطية" قد يطبق أحيانًا، بإضافة كلمة "حقيقى"، على الحالات التى تطغى فيها القلّة على الكثرة بمساعدة القوة والعنف. وتسمية "يُجبر على أن يكون حرًا" هى حالة من نفس النوع. ونجد "روبسبير"، فيما بعد، يقول إن إرادة اليعقوبيين هى الإرادة العامة، ويسمى الحكومة الثورية استبداد الحرية. إن النقد اللغوى يمكن أن يلقى بعض الضوء الضرورى جدًا على هذه المشكلات.

وليس المقصود من هذه الملاحظات افتراض أن روسو نفسه مناصر للاستبداد، أو الطغيان، أو الإرهاب على الإطلاق بالتأكيد. فالمفارقة عنده لا تنشأ من رغبة فى جعل الناس يعتقدون أن الأسود هو الأبيض، وإنما تنشأ من صعوبة تبرير خاصية عادية من خصائص الحياة الاجتماعية، وهى تقييد النزوة الشخصية بالقوانين العامة الكلية، فى مقابل الصورة التى قدمها لحالة الطبيعة. وعلى الرغم من أنه ليس من الملائم سوى أن نشير إلى الأخطار التى تلازم استخدام هذه المفارقات، فإنه صحيح أيضًا أن حصر أنفسنا فى النقد اللغوى للنوع الذى أشرت إليه لا يساعد على ملاحظة الأهمية التاريخية لنظرية روسو عن الإرادة العامة، والطرق المختلفة التى تستطيع أن تتطور بها. وربما يكون هذا هو أحد الأسباب لماذا يمكن أن يبدو هذا النقد مملاً وسطحيًا. غير أن ملاحظات أخرى على نظرية روسو ستؤجل إلى القسم الأخير من هذا الفصل. وسأنتقل إلى موضوع الحكومة.

٣ – يقول روسو إن لكل فعل حر سببين يساعدان فى إحداثه. أحدهما أخلاقى، وهو الإرادة التى تحدد الفعل، والآخر مادى، وهو القوة المادية التى تنفذه. وكلا السببين ضروريان. فالمشلول قد يريد الركض، غير أنه يبقى مكانه؛ لأنه تنقصه القوة المادية.

وعندما نطبق هذا التمييز على الدولة، فإنه يجب أن نميّز بين السلطة التشريعية، أعنى الشعب صاحب السيادة، والسلطة التنفيذية، أو الحكومة. وتعبر

السلطة التشريعية عن الإرادة العامة بقوانين عامة كلية، ولا تهتم بأفعال معينة، أو بأشخاص معينين. أما السلطة التنفيذية فإنها تطبق القانون وتدعمه، وتهتم، بالتالى، بأفعال معينة، وبأشخاص معينين. "إننى أطلق اسم الحكومة، أو الإدارة العليا على الممارسة الشرعية للسلطة التنفيذية، واسم الأمير، أو الوالى، أو الحاكم على الشخص، أو الهيئة المكلفة بهذه الإدارة"(١).

إن التصرف الذى يخضع الشعب نفسه بمقتضاه إلى الأمير ليس عقدًا؛ "فهو ببساطة إنابة فقط"(٢). وينجم عن هذا أن صاحب السيادة يستطيع أن يحدد، أو يعدل، أو يسترد السلطة التنفيذية عندما يحلو له. إن روسو يتصور مجالس دورية للشعب صاحب السيادة يتم فيها الاقتراع على مسألتين بصورة منفصلة: "هل يشاء صاحب السيادة الاحتفاظ بشكل الحكومة الحالى؟"، و"هل يشاء الشعب ترك الإرادة فى يد المكلفين بأعبائها بالفعل؟"(٣). واضح هنا أن روسو يتصور دولاً صغيرة مثل مقاطعات سويسرا، حيث يمكن للناس أن يتقابلوا معًا بصورة دورية. ومع ذلك، فإن المبدأ العام وهو أن الحكومة ليست سوى وسيلة الشعب صاحب السيادة، ينطبق على كل الدول. والقول بأن الشعب يستطيع أن "يستعيد" السلطة التنفيذية لا يعنى بالتأكيد أنه يستطيع أن يقرر ممارسة هذه السلطة نفسها. وحتى فى المقاطعات السويسرية الصغيرة لا يستطيع الشعب أن يستمر فى الإدارة. ويهتم الشعب صاحب السيادة – بناء على مبادئ روسو – بالتشريع على أية حال، ولا يهتم بالإدارة، إلا بمعنى أنه إذا لم يرضَ عن إدارة الحكومة الموجودة، فمن حقه أن يستبعدها، ويعهد بالسلطة التنفيذية إلى حكومة أخرى.

يرى روسو أن السلطة التنفيذية تمتلك "شخصية معينة، وحساسية يشترك فيها كل أعضائها، وقوة، وإرادة من صنعها للمحافظة عليها"(٤). غير أن ذلك لا

---

(1) S.C., III, 1. p. 50.
(2) S.C., III, 1. p. 50.
(3) S.C., III, 18. p. 89.
(4) S.C., III, 1. p. 33.

يغير الواقعة التى تقول إن "الدولة توجد بذاتها، وإن الحكومة لا توجد إلا بصاحب السيادة"[١]. ولا يمنع هذا الاعتماد الحكومة من التصرف بعنف، ويقظة، بيد أن إرادتها المهيمنة يجب أن تكون الإرادة العامة كما يتم التعبير عنها فى القانون. وإذا كان لها إرادة معينة منفصلة أكثر فعالية وقوة من إرادة صاحب السيادة، "سيصبح هناك صاحبا سيادة؛ أحدهما بالحق، والآخر بالفعل، وسينهار الاتحاد الاجتماعى فى الحال، وتنحل الدولة"[٢]. ولم يكن روسو مناصرًا للأمراء أو الحكومات صاحبة الأهواء، والطغاة[٣]. وسيصبح صاحبا السيادة خادمين للشعب، لا سيدين له.

وعلى الرغم من أن روسو يناقش نوعين من الحكومة، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى الخوض فى هذا الموضوع؛ لأنه يرفض تمامًا أن يقرر أن هناك شكلاً مثاليًا للحكومة، يناسب كل الشعوب، والظروف. "عندما نسأل ما أفضل حكومة بصورة مطلقة"، فإننا نطرح سؤالاً لا حل له بقدر ما هو محدود، أو، بالأحرى، له من الحلول الصالحة بقدر ما هنالك من التركيبات الممكنة فى أوضاع كل الأمم المطلقة والنسبية"[٤]. كما أنه "دار الجدل كثيرًا فى جميع العصور حول أفضل أشكال الحكومة دون النظر إلى أن كلاً من تلك الأشكال يكون الأفضل فى حالات معينة، والأسوأ فى حالات أخرى"[٥]. ومع ذلك، يمكننا أن نقول إن الحكومات الديمقراطية تناسب الدول الصغيرة، والحكومات الأرستقراطية تناسب الدول ذات الحجم المتوسط، والحكومات الملكية تناسب الدول الكبيرة. بيد أن كل أشكال الدستور يمكن أن يُساء استخدامها. "فلو كان هناك شعب من الآلهة لحكم نفسه

---

(1) Ibid.
(2) S.C., III, 1. p. 33.
(٣) تُستخدم كلمة "طاغية" هنا بمعناها المألوف. ومع ذلك فإن الطاغية، بلغة روسو الفنية، هو الذى يغتصب سلطة الملك، فى حين أن المستبد هو الذى يغتصب سلطة صاحبة السيادة. و"بذلك لا يمكن أن يكون الطاغية مستبدًا، لكن المستبد يكون طاغية دائمًا" (المؤلف) (S.C., III, 3. p. 57).
(4) S.C., III, 9. p. 73.
(5) S.C., III, 3. p. 57.

ديمقراطيًا، ولذلك فإن حكومة على هذا المستوى من الكمال لا تصلح للبشر"(١). ويتحدث روسو هنا عن الديمقراطية بالمعنى الحرفى، التى تكون من بين كل أشكال الدستور والشكل الأكثر احتمالاً الذى يؤدى إلى فرقة، وحرب أهلية. والقول بأن الحكومة الملكية معرضة لسوء الاستخدام واضح وجلى. إن "النظام الأفضل والأقرب إلى الطبيعة" هو أن يحكم الجمهور عقله عندما يكون من المؤكد أن هؤلاء العقلاء يحكمونه من أجل صالحه، لا من أجل صالحهم هم"(٢). بيد أن هذا ليس مؤكدًا بالتأكيد. ويمكن للأرستقراطية أن تفسد وتنحط، مثل أى شكل آخر من أشكال الحكومة. إن الميل إلى الفساد طبيعى، وحتمى فى كل أشكال الدستور فى واقع الأمر. "إن الهيئة السياسية، والجسم الإنسانى أيضًا، يموتان بمجرد أن يولدا، ويحملان داخلهما أسباب انهيارهما"(٣). صحيح أنه يجب على الناس أن يحافظوا على الهيئة السياسية فى حالة جيدة بقدر المستطاع، تمامًا كما يحافظون على أجسامهم. ويمكن أن يتم هذا بصورة جيدة بفصل السلطة التنفيذية عن السلطة التشريعية بوضوح، وبوسائل دستورية متنوعة. لكن حتى الدولة المكونة تكوينًا جيدًا سيكون لها نهاية، حتى إذا استمرت فى البقاء مدة أطول من دول أخرى، بغض النظر عن الظروف غير المتوقعة، تمامًا مثلما يموت الجسم الإنسانى السليم والقوى فى النهاية، على الرغم من أنه هو نفسه، وبغض النظر عن الأعراض غير المتوقعة، يميل إلى البقاء جسمًا عليلاً وواهنًا.

٤ – إن قدرًا معينًا مما قاله روسو فى كتابه "العقد الاجتماعى" يرتبط، بوضوح، بإيثاره للجمهورية الصغيرة، مثل مدينته هو "جنيف". ففى الدولة الصغيرة جدًا يستطيع المواطنون أن يجتمعوا معًا بصورة دورية، ويمارسوا وظائفهم التشريعية مثلاً. لقد زودته دولة – المدينة اليونانية، وجمهورية سويسرا الصغيرة بمثاله عن الدولة من جهة الحجم. وفضلاً

(1) S.C., III. 4. p. 59.
(2) S.C., III. 5. pp. 50-51.
(3) S.C., III, 11. p. 77.

عن ذلك، لم يكن نقيضا الغنى والفقر اللذان شوها فرنسا المعاصرة، وأثارا استياء روسو موجودين فى حياة شعب سويسرا الأكثر بساطة. كما أن نظام التمثيل الذى استهجنه روسو شجع عليه اتساع الدول، حتى إذا "كان قد جاءنا من الحكومة الإقطاعية، من ذلك النظام الظالم والسخيف الذى يحط من قدر البشرية، ويدنس اسم الإنسان"(١). لقد فهم روسو جيدًا أن الدولة الصغيرة جدًا تعانى من مساوئ معينة، مثل صعوبة الدفاع عن نفسها، غير أنه قبلَ فكرة اتحادات الدول الصغيرة.

بيد أن استياء روسو من الدول الصغيرة يشكّل جانبًا غير هام نسبيًا، مع إنه ملفت للنظر، من جوانب نظريته السياسية. لم يكن روسو خياليًا ليفترض أن فرنسا، مثلاً، يمكن أن تُختزل، من الناحية العملية، إلى كثرة من الدول الصغيرة، أو إلى اتحادات من هذه الدول. وعلى أية حال إن فكرته عن سيادة الشعب، ومثاله عن الحكم للشعب ذوا أهمية كبيرة وتأثير أكبر من أى فكرة من أفكاره عن الحجم المناسب للدول. لقد كان لفكرة السيادة الشعبية أثر على "روبسبير" واليعاقبة. ويمكننا أن نقول إنه عندما انتشر شعارا الحرية والمساواة فى أوروبا، فإن أفكار روسو هى التى كانت تنتشر إلى حد ما، على الرغم من أنه لم يكن مناصرًا للثورة. ولم يكن روسو عالميًا؛ فقد كره عالمية عصر التنوير، وانتقد بشدة نقص الوطنية، وحب الوطن اللذين كانا يميزان إسبرطة، والجمهورية الرومانية الأولى، والشعب السويسرى. ويمكننا أن نقول على الأقل، بالتالى، إن فكرة روسو عن السيادة الشعبية الوطنية تشبه، إلى حد ما، نمو الديمقراطية الوطنية من حيث إنها تتميز عن الاشتراكية العالمية.

ومع ذلك، فإنه يصعب أن نقيّم التأثير العملى لكتابات روسو عن التطور السياسى والاجتماعى؛ لأننا نكون مجبرين على أن نحصر أنفسنا فى إشارات عامة بصورة كبيرة أو قليلة. ويسهل كثيرًا أن نتعقب تأثير نظرياته على فلاسفة آخرين. والمفكران اللذان يخطران بالبال مباشرة هما كانط وهيجل.

---

(1) S.C., III, 15. p. 33.

إن نظرية روسو عن العقد الاجتماعى ذات أهمية ضـئيلة، أو ليـست ذات أهمية، فى هذا الشأن. لقد أعطاها أهمية، بالفعل، كما يبين عنوان عمله الـسياسى الرئيسى بوضوح، بيد أنها ليست إلا مجرد وسيلة مصطنعة، أخـذها مـن كُتـاب آخرين، لتبرير الانتقال من حالة الطبيعة المفترضة إلى حالة المجتمـع الـسياسى. إنها ليست نظرية لها أى مستقبل. وما هو أكثر أهمية نظرية الإرادة العامة. بيد أن هذه النظرية تطورت على نحوين على الأقل.

ففى المسودة الأصلية لكتاب "العقد الاجتماعى" يتحـدث روسـو عـن الإرادة العامة مشيرًا إلى أنه يوجد فى كل إنسان فعل خالص للفهم، يفكر فيما يرغبه لجاره، وفيما يكون من حق جاره أن يرغبه له. إنه يتصور الإرادة هنا بأنها عاقلـة. دعنـا نضيف إلى هذه النظرية التى يعبر عنها فى كتاب "العقد الاجتماعى" أن "دافع الشهوة وحده هو العبودية، فى حين أن طاعة القانون الذى نسنه لأنفسنا هى الحرية"(١). ثـم إن لدينا إرادة مستقلة، وعاقلة، أو عقلاً عمليًا يشرّع به الإنسان لنفسه فـى طبيعتـه الأسمى، ويسن قانونًا أخلاقيًا يخضع له فى طبيعته الدنيا. وهذا القانون عام وكلـى؛ بمعنى أن العقل يسّن ما هو صحيح، وما ينبغى أن يكون عليه الإنـسان فـى نفـس الظروف، بصورة ضمنية على الأقل. وفكرة الإرادة المستقلة هذه التى تـشرّع فـى المجال الأخلاقى هى استباق واضح لأخلاق كانط. وقد يُعتـرض علـى أن الإرادة الكانطية عاقلة بصورة خالصة، فى حين أن روسو يشدد على واقعة مؤداها أن العقل لا يكون فعالاً من حيث إنه موجه للفعل إذا لم يُطبع القانون فى قلـوب النـاس فـى صفات لا تُمحى، ولا تُطمس. وتحتاج الإرادة العاقلة إلى قوة دافعة تكمن فى دوافـع الإنسان الأساسية. وهذا صحيح. وصحيح أن روسو يشدد على الدور الـذى يلعبـه الدافع الداخلى فى حياة الإنسان الأخلاقية. بيد أنه ليست هنـاك نيـة لافتـراض أن نظرية روسو عن الإرادة العامة، ونظرية كانط عن العقل العملى هما نظرية واحـدة وهما هما. والمسألة هى ببساطة أن هناك عناصر فى نظرية روسو يمكن تطويرهـا فى اتجاه كانطى. وقد تأثر كانط بكتابات روسو بالتأكيد.

---

(1) S.C., III, 8, p. 19.

ومع ذلك، ليست الإرادة العامة عامة وكلية ببساطة من جهة هدفها. كما أنها عامة وكلية من جهة موضوعها كما يرى روسو. أعنى أنها إرادة الشعب صاحب السيادة؛ إرادة الموجود الأخلاقى، أو الشخص العام الذى يخرج إلى حيز الوجود عن طريق العقد الاجتماعى. ولدينا هنا أصول النظرية العضوية للدولة التى طوّرها هيجل. فقد انتقد هيجل نظرية العقد الاجتماعى، ورفضها، غير أنه أدان روسو؛ لأنه جعل الإرادة مبدأ للدولة(١). إن هيجل لم يتغاض عن نظريتى روسو عن الدولة، والإرادة العامة بالتأكيد؛ غير أنه درسه، وتأثر به فى تطوير نظريته السياسية.

لقد لاحظنا أن روسو يعبر عن استياء من الدول الصغيرة. وفى نوع المجتمع السياسى الذى نظر إليه على أنه مثالى تتجلى الإرادة العامة فيما قد نسميه بالسلوك الديمقراطى الصريح، أعنى عن طريق اقتراع المواطنين فى مجلس شعبي. غير أننا لو افترضنا دولة كبيرة، تكون فيها هذه المجالس غير قابلة للتنفيذ تمامًا، فإن الإرادة العامة لا يمكن أن تجد تعبيرًا فى تشريع مباشر. فهى يمكن أن تجد تعبيرًا جزئيًا فى انتخابات دورية، بيد أنها تحتاج للتعبير التشريعى إلى تفسير عن طريق شخص، أو أشخاص غير الشعب صاحب السيادة. وهى ليست بعيدة جدًا عن تصور الإرادة العامة التى لا تخطئ، وتجد تعبيرًا محكمًا عن طريق أفواه بعض القادة. ولا أعنى أن روسو يستحسن هذا التفسير لنظريته. ويمكنه أن يشير إلى أقسام من كتاباته التى تناهضها. وفى الوقت نفسه تلائم فكرة الإرادة شبه الصوفية التى تبحث عن تفسير محكم استغلالاً من هذا النوع.

ومع ذلك، ثمة طريقة أخرى يمكن أن تتطور بها نظرية الإرادة العامة. ففى إمكاننا أن نتصور فكرة على أنها تمتلك مثالاً فعالاً يمكن التعبير عنه بتاريخه، وعاداته، ونظمه، ويكون مرنًا بمعنى أنه ليس مثالاً ثابتًا، ومحكمًا، بل إنه مثال

(١) The Philosophy of Right. Trans. By T.M. Knox. Oxford. 1942. pp. 156-7. – راجع أيضًا ترجمتنا العربية فقرة رقم ٢٥٨ – إضافة (المراجع).

يتكون بالتدريج، ويحتاج إلى تعديل، وتشكيل على ضوء تطور الأمـــة. ثـــم إننــا نستطيع أن نتحدث عن مهمة المشرعين، ومهمة المنظرين السياسيين من حيث إنها محاولة التعبير العينى الملموس عن هذا المثال، وبيان ما تريده الأمة "بالفعل" . ولا أفترض أن هذا التصور بمنأى عن النقد. وهدفى هو أنه يمكن تقديم نظريـــة عـــن الإرادة العامة بدون أن نُجبر على تصور أداة التفسير على أنهـــا لـــسان حـــال لا يخطئ. إن المشرّع، والحكومة قد يحاولان أن يريا ما هو أفضل بالنسبة للأمة على ضوء عاداتها، ونظمها، وظروفها التاريخية، غير أنه لا ينجم عن ذلك أن تفسير ما هو أفضل يُنظر إليه، أو يجب أن ينظر إليه، على أنه صحيح. إنه يمكن أن نجعـــل فكرة الأمة التى تريد ما هو أفضل بالنسبة لها، وفكرتى الحكومة والمـــشرّع مـــن حيث إنها تحاول، أو تحاول فى ظل إلزام، أن تعبّـــر عـــن هـــذه الإرادة، بـــدون افتراض أن هناك أى أداة من أدوات التفسير والتعبير لا تخطئ. وبمعنـــى آخـــر، يمكن أن نجعل نظرية روسو تلائم حياة دولة ديمقراطية كما هـــى موجـــودة فـــى ثقافتنا الغربية.

ومن الأسباب الرئيسية لماذا تكون التطويرات المتنوعة لنظرية روسو ممكنة هو الغموض بالتأكيد الذى يمكن أن يوجد فيما يقوله عن النظرية. وغموض هـــام هو الآتى: عندما يقول روسو إن النظام الاجتماعى هو أساس كل الحقـــوق، فـــإن قوله يمكن أن يؤخذ بمعنى غير ضار إذا فهمنا مصطلح "الحق" على أنـــه الحـــق الشرعى. ويصبح القول من ثم بديهية، ولكـــن عنـــدما يقـــول إن التـــشريع يولـــد الأخلاق(1)، فإن ذلك يفترض أن الدولة هى مصدر التمييزات الأخلاقية. وإذا ربطنا هذا بهجومه على الجماعات الجزئية بدفاعه عن دين مدنى، من حيث إنه يتميز عن الدين الموحى به الذى يتحقق عن طريق الكنيسة، فمن اليسير أن نفهم كيف يتضح الموقف وهو أن نظرية روسو السياسية تتجه فى اتجاه المذهب الشمولى. مع إنه لم يعتقد، فى حقيقة الأمر، أن الأخلاق تعتمد ببساطة على الدولة. وفضلاً عن ذلـــك،

---

(1) S.C., IV, 7. p. 111.

يصر روسو على الحاجة إلى المواطن الفاضل إذا كان ينبغـــى أن تكـــون الدولـــة نفسها صالحة. وبذلك فإنه يواجه المأزق الذى وقع فيه أفلاطون. وهو أنه لا يمكن أن تكون هناك دولة صالحة بدون مواطنين صالحين. غير أن المواطنين لا يكونون صالحين إذا مالت الدولة، فى تشريعها، وحكومتها، إلى تضليلهم وإفسادهم. وهـــذا هو أحد الأسباب التى تفسر لماذا لجأ روسو إلى فكرة "مشرّع" مستنير على نمـــط "صولون" أو "ليكرجوس" . بيد أن الواقعة المحض التى تقول إن روسو واجه هـــذا المأزق تبين أنه لم يعتقد أن الأخلاق تعتمد على الدولة ببساطة؛ بمعنى أن ما تعلن الدولة أنه حق يكون حقًا. وفضلاً عن ذلك، اعتقد أن قانونـــا طبيعيًـــا مكتـــوب أو مطبوع فى قلوب البشر. وإذا اعتبر أن هذا القانون الطبيعى يجد تعبيرًا محكمًا فى إرادة الشعب صاحب السيادة المعلن عنها بالتأكيد، فإن هذا التفاؤل يرجع إلى إيمانه بخيرية الإنسان الطبيعية لا إلى إيمانه بوضعية أخلاقية. ومع ذلك، لا يمكن إنكـــار أنه صاغ أقوالاً تنم عن وضعية أخلاقية؛ بمعنى أنها تبدو أنها تتـــضمن اســـتمداد الأخلاق من التشريع، والرأى الاجتماعى. وبمعنى آخر، إن نظريته غامـــضة، إذا أخذناها بأسرها. فالإنسان يريد الخير باستمرار، غير أنه يمكن أن يخطئ من جهة طبيعته. فمَنْ الذى يجب أن يفسر القانون الأخلاقى؟ الرد غامض. فأحيانًا نُخبر بأنه الضمير، وأحيانًا نُخبر بأنه المشرّع. ومن جهة صـــوت المـــشرّع فإنـــه يخطـــئ بالضرورة؛ فقد يتأثر بالمصالح الأنانية، ومن ثم لا يعبر عن الإرادة العامة. ولابـــد أن يكون الضمير هو العامل الحاسم. ومن جهة أخرى، يجب علـــى الإنـــسان أن يعمل بموجب قرار الشعب صـــاحب الـــسيادة: إذا كـــان لا بـــد أن يكـــون حـــرًا بالضرورة. إنه يصعب أن نزعم أن ثمة غموضًا هنا. وبذلك، حتى على الرغم من أن روسو نفسه يشدد على القانون المطبوع فى صفات لا تُمحى ولا تُطمـــس فـــى قلوب البشر، وفى صوت الضمير، فإننا نستطيع أن نفهم الإدعاء الـــذى يقـــول إن هناك عناصر متعارضة فى نظريته، وأن العنصر الجديد هو الميل إلـــى اســـتبعاد التصور التقليدى لقانون أخلاقى طبيعى.

وثمة ملاحظة أخيرة، وهى: لقد أدرجنا روسو تحت العنوان العام لعصر التنوير فى فرنسا، ونظرًا للواقعة التى تقول إنه اعتزل عن الموسوعيين ودائرة هولباخ، فإن هذا قد يبدو تصنيفًا غير مناسب. وفى تطوير الأدب لم يكن لروسو أثر قوى فى فرنسا فحسب، بل فى الأدب الألمانى أيضًا، وبصفة خاصة فى فترة العاصفة Sturm، والاندفاع Drang (١). وقد يبدو هذا سببًا إضافيًا لإبعاده عن عصر التنوير فى فرنسا. غير أن روسو لم يكن منشئ أدب الحساسية، حتى إذا كان قد أعطاه دفعة قوية، ولم يكن وحده من بين الفلاسفة والكتاب الفرنسيين فى القرن الثامن عشر الذين أكدوا أهمية الانفعالات، والوجدان فى الحياة الإنسانية. فحسبنا أن نذكر فوفينارج مثلاً. ويبدو الموقف على النحو التالى: إذا اخترنا المذهب العقلى الجاف، والنزعة الشكية فى الدين، والميل إلى المادية من حيث إنها الخصائص الرئيسية لعصر التنوير فى فرنسا، فإننا لا بد أن نقول بالتأكيد إن روسو قد تجاوز عصر التنوير. بيد أننا نستطيع أن نراجع جيدًا تصورنا للفترة لتشمل روسو، لأننا يمكن أن نجد فيها شيئًا غير المذهب العقلى الجاف، والمادية، والنزعة الشكية فى الدين. حقيقة الأمر هى أنه بينما توجد جذور روسو فى حركة التفكير العظيمة العامة فى فرنسا فى القرن الثامن عشر، فإنه عَلَمٌ شهير جدًا فى تاريخ الفلسفة، والأدب حتى إنه لن يكن مفيدًا أن نعطيه لقبًا مميزًا، ونعتقد أننا قد أوفيناه حقه تمامًا. فهو جان جاك روسو، ويبقى جان جاك روسو، لا مجرد نموذج لنمط ما. إن بعض نظرياته، مثل العقد الاجتماعى، معروفة ومعهودة فى عصره، وذات أهمية تاريخية ضئيلة. وفى جوانب أخرى من تفكيره، الأساسى، والتربوى، والسيكولوجى تطلُّع إلى المستقبل. وبعض مشكلاته، مثل العلاقة بين الفرد والدولة هى مشكلات حقيقية الآن بصورة واضحة مثلما كانت عندما كتبها، حتى إذا أعطينا لتساؤلاته صياغات مختلفة.

---

(١) مصطلح "العاصفة والاندفاع" يطلق – فى ألمانيا – على حركة الأدب التى مهدت للرومانسية. وكان من أعلامها جوته نفسه (المراجع).

الجزء الثانى...

عصر التنوير فى ألمانيا

الفصل الخامس

عصر التنوير فى ألمانيا (١)

كرستيان توماسيوس – كرستيان فولــف – أتبــاع فولف وخصومه.

١ – أفضل مَنْ يمثل المرحلة الأولى من التنوير فى ألمانيــا ربمــا يكــون كرستيان توماسيوس Chrisian Thomasius (١٦٥٥ – ١٧٢٨)، ابــن جاكوب توماسيوس الذى كان أحد معلمــى ليبنــتس. شــدد كرســتيان توماسيوس فى مرحلة شبابه على تفوق الفرنسيين علــى الألمــان فــى مجال الفلسفة. إذ إن الألمان لديهم ميل إلى التجريدات الميتافيزيقية التى لا تساعد على الخير العام ولا على السعادة الفردية. فالميتافيزيقا لا تنتج معرفة واقعية. وفضلاً عن ذلك، فإن الفلسفة التى تُعلَّم فــى الجامعــات تفترض أن غاية التأمل العقلى هى تأمل الحقائق المجردة لذاتها. بيد أن هذا الفرض خاطئ؛ لأن قيمة الفلسفة تكمن فى فائدتها، أعنى فى ميلهــا إلى المساهمة فى تحقيق الخير الاجتماعى، أو الخير العام، وإلى سعادة الفرد، أو خيره. وبمعنى آخر، الفلسفة هى وسيلة للتقدم.

ويرجع هذا العداء للميتافيزيقا والمذهب العقلــى الخــالص إلــى المــذهب التجريبى إلى حد ما. إن العقل، كما يرى توماسيوس، لا بد أن يُنقى من الأهــواء، والتصورات المسبقة، وبصفة خاصة من تلك التــى تميــز المــذهب الأرســطى والإسكولائية. لكنه إذا كان قد رفض الميتافيزيقا الأرسطية والإسكولائية، فإنه لــم يفعل ذلك ليضع مكانها ميتافيزيقا أخرى. ومن ثم هاجم توماســيوس كتــاب "دواء

العقل والجسم" ل "شيرنهاوس" Tschirnhaus [١]، مثلاً، الذى دافع عن تطبيق المنهج الرياضى فى فلسفة للاكتشاف، والذى مجّد بلوغ الحقيقة من حيث إنها المثال النبيل للحياة الإنسانية، وذلك تحت تأثير ديكارت وإسبينوزا. إنه جلى، بالنسبة لتوماسيوس، إن معرفتنا الإنسانية تعتمد على الحواس. فليس لدينا أفكار فطرية، ولا نستطيع أن نكتشف حقائق عن العالم عن طريق منهج استنباطى خالص: إن التجربة والملاحظة هما المصدران الوحيدان الجديران بالثقة للمعرفة، وتحدد الحواس حدود هذه المعرفة. فمن جهة، إذا لم يكن هناك أى شىء صغير لا يؤثر على الحواس، فإننا لا نستطيع أن نعرفه، ومن جهة أخرى، هناك أشياء كبيرة حتى إنها تفوق قدرة عقولنا. إننا نستطيع أن نعرف، مثلاً، أن موضوعات الحواس تعتمد على علّة أولى، بيد أننا لا نستطيع أن نعرف، عن طريق الفلسفة على الأقل، طبيعة هذه العلّة. إن اعتماد عقولنا على الإدراك الحسى ووجود حدود لمعرفتنا يظهران خواء التأمل الميتافيزيقى. إنه يجب علينا ألا نسمح لأنفسنا بأن نرتد إلى الميتافيزيقا بالشك فى جدارة الحواس، ثم محاولة تقديم برهان فلسفى على جدارتها. إن الشك له، بالفعل، مكانه المناسب فى حياتنا العقلية؛ لأنه يجب علينا أن نخضع للشك آراء الماضى التى ثبت أنها عديمة الفائدة للإنسان. غير أن الحس المشترك السليم يضع حدًا للشك. إنه يجب علينا أن نتجنب التورط إما فى المذهب الشكى، أو فى الميتافيزيقا. ويجب علينا، بالأحرى، أن نكرس أنفسنا لبلوغ معرفة العالم التى تقدمها الحواس، ليس من أجل المعرفة لذاتها، وإنما من أجل فائدتها.

لكن على الرغم من أن فكرة توماسيوس عن الفلسفة، كما تظهر فى كتابيه "مدخل إلى المنطق" و"المنطق العملى" (وكلاهما فى عام ١٦٩١)، هى التعبير عن رؤية تجريبية إلى حد ما، فإن هؤلاء المؤرخين الذين لم يربطوها بالتطورات الاجتماعية فحسب، وإنما ربطوها أيضًا برؤية الإصلاح البروتستانتى ربما كانوا

---

(١) شيرنهاوس (١٥٦١ – ١٧٠٨) فيلسوف، ورياضى، وفيزيائى ألمانى. أدخل فى الجبر تحويلاً عامًا لتبسيط المعادلات الجبرية. من أهم مؤلفاته "دواء العقل والجسم" (المترجم).

على حق. وبالتأكيد إذا قررنا ببساطة أن الأهمية التى تُعطى لفكرة الخير العام هى تعبير عن صعود الطبقة المتوسطة، فإننا نعرّض أنفسنا لمسئولية المغالاة؛ لأن فكرة الخير العام كانت ظاهرة وبارزة فى فلسفة العصور الوسطى مثلاً. وقد يصح فى الوقت نفسه أن يرتبط التطور النفعى للفلسفة، بارتباطه مع فكرة العقل المستنير الذى يستخدم قدراته لتطوير الخير العام، نقول قد يرتبط إلى حد ما ببنية المجتمع فى مرحلة ما بعد العصور الوسطى، ومن غير المعقول أن نتحدث عنه بأنه فلسفة "برجوازية"، شريطة أن لا تُستخدم هذه الكلمة بمعنى سيئ. وبالنسبة للارتباط الدينى، يبدو أن هناك بعض الحقيقة فى وجهة النظر التى تذهب إلى أن الفلسفة البرجوازية هى امتداد علمانى لرؤية الإصلاح البروتستانتى. فالخدمة الحقيقية لله يجب أن توجد فى الأشكال العادية للحياة الاجتماعية، لا فى التأمل المنعزل لحقائق أبدية، أو فى الانصراف عن العالم بالزهد، والتقشف. وعندما تُفصل هذه الفكرة عن وضعها الدينى بدقة، فإنها تؤدى، بسهولة، إلى نتيجة هى أن التقدم الاجتماعى، والنجاح الفردى فى هذا العالم هما علامتان من علامات الفضل الإلهى. وإذا كان للتأمل الفلسفى، كما اعتقد لوثر، أهمية ضئيلة، أو إذا لم يكن له أهمية، فى المجال الدينى، فإنه ينجم عن ذلك أنه يجب أن يُكرس لتطوير الخير الاجتماعى، وللسعادة الدنيوية الفردية. إن المنفعة، وليس تأمل الحقيقة من أجل ذاتها، هى الباعث الرئيسى لهذا التأمل. أعنى أن الفلسفة ترتبط بمسائل الأخلاق، والتنظيم الاجتماعى، والقانون، بدلاً من أن ترتبط بالميتافيزيقا واللاهوت. إنها تركز على الإنسان، بيد أن هدفها الرئيسى عندما تركز على الإنسان هو أن تطوّر خيره الدنيوى، بدلاً من أن تدمج أنثروبولوجيا فلسفية فى ميتافيزيقا عامة للوجود. إنه يجب أن ننظر إلى الإنسان من الناحية السيكولوجية، لا من الناحية الميتافيزيقية، أو من وجهة نظر لاهوتية.

ولا يعنى هذا، بالتأكيد، أن الفلسفة يجب أن تكون ضد ما هو دينى. فقد كانت فلسفة التنوير الفرنسى تعادى باستمرار، كما رأينا، المذهب الكاثوليكى،

وتعادى، عند كُتاب معينين، الدين بوجه عام، الذى نُظر إليه على أنه عدو للتقدم الاجتماعى. غير أن وجهة النظر هذه لم تميز، بالتأكيد، التنوير الألمانى بوجه عام، أو توماسيوس بوجه خاص. فقد كان توماسيوس بعيدًا عن أن يكون رجلاً غير متدين. فهو، على العكس، ارتبط بالنزعة التقوية، وهى حركة نشأت فى الكنيسة اللوثرية فى نهاية القرن السابع عشر، وكانت تهدف إلى بعث حياة تعبدية جديدة فى هذه الجماعة المتدينة. لكن على الرغم من أننا لا نستطيع أن نقول بصورة مشروعة إن النزعة التقوية ردت الدين ببساطة إلى الوجدان، فإنها لم تتعاطف مع الميتافيزيقا، أو مع اللاهوت الإسكولائى، لكنها شددت على الإيمان الشخصى وعلى ما هو باطنى وداخلى. ومن ثم ساهمت النزعة التقوية، مثل المذهب التجريبى، لأسباب مختلفة، فى صرف الفلسفة عن الميتافيزيقا، واللاهوت الطبيعى[١].

إن نتيجة كتاب "علم العقل أو نظرية العقل" هى أن الميتافيزيقا عديمة الفائدة، ولابد أن يُستخدم العقل فى تطوير خير الإنسان. ويقدم توماسيوس نظريته الأخلاقية فى كتابيه "مدخل إلى الأخلاق" (عام ١٦٩٢) و"الأخلاق العملية" (عام ١٦٩٦). بيد أن النظرية مرت بتحول غريب وملفت للنظر؛ فلقد أُخبرنا فى البداية أن الخير الأقصى للإنسان هو سكون النفس، والذى يبين الطريق إليه هو العقل، أعنى الإرادة من حيث إنها الملكة التى تقود الإنسان بعيدًا عن الخير. ويبدو هذا مثالاً فرديًا. بيد أن توماسيوس يمضى فيقرر أن الإنسان هو كائن اجتماعى بطبيعته، ولا يكون إنسانًا إلا من حيث إنه عضو فى المجتمع، إذا تحدثنا بصورة ملائمة. وينجم عن ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يبلغ سكون النفس بدون الرابطة

(١) هذه العبارة صحيحة فيما يخص التأثير المباشر للنزعة التقوية على توماسيوس وأتباعه؛ لأنها مالت إلى تخليص الدين واللاهوت من مجال التأمل الفلسفى. غير أن العبارة فى حاجة إلى تقييد؛ لأن معرفة ما بالنزعة التقوية ضرورية، مثلاً، كما سنرى فى المجلد القادم، لفهم تطور فكر هيجل (المؤلف).

الاجتماعية، بدون حب أقرانه، ويجب على الفرد أن يكرس نفسه للخير العام. وعن طريق الحب المتبادل تنشأ إرادة عامة تجاوز الإرادة الخاصة والأنانية الخالصة. ويبدو أنه يترتب على ذلك أنه لا يمكن أن توصف الإرادة بأنها سيئة؛ لأن "الحب العقلى" هو تجلٍ للإرادة، ومن الحب العقلى تنشأ الفضائل. بيد أن توماسيوس لا يريد مطلقًا أن يقرر أن الإرادة الإنسانية سيئة. فالإرادة هى عبد للدوافع الأساسية أو للبواعث مثل الرغبة فى الثروة، والشهرة، والسعادة. ولا يمكن إحراز الأنانية عن طريق مجهوداتنا الخاصة. إن الاختيار الإنسانى والفعل لا يمكن أن ينتجا سوى الخطيئة. والنعمة الإلهية وحدها هى التى فى إمكانها أن تنقذ الإنسان من عجزه الأخلاقى. وبمعنى آخر، إن النزعة التقوية هى التى لها الكلمة الأخيرة فى كتابات توماسيوس الأخلاقية، ويلوم نفسه على الاعتقاد بأن الإنسان يستطيع أن يطوّر أخلاقًا طبيعية بقدرته هو الخاصة.

وترجع شهرة توماسيوس إلى كتاباته فى الفقه القانونى، والقانون العالمى؛ فقد نشر فى عام ١٦٨٨ كتاب "مؤسسات الفقه القانونى المدرسى"، و"القوانين الأساسية للطبيعة والعالم"، و"المنظور البرهانى عند بفندروف". وفى هذا العمل كتب، كما يشير العنوان، اعتمادًا على الفقيه القانونى الشهير "صموئيل بفندورف" (١٦٣٢ - ١٦٩٤)(١). غير أنه أظهر درجة عظيمة من الأصالة والاستقلال فى مؤلفه الأخير "أسس قانون الطبيعة وقانون الأمم" (عام ١٧٠٥). يبدأ فيه بنظر فى الإنسان من إنه سيكولوجى بطبيعته، وليس ميتافيزيقيًا. ويجد فى الإنسان ثلاثة دوافع أساسية هى: الرغبة فى أن يحب طويلاً وبسعادة بقدر الإمكان، والخوف الغريزى من الموت والألم، والرغبة فى الملكية والسيادة. ولما كان العقل لا يتحكم فى هذه الدوافع أو البواعث، فإن الحالة الطبيعية للمجتمع البشرى توجد، التى هى مزيج من الحرب والسلام، وتميل باستمرار إلى الاندماج فى الحالة الأولى. ولا

---

(١) صموئيل بفندروف (١٦٣٢ - ١٦٩٤) فقيه ومؤرخ ألمانى. من مؤلفاته : القانون الطبيعى، ودستور الإمبراطورية الألمانية... (المترجم).

يمكن علاج هذه الحالة إلا عندما ينتصر التأمل العقلى ويتجه إلى أن يحقق للإنسان الحياة الأطول والأكثر سعادة بقدر المستطاع. لكن ما عساها أن تكون الحياة السعيدة؟ إنها فى المقام الأول الحياة العادلة، وينص مبدأ العدالة على أنه يجب علينا ألا نفعل للآخرين ما نحب ألا يفعلوه لنا. ويقوم على هذا المبدأ القانون الطبيعى بالمعنى الضيق، أعنى من حيث إنه يتجه إلى حفظ العلاقات السلمية الخارجية. وهى فى المقام الثانى الحياة التى توصف بالكرامة، وينص مبدأ الكرامة على أنه يجب علينا أن نفعل للآخرين ما نحب أن يفعلوه لنا. ويقوم على هذا المبدأ السياسة التى تتجه إلى تطوير السلام بالفعل الأريحى. وهى فى المقام الثالث الحياة التى تتطلب الفضيلة واحترام الذات، والمبدأ هنا هو أنه يجب علينا أن نفعل لأنفسنا ما يحب أن يفعله الآخرون لأنفسهم حسب قدراتهم. ويقوم على هذا المبدأ الأخلاق، التى تتجه إلى تحقيق السلام الداخلى.

إن لدينا هنا وجهة نظر مختلفة عن وجهة النظر التى تفترضها ملاحظات توماسيوس فى كتابه "الأخلاق العملية" عن عجز الإنسان على أن يطوّر حياة أخلاقية بمجهوداته هو الخاصة؛ لأنه فى كتاب "أسس القانون الطبيعى والدولى المستمدة من الحس المشترك" يتبنى، بوضوح، الموقف الذى يقول إننا نستطيع أن نستمد القانون الطبيعى من العقل الإنسانى، وأن الإنسان يستطيع بممارسة العقل أن يتغلب على دوافعه الأنانية، ويطوّر ما هو نافع ومفيد، أعنى الخير العام. كما أن "بفندورف" استمد القانون الطبيعى من العقل، بيد أن توماسيوس فصل القانون الطبيعى عن الميتافيزيقا واللاهوت بصورة أكثر حدة مما فعل "بفندورف". ومن ثم نجد فكرة تميز التنوير؛ وهى أن العقل يستطيع أن يداوى جروح الحياة الإنسانية، وأن ممارسة العقل يجب أن تتجه إلى الخير الاجتماعى. إن الإنسان يجد خيره الخاص فى التغلب على رغباته وشهواته الأنانية، وفى إخضاع نفسه لخير المجتمع. ولا يعنى هذا أن توماسيوس نبذ الاعتقاد فى الدين تمامًا، أو فيما يفوق الطبيعة. لكنه مال إلى فصل الدين، الذى ينتمى إلى مجال الإيمان، والشعور، عن

مجال التأمل الفلسفى. إن تشديد "كالفن" على المشاركة يظهر فى شكل علمانى؛ بيد أنه يتواجد مع النزعة التقوية اللوثرية عند توماسيوس.

٢ – والممثل الرئيسى للمرحلة الثانية من التنوير الألمانى هو "كرستيان فولف" Christian Wolff (١٦٧٩ – ١٧٥٤). ومع ذلك، فإننا نجد عند فولف نظرة مختلفة تمامًا عن نظرة توماسيوس. فعداء فولف للميتافيزيقا، المرتبط بالنزعة التقوية، لا وجود له مطلقًا. ونجد بدلاً من ذلك تجديدًا لفلسفة أكاديمية، وميتافيزيقا مدرسية، ونزعة عقلية شاملة ودقيقة. ويجب ألا يؤخذ هذا على أنه يتضمن أن فولف كان عقليًا بمعنى أنه كان ضد ما هو دينى، فهو لم يكن من هذا النوع على الإطلاق. لكنه طوّر مذهبًا عقليًا كاملاً لفلسفة شمل الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعى، وكان له تأثير قوى فى الجامعات. لقد أكد، بحق، الغاية العملية للفلسفة، وكان هدفه هو تطوير نشر الفهم والفضيلة بين الناس. بيد أن الملاحظة المميزة لتفكيره هى ثقته فى قدرة العقل الإنسانى على أن يبلغ اليقين فى مجال الميتافيزيقا، بما فى ذلك المعرفة الميتافيزيقية بالله، وإصراره على بلوغ هذا اليقين. وتجد هذه النزعة العقلية تعبيرًا فى عناوين كتاباته الألمانية التى تبدأ باستمرار بالكلمات "الأفكار العقلية عن..."؛ ومنها على سبيل المثال: "الأفكار العقلية عن الله، والعالم، ونفس الإنسان" (عام ١٧١٩). وتكوّن أعماله اللاتينية معًا "الفلسفة العقلية". لقد كان الفصل التقوى لمجال الإيمان عن مجال العقل، واستبعاد الميتافيزيقا من حيث إنها عديمة الفائدة وغير يقينية فكرة غريبة تمامًا عن تفكير فولف. وبهذا المعنى واصل التراث العقلى العظيم للفلسفة الأوروبية لما بعد عصر النهضة. لقد كتب معتمدًا على ليبنتس بصورة ملحوظة، الذى عبّر عن تفكيره بصورة إسكولائية وأكاديمية. لكن على الرغم من أنه كانت تنقصه أصالة ليبنتس وأتباعه الرواد الآخرين، فإنه علّمّ من

الأعلام الذين لهم أهميتهم فى الفلسفة الألمانية. وعندما ناقش كانط الميتافيزيقا والأدلة الميتافيزيقية، كان فى ذهنه فلسفة فولف فى الغالب؛ لأنه درس فى مرحلة ما قبل النقد أفكار فولف وأتباعه وتمثلها.

ولد "فولف" فى برسلو، وقُدّر له فى البداية أن يدرس اللاهوت، على الرغم من أنه كرس نفسه فى الحال للفلسفة، وحاضر فى الموضوع فى "ليبزج". وجعلته بعض الملاحظات على "دواء العقل والجسم" لـ "شيرنهاوس" على علاقة ب "ليبنتس"، وبناء على توصية عُيّن فولف أستاذًا للرياضيات فى جامعة "هاله"، حيث لم يحاضر فيها فى الرياضيات فحسب، وإنما فى فروع الفلسفة المختلفة أيضًا. ومع ذلك، أثارت آراؤه عداء زملائه التقويين، الذين اتهموه بالإلحاد، وأقنعوا فردريك وليم الأول بأن يحرمه من منصبه (عام ١٧٢٣). ولقد أُمر فولف، بالفعل، بأن يغادر بروسيا فى غضون يومين، وإلا كانت عقوبته الإعدام، واُستقبل فى "ماربورج"، حيث واصل نشاطه كمحاضر وكاتب، بينما أثارت حالته مناقشة حارة فى ألمانيا. واستدعاه فردريك الثانى فى عام ١٧٤٠ أستاذًا فى جامعة "هاله"، ومُنح اللقب فيما بعد. وفى الوقت نفسه، كان تأثير أفكاره ينتشر فى الجامعات الألمانية. وتوفى فى "هل" عام ١٧٥٤.

لقد كان فولف عقليًا دقيقًا فى بعض النواحى. ومن ثم كان المنهج المثالى بالنسبة له هو المنهج الاستنباطى. ويمكن استخدام هذا المنهج خارج المنطق الصورى والرياضيات البحتة عن طريق واقعة هى أن المبدأ الأسمى، وهو مبدأ عدم التناقض، ينطبق على كل حقيقة. ونستطيع أن نستمد من هذا المبدأ مبدأ العلة الكافية، الذى هو، مثل مبدأ عدم التناقض، مبدأ أنطولوجى، وليس مبدأً منطقيًا فحسب. ومبدأ العلّة الكافية ذو أهمية عظيمة فى الفلسفة. فالعالم، مثلاً، لا بد أن تكون علّته الكافية فى موجود مفارق، أعنى فى الله.

ولقد كان فولف، بالتأكيد، على وعى بأن المنهج الاستنباطى وحده لا يكفى لبناء نسق من الفلسفة، ولا يكفى إلى حد كبير لتطوير العلوم التجريبية. فنحن لا

نستطيع أن نمضى فى هذه العلوم بدون التجربة والاستقراء، بل حتى فى الفلسفة نحتاج إلى عناصر تجريبية. ومن ثم، يجب علينا فى الغالب أن نقنع بالاحتمال. إن بعض القضايا يقينية بصورة مطلقة؛ لأننا لا نستطيع أن نقرر عكسها دون أن نقع فى تناقض، بيد أن هناك قضايا كثيرة لا يمكن أن نردها إلى مبدأ عدم التناقض، لكنها تتمتع بدرجات متنوعة ومختلفة من الاحتمال.

وبمعنى آخر، لقد قبل فولف تمييز ليبنتس بين حقائق العقل، التى لا يمكن أن نقرر عكسها دون أن نقع فى تناقض، والتى هى صادقة بالضرورة، وحقائق الواقع، التى لا تكون صادقة بالضرورة، وإنما بصورة ممكنة. وطبق التمييز بهذه الطريقة مثلاً. فالعالم هو نسق الأشياء المتناهية المترابطة، وهو يشبه آلة تعمل، أو تتحرك بالضرورة بطريقة معينة؛ لأنها تكون على ما هى عليه. بيد أن هذه الضرورة مشروطة. فإذا أراد الله العالم على هذا النحو، فإنه لا يمكن أن يكون سوى ما هو عليه. وينجم عن ذلك أن هناك قضايا كثيرة صادقة عن العالم، لا يكون صدقها ضروريًا بصورة مطلقة. والعالم فى نفس الوقت مكون فى النهاية من جواهر، يمثل كل جوهر منها ماهية يمكن تصورها، من الناحية المثالية على الأقل، فى فكرة واضحة ومحددة. وإذا كانت لدينا معرفة بهذه الماهيات، فإننا نستطيع أن نستنبط سلسلة من حقائق ضرورية؛ لأننا عندما نتصور ماهيات، فإننا نجرد من وجود عينى، وننظر فى نظام الإمكان، بصرف النظر عن اختيار الله لهذا العالم الجزئى. وما هو عرضة للخلاف، بالفعل، هو وجهة نظر فولف التى تقول إن العالم يمكن أن يكون مختلفًا عما هو عليه لا تنسجم مع نظريته عن الماهيات؛ لأنه يمكن إثبات أن نظام العالم لا يمكن أن يكون إلا ما هو عليه، إذا سلّمنا بالماهيات التى تكوّن العالم. ومع ذلك، فإن المسألة التى أريد أن أوضحها هى أن نزعة فولف العقلية، أعنى تشديده على أفكار متميزة ويمكن تعريفها، وعلى الاستنباط، أدت به إلى وصف الفلسفة بأنها علم الممكن، وعلم كل الأشياء الممكنة، والشىء الممكن هو أى شىء لا يحتوى على تناقض.

لقد ذكرنا ليبنتس، وليس ثمة شك، بالتأكيد، فى أن فلسفته كان لها تأثير ملحوظ على تفكير فولف. وسننظر فى نماذج لهذا التأثير باختصار. لكن عندما يعيد فولف فكرة الجواهر فإنه يشير بوضوح إلى الإسكولائيين، ولكن على الرغم من أنه كان حريصًا على أن يؤكد، إذا سلمنا بالازدراء المتفشى للمذهب الإسكولائى آنذاك، بأنه يطوّر أفكارهم، فإنه لا يخفى الواقعة التى تقول إنه لا يتعاطف، متبعًا فى ذلك ليبنتس، مع الازدراء واسع النطاق لآرائهم وعملهم. وواضح أنه قد تأثر بالإسكولائيين بالفعل. بيد أن تركيز فولف على الوجود من حيث إنه ماهية يذكرنا بـ "سكوت" وليس بـ "الإكوينى". إن المذهب الإسكولائى المتأخر، وليس المذهب التومائى هو الذى أثر فى تفكيره. ولذلك يشير فى كتابه "الأنطولوجيا" باستحسان إلى "سواريز" Suarez(١)، الذى حظيت كتاباته بنجاح ملحوظ فى الجامعات الألمانية، بل وحتى فى الجامعات البروتستانتية.

ويمكن أن نلاحظ تأثير المذهب الإسكولائى فى فولف فى تقسيمه للفلسفة. فالتقسيم الأساسى الذى يرتد، بالطبع، إلى أرسطو هو تقسيمها إلى فلسفة نظرية، وفلسفة عملية. وتنقسم الفلسفة النظرية، أو الميتافيزيقا إلى الأنطولوجيا العقلية، التى تهتم بالنفس، والكسمولوجيا، التى تعالج الكون، واللاهوت العقلى، أو الطبيعى وموضوعه وجود الله وصفاته. (أما الفلسفة العملية فتنقسم عند أرسطو إلى الأخلاق، والاقتصاد، والسياسة). ولا يرجع الفصل الواضح للأنطولوجيا، أو الميتافيزيقا العامة عن اللاهوت الطبيعى إلى العصور الوسطى؛ فهو يُعزى، أحيانًا، إلى فولف نفسه. بيد أن "كلوبرك" Clauberg (١٦٢٢ – ١٦٦٥)(٢)، هو الذى قام

---

(١) سواريز، فرنشيسكو (١٥٤٨ – ١٦١٧)، لاهوتى إسبانى، ولد فى غرناطة، وتوفى فى لشبونة. عمل أستاذًا فى اللاهوت. وهو من المدافعين عن آراء القديس توما الإكوينى، وكتب شروحًا على كثير من مؤلفاته. ومن أهم أعماله : "المنازعات الميتافيزيقية"، و"رسالة فى الدين"، و"رسالة فى التوبة"... (المترجم).

(٢) جوهان كلوبرك (١٦٢٢ – ١٦٦٥) فيلسوف ديكارتى ألمانى... (المترجم).

بهذا الفصل من قبل، إذ إنه تكلم عن "أنطوسوفيا" بدلاً من "الأنطولوجيا"، واستخدم "جان بابست دوهاميل" Jean-Baptiste Duhamel (١٦٢٤ - ١٧٠٦)، وهو إسكولائى، مصطلح "الأنطولوجيا" فى مؤلفه "الفلسفة الشاملة". وفضلاً عن ذلك، كان فولف يهدف بوضوح فى كتابه "الأنطولوجيا" إلى تطوير التعريفات التى قدمها الإسكولائيون، ومعالجتهم لعلم الوجود من حيث إنه وجود. وعلى الرغم من أن تقسيمه للفلسفة يختلف عن تقسيم القديس توما الإكوينى مثلاً، فإن ترتيبه الهرمى لفروعها قد تطور بوضوح تحت التأثير الإسكولائى(١). وربما لا تبدو هذه المسألة ذات أهمية كبيرة، غير أنه من الممتع على الأقل أن نلاحظ أن التراث الإسكولائى وجد حياة متصلة فى فكر أحد الأعلام الرواد من التنوير الألمانى، حتى إذا لم ينقص، من وجهة نظر تومائية دقيقة، من قدر المذهب الإسكولائى الذى وجد ملاذاً فى فلسفة فولف. وهذا هو بالتأكيد ما اعتقده هؤلاء الذين قابلوا، مع الأستاذ جلسون، بين "المذهب الوجودى" عند الإكوينى وأتباعه المخلصين "ومذهب الماهية" عند الإسكولائيين المتأخرين(٢).

ويمكن أن نلاحظ تأثير ليبنتس بصورة جلية فى معالجة فولف للجوهر. فعلى الرغم من أنه استبعد مصطلح "الموناد"، فإنه سلَّم بوجود الجواهر البسيطة التى لا يمكن إدراكها، والتى ليس لها امتداد ولا شكل، ولا يتشابه اثنان منها تشابهًا تامًا. والأشياء التى ندركها فى العالم المادى هى تجمعات من هذه الجواهر، أو الذرات الميتافيزيقية، وينتمى الامتداد، كما هى الحال عند ليبنتس، إلى النظام الظاهرى. كما أن الجسم الإنسانى هو تجمع من جواهر. غير أنه يوجد فى الإنسان نفس التى هى جوهر بسيط، ويمكن إثبات وجودها بالرجوع إلى واقعة الوعى،

---

(١) يجب أن نضيف أن تقسيم فولف للفلسفة له تأثير ملحوظ على الكتب التعليمية الإسكولائية اللاحقة (المؤلف).

(٢) راجع فى هذه المسألة كتاب جلسون "الوجود وبعض الفلاسفة »، الطبعة الثانية، منقحة ومزيدة، تورونتو، ١٩٥٢ (المؤلف).

والوعى الذاتى، والوعى بالعالم الخارجى. وعندما نهتم بوجود النفس، فإنها تكون واضحة بصورة مباشرة لكل واحد فى الوعى الذاتى.

ولقد شدد فولف على الوعى بصورة ملحوظة. إن النفس، من حيث هى جوهر بسيط تمتلك قوة فعالة، غير أن هذه القوة تكمن فى قدرة النفس على أن تمثل العالم لنفسها. والأنشطة المختلفة للنفس، التى تكون منها الصورتان الأساسيتان المعرفة والرغبة، هى ببساطة تجليات مختلفة لقوة التمثيل هذه. ولابد أن توصف العلاقة بين النفس والجسم عن طريق الانسجام المقدر منذ الأزل. ولا يوجد تفاعل مباشر بين النفس والجسم، كما هى الحال عند ليبنتس. والله هو الذى رتب الأشياء على نحو تتمثل النفس العالم وفقًا للتعديلات التى تحدث فى أعضاء الحس فى جسمها.

والبرهان الرئيسى على وجود الله عند فولف هو البرهان الكسمولوجى. ويذهب هذا البرهان إلى أن العالم، أعنى نسق الأشياء المتناهية المترابطة، يحتاج إلى علّة كافية لوجوده، وهذه العلّة الكافية هى الإرادة الإلهية، على الرغم من أن الاختيار الإلهى له علّته الكافية أيضًا؛ أعنى فى القوة الجذابة لما هو أحسن وأفضل كما يتصورها الله. ويعنى هذا، بالتأكيد، أن فولف سار على الخطوط الأساسية لثيوديسيا ليبنتس(١). ويميز فولف، مثل ليبنتس، بين شر فيزيائى، وشر أخلاقى، وشر ميتافيزيقى. الشر الميتافيزيقى لا يمكن أن ينفصل عن العالم، من حيث إنه النقص الناتج عن التناهى بالضرورة. أما الشر الفيزيائى والأخلاقى، فإن العالم يحتاج إلى إمكانهما على الأقل. وليس السؤال بالفعل، عما إذا كان الله قد خلق العالم بدون شر، وإنما هو بالأحرى عما إذا كانت هناك علّة كافية لخلق عالم لا يمكن أن يخلو من الشر، أو من إمكانه على الأقل. ورد فولف هو أن الله خلق العالم حتى يعرفه الإنسان، ويبجله، ويثنى عليه.

---

(١) الثيوديسيا Theodicy كتاب ليبنتس أصدره عام ١٧١٠، وهو يعالج انسجام وجود إله خير مع وجود الشر فى العالم، وقد نال شهرة عريضة، ونقدًا مريرًا من جانب فولتير (المراجع).

إننا فى كل هذا بعيدون جدًا بصورة واضحة عن وجهة نظر توماسيوس، وهى أن العقل الإنسانى لا يستطيع أن يبلغ الحقيقة فى الميتافيزيقا، واللاهوت الطبيعى. ويقبل فولف الدليل الأنطولوجى إلى جانب دليله الكسمولوجى على وجود الله، ولابد أن نسلّم بأن تطوير هذا الدليل عن طريق ليبنتس وفولف قد جعله منيعًا من الخطوط المعتادة للنقد. إن اهتمام فولف بالإلحاد هو خُلف محال. بيد أنه جلى أن أعداءه من بين التقويين اعتقدوا أنه وضع العقل مكان الإيمان، وقوض تصورهم للدين.

وكما رفض فولف نظرية العجز الأخلاقى للإنسان فى مجال الميتافيزيقا، فإنه رفض نظرية العجز الأخلاقى للإنسان؛ أعنى أنه إذا تُرك الإنسان وشأنه فإنه لا يستطيع أن يفعل شيئًا سوى الوقوع فى الخطيئة. إن نظريته الأخلاقية تقوم على فكرة الكمال. ويُعرّف الخير بأنه ما يجعلنا، وما يجعل حالتنا، أكثر كمالاً، بينما يُعرّف الشر بأنه ما يجعلنا، وما يجعل حالتنا، أكثر نقصًا. غير أن فولف يسلّم بأنه منذ فترة طويلة مضت عرف "القدماء" أننا لا نرغب سوى ما ننظر إليه على أنه خير، من حيث إنه ما يسبب لنا الكمال على نحو ما، وأننا لا نرغب شيئًا ننظر إليه على أنه شر. وبمعنى آخر، يسلّم بالمثل الإسكولائى الذى يقول إن الإنسان يختار باستمرار "ما يبدو له خيرًا". ومن ثم كان يجب عليه أن يجد، بوضوح، معيارًا ما للتمييز بين الخير بالمعنى الواسع للفظ؛ أعنى من حيث إنه يشمل أى شىء يكون موضوع اختيار الإرادة، والخير بالمعنى الأخلاقى، أعنى ما ينبغى أن نناضل من أجله، أو ما ينبغى أن نختاره. إنه يشدد، بحق، على فكرة كمال طبيعتنا. بيد أنه واضح أن هذا المفهوم لابد أن يُعطى مضمونًا محددًا يساعدنا على التمييز بين الأفعال الأخلاقية والأفعال غير الأخلاقية. وفى محاولة القيام بذلك يعطى فولف أهمية لفكرة انسجام العناصر الكثيرة للطبيعة البشرية تحت قاعدة العقل، وحالات الإنسان الداخلية والخارجية. لقد زعم بعض الكُتاب أنه بإدراج الخير الخارجى فى الخير الأقصى، أو غاية الاجتهاد الإنسانى الأخلاقى، فإن فولف يعبّر عن أخلاق

"بروتستانتية". بيد أن أرسطو، منذ قرون كثيرة مضت، أدرج كفاية الخيرات الخارجية فى خير الإنسان. وعلى أية حال لابد أن نلاحظ أن فولف كان حريصًا على أن يتجنب المذهب الفردى الذى قد يبدو أنه يرتبط بأخلاق كمال الذات. ومن ثم يشدد على الواقعة التى تذهب إلى أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق لنفسه لكمال إلا إذا حاول أن يساعد أقرانه، وأن يسمو فوق دوافعه الأنانية الخالصة. إن تطوير تبجيل الله وتطوير الخير العام ينتميان إلى فكرة كمال الذات. ومن ثم، فإن "القانون الطبيعى" يقرر أنه يجب علينا أن نفعل ما يجعلنا، ويجعل حالتنا، وحالة الآخرين أكثر كمالاً، ويجب علينا ألا نفعل ما يجعلنا، ويجعل الآخرين أكثر نقصًا.

ويؤكد فولف الحرية من حيث إنها شرط للحياة الأخلاقية. غير أنه ليس من السهل تمامًا بالنسبة له أن يبين كيف تكون الحرية ممكنة، إذا كانت تعنى أن الإنسان يستطيع أن يقوم باختيار آخر غير الاختيار الذى يختاره بالفعل؛ لأنه ينظر إلى الطبيعة، كما رأينا، على أنها تشبه آلة تكون فيها كل الحركات محددة وضرورية. وعلى الرغم من هذه الصعوبة، فإن فولف استمر فى التأكيد أن الإنسان حر. ويلجأ فى تبرير هذا الموقف إلى نظرية الانسجام المقدر منذ الأزل بين النفس والجسم. ولا يوجد تفاعل مباشر بينهما. ولذلك فإن الحالات الجسمية والدوافع الحسية، مثلاً، لا يمكن أن تحدد اختيارات النفس. فاختياراتها تصدر من تلقائيتها الخاصة، ومن ثم تكون حرة.

بيد أن فولف تورط أيضًا فى صعوبات تخص علاقة العقل بالإرادة فى الحياة الأخلاقية. فالإرادة المستمرة لفعل ما يناظر القانون الأخلاقى الطبيعى هى، عنده، بداية الفضيلة وأساسها. لكن هل يمكن أن يوجد هذا الميل المستمر للإرادة عن طريق العقل، أعنى عن طريق معرفة الخير الأخلاقى والشر الأخلاقى؟ ألا يجب أن يكون هذا الإيجاد فعلاً للإرادة نفسها؟ ولما كان الاتجاه المستمر للإرادة نحو الخير الأخلاقى الموضوعى ليس شيئًا يُعطى من البداية، ولما كانت هناك صعوبة فى بيان كيف يمكن للعقل وحده أن يوجده، فإن فولف يشدد على الحاجة

إلى الدور الذى تلعبه التربية فى الحياة الأخلاقية، وعلى أهمية هذا الـدور. وفـى الوقت نفسه إنها التربية العقلية، تكوين الأفكار الواضحة والمتميـزة، التـى يـشدد عليها. ومع ذلك، حتى إذا كان فولف لم يقدم ردًا مقنعًا تمامًا على الـسؤال كيـف يستطيع الإنسان عن طريق مجهوداته الخاصة أن يعيش حياة أخلاقية حقيقية، فمن الواضح أن المذهب العقلى له الكلمة الأخيرة عنده. والغاية الأساسية مـن التربيـة هى إيجاد تلك الأفكار الواضحة عن الرسالة الأخلاقية للإنسان التى يمكن أن تخدم بوصفها قوى دافعة للإرادة. ويبدو أن ما يحرك تفكيره يكفى بصورة واضـحة. إن الإرادة تبحث عن الخير بصورة طبيعية، بيد أنه يمكن أن تكون لدى الإنسان أفكار خاطئة عن الخير. ومن ثم تظهر أهمية تطـوير الأفكـار الـصادقة، والواضـحة والكافية. إن الإرادة لا يمكن أن تتجه بصورة صحيحة إلا عن طريق العقل. وربما لم ينجح فولف فى أن يبين بدقة كيف يـستطيع العقـل أن يحكـم الإرادة وينـتج الرغبات الصحيحة، لكن ما يستطيع أن يقوم بذلك هو فى رأيه ما لا يمكن الـشك فيه.

يتحدث فولف أحيانًا كما لو هدف تربية العقل هو إيجاد أفكار مفيدة ونافعـة. وإذا وضعنا فى الاعتبار إصراره، عندما يتحدث عن واجباتنا تجاه أنفسنا وواجباتنا تجاه جيراننا، أنه ينبغى على الإنسان أن يعمل، ويدّعم نفسه بهذه الوسيلة ويطـوّر الخير العام، فإننا ربما نستنتج نتيجة مفادها أن مثاله الأخلاقى هو ببـساطة مثـال المواطن الجاد، والمهذب. وقد نستنتج، بمعنى آخر، أن لديه تصورًا برجوازيًا دقيقًا عن رسالة الإنسان الأخلاقية، وهو تصور يمكن وصفه بأنه شكل علمانى للفكـرة البروتستانتية عن رسالة الإنسان فى هذا العالم. لكن علـى الـرغم مـن أن هـذا التصور يكوّن عنصرًا ما فى تفكيره، فإنه ليس العنـصر الوحيـد؛ لأنـه يعطـى لمصطلح "مفيد" مجالاً واسعًا من المعنى. فأن تكون مفيدًا للمجتمع لا يعنى ببساطة أنك تقوم بخدمة مخلصة من حيث إنك عامل يدوى، أو موظف من نوع ما. فالفنان والفيلسوف، مثلاً، يطوران إمكاناتهما، ويكونان "مفيدين" للمجتمع. ويجب ألا تؤخذ

التربية بالنسبة للحياة بمعنى ضيق ومبتذل. إذ إن فولف يحاول أن يربط فكرة واسعة عن التربية وكمال الذات بإصرار على ضرورة تقديم الخير العام، الذى ينظر إليه على أنه موضوع يميز فلسفته الأخلاقية.

ويرى كانط أن الإنسان ملزم بالبحث عن الكمال الأخلاقى، ولا يمكن بلوغ هذا الكمال فى زمان متناه، ومما هو جدير بالذكر أن الكمال الأخلاقى عند فولف من قبله ليس شيئًا يمكن بلوغه هنا والآن. فالإنسان لا يستطيع أن يصل إلى هدفه ويتوقف عن التجديف، إن جاز هذا التعبير. إن الالتزام بالبحث عن الكمال الأخلاقى يتضمن الالتزام بالاستمرار فى السعى نحوه بصورة لا تتوقف؛ التزام بالسعى بصورة لا تنتهى ولا تتوقف نحو الانسجام التام بين الدوافع والعواطف وفقًا لقاعدة العقل. ويقع عاتق هذا الالتزام على كل من الفرد والجنس البشرى بوجه عام.

وتقوم حقوق الإنسان على واجباته. إن جميع الناس متساوون بالطبيعة، ولهم نفس الواجبات من حيث إنهم أناس. ومن ثم لهم نفس الحقوق؛ لأن لدينا حقًا طبيعيًا فى كل ما يمكّننا من تأدية واجباتنا الطبيعية. كما أن هناك، بالتأكيد، حقوقًا مكتسبة، لكن من حيث إن الحقوق الطبيعية هى المهمة، فإن كل الناس متساوون.

ويقيم فولف الدولة على عقد. غير أن لها تبريرًا طبيعيًا فى واقعة هى أن الإنسان لا يستطيع أن يحصل على خيرات الحياة بقدر كاف ويدافع عنها ضد العدوان إلا بداخل مجتمع كبير. ومن ثم فإن الدولة توجد لكى تطوّر الخير العام. أما بالنسبة للحكومة فإنها تقوم فى مآل الأمر على رضاء المواطنين وموافقتهم، الذين يحتفظون لأنفسهم بالسلطة العليا، أو ينقلونها إلى شكل ما من أشكال الحكومة. ولا تمتد السلطة الحكومية إلا إلى تلك الأنشطة للمواطنين التى ترتبط بتحقيق الخير العام. ومع ذلك، يسلّم فولف بسلطات واسعة من الإشراف للحكومة من أجل تحقيق الخير المادى والروحى للمواطنين؛ لأنه يفسر الخير العام عن طريق الكمال الإنسانى، ولا يفسره بمصطلحات اقتصادية خالصة.

ويجب أن ننظر إلى الأمم، كما يقول فولف في كتابه "قانون الأمم" أو "القانون الدولي"[1]. على أنها "أشخاص أفراد أحرار يعيشون في حالة الطبيعة". وكما أن هناك قانونًا أخلاقيًا طبيعيًا يلزم الأشخاص الأفراد ويوجد الحقوق، فإن هناك قانونًا طبيعيًا للأمم، أو قانونًا ضروريًا للأمم، راسخًا ويوجد حقوقًا متساوية. هذا القانون هو القانون الأخلاقي الطبيعي من حيث إنه ينطبق على الأمم.

وفضلاً عن ذلك، يجب أن يُفهم أن كل الأمم يجب أن تكوّن معًا، عن طريق اتفاق مفترض، دولة أسمى؛ لأن الطبيعة نفسها تجبر الأمم أن يكونوا مجتمعًا عالميًا من أجل خيرهم العام. ومن ثم يجب أن نستنتج أن الأمم كلها لها الحق في إجبار الأمم الفردية أن تفي بالتزاماتها تجاه المجتمع الأكبر. وكما أنه لا بد أن يُنظر إلى إرادة الأكثرية في الدولة الديمقراطية على أنها تمثل إرادة الشعب كله، فكذلك لا بد أن تؤخذ إرادة أكثر الأمم في الدولة الأسمى على أنها تمثل إرادة كل الأمم. لكن كيف يمكن التعبير عن ذلك، عندما لا تستطيع الأمم أن تجتمع معًا على النحو الذي يكون ممكنًا بالنسبة لمجموعات الأفراد؟ إنه يجب علينا، كما يرى فولف، أن نأخذ ذلك ليعني إرادة كل الأمم التي يتفقون عليها، إذا اتبعوا العقل السليم. ويستنتج من ذلك أن ما تستحسنه "الأمم الأكثر تحضرًا" هو قانون الأمم.

ويسمي فولف القانون المستمد من مفهوم مجتمع الأمم "قانون الأمم الإرادي". ويدرجه تحت العنوان العام "قانون الأمم الوضعي" جنبًا إلى جنب القانون الاتفاقي، الذي يقوم على الموافقة الواضحة للأمم، والقانون العرفي، الذي يقوم على موافقتها الضمنية. لكن، بغض النظر تمامًا عن النقد الممكن لفكرة الدولة الأسمى ذات الحاكم الخيالي، فإنه يبدو طبيعيًا بصورة كبيرة وضع ما يسميه فولف "قانون الأمم الإرادي" تحت عنوان "قانون الأمم الطبيعي" بدلاً من وضعه تحت عنوان "القانون الوضعي"؛ لأن التصنيف الأخير يبدو أنه يتطلب وجود مجتمع أسمى فعلي، أو مجتمع كلي بدلاً من مجتمع مفترض من الأمم. ومع ذلك، تأثر فولف، في

(1) Prolegomena. 2.

تأكيد وجود "قانون الأمم الإرادى"، بجرتيوس، الذى لجأ إليه، على الرغم من أنه يلتمس له القصور فى عدم تمييزه بصورة ملائمة بين قانون إرادى، وقانون اتفاقى، وقانون عرفى. وعلى أية حال، لا يمكن أن نشك فى فكرة مجتمع من الأمم ذات قيمة، سواء قبلنا استخدام فولف للفكرة أو رفضناها.

وإذا قارنا بين فولف ومفكرين مثل ديكارت، وإسبينوزا، وليبنتس، فإنه لابد أن يُعد بدون شك علَمًا هامًا فى تاريخ الفلسفة. لكن إذا نظرنا إليه فى سياق تطور الفكر الألمانى، فإن حكمنا سيختلف. فلقد أنتجت ألمانيا القليل فى مجال الفلسفة، باستثناء ليبنتس؛ إذ إن الفترة العظيمة للفلسفة الألمانية تتمثل فى المستقبل. لكن على الرغم من ذلك يُعد فولف مربيًا فلسفيًا لأمته إن صح هذا التعبير. وغالبًا ما اُتهم بالدوجماطيقية والصورية. بيد أن مذهبه استطاع، بسبب شموله، وترتيبه الصورى والمنظم، أن يقدم مدرسة فلسفية للجامعات الألمانية. إذ انتشر تأثيره فى ألمانيا وخارجها، وقد نقول إن أفكاره هيمنت فى الجامعات الألمانية حتى ظهور النقد الكانطى. ومن ثم أثار المذهب، الذى لم يكن إنجازًا وضعيًا فى ذاته، نمو التأمل الفلسفى. لقد انتصر فولف على خصومه اللاهوتيين، حتى إذا كانت فلسفته قد انتصرت عليها فلسفة كانط وأتباعه. وبمعنى آخر، لقد احتل مكانة مهمة فى تاريخ الفكر الألمانى، واتهامه بنقص الأصالة، وبالصورية لا يمكن أن يسلباه هذه المكانة المهمة.

٣ – إن مصطلح "فلسفة ليبنتس – فولف" الذى رفضه فولف نفسه، قد صكه "جورج برنارد بلفنجر" (١٦٩٣ – ١٧٥٠)، الذى عمل فترة من الوقت أستاذًا للفلسفة فى "سان بطرسبرج"، ثم بعد ذلك أستاذًا للاهوت فى "توبنجن" (من عام ١٧٣١). وقد ساعد كتابه "مناقشات فلسفية حول وجود الله والنفس البشرية والعالم الفيزيقى بصفة عامة" (١٧٢٥) على نشر فلسفة فولف، على الرغم من أنه لم يتابع فولف فى كل ما ذهب إليه. ونذكر من بين تلاميذ فولف الآخرين "لدفيج فيليب تمنج"

Ludwig Philipp Thummig (١٦٩٧ - ١٧٢٨)، الذى فقد كرسيه فى جامعة "هاله" فى نفس الوقت الذى فقد فيه فولف كرسيه، و"يوهان كرستوف جوتشيد" Johan Christoph Gottsched (١٧٠٠ - ١٧٦٦)، وهو مؤلف كتاب "الأساس الأول للأسرة العالمية" (عام ١٧٣٣)، والذى حاول أن يستخدم فلسفة فولف فى النقد الأدبى. ولابد أن نذكر "مارتن كونتزن" Martin Kuntzen (١٧١٣ - ١٧٥١) إن لم يكن لسبب سوى أنه كان أستاذًا للمنطق والميتافيزيقا منذ عام ١٧٣٤ فى جامعة "كونجسبرج"، ووضع كانط من بين مستمعيه. لقد كان رياضيًا وفلكيًا، وفيلسوفًا أيضًا، وساعد فى إثارة اهتمام كانط بعلم نيوتن. وتأثر فى مجال الفلسفة ب "ليبنتس" و"فولف"، غير أنه كان فى الوقت نفسه مفكرًا مستقلاً. ولذلك تخلى عن نظرية الانسجام المقدر منذ الأزل لصالح نظرية العلّة الكافية. ولا داعى للقول إن كونتزن لم يكن مسئولاً عن فلسفة كانط النقدية، بيد أن محاضراته كانت عاملاً من العوامل التى ساهمت فى تكوين آراء كانط الفلسفية فى مرحلة ما قبل النقد. ومال كونتزن فى مجال الدين إلى النزعة التقوية، ولكنه عدّل كثيرًا تحت تأثير فولف رفض اللاهوت الطبيعى، أو الفلسفى، الذى كان أحد خصائص الحركة التقوية. لقد نشر، بالفعل، دليلاً فلسفيًا على صدق الديانة المسيحية (عام ١٧٤٠). وبمعنى آخر، لقد حاول أن يربط النزعة الروحية التقوية ب "النزعة العقلية" عند فولف.

وعَلَمٌ أكثر أهمية هو "ألكسندر جوتلب بومجارتن" Alexander Gottlieb Baumgarten (١٧١٤ - ١٧٦٢)، وكان أستاذًا فى جامعة "فرانكفورت" فى العمارة، وألف عددًا من الكتب التى شرح فيها فلسفة فولف وطوّرها. فقد استخدم كانط كتابه "الميتافيزيقا"، مثلاً، فى محاضراته، غير أن هذا الاستخدام لم يكن بدون نقد لمضامينه بالتأكيد. بيد أن أهمية بومجارتن لا تكمن، أساسًا، فى علاقته بكانط،

ولا فى إثرائه للمصطلح الفلسفى الألمانى عن طريق ترجماته لمصطلحات لاتينية، وإنما تكمن فى واقعة مفادها أنه هو المؤسس الحقيقى للنظرية الجمالية الألمانيـــة. لقد صـــك فـــى مؤلفـــه " Meditationes Philosophicae de nonnullis ad poema Pertinentibus" (عام ١٧٣٥)، الذى تُرجم إلى الإنجليزية بعنوان "تـــأملات فـــى الشعر"، كلمة "الإستاطيقا"، وطوّر نظرياته فى المجلدين من كتابه "الإستاطيقا" (عام ١٧٥٠ - ١٧٥٨).

لقد تحددت نظرة بومجارين إلى الإستاطيقا عن طريق فلسفة فولف إلى حـــد كبير؛ إذ إن فولف أهمل عن عمد معالجة الفن ومعالجـــة مـــا هـــو جميـــل؛ لأن الموضوع لا يناسب خطة فلسفته. لقد اهتم بالمفاهيم "المتميزة" ؛ أعنى أنـــه اهـــتم بمفاهيم يمكن نقلها وتوصيلها بكلمات؛، لكنه لم يهتم بالمفاهيم التى تكون "واضحة"، ولكنها ليست "متميزة"، أعنى بالمفاهيم التى تكون واضحة، ولكن لا يمكن نقلهـــا أو توصيلها بكلمات، مثل مفهوم لون معين. ولأنه اعتقد أن المفاهيم التى تهتم بالمتعة الجمالية ليست متميزة، فإنه أهمل معالجة الإستاطيقا. وفضلاً عن ذلك، عندما نظر إلى قوى الإنسان، أو ملكاته، ركز على "القوى العليا"، وتغاضى عن كل مقاصـــد وأغراض "القوى الدنيا". واعتقاده أن المتعة الجمالية هى وظيفة من وظائف القوى الدنيا، أعنى ملكات الإحساس، هو أيضًا بالتالى سبب من أسباب إهمالـــه الاهتمـــام بالنظرية الإستاطيقية. ومن ثم، هناك فجوة فى فلسفة فولف، شرع بومجارتن فـــى ملئها وسدها. ويتضمن هذا بالنسبة لتلميذ من تلاميذ فولف نظرًا فى ملكات الإنسان الحساسة. وقد جعلت المعرفة المتزايدة بالمذهب التجريبى البريطانى فى ألمانيا هذه النظرة أكثر حدة.

لقد كانت فكرة بومجارتن عن الإستاطيقا إنسانية فى الطابع، بمعنـــى أنهـــا ارتبطت بوجهة نظر الإنسان. إذ يرى بومجارتن فى بداية مؤلفه "الإســـتاطيقا" أن "الفيلسوف هو إنسان من بين الناس؛ فهو لا يفكر كثيرًا فى جـــزء مـــن المعرفـــة

الإنسانية غريب عنه"[1]. إن الفيلسوف لا بد أن يتعقب معرفة بالحساسية، التى تلعب دورًا مهمًا فى الحياة الإنسانية، وعلى الرغم من أنه قد لا يستطيع أن يبدع الجميل كما يفعل الفنان، فإنه يجب عليه أن يبحث عن معرفة نسقية بالجميل. ويعرّف بومجارتن الإستاطيقا بأنها علم الجميل، وعلم الأشياء الجميلة. بيد أن الجمال هو الكمال فى مجال الحساسية أو المعرفة الحسية. ولذلك فإن الإستاطيقا هى علم كمال المعرفة الحسية. إن هدف الإستاطيقا هو كمال المعرفة الحسية من حيث إنها كذلك. وهذا هو الجمال[2].

كما يصف بومجارتن الإستاطيقا بأنها فن التفكير بصورة جميلة. وهذا الوصف أو التعريف الذى يؤسف له يضفى على نفسه سوء فهم وسوء استخدام.

غير أن بومجارتن لا يقول إن علم الإستاطيقا يتمثل فى معرفة كيف نفكر فى "الأفكار الجميلة" ؛ فهو يشير إلى فن استخدام ما يُسمى بالملكات الدنيا من جهة "كمالها". وإذا وضعنا تعريفاته المتنوعة أو صنوف وصفه المتنوعة معًا، فإننا نستطيع أن نقول إنه نظر إلى الإستاطيقا على أنها تمد بسيكلوجيا الإحساس، وبمنطق الحواس، وبمذهب للنقد الإستاطيقى.

إن فكرة منطق للحواس ذات أهمية. وقد قام بومجارتن، بوصفه متابعًا لفولف، بترتيب العلوم الفلسفية فى نظام هرمى، ووضع بصورة مكافئة وطبيعية الإستاطيقا فى مكانة تابعة؛ لأنها تهتم بالقوى الدنيا وبالمعرفة الدنيا. إن الإستاطيقا، إذا كانت علمًا على الإطلاق، لا بد أن تكون نشاط التفكير، لكن لأنها لا تعالج فرع الأفكار الواضحة، فإنها لا بد أن تأخذ مكانة دنيا فى سلم المعرفة إذا جاز هذا التعبير. كما رأى بومجارتن أنها لا تعالج الحدس الإستاطيقى من حيث إنه صورة من التفكير المنطقى الخالص الذى أخفق إلى حد ما فى أن يعيش مخلصًا لمعايير التفكير المنطقى. ومع ذلك فإنه ليس "غير منطقى". إن الحدس الجمالى له قانونه

---

(1) Section. 6.
(2) Aesthetics. Section. 14.

الداخلى الخاص به، له منطقه الخاص. وهذا هو السبب فى أنه يتحدث عن الإستاطيقا بوصفها فن المناظرة للعقل. "إن الإستاطيقا (نظرية الفنون الحرة، والمعرفة الدنيا، وفن التفكير بصورة جمالية، ومناظرة العقل) هى علم المعرفة الحساسة"[١]. وربما لم يشر بومجارتن دائمًا وبصورة واضحة عما إذا كان يتكلم عن الحدس الإستاطيقى نفسه، أو عن تمثلنا التأملى والتصورى له، بيد أن شيئين يمكن أن نقولهما على الأقل. أولهما، لا بد من استبعاد الحساسية من مجال المعرفة على أساس أن "المعرفة الحسية" ليست معرفة رياضية، أو منطقية خالصة. وثانيهما، إنها نوع معين من المعرفة؛ لأن معالجتها تتطلب منا إبستمولوجيا خاصة، أعنى معرفة دنيا، أو نظرية عن المعرفة الدنيا؛ لأن القانون الذى يحكم الحدس الإستاطيقى لا يمكن التعبير عنه بمفاهيم متميزة، ومنطقية خالصة، إنه "مناظر للعقل". إن المنطق الخالص يعنى التجريد، والتجريد يعنى الإفقار؛ بمعنى أننا نضحى بالعينى والفردى من أجل المجرد والكلى. بيد أن الحدس الإستاطيقى يسد الفجوة بين الفردى والكلى، والعينى والمجرد، إن "حقيقته" توجد بداخل صفات (كيفيات) عينية. والجمال هو شىء لا يمكن التعبير عنه بمفاهيم عينية.

وبإدراج بومجارتن صنوفًا من الموضوعات تحت العنوان العام للإستاطيقا، لم ييسر صنع تعميمات واضحة. غير أن النقطة البارزة فى نظريته الإستاطيقية هى إدراكه الواقعة التى تقول إن مفاهيم مثل الجمال لها استخدامها الخاص. ولذلك أسس إستاطيقا من حيث إنها فرع مستقل من البحث الفلسفى. فعندما يتحدث عن لغة الشعر مثلاً، يبين أننا لا نستطيع أن نقحم على كل استخدامات اللغة نفس القالب، ونفسرها بنفس الطريقة. إن الكلمات فى الشعر تبقى، كما هى، مفعمة بالمضمون الحسى المباشر: "إن اللغة الكاملة للحس هى الشعر"[٢]. ولابد أن تختلف لغة الشعر عن لغة العلم الفيزيائى مثلاً؛ إذ إن الكلمات لا تؤدى نفس الوظيفة. غير

---

(1) Aesthetics, Section, 1, cf. also prolegomena, Section, 1.
(2) Meditations, Section, 9.

أنه لا ينجم عن ذلك أن العبارات الشعرية ليست غير حسية. فهى تعبر عن حدوس وتحث على حدوس واضحة ليست غير عقلية، بل تمتلك مناظراتها الخاصة بالعقل. إنها بعبارة بومجارتن تمتلك "حياة المعرفة".

وبالطبع، يجب علينا ألا نغالى فى أهمية بومجارتن. فهو من جهة، لم يكن "أبا الإستاطيقا". فإذا رجعنا إلى الوراء فى التاريخ، لوجدنا أن شافتسبرى، وهاتشيسون، مثلاً، قد كتبا من قبل فى هذا الموضوع فى إنجلترا. ومن جهة ثانية، كان الثناء المفرط ينصب أحيانًا على إنجازاته، وبوصفها ترياقًا لا يجب علينا سوى أن ننظر إلى حكم "بنتدو كروتشه" وهو أن كتاب بومجارتن "الإستاطيقا مبتذل وعفا عليه الزمن ما عدا عنوانه وتعريفاته الأولى"[١]. كما أنه لا يمكن إنكار أهميته فى تطوير النظرية الإستاطيقية فى ألمانيا. فمما لا شك فيه، بالفعل، كما يرى كروتشه، أنه كان بالغ الأهمية فى تاريخ الإستاطيقية بوصفها "علمًا فى تشكيل... إستاطيقا التشكيل وليس الإبداع"[٢]، غير أنه لم يدرك على الأقل أنه يوجد شىء مثل فلسفة الإستاطيقا فحسب، وإنما للغة الإستاطيقا خصائصها أيضًا. لقد فسر الموضوع، بدون شك، على هدى فلسفة فولف، وكان عرضة للاتهام بأنه يتحدث بألفاظ عقلية تمامًا، بألفاظ المعرفة و"الحقيقة" مثلاً. بيد أن المسألة التى يجب ملاحظتها هى أنه تخلى عن نقص التفسير العقلى الخالص للحدس الإستاطيقى والمتعة الإستاطيقية. وأنه مهد الطريق لتطور أبعد للنظرية الإستاطيقية. وأيًا كانت مواطن النقص والقصور عند بومجارتن، فإنه رأى أن هناك جانبًا من الحياة الإنسانية والنشاط الإنسانى يكون موضوعًا مناسبًا للتأمل الفلسفى، غير أنه ليس فى إمكان أى شخص أن يفهمه سوى الذى يصر على أن يضعه فى مجال التفكير المنطقى المجرد، وإلا كان مصيره أن يُستبعد من الفلسفة تمامًا.

---

(1) Aesthetics, Trans. By D. Ainslie, p. 218.
(2) Ibid, p. 219.

ومن تلاميذ بومجارتن "جورج فردريـــك ميـــر" George Friedrich Meier (١٧١٨ - ١٧٧٧)، الذى شرح مذهب أستاذه فى جامعة "هالـــه"، ونـــشر كتـــاب "مبادئ كل العلوم الجميلة" فى ثلاثة مجلدات (١٧٤٨ - ١٧٥٠)، وكتاب "تـــأملات فى المبادئ الأولى لكل الفنون الجميلة والعلوم" فى عام ١٧٥٧. وبقدر مـــا تهمنـــا النظرية الإستاطيقية، فإن "موســـى مندلـــسون" Moses Mendelssohn (١٧٢٩ - ١٧٨٦)، الذى سنذكره مرة ثانية فى الفصل القادم، تأثر أيضًا ب "بومجارتن". غير أنه ليست هناك أهمية لتقديم قائمة بأسماء. ويكفى أن نقول لقد كانت هناك مجموعة كثيرة من الكتابات عن الإستاطيقا فى النصف الثانى من القرن الثامن عـــشر. لقـــد أكد "ج. كولر" J. Koller فى مؤلفه "مجمل تاريخ وأدب الإستاطيقا" (عـــام ١٧٩٩) أن الشاب المحب لوطنه يبتهج ويشعر بسرور عندما يلاحظ أن ألمانيا أنتجت أدبًـــا فى الموضوع أكثر من أى بلد آخر.

وعندما نتجه إلى خصوم فولف، فإننا قد نذكر فى البدايـــة "يـــواكيم لانـــج" Joachim Lange (١٦٧٣ - ١٧٣١)، الذى كان مفكرًا ذا عقلية فلـــسفية عظيمـــة، وحاضر فى جامعتى "هاله" و"ليبزج"، وهاجم الفكرة التى تقول إنه يمكـــن تطبيـــق المنهج الرياضى فى ميدان الفلسفة. فالرياضيات تهتم بمجال الممكن، فى حـــين أن الفلسفة تهتم بمجال الفعلى. ومن ثم يجب على الفيلسوف أن يبنـــى علـــى أســـاس التجربة، كما تكون معطاة فى الإدراك الحسى، والوعى الذاتى، ويجـــب عليـــه أن يستمد تعريفاته الأساسية وبديهياته من هذا المصدر. كما هاجم "روديجـــر" نظريـــة الانسجام المقدر منذ الأزل بين النفس والجسم مثلاً. فالنفس ممتدة، وهنـــاك تفاعـــل فيزيائى بينها وبين الجسم.

وخصم آخر من خصوم فولف هو "كرستيان أوجيست جرسيوس" Ghristian August Grusius (١٧١٥ - ١٧٧٥)، أستاذ الفلسفة واللاهوت فى جامعة "ليبزج"، الذى هاجم النزعة التفاؤلية والحتمية فى فلسفتى ليبنـــتس وفولـــف. فـــلأن هنـــاك موجودات حرة فى العالم؛ أعنى البشر، فإننا لا نستطيع أن نفسر نسق العالم؛ لأنـــه

انسجام مقدر منذ الأزل. وفضلاً عن ذلك، انتقد "جرسيوس" استخدام ليبنتس وفولف لمبدأ العلّة الكافية، على الرغم من أن هذا لم يمنعه من أن يحل محله مبدأ أساسي خاص به؛ وهو القضية التي تقول إن ما لا يمكن أن نفكر فيه يكون كاذبًا، وما لا يمكن أن نفكر فيه بوصفه كاذبًا يكون صادقًا[1]. واستمد من هذه القضية المضيئة ثلاثة مبادئ أخرى، هي: مبدأ التناقض، الذي يقول لا شيء يمكن أن يكون ولا يكون في الوقت ذاته، ومبدأ عدم الانفصال، الذي يقول إن الأشياء التي لا يمكن "تصورها بصورة منفصلة لا يمكن أن توجد بصورة منفصلة، ومبدأ التعارض، الذي يقول إن الأشياء التي لا يمكن تصورها بأنها مترابطة لا يمكن أن توجد في حالة ترابط. ولم يكن "جرسيوس"، بوضوح، وبالفعل، معارضًا لروح فلسفة فولف حتى إذا كان يبدو لمعاصريه أنه من خصوم فولف؛ لأنه رفض بعض الموضوعات التي تميز فلسفته. وبهذه المناسبة، كانت لدى كانط فكرة جيدة عن "جرسيوس"، على الرغم من أنه انتقد فكرته عن الميتافيزيقا.

---

(١) طبق جرسيوس المبدأ بهذه الطريقة مثلاً : إنه يمكن التفكير في عدم وجود العالم. ولذلك لابد أن يكون مخلوقًا. ولذلك فإن الله موجود (المؤلف).

الفصل السادس

عصر التنوير فى ألمانيا (٢)

ملاحظات تمهيدية – فردريك الأكبر – الفلاسفة الشعبيون – مذهب التأليه (الدين الطبيعى): ريماروس، مندلسون – لسنج – السيكولوجيا – النظرية التربوية.

١ – (أ) كانت فلسفة فولف وأتباعه، بمعنى ما، درجة عالية من التنوير الألمانى. فلقد شكَّلت برنامجًا، من حيث هى كذلك، لوضع كل مجالات النشاط العقلى الإنسانى أمام محكمة العقل. وكان هذا هو، بالتأكيد، السبب فى معارضة اللاهوتيين اللوثريين والتقويين لفولف؛ لأنهم اعتقدوا أن نزعته العقلية كانت عدوًا للإيمان. كما مثَّل مذهب فولف صعود الطبقة المتوسطة المثقفة. إن العقل لابد أن يحكم على ما هو مقبول، وما هو ليس مقبولاً فى الإيمان بالله. ويجب ألا تكون المعتقدات الشخصية للملك، أو لصاحب السيادة المحلى هى العامل الحاسم فى إرساء ديانة الناس. كما أن "الذوق" والحكم الإستاطيقى ليسا هما الميزتين للأرستقراطيين، أو للعباقرة: فالعقل الفلسفى يمكن أن يمد سلطانه ونفوذه ليشمل مجال الإستاطيقا. إن قلة من الناس هى التى تمارس الفلسفة بالفعل، لكن العقل كلى فى ذاته. فالاعتقاد، والأخلاق، وأشكال الدولة والحكومة، والإستاطيقا، كلها تخضع لحكم العقل اللاشخصى.

وهذه الجوانب من فلسفة فولف ومشتقاتها تربطها بالحركة العامة للتنوير. كما أن مذهب فولف ارتبط، كما رأينا، بفكر ليبنتس ارتباطًا وثيقًا، وأيضًا بحركة الميتافيزيقا العقلية فى فلسفة ما بعد عصر النهضة فى القارة الأوروبية. ولذلك فإنها تقف، إلى حد ما، بمعزل عن روح عصر التنوير كما يتجلى فى فرنسا وإنجلترا. بيد أن تأثير الفكر الفرنسى والإنجليزى أصبح ملحوظًا بصورة كبيرة فى فترة التنوير التى سنعالجها باختصار فى هذا الفصل.

(ب) وإذا أراد المرء أن يجد عَلَمًا من أعلام هذا التأثير، فإنه يصعب أن يجد عَلَمًا أفضل من "فردريك الأكبر" (١٧١٢ - ١٧٨٦)[١]. ولأنه تربى على يد مربية ومعلمة فرنسية، فإنه طوّر حماسًا للفكر الفرنسى وللأدب الفرنسى، صاحبه ازدراء للأدب الألمانى، الذى ظهر فى تفضيله للحديث والكتابة باللغة الفرنسية. لقد كان متعاطفًا بالفعل وبقوة مع فلسفتى ليبنتس وفولف فى وقت ما. وأعاد، كما رأينا فى الفصل السابق، فولف إلى جامعة "هاله". ولم يتعاطف فردريك مع اللاهوتيين اللوثريين الذين ضمنوا طرد فولف عن طريق فردريك ولبم. وفيما يتعلق بالاعتقادات الدينية، فإنه كان يفضل التسامح، ليس فحسب مع مذاهب دوجماطيقية مختلفة، وإنما مع المذهب العقلى، والمذهب اللا أدرى، بل وحتى مع مذهب الإلحاد. إن نفى رجل يتمتع بسمو وتفوق فولف من بروسيا؛ لأنه لم يتمسك بالنزعة التقوية هو شىء لم يقره الملك. ومع ذلك، فإن رأيه عن فولف من حيث إنه مفكر قد تغير بمرور الوقت، وخضع لتأثير الفكر الإنجليزى والفرنسى المسيطر. ولقد رأينا فى الفصول الخاصة بالتنوير الفرنسى كيف دعا الفلاسفة مثل

---

(١) فردريك الثانى الملقب بفردريك الأكبر ملك بروسيا (١٧٤٠ - ١٧٨٦) اضطهده والده لميله إلى الأدب والفنون، ولكنه أظهر مقدرة فائقة فى الحرب والإدارة. اشترك فى حرب السنين السبع (١٧٥٦ - ١٧٤٠) وقام بإصلاحات اقتصادية واجتماعية كثيرة. كان صديقًا لفولتير كما ألّف بالفرنسية (المراجع).

"فولتير" و"موبرتيوس" Maupertuis إلى "بوتسدام"، حيث أحب أن يناقشهم فى مسائل أدبية وفلسفية. وبالنسبة للفكر الإنجليزى، كانت لديه فكرة جيدة عن "لوك"، وأعد محاضرات لإلقائها عن فلسفته فى جامعة "هاله".

وعلى الرغم من أن فردريك الأكبر كان يؤمن بالله، فإنه كـان يميـل إلـى المذهب الشكى بقوة، وكان "بيل" Bayle من الكُتاب الذين كـان يقـدرهم تقـديرًا عظيمًا. لقد كان الملك من المفكرين الأحرار إلى حد كبير. كما أنه طوّر تبجيلاً لـ "ماركيوس أورليوس"، الإمبراطور الرواقى، وشدد مثل الرواقيين، على الإحـساس بالواجب والفضيلة تشديدًا عظيمًا. ولذلك، حاول فى مؤلفه "مقالات عن حب الذات منظورًا إليه على أنه مبدأ الأخلاق" (عام ١٧٧٠) أن يبين أن حب الذات لا يمكـن أن يكفى إلا عن طريق بلوغ الفضيلة وممارستها التى هى الخير الحقيقى للإنسان.

وبالنسبة لإنجازات فردريك الحربية وعزمه الناجح على النهـوض بحالـة بروسيا السياسية والعسكرية، قد يرغب المرء فى أن ينظر إلـى "فيلـسوف خلـى البال"، كما كان يسمى نفسه، نظرة سـاخرة. غيـر أن ثنـاءه علـى "مـاركيوس أورليوس" لم يكن مجرد كلام تافه. ولا يريد أحد أن يصوّر الملك البروسـى بأنـه نوع من القديس الغريب والمروع، بيد أنه كان لديه، بدون شـك، إحـساس قـوى بالواجب، وبمسئولياته، وعبارته فى كتاب "ضد ماكيافللى" (١٧٤٠) التى تقول إنـه يجب على الأمير أن ينظر إلى نفسه على أنه الخادم الأول لشعبه، كـان يقـصدها بجدية. وربما كان مستبدًا، غير أنه كان مستبدًا مـستنيرًا اهـتم، مـثلاً، بتعزيـز الإجراء المنصف للعدالة، وبتطوير نشر التعليم، من التعليم الابتدائى حتى تطـوير الأكاديمية البروسية وإعادة تنظيمها(١). وقد كان فرديرك أحد الأعلام فى التنـوير الألمانى بسبب اهتمامه هذا بالتعليم.

---

(١) إن اهتمام فرديرك بالتعليم هو الذى جعله يرفض السماح فى مقاطعاته بنشر مرسـوم "بـوب كليمنـت الرابع عشر" بإلغاء "جمعية جيستس". ولم يرغب فى أن تُلغى المدارس التى كان يعولهـا "جيـستس" (المؤلف).

(ج) طوّر من يُطلق عليهم "الفلاسفة الشعبيون"، الذين حاولوا، دون أن يكونوا مفكرين مبدعين، أن يقدموا الفلسفة للجمهور المثقف، نقول طوّر هؤلاء نشر الأفكار الفلسفية فى ألمانيا. ومن ثم ترجم "كرستيان جارف" Christian Garve (١٧٤٢ - ١٧٩٨) عددًا من أعمال فلاسفة أخلاق إنجلترا إلى اللغة الألمانية، مثل "فريجسون" Ferguson، وبيلى، وآدم سميث. وقد ساعد "فردريش جوسيتوس ريدل" Friedrich Justus Reidel (١٧٤٢ - ١٧٩٨) على نشر أفكار إستاطيقية عن طريق مؤلفه "نظرية الفنون الجميلة والعلوم" (عام ١٧٦٧) الذى كان مجرد تجميع. ومارس "كرستيان فردريش نيقولاى Christian Friedrich Nicolai (١٧٣٣ - ١٨١١) تأثيرًا ملحوظا من خلال تحريره، أولاً "مكتبة علم الجمال" (عام ١٧٥٧ - ١٧٥٨)، ثم "المكتبة الألمانية العامة" (عام ١٧٥٨ - ١٧٥٩)، وأخيرًا "الأدب الألمانى الجديد" (عام ١٧٦٥ - ١٨٠٥)، وهى مجلات أدبية نجح محرروها فى كسب معاش لأنفسهم. كما قد نذكر "كرستوف مارتن ويلاند" Christoph Martin Wieland (١٧٣٣ - ١٨١٣)، مع إنه لم يكن فيلسوفًا بالمعنى الأكاديمى، وكان فى البداية من أنصار النزعة التقوية، ثم أديبًا وعَلَمًا من أعلام الأدب والشعر، وترجم اثنتين وعشرين رواية من روايات "شكسبير" إلى اللغة الألمانية، وتعقب فى روايته الخاصة بسير الحياة؛ وهى "أجاثون" Agathon (عام ١٧٦٦) تاريخ التطور الذاتى للشباب، وبصفة خاصة من خلال التأثيرات المتعاقبة لفلسفات مختلفة.

٢ - ومن نتائج آثار الفكر الإنجليزى والفرنسى على الفكر الألمانى نشأة مذهب التأليه (الدين الطبيعى). ففى عام ١٧٤١ ظهر كتاب "تندال" "المسيحية قديمة قِدَم الخليقة"، وفى بداية القرن قضى "جون تولاند" J. Toland بعض الوقت زائرًا لمحافل هارفارد وبرلين.

(أ) ومن البارزين من بين المؤلهة الألمان "هيرمان صموئيل ريماروس" Herman Samuel Reimaeus (١٦٩٤ – ١٧٦٨)، وكان أستاذًا للغة العبرية واللغات الشرقية فى جامعة "هامبرج جيمنازيوم"، ومن أهم مؤلفاته "دفاع عن عُبّاد الله العقليين". ولم ينشر "ريماروس" هذا العمل، بيد أن "لسنج" Lessing قام بنشر بعض أجزائه فى عام ١٧٧٤ – ١٧٧٧ تحت عنوان "شذرات فولفنبوتل". ولم يذكر "لسنج" اسم "ريماروس"، وإنما زعم أنه وجد هذه الشذرات فى "فولفنبوتل". ونُشر جزء آخر عام ١٧٨٦ فى برلين تحت اسم مستعار هو "شمت C.A.E. Schmidt"، وظهرت مقتطفات أخرى فى عام ١٨٥٠ – ١٨٥٢.

لقد عارض ريماروس، من جهة، النزعة الآلية المادية الخالصة؛ فالعالم، من حيث إنه نسق عقلى، هو تجلٍ ذاتى لله؛ إذ لا يمكن تفسير نظام العالم بدون الله. وكان، من جهة أخرى، خصمًا لدودًا للديانة التى تفوق ما هو طبيعى. إن العالم فى ذاته هو تجلٍ إلهى، والتجليات الأخرى المزعومة هى اختراعات إنسانية. وفضلاً عن ذلك، فإن فكرة العالم من حيث إنها نسق مترابط علّيًا هى الإنجاز العظيم للفكر الحديث، ولم نعد نقبل فكرة الوحى المعجز، والوحى الإلهى المفارق للطبيعة. إن المعجزات غير جديرة بالله؛ لأن الله يحقق أغراضه من خلال نسق معقول من الناحية العقلية. وبمعنى آخر، يتابع لاهوت "ريماروس" الطبيعى النموذج المؤله المألوف.

(ب) وقد يُعد الفيلسوف اليهودى "موسى مندلسون" Moses Mendelssohn (١٧٢٩ – ١٧٨٦)، الذى كان صديقًا لـ "لسنج"، ومراسلاً لـ "كانط"، أحد "الفلاسفة الشعبيين"؛ بمعنى أنه ساعد على أن يجعل الأفكار الدينية والفلسفية لعصر التنوير شعبية ومألوفة. غير أنه ذو أهمية ما فى ذاته.

ونشر "لسنج" و«مندلسون» فى عام ١٧٥٥ مقالاً مذهلاً، للوهلة الأولى، عنوانه "بوب ميتافيزيقيًا"[١]. ونشرت الأكاديمية البروسية مقالاً مناهضًا لموضوع المذهب الفلسفى المزعوم لدى ألكسندر بوب، الذى اعتبره "موبرتيوس" فهمًا لفلسفة ليبنتس (وجه الموضوع من الناحية الظاهرية ضربة مباشرة لسمعة ليبنتس). ورأى "لسنج" و"مندلسون"، على أية حال، أن بوب إما أن يكون شاعرًا أو ميتافيزيقيًا، وليس كليهما، وأنه ليس لديه، فى واقع الأمر، مذهب فلسفى. فالفلسفة والشعر شيئان مختلفان أتم الاختلاف. وقد عبّر "مندلسون" عن هذا الاختلاف بين ما هو ذهنى وما هو إستاطيقى بألفاظ أكثر عمومية فى مؤلفه "خطابات عن الإحساس" (عام ١٧٥٥)، وفى موضع آخر. يقول فى خطابه الخامس إنه يجب علينا أن نميز بين "كوكب الزهرة السماوى" الذى يتمثل فى النقص التام للمفاهيم، و"كوكب الزهرة الأرضى"، أو الجمال. إن خبرة الجميل ليست مسألة للمعرفة؛ لأننا لا نستطيع أن نفهمها عن طريق عملية التحليل والتعريف. ومن الخطأ أن نعتقد أنه يجب علينا أن نخبر متعة إستاطيقية أكثر كمالاً إذا كانت لدينا قوى معرفية أكثر كمالاً. وليس الجميل موضوعًا للرغبة. فعندما نرغب فى شىء ما، فإنه لا يصبح موضوعًا للتأمل الإستاطيقى والمتعة. ولذلك يسلم "مندلسون" بملكة متميزة، يطلق عليها اسم "ملكة الاستحسان". وهى علامة خاصة للجمال، كما يقول فى "ساعات الصباح"، أعنى أنها تتأمل فى "لذة هادئة" سواء امتلكناها أم لا. وبهذا الإصرار على الطابع المنزه عن الغرض للتأمل الإستاطيقى، كان "مندلسون" يكتب، إلى حد ما، تحت تأثير النظرية الإستاطيقية الإنجليزية.

وفى مجال الدين أثبت "مندلسون" أن وجود الله قابل للبرهنة الدقيقة. وتسير براهينه، كما يقدمها فى مؤلفه "ساعات الصباح" (عام ١٧٨٥)، على خطى مذهب فولف بصورة كبيرة أو قليلة، ويقبل الدليل الأنطولوجى ويدافع عنه. إن الله ممكن. بيد أن الإمكان الخالص لا يطابق فكرة موجود أكثر كمالاً. وبالتالى فإن الله موجود.

---

(١) الشاعر الإنجليزى ألكسندر بوب (١٧٨٨ - ١٧٤٤) يعتبر أحد أبرز الشعراء فى الأدب الإنجليزى (المراجع).

وحاول "مندلسون" فى مؤلفه "فيدون أو عن خلود النفس" (عــام ١٧٦٧) أن يجدّد أفلاطون، ويثبت أن النفس ليست مجرد انسجام للجــسم ولا شــيئًا يمكــن أن يفسد، يمكن، من حيث هو كذلك، أن يتبدد أو يختفى. وفضلاً عن ذلك، فإن للــنفس دافعًا طبيعيًا ومستمرًا نحو الكمال الذاتى، ومما يتعــارض مــع الحكمــة الإلهيــة والخيرية خلق النفس الإنسانية بهذا الدافع الطبيعى، ثــم جعــل تحققهــا مــستحيلاً بالسماح لها أن تعود إلى العدم.

وبالتالى يستطيع الفيلسوف أن يبرهن على وجود الله وخلود الــنفس، وهمــا أساسان للدين الطبيعى. وعندما يفعل ذلك، فإنه يقدم، ببساطة، تبريرًا نظريًا لحقائق يعرفها الذهن البشرى بصورة تلقائية، إذا ترك وشأنه، على نحــو غــامض علــى الأقل. غير أن ذلك لا يعنى أن الدولة يكون لها ما يبررها فى محاولــة أن تــدّعم القبول الموحد للاعتقادات الدينية الخاصة. وليست هناك أى جماعة دينيــة تطالــب أعضائها بتوحيد الاعتقاد من حقها أن تتوسل إلى مساعدة الدولة فــى بلــوغ هــذا الهدف. وعلى الرغم من أنها تشجع، بالتأكيد، تكوين الأفكار التى تظهر فى نــشاط مرغوب فيه، من حيث إن هذا يطابق حرية التفكير، فإنها يجب ألا تمــد ســلطتها الخاصة بالإكراه من مجال الفعل إلى مجال الفكر. إن التسامح هو المثــال، علــى الرغم من أننا لا يمكن أن نتسامح مع أولئك الذين يحاولون أن يحلوا التعصب محل التسامح كما يرى لوك.

وقد وقع "مندلسون" فى خلاف مع "ياكوبى" حول إسبينوزا ومــذهب وحــدة الوجود. بيد أننا سنقول شيئًا عن هذا الخلاف فى الفصل الخاص ب «لــسنج»؛ لأن الخلاف نشأ فيما يخص مذهب إسبينوزا المزعوم عند لسنج.

٣ – عندما التحق "جوتهلد إبراهام لسنج" G. E. Lessing (١٧٢٩ – ١٧٨١) بجامعة "ليبزج" سجل فى قسم اللاهوت، بيــد أنــه تــرك الدراســات اللاهوتية فى الحال من أجل مهنة أدبية، وأصــبح شــهيرًا، بالتأكيــد، كدرامى، وناقد أدبى وفنى. ومع ذلك، كان لا بد أن يشغل مكانًــا فــى

تاريخ الفلسفة؛ لأنه على الرغم من أنه لم يكن فيلسوفًا مهنيًا ونسقيًا بالمعنى الذى كان به فولف، فإنه اهتم بمسائل فلسفية بصورة عميقة، وكان لأفكاره المؤلفة من شذرات تأثير ملحوظ إلى حد ما. ومع ذلك فإن ما هو أهم من أى فكرة فردية، أو أطروحة فردية هو أن كتاباته كوّنت تعبيرًا أدبيًا موحدًا عن روح عصر التنوير. ويجب ألا نأخذ هذا على أنه يعنى أن أعماله عكست ببساطة أفكار الآخرين كنوع من المرآة. إذ إنها عكست أفكار الآخرين بالفعل إلى حد ما. فكتابه "ناثان الحكيم"، على سبيل المثال، عبّر بصورة درامية عن مثال التسامح الدينى الذى كان خاصية بارزة من خصائص عصر التنوير. بيد أنه طوّر فى الوقت نفسه الأفكار التى أخذها من الآخرين. فعلى الرغم من أنه تأثر بمذهب التأليه عند "ريماروس" إلى حد ما، فإنه طوَّره بناء على إلهامه لفهم "إسبينوزا" فى اتجاه يذكرنا بالمذهب المثالى المتأخر أكثر مما يذكرنا بما فُهم عادة بمذهب التأليه (الدين الطبيعى).

نشر "لسنج"، كما ذكرنا من قبل، بعض الأجزاء من عمل "ريماروس" الرئيسى تحت عنوان "شذرات فولفنبوتل"، وقد أدى ذلك إلى مهاجمة بعض الكُتاب له، لاسيما، بالتأكيد، أولئك الذين تشككوا فى أن "لسنج" هو نفسه المؤلف، وهو الذى لم يتفق فى الوقت ذاته مع الآراء المعبر عنها فى "الشذرات". غير أن آراء "لسنج" فى الدين لم تكن هى، فى واقع الأمر، آراء "ريماروس". إذ إن "ريماروس" كان مقتنعًا بأن الحقائق الأساسية للدين الطبيعى يمكن البرهنة عليها بدقة، بينما اعتقد "لسنج" أنه لا يمكن البرهنة على أى مذهب من مذاهب الاعتقاد الدينى عن طريق أدلة صحيحة بصورة كلية. إن الإيمان يقوم على التجربة الباطنية (الداخلية)، لا على أدلة نظرية.

كما لم يتفق "لسنج" مع موقف "ريماروس" من الأديان الوضعية الدوجماطيقية. فنحن لا يمكن أن نقبل التمييز الجذرى الذى وضعه المؤلهة العقليون

بين حقائق الدين الطبيعى التى يمكن البرهنة عليها بالعقل، وعقائد ما يُسمى بالـــدين الموحى به، الذى يجب على المستنير أن يرفضه. ولا أعنى بذلك افتراض أن لسنج قبل، بالتأكيد، فكرة الوحى بالمعنى الأرثوذكسى؛ إذ إنه رفض فكرة الكتاب المقدس من حيث إنها وحى لا يمكن الشك فيه على سبيل المثال، وكان رائــدًا مـــن رواد مذهب النقد الأسمى الذى أصبح رائجًا فى القرن الثامن عشر. لكن كل ما فى الأمر هو اقتناعه بأنه يجب الحكم على قيمة الأفكار الدينية والاعتقادات الدينية عن طريق تأثيرها فى السلوك، أو عن طريق قدرتها على أن تـــؤثر فـــى الـــسلوك بطريقـــة مرغوب فيها. لم تكن الطريقة المسيحية للحياة موجودة بالفعل قبل أن يُحدد قـــانون العهد الجديد فحسب، وإنما أيضًا قبل أن يُكتب أى إنجيل من الأناجيل. ولا يمكـــن لنقد الوثائق أن يؤثر على قيمة هذه الطريقة للحياة. ويتضح، من ثم، أنه إذا قامـــت كل الاعتقادات الدينية على التجربة فى مآل الأمر، وإذا كان يجب تقديرها أساسًـــا عن طريق ميلها لتطوير الكمال الأخلاقى، فإن تمييز المؤله بـــين حقـــائق الـــدين الطبيعى التى يمكن البرهنة عليها عقليًا، وعقائد المسيحية التى هـــى مـــن صـــنع الإنسان يتلاشى ويختفى. إن تفسير "لسنج" للعقائد المـــسيحية لـــيس هـــو التفـــسير الأرثوذكسى، بيد أنه سمح له فى الوقت نفسه أن يقدم تقييمًا وضعيًا للمسيحية أكثر مما استطاع المؤلهة العقليون أن يقدموه لها.

ولا يعنى "لسنج"، بالتأكيد، أن هناك أسبابًا أفضل متاحة لقبول موقف دينـــى ما أو فلسفى بدلاً من موقف آخر. بيد أن المسألة بالنسبة له هى درجات نسبية من الحقيقة ومن اقتراب لا ينتهى من حقيقة مطلقة بدلاً من الاقتراب من حقيقة مطلقـــة تمتلك صحة نهائية وكلية يمكن بلوغها فى أى لحظة معينة. ويعبّـــر عـــن وجهـــة النظر هذه بملاحظته الشهيرة، وهى أنه إذا قدم الله إليه الحقيقة الكاملة بيده اليمنى، والبحث الذى لا ينتهى عن الحقيقة بيده اليسرى، فإنه سيختار الثانية، حتى إذا كـــان ذلك يعنى أنه يقع فى الخطأ باستمرار. إن امتلاك الحقيقة الخالـــصة والنهائيـــة لا يكون إلا بالنسبة لله فقط.

ولم توجه انتقادات إلى هذا الموقف على نحو غير طبيعى بناء على أسس متنوعة. فالاعتراض الذى يقول، مثلا، إذا سلّمنا بإنكار "لسنج" لامتلاك الإنسان حقيقة مطلقة لا تتغير، فإنه لن يكون لديه معيار لتمييز درجات الحقيقة. إنه يستطيع، بالفعل، أن يثبت أنه يجب الحكم على درجات الحقيقة عن طريق نزوعها لتطوير الخطوط المختلفة للسلوك. بيد أن مشكلة تنشأ، بوضوح، بالنسبة للتمييز بين أنواع من السلوك أكثر استحساناً أو أقل استحساناً، وبين ما هو أخلاقى وما هو غير أخلاقى... وهلم جرا. غير أنه ليس من الممكن أن ندخل فى مناقشة هذه المسائل هنا. ويكفى أن نبيّن بصورة سريعة أن هذه المشكلات تنشأ. إن المسألة الخاصة فى مجمل أفكار "لسنج" هى بالأحرى التحول من الموقف العقلى للمؤلهة إلى فكرة "دينامية"، ولا نقول متدفقة، عن الحقيقة. وقد ظهر الموقف الثانى مؤخرًا مرة ثانية فى سياقات تختلف عن فكر "لسنج" أتم الاختلاف.

وترتبط فكرة الحقيقة عند "لسنج" بفكرته عن التاريخ ارتباطًا وثيقًا. فهو يؤكد فى كتابه "تربية الجنس البشرى"[١] (عام ١٧٨٠) أن "التربية بالنسبة للموجود البشرى الفرد، أشبه بالوحى بالنسبة للجنس البشرى كله"[٢]. فالتربية هى وحى مصنوع للفرد، بينما الوحى هو التربية المستمرة للجنس البشرى. ومن ثم، فإن الوحى يعنى عند "لسنج" التربية الإلهية للجنس البشرى فى التاريخ. إنه العملية المتواصلة باستمرار، التى لا تزال تحدث، وستستمر فى المستقبل.

وفضلاً عن ذلك، فإن الوحى من حيث إنه تعليم الجنس البشرى يماثل تربية الفرد. فالطفل يتعلم عن طريق جزاءات وعقوبات محسوسة. ولا يستطيع الله أن يقدم فى مرحلة طفولة الجنس البشرى "أى ديانة أخرى، أو أى قانون آخر غير الديانة التى عن طريق تبجيلها أم عدم تبجيلها يأمل شعبه أن يكون سعيدًا أو يخشى

---

(١) ترجمه وقدّم له وعلّق عليه "الدكتور حسن حنفي" ونشرته دار التنوير ببيروت عام ١٩٨١ (المراجع).
(2) Section, I.

ألا يكون غير سعيد هنا على الأرض"[١]. إن طفولة الجنس البشرى تناظر، بالتالى، الحالة التى صورها العهد القديم بصورة كبيرة أو قليلة. ويتبع هذه المرحلة مرحلة شباب الجنس البشرى، التى تناظر العهد الجديد. إن الدوافع النبيلة بالنسبة للسلوك الأخلاقى، وليست العقوبات والجزاءات الدنيوية، هى التى تحتل مكان الصدارة. ولابد من التبشير بخلود النفس وبالجزاء الأزلى من الآن فصاعدًا. وقد تطور فى الوقت نفسه مفهوم الله من حيث إنه إله إسرائيل إلى مفهوم الأب الكلى العام، وحل مثال النقاء الداخلى للقلب من حيث إنه إعداد للجنة محل طاعة خارجية فحسب لقانون من أجل بلوغ رخاء مؤقت. لقد أضاف المسيحيون، بالفعل، تأملات لاهوتية من عندهم إلى تعاليم المسيح، بيد أنه يجب أن ندرك فيها قيمة إيجابية؛ لأنها تحث على ممارسة العقل، واعتاد الإنسان أن يفكر بواسطتها فى أشياء روحية. ويذكر "لسنج" بعض الطقوس الخاصة ويعقّلنها، بيد أن المسألة المهمة هى أنه لم يعقّلنها لأنه رأى فيها قيمة إيجابية. وهو فى هذه المسألة يتطلع إلى هيجل بدلاً من أن يرجع إلى المؤلهة. وأخيرًا، هناك مرحلة رجولة الجنس البشرى. "إنه سيأتى بالتأكيد زمن كتاب مقدس جديد وأزلى، وُعدنا به فى الكتب الأولى للعهد الجديد"[٢]. ومصطلح "الكتب الأولى" ليس مصطلحًا سيئ الاستعمال؛ لأن كتب العهد القديم هى كتب بدائية بالنسبة لـ "لسنج"، إذا ما قورنت بالعهد الجديد، فى حين أن كتب العهد الجديد هى كتب بدائية إذا ما قورنت بالمرحلة الأبعد للوحى الإلهى. وفى هذه المرحلة الثالثة للوحى يفعل الإنسان الخير من أجل الخير، وليس من أجل الجزاء، سواء أكان دنيويًا أو سماويًا. ومن ثم يشدد "لسنج" على التربية الأخلاقية للجنس البشرى. وهذه عملية مستمرة لا تتوقف، ويفترض لسنج نظرية البعث أو التجسد. والقول بأنه يؤكد النظرية يترتب عليه أن يقول الكثير؛ فهو يفترضها فى سلسلة من التساؤلات منها: "لماذا لا يستطيع كل موجود بشرى فردى ألا يوجد فى هذا العالم أكثر من مرة؟ هل هذا الفرض تافه؛ لأنه الأقدم؟... لماذا لا أعود فى الغالب لأكتسب معرفة جديدة، وقدرات جديدة"[٣].

---

(1) Education of the Human Race, 17.

(2) Ibid, 86.

(3) Education of the Human Race, Section, 94-8.

كتب "ياكوبى" عام ١٧٨٣ (الذى سنعرض أفكاره فى الفصل القادم) إلى "مندلسون" قائلاً إنه عندما زار "لسنج" قبل وفاته ليس بمدة طويلة، اعترف بصراحة بأنه من أنصار إسبينوزا. ولقد كان هذا الاعتراف بمثابة صدمة بالنسبة لـ "ياكوبى"؛ لأنه تمسك بأن وحدة الوجود هى ببساطة إلحاد تحت اسم آخر. وهو لم يكن من أنصار مذهب وحدة الوجود بالنسبة لـ "مندلسون"، لكنه استاء من مناظرة "ياكوبى"، التى أخذها على أنها هجوم ليس على لسنج فحسب، وإنما عليه هو أيضًا، حتى إن لم يكن بصورة مباشرة، عندما كان يخطط لتحرير أعمال لسنج. ومن ثم هاجم هو بدوره "ياكوبى" فى مؤلفه "ساعات الصباح"، وعلى إثر ذلك نشر "لسنج" ردًا، إلى جانب مناظرته مع "مندلسون" (عام ١٧٨٥). وقد دخل كل من "هردر" و"جوته" فى جدال وخلاف، واختلفا مع توحيد "ياكوبى" مذهب إسبنيوزا بمذهب الإلحاد.

ويبدو أن ما قاله "لسنج" لـ "ياكوبى" هو أن الأفكار المعتدلة عن الله لم تعد مفيدة له، وهى أن الله واحد وشامل، وإذا كان يجب أن يصف نفسه بأنه تلميذ أى شخص، فإنه لا يستطيع أن يُسمى أى شخص سوى إسبنيوزا وحتى إذا سمحنا بإمكان أن لسنج شعر بمتعة فى صدمة، فإنه يبدو أنه لا مجال للشك فى أنه تأثر بإسبنيوزا، وأنه عرف تشابهًا بين أفكاره الأخيرة عن الله، وتلك الأفكار التى آمن بها الفيلسوف اليهودى العظيم. ولقد اعتقد لسنج، مثلاً، أن الأفعال الإنسانية جبرية، وأن العالم نسق واحد يكون الله فيه هو فى النهاية العلّة الكلية. وفضلاً عن ذلك فإنه افترض بوضوح أن كل الأشياء متضمنة بداخل الموجود الإلهى. وإذا أردنا أن ندرك ذلك، فإنه لا يجب علينا سوى أن ننظر، مثلاً، إلى الفقرات التى تأخذ عنوان "فى حقيقة الأشياء خارج الله"، وهو مقال قصير كتبه لـ "مندلسون". وعندما يشير إلى النظرية التى تقول إن الأشياء الموجودة تختلف عن الأفكار الإلهية عن هذه الأشياء، فإنه يتساءل: "لماذا لا تكون الأفكار التى يمتلكها الله عن الأشياء الواقعية هى تلك الأشياء الواقعية نفسها؟". وقد يُعترض أنه فى هذه الحالة توجد أشياء

ممكنة فى ماهية الله الثابتة. لكن "ألم يخطر ببالك على الإطلاق، أيها المجبر على أن تنسب إلى الله أفكار الأشياء الممكنة، أن أفكار الأشياء الممكنة هى أفكار ممكنة؟". إن لسنج لم يعط للفردية قيمة أكثر مما فعل إسبينوزا، وإنه، كما رأينا، يشدد على حركة التاريخ إلى هدف، وهو الكمال الأخلاقى. ومن ثم فإن نظرياته تتطلع إلى مذهب مثالى متأخر إلى حد ما مع تشديده على تطور تاريخى بدلاً من أن يرجع إلى إسبينوزا. بيد أن السؤال ليس هو عما إذا كان لسنج فسّر إسبينوزا تفسيرًا صحيحًا، وإنما عما إذا كانت هناك حقيقة خاصة بالسيرة الذاتية فى ملاحظاته على "ياكوبى". ويبدو واضحًا أن ثمة حقيقة خاصة بالسيرة الذاتية فى ملاحظاته.

إن النزاع حول مذهب وحدة الوجود المزعوم ليس مفيدًا على الإطلاق بمعنى ما. والسؤال عما إذا كان مذهب وحدة الوجود هو مذهب الإلحاد تحت اسم آخر، هو سؤال تعالجه مصطلحات محددة بصورة جيدة. غير أن النزاع له تأثير الأهمية الدافعة فى فلسفة إسبينوزا، أعنى أفكارًا عنها غامضة وغير دقيقة.

وفى مجال النظرية الإستاطيقية تعهد لسنج فى مؤلفه "لاؤكون" (عام ١٧٦٦) بأن يحلل الخصائص التى تميز الشعر والفن التشكيلى، أعنى الرسم والنحت. وقد لاحظ الناقد العظيم "فنكلمان"[١] (١٧١٧ - ١٧٦٨) أن الأثر الفنى لـ "لاؤكون"[٢]

---

(١) فنكلمان، عالم آثار ألمانى، وناقد فنى، ومؤسس علم الآثار العلمى، وشارح الفن الكلاسيكى (المترجم).

(٢) لاؤكون، ابن بريام ملك طروادة وهيكوبا فى الأساطير اليونانية، تولى فى حرب طروادة وظيفة كاهن أو بوزيدون وأبوللو. عندما علم بالخدعة التى قام بها الإغريق وهى خدعة الحصان الخشبى انطلق ساخطًا، وحاول أن يثنى مواطنيه عما اعتزموه وأن يصور فى أذهانهم هذا التمثال الضخم الذى تركه الإغريق خدعة أو آلة حربية. ولكن الطرواديين اعتبروا عمله هذا كفرًا لشدة إيمانهم بآلهتهم... (انظر فى ذلك : د. إمام عبد الفتاح، معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الثانى، مكتبة مدبولى، ص ٢٩٦) (المترجم).

فى "الفاتيكان" هو نفسه الأثر الفنى لوصف فرجيل[1] لقصة لاؤكون فى "الأنيادة". وقد استخدم لسنج هذه الملاحظة نقطة انطلاق. لقد رأينا توًا كيف قام بتمييز حاد بين الفلسفة والشعر. ففى مؤلفه "لاؤكون" أكد أن الشعر يهتم بتمثيل الأفعال الإنسانية، وتمثيل حياة النفس بواسطتها، ولهذا السبب أدان الشعر الوصفى بالصور. ومع ذلك، فإن النحت يهتم بتمثيل الجسم، وبصفة خاصة مثال الجمال الجسمى. وفضلاً عن ذلك، فإن لسنج حاول أن يبين كيف تحدد المواد التى تستخدمها الفنون المختلفة خصائصها.

وإذا كان الفعل الإنسانى هو الموضوع المحدد والخاص للشعر، فإن هذا يصدق على الدراما بصفة خاصة، الموضوع الذى اهتم به لسنج فى مؤلفه "مسرح هامبورج" (١٧٦٧ - ١٧٦٩). يصر فى هذا العمل على وحدة الدراما؛ الوحدة التى تكمن، أساسًا، فى وحدة الفعل. ويرى لسنج أن كتاب "الشعر" لأرسطو، ثمار التأمل فى التراجيديات اليونانية العظيمة، هو "عمل مؤكد ومعصوم من الخطأ مثله فى ذلك مثل كتاب «مبادئ إقليدس» (مسرح هامبورج، الفصل الأخير). وهاجم فى الوقت نفسه الاهتمام الفرنسى ب "صنوف الوحدة الثلاث" هجومًا عنيفًا. لقد أساءوا فهم أرسطو عندما أصروا على وحدة الزمان والمكان من حيث إنهما خاصيتان أساسيتان للدراما. وإذا كانوا على حق، فإن شكسبير لن يكون دراميًا حقيقيًا. كما أدلى لسنج ببيانه الخاص بأرسطو عن نهاية التراجيديا (المأساة) بأنها "التطهير من التعاطف والخوف"، ويفسر التعاطف بأنه شفقة، بمعنى أدبى، ويفسر الخوف بأنه تقدير الذات. وفضلاً عن ذلك، كان أرسطو على حق فى إيجاد ماهية الفن فى المحاكاة. فالدراما تحاكى أفعالاً إنسانية، والتراجيديا تحاكى، أو تمثل وحدة فعل إنسانى على نحو يرفع من قدر الإنسان عن طريق "التطهير" من عاطفتى التعاطف والخوف. ومن ثم، فإن لها هدفًا أخلاقيًا.

---

(١) فرجيل؛ شاعر رومانى، درس الطب، والرياضيات، والفلسفة، من أشهر أعماله "الأنيادة" (المترجم).

وتعطى هذه الملاحظات العريضة إلى حد ما، مع إنها صريحة، صـــورة لا تكفى إلى حد كبير عن لسنج من حيث إنه كاتب فى النظرية الإســتاطيقية، ومــن حيث إنه ناقد للفنون الجميلة. إنه ليس، بالفعل، مفكرًا أصيلاً، بالمعنى الذى يمتلــك به المرء أفكارًا جديدة فى الفلسفة أو فى النظرية الإستاطيقية. وقد تأثر فى مجــال النظرية الإستاطيقية بكُتاب فرنسيين، وإنجليز، وسويسريين، وتأثر بأرسطو بالنسبة للدراما. لكن على الرغم من أنه يمكن مقارنة بعض أفكاره فى مكان آخر، فإن لــه الفضل فى أنه جعل هذه الأفكار حية، وبهذا المعنى يكون، علـــى الأقــل، أصــيلاً ومبدعًا. إنه يرى فى افتتاحية مؤلفه "لاؤكــون" أن الألمــان لا تنقــصهم الكتــب النسقية". ويقول إن عمله هو قد لا يكون نسقيًا، ومختصرًا مثل عمل "بومجــارتن"، بيد أنه كان يزهو بنفسه ذاهبًا إلى أنه بينما يسلّم بومجارتن بأنه أخــذ كثيــرًا مــن النماذج التى اقتبسها فى كتابه "الإستاطيقا" من كتابات جزنر Gesner، فإن نموذجى الخاص يُطعّم بكثير من المصادر". وبمعنى آخر، لقد حاول، كما يتوقع المرء عــن شخص هو نفسه درامى وشاعر، أن يقيم تأملاته الإستاطيقية بالنظر إلى الأعمــال الفعلية للفن والأدب. وبالتالى فإنه مما لا شك فيه أن تفكير لــسنج انــصرف عــن المذهب الشكلى، وعلى الرغم من اعتماده على كُتاب آخــرين بالنــسبة لأفكــاره الفردية، فإنه قدمها على نحو يحث على تأملات أبعد، إن لم تكن مختلفة. ويمكن أن يقال الشىء نفسه عن ملاحظاته فى مجالى الميتافيزيقا وفلسفة التاريخ.

وتبين فترة عصر التنوير بدايات دراسة السيكولوجيا فى ألمانيا. وعَلَمٌ مهــم فى هذا المجال هو "يوهــان نيقــولا تنــتس" Johann Nikolaus Tents (١٧٣٦ – ١٨٠٧)، الذى كان يشغل وظيفة أستاذ فى الفلسفة فى جامعة "كيــل" مــدة مــن الزمن. وفى عام ١٧٨٩ قبل دعوة لشغل وظيفة فى جامعة "كوبنهاجن".

إن النزعة العامة لتفكير تنتس هو التوسط بين فلــسفة إنجلتــرا التجريبيــة وفلسفة القارة العقلية. إنه لم يكن لاميتافيزيقيًا على الإطلاق. فقد نشر بالفعل أعمالاً عن الميتافيزيقا وعن البراهين على وجود الله التى يؤكد فيها إمكــان الميتافيزيقــا

وإمكان البراهين الميتافيزيقية وصحتها، بينما حاول فى الوقت نفسه أن يتيقن لماذا توجد مواقف ميتافيزيقية قليلة مقبولة بصورة كلية. غير أنه يصر على أنه يجب ألا نبدأ فى الميتافيزيقا بفروض ميتافيزيقية سابقة، وإنما بتحليل لظواهر سيكولوجية، على الرغم من أن هذا التحليل يمكن أن يكوّن الأساس لتأملات ميتافيزيقية عن النفس. وهنا يكون لدينا مثال لنزعة التوسط التى أشرنا إليها فى التو.

إن الاستبطان لا بد أن يكوّن الأساس لسيكولوجيا علمية كما يرى «تتنس». بيد أن النفس لا تعى ذاتها إلا فى أنشطتها، وفى أنشطتها فقط من حيث إنها منتجة لظواهر سيكولوجية. إن النفس ليست هى موضوعها المباشر الخاص للحدس. ولذلك فإننا نعتمد فى تصنيف قوى أو ملكات النفس، وفى محاولة تحديد طبيعة النفس ذاتها من حيث إنها أساس لأنشطتها، نقول إننا نعتمد بالضرورة على فروض.

وبالإضافة إلى الفهم، أعنى نشاط النفس بوصفها تفكيرًا، وبوصفها منتجة لصور، والإرادة التى بواسطتها تنتج النفس تغيرات (أعنى حركات جسمية، مثلاً) التى ليست هى نفسها تمثلات سيكولوجية، يقر "تتنس" بالشعور بوصفه نشاطًا متميزًا. ولذلك نستطيع أن نميز بين ثلاث قوى للنفس، هى: الفهم، والإرادة، والشعور من حيث إنه استقبال النفس، أو إمكان تعديلها. ومع ذلك، فإنه يفترض أنه يمكن رد هذه القوى الثلاث فى نهاية الأمر إلى قوة واحدة أساسية هى قوة الشعور وقوة نشاط النفس، التى لديها القدرة على كمال تقدمي. ففى إمكان كمال نشاط النفس يظهر اختلاف الإنسان عن الحيوانات بصفة خاصة.

ويبين مؤلف تتنس «مقالات فلسفية عن الطبيعة البشرية وتطورها» (وهو مجلدان، نشرا عام ١٧٧٧) منظورًا تحليليًا للسيكولوجيا فى الغالب، ويمثل كتاب "كارل كازيمر فون كريز" K. Kasimir Von Greuz (١٧٢٤ – ١٧٧٠) "مقال عن النفس" (عام ١٧٥٣). إذ حاول "فون كريز"، مقتفيًا أثر تتنس، أن يتوسط بين الفلسفة الإنجليزية وفلسفة ليبنتس عن النفس. كما أصر، مثل تتنس، على الأساس

التجريبي للسيكولوجيا. بيد أنه اهتم بالتوفيق بين رأى ليبنتس عن النفس من حيث أنها جوهر بسيط، أو موناد، وتحليل هيوم الظاهرى للنفس. ويسلّم "فون كريز" مع هيوم بأننا لا نستطيع أن نكتشف مسألة مثل الأنا الميتافيزيقية التى ليس لها امتداد. ورفض فى الوقت نفسه الإقرار بأن النفس يمكن أن تنحل إلى ظواهر متميزة ومنفصلة. إنها تمتلك، بالفعل، أجزاء، وبهذا المعنى فإنها ممتدة، غير أن الأجزاء ليست قابلة للانفصال. وإمكان انفصال أجزاء النفس هذا يميزها عن الأشياء المادية ويكون سببًا لتأكيد خلود النفس، حتى إذا كانت الأسباب البعيدة لهذا التأكيد توجد فى وحى إلهى.

إن تتنس هو، بالتأكيد، أكثر أهمية من كريز بالنسبة لتطوير السيكولوجيا. فقد أصر، كما رأينا، على المنظور التحليلى الدقيق. غير أنه فى الوقت نفسه ربط السيكولوجيا التحليلية بفلسفة عامة عن الطبيعة البشرية وتطورها، كما يشير عنوان عمله الرئيسى. وفى رأيه يجب علينا ألا ندرس، ببساطة، أصول الأفكار البشرية فى التجربة مثلاً، وإنما يجب أن ندرس تطور الحياة الإنسانية العقلية حتى تعبيرها فى العلوم المختلفة. كما يشير إصراره على الشعور من حيث إنه "قوة" متميزة إلى دراسة التعبير عن حياة الشعور والحساسية فى عالم الفن والأدب.

٥ - إن تأثير كتاب "إميل" لروسو على النظرية التربوية فى ألمانيا إبان عصر التنوير ملحوظ وذو أهمية. وقد أحس "يوهان برنارد باسيدو" J. Bernhard Basedow (١٧٢٣ - ١٧٩٠)، مؤلف مجلد ضخم، من بين كتابات تعليمية أخرى، عنوانه "عمل مبدئ" (عام ١٧٧٤)، وهو نوع من دائرة معارف للمعلمين، ونص للآباء والأولاد، نقول لقد أحس "باسيدو" بهذا التأثير. لكن بينما تأثر باسيدو بفكرة روسو عن تعليم "طبيعى"، فإن نظريته التربوية لم تعقدّها فروض عن الآثار الضارة للحضارة على الإنسان. ومن ثم اقترح أن هدف التربية وغرضها هو إعداد الأطفال لحياة وطنية وسعيدة من أجل الخير العام. وقد تأثر ب

"كومنيوس" (١٦٧١ – ١٥٩٢)، مؤلف كتاب "الجدل العظيم" فى أفكاره عن مناهج التدريس.

كما أحس عالم التربية السويسرى الشهير "يوهان هينرش بستالوزى" J. H. Pestalozzi (١٧٤٦ – ١٨٢٧)، الذى تأثر بتطوير المدارس الابتدائية الألمانية، بالتأثير المثير لـ "روسو". بيد أننا نجد عند بستالوزى وباسيدو تشديدًا على التربية بالنسبة لحياة اجتماعية. لقد شددا على التربية فى الأسرة وفى المجتمع الريفى، وعلى التربية بوجه عام من حيث إنها الأداة الأفضل للإصلاح الاجتماعى، شريطة أن تعزز التطور الأخلاقى، وليس التطور العقلى فقط.

شغل "باسيدو" وظيفة أستاذ لفلسفة الأخلاق مدة من الزمن، بينما يصعب أن نسمى بستالوزى فيلسوفًا. ولا مجال هنا لأن نناقش أفكاره الخاصة فى مجال التربية، على الرغم من أن اسمه قد يكون شهيرًا فى تاريخ النظرية التربوية، ويكفى أن نلاحظ أن عصر التنوير فى ألمانيا، كما هى الحال فى مكان آخر، أوجد منظرين تربويين. ففى إنجلترا نجد لوك، وفى فرنسا نجد روسو، وفى ألمانيا وسويسرا نجد "باسيدو" و"بستالوزى". وتتماشى فكرة التربية بالنسبة للحياة الاجتماعية، التى قدمها كل من "باسيدو" و"بستالوزى" مع الاتجاه العام للتفكير فى عصر التنوير.

الفصل السابع

الانسلاخ عن عصر التنوير

هامان – هردر – ياكوبى – ملاحظات ختامية

١ – أثناء وفاة فولف، كان هناك نمط مختلف من الرجال، وهو يوهان جورج هامان J. George Hamann (١٧٣٠ – ١٧٨٨)، فى الرابعة والعشرين من عمره. لقد كان فولف نسقيًا، أما هامان فإنه لم يكن لديه استخدام لأنساق فلسفية. لقد مثّل فولف التجريد وقوة الذهن الاستدلالى، أما هامان فقد كره ما كان ينظر إليه على أنه تجريد ذو بُعد واحد، ورفض طغيان العقل الاستدلالى. لقد بحث فولف عن الأفكار الواضحة والمتميزة، أما هامان فقد عالج منطوقات خفية الدلالة التى ساعدته على أن يُلقب بـ "مشعوذ" الشمال. وبمعنى آخر، لقد انصرف هامان عن المذهب العقلى فى عصر التنوير الذى يمثّل بالنسبة له سلطة الشيطان بدلاً من العقل الإلهى.

هامان من مواليد "كونجسبرج"، وكان شخصية مضطربة، انتقل من فرع من فروع الدراسة إلى فرع آخر، ومن وظيفة إلى أخرى، انتقل من وظائف مثل مربى فى أسرة إلى وظائف تافهة قليلة الأهمية فى عالم التجارة. وعندما انحط به الحال حتى الفقر المدقع، والعذاب الداخلى للنفس، كرس نفسه لدراسة الكتاب المقدس، وطوّر النزعة التقوية المتطرفة التى كانت ميزة من مزايا كتاباته. وقد أعد هردر وياكوبى من بين أصدقائه، كما أنه كان صديقًا حميمًا لكانط، على الرغم من أنه انتقد فلسفته بشدة عندما بدأ كانط، مستيقظًا من سباته الدوجماطيقى، ينشر كتبه النقدية.

وقد يبدو أن مشعوذ الشمال غير وارد فى تاريخ الفلسفة. غير أنه عبّـر عـن أفكار تميز رد الفعل ضد عصر التنوير، حتى إن لم يكن تعبيرًا نسقيًا ومغاليًـا فيـه، وكان له، بالتأكيد، تأثير ملحوظ، حتى على الرغم من أن تأثيره على هـردر بـصفة خاصة قد بالغ فيه بعض المؤرخين.

ومن الخصائص الرئيسية لنزعة هامان اللاعقلية تشددها الدينى. ودعنا نأخـذ الجدال حول اللغة كمثال. ففى مقابل وجهة النظر العقلية التى تذهب إلى أن الإنـسان اخترع اللغة، على الرغم من أنها نوع من النتاج الآلى، سـلّم هـردر بـأن اللغـة معاصرة للبشرية. ورأى هامان هو دائمًا هذا الرأى. غير أنه لم يقتنع بـالقول بـأن اللغة ليست اختراعًا اصطناعيًا للعقل البشرى، ثم يعين قـضية أو قـضايا تجريبيـة أخرى، إن اللغة فى رأيه هى وحى إلهى بطريقة ما غامضة. كما اقتنع هامان بـأن الشعر بوجه خاص ليس نتاج العقل. فهو، على العكس، كما يقول فى "الإستاطيقا فى النواة" (المتضمن فى كتابه "صليبيات فقيه لغوى"، عام ١٧٦٢) اللغة هى أم البشرية. إن كلام الناس البدائيين هو الإحساس، والانفعال، ولم يفهموا شـيئًا سـوى الـصور الحسية. وعبروا عن أنفسهم بالموسيقى، والأغانى، والشعر. وفضلاً عن ذلك، فـإن الشعر العظيم ليس نتاج عقل أسمى، فهو يجب ألا يُنسب إلى قدرة أسمى لفهم قواعـد ومراعاتها. وقد أبدع كل من هردر وشكسبير أعمالهما عن طريق العبقرية، لا عـن طريق تطبيق قواعد تُفهم عقليًا. لكن ماذا عساه أن يكون العبقرى؟ إنه نبـى إلهامـه الوحى. واللغة والفنون هما نتاج الوحى.

إنه يمكن تقديم تأويل بسيط لهذه العبارات بالتأكيد. فإذا كـان صـحيحًا أن الله خلق الإنسان مثلاً، كما يرى جوته، وإذا كانت اللغة طبيعية للإنسان من حيـث إنـه يختلف عن الحيوانات، فإنه يكون صحيحًا أن الله خلق اللغة. وعلى نحو مماثل، فـإن أى مؤله (أو معتنق مذهب وحدة الوجود) سيكون على استعداد لأن ينسب العبقريـة إلى العمل المبدع والخلاق لله. غير أن هامان يعبر عن نفسه بأسـلوب غـامض ذى صبغة صوفية، يفترض أنه يعنى شيئًا أكثر، حتى إنه يصعب القول ماذا يعنى بدقـة

بالفعل[١]. وعلى أية حال، إنه لم يقتنع بالإصرار علـى الطـابع الطبيعـى للكـلام البشرى، وفصله عن فكرة الاختراع بواسطة العقل. لقد أكد أصله الإلهى الخالص.

كما أن هامان لم يقتنع بالهجوم علـى طغيـان العقـل الاسـتدلالى وقدرتـه المزعومة، وبإفساح المجال فى الحياة الإنسانية للإيمان بالله، وبوحى إلهى. لقـد أدت به نزعته التقوية إلى التقليل من شأن العقل، وأن يجد متعة ولذة فى تقييد سـلطته. إن ما له أهمية بالنسبة له هو أن هناك عبقرية شعرية، ولكنها ليست علميـة. فـنحن لا نستطيع أن نتحدث عن العلماء العظام بوصفهم عباقرة؛ لأنهم يعملون بالعقل، والعقل ليس أداة الإلهام. وليس الأمر ببساطة فى المجال الدينى أن لاهوت فولف الطبيعى لا يكفى؛ فقد تم التخلص منه باسم الإيمان. وفى حين أن وجهة نظر هامان عن التاريخ من حيث إنها تعليق على الكلمة أو التعبير الذاتى عن الله، كان لها تأثير قوى علـى تفكير هردر، فإن هامان كان محيرًا ومربكًا إلى حد ما باستخدام هـردر لمـصادر دنيوية، وبمحاولته أن يطبق منهجًا علميًا فى تفـسيره للتـاريخ. إن للتـاريخ مثـل الأناجيل، من وجهة نظر هامان، معنًى صوفيًا داخليًا، أو معنًى "حقيقيًا" أوحـى بـه الله، ولم يبلغه المجهود الدؤوب والمستمر للعقل. وبمعنى آخر، لقد مال هامان إلى أن يطبق على فهم التاريخ التصور البروتستانتى للمعنى الحقيقى للنحت مـن حيـث إن الروح القُدس هى التى أوحت به إلى المؤمن الفرد الصامت المـصلى. إن التفـسير الأكثر عمقًا، سواء للكتاب المقدس أو للتاريخ، هو أنه هو عمل الله وحده.

ومع ذلك، لا نستطيع أن نصرف النظر عن "هامان" بوصفه مجرد واحد مـن التقويين، الذى إذا كان يستحق أى اهتمام عن طريق الفيلسوف، فإنـه لا يـستحقه إلا بمعنى أن المرء قد يلفت بعض الانتباه إلى خصومه. فرأيه عن التاريخ من حيث إنه وحى إلهى، أو من حيث إنه عمل للعناية الإلهية، الذى شاركه فيه هردر، لا بـد أن

(١) ما يقوله هامان هو أنه فى البداية كانت كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة رمزًا بالنسبة للإنسان، أو أنهـا كانت ضمانًا للتواصل الإلهى، أو أنها كلمة حية. واللغة هى استجابة طبيعية لإدراك الطبيعة ومعرفتها بوصفها كلمة إلهية (المؤلف).

يكون له أهمية ملحوظة فى المستقبل القريب؛ لأن هذا الرأى، الذى تحول، بالفعل، إلى مذهب لفلسفة نظرية تأملية بدت لـ "هامان" أنها تعبير لا يُطاق عن مذهب عقلى، قد شكل جزءًا لا يتجزأ من فلسفة التاريخ عند هيجل. وفضلاً عن ذلك، ارتبطت نزعة هامان اللاعقلية بكراهية للتجريد، لم تكن نتاج التحيز الخالص. ولا بد من إشارة مختصرة إلى هذا الموضوع.

لقد لاحظ "جوته"(١) أن عبارات هردر يمكن أن ترتد إلى مبدأ هو أن كل شيء يتعهد الإنسان بالقيام به، سواء عن طريق الكلمة أو الفعل، أو بأية طريقة أخرى، يصدر من قوى الشخصية المتوحدة والشاملة. لقد كان الإنسان فى البداية شاعرًا، وموسيقيًا، ومفكرًا، وعابدًا. ومع ذلك، فإن العقليين فى عصر التنوير جسدوا، فى رأى هامان، العقل، وتحدثوا عن "العقل" وأعماله كما لو كانت شيئًا من صنعه هو، وكما لو كان مثال الحياة الإنسانية يكمن فى قهر العقل لكل المجالات. وهكذا فإنهم قدموا للإنسان تصورًا زائفًا عن نفسه وأنشطته. إنهم جردوا وظيفة ما من نشاط الإنسان وحولوها إلى الوظائف كلها.

ويتضح هذا العداء لما يُنظر إليه على أنه تجريدات زائفة أو ذات بُعد واحد فى نقد هامان لكتاب كانط الأول "نقد العقل الخالص". وهاجم هامان فصل كانط بين العقل، والفهم، والحس، وبين الصورة والمادة فى الإحساس والتصور، فى كتابه "ما وراء النقد لنقاء العقل الخالص"(٢). لقد عالج كانط تجريدات. إن هناك، بالتأكيد نشاطًا يُسمى "العقل" مثلاً، لكن ليس هناك شيء مثل "العقل" أو "الفهم". إن هناك ببساطة أنشطة مختلفة يقوم بها موجود واحد، كائن حى واحد، شخص واحد. ومن الواضح إذا لم يتخلص هذا الخط من النقد من كتاب "نقد العقل الخالص"، فإن هامان يثبت مسألة جيدة. وهى مسألة لم يثبتها فلاسفة فى سياقات أخرى، فلاسفة تخلصت رؤيتهم العامة من رؤية مشعوذ الشمال.

---

(1) Dichtung und Wahrheit, III, 12.

(٢) لم يُنشر هذا العمل، الذى استخدمه هردر فى كتابه « ما وراء النقد »، أثناء حياة هامان. وبدأ نشره فى عام ١٧٨١، العام الذى نُشر فيه كتاب « نقد العقل الخالص » (المؤلف).

٢ – عارض هامان المذهب العقلى فى عصر التنوير بوضوح. ومع ذلك، عندما نولى وجوهنا شطر هردر، فإننا نجد رجلا بدأ من وجهة نظر التنوير (بقدر ما يكون للمرء المبرر فى أن يتحدث عن "وجهة نظر")، وزاول عمله بعيدًا عنه. ولذلك بينما كان المؤرخون على حق تمامًا فى أن يتحدثوا عن انسلاخه عن عصر التنوير، فإنه من الممكن أيضًا أن يتحدثوا عن تطويره لخطوط معينة من التفكير داخل حركة التنوير. وما نختار أن نقوله عن هذه المسألة يعتمد، إلى حد ما بالتأكيد، على الطريقة التى نحدد بها ألفاظًا معينة. وإذا كنا نعنى بعصر التنوير النزعة العقلية عند فولف والنزعة الفردية عند عدد من المفكرين، فإنه يتضح أن هردر انسلخ عن عصر التنوير. لكن إذا أعطينا للمصطلح مجالاً أكثر اتساعًا من المعنى، فيندرج تحتها الجذور الأولى للمواقف التى عبّر عنها هردر، فإن كلمة "ينسلخ" قد تبدو أنها حادة للغاية. ومع ذلك، فإنها تساعد على الوضوح إذا اتبع المرء الممارسة التقليدية، ونظر إلى هردر على أنه ثار على عصر التنوير وانسلخ عنه.

ولد "يوهان جوتفرد هردر" J. G. Herder (١٧٤٤ – ١٨٠٤) فى "موهرونجن" فى بروسيا الشرقية، وهو ابن مدرس من أنصار النزعة التقوية. وسجل كطالب للطب فى جامعة "كونجسبرج" فى عام ١٧٦٢، إلا أنه غيّر، فى الحال، تخصصه من الطب إلى اللاهوت. وقد واظب على حضور محاضرات كانط الذى كان يشرح فلسفة فولف التقليدية، ويعطى مقررات فى علم الفلك والجغرافيا، وعرّفه كانط على كتابات روسو وهيوم. كما كوّن هردر صداقة فى كونجسبرج مع هامان، على الرغم من أنه كان من الصعب أن يتأثر فى الحال بصديقه اللا عقلى بعمق؛ لأنه عندما انتقل إلى "ريجا" فى عام ١٧٦٤، ساهم بمقالات ومراجعات فى دوريات ومجلات عصر التنوير. وفى عام ١٧٦٥ رُسّم قسيسًا بروتستانتيًا.

وفى عام ١٧٦٦ ظهر غفلاً فى "ليبزج" الجزآن الأولان من كتاب هردر "شذرات حول الأدب الألمانى الحديث". وحمل العمل تاريخ ١٧٦٧، العام الذى اكتمل فيه. ويناقش هردر فى هذا العمل مشكلات تخص اللغة، وهو موضوع احتل قدرًا جيدًا من أفكاره. وأصر، مثل مندلسون ولسنج، على التمييز بين اللغة الشعرية واللغة العلمية (بمصطلحاته الفلسفية). بيد أن التمييز أُعطى وضعًا تاريخيًا. ويميز هردر بين أربع مراحل لتطور اللغة، التى تُصنّف طبقًا لمماثلة بالتطور البشرى، وهى مماثلة افترضها روسو. فى البداية تكون مرحلة الطفولة عندما تتكون اللغة من إشارات عن الدوافع والمشاعر. والمرحلة الثانية هى مرحلة الشباب، العمر الشعرى للغة، عندما كان الشعر والأغنية شيئًا واحدًا. والمرحلة الثالثة هى مرحلة الرجولة التى تتميز، على الرغم من أنها لا تزال تمتلك الشعر، بتطور النثر. والمرحلة الرابعة والأخيرة هى مرحلة العمر المتقدم فى السن للغة، العمر الفلسفى، عندما تتم التضحية بالحياة والثروة من أجل دقة متزمتة.

إن السياق الذى وُضعت فيه هذه النظرية عن اللغة هو مناقشة دارت حول اللغة الألمانية. ولا نستطيع هنا أن ندخل فى تفصيلات هذه المناقشة. ويكفى القول بأن هردر رفض، بسبب إصراره على الاختلاف بين اللغة الشعرية واللغة الفلسفية، الفكرة التى تقول إن ما يتطلبه الشعر الألمانى هو أن يطوّر الوضوح المنطقى. وقد أبرز "يوهان جورج سولتزر" J. G. Sulzer (١٧٢٠ - ١٧٧٩) هذه الفكرة، وهو يرى أن الشعراء وسطاء بين الفلسفة النظرية التأملية والناس. كما رفض هردر الفكرة التى تقول إنه يجب تطوير اللغة الألمانية عن طريق محاكاة الأدب الأجنبى. ويمكن أن يكون الشعر الألمانى عظيمًا إذا صدر من الشعر التلقائى للناس، ويكون نتاج العبقرية الوطنية. وكان على هردر فيما بعد أن يرعى إحياء الاهتمام بالشعر الشعبى. وبهذا الموقف كان معارضًا لأولئك المفكرين فى عصر التنوير الذين احتقروا اللغة الألمانية، واعتقدوا أن الأمل الوحيد للأدب الألمانى يكمن فى "المحاكاة".

ويبدو أن ذلك له صلة ضئيلة بالفلسفة. لكن من الممتع أن نلاحظ كيف ميّز هردر (وليس هردر وحده بالتأكيد) بين أنواع مختلفة من اللغة. وفضلاً عن ذلك، رأى هردر أن مسألة الاستخدام ذات أهمية عظيمة. وإذا بحثنا عن أصول الأنواع المختلفة للغة، فإننا نفعل ذلك لكى نفحص استخداماتها بصورة أكثر دقة، كما يخبرنا. واستخدامات اللغة موضوع نوقش بصورة أكثر وضوحًا فى الفلسفة الإنجليزية الحالية. كما يمكن النظر إلى إصرار هردر على الشعر الألمانى، وعلى الشعر التلقائى للناس من حيث إنه الأساس لأدب شعرى متطور على أنه المرحلة الأولية فى تطور فلسفته المتأخرة عن الثقافة والتاريخ، التى تشدد على تطور الثقافات القومية منظورًا إليها على أنها صنوف من الكل تلعب فيها اللغة دورًا مهمًا للغاية.

ويأخذ هردر فى كتابه "غابات أو أيكات نقدية" (عام ١٧٦٩) كتاب لسنج "لاؤكون" نقطة بداية لانطلاقه، على الرغم من أنه كان يضع نصب عينيه بعض النقاد الآخرين إلى جانب لسنج، الذى اعترف به كدرامى شهير. يتعرض هردر فى عمله لصنوف من المسائل، فيميز النحت والتصوير، مثلاً، ويبرهن على أنه على الرغم من أن هوميروس هو، بالفعل، أعظم شعراء اليونان، فإن إبداعات عبقريته الشعرية مقيدة تاريخيًا، وأن ممارسته لا يمكن أن تؤخذ كمعيار. وهذا أمر واضح جدًا بالنسبة لنا، بيد أن وجهة نظر هردر مهمة وذات دلالة من حيث إنها تمثل جانبًا من إحساسه بالتطور التاريخى ورفضه للتنظير، ولنقد عقلى ومجرد بصورة خالصة.

يخضع هردر فى البستان الرابع من "غابات أو أيكات نقدية"، الذى لم يُنشر إبان حياته، أفكار فردريك جستس ريدل F. Justus Riedel (١٧٤٢ – ١٧٨٦)، مؤلف كتاب "نظرية الفنون الجميلة والعلوم" (عام ١٧٦٧)، نقول إنه أخضع هذه الأفكار لنقد لاذع. لقد أكد ريدل وجود ثلاث ملكات أساسية للعقل هى: الحس المشترك، والضمير، والذوق، وهى تناظر ثلاثة مطلقات، هى: الصادق، والخيّر، والجميل. لقد برهن هردر، مثلاً، أنه من السخف واللغو أن نفترض أن هذه الملكات الثلاث هى

ملكة واحدة نسميها "الحس المشترك" التى يعى عن طريقها الإنسان حقيقة مطلقة بصورة مباشرة بدون عملية البرهان. إن أفكارًا غير فولفية من هذا النوع تجعل المرء يرجع إلى فلسفة فولف إذا اعتقد أنها مقبولة. كما أن نظرية عن ملكة الذوق، بمضمونها الذى يقول إن ما يسبب لذة يكون جميلاً، أو على الأقل ما يسبب لذة لأكبر عدد من الناس هو الأكثر جمالاً، هى خلف محال. وقد كان بومجارتن على حق إلى حد كبير عندما ميّز بين المنطق والإستاطيقا، لكنه أقر فى الوقت نفسه أنه يمكن أن يكون هناك، وينبغى أن يكون هناك، علم الإستاطيقا، علم الإحساس، الذى يكون له أهمية كبرى لفلسفة الإنسان. إن الإستاطيقا تفحص، كما يرى هردر، منطق الترميز الفنى. إنه يرى، مثل بومجارتن، أنه يجب تمييز الإستاطيقا عن المنطق المجرد وعن العلم، غير أن منظوره أكثر تاريخية. إن ما هو مطلوب هو تحليل تاريخى لثقافات مختلفة ولتطور مُثلها الإستاطيقية وطبيعتها كل على حدة. لكن فى حين أن هردر رفض نظرية ريدل عن الملكة الكلية للذوق، التى تناظر ما هو جميل بصورة مطلقة، فإنه يتردد فى مناقشته للجمال المطلق. وقد يبدو أن فكرته عن منظور تاريخى، مع بحوثه الفسيولوجية والسيكولوجية الملازمة، تؤدى إلى تصور نسبى للجمال، وقد جعل هردر الجمال الفنى نسبيًا بالفعل بالنسبة لثقافات مختلفة، وفترات مختلفة لهذه الثقافات. ويبدو أنه يقرر فى الوقت نفسه أنه من المستحيل أن نجد مؤشرًا عامًا ومشتركًا عن طريق منظور تاريخى؛ لأن المنظور التاريخى لا يعنى فحسب تسجيل تصورات مختلفة عن الجمال الفنى؛ فهو يتضمن أيضًا فحصًا للعوامل، السيكولوجية، والفسيولوجية، والبيئية، التى تحدد هذه التصورات. صحيح أن ريدل دافع بنفسه عن منظور سيكولوجى للإستاطيقا، مستخدمًا سيكولوجيا يوهان جورج دارجز J. G. Darjes (١٧١٤ – ١٧٩١) الذى تأثر بسيكولوجيا جرسيوس. بيد أن هدف هردر هو أنه يجب دمج المنظور السيكولوجى فى المنظور التاريخى. فنحن لا نستطيع أن نأخذ طريقًا مختصرًا بصورة مشروعة بأن نسلّم بملكة تبقى مطردة ومنتظمة فى عملياتها فى كل الثقافات، وترتبط بمثال مطلق، وكلى، وثابت.

استقال هردر فى عام ١٧٦٩ من وظيفته كراع لكنيسة فى "ريجــا"، وقــام برحلة بحرية إلى "نانتس"، وذهب بعد ذلك إلى باريس ثم إلى ستراســبورج حيــث اتفق مع الشاب "جوته" (١٧٧٠ – ١٧٧١). وكانت الثمرة الأدبية لرحلتــه إلـــى "نانتس" كتابه "يوميات الرحلة". وهذا الكتاب ذو أهمية ملحوظة من حيث إنه يمثــل تصورًا فى تفكير هردر، على الرغم من أنه لم يكن ينوى نشره. وبــالرجوع إلـــى الوراء، فإنه يعبّر عن عدم رضائه بالأساليب المملة للنقد الإســتاطيقى، ويــصف كتابه "مرتجلات نقدية" بأنه عقيم، وجاف، وكئيب، ويأمل أن يكرس نفسه لدراســة اللغة الفرنسية، والعلوم الطبيعية، والتاريخ، أعنى أنــه يأمــل أن يكــرس نفــسه لاكتساب معرفة وضعية بالعالم والناس. ولو أنه سلك بهذه الطريقة، فإنه لن يصبح محبرة ومستودعًا للطباعة. وإذا نظرنا إلى الأمام، فإنه يبحث عن نوع جديد مــن المدارس والتربية يسير فيه الطفل عن طريق مراحل تدريجية من التعــرف إلـــى بيئته الطبيعية من خلال تقديم عينى وملموس للجغرافيا، والأثنوجرافيا، والفيزيــاء، والتاريخ إلى دراسة نسقية وأكثر تجريدًا لهذه العلوم. وسيكون المنهج، بالتالى، هو المنهج الاستقرائى، الذى ينتقل من العينى إلى المجرد، حتى إن الأفكــار المجــردة تؤسس فى التجربة. ويشكل التعليم الدينى والأخلاقى، بالتأكيد، جزءًا مكملاً للخطة العامة. وستكون النتيجة المرجوة هى تطوير لشخصية إنسانية متوازنة ومتكاملــة. وبمعنى آخر، إن تفكير هردر فى كتابه "يوميات الرحلة" تــسوده أفكــار المعرفــة الوضعية، وأفكار التربية.

ونجح هردر فى "ستراسبورج" فى أن يوصل إلى "جوته" بعــض اهتمامــه الخاص بالشعر الشعبى وتقديره له، وبالتراث الثقافى القومى. كما أنه كتب "بحــث عن أصل اللغة"، ولأنه كتبه فى نهاية عام ١٧٧٠، فإنه حاز على جائزة فى بدايــة عام ١٧٧١ قدمتها أكاديمية برلين. ولأن هردر رفض الآراء المعارضة المتطرقــة لأصل اللغة الإلهى من جهة، و "لاختراعها" من جهة أخرى، فإنه أصر علـــى أن مسألة أصل اللغة هى مسألة لا يمكن حلها إلا على أساس دليل تجريبــى يخــص

تطور اللغة واستخدامها بالتأكيد؛ إذ لا يمكن حسم هذه المسألة عن طريق عبارات دوجماطيقية وتنظير قبلى. ويهاجم أثناء مناقشته هيئة تدريس السيكولوجيا، ويؤكد أن اللغة البدائية والشعر البدائى هما شيء واحد، ويشدد على الوظيفة الاجتماعية للشعر.

كره هردر "ستراسبورج"، فانتقل إلى "بوكبورج" فى عام ١٧٧١ مستشارًا للمجمع الكنسى "شامبورج – لب". ونتيجة لتأثره بالشعر الذى نظمه «ماكفيرسون» ونسبه إلى "أوسيان"[(١)]، ساهم بمجلد عنوانه "الطبيعة الألمانية والفن" (عام ١٧٧٣)، وهو مقال عن الأناشيد الشعبية وأناشيد "أوسيان"، بالإضافة إلى مقال آخر عن شكسبير. وفى هذا الوقت ثار هردر على الأفكار النمطية عن عصر التنوير، وهى أنه الذروة القصوى للتطور التاريخى، وأن الطبقة المتوسطة هى، من الناحية العملية، المصدر الفريد للمعقولية المستنيرة. كما أنه أكد أن المذاهب العقلية العظيمة لكل من ديكارت، وإسبينوزا، وليبنتس، وآخرين هى اختلاقات شعرية، ويضيف إلى ذلك أن شعر باركلى مُدعم بصورة أفضل وأعظم. وبالتالى، ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة أن يكمل هردر انسلاخه عن عصر التنوير، الانسلاخ الذى يرمز إليه مؤلفه "فلسفة أخرى للتاريخ" (عام ١٧٧٤).

وفى هذا العمل يفسر هردر العصور المتعاقبة للبشرية، من العصر الذهبى لطفولة البشرية فصاعدًا. بيد أنه لا يجب أن يُقام وزن كبير لهذا التخطيط؛ لأنه يتضح من الواقعة التى تقول إن هردر يقرر بحدة وقسوة أنه عندما يصور المرء عصرًا بأسره، أو شعبًا بأسره، فإنه يفشل تمامًا. إن الأوصاف العامة ضعيفة وواهنة. وهناك بالفعل قدر كبير من التهكم فى تفسير هردر للعصور التاريخية. فهو يرى أن روما تمثل طفولة الجنس البشرى. والمضمون هو أن القرن الثامن عشر، الذى يمتدحه أناس عصر التنوير، يمثل الهرم. ولم يتردد هردر فى أن يلفت

---

(١) شاعر غيلى، عاش فى القرن الثالث الميلادى. نسب إليه « ماكفيرسون » شعرًا كثيرًا. كان له أثر ملحوظ فى صبغ الأدب الأوروبى بصبغة رومانسية (المترجم).

النظر إلى كذب بعض المزاعم التى ادعاها البعض لمصلحة القرن الثامن عشر. فالأفكار الجليلة والمبادئ الجليلة كونها القرن الثامن عشر وعبّر عنها مثلاً، بيد أن الميل والدافع إلى العيش بنبل ولطف قد ضعفا ووهنا. كما أن أوروبا المستنيرة تباهت بحريتها، لكنها تجاهلت عبودية طبقة لطبقة تجاهلاً تامًا، وانتقلت رذائل أوروبا إلى قارات أخرى.

ومع ذلك، فإن ما هو أكثر أهمية من وجهة نظر فلسفية من هجوم هردر على الإعجاب الذاتى بأناس عصر التنوير هو هجومه على تأريخهم الخاص؛ إذ إنهم نظروا إلى التاريخ بفرض سابق، أعنى أن التاريخ يمثل حركة إلى الأعلى من تصوف دينى وخرافة إلى أخلاق حرة لا دينية. لكننا إذا درسنا التاريخ على هدى هذه الفروض السابقة، فإننا لن ننجح فى أن نفهمه فى حقيقته العينية على الإطلاق. إنه يجب علينا أن ندرس كل ثقافة، وكل حقبة للثقافة بذاتها، سابرين الأغوار فى حياتها المركبة، ومحاولين فهمها، بقدر المستطاع، من الداخل، بدون أحكام عما هو أفضل وما هو أسوأ، وما هو أكثر سعادة، وما هو أقل سعادة. إن كل أمة تحمل بداخلها، كما يقول هردر، سعادتها الخاصة، ويصدق الشيء ذاته على كل مرحلة من مراحل تطورها. إننا لا نستطيع أن نقول بوجه عام إن مرحلة الشباب أكثر سعادة من مرحلة الطفولة، أو أن مرحلة الهرم أكثر تعاسة من مرحلة الشباب. ولا نستطيع أن نضع تعميمات مماثلة عن أمم إبان تطورها.

إن هناك نزعة تاريخية فى هذا الموقف بالتأكيد. بيد أن هردر يصر، بوضوح، على حقيقة مهمة هى أنه إذا أردنا، بالفعل، أن نفهم التطور التاريخى للإنسان، فإنه يجب علينا ألا نقحم المعطيات التاريخية فى أسلوب يجبر الناس على أن يتبعوا بالعنف خطة متصورة سلفًا. ويبدو ذلك واضحًا بدرجة كافية لنا الآن. غير أنه إذا سلمنا بالميل العام لعصر التنوير إلى استخدام التاريخ للبرهنة على أطروحة، وأطروحة مشكوك فيها، فإن وجهة نظر هردر لم تكن بديهية على الإطلاق فى الوقت الذى طرحها فيها.

انتقل هردر فى عام ١٧٧٦ من "بوكبورج" إلى "فيمار" حيث عُين هناك مشرفًا عامًا أو رئيسًا للكهنوت اللوثرى. وفى عام ١٧٧٨ نشر مقالاً عنوانه "عن معرفة النفس الإنسانية وإحساسها"، يعبّر فيه عن رأيه أنه ليست هناك سيكولوجيا ممكنة ما لم تكن فسيولوجيا فى كل خطوة. وهذا القول هو سلوكى بصورة ملحوظة، على الرغم من أن هردر يسلّم بقوة حيوية فى الفسيولوجيا. كما كتب هردر فى موضوعات أدبية بعمق، مثل الأناشيد الشعبية ومغزاها الثقافى، وفى مسائل لاهوتية، وأسفار معينة فى الكتاب المقدس، وفى روح الشعر العبرى. بيد أن العمل الشهير لهذه الفترة هو كتابه "أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية"، الذى ظهر فى أربعة أجزاء من عام ١٧٨٤ حتى عام ١٧٩١، وتوقف إنتاج العمل بسبب رحلته إلى إيطاليا (عام ١٧٨٨ – ١٧٨٩). ولم يُكتب الجزء الخامس الذى كان مخططًا لكتابته. ولما كنت أقترح مناقشة هذا الكتاب فى فصل لاحق، عندما أعالج بزوغ فلسفة التاريخ بصفة خاصة، فإننى لن أقول شيئًا عن مضامينه هنا.

وفى الفترة من عام ١٨٩٣ حتى عام ١٧٩٧ ظهر كتاب هردر "رسائل من أجل تطوير البشرية"، الذى يعالج مجموعة مختلفة ومتنوعة من الموضوعات. وسأذكر فيما بعد رأيًا أو رأيين عبّر عنهما فى كتابه "رسائل من أجل تطوير البشرية" لهما صلة بكتابه "أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية". والنظرية العامة للعمل هى أن "البشرية"، الشخصية المثالية لجنسنا، مفطورة فينا كإمكان أو استعداد فطرى، ولا بد من تطويرها عن طريق تربية ذات أثر فعال فى تكوين الإنسان. وهدف العلم، والفن، وجميع المؤسسات الإنسانية الأخرى، هو "أنسنة" الإنسان، أعنى تطوير كمال البشرية. ويثير هردر اعتراضًا هو أن هذا التطوير سيؤدى إلى إيجاد إنسان أسمى، أو موجود يكون خارج النوع البشرى، بيد أنه يواجه هذا الاعتراض بالقول إن الإنسان الكامل لن يكون إنسانًا أسمى، وإنما ببساطة تحقق "البشرية". وربما نلاحظ أن المثل التربوية عند هردر ليست محصورة ببساطة فى النظرية والكتابة؛ لأنه آلى على نفسه أن يخطط، بالفعل، بقدر ما يستطيع، لإصلاح التعليم فى دوقية "فيمار".

نشر هردر فى سنواته الأخيرة عددًا من الكتابات اللاهوتية، وبصفة خاصة "كتابات مسيحية" (فى عام ١٧٩٤ – ١٧٩٨)، التى هى، بوجه عام، عقلية بصورة تثير الإعجاب والدهشة، وأكثر مما يتوقع المرء من رجل من رجال عصر التنوير وليس صديقًا من أصدقاء هامان. كما أنه كتب معارضًا فلسفة كانط النقدية، التى كان يستهجنها بشدة. وفى عام ١٧٩٩ نشر كتابًا عنوانه "ما وراء نقد العقل الخالص"، قدَّم فيه عمل كانط على أنه تلاعب بالألفاظ، وعلى أنه فظاعة لغوية، ويتضمن تخليدًا لعنوان خاطئ لفرع من فروع السيكولوجيا. ويجب ألا يؤخذ هذا ليعنى أن نقد هردر يتكون من سباب ليس عقلانيًا؛ فهو على العكس يتكون من فحص محكم لنظريات كانط. فهو يؤكد، مثلاً، عكس النظرية الكانطية، أن القضايا الرياضية تأليفية، أى إنها "هى هى"، أعنى أنها تكون ما يسميه فتجنشتين "تحصيل حاصل". كما يرفض هردر وجهة نظر كانط عن المكان والزمان. فعالم الهندسة لا يحلل الصورة القبلية للمكان؛ لأنه لا وجود لمثل هذه الصورة. وحتى إذا لم يفسر هردر بوضوح ما يحلله عالم الهندسة، فإنه يبدو أن ما يحلله هو مضامين بديهياته ومسلماته الأساسية. غير أن تفسير هردر للرياضيات هو ليس سوى مثال معين لنقده لكانط. إن خط تفكيره الرئيسى هو أن مشروع كانط كله متصور تصورًا خاطئًا. فحتى إذا كانت هناك ملكة منفصلة تُسمى "العقل" فإن الحديث عن "نقدها" يخرج عن النظام. إنه يجب علينا بالأحرى أن نبدأ باللغة؛ لأن الاستدلال لا يُعبَّر عنه باللغة فحسب، بل إنه لا ينفصل عنها أيضًا، على الرغم من إنه لا يلازم كل استخدامات اللغة. إن التفكير، كما يرى هردر، هو كلام داخلى، فى حين أن الكلام بالمعنى العادى هو كلام بصوت جهور، أو التفكير بصوت جهور، كما تشاء. ليس هناك "عقل" من حيث إنه كيان، وهناك عملية فقط، أو نشاط للإنسان من حيث إنه شخصية كلية، واللغة هى أداة ضرورية لهذه العملية، فهى تنشأ معها. إن كتاب "نقد العقل الخالص" يقوم، بالفعل، كما يرى هردر، على سيكولوجيا خاطئة.

وفى عام ١٨٠٠ نشر هردر كتابًا عنوانه "كاليجون Kalligone" وهو نقد لكتاب كانط "نقد ملكة الحكم". وفى رأيه أن كانط لم يفهم الإستاطيقا فهمًا حقيقيًا. ولم يكتب هردر نقدًا للكتاب الثانى "نقد العقل العملى"، غير أن ذلك لا يرجع إلى أنه يتفق معه. فقد كان ينوى أن يهاجمه، بيد أنه تراجع عن الفكرة؛ لأنه نُصح ألا يقوم بذلك، ولأنه، من جهة أخرى، انشغل بعمل آخر، وهذا السبب هو الأكثر احتمالاً. ولذلك فإنه تعهد بأن يحرر دورية أدبية جديدة عنوانها "أدراستيا" (عام ١٨٠٠ - ١٨٠٤)، وكان المساهم الرئيسى فيها، فى صورة مقالات، وصنوف من الدراما الشعرية[١]. وقد تضمن المجلد الخامس من الدورية حلقات من الترجمة الألمانية لكتاب هردر "رومانسيات السيد".

توفى هردر فى "فيمار" فى الثامن عشر من شهر ديسمبر عام ١٨٠٣. ويتضح من التفسير السابق لحياته ونشاطه أنه رجل ذو اهتمامات كثيرة، وعلى الرغم من أنه لم يكن فيلسوفًا نسقيًا، فإنه كان كاتبًا غزيرًا له تأثير عظيم فى الحياة الألمانية والفكر الألمانى. لقد سُمى بمعلم العاصفة والاندفاع، وهى حركة فى الأدب الألمانى، بيد أنه أثر، بالتأكيد، فى الحركة الرومانسية التى جاءت فيما بعد عن طريق إصراره على أهمية الأناشيد الشعبية، وعن طريق فكرته عن الدور الأكثر أهمية للغة فى الثقافة وتطوير الوعى الإستاطيقى، وعن طريق فكرته عن التاريخ من حيث إنه تجلٍ إلهى، وعن طريق دفاعه عن إسبينوزا فى الجدال الذى دار حول مذهب وحدة الوجود. ويدين كل من "أوجست فيلهم شليجل" A.W. Schlegel (١٧٦٧ - ١٨٤٥) و "فردريك شليجل" F. Schlegel (١٧٧٢ - ١٨٢٩) لـ "هردر". وعلى أية حال، إن هردر الشاب، الثائر ضد النزعة العقلية فى عصر التنوير، هو الذى أثر فى الحركة الرومانسية إلى حد كبير، كما يرى مؤرخو الأدب الألمانى. ولم يستطع هردر، فى

---

(١) ظهر المجلد الخامس، المؤرخ بعام ١٨٠٣، فى عام ١٨٠٤ بعد وفاة هردر. كما نُشر المجلد السادس (عام ١٨٠٤) غُفلاً (المؤلف).

سنواته الأخيرة، أن ينافس تأثير جوته فى ميدان الأدب، ذلك التأثير الذى شعر بـــه لا محالة حتى أولئك الذين اختلفوا معه [١].

٣ – لقد أشرنا من قبل إلى "ياكوبى" عندما كنا نتحدث عن الجدال الذى دار حول مذهب وحدة الوجود. لقد كان "فردريش هينرش ياكوبى" F.H. Jacobi (١٧٤٣ – ١٨١٩)، الذى أصبح رئيسًا لأكاديميـــة العلـــوم، فيلـــسوفًا للإيمان. إذ شدد على واقعة تقول إن هدفه ليس إقامة مـــذهب أكـــاديمى من مذاهب الفلسفة على الإطلاق، فكتاباته هى، على العكس، تعبير عـــن حياته الداخلية والتجربة الباطنية، وهى مفروضة منـــه، إن جـــاز هـــذا التعبير، عن طريق قوة عليا لا تقاوم.

قام ياكوبى بدراسة عن إسبينوزا، وفلسفة إسبينوزا هى، فى رأيـــه، النـــسق المنطقى الوحيد؛ لأن العقل البشرى لا يستطيع أن ينتقل، فى عملية البرهنة علـــى الحقائق، من المشروط إلى المشروط: إنه لا يستطيع أن يتجاوز المـــشروط إلـــى ألوهية مفارقة. ومن ثم، لا بد أن تؤدى كل البراهين الميتافيزيقية على علّة قصوى للوجود إلى واحدية؛ أى إلى تصور نسق – للعالم، يكافئ، كما يؤكد يـــاكوبى فـــى مناظرته مع مندلسون، الإلحاد. بيد أن هذا لا يعنى أنه يجب قبول مذهب إسبينوزا. فعلى العكس، لا بد من رفضه باسم الإيمان، الذى هو من شأن القلب، وليس مـــن شأن العقل التأمل النظرى.

ونتيجة هذا الموقف هى، بالتأكيد، الفصل التام بين الفلسفة من جهة ومجـــال الإيمان من جهة أخرى. إن محاولة البرهنة على وجود الله تكافئ المحاولة لرد الله إلى موجود مشروط. ولا بد أن تؤدى الميتافيزيقا النظرية التأملية، علـــى المـــدى

---

(١) أصبح هردر فى سنواته الأخيرة غريبًا عن جوته، الذى وجد هردر متأثرًا بروح التنـــاقض المتجهمـــة. ولم يولع جوته الممثل العظيم للمذهب الكلاسيكى الألمانى بـ « هردر » على الإطـــلاق، كمـــا يـــرى شيلر، وامتعض، من حيث إنه كان معجبًا بكانط، بهجوم هردر على الفلسفة النقدية، ذلك الهجوم الـــذى لم يكن لائقًا، وساعد على عزل هردر (المؤلف).

البعيد، إلى الإلحاد. ومن الأفضل أن نتعرف خدمات هيوم فى بيان مزاعم الميتافيزيقا، شريطة أن ننسب صحة كاملة إلى الإيمان. وكما أننا لا نبرهن على وجود العالم الخارجى، ولكننا نستمتع بحدس مباشر فى الإدراك الحسى لوجود الموضوعات الحسية، فإنه يكون لدينا (أو يمكن أن يكون لدينا) حدس مباشر لحقيقة تفوق ما هو حسى، نسميها "الإيمان". وقد تحدث ياكوبى فى كتاباته المتأخرة عن العقل الأسمى (العقل من حيث إنه يتميز عن الفهم)، الذى نعى عن طريقه حقيقة تفوق ما هو حسى بصورة مباشرة. وإذا أنكر المرء وجود الله، فإننا لا نستطيع أن نبرهن على هذا الوجود له، بيد أنه يعزل نفسه عن المجال الكلى للوجود الإنسانى عندما ينكر وجود الله، أو أن إنكاره هو، بالأحرى، نتيجة تجاهله التام لكل شىء سوى إدراكنا للعالم المادى ومعرفتنا بالعلاقات بين أشياء متناهية. إن النور يأتى إلينا من مجال الحقيقة التى تفوق ما هو حسى، غير أنه حالما نحاول أن نفهم هذا النور بالعقل الاستدلالى ونفهم ما يجعله مرئيًا للعقل الأسمى أو الحدسى، فإن النور يضمحل ويتلاشى.

يتفق ياكوبى مع كانط إلى حد ما. ولذلك اعتقد أن مجال المعرفة؛ أعنى مجال المعرفة العلمية أو النظرية، مقيد فى ميدان التجربة الممكنة، حيث تعنى التجربة التجربة الحسية، واتفق مع كانط فى أن العقل لا يستطيع أن يبرهن على حقائق تفوق ما هو حسى. ومن ثم فإنه رحب بالفلسفة النقدية من حيث إنها تفسح مجالاً للإيمان، بيد أنه رفض نظرية كانط عن مسلمات العقل العملى؛ لأن الإيمان بالله، مثلاً، ليس مسلمة عملية، وإنما هو نتيجة للإيمان؛ نتيجة نور داخلى للعقل الأسمى. إن ما ندركه ليس ظواهر يرتبط بعضها ببعض عن طريق صور ذاتية للحدس ومقولات الفهم، بل إنها أشياء حقيقية فى ذاتها. وفضلاً عن ذلك، فإنه يصر على مباشرة الحدس الأخلاقى، أو الحس الأخلاقى من حيث إنه يقابل ما نظر إليه على أنه الصورية الفارغة لنظرية كانط عن الأمر المطلق. وقد يُعترض بالقول إن ياكوبى قد أساء فهم كانط، بيد أن الهدف فى ذكر هذا النقد للفلسفة النقدية هو لفت

الانتباه إلى واقعتين، هما: الأولى أنه قبل هذه الفلسفة، من حيث إنها تتفق مع فكرته عن قصور العقل الاستدلالى، عن أن يتجاوز مجال ما هو محسوس، والثانية أنه رفضها من حيث إنها تؤكد الوعى المباشر بالله وبالقيم الأخلاقية. كما أنه يجب أن نلاحظ أن مذهب كانط عن الشىء فى ذاته هو شذوذ من وجهة نظر ياكوبى، ليس بمعنى أنه ليست هناك حقائق تجاوز ما هو ظاهرى، وإنما بمعنى أنه لا يمكن تأكيد الأشياء فى ذاتها داخل فلسفة كانط إلا باستخدام المبدأ العلّى، على الرغم من أن هذا المبدأ هو مبدأ مؤسس ذاتيًا كما يرى كانط، ولا يمكن تطبيقه إلا على الظواهر.

٤ – رأينا أن المفكرين الثلاثة كلهم الذين عرضنا لهم فى هذا الفصل لا يعارضون النزعة العقلية فى عصر التنوير فحسب، وإنما أخضعوا أيضًا فلسفة كانط النقدية الجديدة للنقد. ومع ذلك، فإنه من فلسفة كانط نشأت الحركة العظيمة للمذهب المثالى النظرى الألمانى فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. إن بعض الاعتراضات التى أثاروها ضد كانط شارك فيها المثاليون بالفعل. فاعتراض ياكوبى أن تأكيد كانط على الشىء فى ذاته، عندما نأخذه بالإضافة إلى مذهبه عن المقولات، يضع كانط فى مكانة مستحيلة، أثاره أيضًا فشته. بيد أن خط التفكير الذى يأخذه المذهب المثالى النظرى ليس هو على الإطلاق الخط الذى استحسنه هامان أو هردر، أو ياكوبى. (اتهم ياكوبى شلنج بمحاولة إخفاء نتائج إسبينوزا فى تفكيره). وبهذا المعنى فإنهم قاوموا تيارًا كان يتضح أنه قوى للغاية بالنسبة لهم. وفى الوقت نفسه كان لا بد أن تتحد فكرة هردر عن التاريخ من حيث إنه تربية تقدمية للبشرية ومن حيث إنه تجلٍ للعناية الإلهية، إلى جانب إصراره على كل عضوى، فى كل من المجالين الثقافى والسيكولوجى، من حيث إنه ضد تفكيك تحليلى، فى الحركة المثالية، وبصفة خاصة فى مذهب هيجل. وصحيح أن هامان ناصر أيضًا فكرة التاريخ من حيث إنه نوع من التعليق على اللوجوس

الإلهى. بيد أن عباراته خفية الدلالة والمعنى حتى إن تأثيرها لم يكن هو تأثير أفكار هردر. وإذا تحدثنا من الناحية التاريخية، فإن هردر لا بد أن يُعد، بالتالى، هو الأكثر أهمية من هامان وياكوبى.

وربما نقول إنه يجب أن ننظر إلى هامان وهردر وياكوبى، ليس ببساطة بالنظر إلى الحركة الفلسفية التى جاءت بعدهم، وإنما بالنظر إليهم فى ذاتهم، مؤكدين أنهم أدوا الوظيفة المفيدة وهى لفت الانتباه إلى جوانب روحية فى الإنسان وتأكيدها، تلك الجوانب التى جنح عصر التنوير إلى إهمالها. وقد يكون ذلك صحيحًا إلى حد كبير. وفى الوقت نفسه لا يعقل أن نتوقع أن العقل الإنسانى يقنع بنوع التفرقة بين الإيمان والفلسفة، تلك التفرقة التى صنعها هامان وياكوبى. فإذا كان الدين، كما يسلّم هردر، جزءًا مكملاً للثقافة الإنسانية، وليس شيئًا يجب أن يتخلص منه الإنسان ويهجره، كما يعتقد بعض رجالات عصر التنوير، فإن الإنسان، فى محاولته أن يفهم تطوره الثقافى الخاص، لابد أن يحاول أن يفهم الدين. وهذا، بالتأكيد، شىء من الأشياء التى حاول هيجل أن يقوم بها. وعندما قام هيجل بذلك فإنه رفع العقل النظرى التأملى فوق مباشرة الإيمان، وهو بهذا قبل موقفًا يناقض موقف هامان وياكوبى، وحث كيركجور على أن يؤكد الإيمان من جديد. إن لدينا، بالتالى، رد فعل هامان وياكوبى ضد المذهب العقلى فى عصر التنوير، ثم، فيما بعد، رد فعل كيركجور ضد شكل المذهب العقلى عند هيجل. ويفترض هذا أن هامان، وياكوبى فى أواخر القرن الثامن عشر(١)، وكيركجور فى القرن التاسع عشر، يمثلون واقعة مهمة، هى دور الإيمان فى الحياة الإنسانية. بيد أن هذا يفترض أيضًا أن جمعًا أكثر رضاء، أعنى أكثر رضاء من الناحية العقلية، بين الإيمان والفلسفة هو أمر ضرورى وأكثر أهمية من أى جمع قدمه أولئك المعارضون للمذهب العقلى الجاف، أو عقل نظرى مزدرى تمامًا.

---

(١) استمر نشاط ياكوبى فى الجزء الأول من القرن التاسع عشر (المؤلف).

الجزء الثالث...

بزوغ فلسفة التاريخ

الفصل الثامن

روسو وفيكو

ملاحظات افتتاحية – اليونان – القديس أوغسطين – بوسويه – فيكو – مونتسكيو.

١ – الشعر، كما يرى أرسطو في كتابه "الشعر"[1]، "هو شيء فلسفي وذو أهمية أعظم من التاريخ؛ لأن عباراته هي عبارات الطبيعة، وليست عبارات الكليات، بينما عبارات التاريخ جزئية"[2]. إن العلم والفلسفة يهتمان بالكلي، بينما التاريخ هو مجال الجزئي والممكن. إن الشعر ليس، بالتأكيد، فلسفة أو علمًا، بيد أنه "فلسفي" أكثر من التاريخ. صحيح أن أرسطو يقول عبارات عامة عن التطور التاريخي، قد تُصنف تحت عنوان فلسفة التاريخ؛ لأنه يتكلم، مثل أفلاطون قبله، في كتابه "الشعر" عن الأنواع المتعددة للثورة التي تحدث في ظل دساتير مختلفة، وعن أسبابها، ووسائل منعها، وعن الميول في أنواع معينة من الدساتير إلى التحول إلى أنواع أخرى؛ بيد أن هذه الملاحظات هي، بوضوح، تأملات عامة في تاريخ النوع الذي يستطيع أن يصنعه المؤرخ نفسه بصورة جيدة تمامًا. وإذا كنا نعني بفلسفة التاريخ نظرة كلية إلى التطور التاريخي تزعم بيان أن هذا التطور، كما يوضحه البحث التاريخي، يتبع نموذجًا عقليًا ويحقق خطة ما، أو يمثل قوانين كلية وضرورية، فإنه

(1) 1451 b, 5-8.

(٢) في معنى هذه العبارة، انظر : المجلد الأول، ص ٣٦١ – ٣٦٢.

يصعب القول إن اليونان قدموا فلسفة للتاريخ. لقد كان لديهم، بالتأكيد، مؤرخون مثل «ثيوكيديديس»، غير أن هذه مسألة مختلفة. صحيح أن فكرة التعاقب الدورى فى تاريخ العالم هى فكرة عامة وشائعة تمامًا، ويمكن أن تُسمى هذه النظرية، بالفعل، فلسفة التاريخ. غير أنه يصعب الزعم أن اليونان قدموا هذه النظرية. وإذا ركزنا انتباهنا على التراث الذى هيمن فى مآل الأمر على الفلسفة اليونانية أعنى التراث الأخلاقى، فإننا نجد ميلاً ملحوظًا إلى التقليل من أهمية التطور التاريخى؛ ميلاً يرتبط، بالتأكيد، بإصرار أفلاطون على حقيقة روحية ثابتة من حيث إنها مجال الوجود الحقيقى فى مقابل مجال الصيرورة. ومن المحتمل أن التعبير الأكثر إثارة عن هذا الميل هو التعبير الموجود عند أفلوطين(١)، عندما صوّر الأحداث التاريخية على أنها أحداث كثيرة فى مسرحية لا بد أن تكون مختلفة عن الحياة الداخلية أتم الاختلاف، أعنى العود الروحى للنفس إلى الله. إن أفلوطين لم يسقط التاريخ من قاعدة القانون، من "العناية الإلهية". ولا بد أن تُعد وجهة نظره عن التاريخ الإنسانى فلسفة للتاريخ، من حيث إنها ترتبط برؤية الفلسفة العامة ارتباطًا وثيقًا: إنها جزء من مذهبه، كما أن وجهة نظر الرواقيين عن التاريخ الكونى من حيث إنه سلسلة من الدوريات هى جزء من مذهبهم. بيد أن ميل أفلوطين هو الحط من شأن الأهمية التى يعطيها المؤرخ للأحداث. وعلى أية حال ليست هناك فكرة عن تاريخ إنسانى بوجه عام من حيث إنه تطور نحو هدف يتم بلوغه فى التاريخ وبواسطة التاريخ.

إن فكرة التاريخ من حيث إنها ليست سلسلة من دورات، وإنما من حيث إنها عملية تطور تدريجى نحو هدف بعيد، لا تميز الفكر اليونانى، وإنما تميز الفكر اليهودى والمسيحى. غير أن الارتباط الوثيق بين هذه الفكرة ومذهبى المسيح

---

(1) Enneads, 11. 2.

المنتظر فى اليهودية والتجسيد فى المسيحية، بالإضافة إلى ارتباطها بالمذهب الأخروى اليهودى والمسيحى، يؤدى إلى نظرية عن التطور التاريخى، يتميز بأنه غائى فى طابعه، بمعنى أنه يفترض مذاهب غائية. والمثال الأكثر شهرة لفلسفة مسيحية عن التاريخ هو، بالتأكيد، نظرية القديس أوغسطين، كما يقدمها فى كتابه "مدينة الله"، الذى يلعب فيه تاريخ الشعب اليهودى وأساس الكنيسة المسيحية وتطورها دورًا مهمًا. ولا أريد أن أكرر هنا ما قلته من قبل فى المجلد الثانى من هذا الكتاب "تاريخ الفلسفة"[١] عن فلسفة التاريخ عند القديس أوغسطين. ويكفى أن نلاحظ أنه فكر عن طريق "حكمة مسيحية" بدلاً من أن يفكر عن طريق تمييز نسقى بين اللاهوت والفلسفة. ومن ثم، فإن الواقعة التى تذهب إلى أن وجهة نظره عن التاريخ هى تفسير لاهوتى إلى حد كبير بالرجوع إلى اهتمام عناية الله باليهود كما يتضح ويتجلى فى العهد القديم، وبالرجوع إلى "التجسيد" ومدها، إن جاز هذا التعبير، إلى الكنيسة، جماعة المسيح الصوفية، نقول إن هذه الواقعة لا تتسق مع رؤيته العامة على الإطلاق. وما هو عرضة للخلاف بالفعل، على الأقل من وجهة نظر مسيحية، هو أن تفسيرًا للتاريخ من حيث إنه عملية تطور نحو هدف محدد لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى تفسير لاهوتى، وأن تفسيرًا غير لاهوتى للتاريخ، من حيث إنه يمكن أن يكون صالحًا، يمكن رده إلى نوع الأقوال عن التاريخ الذى يكون المؤرخون أنفسهم جديرين بصنعه. وبمعنى آخر، ما هو عرضة للخلاف، من وجهة نظر مسيحية، هو أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء هكذا مثل فلسفة التاريخ، إذا فُهم هذا اللفظ بأنه يعنى تفسيرًا للتاريخ كله من حيث إنه حركة عاقلة نحو هدف محدد، وإذا افترضنا تمييزًا نسقيًا بين الفلسفة واللاهوت. ومع ذلك، إذا زعمنا أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء هكذا أعنى فلسفة التاريخ بهذا المعنى، فإنه يجب فهم هذا الزعم بوضوح بالرجوع إلى فلسفة صحيحة للتاريخ؛ لأنه يتضح إلى حد كبير أن فلاسفة التاريخ لا يفترضون أن مذاهب لاهوتية وجدت وتوجد. وفلسفة

---

(1) See Vol. II, pp. 85-89.

التاريخ الماركسية هى مَثَل ينطبق على الحالة التى نتحدث عنها. وعلى الرغم من أننا لا نهتم بالماركسية فى هذا المجلد، فإننا نهتم بالانتقال مــن تفــسير لاهــوتى للتاريخ إلى تفسير غير لاهوتى.

٢ - قدّم "جاك بوسويه" J.B. Bossuet (١٦٢٧ - ١٧٠٤) - الواعظ الدينى العظيم الذى كان أسقفًا فى "ريجون" فى البداية ثم بعد ذلك فى "مــو" - تفسيرًا لاهوتيًا للتاريخ فى كتابه "مقالات عن التــاريخ الكلــى" (عــام ١٦٨١). يؤكد فى تصديره لهذا الكتاب، الذى أهــداه إلــى "الــدوفين" Dauphin[(١)]، جانبين من التاريخ الكلى، هما : تطور الــدين، وتطــور الإمبراطوريات؛ لأن "الحكومتين الدينية والسياسية هما المسألتان اللتان تدور حولهما المصالح البشرية"[(٢)]. فالأمراء يستطيعون عــن طريــق دراسة التاريخ أن يعوا الوجود الدائم والباقى للدين وأهميته فى أشــكاله المتعاقبة، ويعوا أسباب التغيرات السياسية، والانتقال من إمبراطوريــة إلى أخرى.

إن هذين الموضوعين يمكن أن يعالجهما، بوضوح، مؤرخ غيــر متــدين، بدون أى فروض لاهوتية. بيد أنه كان فى ذهن "بوسويه" فى كتابه "مقــالات فــى التاريخ الكلى" اعتبارات كلامية؛ ففى الجزء الأول يجمل اثنتى عشرة حقبة، هى : آدم، أو الخلق، ونوح، أو الطوفان، ودعوة إبراهيم، وموسى، أو الشريعة المكتوبة، والاستيلاء على طروادة، وسليمان، أو بناء المعبد، ورميليوس، أو تأسيس رومــا، وقورش[(٣)]، أو إرجاع اليهود، وسيبيو[(٤)]، أو غزو قرطاجة، مولد يسوع المــسيح،

---

(١) الدوفين، هو الابن الأكبر لملك فرنسا (ولى العهد) من ١٣٤٩ - ١٨٣٠ (المراجع).

(2) Dessein general.

(٣) قورش، هو ملك فارس، جد قورش الثانى الكبير. أُجبر على القبول بالسيادة الآشــورية حــوالى عــام ٦٤٠، بعد أن غزا الملك آشور بانيبال عيلام واستولى عليها (المترجم).

(٤) سيبيو (١٨٥ - ١٢٩ ق.م) قائد عسكرى رومانى، اشتهر بحملاته العسكرية التى أخضع بهــا إســبانيا عام ١٥١ ق.م وبتدميره قرطاجة (المترجم).

وقسطنطين أو سلام الكنيسة، وشارلمان[١] أو تأسيس الإمبراطورية الجديدة. وبمعنى آخر، اهتم بوسويه بعلاقات الله الخاصة بالعناية بالشعب المختار، وبامتداد الإمبراطورية الرومانية وذيوعها من حيث إنها إعداد للمسيحية، واهتم بالتجسيد، وبتأسيس الكنيسة والمجتمع المسيحى. ولا تدخل الإمبراطوريات الشرقية فى المشهد إلا من حيث علاقاتها بالشعب اليهودى. وتُهمل كل من الهند والصين. وتشكل نظرية الخلق، والعناية الإلهية، والتجسد إطار خطة المؤلف التاريخية. وتندرج الحقب الاثنتا عشرة تحت "عصور العالم السبعة"، ويدخل ميلاد المسيح فى العصر السابع والأخير.

وفى الجزء الثانى، المخصص لتطور الدين، تهيمن الاعتبارات الكلامية الدفاعية مرة أخرى. فنحن ننتقل من الخلق من عصر آباء التوراة إلى الوحى بالشريعة إلى موسى، ومن عصر الملوك والأنبياء إلى الوحى المسيحى. ويناقش بوسويه بعض الأديان، مثل دين روما ومصر، فضلاً عن اليهودية، والمسيحية، بيد أن ملاحظاته تطابق موضوعه الرئيسى وهو أن المسيحية هى التطور الكامل للدين. "إن هذه الكنيسة، التى تُهاجم باستمرار ولا تُقهر على الإطلاق، هى معجزة دائمة وشهادة مذهلة على ثبات وصايا الله"[٢].

كما تظهر فكرة العناية الإلهية فى الجزء الثالث من كتاب "مقالات عن التاريخ الكلى"، الذى يعالج مصير الإمبراطوريات. ويخبرنا، من ثم، بأن "هذه الإمبراطوريات ترتبط، فى أغلب الأحوال، بتاريخ شعب الله بصورة ضرورية"[٣]. لقد استخدم الله الآشوريين والبابليين لمعاقبة اليهود، واستخدم الفرس ليعيدوهم إلى أرضهم، واستخدم الإسكندر وأتباعه لحمايتهم، واستخدم الرومان لتأكيد حريتهم ضد

---

(١) شارلمان، أو شارل الأول (٧٤٢ - ٨١٤)، ابن الملك بيبن القصير ملك الفرنجة أو الفرانكيين (٧٦٨ - ٨١٤)، وإمبراطور الغرب (٨٠٠ - ٨١٤)، وسع رقعة الدولة الفرانكية، تحالف مع الكرسى البابوى ضد بيزنطة فَتَوَّجَهُ البابا ليو الثالث إمبراطورًا (المترجم).

(2) Discoures, Part II, 13.

(3) Ibid, Part III, 1.

ملوك سوريا. وعندما نبذ اليهود المسيح، استخدم الله نفس هؤلاء الرومان لمعاقبتهم، على الرغم من أن الرومان لم يفهموا مغزى تدمير "أورشليم". ولم يحصر بوسويه نفسه، بالتأكيد، فى هذه الأقوال العامة والمألوفة. فهو يناقش الأسباب الخاصة لسقوط عدد من الإمبراطوريات والدول ابتداء من مصر حتى روما، ويحاول أن يستخلص دروسًا لـ "الدوفان"(١) من هذه المناقشات. ونتيجته النهائية هى أنه لا يستطيع أحد أن يحكم مجرى التاريخ وفقًا لخططه وأمنياته الخاصة. فقد يرغب أمير من الأمراء فى أن ينتج معلولاً (نتيجة) عن طريق أفعاله، وينتج معلولاً (نتيجة) آخر. "ولا توجد قوة إنسانية لا تخدم، رغمًا عنها، خططًا أخرى سوى خططها هى : فالله هو وحده الذى يعرف كيف يرد الكل إلى إرادته. وهذا هو السبب فى أن كل شىء مدهش إذا لم ننظر إلا إلى أسباب معينة، ومع ذلك فإن كل شىء يسير وفقًا لتطور منظم(٢). وبمعنى آخر، التغيرات التاريخية لها أسبابها الخاصة، والطريقة التى تعمل بها هذه الأسباب لا يتنبأ بها الناس ولا يريدونها. بيد أنه فى الوقت ذاته تتحقق العناية الإلهية فى عمليات هذه الأسباب الخاصة وبواسطتها.

ومن ثم قد يقول المرء إنه يوجد مستويان تاريخيان عند بوسويه؛ فهناك مستوى الأسباب الخاصة التى يهتم بها المؤرخ. إذ يستطيع المؤرخ أن يحدد، مثلاً، العلل الخاصة التى تساهم فى سقوط الإمبراطورية البابلونية، أو الإمبراطورية الرومانية. غير أن هناك أيضًا مستوى التفسير اللاهوتى، الذى بناء عليه تتحقق العناية الإلهية فى أحداث تاريخية وبواسطتها. ولكننا مقيدون فى معرفتنا بكيف تتحقق العناية الإلهية فى علّة التاريخ. وهذا هو، بوضوح، أحد الأسباب التى جعلت بوسويه يسهب فى بيان علاقة مصر، وآشور، وبابليون، وفارس بالشعب اليهودى؛ لأنه يستطيع هنا أن يلجأ إلى العهد القديم.

---

(١) الدوفان، لقب ولى عهد ملوك فرنسا حتى عام ١٨٣٠ (المترجم).

(2) Discoures, Part III, 7.

وهكذا أحيا بوسويه فى القرن السابع عشر محاولة القديس أوغسطين فى تطوير فلسفة التاريخ. غير أن قدرتنا على تطوير هذا النوع من فلسفة التاريخ؛ أعنى عن طريق فكرة العناية الإلهية هى محدودة ومقيدة للغاية، كما نلاحظ، وكما يعى بوسويه بدون شك. وربما تكون الأهمية الأساسية لكتابه "مقالات عن التاريخ الكلى" هى أنه ساعد على توجيه الانتباه إلى تاريخ إنسانى من حيث إنه موضوع للتأمل الفلسفى.

٣ – وثمة علَمٌ أكثر أهمية فى بزوغ فلسفة التاريخ هو "جيان باتيستا فيكو" Gian Battista Vico (١٦٨٨ – ١٧٤٤)، واحد من أعظم الفلاسفة الإيطاليين. أُنجز أثناء حياته قدر معقول من الأبحاث التاريخية. وقد حث عصر الإصلاح وعصر معارضة الإصلاح على هذا العمل، وأعطت نشأة الدول القومية والمصالح الخاصة بالأسر الحاكمة قوة دافعة أخرى، كما يرى المؤرخون، ومن ثم اهتم ليبنتس بكتابة تاريخ "آل برونشفيك"، أما فى إيطاليا فقد كُلف "موراتورى" Muratori، الذى كان أمين مكتبة "دوق مودينا" فى النصف الأول من القرن الثامن عشر، من قِبل راعيه أن يعد تاريخاً لـ "آل إسته"(١). بيد أن البحث التاريخى، وجمع المادة لكتابة التاريخ ليسا هما نفس الشىء مثل التأريخ الرسمى، والتأريخ الرسمى وكتابة التاريخ ليسا هما نفس الشىء مثل نظرية عن فلسفة التاريخ. وبالنسبة لفلسفة التاريخ يجب علينا أن نتجه إلى فيكو.

فى عام ١٦٩٩ أصبح فيكو أستاذاً للبلاغة فى جامعة "نابلى"، وهى وظيفة تقلدها حتى عام ١٧٤١(٢). وبهذه المقدرة ألقى عدداً من المحاضرات الافتتاحية. بينت المحاضرات الأولى أثر المذهب الديكارتى (الديكارتية)، غير أنه فى عام ١٧٠٨ قبل موقفاً مختلفاً. فالمحدثون، كما يقول، أدخلوا صنوفاً من التطوير فى

---

(١) عمل "موراتورى العظيم" هو : The Rerum Italicarum Scriptores (المؤلف).

(٢) فى عام ١٧٢٣ نافس فيكو من أجل كرسى القانون المدنى، غير أنه فشل فى الحصول عليه (المؤلف).

علوم معينة، وهى العلوم الفيزيائية، غير أنهم حطوا من شأن فروع الدراسة التى يعتمد موضوعها على الإرادة الإنسانية، ولا يمكن دراستها بنفس المنهج كالرياضيات مثلاً. وتشمل هذه العلوم الشعر، والتاريخ، واللغة، والسياسة، والتشريع. وفضلاً عن ذلك، حاول المحدثون أن يمدوا تطبيق المنهج الرياضى البرهانى على علوم حيث لا يمكن أن تنتج سوى برهان ظاهرى.

وطوّر فيكو وجهة النظر هذه بصورة أكثر كمالاً فى كتابه "حكمة الإيطاليين القديمة" (عام ١٧١٠). ويهاجم فيكو فى هذا العمل فلسفة ديكارت. فمن جهة، لا يمكن أن يخدم مبدأ ديكارت "أنا أفكر، أنا موجود" إلا من حيث إنه دحض كاف للمذهب الشكى، أو من حيث إنه أساس لمعرفة علمية؛ لأن اليقين بأن المرء يفكر ينتمى إلى أساس وعى غير مترو، ولا ينتمى إلى مستوى العلم. ومن جهة ثانية، لا يخدم وضوح الفكرة وتميزها من حيث إنه معيار للحقيقة. وقد يبدو أنه يخدم بوصفه معيارًا للحقيقة فى الرياضيات. غير أنه يمكن تطبيقه فى الهندسة، مثلاً؛ لأن الهندسة علم تركيبى، يبنى فيه العقل، أو يصنع، كياناته الخاصة. والكيانات الرياضية ليست حقائق واقعية بالمعنى الذى تكون به موضوعات العلوم الطبيعية حقائق واقعية؛ فهى اختلاقات يصنعها الإنسان. إنها واضحة ومتميزة بالفعل؛ لكنها تكون كذلك؛ لأن العقل نفسه هو الذى ألّفها. ومن ثم فإن تأليف الموضوع أساسى أكثر من الوضوح والتميز، وهو يمدنا بمعيار الحقيقة. "إن قاعدة الحقيقة ومعيارها هى التى يجب أن تصنعه"(١). بيد أن تأليف الموضوع لا يعنى بدقة نفس الشىء فى الفيزياء، مثلاً، مثلما يكون فى الهندسة البحتة. فالموضوعات فى الهندسة البحتة كيانات غير حقيقية؛ إنها اختلاقات ذهنية، أما فى الفيزياء فإنها ليست كذلك. إن تأليف الموضوع فى الفيزياء يعنى استخدام المنهج التجريبى. إن الأشياء التى نستطيع أن نبرهن عليها فى الفيزياء هى تلك الأشياء التى نستطيع أن نقوم بشىء يشبهها. وأفكار الأشياء الطبيعية الأكثر وضوحًا هى الأفكار التى نستطيع تدعيمها بالتجارب التى تحاكى الطبيعة.

---

(1) Opere, I, 136, Bari, 1929.

إن المبدأ الذى يؤكد إن الصدق هو الفعل، أعنى أن معيار الحقيقة هو أنه يجب صنعها، لا يؤدى، بالتالى، إلى النتيجة التى تقول إنه يمكن تطبيق المنهج الهندسى فى جميع العلوم. ويجب ألا يؤخذ على أنه يعنى أن العقل يخلق موضوعات فيزيائية بنفس الطريقة التى يخلق بها كيانات رياضية. ويجب ألا نفسر فيكو على أنه يسلّم بأن الأشياء هى اختلاقات ذهنية، أو مجرد أفكار؛ إذ إن صنع أو تأليف الموضوع يجب أن يُفهم بمعنى معرفى، وليس بمعنى وجودى. فعندما يخلق العقل بناء الموضوع من جديد من عناصره، فإنه يبلغ يقيناً عن الحقيقة فى الفعل الخالص للخلق من جديد. وبهذا المعنى تتوحد المعرفة والصنع، وتصبح كلمتا الصدق والفعل كلمة واحدة هى الله، الذى يخلق كل الأشياء، والذى يعرف بالضرورة جميع الأشياء بوضوح. ولا توجد مماثلة دقيقة لهذه الحقيقة إلا فى المعرفة الرياضية الإنسانية، حيث تكون الموضوعات أو الكيانات اختلاقات عقلية. إننا لا نخلق الطبيعة فى النظام الوجودى. وفى الوقت نفسه لا تكون لدينا معرفة علمية بالطبيعة إلا من حيث إننا نصنع بناء الموضوع فى النظام المعرفى من جديد. ولا نستطيع أن نعرف أننا نفعل ذلك بصورة صحيحة دون مساعدة المنهج التجريبى. ولا يستطيع الاستنباط من مفاهيم مجردة خالصة نخلقها نحن أن يكفل معرفة بطبيعة موجودة، مهما كانت هذه المفاهيم واضحة ومتميزة.

ولا تُطبق هذه الأفكار على التاريخ فى كتاب "حكمة الإيطاليين القديمة"، غير أنه من اليسير أن نستبق الخط العام الذى يأخذه تفكير فيكو. إن التاريخ الإنسانى من صنع الإنسان، ومن ثم يمكن فهمه عن طريق الإنسان. ومبادئ العلم التاريخى لا بد أن توجد فى تعديلات العقل الإنسانى، أى فى طبيعة الإنسان. حقًا، إن التاريخ يصلح للبحث العلمى والتأمل بسهولة أكثر من الطبيعة الفيزيائية؛ فالطبيعة من صنع الله وحده، وليست من صنع الإنسان، ولذلك فإن لدى الله وحده معرفة كاملة وكافية بالطبيعة. أما المجتمع الإنسانى، والقوانين الإنسانية، واللغة، والأدب، فهى جميعها من صنع الإنسان. ولذلك يستطيع الإنسان أن يفهمها بالفعل

ويفهم مبادئ تطورها. إن لدينا هنا موقفًا يختلف عن موقف ديكارت تمامًا. فالعلوم التى قلل ديكارت من شأنها لصالح العلم الفيزيائى لها مكانة أسمى من العلوم السابقة.

ناقش فيكو مبادئ هذا العلم الجديد فى كتابه العظيم "مبادئ علم جديد عن الطبيعة العامة للأمم" (عام ١٧٢٥، والطبعة الثانية عام ١٧٣٠، والطبعة الثالثة عام ١٧٤٤). ويرى فيكو فى سيرة حياته أنه حتى تاريخ معين كان معجبًا بشخصين يفوقان الجميع وهما أفلاطون وتاستيوس[١]. "لأن تاستيوس درس الإنسان كما هو بعقل ميتافيزيقى ليس له نظير، ودرسه أفلاطون كما ينبغى أن يكون"[٢] ونستطيع أن نربط بإعجابه بهذين الشخصين هدفه فى كتابه "علم جديد" وهو تحديد قانون التاريخ الكلى والأزلى، والطرق التى يتحقق بها هذا القانون الأزلى فى تاريخ الشعوب الفردية. إن "حكمة" أفلاطون "الخفية" لابد أن ترتبط "بحكمة" تاستيوس "العامة". غير أن فيكو يضيف اسمين من أسماء الأشخاص الآخرين الذين يدين لهم بصفة خاصة، أولهما "فرنسيس بيكون" الذى تلقى منه كتابيه "فى كرامة العلوم" و"الأورجانون الجديد" دافعًا قويًا فى تطوير علمه الجديد. (وربما يكون عنوان كتابه علم جديد قد أوحى به كتاب بيكون الأورجانون الجديد). والاسم الثانى هو "جرتيوس". لقد رأى بيكون أن مجمل المعرفة كما هو موجود فى عصره لا يزال فى حاجة إلى تكملة وتعديل، ولكن من حيث إننا نهتم بالقانون، فإنه لم ينجح فى بيان القوانين التى تحكم التاريخ البشرى. ومع ذلك فإن "جرتيوس" ضم الفلسفة كلها وعلم اللغة، بما فى ذلك جزئ علم اللغة، وهما تاريخ الوقائع والأحداث، الخرافية والحقيقية، من جهة، وتاريخ اللغات الثلاث من جهة أخرى، وهى العبرية،

---

(١) تاستيوس، كورنيليوس (٥٦ - ١٢٠ م) مؤرخ رومانى، عدّه البعض أعظم المؤرخين الرومان. عمل قنصلاً عام ٩٧ وكان خطيبًا مفوهًا. من أشهر أعماله "الحوليات" وقد أرخ فيها للإمبراطورية الرومانية من عام ١٤ م إلى عام ٦٨ م (المترجم).

(٢) ترجم M. H. Fissh و T. G. Bergin كتاب "سيرة حياة فيكو"، كورنل، ١٩٤٤. ص ١٣٨ (المؤلف).

واليونانية، واللاتينية، أعنى لغات العصور القديمة التى وصلت إلينا عن طريق الديانة المسيحية(١)، نقول ضم الفلسفة كلها وعلم اللغة فى مذهب من قانون كلى. لقد أراد فيكو أن يواصل عمل جرتيوس. ونستطيع أن نربط بقراءته فلاسفة القانون الطبيعى، مثل جرتيوس وبافندروف (وقد نضيف هوبز) صياغته لمشكلة التاريخ بوصفها مشكلة تخص أصول الحضارة إلى حد كبير. وهذا موضوع يعطى له اهتمامًا خاصًا فى كتابه "علم جديد".

لم يرد فيكو أن يبدأ بإنسان هوبز "الفاسق والمتوحش"، ولا بإنسان جرتيوس "المنعزل، والضعيف"، ولا بإنسان بافندروف "الهائم على وجهه والذى قُذف به فى العالم بدون عناية إلهية أو عون إلهى"، كما يعبّر عن المسألة فى بداية الكتاب الأول من الطبعة الأولى لكتابه "علم جديد". أعنى أنه لم يرد أن يقوم ببداية مطلقة بأناس فى هذه الحالات؛ لأن النشأة لا تفترض أن آدم كان، فى الأصل، فى حالة الطبيعة التى وصفها هوبز مثلاً. ولذا يسلّم فيكو بفترة من الزمن لتوحش الإنسان لكى يأخذ مكانًا بين الأجناس الأممية، إن جاز هذا التعبير. ثم تنشأ المشكلة وهى كيف تطورت الحضارة.

يفترض فيكو أن البدايات الأولى للحضارة أتت مع المساكن الحضرية المستقرة. لقد دفع رعد السماء وبرقها الرجال، وأيضًا النساء، إلى الملجأ أو إلى الكهوف. وقد جعلت هذه المساكن البدائية نشأة المرحلة الأولى للحضارة ممكنة، "مرحلة الآلهة"، أو "مرحلة الأسر"، عندما كان رب الأسرة ملكًا، وكاهنًا، وحكمًا، وقاضيًا أخلاقيًا. ولهذه المرحلة من مراحل الحضارة ثلاثة مبادئ هى : الدين، والزواج، ودفن الميت.

ومع ذلك، كانت صنوف التوتر والتفاوت قائمة باستمرار فى هذه المرحلة البدائية للحضارة. فلقد كان من بين المتشردين، مثلاً، أولئك الذين لم ينضموا فى

(1) Autobiography, p. 155.

أسر مستقرة تعبد آلهة وتفلح الأرض بصورة مشاعة ومشتركة، نقول كان من بين هؤلاء أقوياء، وآخرون ضعفاء. ويستطيع المرء أن يصوّر الضعفاء الذين لجأوا إلى أسر مستقرة بأنهم تابعون أو أرقاء، لكى يحموا أنفسهم من أقرانهم الأقوياء والأكثر عنفاً. وهكذا نستطيع أن نتصور أرباب الأسر متحدين مع بعضهم ضد الأرقاء. أعنى أنه تكوَّنت نظمًا خاصة بالعامة والشرفاء بالتدريج، وهكذا نشأت "الدول البطولية"، التى انتمى فيها القضاة إلى نظام خاص بالشرفاء. وهذه هى المرحلة الثانية فى تطور الحضارة؛ وهى "عصر الأبطال".

بيد أن هذه المرحلة لم تكن مستقرة. فقد أراد الشرفاء، أو النبلاء، بصورة طبيعية، أن يحافظوا على بناء المجتمع من حيث هو كذلك؛ لأنهم أرادوا أن يجعلوا مكانتهم ومزاياهم مصونة. غير أن الشرفاء أرادوا أن يغيروا بناء المجتمع. وقد نجحوا بمرور الزمن فى أن يظفروا بنصيب فى مزية إثر أخرى، ابتداء من اعتراف قانونى بزواجهم إلى المواطنة وأهليتهم للوظيفة. وهكذا أفسح عصر الأبطال مكاناً "لعصر البشر" بالتدريج، الذى يتصف بالجمهوريات الديمقراطية. إنه عصر البشر؛ لأنه تم الاعتراف بكرامة الإنسان من حيث إنه إنسان؛ أعنى من حيث إنه موجود عاقل.

ومع ذلك، فإن هذه المرحلة الثالثة فى تطور الحضارة حملت بداخلها بذور انحطاطها وفسادها. فالدين، الذى كان موجودًا منذ البداية، والذى كان عاملاً مهمًا للغاية فى ارتقاء الإنسان إلى حالة متحضرة، مال، بازدهار العقلانية، إلى أن يفسح المجال للفلسفة، وللمذهب العقلى العقيم. وأدت المساواة إلى انهيار فى الروح العامة، وإلى نمو الفسق والفجور. لقد أصبحت القوانين، بالتأكيد، أكثر إنسانية، وزاد التسامح، بيد أن التدهور والاضمحلال لازم عملية أنسنة الإنسان هذه، حتى تفكك المجتمع من الداخل فى النهاية، أو الاستسلام لهجوم خارجى. وقد أدى ذلك، كما هى الحال عند نهاية الإمبراطورية الرومانية، إلى عودة إلى الهمجية والفوضى.

وبعد أن تكتمل الدورة تبدأ دورة جديدة، وهكذا بشّر ظهور المسيحية في الغرب بعهد جديد للآلهة. ومثلت العصور الوسطى عصر الأبطال في الدورة الجديدة. وكان القرن السابع عشر، قرن الفلسفات، حقبة البشرية المتجددة. إننا نجد دورات في تاريخ الشعوب الفردية، ودوراتها الجزئية هي تحقق قانون كلي. غير أنه يجب ألا يُساء فهم نظرية الدورات هذه، التي اعتقد فيكو أنها مؤكدة استقرائيًا. ولا يعني فيكو أن الأحداث التاريخية محددة، أو أنها مجموعة متشابهة بدقة من أحداث معينة تحدث في كل دورة. ولا يعني أن المسيحية، مثلاً، هي ظاهرة دينية مؤقتة لها قيمة نسبية لدورة معينة، حتى إنها لا بد أن تفسح المجال لديانة أخرى في المستقبل. إن ما يحدث من جديد ليس الواقعة التاريخية الجزئية أو الأحداث الجزئية، وإنما بالأحرى الإطار العام الذي تحدث فيه الأحداث. أو، بطريقة أفضل، إن دورة العقليات هي التي تحدث من جديد. وهكذا نجحت العقلية البدائية بالتدريج، المعبر عنها بلغة الإحساس، والخيال، والعاطفة، عن طريق ظهور العقلية التأملية. وقد انفصلت هذه العقلية التأملية عن طبقات الطبيعة الإنسانية، إن جاز هذا التعبير، ومالت إلى أن تتطور إلى النقد المفتت للعقل الشكي. إن انحلال المجتمع لا يتوقف حتى يستعيد الإنسان العقلية البدائية التلقائية التي تجلب معها اتصال متجدد بالله، أعني تجديدًا للدين. فالحضارة "تبدأ، في كل حالة، بالدين وتكملها العلوم، والنظم، والفنون"[(1)]. إن هناك دورة لعقليات؛ دورة لأشكال التطور التاريخي، وليست هناك دورة لمضامين الوقائع التاريخية الجزئية، والأحداث. ولا تستدعي فكرة فيكو، بالفعل، النظريات اليونانية عن العود الدوري، بيد أنه لم تكن لديه النية لأن يؤكد نظرية وهمية عن التكرار الضروري لأحداث جزئية مشابهة. ولا تعوق نظريته عن الدورات كل تقدم. إن المسيحية، مثلاً، قد تناظر في دورة جديدة ما يسميه فيكو "الديانة المخيفة" لعصر الآلهة الأول، غير أنه لا ينجم عن ذلك أن المسيحية تفوقها.

---

(1) Opere, III, 5.

إنه لخطأ جسيم أن نعتقد أن فيكو لم يقدم شيئًا آخر فى فلسفته عن التاريخ سوى نظرية الدورات. فهناك الكثير الذى يمكن أن يضاف إليها عبر خريطة منظمة لتطور كل شعب أو كل أمة. فبادئ ذى بدء نستطيع أن نجد فى عمله رد شديد سليم على المذهب العقلى بمعنى التفسير العقلى المفرط للإنسان وتاريخه. فلم يستطع الفلاسفة، كما يقول فيكو، أن يكوّنوا لأنفسهم فكرة عن أصول المجتمع؛ لأنهم جنحوا باستمرار إلى أن يجدوا فى الماضى طرقهم الخاصة بالنظر إلى الأشياء، وأن يعقّلنوا ما هو ليس من عمل العقل بالمعنى الذى يعطونه لهذه الكلمة. وهكذا صوّر لنا فلاسفة القانون الطبيعى البشر فى حالة الطبيعة بأنهم يبرمون عقدًا أو تعهدًا يؤدى إلى المجتمع. بيد أن أصول المجتمع لا يمكن أن تكون من هذا النوع؛ إذ إن العامل الذى دفع المتشردين أو الشريدين إلى الكهوف والمساكن البدائية، حيث يؤسسون فيها استيطانًا أكثر أو أقل استقرارًا، هو الخوف، أو بوجه أكثر عمومية، الشعور بالحاجة.

ولا يمكن أن تنطبق هذه الفكرة على فلاسفة القرن السابع عشر فحسب، بل تنطبق أيضًا على فلاسفة العالم القديم؛ إذ خضع فلاسفة العالم القديم لنفس الميل المبرر عقليًا مثل خلفائهم المحدثين، ونسبوا قوانين الدول إلى مشرعين مستنيرين مثل "لوكيرجوس" فى إسبرطة. لكن القوانين لم تبدأ كنتاج للعقل التأملى النظرى، على الرغم من أنها خضعت، بمرور الزمن، عندما تطورت الحضارة، للمراجعة عن طريق العقل. إن المشكلة هى أن الفلاسفة، الذين عبدوا العقل التأملى النظرى وقدسوه، وجدوا ماهية الإنسان فيه (أى فى العقل). فقد اعتقدوا أن العقل وحده هو الذى يوحد الناس، ويقوم بذلك من حيث إنه رابطة عامة مشتركة، حتى إنه لا بد أن يكون مصدر القانون، الذى هو عامل مُوحِد. إن الخيال، والحواس، والعواطف تفصل الناس بعضهم عن بعض. ومع ذلك، فإن الخيال والشعور هما اللذان حكما الناس فى المراحل الأولى للتطور، ولم يحكمهم العقل التأملى النظرى. إن العقل موجود بالفعل، غير أنه يعبّر عن نفسه فى صور تلائم الخيال والشعور. فقد كانت

الديانة البدائية، من الناحية السيكولوجية، هى النتاج التلقائى للخوف، والإحساس بالعجز، وليست نتاج العقل بالمعنى الفلسفى، وارتبط القانون البدائى بالديانة البدائية ارتباطًا وثيقًا. لقد كان كلاهما نتاج منطق الشعور والخيال، وليس نتاج العقل الفلسفى. إن القانون هو، فى أصوله، عادة مثل التطور الطبيعى، وليس ثمرة العقل المخطط.

يشدد فيكو على الشعر والأسطورة. فالكتاب الثالث من كتابه "علم جديد" يأخذ عنوانًا هو "فى اكتشاف هوميروس الحقيقى". وإذا أردنا أن ندرس المراحل الأولى للدين، والأخلاق، والقانون، والتنظيم الاجتماعى والاقتصاد، لا بد أن نكف عن التنظير المجرد المحض، وندرس وقائع علم اللغة؛ أعنى أنه يجب علينا أن ندرس الشعر والأسطورة. وعندما نفسر شعر «هوميروس»، مثلاً، لا بد أن نتجنب فكرتين خاطئتين؛ الأولى، يجب علينا ألا ننظر إلى الأساطير على أنها صنوف من الخداع المتعمد، أو على أنها أكاذيب مفيدة من النوع الذى أثنى عليه أفلاطون فى محاورة الجمهورية. والثانية، يجب علينا ألا نعقلنها، كما لو كان أصحابها يقدمون تعبيرًا رمزيًا عن أفكار ونظريات مصاغة ومصورة بوضوح وعقلانية. بل هى بالأحرى التعبير عن "حكمة شعبية"، "الحكمة الشعرية" لشعب ما، وهى تعطينا المفتاح لطبيعة تفكير الشعوب فى الوقت الذى ولدت فيه الأساطير. فقصائد هوميروس، مثلاً، تعبّر فى "طابع شعرى" عن ديانة اليونان، وعاداتهم، وتنظيمهم الاجتماعى، واقتصادهم، بل وحتى أفكارهم العلمية فى العصر البطولى. إنها التعبير الأدبى التلقائى، أو مستودع عقلانية شعب وحياته فى فترة معينة من تطوره. ومن هنا تأتى قيمتها العظيمة بالنسبة لبناء التاريخ من جديد. ومن الواضح أنه ليس مطلوبًا منا أن نقبل كل شىء على أنه حقيقة بعينها. فـ "زيوس"، مثلاً، ليس شخصًا واقعيًا، بالصورة التى وُصف بها، ووُصفت بها أنشطته فى قصائد هوميروس. وهو ليس فى الوقت نفسه مجرد وسيلة أدبية، يعبّر بصورة رمزية عن فكرة فلسفية مجردة عن الألوهية. إنه، بالأحرى، التعبير الخيالى عن مرحلة مبكرة

من مراحل الاتصال بما هو إلهى. إن الأوصاف الشعرية لما هو إلهى التى شملت، إذا جاز هذا التعبير، نظرية فلسفية عما هو إلهى، ليست هى التى صيغت، بوضوح، فى عقل تأملى نظرى؛ إذ إن التفكير الدينى للفترة هو التفكير الشعرى. إن له منطقه الخاص، غير أن هذا هو منطق الخيال والشعور، وليس منطق الفيلسوف المجرد.

وثمة مسألة أخرى تجدر ملاحظتها فى فلسفة التاريخ عند فيكو هى إصراره على الوحدة المركبة لكل فترة ثقافية. فلكل "عصر" أو مرحلة فى الدورة أنماطها الخاصة بالدين، والقانون، والتنظيم الاجتماعى، والاقتصاد. ولا شك فى أن فيكو يغالى فى التنظيم والتخطيط، بيد أنه يقدم برنامجًا، إن جاز هذا التعبير، لدراسة تاريخ يجب ألا ينحصر فى سرد أحداث سياسية، وعسكرية، وخاصة بالأسر الحاكمة، وإنما يجب أن ينقب عن حياة الشعوب فى حقب متعاقبة من تواريخها، ويبين هذه الحياة فى كل تشعباتها، أى أنه يبين العلاقة بين الدين والأخلاق، والعادات والقانون، والتنظيم السياسى والاجتماعى، والاقتصاد، والأدب والفن. ويجمل فى الوقت نفسه برامج للدراسة المقارنة لتطور كل من العقلانية الإنسانية بوجه عام، والعلوم الجزئية والفنون.

ومن ثم، فإن التاريخ يكشف لنا عن الطبيعة الإنسانية. ولا نستطيع أن نبلغ معرفة بالطبيعة الإنسانية بالنظر، ببساطة، إلى الإنسان على أنه يكون فى المرحلة الثانية من "عصر البشرية" مثلاً، أو بأن نأخذ الفيلسوف على أنه المعيار. إنه يجب علينا أن نتجه إلى الانكشاف التدريجى لطبيعة الإنسان فى التاريخ، وفى قصائده الشعرية، وفى فنه، وفى تطويره للمجتمع والقانون، وهلم جرا. الإنسان هو الذى يصنع التاريخ، ومن ثم فإنه يمكن فهمه عن طريق الإنسان. وبدراسة التاريخ يبلغ الإنسان وعيًا تأمليًا بطبيعته الخاصة، وبما كان وما هو كائن وما يمكن أن يكون. ومن السخف أن نمجّد إنجازات عصر العقل؛ عصر الفلاسفة ونحقّر من شأن الماضى والعصر البدائى؛ لأن مجرى التاريخ كله هو انكشاف الإنسان. ففى

العصر البدائى للآلهة نرى الإنسان من حيث إنه حس، ونراه فى عصر البطـولات بوصفه خيالاً، ونراه فى عصر البشرية بوصفه عقلاً.

إن القول بأن التاريخ، سواء نظرنا إلى الأفعال الإنسانية أم إلى آثـار الفـن والأدب، من صنع الإنسان لا يعنى، مع ذلك، أنه ينفصل عن العناية الإلهية، وأنـه بمعنى ما ليس من عمل الله. غير أن العناية الإلهية عند فيكو تعمل، أساسًـا، عـن طريق العقل الإنسانى والإرادة الإنسانية؛ أعنى عن طريق وسائل طبيعية، ولـيس عن طريق تدخل مُعجز. فالناس يقصدون فى الغالـب غايـة ويحققـون أخـرى. "فالآباء، مثلاً، يريدون أن يمارسوا سلطتهم الأبوية على الرقيق بحريـة مطلقـة، ويخضعوهم للسلطة المدنية التى تنشأ منها المدن. وتريد طبقة النبلاء الحاكمـة أن تتعسف فى حريتها الجليلة على العوام، ويجب أن يخضعوا للقوانين التـى تؤسـس الحرية العامة"(١). وأيًا كان ما يريده الأفراد عن طريق أفعالهم، فإن الحضارة تنشأ وتتطوّر. وفى الحقبة الثانية من عصر البشرية عندما حاول مفكـرون أحـرار أن يحطموا الدين، مثلاً، ساهموا فى فساد المجتمع وانحلاله، وفى إنهاء دورة ثقافيـة، وبالتالى فى ميلاد جديد للدين، الذى هو العامل الرئيسى فى تيسير كـبح الإنـسان لعواطفه الأنانية، والذى يؤدى إلى نمو ثقافة جديدة. إن الناس يفعلون بحرية، بيـد أن أفعالهم الحرة هى الوسيلة التى تتحقق بواسطتها الغايات الأزلية للعناية الإلهية.

وليس من قبيل الدقة التامة أن نقول إن معاصرى فيكو قد أغفلوا كتابه "علم جديد" تمامًا؛ لأن موضوعات معينة أصبحت موضوعًا للمناقشة. غير أنه لـم يـتم تقدير الدلالة العامة لأفكاره بالتأكيد، ولم ينل فيكو حقه تمامًا حتى القـرن التاسـع عشر. ففى عام ١٧٨٧ زار "جوته" "نابلى" وجذب كتاب "علم جديد" انتباهه. وقـد أعار هذا الشاعر العظيم هذا الكتاب إلى "ياكوبى"، وفى عام ١٨١١ أشار يـاكوبى إلى ما اعتبره استباق فيكو لكانط. وقد استخدم «كوليردج» هذه الفقرة فـى كتابـه "نظرية عن الحياة" (عام ١٨١٦، ونشر عام ١٨٤٨)، وتحدث فى سـنواته التاليـة

(1) Opere. IV, 2, 164.

عن فيكو بحماس. وفى فرنسا نشر Michelel ترجمة مختصرة لعمل فيكو الرئيسى (عام ١٨٢٧)، وفى عام ١٨٣٥ أصدرها من جديد، وصاحبتها ترجمة لسيرة حياته وبعض الأعمال الأخرى. وفى إيطاليـــا، اهـــتم روســـمينى Rosmini وجيـــوبرتى Gioberti ب "فيكو"، واهتم به المثاليون كذلك من أمثال سبافنتا Spaventa الذى سلّم بأن دخول الهيجلية إلى إيطاليا هو عودة فيكو إلى موطنه الأصلى؛ لأن فيكو كـــان رائدًا للفلسفة الألمانية. بيد أن الانتشار الحديث للاهتمام ب "فيكو" يرجع، فضلاً عن ذلك، إلى "كروتشه" الذى قدمه بوصفه الرجل الذى "اكتشف الطبيعة الحقيقية للشعر والفن، واخترع علم الإستاطيقا، إن جاز هذا التعبير"[1].

٤- ولم يشر "مونتـــسكيو" Montesquieu (١٦٨٩ - ١٧٥٥) فـــى كتاباتـــه المنشورة إلى فيكو، غير أنه يبدو من المحتمل أنه عرف كتابـــه "علـــم جديد" عندما سافر إلى إيطاليا عام ١٧٢٨، أعنى قبـــل نـــشر أعمالـــه الشهيرة عن أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم (عـــام ١٧٣٤)، وعـــن روح القوانين (عام ١٧٤٨). وتفترض الواقعة التى تقول إنه قام بدراسة مقارنة للمجتمع، والقانون، والحكومة من أجل التيقن من مبادئ التطور التاريخى، أن فيكو قد أثر فى تفكيره، على الأقل عن طريـــق الـــدافع، على الرغم من أن هذه الواقعة لا تبرهن بذاتها على أنه كان هناك مثل هذا التأثير. ومع ذلك، يبدو أن ملاحظات مونتسكيو الشخصية تبـــين أن نظرية فيكو عن الدورات، وعن انهيار الحضارة كان لهـــا تـــأثير فـــى تفكيره، على الرغم من أنه يصعب التيقن من مدى هذا التأثير.

ولما كنا قد أجملنا أفكار مونتسكيو من قبل فى الفصل الأول من هذا المجلد، فإننا لن نقول عنها الكثير هنا. ويكفى أن نبين أننا نجد عند فيكو ومونتسكيو فكـــرة المنهج التاريخى المقارن، وأن كليهما شرعا فى استخدام المعطيات التاريخية أساسًا لتحديد القوانين التى تحكم التطور التاريخى للشعوب. لقد أحرز مونتـــسكيو مفكـــر عصر التنوير المولع بالحرية، نجاحًا أعظم فى عصره. أما فيكو فلم يصبح شهيرًا بالفعل حتى أخذ عصر التنوير مجراه.

---

(1) B. Croce. Aesthetic, Trans. By Ainslie. London, 2ed., 1929. p. 220.

الفصل التاسع

من فولتير حتى هردر

ملاحظات افتتاحية – فولتير – كوندرسيه – لسنج – هردر

١ – لقد تم الإقرار أحيانًا بأن نظرة عصر التنوير فى القرن الثامن عشر ليست تاريخية. وإذا أخذنا ذلك ليعنى أنه لم يُكتب تاريخ فى هذه الفترة، فإن القول سيكون زائفًا بصورة واضحة؛ إذ لا يجب علينا سوى أن نفكر فى كتاب مونتسكيو "تاريخ عظمة الرومان وانحطاطهم" (عام ١٧٣٤)، وكتاب جوبون "تدهور وسقوط الإمبراطورية الرومانية" (عام ١٧٧٦ – ١٧٨١)، وكتاب فولتير «تاريخ شارل الثانى عشر» (عام ١٧٥١)، وأعمال هيوم التاريخية. ولا يمكن القول إن تأريخ القرن الثامن عشر اهتم، ببساطة، بالمعارك، والصراعات السياسية والدبلوماسية، وأعمال "الرجال العظام". فعلى العكس نحن نرى نشأة فكرة التاريخ من حيث إنه تاريخ الحضارة الإنسانية. لقد أعلن تشارلز دكلو C. P. Duclos[1]، مؤلف كتاب "تاريخ لويس الحادى عشر" (عام ١٧٤٥)، وكاتب "نظرات فى عادات المجتمع" (عام ١٧٥٠)، أنه اهتم بسلوك الناس وعاداتهم بدلاً من الحروب أو بالسياسة. وهو يتفق مع فولتير فى هذا الموقف. لقد فطن القرن الثامن عشر إلى توسيع فكرة التاريخ بالتأكيد.

---

(١) تشارلز دكلو (١٧٠٤ – ١٧٧٢) كاتب ومؤرخ فرنسى (المترجم).

وعندما نقول إن نظرة عصر التنوير فى القرن الثامن عشر ليست تاريخية، فإن القول ربما يشير، إلى حد ما، إلى الميل الذى أظهره بعض الكُتـاب لمعالجـة التاريخ بوصفه صورة من الآداب الرفيعة، وصنع أحكام متهـورة بـدون معرفـة حقيقية، أو فهم للمصادر. وما هو أكثر أهمية، أنه يشير إلى الميل لمعالجة عـصر العقل وعصر التنوير ومُثله على أنه نوع من المعيار المطلق للحكم، وللتقليل مـن شأن الماضى إلا من حيث إنه يمكن تفسيره بأنه يؤدى إلى عـصر الفلـسفات. ولا يؤدى اتجاه العقل هذا، مع ميله المصاحب لاستخدام التاريخ للبرهنة على أطروحة؛ هى سمو القرن الثامن عشر بوجه عام وتفوقه، وسمو الفلاسـفة وتفـوقهم بوجـه خاص، إلى فهم موضوعى للماضى. ومن المغالاة، بالفعل، أن نفتـرض أن كـل مفكرى عصر التنوير قدّموا نظرية ساذجة عن التقدم؛ إذ إن نزعة تفاؤليـة معينـة تظهر حتى عند فولتير. بيد أن الفلاسفة، بوجه عام، اقتنعوا أن التقـدم وانتـصار العقل المتحرر مترادفان، وأن فكرتهم عن العقل جعلت من الصعب بالنسبة لهم أن يفهموا إما العقلية البدائية، أو عقلية العصور الوسطى مثلاً. وعندما أراد الفلاسـفة أن يصوروا لأنفسهم الإنسان البدائى، فإنهم وضعوا أمـامهم الإنـسان الحـديث، وجردوه من الصفات والعادات التى يمكن أن تُنسب إلى الحضارة، واهتمـوا بـأن يتركوا له ممارسة العقل التى تمكنه من أن ينخرط فى عقد اجتماعى. فقـد لاحـظ فيكو زيف هذا المنهج اللا تحليلى، واهتم بفحـص للـشعر، والأغنيـة، والفـن، وسجلات العادات، وسجلات الشعائر الدينية ليقدم أساسًا آمنًا لفهم عقلية العـصور الأولى. بيد أن فيكو كان عبقريًا ابتعد عن عصر التنوير، وعارض، بوعى، النزعة العقلية عند كثير من معاصريه. وكان تقديره لعصره هو أنه ليس، بالتأكيد، عصر الفلسفة المتوسطة. أما بالنسبة للعصور الوسطى، فإن أناس عصر التنوير لم تكـن لديهم القدرة التامة على فهم متعاطف لثقافة العـصور الوسـطى ورؤيتهـا؛ إذ إن العصور الوسطى مثّلت لهم ظلامًا انبثق منه ضوء العقل بصورة تدريجية. وهكـذا على الرغم من أنهم وسعوا فكرة الدراسة التاريخية، وقاموا بإسهام له قيمته بالنسبة لمستقبل التأريخ، فإنهم جنحوا كثيرًا فى استخدام التاريخ للبرهنة علـى أطروحـة

عصر النهضة وتمجيده، وأحكامهم المبتسرة جعلت من الصعب بالنسبة لهم أن ينفذوا بفهم متعاطف إلى الثقافات والرؤى التى شعروا أنها تختلف عن ثقافاتهم ورؤاهم الخاصة أتم الاختلاف، والتى مالوا إلى التقليل من شأنها. وبهذا المعنى لا بد أن نفهم الاتهام الذى يقول إن عقلية عصر التنوير "ليست تاريخية".

٢ - أكد فولتير، الذى ناقشنا موقفه الفلسفى العام فى الفصل الأول من هذا المجلد، أنه كان يقصد من كتابه "مقال عن عادات وروح الأمم" (عام ١٧٤٠ - ١٧٤٩، والمنشور عام ١٧٥٦) أن يكون استمرارًا لعمل بوسويه. "لقد توقف بوسويه المبجل، الذى فهم فى مقاله عن جزء من التاريخ الكلى روحه الحقيقى، عند شارلمان"[١]. وأراد فولتير أن يستمر من حيث توقف بوسويه، والعنوان الكامل لعمله هو "مقال عن التاريخ العام وعن عادات وروح الأمم من شارلمان حتى أيامنا". ومع ذلك فإنه يرجع، فى حقيقة الأمر، إلى الوراء كثيرًا، ويبدأ بالصين، وينتقل إلى الهند، وفارس، والعرب، ثم يعود إلى الكنيسة فى الغرب والشرق قبل شارلمان.

لكن على الرغم من أن فولتير يعلن أن قصده هو مواصلة عمل بوسويه، فمن الواضح أن فكرته عن التاريخ تختلف عن فكرة أسقف مدينة "مو" Meaux أتم الاختلاف؛ إذ إن الأحداث المهمة فى التاريخ هى، عند بوسويه، الخلق، هى اهتمامات الله بالشعب اليهودى، هى التجسيد وتطور الكنيسة، ويصوّر التاريخ الإنسانى، منذ الخلق حتى اليوم الأخير، بأنه وحدة، بأنه تجلٍ للعناية الإلهية التى تخدمها حتى الاختيارات الإنسانية الحرة. وعند فولتير، تغيب الرؤية اللاهوتية للقديس أوغسطين وبوسويه بصورة جلية. فالتاريخ هو ميدان تأثير الإرادات الإنسانية، والانفعالات. والتقدم ممكن من حيث إنه يجاوز الحالة الحيوانية، ومن حيث إن العقل يهيمن، لا سيما عندما يأخذ شكل ذلك الاستبداد المستنير الذى

---

(1) Avant - Propos.

يستطيع وحده أن يحقق الإصلاح الاجتماعى. بيد أن فكرة التاريخ من حيث إنها الإنجاز لخطة إلهية، ومن حيث إنها حركة إلى هدف يفوق ما هو طبيعى تتلاشى وتختفى. ويختفى معها أى اقتناع قوى خاص بوحدة التاريخ واتصاله.

يطرح فولتير، إلى حد ما وببساطة بالتأكيد، فكرة دراسة تجريبية للتاريخ، بدون فروض دوجماطيقية. فقد كتب كتابه "فلسفة التاريخ" (عام ١٧٦٥)، الذى أضافه إلى طبعة عام ١٧٦٩ لكتابه "مقال عن عادات وروح الأمم"، لكنه لا يحتوى إلا على قدر قليل من الفلسفة بالمعنى العادى للكلمة. وعندما يتحدث عن الحاجة إلى كتابة التاريخ بروح فلسفية، فإنه يشير إلى الحاجة إلى استبعاد الأساطير والقصص الخرافية. ويتضح هذا، مثلاً، فى مؤلفه "نظرات فى التاريخ »؛ حيث يتساءل عما إذا كان مسموحًا لإنسان الحس الجيد، المولود فى القرن الثامن عشر، أن يتحدث بجدية عن الأوامر الإلهية لـ "دلفى" [١]. غير أن فولتير يطالب، فى نهاية الأمر، بأنه يجب علينا أن نتخلى عن التفسير الذى يفوق الطبيعة تمامًا؛ إذ إن كتابة التاريخ بروح فلسفية هى كتابته بروح الفيلسوف، إنسان عصر التنوير، و"بوسويه" الشهير "ليس فيلسوفًا".

إن الاقتناع بأنه ليس من مهمة المؤرخ أن يجعل قارئه يستمتع بالحكايات الأسطورية والقصص الطويلة هو أحد الأسباب التى جعلت فولتير ينصح الناس بأن يدرسوا تاريخ العصور الحديثة، وليس تاريخ العصور القديمة. ويرى فى مقاله «نظرات جديدة فى التاريخ» أنه لكى ندرس التاريخ القديم يجب أن نخلط حقائق ضئيلة بآلاف من الأكاذيب. بيد أنه جلى أن مؤرخ العصور القديمة ليس مجبرًا على أن يكتب بطريقة «هيرودوت» التى يغلب عليها الكُلفة والثرثرة، أو يقبل كل

---

(١) دلفى، مدينة يونانية فى الأساطير اليونانية، سميت كذلك نسبة إلى دلفوس ابن الإله أبوللو. واشتهرت دلفى بوجود كاهنة أبوللو وبالنبوءات، وكان اليونانيون القدماء يعتقدون أنها مركز الأرض... (انظر فى ذلك: د. إمام عبد الفتاح، معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الأول، مكتبة مدبولى، القاهرة. ص ٢٩٢) (المترجم).

الأساطير والقصص الخرافية على أنها حقيقية. وبغض النظر تمامًا عن الواقعة التي تذهب إلى أنه يمكن أن تكون دراسة لمثل هذه الأساطير والقصص الخرافية، بل وحتى الأوامر الإلهية لـ "دلفي"، كما يرى فيكو ولا يرى فولتير، ذات استخدام عظيم للمؤرخ الجاد، فإن العلاج لتاريخ غير مؤكد وخرافي هو بحث متأن. بيد أن لدى فولتير سببًا آخر، بالتأكيد، لأن يفضل تاريخ العصور الحديثة؛ وهو الاقتناع بتفوق العالم الحديث وسموه، ولا سيما تفوق الفلاسفة وسموهم. فهو يعبّر في كتابه الموجز "ملاحظات عن التاريخ" عن الرغبة في أن يبدأ الشباب بدراسة جادة للتاريخ "في العصر الذي يصبح فيه شيقًا لنا بالفعل؛ أعني – كما يبدو لي – في نهاية القرن الخامس عشر ». ففي هذه الفترة غيَّرت أوروبا مظهرها. وبمعنى آخر، العصور الوسطى لا تهمنا بالفعل.

وتتجلى وجهة النظر هذه في عدد من المواضع من كتابات فولتير. فهو يقول لنا إن العصور الماضية هي عصور كما لو لم تكن موجودة، وإن عالم اليهود القدماء يختلف عن عالمنا نحن حتى أنه يصعب أن نستمد منه أي قاعدة للسلوك يمكن تطبيقها اليوم، وإن دراسة العصور القديمة تشبع حب الاستطلاع، في حين أن دراسة العصور الحديثة ضرورية، وهلم جرا. ويكوّن هذا الموقف موطنًا من مواطن الضعف عند فولتير كمؤرخ وفيلسوف للتاريخ.

بيد أنه توجد عند فولتير مواطن قوة بالتأكيد. ففي مقاله الصغير "نظرات جديدة في التاريخ" يرى أنه بعد أن قرأ ثلاثة أو أربعة آلاف وصف لمعارك ومضامين بعض المئات من الأبحاث، لم يجد نفسه أكثر حكمة قبل أن يقرأها. "إنني لا أعرف الفرنسيين والمسلمين عن طريق معركة شارل مارتل أكثر من أن أعرف التتار والأتراك عن طريق الانتصار الذي أحرزه "تيمورلنك" على "بايزيد"[١]. إنه يجب علينا أن نجد في التاريخ تفسيرات الفضائل والرذائل المهيمنة

(١) تيمورلنك (١٣٣٦ – ١٤٠٥) فاتح مغولي مسلم، من أعظم الفاتحين في التاريخ. واتخذ من سمرقند عاصمة له. انتصر على السلطان العثماني با يزيد الأول عام ١٤٠٢. مات وهو يعد العدة لفتح الصين (المترجم).

للأمم، وتفسيرات لقوتها أو ضعفها ووهنهـا، وقـصة تأسـيس الفنـون والعلـوم وتطورها، بدلاً من سرد المعارك، وأعمال الملوك وحاشيتهم. إن الـشخص الـذى يريد أن يقرأ التاريخ "كمواطن أو فيلسوف"، لا بد أن يكـون موضـوع قراءاتـه العظيم هو التغيرات فى العادات، والقوانين(١). وعلى نحو مماثل، يؤكد فولتير فـى بداية الفصل التاسع والستين من كتابه "روح الأمم": "إننى أريد أن أُبيّن مـاذا كـان المجتمع الإنسانى فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وكيف عاش النـاس فـى مودة الحياة الأسرية، وما الفنون التى حظيت بالرعاية، بدلاً من أن أكرر كـوارث كثيرة جدًا، ومعارك، تلك التى تكون موضوعات التاريخ (العادى) المميتـة، تلـك التى تكون نماذج بالية جدًا للضغينة الإنسانية". إن الفيلسوف قد يقلل مـن أهميـة التاريخ السياسى والعسكرى، غير أنه يلفت الانتباه، بالتأكيد، إلى جوانـب الحيـاة الإنسانية التى يُنظر إليها الآن بصورة كلية على أنهـا أجـزاء مهمـة لموضـوع المؤرخ، ولكن أهملها مؤرخون استحوذت علـيهم أعمـال الجنـرالات والملـوك والأبطال.

ومن الواضح أن فولتير فى أفكاره العامة عن التاريخ لم يكن عميقًـا مثـل مونتسكيو، الذى هاجمه، فضلاً عن مهاجمته لـ "فيكو"، غير أننا نستطيع أن نـرى فى تصوره للتأريخ الاجتماعى التعبير عن تطور الوعى البرجوازى. فالتاريخ عنده يجب ألا يكون تاريخًا خاصًا بالأسرة الحاكمة؛ يجب ألا يكون وسيلة لتمجيـد أو ذم الملوك والسلاطين، وإنما يجب أن يكون تفسيرًا لظهور الحياة، والفنـون، والأدب، والعلم فى القرن الثامن عشر، أو يجب أن يكون، بصورة أكثر اتـساعًا، تفـسيرًا لحياة الإنسان الاجتماعية خلال العصور.

وأخيرًا، لكى نوازن ما قيل عن ازدراء فولتير لعالم ما قبل عصر النهضة، لا بد أن نضيف أنه يرسم لوحة كبيرة فى كتابـه "روح الأمـم"، بمـا فـى ذلـك الإضافات التى أضافها إليه. فهو لا يتحدث عن أوروبا فحسب، وإنما عن الـشرق

---

(1) Nouvelles Consideration sur L`histoire.

الأقصى، وأمريكا، ولا يتحدث عن العالم المسيحى فحسب، وإنما عن العالم الإسلامى، والأديان الشرقية. حقًا، إن معرفته ناقصة فى الغالب، غير أنه لم يغير مجال خطته. إن تاريخه، بمعنى ما، أقل شمولية وعمومية من تاريخ بوسويه؛ لأن الإطار اللاهوتى عند بوسويه يضع تاريخ الجنس البشرى كله فى وحدة معقولة. لكن بمعنى آخر، أو بمعنى أكثر وضوحًا، كتاب فولتير "روح الأمم" أكثر شمولية وعمومية من كتاب الأسقف «مقالات عن التاريخ الكلى"؛ بمعنى أن فولتير كتب عن الأمم والثقافات التى لم يكتب عنها بوسويه.

٣ - اهتممنا فى القسم الخاص بالفيزيوقراطيين[١] فى الفصل الثانى من هذا المجلد بنظرية التقدم التى اقترحها "تورجو"[٢]؛ الذى استبق وجهة النظر عن التاريخ التى طرحها "أوجست كونت" فى القرن التاسع عشر. لقد كان تورجو مؤمنًا بالتقدم بالفعل بصورة أكثر من فولتير؛ لأنه على الرغم من اعتقادات فولتير عن تفوق عصر التنوير، فإنه لم يكن لديه إيمان بقوانين تحكم التاريخ الإنسانى. غير أننى لا أريد أن أكرر ما قلته عن تورجو من قبل، وبدلاً من ذلك فإننى سأتجه إلى مؤيد رئيسى لفكرة التقدم فى الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، وهو كوندرسيه.

كان مارى جان أنطوان نيقولا كاريتا، المعروف بالماركيز دى كوندرسيه (١٧٤٣ - ١٧٩٤) Condorcet, M. J. A. N. C.، رياضيًا، وفيلسوفًا أيضًا. ألَّف

---

(١) الفيزيوقراطيون: مدرسة فى الفكر الفرنسى، راجت تعاليمها فى أواخر القرن الثامن عشر، من أنصارها: كونيساى، وجورناى... وهؤلاء يقيسون ثروات الأمم بمقدار ما يتوافر بها من طعام للناس، ويرون أن الأمم ترقى باهتمامها بالغذاء والكساء والسكن. نادوا بعدم تدخل السلطة فى شئون الناس إلا لحماية الأغنياء والتجار دون الفقراء (المترجم).

(٢) تورجو، روبير جاك (١٧٢٧ - ١٧٨١): سياسى وعالم اقتصاد فرنسى، كان وزيرًا للمالية (١٧٧٤ - ١٧٧٦) فى عهد الملك لويس السادس عشر. وهو من زعماء المدرسة الفيزيوقراطية، حاول إصلاح الاقتصاد الفرنسى بتشجيع الصناعة وإطلاق حرية التجارة ومقاومة الاحتكار، ولكن الفئات الأرستقراطية ذوات الامتياز تألبت عليه، فاضطر لويس السادس عشر إلى إقالته (المترجم).

بحثاً عن حساب التكامل فى سن مبكرة وهو فى الثانية والعشرين، وقد حقق له هذا البحث تقدير "دالمبير". وقد أعجب كوندرسيه ب "دالمبير"، وأيضًا بفولتير وتورجو إعجابًا شديدًا، وكتب عن حياتهم تباعا (فقد كتب عن تورجو عام ١٧٨٦، وعن فولتير عام ١٧٨٧). وساهم كوندرسيه فى إعداد الموسوعة، وأُنتخب لأكاديمية العلوم (عام ١٧٦٩)، وللأكاديمية الفرنسية (عام ١٧٨٢). وفى عام ١٧٨٥ نشر مقالاً عن الاحتمال، وظهرت طبعة ثانية له، مزيدة ومنقحة، فى عام ١٨٠٤ بعنوان "عناصر حساب الاحتمالات وتطبيقه على ألعاب الصدفة وعلى اليانصيب وعلى أحكام الناس".

كما اهتم كوندرسيه بمسائل اقتصادية؛ فكتب تحت تأثير تورجو، فى الدفاع عن التجارة الحرة فى الغلال. وفى مجال السياسة كان ديمقراطيًا وجمهوريًا متحمسًا. رحب بالثورة وانتخب ممثلاً فى الجمعية التأسيسية. بيد أنه أبدى تفكيرًا مستقلاً حتى إنه لم يبق على قيد الحياة فى هذه السنوات العاصفة لمدة طويلة. لقد انتقد الدستور الذى أقرته الجمعية التأسيسية لصالح الدستور الذى تبناه؛ فقد فضح القبض على الجيرونديين، واعترض، من حيث المبدأ، على عقوبة الإعدام، واعترض على سلوك "الجبل"، وهم مجموعة جناح اليسار التى قادها "روبسبير" و"مارات" و"دانتون". ويتمثل موقفه النقدى فى أنه أعلن أنه عدو للجمهورية وأنه خارج عن القانون. واختبأ بعض الوقت فى منزل أرملة، وهى "مدام فرنت »؛ لكنه فرّ هاربًا؛ لأنه اقتنع أن المنزل كان مُراقبًا، وأنه يعرّض حياة مَنْ أحسنت إليه للخطر. وأخيرًا تم القبض عليه وتوفى فى زنزانة فى "بورلارين ». وسواء أكان قد تعرض لضرب، أو دُس له السم، أو أنه سمّ نفسه، فإن هذا أمر لا يبدو واضحًا.

وعندما كان كوندرسيه مختبئًا من أعدائه كتب عمله عن التقدم، وهو "مخطط لوحة تاريخية لألوان تقدم العقل الإنسانى" (عام ١٧٩٤)، الذى كان المقدمة الأساسية ليشتهر كفيلسوف. وأفكاره الرئيسية العامة، هى تلك الأفكار عن إمكانية بلوغ الإنسان الكمال، وتاريخ الجنس البشرى من حيث إنه تقدم تدريجى من الظلام

إلى النور، ومن الهمجية إلى الحضارة، وتقدم لا محدود فى المستقبل. وهكذا، على الرغم من أنه كتب العمل فى ظلمة المقصلة، فإن روح التفاؤل قد عمّته. وقد بيَّن عنف العصور وشرورها عن طريق الدساتير والقوانين السيئة التى أوجدها الحكام والكهنة؛ لأنه كان عدوًا ليس للنظام الملكى فحسب، وإنما للكهنوت أيضًا، ولكل دين. لقد نظر إلى الإصلاح الدستورى وإلى التعليم على أنهما الوسيلة لتعزيز التقدم. وفى عام ١٧٩٢ كان أحد أولئك الذين قدموا إلى «الجمعية» خطة لتنظيم الدولة لتعليم علمانى، التى أصبحت الأساس للخطة التى تبنتها "الجمعية التأسيسية" فيما بعد. وفقًا لهذه الخطة تكوّن الرياضيات، والعلم الطبيعى، والعلم التقنى، والعلم الأخلاقى، والعلم السياسى مواد التعليم الأساسية فى تعليم أكثر تطورًا، وتحتل دراسة اللغات، الحية أو الميتة، مكانًا أدنى نسبيًا فى الخطة. وبمعنى آخر، لا بد أن يكون التشديد على علم الطبيعة، وعلم الإنسان.

لقد تطور تفسير كوندرسيه للتاريخ الماضى على هدى فكرة الثقافة العلمية هذه. فهو يميز بين تسع مراحل أو حقب. فى الحقبة الأولى اتحد الناس، الذين نشأوا من حالة الهمجية التى لم يختلفوا فيها عن الحيوانات إلا من الناحية الجسدية، معًا فى مجموعات من القناصين أو الصيادين، وعرفوا العلاقات الأسرية واستخدام اللغة. وفى المرحلة الثانية، أو المرحلة الرعوية من التطور ظهر عدم المساواة والرق، بالإضافة إلى بعض الفنون البدائية. وفى المرحلة الثالثة، عصر الزراعة، حدث تقدم أبعد. وهذه الحقب التمهيدية الثلاث هى حقب افتراضية بالفعل، لكن مع اختراع الحروف الأبجدية ننتقل من الافتراض والتخمين إلى واقعة تاريخية. وتمثل ثقافة اليونان الحقبة الرابعة عند كوندرسيه، بينما تمثل ثقافة الرومان الحقبة الخامسة. ثم يقسّم كوندرسيه العصر الوسيط إلى حقبتين. تنتهى الحقبة السادسة بانتهاء الحروب الصليبية، بينما تنتهى الحقبة السابعة بالاختراع العظيم للطباعة. والمرحلة الثامنة ترادف عصر النهضة بصورة كبيرة أو قليلة، وتبدأ باختراع الطباعة وتنتهى بالمنحى الجديد الذى أعطاه ديكارت للفلسفة. وتنتهى المرحلة

التاسعة بثورة ١٧٨٩. وهى تضم اكتشاف نيوتن لنسق الطبيعة الصحيح، واكتشاف لوك لعلم الإنسان، أعنى علم الطبيعة الإنسانية، واكتشاف نسق المجتمع الإنسانى عن طريق تورجو، وروسو، وبرايس. ثم يتنبأ كوندرسيه بالحقبة المستقبلية العاشرة. وسيكون فيها، كما يقول، تقدم نحو المساواة بين الأمم، ونحو المساواة بين الطبقات، وفى تطور الأفراد الجسمانى، والأخلاقى، والعقلى. ولا تعنى المساواة عنده المساواة الرياضية، وإنما تعنى، بالأحرى، الحرية، التى تلازمها المساواة فى الحقوق.

وهكذا يُنظر إلى التقدم فى الماضى على أنه يظهر فى تقدم مستقبلى. وتبرير هذا الاعتقاد المتفائل هو، بوضوح، افتراض أن هناك نوعًا من قانون التقدم، أو قانون التطور البشرى الذى يسلّم باستدلالات من الماضى على المستقبل. بيد أن العنصر الذى يشدد عليه كوندرسيه من حيث إنه يكفل التقدم المستقبلى ليس قانونًا افتراضيًا يعمل بصورة ضرورية، وإنما هو التربية؛ أعنى التنوير العقلى، والإصلاح السياسى، والإصلاح الأخلاقى. إننا لا نستطيع من وجهة نظره أن نضع سلفًا حدودًا للتقدم الإنسانى وإمكان بلوغ الكمال. وعندما يعالج كوندرسيه الحقبة العاشرة فإنه يصر على أن تقدمًا لا محدودًا ممكن، ليس فى العلم الأخلاقى فحسب (أعنى فى التوفيق بين المصلحة الذاتية والصالح العام مثلاً)، وإنما فى العلم الفيزيائى، والعلم التقنى، بل وحتى فى الرياضيات (فى مقابل وجهة نظر ديدرو).

لقد مهد تفسير التاريخ الذى قدمه تورجو، وكوندرسيه الطريق لمذهب أوجست كونت الوضعى. لقد نُظر إلى اللاهوت على أنه اختفى وتلاشى بينما تزايد ضوء العقل العلمى فى القوة؛ ويمكن أن يقال الشىء ذاته عن الفلسفة الميتافيزيقية، إلا من حيث إن ذلك يمكن أن يُرد إلى تأليف لقوانين علمية. ويصعب القول إن كوندرسيه بجّل الفلاسفة تبجيلاً عظيمًا، ونظر إليهم على أنهم ذروة التطور التاريخى. لقد أُعجب، بـ "فولتير" وشاركه فى معارضته العنيفة للكنيسة. غير أنه لم يشاركه فى إيمانه باستبداد مستنير، أو فى ازدرائه للناس؛ إذ إنه تطلع إلى

حضارة ديمقراطية وعلمية، وعلى الرغم من العيوب الموجودة فى كتابه "مقال..."، التى تتمثل فى إطار خطته، وفى كثير من عباراته، فإنه، بمعنى ما، أكثر حداثة من فولتير. فهو لم يقدّس القرن الثامن عشر من حيث إنه موضوع للمستقبل. ولسوء الطالع، فإنه أغفل جوانب الواقع المهمة والإنسان، بيد أن هذا الإغفال قد شارك فيه أتباعه فى القرن التاسع عشر بالتأكيد. وبالنسبة لعقيدة التقدم، فإن هذا قد سبب انتكاسة فى القرن العشرين.

٤ - ويمثل لسنج فكرة التقدم فى ألمانيا. غير أن نظريته فى التقدم فى التاريخ كان لها وضع لاهوتى، كما رأينا فى الفصل السادس من هذا المجلد. فهو يعلن فى كتابه "تربية الجنس البشرى" (عام ١٧٨٠) أن التربية تكون للموجود البشرى الفرد، والوحى يكون للجنس البشرى بأسره. إن التقدم هو، أولاً وقبل كل شىء، التربية الأخلاقية للبشرية عن طريق الله. حقًا، إن تصور لسنج للتاريخ يختلف كثيرا عن تصور القديس أوغسطين وبوسويه؛ لأنه لم ينظر، مثلهما، إلى المسيحية على أنها وحى الله للإنسان، وكما أن العهد القديم يتكون من "كتب أولية" مقارنة بالعهد الجديد، فإن العهد الجديد يتكون من «كتب أولية» مقارنة بالمرحلة الأبعد للوحى الإلهى عندما يتعلم الناس فعل الخير من أجل الخير، لا من أجل الجزاء سواء فى هذه الحياة أم فى الحياة الأخرى. وعن طريق فكرة تجاوز الأخلاق المسيحية هذه، بمذهبها الخاص بالجزاءات، فإن لسنج يتفق مع المجرى العام للنظرية الأخلاقية التى تميز عصر التنوير. كما يسمح تصوره للتاريخ بأنه وحى إلهى تدريجى بالقول بتشابه، على الأقل، بينه وبين فلسفة التاريخ عند كل من القديس أوغسطين وبوسويه. فهو يحمل، بالتأكيد، طابع القرن الثامن عشر، بيد أنه يختلف كثيرًا، وبوضوح، عن نظرية كوندرسيه، الذى لا يكون التقدم التاريخى بالنسبة له عمل الله، وإنما تحرر من الدين [١].

---

(١) من أجل معلومات إضافية عن لسنج، يجب أن يرجع القارئ إلى الفصل السادس (المؤلف).

٥ – عندما نتجه إلى فلسفة التاريخ عند "هردر"، فإننا نجد اختلافات مهمة عن النظريات التى تميز عصر التنوير. فكما رأينا فى الفصل السابع من هذا المجلد[١]، هاجم هردر الرضا المفرط عن النفس فى عصر التنوير، أعنى ميل فلاسفة القرن الثامن عشر للاعتقاد بأن التاريخ قد مهد الطريق لعصورهم عن طريق عملية التقدم التدريجى. بيد أنه لم يقم هذا الهجوم ببساطة، كما رأينا، على اختلاف مع تفسيراتهم لعصر التنوير؛ إذ إنه هاجم منظورهم العام للتاريخ؛ لأنهم، كما يرى، نظروا إلى التاريخ عن طريق فروض مسبقة، واستخدموه للبرهنة على أطروحة متصورة سلفًا. إن أطروحتهم تختلف عن أطروحة بوسويه بالتأكيد، غير أنها، مع ذلك، نظرية متصورة سلفًا؛ أعنى أن التاريخ يمثل حركة صاعدة من التصوف الدينى وأسر الخرافة إلى أخلاق حرة غير دينية. وربما يجيب فلاسفة عصر التنوير بأن تفسيرهم يقوم على الاستقراء، لا على فروض مسبقة. بيد أن هردر يمكن أن يرد بأن اختيارهم للوقائع التى أقاموا عليها تفسيرًا عامًا توجهها فروض مسبقة. وهدفه العظيم هو بيان أن منظورهم للتاريخ منعهم من دراسة كل ثقافة بذاتها وفهمها بذاتها وبروح موضوعية، أعنى وفقًا لروحها الخاصة ووحدتها المركبة. يقسم هردر فى كتابه "فلسفة أخرى للتاريخ" (١٧٧٤) التاريخ إلى عصور، أو فترات، لكنه يوجه الانتباه أيضًا إلى خطر هذا الإجراء. فعندما نعيّن حدود "عصر" ما، ونصفه بتعميمات قليلة، فإنه لن يبقى لنا سوى كلمات هى أن الواقع، أعنى الحياة الثرية لشعب ما، يفلت منا. إنها ليست سوى دراسة متأنية ودقيقة للمعطيات التى تمكننا من فهم تطور شعب ما. وهو نفسه يشدد، كما رأينا، على الشعر، والأغانى الشعبية المبكرة للشعوب من حيث إنها مصدر مهم لفهم تطور الروح

---

(١) ص ١٣٨ – ١٤٦ التى يجب أن يرجع إليها القارئ من أجل تفسير إضافى لـ "هردر" (المؤلف).

الإنسانية. ولا يعقل، بالفعل، أن نقول إن تشديدا على فهم تطور اللغات والأدب يتعارض مع أفكار عصر التنوير. بيد أن هردر وجه الانتباه إلى أهمية ما هو بدائى بصورة نسبية عند تفسير الإنسان وتاريخه. إننا نخفق فى تقدير دلالة وأهمية الحقب الثقافية الأولى لو أننا استمررنا فى الحكم عليها ببساطة بالرجوع إلى معيار يقوم على مُثل فلاسفة القرن الثامن عشر العقلية وفروضهم المسبقة.

لقد فُهم كتاب هردر العظيم "أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية" (عام ١٧٨٤ - ١٧٩١) على نطاق واسع، لأنه يعالج فى الجزءين الأولين منه، وكل منهما يحتوى على خمسة كتب، بيئة الإنسان الفيزيائية، وتنظيمه، مع الأنثروبولوجيا، ومع تطور ما قبل التاريخ للإنسان. ولا يصل إلى التاريخ المدون، ويقوم بتفسيره حتى سقوط الإمبراطورية الرومانية، إلا فى الجزء الثالث، الذى يضم الكتاب الحادى عشر والخامس عشر. ويستمر هذا التفسير فى الجزء الرابع (الكتاب السادس عشر حتى الكتاب العشرين) حتى عام ١٥٠٠ بعد الميلاد. ولم يكتب الجزء الخامس. وعلى الرغم من أن هردر كان طموحًا مثلما كانت خطة عمله، فإنه لم يدع ادعاءات غير معقولة. إن العنوان "أفكار حول فلسفة تاريخ البشرية" ذو دلالة فى تواضعه. ويقرر المؤلف، بوضوح، أن العمل يتكون من "حجارة لبناء لا يمكن أن تنهيه سوى قرون"[1]. إنه لم يكن أحمق حتى إنه يفترض أنه يستطيع أن يكمل الصرح.

وبعد أن يعالج هردر بيئة الإنسان الفيزيائية؛ أعنى بعد أن يعالج قوى الكون الفيزيائى، ويعالج موقع الأرض وتاريخها، يصل إلى موضوع الحياة العضوية، وموضوع الإنسان نفسه. وهو لم يشرح التطور بمعنى التسليم بأن الإنسان تطوّر من نوع ما من الحيوان، وإنما نظر إلى الأنواع والأجناس على أنها تشكل نوعًا

(1) Preface. XII. p. 6. References to the "Ideas" are. by Volume and page. to theedition of Herder`s Works by A. Suphan. Berlin. 1877-1913.

من الهرم، يكون الإنسان على قمته. ونجد طوال كل الحياة العضوية، كما يرى هردر، تجلى قوة حيوية (وهى تناظر بوضوح الأنتلخيا عند أرسطو)، تعبر عن نفسها، عندما نصعد فى سلم الأنواع والأجناس، بتميز يزداد باستمرار فى الوظيفة. إن تصور هردر لهذا الترتيب الهرمى هو، بوضوح، تصور غائى فى طابعه. فالأجناس الدنيا تمهد الطريق فى نظامها التصاعدى لظهور الإنسان من حيث إنه موجود لديه القدرة على التفكير التصورى؛ أعنى من حيث إنه موجود عاقل وحر. ويحقق الإنسان فى ظاهره غرض الطبيعة؛ أعنى غرض الله. بيد أن هردر يرى أنه بينما تعمل الدوافع الأساسية للكائن الحى على مستوى الغريزة الخالصة بطريقة صائبة، فإن إمكان الخطأ يزداد مع تطور الإرادة. "كلما أصبحت الغريزة أضعف، فإنها تقع تحت سيطرة الإرادة التعسفية (أو الشهوة)، وبالتالى تحت سيطرة الخطأ أيضًا"(١).

إن التاريخ عند هردر هو التاريخ الطبيعى لقوى الإنسان، وأفعاله، وميوله، من حيث إنها تتغير بالزمان والمكان. وعلى الرغم من أنه لم يشرح نظرية التطور، على الأقل بأى طريقة واضحة، فإنه يشدد على اتصال الإنسان، إن جاز هذا التعبير، ببيئته الفيزيائية، والصور الدنيا للحياة. كما أنه يشدد على تنظيم الإنسان. فالإنسان "منظم من أجل" العقل والحرية. إنه جاء إلى العالم ليتعلم العقل، ويكتسب الحرية. ومن ثم، فإنه يستطيع أن يتحدث عن البشرية بأنها تكمن فى الإنسان، بأنها شىء يجب تطويره. وقد يبدو للوهلة الأولى أن هناك تناقضًا فى الألفاظ لو أن المرء تحدث عن البشرية بأنها تكمن فى الإنسان. غير أن هردر يستخدم اللفظ بمعنيين؛ فهو قد يعنى المثال الذى يستطيع الإنسان أن يبلغه، أو قد يعنى إمكان بلوغ هذا المثال. وهكذا يكون المثال كامنًا فى الإنسان، ويستطيع هردر أن يتحدث عن الإنسان بأنه مُنظم من أجل البشرية. إن الإنسان هو هناك من قبل، من حيث إنه كيان فيزيائى. بيد أن يمتلك الإمكان لكمال الإنسان، أعنى الإمكان "للإنسانية".

---

(1) XIII, p. 102.

كما يُفترض أن الإنسان مُنظم من أجل الدين. والدين والإنسانية مرتبطان، بالفعل، ارتباطًا وثيقًا، حتى إنه يمكن وصف الدين بأنه الإنسانية العليا. ويرجع أصل الدين، كما يرى هردر، إلى استدلال الإنسان على علّة الظواهر غير المرئية من الظواهر المرئية. والقول بأن الدين يرجع إلى الخوف (الخوف من الظواهر الجوية الخطيرة، والتى تهدد مثلاً) معناه أن نعين علّة غير كافية تمامًا. "لا معنى للقول إن الخوف اخترع آلهة معظم الشعوب؛ لأن الخوف، إذا نظرنا إليه من حيث إنه كذلك، لا يخترع شيئًا؛ إنه، ببساطة، يضعف الفهم"[١]. وحتى الديانة الزائفة تشهد على قوة الإنسان لمعرفة الله. وقد يستدل على وجود الموجودات التى لا توجد كما يتصورها، لكنه محق فى استدلاله على ما هو غير مرئى مما هو مرئى، أعنى على استدلاله على علّة مختفية من الظواهر.

عندما عالجنا هردر فى الفصل السابع، ذكرنا قوله فى كتابه "معرفة النفس البشرية وإحساساتها" (عام ١٧٧٨) إن السيكولوجيا التى لا تكون فسيولوجيا فى كل خطوة لا تكون ممكنة. ومن ثم، فإنه مما يستحق الذكر أن هردر يؤكد، بوضوح، روحانية النفس البشرية وخلودها فى الكتاب الخامس من الجزء الأول من كتابه "أفكار...". وهو يصف العقل بأنه وحدة. ولا يمكن أن تُستخدم ظاهرة تداعى الأفكار كدليل على العكس؛ إذ إن الأفكار المتداعية تنتمى إلى موجود "يستدعى ذكريات من طاقتها الخاصة... ويربط أفكارًا بناء على جذب داخلى، أو الدفع، وليس وفقًا لميكانيكا خارجية"[٢]. وثمة قوانين سيكولوجية خالصة بناء عليها تنفذ النفس أنشطتها وتربط مفاهيمها. ويحدث هذا، بالتأكيد، بالاشتراك مع تغيرات عضوية، بيد أن ذلك لا يغير طبيعة النفس أو العقل. "إذا كانت الأداة عديمة القيمة، فإن الفنان لا يستطيع أن يفعل شيئًا"[٣]. وبمعنى آخر، يوضح هردر موقفه بأنه ضد المذهب المادى.

---

(1) XIII, p. 182.
(2) Ibid, p. 183.
(3) Ibid, p. 182.

ويمكن النظر إلى الجزء الثانى من كتاب هردر "أفكار..." على أنه مناظرة مستمرة ضد ميل مفكرى عصر التنوير إلى التقليل من شأن ما هو بدائى وازدرائه. إن هناك، بالتأكيد، تطورًا مما هو أكثر بدائية إلى ما هو أقل بدائية، تطورًا يكون فيه رد الفعل على البيئة الفيزيائية (كما هى الحال عند مونتسكيو) عاملاً مهمًا. ويقدّم هردر تفسيرًا افتراضيًا لتطور الأسرة إلى عشيرة، وتطور العشيرة إلى قبيلة مع ظهور قائد مختار، وتطور القبيلة إلى مجتمع ذى ملك بالوراثة. لكن من اللغو أن يُفترض أن الشعوب البدائية لم تكن لديها أى ثقافة، ومن السخف الأعظم أن يُفترض أنهم كانوا تعساء وبؤساء؛ لأنهم لم يشاركوا فى مزايا القرن الثامن عشر المزعومة.

وعلاوة على ذلك، يهاجم هردر الفكرة التى تقول إنه يجب تفسير التاريخ بأنه حركة للتقدم نحو الدولة الحديثة. ويشير على الأقل إلى أن تطور الدولة الحديثة له علاقة ضئيلة بالعقل، ويرجع ذلك، بالأحرى، إلى عوامل تاريخية. وربما يكون أعضاء القبيلة أكثر سعادة من سكان مدينة حديثة عظيمة، التى "لا بد أن تصبح فيها مئات تواقين حتى إن الواحد يستطيع أن يتبختر ويتقلب فى النعمة والترف"(١). وكراهية هردر للحكومة السلطوية واضحة تمامًا. فعندما نشر الجزء الثانى كان مجبرًا أن يحذف العبارات التى تقول إن الحاكم الجيد هو الذى يشترك مع الأغلبية لجعل الحكام لا ضرورة لهم، وإن الحكومة تشبه الأطباء السيئين الذين يعالجون مرضاهم بطريقة تجعل هؤلاء المرضى فى حاجة إليهم. غير أن ما يقوله جلى وواضح تمامًا. ففى رأيه "الإنسان الذى يحتاج إلى سيد (صاحب سلطة عليا) هو حيوان؛ وبمجرد أن يصبح موجودًا بشريًا فإنه لم يعد يحتاج إلى سيد"(٢). ويكفى ذلك بالنسبة للمثل الأعلى للاستبداد المستنير.

---

(1) XIII, p. 340.
(2) Ibid, p. 383.

ولقد انشغل هردر، إلى حد ما، بهجوم غير مباشر على كانط. فقد نشر كانط مقالة عدائية عن الجزء الأول من كتاب هردر "أفكار..."، وقد سنحت لهردر الفرصة فى الجزء الثانى لأن يهاجم مؤلف كانط "فكرة عن تاريخ عام بالمعنى العالمى" (عام ١٧٨٤). فقد كان كانط على استعداد لأن يتجاهل كل مراحل التنظيم الاجتماعى إلا من حيث إنه يمكن النظر إليها على أنها تساهم فى تطور الدولة العقلية. والدولة العقلية لابد أن يكون لها سيد (صاحب سلطة عليا)؛ لأن الإنسان ناقص وبه عيوب حتى إنه لا يستطيع أن يعيش فى مجتمع بدون سيد. وربما يكون كانط محقًا فى هذه المسألة إلى حد كبير، بيد أن هردر آثر أن يؤمن بخيرية الإنسان الطبيعية وإمكان كماله. وعلى أية حال، لقد كان يقصد رفض فكرة مؤداها أنه من الأفضل تفسير التاريخ بأنه تقدم نحو الدولة الحديثة، التى لا بد أن نحكم على هداها على كل صور التنظيم الاجتماعى.

ويصل هردر فى الجزء الثالث من كتابه "أفكار..." إلى التاريخ المدوّن. ومبدؤه العام بالنسبة للمؤرخ هو أنه لا بد أن يتخلص عقل المؤرخ من الفروض، ويجب عليه ألا ينظر إلى أى أمة معينة، أو شعب معين، على أنه هو المُفضَّل، ويحتقر، أو يقلل من شأن شعوب أخرى. إن المؤرخ للبشرية لا بد أن يحكم بموضوعية وبصورة محايدة، "مثل خالق جنسنا البشرى"[(١)]. وإذا تحدثنا بوجه عام، فإن هردر قد أصرَّ على أن يحاول أن يعيش مخلصًا لهذا المبدأ، على الرغم من أن الحقد على روما يظهر ويتجلى، مع هوادة وتسامح مع حضارة الفينيقيين.

ولم يحصر هردر اهتمامه فى أوروبا، بل إنه نظر أيضًا إلى حضارة الصين، والهند، ومصر، واليهود مثلاً، على الرغم من أن معرفته بالصين والهند لم تكن كافية. وعندما وصل إلى اليونان[(٢)] وجد دورة ثقافية كاملة؛ أعنى نشأة شعب وانهياره، واستخدمها ليستنتج نتائج عامة. إن كل ثقافة لها مركز جاذبية، وكلما

---

(1) XIV, p. 85.

(٢) استشار جوته هردر كمصدر موثوق به فى ثقافة اليونان (المؤلف).

كان مركز الجاذبية يكمن بعمق فى قوى الثقافة الحية والفعالة، كانت الثقافة أكثر صلابة واستمرارًا. ونستطيع أن نقول، بالتالى، إن ذروة الثقافة توجد عندما تكون فى حالة الاتزان فى الغالب. غير أن هذه الذروة هى نقطة بالتأكيد، أعنى أن مركز الجاذبية يتحرك لا محالة، ويتوزع الاتزان. إن القوى الفعالة قد تتوزع حتى إن التوازن يُستعاد مؤقتًا، غير أنه لا يدوم إلى الأبد. ويحدث الانهيار بدون إخفاق عاجلاً أو آجلاً. ويتحدث هردر كما لو كانت حياة ثقافة ما تحددها قوانين طبيعية؛ إنها تشبه حياة كائن حى بيولوجى. ولم يتحدد مصير روما مسبقًا عن طريق تدخل إلهى، وإنما عن طريق عوامل طبيعية؛ إذ إن البيئة أجبرت الرومان أن يصبحوا شعبًا عسكريًا، وشكّل هذا التطور تاريخهم، وصعودهم إلى العظمة، وانهيارهم اللاحق. لقد أصبحت الإمبراطورية مختلة التوازن، ولم تستطع أن تثبِّت أقدامها.

ويواصل هردر فى الجزء الرابع من كتابه "أفكار..." تفسيره للتاريخ الأوروبى منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية. ويشدد فيه على الدور الذى لعبته المسيحية فى تطوير الثقافة الأوروبية. ونجد وعيًا بأهمية العوامل الاقتصادية. وتفسير هردر للحروب الصليبية هو مَثَل ينطبق على هذا الوعى. ولم يغفل على الإطلاق أهمية الاختراعات التكنولوجية، وأهمية المعرفة العلمية الجديدة. غير أنه لم يتخلص كثيرًا من عقلية عصر التنوير، التى نظرت إلى تطور الحضارة المستحب على أنه ابتعاد عن الدين. وربما كان هردر مسيحيًا ليبراليًا، غير أنه كان مقتنعًا بدور الدين الذى لا يمكن الاستغناء عنه فى الثقافة البشرية اقتناعًا كبيرًا.

ولما كان هردر يشدد على المجموعات العرقية، والأمم، والثقافات، ولما كان يشدد على الدور الذى لعبته الشعوب الجرمانية فى نشأة الثقافة المسيحية، فإن أناسًا مضللين، مثل النازيين، حاولوا أن يصوروه بأنه قومى، بل وحتى مناصر لنظرية العرق. لكن هذا التفسير يخرج عن موضوعنا تمامًا. إنه لم يفترض فى أى موضع أن الألمان يجب أن يحكموا الأمم الأخرى. وهو يزدرى، بالفعل، سلوك الفرسان التيوتونية تجاه الجيران الشرقيين لألمانيا، ويهاجم فى كتاباته الإمبريالية

والنزعة العسكرية باستمرار. إن مثله الأعلى هو مثال الكشف المنسجم عن الثقافات القومية. وكما أن الأفراد أحرار، أو ينبغى أن يكونوا أحرارًا، فإنهم مع ذلك يتحدون فى مجتمع، وكذلك يجب أن تشكّل الأمم المختلفة أسرة، لكل منها مشاركتها الخاصة فى تطوير "البشرية". وبالنسبة لنظرية العرق، فإن هردر آمن بأن تجمعات أو مجموعات عرقية تشكّل الأسس الأكثر طبيعية للدول. ومن العوامل التى ساهمت فى عدم استقرار روما، كما يرى، الطريقة التى دمر بها غزو الشعوب الأخرى وحدتها العرقية. بيد أن هذه الفكرة، سواء أكانت صحيحة أم لا، ليست لها علاقة بنظرية العرق، إذا أخذناها على أنها تعنى الفكرة القائلة إن جنسًا ما يفوق الأجناس الأخرى بصورة متأصلة، وله الحق فى أن يحكمها. وبالنسبة لليهود، فإن هردر لم يكن معاديًا للسامية. بيد أن الاهتمام كثيرًا بهذا الموضوع هو مضيعة للوقت. وليس هناك مؤرخ راجح العقل، وموضوعى يفترض أن نظرية هردر عن التاريخ من حيث إنه تطوير للثقافات القومية تتضمن النزعة القومية بالمعنى المستهجن، أو أنها تتضمن الإمبريالية والنزعة العسكرية، أو نظرية عن السمو المتأصل لجنس معين. لقد كان هردر قوميًا بمعنى ما بالتأكيد، لكن ليس بمعنى أنه ادعى أن لأمته حقوقًا لم يرغب فى أن يسلّم بها بالنسبة للأمم الأخرى.

وفلسفة التاريخ عند هردر مركبة إلى حد ما. فمن جهة، نجد إصراره على الحاجة إلى فحص موضوعى، ومحايد، ويخلو من النظريات المتصورة سلفًا، لكل ثقافة على حدة. وهذه قاعدة ممتازة بصورة واضحة لمؤرخ. ومن جهة ثانية، نجد نظريته عن حياة الثقافة، تشبه حياة الكائن الحى، وقد يبدو أن هذه النظرية تزود بتفسير بطريقة تذكرنا بنظرية فيكو عن الدورات. ومن جهة ثالثة، نجد فكرته عن "البشرية" التى تتفق مع نظرية عن التقدم أفضل مما تتفق مع نظرية عن الدورات. بيد أن توافقًا ما هو أمر ممكن بدون شك. إن لكل ثقافة دورتها، غير أن الحركة العامة تكون نحو تحقيق الإمكان المتأصل للإنسان "للبشرية".

وعما إذا كان الاقتراب التدريجى من المثل الأعلى للبشرية ضروريًا ولا مناص منه أم لا بالنسبة لـ "هردر"، فإن هذا أمر يبدو أنه ليس واضحًا البتة. ففى كتابه "أفكار..." يرى أن "فلسفة الأغراض النهائية لم تجلب أى مزايا للتاريخ الطبيعى"[١]، ومن الخُلف المحال أن نفترض، مثلاً، أن أفعال روما السيئة ضرورية لكى تتطور الثقافة الرومانية وتبلغ ذروتها. وفى نفس الوقت، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرر، بصورة مشروعة، كل الأفعال فى التاريخ على أساس أنها ضرورية لتحقيق خطة إلهية معينة، فإنه يبدو أن هردر يقول، بالتأكيد، إن التطور التدريجى "للبشرية" ضرورى ولا مناص منه. وهكذا فإنه يخبر قراءه بأن أى شىء يمكن أن يحدث داخل حدود أمة معينة، أى داخل ظروف مكانية وزمانية، فإنه لا بد أن يحدث[٢]. ويبدو أن هذا يستلزم أنه إذا كان الاقتراب التدريجى من مثال البشرية ممكنًا، فإنه يحدث لا محالة. لقد أُخبرنا، بالفعل، بأن كل القوى المدمرة لا بد أن تؤدى، فى نهاية الأمر، إلى قوى محافظة، وتعمل من أجل تطور الكل[٣].

ويبدو أن ثمة غموضًا مماثلاً فى سلسلة «خطابات لتطوير البشرية» (عام ١٧٩٣ - ١٧٩٧). ففى هذه «الخطابات»، التى يبيّن فيها هردر استعدادًا أكبر من قبل لأن يدرك قدرة التغيرات السياسية على أن تساهم فى تطوير البشرية[٤]، نقول إنه فى هذه الخطابات يبدو أن وجهة نظره العامة هى أن هناك، وسيكون هناك، بوجه عام، حركة تدريجية نحو تحقيق المثل الأعلى للبشرية، ويصر فى الوقت ذاته على ضرورة التربية لتطوير إمكانات الإنسان الفطرية. فبدون هذه التربية

(1) XIV, p. 202.
(2) Ibid, p. 144.
(3) Ibid, p. 213.

(٤) لقد كان هردر أكثر تقديرًا لمعايير الإصلاح عند فردريك الأكبر مثلاً. وكان ينوى فى البداية أن يكتب بتفاؤل عن الثورة الفرنسية، على الرغم من مظهر الإرهاب الذى أدى به إلى حذف هذه الأقسام (المؤلف).

المستمرة يرتد الإنسان إلى حال الهمجية[١]. ويبدو أن هذه العبـــارات لا تتـــضمن ضرورة التقدم. فنحن نستطيع، كما يرى هردر، أن نميز ثلاث حقب فـــى تطـــور الروح الأوروبية. أولاً، هناك مزج الثقافتين الرومانية والجرمانية الذى أنتج تنظيم أوروبا الدينى والسياسى. ثانيًا، هناك عصر النهضة وعصر الإصلاح. ثالثاً، هناك الحقبة الحديثة التى لا نستطيع أن نتنبأ بنتيجتها[٢]. ويبدو هنا مرة ثانية أن ثمة شكًا ما فى المستقبل، على الرغم من أن هذا الشك يمكن، بالتأكيد، أن يتفق مـــع إيمـــان عام بالسير الأمامى للبشرية نحو التطور الأبعد لإمكاناتها الأسمى.

وربما يمكن التعبير عن الموقف بهذه الطريقة. لقد مال هردر، من حيث إنه مؤرخ، يعادى الميل إلى الحكم على كل ثقافة على هدى حـــضارة العـــصر، إلـــى النزعة التاريخية والنسبية، التى يصعب أن تتفق مع عقيدة التقدم. لكنه من حيث إنه فيلسوف، لا يؤمن بخيرية الإنسان الطبيعية وإمكان كماله فحـــسب، وإنمـــا يـــؤمن بتأثير العناية الإلهية فى الأفعال الإنسانية أيضًا، فإنه مال، بصورة طبيعيـــة، إلـــى نتيجة هى إن إمكانات الإنسان الأسمى ستتحقق بالفعل فى نهاية الأمر على الـــرغم من كل العقبات الموجودة فى الطريق.

---

(1) XIV, p. 138.

(٢) فيما يتعلق بهذه الحقبة يتحدث هردر عن روح – العالم، وهو مصطلح يرجع إلى هيجل (المؤلف).

الجزء الرابع...

كانـــــــط

الفصل العاشر

كانط (١): حياته وكتاباته

حياة كانط وشخصيته – الكتابات الأولى وفيزياء نيوتن – الكتابات الفلسفية فى مرحلة ما قبل النقد – رسالة عام ١٧٧٠ وسياقها – تصور الفلسفة النقدية.

١ – إذا صرفنا النظر عن تاريخ تطور كانط العقلى، وعن نتائج هذا التطور، فإننا لا نحتاج إلى أن نقضى وقتًا طويلاً فى سرد وقائع حياته؛ لأنها كانت على نحو يثير الاستغراب بصورة متفردة، وتخلو من الأحداث الدرامية. حقًا، إن حياة أى فيلسوف مخصصة أساسًا للتأمل، وليس لنشاط خارجى على مسرح الحياة العامة. فلم يكن كانط قائدًا فى الميدان، أو مكتشفًا فى منطقة القطب الشمالى. وعلى الرغم من أنه لم يُجبر على تجرع السم مثل سقراط، أو الحرق بالشد على الخازوق مثل "جيوردانو برونو"[١]، فإن حياته لم تكن، بصورة طبيعية، درامية. بيد أن كانط لم يكن حتى شخص رحالة يجوب العالم مثل ليبنتس؛ لأنه قضى طيلة حياته فى "بروسيا" الشرقية، كما أنه لم يشغل وظيفة معلم فلسفى فى جامعة مدينة رئيسية مثلما كان هيجل فى جامعة "برلين".

---

(١) برونو (١٥٤٨ – ١٦٠٠): ولد فى "نولا" بالقرب من "نابولى »، كانت آراؤه متطرفة بالنسبة لمعاصريه؛ إذ أعلن، مثلاً، أن الأرض والكواكب الأخرى فى مجموعتنا الشمسية تدور حول الشمس. وتم إعدامه حرقًا بالشد على الخازوق. من أشهر أعماله: طرد الوحش المنتصر، والمتحمسون الأبطال (المترجم).

لقد كان ببساطة أستاذًا ممتازًا ليس فى جامعة متميزة جدًا، بل فى مدينة محلية. ولم تكن شخصيته على نحو يقدم موضوعًا للدراسة بسهولة للمحللين السيكولوجيين، كما هى الحال بالنسبة لـ "كيركجور" و"نيتشه". لقد عُرف فى السنوات الأخيرة بالانتظام المنهجى فى حياته، ومواظبته، غير أنه يصعب للمرء أن يتصوره شخصية غير سوية. بيد أنه يمكن القول إن التناقض بين حياته الهادئة والتى تثير الاستغراب إلى حد ما وعظمة تأثيره، إنما هو نفسه له خاصية درامية.

ولد كانط فى "كونجسبرج" فى الثانى والعشرين من شهر إبريل عام ١٧٢٤، وهو ابن سرّاج. ترعرع ونشأ، كطفل فى المنزل وفى المعهد الفريدركى حيث درس فيه من عام ١٧٣٢ حتى عام ١٧٤٠، فى روح الحركة التقوية[١]. واستمر طيلة حياته يقدّر الصفات الجيدة للتقويين المخلصين، غير أنه عارض بحدة الشعائر الدينية التى كان مجبرًا على الامتثال لها فى الكلية. وبالنسبة لتعليمه المدرسى الرسمى، فإنه اكتسب معرفة جيدة باللغة اللاتينية.

شرع فى دراساته الجامعية فى مدينته فى عام ١٧٤٠، وواظب على حضور المحاضرات فى مواد كثيرة متنوعة. وكان تأثير "مارتن كونتسن »، أستاذ المنطق والميتافيزيقا، هو التأثير الرئيسى على تفكيره. و"كونتسن" هو تلميذ «فولف»، بيد أنه كان لديه اهتمام خاص بالعلم الطبيعى، وحاضر فى الفيزياء، وعلم الفلك، والرياضيات، وفى الفلسفة أيضًا. وقد حث كانط، الذى حظى باستخدام مكتبته، على أن يحصل معرفة بعلم نيوتن. وقد كانت كتابات كانط الأولى، بالفعل، ذات طبيعة علمية فى الغالب، وأبقى باستمرار على اهتمام عميق بالموضوع.

وبعد أن أنهى كانط دراساته الجامعية اضطر، لأسباب مادية، أن يعمل فى

---

(١) النزعة التقوية Pietism هى حركة أو نزعة ظهرت كرد فعل للبروتستانتية، ومؤسسها هو "فيليب ياكوب سبنسر" (١٦٣٥ – ١٧٠٥). وتركز على الجانب العملى للحياة الدينية، وتعلى من شأن القلب، والإشادة بالبر والتقوى والإحسان... إلخ (المترجم).

وظائف مثل مربى خصوصى لأسرة فى "بروسيا الشرقية"، واستمرت هذه الفترة من حياته سبع أو ثمانى سنوات، وانتهت فى عام ١٧٥٥ عندما حصل على ما نسميه درجة الدكتوراه، وصُرح له بأن يعمل مدرسا خاصًا[١] أو محاضرًا. وحاول فى عام ١٧٥٦ أن يشغل كرسى كونتسن، الذى بقى شاغرًا بسبب وفاته. غير أن كونتسن كان أستاذًا "فذًا وفوق العادة"، وتركت الحكومة، التى تأثرت باعتبارات مالية، الوظيفة شاغرة. وفى عام ١٧٦٤ عُرض على كانط كرسى الشعر، لكنه رفضه، بحكمة بدون شك. وفى عام ١٧٦٩ رفض عرضًا مماثلاً من جامعة "يينا". وأخيرًا عُين أستاذًا "عاديًا" للمنطق والميتافيزيقا فى جامعة "كونجسبرج" فى شهر مارس عام ١٧٧٠. ولذلك فإن الفترة التى قضاها مدرسًا خاصًا استمرت من عام ١٧٥٥ حتى عام ١٧٧٠، على الرغم من أنه فى الأربع سنوات الأخيرة من هذه الفترة قدمت له وظيفة أمين مساعد للمكتبة التى عمل بها دعمًا ماليًا إضافيًا. (وفى عام ١٧٧٢ ترك هذه الوظيفة؛ لأنها لا تتفق مع أستاذيته).

ألقى كانط عددًا هائلاً من المحاضرات فى موضوعات كثيرة متنوعة إبان السنوات الخمس عشرة هذه، التى تنتمى إلى ما يُسمى، بوجه عام، مرحلة ما قبل النقد. وهكذا فإنه فى أوقات متنوعة لم يحاضر فى المنطق، والميتافيزيقا، وفلسفة الأخلاق فحسب، وإنما فى الفيزياء، والرياضيات، والجغرافيا، والأنثربولوجيا، وعلم التربية، وعلم المعادن. وبناء على ما جاء من كل الأخبار، فإنه كان محاضرًا ممتازًا. وكان هناك عُرف فى الجامعة هو أن يقدم الأساتذة والمحاضرون نصوصًا، وكان محتمًا على كانط أن يذعن لهذا العرف بالتأكيد. ولذلك فإنه استخدم كتاب بومجارتن "الميتافيزيقا". غير أنه لم يتردد فى أن يتخلى عن هذا الكتاب أو أن ينقده، وكانت محاضراته مليئة بروح المرح والفكاهة، بل وحتى بالقصص. وكان هدفه الرئيسى فى تدريس مواده الفلسفية أن يثير مستمعيه لكى يفكروا بأنفسهم، ويقفوا على أقدامهم، كما يصرح هو.

---

(١) مدرس خاص أو خارج الهيئة Privatdozent هو نظام فى الجامعات الألمانية كان فيه المدرس أو الأستاذ الجامعى يتقاضى مرتبه من تلاميذه (المترجم).

ويجب ألا نعتقد أن كانط كان شخصًا منعزلا. فقد وجد نفسه فيما بعد مجبرًا على أن يوفر وقته، لكنه فى الفترة التى نتحدث عنها انخرط فى المجتمع المحلى بقدر كبير. لقد حظى طيلة حياته بتواصل اجتماعى. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنه لم يكن شخصًا رحّالة، فإنه وجد متعة فى مقابلة الناس الذين لديهم خبرة ببلدان أخرى، وأدهشهم أحيانًا بمعلوماته الخاصة، على الرغم من أنه اكتسب ذلك بالقراءة بالتأكيد. لقد كانت اهتماماته واسعة إلى حد ما. وهكذا حثه تأثير كتابات "روسو" على اهتمام مفعم بالحيوية وبالإصلاح التربوى، فضلاً عن أنه ساعد على تطوير آرائه السياسية فى اتجاه راديكالى.

ويصعب أن نتوقع، بالتأكيد، أننا نستطيع أن نحدد اللحظة الدقيقة التى انتهى فيها تفكير كانط فى مرحلة ما قبل النقد، واللحظة الدقيقة التى بدأ فيها تفكيره النقدى. أعنى أنه يصعب أن نتوقع أننا نستطيع أن نقرر بالضبط متى رفض كانط فلسفة ليبنتس وفولف، وبدأ فى إنتاج مذهبه الخاص. ومع ذلك نستطيع، لأغراض عامة، أن نأخذ تعيينه أستاذًا فى عام ١٧٧٠ على أنه تاريخ مناسب. بيد أن كتابه "نقد العقل الخالص" لم يظهر حتى عام ١٧٨١. وفى خلال السنوات الإحدى عشرة التى مضت فى هذه الفترة كان كانط يُمعن النظر فى فلسفته، كما أنه استمر فى إلقاء محاضرات فى موضوعات غير فلسفية، فكانت هذه المحاضرات فى الأنثربولوجيا، والجغرافيا الفيزيائية؛ لأنها شعبية بصفة خاصة. لقد كان مقتنعًا بأن التلاميذ يحتاجون إلى معرفة واقعية من هذا النوع، لكى يفهموا الدور الذى تلعبه التجربة فى معرفتنا. ولم يكن التنظير المثالى فى فراغ هو المثل الأعلى الكانطى على الإطلاق، حتى على الرغم من أن نظرة عابرة إلى كتابه الأول "نقد العقل الخالص" قد يفترض أنه كان تنظيرًا مثاليًا.

وعندما ظهرت الطبعة الأولى من كتاب "نقد العقل الخالص" فى عام ١٧٨١، جاءت بعدها كتابات كانط الشهيرة الأخرى فى تتابع سريع. ففى عام

١٧٨٣ نشر كانط كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علمًا"[١]، وفى عام ١٧٨٥ نشر كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق»[٢]، وفى عام ١٧٨٦ نشر كتاب «المبادئ الميتافيزيقية الأولى للعلم الطبيعى»، وفى عام ١٧٨٧ نشر الطبعة الثانية لكتابه "نقد العقل الخالص»، وفى عام ١٧٩٠ نشر كتاب "نقد ملكة الحكم »، وفى عام ١٧٩٣ نشر كتاب "الدين فى حدود العقل وحده"، وفى عام ١٧٩٥ نشر كتاب "مشروع للسلام الدائم"[٣]، وفى عام ١٧٩٧ نشر كتاب "ميتافيزيقا الأخلاق". وبالتالى ليس من المعقول أنه كان يجب على كانط، فى ظل هذا البرنامج الثقيل، أن يحافظ على الوقت. وأصبح نظام يومه، الذى تمسك به بإخلاص إبان سنواته وهو أستاذ شهير. وعندما كان يستيقظ قبل الساعة الخامسة بقليل فى الصباح، كان يقضى ساعة من الخامسة حتى السادسة يحتسى الشاى، ويدخن الغليون، ويفكر فى عمله اليومى. ويقوم بإعداد محاضراته من الساعة السادسة حتى السابعة، ويبدأ هذه المحاضرات فى الساعة السابعة أو الثامنة، وتستمر حتى الساعة التاسعة أو العاشرة. ثم يكرس نفسه للكتابة حتى وجبة منتصف اليوم، التى تكون مع رفقاء باستمرار، والتى تطول لساعات عدة؛ لأن كانط كان يستمتع بالمحادثة. وبعد ذلك يقوم بنزهة يومية لمدة ساعة أو أكثر، ويخصص المساء للقراءة والتأمل. ويأوى إلى الفراش فى الساعة العاشرة.

لم يصطدم كانط مع السلطة السياسية سوى مرة واحدة. وذلك فيما يتصل بكتابه "الدين فى حدود العقل وحده". وقد تغاضت الرقابة فى عام ١٧٩٢ عن الجزء الأول من هذا العمل، وعنوانه "عن الشر الجذرى فى الطبيعة الإنسانية"، على أساس أنه لم يكن موجهًا إلى القارئ العام، كما هى الحال بالنسبة لكتابات كانط الأخرى. لكن الجزء الثانى وهو "عن صراع مبدأ الخير مع الشر" أخفق فى

---

(١) ترجمته إلى العربية الدكتورة نازلى إسماعيل، وراجعه الدكتور عبد الرحمن بدوى (المراجع).

(٢) ترجمه إلى العربية الدكتور عبد الغفار مكاوى، وراجعه الدكتور عبد الرحمن بدوى (المراجع).

(٣) ترجمه إلى العربية الدكتور عثمان أمين (المراجع).

إرضاء الرقابة، استنادًا إلى أنه يهاجم لاهوت الكتاب المقدس. ومع ذلك، فإن كلية اللاهوت فى كونجسبرج، وكلية الفلسفة فى "يينا" أقرتا العمل كله، الذى يتكون من أربعة أجزاء، ونُشر فى عام ١٧٩٣. ثم نشأت المشكلة. ففى عام ١٧٩٤ عبّر فردريك وليم الثانى، خليفة فردريك الأكبر على عرش بروسيا، عن استيائه على الكتاب، واُتهم كانط بأنه أساء تقديم مبادئ أساسية كثيرة من الكتاب المقدس والمسيحية وحطّ من شأنها. وهدد الملك كانط بعقوبات لو أنه خاطر بإعادة الإساءة. وامتنع كانط عن التراجع عن آرائه، غير أنه وعد بأنه سيتخلى عن صنع أى تصريحات عامة أخرى، سواء فى المحاضرات أم فى الكتابة، عن الدين سواء الدين الطبيعى أم الدين الموحى به. ومع ذلك، عندما توفى الملك ظن كانط أنه أُعفى من وعده، ونشر "صراع الكليات" فى عام ١٧٩٨، الذى يناقش فيه العلاقة بين اللاهوت، بمعنى الإيمان الخاص بالكتاب المقدس، والفلسفة أو العقل النقدى.

توفى كانط فى الثانى عشر من شهر فبراير عام ١٨٠٤. وكان عمره يناهز السابعة والخمسين عامًا عندما نشر عمله الشهير "نقد العقل الخالص"، وشكل إنتاجه الأدبى فيما بين عام ١٧٨١ ووفاته إنجازًا مذهلاً. وقام فى السنوات الأخيرة بإعادة صياغة فلسفته. ونشر "أديكس" E. Adickes الملاحظات التى صُممت على أنها مادة لصيغة منقحة لمذهبه فى طبعة نقدية فى عام ١٩٢٠ تحت عنوان "أعمال كانط المتأخرة".

وربما تكون السمة الصامتة فى شخصية كانط همته الأخلاقية، وإخلاصه لفكرة الواجب، الإخلاص الذى وجد تعبيرًا نظريًا فى كتاباته الأخلاقية. لقد كان، كما رأينا، إنسانًا اجتماعيًا، كما أنه كان شخصًا أريحيًا وعطوفًا. ولم يكن غنيًا على الإطلاق، وكان مهتمًا بالمسائل المالية بصورة منتظمة، بيد أنه كان يساعد عددًا من الأشخاص الفقراء بصورة منتظمة. ولم يلازم ادخاره وحسن تدبيره أنانية، أو غلظة القلب. وعلى الرغم من أنه لم يكن شخصًا عاطفيًا، فإنه كان صديقًا مخلصًا، وتميز سلوكه بمجاملة الآخرين واحترامهم. وبالنسبة للدين، فإنه لم يهتم بالشعائر

العادية، ولا يستطيع أى شخص أن يزعم أنه كان يميل إلى التصوف. ولم يكن مسيحيًا أرثوذكسيًا بدقة. غير أنه كان لديه إيمان حقيقى بالله بالتأكيد. وعلى الرغم من أنه سلّم بأن الأخلاق مستقلة ذاتيًا، بمعنى أن مبادئها ليست مستمدة من اللاهوت، طبيعى أو موحى به، فإنه اقتنع أيضًا بأنها تستلزم، أو تتضمن فى نهاية الأمر الإيمان بالله، بمعنى سنبينه فيما بعد. ومن المغالاة أن نقول إنه لم تكن لديه فكرة عن التجربة الدينية. وإذا قال المرء ذلك، فإنه سيثير إشارات ناقمة باستمرار إلى تبجيل كانط للسماء المرصعة بالنجوم من فوقنا، والقانون الأخلاقى بداخلنا. وفى الوقت نفسه لم يظهر كانط تقديرًا حقيقيًا لأنشطة العبادة والصلاة، ولما يسميه "بارون فون هوجل" B. V. Hugel[١] العنصر الصوفى فى الدين. بيد أن ذلك لا يعنى بالتأكيد أنه لم يكن لديه تبجيل لله، حتى إذا كان منظوره للدين من الناحية العملية فقط عن طريق الوعى بالإلزام الأخلاقى. ويبدو أن حقيقة الأمر هى أنه كما أن كانط كتب عن الإستاطيقا والخبرة الإستاطيقية بدون أن يكون لديه، فيما يبدو، أى تذوق شخصى ومفعم بالحيوية بالموسيقى، مثلاً، فإنه كذلك كتب عن الدين بدون أن يكون لديه أى فهم عميق إما للورع المسيحى، أو للتصوف الشرقى مثلاً. تميز كانط بالجدة والهمة وليس بالإخلاص الدينى، شريطة ألا يُفهم هذا القول بأنه يعنى أنه كان شخصًا ملحدًا، أو أن تأكيده للإيمان بالله كان مرائيًا. إنه لم يواظب على خدمات الكنيسة إلا فى المناسبات الرسمية التى تتطلب وجوده، وتكشف ملاحظته لصديق من أصدقائه؛ وهى أن التقدم فى الخير الأخلاقى يلازمه هجر للصلاة – عن شىء ما من شخصيته.

وفى السياسة كان كانط يميل إلى النظام الجمهورى، إذا أخذنا هذا اللفظ ليشمل ملكية دستورية محدودة. وتعاطف مع الأمريكيين فى حرب الاستقلال، وتعاطف فيما بعد مع مثل الثورة الفرنسية على الأقل. كانت النزعة العسكرية

---

(١) بارون فون هوجل (١٧٩٥ – ١٨٧٠) مكتشف أسترالى ومتخصص فى فلاحة البساتين. عمل جنديا ثم استأنف دراسة فلاحة البساتين، والتاريخ الطبيعى (المترجم).

والغلو فى الوطنية دخيلة على تفكيره. إذ إن مؤلف كتاب "مشروع للسلام الدائم" لم يكن من نوع المفكرين الذين استطاع النازيون أن يستغلوهم[1]. وقد ارتبطت أفكاره السياسية بتصوره لقيمة الشخصية الأخلاقية الحرة ارتباطًا وثيقًا بالتأكيد.

٢ - لقد حث مارتن كونتسن فى جامعة كونجسبرج كانط، كما رأينا، على الاهتمام بمسائل علمية. كما يتضح أنه قرأ كثيرًا فى الأدب العلمى إبان الفترة التى قضاها مربيًا خصوصيًا فى بروسيا الشرقية. وقد كانت رسالة الدكتوراه التى تقدم بها الجامعة فى عام ١٧٥٥ "عن النار"، ونشر فى العام نفسه "تاريخ طبيعى عام ونظرية السموات". ونتج هذا العمل من مقالين سابقين (١٧٥٤) هما مقال عن حركة الأرض حول محورها، ومقال آخر عن السؤال الفيزيائى عما إذا كانت الأرض تكبر. وفى هذا المقال نجد استباقًا أصيلاً للفرض السديمى الذى طوّره لابلاس فيما بعد.

وبالتالى، بدلاً من التقسيم الثنائى المعتاد لحياة كانط العقلية إلى مرحلتين، هما: مرحلة ما قبل النقد، عندما كان تحت تأثير فلسفة ليبنتس وفولف، والمرحلة النقدية، عندما كان ينعم النظر فى فلسفته الخاصة ويعبر عنها، فإن بعض المؤرخين يفضّلون تقسيمًا ثلاثيًا. أعنى أنهم يعتقدون أنه يجب علينا أن نعرف وجود مرحلة أولى اهتم كانط فيها بمشكلات عن الطبيعة العلمية. واستمرت هذه المرحلة حتى عام ١٧٥٥ أو عام ١٧٥٦، وتقع مرحلة ما قبل النقد الفلسفية كثيرًا أو قليلاً فى الستينيات.

وثمة شيء يجب أن يقال، بالتأكيد، لصالح هذا التقسيم الثلاثى؛ لأنه يخدم فى لفت الانتباه إلى الطابع العلمى المهيمن لكتابات كانط الأولى. ولكن لأغراض عامة

---

(١) فى الغالب يقصد المؤلف مارتن هيدجر (١٨٨٩ - ١٩٧٩) الذى يعتبر مؤسس الوجودية الملحدة - وقد تعاون مع النازى (المراجع).

يبدو أن التقسيم الثنائى التقليدى كاف تمامًا. وفضلاً عن ذلك، فإن كانط لـم يتخـل عن الفيزياء النيوتونية من أجل أى نوع آخر من الفيزياء. بيد أنه تخلى عن تـراث فولف الفلسفى لصالح فلسفة أصيلة. وتظل هذه الواقعة المهمة فى تطوره العقلـى. وعلاوة على ذلك، فإن التقسيم الثلاثى يمكن أن يكون مضللاً. فمن جهـة، علـى الرغم من أن كتابات كانط الأولى علمية بصورة مهيمنة، فإنها لم تكن كذلك فقـط. ففى عام ١٧٥٥، مثلاً، تلت رسالته "عن النار" رسالة لاتينية أخرى هـى «تفـسير جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية»، التى ألَّفها عندما صُرح له بأن يحاضر فى الجامعة كمدرس خاص. ومن جهة أخرى، نشر كانط بعض البحـوث العلميـة حتى إبان المرحلة النقدية. فقد نشر فى عام ١٧٨٥ مقالاً "عن البراكين فى القمر".

ومع ذلك، فإنها مضيعة للوقت أن نكرر هذا السؤال مرة أخرى. فالمـسألة المهمة هى أنه على الرغم من أن كانط لم يكن فيزيائيًا ممارسًا أو فلكيًا ممارسًـا، إن جاز هذا التعبير، فإنه حصل على معرفة بالعلم النيوتونى، وأن صحة التـصور العلمى للعالم ظلت حقيقة راسخة بالنسبة له. لقد كانت طبيعـة المعرفـة العلميـة، بالتأكيد، مسألة محل نظر، وشكل مدى إمكان تطبيق المقولات العلمية، والمفـاهيم العلمية مشكلة. غير أن كانط لم يشك فى الصحة العامة لفيزياء نيوتن داخل مجالها الخاص على الإطلاق. ونشأت مشكلاته المتأخرة على أساس هذا الاعتقاد. فكيـف يمكننا، مثلاً، أن نوفق بين التصور العلمى للعالم من حيث إنه نسق يحكمه قـانون، لكل حدث فيه مجراه المحتوم والمحدد، وعالم التجربة الأخلاقيـة الـذى يتـضمن الحرية؟ وأيضًا، ما التبرير النظرى الذى يمكننا أن نجده لكلية أو عمومية العبارات العلمية ولصحة التنبؤ العلمى فى مواجهة المذهب التجريبى عند ديفيد هيوم، الـذى يبدو أنه يحرم التصور العلمى للعالم من أى تبرير عقلى، ونظرى؟ ولا أعنى بذلك الإشارة إلى أن هذه المشكلات توجد منذ البداية فى تفكير كانط، ولا أرغب فى أن أتطلع فى هذه المسألة إلى مناقشة للأسئلة التى نشأت فى مرحلـة متـأخرة علـى الفلسفة النقدية. ولكن يجب علينا أن نفهم من البداية أن كانط قبـل، واسـتمر فـى

قبول، صحة علم نيوتن حتى نقدّر معضلته المميزة. وإذا سلمنا بهذا القبول، وسلمنا بالمذهب التجريبى عند هيوم، فإن كانط وجد نفسه مجبرًا على مر الأيام أن يثير أسئلة عن طبيعة المعرفة العلمية. كما أننا إذا سلمنا بقبوله للتصور العلمى للعالم، وسلمنا فى الوقت نفسه بقبوله لصحة التجربة الأخلاقية، فإن كانط وجد نفسه مجبرًا على مر الأيام أن يناقش التوفيق بين عالم الضرورة وعالم الحرية. وإذا سلمنا، أخيرًا، بحقائق التقدم العلمى، والقبول العام للفيزياء الكلاسيكية، فإن كانط وجد نفسه مدفوعًا أن يسأل عما إذا كان نقص التقدم المشابه فى الميتافيزيقا، ونقص التقدم المشابه للقبول العام لأى نسق فلسفى لا يحتاج إلى مراجعة جذرية لأفكارنا عن طبيعة الميتافيزيقا ووظيفتها. ومعالجة كانط لهاتين المشكلتين موجودة فيما بعد، بيد أن هذه المعالجة تفترض مسبقًا ذلك القبول لعلم نيوتن الذى يتجلى فى كتاباته الأولى.

٣ – عندما نتحدث عن مرحلة ما قبل النقد فى تطور كانط العقلى، فإن الإشارة تكون، بالتأكيد، إلى المرحلة التى تسبق تصور فلسفته الخاصة الأصلية وإنتاجها. وبمعنى آخر، لا بد أن نأخذ المصطلح بمعنى فنى لا بمعنى "غير نقدى". يتمسك كانط فى هذه المرحلة كثيرًا أو قليلاً بوجهة نظر فلسفة فولف، غير أنه لم يقبل هذه الفلسفة إطلاقًا بطريقة خانعة وغير نقدية. لقد انتقد من قبل فى عام ١٧٥٥ بعض آراء ليبنتس وفولف، مثل استخدامهما لمبدأ العلّة الكافية، فى عمله الذى كتبه باللغة اللاتينية وهو "تفسير جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية". وقد كانت معرفته بفلسفة ليبنتس فى هذه الفترة، من حيث إنها تتميز عن المراجعة التى شرحها وعلق عليها فولف وأنصاره، مقيدة وناقصة، لكننا نرى فى الكتابات أثناء الستينيات موقفًا نقديًا مستمرًا من فلسفة ليبنتس – فولف، على الرغم من أنه لم يكن حتى الحقبة التى ظهرت فيها وجهة النظر النقدية، بمعنى فنى للمصطلح.

نشر كانط "بيان ما فى أشكال القياس الأربعة من تحذلق كاذب" (عام ١٧٦٢)، يرى فيه أن التقسيم المنطقى للقياس إلى أربعة أشكال هو تحذلق مغالٍ فيه، وغير ضرورى. ونشر فى نهاية السنة نفسها "البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله". ولما كان هذا العمل ذا أهمية؛ فإنه يمكن أن نبدى ملاحظات ضئيلة ومختصرة عليه هنا.

يرى كانط فى نهاية المقال أنه على الرغم من أنه "يجب أن نقتنع بوجود الله بصورة يقينية، فإنه ليس من الضرورى تمامًا أن نبرهن على وجوده"(١)؛ لأن العناية الإلهية لم ترد أنه لا بد أن تكون الطريقة الوحيدة لبلوغ معرفة بالله عن طريق تحذلقات ميتافيزيقية. وإذا كان الأمر هكذا، بالفعل، فإننا سنكون فى حالة يُرثى لها؛ لأنه لم يُقدم بالفعل برهان معرفى بعد، يزودنا بتشابه أكيد لبرهان الرياضيات. ومع ذلك، فمن الطبيعى أنه يجب على الفيلسوف المحترف أن يبحث عما إذا كان برهان دقيق على وجود الله ممكنًا. وهدف كانط هو أن يشارك فى هذا البحث.

إن كل البراهين على وجود الله لا بد أن تقوم إما على مفهوم الممكن، أو على الفكرة التجريبية عما هو موجود. وعلاوة على ذلك، فإنه يمكن تقسيم كل فئة إلى فئتين فرعيتين. فمن جهة، قد نحاول أن نبرهن إما من الإمكان بوصفه أساسًا على وجود الله من حيث إنه نتيجة، أو من الإمكان بوصفه نتيجة على وجود الله من حيث إنه أساس هذا الإمكان. ومن جهة أخرى، أعنى إذا بدأنا من أشياء موجودة، فإن مجريين يكونان متاحين لنا. فإما أننا نستطيع أن نحاول أن نبرهن على وجود علة أولى ومستقلة لهذه الأشياء، ثم نبيّن أن هذه العلّة لا بد أن تمتلك صفات معينة، تجعل الأمر مناسبًا لأن نتحدث عنها بوصفها إلهًا. أو أننا نستطيع

---

(1) 3.5. W., II. P. 163.

الإشارات إلى هذا المجلد والصفحة، المسبوقة بحرف W هى باستمرار إشارات إلى طبعة أعمال كانط الكاملة التى أعدتها "الأكاديمية البروسية للعلوم". انظر: سيرة الحياة (المؤلف).

أن نحاول أن نبرهن فى الوقت نفسه على كل من وجود الله وصفاته. وأى برهان على وجود الله لا بد أن يأخذ شكلاً من هذه الأشكال الأربعة كما يرى كانط.

والخط الأول من الدليل الذى ذكرناه؛ أعنى من الإمكان بوصفه أساسًا على وجود الله بوصفه نتيجة، يناظر ما يسمى بالدليل الأنطولوجى؛ أعنى من فكرة الله إلى الوجود الإلهى، الذى افترضه كل من القديس أنسلم، وديكارت فى صورتين مختلفتين، والذى أعاد ليبنتس صياغته وقبله. ورفضه كانط فى "البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله"؛ لأنه، كما يرى، يفترض سلفًا أن الوجود محمول، وهو افتراض كاذب. والخط الثانى من الدليل، الذى يناظر ما أسماه كانط فيما بعد "الدليل الكسمولوجى"، والذى استخدمه، كما يرى، كثيرًا فلاسفة من أنصار مدرسة فولف، يسير على أساس أننا لا نستطيع أن نبرهن على أن علّة أولى لا بد أن تكون ما نسميه الله. وبالنسبة للخط الرابع من الدليل، الذى يناظر الدليل الغائى، أو الدليل من التدبير والتخطيط، فإن كانط يُظهر، كما يستمر فى إظهار ذلك فيما بعد، احترامًا ملحوظًا، شريطة أن تشديده هو على غائية الكائن الحى المحايثة. ومع ذلك، فإنه لا يبلغ، ولا يمكن أن يبلغ، إلى برهان على وجود الله؛ لأنه يؤدى بنا، على أحسن تقدير، إلى عقل إلهى، أو ذكاء، يُوجد نسقًا ونظامًا وغائية فى العالم، ولا يؤدى بنا إلى خالق. وبمعنى آخر، إنه يتركنا مع ثنائية، يتركنا مع عقل سماوى من جهة، ومع المادة التى يجب أن تُشكل. وبقدر ما يكون هذا الدليل وحده هو ما يعنينا، فإننا نظل فى شك عما إذا كانت المادة مستقلة عن الله أو تعتمد عليه.

ويبقى، بالتالى، الخط الثانى من الدليل، أعنى من الإمكان من حيث إنه نتيجة إلى وجود الله من حيث إنه أساسه. وهذا هو الخط الذى يفترضه كانط على أنه الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله. ويخبرنا أنه ليس هناك تناقض منطقى فى إنكار كل وجود أيًا كان. غير أن ما لا يمكن أن نفعله بصورة مشروعة هو أن نؤكد الإمكان وننكر فى الوقت نفسه أن هناك أساسًا موجودًا للإمكان. ولا بد أن نسلّم بالإمكان؛ لأننا لا نستطيع أن ننكره بدون التفكير، والتفكير هو تأكيد

مجال الإمكان بصورة ضمنية. وينتقل كانط ليبرهن على أن هذا الموجود لا بد أن يكون واحدًا، وبسيطًا، ولا يتغير، وأزليًا، وروحيًا، وكل شيء آخر يتضمن في معنى كلمة "الله" كما تُستخدم في الميتافيزيقا.

وبقدر ما يهم هذا الخط من الدليل فلسفة العصور الوسطى، فإنه يذكرنا بـ "دانز سكوت"، الذى حاول أن يبرهن على وجود الله وصفاته من فكرة الإمكان، أكثر مما يذكرنا بـ "القديس توما الإكوينى". فالقديس توما الأكوينى يقيم، بالفعل، بطريقته الثالثة دليله على مفهوم "الموجودات الممكنة"، بيد أن مفهومه عن الإمكان مستمد من واقعة تجريبية هى أن بعض الموجودات توجد وتفنى، ومن ثم تكون "ممكنة" (وهذا ما يسميه الإسكولائيون بوجه عام «حادث»). ويبرهن كانط على أن وجود الله يتضمنه كل تفكير بدلاً من أن وجود الأشياء الحادثة هى التى تُظهر وجود الله. وربما يمكن أن نقول إن ما يطلبه كانط هو أن دليل ليبنتس من حقائق أزلية يجب أن يتحول إلى برهان دقيق. وعلى أية حال من الممتنع أن نلاحظ أن خطه من التفكير، على الرغم من أنه يختلف عن خط الدليل الأنطولوجى، ذو طابع قبلى إذا قارناه بالدليل من التدبير والنظام مثلاً، وأنه يفترض وجهة نظر ليبنتس عن الميتافيزيقا من حيث إنها علم غير تجريبى. غير أن ذلك لا يعنى أنه لم يرَ أى اختلاف جوهرى بين الرياضيات والميتافيزيقا. وسنشير الآن إلى اختلاف أكده كانط فى عمل من أعماله بجلاء ووضوح.

يتحدث كانط فى «البرهان الممكن الوحيد الممكن لإثبات وجود الله»[1] عن الميتافيزيقا بأنها "هوة لا يُسبر لها غور" و"محيط مظلم بلا شطئان ولا منارات". ونسمع شيئًا أكثر وضوحًا عن طبيعة الميتافيزيقا فى «بحث فى وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعى» عام ١٧٦٤. وقدمت أكاديمية برلين فى عام ١٧٦٥ جائزة لمقال عن السؤال عما إذا كانت الحقائق الميتافيزيقية بوجه عام، والمبادئ الأولى

(1) Preface. W.. II. p. 66.

للاهوت الطبيعي والأخلاق بوجه خاص لها نفس درجة البرهان اليقينى مثل حقائق الهندسة. وإذا لم تكن كذلك، فما الطبيعة الخاصة التى تتمتع بها، وما درجة اليقين التى تتمتع بها؟ وهل تكفى هذه الدرجة لتبرير اقتناع تام؟ ولم يفز مقال كانط بالجائزة، غير أنه ذو أهمية ملحوظة بالفعل.

يصر كانط على أن ثمة اختلافات رئيسية بين الرياضيات والميتافيزيقا[(١)]. فالرياضيات علم تأليفى، بمعنى أنها تسير "بصورة تأليفية" وتكوّن تعريفاتها بصورة تعسفية. فتعريف شكل من الأشكال الهندسية ليس نتاج تحليل مفهوم، أو فكرة نتملكها من قبل؛ فالمفهوم ينشأ من التعريف. وفى الفلسفة (التى يطلق عليها كانط "عالم الحكمة") نحصل على التعريفات بالتحليل؛ أعنى أنه يكون لدينا أولاً فكرة عن شيء ما، مع أن هذه الفكرة تكون غامضة وناقصة، ثم نحاول أن نوضحها بمقارنة أمثلة لتطبيقها، أو بالقيام بعمل من أعمال التجريد. وبهذا المعنى فإن الفلسفة تسير تحليليًا، ولا تسير تركيبيًا (تأليفيًا). ويأخذ كانط مثال الزمان ليوضح الاختلاف. إن لدينا من قبل فكرة ما ومعرفة ما عن الزمان قبل أن نشرع فى بحث فلسفى عنه. ويأخذ هذا البحث صورة مقارنة وتحليل أمثلة متنوعة لتجربة الزمان بهدف تكوين مفهوم كاف، ومجرد. "لكننى إذا أردت أن أحاول الوصول إلى تعريف للزمان بصورة تأليفية، فيا لها من فرصة سعيدة يجب أن تصادفنى؛ لأن هذا المفهوم يجب أن يكون المفهوم الدقيق الذى يعبر تمامًا عن الفكرة المعطاة من قبل"[(٢)]. أعنى لو أننى كوَّنت تعريفًا للزمان بصورة تعسفية، كما يكوّن عالم الهندسة تعريفاته، فإنها ستكون مسألة صدفة محض إذا قدمنا تعبيرًا واضحًا، ومجردًا للفكرة العينية للزمان الذى يكون لدّى من قبل، مثل أى شخص آخر.

---

(١) رفض كانط من قبل، فى مقال عن مفهوم الكم السالب، (عام ١٧٦٣) فكرة تقول إنه يجب استخدام المنهج الرياضى فى الفلسفة، على الرغم من أنه يصر أيضًا على أن الحقائق الرياضية يمكن أن تكون خصبة من الناحية الفلسفية (W.. II. pp. 167-173) (المؤلف).

(2) Enquiry. I. 12. W.. II. P. 277.

وربما يقال إن الفلاسفة يكونون، في حقيقة الأمر، تعريفات "بصورة تأليفية". فقد تصور ليبنتس لنفسه، مثلاً، جوهرًا بسيطًا لا يمتلك سوى تمثلات غامضة، وأسماه "مونادة نائمة". وهذا صحيح للغاية. غير أن المسألة هي أنها عندما كوّن الفلاسفة تعريفات بصورة تعسفية، فإن هذه التعريفات ليست فلسفية إذا تحدثنا بعبارة دقيقة. "إن تحديدات كهذه لمعنى كلمة ليست تعريفات فلسفية على الإطلاق، لكنها إذا سُميت توضيحات على الإطلاق، فإنها لا تكون سوى توضيحات نحوية"(١). ويمكنني أن أبين، إذا أردت، بأي معنى أقصد استخدام مصطلح "مونادة نائمة"، ولكنني أتصرف الآن كنحوي، وليس كفيلسوف. ولم "يفسر ليبنتس هذه المونادة، ولكنه تصورها؛ لأن فكرتها ليست شيئًا معطى له، وإنما هي شيء خلقها هو بنفسه"(٢). وعلى نحو مماثل، غالبا ما يعالج الرياضي مفاهيم يمكن تحليلها فلسفيًا، ولا تكون مجرد بناءات تعسفية. ومفهوم المكان هو من هذا القبيل. بيد أن هذه المفاهيم يستقبلها الرياضي؛ أي إنها ليست مفاهيم رياضية، إذا تحدثنا بصورة فنية، بالمعنى الذي يكون به مضلع مثلاً.

ونستطيع أن نقول، من ثم، إنه بينما لا يكون لدينا في الرياضيات مفهوم على الإطلاق عن أي موضوع حتى يزودنا التعريف بمفهوم، فإنه يكون لدينا في الميتافيزيقا(٣) مفهوم معطى لي من قبل واضح، ومحدد(٤)، على الرغم من أنه غامض وأحاول أن أوضحه. وكما يقول القديس أوغسطين إنني أعرف جيدًا ما الزمان طالما لم يسألني أحد عن تعريفه. وأستطيع في الميتافيزيقا أن أعرف جيدًا بعض الحقائق عن موضوع من موضوعات التفكير، وأستنتج نتائج صحيحة من هذه الحقائق دون أن أستطيع أن أعرّف الموضوع. ويقدم كانط مثال الرغبة. فهناك

---

(1) Enquiry. I, 12. W., II. P. 277.
(2) Ibid.
(٣) يصف كانط الميتافيزيقا بأنها "ليست شيئًا سوى فلسفة عن مبادئ معرفتنا القصوى (Enquiry. 2. W., II. P. 283.) (المؤلف).
(4) Enquiry. 2. W., II. P. 283.

الكثير الذى يمكننى أن أقوله بخصوص الحقيقة الخاصة بطبيعة الرغبة دون أن أستطيع أن أعرّفها. وباختصار، بينما نبدأ فى الرياضيات بتعريفات، فإننا لا نفعل ذلك فى الميتافيزيقا. ويستنتج كانط أن قاعدة المبدأ التى يجب مراعاتها إذا كان ينبغى علينا أن نبلغ اليقين فى الميتافيزيقا هى التيقن من ذلك الذى نعرفه مباشرة، وبيقين عن الموضوع قيد البحث، وتحديد الحكم الذى تسببه هذه المعرفة.

ومن ثم فإن الميتافيزيقا تختلف عن الرياضيات. ويجب علينا فى الوقت نفسه أن نسلّم بأن النظريات الفلسفية تشبه الشُهب إلى حد كبير، التى لا يكون لمعانها ضمانًا لطول عمرها. "إن الميتافيزيقا هى بدون شك الدراسة الأكثر صعوبة من كل الدراسات الإنسانية؛ إذ لم يُكتب أى ميتافيزيقا بعد"[١]. إن ما هو مطلوب هو تغيير المنهج. "فالمنهج الحقيقى للميتافيزيقا هو، أساسًا، من نفس النوع الذى أدخله نيوتن إلى العلم الطبيعى، وكان مثمرًا هناك"[٢]. إن الميتافيزيقى لابد أن يبدأ ببعض ظواهر "التجربة الداخلية"، يصفها بدقة، ويتأكد من الأحكام المباشرة التى سببتها، والتى نكون على يقين منها. ويستطيع فيما بعد أن يبحث عما إذا كان يمكن وضع ظواهر متنوعة تحت مفهوم واحد، أو تعريف يشبه القانون العام للجاذبية مثلاً. لقد استخدم كانط، كما رأينا، نصوص فولف فى الفلسفة، واستخدم نصوص بومجارتن فى الميتافيزيقا. ومنهج بومجارتن هو منهج البدء بتعريفات عامة جدًا، ثم الانتقال إلى ما هو أكثر خصوصية. وهذا هو المنهج الذى رفضه كانط تمامًا. الميتافيزيقى لا يهتم، أساسًا، بعلاقة الأساس بالنتيجة بمعنى منطقى خالص وصورى. إنه يهتم "بأسس حقيقية واقعية"، ولا بد أن يبدأ بالمعطى.

وبالنسبة للأسئلة الخاصة التى اقترحتها أكاديمية برلين فيما يخص اللاهوت الطبيعى والأخلاق، فإن كانط لا يزال يسلّم فى "بحث فى وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعى" بأن مبادئ اللاهوت الطبيعى يقينية، أو يمكن أن تكون يقينية. ويشير

---

(1) Enquiry. I. 4, W., II, P. 283.
(2) Enquiry. 2. W., II. P. 286.

باختصار إلى برهانه على وجود الله بأنه الأساس الفعلى للإمكان. بيد أن الموقف فى الأخلاق يختلف إلى حد ما؛ لأنه يجب علينا أن نعرف الدور الذى يلعبه الشعور فى الحياة الأخلاقية. ويشير كانط إلى "هاتشيسون، وآخرين"، ويرى أن "أول شىء فى ألمانيا هو أن الناس بدأوا يرون أنه بينما تكون قوة التمثيل فى الحقيقة هى المعرفة، فإن قوة إدراك الخير هى الشعور، وأنه يجب ألا تختلط هاتين القوتين بعضهما ببعض"[1]. (كما أن تأثير فلاسفة الأخلاق البريطانيين والكُتاب البريطانيين على الإستاطيقا جلى وواضح فى مقال كانط "ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل" (عام ١٧٦٤). لكن بغض النظر تمامًا عن الدور الذى يلعبه الشعور فى الحياة الأخلاقية، فإن المبادئ الأولى للأخلاق لم تتضح تمامًا بعد. ونجد استباقًا لنظرية كانط الأخلاقية المتأخرة فى التمييز الذى يقوم به بين "ضرورة مشروطة" (أعنى لكى تحقق الغاية س يجب عليك أن تأخذ الوسيلة ص)، و"ضرورة قانونية" (أعنى أنه يجب عليك أن تفعل هذا، ليس بوصفه وسيلة لشىء آخر، وإنما بوصفه غاية). ويخبرنا كانط فى الوقت نفسه بأنه بعد تمعن وتروى وصل إلى نتيجة هى أن المبدأ الصورى الأول للإلزام هو "افعل الشىء الأكثر كمالاً الممكن بالنسبة لك"[2]. بيد أننا لا نستطيع أن نستنبط من هذا المبدأ إلزامات معينة، إذا لم تُعط أيضًا مبادئ أولى «مادية». ويجب فحص كل هذه الموضوعات بدقة، والتفكير فيها مليًا قبل أن نعطى للمبادئ الأولى للأخلاق الدرجة القصوى من اليقين الفلسفى.

وربما تفترض ملاحظات كانط فى "بحث فى مبادئ اللاهوت الطبيعى" على توضيح فكرتنا عن الزمان للقارئ الإنجليزى المعاصر أنه اهتم برد الفلسفة إلى «تحليل لغوى»؛ أى إلى تحليل لاستخدام الألفاظ. غير أنه لم يقصد إنكار المغزى الوجودى للميتافيزيقا. ويتضح ذلك، مثلاً، فيما كان مضطرًا إلى قوله عن اللاهوت الطبيعى. وهدفه فى هذا العمل هو بيان أن الميتافيزيقا التى تستخدم المنهج

---

(1) Enquiry. 4, 2. W., II. pp. 99-300.

(2) Enquiry. 4. 2. W., II. p. 299.

الرياضى بالفعل تنحصر فى بيان علاقات المضمون الصورى. إنه يجب على الميتافيزيقى أن يتوقف عن محاولة تقليد الرياضى ويتجه، بالأحرى، إلى منهج يشبه ذلك المنهج الذى استخدمه نيوتن فى العلم الطبيعى بنجاح، لو أنه أراد أن يزيد معرفتنا بالواقع. إنه يجب عليه، بالفعل، أن يبدأ بتوضيح مفاهيم التجربة الغامضة، ويعبّر عنها تعبيرًا كافيًا ومجردًا، لكنه قد يستطيع بعد ذلك أن ينتقل إلى استدلال، وإلى بناء ميتافيزيقا. ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أنه ليس لدى كانط أى إيمان كبير بقدرة الميتافيزيقا على أن تمدّ معرفتنا النظرية وراء مجال العلوم. وعندما اطلعنا من قبل على التطور المتأخر لتفكير كانط، فإن ملاحظات معينة فى "بحث مبادئ اللاهوت الطبيعى" تفترض بصورة طبيعية لعقولنا استباقًا غير حاسم لوجهة نظره المتأخرة. وهذه الملاحظة هى التأكيد على أن الميتافيزيقا تهتم بالمبادئ الأولى لمعرفتنا. ومع ذلك، فإننا لسنا محقين عندما نحاول أن ننسب إلى كانط وجهة النظر النقدية فى هذه المرحلة. وكل ما نستطيع أن نقوله هو أن توصيته للميتافيزيقيين بأن يستبدلوا بالمنهج الرياضى منهج نيوتن يجب ألا تعمينا عن مذهبه الشكى المتزايد الخاص بمزاعم الميتافيزيقا النظرية. إن هذه التوصية هى إلى حد ما تعبير عن هذا المذهب الشكى بالفعل، أو هى على الأقل تعبير عن الشك؛ لأنها ترتبط بالاقتناع بأنه بينما يزعم العلم الطبيعى بأنه يزيد معرفتنا بالعالم، فإن الميتافيزيقا لا تفعل ذلك مطلقًا. وافتراض كيف قد تفعل ذلك لا يعنى أن كانط أخذ على عاتقه مزاعم الميتافيزيقا النظرية. فهو يبين فى الحال أن هذه ليست هى القضية.

فى عام ١٧٦٦ نشر كانط غُفلاً (على الرغم من أن هوية المؤلف لم تكن سرًا قط) عملاً جادًا من بعض الوجوه، وهزليًا من بعض الوجوه عنوانه "أحلام راءٍ مفسرة بأحلام ميتافيزيقية". فقد اهتم فترة من الوقت بتجارب "عمانوئيل سويدنبرج" الخيالية، ودرس عمله "أسرار السماء"، وكانت نتيجة تأملاته "أحلام راءٍ". وفيما يخص التجارب الخيالية، فإن كانط لم يقبل مصدرها الممكن أو

يرفضها بصورة محددة في التأثير الذى يمارسه عالم الأرواح. ويقدم لنا، من جهة، ما يسميه "شذرة من شذرات الفلسفة السرية"(١)، يفترض فيها، إذا سلّمنا بافتراض (غير مبرهن) عالم الأرواح، طريقة قد يُسقط فيها تأثير الأرواح على نفوس الناس فى رؤى خيالية. ويواصل ذلك، من جهة أخرى، بـ "شذرة من شذرات الفلسفة الدارجة"(٢)، يفترض فيها تفسيرًا لتجارب مثل تجارب "سويدنبرج" التى تجعل موضوعها مرشحات مناسبة لمعالجة طبية، واهتمام طبى. وللقارئ الحق فى أن يقبل أى التفسيرات التى يختارها. بيد أن المسألة الرئيسية ليست مناقشة كانط لتجارب خيالية، وإنما هى، بالأحرى، سؤاله عما إذا كانت نظريات الميتافيزيقا النظرية، من حيث إنها تزعم مجاوزة التجربة، هى فى وضع أقوى من رؤى سويدنبرج. ويبين أنها، فى رأيه، فى وضع أضعف. وربما تكون رؤى سويدنبرج قد سببها اتصال بعالم الأرواح، حتى إذا لم تتم البرهنة على ذلك. لكن يُفترض أن النظريات الميتافيزيقية مُبرهن عليها عقليًا، ولا يمكن أن تكون النظريات الميتافيزيقية عن موجودات روحية. بل وحتى لا يمكن أن تكون لدينا تصورات عن الأرواح. صحيح، أننا يمكن أن نحاول أن نصفها عن طريق صنوف السلب. غير أن إمكان هذا الإجراء لا يقوم، كما يرى كانط، على التجربة ولا على استدلال عقلى: إنه يقوم على جهلنا، يقوم على معرفتنا المحدودة. والنتيجة هى أنه لا بد من استبعاد مذهب الأرواح من الميتافيزيقا التى لا بد أن تكمن فى تحديد "حدود المعرفة التى تضعها طبيعة العقل الإنسانى"(١)، إذا أرادت أن تكون علمية.

لقد تأثر كانط بنقد هيوم فى قبوله هذا الموقف من الميتافيزيقا. ويبدو هذا واضحًا إلى حد كبير بما قيل فى "أحلام راءٍ مفسرة..." عن العلاقة العلّية. ويجب ألا يختلط ذلك بعلاقة اللزوم المنطقى. فليس هناك تناقض منطقى متضمن باستمرار فى تأكيد العلّة وإنكار المعلول. إننا لا نعرف العلل والمعلولات إلا عن

(1) Dreams. I. 2; W., II. P. 329.
(2) Dreams. I. 3; W., II. P. 342.
(3) Dreams. I. 3; W., II. P. 369.

طريق التجربة. ومن ثم، فإننا لا نستطيع أن نستخدم فكرة العلّية لنجاوز التجربة (وأعنى التجربة الحسية)، ونبلغ معرفة واقع يجاوز ما هو محسوس. ولا ينكر كانط أن هناك واقعًا يجاوز ما هو محسوس؛ فما ينكره هو أن الميتافيزيقا يمكن أن تفسح له المجال بالطريقة التى اعتقد ميتافيزيقيو الماضى أنها يمكن أن تفعل ذلك.

لا فائدة أن نقول، كما يرى كانط، إن الميتافيزيقا ضرورية للأخلاق، بمعنى أن المبادئ الأخلاقية تعتمد على حقائق ميتافيزيقية، مثل خلود النفس، والجزاء والعقاب الإلهى فى الحياة الأخرى. إن المبادئ الأخلاقية ليست نتائج مستمدة من الميتافيزيقا النظرية. وفى نفس الوقت قد يجاوز الإيمان الأخلاقى العالم التجريبى تمامًا. "إنه يبدو متفقًا مع الطبيعة البشرية ونقاء الأخلاق حتى إنه يقيم توقع العالم المستقبلى على تجربة نفس فاضلة أكثر من أن يقيم اتجاهه الأخلاقى على الأمل فى عالم آخر"(١).

ومن ثم فإننا نجد فى "أحلام راءٍ مفسرة" استباقات لآراء كانط المتأخرة. إن الميتافيزيقا النظرية ذات النمط التقليدى ليست مصدرًا لمعرفة علمية مُبرهن عليها، ولا يمكن أن تكون كذلك. والأخلاق مستقلة ذاتيًا، ولا تعتمد على الميتافيزيقا أو على اللاهوت. أعنى أن المبادئ الأخلاقية ليست نتائج مستمدة من مقدمات ميتافيزيقية أو لاهوتية. وفى نفس الوقت قد تجاوز الأخلاق نفسها؛ بمعنى أن التجربة الأخلاقية تنتج إيمانًا أخلاقيًا (معقولاً) بحقائق معينة لا يستطيع الميتافيزيقيون أن يبرهنوا عليها. بيد أن كانط لم يصل بعد إلى تصوره المميز للفلسفة وراء الافتراض الذى يقول إن الميتافيزيقا لا بد أن تأخذ صورة علم لحدود المعرفة الإنسانية. إن الجانب السلبى من تفكيره لا يزال واضحًا؛ أعنى النقد الشكى للميتافيزيقا النظرية.

---

(1) Dreams, 2, 2: W., II. P. 373.

والقول بأن كانط لم يصل بعد إلى الموقف النقدى جلى وواضح من مقاله عن المكان، مثلاً، الذى نشره فى عام ١٧٦٨. ففى هذا المقال طوّر بعض أفكار "ليونارد أيولر"[١] (١٧٠٧ - ١٧٨٣)، الذى أُعجب به إعجابًا شديدًا، وسلّم بأن "المكان المطلق له حقيقة خاصة به باستقلال عن وجود كل مادة..."[٢]. وفى نفس الوقت أظهر أنه على وعى بالصعوبات التى تلازم النظرية التى تقول إن المكان حقيقة مستقلة، وموضوعية. ويرى أن المكان المطلق ليس موضوعًا للإدراك الخارجى، وإنما هو مفهوم أساسى يجعل الإدراك الخارجى ممكنًا[٣]. وطوّر وجهة النظر هذه فى رسالته التى أهلّته لمنصب الأستاذية.

٤ - إن تقرير كانط فى مدخل كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علمًا" أن هيوم هو أول مَنْ أيقظه من سباته الدوجماطيقى قد يُقتبس أحيانًا أو يشير إلى أننا قد نتغاضى عن تأثير ليبنتس، أو نقلل من شأنه. لقد نُشر كتاب ليبنتس "مقالات جديدة عن الفهم البشرى" أخيرًا فى عام ١٧٦٥، وفى عام ١٧٦٨ ظهرت طبعة "ديوتن" Duten لكتابات ليبنتس، تحتوى على مناظرة ليبنتس - كلارك. وقبل هذه المنشورات عرف كانط فكر أسلافه العظام عن طريق وسيط فلسفة فولف؛ ويتضح أن الضوء الجديد الذى أُلقى على ليبنتس كان له تأثير عميق فى تفكيره. ووجدت النتائج الأولى لتأملاته تعبيرًا فى رسالته التى أهلته لمنصب الأستاذية وهى "صورة العالم المحسوس والعالم المعقول ومبادئهما" (عام ١٧٧٠).

---

(١) ليونارد إيلور: رياضى وفيزيائى سويسرى، وأحد مؤسسى علم الرياضيات البحتة. له مؤلفات فى الرياضيات التحليلية، والجبر، والميكانيكا التحليلية، والفلك، والضوء (المترجم).

(2) W., II, P. 378.

(3) Ibid. P. 383.

ولنبدأ بمسألة معينة. بالنسبة للمناظرة بين ليبنتس وكلارك، كان كانط مقتنعا بأن ليبنتس محقًا فى التأكيد أن المكان والزمان لا يمكن أن يكونا خاصيتين مطلقتين للأشياء فى ذاتها كما كان يرى نيوتن وكلارك. وإذا حاولنا أن نبقى على موقف كلارك، فإننا نجد أنفسنا متورطين فى نقائض بصورة ميئوس منها. ولذلك قبل كانط وجهة نظر ليبنتس وهى أن المكان والزمان ظاهرتان، وليسا خاصيتين للأشياء فى ذاتها. وفى الوقت نفسه لم يكن مستعدًا لأن يقبل فكرة ليبنتس وهى أنهما فكرتان، أو تمثلان غامضان؛ لأنه فى هذا الحالة لن تكون الهندسة، مثلاً، العلم الدقيق واليقينى. ومن ثم يتحدث كانط عن المكان والزمان بوصفهما "عيانين خالصين".

ولكى نفهم هذا الموقف، لا بد أن نرجع إلى الوراء. يقسّم كانط، فى رسالته التى أهلَّته لمنصب الأستاذية، المعرفة الإنسانية إلى معرفة حسية ومعرفة عقلية. ويجب ألا يُفهم هذا التمييز على أنه تمييز بين معرفة غامضة ومعرفة متميزة[١]؛ لأن المعرفة الحسية يمكن أن تكون متميزة تمامًا، كما هى الحال، بالفعل، فى الهندسة، نموذج هذه المعرفة. والمعرفة العقلية يمكن أن تكون غامضة، كما لا تكون باستمرار فى حالة الميتافيزيقا. ويجب أن يُفهم هذا التمييز، بالأحرى، عن طريق موضوعات لديها القدرة على أن تؤثر على حساسية الذات، التى هى استقبال الموضوعات، أو هى القدرة على أن تتأثر بوجود موضوع حتى إنها تنتج تمثلاً له.

وإذا صرفنا النظر عن المعرفة العقلية الآن، واهتممنا بالمعرفة الحسية، فإنه يجب علينا أن نميز بداخلها بين المادة والصورة. المادة هى ما هو معطى، أعنى أنها إحساسات، أو ذلك الذى ينتجه وجود الموضوعات الحسية. أما الصورة فهى ذلك الذى ينظم المادة، إنها ما يشارك فيه الذات التى تعرف، إن جاز هذا التعبير،

---

(١) قسّم ليبنتس المعرفة إلى معرفة حسية، ومعرفة عقلية. ووصف المعرفة الحسية بأنها غامضة، أما العرفة العقلية فتتصف بالتميز والوضوح (المترجم).

وهى شرط المعرفة الحسية. وهناك شرطان هما: المكان والزمان. ويتحدث كانط فى رسالته عنهما بأنهما "مفهومان". غير أنهما ليسا مفهومين كليين تندرج تحتهما الأشياء الحسية، وإنما هما مفهومان مفردان تصبح فيهما الأشياء الحسية موضوعًا للمعرفة. ويوصف هذان "المفهومان المفردان" بأنهما "عيانان خالصان"[١]. والعيان الإلهى هو النموذج الأصلى والمبدأ النشط للأشياء، غير أن الأمر ليس كذلك بالنسبة لعياناتنا التى يفترض أنها سلبية. إن وظيفتهما هى، ببساطة، تنظيم الإحساسات التى نستقبلها، وتجعل المعرفة الحسية، بالتالى، ممكنة. "إن الزمان ليس شيئًا موضوعيًا وواقعيًا، وهو ليس عرضًا، ولا جوهرًا، ولا علاقة، إنه الشرط الذاتى، الضرورى – بسبب طبيعة العقل الإنسانى – لتنظيم كل الأشياء الحسية عن طريق قانون معين، وهو عيان خالص؛ لأننا لا ننظم الجواهر والأعراض على حد سواء، وفقًا للتلقائية والتتابع أيضًا، إلا عن طريق مفهوم الزمان..."[٢]. كما أن "المكان ليس شيئًا موضوعيًا وواقعيًا، وهو ليس جوهرًا ولا عرضًا ولا علاقة، وإنما هو ذاتى ومثالى وينتج من طبيعة الذهن عن طريق قانون ثابت، من حيث إنه اسكيم (رسم تخطيطى) Scheme لتنظيم كل الإحساسات الخارجية"[٣]. ومن ثم فإن العيان الخالص للزمان هو الشرط الضرورى لكل معرفة حسية أيًا كانت. فأنا لا أستطيع أن أعى رغباتى الداخلية، مثلاً، إلا فى زمان. والعيان الخالص للمكان هو الشرط الضرورى لكل معرفة بالإحساسات الخارجية.

ومن ثم لكى نجتنب الصعوبات والنقائض التى نقع فيها إذا تمسكنا بأن المكان والزمان حقيقتان مستقلتان ومطلقتان، أو إذا كانا خاصيتين موضوعيتين وواقعيتين للأشياء، فإن كانط يفترض أنهما عيانان ذاتيان خالصان (أعنى أنهما فى

(١) مصطلح Intution يترجم عادة "حدس"، ولكنى آثرت أن أترجمه "عيان"، والكلمة مشتقة من الفعل اللاتينى Intueri الذى يتكون من Tueri أى يرى، وIn من الداخل. وتعنى الكلمة "رؤية داخلية". وأعتقد أن ما كان يعنيه كانط من هذا المصطلح قريب من هذا (المترجم).

(2) On the form and Principles. 3. 14, 5; W., II. p. 400.

(3) On the form and Principles. 3. 15, D. W.. II, p. 403.

ذاتهما يخلوان من كل مضمون تجريبى)، يشكلان، إلى جانب الإحساسات، ومـادة المعرفة الحسية، ما يسميه فى رسالته "الظواهر". ولكن يجب ألا يؤخذ هذا على أن الموجود الإنسانى يطبق هذين العيانين على الإحساسات بـوعى وقـصد. وتـسبق وحدة الصورة والمادة كل تأمل. أعنى أنه لما كانت الذات الإنسانية هى مـا هـى عليه، فإنها تدرك الموضوعات الحسية بالضرورة فى المكـان والزمـان. وفعـل التمييز بين الصورة والمادة هو عمل التأمل الفلسفى. ولكن بقدر ما يهمنـا وعينـا الأول فإن الوحدة شيء معطى، حتى على الرغم من أننا نستطيع أن نميز فى تأمل لاحق بين ما يرجع إلى وجود الموضوعات الحسية وما تساهم به الذات.

ونستطيع أن نفسر وجهة نظر كانط على هذا النحو. دعنا نفترض مع هيوم أن ما هو معطى فى المعرفة الحسية يتكون، فى نهاية الأمر، مـن انطباعـات أو إحساسات. ولا يتكون عالم التجربة بوضوح وبساطة من انطباعات، أو إحساسات، أو معطيات حسية. ومن ثم ينشأ التساؤل: كيف يتألف ما هو معطى أساسًا ليكـوّن عالم التجربة؟. وبعبارة كانط فى رسالته: ما صورة العالم المحسوس ومبادئه؟ أولاً (أعنى أولاً من وجهة نظر أسبقية منطقية) تُدرك العناصر المعطاة فـى عيانـات خالصة أو "مفهومى" المكان والزمان. هناك تنظيم مكانى وزمانى. ثم تكون لـدينا "ظواهر". ثم ينظم الذهن، عن طريق ما يسميه كانط الاستخدام المنطقـى للعقـل، معطيات العيان الحسى، بينما يترك طابعها الحسى الأساسى مصونًا لا يُمـس. ثـم يكون لدينا العالم الظاهرى "للتجربة". ولا يوجد طريق من الظاهرة إلى التجربة إلا عن طريق التأمل وفقًا للاستخدام المنطقى للذهن(١). وينظم الذهن معطيات العيـان الحسى فى استخدامه المنطقى، أو وظيفته، ثم تكـون لـدينا المفـاهيم التجريبيـة للتجربة. وهكذا تكون العلوم التجريبية ممكنة عن طريق الاستخدام المنطقى للذهن. إنها تنتمى إلى مجال المعرفة الحسية، لا بمعنى أن الذهن أو الفهم لا يُستخدم فـى هذه العلوم (التى تكون فكرة خلف محال)، وإنما بمعنى أنه لا يقدم مفـاهيم جديـدة

---

(1) On the form and Principles, 2, 5; W., II, p. 394.

بعيدًا عن مصادرها الخاصة إن جاز هذا التعبير، لكنه، ببساطة، ينظم من الناحية المنطقية المواد المستمدة من مصدر حسي. إن الاستخدام المنطقي للذهن ليس محصورًا في تنظيم المادة المستمدة من مصدر حسي، ولكنه عندما يُستخدم بهذه الطريقة، فإن استخدامه لا يحول المعرفة الحسية إلى معرفة عقلية، بالمعنى الذي يستخدم به كانط هذين المصطلحين في الرسالة.

ماذا يعني كانط، إذًا، بالمعرفة العقلية والعالم المعقول؟ المعرفة العقلية هي معرفة الموضوعات التي لا تؤثر على الحواس؛ أعني أنها معرفة ليست بالمحسوسات، وإنما بالمعقولات. وتكوّن المعرفة بالمعقولات معًا العالم المعقول. إن المعرفة الحسية هي معرفة بالموضوعات كما تظهر؛ أعني لا تخضع لما يسميه كانط "قوانين الحساسية"، وهي الشروط القَبْلية للمكان والزمان، بينما المعرفة العقلية هي معرفة بالأشياء في ذاتها[١]. وتندرج العلوم التجريبية تحت عنوان المعرفة الحسية، بينما تكون الميتافيزيقا هي النموذج الأول للمعرفة العقلية.

ومن ثم فإن هذا يفترض بوضوح أن العقل في الميتافيزيقا يعي الموضوعات التي تجاوز الحواس؛ والله يفوقها جميعًا. لكن هل نتمتع بعيان الحقائق الروحية؟ ينكر كانط ذلك بوضوح، "إذ إن عيان الموضوعات المعقولة ليس معطى للإنسان، وإنما هو معرفة رمزية فقط"[٢]. وأعني أننا ندرك الموضوعات التي تجاوز الحس عن طريق مفاهيم كلية، لا عن طريق عيان مباشر. فما الذي يبرر إذن الاعتقاد بأن تمثلاتنا التصورية للحقائق التي تجاوز ما هو محسوس صحيحة؟

ويمكن أن نضع هذه الصعوبة على هذا النحو. يتحدث كانط، كما رأينا، عن الاستخدام المنطقي للفهم أو للذهن، فوظيفة الذهن، وهي مقارنة المادة وتنظيمها،إما أن تُستمد من مصدر محسوس أو مصدر يجاوز ما هو محسوس. في حالة المادة المستمدة من مصدر محسوس يكون لدى الفهم شيء يؤثر عليه، وهو المادة

---

(1) On the form and Principles, 2, 4; W., II, p. 392.
(2) Ibid, 2, 10; W., II, p. 396.

المستمدة من عيان محسوس، من تزاوج بين الإحساسات والعيانات الخالصة للمكان والزمان. بيد أننا إذا لم نتمتع بعيان عن حقيقة تجاوز ما هو محسوس، فإنه يبدو أن الفهم لا يكون لديه شيء يؤثر عليه؛ لأنه فى استخدامه المنطقى لا يقدم موادًا، وإنما ينظمها تنظيمًا منطقيا.

ويمكن تطوير المشكلة هكذا. يميز كانط بين الاستخدام المنطقى للفهم أو للذهن و"استخدامه الفعلى". بالنسبة للاستخدام الفعلى فإن الذهن ينتج مفاهيم من نفسه، أعنى أنه يكوّن مفاهيم غير تجريبية فى طابعها. لقد انتقد ليبنتس فى كتابه "مقالات جديدة" النزعة التجريبية عند "لوك". فنحن لا نستمد كل المفاهيم تجريبيًا، كما يؤكد لوك. وقد انحاز كانط إلى ليبنتس فى هذه المسألة، على الرغم من أنه لم يتابعه فى الحديث عن أفكار فطرية. "طالما أننا لا نجد، بالتالى، مبادئ تجريبية فى الميتافيزيقا، فإنه يجب علينا ألا نبحث عن المفاهيم التى نجدها فيها، ليس فى الحواس، وإنما فى الطبيعة الخالصة للذهن الخالص، ليس بوصفها مفاهيم فطرية، وإنما بوصفها مستمدة من القوانين الذاتية للذهن (التى تلازم أفعاله عند حاجة التجربة)، ومن حيث إنها مكتسبة بالتالى. ومن هذا النوع: الإمكان، والوجود، الضرورة، والجوهر، والعلّة... إلخ، علاوة على مضاداتها أو مضايفاتها..."(١). ومن ثم فإن مفهومى الجوهر، والعلّة، مثلاً، ليسا مستمدين من التجربة الحسية، وإنما من الذهن نفسه عند حاجة التجربة. ومع ذلك ينشأ السؤال عما إذا كنا نستخدم هذه المفاهيم، عند غياب المادة العيانية بقدر ما يهمنا العالم المعقول، لفهم حقائق تجاوز ما هو محسوس على نحو يمكننا أن نصنع أقوالاً عنها إيجابية وصادقة بالتأكيد. وبمعنى آخر، هل يمكن أن تكون هناك ميتافيزيقا دوجماطيقية لديها؛ أى زعم صحيح لتجسيد معرفة بالمعقولات؟

لقد رأينا أن كانط لا يقسم المعرفة إلى معرفة حسية ومعرفة عقلية فحسب، وإنما يقسم العالم أيضًا إلى عالم محسوس وعالم معقول. ويفترض هذا بصورة

---

(1) On the form and Principles. 2. 8; W.. II. p. 395.

طبيعية أن المعرفة العقلية هى معرفة بالمعقولات، تماما كما أن المعرفة الحسية هى معرفة بالمحسوسات. ومن حيث إن الحقائق التى تجاوز ما هو محسوس تنتمى إلى فئة المعقولات، فإننا نتوقع بصورة طبيعية أن كانط يؤكد أن الميتافيزيقا الدوجماطيقية، إذا نظرنا إليها على أنها نسق من حقائق معروفة، ممكنة. والخطة المزدوجة هذه للمعرفة، وموضوعات المعرفة، التى افترضها تحت تأثير ليبنتس، تجعل الأمر صعبًا بالنسبة له، فى واقع الأمر، لأن يتخلى عن الميتافيزيقا الدوجماطيقية تمامًا. وهو يقول فى نفس الوقت ما يكفى فى الرسالة لإضعاف موقف الميتافيزيقا الدوجماطيقية بصورة ملحوظة جدًا، والشك فى مزاعمها، حتى إن لم يرفضها تمامًا. ومن المفيد جدًا تناول هذه المسألة باختصار التى هى ذات أهمية فى تطور فكر كانط.

يؤكد كانط، من جهة، كما رأينا، أن "الاستخدام الفعلى" للذهن فى مجال المعقولات لا يقدم لنا سوى معرفة رمزية. وربما يفترض ذلك بالنسبة لشخص يعرف تراث توما الإكوينى جيدًا أن كانط يقول إنه يمكن أن تكون لدينا معرفة بحقائق تجاوز ما هو محسوس، على الرغم من أن هذه المعرفة هى معرفة بالمثل فى طابعها. غير أن ما يبدو أن ما يعنيه هو أنه فى غياب المادة العيانية (الحدسية)، لا يمدنا امتداد "الاستخدام الواقعى" للذهن (من حيث إنه ينتج مفاهيمه وبديهياته من نفسه عند حاجة التجربة) إلى استخدامه الدوجماطيقى إلا بإشارات رمزية عن حقائق تجاوز ما هو محسوس، حتى إن وصف الله، مثلاً، بأنه العلّة الأولى يكون مثالاً للرمزية. والمسافة من هذا الموقف إلى موقف كانط المتأخر ليست كبيرة جدًا؛ أعنى أنه من السهل أن نأخذ الخطوة الأبعد لتأكيد أن الوظيفة الأولية لمفاهيم مثل العلّة، والجوهر هى أن تؤلف معطيات العيان الحسى، وعلى الرغم من أنه يمكن، بالتأكيد من الناحية السيكولوجية، تطبيق هذه المفاهيم على حقائق تجاوز ما هو محسوس، فإن التطبيق لا ينتج معرفة علمية بهذه الحقائق.

ومن جهة ثانية، يناقش كانط المسألة المهمة الآتية. في العلوم الطبيعية والرياضيات، حيث يزود العيان الحسى بالمعطيات، أو بالمادة، وحيث لا يُستخدم الذهن إلا وفقًا لاستخدامه المنطقى (وهو مقارنة المعطيات وتنظيمها منطقيًا، ولكنه لا يزود بمفاهيم وبديهيات من طبيعته الداخلية الخاصة)، نقول إن هذا "الاستخدام يزودنا بالمنهج"[1]؛ أعنى أنه بعد أن تكتسب هذه العلوم درجة معينة من التطور، فإننا نمعن النظر فيها، ونحلل المنهج الذى تستخدمه، وننظر كيف يمكن أن يتطور المنهج بالتفصيل. إن الموقف يشبه التحصيل فى حالة اللغة. فالإنسان لا يتوسع فى القواعد النحوية ثم يشرع فى استخدام اللغة. فتطور النحو يتبع، ولا يسبق، استخدام اللغة. "أما فى الفلسفة الخالصة، مثلما هى الحال فى الميتافيزيقا، التى يكون فيها استخدام العقل الذى يخص المبادئ حقيقيًا؛ أعنى حيث يقدم العقل الخالص نفسه المفاهيم الأولى للأشياء والعلاقات والبديهيات الخالصة، وحيث لا نكون معصومين من الخطأ؛ لأنه لا توجد عيانات – نقول أما فى الفلسفة الخالصة، فإن المنهج يسبق كل علم، وما نشرع فيه قبل أن نكتشف قواعد هذا المنهج ونبرهن عليها بدقة، يبدو أنه متصور بتهور، ويكون مناسبًا للرفض من حيث إنه نشاط للعقل لا فائدة منه وموجب للسخرية"[2]. وعندما نعالج الأشياء المادية، التى تؤثر على الحواس، فإننا نعرف الكثير عنها بدون أن نكتشف فى البداية منهجًا علميًا. لكننا عندما نعالج حقائق تجاوز ما هو محسوس، مثل الله، أو نعالج أشياء فى ذاتها من حيث إنها تتميز عن الطريقة التى تبدو فيها لنا فى عيان حسى، فمن الضرورى أن نتيقن فى البداية كيف نستطيع أن نعرفها؛ لأنه فى غياب العيان تصبح مشكلة المنهج مهمة جدًا.

يخبرنا كانط بأن القاعدة الأساسية للمنهج لا بد أن تدرك أن مبادئ المعرفة الحسية لا تمتد من الحقائق المحسوسة إلى الحقائق التى تجاوز ما هو محسوس. وهو يقوم، كما رأينا، بتمييز دقيق بين المستوى المحسوس والمستوى المعقول فى المعرفة الإنسانية. ويصر على أنه يجب علينا أن نكون على حذر من تطبيق

---

(1) On the form and Principles, 5, 23; W., II, p. 410.
(2) Ibid, p. 411.

مفاهيم لا تنطبق إلا فى مجال المعرفة الحسية على حقائق تجاوز ما هو محسوس، وأن نكون على حذر من تحويل مبادئ المعرفة الحسية إلى مبادئ عامـــة. ويقـــدم مثالاً هو البديهية التى تقول إن ما هو موجود، يوجد فى مكان ما وفى وقت ما. إنه ليس من حقنا أن نقرر ذلك بصورة كلية، وإلا فإننا نسحب الله، مثلاً، إلى المجـــال المكانى – الزمانى. وللذهن فيما يسميه كانط "استخدامه النقدى" وظيفة الكشف عن الطابع الذى ليس له ما يبرره لهذه الأقوال العامة. ومن ثم فإن الذهن يستطيع فـــى استخدامه النقدى أن يخلص مجال الحقيقة التى تجاوز ما هو محـــسوس، إن جـــاز التعبير، من التلوث عن طريق تطبيق مفاهيم ومبادئ تخص المعرفة الحسية.

بيد أنه لا بد من تمييز الاستخدام النقدى للعقل عن استخدامه الـــدوجماطيقى. إن الواقعة التى تقول إننا نستطيع أن نقول، مثلاً، إن الله ليس فـــى مكـــان أو فـــى زمان لا تعنى بالضرورة أننا نستطيع أن نبلغ معرفة إيجابية أو يقينية بـــالله عـــن طريق العقل الخالص. ولم يكن محتمًا على كانط، كما رأينا، سوى أن يستمر ليقول إن الوظيفة المعرفية لمفاهيم العقل الخالص هى وظيفة تركيب معطيـــات العيـــان الحسى التى هى باطلة بالنسبة للميتافيزيقا الدوجماطيقية إذا قصدنا بهذه الميتافيزيقا نسقًا من حقائق معينة عن حقائق تجاوز ما هو محسوس مثـــل الله وخلـــود نفـــس الإنسان. وإذا تحدثنا بدقة، فإن مفهوم العلّة، مثلاً، لن ينطبق، بالتـــالى، علـــى الله. وإذا تحدثنا من الناحية السيكولوجية، فإننا نستطيع، من ثم، أن نطبقه بالتأكيد، غيـــر أن استخدامه لا يقدم لنا سوى إشارة رمزية عن الله، ولا يقدم لنا معرفة علمية.

ولم يؤكد كانط، ولم يؤكد بالفعل على الإطلاق، أنه لا وجود لحقائق تجـــاوز ما هو محسوس. وقد يُعترض بأنه ليس لديه، إذا أُلقـــى جـــو مـــن اللـــبس علـــى الميتافيزيقا الدوجماطيقية، مبرر لتأكيد أن هذه الحقائق موجودة. غير أنه لا يرفض فى الرسالة الميتافيزيقا الدوجماطيقية تمامًا، بألفاظ واضحة وجلية. وعندما شـــرع فيما بعد أن يفعل ذلك، فإنه طوّر أيضًا نظريته عن مسلمات القـــانون الأخلاقـــى، وهو موضوع يجب أن نتركه الآن.

يتحدث كانط فى الرسالة عن الاستخدام الدوجماطيقى للعقل من حيث إنه امتداد للمبادئ العامة للعقل الخالص ليتصور "نومين"، أو حقيقة معقولة خالصة من حيث إنها المعيار لكل الحقائق الأخرى. وفى المجال النظرى (أعنى فى مجال الوجود، مجال ما يكون) يكون الله، الموجود الأسمى هو هذا المعيار، أو النموذج. أما فى المجال العملى (فى مجال ما ينبغى أن يتأثر عن طريق الفعل الحر)، فإن الكمال الأخلاقى هو المعيار أو النموذج. ومن ثم فإن فلسفة الأخلاق، من حيث إن مبادئها الأساسية هى التى تعنينا، تنتمى إلى فلسفة خالصة. ويقول كانط إن هذه المبادئ تعتمد على العقل نفسه، ولا تعتمد على الإدراك الحسى. وهو يتفق مع هيوم فى أننا لا نستطيع أن نؤسس المبادئ الأخلاقية على الإدراك الحسى. وفى الوقت نفسه لم يكن مستعدًا لأن يجعلها تعبيرًا عن الشعور، ويتخلى عن محاولة أن يقدم لها أساسًا عقليًا خالصًا. ومن ثم فإن "أبيقور" يستحق العتاب الشديد، وكذلك أولئك الذين تابعوه إلى حد ما، مثل "شافتسبرى وأنصاره"[١]. غير أن كانط لم يطوّر الموضوع. وسنعرض لشرح مفصل لفلسفته الأخلاقية فيما بعد.

٥ - كتب كانط فى بداية شهر سبتمبر عام ١٧٧٠ إلى "لامبرت" أنه اقترح أثناء الشتاء أن يواصل أبحاثه فى فلسفة الأخلاق الخالصة، "التى لا توجد فيها مبادئ تجريبية"[٢]. كما أنه ذكر قصده وهو تنقيح وتوسيع أقسام معينة من رسالته. لقد أراد بوجه خاص أن يطوّر فكرة علم معين لابد أن يسبق الميتافيزيقا، على الرغم من أنه سلبى. هذا العلم، الذى يوصف بأنه "فينومنولوجيا عامة"[٣]، يبين مدى صحة مبادئ المعرفة الحسية، ويمنع بالتالى التطبيق الذى لا مبرر له لهذه المبادئ فى الميتافيزيقا. ولقد رأينا من قبل أن كانط يتحدث عن هذا العلم فى رسالته، حيث يُشار إليه على أنه "مدخل" بالنسبة للميتافيزيقا[٤].

---

(1) On the form and Principles. 2, 9; W., II. p. 396.
(2) W., X. p. 97.
(3) Ibid, p. 98.
(4) W., II, p. 395 and X, p. 98.

ومع ذلك، فإن تأملات كانط أثناء الشتاء عام ١٧٧٠ قد أدت إلى التخلى عن فكرة توسيع الرسالة، والشروع بدلا من ذلك فى عمل جديد. ولذلك كتب فى شهر يونيو عام ١٧٧١ إلى "ماركيوس هيرتس" Marcus Herz[(1)]، وهو أحد تلاميذه، أنه انهمك فى كتاب سيحمل عنوان "حدود الحساسية والعقل". واقترح فى هذا الكتاب أن يعالج علاقات المبادئ والقوانين الأساسية، التى تكون محددة قبل تجربة العالم المحسوس، بالموضوعات التى تنخرط فى نظرية الذوق، والميتافيزيقا، والأخلاق. ولقد رأينا أن كانط عرض فى الرسالة عام ١٧٧٠ نظرية تقول إن المكان والزمان "قانونان" ذاتيان لتنظيم الإحساسات، كما رأينا أنه يعتنق فى الرسالة ذاتها النظرية التى تقول إن العقل الخالص يستمد من نفسه مفاهيم الميتافيزيقا الأساسية عند حاجة التجربة إليها، كما يعتنق النظرية التى تقول إن مبادئ الأخلاق الأساسية لا تُستمد إلا من العقل فقط. ثم يأخذ على عاتقه البحث فى المفاهيم والقوانين الأساسية التى تنشأ فى طبيعة الذات وتنطبق على المعطيات التجريبية للإستاطيقا، والميتافيزيقا، والأخلاق. وبمعنى آخر، يقترح أن يتناول فى مجلد واحد الموضوعات التى اتضح فى النهاية أنها تحتاج إلى ثلاثة مجلدات، وأعنى الكتب النقدية الثلاثة. ويتحدث كانط فى هذا الخطاب عن المبادئ الذاتية ليس للحساسية "فقط"، وإنما للفهم أيضًا[(2)]. وهكذا سار كانط فى طريقه على نحو مرض إلى تصور مشروعه العظيم الخاص بفصل العناصر القبلية فى المعرفة الإنسانية. إن التمييز بين الصورة والمادة فى المعرفة يجب ألا يُبحث بالنسبة للحساسية فحسب، حيث تكون العناصر الذاتية هى العيانات الخالصة للمكان والزمان، وإنما أيضًا بالنسبة للفهم، وبالنسبة للدور الذى يلعبه فى تركيب المعطى. ويجب ألا يشمل مدى البحث المعرفة النظرية فحسب، وإنما التجربة الأخلاقية والإستاطيقية أيضًا.

---

(1) See W., X, p. 123.

(2) See W., X, p. 122.

ويشير كانط فى خطاب آخر إلى "هرتس"، كتبه فى شهر فبراير عام ١٧٧٢، إلى كتابه الذى أعدَّه عن "حدود الحساسية والعقل". ويتكون الكتاب، بناء على خطته الأصلية، من جزءين: جزء نظرى، وجزء عملى. وينقسم الجزء الأول إلى قسمين، يعالجان الفينومنولوجيا العامة، ثم الميتافيزيقا، منظورًا إليها بناء على طبيعتها ومنهجها. أما الجزء الثانى فإنه يتكون، أيضًا، من قسمين، يعالجان المبادئ العامة للإحساس بالذوق، ثم الأسس البعيدة للأخلاق. لكن عندما كان كانط ينعم النظر فى القسم الأول لاحظ، كما يخبرنا هرتس، أن شيئًا جوهريًا ناقص، وهو المعالجة الدقيقة لعلاقة التمثلات الذهنية بموضوعات المعرفة. ولا بد أن نقول هنا شيئًا عن ملاحظات كانط على هذا الموضوع؛ لأنها تبين اهتمامه بمشكلته النقدية.

إن تمثلاتنا الحسية لا تخلق مشكلة، مادامت أنها نتاج ذات الموجود التى يؤثر عليها الموضوع. حقًا، إن الموضوعات الحسية تبدو لنا على نحو معين؛ لأننا نكون على ما نحن عليه، أعنى بسبب العيانين القبليين للمكان والزمان. غير أنه فى المعرفة الحسية تنطبق الصورة على المادة التى نستقبلها بصورة سلبية؛ إذ إن حساسيتنا تتأثر بالأشياء الخارجية. ولذلك لا توجد مشكلة جسيمة تخص الإشارة الموضوعية لتمثلاتنا الحسية. بيد أن الموقف يختلف عندما نتجه إلى التمثلات العقلية. فنحن نضمن الاتفاق الموضوعى للمفهوم مع الموضوع إذا أنتج العقل موضوعاته عن طريق مفاهيمه؛ أعنى إذا خلق العقل الموضوعات عن طريق تصورها أو التفكير فيها. لكن العقل الإلهى وحده هو الذى يكون عقلاً أصليًا بهذا المعنى. ولا نستطيع أن نفترض أن العقل الإنسانى يخلق موضوعاته عن طريق التفكير فيها. ولم يقبل كانط المذهب المثالى الخالص بهذا المعنى على الإطلاق. وفى الوقت نفسه ليست المفاهيم الخالصة للفهم، كما يرى كانط، مستمدة من التجربة الحسية. إن المفاهيم الخالصة للفهم لا بد "أن يكون أصلها فى طبيعة النفس، ومن ثم فإن الموضوع لا يحدثها، ولا تخرج الموضوع إلى الوجود"[1]. ولكن فى هذه الحالة ينشأ التساؤل مباشرة عن كيف تشير هذه المفاهيم إلى

(1) W., X, p. 130.

الموضوعات، وكيف تطابق الموضوعات المفاهيم. ويرى كانط فى رسالته أنه أقنع نفسه بتفسير سلبى للمادة. أعنى أنه أقنع نفسه بالقول إن «التمثلات العقلية... ليست تعديلات للنفس عن طريق الموضوع»[١]، وتجاهل السؤال كيف تشير هذه التمثلات العقلية، أو المفاهيم الخالصة للفهم إلى الموضوعات عندما لا تتأثر بها.

وإذا سلّمنا بافتراض كانط؛ وهو أن المفاهيم الخالصة للفهم، وبديهيات العقل الخالص[٢] لا تُستمد تجريبيًا، فإن هذا السؤال يرد بصورة واضحة. والطريقة الوحيدة للإجابة عنه فى النهاية، إذا سلّمنا بالافتراض، هى أن نتخلى عن تأكيد الرسالة أن التمثلات الحسية تمدنا بموضوعات كما تبدو، بينما تمدنا التمثلات العقلية بموضوعات كما تكون، ونقول بدلاً من ذلك إن الوظيفة المعرفية للمفاهيم الخالصة للفهم هى تركيب (تأليف) معطيات العيان الحسى. أعنى أنه يجب على كانط أن يؤكد أن المفاهيم الخالصة للفهم هى صور ذاتية نتصور عن طريقها معطيات العيان الحسى بالضرورة (لأن العقل هو ما هو عليه). ومن ثم فإن الموضوعات تطابق مفاهيمنا، وتشير مفاهيمنا إلى الموضوعات؛ لأن هذه المفاهيم شروط قبلية لإمكان موضوعات المعرفة، أى إنها تؤدى وظيفة تشبه وظيفة العيانات الحسية للمكان والزمان، ولكن على مستوى أعلى، هو المستوى العقلى. وبمعنى آخر، سيكون بإمكان كانط أن يؤكد تمييزه الحاد بين الحس والعقل، ولكن يجب عليه أن يتخلى عن فكرة هى أنه بينما تمدنا التمثلات الحسية بالأشياء كما تبدو، فإن التمثلات العقلية تمدنا بالأشياء كما تكون فى ذاتها. وبدلاً من ذلك ستكون هناك عملية تصاعدية من التأليف تُكوّن عن طريقها الحقيقة التجريبية. إن الصور الحسية والصور العقلية للذات الإنسانية تظل ثابتة، ولا تُعرف الأشياء إلا من حيث إنها تخضع لهذه الصور، وسيكون هناك اتفاق بين الموضوعات ومفاهيمنا باستمرار.

---

(1) Ibid.

(٢) لا تزال مصطلحات كانط غير محددة. فهو يتحدث عن "المفاهيم الخالصة للفهم، والتمثلات العقلية، وبديهيات العقل الخالص" (المؤلف).

ولنرجع إلى الخطاب إلى "هرتس". لقد سلّم أفلاطون، كما يقول كانط، بعيان (حدس) عن الألوهية فى وجود سابق من حيث إنه مصدر المفاهيم الخالصة والمبادئ الأساسية للفهم، وسلّم مالبرانش بعيان (حدس) موجود ومستمر عن أفكار إلهية. وافترض كروزيوس[1] أن الله غرس فى النفس مبادئ يقينية للحكم، ومفاهيم يقينية حتى إنها تتفق مع الموضوعات وفقًا لانسجام مقدّر منذ الأزل. بيد أن جميع هذه النظريات تلجأ إلى حيلة "خروج الإله من الآلة Deus ex Machina"[2]، لكنها تثير مشكلات أكثر مما تحلها. ولا بد من البحث، بالتالى، عن بعض التفسيرات الأخرى للاتفاق بين المفاهيم والموضوعات. ويخبر كانط "هرتس" بأن بحثه فى "الفلسفة الترنسندنتالية" (أعنى محاولته لأن يرد مفاهيم العقل الخالص إلى عدد معين من المقولات) قد تقدّم بالنسبة له على نحو يكفى لأن يقدّم كتابه "نقد العقل الخالص"[3]، الذى سيعالج طبيعة المعرفة النظرية، والمعرفة العملية (الأخلاقية). وسيُنشر الجزء الأول منه فى غضون ثلاثة أشهر، وسيعالج مصادر الميتافيزيقا، ومنهجها، وحدودها. وسيعالج فى الجزء الثانى، الذى سيُنشر لاحقًا، المبادئ الأساسية للأخلاق.

ومع ذلك، فإن العمل لم يتقدم بصورة سريعة على النحو الذى تصوره كانط فى البداية. ولأن كانط تصدى لمشكلاته ودافع عنها بقوة، فإنه أصبح أكثر وعيًا بتركيبها. ورأى بعد فترة أنه لا بد أن يقسّم المسألة التى كان يأمل أن يعالجها فى كتاب "نقد" واحد. وأصبح فى النهاية منزعجًا للتأخير، وكتب كتاب "نقد العقل الخالص" كله فى أربعة أشهر أو خمسة. وظهر فى عام ١٧٨١. ويعالج كانط فى

---

(١) كروزيوس، كرستيان أوجست (١٧١٥ – ١٧٧٥)، فيلسوف ولاهوتى ألمانى، درّس الفلسفة، واللاهوت فى جامعة ليبتزيج. تصدى لفلسفة فولف ومغالاتها فى المنهج العقلى... من أهم مؤلفاته: الحقائق الضرورية للعقل من حيث تعارضها مع الحقائق العرضية، والمنطق، والميتافيزيقا (المترجم).

(٢) الفكرة اليونانية القديمة فى المسرح عندما تتأزم أحداث المسرحية يهبط الإله من السقف فى وعاء بحبل لحل المشكلة (المراجع).

(3) W., X, p. 132.

هذا العمل الشهير المعرفة الرياضية، والمعرفة العلمية، ويحاول أن يبرر موضوعية هذه المعرفة فى مواجهة المذهب التجريبى عند "ديفيد هيوم". وقام بذلك بافتراض "ثورته الكوبرنيقية"؛ أعنى النظرية التى تقول إن الموضوعات تطابق الذهن وليس العكس. ولأن بناء الحساسية الإنسانية، وبناء العقل الإنسانى ثابتان، فإن الموضوعات تبدو لنا باستمرار بطرق معينة. ومن ثم فإننا نستطيع أن نصنع أحكامًا علمية كلية لا تصلح للتجربة الفعلية فحسب، وإنما للتجربة الممكنة أيضًا. وبالتالى فإن علم "نيوتن" له ما يبرره نظريًا على الرغم من ميول المذهب التجريبى المتفرقة. وينجم عن هذا الموقف أن المفاهيم الخالصة للفهم لا تمكننا من معرفة الأشياء فى ذاتها، بغض النظر عن الطريقة التى تبدو لنا فيها، أو الحقائق التى تجاوز ما هو محسوس. ويحاول كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص" أن يفسر كيف نشأت الميتافيزيقا النظرية التقليدية، ولماذا كان مقدرًا لها أن تفشل. وسنناقش المشكلات التى تكمن فى أساس كتاب "نقد العقل الخالص" فى الفصل القادم.

وجد كانط أنه قد أُسيء فهم كتابه "نقد العقل الخالص"، وأن ثمة شكاوى من غموضه. ولذلك قام بنشر كتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا..." فى عام ١٧٨٣، وهو عمل قصير، خططه لا ليكون تكملة لكتابه "نقد العقل الخالص"، وإنما ليكون نوعًا من المدخل، أو التفسير. ونشر فى عام ١٧٨٧ طبعة ثانية لكتابه "نقد العقل الخالص". ويشير إلى المراجع فى الطبعة الأولى بالحرف (أ)، ويشير إليها فى الطبعة الثانية بالحرف (ب).

ووجه كانط انتباهه فى نفس الوقت إلى المبادئ الأساسية للأخلاق. ونشر فى عام ١٧٨٥ كتابه "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق". وتبع هذا الكتاب كتاب "نقد العقل العملى" فى عام ١٧٨٨، على الرغم من أنه لم ينشر بينهما الطبعة الثانية لكتابه "نقد العقل الخالص" فحسب، وإنما نشر أيضًا "المبادئ الميتافيزيقية الأولى للعلم الطبيعى" فى عام ١٧٨٦. وسنعالج نظرية كانط الأخلاقية فى فصل لاحق. ويكفى هنا أن نقول إنه كما حاول كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص" أن يعزل العناصر

القبلية فى المعرفة العلمية، ويقدم لها تفسيرًا نسقيًا، فإنه حاول فى كتاباته الأخلاقية أن يعزل العناصر القبلية أو الصورية فى الأخلاق، ويقدم لها تفسيرًا نسقيًا. ومن ثم فإنه حاول أن يقيم الإلزام وكلية القانون الأخلاقى ليس على الشعور (الوجدان)، وإنما على العقل العملى، أعنى على العقل من حيث إنه يشرّع للسلوك الإنسانى. ولا يعنى هذا أنه يستنبط من العقل وحده كل الواجبات العينية التى يواجهها سميث أو براون فى حياته. ولم يعتقد أننا نستطيع أن نكتشف مجموعة من القوانين الأخلاقية العينية، تلزم الإنسان من حيث إنه كذلك، بدون أى إشارة إلى مادة معطاة تجريبيًا. غير أنه اعتقد أنه يوجد فى الحكم الأخلاقى، من حيث إنه كذلك، "صورة" يمكن أن تُستمد من العقل العملى، وتنطبق على مادة معطاة تجريبيًا. إن الموقف فى الأخلاق يماثل، بالتالى، الموقف فى العلم إلى حد ما. ففى العلم وفى حياة الإنسان الأخلاقية، أعنى أنه فى المعرفة النظرية والمعرفة العملية، هناك المعطى، "المادة" وهناك العنصر "الصورى" والعنصر "القبلى". ويهتم كانط فى كتاباته الأخلاقية بالعنصر القبلى. وبهذا المعنى فإنه يهتم "بميتافيزيقا" الأخلاق.

بيد أن كانط يهتم أيضًا فى كتاباته الأخلاقية بالميتافيزيقا بمعنى آخر؛ لأنه يحاول أن يبرهن على الحقائق العظيمة للحرية، ولخلود النفس، والله بوصفها مسلمات للقانون الأخلاقى. ومن ثم فإن الحقائق الأساسية التى لا تقبل البرهان العلمى، وفقًا لـــ "نقد العقل الخالص"، يُعاد تقديمها مؤخرًا بوصفها مسلمات للإيمان الأخلاقى أو العملى. وهذه النظرية ليست مجرد ملحق للفلسفة الكانطية، أعنى أنها ليست مجرد إضافة زائدة؛ لأنها جزء جوهرى من محاولة كانط أن يجعل عالم علم نيوتن منسجمًا مع عالم التجربة الأخلاقية، وعالم الإيمان الأخلاقى. لقد أعلن كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص" بطلان الفكرة التى تقول إن المفاهيم الخالصة للفهم يمكن أن تقدم لنا معرفة نظرية بالأشياء فى ذاتها، وبعالم يجاوز ما هو محسوس. وفى نفس الوقت أفسح المجال "للإيمان". وتعود حقيقة الحرية الإنسانية، وخلود النفس، ووجود الله فى الكتابات الأخلاقية، لا بوصفها حقائق يمكن البرهنة عليها

علميًا، وإنما بوصفها مضامين للقانون الأخلاقى، بمعنى أننا ننظر إلى معرفة واقعة الإلزام الأخلاقى على أنها تتطلب إيمانًا أخلاقيًا بهذه الحقائق، أو أنها تسلّم بإيمان أخلاقى بهذه الحقائق. ومن ثم فإن كانط لا يزال يسلّم بأن هناك مجالاً يجاوز ما هو محسوس، غير أنه لا يجد مفتاحه فى الميتافيزيقا الدوجماطيقية، وإنما فى التجربة الأخلاقية.

ويجب أن نتذكر أن كانط لم يقصد فى عمله "حدود الحساسية والذهن" أن يعالج الميتافيزيقا والأخلاق فحسب، وإنما كان يقصد أيضًا أن يعالج المبادئ الأساسية لنظرية الذوق. وقد عالج كانط الحكم الإستاطيقى، أو حكم الذوق بالتفصيل فى كتابه "نقد ملكة الحكم" الذى ظهر فى عام ١٧٩٠. ويتكون هذا العمل من جزءين أساسيين؛ يعالج الجزء الأول الحكم الإستاطيقى، بينما يعالج الجزء الثانى الحكم الغائى، أو حكم الغائية فى الطبيعة، وهو ذو أهمية ملحوظة؛ لأن كانط يحاول فيه أن يسد الفجوة بين عالم الطبيعة الآلى (الميكانيكى) كما هو متمثل فى العلم الفيزيائى، وعالم الأخلاق، أعنى عالم الحرية والإيمان؛ أى إنه يحاول أن يبين كيف ينتقل العقل من أحدهما إلى الآخر، ويأخذ كانط على عاتقه المهمة الصعبة وهى بيان كيف يكون الانتقال معقولاً دون أن نرجع فى الوقت نفسه عما قاله من قبل عن عدم جدوى الميتافيزيقا الدوجماطيقية، وعن مكانة الإيمان الأخلاقى، أو العملى، من حيث إنه وسيلتنا الوحيدة للاقتراب من العالم المجاوز لما هو محسوس. وسنناقش مضامين هذا العمل لاحقًا. ولكن الأمر الذى له قيمته هو أن نلاحظ كيف اهتم كانط بعمق بالتوفيق بين الرؤية العلمية ورؤية الإنسان الأخلاقية والدينية.

نشر كانط فى عام ١٧٩١ مقالاً عنوانه "فى فشل كل المحاولات الفلسفية فى الثوديسيا"، يؤكد فيه أننا نهتم فى الثوديسيا، أو اللاهوت الفلسفى بمسائل الإيمان بدلاً من حقيقة يمكن البرهنة عليها علميًا. وأتبع هذا المقال فى عام ١٧٩٣ كتاب "الدين فى حدود العقل وحده". وقد ذكرنا فى قسم سابق من هذا الفصل المشكلة

التى سببها نشر هذا الكتاب. كما أشرنا إلى الرسالة الصغيرة "مشروع للسلام الدائم" (عام ١٧٩٥)، التى يتصور فيها السلام الدائم، الذى يقوم على أساس أخلاقى، بأنه مثال عملى للتطور السياسى والتاريخى[١]. وأخيرًا فى عام ١٧٩٧ ظهر العملان اللذان يكوّنان الجزءين اللذين يتكون منهما كتاب "ميتافيزيقا الأخلاق"؛ وهما "المبادئ الميتافيزيقية لنظرية الحق"، و"المبادئ الميتافيزيقية لنظرية الفضيلة".

لقد رأينا أن الذهن البشرى يكوّن، أو يخلق، الموضوع فى شموله (جملته)؛ أعنى أنه على الرغم من أن الأشياء من حيث إننا نتصورها ونعرفها نسبيًا بمعنى أننا لا نعرفها ولا ندركها إلا عن طريق الصور القبلية المطمورة فى بناء الذات الإنسانية، فإن هناك أشياء فى ذاتها، حتى إذا لم نستطع أن نعرفها كما تكون فى ذاتها. وإذا تحدثنا بدقة، فإننا نقول إننا لا نخلق الأشياء بناء على وجودها الأنطولوجى إلا على نحو لا يختلف عن الشخص الذى يلبس نظارات ذات لون أحمر ويخلق الأشياء التى يراها. وإذا افترضنا أنه لا يمكن خلع النظارات على الإطلاق، فإن الشخص لن يرى الأشياء بتاتًا إلا من حيث إنها حمراء، ويرجع مظهرها إلى عامل فى الذات التى تدرك. بيد أنه لا يترتب على ذلك أن الأشياء لا توجد باستقلال عن الذات التى تدرك. ولذلك يرفض كانط التأكيد أن إبطال فشته للشىء فى ذاته يمثل تطويرًا مشروعًا لفلسفته. ويصعب فى الوقت نفسه إنكار أن بعضًا من الملاحظات التى تكوّن جزءًا من الأعمال الأخيرة تشير إلى أن كانط طوّر تفكيره فى نهاية حياته بطريقة معقولة حتى إننا نرى فيه استباقًا للمذهب المثال النظرى الألمانى. ومع ذلك، فمن غير المشروع أن يقيم المرء تفسيره لاتجاه تفكير كانط فى سنواته الأخيرة على مجموعة واحدة من الملاحظات ويستبعد الملاحظات الأخرى التى تعبّر عن وجهة نظر مختلفة إلى حد ما. وإذا أخذنا الأعمال الأخيرة كلها فإنه يبدو أنه يجب علينا أن نستنتج أن كانط لم يتخل تمامًا عن العناصر الواقعية فى تفكيره. بيد أن شيئًا أكثر لا بد أن يقال عن الأعمال الأخيرة فى مرحلة متأخرة من مناقشة فلسفة كانط.

---

(١) عن التاريخ نشر كانط "نظرة فى التاريخ العام بالمعنى العالمى" عام ١٧٨٤ (المؤلف).

الفصل الحادى عشر

كانط (٢): مشكلات كتاب "نقد العقل الخالص"

المشكلة العامة للميتافيزيقا – مشكلة المعرفة القَبْلية – تقسيمات هذه المشكلة – ثورة كانط الكوبرنيقية – الحساسية، والفهم، والعقل، وبناء كتاب "نقد العقل الخالص" – دلالة كتاب نقد العقل الخالص فى سياق المشكلة العامة لفلسفة كانط.

١ – إذا نظرنا إلى افتتاحيتى الطبعة الأولى والثانية لكتاب "نقد العقل الخالص"، وإلى تصدير كتاب "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علمًا"[١]، وإلى أقسامه الأولى، فإننا نجد أن كانط يشدد على

---

(١) يجب أن تفسر الإشارات إلى كتابات كانط فى الفصل العاشر والثالث عشر على النحو التالى. يشير الحرف (أ) إلى الطبعة الأولى من كتاب "نقد العقل الخالص" ويشير الحرف (ب) إلى الطبعة الثانية. وسنجد ذلك فى المجلدين الرابع والثالث من الطبعة النقدية لأعمال كانط التى حررتها الأكاديمية البروسية للعلوم. وتشير الأعداد الموضوعة بعد الحرفين (أ) و(ب) إلى أقسام كما هى موجودة فى هذه الطبعة (تناظر الأقسام ترقيم الصفحات فى الطبعات الألمانية الأصلية). وأنا مسئول عن ترجمة الفقرات. لكن لما كانت الغالبية العظمى من الفقرات المقتبسة من الترجمة مأخوذة من (ب)، فإن الإشارات صحيحة بوجه عام بالنسبة لترجمة (ب) للبروفسير "كامب سميث"؛ لأن هذه الترجمة تشتمل على التقسيم إلى الأقسام المشار إليها سابقًا. (كما تتضمن ترجمة كامب سميث مقدمة لـ (أ)، واقتطاع المقولات كما هى معطاة فى (أ)). وتعنى .Prol "مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصبح علمًا"، المتضمن فى المجلد الرابع من الطبعة النقدية الألمانية. وهذا التقسيم إلى أقسام موجود فى ترجمة J. P. Mahaffy و J. H. Bernard (انظر قائمة المراجع) (المؤلف).

مشكلة الميتافيزيقا. هل الميتافيزيقا ممكنة أم لا؟ والسؤال، بوضوح، ليس عما إذا يمكن أن نكتب أبحاثاً ميتافيزيقية أو نطلق العنان للتأمل الميتافيزيقى. إن السؤال هو عما إذا كانت تستطيع الميتافيزيقا أن تصل إلى معرفتنا بالواقع. ومشكلات الميتافيزيقا الأساسية عند كانط هى الله، والحرية، والخلود. ومن ثم فإننا نستطيع أن نعبّر عن السؤال بهذه الطريقة: هل تستطيع الميتافيزيقا أن تقدم لنا معرفة أكيدة بوجود الله، والحرية الإنسانية، ووجود نفس روحية خالدة فى الإنسان؟

وسؤال من هذا النوع يفترض شكًا بوضوح. وهناك، كما يرى كانط، سبب كبير لهذا الشك الأولى، أعنى أن هناك سببًا كبيرًا لإثارة مشكلة الميتافيزيقا. لقد كان هناك وقت كانت فيه الميتافيزيقا "ملكة كل العلوم، وإذا أخذ المرء بإرادة الفعل، فإنها تستحق لقب الشرف هذا بالتأكيد بسبب الأهمية البارزة لموضوعها"[1]. ولم ينكر كانط أهمية الموضوعات الرئيسية التى تعالجها الميتافيزيقا على الإطلاق. بيد أنه يرى الآن أن الميتافيزيقا قد ساءت سمعتها. وهذا أمر مفهوم بسهولة؛ فقد تقدمت الرياضيات والعلوم الطبيعية، وهناك مجال كبير من المعرفة المقبولة فى هذين الميدانين. ولا أحد يشك فى هذه الحقيقة على نحو جاد. غير أنه يبدو أن الميتافيزيقا ميدان لنزاعات لا نهاية لها. "لا نستطيع أن نقدم كتابًا واحدًا كما نقدم كتاب إقليدس مثلاً، ونقول عنه: هذا كتاب ميتافيزيقا، وستجد هنا الهدف الأسمى من هذا العلم؛ وهو معرفة الموجود الأسمى والعالم الآخر، مبرهنًا عليهما بمبادئ العقل الخالص"[2]. إن الميتافيزيقا لم تجد، فى واقع الأمر، خلافًا للفيزياء، أى منهج علمى مؤكد يساعد تطبيقه على حل مشكلاتها. ويؤدى بنا هذا إلى أن نتساءل "لماذا لا يوجد هنا طريق مؤكد للعلم؟ هل ربما أننا لا نستطيع أن نجد هنا طريقًا مؤكدًا للعلم؟"[3].

---

(1) A., VIII.
(2) Prol., 4.
(3) B., XV.

لقد ساعد عدم قطعية الميتافيزيقا، وعدم قدرتها بالتالى على أن تجد منهجًا يمكن الوثوق به يؤدى إلى نتائج يقينية، وميلها المستمر إلى أن تعود أدراجها وتبدأ من جديد، نقول إن هذه المزايا ساعدت على توليد اللامبالاة واسعة الانتشار نحو الميتافيزيقا ومزاعمها. حقًا، إن اللامبالاة هذه ليس لها ما يبررها؛ لأنه "من العبث أن ندعى اللامبالاة بالنسبة لهذه الأبحاث، التى لا يمكن أن تكون موضوعاتها مسألة لامبالاة بالطبيعة الإنسانية"[١]. وفضلاً عن ذلك فإن أولئك الذين يدعون أنهم غير مبالين يميلون إلى أن يصيغوا عبارات ميتافيزيقية خاصة بهم، حتى إذا لم يعوا الواقع. كما أن عدم المبالاة هذه ليست، فى رأى كانط، ثمار الطيش المحض للعقل؛ فهى، بالأحرى، التعبير عن نضج معاصر للحكم الذى يرفض أن يرضى بمعرفة وهمية، أو بعلم زائف. إنها تخدم، بالتالى، كمنبه للقيام ببحث نقدى للميتافيزيقا، مستدعيةً البحث النقدى للميتافيزيقا بالمثول أمام محكمة العقل.

ما الصورة التى يجب أن يأخذها هذا البحث النقدى؟ لكى نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال لا بد أن نعرف ماذا تعنى الميتافيزيقا عند كانط. لا يتفق كانط، كما رأينا فى الفصل الأخير، مع نظرية لوك التى تقول إن كل تصوراتنا مستمدة من التجربة. ولم يقبل، بالفعل، النظرية المعارضة للأفكار الفطرية. غير أنه فى الوقت نفسه يعتقد أن هناك مفاهيم ومبادئ يستمدها الذهن من ذاته عند حاجة التجربة. فالطفل لا يولد وهو مزود بفكرة عن العلّية مثلاً، ولكن عند مروره بالتجربة فإن ذهنه يستمد المفهوم من ذاته. إن مفهوم (العلّية) قَبْلى بمعنى أنه ليس مستمدًا من التجربة، وإنما ينطبق عليها ويحكمها. ومن ثم، فإن هناك مفاهيم ومبادئ قَبْلية موجودة فى بنية العقل. وهذه المفاهيم "خالصة"؛ بمعنى أنها، فى ذاتها، تخلو من كل مضمون تجريبى، أو تخلو من كل مضمون مادى. وقد افترض الميتافيزيقيون أن العقل يستطيع أن يطبق هذه المفاهيم والمبادئ ليفهم الحقائق التى تجاوز ما هو محسوس والأشياء فى ذاتها، أعنى ليست كما تبدو لنا فحسب. ومن ثم تنشأ مذاهب

---

(1) A., X.

الميتافيزيقا الدوجماطيقية المتعددة. غير أن الافتراض أهوج ومتهور للغايــة. إذ لا يمكننا أن نسلِّم بأن مفاهيم العقل ومبادئه القَبْلية يمكن أن تُستخدم لتجاوز التجربــة؛ أعنى لمعرفة حقائق ليست معطاة فى التجربة. إنه يجب علينا، أولاً، أن نقوم ببحث نقدى فى قوى العقل الخالص نفسه. وهذه هــى المهمــة التــى أغفلهــا الفلاســفة الدوجماطيقيون؛ ويوصف المذهب الدوجماطيقى بأنه الافتراض الذى يقول إنه مــن الممكن أن نتقدم فى المعرفة ببساطة على أســاس المفــاهيم الفلــسفية الخالــصة باستخدام مبادئ اعتاد العقل أن يستخدمها طويلاً، "دون أن نبحث بأية طريقة وصل العقل إلى هذه المبادئ، وبأى حق. ومن ثم فإن المذهب الدوجماطيقى هو الإجــراء الدوجماطيقى للعقل الخالص بدون نقد سابق لقواه الخالصة"(١). إنه هذا النقد الــذى يقترح كانط أن يقوم به.

إن المحكمة التى يجب أن توضع الميتافيزيقا أمامها ليست، بالتــالى "شــيئًا سوى البحث النقدى للعقل الخالص نفسه"، الذى يعنى "بحثًا نقديًا فى ملكــة العقــل بالرجوع إلى كل المعارف التى قد تحاول أن تــصل إليهــا باســتقلال عــن كــل تجربة"(٢). والسؤال إذًا هو: "ما الذى يمكن أن يعرفه الفهم والعقل(٣)، وكم يعرفــان بمعزل عن كل تجربة"(٤). دعنا نسلِّم مع كانط أن الميتافيزيقا ليست علمًا تجريبيًــا (أو أنها علم مزعوم) يزعم أنه يجاوز التجربة، ويبلغ معرفة بحقائق عقلية خالصة (ليست محسوسة) عن طريق تصورات ومبادئ قَبْلية. إذا ســلَّمنا بوجهــة نظــر الميتافيزيقا هذه، فإن صحة زعمها ستحددها، بوضوح، الإجابة عن السؤال، مــاذا الذى يمكن أن يعرفه، وكم يعرف بمعزل عن التجربة؟

لكى نجيب عن هذا السؤال، لا بد من بحث نقدى فى ملكة الذهن، كما يرى كانط. وما يعنيه هذا سيصبح، كما آمل، أكثر وضوحًا خلال هذا الفصل. لكن يجب

---

(1) B., XXXV.
(2) A., XII.

(٣) يمكن أن نتغاضى عن التمييز بين الفهم والعقل الآن، وسنبينه فيما بعد (المؤلف).

(3) A., XVII.

علينا أن نبيّن أن كانط لا يشير إلى بحث سيكولوجى؛ أعنى منظورًا إليه على أنه موضوع بين الموضوعات. إنه يهتم بالذهن من جهة معرفة قَبْلية يجعلها ممكنة؛ أعنى أنه يهتم بالشروط الخالصة للذات الإنسانية من حيث هى كذلك لمعرفة الموضوعات. ويُسمى هذا البحث "ترنسندنتالى".

ومن المهام الأساسية لكتاب "نقد العقل الخالص" بيان ما هذه الشروط بطريقة نسقية. ومن المهم أن نفهم ما نوع الشروط التى يتحدث عنها كانط. إن هناك شروطًا تجريبية لإدراك الأشياء وتعلم الحقائق. فأنا لا أستطيع أن أرى الأشياء فى الظلام الدامس مثلاً؛ لأن الضوء ضرورى للرؤية. وهناك حقائق علمية كثيرة لا يمكن اكتشافها بدون مساعدة وسائل وأدوات. وفضلاً عن ذلك، فإن هناك شروطًا تجريبية ذاتية؛ بمعنى أنها شروط من قِبَل الذات التى تعرف نفسها. إننى لا أستطيع أن أرى الأشياء إذا كنت أعانى من أمراض معينة فى العين فى حالة متقدمة. وهناك أناس لا يستطيعون، إذا تحدثنا من الناحية العملية، أن يفهموا موضوعات يفهمها آخرون بسهولة نسبية. بيد أن كانط لا يهتم بالشروط التجريبية. فهو يهتم بالشروط اللا تجريبية، أو الخالصة للمعرفة الإنسانية من حيث إنها كذلك. وبمعنى آخر، إنه يهتم بالعناصر الصورية للوعى الخالص. فلا يدخل "عمر" و"عمرو" و"خالد"، أعنى أشخاصًا معينين بتحديداتهم الجزئية، فى هذه المسألة على الإطلاق. أو أنهم لا يدخلون فيها، بالأحرى، إلا من حيث إنهم يمثلون الذات الإنسانية بما هى كذلك. وأعنى بهذا أن شروط المعرفة التى تصلح للذات الإنسانية من حيث هى كذلك تصلح، بوضوح، لـ "عمر" و"عمرو" و"خالد". ولكن كانط لا يهتم إلا بالشروط الضرورية لمعرفة الموضوعات، ولا يهتم بالشروط التجريبية المتنوعة. وإذا تحولت الشروط حتى أن الحقائق التى تجاوز التجربة الحسية لا يمكن أن تكون موضوعات للمعرفة، فإن مزاعم الميتافيزيقا النظرية التأملية ستظهر أنها كاذبة وبدون جدوى.

ويذكر كانط فولف باحترام بوصفه «أعظم كل الفلاسفة الدوجماطيقيين»(١). ويتضح أنه عندما يتحدث عن الميتافيزيقا الدوجماطيقية، فإنه كان يدور فى ذهنه أساسًا مذهب ليبنتس – فولف، مع إنه لم يكن يدور فى خلده هذا المذهب فقط. ومن ثم، فإننا نميل إلى الاعتراض بأن بحثه فى إمكان الميتافيزيقا، أو عدم إمكانها، هو، بالفعل، بحث فى قدرة نوع معين من الميتافيزيقا على أن تمدّ معرفتنا بالواقع، ومن ثم فإنها مقيدة جدًا فى مجالها؛ لأن هناك أفكارًا أخرى للميتافيزيقا إلى جانب أفكار فولف. لكن على الرغم من أنه صحيح تمامًا أن كانط لفت الانتباه إلى تصورات أخرى للميتافيزيقا بصورة لا تكفى، فإنه من الممكن المغالاة فى أهمية هذا الخط من الاعتراض. فالمفاهيم مثل مفهومى العلّة والجوهر، مثلاً، تُستخدم فى مذاهب ميتافيزيقية أخرى إلى جانب مذهب فولف. ومع ذلك إذا كانت حالة هذه المفاهيم ووظيفتها هى ما صرح بهما كانط فى كتابه "نقد العقل الخالص"، فإنهما لا يمكن أن يُستخدما لبلوغ معرفة بحقائق تجاوز ما هو محسوس. ومن ثم فإن النقد الكانطى لقوى الذهن سيؤثر، إن كان صحيحًا، على مذاهب ميتافيزيقية كثيرة إلى جانب مذهب فولف. وبمعنى آخر إن مجال البحث عند كانط ضيق جدًا فى نقطة بدايته، بمعنى أن الميتافيزيقا تعنى عنده نوعًا معينًا من الميتافيزيقا، لكن البحث تطوّر بتلك الطريقة التى جعلت للنتائج التى تم التوصل إليها لها مجال واسع جدًا من التطبيق.

وتجدر الإشارة إلى أن كانط لا يستخدم مصطلح "الميتافيزيقا" دائمًا بنفس المعنى. ويُسمى البحث فى قوى الذهن من جهة معرفة قَبْلية خالصة بالفلسفة، بينما يُسمى التقديم النسقى لقوام المعرفة الفلسفية كله الذى يتم بلوغه، أو يمكن بلوغه عن طريق قوة العقل الخالص (أعنى قبليًا) بالميتافيزيقا. وعندما يُستخدم مصطلح ميتافيزيقا بهذا المعنى، فإن الفلسفة النقدية تكون إعدادًا للميتافيزيقا، أو مقدمة لها، وهذا يقع خارج نطاق الميتافيزيقا. غير أن مصطلح "الميتافيزيقا" قد يُعطى لكل فلسفة خالصة (أعنى غير تجريبية) أيضًا، بما فى ذلك ما يُسمى بالفلسفة النقدية،

(1) B., XXXVI.

وفي هذه الحالة تُعد الفلسفة النظرية الجزء الأول من الميتافيزيقا. وإذا أخذنا، أيضًا، مصطلح "الميتافيزيقا" ليعنى الإعداد المنظم لقوام المعرفة الفلسفية كله الذى يتم بلوغه عن طريق قوة العقل الخالص، فإننا قد نعنى بـ "المعرفة" المعرفة بمعنى دقيق، أو قد ندرج المعرفة المزعومة أو الوهمية التى يعتقد فلاسفة كثيرون أنه يمكن بلوغها عن طريق العقل الخالص. وإذا فهمنا كلمة "معرفة" بالمعنى الأول من هذين المعنيين، فإن كانط لا يرفض الميتافيزيقا بوضوح. فهو يعتقد، على العكس، أنه يمكن، على الأقل من حيث المبدأ، تطويرها بصورة نسقية وتامة. وكتابه "المبادئ الأولى الميتافيزيقية للعلم الطبيعى" هو مساهمة فى هذا التطوير. لكن إذا استخدمنا مصطلح «الميتافيزيقا» ليعنى معرفة مزعومة أو وهمية بحقائق تجاوز ما هو محسوس، فإن مهمة من مهام الفلسفة النقدية أن تبين كذب المزاعم التى صُنعت لمصلحة هذا العلم الكاذب. وأخيرًا، لا بد أن نميز بين الميتافيزيقا بوصفها ميلاً طبيعيًا، والميتافيزيقا منظورًا إليها كعلم. إن العقل لديه ميل طبيعى لإثارة مشكلات مثل مشكلة الله، والخلود، وعلى الرغم من أننا يجب أن نفهم لماذا يجب أن تكون هذه هى الحقيقة الواقعية، فإن كانط لا يرغب فى أن يستأصل الميل، ولا يعتقد أنه يمكن أن نفعل ذلك، حتى إذا كان مرغوبًا فيه. إن الميتافيزيقا من حيث إنها ميل طبيعى موجودة بالفعل، ومن ثم فهى ممكنة بصورة واضحة. بيد أن الميتافيزيقا من حيث إنها علم - إذا كنا نعنى بهذا معرفة علمية بموجودات تجاوز ما هو محسوس - ليست حقيقة واقعية على الإطلاق كما يرى كانط؛ لأنه يمكن بيان أن كل البراهين المزعومة المقدمة حتى الآن ليست يقينية؛ أعنى أنها براهين كاذبة. ولذلك فإننا نستطيع أن نتساءل بصورة ملائمة عما إذا كانت الميتافيزيقا، منظورًا إليها كعلم، ممكنة.

وقد يبدو أن كل ذلك معقد وغامض، غير أنه ليس غامضًا من الناحية العملية كما يبدو عندما نلخصه باختصار. فمن جهة، يشير كانط نفسه إلى

الاستخدامات المختلفة لمصطلح "الميتافيزيقا"[1]. ومن جهة أخرى، يبين السياق بأى معنى يستخدم كانط المصطلح فى فقرة معينة. لكن الواقعة التى تقول إن المصطلح يحمل أكثر من معنى فى كتاباته ذات أهمية ما؛ لأن المرء إذا تجاهلها، فإنه قد يستنتج بسرعة أنه يناقض نفسه؛ إذ إنه يسلِّم بالميتافيزيقا فى موضع، ويرفضها فى موضع آخر، عندما قد لا يكون هناك تناقض على الإطلاق بالفعل.

٢ - لكن على الرغم من أن إمكان الميتافيزيقا كعلم (أعنى كعلم له موضوعاته الخاصة، ويجاوز التجربة الحسية) مشكلة مهمة بالنسبة لكانط، فإنه لا يعدو أن يكون سوى جزء من المشكلة العامة منظورًا إليها فى كتاب "نقد العقل الخالص". وقد يقال إن هذه المشكلة العامة هى مشكلة إمكان المعرفة القَبْلية.

ولا يعنى كانط بالمعرفة القَبْلية المعرفة التى تكون قَبْلية نسبيًا، أعنى بالنسبة لهذه التجربة أو تلك، أو بالنسبة لهذا النوع من التجربة أو ذاك. إذا وضع شخص ما ثوبًا بالقرب من النار حتى إنه يحترق، فإننا قد نقول إنه ربما يعرف قَبْليًا أن هذا سيحدث. أعنى أننا على أساس التجربة الماضية قد نعرف بصورة سابقة على فعله ما عساه أن يكون تأثيرها. إنه لا يجب عليه أن ينتظر ليرى ما سيحدث. بيد أن هذه المعرفة السابقة لا تكون قَبْلية إلا بالنسبة لتجربة معينة. ولا يفكر كانط فى هذه المعرفة القَبْلية نسبيًا. فهو يفكر فى المعرفة التى تكون قَبْلية بالنسبة لكل تجربة.

لكن يجب علينا هنا ألا نهتم باستنتاج النتيجة التى تقول إن كانط يفكر فى أفكار فطرية، التى يُفترض أنها توجد فى العقل الإنسانى قبل التجربة بمعنى زمنى لكلمة "قبل". إن المعرفة القَبْلية الخالصة لا تعنى المعرفة التى توجد فى العقل بوضوح قبل أن يبدأ فى أن يخبر أى شىء على الإطلاق: إنها تعنى المعرفة التى

(1) See. for example. B.. 809-70.

لا تستمد من التجربة، حتى إذا جعلت مظهرها مثل ما نسميه، عادة، "المعرفة" التى لا تكون إلا من أجل التجربة. انظر إلى العبارات الآتية الشهيرة التى تقتبس عادة: "ليس هناك شك فى أن كل معرفتنا تبدأ بالتجربة... ولكن على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ بالتجربة، فإنه لا يترتب على ذلك أنها تنشأ كلها من التجربة"[1]. يتفق كانط مع التجريبيين، مثل لوك، إلى حد أنه يقول إن "كل معرفتنا تبدأ بالتجربة". وهو يعتقد أن معرفتنا لا بد أن تبدأ بالتجربة؛ لأن الحواس تدفع ملكة المعرفة لأن تقوم بعملها. والحواس تتأثر بالموضوعات. ويقوم الذهن بتنظيم الإحساسات المعطاة، أعنى المادة الخام للتجربة. وفى نفس الوقت حتى إذا لم تكن أى معرفة سابقة على التجربة زمنيًا، فإنه من الممكن أن تستمد ملكة المعرفة عناصر قَبْلية من نفسها عند حاجة الانطباعات الحسية. وبهذا المعنى، لا تستمد العناصر القَبْلية من التجربة.

والآن، لماذا يعتقد كانط أنه يمكن أن تكون هناك معرفة قَبْلية؟. والرد هو أنه مقتنع بأن هذه المعرفة توجد بوضوح. إنه يتفق مع "ديفيد هيوم" فى أننا لا نستطيع أن نستمد الضرورة والكلية الصارمة[2] من التجربة. وينجم عن هذا، بالتالى، أن "الضرورة والكلية الصارمة هما علامتان أكيدتان للمعرفة القَبْلية وترتبطان بعضهما ببعض بصورة لا تنفصل"[3]. ومن اليسير أن نبيّن أن لدينا معرفة تجد تعبيرًا فى أحكام ضرورية وكلية. "فإذا أراد شخص مثالاً من العلوم، فإنه لا يجب عليه سوى أن ينظر إلى أى قضية فى الرياضيات. وإذا أراد مثالاً من عمليات الفهم الأكثر شيوعًا، فإن القضية التى تقول إن كل تغير لا بد أن تكون له

(1) B., 1.

(٢) الكلية التى تقوم على الاستقراء ليست، كما يرى كانط، صارمة، بل "مفترضة، ونسبية"، وتسمح بالاستثناءات. فإذا قلت، على أساس تجربتى الشخصية، إن الموجودات الإنسانية لا تعيش أكثر من مائة عام، فإن كلية هذا الحكم "مفترضة". الكلية الصارمة لا تسمح باستثناء ممكن (المؤلف).

(3) B., 4.

علّة يمكن أن تخدم غرضه[١]. وهذه القضية "ليست خالصة" بمصطلح كانط؛ بمعنى أن مفهوم التغير مستمد من التجربة. غير أن القضية، مع ذلك، هى قضية قَبْلية، حتى إن لم تكن نموذجًا للمعرفة القَبْلية الخالصة؛ لأنها حكم ضرورى وكلى بصورة صارمة.

هناك، من ثم، مجال معقول لمعرفة قَبْلية. ويعترف كانط بأنه مدين لـ "هيوم". إننى أعترف بصراحة بأن فكر هيوم هو الذى أيقظنى من سباتى العميق من عدة سنوات مضت، ووجه بحوثى فى مجال الفلسفة التأملية النظرية وجهة جديدة تمامًا"[٢]. لكن على الرغم من أن كانط كان مقتنعًا بمناقشة هيوم لمبدأ العلّية والتى تذهب إلى أنه لا يمكن تبرير عنصر الضرورة فى الحكم إلا على أسس تجريبية خالصة، فإنه رفض أن يقبل تفسير هيوم السيكولوجى لمصدرها عن طريق تداعى الأفكار. فإذا قلتُ إن كل حدث لا بد أن تكون له علّة، فإن حكمى يعبر عن معرفة قَبْلية: وهو ليس، ببساطة، التعبير عن التوقع المرتبط بالعادة الذى ينتجه تداعى الأفكار بصورة آلية. ويصر كانط على أن الضرورة ليست "ذاتية خالصة"؛ إذ إن اعتماد أى حدث، أو تغير على علّة يُعرف قبليًا. وأعنى بذلك، أن حكمى ليس، ببساطة، تعميمًا من خبرتى عن حالات معينة، وليس بحاجة إلى تأكيد تجربتى قبل أن أعرف صدقه. ومن ثم، على الرغم من أن هيوم كان محقًا فى القول إن العلاقة الضرورية بين حدث وعلّة لا تكون معطاة فى التجربة، فإن تفسيره السيكولوجى لمصدر فكرة الضرورة ناقص ولا يكفى. إن لدينا هنا نموذجًا لمعرفة قَبْلية. ولكنه ليس النموذج الوحيد على الإطلاق. وربما يكون هيوم قد وجه انتباهه أساسًا إلى العلاقة العلّية، لكن كانط "سرعان ما يجد أن مفهوم الارتباط بين العلّة والمعلول ليس هو المفهوم الوحيد على الإطلاق الذى عن طريقه يفكر الفهم فى صنوف الربط بين الأشياء قبليًا[٣]. ومن ثم هناك مجال معقول للمعرفة القَبْلية.

---

(1) B., 4-5.
(2) Prol., Foreword.
(3) Prol., Foreword.

لكن إذا كانت هناك بالتأكيد معرفة قَبْلية، فلماذا يتساءل كانط لماذا تكون ممكنة؟ لأنها إذا كانت فعلية، فإنها تكون ممكنة بصورة واضحة. والرد هو، بالتأكيد، أنه فى حالة تلك المجالات (الرياضيات والفيزياء الخالصة)، حيث تكون هناك معرفة قَبْلية بصورة واضحة، كما يقتنع كانط، فإن السؤال ليس هو كيف تكون هذه المعرفة ممكنة (وبصورة أفضل عما إذا كانت ممكنة)، وإنما كيف تكون ممكنة. وإذا سلّمنا بإمكانها (لأنها فعلية) فكيف يكون هذا الإمكان ممكنًا؟ كيف يمكن أن تكون لدينا المعرفة القَبْلية التى تكون لدينا فى الرياضيات مثلاً؟

ومع ذلك فإن الزعم بوجود معرفة قَبْلية فى حالة الميتافيزيقا النظرية التأملية هو موضع شك. فهنا نتساءل، بالتالى، عما إذا كانت ممكنة بدلاً من أن نتساءل كيف تكون ممكنة. إذا كانت الميتافيزيقا تزودنا بمعرفة عن الله، أو عن الخلود مثلاً، فإن هذه المعرفة لابد أن تكون قَبْلية، بناء على وجهة نظر كانط عن الميتافيزيقا. إنها يجب أن تكون مستقلة عن التجربة، بمعنى أنها لا تعتمد منطقيًا على أحكام تجريبية خالصة. لكن هل الميتافيزيقا النظرية التأملية تمدنا بهذه المعرفة؟ هل هى تستطيع أن تفعل ذلك من حيث المبدأ؟

٣ – ويجب علينا الآن أن نجعل هذه المشكلات أكثر دقة. ولكى نقوم بذلك لا بد أن نرجع إلى تمييز كانط بين أنواع مختلفة من الحكم.

فمن جهة يجب علينا أن نميز بين أحكام تحليلية وأحكام تركيبية. الأحكام التحليلية هى تلك الأحكام التى يكون فيها المحمول متضمنًا فى مفهوم الموضوع. وهى "أحكام شارحة"[١]؛ لأن المحمول لا يضيف شيئًا إلى مفهوم الموضوع لم يكن متضمنًا فيه من قبل، بصورة واضحة أو بصورة ضمنية. ويعتمد صدقها على قانون التناقض. فنحن لا نستطيع أن ننكر القضية دون أن نقع فى تناقض منطقى. ويقدم كانط أمثلة منها "كل الأجسام ممتدة"؛ لأن فكرة الامتداد متضمنة فى فكرة

---

(1) B., 11, A., 7.

الجسم. أما الأحكام التركيبية (التأليفية) فإنها تثبت، أو تنفى، محمــولاً لموضــوع. والذى لا يكون متضمنًا فى مفهوم الموضوع. ومن ثم فإنها تُسمى "أحكامًا زائــدة"، أو "أحكامًا موسعة"[١]؛ لأنها تضيف شيئًا إلى مفهوم الموضوع. والقضية التى تقول "كل الأجسام ثقيلة" هى، كما يرى كانط، نموذج لحكم تركيبـــى؛ لأن فكـــرة الثقـــل ليست متضمنة فى مفهوم الجسم من حيث هو كذلك.

وعلينا الآن أن نقوم بتمييز أبعد داخل الفئة العامة للأحكام التركيبية. فهنـــاك شىء يضاف إلى مفهوم الموضوع فى كل الأحكام التركيبية، كما رأينـــا. وتتأكــد علاقة ما (إذا ما حصرنا انتباهنا فى الحكم الإيجابى) بين المحمـــول والموضـــوع، لكن لا يمكن الحصول على المحمول من الموضوع بالتحليل المحض، إن جاز هذا التعبير. ومن ثم فإن هذه العلاقة قد تكون حقيقية أو ممكنة؛ ومن ثم فإنها لا تُعطى إلا فى التجربة وبواسطة التجربة. وعندما يكون الأمر كذلك، فإن الحكـــم يكـــون تركيبيًا بصورة بعدية. خذ هذه القضية "كل أعضاء القبيلة س قصار القامة"، ودعنا نفترض أنها قضية صادقة. إنها قضية تركيبية؛ لأننا لا نستطيع أن نستخلص فكرة القصر بالتحليل المحض من مفهوم عضوية القبيلة س[٢]. بيد أن العلاقة بين القصر وعضوية القبيلة لا تُعطى إلا فى التجربة وعن طريق التجربة، والحكم هو ببساطة نتيجة سلسلة من الملاحظات. وكليته ليست صارمة، ولكنهـــا مفترضـــة ونـــسبية. وحتى إذا لم يكن فى هذه اللحظة أى عضو من أعضاء القبيلة ليس قصير القامـــة، فإنه قد يكون هناك عضو، أو أكثر، طويلاً فى المستقبل. إننا لا نستطيع أن نعرف قبليًا أن كل الأعضاء قصار القامة: إنها ببساطة واقعة ممكنة.

---

(1) B., II, A., 7.

(٢) يمكن أن يتحول الحكم، بالتأكيد، إلى حكم تحليلى بتعريف عضوية القبيلة بأنها تتضمن فكرة القـــصر، لكن يجب علينا، بالتالى، أن نسير فى مجال التعريفات اللفظية ومضامينها، ولا نعالج حقيقـــة واقعيـــة تجريبية، أى إننا لا نعالج القبيلة من حيث إنها توجد بالفعل (المؤلف).

لكن هناك، كما يرى كانط، فئة أخرى من القضايا التى يكون فيها الارتباط بين المحمول والموضوع ضروريًا وكليا بصورة صارمة، على الرغم من أننا لا نعرفه بالتحليل المحض لمفهوم الموضوع. وتُسمى هذه القضايا "القضايا التركيبية القَبْلية. ويقدم كانط مثالاً هو "كل شيء يحدث له علّة"(١). فالقضية تركيبية؛ لأن المحمول له علّة ليست متضمنة فى مفهوم ما يحدث، أعنى مفهوم حدث ما. إنها حكم زائد، وليست حكمًا شارحًا. لكنها قَبْلية فى نفس الوقت؛ لأنها تتميز بالضرورة والكلية الصارمة، علامتا الأحكام القَبْلية. إن القضية التى تقول "كل ما يحدث له علّة" لا تعنى أن كل الأحداث لها علل، ومن المعقول أن نتوقع، ما لم تبين التجربة خلاف ذلك، أن أحداث المستقبل سيكون لها علّل أيضًا. إنها تعنى أن كل حدث له علّة، بدون أى استثناء ممكن. وتعتمد القضية، بالتأكيد، على التجربة بمعنى ما، وهو أننا نتعرف أشياء تحدث، أو على أحداث. بيد أن الارتباط بين المحمول والموضوع يُعطى قبليًا. إنه ليس تعميمًا محضًا من التجربة، وصلنا إليه بالاستقراء، ولا يحتاج إلى تأكيد تجريبى. فنحن نعرف قبليًا، أو مقدمًا أن كل حدث لا بد أن تكون له علّة، وملاحظة هذا الارتباط فى حالة الأحداث التى تقع بداخل مجال التجربة لا تضيف شيئًا إلى يقين الحكم.

وأعتقد أنه لا مجال هنا لأن نفسر مجرى المعضلة الموجودة عند كانط بمناقشة المسألة التى تثير جدلاً بالغًا حول القضايا التركيبية القَبْلية. ولكن من أجل مصلحة أى قارئ قد لا يكون على وعى تام بالحقيقة، فمن المناسب فقط أن نلاحظ أن وجود القضايا التركيبية القَبْلية قد اعترض عليه مناطقة محدثون بشدة، وبصفة خاصة التجريبيين والوضعيين بالتأكيد. إن منظورهم للمسألة يختلف عن منظور كانط إلى حد كبير، ولكننى لا أريد أن أدخل بالتفصيل فى هذا الموضوع. فالمسألة الرئيسية هى أنه بينما لا يسبب التمييز العام بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية صعوبة، فإن فلاسفة كثيرين يرفضون التسليم بأن هناك أى قضايا تركيبية

---

(1) B., 13, A., 9.

تكون قَبْلية. فإذا كانت قضية ضرورية، فإنها ستكون تركيبية بصورة بعدية، إذا استخدمنا لغة كانط. وبمعنى آخر، الارتباط التجريبى هو أنه إذا قامت قضية بشىء أكثر من تحليل معانى الألفاظ، أو توضيح معانى الرموز؛ أعنى أنها إذا قدمت لنا معلومات عن حقيقة ليست لغوية، فإن الارتباط بين المحمول والموضوع لا يكون، ولا يمكن أن يكون، ضروريًا. إن كل القضايا التركيبية هى، فى واقع الأمر، بعدية بمصطلحات كانط. إن القضية التى يعتمد صدقها ببساطة على مبدأ التناقض هى، كما يقول كانط، قضية تحليلية. والقضية التى لا يعتمد صدقها على مبدأ التناقض لا يمكن أن تكون صادقة بالضرورة. ولا مجال لفئة ثالثة من القضايا بجانب القضايا التحليلية من جهة، والقضايا التجريبية من جهة أخرى (أعنى القضايا التى تناظر الأحكام التركيبية البعدية عند كانط).

ومع ذلك فإن كانط مقتنع بأن هناك قضايا تركيبية قَبْلية؛ أعنى قضايا ليست "تفسيرية" فحسب، وإنما توسع معرفتنا بالواقع، وتكون فى الوقت نفسه قَبْلية (أعنى أنها ضرورية، وكلية بصورة صارمة). إن المشكلة العامة هى، بالتالى، كيف تكون المعرفة القَبْلية ممكنة؟ وكيف تكون القضايا التركيبية القَبْلية ممكنة؟ كيف يمكن أن نعرف أى شىء عن الواقع بصورة قَبْلية؟ بيد أن هذا السؤال العام يمكن أن ينحل إلى أسئلة جزئية عديدة عندما نمعن الفكر ونتساءل أين توجد القضايا التركيبية القَبْلية.

إنها لا بد أن توجد فى الرياضيات أولاً. "لا بد أن نلاحظ فى البداية أن القضايا الرياضية الملائمة هى باستمرار أحكام قَبْلية وليست تجريبية؛ لأنها تحتوى على مفهوم الضرورة، الذى لا يمكن أن يُستمد من التجربة"[1]. فالقضية ٥ + ٧ = ١٢ ليست تعميمًا تجريبيًا يسمح باستثناءات ممكنة. إنها قضية ضرورية. ومع ذلك، فإن هذه القضية ليست فى الوقت ذاته، كما يرى كانط، تحليلية بالمعنى الذى وصفناه من قبل: إنها قضية تركيبية؛ إذ أننا لا نحصل على مفهوم العدد ١٢، ولا

---

(1) B., 14.

يمكن أن نحصل عليه، بالتحليل المحض لفكرة الاتحاد بين العدد ٧ والعدد ٥؛ لأن هذه الفكرة لا تتضمن بذاتها مفهوم العدد ١٢ من حيث إن العدد المعين ينتج من الاتحاد. إننا لا نستطيع أن نصل إلى العدد ١٢ إلا عن طريق الحدس. "إن القضية الرياضية هى، بالتالى، تركيبية باستمرار"[١]، أعنى أنها قضية تركيبية قَبْلية؛ لأنها كما رأينا، قضية ضرورية، وبالتالى لا يمكن أن تكون تركيبية بعدية.

وعلى نحو مماثل، فإن قضايا الهندسة الخالصة هى أيضًا قضايا تركيبية قَبْلية. فعلى سبيل المثال القضية "الخط المستقيم هو أقصر خط بين نقطتين" هى قضية تركيبية؛ لأن مفهومى عن "مستقيم" لا يحتوى على فكرة عن الكم، وإنما على الكيف فقط. ومن ثم فإن مفهوم "الأقصر" هو إضافة، ولا يمكن أن يُستمد عن طريق أى تحليل من مفهوم الخط المستقيم. وبالتالى فإن الحدس يساعدنا هنا، وعن طريقه فقط يكون هذا التركيب (التأليف) ممكنًا[٢]. لكن هذه القضية ضرورية، وقَبْلية بالتالى، إلى جانب كونها تركيبية. إنها ليست تعميمًا تجريبيًا.

ويرى كانط أن علماء الهندسة يستطيعون أن يستخدموا بعض القضايا التحليلية، غير أنه يصر على أن كل قضايا الرياضيات البحتة هى قضايا تركيبية قَبْلية. وقضايا الرياضيات البحتة ليست عنده، كما هى عند ليبنتس، علمًا تحليليًا بسيطًا، يعتمد على مبدأ التناقض: فهى بنائية فى طابعها. وهناك الكثير الذى سنقوله فى الفصل القادم عن تصور كانط للرياضيات، عندما نعالج نظريته عن المكان والزمان. ويكفى فى نفس الوقت أن نلاحظ السؤال الذى ينشأ من نظريته التى تذهب إلى أن القضايا الرياضية هى قضايا تركيبية قَبْلية؛ أعنى كيف يكون العلم الرياضى البحت ممكنًا؟ إننا نعرف بالتأكيد حقائق رياضية قَبْلية. ولكن كيف يمكن أن نعرف ذلك؟

---

(1) B., 16.
(2) Ibid.

وثانيا، توجد القضايا التركيبية القَبْلية فى الفيزياء أيضًا. خذ القضية "فى كل تغيرات العالم المادى تبقى كمية المادة ثابتة لا تتغير" مثلاً، هذه القضية، كما يرى كانط، ضرورية، وقبْلية بالتالى. بيد أنها تركيبية أيضًا؛ لأننا لا نتصور ثبات المادة فى مفهوم المادة، وإنما نتصور وجودها فى المكان فحسب، الذى تشغله. إن الفيزياء بوجه عام لا تتكون، بالتأكيد، من قضايا تركيبية قَبْلية. لكن "العلم الطبيعى (وأعنى الفيزياء) يتضمن بداخله أحكامًا تركيبية قَبْلية كمبادئ"[1]. وإذا أطلقنا على هذه المبادئ علما طبيعيًا خالصًا، أو الفيزياء الخالصة، فإن السؤال ينشأ وهو "كيف يكون العلم الطبيعى الخالص، أو الفيزياء، ممكنا؟". لكن كيف يمكن أن يكون لدينا هذا العلم؟

يعتقد كانط أن هناك قضايا تركيبية قَبْلية فى الأخلاق. لكن هذا الموضوع يمكن أن يُترك للفصل الخاص بنظرية كانط الأخلاقية؛ لأننا سنعالج هنا المشكلات التى أثيرت ونوقشت فى كتاب "نقد العقل الخالص". ومن ثم فإننا نأتى إلى موضوع الميتافيزيقا. إذا نظرنا إلى الميتافيزيقا، فإننا نجد أنها لا تهدف، ببساطة، إلى تحليل مفاهيم. إنها تتضمن، بالفعل، قضايا تحليلية، ولكنها ليست قضايا ميتافيزيقية، إذا تحدثنا بدقة. فالميتافيزيقا تهدف إلى توسيع معرفتنا بالواقع. ومن ثم، فإنها قضايا لا بد أن تكون تركيبية. وفى الوقت نفسه إذا لم تكن علمًا تجريبيًا (وهى ليست كذلك)، فإن قضاياها لا بد أن تكون قَبْلية. وينجم عن هذا، بالتالى، أنه إذا كانت الميتافيزيقا ممكنة، فإنها لا بد أن تتكون من قضايا تركيبية قَبْلية. "وهكذا فإن الميتافيزيقا تتكون ببساطة، بناء على هدفها على الأقل، من قضايا تركيبية قَبْلية"[2]. ويقدم كانط مثالا هو هذه القضية "لا بد أن يكون للعالم بداية[3].

---

(1) B., 17.

(2) B., 18.

(3) Ibid.

بيد أن ادعاء الميتافيزيقا أن تكون علما هو أمر مشكوك فيه، كما رأينا. ومن ثم فإن السؤال لن يكون كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة كعلم، بقدر ما يكون عما إذا كانت ممكنة. ومع ذلك، فإنه يجب علينا فى هذه المسألة أن نشير إلى تمييز قمنا به من قبل، وهو التمييز بين الميتافيزيقا بوصفها ميلاً طبيعيًا، والميتافيزيقا بوصفها علمًا. ولما كان كانط يعتقد أن العقل البشرى مجبر بطبيعته أن يثير مشكلات لا يمكن الإجابة عنها تجريبيًا، فإنه يستطيع أن يتساءل بصورة ملائمة كيف تكون الميتافيزيقا، منظورًا إليها على أنها ميل طبيعى، ممكنة. لكن من حيث إنه يشك فيما إذا كان ادعاء الميتافيزيقا لأن تكوّن علمًا، لديه القدرة على أن يجيب عن مشكلاته الخاصة، هو ادعاء له ما يبرره، فإن السؤال هنا يكون، بالفعل، عما إذا كانت الميتافيزيقا منظورًا إليها كعلم ممكنة.

وبالتالى فإننا نواجه أربعة تساؤلات. أولاً: كيف تكون الرياضيات البحتة (الخالصة) ممكنة؟ وثانيًا: كيف يكون العلم الطبيعى الخالص، أو الفيزياء الخالصة ممكنة؟ وثالثًا: كيف تكون الميتافيزيقا، منظورًا إليها كميل طبيعى، ممكنة؟ ورابعًا: هل الميتافيزيقا، منظورًا إليها كعلم، ممكنة؟. ويعالج كانط هذه التساؤلات فى كتابه "نقد العقل الخالص".

٤ – إذا نظرنا إلى السؤال العام: كيف تكون المعرفة القَبْلية ممكنة، أو كيف تكون الأحكام التركيبية القَبْلية ممكنة؟ وإذا وضعنا فى اعتبارنا فى الوقت نفسه اتفاق كانط مع هيوم فيما يخص عدم إمكان استمداد الضرورة والكلية الصارمة من معطيات تجريبية، فإننا يمكن أن نرى كم يكون صعبًا بالنسبة له أن يؤكد أن المعرفة تكمن، ببساطة، فى اتفاق الذهن مع موضوعاته. وسبب هذا واضح وجلى. فإذا كان يجب على الذهن أن يتفق مع الموضوعات، لكى يعرفها، وإذا كان لا يستطيع فى الوقت ذاته أن يجد فى هذه الموضوعات، منظورًا إليها على أنها معطاة تجريبيًا، علاقات ضرورية، فإنه يستحيل أن نفسر كيف نستطيع أن

نصنع أحكامًا ضرورية وكلية بصورة صارمة يمكن التحقق منها من حيث إنها حقيقية، ويجب التحقق منها باستمرار، كما نعرف مقدمًا أو بصورة قَبْلية. إننا لا نجد فحسب أن الأحداث التى نخبرها لا بد أن تكون لها علّل مثلاً؛ فنحن نعرف مقدمًا، أيضًا، أن كل حدث لا بد أن تكون له علّة. غير أننا إذا رددنا التجربة إلى ما هو معطى فقط، فإننا لا نستطيع أن نكتشف هناك علاقة علّية ضرورية. ومن ثم من المستحيل أن نفسر معرفتنا بأن كل حدث لا بد أن تكون له علّة بناء على افتراض مؤداه أن المعرفة تكمن ببساطة فى اتفاق الذهن مع الموضوعات.

ومن ثم يفترض كانط فرضًا آخر. "فحتى الآن يُفترض أن كل معرفتنا لابد أن تتفق مع موضوعات. بيد أن كل المحاولات للتيقن من أى شيء عنها قبليًا عن طريق مفاهيم، ولتوسيع معرفتنا بالتالى تخفق إخفاقًا تامًا بناء على هذا الفرض. دعنا نحاول، بالتالى، عما إذا كنا لا نصنع تقدمًا أفضل فى مهام الميتافيزيقا إذا افترضنا أن الموضوعات لا بد أن تتفق مع معرفتنا. ويتفق هذا الفرض فى جميع الأحوال مع الإمكان الذى نبحث عنه بصورة أفضل، أعنى إمكان معرفة الموضوعات بصورة قَبْلية الذى يحدد شيئًا عنها قبل أن تُعطى لنا" (١).

ويرى كانط أن هذا الفرض يشبه ذلك الفرض الذى افترضه «كوبرنيقوس». فقد رأى كوبرنيقوس أنه على الرغم من أنه يبدو أن الشمس تتحرك حول الأرض من الشرق إلى الغرب، فإننا لا نستطيع أن نستنتج من ذلك أن الأرض ثابتة، وأن الشمس تتحرك حول أرض ثابتة، وذلك لأن حركة الشمس التى نلاحظها ستكون هى هى تمامًا (أعنى أن الظواهر ستكون ما هى عليه تمامًا) إذا كانت هى الأرض التى تتحرك حول الشمس، والملاحظ الإنسانى معها. إن الظواهر المباشرة ستكون هى هى بناء على كلا الفرضين. إن السؤال هو عما إذا لم تكن هناك ظواهر فلكية لا يمكن تفسيرها إلا بناءً على الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون، أو

(1) B., XVI.

التى يمكن تفسيرها، على أية حال، بناءً على الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون، بصورة أفضل وبصورة اقتصادية أكثر من تفسيرها بناء على الفرض الذى يقول إن الأرض هى المركز. وقد بيَّن بحث فلكى فيما بعد أن الأمر هو هكذا بالفعل. ويفترض كانط، على نحو مماثل، أن الواقع التجريبى يبقى على ما هو عليه حتى بناءً على الفرض الذى يقول إنه لكى نعرف الموضوعات (أعنى لكى تكون الموضوعات موضوعات، إذا كنا نعنى "بالموضوع" موضوعًا للمعرفة)، فإنها لا بد أن تتفق مع الذهن، وليس العكس. وإذا استطعنا أن نفسر المعرفة القَبْلية بناء على الفرض الجديد، وليس بناء على الفرض القديم، فإن هذه ستكون حجة واضحة لصالح الفرض الجديد.

ولا تتضمن "نظرية كانط الكوبرنيقية" وجهة النظر التى تقول إنه يمكن رد الواقع إلى الذهن البشرى وأفكاره. فهو لا يفترض أن الذهن البشرى يخلق الأشياء، بقدر ما يتعلق الأمر بوجودها، بالتفكير فيها. إن ما يفترضه هو أننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء، وأنها لا يمكن أن تكون موضوعات لمعرفتنا، إلا من حيث إنها تخضع للشروط القَبْلية للمعرفة من جانب الذات. وإذا افترضنا أن الذهن الإنسانى سلبى بصورة خالصة فى المعرفة، فإننا لا نستطيع أن نفسر المعرفة القَبْلية التى نمتلكها بدون شك. ومن ثم دعنا نفترض أن الذهن نشط وإيجابى. إن هذا النشاط لا يعنى بالأحرى أن الذهن يفرض، من حيث هو كذلك، صوره الخاصة بالمعرفة، التى يحددها بناء الحساسية الإنسانية والفهم، على مادة التجربة، كما يعنى أننا لا نعرف الأشياء إلا عن طريق هذه الصور. غير أننا إذا تحدثنا عن الذهن الذى يفرض صوره المعرفية الخاصة على المادة الخام للمعرفة، إن جاز هذا التعبير، فإن هذا يجب ألا يؤخذ على أنه يعنى أن الذات الإنسانية تقوم بذلك بوعى ونية ثابتة. إن الموضوع من حيث إنه معطى لتجربة واعية، الموضوع الذى نفكر فيه (شجرة مثلاً) يخضع للصور المعرفية هذه التى تفرضها الذات عن طريق ضرورة طبيعية؛ بسبب بنائها الطبيعى من حيث إنها ذات تعرف. ومن ثم فإن الصور

المعرفية تحدد إمكان الموضوعات، إذا أخذنا كلمة «الموضوع» لتشير إلى موضوع للمعرفة من حيث هو كذلك بصورة دقيقة. وإذا أخذنا هذه الكلمة (موضوع) لتشير إلى أشياء فى ذاتها؛ أعنى إلى أشياء كما توجد بصرف النظر عن أى علاقة بالذات التى تعرف، فإننا لا نستطيع أن نقول، بالتأكيد، إن الذهن الإنسانى هو الذى يحددها.

وربما يمكن أن تتضح المسألة قليلاً بالعودة إلى المثال الأولى الخاص بشخص يلبس نظارات لونها أحمر. فمن جهة يتضح أن الشخص الذى يرى العالم أحمر؛ لأنه يلبس نظارات لونها أحمر لا يخلق الأشياء التى يراها بالمعنى الذى يكون به الله خالقًا. وإذا لم توجد أشياء تؤثر عليه، أعنى أشياء تثير قوة الرؤية عنده، فإنه لا يرى أى شىء على الإطلاق. ومن جهة أخرى لا يستطيع أن يرى شيئًا، أعنى أنه لا شىء يمكن أن يكون بالنسبة له موضوعًا للرؤية إذا لم يره بوصفه أحمر. وفى نفس الوقت لكى نجعل المماثلة ممكنة التطبيق، لا بد أن نضيف المسألة المهمة الآتية. إن الشخص الذى يلبس نظارات لونها أحمر يفعل ذلك متعمدًا؛ فهو باختياره هو يرى الأشياء حمراء. ومن ثم يجب علينا أن نتخيل شخصًا مولودًا بقوة الرؤية المعدَّة على نحو يجعله يرى كل الأشياء حمراء. إن العالم المقدم له فى التجربة سيكون، بالتالى، عالمًا أحمر. وهذه هى، بالفعل، نقطة الانطلاق لتأمله. ومن ثم فإن فرضين يكونان ممكنين. فقد يكون أن كل شىء أحمر، أو قد يكون للأشياء ألوان مختلفة[١]، ولكنها تبدو حمراء بسبب عامل ذاتى. وتلقائيًا يتمسك الإنسان بالفرض الأول بصورة طبيعية. لكنه يجد بمرور الزمن صعوبة فى تفسير وقائع معينة بناء على هذا الفرض. ولذلك فإنه قد ينساق إلى النظر فى الفرض البديل. وإذا وجد أنه يمكن تفسير وقائع معينة بناء على الفرض الذى يقول إن كل الأشياء حمراء بالفعل، فإنه يتمسك بالفرض الثانى. إنه لن يكون

(١) مسموح لى أن أستخدم لغة الحياة اليومية العادية لأغراض هذه المماثلة. فهى بوضوح مماثلة أو مثال، وليست بيانًا قائمًا على التمعن والتفكير عن الحالة الأنطولوجية للألوان (المؤلف).

قادرًا، بالفعل، على أن يرى الألوان "الحقيقية" للأشياء. إن الظواهر ستكون هى هى بالنسبة له بعد تغييره للفرض كما كانت من قبل، تمامًا كما تكون الحركة الظاهرية للشمس هى هى بالنسبة للشخص الذى يقبل الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون مثلما تكون بالنسبة للشخص الذى يقبل الفرض الذى يقول إن الأرض هى مركز الكون. بيد أنه يعرف لماذا تبدو الأشياء كما تبدو. إن الشخص الذى يقبل الفرض الذى يقول إن الشمس هى مركز الكون يعرف أن الحركة الظاهرية للشمس حول الأرض ترجع إلى حركة الأرض وإلى حركته هو معها. والشخص الذى يرى كل الأشياء حمراء يكون لديه سبب لأن يفترض أن ظهور الأشياء هذا يرجع إلى شرط بداخله. وعلى نحو مماثل، فإن الشخص الذى يقبل "ثورة كانط الكوبرنيقية" سيكون لديه سبب لأن يعتقد أن الطرق المعينة التى تبدو له فيها الأشياء (بوصفها منظمة فى المكان مثلاً، ومن حيث إنها ترتبط بعضها ببعض بعلاقات علّية ضرورية)، ترجع إلى شروط قَبْلية ذاتية للمعرفة بداخله. إنه لا يستطيع، بالفعل، أن يعرف الأشياء بمعزل عن خضوعها لهذه الشروط، أو الصور القَبْلية، وإنما يعرف لماذا يكون العالم التجريبى هو ما هو عليه بالنسبة لوعيه.

لقد لاحظنا من قبل إشارة كانط فى تصديره لكتابه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علمًا" إلى تأثير هيوم على تفكيره. ويلفت الانتباه فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه "نقد العقل الخالص" إلى تأثير الرياضيات والفيزياء فى أنهما أوحت إليه بفكرة "ثورته الكوبرنيقية". فقد حدثت الثورة فى الرياضيات فى مرحلة مبكرة جدًا. وأيًا كان اليونان هم أول من برهنوا على خصائص المثلث المتساوى الساقين، فإن ضوءًا جديدًا لا بد أن يكون قد خطر بباله؛ لأنه رأى أنه لا يكفى التأمل سواء فى رسم المثلث أو فى فكرته الموجودة فى عقله. لقد كان عليه أن يبرهن على خصائص المثلث عن طريق عملية من عمليات البناء الفعال. ولم تصبح الرياضيات، بوجه عام، علمًا إلا عندما أصبحت بنائية طبقًا لمفاهيم قَبْلية. أما بالنسبة للفيزياء فإن الثورة حدثت فيها فى وقت متأخر. فمع تجارب "جاليليو"

و"تورشيللى" وآخرين، قد أشع ضوء جديد على الفيزيائيين؛ إذ إنهم فهموا على الأقل أنه على الرغم من أنه يجب على العالم أن يدنو، بالفعل، من الطبيعة ليتعلم منها، فإنه يجب عليه ألا يفعل هذا ببساطة بروح التلميذ. إنه يجب عليه، بالأحرى، أن يدنو منها بوصفه حكَمًا أو قاضيًا، ويجبرها على أن تجيب عن التساؤلات التى يسألها، أعنى بوصفه حكمًا أو قاضيًا يصر على أن يجيب شهود عن أسئلة يسألها وفقًا لخطة. إنه يجب عليه أن يأتى إلى الطبيعة بمبادئ فى يد ما، وتجربة فى يد أخرى ويجعلها تجيب عن أسئلة يسألها وفقًا لخطته أو هدفه. ويجب عليه ألا يسمح لنفسه أن يتعقبها مثل طفل يخضع لوصايا غيره. ولم يصبح التقدم الحقيقى ممكنًا فى علم الطبيعة إلا عندما أدرك الفيزيائيون أن الطبيعة لا بد أن تطابق، إذا جاز هذا التعبير، خططهم المسبقة[١]. وتفترض هاتان الثورتان فى الرياضيات والفيزياء أننا قد نمضى بصورة أفضل فى الميتافيزيقا إذا افترضنا أن الموضوعات لا بد أن تتفق مع الذهن، وليس العكس. ولا يمكن تفسير المعرفة القَبْلية، كما بيَّن هيوم، بناء على الفرض الثانى. ودعنا نرى بالتالى أنه يمكن تفسيرها بناء على الفرض الأول.

كيف تساعدنا "الثورة الكوبرنيقية" على تفسير المعرفة القَبْلية؟ إن مثالاً قد يساعدنا على تقديم فكرة أولية. إننا نعرف أن كل حدث لا بد أن تكون له علّة. بيد أن قدرًا من الملاحظة لأحداث معينة لا تخدمنا، كما بيَّن هيوم، فى إنتاج هذه المعرفة. واستنتج هيوم من ذلك أننا لا نستطيع أن نفترض أننا نعرف أن كل حدث له علّة. فكل ما يمكن أن نفعله هو أننا نحاول أن نجد تفسيرًا

بالتأكيد، إن كل حدث لا بد أن تكون له علّة. وهذا مثل للمعرفة القَبْلية. فبناء على أى شرط تكون ممكنة؟ إنها لا تكون ممكنة إلا بناء على شرط هو أن الموضوعات، لكى تكون موضوعات (أعنى لكى تُعرف) لا بد أن تخضع لمفاهيم

---

(١) يتضح أن كانط لم يصور الفيزيائى بأنه يدرك نظريات مسبقة فى الطبيعة. إنه يفكر فى عمليات الفرض، والاستنباط، والتجربة المحكمة، التى لا يكون الفيزيائى فيها مجرد مستقبل سلبى لانطباعات من الطبيعة (المؤلف).

قَبْلية أو مقولات الفهم الإنسانى، التى تكون العلّية إحداها؛ لأنه فى هذه الحالة لا يدخل شىء مجال تجربتنا إلا من حيث إنه يمثل العلاقة العلّية، مثلما – لنستخدم مثالنا السابق- لا يمكن أن يدخل شىء مجال رؤية الشخص الذى تكون قوة الرؤية عنده مؤلفة على نحو حتى إنه يرى كل الأشياء حمراء، ولا يراها إلا بوصفها كذلك. وإذا كانت موضوعات التجربة يحددها بالضرورة فرض مقولات عقلية، أو تكوّنها من حيث إنها كذلك، وإذا كانت العلّية إحدى هذه المقولات، فإننا نستطيع أن نعرف مقدمًا أو بصورة قَبْلية أنه لا شىء يحدث بداخل المجال الكلى للتجربة الإنسانية بدون علّة. ونستطيع عن طريق مدّ هذه الفكرة إلى ما وراء النموذج الوحيد للعلّية أن نفسر إمكان المدى الكلى للمعرفة القَبْلية.

لقد تحدثت عن "فرض" كانط، وهو فرض من جهة تصوره الأولى بالتأكيد. "ودعنا نرى عما إذا كنا نستطيع أن نتقدم بصورة أفضل بافتراض أن..." يمثل نوع الطريقة التى يقدم بها كانط فكرته. بيد أنه يرى أنه، على الرغم من أن الفكرة تفترضها الثورة فى الفلسفة الطبيعية أو الفيزياء، فإننا لا نستطيع، فى الفلسفة النقدية، أن نجرى تجارب على موضوعات بطريقة تماثل تلك التى يستطيع بها الفيزيائى أن يقوم بتجارب. فنحن نهتم بالعلاقة بين الموضوعات والوعى بوجه عام، ولا نستطيع أن ننزع الموضوعات من علاقتها بالذات التى تعرف لنرى عما إذا كان هذا يمثل أهمية بالنسبة لها أم لا. وهذا الإجراء مستحيل من حيث المبدأ. ومع ذلك إذا تمكنا فى الوقت ذاته من أن نفسر ما لا يمكن تفسيره بأية طريقة أخرى بناء على الفرض الجديد، وإذا نجحنا فى الوقت نفسه فى البرهنة على القوانين التى تكمن بصورة قَبْلية فى أساس الطبيعة (منظورًا إليها على أنها مجموع الموضوعات الممكنة للتجربة)، فإننا ننجح فى البرهنة على صحة وجهة النظر المفترضة فى البداية بوصفها فرضًا.

٥ – ومن ثم "فإن هناك مصدرين للمعرفة الإنسانية، ربما ينبثقان من جذر عام ومشترك بيد أنه ليس معروفًا، وهما الحساسية والفهم. عن طريق

الحساسية تُعطى لنا الموضوعات، وعن طريق الفهم نفكر فيها"[1].
ويميز كانط هنا بين الحس أو الحساسية، والفهم، ويخبرنا بأن الموضوعات تُعطى عن طريق الحس ونفكر فيها عن طريق الفهم. بيد أن هذا القول ربما يسبب سوء تصور لما يعنيه، وبالتالى لا بد أن أعلق عليه باختصار.

لقد رأينا أن كانط لا يتفق مع التجريبيين فى أن كل المعرفة الإنسانية تُستمد من التجربة؛ لأن هناك معرفة قَبْلية لا يمكن تفسيرها بناء على مبادئ تجريبية خالصة. ويتفق فى الوقت نفسه مع التجريبيين فى هذه النقطة وهى أن الموضوعات تُعطى لنا فى التجربة الحسية. غير أن كلمة "تُعطى" يمكن أن تكون مضللة. وإذا وضعنا المسألة بصورة أكثر دقة، فإننا نقول إن التفكير لا يؤثر فى الموضوعات إلا عندما تُعطى للحس، غير أنه لا ينجم عن ذلك أن ما "يُعطى" ليس تركيبًا بالفعل للمادة والصورة، الصورة التى تفرضها الحساسية الإنسانية. ولقد كان اقتناع كانط بأن المعطى هو هذا التركيب فى حقيقة الأمر. ومن ثم لا بد أن تؤخذ كلمة "معطى" على أنها تعنى المعطى للوعى، بدون أن يلزم عن ذلك أن تدرك الحواس الأشياء فى ذاتها، أعنى الأشياء كما توجد باستقلال عن الفاعلية المؤلفة للذات الإنسانية. إن التجربة الحسية نفسها تحتوى على هذه الفاعلية، أعنى التركيب (التأليف) فى العيانات الحسية القَبْلية للمكان والزمان. إن الأشياء فى ذاتها لا تُعطى لنا كموضوعات على الإطلاق؛ أى ما يجده الفهم أمامه، إن جاز هذا التعبير، من حيث إن المعطى هو، بالفعل، تركيب من الصورة والمادة. ثم يقوم الفهم بتركيب (تأليف) معطيات العيان الحسى وفقًا لمفاهيمه أو مقولاته (اللا تجريبية).

ومن ثم فإن الحساسية والفهم يتضافران معًا فى تكوين التجربة وتحديد الموضوعات من حيث إنها موضوعات، على الرغم من أنه يمكن التمييز بين إسهاماتها. ويعنى هذا، بالتالى، أن وظيفة المفاهيم الخالصة، أو مقولات الفهم هى

(1) B., 29; A., 19.

تركيب (تأليف) معطيات العيان الحسى. ولذلك لا يمكن تطبيقها على حقائق ليست معطاة، ولا يمكن أن تُعطى، فى التجربة الحسية. وينجم عن هذا أنه لا يمكن لميتافيزيقا تكمن فى استخدام المفاهيم الخالصة أو مقولات الفهم (مثل مفهومى العلّة والجوهر) لكى تجاوز التجربة، كما يرى كانط، وتصف واقعًا مجاوزًا لما هو حسى أن تزعم بصورة مشروعة أنها علم. ومن مهام الفيلسوف أن يبين، بالفعل، عدم جدوى هذا الزعم.

ومن ثم فإن وظيفة المفاهيم الخالصة أو مقولات الفهم هى تركيب (تأليف) تعدد الحس؛ أى إن استخدامها يكمن فى تطبيقها على معطيات العيان الحسى. لكن هناك أيضًا أفكارًا معينة، مع إنها ليست مجرد تجريدات من التجربة، لا يمكن أن تنطبق فى الوقت ذاته على معطيات العيان الحسى. فهى تجاوز التجربة بمعنى أنه ليست هناك موضوعات معطاة، أو يمكن أن تعطى، داخل التجربة تناظرها. ومن هذه الأفكار فكرة النفس من حيث إنها مبدأ روحى. وفكرة الله مثلاً. فكيف تُنتج مثل هذه الأفكار؟ إن العقل الإنسانى لديه ميل طبيعى لأن يبحث عن مبدأ الوحدة اللامشروط(١) لوحدة كل تفكير فى فكرة النفس من حيث إنها ذات مفكرة، أو من حيث إنها أنا. ويبحث عن المبدأ اللامشروط لوحدة كل موضوعات التجربة فى فكرة الله، الموجود الكامل بصورة أكثر سموًا. وينسب كانط هذه "الأفكار الترنسندنتالية"، كما يسميها كانط إلى العقل. ومن ثم يجب علينا أن نلاحظ أن كانط يستخدم هذه الكلمة بدرجات متنوعة من الدقة. فعندما يسمى كتابه الأول "نقد العقل الخالص" فإن كلمة "عقل"، من حيث إنها تشمل المضامين العامة للعمل، تتضمن الحساسية، والفهم، والعقل بالمعنى الضيق. وبهذا المعنى الضيق يتميز العقل عن الفهم ويتميز أكثر عن الحساسية. فهو يشير إلى العقل الإنسانى من حيث إنه يحاول أن يوحد المتعدد بأن يرده إلى مبدأ لا مشروط، مثل الله.

---

(١) "اللامشروط" من حيث إنه يتجاوز الشروط الذاتية للحساسية والفهم (المؤلف).

ومن ثم فإن كانط لا يقلل على الإطلاق من شأن هذا الميل الطبيعى للعقــل، منظورًا إليه فى ذاته. فهو على العكس يرى أن الأفكــار الترنــسندنتالية تمــارس وظيفة مُنظِمة هامة، ففكرة العالم بوصفها كلاً، أى النسق الكلى للظواهر المرتبطة عليًا، تدفعنا إلى تطوير فروض علمية مفسرة أكثر اتساعًا؛ أى إنهــا تــدفعنا إلــى تأليفات تصورية أكثر اتساعًا للظواهر. وبمعنى آخر إنها تقوم بوصفها نوعًا مــن هدف مثالى، تحث فكرتها العقل على مجهود متجدد.

ومع ذلك فإن السؤال ينشأ عما إذا كان لهذه الأفكار أكثر من وظيفة مُنظِمة. فهل يمكن أن تكون مصدر المعرفة النظرية بحقائق مناظرة؟ لقد كان كانط مقتنعًــا بأنها لا يمكن أن تكون كذلك. وهو يرى أن أى محاولة لاســتخدام هــذه الأفكــار كأساس للميتافيزيقا بوصفها علمًا محكوم عليها بالإخفاق. فإذا فعلنا ذلك، فإننا سنجد أنفسنا نقع فى مغالطات منطقية ونقائض. وإذا سلمنا بأننا نمتلك هذه الأفكار، فمــن اليسير أن نفهم الميل لاستخدامها بطريقة "مفارقة"[(١)]، أعنى أن نمدّ معرفتنا النظرية فيما وراء مجال التجربة. بيد أنه إغراء يجب أن نقاومه.

وإذا وضعنا فى اعتبارنا الاعتبارات التى أجملناها فى هــذا القــسم، فإننــا نستطيع أن نفهم بسهولة البناء العام لكتاب "نقد العقل الخالص". فالعمل ينقسم إلــى قسمين كبيرين؛ القسم الأول منهما يأخذ عنوان "مــذهب المبــادئ الترنــسندنتالى" ويعالج هذا القسم، كما تشير كلمة "ترنسندنتالى"[(٢)]، المبادئ القَبْلية (أى الــصور أو الشروط) للمعرفة. وينقسم هذا القسم إلى جــزءين أساســيين همــا: «الإســتاطيقا

---

(١) يستخدم كانط كلمتى Transcendental وTranscendent. وتعنى الكلمة الأولــى مــا هــو مفــارق للتجربة، ولكنه مع ذلك مباطن أو محايث، مثل الزمان، المكان، العلّية. بينما تعنى الكلمة الثانية ما هو مفارق تمامًا للتجربة مثل: فكرة النفس، والعالم، والله. ومع أن كانط كان حريصًا على أن يميز بينهما إلا أننا نجده فى مواضع كثيرة يخلط بينهما (المترجم).

(٢) أسمى كل معرفة "ترنسندنتالية" تلك التى لا تهتم بالموضــوعات بقــدر مــا تهــتم بطريقــة معرفتنــا بالموضوعات، من حيث إن ذلك ممكن بصورة قبلية (B., 25; A., 11-12.) (المؤلف).

الترنسندنتالية» و«المنطق الترنسندنتالى». يعالج كانط فى الجزء الأول منهما الصورة القَبْلية للحساسية ويبيّن كيف تكون قضايا الرياضيات التركيبية القَبْلية ممكنة. وينقسم الجزء الثانى "المنطق الترنسندنتالى" إلى "التحليل الترنسندنتالى" و"الديالكتيك الترنسندنتالى". فى الجزء الأول يعالج كانط مفاهيم الفهم الخالصة أو مقولاته، ويبين كيف تكون قضايا العلم الطبيعى التركيبية القَبْلية ممكنة. أما فى الجزء الثانى فإنه يعالج موضوعين رئيسيين؛ الأول هو الميل الطبيعى إلى الميتافيزيقا، والثانى هو التساؤل عما إذا يمكن للميتافيزيقا (أعنى الميتافيزيقا النظرية التأملية ذات النوع التقليدى) أن تكون علمًا. ويؤكد، كما لاحظنا من قبل، قيمة الميتافيزيقا منظورًا إليها كميل طبيعى، غير أنه ينكر زعمها لأن تكوّن علمًا حقيقيًا يقدم لنا معرفة نظرية بحقيقة معقولة خالصة.

أما القسم الثانى من كتاب "نقد العقل الخالص" فعنوانه "مذهب المنهج الترنسندنتالى". ويتصور كانط فى مكان الميتافيزيقا النظرية أو "المتعالية"، التى تزعم أن تكون علمًا لحقائق تجاوز التجربة، ميتافيزيقا "ترنسندنتالية"، تضم النسق الكامل لمعرفة قَبْلية، بما فى ذلك الأسس الميتافيزيقية للعلم الطبيعى. وهو لا يدعى أن يقدم هذا النسق الترنسندنتالى فى كتابه "نقد العقل الخالص". فإذا نظرنا إلى النسق الكامل لمعرفة قَبْلية بوصفها صرحًا، فإننا نستطيع أن نقول إن "مذهب المبادئ الترنسندنتالى"، القسم الأول من كتاب "نقد العقل الخالص"، يفحص المواد ووظائفها، بينما يفحص القسم الثانى "مذهب المنهج الترنسندنتالى" خطة الصرح وهو "تحديد الشروط الصورية لنسق كامل لنقد العقل"(١). ومن ثم يستطيع كانط أن يقول إن كتابه "نقد العقل الخالص" يرسم خطة الصرح بطريقة معمارية، وهذه هى "الفكرة الكاملة لفلسفة ترنسندنتالية، بيد أنها ليست هذا العلم نفسه"(٢). إن كتاب "نقد العقل الخالص" ليس إلا إعدادًا لنسق الفلسفة الترنسندنتالية أو الميتافيزيقا إذا تحدثنا

---

(1)B., 735-6.
(2) B., 28, A., 13.

بدقة. لكننا إذا استخدمنا مصطلح الميتافيزيقا بمعنى واسع، فإننا نستطيع أن نقول، بالتأكيد، إن مضمونى كتاب "نقد العقل الخالص" وهما مذهب المبادئ ومذهب المنهج، يكوّنان الجزء الأول من الفلسفة الترنسندنتالية أو الميتافيزيقا.

٦ - ذكرنا فى الفصل السابق واقعة تقول إن كانط يعلن فى "أحلام راءٍ مفسرة..." أن الميتافيزيقا هى علم حدود العقل الإنسانى. ويحاول فى كتابه "نقد العقل الخالص" أن يحقق هذا البرنامج. غير أن العقل يجب أن يُفهم على أنه يعنى العقل النظرى أو التأملى، أو يعنى، بصورة أفضل، العقل فى وظيفته النظرية. ولا يمكن أن تكون لدينا معرفة نظرية بحقائق ليست معطاة فى التجربة الحسية، أو لا يمكن أن تكون معطاة هكذا. وهناك بالتأكيد تأمل نقدى للعقل فى نفسه، غير أن نتيجة هذا التأمل هى، أساسًا، أن يكشف شروط المعرفة العلمية؛ شروط إمكان الموضوعات. إنه لا يفتح لنا عالم الحقيقة التى تجاوز ما هو محسوس من حيث إنه موضوع للمعرفة النظرية.

ولا يبيّن هذا التحديد لحدود المعرفة النظرية أو العلمية فى الوقت ذاته أنه لا يمكن التفكير فى الله مثلاً، أو أن هذا اللفظ ليس له معنى. إنه ما يقوم به هو وضع الحرية، والخلود، والله وراء مجال البرهان أو عدم البرهان. ومن ثم فإن نقد الميتافيزيقا التى يجب أن توجد فى "الديالكتيك الترنسندنتالى" يفتح الطريق للإيمان العملى أو الأخلاقى، الذى يقوم على الوعى الأخلاقى. وهكذا يستطيع كانط أن يقول[1] إنه يجب رفض المعرفة لإفساح المجال للإيمان، وإن نقده الهدام لإدعاء الميتافيزيقا أن تكون علمًا يسدد ضربة إلى المذهب المادى، والقدرية، والإلحاد؛ لأن الحقيقة التى تقول إن هناك نفسًا روحية، والإنسان حر، والله موجود، لم تعد تقوم على حجج تنطوى على مغالطة وتقدم أساسًا لأولئك الذين ينكرون هذه الحقائق؛ فهذه الحقائق تُنقل إلى مجال العقل الأخلاقى أو العملى، وتصبح

(1) B., XXX.

موضوعات للإيمان؛ وليست موضوعات للمعرفة (ويؤخذ هذا المصطلح بمعنى يماثل المعنى الذى يُستخدم به فى الرياضيات والعلم الطبيعى).

وإنه لخطأ جسيم أن ننظر إلى هذه النظرية على أنها مجرد تهدئة للمعتدل والتقى والورع، أو على أنها مجرد فعل من أفعال الفطنة من جانب كانط؛ لأنها جزء من حله للمشكلة العظيمة الخاصة بالتوفيق بين عالم العلم من جهة، وعالم الوعى الأخلاقى والدينى من جهة أخرى. فالعلم (وأقصد الفيزياء الكلاسيكية) يتضمن تصورًا من قوانين علّية لا تسلّم بالحرية. والإنسان، منظورًا إليه على أنه عضو فى النسق الكونى يدرسه العالم، يخضع لهذه القوانين العلّية بدون استثناء. بيد أن المعرفة العلمية لها حدودها، وتحدد هذه الحدود الصور القَبْلية للحساسية الإنسانية والفهم. ولذلك لا يوجد سبب صحيح أيًا كان للقول بأن حدود معرفتنا العلمية أو النظرية تتوحد مع حدود الواقع. ويأخذنا الوعى الأخلاقى، عندما تتطور مضامينه العملية، وراء المجال الحسى. ولا بد أن ننظر إلى الإنسان، من حيث إنه موجود ظاهرى، على أنه يخضع لقوانين علّية، وعلى أنه محدد بواسطتها، غير أن الوعى الأخلاقى، من حيث إنه واقع، يتضمن فكرة الحرية. وبالتالى على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرهن علميًا على أن الإنسان حر، فإن الوعى الأخلاقى يقتضى الإيمان بالحرية.

وتكتنف وجهة النظر هذه صعوبات بالتأكيد. فليس لدينا فحسب التمييز بين الواقع الظاهرى المحسوس، والواقع العقلى النومينالى الخالص، بل إننا نواجه – بصفة خاصة – تصورًا صعبًا للإنسان من حيث إنه محدد من الناحية الظاهرية، ولكنه حر من الناحية النومينالية، أعنى من حيث إنه محدد وحر فى نفس الوقت، ولكن بناءً على ناحيتين مختلفتين. ولكن لا مجال هنا لمناقشة هذه الصعوبات. فهدفى من وراء ذكر وجهة نظر كانط مزدوج. فأنا أريد، أولاً، أن ألفت الانتباه مرة أخرى إلى مشكلة التوفيق بين عالم فيزياء نيوتن وعالم الحقيقة والدين؛ لأننا إذا وضعنا هذه المشكلة العامة فى اعتبارنا، فربما يغيب عن بالنا الغاية بالنسبة

للشجرة. وأريد، ثانيًا، أن أبيّن أن كتاب "نقد العقل الخالص" لا يقوم بذاته منعــزلاً بمفرده عن كتابات كانط الأخرى، وإنما هو جزء من فلسفة شــاملة تتكــشف فــى أعمال تالية بالتدريج. إن كتاب "نقد العقل الخالص" له مشكلاته الخاصـــة بالفعــل، وهو إلى هذا الحد يقوم بذاته. لكن بصرف النظر عن الواقعة التى تقول إنه لم يــتم تعقب البحث فى المعرفة القَبْلية فى مجال العقل العملى بعد، فإن نتائج كتاب "نقــد العقل الخالص" لا تكوّن سوى جزء من الحل لمشكلة عامة توجد فى كل فكر كانط. ومن المهم أن نفهم هذه الحقيقة منذ البداية.

الفصل الثانى عشر

كانط (٣): المعرفة العلمية

المكان والزمان – الرياضيات – تصورات الفهم الخالصة أو المقولات – تبرير تطبيق المقولات – إسكيما أو «تخطيط» المقولات – المبادئ التركيبية القَبْلية – إمكان علم الطبيعة الخالص – الفنومين «الظواهر» والنومين «الشيء ف ذاته» – دحض المذهب المثالى – ملاحظات ختامية.

١ – يقول كانط فى بداية «الإستاطيقا الترنسندنتالية: إن الطريقة الوحيدة التى يمكن أن ترتبط بها معرفتنا بالموضوعات مباشرة هى العيان»[١]. والعيان لا يمكن أن يوجد إلا من حيث إن الموضوع يُعطى لنا. ونفترض أن يكون العقل الإلهى يخلق موضوعاته. بيد أن الأمر ليس هكذا بالنسبة للعيان الإنسانى، الذى يفترض موضوعًا. وهذا يعنى أن الذات الإنسانية لا بد أن تتأثر بالموضوع بطريقة ما. ومن ثم فإن القدرة على استقبال تمثلات الموضوعات عن طريق التأثر بها تُسمى «الحساسية». «ومن ثم فإن الموضوعات تُعطى لنا عن طريق الحساسية، وهى وحدها التى تمدنا بالعيانات»[٢].

---

(١) يمكن أن تشير كلمة Intution إما إلى فعل المعاينة أو إلى ما يُعاينه. وفى هذا السياق تُستخدم هذه الكلمة بالمعنى الأول. غير أن كانط يستخدمها باستمرار بالمعنى الثانى (المؤلف).

(2) B., 33; A., 19.

وإذا أخذنا هذه الملاحظات بذاتها، فإن مصطلح «الحساسية» يكون له معنى واسع؛ فهي ببساطة استقبال معرفي، أو القدرة على استقبال تمثلات الموضوعات عن طريق التأثر بها. لكن يجب علينا أن نتذكر أن كانط ينظر إلى العيان الإلهي، منظورًا إليه بدقة في مقابل العيان الإنساني، على أنه ليس نموذجًا أصليًا فحسب، وإنما على أنه عقلي أيضًا. ويترتب على ذلك، بالتالي، أن العيان الإنساني هو عيان حسي. ومن ثم تعني الحساسية القدرة على استقبال تمثلات الموضوعات التي تتأثر بها حسيًا. «إن تأثير الموضوع على ملكة التمثل، من حيث إننا نتأثر بالموضوع، هو الإحساس»[١]. ويتفق كانط، من ثم، مع التجريبيين إلى حد القول بأن المعرفة الإنسانية بالموضوعات تتطلب الإحساس. إن الذهن لابد أن يتصل، إذا جاز هذا التعبير، بالأشياء عن طريق تأثير الحواس. ويسلّم كانط بأن الحواس تتأثر بالأشياء الخارجية، ويسمى هذا التأثير على ملكة التمثل «الإحساس». ومن ثم فإن الإحساس هو تمثل ذاتي، بيد أن هذا لا يعني أن الذات هي التي تسببه.

ومع ذلك لا يمكن رد العيان الحسي ببساطة إلى التأثيرات البعدية لحواسنا عن طريق الأشياء. ويسمى كانط موضوع العيان الحسي التجريبي «الظاهرة». ونستطيع أن نميز في الظاهرة عنصرين. فأولاً، هناك مادتها. وتوصف هذه بأنها «ذلك الذي يناظر الإحساس»[٢]. وثانيًا، هناك صورة الظاهرة. وتوصف هذه بأنها «ذلك الذي يمكّن تعدد الظاهرة بأن يُرتب في علاقات معينة»[٣]. ومن ثم فإن الصورة، من حيث إنها تتميز عن المادة، لا يمكن أن تكون بذاتها إحساسًا، إذا وصفنا المادة بأنها ذلك الذي يناظر الإحساس. وبذلك بينما تُعطى المادة بعديًا، فإن الصورة لا بد أن توجد من جانب الذات؛ أعني أنها لا بد أن تكون قَبْلية، صورة قَبْلية للحساسية، تنتمي إلى البناء الخالص للحساسية، وتكوّن شرطًا ضروريًا لكل عيان حسي. وهناك صورتان خالصتان للحساسية كما يرى كانط؛ هما المكان

(1) B., 33; A., 19.
(2) B., 34; A., 20.

(٣) B., 34. وفى A., 20 الصياغة مختلفة.

والزمان. المكان ليس، بالفعل، شرطًا ضروريًا لكل العيانات التجريبية، بيد أنه يمكن التغاضي عن هذه المسألة الآن. ويكفي أن نلاحظ أن كانط يختلف عن التجريبيين الخلص بإيجاد عنصر قَبْلي في كل تجربة حسية.

ويجب علينا أن نذكر في هذه المسألة بعض الملاحظات على مصطلحات كانط، حتى على حساب التوقف عن عرض نظريته عن المكان والزمان. فأولاً، يُستخدم مصطلح «تمثل» بمعنى واسع ليشمل صنوفًا من الحالات المعرفية. ولذلك فإن مصطلح «ملكة التمثل» يرادف تمامًا «الذهن»، الذي يُستخدم أيضًا بمعنى واسع إلى حد كبير. وثانيًا، لا يُستخدم مصطلح الموضوع بمعنى واحد باتساق. ومن ثم لا بد أن يشير «الموضوع» في تعريف الإحساس الذي ذكرناه سابقًا إلى ما يسميه كانط فيما بعد الشيء في ذاته، والذي هو غير معروف. بيد أن «الموضوع» يعني بوجه عام موضوع المعرفة. وثالثاً، يميز كانط في الطبعة الأولى من كتابه «نقد العقل الخالص» بين «الظاهرة» و«الفنومين». «تُسمى الظواهر من حيث إنها تتصور بوصفها موضوعات وفقًا لوحدة المقولات الفنومين»(١). ومن ثم فإن «الظاهرة» تعني مضمون عيان محسوس، عندما ننظر إلى هذا المضمون على أنه «غير محدد»، بينما يعني «الفنومين» موضوعات محددة. ومع ذلك فإن كانط غالبًا ما يستخدم مصطلح «الظاهرة» بكلا المعنيين.

وثمة ملاحظة أخرى. لقد رأينا أن مادة الظواهر توصف بأنها «ذلك الذي "يناظر" الإحساس». ومع ذلك فإننا نُخبر، في موضع آخر، بأن الإحساس نفسه يمكن أن يُسمى «مادة المعرفة الحسية»(٢). وربما يمكن النظر إلى هاتين الطريقتين من الحديث على أنهما تعبيران عن ميلين مختلفين في فكر كانط. إن الموضوع الخارجي الذي يؤثر على الذات هو نفسه غير معروف؛ لكنه ينتج تمثلاً عن طريق التأثير على الحواس. ومن ثم فإن كانط يميل إلى الحديث أحيانًا كما لو كانت

---

(1) A., 248.
(2) A., 50; B., 74; Prol., 11.

الظواهر تمثلات ذاتية. وعندما تهيمن وجهة النظر هذه، فمن الطبيعى بالنسبة لـه أن يصف الإحساس نفسه بأنه مادة الظاهرة؛ لأن الإحساس يوصف، كما رأينا، بأنه تأثير موضوع على ملكة التمثل. غير أن كانط يتحدث أيضا كما لو كانت الظواهر موضوعات ليست ببساطة تمثلات ذاتية، وهذا يمثل، بالفعل، نظرته المهيمنة. ومن ثم إذا تركنا مساهمة مقولات الفهم فى الظواهر وانتقلنا إلى الظواهر (بالمعنى الضيق لهذه الكلمة)، فمن الطبيعى أن نتحدث عن مادة الظاهرة بأنها ذلك الذى «يناظر» الإحساس.

ولا يمكن أن نصف الفقرات الثلاث الأخيرة بأنها استطراد، وإنما بأنها سلسلة من الهوامش فى النص، إذا قبل المرء تناقضًا فى الألفاظ. ومع ذلك، ربما يخدم تطوير وجيز للفكرة المفترضة فى العبارة الأخيرة من الفقرة الأخيرة فى توضيح موقف كانط وفى المضى قدمًا فى تفسيرنا له. ويقترح كانط نفسه المنظور[١].

يتكون عالم التجربة العامة بوضوح من أشياء ذات كيفيات متنوعة، أشياء يرتبط بعضها ببعض بعلاقات متنوعة؛ أعنى أننا نتحدث عادة عن إدراك الأشياء، يمكن وصف كل موضوع منها عن طريق كيفيات، ويرتبط كل شىء بأشياء أخرى بعلاقات متنوعة. ويكون الإدراك بهذا المعنى هو، بوضوح، عمل الفهم والحس معًا. بيد أننا نستطيع أن نجرّد من العملية كلها كل ما يساهم به الفهم، لنصل إلى عيان تجريبى، أو إدراك بالمعنى الضيق. ثم نصل إلى الظواهر عن طريق تحليل منطقى؛ نصل إلى ما قد نسميه بالمضامين الحسية، أو المعطيات الحسية. غير أننا نستطيع أن نمضى بالتحليل قدمًا؛ لأننا نستطيع أن نميز بداخل مضمون التجربة الحسية بين العنصر المادى، ذلك الذى يناظر إحساسًا غير محدد، والعنصر الصورى، وهو علاقات تعدد الظاهرة الزمانية – المكانية[٢]. وهدف «الإستاطيقا

---

(1) B., 34; A., 19.

(٢) إن صورة الظاهرة هى، إذا تحدثنا بدقة، ما يمكّن تعدد الظواهر (الإحساسات، أو ذلك الذى يناظر الإحساسات) من أن يُنظم فى علاقات معينة. لكننا نستطيع أن نتحدث عن العلاقات بأنها العنصر الصورى فى الظاهرة (المؤلف).

الترنسندنيالية» هو عزل العناصر الصورية ودراستها، منظورًا إليها على أنها شرط ضرورى للتجربة.

ويمكن أن نعبر عن الموضوع بهذه الطريقة. إن المستوى الأدنى تمامًا الذى يمكن أن نتصوره عن أى شيء يمكن أن نسميه معرفة موضوعات، أو تعرفها، يتضمن على الأقل انتقالاً إلى تمثلات ينتجها تأثير الأشياء على حواسنا. لكننا لا نستطيع أن ننتقل إلى الإحساسات دون أن نربطها فى مكان وزمان؛ لأن الانتقال إلى إحساسيين مثلاً؛ أعنى الوعى بهما، يتضمن ربط أحدهما بالآخر بداخل زمان، بداخل نظام من التتابع الزمنى؛ إذ إن إحساسا يأتى قبل إحساس آخر أو بعده أو فى نفس الوقت. ويكوّن المكان والزمان الإطار الذى يُنظم فيه، أو يُرتب فيه، تعدد الإحساس. ومن ثم فإنهما ينوعان ويوحدان فى نفس الوقت (فى العلاقات المكانية - الزمانية) مادة الظاهرة غير المحددة.

ولا يعنى ذلك، بالتأكيد، أننا نعى إحساسات غير منظمة فى البداية، ثم نخضعها بعد ذلك لصورتى المكان والزمان القَبْليتين؛ لأنه لا تقابلنا إحساسات غير منظمة على الإطلاق. ولا يمكن أن تقابلنا. إن وجهة نظر كانط الأساسية هى، بالفعل، أن المكان والزمان شرطان قَبْليان للتجربة الحسية. ومن ثم فإن ما يُعطى فى العيان التجريبى، وأعنى ذلك الذى نعيه، يكون منظمًا من قبل إن جاز هذا التعبير. إن التنظيم هو شرط للوعى، وليس نتيجة له. ونحن نستطيع أن نميّز، بالفعل عن طريق عملية التجريد المنطقى أو التحليل، بين المادة والصورة. لكن بمجرد أن نجرّد صورة الظاهرة بالتفكير، فإن الموضوع الذى نعيه يختفى. إن موضوعات العيان الحسى أو التجريبى تخضع من قبل، فى واقع الأمر، من حيث إنها تُعطى للوعى، لصور الحساسية القَبْلية. ويحدث التنظيم أو الربط داخل العيان الحسى، ولا يحدث بعده.

ويمكن الآن أن ننتبه إلى التمييز الذى يقوم به كانط بين حس خارجى، ندرك بواسطته الموضوعات الموجودة فى الخارج (أو، على حد تعبير كانط، نتمثل لأنفسنا موضوعات توجد فى الخارج)، وحس داخلى، ندرك بواسطته حالاتنا الداخلية(١). ويُفترض أن المكان هو «صورة كل ظواهر الحواس الخارجية؛ أعنى أنه شرط الحساسية الذاتى، الذى بموجبه فقط يكون العيان الخارجى ممكنًا لنا»(٢). إن كل الموضوعات التى توجد فى الخارج تتمثل على أنها موجودة فى مكان، ولا بد أن تتمثل هكذا. والزمان هو «صورة الحس الداخلى؛ أعنى صورة عياننا لأنفسنا(٣) وحالتنا الداخلية»(٤). إن حالاتنا السيكولوجية تُدرك فى زمان، من حيث إنها تتبع بعضها بعضًا، ولا ندركها من حيث إنها موجودة فى مكان(٥).

ومن حيث إن كانط ينتقل مباشرة إلى القول بأن الزمان هو الشرط القَبْلى لكل الظواهر أيًا كانت، بينما المكان هو الشرط الصورى القَبْلى للظواهر الخارجية فقط، فإنه قد يبدو أنه يناقض نفسه. بيد أن ما يقصده هو على النحو التالى: إن كل التمثلات، سواء أكانت تمتلك أشياء خارجية أم لا من حيث إنها موضوعاتها، فإنها تحديدات للذهن(٦). وهى تنتمى، إن جاز هذا التعبير، إلى حالتنا الداخلية. ومن ثم لا بد أن تخضع كلها لشرط الحس الداخلى الصورى، أو العيان، وأعنى به الزمان. لكن الزمان هو، بالتالى، ليس إلا الشرط غير المباشر للظواهر الخارجية، بينما هو الشرط المباشر لكل الظواهر الداخلية.

---

(١) يتفق كانط مع هيوم فى أننا ندرك الحالات السيكولوجية بالاستبطان، ولكننا لا ندرك الأنا أو النفس. وسنقول الكثير عن هذه المسألة فيما بعد (المؤلف).

(2) B., 42; A., 26.

(٣) يشير كانط إلى الأنا التجريبية، لا إلى النفس الروحانية (المؤلف).

(4) B., 49; A., 33.

(٥) لقد لاحظ هيوم أننا لا نستطيع أن نتحدث بصورة ملائمة عن حالة داخلية من حيث إنها تكون على يمين أو على شمال حالة أخرى (المؤلف).

(٦) تترجم كلمة Das Gemiit عادة « الذهن ». ويستخدمها كانط بمعنى واسع، ويجب ألا تؤخذ، بالتأكيد، على أنها تكافئ « الفهم » (المؤلف).

لقد تحدثنا عن المكان والزمان، بوصفهما صورتين خالصتين للحساسية، وبوصفهما صورتين للعيان. بيد أننا لفتنا الانتباه من قبل[1] إلى الطرق المختلفة التى يستخدم بها كانط مصطلح «العيان». ويشير فيما يسميه «العرض الميتافيزيقى» لفكرتى المكان والزمان إلى هاتين الفكرتين على أنهما عيانان قَبْليان. إنهما (المكان والزمان) ليسا تصورين مستمدين تجريبيًا. فأنا لا أستطيع أن أستمد تمثل المكان بصورة بعدية، من العلاقات التى أخبرها بين ظواهر خارجية؛ لأننى لا أستطيع أن أتمثل الظواهر الخارجية من حيث إنها تمتلك علاقات مكانية إلا داخل مكان. ولا أستطيع أن أتمثل الظواهر من حيث إنها توجد بصورة متتابعة إذا لم يكن تمثل الزمان موجودًا من قبل؛ لأننى أتمثلها من حيث إنها توجد بصورة متتابعة داخل زمان. إننى أستطيع أن أتجاهل كل الظواهر الخارجية، ويبقى تمثل المكان من حيث إنه شرط لإمكانها. وعلى نحو مماثل يمكننى أن أتجاهل كل الحالات الداخلية، بينما يبقى تمثل الزمان مع ذلك. ومن ثم لا يمكن أن يكون المكان والزمان تصورين نستمدهما تجريبيًا. وفضلاً عن ذلك لا يمكن أن يكونا مفهومين على الإطلاق، حتى إذا كنا نعنى بالمفاهيم الأفكار العامة. إن أفكارنا عن الأمكنة تتكون بإدخال تحديدات داخل مكان واحد، الذى نفترضه مسبقًا من حيث إنه أساسها الضرورى، وأفكارنا عن أزمنة مختلفة، أو فترات من الزمان، تتكون على نحو مماثل. بيد أننا لا نستطيع، كما يرى كانط، أن نقسّم المفاهيم العامة بهذه الطريقة. والمكان والزمان مفهومان جزئيان، وليسا مفهومين عامين. وهما يقومان على المستوى التصورى؛ بمعنى أنهما مفترضان مسبقًا عن طريق تصورات الفهم، وليس العكس. وبالتالى لا بد أن نستنتج أنهما عيانان قَبْليان على مستوى الحس، مع أننا يجب ألا نأخذ ذلك على أنه يعنى بالتأكيد أننا نعاين فى تمثلات المكان الواحد والزمان الواحد حقائق موجودة غير عقلية. إن تمثلات المكان والزمان هى شروط ضرورية للإدراك، لكنها شروط من جانب الذات.

---

(1) See p. 235, notel.

هل المكان والزمان، بالتالى، ليسا حقيقيين عند كانط؟ يعتمد الرد على هــذا التساؤل على المعانى التى نعطيها لكلمتى «حقيقى» و«غير حقيقى». إن الظواهر؛ أعنى الموضوعات المعطاة فى عيان تجريبى، من قبل، «متزامنة» بالفعل، إن جاز هذا التعبير، وفى حالة الظواهر التى نتمثلها من حيث إنها ظواهر توجـد خارجنـا «تتماكن» أى توجد فى مكان. ومن ثم فإن الواقع التجريبى مكانى - زمانى، وينجم عن هذا أنه لا بد أن نفترض أن المكان والزمان يمتلكان واقعًا تجريبيًا. والـسؤال عما إذا كان المكان والزمان حقيقيين يرادف السؤال عما إذا كان الواقع التجريبـى يتميز بعلاقات مكانية - زمانية، والإجابة بالإيجاب. إننا لا نخبر سوى الظـواهر، والظواهر هى ما تكون عليه؛ أى إنها موضوعات ممكنة للتجربة، ونحن لا نخبرها إلا عن طريق وحدة الصورة والمادة؛ أعنى عن طريق تنظيم مادة الإحساس غيـر المحددة التى ليس لها صورة بأن نطبق عليها صور الحساسية الخالـصة. ولـيس هناك موضوع للحس الخارجى على الإطلاق لا يكون فى مكــان، ولا يمكــن أن يكون هناك أى موضوع، سواء للحس الخارجى أو الحس الداخلى، لا يكـون فـى زمان[١]. ومن ثم فإن الواقع التجريبى لا بد أن يتميـز، بالـضرورة، بالعلاقـات المكانية والزمانية. وليس من الملائم أن نقول إن الظواهر تبدو أنها فى مكان؛ فهى توجد فى مكان وزمان. وقد يُعترض على أن المكان والزمان، كما يـرى كـانط، صورتان ذاتيتان للحساسية، وأنهما لا بد أن يوصفا، بالتالى، بأنهما مثاليان، وليـسا حقيقيين. لكن المسألة هى أنه لا يمكن أن يكون هناك واقع تجريبـى، كمـا يـرى كانط، منفصل عن افتراض هاتين الصورتين. فهما تدخلان فى التكوين كمـا لـو كانتا واقعًا تجريبيًا، وتكونان ذاتهما بالتالى حقيقيتين تجريبيًا.

وفى الوقت ذاته على الرغم من أن المكــان والزمــان صــورتان قَبْليتـان للحساسية الإنسانية، فإن مجال تطبيقهما لا يمتد إلا إلى الأشياء من حيث إنها تبـدو

---

(١) لا بد أن تؤخذ كلمة «موضوع» هنا بمعنى موضوع المعرفـة الإنـسانية، أو موضـوع بالنـسبة لنـا (المؤلف).

لنا. وليس هناك سبب لأن نفترض أنهما ينطبقان على الأشياء فى ذاتهـا، بمعـزل عن ظهورها لنا، إنهما لا يمكن أن ينطبقا عليها فى واقع الأمر؛ لأنهمـا شـرطان أساسيان لإمكان الظواهر. ومن ثم بينما يصح أن نقول إن كل الظواهر تكون فـى زمان مثلاً، فإنه لا يصح أن نقول إن كل الأشياء، أو كل الحقائق الواقعية، تكـون فى زمان. وإذا كانت هناك حقائق واقعية لا تؤثر على حواسنا، ولا يمكن أن تنتمى إلى الواقع التجريبى، فإنها لا يمكن أن تكون فى مكان وزمان؛ أعنى أنها لا يمكن أن تمتلك علاقات مكانية – زمانية. وهى بتجاوزها للواقع التجريبى تجاوز النظـام المكانى – الزمانى كله. وفضلاً عن ذلك، فإن تلك الحقائق الواقعية التى تؤثر على حواسنا، عندما تؤخذ على أنها تكون فى ذاتها ولا تكون موضوعات للتجربـة، لا تكون فى مكان وزمان. وربما يكون هناك أساس ما فى الأشياء يمتلـك بواسـطته شيء ما، بوصفه ظاهرة، علاقات مكانية معينة، ولا يمتلك علاقات أخرى، غير أن هذا الأساس غير معروف ويظل بالضرورة غير معروف. فهو نفسه ليس علاقـة مكانية؛ لأن المكان والزمان لا ينطبقان على واقع غير ظاهرى.

ومن ثم فإن صياغة كانط هى أن المكان والزمان حقيقيان تجريبيًا، ولكنهما مثاليان ترنسندنتاليًا. إنهما واقعيان تجريبيًا بمعنى أن ما هو معطـى فـى التجربـة يكون فى مكان (إذا كان موضوعًا للحواس الخارجيـة) وفـى زمـان. والمكـان والزمان ليسا، كما يصر كانط، وهميين. ويمكننا أن نميز بين الواقع والوهم بنـاء على نظريته وبناءً على النظرية التى تقابلهـا. لكـن المكـان والزمـان مثاليـان ترنسندنتاليًا بمعنى أن مجال الظواهر هو المجـال الوحيـد لـصحتها، وأنهمـا لا ينطبقان على الأشياء فى ذاتها، إذا نظرنا إليها بمعزل عن ظهورها لنـا(١). ومـع ذلك فإن هذه المثالية الترنسندنتالية تترك الواقع التجريبـى ذا النظـام المكـانى – الزمانى سليمًا تمامًا. ومن ثم لا يسلِّم كانط بأن وجهة نظره يمكن أن تشبه مثاليـة باركلى التى وفقًا لها ما يوجد لا بد أن يُدرك أو أن يكون مدركًا؛ لأنه يؤكد وجـود

---

(١) يجب أن نتذكر أن « ما يبدو » يعنى ما يخضع لصور الحساسية القَبْلية (المؤلف).

الأشياء فى ذاتها، التى لا تُدرك[١]. إن نظريته الكوبرنيقية لا تُضعف، كما يـصر، الحقيقة الواقعية لعالم التجربة بصورة أكثر من الفرض الذى يقول إن الشمس هـى مركز الكون الذى يغير الظواهر أو ينكرها. إنهـا مـسألة تفـسير الظـواهر، لا إنكارها. وتستطيع وجهة نظره عن المكان والزمان أن تفسر المعرفة القَبْلية التـى تقوم على هذين العيانين، ولا تستطيع وجهة نظر أخرى أن تفـسرها. ولا بـد أن نتجه إلى هذه المعرفة القَبْلية.

٢ – يقدّم كانط ما يسميه «العرض الترنـسندنتالى » لكـل مـن المكـان والزمان. «إننى أعنى بالعرض الترنسندنتالى تفسير مفهوم بوصفه مبدأ يمكّننا من فهم إمكان معارف تركيبية قَبْلية أخرى. ويتطلب هذا أمـرين هما: أولاً، أن تصدر مثل هذه المعارف بالفعل عن تـصور معطـى، وثانيًا، ألا تكون هذه المعارف ممكنة إلا بافتراض طريقة معينة لتفسير هذا المفهوم»[٢]. ولا يخبرنا كانط فى عرضه الترنـسندنتالى للزمـان بالكثير الذى يجاوز الوقائع، فهو يخبرنا أولاً أن مفهوم التغيـر، ومعـه مفهوم الحركة (إذا نظرنا إليه على أنه تغير المكان)، لا يكون ممكنًا إلا فى تمثل الزمان وبواسطته، ويخبرنا ثانيًا أننـا لا نـستطيع أن نفـسر المعرفة التركيبية القَبْلية التى تظهر فى النظرية العامة للحركة إلا بنـاءً على افتراض هو أن الزمان عيان قَبْلى. ومع ذلك عندما يعـالج كـانط المكان فإنه يتحدث عـن الرياضـيات، وبـصفة خاصـة الهندسـة، بالتفصيل[٣]. وأطروحته العامة هى أننا لا نـستطيع أن نفـسر إمكـان المعرفة الرياضية، التى هى تركيبية قَبْلية فى طابعها، إلا على أسـاس نظرية هى أن الزمان والمكان عيانان قَبْليان خالصان.

(١) سواء استطاع أن يقوم بذلك أو لا، فإن هذه مسألة لا تهمنا الآن (المؤلف).

(2) B., 40.

(٣) أعنى أنه إذا أخذنا القسم الذى يأخذ عنوان «العرض الترنسندنتالى لمفهـوم المكـان» بالإضـافة إلـى الأجزاء التى تتصل ب «الملاحظات العامة على الإستاطيقا الترنسندنتالية» (المؤلف).

دعنا نأخذ هذه القضية «من الممكن أن نرسم شكلاً ذا ثلاثة أضلاع مستقيمة». إننا لا نستطيع أن نستنبط هذه القضية بالتحليل المحض لمفهومى الخط المستقيم والعدد ثلاثة. إنه يجب علينا أن نرسم الموضوع (أعنى المثلث)، أو أن نعطى لأنفسنا موضوعًا فى العيان على حد تعبير كانط. ولا يمكن أن يكون هذا عيانًا تجريبيًا؛ لأنه لا يستطيع أن يؤدى إلى قضية ضرورية. وبالتالى لا بد أن يكون عيانًا قَبْليًا. وينجم عن هذا أن الموضوع (أعنى المثلث) لا يمكن أن يكون شيئًا فى ذاته، أو صورة عقلية لشىء فى ذاته. إنه لا يمكن أن يكون شيئًا فى ذاته؛ لأن الأشياء فى ذاتها - بالتعريف - لا تبدو لنا. وإذا سلّمنا بإمكان معاينة شىء فى ذاته، فإن هذا العيان لا يمكن أن يكون قَبْلِيًا. إن الشىء لابد أن يتمثل لى فى عيان بَعْدى عقلى، إذا كان ممكنًا لنا. ولا نستطيع أن نفترض أن الموضوع (أعنى المثلث) صورة عقلية، أو تمثل لشىء فى ذاته؛ لأن القضية الضرورية التى نستطيع أن نكونها برسم المثلث هى قضية نكوّنها عن المثلث نفسه. إننا نستطيع أن نبرهن على خصائص المثلث المتساوى الساقين مثلاً إن جاز هذا التعبير. وليس لدينا ما يضمن افتراض أن ما يصدق على التمثل بالضرورة يصدق على الشىء فى ذاته. فكيف نستطيع، إذًا، أن نكوّن موضوعات فى العيان تساعدنا فى أن نصرح بقضايا تركيبية قَبْلية؟ إننا لا نستطيع أن نقوم بذلك إلا بشرط أن تكون فينا ملكة عيان قَبْلى، تكون الشرط الضرورى والكلى لإمكان موضوعات العيان الخارجى. إن الرياضيات ليست علمًا تحليليًا خالصًا لا يقدم لنا سوى معلومات عن مضامين مفاهيم الألفاظ أو معانيها. إنها تقدم لنا معلومات قَبْلية عن موضوعات العيان الخارجى. بيد أن هذا ليس ممكنًا إذا لم تكن العيانات الضرورية لبناء الرياضيات مؤسسة كلها فى عيانات قَبْلية التى هى الشروط الضرورية للإمكان الخالص لموضوعات العيان الخارجى. ومن ثم فإن الهندسة علم يحدد خصائص المكان بصورة تأليفية ومع ذلك قَبْلية[1]. لكننا لا نستطيع أن نحدد خصائص المكان

(1) B., 40.

بهذه الطريقة إذا لم يكن المكان صورة خالصة للحساسية الإنسانية؛ أعنى إذا لم يكن عيانًا قَبْليًا خالصًا يكون الشرط الضرورى لكل موضوعات العيان الخارجى.

وربما يمكن أن نجعل المسألة أكثر وضوحًا بالرجوع إلى مناقشة كانط لموضوعية الرياضيات فى كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا...»؛ أعنى إمكان تطبيقها على موضوعات. إن الهندسة - إذا أخذنا فرعًا معينا من الرياضيات - مؤلَّفة قَبْليًا. ومع ذلك فإننا نعرف جيدًا أن قضاياها ضرورية؛ بمعنى أن الواقع التجريبى لا بد أن يطابقها باستمرار. إن الأخصائى فى الهندسة يحدد خصائص المكان بصورة قَبْلية، وتصدق قضاياه على النظام المكانى التجريبى باستمرار. لكن كيف يستطيع أن يكوّن قضايا قَبْلية يكون لها صحة موضوعية بالإشارة إلى العالم التجريبى الخارجى؟ إنه لا يستطيع أن يقوم بذلك إلا إذا كان المكان، الذى يحدد خصائصه، صورة خالصة للحساسية الإنسانية، التى بواسطتها فقط تُعطى لنا الموضوعات، والتى لا تنطبق إلا على الظواهر، ولا تنطبق على الأشياء فى ذاتها. وعندما نقبل هذا التفسير، «فإنه يصبح من السهل علينا أن نفهم، وأن نقرر بلا أى شك أن جميع الموضوعات الخارجية فى العالم الحسى ينبغى أن تتفق بالضرورة وبكل دقة مع قضايا الهندسة»[1].

وبالتالى يستخدم كانط الطابع القَبْلى للرياضيات ليبرهن على نظريته عن المكان والزمان، ومن الأهمية أن نلاحظ علاقة موقفه بموقف أفلاطون. فقد كان أفلاطون مقتنعًا أيضًا بالطابع القَبْلى للرياضيات. بيد أنه فسره بالتسليم بعيان «الموضوعات الرياضية»؛ أعنى بجزئيات عقلية ليست ظواهر، وتبقى بما لها من حق خاص بمعنى ما. وهذا الخط من التفسير مرفوض بناءً على مبادئ كانط. ويتهم أفلاطون بأنه يتجاهل عالم الحس ويحلق فى مجال مثالى خاو حيث لا يستطيع العقل أن يجد تدعيمًا أكيدًا. ومع ذلك فإنه يشارك أفلاطون فى الطابع القَبْلى للمعرفة الرياضية، على الرغم من أن تفسيره له يختلف عنه.

---

(1) Prol., 13, remark. 1.

وربما تساعدنا بعض الإشارات إلى ليبنتس فى أن نلقى ضوءًا أبعد على وجهة نظر كانط عن الرياضيات. إنه يمكن البرهنة على كل القضايا الرياضية كما يرى ليبنتس بما فى ذلك البديهيات، عن طريق التعريفات ومبدأ التناقض. أما كانط فإنه يرى أنه لا يمكن البرهنة على البديهيات الأساسية عن طريق الاستعانة بمبدأ التناقض. ومن ثم فإن الهندسة بديهية فى طابعها. غير أن كانط يسلّم بأن بديهيات الهندسة الأساسية تعبر عن نظرات فى الطبيعة الجوهرية للمكان الذى نتمثله فى عيان ذاتى قَبْلى. ويتضح أنه يمكن التمسك بأنه لا يمكن البرهنة على البديهيات وأنها لا تعبر عن نظرات فى الطبيعة الجوهرية للمكان؛ لأنه يمكن التمسك بأنها مسلمات حرة، كما يرى عالم الرياضيات «هلبرت»[١] مثلاً.

كما يرى ليبنتس أن العقل يتقدم تحليليًا فى تطوير العلم الرياضى. فنحن لا نحصل إلا على تعريفات ومبدأ التناقض، ثم نستطيع أن نتقدم بواسطة التحليل. أما بالنسبة لكانط فإن الرياضيات ليست، كما رأينا، علمًا تحليليًا؛ لأنها علم تركيبى يتطلب عيانًا ويتقدم بصورة بنائية. ويصدق هذا على الحساب كما يصدق على الهندسة. والآن إذا قبلنا وجهة النظر، التى يمثلها برتراند رسل، وهى أنه يمكن رد الرياضيات فى مآل الأمر إلى المنطق، بمعنى أنه يمكن استنباط الرياضيات البحتة من حيث المبدأ من مفاهيم منطقية أولية، وقضايا لا يمكن البرهنة عليها، فإننا سنرفض نظرية كانط بصورة طبيعية. إننا سننظر إلى هذه النظرية على أنها دُحض عن طريق كتابى «مبادئ الرياضيات» و«برنكيبا ماثماتيكا». بيد أن وجهة نظر رسل عن الرياضيات من حيث إنها تحليلية بصورة خالصة ليست مقبولة بصورة كلية بالتأكيد. وإذا اعتقدنا، مع «براوور»[٢] مثلاً، أن الرياضيات لا

---

(١) هلبرت، ديفيد (١٨٦٢ - ١٩٤٣): عالم رياضيات ألمانى، عمل أستاذًا فى «كوتنجن» منذ عام ١٨٠٥. كتب عن نظريتى المتغيرات، والأعداد، ورد الهندسة إلى نسق من البديهيات... (المترجم).

(٢) براوور، لوتزن إيجبرتوس يان (١٨٨١ - ١٩٦٦): عالم رياضيات هولندى، وضع ما يعرف بـ «الحدسية الرياضية» التى أنكرت الأسس المنطقية للرياضيات، واعتبرت الرياضيات مجرد بناءات عقلية تحكمها قوانين بديهية. من أهم أعماله « فى أسس الرياضيات» (عام ١٩٠٧) (المترجم).

تتضمن عيانا فى واقع الأمر، فإننا نعطى قيمة أكبر لنظرية كانط، حتى إذا لم نقبل تفسيره للمكان والزمان. ومع ذلك فإننى لا أستطيع – من حيث إننى لست رياضيًا – أن أحاول أن أقرر كم من الحقيقة الموجودة فى النظرية. إننى لا أستطيع سوى أن ألفت الانتباه إلى واقعة هى أن كل فلاسفة الرياضيات المحدثين لا يتفقون جميعًا على أن الرياضيات ليست، كما يقول كانط، علمًا تحليليًا خالصًا.

ومع ذلك لا بد أن ننتبه أيضًا إلى خاصية من خصائص نظرية كانط عن الهندسة أدت بالنقاد إلى القول بأن تطورات رياضية لاحقة شكت فى النظرية. إن كانط يعنى بالمكان مكان إقليدس، ويعنى بالهندسة هندسة إقليدس[١]. وينجم عن ذلك بالتالى أنه إذا قرأ المهندس خصائص المكان، إن جاز هذا التعبير، فإن هندسة إقليدس تكون هى الهندسة الوحيدة. إن هندسة إقليدس تنطبق بالضرورة على واقع تجريبى، وليس هناك نسق هندسى آخر ينطبق عليها. ومع ذلك لم تتطور هندسات لا إقليدية منذ عصر كانط، وتبين أن مكان إقليدس ليس سوى مكان من الأمكنة التى يمكن تصورها. وفضلاً عن ذلك فإن هندسة إقليدس ليست هى الهندسة الوحيدة التى تناسب الواقع، إن جاز هذا التعبير، فأى هندسة يجب أن تُستخدم تعتمد على هدف الرياضى والمشكلات التى يجب أن يعالجها. ومن الخلف، بالفعل، أن نلوم كانط لتحيزه لهندسة إقليدس. وثمة تطور هندسات أخرى جعلت موقفه لا يمكن التمسك به والدفاع عنه.

وتوخيًا للدقة، من التهور أن نقول بدون قيد إن كانط استبعد إمكان أى هندسة لا إقليدية؛ لأننا نجده يقول، مثلاً، «إنه لا يوجد تناقض فى مفهوم شكل لا يكون محصورًا بداخل خطين مستقيمين؛ لأن مفهوم خطين مستقيمين ومفهوم تقاطعهما لا يحتويان على سلب للشكل. إن الاستحالة موجودة، ليست فى المفهوم نفسه، بل فى تقاطع المفهوم فى المكان؛ أعنى فى شروط المكان وتحديداته. بيد أن

---

(١) لقد كان ليبنتس أيضًا يعنى بالمكان مكان إقليدس (المؤلف).

شروط المكان وتحديداته لهما حقيقة موضوعية؛ أعنى أنهما ينطبقان علــى أشــياء ممكنة؛ لأنهما يحتويان فى ذاتهما قبْليًا على صورة التجربة بوجه عــام»[١]. لكننــا حتى إذا أخذنا هذه الفقرة على أنها تقول ضمنيًا إن الهندسة الـــلا إقليديـــة إمكـــان منطقى مجرد، فإن كانط يقرر بوضوح أن هذه الهندسة لا يمكــن أن تؤلــف فـــى العيان. وهذا هو، بالنسبة لكانط، نفس الشيء مثلما نقول إنه لا يمكــن أن يكــون هناك نسق هندسى لا إقليدى. ربما لا يمكن تصور هندســة لا إقليديــة بمعنـــى أن إبطالها يكون، ببساطة، بتطبيق مبدأ التناقض. لكن الرياضيات عند كانط لا تقــوم ببساطة، كما رأينا، على مبدأ التناقض؛ فهى ليست علمًا تحليليًا، وإنما هــى علــم تركيبى. ومن ثم فإن إمكان البناء أساسى للنسق الهندسى. والقول بأنه يمكن بنــاء هندسة إقليدية وحدها يعنى، بالفعل، القول بأنه لا يمكن أن تكون هنــاك أنــساق لا إقليدية.

وإذا افترضنا، بالتالى، الطابع البنائى للهندسة، وإذا كان يمكن بناء هندسات لا إقليدية، فإنه ينجم عن ذلك، على أية حال، أنه لا يمكن قبول نظرية كانط عــن الهندسة فى حالتها الراهنة. وإذا كان يمكن تطبيق أنساق لا إقليدية، فإن ذلك يؤكــد أنه فى مقابل نظرية كانط يكون عيان مكان إقليدس شرطًا كليًا وضروريًا لإمكـــان الموضوعات. لكن عما إذا كان يمكن، أو لا يمكن، مراجعة نظرية كانط عن ذاتية المكان بطريقة تقبل التطورات الرياضية اللاحقة، فإن هذه ليست مسألة أشعر بأننى أميل إلى تقديم رأى فيها؛ إذ إنها ليست مـــسألة ذات أهميـــة مـــن وجهـــة النظـــر الرياضية الخالصة. إنها ذات أهمية من وجهة النظر الفلسفية بالفعل، لكن قد تكون هناك أسباب أخرى لإنكار نظرية كانط عن مثالية المكان والزمان الترنسندنتالية[٢].

---

(1) B., 266; A., 220-1.

(٢) سلّم ليبنتس أيضا بمعنى ما بمثالية المكان والزمان الترنسندنتالية، لكن بالإشارة إلى تفكير الله، وليس إلى تفكيرنا كما هى الحال عند كانط. والاختلاف مهم للغاية عند كانط (المؤلف).

ومع ذلك إذا افترضنا أن كانط برهن على صدق نظريته عن المكان والزمان، فإنه يفترض أنه أجاب عن سؤاله الأول؛ وهو كيف يكون العلم الرياضى ممكنًا. كيف نستطيع أن نفسر إمكان المعرفة التركيبية القَبْلية التى تكون لدينا فى الرياضيات بدون شك؟ إنه يمكن تفسيرها إذا، وإذا كان فقط، المكان والزمان حقيقيين من الناحية التجريبية غير أنهما مثاليان من الناحية الترنسندنتالية بالمعنى الذى وصفناه من قبل.

وثمة ملاحظة أخيرة. قد يخطر ببال القارئ أنه من الغريب أن يعالج كانط الرياضيات على مستوى الحساسية. لكن كانط لم يتصور، بالتأكيد، أن الحساب والهندسة تطورا بالحواس بدون استخدام الفهم. والسؤال هو ما الأساس الضرورى لعمل العقل فى تطوير أنساق قضايا رياضية. إن صور الحساسية القَبْلية؛ وأعنى بها عيانى المكان والزمان الخالصين، يكوّنان هذا الأساس الضرورى كما يرى كانط. فمن وجهة نظره كل العيان الإنسانى حسى، وإذا كان العيان ضروريًا فى الرياضيات، فإنه يجب أن يكون حسيًا فى طابعه. وربما يكون خاطئًا تمامًا فى الاعتقاد أن كل عيان إنسانى يكون حسيًا بالضرورة. لكنه، على أية حال، لم يرتكب إثمًا عندما ذهب إلى استحالة افتراض أن الحواس تبنى أنساقًا رياضية بدون تعاون الفهم.

٣ – يمكننا أن نبدأ بمعالجة «التحليل الترنسندنتالى» بتطوير هذه المسألة المهمة الخاصة بتعاون الحس والفهم فى المعرفة الإنسانية قليلاً.

تنشأ المعرفة الإنسانية من مصدرين أساسيين فى الذهن: المصدر الأول هو ملكة، أو قوة استقبال الانطباعات، وعن طريقها يُعطى لنا الموضوع. إن العيان الحسى يزودنا بمعطيات، ولا نستطيع أن نحصل على موضوعات من حيث إنها معطيات بأية طريقة أخرى. أما المصدر الرئيسى الثانى للمعرفة الإنسانية فهو قوة التفكير فى المعطيات عن طريق المفاهيم. ويُسمى استقبال الذهن للانطباعات «الحساسية» وتُسمى ملكة إنتاج التمثلات بصورة تلقائية «الفهم». وتعاون كل من

الملكتين أمر ضرورى لمعرفة الموضوعات. «فبدون الحساسية لا يُعطى لنا أى موضوع، وبدون الفهم لا نتعقل أى موضوع. إن الأفكار بدون مضمون تكون خاوية، والعيانات بدون مفاهيم تكون عمياء... ولا يمكن أن نستبدل وظيفتى هاتين القوتين أو الملكتين. فالفهم لا يمكنه أن يعاين شيئًا، والحواس لا يمكن أن تفكر فى شيء. وإنما تنتج المعرفة من تعاونهما معًا»(١).

لكن على الرغم من أن التعاون بين القوتين أمر ضرورى للمعرفة، فإنه يجب علينا ألا نغفل الاختلاف بينهما. ويمكننا أن نميز بين الحساسية وقوانينها من جهة، والفهم وقوانينه من جهة أخرى. ولقد تناولنا علم قوانين الحساسية من قبل. ويجب علينا الآن، بالتالى، أن نوجه اهتمامنا إلى علم قوانين الفهم، وأعنى بذلك المنطق.

والمنطق الذى نهتم به هنا ليس هو المنطق الصورى، الذى لا ينظر إلا إلى صور التفكير ويستخلص من مضمونها ومن الاختلافات فى أنواع الموضوعات التى نستطيع أن نفكر فيها(٢). إننا نهتم بما يسميه كانط «المنطق الترنسندنتالى ». وهو لا يُقدم كبديل للمنطق الصورى التقليدى، الذى يقبله كانط ببساطة. إنه يُقدم كعلم إضافى وجديد. وهو يهتم، مثل المنطق الصورى الخالص، بمبادئ التفكير القَبْلية، لكنه يستخلص، خلافًا للمنطق الصورى الخالص، من كل مضمون المعرفة؛ أعنى من علاقة المعرفة بموضوعها؛ لأنه يهتم بمبادئ الفهم ومفاهيمه القَبْلية، وبتطبيقها على الموضوعات، ولا يهتم، فى واقع الأمر، بتطبيقها على هذا النوع المعين من الموضوعات أو ذاك، وإنما بتطبيقها على الموضوعات بوجه عام. وبمعنى آخر يهتم المنطق الترنسندنتالى بمعرفة الموضوعات القَبْلية من حيث إن

---

(1) B., 75; A., 51.

(٢) عندما نرسم أو نخطط، إن جاز هذا التعبير، صور التفكير الاستدلالى بصورة نسقية، فإننا نهتم ببساطة بهذه الصور نفسها. ويمكن التعبير عن المسألة كلها بصورة رمزية، بدون الرجوع إلى الموضوعات (المؤلف).

هذا هو عمل الفهم. وتقوم الإستاطيقا الترنسندنتالية، كما قلنا ذلك من قبل، بدراسة صور الحساسية الخالصة بوصفها الشروط القَبْلية الضرورية للموضوعات المعطاة لنا فى العيان الحسى. أما المنطق الترنسندنتالى فيقوم بدراسة مفاهيم الفهم القَبْلية ومبادئه من حيث إنها شروط ضرورية للموضوعات (أعنى معطيات العيان الحسى) التى نتعقلها (أو نفكر فيها).

ويمكن أن نضع المسألة هكذا. إنه اقتناع كانط بأن هناك مفاهيم قَبْلية فى الفهم يتم عن طريقها تأليف (تركيب) تعدد الظواهر. والعلّية أحد هذه المفاهيم. ومن ثم هناك مجال لدراسة نسقية لهذه المفاهيم والمبادئ الراسخة فيها. وعندما نتعقب هذه الدراسة نكتشف الطرق التى يؤلِّف (يركِّب) بها الفهم الإنسانى الظواهر بالضرورة، ويجعل المعرفة ممكنة.

ويهتم الجزء الثانى «المنطق الترنسندنتالى»؛ وهو «الجدل الترنسندنتالى» بسوء استخدام هذه المفاهيم والمبادئ القَبْلية، وامتدادها غير المشروع من الموضوعات المعطاة فى العيان الحسى إلى الأشياء بوجه عام، بما فى ذلك تلك الأشياء التى لا يمكن أن تُعطى لنا من حيث إنها موضوعات بالمعنى الملائم. بيد أننا سنترك بحث هذا الجزء الثانى للفصل القادم. وسنهتم الآن بالجزء الأول، وهو «التحليل الترنسندنتالى». ومهمتنا الأولى هى أن نتأكد من مفاهيم الفهم القَبْلية (أى تحليل المفاهيم).

لكن كيف يمكن أن نشرع فى القيام بهذه المهمة؟ ليس مطلوبًا منا أن نقوم بإعداد قائمة كاملة لكل المفاهيم الممكنة، ثم نفصل المفاهيم القَبْلية من المفاهيم البعدية أو التجريبية، التى نستخلصها من التجربة الحسية. وحتى إذا كان ذلك ممكنًا من الناحية العملية، فإنه يجب أن يكون لدينا معيار، أو منهج، للتمييز بين المفاهيم القَبْلية والمفاهيم التجريبية. وإذا كان لدينا منهج للتأكد من المفاهيم التى تكون بعدية خالصة، فربما يكون استخدام المنهج هو الذى يمكّننا من تحقيق هدفنا بدون أن نقوم بإعداد هذه القائمة العامة. والسؤال هو بالتالى عما إذا كانت هناك، بالفعل، طريقة

للتأكد من مفاهيم الفهم القَبْلية بطريقة مباشرة ونسقية. إننا بحاجة إلى مبدأ، أو «مفتاح ترنسندنتالى»، على حد تعبير كانط، لاكتشاف هذه المفاهيم.

ويجد كانط هذا المفتاح فى ملكة الحكم، التى تكون عنده هى نفسها قوة التفكير. «فنحن نستطيع أن نرد كل عمليات الفهم إلى الحكم، حتى إن الفهم يمكن أن يُتمثل بوصفه قوة الحكم؛ لأنه، بناء على ما قلناه سابقًا، هو قوة التفكير»[١]. والآن: ما الحكم؟ الحكم، الذى هو نفسه التفكير، هو توحيد تمثلات مختلفة لتكوين معرفة واحدة عن طريق مفاهيم»[٢]. ومن ثم فإنه فى الحكم تُؤلف (تُركب) التمثلات عن طريق مفاهيم. ولا يمكننا بالتالى أن نضع، بصورة واضحة، حدًا لعدد الأحكام الممكنة، إذا تحدثنا عن أحكام معينة. بيد أننا نستطيع أن نحدد عدد الطرق الممكنة للحكم، وأعنى بذلك عدد أنواع الحكم المنطقية، إذا نظرنا إليها بناءً على صورتها. وقد فعل المناطقة ذلك من قبل كما يرى كانط. غير أنهم لم يمضوا بالمسألة أبعد وبحثوا فى سبب كون صور الحكم هذه، وهذه الصور فقط، ممكنة. ومع ذلك فإننا نستطيع أن نجد هنا وبصورة دقيقة «مفتاحنا الترنسندنتالى»؛ لأن كل صورة من صور الحكم يحددها مفهوم قَبْلى. وبالتالى لكى نكتشف قائمة لمفاهيم الفهم القَبْلية الخالصة، لا يجب علينا سوى أن نفحص لوحة أنواع الحكم المنطقية الممكنة.

ويمكننا أن نضع المسألة هكذا. الفهم لا يعاين، بل يحكم. والحكم هو التأليف (التركيب). ومن ثم فإن هناك طرقًا أساسية معينة للتأليف (أعنى وظائف الوحدة فى الحكم، على حد تعبير كانط)، معروضة فى أنواع الحكم المنطقية الممكنة، أو صوره المنطقية الممكنة. وهذه الأنواع تبيّن البناء المنطقى للفهم، إذا نظرنا إليه

---

(1) B., 44; A., 69.

(٢) الحكم، كما يرى كانط، هو معرفة مباشرة بموضوع ما؛ أعنى بتمثل موضوع ما. وليس هناك تمثل، ما عدا العيان، يرتبط بموضوع بصورة مباشرة. فالمفهوم لا يرتبط مباشرة إلا بتمثل آخر، إما بعيان أو بمفهوم آخر (المؤلف).

على أنه قوة موحدة أو مؤلِّفة. ويمكننا بالتالى أن نكتشف وظائف الفهم المؤلفة الأساسية. «إن وظائف الفهم يمكن أن تكتشف كلها، إذا استطعنا أن نعرض تمامًا وظائف الوحدة فى الحكم. وسيبين هذا القسم أن ذلك يمكن أن يتم بسهولة تامة»(١).

لقد تحدثنا بوجه عام حتى الآن عن مفاهيم الفهم الخالصة أو القَبْلية. لكن كانط يسميها «المقولات» أيضًا. وربما تكون هذه كلمة أفضل. إن الفهم، الذى هو قوة الحكم، أو التوحيد، أو التأليف (التركيب)، يمتلك بناء مقوليًا قَبْليًا؛ أعنى أنه يؤلف بالضرورة تمثلات بطرق أساسية معينة، وفقا لمقولات أساسية معينة. وبدون هذا التأليف لا تكون معرفة الموضوعات ممكنة. ولذلك فإن مقولات الفهم هى شروط قَبْلية للمعرفة؛ أى إنها شروط قَبْلية لإمكان الموضوعات التى نتعقلها. وبدون أن نتعقل الموضوعات لا يمكن أن نعرفها بالفعل؛ لأن الحساسية والفهم، كما رأينا، يتعاونان معًا فى إنتاج المعرفة، على الرغم من أن وظيفتهما تختلف ويمكن النظر إليهما كلاً على حدة.

ويمكن الآن أن نقدم لوحة كانط الخاصة بأنواع الحكم، أو بالوظائف المنطقية للحكم. وسأقدم فى الوقت نفسه لوحته الخاصة بالمقولات من أجل سهولة الاستعمال. ويبين التخطيط الكلى المقولة وما يناظرها، أو يُفترض أنه يناظرها، من وظيفة منطقية. وتوجد اللوحتان فى الفصل الأول من «المفاهيم التحليلية»(٢).

الأحكام	المقولات
(أ) الكم: ١ - كلى. ٢ - جزئى. ٣ - فردى.	(أ) الكم: ١ - الوحدة. ٢ - الكثرة. ٣ - الجملة.

(1) B., 44; A., 69.
(2) B., 95 and 106; A., 70 and 80.

الأحكام	المقولات
(ب) الكيف: ٤ – موجب. ٥ – سالب. ٦ – لا متناه (معدول).	(ب) الكيف: ٤ – الإيجاب. ٥ – السلب. ٦ – الحد.
(ج) العلاقة: ٧ – حملية. ٨ – شرطية متصلة. ٩ – شرطية منفصلة.	(ج) العلاقة: ٧ – مُلازمة وقِوام. (الجوهر والعرض) ٨ – العلّية والتبعية. (العلّة والمعلول) ٩ – التفاعل. (التبادل بين الفاعل والمنفعل)
(د) الجهة: ١٠– احتمالية. ١١– تقريرية. ١٢– ضرورية (يقينية).	(د) الجهة: ١٠– الإمكان وعدم الإمكان. ١١– الوجود واللا وجود. ١٢– الضرورة والإمكان.

ومن ملاحظات كانط على قائمة هذه المقولات أنها لن تُعد بطريقة عشوائية، مثل قائمة مقولات أرسطو، وإنما أُعدت بالتطبيق المنظم لمبدأ. ولذلك فإنها تحتوى على كل تصورات الفهم الأصلية الخالصة، أو مقولاته. وهناك، فى واقع الأمر، تصورات خالصة أخرى للفهم، ولكنها مستمدة (قَبْليًا) وإضافية. ويقترح كانط أن يسميها «الكليات الخمس» أو «المحمولات» Predicables ليميزها عن المقولات، غير أنه لم يتعهد بأن يقدّم قائمة لها؛ أعنى أن يضع النسق الكامل لتصورات الفهم الأصلية، والتصورات المستمدة الخالصة. ويكفى لغرضه أن نقدم قائمة التصورات الأصلية، أو المقولات.

ومع ذلك كان كانط متفائلاً للغاية فى الاعتقاد أنه قدّم قائمة كاملة للمقولات؛ لأنه يتضح أن مبدأه لتحديد ما عساها أن تكون يعتمد على قبول آراء معينة عن الحكم، مأخوذة من منطق عصره. ولذلك كان الباب مفتوحًا لأتباعه لأن يراجعوا قائمته، حتى عندما قبلوا الفكرة العامة عن المقولات القَبْلية.

وربما تجدر ملاحظة أن المقولة الثالثة فى كل تقسيم ثلاثى تنشأ، كما يرى كانط، من الجمع بين المقولة الثانية والمقولة الأولى. ومن ثم فإن الجملة هى كثرة منظورًا إليها على أنها وحدة؛ والتحديد إيجاب يرتبط بالسلب، والتبادل علّية جوهر يُحدِد بصورة متبادلة، ويتحدد عن طريق جوهر آخر، والضرورة وجود معطى عن طريق إمكان الوجود(١). وقد يبدو هذا التفسير للتخطيط الثلاثى جذابًا للغاية إلى حد ما، لكن بالنظر إلى المكانة المحورية التى احتلتها فيما بعد فى فلسفة هيجل عن طريق فكرة التطوير الثلاثى من خلال الموضوع، ونقيض الموضوع، والمركب، فإن هذا أمر له أهميته وقيمته عندما نلفت الانتباه هنا إلى ملاحظات كانط.

٤ – ومن ثم فإن هناك، كما يرى كانط، اثنتى عشرة مقولة قَبْلية للفهم. لكن ما تبرير استخدامها فى تأليف (تركيب) الظواهر؟ ما تبرير انطباقها على الموضوعات؟ إن هذه المشكلة لا تنشأ بالنسبة لاستخدام صور الحساسية القَبْلية؛ لأن الموضوعات لا يمكن أن تُعطى لنا على الإطلاق، كما رأينا، إلا عن طريق خضوع مادة الإحساس غير المحددة لصورتى المكان والزمان. ولذلك فمن السخف أن نسأل كيف يحق لنا أن نطبق صورتى الحساسية على الموضوعات؛ لأن هاتين الصورتين شرط ضرورى لتكون هناك موضوعات. لكن الموقف بالنسبة لمقولات الفهم يختلف. فالموضوعات معطاة هناك من قبل فى العيان الحسى إن

---

(١) ومن ثم فإن تصور موجود ضرورى سيكون تصور موجود يتضمن إمكانه الوجود؛ أعنى الذى لا يمكن أن يكون ممكنًا فحسب. بيد أن هذا التصور لا يمكن تطبيقه بصورة موضوعية كما يرى كانط (المؤلف).

جاز هذا التعبير. ألا يمكن أن تكون هذه الموضوعات؛ أعنى الظواهر، هى هكذا حتى إن تطبيق مقولات الفهم عليها يشوهها أو يسيء تمثيلها؟ لا بد أن نبين أن التطبيق له ما يبرره.

ويسمى كانط تقديم هذا التبرير «الاستنباط الترنسندنتالى» للمقولات. ويمكن أن يُساء فهم كلمة «استنباط» بسهولة؛ لأنها تفترض اكتشافًا نسقيًا لما عساه أن تكون المقولات. وقد تم ذلك من قبل. ولذلك فإن كلمة «استنباط» تعنى في هذا السياق التبرير، كما يفسره كانط. أما كلمة «ترنسندنتالى» فإن معناها يُفهم جيدًا بمقابلتها بكلمة «تجريبى». ولا يهتم كانط بتبرير تطبيق المقولات ببيان أن استخدامها مفيد تجريبيًا في هذا العلم أو ذاك مثلاً. إنه يهتم بتبرير تطبيقها ببيان أنها شروط قَبْلية لكل تجربة. ومن ثم يستطيع أن يقول إن هدف التبرير الترنسندنتالى كله هو بيان أن تصورات الفهم القَبْلية أو مقولاته هى شروط قَبْلية لإمكان التجربة.

ويمكن أن نحدد المشكلة بصورة أكثر دقة. إن المكان والزمان هما شرطان قَبْليان للتجربة أيضًا. بيد أنهما شرطان ضروريان لكى تُعطى الموضوعات لنا. ومن ثم فإن مهمة التبرير الترنسندنتالى هى بيان أن المقولات شروط ضرورية لكى تُتعقل الموضوعات. وبمعنى آخر لا بد أن يأخذ تبرير تطبيق المقولات على الموضوعات صورة بيان أنه لا يمكن تعقل الموضوعات إلا عن طريق مقولات الفهم التى تقوم بالتأليف (التركيب). ولما كان تعقل الموضوعات ضروريًا لمعرفتها، فإن بيان أن الموضوعات لا يمكن أن تتعقل إلا عن طريق المقولات هو بيان أنها لا يمكن أن تُعرف إلا عن طريق المقولات. وبيان ذلك هو بيان أن تطبيق المقولات له ما يبرره؛ أعنى أن لها صحة موضوعية.

وهذا الخط من التفكير متضمن فى ثورة كانط الكوبرنيقية بصورة جلية وواضحة. إن استخدام المقولات لا يمكن تبريره بناء على الفرض الذى يقول إن الذهن لا بد أن يتفق مع الموضوعات. لكن إذا كان يجب أن تتفق الموضوعات مع

الذهن، حتى نعرفها، وإذا كان ذلك يعنى أنها لا بد أن تخضع لمقولات الفهم لتكون موضوعات بالمعنى التام، فإننا لا نحتاج إلى تبرير أبعد لاستخدام المقولات.

وليس من السهل على الإطلاق تتبع حجة كانط الخاصة بالتبرير الترنسندنتالى. لكنه يدخل فى سياقها فكرة مهمة، ولا بد من بذل جهد لتقديم تفسير مختصر لها، حتى لو خاطرنا بالتبسيط المفرط لخط تفكيره. وعندما أقوم بهذه المحاولة، فإننى سأحصر انتباهى فى التبرير كما هو مُعطى فى الطبعة الثانية من كتاب «نقد العقل الخالص»، الذى يختلف، إلى حد ما، عن التبرير المعطى فى الطبعة الأولى.

يعرّف كانط موضوع المعرفة بأنه «ذلك الذى يتحد فى تصوره تعدد عيان مُعطى»[1]. فبدون التأليف (التركيب) لا يمكن أن تكون هناك معرفة. إن تدفقًا محضًا من تمثلات غير مرتبطة، إن جاز هذا التعبير، لا يمكن أن نسميه معرفة. ومن ثم فإن التأليف هو عمل الفهم. إن ربط التعدد (والوصل والربط هما الكلمتان اللتان يستخدمهما كانط) لا يمكن أن تقدمه الحواس على الإطلاق... لأنه فعل تلقائية قوة التمثل. ولما كان يجب علينا أن نسمى هذه المَلَكة الفهم حتى نميزها عن الحساسية، فإن كل ربط، سواء أكنا نعيه أم لا نعيه، وسواء أكان لتعدد العيان أم لتصورات متنوعة، فإنه فعل للفهم. ونعطى لهذا الفعل اسمًا عامًا هو التأليف أو «التركيب»[2].

وتحتوى فكرة الربط على عنصر آخر إلى جانب تصورات التعدد وتصورات تأليفه، هذا العنصر هو تمثل وحدة التعدد. ومن ثم يمكن أن نصف الربط بأنه «تمثل وحدة التعدد التأليفية»[3].

---

(1) B., 137.
(2) B., 129-30.
(3) B., 130.

ولا يشير كانط هنا إلى مفهوم الوحدة القَبْلى، أو إلى مقولة الوحدة التى تظهر فى قائمة المقولات. ولا يقول إن كل ربط يتضمن تطبيق هذه المقولة؛ لأن تطبيق أى مقولة، سواء أكانت مقولة الوحدة أم أى مقولة أخرى، يفترض الوحدة التى يتحدث عنها. فعن أى شىء يتحدث كانط؟ إنه يتحدث عن الوحدة التى تكمن فى العلاقة بذات واحدة تدرك وتفكر. فنحن نتعقل الموضوعات أو نفكر فيها عن طريق المقولات، لكننا لا نتعقلها بدون هذه الوحدة. وبمعنى آخر، عمل الفهم الخاص بالتأليف لا يكون ممكنًا إلا بداخل وحدة الوعى.

وهذا معناه أنه لا يمكن تعقل تعدد العيان، أو الإدراك، ويصبح، من ثم، موضوعًا للمعرفة إذا لم يرتبط الإدراك والتعقل (التفكير) فى ذات واحدة حتى إن الوعى بالذات يمكن أن يلازم كل التمثلات. ويعبر كانط عن هذا بقوله إن الأنا أفكر لا بد أن تكون لديها القدرة على أن تلازم كل تمثلاتنا. وليس ضروريًا أن أفكر فى إدراكى وتفكيرى على أنه إدراكى أنا وتفكيرى أنا. غير أنه بدون إمكان هذا الوعى لا يمكن أن تُعطى وحدة لتعدد العيان؛ أعنى لن يكون هناك ربط ممكن. «لا بد أن تكون الأنا أفكر قادرة على أن تلازم كل تمثلاتى. إذ بدون ذلك سيكون ثمة شىء مُتمثل فى لا يمكن أن أفكر فيه على الإطلاق. على الأقل لا يكون شيئًا بالنسبة لى... ومن ثم فإن تعدد العيان على صلة ضرورية بالأنا أفكر فى الذات عينها التى يوجد فيها هذا التعدد»[1]. ومن الخلف والاستحالة أن أتحدث عن امتلاكى أى فكرة إذا لم يستطع الوعى بالذات أن يلازمها. ومن الخلف والاستحالة أن نتحدث عن تعدد الإدراك الذى نفكر فيه، إذا لم يستطع الوعى نفسه أن يلازم الإدراك والتفكير.

ويُسمى كانط هذه العلاقة بين الذات وتعدد العيان (أعنى العلاقة التى يعبر عنها بقوله إن الأنا أفكر يجب أن تكون لديها القدرة على أن تلازم التمثلات كلها) «الوعى الخالص»، ليميزها عن الوعى التجريبى؛ أعنى الوعى التجريبى بحالة

---

(1) B., 132.

سيكولوجية معطاة من حيث إنها حالتى أنا. إن الوعى التجريبى الذى يلازم تمثلات مختلفة مشتت. ففى لحظة أمارس فعلاً تجريبيًا من أفعال الوعى بالذات، يلازمه تمثل معطى، ولا أمارسه فى لحظة أخرى. إن الوعى التجريبى، شأنه شأن التمثلات التى تلازمه، مشتت. غير أن إمكان أنا أفكر التى تلازم كل التمثلات هو شرط دائم للتجربة، ويفترض وحدة الوعى الترنسندنتالية (وليست التجريبية) التى لا تُعطى لى بوصفى موضوعًا، وإنما تكون شرطًا أساسيًا وضروريًا لأن يكون أى موضوع موجودًا بالنسبة لى. وإذا لم نستطع أن نحيل تعدد العيان، إن جاز هذا التعبير، إلى وحدة الوعى، فإنه لا يمكن أن تكون هناك تجربة، أعنى لا يمكن أن تكون هناك معرفة. أو لا يمكن أن تكون هناك موضوعات إذا عبرنا عن المسألة بصورة أقل ذاتية.

ولا يعنى كانط بالتأكيد أنه يجب على أن أعى أولاً نفسى بوصفى ذاتًا أو أنا قبل أن أستطيع أن أقوم بأى تأليف. إنه ليس لدى وعى سابق بأنا واحدة ذاتية دائمة. فكل ما فى الأمر أننى عن طريق أفعال تتجه نحو ما هو معطى أعيها بوصفها أفعالى أنا. إن الوعى بالذات والوعى بما يرتبط بالذات من الناحية المعرفية يرتبطان معًا فى الذات حتى إن الوعى بالذات لا يكون تجربة سابقة من الناحية الزمنية. وفى الوقت نفسه تكون وحدة الوعى (بالمعنى الذى تكون فيه «أنا أفكر» لديها القدرة على أن تلازم كل تمثلاتى)، ووحدة الوعى الترنسندنتالية شرطان قَبْليان للتجربة. وبدون الربط لا تكون هناك تجربة. ويستلزم الربط وحدة الوعى.

وعندما يتحدث كانط عن وحدة الوعى؛ وحدة الإدراك والتفكير فى ذات واحدة، من حيث إنها شرط للتجربة، فإنه قد يبدو أنه يقول شيئًا واضحًا جليًا. لكن، إذا كان الأمر كذلك، فإنها حقيقة واضحة يبدو أنه قد تغاضى عنها أولئك الذين أغفلوا الذات من حيث إنها ذات، وركزوا على الأنا التجريبية من حيث إنها موضوع حتى إنهم شعروا بأنهم على حق فى تفكيك النفس إلى سلسلة من أحداث

سيكولوجية، أو فى وصفها بأنها بناء منطقى بسيط؛ أعنى أنها مجموعة هذه الأحداث. وإذا وضعنا فى اعتبارنا هؤلاء الظاهريين، فإنه يبدو أن كانط يلفت الانتباه إلى مسألة ذات أهمية عظيمة.

ومع ذلك فإن هناك سؤالاً يثار وهو: ما علاقة كل ذلك بتبرير تطبيق المقولات؟ والرد هو، باختصار، كالآتى. ليست هناك تجربة موضوعية، وليست هناك معرفة بالموضوعات ممكنة إذا لم يرتبط تعدد العيان فى وعى ذاتى واحد. غير أن كل تأليف يحدثه الفهم، وعن طريق الفهم يُحال تعدد التمثلات إلى وحدة الوعى. ومن ثم فإن الفهم يؤلِّف (يركِّب) عن طريق مقولاته القَبْلية. وبالتالى لا تكون هناك تجربة موضوعية، ولا معرفة بالموضوعات، ممكنة إلا عن طريق تطبيق المقولات. إن عالم التجربة يتكون بتعاون الإدراك والتفكير فى تطبيق صور الحساسية القَبْلية وتطبيق مقولات الفهم. وهكذا تشير المقولات إلى موضوعات؛ أعنى أنه يكون لها إشارة موضوعية؛ لأن كل الموضوعات، لتكون موضوعات، لا بد أن تتفق معها.

وتستحق كلمات كانط أن نقتبسها ونستشهد بها «يندرج التعدد الذى يأتينا عن طريق المعطى فى عيان حسى يصل إلينا بالضرورة فى صورة وحدة الوعى التأليفية للإدراك المباطن؛ لأن وحدة العيان لا تكون ممكنة إلا بواسطتها فحسب. بيد أن عمل الفهم الذى عن طريقه يوضع تعدد التمثلات المعطاة (سواء أكانت عيانات أم تصورات) تحت وعى واحد، هو الوظيفة المنطقية للأحكام. وبالتالى فإن كل التعدد، من حيث إنه معطى فى عيان تجريبى واحد، يتحدد بالنظر إلى إحدى وظائف الحكم المنطقية، التى بها يوضع تحت وعى واحد. إن المقولات ليست، بالتالى، شيئًا سوى وظائف الحكم هذه، من حيث إن التعدد فى عيان معطى يتحدد بالنظر إليها. ومن ثم فإن التعدد فى عيان معطى يخضع بالضرورة للمقولات»[١]. وأيضًا «إننى أتمثل التعدد المتضمن فى عيان خاص بى عن طريق تأليف الفهم من حيث إنه ينتمى إلى وحدة الوعى الذاتى الضرورية. ويحدث هذا عن طريق المقولة»[٢].

---

(1) B., 143.
(2) B., 144.

٥ - ومع ذلك فإن سؤالاً آخر يُثار وهو أن لدينا تعددًا متنوعًـا لمعطيات العيان من جهة، وكثرة من المقولات من جهة أخرى، فما الذى يحدد أى مقولة أو أى المقولات التى تُطبق؟ إننا نحتاج إلى بيان رابطة تربط. لا بد أن يكون هناك تناسب أو تجانس بين معطيات العيان الحسى والمقولات إذا كانت معطيات العيان الحسى لا بد أن تتدرج تحت المقولات. بيد أن «تصورات الفهم الخالصة غير متجانسة تمامًا عندما نقارنها بالعيانات التجريبية (أو حتى عندما نقارنها بعيانات حسية بوجه عام)، ولا يمكن أن نكتشفها فى أى عيان على الإطلاق. فكيف يكون إدراج العيانات الحسية تحت المقولات، ومعه تطبيق المقولات على الظواهر ممكنًا؟»[١] تلك هى المشكلة.

ولكى يحل كانط هذه المشكلة يلجأ إلى الخيال الذى يتصوره بأنه قوة وسيطة، أو ملكة بين الفهم والحساسية. الخيال ينتج «التخطيط» أو الرسوم التخطيطية ويحملها من حيث هى كذلك. والتخطيط هو بوجه عام قاعدة أو إجراء لإنتاج الصور التى تعين للمقولة الحدود التى تسمح بتطبيقها على الظواهر. إن التخطيط ليس نفسه صورة، وإنما يمثل إجراءً عامًا لتكوين الصور. «إننى أسمى هذا التمثل لإجراء عام للخيال لتزويد تصور ما بصورته تخطيط هذا التصور»[٢]. إن التخطيط، من حيث هو عام، يشبه التصور، أما الصورة، من حيث إنها خاصة، فتشبه تعدد العيان. ومن ثم فإن الخيال يستطيع أن يتوسط بين تصورات الفهم وتعدد العيان.

ولم يكن كانط بالتأكيد هو الفيلسوف الأول الذى يؤكد وظيفة الصورة المتوسطة؛ إذ إن هذه الوظيفة تُعزى إلى الصورة فى المذهب الأرسطى فى العصور الوسطى مثلاً. غير أن المنظور إلى هذا الموضوع فى فلسفة كانط يختلف، ولا بد أن يختلف بوضوح عن منظور المذهب الأرسطى فى العصور

(1) B., 176; A., 137-8.
(2) B., 179-80; A., 140.

الوسطى. فالصورة في المذهب الأرسطي في العصور الوسطى هي نتيجة عمليات على مستوى الحس وتقوم، بدورها، كأساس للتجريد العقلى. أما عند كانط فإنها نتاج تلقائى لقوة الخيال التى تعمل وفقًا لتخطيط ينتجه الخيال نفسه. ويجب ألا ننسى أن الموضوع عند كانط لا بد أن يتفق مع الذهن، وليس العكس.

ولكى يبيّن كانط ما يقصده، فإنه يقدم مثالاً أو مثالين من الرياضيات. فأنا أستطيع أن أنتج صورة للعدد خمسة، مثلاً، بأن أضع خمس نقاط واحدة إثر الأخرى بهذه الطريقة «.....». لكن تخطيط العدد خمسة ليس هو نفسه هذه الصورة، أو أى صورة أخرى؛ فهو يمثل الطريقة التى يمكن أن تتمثل بها كثرة ما في صورة وفقًا لمفهوم معين. إن التخطيط يقوم بتوحيد مفهوم الظاهرة وتعددها؛ أعنى أنه يقوم بتطبيق المفهوم على الظاهرة. كما يستشهد كانط بمثال غير رياضى وهو مفهوم الكلب. فتخطيط هذا المفهوم هو قاعدة لإنتاج تمثل ضرورى لتطبيق المفهوم على حيوان معين.

ويمكن أن تكون هذه الأمثلة والتوضيحات مضللة إلى حد كبير؛ لأننا لا نهتم هنا، أساسًا، بمفاهيم رياضية، ولا بأفكار تجريبية بعدية مثل مفهوم الكلب، وإنما نهتم بمقولات الفهم الخالصة. ولا نهتم بالتخطيط أو القواعد لإنتاج صور يمكن أن نختارها أو نغيرها، وإنما نهتم بالتخطيط الترنسندنتالى الذى يحدد قَبْليًا الشروط التى بموجبها يمكن أن تنطبق مقولة على أى تعدد. ومع ذلك فإن أمثلة كانط، التى يأخذها من تطبيق مفاهيم رياضية ومن أفكار قَبْلية على معطيات الإدراك، لا يُقصد منها سوى أن تخدم بوصفها مدخلاً لفكرة التخطيط العامة.

يحدد تخطيط المقولات الترنسندنتالية الشروط التى وفقًا لها يمكن تطبيق المقولات على الظواهر. ويعنى هذا بالنسبة لكانط تحديد الشروط الزمنية التى وفقًا لها يمكن تطبيق مقولة على الظواهر؛ لأن الوضع فى الزمان هو الخاصية الوحيدة المشتركة بالنسبة لكل الظواهر أيًا كانت، بما فى ذلك حالات النفس التجريبية. ومن ثم يستطيع كانط أن يقول إن «التخطيط ليس سوى التحديدات الزمنية قَبْليًا وفقًا لقواعد»[1]. إن الزمان هو الشرط الصورى لربط، أو ارتباط، كل التمثلات.

---

(1) B., 184; A., 145.

وللتحديد الترنسندنتالى للزمان، الذى هو نتاج الخيال، مركز وطيد فى كلا المعسكرين؛ فهو مجانس للمقولة التى تكون إسكيما أو تخطيطاً له، من حيث إنه كلى، ومن حيث إنه يقوم على قاعدة قَبْلية. ومجانس للظواهر، من حيث إنه (الزمان) متضمن فى كل تمثل تجريبى للتعدد. «ومن ثم فإن تطبيق المقولة على الظواهر يصبح ممكناً عن طريق تحديد الزمان الترنسندنتالى الذى يسمح، من حيث إنه تخطيط لتصورات الفهم، بإدراج الظواهر تحت المقولة»(١).

ولا يناقش كانط التخطيط الخاص بالمقولات الخاصة بالتفصيل، وما يقوله فى بعض الأمثلة يصعب فهمه إلى حد كبير. ولما كنت، بالتالى، لا أريد أن أشغل نفسى بمشكلات التفسير المسهبة، فإننى لن أذكر سوى نماذج قليلة.

إذا اتجهنا نحو مقولات العلاقة، فإننا نجد أن تخطيط مقولة الجوهر هو « دوام الواقعى فى الزمان(٢)؛ أعنى تمثله من حيث إنه قوام لتحديد الزمان التجريبى. ومن حيث إنه قوام، بالتالى، فإنه يبقى ويدوم حين يتغير كل شىء آخر »(٣). أعنى أنه لكى ينطبق مفهوم الجوهر على معطيات الإدراك، لا بد أن يحدده تخطيط الخيال؛ ويتضمن هذا تمثل الجوهر بأنه قوام التغير الدائم فى الزمان. ولا يمكن تطبيق المقولة على الظواهر إلا فى هذه الصورة التى لها تخطيط أو رسم تخطيطى.

وتخطيط مقولة العلّة هو « الواقعى الذى يتبعه باستمراره شىء آخر. فهو يكمن، بالتالى، فى تتابع التعدد، من حيث إن هذا التتابع يخضع لقاعدة »(٤). ولا يريد كانط أن يقول إن مفهوم العلّية ليس سوى مفهوم التتابع المنتظم. فما يعنيه هو أن مقولة العلّة لا يمكن تطبيقها على الظواهر إذا لم يكن لها تخطيط أو رسوم تخطيطية عن طريق الخيال الذى يتضمن تمثل التتابع المنتظم فى الزمان.

---

(1) B., 178; A., 139.
(2) B., 183; A., 144.
(3) Ibid.
(4) B., 183; A., 144.

وتخطيط المقولة الثالثة للعلاقة، وهى مقولة التبادل بين الفاعل والمنفعل هو «وجود تعينات (أى أعراض) الواحدة والأخرى معًا وفقًا لقاعدة عامة»[١]. ولا يعنى كانط هنا أيضًا أن وجود الجواهر مع أعراضها هو كل ما يوجد فى مفهوم التبادل. بيد أن هذا المفهوم لا يمكن أن ينطبق على الظواهر إذا لم يُعطَ صورة تتضمن هذا التمثل للوجود معًا فى الزمان.

ولنأخذ، أخيرًا، المقولتين الأخيرتين من مقولات الجهة، إن تخطيط مقولة الوجود هو الوجود فى زمان معين، بينما تخطيط مقولة الضرورة هو وجود موضوع فى الزمان كله. والضرورة، من حيث إنها مقولة، لا تعنى ببساطة الوجود فى الزمان كله. إنها تعنى، كما رأينا من قبل، الوجود المعطى عن طريق الإمكان الخالص للوجود. بيد أنه لا يمكن تطبيق المقولة، كما يرى كانط، إذا لم يحددها الخيال من جهة الزمان لتتضمن تمثل الوجود فى الزمان كله. وهذا شرط ضرورى لإمكانها. إننا لا نستطيع أن نتمثل لأنفسنا شيئًا بوصفه ضروريًا إلا بتمثله بوصفه موجودًا فى الزمان كله. وتنتمى هذه الفكرة إلى المقولة التى لها تخطيط أو رسوم تخطيطية. والمقولة التى لها تخطيط أو رسوم تخطيطية هى وحدها المقولة التى تُطبق باستمرار.

وتنشأ مشكلة يمكن أن نشير إليها هنا باختصار. يستخدم كانط، كما رأينا، لفظ مقولة ومفهوم خالص أو قَبْلى ليشير إلى نفس الشىء. ومن ثم توصف المقولات بأنها وظائف منطقية. إنها صور خالصة للفهم الذى يجعل التأليف ممكنًا، لكنها لا تمثل أى موضوع، إذا أخذناها فى ذاتها بصرف النظر عن تطبيقها على الظواهر. ويمكن أن نسأل فى هذه الحالة عما إذا كانت كلمة « مفهوم » ليست تسمية خاطئة. ونجد «كامب سميث» يؤكد، فى تعليقه على كتاب « نقد العقل الخالص»[٢]، أن كانط عندما يتحدث عن المقولات، فإنه يعنى باستمرار التخطيط

---

(1) B., 183-4; A., 144.
(2) P. 340; See Biography.

أو الرسوم التخطيطية. ومن ثم فإن الفصل الخاص بتخطيط المقولات يتضمن ببساطة تعريفاتها المؤجلة. إن المقولات الملائمة، من حيث إنها صور خالصة للفهم، هى ببساطة وظائف منطقية وليس لها مضمون أو معنى محدد. فمفهوم الجوهر، على سبيل المثال، هو ما يسميه كانط تخطيط مقولة الجوهر. وليس هناك مجال لمفهوم خالص للجوهر سوى فكرة الجوهر مُعرّفة بالتخطيط.

وبالتأكيد هناك الكثير الذى يجب أن نقوله عن وجهة النظر هذه. إذا اتجهنا إلى المفاهيم الرياضية، فإننا قد نسلّم بأن تمثل قاعدة عامة، أو إجراء عام، لرسم مثلثات هو مفهوم المثلث. وفى الوقت نفسه عندما يقول كانط بالتأكيد إن المقولات التى ليس لها تخطيط أو رسوم تخطيطية لا يكون لها معنى يكفى لأن يقدم لنا مفهوم موضوع ما، وأنها «ليست سوى وظائف الفهم لإنتاج مفاهيم»[١]. فإنه ينسب إليها أيضًا مضمونًا ما، حتى إذا لم يكف هذا المضمون ليمثل موضوعًا. «فلو أننا أهملنا التحديد الزمنى للدوام، فإن الجوهر، مثلاً، لا يعنى سوى شىء يمكن التفكير فيه بوصفه ذاتًا، دون أن يكون محمولاً لأى شىء آخر»[٢]. وربما لا أستطيع أن «أكوّن شيئًا» عن هذه الفكرة، على حد تعبير كانط. بيد أن هذا يعنى أننى لا أستطيع أن أطبقها لتمثل موضوعًا؛ أعنى موضوعًا من حيث إنه موضوع ممكن للتجربة، والتجربة من حيث إنها تجربة حسية. ومع ذلك فإن الحقيقة تظل وهى أن كانط ينسب معنى ما أو مضمونًا إلى المقولة التى ليس لها تخطيط أو رسوم تخطيطية. إن هذا المعنى ليس محددًا بصورة تكفى لتقديم معرفة، غير أنه يمكن التفكير فيها من حيث إنها إمكان منطقى. لقد حاول الميتافيزيقيون، كما يرى كانط، أن يستخدموا المقولات الخالصة من حيث إنها مصدر لمعرفة الأشياء فى ذاتها. واستخدام المقولات الخالصة بهذه الطريقة هو إساءة استخدام لها. بيد أن الإمكان الخالص لسوء الاستخدام يفترض أن لها معنى ما.

---

(1) B., 187; A., 147.
(2) B., 186; A., 147.

٦ - الفهم ينتج، بالتالى، مبادئ معينة قَبْلية تحدد شـروط إمكـان التجربـة الموضوعية؛ أعنى شروط إمكان تجربة الموضوعات. أو نقول بعبـارة أخرى إن الفهم ينتج مبادئ معينـة قَبْليـة تكـون قواعـد للاسـتخدام الموضوعى للمقولات. ولكى نتأكد، بالتالى، ما عساها أن تكـون هـذه المبادئ، فإنه لا يجب علينا سوى أن ننظر إلى لوحة المقولات المتعينة أو المملوءة. «تقدم لنا لوحة المقولات المرشد الطبيعى للوحة المبـادئ؛ لأن لوحة المبادئ ليست سوى قواعد للاستخدام الموضـوعى للوحـة المقولات»(١).

ويسمى كانط المبادئ التى تناظر مقولات الكم «بديهيات العيان». وهـو لا يذكر بديهيات معينة، غير أنه يخبرنا أن مبدأها العام هو «كل العيانات هى مقادير ممتدة»(٢). وهذا مبدأ من مبادئ الفهم الخالص، ولذلك فإنه لا يمكن أن يكون مبـدأ رياضيًا (أى إن المرء لا يميل إلى الاعتقاد بأنه كذلك)؛ لأن المبـادئ الرياضـية مستمدة من عيانات خالصة عن طريق توسط الفهم، وليست مـستمدة مـن الفهـم الخالص نفسه. وفى الوقت نفسه يفسر مبدأ بديهيات العيان هذا، كما يـرى كـانط، لماذا يمكن تطبيق قضايا الرياضيات التأليفية القَبْلية علـى التجربـة. فمـا تؤكـده الهندسة عن العيان الخالص للمكان مثلاً، لا بد أن يكون صحيحًا بالنسبة لعيانـات تجريبية إذا كانت كل العيانات مقادير ممتدة. ولما كان المبدأ هـو نفـسه شـرطًا للتجربة الموضوعية فى حقيقة الأمر، فإن إمكان تطبيق الرياضيات هو أيضًا شرط للتجربة الموضوعية. وقد نضيف أنه إذا فسّر مبدأ بديهيات العيـان لمـاذا يمكـن تطبيق قضايا الرياضيات التأليفية القَبْلية على الواقع الظاهرى، فإنه يفـسر أيـضًا إمكان الفيزياء الرياضية.

ويسمى كانط المبدأ الذى يناظر مقولات الكم التى لهـا تخطـيط أو رسـوم تخطيطية «استباقات التجربة». والمبدأ العام لهذه الاستباقات هو «فى كل الظواهر،

---

(1) B., 200; A., 161.
(2) B., 202; A., 162.

الواقعى الذى هو موضوع للإحساس هو ذو كمية تتصف بالشدة Intensive، أعنى ذو درجة»[١]. ويسلّم كانط عندما يناقش تخطيط مقولات الكم بأنها تتضمن تمثل درجة الشدة، وهى فكرة تتضمن إمكان الزيادة فى الشدة وإمكان النقص حتى صفر (النفى). إنه يُقال لنا، بالتالى، بأنه فى المبدأ العام لاستباقات التجربة، لا بد أن يكون لكل الإدراكات التجريبية، من حيث إنها تتضمن الإحساس، درجات الشدة. ويقدم هذا المبدأ، بالتالى، أساسًا قَبْليًا للقياس الرياضى للإحساس.

وإذا أخذنا هذين المبدأين معًا؛ وهما مبدأ بديهيات العيان، ومبدأ استباقات التجربة، فإننا نستطيع أن نلاحظ أنهما يمكناننا من أن نقوم بتنبؤات عن عيانات أو إدراكات مستقبلية. إننا لا نستطيع، بالفعل، أن نتنبأ قَبْليًا بما عساها أن تكون إدراكات المستقبل، ولا نستطيع أن نتنبأ بكم الإدراكات التجريبية (الإدراكات التى تتضمن الإحساس). إننا لا نستطيع أن نتنبأ بأن موضوع الإدراك القادم سيكون أحمر مثلاً. بيد أننا نستطيع أن نتنبأ بأن كل العيانات أو الإدراكات ستكون مقادير تتصف بالشدة (لها درجة)، وأن كل الإدراكات التجريبية بما فى ذلك الإحساس سيكون لها مقدار يتصف بالشدة (له درجة).

ويضيف كانط هذين المبدأين معًا بوصفهما مبدأين رياضيين، أو هما، بالأحرى، مبدآن للاستخدام الرياضى للمقولات. وعندما نقول هذا فإن كانط لا يعنى أن المبدأين قضيتان رياضيتان. فهو يعنى أنهما يتصلان بالعيان، ويبرران إمكان تطبيق الرياضيات.

وتُسمى المبادئ التى تناظر مقولات العلاقة التى لها تخطيط أو رسوم تخطيطية بـ «نظائر التجربة». ومبدأها الأساسى العام هو «التجربة ليست ممكنة إلا بتمثل ارتباط ضرورى للإدراكات»[٢]. إن التجربة الموضوعية، أعنى معرفة

---

(1) B., 207; A., 166.

(٢) B., 218.، يختلف هذا عن الطبعة الأولى، ص ١٧٦ - ١٧٧ (المؤلف).

موضوعات الحس ليست ممكنة بدون تأليف للإدراكات، متضمنًا وجود الوعى بوحدة التعدد التأليفية. غير أن هذه الوحدة التأليفية، التى تعى صنوف الارتباط، تشارك بها الذات، أعنى أنها قَبْلية. وصنوف الارتباط القَبْلية ضرورية. ومن ثم فإن التجربة ليست ممكنة إلا بتمثل صنوف الارتباط بين موضوعات الإدراك.

وينظر كانط إلى النظائر الثلاث على أنها قواعد، أو توجيهات للاستخدام التجريبى للفهم فى اكتشاف صنوف عينية من الارتباط. وهى تناظر ما يسميه كانط أحوال الزمان الثلاثة، وهى الدوام، والتتابع، والمعية. ويمكن فهم ما يعنيه هذا بصورة جيدة بالنظر فى النظائر نفسها. إنها تُصاغ كالآتى. أولاً «الجوهر يدوم ويبقى فى كل تغير للظواهر، وكميته فى الطبيعة لا تزيد ولا تنقص»[١]. ثانيًا «تحدث كل التغيرات وفقًا لقانون ارتباط العلّة والمعلول»[٢]. ثالثاً « كل الجواهر من حيث إنها تُدرك معًا فى المكان، فى تفاعل شامل»[٣].

وتناظر هذه المبادئ بوضوح مقولات العلاقة التى لها تخطيط أو رسوم تخطيطية، وهى الجوهر والعرض، والعلّة والمعلول، والتبادل بين الفاعل والمنفعل. وهى مبادئ قَبْلية، ولذلك فإنها تسبق التجربة. لكن على الرغم من أنها تخبرنا عن علاقات، أو قضايا، فإنها لا تتنبأ، أو لا تمكّننا من أن نتنبأ بعلاقة مجهولة. ولذلك فإنها تختلف عن النظائر الرياضية كما يرى كانط. فالنظيرة الأولى، مثلاً، لا تخبرنا عما عساه أن يكون الجوهر الدائم فى الطبيعة؛ إذ إنها تخبرنا بدلاً من ذلك بأن التغير يحتوى على الجوهر، وأنه حيثما يوجد جوهر، فإنه يحتفظ بكميته الإجمالية. وهذا صحيح سواء قررنا بناء على أسس تجريبية أن الجوهر، أو الحامل، فى الطبيعة لا بد أن يُسمى مادة (كما يعتقد كانط)، أو طاقة، أو أى شىء آخر. وإذا وضعنا المسألة بدقة، فإننا نقول إن النظيرة تخبرنا بأن الكمية الإجمالية للجوهر فى الطبيعة تبقى ثابتة، بيد أنها لا تخبرنا ما عساها أن تكون. ولا نستطيع

(1) B., 224; A., 182.
(2) B., 232; A., 189.
(3) B., 256; A., 211.

أن نكتشف ذلك بصورة قَبْلية. كما أن النظيرة الثانية تخبرنا بأن كل التغيرات علّية، وأى معلول معطى لا بد أن تكون له علّة محددة. ولكن على الرغم من أننا قد نعرف المعلول، فإننا لا نستطيع أن نكتشف ما عساها أن تكون العلّة بالاستخدام المحض للنظيرة الثانية. إنه ينبغى علينا أن نلجأ إلى التجربة، إلى البحث التجريبى. إن النظيرة أو المبدأ منظم فى طبيعته؛ بمعنى أنه يرشدنا فى استخدام مقولة العلّية. وبالنسبة للنظيرة الثالثة، فإنه يتضح بصورة أكثر جلاء أنها لا تخبرنا ما عساها أن تكون الأشياء التى توجد معًا فى المكان، أو ما عساها أن تكون تفاعلاتها. لكنها تخبرنا قَبْليًا، وبمعنى عام، ما الذى يجب علينا أن نبحث عنه.

وتُسمى المبادئ التى تناظر مقولات الجهة «مسلمات التفكير التجريبى بوجه عام». وهى كالآتى(١): أولاً «ما يتفق مع شروط التجربة الصورية (وأعنى العيان والتصورات) هو ممكن، وثانيًا «ما يرتبط بشروط التجربة المادية (وأعنى شروط الإحساس) هو واقعى». وثالثًا «ما يتحدد ارتباطه بالواقعى وفق الشروط العامة للتجربة هو ضرورى (أعنى يوجد بالضرورة)».

ومن المهم أن نعى أن هذه المسلمات لا تخص، كما يرى كانط، سوى علاقة العالم، أعنى علاقة موضوعات التجربة، بملكاتنا المعرفية. فالمُسلَّمة الأولى، مثلاً، لا تقرر سوى أن ما يمكن أن يخضع من حيث هو كذلك للشروط الصورية للتجربة هو موجود ممكن، أعنى أنه موجود داخل واقع تجريبى. إنه لا يقرر أنه لا يمكن أن يكون هناك موجود، أو موجودات، تجاوز الواقع التجريبى بتجاوز الشروط الصورية للتجربة الموضوعية. فالله، مثلاً، ليس موجودًا ممكنًا فى العالم الفيزيائى، ولكن قول ذلك لا يعنى أنه ليس هناك إله، ولا يمكن أن يكون هناك إله. إن موجودًا روحيًا لا متناهيًا يجاوز تطبيق الشروط الصورية للتجربة، ومن ثم فإنه لا يكون ممكنًا من حيث إنه موضوع فيزيائى، أو موضوع للتجربة. بيد أن الموجود الإلهى ممكن من الناحية المنطقية، على الأقل بمعنى أنه لا وجود لتناقض منطقى فى فكرته. وقد تكون هناك حجج للإيمان بهذا الموجود.

---

(1) B., 265-6; A., 218.

إن المسلمات هى، كما قررنا من قبل، مسلمات للتفكير التجريبى. ومن ثم فإن المُسلَّمة الثانية تقدم لنا تعريفًا أو تفسيرًا للواقع عند الاستخدام التجريبى للمصطلح. فهى تعادل القول إنه لا يمكن قبول شيء فى العلوم بوصفه واقعيًا لا يرتبط بإدراك تجريبى، وبالإحساس أيضًا، وفق تحليل التجربة. وبالنسبة للمُسلَّمة الثالثة، فإنها تخص الاستدلال على ما لا يُدرك مما هو مُدرك وفق نظائر التجربة والقوانين التجريبية. فإذا أخذنا نظيرة التجربة الثانية بذاتها مثلاً، فإننا لا نستطيع أن نقول سوى أن تغيرًا معينًا معطى، أو أن حدثاً لا بد أن يكون له علّة. ولا نستطيع أن نحدد بصورة قَبْلية ما عساها أن تكون العلّة. لكننا إذا وضعنا فى الاعتبار قوانين الطبيعة التجريبية، فإننا نستطيع أن نقول إن علاقة علّية معينة ومحددة ضرورية، وإن علّة معينة لا بد أن توجد، ليس بضرورة مطلقة بالتأكيد، وإنما بضرورة افتراضية، بناء على فرض هو أن تغيرًا معينًا، أو حدثاً معينًا يحدث.

٧ – ومن ثم فالرياضيات لا تنطبق على الطبيعة فحسب، وإنما هناك أيضًا عدد من المبادئ مستمدة من مقولات الفهم، وتكون قَبْلية بالتالى. ومن ثم يكون علم خالص للطبيعة ممكنًا. إن الفيزياء هى بالمعنى الضيق علم تجريبى. ولم يتصور كانط مطلقًا أننا نستطيع أن نستنبط الفيزياء كلها بصورة قَبْلية. غير أن هناك علمًا كليًا للطبيعة، مدخلاً للفيزياء كما يسميه كانط فى كتابه «مقدمة لكل ميتافيزيقا...»[1]، على الرغم من أنه يتحدث عنه أيضًا بوصفه فيزياء كلية أو عامة[2]. صحيح أنه ليست كل المفاهيم التى توجد فى هذا الجزء الفلسفى من الفيزياء، أو المدخل إلى الفيزياء، خالصة بالمعنى الكانطى؛ لأن بعضها يعتمد على التجربة. ويقدم كانط أمثلة منها مفهوم الحركة، وعدم قابلية النفاذ، والقصور الذاتى[3]. وليست كل مبادئ علم الطبيعة الكلى هذا كلية بالمعنى الدقيق؛

---

(1) 15.
(2) Ibid.
(3) Ibid.

لأن هناك بعض المبادئ التى لا تنطبق إلا على موضـــوعات الحـــس الخارجى، ولا تنطبق على موضوعات الحس الداخلى (أعنى الحـــالات الفيزيائية للأنا التجريبية). غير أنه يوجد فى الوقت نفسه بعض المبادئ التى تنطبق على كل موضوعات التجربة، ســواء أكانـــت خارجيـــة أم داخلية، ومنها على سبيل المثال المبدأ الذى يقول إن كل الأحداث تتحدد علّيًا وفق قوانين ثابتة. وعلى أية حال هناك علم خالص للطبيعة بمعنى أنه يتكون من قضايا ليست فروضًا تجريبية، وإنما تـــساعدنا علـــى أن نتنبأ بمجرى الطبيعة، وتكون قضايا تأليفية قَبْلية.

ويجب أن نتذكر أن إحدى مشكلات كانط الأساسية فى كتابه «نقـــد العقـــل الخالص» تفسير إمكان علم الطبيعة الخالص هذا. وقد أجبنا عن السؤال كيف يكون ممكنًا فى الأقسام السابقة من هذا الفصل. إن علمًا خالـــصًا للطبيعـــة ممكـــن؛ لأن موضوعات التجربة، لتكون موضوعات للتجربة، لا بد أن تطابق شـــروط معينـــة قَبْلية بالضرورة. وإذا سلّمنا بهذا التطابق الضرورى، فإننـــا نعـــرف أن تركيـــب القضايا التأليفية القَبْلية المُستمد بصورة مباشرة أو غير مباشرة من مقولات الفهـــم يمكن التحقق منه باستمرار. وباختصار، إن مبادئ التجربة الممكنة هى من ثم فـــى الوقت نفسه قوانين كلية للطبيعة، يمكن أن نعرفها قَبْليًا. وبالتـــالى فـــإن المـــشكلة المتضمنة فى سؤالنا الثانى هى: كيف يكون علم الطبيعـــة الخـــالص ممكنًـــا؟ قـــد حُلت[1].

ويمكن أن نضع المسألة بطريقـــة أخـــرى. الموضـــوعات، لكـــى تكـــون موضوعات، لا بد أن ترتبط بوحدة الوعى، وهى ترتبط بأن تُدرج تحـــت صـــور قَبْلية ومقولات. ومن ثم فإن تركيب موضوعات التجربة الممكنـــة تكـــوّن طبيعـــة واحدة بالنسبة لوحدة الوعى بوجه عام. والشروط الضرورية لربطها هى بالتـــالى أساس قوانين الطبيعة الضرورية. إنه بدون التأليف لن تكون لدينا طبيعـــة، ويقـــدم

---

(1) Prol., 23.

التأليف القَبْلى قوانين للطبيعة. وهذه القوانين الضرورية تفرضها الذات الإنسانية، بيد أنها قوانين ضرورية فى الوقت نفسه؛ لأنها صحيحة، وصحيحة بصورة ضرورية، بالنسبة لمجال التجربة الممكنة كله، أعنى أنها صحيحة بالنسبة للطبيعة من حيث إنها مركب موضوعات التجربة الممكنة.

لقد حسم كانط، بالتالى، المشكلات التى أثارها هيوم. إن فيزياء نيوتن تسلِّم باطراد الطبيعة، غير أن التجربة لا تستطيع أن تبرهن على اطراد الطبيعة؛ إذ إنها لا تستطيع أن تبيّن أن المستقبل يشبه الماضى، بمعنى أن تبين أن هناك قوانين للطبيعة كلية وضرورية. لكن بينما أقنع هيوم نفسه بملاحظة أن لدينا إيمانًا طبيعيًا باطراد الطبيعة وبمحاولة تقديم تفسير سيكولوجى لهذا الإيمان، فإن كانط حاول أن يبرهن على هذا الاطراد. ولأنه اتفق مع هيوم فى أنه لا يمكن البرهنة على الاطراد باستقراء تجريبى، فإنه أثبت أنه ينجم عن الواقعة التى تقول إن الطبيعة، بوصفها مركبًا من موضوعات التجربة الممكنة، لا بد أن تطابق الشروط القَبْلية للتجربة الموضوعية. إنها هذه الواقعة التى تمكننا من أن نعرف حقائق معينة بصورة قَبْلية، تلك التى تكمن فى أساس فيزياء نيوتن(١).

ويمكن أن نقول، إذا شئنا، إن كانط قد تعهد بأن يبرر فيزياء نيوتن. بيد أن لفظ « يبرر » يمكن أن يكون مضللاً بالتأكيد؛ لأن التبرير الوحيد الذى يحتاجه نسق علمى هو، بمعنى ما، فائدته ومنفعته، أعنى أنه يمكن التسليم بأن التبرير البَعْدى هو النوع الوحيد المناسب بالفعل. غير أن كانط يعتقد أن فيزياء نيوتن تتضمن فروضًا مسبقة لا يمكن تبريرها بَعْديًا من الناحية النظرية. وينشأ التساؤل، بالتالى، عما إذا كان التبرير النظرى القَبْلى ممكنًا. واقتنع كانط بأنه ممكن بشرط

---

(١) تعنى الفيزياء بالنسبة لكانط فيزياء نيوتن: فإذا سلّمنا بالسياق التاريخى، فإنه يصعب أن تعنى شيئًا آخر. ويتضح أن هناك علاقة بين مبادئ كانط، كما يدرجها فى « تحليل المبادئ »، وتصور نيوتن للعالم الفيزيائى. فالمبدأ الذى يؤكد أن كل التغيرات تحدث وفق العلاقات العلّية الضرورية مثلاً، لا يناسب الفيزياء التى تسلّم بمفهوم اللا تحديد (المؤلف).

واحد هو قبول موقف ثورته الكوبرنيقية. والكثير مما يقوله كانط إما أن يكون قد عفا عليه الزمن أو يمكن الشك فيه إلى حد كبير. ولكن السؤال عما إذا كان العلم الطبيعى يتضمن، أو لا يتضمن، فروضًا مسبقة، وما الحالة المنطقية لهذه الفروض المسبقة هما سؤالان لم يعف عليهما الزمن على الإطلاق. ففى كتاب «المعرفة الإنسانية، مجالها وحدودها» يبرهن برتراند رسل على أن هناك عددًا من «مصادرات» الاستدلال العلمى، التى لا تُستمد من التجربة، ولا يمكن البرهنة عليها تجريبيًا. ويستمر، فى واقع الأمر، فى تقديم تفسير سيكولوجى من جهة، وتفسير بيولوجى من جهة أخرى لأصل هذه المعتقدات الطبيعية. وهو، من ثم، يقتفى أثر هيوم بدلاً من أن يقتفى أثر كانط، الذى حاول أن يبيّن أن لفروض الفيزياء إشارة موضوعية، ولماذا يكون لها إشارة موضوعية وتنتج معرفة. كما يتفق رسل مع كل من هيوم وكانط فى أن المذهب التجريبى الخالص لا يكفى من حيث إنه نظرية للمعرفة. وبالتالى، على الرغم من معاداته لكانط، فإنه يدرك حقيقة المشكلة التى وجد كانط نفسه يواجهها. وهذه هى المسألة التى أريد أن أشرحها.

٨ - يلاحظ القارئ أن مقولات الفهم، إذا أخذناها بذاتها، فإنها لا تقدم لنا معرفة بالموضوعات، ولا تنطبق المقولات التى لها تخطيط أو رسوم تخطيطية إلا على معطيات العيان الحسى، أعنى الظواهر. إن المقولات لا يمكن أن تقدم معرفة بأشياء «إلا من حيث إنها يمكن أن تنطبق على عيان تجريبى»، أعنى أنها لا تقوم إلا بجعل المعرفة التجريبية ممكنة. غير أن ذلك يُسمى «التجربة»[١]. ولذلك فإن الاستخدام المشروع للمقولات، من جهة معرفة الأشياء، يكمن فى تطبيقها على موضوعات التجربة الممكنة. وهذه نتيجة بالغة الأهمية، كما يقول كانط؛ لأنها تعيّن حدود استخدام المقولات، وتبيّن أنها لا تكون صحيحة إلا بالنسبة

---

(1) B.. 147.

لموضوعات الحس. إنها لا يمكن أن تقدم لنا معرفة نظرية أو علمية بحقائق تجاوز مجال الحس.

والشيء نفسه لا بد أن يقال، بالتأكيد، على مبادئ الفهم القَبْلية. فهي لا تنطبق إلا على موضوعات التجربة الممكنة، أعني على الظواهر، أو على الموضوعات من حيث إنها معطاة فى العيان التجريبى أو الحسى. «ومن ثم فإن النتيجة النهائية لهذا القسم كله هى أن كل مبادئ الفهم الخالص لا تعدو أن تكون سوى مبادئ قَبْلية لإمكان التجربة، وجميع القضايا التأليفية القَبْلية لا ترتبط إلا بهذا فقط؛ إذ إن إمكانها نفسه يقوم على هذه العلاقة فى واقع الأمر»[١]. ولذلك فإن المبادئ التى تشير إلى الجوهر وإلى العلّية المحددة مثلاً لا تنطبق إلا على الظواهر فقط.

إن معرفتنا بالموضوعات مقيدة بالواقع الظاهرى. لكن على الرغم من أننا لا نستطيع أن نتجاوز حدود الواقع الظاهرى أو التجريبى، ونعرف ما يجاوز هذه الحدود، فإنه ليس لدينا الحق أن نقرر أنه لا وجود إلا للظواهر فحسب. ويُدخل كانط فكرة «النومين»، وهى فكرة يجب علينا أن نشرحها الآن.

تعنى كلمة «نومين» حرفيًا موضوع التفكير. ويتحدث كانط أحيانًا عن النومين على أنه يعنى موضوعات الفهم[٢]. ولكن القول بأن النومين يعنى موضوع التفكير لا ينقلنا خطوة كبيرة فى سبيل فهم مذهب كانط؛ إذ إنه يمكن أن يكون مضللاً إلى حد كبير بالفعل؛ لأنه قد يفترض أن كانط يقسّم الواقع إلى محسوسات أو موضوعات الحس ومعقولات أو «نومين» منظورًا إليها على أنها موضوعات نفهمها بالتفكير الخالص. إن كلمة «نومين» يمكن أن تُستخدم بهذه الطريقة بالتأكيد. إن الظواهر، من حيث إننا نفكر فيها على أنها موضوعات وفق وحدة المقولات تُسمى ظواهر. لكن إذا افترضت (وجود) أشياء هى ببساطة موضوعات للفهم

(1) B., 204.
(2) Cf. Prol., 32; B., 309.

ويمكن أن تُعطى فى الوقت نفسه بوصفها موضوعات للعيان، على الرغم من أنها لا تكون موضوعات للحس، وإنما للعيان العقلى، فإن أشياء من هذا النوع تُسمى «نومين» أو معقولات[١]. ولكن على الرغم من أنه يمكن استخدام كلمة «نومين» بهذه الطريقة، فإن الفكرة التى تقول إن الموجودات الإنسانية تتمتع، أو يمكن أن تتمتع بعيان عقلى للنومين هى بدقة إحدى الحالات التى يهتم كانط كثيرًا باستبعادها. فعلى الأقل كل عيان عنده هو عيان حسى. ولذا من الأفضل أن نترك كل الاعتبارات الاشتقاقية لاستخدام كانط الفعلى للكلمة، التى بذل جهدًا كبيرًا لتفسيرها.

يميز كانط بين «الموضوع الترنسندنتالى» والنومين فى الطبعة الأولى من كتابه «نقد العقل الخالص». إن فكرة الظاهرة تتضمن فكرة شىء يبدو. والمتضايف للفكرة عن شىء من حيث إنه يبدو هو الفكرة عن شىء من حيث إنه لا يبدو؛ أعنى فكرة عن شىء كما هو فى ذاته، بصرف النظر عن ظهوره. لكننى إذا حاولت أن أجرد الموضوع من كل ما له علاقة بشروط المعرفة القَبْلية، أعنى بشروط إمكان موضوعات المعرفة، فإننى أصل إلى فكرة «شىء» غير معروف، أعنى أننى أصل إلى (س) غير المعروفة، أو التى لا يمكن معرفتها بالفعل. و(س) هذه التى لا يمكن معرفتها غير محددة تمامًا؛ فهى ليست سوى شىء بوجه عام. ففكرة المتضايف (س) لبقرة لا تختلف، مثلاً، عن فكرة المتضايف (س) لكلب. ومن ثم تكون لدينا هنا فكرة الموضوع الترنسندنتالى، أعنى «الفكرة غير المحددة تمامًا عن شىء بوجه عام»[٢]. بيد أن هذه ليست فكرة النومين. فلكى أحوّل الموضوع الترنسندنتالى إلى نومين، لا بد أن أفترض عيانًا عقليًا يمكن أن يُعطى فيه الموضوع. وبمعنى آخر، فى حين أن مفهوم الموضوع الترنسندنتالى هو مجرد مفهوم محدد، فإننا نتصور النومين بوصفه معقولاً؛ أعنى أننا نتصوره بوصفه واقعًا إيجابيًا يمكن أن يكون موضوع عيان عقلى.

---

(1) A., 248-9.
(2) A., 253.

وبعد أن يقوم كانط بهذا التمييز، فإنه يستمر فى القول إنه ليس لـــدينا ملكـــة خاصة بالعيان العقلى، ولا نستطيع أن نتصور حتى إمكانه، أعنى بمفهوم إيجـــابى. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن فكرة النومين بوصفها شيئًا فى ذاته لا تحتوى على تناقض منطقى، فإننا لا نستطيع أن نرى الإمكان الإيجابى للنـــومين منظـــورًا إليه على أنه موضوعات ممكنة للعيان. ولذلك فإن تقسيم الموضوعات إلى ظواهر ونومين يجب ألا نقر به. وفى الوقت نفسه لا يمكن الاستغناء عن مفهوم النـــومين من حيث إنه مفهوم مُحدد، ويمكن أن نسمى الأشياء فى ذاتهـــا، أعنـــى الأشـــياء منظورًا إليها من حيث إنها لا تبدو نومين. بيد أن مفهومنا هو، بالتـــالى، مفهـــوم يحتوى على مشكلة. فنحن لا نسلّم بأن هناك نومين، يمكن أن نعاينه إذا كانت لدينا ملكة عيان عقلى. وليس لدينا فى الوقت نفسه حق فى أن نسلّم بأن الظواهر تستنفد الواقع، وأن فكرة حدود الحساسية تحمل معها من حيث إنها مفهوم متضايف مفهوم النومين السلبى وغير المحدد.

إن المشكلة فى هذا التفسير هى أن كانط يقول فى البداية إن كلمة نومين تعنـــى شيئًا غير ما نعنيه بالموضوع الترنسندنتالى، ثم يستبعد بعد ذلك هـــذا الـــشىء ويقـــدم تفسيرًا للنومين يبدو أنه لا يختلف تمامًا عن تفسيره للموضوع الترنسندنتالي. ومع ذلـــك فإنه يوضح فى الطبعة الثانية هذا الخلط الظاهرى على الأقل بالتمييز بدقة بين معنيـــين لكلمة نومين، مع إن نظريته الخاصة بمدى معرفتنا تظل ثابتة ولا تتغير.

فى البداية هناك المعنى السلبى لكلمة نومين. «إذا كنا نعنى بالنومين شيئًا مـــن حيث إنه ليس موضوع العيان الحسى، وبالتالى استخلاصه من حالة معاينتنا له، فإن هذا نومين بالمعنى السلبى للفظ»[1]. ويجب ألا تؤخذ الملاحظة الخاصة باســـتخلاص من حالة معاينتنا للنومين على أنها تتضمن أننا نعاينه أو يمكـــن أن نعاينـــه بطريقـــة محسوسة. فكانط يعنى أننا إذا كنا نعنى بالنومين شيئًا من حيث إنه لـــيس موضـــوع العيان الحسى، وإذا كنا فى الوقت نفسه لا نفترض فروضًا عن إمكان أى نوع آخـــر من العيان، فإنه يكون لدينا فكرة عن النومين بالمعنى السلبى للفظ.

---

(1) B., 307.

ويقابل هذا المعنى السلبى للفظ معنًى إيجابيًا ممكنًا. «فإذا كنا نعنى به (أعنى بالنومين) موضوعًا لعيان غير محسوس، فإننا نفترض بالتالى نوعًا معينًا من العيان؛ وهو العيان العقلى، الذى لا يكون، مع ذلك، ملكًا لنا، بل وحتى لا يمكن أن نرى إمكانه، وسيكون هذا «نومين» بالمعنى الإيجابى للفظ»[1]. ومن ثم فإن النومين بالمعنى الإيجابى للفظ سيكون المعقول، أعنى موضوع العيان العقلى. ولكن طالما أننا لا نتمتع بأى بعيان هكذا كما يرى كانط، فإننا نستطيع أن نتغاضى الآن عن المعنى الإيجابى للفظ ونعود إلى استخدام اللفظ بمعناه السلبى.

يصر كانط على أن مفهوم النومين ضرورى ولا يمكن الاستغناء عنه؛ لأنه يرتبط بنظريته عن الخبرة كلها. كما «أن نظرية الحساسية هى نظرية النومين بالمعنى السلبى»[2]. وإذا كان لدينا استعداد لأن نقول إن الذات الإنسانية مبدعة وخلاقة بالمعنى الكامل للكلمة، فإننا نستطيع أن نسقط التمييز بين الفنومين والنومين. لكن إذا كانت الذات لا تشارك، من حيث إنها كذلك، إلا بعناصر التجربة الصورية، فإننا لا نستطيع أن نتغاضى عن هذا التمييز؛ لأن فكرة الأشياء التى تطابق شروط التجربة القَبْلية تتضمن فكرة الشىء فى ذاته.

وإذا سلّمنا فى الوقت نفسه بأن الاستخدام المعرفى للمقولات يقتصر على الواقع الظاهرى، فإنه لا يترتب على هذا أننا لا نستطيع أن نعرف النومين بمعنى معرفة خصائصه فحسب، وإنما لا يكون لدينا الحق أيضًا لأن نؤكد دوجماطيقيًا أنه يوجد. إن الوحدة، والكثرة، والوجود هى مقولات الفهم. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نتصور النومين بأنه موجود، فإن تطبيق المقولات على هذا النحو خارج مجال تطبيقها الملائم لا ينتج معرفة. وبالتالى فإن وجود النومين يظل مُعضلاً، وتصبح فكرة النومين، أو الشىء فى ذاته مفهومًا مُحددًا[3]. إن الفهم يحدد الحساسية «بأن يعطى اسم النومين للأشياء منظورًا إليها فى ذاتها، وليس بوصفها

(1) Ibid.
(2) B., 307.
(3) B., 311.

ظواهر. بيد أنه يضع فى الوقت عينه حدودًا لنفسه، أعنى أنه يضع حدودًا ليست لمعرفتها عن طريق أى مقولات، وحدودًا للتفكير فيها ببساطة على أنها شىء غير معروف»[١].

والآن، لقد رأينا فى القسم الأول من هذا الفصل كيف يتحدث كانط عن تأثرنا بالموضوعات. وبمعنى آخر، يبدأ كانط من موقف الحس المشترك وهو أن الأشياء تؤثر على الذات وتسبب الإحساس؛ الإحساس الذى يُعرّف بأنه «تأثير موضوع على ملكة التمثل، من حيث إننا نتأثر بالموضوع»[٢]. بيد أن وجهة نظر الحس المشترك تبدو أنها تتضمن التأكيد أن هناك أشياء فى ذاتها. إذ يبدو أنها تتضمن استدلالاً من الإحساس من حيث إنه معلول على الشىء فى ذاته من حيث إنه علّة. ومن ثم فإننا نقرأ فى كتاب «مقدمة لكل ميتافيزيقا...» أن الأشياء فى ذاتها لا يمكن معرفتها من حيث إنها أشياء فى ذاتها، ولكننا «نعرفها عن طريق التمثلات التى تحدثها فينا وتؤثر بها على حواسنا»[٣]. لكن حديث كانط بهذه الطريقة يعرّضه بوضوح لتهمة تطبيق مبدأ العلّية وراء الحدود التى وضعها بنفسه. إنه، من ثم، اعتراض عام على نظرية النومين منظورًا إليها على أنها أشياء فى ذاتها هو أننا نسلّم بوجودها كنتيجة لاستدلال علّى بينما مقولة العلّية لا يمكن أن تنطبق، بناء على مبادئ كانط، إلا على الظواهر. إنه يُقال إن كانط يناقض نفسه بالتالى بالتسليم بوجود النومين بوصفه علّة للإحساس؛ أعنى أنه لا يتسق مع مبادئه الخاصة. ومن المعقول، بالفعل، أن يتحدث كانط بهذه الطريقة؛ لأنه لا يعتقد على الإطلاق أنه يمكن رد الأشياء ببساطة إلى تمثلاتنا. ومن ثم من الطبيعى، بالنسبة له، أن يسلّم بعلّة خارجية، أو بعلل خارجية لتمثلاتنا. غير أن هذا لا يغير الواقعة التى تقول إنه متهم بعدم اتساق سافر. وإذا أردنا أن ندافع عن وجهة نظر كانط عن مقولة العلّة، فإنه يجب علينا أن نستبعد فكرة النومين من حيث إنها شىء فى ذاته.

---

(1) B., 312.
(2) A., 19; B., 34.
(3) Prol, 13, remark 2.

ومع ذلك على الرغم من أن خط الاعتراض هذا مناسب بوضوح إذا نظرنا إلى ملاحظات كانط عن علّة تمثلاتنا، فإننا نرى أنه عندما ينـــاقش التمييـــز بـــين الفنومين والنومين بوضوح، فإنه يقبل منظورًا مختلفًا؛ لأن فكرة النومين تتمثل من حيث إنها لا تنشأ عن طريق الاستدلال على علّـــة الإحـــساس، وإنمـــا بوصـــفها متضايفًا لا يمكن أن ينفصل عن فكرة الفنومين. إننا لا نُزود بتمثلات ذاتيـــة مـــن جهة وعللها الخارجية من جهة أخرى. إننا بالأحرى نُزود بفكرة عن موضوع يبدو ويناظر الفكرة التى تكون لدينا، من حيث إنها مفهوم مُحدد خالص؛ أعنـــى فكـــرة الموضوع بغض النظر عن ظهوره. إن الأمر يبدو وكأن النومين هو الجانب الآخر من الصورة، وهو جانب لا نراه ولا نستطيع أن نراه، بيد أن الفكرة الـــلا محـــددة عنه تلازم بالضرورة فكرة الجانب الذى نراه. وفضلاً عن ذلك، فإنه على الـــرغم من أن كانط يعتقد بوضوح أن هناك نومين، فإنه يكف، نظريًا على الأقـــل، عـــن تأكيد وجوده. ولا يبدو أن هذا الخط من المنظور يجعله عرضة لخط الاعتـــراض الذى ذكرناه فى الفقرة الأخيرة؛ لأنه حتى إذا استخدمنا مقولة العلّية للتفكيـــر فـــى النومين، فإن الاستخدام يكون مُعضلاً، وليس مؤكدًا. ولا يخلق تطبيق هذه المقولـــة التى لا يخلقها أيضًا استخدام أية مقولة أخرى أية صعوبة خاصة.

وثمة ملاحظة أخيرة. لقد نظرنا إلى النومين فى هذا القسم على أنه الـــشىء الذى يبدو، بصرف النظر عن ظهوره؛ أعنى أننا نظرنا إليه على أنه الـــشىء فـــى ذاته. غير أن كانط يتحدث أيضًا عن الأنا اللا تجريبية الحرة، وعن الله من حيـــث إنهما نومين ويمتلكان حقيقة واقعية نومينالية. كما أنه يتحـــدث عـــن الله بـــصورة عارضة من حيث إنه شىء فى ذاته. وطريقة الحديث هذه لها ما يبررهـــا بالفعـــل بناء على مقدماته. لأن الله ليس ظاهرة ولا يمكن أن يمتلك حقيقة واقعية ظاهريـــة أو تجريبية. ومن ثم لا بد أن نتصوره على أنه نومين، أو على أنه شىء فى ذاته، لا على أنه شىء يظهر ويبدو لنا. وفضلاً عن ذلك، فإن كل ما قيل عن عدم تطبيق المقولات على النومين يصدق على الله. وفى الوقت نفسه إذا تصورنا الله، فإننـــا لا

نتصوره على أنه ببساطة مضايف لظواهر مكانية – زمانية. فمفهوم الله ليس مفهوم شيء يبدو ويظهر، منظورًا إليه على أنه لا يبدو؛ لأنه لا يمكن أن يقال إن الله يبدو ويظهر. ومن ثم فإن لفظ «نومين» ولفظ «شيء فى ذاته» من حيث إنهما ينطبقان على الله، لا يحملان بدقة نفس المعنى الذى يحملانه عندما يُطبقان بالطريقة التى وصفناها آنفًا. ولذلك فمن الأفضل ألا نخوض فى مناقشة أخرى لفكرة الله حتى نصل، فى الفصل القادم، إلى مناقشة «للجدل الترنسندنتالى»؛ لأن كانط يناقش فى هذا الجزء من كتابه «نقد العقل الخالص» فكرة الله، عندما يعالج أفكار العقل الخالص المتعالية.

٩ – يختلف استخدام كانط لكلمة «مثالية» فى المراحل المختلفة لتطور تفكيره. فليس هناك استخدام واحد ثابت ومتسق للفظ. ومع ذلك تضاءلت كراهيته للوصف بوضوح، ونجده يسمى فلسفته المثالية الترنسندنتالية أو النقدية. لكنه عندما يتحدث بهذه الطريقة، فإنه يفكر فى مذهب الأشياء فى ذاتها التى لا يمكن معرفتها. إنه لا يقصد أن يقرر أنه لا وجود فى رأيه إلا للأنا الإنسانية وأفكارها. فهذا بالفعل مذهب يهاجمه كما سنرى باختصار. وإذا استطعنا أن نتحدث عن فلسفة كانط بأنها مثالية نقدية، فإننا نستطيع أيضًا أن نتحدث عنها بوصفها مثالية نقدية؛ لأنه يرفض استبعاد فكرة الأشياء فى ذاتها بحزم. ومع ذلك، فإننى لا أرغب فى أن أخوض فى مناقشة عقيمة للمصطلحات الملائمة لفلسفة كانط. وأعود بدلاً من ذلك إلى دحضه للمثالية، وأعنى دحضه لما يسميه المثالية التجريبية أو المادية فى مقابل المثالية الصورية أو الترنسندنتالية. وهو يرى أن قبول المثالية الترنسندنتالية يتضمن إنكار المثالية التجريبية.

تحتوى كلا الطبعتين لكتاب « نقد العقل الخالص» على دحض المثالية، لكننى سأحصر ملاحظاتى فى التنقيح المقدم فى الطبعة الثانية. ففيها يميز كانط بين

نوعين من المثالية هما: المثالية الإشكالية Problematic، والمثالية الدوجماطيقية. ترى المثالية الإشكالية، التى تُنسب إلى ديكارت، أن وجود الأشياء الخارجية مشكوك فيه ولا يمكن البرهنة عليه، فليس هناك سوى قضية تجريبية يقينية واحدة هى «أنا موجود». وترى المثالية الدوجماطيقية التى تُنسب إلى باركلى، أن المكان، بالإضافة إلى جميع الموضوعات التى يكون شرطًا ضروريًا لها، ليس ممكنًا، حتى إن الموضوعات فى المكان تكون مجرد نتاجات للخيال.

ولا نبالغ إذا قلنا إن هذه الملخصات، إذا نظرنا إليها على أنها ملخصات لموقفى ديكارت وباركلى الفعلى، لا تكفى؛ إذ إن باركلى لم يقرر أن كل الموضوعات الخارجية هى مجرد نتاجات للخيال بالمعنى الذى يُعطى بصورة طبيعية لهذا الوصف. أما ديكارت فإنه يسلّم بالتأكيد بأننا نستطيع أن نطبق الشك «المبالغ فيه» على وجود الأشياء الخارجية المتناهية، بيد أنه يسلّم أيضًا بأن العقل يستطيع أن يتغلب على هذا الشك. وربما أكد كانط أن برهان ديكارت على وجود أشياء متناهية غير الذات ليس صحيحًا. غير أن هذا الاقتناع لا يبرر قوله إنه وفقًا للمثالية الاجتماعية لا يمكن البرهنة على وجود الأشياء الخارجية فى المكان، ثم إرجاع وجهة النظر هذه إلى ديكارت. ومع ذلك فإن دقة ملاحظات كانط التاريخية ذات أهمية ضئيلة إذا قارناها بمعالجته للموقفين.

ولا يقول كانط سوى النذر القليل عن المثالية الدوجماطيقية. فهو بالكاد يلاحظ أنه لا يمكن تجنبها إذا سلّمنا بأن المكان خاصية للأشياء فى ذاتها؛ لأنه فى هذه الحالة لا يكون المكان كيانًا، وأيضًا كل الموضوعات التى يكون شرطًا ملازمًا لها. بيد أن كانط قد استبعد هذا الموقف فى «الإستاطيقا الترنسندنتالية». وبمعنى آخر إذا زعمنا أن المكان خاصية للأشياء فى ذاتها، فإن مفهوم المكان يمكن أن يبدو أنه مفهوم شىء ليس حقيقيًا ومستحيلاً. ويتضمن فى حطام الأشياء التى يُفترض أنه خاصية لها، والتى يجب أن تُعد، بالتالى، مجرد نتاجات للخيال. لكن كانط قد بيّن فى كتابه «نقد العقل الخالص» أن المكان صورة قَبْلية للحساسية لا

تنطبق إلا على الظواهر ولا تنطبق على الأشياء فى ذاتها. فالأشياء فى ذاتهـا قـد تُركت دون أن تُمس إن جاز هذا التعبير، فى حين أنه قد تمَّ بيان أن المكان يمتلـك حقيقة تجريبية.

إن معالجة المثالية الإشكالية، التى تُعزى إلى ديكارت، هى أكثر أهمية إلـى حد ما. والمسألة الأساسية هى أن منظور ديكارت خاطئ تمامًا؛ لأنه يفتـرض أن لدينا وعيًا بذواتنا باستقلال عن تجربة الأشياء الخارجية وقبلها، ثم يتـساءل كيـف تستطيع الأنا، المتيقنة من وجودها الخاص، أن تعرف أن هناك أشـياء خارجيـة. وفى مقابل هذا الموقف يبرهن كانط على أن التجربة الداخلية لا تكون ممكنـة إلا عن طريق التجربة الخارجية.

إن حجة كانط معقدة إلى حد ما بالفعل. إننى أعى وجودى الخاص من حيث إنه محدد فى الزمان(١). بيد أن كل تحديد فى الزمان، أعنى فيما يختص بالتتـابع، يفترض وجود شيء دائم فى الإدراك. لكن هذا الشيء الدائم لا يمكن أن يكون شيئًا داخليًا؛ لأنه شرط وجودى فى الزمان. وينجم عن هذا، بالتالى، أن إدراك وجـودى الخاص فى الزمان لا يكون ممكنًا إلا عن طريق وجود شيء حقيقى يوجـد فـى الخارج. ومن ثم فإن الوعى فى الزمان يرتبط بوجود الأشياء الخارجية بالضرورة، أعنى أنه لا يرتبط فحسب بتمثلات الأشياء التى توجد فى الخارج.

وبالتالى فإن المسألة التى يثيرها كانط هى أننى لا أعى نفسى إلا بـصورة مباشرة؛ أعنى عن طريق الوعى المباشر بالأشياء الخارجية. «إن الوعى بوجودى الخاص هو فى الوقت ذاته وعى مباشر بوجود أشياء أخرى توجد فى الخارج»(٢). وبمعنى آخر الوعى الذاتى ليس معطى سابقًا؛ لأننى أعى ذاتى فى إدراك الأشـياء الخارجية. ومن ثم لا يثار التساؤل عن الاستدلال على وجود الأشياء الخارجية.

---

(١) يتحدث كانط، بالتأكيد، عن الأنا التجريبية، التى لا أدركها إلا فى حالات متتابعة. والأنا الترنسندنتالية ليست محددة فى الزمان، بيد أنها ليست معطاة بوصفها موضوعًا للوعى بالذات. إننا نتصورها بوصفها شرطًا لوحدة الوعى الترنسندنتالى (المؤلف).

(2) B., 276.

يشير كانط هنا بوضوح إلى مسألة جيدة؛ وهى أننى أعى ذاتى ملازمة لأفعال الانتباه الموجهة إلى ما هو غير نفسى. غير أنه لكى يستخدم هذه المسألة ضد ديكارت، فإن عليه أن يبيّن أن الوعى بذاتى مستحيل إذا لم توجد أشياء خارجية ولا تكون تمثلاتى أو أفكارى فحسب. وبيان هذا هو عبء حجته بالفعل. بيد أنه وجد نفسه بعد ذلك مجبرًا على أن يسلّم بأنه لا ينجم أن تمثل حدسى للأشياء الخارجية يتضمن فى الوقت نفسه وجود هذه الأشياء؛ لأنه قد يكون مجرد تأثير قوة الخيال فى الأحلام والجنون أيضًا»[١]. ومع ذلك فإنه يبرهن على أن هذه النتاجات الخيالية هى نتاجات لإدراكات خارجية سابقة، تكون مستحيلة إذا لم توجد موضوعات خارجية. «إن مهمتنا هنا هى ألا نبرهن فحسب على أن تجربة داخلية بوجه عام لا تكون ممكنة إلا عن طريق تجربة خارجية بوجه عام»[٢]. وعما إذا كان إدراك معين هو إدراك خيالى خالص أم لا، فإن هذا أمر يجب بحثه بصورة موضوعية.

وربما تحتاج هذه المعالجة للمثالية أكثر من ذلك، لكنها توصل على الأقل إلى الإعفاء من إصرار كانط على الحقيقة التجريبية لعالم التجربة كله. فبداخل مجال الواقع التجريبى لا نستطيع، على وجه مشروع، أن نمنح وضعًا متميزًا للذات التجريبية، ونرد الموضوعات الخارجية، إما بصورة دوجماطيقية أو إشكالية، إلى أفكار الذات التجريبية أو تمثلاتها؛ لأن الواقع التجريبى للذات لا ينفصل عن الواقع التجريبى للعالم الخارجى. أعنى أن الوعى بالعاملين، الذات والموضوع، لا يمكن تقسيمه حتى إن مشكلة الاستدلال المزعومة على وجود الموضوعات بدون الذات تصبح مشكلة حقيقية.

١٠ – ثمة انتقادات كثيرة توجه إلى نظرية كانط عن التجربة التى يمكن صنعها من داخل الإطار العام لفلسفته، وهى انتقادات أولئك الذين يقبلون وجهة نظر الفيلسوف العامة ويطلقون على أنفسهم كانطيين أو

(1) B., 278.
(2) Ibid.

كانطيين جدد. فقد نشعر مثلاً بعدم رضا عن فكرة كانط التى تقول إنـه قدّم لوحة كاملة من مقولات، تقوم على لوحة الأحكام التى أخذها مـن المنطق الصورى الذى كان يألفه مع بعض التعـديلات. بيـد أن عـدم الرضا هذا لا يتطلب بذاته التخلى عن وجهة النظر العامة التى تمثلهـا نظرية المقولات. كما أنه يمكن نقد الغموض المتضمن فيما اعتاد عليـه كانط وهو الإشارة إلى « المقولات » أحيانًا، وإلـى تـصورات قَبْليـة أحيانًا أخرى. بيد أنه يمكن إزالة الغموض بدون أن نضطر فى الوقـت نفسه إلى التخلى عن النظرية كلها،ومع ذلك فإن الانتقادات المسهبة التى يمكن أن توجه من داخل الإطار العام للمذهب لا تهمنا هنـا. وسـنقول شيئًا عن الكانطيين الجدد فى مجلد آخر.

إذا نظرنا إلى نظرية كانط عن التجربة من حيث إنها محاولة لتفسير إمكان المعرفة التركيبية القَبْلية، فإن حكمنا عليها سيعتمد، بوضوح وبصورة كبيرة، علـى عما إذا كنا نسلّم بوجود قضايا تركيبية قَبْلية أم نرفضها. فإذا اعتقدنا أنه لا وجـود لمثل هذه القضايا، فإننا نصل بوضوح إلى نتيجة هى أن مـشكلة تفـسير معرفـة تركيبية قَبْلية لا تنشأ. إننا سنقول، مثلاً، إن كانط كان مخطئًا فى الاعتقاد أن عـالم الهندسة يعرف خصائص المكان من عيان قَبْلى. إن كل القـضايا إمـا أن تكـون تحليلية أو تركيبية بعدية بمصطلحات كانط. ومع ذلك إذا اعتقدنا أن هناك قـضايا تركيبية قَبْلية، فإننا نعرف على الأقل أن مشكلة كانط حقيقية؛ لأن التجربة الحـسية المحض لا تقدم لنا شروطًا ضرورية وكلية حقيقية.

ومع ذلك لا ينجم عن هذا أنه إذا قبلنا وجود المعرفة التركيبية القَبْلية، فإننـا نكون ملزمين أيضًا بقبول ثورة كانط الكوبرنيقية؛ لأنه من الممكن أن نـسلّم بـأن هناك قضايا تركيبية قَبْلية، ونسلّم فى الوقت نفسه بأن هناك عيانًا عقليًا يقـيم هـذه القضايا. ولا أرغب بالتأكيد فى أن ألتزم بوجهة النظر التى تقول إن عالم الهندسـة يتمتع بعيان عن المكان وأنه يعرف خصائصه من حيث إنه كذلك. إننى لا أصرف انتباهى عن مشكلة الرياضيات تمامًا؛ أعنى أننى عنـدما أتحـدث عـن القـضايا

التركيبية القَبْلية، فإننى لا أفكر فى قضايا الرياضيات الخالصة، وإنما فى المبادئ الميتافيزيقية مثل المبدأ الذى يقول إن كل شىء يخرج إلى حيز الوجود يكون له علّة. ولا أعنى بالعيان إدراكًا مباشرًا لحقائق روحية مثل الله، وإنما أعنى به إدراكًا حدسيًا للوجود، يتضمنه حكم وجودى يخص الموضوع العينى للإدراك الحسى. وبمعنى آخر إذا استطاع العقل أن يميز، باستقلال عن الإدراك الحسى، بناء الوجود الموضوعى العقلى، فإنه يستطيع أن يصرح بقضايا تركيبية قَبْلية لها صحة موضوعية بالنسبة لأشياء فى ذاتها. إننى لا أرغب فى تطوير هذه المسألة أبعد من ذلك. فهدفى من ذكرها هو ببساطة الإشارة إلى أننا لسنا مقيدين بالاختيار بين المذهب التجريبى من جهة، وفلسفة كانط النقدية من جهة أخرى.

الفصل الثالث عشر

كانط (٤): الهجوم على الميتافيزيقا

ملاحظات تمهيدية – أفكار العقل الخالص الترنسندنتالية – مغالطات علم النفس العقلي – نقائض علم الكون النظري – عدم إمكان البرهنة على وجود الله – الاستخدام المنظم لأفكار العقل الترنسندنتالية – الميتافيزيقا والمعنى.

١ – إذا سلّمنا بتحليل التجربة الموضوعية[١] التي وصفناها في الفصل السابق، فإنه قد يبدو أنه لا يوجد أي شيء آخر نقوله عن الميتافيزيقا بالفعل؛ لأن نتائج معينة عامة عن الموضوع تنتج مباشرة من "الإستاطيقا الترنسندنتالية" و"التحليل الترنسندنتالي" معًا. فأولاً، إلى الحد الذي يمكن أن يُسمى النقد الترنسندنتالي نفسه ميتافيزيقا، فإن ميتافيزيقا التجربة الموضوعية، إن جاز هذا التعبير ستكون ممكنة. وثانيًا، إذا اكتشفنا مذهب القضايا التركيبية القَبْلية كله الذي يرتبط بعلم طبيعي خالص، فإنه سيكون لدينا ميتافيزيقا متطورة عن الطبيعية أو علم طبيعي. وثالثًا، من حيث إنه يمكن استخدام المقولات التي ليس لها رسوم تخطيطية عن طريق العقل للتفكير في الأشياء في ذاتها، وتكوين

---

(١) التجربة الموضوعية بمعنى تجربة، أو معرفة الموضوعات. ولم نعالج التجربة الأخلاقية بعد. والتجربة الأخلاقية ليست تجربة موضوعات بالمعنى الذي نستخدم به اللفظ (المؤلف).

أفكار لا تحتوى على تناقض منطقى، فإن ميتافيزيقا النوع التقليدى ستكون إمكانًا سيكولوجيًا. فمن الممكن من الناحية السيكولوجية، مثلاً، التفكير فى الأشياء فى ذاتها من حيث إنها جواهر. ولكن رابعًا، من حيث إن هذا الإجراء يتضمن تطبيق المقولات خارج مجال تطبيقها المشروع، فإنه لا يمكن أن ينتج معرفة؛ إذ إن الوظيفة المعرفية للمقولات تكمن فى تطبيقها على الموضوعات كما تُعطى فى العيان الحسى، أعنى فى تطبيقها على الظواهر. إن الأشياء فى ذاتها ليست ظواهر، ولا يمكن أن تكون كذلك. وليس لدينا ملكة العيان العقلى التى تستطيع أن تقدم موضوعات لتطبيق للمقولات يجاوز ما هو ظاهرى. ولذلك فإن الميتافيزيقا الكلاسيكية تُستبعد عندما ننظر إليها على أنها مصدر ممكن للمعرفة الموضوعية. وإذا أخذنا المثال نفسه، فإن تطبيق مقولة الجوهر على الأشياء فى ذاتها لا ينتج معرفة أيًا كانت عنها. وخامسًا، لا نستطيع أن نستخدم مبادئ الفهم لكى نستدل على وجود أشياء تجاوز ما هو محسوس مثل الله؛ لأن مبادئ الفهم، مثل المقولات التى تقوم عليها، ذات تطبيق محدد. أعنى أنها لا تشير إلا إلى ظواهر فقط. ومن ثم فإنها لا تُستخدم لتجاوز التجربة (بالمعنى الكانطى).

بيد أن موقف كانط من الميتافيزيقا، كما يتجلى فى «نقد العقل الخالص» أكثر تركيبًا وتعقيدًا من هذه السلسلة من النتائج التى قد يتوقعها المرء. فهو يعتقد، كما رأينا، أن الدافع إلى الميتافيزيقا هو دافع متأصل فى العقل الإنسانى. وأن الميتافيزيقا من حيث هى ميل طبيعى ممكنة. وفضلاً عن ذلك فإن لها قيمة. ويميل كانط على الأقل فى "الجدل الترنسندنتالى" إلى أن يجعل العقل الخالص مَلَكة تتميز عن الفهم. فهو (العقل الخالص) ينتج أفكارًا متعالية لا يمكن استخدامها، بالفعل، لزيادة معرفتنا العلمية بالموضوعات، ولكن لها فى الوقت نفسه وظيفة "مُنظِمة"

تقوم بها[١]. ومن ثم فإنه يبقى بالنسبة له أن نبحث أصل هذه الأفكار ونظامها، ونحدد وظيفتها الدقيقة.

وعلاوة على ذلك، فإن كانط لا يقتنع ببساطة بأن يقول إن المعرفة التي تزعم الميتافيزيقا النظرية التقليدية أن تقدمها وهمية. فهو يريد أن يوضح حقيقة اقتناعه ويؤكده عن طريق نقد تفصيلى لعلم النفس النظرى، وعلم الكون العقلى، وعلم اللاهوت الطبيعى أو الفلسفي. وهذا ما يقوم به فى الكتاب الثانى من "الجدل الترنسندنتالى".

ماذا يعنى كانط بالجدل الترنسندنتالى؟ إنه يعتقد أن اليونانيين كانوا يعنون بالجدل فن الجدل السوفسطائى. وفكرة الاستخدام التاريخى هذا للكلمة لا تكفى تمامًا. بيد أن هذه مسألة لا تهمنا. فالمسألة هى أن كانط يتصور الجدل بأنه "منطق الظاهر" أو الوهم[٢]. لكنه لا يريد أن يقدِّم أوهامًا سوفسطائية بوضوح. ومن ثمَّ فإن الجدل يعنى عنده معالجة نقدية لاستدلال زائف أو سوفسطائى. ويعنى الجدل الترنسندنتالى نقدًا للفهم والعقل من جهة زعمهما بأن يقدما لنا معرفة بأشياء فى ذاتها وحقائق تجاوز ما هو محسوس. "وبالتالى فإن الجزء الثانى من المنطق الترنسندنتالى لا بد أن يكون نقدًا لهذا الظاهر الجدلى (أو الوهم)، ويُسمى جدلاً ترنسندنتاليًا، لا من حيث هو فن توليد مثل هذا الوهم دوجماطيقيًا (وهو فن يختلف عن الشعوذات الميتافيزيقية، الواسع الانتشار لسوء الطالع)، بل بوصفه نقدًا للفهم والعقل من جهة استعمالهما الميتافيزيقى. إن هدفه هو بيان الوهم الزائف المتضمن

---

(١) يميز كانط بين نوعين من المبادئ: المبادئ المكوِّنة Constitutive والمبادئ المنظِّمة Regulative. المبادئ المكونة هى التى يكون لها وجود سابق على التجربة، لكنها تنطبق عليها؛ لأنها شرط لإمكانها، مثل المكان والزمان والعلِّية. أما المبادئ المنظمة فهى مجرد فكرة ليس لها وجود واقعى، وتكمن وظيفتها فى التوجيه والإرشاد مثل فكرة النفس، والله، والعالم. وفى هذه الحالة نفعل كما لو كانت الفكرة المنظمة – أو المبدأ المَنظم – لها وجود واقعى (انظر فى ذلك كتابنا: مفهوم الغائية عند كانط، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٨ (المترجم).

(2) B., 349; A., 293.

فى ادعاءات هاتين الملكتين اللتين لا أساس لهما، ويحل محل ادعاءاتهما أن تكشفا عن حقائق جديدة وتوسّعا معرفتنا التى تتصوران أنهما تستطيعان أن تقوما بها ببساطة باستخدام مبادئ ترنسندنتالية، وظيفتهما الملائمة وهى حماية الفهم الخالص من وهم سوفسطائى"[١].

إن لدينا هنا تصورًا سلبيًا خالصًا لوظيفة الجدل الترنسندنتالى. لكن من حيث إن سوء استخدام الأفكار والمبادئ الترنسندنتالية يفترض نشأتها ووجودها، ومن حيث إن لها قيمة معينة، فإن للجدل الترنسندنتالى وظيفة إيجابية أيضًا؛ وهى أن يحدد بطريقة منظمة أفكار العقل الخالص الترنسندنتالية، وما وظيفتها المشروعة والملائمة. "إن أفكار العقل الخالص لا يمكن أن تكون، فى ذاتها، جدلية على الإطلاق؛ إذ إن سوء استخدامها فقط هو الذى يتولد عنه ما يجعلنا نقع فى وهم خادع؛ لأنها تنشأ فينا بطبيعة عقلنا الخالصة، ويستحيل أن تنطوى هذه المحكمة العليا فى ذاتها للحكم على حقوق تأملنا ومزاعمه على خداعات وأوهام أصلية. ومن المرجح إذن، أن يكون لهذه الأفكار وظيفتها الصحيحة والملائمة، التى يحددها بناء عقلنا"[٢].

٢ - من الخصائص التى يشترك فيها كانط مع فولف احترام الترتيب المنظم والاستنباط. لقد رأينا كيف أنه استنبط مقولات الفهم من صور الحكم. ونجده فى "الجدل الترنسندنتالى" يستنبط[٣] أفكار العقل الخالص من صور الاستدلال المباشر، ويعنى الاستدلال المباشر عنده الاستدلال

---

(1) B., 38; A., 63-4.
(2) B., 697.
(٣) يناظر هذا الاستنباط لأفكار العقل الخالص الاستنباط الميتافيزيقى لمقولات الفهم؛ أعنى لاستمداد المقولات المنظم من الحكم. ولا يمكن أن يوجد فى "الجدل الترنسندنتالى" أى شىء يناظر بدقة الاستنباط الترنسندنتالى، أو تبرير تطبيق المقولات على الموضوعات؛ لأن الأفكار لا يمكن أن تنطبق على الموضوعات. ومع ذلك لما كان للأفكار "وظيفة منظمة"، فإن بيان هذه الواقعة يماثل الاستنباط الترنسندنتالى للمقولات بطريقة ما إلى حد كبير (المؤلف).

القياسى[١]. إن الاستنباط يبدو لى مصطنعًا إلى حد كبير وليس مقنعًـا. بيد أنه يمكن نقل الفكرة العامة بالخطوات الآتية:

يرتبط الفهم بالظواهر بصورة مباشرة، الذى يوحّدها فى أحكامه. ولا يهـتم العقل بالظواهر بهذه الطريقة بصورة مباشرة، وإنما بصورة غير مباشرة؛ أعنـى أنه يقبل تصورات الفهم وأحكامه، ويحاول أن يوحدها على ضـوء مبـدأ أعلـى. ودعنا نأخذ القياس الذى يفترضه كانط نفسه كمثال: كل الناس فانون، وكل الباحثين ناس، إذن كل الباحثين فانون. إن النتيجة تنتـج من المقدمة الكبـرى عن طريق، أو على أساس، المقدمة الصغرى. بيد أننا نستطيع أن نستمر بوضوح لنبحث عـن شرط صدق المقدمة الكبرى؛ أعنى أننا نـستطيع أن نحـاول أن نظهـر المقدمـة الكبرى، وهى "كل الناس فانون"، من حيث إنها هى نفسها نتيجة قيـاس. ويتحقـق هذا، مثلاً، فى الاستدلال الآتى: "كل الحيوانات فانية، وكل الناس حيوانات، إذن كل الناس فانون". إننا نستطيع بالتالى أن نرى مقدمتنا الكبرى الجديدة من حيـث إنهـا توحد سلسلة من الأحكام بأكملها مثل: "كل الناس فانون"، و"كل القطط فانية"، و"كل الفيلة فانية". ثم نستطيع بالتالى أن نستمر لنخضع المقدمة الكبرى "كل الحيوانـات فانية" لعملية مشابهة، تظهرها بوصفها نتيجة قياس سابق، ومن ثم توحد مجالاً أكثر اتساعًا من أحكام مختلفة.

ويتضح فى الأمثلة المقدمة، بالتالى، أن العقل لا ينتج التصورات والأحكـام من نفسه. فهو يهتم بالعلاقة الاستنباطية بين أحكام يساهم بها الفهم فـى اسـتخدامه التجريبى. بيد أنها خاصية معينة للعقل وهى أنه لا يرضـى بـأن يجعـل عمليـة التوحيد هذه متوقفة على أن مقدمة معينة تكون هى نفسها مشروطة؛ أعنى يمكـن إظهار أنها هى نفسها نتيجة قياس، فهو يبحث عن اللا مشروط. واللا مشروط ليس معطى فى التجربة.

---

(١) استدلال مباشر؛ لأن النتيجة فى القياس لا تُستمد إلا من المقدمة الكبرى عن طريق المقدمة الـصغرى؛ التى هى شرط للاستنباط (المؤلف).

وفى هذه المسألة لا بد أن نذكر تمييزا يقوم به كانط وهو تمييز مهم بالنسبة لخط التفكير الذى يعبر عنه فى "الجدل الترنسندنتالى". إن الانتقـــال فـــى سلـــسلة القياسات السابقة إلى ما هو أبعد، إن جاز هذا التعبير، هو قاعـــدة منطقيـــة للعقـــل الخالص؛ أعنى أن قاعدة العقل المنطقية تلزمنا بأن نبحث عن توحيد أبعد للمعرفة؛ أعنى أن نميل إلى اللا مشروط أكثر وأكثر؛ نميل إلى شرط أبعد ليس هـــو نفـــسه مشروطًا. بيد أن القاعدة المنطقية، إذا أخذناها بذاتها، لا تقرر أن سلسلة الاستدلال لا بد أن تصل إلى اللا مشروط. إنها لا تقرر أن هناك لا مشروطًا؛ فهى لا تخبرنا إلا بأن نفعل كما لو كان هناك لا مشروط، بإخبارنا بأن نحاول أن نكمل معرفتنـــا المشروطة باستمرار على حد تعبير كانط. ومع ذلك عنـــدما نفتـــرض أن تتـــابع الشروط يصل إلى اللا مشروط، وأن هناك لا مشروطًا، فـــإن القاعـــدة المنطقيـــة تصبح مبدأ للعقل الخالص. ومن مهام "الجدل الترنسندنتالى" المهمة أن يبين عما إذا كان هذا المبدأ صحيحًا من الناحية الموضوعية أم لا. إن القاعدة المنطقية الخالصة ليست محل شك، لكن هل لدينا ما يبرر افتراض أن تتابع الأحكام المشروطة يتوحد فى اللا مشروط بالفعل؟ أو هل هذا الافتراض هو مصدر الخداع والمغالطـــة فـــى الميتافيزيقا؟

ومن ثم فإن هناك ثلاثة أنواع ممكنة من القياس الاستدلالى، هى: الاستدلال الحملى، والاستدلال الشرطى المتصل، والاستدلال الشرطى المنفصل. وتناظر هذه الأنواع الثلاثة من الاستدلال المباشر مقولات العلاقة الثلاث: الجـــوهر، والعلّـــة، والتبادل. وهناك ثلاثة أنواع من الوحدة اللامشروطة، التى تسلّم بها أو تفترضـــها مبادئ العقل الخالص، تناظر الأنواع الثلاثة من الاستدلال. ويميل العقل فى سلسلة الاستدلالات الحملية الصاعدة إلى مفهوم يشير إلى شىء يكون باستمرار موضوعًا وليس محمولاً على الإطلاق. وإذا صعدنا عن طريق سلسلة الاستدلالات الشرطية المتصلة، فإن العقل يتطلب وحدة لا مشروطة فى صورة فرض مسبق لا يفتـــرض شيئًا آخر؛ أعنى أنه فرض نهـــائى. وأخيـــرًا إذا صـــعدنا عـــن طريـــق سلـــسلة

الاستدلالات الشرطية المنفصلة، فإن العقل يتطلب وحدة لا مشروطة فـي صـورة تجمع أعضاء التقسيم المنفصل من نوع هكذا حتى إنه يجعل التقسيم كاملاً.

وأعتقد أن سبب محاولة كانط أن يـستمد الأنـواع الثلاثـة مـن الوحـدة اللا مشروطة من الأنواع الثلاثة للقياس الاستدلالى واضح وجلى. وعندما اسـتنبط مقولات الفهم أراد أن يتجنب النوع العشوائى من الاستنباط الذى اتهم به أرسـطو، وأن يحل محله استنباط كامل ونسقى. وبمعنى آخر لقد أراد أن يبين فـى الوقـت نفسه ما المقولات ولماذا هذه المقولات بالتحديد دون غيرهـا. ولـذلك حـاول أن يستنبطها من أنواع الحكم المنطقية، وافترض أن تصنيفه لهذه الأنواع كامل. وأراد على نحو مماثل عند استنباط أفكار العقل الخالص أن يبين فى الوقت نفسه ما هـذه الأفكار، ولماذا هذه الأفكار بالتحديد دون غيرها (أو لماذا أنواع هذه الأفكار علـى حد تعبيره). ولذلك حاول أن يستمدها من الأنواع الثلاثة للاستدلال المباشر التى لا تكون سوى الأنواع الممكنة، وفقًا للمنطق الصورى الذى يقبله. ونلاحظ فى العملية كلها شغف كانط بترتيب نسقى ومعمارى فى العمل.

ومع ذلك فإن كانط يُدخل أثناء استنباط أفكار العقل الخالص خطأً مكملاً من التفكير يجعل فهم المسألة كلها سهلاً إلى حد ما. أعنى أنه يُدخل فكـرة العلاقـات الأكثر عمومية التى يمكن أن توضع فيها تمثلاتنا، وهذه العلاقات ثـلاث، وهـى: هناك علاقة بالذات، وهناك علاقة تمثلاتنا بالموضوعات من حيث إنهـا ظـواهر، وهناك علاقة تمثلاتنا بالموضوعات من حيث إنها موضوعات للتفكير بوجه عـام، سواء أكانت ظواهر أم لا. ويمكننا أن نتناول هذه العلاقات كلاً على حدة.

فمن الناحية الأولى، يقتضى إمكان تجربتنا، كما لاحظنا فى الفصل الأخير، أن ترتبط كل تمثلاتنا بوحدة الوعى، بمعنى أن "أنا أفكر" لا بـد أن يكـون لـديها القدرة على أن تلازمها كلها. ومن ثم فإن العقل يميل إلى أن يكمل هـذا التـأليف بافتراض لا مشروط، أعنى أنا دائمة، أو ذاتًا مفكرة، نتصورها مـن حيـث إنهـا جوهر؛ أعنى أن العقل يميل إلى أن يكمل تأليف الحيـاة الداخليـة بتجـاوز الأنـا

التجريبية المشروطة إلى الذات المفكرة اللا مشروطة، أعنى الذات الجوهرية التى لا تكون محمولاً على الإطلاق.

ومن الناحية الثانية، عندما نرجع إلى علاقة تمثلاتنا بالموضوعات من حيث إنها ظواهر، نتذكر أن الفهم يؤلف متعدد العيان الحسى وفقًا لمقولة العلاقة الثانية؛ وهى مقولة العلية. ومن ثم فإن العقل يحاول أن يكمل التأليف بالوصول إلى وحدة لا مشروطة نتصورها من حيث إنها كل (مجموع) صنوف التتابع العلّية. إن الفهم يقدم لنا، إن جاز هذا التعبير، علاقات علّية، تفترض كل علاقة منها علاقات علّية أخرى. والعقل يسلّم بفرض نهائى لا يفترض شيئًا آخر (فى نفس الترتيب)، أعنى أن العقل يسلّم بكل (مجموع) صنوف التتابع العلّية للظواهر. ومن ثم تنشأ فكرة العالم، ونتصورها من حيث إنها كل (مجموع) صنوف التتابع العلّية.

ومن الناحية الثالثة، أعنى بالنظر إلى علاقة تمثلاتنا بموضوعات التفكير بوجه عام، يبحث العقل عن وحدة لا مشروطة فى صورة الشرط الأعلى لإمكان كل ما يمكن التفكير فيه. ومن ثم ينشأ تصور الله من حيث إنه التوحيد لكل صنوف الكمال[١] فى موجود واحد.

ومن ثم فإن لدينا ثلاث أفكار رئيسية للعقل الخالص، هى: النفس من حيث إنها الذات الجوهرية، والعالم من حيث إنه مجموع (كل) الظواهر المرتبطة علّيًا، والله من حيث إنه الكمال المطلق، أى من حيث إنه وحدة شروط موضوعات التفكير بوجه عام. وهذه الأفكار الثلاث ليست فطرية، كما أنها ليست مستمدة من التجربة. إنها تنشأ من حيث إنها نتيجة للميل الطبيعى للعقل الخالص إلى أن يكمل التأليف الذى يحققه الفهم. ولا يعنى هذا، كما ذكرنا، أن العقل الخالص ينقل نشاط

---

(١) يسلّم كانط بأنه يبدو أن النظرية التى بناء عليها تتضمن الصورة المحض للاستدلال الشرطى المنفصل فكرة العقل الخالص العليا؛ أعنى فكرة موجود كل الموجودات، تحتوى على مفارقة إلى حد كبير (B., 393). بيد أنه يعد بمعالجة أخرى فيما بعد (انظر الأقسام الخاصة بالمثال الترنسندنتالى، B., 599 FF). ولا نستطيع، مع ذلك، أن نناقش هذه المسألة بصورة أكثر هنا (المؤلف).

الفهم بعيدًا وننظر إليه على أنه يكوّن الموضوعات بفرض شروط التجربة القَبْلية التي تُعرف بالمقولات. إن أفكار العقل الخالص ليست "مُكونة". بيد أن لدى العقل ميلاً طبيعيًا إلى توحيد شروط التجربة، وهو يقوم بذلك بالانتقال إلى اللا مشروط، في الصور الثلاث التي ذكرناها من قبل. وعندما يقوم بذلك فإنه يجاوز التجربة بصورة واضحة. ولذلك يسمي كانط أفكار العقل الخالص "الأفكار الترنسندنتالية"، على الرغم من أنه يستمر فيما بعد في الحديث عن الفكرة الثالثة، وهي فكرة الله، من حيث إنها "المثال الترنسندنتالي"؛ لأننا نتصور الله بوصفه الكمال الأسمى والمطلق.

وتكوّن هذه الأفكار الثلاث الموضوعات الرئيسية الموحدة لفروع الميتافيزيقا النظرية الثلاثة وفقًا لتصنيف فولف. "فالذات المفكرة هي موضوع علم النفس، ومجموع الظواهر (أي العالم) هو موضوع الكسمولوجيا، والكيان الذي يحتوي على الشرط الأسمى لإمكان الكل الذي يمكن التفكير فيه (وجود كل الموجودات) هو موضوع اللاهوت. ومن ثم فإن العقل الخالص يقدم فكرته عن مذهب ترنسندنتالي للنفس (أعني علم النفس العقلي)، وعن علم ترنسندنتالي للعالم (أعني علم الكون العقلي)، وأخيرًا عن مذهب ترنسندنتالي عن الله (أعني علم اللاهوت العقلي)"(١).

وبالتالي، لما لم يكن لدينا أي ملكة للعيان العقلي، كما يرى كانط، فإن الموضوعات التي تناظر هذه الأفكار لا يمكن أن تُعطى لنا بهذه الطريقة. ولا تُعطى عن طريق التجربة بالمعنى الذي وصفناه في الفصل الأخير. إن النفس الجوهرية، والعالم من حيث إنه مجموع كل الظواهر، والموجود الأسمى، أعني الله، كلها لا يمكن أن تُعطى في التجربة. فهي ليست ظواهر، ولا يمكن أن تكون كذلك. ولا تنشأ أفكارها عن طريق إخضاع مادة التجربة لشروط التجربة القَبْلية، بل تنشأ عن طريق توحيد شروط التجربة من حيث إنها اللا مشروط. ومن ثم

(1) B., 391-2; A., 334-5.

يجب ألا نتوقع سوى أنه إذا صنع العقل ما يسميه كانط الاستخدام "المتعالى" لهــا، زاعمًا البرهنة على وجود الموضوعات المناظرة وطبيعتهــا، وتوســيع معرفتنــا النظرية بالموضوعات، فإنه يقع فى حجج سوفسطائية ونقائض. وبيان أن تلك هى القضية فى واقع الأمر، ولا بد أن تكون هى القضية، هو هدف فحص كانط النقدى لعلم النفس العقلى، ولعلم الكون النظرى، وعلم اللاهوت الفلسفى. ولا بد أن نتناول هنا كل علم من هذه العلوم على حدة.

٣ – يتصور كانط علم النفس العقلى بأنه يسير على خطوط ديكارت، وبأنه يبرهن من القضية "الأنا أفكر" على النفس من حيث إنها جوهر بــسيط دائم بمعنى أنها تبقى هى هى فى الزمان؛ أعنى أنها تبقى هى هى خلال كل التغيرات العارضة. إن علم النفس العقلى لا بد أن يسير قَبْليًــا مــن وجهة نظره؛ لأنه ليس علمًا تجريبيًا. ولذلك فإنــه يبــدأ مــن شــروط التجربة القَبْلية، أعنى وحدة الوعى. "ومن ثم فإن "الأنا أفكر" هى نــص علم النفس العقلى الوحيد، الذى يجب أن يطوّر منه مذهبه كله"(١).

وإذا وضعنا فى اعتبارنا مضامين الفصل الأخير، فمن السهل أن نلاحظ مــا هو الخط الذى يأخذه نقد كانط. إنه شرط ضرورى لإمكان التجربة أن تكون "أنــا أفكر" قادرة على أن تلازم كل تمثلاتنا. بيد أن الأنا من حيث إنها شرط ضــرورى للتجربة ليست مُعطاة فى التجربة؛ فهى أنا ترنسندنتالية، وليــست أنــا تجريبيــة. ولذلك، بينما يكون من الممكن أن نتصورها من الناحية السيكولوجية بأنها جــوهر مُوحِد، فإن تطبيق المقولات مثل مقولتى الجوهر والوحدة لا ينتج معرفة فى هــذا الصدد؛ لأن هذه الوظيفة المعرفية تكمن فى تطبيقهــا علــى الظــواهر، لا علــى النومين. ويمكننا أن نبرهن على النتيجة التى تقول إن الأنا الترنسندنتالية، من حيث إنها ذات منطقية، شرط ضرورى للتجربة؛ بمعنى أن التجربة لا تكون معقولــة إذا لم ترتبط الموضوعات – لكى تكون موضوعات – بوحدة الوعى، لكننا لا نستطيع

---

(1) B., 801; A., 343.

أن نبرهن على وجود الأنا الترنسندنتالية من حيث إنها جوهر؛ لأن هـذا يتـضمن سوء استخدام للمقولات مثل مقولة الوجود، والجوهر، والوحدة. إن المعرفة العلمية مقيدة بعالم لظواهر، أما الأنا الترنسندنتالية فإنها لا تنتمى إلى العالم، فهى مفهـوم مُحددِ. ولذلك ربما يقول كانط مع فتجنشتين إن "الذات لا تنتمى إلى العالم، بل هـى حد للعالم"(١).

إن علم النفس العقلى يحتوى، كما يرى كانط، على مغالطات أساسية، أعنى أنه يحتوى على استدلال به مغالطة من الناحية المنطقية. ويمكن التعبير عن هـذا الاستدلال على النحو التالى:

"ما لا يمكن أن نتصوره إلا بوصفه ذاتًا، لا يوجد إلا بوصفه ذاتًا، وبالتالى فإنه يكون جوهرًا"(٢).

والقول بأن هذا الاستدلال مغالطة ينتج من الواقعة التى تقول إنـه يحتـوى على أربعة حدود. أعنى أن الحد الأوسط "ما لا يمكن أن نتصوره إلا بوصفه ذاتًا" يُفهم بمعنى ما فى المقدمة الكبرى، وبمعنى آخر فى المقدمة الصغرى. ففى المقدمة الكبرى لا بد أن تكون الإشارة إلى موضوعات التفكير بوجه عام، بما فـى ذلـك موضوعات العيان. ويصح أن تنطبق مقولة الجوهر على موضـوع مُعطـى، أو يمكن أن يُعطى، فى العيان، ولا يمكن التفكير فيه إلا من حيث إنه موضوع، بمعنى ذلك الذى لا يمكن التفكير فيه من حيث إنه محمول. أما فى المقدمة الصغرى فـإن ما لا يمكن التفكير فيه إلا من حيث إنه ذات يُفهم بالنسبة للوعى الذاتى من حيـث إنه صورة التفكير، وبالنسبة لموضوع من موضوعات العيان. ولا ينتج عـن هـذا على الإطلاق أنه يمكن تطبيق مقولة الجوهر على ذات بهذا المعنى؛ لأن أنا الوعى الذاتى الخالص ليست معطاة فى العيان، ولذلك فإنها ليست مرشحة لتطبيق المقولة إن جاز هذا التعبير.

---

(١) Tractatus Logico - Philosophicus, 5. 632. – فتجنشتين "رسالة منطقيـة فلـسفية" ترجمهـا الدكتور عزمى إسلام مع مراجعة وتقديم د. زكى نجيب محمود – مكتبة الأنجلو المـصرية بالقـاهرة عام ١٩٦٨ (المراجع).

(2) B., 410-11; cf, A., 348.

ويجب أن نلاحظ أن كانط لا يشك فى صدق أى من المقدمتين عندما نأخذ كل مقدمة بذاتها. فكل مقدمة هى قضية تحليلية فى واقع الأمر، كما يرى كانط. فإذا فهمنا الموجود المفكر، منظورًا إليه من حيث هو كذلك بصورة خالصة، فى المقدمة الصغرى، على أنه أنا الوعى الخالص، فإنه يكون صحيحًا من الناحية التحليلية أنه لا يمكن التفكير فيه إلا من حيث إنه ذات. لكن كلمة "ذات" ليست بالتالى موجودًا يُستخدم بنفس المعنى الذى يستخدم به فى المقدمة الكبرى. وليس لدينا الحق فى أن نستنتج النتيجة التأليفية وهى أن أنا الوعى الخالص توجد بوصفها جوهرًا.

وليس من الضرورى أن ندخل فى مناقشة كانط لعلم النفس العقلى أبعد من ذلك لنرى المكانة المهمة فى نقده التى يحتلها مفهوم العيان. إن الأنا الدائمة ليست معطاة فى العيان، ويتفق كانط مع هيوم فى هذه المسألة. ولذلك لا نستطيع أن نطبق عليها مقولة الجوهر. لكن ربما يشك المرء فى وجهة النظر التى تقول إن الأنا الدائمة ليست معطاة فى العيان. وحتى إذا لم تُعط فى العيان كما يرى كانط، فإننا قد ننظر إلى فكرته عن العيان على أنها ضيقة للغاية. وعلى أية حال ربما يُبرهن على أن فرض كل تجربة وشرطها الضرورى هو بصورة دقيقة أنا دائمة، وإذا كانت التجربة حقيقية، فإن شرطها الضرورى لا بد أن يكون حقيقيًا. وإذا كان قول ذلك يتضمن استخدام المقولات خارج مجالها المسموح، فإن تقييد استخدامها هذا يصبح أمرًا مشكوكًا فيه. ومع ذلك إذا سلّمنا بكل مقدمات كانط، فإنه يصعب أن نتجنب استنتاج نتائجه. إن صحة الجدل الترنسندنتالى تعتمد بوضوح على الإستاطيقا الترنسندنتالية، والتحليل الترنسندنتالى إلى حد كبير.

وتجدر الإشارة إلى أنه لما كان كانط يعتقد أن كل الأحداث الظاهرية محددة، فمن مصلحته بمعنى ما أن يحتفظ بالأنا الدائمة فى مجال الواقع النومينالى وراء التجربة؛ لأن ذلك سيمكّنه فيما بعد من أن يسلّم بالحرية. كما أنه عن طريق وضع النفس الدائمة فى المجال النومينالى ووراء مجال العيان، يجعل البرهنة على

وجود النفس بهذا المعنى مستحيلاً. إننا نستطيع أن نؤكد وجود الأنا التجريبية بالتأكيد؛ لأن هذا مُعطى فى عيان داخلى. بيد أن الأنا التجريبية هى النفس من حيث إنها تُدرس فى علم النفس. إنها موضوع فى الزمان ويمكن ردها إلى حالات متتابعة. والأنا التى لا يمكن ردها إلى حالات متتابعة ولا يمكن التفكير فيها إلا من حيث إنها ذات ليست معطاة فى عيان، ليست موضوعًا ولا يمكن التأكيد دوجماطيقيًا بالتالى أنها توجد بوصفها جوهرًا بسيطًا.

٤ - لقد رأينا أن الكسمولوجيا النظرية تدور، كما يرى كانط، حول فكرة العالم من حيث إنه مجموع التتابع العلّى للظواهر. إن عالم الكون النظرى يحاول أن يمدّ معرفتنا بالعالم، من حيث إنه مجموع الظواهر، عن طريق قضايا تأليفية قَبْلية. بيد أن هذا الإجراء يؤدى، كما يرى كانط، إلى نقائض. وتنشأ المغالطة عندما يمكن البرهنة على كل من قضيتين متناقضتين. وإذا أدى علم الكون إلى نقائض بهذا المعنى لا محالة، فإنه يجب أن نستنتج نتيجة هى أن هدفه كله خاطئ؛ أعنى هدف بناء علم عن العالم منظورًا إليه على أنه مجموع الظواهر. وهذا الفرع من الميتافيزيقا النظرية ليس علمًا، ولا يمكن أن يكون علمًا. وبمعنى آخر تبين الواقعة التى تقول إن علم الكون النظرى ينتج نقائض أننا لا نستطيع أن نجعل استخدام فكرة العالم الترنسندنتالية علمية من حيث إن العالم مجموع الظواهر.

يناقش كانط أربع نقائض. ويُفترض أن كل نقيضة تناظر إحدى المقولات الأربع. بيد أنه ليست هناك ضرورة لأن نتناول هذه القسمة النمطية من التضايف النسقى بإسهاب. واقترح أن أمر عليها مرور الكرام وأصل فى الحال إلى مناقشة مختصرة لكل نقيضة من النقائض الأربع.

(أ) القضيتان المتقابلتان من النقيضة الأولى هما: "الموضوع: العالم له بداية فى الزمان وهو محدود أيضًا من جهة المكان. نقيض الموضوع: العالم

ليس له بداية فى الزمان، وليس محدودًا من جهة المكان، لكنه لا متناه من جهة كل من الزمان والمكان"[1].

والبرهان على الموضوع كالآتى: إذا لم يكن للعالم بداية فى الزمان، فلابد أن تكون هناك سلسلة لا متناهية من الأحداث؛ أعنى أنه لا بد أن تكتمل سلسلة لا متناهية قبل اللحظة الحاضرة. بيد أن سلسلة لا متناهية لا يمكن أن تكتمل على الإطلاق. وبالتالى لا بد أن يكون للعالم بداية فى الزمان. أما بالنسبة للجزء الثانى من الموضوع، فإنه إذا لم يكن العالم محدودًا من جهة المكان، سيكون كلاً معطى ولا متناهيًا من الأشياء الموجودة معًا. غير أننا لا نستطيع أن نفكر فى كل معطى ولا متناه من أشياء موجودة معًا تملأ كل الأمكنة الممكنة إلا بإضافة متكررة لجزء إلى جزء، أو وحدة إلى وحدة حتى تكتمل الإضافة. غير أننا لا نستطيع أن ننظر إلى هذه الإضافة أو هذا التأليف على أنه مكتمل إلا بالنظر إليه على أنه يكتمل فى زمان لا متناه. وهذا يتضمن النظر إلى زمان لا متناه على أنه منصرم، وهو أمر مستحيل. ومن ثم لا نستطيع أن ننظر إلى العالم على أنه كل معطى ولا متناه من أشياء موجودة معًا تملأ كل الأمكنة الممكنة. ولا بد أن ننظر إليه على أنه محدود من جهة المكان.

أما البرهان على نقيض المحمول فهو كالآتى: إذا بدأ العالم فى الزمان، فلابد أن يكون هناك زمان فارغ قبل أن يبدأ العالم. بيد أن الصيرورة والبداية ليستا ممكنتين فى زمان فارغ. وليس هناك معنى للحديث عن شىء يوجد فى زمان فارغ. وبالتالى ليس للعالم بداية فى الزمان. أما بالنسبة لكون العالم لا متناهيًا من جهة المكان، فدعنا نفترض، من أجل الحجة، أنه متناه ومحدود فى المكان. ومن ثم لا بد أن يوجد فى مكان خاو أو فارغ. بيد أن المكان الفارغ هو عدم، والعلاقة بالعدم هو نفسه عدم. وبالتالى لا يمكن أن يكون العالم محدودًا ومتناهيًا فى المكان.

---

(1) B., 454-5.

ويبدو من الوهلة الأولى أن كانط يقبل موقفًا يعارض موقف القديس توما الإكوينى تمامًا[١]؛ لأنه بينما يسلّم القديس توما الإكوينى[٢] بأنه لا يمكن البرهنة من الناحية الفلسفية على أن للعالم بداية فى الزمان، أو ليس له بداية فى المكان، فإنه يبدو أن كانط يقول إنه يمكن البرهنة على كلا الموضوعين. وقد نلاحظ أن برهانه على الموضوع الذى يقول إن العالم له بداية فى الزمان هو نفس البرهان الذى قدّمه القديس بونافنتير[٣] فى تدعيم هذا الموضوع، وهو برهان قد أنكر القديس توما الإكوينى صحته. غير أن البرهانين يقومان على فرضين زائفين كما يرى كانط. فالبرهان على الموضوع يقوم على افتراض هو أننا نستطيع أن نطبق على الظواهر مبدأ العقل الخالص الذى يقول إذا أُعطى المشروط، فإن مجموع الشروط، ومن ثم اللا مشروط، يُعطى أيضًا. أما البرهان على نقيض الموضوع فيقوم على افتراض هو أن عالم الظواهر هو عالم الأشياء فى ذاتها. إنه يُفترض، على سبيل المثال، أن المكان هو حقيقة موضوعية. وإذا سلّمنا بالفرضين الأساسيين، فإن البرهانين يكونان صحيحين[٤]. غير أن الواقعة التى تقول إنه يمكن البرهنة على كل من القضيتين المتناقضتين تبيّن أن الفرضين طائشان. ولا يمكن أن نتجنب النقيضة إلا بقبول موقف الفلسفة النقدية، والتخلى عن موقف كل من المذهب العقلى الدوجماطيقى، والحس المشترك اللا نقدى. وهذه هى المسألة التى يريد كانط أن

---

(١) إشاراتى هنا إلى فلسفة العصور الوسطى يجب ألا تُفهم على أنها تتضمن افتراض أن كانط كان يضع فلاسفة العصور الوسطى فى اعتباره. فكما أعرف ليس هناك دليل على أنه عرف ما يكفى عنهم حتى إذا كان ذلك ممكنًا. لكن الإشارات هى، كما أعتقد، ذات اهتمامات عامة (المؤلف).

(٢) بالنسبة لموقف القديس توما الإكوينى، انظر المجلد الثانى من "تاريخ الفلسفة" ص ٣٦٦ – ١٦٧ (المؤلف).

(3) See Vol. 11 of this History, pp. 262-4.

(٤) لا ينجم عن هذا بالتأكيد أنه يجب علينا أن نتبع كانط فى القول إنهما صحيحان. وربما نرغب فى القول إنهما ليسا صحيحين، أو إنه بينما يكون أحدهما غير صحيح، فإن الآخر صحيح. ويمكن للقارئ أن يرجع إلى كتاب: سميث، نورمان، كمب "شرح نقد العقل الخالص لكانط" ص ٤٨٣ – ٥٠٦ من أجل مناقشة براهين كانط على الموضوعات ونقيضها (المؤلف).

يوضحها بالفعل، غير أنه يصعب الادعاء بأنه يريد ذلك بصورة واضحة. ومن ثم سيكون من المضلل أن نقول إن كانط قد وصل على المدى البعيد إلى موقف القديس توما الإكوينى، حتى إذا كان ذلك صحيحًا بمعنى ما؛ لأن عبث محاولة؛ البرهنة على أن العالم إما أن يكون له بداية فى الزمان أو ليس له بداية فيه لا يمكن أن نراه، كما يرى كانط، إلا بقبول فلسفة ليست هى فلسفة القديس توما الإكوينى بالتأكيد.

(ب) والنقيضة الثانية هى كالآتى: "الموضوع: كل جوهر مركب فى العالم يتكون من أجزاء بسيطة، ولا يوجد شىء لا يكون فى ذاته بسيطًا أو مركبًا من أجزاء بسيطة. ونقيض الموضوع: لا شىء مركب فى العالم يتكون من أجزاء بسيطة، ولا يوجد أى شىء بسيط فى أى مكان"(١).

ويأخذ البرهان على الموضوع هذه الصورة: إذا لم تتكون الجواهر المركبة من أجزاء بسيطة، وإذا استبعدنا، بالتالى، كل تركيب فإنه لن يبقى شىء على الإطلاق. بيد أنه لا يمكن استبعاد هذا؛ لأن التركيب هو علاقة ممكنة فقط. ومن ثم لا بد أن يتكون المركب من أجزاء بسيطة. وينجم عن هذا أن كل شىء موجود لا بد أن يكون بسيطًا أو مركبًا من أجزاء بسيطة.

أما بالنسبة لنقيض الموضوع، فإنه يمكن البرهنة عليه على النحو الآتى: الجوهر المركب يشغل مكانًا، ولا بد أن يتكون هذا المكان من أجزاء كثيرة بقدر الأجزاء التى تكون فى الجوهر المركب. وبالتالى فإن كل جزء من الجوهر المركب يشغل مكانًا. لكن كل شىء يشغل مكانًا لا بد أن يتكون من متعدد من أجزاء، وكل منها يشغل مكانًا، ويحتوى بالتالى على أجزاء. وهكذا إلى ما لا نهاية. ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك أى شىء مركب يتكون من أجزاء بسيطة. ولا يمكن أن يكون هناك أى شىء بسيط.

---

(1) B., 462-3.

ويمثل الموضوع، كما هى الحال بالنسبة للنقيضة الأولى، موقف المذهب العقلى الدوجماطيقى. فكل الجواهر المركبة تتكون من جواهر بسيطة مثل مونادات ليبنتس. ويمثل نقيض الموضوع هجوم التجريبيين على المذهب العقلى الدوجماطيقى كما هى الحال أيضًا فى النقيضة الأولى. بيد أن الموضوع يعالج "النومين" كما لو كان "فنومين"؛ أعنى أنه يعالجه كما لو كان موضوعات معطاة فى التجربة، ويعالج نقيض الموضوع "الفنومين" أعنى الأجسام الممتدة كما لو كان "نومين". والسبيل الوحيد لحل النقيضة هو قبول موقف الفلسفة النقدية، وإدراك أن ما يصدق على "الفنومين" لا يمكن أن يصدق على "النومين"؛ لأنه ليس لدينا معرفة موضوعية بـ "النومين"(١).

(ج) ترتبط النقيضة الثالثة بالعلّية الحرة. موضوعها يقول "العلّية المطابقة لقوانين الطبيعة ليست الوحيدة التى يمكن أن تُستمد منها كل ظواهر العالم. ولا بد من التسليم بعلّية أخرى من أجل تفسيرها، هى الحرية. ويقول نقيض الموضوع: لا حرية، وكل ما يحدث فى العالم يحدث وفقًا لقوانين الطبيعة"(١).

والبرهان على الموضوع كالآتى: دعنا نفترض أنه لا وجود إلا لنوع واحد من العلّية، هو العلّية وفقًا لقوانين الطبيعة. فى هذه الحالة يتحدد حدث معين عن طريق حدث سابق، وهكذا إلى ما لا نهاية. ولا يمكن أن يكون هناك بالتالى بداية أولى، ولا يمكن أن تكتمل بالتالى سلسلة العلل. بيد أن قوانين الطبيعة تقول إنه لا شىء يحدث بدون علّة محددة قَبْليًا بصورة كافية، ولا يتحقق هذا القانون إذا كانت علّية كل علّة هى نفسها معلولاً لعلّة سابقة. وبالتالى لا بد أن تكون هناك علّية تلقائية مطلقة تولد سلسلة من ظواهر تسير وفقًا لعلل طبيعية.

---

(١) يمكن التدليل على أنه ليس هناك فى واقع الأمر نقيضة على أساس أنه لا بد أن نفسر الموضوع بأنه يشير إلى مونادات ليبنتس، بينما يشير نقيض الموضوع إلى الأجسام فى المكان (المؤلف).

(1) B., 472-3.

أما البرهان على نقيض الموضوع فهو باختصار كالآتى. تفترض العلّية التلقائية، الحرة حالة العلّة التى لا ترتبط بعلاقة علّية (أعنى بوصفها معلولاً) بالحالة السابقة. بيد أن هذا الفرض يناقض القانون الطبيعى العلّى، ويجعل وحدة التجربة مستحيلة. ومن ثم فإن الحرية يجب ألا توجد فى التجربة وهى اختلاق محض للتفكير.

وما يتحدث عنه كانط فى هذه النقيضة ليس واضحًا على الإطلاق. ويفترض البرهان على الموضوع بصورة طبيعية أنه يفكر فى نشأة السلسلة الطبيعية العلّية عن طريق علّة أولى، فاعليتها العلّية تلقائية تمامًا؛ بمعنى أنها لا تعتمد على علّة سابقة. ويقرر فى ملاحظاته على الموضوع بوضوح أنه يفكر فى أصل العالم. غير أنه يستمر بعد ذلك فى القول إنه إذا كانت هناك علّة حرة لسلسة صنوف التتابع العلّية الظاهرية كلها، فإنه يكون لدينا الحق فى التسليم بعلل حرة لسلسلة مختلفة من الظواهر داخل العالم.

أما بالنسبة لنقيض الموضوع، فمن الطبيعى أن نفهمه؛ لأنه يشير إلى الحرية الإنسانية. ومن المعقول للوهلة الأولى أن نتحدث على الأقل عن حالة من حالات الذات الإنسانية من حيث إن حالة أخرى تحددها علّيًا، لكن ليس من المعقول على الإطلاق أن نثير مسألة العلاقة العلّية بين حالات بالنسبة لله. ومع ذلك فإن كانط يدخل فى ملاحظاته على نقيض الموضوع فكرة علّة حرة توجد خارج العالم. وحتى إذا سلّمنا بوجود هذه العلّة، فإننا لا نستطيع، كما يلاحظ، أن نسلّم بعلل حرة داخل العالم.

وبالنظر إلى هذا الغموض، أعنى بالنظر إلى المجال غير المحدد لتطبيق الموضوع ونقيض الموضوع، يصعب أن نسلّم بأنه يمكن حل النقيضة بملاحظة أن الموضوع ونقيض الموضوع يشيران إلى أشياء مختلفة، ومع ذلك لا يمكن أن تكون هناك نقيضة على الإطلاق، بالمعنى الملائم، إذا لم يشر الموضوع ونقيض الموضوع إلى نفس الأشياء. فإذا أكد الموضوع أنه يمكن البرهنة على علّة حرة

للسلسلة الكلية لصنوف التتابع العلّى الظاهرى، بينما يؤكد نقيض الموضـوع أنـه يمكن البرهنة على أنه لا وجود لمثل هذه العلّة، فلن تكون لدينا نقيضة. وإذا أكـد الموضوع أنه يمكن البرهنة على أن هناك علّية حرة داخل العالم، بينما قرر نقيض الموضوع أنه يمكن البرهنة على أنه لا وجود لعلّية حرة داخل العالم، فإنه تكـون لدينا نقيضة. لكن إذا قرر الموضوع أنه يمكن البرهنة على أن هناك علّـة حـرة للسلسلة الكلية لصنوف التتابع العلّى الظاهرى، فإن هذه العلّة الحرة تكون خـارج السلسلة، بينما إذا قرر نقيض الموضوع أنه لا وجود لعلّية حـرة داخـل سلـسلة الظواهر، فلن يكون هناك وجود لنقيضة على الإطلاق إذا تحدثنا بدقة.

وليس هدفى هنا أن أنكر أن النقيضة الثالثة تتدرج إلى حد كبير فى النموذج العام لنقائض كانط. إن البرهان على الموضوع، إذا فهمنا الموضوع على أنه يشير إلى علّة أولى للسلسة الكلية لصنوف التتابع العلّى الظاهرى، لا يكون صـحيحًا إلا على افتراض أننا نستطيع أن نكمل السلسلة، واستخدامنا الفكرة الترنسندنتالية عـن العالم من حيث إنها كل (مجموع) لنمد معرفتنا النظرية. ومن ثم فـإن الموضـوع يمثل موقف المذهب العقلى الدوجماطيقى. ويمثل نقيض الموضوع، سواء أخـذناه على أنه يقرر أنه ليس هناك برهان على وجود علّة أولى للسلسـلة كلـها ممكنًا، أو على أنه يقرر أنه لا يمكن أن تكون هناك علل حرة داخل السلسلة، نقـول إنـه يمثل موقف التجريبيين. لكن إذا كان لا يمكن حل النقيضة إلا بقبول موقف الفلسفة النقدية، فـإن وجهة النـظر الأخيرة لا تـدخل فى البرهـان إما على الموضـوع أو نقيـض الموضوع. ومع ذلك فإنـه على الأقل يمكن البرهنة على أن ذلك هـو ما يقوم به كانط بدقة فى البرهنة على نقيض الموضوع؛ لأنه يؤكد أن التسليم بعلّية حرة تحطم إمكان وحدة التجربة. وعلى الرغم من أنه قد لا يكون ضروريًا أن نفهم هذا التقرير عن طريق وجهة نظره الخاصة، فإنه من الصعب أن نتجنب انطباعًـا هو كيف يمكن أن نفهم هذا التقرير بالفعل.

ومع ذلك ماذا يحدث للنقيضة عندما نقبل وجهة النظر النقدية بوضوح؟ يقوم البرهان على الموضوع، إذا أخذنا الموضوع على أنه يشير إلى علّة تلقائية لسلسلة كلية من الظواهر، على سوء فهم لفكرة العالم الترنسندنتالية. أما بالنسبة لنقيض الموضوع فإن إنكار الحرية لا يكون صحيحًا إلا بالنسبة لمجال الظواهر. ومن ثم فإن الطريق مفتوح لكانط لأن يقول فيما بعد إن الإنسان حر من الناحية النومينالية ومحدد من الناحية الظاهرية. وإذا قبلنا وجهة النظر هذه، فإننا نستطيع أن نقول إن كلاً من الموضوع ونقيضه صحيحان بالنسبة لكانط، عندما نفهمهما بصورة صحيحة. فالموضوع، الذى يقول إن العلية "وفقًا لقوانين الطبيعة" ليست هى النوع الوحيد من العلّية، صحيح على الرغم من أنه ليس صحيحًا أن نقول إننا نستطيع أن نبرهن على أن هذه هى الحقيقة الواقعية. ونقيض الموضوع، الذى يقول إنه ليست هناك حرية، صحيح إذا أخذناه على أنه لا يشير إلا إلى عالم الظواهر، على الرغم من أنه ليس صحيحًا إذا أخذناه على أنه يشير إلى كل واقع أو حقيقة واقعية أيًا كانت. وبالنسبة لكانط عندما لا نقبل سوى وجهة النظر النقدية، فإننا نستطيع أن نستخلص ما هو صادق مما هو كاذب فى الموضوع ونقيض الموضوع ونتجاوز التناقضات التى يقع فيها العقل فى استخدامه الدوجماطيقى.

(د) والنقيضة الرابعة خاصة بوجود كائن ضرورى: يقول الموضوع "ينتمى إلى العالم شىء يوجد من حيث إنه كائن ضرورى بصورة مطلقة، إما بوصفه جزءًا منه أو علّة له". ويقول نقيض الموضوع "لا يوجد فى أى مكان أى كائن ضرورى من حيث إنه علّة العالم، لا فى العالم ولا خارجه"(١).

وتتم البرهنة على الموضوع، من حيث إن وجود كائن ضرورى هو الذى يهمنا، عن طريق واقعة مفترضة هى أن سلسلة الشروط تفترض مسبقًا سلسلة كاملة من شروط متجهة نحو اللا مشروط، الذى يوجد بالضرورة. ثم يبرهن كانط

---

(1) B., 480.

على أنه لا يمكن تصور هذا الموجود الضرورى على أنه يجاوز عالم الحس، ولا بد أن يتحد بالتالى مع السلسلة الكونية كلها، أو جزءًا منها.

وتتم البرهنة على نقيض الموضوع ببيان أنه لا يمكن أن يكون هناك موجود ضرورى بصورة مطلقة، لا فى العالم ولا خارجه. لا يمكن أن يكون هناك عضو أول لسلسلة التغيرات، التى تكون ضرورية، وليس لها سبب؛ لأن كل الظواهر محددة فى الزمان. ولا يمكن أن تكون السلسلة الكونية كلها ضرورية إذا لم يكن عضو واحد ضروريًا. ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك موجود ضرورى فى العالم، إما بوصفه يتحد مع العالم أو جزءًا منه. لكن لا يمكن أن يكون هناك موجود ضرورى يوجد خارج العالم، بوصفه علّته؛ لأنه إذا كان علّة للتغيرات الكونية، فإنه لا بد أن يفعل، وإذا فعل، فإنه يكون فى الزمان، وإذا كان فى الزمان، فإنه يكون داخل العالم، لا خارجه.

وثمة تداخل ملحوظ بصورة واضحة بين النقيضة الثالثة والرابعة؛ لأنه على الرغم من أن كانط يدخل مصطلحًا جديدًا فى النقيضة الرابعة وهو "الموجود الضرورى بصورة مطلقة"، فإنه يستخدم نفس الخط من الحجة للبرهنة على الموضوع الذى استخدمه من قبل فى النقيضة الثالثة للبرهنة على أنه لا بد أن تكون هناك علّة تلقائية خالصة لسلسلة الظواهر. لا بد أن يكون هناك بالتالى شيء يجب أن يقال لصالح وجهة النظر التى تقول إن كانط قدّم النقيضة الرابعة حتى يكمل العدد أربعة؛ إذ يُفترض أن كل نقيضة تناظر نوعًا من أنواع المقولات الأربع. صحيح أن مقولتى الضرورة والإمكان تنتميان إلى النوع الرابع من المقولات، وأعنى مقولة الجهة، بينما تنتمى العلّية إلى النوع الثالث؛ وهى مقولة العلاقة. بيد أن كانط يستخدم حجة علّية بدقة عندما يبرهن على موضوع النقيضة الرابعة.

إنها لواقعة تسترعى الانتباه، تمشيًا مع كانط فى ملاحظاته على نقيض موضوع النقيضة الرابعة، أن نفس الأسس التى تخدم فى البرهنة على الموضوع

تخدم فى البرهنة على نقيض الموضوع أيضًا. بيد أنه يستمر بعد ذلــك ليقــول إن العقل يقع فى تنافر مع نفسه أحيانًا بالنظر إلى نفس الموضوع من وجهــات نظــر مختلفة. وإذا مثّل الموضوع ونقيض الموضوع وجهتى نظر مختلفتين، فإنه يــنجم عن ذلك أن كليهما قد يكونان صادقين؛ أعنى أن نقيض الموضوع قد يكون صحيحًا من حيث إنه يمثّل المزاعم التى تقول إنه ليس هناك موجود ضرورى فى العــالم، سواء أكان متوحدًا معه أم جزءًا منه، ولا يمكن أن يتوافر دليل على وجــود هــذا الموجود خارج العالم. غير أن الموضوع قد يكون صحيحًا عندما يؤكــد أن هــذا الموجود يوجد، عندما يؤكد أنه يوجد خارج العالم، مع إننا لا نستطيع أن نفتــرض مطلقًا أننا نعرف أن الأمر هكذا.

ومن جهة النقائض كلها، فإنه يُفترض أن الموضوعات تمثّل وجهــة نظــر الميتافيزيقا العقلية الدوجماطيقية، بينما يُفترض أن نقيض الموضوعات يمثّل وجهة نظر التجريبيين. وينحاز كانط إلى وجهة نظر التجريبيين بالتأكيد لدرجة أنه ينظــر إلى نقد التجريبيين لمزاعم الميتافيزيقا أنها تزيد معرفتنا على أنه صــحيح تمامًــا. ومن المهم فى نفس الوقت أن نعى أنه يلتزم بالفلسفة التجريبية من حيث إنها كذلك. فالمذهب التجريبى هو نفسه، من وجهة نظره، مذهب دوجمــاطيقى يحــد الواقــع بالظواهر بصورة دوجماطيقية ويعالجها، من ثم، كما لو كانت أشياء فى ذاتها، على الرغم من أنه صحيح فى نقده الــسلبى للميتافيزيقــا النظريــة. وليــست مــزاعم الميتافيزيقا النظرية وحدها التى يجب كشفها وبيانها. وعندما نقبل النقد التجريبــى للحجج الميتافيزيقية، لا بــد أن نتجــاوز الحــدود الــضيقة للمــذهب التجريبــى الدوجماطيقى (يساوى المذهب المادى تمامًا) ونفسح المجال لواقع نومينالى. وفضلاً عن ذلك فإن الميتافيزيقا نفسها تؤيدها اهتمامات أخلاقية ودينية. وعلى الرغم مــن أن هذه الواقعة تؤدى بالميتافيزيقيين إلى تقديم براهين غير صحيحة بسهولة، فإنــه يجب علينا أن نسلّم بأن الميتافيزيقا تمثل مستويات من الحياة الإنــسانية لا يقــدمها المذهب التجريبى المحض إن جــاز هذا التعبيــر. ومع ذلك نــستطيع أن نتجنــب

فى الفلسفة النقدية، كما يؤكد كـــانط، مغالطــــات الميتافيزيقــا والمـــذهب المـــادى الدوجماطيقى، وآلية المذهب التجريبى المحض. إننا نتجاوز النقائض بـــأن نجعـــل المعرفة محددة بمجالها الملائم، بينما نفسح فى الوقت ذاته مجالاً لإيمان عملى يقوم على تجربة أخلاقية. فلا يمكن أن نسلّم بالحرية الإنسانية مـــثلاً داخـــل مجـــال الظواهر، بيد أنها قد تكون واقعًا، وتتحول إلى أن تكون مُسلَّمة ضرورية للـــوعى الأخلاقى فيما بعد.

٥ – يسمى كانط فكرة العقل الخالص الثالثة الترنسندنتالية المثـــل الأعلـــى الترنسندنتالى. وهى فى الأصل، إن جاز هذا التعبير، فكـــرة المجمـــوع الكلى لجميع المحمولات الجزئية (الصفات) الممكنة، بمـــا فـــى ذلـــك المعطيات القَبْلية لجميع الإمكانات الممكنة؛ أعنى أن العقل، الذى يـــسير نحو سلسلة الاستدلالات الشرطية المنفصلة، يجد الشرط اللا مـــشروط لكل المحمولات الجزئية، يستبعد كل منهـــا محمـــولات متناقـــضة أو متعارضة، فى فكرة مجمل كل المحمولات. وهذه هـــى فكـــرة مجمـــل المجموع الكلى لكل الكمالات الممكنة. لكن من حيث إننا نتصور هـــذا المجموع الكلى بأنه شرط اللامشروط لكل الكمـــالات الجزئيـــة، فإننـــا نتصوره بأنه الصورة الأصل لكل الكمالات الجزئية، نتصوره بأنه ذلك الذى تُستمد منه هذه الكمالات، وتقترب منه، ولا نتصوره بوصفه مجرد مفهوم مجرد يندرج تحته كل الكمالات الجزئية التجريبية إن جاز هـــذا التعبير. ومن ثم فإننا نتصوره بأنه موجود واقعى، يُتصور بأنه الواقـــع الأسمى بالفعل. كما أن فكرة الموجود الأكثر كمالاً هى فكرة الموجـــود الأكثر واقعية. ولا يمكن أن نتصور هذا الموجود بأنه إدراج، أو وضـــع كمالات تجريبية محدودة وخاصة تحته إن جاز هذا التعبير. إننا لا بـــد أن نتصوره بأنه وحدة الكمالات اللا محدودة والخالصة فـــى موجـــود واحد بسيط. وفضلاً عن ذلك فإننا نتصور شرط الـــلا مـــشروط لكـــل

الكمالات المحدودة الممكنة والواقع بأنه يوجد بالضرورة. وهكذا نصل إلى فكرة الله من حيث إنه موجود فردى، يوجد بالضرورة، أزلى، بسيط، أسمى، وكامل كل الكمال، والذى لا يكون مجمل صنوف من الواقع المتناهية، وإنما شرطها اللا مشروط وعلّتها النهائية. وتكوّن هذه الفكرة مادة اللاهوت الطبيعى، أو الفلسفى(١).

إن تصور كانط لإجراء العقل الخالص جلى واضح. فالعقل يبحث عن الوحدة اللا مشروطة لكل المحمولات الممكنة. ولا يستطيع أن يجد ذلك فى مجمل الكمالات التجريبية، بالمعنى الحرفى، وإنما يجب عليه أن يتجاوز اللا مشروط. وهو بذلك يمثّل الهدف اللا محدود لبحثه كأنه الموجود الأكثر كمالاً. ويتمثل هذا، بالتالى، بأنه الموجود الأكثر واقعية، أو الموجود الفردى. ويتشخص فى النهاية بوصفه الله فى مذهب التأليه Theism. لكن العقل يتجاوز بإجراء التمثل هذا كل تجربة ممكنة. وليس لدينا الحق أن نؤكد أن هناك موجودًا هو الموجود الأكثر كمالاً والموجود الأكثر واقعية؛ أعنى أنه ليس من حقنا أن نؤكد أن هناك موضوعًا يناظر تمثل مجموع كلى لكل الكمالات الممكنة. وحتى على الرغم من أن العقل يستمر ليقول إننا لا نستطيع أن نمتلك سوى معرفة مماثلة (أو رمزية) بالموجود الأسمى، فإن الواقعة المحض لتمثل فكرة مجموع الكمال تعنى أننا نمد المقولات وراء مجال تطبيقها الملائم.

يتضح أنه ليس هناك برهان ممكن على وجود الله بناء على مقدمات كانط. بيد أن كانط يريد أن يجعل عدم الإمكان هذا جليًا ببيان أن كل خط من البرهان يحتوى على مغالطة. إن المهمة ليست عظيمة كما قد نفترض؛ لأنه لا توجد سوى ثلاث طرق للبرهنة على وجود الله فى الميتافيزيقا النظرية، كما يرى كانط. إن العقل يستطيع أن يبدأ بما قد نسميه بكيف يكون العالم المحسوس، أعنى بطابعه من

---

(١) تفترض فلسفة فولف هذا المنظور الكانطى. وقد اقترب بومجارتن، مثلاً، من فكرة الله عن طريق فكرة الموجود الأكثر كمالاً، التى تتوحد بالتالى مع الموجود الأكثر واقعية (المؤلف).

حيث إنه يجسد الغائية من الناحية الظاهرية، وننتقل إلى الله من حيث إنه علّة هـذه الغائية. ثم لدينا الدليل "الفيزيقى اللاهوتى". أو أن العقل يستطيع أن يبدأ من الوجود التجريبى وينتقل إلى الله من حيث إنه العلّة القصوى لهذا الوجود. ثم يكـون لـدينا الدليل "الكسمولوجى". أو أن العقل قد ينتقل من فكرة الله إلى الوجود الإلهـى. ثـم يكون لدينا الدليل "الأنطولوجى".

وعندما يعالج كانط هذه الخطوط الثلاثة من البرهان، فإنه يبدأ بالخط الثالث؛ لأن حركة العقل نحو الله فى الميتافيزيقا يوجهها مثال العقل الخالص الترنسندنتالى باستمرار، الذى هو هدف نضاله. ومن ثم فإنه ليس من المناسب سـوى أن نبـدأ بالدليل القَبْلى من فكرة الله إلى الوجود الإلهى. وفضلاً عن ذلك فإنه اقتناع كـانط أنه لكى نصل إلى الله بالخطين الآخرين من الدليل، فإن العقل يضطر فى النهايـة إلى استخدام الدليل الأنطولوجى. ومن ثم فإن الـدليل الأنطولـوجى هـو الـدليل الأساسى، والدليل الوحيد الذى يجب أن نعالجه أولاً.

(هـ) يمكن صياغة الصورة العامة للدليل الأنطولوجى التى يضعها كانط فى اعتباره على النحو التالى[1]: الوجود متضمن فى مفهوم موجود أكثـر كمالاً؛ لأنه إذا لم يكن كذلك، فإن المفهوم لن يكون مفهوم موجود أكثـر كمالاً. وبالتالى إذا كان هذا الموجود ممكنًا، فإنه يوجـد بالـضرورة؛ لأن الوجود متضمن فى التكملة الكاملة لإمكانه. بيد أن مفهوم الموجود الأكثر كمالاً هو موجود ممكن. ومن ثم فـإن هـذا الموجـود يوجـد بالضرورة.

أو يمكن التعبير عن الدليل بهذه الطريقة. فكرة الموجود الأكثر واقعية هـى فكرة موجود ضرورى بصورة مطلقة. وإذا كان هذا الموجود ممكنًا، فإنه يوجـد؛

---

(١) بالنسبة للدليل الأنطولوجى الذى قدمه القديس أنسلم، انظر المجلد الثانى من "تاريخ الفلسفة" ص ١٦١ – ١٦٤. وبالنسبة للتعديلات التى أدخلها ديكارت وليبنتس، انظر المجلد الرابع ص ١١٠ – ١١٥، وص ٣٢٠ – ٣٢٣ (المؤلف).

لأن فكرة موجود ممكن فقط (وليس موجودا بالفعل) وضروري هي فكرة متناقضة. غير أن فكرة موجود ضروري بصورة مطلقة هي فكرة موجود ممكن. وبالتالي فإن الموجود الأكثر واقعية، أعني الله، موجود.

يعترض كانط ويرى أنه من اللغو أن نتحدث عن فكرة موجود ممكن فقط وضروري على أنها فكرة متناقضة. فلكي أتصور موجودًا هكذا من حيث إنه ممكن، لا بد أن استبعد وجوده. ولكن لن يتبقى شيء بالتالي يمكن أن يؤدي إلى التناقض. "فإذا استبعدت وجوده، فإنك تستبعد الشيء بكل محمولاته. فكيف يمكن أن يكون هناك بالتالي مجال لأي تناقض؟ ». وإذا قال شخص ما إن الله ليس موجودًا، فإنه لا يبطل الوجود، ويترك المحمولات مثل القدرة على كل شيء: إنه يبطل كل المحمولات، والموضوع معها. ومن ثم فإن الحكم بأن الله لا يوجد، ليس تناقضًا ذاتيًا، حتى إذا كان كاذبًا.

وقد يقال إن حالة الموجود الأكثر واقعية فريدة. إنني أستطيع أن أنكر وجود أي موجود آخر دون أن أقع في تناقض ذاتي؛ لأن الوجود لا ينتمي إلى مفهوم أو فكرة أي موجود آخر. بيد أنه لا ينتمي إلى مفهوم الموجود الأكثر واقعية. ومن ثم لا أستطيع أن أسلّم بإمكان الموجود الأكثر واقعية بدون تناقض ذاتي، وأنكر وجوده في الوقت نفسه.

ورد كانط يسير على هذين الخطين. أولهما أن عجزنا عن أن نرى أي تناقض منطقي في فكرة الله لا يكوّن برهانًا على أن الموجود الأكثر واقعية ممكن على نحو لا يقبل الجدل. وثانيهما أن أي دليل من فكرة الموجود الأكثر واقعية على وجوده هو دليل لا قيمة له؛ لأنه يرتد إلى مجرد تحصيل حاصل. فإذا أدخلت الوجود إلى فكرة موجود، فإنني أستطيع أن أستنتج بالتالي أنه يوجد بالتأكيد. غير أن كل ما أقوله هو أن كائنًا موجودًا يوجد. وهذا صحيح بيد أنه تحصيل حاصل. إنني أستطيع أن أستنتج نتيجة هي أن الموجود لا يوجد إلا من مفهومه أو فكرته؛ لأنني وضعت الوجود في الفكرة من قبل، وهكذا فإنني أقوم بالمصادرة على المطلوب. إن القول إنني أبرهن من الإمكان على الوجود هو خداع ذاتي إذا كان الإمكان يتضمن الحقيقة الفعلية.

ومن ثم فكانط زعم أن كل قضية وجودية هى قضية تركيبية، وليست قضية تحليلية. وهكذا فإنه يمكن إنكار أى قضية وجودية دون الوقوع فى تناقض. وقد يرد أنصار الدليل الأنطولوجى بأن كانط لم يفهم لُب الدليل. ففى جميع الحالات تكون القضايا الوجودية تركيبية، لكن حالة الموجود الأكثر كمالاً هى حالة فريدة؛ لأنه فى هذه الحالة، وفيها فقط، يكون الوجود متضمنا فى فكرة الموضوع. ولذلك فإنه يمكن أن يخرج منها، إن جاز هذا التعبير، بالتحليل. وقد يقول كانط إن هذا لا يكون ممكنًا إلا لأننا وضعناه فيها من قبل، ومن ثم فإننا نصادر على المطلوب، بيد أن المسألة هى أن الوجود محمول ينتمى إلى هذا الموضوع بالضرورة.

ومع ذلك فإن الوجود عند كانط ليس محمولا على الإطلاق؛ لأنه لو كان كذلك، فإنه سينجم عن ذلك أنه عندما أؤكد وجود أى شىء، فإننى أضيفه إلى فكرة هذا الشىء. وفى هذه الحالة لا أؤكد بدقة نفس الشىء المتمثل فى فكرتى. حقيقة الأمر هى أنه عندما أقول إن شيئًا يوجد فإننى أؤكد، ببساطة، أو أفترض الموضوع بكل محمولاته. ومن ثم إذا أنكرت وجود الله، فإننى لا أنكر محمولاً من محمولات الموضوع؛ إننى ببساطة أبيد الموضوع كله فى الفكر، بكل محمولاته، ولا ينشأ أى تناقض منطقى.

ويمكننا أن نستنتج بالتالى أنه "بهذا الدليل الأنطولوجى، أو الديكارتى الشهير جدًا، الذى يزعم البرهنة على موجود أسمى من مفاهيم لا نفعل إذن سوى أن نضيع كل جهدنا وعملنا. وليس بوسع أى إنسان أن يصبح أكثر غنى فى المعرفة عن طريق أفكار محض، مثلما ليس بوسع تاجر أن يصبح أكثر غنى بإضافة بعض الأصفار إلى دفتر حسابه، ليزيد ثروته"(١).

(و) وتعتمد صياغة كانط للدليل الكونى على وجود الله على ليبنتس. "إذا وجد شىء، فإن موجودًا ضروريًا بصورة مطلقة لا بد أن يوجد أيضًا،

---

(1) B., 630.

وأنا على الأقل موجود، إذن يوجد موجود ضرورى بصورة مطلقة. تتضمن المقدمة الصغرى تجربة، والمقدمة الكبرى تستدل من تجربة بوجه عام على وجود موجود ضرورى"[١].

واضح ما هو خط كانط فى نقد الدليل بصورة كافية كما سنقدمه؛ ففى رأيه تقوم المقدمة الكبرى على استخدام «مفارق»، ومن ثم على سوء استخدام، لمبدأ العلّية. إن لكل شيء ممكن (حادث) علّة. وهذا المبدأ صحيح داخل مجال التجربة الحسية، وليس له دلالة أو معنى إلا داخل هذا المجال. ولا يمكن أن نستخدمه لكى يجاوز العالم كما هو معطى فى التجربة الحسية. وفضلاً عن ذلك يتضمن الدليل الكونى، كما يرى كانط، إكمال سلسلة الظواهر فى وحدة موجود ضرورى لا مشروطة. وعلى الرغم من أن العقل لديه دافع طبيعى لأن يقوم بذلك، فإن الاستسلام للدافع لا يمكن أن يزيد معرفتنا.

والدخول أبعد من ذلك فى هذا الخط من النقد ليس ضروريًا؛ لأنه ينتج مباشرة، من وجهة نظر كانط، عن حدود المعرفة الإنسانية. بيد أن هناك نقطة فى معالجته للدليل الكونى لا بد أن نلتفت إليها، وهى زعم كانط أنه لكى ننتقل من فكرة موجود ضرورى إلى تأكيد وجود الله يجب علينا أن نلجأ إلى الدليل الأنطولوجى، على الأقل بصورة خفية.

إن مفهوم موجود ضرورى ليس محددًا. وحتى إذا افترضنا أن التأمل فى التجربة يؤدى بنا إلى موجود ضرورى، فإننا لا نستطيع أن نكتشف خصائصه عن طريق التجربة. ومن ثم فإننا نضطر إلى البحث عن مفهوم يكفى لفكرة موجود ضرورى، ويعتقد العقل أنه يجد ما هو مطلوب فى مفهوم الموجود الأكثر واقعية، والموجود الأكثر واقعية هو موجود ضرورى. وهنا نقول إن مفهوم موجود حقيقى أسمى أو كامل يحتوى على ضرورة الوجود المطلقة، وهذا هو بدقة الدليل الأنطولوجى.

---

(1) B., 632-3.

ويبدو أن فلاسفة كثيرين ممتازين ومـؤرخين كثيـرين ممتـازين للفلـسفة افترضوا من غير مزيد من الضجة أن محاولة كانط لبيان أن الدليل الكونى يرتـد بالضرورة إلى الدليل الأنطولوجى ناجحة. أما بالنسبة لى فيبدو أنها محاولة غيـر مقنعة. أو أنها، بالأحرى، ليست مقنعة إلا بناء على افتراض واحد هو أن الـدليل الذى يقوم على التجربة لا يؤدى بنا إلى تأكيد وجود موجود ضرورى، وإنما إلـى فكرة الموجود الضرورى الغامضة؛ لأننا فى هذه الحالة لا بد أن نبحث عن مفهوم محدد يتضمن الوجود فى مضمونه، كما يرى كانط، حتى إنه يمكن استنباط الوجود من فكرة موجود ضرورى المحددة. ومن ثم فإننا نرتد إلى الـدليل الأنطولـوجى. ومع ذلك إذا أدى بنا الدليل الذى يقوم على التجربة إلـى تأكيـد وجـود موجـود ضرورى، فإن المحاولة لتحديد صفات هذا الموجود القَبْلية الـضرورية لا تـرتبط بالدليل الأنطولوجى، الذى يهتم أساسًا باستنباط الوجود من فكرة موجود من حيـث إنه ممكن، ولا يهتم باستنباط صفات من فكرة موجود تأكد وجوده من قبـل بنـاء على أسس أخرى غير الإمكان. وقد يقال إنه بدقة افتراض كانط أن الـدليل الـذى يقوم على التجربة لا يؤدى بنا إلا إلى الفكرة الغامضة عن موجود ضرورى. بيـد أن ذلك سبب لا يكفى لأن نقول إن الدليل الكونى يرتد بالـضرورة إلـى الـدليل الأنطولوجى. والسؤال عما إذا كان الدليل يقوم على التجربـة صـحيحًا أو غيـر صحيح لا يتصل بالمسألة الدقيقة التى نناقشها هنا؛ لأنه إذا اقتنع شخص ما، حتـى بصورة ليس لها ما يبررها، أنه برهن من قبل على وجود موجود ضرورى بنـاء على أسس غير الإمكان القَبْلى لهذا الموجود، فإن محاولته التالية لتحديد صفات هذا الموجود ليست هى نفس الإجراء الذى قبله فى الدليل الأنطولوجى.

(ز) يفتتح كانط مناقشته للدليل الفيزيائى - اللاهوتى بإعادة وجهـات نظـر عامة تستبعد منذ البداية أى برهان بَعْدى على وجود الله. فعلـى سـبيل المثال "إن كل القوانين التى تخص الانتقال من المعلولات إلـى العلـل، وكل امتداد تأليفى لمعرفتنا، لا ترتبط إلا بالتجربة الممكنـة، وتـرتبط

بالتالى بموضوعات العالم المحسوس، وليس لها معنى ودلالة إلا فى علاقتها بموضوعات العالم الحسى"[١]. ولما كان الأمر هكذا، فإنه لا دليل من التدبير والتخطيط فى الطبيعة على علّة متعالية يمكن أن يكون صحيحًا.

والخطوات الأساسية فى الدليل الفيزيائى - اللاهوتى هى كالآتى: أولاً، نلاحظ فى العالم علامات واضحة على تنظيم منفذ وفقًا لمقصد معين، أعنى ملاءمة الوسائل للغايات. ثانيًا، ملاءمة الوسائل للغايات أمر عرضى، بمعنى أنه لا ينتمى إلى طبيعة الأشياء. ثالثًا، لا بد أن توجد بالتالى علّة واحدة لهذه الملاءمة على الأقل، ولا بد أن تكون هذه العلّة أو هذه العلل عاقلة وحرة. رابعًا، تبرر العلاقات المتبادلة الموجودة بين أجزاء العالم المختلفة، العلاقات التى تولد نسقًا منسجمًا يشبه العمل الفنى، استدلالنا على أنه لا بد أن توجد هذه العلّة الواحدة، والواحدة فقط.

ومن ثم يفسر كانط البرهان على وجود الله من الغائية بأنه يقوم على تماثل من ملاءمة بشرية بناءة لوسائل الغايات. وقُدّم هذا الدليل بالفعل بهذه الطريقة فى القرن الثامن عشر[٢]. لكن بغض النظر تمامًا عن أى اعتراضات يمكن أن تثار فى هذا المضمار، فإن كانط يرى أن "الدليل يستطيع أن يبرهن فى الغالب على وجود مهندس للعالم، تحدّ فاعليته قدرة المادة التى يعمل عليها، ولا يبرهن على وجود خالق للعالم..."[٣]. وهذا الزعم صحيح بصورة واضحة؛ إذ إن فكرة التخطيط تؤدى، بذاتها، إلى فكرة مُخططِ، لا إلى نتيجة هى أن هذا المخططِ هو أيضًا خالق الأشياء المحسوسة المتناهية. ومن ثم يرى كانط أنه لكى نبرهن على وجود الله بالمعنى الملائم، فإن البرهان الفيزيائى - اللاهوتى لا بد أن يطلب العون

(1) B., 649-50.

(٢) لم يرد على خاطر كانط كتاب بالى Paley "فحص أدلة المسيحية" بالتأكيد؛ لأن هذا العمل لم يُنشر حتى عام ١٨٠٢ (المؤلف).

(3) B., 655.

والمساعدة من الدليل الكونى. وهذا الدليل يرتد، كما يرى كانط، إلى الدليل الأنطولوجى. وبالتالى فإنه حتى الدليل الفيزيائى – اللاهوتى يعتمد، بصورة غير مباشرة، على الدليل القَبْلى، أو الأنطولوجى. وبمعنى آخر، لا يمكن البرهنة على وجود الله، بغض النظر عن أى اعتبارات أخرى، بدون استخدام الدليل الأنطولوجى، وهذه مغالطة. ومن ثم فإن كل البراهين تحتوى على مغالطة بوجه عام، كما أن لكل دليل منها مغالطاته الخاصة.

إن اللاهوت الطبيعى، أو "اللاهوت الترنسندنتالى"، كما يسميه كانط أحياناً، ليس له قيمة عندما ننظر إليه من وجهة نظر واحدة، أعنى من حيث إنه محاولة للبرهنة على وجود الله بأفكار ترنسندنتالية، أو بمبادئ نظرية لا تنطبق خارج مجال التجربة. بيد أن القول ببساطة إن كانط يرفض اللاهوت الطبيعى هو ميل لإعطاء انطباع مضلل لموقفه. وهذا قول صحيح بالفعل؛ لأنه يصف اللاهوت الطبيعى بأنه يستدل على "صفات خالق العالم ووجوده من بناء العالم، والنظام، والوحدة اللذين نشاهدهما فيه"[1]. ومحاولة القيام بذلك هى "أمر ليس له جدوى على الإطلاق"[2]. كما أن القول السلبى الخالص إن كانط رفض اللاهوت الطبيعى قد يعطى انطباعًا مضللاً هو أنه رفض اللاهوت الفلسفى تمامًا. لقد سلّم كانط، فى واقع الأمر، بما يسميه أحيانًا "اللاهوت الأخلاقى"[3]. وسنبين لاحقًا أن قوانين الأخلاق لا تفترض وجود موجود أسمى فحسب، وإنما تسلّم به بالفعل (من وجهة النظر العملية فقط) لأن هذه القوانين هى نفسها ضرورية بصورة مطلقة من منظور آخر"[4]. وعندما نصل إلى الإيمان العملى (الأخلاق) بالله، فإننا نستطيع أن

(1) B., 660.
(2) B., 664.
(٣) لا يشير المصطلح بالتأكيد إلى اللاهوت الأخلاقى بمعنى دراسة التطبيق العملى للمبادئ الأخلاقية المسيحية. وإنما يشير إلى لاهوت فلسفى يقوم على مسلّمات القانون الأخلاقى (المؤلف).
(4) B., 662.

نستخدم تصورات (مفاهيم) العقل للتفكير فى موضوع إيماننا بطريقة متسقة. إننا نظل فى مجال الإيمان الأخلاقى بالفعل ودائمًا، لكننا إذا تذكرنا هذه الواقعة سيكون لدينا الحق فى أن نستخدم مفاهيم العقل لتشييد لاهوت عقلى.

تبين الملاحظات الأخيرة أن كانط رفض اللاهوت الطبيعى على نحو مختلف؛ أعنى أنها تساعد فى تحديد معناه. إن لنقد اللاهوت الطبيعى وظيفتين. فهو يبيّن المغالطات فى الأدلة النظرية على وجود الله، ويبيّن أنه لا يمكن البرهنة على وجود الله. كما أن الطبيعة المحض للنقد تبين فى الوقت نفسه أنه لا يمكن البرهنة على عدم وجود الله على الإطلاق. إننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود الله عن طريق العقل، ولا نستطيع أن ندحض وجوده. ومن ثم فإن نقد اللاهوت الطبيعى يترك المجال مفتوحًا للإيمان العملى، أو الأخلاقى. وعندما نفترض الإيمان فإن العقل يستطيع أن يصحح تصورنا عن الله وينقيه. وعلى الرغم من أن العقل لا يستطيع فى استخدامه النظرى أن يبرهن على وجود الله "فإنه ذو ميزة كبيرة وهى أنه يصحح معرفتنا بالموجود الأسمى، بافتراض أن هذه المعرفة يمكن أن تُستمد من مصدر آخر، فى أنه يجعلها متسقة مع نفسها ومع كل المفاهيم الأخرى عن الموضوعات العاقلة، وفى أن ينقيها من كل ما يتعارض مع مفهوم الموجود الأسمى، ومن كل اختلاط بتحديدات تجريبية"[١].

وفضلاً عن ذلك فإن البراهين المزعومة على وجود الله، يمكن أن تكون ذات استخدام إيجابى حتى على الرغم من أنها تحتوى على مغالطة. ومن ثم فإن البرهان الفيزيائى – اللاهوتى، الذى يكن له كانط احترامًا حقيقيًا باستمرار، يمكن أن يعدّ العقل للمعرفة اللاهوتية (العملية)، ويعطى لها اتجاهًا صحيحًا وطبيعيًا[٢]، حتى على الرغم من أنها لا تستطيع أن تقدم أساسًا أكيدًا للاهوت طبيعى.

---

(1) B., 665.
(2) Ibid.

٦ - لقد لاحظنا من قبل أنه ليس لأفكار العقل الخالص الترنسندنتالية استخدام "مُكوِّن"؛ أعنى أنها لا تقدم لنا معرفة بموضوعات مناظرة. إن مقولات الفهم التى لها رسوم تخطيطية (إسكيما)، والتى تنطبق على العيان الحسى، "تكوّن" موضوعات وتمكننا بالتالى من معرفتها، لكن أفكار العقل الخالص الترنسندنتالية لا يمكن أن تنطبق على معطيات العيان الحسى. وليست هناك موضوعات مناظرة يقدمها عيان عقلى خالص؛ لأننا لا نتمتع بقوة العيان العقلى هذه. ولذلك فإنه ليس هناك استخدام مُكوِّن للأفكار الترنسندنتالية، ولا تزيد معرفتنا. وإذا استخدمناها لتجاوز مجال التجربة، ولتأكيد وجود حقائق فعلية لا تُعطى فى التجربة، فإننا نقع لا محالة فى تلك المغالطات التى يهدف "الديالكتيك الترنسندنتالى" إلى بيانها.

والعقل فى الوقت ذاته لديه، كما يخبرنا كانط، ميل طبيعى لأن يتخطى حدود التجربة، بل ويتحدث عن الأفكار الترنسندنتالية من حيث إنها مصادر "وهم لا يُقاوم"(١). وهو لا يعنى بالتأكيد أنه من المستحيل تصحيح هذه الأوهام. لكن الدافع الذى يولدها هو دافع طبيعى، ويتبع التصحيح الخضوع لها. وإذا تحدثنا من الناحية التاريخية، فإن الميتافيزيقا النظرية تسبق الديالكتيك. وعلى الرغم من أن الديالكتيك يمكّننا من حيث المبدأ من أن نتجنب أوهامًا ميتافيزيقية، فإنه لا يستطيع أن يحطم دافع توليدها والخضوع لها. وسبب ذلك هو أن "الأفكار الترنسندنتالية طبيعية (للعقل) مثلما تكون المقولات طبيعية للفهم"(٢).

وبالتالى إذا كانت الأفكار الترنسندنتالية طبيعية للعقل، فإن ذلك يفترض أن لها استخدامًا ملائمًا. "ومن ثم فإن للأفكار الترنسندنتالية، على الأرجح، استخدامها الملائم، وبالتالى استخدامها المحايث"(٣)؛ أعنى أن لها استخدامها بالنسبة للتجربة، على الرغم من أن هذا الاستخدام لا يكمن فى مساعدتنا أن نعرف موضوعات

---

(1) B., 670; cf. A., 297-8.
(2) B., 670.
(3) B., 671.

تناظر الأفكار؛ لأنه ليس هناك موضوعات كهذه محايثة فى التجربة. وإذا أعطينا الأفكار استخداما ترنسندنتاليا، فإننا نقع لا محالة فى وهم ومغالطة كما رأينا. فما هو إذن الاستخدام الملائم للأفكار؟ إنه ما يسميه كانط الاستخدام "المنظِم".

إن المهمة الخاصة للعقل هى تقديم تنظيم نسقى لمعارفنا. ومن ثم نستطيع أن نقول إن "الفهم هو موضوع للعقل، مثلما تكون الحساسية موضوعًا للفهم. وإيجاد وحدة نسقية فى كل عمليات الفهم الممكنة التجريبية هو مهمة العقل، مثلما يوحد الفهم متعدد الظواهر عن طريق مفاهيم ويضعها تحت قوانين تجريبية"(١). وفى عملية التنظيم النسقى هذه تعمل الفكرة بوصفها مبدأ مُنظِمًا للوحدة.

ففى علم النفس، مثلاً، تؤدى بنا فكرة الأنا من حيث إنها ذات بسيطة، دائمة إلى توحيد أعظم للظواهر النفسية، مثل الرغبات، والانفعالات، وأفعال الخيال، وهلم جرا، ويحاول علم النفس التجريبى أن يضعها كلها تحت قوانين، ويكوّن خطة مُوحِدة. ويساعده فى هذه المهمة فكرة الأنا الترنسندنتالية بصورة كبيرة من حيث إنها ذات بسيطة، دائمة. وهذه الأنا الترنسندنتالية ليست معطاة بالفعل فى التجربة. وإذا ضللنا وجود الفكرة فى تأكيد وجود ذات مناظرة بصورة دوجماطيقية، فإننا نجاوز ما هو مشروع. بيد أن هذا لا يغير الواقعة التى تقول إن الفكرة ذات قيمة كبيرة بوصفها نوعًا من المبادئ المشجعة.

وبالنسبة لفكرة العالم الكونية، فإنها ستكون عائقًا للعلم إذا أخذناها على أنها تتضمن التأكيد أن العالم كل مغلق، إن جاز هذا التعبير، أو سلسلة كاملة، لكن عندما نأخذها بدون هذا التأكيد، فإن فكرة العالم بوصفها سلسلة لا محدودة من أحداث تحث العقل على أن يمضى قدمًا فى السلسلة العلّية. ويرى كانط أنه لا يقصد أن يقول إنه محظور علينا فى تعقبنا لسلسلة علّية معينة أن نجد أى شرط أول نسبيًا؛ فليس محظورًا علينا مثلاً أن نجد الأعضاء الأولى لجنس عضوى معين

---

(1) B., 692; cf. A., 302.

إذا كان الدليل التجريبى يجيز ذلك. إن الفكرة الكونية لا تخبرنا بما نجده أو بما لا نجده بالبحث العلمى. إنها دافع، مبدأ مشجع، يجعلنا غير قانعين بإدراكات راهنة، وتحثنا على توحيد علمى أبعد لظواهر طبيعية وفقًا لقوانين علّية.

وأخيرًا تقودنا فكرة الله الترنسندنتالية من حيث إنه عقل أسمى وعلّة الكون إلى التفكير فى الطبيعة بوصفها وحدة غائية مُنظِمة. ويساعد هذا الفرض العقل فى بحثه للطبيعة. ولا يعنى كانط، بالطبع، أن بحث العين مثلاً يصل بنا إلى القول بأن الله أعطى العيون لمخلوقات معينة لغرض معين. إن تأكيد ذلك على أية حال يتضمن تأكيد شيء لا نعرفه ولا يمكن أن نعرفه. غير أننا لو تصورنا الطبيعة كما لو كانت عمل خالق عاقل، فإننا نُحث، فى رأى كانط، على أن نواصل البحث العلمى بإدراجه تحت قوانين علّية. وربما نفسر قصد كانط بهذه الطريقة. تتضمن فكرة الطبيعة من حيث إنها عمل خالق عاقل فكرة الطبيعة من حيث إنها نسق عاقل. وهذا الفرض هو مهماز البحث العلمى. وبهذه الطريقة يمكن أن يكون لفكرة الموجود الأسمى الترنسندنتالية استخدام مُنظِم ومحايث.

وبالتالى فإن الأفكار الترنسندنتالية تكوّن الأساس لفلسفة "كأن"، إذا استعرنا عنوان عمل "فاينجر" الشهير(١). إنه من المفيد عمليًا فى علم النفس أن نفعل كما لو كانت الظواهر النفسية ترتبط بذات دائمة. ومن المفيد علميًا بوجه عام أن نفعل كما لو كان العالم كلاً يمتد فى سلسلة علّية بلا حدود، وكما لو كانت الطبيعة عمل خالق عاقل. ولا تبيّن هذه الفائدة أن الأفكار صحيحة بمعنى أن هناك موضوعات تناظرها. ولا يقول كانط إن صدق القول بأن هناك إلهًا يكمن فى استخدام "محايث" لفكرة الله. إنه لا يقدم تفسيرًا براجماتيًا للصدق. ومن اليسير فى الوقت نفسه أن نرى كيف استطاع البراجماتيون أن ينظروا إلى كانط على أنه رائد لفلسفتهم.

---

(١) فاينجر، هانز (١٨٥٢ – ١٩٣٣) فيلسوف ألمانى، أكد الوجهة البيولوجية للوظائف العقلية، اشتهر بكتابه "فلسفة كأن" (١٩١١) (المترجم).

٧ – يجب أن نتذكر أن تساؤلى كانط عن الميتافيزيقا همـــا: كيـــف تكـــون الميتافيزيقا ممكنة كميل طبيعى؟ وهل الميتافيزيقا ممكنة كعلم؟ وقد قدمنا الإجابة على هذين السؤالين من قبل فى واقع الأمر. بيد أنه يجـــدر أن نربط الإجابة بالقسم السابق الخاص بالاستخدام المنظم لأفكـــار العقـــل الخالص الترنسندنتالية.

الميتافيزيقا من حيث هى ميل طبيعى (أعنى الميل الطبيعـــى للميتافيزيقـــا) ممكنة بسبب الطبيعة المحض للعقل الإنسانى. فالعقل الإنسانى يحاول، كما رأينـــا، بطبيعته المحض أن يوّحد معارف الفهم التجريبية. ويؤدى هذا الدافع الطبيعى إلـــى التوحيد النسقى إلى أفكار عن وحدة لا مشروطة فى صور مختلفـــة. والاســـتخدام الوحيد لهذه الأفكار هو استخدام مُنظِم؛ بالمعنى الذى وضحناه من قبل، وهو بالتالى استخدام "محايث". وفى الوقت نفسه ثمة ميل طبيعى إلـــى جعـــل هـــذه الأفكـــار متموضعة. ويحاول العقل من ثم أن يبرر هذا التموضع فـــى فـــروع الميتافيزيقـــا المتنوعة. وعندما يفعل ذلك فإنه يتخطى حدود المعرفة الإنـــسانية. غيـــر أن هـــذا التخطى لا يغير الواقعة التى تقول إن الأفكار طبيعية للعقل؛ إذ إننا لا نستخلـــصها من التجربة، وهى ليست فطرية، بالمعنى الملائم لكلمة فطرى. ولكنها تنـــشأ مـــن طبيعة العقل المحض. ومن ثم ليس هناك غبار على الأفكار إذا نظرنا إليها هكـــذا ببساطة. وفضلاً عن ذلك فإنها تجعل تطور مسلّمات التجربة الأخلاقية الضرورية ممكنة. فالمثال الترنسندنتالى (أعنى فكرة الله) يجعل "اللاهوت الأخلاقـــى ممكنًـــا"؛ وأعنى اللاهوت العقلى الذى يقوم على الوعى الأخلاقى. ومن ثم لا يمكن اســـتبعاد الميل الطبيعى إلى الميتافيزيقا بوصفها شيئًا غير ملائم فى ذاته.

ومع ذلك فإن الميتافيزيقا بوصفها علمًا مستحيلة؛ أعنـــى أنـــه يُفتـــرض أن الميتافيزيقا النظرية علم خـــاص بموضـــوعات تنـــاظر أفكـــار العقـــل الخـــالص الترنسندنتالية، غير أنه لا وجود لمثل هذه الموضوعات. ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك علم لها. إن وظيفة الأفكار ليست "مُكونِة". وبالتأكيـــد، إذا كنـــا نعنـــى بـــ

"الموضوعات"، ببساطة، حقائق واقعية، بما فى ذلك حقائق غير معروفة ولا يمكن معرفتها بالفعل، فإنه لا يكون لدينا الحق لأن نقول إنه لا توجد "موضوعات" تناظر فكرتى الأنا الدائمة والبسيطة، والله[١]. غير أنه يجب استخدام كلمة "موضوع" كمصطلح متضايف لمعرفتنا. إن تلك الأشياء التى تكون موضوعات ممكنة هى التى يمكن أن تُعطى لنا فى التجربة. لكن الحقائق، إن كانت هناك أى حقائق، التى تناظر أفكارًا لا يمكن أن تُعطى فى التجربة فى غياب أى ملكة من ملكات العيان العقلى. ومن الصواب تمامًا بالتالى أن نقول إنه ليست هناك موضوعات تناظر الأفكار. وفى هذه الحالة لا يمكن أن يكون هناك أى علم عنها بصورة واضحة.

وبالتالى على الرغم من عدم وجود موضوعات تناظر الأفكار الترنسندنتالية إذا تحدثنا بدقة، فإننا نستطيع أن نفكر فى حقائق تشير إليها فكرتا النفس والله. وحتى إذا لم نسقط الأفكار، إن جاز هذا التعبير، على حقائق مناظرة، فإنه يكون لها مضمون. ومن ثم فإن الميتافيزيقا ليست بدون معنى. إننا لا نستطيع أن نعرف عن طريق العقل النظرى أن هناك نفسًا دائمة وبسيطة، أو أن هناك إلهًا، بيد أن فكرتى النفس والله تخلوان من التناقض المنطقى. إنهما ليستا مصطلحين بدون معنى. إن المعرفة الميتافيزيقية المزعومة معرفة زائفة، إنها وهم، وليست معرفة على الإطلاق، وجميع المحاولات التى تبين أنها معرفة هى محاولات تحتوى على مغالطة، لكن القضايا الميتافيزيقية لا تخلو من المعنى؛ لأنها، ببساطة، قضايا ميتافيزيقية.

ويبدو لى أن هذا هو موقف كانط النموذجى إذا جاز هذا التعبير، وهو موقف يميزه عن الوضعيين المحدثين الذين أعلنوا أن الميتافيزيقا ليس لها معنى.

---

(١) يعتقد كانط بالتأكيد أن هناك حقائق نومينالية نسميها النفس والله، على الرغم من أنه يقول إنه لا يعرف، ولا يمكن أن يعرف، أن هذه هى الحقيقة الواقعية. فالبراهين التى تبين أن هناك إلهًا ونفسًا تحتوى على مغالطة، غير أن الفكرتين، بذاتهما، لا تولدان نقائض. والفكرة الكونية لا تولد نقائض. وهى إلى هذا الحد تكون فريدة من نوعها (المؤلف).

ولا بد أن نقر فى الوقت ذاته بأن تأويل موقف كانط لا تواجهه صعوبات مثلما يفترض هذا التفسير. فأحيانًا يبدو أنه يقول، أو يلمّح على الأقل، إن الميتافيزيقا النظرية ليس لها معنى. فهو يخبرنا مثلاً أن "مفهوم الواقع، والجوهر، والعلّية، بل وحتى مفهوم الضرورة فى الوجود تفقد كل معنى وتصبح إشارات فارغة للمفاهيم، بدون أى مضمون، إذا غامرت فى استخدامها خارج مجال الحواس"[1]. وليس هذا مثالاً فريدًا من هذا الخط من التفكير.

ويبدو، كما يفترض بعض الشراح، أن التباين الظاهرى فى طرق كانط للحديث عن معنى المصطلحات المستخدمة فى الميتافيزيقا التقليدية يرتبط بتباين ضمنى فى تفسيره للمقولات. فهو يطلق على المقولات المفاهيم القَبْلية للفهم. ومن حيث إنها مفاهيم، فإنه حتى المقولات التى ليس لها رسوم تخطيطية (إسكيما) لا بد أن يكون لها مضمون. ولذلك فإنه يكون لها معنى على الأقل حتى فى تطبيقها خارج مجال التجربة. لكننا نستطيع أن نقول أيضًا إن المقولات الخالصة هى وظائف منطقية للأحكام. ويبدو أنه ينتج فى هذه الحالة أنها تصبح مفاهيم، أو لا تؤدى إلى مفاهيم إلا عندما يكون لها رسوم تخطيطية. ولن يكون للمقولات التى ليس لها رسوم تخطيطية مضمون فى ذاتها. إنها تخلو من المعنى إذا طبقناها خارج مجال التجربة. وتخلو مصطلحات مثل الموجود الأكثر واقعية والضرورى من المضمون.

وربما يُقال بالتالى إن تفكير كانط يسير فى اتجاه نتيجة تقول إن قضايا الميتافيزيقا النظرية ليست لها معنى. ولكن حتى إذا بدا أن هذه النتيجة تنتج من منحى واحد فى تفكيره، فإنها لا تمثل موقفه العام بالتأكيد. إنه يبدو لى بوضوح تام أن الشخص الذى يصر على الأهمية الدائمة لمشكلات الميتافيزيقا الأساسية، الذى يحاول أن يبين المشروعية العقلية للإيمان الأخلاقى بالحرية، والخلود، والله لا يعتقد أن الميتافيزيقا تخلو، ببساطة، من المعنى. ومع ذلك فإن ما يقره هو أنه إذا

---

(1) B.. 707.

طبقنا المقولات على الله، فإنها لا تمكننا من تقديم معرفة عن الله فحسب، وإنما تكون ذات مضمون غير محدد وغامض حتى إنها تكون، ببساطة، رموزًا لما لا يمكن معرفته. إننا نستطيع أن نفكر فى الله بالفعل، بيد أننا نفكر فيه ببساطة عن طريق رموز. إننا نقدّم تصورًا رمزيًا لما لا يمكن معرفته. إن التفكير فى الله عن طريق المقولات التى لها رسوم تخطيطية يساوى وضعه فى العالم المحسوس. ومن ثم نحاول أن نستبعد عملية الرسم التخطيطى، ونطبق مصطلح الجوهر، مثلاً، بمعنى تمثيلى. غير أن محاولة استبعاد إشارة المفهوم إلى عالم الحس يتركنا مع رمز يخلو من مضمون محدد. ومن ثم فإن فكرتنا عن الله لا تكون سوى فكرة رمزية.

وبقدر اهتمامنا بالاستخدام المنظم والمحايث للمثال الترنسندنتالى، فإن غموض فكرتنا لا تهم كانط؛ لأننا عند الاستخدام المنظم لفكرة الله، لا نؤكد أن موجودًا مناظرًا لهذه الفكرة يوجد. وما يكون عليه الله نفسه، إذا كان موجودًا، يمكن أن يبقى غير محدد. إننا نستخدم الفكرة من حيث إنها "وجهة نظر" تمكّن العقل من أن يقوم بوظيفته الخاصة بالتوحيد. "وباختصار هذا الشىء الترنسندنتالى هو ببساطة الرسم التخطيطى (الإسكيما) لذلك المبدأ المنظم الذى يمدّ عن طريقه العقل، بقدر المستطاع، الوحدة النسقية إلى كل التجربة"[1].

وفى الختام يمكن أن نضيف القول إن فلسفة الدين عند كانط تقوم على التأمل فى العقل العملى؛ أعنى أنها تقوم على العقل فى استخدامه الأخلاقى. ويجب علينا أن نلقى الضوء على الطريقة التى يفكر بها فى الله بناء على فلسفته الأخلاقية بوجه خاص. لقد اهتم فى كتابه "نقد العقل الخالص" بتحديد مجال معرفتنا النظرية، ويجب ألا تؤخذ ملاحظاته على الاستخدام المنظم لفكرة الله على أنها تفسير لمعنى الفكرة بالنسبة للوعى الأخلاقى.

---

(1) B., 710.

الفصل الرابع عشر

كانط (٥): الأخلاق والدين[١]

هدف كانط – الإرادة الخيرة – الواجب والميـــل – الواجب والقانون – الأمر المطلق – الموجود العاقل بوصفه غاية فى ذاته – الاستقلال الذاتى للإرادة – مملكة الغايات – الحرية بوصفها شرطًا لإمكان الأمر المطلق – مسلّمات العقل العملى؛ الحرية، فكرة الخير الكامل عنـــد كـــانط، خلـــود النفس، الله، نظرية المسلمات العامة – الدين عند كانط – ملاحظات ختامية.

١ – لقد رأينا أن كانط يسلّم بمعرفتنا العاديـــة بالموضـــوعات وبمعرفتنـــا العلمية. ويعنى العلم الفيزيائى عنده فيزياء نيوتن – ويتضح أنه لم ينظر إلى أن مهمة الفيلسوف تكمن فى أن يحل محـــل الفيزيـــاء الكلاســـيكية مذهبًا آخر، أو أن يخبرنا بأن معرفتنا العادية كلهـــا بالأشـــياء ليـــست

---

(١) فى الإشـــارات فى هذا الفـــصل تعنى G "تأسيس ميتافيزيقـــا الأخـــــلاق"، وتعنـــى Pr. R "نقـــد العـــقـــــل العملى"، وتعنى .Rel "الدين فى حدود العقل وحده". وهـــذه الأعمـــال الثلاثـــة متضمنة فى المجلد الرابع والخامس والسادس من الطبعة النقدية. وتـــشير الأعـــداد الموجـــودة بعـــد العناوين المختصرة إلى أقسام، أو صفحات (إذا كانت مسبوقة بالصفحة) فى هذه الطبعة. وفى حالـــة كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" وكتاب "نقد العقل العملى" ستُعطى الإشارات المنـــاظرة (بالـــصفحة) للترجمات المتضمنة فى كتاب T.K. Abbot "نظـــــرية الأخـــــــلاق عند كانط" التى سنـــشير إليهـــا بـــ Abb. وفى حالة كتاب "نقد العقل العملى" ستُعطى الإشارات المناظرة لترجمـــة T.M. Green & H.H. Hudson، مختصرة هكذا: .G.H (المؤلف).

معرفة على الإطلاق. وإنما يستطيع الفيلسوف، إذا سلّمنا بتجربتنا العادية ومعرفتنا العلمية، أن يميز بين العناصر الصورية والمادية، العناصر القَبْلية والبَعْدية فى معرفتنا النظرية بالموضوعات عن طريق عملية التحليل. إن مهمة الفيلسوف النقدى هى أن يعزل هذه العناصر ويبينها بطريقة منظمة.

ومن ثم فإن هناك معرفة أخلاقية أيضًا إلى جانب معرفتنا بالموضوعات المعطاة فى العيان الحسى. إنه يمكن افتراض أنه يجب علينا أن نقول الصدق مثلاً. غير أن هذه المعرفة ليست معرفة بما هو كائن؛ أعنى بكيف يسلك الناس بالفعل، وإنما هى معرفة بما ينبغى أن يكون؛ أعنى بكيف يجب على الناس أن يسلكوا. وهذه المعرفة قَبْلية؛ بمعنى أنها لا تعتمد على سلوك الناس الفعلى. وحتى إذا كانوا كلهم كذابين، فإنه لا يزال صحيحًا أنه لا ينبغى أن يفعلوا ذلك. ولا نستطيع أن نتحقق من القول بأنه يجب على الناس أن يقولوا الحقيقة بفحص عما إذا كانوا يقولون الحقيقة أو لا يقولونها بالفعل. فالقول صادق بغض النظر عن سلوكهم، وهو صادق قَبْليا؛ لأن الضرورة والكلية علامتان للقَبْلية. بالتأكيد إذا قلنا "ينبغى على الناس أن يقولوا الحقيقة"، فإن معرفتنا بأن هناك أناسًا تعتمد على التجربة. بيد أنه لا بد أن يكون هناك عنصر قَبْلى فى الحكم. ويجب أن تكون مهمة فيلسوف الأخلاق الأساسية، كما يرى كانط، هى عزل العناصر القَبْلية فى معرفتنا الأخلاقية وبيان أصلها. وبهذا المعنى نستطيع أن نصوّر فيلسوف الأخلاق بأنه يسأل كيف تكون قضايا الأخلاق التأليفية القَبْلية ممكنة.

إن أداء هذه المهمة لا يتضمن بوضوح استبعاد كل أحكامنا الأخلاقية العادية وتقديم مذهب جديد للأخلاق. إنه يعنى اكتشاف المبادئ القَبْلية التى نحكم بناء عليها عندما نصنع أحكامًا أخلاقية. لقد رأينا فى الفصل الأخير أن هناك مقولات معينة قَبْلية ومبادئ للحكم كما يرى كانط. بيد أن كانط لم يتصور أنه يقدّم مجموعة جديدة من المقولات لأول مرة. ما كان يريده كانط هو أن يبين كيف يكون للمقولات التى

تؤسس المبادئ التأليفية القَبْلية لمعرفتنا النظرية أصلها فى بنية الفهم. لقد أراد أن يربطها بالعقل الخالص (وكلمة "العقل" تُستخدم هنا بمعناها الواسع). ومن ثم فإنه أراد أن يكتشف فى العقل العملى أصل المبادئ الأساسية التى نحكم كلنا بمقتضاها عندما نحكم من الناحية الأخلاقية.

ولا يعنى كانط أنه يشير بالتأكيد إلى أننا جميعًا نعى مبادئ الأخلاق القَبْلية بوضوح. فإذا كنا نعيها جميعًا، فإن مهمة عزلها ستكون أمرًا ليس ضروريًا. إن معرفتنا الأخلاقية، من حيث هى كذلك، إذا أخذناها بوصفها كلاً تتضمن صنوفًا من العناصر، ومن المهام الأساسية لفيلسوف الأخلاق أن يكشف عن العناصر القَبْلية، ويخلّصها من كل عناصر مستمدة من التجربة، ويبين أصلها فى العقل العملى، مع أن هذه ليست هى مهمته الوحيدة الممكنة.

فما العقل العملى؟ إنه العقل[١] فى استخدامه (العملى) أو فى وظيفته (العملية). وبمعنى آخر "ليس هناك فى مآل الأمر سوى عقل واحد ونفس العقل الذى يجب تمييزه ببساطة فى تطبيقه"[٢]. وعلى الرغم من أن العقل واحد فى مآل الأمر، فإنه يمكن أن يهتم بموضوعاته بطريقتين. فهو يستطيع أن يحدد الموضوع، ويُعطى الموضوع أساسًا من مصدر آخر غير العقل نفسه. أو أنه يمكن أن يجعل الموضوع حقيقيًا. "الأول هو معرفة نظرية عقلية، والثانى هو معرفة عملية عقلية"[٣]. يقوم العقل فى وظيفته النظرية بتحديد الموضوع المعطى فى العيان، بالمعنى الذى شرحناه فى الفصل الأخير. إنه يطبق نفسه، إذا جاز هذا التعبير، على معطى يُقدّمه مصدر آخر غير العقل نفسه. ومع ذلك فإن العقل فى استخدامه العملى هو مصدر موضوعاته؛ فهو يهتم باختيار أخلاقى، ولا يهتم بتطبيق مقولات

(١) يجب أن تُفهم كلمة «عقل» هنا بالمعنى الواسع الذى يشير إليه عنوانا "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى"، ولا تُفهم بالمعنى الضيق التى تعنى قوة الاستدلال المباشر (المؤلف).

(٢) G, p. 391; Abb., p. 7.

(٣) Critique of Pure Reason, B., X.

على معطيات العيان الحسى. ونستطيع أن نقول إنه يهتم بتقديم اختيارات أخلاقية، أو قرارات أخلاقية وفق القانون الذى ينبع منه. ومن ثم فإنه يُقال لنا إنه بينما يهتم العقل فى وظيفته النظرية بموضوعات القوة المعرفية، فإنه يهتم فى استخدامه العملى بـ "أسس تحديد الإرادة؛ التى هى قوة إما تقديم موضوعات تناظر أفكارًا، أو بأسس تحديد نفسه لتقديمها (سواء أكانت القوة الفيزيائية تكفى لفعل ذلك أم لا)، أعنى أسس تحديد علّيته"(١). وبلغة واضحة يتجه العقل النظرى نحو المعرفة، بينما يتجه العقل العملى نحو الاختيار وفقًا لقانون أخلاقى، وإلى تنفيذ الاختيار فى الفعل، عندما يكون ذلك ممكنًا من الناحية الفيزيائية. ويجب أن نضيف أنه بينما يتحدث كانط عن العقل العملى أحيانًا كما لو كان يتميز عن الإرادة ويتأثر بها، فإنه يوحد بينه وبين الإرادة أيضًا. وتفترض طريقة الحديث الأخيرة صورة العقل العملى الذى يحرك الإرادة عن طريق الأمر الأخلاقى. وتبين طريقة الحديث الأخيرة أن الإرادة عند كانط هى قوة عقلية، وليست دافعًا أعمى. ويبدو أن طريقتى الحديث كليتهما مطلوبتان وضروريتان؛ لأن العقل العملى يأخذ شكل الإرادة وفق مبدأ أو قاعدة(٢)، ويمكننا أن نميز الناحية المعرفية والناحية الإرادية اللتين تتشابكان معًا. بيد أنه يجب علينا ألا نؤكد الجانب المعرفى؛ أعنى معرفة المبدأ الأخلاقى، حتى إننا نوحده بالعقل العملى إلى حد استبعاد الإرادة؛ لأنه يفترض أن العقل العملى ينتج موضوعاته، أو يجعلها حقيقية. والإرادة هى التى تنتج الاختيار والفعل وفق مفاهيم ومبادئ أخلاقية.

لقد قلنا إنه ينبغى على فيلسوف الأخلاق، كما يرى كانط، أن يجد فى العقل العملى مصدر العناصر القَبْلية فى الحكم الأخلاقى. ومن ثم لا نستطيع أن نقول إن كانط يتوقع أن يستمد الفيلسوف القانون الأخلاقى كله، الصورة والمضمون، من مفهوم العقل العملى. وينتج هذا من القول بأن الفيلسوف يهتم بإيجاد مصدر العنصر

---

(1) Pr. R., 29-30; Abb., p. 101.

(٢) سنذكر الاختلاف فى المعنى بين هاتين الكلمتين فيما بعد (المؤلف).

القَبْلى فى الحكم الأخلاقى فى العقل العملى؛ لأن القول يتضمن أن هناك عنصرًا بَعْديًا، يُعطى تجريبيًا. ويتضح هذا تمامًا بالتأكيد فى حالة حكم أخلاقى واحد مثل الحكم الذى يقول إننى ملزم هنا والآن أخلاقيًا أن أرد على خطاب معين من شخص معين. إننا نستطيع أن نميز بين مفهوم الإلزام الأخلاقى من حيث إنه كذلك وشروط هذا الواجب الجزئى (المعين) المعطاة تجريبيًا. وفضلاً عن ذلك عندما يتحدث كانط عن العقل العملى، أو الإرادة العاقلة، من حيث إنه مصدر القانون الأخلاقى، فإنه يتصور العقل العملى من حيث هو كذلك، لا من حيث إنه العقل العملى كما يوجد فى فئة معينة ومحددة من الموجودات؛ أعنى فى الموجودات الإنسانية. حقًا، إن كانط لا يريد أن يؤكد أن هناك موجودات عاقلة متناهية غير الناس، بيد أنه يهتم بالأمر الأخلاقى من حيث إنه يوجه كل الموجودات التى تستطيع أن تخضع للإلزام، سواء أكانت أناسًا أم لا. ومن ثم فإنه يهتم بالأمر الأخلاقى منظورًا إليه على أنه يسبق النظر إلى الطبيعة البشرية وشروطها التجريبية. وإذا نظرنا إلى العقل العملى بهذه الطريقة المجردة للغاية، فإنه ينجم عن هذا أنه لا يمكن استنباط القوانين الأخلاقية، من حيث إنه لا يكون لها معنى إلا بناء على افتراض هو أن هناك موجودات إنسانية، من مفهوم العقل العملى. فمن الخلف والاستحالة أن نتصور الوصية التى تقول "ينبغى عليك ألا ترتكب الزنا" مثلاً مطبقة على أرواح خالصة؛ لأنها تفترض أجسامًا والنظام المتبع فى الزواج. إنه يجب علينا أن نميز بين الأخلاق الخالصة، أو ميتافيزيقا الأخلاق، التى تعالج مبدأ، أو مبادئ، الأخلاق الأسمى، وطبيعة الإلزام الأخلاقى من حيث هو كذلك، والأخلاق التطبيقية، التى تطبق المبدأ الأسمى أو المبادئ الأسمى على حالات الطبيعة الإنسانية، ونستعين بما يسميه كانط "أنثروبولوجيا" أو معرفة الطبيعة الإنسانية.

إن الفكرة العامة للتمييز بين ميتافيزيقا الأخلاق والأخلاق التطبيقية واضحة على نحو معقول. ويمكن تقسيم الفيزياء، كما رأينا، إلى فيزياء خالصة (بحتة)، أو ميتافيزيقا الطبيعة، وفيزياء تجريبية. وعلى نحو مماثل يمكن تقسيم الأخلاق

أو فلسفة الأخلاق إلى ميتافيزيقا الأخلاق وأخلاق تطبيقية، أو أنثربولوجيا عملية. لكن عندما نصل إلى تفاصيل التقسيم، فإن صعوبات معينة تنشأ. إننا نتوقع أن ميتافيزيقا الأخلاق تصرف الانتباه تمامًا عن الطبيعة الإنسانية، ولا تهتم إلا بمبادئ أساسية معينة تُطبق بعد ذلك على الطبيعة الإنسانية فيما يُسمى بالأنثربولوجيا العملية. غير أن كانط يسلّم فى مدخل إلى "ميتافيزيقا الأخلاق" (عام ١٧٩٧) بأنه يجب علينا فى الغالب حتى فى ميتافيزيقا الأخلاق أن نضع فى اعتبارنا الطبيعة الإنسانية من حيث هى كذلك لنبين نتائج المبدأ الأخلاقى الكلى. ولا يعنى هذا، فى واقع الأمر، أن "ميتافيزيقا الأخلاق يمكن أن تقوم على الأنثربولوجيا، ولكن قد تنطبق عليها" (١). لكن إذا كان تطبيق المبادئ الأخلاقية على الطبيعة الإنسانية مسموحًا وممكنًا فى الجزء الميتافيزيقى من الأخلاق، فإن الجزء الثانى من الأخلاق، وهو الأنثربولوجيا الأخلاقية أو العملية، يميل إلى أن يصبح دراسة للشروط الذاتية، المحبذة وغير المحبذة، لتنفيذ القواعد الأخلاقية. إنه يهتم بالتربية الأخلاقية مثلاً. ويُفترض أن الأنثربولوجيا العملية تهتم بهذه الموضوعات بالفعل عندما يصف كانط وظيفتها فى مدخل إلى "ميتافيزيقا الأخلاق".

والصعوبة بالتالى هى أن هناك حاجة إلى ميتافيزيقا الأخلاق، كما يرى كانط، تصرف الانتباه عن كل العناصر التجريبية. ويوجه اللوم إلى فولف؛ لأنه خلط بين العناصر القَبْلية والعناصر التجريبية فى كتاباته الأخلاقية. ويبدو فى الوقت ذاته أن هناك ميلاً من جانب كانط إلى أن يُدخل فى الجزء الميتافيزيقى من الأخلاق مبادئ أخلاقية يبدو أنها تتضمن عناصر تجريبية. ومن ثم فإنه يُقال لنا "إن الوصية التى تقول: ينبغى عليك ألا تكذب، لا يمكن أن تكون صلاحيتها مقصورة على الموجودات الإنسانية وحدها بحيث لا يكون لغيرها من الموجودات العاقلة الأخرى شأن، وهكذا الأمر مع كل القوانين الأخلاقية الأخرى بالمعنى

(1) W., VI, p. 217; Abb., p. 272.

الملائم"[1]. لكن على الرغم من أن هذه القاعدة قَبْلية بمعنى أنها تصلح باستقلال عن الطريقة التى تسلك بها الموجودات الإنسانية بالفعل، فإنه من المشكوك فيه عما إذا كانت قَبْلية بمعنى أنها لا تعتمد على "الأنثربولوجيا"[2] على الإطلاق.

وعلى أية حال فإن المسألة الأساسية التى يريد كانط أن يؤكدها هى أنه "لا ينبغى أن نلتمس قاعدة الإلزام فى طبيعة الإنسان، ولا فى ظروف العالم الذى وضع فيه، بل إنه لا بد أن نبحث عنها بطريقة قَبْلية فى تصورات العقل الخالص وحدها"[3]. إنه يجب علينا أن نفتش عن أخلاق خالصة "عندما تُطبق على الإنسان، لا تستعير أقل نصيب من المعرفة به، بل تعطيه، بوصفه كائنًا عاقلاً، قوانين قَبْلية"[4]. إننا نهتم بالفعل بإيجاد أساس العنصر القَبْلى فى الحكم الأخلاقى فى العقل نفسه؛ العنصر الذى يجعل قضايا الأخلاق التأليفية القَبْلية ممكنة. ونحن لا نهتم بالطبع باستنباط كل القوانين الأخلاقية والقواعد الأخلاقية بالتحليل المحض من تصور العقل العملى الخالص. ولا يعتقد كانط أننا يمكن أن نقوم بذلك.

لكن على الرغم من أننا لا نستطيع أن نستنبط كل القوانين والقواعد الأخلاقية من تصور العقل العملى الخالص وحده، فإن القانون الأخلاقى ينبغى أن يؤسس فى هذا العقل فى نهاية الأمر. ولأن هذا يعنى إيجاد المصدر البعيد لمبادئ القانون الأخلاقى فى العقل منظورًا إليه فى ذاته، دون إشارة إلى الظروف الإنسانية بوجه خاص، فإن كانط يتفق بوضوح مع كل فلاسفة الأخلاق الذين يحاولون أن يجدوا الأساس البعيد للقانون الأخلاقى فى الطبيعة البشرية من حيث هى كذلك، أو فى أى خاصية من خصائص الطبيعة الإنسانية، أو فى أى عوامل فى الحياة الإنسانية أو المجتمع. ويشير كانط فى كتابه "نقد العقل العملى" إلى

---

(1) G., Preface, p. 389; Abb., p. 3-4.

(٢) يمكن أن نتصور أن كانط كان يضع فى اعتباره صورة الشيطان الذى يخدع الإنسان. كما أن القاعدة تنطبق على « مبتدع الأكاذيب » (المؤلف).

(3) G., Preface, p. 389; Abb., p. 4.

(4) G., Preface, p. 389; Abb., p. 4.

مونتانى[1] بوصفه مؤسسًا للأخلاق على التربية، وإلى أبيقور بوصفه مؤسسها على شعور الإنسان الفيزيائى، وإلى ماندفيل؛[2] على أنــه مؤســسها علــى الدســتور السياسى، وإلى هاتشيسون على أنه مؤسسها على مشاعر الإنسان الأخلاقيــة. ثــم يرى أن كل هذه الأسس المزعومة "تعجز بوضــوح عــن تقــديم المبــدأ العــام للأخلاق"[3]. كما يمكن أن نلاحظ أن نظرية كانط الأخلاقية لا تتسق مع نظريــات الأخلاق الانفعالية؛ لأنها تقيم القانون الأخلاقى على العقل. وباختصار يرفض كانط المذهب التجريبى ويجب أن يُصنّف بأنه فيلسوف عقلى فى الأخلاق، شــريطة ألا تؤخذ هذه الكلمة على أنها تعنى الشخص الذى يعتقد أنه يمكــن اســتنباط القــانون الأخلاقى كله بتحليل محض من مفهوم ما أساسى.

وسنهتم فى هذا العرض الموجز لنظرية كانط الأخلاقية بالجزء الميتافيزيقى من الأخلاق؛ أعنى أننا سنهتم أساسًا بما يــسميه كــانط بميتافيزيقــا الأخــلاق، لا بالميتافيزيقا النظرية التأملية؛ لأن كانط لا يعتقد أنه ينبغى تأسيس الأخــلاق علــى لاهوت طبيعى. فالإيمان بالله يقوم عنده على الوعى الأخلاقى، ولا يقــوم القــانون الأخلاقى على الإيمان بالله. وسترتكز معالجتنا على كتابيــه "تأســيس ميتافيزيقــا الأخلاق" و"نقد العقل العملى". ويبدو أن كتابه "ميتافيزيقــا الأخــلاق" لا يــضيف الكثير، إن لم نقل إنه لا يضيف شيئًا ضروريًا لتقديم مجمل ومختصر لنظرية كانط الأخلاقية.

ويُقال لنا فى كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" (الذى يسميه أبــوت Abbott "المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق" إن ميتافيزيقا الأخلاق تهــتم بالبحــث عــن

---

(١) مونتانى (١٥٣٣ – ١٥٩٢): فيلسوف وأديب فرنسى، من أهــم أعمالــه « مقــالات » عــام ١٥٨٥ (المترجم).

(٢) ماندفيل (١٦٧٠ – ١٧٣٣): فيلسوف وكاتب هولندى، من أهم أعماله « حكاية النحل: رذائل خاصــة، فضائل عامة » (١٧٠٥ – ١٧١٤) (المترجم).

(3) Pr. R., 70; Abb., p. 129.

"مصدر المبادئ العملية التى لا بد أن توجد بطريقة قَبْلية فى عقلنـــا"[١]. يُقـــال إن كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"، "لا يزيد عن كونه محاولة للبحث عـــن المبـــدأ الأعلى للأخلاق وتثبيت دعائمه"[٢]، ويشكل، بالتالى، مبحثاً كاملاً فى ذاته. كما أنه لا يدعى أن يكون نقدًا تامًا للعقل العملى. ولذا فإنه يؤدى إلى "نقد العقل العملـــى". وتبين هذه الواقعة عناوين التقسيمات الرئيسية لكتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخـــلاق"؛ لأن الجزء الأول يعالج الانتقال من المعرفة العقلية المشتركة بالأخلاق إلى المعرفة الفلسفية، ويعالج الجزء الثانى الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيقـــا الأخلاق، ويعالج الجزء الثالث الخطوة الأخيرة من ميتافيزيقا الأخلاق إلى نقد العقل العملى الخالص.

تذكرنا بنية كتاب "نقد العقل العملى" ببنية كتاب "نقد العقل الخـــالص". لـــيس هناك، بالتأكيد، شىء يناظر "الإستاطيقا الترنسندنتالية". بيد أن العمل ينقـــسم إلـــى "التحليل الترنسندنتالى" (الذى ينتقل من مبادئ إلى تصورات، وليس من تـــصورات إلى مبادئ كما هى الحال فى "نقد العقل الخالص")، و"الجدل الترنسندنتالى"، الـــذى يعالج أوهام العقل فى استخدامه العملى، ولكنه يقدم أيضًا؛ وجهة نظـــر إيجابيـــة. ويضيف كانط "منهج العقل العملى الخالص"، الذى يعالج منهج جعل العقل عمليًـــا من الناحية الموضوعية عمليًا من الناحية الذاتية أيضًا. أعنى أنه ينظر إلى الطريقة التى تستطيع بها قوانين العقل العملى أن تصل إلى العقل الإنسانى وتؤثر فيه. بيـــد أن هذا القسم مختصر، وربما يكون قد أُضيف ليقدم شيئًا يناظر "نظريـــة المـــنهج الترنسندنتالية" فى كتاب "نقد العقل الخالص" أكثر من أى سبب آخر مقنع.

٢ – إن الواقعة التى تقول إن الكلمات الافتتاحية فى كتاب "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" قد اُقتبست مرات عديدة ليست سببًا لعدم اقتباسها مرة أخـــرى. تقول هذه الكلمات الافتتاحية "من بين الأمور التى يمكن تصورها فـــى

(1) G., Preface, pp. 389-40; Abb., p. 4.
(2) G., Preface, pp. 389-40; Abb., p. 4.

هذا العالم، أو خارجه، لا يوجد شيء يمكن عده خيرًا على وجه الإطلاق ودون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو الإرادة الخيرة"[1]. لكن على الرغم من أن كانط يبدأ بحثه بطريقة درامية، فإنه لم يظن أنه يقدم معلومة جديدة مدهشة؛ لأنه يبين حقيقة موجودة ضمنيًا على الأقل في المعرفة الأخلاقية العادية. ومع ذلك فإنه ملزم بأن يفسر ماذا يعنى بقوله إن الإرادة الخيرة هى الشيء الذى يمكن عده خيرًا على وجه الإطلاق دون قيد.

إنه يمكن تفسير مفهوم ما هو خير دون قيد بدون صعوبة كبيرة؛ إذ إن الممتلكات الخارجية، مثل الثروة، قد يُساء استخدامها، كما نعرف جميعًا. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن المواهب العقلية، مثل سرعة الفهم؛ فالمجرم يمكن أن يمتلك مواهب عقلية ويسيء استخدامها. كما أننا نستطيع أن نقول الشيء نفسه عن سمات الشخصية الطبيعية مثل الشجاعة؛ إذ إنها يمكن أن تُستخدم، وتتجلى، في تعقب غاية شريرة. غير أن الإرادة الخيرة لا يمكن أن تكون سيئة أو شريرة في أى ظرف من الظروف. فهى خيرة دون قيد.

ويبدو أن هذا القول، إذا أخذناه بذاته، هو مجرد تحصيل حاصل؛ لأن الإرادة الخيرة خيّرة بالتعريف. وصحيح أن نقول من الناحية التحليلية إن الإرادة الخيرة خيّرة باستمرار. ولذلك ينبغى على كانط أن يفسر ماذا يعنى بالإرادة الخيرة. إنه يشير، فى واقع الأمر، فى المقام الأول إلى إرادة خيرة في ذاتها، وليس فى علاقتها بشيء آخر. وقد نقول إن العلاج الجراحى المؤلم خير مثلاً، ليس فى ذاته، وإنما فى علاقته بالأثر المفيد الذى يحدثه. غير أن مفهوم الإرادة الخيرة عند كانط هو مفهوم الإرادة التى هى خيرة فى ذاتها باستمرار، بفضل قيمتها الداخلية (الذاتية)، وليس فى علاقتها بما تحققه من غاية مثل السعادة مثلاً. ومع ذلك نحن نريد أن نعرف متى تكون الإرادة خيّرة فى ذاتها؛ أعنى متى تكون لها

(1) G., p. 393; Abb., p. 9.

قيمتها الداخلية (الذاتية). إنه لا يمكن افتراض أن الإرادة خيّرة فى ذاتها؛ لأنها ببساطة تسبب أفعالاً خيرة مثلاً؛ لأننى قد أرغب فعلاً خيرًا تمنعنى الظروف الفيزيائية من تأديته مثلاً. ومع ذلك فإن إرادتى يمكن أن تكون خيرة. فما الذى يجعلها خيّرة؟ إذا تخلصنا من تحصيل الحاصل المحض، فلا بد أن نقدم مضمونًا لكلمة "خير" عندما نطبقها على الإرادة، ولا نقنع أنفسنا بالقول إن الإرادة الخيرة هى إرادة خيرة، أو إن الإرادة تكون خيرة عندما تكون خيرة.

لكى يوضح كانط معنى كلمة "خيّر" عندما نطبقها على الإرادة، فإنه يوجه اهتمامه إلى مفهوم الواجب الذى هو عنده الخاصية البارزة للوعى الأخلاقى. فالإرادة التى تفعل من أجل الواجب هى إرادة خيرة. وإذا أردنا أن نصوغ المسألة بدقة، فإنه لا بد من صياغتها بهذه الصورة. إن إرادة الله إرادة خيرة، لكن من الخُلف والاستحالة أن نتحدث عن الله من حيث إنه يؤدى واجبه؛ لأن مفهوم الواجب أو الإلزام يتضمن مفهوم إمكان قهر الذات على الأقل؛ أعنى مفهوم التغلب على المصاعب والعقبات. ولا تُتصور الإرادة الإلهية على أنها تخضع لأى عائق ممكن فى إرادة ما هو خيّر. ولذلك لكى نتوخى الدقة لا نستطيع أن نقول إن الإرادة الخيرة هى إرادة تفعل من أجل الواجب، وإنما يجب علينا أن نقول إن الإرادة التى تفعل من أجل الواجب هى إرادة خيرة. ومع ذلك فإن كانط يسمى إرادة كهذه مثل الإرادة الإلهية، التى تُتصور بأنها خيرة دائمًا وبالضرورة، "إرادة مقدسة"، ويمنحها بالتالى اسمًا خاصًا. وإذا صرفنا الانتباه عن مفهوم الإرادة المقدسة وحصرنا انتباهنا فى إرادة متناهية تخضع للإلزام، فإننا نستطيع أن نقول إن الإرادة الخيرة هى إرادة تفعل من أجل الواجب. بيد أن فكرة الفعل من أجل الواجب تحتاج إلى توضيح أكثر بالتأكيد.

٣ – يميز كانط بين الأفعال التى تطابق الواجب والأفعال التى تؤدى من أجل الواجب. ويساعدنا المثال الذى يقدمه فى توضيح طبيعة هذا التمييز. هذا المثال هو: دعنا نفترض أن تاجرا يحرص دائمًا على ألا

يرفع السعر على عملائه. إن سلوكه يطابق الواجب بالتأكيد، غير أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أنه يسلك بهذه الطريقة من أجل الواجب؛ أعنى لأن من واجبه أن يسلك هكذا؛ لأنه قد يمتنع عن رفع السعر على عملائه من دوافع الفطنة؛ على أساس، مثلاً، أن الأمانة هى أفضل سياسة. ومن ثم فإن مجموعة الأفعال التى تؤدى وفقًا للواجب أكثر اتساعًا من مجموعة الأفعال التى تؤدى من أجل الواجب.

ويرى كانط أن الأفعال التى تؤدى من أجل الواجب فقط هى التى يكون لها قيمة أخلاقية. ويستشهد على ذلك بمحافظة الإنسان على حياته. "إن محافظة الإنسان على حياته واجبة، وهى بالإضافة إلى هذا أمر يشعر كل منا نحوه بميل مباشر"(١). وهذان هما الافتراضان. فإذا حافظت على حياتى لأن لدى ميلاً لأن أفعل ذلك، فإن فعلى لا تكون له قيمة أخلاقية من وجهة نظر كانط. ولكى تكون له هذه القيمة لا بد أن يؤدى؛ لأنه من واجبى أن أحافظ على حياتى؛ أعنى أؤديه من إحساس بالواجب الأخلاقى. ولا يقول كانط بوضوح إنه من الخطأ أخلاقيًا أن أحافظ على حياتى لأننى أرغب فى ذلك؛ لأن فعلى سيكون على الأقل وفقًا للواجب، وليس متعارضًا معه، كما هى الحال فى الانتحار. بيد أنه ليس له قيمة أخلاقية. فمن جهة لا يكون فعلاً أخلاقيًا، غير أنه يصعب من جهة أخرى أن نسميه فعلاً لا أخلاقيًا بالمعنى الذى يكون به الانتحار لا أخلاقيًا.

وقد تكون وجهة النظر هذه غير صحيحة، غير أن كانط يعتقد أنها تمثل وجهة النظر التى يتمسك بها كل شخص لديه اقتناعات أخلاقية بصورة ضمنية، والتى يعرف أنها صحيحة إذا أمعن النظر. ويميل كانط إلى مسائل معقدة بتقديم انطباع هو أن القيمة الأخلاقية لفعل يؤدى من أجل الواجب تزداد بقدر النقص فى الميل إلى تأديته. وبمعنى آخر يقدّم أساسًا لتفسير ذلك؛ وهو أنه كلما كان الميل لدينا لأن نؤدى واجبنا قليلاً، فإن القيمة الأخلاقية لفعلنا تكون أكبر إذا أدينا ما يجب

(1) G., Preface, p. 392; Abb., p. 7.

علينا أن نؤديه بالفعل. وتؤدى وجهة النظر هذه إلى نتيجة غريبة هـى أنـه كلمـا كرهنا أداء واجبنا، كنا فضلاء، شريطة أننا نؤديه. أو بتعبير آخر، كلما تغلبنا على أنفسنا لكى نؤدى الواجب، كنا أكثر أخلاقية. وإذا سلّمنا بذلك فإنه يبدو أنـه كلمـا كانت ميول الإنسان أكثر وضاعة وانحطاطًا، فإن قيمته الأخلاقية تكون أكثر سموًا، شريطة أنه يتغلب على ميوله الشريرة. غير أن وجهة النظر هذه تعارض الاقتناع العام والمشترك وهو أن الشخصية المتكاملة، التى يتفق فيها الميل والواجب، تحقق مستوى من التطور الأخلاقى أسمى من الشخص الذى يتصارع فيه الميل والرغبة مع إحساس بالواجب.

ومع ذلك على الرغم من أن كانط يتحدث بطريقة تبدو للوهلة الأولى علـى الأقل أنها تدعم هذا التفسير، فإن هدفه الأساسى هو ببـساطة أنـه عنـدما يـؤدى شخص ما واجبه معارضًا ميله، فإن الواقعة التى تقول إنه يفعل من أجل الواجب، وليس ببساطة من الميل، تكون أكثر وضوحًا من قولنا إذا كان لديه ميل طبيعى إلى الفعل. وهذا القول لا يعنى بالضرورة القول إن عدم وجود ميل لـدى المـرء لأن يؤدى واجبه أفضل من أن يكون لديه ميل هكذا. ويؤكد كانط عندما يتحـدث عـن الإنسان المحب للخير أن يفعل الخير للآخرين لا يكون له قيمة أخلاقيـة إذا كـان ببساطة نتيجة ميل طبيعى، ينشأ من سجية تعاطفية طبيعية. بيد أنه لا يقول إنـه لا شيء خطأ أو غير مرغوب فيه فى امتلاك هذه السجية. فعلى العكس الأفعال التـى تنشأ من ارتياح طبيعى فى زيادة سعادة الآخرين هـى "أفعـال جـديرة بالحـب والاحترام"(١). وربما يكون كانط فيلسوفًا شديد الصرامة فى الأخلاق. بيد أنه يجب علينا ألا نأخذ اهتمامه ببيان الاختلاف بين الفعل من أجل الواجب والفعل لإشـباع رغبات المرء الطبيعية وميوله، على أنه يتضمن أنه لا يـستريح لمثـال الإنـسان الفاضل تمامًا الذى يتغلب على كل الرغبات التى تعـارض الواجـب. ويجـب ألا نأخذه أيضًا على أنه يعنى أن الإنسان الفاضل بحق لا يمتلك ميولاً على الإطـلاق.

---

(1) G., p. 398; Abb., p. 14.

وعندما نتحدث عن الوصية الموجودة فى الأناجيل التى تقول إنه يجب على الإنسان أن يحب كل الناس، نلاحظ أن الحب من حيث إنه انفعال (أى من حيث إنه حب مرضى أو باثولوجى على حد تعبيره) لا يمكن أن يُوصى به، لكن الحب من أجل الواجب (أى الحب العملى) يمكن أن يُوصى به، حتى إذا كان لدى الإنسان نفور من الفعل الخيّر. لكنه لا يقول بالطبع إنه من الأفضل أن يكون لدينا نفور من الفعل الخيّر، شريطة أن نؤدى هذه الأفعال عندما يكون من واجبنا أن نؤديها، مما لو كان لدينا ميل إليها. فهو يؤكد، على العكس، أنه يجب على المرء أن يؤدى واجبه بابتهاج أفضل من أن يؤديه بطريقة خلاف ذلك. ومثاله الأخلاقى هو، كما سنرى لاحقًا، الاقتراب الأكثر إمكانًا من الفضيلة الكاملة؛ أعنى من إرادة الله المقدسة.

٤ – لقد عرفنا أن الإرادة الخيرة تتجلى فى الفعل من أجل الواجب، وأن الفعل من أجل الواجب لا بد أن يتميز عن الفعل الناتج عن الميل المحض أو الرغبة. بيد أننا نحتاج إلى بيان أكثر وضوحًا لما نعنيه بالفعل من أجل الواجب. ويخبرنا كانط بأنه يعنى القيام بالفعل عن احترام للقانون، وأعنى القانون الأخلاقى. "الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون"(١).

ومن ثم فإن كانط يعنى بالقانون القانون من حيث هو كذلك. والقيام بفعل من أجل الواجب هو القيام بفعل عن احترام للقانون بما هو كذلك. والخاصية الأساسية (وقد نقول الصورة) للقانون من حيث هو كذلك هو الكلية أو العمومية؛ أعنى الكلية الصارمة التى لا تسمح باستثناءات. إن القوانين الفيزيائية كلية، وكذلك القانون الأخلاقى. لكن فى حين أن كل الأشياء الفيزيائية، بما فى ذلك الإنسان من حيث إنه شىء فيزيائى خالص، تذعن للقانون الفيزيائى بالضرورة وبصورة غير واعية، فإن الموجودات العاقلة، وهى وحدها فحسب، تستطيع أن تفعل وفقًا لفكرة القانون.

---

(1) G., p. 400; Abb., p. 16.

ومن ثم فإن أفعال الإنسان، إذا كان يجب أن تكون لها قيمة أخلاقية، لا بد أن تؤدى من احترام القانون؛ إذ إن قيمتها الأخلاقية ليست مستمدة، كما يرى كانط، من نتائجها، سواء أكانت فعلية أم مقصودة، وإنما من قاعدة الفاعل. وهذه القاعدة لا بد أن تكون قاعدة الالتزام بالقانون وطاعته، حتى تضفى قيمة أخلاقية على الأفعال التى تؤدى من احترام للقانون.

لقد عرفنا بالتالى أن الإرادة الخيرة؛ التى هى الخير الوحيد بلا تحفظ، تتجلى فى الفعل من أجل الواجب، وأن الواجب يعنى القيام بفعل عن احترام للقانون، وأن القانون كلى وعام. بيد أن ذلك يتركنا مع تصور مجرد تمامًا، ولا أقول تصورًا فارغًا، للفعل من أجل الواجب. ويثار التساؤل وهو كيف يمكن نقله إلى مصطلحات الحياة الأخلاقية العينية؟

وقبل أن نجيب عن هذا التساؤل، لا بد أن نميز بين المسلّمات والمبادئ. المبدأ، بمصطلحات كانط الفنية، هو قانون أخلاقى موضوعى أساسى، مؤسس فى العقل العملى الخالص. إنه مبدأ يفعل بمقتضاه كل الناس إذا كانوا موجودات أخلاقية عاقلة تمامًا. أما المسلّمة فهى مبدأ ذاتى للمشيئة؛ أعنى أنها مبدأ يفعل بمقتضاه فاعل فى حقيقة الأمر، ويحدد قراراته. وهذه المسلّمات يمكن أن تكون من أنواع متعددة بالتأكيد، وقد تطابق، أو لا تطابق، المبدأ الموضوعى، أو مبادئ القانون الأخلاقى.

وقد يبدو هذا التفسير لطبيعة المسلّمات على أنه يعارض ما قلناه آنفًا عن وجهة نظر كانط وهى أن قيمة الأفعال الأخلاقية تحددها مسلّمة الفاعل؛ لأنه إذا لم يمكن للمسلّمة أن تطابق القانون الأخلاقى، فكيف يمكن أن تضفى قيمة أخلاقية على الأفعال التى تحث عليها؟ ولمواجهة هذه الصعوبة لا بد أن نقوم بتمييز أبعد بين المسلّمات التجريبية أو المادية والمسلّمات القَبْلية أو الصورية. إن المسلّمات التجريبية تشير إلى غايات نرغبها أو إلى نتائج، فى حين أن المسلّمات القَبْلية لا تشير إلى غايات أو إلى نتائج نرغبها. ولا بد أن تكون المسلّمة التى تضفى قيمة

أخلاقية على الأفعال من النوع الثاني؛ أعنى أنها لا يجب أن تشير إلى أى موضوع من موضوعات الرغبة الحسية، أو إلى نتائج يحققها الفعل، لكنها يجب أن تكون مسلّمة طاعة قانون كلى من حيث هو كذلك؛ أعنى أنه إذا كان مبدأ الإرادة الذاتى هو الإذعان للقانون الأخلاقى الكلى، أى الفعل عن احترام للقانون، فإنه سيكون للأفعال التى تحكمها هذه المسلّمة قيمة أخلاقية؛ لأنها ستؤدى من أجل الواجب.

وبعد أن قمنا بهذه التمييزات، فإننا نستطيع أن نعود إلى السؤال كيف يمكن تحويل تصور كانط المجرد للفعل من أجل الواجب إلى ألفاظ الحياة الأخلاقية العينية. "لما كنتُ قد جرَّدت الإرادة من كل الدوافع (أو البواعث) التى يمكن أن تنبثق فيها نتيجة لإطاعة قانون ما، فلن يتبقى غير مطابقة الأفعال الكلية للقانون على وجه الإجمال، وهى وحدها التى ينبغى أن تكون مبدأ للإرادة؛ أى إنه لا ينبغى على أن أسلك على نحو لا يمكننى أيضًا أن أريد أن تصبح مسلّمتى قانونًا كليًا عامًا"[1]. ولا بد أن تؤخذ كلمة "مسلّمة" هنا لتشير إلى ما نسميه بالمسلّمات التجريبية أو المادية. ويتطلب احترام القانون، الذى يحدث مسلّمة الفعل الصورية إذعانًا وطاعة للقانون من حيث هو كذلك أن ندرج كل مسلّماتنا المادية تحت صورة القانون من حيث هو كذلك، وهذه الصورة هى الكلية أو العمومية. ولا بد أن نسأل عما إذا كنا نستطيع أن نريد أن تصبح مسلّمة معينة قانونًا كليًا عامًا؛ أعنى هل يمكن أن نفترض صورة الكلية أو العمومية؟

يقدم كانط مثالاً. دعنا نتصور شخصًا فى محنة أو مأزق، لا يمكنه أن يخرج منه إلا بأن يعد وعدًا ليس لديه النية للوفاء به؛ أعنى أنه لا يستطيع أن يفرج كربته إلا بالكذب. هل يفعل ذلك؟ لو سلك بهذه الطريقة، فإن مسلّمته ستكون أن من حقه أن يعد وعدًا مع عدم النية بأن يفى به (أعنى أن من حقه أن يكذب) إذا لم يستطع أن يخرج من موقف كرب إلا عن طريق هذه الوسيلة. ومن ثم يمكننا أن نضع السؤال فى هذه الصورة: هل يستطيع أن يجعل هذه المسلّمة قانونًا كليًا عامًا؟

---

(1) G., p. 402; Abb., p. 18.

إن المسلّمة، عندما تصبح كلية وعامة، ستقرر أن كل امرئ قد يعد وعدًا مع عدم النية بالوفاء به (أعنى أن كل امرئ يكذب) عندما يجد نفسه فى مأزق لا يستطيع أن يخرج منه بأية وسيلة أخرى. إننا لا يمكن أن نريد هذا التعميم ونرغب فيه كما يرى كانط؛ لأنه يعنى الرغبة فى أن يصبح الكذب قانونًا عامًا كليًا. ومن ثم لا نصدق أى وعود. بيد أن مسلّمة الإنسان تسلّم بالإيمان بالوعود. ومن ثم لا يمكن أن يقبل هذه المسلّمة، ولا يرغب فى الوقت نفسه أن تصبح قانونًا كليًا عامًا. وبالتالى لا يمكن أن تفترض المسلّمة صورة الكلية والعمومية. وإذا لم يمكن إدخال المسلّمة كمبدأ فى تخطيط ممكن لقانون كلى عام، فإنه يجب رفضها.

وحاشاى أن أفترض أن هذا النموذج محصّن ضد النقد. غير أنى لا أريد، بمناقشة بعض الاعتراضات الممكنة، أن أصرف الانتباه عن الهدف الأساسى الذى يحاول كانط أن يبينه، ويبدو أنه على النحو التالى: إننا جميعًا نسلك من الناحية العملية وفقًا لما يسميه بالمسلّمات؛ أعنى أن لدينا جميعًا مبادئ ذاتية للمشيئة (الإرادة). ومن ثم لا يمكن أن تكون الإرادة المتناهية خيرة إذا لم يدفعها احترام القانون الكلى. وبالتالى لكى تكون إراداتنا خيرة أخلاقيًا، لا بد أن نسأل أنفسنا عما إذا كنا نستطيع أن نريد أن تصبح مسلّماتنا، أو مبادئ إرادتنا (مشيئتنا) الذاتية، قوانين كلية وعامة. وإذا لم نستطع أن نفعل ذلك، فلا بد أن نرفض هذه المسلّمات. وإذا استطعنا أن نفعل ذلك؛ أعنى أنه إذا استطاعت مسلّماتنا أن تدخل بوصفها مبادئ إلى تخطيط ممكن لتشريع أخلاقى كلى، فإن العقل يتطلب أن نسلّم بها ونحترمها بمقتضى احترامنا للقانون من حيث إنه كذلك(١).

لا بد أن نلاحظ أن كانط اهتم بتوضيح فكرة الفعل من أجل الواجب إلى حد ما. وفضلاً عن ذلك فإننا نتحرك، من وجهة نظره، فى مجال ما يسميه المعرفة

---

(١) ليس هناك شك فى استنباط قواعد عينية للسلوك من مفهوم القانون الكلى من حيث هو كذلك. إن المفهوم يُستخدم بوصفه المعيار لإمكان التسليم أو عدم التسليم بالقواعد، ولا يُستخدم بوصفه مقدمة يمكن أن تُستنبط منه (المؤلف).

الأخلاقية بالعقل الإنسانى المشترك. "إن ضرورة الفعل من احترام خالص للقانون العملى هى ما يؤلف الواجب، وهو الذى لا بد لكل دافع من أن يفسح له المكان؛ لأنه شرط الإرادة الخيرة فى ذاتها، التى ترتفع قيمتها فوق كل شيء. بهذا نكون قد توصلنا، دون أن نترك المعرفة الأخلاقية بالعقل الإنسانى المشترك، إلى مبدئها"(١). وعلى الرغم من أن الناس لا يتصورون هذا المبدأ عادة فى صورة مجردة كهذه، فإنهم يعرفونه بصورة ضمنية، وهو المبدأ الذى تقوم عليه أحكامهم الأخلاقية.

إن مبدأ الواجب، المبدأ الذى يقول إنه ينبغى على ألا أفعل على الإطلاق على نحو لا يجعلنى أيضًا أن أريد أن تصبح مسلّمتى قانونًا كليًا عامًا، هو طريقة لصياغة ما يسميه كانط الأمر المطلق. ويمكننا الآن أن نوجه اهتمامنا إلى هذا الموضوع.

٥ – لا بد من التمييز بين المبادئ والمسلّمات كما رأينا. وقد تكون مبادئ الأخلاق الموضوعية مبادئ ذاتية للإرادة أيضًا، وتعمل كمسلّمات. بيد أنه قد يكون هناك تعارض بين مبادئ الأخلاق الموضوعية من جهة ومسلّمات الإنسان أو مبادئ المشيئة الذاتية من جهة أخرى. وإذا كنا كائنات فاعلة أخلاقية عاقلة تمامًا، فإن مبادئ الأخلاق الموضوعية ستحكم أفعالنا باستمرار؛ أعنى أنها تكون مبادئ ذاتية للمشيئة أيضًا. ومع ذلك فإننا نستطيع، فى واقع الأمر، أن نفعل بناء على مسلّمات أو مبادئ المشيئة الذاتية التى تعارض مبادئ الأخلاق الموضوعية. وهذا يعنى أن مبادئ الأخلاق الموضوعية تقدم نفسها لنا بوصفها أوامر. وبذلك نخبر الإلزام. وإذا كانت إراداتنا إرادات مقدسة، فإنه لن يكون هناك تساؤل عن الأمر، ولا عن الإلزام. لكن من حيث إن إراداتنا ليست مقدسة (مع إن الإرادة المقدسة تظل مثالاً)، فإن القانون الأخلاقى يأخذ بالنسبة لنا صورة الإلزام بالضرورة. إن العقل العملى الخالص يأمر، ومن واجبنا أن نقهر الرغبات التى تعارض هذه الأوامر.

---

(1) G., p. 403; Abb., p. 20.

وعندما يعرّف كانط الأمر، فإنه يميز بين الأمر المألوف والأمر المطلق[١]. "إن تصور مبدأ موضوعى، من حيث إنه ملزم للإرادة، يُسمى أمرًا (للعقل)، والصورة التى يُصاغ فيها هذا الأمر يُطلق عليها الأمر المطلق. وكل الأوامر المطلقة يُعبّر عنها بفعل "يجب" وتدل بذلك على علاقة قانون موضوعى للعقل بإرادة ما، هى بحسب تكوينها الذاتى لا تعين بالضرورة بواسطة هذا القانون"[٢]. ولا يعنى كانط بالحديث عن المبدأ الموضوعى من حيث إنه ملزم للإرادة أن الإرادة الإنسانية لا تستطيع أن تخالف القانون ولا تطيعه. إن المسألة هى بالأحرى أن الإرادة لا تتبع تعاليم العقل بالضرورة؛ لأن القانون يظهر للفاعل بوصفه شيئًا خارجيًا يمارس ضغطًا على الإرادة. وبهذا المعنى يقال إن القانون "مُلزمًا" للإرادة. بيد أن الإرادة "لا يحددها" القانون "بالضرورة". وربما تكون مصطلحات كانط غامضة، لكنه لا يقع فى تناقض ذاتى.

ومن ثم فإن هناك ثلاثة أنواع من الأوامر، تناظر الأنواع المختلفة، أو معانى الفعل الخيّر. وطالما أن واحدًا منها فقط هو الأمر الأخلاقى، فإنه من المهم أن نفهم تمييز كانط بين الأنواع المختلفة.

دعنا فى البداية نتأمل هذه العبارة "إذا أردت أن تتعلم اللغة الفرنسية، ينبغى عليك أن تتخذ هذه الوسائل". إن لدينا هنا أمرًا. غير أن هناك شيئين لا بد من ملاحظتهما. أولاً، تُتصور الأفعال التى يؤمر بها بأنها خيّرة بقصد بلوغ غاية معينة. فهى لا يؤمر بها بوصفها أفعالاً لا بد من أدائها من أجل ذاتها، وإنما بوصفها وسيلة فقط. وبذلك فإن الأمر يكون شرطيًا. ثانيًا، الغاية المشار إليها ليست غاية يبحث عنها كل إنسان بطبيعته. فالمرء قد يرغب، أو لا يرغب، أن يتعلم اللغة الفرنسية. إن الأمر يقرر ببساطة أنه إذا أردت أن تتعلم اللغة الفرنسية، ينبغى عليك أن تتخذ وسائل معينة؛ أعنى أن تؤدى أفعالاً معينة. ويسمى كانط هذا النوع من الأوامر الأمر الشرطى الاحتمالى، أو أمر المهارة.

---

(١) مع ذلك لم يستخدم كانط هذا التمييز كثيرا. ولذلك لسنا بحاجة إلى أن نشغل أنفسنا به (المؤلف).
(2) G., p. 413; Abb., p. 30.

وليست هناك صعوبة فى إدراك أن هذا النوع من الأوامر ليس هو الأمر الأخلاقى. لقد أخذنا مثال تعلم اللغة الفرنسية. غير أننا قد نأخذ كذلك مثالاً هو أن تصبح لصًا ناجحًا. "فإذا أردت أن تصبح لصًا ناجحًا؛ أعنى إذا أردت أن تسرق ولا تُكتشف، فإليك هذه الوسائل التى ينبغى عليك أن تتخذها". إن أمر المهارة، أو الأمر التكتيكى كما قد نسميه، لا يرتبط، فى ذاته، بالأخلاق على الإطلاق. فالأفعال التى يؤمر بها يؤمر بها ببساطة من حيث إنها نافعة ومفيدة لبلوغ غاية قد يرغب المرء، أو لا يرغب، فى بلوغها، وتعقبها قد يتعارض، أو لا يتعارض، مع القانون الأخلاقى.

ومن ناحية ثانية دعنا نتأمل العبارة التى تقول "إنك ترغب السعادة بالضرورة، ولذا ينبغى عليك أن تؤدى هذه الأفعال". إن لدينا هنا أمرًا شرطيًا أيضًا؛ بمعنى أن أفعالاً معينة يؤمر بها بوصفها وسائل لغاية. بيد أنه ليس أمرًا شرطيًا احتماليًا؛ لأن الرغبة فى السعادة ليست غاية نضعها أمامنا، أو نصرف النظر عنها متى شئنا، بالطريقة التى يمكن أن نختار بها، أو لا نختار، أن نتعلم اللغة الفرنسية، أو تصبح لصًا ناجحًا، أو تكتسب فن النجارة، وهلم جرا. إن الأمر لا يقول "إذا أردت السعادة"، وإنما يؤكد أنك تريد السعادة، وبذلك يكون أمرًا شرطيًا تقريريًا.

ومن ثم ننظر إلى هذا الأمر فى بعض المذاهب الأخلاقية على أنه أمر أخلاقى. بيد أن كانط لا يقر بأن أى أمر شرطى، سواء أكان احتماليًا أم تقريريًا، يكون أمرًا أخلاقيًا؛ ويبدو لى أنه متشدد فى معالجته للنظريات الأخلاقية الغائية إلى حد ما. وأعنى أنه يبدو أنه لا يعطى أهمية كافية للتمييز الذى يجب أن يكون بين أنواع مختلفة من الأخلاق الغائية. إن "السعادة" قد يُنظر إليها على أنها حالة ذاتية تُكتسب عن طريق أفعال معينة، ولكنها تتميز عن هذه الأفعال. وفى هذه الحالة يُحكم على الأفعال بأنها خيرة ببساطة من حيث إنها وسيلة لغاية خارجية. لكن

السعادة، إذا اتبعنا الطريقة العادية لترجمتها عند أرسطو eudemonia مثلاً[١]، قد يُنظر إليها على أنها تحقق فعلي موضوعي لإمكانات الإنسان من حيث إنه إنسان (أعني من حيث إنه نشاط)، وفى هذه الحالة لا تخرج الأفعال التى نحكم عليها بأنها خيّرة عن الغاية تمامًا. ومع ذلك ربما يقول كانط إنه تكون لدينا بالتالى أخلاق تقوم على فكرة كمال الطبيعة الإنسانية، ولا يمكن أن تقدم لنا مبدأ الأخلاق الأسمى الذى نبحث عنه، على الرغم من أن هذه الفكرة مناسبة أخلاقيًا.

وعلى أية حال يرفض كانط كل الأوامر الشرطية، سواء أكانت احتمالية أم تقريرية، من حيث إنها تستحق أن يطلق عليها اسم الأمر الأخلاقى. ويتبقى بالتالى أن الأمر الأخلاقى لا بد أن يكون مطلقًا. أعنى أنه لا بد أن يأمر بأفعال، ليس بوصفها وسيلة لغاية، وإنما بوصفها خيرة فى ذاتها. وهذا ما يسميه كانط الأمر الضرورى. "إن الأمر المطلق الذى يعلن أن الفعل فى ذاته يكون ضروريًا ضرورة موضوعية بدون إشارة إلى أى غرض؛ أعنى بدون أى غاية أخرى، يصلح لأن يكون مبدأ عمليًا ضروريًا"[٢].

فماذا عساه أن يكون الأمر المطلق؟ إن كل ما نستطيع أن نقوله عنه بصورة قَبْلية خالصة، أعنى بالنظر إلى التصور المحض للأمر المطلق، هو أنه يأمر إذعانًا للقانون بوجه عام. إنه يأمر، أعنى أن المسلّمات التى تقوم بوصفها مبادئ إرادتنا لا بد أن تطابق القانون العام وتذعن له. "ومن ثم ليس هناك سوى أمر مطلق واحد وهو: لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلّمة التى تمكنك فى نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانونًا كليًا عامًا"[٣]. بيد أن كانط يقدم فى الحال صياغة أخرى للأمر المطلق وهى "افعل كما لو كان على مسلّمة فعلك أن تصبح عن طريق إرادتك قانونًا عامًا للطبيعة"[٤].

---

(١) بالنسبة لمجمل نظرية أرسطو الأخلاقية، انظر المجلد الأول من « تاريخ الفلسفة »، الفصل الحادى والثلاثين. [وفى ترجمتنا العربية لهذا المجلد « اليونان وروما » المجلس الأعلى للثقافة رقم ٤٣٦ عام ٢٠٠٤ ص ٤٤٥ – المراجع].

(2) G., p. 415; Abb., p. 32.

(3) Ibid.

(4) G., p. 421; Abb., p. 38.

وفى القسم الأخير نجد أن الأمر المطلق يتم التعبير عنه بصورة سلبية. وأشرت من قبل، فى حاشية على صفحة ٣٢٠، أنه ليس هناك شك فى استنباط مسلّمات عينية للسلوك من مفهوم القانون الكلى من حيث هو كذلك[1]، ولذلك لا بد أن نتذكر هنا أيضًا أن كانط لم يقصد أن يشير إلى أنه يمكن استنباط مسلّمات السلوك العينية من الأمر المطلق بالمعنى الذى يمكن أن نستنبط فيه نتيجة قياس من المقدمات. إن الأمر ليس مقدمة لاستنباط عن طريق تحليل محض، وإنما هو معيار للحكم على أخلاقية مبادئ السلوك العينية. ومع ذلك فإننا قد نتحدث عن قوانين أخلاقية مستمدة من الأمر المطلق بمعنى ما. افرض أننى أعطيت نقودًا لشخص فقير يعانى من محنة عظيمة عندما لا يكون هناك أى شخص آخر له حق أعظم يطالبنى به من قبل. إن مسلّمة فعلى، أعنى مسلّمة إرادتى الذاتية هى - دعنى أفترض ذلك - أننى أعطى صدقات لفرد يحتاج إلى هذه المساعدة بالفعل عندما لا يكون هناك أى شخص آخر له حق يطالبنى به من قبل. إننى أسأل نفسى عما إذا كنت أستطيع أن أريد أن تصلح هذه المسلّمة قانونًا عامًا وكليًا بالنسبة للجميع؛ أعنى أنه يجب على المرء أن يقدم المساعدة لأولئك الذين يحتاجون إليها بالفعل عندما لا يكون هناك أى شخص آخر له حق يطالبنى به من قبل. وأقرر أننى أستطيع أن أريد ذلك. وبذلك يكون لمسلّمتى ما يبررها أخلاقيًا. وبالنسبة للقانون الأخلاقى الذى أريده، فإن هذا لا يمكن استنباطه بالتحليل المحض من الأمر المطلق؛ لأنه يدخل أفكارًا لا تتضمن فى الأمر المطلق. ويمكن أن يفترض فى الوقت نفسه أن القانون يُستمد من الأمر المطلق؛ بمعنى أنه يُستمد عن طريق تطبيق الأمر.

وبالتالى فإن فكرة كانط العامة هى أن القانون العملى أو الأخلاقى كلى عام بصورة صارمة؛ أى إن الكلية، من حيث هى كذلك، هى صورته. ولذلك لا بد أن تشارك كل مبادئ السلوك العينية فى هذه الكلية إذا كانت جديرة بأن تُسمى أخلاقية.

---

(١) انظر هامش ص ٤٦٧ فى الترجمة (المترجم).

بيد أن كانط لم يوضح تمامًا ماذا يعنيه بدقة بقوله إن المرء "قادر" أو "غير قادر" على أن يريد أن تصبح مسلّمته قانونًا عامًا كليًا. وربما نميل بصورة طبيعية إلى فهم ما يقوله بأنه يشير إلى عدم وجود، أو وجود، تناقض منطقى عندما يحاول المرء أن يعمم مسلّمته. غير أن كانط يقوم بتمييز هو أن "بعض الأفعال ذات طبيعة حتى إننا لا نستطيع أن نتصور مسلّماتها، بدون تناقض، بأنها قانون كلى عام"[1]. ويبدو أن كانط يشير هنا إلى تناقض منطقى بين المسلّمة وصياغتها من حيث إنها قانون كلى عام. ومع ذلك فإن هذه "الاستحالة الذاتية" لا توجد فى بعض الحالات، بيد أنه لا يزال من المستحيل أن نريد أن ترتفع المسلّمة إلى كلية قانون الطبيعة؛ لأن هذه الإرادة تناقض نفسها[2]. ويبدو أن كانط يشير هنا إلى حالات يمكن أن تُعطى فيها المسلّمة صياغة القانون الكلى العام بدون تناقض منطقى، على الرغم من أننا لا نريد هذا القانون؛ لأن الإرادة كما يُعبّر عنها فى القانون تناقض نفسها، كما يرى كانط، عندما تتمسك بغرض أو رغبة بإخلاص يتعارض بلوغه مع احترام القانون.

ويقدم كانط مجموعة من الأمثلة. ويبدو أنه كان يقصد من النموذج الرابع منها أن يكون نموذجًا للنوع الثانى من عدم قدرة أن تكون مسلّمة المرء قانونًا كليًا عامًا. إن الإنسان يتمتع برخاء عظيم لكنه يرى أن الآخرين بؤساء وأنه فى استطاعته أن يقدم لهم العون والمساعدة. ومع ذلك فإنه يقبل مسلّمة عدم اهتمامه برغبات الآخرين. فهل يمكن أن تصبح هذه المسلّمة قانونًا كليًا عامًا؟ إنها يمكن أن تكون كذلك بدون وقوع فى تناقض منطقى؛ لأنه ليس هناك تناقض منطقى فى قانون يقول إنه ينبغى على أولئك الذين ينعمون برخاء ألا يقدموا العون والمساعدة لأولئك الذين هم فى مأزق. بيد أن الإنسان الثرى لا يمكن أن يريد هذا القانون، كما يرى كانط، بدون تناقض داخل إرادته؛ لأن مسلّمته الأصلية هى التعبير عن

---

(1) G., p. 424; Abb., p. 41.
(2) Ibid; Abb., p. 42.

عدم اكتراث أنانى بالآخرين، ويلازمها رغبته فى أن يحصل على العون والمساعدة من الآخرين إذا كان فى حالة بؤس، وهى رغبة لا تبطلها إرادة القانون الكلى العام موضع الاهتمام.

ويبدو أن مثال كانط الثانى كان يُقصد به أن يكون مثالاً لتناقض منطقى متضمن فى تحول مسلّمة المرء إلى قانون كلى عام. إن المرء يحتاج إلى النقود، ولا يستطيع أن يحصل عليها إلا بأن يتعهد بردها، على الرغم من أنه يعرف جيدًا أنه لا يستطيع أن يحول المسلّمة (عندما أكون فى حاجة إلى نقود، فإننى أقترضها وأتعهد بسدادها، على الرغم من أنه ليست لدى القدرة على أن أفعل ذلك) إلى قانون كلى عام بدون تناقض؛ لأن القانون الكلى العام سيحطم كل إيمان بالوعود، بينما تفترض المسلّمة الإيمان بالوعود. ويبدو مما يقوله كانط أنه يعتقد أن القانون نفسه سيكون تناقضًا ذاتيًا؛ القانون الذى يقول إن أى شخص يكون محتاجًا ولا يطلب المساعدة من الآخرين إلا بتعهد لا يستطيع أن يفى به قد يبرم هذا التعهد. غير أنه يصعب أن ندرك أن هذه القضية متناقضة ذاتيًا بمعنى منطقى خالص، على الرغم من أنه لا يمكن أن نريد القانون دون التعارض الذى يوجه إليه كانط الاهتمام.

وقد يقال بالتأكيد إنه لا ينبغى أن نصعّب مهمة الأمثلة العينية. فالأمثلة قد تكون محلاً للاعتراض، لكن حتى إذا لم يعط كانط اهتمامًا يكفى لصياغتها، فإن النظرية التى يُفترض أنها توضحها هى الشىء المهم. وهذه ملاحظة فى محلها إذا كانت النظرية، فى تعبيرها المجرد واضحة. بيد أنه لا يبدو لى أن الأمر كذلك. إنه يبدو لى أن كانط ربما لم يوضح معنى "قدرة" أو "عدم قدرة" المرء على أن يريد أن تصبح مسلّمته قانونًا كليًا عامًا. ومع ذلك يمكننا أن نلاحظ وراء أمثلة كانط اقتناعًا هو أن القانون الأخلاقى كلى وعام بصورة أساسية، وأن إفساح مجال الاستثناءات للمرء بأن يفعل من الدوافع الأنانية هو أمر لا أخلاقى. فالعقل العملى يأمرنا بأن نرتفع فوق الرغبات والقواعد الأنانية التى تتعارض مع كلية وعمومية القانون.

٦ – لقد رأينا أنه ليس هناك سوى أمر مطلق "واحد" من وجهة نظر كانط، وهو "لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلّمة التي تمكنك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانونًا عامًا". غير أننا رأينا أيضًا أنه يقدم صياغة أخرى للأمر المطلق وهي "افعل كما لو كان على مسلّمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك لتصبح قانونًا طبيعيًا عامًا". ويقدم صياغات أخرى. ويبدو أنها خمس صياغات. وبذلك يؤكد أن "الطرق الثلاث المذكورة سابقًا لتقديم مبدأ الأخلاق هي في جوهر الأمر صياغات كثيرة لنفس القانون المحض، تتضمن كل منها الصياغتين الأخريين"(١). ومن ثم فإن كانط لا يقصد بتقديم صياغات متعددة للأمر المطلق أن يعدل عما قاله إنه لا يوجد سوى أمر مطلق "واحد". إن القصد من الصياغات المختلفة، كما يخبرنا، هو جعل فكرة العقل أقرب إلى الحدس، عن طريق مماثلة معينة، ومن ثم أقرب إلى الشعور. وبذلك فإن الصياغة "افعل كما لو كان على مسلّمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام" تستخدم مماثلة بين قانون أخلاقي وقانون طبيعي. ويعبر كانط عن الصياغة في موضع آخر بهذه الطريقة "اسأل نفسك عما إذا كنت تستطيع أن تنظر إلى الفعل الذي تنوي أن تفعله على أنه موضوع ممكن لإرادتك إذا كان يجب أن يأخذ مكانًا وفقًا لقانون الطبيعة في نسق الطبيعة الذي أنت نفسك جزء منه"(٢). وربما تكون هذه الصياغة(٣) هي نفسها الأمر المطلق في صورته الأصلية بمعنى أن الأمر المطلق هو مبدؤها، من حيث هو كذلك، بيد أنه جلي أن فكرة نسق الطبيعة هي إضافة للأمر المطلق كما هو مُعبّر عنه في البداية.

---

(1) G., p. 436; Abb., p. 54.

(2) Pr. R., 122; Abb., p. 161

(٣) هذه الصياغة يفترضها نموذج كانط الأول عن تطبيق الأمر المطلق؛ أعني نموذج الإنسان الذي يمر بمأزق ميئوس منه ويسأل نفسه عما إذا كان يقدم على الانتحار (G., pp. 421-2; Abb., pp. 39-40) (المؤلف).

ومع ذلك إذا افترضنا أنه يمكن اعتبار صياغتى الأمر المطلق اللتين ذكرناهما من قبل صياغة واحدة، فإننا نصل إلى ما يسميه كانط الصياغة الثانية، أو طريقة تقديم مبدأ الأخلاق. إن منظوره للأمر المطلق معقد.

يخبرنا كانط بأننا عرضنا مضمون الأمر المطلق. "غير أننا لم نصل بعد إلى أن نقرر أن مثل هذا الأمر المطلق موجود فى الواقع حقًا، وأن هناك قانونًا عمليًا يصدر أوامره من ذاته على نحو مطلق وبغير أن يدفعه إلى ذلك دافع، وأن اتباع مثل هذا القانون واجب"(١). ومن ثم يثار التساؤل عما إذا كان قانونًا ضروريًا من الناحية العملية (أعنى عما إذا كان قانونًا يفرض إلزامًا) بالنسبة لكل الموجودات العاقلة حتى إنها يجب أن تحكم على أفعالها باستمرار عن طريق مسلّمات تستطيع أن تريدها أن تكون قوانين كلية عامة. إذا كان الأمر هكذا فلا بد أن يكون هناك ارتباط تأليفى قَبْلى بين تصور إرادة موجود عاقل من حيث هو كذلك والأمر المطلق.

من الصعب أن نتتبع معالجة كانط للمسألة، وتعطينا انطباعًا هو أنها غير مباشرة. ويبرهن كانط على أن ما يخدم الإرادة من حيث إنه الأساس الموضوعى لتحديدها الذاتى هو الغاية. وإذا كانت هناك غاية لا يقررها سوى العقل (ولا تقررها رغبة ذاتية) فإنها تكون صالحة لكل الموجودات العاقلة، وتخدم بالتالى من حيث إنها الأساس للأمر المطلق الذى يلزم إرادة كل الموجودات العاقلة. ولا يمكن أن تكون هذه الإرادة نسبية، أعنى أن الرغبة هى التى تحددها؛ لأن هذه الإرادة لا يسببها سوى أوامر شرطية. ومن ثم لا بد أن تكون غاية فى ذاتها، لها قيمة مطلقة لا نسبية. "إذا فرضنا أن هناك شيئًا، يكون لوجوده فى ذاته قيمة مطلقة، شيئًا يمكن له، بوصفه غاية فى ذاته، أن يكون مبدأ لقوانين محددة، عندئذ سنجد فى هذا الشىء، وفيه وحده، مبدأ الأمر المطلق الممكن؛ أى سنجد فيه مبدأ

(1) G., p. 425; Abb., p. 43.

القانون العملى"(١). وأيضًا إذا كان هناك مبدأ عملى أسمى يكون أمرًا مطلقًا للإرادة الإنسانية فإنه "لا بد أن يكون مبدأ، من حيث إنه مستمد من تصور ذلك الذى هو غاية للجميع بالضرورة؛ لأنه غاية فى ذاته، يكوِّن مبدأً موضوعيًا للإرادة، وبذلك يمكن أن يقوم بوصفه قانونًا عمليا كليا"(٢).

لكن هل هناك غاية كهذه؟ يسلِّم كانط بأن الإنسان، وأى موجود عاقل، هو غاية فى ذاته. ومن ثم يمكن لمفهوم الموجود العاقل من حيث إنه غاية فى ذاته أن يقوم بوصفه الأساس لمبدأ عملى أسمى أو للقانون. "وأساس هذا المبدأ هو: توجد الطبيعة العاقلة كغاية فى ذاتها. .. وهكذا يمكن وضع الأمر العملى فى الصورة التالية: افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى شخص كل إنسان سواك بوصفها دائمًا وفى نفس الوقت غاية فى ذاتها، ولا تعاملها أبدًا كما لو كانت مجرد وسيلة"(٣). إن كلمتى "وفى نفس الوقت" و"مجرد" مهمتان. إنه يجب علينا ألا نستخدم الموجودات البشرية كوسائل. فعندما أذهب إلى الحلاق، مثلاً، فإننى أستخدمه كوسيلة لغاية غير نفسه. غير أن القانون يقرر، حتى فى هذه الحالات أنه لا ينبغى أن أستخدم موجودًا عاقلاً بوصفه مجرد وسيلة؛ أعنى كما لو لم تكن له قيمة فى ذاته إلا من حيث إنه وسيلة لغايتى الذاتية.

ويطبق كانط هذه الصياغة للأمر المطلق على نفس الحالات التى يستخدمها لتوضيح تطبيق الأمر كما هو مصاغ فى الأصل. إن الشخص الذى يقدم على الانتحار، الذى يدمر نفسه للتخلص من الظروف المؤلمة، يستخدم نفسه كمجرد وسيلة لغاية نسبية؛ هى المحافظة أو الإبقاء على حالات محتملة حتى نهاية الحياة. والشخص الذى يبذل وعدًا ليحصل على منفعة عندما لا تكون لديه النية للوفاء به، أو عندما يعرف جيدًا أنه لن يفى به، يستخدم الشخص الذى يعطى له الوعد بوصفه مجرد وسيلة لغاية نسبية.

(1) G., p. 438; Abb., p. 46.
(2) G., p. 429; Abb., p. 47.
(3) G., p. 429; Abb., p. 47.

وقد نلاحظ عَرَضًا أن كانط يستخدم هذا المبدأ فى مشروعه "السلام الــدائم". فالملك الذى يستخدم الجنود فى الحروب العدائية ويفعل ذلــك تعظيمًــا لنفــسه أو تعظيمًا لوطنه يستخدم الموجودات العاقلة بوصفها وسائل لغاية يرغبهــا. ويــرى كانط أنه يجب إلغاء الجيوش الدائمة على مر الــزمن؛ لأن اســتئجار الأشــخاص ليقتلوا أو ليُقتلوا يتضمن استخدامهم كمجرد أدوات فى أيدى الدولة، ولا يمكــن أن يتفق بسهولة مع حقوق الإنسان، التى تقوم على القيمة المطلقة للموجود العاقل مــن حيث هو كذلك.

الفصل الخامس عشر

كانط (٦): الإستاطيقا والغائية

وظيفة الحكم الوسيطة – تحليل الجميل – تحليل الجليل – تبرير الأحكام الجمالية الخالصة – الفن الجميل والعبقرية – جدل الحكم الإستاطيقي – الجميل رمزًا للخير أخلاقيًا – الحكم الغائي – الغائية والآلية – اللاهوت الطبيعي واللاهوت الأخلاقي.

١ – ذكرنا في نهاية الفصل السابق الحاجة إلى مبدأ ليربط، من ناحية العقل على الأقل، بين عالمي الضرورة الطبيعية والحرية. ويشير كانط إلى هذه الحاجة في مطلع كتابه "نقد مَلَكة الحكم"[(١)]. فبين ميدان مفهوم الطبيعة أو الواقع المحسوس وميدان مفهوم الحرية أو الواقع الذي يجاوز ما هو محسوس ثمة فجوة من نوع ما حتى إن الانتقال من الميدان الأول إلى الميدان الثاني لا يكون ممكنًا إلا عن طريق الاستخدام النظري للعقل. ويبدو، من ثم، أن هناك عالمين منفصلين، العالم الأول منهما ليس له تأثير على العالم الثاني. ومع ذلك فإن عالم الحرية لابد أن يكون له تأثير على عالم الطبيعة، إذا تحولت مبادئ العقل العملي إلى فعل. وبالتالي لا بد أن يكون التفكير في الطبيعة ممكنًا على نحو

---

(١) سنشير إلى نقد مَلَكة الحكم"، المتضمن في المجلد الرابع من الطبعة النقدية لأعمال كانط بتعليق أسفل الصفحة هكذا: ل، وسنقدم إشارات حسب الأقسام. كما أننا سنقدم إشارات مناظرة، بالصفحة، لترجمة J.H. Bernard، التي سنشير إليها هكذا: Bd (المؤلف).

يتناسب، على الأقل، مع إمكان بلوغ غايات فيها وفقًا لقوانين الحريــة. ومن ثم لا بد أن يكون هناك أساس، أو مبدأ للحرية "يجعل الانتقال مــن طريقة التفكير التى تطابق مبادئ (العالم) الأول إلى طريقة التفكير التى تطابق مبادئ العالم الثانى"(١). وبمعنى آخر إننا نبحث عن رابطة بــين الفلسفة النظرية، التى يسميها كانط فلسفة الطبيعة، والفلسفة العمليــة، أو فلسفة الأخلاق التى ترتكز على مفهوم الحرية. ويجد كانط هذه الرابطة فى نقد مَلَكة الحكم التى هى "وسيلة لربط جزئــى الفلــسفة فــى كــل واحد"(٢).

ولكى نفسر لماذا يرجع كانط إلى دراسة الحكم حتى يجد الرابطة، لا بــد أن نشير إلى نظريته عن قوى أو ملكات الذهن. يميز كانط فى لوحة قدمها فى نهايــة مدخل كتابه "نقد مَلَكة الحكم"(٣)، بين ثلاث قوى أو مَلَكات للذهن(٤)، هــى: مَلَكــة المعرفة بوجه عام، ومَلَكة الشعور باللذة والألم، ومَلَكة الرغبة. ويفترض هذا فــى التو أن الشعور يتوسط بين المعرفة والرغبة بمعنى ما. ثم يميز بين ثــلاث قــوى معرفية خاصة، هى: الفهم، والحكم، والعقل. ويفترض هذا أن الحكم يتوســط بــين الفهم والعقل بمعنى ما، وأنه يرتبط بالشعور.

لقد لاحظنا فى كتاب "نقد العقل الخالص" مقولات الفهم القَبْليــة أو مبادئــه، التى تقوم بوظيفة "مُكوِنة"، وتجعل معرفة الموضوعات، أو الطبيعة ممكنــة. كمــا لاحظنا أفكار العقل الخالص فى قدرتها النظرية التأمليــة، التــى تقــوم بوظيفــة "مُنظِمة"، ولا تقوم بوظيفة مُكوِنة. ولاحظنا فى كتاب "نقد العقل العملى" أن هنــاك

---

(1) J., XX; Bd., p. 13.
(2) Ibid.
(3) J., LVIII; Bd., p. 41.
(٤) يُستخدم المصطلح للذهن بوجه عام. ويستخدم كانط مصطلحه، كما لاحظنا، بمعنى واسع جدًا ليشمل كل الأنشطة والقوى الفيزيائية (المؤلف).

مبادئ قَبْلية للعقل الخالص فى استخدامه العملى، الذى يشرّع للرغبة[1]. ويبقى، من ثم، أن نبحث عما إذا كان لقوة الحكم، التى يقول عنها كانط إنها قوة وسط بين الفهم والعقل، مبادؤها القَبْلية. وإذا كان لها مبادؤها القَبْلية، فإننا لا بد أن نبحث، أيضًا، عما إذا كان لهذه المبادئ وظيفة مُكوِنة أو مُنظِمة. وبوجه خاص، هل هى تقدّم قواعد قَبْلية للشعور؛ أعنى لقوة الشعور باللذة والألم؟ وإذا كانت تقوم بذلك، فإنه سيكون لدينا خطة منظمة وجميلة. إن الفهم يعطى قوانين قَبْلية للواقع الفنومينالى "عالم الظواهر"، ويجعل المعرفة النظرية بالطبيعة ممكنة. والعقل الخالص فى استخدامه العملى، يشرّع للرغبة. والحكم يشرّع للشعور، الذى هو، إذا جاز هذا التعبير، مصطلح وسط بين المعرفة والإرادة، مثلما أن الحكم نفسه يتوسط بين الفهم والعقل.

ويمكن أن نصوغ المشكلة بالتالى بالمصطلحات الفنية للفلسفة النقدية على نحو يُلقى الضوء على التشابه فى الغرض فى الكتب النقدية الثلاثة. هل لقوة الحكم مبادؤها أو مبادؤها القَبْلية؟ وإذا كان لها مبادؤها، فما وظيفتها، وما مجال تطبيقها؟ وفضلاً عن ذلك إذا كانت قوة، أو مَلَكة الحكم ترتبط، من جهة مبادئها القَبْلية، بالشعور على نحو يماثل الطرق التى يرتبط بها الفهم بالمعرفة، والعقل (فى استخدامه العملى) بالرغبة، فإننا نستطيع أن نرى أن "نقد مَلَكة الحكم" يكوّن جزءًا ضروريًا من الفلسفة النقدية، ولا يكوّن ملحقًا قد يكون موجودًا، أو قد لا يكون موجودًا.

ولكن ماذا يعنى كانط بالحكم فى هذا السياق؟ يخبرنا كانط أن مَلَكة الحكم هى، بوجه عام "قوة التفكير فى الخاص من حيث إنه متضمن فى العام"[2]. بيد أننا لا بد أن نميز بين حكم مُحدد وحكم تأملى. "فإذا أُعطى الخاص (القاعدة، المبدأ، القانون) فإن مَلَكة الحكم التى تدرج تحتها الخاص تكون، من ثم، محددة، كما أن

(1) J., V; Bd., p. 2.
(2) J., XXV; Bd., p. 16.

ذلك يصدق عندما تقدم المَلَكة من حيث إنها مَلَكة ترنسندنتالية للحكم، الشروط القَبْلية التى بمقتضاها فقط يندرج الخاص تحت العام. لكن إذا لم يُعط سوى الخاص، الذى يجب على مَلَكة الحكم أن تجد له العام، فإن الحكم يكون تأمليًا"[١].

وعندما ننظر إلى "نقد العقل الخالص" فإننا نلاحظ أن هناك، كما يرى كانط، مقولات قَبْلية ومبادئ للفهم تُعطى فى نهاية الأمر فى بنية هذه المَلَكة. ويدرج الحكم، ببساطة، الجزئيات تحت هذه "الكليات"، من حيث إنها تندرج تحت شىء مُعطى قَبْليًا. وهذا مثال للحكم المحدد. بيد أن هناك قوانين عامة كثيرة لا تُعطى، وإنما يجب أن تُكتشف. وبذلك فإن القوانين التجريبية للفيزياء لا تُعطى قَبْليًا. ولا تُعطى بَعْديًا بالمعنى الذى تُعطى به الجزئيات. إننا نعرف، مثلاً، أن كل الظواهر أعضاء فى السلسلة العلّية، ولكننا لا نعرف قوانين خاصة علّية بَعْديًا. وليست معطاة لنا بَعْديًا من حيث إنها موضوعات للتجربة. ويجب علينا أن نكتشف القوانين التجريبية العامة التى ندرج تحتها الجزئيات. وهذا هو عمل الحكم المحدد، الذى لا تكون وظيفته، من ثم، مُدرجة؛ لأنه يجب عليه أن يجد العام الذى يمكن أن تندرج تحته الجزئيات، على حد تعبير كانط. ونهتم هنا بهذا الحكم المحدد.

إن القوانين التجريبية ممكنة من وجهة نظرنا على الأقل. بيد أن العالم يحاول دومًا أن يدرج الخاص تحت القوانين التجريبية الأكثر عمومية. إنه لا يترك قوانينه بجانب بعضها البعض، إن جاز هذا التعبير، دون أن يحاول أن يقيم علاقات بينها. إنه يهدف إلى بناء نسق من قوانين مترابطة. وهذا يعنى أن مفهوم الطبيعة من حيث إنها وحدة معقولة هو الذى يوجهه فى بحثه. إن مبادئ العلم القَبْلية تؤسس فى الفهم. بيد أنه "لا بد أن ننظر إلى القوانين التجريبية الخاصة. .. كما لو كان فهم ما ليس فهمنا هو الذى أعطاها لقوى معرفتنا، لتجعل نسقًا من التجربة ممكنًا وفق قوانين الطبيعة الخاصة"[٢]. ويضيف كانط أنه لا يقصد أن يشير إلى أنه يجب

---

(1) J., XXVI; Bd., p. 16.
(2) J., XXVII; Bd., p. 18.

على العالم أن يفترض وجود الله. وما يقصده هو أن العالم يفترض وحدة للطبيعة من نوع نبلغه كما لو كانت الطبيعة عمل عقل إلهى؛ أعنى إذا كانت نسقًا معقولاً يناسب ملكاتنا المعرفية. إن فكرة الله تُستخدم هنا ببساطة فى وظيفتها المنظمة. ووجهة نظر كانط ببساطة هى أن كل البحث العلمى يوجهه افتراض ضمنى على الأقل هو أن الطبيعة وحدة معقولة، وتُفهم كلمة "معقولة" بالنسبة لملكاتنا المعرفية. ويسير الحكم التأملى بناء على هذا المبدأ. وهو مبدأ قَبْلى بمعنى أنه ليس مستمدًا من التجربة، وإنما هو افتراض لكل بحث علمى. غير أنه ليس مبدأ قَبْليًا بنفس المعنى الذى تكون به المبادئ التى يقدمها كانط فى "التحليل الترنسندنتالى"؛ أعنى أنه ليس شرطًا ضروريًا لأن تكون هناك موضوعات للتجربة. إنه، بالأحرى، مبدأ ضرورى يساعد على الكشف يوجهنا فى دراستنا لموضوعات التجربة.

إن مفهوم الطبيعة من حيث إنه موّحد عن طريق الأساس المشترك لقوانينها فى عقل يجاوز العقل الإنسانى يجعل النسق يلائم ملكاتنا المعرفية هو مفهوم قصدية أو غائية الطبيعة. "وعن طريق هذا المفهوم نتمثل الطبيعة كما لو أن عقلاً متضمنًا هو أساس وحدة تنوع قوانين الطبيعة التجريبية. وبذلك فإن غائية الطبيعة هى مفهوم خاص قَبْلى يكون مصدره البعيد فى مَلَكة الحكم التأملى"(١). ويرى كانط أن مبدأ قصدية أو غائية الطبيعة هو مبدأ ترنسندنتالى لمَلَكة أو لقوة الحكم. وهو ترنسندنتالى؛ لأنه يخص موضوعات ممكنة للمعرفة التجريبية بوجه عام ولا يقوم على ملاحظة تجريبية. ويصبح طابعه الترنسندنتالى جليًا وواضحًا، كما يرى كانط، إذا نظرنا إلى قواعد الحكم التى يحدثها. ومن بين الأمثلة التى يقدمها كانط(٢) أن "الطبيعة تسلك أقصر الطرق"، و«لا تقوم الطبيعة بقفزات». وهاتان القاعدتان ليستا تعميميتين تجريبيتين، وإنما هما، بالأحرى، قاعدتان قَبْليتان توجهاننا فى بحثنا التجريبى للطبيعة. وتقومان على المبدأ العام القَبْلى لقصدية أو غائية الطبيعة؛

---

(1) J., XXVIII; Bd., p. 18-19.
(2) J., XXXI; Bd., p. 20.

أعنى لغائية الطبيعة من حيث إنها تناسب ملكاتنا المعرفية بالنسبة للوحدة البعيدة لقوانينها التجريبية.

وصحة مبدأ الحكم القَبْلى هذا ذاتية؛ وليست موضوعية. فهو بمصطلحات كانط لا يشرّع للطبيعة إذا نظرنا إليها فى ذاتها. إنه ليس مبدأ مكونًا بمعنى أنه شرط ضرورى لكى تكون هناك موضوعات. ولا يستلزم افتراض أن هناك غائية فى الطبيعة بمعنى أنطولوجى. فنحن لا نستطيع أن نستنبط منه قَبْليًا أن هناك عللاً غائية تعمل فى الطبيعة بالفعل. إنه يشرّع للحكم التأملى، ويخبرنا بأن ننظر إلى الطبيعة كما لو كانت كلاً غائيًا، مناسبًا لملكاتنا المعرفية. وإذا قلنا إن المبدأ يجعل الطبيعة ممكنة، فإننا نعنى أنها تجعل معرفة تجريبية بالطبيعة ممكنة بالنسبة لقوانين تجريبية، ولا تجعل الطبيعة ممكنة بالمعنى الذى تجعلها مقولات الفهم ومبادؤه ممكنة. ويمكن أن نتحقق من المبدأ تجريبيًا بمعنى واقعى بالتأكيد. بيد أنه قَبْلى فى ذاته، وليس نتاج الملاحظة، ومن حيث إنه مبدأ قَبْلى، فإنه شرط ضرورى، ليس للموضوعات نفسها، التى ننظر إليها على أنها معطاة بالفعل، وإنما هو شرط ضرورى لاستخدام الحكم التأملى فى بحث هذه الموضوعات. ومن ثم لا يصرح كانط بعقيدة ميتافيزيقية؛ هى أن هناك عللاً غائية تعمل فى الطبيعة. فهو يقول؛ لأن الحكم التأملى هو ما هو عليه، فإن كل بحث تجريبى فى الطبيعة يتضمن من البداية أن ننظر إلى الطبيعة كما لو أنها تجسد نسقًا من قوانين تجريبية تتوحد عن طريق أساسها المشترك فى عقل ليس هو عقلنا، وتناسب ملكاتنا المعرفية.

إننا لا نستطيع بالتأكيد أن ننظر إلى الطبيعة على أنها غائية دون أن نعزو القصدية أو الغائية إلى الطبيعة. وكانط على وعى تام بهذه الواقعة. "بيد أن القول بأن نظام الطبيعة فى قوانينه الخاصة، على الأقل فى التنوع والاختلاف الممكن الذى يجاوز قوة فهمنا، لا يناسب قوة معرفتنا بالفعل، هو واقعة ممكنة. واكتشاف هذا النظام هو مهمة الفهم، وهى مهمة يقوم بها بُغية غاية ضرورية للفهم؛ وهى توحيد مبادئ الطبيعة. ومن ثم لا بد أن تعزو قوة الحكم هذه الغاية إلى الطبيعة؛

لأن الفهم لا يستطيع أن يفرض أى قانون على الطبيعة فى هذه الناحية"[١]. غير أن عزو القصدية أو الغائية إلى الطبيعة قَبْليًا لا يكوّن عقيدة قَبْلية عن الطبيعة فى ذاتها؛ إذ إنه عزو هدفه معرفتنا. وبمعنى آخر مبدأ الحكم القَبْلى هو مبدأ يساعد على الكشف، كما قلنا من قبل، ومن ثم إذا وجدنا فى بحثنا التجريبى أن الطبيعة تناسب هذا المبدأ، فإن هذا المبدأ سيكون، بقدر ما نستطيع أن نعرف، واقعة ممكنة خالصة. والقول بأنه يجب أن يناسب، هو فرض قَبْلى؛ أى إنه مبدأ للحكم يساعد على الكشف.

يمكننا أن نتمثل قصدية، أو غائية الطبيعة، من ثم، بطريقتين. فمن جهة يمكن أن نتمثل غائية موضوع معين من موضوعات التجربة من حيث إنه اتفاق صورة الموضوع مع مَلَكة المعرفة، دون أن تشير الصورة إلى مفهوم بغية معرفة محددة بالموضوع. إننا ننظر إلى صورة الموضوع على أنها سبب اللذة التى تأتى من تمثل الموضوع. وعندما نحكم على أن التمثل تلازمه هذه اللذة بالضرورة، وأن التمثل لا بد أن يسبب، بالتالى، لذة للجميع (وليس للذات الخاصة التى تدرك صورة الموضوع هنا والآن)، فإنه سيكون لدينا حكم إستاطيقى. ونصف الموضوع بأنه جميل، ونسمى المَلَكة التى تحكم بصورة كلية وعامة على أساس اللذة التى تلازم التمثل بالذوق.

ومن جهة ثانية يمكن أن نتمثل غائية موضوع معين من موضوعات التجربة من حيث إنه "اتفاق صورته مع إمكان الشىء ذاته، وفقًا لمفهوم الشىء الذى يسبق ويتضمن سبب صورته"[٢]. وبمعنى آخر نتمثل الشىء، من جهة صورته، على أنه يحقق غاية أو غرضًا من أغراض الطبيعة. وعندما نحكم على أن الأمر هكذا، فإنه يكون لدينا حكم غائى.

---

(1) J., XXXIX; Bd., p. 27.
(2) J., XLIII; Bd., p. 34.

ومن ثم فإن كتاب "نقد مَلَكة الحكم" لا بد أن يلفت الانتباه إلى كل من الحكم الإستاطيقى، والحكم الغائى، ويميز بينهما بدقة. والحكم الإستاطيقى ذاتى بصورة خالصة، لا بمعنى أنه ليست هناك مطالبة كلية وعامة فى الحكم (لأن هناك مطالبة كلية وعامة)، وإنما بمعنى أنه حكم عن اتفاق صورة الموضوع، سواء أكان موضوعًا طبيعيًا أم عملاً من الأعمال الفنية، مع الملكات المعرفية على أساس الشعور الذى يسببه تمثل الموضوع، وليس الاتفاق مع أى مفهوم.

ومن ثم يستطيع كانط أن يقول إن المَلَكة التى تحكم إستاطيقيًا هى "قوة خاصة للحكم على الأشياء بناء على قاعدة، وليس بناء على مفاهيم"[1]. ومع ذلك فإن الحكم الغائى موضوعى؛ بمعنى أنه يحكم على أن موضوعًا معينًا يحقق غاية أو غرضًا من أغراض الطبيعة، ولا يحكم عليه بأنه سبب مشاعر معينة فى الذات. ويخبرنا كانط بأن قوة صنع هذه الأحكام "ليست قوة خاصة، وإنما هى حكم تأملى بوجه عام"[2].

وأخيرًا فإن مفهوم غائية الطبيعة القَبْلى والمُنظِم لدى الحكم التأملى يقوم بوصفه رابطة بين مجال مفهوم الطبيعة من جهة، ومجال مفهوم الحرية من جهة أخرى؛ لأنه على الرغم من أنه لا يكوّن الطبيعة، بالمعنى الذى تكوّن به مقولات الفهم ومبادؤه الطبيعية، ولا يشرِّع بغية الفعل، كما يفعل المبدأ القَبْلى للعقل العملى، فإنه يساعدنا فى أن نفكر فى الطبيعة على أنها ليست دخيلة تمامًا، إذا جاز هذا التعبير، على تحقيق غايات. إن أعمال الفن هى تعبيرات ظاهرية عن مجال القيمة النومينالى، ويساعدنا الجمال الذى يمكّننا التقدير الإستاطيقى لهذه الأعمال من أن نراه فى الموضوعات الطبيعية فى أن ننظر إلى الطبيعة ذاتها على أنها تجلٍ ظاهرى لنفس الواقع النومينالى، الذى يسميه كانط أحيانًا بـ "الأساس الذى يفوق ما هو محسوس"[3]. ويساعدنا مفهوم غائية الطبيعة، الذى يجد تعبيرًا فى الحكم

(1) J., LII; Bd., p. 37.
(2) J., LII; Bd., p. 37.
(3) Cf. J., LVI; Bd., p. 40.

الغائى، فى أن نتصور إمكان التحقق الفعلى للغايات فى الطبيعة منسجمًا مع قواعد الحكم الغائى.

كما يضع كانط المسألة على هذا النحو. إن دراسة لمبادئ الفهم القَبْلية تبيّن أننا لا نعرف الطبيعة إلا من حيث إنها ظاهرة. بيد أنها تتضمن فى الوقت ذاته أن هناك واقعًا نومينالًيا، أو "واقعًا يفوق ما هو محسوس". ومع ذلك، يترك الفهم الواقع النومينالى غير محدد تمامًا. ولا بد أن نأخذ لفظ "نومين" بالمعنى السلبى كما رأينا عندما تناولنا مفهومى الفنومين والنومين فى كتاب "نقد العقل الخالص". ويقودنا الحكم، بفضل مبدئه القَبْلى للحكم على الطبيعة، إلى أن ننظر إلى الواقع الذى يجاوز ما هو محسوس على أنه محدد عن طريق المَلَكة العاقلة؛ لأنه يمثل الطبيعة بوصفها تعبيرًا ظاهريًا عن واقع نومينالى. ويحدد العقل، بقانونه العملى القَبْلى، الواقع النومينالى، ويبيّن لنا كيف نتصوره. "وبذلك تجعل مَلَكة الحكم الانتقال من مجال مفهوم الطبيعة إلى مجال مفهوم الحرية ممكنًا"(١).

لقد خصصنا هذا القسم لخطوط التفكير التى أجملها كانط فى مقدمته لكتابه "نقد مَلَكة الحكم". ويقع الهيكل الرئيسى للعمل فى جزأين؛ يعالج الجزء الأول الحكم الإستاطيقى، بينما يعالج الجزء الثانى الحكم الغائى. ويكمن الاهتمام الرئيسى بالعمل فى هذين الجزأين بالتأكيد. بيد أنه حالما يتجه المرء إلى معالجة الحكم الإستاطيقى، مثلاً، فإنه يشعر برغبة شديدة فى أن يعالجه ببساطة بوصفه النظرية الإستاطيقية عند كانط؛ أعنى أنه يعالجه من أجل ذاته، كما لو كان جزءًا منفصلاً من فلسفته. ولهذا فإنه يبدو لى أنه من المناسب أن نتناول بإسهاب خطوط التفكير التى تخدم فى بيان أن كتاب "نقد مَلَكة الحكم" هو جزء مكمل عند كانط لمذهبه، وليس ربطًا لبحثين يعالجان موضوعين ممتعين فى ذاتهما بدون علاقة أصيلة بكتابى "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى".

---

(1) J., LVI; Bd., p. 40.

٢ - واتباعًا لعُرف الكُتّاب الإنجليز فى الإستاطيقا، يسمى كانط الحكم الذى يصدر الحكم على شىء بأنه جميل بالذوق. وتفترض كلمة "الذوق" فى الحال الذاتية، وقد رأينا من قبل أن أساس هذا الحكم ذاتى من وجهة نظر كانط؛ أعنى أنه تمثل يشير به الخيال إلى الذات نفسها؛ أعنى إلى الشعور باللذة أو الألم. إن أساس حكمنا بأن شيئًا جميل أو قبيح هو الطريقة التى تتأثر بها قوة شعورنا بتمثل الموضوع. وقد نقول بلغة حديثة إن حكم الذوق عند كانط هو قضية انفعالية، تعبّر عن الشعور ولا تعبّر عن معرفة تصورية. والمعرفة التصورية عن مبنى ما هى، كما يرى كانط، شىء، وتقدير جماله هو شىء آخر.

لكن على الرغم من أن أساس حكم الذوق ذاتى، فإن ما نقوله بالفعل هو بوضوح شىء ما عن الشىء، أعنى أنه جميل. ويكمن أساس هذا الحكم فى الشعور، أما عندما أقول إن موضوعًا جميل، فإننى لا أقول، ببساطة، قولاً عن مشاعرى الخاصة؛ لأن هذا القول هو حكم سيكولوجى يمكن التحقق منه تجريبيًا (من حيث المبدأ على الأقل). إنه ليس حكمًا للذوق من حيث هو كذلك. فحكم الذوق لا ينشأ إلا عندما أعلن أن شيئًا ما جميل. ومن ثم فإن هناك مجالاً لتحليل الجميل، حتى على الرغم من أنه لا يمكن النظر إلى الجمال من حيث إنه خاصية موضوعية لموضوع ما دون أن يمت بصلة بالأساس الذاتى للحكم الذى يقول إن الموضوع جميل.

يأخذ تحليل كانط للجميل صورة دراسة لما يسميه "اللحظات" الأربع لحكم الذوق. وربما ترتبط هذه اللحظات بصور الحكم الأربع على نحو يستدعى الدهشة إلى حد ما؛ وهى: الكم، والكيف، والإضافة، والجهة. وأقول "ربما على نحو يستدعى الدهشة إلى حد ما"؛ لأن حكم الذوق ليس نفسه حكمًا منطقيًا، حتى على الرغم من أنه يتضمن، كما يرى كانط، إشارة أو علاقة بالفهم. ومع ذلك فإن دراسة كل لحظة من لحظات حكم الذوق تؤدى إلى تعريف متحيز وناقص للجميل.

وتُقدم لنا توضيحات أربعة مكملة لمعنى لفظ "جميل". ومناقشة كانط للموضوع ذات أهمية لذاتها، بغض النظر عن علاقة اللحظات الأربع بصور الحكم الأربع المنطقية.

يؤدى النظر إلى حكم الذوق من وجهة نظر الكيف إلى التعريف الآتى للجميل: "الذوق هو قوة الحكم على موضوع، أو طريقة لتمثله عن طريق ارتياح أو عدم ارتياح يخلو تمامًا من الغرض. ويُسمى موضوع هذا الارتياح بالجميل"(١). ولا يعنى كانط بالقول إن التقدير الإستاطيقى "يخلو تمامًا من الغرض" أنه مُمل، بل يعنى أنه تأملى. فعلى أساس نظرية الذوق يستلزم الحكم الإستاطيقى أن الموضوع الذى نصفه بأنه جميل يسبب ارتياحًا دون إشارة إلى الرغبة؛ أعنى دون إشارة إلى ملَكة الاشتهاء. ومثال بسيط يكفى لتوصيل الفكرة التى يقصدها كانط. افرض أننى نظرت إلى صورة فاكهة وقلت إنها جميلة. إذا كنت أعنى أننى أحب أن آكل الفاكهة، لو كانت حقيقية، وبذلك أربطها بالشهوة، فإن حكمى لن يكون حكم الذوق بالمعنى الفنى؛ أعنى أنه لن يكون حكمًا إستاطيقيًا، وأسىء استخدام كلمة "جميل". إن الحكم الإستاطيقى يتضمن أن صورة الشىء تسبب لذة من حيث إنها موضوع للتأمل، دون أى إشارة إلى الشهوة أو الرغبة.

ويميز كانط بين اللاذ، والجميل، والخير بوصفها تحدد ثلاث علاقات يمكن أن ترتبط فيها التمثلات بمشاعر اللذة والألم. اللاذ هو ما يشبع الميل أو الرغبة، وتخبره الحيوانات والناس أيضًا. والخير هو موضوع التقدير؛ إنه ما ننسب إليه قيمة موضوعية، ويخص كل الموجودات العاقلة، بما فى ذلك الموجودات العاقلة، التى هى ليست موجودات إنسانية، وليس لها أجسام، إن كانت توجد مثل هذه الموجودات. أما الجميل فهو ما يسبب لذة بدون أى إشارة ذاتية إلى ميل أو رغبة. الجميل لا تخبره سوى الموجودات العاقلة، ولكن ليست كلها؛ أعنى أنه يتضمن إدراكًا حسيًا، وبذلك لا يخص سوى تلك الموجودات العاقلة التى لها أجسام.

---

(1) J., 16; Bd., p. 55.

وفضلاً عن ذلك فإن الحكم الإستاطيقى لا يكترث بالوجود كما يرى كـــانط، فإذا أخذت المثال البسيط الذى قدمناه من قبل، وربطت الفاكهة المصورة برغبتـــى، فإننى أهتم بوجودها؛ بمعنى أننى أرغب فى أن تكون الفاكهة حقيقية، حتى يمكننى أن آكلها. ولكنى إذا تأملتها إستاطيقيًا، فإن الواقعة التى تقول إن الفاكهة تُتمثــل ولا تكون موجودة لا تمت بصلة للموضوع تماما.

وأخيرًا يشير كانط إلى أنه عندما يتحدث عن الحكم الإستاطيقى من حيث إنه حكم يخلو من الغرض تمامًا، فإنه لا يقصد أن يقول إنه لا يمكــن أن تلازمـــه، أو يجب ألا تلازمه، أى منفعة أو مصلحة. فالناس فى المجتمع لديهم اهتمام بنقل اللذة التى يشعرون بها فى الخبرة الإستاطيقية بالتأكيد. ويسمى كـــانط ذلـــك بالاهتمـــام التجريبى بالجميل. بيد أن المصلحة، على الرغم من أنها قد تلازم حكم الـــذوق أو ترتبط به، ليست علّته المحددة. فالحكم إذا نظرنا إليه فى ذاته هو حكم يخلـــو مـــن المصلحة.

وعندما نتجه إلى دراسة حكم الذوق وفقًا للكم، فإننا نجد أن كـــانط يعـــرّف الجميل بأنه "ما يسبب لذة كلية، بـــدون مفهـــوم"(١). ويمكننـــا أن نتنـــاول هـــاتين الخاصيتين كلاً على حدة.

إن الواقعة التى تقول إن الجميل هو موضوع ارتياح يخلو من الغرض تمامًا تتضمن أنه موضوع ارتياح كلى عام، أو ينبغى أن يكون كذلك. افرض أننى أعى أن حكمى على تمثال معين بأنه جميل يخلو من الغرض تمامًا، فإن هذا يعنى أننى أعى أن حكمى لا يعتمد على أى شروط خاصة تخصنى أنا. فعندما أنطق حكمـــى أكون حرًا؛ إذ لا تحثنى رغبة من جهة، ولا يـــأمرنى أمـــر أخلاقـــى مـــن جهـــة

---

(1) J., 32; Bd., p. 67.

أخرى[١]. ومن ثم أعتقد أن لدى سببًا لأن أعزو ارتياحًا إلى الآخرين يشبه الارتياح الذى أخبره بداخلى؛ لأن الارتياح ليس قائمًا فى ارتياح ميولى الخاصة. وبالتالى فإننى أتحدث عن التمثال كما لو كان الجمال خاصية موضوعية موجودة فيه.

ومن ثم يميز كانط، بالنسبة للكلية، بين حكم يخص اللاذ، وحكم يخص الجميل. فإذا قلت إن تذوق الزيتون لاذ، فإننى على استعداد تام لأن أقول لشخص ما "حسنًا، ربما تجده أنت لاذًا، ولكنى أنا قد أجده ليس لاذًا"؛ لأننى أعرف أن ذوقى يقوم على شعور خاص، أو على ذوق خاص، ولا نزاع حول الذوق. أما إذا قلت إن عملاً معينًا من الأعمال الفنية جميل، فإننى أزعم بصورة ضمنية أنه جميل بالنسبة للجميع كما يرى كانط؛ أعنى أن الحكم لا يقوم على مشاعر خاصة خالصة، حتى إنه لا يمتلك صحة بالنسبة لى فحسب، وإنما يقوم على مشاعر أعزوها إلى الآخرين، أو أطالبهم بها. ومن ثم يجب علينا أن نميز بين حكم الذوق بالاستخدام الفنى للكلمة عند كانط والأحكام التى قد نميل إلى أن نسميها عادة بأحكام الذوق. وعندما نصنع الأحكام الأولى، فإننا نزعم صحة كلية وعامة، ولكننا لا نزعم فى النوع الثانى من الأحكام مثل هذه الصحة الكلية العامة، والنوع الأول من الأحكام هو وحده الذى يهتم بالجميل.

ولا يعنى كانط، بالطبع، الإشارة إلى أنه عندما يصف شخص ما تمثالاً بأنه جميل، فإنه يعتقد بالضرورة أن الجميع يحكمون عليه بأنه جميل بالفعل. فهو يعنى أنه بصنع الحكم يزعم شخص ما بأن الآخرين يدركون جمال التمثال؛ لأنه عندما يعى أن حكمه "حر" بالمعنى الذى أشرنا إليه آنفًا، لا ينسب إلى الآخرين ارتياحًا يشبه ارتياحه هو الخاص، أو يزعم أنه يجب عليهم أن يخبروه.

---

(١) عندما أدخلت فكرة الأمر الأخلاقى، فإننى لا أقصد أن أشير، بالتأكيد، إلى أنها شرط خاص، مثلما هى الحال بالنسبة للميل. لقد أدخلتها ببساطة لأكمل فكرة "كونى حرًا" كما يستخدم كانط هذه الكلمة بالنسبة للحكم الإستاطيقى (المؤلف).

ولكن ما نوع هذا الزعم؟ لا نستطيع أن نبرهن منطقيًا للآخرين على أن موضوعًا ما جميل؛ لأن ادعاء الصحة الكلية التى نصنعها نيابة عن حكم إستاطيقى لا تشير إلى مَلَكة معرفية، وإنما إلى الشعور باللذة والألم فى كل ذات. إن الحكم لا يقوم على أى مفهوم بمصطلحات كانط، بل يقوم على الشعور. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نفى بوعدنا فيما يخص الصحة الكلية للحكم عن طريق أى حجة منطقية. نحن لا نستطيع سوى أن نقنع الآخرين أن يتأملوا الموضوع مرة ثانية وأن يتأملوه بعناية واهتمام أكثر، واثقين بأن مشاعرهم ستتحدث عنهم فى النهاية وسيتفقون مع حكمنا. وعندما نصنع الحكم، فإننا نعتقد أننا نتحدث بصوت كلى وعام، ونزعم موافقة الآخرين، بيد أنهم لا يقدمون هذا الاتفاق إلا على أساس مشاعرهم الخاصة، وليس بفضل أى مفاهيم نلتمسها. "ومن ثم فإننا قد نرى أنه لا شيء مُسلَّم به فى حكم الذوق سوى ذلك الصوت الكلى العام بخصوص الارتياح بدون تدخل مفاهيم"(١). إننا نستطيع أن نلفت الانتباه كما يحلو لنا إلى الخصائص المختلفة للموضوع لنقنع الآخرين بأنه جميل. بيد أن الاتفاق، إذا تم، هو نتيجة ارتياح معين نشعر به فى النهاية ولا يقوم على مفاهيم.

لكن ما عساه أن يكون هذا الارتياح أو اللذة الذى يتحدث عنه كانط؟ يخبرنا كانط أنه ليس انفعالاً يكون "إحساسًا لا تتولد فيه اللذة إلا عن طريق فحص مؤقت ولحظى، وتدفق أكثر قوة للقوة الحيوية"(٢). والانفعال بهذا المعنى يرتبط بخبرة الجليل، لا بخبرة الجميل. لكن القول إن الارتياح أو حالة اللذة التى هى الأساس المحدد لحكم الذوق ليست انفعالاً لا يعنى ضرورة تفسير ماذا عسى أن يكون. ويمكننا أن نثير التساؤل بهذه الصورة: ما موضوع الارتياح أو اللذة الذى يتحدث عنه كانط؟ لأننا إذا عرفنا ما الذى يثير الارتياح، وفيم يكون، فإننا نعرف نوع الارتياح أو اللذة الذى يتحدث عنه.

---

(1) J., 25; Bd., p. 62.
(2) J., 43; Bd., p. 76.

ولكى نجيب عن هذا التساؤل، يمكننا أن نرجع إلى دراسة كانط للحظة الثالثة من لحظات حكم الذوق، التى تناظر مقولة العلاقة. وتتمثل مناقشته لهذه اللحظة الثالثة فى هذا التعريف. "الجمال هو صورة غائية لموضوع ما، من حيث إننا ندرك ذلك بدون أى تمثل للغاية"(١). ولكن لما كان معنى هذا التعريف قد لا يكون واضحًا بصورة مباشرة فإن تفسيرًا ما يكون ضروريًا.

إن الفكرة الأساسية ليست صعبة حتى إننا لا نستطيع أن نفهمها. فإذا نظرنا إلى وردة مثلاً فقد يكون لدينا الشعور بأنها حقيقية تمامًا؛ أى إنه قد يكون لدينا الشعور بأن شكلها يجسدّ أو يحقق غرضًا ما. وفى الوقت ذاته لا نتمثل لأنفسنا أى غاية تتحقق فى الوردة. وإذا سألنا شخص ما الغاية التى تتجسد فى الوردة، فإننا لا نستطيع فحسب أن نقدم تفسيرًا واضحًا لها؛ إذ إننا لا نتصور أو لا نتمثل لأنفسنا أى غاية على الإطلاق. ومع ذلك فإننا نشعر بمعنى ما، بدون مفاهيم، أن غاية ما تتجسد فى الوردة. وربما نستطيع التعبير عن المسألة بهذه الطريقة. هناك إحساس بالمعنى، غير أنه ليس هناك تمثل تصورى لما يعنيه. هناك وعى بالغائية، غير أنه ليس هناك مفهوم عن غاية ما متحققة.

يمكن أن يكون هناك، بالطبع، مفهوم للغاية، تلازمه خبرة الجمال. بيد أن كانط لا يقر بأن حكم الذوق "خالص" إذا كان يمثل مفهومًا لغاية. ويميز بين ما يسميه الجمال "الحر" والجمال "التابع". فإذا حكمنا على وردة بأنها جميلة، فربما لا يكون لدينا مفهوم للغاية التى تتحقق فى الوردة. ومن ثم فإننا نقول إن جمال الوردة جمال حر، ونقول إن حكم الذوق حكم خالص. لكن عندما نحكم على مبنى، كنيسة مثلاً، بأنه جميل، فقد يكون لدينا مفهوم عن غاية تتحقق وتتجسد فى المبنى تمامًا. إننا نقول إن جمال المبنى هو، من ثم، جمال ملازم، ونقول إن حكمنا ليس خالصًا، بالمعنى الفنى الذى يقول إنه ليس ببساطة تعبيرًا عن شعور بالارتياح أو باللذة، وإنما يتضمن عنصرًا تصوريًا. إن الحكم الإستاطيقى لا يكون خالصًا إلا إذا لم يكن لدى الشخص الذى يصنعه مفهوم عن غاية، أو إذا جرده من المفهوم، وافترض أن لديه مفهومًا عندما يصنع الحكم.

---

(1) J., 61; Bd., p. 90.

ويصر كانط على هذه المسألة؛ لأنه يريد أن يؤكد الطابع الخاص والفريد للحكم الإستاطيقى. فإذا تضمن الحكم الإستاطيقى مفهومًا عن غائية موضوعية، عن الكمال، فإنه "سيكون حكمًا معرفيًا مثله فى ذلك مثل الحكم الذى نعلن عن طريقه بأن شيئًا ما خير"(١). لكن الأساس المحدد للحكم الإستاطيقى ليس مفهومًا على الإطلاق فى واقع الأمر، ومن ثم لا يمكن أن يكون مفهومًا عن غاية محددة. "إن الحكم يُسمى إستاطيقيًا بدقة؛ لأن أساسه المحدد ليس مفهومًا، وإنما الشعور بذلك الانسجام فى لعب القوى العقلية، من حيث إننا نستطيع أن نخبره فى الشعور"(٢). ويسلّم كانط بأننا نستطيع أن نكوّن معايير للجمال، ونستطيع، فى حالة الإنسان، أن نكوّن مثالاً عن الجمال الذى يكون فى الوقت نفسه تعبيرًا مرئيًا عن أفكار أخلاقية. بيد أنه يصر على أن "حكمًا وفقًا لمعيار كهذا لا يكون إستاطيقيًا خالصًا، وحكمًا وفقًا لمثال الجمال لا يكون حكمًا خالصًا للذوق"(٣).

والتعريف الرابع للجمال، المستمد من النظر إلى حكم الذوق بناء على جهة ارتياح الذات بالموضوع هو هذا التعريف: "الجميل هو ذلك الذى ندركه بلا مفهوم من حيث إنه موضوع ارتياح ضرورى"(٤).

وليست هذه الضرورة ضرورة موضوعية نظرية؛ لأنها لو كانت كذلك، سأعرف قَبْليًا أن كل شخص يتفق مع حكم الذوق الخاص بى. والمسألة ليست كذلك بالتأكيد. فأنا أزعم صحة كلية لحكمى، بيد أننى لا أعرف أنه يكون مؤكدًا فى الواقع. وليست هذه الضرورة ضرورة عملية؛ أعنى أنها ليست نتاج قانون موضوعى يخبرنا كيف ينبغى علينا أن نفعل. إنها ضرورة يطلق عليها كانط ضرورة نموذجية؛ أى إنها "ضرورة اتفاق الجميع على حكم يُنظر إليه على أنه

(1) J., 47; Bd., p. 79.
(2) J., 47; Bd., p. 80.
(3) J., 60-1; Bd., p. 90.
(4) J., 68; Bd., p. 96.

نموذج لقاعدة كلية لا يمكن صياغتها"(١). فعندما أقول إن شيئًا ما جميل، فإنني أزعم أنه يجب على الجميع أن يصفوه بأنه جميل، ويفترض هذا الزعم الكلى مبدأ كليًا، يكون الحكم نموذجًا له. غير أن المبدأ لا يمكن أن يكون مبدأ منطقيًا. ومن ثم لا بد أن ننظر إليه على أنه حس مشترك. بيد أن هذا ليس حسًا مشتركًا وفقًا للاستخدام العادى للكلمة؛ لأن الحس المشترك فى استخدامه العادى يحكم عن طريق مفاهيم ومبادئ، على الرغم من أننا نتمثلها بصورة غير واضحة. أما الحس المشترك فى الفهم الإستاطيقى للكلمة، فإنه يشير إلى "الأثر الذى ينتج من اللعب الحر لملكاتنا المعرفية"(٢). فعندما ينتقل حكم إستاطيقى نفترض أن ارتياحًا معينًا ينشأ، أو لا بد أن ينشأ، من لعبها فى كل أولئك الذين يدركون الموضوع محل الاهتمام.

ولكن ما هو الحق الذى يخول لنا افتراض هذا الحس المشترك؟ إننا لا نستطيع أن نبرهن على وجوده، بيد أننا نفترضه أو نسلّم به من حيث إنه الشرط الضرورى لإمكان نقل الأحكام الإستاطيقية للغير. فالأحكام، وكذلك الاقتناع الذى يلازمها، لا بد أن تسلّم بإمكان نقل أو توصيل كلى للآخرين، كما يرى كانط. بيد أنه لا يمكن نقل أو توصيل الأحكام الإستاطيقية عن طريق مفاهيم أو باللجوء إلى قاعدة منطقية كلية. ومن ثم فإن "الحس المشترك" هو الشرط الضرورى لإمكان نقلها وتوصيلها. وهذا هو أساس افتراضنا لهذا الحس المشترك.

ولا بد أن نعى، بوجه عام، أن كانط لا يهتم فى "تحليل الجميل" بقواعد معطاة لتعليم الذوق الإستاطيقى وتهذيبه. فهو ينكر تمامًا أى ميل مثل هذا فى افتتاحية كتابه "نقد مَلَكة الحكم". إنه يهتم أولاً وأخيرًا بطبيعة الحكم الإستاطيقى، الذى نستطيع أن نتحدث عنه قَبْليًا؛ أعنى ذلك الذى نستطيع أن نتحدث عن خصائصه الكلية والضرورية. وأثناء مناقشته يوجه الانتباه بوضوح إلى أفكار

(1) J., 62-3; Bd., p. 91.
(2) J., 64-5; Bd., p. 93.

جديرة بالاعتبار، سواء قبلناها أم لم نقبلها. وخلو الحكم الإستاطيقى من الغـرض. وفكرة الغائية بدون أى مفهوم عن الغاية هما حالتان توضحان مـا نقـول. لكـن السؤال الأساسى قد يكون عما إذا كان الحكم الإستاطيقى يعبر عن الشعور، بمعنى أنه الأساس الوحيد الذى يحدد حكم الذوق الخالص، أو عما إذا كان حكمًا معرفيًـا بمعنى ما. وإذا اعتقدنا أن تفسير كانط للمادة هو تفسير ذاتـى جـدًا، وأن الحكـم الإستاطيقى لا بد أن يعبّر فى واقع الأمر عن معرفة موضوعية بنوع لا يقر بـه، فإنه يجب علينا أن نكون على استعداد، بالتأكيد، أن نبيّن ما عساها أن تكون هـذه المعرفة. وإذا لم نستطع أن نقوم بذلك، فإن هذا سـيكون للوهلـة الأولـى أساسًـا لاعتقادنا أن تفسير كانط هو تفسير سليم. بيد أنه يجب على القارئ أن يكوّن رأيـه الخاص فى هذه المسألة.

٣ - ينظر كانط إلى كتاب "إيدموند بيرك"(١) "بحث فلسفى فى أصل أفكارنا عن الجليل والجميل" (عام ١٧٥٦) على أنه العمل الأكثر أهمية فى هذا الخط من البحث الذى ظهر. لكن على الرغم من أنه حذا حذو "بيـرك" وسار على نهجه فى التمييز بين الجميل والجليل(٢)، فإنـه نظـر إلـى معالجته على أنها معالجة "تجريبية خالصة"، و"سيكولوجية"(٣)، ورأى أن ما هو مطلوب هو "العرض الترنسندنتالى" للأحكام الإستاطيقية. وبعـد أن قمنا بمعالجة دراسة كانط لحكم الذوق بمعنى حكم خاص بالجميـل، فإننا نستطيع أن نتجه الآن إلى تحليل الجليل. لكننى أقتـرح أن أعـالج الموضوع بطريقة عابرة.

---

(١) إيدموند بيرك (١٧٢٩ - ١٧٩٧): سياسى وعالم جمال بريطانى، لمع كزعيم للمعارضة فى البرلمان، وعُرف بعدائه للثورة الفرنسية وقد هاجمها بعنف فى كتابه "تأملات فى ثورة فرنسا". من أهم مؤلفاتـه فى علم الجمال "بحث فلسفى فى أصل أفكارنا عن الجليل والجميل" (المترجم).

(٢) لا أريد أن أشير بهذه الملاحظة إلى أن بيرك هو أول منْ قام بهذا التمييز (المؤلف).

(3) J., 128; Bd., p. 147.

للجميل والجليل بعض الخصائص المشتركة، فكل منهما يولد لــذة أو متعــة مثلاً، والحكم بأن شيئًا ما جليل لا يفترض مفهومًا محددًا غير الذى يفترضه الحكم بأن موضوعًا ما جميل. بيد أن هناك فى نفس الوقت اختلافات ذات أهميــة بــين الجميل والجليل؛ فالجميل يرتبط بالكيف لا بالكم مثلاً، بينما يرتبط الجليل بــالكم لا بالكيف؛ فالجمال الطبيعى يرتبط، كما رأينا، بصورة (شكل) الموضوع، وتتــضمن الصورة حدًا. ومع ذلك فإن تجربة الجليل ترتبط باللا صورية؛ بمعنى غياب الحد، شريطة أننا نتمثل غياب الحدود هذا بالإضافة إلى الشمول (المجمــوع). (وبــذلك فإننا نشعر بالعظمة العارمة للمحيط الهائج من حيث إنها لا محدودة، لكننــا نتمثــل غياب الحدود أيضًا بوصفه كلاً). وبذلك استطاع كانط أن يربط الجمــال بــالفهم، ويربط الجلال بالعقل. إن الخبرة الإستاطيقية بالجميل لا تعتمد، كما رأينا، على أى مفهوم محدد. ومع ذلك فإنها تتضمن لعبًا حرًا لملكات هى الخيال والفهم فى هــذه الحالة. إننا نشعر بأن الجميل يكفى للخيال، وننظر إلى الخيال علــى أنــه يتفــق، بالنسبة للعيان، مع ملَكة المفاهيم. ومع ذلك فإن الجليل يطغى على الخيــال، إنــه يكلفه فوق طاقته إذا جاز هذا التعبير. ونتمثله بالتالى على أنه يتفق مع العقــل، إذا نظرنا إليه على أنه ملَكة الأفكار المحددة عن الكل (الــشمول). إن الجليــل، مــن حيث إنه يتضمن غياب الحدود، لا يكفى لقوة تمثلنا الخيالى؛ أعنــى أنــه يفوقهــا ويطغى عليها. ومن حيث إن غياب الحدود هذا يرتبط بالكل، فإنه يمكن النظر إلى الجليل على أنه "عرض" أو إظهار لفكرة العقل اللا محدودة على حد تعبير كــانط. وثمة اختلاف آخر هو أنه فى حين أنه يمكن وصف اللذة أو المتعة التــى يولــدها الجميل بأنها متعة إيجابية، تطول فى التأمل الهادئ، فإننا لا بد أن نقول إن الجليــل يسبب إعجابًا ودهشة وخوفًا ولا يولد متعة إيجابيــة. وتــرتبط خبرتــه بالانفعــال بالمعنى الذى أشرنا إليه فى القسم الأخير، وهو الفحص المؤقت، ونتيجــة التــدفق الأكثر قوة للقوة الحيوية. وأخيرًا على الرغم من أن الجميل يتميز عــن الجــذاب، فإنه يمكن أن يرتبط به. بيد أن الجاذبية والجليل يتعارضان.

ومن الواقعة، أو من الواقعة المفترضة، التى تقول إننا نخبر الجليل من حيث إنه يطغى على الخيال ومن حيث إنه لا يتفق مع قوة التمثل التى لدينا، يستنتج كانط نتيجة هى أنه من غير المناسب أن نقول عن الموضوعات الطبيعية إنها جليلة. لأن اللفظ يشير إلى الاستحسان. وكيف يمكننا أن نستحسن ما نخبره الهائج بأنه جليل. إن منظره مرعب، ولا بد أن يمتلأ عقل المرء بأنواع كثيرة من الأفكار، إذا كان ينبغى أن ينسجم عن طريق منظر كهذا مع عاطفة هى نفسها الجليل؛ لأنه بواسطتها يندفع العقل إلى أن يتخلى عن مجال الحس ويهتم بأفكار تتضمن غائية أسمى"(١). وهناك موضوعات طبيعية كثيرة يمكن أن توصف بأنها جميلة بصورة ملائمة. بيد أن الجلال ينتمى، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، إلى مشاعرنا أو عواطفنا ولا ينتمى إلى الموضوعات التى تستثيرها.

يميز كانط بين الجليل الرياضى والجليل الدينامى بناء على ما إذا كان الخيال يرجع الحركة الذهنية المتضمنة فى خبرة الجليل إلى مَلَكة المعرفة أو إلى مَلَكة الرغبة. الجليل الرياضى هو ذلك العظيم بصورة مطلقة(٢)، أو "ذلك الذى يكون بالنسبة له كل شىء آخر ضئيلاً"(٣). ومن بين الأمثلة التى يقدمها كانط مثال كاتدرائية القديس بطرس فى روما. أما الجليل الدينامى فإننا نخبره، مثلاً، عندما نجد فى الوقت ذاته سموًا فى عقلنا وذهننا على هذه العظمة الفيزيائية(٤).

٤ - تحتاج أحكام الذوق الخالصة (أعنى الأحكام الخاصة بجمال الموضوعات الطبيعية)، كما يرى كانط، إلى تبرير. إن الحكم الإستاطيقى يحتاج بصورة قَبْلية إلى أنه لا بد أن يشعر الجميع عند تمثل موضوع معين بنفس النوع من اللذة أو المتعة (التى تنشأ من لعب

---

(1) J., 171; Bd., p. 103.
(2) J., 80; Bd., p. 100.
(3) J., 34; Bd., p. 109.
(٤) ملاحظات كانط أن منظر عظمة المحيط الهائج، مثلاً، أو منظر بركان فى الانفجار يصبح سارًا عندما نراه من موقع الهيمنة دفعت شوبنهور إلى بعض الملاحظات التهكمية (المؤلف).

الخيال والفهم) الذى يكون الأساس المحدد للحكم. ولما كان الحكم حكمًا خاصًا تصنعه ذات معينة، ولما كان أساسه المحدد ذاتيًا (ليس معرفة موضوعية بشيء ما)، فما تبرير ادعاء صحة كلية؟ لا نستطيع أن نبرر ذلك بدليل أو برهان منطقي؛ لأن الحكم ليس حكمًا منطقيًا. كما أننا لا نستطيع أن نبرره باللجوء إلى اتفاق كلى عام حقيقى؛ لأنه بغض النظر عن الواقعة التى تقول إن الناس لا يتفقون فى أحكامهم الإستاطيقية على الإطلاق، فإن الادعاء، أو المطالبة باتفاق كلى عام يكون قَبْلِيًا. وهذا الادعاء هو خاصية جوهرية وأساسية للحكم من حيث إنه كذلك، وبذلك يكون مستقلاً عن الوقائع التجريبية التى تخص الاتفاق العام المشترك، أو نقصه، على الحكم. ومن ثم لا يمكن أن يأخذ التبرير صورة تبرير منطقى ولا صورة استقراء تجريبى، من أجل البرهنة على صدق الحكم عندما ننظر إليه على أنه يدعى صحة كلية وعامة.

إن طريقة كانط الخاصة بمعالجة المسألة تعادل عزو الشروط التى وفقًا لها يمكن تبرير ادعاء الاتفاق الكلى العام. فإذا قام الحكم الإستاطيقى على أسس ذاتية خالصة؛ أعنى على اللذة أو الألم اللذين ينشآن من لعب قوتى الخيال والفهم بالنسبة إلى تمثل معين، وإذا كان لدينا الحق لأن نفترض سلفًا بناءً متشابهًا للقوى المعرفية والعلاقات بينها فى كل الناس، فإننا نبرر ادعاء الصحة الكلية من جانب الحكم الإستاطيقى. بيد أن الحكم لا يقوم على أسس ذاتية خالصة. ويكفل إمكان نقل التمثلات والمعرفة بوجه عام وتوصيلهما لافتراضنا المسبق شروطًا ذاتية متشابهة للحكم فى كل الناس. ومن ثم فإن ادعاء الاتفاق الكلى يكون له ما يبرره.

ولا يبدو لى أن هذا الاستنباط أو الاستنتاج[١] ينقلنا بعيدًا. فليس هناك استنباط ضرورى ومطلوب، كما يخبرنا كانط، فى حالة الأحكام الخاصة بالجليل

---

(١) لكى يعرف القارئ تفصيلات الاستنتاج يجب عليه أن يرجع إلى كتاب "نقد ملَكة الحكم" نفسه (J.. 131 FF; Bd., pp. 150 FF.) (المؤلف).

فى الطبيعة؛ لأنه من غير المناسب أن نصف الطبيعة بالجلال؛ فاللفظ يشير إلى عواطفنا، وليس إلى الظواهر الطبيعية التى تستثيرها. ومع ذلك فإن الاستنتاج ضرورى ومطلوب فى حالة حكم الذوق الخالص؛ لأن تأكيدًا جازمًا يُقال عن موضوع من جهة صورته، ويتضمن هذا التأكيد ادعاءً قَبْليًا بالصحة الكلية العامة. ويتطلب الإخلاص للبرنامج العام للفلسفة النقدية تبريرًا لهذا الحكم. ولكن ما قيل لنا بالفعل أثناء التبرير يعادل قليلاً جدًا من الأقوال بأن ادعاء الصحة الكلية له ما يبرره إذا كان لدينا ما يسوغ افتراض تشابه لشروط الحكم الذاتية فى كل الناس، وأن إمكان النقل أو التوصيل يبرر هذا الافتراض. وربما يكون صحيحًا أن هذا يناسب النموذج العام للفلسفة النقدية، من حيث إن إمكان الحكم الإستاطيقى، إذا نظرنا إليه على أنه قضية تأليفية قَبْلية، يشير إلى شروط من جانب الذات. بيد أن المرء قد يتوقع أن يسمع الكثير عن الشروط من جانب الموضوع – حقًا، إن الشروط المحددة لحكم الذوق ذاتية كما يرى كانط. بيد أنه يذهب، كما رأينا، إلى أن الموضوعات الطبيعية يمكن أن توصف بأنها جميلة بصورة ملائمة، فى حين أن الجلال لا توصف به الطبيعة إلا بصورة غير مناسبة.

٥ – لقد اهتممنا حتى الآن بجمال الموضوعات الطبيعية[١]. ويجب علينا أن ننتقل الآن إلى موضوع الفن. والفن بوجه عام "يتميز عن الطبيعة من حيث إنه مصنوع، يتميز عن الفعل، ويتميز نتاج أو نتيجة الفن عن نتاج الطبيعة مثلما يتميز العمل عن النتيجة"[٢]. إن الفن الجميل، من حيث إنه يتميز عن الفن الملائم الخالص، هو "نوع من التمثل له غاية فى ذاته،

---

(١) إذا حكمنا بالطريقة التى يرد بها كانط "التوليب" (زهرة من الفصيلة الزنبقية) كمثال، فإنه يبدو أن لديه تكهنًا بهذه الزهرة (المؤلف).

(2) J., 173; Bd., p. 183.

على الرغم من أنه ليس له غاية خارجة عنه، يرقى تهذيب القوى العاقلة بغية التواصل الاجتماعى"(١).

وفيما يتصل بنتاج الفن الجميل، لا بد أن نكون على وعى بأنه فن، وليس طبيعة، كما يرى كانط، بيد أن غائية صورته لا بد أن تتخلص فى نفس الوقت من الإكراه الذى تفرضه القواعد التعسفية على الرغم من أنها نتاج للطبيعة. ولا يقصد كانط، بالطبع، أننا لا نراعى أى قواعد فى إنتاج عمل الفن. فهو يقصد أن مراعاتها يجب ألا تكون واضحة وجلية بصورة لا تطاق. إن عمل الفن، لكى يكون عملاً للفن، لا بد أن يظهر أنه يمتلك "التحرر" من الطبيعة. ومع ذلك، سواء أكانت المسألة هى مسألة جمال طبيعى أم عمل من أعمال الفن، فإننا نستطيع أن نقول إن "ما هو جميل هو الذى يولد متعة فى الفعل الخالص للحكم عليه (وليس فى الإحساس، ولا عن طريق مفهوم)"(٢).

الفن الجميل هو عمل العبقرية، والعبقرية هى الموهبة، أو هبة طبيعية تقدم القاعدة للفن. والفن يفترض قواعد نتمثل عن طريقها نتاجًا على أنه ممكن. بيد أن هذه القواعد لا يمكن أن تمتلك مفاهيم من حيث إنها تكون أسسها المحددة. ومن ثم فإن الفنان لا يستطيع، إذا كان فنانًا حقيقيًا أو عبقريًا، أن يخترع قواعده عن طريق مفاهيم. وينجم عن ذلك أن الطبيعة نفسها، من حيث إنها تؤثر فى الفنان (عن طريق انسجام ملكاته) لا بد أن تعطى القاعدة للفن. ومن ثم فإنه يمكن تعريف العبقرية بأنها "الميل الطبيعى الفطرى الذى عن طريقه تعطى الطبيعة القاعدة للفن"(٣).

ولا مجال هنا لأن نعالج أفكار كانط عن الفن والعبقرية بالتفصيل. ويكفى أن نذكر مسألتين؛ أولاهما أن الروح هى من بين المَلَكات التى يعزوها كانط إلى

---

(1) J., 179; Bd., p. 187.
(2) J., 180; Bd., p. 187.
(3) J., 18; Bd., p. 188.

العبقرية، وهو يصفها بأنها المبدأ الذى يبعث الحياة فى العقل. إنها "مَلَكـة امـتلاك تقديم أفكار إستاطيقية"(١)، إنها فكرة إستاطيقية لكونها تمثيلاً للخيال الـذى يـستثير التفكير كثيرًا على الرغم من أنه ليس هناك أى مفهوم يكفى لها، ويجب أن نـضع فى اعتبارنا أننا لا نستطيع أن نعبر عنها باللغـة تمامًـا. وبـذلك فـإن الفكـرة الإستاطيقية هى نظير لمثال عقلى، الذى هو، على العكـس، مفهـوم لا يمكـن أن يتناسب معه أى عيان أو تمثل للخيال.

والمسألة الثانية التى يمكن أن نلاحظها هى إصرار كـانط علـى أصـالة العبقرية. "إن كل شخص يوافق على أن العبقرية تعارض روح التقليد والمحاكـاة تمامًا"(٢). وينجم عن ذلك إنه لا يمكن تعلم العبقرية. ولكن لا ينجم عـن ذلـك أن العبقرية يمكن أن تستغنى عن كل القواعد والتدريب الفنى. إن الأصالة ليست هـى الشرط الجوهرى الوحيد للعبقرية إذا نظرنا إليها على أنها مُنتجة لأعمال الفن.

٦ – إن لدينا فرصة لأن نلاحظ شغف كانط بهندسة البناء. ويتجلى هذا فـى كتابه "نقد مَلَكة الحكم" وأيضًا فى كتابه "نقد العقل الخالص" و"نقد العقـل العملى". وتمامًا كما أنه يقدم تبريرًا لحكم الذوق الخالص، فإنـه يقـدّم أيضًا ديالكتيكًا موجزًا للحكم الإسـتاطيقى(٣). ويتـضمن هـذا تقريـر النقيضة وحلها.

والنقيضة هى على النحو التالى. الموضوع: لا يقـوم حكـم الـذوق علـى مفاهيم، وإلا فإنه سيفسح مجالاً للنزاع والخلاف (أى إنه يكون قابلاً للتحديـد عـن

(1) J., 192; Bd., p. 197.

(2) J., 183; Bd., p. 190.

(٣) كما يضيف كانط إلى الجزء الأول من كتابه "نقد مَلَكة الحكم" ملخصًا عن "نظرية منهج الـذوق". لكنـه مختصر للغاية (المؤلف).

طريق الأدلة). نقيض الموضوع: يقوم حكم الذوق على مفاهيم، وإلا فإننا لا نستطيع أن نتنازع فيه (أى إننا لا نستطيع أن ندعى لحكمنا موافقة الآخرين الضرورية)[١].

ويكمن حل النقيضة فى بيان أن الموضوع ونقيضه ليسا متناقضين؛ لأن كلمة "مفهوم" يجب ألا تُفهم بنفس المعنى فى القضيتين. الموضوع يعنى أن حكم الذوق لا يقوم على مفاهيم مُحددة. وهذا صحيح تمامًا. ونحن نعنى فى نقيض الموضوع أن حكم الذوق يقوم على مفهوم غير مُحدد؛ هو مفهوم أساس الظواهر الفائق لما هو محسوس. وهذا صحيح أيضًا؛ لأن هذا المفهوم غير المحدد هو مفهوم الأساس العام لغائية الطبيعة الذاتية للحكم كما يرى كانط، وهذا ضرورى من حيث إنه أساس لادعاء الصحة الكلية نيابة عن الحكم. بيد أن المفهوم لا يقدم لنا أى معرفة بالموضوع؛ ولا يقدم أى برهان على الحكم. وبذلك فإن الموضوع ونقيض الموضوع يمكن أن يكون كلاهما صادقًا، ويمكن أن يتطابقا بالتالى، ومن ثم تختفى النقيضة الظاهرية.

٧ - تفترض الواقعة التى تقول إن حكم الذوق يقوم إلى حد ما على المفهوم غير المحدد لأساس الظواهر الفائق للحس أن هناك علاقة بين الإستاطيقا والأخلاق؛ لأن الحكم الإستاطيقى يفترض هذا المفهوم غير المحدد بصورة غير مباشرة، ويقدم التأمل فى القانون الأخلاقى مضمونًا محددًا لفكرة ما هو فائق للحس. ومن ثم ليس هناك ما يدعو للدهشة أن نجد كانط يقول إن "الجميل هو رمز لما هو خير أخلاقيًا"[٢]، وأن "الذوق هو، فى جوهر الأمر، قوة الحكم على التوضيح المحسوس

(1) J., 234; Bd., p. 231.

(2) J., 258; Bd., p. 250.

للأفكار (عن طريق مماثلة معينة متضمنة فى تأملنا فى كل من الأفكار الأخلاقية والتوضيح المحسوس لها)[1].

ولكن ماذا يعنى كانط بالرمز؟ إن مثاله الخاص قد يكون توضيحًا لهذا المعنى، يمكن تمثل الدولة الملكية عن طريق جسم حسى إذا كانت تحكمها قوانين تنبع من الشعب[2]، ويمكن تمثلها عن طريق آلة (مثل طاحونة يدوية) إذا كان يحكمها الفرد، أعنى الإرادة المطلقة لحاكم مطلق. بيد أن التمثيل فى كلتا الحالتين ليس إلا تمثيلاً رمزيًا. إن النوع الأول من الدولة ليس واقعة فعلية مثل الجسم، ولا يحمل النوع الثانى من الدولة أى تشابه حرفى بالطاحونة اليدوية. وفى الوقت ذاته هناك مماثلة بين القواعد التى نتأمل بناء عليها نوع الدولة وعلّيتها من جهة، والرمز التمثيلى وعلّيته من جهة أخرى. وبذلك يقيم كانط فكرته عن الرمزية على المماثلة. وينشأ السؤال: ما أوجه المماثلة بين الحكم الإستاطيقى والحكم الأخلاقى، أو بين الجميل والخير أخلاقيًا، التى تبرر نظرتنا إلى الحكم الإستاطيقى على أنه رمز للخير أخلاقيا؟

ثمة مماثلة بين الجميل والخير أخلاقيًا تكمن فى أن كليهما يولد متعة ولذة بصورة مباشرة؛ أعنى أن هناك تشابهًا بينهما يكمن فى أنهما يولدان متعة، بيد أن هناك اختلافًا بينهما فى الوقت نفسه؛ لأن الجميل يولد متعة فى العيان التأملى، أما الخير أخلاقيًا فيولد متعة فى المفهوم. كما أن الجميل يولد متعة بغض النظر عن أى مصلحة، وعلى الرغم من أن الخير أخلاقيًا يرتبط بالمصلحة بالفعل، فإنه لا يسبق الحكم الأخلاقى، وإنما يتبعه. ومن ثم فإن هناك مماثلة أيضًا، وليس تشابهًا دقيقًا. وفضلاً عن ذلك فإن الخيال فى الحكم الإستاطيقى ينسجم مع الفهم، ويشبه هذا الانسجام الانسجام الأخلاقى للإرادة مع نفسها وفقًا لقانون العقل العملى الكلى.

---

(1) J., 263; Bd., p. 255.

(٢) عبارة كانط هى "التشريع الداخلى" (J., 256; Bd., p. 249) ومن المحتمل أنه كان يضع فى اعتباره فكرة القانون عند روسو من حيث إنها التعبير عن الإرادة العامة (المؤلف).

وأخيرًا، هناك مماثلة بين ادعاء الكلية من جانب المبدأ الذاتى فى حكم الذوق وادعاء الكلية من جانب مبدأ الأخلاق الموضوعى.

وقد تفترض طريقة كانط فى الحديث أحيانًا جعل الخبرة الإستاطيقية أخلاقية. وبذلك فإنه يخبرنا بأن "المدخل الصحيح لأساس الذوق هو تطوير الأفكار الأخلاقية وتهذيب الشعور الأخلاقى؛ لأنه فقط عندما تتفق الحساسية مع هذا، فإن الذوق الحقيقى يمكن أن يأخذ صورة ثابتة محددة"(١). بيد أن كانط لا يريد أن يرد الحكم الإستاطيقى إلى الحكم الأخلاقى. فهو يصر، كما رأينا، على الخصائص التى تميز الحكم الإستاطيقى. إن المسألة التى يريد أن يبينها هى أن الخبرة الإستاطيقية تكوّن رابطة بين العالم المحسوس كما نتمثله فى المعرفة العلمية، والعالم الذى يفوق ما هو محسوس كما نعيه فى التجربة الأخلاقية. ولأنه كان يضع فى اعتباره هذه المسألة بصفة خاصة، فإنه يلفت الانتباه إلى المماثلة بين الجميل والخير أخلاقيًا.

٨ – لقد رأينا أن حكم الذوق يهتم بصورة الغائية فى موضوع ما، من حيث إننا ندرك هذه الغائية بدون أى تمثل لغاية ما. وبذلك يكون حكمًا غائيًا بمعنى ما. وهو حكم صورى وذاتى بمصطلحات كانط. فهو صورى بمعنى أنه يهتم بتفسير وجود أى شىء. وهو بذاته لا يهتم، فى واقع الأمر، بأى أشياء موجودة. فهو يهتم أساسًا بتمثلات. وهو ذاتى بمعنى أنه يشير إلى شعور الشخص الذى يصنع الحكم؛ أعنى أنه يؤكد ارتباطًا ضروريًا بين تمثل موضوع من حيث إنه غائى والمتعة أو اللذة التى تلازم هذا التمثل.

كما أن هناك حكمًا موضوعيًا صوريًا إلى جانب الحكم الغائى الذاتى الصورى. ويوجد هذا الحكم فى الرياضيات كما يرى كانط. ومن الأمثلة التى يقدمها: يتضمن الأساس لحل عدد من المشكلات الهندسية فى الشكل البسيط مثل

---

(1) J., 264; Bd., p. 255.

الدائرة. فإذا أراد المرء أن يرسم مثلثًا مثلاً، أُعطيت قاعدته والزاوية المقابلة، فإن الدائرة تكون "المكان الهندسى لكل المثلثات التى تطابق هذا الشرط"(١). والحكم الخاص بإمكان مناسبة الدائرة لهذا الغرض هو حكم غائى؛ لأنه يقرر "غائية". وهو حكم غائى صورى؛ لأنه لا يهتم بالأشياء الموجودة وبالعلاقة العلّية. ولا شيء يُقال عن الوجود فى الرياضيات البحتة، وإنما يقال فقط عن إمكان الأشياء(٢). بيد أنه حكم موضوعى، وليس ذاتيًا؛ لأنه ليست هناك إشارة إلى مشاعر الشخص أو رغباته التى تصنع الحكم.

كما أن هناك أحكامًا غائية مادية إلى جانب الأحكام الغائية الصورية، وهذه الأحكام الغائية المادية تشير إلى أشياء موجودة. وهذه الأحكام إما أن تكون ذاتية أو موضوعية. فهى ذاتية إذا قررت غايات أو أغراضًا بشرية، وهى موضوعية إذا اهتمت بغايات أو أغراض فى الطبيعة. ويعالج الجزء الثانى من كتاب "نقد مَلَكة الحكم" الفئة الرابعة؛ وهى الأحكام الغائية المادية. وعندما يتحدث كانط ببساطة عن "الحكم الغائى"، فإنه يضع فى اعتباره هذا النوع من الأحكام.

بيد أن هناك تمييزًا آخر لا بد أن نقوم به. فعندما نؤكد أن هناك غائية أو قصدية فى الطبيعة، فإننا قد نشير إما إلى غائية نسبية (ويسميها كانط غائية خارجية أيضًا) أو غائية داخلية. فإذا قلنا، مثلاً، إن حيوان الرّنة يوجد فى الشمال حتى يكون لدى الإسكيمو لحم يأكلونه، فإننا نؤكد حالة من الغائية أو الغرضية الخارجية. إننا نقول إن الغائية الطبيعية للرّنة هى خدمة شيء خارجى. ومع ذلك فإذا قلنا إن للرّنة غاية طبيعية فى ذاتها، فإننا نقصد بذلك أنها كل عضوى تعتمد فيه الأجزاء على بعضها بصورة متبادلة، وتوجد من أجل الكل الذى تكون أجزاء منه، فإننا نؤكد حالة من الغائية الداخلية. أعنى أن الغائية الطبيعية للرّنة تكمن بداخلها، إذا نظرنا إليها على أنها كل عضوى، ولا تكمن فى علاقة بشيء خارجى آخر غيرها.

---

(1) J., 272; Bd., pp. 262-3.
(2) J., 270; Bd., p. 268, note.

والآن دعنا ننظر إلى الحكم الأول، أعني أن الرِّنة توجد من أجل الموجودات الإنسانية. إن هذا الزعم الذى يعتمد عليه هذا هو تفسير لوجود الرِّنة. ومع ذلك فإنه يختلف عن التفسير العلّى؛ لأن التفسير العلّى (أعنى التفسير وفقًا لمقولة العلّية التى لها رسم تخطيطى) يخبرنا بكيف خرجت الرِّنة إلى حيِّز الوجود فقط. إنه لا يخبرنا لماذا توجد. إن الحكم الغائى النسبى يزعم أنه يقدّم إجابة عن السؤال لماذا. بيد أن الإجابة لا تكون سوى إجابة افتراضية فقط على الأقل؛ أعنى أنها تفترض أنه لا بد أن تكون هناك موجودات إنسانية فى الشمال. بيد أنه ليس هناك قدر من دراسة الطبيعة يبيّن لنا أنه لا بد أن تكون هناك موجودات إنسانية فى الشمال الأقصى؛ إنه مفهوم من الناحية السيكولوجية أننا نميل، بالفعل، إلى الاعتقاد بأن الرِّنة توجد من أجل الإسكيمو، وأن العشب يوجد من أجل الماعز والبقر، بيد أننا قد نقول أيضًا إن الموجودات الإنسانية لديها القدرة على أن توجد فى الشمال الأقصى؛ لأنه قد تصادف أن تكون هناك رِّنة، وأن الماعز والبقر لديها القدرة على أن تعيش فى أماكن معينة، وليس فى أماكن أخرى؛ لأنه قد تصادف أن يكون هناك غذاء مناسب فى المكان الأول، وليس فى المكان الثانى. وبمعنى آخر بغض النظر عن أى اعتراضات أخرى ممكنة على تأكيد غائية خارجية فى الطبيعة، فإن حكمنا لا يمكن أن يكون مطلقًا. فليس لدينا الحق لأن نقول بصورة مطلقة إن الرِّنة توجد من أجل الناس، وأن العشب يوجد من أجل الماعز والبقر. إن الأحكام قد تكون صادقة، غير أننا لا نستطيع أن نعرف أنها صادقة؛ لأننا لا نستطيع أن نعرف أى علاقات ضرورية تبرهن على صدقها.

ومع ذلك فإن الأحكام الخاصة بالغائية الداخلية هى أحكام غائية مطلقة. أعنى أنها تؤكد نتاجًا ما للطبيعة هو فى ذاته غاية أو غرض للطبيعة. وفى حالة الغائية النسبية نقول، بصورة مكافئة، إن شيئًا يوجد من أجل شىء آخر إذا كان هذا الشىء الآخر يجسد غاية من غايات الطبيعة. أما فى حالة الغائية الداخلية، فإننا نقول إن شيئًا يجسد غاية من غايات الطبيعة لأن الشىء هو ما هو عليه، لا بسبب علاقته بشىء آخر. ومن ثم يثار التساؤل: ما الشروط الضرورية لصنع هذا الحكم؟

"إننى أقول بصورة مبدئية إن شيئًا يوجد كغاية من غايات الطبيعـــة عنـــدما يكون علّة ومعلولاً لذاته"(١). ويقدم كانط مثال الشجرة لتوضيح ما يقصده. فالشجرة لا تنتج عددًا آخر من نفس النوع فحسب، وإنما تنتج نفسها من حيث إنهـــا فـــرد؛ لأنه فى العملية التى نسميها بالنمو تستقبل المادة وتنظمها على نحو ما حتـــى إننـــا نستطيع أن ننظر إلى العملية كلها على أنها عملية إنتاج ذاتى. وفضلاً عـــن ذلـــك هناك علاقة من الاعتماد المتبادل بين جزء ما والكل؛ فـــالأوراق، مـــثلاً، تنتجهـــا الشجرة، لكن فى الوقت نفسه تحـــافظ الأوراق علـــى الـــشجرة؛ بمعنـــى أن زوال الأوراق قد يؤدى إلى موت الشجرة.

وعندما يحاول كانط أن يعرّف بصورة أكثر دقة شيئًا منظورًا إليه على أنـــه غاية من غايات الطبيعة، فإنه يرى أن الأجزاء لا بد أن ترتبط بعضها ببعض حتى إنها تنتج كلاً عن طريق عليّتها. وفى الوقت نفسه يمكن أن ننظر إلى الكل على أنه العلّة القصوى لتنظيم الأجزاء. "فى نتاج هكذا من نتاجات الطبيعة لا يوجـــد كـــل جزء عن طريق الأجزاء الأخرى فحسب، وإنما يُنظر إليه أيضا على أنه يوجد من أجل الأجزاء الأخرى والكل، أعنى أنه يُنظر إليه على أنه وسيلة"(٢). ومع ذلك فإن هذا ليس وصفًا كافيًا؛ لأنه يمكن النظر إلى كل جزء من أجزاء الساعة علـــى أنـــه يوجد من أجل الأجزاء الأخرى ومن أجل الكل. والساعة ليست نتاجًا من نتاجـــات الطبيعة. ومن ثم لا بد أن نضيف القول إنه يجب النظر إلى الأجزاء على أنها تنتج كل جزء بصورة متبادلة. إن نتاجًا من هذا النوع فقط هو الذى يمكـــن أن يُـــسمى بغاية من غايات الطبيعة؛ لأنه ليس مُنظمًا فحسب، بل إنه موجود مُنظم لذاته. إننـــا ننظر إليه على أنه يمتلك قوة مُشكِّلة، لا توجد فى إنتـــاج صـــناعى أو آلـــة مثـــل الساعة؛ فالساعة تمتلك قوة محركة , ولا تمتلك قوة مُشكلة.

---

(1) J., 286; Bd., pp. 273-4.
(2) J., 291; Bd., p. 277.

ومن ثم فإن لدينا مبدأ للحكم على الغائية الداخلية فـــى الكائنـــات المنظمـــة. "وهذا المبدأ، الذى هو فى الوقت نفسه تعريف، هو كالآتى: إن نتاجًا مُنظمًـــا مـــن نتاجات الطبيعة هو نتاج يكون فيه كل شيء غاية ووسيلة بصورة متبادلة. لا شيء عبث، بدون غاية، أو يوصف بأنه آلية عمياء للطبيعة"(١). وهذا المبدأ مستمد مـــن التجربة بمعنى أن صياغته تبعث عليها ملاحظة الكائنات العضوية. بيد أنه لا يمكن أن يقوم على أسس تجريبية فقط بسبب الكلية والضرورة اللتين تتصف بهمـــا هـــذه الغائية(٢). إنه لا بد أن يقوم على مبدأ قَبْلى؛ أعنى على فكرة غاية الطبيعة، التـــى هى فكرة منظمة (وليست فكرة مُكوّنة). ويمكن أن نصف المبـــدأ الـــذى اقتبـــسناه سابقًا، كما يخبرنا كانط، بأنه قاعدة لاستخدام هذه الفكرة المنظمة فى الحكـــم علـــى الغائية المنظمة للموجودات المنظمة.

ومع ذلك فإن التساؤل يثار عما إذا كنا مقتنعين بالقسمة الثنائية فى الطبيعة. يمكن القول بأنه لا يمكن أن نتحقق مـــن الغائيـــة أو القـــصدية الداخليـــة إلا فـــى الموجودات المنظمة لذاتها؛ لأنه، مهما كان الحديث عن الأمر بصورة مطلقة، لـــن يكون فى مقدورنا على الأقل أن نقدم تفسيرًا يكفى لهذه الموجودات عـــن طريـــق العلّية الآلية فقط، أعنى بمقولة العلّية التى لها رسم تخطيطى. بيد أن الأمـــر لـــيس كذلك بالنسبة للموجودات غير العضوية، حيث لا يبدو أننـــا نحتـــاج إلـــى مفهـــوم الغائية. فهل نقنع، بالتالى، بصنع انقسام فى الطبيعة ونستخدم مفهوم العلّية الغائيـــة فى حالة أنواع معينة من الموجودات، ولا نستخدمه فى الحالات الأخرى؟

لا نستطيع أن نقنع بهذه القسمة الثنائية، كما يرى كانط؛ لأن فكـــرة غائيـــة الطبيعة، أو غرضها، هى فكرة مُنظمة لتفسير الحكم على الطبيعة. ومن ثـــم فإننـــا ننقاد إلى أن ننظر إلى الطبيعة على أنها نسق من الغايات، وهى نظرة تـــؤدى بنـــا بدورها إلى أن نرجع الطبيعة، من حيث إنها معطاة تجريبيًا فى الإدراك الحـــسى،

---

(1) J., 295-6; Bd., pp. 280-1.
(2) J., 296; Bd., p. 281.

إلى أساس يفوق ما هو محسوس. إن فكرة الغاية الطبيعية تأخذنا وراء مجال التجربة الحسية بالفعل؛ لأن الفكرة ليست معطاة فى الإدراك الحسى الخالص؛ إذ إنها مبدأ منظم للحكم على ما ندركه. ونميل بصورة طبيعية إلى توحيد الطبيعة كلها على ضوء هذه الفكرة. "إذا اكتشفنا فى الطبيعة قوة إنتاج منتجات لا نستطيع أن نفكر فيها إلا بناء على مفهوم العلل الغائية، فإننا نذهب بعيدًا، ويكون لدينا الحق فى أن نحكم على أن هذه الأشياء تنتمى أيضًا إلى نسق من غايات لا تلزمنا بأن نبحث عن أى مبدأ لإمكانها وراء آلية العلل التى تعمل بعماء؛ لأن الفكرة الأولى، بالنسبة لأساسها، تنقلنا وراء عالم الحس؛ لأنه يجب النظر إلى وحدة المبدأ الذى يفوق ما هو محسوس على أنها صحيحة بهذه الطريقة ليس بالنسبة لأنواع معينة من الموجودات الطبيعية فحسب، وإنما بالنسبة للطبيعة كلها من حيث إنها نسق"(١).

ومن المهم أن نفهم بالطبع أن مبدأ الغائية فى الطبيعة هو عند كانط فكرة منظمة للحكم التأملى، وأن القواعد التى تسببها هى مبدأ يساعد على الكشف. ويجب علينا ألا نخلط بين العلم الطبيعى واللاهوت. وبذلك يجب علينا ألا ندخل مفهوم الله فى العلم الطبيعى لنفسر الغائية. "ومن ثم لكى تحافظ الفيزياء على نفسها بدقة داخل حدودها، لا بد أن تتخلص من السؤال عما إذا كانت الغايات فى الطبيعة مقصودة أو غير مقصودة؛ لأن هذا يعنى أنها تقحم نفسها فى مجال غريب (وأعنى به مجال الميتافيزيقا). ويكفى أن هناك موضوعات يمكن تفسيرها من جهة صورتها الداخلية، بل وحتى لا يمكن معرفتها بدقة إلا عن طريق قوانين طبيعية لا نستطيع التفكير فيها إلا بأن نأخذ فكرة الغايات على أنها مبدأ"(٢). إن فكرة غاية الطبيعة، بقدر ما يهتم بها العلم الطبيعى، مبدأ مفيد، ولا يمكن الاستغناء عنها بالفعل، وتساعد على الكشف. لكن على الرغم من أن الغائية تؤدى إلى اللاهوت بصورة طبيعية؛ بمعنى أن وجهة النظر الغائية عن الطبيعة تؤدى بصورة طبيعية إلى

(1) J., 304; Bd., p. 287.
(2) J., 307-8; Bd., pp. 289-90.

افتراض أن الطبيعة هى عمل موجود عاقل يفعل من أجل غاية، فإن هذا لا يعنى أنه يمكن النظر إلى وجود الله على أنه نتيجة يمكن البرهنة عليها بناء على العلم الطبيعي؛ لأن الفكرة المنظمة عن الحكم التأملى والقواعد التى تحكم استعمالها هى مبادئ ذاتية. ومن جانب العقل فإن الحكم الغائى يساعدنا على أن نسد الفجوة بين مجال الظواهر ومجال النومين، بيد أنه لا يستطيع أن يكوّن الأساس لميتافيزيقا دوجماطيقية.

٩ - يركز كانط على ما يسميه الغائية أو الغرضية الداخلية، كما رأينا؛ أعنى أنه يركز على الغائية التى تتجلى داخل موجود عضوى عن طريق علاقات الأجزاء بعضها ببعض وبالكل. إن تفسيرًا آليًا خالصًا لا يكفى فى حالة هذه الموجودات.

بيد أن الموقف ليس، بالطبع، بسيطًا مثلما يفترض هذا التقرير عن وضع كانط. فمن جهة، المقولات مُكوِّنة بالنسبة للتجربة. وعلى الرغم من أن هذا لا يخبرنا بأى شيء عن الواقع النومينالى أو الفائق للحس، فإنه يبدو أنه يخبرنا بأن كل الظواهر لا بد أن تكون ممكنة التفسير عن طريق علّية آلية، أو على الأقل لا بد أن ننظر إليها على أنها ممكنة التفسير بهذه الطريقة. ومن جهة أخرى يؤدى بنا تأمل الموجودات العضوية إلى استخدام فكرة الغائية فى تفسيرها. وعلى حد تعبير كانط: يفترض الفهم قاعدة ما للحكم على الأشياء المادية، بينما يفترض العقل قاعدة أخرى. ويبدو أن هاتين القاعدتين للحكم متعارضتان. وبذلك تنشأ نقيضة، أو على الأقل نقيضة ظاهرية، يناقشها كانط تحت العنوان العام "جدل الحكم الغائى ».

صاغ كانط النقيضة فى البداية على النحو التالى: "القاعدة الأولى للحكم هى هذه القضية: يمكن الحكم على كل إنتاج الأشياء المادية وصورها على أنها ليست ممكنة إلا بناء على قوانين آلية خالصة. والقاعدة الثانية هى عكس القضية، وهى: لا يمكن الحكم على بعض نتاجات الطبيعة المادية على أنها ممكنة بناء على قوانين

آلية خالصة. "فلكى نحكم عليها فإننا نحتاج إلى قانون للعلّية مختلف تمامًا، وهو قانون العلل الغائية"(١).

ويرى كانط أنه إذا حولنا هاتين القاعدتين إلى مبدأ مُكوِّن لإمكان الموضوعات، فإننا نواجه تناقضًا فى واقع الأمر؛ لأنه سيكون لدينا هاتان القضيتان. "القضية: كل نتاج للأشياء المادية يكون ممكنًا وفقًا لقوانين آلية خالصة. عكس القضية: بعض نتاجات الأشياء المادية لا تكون ممكنة وفقًا لقوانين آلية خالصة"(٢). وهاتان القضيتان متعارضتان بصورة واضحة. بيد أن الحكم لا يقدّم لنا مبادئ مُكوِّنة لإمكان الموضوعات. ولا يمكن تقديم برهان قَبْلى على أى من هاتين القضيتين. ومن ثم لا بد أن نرجع إلى النقيضة كما هى مصاغة فى البداية، حيث تكون لدينا قاعدتان للحكم على الأشياء المادية بناء على قوانين الطبيعة التجريبية. وإنه اقتناع كانط بأن القاعدتين لا تناقض إحداهما الأخرى.

والسبب فى أنهما لا تتعارضان هو أنه إذا قلت إنه يجب على أن أحكم على أن إنتاج الأشياء المادية ممكن بناء على قوانين آلية خالصة (أعنى بدون إدخال فكرة الغرض أو الغائية)، فإننى لا أقول إن إنتاج الأشياء المادية لا يكون ممكنًا إلا بهذه الطريقة فقط. وبمعنى آخر، إننى أقرر المبدأ الذى يقول إنه يجب على أن أدفع فى البحث العلمى للطبيعة بالتفسير الآلى إلى أبعد حد ممكن. ولا يمنعنى هذا من أن أحكم على أننى لا أستطيع أن أقدم تفسيرًا كافيًا عن طريق العلّية الآلية بالنسبة لأشياء مادية، وأنه يجب على أن أدخل فكرة العلّية الغائية. ولذلك فإننى لا أستطيع أن أقرر بصورة دوجماطيقية أن الكائنات العضوية لا يمكن أن تكون نتاجًا للقوانين العلّية الآلية. وأقول بدلاً من ذلك إننى لا أستطيع أن أعرف كيف يمكن أن ينطبق المبدأ العام لتفسير إنتاج الأشياء المادية عن طريق علّية آلية

(1) J., 314; Bd., p. 294.
(2) J., 314-15; Bd., pp. 244-5.

فى هذه الحالة، وإننى أجد نفسى مندفعًا لأن أنظر إلى هذه الكائنات على أنها غايات، على أنها تجسد غايات الطبيعة، حتى إذا لم تكن فكرة غاية الطبيعة واضحة لى تمامًا.

يلاحظ كانط أنه قد ظهرت طرق مختلفة فى تاريخ الفلسفة لتفسير الغائية فى الطبيعة. ويدرج هذه الطرق تحت عنوانين عامين هما: المثالية والواقعية. ترى المثالية أن هذه الغائية غير مدبرة وغير مخططة، بينما ترى الواقعية أنها مخططة ومدبرة. ويدرج كانط تحت عنوان المثالية كلاً من مذهب الذريين اليونان، الذى وفقًا له يرجع كل شىء إلى عمل قوانين الحركة، ومذهب إسبينوزا، الذى وفقًا له تنشأ الغائية بصورة حتمية، إذا جاز هذا التعبير، من طابع الجوهر اللا محدود، ويدرج تحت الواقعية كلاً من النزعة الحيوية (أعنى نظرية نفس العالم مثلاً) ومذهب المؤلهة.

وقد اختيرت الأسماء بصورة غريبة. وأعنى أنه من الغريب والمدهش أن نسمى فلسفتى "ديمقريطس" و"أبيقور" بالمثالية. بيد أن المسألة الرئيسية التى يجب ملاحظتها هى أن مذهب المؤلهة هو إلى حد بعيد المذهب الأكثر قبولاً لتفسير الغائية. لقد حاول "أبيقور" أن يفسر الغائية فى الطبيعة عن طريق الصدفة العمياء، بيد أنه بهذه الطريقة "لم يتم تفسير أى شىء، ولا حتى الوهم فى حكمنا الغائى"(١). ويؤدى مذهب إسبينوز إلى نتيجة هى أن الكل غائى؛ لأن الكل ينتج من الجوهر بالضرورة، وهذا هو المقصود بالغائية. غير أن القول بأن شيئًا ما غائى؛ لأنه ببساطة شىء إنما يساوى القول بأنه لا شىء غائى. ويرى كانط أنه ليس من اليسير، بالفعل، دحض مذهب إسبينوزا عن الموجود الأصلى، بيد أن سببه هو أنه ليس مفهومًا فى المقام الأول. أما بالنسبة للمذهب الحيوى، "فإنه لا يمكن تصور إمكان المادة الحية؛ لأن تصوره يتضمن تناقضًا؛ لأن عدم الحياة، أى القصور

---

(1) J., 325; Bd., p. 302.

الذاتى، يكوّن الطابع الجوهرى للمادة"[1]. وبالتالى لا يتبقى لنا سوى مذهب المؤلهة الذى يفوق كل أسس التفسير الآخر الذى تشير فيه الغائية فى الطبيعة إلى موجـود أصلى يفعل بذكاء.

لكن على الرغم من أن مذهب المؤلهة يفوق كل تفسيرات الغائية فى الطبيعة الأخرى، فإنه ليس فى مقدورنا أن نبرهن عليه. فما الذى تبـرهن عليـه الغائيـة الأكثر كمالاً فى النهاية؟ هل تبرهن على أن هـناك موجودًا عـاقلاً؟ كلا؛ إذ إنها لا تبرهن على شىء سوى أنه وفقًا لتكوين قوانا المعرفية، وبربط التجربة بمبـادئ العقل الأسمى، فإننا لا نستطيع أن نكوّن لأنفسنا مفهومًا عن إمكان عالم هكذا على الإطلاق إلا عن طريق التفكير فى علّة أسمى له تعمل بتدبير وتخطيط. ومـن ثـم فإننا لا نستطيع أن نؤكد، من الناحية الموضوعية، القضية التـى تقـول إن هنـاك موجودًا أصليًا عاقلاً، وإنما فقط من الناحية الذاتية من أجل استخدام مَلَكة الحكم فى تأملها فى الغايات داخل الطبيعة، التى لا يمكن التفكير فيها وفقًا لأى مبدأ آخر غير مبدأ العلّية المخططة والمدبرة (أى المقصودة) لعلّة أسمى[2].

وبالتالى فإن فكرة الغاية فى الطبيعة هى، مرة أخرى، مبدأ منظم، تؤدى إلى قواعد للحكم تساعد على الكشف. وهذه القواعد مفيدة ونافعة، حتى بصورة لا فكاك منها، فى الحكم على الكائنات العضوية. ونندفع بصورة طبيعية، أولاً، إلى مفهـوم الطبيعة كلها من حيث إنها نسق من غايات، وثانيًا، إلى مفهوم علّة عاقلة للطبيعة. بيد أننا نعالج هنا مضامين فكرة ذاتية مُنظِمة، ولا نعالج برهانًا موضوعيًا. وفـى الوقت نفسه لا يمكن بيان أن العلّية الغائية مستحيلة فى الطبيعة. فنحن لا نـستطيع، بالفعل، أن نفهم بطريقة إيجابية كيف يمكن أن تتفق العلّية الآلية والعلّيـة الغائيـة؛ أعنى كيف يمكن أن تخضع الأشياء، إن جاز هذا التعبير، لنوعين من القانون العلّى فى نفس الوقت. بيد أن الإمكان يظل وهو أنها تتفق فى "الأساس الفـائق للحـس"

---

(1) J., 227; Bd., pp. 304-5.
(2) J., 335-6; Bd., p. 311.

للطبيعة، الذى ليس فى استطاعتنا أن نصل إليه. ويقدّم لنا مذهب المؤلهة أفضل صورة للتفكير فى الكون، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرهن على الصدق الموضوعى له من الناحية النظرية.

١٠ - قبيل نهاية كتاب "نقد مَلَكة الحكم" يناقش كانط مرة أخرى أوجه القصور الموجودة فى اللاهوت الذى يقوم على فكرة الغائية فى الطبيعة (وأعنى اللاهوت - الطبيعى كما يسميه). وكما رأينا عندما ننظر إلى نقده للميتافيزيقا النظرية، فإن الدليل على وجود الله الذى يقوم على برهان تجريبى وهو أن التخطيط والتدبير فى الطبيعة لا يمكن أن يؤدى بنا، فى واقع الأمر، إلا إلى مفهوم مُدبر ومخطط، أو مهندس للطبيعة. إنه لا يمكن أن يؤدى بنا إلى مفهوم علّة أسمى لوجود الكون، ولا يحدد أى صفة للمخطط والمدبر الذى يجاوز البشر سوى العقل أو الذكاء. وهو لا يستطيع أن يحدد الصفات الأخلاقية لهذا الموجود بوجه خاص. والآن يضيف كانط القول إن الدليل الطبيعى - اللاهوتى يستطيع أن يؤدى بنا، فى حقيقة الأمر، إلى "فهم فنى لغايات مبعثرة"[(١)]. أعنى أن التأمل فى أنواع معينة من الكائنات المادية (أعنى الكائنات العضوية) يؤدى بنا إلى عقل أو ذكاء يجاوز البشر ويتجلى فى هذه الكائنات. بيد أنه لا يؤدى بنا إلى مفهوم حكمة إلهية[(٢)]، خَلَقَتْ الكون كله لغاية نهائية أسمى. إن الدليل الطبيعى - اللاهوتى يقوم على وقائع تجريبية، والكون كله ليس واقعة تجريبية. إننا لا نستطيع أن نرجع الغايات "المبعثرة" التى نجدها فى الطبيعة إلى وحدة غاية نهائية واحدة.

ومع ذلك، إذا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر مختلفة، وهى وجهة نظر الوعى الأخلاقى، فإن الموقف سيختلف. إن القانون الأخلاقى يتطلب، كما رأينا فى

---

(1) J., 408; Bd., p. 363.
(2) J., 408; Bd., p. 363.

الفصل الرابع عشر، أنه يجب علينا ألا نسلّم بوجود عقل أو ذكاء يجاوز البشر، وإنما بوجود الله، العلّة الأسمى، واللا متناهية لكل الأشياء المتناهية. ولا بد أن نتصور الله بأنه خلق الكون ويدعمه من أجل غاية نهائية. فما عساها أن تكون هذه الغاية؟ لا بد أن تكون الإنسان كما يرى كانط. "فبدون الإنسان ستكون الخليقة كلها صحراء جرداء، بلا فائدة، وبدون غاية نهائية"(١). بيد "أننا لا نعرف الإنسان من حيث إنه غاية الخليقة إلا من حيث إنه موجود أخلاقي"(٢). لا بد أن ننظر إلى غاية الخليقة على أنها غاية أخلاقية؛ على أنها التطوير الكامل للإنسان من حيث إنه موجود أخلاقي في مملكة الغايات المتحققة، وعلى أنها تتضمن، بالتالي، السعادة الإنسانية في الانسجام النهائي للنظام الفيزيائي والنظام الأخلاقي.

ومن ثم فإننا قد نميل إلى القول إن "اللاهوت الأخلاقي" يكمل ويدعم، من وجهة نظر كانط، نقص اللاهوت الطبيعي. وهو يتحدث أحيانًا بهذه الطريقة. كما أنه يصر على أن اللاهوت الأخلاقي مستقل عن اللاهوت الطبيعي تمامًا؛ بمعنى أنه لا يفترضه. إن اللاهوت الطبيعي هو "لاهوت طبيعي أسيء فهمه، فهو لا يقوم إلا من حيث إنه إعداد (أو مقدمة) للاهوت"(٣). إنه لا يُسمى لاهوتًا إلا عندما يستنجد بمبادئ اللاهوت الأخلاقي. إنه لا يستحق في ذاته اسم اللاهوت؛ لأنه يمكن أن يؤدى أيضًا، وعلى أحسن تقدير، إلى "دراسة الشياطين"؛ التصور اللا محدود لقوة أو قوى تجاوز البشر. وبمعنى آخر بينما يُبقى كانط على تقديره واحترامه للدليل الطبيعي - اللاهوتي على وجود الله، فإنه يعطى أهمية كبرى للدليل الأخلاقي.

ومع ذلك فإن الدليل الأخلاقي "لا يقدّم أى برهان يقيني من الناحية الموضوعية على وجود الله؛ إذ إنه لا يبرهن للشاك على أن هناك إلهًا موجودًا، ولكنه إذا أراد أن يفكر بطريقة تتسق مع الأخلاق، فإنه ينبغي عليه أن يسلّم

(1) J., 410; Bd., p. 370.
(2) J., 413; Bd., p. 372.
(3) J., 410; Bd., p. 369.

بافتراض هذه القضية وفق قواعد عقله العملى"[١]. إننا لا نستطيع أن نبرهن على الله أو صفاته. إنها مسألة إيمان أخلاقى، لا مسألة معرفة نظرية.

هذا الإيمان حر؛ إذ لا يمكن إجبار العقل على أن يرضى أو يقتنع بأى دليل نظرى. بيد أنه تجدر ملاحظة أن كانط لا يقصد أن يقول إن هذا الإيمان الأخلاقى غير عقلى. فعلى العكس "الإيمان (من حيث إنه عادة، لا من حيث إنه فعل) هو طريقة أخلاقية لتفكير العقل فيما يخص الإيمان بذلك الذى لا يمكن بلوغه عن طريق المعرفة النظرية"[٢]. ولكى تكون لدينا معرفة نظرية بالله لا بد أن نستخدم مقولات الفهم. لكن على الرغم من أن هذه المقولات يمكن استخدامها فى التفكير فى الله بصورة رمزية، فإن استخدامها لا يمكن أن يقدم لنا معرفة به؛ لأنها لا تقدم معرفة بالموضوعات إلا عن طريق وظيفتها من حيث إنها مبادئ مُكوِّنَة للتجربة. والله ليس موضوعًا ممكنًا للتجربة عند كانط. وفى الوقت نفسه يقوم الإيمان بالله على العقل فى استخدامه العملى أو الأخلاقى. ومن ثم لا يمكن أن يوصف بأنه غير عقلى.

وقد يبدو أن عودة كانط إلى موضوع اللاهوت الفلسفى فى نهاية كتابه "نقد مَلَكة الحكم" هى حالة من التكرار لا داعى له. لكن على الرغم من أنه يحتوى على تكرار بالطبع، فإنه ليس زائدًا عن الحاجة بالفعل؛ لأنه إعادة تأكيد لوجهة نظره التى تقول إنه بينما تمكننا الأحكام الإستاطيقية والغائية من أن نتصور الطبيعة بأنها مجال ممكن لعلّية غائية، فإن العقل العملى وحده هو الذى يقدّم لنا صورة محددة، إن جاز هذا التعبير، للواقع النومينالى الذى تدل عليه، بغموض، التجربة الإستاطيقية وتجربة الغائية "الموضوعية" فى نتاجات معينة للطبيعة.

---

(1) J., 424, note; Bd., p. 381, note.
(3) J., 462; Bd., p. 404.

الفصل السادس عشر

كانط (٧): ملاحظات على الأعمال المنشورة بعد وفاته

الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء – الفلسفة الترنسندنتالية وبناء التجربة – موضوعية فكرة الله – الإنسان بوصفه شخصًا ومن حيث إنه كون صغير.

١ – ظهر كتاب "نقد ملَكة الحكم" في عام ١٧٩٠. ومنذ عام ١٧٩٦ حتى عام ١٨٠٣، العام الذي سبق وفاته، اهتم كانط بإعداد مادة لعمل يعالج الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء. وهذا أمر ضروري من وجهة نظره، وذلك لملأ الفجوة في فلسفته. وقد نشر "إدكس" Adickes المسوَّدات التي تركها كانط بالتفصيل تحت عنوان "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته"[١]. وقد نتوقع أنه فيما يتصل بتجميع ملاحظات تضم مادة لعمل منظم، سيكون هناك قدر كبير من التكرار. وفضلاً عن ذلك بينما اُستثمرت بعض المسائل بصورة نسبية، فإن مسائل أخرى ظلت غير مستثمرة. كما أنه ليس من اليسير على الإطلاق أن نبيّن باستمرار معنى أقوال كانط أو نجعل وجهات نظر متباينة ظاهريًا منسجمة. وبمعنى آخر، من النادر ألا يعجز الشارح أن يقرر بأي يقين كيف طوَّر كانط تفكيره إذا كانت لديه الفرصة أن يفعل ذلك، ما الأفكار التي تغاضى عنها، وما الأفكار التي أبقى عليها، أو كيف وفّق بدقة بين

---

(١) أعمال كانط المنشورة بعد وفاته متضمّنة في المجلدين الواحد والعشرين والثاني والعشرين من طبعة برلين النقدية، وستُقدم الإشارات بناء على المجلد والصفحة (المؤلف).

وجهات نظر يصعب علينا نحن على الأقل أن نوفّق بينها. ولـم تُهمـل دراسة التسلسل الزمنى للملاحظات مع صعوبات التفسير هذه. ولـذلك فإن أى تفسير لتطور فكر كانط كما تظهر فى "الأعمال المنشورة بعـد وفاته" ترتبط بطبيعة كون الأمر افتراضيًا ويحتوى على إشكال، إلى حد كبير، بيد أن هذا لا يعنى، بالطبع، أن العمل ليس ذا أهمية، أو أنه يمكن أن يُصرف عنه النظر من حيث إنه مذكرات سريعة ومـوجزة لرجـل متقدم فى السن.

تقدم لنا ميتافيزيقا الطبيعة مفهوم المادة من حيث إنه ذلـك الـذى يخـضع للحركة فى المكان[١]، كما تقدم لنا قوانين المادة من حيث إنه يمكن تحديدها قَبْلِيًا. ومع ذلك فإن الفيزياء تهتم "بقوانين قوى المادة المتحركة من حيث إنها معطاة فـى التجربة"[٢].

وقد يبدو من الوهلة الأولى أن الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزيـاء ليس ضروريًا. بيد أن كانط ليس من أنصار هذا الرأى؛ لأن التجربة[٣] ليست شيئًا معطى ببساطة؛ إذ إننا نكوّنها. وتفترض الفيزياء، إذا نظرنا إليها على أنهـا تهـتم بقوانين قوى المادة المتحركة، شيئًا يناظر تخطيطـا للمفـاهيم القَبْليـة لميتافيزيقـا الطبيعة، تخطيطًا يكوّن الجسر بين ميتافيزيقا الطبيعة والتمثلات التجريبية. "لا بـد أن (يتضمن) الانتقال من علم إلى علم آخر مفاهيم وسيطة معينة تُعطى فى العلـم الأول وتطبق فى العلم الثانى، وتنتمى إلى مجال العلم الأول وإلـى مجـال العلـم الثانى، وإلا فإن هذا التقدم لن يكون انتقالاً منتظمًا، بل سيكون قفزة، لا يعرف فيها المرء أين سيصل، وعندما ينظر إلى الخلف، فإنـه لا يعـرف نقطـة الانطـلاق بالفعل"[٤].

---

(1) XXI, p. 526.
(2) XXII, p. 497.
(٣) توصف التجربة بأنها "الوحدة المطلقة لمعرفة موضوعات الحواس" XXII, p. 197. (المؤلف).
(4) XXI, pp. 525-6.

يبدو أن ما يبحث عنه كانط هو تخطيط للفيزياء، بمعنى استباقات البحث التجريبى للطبيعة؛ إذ إن الملاحظات التجريبية الخالصة لقوى المادة المتحركة لا يمكن أن تُسمى بالفيزياء، إذا كانت الفيزياء علمًا. إن الفيزياء من حيث إنها علم تتضمن نسقًا، ولا تتضمن تراكمًا من ملاحظات. ويحدث التنظيم وفقا لمبادئ قَبْلية تقدم لنا، خطوطًا مرشدة فى البحث التجريبى، إن جاز هذا التعبير، "لا نستطيع أن نأخذ شيئًا من العيان التجريبى سوى ما نقدمه نحن للفيزياء"[1]. وبذلك "لا بد أن تكون هناك مبادئ قَبْلية بمقتضاها ترتبط القوى المتحركة بعضها مع بعض (أعنى بمقتضى العنصر الصورى)، بينما يُنظر إلى القوى المتحركة فى ذاتها (بناء على العنصر المادى، أعنى الموضوع) تجريبيًا[2]. ويمكن استنباط بعض الحقائق المحددة قَبْليًا بالفعل، بيد أن لدينا استباقات محتملة عن البحث التجريبى للطبيعة؛ بمعنى أننا نعرف أن هذا أو ذاك لا بد أن يكون الحقيقة الواقعية، على الرغم من أن التحقق التجريبى هو وحده الذى يخبرنا ماذا تكون الحقيقة الواقعية.

ومن ثم فإن كانط يهدف إلى التوسع فى "تخطيط مَلَكة الحكم لقوى المادة المتحركة"[3]. إن لدى ميتافيزيقا الطبيعة، التى تقدم لنا مفهوم المادة من حيث إنه ذلك الذى يخضع للحركة فى المكان، ميلاً طبيعيًا إلى الفيزياء، أعنى إلى تأسيس مذهب تجريبى منظم للطبيعة. ولكن حتى يكون ذلك ممكنًا، فإننا نحتاج إلى مفهوم وسيط. ويقدم مفهوم المادة من حيث إنه يمتلك قوى محركة هذا المفهوم الوسيط. وهذا المفهوم تجريبى من جهة ما، من حيث إن الذات تدرك قوى المادة المتحركة على أساس التجربة. بيد أنه قَبْلى أيضًا من جهة أخرى؛ لأن علاقات القوى المتحركة بعضها ببعض تتضمن قوانين قَبْلية مثل: قانونى التجاذب والتنافر (أو الجذب والطرد). وبذلك فإن مفهوم المادة من حيث إنه يمتلك قوى متحركة

(1) XXII, p. 323.
(2) XXI, p. 291.
(3) Ibid.

يقوم بوصفه مفهومًا وسيطًا بين ما هو قَبْلى بصورة خالصة، وما هـو بعـدى أو تجريبى بصورة خالصة. ويقترح كانط النظر إلى قوى المادة المتحركة على نحـو مميز وهو: أن "قوى المادة المتحركة تنقسم بصورة أفضل وفقًا لترتيب المقـولات؛ أعنى وفقًا لكمها، وكيفها، وإضافتها، وجهتها"[1].

ومن ثم فإن "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" هى، من وجهـة نظـر مـا، برنامج لتحقيق الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء. بيـد أن هـذا الانتقـال يندرج تحت العنوان العام لبناء الذات للتجربة. ويشدد كانط فى مسوداته كثيرًا على هذه الفكرة بالفعل، حتى إنه يبدو لبعض القُراء أنه يشير إلى نسق مثالى خـالص. وأريد الآن أن أقول شيئًا عن هذا الموضوع.

٢ – تحتل أفكار العقل الخالص مكانة بارزة ومهمـة فـى "أعمـال كـانط المنشورة بعد وفاته". إن نسق الأفكار هو أساس إمكان التجربة كلهـا، كما يرى كانط. والفلسفة الترنسندنتالية هى نسق المعرفة التأليفية عـن طريق مفاهيم قَبْلية[2]. وإذا أخذنا هذه القضية بذاتها، فإننا قد نميل إلـى تفسيرها بأنها تشير ببساطة إلى نسق مقولات الفهم ومبادئه القَبْلية. غير أن ذلك لم يكن ما يضعه كانط فى اعتباره بصورة دقيقة. فكلمة "نـسق" التى تعنى "نسقًا كاملاً لإمكان التجربة الممكنة كلها"[3] هو نسق أفكـار العقل الخالص. "إن الفلسفة الترنسندنتالية هى فلسفة خالصة (لا تخـتلط بعناصر تجريبية ولا بعناصر رياضية) فى نسق أفكار العقل النظـرى التأملى والعقل العملى الأخلاقى، من حيث إن هذا يكـوِّن كـلاً غيـر

---

(1) XXI, p. 291.

(2) XXI, p. 81.

(3) XXX, p. 104.

مشروط"[١]. ويكون هذا النسق ممكنًا "عن طريق افتراض ثلاثة موضوعات، هى: الله، والعالم، وفكرة الواجب"[٢]، أو نستطيع أن نقول عن طريق افتراض الله، والعالم، "والإنسان فى العالم، من حيث إنه يخضع لمبادئ الواجب"[٣]، أو من حيث إن الإنسان فى العالم، نستطيع أن نقول إن "مجموع الموجودات هى الله والعالم"[٤]. وبذلك فإنه يمكن القول إن الفلسفة الترنسندنتالية هى "فكرتا الله والعالم"[٥]. كما إنه يمكن القول إن "وجهة نظر الفلسفة الترنسندنتالية القصوى تكمن فى الفكرتين المرتبطتين بصورة متبادلة، وهما الله والعالم"[٦]. فى فكرة الله نفكر فى شمول (كل) الواقع الذى يفوق الحس، أو الواقع النومينالى، وفى فكرة العالم نفكر فى شمول (كل) الواقع المحسوس. وتتضمن كل فكرة منهما "نهاية عظمى" ونستطيع أن نقول إن "هناك إلهًا واحدًا وعالمًا واحدًا"[٧].

وتكوّن هاتان الفكرتان معًا فكرة الكون. "إن شمول (مجموع) الأشياء؛ أعنى الكون يضم الله والعالم"[٨]. ولا يمكن أن يكون هناك شىء بدون الله والعالم. لكن على الرغم من أن هاتين الفكرتين مرتبطتان بالتبادل، فإن العلاقة بينهما ليست علاقة تساوى بسيطة؛ إذ إن العالم يخضع لله؛ أى إن ما هو محسوس يخضع لما يجاوز ما هو محسوس، والظاهرى يخضع للنومينالى. إن الله والعالم من حيث

---

(1) XXI, p. 77.
(2) XXI, p. 31.
(3) XXI, p. 32.
(4) XXI. p. 150.
(5) XXXI. p. 6.
(6) XXXI, p. 35.
(7) XXI, p. 20.
(8) XXX, p. 22.

إنهما "كيانان ليسا متساويين، فإن العالم يخضع لله بالفعل"[١]. وفضلاً عن ذلك فـإن العلاقة بينهما تأليفية وليست تحليلية؛ أعنى أن الإنسان، من حيث إنه ذات مفكـرة، هو الذى يفكر فى هاتين الفكرتين ويربطهما. "الله، والعالم، والـذات التـى تـربط الموضوعين معًا، الموجود المفكر فى العالم. الله، والعالم، وذلك الذى يربطهما فى نسق واحد، المبدأ المفكر المحايث للإنسان فى العالم"[٢]. ومرة أخرى "الله، والعالم، والأنا، الموجود المفكر فى العالم، الذى يربطهما معًا. الله والعالم همـا موضـوعا الفلسفة الترنسندنتالية، وهناك الإنسان المفكر (الموضوع، والمحمول، والرابطـة)؛ الذات التى تربطهما معًا فى قضية واحدة[٣].

ولا يقصد كانط أن فكرتى الله والعالم هما تصوران لموضوعين معطيين فى التجربة. فنحن نفكر فى الله والعالم بمعنى ما، بالطبع، علـى أنهمـا موضـوعان؛ أعنى أنهما موضوعان للتفكير، بيد أنهما ليسا معطيين بوصفهما موضـوعين. إن الأفكار هى تفكير العقل الخالص من حيث إنه يكوِّن نفسه مـن حيـث إنـه ذات مفكرة. إنها "ليست مجرد تصورات، بل هى قوانين للتفكير تفرضها الـذات علـى نفسها. إنها الاستقلال الذاتى"[٤]. وعن طريق التفكير تعطى هـذه الأفكـار نفـسها موضوعًا وتكوِّن نفسها من حيث إنها واعية. "إن الفعل الأول للعقل هو الوعى"[٥]. لكن "لا بد أن تكون لدى موضوعات لتفكيرى وأعيها، وإلا فإننى لن أعـى نفـسى (أنا أفكر لا تستلزم أنا موجود). إنه استقلال عقلى خالص؛ لأنه بدون ذلك سـأكون

(1) XXII, p. 62.

(2) XXI, p. 34.

(3) XXI, pp. 36-7.

(4) XXI, p. 33.

(5) XXI, p. 105.

بدون أفكار... مثل الحيوان، بدون أن أعرف أننى أكون"(١). الأفكار تقدم مادة بناء الذات للتجربة، إن جاز هذا التعبير. "إن هذه التمثلات ليست مجرد تصورات، بل إنها أيضًا أفكار تقدم المادة لقوانين تأليفية قَبْلية عن طريق تصورات"(٢). إن الله والعالم ليسا "جوهرين خارج أفكارى، وإنما هما تصوران نكوّن بواسطتهما لأنفسنا موضوعات عن طريق معارف تأليفية قَبْلية، وهما، من الناحية الذاتية، خالقان ذاتيان للموضوع الذى نفكر فيه"(٣).

وبذلك يمكن تمثل بناء التجربة بأنه عملية من العمليات التى يطلق عليها كانط اسم وضع ذاتى، أو صنع ذاتى، أو تكوين ذاتى، وهلم جرا. ومن فكرة العالم فصاعدًا، إن جاز هذا التعبير، هناك عملية متصلة من الرسم التخطيطى التى هى فى الوقت نفسه عملية تموضع. وهذه العملية هى عمل الوضع الذاتى للذات النومينالية. ويمكن القول إن المقولات هى أفعال عن طريقها تضع الذات نفسها وتكوّن نفسها بوصفها موضوعًا من أجل التجربة الممكنة. والزمان والمكان، كما أكدنا مرارًا وتكرارًا عيانان ذاتيان خالصان، وليسا شيئين أو موضوعين للإدراك؛ إنهما نتاجان أوليان للخيال؛ أعنى أنهما عيانان من صنع الذات. إن الذات تكوّن نفسها، أو تضع نفسها كموضوع؛ أعنى أنها تضع نفسها بوصفها أنا تجريبية وبوصفها الموضوع الذى يؤثر على الأنا التجريبية. وبذلك نستطيع أن نتحدث عن الذات من حيث إنها تؤثر على نفسها.

وبالتالى فإنه يمكن النظر إلى الانتقال من ميتافيزيقا الطبيعة إلى الفيزياء، الذى تعالجه "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" حسب اعترافه، على ضوء هذه الخطة العامة؛ لأنه لا بد من بيان أن الأنواع الممكنة من القوى المتحركة فى

---

(1)XXI, p. 82.

(2) XXI, p. 20.

(3) XXI, p. 21.

الطبيعة والأنواع الممكنة من الكيف الذى تخبره الذات فى رد فعلها لهـذه القـوى يمكن أن تُستمد، عن طريق عملية الرسم التخطيطى، من الوضع الـذاتى للـذات. وعلى الأقل لا بد من بيان ذلك إذا أقررنا أن الذات نفسها هى التى تكوّن التجربة.

لا يحاول كانط أن يخفى الواقعة التى تقول إن نظرية بناء التجربة هذه عـن طريق الوضع الذاتى للذات هى وجهة نظـر مثاليـة بمعنـى مـا. "إن الفلـسفة الترنسندنتالية مثالية؛ من حيث إن الذات تكوّن نفسها"(١). وفضلاً عن ذلك فإن هذه الفلسفة تشبه بصورة ملحوظة، على الأقل من الوهلة الأولى، فلسفة فـشته، الـذى نشر "أساس النظرية الكلية للعلم" عام ١٧٩٤. ويصبح التشابه أكثر دهـشة عنـدما نجد كانط يفسر الشىء فى ذاته بأنه طريقة تضع فيها الذات نفسها، أو تجعل نفسها موضوعها الخاص. إن الموضوع فى ذاته (النومين) هو مجرد شىء عاقل، تـضع الذات فى تمثله نفسها"(٢). "إنه التمثل المحض لنشاطه الخاص"(٣). وتخطط الـذات لوحدتها، إن جاز هذا التعبير، أو تخطط لنشاطها الخاص بالتوحيـد، فـى الفكـرة السلبية للشىء فى ذاته ويصبح مفهوم الشىء فى ذاته فعلاً للذات التى تضع نفسها. إن الشىء فى ذاته ليس "شيئًا حقيقيًا"(٤)، إنه "ليس واقعًا موجودًا، وإنما هـو مبـدأ فقط"(٥)؛ إنه مبدأ المعرفة التأليفية القَبْلية بتعدد العيان الحسى بوجه عـام وبقـانون تنسيقها الذاتى(٦). ويرجع هذا المبدأ إلى الذات فى تكوينها للتجربة. إن التمييز بـين الظاهرة والشىء فى ذاته ليس تمييزًا بين موضوعين، وإنما لا يصلح إلا بالنـسبة للذات.

وفى نفس الوقت لا تبرر صنوف التشابه بين نظرية كانط عن بناء التجربة، كما أجملها أو كما أشار إليها مؤخرًا فى "أعمال كـانط المنـشورة بعـد وفاتـه"،

---

(1) XXI, p. 85.
(2) XXII, p. 36.
(3) XXII, p. 17.
(4) XXII, p. 24.
(5) XXII, p. 34.
(6) XXII, p. 33.

ومثالية[١] فشته الترنسندنتالية الذاتية تأكيدًا دوجماطيقيًا مؤداه أن كانط قد تخلى عن نظرية الشيء فى ذاته فى سنه المتأخرة، واستمد الواقع كله من الوضع الذاتى للذات النومينالية. والجزم بهذا يتطلب تشديدًا مفرطًا على استخدام مصطلحات معينة، والتشديد على عبارات معينة على حساب عبارات أخرى. فهناك فقرات وردت فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" مثلاً يبدو أنها تؤكد ببساطة نظرية الشيء فى ذاته مرة أخرى، تلك النظرية الموجودة فى كتاب "نقد العقل الخالص". وبذلك فإنه يقال لنا إنه على الرغم من أن الشيء فى ذاته ليس معطى من حيث إنه موضوع موجود، ولا يمكن أن يُعطى هكذا بالفعل، فإنه مع ذلك يمكن تصوره والتفكير فيه (ومن حيث إنه يمكن تصوره والتفكير فيه بالضرورة)، ولا يمكن أن يُعطى، ولكن يجب التفكير فيه..."[٢]. إن فكرة الشيء فى ذاته فكرة متضايفة لفكرة الظاهرة. ويبدو أن كانط يمضى فى مناسبة أو مناسبتين إلى ما هو أبعد فى اتجاه مثالى أكثر مما يتوقع المرء. "إذا أخذنا العالم كظاهرة، فإنه يبرهن بدقة على وجود شيء ليس ظاهرة"[٣]. كما يبدو أنه يشير فى مناسبة ما إلى أن الشيء فى ذاته هو ببساطة الشيء الذى يبدو عند النظر إليه بصرف النظر عن ظهوره. وبالنسبة لاستخدام كلمة "مثالية" بالنسبة للفلسفة الترنسندنتالية، فإن ذلك لا يبدو أنه يتضمن أى وجهة نظر جديدة أو ثورية؛ لأن الفلسفة الترنسندنتالية هى، كما رأينا، نسق أفكار العقل الخالص. وعندما يشدد كانط فى "الأعمال المنشورة بعد وفاته" على طابع هذه الأفكار الاحتمالى (وليس القطعى)، فإنه لا يحيد عن نظرية كتبه النقدية.

ويبدو أن حقيقة الأمر هى أن كانط يحاول أن يبيّن فى "الأعمال المنشورة بعد وفاته" أنه يستطيع بداخل إطار الفلسفة النقدية أن يرد على اعتراضات أولئك

---

(١) ذاتى بمعنى أن المبدأ الأبعد للوجود والمعرفة هو الذات؛ و« ترنسندنتالى" بمعنى أن الذات هى الذات المحض أو الترنسندنتالية، وليست الأنا التجريبية، و« مثالية" بمعنى لا يوجد هناك عنصر لا يمكن رده فى مآل الأمر إلى الوضع الذاتى للذات أو الأنا الترنسندنتالية (المؤلف).

(2) XXXII, p. 23.

(3) XXI, p. 440.

الذين ينظرون إلى نظرية الشيء فى ذاته على أنها غير متسقة ولا داعى لها. ومما هو مثير للخلاف والجدل بالفعل أن كانط عندما حاول أن يصيغ آراءه من جديد على نحو يرد فيه على نقاده ويبيّن أن فلسفته تتضمن بداخلها كل ما هو صحيح فى تطوير فشته وآخرين اتجه بصورة ملحوظة نحو تحويل فلسفته إلى مثالية ترنسندنتالية. بيد أن التسليم بذلك ليس هو نفس الشيء مثل التسليم بأنه تخلى عن وجهة النظر العامة التى تميز كتبه النقدية. ولا أعتقد أنه فعل ذلك.

٣ - وعندما نتجه إلى فكرة الله، فإننا نستطيع أن نلاحظ فى المقام الأول أن كانط يميز بدقة بين السؤال ماذا نعنى بلفظ "الله"؛ أعنى ما مضمون فكرة الله، والسؤال ما إذا كان الله موجودًا؛ أعنى ما إذا كان هناك موجود يمتلك المحمولات المتضمنة فى فكرة الله. "الله ليس هو نفس - العالم... إن مفهوم الله هو مفهوم موجود من حيث إنه علّة أسمى للأشياء فى العالم، ومن حيث إنه شخص"[١]. يُتصور الله بأنه الموجود الأسمى، الذكاء (العقل) الأسمى، الخير الأسمى، الذى يحوز على حقوق ويكون شخصًا. كما أن "الموجود الذى تكون بالنسبة له كل الواجبات الإنسانية هى، فى نفس الوقت، أوامره، هو الله"[٢]. إن الإنسان يتصور الله ويفكر فيه بناء على الصفات التى تجعله (أى الإنسان) موجودًا فى المجال النومينالى، بيد أن هذه الصفات الموجودة فى فكرة الله ترتفع إلى الحد الأقصى أو إلى الدرجة المطلقة، إذا جاز هذا التعبير. إن الإنسان حر مثلاً، بيد أن وجوده يتضمن الاستقبال، وحريته ليست مطلقة. ومع ذلك فإننا نتصور الله من حيث إنه تلقائية أسمى وحرية أسمى، بدون استقبال وبدون تحديد؛ لأنه بينما يكون الإنسان موجودًا متناهيًا ومزيجًا؛ بمعنى أنه ينتمى إلى المجالين النومينالى والفنومينالى، فإننا نتصور الله

(1) XXI, p. 19.
(2) XXI, p. 17.

بوصفه حقيقة نومينالية لا متناهية. إننا نتصور العالم بأنه كل (مجموع) الواقع المحسوس، بيد أننا نتصوره بأنه يخضع لقوة الله الخالقة ولإرادته المقدسة. إن العلاقة بين فكرتى الله والعالم ليست، كما رأينا، علاقة تساوى؛ إنها علاقة خضوع؛ بمعنى أننا نتصور العالم بأنه يعتمد على الله.

ومن ثم فإن بعض العبارات فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" تميل، إذا أخذناها بمفردها، إلى افتراض أن كانط لم يتخل عن أى فكرة عن أن هناك إلهًا موجودًا باستقلال عن فكرة الله. وبذلك بينما يُفترض أن فكرة الله ضرورية، بمعنى أن العقل الخالص يفكر فيها ويتصورها بأنها مثال، فإنه يُفترض أنها تمثل "شيئًا نفكر فيه ونتصوره (أعنى شيئًا عاقلاً)[١]."[٢]. "إن مفهوم هذا الموجود ليس مفهوم جوهر بالفعل؛ أعنى مفهوم شيء يوجد باستقلال عن أى تفكير، غير أن فكرة شيء نفكر فيه ونتصوره؛ أعنى شيئًا عاقلاً، أو فكرة عقل يكوّن نفسه من حيث إنه موضوع للتفكير، وينتج، وفقًا لمبدأ الفلسفة الترنسندنتالية، قضايا قَبْلية ومثالاً لا يكون بالنسبة لها شك فى السؤال عما إذا كان هذا الموضوع يوجد؛ لأن المفهوم مفارق"[٣].

ويؤكد هذا الاقتباس الأخير للوهلة الأولى على الأقل بوضوح أن فكرة الله هى مثال من صنع الإنسان، هى من خلق التفكير، وأنه ليس هناك موجود إلهى غير عاقل يناظر الفكرة. ويبدو أن كانط يبحث فى موضوع آخر فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته"، بالفعل، عن دليل أخلاقى أكثر بساطة وأكثر مباشرة على وجود الله من الدليل الذى قدمه من قبل فى كتابيه "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى". وتعارض هذه الواقعة بوضوح وجهة النظر التى تقول إن كانط قد تخلى

(1) Ein Gedankending.

(2) XXI. pp. 32-3.

(3) XXI, p. 27.

فى شيخوخته عن أى إيمان بالله من حيث إنه حقيقة موضوعية، وبصفة خاصة عندما يكون هناك دليل آخر لبيان أنه أبقى على هذا الإيمان حتى وفاته. حقًا إن "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" تتكون من مذكرات سريعة بالفعل، أى من أفكار خطرت ببال كانط ودوَّنها لاعتبار آخر، وليس من المدهش بالفعل إذا بدت فى سلسلة من هذه الملاحظات خطط متباعدة من التفكير ليس فى مقدورنا أن نجعلها منسجمة أو نوفق بينها. ومع ذلك لا بد أن نتذكر فى الوقت نفسه أن الأفكار التى تعبّر عنها الفقرة الأخيرة من الفقرات التى ذكرناها يمكن أن يكون لها ما يوازيها، إلى حد كبير على الأقل، فى كتابى "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى"، كما أن كانط يتطلع فى هذين الكتابين إلى تبرير للإيمان بالله. ولذلك حتى إذا كان تباعد الآراء أكثر حدة فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" من التباعد الموجود فى كتابيه "نقد العقل الخالص" و"نقد العقل العملى"، فإنه ليس ظاهرة جديدة.

لقد بيّن كانط من قبل فى كتابه "نقد العقل الخالص" أن فكرة الله، إذا نظرنا إليها على أنها من خلق العقل الخالص، هى، من وجهة نظره، فكرة عن "مثال ترنسندنتالى". فهى لا تعبر عن أى عيان لله، ولا يمكننا أن نستدل على وجود الله من الفكرة على الإطلاق. وتظهر هذه الآراء فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" من جديد. إنه ليس لدينا عيان عن الله. "فنحن نراه من حيث إنه فى مرآة؛ لا نراه وجهًا لوجه"[1]. ولذلك من المستحيل أن نستنبط وجود الله من فكرته[2]؛ وهذه الفكرة من خلق العقل الخالص، إنها مثال ترنسندنتالى. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أننا نتصور الله بأنه جوهر لا متناه، فإنه ليس جوهرًا ولا يمكن أن يكون جوهرًا؛ لأنه يجاوز مقولات الفهم الإنسانى. ومن ثم إذا افترضنا فى الحال وجهة النظر هذه، فإننا لا نستطيع أن نسأل، بصورة معقولة ولها معنى، عما إذا كان

---

(1) XXI, p. 33.

(٢) تتناقض بعض عبارات "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" للوهلة الأولى هذه العبارة. وسنشير إليها حالاً (المؤلف).

هناك موجود إلهى يناظر فكرة الله، على الأقل من حيث إن الفكرة تتضمن التفكير فى الله عن طريق المقولات. وتكرر هذه النتيجة مذهب "النقد الأول" إلى حد بعيد. غير أن كانط يستمر، كما رأينا، فى "النقد الثانى" فى تقديم تبرير أخلاقى أو عملى للإيمان بالله. ويقدم فى «أعمال كانط المنشورة بعد وفاته» بعض الاقتراحات لتطوير هذا الخط من التفكير.

يبرر كانط الإيمان بالله من حيث إنه مسلّمة من مسلّمات العقل العملى فى كتابه "نقد العقل العملى". فنحن نصل، أو نستطيع أن نصل، إلى إيمان بالله عن طريق التأمل فى متطلبات القانون الأخلاقى من جهة التوفيق بين الفضيلة والسعادة. ويبدو أنه يهتم فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" بإيجاد انتقال أكثر مباشرة من الوعى بالقانون الأخلاقى إلى الإيمان بالله. ويُتمثل الأمر المطلق بأنه يحتوى بداخله على قاعدة النظر إلى كل الواجبات الإنسانية على أنها واجبات إلهية. "يبدو أنه فى العقل الأخلاقى العملى ينظر الأمر المطلق إلى كل الواجبات الإنسانية على أنها أوامر إلهية"[1]. وأيضًا "ينظر إلى الكل على أنه فى الله، أعنى فى الأمر المطلق. إن معرفة واجباتى بأنها أوامر إلهية، يعلنها ويصرح بها الأمر المطلق"[2]. وبذلك "فإن مفهوم الله هو مفهوم ذات تفرض إلزامًا خارج نفسى"[3]. إن الأمر المطلق هو بالنسبة لنا صوت الله، ويتجلى الله فى الوعى بالإلزام الأخلاقى، عن طريق القانون الأخلاقى.

ويصر كانط على أن ذلك ليس دليلاً على وجود الله من حيث إنه جوهر يوجد خارج العقل الإنسانى. كما أنه يصر على أنه لا شىء يُضاف إلى قوة القانون الأخلاقى بالنظر إليه على أنه أمر إلهى، وإذا لم يؤمن الإنسان بالله، لن تُستبعد القوة الملزمة للأمر المطلق نتيجة لذلك[4]. ومن اليسير أن نفهم أن أولئك الذين

---

(1) XXI. p. 12.
(2) XXI. p. 15.
(3) Ibid.
(4) Cf., XXII, p. 64.

يركزون انتباههم على هذه العبارات يميلون إلى استنتاج نتيجة هى أن كلمة "الله" أصبحت عند كانط ببساطة اسمًا للأمر المطلق نفسه، أو اسمًا لإسقاط ذاتى خالص لصوت يتحدث عن طريق القانون الأخلاقى. غير أنه ربما لا يمكن أن يكون هناك دليل على وجود الله بناء على مقدمات كانط من حيث إنه جوهر معين. وإذا لم يكن كانط على استعداد لأن يرفض مذهب "نقد العقل العملى" الخاص باستقلال الإرادة، فإنه ينبغى عليه أن يقول إن القوة الأخلاقية للأمر المطلق لا تتوقف على نظرتنا إليه على أنه التعبير عن الأمر الإلهى. غير أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أن الله لا يعدو أن يكون عنده سوى اسم للأمر المطلق. وما ينجم عن ذلك هو أننا لا نصل إلى الله أو نقترب منه إلا عن طريق الوعى الأخلاقى. فليس هناك برهان نظرى ممكن على وجود الله. وهذا هو مذهب "نقد العقل العملى"، لكن يبدو أن كانط يبحث فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" عن علاقة أكثر مباشرة بين الوعى بالإلزام والإيمان بالله. "الحرية وفق قوانين؛ أى الواجبات من حيث إنها أوامر إلهية. هناك إله"[١].

وفى ضوء هذه الرغبة لإيجاد تبرير أكثر مباشرة للإيمان بالله قد نفسر الفقرات الموجودة فى "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" التى تبدو للوهلة الأولى أنها تعادل صياغة الدليل القَبْلى، أو الأنطولوجى على وجود الله؛ إذ يخبرنا كانط مثلاً بأن "فكرته هى فى الوقت نفسه إيمان به وبشخصيته"[٢]. كما أن "فكرة الله المحض هى فى الوقت نفسه مسلّمة بوجوده. إن تصوره أو التفكير فيه والإيمان به هما قضية واحدة"[٣]. وإذا كان ينبغى علينا أن نربط هاتين العبارتين بالعبارة التى تقول "إن موجودًا ضروريًا هو الموجود الذى يكون مفهومه فى الوقت نفسه برهانًا يكفى على وجوده"[٤]، فإننا نميل إلى افتراض أن كانط، بعد أن رفض الدليل

---

(1) XXII, p. 104.
(2) XXII, p. 62.
(3) XXII, p. 109.
(4) XXII, p. 113.

الأنطولوجي في كتابه "نقد العقل الخالص"، شرع في قبوله في "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته". لكن من غير المحتمل كثيرًا أنه قام بأي شيء مما يشبه ذلك؛ إذ يبدو أنه لا يتحدث عن برهان نظري، مثل الدليل الأنطولوجي المزعوم، وإنما عن "برهان كاف على الوعي الأخلاقي، أعني من وجهة النظر العملية الخالصة، أو وجهة النظر الأخلاقية الخالصة". إن مبدأ أداء كل الواجبات من حيث إنها أوامر إلهية في الدين يبرهن على حرية الإرادة الإنسانية... وهو في الوقت نفسه، بالنسبة لمبادئ العقل العملية الخالصة، برهان على وجود الله من حيث إنه الإله الواحد"[1]. وليست المسألة أنه يكون لدي في البداية فكرة عن الماهية الإلهية، أستنبط منها وجود الله. وإنما المسألة هي بالأحرى أنني أنتقل عن طريق الوعي بالأمر المطلق إلى فكرة الله من حيث إنه يحدثني من خلال القانون الأخلاقي وعن طريقه. وامتلاك هذه الفكرة عن الله والإيمان بالله هما شيء واحد. أعني أن تصور الله بوصفه محايثاً لي؛ بوصفه ذاتًا تأمر من الناحية الأخلاقية، هو تصوره بوصفه موجودًا. بيد أن هذا الوعي بالله من حيث إنه محايث في الوعي الأخلاقي هو "برهان لا يكفي" على وجوده إلا بالنسبة لهذا الوعي.

إذا كان هذا التفسير صحيحًا (ويصعب أن يكون المرء في موقف يسمح له أن يحسم هذه المسألة بصورة قطعية)، فإننا نستطيع أن نقول ربما يقدم كانط، أو يفترض، مكافئًا أخلاقيًا، أو مماثلاً أخلاقيًا، للدليل الأنطولوجي. ويتصور المدافعون أن الدليل الأنطولوجي برهان نظري على وجود الله من نوع يلزم بالموافقة، حالما يُفهم بصورة صحيحة. ولا يسلّم كانط بأن هناك أي دليل هكذا، بيد أن هناك شيئًا يماثله. إن تصور الله بأنه ذات تأمر من الناحية الأخلاقية، ذات محايثة في الوعي الأخلاقي، هو أن يكون لدينا إيمان ديني به بأنه واحد وهو هو. غير أن هذا لا يعني أن المرء يستطيع أن يستنبط وجود المشرّع الإلهي نظريًا على نحو يجبر العقل بالموافقة من فكرة مجردة خالصة عن مشرّع أخلاقي أسمى. إنه يعني

---

(1) XXII, p. 111.

بالأحرى أنه بداخل الوعى الأخلاقى نفسه وبالنسبة له ترادف فكرة القانون من حيث إنها صوت مشرّع إلهى الإيمان بوجود الله. وامتلاك فكرة الله هذه هى، بالنسبة للوعى الأخلاقى، التسليم بوجوده. وقد لا يكون هذا خطأً من الدليل مقنعًا جدًا؛ لأن ما هو محل للخلاف والجدل أن هذا الدليل يساوى على المدى البعيد تحصيل حاصل مؤداه أن الإيمان بالله هو الإيمان به. بيد أنه يتضح على الأقل أن كانط يبحث عن منظور مباشر للإيمان بالله يقوم على الوعى الأخلاقى غير المنظور الذى طوّره من قبل فى كتابه "نقد العقل العملى". وكيف طوّر كانط هذا المنظور الجديد، إذا كانت الفرصة قد سنحت له أن يفعل ذلك، فإن هذه مسألة لا نستطيع أن نبينها بالتفصيل بالتأكيد.

٤ – لقد رأينا أن التأليف بين فكرتى الله والعالم يتم عن طريق الإنسان، الذات المفكرة. إن هذا الأمر ممكن؛ لأن الإنسان فى ذاته موجود وسيط، ومفهوم الإنسان مفهوم وسيط أو فكرة وسيطة؛ لأن الإنسان له قدم فى كلا المعسكرين إذا جاز هذا التعبير. فهو ينتمى إلى كل من المجال الفائق للحس والمجال المحسوس؛ أعنى أنه ينتمى إلى المجال النومينالى والمجال الفنومينالى (الظاهرى)، ويخضع المجال المحسوس للمجال الفائق للحس عن طريق الوعى الأخلاقى. وبذلك يستطيع العقل الإنسانى أن يتصور أو يفكر فى مجموع (شمول) الوجود الفائق للحس فى فكرة الله، ويفكر أو يتصور مجموع (شمول) الوجود الحسى فى فكرة العالم، ويؤلف بين هاتين الفكرتين بافتراض علاقة بينهما تخضع بواسطتها فكرة العالم لفكرة الله.

إن القول بأن الإنسان ينتمى إلى النظام أو المجال المحسوس واضح جلى فهو جلى؛ لأنه ينتمى إلى فئة الكائنات الفيزيائية العضوية. ويخضع، من حيث إنه كذلك، لقوانين العلّية المحددة. غير أن حياته الأخلاقية تظهر الحرية، وينتمى إلى النظام أو المجال النومينالى، من حيث إنه حر. "إن الإنسان (أى الموجود فى

العالم) هو فى الوقت نفسه موجود يمتلك الحرية، وهى خاصية خارج مبادئ العالم العلّية، لكنها مع ذلك تنتمى إلى الإنسان"[١]. وامتلاك الحرية هو امتلاك الروح. "وبذلك فإن هناك موجودًا فوق العالم، هو روح الإنسان"[٢]. وأن تكون حرًا بفضل مبدأ روحى هو أن تكون شخصًا. "إن الموجود الحى الجسمى ليس له نفس (أى إنه حيوان). فإذا كان شخصًا، فإنه يكون موجودًا إنسانيًا"[٣]. الإنسان شخص من حيث إنه موجود أخلاقى حر، وواع ذاتيًا.

هل هذا يعنى أن الإنسان ينقسم إلى عنصرين إن جاز هذا التعبير؟ واضح أنه يعنى أننا نستطيع أن نميز بين الإنسان من حيث إنه نومين (شىء فى ذاته) والإنسان من حيث إنه فنومين (ظاهرة). "ينتمى الإنسان فى العالم إلى معرفة العالم، بيد أن الإنسان من حيث إنه يعى واجبه فى العالم لا يكون ظاهرة، بل إنه نومين، ولا يكون شيئًا، بل شخصًا"[٤]. لكن على الرغم من أن الإنسان يمتلك هذه الطبيعة المزدوجة، فإن ثمة وحدة للوعى. "فأنا (الذات) شخص، ولا أعى ذاتى فحسب، بل إننى موضوع للعيان فى المكان والزمان، وبذلك فإننى أنتمى إلى العالم"[٥]. إننى أمتلك "الوعى بوجودى داخل العالم فى المكان والزمان"[٦]. وهذه الوحدة هى فى الوقت نفسه وحدة مبدأين، تتجلى فى الوعى الأخلاقى. "يوجد بداخلى واقع، يختلف عنى فى علاقة الفاعلية العلّية، يؤثر علىّ. وهذا الواقع، الحر، أى المستقل عن القانون الطبيعى فى المكان والزمان، يوجهنى داخليًا (أى إنه

---

(1) XXI, p. 42.
(2) Ibid.
(3) XXI, p. 18.
(4) XXI, p. 61.
(5) XXI, p. 42.
(6)XXI, p. 24.

يبررنى أو يديننى)، وأنا نفسى، الإنسان، هو هذا الواقع..."[١]. وفضلاً عن ذلك فإن حريتى تستطيع أن تحول نفسها إلى فعل داخل العالم. "يوجد فى الإنسان مبدأ نشط غير أنه يفوق ما هو حسى، مستقل عن الطبيعة، وعن العلّية الطبيعية، يحدد الظواهر ويُسمى بالحرية"[٢].

لو أن كانط طوّر نظريته عن بناء التجربة، فإنه ربما استمد، بالفعل، الأنا التجريبية والإنسان من حيث إنه موجود ظاهرى من الوضع الذاتى للأنا النومينالية أولاً فى تحقق الذات الأخلاقية. بيد أن قول ذلك يعنى أن نقول إن هناك أسسًا فى فلسفة كانط لتطوير الموقف الذى قبله فشته. وقد أكد فشته أن مذهبه هو تطوير متسق للميول الداخلية للمذهب الكانطى. ومع ذلك فإننا نقابل بالأحرى المفهوم الميتافيزيقى للإنسان من حيث إنه الكون الصغير الذى يفكر فى الكون الكبير. إن الكون، كما يفكر فيه الإنسان بالفكرة المنظمة لله والفكرة المنظمة للعالم، هو إسقاط لطبيعة الإنسان المزدوجة. إن الفكرة لا تمثل موضوعًا معطى. ولا نستطيع أن نستدل على وجود الله من حيث إنه جوهر من فكرة الله المنظمة بوصفها المثال الترنسندنتالى. ومن حيث إننا نستطيع أن نتحدث عن وجوده بأنه معطى أو متجلٍ، فإنه لا يتجلى إلا للوعى الأخلاقى فى وعيه بالإلزام. غير أن ذلك يترك مشكلة الوجود الموضوعى لله محل شك وخلاف. فهل الواقع الذى يناظر لفظ "الله" هو ببساطة المبدأ الذى يفوق الحس فى الإنسان نفسه؛ أعنى الأنا النومينالية؟ أو هل هو موجود يتميز عن الإنسان، الذى لا نعرفه إلا فى الوعى بالإلزام وعن طريقه؟. وأنا أعتقد من جانبى أن وجهة النظر الثانية تمثل اقتناع كانط، غير أننا لا نستطيع أن نقول إن المذكرات التى تكوّن "أعمال كانط المنشورة بعد وفاته" تجعل الإجابة جلية وواضحة جدًا. فبالأحرى، هل العمل يوضح ميل المذهب الكانطى إلى أن ينقلب إلى مذهب عن المثالية الترنسندنتالية، يخضع الوجود للفكر، أو، بالأحرى،

---

(1) XXI, p. 25.
(2) XXI, p. 50.

يوحد بينهما فى نهاية الأمر؟. لا أعتقد أن كانط نفسه قد أخذ هذه الخطوة الحاسمة مطلقاً. غير أن الميل للقيام بذلك متضمن فى كتاباته، حتى إذا لم يكن كانط قد راقته اقتراحات فشته، وهى أنه ينبغى عليه أن يستبعد عنصر الواقعية فى مذهبه،أو عنصر "الدوجماطيقية" على حد تعبيره. ومع ذلك فإنه ليس من الملائم أن نفسر فلسفة كانط ببساطة عن طريق علاقتها بالمثالية النظرية التى جاءت بعدها. وإذا أخذناها بذاتها، فإننا نستطيع أن نرى فيها محاولة أصيلة لحل مشكلة التوفيق بين مجالى الضرورة والحرية، ليس عن طريق رد المجال الأول إلى المجال الثانى، وإنما عن طريق إيجاد نقطة الالتقاء فى وعى الإنسان الأخلاقى.

الفصل السابع عشر

عرض ختامى

ملاحظات تمهيدية – المذهب العقلى الأوروبى – المذهب التجريبى البريطانى – عصر التنوير وعلم الإنسان – فلسفة التاريخ – عمانوئيل كانط – ملاحظات ختامية.

١ – لاحظتُ فى تصدير هذا المجلد أن المجلد الرابع والخامس والسادس من هذه الموسوعة "تاريخ الفلسفة"، التى تغطى فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، تكوّن ثلاثية؛ أعنى أنه يمكن النظر إليها على أنها كل واحد. لقد كان هناك فصل تمهيدى فى بداية المجلد الرابع يتصل بالموضوع الذى تناولناه فى المجلدات الثلاثة. ووعدت أن أقدّم عرضًا ختاميًا عامًا فى نهاية المجلد السادس.

إن هدف هذا العرض الختامى ليس تقديم مجمل للفلسفات المختلفة التى ناقشناها فى الثلاثية، وإنما تقديم محاولة لمناقشة طبيعة الأساليب الرئيسية للتفلسف، أو للحركات الفلسفية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر وأهميتها، وقيمتها. ومن الضرورى أن نحصر المناقشات فى موضوعات معينة مختارة. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن الإشارة ستكون إلى فلاسفة بالتأكيد، فإنه من الضرورى أحيانًا أن نعالج حركات مركبة من التفكير، تضم فلسفات تختلف عن بعضها البعض فى نواحٍ مهمة، على الرغم من أنها تمثل أساليب متجانسة من التفلسف، أو حتى مذاهب متجانسة. وبمعنى آخر أقترح أن أطلق العنان لمناقشة أنواع مثالية، إن جاز هذا التعبير، ولتعميمات تحتاج إلى تعديل ملحوظ. وقد لا يكون هذا

الإجراء مستحسنًا فى ذاته بالفعل، غير أنه يبدو لى أنه طريقة مشروعة لجذب الانتباه إلى خصائص معينة للتفكير الفلسفى فى الفترة التى نحن بصدد الحديث عنها، شريطة أن نعالج الفلسفات المختلفة كلاً على حدة فى موضع آخر.

٢ - لقد وجهنا الاهتمام فى مقدمة المجلد الرابع إلى رغبة ديكارت فى التغلب على مذهب الشك فى عصر النهضة الذى تضمن مذهب الشك فى إمكان حل المشكلات الميتافيزيقية وبلوغ الحقيقة عن طريق الميتافيزيقا، ورأينا أنه نظر إلى الرياضيات على أنها نموذج للاستدلال الواضح واليقينى. لقد أراد أن يعطى للفلسفة وضوحًا ويقينًا يماثل وضوح الرياضيات ويقينها، وأن يستل من المنهج الرياضى، إن جاز هذا التعبير، منهجًا يمكِّن العقل من أن ينتقل على نحو منظم من خطوة إلى خطوة بدون غموض أو خطأ.

ومن المفهوم بسهولة أن ديكارت نظر إلى الرياضيات على أنها نموذج للاستدلال عندما يتذكر المرء دراساته الرياضية الخاصة ومواهبه والتطورات المعاصرة فى هذا الموضوع. وليس هناك شىء غير عادى فى هذا النموذج من التفكير الفلسفى تأثر بعوامل غير فلسفية؛ لأنه على الرغم من أن الفلسفة لها اتصال أو استمرار خاص بها؛ بمعنى أننا نستطيع أن نقدم تفسيرًا معقولاً لتطورها الفلسفى، فإن هذا الاتصال ليس مطلقًا، كما لو كانت الفلسفة انتهجت طريقًا منعزلاً تمامًا، بدون علاقة بعوامل ثقافية أخرى. إنها يمكن أن تتأثر بعوامل أخرى بطرق متنوعة. فهى يمكن أن تتأثر، بمفهوم المنهج الملائم الذى يجب أن يُستخدم مثلاً. وميل ديكارت للنظر إلى الرياضيات على أنها تقدم نموذجًا للمنهج هو مثل ينطبق على ما نقوله. ومثال آخر هو المحاولات الحديثة لتفسير الميتافيزيقا بأنها فروض ذات عمومية أكثر اتساعًا من فروض العلوم الجزئية، وهو تفسير يعكس تأثير نموذج غير فلسفى، وهو منهج الفيزياء الحديثة الفرضى - الاستنباطى. كما أن الفلسفة يمكن أن تتأثر بعوامل غير فلسفية فيما يختص بموضوعها، أو التشديد على

موضوع معين، أو موضوعات معينة. فلقد تأثرت الفلسفة فى العصور الوسطى باللاهوت "ملكة العلوم" بقوة. وفى الحقب الأولى من القرن التاسع عشر يمكن أن نرى الوعى بالتطور التاريخى، الذى وجد تعبيرًا فى تطور العلم التاريخى، منعكسًا فى مذهب هيجل. ولقد أظهرت الماركسية بجلاء تأثير الوعى المتزايد بالدور الذى تلعبه العوامل الاقتصادية فى تاريخ الحضارة والثقافة. ولم تدن فلسفة "برجسون" كثيرًا للفرض العلمى الخاص بالتطور فحسب، وإنما لدراسات السيكولوجيين وعلماء الاجتماع أيضًا. وتأثر تفكير "وايتهد" بالانتقال من الفيزياء الكلاسيكية إلى الفيزياء الحديثة. كما أن الفلسفة يمكن أن تتأثر بعوامل غير فلسفية فيما يختص بصياغة مشكلاتها. فمشكلة العلاقة بين النفس والبدن مثلاً هى مشكلة كلاسيكية ومشكلة راهنة؛ بيد أن تطور العلوم الجزئية أثر فى الطرق التى قدمت بها المشكلة نفسها إلى فلاسفة مختلفين. وقد أدى تطور علم الميكانيكا إلى المشكلة التى قدَّمت نفسها إلى فلاسفة القرن السابع عشر على نحو ما، بينما أعطت التطورات الحديثة فى علم النفس صبغة مختلفة، إن جاز هذا التعبير، للمشكلة فى نظر مفكرين جاءوا فيما بعد. ويمكن أن نتحدث عن المشكلة نفسها بمعنى ما، يمكن أن نتحدث عن "المشكلة الخالدة"، لكننا نستطيع أن نتحدث عن مشكلات مختلفة بمعنى آخر؛ أعنى أنه يجب أن نضع فى الاعتبار مشكلات مختلفة لها صلة بالموضوع تؤثر فى تصورنا للمشكلة الأساسية وصياغتها.

إن الحديث بهذه الطريقة هو ببساطة معرفة وقائع تجريبية؛ إنه ليس ادعاء النظرية التى تقول إن الحقيقة نسبية. فمن السخف، بالفعل، أن ننكر الوقائع التاريخية التى يلجأ إليها الذين يتمسكون بنظرية النسبية تدعيمًا لموضوعهم. بيد أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أن التسليم بالوقائع التاريخية يستلزم قبول الموضوع الذى يقول إنه يجب الحكم على مذاهب الفلسفة ببساطة وفقط عن طريق سياقاتها ومواقفها التاريخية، وإن الأحكام المطلقة عن صدق أو كذب القضايا التى تتكون منها لا تكون ممكنة. ويصعب أن ننكر أنه مع تطور الفلسفة (أعنى عقول

الفلاسفة) قد تأثرت بعوامل غير فلسفية. بيد أنه لا يزال متاحًا لنا أن نناقش عما إذا كانت القضايا التى صرح بها الفلاسفة صادقة أو كاذبة، بدون إشارة إلى هذه العوامل.

وإذا رجعنا إلى إعجاب ديكارت بالنموذج الرياضى، فإننا نستطيع أن نتذكر أن فلاسفة عقليين روادًا آخرين فى الفترة الحديثة بعد كانط تأثروا بهذا النموذج أيضًا. غير أن ما يُسمى ب "المذهب العقلى"(١) فى تاريخ فلسفة القرن السابع عشر لا يكمن ببساطة فى اهتمام بالمنهج. ومن الطبيعى أن نتصور الفلسفة بأنها لديها القدرة على زيادة معرفتنا بالواقع(٢). وهذا توقع مباشر، وأى شك فى قدرة الفلسفة فى هذه الناحية ينتج التوقع، ولا يسبقه. ومن ثم ليس من المعقول أن يميل النجاح الوحيد لتطبيق الرياضيات فى علم الفيزياء منذ عصر النهضة فصاعدًا ببعض الفلاسفة إلى الاعتقاد بأن تطبيق منهج فى الفلسفة يشبه منهج الرياضيات لا يمكّنهم فحسب من تنسيق ما عُرف من قبل، أو من إعطاء صورة المعرفة، إن جاز هذا التعبير، لقضايا صادقة، لكنها لم يُبرهن عليها منطقيًا، وإنما يمكّنهم أيضًا من زيادة معرفتنا عن طريق استنباط حقائق غير معروفة. إن فكرة استخدام الرياضيات من أجل تقدم العلم الفيزيائى ليست جديدة بالتأكيد. فقد أصر "روجر بيكون" مثلاً على الحاجة إلى مثل هذا الاستخدام فى القرن الثالث عشر. بيد أننا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نتحدث، بالفعل، عن النجاح المذهل لتطبيقها فى الفيزياء حتى عصر النهضة. ومن ثم من الطبيعى أن يهتم بعض مفكرى عصر ما بعد النهضة بتطبيق

---

(١) لا يعنى المذهب العقلى فى هذا السياق ببساطة، كما أشرنا فى المدخل إلى المجلد الرابع، محاولة لإقامة الفلسفة على العقل بدلاً من استبصارات صوفية. ويجب ألا يُفهم اللفظ بالمعنى الذى أُعطى له فى العصور المتأخرة؛ أعنى من حيث إنه يتضمن إنكارًا للدين الموحى به، وربما لكل دين. فقد كان يُستخدم، بالفعل، بهذا المعنى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر، غير أن اللفظ لم يُستخدم بهذه الطريقة عندما نتحدث عن ديكارت بوصفه فيلسوفًا عقليًا مثلاً (المؤلف).

(٢) استخدم لفظ "واقع" مفضلاً إياه على لفظ "العلم"؛ لأن المعرفة التى نحن بصددها قد تخص موجودًا، هو الله، يجاوز العالم (المؤلف).

منهج يماثل منهج الرياضيات فى الفلسفة لزيادة مجال معرفتنا بـالواقع. وبمعنـى آخر لم يهتم الفلاسفة العقليون بعلم المنهج فحسب، بل اهتموا أيضًا باستخدام المنهج الملائم لاكتشاف حقائق جديدة، ولزيادة معرفتنا الوصفية بالواقع.

ومن ثم إذا وضعنا معًا فكرة تقديم منهج للفلسفة يماثل منـهج الرياضـيات وفكرة استنباط قضايا أخرى تقدم لنا معلومات جديدة واقعية عن الواقع من قـضايا تمت البرهنة عليها من قبل، فإننا نحصل على فكرة نسق استنباطى للفلـسفة يـشبه الرياضيات فى صورتها الاستنباطية، ولكنه يختلف عنها بمعنى أن نـسق الفلـسفة يقدم لنا حقائق عن الواقع الموجود. وليس هدفى أن أشير إلى أن هذا التمييـز قـد أقرَّه مفكرو عصر النهضة وما بعد عصر النهضة بـصورة عامـة وكليـة. فلـم يتصور "جاليليو" مثلاً الرياضيات بأنها علم صورى خالص يبيّن مضامين تعريفات وبديهيات تمَّ اختيارها بحرية، بل تصورها بأنها تفتح لنا قلب الطبيعـة المحـض؛ أعنى أنه تصورها بأنها تمكّننا من أن نقرأ كتاب الطبيعة. ومع ذلك فإنه يتضح أن قضية عن خصائص مثلث، مثلاً، لا تخبرنا بأن هناك موضوعات مثلثية، فى حين أن الفلاسفة العقليين العظام فى العصر الحديث السابقين على كانط تصوروا أنفسهم بأنهم مهتمون بالواقع الموجود.

ومن ثم فإن التطبيق الناجح للرياضيات فى العلم الفيزيائى يفترض بـصورة طبيعية أن العالم معقول أو "عقلى". وبذلك يرى "جاليلو" أن الله قـد كتـب كتـاب الطبيعة بخصائص رياضية إذا جاز هذا التعبير. وإذا كان يجب أن تكون الفلـسفة نسقًا استنباطيًا، بالفعل، وتقدم لنا فى الوقت نفسه معلومات واقعية يقينية عن العالم، فمن الضرورى أن نفترض، بجلاء، أن العالم هو من هذا النوع حتى إنـه يكـون ممكنًا بالنسبة للفلسفة أن تفعل ذلك. ويعنى ذلك فى الممارسة أن العلاقة العلّية تشبه علاقة التضمن المنطقى. ونجد بين الفلاسفة العقليين الميل لصنع هذا التشابه.

دعنا الآن نفترض أن العالم نسق عقلى بمعنى أن له بناءً عقليًا لا يـستطيع الفيلسوف أن يكوّنه عن طريق عملية الاستنباط. ومن ثم يمكن تمثل الفلسفة بأنهـا

انكشاف العقل نفسه، على نحو حتى إن التطوير النسقى للمعرفة الفلسفية يبيّن لنـــا البناء الموضوعى للواقع، لكن إذا كان يمكن بناء الواقع من جديد عن طريق عمليـــة استنباطية تمثل الانكشاف – الذاتى للعقل، فإنه ليس من الطبيعى أن نسلّم بنظرية عن الأفكار تكون فطرية على الأقل فى واقع الأمر؛ لأن الانكشاف – الذاتى يعنى تطوير النسق الفلسفى عن طريق العقل من مصادره الخاصة إذا جاز هذا التعبير. ويُتـصور النسق فى العقل فى صورة أفكار توجد بالفعل منذ البداية، حتى على الرغم مـن أن التجربة قد تكون فرصة مناسبة لها لتصبح فعلية. ولا أعنى الإشارة إلـى أن نـسقًا استنباطيًا من أنساق الفلسفة يستلزم نظرية عن أفكار فطرية بالضرورة. بيد أنـه إذا تمثلناه بأنه انكشاف للعقل ذاته، وإذا كان هذا الوصف لا يعنى شيئًا سـوى تطـوير المضامين المنطقية لتعريفات وبديهيات يقينية تم اختيارها بحرية أو اُستمدت بطريقـة ما من التجربة، فإنه يبدو أن تعديلاً ما لنظرية الأفكار الفطرية ضرورى. وتتاسـب نظرية الأفكار الفطرية الفعلية بوضوح مفهوم الانكشاف الـذاتى للعقـل أو للـذهن بصورة أفضل من نظرية الأفكار الفطرية الواقعية.

وإذا كان ينبغى أن تقوم الفلسفة على أفكار فطرية فعلية، وإذا كان لا بـد أن تصدق نتائجها على الواقع بالتأكيد، فإنه يتضح أن هذه الأفكـار يجـب أن تمثـل استبصارات فعلية فى ماهيات موضوعية. وفضلاً عن ذلك فإننا نحتاج إلى تأكيـد مؤداه أننا نعالج واقعًا موجودًا فى عملية الاستنباط الفلـسفى، ولا نعـالج ببـساطة مجال الإمكان. ومن ثم يمكننا أن نفهم شـغف الميتـافيزيقيين العقليـين بالـدليل الأنطولوجى على وجود الله؛ لأنه إذا كان صحيحًا، فإنه يسمح باسـتدلال مباشـر على وجود الواقع النهائى، أو الله، أو الموجود الضرورى والكامل بصورة مطلقـة من الفكرة.

كيف يكون هذا الدليل مفيدًا فى البناء الاستنباطى لبنيـة الواقـع؟ إذا أكـدنا المماثلة بين تطوير نسق استنباطى خاص بالرياضيات وبناء نسق فلـسفى، فإننـا نندفع إلى أن نبدأ فى الفلسفة بقضية تعبر عن وجود الموجود النهائى (أعنى قضية

نأخذها على أنها تماثل البديهيات الأساسية فى الرياضيات)، ونستنبط موجودًا متناهيا بتشبيه العلاقة العلّية بعلاقة التضمن المنطقى. ومن ثم فإننا نحتاج إلى التيقن من وجود المبدأ الأولى الميتافيزيقى أو الموجود النهائى. ويناسب الدليل الأنطولوجى، الذى ينتقل مباشرة من فكرة هذا الموجود إلى وجوده، متطلبات نسق استنباطى خالص أكثر من دليل بَعْدى يستدل على وجود الله بصورة واضحة من وجود موجود متناه؛ لأننا نريد أن ننتقل، بلغة منطقية، من مبدأ إلى نتيجة، وليس من نتيجة إلى مبدأ.

إن التفسير السابق للمذهب العقلى هو وصف لنوع مثالى بالتأكيد، هو وصف لما قد يُسمى بالمذهب العقلى الخالص أو المثالى. ولا يمكن تطبيقه بدون تعديل لمذاهب الفلسفة الأوروبية العظيمة السابقة على كانط. ومن المذاهب العقلية الرئيسية الثلاثة التى ناقشناها فى المجلد الرابع مذهب إسبنيوزا الذى يقترب من الوصف إلى حد كبير. ولم يبدأ ديكارت بالواقع النهائى كما رأينا، وإنما بدأ بوجود الأنا المتناهية من حيث إنها ذات مفكرة. ولم يعتقد أن وجود العالم يمكن استنباطه من وجود الله. وبالنسبة لـ "ليبنتس" فإنه يميز بين حقائق ضرورية، أو حقائق العقل، وحقائق ممكنة، أو حقائق الواقع. لقد مال إلى تقديم هذا التمييز بالفعل من حيث إنه يتوقف على معرفتنا المتناهية، بيد أنه قام به مع ذلك. ولم يسلّم بأنه يمكن أن نستنبط منطقيًا خلق المونادات التى توجد بالفعل من الماهية الإلهية عن طريق عملية استدلال تقوم على مبدأ عدم التناقض. ولكى يفسر الانتقال من نظام ماهيات ضرورية إلى نظام صنوف من الوجود الممكنة لجأ إلى مبدأ الكمال أو مبدأ الأحسن بدلاً من مبدأ عدم التناقض.

لكن على الرغم من أن وصف المذهب العقلى الذى قدمته سابقًا لا يمكن أن ينطبق على كل تلك المذاهب التى تُسمى بوجه عام مذاهب الميتافيزيقا العقلية بدون تعديل، فإنه يمثل ميلاً يوجد فيها كلها. وقد أشرت فى ملاحظاتى التمهيدية لهذا الفصل إلى أننى سأستخدم أنواعًا مثالية من أجل مناقشة أساليب مختلفة من التفلسف، وأهتم بتعليمات تحتاج إلى تعديل، فى تطبيقها على حالات وأمثلة جزئية.

ويصعب، كما أعتقد، أن نناقش نظرية الأفكار الفطرية بالتفصيل؛ لأنه يبدو لى أن نقد "لوك" لها، فى خطوطها الأساسية على الأقل، من حيث إنهـا فـرض لا داعى له، له ما يبرره بوضوح. فإذا كانت نظرية الأفكار الفطرية الحقيقية لا تعنى سوى أن الذهن لديه القدرة على تكوين أفكار معينة، فإن كـل الأفكـار ستّسمى فطرية. بيد أنه فى هذه الحالة لن تكون هناك ميزة فى وصفها بأنها هكذا. فالنظرية لا يمكن أن تكون لها ميزة إلا إذا لم نستمد أفكارًا معينة من التجربة، بينما يمكـن أن نستمد أفكارًا أخرى منها. لكن ما معنى أن نستمد أفكارًا من التجربة. إذا رددنا التجربة، بالطبع، إلى استقبال الانطباعات (على حد تعبير هيـوم)، وإذا تـصورنا الأفكار بأنها آثار آلية، أو تمثلات فوتوغرافية للانطباعات، فسيكون من الـصعب جدًا، إن لم يكن من المستحيل، أن نفسر أفكارًا معينة بأنها مستمدة من التجربة. إنه ليس لدينا انطباعات عن الكمال المطلق، أو اللا تناهى المطلق مثلاً. بيد أننـا لـو سلمنا فى الحال بنشاط الذهن البناء، فإنه لن يبدو ضروريًا على أقل تقدير أن نسلّم بأن فكرة عن الكمال المطلق مثلاً سيكون قد غرسها الله أو تكون فطرية. إن الفكرة إذا كانت ترادف حدسًا (عيانا) عن كمال مطلق، بالفعل، فإننا لن نستطيع أن نفـسر أصلها عن طريق نشاط الذهن المؤلف الذى يقوم على تجربـة الكمـال المتنـاهى والمحدود. بيد أنه لا يبدو أن يكون هناك سبب يكفى للقول بأننا لدينا حدسًـا عـن كمال مطلق، وتناهى مطلق. ويمكننا أن نقدم تفسيرًا تجريبيًا لأصل هذه الأفكـار، شريطة ألا نفهم الاستمداد من التجربة بأنه يعنى تمـثلاً فوتوغرافيًـا للمعطيـات المباشرة للإدراك الحسى والاستبطان. إنها ليست نظرية الأفكار الفطرية التى تؤكد استحالة منطقية؛ إذ يبدو، بالأحرى، أنها تكوّن فرضًا لا داعى له يمكن أن ينطبـق عليه مبدأ الاقتصاد، أو مبدأ نصل أوكام بصورة مفيـدة(١). إنـه يمكـن تحويـل النظرية، بالتأكيد، بالطريقة التى حولها كانط فى نظريته عن المقولات القَبْلية، التى هى قوالب للمفاهيم إذا جاز هذا التعبير، وليست مفاهيم أو أفكارًا بالمعنى العـادى.

---

(١) صيغة هذا المبدأ هى "لا ينبغى علينا أن نكثر من افتراض وجود كائنات بغير مبرر". وقد قـال أوكـام هذا المبدأ بمناسبة الخلاف الذى كان قائمًا بين الاسميين والواقعيين حول الأسماء الكلية مثل: إنـسان، حيوان،... (المترجم).

بيد أنه حالما تتحول بهذه الطريقة، فإنها لم تعد تؤدى وظيفتها الأصـلية الخاصـة بتكوين أساس لمذهب ميتافيزيقى بالمعنى الذى فهم به الفلاسفة العقليون الـسابقون على كانط الميتافيزيقا.

إن رفض نظرية الأفكار الفطرية لا بد أن يستلزم رفـض المثـال العقلـى بالتأكيد، إذا أخذناه على أنه مثال استنباط مذهب عن الواقع من مصادر الذهن نفسه دون لجوء أو استعانة بالتجربة. غير أن هذا المثال يتضمن نظرية الأفكار الفطرية الحقيقية. لكن رفض هذه النظرية لا يستلزم بالضرورة رفـض مثـال ميتافيزيقـا استنباطية من حيث إنها كذلك؛ لأننا يمكن أن نصل إلى المبـادئ الأساسـية لهـذه الميتافيزيقا على أساس التجربة؛ أعنى أن التجربة قد تكون الفرصة المناسبة لتيقنـا من صدق قضايا ميتافيزيقية أساسية معينة. خذ القضية التى تقول "كل شىء يخرج إلى حيز الوجود، فإنه يخرج عن طريق فاعلية علّة خارجية". إنه يمكن الحـصول على فكرتى الخروج إلى حيز الوجود، والعلّية عن طريق التجربـة؛ فهمـا ليـستا فكرتين فطريتين[١]. وفضلاً عن ذلك فإن الفكرتين مختلفتان وتتميز كل منهما عـن الأخرى. إننا لا نحصل على فكرة العلّية عن طريق التحليل المحض لفكرة الخروج إلى حيز الوجود، بمعنى يجعلنا نقول إن القضية التى نحن بصدد الحديث عنها هى تحصيل حاصل. ومن ثم فإن القضية تأليفية (تركيبية). بيد أنه إذا كانـت القـضية تعبر، كما أعتقد أن يكون الأمر هكذا، عن استبـصار فـى ارتبـاط موضـوعى ضرورى، فإنها لن تكون قضية تأليفية بَعْدية، بمعنى تعميم تجريبى قد يتبـين أنـه يسلّم باستثناءات. إنها، على العكس، قضية تأليفية قَبْلية، ليس بمعنى أنها فطريـة، وإنما بمعنى أن صدقها مستقل منطقيًا عن التحقق التجريبى[٢]. وإذا كان هناك عدد

---

(١) يمكن التعبير عن هذا القول "بطريقة لغوية"، بدون استخدام كلمة "فكرة". فقد نقول، مـثلاً، إننـا نـتعلم معانى الألفاظ عن طريق التجربة، أو عن طريق التعريف القاطع (المؤلف).

(٢) لقد استخدمت مصطلح كانط "قضية تأليفية قبلية". ويمكن أن يكون استخدام هـذا المـصطلح الخـاص مضللاً؛ لأنه على الرغم من أننى أتفق مع كانط فى أن هناك قضايا لا تكون تحـصيل حاصـل، ولا تعميمات تجريبية محتملة، فإننى لا أقبل تفسير كانط لحالتها. فهى تعبر، مـن وجهـة نظـرى، عـن استبصار فى البناء العقلى الموضوعى للوجود. لكن المصطلح مناسب، ويُستخدم اليوم باستمرار بدون أن يتضمن، أو يُعتقد أنه يتضمن، التفسير الخاص بكانط (المؤلف).

من القضايا من هذا النوع، فإنه قد يكون من الممكن أن نعطى للميتافيزيقا العامة أو الأنطولوجيا صورة علم استنباطى.

ومع ذلك فإنه لا ينجم عن ذلك بالتأكيد أننـــا نـــستطيع أن نـــستنبط قـــضايا وجودية من قضايا من النوع المشار إليه. إن القضية التى تقول "كل شىء يخـــرج إلى حيز الوجود يخرج عن طريق فاعلية علّة خارجية" تقرر أنـــه إذا خـــرج أى شىء إلى حيز الوجود، فإنه يخرج عن طريق فاعلية علّة خارجية. إنها لا تقـــرر أنه ليس هناك أى شىء خرج إلى حيز الوجود، أو يخرج إلى حيـــز الوجـــود، أو سيخرج إلى حيز الوجود. ولا نستطيع أن نستدل من القضية النتيجة التى تقـــول إن هناك أى شىء من هذا النوع أو سيكون هناك شىء من هذا النوع. وبصورة أكثر دقة لا نستطيع منطقيًا أن نستدل على نتيجة وجودية من قضيتين، لا تكون إحداهما قضية وجودية. إننا قد نستطيع مثلاً أن نستدل على قضية أو قضايا تـــصدق علـــى أى موجود متناه. إذا كان هناك أى موجود متناه، بيد أننا لا نستطيع أن نستدل على أن هناك موجودًا متناهيًا فى واقع الأمر. وبمعنى آخر إذا افترضنا أنـــه يمكـــن أن تكون هناك قضايا تأليفية قَبْلية، فإنه ينجم عن ذلك أننا نـــستطيع أن نـــستدل علـــى تخطيط لواقع بمعنى مجموعة من قضايا تصدق على أشياء موجودة إذا كانت هناك أى أشياء موجودة. غير أننا لا نستطيع أن نستدل على أن هذا الشرط يتحقـــق فـــى الواقع. إننا نبقى داخل مجال الإمكان.

وفضلاً عن ذلك فإننا لا نستطيع أن نستدل إلا على قـــضايا متـــشابهة مـــن القضايا التى تقرر ما يجب أن يصدق على كل شىء موجود؛ أعنى أننا لا نستطيع أن نستدل من قضايا ضرورية على قضايا ممكنة، عكسها ممكن. ويـــصدق ذلـــك سواء قصرنا القضايا الضرورية على قضايا المنطق الـــصورى أو علـــى قـــضايا الرياضيات، أو سواء سلّمنا بمبادئ ميتافيزيقية صادقة بالضرورة. وبمعنى آخر إذا بدأنا بمقدمات تنتمى إلى ميتافيزيقا عامة أو إلى الأنطولوجيا ثـــم انتقلنـــا بـــصورة استنباطية، فإننا نظل داخل مجال الميتافيزيقا العامة أو الأنطولوجيا. ولا نـــستطيع

أن نستدل من هذه المقدمات على القضايا الصادقة التى تنتمى إلى قوام علم جزئى. إننا نستطيع، بالتأكيد، أن نطبق مبادئ ميتافيزيقية تصدق بالضرورة على كل شيء متناه مثلاً على أنواع معينة من أشياء متناهية. غير أن هذا ليس هو الشيء نفسه مثل الاستدلال على قضايا الكيمياء، أو علم النبات، أو علم الطب من مقدمات ميتافيزيقية. إذا افترضنا أن القضية التى تقول إن كل شيء يخرج إلى حيز الوجود يخرج عن طريق فاعلية علّة خارجية هى قضية ميتافيزيقية صادقة بالضرورة، فإنه ينجم عن ذلك أنه إذا كان هناك شيء مثل سرطان الرئة، فإنه سيكون له علّة أو علل. غير أنه لا ينتج عن ذلك بالضرورة أننا نستطيع أن نستدل على ماذا تكون العلل من الميتافيزيقا.

وليس هدفى أن أشير إلى أن ديكارت، مثلاً، قد اعتقد أننا نستطيع فى واقع الأمر أن نبدأ بحقائق ميتافيزيقية عامة، ثم نستدل منطقيًا على كل حقائق العلم الطبيعى، ونستغنى عن التجربة أو الملاحظة، وعن الفرض والتحقق التجريبى. لكن ميل المذهب العقلى هو تمثل هيكل القضايا الصادقة كلها بنسق رياضى تكون فيه كل النتائج متضمنة منطقيًا عن طريق مقدمات أساسية. ولما كان الفلاسفة العقليون قد أخذوا فى اعتبارهم المثل الأعلى لهذا التمثل، فإنهم انغمسوا فى حلم عابث.

ومن ثم فقد قيل سابقًا إننا لا نستطيع أن نستدل على نتيجة وجودية من مقدمتين لا تكون إحداهما قضية وجودية. بيد أن التساؤل يثار عما إذا كنا نستطيع أن نبدأ بقضية وجودية ونستدل على قضايا وجودية أخرى على نحو حتى إننا نستطيع أن نستدل على وجود موجود مستقل متناه من وجود المبدأ الأنطولوجى النهائى. وبمعنى آخر هل نستطيع أن نبدأ بتأكيد وجود موجود كامل ولامتناهٍ بصورة مطلقة ثم نستدل على وجود موجود متناه؟

لكى نقوم بذلك فإنه لا بد أن تكون لدينا القدرة على البرهنة على شيء من شيئين. لا بد أن تكون لدينا القدرة على بيان إما أن يتضمن معنى لفظ "الموجود

اللا متناهى" معنى لفظ "الموجود المتناهى" من حيث إنه جزء منـــه، أو إن طبيعـــة الموجود اللا متناهى هى على نحو حتى إنها لا بد أن تسبب (أعنى تخلق) الموجود المتناهى بالضرورة. وفى الحالة الأولى لا بد أن تكون لدينا فلسفة واحدية. فتأكيـــد وجود الموجود اللا متناهى هو تأكيد وجـــود الموجـــود المتنـــاهى؛ إذ إن وجـــود الموجود المتناهى يكون متضمنًا بداخل وجود الموجود اللا متناهى بطريقة ما. إننا إذا برهنا على وجود الموجود اللا متناهى، عن طريق الدليل الأنطولـــوجى مـــثلاً، فإنه لا يجب علينا سوى أن نحلل لفظ "الموجود اللا متناهى" لنبـــيّن أن الموجـــود المتناهى يوجد. وفى الحالة الثانية يجب علينـــا ألا تكـــون لـــدينا فلـــسفة واحديـــة بالضرورة، وإنما موجود متناه، حتى إذا كان يتميز عن الله، فإنه ينتج منـــه عـــن طريق ضرورة الطبيعة الإلهية.

وبالنسبة للبديل الأول فإن لفظ "الموجود اللا متناهى" يُستخدم فى مقابل لفـــظ "الموجود المتناهى"، ولا يضمه بداخل معناه إلا بمعنى أنه يتضمن سلب التنـــاهى . إن تأكيد وجود الموجود اللا متناهى يتضمن سلب القول بأن هذا الموجـــود متنـــاه، وليس سلب القول بأن الموجود المتناهى يوجد من حيث إنه تقييد له. وربما يرغب البعض فى الزعم أن لفظ "الموجود اللا متناهى"، إذا أخذناه فى مقابـــل "الموجـــود المتناهى" فارغ، ولكى نعطيه مضمونًا يجب علينا أن نفهمه بأنه يعنى المركب اللا متناهى للموجودات المتناهية. بيد أنه فى هذه الحالة سيكون تأكيد أن الموجود الـــلا متناهى يوجد مرادفًا لتأكيد أن عدد الموجودات المتناهية لا متناه. وســـيكون مـــن العبث أن نتحدث عن الاستدلال على وجود الموجود المتناهى من الموجـــود الـــلا متناهى مثلما نتحدث عن الاستدلال على وجود أقداح الشاى من القـــول إن عـــدد أقداح الشاى متناه. وسنهتم فى هذا السياق بالاستدلال على الموجود المتناهى مـــن الاستدلال على الموجود اللا متناهى عندما نعرف وجود الموجود اللا متناهى مـــن قبل. بيد أننا لو أكدنا وجود الموجود اللا متنـــاهى فـــلا بـــد أن نؤكـــد أن عـــدد الموجودات المتناهية لا متناه، فكيف يمكن افتراض أننا نعرف أن هناك موجودًا لا متناهيًا إذا لم نعرف أن هناك عددًا لا متناهيًا من الموجودات المتناهية؟ وفى هـــذه الحالة لن يثار التساؤل عن الاستدلال على وجودها.

وبالنسبة للبديل الثانى، وهو بيان أن الله يخلق بضرورة طبيعته، فما الأساس الذى يمكن أن يكون لدينا لهذا التأكيد؟ إذا كنا نعنى بالله موجودًا كاملاً ولا متناهيًا بصورة مطلقة، فإن تأكيد وجود الله هو تأكيد وجود موجود مكتفٍ بذاته بطبيعته؛ أعنى أن خلق الموجود المتناهى لا يمكن أن يضيف شيئًا إلى الله الذى سيكون خلافًا لذلك ناقصًا وغير كامل. وفى هذه الحالة لا يبدو أنه يمكن أن يكون هناك أى أسس معقولة لتأكيد ضرورة الخلق. وما هو مهم بمكان أن ليبنتس لجأ إلى فكرة الضرورة الأخلاقية، وليس إلى فكرة الضرورة الميتافيزيقية عندما حاول أن يفسر الخلق الإلهى. بيد أننا إذا كنا نعنى بالله الموجود الكامل بإطلاق، فإنه لن يكون هناك، فيما يبدو، أى أساس للحديث عن الخلق بأنه "ضرورى" بمعنى الكلمة.

إذا كنا نناقش مذهبى التأليه ووحدة الوجود بما هما كذلك، فإن علينا أن نمعن النظر فى موضوع العلاقة بين المتناهى واللا متناهى بأسره. بيد أننا نناقش مسألة محددة؛ هى الاستدلال على الموجود المتناهى من الموجود اللا متناهى عندما نأخذ وجود اللا متناهى على أنه معروف. وتتضمن هذه المسألة تمييزًا بين المتناهى واللا متناهى؛ لأنها مسألة الاستدلال على وجود المتناهى من وجود اللا متناهى. ومن ثم إذا حللنا كلمة "الموجود اللا متناهى" بطريقة تجعله يعنى ببساطة عددًا لا متناهيًا من موجودات متناهية، فإن مشكلة الاستدلال ستختفى ببساطة. إن كل ما هو مطلوب هو تحليل "للموجود اللا متناهى"، والتحليل يزيل المشكلة. إن المسألة الأصلية لم يعد لها أى دلالة أو مغزى. ومع ذلك إذا سلمنا بالتمييز الذى هو جوهرى بالنسبة لمغزى المشكلة (وأعنى التمييز بين المتناهى واللا متناهى)، فإنه لن يبدو هناك أى أساس معقول للاستدلال على وجود موجود متناهى من وجود موجود لا متناهٍ. ونحن لا يهمنا سوى هذا الاستدلال فقط، ولا تهمنا المشكلات التى تنشأ عندما نتبع الطريق الآخر ونستدل على وجود اللا متناهى من وجود المتناهى.

وسنلخص هذه التأملات النقدية بطريقة دوجماطيقية. فمن الناحية الأولى، لا نستطيع أن نستدل على النتيجة التى تقول إن هناك شيئًا موجودًا من المقدمات التى تقرر أن ما يجب أن يصدق على أى شيء إذا كان هناك أى شيء. ومن الناحية الثانية لا نستطيع أن نستدل على النتائج التى تكون صادقة فى واقع الأمر، ولكن لا يمكن تصورها بأنها كاذبة من المقدمات التى تقرر ما يجب أن يصدق على أى شيء بالضرورة. ومن الناحية الثالثة لا نستطيع أن نبدأ بتأكيد الموجود اللا متناهى والاستدلال على وجود الموجود المتناهى. ومن ثم لا نستطيع أن نشيّد ميتافيزيقا استدلالية خالصة وفقًا لنموذج نسق رياضى، إذا كنا نعنى بالميتافيزيقا الاستدلالية الخالصة ميتافيزيقا يناظر فيها تأكيد الموجود الذى يحتل مكان الصدارة فى النظام الأنطولوجى المقدمات الأساسية لنسق رياضى، ويناظر فيه استنباط وجود عالم الموجودات المتناهية استنباط نتائج فى النسق الرياضى.

من الواضح أن هذه التعليقات النقدية لا تؤثر على مذهب ديكارت، وإسبنيوزا، وليبنتس إلا من حيث إنها تقترب مما أسميه بالنوع المثالى من المذهب العقلى. وتقترب هذه المذاهب من هذا النوع المثالى من المذهب العقلى بدرجات متنوعة ومختلفة. وليس هدفى إنكار أن هؤلاء الفلاسفة لم يقولوا شيئًا صحيحًا أو ذا أهمية. فقد قدّم لنا هؤلاء الفلاسفة على أقل تقدير وجهات نظر لها أهميتها عن العالم، كما أنهم أثاروا مشكلات فلسفية مهمة. وفضلاً عن ذلك فإنهم قدموا برامج، إذا جاز هذا التعبير، لبحث تالٍ. وبذلك يمكن أن نفسر وصف إسبينوزا للوعى أو للشعور بالحرية من حيث إنه جهل بعلل محددة بأنه دعوة لتطوير السيكولوجيا. ولحلم ليبنتس بلغة رمزية مثالية أهمية واضحة فى مجالى المنطق والتحليل اللغوى. بيد أن كل ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن تاريخ المذهب العقلى الأوروبى السابق على كانط قد أعان على بيان أن الفلسفة الميتافيزيقية لا يمكنها أن تأخذ صورة تفترضها مماثلة وثيقة بالصورة الاستدلالية للرياضيات البحتة.

٣ – وعندما نوجه انتباهنا إلى المذهب التجريبى البريطانى، فإننا نتجه إلى حركة للتفكير لها دلالة بالنسبة للفلسفة المعاصرة أعظم من المذهب العقلى الأوروبى السابق على كانط. فلقد كان هيوم مفكرًا حيًا بمعنى لم يكنه إسبينوزا. لقد تطور المذهب التجريبى فى القرنين السابع عشر والثامن عشر بالفعل، وتختلف اللغة التى تعبر عنه الآن إلى حد ما عن اللغة التى استخدمها الفلاسفة التجريبيون الكلاسيكيون. والآن ثمة تشديد على اعتبارات منطقية بصفة خاصة، وليس على اعتبارات سيكولوجية. بيد أن الحقيقة تظل وهى أن المذهب التجريبى له تأثير قوى فى الفكر الحديث، لا سيما فى إنجلترا بالتأكيد، فى حين أن التأثير الذى مارسه الفلاسفة العقليون السابقون على كانط على فلاسفة اليوم الذين يميلون إلى الميتافيزيقا لم يصدر من اقترابهم مما أسميه بالمذهب العقلى من حيث إنه نوع مثالى، وإنما من جوانب أخرى من تفكيرهم.

وعندما يناقش المرء المذهب التجريبى البريطانى الكلاسيكى، فإنه يواجه صعوبة تشبه الصعوبة التى يواجهها فى محاولة مناقشة المذهب العقلى من حيث إنه كذلك؛ لأن فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر الذين يُصنفون فى العادة بأنهم تجريبيون يختلفون فى آرائهم بشكل ملحوظ. وإذا فسرنا المذهب التجريبى على ضوء نقطة انطلاقه؛ أعنى نظرية لوك التى تقول إن كل الأفكار مستمدة من التجربة، فإننا لا بد أن نعد لوك فيلسوفًا تجريبيًا بصورة واضحة. بيد أننا إذا فسرنا الحركة فى ضوء نقطة وصولها فى فلسفة هيوم، فإننا لا بد أن نسلّم بأن فلسفتى لوك وباركلى ليستا فلسفتين تجريبيتين خالصتين، مع أنهما تحتويان على عناصر تجريبية. غير أنه لا يمكن تجنب هذه الصعوبة بالتأكيد إذا اقترحنا مناقشة المذهب التجريبى من حيث إنه مجموعة من المذاهب، ومن حيث إنه نوع مثالى، لا من حيث إنه حركة تاريخية. ومن حيث إننى قصدت أن أهتم فى هذا القسم بالمذهب التجريبى كما يمثله هيوم بصفة خاصة، فإننى ألاحظ مقدمًا أننى أعى تمامًا وبصورة كاملة أن تعليقاتى لها صلة بفكر هيوم أكثر من فكر لوك أو باركلى.

يمكن أن ننظر إلى مذهب هيوم التجريبى بالتأكيد بناء على جوانب مختلفة. فيمكن أن ننظر إليه على أنه مذهب سيكولوجى عن أصل الأفكار وتكوينها، أو على أنه مذهب إبستمولوجى عن طبيعة المعرفة الإنسانية ومداها وحدودها. إننا يمكن أن ننظر إليه على أنه نظرية منطقية عن أنواع مختلفة من القضايا، أو على أنه مقال فى تحليل المفاهيم، مثل: الذهن، والجسم، والعلّة... إلخ. غير أن كل هذه الجوانب المختلفة قد وحّدها هيوم نفسه فى فكرته عن علم الطبيعة الإنسانية: دراسة الإنسان فى أنشطته المعرفية والاستدلالية، وفى حياته الأخلاقية، والإستاطيقية، والاجتماعية. لقد تصوّر هيوم، كما رأينا عندما عالجنا فلسفته فى المجلد الخامس، امتدادًا "لفلسفة تجريبية" إلى ما أسماه "الذوات الأخلاقية"، مستخدمًا اللفظ بمعنى واسع. إن دراسة للإنسان ليست علامة من علامات المذهب التجريبى. فقد درس الفلاسفة العقليون الإنسان أيضًا، ناهيك عن فلاسفة اليونان والعصور الوسطى وعصر النهضة. غير أن هدف هيوم كان، كما ذكرنا توًا، تطبيق منهج "الفلسفة التجريبية" على الذات. ويعنى هذا بالنسبة له أن يحصر المرء نفسه فى الدليل الذى تقدمه الملاحظة. إنه ينبغى علينا أن نحاول أن نعثر على العلل البسيطة والقليلة التى تفسر الظواهر. ولكننا عندما نفعل ذلك يجب علينا ألا نجاوز الظواهر بمعنى أن نلجأ إلى كيانات خفية، أو إلى جواهر لا نلاحظها. وربما تكون هناك علل خفية، لكن حتى إذا كانت مثل هذه العلل، فإننا لا نملك شيئًا يتصل بها من قريب أو من بعيد فى علم الإنسان التجريبى. إنه يجب علينا أن نحاول أن نعثر على قوانين عامة (مثل مبدأ تداعى المعانى) تتصل بالظواهر، وتسمح بتنبؤ يمكن التحقق منه. غير أنه لا ينبغى علينا أن نتوقع، أو نزعم اكتشاف علل نهائية تجاوز المستوى الظاهرى. ولا بد أن نرفض أى فرض يزعم أنه يفعل ذلك.

وبمعنى آخر إن خطة هيوم هى أن يمدّ حدود فيزياء نيوتن المنهجية إلى الفلسفة بوجه عام. وبالتالى ليس من المعقول أن نقول إنه طالما أن الفلاسفة العقليين الأوروبيين قد تأثروا بنموذج الاستنباط الرياضى، فإن المذهب التجريبى

عند هيوم قد تأثر بنموذج الفيزياء النيوتونية. ولقد أوضح هيوم ذلك بالفعل في المدخل إلى "رسالة في الطبيعة الإنسانية". وبذلك يمكن أن ننظر إلى المذهب العقلي والمذهب التجريبي على أنهما تجربتان، بمعنى أن ننظر إلى المذهب العقلي على أنه تجربة لرؤية إلى أي مدى يمكن تطبيق النموذج الرياضي في الفلسفة، وإلى المذهب التجريبي على أنه تجربة في تطبيق الحدود المنهجية للفيزياء الكلاسيكية على الفلسفة[١].

وربما يكون التحليل بالاختزال هو خاصية منهج هيوم الفعلي التي تدهش القارئ بصورة مباشرة. وأعني بهذه الكلمة تحليل المركب إلى البسيط، أو البسيط نسبيًا، وتحليل الكليات إلى الأجزاء التي تتكون منها. وليس هناك شيء جديد بالفعل في استخدام التحليل الاختزالي من حيث إنه كذلك. وبدون أن نرجع كثيرًا إلى الوراء، فإننا نستطيع أن نتذكر رد "لوك" المركب إلى أفكار بسيطة، وتحليل "باركلي" للأشياء المادية من حيث إنها مجموعات من ظواهر، أو "أفكار" على حد تعبيره. غير أن هيوم طبق منهج البحث هذا على نحو أكثر راديكالية مما فعل أسلافه، ولا يجب علينا سوى أن نتأمل تحليله للعلّية وللذات.

ولا يمكن أن نقول بالتأكيد إن فلسفة هيوم كلها تحليل، وليست تركيبًا؛ لأنه حاول من جهة أن يبني المركب من عناصره. وبذلك فإنه حاول أن يبين كيف أن فكرتنا المركبة عن العلاقة العلّية تنشأ مثلاً. ومن جهة ثانية قام بنشاط التركيب بمعنى تقديم صورة عامة لمدى المعرفة الإنسانية مثلاً، ولطبيعة التجربة الأخلاقية. بيد أن التركيب الميتافيزيقي من النوع التقليدي كان مستبعدًا. فقد استبعدته تحديداته المنهجية، ونتائج تحليله. وبالتسليم بتحليله للعلّية مثلاً، لم يستطع أن يركب كثرة

---

(١) ما يسميه هيوم "الفلسفة التجريبية"؛ أعني الفيزياء، لم يعد اليوم جزءًا من الفلسفة. وقد يميل المرء إلى أن يعلق بالقول إن جزءًا مما نظر إليه على أنه يتصل بعلم الإنسان قد مال أيضًا إلى أن ينفصل عن الفلسفة، لا سيما إذا وضع المرء في اعتباره الحدود المنهجية التي فرضها. وأنا أضع في اعتـ السيكولوجيا التجريبية أساسًا (المؤلف).

الموضوعات الظاهرية عن طريق ربطها، من حيث إنها معلولات لعلّة، بواحد يجاوز الموضوعات التي يجب تركيبها. ولقد استطاع لوك وباركلي أن يسيرا على هذه الخطى، ولكن هيوم لم يسر عليها. ومن ثم فإنه بينما يصح أن نقول إنه لا يوجد تركيب على الإطلاق في المذهب التجريبي الذي طوره هيوم، فإننا نستطيع أن نقول بصورة مشروعة إنه فلسفة تحليلية بالمقارنة بالمذاهب العقلية؛ أعني أن خاصيته الواضحة هي التحليل الاختزالي، وليس التركيب كما يفهم هذا الميتافيزيقيون العقليون.

ويمكننا أن نضع المسألة على هذا النحو. لقد اهتم هيوم بتحليل معاني الألفاظ، مثل: "العلّة" و"النفس" و"العدالة" وغيرها. ولم يهتم بالاستدلال على وجود شيء ما من شيء آخر. إن مذهبه التجريبي لم يقر بأي استدلال هكذا في واقع الأمر. ومن ثم فإن أي تركيب ميتافيزيقي من النوع العقلي مستبعد. لقد كان التشديد على التحليل بالضرورة. ويمكننا أن نقول إن فلسفة تجريبية كاملة لا بد أن تكون فلسفة تحليلية بصفة عامة. إن التحليل في فلسفتي لوك وباركلي، مع إنه موجود بوضوح، أقل هيمنة مما هو في فلسفة هيوم. والسبب في ذلك هو أن فلسفاتهما لم تكن تجريبية إلا من وجه ما.

ولا يعدم أن نجد قصورًا في التحليل من حيث إنه كذلك بالتأكيد. ولا يمكننا أن نعترض بصورة معقولة على فيلسوف كرس نفسه أساسًا للتحليل إذا اختار أن يفعل ذلك. وبغض النظر تمامًا عن الواقعة التي تقول إن التركيب الميتافيزيقي الذي يُبنى بدون تحليل دقيق للألفاظ والقضايا ربما يكون بناءً هشا، فمن الطبيعي تمامًا أن يكون لدى الفلاسفة المختلفين ميول مختلفة من التفكير. وفضلاً عن ذلك، فإنه يصعب أن نأخذ الواقعة التي تقول إن نتائج التحليل عند هيوم تستبعد التركيب الميتافيزيقي من النوع التقليدي للبرهنة من غير مزيد من الصحة على أنه لا بد أن تكون هناك عيوب في تحليله؛ لأن الفيلسوف التجريبي سيعلق على الأقل بالقول بأن هذا النوع من التركيب هو حالة قد بليت بالنسبة للميتافيزيقا.

لكن على الرغم من أنه لا يمكن أن يكون هناك اعتراض صحيح على التحليل من حيث إنه كذلك، فإنه قد يكون من الممكن الاعتراض على الفرض أو الفروض المتضمنة فى ممارسة فيلسوف معين للتحليل. ويبدو لى أن ممارسة هيوم للتحليل الاختزالى يوجهها افتراض خاطئ، وأعنى أن المكونات الحقيقية للتجربة الإنسانية هى "إدراكات" ذرية ومتميزة. فحالما يفترض هيوم أو يبيّن أن كل الأفكار مستمدة من الانطباعات، كما يعتقد(١)، وأن هذه الانطباعات هى "موجودات متميزة"، فإنه لا يظل سوى أن نطبق هذا الفرض على تحليل تلك الأفكار التى تبدو أنها ذات أهمية، أو ذات فائدة. وإذا توصلنا فى عملية التطبيق إلى حالات حيث لا يعمل فيها المبدأ العام، من حيث إنه يؤدى إلى صنوف من عدم الاتساق التى لا تُذلل، فإن الشك يُطرح على صحة المبدأ العام لا محالة.

ويبدو أن تحليل هيوم للذات مثلاً ينطبق عليه ما نقول. فالذات تنحل إلى "إدراكات" متميزة. بيد أن هيوم نفسه يسلّم بأن لدينا ميلاً لأن نحل فكرة الموضوعات المترابطة (أعنى الإدراكات المتميزة) محل فكرة الهوية، وأن هذا الميل عظيم حتى إننا لدينا استعدادًا لأن نتصور شيئًا جوهريًا وأساسيًا يربط الإدراكات. ويبدو أنه يترتب على ذلك أن ما يجب أن يتركب من إدراكات متميزة لا بد أن يكون شيئًا نستطيع أن ننسب إليه هذا الميل بصورة معقولة. ومع ذلك فإن هذا هو بدقة ما لا نستطيع أن نفعله. إذا كانت الذات تتكون من سلسلة أو حزمة من إدراكات، كما يرى هيوم، فلا يمكن أن نقول عنها بصورة معقولة إن لديها ميلاً لأن تتصور شيئًا جوهريًا يربط الإدراكات. ويدرك هيوم هذه الصعوبة بالفعل. فهو يقر بحيرته وارتباكه ويعترف بوضوح بأنه لا يعرف كيف يصحح آراءه،

---

(١) يسلّم هيوم، كما رأينا فى المجلد الخامس، بإمكان استثناءات لهذه القاعدة، فعندما نقابل سلسلة من ظلال اللون الأزرق المتدرجة يكون فيها ظل ما مفقودًا، فإننا قد نستطيع أن نقدم العدد المفقود بمعنى استنباط "الفكرة" على الرغم من أنه لا يكون هناك انطباع سابق. لكن بغض النظر عن استثناءات ممكنة كهذه، فإن هيوم يؤكد قاعدته العامة باستمرار (المؤلف).

أو كيف يعتبرها متسقة. بيد أن هذا الإقرار يبيّن بالفعل أن تحليله الظاهرى للذات لا يكفى. وتلقى هذه النتيجة الشك على الفرض العام وهو أن المكونات النهائية للتجربة الإنسانية انطباعات ذرية ومتميزة.

وقد يُعترض بأنه ليس صحيحًا أن نتحدث عن "فرض". إن التحليل الاختزالى منهج، وليس فرضًا، ويبيّن هيوم، من أجل اقتناعه هو على الأقل، أنه لا يمكن أن ينطبق بنجاح على أفكار مثل فكرتى العلّية والذات. وربما قد يظن المرء أن التطبيق فى حالة الذات مثلاً، ليس ناجحًا. غير أن هذا ليس سببًا للحديث عن فرض.

لقد حاول هيوم بالفعل أن يبيّن فى حالات عينية أننا نستطيع أن نحلل معانى الكلمات مثل كلمة "الذات" عن طريق "إدراكات" متميزة، وبهذا المعنى يصح أن نقول إنه لا يفترض ببساطة أننا يمكن أن نقوم بذلك. غير أنه يفترض، بالطبع، أننا نستطيع أن نفسر أفكارنا عن طريق انطباعات متميزة. وهو يفترض ذلك؛ لأنه يفترض بصورة ضمنية أن المكونات النهائية للتجربة الإنسانية انطباعات ذرية ومتميزة التى تكوّن المعطيات التجريبية التى نكوّن منها تفسيرنا للعالم. إنه يسلّم بأننا نستطيع أن نرد تفسيرنا للعالم إلى المعطيات التجريبية التى هى موضوعات مباشرة للوعى، وأن هذه المعطيات هى "انطباعات". غير أنه فى تنفيذ هذا الرد التجريبى أغفل النفس التى تدخل التجربة بوصفها ذاتًا، ليركز على موضوعات الاستبطان المباشرة. وقد يرتبط هذا الإجراء بمحاولة تطبيق منهج "الفلسفة التجريبية" على الموضوعات الأخلاقية. بيد أن نتائجه، فى حالة تحليل الذات، تبيّن حدود المنهج.

وبوجه عام يجب علينا أن ننتبه إلى عدم خلط نتائج التجريد بمعطيات التجربة النهائية. إن الإدراك صورة مما نخبره. وقد نستطيع أن نميّز بداخل الإدراك شيئًا عن طريق التجريد يناظر ما يسميه هيوم بالانطباعات. غير أنه لا ينجم عن ذلك أن الانطباعات هى المكونات الفعلية للإدراك، إذا جاز هذا التعبير،

حتى إننا نستطيع أن نبنى التجربة الكلية ببساطة عن طريق انطباعات. ومع هذا فإنه يترتب على ذلك أن ما ندركه يتكون من انطباعات. وقد يكون من باب السذاجة الشديدة أن نقول إنه يجب علينا أن نميز فى الإدراك بين الذات، والموضوع، وفعل الإدراك. وقد يبدو للبعض أنه لا يعدو أكثر من تأمل للغة؛ أعنى تأملاً لنوع القضية التى تتكون من فاعل - وفعل - ومفعول به. لكننا إذا استبعدنا الذات، فإن الذات هى التى تقوم بالاستبعاد. وإذا استبعدنا الموضوع من حيث إنه يتميز عن الإدراك، فإننا نقع فى "الأنا وحدية".

ويبدو لى أن خطوط النقد التى أفترضها لا يمكن أن تنطبق على فلسفة هيوم فحسب، وإنما على تأويلات معينة حديثة لمذهبه التجريبى. لقد حاول بعض الفلاسفة التجريبيين أن يتجنبوا تقديم الانطباع الذى يقول إن تحليلهم الظاهرى هو جزء من الميتافيزيقا؛ أعنى أنه نظرية أنطولوجية. وبذلك فإنه من الممكن بناء على نظرية "البناءات المنطقية" أن نحول، من حيث المبدأ على الأقل، عبارات عن الذهن إلى عبارات لا تحتوى على كلمة "الذهن"، ولكنها تذكر ظواهر أو أحداثاً فيزيائية، على نحو حتى إنه إذا كانت العبارة الأصلية صادقة (أو كاذبة) فإن العبارات التى ترادفها تكون صادقة (أو كاذبة) والعكس صحيح أيضًا. وعلى نحو مماثل يمكن أن نحول عبارة عن منضدة، من حيث المبدأ على الأقل، إلى عبارة لا ترد فيها كلمة "منضدة"، وإنما تُذكر فيها معطيات حسية، فثمة علاقة تكافؤ فى الصدق بين القضية الأصلية والقضية التى نحولها إليها. ومن ثم نفترض أن المنضدة "بناء منطقى" من معطيات حسية، وأن الذهن "بناء منطقى" من ظواهر أو أحداث فيزيائية. وبذلك يُقدم المذهب الظاهرى بوصفه نظرية منطقية أو لغوية، لا بوصفه نظرية أنطولوجية. بيد أنه يبدو من المشكوك فيه عما إذا كانت هذه المحاولة البسيطة لتجنب التسليم بأن المذهب الظاهرى هو نظرية ميتافيزيقية تناقش نظرية ليست ظاهرية هى محاولة ناجحة. وعلى أية حال يمكن أن نسأل كيف يكون تكوين "البناء المنطقى" ممكنًا، إذا سلمنا بهذا التحليل للذهن. وفضلاً عن ذلك

إذا كان تحليل الموضوعات الفيزيائية مثل المنضدة يتضمن أننا نـــدرك معطيـــات حسية (ومن الصعب أن نرى كيف يمكن تجنب هذا التضمن بنجاح) فإن مـــا هـــو محل للخلاف أن مذهب "الأنا وحدية" هو النتيجة الضرورية، إذا لم يرغب المـــرء فى أن يتمسك بالنظرية الغريبة عن المعطيات الحسية المنفـــصلة، إذا جـــاز هـــذا التعبير.

وقد يثار اعتراض هو أن نقدى لهيوم سواء أكان صحيحًا أم لا؛ لا يتـــصل بالخاصية الأكثر أهمية لمذهبه التجريبى؛ أعنى نظريتـــه المنطقيـــة. لقـــد تنـــاول الفلاسفة التجريبيون القدماء الفلسفة من زاوية سيكولوجية بالتأكيد. وبذلك بدأ لـــوك بالبحث فى أصل أفكارنا، وهذه مسألة سيكولوجية. وسار هيوم على خطاه بتعقـــب أصل معظم الأفكار إلى الانطباعات. لكن علـــى الـــرغم مـــن أن هـــذه المـــسائل السيكولوجية ذات أهمية إذا تأملنا تاريخ المذهب التجريبى، فـــإن القيمـــة الدائمـــة للمذهب التجريبى الكلاسيكى تكمن أساسًا فى إسهامه فى النظرية المنطقية. وهـــذا هو الجانب من تفكير هيوم الذى يجب تأكيده. إنه الجانب الذى يربطـــه بالمـــذهب التجريبى الحديث بصورة وثيقة.

وبالنسبة لارتباط هيوم بالمذهب التجريبى الحديث، فإننى أعتقد أنه صـــحيح تمامًا. فعندما عالجنا فلسفة هيوم فى المجلد الخامس، رأينا أنه قام بـــالتمييز بـــين استدلال برهانى، يهتم "بالعلاقات بين الأفكار"، ويوجد فى الرياضيات البحتة مثلاً، والاستدلال الأخلاقى، الذى يهتم "بمسائل الواقع"، ولا يكون فيـــه مكـــان للبرهـــان المنطقى. وعندما نبرهن على علّة من معلولها مثلاً، فإن نتائجنا قد تكون أكثـــر أو أقل احتمالاً؛ بيد أننا لا نبرهن، ولا يمكن أن نبرهن، على صدقها؛ لأن ما ينـــاقض مسائل الواقع يمكن تصوره باستمرار ويكون ممكنًا؛ فهى لا تتضمن تناقضًا منطقيًا على الإطلاق. أما فى الرياضيات البحتة، حيث نهتم بالعلاقات بين الأفكار ولا نهتم بمسائل الواقع، فإن تأكيد ما يناقض نتيجة البرهان تتضمن تناقضًا.

ويهتم هيوم هنا بنوعين من الاستدلال، والنتيجة التى يصل إليهــا هــى أن الاستدلال الخاص بمسائل الواقع لا يمكن أن يرقى إلى مرتبة البرهــان. فــنحن لا نستطيع أن نبرهن على وجود شيء من وجود شيء آخر مثلاً. إننا قد نشعر بيقين يخص صدق نتيجتنا، لكننا إذا صرفنا الانتباه عن حالات الــشعور والتفتنــا إلــى الجانب المنطقى للمسألة، فإننا لا بد أن نسلّم بأن النتــائج التــى نحــصل عليهــا بالاستدلال من أمور الواقع لا يمكن أن تكون يقينية.

لقد تمَّ الإبقاء على وجهة النظر هذه فى المذهب التجريبى الحديث، غير أنه تمَّ التشديد على التمييز بين نوعين من القضايا. فالقضية التى تقرر العلاقــة بــين الأفكار، هى قضية تحليلية وهى صادقة قَبْلِيًا على حد تعبير هيوم؛ أعنى أن صدقها مستقل منطقيًا عن التحقق التجريبى. والقضية التى تهتم بمسائل الواقع هى قــضية تركيبية على حد تعبير هيوم، لا يمكن معرفة صدقها من القضية وحدها، وإنما عن طريق التحقق التجريبى فقط. إنه تحقق تجريبى يبيّن ما إذا كانت القضية صادقة أو كاذبة. وعكس القضية ممكن دائمًا من الناحية المنطقية، ومن ثم فــإن قــدرًا مــن التحقق التجريبى لا يمكن أن يعطيها سوى درجة كبيرة جدًا من الاحتمال.

ويستبعد هذا التصنيف للقضايا بالتأكيد إمكان أى قضايا وجوديــة صــادقة بالضرورة. غير أنه يستبعد أيضًا، كما يرى الفلاسفة التجريبيون، كل القضايا التى تزعم، عندما لا تؤكد وجود أى شيء، أنها تخبر عن الواقع وتكون صــادقة قَبْلِيًــا بمعنى أن صدقها لا يمكن أن يُدحض تجريبيًا، حتى من حيث المبــدأ. خــذ مــثلاً القضية التى تقول إن كل شيء يخرج إلى حيز الوجود أو يبدأ فى الوجود يخــرج عن طريق فاعلية علّة ما. إننا لا نعرف صدق هذه القضية، بالحدس، مــن وجهــة نظر هيوم؛ لأننا يمكن أن نتصور العكس. ولا يمكن البرهنة على صدقها أيــضًا. ومن ثم فإنها تعميم تجريبى، إنها فرض يمكن التحقق منه بوجه عام، بيد أنه يسمح بالدحض التجريبى من حيث المبدأ على الأقل. وأفترض أنه لو كــان هيــوم حيًــا اليوم، فإنه سينظر إلى ما يُسمى "اللا حتمية تحت الذرية" على أنه يكــوّن تأكيــدًا تجريبيًا لتقديره للحالة المنطقية لمبدأ العلّية.

ومن ثم فإن هناك قضايا تحليلية بلغة المذهب التجريبى الحديث هى "تحصيل حاصل" بمعنى ما، وقضايا تركيبية (تأليفية) بَعْدية، أو فروض تجريبية، لكن لا وجود لقضايا تركيبية (تأليفية) قَبْلية. وكل القضايا المرشحة لهذا النوع تتحول فى نهاية الأمر لأن تكون إما تحصيلات حاصل، صريحة أو خفية، أو تعميمات تجريبية تتمتع بدرجة كبيرة جدًا من الاحتمال، بيد أن صدقها لا يمكن معرفته عن طريق تحليل القضية نفسها.

إن مشكلة القضايا التركيبية (التأليفية) القَبْلية معقدة حتى إننا لا نستطيع أن نناقشها هنا. غير أننا قد نلفت الانتباه أيضًا إلى المسائل الآتية. دعنا نفترض أنه يمكن تفسير الظواهر التى تندرج تحت عنوان "اللا حتمية تحت الذرية" حتى إن مبدأ العلّية يمكن أن يُقدم من حيث إنه مرشح لرتبة القضية التركيبية (التأليفية) القَبْلية ودعنا نفترض أن مبدأ العلّية يقرر أن أى شىء يخرج إلى حيز الوجود، أو يبدأ فى الوجود، يخرج عن طريق فاعلية علّة ما(١). إن الفيلسوف التجريبى محق تمامًا بمعنى ما عندما يقول إن إنكار هذه القضية لا يتضمن تناقضًا منطقيًا؛ أعنى أنه ليس هناك تناقض لفظى بين القضية التى تقول "تخرج س إلى حيز الوجود"، والقضية التى تقول "س ليس لها علّة". إذا كان هناك تناقض لفظى، فإن مبدأ العلّية، كما هو مصاغ سابقًا، سيكون قضية تحليلية بالمعنى الذى يفهم به الفيلسوف التجريبى اللفظ. وبذلك يمكن أن نفهم معانى الكلمات الإنجليزية (أو الفرنسية، أو الألمانية... إلخ) التى تُستخدم فى صياغة مبدأ العلّية، ومع ذلك لا نرى أى ارتباط ضرورى بين خروج شىء إلى حيز الوجود وكونه له علّة. ويصعب أن نزعم أن أى شخص ينكر هذا الارتباط الضرورى لا يفهم الكلمات الإنجليزية المستخدمة فى صياغة المبدأ. وأعتقد أنه لا بد أن تكون لدينا القدرة على بيان أن هناك مستوى أعمق من الفهم أكثر مما يُعنى عادة بفهم معانى كلمات

---

(١) لا يقول المبدأ شيئًا عن حالة عمل العلّة. أعنى أن تطبيقه ليس مقتصرًا على علّية آلية أو مُحددة (المؤلف).

معينة[١]. ومن ثم قد نزعم أنه على الرغم من أن موقف الفيلسوف التجريبي لا يمكن أن يعتدى على مستوى التأمل الذى يقف عليه، فإننا يمكن أن نرى أنه لا يكفى عندما ننتقل إلى مستوى الاستبصار الميتافيزيقى.

إن هذه الملاحظات لا تجيب بوضوح عن السؤال عما إذا كانت هناك قضايا تركيبية (تأليفية) قَبْلية أم لا. إنها مصممة بالأحرى لتبيّن ما يجب بيانه إذا زعمنا أنها توجد. وقد يبدو للقارئ، فى واقع الأمر، أن هناك طريقة أخرى لمعالجة موقف الفيلسوف التجريبى؛ وهى إنكار أن قضايا الرياضيات البحتة مثلاً هى قضايا صورية خالصة بمعنى أنها "تحصيل حاصل". وبمعنى آخر قد نزعم أن قضايا الرياضيات البحتة هى قضايا عن الواقع بمعنى ما، حتى على الرغم من أنها ليست قضايا وجودية. غير أنه لو أردنا أن نزعم أنها قضايا تركيبية (تأليفية) قَبْلية، وليست قضايا تحليلية بالمعنى الذى يستخدم به الفيلسوف التجريبى اللفظ، فإنه ينبغى علينا أن نكون على استعداد لأن نفسر بأى معنى تكون قضايا إخبارية عن الواقع.

وإذا رجعنا إلى هيوم، وسلّمنا بتصنيفه للقضايا، فإنه يستحيل بوضوح أن نقيم مذهبًا قَبْليًا استنباطيًا من الميتافيزيقا تصدق قضاياه على الواقع بصورة أكيدة. كما أننا لا نستطيع، إذا سلَّمنا بتحليله للعلّية، أن نبدأ بمعطيات التجربة ونستدل على وجود الله عن طريق دليل علّى بالطريقة التى اعتقد بها لوك وباركلى أننا نستطيع أن نفعل ذلك. بيد أنه يبدو من الوهلة الأولى أنه لا يزال ممكنًا أن ننظر إلى النظريات الميتافيزيقية على أنها فروض قد تتمتع بدرجات مختلفة من الاحتمال.

صحيح أن هيوم ناقش بعض المشكلات الميتافيزيقية بالطبع، ويبدو أنه كان يريد أن يقول إنه من المحتمل أن تكون هناك علّة ما أو نظامًا فى الكون يحمل

(١) يتضح أنه يجب علينا أن نتجنب تعريف فهم معانى الألفاظ بأنها "إدراك علاقة ضرورية بين معانى الألفاظ"؛ لأنه فى هذه الحالة سيكون القول إن منْ يفهم الألفاظ يدرك علاقة ضرورية مرادفًا للقول الذى هو تحصيل حاصل، وهو أن مَنْ يدرك العلاقة الضرورية يدركها (المؤلف).

مماثلة بعيدة بالعقل (الذكاء) الإنسانى أكثر مما لم تكن هناك مثل هذه العلّة. ويبدو لى فى الوقت نفسه أنه ينجم عن مقدماته العامة أن الألفاظ التى تُستخدم لتدل على كيانات ميتافيزيقية تخلو من المعنى عندما تُستخدم فى هذا السياق؛ لأن الأفكار مستمدة من الانطباعات. وإذا اعتقدنا أن لدينا فكرة؛ لأننا نستخدم كلمة معينة، وإذا لم نستطع فى الوقت نفسه أن نبيّن، حتى من حيث المبدأ، الانطباع أو الانطباعات التى اُستمدت منها هذه الفكرة، فإننا نكون مجبرين أن نستنتج أنه ليست لدينا هذه الفكرة. وفى هذه الحالة يكون اللفظ أو الكلمة خاويًا، وليس له معنى. لقد أفسح هيوم مكانًا لاستثناءات ممكنة من القاعدة العامة التى تقول إن الأفكار تتبع الانطباعات بالفعل. بيد أنه لم يجعل، بالطبع، هذا التنازل لصالح الميتافيزيقا. وعلى الرغم من أنه لم يستبعد الميتافيزيقا إلا فى فقرة بلاغية من حيث إنها تخلو من المعنى، فإننى أميل إلى الاعتقاد بأن هذه الفقرة تمثل النتيجة التى تؤدى إليها مقدمات هيوم من الناحية المنطقية، على الأقل لو أننا أكدنا التقرير بأن الأفكار هى صور باهتة وخافتة للانطباعات. وفى هذه الحالة يصعب أن تكون النظريات الميتافيزيقية فروضًا حقيقية.

ومن ثم فإن ما يبدو محلاً للخلاف هو أن المذهب التجريبى عند هيوم، لو أنه كان قد تطور إلى النتائج المتضمنة فيه بصورة ضمنية، لأدى إلى رفض الميتافيزيقا من حيث إنها إسهاب فى الكلام. ولقد احتل هذا التطوير مكانًا فى القرن الحالى على أيدى الوضعيين الجدد، أو الوضعيين المناطقة، أو الفلاسفة التجريبيين الراديكاليين، الذين لا تكون للعبارات الميتافيزيقية عندهم سوى دلالة "انفعالية"(١). وبالتالى فإن ثمة علاقة بين فلسفة هيوم والمذهب التجريبى الراديكالى.

وقد يُعترض على أن هذا الخط من التفسير يعادل معالجة تفكير هيوم من

---

(١) لفكرة الدلالة "الانفعالية" أساس فى فلسفة هيوم أيضًا؛ لأنه على الرغم من أنه عقّد نظريته الأخلاقية بإدخال عناصر نفعية، فإن الفكرة الجذرية عن الأحكام الأخلاقية هى أنها تعبر عن "الشعور"؛ أعنى أنها تعبر عن مشاعر معينة، أعنى عن الاستحسان والاستهجان. إن الصفات الأخلاقية ألفاظ انفعالية وليست صفات وصفية (المؤلف).

حيث إنه نوع من الإعداد لمذهب وضعى جديد، وأن هذه المعالجة ناقصة لاعتبارات عدة. فمن ناحية تكمن صلته المعاصرة بالأحرى فى التشديد الذى أعطاه للتحليل الفلسفى بوجه عام، وليس فى استباقاته للمذهب الوضعى الجديد بوجه خاص، الذى برهن، فى صورته الدوجماطيقية الأصلية على الأقل، على أنه مرحلة عابرة. ومن ناحية ثانية لا تنصف معالجة هيوم من حيث إنه إعداد لمفكرين متأخرين، سواء أكانوا وضعيين أم لا، تفسيره للتجربة الإنسانية. وسواء اتفق المرء مع ما يقوله أم لا، فإن تفسيره لمدى المعرفة الإنسانية وحدودها، وفحصه لحياة الإنسان الفعالة الإستاطيقية والأخلاقية، ونظريته السياسية، التى تكوّن معًا محاولته لتطوير علم للإنسان، لا يكتنفها الغموض إلا إذا أصر على معالجة تفكيره فى خدمة تطورات فلسفية متأخرة.

وأعتقد أن هذه الاعتراضات تقوم على أسس قوية. وفى الوقت نفسه لا تمنع معالجة فلسفة هيوم على ضوء المذهب التجريبى المتأخر من بيان صلته المعاصرة. ومن المهم أن نفعل ذلك، حتى إذا حصر المرء نفسه فى جانب معين من صلته المعاصرة. إن مذهب هيوم التجريبى يعانى من أوجه نقص وقصور عديدة وخطيرة. فتجزئته للتجربة إلى ذرات هى، مثلاً، من وجهة نظرى، خطأ أساسى، ونظريته عن الأفكار كما أعتقد، لا يمكن الدفاع عنها، وقد ندعى تمامًا أن كانط، فى إصراره على الوحدة الترنسندنتالية للوعى من حيث إنها شرط أساسى للتجربة الإنسانية، كان تجريبيًا أكثر من هيوم بمعنى ما. بيد أن أوجه النقص والقصور الموجودة فى فلسفة هيوم لا تقلل من أهميتها التاريخية. وعلى الرغم من أن تفكيره فى بعض النواحى يندرج تحت النماذج القديمة[١]، فإن تركيزه على التحليل من الموضوعات التى تجعلنا ننظر إليه على أنه مفكر حى وفعال.

---

(١) على الرغم من أنه اهتم بحدود المعرفة مثلاً، ولم يهتم بطبيعة الواقع فى ذاته، فإن له إسهامات فى الأنطولوجيا. وميله للحديث كما لو كانت موضوعات الإدراك تحويرات ذاتية ميراث سيئ الحظ من أسلافه (المؤلف).

٤ - لاحظنا فى المدخل إلى المجلد الرابع أن فكرة هيوم عن علم للإنسان تمثل روح عصر التنوير فى القرن الثامن عشر بصورة جيدة. ورأينا عند معالجتنا لعصر التنوير فى فرنسا فى هذا المجلد كيف حاول فلاسفة مثل "كوندياك" أن يطوروا نظريات لوك السيكولوجية والإبستمولوجية، وأن يقدموا تفسيرًا تجريبيًا لأصل حياة الإنسان الذهنية وتطورها؛ وكيف طور كُتاب مثل "هلفتيوس" نظريات عن حياة الإنسان الأخلاقية، وكيف درس مونتسكيو بنية المجتمعات وتطورها، وكيف أنتج روسو وآخرون نظرياتهم السياسية، وكيف بدأ الفيزيقراطيون دراسة علم الاقتصاد، وكيف خطط مفكرون مثل فولتير، وتورجو، وكوندرسيه نظريات للتطور التاريخى على ضوء مثل عصر العقل. ويمكن أن توضع هذه الدراسات: السيكولوجية، والأخلاقية، والاجتماعية، والسياسية، والتاريخية، والاقتصادية معًا تحت عنوان عام هو "الدراسة العلمية للإنسان".

وبمواصلة هذه الدراسة اهتم الفلاسفة الذين اعتدنا أن ننظر إليهم على أنهم ممثلون نمطيون لعصر التنوير بتخليصه من الفروض اللاهوتية والميتافيزيقية. وأعتقد أن هذه خاصية بارزة من خصائص تفكير هذه المرحلة. ولم يكن الهدف استنباط مذهب شامل من مبادئ واضحة بذاتها من أجل فهم المعطيات التجريبية عن طريق ربطها معًا تحت قوانين يمكن التحقق منها تجريبيًا. وبذلك اهتم كوندياك بتقديم تفسير تجريبى لتطور حياة الإنسان الذهنية، وحاول مونتسكيو أن يجمع المعطيات المتنوعة والمختلفة فى تطور المجتمعات المختلفة تحت قوانين عامة. وبوجه عام كان لمنظور لوك التجريبى تأثير واسع الانتشار. ومن ثم فإن هناك اختلافًا ملحوظًا للغاية بين مناخ مذاهب العقليين الأوروبيين العظيمة إذا جاز هذا التعبير، وفكر عصر التنوير فى القرن الثامن عشر؛ إذ إن مناخ مذاهب العقليين الأوروبيين هو مناخ الاستنباط، أما مناخ فكر عصر التنوير فى القرن الثامن عشر فهو مناخ الاستقراء. حقًا إن هذا القول، وغيره من تعميمات سريعة أخرى، يحتاج إلى

تعديل. فقلما نفكر فى استقراء تجريبى بصورة مباشرة مثلاً عندما نسمع اسم فولتير، بطل عصر التنوير الألمانى. وفى الوقت نفسه لا يوجه التعميم عناية على أية حال، حتى إذا كان بطريقة مفرطة فى البساطة، إلى اختلاف فعلى فى الروح والمناخ.

ويمكن أن نوضح هذا الاختلاف بالرجوع إلى النظرية الأخلاقية. لقد شكّلت نظرية إسبينوزا الأخلاقية جزءًا مكملاً لمذهب عظيم يمكن تفسيره استنباطيًا؛ ويرتبط بمذاهب ميتافيزيقية ارتباطًا وثيقًا. غير أننا عندما نرجع إلى نظريات هيوم الأخلاقية فى إنجلترا، أو إلى نظريات هلفتيوس، والموسوعيين فى فرنسا، فإننا نجد أن مؤلفاتهم تؤكد استقلال الوعى الأخلاقى، وفصل الأخلاق عن اللاهوت.

وعلى نحو مماثل بينما لا تكون فكرة العقد الاجتماعى فى النظرية السياسية مستمدة من دراسة المعطيات التجريبية، وإنما تشكل محاولة لتقديم تبرير عقلى للسلطة السياسية وتقييد الحرية الفردية فى مجتمع منظّم، فإننا لا نجد أن المنظّرين السياسيين فى القرن الثامن عشر قد اندفعوا كثيرًا إلى استنباط المجتمع والسلطة من مذاهب ميتافيزيقية ولاهوتية. فقد اهتموا بدلاً من ذلك باحتياجات الإنسان الملحوظة والملموسة. وهذا هو المنظور الذى ساعد هيوم، بالفعل، فى أن يحل الفكرة التجريبية عن المنفعة التى نشعر بها محل الفكرة العقلية عن العقد الاجتماعى.

والواقع أن هذا لا يعنى القول إن رجال عصر التنوير لم تكن لديهم فروض خاصة بهم. فهم قد سلّموا بنظرية التقدم التى وفقًا لها يكمن التقدم فى عقلنة الإنسان الراقى، وتتضمن هذه العقلنة تخليص الإنسان وتحريره من الخرافة الدينية، وأشكال الحكومة غير العقلية، سواء أكانت كنسية أو مدنية. وهم يرون أنهم هم الذين يمثلون ثمار التقدم، فهم مفكرو صالونات باريس الأدبية، المستنيرون والأحرار، وفضلاً عن ذلك فإن التقدم يكمن فى نشر الأفكار التى دافعوا عنها، وفى إعادة تشكيل المجتمع بناء على مُثل عصر التنوير. وحالما يحدث إصلاح فى البناء الاجتماعى، فإن الناس يتقدمون فى الأخلاق والفضيلة؛ لأن حالة الإنسان الأخلاقية تتوقف على بيئته وتربيته إلى حد كبير.

وقد يُعترض بالقول إن نظرية التقدم كما دافع عنها رجال عصر التنوير هى تعميم تجريبى، وليست فرضًا. وعلى الرغم من أنها مالت فى القرن التاسع عشر إلى أن تأخذ صورة "عقيدة" لا سيما عندما أُعتقد أن نظرية التطور تدعمها؛ لأنها أخذت طبيعة الفرض المرن عند مفكرى القرن الثامن عشر. وحتى عندما استبق "تورجو" قانون المراحل الثلاث للتفكير الإنسانى عند كونت، فإنه طرح فرضًا يقوم على دراسة للمعطيات التاريخية، ولا يقوم على نموذج قَبْلى يجب أن تطابقه المعطيات.

عندما نحكم على مفكرى عصر التنوير، فإننا نقول إن نظرية التقدم عندهم تقوم بالفعل، وبصورة واضحة، على وقائع تاريخية. فهم لم يقدموها من حيث إنها نتيجة مستمدة من مقدمات ميتافيزيقية. بيد أنه صحيح أيضًا أنها لعبت دور الفرض الذى يقوم على حكم القيمة؛ أعنى أن الموسوعيين وأولئك الذين شاركوهم فى رؤيتهم كوّنوا أفكارهم عن الإنسان والمجتمع أولاً، ثم فسروا التقدم بأنه حركة نحو تحقيق هذه المُثل. وليس هناك شيء يدعو إلى الدهشة فى هذا الإجراء بالتأكيد. غير أنه يعنى أنهم شرعوا فى دراسة التاريخ الإنسانى مثلاً عن طريق فرض له تأثير مفرط على تفسيرهم للتاريخ. فهم، على سبيل المثال، لم يستطيعوا أن يقدّروا إسهام العصور الوسطى فى الثقافة الأوروبية؛ إذ إن العصور الوسطى بدت لهم على أنها العصور المظلمة؛ لأنه إذا كان التقدم يعنى التقدم نحو تحقيق المُثل التى قدمها فلاسفة القرن الثامن عشر، فإنه يحتوى على التحرر من بعض الخصائص البارزة لثقافة العصور الوسطى. إن الاستنارة وتقدُم العقل اللذين قدماهما مفكرو القرن الثامن عشر التقدميون يتعارضان مع ديانة العصور الوسطى، أو مع الفلسفة التى ترتبط باللاهوت ارتباطًا وثيقًا. وبهذا المعنى يكون لرجال عصر التنوير "عقيدتهم" الخاصة بهم.

كما أن وجهة نظرهم تعنى بالتأكيد أنهم لم يستطيعوا أن ينصفوا الجوانب المهمة للطبيعة الإنسانية والحياة الإنسانية. ومن المغالاة، بالفعل، أن نقول إن

الفلاسفة لم يفهموا أى جانب من جوانب الإنسان سوى حياة العقل التحليلى والمتحرر. فلقد أصر هيوم، مثلاً، على الدور العظيم الذى يلعبه الشعور وأكد أن العقل هو عبد للانفعالات الطاغية، ويجب أن يكون هكذا[1]. وقد شدد "فوفنارج"[2] على أهمية الجانب الوجدانى من الطبيعة الإنسانية. وحتى إذا لم تكن هجمات روسو على الموسوعيين بغير أساس، فإننا لا نستطيع أن نأخذ انتقاداته الشديدة على أنها تمثل الحقيقة كلها. وفى الوقت نفسه أظهر فلاسفة التنوير تقديرًا ضئيلاً لحياة الإنسان الدينية مثلاً. وسيكون من الخُلف المحال أن نرجع إلى فولتير بين الطبيعيين المؤلهة أو إلى هولباخ بين الملحدين من أجل فهم أعمق للدين. فلقد خطط هولباخ لفلسفة طبيعية للدين، غير أنها لا تُقارن بفلسفات الدين المثالية التى نجدها فى القرن التالى. وقد اهتم مفكرو القرن الثامن عشر الأحرار بفكرة تحرير الإنسان مما اعتبروه العبء المهلك لقيود الخرافة ومكائد القساوسة حتى أنه لم يكن لديهم أى فهم عميق للوعى الدينى.

ويظهر هذا العنصر من السطحية فى التيار المادى للتفكير فى فلسفة عصر التنوير مثلاً. فكما رأينا لا يمكن أن تُستخدم كلمة "مادى" بصورة مشروعة بوصفها علامة تصدق على الفلاسفة بصورة جزافية. غير أن هناك ماديين بينهم، ويقدمون لنا المشهد الهزلى للإنسان بوصفه ذاتًا يهتم برد نفسه إلى موضوع مادى خالص، إذا جاز هذا التعبير. ومن السهل أن نفهم النفور والاشمئزاز اللذين أثارهما كتاب هولباخ "نظام الطبيعة" فى عقل جوته بوصفه تلميذًا. ولم يكن هولباخ الفيلسوف المادى الأكثر غلظة وخشونة.

بيد أن سطحية فلسفة عصر التنوير فى فرنسا فى بعض جوانبها يجب ألا تعمينا عن الأهمية التاريخية للحركة. فـ "روسو" فريد من نوعه. فقد كان لأفكاره

---

(١) لمعرفة معنى هذا القول، انظر المجلد الرابع ص ٤٢٩ – ٤٢٧ (المؤلف). انظر ترجمتنا العربية لهذا المجلد ص ٤٠٤ (المترجم).

(٢) فوفنارج ماركيوس M.،Vavenargues (١٧١٥ – ١٧٤٧): فيلسوف أخلاقى فرنسى (المترجم).

أهمية أصيلة وجوهرية، وكان لها تأثير ملحوظ على مفكرين جاءوا بعده مثل: كانط وهيجل. لكن على الرغم من أن الموسوعيين والفلاسفة الذين هم من أصل واحد، الذين اختار روسو أن ينفصل عنهم، قد لا يحتلون مكانة متشابهة فى تطوير الفلسفة، فإنهم مع ذلك لهم تأثير مهم يجب تقديره ليس، كما أعتقد، من حيث "النتائج" المحددة التى يمكن أن نبينها، وإنما من حيث إسهامهم فى تشكيل العقلية أو الرؤية. وربما نستطيع أن نقول إن الفلاسفة النمطيين فى عصر التنوير فى فرنسا قدموا الفكرة التى تقول إن رفاهية الإنسان وسعادته فى متناول يده. فإذا سلّمنا بأن الإنسان يحرر نفسه من الفكرة التى تقول إن مصيره يتوقف على قوة مفارقة للطبيعة، وأن سلطة كنسية تعبر عن إرادته، وإذا سلّمنا بأنه يتبع الطريق الذى يحدده العقل، فإنه سيكون قادرًا على أن يخلق البيئة الاجتماعية التى يمكن أن تزدهر فيها الأخلاق الإنسانية الحقيقية، ويمكن أن يتطور فيها أكبر قدر من الخير لأكبر عدد ممكن بنجاح. والفكرة التى أصبحت فيما بعد أكثر ذيوعًا وانتشارًا، والتى تقول إن نمو المعرفة العلمية وتنظيمًا أكثر عقلانية للمجتمع سيؤديان إلى زيادة السعادة الإنسانية وتدعيم بلوغ المُثل الأخلاقية الصحيحة نقول إن هذه الفكرة هى تطوير لرؤية عصر التنوير. وثمة عوامل أخرى، مثل تطوير العلم التقنى، كانت ضرورية ومطلوبة بالفعل قبل أن تأخذ الفكرة شكلها المتطور. بيد أن الفكرة الأساسية التى تقول إن الرفاهية الإنسانية تتوقف على ممارسة العقل المتحرر من قيود السلطة، ومن قيود العقائد الدينية، ومن المذاهب الميتافيزيقية الشكاكة كان لها السيادة والهيمنة فى القرن الثامن عشر. إن الأمر لم يعد أن تحل العقيدة البروتستانتية محل العقيدة الكاثوليكية كما كان الحال فى عصر الإصلاح، وإنما أن يحل "التفكير الحر" وأعنى به الاستقلال الذاتى للعقل محل السلطة.

وليس الهدف من هذه الملاحظات بالتأكيد التعبير عن اتفاق مع وجهة نظر أشخاص مثل فولتير. فلقد كانت فكرتهم عن العقل محدودة وضيقة؛ إذ إن ممارسة العقل تعنى بالنسبة لهم أن تعتقد مثلما يعتقد الفلاسفة، فى حين أنه يكون معقولاً

بالنسبة لأى شخص يؤمن بأن الله يكشف عن نفسه أن يقبل هذا الكشف، وغير معقول أن يرفضه. وعلى أية حال لم يتخلص رجال عصر التنوير من الفروض المسبقة والأحكام المبتسرة كما تصوروها بحماقة. وفضلاً عن ذلك فإن مذهبهم العقلى المتفائل واجهه اعتراض قوى وبصورة واضحة فى القرن العشرين. غير أن كل ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن الرؤية التى كان لها تأثير ملحوظ فى العالم الحديث أخذت شكلاً واضحًا فى القرن الثامن عشر. فلقد وجد مثالا حرية التفكير والتسامح، اللذان لعبا دورًا فى حضارتى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، تعبيرًا مذهلاً فى كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر(١). ولا شك فى أننا نستطيع أن نضيف القول بأن فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين أعطوا دافعًا قويًا لتطوير الدراسات العلمية، فى السيكولوجيا، مثلاً. ولقد كان لبعضهم، مثل دالمبير، إسهامًا فعليًا وحقيقيًا فى تطوير أعمال فلسفية ممتازة. بيد أن أهميتهم الأساسية تكمن، كما أعتقد، فى إسهامهم فى تشكيل عقلانية عامة أو رؤية عامة.

إن فلسفة عصر التنوير تعبّر عن تطور الطبقات المتوسطة إلى حد ما. فمن وجهة النظر الاقتصادية كانت الطبقة المتوسطة فى مرحلة التطوير لمدة طويلة. غير أن نهوضها فى القرنين السابع عشر والثامن عشر انعكس فى التيارات الفلسفية للتفكير التى كانت، فى فرنسا، معادية للنظام القديم، والتى ساعدت فى إعداد الطريق لتنظيم مختلف للمجتمع. وقد يقال إن هذه الملاحظات ذات نكهة ماركسية، غير أنها ليست خاطئة لهذا السبب بالضرورة.

وختامًا أريد أن ألفت الانتباه إلى مشكلة مختارة نشأت من فلسفة القرن الثامن عشر. لقد رأينا أن الممثلين النمطيين لعصر التنوير مالوا إلى الإصرار على فصل الأخلاق عن اللاهوت والميتافيزيقا. وأعتقد أن هناك سؤالاً فلسفيًا حقيقيًا

---

(١) لا أعنى الإشارة إلى أن التسامح والإيمان بالدين الموحى به يتعارضان بالضرورة؛ إذ إننى أتحدث عن ارتباط تاريخى، وليس عن ارتباط منطقى، إذا لم يفسر المرء "حرية التفكير" بالتأكيد على نحو يصبح من تحصيل الحاصل أن نقول إن مثالى "حرية التفكير" والتسامح لا ينفصلان (المؤلف).

وراء موقفهم. غير أن بعض كُتاب عصر التنوير جعلوا طبيعة هذا السؤال غامضًا بدلاً من أن يوضحوه. وإننى أشير إلى أولئك الذين اهتموا بالبرهنة على أن الدين، وبصفة خاصة المسيحية الدوجماطيقية، له تأثير قوى وواضح على السلوك الأخلاقى، مع التلميح بأن مذهب الألوهية أو مذهب الإلحاد، حسبما تكون الحالة، أكثر توصيلاً للأخلاق والفضيلة. إن طريقة الحديث هذه تجعل طبيعة السؤال الفلسفى عن العلاقة بين الأخلاق من جهة والميتافيزيقا واللاهوت من جهة أخرى غامضًا؛ لأن التساؤل عما إذا كانت الفضيلة أكثر هيمنة بين المسيحيين أو غير المسيحيين ليس سؤالاً فلسفيًا. ومن ناحية أخرى؛ لأننا إذا قلنا إن مذهب الطبيعيين المؤلهة مثلاً أكثر توصيلاً للأخلاق والفضيلة من المذهب الكاثوليكى والمذهب البروتستانتى، فإننا نشير إلى أن هناك علاقة بين المعتقدات الميتافيزيقية والأخلاق؛ لأن مذهب الطبيعيين المؤلهة هو صورة من الميتافيزيقا بالتأكيد. ويجب علينا أن نوضح بدقة ما نوع العلاقة التى نريد أن نؤكدها.

إن السؤال الفلسفى الذى نشير إليه ليس هو بوضوح عما إذا كان الحديث عن السلوك الإنسانى يمكن أن يتميز عن الحديث عن وجود الله وصفاته، أو عن الأشياء منظورًا إليها ببساطة على أنها موجودات؛ لأنه يمكن تمييزه بوضوح. وبمعنى آخر من الواضح إلى حد كبير أن للأخلاق، أو الفلسفة الخلقية موضوعها الخاص. وقد أدرك أرسطو مثلاً ذلك فى العالم القديم، والقديس توما الإكوينى فى العصور الوسطى.

إن السؤال المباشر هو بالأحرى عما إذا كان يمكن للمبادئ الأخلاقية الأساسية أن تُستمد من مقدمات ميتافيزيقية أو لاهوتية. بيد أن هذا السؤال يمكن أن يُصاغ من جديد على نحو أكثر وضوحًا، بدون أى إشارة معينة إلى مقدمات ميتافيزيقية أو لاهوتية. دعنا نفترض أن شخصًا يقول: "نحن مخلوقات لله؛ وبالتالى ينبغى علينا أن نطيعه". إن القول الأول هو قول من أقوال الواقع، أما القول الثانى فهو قول أخلاقى. ويؤكد المتحدث أن القول الأول يستلزم القول الثانى. ومن ثم

يمكننا أن نسأل عن وضع السؤال فى صورة عامة، عما إذا كنا نستطيع أن نستمد قولاص عما ينبغى أن يكون عليه الأمر من قول عما يكون عليه؛ أعنى عما إذا كنا نستطيع أن نستمد قولاً أخلاقيًا من قول من أقوال الواقع. إن هذه الصياغة العامة للسؤال لا تنطبق على المثال الذى قدمته فحسب، وإنما على الاستدلال على الأقوال الأخلاقية من أقوال الواقع عن خصائص الطبيعة الإنسانية، عندما لا تكون هناك إشارة إلى حقائق لاهوتية.

وقد نلاحظ أن هذا السؤال قد صاغه هيوم بوضوح. "فى كل مذهب من مذاهب الأخلاق مما قد صادفته حتى الآن، لاحظت أن المؤلف ينتقل أحيانًا فى تدليلاته على الطريقة المألوفة، فيؤكد وجود الله، أو يثبت بعض الملاحظات عن شئون البشر، ثم أراه فجأة، بعد أن يكون فى قضاياه مقررًا لما هو كائن أو ما ليس بكائن، ينتقل إلى طائفة من قضايا تشتمل كلها على "ينبغى" أو "لا ينبغى". إنه انتقال خاطئ، غير أنه بالغ الأهمية؛ لأنه لما كانت كلمة "ينبغى" أو "لا ينبغى" تعبر عن علاقة جديدة، أو إثبات جديد، كان من الضرورى أن نضعها موضع البحث والتفسير، ولا بد فى الوقت نفسه أن نقدم سببًا لما يبدو خاطئًا تمامًا، لا بد أن نبيّن كيف يمكن أن تُستنبط هذه العلاقة الجديدة من علاقات أخرى تختلف عنها تمامًا"[1]. ولكن على الرغم من أن هيوم قد أثار هذا السؤال بوضوح، فإن النفعيين مروا عليه مرور الكرام، ولم يُعط أهمية إلا فى النظرية الأخلاقية الحديثة.

إن هذا السؤال مهم بصورة واضحة؛ لأنه لا يرتبط بالأخلاق الاستبدادية فحسب، وإنما بالأخلاق الغائية من النوع الذى يؤكد أولاً أن الإنسان يبحث عن غاية ثم يستمد عبارات ما ينبغى أن يكون من عبارات الواقع. ولقد لفت الانتباه إلى هذا السؤال نظرًا لأهميته، لا بقصد أن أقوم بمناقشة للإجابة الصحيحة؛ لأن هذه المناقشة ستتضمن، مثلاً، تحليلاً لعبارات ما ينبغى أن يكون، وهذه مهمة كاتب بحث عن النظرية الأخلاقية، وليست مهمة مؤرخ للفلسفة. ومع ذلك لكى نجتنب أى

---

(1) Treatise، 103، 1 (Selby-Bigge، p. 469).

سوء فهم ممكن لملاحظاتى، ربما يكون من الملائم أن نقرر بوضوح أننى لم أقصد افتراض أنه يجب التخلى عن فكرة الأخلاق الغائية. فعلى العكس أعتقد أن مفهوم الخير هو مفهوم بالغ الأهمية فى الأخلاق، وأن "ما ينبغى أن يكون" لا بد أن يُفسر لخدمة فكرة الخير. وفى الوقت نفسه يجب على أى مدافع عن النظرية الأخلاقية الغائية أن يضع فى اعتباره السؤال الذى أثاره هيوم. ومما يستحق الذكر عندما نشير إلى أنه وراء أقوال الكُتاب الفرنسيين الجدلية عن فصل الأخلاق عن الميتافيزيقا واللاهوت، يكمن سؤال فلسفى حقيقى. وأعتقد أن القول بأن هيوم هو الذى قدَّم صياغة واضحة وجلية لهذا السؤال ليس أمرًا يبعث على الدهشة.

٥ - ذكرنا فى القسم الأخير الميل الذى أظهره فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين إلى النظر إلى التاريخ على أنه تقدم نحو المذهب العقلى فى القرن الثامن عشر، وهو تقدم من الظلام إلى النور، وتوقع تقدم أبعد فى المستقبل يكمن فى تحقيق المُثل العليا لعصر العقل. وخصصنا الجزء الرابع من هذا المجلد لبزوغ فلسفة التاريخ فى الفترة الحديثة السابقة على كانط. ومن ثم من الملائم أن نقدم بعض الملاحظات العامة فى هذا العرض الختامى عن فلسفة التاريخ. لكن الملاحظات لا بد أن تكون مختصرة؛ لأننا ناقشنا فكرة فلسفة التاريخ عند المفكرين المتأخرين الذين طوروا الموضوع على نطاق واسع. وأريد الآن أن أكتفى فقط باقتراح بعض خطوط التفكير لتأمل القارئ.

إذا كنا نعنى بفلسفة التاريخ نقدًا للمنهج التاريخى، فإن فلسفة التاريخ ستكون ممكنة بصورة واضحة ومهمة مشروعة؛ لأنه كما أنه يمكن فحص المنهج العلمى، فإنه يمكن فحص المنهج أو المناهج التى يستخدمها المؤرخون. إننا نستطيع أن نسأل أسئلة عن تصور الواقعة التاريخية، وعن طبيعة ودور تفسير المعطيات، وعن الدور الذى يلعبه البناء التخيلى، وهلم جرا. إننا نستطيع أن نناقش معايير الاختيار التى يراعيها المؤرخون، ونستطيع أن نبحث ما الفروض الضمنية، إن كانت هناك مثل هذه الفروض، فى التفسير التاريخى والبناء التاريخى.

بيد أننا عندما نتحدث عن "بوسييه"، أو "فيكو"، أو "مونتسكيو"، أو "كوندرسيه"، أو "لسنج"، أو "هردر" من حيث إنهم فلاسفة تاريخ، فإننا لا نفكر في هذه الأبحاث التى تجاوز ما هو تاريخى؛ لأن هذه الأبحاث تهتم بطبيعة تدوين التاريخ ومنهجه، أكثر من اهتمامها بمجرى الأحداث التاريخية. وعندما نتحدث عن فلسفة التاريخ، فإننا نفكر فى تفسيرات المجرى الفعلى للأحداث التاريخية لا فى تحليل لمنهج المؤرخ، ومعايير الاختيار، والفروض، وغيرها. إننا نفكر فى بحث نماذج أو نموذج فى مجرى التاريخ، وفى نظريات عن القوانين العامة التى يُفترض أنها فعالة فى التاريخ.

إن الحديث عن البحث عن نماذج فى التاريخ هو أمر غامض إلى حد ما. ونستطيع أن نقول على نحو كامل تمامًا إن المؤرخين أنفسهم يهتمون بنماذج، فالشخص الذى يكتب تاريخ إنجلترا مثلاً يهتم بوضوح برسم نموذج معقول للأحداث. إنه لا يتركنا مع سلسلة من الأقوال التاريخية غير المترابطة مثل القول بأن "وليم الفاتح"[1] فتح إنجلترا عام ١٠٦٦. إنه يحاول أن يبيّن كيف أن هذا الحدث وقع، ولماذا تصرف وليم الفاتح كما تصرف؛ إنه يحاول أن يبيّن الآثار التى كانت للحملة النورمندية على الحياة والثقافة الإنجليزية. وعندما يفعل ذلك فإنه يرسم نموذجًا للأحداث لا محالة. بيد أننا لا نسميه فيلسوفًا للتاريخ لهذا السبب. وفضلاً عن ذلك فإن الواقعة المحض التى تقول إن مؤرخًا معينًا يرمى شبكته على امتداد واسع ويهتم بمدى كبير من المعطيات التاريخية لا تؤهله لأن يوصف بأنه "فيلسوف تاريخ".

بيد أن البحث عن نموذج فى التاريخ قد يعنى شيئًا أكثر من ذلك. فقد يعنى محاولة بيان أن هناك نموذجًا ضروريًا فى التاريخ، ويأخذ هذا النموذج شكل حركة

---

(١) وليم الفاتح، هو وليم الأول (١٠٢٨ – ١٠٨٧): دوق نورمنديا ابتداء من عام ١٠٣٥، وملك إنجلترا (١٠٦٦ – ١٠٨٧). قاد الحملة النورمندية على إنجلترا وفتحها بعد انتصاره الحاسم على هارولد الثانى عام ١٠٦٦ (المترجم).

نحو هدف سيتحقق مهما تكن دوافع الأفراد، أو شكل سلسلة من دورات يحدد مجراها وتعاقبها المنتظم قوانين كلية معينة. وفى حالة هذه النظريات لا بد أن نتحدث بالتأكيد عن فلسفة التاريخ.

ومع ذلك فإن هنا مجالاً للتمييز مرة أخرى. فمن جهة قد يعتقد المرء أنه يكتشف فى دراسته للتاريخ نماذج معينة متكررة، ومن ثم قد يحاول أن يفسر هذا التكرار عن طريق عمل قوانين معينة. أو أنه قد يعتقد أن المجرى الفعلى للتاريخ يظهر حركة نحو حالة من الأمور ينظر إليها على أنها مرغوبة، وحدثت على الرغم من العقبات. ومن جهة أخرى قد يشرع المرء فى دراسة التاريخ باعتقاد مُكوّن من قبل، مستمد من اللاهوت، أو من الميتافيزيقا، مؤداه أن التاريخ الإنسانى يتحرك لا محالة نحو بلوغ غاية معينة أو هدف معين. ويحاول بهذا الاعتقاد الموجود فى ذهنه بعد ذلك أن يبيّن كيف أن المجرى الفعلى للأحداث التاريخية يطابق هذا الاعتقاد ويتفق معه. وبذلك فإن التمييز هو بين فلسفة للتاريخ مؤسسة تجريبيًا، وفلسفة للتاريخ مبدؤها الأساسى نظرية قَبْلية؛ بمعنى نظرية مُعدة سلفًا لدراسة التاريخ.

ويبدو التمييز، عندما نعبّر عنه بهذه الطريقة المجردة، واضحًا جدًا. غير أنه لا ينجم عن ذلك بالطبع أنه من السهل باستمرار أن ننسب فيلسوفًا معينًا من فلاسفة التاريخ إلى فئة محددة. ربما نستطيع أن ننسب مونتسكيو إلى الفئة الأولى؛ لأنه يبدو أنه يعتقد أن القوانين التى نظر إليها على أنها فعالة فى التاريخ مستمدة من دراسة المجرى الفعلى للأحداث. وينتمى بوسيه بالتحديد إلى الفئة الثانية؛ لأن اعتقاده بأن الخطة الإلهية التى نكتشفها فى التاريخ مستمدة بوضوح من اللاهوت. وينتمى هيجل أيضًا، فى القرن التاسع عشر، إلى هذه الفئة؛ لأنه يؤكد بوضوح أن المؤرخ عندما يدرس مجرى التاريخ، فإنه يضفى عليه الحقيقة (التى يُعتقد أنه يتم البرهنة عليها فيما نسميه بالميتافيزيقا) التى تقول إن العقل هو صاحب السيادة فى التاريخ؛ أعنى أن العقل المطلق يتجلى فى العمليات التاريخية. غير أنه ليس من

السهل أن نصنّف كُتابًا مثل كوندرسيه. ومع ذلك فإننا نستطيع، على الأقل، أن نقول إنهم كونوا حكم قيمة عن روح عصر التنوير، وأثر هذا الحكم فى تفسيرهم للتاريخ؛ أعنى أنهم كونوا حكم قيمة مستحسنًا عن الثقافة التى شخصوها بأنها تنبثق من الماضى، وبأنها تعبر عن نفسها فى روح عصر التنوير، ثم فسروا الماضى على ضوء هذا الحكم. وقد أثر هذا، كما لاحظنا من قبل، على تفسيرهم للعصور الوسطى مثلاً، التى شكلت من وجهة نظرهم حركة متخلفة على الطريق الصاعد. وبمعنى آخر لقد تأثر تفسيرهم للتاريخ ورسمهم لنموذج بأحكام القيمة. ويمكن أن نقول هذه الملاحظات نفسها على بعض المؤرخين الذين لا نتصور أنهم فلاسفة للتاريخ بوجه عام. و"جيبون" هو مثال لهؤلاء[1]. غير أن كوندرسيه يبدو أنه افترض أن قانون التقدم يؤثر فى التطور التاريخى (ويتضمن تصوره لما يكوّن التقدم أحكام القيمة). ولهذا السبب يمكن أن يُسمى فيلسوفًا للتاريخ. إنه لم يجعل هذا الافتراض واضحًا جدًا بالفعل؛ وشدد على الحاجة إلى المجهود الإنسانى، وبصفة خاصة فى مجال التربية، لتهذيب الإنسان والمجتمع الإنسانى. بيد أن هذا الاعتقاد المتفائل والواثق فى تقدم التاريخ من الظلام إلى النور يتضمن فرضًا ضمنيًا عن حركة غائية فى التطور التاريخى.

ولا يبدو لى أن المرء يستطيع أن يصرف النظر عن فلسفة التاريخ على وجه مشروع بطريقة قَبْلية خالصة. وبقدر ما تهمنا فلسفات التاريخ هذه التى تزعم أنها تعميمات مستمدة من دراسة موضوعية للمعطيات التاريخية، فإن السؤال الأساسى هو عما إذا كان البرهان التجريبى هو على نحو يجعل صدق نظرية معينة احتمالية. إننا نستطيع بالتأكيد أن نثير التساؤل عما إذا كان تصور القوانين

---

(١) جيبون، إدورد (١٧٣٧ – ١٧٩٤): مؤرخ إنجليزى. من أشهر مؤلفاته "انحطاط الإمبراطورية الرومانية وسقوطها" الذى يقع فى ستة مجلدات (المترجم). وقد تُرجم إلى اللغة العربية تحت عنوان "اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها" فى أربعة مجلدات بقلم د. محمد سليم سالم ومراجعة محمد على أبو درة – دار الكتاب المصرى للطباعة والنشر.

التاريخية، كما يوجد فى فلسفة فيكو مثلاً، لا يفترض أن هناك تكرارًا فى التاريخ، وإذا اعتقدنا أن هذا الفرض قد تم افتراضه بالفعل، فإنــه مــن المــسموح لنــا أن نعترض عليه. بيد أن الاعتراض لا بد أن يقوم على استناد إلى دليل تاريخى. وإذا كان الرد هو أن تصور القوانين التاريخية لا يفترض تكرارًا فى التــاريخ، وإنمــا يقوم على صنوف من التشابه والتماثل بين أحداث أو عــصور مختلفــة، فــإن أى مناقشة لهذه الموضوعات لا بد أن تكون على ضوء البرهــان المتــاح. إننــا قــد نرغب، مثلاً، فى أن نقول إنه يمكن اكتشاف مفهوم القوانين التاريخية قَبْليًا باللجوء إلى الحرية الإنسانية. غير أنه على الرغم مــن أن الحريــة الإنــسانية والمبــادأة تتعارض مع عمل ما يمكن أن نسميه "بالقوانين الحديدية"، فإنه قد يكون من الممكن أن نسهب فى شرح تصور عن القانون التاريخى الذى يتفق مع الحرية الإنــسانية. وبمعنى آخر قد يكون من الممكن أن نطوّر نظرية عن الدورات الثقافية ذات البنية غير المحكمة لا تجعل للاختيار الإنسانى معنى. إن السؤال عما إذا كان هنــاك أى أساس يكفى لتطوير نظرية كهذه لا بد أن يُحسم على ضوء المعطيات التاريخيــة. وفى الوقت نفسه، وبغض النظر عن السؤال عما إذا كان تقسيم التاريخ إلى دورات ثقافية مشروعًا وله ما يبرره، فإنه يجب علينا أن نــسأل أنفــسنا عمــا إذا كانــت القوانين المزعومة التى يُفترض أنها تحكم التعاقب المنتظم لهذه الــدورات ليــست شيئًا أفضل من البديهيات من جهة، أو من الفروض التى يستطيع المؤرخ نفسه أن يصرح بها بدون مساعدة من أى فيلسوف من جهة أخرى.

وبالنسبة لفلسفات التاريخ هذه التى يدخل فيها الفيلسوف بــصراحة اعتقــادًا مستمدًا من اللاهوت أو من الميتافيزيقا عندما يدرس التطور التاريخى، فإن هنــاك شيئًا لا بد أن يقال لصالحها، وهو أنها أمينة؛ بمعنى أن الفرض يُــصاغ بوضــوح وجلاء. وهى من هذه الناحية أفضل من فلسفات التاريخ التى تفتــرض بالفعــل أن التاريخ يسير نحو هدف معين لا محالة، غير أن هذا الفرض فيها خفــى. وفــضلاً عن ذلك فإن الفرض الذى يؤخذ من اللاهوت أو من الميتافيزيقا قد يكــون صــادقًا

تمامًا. إنه قد يكون صحيحًا تمامًا، وهو صحيح من وجهة نظرى، أن العناية الإلهية تؤثر فى التاريخ، وأن الخطة الإلهية ستتحقق سواء أرادت الموجودات الإنسانية أم أبت. بيد أنه لا ينجم عن ذلك على الإطلاق أن هذا الإيمان يمكن أن يكون ذا فائدة عملية كبيرة جدًا لدراسة التاريخ؛ إذ إن الأحداث التاريخية لها عللها الظاهرية، وبدون الوحى لا نستطيع بالفعل أن نقول كيف يرتبط المجرى الفعلى للأحداث بالعناية الإلهية. إننا نستطيع أن نخمن أنه صادق؛ إذ يمكننا أن نرى فى انهيار أمة ما رمزًا للحكم الإلهى، أو رمزًا لزوال أشياء هذا العالم. غير أن التخمين وفك الرموز من وجهة نظر الإيمان لا يسمحان بالتنبؤ. وإذا كان هذان النشاطان هما ما نعنيه بفلسفة التاريخ، فإن فلسفة التاريخ ستكون ممكنة بالطبع. بيد أن هذا مسعى، ربما يكون مفيدًا وضارًا على أية حال، يستطيع أن يتعهد به رجل الإيمان إذا اختار، غير أنه لا يمكن أن يقال إنه ينتج معرفة علمية. وفضلاً عن ذلك إذا افترضنا بتهور أننا نعرف الخطة الإلهية، وأننا نستطيع أن نميز عملها فى التاريخ عن طريق التأمل الفلسفى، فإننا ربما نجد أنفسنا ملتزمين بتبرير كل ما يحدث.

ليس الهدف من هذه الملاحظات أن تبيّن أننى أرفض فكرة فلسفة التاريخ تمامًا التى تجاوز الأبحاث التى تجاوز ما هو تاريخى مثل تحليل منهج المؤرخ وفروضه. بل الهدف منها أن تعبر عن شك خطير وحاد يخص صحة الفكرة. إننى أعتقد أن لاهوت التاريخ ممكن، غير أن مجاله محدود إلى حد كبير، لكونه محددًا بحدود الوحى. وأنا أشك بشدة فيما إذا كان يمكن أن نذهب أبعد مما ذهب إليه القديس أوغسطين. غير أننا عندما ننتقل من بوسييه إلى فلاسفة التاريخ فى القرن الثامن عشر، فإننا نجدهم يحلون الفلسفة محل اللاهوت اعتقادًا منهم أنهم يعطون لنظرياتهم عن التاريخ طابع المعرفة العلمية. وأنا أشك فيما إذا كان فى مقدور فلسفة التاريخ أن تفترض هذا الطابع. فلا شك أن الفلاسفة يدلون ببيانات وأقوال صادقة، غير أن السؤال هو عما إذا كانت هذه البيانات والأقوال ليست هى نوع الحقائق التى يمكن أن يدلى بها المؤرخ نفسه على نحو كامل. وبمعنى آخر إن

السؤال هو عما إذا كان الفيلسوف من حيث هو كذلك يستطيع أن يحقق أى شىء فى تطوير تفسير تركيبى للتاريخ أكثر مما يستطيع أن يحققه المؤرخ. وإذا كانت الإجابة بالنفى، فليس هناك مكان لفلسفة التاريخ بالمعنى الذى تُستخدم به الكلمة. بيد أنه من الصعب بالتأكيد رسم أى خط واضح للتمييز بين التاريخ وفلسفة التاريخ. فإذا كنا نعنى بلفظ فلسفة التاريخ تعميمات واضحة، فإن المؤرخ نفسه يستطيع أن يصنعها.

٦ – انتهت المجلدات الثلاثة من "تاريخ الفلسفة" التى خصصناها لفلسفتى القرنين السابع عشر والثامن عشر بمناقشة لمذهب كانط. وسنتوقع بوضوح من أى عرض تاريخى أنه يحتوى على تأملات فى فكر كانط. وأنا لا أنوى بالتأكيد تقديم ملخص لفلسفته؛ إذ إننا قدمنا ملخصًا تمهيديًا فى المدخل إلى المجلد الرابع، وسيكون ملخص ثان بعد المعالجة المستفيضة لكانط فى هذا المجلد نافلة ولا فائدة منها، كما أننى لا أنوى أن أقوم بدحض مباشر لمذهب كانط. بل إننى أنوى أن أقوم ببعض التأملات فى علاقته بالفلسفة السابقة، والمذهب المثالى النظرى الألمانى الذى جاء بعده. كما أننى أريد أن ألفت الانتباه إلى بعض المسائل التى نتجت من فلسفة كانط.

إننى أفترض أن ثمة دافعًا طبيعيًا لتقديم فلسفة كانط من حيث إنها ملتقى رافدين هما المذهب العقلى الأوروبى والمذهب التجريبى البريطانى، إنه دافع طبيعى؛ لأن هناك بعض الأسباب الواضحة لتقديم فكر كانط بهذه الطريقة؛ إذ إنه تربى وترعرع، إذا تحدثنا بصورة فلسفية، فى الصيغة المدرسية لفلسفة ليبنتس كما قدمها فولف وأتباعه، ثم تعرض لصدمة النقد التجريبى عند هيوم الذى أيقظه من سباته الدوجماطيقى. وفضلاً عن ذلك نستطيع أن نميز فى تكوين فلسفة كانط الخاصة تأثير كل من الحركتين. فاكتشافه لـ "ليبنتس" نفسه مثلاً، من حيث إنه يتميز عن فولف وأتباعه كان له تأثير ملحوظ للغاية على تفكيره، وربما نتذكر أن

ليبنتس أكد الطابع الظاهرى للمكان والزمان. إن نظرية كانط عما هو قَبْلى يمكن أن ننظر إليها، بالفعل، على أنها تطوير بمعنى ما لنظرية ليبنتس عن الأفكار الفطرية الفعلية، مع فارق هو أن الأفكار أصبحت وظائف مقولية فطرية. وفى الوقت نفسه يمكن أن نتذكر أن هيوم نفسه كان له إسهام ذاتى أساسى على تكوين أفكار مركبة معينة، مثل فكرة العلاقة العلّية. وبذلك يمكن أن ننظر إلى نظرية كانط عما هو قَبْلى على أنها تأثرت أيضًا بموقف هيوم على ضوء اعتقاد كانط بأن فيزياء نيوتن تزودنا بقضايا تأليفية (تركيبية) قَبْلية. وبمعنى آخر لم يقدم كانط ردًا على مذهب هيوم التجريبى والمذهب الظاهرى فحسب، وإنما استخدم، فى صياغة هذا الرد، فروضًا افترضها هيوم نفسه، على الرغم من أن هيوم لم يدرك مغزاها ودلالتها الكاملة وإمكاناتها.

ومع ذلك فإنه سيكون من الخُلف المحال لو أن المرء تصور فلسفة كانط على أنها تأليف من مذهب عقلى أوروبى ومذهب تجريبى بريطانى بمعنى أنها خليط من عنصرين مأخوذين من تيارين من التفكير متعارضين. فلقد تأثر كانط، مثله فى ذلك مثل أى فيلسوف آخر، بمعاصريه وسابقيه. وعلى الرغم من أن الآراء قد تختلف عن درجة التأثير التى يمكن أن تنسب إلى ليبنتس وهيوم كل على حدة، فإننا لا يمكن أن نشك فى الواقعة التى تقول إن كلاً منهما كان له تأثير ما على تطوير فكر كانط. وكذلك الأمر فيما يتعلق ب "فولف" وتلاميذه. وفى الوقت نفسه فإن أى عناصر قد تُستمد من فلسفات أخرى أو تفترضها هذه الفلسفات قد تشرّبها كانط وفهمها وجمعها معا فى نسق هو أكثر من أن يكون مجرد خليط أو مزيج.

إن عدم ملاءمة وصف مذهب كانط بأنه تأليف من المذهب العقلى والمذهب التجريبى يصبح واضحًا إذا تذكرنا مشكلته الأساسية، المشكلة التى تتفشى فى فلسفته، إذا جاز هذا التعبير. لقد واجه كانط، كما رأينا، مشكلة إحداث انسجام بين عالم فيزياء نيوتن، عالم العلّية الآلية والحتمية، وعالم الحرية. ولقد واجه ديكارت

أيضًا مشكلة مماثلة بالفعل؛ وهى ليست مشكلة خاصة بكانط، وإنما هـى مـشكلة نشأت من الموقف التاريخى عندما بدأ العلم الطبيعى تطـوره الملحـوظ. بيـد أن المسألة هى أن كانط عندما أعمل فكره فى حل هذه المشكلة، فإنه أخضع كلاً مـن المذهب العقلى والمذهب التجريبى لفحص نقدى، وخطط لفلسفته، لا بوصفها تأليفًا من هاتين الحركتين، وإنما بوصفها انتصارًا عليهما. لقد اعتقد أن المذهب التجريبى لا يكفى؛ لأنه لا يستطيع أن يفسر إمكان المعرفة التأليفية (التركيبية) القَبْلية. فـإذا أخذنا المعرفة العلمية باهتمام، فإننا لا نستطيع أن نعتنق المذهب التجريبى المحض، حتى إذا اتفقنا على أن كل المعرفة تبدأ بالتجربة. إنه يجب علينـا أن نلجـأ إلـى نظرية عن العنصر الصورى القَبْلى فى المعرفة؛ أعنى أننا لا نـستطيع أن نفـسر إمكان المعرفة العلمية إذا سلّمنا بأن التجربة مُعطاة ببساطة؛ إنه يجب علينا أن نسلّم ببناء الذات للتجربة إذا أردنا أن نفسر إمكان المعرفة القَبْلية. بيد أن ذلك لا يعنـى أنه يجب علينا أن نقبل الميتافيزيقا العقلية. إذا أخذ أى شخص التجربة الأخلاقيـة، والحرية، والدين باهتمام وجدية، فإنه يبدو لـه أن ميتافيزيقـا الفلاسـفة العقليـين الدوجماطيقية، على الأقل ميتافيزيقا أولئك الذين يسلّمون بالحرية، تقدم أساسًا عقليًا أكيدًا للقانون الأخلاقى والإيمان بالحرية، وخلود النفس، والله. بيد أن الأمـر لـيس كذلك. إن الميتافيزيقا العقلية لا تستطيع أن تقاوم النقد، ويبيّن صراع المذاهب وعدم قدرة الميتافيزيقا الواضحة لأن تصل إلى نتائج يقينية خواء مزاعمها لأن تعـرف. وتبيّن نظرية القَبْلى، النقد الترنسندنتالى للمعرفة، لماذا يجب أن يكون الأمر هكـذا. غير أنه فى نفس الوقت الذى يبيّن فيه العلم الجديد خواء الميتافيزيقا الدوجماطيقية، فإنه يبيّن فيه أيضًا حدود المعرفة العلمية. والطريق مفتوح لأى شخص يأخذ بجدية الوعى الأخلاقى والمعتقدات والآمال التى ترتبط به ارتباطًا وثيقًا للإيمـان العقلـى المشروع بالحرية وخلود النفس، ووجود الله، على الرغم من أن هـذا الإيمـان لا يمكن البرهنة عليها علميًا. ومن ثم فإن حقائق الميتافيزيقا الكبرى تكون بمنأى عن النقد الهدام عن طريق نقلها من افتراض نتائج إلى أدلة ميتافيزيقية عديمة القيمـة، وربطها معًا عن طريق الوعى الأخلاقى الذى هو خاصية أساسية للإنـسان مثـل قدرته على المعرفة العلمية.

لقد استفاد كانط، بوضوح، من فروض وأفكار استمدها من فلاسفة آخرين عندما كان يخطط لفلسفته. ويستطيع المتخصصون أن يتعقبوا أصول هذه الفكرة أو تلك وتطورها. غير أن هذه الواقعة لا تبرر قولنا إن مذهب كانط هو مزيج من المذهب العقلى والمذهب التجريبى. فلقد اتفق كانط مع النقد التجريبى للميتافيزيقا العقلية، واتفق فى الوقت نفسه مع الميتافيزيقيين فيما يخص أهمية المشكلات الفلسفية البارزة، ووجود مجال لواقع نومينالى (عالم الشيء فى ذاته) لا يستطيع العلم الفيزيائى أن يصل إليه. بيد أن هذا لا يعنى أن المذهب العقلى والمذهب التجريبى يمكن أن يرتبطا. إن قدرة كانط على الاتفاق، التى ارتبطت بقدرته على الاختلاف، مع كل حركة هى التى دفعته، بالأحرى، إلى تطوير فلسفة أصيلة. إن واقعة المعرفة العلمية ترفض المذهب التجريبى المحض وتستبعده. والتحليل النقدى لإمكان هذه المعرفة وشروطها يرفض الميتافيزيقا الدوجماطيقية ويستبعدها. غير أن الإنسان ليس ببساطة "فهمًا"؛ فهو أيضًا فاعل أخلاقى. ويكشف وعيه الأخلاقى عن حريته، ويبرر تأكيدًا عمليًا للواقع الروحى، فى حين أن تجربته الإستاطيقية تساعده فى أن يعرف العالم الفيزيائى من حيث إنه تجلٍ لهذا الواقع. إننا نستطيع أن نرى فى فلسفة كانط ذروة الخطوط السابقة للتفكير إلى حد ما. وبذلك ليس من المعقول أن ننظر إلى نظريته عن بناء الذات للتجربة على أنها تطوير أصيل صدر من ربط لنظرية عقلية عن أفكار فطرية فعلية بميل تجريبى للحديث كما لو كانت موضوعات التجربة المباشرة ظواهر، أو انطباعات، أو معطيات حسية. وليست لدى رغبة لأن أنكر الاتصال فى تطور الفلسفة، أو إنكار الواقعة التى تقول إن فلسفة كانط أخذت الشكل الذى أخذته بسبب طابع التفكير الفلسفى السابق. بيد أنه يظل صحيحًا فى الوقت نفسه أن كانط أدار ظهره عن المذهب العقلى والمذهب التجريبى بمعنى ما. وبمعنى آخر إذا أردنا أن نتحدث عن فلسفة كانط من حيث إنها "تأليف" من المذهب العقلى والمذهب التجريبى، فإنه يجب علينا أن نفهم اللفظ

بمعنى يقربه إلى المعنى الذى أعطاه له هيجل؛ بمعنى أن كانط أدرج عناصر القيمة الإيجابية (التى قدّرها من وجهة نظره هو) فى التقاليد المنافسة السابقة، أو أنه أدرج متناقضات فى مذهب أصيل، أو اندماج حوّل فيه هذه العناصر فى نفس الوقت.

ومن ثم إذا كان كانط قد أدار ظهره للميتافيزيقا العقلية التى أسماها "بالمذهب الدوجماطيقى الفاسد"، فإنه قد يبدو من الصعب أن نفسر كيف يمكن الإقرار بأن سلسلة من المذاهب الميتافيزيقية لم تقتف أثر الفلسفة النقدية فى ألمانيا فحسب، وإنما نظرت إلى نفسها على أنها خلفية كانط الحقيقية التى طورت تفكيره فى الاتجاه الصحيح. لكن إذا وضع المرء فى اعتباره التوتر بين نظرية كانط عن بناء الذات للتجربة ومذهبه الخاص بالشىء فى ذاته، فسيكون من السهل أن يفهم كيف تطور المذهب المثالى الألمانى النظرى من الفلسفة النقدية.

إن مذهب كانط الخاص بالشىء فى ذاته تكتنفه صعوبات بالتأكيد. فبغض النظر عن الواقعة التى تقول إنه لا يمكن معرفة طبيعة الشىء فى ذاته، فإنه لا يمكن تأكيد وجوده من حيث إنه علّة لمادة الإحساس بدون سوء استخدام (بناء على مقدمات كانط) لمقولتى العلّية والوجود. ولقد كان كانط على وعى بهذه الحقيقة فى واقع الأمر. وبينما يبدو له أن مفهوم الظاهرة مطلوب وضرورى من حيث إن مفهوم الشىء فى ذاته يكون ملازمًا له؛ إذ إن مفهوم الظاهرة لا يكون له معنى بدون مفهوم الشىء فى ذاته، فإنه أكد أنه يجب علينا أن نكف عن تأكيد وجود الشىء فى ذاته بصورة دوجماطيقية، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نفكر فيه. يتضح أن كانط يعتقد أنه من الخُلف والاستحالة أن نرد الواقع إلى بناء محض للذات، وأنه نظر بالتالى إلى الاحتفاظ بمفهوم الشىء فى ذاته والإبقاء عليه من حيث إنه مسألة من مسائل الحس المشترك. وفى الوقت نفسه كان يعى موقفه الصعب، وحاول أن يجد صياغات تنقذه من التناقض الذاتى، وتساعده فى الوقت نفسه فى أن يُبقى على مفهوم نظر إليه على أنه ضرورى ولا يمكن الاستغناء عنه.

ويمكن للمرء أن يفهم موقف كانط فى هذه المسألة. بيد أن المرء يستطيع أيضًا أن يفهم اعتراضات "فشته" على نظرية الشىء فى ذاته، التى نظر إليها على أنها لا داعى لها وليس لها فائدة، أو على أنها شىء فظيع؛ إنه يرى ضرورة استبعاد الشىء فى ذاته لمصلحة المذهب المثالى. كما أنه يرى أن كانط شخص حاول أن يجعل الأشياء تجمع بين أمرين فى آن واحد، ومن ثم أوقع نفسه فى صنوف من عدم الاتساق الميئوس منها. إذا قبل المرء نظرية كانط عن دور الذات فى بناء التجربة، فإنه يكون ملزما، كما يعتقد فشته، بأن يتقدم إلى فلسفة مثالية كاملة.

وتتضمن هذه الخطوة، لا محالة، تحولاً من نظرية المعرفة إلى الميتافيزيقا. وإذا استبعدنا الشىء فى ذاته، فإنه يترتب على ذلك أن الذات تخلق الموضوع بأكمله؛ إنها لا تشكل مادة معينة فحسب، إذا جاز هذا التعبير. والنظرية التى تقول إن الذات تخلق الموضوع هى نظرية ميتافيزيقية بصورة جلية، حتى إذا كان الوصول إليها يكون عن طريق نقد للمعرفة.

لكن ما عساها أن تكون الذات الخلاقة؟ عندما يتحدث كانط عن بناء الذات للتجربة، فإنه يتحدث عن الذات الفردية. صحيح إنه أدخل مفهوم الأنا الترنسندنتالية من حيث إنها الشرط المنطقى للتجربة، بيد أن الذات الفردية هنا هى التى يفكر فيها؛ الأنا التى هى ذات باستمرار وليست موضوعًا على الإطلاق. غير أننا إذا حولنا هذا الشرط المنطقى للتجربة إلى مبدأ ميتافيزيقى يخلق الموضوع، فإنه يصعب أن نوّحده بالأنا الفردية المتناهية بدون أن نقع فى "الأنا وحدية". إن كل الموجودات الأخرى ستكون موضوعات كما يرى "جون سميث"، وستكون بالتالى خلقه الخاص. إن "جون سميث" من حيث إنه ظاهرة، سيكون، فى واقع الأمر، خلق نفسه من حيث إنه أنا ترنسندنتالية. ومن ثم إذا استبعدنا الشىء فى ذاته وحولنا الأنا الترنسندنتالية عند كانط، التى هى شرط منطقى للتجربة، إلى المبدأ الأسمى الميتافيزيقى، فإننا سنندفع فى النهاية إلى تفسيرها بأنها ذات كلية لا متناهية، تكون منتجة لكل من الذات المتناهية، والموضوع المتناهى. وسنقع فى الحال فى مذهب ميتافيزيقى منتفخ تمامًا.

وأنا لا أنوى بالطبع أن أناقش هنا مراحل فلسفة فشته، أو تاريخ المذهب المثالى النظرى الألمانى بوجه عام. فهذه الموضوعات يجب أن تؤجل إلى المجلد القادم من "تاريخ الفلسفة" هذا. غير أننى أريد أن أبيّن أن جذور المذهب المثالى النظرى توجد فى فلسفة كانط نفسها. لقد اهتم الفلاسفة المثاليون النظريون، بالطبع، برد كل الأشياء إلى مبدأ ميتافيزيقى واحد أسمى يمكن أن تُستنبط منه فلسفيًا، بطريقة أو بأخرى، بينما لم يشارك كانط فى هذا الاهتمام. وثمة فرق واضح فى المناخ والاهتمام بين الفلسفة النقدية والمذاهب الميتافيزيقية التى أعقبتها. وفى الوقت نفسه إنها ليست مسألة "تعاقب"؛ لأن المذاهب المثالية النظرية لها علاقة ليست مؤقتة بفلسفة كانط، بل إنها علاقة تفوق هذه العلاقة. وإذا سلّم المرء بذلك، ورفض فى الوقت نفسه ما نتج عن فلسفة كانط، فإنه يصعب أن يقبل هذه الفلسفة من حيث إنها تشكل نقطة الانطلاق لما يرفضه. وهذا يعنى من حيث الممارسة إخضاع جوانب فكر كانط المثالى والذاتى لفحص نقدى؛ لأنه إذا أقر المرء بهذه الجوانب واستبعد الشىء فى ذاته، سيكون من الصعب تجنب ملازمة اتباع كانط للطريق الذى اقتفوا أثره.

من السهل، بالفعل، أن نفهم أن صيحة انطلقت "عودوا إلى كانط" فى منتصف القرن التاسع عشر، وأن الكانطيين الجدد تعهدوا بأن يطوروا موقف كانط النقدى، والإبستمولوجى، والمنطقى، والأخلاقى بدون أن يقعوا فيما نظروا إليه على أنه شطحات خيالية لفلاسفة المثاليين النظريين. لقد كان كانط بالنسبة لهم المؤلف الصبور، والمنهجى، والمدقق، وذا العقل التحليلى لكتاب "نقد العقل الخالص"، ونظروا إلى مذاهب الميتافيزيقيين المثاليين العظام منذ فشته حتى هيجل على أنها تمثل خيانة لروح كانط. ووجهة النظر هذه معقولة تمامًا. وفى الوقت نفسه لا يمكن إنكار، كما أعتقد، أن مذهب كانط عرّض نفسه لتطوير (أو لاستثمار) كان على أيدى المثاليين النظريين. وتدعيمًا لموقف الكانطيين الجدد يمكننا أن نقول إن كانط أحل صورة جديدة من الميتافيزيقا بالتأكيد، وهى ميتافيزيقا معرفة التجربة، محل

الميتافيزيقا القديمة التى رفضها، وأنه نظر إلى هذه الميتافيزيقا الجديدة علـــى أنهـــا تستطيع أن تقدم معرفة حقيقية، فى حين أنه لم ينظر بالتأكيد إلى ميتافيزيقا هيجـــل عن المطلق، مثلاً، على أنها تشكل معرفة، وبمعنى آخر لقد أنكر بالطبع أى صـــلة بأولئك الذين زعموا أنهم أبناؤه، تمامًا مثلما رفض محاولات فشته الأولية لتطـــوير الفلسفة النقدية باستبعاد الشيء فى ذاته. لكن على الرغم من أن المرء قـــد يـــشعر بيقين أن كانط نظر إلى شطحات أتباعه برضا كبير، فإن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إنه أمدهم بأساس واعد لبناءاتهم.

ومع ذلك يمكن، عن طريق التشديد على جوانب أخرى من فلسفة كانط غير تلك الجوانب التى أكدها أتباعه المثاليون، أن ننظر إليها على أنها تتجه فى اتجـــاه مختلف أتم الاختلاف. وقد يقال إن رفض كانط للميتافيزيقا الدوجماطيقية هو أكثـــر من رفض لمذاهب المذهب العقلى الأوروبى منذ ديكارت حتى ليبنـــتس وتلاميـــذه؛ لأن كانط بيّن طابع كل البراهين المزعومة التـــى تحتـــوى علـــى مغالطـــة فـــى الميتافيزيقا وبيّن أن المعرفة الميتافيزيقية غير ممكنة. لقد قدّم كانط ميتافيزيقا جديدة خاصة به بالفعل، بيد أن ذلك كان الغرض منه هو تحليل الشروط الذاتية للتجربـــة. إنها لا تزعم أن تقدّم لنا معرفة بما يُسمى الواقع النومينالى (عالم الشيء فى ذاته)، فكانط لم يقر بالإيمان بوجود واقع نومينالى بالفعل، غير أن ذلـــك لا يتـــسق مـــع تفسيره لوظيفة المقولات؛ لأن المقولات ليس لها مضمون ومعنى إلا فى تطبيقهـــا على الظواهر. وبذلك لا معنى لأن نتحدث، بناء على مقدمات كانط، عـــن الواقـــع النومينالى أو عن "أساس يفوق ما هو محسوس" من حيث إنه موجود. فـــإذا كـــان الواقع نفسه مقولة من المقولات بالفعل، فإنه لا معنى لأن نتحـــدث عـــن الواقـــع النومينالى على الإطلاق. إننا نستطيع أن نفحص طبيعة الحكم العلمى، والأخلاقى، والإستاطيقى. غير أنه ليس من حقنا، بناء على مقدمات كانط، أن نستخدم الحكـــم الأخلاقى من حيث إنه الأساس لأى نوع من الميتافيزيقا. إنه لا يسلّم بالتأكيد بصحة هذا التفسير لتفكيره. غير أننا قد نزعم، فى واقع الأمر، أن الخدمة الجليلـــة التـــى

قدمها كانط هى بيان أن ما يمكن أن نعرفه ينتمى إلى مجال العلوم، وأن الميتافيزيقا ليست علمًا فحسب، بل ليس لها معنى أيضًا. إنه لا يمكن أن يكون لها سوى معنى "انفعالى" فى أحسن الأحوال. وهذا هو ما تعادله نظرية الإيمان الأخلاقى عند كانط بالفعل، عندما نعطى لها قيمتها الفورية.

وبمعنى آخر يمكن البرهنة على أنه على الرغم من أن مذهب كانط يرتقى مباشرة إلى مستوى مذاهب المثالية النظرية، فإنه بالفعل بناء فى منتصف الطريق للوضعية. واعتقد أنه على هذا الضوء سيرغب الوضعيون فى أن يعتبروها هكذا. إنهم لم يتبعوه بالتأكيد فى نظريته عن القضايا التأليفية القَبْلية وشروط إمكانها. لكنهم يعتبرون رفضه للميتافيزيقا خطوة فى الاتجاه الصحيح. وهم يريدون، كما أعتقد، أن يشددوا على جوانب فلسفته التى تبدو أنها توضح الطريق إلى رفض أكثر جذرية، حتى إذا كان كانط نفسه لم يفهم المضامين الكاملة لهذه الجوانب.

بيد أن الواقعة التى تقول إن كلاً من الميتافيزيقيين المثاليين والوضعيين يستطيعون تقديم أسباب للزعم بأن مذهب كانط يسير فى اتجاه نوعى فإن فلسفتهم لا تجبرنا بوضوح على أن نستنتج أنه يجب علينا أن نختار نوعًا من النوعين. إن هناك إمكانًا آخر هو رفض نظريات كانط التى تؤدى إلى هذا الاختيار. وفضلاً عن ذلك فإن ثورة كانط الكوبرنيقية هى فرض يهدف إلى تفسير إمكان المعرفة التأليفية القَبْلية بناء على افتراض هو أنه لا يمكن تفسيرها بناء على فرض مختلف. وثمة متسع من المجال للتساؤل هنا. إذ يمكننا أن نسأل عما إذا كانت هناك معرفة تأليفية قَبْلية فى واقع الأمر. وإذا قررنا أن هناك مثل هذه المعرفة، فإننا يمكن أن نسأل مع ذلك عما إذا كان لا يمكن تفسير إمكانها بصورة أفضل بطريقة تختلف عن تلك التى فسرها بها كانط. وأيضًا على الرغم من أنه تم التسليم على نحو واسع بأن كانط بيّن باستمرار أن الميتافيزيقا النظرية لا يمكن أن تؤدى إلى المعرفة، فإن هذا الفرض مشكوك فيه ومحل خلاف. لكن من المستحيل أن نعالج هذه المسائل باختصار. إن مناقشة دقيقة لثورة كانط الكوبرنيقية لا تتضمن مناقشة

لنظريات كانط الخاصة فحسب، وإنما تتضمن أيضًا مناقشة لمذهب هيوم التجريبي المسئول من جهة ما عن اعتقاده بأن هذه النظريات ضرورية. والطريقة المقنعة الوحيدة بالفعل لبيان أنه يمكن أن تكون هناك معرفة ميتافيزيقية هي تقديم نماذج وبيان أنها نماذج. ولا يمكن الشروع في هذه المهام هنا، غير أنه يمكن ملاحظة أنه لا بد أن يحاول الفيلسوف في أي حوار مع كانط أن يؤكد استبصاراته ورؤاه، ويميز بينها وبين ما هو ضعيف أو زائف. وبمعنى آخر من الخلف والاستحالة أن نفترض أنه في حالة مفكر في هذه المكانة يمكن أن تُرمى فلسفته ببساطة في كومة قمامة المذاهب المرفوضة. ولنأخذ مثالاً واحدًا وهو أن إصرار كانط على وحدة الوعي من حيث إنها الشرط الأساسي للتجربة الإنسانية يبدو لي أنه يمثل استبصارًا حقيقيًا وهامًا. وحتى إذا كان قد فشل في أن يدرك أن الذات الجوهرية تؤكد حقيقتها الأنطولوجية الخاصة في الحكم، فإنه لم ينس الذات.

٧ – وفي الختام يمكن أن ننظر باختصار في القول الذي يُقال أحيانًا؛ وهو أنه بينما اهتمت فلسفة العصور الوسطى بمشكلة الوجود، فإن الفلسفة الحديثة اهتمت بمشكلة المعرفة(١).

إن هذا قول يصعب معالجته. فإذا فهمناه بمعنى يشبه معنى القول بأن علم الفلك يهتم بالأجرام السماوية، ويهتم علم النبات بالنباتات، فإنه لن يكون قولاً صادقًا بوضوح. فمن جهة كان لدى فلاسفة العصور الوسطى قدر كبير يتصل بالمعرفة. ومن جهة أخرى إذا أخذنا الاهتمام بمشكلة الوجود على أنه يعني الاهتمام بمشكلات الوجود، وبالتفسير الميتافيزيقي للواقع التجريبي، وبمشكلة الوحدة

---

(١) سلّم بعض الكُتاب التومائيين بأن القديس الإكويني اهتم بفعل الوجود، بينما اهتم الميتافيزيقيون العقليون في عصر ما قبل النهضة باستنباط الماهيات. وأعتقد أن ثمة حقيقة في هذا الزعم. وفي الوقت نفسه لا نستطيع أن نقول بصورة مشروعة إن ديكارت مر مرور الكرام على مشكلات الوجود. وعلى أية حال إنني أهتم في هذا القسم بالمكانة التي تحتلها نظرية المعرفة في فلسفة العصور الوسطى والفلسفة الحديثة كلٌ على حدة، ولا اهتم بالزعم التوماني الذي ذكرته توًا (المؤلف).

والكثرة، فإنه يصعب أن نقول إن مشكلة الوجود كانت تغيب عن أذهـان فلاسـفة مثل: ديكارت وإسبينوزا وليبنتس.

وفضلاً عن ذلك، فإن الأقوال التى تتضمن القول بـأن "فلـسفة العـصور الوسطى" و"الفلسفة الحديثة تهتمان بهذا أو ذاك هى عرضة، بوضوح لنقد هو أنها، بطبيعتها، تبسيطات غير مشروعة لمواقف مركبة ومعقدة؛ أعنى أن هذه الأقـوال عرضة لاعتراض راسخ هو أنه من المضلل باستمرار أن نتحـدث عـن فلـسفة العصور الوسطى، وفلسفة ما قبل عصر النهضة كما لو كانت كل فلـسفة منهمـا وحدة منسجمة. إن فلسفة العصور الوسطى تمتد من التأليفات الميتافيزيقية النـسقية عند الإكوينى أو دانز سكوت حتى التأملات النقدية لـ "نيقولاس الأوتركـورى"[1]. أما فلسفة ما قبل عصر النهضة، فإنها ليست من نفس النوع على الإطـلاق. فـإذا قارنا بين الإكوينى وكانط، فإنه يكون صحيحًا بالتأكيد أن نقول إن نظرية المعرفـة تحتل مكانة أكثر أهمية عند كانط. بيد أننا إذا اخترنا مفكرين من العصور الوسطى ومفكرين محدثين آخرين، فإن حكمنا عن الدرجة التى يهتم بها كلُ منهم بمشكلات إبستمولوجية قد يختلف إلى حد ما.

وهكذا فإن محاولة تقديم تفسير للعالم وللتجربة الإنسانية يمكن أن توجد فـى كل من فلسفة العصور الوسطى، وفلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر. وحتى كانط لم يهتم فحسب بالسؤال: ماذا يمكن أن أعرف؟ إذ إنه اهتم أيضًا، علـى حـد تعبيره، بالسؤالين: ماذا ينبغى على أن أفعل؟ وماذا الذى آمله؟. إن التأمل فى هـذه التساؤلات لا يؤدى إلى فلسفة أخلاقية ملائمة فحسب، بل إلـى مـسلّمات القـانون الأخلاقى. وعلى الرغم من أنه لا يمكن البرهنة على خلود النفس، ووجود الله، كما يرى كانط، فإن رؤية عامة عن العالم مفتوحة لنا ينسجم فيها العلـم، والأخـلاق،

---

(١) نيقولاس الأوتركورى (١٣٠٠ - ١٣٥٠ تقريبًا): فيلسوف ولاهوتى فرنسى. قيل عنه إنه هيوم العصر الوسيط. وضع نظرية فى المعرفة تقوم على مبادئ تشبه مبادئ وليم أوكام، ولكنها أدت إلـى نتـائج أكثر تطرفًا. فهو لم يقبل سوى نوع واحد من المعارف هو المعرفة البديهية المباشرة (المترجم).

والدين. إن نقدًا لعمل العقل يبيّن لنا حدود المعرفة المحدودة، غير أنه لا يحطم الواقع، أو أهمية المشكلات الميتافيزيقية الأساسية[١]. وعلى الرغم من أن الحلول مسألة للإيمان العملى أو الأخلاقى، وليست مسألة للمعرفة، فمن الطبيعى والمشروع للعقل أن يحاول تكوين رؤية عامة عن الواقع تجاوز مجالى الرياضيات والعلم، أعنى مجال المعرفة "النظرية".

لقد كان المدى الذى شرع فيه هيوم للوصول إلى أى تفسير عام للواقع، بناء على مبادئه، محدودًا للغاية بالفعل. فطبيعة الواقع فى ذاته وعلل الظواهر البعيدة يكتنفها عنده غموض لا يمكن فهمه. وبقدر ما يهمنا التفسير الميتافيزيقى، فإن العالم عنده لغز محير. ولم يكن سوى المذهب اللا أدرى هو الموقف المحسوس الذى كان ينبغى عليه أن يقبله. ومن ثم فإن فلسفته هى نقدية وتحليلية أساسًا. بيد أن ذلك نفسه يمكن أن يقال عن بعض مفكرى القرن الرابع عشر. والاختلاف هو أنهم نظروا إلى الوحى واللاهوت على أنهما يزودانهما بوجهة نظر عامة عن الواقع، بينما لم يفعل هيوم ذلك.

لكن على الرغم من أنه يمكن الاعتراض بناء على أسباب عديدة على القول بأن فلسفة العصور الوسطى اهتمت بمشكلة الوجود، واهتمت الفلسفة الحديثة بمشكلة المعرفة، فإن القول قد يخدم فى لفت الانتباه إلى اختلافات معينة بين فكر العصور الوسطى، وفكر ما قبل النهضة. إننا إذا أخذنا فلسفة العصور الوسطى ككل، نستطيع أن نقول إن مشكلة موضوعية المعرفة لم تكن هى المشكلة البارزة والسائدة. وأعتقد أن سبب ذلك هو أن فليسوفًا مثل الإكوينى اعتقد أننا ندرك موضوعات فيزيائية بصورة مباشرة مثل الأشجار والطاولات. إن معرفتنا الطبيعية

---

(١) مما هو محل للخلاف، كما لاحظنا فى القسم الماضى، أن نظرية كانط عن المقولات تؤدى إلى نتيجة هى أنه يجب استبعاد المشكلات الميتافيزيقية من طائفة المشكلات التى لها معنى. بيد أن كانط نفسه لا يعتقد ذلك بالتأكيد. فهو، على العكس، يشدد على أهمية ما يُنظر إليه على أنه المشكلات الرائدة للميتافيزيقا (المؤلف).

بالموجودات الروحية الخالصة هى، بالفعل، معرفة غير مباشرة وتقوم على المماثلة؛ إذ ليس هناك حدس طبيعى بالله. لكننا نستطيع أن ندرك الأشجار والطاولات والناس، ولا ندرك تحويراتنا الذاتية أو أفكارنا عن الأشجار والطاولات والناس. إننا يمكن أن نصنع أحكامًا خاطئة، بالفعل، عن طبيعة ما ندركه. فقد أحكم، مثلاً، على أن موضوعًا على بعد منى هو إنسان بينما هو فى واقع الأمر جنية. والطريق إلى تصحيح هذا الخطأ هو أن نفعل ما اعتدنا أن نفعله، أعنى أن نفحص الموضوع بدقة. إن مشكلات الخطأ تنشأ بالمقابلة مع خلفية نظرية واقعية عن الإدراك، إذا جاز هذا التعبير؛ وأعنى نظرية الحس المشترك التى تقول إننا نتمتع بإدراك مباشر لموضوعات المعرفة الإنسانية الفطرية. ولم يكن الإكوينى، بالطبع، ساذجًا حتى إنه يفترض أننا نعرف كل شىء بالضرورة لدرجة أننا نعتقد أننا نعرف. لكنه اعتقد أننا نتمتع باقتراب مباشر إلى العالم إذا جاز هذا التعبير، بمعنى أن الذهن يستطيع أن يعى الأشياء فى وجودها العقلى، ويعرف فى فعل المعرفة الحقيقية أنه يعرف، وبالتالى بينما كان مستعدًا لأن يناقش أسئلة عن أصول المعرفة، وشروطها، وحدودها، وعن طبيعة الأحكام الخاطئة وأسبابها، فإن أسئلة عامة عن موضوعية المعرفة لم يكن لها معنى عنده؛ لأنه لم يتصور أفكارًا من حيث إنها حاجز وُضع بين عقولنا والأشياء.

بيد أننا إذا اتبعنا لوك فى وصف الأفكار على نحو حتى إنها تصبح الموضوعات المباشرة للإدراك والتفكير، فمن الطبيعى أن نسأل عما إذا كانت "معرفتنا" بالعالم هى معرفة بالفعل، أعنى عما إذا كانت تمثلاتنا تناظر الواقع الموجود باستقلال عن العقل. ولا أعنى الإشارة إلى أن كل الفلاسفة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ناصروا نظرية تمثيلية عن الإدراك، ووقعوا فى مشكلة التناظر بين تمثلاتنا والأشياء التى زعموا أنها تمثلها. و"لوك" نفسه لم يدافع عن النظرية التمثيلية باتساق. وإذا وصفنا، مع باركلى، الموضوعات الفيزيائية بأنها مجموعة من "الأفكار"، فإن مشكلة التناظر بين الأفكار والأشياء لن تنشأ ببساطة.

فالمشكلة لا تنشأ إلا إذا افترضنا أن للأفكار وظيفة تمثيلية، وأنها الموضوعات المباشرة للإدراك والمعرفة. لكن إذا لم تنشأ المشكلة، فإن السؤال عما إذا كانت معرفتنا للوهلة الأولى بالعالم هي معرفة موضوعية يدفع نفسه إلى الأمام. ويكون من الطبيعي أن نعالج هذا السؤال قبل أن نشرع في أي تأليف متيافيزيقي. إن الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة تصبح أساسية في الفلسفة.

وكذلك بينما يتصور فيلسوف العصور الوسطى الذهن، بالطبع، بأنه مستقبل سلبي بصورة خالصة للانطباعات، فإنه ينظر إلى نشاطه على أنه النفاذ إلى البناء الموضوعي العقلي للواقع[١]. وبمعنى آخر، لقد تصور الذهن بأنه يتطابق مع الموضوعات، ولم يتصور الموضوعات بأنها هي التي يجب أن تطابق الذهن حتى تكون المعرفة ممكنة[٢]. إنه لم يتصور ما نسميه بالعالم بأنه بناء عقلي. بيد أننا إذا سلّمنا بفلسفتي هيوم وكانط، فإنه يصبح من الطبيعي أن نسأل عما إذا كان ما نسميه بالعالم ليس نوعًا من البناء المنطقي الذي يكمن بين أذهاننا والواقع في ذاته أو الأشياء في ذاتها، إذا جاز هذا التعبير. وإذا اعتقدنا أن هذه مشكلة حقيقية، فإننا نميل بصورة طبيعية إلى أن نشدد على نظرية المعرفة بصورة أكبر مما لو اقتنعنا بأن الذات لا تكوّن واقعًا تجريبيًا، وإنما تفهم طبيعته العقلية.

إن هدفي هو ببساطة هو أننا إذا وضعنا في الاعتبار تطور فلسفة ما قبل عصر النهضة، بصفة خاصة في المذهب التجريبي البريطاني، وفكر كانط، فمن السهل أن نفهم الهيمنة التي كانت في الأزمنة اللاحقة لنظرية المعرفة،

---

(١) يصدق هذا على الميتافيزيقيين على الأقل (المؤلف).

(٢) يمكن أن نقول بمعنى ما إن الأشياء عند الإكويني لا بد أن تطابق الذات حتى تكون المعرفة ممكنة؛ لأنه على الرغم من أن كل وجود عقلي في ذاته من وجهة نظره، فإن الذات الإنسانية هي من نوع البناء المعرفي وتمتلك هذا البناء إذا جاز هذا التعبير، حتى إن المجال الطبيعي للمعرفة يكون محدودًا؛ لأنه حتى تكون المعرفة الإنسانية ممكنة، فإن ثمة شروطًا ضرورية ومطلوبة من جانب كل من الذات والموضوع. بيد أن وجهة النظر هذه تختلف عن وجهة النظر التي تمثلها ثورة كانط الكوبرنيقية (المؤلف).

أو الإبستمولوجيا. ولقد كان لكانط بصفة خاصة تأثير قوى فى هذه الناحية. إن مواقف مختلفة فيما يخص التشديد فى مجالات كبيرة من النقاش الفلسفى على مشكلات عن موضوعية المعرفة ممكنة بالتأكيد. إننا نريد أن نقول إن مشكلة موضوعية المعرفة تمثل تقدمًا من فهم واقعى ساذج إلى فهم أكثر عمقًا لمشكلات الفلسفة. أو أننا نريد أن نقول إن مشكلة الموضوعية تنشأ من فروض خاطئة. أو نريد أن نقول إنه من السخف أن نتحدث عن "المشكلة النقدية" مثلاً. إنه يجب علينا أن نحاول أن نصيغ أسئلة محددة بدقة. وعندما نقوم بذلك قد نجد أن المشكلات المزعومة التى تبدو على أنها عظيمة المغزى والأهمية عندما نعبّر عنها بألفاظ غامضة تصبح مشكلات زائفة، أو ترد على نفسها. غير أنه مهما يكن الموقف الذى نرغب فى قبوله من جهة التأكيد على نظرية المعرفة، فإنه يتضح، كما أعتقد، أنه نشأ من إثارة الأسئلة التى لم ترد على ذهن فيلسوف العصور الوسطى، وإنما حثت عليها تطورات فى الفلسفة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر.

وليس المقصود من هذه الملاحظات أن نشير إلى أن الهيمنة التى أُعطيت للإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة فى الفلسفة الحديثة ترجع إلى الفلاسفة التجريبيين البريطانيين بصفة خاصة، وإلى كانط. فواضح أن نظرية المعرفة كانت بارزة فى فلسفة ديكارت. إننا يمكن أن نصف الاختلاف بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى، بالفعل، عن طريق اعتقادات مختلفة عن أصول المعرفة، وعن طرق زيادة المعرفة. ومن ثم يصح أن نقول إنه منذ بداية الفلسفة الحديثة احتلت الإبستمولوجيا مكانة بارزة وهامة. كما أنه يصح أن نقول إن كانط بصفة خاصة كان له تأثير قوى فى دفع الإبستمولوجيا إلى صدارة النقاش الفلسفى، إن لم يكن فقط لأنه يبدو أن نقده الهدام للميتافيزيقا عن طريق نقد ترنسندنتالى للمعرفة يتضمن أن الموضوع الملائم للفيلسوف هو، بدقة، نظرية المعرفة. وأى شخص يريد أن يدحض نقده للميتافيزيقا يجب عليه، بالتأكيد، أن يبدأ بفحص نظرياته الإبستمولوحية.

إن الواقعة، التى ناقشناها فى القسم الأخير باختصار، والتى تقول إن فلسفة كانط النقدية قد أدت بصورة مفارقة إلى حد ما، إلى انفجار جديد لتأمل ميتافيزيقى، إلى حد ما تقريبًا، قد تبدو أنها تُحسب ضد التأكيد أن كانط كان له تأثير قوى فى تركيز الانتباه على نظرية المعرفة. ومع ذلك فإن المثالية النظرية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر لم تنشأ، فى واقع الأمر، من ثورة ضد إبستمولوجيا كانط، وإنما من تطوير لما بدا لأتباع كانط أنه المضامين الملائمة لوجهة نظره. وبذلك بدأ فشته بنظرية المعرفة، ونشأت ميتافيزيقا المثالية منها. وقد ينظر الكانطيون الجدد إلى المثالية النظرية على أنها خيانة للروح الكانطية الحقيقية، بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن السبيل إلى الميتافيزيقا الجديدة يكون عن طريق نظرية المعرفة. وسنبين كيف حدث هذا التحول من فلسفة كانط النقدية إلى ميتافيزيقا مثالية فى المجلد القادم من "تاريخ الفلسفة".

قائمة مراجع مختصرة[1]

بالنسبة للملاحظات العامة، والأعمال العامة انظر قائمة المراجع الموجـــودة فى نهاية المجلد من ديكارت حتى ليبنتس.

ولقد أضفنا علامة النجمة إلى بعض العناوين حتى نعين القارئ الذى يريـــد توجيهًا فى اختيار بضعة كتب مفيدة باللغة الإنجليزية عن الحركات العامة للفكـــر، والمفكرين الأكثر شهرة. بيد أن عدم وجود هذه العلامة يجب ألا يؤخذ علـــى أنـــه يدل على حكم سلبى عن قيمة الكتاب الذى نحن بصدده.

ويمكن أن نضيف هذه الأعمال التى تتصل بفترة عصر التنوير .

Becker, C. L. The 0Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers. New Haven, 1932.

Cassirer, E. * The Philosophy of the Enlightenment, translated by F. Koelln and J. Pettegrove. Princeton and London, 1951.

Hazard, P. La crise de la conscience européenne (I680-I715). 3 vols. Paris, 1935.

* The European Mind, I680-I7IS, translated by J. L. May. London, 1953.

La pensée europeenne au XVIII siècle, de Moniesquieu à Lessing. 3

(١) يرمز اختصار (E.L.) ، كما هى الحال فـــى المجلـــدات الـــسابقة ، لمكتبـــة الجميـــع (Everyman`s Library).

vols. Paris, 1946.

* European Thought in the Eighteenth Century, from Montesquieu to Lessing, translated by J. L. May. London, 1954.

Hibben, J. G. The Philosophy of the Enlightenment. London and New York, 1910.

Wolff, H. M. Die Weltanschauung der deutschen Aufklărung. Berne, 1949.

Wundt, M. Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklărung. Tübingen, 1945.

الفصل الأول والثانى:

عصر التنوير فى فرنسا

١ ـ بيـــــل

نصوص:

Dictionnaire historique et critique. 2 vols., Rotterdam, 1695-7; 4 vols., 1730; and subsequent editions.

Œuwes diverses. 4 vols. The Hague, 1727-31.

Selections from Bayle's 'Dictionary', edited by E. A. Beller and M. Du P. Lee. Princeton and London, 1952.

Système de la philosophie. The Hague, 1737.

دراسات:

André, P. Le jeunesse de Bayle. Geneva, 1953.

Bolin, W. P. Bayle, sein Leben und seine Schriften. Stuttgart, 1905.

Cazes, A. P. Bayle, sa vie, ses idees, son influence, son auwe. Paris, 1905.

Courtines, L. P. Bayle's Relations with England and the English. New York, 1938.

Deschamps, A. La genese du scepticisme erudit chez Bayle. Brussels, 1878.

Devolve, J. Essai sur Pierre Bayle, religion, critique et Philosophie positive. Paris, 1906.

Raymond, M. Pierre Bayle. Paris, 1948.

٢ـ فونتينيل

نصوص:

Œuvres. 1724 and subsequent editions. 3 vols., Paris, 1818; 5 vols., Paxis, 1924-35.

De l'origine des fables, critical edition by J-R. Carre. Paris, 1932.

دراسات:

Carré, J-R. La philosophie de Fontenelle ou le sourir« de la raison. Paris, 1932.

Edsall, H. Linn. The Idea of History and Progress in Fontenelle and Vollaire (in Studies by Members of the French Department of Yale University, New Haven, 1941, pp. 163-84).

Gregoire, F. Fontenelle. Paris, 1947.

Laborde-Milan, A. Fontenelle. Paris, 1905.

Maigron, L. Fontenelle l'homnu, l'auve, l'influence. Paris, 1906.

٣ ـ مونتسكيو

نصوص:

Œuwes, edited by E. Laboulaye. 7 vols. Paris, 1875-9.

Œuwes, edited by A. Masson. 3 vols. Paris, 1950-5.

Ds l'esprit des lois, edited with an introduction by G. True. 2 vols. Paris, 1945.

دراسات:

Barriere, P. Un grand Provincial: Charles-Louis Secondat, baron d, La Brède et de Montesquieu. Bordeaux, 1946.

Carcassonne, E. M ontesquieu et le probleme de la constitution fratlfaise au XVIII. siecle. Paris, 1927.

Cotta, S. M ontesquieu e la scienza della societt1. Turin, 1953.

Dedieu, J. M ontesquieu, l'homme et l'muvre. Paris, 1943.

Duconseil, N. Machiavelli et Montesquieu. Paris, 1943.

Durkheim, S. M ontesquieu et Rousseau, precurseurs de la sociologie. Paris, 1953 (reprint of 1892 edition).

Fletcher, F. T. H. Montesquieu and English Politics, 1750-1800. London and New York, 1939.

Levin, L. M. The Political Doctrine of Mo1ltesquieu's Esprit des lois:

Its Classical Background (dissert.). New York, 1936.

Raymond, M. Montesquieu, Fribourg, 1946.

Sorel, A. Montesquieu. Paris, 1887.

Struck, W. Montesquieu als Politiker. Berlin, 1933.

Trescher, H. Montesquieus Einfluss auf die Geschichts-und Staats-Philosophie bis zum Anfang. des 19. Jahrhunderts. Munich, 1918 (Schmollers Jahrbuch, vol. 42, pp. 267-304).

Montesquieus Einfluss auf die Philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels. Munich, 1918 (Schmollers Jahrbuch, vol. 42, pp. 471-501, 907-44).

Vidal, E. Saggio sul Montesquieu. Milan, 1950.

See also:

Cabeen, D. C. Montesquieu: A Bibliography. New York, 1947.

Deuxieme centenaire de l'Esprit des lois de Montesquieu (lectures). Bordeaux, 1949.

Revue internationale de philosophie, 1955, nos. 3-4.

٤ـ موبرتوي

نصوص:

Œuvres. 4 vols. Lyons, 1768 (2nd edition).

دراسات:

Brunet, P. Mauperluis. 2 vols. Paris, 1929.

٥ ـ فولتير

نصوص:

Œuvres, edited by Beuchot. 72 vols. Paris, 1828-34.

Œuvres, edited by Moland. 52 vols. Paris, 1878-85.

Traité de métaphysique, edited by H. T. Patterson. Manchester, 1937.

Dictionnaire philosophique, edited by J. Benda. Paris, 1954.

PhilosoPhical Dictionary, selected and translated by H. I. Woolf. London, 1923.

Lettres philosophiques, edited by F. A. Taylor. Oxford, 1943.

Bengesco, G. Voltaire. Bibliographie de ses auvres. 4 vols. Paris, 1882-92.

دراسات:

Aldington, R. Voltaire. London, 1926.

Alexander, J. W. Voltaire and Metaphysics (in Philosophy for 1944).

Bellesort, A. Essai sur Voltaire. Paris, 1950.

Bersot, E. La philosophie de Voltaire. Paris, 1848.

Brandes, G. Voltaire. 2 vols. Berlin, 1923.

Carré, J. R. Consistence de Voltaire: le philosophe. Paris, 1939.

Charpentier, J. Voltaire. Paris, 1955.

Craveri, R. Voltaire, politico dell'illuminismo. Turin, 1937.

Cresson, A. Voltaire. Paris, 1948.

Cuneo, N. Sociologia di Voltaire. Genoa, 1938.

Denoisterre, H. Voltaire et la societe au XVIII siècle. 8 vols. Paris, 1867-76.

Fitch, R. E. Voltaire's Philosophical Procedure. Forest Grove, U.S.A., 1936.

Girnus, W. Voltaire. Berlin, 1947.

Labriola, A. Voltaire y la filosofia de la liberacidn. Buenos Aires, 1944.

Lanson, G. Voltaire. Paris, 1906.

Maurois, A. Voltaire. Paris, 1947.

Meyer, A. Voltaire, Man of Justice. New York, 1945.

Morley, J. Voltaire, London, 1923.

Naves, R. Voltaire et l'Encyclopedie. Paris, 1938.

Voltaire, l'homme et l'auvre. Paris, 1947 (2nd edition).

Noyes, A. Voltaire. London, 1938.

O'Flaherty. K. Voltaire. Myth and Reality. Cork and Oxford, 1945.

Pellissier, G. Voltaire philosophe. Paris, 1908.

Pomeau. R. La religion de Voltaire. Paris, 1956.

Rowe, C. Voltaire and the State. London, 1956.

Torrey, N. L. The Spirit of Voltaire. New York, 1938.

Wade, O. Studies on Voltaire. Princeton, 1947.

٦ ـ فوفينارج

نصوص:

Œuvres, edited by P. Varillon. 3 vols. Paris, 1929.

Œuvres choisies, with an introduction by H. Gaillard de Champris, Paris, 1942.

Rijlexions et maximes. London, 1936.

Reflections and Maxims, translated by F. G. Stevens. Oxford, 1940.

دراسات:

Borel, A. Essai sur Vauvenargues. Neuchâtel, 1913.

Merlant, J. De M ontaigne à Vauvenargues. Paris, 1914.

Paléologue, G. M. Vauvenargues. Paris, 1890.

Rocheblave, S. Vauvenargues au la symphonie inachevée. Paris, 1934.

Souchon, P. Vauvenargues, Philosophe de lagloire. Paris, 1947.

Vauvenargues. Paris, 1954.

Vial, F. Une Philosophie et une morale du sentiment. Due de Clapiers, Marquis de Vauvenargues. Paris, 1938.

٧- كونديالك

نصوص:

Œuvres. 23 vols. Paris, 1798.

Œuvres philosophiques, edited by G. Le Roy. 3 vols. Paris, 1947-51.

Lettres inidites a Gabriel Cramer, edited by G. Le Roy. Paris, 1952.

Treatise on the Sensations, translated by G. Carr. London, 1930.

دراسات:

Baguenault de Puchesse G. Condillac, sa vie, sa philosophie, son influence. Paris, 1910.

Bianca, G. La volonta nel pensiero di Condillac. Catania, 1944.

Bizzarri, R. Condillac. Brescia, 1945.

Dal Pra, M. Condillac. Milan, 1947.

Dewaule, L. Condillac et la psychologie anglaise contemporaine. Paris, 1892.

Didier, J. Condillac. Paris, 19II.

Lenoir, R. Condillac. Paris, 1924.

Le Roy, G. La psychologie de Condillac. Paris, 1937.

Meyer, P. Condillac. Zürich, 1944.

Razzoli, L. Pedagogia di Condillac. Parma, 1935.

Tomeucci, L. Il problema dell' esperienza dal Locke al Condillac. Messina, 1937.

٨ ـ هلفسيوس

نصوص:

Œuvres. 7 vols. Deux-Ports, 1784.

5 vols. Paris, 1792.

Choix de texte«, edited with an introduction by J. B. Severac, Paris, 1911.

A Treatise on Man, translated by W. Hooper. London, 1777.

دراسات:

Cumming, I. HelfJetius. London, 1955.

Grossman, M. The Philosophy of Helvetius. New York, 1926.

Horowitz, I. L. C. Helvetius, PhilosoPher of Democracy and Enlighten- ment. New York, 1954.

Keirn, A. Helvetius, sa vie et son CBUwe. Paris, 1907.

Limentani, L. Le teori« psichologiche di C. A. Helvetius. Padua, 1902.

Mazzola, F. La pedagogia d' Elvetio. Palermo. 1920.

Mondolfo, R. Saggi per la storia de la morale utilitaria, 11: Le teori, morali e politiche di C. A. HelfJetius. Padua, 1904.

Stanganelli, I. La teoria Pedagogica di Helvetius. Naples, 1939.

٩ - الموسوعيون

نصوص:

Encyclopulie ou DictionnaiTe Taisonne des sciences, des arts et des metiers. 28 vols. Paris 1751-72.

Supplement in 5 vols.: Amsterdam, 1776-7.

Analytic tables in 2 vols., edited by F. Mouchon, Amsterdam, 1780-1.

The 'Encyclopllie' of Didetot and d' Alembert: selected articles edited with an introduction by J. Lough. Cambridge, 1954.

دراسات:

Charlier, G., and Mortier, R. Une suite de I'Encyclopllie, le Journal Encyclopédique' (I7S6-I793). Paris, 1952.

Ducros, L. Les encyclopllistes. Paris, 1900.

Duprat, P. Les encyclopllllistes, leurs trafJaux, leur doctrine et leur influence. Paris, 1865.

-Gordon, D. H., and Torrey, N. L. The Censoring of Diderot's Encyclopaedia. New York, 1949.

Grosclaude, P. Un audacieux message, l'Encyclopllie. Paris, 1951.

Hubert. R. Les sciences sociales dans l'Encyclopllie. Paris, 1923.

Mornet, D. Les origines intellectuelles de la revolution frallfaise (1715- 87). Paris, 1933.

Mousnier, R., and Labrousse, E. Le XVIII siecle. Révolution intellectuelle, technique et politique (I7I5-I8I5). Paris, 1953.

Roustan, M. Les philosophes et la societe frallfaise au XVIII siecle. Lyons, 1906.

The Pioneers of the French Revolution, translated by F. Whyte. Boston, 1926.

Schargo, N. N. History in the Encyclopaedia. New York, 1947.

Venturi, F. Le origini deU'Enciclopltlia. Florence, 1946.

١٠ـ ديدرو

نصوص:

Œuvres, edited by Assezat and Tournaux. 2 vols. Paris, 1875-9.

Œuvres, edited by A. Billy. Paris, 1952.

Correspondance, edited by A. Babelon. Paris, 1931.

Diaerot: Interpreter of Nature. Selected Writings, translated by J. Stewart and J Kemp. New York, 1943.

Selected Philosophical Writings, edited by J. Lough. Cambridge, 1953.

Early Philosophical Works, translated by M. Jourdain. London and Chicago, 1916.

دراسات:

Barker, J. E. Diderot's Treatment of the Christian Religion. New York, 1931.

Billy, A. Vie ae Diaerot. Paris, 1943.

Cresson, A. Diaerot. Paris, 1949.

Gerold, K. G. Herder und Diaerot. Ihr Einblick in aie Kunst. Frankfurt, 1941.

Gillot, H. Denis Diaerot. L'homme. Ses idees philosophiques, esthltiques et litteraires. Paris, 1938.

Hermand, P. Les idees morales ae Diderot. Paris, 1923.

Johannson, V. Etudes sur Diderot. Paris, 1928.

Le Gras, J. Diderot et l'Encyclopedie. Amiens, 1938.

Lefebvre, H. Diderot. Paris, 1949.

Löpelrnann, M. Der junge Dideroi. Berlin, 1934.

Loy, J. R. Diderot's aetermined Fatalist. A critical Appreciation of 'Jacques lefataliste'. New York, 1950.

Luc, J. Diderot. L'artiste e' le philosoPhe. Suivi ae textes choisis de Diderot. Paris, 1938.

Luppol, I. K. Diaerot. Ses idees philosophiques. Paris, 1936.

Mauveaux, J. Diderot, l'encyclopldiste et Ie penseur. MontblHiard, 1914.

Mesnard, P. Le cas Dideroi, Etude ae caracterologie litteraire. Paris. 1952.

Morley, J. Diderot and the Encyclopaedists. 2 vols. London. 1878.

Momet, D. Diderot.l'homme et 1'(Buvre. Paris, 1941.

Rosenkranz. K. Diderots Leben und Werke. 2 vols. Leipzig, 1886.

Thomas, J. L'humanisme de Diderot. 2 vols. Paris, 1938 (znd edition).

Venturi, F. Jeunesse ae Diderot. Paris, 1939.

١١ـ دالمبير

نصوص:

Œuvres philosophiques. edited by Bastien. 18 vols. Paris, 1805.

Œuvres et co"espondance inldites. edited by C. Henry. Paris, 1887.

Discours sur l' Encyclopedie, edited by F. Picavet. Paris, 1919.

Traité de dynamique. Paris, 1921.

دراسات:

Bertrand, J. D'.Alembert. Paris, 1889.

Muller, M. Essai sur, la Philosophie de Jean d'.Almberl. Paris, 1926.

١٢ ـ لامتير

نصوص:

Œuvres philosophiques. 2 vols. London, 1791; Berlin, 1796.

Man a Machine, annotated by G. C. Bussey. Chicago, 1912.

دراسات:

Bergmann, E. Die Satiren des Herrn Machine. Leipzig, 1913.

Boissier, R. La Mellrie. Paris, 1931.

Picavet,F. La Mett,ie et la critique allemande. Paris, 1889.

Poritzky, Y. E. J. O. de La Mettrie. Sein Leben und scine Werke. Berlin, 1900.

Rosenfeld-Cohen, L. D. From Beast-machine to Man-machine. The Theme of .Animal Soul in French Leuers from Descartes to La Mettrie, with a preface by P. Hazard. New York and London, 1940.

Tuloup, G. F. Un precurseur meconnu. Offray de La Mattrie, mblicin-philosophe. Paris, 1938.

١٣ـ هولباخ

نصوص:

Systeme de la nature. Amsterdam, 1770.

Systeme sociale. London, 1773.

La politique naturelle. Amsterdam, 1773.

La morale universelle. Amsterdam, 1776.

دراسات:

Cushing, M. P. Baron d'Holbach. New York, 1914.

Hubert, R. V'Holbach et ses amis. Paris, 1928.

Naville, P. P. T. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIl siicle. Paris, 1943.

Plekhanov, G. V. Essays in the History of Materialism, translated by R. Fox. London, 1934.

Wickwaer, W. H. Baron d' Hobach. A Prelude to the FrendJ Revolution. London, 1935.

١٤ـ كابانيس

نصوص:

Œuvres. edited by Thurot. Paris, 1823-5.

Lettre a Fauriel sur les causes premieres. Paris, 1828.

دراسات:

Picavet, F. Les ideologues. Paris, 1891.

Tencer, M. La psycho-physiologie de Cabanis. Toulouse, 1931.

Vermeil de Conchard, T. P. Trois etudes sur Cabanis. Paris, 1914.

۱٥ - بوفــون

نصوص:

Histoire naturelle, generale et parliculiere. 44 vols. Paris, 1749-1804.

Nouveaux extraits, edited by F. Gobin. Paris, 1905.

دراسات:

Dandin, H. Les methodes de classification et l'idee de sbie en botanique et en zoologie de Linne a Lamarck (1740-1790). Paris, 1926.

Dimier, L. Buffon. Paris, 1919.

Reule, L. Buffon et la description de la nature. Paris, 1924.

١٦ - روبــين

نصوص:

De la nature. 4 vols. Amsterdam, 1761-6.

Considerations sur la gradation naturelle des formes de l'être, ou les

essais de la nature qui apprend a faire I' homme. Paris, 1768.

Parallèle de la condition et des facultes de l'homme avec la condition et les faculth des autres animaux. Bouillon, 1769.

دراسات:

Albert, R. Die Philosophie Robinets. Leipzig, 1903.

Mayer, J. Robinet, PhilosoPhe de la nature (Revue des sciences humaines. Lille, 1954, pp. 295-309).

١٧ - بونيـــه

نصوص:

Œuvres. 8 vols. Neuchatel, 1779-83.

Memoires autobiographiques, edited by R. Savioz. Paris, 1948.

دراسات:

Bonnet, G. Ch. Bonnet. Paris, 1929.

Claparede, E. La psychologie animate de Ch. Bonnet. Geneva, 1909.

Lemoine, A. Ch. Bonnet de Geneve, Philosophie et naturaliste. Paris, 1850.

Savioz, R. La Philosophie de Ch. Bonnet. Paris, 1948.

Trembley, J. Memoires pour servir a l'histoire de la vie et des ouvrages de M. Bonnet. Berne, 1794.

١٨ - بوسكوفتش

نصوص:

Theoria philosophiae naturalis redacta ad unicam legem virium in natura existentium. Vienna, 1758.

(The second edition, Venice, 1763, contains also De anima et Deo and De spatio et tempore).

A Theory of Natural Philosophy, Latin (1763)-English edition, translated and edited by J. M. Child. Manchester. 1922.

Opera pertinentia ad opticam et astronomiam. 5 vols. Bassani, 1785.

دراسات:

Evellin, F. Quid de rebus vel eorporeis vel incorporeis senserit Boscovich. Paris, 1880.

Gill, H. V., S.J. Roger Boseovich, 5.J. (I7II-I787), Forerunner of Modern Physical Theories. Dublin. 1941.

Nedelkovitch, D. La philosophie naturelle et relativiste de R. J. Boscovich. Paris, 1922.

Oster, M. Roger Joseph Boscovich h als Naturphilosoph. Bonn, 1909.

Whyte. L. L. R. J. Boscovich. S. J., F.R.S. (I7II-I787), and the Mathematics of Atomism. (Notes and Records of the Royal Society of London, vol. 13. no. 1. June 1958. pp. 38-48.)

١٩ ـ كيناى وتورجو

نصوص:

Œuvres economiques et philosophiques de F. Quesnay, edited by A. Oncken. Paris. 1888.

Œuvres de Turgot, edited by Dupont de Nemours. 9 vols. Paris. 1809-11. Supplement edited by Dupont, Daire and Duggard. 2 vols. Paris. 1884.

Œuvres de Turgot. edited by G. Schelle. 5 vols. Paris. 1913-32.

دراسات:

Bourthoumieux, C. Essai sur le Fondement Philosophique des doctrines economiques. Rousseau contre Quesnay. Paris. 1936.

Fiorot, D. La filosofia politica dei fisiocrati. Padua, 1952.

Gignoux, C. J. Turgot. Paris, 1946.

Schelle, G. Turgot, Paris, 1909.

Stephens, W. W. Life and Writings of Turgot. London, 1891.

Vigreux, P. Turgot. Paris, 1947.

Weuleresse, G. Le mouvement physiocratique en France de 1756 à 1770. Paris, 1910.

La physiocratie Sous les ministeres de Turgot et de Necker. Paris, 1950.

الفصل الثالث والرابع:

روســــــو

نصوص:

Œuvres completes. 13 vols. Paris, 1910. (There are, of course, other editions of Rousseau's works; but there is as yet no complete critical edition.)

Correspondence generale de J. J. Rousseau, edited by T. Dufour and P. P. Plan. 20 vols. Paris, 1924-34.

Le Contrat social, edition comprenant, avec le texte dijinitif.les versions primitives de I' ouvrage collationnees sur les manuscrits autographes de Geneve et de Neuchtttel. Edition Dreyfus-Brisac. Paris, 1916.

Du contrat social, with an introduction and notes by G. Beaulavon. Paris, 1938 (5th edition).

Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite parmi les homes, edited with an introduction by F. C. Green. London, 1941.

J-J. Rousseau. Political Writings, selected and translated with an introduction by F. M. Watkins. Edinburgh, 1954.

The Political Writings of Jean Jacques Rousseau, edited by C. E. Vaughan. 2 vols, Cambridge, 1915.

The Social Contract and Discourses, edited with an introduction by G. D. H. Cole. London (E.L.).

Emile or Education, translated by B. Foxley. London (E.L.).

J-J. Rousseau. Selections, edited with an introduction by R. Rolland. London, 1939.

Citizen of Geneva: Selections from the Letters of J-J. Rousseau, edited by C. W. Hendel. New York and London, 1937.

For a thorough study of Rousseau the student should consult:

Annales de la Societe J-J. Rousseau. Geneva, 1905 and onwards.

We can also mention:

Senelier, J. Bibliographie generale des auvres dr J-J. Rousseau, Paris, 1949.

دراسات:

Attisani, A. L'utilitarismo di G. G. Rousseau. Rome, 1930.

Baldanzi, E. R. Il pensiero religioso di G. G. Rousseau. Florence, 1934.

Bouvier, B. J-J. Rousseau. Geneva, 1912.

Brunello, B. G. G. Rousseau. Modena, 1936.

Buck, R. Rousseau und die deutsche Romantik. Berlin, 1939.

Burgelin, P. La philosophie de l'existence de J-J. Rousseau. Paris, 1952.

Casotti, M. Rousseau e l' educazione morale. Brescia, 1952.

Cassirer, E. * Rousseau, Kant, Goethe, translated by J. Gutman, P. O. Kristeller and J. H. Randall, Jm. Princeton, 1945.

The Question of J-J. Rousseau, translated and edited with introduction and additional notes by P. Gay. New York, 1954.

Chapman, J. W. Rousseau, Totalitarian or Liberal? New York, 1956.

Chaponnière, P. Rousseau. Zürich, 1942.

Cobban, A. Rousseau and the Modern State. London, 1934.

Cresson, A. J-J. Rousseau. Sa vie, son CBuvre, sa philosophie. Paris, 1950 (3rd edition).

Derathe, R. Le rationalisme de J-J. Rousseau. Paris, 1948.

J-J. Rousseau et la science politique de son temps. Paris, 1950.

Di Napoli,G. Il pensiero di G. G. Rousseau. Brescia, 1953.

Ducros, L. J-J. Rousseau. 3 vols. Paris, 1908-18.

Erdmann, K. D. Das Verhaltnis von Staat und Religion nach der Sozialphilosophie Rousseaus. Der Begriff der 'religion civile'. Berlin, 1935.

Faguet, E. Rousseau penseur. Paris, 1912.

Fester, R. Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie. Stuttgart, 1890.

Flores d'Arcais, G. II problema pedagogico nell'Emilio di G. G. Rousseau. Brescia, 1954 (2nd edition).

Frassdorf, W. Die psychologischen Anschauungen J-J. Rousseaus und inr Zusammenhang mit der franzosischen Psychologie des 18 Jahrhunderts. Langensalza, 1929.

Gézin, R. J-J. Rousseau. Paris, 1930.

Green, F. C. * Jean-Jacques Rousseau. A Study of His Life and Writings. Cambridge, 1955.

Groethuysen, B. J-J. Rousseau. Paris, 1950.

Guillemin, H. Les Philosophes contre Rousseau. Paris, 1942.

Hellweg, M. Der Begriff des Gewissens bei Rousseau. Marburg-Lahn, 1936.

Hendel, C. W. * Jean-Jacques Rousseau, Moralist. 2 vols. New York and London, 1934.

Höffding, H. J-J. Rousseau and His Philosopby, translated by W. Richards and L. E. Saidla. New Haven, 1930.

Hubert, R. Rousseau et l'Encyclopedie. Essai sur la formation des idees politiques de Rousseau (1742-1756). Paris, 1929.

Köhler, F. Rousseau. Bielefeld, 1922.

Lama, E. Rousseau. Milan, 1952.

Lemaitre, J. J-J. Rousseau. Paris, 1907.

Leon, P.-L. L'idée de volonte generale chez J-J. Rousseau el ses antecedents historiques. Paris, 1936.

Lombardo, S. Rousseau net contralto sociale. Messina, 1951.

Maritain, J. Three Reformers: Luther, Descartes, Rousseau. London, 1945 (reprint).

Masson, P. M. La religion de Rousseau. 3 vols. Paris, 1916.

Meinhold, P. Rousseaus GescMc/alsPhilosophie. Tubingen, 1936.

Mondolfo, R. Rousseau et la coscienza moderna. Florence, 1954.

Moreau, L. J-J. Rousseau" le siecle philosophique. Paris, 1870.

Morel, J. Recherches sur les sources du discours de J-J. Rousseau sur l'origine el les fondements de l'inegalité. Lausanne, 1910.

Morley, J. * Rousseau. 2 vols. London, 1883 (snd edition).

Pahlmann, F. Mensch Und Staat bei Rousseau. Berlin, 1939.

Petruzzelis, N. II pensiero politico e pedagogico di G. G. Rousseau. Milan, 1946.

Pons, J. L'iducation en Angleterre entre 1750 et I800. Aperqu sur l'influence de J-J. Rousseau en Angleterre. Paris, 1919.

Proal, L. La psychologie de J-J. Rousseau. Paris, 1923.

Reiche, E. Rousseau Und das Naturrecht. Berlin, 1935.

Roddier, H. J-J. Rousseau en Angleterre au XVIII- siecle. Paris, 1950.

Saloni, A. Rousseau. Milan, 1949.

Schiefenbusch, A. L'influence de J-J. Rousseau sur les beaux arts en, France. Geneva, 1930.

Schinz, A. La pensee de J-J. Rousseau. Paris, 1929.

La pensee religieuse de Rousseau el ses recents interpretes. Paris, 1927.

Etat present des travaux sur J-J. Rousseau. Paris, 1941.

Sutton, C. Farewell to Rousseau: a Critique of Liberal Democracy, with an introduction by W. R. Inge. London, 1936.

Thomas, J. F. Le pilagianisme de Rousseau. Paris, 1956.

Valitutti, S. La volonta generale. nlt pensiero di Rousseau. Rome, 1939.

Vasalli, M. La pedagogia di G. G. Rousseau. Como, 1951.

Voisine, J. J-J. Rousseau en Angleterre a I' époque romantique. Paris, 1956.

Wright, E. H. The Meaning of Rousseau. London, 1929.

Ziegenfuss, W. J-J. Rousseau. Erlangen, 1952.

There are various collections of articles. For example:

F. Baldensperger, etc. J-J. Rousseau, lecons Faites a l'Ecole des hautes etudes sociales. Paris, 1912.

E. Boutroux, etc., in Revue de metaphysique et de nwrale, XX, 1912.

الفصل الخامس:

عصر التنوير فى ألمانيا

١ - توماسيوس

نصوص:

Institutionum iurisprudentiae divinae libri tres. Frankfurt and Leipzig, 1688.

Einleitung zu der Vernunftlehre. Halle, 1691.

Ausüoung der Vernunftlehre. Halle, 1691.

Ausüoung der Sittenlehre. Halle, 1696.

Versuch vom Wesen des Geistes. Halle, 1699.

Introductio in philosophiam rationalem. Leipzig, 1701.

Kleine deutsche Schriften. Halle, 1701.

Fundamenta iuris naturae et gentium et sensu communi deducta in quibus secernuntur principia honesti. iusti ac decori. Halle, 1705.

Dissertationes academicae. 4 vols. Halle, 1733-80.

دراسات:

Battaglia. F. Cristiano Thomasio, filosofo e giurista. Rome, 1935.

Bieber, G. Staat und Gesellschaft bei C. Thomasius. Giessen, 1931.

Bienert, W. Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius. Halle, 1934.

Die Philosophie des Christian Thomasius (dissert.). Halle, 1934.

Die Glaubenslehre des Christian Thomasius (dissert.). Halle, 1934.

Block, E. C. Thomasies. Berlin, 1953.

Lieberwirth, R. C. Thomasius. Weimar, 1955.

Neisser, K. C. Thomasius und seine Beziehung zum Pietismus. Heidelberg. 1928.

Schneider. F. Thomasius und die deutsche Bildung. Halle, 1928.

٢- فولف

نصوص:

Philosophia, rationalis, sive logica methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Frankfurt and Leipsig, 1728.

Philosophia prima sive Ontologia. Frankfurt, 1729.

Cosmologia generalis. Ibid., 1731.

Psychologia empirica. Ibid., 1732.

Psychologia rationalis. Ibid., 1734.

Theologia naturalis. 2 vols. Ibid., 1736-7.

Philosophia practica universalis. 2 vols., Ibid., 1738-9.

Gesammelle kleinere Sch,ijten. 6 vols. Halle, 1736-40.

Ius naturae methodo 'Scientifica pertractata. 8 vols. Frankfurt and Leipzig, 1740-48.

Ius gentium. Halle, 1750.

Oeconomica. Ibid., 1750.

Philosophia moralis sive Ethica. 5 vols, Ibid., 1750-3.

دراسات:

Arnsperger, W. Ch, Wolffs Verhalenis zu Leibni. Heidelberg, 1897.

Campo, M. Cb. Wolff e il razionalismo precritico. 2 vols. Milan, 1939.

Frank, R. Die Wolffsche Stra Frechts Philosophie und ihr Verhaltnis zur kriminalpolitischen Aujklarung im I8. Jahrhundert. Gottingen, 1887.

Frauendienst, W. Ch. Wolff als Staatsdenker. Berlin, 1927.

Heilemann, P. A. Die Gotleslehre des Cb. Wolff. Leipzig, 1907.

Joesten, C. Ch. Wolffs Grundlegung der praktischen Philosopnie. Leipzig, 1931.

Kohlmeyer, E. Kosmos und Kosmonomie bei Ch. Wolff. Göttingen, 19II.

Levy, H. Die Religionsphilosophie Ch. Wolffs. Wiirzburg, 1928.

Ludovici, C. G. Ausjuhrlicher Entwurj einer vollsttindigen Histone

der Wolffschen Philosophie. 3 vols. Leipzig, 1736-7.

Sammlung und Auszuge der sammtlichen Streitschrijten wegen der Wolffschen Philosophie. 2 vols. Leipzig, 1737-8.

Utitz, E. Ch. Wolff. Halle, 1929.

Wundt, M. Christian Wolff und die deutsche Auflarung (in Das Deutsche in der deutschen Philosaphie, edited by T. Haering, Stuttgart, 1941, pp. 227-46).

٣ - بومجارتن

نصوص:

Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus. Halle, 1735.

Reflections on Poetry, translated, with the original Latin text, an introduction and notes by K. Aschenbrenner and W. B. Hoelther. Berkeley and London, 1954.

Metaphysica. Halle, 1740.

Aesthetica acroamatica. 2 vols. Frankfurt, 1750-8.

Aesthetica. Iterum edita ad exemplar prioris editionis annorum M DCCL-L V III spatia impressae.

Praepositae sunt: Meditationes philosophicae denonnullis ad poema pertinentibus. Bari, 1936.

Ethica philosophica. Halle, 1765.

Philosophia generalis. Halle, 1769.

دراسات:

Bergmann, E. Die Begrundung der deutschen Aesthetik durch Baumgarten und G. F. Maier. Leipzig, 1911.

Maier, G. F. A. G. Baumgartens Leben. Halle, 1763.

Peters. H. G. Die Aesthetik A. G. Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen. Berlin, 1934.

Poppe, B. A. G. Baumgarten, seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Woljfschen Philosophie. Berne-Leipzig, 1907.

٤ ـ فردريك الأكبر

نصوص:

Antimachiavell. The Hague, 1740.

Essai sur I' amour propre envisage comme principe de la morale. Berlin, 1770.

Œuvres de Frederic le Grand. 30 vols. Berlin, 1847-57. Vols. 8 and 9 Œuvres philosophiques.

Briefwechsel mit Maupertuis, edited by R. Koser. Berlin, 1898.

Briefwechsel mit Voltaire, edited by R. Koser and H. Droysen. Berlin, 1908.

دراسات:

Berney, A. Friedrich der Grosse. Entwicklungsgeschichte eines Staatsmannes. Tübingen, 1934.

Berney, G. Friedrich der Grosse. Munich, 1935.

Dilthey, W. Friedrich der Grosse und die deutsche Auf Wrung. Leipzig, 1927.

Gent, W. Die geistige Kultur 14m Friedrich den Grossen. Berlin, 1936.

Gooch, G. P. Frederick the Great. New York, 1947.

Koser, R. Friedrich der Grosse. 4 vols. Stockholm, 1912 (4th edition).

Langer, J. Friedrich der Grosse und die geistige Welt Frankreichs. Hamburg. 1932.

Muff, W. Die Philosophie Friedrichs des Grossen (in Wissen und Wehr, Berlin, 1943. pp. 117-33).

Friedrichs des Grossen Philosophische Entwicklung (in Forschungen und Fortschritte, Berlin, 1943, pp. 156-7).

Pelletan, E. Un roi philosophe, legrand Frederic. Paris, 1878.

Rigollot, G. Frederic II, philosophe. Paris, 1876.

Spranger, E. Der Philosoph von Sanssouci. Berlin, 1942.

Zeller, E. Friedrich der Grosse als Philosoph. Berlin, 1886.

٥ـ ريماروس

نصوص:

Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der naturlichen Religion. Hamburg, 1754.

Vernunftlehre. Hamburg and Kiel, 1756.

Allgemeine Betrachtungen aber die Triebe der Tiere, hauptsachlich über ihren Kunsllrieb. Hamburg, 1760.

Apologie oder Schutzschrift far die vernanftigen Verehrer Golles. See p.123.

دراسات:

Buettner, W. H. S. Reimarus als Metaphysiker. Wurzburg, 1909.

Koestlin, H. Das religiose Erleben bei Reimarus. Tubingen, 1919.

Loeser. M. Die Kritik des H. S. Reimarus am allen Testament. Berlin 1941.

Lundsteen, A. C. H. S. Reimarus und die Anfange der Leben-Jesu Forschung. Copenhagen, 1939.

٦ـ مندلسون

نصوص:

Werke, edited by G. B. Mendelssohn. 7 vols. Leipzig, 1843-4.

Gesammelte Schriften, edited by J. Elbogen, J. Guttmann and M. Mittwoch. Berlin, 1929.

دراسات:

Bachi, E. D. Sulla vita e sulle opere di M. Mendelssohn. Turin, 1872.

Bamberger, F. Der geistige Gestalt M. Mendelssohns. Frankfurt, 1929.

Cohen, B. Ueber die Erkenntnislehre M. Mendelssohns. Giessen, 1921.

Goldstein, L. M. Mendelssohn und die deutsche Aesthetik. Konigsberg. 1904.

Hoelters, H. Der spinozistische Gollesbegriff bei M. Mendelssohn und F. H. Jacobi und der Gollesbegriff Spinozas. Bonn. 1938.

٧ـ لسنج

نصوص:

Sämtliche Schriften. 30 vols. Berlin. 1771-94.

Sämtliche Werke. critical edition of Lachmann-Muncker (Leipzig. 1886f.); 4th edition by J. Petersen. 25 vols. Berlin. 1925-35.

Die Erziehung des Menschengeschlechts. Nach dem Urtext von I780 neu herausgegeben mit A nmerkungen und einem Nachwort von K. R. Riedler. Zürich, 1945.

Lessing's Theological Writings. translated and selected by H. Chadwick. London. 1956.

دراسات:

Arx. A. von. Lessing und die geschichtliche Well. Frankfurt. 1944.

Bach, A. Der Aufbruch des deutschen Geistes. Lessing. Klopstock, Herder. Markkleeberg. 1939.

Fischer, K. Lessing, als Reformator der deutschen Literatur. 2 vols. Stockholm, 1881.

Fittbogen, G. Die Religion Lessings. Halle, 1915.

Flores d'Arcais, G. L'estetica net Laocoonte di Lessing. Padua, 1935.

Garland, H. B. Lessing, the Founder of Modem German Literature. London, 1937.

Gonzenbach, H. Lessings Gottesbegriff in seinem Verhaltnis zu Leibniz und Spinoza. Leipzig, 1940.

Kommerell, M. Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragodie. Frankfurt, 1940.

Leander, F. Lessing als aesthetischer Denker. Goteborg, 1942.

Leisegang, H. Lessings Weltanschauung. Leipzig, 1931.

Milano, P. Lessing. Rome, 1930.

Oehlke, W. Lessing und seine Zeit. 2 vols. Munich, 1929 (2nd edition).

Robertson, G. Lessing's Dramatic Theory. Cambridge, 1939.

Schmitz, F. J. Lessings Stellung in der Entfaltung des Individualismus. Berkeley, U.S.A. and Cambridge, 1941.

Schrempf, C. Lessing als Philosoph. Stockholm, 1921 (2nd edition).

Wernle, P. Lessing und das Christentum. Leipzig, 1912.

٨- تتنس

نصوص:

Gedanken uber einige Ursachen, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind. Bützow, 1760.

Abhandlung von den vorzüglichsten Beueisem des Daseins Gottes. Ibid., 1761.

Commentatio de principio minimi. Ibid., 1769.

Abhandlung uber den Ursprung der Sprache und der Schift. Ibid., 1772.

Ueber die allgemeine spekulative Philosophie. Ibid., 1775.

Philosophische Versuche uber die menschliche Natur und ihre Entwicklung. 2 vols. Leipzig, 1776. (Reprinted, Berlin, 1913).

دراسات:

Schinz, M. Die Moralphilosophie von Tetens. Leipzig, 1906.

Schweig, H. Die Psychologie des Erkennens bei Bonnet und Tetens (dissert.). Bonn, 1921.

Seidel, A. Tetens Einftuss auf die kritische Philosophie Kants (dissert.). Leipzig, 1932.

Uebele, W. J. N. Tetens nach seiner Gesamtentwicklung betracntet mit besonderer Berucksichtigung des Verhiiltnisses zu Kant (Kantstudien, Berlin, 19II, suppl. vol. 24, viii, 1-238).

Zergiebel, K. Tetens und sein system der Philosopbie (Zeitschrift fur Philosophie und Padagogik, Langensalza, vol. 19, I9lI-I2, pp. 273-79, 32I-6).

٩- باسيدو

نصوص:

Philalethie. Lubeck, 1764.

Theoretisches System der gesunden Vernunft. Leipzig, 1765.

Vorstellung an Menschenfreunde und vermögende Männer über Schulen, Studien und ihren Einjluss in die offentliche Wohlfahrl. Bremen, 1768.

Elementarwerk. 4 vols. Dessau, 1774.

دراسات:

Diestelmann, R. Based07lI. Leipzig, 1897.

Pantano-Migneco, G. G. B. Basedoll e iljilantropismo. Catania, 1917.

Piazzi, A. L'educazione Filantropica nella dottrina e nell' opera di G. B. Basedow. Milan, 1920.

Pinloche, A. La réforme de l'éducation en Allemagne au XVIII sikle. Basedow et le philanthropisme. Paris, 1889.

١٠ - بستالوزى

نصوص:

Sämtliche Werke, edited by A. Buchenau, E. Spranger and H. Stettbacker. 19 vols. Berlin, 1927-56.

Sàmtliche Werke, edited by P. Baumgartner. 8 vols. Zürich, 1943.

Sàmtliche Briefe. 4 vols. Zürich, 1946-51.

Eàucational Writings. Translated and edited by J. A. Green, with the assistance of F. A. Collie. London, 1912.

دراسات:

Anderson, L. F. Pestalozzi. New York, 1931.

Bachmann, W. Die anthropologischen Grundlagen zu Pestalozzis Soziallehre. Berne, 1947.

Banfi, A. Pestalozzi. Florence, 1928.

Barth, H. Pestalozzis Philosophie der Politik. Zürich and Stockholm, 1954.

Green, J. A. Life and Work of Pestalozzi. London, 1913.

Hoffman, H. Die Religion im Leben und Denken PestaWzzis. Berne, 1944.

Jónasson, M. Recht und Sillichkeit in Pestalbzzis Kulturtheorie. Berlin, 1936.

Mayer, M. Die positive Moral bei Pestalozzi von I766-I797 (dissert.), Charlottenburg, 1934.

Otto, H. Pestalozzi. Berlin, 1948.

Pinloche, A. Pestalozzi et l'education populaire moderne. Paris, 1902.

Reinhart, J. J. H. Pestalozzi. Basel, 1945.

Schönebaum, H. J. H. Pestalozzi, Berlin, 1954.

Sganzini, C. Pestalozzi, Palermo, 1928.

Spranger, E. Pestalozzis Denkformen. Ziirich, 1945.

Wehnes, F. J. Pestalozzis Elementarmethode. Bonn, 1955.

Wittig, H. Studien zur Anthropologie Pestalozzis. Weinheim, 1952.

١١ ـ هامان

نصوص:

Sämtliche Schriften. Edited by F. Roth. 8 vols. Berlin, 1821-43.

Sömtliche Schriften. Critical edition by J. Nadler. 6 vols, Vienna, 1949-57.

Briefwechsel. Edited by W. Ziesemer and A. Henkel. 2 vols. Wiesbaden, 1955-6.

دراسات:

Blum, J. La vie et l'aeuvre deJ. G. Hamatln, le Mage du Nord. Paris, 1912.

Heinekamp, H. Das WeitbildJ. G. Hamanns. Dusseldorf, 1934.

Metzger, W.J. G. Hamann. Frankfurt, 1944.

Metzke, E. J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des I8. Jahrhunderts. Halle, 1934.

Nadler, J. Die Hamann-Ausgabe. Halle-Saale, 1930.

J. G. Hamann. Der Zeuge des Corpus Mysticum. Salzburg, 1949.

O'Flaherty, J. C. Unity and Language. A Study in the Philosophy of J. G. Hamann. Chapel Hill, U.S.A., 1952.

Schoonhoven, J. Natur en genade by Hamann. Leyden, 1945.

Steege, H.J. G. Hamann. Basel, 1954.

Unger, R. Hamann und die Mufklarung. 2 vols, Jena, 19II.

١٢ ـ هـــــردر

نصوص:

Sämtliche Werke. Edited by B. Sulphan and others. 33 vols, Berlin, 1877-1913.

Treatise upon the Origin of Language. Translator anon. London, 1827.

Outlines of a Philosophy of the History of Man. Translated by T. Churchill. London, 1803 (2nd edition).

The Spirit of Hebrew Poetry. Translated by J. Marsh. 2 vols. Burlington, Vt., 1832.

God. Some Conversations. Translated by F. H. Burkhardt. New York, 1949 (2nd edition).

دراسات:

Andress, J. M. J. G. Herder as an Educator. New York, 1916.

Aron, E. Die deutsche Erweckung des Griechentums durch Winckelmann und Herder (dissert.). Heidelberg, 1929.

Bach, R. Der Aufbrucn des deutscnen Geistes: Lessing, Klopstock, Herder. Markkleeberg, 1940.

Baumgarten, O. Herders Lebenzweck und die religiose Frage der Gegenwart. Tübingen, 1905.

Bäte, L.J. G. Herder. Der Weg, das Werk, die Zeit. Stuttgart, 1948.

Berger, F. Menschenbiltl und Menschenbildung. Die pnilosophiscn-patlagogische AntnropologieJ. G. Herders. Stuttgart, 1933.

Bernatzki, A. Herders Lenre von tler aesthetischen Erzienung (dissert.). Breslau, 1925.

Blumenthal, E. Herders Auseinantlersazung mit tler Philosophie Leibnizens (dissert.). Hamburg, 1934.

Boor; W. de. Herders Erkenntnislenre in ihrer Bedeutung fur seinen religiosen Idealismus. Gutersloh, 1929.

Brändle, J. Das Problem tler Innerlicnkeit: Hamann, Hertler, Goethe. Beme,1950.

Clark, R. T., Jnr. * Herder: His Life and Thought. Berkeley and London, 1955. (Contains full bibliographies.)

Dewey, M. H. Hertler's Relation to the Aesthetic Theory 01 His Time (dissert.). Chicago, 1918.

Dobbek, W. J. G. Herders Humanitatsides als Ausdruck seines Welt-biltles und seiner Persontlichkeit. Braunschweig, 1949.

Erdmann, H. Herder als Religionsphilosoph. Hersfeld, I668.

Fischer, W. Herder Erkenntnislenre und Metaphysik (dissert.). Leipzig, 1878.

Gerold, K. G. Hertler und Diderot, inr Einblick in die Kunst. Frank-furt, I941.

Gillies, A. Hertler. Oxford, 1945.

Grabowsky, I. Herders Metakritik und Kants Kritik der reinen Vernunft (dissert.). Dortmund, 1934.

Hatch, I. C. Der Einfluss Shaftesburys auf Herder (dissert.). Berlin. 1901.

Haym, R. Herder nach seinem Leben und seinen Werken dargestelll. 2

vols. Berlin, 1954. (Reprint of 1877-85 edition.)

Henry, H. Herder und Lessing: Umrisse ihre, Bexichung. Wurzburg. 1941.

Joens, D. W. Begriff und Problem der historischen Zeit bei J. G. Herder. Göteborg, 1956.

Joret, C. Herder et la renaissance litteraire en Allemagne au XVIII siècle. Paris, 1875.

Knorr, F. Das Problem der menschlichen Philosophie bei Herder (dissert.). Coburg, 1930.

Kronenberg, M. Herders Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung. Heidelberg, 1889.

Kuhfuss, H. Gott und Welt in Herders 'Ideen zur Philosophie der Geschichte der M enschheit' (dissert.), Emsdetten,. 1938.

Kühnemann, E. Herder. Munich, 1927 (2nd edition).

Landenberger. A. J. G. Herder, sein Leben, Wirken und Charakterbild. Stuttgart, 1903.

Litt, T. Kant Und Herder als Deuter der geistigen Welt. Heidelberg, 1949 (2nd edition).

Die Bejreiung des geschichtllcheh Bewusstseins durch Herder. Leipzig, 1942.

McEachran. F. The Life and Philosophy of J. G. Herder. Oxford, 1929.

Nevinson, H. A Sketch oj Herder and His Times. London, 1884.

Ninck, J. Die Begrundung der Religion bei Herder Leipzig, 1912.

Rasch, W. Herder, sein Leben und Werk im Umriss. Halle, 1938.

Rouche, M. Herder precurseur de Darwin? Histoire d'un mythe. Paris, 1940.

La philosophie de l'histoire de Herder (dissert.). Paris. 1940.

Salmony, H. A. Die Philosophie des jungen Herder. Zürich .. 1949.

Siegel, K. Herder als Philosoph. Stuttgart, 1907.

Voigt, A. Umrisse einer Staatslehre bei J. G. Herder. Stuttgart and Berlin, 1939.

Weber, H. Herders Sprachphilosophie. Eine Interpretation in Hinblick auj die moderne Sprachphilosophie (dissert.), Berlin, 1939.

Werner, A. Herder als Theologe: ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie. Berlin, 1871.

Wiese, B. von. Volk und Dichtung von Herder bis zur Romantik. Erlangen, 1938.

Herder, Grundzllge seines Weltbildes. Leipzig, 1939.

١٢ - جاكوبي

نصوص:

Werke. Edited by F. Roth. 6 vols, Leipzig, 1812-25.

Aus F. H. Jacobis Nachlass. Edited by R. ZOpporitz. 2 vols. Leipzig, 1869.

Auserlesener Briejwechsel. Edited by F. Roth, 2 vols. Leipzig, 1825-7.

Briejwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi. Edited by M. Jacobi. Leipzig, 1846.

Briefe an Bouterwerk aus den Jahren I800-I8I9. Edited by W. Meyer. Gottingen, 1868.

دراسات:

Bollnow, O. F. Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis. Stockholm, 1933.

Fischer, G. j. M. Sailer und F. H. Jacobi. Fribourg, 1955.

Frank, A. Jacobis Lehre vom Glauben. Halle, 1910.

Heraens, O. F. Jacobi und der Sturm ,und Drang, Heidelberg, 1928.

Hoelters, H. Der spinozistische Gottesbegrijf bei Mendelssohn und Jacobi und der Gottesbegrijf Spinozas (dissert.). Bonn, 1938.

Lévy-Bruhl, L. La Philosophie de Jacobi. Paris, 1894.

Schmid, F. A. F. H. Jacobi. Heidelberg, 1908.

Thilo, C. A. Jacobis Religionsphilosophie. Langensalza, 1905.

Zirngiebl, E. F. H. Jacobis Leben, Dichten und Denken. Vienna, 1867.

الفصل السادس والسابع:

نشأة فلسفة التاريخ

١ - بوسويه

نصوص:

Œuvres completes. Edited by P. Guillaume. 10 vols. Bar-le-Duc. 1877.

دراسات:

Auneau. A. Bossuet. Avignon, 1949.

De Courten, C. Bossuet e il suo 'Discours sur I' histoire universelle'. Milan, 1927.

Nourisson, A. Essai sur la philosophie de Bossuet. Paris, 1852.

٢ - فيكـــو

نصوص:

Opere. Edited by F. Nicolini. 8 vols. (II 'tomes'). Bari, 1914-41.

La Scienza Nuoua seconda, giusta la edizione del I744, con le varianti del I730 e di due redazioni intermedie inedite. Edited by F. Nicolini. 2 vols.

Bari, 1942 (3rd edition).

There are many other Italian editions of the Scienza nuova.

Commento storico alia Scienza seconda. By F. Nicolini. 2 vols. Rome, 1949.

The New Science of Giambattista Vico. Translated from the third edition (1744) by T. G. Bergin and M. H. Fisch. London, 1949.

Il diritto universale. Edited by F. Nicolini. Bari, 1936.

De nostri temporis studiorum ratione. With introduction, translation (Italian) and notes by V. De Ruvo. Padua, 1941.

Giambattista Vico. Autobiography. Translated by M. H. Fisch and T. G. Bergin. New York and London, 1944.

For Bibliography see Bibliografia viehiana. Edited by F. Nicolini. 2 vols. Naples, 1947.

دراسات:

Adams, H. P. The Life and Writings of Giambattista Vico. London, 1935.

Amerio, F. Introduzione allo studio di G. B. Vieo. Turin, 1947.

Auerbach, E. G. B. Vico. Barcelona, 1936.

Banchetti, S. II significato morale dell'estetiea viehiana. Milan, 1957.

Bellofiore, L. La dottrina del diritto naturale in G. B. Vico. Milan, 1954.

Berry, T. The Historieal Theory of G. B. Vico. Washington, 1949.

Cantone, C. concetto filosofico di dirittoin G. B. Vico. Mazana, 1952.

Caponigri, A. R. Time and Idea, the Theory of History in Giambattista V ieo. London, 1953.

Cappello, C. La dottrina della religione in G. B. Vieo. Chieri, 1944.

Chaix-Ruy, J. Vie deJ. B. Vieo. Paris, 1945.

La Formation de la pensee philosophique de J. B. Vieo. Paris, 1945.

Chiochetti, E. Lafilosofia di Giambattista Vieo. Milan, 1935.

Cochery, M. Les grandes lignes de la Philosophie historique et juridique de Vico. Paris, 1923.

Corsano, A. Umanesimo e religione in G. B. Vico. Bari, 1935.

G. B. Vico. Bari, 1956.

Croce, B. Lafilosofia di G. B. Vico. Bari, 19II.

Dorati, B. Nuovi studi sulla filosofia civile di G. B. Vico. Con documenti. Florence, 1936.

Federici, G. C. Il principio animatore della filosofia vichiana. Rome, 1947.

Flint, R. * Vieo. Edinburgh, 1884.

Fubini, M. Stile e umanita in G. B. Vieo. Bari, 1946.

Gentile, G. Studi viehiani. Messina, 1915.

Giambattista Vico. Florence, 1936.

Giusso, L. G. B. Vico fra l'umanesimo e l'occasionalismo. Rome, 1940.

Le filosofia di G. B. Vieo e I' eta barocca, Rome. 1943.

Luginbuhl, J. Die Axiomatik bei Vico. Berne, 1946.

Die Geschichtsphilosophie G. Vicos. Bonn, 1946.

Nicolini, F. La giovinezza di G. B. Vieo. Bari, 1932.

Saggi viehiani. Naples, 1955.

Paci, E. Ingens Sylva, Saggio su G. B. Vico. Milan, 1949.

Peters, R. Der Aufbau der Weltgesehiehte bei G. Vico. Stuttgart, 1929.

Sabarini, R. Il tempo in G. B. Vito. Milan, 1954.

Severgnini, D. Nozze, tribunali ed ars. Studi viehiani. Turin, 1956.

Uscatescu, G. Vico y el mundo hisWrieo. Madrid, 1956.

Villa, G. Lafilosofia del mito secondo G. B. Vieo. Milan, 1949.

Werner, K. G. B. Vico als Philosoph und gelehrter Forscher. 1881.

الفصل الثامن ـ السادس عشر:

كانط

نصوص:

Gesammelte Schriften. Critical edition sponsored by the Prussian Academy of Sciences. 22 vols. Berlin, 1902-42.

Immanuel Kants Werke. Edited by E. Cassirer. II vols. Berlin, 1912-18.

Kant's Cosmogony. Translated by W. Hastie. Glasgow, 1900. (Contains the Essay on the Retardation of the Rotation of the Earth and the Natural History and Theory of the Heavens.)

A New Exposition of the First Principles of Metaphysical Knowledge (contained as an Appendix in F. E. England's book, listed below).

An Inquiry into the Distinctions of the Principles of Natural Theology and Morals (contained in L. W. Beck's translation of Kant's moral writings, listed below).

Dreams of a Spirit-Seer Illustrated by the Dreams of Metaphysics. Translated by E. F. Goerwitz, edited by F. Sewall. New York, 1900.

Inaugural Dissertation and Early Writings on Space. Translated by J. Handyside. Chicago, 1929.

Critique of Pure Reason. Translated by N. K. Smith. London, 1933 (2nd edition).

Critique of Pure Reason. Translated by J. M. D. Meiklejohn, with an introduction by A. D. Lindsay. London (E.L.).

Prolegomena to Any Future Metaphysic. Translated by J. P. Mahaffy and J. H. Bernard. London, 1889.

Prolegomena to Any Future Metaphysic. Translated by P. Carus, revised by L. W. Beck. New York, 1950.

Prolegomena to Any Future Metaphysics. Translated with introduction and notes by P. G. Lucas. Manchester, 1953.

Immanuel Kant: Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy. Translated and edited by L. W. Beck. Chicago, 1949. (Contains An Inquiry, as mentioned above, Foundations of the Metaphysics of Morals, Critique of Practical Reason, What is Orientation in Thinking?, Perpetual Peace, On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives, and selections from the Metaphysics of Morals.)

Kane's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics. Translated by T. K. Abbott. London, 1909 (6th edition). (Contains a Memoir of Kant, Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals, Critique of Practical Reason, the Introduction to the Metaphysics of Morals, the Preface to the Metaphysical Elements of Ethics, the first part of Religion within the Limits of Reason Alone, On a Supposed Right to Lie from Altruistic Motives, and On the Saying 'Necessity has no Law.)

The Metaphysics of Ethics. Translated by J. W. Semple. Edinburgh, 1886 (3rd edition).

The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Translated with an introduction by H. J. Paton. London, 1950.

Kant's Lectures on Ethics. Translated by L. Infield. London, 1930.

Critique of Judgment. Translated by J. H. Bernard. London, 1931 (2nd edition).

Religion within the Limits of Reason Alone. Translated by T. M. Greene and H. H. Hudson, with an introduction by T. M. Greene. Glasgow, 1934.

Perpetual Peace, A Philosophical Essay. Translated by M. Campbell Smith. London, 1915 (reprint).

Kant. Selections. Edited with an introduction by T. M. Greene. London and New York, 1929.

دراسات:

Adickes, E. Kant als Naturforscher. 2 vols. Berlin, 1924-5.

Kant und das Ding an sich. Berlin, 1924.

Kant und die Als-ob-Philosophie. Stockholm, 1927.

Kants Lenre von det doppelten Affektion unseres Ich als Schlilssel zu seine Erkenntnistheorie. Tübingen, 1929.

Aebi, M. Kants Begrundung der 'deutschen Philosophie'. Basel, 1947.

Aliotta, A. L'estetica di Kant e degli idealisti romantici. Rome. 1950.

Ardley, G. Aquinas and Kant. New York and London, 1950.

Ballauf, T. Ueber den Vorstellungsbegrijf bei Kant. Eleda, 1938.

Banfi, A. La filosofia critica di Kant. Milan, 1955.

Basch, V. Essai critique sur l'esthetique de Kant. Paris, 1927 (enlarged edition).

Bauch, B. Kant. Leipzig, 1923 (3rd edition).

Bayer, K. Kants Vorlesungen uber Religionslehre. Halle, 1937.

Bohatec, J. Die Religionsphilosophie Kants in der . Religion innerhalb der Granzen der blossen Vernunft'. Hamburg, 1938.

Borries, K. Kant als Politiker. Leipzig, 1928.

Boutroux, E. La Philosophie de Kant. Paris, 1926.

Caird, E. * The Critical Philosophy of Immanuel Kant. 2 vols. Londop, 1909 (2nd edition).

Campo, M. La genesi del Criticismo Kantiano. 2 vols. Varese, 1953.

Carabellese, P. La filosofia di Kant. Florence, 1927.

Il problema della filosofia da Kant a Fichte. Palermo, 1929.

Il problema dell' esistenza in Kant. Rome, 1943.

Cassirer, A. W. * A Commentary on Kant's Critique of Judgment. London, 1938.

* Kant's First Critique: an Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason. London, 1955.

Cohen, H. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1917 (2nd edition).

Kants Theorie der reinen Erfahrung. Berlin, 1918 (3rd edition).

Kants Begrundung der Ethik. Berlin, 1910 (2nd edition).

Vom Kanis Einfiuss auf die deutsche Kultur. Berlin, 1883.

Kanis Begrundung der Aesthetik. Berlin, 1889.

Coninck, A. de. L'analytique de Kant (Part I: La critique kantienne). Louvain, 1955.

Cornelius, H. Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Erlangen, 1926.

Cousin, V. Lefons sur la philosophie de Kant. Paris, 1842.

Cresson, A. Kant, sa vie, son auvre. Avec un expose de sa philosophie. Paris, 1955 (2nd edition).

Daval, R. La metaphysique de Kant. Perspectives sur la metaphysique de Kant d'apres la théorie du schematisme. Paris, 1951.

Delbos, V. La Philosophie pratique de Kant. Paris, 1905.

Denckmann, G. Kants Philosophie des Aesthetischen. Heidelberg, 1949.

Doring, W. O. Das Lebenswerk Immanuel Kants. Hamburg, 1947.

Duncan, A. R. C. .Practical Rule and Morality. A Study of Immanuel Kant's Foundations for the Metaphysics of Ethics. London and Edinburgh, 1957.

England, F. E. Kant's Conception of God. London, 1929.

Ewing, A. C. .Kant's Treatment of Causality. London, 1924 .

* A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason. London, 1938.

Farinelli, A. Traumwelt und Jenseitsglaube bei Kant. Konigsberg, 1940.

Fischer, K. Kants Leben und die Grundlage seiner Lehre. 2 vols. Heidelberg, 1909 (5th edition).

Friedrich, C. J. Inevitable Peace. New Haven, 1948. (Contains Perpetual Peace as Appendix.)

Garnett, C. B. Jr. The Kantian Philosophy of Space. New York, 1939.

Goldmann, L. Mensch, Gemeinschaft und Well in der Philosophie Kants. Zürich, 1945.

Gottfried, M. Immanuel Kant. Cologne, 1951.

Grayeff, P. Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Hamburg, 1951.

Guzzo, A. Primi scritei di Kant. Naples, 1920.

Kant precritico. Turin, 1924.

Heidegger, M. Kant Und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1929.

Heimsoeth, H. Studien zur Philosophie I. Kants. Metaphysische Ursprunge und ontologische Grundlagen. Cologne, 1955.

Herring, H. Das Problem der Affektation bei Kant. Cologne, 1953.

Heyse, H. Der Begriff der Ganzheit und die kantische Philosophie. Munich, 1927.

Jansen, B., 5.J. Die Religionsphilosophie Kants. Berlin and Bonn, 1929.

Jones, W. T. * Morality and Freedom in the Philosophy of Immanuel Kant. Oxford, 1940.

Kayser, R. Kant. Vienna, 1935.

Klausen, S. Die Freiheitsidee in ihrem Verhaltnis zum Naturrecht und positivem Recht bei Kant. Oslo, 1950.

Kömer, S. * Kant. Penguin Books, 1955.

Kronenberg, M. Kant. Sein Leben und seine Werke. Munich, 1918 (5th edition).

Kroner, R. Von Kant bis Hegel. 2 vols. Tübingen, 1921-4.

* Kant's Weltanschauung. Translated by J. E. Smith. Chicago, 1956.

Kruger, G. Philosophie und Moral in der kantischen Kritik. Tübingen, 1931.

Kühnemann, E. Kant. 2 vols. Munich, 1923-4.

Külpe, O. Immanuel Kant. Leipzig, 1921 (5th edition).

Lachièze-Rey, P. L'idialisme kantien. Paris, 1950 (2nd edition).

Lehmann, G. Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft. Berlin. 1939.

Lindsay, A. D. * Kant. London, 1934.

Litt, T. Kant und Herder als Deuier der geistigen Welt. Leipzig. 1930.

Lombardi, F. La .filasofia critica: I, La formazione del problema kantiano. Rome, 1943.

Lotz, B., 5.J. (editor). Kant und die Scholastik heute. Munich, 1955.

Lugarini, C. La logica trascendentale di Kant. Milan, 1950.

Marc-Wogau, K. Untersuchungen zur RaumZehre Kants. Lund, 1932.

Vier Studien zu Kants Kritik der Uneilskraft, Uppsala, 1938.

Maréchal, J., S.J. Le point de deparl de la métaphysique. 5 vols. Bruges, 1923-46. (Cahiers 3 and 5.)

Martin, G. Arithmetik und Kombinatorik bei Kant. Itzehoe, 1938.

* Kant's Metaphysics and Theory of Science. Translated by P. G. Lucas. Manchester, 1955.

Massolo, A. I ntroduzione all' analitica kantiana. Florence, 1946.

Menzer, P. Kants Aesthetik in ihrez Entwicklung. Berlin, 1952.

Messer, A. Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften. Leipzig, 1929.

Miller, O. W. The Kantian Thing-in-itself or Creative Mind. New York, 1956.

Natorp, P. Kant uber Krieg und Frieden. Erlangen, 1924.

Nink, C., S.J. Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt, 1930.

Noll, B. Das Gestaltproblem in der Erkenntnistheorie Kants. Bonn, 1946.

Oggiani, E. Kant empirista. Milan, 1948.

Pareyson, L. L'estetica dell'idealismo tetlesco: 1, Kant. Turin, 1950.

Paton, H. J. * Kant's Metaphysics of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft. 2 vols. London, 1952 (2nd edition) .

* The Categorical lmperative: A Study in Kant's Moral Philosophy. London, 1948.

Paulsen, F. Immanuel Kant: His Life and Doctrine. Translated by J. E. Creighton and A. Lefevre. New York, 1902.

Pfleiderer, E. Kantischer Kritizimus und englische Philosophie. Tübingen, 1881.

Reich, C. Die Vollstiindigkeit der kantischen Urleilstafel. Berlin, 1932. Kants Einzigmoglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Goues. Berlin, 1932.

Reinhard, W. Ueber das Verhiiltnis von Sittichkeit und Religion bei Kant. Berne, 1927.

Reininger, R. Kant, seine Anhiinger und Gegner. Munich, 1923.

Rickert, H. Kant als Philosoph der modernen Kullur. Tubingen, 1924.

Riebl, J. Kant und seine Philosophie. Berlin, 1907.

Ross, Sir D. Kant's Ethical Theory. A Commentary on the 'Gruntllagen zur Metaphysik der Sillen'. Oxford, 1954.

Rotta, P. Kant. Brescia, 1953.

Ruyssen, T. Kant. Paris, 1909.

Scaravelli, L. Saggio sulla categoria kantiana della realtti. Florence, 1947.

Scheenberger, G. Kants Konzept des Moralbegrijfs. Basel, 1952.

Schilling, K. Kant. Munich, 1942 (2nd edition).

Schilpp, P. A. Kant's Pre-Critical Ethics. Evanston and Chicago, 1938.

Sentroul, C. La philosophie religieuse de Kant. Brussels, 1912.

Kant et Aristote. Paris, 1913.

Simmel, G. Kant. Munich, 1921 (5th edition).

Smith, A. H. Kantian Studies. Oxford, 1947.

Smith, N. K .. A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'. London, 1930 (2nd edition).

Souriau, M. Le jugement reflelchissant dans la philosophie critique de Kant. Paris, 1926.

Specht, E. K. Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel. Cologne, 1952.

Stuckenberg, J. H. W. The Life of Immanuel Kant. London, 1882.

Teale, E. Kantian Ethics. Oxford, 1951.

Tönnies, I. Kants Dialektik des Scheins (dissert.). Wftrzburg, 1933.

Troilo, E. Kant. Milan, 1939.

Vaihinger, H. Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. 2 vols. Stuttgart, 1922 (2nd edition).

Vanni-Rovighi, S. Introduzione allo studio di Kant. Milan, 1945.

Vleeschauwer, H. J. de. La deduction transcendentale dans l'auvre de Kant. 3 vols. Antwerp, 1934-7.

L'evolution de la pensee kantienne. Histoire d'une doctrine. Paris, 1939.

Vorländer, K. Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Leipzig, 1924.

Vuillemin, J. L'heritage kantien, et la revolution copernicienne. Paris, 1954.

Physique et metaphysique kantiennes. Paris, 1955.

Wallace, W. Kant. Oxford, Edinburgh and London, 1882.

Webb, C. C. J. * Kant's Philosophy of Religion. Oxford, 1926.

Weldon, T. D. * Introduction to Kant's Critique of Pure Reason. Oxford, 1945.

Whitney, G. T., and Bowers, D. F. (editors). The Heritage of Kant (essays). Princeton, 1939.

Wundt, M. Kant als Metaphysiker. Stuttgart, 1924.

Notes:

1. R. Eisler's Kantlexion (Berlin, 1930) is a useful aid to the study of Kant.
2. Kantstudien. the periodical founded in 1896 by H. Vaihinger. contains many important articles on Kant.
3. There are various collections of articles on Kant.

For example:

Revue internationale de philosophie, n. 30; Brussels. 1954.

A Symposium on Kant, by E. G. Ballard and others. Tulane Studies in Philosophy. vol. III. New Orleans, 1954.

4. The more metaphysical aspects of Kant's philosophy are emphasized in the works, listed above, by Daval, Heimsoeth, Martin (second work mentioned) and Wundt. For a discussion of the relations between Kant's thought and Thomism see the works by Audley and Marechal (Cahier V). Besides the works of

Professors Paton and N. K. Smith those of de Vleeschauwer are highly recommended.

المؤلف فى سطور:

فردريك كوبلستون

فيلسوف إنجليزى، وعالم لاهوت، درس فى كلية «مارلبورو» ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، وانتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٣٠، وأصبح أستاذًا لتاريخ الفلسفة فى كلية «هيثروب». ثم عمل بعد ذلك أستاذًا زائرًا فى جامعة «سانتا كلارا» فى كاليفورنيا (١٩٧٤ - ١٩٧٥) وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦، ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة جيفورد فى جامعة «أبردين» عام (١٩٧٩ - ١٩٨٠) كما كان أستاذًا زائرًا أيضًا فى «السويد» و«سانت أندروز».

مؤلفاته:

موسوعته الكبرى «تاريخ الفلسفة» التى تضم تسعة أجزاء . و«الفلسفة والفلاسفة» و«حول تاريخ الفلسفة» و«الفلسفة والثقافة» و«الفلسفة فى روسيا » و«نيتشه .. فيلسوف الحضارة» و«القديس توما ونيتشه».

المترجمان فى سطور:

حبيب الشارونى:

عمل أستاذًا للفلسفة فى جامعة الإسكندرية .

من أهم مؤلفاته:

الحرية بين برجسون وسارتر، فكرة الجسم فى الفلسفة الوجودية، الوجود والجدل فى فلسفة سارتر. وله مجموعة من الترجمات، منها: المرئى واللامرئى، موريس ميرلوبونتى، فلسفة سارتر...

محمود سيد أحمد:

يعمل أستاذًا للفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعتى الكويت وطنطا .

من أهم مؤلفاته:

- مفهوم الغائية عند كانط.
- الأخلاق عند هيوم.
- الاعتقاد الدينى عند هيوم.
- البرجماطيقا عند هابرماس.
- الحضارة والدين عند هوكنج.
- دراسات فى فلسفة كانط السياسية.
- فلسفة الحياة: دلتاى نموذجًا.
- له مجموعة من البحوث والترجمات.

المراجع فى سطور:

إمـــام عبد الفتاح

أستاذ الفلسفة الحديثة (حاليًا أستاذ غير متفرغ فى جـامعتى عـين شـمس والمنصورة) تخصص فى فلسفة هيجل فى بداية حياته الأكاديمية ، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة، خصوصًا الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فـى تغيير المشهد الفلسفى العالمى.

ومن أهم مؤلفاته:

- المدخل إلى الفلسفة.
- مدخل إلى الميتافيزيقا.
- سلسلة الفيلسوف والمرأة.
- كيركجور.
- الطاغية.
- توماس هوبز: فيلسوف العقلانية.

ومن أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة:

- الجمال ، وحكاية إيسوب، ومعجم مصطلحات هيجل.

كما أشرف – فى إطـار المشروع القـومى للترجمـة – علـى ترجمـة سلسلة «أقدِّم لك»، وشارك فى ترجمة بعضها.

التصحيح اللغوى: **غادة كمال**

الإشراف الفـــنى: **حسن كامل**



هذا هو المجلد السادس من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، ويتناول هذا المجلد الفلسفة الحديثة: من عصر التنوير في فرنسا حتى كانط. وهو عبارة عن أربعة أجزاء؛ يتناول الجزء الأول"عصر التنوير فى فرنسا"، ويعالج النزعة الشكية عند بيل، ثم ينتقل إلى فونتينيل، ومونتسكيو، وموبرتوى، وفولتير، وفورفينارج، وكوندياك، وهلفسيوس، والموسوعيين، والفيزوقراطيين، ورسو. ويتناول الجزء الثانى "عصر التنوير فى ألمانيا"، ويعالج كرستيان توماسيوس، وكرستيان فولف، وفردريك الأكبر، وأنصار الدين الطبيعى. ويتناول الجزء الثالث "نشأة فلسفة التاريخ". أما الجزء الرابع فهو مخصص لكانط، ويعالج حياته وكتاباته الفلسفية فى مرحلة ما قبل النقد، ومشكلة كتاب نقد العقل الخالص، والمعرفة العلمية، والهجوم على الميتافيزيقا، والأخلاق والدين، والاستاطيقا والغائية، وملاحظات على الأعمال التى نُشرت بعد وفاة كانط.

تصميم الغلاف: عبد الحكيم صالح

فردريك كوبلستون

تاريخ الفلسفة

المجلد السابع

(من فشته إلى نيتشه)

ترجمة

إمام عبد الفتاح إمام   محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم

إمام عبد الفتاح إمام

المركز القومي للترجمة

2643



تاريخ الفلسفة

المجلد السابع

من فشته إلى نيتشه

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 2643
- تاريخ الفلسفة (المجلدالسابع): من فشته إلى نيتشه
- فردريك كوبلستون
- إمام عبد الفتاح إمام، ومحمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى 2016

هذه ترجمة كتاب:
A History of Philosophy
Volume VII
By: Frederick Copleston

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

تاريخ الفلسفة

المجلد السابع

من فشته إلى نيتشه

تـألـيـف: فـردريـك كـوبلـسـتـون

تـرجـمـة: إمـام عـبـد الـفـتـاح إمـام

مـحـمـود سـيـد أحـمـد

مراجعة وتقديم

إمام عبد الفتاح إمام



2016

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

كوبلستون، فردريك
تاريخ الفلسفة (مج٧) من فشته إلى نيتشه / تأليف: فردريك كوبلستون؛ ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام ، محمود سيد أحمد - مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام.
ط١ - القاهرة: المركز القومى للترجمة ، ٢٠١٦
٥٧٢ ص ؛ ٢٤ سم
١ - الفلسفة - تاريخ
(أ) إمام، عبد الفتاح (مراجعة وتقديم)
(ب) أحمد، محمود سيد (مشارك)
(ج) العنوان ١٠٩

رقم الإيداع ٢٥١٠٠ / ٢٠١٤
الترقيم الدولى 978-977-92-000-19
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

رقم الصفحة

تقديم المراجع

هذا هو المجلد السابع من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، والتى ظللنا سنوات طوال نكافح فى إصدارها بسبب تكاسل بعض الزملاء فى العمل، حتى إننا اضطررنا فى سنة من السنوات لإصدار مجلد قبل مجلد، فقد صدر على سبيل المثال المجلد الثامن[١] الذى يدرس الفلسفة الإنجليزية من بنتام إلى رسل كما يدرس الفلسفة الأمريكية البرجماتية قبل أن نتمكن من إصدار المجلد السابع الحالى مع أننى أعتقد أن الكتاب الحالى يُعد من أهم أجزاء هذه السلسلة إن لم يكن أهمها جميعًا؛ ذلك لأنه يعالج الحركة المثالية الألمانية بعد أن توقف المجلد السادس عند كانط".

ومن هنا فقد قسَّمه المؤلف ثلاثة أجزاء على النحو الآتي:

١ – الجزء الأول أسماه "المذاهب المثالية فيما بعد كانط".

٢ – الجزء الثانى وعنوانه "رد فعل ضد المثالية الميتافيزيقية"

٣ – الجزء الثالث وعنوانه "تيارات الفكر المتأخرة".

ويقع الجزء الأول فى أحد عشر فصلا. الفصل الأول عبارة عن مدخل يذكّرنا ببعض الملاحظات العامة فى فلسفة كانط والميتافيزيقا المثالية مثل معنى المثالية وإصرارها على

(١) ترجمه الزميل الدكتور محمود سيد أحمد وقمت بمراجعته، وأصدره المركز القومى للترجمة العدد رقم ١٣٣٠ الطبعة الأولى عام ٢٠٠٩.

وجود مذهب وثقتها فى قوة الفلسفة ومجالها، ثم حديث قصير عن المثاليين واللاهوت والحركة الرومانسية الألمانية وبعض أعلامها، من أمثال فردرش شليجل (١٧٧٢-١٨٢٩) الذى تعاون مع شقيقه فى إصدار مجلة "أثينايوم" وأسهم إسهاما ملحوظا فى وضع الأساس الفلسفى للحركة الرومانسية الألمانية، معهم الشاعر نوفاليس Novalis (١٧٧٢-١٨٠١) مما يدل على وجود وشائج قربى وصلات رحم بين الحركة المثالية والحركة الرومانسية. وينبهنا المؤلف إلى أن المثالية الألمانية بعد كانط لم تكن مثالية ذاتية بالمعنى الذى يذهب إلى أن الذهن البشرى لا يعرف سوى أفكاره الخاصة. كما أنهم لم يكونوا مثاليين ذاتيين بالمعنى الذى يذهب إلى أن جميع موضوعات المعرفة هى نتاج للذات البشرية المتناهية. صحيح أن فشته استخدم كلمة الأنا فى كتاباته المبكرة إلا أنه يصر على أن الذات المنتجة ليست هى الأنا المتناهية وإنما الأنا المطلقة.

ولا يكتفى المؤلف بهذه الإشارة إلى فشته، وإنما ينتقل فى الفصل الثانى ليعرض فلسفته فى شيء من التفصيل، فيبدأ بعرض أحداث حياته ومؤلفاته، ثم المبدأ الأساسى فى الفلسفة وهو الاختيار بين المثالية والدجماطيقية كما يتحدث عن الأنا الخالص والحدس العقلي. فضلاً عن المبادئ الأساسية الثلاثة للفلسفة عند فشته وهي:

١ - المبدأ الأول هو "الأنا الخالص وهو يضع نفسه بصفته أنا".

٢ - والمبدأ الثانى هو "اللا أنا الذى يضعه الأنا داخل ذاته".

٣ - والمبدأ الثالث: الأنا يضع فى الأنا "لا أنا" يمكن أن يكون معارضًا للأنا.

غير أن ذلك كله يحتاج إلى شرح تفصيلى لميتافيزيقا فشته، فضلاً عن المبدأ الأقصى للأخلاق والشرط الصورى للأفعال الأخلاقية. وهذا ما يفعله كوبلستون على مدى ثلاثة فصول يختمها بفصل عن الدين عند فشته واتهامه بالإلحاد وردوده على هذه التهمة والتعليقات النقدية والتفسيرية على فلسفة الوجود عند فشته.. ثم ينتقل كوبلستون فى الفصل السادس إلى شلنج فيبدأ باهتمامه بفلسفة الطبيعة ويتحدث عن الأسس الميتافيزيقية لهذه الفلسفة، ويقدم لنا موجزًا عاما لفلسفة الطبيعة عنده، ثم يتحدث عن المثالية فى فلسفة الفن.

وفى الفصل السابع يتحدث المؤلف عن أفكار شلنج الدينية: فكرة السقوط الكوني، والحرية الشخصية عند الله وعند الإنسان، كما يتحدث عن فكرتى الخير والشر، ويميز بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية، وعن الأساطير والوحي، ويختتم الفصل بالحديث عن تأثير شلنج فى بعض المفكرين المثاليين.

ويعقد "كوبلستون" فصلاً قصيرًا هو الفصل الثامن عن شليرماخر: حياته ومؤلفاته، وتجربته الدينية الأساسية وتأويلها وحياة الإنسان الأخلاقية والدينية.

ثم يعود المؤلف مرة أخرى إلى سلسلة المثالية الألمانية حيث يعقد ثلاثة فصول طويلة عن هيجل هي: التاسع والعاشر والحادى عشر.

أما الفصل التاسع فهو أقرب إلى المدخل العام عن حياته ومؤلفاته والكتابات اللاهوتية المبكرة التى كتبها وهو يعمل مدرسًا خصوصيًا فى بيوت الأشراف فى مدينة بيرن بسويسرا ثم مدينة فرانكفورت. ويتحدث المؤلف بعد ذلك عن علاقة هيجل بفشته وشلنج، كما يتحدث عن المطلق وطبيعة الفلسفة والظاهريات.

ثم يبدأ فى الفصل العاشر فى عرض فلسفته فيتحدث عن المنطق والوضع الأنطولوجى للفكرة أو المطلق فى ذاته والانتقال إلى الطبيعة، والمطلق بوصفه روحًا، والروح الذاتي، ومفهوم الحق بما فى ذلك فلسفته السياسية التى تشمل الأخلاق والأسرة والمجتمع المدنى والدولة. ويسوق بعض الشروح التفسيرية على فكرة الفلسفة السياسية عند هيجل، كما يتحدث عن وظيفة الحرب باعتبارها محكمة التاريخ، وعن فلسفة التاريخ بصفة عامة، وبعض الشروح على فلسفة التاريخ عند هيجل. ويتحدث فى الفصل الحادى عشر عن مجال الروح المطلق، وفلسفة الفن، وفلسفة الدين، والعلاقة بين الدين والفلسفة، وفلسفة تاريخ الفلسفة عند هيجل. وفى نهاية الفصل يتحدث عن تأثير هيجل وانقسام المدرسة الهيجلية إلى اليمين الهيجلى واليسار الهيجلى .

أما الجزء الثانى من هذا الكتاب فيدور حول ردود الأفعال على المثالية الميتافيزيقية؛ وهو يبدأ بالفصل الثانى عشر الذى يتحدث عن الخصوم والنقاد الأوائل: فريز وتلاميذه، وواقعية هيربارت وبينيكه؛ والسيكولوجيا بوصفها علمًا أساسيا، ومنطق "بولزانو"، وفيسweisse وأ. هـ. فشته بوصفهم نقادًا لهيجل.

ثم يكتب "كوبلستون" فصلين عن شوبنهور بوصفه معارضًا لهيجل. ومن المعروف أنه كان من أعداء هيجل الذين حاولوا إثبات وجودهم فى جامعة برلين لدرجة أنه كان يجعل محاضراته فى نفس الوقت الذى يلقى فيه هيجل محاضراته تحديًا، على أمل أن يترك الطلاب محاضرات هيجل ويقبلون عليه فلم يكن يأتيه سوى نفر قليل.

ويكتب كوبلستون فى الفصل الأول عن حياة شوبنهور ومؤلفاته ورسالته للدكتوراه والوظيفة البيولوجية للمفاهيم، وإمكان الميتافيزيقا والعالم بوصفه تجليًا لإرادة الحياة، والتشاؤم الميتافيزيقى عند شوبنهور، وبعض التعليقات النقدية.

أما الفصل الثانى عن شوبنهور، وهو الفصل الرابع عشر فهو يتحدث عن التأمل الجمالى بوصفه خلاصًا مؤقتًا من عبودية الإرادة، والفنون الجميلة الجزئية، والفضيلة وإنكار الذات عن طريق الخلاص، وشوبنهور والمثالية الميتافيزيقية. ويختتم الفصل بالتأثير العام لشوبنهور وبعض الملاحظات على تطوير إدوارد فون هارتمان لفلسفة شوبنهور.

وفى فصلين قادمين يتحدث كوبلستون عن تحول المثالية. ففى الفصل الخامس عشر يتحدث عن فويرباخ، وتحول اللاهوت إلى أنثروبولوجيا، ونقد "روجه Ruge" لموقف هيجل من التاريخ، وفلسفة الأنا عند شترنر.

وفى الفصل السادس عشر يكتب كوبلستون عن الماركسية: حياة وكتابات ماركس وإنجلز وتطور فكرهما ومذهبهما المادي: المادية التاريخية والتصور المادى للتاريخ، وينهى الفصل بمجموعة من التعليقات على فكر ماركس وإنجلز.

أما الفصل السابع عشر، فيخصصه المؤلف لسرن كيركجور مؤسس الوجودية المؤمنة فى الدنمارك، فيتحدث عن حياته وكتاباته، والفرد والحشد.. ثم جدل المراحل والحقيقة بوصفها ذاتية، وفكرة الوجود، ومفهوم القلق، وأخيرًا تأثير أول الفلاسفة الوجوديين: سرن كيركجور.

أما الجزء الثالث والأخير فهو بعنوان "اتجاهات الفكر المتأخرة" ويقع في ستة فصول من الفصل الثامن عشر الذى يتحدث عن المادية غير الجدلية لاسيما الطور الأول من الحركة المادية، اعتقادات لانجه المادية، ومذهب الطاقة، والتعددية التجريبية باعتبارها محاولة للتغلب على التعارض بين المادية والمثالية.

ويدور الفصل التاسع عشر حول حركة الكانطية الجديدة: مدرسة ماربورج، ومدرسة بادن، والنزعة البراجماتية، وإرنست كاسيرر، وينتهى بملاحظات ختامية، وبعض الملاحظات النقدية عن دلتاي.

والفصل العشرون بعنوان "إحياء الميتافيزيقا" يبدأ بالميتافيزيقا الاستقرائية عند فخنر، والمثالية الغائية عند لوتسه وفونت، والعلاقة بين العلم والفلسفة، والمذهب الحيوى عند دريش، والمذهب العملى عند أويكن وإحياء التوماوية.

وينتهى المجلد السابع كما يقول عنوانه الفرعى من فشته إلى نيتشه. فقد بدأ بفشته وها هو يختم الكتاب بالفيلسوف الثائر المتمرد فردرش نيتشه فيتحدث الفصل الحادى والعشرون عن حياة نيتشه وكتاباته، وأطوار فكره بوصفها قناعات، وكتابات نيتشه الأولى، ونقده للثقافة المعاصرة ، ثم نقده للأخلاق وأخيرًا الإلحاد ونتائجه.

وفى الفصل الثانى والعشرين يتحدث المؤلف عن إرادة القوة على نحو ما تتجلى فى المعرفة، ووجهة نظر نيتشه عن الحقيقة، ثم إرادة القوة فى الإنسان والطبيعة، والإنسان الأعلى، ونظرية العود الأبدي، وتعليقات عامة على فلسفة نيتشه.

أما الفصل الثالث والعشرون وهو آخر فصول الكتاب فهو بعنوان "تأمل الماضى واستشراف المستقبل". يتحدث فيه المؤلف عن بعض الأسئلة التى كانت مثارة فى ساحة الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر ورد الوضعيين وفلاسفة الوجود عليها، ونشأة الفينومنولوجيا والعودة إلى الأنطولوجيا عند نيقولاى هارتمان، وميتافيزيقا الوجود عند هيدجر، وظهور التوماوية الجديدة وتأملات ختامية.

ويضم الكتاب مجموعة ضخمة من المراجع كما هى عادة المؤلف بلغت ما يقرب من خمسين صفحة مقسمة حسب فصول الكتاب.

وبهذا المجلد نكون قد أتينا على ترجمة معظم هذه الموسوعة الكبرى التى تعرض لتاريخ الفلسفة من "اليونان وروما" حتى يومنا الراهن ولم يبق أمامنا سوى ثلاثة مجلدات هي:

المجلد التاسع: "من الثورة الفرنسية إلى سارتر"

المجلد العاشر: "فردرش نيتشه" حيث يفرد المؤلف (مجلدًا خاصًا عن هذا الفيلسوف)

المجلد الحادى عشر: "آرثر شوبنهور" حيث يفرد المؤلف مرة ثانية كتابًا قائمًا بذاته عن هذا الفيلسوف.

ولو أمد الله فى الأجل، ووهبنا الصحة والقدرة فسوف نقوم بترجمة هذه المجموعة النهائية فى هذه السلسلة لنكون قد أدينا لمكتبتنا الفلسفية العربية عملاً يستحق بذل الجهد والمعاناة.

والله نسأل أن يهدينا جميعا سواء السبيل

تصدير

لما كان المجلد السادس[١] من هذا الكتاب "تاريخ الفلسفة" قد انتهى بكانط Kant فقد كان المسار الطبيعى أن نفتتح المجلد الحالى بمناقشة المثالية الألمانية بعد كانط، وربما أتحول فى هذه الحالة إلى فلسفة الجزء الأول من القرن التاسع عشر فى فرنسا وبريطانيا العظمى. لكن يبدو لى من تأمله أنه يمكن بطريقة معقولة دراسة الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر حسب وضعها الخاص، وأن ذلك سوف يضفى على المجلد وحدة أعظم من أن يكون ممكنًا بطريقة أخرى. والواقع أن الفيلسوف الوحيد غير الألمانى فى هذا الكتاب هو "كيركجور" الذى كتب بالدنماركية.

عنوان هذا المجلد "من فشته إلى نيتشه"، حيث كان نيتشه آخر فيلسوف شهير فى العالم ممن تم تناولهم باستفاضة. ومن ثم فالواقع أنه ربما سُمّى "من فشته إلى هيدجر". لأنه ليس هناك فقط عدد كبير من الفلاسفة الذين ذكروا قد أعقبوا نيتشه زمنيا. لكن هناك أيضًا فى الفصل الأخير لمحة عمن دخلوا فى الفلسفة الألمانية فى النصف الأول من القرن العشرين. ولكنى وجدت أننى إذا سميت الكتاب "من فتشه إلى هيدجر" فإن ذلك سوف يميل إلى تضليل القراء الواعدين. فقد يوحى بأن فلاسفة القرن العشرين من أمثال "هسرل Husserl ١٨٥٩–١٩٣٨" و"ن. هارتمان ١٨٨٢–١٩٥٠ N.Hartmamn" و"كارل ياسيرز"، و"هيدجر" قد عولجوا من أجلهم هم أنفسهم مثلما حدث بالنسبة لفشته Fiche وشلنج Schelling وهيجل Hegel. والواقع، أنه قد تمت مناقشتهم بإيجاز لتوضيح أفكار مختلفة حول طبيعة الفلسفة ومجالها.

---

(١) ترجمه المرحوم الدكتور حبيب الشارونى والدكتور محمود سيد أحمد، ونشره المركز القومى للترجمة الطبعة الأولى عام ٢٠١٠ برقم ١٥٧٧ (المترجم).

وفى كتابنا الحالى هناك تغير أو تغيران عن النموذج المتبع بصفة عامة فى المجلدات السابقة، ولا يعالج الفصل التمهيدى إلا الحركة المثالية، ومن ثم فلقد وُضع داخل الجزء الأول وليس قبله. وعلى الرغم من أنه يوجد فى الفصل الأخير بعض التأملات الاستعراضية؛ فإن هناك، كما سبق أن أشرنا، عرضًا مسبقًا للفكر فى النصف الأول من القرن العشرين، ومن هنا فقد أطلقت على هذا الفصل عنوان "تأمل الماضى واستشراف المستقبل" بدلاً من "نظرة ختامية". وبغض النظر عن المبررات التى قدّمناها فى المتن للإشارة إلى فكر القرن العشرين، هناك مبرر لم أعرضه ضمن هذا التاريخ "أى عرض وافٍ لفلسفة القرن الحالي". وفى الوقت نفسه فإننى لا أرغب فى إنهاء المجلد على نحو مبتسر دون أية إشارة على الإطلاق إلى التطورات الأخيرة. والنتيجة هي، بالطبع، أن يترك المرء نفسه منفتحًا على التعليق بأنه من الأفضل ألا أقول شيئا عن هذه التطورات عن القيام برسم تخطيطى وبعض الملاحظات الناقصة. ومع ذلك فقد قررت القيام بمخاطرة هذا النقد.

وحتى أقتصد فى الصفحات فقد حصرتُ المراجع فى نهاية الكتاب على الكتب العامة، وعلى الكتب التى تدور على الشخصيات الرئيسة. أما بالنسبة للفلاسفة الصغار فكثير من كتاباتهم- قد ذُكرت فى المكان المناسب من المتن. أما بالنسبة لعدد فلاسفة القرن التاسع عشر ومنشوراتهم، وبالنسبة للعدد الهائل من الكتابات عن بعض الشخصيات الرئيسة فإن أى شيء كقائمة كاملة بالمراجع هى خارج الحسبان، أما فى حالة مفكرى القرن العشرين المذكورين فى الفصل الأخير فبعض الكتب قد أشرنا إليها فى المتن أو فى الحواشي، لكن لم أقدّم أية قائمة واضحة بالمراجع. وبغض النظر عن مشكلة الصفحات فقد شعرتُ أنه من غير المناسب تزويد الكتاب – مثلا- بمراجع عن هيدجر فى الوقت الذى لم أنكره فيه إلا بإيجاز.

ويأمل الكاتب الحالى أن يخصص مجلدًا آخر- وهو المجلد الثامن فى هذه الموسوعة «**تاريخ الفلسفة**»- لبعض جوانب الفكر الفرنسى والفكر الإنجليزى فى القرن التاسع عشر. لكنه لا يود أن يفرد شباكه أبعد من ذلك؛ وهو قد خطط بدلاً من ذلك- إذا سمحت الظروف- أن يتحول فى مجلد ملحق لما يمكن أن يسمى بفلسفة تاريخ الفلسفة أعنى أن أتأمل تطور الفكر الفلسفى بدلاً من رواية قصة هذا التطور.

ملاحظة أخيرة: ناقد صديق لاحظ أنه كان من الأنسب أن يُسمى هذا الكتاب **«تاريخ الفلسفة الغربية»** أو **«تاريخ الفلسفة الأوروبية»** بدلاً من **«تاريخ الفلسفة»** بغير إضافة؛ ذلك لأنه لا يوجد ذكر – على سبيل المثال– للفلسفة الهندية. والناقد بالطبع على حق تمامًا، لكن ينبغي عليَّ القول إن حذف الفلسفة الشرقية لا هو سهو ولا إهمال ولا يرجع إلى حكم مبتسر من جانب المؤلف. إن تكوين تاريخ الفلسفة الشرقية هو من عمل المتخصص ويتطلب ذلك معرفة باللغات التى ترتبط بها وليس ذلك فى قدرة كاتب هذه السطور. ولقد خصَّ برهييه Brehler الفلسفة الشرقية بمجلد قائم بذاته فى كتابه "تاريخ الفلسفة" لكنه لم يكن بقلم برهييه.

وأخيرًا، فإنه يسعدنى التعبير عن امتنانى لمطبعة جامعة أكسفورد لكرمهم فى السماح لى بالاقتباس من كتب كيركجور "وجهة نظر" و"خوف وقشعريرة" من الترجمات الإنجليزية التى قامت الجامعة بنشرها. ونفس الامتنان لمطبعة جامعة برنستون للموافقة المماثلة بالسماح لاقتباس من كتب كيركجور "المرض حتى الموت" وكتاب "حاشية ختامية غير علمية" وكتاب "مفهوم القلق". أما بشأن الاقتباسات من فلاسفة آخرين غير كيركجور فلقد قمتُ بنفسى بترجمة هذه الفقرات التى اقتبستها؛ لكنى كثيرًا ما ذكرت أرقام الصفحات فى الترجمة الإنجليزية الموجودة لمصلحة القارئ الذى يريد أن يلجأ إلى الترجمة بدلاً من الأصل، أما فى حالة الشخصيات الأقل شأنًا فإننى – بصفة عامة– حذفتُ الإشارة إلى الترجمة.

الجزء الأول

مذاهب المثاليين بعد كانط

الفصل الأول

مدخـــــل

ملاحظات تمهيدية- فلسفة كانط والميتافيزيقا المثالية- معنى المثالية وإصرارها على النسق (أو المذهب) وثقتها فى قوة الفلسفة ومجالها- المثاليون واللاهوت- الحركة الرومانسية والمثالية الألمانية- صعوبة تحقيق البرنامج المثالى- العنصر التشبيهى فى المثالية الألمانية- فلسفات الإنسان المثالية.

١ - إننا نجد فى العالم الفلسفى الألمانى فى بداية القرن التاسع عشر مظاهر التأمل الميتافيزيقى الأكثر ازدهارًا الذى حدث طوال تاريخ الفلسفة الغربية. فنحن أمام تعاقب من المذاهب الفلسفية، وتأويلات أصيلة للواقع وللحياة البشرية وللتاريخ تحمل عظمة يصعب إدخالها فى الموضوع ، وأنه كان لها تأثير خلاب على بعض العقول، لأن كل واحد من الفلاسفة الرواد فى هذه الفترة حاول أن يحل لغز العالم واكتشاف سر الكون، ومعنى الوجود البشري.

صحيح أنه قبل موت شلنج عام ١٨٥٤ كان أوجست كونت قد نشر بالفعل كتابه "**دروس فى الفلسفة الوضعية**" ذهب فيه إلى أن الميتافيزيقا مرحلة ماضية بالفعل فى تاريخ الفكر البشري. كما كان فى ألمانيا حركتها الوضعية والمادية، التى رغم أنها لم تقض على الميتافيزيقا، فإنها دفعت الميتافيزيقيين لإعادة النظر فى تحديد العلاقة- بدقة أكثر- بين الفلسفة والعلوم الجزئية.لكن فى العقد الأول من القرن التاسع عشر لم تكن ظلال الوضعية قد أرخت سدولها على المسرح، واستمتعت الفلسفة النظرية بفترة نمو

مسموح، وتطور غير ممنوع. ونحن نجد لدى المثاليين الألمان العظام ثقة رائعة في قدرة العقل البشرى وقواه وفى مجال الفلسفة . فعندما نظروا إلى الواقع على أنه تجلٍ للعقل اللامتناهي، اعتقدوا، على العكس، أن الحياة التى تُعبّر تعبيرًا ذاتيًا عن هذا العقل يمكن تعقبها إلى الفكر الفلسفي. ولم يكونوا عصبيين فينظرون إلى النقاد على أنهم يهمسون بأنهم أنتجوا سيولاً شعرية خلف قناع الفلسفة النظرية أو أن عمقهم وغموض لغتهم كان ستارًا يخفى نقص الوضوح الفكري. لكنهم على العكس، اقتنعوا بأن الروح البشرية قد وصلت إلى بغيتها وأن طبيعة الواقع قد انكشفت أخيرًا أمام الوعى البشري. وأن كلاً منهم عرض رؤيته للكون بثقة هائلة فى حقيقتها الموضوعية.

ومن الصعب أن ننكر أن المثالية الألمانية قد تركت انطباعًا عند معظم الناس فى يومنا الراهن، أنها تنتمى إلى عالم آخر، أو مناخ فكرى آخر. وفى استطاعتنا القول إن موت هيجل عام ١٨٣١ قد أنهى هذه الحقبة. فقد أعقبها انهيار المثالية الألمانية[1] وظهور حركات فكرية أخرى، وحتى الميتافيزيقا أخذت منحى آخر مختلفا. والثقة الهائلة فى قوة الفلسفة النظرية ومجالها التى كانت سمة فى الفلسفة الهيجلية، بصفة خاصة، لم تسترد مكانتها مرة أخرى. لكن على الرغم من أن الفلسفة الألمانية شقت عنان السماء كالصاروخ، ثم تفككت فى فترة قصيرة نسبيًا، وسقطت على الأرض، فقد كان طيرانها مؤثرًا تأثيرًا لا حدً له. ومهما يكن من قصورها وعيوبها فقد مثلت واحدة من أغنى المحاولات فى تاريخ الفكر لإنجاز وحدة السيادة التصورية للواقع والتجربة ككل. وحتى لو رفضنا الافتراضات السابقة للمثالية، فيمكن للمذاهب المثالية أن تبقى محتفظة بقوة الإثارة واستمالة الدافع الطبيعى للذهن المفكر لكى يكافح من أجل مركب تصورى موحد.

لقد اقتنع البعض أن الإسهاب فى وجهة نظر شاملة عن الواقع ليس هو المهمة المناسبة للفلسفة العلمية. وحتى أولئك الذين لا يشاركونهم هذا الرأي، قد ذهبوا إلى أن إنجاز المركب النسقى النهائى يجاوز قدرة أى إنسان وهو هدف مثالى أكثر منه إمكان

(١) الواقعة التى تقول إنه كانت هناك بعد ذلك حركات مثالية متأخرة– جاءت بعد ذلك– فى بريطانيا، وأمريكا وأماكن أخرى لا يغيّر من واقع الأمر من أن المثالية بعد هيجل عانت فى ألمانيا من المحاق وكسوف الشمس.

علميا. لكن ينبغى علينا الاستعداد للتعرف على المكانة العقلية عندما نلتقى بها. فهيجل بصفة خاصة ارتفع بعظمة هائلة فوق الغالبية العظمى من أولئك الذين حاولوا التقليل منه. وفى استطاعتنا باستمرار التعلم من فيلسوف عظيم حتى لو اختلفنا معه. إن الانهيار التاريخى للمثالية الميتافيزيقية لا يستلزم بالضرورة القول بأن المثاليين العظام لم يكن لديهم شيء ذو قيمة يقدمونه. لقد كان للمثالية الألمانية جوانبها الرائعة الأخاذة، غير أن كتابات القادة المثاليين هى أبعد ما تكون عن نتاج الخيال.

٢- غير أن الموضوع الذى علينا أن ندرسه هنا ليس هو أفول المثالية الألمانية بل صعودها. ويحتاج ذلك فى الواقع إلى بعض الإيضاح. فمن ناحية، الخلفية الفلسفية المباشرة للحركة المثالية قد زودتنا بها فلسفة كانط النقدية، الذى هاجم مزاعم الميتافيزيقيين فى تزويدنا بالمعرفة النظرية للواقع. ومن ناحية أخرى نظر المثاليون الألمان إلى أنفسهم على أنهم الخلفاء الروحيون الحقيقيون لكانط، وأنهم لم يكونوا مجرد رد فعل بسيط لأفكاره. ومن ثم فإن ما علينا تفسيره هو كيف استطاعت المثالية الميتافيزيقية أن تطور نفسها من مذهب مفكر ارتبط اسمه إلى الأبد بالشك فى ادعاء الميتافيزيقا تزويدنا بالمعرفة النظرية عن الواقع ككل أو فى أية حقيقة واقعية **REALITY** فيما عدا البنية القبلية **A PRIORI** للمعرفة البشرية والتجربة [١].

إن أنسب نقطة بداية نبدأ منها لتفسير تطور المثالية الميتافيزيقية من الفلسفة النقدية هى فكرة الشيء فى ذاته عند كانط [٢]. ففى رأى فشته أن كانط قد وضع نفسه فى طريق مسدود بإصراره على عدم التخلى عن هذه الفكرة. فمن ناحية لو أن كانط أصر على وجود الشيء فى ذاته كعلّة للعنصر المادى فى الإحساس لكان قد وقع فى تناقض واضح، ذلك لأن تصور العلّة بناء على فلسفته لا يمكن أن يُستخدم لمد نطاق معرفتنا فيما وراء عالم الظاهر. ومن ناحية أخرى، لو أن كانط احتفظ بفكرة الشيء فى ذاته كفكرة إشكالية

(١) أقول «استطاعت أن تطور» لأن التأمل فى فلسفة كانط يمكن أن يؤدى إلى اتجاهات فكرية مختلفة تبعًا للجوانب التى يركز عليها المرء. انظر المجلد السادس من كتابنا تاريخ الفلسفة، ص ٤٣٣-٤٣٤ .

(٢) انظر المجلد السادس ص ٢٦٨-٢٧٢، و ٣٨٤-٣٨٦.

محدودة، فإن ذلك يساوى الاحتفاظ ببقايا شبح من المذهب الدجماطيقى الذى كانت مهمة الفلسفة النقدية أن تتغلب عليه. ولقد كانت الثورة الكوبرنيقية عند كانط خطوة عظيمة إلى الأمام، وعند فشته لم يكن ثمة مجال للتقهقر إلى الوراء إلى ما قبل الموقف الكانطي.

وإذا كان لدى أى إنسان فهم لتطور الفلسفة ولمطالب الفكر الحديث، فإنه لابد أن يتقدم إلى الأمام ويكمل العمل الذى بدأه كانط، وذلك يعنى حذف عنصر الشيء فى ذاته. ذلك ، لأننا إذا سلمنا بمقدمات كانط، فلن يكون هناك مجال لكيان غامض لا يُمكن معرفته يُفترض أنه مستقل عن الذهن. وبعبارة أخرى يجب على الفلسفة النقدية أن تتحول لتصبح مثالية متسقة، وهذا يعنى أنه لابد من النظر إلى الأشياء برمتها على أنها نتاج للفكر.

وهكذا يتضح فى الحال أن ما نعتقد أنه عالم ما ورائى لا يمكن تفسيره على أنه نتاج للنشاط الواعى الخلّاق للذهن البشري، وفيما يتعلق بالوعى المألوف فإننى أجد نفسى فى عالم الموضوعات الذى يؤثر فيَّ بطرق شتى والذى أعتقد على نحو تلقائى أنه موجود مستقل عن فكرى وإرادتي. ومن ثم فإن على الفيلسوف المثالى أن يسير خلف الوعي، إنْ صح التعبير، ويتعقب مسار النشاط غير الواعى الذى يؤسسه.

لكن لابد لنا السير أبعد من ذلك، ونعترف بأن إنتاج العالم لا يمكن أن يُعزى إلى الذات الفردية على الإطلاق، ولا حتى إلى النشاط غير الواعي. لأنه لو نُسب إلى الذات الفردية المتناهية بما هى كذلك، لكان من الصعب، إن لم يكن مستحيلا، تجنب الوقوع فى مذهب الأنا وحدية SOLIPSIM، وهو مذهب يصعب أن يؤخذ مأخذ الجد. وهكذا تجد المثالية نفسها مضطرة إلى السير خلف الذات المتناهية إلى العقل الذى يعلو على الفرد، أعنى إلى الذات المطلقة.

غير أن كلمة "الذات" ليست مناسبة تماما، اللهم إلا لتشير إلى مبدأ مطلق منتج يكمن، إن صح التعبير، فى جانب الفكر، وليس فى جانب الشيء الحسي، أما بالنسبة لكلمتى "الذات" و"الموضوع" فهما كلمتان متضايفتان. والمبدأ الأبعد، إذا نُظر إليه فى ذاته بلا موضوع، هو الذى يؤسس العلاقة بين الذات والموضوع، وهو فى ذاته يجاوز هذه العلاقة. إنه الذات والموضوع فى هوية، إنه النشاط اللامتناهى الذى يبدأ منه الاثنان.

وهكذا تكون المثالية بعد كانط بالضرورة ميتافيزيقا. ففشته ، الذى بدأ من موقف كانط وطوّره إلى مثالية، لم يبدأ على نحو غير طبيعى بتسمية مبدأه الأول بالأنا EGO محولاً الأنا الترنسندنتالى عند كانط إلى مبدأ ميتافيزيقى أو مبدأ أنطولوجي. لكنه أوضح أن ما يعنيه بهذا المبدأ هو الأنا المطلق، لا الأنا الفردى المتناهي. بيد أن كلمة "الأنا" لم تُستخدم مع غيره من المثاليين (ومع فشته نفسه فى فلسفته النهائية) فى هذا السياق. والمبدأ الأبعد عند هيجل هو العقل اللامتناهى أو الروح اللامتناهي. وفى استطاعتنا القول إن الواقع REALITY عند المثالية الميتافيزيقية بصفة عامة هو مسار أو عملية للتعبير الذاتى أو التجلى الذاتى للعقل أو للفكر اللامتناهي.

وهذا لا يعني، بالطبع، أن العالم يرتد إلى عملية تفكير بالمعنى المألوف لهذا اللفظ. فالعقل أو الفكر المطلق يُنظر إليه على أنه نشاط لعقل منتج يضع نفسه، أو يُعبّر عن ذاته، فى العالم. ويحتفظ العالم بالواقع كله الذى نرى أنه يمتلكه. ولا تتضمن المثالية الميتافيزيقية أطروحة مفادها أن الواقع التجريبى يتألف من أفكار ذاتية. وإنما هى تتضمن رؤية العالم والتاريخ البشرى من حيث إنها التعبير الموضوعى عن العقل الخلاق. ولقد كانت هذه الرؤية أساسية فى نظرة المثالى الألماني: فليس فى استطاعته تجنبها. لأنه قبل ضرورة تحول الفلسفة النقدية إلى المثالية. وهذا التحول يعنى أن العالم برمته يجب أن يُنظر إليه على أنه نتاج للفكر الخلاق أو العقل الخلاق. ومن ثم لو أننا نظرنا إلى حاجتنا إلى تحول فلسفة كانط إلى مثالية كمقدمة، لاستطعنا القول إن هذه المقدمة تحددها الرؤية الأساسية للمثاليين بعد كانط. لكن عند تفسير ماذا نعنى بقولنا إن الواقع REALITY هو عملية لفكر خلاق، سنجد أن هناك مجالاً لتأويلات شتى، سنجد مجالا للرؤى الجزئية المتعددة لمختلف الفلاسفة المثاليين.

وبطبيعة الحال ، فإن التأثير المباشر لفكر كانط نشعر به بقوة عند فشته أكثر مما نشعر به عند شلنج أو هيجل؛ ذلك لأن تفلسف شلنج يفترض المراحل المبكرة السابقة لفكر فشته، ومثالية هيجل المطلقة تفترض مقدمًا المراحل المبكرة فى فلسفتى فشته وشلنج. غير أن ذلك لا يغير حقيقة مفادها أن حركة المثالية الألمانية كلها تفترض مقدمًا الفلسفة النقدية. ولقد تصوَّر هيجل فى تفسيره لتاريخ الفلسفة الحديثة مذهب كانط على

أنه يمثل خطوة متقدمة فى المراحل السابقة للفكر، وعلى أنه يحتاج إلى التطوير وتجاوز فى مراحل تالية.

وثمة إشارة فى هذا القسم إلى عملية حذف الشيء فى ذاته وتحويل فلسفة كانط إلى مثالية ميتافيزيقية. لكن ليس فى نيتى - يقينا- الذهاب إلى أن المثاليين بعد كانط لم يتأثروا إلا بفكرة الشيء فى ذاته التى أرادوا حذفها فحسب، فلاشك أنهم تأثروا بجوانب الفلسفة النقدية: فقد كان لنظريته عن أولوية العقل العملى مثلا أثر قوى فى رؤية فشته الأخلاقية. ولهذا وجدناه يفسر الأنا المطلق بأنه العقل العملى اللامتناهى أو الإرادة الأخلاقية التى تضع الطبيعة كمجال أو أداة للنشاط الأخلاقي. وفى فلسفته نجد أن مفهوم: الفعل، والواجب، والرسالة الأخلاقية سائدة سيادة مطلقة. وربما كان علينا القول إن فشته حوًل "النقد الثاني" عند كانط إلى ميتافيزيقا، مستخدمًا تطوير النقد الأول كوسيلة لذلك. ومع ذلك فإن السيادة التى أعطيت مع شلنج لفلسفة الفن ولدور العبقرية، وللدلالة الفلسفية للحدس الجمالي، وللخلق الفنى قد ربطته **بالنقد** الثالث أكثر من النقد الأول والثاني.

وبدلاً من الاكتفاء بالطرق الجزئية التى أثرت بها جوانب أو أجزاء مختلفة من فلسفة كانط فى هذا الفيلسوف المثالي- أو ذاك- سيكون من المناسب أكثر فى هذا الفصل التمهيدى لو أننا تبنينا نظرة أكثر اتساعًا وعمومية عن العلاقة بين الفلسفة النقدية والمثالية الميتافيزيقية.

إن الرغبة فى تشكيل تأويل متماسك ومتحد للواقع هى رغبة طبيعية للذهن المفكر. غير أن المهمة الفعلية المراد تحقيقها تعرض نفسها بطرق شتى وفى أزمان مختلفة. فمثلاً تطور العلم الطبيعى فى عالم ما بعد العصر الوسيط يعنى أن الفيلسوف الذى يرغب فى إقامة تأويل شامل عليه إعمال فكره فى حل مشكلة التوفيق بين النظرة العلمية للعالم من حيث إنها نظرية آلية ومتطلبات الوعى الأخلاقى والديني. وقد واجه ديكارت هذه المشكلة،

وكذلك فعل كانط[1].لكن على الرغم من أن كانط رفض طرق تناول هذه المشكلة التى كانت سائدة عند السابقين عليه، وقدَّم حلاً أصيلاً خاصًا به، فإنه بدون شك قد تركنا على المدى الطويل مع "واقع ذى شعبتين"[2]. فلدينا من ناحية عالم الظاهر، عالم العلم النيوتونى الذى تحكمه القوانين السببية الضرورية[3]، ثم لدينا من ناحية أخرى عالم يتجاوز الحس، عالم الفعل الأخلاقى الحر، والله. وليس ثمة مبرر مشروع أن العالم الظاهرى هو وحده الواقع[4]. لكن فى الوقت ذاته ليس ثمة برهان نظرى على وجود العالم الذى يتجاوز الحس. إنها مسألة إيمان عملى ترتكز على وعى أخلاقي. صحيح أن النقد الثالث لكانط يحاول أن عبور الهوة بين العالمين إلى الحد الذى جعله يعتقد أن ذلك ممكن بالنسبة للذهن البشري. لكن إذا لم يقتنع الفلاسفة الآخرون بإنجازه فإن ذلك يكون مفهومًا.ولقد كان المثاليون الألمان قادرين على تجاوز كانط عن طريق تطوير فلسفته وتحويرها. إذ لو كان الواقع هو عملية يوحِّدها الفكر المطلق أو العقل المطلق عندما يتجلى، فتلك مسألة واضحة، وهى واضحة بواسطة الذهن البشرى بشرط النظر إلى هذا الذهن على أنه وعاء، إذا جاز هذا التعبير، تفكير مطلق يتأمل ذاته.

ولهذا الشرط أهمية واضحة إذا أريد أن يكون هناك اتصال واستمرار بين فكرة كانط عن الميتافيزيقا الوحيدة الممكنة فى المستقبل وتصور المثاليين للميتافيزيقا. لأن ميتافيزيقا المستقبل عند كانط نقد ترنسندنتالى للتجربة الإنسانية والمعرفة الإنسانية. وفى استطاعتنا فى الواقع القول إنها وعى العقل الإنسانى التأملى بنشاطه المكون والتلقائي. غير أن هذا النشاط فى المثالية الميتافيزيقية منتج بالمعنى الكامل (بعد حذف الشيء فى ذاته)، وهذا النشاط يُعزى إلى الذهن البشرى المتناهى بما هو كذلك، بل إلى الفكر أو العقل المطلق. ومن هنا فإن الفلسفة التى هى تأمل فكرى بواسطة الذهن البشري،

---

(1) انظر المجلد الرابع من «تاريخ الفلسفة» ص ٥٥، ٥٦ والمجلد السادس ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

(2) المجلد الرابع، ص٦٠ .

(3) الضرورة والسببية مقولتان قبليتان عند كانط، وهو لم ينكر، بل يؤكد أن عالم العلم هو عالم واقعى ظاهريا.

(4) هذا صحيح على الأقل إذا ما أحجمنا عن الضغط على نظرية كانط من المنطقة المحظورة، أعنى تطبيق المقولات إلى حد يستبعد أى حديث له معنى عن عالم يتجاوز ما هو محسوس، حتى فى سياق الإيمان الأخلاقي.

لا يمكن النظر إليها على أنها وعى انعكاسى للفكر المطلق ما لم يكن الذهن البشرى قادرًا على الارتفاع إلى وجهة النظر المطلقة ليصبح وعاء للفكر أو العقل بوعيه الانعكاسي. ولو تحقق هذا الشرط لكان هناك اتصال معين بين فكرة كانط عن النوع الوحيد عن الميتافيزيقا العلمية والتصور المثالى للميتافيزيقا. وهناك تضخيم واضح كذلك إذا جاز هذا التعبير. فنظرية كانط فى المعرفة تنفخ فى ميتافيزيقا الواقع. لكن هذا التضخم يحتفظ بقدر معين من الاتصال، فعلى حين أنه يتجاوز أى شيء رآه كانط نفسه فهى ليست ارتدادًا بسيطًا إلى الميتافيزيقا السابقة على كانط.

إن تحويل نظرية كانط فى المعرفة إلى ميتافيزيقا للواقع يحمل معه، بالطبع، تغيرات معينة مهمة. فمثلاً إذا أصبح العالم بعد حذف الشيء فى ذاته تجليا للفكر أو العقل، فإن تفرقة كانط بين "القبْلي" و"البعدي" تفقد طابعها المطلق. وبدلاً من كون المقولات صورًا ذاتية، أو نماذج تصورية للفهم البشرى تصبح مقولات للواقع بحيث تكون لها مكانة موضوعية. ومن ناحية أخرى لم يعد الحكم الغائى ذاتيا كما كان عند كانط؛ لأن فكرة الغرضية فى الطبيعة، فى المثالية الميتافيزيقية، لا يمكن ببساطة أن تكون مبدأ منظما للذهن البشري، مبدأ يقوم بوظيفة مفيدة لكن لا يمكن البرهنة على موضوعيته نظريًا. ولو كانت الطبيعة هى التعبير عن الفكر أو العقل أو تجلى له فى سيره نحو غاية، فإن مسار الطبيعة لابد أن يكون غائى الطابع.

ولا يمكن فى الواقع إنكار أن هناك فارقًا كبيرًا بين فكرة كانط المتواضعة عن مجال الميتافيزيقا وقدرتها، وبين فكرة المثاليين عما يمكن للفلسفة الميتافيزيقية أن تنجزه. لقد استاء كانط نفسه من مطلب فشته فى تحويل الفلسفة النقدية إلى مثالية خالصة بواسطة حذف الشيء فى ذاته. ومن السهل فهم موقف الكانطيين الجدد الذين أعلنوا، بعد ذلك بقرن، أنه كان لديهم الشيء الكثير من تأملات المثاليين الميتافيزيقية الوهمية، وأنه قد آن الأوان للعودة إلى روح كانط نفسه. وفى الوقت نفسه فإن تطور مذهب كانط إلى مثالية ميتافيزيقية ليس غير واضح، والملاحظات فى هذا القسم قد تساعد فى تفسير كيف استطاع المثاليون النظر إلى أنفسهم على أنهم خلفاء شرعيون لكانط.

٣ - يتضح مما قلناه سابقًا عن تطور المثالية الميتافيزيقية أن المثاليين بعد كانط لم يكونوا مثاليين ذاتيين بالمعنى الذى يذهب إلى أن الذهن البشرى لا يعرف سوى أفكاره الخاصة من حيث إنها تتميز عن الأشياء الموجودة فى الخارج، ولم يكونوا مثاليين ذاتيين بالمعنى الذى يذهب إلى أن جميع موضوعات المعرفة هى نتاجات للذات البشرية المتناهية. صحيح أن استخدام فشته لكلمة "الأنا" فى كتاباته المبكرة يميل إلى إعطاء انطباع بأن ذلك هو بدقة ما كان يتمسك به. لكن هذا الانطباع خاطئ، ذلك لأن فشته يصر على أن الذات المنتجة ليست هى الأنا المتناهية بما هى كذلك، بل الأنا المطلقة، المبدأ الترنسندنتالى الذى يفوق ما هو فردي. أما بالنسبة لشلنج وهيجل فإن أى رد للأشياء إلى نتاجات الذهن الفردى المتناهي، كان بعيدًا تمامًا عن تفكيرهما.

لكن على الرغم من أنه من السهل فهم أن المثالية بعد كانط لم تكن تتضمن المثالية الذاتية بكلا المعنيين المشار إليهما فى الفقرة السابقة، فإنه ليس من السهل تقديم وصف عام للحركة التى تنطبق على المذاهب المثالية الرائدة؛ لأنها تختلف عندهم فى جوانب مهمة. وفضلاً عن ذلك فإن فكر شلنج قد تطور خلال مراحل متعاقبة. وفى الوقت نفسه هناك بالطبع تشابه عائلى بين المذاهب المختلفة، وهذه الحقيقة تبرر للمرء بعض التعميمات . وبقدر ما يُنظر إلى الواقع REALITY على أنه تعبير ذاتى أو فض ذاتى للفكر المطلق أو العقل، فإن هناك ميلاً واضحًا فى المثالية الألمانية لتمثل العلاقة السببية بعلاقة التضمن المنطقية. فمثلاً يتصور فشته وشلنج العالم التجريبى (على الأقل فى المراحل المبكرة من فكر شلنج) على أنه يرتبط بالمبدأ المنتج مثلما يرتبط المقدم بالتالي. وهذا يعنى بالطبع أن العالم ينتج بالضرورة من المبدأ المنتج وهى أولوية منطقية وليست زمنية. ومن الواضح أنه لا يمكن أن يكون هناك أى حديث عن ضغط خارجي. لكن المطلق يتجلى من تلقاء نفسه فى العالم. ولا مجال فى الواقع لفكرة الخلق فى الزمان، أو فى لحظة زمنية معينة[١].

---

(١) يوافق هيجل على فكرة الخلق الحر على مستوى لغة الوعى الديني. إلا أن هذه اللغة عنده لغة شاعرية أو مجازية.

وفكرة الواقع REALITY من حيث إنها الانكشاف الذاتى للعقل المطلق تساعد فى تفسير الإصرار المثالى على المذهب أو النسق. ذلك لأنه لو كانت الفلسفة إعادة بناء نظرى لبنية المسار الدينامي للعقل فلابد أن تكون نسقية، بمعنى أنه ينبغى عليها أن تبدأ من المبدأ الأول وتعرض البنية العقلية الجوهرية للواقع بوصفها تنبع منه. صحيح أن فكرة الاستنباط النظرى الخالص لا تشغل، عمليا، مثل هذه المكانة المهمة فى المثالية الميتافيزيقية بوصفها تحتل مكان الصدارة فى المسار الجدلى عند فشته، وقبل كل شيء عند هيجل. لأن الفلسفة المثالية هى إعادة بناء تصورى للنشاط الدينامي، أى الحياة اللامتناهية التى تكشف عن نفسها، أكثر منها تحليلاً دقيقًا لمعنى ومضامين فرض أو أكثر من الفروض الأساسية. غير أن وجهة النظر العامة عن العالم متضمنة، جنينيًا، فى الفكرة المبدئية عن العالم كمسار للعقل المطلق الذى يتجلى أو ينكشف ذاتيا. ومهمة الفلسفة أن تقدم وصفا نسقيا لهذه الفكرة وتبعث الحياة فى المسار على مستوى الوعى النظري. ومن هنا رغم أنه من الممكن أن نبدأ من التجليات التجريبية للعقل المطلق، ونعود القهقري، فإن من الطبيعى أن المثالية الميتافيزيقية تتبع صورة استنباطية من العرض بمعنى أنها تتعقب نسقيا حركة غائية.

والآن لو أننا افترضنا أن الواقع REALITY هو عملية أو مسار عقلي، وأن البنية الدينامية الأساسية هى ما يمكن للفيلسوف النفاذ إليها، فمن الطبيعى أن يلازم هذا الافتراض ثقة فى قوة الميتافيزيقا ومجالها تقابل بحدة تقدير كانط المتواضع لما يمكن للميتافيزيقا أن تنجزه. وسيكون هذا التقابل واضحا لو قارن المرء بين الفلسفة النقدية ومذهب المثالية المطلقة عند هيجل، وربما كان من الصواب القول إن ثقة هيجل فى قدرة البحث الفلسفي لا توازى ثقة أى فيلسوف آخر سابق. وفى الوقت نفسه فقد سبق أن رأينا أن هناك اتصالاً معينًا بين فلسفة كانط والمثالية الميتافيزيقية، بل نستطيع القول، رغم العبارة ذات الطابع المفارق، إن المثالية كلما ظلت وثيقة الصلة بفكرة كانط عن الصورة الوحيدة الممكنة للميتافيزيقا العلمية، عظمت ثقتها فى قدرة الفلسفة ومجالها. فإذا زعمنا أن الفلسفة هى الوعى النظرى للفكر فى نشاطه التلقائي، وإذا أحللنا الميتافيزيقا المثالية محل نظرية كانط فى المعرفة البشرية والتجريبية، تكون لدينا عندئذ فكرة المسار العقلى

الذى هو الواقع، وقد أصبح واعيا لذاته من خلال فكر الإنسان التأملي الفلسفي. وفى هذه الحالة يكون تاريخ الفلسفة هو تاريخ العقل المطلق الذى يفكر فى ذاته. وبعبارة أخرى، الكون يعرف نفسه من خلال عقل الإنسان، ويمكن تأويل الفلسفة على أنها المعرفة الذاتية للمطلق.

صحيح أن هذا التصور للفلسفة تتميز به فلسفة هيجل أكثر من تميز أى فيلسوف مثالى آخر. لقد انتهى فشته إلى الإصرار على المطلق الإلهى الذى يجاوز هو نفسه إمكان وصول العقل البشرى إليه، أما شلنج فقد أكد فى فلسفته النهائية من فلسفة الدين فكرة الإله الشخص الذى يكشف عن نفسه للإنسان . ومع هيجل أصبحت فكرة السيادة التصورية للفيلسوف على كل واقع، وتفسير هذه السيادة على أنها انعكاس ذاتى للمطلق. لكن ذلك يعنى القول بأنه فى الهيجلية- التى هى أعظم تحقق للمثالية الميتافيزيقية- يجد الإيمان بقدرة الفلسفة النظرية ومجالها الذى ألهم الحركة المثالية- أعظم وأنقى تعبير لها.

٤- لقد سبقت الإشارة إلى نظرية فشته النهائية عن المطلق، وفلسفة الدين عند شلنج. ومن المناسب القول هنا شيئًا عن العلاقات بين المثالية الألمانية واللاهوت، لأنه من المهم فهم أن الحركة المثالية لم تكن نتيجة بسيطة لتحول الفلسفة النقدية إلى الميتافيزيقا؛ ذلك لأن الفلاسفة المثاليين الثلاثة الرواد بدأوا طلابا للاهوت: فشته فى يينا، وشلنج وهيجل فى توبنجن. صحيح أنهم تحولوا بسرعة إلى الفلسفة، لكن الموضوعات اللاهوتية لعبت دورًا بارزًا فى تطور المثالية الألمانية. وعبارة فشته التى يقول فيها إن هؤلاء الفلاسفة أخفوا شخصياتهم اللاهوتية مضللة فى بعض الجوانب، لكنها ليست بغير أساس تمامًا. ويمكن توضيح أهمية الدور الذى تلعبه الموضوعات اللاهوتية فى المثالية الألمانية بالمقابلة الآتية: على الرغم من أن كانط لم يكن عالمًا محترفًا، فإنه اهتم باستمرار بالعالم. فلقد دارت كتاباته الأولى حول موضوعات علمية[١] ولقد كانت إحدى مشكلاته الأولى تدور حول الشروط التى تجعل المعرفة العلمية ممكنة. غير أن هيجل وصل إلى

---

(١) انظر «تاريخ الفلسفة» المجلد السادس ص ١٨١- ١٨٢- و ١٨٥- ١٨٧ .

الفلسفة عن طريق اللاهوت. وكانت كتاباته المبكرة لاهوتية الطابع، ثم أعلن فى النهاية أن الموضوع الأساسى للفلسفة هو الله ولا شيء سوى الله. وسواء أكان مصطلح الله كما يستخدم هنا يُفهم بالمعنى الدينى التأليهى أم لا، فذلك موضوع لا داعى للتعرض له الآن. فالفكرة التى نود إبرازها هى أن نقطة بداية هيجل هى موضوع العلاقة بين المتناهى واللامتناهي، بين الله ومخلوقاته. ولم يقنع ذهنه بالتفرقة الحادة بين الوجود اللامتناهى من ناحية والموجودات المتناهية من ناحية أخرى، وحاول الجمع بينهما. ولقد مال فى المرحلة اللاهوتية من تطوره إلى الاعتقاد بأن رفع المتناهى إلى اللامتناهى لا يمكن أن يحدث إلا فى حياة الحب، ثم انتهى إلى نتيجة تقول إن الفلسفة لابد، فى نهاية المطاف، أن تستسلم للدين.

لقد حاول كفيلسوف أن يبين العلاقة بين المتناهى واللامتناهى من الناحية التصورية فى الفكر، ومال إلى تصور التأمل الفلسفى على أنه صورة للفهم أعلى من طريقة التفكير التى يتسم بها الوعى الديني، غير أن الموضوع الخاص بالعلاقة بين المتناهى واللامتناهى يسير خلال نسق أو مذهب فلسفى مقتبس، إن صح التعبير، من تأملاته اللاهوتية المبكرة.

غير أن المسألة ليست ببساطة مسألة هيجل فحسب، إذ لم يكن موضوع العلاقة بين المتناهى واللامتناهى واضحا فى الواقع فى فلسفة فشته المبكرة. ذلك لأنه اهتم أساسا بإتمام فلسفة كانط، كما سبق أن رأينا، أعنى استنباط الوعى عند كانط. لكن فى فكره المتأخر أصبحت فكرة الحياة الإلهية اللامتناهية الواحدة فى موقع الصدارة، وتطورت الجوانب الدينية فى فلسفته. أما بالنسبة لشلنج فهو لم يتردد فى القول بأن العلاقة بين اللامتناهى الإلهى والمتناهى هى المشكلة الرئيسة فى الفلسفة. وكان فكره المتأخر دينى الطابع على نحو عميق. كما لعب اغتراب الإنسان عن الله وعودته إليه دورًا رئيسًا فى فلسفته.

لقد حاول الفلاسفة المثاليون فهم العلاقة بين المتناهى واللامتناهي، ومالوا إلى النظر إليها فى ضوء مماثلة اللزوم المنطقي. وفضلا عن ذلك، لو أننا استثنينا فلسفة شلنج الدينية المتأخرة، لقلنا إن فكرة الإله المشخص الذى هو فى آن واحد غاية مطلقة

ووجود مفارق بدت للمثاليين فكرة غير منطقية وتشبيهية. ومن ثم نجد ميلاً لتحويل فكرة الله وتحويلها إلى فكرة المطلق؛ بمعنى الشمول الذى يحيط بكل شئ. وفى الوقت ذاته لم يكن لدى المثاليين أية نية لإنكار واقع المتناهى وحقيقته. ومن ثم كانت المشكلة التى واجهتهم، هى إدخال أو تضمين المتناهى داخل الحياة اللامتناهية دون حرمان المتناهى من واقعيته. وصعوبة حل هذه المشكلة هى المسئولة عن قدر كبير من غموض المثالية الميتافيزيقية لاسيما عندما تكون المسألة تحديد علاقتها بالتأليه THEISM من ناحية وبوحدة الوجود PANTHEISM (أو شمول الألوهية) من ناحية أخرى. لكن من الواضح على أية حال أن الموضوع اللاهوتى الرئيسي- وأعنى به العلاقة بين الله والعالم- يبدو بوضوح ناصعا فى تأملات الفلاسفة المثاليين الألمان.

لقد سبق أن ذكرنا وصف فشته للمثاليين الألمان بأنهم لاهوتيون متنكرون، وأنه وصف مضلل من نواحٍ معينة؛ ذلك لأن الوصف يوحى بأنهم اهتموا بإعادة تقديم المسيحية الأرثوذكسية من الباب الخلفى ، فى حين أننا نجد فى الواقع ميلاً لديهم لإحلال الميتافيزيقا محل الإيمان ولعقلنة أسرار المسيحية، بمناقشتها فى ميدان العقل النظري. وإذا ما شئنا استخدام مصطلح حديث لقلنا إن هناك ميلاً لجعل العقائد المسيحية نصف لاهوتية، وتحويلها إلى مسار فى الفلسفة النظرية. ومن هنا فربما ارتسمت على وجوهنا الابتسامة من الصورة التى رسمها ج.هـ. سترلنج J.H. STIRLING بأنه البطل الفلسفى العظيم للمسيحية. وربما ملنا أكثر إلى وجهة نظر ماكتجارت وكذلك وجهة نظر كيركجور، التى تقول إن الفلسفة الهيجلية هدمت الديانة المسيحية من داخلها بالاعتراف بوضع المضمون العقلى للعقائد المسيحية فى صورتها التقليدية. وربما شعرنا أن الرابطة التى سعى فشته إلى إقامتها بين فلسفته النهائية عن المطلق والإصحاح الأول من إنجيل القديس يوحنا كانت ضعيفة إلى حد ما.

وفى الوقت ذاته ليس ثمة مبرر قوى لافتراض، مثلاً، أن هيجل كان قد لزم الصمت عندما أشار إلى القديس أنسلم ST. ANSELM ومسار الإيمان الذى يسعى إلى فهمه. وتكشف مقالاته المبكرة عن عداء ملحوظ للمسيحية الوضعية. لكنه بدأ يغير موقفه ويأخذ الإيمان المسيحى تحت جناحه. وسيكون من الخلف الزعم بأن هيجل كان مسيحيًا

أرثونكسيًا، لكنه كان بغير شك صادقًا عندما تصور العلاقة بين المسيحية والهيجلية كما لو كانت علاقة بين الديانة المطلقة والفلسفة المطلقة، فهما طريقان مختلفا الإدراك، والتعبير عن حقيقة واحدة. ولابد أن يُحكم على هيجل من وجهة نظر لاهوتية أرثونكسية بأنه أحلَّ العقل محل الإيمان، والفلسفة محل الوحي، وأنه حاول الدفاع عن المسيحية بعقلنتها وتحويلها إلى هيجلية شعبية إن شئنا استخدام عبارة ماكتجارت. غير أن ذلك لا يغيِّر شيئًا من الحقيقة التى تقول إن هيجل اعتقد أنه برهن على حقيقة الديانة المسيحية. ومن ثم فإن عبارة نيتشه ليست علامة مميزة تمامًا، لاسيما إذا وضع المرء فى ذهنه تطور الجوانب الدينية فى فكر فشته والجوانب المتأخرة من فلسفة شلنج. وعلى أية حال، فالمثاليون الألمان أضفوا بالتأكيد مغزى وقيمة على الوعى الدينى كما أفسحوا له مكانًا فى مذاهبهم. وهم ربما تحولوا من اللاهوت إلى الفلسفة، لكنهم كانوا أبعد ما يكون عن الرجال اللا دينيين أو الفلاسفة العقليين بالمعنى الحديث لهذا اللفظ.

٥- لكن هناك جانبًا آخر للمثالية الميتافيزيقية لابد أن نشير إليه؛ وهو علاقتها بالحركة الرومانسية الألمانية. ولاشك أن وصف المثالية الألمانية بأنها فلسفة الرومانسية يفتح المجال للاعتراض الجاد. فمن ناحية، يفترض فكرة التأثر من زاوية واحدة ببساطة أعنى أنه يفترض أن المذاهب المثالية العظيمة كانت ببساطة التعبير الإيديولوجى عن الروح الرومانسية، على حين أن فلسفتى فشته وشلنج كانتا لهما تأثير ملحوظ على بعض الرومانسيين. ومن ناحية ثانية، يرتبط الفلاسفة المثاليون الرواد، بعلاقات مختلفة ومنّوعة، مع الرومانسيين. ففى استطاعتنا القول إن شلنج قدَّم تعبيرًا بارزًا عن روح الحركة الرومانسية. غير أن فشته انغمس فى نقد حاد مع الرومانسيين حتى لو كان هؤلاء قد استمدوا إلهامهم من بعض أفكاره. أما هيجل فقد أبدى تعاطفًا ضئيلاً مع بعض جوانب الرومانسية. ومن ناحية ثالثة، يقال أحيانا إنه ربما كان من الأفضل تطبيق مصطلح "فلسفة الرومانسية" على الأفكار الرومانسية التى طورها رومانسيون من أمثال فردرش شليجل SCHLEGEL (1772 -1829) ونوفاليس NOVALIS (1772 -1801) — أفضل من تطبيقها على المذاهب المثالية الكبرى. وفى الوقت ذاته لاشك أن هناك صلة قرابة روحية بين الحركة المثالية والحركة الرومانسية. فالروح الرومانسية بما هى كذلك كانت موقفًا تجاه الحياة

والكون أكثر من كونها فلسفة نسقية. وربما استعار المرء من "رودلف كارناب" عندما وصفها بأنها "شعور بالحياة"[١]. ومن المفهوم تماما أن هيجل رأى اختلافًا كبيرًا بين الفكر الفلسفى النسقى وأقوال الرومانسيين. بيد أننا عندما ننظر إلى الوراء، إلى المسرح الألمانى فى المقام الأول فى القسم الأول من القرن التاسع عشر، فمن الطبيعى أن تصدمنا وشائج القربى والاختلاف معًا.. وفضلاً عن ذلك، فإن المثالية الميتافيزيقية والرومانسية هما بصورة أكبر أو أقل ظاهرتان ثقافيتان ألمانيتان معاصرتان . وربما لا يتوقع المرء أن يجد سوى صلة القرابة الروحية فحسب.

ويصعب بوضوح تعريف الروح الرومانسية، ولا ينبغى أن يتوقع المرء القدرة على تعريفها. لكن فى استطاعة المرء ذكر بعض السمات المميزة، فمثلاً فى مقابل تركيز عصر التنوير على الفهم العلمى التحليلى النقدي، أعلى الرومانسيون من شأن قوة الخيال الخلاق ودور الشعور والحدس[٢]. وقد حلت العبقرية الفنية محل "الفيلسوف". ولكن التشديد على الخيال الخلاق، والعبقرية الفنية يشكل جانبًا من التشديد العام على التطور الحر الكامل للشخصية البشرية، وعلى القوى الخلاقة فى الإنسان، وعلى استمتاعه بثراء التجربة الإنسانية الممكنة. وبعبارة أخرى هناك تشديد على أصالة كل شخص بشرى أكثر من التركيز على الخصائص العامة لكل البشر. وهذا الإصرار على الشخصية الخلاقة ارتبط فى بعض الأحيان بالميل نحو الذاتية الأخلاقية. أعنى أن هناك ميلاً إلى الانتقاص من قدر القواعد أو القوانين الأخلاقية الكلية الثابتة لصالح التطور الحر للذات طبقا لقيم مغروسة بجذورها فى الشخصية الفردية. وأنا لا أريد بذلك القول إن الرومانسيين لم يكترثوا بالأخلاق أو القيم الأخلاقية. لكن كان هناك ميل– عند فردريش شليجل مثلا– للتشديد على أهمية السعى الحر الذى يقوم به الفرد نحو المثل

---

(١) يرى كارنب أن المذاهب الميتافيزيقية هى شعور أو موقف تجاه الحياة. غير أن هذه الكلمات ربما كانت فى الواقع تنطبق على الروح الرومانسية أكثر من انطباقها على مذهب هيجل الجدلى مثلا .

(٢) هناك تطيقان مناسبان هنا: أولا: أنا لا أعنى بذلك القول بأن الحركة الرومانسية أعقبت عصر التنوير مباشرة. لكنى أمرُ سريعا على المراحل المتوسطة. ثانيا: التعميم فى النص لا ينبغى أن يؤول على أن رجال عصر التنوير لم يقفوا على الإطلاق على أهمية الشعور بالحياة الإنسانية. انظر مثلاً «المجلد السادس» ص ٣٤ إلى ٣٧

الأعلى الأخلاقى (أو التحقق الكامل لفكرته الخاصة) أكثر من طاعة القوانين الكلية التى يمليها العقل العملى اللاشخصي.

لقد استمد بعض الرومانسيين الإلهام والدافع من فكر فشته المبكر عند تطوير أفكارهم عن الشخصية الخلاقة. ويصدق ذلك على نوفاليس وشليجل فى آن معًا. لكن لا ينتج من ذلك، بالطبع، أن استخدامهم لأفكار فشته كان يتطابق باستمرار مع نوايا الفيلسوف. ومثال واحد يمكن أن يوضح ذلك. ففى محاولة فشته، كما سبق أن رأينا، تحويل الفلسفة الكانطية إلى مثالية خالصة اعتبر الأنا الترنسندنتالية المبدأ الخلاق المطلق. ونظر إليه على أنه نشاط لا محدود. وفى استنباطه النسقي، أو إعادة بناء الوعى قام باستخدام مزدوج لفكرة الخيال المنتج. وتمسك نوفاليس بهذه الأفكار واعتبر أن فشته فتح الأنظار على عجائب الذات الخلاقة، لكنه أحدث تغييرًا مهمًا. فقد اهتم فشته بتفسير الموقف الذى تجد الذات المتناهية نفسها فيه فى عالم الموضوعات المعطى لها، والذى يؤثر فيها بطرق شتى، كما هو الحال فى الإحساس، على أساس المبادئ المثالية. ومن ثم تصوّر نشاط ما يُسمى بالخيال المنتج عندما يضع الموضوع على نحو ما بأنه يؤثر فى الذات المتناهية نفسها، تصوره بأنه يأخذ مكانا تحت مستوى الوعي. وفى استطاعة الفيلسوف عن طريق الفكر الترنسندنتالى إدراك هذا النشاط، لكن لا هو ولا أى شخص آخر يدركه على أنه موجود فى مكان. لأن وضع الموضوع هو- منطقيا- سابق على كل إدراك وكل وعي. وهذا النشاط للخيال المنتج لا يمكن - يقينًا- تعديله عن طريق إرادة الذات المتناهية. غير أن نوفاليس يصوّر نشاط الخيال المنتج على أنه يمكن تعديله عن طريق الإرادة . وتماما كما يستطيع الفنان أن يخلق أعماله الفنية، فكذلك الإنسان ليس له قدرة خلاقة فى مجال الأخلاق فحسب، بل أيضا من حيث المبدأ على الأقل، فى المجال الطبيعي. وهكذا تحولت مثالية فشته الترنسندنتالية إلى "مثالية سحرية" عند نوفاليس. وبعبارة أخرى تمسك نوفاليس ببعض نظريات فشته الفلسفية واستغلها فى خدمة التطرف الرومانسى والشعرى والإعلاء من شأن الذات الخلاقة.

وفضلاً عن ذلك، فإن تشديد الرومانسيين على أهمية العبقرية الخلاقة يربطهم بشلنج أكثر مما يربطهم بفشته. ولقد كان شلنج (لا فشته)، كما سنرى فى موضع مناسب، هو

الذى شدد على المغزى الميتافيزيقى للفن ودور العبقرية الفنية. وعندما أكد فردريش شليجل أنه لا يوجد عالم أعظم من عالم الفن، وأن الفنان إنما يعرض "الفكرة" فى صورة متناهية، وعندما أكد نوفاليس أن الشاعر هو "ساحر" حقيقي، هو تجسيد للقوة الخلاقة للذات البشرية، فإنهما كانا يتحدثان بطرق تتفق فى نغمتها، مع فكر شلنج أكثر مما تتفق مع نظرة فشته الأخلاقية القوية.

غير أن التشديد على أهمية الذات الخلاقة لم يكن سوى وجه واحد للرومانسية، أما الوجه الآخر المهم فهو تصور الرومانسية للطبيعة. وبدلاً من تصور الطبيعة على أنها نسق آلي، حتى إنهم اضطروا إلى وضع تقابل حاد بين الإنسان والطبيعة (كما هو الحال فى الديكارتية)، مالوا إلى النظر إلى الطبيعة على أنها كل عضوى حى تتشابه على نحو ما مع الروح وتكتسى بالجمال والغموض. كما أبدى بعضهم تعاطفًا ملحوظًا مع إسبينوزا، أعني، مع إسبينوزا بعد أن جعلوه "رومانسيا".

إن هذه النظرة إلى الطبيعة من حيث إنها شمول عضوى يشبه الروح تربط الرومانسيين مرة أخرى بشلنج، ففكرة الفيلسوف عن الطبيعة أنها أدنى من الإنسان، أنها روح فى حالة نُعاس، والروح البشرى هى أداة وعى للطبيعة لذاتها كانت فكرة رومانسية تمامًا. ومما له دلالة أن الشاعر هلدرلين (١٧٧٠-١٨٤٣) كان صديقا لشلنج عندما كانا طالبين فى معهد توبنجن. ويبدو أن نظرة الشاعر إلى الطبيعة بوصفها كلاً حيًا شاملاً، كان لها تأثيرها على الفيلسوف. كما أن فلسفة الطبيعة عند شلنج كان لها تأثير قوى على بعض الرومانسيين. وإذا كان الرومانسيون قد تعاطفوا مع إسبينوزا فقد شاركهم فى هذا التعاطف اللاهوتى الفيلسوف شيلرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤). لكن لم يشاركهم يقينًا فشته فى ذلك، الذى كان يُكنُّ كراهية عميقة لكل ما من شأنه تأليه الطبيعة التى كان ينظر إليها على أنها، ببساطة، أداة أو مجال النشاط الأخلاقى الحر. ومن هذه الزاوية كان معاديًا للرومانسية فى نظرته.

غير أن تعلق الرومانسيين بفكرة الطبيعة من حيث إنها شمول عضوى حى لا يعنى أنهم أكدوا أن الطبيعة ضارة أو مؤذية للإنسان. فلقد سبق أن رأينا أيضا أنهم أكدوا

الشخصية الخلاقة الحرة. إن الروح البشرى تصل إلى قمتها فى الطبيعة، ومن ثم فإن الفكرة الرومانسية عن الطبيعة يمكن أن تتفق مع التقدير الملحوظ مع فكرة اتصال التطور التاريخى الثقافى ومع دلالة الحقب الثقافية الماضية التى تكشف عن إمكانات الروح البشري. فقد كان لدى هلدرلين مثلا حماس رومانسى لعبقرية اليونان القدماء[1]. وهو حماس شاركه فيه هيجل أيام الدراسة حين كانا طالبى صف بمعهد توبنجن. لكن فى استطاعتنا لفت النظر بصفة خاصة إلى الاهتمام الذى استيقظ من جديد بالعصور الوسطى. فقد كان مفكر عصر التنوير يميل إلى رؤية العصور الوسطى على أنها فترة مظلمة سبقت فجر عصر النهضة والانبثاق التالى للفلاسفة. غير أن نوفاليس يصوّر العصور الوسطى– رغم ما فيها من قصور– على أنها المثل الأعلى للوحدة العضوية بين الإيمان والثقافة، وهو مثل أعلى ينبغى استرداده. وفضلاً عن ذلك، فقد أبدى الرومانسيون تعلقًا قويًا بفكرة "روح الشعب" واهتمامًا بالتجلى الثقافى لهذه الروح مثل اللغة. وفيما يتعلق بذلك واصلوا فكر هردر وآخرين سابقين عليه.

ولم يكن من غير الطبيعى مشاركة الفلاسفة المثاليين هذا التقدير للتطور التاريخى والاتصال التاريخي، ذلك لأن التاريخ كان عندهم نتاج الفكرة الروحية فى الزمان، فهو غاية TELOS. وكان لدى كل فيلسوف من المثاليين العظام فلسفة للتاريخ، أشهرها فلسفة التاريخ عند هيجل. ولما كان فشته قد نظر إلى الطبيعة أساسا على أنها أداة للنشاط الأخلاقي، فقد كان من الطبيعى أن يشدد بصورة كبيرة على مجال الروح البشري، وعلى التاريخ بوصفه حركة نحو تحقيق المثل الأعلى الأخلاقى فى نظام العالم. وتبدو فلسفة الدين عند شلنج بوصفها قصة عودة البشرية إلى الله بعد سقوطها، أو هى قصة الإنسان المغترب عن المركز الحقيقى لوجوده. أما عند هيجل فقد لعبت فكرة الجدل– جدل روح الشعب– دورًا مرموقًا، رغم أن هذه الفكرة صاحبها إصرار على الدور الذى لعبه الأفراد التاريخيون فى تاريخ العالم. وتُصورت حركة التاريخ ككل على أنها تسير نحو تحقيق الحرية الروحية. وفى استطاعتنا القول، بصفة عامة، إن المثاليين العظام نظروا إلى

---

(1) من الخطأ الظن بأن تعلق هلدرلين باليونان قد جعل منه بالضرورة شاعرًا كلاسيكيًا يقف فى معارضة الرومانسية.

عصرهم على أنه العصر الذى وصلت فيه الروح البشرى إلى وعى بمغزى نشاطها فى التاريخ، وإلى وعى بمعنى واتجاه مسار التاريخ ككل.

وفضلا عن ذلك، ربما تتسم الرومانسية بشعورها نحو اللامتناهى واشتياقها إليه، وقد اجتمعت أفكار الطبيعة وأفكار التاريخ البشرى معًا كتجليات لحياة لا متناهية واحدة، اجتمعت كجوانب لقصيدة إلهية واحدة. وهكذا خدمت فكرة الحياة اللامتناهية كعامل توحيدى فى النظرة الرومانسية إلى العالم. وقد يبدو لأول وهلة أن تعلق الرومانسيين بفكرة روح **الشعب**، يتناقض مع تأكيدهم للتطور الحر للشخصية الفردية. لكن ليس هناك فى الحقيقة تناقض جذري، ذلك لأن الشمول اللامتناهى يُتصور، بصفة عامة، على أنه الحياة اللامتناهية التى تتجلى بذاتها فى الأشياء المتناهية ومن خلالها، لكن ليس كانعدام لها، أو جعلها مجرد أدوات آلية فحسب. كما أنهم تصوروا أرواح الشعوب على أنها تجلٍ لنفس الحياة اللامتناهية وبوصفها شمولات نسبية يتطلبها التطور الكامل للتعبير الحر عن الشخصيات الفردية التى هى الحامل- إن صَّح التعبير- لهذه الأرواح. ويمكن قول الشيء نفسه عن الدولة بوصفها التجسيد السياسى لروح الشعب.

لقد مال الرومانسى النموذجى إلى تصور الشمول اللامتناهى تصورًا جماليًا، بوصفه كلاً عضويًا يشعر معه الإنسان بالوحدة، ووسيلة إدراك هذه الوحدة هى الحدس والشعور أكثر منها الفكر التصوري، ذلك لأن الفكر التصورى ينحو نحو التحديد ووضع الحدود الثابتة والفواصل الجامدة، بينما تنحو الرومانسية نحو فك الحدود وإذابة الفواصل فى المجرى اللامتناهى للحياة. وبعبارة أخرى إن الشعور الرومانسى باللامتناهى ليس نادرًا شعورًا باللامحدود. وهذه السمة يمكن رؤيتها كذلك فى الميل إلى إعتام الحدود بين المتناهى واللامتناهي، كما نراها أيضا فى الميل إلى مزج أو خلط الفلسفة بالشعر أو مزج الفنون فى مجال الفنون نفسها.

وبطبيعة الحال، فإن المسألة هي، من ناحية ، رؤية القرابة وتأليف أنواع مختلفة من التجربة البشرية. وهكذا نظر فردريش شليجل إلى الفلسفة على أنها شديدة القربى من الدين على أساس أنهما معًا يهتمان باللامتناهى ، وأنه يمكن القول إن أى علاقة للإنسان

باللامتناهى تنتمى إلى الدين.والواقع أن الفن أيضا هو دينى الطابع. لأن الفن الخلاق يرى اللامتناهى فى المتناهى فى صورة الجمال. وفى الوقت ذاته فإن نفور الرومانسيين من الحدود القاطعة والأشكال الحاسمة كان أحد الأسباب التى جعلت جوته GOETHE (1749 -1832) يقول عبارته الشهيرة إن الأدب الكلاسيكى هو الصحة والأدب الرومانسى هو المرض. وسبب ذلك أن الرومانسيين أنفسهم قد شعروا بالحاجة إلى إضفاء شكل محدد على رؤاهم الحدسية الغائمة للحياة والواقع والجمع بين الحنين للامتناهى والتعبير الحر عن الشخصية الفردية مع الاعتراف بحدود معينة. ولقد وجد ممثلون معينون للحركة من أمثال ف. شليجل فى الكاثوليكية إشباعا كاملاً لهذه الحاجة.

إن الشعور باللامتناهى يُشّكل، بوضوح، أساسًا مشتركًا للرومانسية والمثالية، إذ إن فكرة المطلق اللامتناهي، متصورًا على أنه الحياة اللامتناهية، احتلت مركز الصدارة فى فلسفة فشته النهائية. كما أن المطلق هو الموضوع المركزى فى فلسفة شلنج، وشليرماخر، وهيجل. وفى استطاعتنا القول، فضلاً عن ذلك، إن المثاليين الألمان اتجهوا إلى تصور اللامتناهى لا على أنه شيء يعارض المتناهي، ولكن بوصفه الحياة اللامتناهية أو النشاط اللامتناهى الذى يعّبر عن نفسه فى المتناهى ومن خلاله. ولقد كانت هناك– مع هيجل– محاولة متعمدة للتوسط بين المتناهى واللامتناهى وجمعهما معًا دون أن يتحد اللامتناهى بالمتناهى أو يرفض المتناهى على أنه وهم أو غير حقيقي. إن الشمول الكلى يعيش من خلال تجلياته الجزئية سواء أكان شمولاً لا متناهيا مثل المطلق، أم شمولاً نسبيا مثل الدولة.

وهكذا نجد أنه لا مجال للشك فى وشائج القربى الروحية بين الحركتين الرومانسية والمثالية. ويمكن توضيح ذلك بكثير من الأمثلة. فمثلا عندما صور هيجل الفن، والدين، والفلسفة على أنها تتعلق بالمطلق– وإنْ كان ذلك بطرق مختلفة– فإننا نستطيع رؤية وشائج قربى بين وجهة نظره وأفكار ف. شليجل التى أشرنا إليها فى الفقرة السابقة. وفى الوقت ذاته، من الضرورى التشديد على تعارض مهم بين الفلاسفة المثاليين العظام والرومانسيين ، تعارض يمكن أن نوضحه على هذا النحو.

لقد شبه ف. شليجل الأخير الفلسفة بالشعر وكان يحلم أن يصبحا شيئًا واحدًا. ولقد أصبح التفلسف عنده، بالدرجة الأولى، مسألة استبصارات حدسية وليس ضربًا من الاستدلال الاستنباطي أو نوعًا من البرهان، لأن كل برهان هو برهان على شيء ما، أما الإدراك الحدسي للحقيقة التي يبرهن عليها فهو يسبق كل برهان الذي هو مسألة ثانوية[1]. وعلى حد تعبير شليجل، إن ليبنتز قد أكد، وفولف قد برهن،، ومن الواضح أن هذه الملاحظة ليس فيها إطراء لفولف. وفضلا عن ذلك، فإن الفلسفة تهتم بالكون والشمول. وليس في استطاعتنا البرهنة على الشمول فهو لا يُدرك إلا عن طريق الحدس وحده. كما أننا لا نستطيع وصفه بنفس الطريقة التي نصف بها الشيء الجزئي وعلاقاته بالأشياء الجزئية الأخرى. والشمول يكشف عن نفسه أو يظهر، بمعنى ما، في الشعر، لكن أن نقول بالضبط ما عساه أن يكون فإن ذلك يجاوز قدرتنا. ومن ثم فإن الفيلسوف يهتم بأن يحاول قول ما لا يمكن أن يقال، ولهذا السبب فإن الفلسفة والفيلسوف نفسه هما عند الفيلسوف الحق موضوع للتهكم والسخرية.

لكن عندما ننتقل من فريديش شليجل الشاعر الرومانسي إلى هيجل المثالي المطلق، ستجد إصرارًا وتصميمًا على الفكر التصوري النسقي ورفضًا تامًا للالتجاء إلى النوايا والمشاعر الصوفية. فهيجل قد اهتم بالفعل بالشمول أو المطلق، لكنه اهتم **بالتفكير** فيه، وبالتعبير عن حياة اللامتناهي وعلاقته بالمتناهي في الفكر التصوري. صحيح أنه فسَّر الفن بما في ذلك الشعر على أن موضوعه هو نفسه موضوع الفلسفة أعني الروح المطلق. لكنه أصر كذلك على اختلاف صورة ضرورية لبقائه. إن الشعر والفلسفة متمايزان ولا ينبغي الخلط بينهما.

وقد يعترض معترض على أن التناقض بين فكرة الرومانسيين عن الفلسفة وفكرة المثاليين العظام ليس قريبًا بصورة كبيرة كما توحي المقارنة بين آراء ف. شليجل وهيجل . لقد سلّم فشته بحدس عقلي أساسي للأنا الخالص أو المطلق وهي فكرة استغلها بعض

---

(1) يمكن مقارنة وجهة نظر شليجل بوجهة نظر قدّمها بعض الكتاب المحدثين عن الميتافيزيقا والتي تقول إن المهم حقا في المذهب الميتافيزيقي هو «الرؤية» وإن الحجج هي طرق مقنعة لمدح أو قدح الرؤية.

الرومانسيين، كما أصَّر شلنج، على الأقل فى إحدى مراحل تفلسفه، على أنه لا يمكن إدراك المطلق فى ذاته إلا عن طريق الحدس الصوفي.كما أنه أكد أيضا الحدس الجمالى الذى تُدرك طبيعة المطلق من خلاله، ليس فى ذاتها بل فى صورة رمزية: ومعنى ذلك أن السمات الرومانسية يمكن تمييزها والتعرف عليها حتى فى داخل المنطق الجدلى الهيجلى الذى هو منطق الحركة والمخصص لعرض الحياة الداخلية للروح، والتغلب على التناقض التصورى الذى يميل المنطق التقليدى لجعله محددًا وثابتًا ودائمًا. والواقع أن الطريقة التى صوَّر بها هيجل الروح البشرية على أنها تمر بمواقف متعاقبة واتجاهات مختلفة، وأنها تتحرك، بغير انقطاع، من وضع إلى وضع آخر يمكن اعتبارها، بحق، نظرة رومانسية. صحيح أن الجهاز المنطقى عند هيجل هو نفسه غريب عن الروح الرومانسية، غير أن هذا الجهاز يحيل إلى موقع الصدارة فى مذهبه. وفى استطاعتنا أن نرى تحت السطح وشائج قربى عميقة مع الحركة الرومانسية.

غير أن ذلك لا يعنى إنكار وجود وشائج قربى روحية بين المثالية الميتافيزيقية والرومانسية. ولقد سبق القول بالفعل إن هناك مثل هذه الوشائج وإنما نحن هنا نشير إلى أن الفلاسفة المثاليين، بصفة عامة، اهتموا بالفكر النسقى المذهبي، بينما مال الرومانسيون إلى تأكيد دور الحدس والشعور، وإلى تمثل الفلسفة فى الشعر. والواقع، إن شلنج وشليرماخر يقفان على مقربة من الروح الرومانسية أكثر من فشته وهيجل. صحيح أن فشته سلَّم بحدس عقلى أساسى للأنا الخالص أو المطلق، لكنه لم ينظر إلى ذلك على أنه ميزة للاستبصار الصوفي. فهو عنده إدراك حدسى للنشاط الذى يتجلى فى الوعى الانعكاسي. وليس المطلوب قدرة شعرية أو صوفية بل فكرة ترنسندنتالية متاحة، من حيث المبدأ، للناس جميعًا. ولقد أصر فشته فى هجومه على الرومانسيين على أن فلسفته- رغم أنها تتطلب هذا الحدس العقلى الأساسى للأنا كنشاط- فإنها مسألة فكر منطقى يؤدى إلى العلم، بمعنى المعرفة اليقينية. فالفلسفة هى معرفة المعرفة أو هى العلم الأساسي. فهى ليست محاولة لقول ما لا يمكن قوله. وبالنسبة لهيجل فإنه مما لاشك فيه أننا عندما ننظر إلى الخلف نستطيع تمييز السمات الرومانسية حتى داخل الجدل عنده، غير أن ذلك لا يغيِّر من واقعة هى أنه أصر على أن الفلسفة ليست مسألة رؤية حالمة أو أقوال شعرية أو حدس

صوفي، وإنما هى فكر منطقى نسقى يتناول موضوعه تناولاً تصوريًا ويجعله واضحًا.إن مهمة الفيلسوف هى فهم الواقع وأن يجعل الآخرين يفهمونه لا إضفاء المعنى باستخدام بعض الصور الشعرية.

٦- كما سبق أن رأينا، فإن التحول المبدئى لفلسفة كانط إلى مثالية خالصة، كان يعنى أن الواقع ينبغى النظر إليه على أنه مسار للعقل أو الفكر النظري. وبعبارة أخرى لابد أن يتحد الوجود مع الفكر فى هوية واحدة. وأن البرنامج الطبيعى للمثالية هو بيان حقيقة هذا التوحيد بواسطة البناء الاستنباطى للبنية الدينامية الجوهرية لحياة الفكر المطلق أو العقل. وفضلاً عن ذلك، فإذا أردنا الاحتفاظ بالتصور الكانطى للفلسفة على أنها وعى الفكر الانعكاسى لنشاطه التلقائي؛ فلابد أن يتمثل الفكر الفلسفى الانعكاسى على أنه الإدراك الذاتي، أو الوعى الذاتى للعقل المطلق فى الذهن البشرى ومن خلاله. وهكذا نجد أن ما يخص البرنامج الطبيعى للمثالية أيضا هو بيان حقيقة هذا التأويل للتأمل الفلسفي.

ومع ذلك، عندما نعود إلى التاريخ الفعلى للحركة المثالية، فإننا نرى الصعوبة التى يواجهها المثاليون فى تحقيق هذا البرنامج تحقيقًا تامًا، أو إذا عبرنا عن المسألة بطريقة أخرى قلنا إن هناك اختلافات مميزة عن النمط الذى اقترحه التحول المبدئى للفلسفة النقدية إلى مثالية ترنسندنتالية. ففشته مثلاً، يبدأ بالتصميم على ألا يذهب إلى ما وراء الوعي؛ بمعنى أنه يفترض وجودًا- على أساس أنه المبدأ الأول الذى يعلو على الوعي. ومن هنا فهو يتخذ من الأنا الخالص مبدأ أول له، بوصفها تجليًا فى الوعي، لا كشيء وإنما كنشاط. غير أن مطالب مثاليته الترنسندنتالية أجبرته على أن يدفع نحو الخلف، إن صَّح التعبير، الحقيقة الواقعية خلف الوعي. ونحن نجده فى الشكل الأخير لفلسفته يُسلِّم بالوجود اللامتناهى المطلق الذى يتجاوز الفكر.

ومع شلنج انعكس المسار بمعنى ما . أعنى أنه فى مرحلة من مراحل حججه الفلسفية نراه يؤكد وجود مطلق يجاوز الفكر البشرى والعملية التصورية. ولقد حاول فى فلسفته الدينية التالية أن يعيد بناء الماهية والحياة الداخلية للإله الشخصي، لكنه مع ذلك تخلى عن فكرة أن يستنبط بطريقة **قبلية** وجود الواقع التجريبى وبنيته، مؤكدًا فكرة التجلى

الذاتي الحر لله. وهو لم يهجر تماما النزعة المثالية فى النظرة إلى المتناهى كما لو كان نتيجة منطقية للامتناهي. لكنه ما أن يقدم فكرة الإله الشخصى الحر، حتى ينتقل فكره بالضرورة إلى مجال أوسع من النموذج الأصلى للمثالية الميتافيزيقية.

ولا حاجة إلى القول إن واقعة تطور فشته وشلنج لاسيما الأخير، وتغير موقفهما المبدئى لا تشكل بذاتها برهانًا على أن التطورات والتغيرات ليس لها ما يبررها. ومقصدى هو بالأحرى أن ذلك يوضح الصعوبة فى الاستمرار لاستكمال ما أسميته بالبرنامج المثالي. وفى استطاعة المرء القول إنه لم يحدث لا مع فشته ولا مع شلنج أن اتحد الوجود مع الفكر على المدى البعيد.

ونجد عند هيجل إلى حد بعيد المحاولة الدءوبة لتحقيق البرنامج المثالي، فهو عنده بغير شك أن العقلى واقعي، والواقعى عقلي. ومن الخطأ– من هذه الزاوية – التحدث عن الذهن البشرى على أنه متناه فحسب، وأن نتساءل على هذا الأساس عن قدرته على فهم حياة المطلق اللامتناهى التى تكشف عن نفسها. والواقع أن للذهن جوانبه المتناهية، لكنه كذلك لا متناه، بمعنى أنه قادر على الارتفاع إلى مستوى الفكر المطلق، عند المستوى الذى تصبح فيه معرفة المطلق لذاته ومعرفة الإنسان لنفسه شيئًا واحدًا. ولا شك أن هيجل قام بمحاولة رائعة لكى يبنى بطريقة نسقية مفصلة كيف يكون الواقع هو حياة العقل المطلق فى حركته نحو المعرفة الذاتية التى هى غايته، وهكذا يصبح فى الوجود الفعلى ما هو باستمرار فى الماهية، أعنى الفكر الذى يفكر فى نفسه.

ومن الواضح أنه كلما وحَّد هيجل بين معرفة المطلق لذاته مع معرفة الإنسان للمطلق، فإنه يحقق مطلب البرنامج المثالى الذى يقول إن الفلسفة لابد أن تُتمثل على أنها الفكر الذاتى للفكر المطلق أو العقل المطلق. ولو كان المطلق إلها شخصيا يتمتع بالوعى الكامل على نحو أزلى فى استقلال تام عن الروح البشري، فإن معرفة الإنسان لله ستكون نظرة خارجية، إنْ صَّح التعبير. ولو أن المطلق كان، مع ذلك، الواقع كله، أو الكون بأسره مع تأويله بأنه يكشف عن نفسه فى الفكر المطلق الذى يبلغ الانعكاس الذاتى فى الروح البشرى ومن خلاله، فإن معرفة الإنسان بالمطلق هى معرفة المطلق بذاته . والفلسفة هى فكر منتج يفكر فى ذاته.

لكن ما الذى نعنيه عندئذ بالفكر المنتج؟ من المشكوك فيه على أقل تقدير أن يكون من الصعب أنه يعنى أى شيء سوى النظرة إلى الكون نظرة غائية، أعنى كعملية تتحرك فى اتجاه المعرفة الذاتية، وهذه المعرفة الذاتية لا تتأثر بشيء قدر تأثرها بتطور معرفة الإنسان بالطبيعة وبنفسه وبالتاريخ. وفى هذه الحالة لا شيء يوجد وراء الكون: لا فكر ولا عقل يعبر عن نفسه فى الطبيعة والتاريخ البشرى بالطريقة التى تجعل العلّة الفعالة تعبر عن نفسها فى نتيجتها. والفكر من الناحية الغائية أسبق بمعنى أن معرفة الإنسان بمسار العالم تتمثل فى أنه هدف المسار وعلى أنه يضفى عليه المغزى. لكن ما هو بالفعل وتاريخيا أسبق هو الوجود فى صورة الطبيعة الموضوعية. وفى هذه الحالة فإن نموذج المثالية كله- كما يوحى به التحول المبدئى لفلسفة كانط- قد تغير، لأن مثل هذا التحول يوحى بالضرورة بصورة نشاط الفكر اللامتناهى الذى ينتج أو يخلق العالم الموضوعي، فى حين أن الصورة التى وصفناها فيما سبق هى ببساطة صورة عالم التجربة الفعلى مفسرًا كمسار غائي. والغاية أو الهدف من المسار يتصور فى الواقع على أنه الانعكاس الذاتى للعالم فى الذهن البشرى ومن خلاله.غير أن هذا الهدف أو الغاية هو مثل أعلى لا يكتمل أبدًا فى أية لحظة زمانية معينة. ومن ثم فالتوحيد بين الفكر والوجود لم يتحقق بالفعل على الإطلاق.

٧ - هناك وجه آخر للتشعبات من النموذج الطبيعي للمثالية بعد كانط يمكن التعبير عنه على هذا النحو:يؤكد ف. هـ. برادلي (1846-1942) F.H. BRADLEY[1] الفيلسوف الإنجليزى المثالى المطلق أن تصور الله ينتقل لا محالة إلى تصور المطلق. أعنى أن الذهن لو حاول التفكير فى اللامتناهى بطريقة متسقة، فلابد له أن يعترف فى النهاية أن اللامتناهى لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى كون الوجود، أو الواقع ككل، أو الشمول الكلى TOTALITY. ومع تحول فكرة الله إلى فكرة المطلق على هذا النحو يختفى الدين.يقول فى كتابه "الظاهر

(١) هاجم برادلى المذهب النفعى فى كتابه «دراسات أخلاقية» عام ١٨٧٦، وكشف عن قصور مذهب جون ستيوارت مل فى كتابه «أصول المنطق» عام ١٨٨٣. ثم عرض بعد ذلك بعشر سنوات فى كتابه «الظاهر والحقيقة عام ١٨٩٣» ومقالات عن الحقيقة والواقع Reality عام ١٩١٤ الأساس الميتافيزيقى لمثاليته المطلقة (المترجم).

والحقيقة" من دون المطلق لا يمكن لله أن يبقى، وإذا وصل إلى تلك الغاية، فإنه يضيع، ويضيع معه الدين"[١]. ولقد عبَّر ر.ج. كولنجوود (1889 -1943) R.G. COLLINGWOOD عن وجهة نظر مماثلة عندما قال "الله والمطلق ليسا متحدين بل هما متمايزان بطريقة لا يمكن علاجها، ومع ذلك فهما متحدان بهذا المعنى الآتي: الله هو الصورة المتخيلة أو الحدسية التى ينكشف فيها المطلق ذاته للوعى الديني"[٢]. ولو حافظنا على الميتافيزيقا النظرية لكان علينا أن نقول على المدى البعيد إن التأليه THEISM هو نصف الطريق بين المذهب التشبيهى الصريح لمذهب تعدد الآلهة POLYTHEISM من ناحية، وفكرة المطلق الذى يشمل كل شيء من ناحية أخرى.

والواقع أنه فى غياب أية فكرة واضحة عن مماثلة الوجود لا يمكن لفكرة الوجود المتناهى الذى يتميز، أنطولوجيا، عن اللامتناهى أن تقوم لها قائمة. لكن دعنا نمر مرور الكرام على هذه النقطة، رغم أهميتها، لكى نلاحظ بدلا من ذلك أن المذهب المثالى بعد كانط فى صورته التى يمكن للمرء أن يسميها "صورته الطبيعية" هو مذهب تشبيهى تماما؛ لأن نمط الوعى البشرى يتحول إلى الواقع ككل. دعنا نفترض أن الأنا البشرية لا تصل إلى الوعى الذاتى إلا بطريقة غير مباشرة، أعنى أن الانتباه يوجه أولاً إلى اللاأنا. ولابد للاأنا أن توضع بواسطة الأنا أو الذات، لا بمعنى أن اللاأنا لابد أن تخلقها الذات أنطولوجيا، وإنما بمعنى أنها لابد أن تعترف بها كموضوع للوعى لو كان للوعى أن يظهر على الإطلاق. ومن هنا فإن الأنا تستطيع أن تستدير إلى نفسها وتصبح مدركة لنفسها فى نشاطها. ولقد اُستخدمت هذه العملية الخاصة بالوعى البشرى فى المذهب المثالى بعد كانط كفكرة أساسية لتفسير الواقع بأسره. إن الأنا المطلق أو العقل المطلق أو أيا ما كان اسمه يُنظر إليه على أنه يضع (بالمعنى الأنطولوجي) العالم الموضوعى الطبيعى كشرط ضرورى للعودة إلى ذاته عن طريق الروح البشرى ومن خلاله.

---

(1) F. H. Bradley: Appearance and Reality p. 447.

(2) R. G. Collingwood: Speculum Mentis p. 151.

ومن الطبيعى جدًا أن ينتج هذا التخطيط العام من تحويل شكل الفلسفة الكانطية إلى مثالية ميتافيزيقية. لكن بمقدار ما يكون الأمر متعلقا بكانط بالنسبة للمعرفة البشرية والوعي، فإن تضخم نظريته فى المعرفة إلى ميتافيزيقا كونية يتضمن بالضرورة تأويلاً لمسار الواقع ككل طبقا لنمط الوعى البشري. وبهذا المعنى فإن المثالية بعد كانط تحتوى على عنصر بارز من النزعة التشبيهية، وتلك واقعة يمكن جدًا ملاحظتها بالنظر إلى الفكرة الشائعة التى تقول إن المثالية المطلقة تقل كثيرًا فى نزعتها التشبيهية عن التأليه. وليس فى استطاعتنا، بالطبع، تصور الله على نحو آخر غير المماثلة. وليس فى استطاعتنا أن نتصور الوعى الإلهى إلا طبقا للمماثلة مع الوعى البشري. ولكن باستطاعتنا محاولة أن نستبعد فى الفكر جوانب الوعى التى ترتبط بالتناهي. وبعبارة أخرى لقد قيل إنك عندما تعزو للامتناهى عملية أن يصبح واعيًا بذاته، فإنك بذلك تعبر تعبيرًا واضحًا عن التفكير التشبيهي.

والآن لو كان هناك واقع روحى يسبق الطبيعة أسبقية منطقية على نحو ما، ويصبح واعيًا بذاته من خلال الإنسان وعن طريقه، فكيف يمكن لنا أن نتصوره؟! لو تصورناه نشاطًا غير محدود ليس بذاته واعيًا وإنما هو يؤسس الوعي، فإننا نصل، تقريبا إلى نظرية فشته المسماة بالأنا المطلق.

غير أن تصور الواقع النهائى الذى هو فى الوقت ذاته روحى وغير واع تصور يصعب فهمه، كلا ولا هو يشبه التصور المسيحى لله. لكن لو أكدنا مع شلنج فى فلسفته الدينية المتأخرة أن الواقع الروحى الذى يكمن خلف الطبيعة هو وجود شخصى فإن نمط التخطيط المثالى يكون، بالضرورة، قد تغير. لأنه لا يمكن عندئذ القول بأن الواقع الروحى النهائى يصبح واعيا بذاته عن طريق العملية الكونية ومن خلالها. وبما أن شلنج قد عاش بعد هيجل ما يزيد على عشرين عامًا، فإننا نستطيع القول إن الحركة المثالية التى تابعت مباشرة فلسفة كانط النقدية قد انتهت، زمانيًا، بالاقتراب من التأليه الفلسفي. لقد أكد "برادلي" كما سبق أن رأينا أن تصور الله يطالب به الوعى الديني، لكن ذلك الوعي، من وجهة نظر فلسفية، لابد أن يتحول إلى فكرة المطلق. لابد أن شلنج كان يمكن أن يقبل الزعم الأول لكنه يرفض الثاني، على الأقل كما فهمه برادلي؛ ذلك لأن فلسفة شلنج فى أيامه

الأخيرة كانت إلى حد كبير فلسفة للوعى الديني. ولقد اعتقد أن الوعى الدينى يطلب تحول فكرته السابقة عن المطلق إلى فكرة إله شخصي. ولا شك أنه قدم فى نظراته الثيوصوفية عناصر تشبيهية واضحة. لكن فى الوقت ذاته فإن حركة ذهنه نحو التأليه تمثل خروجًا على صنف خاص من النزعة التشبيهية التى تتميز بها المثالية بعد كانط.

وهناك احتمال ثالث. ففي استطاعتنا حذف فكرة الواقع الروحي، سواء أكان واعيًا أم غير واع، الذى أنتج الطبيعة. وفى استطاعتنا، فى الوقت ذاته الاحتفاظ بفكرة المطلق الذى يصبح واعيًا بنفسه. والمطلق عندئذ يعنى العالم، بمعنى الكون. ولدينا صورة معرفة الإنسان بالعالم وتاريخه الخاص كمعرفة ذاتية بالمطلق أو معرفة المطلق بذاته. وفى هذه الصورة التى تمثل الخط العام لواحد من التأويلات الرئيسة للمثالية المطلقة عند هيجل[1] لا شيء يُضاف للعالم التجريبى سوى التفسير الغائى لمسار العالم. أعنى أنه ليس ثمة إفتراض لموجود متعال أو مفارق، وإنما الكون يؤول كمسار يتجه نحو هدف مثالي، أى انعكاس ذاتى تام فى الروح البشرى ومن خلاله.

ومن الصعب القول بأن هذا التأويل يرادف الأقوال التجريبية التى تقول إن الإنسان ظهر من خلال تاريخ العالم كأمر واقع... وكواقعة أيضا كان قادرًا على أن يعرف، وأن يزيد معرفته بنفسه، وبتاريخه. وربما لن نجد واحدًا منا، سواء أكنا ماديين أم مثاليين، وسواء أكنا مؤلهين أم مؤمنين بوحدة الوجود أم ملاحدة، يتردد فى قبول مثل هذه الأقوال. وعلى الأقل فإن التأويل يعنى أن نقترح نموذجًا غائيًا، أى حركة تتجه نحو المعرفة الإنسانية للكون، منظورًا إليه على أنه معرفة الكون لذاته.

لكن إذا لم نكن مستعدين للتسليم بأنه ليس ثمة سوى طريق واحد ممكن فى النظر إلى مسار العالم، وإذا جعلنا أنفسنا عرضة للاعتراض بأن اختبارنا لهذا النموذج الجزئى الذى يحدده الرأى العقلانى المبتسر لصالح المعرفة ومن أجل المعرفة (أعنى بواسطة حكم القيمة الجزئي) فلابد أن نزعم – كما يظهر– أن العالم يتحرك بضرورة داخلية نحو

(١) هناك خلاف حول المدى الذى يكون فيه هذا التأويل مقنعًا، لكنها مشكلة لا تعنينا الآن.

هدف المعرفة الذاتية من خلال الإنسان وعن طريقه. فما الأساس الذى يكون لدينا لنزعم هذا الزعم ما لم نؤمن إما أن الطبيعة ذاتها هى الروح غير الواعى (أو كما يقول شلنج الروح فى حالة نُعاس) التى تكافح نحو الوعى أو أنه يوجد تحت الطبيعة روح بلا وعى أو عقل يضع الطبيعة على نحو تلقائى كشرط سابق ضرورى لبلوغ الوعي، من خلال الروح البشرى وعن طريقه؟ إذا قبلنا أحد هذه المواقف فإننا نحيل إلى الكون بأسره نموذج تطور الوعى البشري. والواقع أن هذه الإجراءات يمكن أن تكون مطلوبة عن طريق تحول الفلسفة النقدية إلى مثالية ميتافيزيقية، لكنها لا تقل بالتأكيد فى نزعتها التشبيهية عن التأليه الفلسفي.

٨- كان اهتمامنا فى هذا الفصل بالمثالية الألمانية كنظرية، أو بالأحرى كمجموعة من النظريات حول الواقع كله أو التجلى الذاتى للمطلق. غير أن فلسفة الإنسان هى أيضا سمة مرموقة للحركة المثالية. وهذا ما يمكن للمرء أن يتوقعه لو أنه درس المقدمات الميتافيزيقية لمختلف الفلاسفة.فعند فشته، الأنا المطلق هو نشاط غير محدد، يمكن تصوره على أنه كفاح نحو الوعى بحريته الخاصة. غير أن الوعى لا يوجد إلا فى صورة وعى فردي. ومن ثم، فالأنا المطلق يُعبّر عن نفسه بالضرورة فى جماعة من الذوات المتناهية، يكافح كل منها لبلوغ الحرية الحقة. وهكذا يصل موضوع النشاط الأخلاقى إلى مركز الصدارة. وفلسفة فشته هى بالضرورة مثالية أخلاقية دينامية. أما المطلق عند هيجل فيمكن تعريفه بأنه الروح أو أنه الفكر الذى يفكر فى نفسه، ومن ثم فهو يكشف عن نفسه أكثر مما يكشف الروح البشرى عن نفسه، ويكشف عن حياته أكثر مما يكشف عن نفسه فى الطبيعة. ولابد أن نشدد على فهم حياة الإنسان الروحية (حياة الإنسان من حيث هو موجود عاقل) أكثر مما نشدد على فلسفة الطبيعة. أما بالنسبة لشلنج فهو عندما يؤكد وجود الله المشخص الحر، فإنه يهتم بمشكلة حرية الإنسان، ومشكلة سقوط الإنسان ثم عودته إلى الله.

إن التشديد على الحرية فى الفلسفات المثالية عن الإنسان والمجتمع سمة ظاهرة. لكن لا يترتب على ذلك بالطبع أن تُستخدم كلمة "الحرية" باستمرار بمعنى واحد. فعند فشته نجد التأكيد على الحرية الفردية كما تتجلى فى الفعل، ولاشك أننا نستطيع أن نرى

فى هذا التأكيد انعكاسا لمزاج الفيلسوف الدينامى النشط. فعند فشته أن الإنسان هو من وجهة نظر ما نسق من الدوافع الطبيعية والغرائز. وإذا نظرنا إليه ببساطة من هذه الوجهة من النظر كان من العبث الحديث عن الحرية. غير أن الإنسان من حيث هو روح ليس مربوطًا، إن صَح التعبير، فى حرية آلية لرغبة وراء رغبة: ففى استطاعته توجيه نشاطه إلى هدف مثالي، والعمل طبقا لفكرة الواجب. وتميل الحرية عند كانط أن تعنى الارتفاع فوق حياة الدافع الحسي، والعمل كموجود عاقل وكموجود أخلاقي. وفشته يميل إلى الحديث كما لو أن لهذا النشاط غائيته الخاصة مؤكدًا الفعل الحر من أجل الفعل الحر. ولكن برغم أن التأكيد الأول لفشته كان على نشاط الفرد، وارتفاعه فوق عبودية الدافع الطبيعى إلى حياة الفعل طبقا للواجب، فإنه يرى بالطبع أنه لابد من إعطاء بعض المضمون لفكرة الفعل الأخلاقى الحر، وهو يفعل ذلك بالتأكيد على رسالة الإنسان الأخلاقية. ورسالة الإنسان، أو سلسلة الأفعال التى ينبغى عليه أن ينجزها فى العالم يحددها، إلى حد كبير، موقفه الاجتماعي، موقفه مثلا كأب فى أسرة. وفى النهاية لدينا رؤية عن رسالات أخلاقية كثيرة تتلاقى عند غاية مثالية مشتركة هى إقامة نظام العالم الأخلاقي.

لقد كان فشته فى شبابه مؤيدًا متحمسا للثورة الفرنسية، فقد كان ينظر إليها على أنها تحرر البشر من أشكال الحياة الاجتماعية والسياسية التى عاقت تطورهم الأخلاقى الحر. لكن عندئذ يظهر السؤال ما هو شكل التنظيم السياسى "الاقتصادي" والاجتماعى الذى يناسب أكثر من غيره تطور الإنسان الأخلاقي؟! لقد وجد فشته نفسه مضطرًا أن يضع مزيدا من التأكيد على الدور الإيجابى للمجتمع السياسى كقوة تربوية من الناحية الأخلاقية. لكن على الرغم من أن تفكيره فى سنواته الأخيرة فى الأحداث السياسية المعاصرة، أعنى فى فترة سيطرة نابليون، وحرب التحرير، كان من ناحية مسئولاً عن نمو النظرة القومية فى ذهنه، وتأكيد قويّ على الرسالة الثقافية للدولة الألمانية المتحدة التى يمكن للألمان أن يجدوا فيها وحدها الحرية الحقة، فإن فكرته المتميزة أكثر هى أن الدولة ضرورية للمحافظة على نسق الحقوق، ما دام الإنسان لم يبلغ بعد تطوره الأخلاقى الكامل. فإذا ما تطور الإنسان تطورًا تامًا كموجود أخلاقى فسوف تذبل الدولة وتزوى.

ولكن عندما نتجه إلى هيجل فإننا نجد أن الموقف مختلف. لقد تأثر هيجل كذلك فى شبابه بالثورة الفرنسية وبدافع الحرية. ويلعب مصطلح "الحرية" دورًا بارزًا فى فلسفته . ويعرض، كما سنرى، التاريخ البشرى على أنه حركة نحو التحقيق الكامل للحرية غير أنه يميز بحدة بين الحرية السلبية- التى هى مجرد غياب العائق- والحرية الإيجابية. وكما ذهب كانط فإن الحرية الأخلاقية لا تتضمن سوى طاعة ذلك القانون الذى يُشرّعه المرء لنفسه بوصفه موجودًا عاقلاً. غير أن ما هو عقلى كلي. وتتضمن الحرية الإيجابية أن يتوحد المرء مع غايات تتجاوز رغباته بوصفه فردًا جزئيًا. ونحن نبلغها قبل كل شيء عندما يوحد المرء بين إرادته الجزئية وبين الإرادة العامة عند روسو **ROUSSEAU** التى تجد تعبيرًا عنها فى الدولة. فالأخلاق أساسًا هى الأخلاق الاجتماعية. ويتلقى القانون الأخلاقى الصورى مضمونه ومجال تطبيقه فى الحياة الاجتماعية لاسيما فى الدولة.

ومن ثم فقد حاول كل من فشته وهيجل التغلب على صورية الأخلاق الكانطية، وأن يضعا الأخلاق فى وضعها الاجتماعي. لكن هناك فارقًا بالتأكيد. ففشته يشدد على الحرية الفردية والفعل طبقا للواجب الذى يتوسطه الضمير الشخصي.وعلينا أن إضافة تصحيح هو أن رسالة الفرد الأخلاقية يُنظر إليها من حيث إنها عضو فى نسق من الرسالات الأخلاقية، وعلى أنها كذلك عضو فى نسق الأوضاع الاجتماعية.غير أن التشديد فى أخلاق فشته يتم على كفاح الفرد للتغلب على نفسه، لكى يبرز ذاته الدنيا، إن صَح التعبير، ويجعلها منسجمة مع الإرادة الحرة التى تستهدف بلوغ الحرية الكاملة.غير أن هيجل يشدد على الإنسان من حيث إنه عضو فى مجتمع سياسي، وعلى الجوانب الاجتماعية للأخلاق. أما الحرية الإيجابية فهى شيء نبلغه من خلال العضوية فى كل عضوى عملاق. وكتصحيح أو موازنة مع هذا التأكيد لابد لنا إضافة أنه بالنسبة لهيجل ليس ثمة دولة يمكن أن تكون عقلية تماما، ما لم تعترف بالحرية الفردية أو الذاتية وتفسح المجال لها.وعندما حاضر هيجل فى النظرية السياسية فى برلين، ووصف الدولة بألفاظ طنانة فإنه كان مهتمًا فى هذه المحاضرات بأن يجعل مستمعيه واعين اجتماعيا وسياسيا، وأن يتغلبوا على ما اعتبره تشديدًا تعسًا أحادى الجانب. وفضلا عن ذلك فإن المؤسسات السياسية هى — عند هيجل— الأساس الضرورى لأنشطة الإنسان الروحية العليا وهى الفن، والدين، والفلسفة، التى تبلغ فيها حرية الروح أقصى تعبير لها.

لكن ما يفوت القارئ عند فشته وهيجل معا هو وجود نظرية واضحة عن القيم الأخلاقية المطلقة. فإذا ما تحدثنا مع فشته عن الفعل من أجل الفعل، والحرية من أجل الحرية، فإننا نبيّن وعيًا بالطابع الفريد للرسالة الأخلاقية لكل موجود بشري. ولكننا في الوقت ذاته نعّرض أنفسنا لخطر التشديد على الشخصية الأخلاقية وعلى الرسالة الأخلاقية الفريدة على حساب كلية القانون الأخلاقي. لكن لو أننا جعلنا الأخلاق اجتماعية، مع هيجل، فإننا نعطيها مضمونًا عينيًا ونتجنب صورية الأخلاق الكانطية، لكننا نعرض أنفسنا لخطر التلميح بأن القيم الأخلاقية والمعايير الأخلاقية تكون ببساطة نسبية بالنسبة للمجتمعات المختلفة، والأحقاب التاريخية المختلفة. ومن الواضح أن البعض سوف يؤكد أن تلك هي الحالة وواقع الأمر. لكنا إذا لم نتفق فإننا سنحتاج إلى نظرية أوضح وأكثر كفاية عن القيم المطلقة أكثر من النظرية التي يقدمها لنا هيجل بالفعل.

غير أن نظرة شلنج تختلف عن نظرة فشته وهيجل. فهو في مرحلة من مراحل تطوره الفلسفي استخدم مجموعة من الأفكار السابقة، وتصور النشاط الأخلاقي للإنسان على أنه يتجه إلى خلق طبيعة ثانية، أو نظام أخلاقي للعالم، أو عالم أخلاقي داخل العالم الفيزيقي. لكن يظهر الفرق بين موقفه وموقف فشته في واقعة أنه سار ليضيف فلسفة للفن وللحدس الجمالي عزا إليها دلالة ميتافيزيقية عظيمة. وعند فشته التشديد على الصراع الأخلاقي، وعلى الفعل الأخلاقي الحر، في حين أن التشديد عند شلنج على الحدس الجمالي كمفتاح للطبيعة النهائية للواقع، كما أنه أعلى من شأن العبقرية الفنية بدلاً من أن يعلي من شأن البطل الأخلاقي. ولكن عندما أصبحت المشكلات اللاهوتية تسترعي انتباهه وتطغى على اهتمامه، كان من الطبيعي أن تتلون فلسفة الإنسان عنده بلون ديني.. فاعتقد أن الحرية هي القدرة على الاختيار بين الخير والشر. والشخصية هي شيء يُكتسب عن طريق ميلاد النور من الظلمة أعني بإعلاء طبيعة الإنسان الدنيا وتبعيتها للإرادة العاقلة.غير أن هذه الموضوعات تعالج في إطار ميتافيزيقي، فمثلاً الآراء حول الحرية الشخصية التي ألمحنا إليها منذ قليل أدت بشلنج إلى التأمل الثيوصوفي في طبيعة الله. وفي المقابل، فإن نظرياته عن الطبيعة الإلهية تؤثر في وجهة نظره عن الإنسان.

فإذا عدنا إلى هيجل أعظم المثاليين الألمان لوجدنا أن تحليله للمجتمع البشري، وفلسفته فى التاريخ هما بالقطع أمور رائعة. فكثير من أولئك الذين استمعوا إلى محاضراته عن التاريخ لابد أنهم شعروا أن دلالة الماضى ومعنى حركة التاريخ قد انكشفت لهم. وفضلاً عن ذلك فإن هيجل لم يحصر نفسه فى فهم الماضي، وإنما أراد من طلابه أن يكونوا على وعى بالمسائل الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. ولا شك أنه اعتقد أن تحليله للدولة العقلية يمكن أن يزودنا بمعايير وأهداف فى الحياة السياسية، لاسيما فى الحياة السياسية الألمانية. غير أن التشديد كان على الفهم. فهيجل هو صاحب العبارة الشهيرة التى تقول: "إن بومة منيرفا لا تبدأ فى الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله. وأنه عندما ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية، فتضع لونا رماديا فوق لون رمادي، فإن ذلك يكون إيذانا بأن صورة من صور الحياة قد شاخت أو أن شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقا"[١].وعندما تصل ثقافة أو مجتمع إلى تمام نضجه أو أعلى من مرحلة النضج فإن ذلك يعنى أنه أصبح واعيًا بنفسه فى الفكر الفلسفى ومن خلاله، وتلك هى اللحظة نفسها التى تتطلب فيها الحياة مجتمعات جديدة، وأشكالاً سياسية واجتماعية جديدة.

ومع كارل ماركس نجد موقفًا مختلفًا، فمهمة الفيلسوف أن يفهم حركات التاريخ لكى يغيِّر المؤسسات الموجودة وأشكال النظم الاجتماعية طبقا لمتطلبات حركة التاريخ الغائية. ولم ينكر ماركس بالطبع ضرورة وقيمة الفهم، ولكنه يشدد على الوظيفة الثورية للفهم. لقد كان هيجل – بمعنى ما– ينظر إلى الماضي، أما ماركس فقد كان ينظر إلى المستقبل. وسواء أكانت فكرة ماركس عن وظيفة الفيلسوف يمكن الدفاع عنها أم لا ، فتلك مسألة لا نحتاج الآن إلى مناقشتها هنا. وإنما يكفى أن نلاحظ الفرق بين موقف الفيلسوف المثالى العظيم وبين موقف المفكر الثورى الاجتماعي. وإذا ما أردنا أن نعثر بين الفلاسفة المثاليين على شيء يمكن مقارنته بحماس ماركس التبشيرى فسوف نتجه نحو فشته بدلاً من هيجل، على نحو ما سوف نجد فى الفصول المخصصة لهما. فقد كان لدى فشته اعتقاد شديد الانفعال فى رسالة الإنقاذ التى تقوم بها فلسفته من أجل المجتمع البشري. أما

---

(١) انظر: أصول فلسفة الحق ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام ص ١٢٠ من طبعة مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ (المترجم).

هيجل فقد شعر، إن صح التعبير، بعبء وثقل التاريخ بأسره على كتفيه. وعندما نظر إلى الماضي، إلى تاريخ العالم، كان هدفه الأول فهمه. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنه لم يتخيل بالتأكيد أن التاريخ قد توقف عند مجيء القرن التاسع عشر، فإنه كان يميل ويرغب تاريخيًا إلى أقصى حد فى أن يحمل إيمانًا عارمًا فى غائية أى يوتوبيا فلسفية.

الفصل الثاني

فشته (١)

حـياته وكتاباته – نظرة إلى المبدأ الأساسى فى فلسفة الاختيار بين المثالية والدجماطيقية – الأنا الخالص والحدس العقلي- تعليقات على نظرية الأنا الخالص- ظاهريات الوعي، والميتافيزيقا المثالية- المبادئ الأساسية الثلاثة للفلسفة- تعليقات شارحة على المنهج الجدلى عند فشته- نظرية العلم والمنطق الصوري- الفكرة العامة عن استنباطى الوعي: الاستنباط النظرى – الاستنباط العملي- تعليقات على استنباط فشته للوعي.

١ - ولد جون جوتليب فشته عام ١٧٦٢ فى قرية "رامنو Rammenau" فى مقاطعة "سكسونيا Saxony" وهو ينحدر من أسرة فقيرة ، وفى مسار الأحداث العادى كان من الصعب عليه أن يتمتع بتسهيلات لمتابعة دراسات متقدمة. ولكنه عندما كان طفلا صغيرا أثار اهتمام أحد النبلاء المحليين، وهو "البارون فون ميلتتز Baron von Miltitz"(*) الذى تعهد بأن يقوم بمواصلة تعليمه. وفى السن المناسبة أُرسل فشته إلى مدرسة شهيرة فى "بفورتا.. Pforta" حيث سيتعلم "نيتشه" فيما بعد. وفى عام ١٧٨٠ سجل كطالب فى اللاهوت فى جامعة "يينا" التى انتقل منها فيما بعد إلى فيتنبرج ثم بعد ذلك إلى ليبستج.

(*) طالع قصة فشته مع هذا البارون- وكان الطفل فى هذه السن يقوم بحراسة الأبقار- كتاب الدكتور حسن حنفى عن فشته ص٢٤ وما بعدها- المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة عام ٢٠٠٢ (المترجم).

ولقد وصل فشته فى أثناء دراسته إلى قبول نظرية الجبرية. ولعلاج هذه الحالة الحزينة من الأمور نصحه أحد رجال الدين الطيبين بقراءة كتاب "**الأخلاق**" لإسبينوزا الذى انتهى بدحض "ڤولف **Wolff**" . لكن لما بدا الدحض فى نظر فشته ضعيفًا إلى أقصى حد، فإن نتيجة هذا العمل كانت العكس تماما لما كان فى نية الراعى الرسولى الذى نصحه بقراءة الكتاب. ومع ذلك، فإن الجبرية أو الحتمية لا تتفق فى الواقع مع شخصيَة فشته النشطة، أو مع اهتماماته الأخلاقية القوية، وسرعان ما حلٍّ محلها الحرية الأخلاقية. ولقد بيّن هو نفسه بعد ذلك أنه معارض قوى لمذهب إسبينوزا، لكنه يمثل بالنسبة له أحد البدائل العظيمة فى الفلسفة.

ولأسباب مالية وجد "فشته" نفسه مضطرًا لاحتراف مهنة المدرس الخصوصى عند إحدى العائلات فى مدينة "زيورخ" وها هنا قرأ "روسو" و"مونتسكيو" مرحبًا بآراء الثورة الفرنسية ورسالتها فى الحرية. وبدأ اهتمامه بكانط يظهر عندما طلب منه أحد التلاميذ أن يشرح له الفلسفة النقدية. فقد أدى به هذا الطلب إلى دراسة هذه الفلسفة لأول مرة. وفى عام ١٧٩١ أثناء عودته إلى ألمانيا من وارسو التى حصل منها على خبرة قصيرة ومتواضعة كمعلم خصوصى عند أسرة أحد النبلاء زار كانط فى كونجسبرج، لكنه لم يُستقبل بأى قدر من الحماس. ومن ثَمَّ فقد حاول أن يكسب معروف الرجل العظيم بأن يكتب مقالاً لتطوير مبررات الإيمان عند كانط باسم "العقل العلمي" . وكانت النتيجة "**مقال فى نقد كل وحي**" سعد به كانط، وبعد صعوبات مع الرقابة اللاهوتية نُشر فى عام ١٧٩٢ . ولما كان الكتاب قد نشر غفلا من دون اسم مؤلفه فقد استنتج بعض النقاد أن مؤلف الكتاب هو كانط. وعندما أقدم كانط على تصحيح هذا الخطأ وعلى امتداح مؤلفه الحقيقى كان اسم فشته قد أصبح معروفًا على نطاق واسع.

وفى عام ١٧٩٣ نشر فشته "**مساهمة فى تصحيح آراء الناس عن الثورة الفرنسية**" . وقد جلب عليه هذا الكتاب شهرة بأنه ديمقراطي، أو من اليعاقبة وأنه شخصية سياسية خطرة. وعلى الرغم من ذلك فقد عُيِّن أستاذًا للفلسفة فى جامعة "يينا" فى عام ١٧٩٤، من ناحية بسبب توصية "جوته" الحارة. وبالإضافة إلى محاضراته التى ألقاها بطريقة فيها احتراف عقد سلسلة من المؤتمرات عن كرامة الإنسان ورسالة العالم،

نشرت فى نفس السنة التى حصل فيها على كرسى الأستاذية، ولقد كان على الدوام واعظًا ومبشرًا برسالة الإنسان. لكن العمل الرئيسى الذى نشره عام ١٧٩٤ هو "**أساس نظرية العلم**" الذى عرض فيه تطويره المثالى لفلسفة كانط النقدية. وقد طالب أستاذ كرسى الفلسفة فى جامعة يينا وهو "ك. ل. راينهولد (١٧٥٨-١٨٢٣)، الذى قَبِلَ الدعوة إلى جامعة كيل Kiel، نقول قد طالب بالفعل بأنه ينبغى على النقد الفلسفى أن يتحول إلى مذهب، أعنى أنه ينبغى اشتقاقه نسقيا من مبدأ أساسي، ولقد أخذ فشته على عاتقه - فى نظرية العلم عنده- تحقيق هذه المهمة بطريقة ناجحة أكثر مما فعل راينهولد[١]. ولقد تصور نظرية العلم بأنها عرض وإظهار للتطور النسقى من مبدأ نهائى واحد للقضايا الأساسية التى تكمن كأساس ممكن لكل العلوم الجزئية أو طرق المعرفة. لكن عرض وإظهار هذا التطور هو فى الوقت نفسه يعنى وصفًا لتطور الفكر الخلاق. ومن ثم فنظرية العلم ليست فقط نظرية فى الابستمولوجيا بل أيضا نظرية فى الميتافيزيقا.

غير أن فشته كان بعيدًا جدًا عن التركيز حصريًا على الاستنباط النظرى للوعي. فقد اهتم اهتمامًا كبيرًا بالغاية الأخلاقية لتطور الوعى أو - بمصطلحات عينية أكثر- بالغرض الأخلاقى للوجود البشرى. ولقد وجدناه ينشر فى عام ١٧٩٦ "**أساس الحق الطبيعي**" وفى عام ١٧٩٨ "**علم الأخلاق**". ولقد قيل إن الموضوعين عولجا "طبقا لمبادئ نظرية العلم"، ولا شك أنهما كذلك. وهذه الكتب هى أكثر من أن تكون حاشية على كتاب "**نظرية العلم**"؛ فلقد قيل إنهما معا عولجا طبقا لمبادئ نظرية العلم؛ فهما يعبران عن الطابع الحقيقى لفلسفة فشته، أى بوصفه مذهبًا من مذاهب المثالية الأخلاقية.

وكثيرًا ما ظهرت الشكوى- وليست من دون مبرر- من غموض المثاليين الميتافيزيقيين. لكن السمة السائدة للنشاط الأدبى لفشته هى جهوده التى لا تكل ولا تمل لتوضيح أفكار ومبادئ نظرية العلم[٢]. فمثلاً فى عام ١٧٩٧ نشر مدخلين "**لنظرية العلم**"

---

(١) قبل راينهولد منذ عام ١٧٩٧ فلسفة فشته ودافع عنها. لكنه كان روحًا قلقة، وبعد بضع سنوات تحول إلى مناخ أخرى للفكر.

(٢) ربما ليس ثمة حاجة لأن نقول إن كلمة «علم» لابد أن تفهم بمعنى «المعرفة» بدلاً من الاستخدام الحديث الضيق للمصطلح .

وفى عام ١٨٠١ نشر "**تقرير واضح وضوح الشمس إلى الجمهور حول حقيقة الفلسفة الجديدة: محاولة لإجبار القارئ على الفهم**". ويبدو العنوان متفائلاً أكثر من اللازم، لكنه على أية حال يشهد على مجهودات المؤلف لجعل معناه واضحًا. وفضلاً عن ذلك، ففى الفترة ١٨٠١ – ١٨١٣ كتب فشته كمنهج لمحاضراته عدة نسخ منقحة من "**نظرية العلم**"، ونشر فى عام ١٨١٠ "**نظرية العلم فى خطوطها العريضة.** و" **وقائع الوعي**" الطبعة الثانية عام ١٨١٣.

وصلت وظيفة فشته عام ١٧٩٩ فى يينا إلى نهاية مفاجئة. فقد أشعل بالفعل بعض التطاحن فى الجامعة بواسطة خططه لإصلاح جماعات الطلاب ومحادثاته يوم الأحد التى بدت أمام الكهنوت (رجال الدين) أنها تشكل فعل الخطيئة الذى يتعدى على ما حفظوه. لكن جريمته الكبرى كانت أنه نشر عام ١٧٩٨ "**حول الأساس لاعتقادنا فى حكم الله للعالم**". ولقد أدى ظاهر هذا المقال إلى اتهامه بالإلحاد، على أساس أن فشته يوحد بين الله ونظام العالم الأخلاقى بأن الإرادة البشرية هى التى تخلقه وتدعمه؛ ولقد حاول الفيلسوف الدفاع عن نفسه لكنه لم ينجح، وكان عليه فى عام ١٧٩٩ أن يغادر يينا ويذهب إلى برلين.

وفى عام ١٨٠٠ نشر فشته "**رسالة الإنسان**". وينتمى هذا الكتاب إلى ما يُسمى بالكتابات الشعبية الموجهة إلى الجمهور المثقف العام، وليس إلى الفلاسفة المحترفين، وهو بيان لصالح مذهب المؤلف المثالى فى مقابل موقف الرومانسيين من الطبيعة والدين. وقد توحى لغة فشته الرفيعة بسهولة بوحدة الوجود الرومانسية، غير أن مغزى الكتاب قد فهمه الرومانسيون أنفسهم جيدًا. فلقد رأى "شليرماخر" – على سبيل المثال– أن فشته قد اهتم بإنكار أية محاولة لعمل مزج من الإسبينوزية والمثالية، وفى رؤية نقدية حادة يؤكد أن رد فعل فشته العدائى لفكرة الضرورة الكلية فى الطبيعة قد سببه فى الواقع اهتماماته الطاغية بالإنسان كموجود متناه وموجود مستقل لابد – مهما يكن الأمر– أن نرفعه فوق الطبيعة. وفى رأى "شليرماخر" أن فشته كان عليه البحث عن مركب أعلى يشمل ما هو حقيقة فى مذهب إسبينوزا دون أن ينكر الحرية الأخلاقية، بدلاً من معارضة الإنسان للطبيعة.

وفى عام ١٨٠٠ نشر فشته كتابه "**الدولة التجارية المغلقة**" الذى اقترح فيه نوعًا من الدولة الاشتراكية، ولقد لوحظ بالفعل أنه كان لدى فشته نوع من النزعة التبشيرية. لقد نظر إلى مذهبه لا على أنه فقط حقيقة فلسفية بالمعنى الأكاديمى المجرد، بل أيضا على أنه الحقيقة المنقذة؛ بمعنى أن التطبيق المناسب لمبادئه لابد أن يؤدى إلى إصلاح المجتمع وهو من هذه الزاوية على الأقل يشبه أفلاطون. لقد كان فشته يأمل ذات مرة أن تبرهن الماسونية الحرة على أنها أداة مناسبة لتحقيق الإصلاح الأخلاقى والاجتماعى باعتناق مبادئ "**نظرية العلم**" وتطبيقها، لكنه أصيب بخيبة أمل فى تحقيق هذه الأمنية، فتحول بدلاً من ذلك إلى الحكومة البروسية. ولقد كان كتابه بالفعل برنامجًا قدمه إلى الحكومة لكى يتم إنجازه.

وفى عام ١٨٠٤ قبل فشته العرض الذى قدم له أن يكون أستاذًا فى جامعة "أرلانجن". لكنه فى الواقع لم يأخذ لقب الأستانية حتى إبريل عام ١٨٠٥. فعمل فى الفترة الفاصلة فى إلقاء المحاضرات فى برلين حول "**ملامح العصر الحاضر**" (عام ١٨٠٦) وفى هذه المحاضرات هاجم وجهة نظر الرومانسيين من أمثال "نوفاليس Novalis وتيك Tieck والأخوين شليجل. ولقد قد كان "تيك" هو الذى قدَّم نوفاليس إلى كتابات "بوهيمي"(*). ولقد كان بعض الرومانسيين معجبين متحمسين بإسكافى "جورليتس Gorlitz"(**). غير أن فشته لم يشاركهم حماسهم، كما أنه لم يكن أى تعاطف مع حلم "نوفاليس" فى استعادة الثقافة الكاثوليكية النظرية. كذلك اتجهت محاضراته إلى معارضة "فلسفة الطبيعة" التى طورها "شلنج" تلميذه السابق. غير أن هذه المجادلات كانت بمعنى ما عَرَضية بالنسبة لفلسفة التاريخ بصفة عامة التى لخصها فى المحاضرات. ويمثل كتاب فشته "**ملامح**

(*) جاكوب بوهيمى (١٥٧٥ - ١٦٢٤) متصوف ألمانى تربى على روح الديانة اللوثرية، ودرس لفترة من الزمن فى مدرسة سايبرنبرج، ثم عمل صانعا لدى إسكافى فى المدينة، لكن خشونة الوسط جعلته يترك المدينة وينتقل إلى مدن أخرى. (المترجم).

(**) مدينة فى جنوب شرق ألمانيا كانت عام ١٣٠٣ تنتمى إلى بوهيميا، ثم انتقل مقعد الدوقية من بوهيميا إلى ساكسونيا- والإسكافى الذى يشير إليه المؤلف هو جاكوب بوهيمى المتصوف الذى عمل فترة فى هذه الحرفة (المترجم).

العصر الحاضر" حقبة فى تطور الإنسان نحو هدف التاريخ، وصفت بأنها تنظيم العلاقات البشرية كلها مع الحرية طبقًا للعقل. ولقد نُشرت هذه المحاضرات عام ١٨٠٦.

وحاضر فشته فى جامعة "أولانجن" عام ١٨٠٥ حول "**طبيعة العالم**". وفى شتاء ١٨٠٥- ١٨٠٦ ألقى محاضرات فى جامعة برلين بعنوان "**الطريق إلى الحياة السعيدة أو نظرية فى الدين**". ولأول وهلة- على الأقل- فإن هذا العمل عن الدين يبدو أنه يُبيّن لنا تغيرًا جذريًا فى الفلسفة عرضه فشته فى كتاباته المبكرة. فنحن نرى القليل عن الأنا والكثير عن المطلق والحياة فى الله والواقع. وقد اتهم شلنج فشته بانتحال المؤلفات، أعنى استعارة أفكار من نظرية شلنج عن المطلق، وحاول أن يطعمها فى "نظرية العلم" غير مدرك الاختلاف بين العنصرين. ومع ذلك فإن فشته رفض الإقرار بأن أفكاره الدينية كما عرضها فيما بعد فى نظرية الدين تتناقض بأية طريقة مع فلسفته الأصلية.

وعندما غزا نابليون "بروسيا" عام ١٨٠٦ عرض فشته مصاحبة القوات البروسية بصفته واعظًا وخطيبًا علمانيًا. لكنهم أخبروه أن الملك يرى أننا فى زمن الحديث بالأفعال وليس بالكلمات، وأن الخطابة سوف تكون أفضل إذا كانت بمناسبة الاحتفال بالنصر، وعندما أخذت الأحداث تميل نحو اتهام فشته غادر يينا إلى برلين، لكنه عاد إليها عام ١٨٠٧، وفى شتاء عام ١٨٠٧- ١٨٠٨ ألقى "**نداءات إلى الأمة الألمانية**". وهذه الخطابات التى تحدث فيها الفيلسوف بألفاظ رفيعة مجيدة متأججة عن الرسالة الثقافية للشعب الألماني(١) قد مالت بهم إلى الاستغلال التالى بإحساس قومى عارم. لكن إنصافًا له علينا تذكر الظروف التى ألقيت فيها؛ وهى فترة السيطرة النابليونية.

وشهد عام ١٨١٠ تأسيس جامعة برلين، وعُيّن فشته فيها عميدًا لكلية الفلسفة. ومن ١٨١١ إلى ١٨١٢ كان مديرًا للجامعة. وفى بداية عام ١٨١٤ أصيب بالتيفود بعدوى من زوجته التى أصيبت بالمرض من تمريض المرضى، وتوفى فى ٢٩ من شهر يناير من السنة نفسها.

---

(١) كان أ.ج. شلجيل قد تحدث بالفعل بطريقة ليست مغايرة لرسالة ألمانيا الثقافية فى المقرر الدراسى الذى ألقاه فى محاضراته عام ١٨٠٣-١٨٠٤م.

٢ – التصور المبدئى للفلسفة عند فشته لا يشترك إلا بقدر ضئيل مع الفكرة الرومانسية فى القرابة بينها وبين الشعر. الفلسفة هي– أو على الأقل ينبغى أن تكون– علمًا فى المقام الأول، أعنى أنها ينبغى أن تكون على هيئة قضايا تشكل كلاً نسقيًا من ذلك النوع الذى تشغل فيه كل قضية مكانها المناسب فى ترتيب منطقي. وثانيا: لابد أن تكون أساسا كلاً نسقيًا أو قضية لها أسبقية منطقية. "لابد لكل علم أن تكون له قضية أساسية... ولا يمكن أن تكون له أكثر من قضية أساسية وإلا لما كان علمًا واحدًا بل علومًا متعددة..."[١]. والواقع أننا ربما رغبنا فى مناقشة العبارة التى تقول إن كل علم لابد أن يكون له قضية أساسية واحدة– وواحدة فقط– لكن ذلك على أية حال جزء مما يعنيه فشته بالعلم.

ومن الواضح أن فكرة العلم هذه ألهمها النموذج الرياضي. والواقع أن فشته اتخذ من الهندسة مثالاً للعلم. لكنها بالطبع علم جزئى فى حين أن الفلسفة عند فشته هى علم العلم؛ أعنى معرفة بالمعرفة أو "نظرية المعرفة". وبعبارة أخرى الفلسفة هى العلم الأساسي، ومن ثم فالقضية الأساسية للفلسفة لابد أن تكون غير قابلة الإثبات ، وأن تكون صادقة بذاتها بصورة واضحة. "إن جميع القضايا الأخرى سوف يكون لها يقين متوسط، مشتق منها، فى حين أنه لابد أن يكون يقينًا مباشرًا"[٢]. لأنه إذا كانت قضية الفلسفة الأساسية يمكن البرهنة عليها عن طريق علم آخر، فإنها – أى الفلسفة فى هذه الحالة لن تكون هى العلم الأساسي.

وكما سنرى فى مجرى عرض فكر فشته ، فإنه فى الواقع لم يناصر البرنامج كما اقترحه هذا المفهوم للفلسفة. أعنى أن فلسفته لم تكن من الناحية العملية استنباطًا منطقيًا دقيقًا كما يمكن أن تنجزها آلة ما من حيث المبدأ. لكن هذه النقطة لابد أن نتركها جانبًا الآن، فالسؤال المباشر هو: ما القضية الأساسية فى الفلسفة؟!.

---

(١) مؤلفات فشته الشعبية جـ١، ص٤١–٤٢: فى هذه المراجع والمراجع المماثلة فإن الإشارات إلى كتابات فشته وسيرته الذاتية تعنى على التوالى طبعات المؤلفات التى أشرف عليها ابنه أ.هـ فشته وف ميديكوس.

(2) E. I. p. 48. M. p. 177.

لكن قبل أن يكون في استطاعتنا الإجابة عن هذا السؤال لابد لنا أن نقرر: في أي اتجاه سوف نسير لنبحث عن القضية التي نسعى إليها. وهنا طبقًا لما يقوله فشته يواجه المرء بخيار مبدئي، ويعتمد اختيار المرء على أي نوع من البشر يكون هذا الإنسان؛ فهناك إنسان من نوع واحد يميل إلى البحث في اتجاه معين، وهناك إنسان من نوع آخر يبحث في اتجاه آخر. لكن فكرة الخيار المبدئي هذه تحتاج إلى بعض التوضيح، والتوضيح يلقي الضوء على تصور فشته لمهمة الفلسفة والقضية التي واجهها الفكر المعاصر.

يخبرنا فشته في كتابه "**أول مدخل لنظرية العلم**" أن الفلسفة قد استدعيت لتوضيح أساس كل تجربة؛ لكن كلمة التجربة مستخدمة هنا بمعنى ضيق إلى حد ما. "لو أننا تأملنا محتويات الوعي نرى أنها على نوعين: ففي استطاعتنا القول باختصار إن بعض تمثلاتنا يصاحبها الشعور بالحرية؛ في حين أن بعضها الآخر يصاحبها الشعور بالضرورة"[1]. لو أنني شيَّدت في الخيال حيوانًا خرافيًا أو جبلاً من ذهب؛ لو أنني خططت في ذهني الذهاب إلى باريس بدلا من بروكسل فإن جميع هذه التمثلات يبدو أنها تعتمد عليَّ أنا نفسي، وطالما أنها تعتمد فيما يبدو على اختيار الذات فقد قيل إنه يصاحبها الشعور بالحرية. وإذا تساءلنا لماذا تكون على هذا النحو؟ فإن الجواب هو أن الذات تجعلها على ما هي عليه. لكن لو أنني قمتُ بنزهة سيرًا على الأقدام في شوارع لندن فإن ما أراه وما أسمعه لا يعتمد ببساطة عليَّ أنا نفسي. ولقد قيل إن مثل هذه التمثلات يصاحبها الشعور بالضرورة. أعني أنها تظهر على أساس أنها مفروضة علي. ويسمي فشته نسق التمثلات كله "بالتجربة" حتى إذا كان لم يستخدم باستمرار هذا المصطلح بهذا المعنى المحدود. وفي استطاعتنا التساؤل ما هو أساس التجربة؟! وكيف يمكن لنا تفسير الواقعة الواضحة التي تقول إن فئة واسعة جدًا من التمثلات تبدو مفروضة على الذات؟! والإجابة عن هذا السؤال هي مهمة الفلسفة[2].

(1) F. I, p.423:m,111,p.7.

(2) Ibid.

والآن هناك إمكانان ينفتحان أمامنا. التجربة الفعلية هى دائما تجربة لشىء ما عن طريق ذات تقوم بهذه التجربة: والوعى هو دائمًا وعى بموضوع ما بواسطة ذات ما أو– كما يقول فشته أحيانًا– بواسطة الذكاء. لكن بواسطة عملية يسميها فشته بالتجريد، يستطيع الفيلسوف – من الناحية التصورية – أن يعزل العاملين الموجودين فى الوعى الفعلى وهما دائمًا متصلان. وهو بذلك يستطيع تشكيل مفهومى الذكاء فى ذاته والشيء فى ذاته. وهناك طريقان يقفان أمامه: إما أن يستطيع محاولة تفسير التجربة (بالمعنى الموصوف بالفقرات السابقة)، كنتيجة للذكاء فى ذاته ، أى كنتيجة للفكر الخلاق ، أو أنه يستطيع محاولة تفسير التجربة كنتيجة للشيء فى ذاته. ومن الواضح أن الطريق الأول هو طريق المثالية. أما الطريق الثانى فهو طريق الدجماطيقية Dogmatism. وإذا ما أخذ الشيء أو الموضوع على أنه المبدأ الأساسى للتوضيح فإن الذكاء سوف يُرد فى النهاية إلى الظاهرة المصاحبة المحض.

لقد كان فشته يتسم بموقف متشدد هو "إما– أو". فأمامه خيار واضح المعالم بين موقفين متعارضين حصريًا بالتبادل. صحيح أن بعض الفلاسفة لاسيما كانط قد حاول القيام بعملية توفيق لكى يجد طريقًا وسطًا بين المثالية الخالصة والدجماطيقية الخالصة التى تنتهى بالمادية الحتمية. إلا أن أمثال هذه المصالحات لم تكن ذات فائدة عند فشته. وإذا أراد فيلسوف ما أن يتجنب الدجماطيقية بكل نتائجها، وإذا كان على استعداد أن يكون متسقًا فلابد له أن يحذف الشيء فى ذاته كعامل من عوامل تفسير التجربة. والتمثلات التى يصاحبها الشعور بالضرورة، يصاحبها الشعور بأنه مفروض عليها أو تتأثر بشيء ما أو موضوع ما يوجد مستقلا عن الذهن أو عن الفكر، لابد أن تُفسر دون العودة إلى فكرة كانط عن الشيء فى ذاته.

لكن على أى مبدأ يقع اختيار الفيلسوف بين الإمكانين المتاحين أمامه؟ ليس فى استطاعته أن يلجأ إلى أى مبدأ نظرى أساسي. لأننا نفترض أنه حتى الآن لم يجد مثل هذا المبدأ، وإنما عليه أن يقرر فى أى اتجاه عليه أن يذهب ويبحث. ومن ثم فلابد للموضوع أن

يتقرر "عن طريق الميل والاهتمام"[1]؛ أعنى أن الاختيار الذى قام به الفيلسوف يعتمد على أى نوع من البشر هو. وليس ثمة ما يدعو للقول بأن فشته كان مقتنعًا أن تفوق المثالية على الدجماطيقية كتفسير للتجربة أصبح واضحًا فى عملية نجاح المذهبين، لكنهما لم ينجحا حتى الآن. وعندما نبحث عن مبدأ أول للفلسفة فإنه ليس فى استطاعتنا أن نلجأ إلى التفوق النظرى للمذهب الذى لم نشيده بعد.

وما يعنيه فشته هو أن الفيلسوف الذى يعى بحصافة حريته على نحو ما تنكشف فى التجربة الأخلاقية، سوف يميل إلى المثالية، فى حين أن الفيلسوف الذى ينقصه هذا النضج للوعى الأخلاقى سوف يميل إلى الدجماطيقية. والاهتمام الذى نتحدث عنه هو إذن اهتمام للذات ومن أجل الذات التى نظر إليها فشته على أنها الاهتمام الأقصى. والفيلسوف الدجماطيقى الذى ينقصه هذا الاهتمام يؤكد الشيء أو اللا ذات. لكن المفكر الذى لديه اهتمام أصيل بالذات الأخلاقية الحرة ومن أجلها سوف يتجه نحو مبدأه الفلسفى الأساسى للذكاء، الذات أو الأنا بدلاً من اللا ذات.

إن اهتمام فشته السابق بالذات الحرة والنشطة أخلاقيًا يصبح بذلك واضحًا منذ البداية. وما يكمن خلف بحثه النظرى ويلهم أساس التجربة هو اقتناع عميق بالمغزى الأول لنشاط الإنسان الأخلاقى الحر. وهو يواصل إصرار كانط على أولوية العقل العملى والإرادة الحرة. لكنه كان مقتنعًا بأن المرء عندما يؤكد هذه الأولوية فإن ذلك يعنى أنه يسير فى طريق المثالية الخالصة؛ لأن فشته يرى خلف احتفاظ كانط البريء ظاهريا بالشيء فى ذاته، طيف الإسبينوزية الخفى ، الإعلاء من الطبيعة واختفاء الحرية. وإذا أردنا طرد الأرواح الشريرة أو طرد هذا الطيف، فلابد أن نرفض التصالح.

وفى استطاعتنا بالطبع أن نفصل فكرة التأثير عند فشته الذى يمارسه "الميل والاهتمام" عن الصورة المشروطة تاريخيًا للخيار المبدئى الذى يواجهه الفلاسفة. ويمكن أن ننظر إلى الفكرة عندئذ على أنها افتتاحية لمناظر خلابة فى المجال الذى أطلق

---

(1) F. I, p433: M, III, p.17.

عليه "كارل ياسبرز" سيكولوجيا وجهات النظر عن العالم. لكن فى كتاب من هذا القبيل لابد للمرء أن يقاوم إغراء الشروع فى مناقشة هذا الموضوع الجذاب.

٣ - إذا افترضنا أننا قد اخترنا طريق المثالية فلابد لنا أن نتحول من المبدأ الأول للفلسفة إلى الذكاء فى ذاته. لكن من الأفضل أن نسقط هذا المصطلح الثقيل المتعب، وأن نتحدث كما فعل فشته عن الأنا، أو الذات Ego، ومن ثم فنحن نقوم بشرح تكوين التجربة من جانب الذات إن صَّح التعبير. والواقع أن فشته اهتم باشتقاق الوعى بصفة عامة من "الأنا". لكن إذا تحدثنا عن التجربة بالمعنى الدقيق الذى شرحناه من قبل فقد وضع يده على مشكلة حادة على المثالية الخالصة أن تواجهها. وأعنى بها الواقعة الواضحة التى تقول إن الذات تجد نفسها فى عالم الموضوعات الذى أثَّرت فيه بطرق شتى. فإذا كانت المثالية عاجزة عن أن تفسر بكفاية هذه الواقعة فمن الواضح أنه لا يمكن الدفاع عنها.

لكن ما الأنا التى هى أساس الفلسفة؟! من الواضح أن علينا للإجابة عن هذا السؤال أن نذهب وراء الذات المتموضعة، الأنا باعتبارها موضوعًا للاستبطان أو لعلم النفس التجريبي، إلى الأنا الخالص. ولقد قال فشته لطلابه ذات مرة "أيها السادة: فكروا فى الحائط!" ثم استطرد ليقول: "أيها السادة: ماذا تعتقدون فيمن يفكر فى الحائط". من الواضح أننا نستطيع أن نسير بغير حدود على هذا النحو. "أيها السادة ماذا تظنون فيمن يفكر، فيمن فكر فى الحائط".. وهلم جرا. وبعبارة أخرى على الرغم من أنه من الصعب أن نحاول موضعة الذات، أعنى تحويلها إلى موضوع للوعي، فإنها تبقى دائما أنا أو ذاتًا Ego تتخطى التموضع، وهى نفسها الشرط لكل تموضع، والشرط لوحدة الوعي، وهى هذه الأنا الخالصة أو الأنا الترنسندنتالية التى هى المبدأ الأول لكل فلسفة.

ومن الواضح أنه من العبث أن نعترض على فشته قائلين بأننا لا نستطيع أن نجد أنا خالصًا أو أنا ترنسندنتاليا عن طريق إمعان النظر فيه؛ لأن ما ينازع عليه فشته هو على وجه الدقة أن الأنا لا يمكن أن يوجد فى هذا الطريق، رغم أنه الشرط الضرورى لوجودنا القادر على القيام بأى إمعان للنظر فيه. ولكن لهذا السبب نفسه قد يبدو أن فشته قد ذهب إلى ما وراء التجربة (بمعناها الواسع) أو أن الوعى قد فشل فى ملاحظة الحدود

المفروضة عليه. وهذا يعنى إعادة تأكيد وجهة نظر كانط القائلة إن معرفتنا النظرية لا يمكن أن تمتد إلى ما وراء التجربة وهو يبدو الآن أنه قد تجاوز هذا الحد.

لكن ليست تلك هى الحال، فيما يصر فشته؛ لأننا نستطيع أن نستمتع بحدس عقلى من الأنا الخالص. ومع هذا فليس ذلك تجربة صوفية محفوظة للقلة المختارة. كلا، ولا هى حدس الأنا الخالص بوصفه كيانا موجودًا خلف الوعى أو فيما وراءه. وبالأحرى إنها إدراك للأنا الخالص أو أنا المبدأ بوصفه نشاطًا داخل الوعي. وهذا الإدراك هو عنصر مكّون فى كل وعى ذاتي. "ليس فى استطاعتى أن أخطو خطوة واحدة، ليس فى استطاعتى أن أحرك يدًا أو قدمًا من دون الحدس العقلى لوعيى الذاتى فى هذه الأفعال. إننى لا أستطيع أن أعرف أننى أقوم بإنجاز الفعل إلا من خلال الحدس. إن كل إنسان يعزو إلى نفسه نشاطًا يلجأ إلى هذا الحدس، ففيه أساس الحياة وبدونه لا يكون سوى الموت"[1]. وبعبارة أخرى أى إنسان يكون على وعى بفعل ما من حيث إنه فعله الخاص يدرك نفسه وهو يفعل، وبهذا المعنى يكون له حدس الذات بوصفه نشاطًا. لكن لا يستتبع ذلك أنه يدرك تأمليًا هذا الحدس كعنصر مكون فى الوعي. إن الفيلسوف وحده هو الذى يدركه تأمليًا، ذلك لأن المبرر البسيط هو أن التأمل الترنسندنتالى الذى بواسطته ينعكس الانتباه على الأنا الخالص هو فعل فلسفي. غير أن هذا التأمل يتجه- إنْ صَح التعبير- نحو الوعى المألوف وليس إلى التجربة الصوفية المختارة. ومن هنا فإذا أراد الفيلسوف أن يقنع أى إنسان بالحقيقة الواقعية لهذا الحدس، فإنه يستطيع فحسب أن يلفت انتباه الإنسان إلى معطيات الوعى ويدعوه للتأمل فى ذاته. فهو لا يستطيع أن يُبيّن للإنسان أن الحدس الموجود فى حالة خالصة غير مخلوط بأية عناصر مكّونة، لأنه لا يوجد فى مثل هذه الحالة. كلا، ولا يستطيع أن يقنع الإنسان الآخر بضرب من البرهان المجرد. وهو يستطيع فقط أن يدعو الإنسان للتأمل فى وعيه الذاتى ليرى أنه يشمل حدسًا للأنا الخالص، ليس كشيء وإنما كنشاط." والقول بأن هناك مثل هذه القوة الخاصة بالحدس العقلى لا يمكن البرهنة عليه من خلال المفاهيم أو التصورات، كما أنه لا يمكن تطوير طبيعته عن طريق هذه المفاهيم.

---

(1) F. I. p. 465 M, III, p. 47.

فكل إنسان لابد أن يجدها على نحو مباشر فى نفسه أو لن يكون قادرًا على الإطلاق على معرفتها"[١].

ويمكن توضيح قضية فشته بالطريقة الآتية: لا يمكن للأنا الخالص أن يتحول إلى موضوع للوعى بنفس الطريقة التى يمكن مثلا أن تتموضع بها الرغبة. وسوف يكون من الخُلف القول إنه من خلال الاستبطان أستطيع رؤية الرغبة وصورة، و"أنا خالصًا"، لأن كل فعل للتموضع يفترض سلفًا "الأنا الخالص". ولهذا السبب يمكن أن يسمى بالأنا الترنسندنتالي. لكن لا يستتبع ذلك أن الأنا الخالص هو كيان خفى مستنتج لأنه يظهر وتتجلى بذاتها فى نشاط التموضع. عندما أقول "أنا أمشي" فأنا أموضع الفعل؛ بمعنى أننى أجعله موضوعًا للذات. ويكشف الأنا الخالص عن نفسه للتأمل فى نشاط التموضع هذا. ويُحدس النشاط، لكن لا كيان يُستنتج وراء الوعي. ومن هنا فإن فشته ينتهى إلى أن الأنا الخالص ليس شيئًا يعمل، وإنما هو ببساطة نشاط أو عمل. "لأن الذكاء بالنسبة للمثالية هو عمل ولا شيء غير ذلك على الإطلاق. ولا ينبغى على المرء أن يسميه شيئًا نشطًا"[٢].

ويظهر فشته لأول وهلة –على الأقل– متناقضًا مع إنكار كانط أن الذهن البشرى يمتلك أى ملكة للحدس العقلي. ويبدو بصفة خاصة أنه تحول إلى موضوع لحدس الأنا الترنسندنتالى الذى كان بالنسبة لكانط ببساطة شرطا منطقيًا لوحدة الوعي، ويمكن أن يكون لا هو موضوع حدس ولا برهنة لكى يوجد باعتباره جوهرًا روحيًا. لكن فشته يصر على أن هذا التناقض عند كانط هو فى الواقع لفظى فحسب؛ لأنه عندما أنكر كانط أن الذهن البشرى يمتلك أية ملكة للحدس العقلي، فإنه كان يقصد ألا نستمتع بأى حدس عقلى لكيانات تعلو على الحس وتعلو على التجربة. ولا يثبت "**مذهب العلم**" حقًا ما ينكره كانط. لأننا لم ندعِ أننا نحدس الأنا الخالص كجوهر روحى أو كيان يعلو على الوعي، وإنما ببساطة على أنه نشاط داخل الوعى الذى ينكشف أمام التأمل. وفضلاً عن ذلك، وبمعزل عن واقعة أن

(1) F. I, p. 46: M, III p,47.

(2) F. I, p. 440 :M, III p, 24.

نظرية كانط فى الإدراك الباطن الخالص[1] تُقدم لنا على أية حال إشارة إلى الحدس العقلي، نستطيع بسهولة أن نحدد المكان، فيما يزعم فشته، الذى كان ينبغى أن يتحدث عنه كانط ويقره بهذا الحدس. ذلك لأنه يؤكد أننا على وعى بالأمر المطلق، وإذا درس المسألة بعمق، لكان ينبغى عليه رؤية أن هذا الوعى يتضمن الحدس العقلى للأنا الخالص بوصفه نشاطًا. والواقع أن فشته يستمر ليقترح على وجه الخصوص منظورًا أخلاقيًا للموضوع. "فى الوعى بهذا القانون.. يتأسس الحدس للنشاط الذاتى والحرية... إنه فقط من خلال وسيط القانون الأخلاقى أفهم نفسي، ولو أننى أدرك نفسى بهذه الطريقة فإننى بالضرورة أدرك نفسى كنشاط ذاتي.."[2]. ومن ثم- مرة أخرى- يجد الميل الأخلاقى القوىّ لذهن فشته لنفسه تعبيرًا واضحًا.

٤ - ولو أننا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر ظاهريات الوعى فإن فشته- فى رأى كاتب هذه السطور- يكون له ما يبرره تماما فى تأكيد الأنا كذات، أو الأنا الترنسندنتالية. وعندما نظر هيوم إلى داخل نفسه — إن صَّح التعبير — ولم يجد سوى ظواهر سيكولوجية[3]، حاول رد الذات إلى تتابع هذه الظواهر[4]. ومن الأمور المفهومة أنه سار فى هذا الطريق، فقد كان جزءًا من برنامجه أن يطبق المنهج التجريبى على الإنسان على نحو ما تصور هذا المنهج الذى أثبت نجاحًا فى "الفلسفة التجريبية" أو "العلم الطبيعي". لكن اتجاه هذا الانتباه إلى الموضوعات أو معطيات الاستبطان أدت به إلى تشويش واقعة، وهى بالغة الأهمية للفيلسوف، مؤداها أن الظواهر السيكولوجية تصبح ظواهر (تظهر أمام الذات) فقط من خلال النشاط المتوضع للذات الذى يعلو على التموضع بنفس المعنى.

---

(1) See Vol. V1. p.253-256, 282-6. 391-2.

(2) F. I. p .466 :M, III p. 50.

(٣) عبارة ديفيد هيوم الأصلية هي: «إننى إذا ما توغلت داخلاً إلى صميم «نفسي» وجدتنى أعثر دائمًا على هذا الإدراك الجزئى أو ذاك.. إننى لا أستطيع أبدًا أن الإمساك بـ «نفسي» فى أى وقت بغير إدراك ما كما أنى لا أستطيع أبدا رؤية شىء على الإطلاق فيما عدا هذا الإدراك. رسالة فى الطبيعة البشرية ص ٢٥٢- راجع كتابنا «رحلة فى فكر زكى نجيب محمود، مع نص رسالته عن «الجبر الذاتي» المجلس الأعلى للثقافة رقم ٢٦١ (المترجم).

(4) See Vol. V, pp. 300-5.

ومن الواضح أنه ليس ثمة مشكلة فى رد الموجود البشرى إلى الأنا الترنسندنتالية أو الميتافيزيقية. ومشكلة العلاقة بين الذات كذات خالصة والجوانب الأخرى من الذات هى مسألة لا يمكن تفاديها. لكن ذلك لا يغيّر من واقعة أن الاعتراف بالأنا الترنسندنتالى أساسية لظاهريات الوعى المقنع. وبالنسبة لهذه النقطة فقد بين فشته درجة استبصار كان يفتقر إليها هيوم.

لكن فشته لم يهتم بالطبع ببساطة بظاهريات الوعي؛ أعنى بتحليل وصفى للوعي. لقد كان مهتمًا أيضا بتطوير مذهب الميتافيزيقا المثالية. ولقد كان لهذه النقطة دلالة مهمة على نظرية الأنا الترنسندنتالية. ومن وجهة النظر الفينومينولوجية الخالصة لم يعد الحديث عن الأنا الترنسندنتالى يضطرنا إلى القول بأن هناك أنا واحدًا وواحدًا فقط كهذا أكثر من تعميمات الكاتب الطبى عن "المعدة" التى تضطره إلى الذهاب إلى أنه لا يوجد سوى معدة واحدة فقط. لكنا إذا ما أردنا استنتاج دائرة الموضوعية كلها، بما فى ذلك الطبيعة وجميع الذوات بمقدار ما تكون موضوعات لذات ما، من الأنا الترنسندنتالي، فإننا لابد إما أن نعتنق مذهب الأنا وحدية أو نأول الأنا الترنسندنتالية بوصفها نشاطا منتجا فائقا لما هو فردى يتجلى فى كل وعى متناه. ومن ثم، لما لم يكن لدى فشته نية للدفاع عن "مذهب الأنا وحدية Solipsism"، فإنه كان مقيدًا بتأويل الأنا الخالص بوصفه أنا مطلقًا يفوق ما هو فردي.

ومن المؤكد أن استخدام فشته لمصطلح "الأنا I= Ego لم يكن استخدامًا غير طبيعى يوحى بناء على ما يقوله العديد من قرائه إنه كان يتحدث عن ذات الفرد أو عن الأنا. وهذا التأويل تسهله واقعة أنه كلما كانت الجوانب ميتافيزيقية فى فكره فإنها تكون غامضة فى كتاباته المبكرة. لكن فشته يُصر على أن التأويل خطأ. ولقد حاضر فى شتاء ١٨١٠–١٨١١ ونظر إلى الوراء إلى النقد الذى وُجه إلى **"مذهب العلم"** واحتج بأنه لم يكن يقصد أن يقول إن الأنا الخلاق هو الذات المتناهى للفرد: "يفهم الناس عمومًا" نظرية العلم على أنها تنسب إلى النتائج الفردية ما لم يمكن بالتأكيد أن توصف به مثل إنتاج العالم المادى

بأسره. ولقد كانوًا جميعًا على خطأ تام: فليس الفرد وإنما الحياة الروحية المباشرة الواحدة هى التى تخلق جميع الظواهر بما فى ذلك الظواهر الفردية"(١).

وسوف نلاحظ أن كلمة «حياة» تُستخدم فى هذه الفقرة بدلاً من كلمة «أنا.Ego". فإذا بدأنا – كما فعل– من موقف كانط واهتممنا بتحويله إلى المثالية الخالصة لوجدنا أنه ليس من غير الطبيعى أن يبدأ بالحديث عن الأنا الخالصة أو المطلقة. لكنه مع مرور الأيام رأى أنه من المناسب وصف النشاط اللامتناهى الذى هو أساس الوعي، بما فى ذلك الذات المتناهية، بأنه هو نفسه ذات أو أنا. ومع ذلك فإننا بحاجة ألا نركن فى هذه الحالة على هذه النقطة، إذ يكفى ملاحظة احتجاج فشته على ما اعتبره سوء تأويل أساسى لنظريته. إن الأنا المطلق ليست هى الذات المتناهية الفردية وإنما هى نشاط لامتناه ومن الأفضل أن نقول غير محدود.

وبذلك فإن كتاب فشته "**نظرية العلم**" هو فى آن معًا «ظاهريات الوعي» و«ميتافيزيقا مثالية»؛ وعلى كل حال فإلى حد معين يمكن للجانبين أن ينفصلا. ومن ثم فمن الممكن أن نلحق بعض القيمة لقدر كبير مما كان ينبغى على فشته أن يقوله دون أن يلزم المرء نفسه بمثاليته الميتافيزيقية. ولقد سبق أن أشرنا بالفعل إلى ذلك بالنسبة لنظرية الأنا الترنسندنتالية؛ لكن للتمايز مجال فسيح للتطبيق.

٥ – فى القسم الثانى من هذا الفصل لاحظنا أن الفلسفة عند فشته لابد أن يكون لها قضية أساسية لا يمكن البرهنة عليها، وربما خطرت الفكرة على بال القارئ أنه أيا ما كانت الأنا خلاف ذلك فهى ليست قضية. وهذا بالطبع صحيح ولايزال علينا أن نميز ما هى القضية الأساسية للفلسفة. لكنا نعرف على أية حال أنه لابد من التعبير عن النشاط الأصيل للأنا الخالص.

والآن فإننا نستطيع التمييز بين النشاط التلقائى للأنا الخالص من ناحية والتجديد الفلسفى للفيلسوف أو التفكير فى هذا النشاط من ناحية أخرى. والنشاط التلقائى للأنا

(1) F. II. p. 607 (M غير موجود في).

الخالص فى تأسيس الوعى ليس، بالطبع، هو نفسه واعيًا. إن النشاط التلقائى للأنا الخالص لا يوجد «من أجل ذاته». إنه يأتى إلى الوجود من أجل ذاته بوصفه أنا فى الحدس العقلى فحسب الذى بواسطته نجد الفيلسوف فى التأمل الترنسندنتالى يدرك النشاط التلقائى للأنا. إنه من خلال عمل الفيلسوف أعنى «من خلال نشاط موجه نحو نشاط.. يصل الأنا إلى أن يكون أصلاً من أجل ذاته»[1]. ومن ثم فإنه فى الحدس العقلى يقال إن الأنا الخالص يضع نفسه. والقضية الرئيسة للفلسفة هى أن «الأنا يضع ببساطة بطريقة أصيلة وجوده الخاص»[2]. والفيلسوف فى تأمله الترنسندنتالى يرتد إلى الخلف، إن صح التعبير، وإلى الأساس النهائى للوعي. وفى حدسه يؤكد الأنا الخالص نفسه. ولا يبرهن على الأنا الخالص على أنه نتيجة من مقدمات: وإنما يُرى على أساس تأكيده لنفسه، وبالتالى على أنه موجود. «أن **يضع** نفسه وأن يوجد هما، كما قيل عن الأنا، شيء واحد تماما»[3].

لكن على الرغم من أنه بواسطة ما أسماه فشته نشاطًا موجهًا نحو نشاط [4]، فإن الأنا الخالص، إن صَح التعبير، يتجه نحو تأكيد نفسه، فالنشاط التلقائى الأصيل للأنا ليس هو فى حد ذاته واعيًا، وإنما هو بالأحرى الأساس النهائى للوعى أعنى الوعى المألوف، إدراك المرء لوعيه الطبيعى وهو فى العالم. غير أن هذا الوعى لا يستطيع أن يظهر إلا إذا عارض اللاأنا الأنا نفسه، ومن ثم فالقضية الأساسية الثانية للفلسفة هى أن اللاأنا يعارض ببساطة الأنا [5]. ولابد بالطبع لهذا التعارض أن يحدثه الأنا نفسه وإلا فإن المثالية الخالصة لابد من التخلى عنها.

والآن فإن اللاأنا الذى تتحدث عنه القضية الثانية لا حد له، بمعنى أنه الموضوعية بصفة عامة بالأحرى بدلا من أن يكون موضوعًا معينًا أو مجموعة من الموضوعات

---

(1)F. I.. p. 459: M. III p. 43.
(2) F. I. p. 98 :M. I. p. 292
(3) Ibid.
(4) Durch ein Handeln auf ein Handeln.
تأمل الفيلسوف هو نفسه نشاط، أى عمل. إنه يجعل النشاط التلقائى للأنا الخالص يعيد الحياة نفسها إن صَح التعبير، إلى الوعي.
(5) F. I. p 104: M, I, p. 298.

المتناهية. وهذا اللاأنا غير المحدد يتعارض مع الأنا داخل الأنا. لأننا نحن مشغولون بالتجديد النسقى للوعي، والوعى وحدة تتألف من الأنا واللاأنا. ومن ثم فإن النشاط الذى يشكل الأنا الخالص أو المطلق لابد أن يضع اللاأنا داخل نفسه. لكن إذا كان الاثنان محدودين فسوف يتجه كل منهما، إن صَح التعبير، ليملأ الواقع كله لاستبعاد الآخر. سوف يتجهان إلى طرد الواحد منهما للآخر وملاشاة الواحد للآخر. وسوف يصبح الوعى مستحيلاً. ومن ثم فإذا أردنا رفع الوعي، فلابد أن يكون هناك تحديد متبادل للأنا واللاأنا، ولابد لكل طرف أن يلغى الآخر لكن جزئيًا فحسب. وبهذا المعنى فإن الطرفين الأنا واللاأنا، لابد أن يكون من الممكن أن ينقسما. وفى «**أساس نظرية العلم**» كلها يقدم فشته الصيغة الآتية للقضية الأساسية الثالثة فى الفلسفة وهي: «أنا أضع فى الأنا لا أنا يمكن أن ينقسم كمعارض للأنا الذى يمكن أن ينقسم»[١]. وهذا معناه أن الأنا المطلق يضع بداخل نفسه أنا متناهيًا ولا أنا متناهيًا، بوصفهما حدًا متبادلاً وتحديدًا لكل منهما للآخر. والواقع، كما سنرى فيما بعد، أنه يؤكد أنه بالنسبة للوعى الذاتى يكون وجود الآخر (وكذلك كثرة الذوات المتناهية) مطلوبًا. والنقطة المهمة عنده أنه لا يمكن أن يكون هناك وعى ذاتي، منظورا إلى الأنا المطلق على أنه غير محدود، ينتج بداخله الأنا المتناهى واللا أنا المتناهي.

٦ – لو كنا نعنى بالوعي– كما يعنى به فشته– الوعى البشري، فإنه لا يصعب فهم التشديد على أن اللاأنا حالة ضرورية للوعى . ومن المؤكد أن الأنا المتناهى يمكن أن ينعكس على نفسه، غير أن هذا الانعكاس هو عند فشته ارتداد إلى الخلف للانتباه حتى بالنسبة للوعى الذاتى[٢]. لكننا نستطيع التساؤل تماما لماذا ينبغى أن يكون هناك وعى على الإطلاق. أو إذا وضعنا السؤال بطريقة أخرى قلنا: كيف يمكن استنباط القضية الأساسية الثانية للفلسفة من القضية الأولى؟!

---

(1) F. I. p. 110: M, I. p. 305.

(٢) فى استطاعتنا ملاحظة مرة أخرى التفرقة بين الظاهريات والميتافيزيقا المثالية. إننا نقول شيئًا ما هو إن وضع (الاعتراف) باللا أنا هو شرط للوعى البشرى. ونقول شيئًا آخر هو إن اللاأنا موضوع (منتج أو مخلوق) بواسطة الأنا المطلق أو الخالص.

ويجيب فشته أنه ليس ثمة استدلال نظرى خالص ممكن، ولا أن يكون لنا ملجأ للاستنباط العملي. أعنى أنه لابد لنا النظر إلى الأنا الخالص أو الأنا المطلق على أنه نشاط غير محدود يكافح نحو الوعى بحريته الخاصة من خلال التحقق الذاتى الأخلاقي. ولابد لنا أن ننظر إلى وضع اللاأنا على أنه وسيلة ضرورية لبلوغ هذه الغاية؛ صحيح أن الأنا المطلق فى نشاطه التلقائى لا يعمل بوعى من أجل أية غاية على الإطلاق. لكن الفيلسوف الذى يعيد التفكير عن وعى فى هذا النشاط يرى الحركة بأسرها موجهة نحو غاية معينة. وهو يرى أن الوعى الذاتى يتطلب اللاأنا كما يرى أن البديل منها نشاط غير محدود للأنا يمكن مقارنته بالخط المستقيم الممتد بلا نهاية والذى يمكن أن يتراجع، إن صح التعبير، على نفسه. وهو يرى أيضا أن النشاط الأخلاقى يتطلب مجالاً موضوعيًا، أى عالمًا يمكن فيه إنجاز الأفعال.

والآن فإن القضية الأساسية الثانية للفلسفة تقف من القضية الأساسية الأولى موقف النقيض من القضية؛ ولقد سبق أن رأينا أن الأنا واللاأنا يتجهان إلى إلغاء الواحد منهما الآخر، إذا كان كلاهما غير محدود. إن هذه الواقعة هى التى تدفع الفيلسوف إلى إعلان القضية الأساسية الثالثة التى تقف من القضيتين الأولى والثانية موقف المركب من القضية والنقيض. ولكن فشته لا يقصد أن اللاأنا يوجد دائما بتلك الطريقة التى تعدم الأنا الخالص أو تهدد بأن تفعل ذلك. وبسبب هذا الانعدام الذى لابد أن يحدث لو أن اللاأنا غير المحدود وُضع بداخل الأنا فإننا نضطر إلى السير إلى القضية الثالثة. وبعبارة أخرى المركب يبين لنا ما يجب أن يعنيه النقيض إذا كان التناقض بين الأنا غير المحدود واللاأنا غير المحدود يجب ألا ينشأ. ولو أننا افترضنا أن الوعى سوف ينشأ على الإطلاق فإن النشاط الذى يؤسس الوعى لابد أن ينتج الموقف الذى فيه يحد الأنا واللاأنا كل منهما الآخر.

ومن ثم فإذا نظرنا إلى جانب واحد فإن جدل فشته: القضية، النقيض، المركب[١] يتخذ صورة التعيين التدريجي لمعاني القضايا المبدئية. وتنحل التناقضات التي تنشأ بمعنى أنها تكشف عن أن التناقض ظاهري فحسب. «إن جميع التناقضات يتم التصالح بينها عندما نحدد بدقة أكثر القضايا المتناقضة»[٢]. وعندما يتحدث فشته، على سبيل المثال، عن عبارات تقول إن "الأنا يضع نفسه كمتناه يرى أنه ما أن يضع نفسه على أنه في آن معًا لا متناه ومتناه وبنفس المعنى ، لا يمكن حل المتناقضات»[٣]. وينحل التناقض الظاهري عن طريق تحديد معنى العبارتين أن الاتفاق المتبادل بينهما يصبح واضحا. في حالة المسألة التي نحن بصددها ينبغي علينا رؤية النشاط اللامتناهي الواحد يعبر عن نفسه في ومن خلال الذوات المتناهية.

ومع ذلك فلن يكون من الدقة القول إنه في الواقعة الفعلية يكمن جدل فشته ببساطة في التعيين التدريجي أو توضيح المعاني، لأنه أدخل- بالمناسبة- أفكارًا لا يمكن الحصول عليها من خلال التحليل الدقيق للقضية — أو القضايا- المبدئية. فلكي يتقدم فشته، مثلا، من القضية الأساسية الثانية إلى القضية الثالثة فإنه يسلم بنشاط محدود من جانب الأنا، على الرغم من أن فكرة التحديد لا يمكن تحصيلها ببساطة من خلال التحليل المنطقي للقضية الأولى أو القضية الثانية.

وقد انتقد هيجل هذا الإجراء على اعتبار أنه غير كاف من الناحية النظرية أعني من الناحية الفلسفية. ففي رأي هيجل لا قيمة عند الفيلسوف أن يقدم استنباطًا لا يكون معترفًا بأنه استنباط نظري دقيق [٤]. وتقديم استنباط مثل «الإله يخرج من الآلة Deus ex machine" ، أنشطة غير مستنبطة من الأنا يجعل الانتقال ممكنا من قضية إلى أخرى.

---

(١) للإشارة إلى المنهج الجدلي في فلسفة كانط انظر «المجلد السادس» ص ٢٥١-٢٥٢. كما أن تطوير كانط المتناقض للنقائض (ص٢٨٧ وما بعدها) يرتبط بذلك أيضا.

(2) F. I. p. 255: M, I. p. 448.

(3) Ibid.

(٤) لقد سبق ملاحظة إقرار فشته الصريح أنه ليس هناك استنباط نظري خالص ممكن عن القضية الأساسية الثانية.

ومن الصعب إنكار أن إجراء فشته الفعلى لا يتناسب تماما مع رأيه المبدئى عن طبيعة الفلسفة بوصفها علمًا استنباطيًا. وفى الوقت نفسه لابد من تذكر أن الفيلسوف فى نظره ينشغل بوعى بتجديد عملية نشطة، إن صح التعبير ، أعنى تأسيس الوعى الذى يحدث فى ذاته بصورة لا واعية. وحين يفعل الفيلسوف ذلك فإنه يتخذ نقطة انطلاقه الوضع الذاتى للأنا المطلق، ونقطة وصوله الوعى الإنسانى كما نعرفه نحن. وإذا كان من المستحيل أن نتقدم من خطوة إلى أخرى فى تجديد النشاط المنتج للأنا دون أن ننسب للأنا وظيفة معينة أو نمطا محددا من النشاط، عندئذ لابد أن يحدث ذلك. وهكذا حتى إذا لم نحصل على مفهوم التحديد من خلال التحليل المنطقى الدقيق للقضيتين الأساسيتين الأولى والثانية، فإنه مع ذلك يجب من وجهة نظر فشته أن نوضح معناهما.

٧ - عندما ألخص نظرية فشته عن القضايا الأساسية الثلاث للفلسفة، فإننى ألخص الجهاز المنطقى الذى استخدمه فى كتابه "**أساس نظرية العلم بأسرها**» والذى يصوّر فى بعض جوانبه فلسفته على نحو رائع، ذلك لأن هذا الجهاز ليس فى الواقع ضروريا كما تظهره واقعة أن فشته نفسه حذفه فى بعض عروضه لمذهبه. وفى الوقت نفسه لابد أن نقول شيئًا عنه لأنه يفيدنا فى توضيح فكرة فشته عن العلاقات بين الفلسفة والمنطق الصوري.

اقترب فشته فى كتابه «**أساس نظرية العلم بأسرها**» من القضية الأساسية الأولى فى الفلسفة بالتأمل فى قضية منطقية لا يمكن البرهنة عليها، وكل الناس يقرون بحقيقتها، وهذه القضية هى مبدأ الهوية الذى يوضع فى صيغة هى (أ)هى (أ) أو (أ) = (أ). لا شيء يقال عن مضمون (أ) ولا يؤكد أن (أ) موجود. وما يتم تأكيده هو علاقة ضرورية بين (أ) ونفسها (أ). فإذا كان هناك (أ) فإنها بالضرورة فى هوية مع نفسها. وهذه العلاقة الضرورية بين (أ) كموضوع و (أ) كمحمول يشير إليها فشته على أنها (س).

هذا الحكم يُوضع ويتقرر فقط- فى ومن خلال- الأنا أو الذات Ego. وهكذا نجد أن وجود الأنا قد تأكد من نشاطه فى الحكم، حتى لو لم تكن هناك قيمة قد تحددت لـ (أ). " إذا

كانت القضية أ = أ مؤكدة فلابد أيضًا أن تكون قضية **أنا أكون** مؤكدة "[1]. وعند تأكيد مبدأ الهوية يؤكد الأنا أو يضع نفسه بوصفه متطابقا ذاتيا.

ومن ثم فعلى حين أن فشته يستخدم مبدأ الهوية الصورى كوسيلة أو أداة للوصول إلى القضية الأساسية الأولى للفلسفة، فإن مبدأ الهوية ليس هو نفسه هذه القضية. والواقع أنه من الواضح جدًا أن المرء لن يبعد كثيرًا مع استنباط أو تجديد الوعي، لو أنه اقترح استخدام مبدأ الهوية الصورى كنقطة بدء أو أساس.

وفى الوقت نفسه،العلاقة بين مبدأ الهوية الصورى والقضية الأساسية الأولى للفلسفة قريبة جدًا عند فشته، أقرب من وصف الأولى كوسيلة أو أداة للوصول إلى ما تميل الأخيرة إلى افتراضه. ذلك لأن مبدأ الهوية- إن صَّح التعبير- هو القضية الأساسية الأولى للفلسفة ويجعلها صورية بطريقة خالصة، ولابد لنا أن نحصل على مبدأ الهوية. وبهذا المعنى فإن الأخير يتأسس على الأول ويكون مشتقًا منه.

وبالمثل ما يسميه فشته بالبديهية الصورية للتضاد مثل: (لا) (لا أ)= (أ) تُستخدم للوصول إلى القضية الأساسية الثانية. ذلك لأن وضع (لا أ) يفترض مقدمًا وضع (أ) وهو بذلك يضاد (أ). وهذا التضاد لا يقع إلا في، ومن خلال، الأنا Ego. وفى الوقت نفسه يقال إن بديهية التضاد الصورية تتأسس على القضية الثانية للفلسفة التى تؤكد تعارض الأنا لنفسها للاأنا بصفة عامة. ومن ناحية أخرى فإن القضية المنطقية التى يسميها فشته بديهية الأساس أو السبب الكافى (أ) من ناحية = (-أ) وبالعكس يقال إنها تتأسس على القضية الأساسية الثالثة فى الفلسفة، بمعنى أن الأولى مشتقة عن طريق تجريد مضمون محدد من الثانية وتستبدل بدلا منها متغيرات.

وباختصار فإن وجهة نظر فشته هى أن المنطق الصورى يعتمد على، ويشتق من **"نظرية العلم"** وليس الطريق الآخر دائريًا. وهذه النظرة عن العلاقة بين المنطق

---

(1) F.1,p.95:m,1,p.289

الصوري، والفلسفة الأساسية هي في الواقع غامضة إلى حد ما بسبب واقعة أنه « **في أساس نظرية العلم بأسرها** » يبدأ فشته بتأمل مبدأ الهوية. لكن في مناقشته التالية يتقدم ليجعل وجهة نظره عن الطابع الاشتقاقي للمنطق الصوري واضحة تماما. وهذه النظرة على أية حال تلزم من إصراره على أن «**نظرية العلم**» هي العلم الأساسي.

وربما نضيف أن فشته في استنباطه للقضايا الأساسية للفلسفة يبدأ باستنباط المقولات. وفي رأيه أن استنباط كانط لم يكن نسقيًا بما فيه الكفاية. ولو أننا بدأنا من الوضع الذاتي للأنا، فإننا نستطيع استنباطها تباعًا في مسار تجديد الوعي. وهكذا فإن القضية الأساسية الأولى تعطينا مقولة الواقع Reality ؛ ذلك "لأن ما يوضع من خلال الوضع المحض للشيء.. هو واقعه، هو ماهيته" [1]. ومن الواضح أن القضية الثانية تعطينا مقولة السلب، والقضية الثالثة تعطينا مقولة التحديد أو التعيين.

٨ - تزودنا فكرة التحديد المتبادل بأساس استنباط مزدوج للوعي الذي اعتبره فشته ضروريًا. خذ العبارة التي تقول إن الأنا المطلق يضع بداخل نفسه «أنا» متناهيًا، و«لا أنا» متناهيًا كتحديد متبادل الواحد للآخر. إن ذلك يتضمن قضيتين: الأولى هي أن الأنا المطلق يضع نفسه بوصفه محدودًا من «اللاأنا»، والثانية أن الأنا المطلق يضع (داخل نفسه) اللاأنا بوصفه محدودًا أو متعينا بواسطة الأنا (المتناهي). وهاتان القضيتان هما على التوالي القضيتان الأساسيتان لاستنباطي الوعي النظري والعملي. فإذا نظرنا إلى الأنا على أنه يتأثر باللاأنا ، فإننا نستطيع الإشارة إلى الاستنباط النظري للوعي الذي يعتبر ما أسماه فشته سلسلة الأفعال؛ أعني أفعال الأنا كما هي محددة باللاأنا. وينتمي الإحساس على سبيل المثال إلى هذه الفئة من الأفعال. وإذا نظرنا إلى الأنا على أنه يتأثر «باللاأنا» فإننا نستطيع الإشارة إلى الاستنباط العملي للوعي الذي يعتبر السلسلة «المثالية» للأفعال بما في ذلك على سبيل المثال : الرغبة والفعل الحر.

---

(1) F. I. p. 99: M, I, p. 293.

والاستنباطان، بالطبع مكملان، ويشكلان معًا الاستنباط الفلسفى الشامل أو تجديدا للوعي. وفى الوقت نفسه فإن الاستنباط النظرى تابع للاستنباط العملي، ذلك لأن الأنا المطلق هو نزاع لا متناه نحو التحقق الذاتى من خلال النشاط الأخلاقى الحر، واللاأنا: عالم الطبيعة هو وسيلة أو أداة لبلوغ هذه الغاية. ويعطينا الاستنباط العملى السبب الذى يجعل الأنا المطلق يضع اللاأنا كحد ومؤثر فى الأنا المتناهي. ويؤدى بنا ذلك إلى أن ننحصر فى نطاق الأخلاق. والواقع أن نظريتى فشته عن الحقوق والأخلاق هما استمرار للاستنباط العملى بوصفه موجودًا فى «**نظرية العلم**» الصحيحة. إن فلسفة فشته، كما ذكرنا ذلك من قبل، هى أساسًا مثالية أخلاقية دينامية.

وليس فى إمكاننا أن نناقش هنا جميع مراحل استنباط الوعى عند فشته. وحتى لو كان ذلك ممكنا فسوف يكون من الصعب أن يكون مرغوبًا فيه. ويمكن فى القسمين القادمين أن نذكر بعض ملامح الاستنباط النظرى والاستنباط العملي، لكى نعطى القارئ فكرة عن خط التفكير الذى كان يسير فيه فشته.

٩ - فى المذهب المثالى عند فشته كل نشاط لابد أن يرتد فى النهاية إلى الأنا نفسه، أعنى إلى الأنا المطلق، واللاأنا الذى لا يوجد إلا بالنسبة للوعي. لأنه لكى نسلِّم بفكرة اللاأنا التى توجد باستقلال عن كل وعى، والتى تؤثر فى الأنا لابد أن نسلِّم من جديد بفكرة الشيء فى ذاته ونتخلى عن المثالية. ومن الواضح فى الوقت نفسه أنه من وجهة نظر الوعى العادى أو المألوف هناك تمييز بين التمثل والشيء. إن لدينا الإيمان التلقائى بأننا نعمل بواسطة الأشياء الموجودة فى استقلال عن الأنا. وبالنسبة لجميع المظاهر فإن هذا الإيمان مبرر تمامًا. وهذا ما ينبغى على فشته أن يبينه بطريقة تتسق مع الوضع المثالي. كيف تظهر وجهة نظر الوعى المألوف، وكيف يكون، من هذه الوجهة من النظر، إيماننا التلقائى بالطبيعة الموضوعية مبررًا بمعنى ما. لأن غاية الفلسفة المثالية هى شرح وقائع الوعى على أساس المبادئ المثالية وليس إنكارًا لها.

ومن الواضح أن فشته لابد أن يعزو إلى الأنا قوة إنتاج فكرة «لا أنا» موجودة بصورة مستقلة عندما تعتمد فى الواقع على «الأنا» لدرجة أن نشاط اللاأنا يصبح فى

النهاية نشاط الأنا نفسه. ومن الواضح كذلك أن هذه القوة لابد أن تُعزى إلى الأنا المطلق بدلا من الذات الفردية، ولابد أن تعمل تلقائيًا وضروريًا بدون وعي. وإذا وضعنا المسألة بطريقة جافة، فإننا نقول إنه عندما يظهر الوعى على المسرح فلابد أن يتم العمل. لابد أن يحدث تحت مستوى الوعي؛ وإلا فلابد أن يكون مستحيلاً شرح إيماننا التلقائى فى طبيعة موجودة باستقلال عن الأنا. وبعبارة أخرى من أجل الوعى التجريبى الطبيعى لابد أن تكون الطبيعة شيئًا معطى. إن الفيلسوف هو وحده الذى يتمكن بالتفكير الترنسندنتالى من تتبع وعى النشاط الإنتاجى للاأنا المطلق الذى يحدث بذاته من دون الوعي؛ ذلك لأنه بالنسبة لغير الفيلسوف، وبالنسبة لوعى الفيلسوف التجريبى يكون العالم الطبيعى شيئًا معطى ، يكون موقفا يجد فيه الأنا المتناهى نفسه.

وهذه القوة يسميها فشته قوة الخيال أو، بطريقة مناسبة أكثر، القوة المنتجة للخيال، أو قوة الخيال المنتج. ولقد كانت قوة الخيال سائدة فى فلسفة كانط حيث تصلح كحلقة وصل لا تنفصل بين الحساسية والفهم[1]. لكن يفترض مع فشته دورًا عظيم الأهمية فى تأسيس الوعى المألوف أو التجريبي، وليس بالطبع نوعًا من القوة الثالثة بالإضافة إلى الأنا واللاأنا: إنه نشاط الأنا ذاته؛ أعنى الأنا المطلق. وفى كتابات فشته المبكرة ربما يقدم أحيانا انطباعًا بأنه يتحدث عن نشاط الذات الفردية، لكنه عندما يراجع تطور فكره فإنه يحتج بأنه لم يقصد ذلك أبدًا.

فيما يسميه فشته التاريخ البراجماتى للوعي[2] يصوّر الأنا بأنه يحدد بطريقة تلقائية نشاطه الخاص، وبذلك يضع نفسه على أنه سلبى أعنى متأثرا. فحالته عندئذ هى حالة الإحساس. غير أن نشاط الأنا يفرض نفسه من جديد- إن صَح التعبير- ويموضع الإحساس. أعنى أنه فى النشاط المتجه ظاهريًا نحو الحدس، تحيل الأنا الإحساس تلقائيا إلى «اللاأنا». وهذا الفعل يؤسس التمايز بين التمثل والصورة والشيء. وتنظر الذات

(1) See Vol. VI. Pp. 256-260.

(٢) ولقد قُدِّم ذلك فى كتابه «أساس نظرية العلم بأسرها». وهناك تحليل لتفصيلات أكثر لبعض المراحل يُقدم فى كتاب «موجز لماهية نظرية العلم».

المتناهية فى الوعى التجريبى إلى التمايز بين الصورة والشيء على أنه تمايز بين تعديل ذاتي وموضوع يوجد باستقلال عن نشاطه الخاص؛ لأنه تجاهل لواقعة مفادها أن إسقاط «اللا – أنا» من عمل الخيال المنتج وهو يعمل على مستوى الشعور التحتي.

والآن فإن الوعى لا يتطلب ببساطة لا أنا غير معين، بل موضوعات محددة ومتميزة.. لكن إذا كانت هناك موضوعات يمكن تمييزها، فلابد أن يكون هناك مجال مشترك– فيه وبالعلاقة به – تستبعد الموضوعات بعضها بعضًا بالتبادل. ومن هنا فإن قوة الخيال تنتج المكان، والامتداد، والاتصال وما يمكن أن ينقسم بلا نهاية ولا حد ، كصورة للحدس.

وبالمثل لابد أن يكون هناك سلسلة من الزمان لا يمكن أن تنعكس من هذا القبيل حتى أن أفعال الحدس المتتابعة تكون ممكنة، وإذا ما كان فعل معين من أفعال الحدس يحدث فى أية لحظة، فإن أى إمكان آخر يُستبعد بمقدار اهتمامنا بهذه اللحظة. ومن هنا فإن الخيال المنتج يضع الزمان بطريقة مناسبة كصورة ثابتة من الحدس. ولا حاجة للقول إن صورتى الزمان والمكان، قد أنتجا تلقائيا بواسطة نشاط الأنا المطلق أو الخالصة: فهما لم يوضعا عن وعى وعن قصد.

ومع ذلك فإن تطور الوعى يحتاج إلى أن إنتاج الخيال الخلاق يصبح أكثر تعيينًا، ويتأثر ذلك بواسطة قوتى الفهم والحكم. وعلى مستوى الفهم فإن «الأنا» تحدد التمثلات على أنها مفاهيم أو تصورات، فى حين أنه يقال إن قوة الحكم تحول هذه المفاهيم أو التصورات إلى **فكر** عن الموضوعات، بمعنى أنها جاءت إلى الوجود ليس فقط **فى** الفهم بل أيضا **من أجل** الفهم. ومن ثم فهما معًا مطلوبان للفهم بالمعنى الكامل. «لا شيء فى الفهم، ولا قوة من قوى الحكم: لا قوة من قوى الحكم ، لا شيء فى الفهم، من أجل الفهم»[1]. الحدس الحسى مشدود بقوة، إن صح التعبير، للموضوعات الجزئية، لكننا على مستوى الفهم والحكم نجد التجريد من الموضوعات الجزئية وإصدار أحكام كلية. وهكذا نرى فى التاريخ البراجماتى للوعى الأنا يرتفع فوق النشاط غير الواعى للخيال المنتج ويحصل، إن صَّح التعبير، على حرية معينة للحركة.

---

(1) F. I. p. 242: M, I, p. 435.

ومع ذلك، فإن الوعى الذاتى يتطلب أكثر من قوة التجريد من الموضوعات الجزئية لصالح الكلي. إنه يفترض مقدمًا قوة التجريد من الموضوع بصفة عامة؛ لكى ينجز التأمل فى الذات. وقوة التجريد المطلق هذه – كما يسميها فشته – هى العقل. فعندما يجرد العقل من مجال «اللا– أنا» تبقي «الأنا» ويكون لدينا الوعى الذاتي. لكن ليس فى استطاعة المرء أن يحذف تماما موضوع الأنا ويوحد نفسه فى الوعى مع أنا الذات. أعنى أن الوعى الذاتى الخالص الذى فيه لابد أن يكون أنا– الذات شفافًا تمامًا لذاته، مثالى من النوع الذى لا يمكن أبدًا أن يتحقق بالفعل، ولكن ليس فى إمكان المرء سوى الاقتراب منه. «كلما استطاع فرد معين أن يفكر فى ذاته (كموضوع) على أنه بعيد، اقترب وعيه الذاتى التجريبى إلى الوعى الذاتى الخالص»[1].

إنها، بالطبع، قوة العقل التى تَمكن الفيلسوف من فهم الأنا الخالص وتتبعه. وفى التأمل الترنسندنتالى نجد النشاط المنتج فى الحركة نحو الوعى الذاتي. لكن سبق رؤية أن الحدس العقلى للأنا المطلق لم يختلط أبدًا مع العناصر الأخرى؛ ولا حتى الفيلسوف يستطيع إنجاز المثل الأعلى لما يسميه فشته الوعى الذاتى الخالص.

١٠ – الاستنباط العملى للوعى يستطلع خبايا، إن صح التعبير، الخيال المنتج ويكشف عن أساسه فى طبيعة الأنا المطلق كصراع أو كفاح لامتناه. صحيح لو أننا تحدثنا عن الكفاح ، فمن الطبيعى أن نميل إلى الظن أنه كفاح وراء شيء ،أعنى أننا نفترض سلفا وجود اللا – أنا. لأنك لكى تفعل ذلك فلابد أن يعنى إعادة إدخال الشيء فى ذاته عند كانط. وفى الوقت نفسه فإنه كفاح يتطلب– كما يصر فشته –حركة مضادة، يتطلب كفاحًا مضادًا، يتطلب كبحًا أو عقبة، لأنه إذا لم يلتق بمقاومة لا عقبة، ولا كبح، فإنه يشبع ويتوقف عن الكفاح أو الصراع. غير أن الأنا المطلق لابد أن يتوقف عن الكفاح. ومن هنا فإن الطبيعة نفسها، طبيعة الأنا المطلق تستلزم وضع اللاأنا بواسطة الخيال المنتج؛ أعنى بواسطة الأنا المطلق فى نشاطه «الواقعي».

---

(1) F. I. p. 244: M. I. p. 437.

ويمكن التعبير عن المسألة بالطريقة الآتية، الأنا المطلق يمكن تصوره كنشاط، وهذا النشاط هو أساسًا كفاح لا متناه، إلا أن الكفاح عند فشته يتضمن التغلب على، والتغلب على يحتاج إلى عقبة يتغلب عليها. ومن هنا فإن الأنا لابد أن تضع اللاأنا. وبعبارة أخرى فإن الطبيعة هى وسيلة ضرورية أو أداة ضرورية للتحقق الذاتى الأخلاقى للأنا. إنها مجال للفعل.

ومع ذلك فإن فشته لم يتقدم مباشرة من فكرة الأنا باعتبارها كفاحًا إلى وضع اللاأنا. وهو يذهب أولاً إلى أن الكفاح يتخذ صورة معينة للدافع ما دون الواعى أو الباعث، وأن هذا الدافع يوجد من أجل «الأنا» فى صورة الشعور. والآن الباعث أو الدافع يرغب– على حد تعبير فشته– فى أن يكون السببية فى تأثيره فى شيء خارج ذاته. ومع ذلك لا يمكن اعتباره ببساطة دافعًا يؤثر فى أى شيء. ومن هنا فإن الشعور بالدافع أو الباعث هو شعور بالإكراه، شعور بعدم القدرة، أو بأنه معاق. والأنا الشاعرة مضطرة إلى وضع اللاأنا كشعور لا أعرف ما هو، شعور بوجود العقبة أو الكابح. ويستطيع الدافع إذن أن يصبح دافعًا **نحو الموضوع**(1).

ومن الجدير بالذكر ملاحظة أن الشعور فى نظر فشته هو أساس كل إيمان بالواقع. إذ يشعر الأنا بالدافع أو الباعث كقوة أو سلطة معاقة. والشعور بالقوة والشعور بالإعاقة يسيران جنبًا إلى جنب. والشعور الشامل هو أساس الإيمان بالواقع. «هنا يكمن أساس كل واقع فقط من خلال علاقة الشعور بالأنا.. هو واقع ممكن من أجل الأنا سواء للأنا أو اللاأنا»(2). ويقوم الإيمان بالواقع فى النهاية على أساس الشعور وليس على أساس أية حجة نظرية.

وبالتالي، فإن الشعور بالدافع كقوة يمثل مرتبة أولية من التأمل، ذلك لأن الأنا هى نفسها الدافع الذى نشعر به. ومن ثم فالشعور هو الشعور الذاتي. وفى أقسام متتالية

---

(1) F. I. p. 291: M, I. p. 483.

(2)F. I. p. 301: M, I, p. 492.

من الاستنباط العملى للوعى يتعقب فشته هذا التأمل؛ فنحن نرى– على سبيل المثال– الدافع أو الباعث بما هو كذلك أصبح أكثر تعينًا فى صورة الدوافع المتميزة والرغبات. ونحن نرى التطور فى «أنا» المشاعر المتميزة للإشباع، لكن بمقدار ما يكون الأنا كفاحًا لا متناهيا فهو عاجز عن السكون فى أى إشباع جزئى أو مجموعة من الإشباع. ونحن نراه يصل نحو الهدف المثالى من خلال نشاطه الحر. ومع ذلك فهذا الهدف يتراجع ويتقهقر دائما. والواقع أنه لابد أن يتراجع ويتقهقر إذا كانت الأنا لا متناهية أو كفاحها لا حًد له. ومن ثم ففى النهاية يكون لدينا فعل من أجل الفعل، رغم أن فشته فى نظريته الأخلاقية يبّين كيف أن الكفاح اللامتناهى للأنا المطلق من أجل الحرية التامة وتملك النفس يتحقق– بقدر ما هو فى الإمكان– من خلال سلسلة الأفعال الأخلاقية المتعينة فى العالم التى وضعها من خلال– أعنى من خلال– تقارب الرسالة الأخلاقية المعينة للذوات المتناهية نحو هدف مثالي.

إننا نجد فى التطور التفصيلى لاستنباط فشته العملى للوعى صعوبة شهيرة فى تعقبه. لكن من الواضح بما فيه الكفاية أن الأنا بالنسبة له هى من البداية أنا نشطة أخلاقيًا. أعنى أنها ذلك بالقوة. إن التحقق الفعلى للطبيعة الممكنة للأنا هو الذى يتطلب وضع اللاأنا أو عمل الخيال المنتج كله. ويكمن وراء النشاط النظرى للأنا طبيعته ككفاح بوصفه دافعًا أو باعثًا. فمثلاً إنتاج التمثلات هو عمل القوة النظرية ،لا عمل القوة العملية أو الدافع من حيث إنه كذلك. ولكن الإنتاج يفترض سلفًا الدافع للتمثل.فعلى العكس، وضع العالم الحسى ضرورى لكى يستطيع الكفاح الأساسى أو الباعث أن يتخذ الصورة المتعينة للنشاط الأخلاقى الحر المتجه نحو هدف مثالي. وهكذا فإن الاستنباطين متكاملان رغم أن الاستنباط النظرى يجد توضيحًا نهائيا فى الاستنباط العَملي. وبهذا المعنى يحاول فشته أن يشبع بطريقته الخاصة مطالب نظرية كانط فى أولوية العقل العملي.

وفى استطاعتنا القول أيضا إن فشته فى استنباطه العملى للوعى يحاول التغلب على القسمة الثنائية الموجودة فى فلسفة كانط بين طبيعة الإنسان العليا وطبيعته الدنيا، بين الإنسان كفاعل أخلاقى والإنسان كمركب من الغرائز والدوافع. ذلك لأن الدافع الأساسى نفسه الذى يُعرض على أنه صور مختلفة يرقى إلى مستوى النشاط الأخلاقى الحر.

وبعبارة أخرى ينظر فشته إلى الحياة الأخلاقية على أنها تطور من حياة الغريزة والدافع الغريزى بدلا من أن تكون ردا عنيفا له. بل إنه يعثر على التصور سلفا للأمر المطلق على مستوى الشوق والرغبة الفيزيقية. ويسلّم فى أخلاقه ، بالطبع، بواقعة أنه ربما يكون، وكثيرًا ما يكون، صراع بين صوت الواجب ودعاوى الرغبة الحسية، لكنه حاول حل المشكلة داخل إطار النظرة المتحدة لنشاط الأنا بوجه عام.

١١ - يمكن النظر إلى استنباط الوعى عند فشته، من وجهة نظر ما، على أنه عرض نسقى لشروط الوعى كما نعرفها. وإذا نُظر إليه ببساطة بهذه الطريقة لن تكون الأسئلة مناسبة عن العلاقات الزمانية والتاريخية بين الظروف المختلفة. فعلى سبيل المثال، يرى فشته أن العلاقة بين الذات والموضوع أساسية للوعي. وفى هذه الحالة لابد أن يكون هناك ذات وموضوع معًا، وأنا ولا أنا لو أردنا أن يكون هناك وعي. والنظام التاريخى الذى تظهر فيه هذه الظروف غير مناسب بالنسبة لمشروعية هذه العبارة.

لكن – كما رأينا– استنباط الوعى هو أيضا ميتافيزيقا مثالية، على أن يؤول الأنا الخالص على أنه فرد أعلى ونشاط يجاوز التناهي، وما يُسمى بالأنا المطلق. وبالتالى يكون مفهوما إذا سأل دارس فشته عما إذا كان الفيلسوف ينظر إلى الأنا المطلق على أنه يضع العالم الحسى قبل الأنا المتناهى أو فى الوقت نفسه معه أو من خلاله.

وقد يبدو ذلك لأول وهلة على الأقل سؤالاً سخيفًا. ووجهة النظر الزمانية والتاريخية، ربما قيل، تفترض سلفًا بالنسبة لفشته تكوين الوعى التجريبي، وبذلك فإن الاستنباط الترنسندنتالى للوعى التجريبى يعلو على النظام الزمانى والتاريخى ويمتلك الاستنباط المنطقى اللازماني. وفضلا عن ذلك ،فإن السلسلة الزمانية هى نفسها مستنبطة. ولم يكن لدى فشته أية نية لإنكار وجهة نظر الوعى التجريبى الذى بالنسبة له يسبق الطبيعة الذوات المتناهية. لقد كان مهتمًا بتأسيسها وليس بإنكارها.

لكن المسألة ليست على هذا القدر من البساطة، لأن الفهم البشرى فى فلسفة كانط هو الذى يمارس نشاطًا تأسيسيًا فى إعطاء صورة قبلية **apriori** للواقع الظاهر. صحيح أن الفهم فى هذا النشاط يعمل تلقائيًا ولا شعوريًا وهو يعمل على أنه الفهم بما هو كذلك ،

يعمل على أنه الذات بما هى كذلك، ولا يعمل على أنه فهم زيد وعمرو. ولكن رغم ذلك فالفهم البشرى ليس هو العقل الإلهى الذى قيل إنه يمارس هذا النشاط. ولو أننا حذفنا الشيء فى ذاته وأقنوم الأنا الترنسندنتالية عند كانط بوصفه الأنا المطلق الميتافيزيقي، فمن الطبيعى تماما أن نتساءل عما إذا كان الأنا المطلق يضع الطبيعية على نحو مباشر أو من خلال مستويات الشعور التحتى - إن صح التعبير - للموجود البشرى. وقبل كل شيء فإن استنباط الوعى عند فشته ليس نادرًا ما يوحى بالبديل الثانى من هذه البدائل. وإذا كان ذلك هو ما يعنيه الفيلسوف حقًا فهو يواجه مشكلة واضحة.

ولحسن الحظ يجيب فشته عن السؤال بألفاظ واضحة. وفى بداية الاستنباط العملى للوعى يلفت نظرنا إلى تناقض ظاهر. فالأنا من ناحية بوصفه ذكاء يعتمد على اللاأنا. ومن ناحية أخرى يقال إن الأنا تقوم بتحديد اللاأنا، ولابد بالتالى أن تكون مستقلة عنها. وينحل التناقض (فقد اتضح أنه تناقض ظاهرى فحسب) عندما نفهم أن الأنا المطلق يعين اللاأنا على نحو مباشر الذى يدخل فى التمثل، بينما نراه يحدد الأنا على أنه ذكاء (الأنا كتمثل) بطريقة مباشرة أعنى بواسطة اللاأنا. وبعبارة أخرى الأنا المطلق لا يضع العالم من خلال الأنا المتناهى وإنما على نحو مباشر. ويذكر الأمر نفسه بوضوح فى فقرة من المحاضرات عن "**وقائع الوعي**" قد ألمحنا إليها من قبل. "إن العالم المادى قد تَّم استنباطه فى فترة مبكرة كحد مطلق لقوة الخيال المنتجة، لكننا لم نذكر بوضوح وبصراحة ما إذا كانت القوة المنتجة فى هذه الوظيفة هى التجلى الذاتي لحياة المرء بما هو كذلك أو أنها تجلى الحياة الفردية؛ أعنى ما إذا كان العالم المادى قد وُضع من خلال الحياة المتحدة الذاتية للمرء أو من خلال الفرد بما هو كذلك. إنه ليس الفرد بما هو كذلك، وإنما حياة المرء هى التى تحدس موضوعات العالم المادي"[1].

من الواضح أن تطور هذه الوجهة من النظر تتطلب أنه ينبغى على فشته الابتعاد عن وجهة نظر انطلاق كانط، وأن الأنا الخالص، مفهوم نصل إليه من خلال تأمل الوعى البشرى،

---

(1) F. I. p. 614 (M. ليست موجودة في)

لابد أن يصبح الوجود المطلق الذى يتجلى فى العالم. وهذا هو فى الواقع الطريق الذى سار فيه فشته فى فلسفته المتأخرة، التى تنتمى إليها محاضرات عن "**وقائع الوعي**". وكما سنرى فيما بعد فإن فشته لم ينجح قط فى إلقاء السلم بعيدًا، الذى تسلق عليه إلى المثالية. وعلى الرغم من أنه يعتقد بوضوح أن الطبيعة بوصفها موضوعة بواسطة المطلق كمجال للنشاط الأخلاقي، فإنه يؤكد فى النهاية أن العالم لا يوجد إلا في الوعى ومن أجل الوعي. ومن ثم فبغض النظر عن الإنكار الصريح أن الأشياء المادية موضوعة "من خلال الفرد بما هو كذلك" ، فإن موقفه يظل غامضًا وملتبسًا؛ ذلك لأنه رغم أن الوعى كما يقال هو وعى المطلق ، فإن المطلق يقال عنه أيضا إنه واع من خلال الإنسان، ولا يُنظر إليه فى ذاته بمعزل عن الإنسان.

الفصل الثالث

فشته (٢)

ملاحظات تمهيدية- الوعى الأخلاقى المشترك، وعلم الأخلاق- طبيعة الإنسان الأخلاقية - المبدأ الأقصى للأخلاق- والشرط الصورى لأخلاقية الأفعال - الضمير كمرشد لا يخطئ - التطبيق الفلسفى للقانون الأخلاقى الصوري - فكرة الرسالة الأخلاقية والرؤية العامة لفشته عن الواقع - جماعة الذوات فى عالم كشرط للوعى الذاتي - مبدأ أو قاعدة الحق- استنباط الدولة وطبيعتها - الدولة التجارية المغلقة - فشته والقومية.

١ - فى القسم الذى خصصناه لحياة فشته ومؤلفاته، رأينا أنه نشر "أساس الحق الطبيعي" عام ١٧٩٦، عامان قبل نشر "**علم الأخلاق**". وفى رأيه أن نظرية الحقوق والمجتمع السياسى يمكن أن تكون وينبغى أن تكون مستنبطة بطريقة مستقلة عن استنباط مبادئ الأخلاق. وذلك لا يعنى أن فشته اعتقد فى فرعين من الفلسفة لا رابطة تربط الواحد منهما بالآخر على الإطلاق؛ فمن ناحية، الاستنباطان لهما جذور مشتركةفى مفهوم الذات بوصفها كفاحًا ونشاطًا حرًا. ومن ناحية أخرى، نسق الحقوق والمجتمع السياسى يزودنا بمجال لتطبيق القانون الأخلاقي. لكن من وجهة نظر فشته أن مجاله خارجى بالنسبة للأخلاق، بمعنى أنه ليس استنباطًا من المبدأ الأخلاقى الأساسي، وإنما هو إطار بداخله وبالنسبة له، يمكن تطبيق القانون الأخلاقي. فمثلا يمكن أن يكون لدى الإنسان واجبات أخلاقية تجاه الدولة، وينبغى على الدولة أن تسعى لإتمام هذه الظروف التى يمكن فيها تطوير الحياة الأخلاقية، غير أن الدولة ذاتها مستنبطة كوسيلة ضرورية

مفترضة، أو وسيلة لحراسة وحماية نسق الحقوق. فإذا كانت طبيعة الإنسان الأخلاقية قد تطورت تطورًا تامًا فإن الدولة لابد أن تذوى وتضمحل. ومن ناحية أخرى، على الرغم من أن حق الملكية الخاص يتلقى من الأخلاق ما يسميه فشته تصديقًا أبعد فإن استنباطه المبدئى يُفترض أن يكون مستقلا عن الأخلاق.

وأحد المبررات الأساسية التى جعلت فشته يقر بهذا التمايز بين نظرية الحقوق والنظرية السياسية من ناحية والأخلاق من ناحية أخرى هو أنه نظر إلى الأخلاق على أنها تهتم بالأخلاق الداخلية، وتهتم بالضمير، وبالمبدأ الصورى للأخلاق، فى حين أن نظرية الحقوق ونظرية المجتمع السياسى تهتمان بالعلاقات الخارجية بين الموجودات البشرية. وفضلا عن ذلك ، إذا كان هناك تعليق أن نظرية الحقوق يمكن أن ينظر إليها على أنها أخلاق تطبيقية، بمعنى أنه يمكن استنباطها كتطبيق للقانون الأخلاقي، فإن فشته يرفض الإقرار بحقيقة هذا النزاع. إن الواقعة التى تقول إن لى حقًا لا تعنى بالضرورة أننى ملزم بممارسته وقد يتطلب الصالح العام فرصة للاقتضاب أو التحديد فى ممارسة الحقوق. غير أن القانون الأخلاقى هو أمر مطلق: إنه ببساطة يقول: "افعل كذا" أو "لا تفعل كيت" . ومن ثم فنسق الحقوق لا يمكن استنباطه من القانون الخلقى رغم أننا بالطبع ملزمون أخلاقيًا باحترام نسق الحقوق بوصفه قائمًا فى المجتمع؛ وبهذا المعنى يضيف القانون الأخلاقى تصديقًا أبعد على الحقوق، لكن ليس ثمة مصدر مبدئي.

وفى رأى هيجل أن فشته لم ينجح فى التغلب على صورية الأخلاق الكانطية، حتى إذا كان قد زودنا ببعض المادة التى تجعلنا نفعل ذلك. والواقع أن هيجل وليس فشته هو الذى أعَّد مركبًا من مفهوم الحق ، والأخلاق الداخلية، والمجتمع فى المفهوم العام لحياة الإنسان الأخلاقية؛ ولكن السبب الرئيشى الذى جعلنى أتوقف فى القسم الأول من هذا الفصل عند تفرقة فشته بين نظرية الحقوق والنظرية الأخلاقية هو أننى اقترح دراسة النظرية الأخلاقية عند الفيلسوف قبل تلخيص نظريته عن الحقوق وعن الدولة. وهذا الإجراء ربما بطريقة أخرى يعطينا الانطباع الخاطئ أن فشته نظر إلى نظرية الحقوق كاستنباط من القانون الأخلاقي.

٢ - يقول فشته إنه يمكن للإنسان أن تكون لديه معرفة بطبيعته الأخلاقية وخضوعه للأمر الأخلاقى بطريقتين: فى المقام الأول يستطيع أن يمتلك معرفته على مستوى الوعى الأخلاقى العام. أعنى أنه يمكن أن يكون واعيًا من خلال ضميره بالأمر الأخلاقى الذى يقول له افعل هذا ولا تفعل ذلك، وهذا الإدراك المباشر كاف جدًا لواجبات المرء ولسلوكه الأخلاقي. وفى المقام الثاني: يستطيع الإنسان أن يفترض الوعى الأخلاقى العادى كشيء معطى، ويبحث فى أسسه. والاستنباط النسقى للوعى الأخلاقى من جذوره فى الأنا هو علم الأخلاق، ويزودنا "بالمعرفة الثقافية". وبمعنى ما ، وبالطبع، تترك هذه المعرفة الثقافية كل شيء على نحو ما كانت من قبل. وهى لا تخلق الإلزام ولا هى تستبدل مجموعة جديدة من الواجبات التى يكون المرء على استعداد لأن يدركها من خلال ضميره، وهى لن تعطى الإنسان طبيعة أخلاقية،ولكنها تستطيع أن تمكن الإنسان من فهم طبيعته الأخلاقية.

٣ - ما المقصود بطبيعة الإنسان الأخلاقية؟! يخبرنا فشته أن هناك فى الإنسان زخمًا لإتمام أفعال معينة، ببساطة من أجل إنجازها بغض النظر عن الأغراض الخارجية أو الغايات، وترك أفعال أخرى لم تتم ببساطة من أجل تركها دون إتمام، مرة أخرى دون النظر إلى الأغراض الخارجية أو الغايات. وطبيعة الإنسان بمقدار ما يتجلى هذا الزخم بالضرورة بداخله هى طبيعته الأخلاقية الفردية أو الاجتماعية[1].وفهم أسس هذه الطبيعة الأخلاقية هو مهمة الأخلاق.

الأنا نشاط وكفاح. وكما رأينا عندما عالجنا الاستنباط العملى للوعي، الصورة الأساسية التى يتخذها الكفاح الذى يشكل الأنا هى دافع واع تحتى أو باعث. ومن ثم فإن الإنسان من إحدى وجهات النظر نسق من الدوافع، الدافع الذى يمكن أن يعزى إلى النسق ككل وهو نسق المحافظة على الذات. وإذا نظرنا إلى الإنسان فى ضوء ذلك، يمكن أن نقول إنه يوصف بأنه نتاج منظم للطبيعة [2]. أعنى أننى أضع أو أؤكد نفسى على أننى هذا الموجود عندما أعتبر نفسى موضوعًا.

---

(1) F. IV. p. 13: M, II. p. 407.

(2) F. I. p. 122: M, II. p. 516.

لكن الإنسان هو أيضا ذكاء، هو موضوع للوعي، ولما كان موضوعًا للوعى فإن الأنا يتجه بالضرورة أو يندفع لتحديد ذاته من خلال ذاته وحدها. أعنى أنها تكافح فى سبيل الحرية التامة والاستقلال. وبالتالى ، لما كانت الدوافع والرغبات الطبيعية التى تنتمى إلى الإنسان من حيث إنها نتاج للطبيعة تهدف إلى الإشباع من خلال علاقة ما بموضوع طبيعى معين، ويبدو أنها بالتالى تعتمد على الموضوع، فإننا نبرز الفرق بين هذه الدوافع و الدافع الروحى للأنا بوصفه ذكاء،أى بوصفه الدافع، لإتمام التعين الذاتي. ونحن نتحدث عن الرغبات الدنيا والعليا فى مجال الضرورة وفى مجال الحرية وندخل القسمة الثنائية إلى الطبيعة البشرية.

وبطبيعة الحال لم ينكر فشته أن مثل هذه التمييزات- إن صَّح التعبير- هى قيمة فورية؛ لأن المرء يستطيع أن ينظر إلى الإنسان من منظورين : من حيث إنه موضوع ومن حيث إنه ذات. فكما رأينا ، فى استطاعتى أن أكون واعيًا بنفسى كموضوع فى الطبيعة كنتاج عضوى منظم للطبيعة، وفى استطاعتى أن أكون واعيًا بنفسى كذات التى بالنسبة لها توجد الطبيعة، بما فى ذلك نفسى كموضوع موجود. وإلى هذا الحد فإن تمييز كانط بين الجانب الظاهرى والجانب النومينى للإنسان له ما يبرره.

ويصُّر فشته فى الوقت نفسه على أن هذا التمييز ليس مطلقًا. فمثلاً الدافع الطبيعى الذى يستهدف الإشباع، والدافع الروحى الذى يستهدف الحرية الكاملة والاستقلال، هما من وجهة النظر الظاهرية والترنسندنتالية دافع واحد. إنه لخطأ فادح أن نفترض أن الإنسان بوصفه نتاجًا عضويا للطبيعة هو مجال الآلية المحض. وعلى حد تعبير فشته: "أنا لا أجوع لأن الطعام يوجد أمامى لأن موضوعًا معينا أصبح طعامًا أمامي، بل لأننى جائع"[1]. فالكائن العضوى يؤكد نفسه. إنه يميل إلى النشاط، وهو أساسًا نفس الدافع للنشاط الذاتى الذى يعاود الظهور فى صورة الدافع الروحى إلى تحقيق الحرية الكاملة، لأن هذا الدافع الأساسى لا يمكن أن يهدأ ويخلد إلى السكون عن طريق الإحساس الزمنى

(1) F. IV. p 124: M, II, p. 518.

بالإشباع. لكنه يصل، إن صَح التعبير، إلى ما لا نهاية. صحيح، بالطبع، أن الدافع الأساسى أو الكفاح، لا يستطيع أن يتخذ شكل الدافع الروحى الأعلى من دون الوعي. فالوعى فى الواقع خط مقسّم بين الإنسان بوصفه نتاجًا عضويًا للطبيعة، والإنسان بوصفه أنا عاقلاً وبوصفه روحًا. لكن من وجهة النظر الفلسفية هناك دافع واحد فقط على نحو مطلق. والإنسان هو ذات وموضوع فى واحد. "إن دافعى كموجود للطبيعة وميلى كروح خالص، هل هما دافعان مختلفان؟" كلا! من وجهة نظر ترنسندنتالية هما واحد ونفس الشيء كدافع أصيل يشكل وجودي: إنه يُنظر إليه فقط من زاويتين مختلفتين، أعنى أننى "ذات وموضوع" فى آن معًا، وفى الهوية واستحالة الانفصال بينهما يكمن وجودى الحق؛ فلو أننى نظرتُ إلى نفسى كموضوع محدد تحديدًا تامًا من خلال قوانين الحدس الحسي، والتفكير الاستدلالي، فإن ما يكون بالفعل دافعي الوحيد يصبح بالنسبة لى دافعًا طبيعيًا، لأنه من هذه الوجهة من النظر أكون أنا نفسى الطبيعة. ولو أننى نظرت إلى نفسى كذات فإن الدافع يصبح بالنسبة لى دافعًا روحيًا خالصًا، أو قانون التحديد الذاتي. وجميع ظواهر الأنا ترتكز ببساطة على التبادل بين هذين الدافعين. وهذه فى الواقع العلاقة التبادلية للدافع الواحد وهو نفسه بذاته"[1].

وهذه النظرية عن وحدة الإنسان من منظور دافع واحد لها تأثير مهم على الأخلاق. ويضع فشته تفرقة بين الحرية الصورية والمادية، فالحرية الصورية لا تحتاج إلا وجود الوعي. وحتى إذا ما اتبع الإنسان دوافعه الطبيعية على الدوام كموجه إلى اللذة فلابد أن يفعل ذلك بحرية بشرط أن يفعل ذلك بوعى وتصميم [2]. وعلى الرغم من ذلك فإن الحرية المادية يُعبّر عنها فى سلسلة من الأفعال تتجه نحو تحقيق الاستقلال التام للأنا وتلك هى الأفعال الأخلاقية. والآن لو أننا ضغطنا هذه التفرقة فلابد أن نواجه مشكلة إعطاء أى مضمون للفعل الخلقي؛ لأننا لابد أن يكون لدينا من ناحية أفعال تم إنجازها طبقا للدافع

(1) F. IV, p. 138: M, II, p. 524.

(2) هناك أنشطة فى الإنسان على سبيل المثال: الدورة الدموية وهو ليس على وعى مباشر بها بل بطريقة متوسطة فحسب. وهو ليس فى استطاعته أن يسيطر عليها. لكننى عندما أكون على وعى مباشر بالدافع أو الرغبة فأنا أكون حرًا فى إشباعه أو عدم إشباعه فيما يرى فشته.

الطبيعي، تلك الأفعال التى أصبحت متعينة عن طريق إثارتها إلى موضوعات معينة، ويكون لدينا من ناحية أخرى الأفعال التى استبعدت كل يقين بواسطة موضوعات جزئية وتم إنجازها فقط طبقا لفكرة الحرية من أجل الحرية. وهذه الفئة الثانية من الأفعال تظهر على أنها غير متعينة تماما. غير أن فشته يجيب بأنه لابد لنا من إحداث مركب تتطلبه واقعة أن الدافع أو الاتجاه الذى يشكل طبيعة الإنسان هو فى النهاية دافع واحد. الدافع الأدنى أو الصورة الدنيا للدافع الواحد لابد أن يضحى بغايته، أعنى اللذة، فى حين أن الدافع الأعلى أو صورة الدافع الواحد لابد أن يضحى بنقائه، أعنى افتقاره إلى التعيين عن طريق أى موضوع.

وعندما نعبّرعن فكرة فشته عن المركب بهذه الطريقة المجردة فإنها قد تبدو غامضة غاية الغموض. لكن الفكرة الأساسية واضحة بما فيه الكفاية.فمثلاً من الواضح أنه ليس مطلوبًا من الفاعل الأخلاقى أنه لابد أن يًكف عن إنجاز كل تلك الأفعال التى حفزه إليها الدافع الطبيعي، مثل الأكل والشرب، وليس مطلوبا منه أن يحاول أن يعيش كروح منفصلة. وما هو مطلوب هو أن أفعاله ينبغى ألا تنجز ببساطة من أجل الإشباع المباشر. لكن لابد لها أن تكون أعضاء فى سلسلة تتجه نحو المثل الأعلى الذى وضعه الإنسان نصب عينيه كذات روحية، وبمقدار ما يحقق الإنسان هذا المطلب فإنه يحقق طبيعته الأخلاقية.

وذلك يوحي، بالطبع، بأن الحياة الأخلاقية تتضمن استبدال غاية معينة بغاية أخرى، أى استبدال المثل الأعلى الروحى بالإشباع الطبيعى والقوة الطبيعية. وقد تبدو هذه الفكرة على النقيض من التصور الأخلاقى عند فشته كمطلب لإنجاز أفعال معينة ببساطة من أجل إتمامها وعدم إتمام أفعال أخرى ببساطة من أجل عدم إتمامها. لكن المثل الأعلى الروحى المشار إليه هو عند فشته نشاط ذاتي، هو فعل محدد من خلال الأنا وحده. وهذه النقطة هى أن هذا الفعل لابد أن يتخذ صورة سلسلة أفعال محددة فى العالم، رغم أنها فى الوقت نفسه لابد أن تكون محددة بواسطة الأنا ذاته، ويعبر عن حريته بدلا من الخضوع للعالم الطبيعي. وهذا يعنى فى الواقع أن الأفعال لابد من إنجازها من أجل العمل على تحقيقها.

ومن ثم ففى استطاعة المرء القول إن فشته قام بمحاولة حاسمة لبيان وحدة الطبيعة البشرية، وبيان أن هناك اتصالا بين حياة الإنسان بوصفه كائنا حيا طبيعيًا وحياة الإنسان بوصفه ذاتًا روحية للوعي. وفى الوقت نفسه كان تأثير الصورة الكانطية علامة بارزة. ويكشف عن نفسه بوضوح فى تفسير فشته للمبدأ الأخلاقى الأقصى.

٤ - عندما تحدث فشته عن الأنا عندما اعتقد أنها **موضوع** فحسب،أكد أن "الطابع الجوهرى للأنا الذى بواسطته يتميز عن كل شيء خارجى عن نفسه يتألف من الميل إلى النشاط الذاتى من أجل النشاط الذاتي، وهذا هو الميل الذى نفكر فيه عندما نفكر فى الأنا فى ذاتها ولذاتها من دون علاقة بأى شيء خارجها"(١). لكن الأنا بوصفها ذاتًا وبوصفها ذكاء هى التى تظن نفسها موضوعًا. وعندما تعتقد فى نفسها أنها ميل إلى النشاط الذاتي، من أجل النشاط الذاتي، فإنها تظن نفسها بالضرورة حرة، وعلى أنها قادرة على تحقيق النشاط الذاتى المطلق بوصفه سلطة للتعين الذاتي. وفضلا عن ذلك فإن "الأنا" لا يمكن أن تصور نفسها بهذه الطريقة من دون أن تصور نفسها بوصفها خاضعة للقانون، قانون تحديد ذاتها طبقا لمفهوم التحديد الذاتي. أعنى أننى إذا تصورت ماهيتى الموضوعية كقوة للتعين الذاتي، قوة تحقق النشاط الذاتى المطلق، لابد لى أيضا تصور نفسى على أننى مضطر لتحقيق هذه الماهية بالفعل.

ومن ثم فنحن لدينا فكرتان عن الحرية والقانون. ولكن الأنا بوصفها ذاتا، والأنا بوصفها موضوعًا، رغم تميزهما فى الوعى لا يمكن انفصالهما وهما فى النهاية شيء واحد، وكذلك فكرتا الحرية والقانون لا يمكن انفصالهما وهما فى النهاية واحد. "عندما تظن نفسك حرًا فأنت مضطر للاعتقاد فى نفسك أنك حر. والحرية لا تنتج من القانون أكثر مما ينتج القانون من الحرية. فهما ليسا فكرتين يمكن أن يُعتقد أن إحداهما تعتمد على الأخرى، لكنهما معًا فكرة واحدة والفكرة عينها؛ إنهما مركب تام"(٢).

---

(1) F. IV. p. 29: M, II, p. 423.

(2) F. W. p. 53: M, II, p. 447

يلاحظ فشته أن كانط لا يعنى أن فكرة الحرية مشتقة من فكرة القانون. وإنما يعنى أن الإيمان بالمشروعية الموضوعية لفكرة الحرية مشتق من الوعى بالقانون الأخلاقي.

وبفضل هذا الطريق الملتوى إلى حد ما، يستنبط فشته المبدأ الأساسى للأخلاق. "إن الفكرة الضرورية للذكاء هى أنه ينبغى أن يحدد حريته بصورة خالصة ومن دون استثناء طبقا لمفهوم الاستقلال"(١). إن الموجود الحر ينبغى أن يضع حريته تحت القانون، أعنى قانون التعين الذاتى الكامل أو الاستقلال المطلق (غياب التعيين من خلال أى موضوع خارجي). ولا ينبغى لهذا القانون أن يقر بأى استثناء لأنه يعبر عن طبيعة الموجود الحر ذاتها.

ومن ثم، ليس فى استطاعة الموجود العقلى المتناهى أن ينسب الحرية لنفسه من دون أن يتصور إمكان سلسلة الأفعال المتعينة الحرة التى تسببها الإرادة القادرة على ممارسة النشاط السببى الحقيقي. لكن تحقيق هذا الإمكان يتطلب عالمًا موضوعيًا يستطيع فيه الموجود العقلى أن يتجه نحو هدفه من خلال سلسلة من أفعال معينة. ويمكن النظر إلى العالم الطبيعى — دائرة اللاأنا— بهذا الشكل على أنه المادى أو أنه أداة لتحقيق واجباتنا، الأشياء المحسوسة التى تظهر فى مناسبات عديدة لتخصيص الواجب الخالص. ولقد رأينا من قبل بالفعل أن الأنا المطلق — فيما يرى فشته— يضع العالم كعقبة أو كابح عندما يجعل الأنا يمكن أن ترتد إلى ذاتها فى الوعى الذاتي؛ ونحن الآن نرى وضع العالم للسياق الأخلاقى على نحو أكثر تخصيصًا، وأنه الشرط الضرورى لأن يحقق الموجود العاقل رسالته الأخلاقية. من دون العالم لن يكون هناك مضمون، إن صَّح التعبير، للفكر الخالص.

ولكى يكون كل فعل من هذه الأفعال المعنية فعلاً أخلاقيًا لابد أن يحقق شرطًا صوريًا معينًا: "أفعل باستمرار طبقًا لأفضل اقتناع لك بواجبك أو طبقًا لضميرك، وذلك هو الشرط الصورى لأخلاقية أفعالنا"(٢).

٥ - "أعمل طبقا لضميرك". ويعرف فشته الضمير بأنه "الوعى المباشر لواجبنا المحدد"(٣). أعنى أن الضمير هو إدراك مباشر لإلزام معين. ومن الواضح أنه ينتج من

(1)F. W. IV. p. 59: M, II, p. 453.

(2) F. IV. pp. 173-4: M, II, pp. 567-8.

(3) F. IV. p. 173: M, II, p. 567.

هذا التعريف أن الضمير لا يمكن أبدًا أن يضل ولا يستطيع أن يضل، لأنه إذا تَّم تعريف الضمير بأنه الإدراك المباشر لواجب المرء، فسوف يكون من التناقض القول إنه يمكن أن يكون هناك لا إدراك لواجب المرء.

ومن الواضح أن فشته يريد أن يجد معيارًا مطلقًا للصواب والخطأ. ومن الواضح أيضا أنه يريد- مثل كانط- أن يتجنب التبعية أو الخضوع لسلطة الغير. ولا يمكن أن تكون سلطة خارجية هى المعيار المطلوب. وفضلاً عن ذلك فإن المعيار لابد أن يكون تحت تصرف الجميع المتعلم مثله مثل غير المتعلم؛ ومن ثم فإن فشته يركز على الضمير ويصفه بأنه شعور مباشر. لأنه بمقدار ما يكون للسلطة العملية الأولوية على السلطة النظرية فإن الأولى لابد أن تكون هى مصدر الضمير. ولما كانت السلطة العملية لا تحكم فإن الضمير لابد أن يكون شعورًا.

إن وصف فشته للضمير بأنه شعور مباشر لا يتناسب فى الواقع مع الطريقة التى ألفها الإنسان العادى عندما يتحدث عن اقتناعاته الأخلاقية. فقد يقول المرء على سبيل المثال "أنا أشعر أن هذا هو السلوك الصحيح الذى ينبغى أن أسلكه وأنا أشعر أن أى سلوك آخر سيكون خطأ. وربما يشعر بأنه على يقين منه. وفى الوقت نفسه قد يريد المرء أن يعلق بأن من النادر أن يكون الشعور معيارًا مضللاً للواجب. ومع ذلك فإن فشته يذهب إلى أن الشعور المباشر الذى نتحدث عنه يعبر عن اتفاق أو انسجام بين "الأنا التجريبى والأنا الخاص. والأنا الخالص هو وجودنا الحقيقى فحسب، وهو الوجود الممكن كله، وهو أيضا الحقيقة الممكنة كلها"[1]. ومن هنا فالشعور الذى يؤلف الضمير لا يمكن أبدًا أن يخطئ أو يخدع!.

ولكى نفهم نظرية فشته لابد أن نفهم أنه لا يستبعد من حياة الإنسان الأخلاقية كل نشاط بواسطة السلطة النظرية. إن الميل الأساسى للأنا لإكمال الحرية والاستقلال يثير هذه السلطة للنظر إلى مضمون الواجب المتعين. وفضلاً عن ذلك، فإننا نستطيع التأمل-

(1) F. IV, p. 169:M, II, p. 563.

ونحن نفعل ذلك بالفعل- فيما ينبغي أن نفعله في هذه الحالة أو تلك أو في هذا الظرف أو ذاك. لكن أى حكم نظرى نصدره ربما كان خطأ. إن وظيفة الحجة هي لفت الأنظار إلى الجوانب المختلفة من الموقف الذى نناقشه، وبالتالى تسهيل ضبط الأنغام، إن صَح التعبير، للأنا التجريبى بالأنا الخالص. وهذا الضبط للأنغام نفسه يعبر عن نفسه فى الشعور أو الوعى المباشر لواجب المرء. وهذا الإدراك المباشر يضع حدا للبحث النظرى والجدال وإلا لطال إلى ما لا نهاية.

ولا يقر فشته بأن أى شخص لديه وعى مباشر بواجبه يستطيع أن يصمم على ألا يؤدى واجبه بدقة؛ لأنه واجب. "تلك القاعدة لابد أن تكون شيطانية، لكن مفهوم الشيطان مفهوم متناقض ذاتيا"(١). "وفى الوقت نفسه لا يوجد إنسان، ولا يوجد فى الواقع موجود متناه، بقدر ما نعلم، متأكد من الخير"(٢). فالضمير بما هو كذلك لا يمكن أن يخطئ، لكنه يمكن أن يكون غامضًا أو حتى يفنى. وهكذا فإن مفهوم الواجب قد يبقى، رغم أن الوعى بارتباطه ببعض الأفعال الجزئية ربما كان غامضًا: ولكى نعبر عن الموضوع بطريقة فظة، فربّما لا أعطى أناى التجريبية الفرصة للتصالح مع الأنا الخالص (٣). وفضلا عن ذلك، فإن الوعى بالواجب يمكن أن يفنى من الناحية العملية، وفى هذه الحالة "فإننا نعمل إما طبقًا لقاعدة المنفعة الذاتية أو طبقا للدافع الأعمى لتأكيد إرادتنا التى لا قانون لها فى كل مكان"(٤). وهكذا حتى إذا كان من الممكن استبعاد الشر الشيطاني، فإن نظرية عصمة الضمير من الخطأ لا تستبعد إمكان الفعل بطريقة خاطئة. ربما أكون مسئولاً لأننى سمحت للضمير أن يصبح غامضًا، أو حتى أن يفنى تمامًا.

ومن ثم فإن الإنسان العادي- فيما يقول فشته- لديه تحت تصرفه، لو اختار أن يستخدمه، معيارًا معصومًا من الخطأ لتقييم واجباته الجزئية التى لا تعتمد على أية معرفة

---

(1)F. IV, p. 19:M, II, p. 585.

(2)F. IV, p. 193:M, II, p. 587.

(٣) ويحدث ذلك- على سبيل المثال- لو أننى لم أقدر الموقف حقًا لكنى أنظر حصريًا إلى جانب واحد فحسب.

(4) ()F. IV, p. 194 M. II. p. 588.

من علم الأخلاق. لكن الفيلسوف يستطيع أن يبحث فى أسس هذا المعيار. ولقد سبق أن رأينا أن فشته قدَّم تفسيرًا ميتافيزيقيًا.

٦ - وهكذا فإن الضمير هو القاضى الأعظم فى الحياة العملية الأخلاقية. ولكن أوامره ليست تعسفية أو عشوائية؛ لأن "الشعور" الذى يتحدث عنه فشته هو فى الواقع التعبير عن إدراكنا الضمنى بأن الفعل الجزئى هو الذى يقع داخل أو خارج سلسلة الأفعال التى تحقق الدافع الأساسى للأنا الخالص. ومن هنا فحتى لو كان الضمير مرشدًا كافيا للسلوك الأخلاقي، فإنه ليس هناك مبرر يجعل الفيلسوف عاجزًا عن بيان أن الأفعال- من الناحية النظرية- من نوع معين تنتمى أو لا تنتمى إلى فئة من الأفعال تؤدى إلى الهدف الأخلاقى للأنا. إنه لا يستطيع أن يستنبط الإلزامات الجزئية للأفراد الجزئيين. فتلك مسألة من اختصاص الضمير. لكن التطبيق الفلسفى للمبدأ الأساسى للأخلاق ممكن بداخل حدود المبادئ أو الحدود العامة.

ولنأخذ مثالاً . إننى ملزم أن أفعل؛ لأنه من خلال الفعل وحده أستطيع تحقيق القانون الأخلاقي، والجسم هو آلة ضرورية للفعل. ومن ثم كان ينبغى عليَّ من ناحية ألا أعامل جسدى على أنه غايتى النهائية.. وكما ينبغى عليَّ من ناحية أخرى أن أحافظ على الجسد وأغذيه بوصفه آلة ضرورية للفعل. ومن هنا يكون البتر الذاتي- على سبيل المثال- خاطئًا ما لم يكن مطلوبًا للمحافظة على البدن ككل. وعما إذا كان فى هذا المثال الجزئى أو ذاك، للبتر الذاتى ما يبرره فإن تلك مسألة ضمير وليس موضوعًا للفيلسوف. إنه فى استطاعتى النظر فقط إلى الموقف من جوانبه المختلفة، وعندئذ أفعل طبقا للوعى المباشر بواجبي، وأثق - فيما يقول فشته- بأن هذا "الشعور" المباشر لا يمكن أن يخطئ.

وبالمثل فإن المرء يستطيع صياغة القواعد العامة بالنسبة لاستخدام القوى المعرفية. واحترام فشته العميق لرسالة العالم واضح فى إصراره على الحاجة إلى الجمع بين الحرية التامة للفكر والبحث مع الاقتناع بأن "معرفة واجبى لابد أن تكون هى الغاية النهائية لكل معرفتي؛ وكل فكرى وبحثي"[1]. والقاعدة المركبة هى أن العالم لابد له أن

(1)F. IV, p.300: M, II, p. 694.

يواصل بحوثه بروح التكريس للواجب، وليس خارج حب الاستطلاع المحض، أو أن يكون له هدف يحققه.

٧ - ومن ثم، فإن فى استطاعة الفيلسوف أن يضع قواعد معينة عامة للسلوك كتطبيقات لمبدأ أساسى فى الأخلاق. لكن رسالة الفرد الأخلاقية تتكون من الالتزامات الجزئية التى يكون الضمير بالنسبة لها مرشدًا لا يخطئ. وهكذا فإن الفرد الواحد له رسالته الأخلاقية الحقيقية، له مساهمته الشخصية التى تجعل سلسلة الأفعال تتقارب وتتجه نحو تحقيق نظام العالم الأخلاقي، القاعدة المثالية للعقل فى العالم. وبلوغ هذا الهدف المثالى يحتاج، إن صّح التعبير، قسمة للعمل الأخلاقي. ونحن نستطيع إعادة صياغة المبدأ الأساسى للأخلاق بهذه الطريقة: "حقق رسالتك الأخلاقية باستمرار"[1].

إن المخططات العامة لرؤية فشته للواقع ينبغى الآن أن تكون واضحة. فالواقع النهائى الذى يمكن وصفه- من وجهة نظرنا- بأنه الأنا المطلق أو بأنه الإرادة اللامتناهية يسعى جاهدا وبصورة تلقائية فى سبيل الوعى الكامل لنفسه بوصفه حرًا ونحو ضبط النفس التام. لكن الوعى الذاتي- فى نظر فشته- لابد أن يتخذ شكل الوعى الذاتى المتناهي. ولا يمكن أن يتم التحقق الذاتى للإرادة المتناهية إلا من خلال التحقق الذاتى للإرادات المتناهية. ومن ثم فالنشاط اللامتناهى يُعبّر عن نفسه تلقائيًا، فى كثرة من الذوات المتناهية أو الموجودات العاقلة الحرة. لكن الوعى الذاتى ليس ممكنًا من دون اللاأنا التى يمكن عن طريقها أن يرتد الأنا المتناهى إلى نفسه. وتحقق الإرادة الحرة المتناهية من خلال الفعل يتطلب عالمًا فيه ومن خلاله يكون الفعل ممكنًا. ومن ثم فالأنا المطلق أو الإرادة اللامتناهية لابد أن تضع العالم أو الطبيعة إذا ما أرادت أن تكون واعية بحريتها الخاصة من خلال الذوات المتناهية. ويمكن النظر إلى الرسائل الأخلاقية للذوات المتناهية ذات الهدف المشترك على أنها الطريق الذى تتحرك فيه الأنا المطلق أو الإرادة اللامتناهية تجاه هدفها. والطبيعة ببساطة هى الشرط رغم أنها شرط ضرورى للتعبير

---

(1) F. IV, p. 150: M, II, p. 544.

عن الإرادة الأخلاقية. والسمة الحقيقية ذات المغزى فى الواقع التجريبى هى النشاط الأخلاقى للموجودات البشرية،التى هى نفسها التعبير عن الإرادة الأخلاقية ، الشكل الذى تفترضه الإرادة اللامتناهية، التى هى نشاط أو فعل وليس كائنا يفعل، تلقائيا وبالضرورة.

٨ - فى استطاعتنا الاتجاه الآن إلى نظرية الحق واستنباط الدولة، وإلى دراسة الإطار الذى بداخله تتطور حياة الإنسان الأخلاقية. غير أن نظرية الحق والنظرية السياسية اللتين تعالجان العلاقات بين الموجودات البشرية، تفترضان مقدمًا كثرة الذوات، ومن ثم فمن المناسب أن نبدأ بقول كلمة قصيرة عن استنباط فشته لهذه الأمور الكثيرة.

لابد للأنا المطلق– كما سبق أن رأينا– أن يحد نفسه فى صورة الأنا المتناهي، إذا كان للوعى الذاتى أن يظهر. "لكن لا يوجد موجود حر يصبح واعيًا بذاته دون أن يصبح فى الوقت نفسه واعيًا بالموجودات الأخرى المماثلة"[1]. إننى أستطيع فقط عن طريق تمييز نفسى عن الموجودات الأخرى التى اعترف بأنها موجودات عاقلة وحرة أن أصبح واعيًا بنفسى من حيث إننى فرد حر متعَين. وما بين الذوات هى حالة من الوعى الذاتي؛ وجماعة من الذوات على هذا النحو مطلوبة إذا أريد للوعى الذاتى أن يظهر. والذكاء كشيء موجود متعدد. والواقع أنه تعدد مغلق؛ أعنى أنه نسق من الموجودات العاقلة"[2]. لأنها كلها تحديدات أو حدود للأنا المطلق، أو هى النشاط اللامتناهى الواحد.

وهذا الاعتراف بالشخص ذاته من حيث إنه عضو فى جماعة أو نسق من الموجودات العاقلة يتطلب بدوره، من حيث إنه شرط سابق، العالم الحسي. لأننى أدرك حريتى كما تتجلى فى الأفعال التى تتشابك– إن صَح التعبير– مع أفعال الآخرين، وبالنسبة لهذا النسق من الأفعال لكى يكون ممكنًا فلابد أن يكون هناك عالم حسى يوجد فيه موجودات عاقلة متميزة تستطيع التعبير عن نفسها.

---

(1) F. II. p. 143: M, IV, p. 143.

(2) Ibid.

٩ - إذا لم أستطع أن أصبح واعيًا بنفسى بوصفى حرًا من دون النظر إلى نفسى على أننى عضو فى جماعة من الموجودات الحرة العاقلة، فإنه ينتج عن ذلك أننى لا أستطيع أن أعزو إلى نفسى وحدها شمول الحرية اللامتناهية. "إننى أحد نفسى بإدعائى امتلاك الحرية عن طريق واقعة هى أننى أيضا أعترف بحرية الآخرين" [١]. وفى الوقت نفسه لابد لى أيضا أن أتصور كل عضو فى الجماعة كتحديد للتعبير الخارجى لحريته بتلك الطريقة التى تجعل جميع الأعضاء الآخرين يستطيعون التعبير عن حريتهم.

هذه الفكرة عن كل عضو فى جماعة الموجودات العاقلة تحد التعبير عن حريته على نحو حتى إن كل عضو آخر يستطيع أيضا التعبير عن حريته هى مفهوم الحق. ومبدأ الحق أو قاعدة الحق أقرها فشته بهذه الطريقة: "عليك أن تحد حريتك من خلال مفهوم الحرية لجميع الأشخاص الآخرين الذين ترتبط معهم بعلاقة" [٢]. إن مفهوم الحق عند فشته هو أساسًا مفهوم اجتماعي. وهو يظهر مع فكرة الموجودات العاقلة الأخرى القادرة على التداخل مع نشاط المرء الخاص،والقادر هو على التداخل معها. ولو أننى استبعدت من تفكيرى جميع الموجودات العاقلة الأخرى ما عدا نفسي، فإننى أملك **قوى**، وربما كان عندى واجب أخلاقى لممارستها أو ممارسة بعضها. لكن من غير المناسب التحدث فى هذا السياق عن أننى أملك حقًا لممارستها. فمثلاً، إننى أملك القدرة على الكلام الحر، لكن لو أننى نحيت جانبًا جميع الموجودات العاقلة، فذلك خلف ،عند فشته، أن تتحدث عن أننى أملك حقًا للكلام الحر؛ لأن المفهوم لن يكون له معنى ما لم أتصور وجود الموجودات الأخرى القادرة على التدخل فى ممارستى لسلطة الكلام عما فى ذهنى بحرية. وبالمثل لا معنى للحديث عن حق الملكية الخاصة ما لم يكن ذلك فى سياق اجتماعي. صحيح أننى لو كُنت الموجود العاقل الوحيد لكان علىَّ واجب الفعل واستخدام الموجودات المادية والتعبير عن حريتى فيها ومن خلالها، إذ ينبغى أن يكون عندى ممتلكات. لكن مفهوم حق الملكية الخاصة بالمعنى الدقيق للكلمة لا يظهر إلا عندما أتصور موجودات بشرية

---

(1) F. III. p. 8: M, II, p. 12.

(2) F. III, p. 10: Mm II, p. 14.

أخرى سوف أعزو إليها حقوقًا مماثلة. فما الذى تعنيه الملكية الخاصة خارج السياق الاجتماعي؟!

والآن على الرغم من أن وجود جماعة ما من الذوات الحرة يتطلب أن كل عضو ينبغى عليه أن يتخذ من قاعدة الحق مبدأ فعالاً لهذا السلوك، فليس ثمة إرادة فردية، تحكمها القاعدة بالضرورة. ومع ذلك فإن فشته يذهب إلى أن اتحاد مجموعة من الإرادات فى إرادة واحدة يمكن أن ينتج إرادة توجه باستمرار عن طريق القاعدة. "لو أن مليونًا من البشر معًا فربما كان ذلك خيرًا أن يريد كل واحد منهم لنفسه من الحرية بقدر ما يمكن. لكن لو أننا جمعنا إرادة الجميع فى تصور واحد بوصفه إرادة واحدة، فإن هذه الإرادة سوف تقسم جملة الحرية الممكنة إلى أجزاء متساوية. إنها تستهدف كل موجود حر بتلك الطريقة التى تجعل حرية كل فرد محدودة بواسطة باقى البشر جميعا"(١). هذه الوحدة تعبر عن نفسها فى اعتراف متبادل للحقوق. وهذا الاعتراف المتبادل هو الذى يظهر حق الملكية الخاصة منظورًا إليه على أنه حق باستثناء ملكية أشياء معينة (٢). إن حق الملكية المستثناه يظهر إلى الوجود من **خلال الاعتراف المتبادل** : وهو لا يوجد من دون هذا الشرط. وكل ملكية مؤسسة على وحدة العديد من الإرادات فى إرادة واحدة"(٣).

١٠ - لو أن استقرار الحقوق يقوم على الاعتراف العام المدعوم، فإن الولاء المتبادل والثقة مطلوبان فى الأشخاص المعنيين. لكن تلك هى الشروط الأخلاقية التى لا يستطيع المرء أن يحسبها عن يقين، ومن هنا فلابد أن يكون هناك سلطة ما تستطيع دعم احترام الحقوق. وفضلاً عن ذلك، فإن هذه السلطة لابد أن تكون هى التعبير عن حرية الشخص البشرى. إنها لابد أن تؤسس بحرية. وبهذا الشكل نحن نحتاج إلى تعاقد أو عهد أو اتفاق يتفق المتعاقدون عن طريقه على أن أى شخص ينتهك حقوق الآخر لابد أن يعامل طبقا

---

(1) F. III, p. 106: M, II, p. 110.

(٢) من الجدير بالملاحظة أن الملكية القانونية للشيء عند فشته هى بالفعل الحق المستثنى لإنجاز أفعال معينة بالنسبة له. فمثلاً حق الفلاح فى ملكية خاصة بالنسبة للأرض هو حق مستثنى فى زراعتها، وفى حرثها، وبذر البذور فيها، ورعى قطيع من الماشية.. إلخ.

(3) F. III , p. 129: M, II p. 133.

للقانون الجبري. لكن مثل هذا العقد لا يمكن أن يكون مؤثرًا إلا إذا اتخذ صورة العقد الاجتماعى الذى أقيمت على أساسه الدولة[1] المزودة بالسلطة المطلوبة لضمان بلوغ الغاية التى ترغبها الإرادة العامة، أعنى استقرار نظام الحقوق وحماية حرية الجميع. واتحاد جميع الإرادات فى إرادة واحدة على هذا النحو يتخذ شكل الإرادة العامة كما تتجسد فى الدولة.

وتأثير روسو[2] واضح فى كل من نظرية فشته فى الإرادة العامة وفى فكرته عن العقد الاجتماعي؛ إلا أن الأفكار لم تُقدم ببساطة بعيدًا عن احترام الفيلسوف الفرنسي. لأن استنباط فشته للدولة يعتمد على برهان تدريجى يبين أن الدولة شرط ضرورى لصيانة علاقات الحق التى من دونها لا يمكن تصور جماعة الأشخاص الأحرار. وهذا المجتمع يمكن وصفه بأنه حالة ضرورية للتحقق الذاتى للأنا المطلق بوصفه حرية لا متناهية. ولابد للدولة أن تؤول على هذا النحو بوصفها تعبيرًا عن الحرية. ونظرية روسو عن العقد الاجتماعى والإرادة الجماعية تؤدى هى نفسها إلى هذا الغرض.

والواقع أن فشته يتحدث عن الدولة بوصفها شمولا، وهو يقارنها بنتاج عضوى للطبيعة. ومن ثم فليس فى استطاعتنا القول إن النظرية العضوية عن الدولة غائبة عن الفكر السياسى عند فشته. وهو يؤكد فى الوقت نفسه واقعة أن الدولة لا تعبِّر فقط عن الحرية بل أيضا توجد لخلق أوضاع لكل مواطن يستطيع فيها أن يمارس حريته الشخصية بمقدار ما يتسق ذلك مع حرية الآخرين. وفضلاً عن ذلك، فإن الدولة منظورًا إليها على أنها قوة قاهرة ليست سوى ضرورة افتراضية، أعنى أنها ضرورية على افتراض أن التطور الأخلاقى للإنسان لم يصل إلى نقطة عندها يحترم كل عضو فى المجتمع حقوق وحريات الآخرين من بواعث أخلاقية فقط. فإذا تحقق هذا الشرط فإن الدولة باعتبارها سلطة قاهرة لم تعد ضرورية. والواقع أنه لما كانت وظيفة من وظائف الدولة تسهيل التطور الأخلاقى

(١) يميِّز فشته بين مراحل مختلفة من العقد الاجتماعى تصل إلى قمتها فيما يسميه «الاتحاد بالاتفاق» وبذلك فإن أعضاء المجتمع السياسى يصبحون شمولاً عضويًا.

(٢) انظر المجلد السادس الفصلين الثالث والرابع.

للإنسان، فإنه فى استطاعتنا القول إن الدولة عند فشته ينبغى أن تحاول إظهار شروط إعلان وفاتها. وإذا استخدمنا لغة ماركس فإن فشته يتطلع إلى ذبول الدولة على الأقل كمثل أعلى ممكن. ومن ثم فهو لا يستطيع أن ينظر إليها على أنها غاية فى ذاتها.

وإذا سلمنا بهذه المقدمات فسوف نجد أنه من الطبيعى أن فشته يرفض الاستبداد. وما قد يبدو مثيرًا للدهشة بالنسبة لشخص متعاطف مع الثورة الفرنسية هو أنه أيضا يرفض الديمقراطية: "ليس ثمة دولة يمكن أن تحكم إما حكما استبداديا أو حكما ديمقراطيًا"[1]. وهو يفهم الديمقراطية على أنها الحكم بواسطة الشعب كله. واعتراضه عليها هو أنه فى الديمقراطية بالمعنى الحرفى لن تكون هناك سلطة تجبر الجماهير على مراعاة قوانين الديمقراطية. وحتى إذا كان كثير من المواطنين يستميلون فرديًا فلن تكون هناك سلطة قادرة على منع انحلال المجتمع إلى حشد هوائى وغير مسئول. ومع ذلك إذا سلمنا بأنه يجب تجنب الحدين الأقصيين الاستبداد والديمقراطية عديمى الأهلية، فإننا لن نستطيع القول ما هو شكل الدستور الأفضل. فتلك مسألة تدخل فى نطاق السياسة لا الفلسفة.

وفى الوقت نفسه أدى التأمل فى إمكان سوء استخدام السلطة بواسطة السلطة المدنية بفشته إلى أن يشدد على إمكان الرغبة فى إقامة محكمة من نوع أسمى أو تريبون Tribun [2] أو "الإيفورت Ephorate". وليس لهذا النوع سلطة تشريعية أو تنفيذية أو قضائية بالمعنى العادى المألوف. فوظيفته هى مراقبة تطبيق القوانين والدستور، وفى حالة الإساءة الخطيرة للسلطة عن طريق السلطة المدنية فمن حق مجلس الايفور (المراقبون) أن يوقفها عن ممارسة وظائفها بواسطة قرار منع من الدولة. وسوف يكون الالتجاء فى هذه الحالة هو العودة إلى استفتاء الشعب للتحقق من أن إرادة الشعب ستختص بتغيير الدستور، والقانون أو الحكومة حسبما تقتضى الحال.

---

(1) F. III. p. 160; M, II, p. 164.

(٢) أحد المدافعين عن حقوق الشعب فى روما قديمًا- والإيفورت هيئة المراقبين الخمسة فى إسبرطة (المترجم).

والقول بأن فشته لم يبد أى ميل لتأليه الدولة واضح بما فيه الكفاية. لكن نظريته السياسية على نحو ما لخصناها حتى الآن قد توحى بأنه ارتكب خطأ التقليل من وظائف الدولة بالدفاع عن سياسة "دعه يعمل" الخالصة. غير أن هذه النتيجة لا تعبر عن رأيه. والواقع أنه لم يصر على أن الغرض من الدولة هو صيانة الأمن العام، ونسق الحقوق. وينتج من ذلك أن التدخل فى حرية الفرد ينبغى أن يكون محدودًا لما هو مطلوب لتحقيق هذا الغرض، لكن إقامة وصيانة نسق الحقوق وتوافقه مع الصالح العام قد يتطلب قدرًا ملحوظًا جدًا من نشاط الدولة. ومن العبث على سبيل المثال الإصرار على أن لكل شخص الحق فى العيش من عمله إذا ما كانت الشروط هكذا حتى إن الكثير من الناس لا يستطيعون أن يفعلوا ذلك. وفضلا عن ذلك ، على الرغم من أن الدولة ليست مصدر القانون الأخلاقى فإن مهمتها تشجيع الظروف التى تسهل التطور الأخلاقى الذى من دونه لن تكون هناك حرية حقيقية. وبصفة خاصة الاهتمام بمسألة الترتيب والتعليم.

١١ - ومن هنا ليس هناك ما يثير الدهشة بالفعل إذا كنا نجد فشته فى نظريته عن الدولة التجارية **المغلقة** يتخيل تخطيطًا للاقتصاد، فهو يفترض سلفًا أن لجميع الموجودات البشرية الحق فى لا أن تعيش ببساطة وإنما أن تعيش حياة بشرية لائقة. ويظهر عندئذ سؤال هو كيف يمكن لهذا الحق أن يتحقق على نحو فعال. وفى المقام الأول، كما لاحظ أفلاطون منذ قرون خلت، لابد أن يكون هناك تقسيم للعمل، مما يؤدى إلى ظهور الطبقات الاقتصادية الرئيسة[1]. وفى المقام الثاني، فإن دولة الانسجام أو التوازن لابد من صيانتها. فلو أن طبقة اقتصادية واحدة نمت بشكل واسع بلا تناسب، فربما اضطرب الاقتصاد بأسره. ويؤكد فشته فى "**علم الأخلاق**" أن واجب الفرد أن يختار وظيفته طبقا لمواهبه وظروفه. وفى كتابه "**الدولة التجارية المغلقة**" اهتم بالأحرى بالصالح العام، وركّز على ضرورة الدولة لأن تقوم بالمراقبة وتنظيم تقسيم العمل لصالح المجتمع. صحيح أن الظروف المتغيرة سوف تتطلب تغييرات فى تنظيمات الدولة، لكن الرقابة والتخطيط لاغنى عنهما فى أية حالة.

(١) يزعم فشته أنه سوف يكون هناك ثلاث طبقات اقتصادية رئيسة:الأولى: طبقة منتجة للمواد الخام مطلوبة للحياة البشرية، والثانية أولئك الذين يشكلون المواد الخام إلى سلع مثل الملابس والأحذية، والدقيق وما إلى ذلك، والثالثة طبقة التجارة.

يرى فشته أنه حالما يقوم الاقتصاد المتوازن حتى تصبح صيانته غير ممكنة، ما لم يكن للدولة سلطة لمنع اضطرابه بسبب أى فرد أو أى مجموعة من الأفراد. وينتهى إلى نتيجة هى أن كل العلاقات التجارية مع الدول الأجنبية ينبغى أن تكون فى يد الدولة أو خاضعة للسيطرة الدقيقة للدولة. "ولا يمكن فى الدولة العقلية أن تكون التجارة المباشرة مع ذات أجنبية مسموحة للمواطن الفرد"[1]. إن مثل فشته الأعلى هو الاقتصاد المغلق بمعنى المجتمع الاقتصادى الذى يكفى نفسه بنفسه [٢]. لكن لو أريد أن تكون هناك تجارة مع الدول الخارجية فينبغى ألا تترك لحكم الأفراد وإبداعهم الخاص.

ومن ثم فإن ما يتخيله فشته هو صورة للاشتراكية القومية، فهو يفكر فى اقتصاد مخطط أو منظّم ومحسوب ليقدم الظروف المادية المطلوبة لتطور الشعب الأخلاقى والعقلى إلى أعلى مستوى. والواقع أنه يقصد بالدولة العقلية دولة موجهة طبقا لمبادئ فلسفته الخاصة. وقد لا نشعر بصفة خاصة بالتفاؤل حول نتائج رعاية الدولة لمذهب فلسفى معين. لكن فى رأى فشته أن الحكام الذين يتفقون حقا مع مبادئ المثالية الترنسندنتالية لم يسيئوا قط استخدام سلطتهم بتقييد الحرية الخاصة أكثر مما هو مطلوب لبلوغ نهاية هى نفسها التعبير عن الحرية.

١٢ - أما إذا نظرنا من وجهة النظر الاقتصادية، فإننا نجد أن فشته يتحدث بوصفه واحدًا من أوائل الكتاب الاشتراكيين. ومع ذلك فإذا تحدثنا من الناحية السياسية لوجدناه ينتقل من موقف الكوزموبوليتاني[*] المبكر (المواطن العالمي) نحو القومية الألمانية. وفى "**أساس الحق الطبيعي**" يشرح فكرة الإرادة العامة بوصفها مرشدا إلى فكرة اتحاد الإرادات البشرية كلها فى جماعة كلية، وتطلع إلى تكوين "عصبة أمم". ولقد اعتقد أن نسق

(1) F. III. p. 421; M, III, p. 451.

(٢) دفاع فشته عن الدولة التجارية «المغلقة» لا يقوم تماما على أسباب اقتصادية وهو يعتقد، مثل أفلاطون قبله، أن المعاملات غير الدقيقة مع الدول الأجنبية، لابد أن تعمل على تشويش تربية المواطنين طبقا لمبادئ الفلسفة الصحيحة.

(*) الكوزموبوليتان Cosmopolitanisn كلمة يونانية الأصل مؤلفة من مقطعين Cosmos أى كون أو عالم أو نظام و polites أى مواطن – وهى تعنى المواطن العالمي. ولقد روّج لها فى الفلسفة اليونانية السوفسطائية والرواقية بالقول بأن الموجودات البشرية هم رفاق بالطبيعة فهم مواطنون لمجتمع عالمى واحد. (المترجم).

الحقوق لا يمكن أن يكون مستقرًا حقًا إلا من خلال قيام مجتمع عالمى واسع، وكان إلى حد معين يردد باستمرار هذه النظرة الواسعة لأن مثله الأعلى كان باستمرار تقدم البشر جميعًا إلى الحرية الروحية. ولكنه وصل إلى الاعتقاد أن المثل العليا للثورة الفرنسية التى أثارت حماسه فى شبابه قد خانها نابليون بونابرت، وأن الألمان كانوا مؤهلين أفضل من الفرنسيين لقيادة الجنس البشرى نحو هذا الهدف. وفضلا عن ذلك، ألم يكن الألمان مناسبين أفضل فى فهم مبادئ "**نظرية العلم**" وبالتالى لتنوير الجنس البشرى وتعليمه على سبيل المثال ما الذى يمكن أن تحققه الحقيقة المنقذة؟ وبعبارة أخرى لقد اعتقد أن للألمان رسالة ثقافية، كما كان مقتنعًا بأن هذه الرسالة لم يكن لها أن تتأثر بفاعلية من دون الوحدة السياسية للشعب الألماني. فالوحدة الثقافية والوحدة اللغوية يسيران معًا، فلا ثقافة يمكن أن تكون متحدة ودائمة من دون العمود الفقرى للوحدة السياسية. ومن هنا فإن فشته كان يتطلع إلى تكوين رايخ Reich(*) ألمانى واحد يكون قادرًا على وضع حد حدًا للانقسام الموجود عند الألمان إلى دول متعددة. ولقد كان يأمل فى ظهور قائد يحقق هذه الوحدة السياسية للألمان فى "دولة عقلية واحدة".

ولو أننا نظرنا إلى الوراء فى آمال فشته وأحلامه فى ضوء تاريخ ألمانيا فى النصف الأول من القرن العشرين فمن الواضح أنها تبدو كما لو كانت نحسًا أو شؤمًا. لكن كما سبق أن لاحظنا بالفعل لابد أن نضع فى أذهاننا الظروف التاريخية فى عصره. وعلى أية حال فإن التأملات الأبعد فى هذه المسألة يمكن أن نتركها للقراء.

(*) Reich كلمة ألمانية معناها الدولة أو المملكة أو الإمبراطورية.(المترجم)

الفصل الرابع

فشته (٣)

أفكار فشته المبكرة عن الدين- الله فى النسخة الأولى من نظرية العلم – تهمة الإلحاد التى اتُهم بها فشته ورده عليها- الإرادة اللامتناهية فى رسالة الإنسان- تطور فلسفة الوجود ١٨٠١-١٨٠٥ – نظرية الدين- الكتابات المتأخرة- تعليقات نقدية وتفسيرية على فلسفة الوجود عند فشته.

١ - فى عام ١٧٩٠ كتب فشته بعض الملاحظات أو "**المأثورات حول الدين، وديانة الطبيعيين المؤلهة**" التى تُعَبر بوضوح كاف عن معنى التوتر بين التقوى المسيحية البسيطة والفلسفة النظرية، أو إذا شئنا استخدام عبارة مبتذلة بين إله الأديان وإله الفلاسفة. "ويبدو أن الديانة المسيحية مصممة أكثر للقلب أكثر مما هى مخصصة للفهم"(١). فالقلب يبحث عن الله الذى يمكن أن يستجيب للمصلى الذى يمكن أن يشعر بالحب والشفقة، وتلبى المسيحية هذه الحاجة. لكن الفهم كما يمثله ما يسميه فشته مذهب الطبيعيين المؤلهة Deism يضع أمامنا مفهوم الوجود الضرورى الذى لا يتغير، الذى هو السبب النهائى لكل ما يحدث فى العالم. وتقدم لنا المسيحية صورة من الألوهية التشبيهية، وهذه الصورة تتكيف تماما مع الشعور الدينى ومقتضياته. وتقدم لنا الفلسفة النظرية فكرة السبب الأول الذى لا يتغير ونسق الموجودات المتناهية التى تحكمها الحتمية.

---

(1) F. V. p. 5 (وليس موجودًا في M)

وفكرة الفهم هذه لا تلبى حاجات القلب. صحيح أن الاثنين منسجمان ومتفقان، بمعنى أن الفلسفة النظرية تترك المشروعية الذاتية للدين دون أن تُمس. أما بالنسبة للرجل المسيحى التقى الذى يعرف القليل من الفلسفة أو لا شيء فليس ثمة مشكلة. لكن ماذا بالنسبة للرجل الذى يريد قلبه تصور الله فى حدود بشرية، بل الذى يتشكل على هذا النحو لكنه فى الوقت نفسه يعتقد أن الميل إلى التأمل الفلسفى جزء من طبيعته؟ ما أسهل القول بأنه ينبغي عليه أن يضع حدودًا للتأمل الفلسفي. "لكنه يستطيع فعل ذلك حتى إذا أراد؟".

وعلى الرغم من ذلك فإن تأمل فشته الخاص أدى به إلى الاتجاه نحو التصور الكانطى لله وللدين أكثر من تصور الطبيعيين المؤلهة [1] الذين ينتمون إلى فترة ما قبل كانط. وفى مقاله "**نحو نقد لكل وحي**" عام ١٧٩٢ حاول تطوير وجهة نظر كانط. حاول أن يفرق بصفة خاصة بين اللاهوت والدين. إن فكرة إمكان القانون الخلقى تتطلب الإيمان بالله ليس فقط باعتباره قوة تسيطر على الطبيعة وقادرة على عمل مركب من الفضيلة والسعادة، بل أيضا باعتباره تجسيدًا تامًا للمثل الأعلى الأخلاقي، كالخير الأقصى، والوجود كلى القداسة. غير أن الموافقة على قضايا عن وجود الله (مثل "الله مقدس وعادل") ليست هى نفسها قضايا الدين التى طبقا لمعنى الكلمة نفسها لابد أن تكون شيئا يربطنا [2]، ويربطنا بالفعل بقوة أكثر من ارتباطنا بأى شيء آخر"[3]. وهذا الرباط مشتق من قبول القانون الأخلاقى العقلى بوصفه قانون الله وبوصفه تعبيرًا عن الإرادة الإلهية.

وغنى عن القول، إن فشته لا يعنى أن مضمون القانون الأخلاقى تحدده الإرادة الإلهية بطريقة عشوائية حتى إنه لا يمكن أن يُعرف من دون وحي. كما أنه لم يقترح استبدال مفهوم التبعية، مفهوم الأخلاق الاستبدادية، بالمفهوم الكانطى عن استقلال

(١) مذهب الطبيعيين المؤلهة Deism هو مذهب الفلاسفة الذين يؤمنون بالله- دون معرفة صفاته- وينكرون الرسل، وقد ظهر فى إنجلترا على يد هيربرت١٥٨٢- ١٦٤٨ ولوك ونيوتن وشافتسبرى، وفى فرنسا على يد "فولتير" و "روسو" وفلاسفة الموسوعة - إلخ وهم يرفضون العناية الإلهية على اعتبار أن العالم محكوم بقوانين. (المترجم).

(٢) كلمة الدين Religion مشتقة من الكلمة اللاتينية Religio التى تعنى يربط أو يجمع أو يعلّق.. إلخ انظر كتابنا "أفكار.. ومواقف" مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ص ١٦٤ وما بعدها. (المترجم).

(3) F. V. p. 43: M, I, p. 12.

الإرادة فى العقل العملي. ومن ثم، لكى يبرر موقفه، فإنه لجأ إلى الشر الجذرى عند الإنسان؛ أعنى إلى فكرة أن يكون الشر جذريا فى الإنسان نظرًا لقوة الدافع والانفعال الطبيعي؛ وإلى فكرة الغموض التالى فى معرفة الإنسان بالقانون الأخلاقي. إن مفهوم الله بوصفه المشرع الأخلاقى و مفهوم طاعة الإرادة الإلهية الكلية لله تساعد الإنسان فى تحقيق القانون الأخلاقي، وتأسيس الركن الإضافى الذى هو خاص بالدين. وفضلا عن ذلك، فلما كان من الممكن كون معرفة الله وقانونه غامضة فإن وحى الله نفسه بوصفه المشرع مرغوب فيه لو كان ممكنًا.

ويبدو ذلك كما لو أن فشته يجاوز كانط بطريقة جيدة. لكن الاختلاف أقل كثيرًا عما يبدو لأول وهلة، فلم يحدد فشته أين يمكن أن يوجد الوحي، لكنه يقدم معايير عامة لتقرير ما إذا كان الوحى المزعوم هو حقًا على نحو ما يزعم، فمثلا ليس ثمة وحى مزعوم يمكن أن يكون ما يدعيه لو أنه تناقض مع القانون الخلقي. وأى وحى مزعوم يجاوز فكرة القانون الخلقى كتعبير عن الإرادة المقدسة ليس وحيًا. ومن ثم فإن فشته لم يتجاوز فعلاً حدود تصور كانط. والتعاطف الذى أظهره فيما بعد مع العقائد المسيحية غائب فى هذه المرحلة من فكره.

ومن الواضح أنه يمكن الاعتراض على موقف فشته بأنه لكى نحكم عما إذا كان الوحى بالفعل هو وحى أم لا فإن علينا معرفة أولاً القانون الخلقي. ومن ثم فالوحى لا يضيف شيئا فيما عدا فكرة تحقق القانون الخلقى بوصفه التعبير عن الإرادة الإلهية المقدسة. صحيح أن العنصر الإضافى يشكل ما هو خاص بالدين، لكن ينتج– فيما يبدو– عن مقدمات فشته أن الدين هو – إن صح التعبير– تنازل عن الضعف البشري؛ لأن الضعف البشرى على وجه الدقة هو الذى يحتاج إلى تقوية من خلال تصور طاعة المشرع الإلهي. ومن ثم فإذا لم يكن فشته على استعداد للتخلى عن الفكرة الكانطية عن استقلال الإرادة للعقل العملي، وإذا ما أراد فى الوقت نفسه المحافظة على فكرة الدين ودعمها، فلابد من مراجعة تصوره لله. وكما سنرى حالاً، فإن مذهبه فى المثالية الترنسندنتالية– فى صورته الأولى على الأقل– لم يترك له مجالاً للاختيار سوى القيام بهذا الفعل.

٢ - فى أول عرض وتفسير لفشته "لنظرية العلم" هناك ذكر ضئيل لله؛ كلا ولا يوجد فى الواقع فرص كثيرة لذكره؛ لأن فشته اهتم بالاستنباط أو تجديد الوعى من مبدأ أول مباطن فى الوعي. وكما سبق أن رأينا ليس الأنا الخالص وجودًا يكمن خلف الوعي، بل نشاط مباطن فى الوعى ويؤسسه. والحدس العقلى الذى بواسطته يدرك الأنا الخالص ليس إدراكًا صوفيا للإلوهية، بل إدراك حدسى لمبدأ الأنا الخالص الذى يكشف عن نفسه كنشاط أو فعل. ومن ثم فلو أننا أكدنا الجانب الفينومينولوجى لنظرية فشته عن العلم أو المعرفة فليس ثمة مبرر لوصف الأنا الخالص بأنه إله أكثر من أن يوجد لوصف الأنا الترنسندنتالى عند كانط.

والواقع أن الجانب الفينومينولوجى ليس هو الجانب الوحيد. وبسبب حذف فشته للشيء فى ذاته وتحويله للفلسفة النقدية إلى المذهب المثالى فإنه اضطر لأن يعزو إلى الأنا الخالص وضعا أنطولوجيا ووظيفة لم ينسبها كانط إلى الأنا الترنسندنتالى كشرط منطقى لوحدة الوعي. وإذا كان ينبغى حذف الشيء فى ذاته، فإن موجودًا حسيًا لابد من استنباطه، فى الواقع كله الذى يمتلكه، من المبدأ المطلق من جانب الذات؛ أعنى من الأنا المطلق. لكن كلمة "مطلق" لابد من فهمها على أنها تشير فى المقام الأول إلى ما هو أساسى فى الاستنباط الترنسندنتالى للوعى من مبدأ مباطن فى الوعي، ولا تشير إلى موجود يجاوز كل وعي. وإذا افترضنا مثل هذا الموجود فى مذهب المثالية الترنسندنتالية، لابد من التخلى عن محاولة رد الوجود إلى الفكر.

صحيح - بالطبع- أنه كلما تطورت المضامين الميتافيزيقية لنظرية الأنا المطلق اتخذت، إن صح التعبير، طابع الإلهى .لأنها تظهر عندئذ بوصفها النشاط اللامتناهى الذى ينتج بداخل ذاته عالم الطبيعة والذوات المتناهية. لكن على حين أن فشته انخرط فى البداية فى تحويل مذهب كانط إلى المذهب المثالى وفى استنباط التجربة من الأنا الترنسندنتالى فإنه قلما يحدث أن يصف هذا الأنا بأنه الله. لأن استخدام كلمة "الأنا" ، يبين أن فكرة الأنا الخالص الترنسندنتالى أو المطلق متشابك، إن صح التعبير، مع الوعى البشرى حتى إن هذا الوصف يظهر بالضرورة على أنه غير مناسب على الإطلاق.

وفضلاً عن ذلك، فإن مصطلح "الله" يعنى عند فشته وجودًا شخصيًا واعيا بذاته، غير أن الأنا المطلق ليس وجودًا واعيًا بذاته. إن النشاط الذى يؤسس الوعى ويكافح فى اتجاه الوعى الذاتى لا يمكن أن يكون بذاته واعيا. ومن ثم فالأنا المطلق لا يمكن أن يتحد مع الله فى هوية واحدة. وما هو أكثر من ذلك أننا لا نستطيع حتى التفكير فى فكرة الله.. ويتضمن مفهوم الوعى تفرقة بين الذات والموضوع، والأنا واللاأنا. ويفترض الوعى الذاتى مقدمًا وضع اللاأنا وهو نفسه يتضمن تفرقة بين الأنا كذات والأنا كموضوع. لكن فكرة الله هى فكرة وجود لا يوجد بداخله مثل هذه التفرقة والتى هى ضمنية ذاتيًا تمامًا بطريقة مستقلة عن وجود العالم. ونحن نعجز عن التفكير فى مثل هذه الفكرة. إننا، بالطبع، نستطيع التحدث عنها، لكن لا يمكن أن يكون الحديث عن تصورنا لها، لأنه ما أن نحاول **التفكير** فيما قيل حتى ندخل بالضرورة ألوانا من التمييز التى تُنكر من الناحية اللفظية. إن فكرة الذات التى لا يعارضها شيء هى بهذا الشكل الفكرة التى "لا يمكن التفكير فيها عن الألوهية"(١).

وينبغى ملاحظة أن فشته لم يقل إن الله مستحيل. وعندما قال "جان بول سارتر" إن الوعى الذاتى يتضمن بالضرورة تفرقة، وإن الوعى الذاتى اللامتناهى الذى يوجد فيه اتفاق تام بين الذات والموضوع دون أى تفرقة هو فكرة متناقضة فإنه يعتبر ذلك برهانا على الإلحاد، إذا فُهم التأليه على أنه يتضمن الفكرة التى نزعم أنها متناقضة. لكن فشته يتجنب بحرص القول بأنه يستحيل أن يكون هناك إله. ويبدو أنه ترك الباب مفتوحًا للنقاش حول إمكان وجود يجاوز مجال الفكر البشرى والتصور، ومهما يكن من شيء فإن فشته لم يؤكد الإلحاد.

وفى الوقت نفسه من السهل فهم أن فشته اتهم بالإلحاد. ويمكن أن نتجه إلى ملحوظة موجزة عن مناظرة الإلحاد الشهيرة التى انتهت بأن ترك الفيلسوف كرسى الفلسفة فى يينا Jena.

---

(1) F. I. p. 254: M, I,p. 448.

٣ - فى بحثه "**حول أساس إيماننا بالنعمة الإلهية**" عام ١٧٩٨ قدم فشته تفسيرًا واضحًا لفكرته عن الله. دعنا نفترض أولاً وقبل كل شيء أننا ننظر إلى العالم من وجهة نظر الوعى المألوف الذى هو أيضا وعى العالم التجريبي. من هذه الوجهة من النظر أى من أجل الوعى التجريبى نجد أنفسنا كموجودات فى العالم، فى الكون، ولا نستطيع تجاوزه بواسطة البرهان الميتافيزيقى على الوجود الفعلى لوجود يعلو على الطبيعة. "إن العالم موجود، ببساطة لأنه موجود، وهو ما هو موجود،ببساطة لأنه هو ما هو عليه. ومن هذه الوجهة من النظر نبدأ من وجود مطلق، وهذا الوجود المطلق هو العالم: والمفهومان متحدان"[١]. وتفسير العالم بأنه خلق لعقل إلهى هو من وجهة النظر العلمية ببساطة "لغو فارغ". والعالم هو كل منظم لذاته يحتوى فى ذاته على أساس لكل الظواهر التى تحدث فيه.

دعنا الآن نلق نظرة على العالم من وجهة نظر المثالية الترنسندنتالية. إن العالم يبدو موجودًا عندئذ فقط من أجل الوعى وعلى أنه قد وضعه الأنا الخالص. ولكن فى هذه الحالة فإن مسألة العثور على سبب للعالم بمعزل عن الأنا– لا تظهر. ومن ثم فإننا لا نستطيع من وجهة النظر العلمية ولا من وجهة النظر الترنسندنتالية البرهنة على خالق إلهى متعالٍ.

ومع ذلك فهناك وجهة نظر ثالثة وهى أخلاقية. وعندما ننظر إلى العالم من هذه الوجهة من النظر فإنه يُرى على أنه "المادة الحسية (لإتمام) واجبنا"[٢]. ويُرى الأنا على أنه ينتمى إلى النظام الأخلاقى المجاوز لما هو محسوس، وهذا النظام الأخلاقى هو الله. "إن النظام الأخلاقى الحى الفعال هو نفسه الله. ونحن لا نحتاج إلى إله آخر، ولا نستطيع أن نتصور إلها آخر"[٣]. وذلك هو الإيمان الحق، هذا النظام الأخلاقى هو المقدس أو الإلهي.. فهو مؤسس على الفعل الحق"[٤]. وإذا تحدثنا عن الله بوصفه جوهرًا أو كموجود

(1) F. V. p. 179: M, III, p. 173.

(2) F. V. p. 185: M, III, p. 179.

(3) F. V. p. 186: M, III, p. 130.

(٤) من المهم ملاحظة النص الألمانى الأصلى الذى يقول: «الله هو الإيمان الحق، وهذا النظام الأخلاقى هو الألوهية، ونحن نقبل بذلك. ومن الناحية النحوية ينبغى الإشارة إلى الإيمان الحق ولا يمكن الإشارة إلى هذا النظام الأخلاقى. وإذا لم نكن على استعداد للقول إن فشته أهمل ببساطة الخاصية النحوية، فلابد لنا أن نعترف أنه لم يقل إن الله الذى يتحد مع النظام الأخلاقى لا يعدو سوى خالق للإنسان.

شخصى أو ممارس بتبصر للعناية الإلهية الكريمة فإن ذلك لن يكون أكثر من لغو فارغ. إن الإيمان بالعناية الإلهية هو الإيمان بأن الفعل الأخلاقي له باستمرار نتائج طيبة، وإن الأفعال الشريرة لا يمكن أبدًا أن يكون لها نتائج طيبة.

أما أن هذه العبارات تؤدى إلى تهمة الإلحاد فذلك ليس مدهشًا على الإطلاق؛ ذلك لأن الله بالنسبة لمعظم قراء فشته فيما يبدو قد ارتد إلى مثل أعلى أخلاقي. وليس ذلك هو ما يعنيه بصفة عامة بالتأليه، وقبل كل شيء هناك ملاحدة ذوو مثل عليا أخلاقية. ومع ذلك فإن فشته كان ساخطًا من التهمة التى ألقيت عليه وأجاب عنها بقدر معقول، ولم تحقق ردوده النتيجة المرجوة فى تنظيف اسمه فى أعين معارضيه. ولكن ذلك لا يناسب أغراضنا، فنحن معنيون فقط بما قاله.

فى المقام الأول أوضح فشته أنه لا يستطيع وصف الله بأنه شخصى أو بأنه جوهر. لأن الشخصية بالنسبة له شيء متناه أساسًا والجوهر يعنى شيئا يمتد فى الزمان والمكان، أى أنه يعنى شيئا ماديًا. والواقع أنه لا يمكن وصف الله بصفة من صفات الأشياء والموجودات. "إذا ما تحدثنا بطريقة فلسفية خالصة، فلابد للمرء أن يقول عن الله إنه موجود، فهو ليس وجودًا بل **نشاط خالص**، إنه حياة ومبدأ نظام للعالم الذى يتجاوز ما هو حسي"[١].

وفى المقام الثانى يؤكد فشته أن نقاده قد أساءوا فهم ما يعنيه بتعبير نظام العالم الأخلاقي، فهم قد أوّلوه على أنه يقول إن الله هو النظام الأخلاقى بمعنى مماثل للنظام الذى تخلقه ربة الدار عندما ترتب الأثاث وبقية الأشياء فى الحجرة. لكن ما كان يعنيه بالفعل هو أن الله نظام فعّال، نظام أخلاقى نشط وحى، شيء تبنيه فقط الجهود البشرية، الله نظام فعال وليس مجرد ترتيب نظام يرتبه الإنسان[٢]. والأنا المتناهى منظورًا إليها على أنها تعمل طبقا للواجب هى عضو فى هذا الترتيب لعالم ما فوق الحس[٣]. وفى استطاعتنا

(1) F. V. p.261 (غير مطبوع في M)

(2) F. V. p. 382: M, III, p. 246.

(3) F. V. p. 261.

بالطبع أن نرى فى فكرة فشته عن الله كنظام أخلاقى للعالم المزج بين خطين من التفكير، أولا: هناك مفهوم الوحدة الدينامية لجميع الموجودات العاقلة. وفى كتابه "**أساس نظرية العلم بأسرها**" لم يكن لدى فشته فرصة كبيرة ليسهب فى الحديث عن كثرة الذوات، لأنه كان معنيًا بالدرجة الأولى بالاستنباط التجريدى "للتجربة" بالمعنى الذى سبق أن شرحناه. لكن فى كتابه "**أساس الحق الطبيعي**" أصر كما رأينا على ضرورة كثرة الموجودات العاقلة. "ويصبح الإنسان بين البشر فحسب، ولما كان لا يمكن أن يكون شيئا آخر إلا إنسانا ولن يوجد على الإطلاق ما لم يكن إنسانا، **فلابد أن يكون هناك كثرة من البشر إذا أردنا أن يكون هناك إنسان على الإطلاق**"(1). ومن هنا فقد كان من الطبيعى أن يندفع إلى التفكير فى رابطة الوحدة بين البشر. ولقد اهتم أولاً فى كتابه "**علم الأخلاق**" بالقانون الخلقى بما هو كذلك وبالأخلاق الشخصية، لكنه عبر عن اقتناعه بأن جميع الموجودات العاقلة لها غاية أخلاقية مشتركة. كما تحدث عن القانون الأخلاقى كما يستخدمه كأداة أو وسيلة لتحققه الذاتى فى العالم الحسي. وهناك انتقال سهل من هذه الفكرة إلى فكرة نظام العالم الأخلاقى الذى يحقق ذاته فى – ومن خلال– الموجودات العقلية، ويوحدها بذاته.

والخط الثانى من الفكر هو تصور فشته القوى والأخلاقى للدين. وفى الوقت الذى كتب فيه هذا المقال الذى تصادف مع مناظرات الإلحاد اتجه– مثل كانط من قبل– إلى مساواة الدين بالأخلاق. وهو لا يعنى بالدين الصلاة بل تأدية كل إنسان لواجبه فذلك هو الدين الحق. صحيح أن فشته سلّم بأن للحياة الأخلاقية جانبا دينيا متميزا، وأعنى الإيمان بأنه أيا ما كانت المظاهر التى يوحى بها فإن تأدية المرء لواجبه يؤدى باستمرار إلى نتائج طيبة؛ لأنه يشكل جانبًا من النظام الأخلاقى للتحقق الذاتي. ولكن إذا سلمنا بتأويل فشته الأخلاقى للدين، فإن الإيمان بهذا النظام الأخلاقى للعالم يُعد بالطبع عنده إيمانًا بالله، لاسيما أنه لا يستطيع بناء على مقدماته أن يتصور الله بأنه موجود شخصى متعالٍ.

---

(1) F. III. p. 39: M, II, p. 43.

ويجد هذا التصور الأخلاقى للدين تعبيره الواضح فى مقال أعطاه عنوانا: "**من أوراقى الخاصة**" عام ١٨٠٠. فيه يؤكد فشته أن مكان الدين أو موضعه إنما يوجد فى طاعة القانون الخلقي. والإيمان الدينى هو الإيمان بالنظام الأخلاقي. وفى الفعل منظورًا إليه من وجهة نظر طبيعية ولا أخلاقية خالصة، يفترض الإنسان النظام الطبيعي، أعنى استقرار الطبيعة واطرادها. وفى الفعل الأخلاقى يفترض نظاما أخلاقيا يجاوز ما هو محسوس يكون فيه لفعله دور ويؤكد ثماره الأخلاقية. "إن كل إيمان بموجود إلهى يحتوى على ما هو أكثر من هذا التصور للنظام الأخلاقى هو إلى هذا الحد تخيل وخرافة"(١).

ومن الواضح أن أولئك الذين وصفوا فشته بأنه ملحد كان لهم من إحدى وجهات النظر ما يبرر ذلك تماما. ذلك لأنه رفض أن يؤكد ماذا يعنى التأليه Theism بصفة عامة. وفى الوقت نفسه فإن إنكاره الساخط لتهمة الإلحاد أمر غير مفهوم؛ لأنه لم يؤكد أن لاشيء موجود فيما عدا الذوات المتناهية والعالم الحسي. هناك، على الأقل كموضوع للإيمان العملي، نظام للعالم الأخلاقى الذى يتجاوز ما هو محسوس يحقق ذاته فى الإنسان ومن خلاله.

٤ - لكن إذا كان نظام العالم الأخلاقى هو حقا نظام نشط بالفعل، فلابد أن يكون واضحًا أن له وضعًا أنطولوجيًا. وفى كتابه "**رسالة الإنسان**" عام ١٨٠٠ يظهر بوصفه الإرادة الأزلية اللامتناهية. "هذه الإرادة تربطنى فى وحدة واحدة مع جميع الموجودات المتناهية مثلى وهى الوسيط المشترك بيننا جميعا"(٢). إن العقل اللامتناهى والعقل الدينامى المبدع هو الإرادة. ويصفه فشته أيضا بأنه الحياة المبدعة.

ولو أننا أخذنا بعض تعبيرات فشته حرفيًا، فربما ملنا إلى تأويل نظريته عن الإرادة اللامتناهية بمعنى تأليهي. وهو يخاطب "الإرادة الحية الجليلة التى لا اسم لها والتى لا

---

(1) F. V. pp. 394-395: M,III, p.258.

(2) F. II. p. 299: M,III, p. 395.

يستوعبها تصور"[١]. لكنه لا يزال يؤكد أن الشخصية هي شيء محدود ومتناه ولا يمكن أن تنطبق على الله. ويختلف اللامتناهي عن المتناهي في الطبيعة وليس في الدرجة فقط. وفضلاً عن ذلك، فإن الفيلسوف يكرر أن الدين الحق يعتمد على تحقيق رسالة المرء الأخلاقية. وفي الوقت نفسه فإن هذه الفكرة عن فعل المرء لواجبه، وبالتالي تحقيق رسالة المرء الأخلاقية يُثبت فيها بلا شك روح الانغماس المخلص في الإرادة الإلهية والثقة بها.

ولتقدير دور كتاب "**رسالة الإنسان**" في تطور فلسفة فشته المتأخرة، من المهم أن نفهم أن نظرية الإرادة اللامتناهية توصف بأنها مسألة إيمان. وهذا العمل الغريب إلى حد ما الذي قُدم بملاحظات هي أنه ليس موجها إلى فلاسفة محترفين وأن الأنا الخاصة بأجزاء الحوار ينبغي ألا تؤخذ دون ضجة كبيرة لتمثل المؤلف نفسه، ينقسم إلى ثلاثة أجزاء تحمل على التوالي أسماء: **الشك**. **والمعرفة**. **والإيمان**. وفي الجزء الثاني تؤول بأنها لا تعني فحسب الموضوعات الخارجية بل أيضا ذات المرء نفسه بمقدار ما يستطيع المرء أن تكون له فكرة توجد فقط من أجل الوعي. والنتيجة المستخلصة هي أن كل شيء يُرد إلى صور أو تصورات دون أن يكون له أي حقيقة واقعية يمكن تصورها. "إن كل حقيقة واقعية تتحول إلى حلم مدهش ورائع من دون حياة نحلم بها ومن دون ذهن يحلم بها، تتحول إلى حلم يتكون من الحلم ذاته. إن الحدس هو حلم، و**الفكر**، مصدر كل وجود وكل واقع أتخيله لنفسي لوجودي، قدرتي، غرضي، هو حلم ذلك الحلم"[٢]. وبعبارة أخرى ترد المثالية الذاتية كل شيء إلى تمثلات دون أن يكون هناك شيء يقوم بعملية التمثل أو تصنع من أجله. لأنني عندما أحاول إدراك الذات التي توجد التمثلات من أجل وعيها، تصبح هذه بالضرورة واحدة من التمثلات. ومن ثم فالمعرفة أعني الفلسفة المثالية لا تجد شيئًا دائما، لا تجد وجودًا، لكن الروح لا يمكن أن تستمر في هذه الحالة. والإيمان العملي أو الأخلاقي المؤسس على الوعي بذاتي كإرادة أخلاقية يخضع للأمر الأخلاقي مؤكدًا

---

(1) F. II. p. 303: M,III, p. 399.

(2) F. II. p. 245:M, III, p. 341.

الإرادة اللامتناهية التى تكمن خلف الذات المتناهية وتخلق العالم بطريقة واحدة فقط فيها تستطيع أن تفعل ذلك "فى العقل المتناهي"[١].

وهكذا احتفظ فشته بالمثالية، لكن فى الوقت نفسه يذهب إلى ما وراء "أنا– الفلسفة" ليفترض اللامتناهى الذى يكمن تحت الإرادة الشاملة. ومع هذا الافتراض، فإن الجو– إن صح التعبير– لفلسفته الأصلية يتغير. وأنا لا أعنى بذلك أنه يتضمن أنه توجد صلة أو ارتباط؛ ذلك لأن نظرية الإرادة يمكن النظر إليها على أنها متضمنة فى الاستنباط العملى للوعى فى النسخة الأصلية من "**نظرية العلم**". وفى الوقت نفسه تتقهقر الأنا من صدر الصورة. والواقع اللامتناهي، الذى لم يوصف بعد بوصفه أنا مطلقًا، يحتل مكانه. "إن العقل وحده هو الموجود، اللامتناهى فى ذاته، والمتناهى فيه ومن خلاله. لقد خلق العالم فى عقولنا فقط، على الأقل ذلك الذى منه وذلك الذى بواسطته نرفضه: صوت الواجب، مشاعر الانسجام، الحدس وقوانين الفكر"[٢].

وكما سبق أن ذكرنا فإن مثالية وحدة الوجود الدينامية هذه، هى عند فشته مسألة إيمان عملى لا مسألة معرفة؛ لتحقيق رسالتنا الأخلاقية السليمة. إننا نطلب الإيمان فى النظام الأخلاقى الحى النشط الذى يمكن تفسيره فحسب كعقل دينامى لا متناه أى بوصفه إرادة لا متناهية. وهذا هو الوجود الواحد الحق، ومن الخلف تمثله، وخلقه وتدعيمه من خلال الذوات المتناهية التى لا توجد بذاتها إلا كتجليات للإرادة اللامتناهية. وتطور فلسفة فشته المتأخرة كانت مشروطة إلى حد كبير بالحاجة إلى التفكير فى مفهوم الوجود المطلق لإضفاء صورة فلسفية عليه. وفى كتابه "**رسالة الإنسان**" يظل داخل مجال الإيمان الأخلاقي.

٥ - فى عرضه "**لنظرية العلم**" التى كتبها عام ١٨٠١ يقرر فشته بوضوح أن "كل معرفة تفترض سلفا.. وجودها الخاص"[٣]. ولأن المعرفة وجود بذاته وفى ذاته[٤] فإنها

(1) F. II. p. 303:M, III, p. 399.

(2) Ibid.

(3) F. II. p. 68: M, IV, p. 68.

(4)F. II. p. 19: M, IV, p. 19.

النفاذ الذاتى للوجود[1]. وهى بذلك التعبير عن الحرية، ومن ثم فالمعرفة المطلقة تفترض سلفًا الوجود المطلق: الأولى هى النفاذ الذاتى للأخيرة.

ولدينا هنا انعكاس واضح للوضع يتبناه فشته فى الشكل المبكر لنظريته عن المعرفة. لقد أكد فى البداية القول بأن كل وجود هو وجود من أجل الوعي. ومن هنا فليس من الممكن بالنسبة له الموافقة على أن فكرة الوجود الإلهى المطلق خلف أو فيما وراء الوعي. إن الواقعة ذاتها الخاصة بتصور مثل هذا الوجود المطلق هى بالنسبة له فكرة متناقضة، ومع ذلك فقد أكد أولية الوجود. ويظهر الوجود المطلق إلى الوجود "لذاته" فى معرفة مطلقة. ومن هنا فإن الوجود لذاته لابد أن يفترض الوجود المطلق مقدمًا. وهذا الوجود المطلق هو الإلهي.

ولا ينتج عن ذلك، بالطبع، أن الوجود المطلق هو عند فشته إله شخصي، فالوجود "ينفذ إلى ذاته" ويصل إلى معرفة الوعى بذاته، فى ومن خلال المعرفة البشرية للواقع. وبعبارة أخرى الوجود المطلق يعبر عن نفسه ويحمل بداخله كل الموجودات العاقلة المتناهية، ومعرفتها بالوجود هى معرفة الوجود لذاته. ويصر فشته فى الوقت نفسه على أن الوجود المطلق لا يمكن أبدًا أن يُفهم فهمًا كاملاً أو فهما شاملاً بواسطة العقل المتناهي. وبهذا المعنى فإن الله يجاوز أو يعلو العقل البشري.

ومن الواضح أن هناك مشكلة هنا، فهناك من ناحية الوجود المطلق الذى يُقال إنه ينفذ ذاته فى المعرفة المطلقة. ومن ناحية أخرى يبدو أن المعرفة المطلقة مرفوضة أو مستبعدة. ومن ثم فلو أننا استبعدنا التأليه المسيحى الذى يتمتع فيه الإله بمعرفة ذاته فى استقلال عن الروح البشري، فإنه يبدو أنه كان ينبغى منطقيا أن يتبنى فشته التصور الهيجلى للمعرفة الفلسفية بوصفها تنفذ إلى الماهية الداخلية للمطلق وبوصفها المعرفة المطلقة للمطلق ذاته. لكن فشته فى الواقع لم يفعل ذلك. وهو يؤكد بالنسبة للنهاية نفسها أن الوجود المطلق فى ذاته يجاوز ما يصل إليه العقل البشري. إننا نعرف صورًا وتصورات بدلاً من أن نعرف الواقع فى ذاته.

---

(1) Ibid.

وفى محاضراته عن "**نظرية العلم**" التى ألقاها فى عام ١٨٠٤ يؤكد فشته فكرة الوجود المطلق بوصفه النور، وهى فكرة ترتد إلى أفلاطون، والتراث الأفلاطونى فى الميتافيزيقا. وهذا النور الحى فى إشعاعه يقال إنه يقسم نفسه إلى وجود وفكر. لكن فشته يصر على أن الفكر التصورى لا يستطيع أبدًا إدراك الوجود المطلق فى ذاته الذى لا يمكن تصوره تصورًا شاملاً، وهذا الذى لا يمكن تصوره تصورًا شاملاً هو "سلب التصور"(١). ويمكن للمرء أن يتوقع من فشته أن يستنتج نتيجة تقول إن العقل البشرى لا يستطيع الاقتراب من المطلق إلا عن طريق السلب، لكنه فى الواقع ساق كثرة من العبارات الإيجابية يخبرنا فيها، على سبيل المثال، أن الوجود والحياة والوجود الفعلى هى شيء واحد، وأن المطلق فى ذاته لا يمكن أبدًا أن يخضع للقسمة (٢). لكن فقط فى ظهوره، وفى إشعاع النور، تدخل القسمة.

وفى "**طبيعة العالم**" عام ١٨٠٦ النسخة المنشورة من المحاضرات التى ألقيت فى جامعة "ارلنجن" عام ١٨٠٥ يقال لنا مرة أخرى إن الوجود الإلهى الواحد هو الحياة، وإن هذه الحياة هى نفسها لا تتغير وهى أزلية؛ لكنها تتخارج فى حياة الجنس البشرى عبر الزمن. " إن الحياة تتطور بلا نهاية وهى تتقدم باستمرار نحو التحقق الذاتى الأعلى فى مجرى الزمان بلا نهاية"(٣). وبعبارة أخرى الحياة الخارجية لله تتقدم نحو تحقق المثل الأعلى الذى يمكن أن يوصف بلغة تشبيهية بأنه "الفكرة والفكرة الأساسية لله فى إنتاج العالم، غرض الله وخطته من أجل العالم"(٤). وبهذا المعنى فإن الفكرة الإلهية هى الأساس المطلق والنهائى لجميع الظواهر(٥).

---

(1) F. X. p. 117: M, IV, p. 195.
(2) F. X. p. 106: M, IV, p. 284.
(3) F. VII. p. 362: M, V, p. 17.
(4) F. VI. p. 367: M, V, p. 22.
(5)F. VI. p. 361: M, V, p. 15.

٦ - هذه النظرات حلّت بتفصيل أكثر **"فى الطريق إلى الحياة المباركة أو نظرية الدين"** (١٨٠٦) التى تشمل سلسلة من المحاضرات ألقيت فى برلين. "الله هو الوجود المطلق. وعندما نقول ذلك فإننا نقول إن الله هو الحياة اللامتناهية، لأن الوجود والحياة هما شيء واحد والشيء نفسه"[١]. وهذه الحياة فى ذاتها واحدة لا يمكن أن تنقسم ولا يمكن أن تتغير. وهى تعبر عن نفسها وتتجلى بطريقة خارجية، والطريق الوحيد الذى يمكن أن يؤدى إلى ذلك هو من خلال الوعى الذى هو وجود الله . "إن الوجود يوجد هنا وهناك، والوجود الفعلى للوجود العام هو الوعى بالضرورة أو التأمل"[٢]. وفى هذا التجلى الخارجى يظهر التمايز أو القسمة لأن الوعى يتضمن العلاقة بين الذات والموضوع.

من الواضح أن الذات التى نتحدث عنها هى الذات المتناهية أو المحدودة، أعنى الروح البشري. لكن ما الموضوع؟ هو فى الواقع الوجود. لأن الوعى أو الوجود الإلهى هو الوعى بالوجود. لكن الوجود فى ذاته، الحياة اللامتناهية المباشرة، يجاوز الفهم الشامل للعقل البشري. ومن ثم فإن موضوع الوعى لابد أن يكون هو الصورة أو التصوير أو الخطة الخاصة بالمطلق. وهذا هو العالم. "فما الذى يحتوى عليه هذا الوعي؟ اعتقد أن كل واحد منكم سوف يجيب: العالم ولا شيء سوى العالم.. والحياة الإلهية فى الوعى تتحول بالضرورة إلى عالم مستمر ودائم"[٣]. وبعبارة أخرى الوجود هو الوعى فى صورة العالم.

على الرغم من أن فشته يصر على أن المطلق يجاوز إدراك الذهن البشرى فإنه يقول عن ذلك الشيء الكثير. وحتى لو أن الروح المتناهى لا تستطيع معرفة الحياة اللامتناهية كما هى فى ذاتها فإنها تستطيع على الأقل معرفة أن عالم الوعى هو صورة أو خطة للمطلق؛ ومن ثم فهناك صورتان رئيستان للحياة مفتوحة أمام الإنسان. ومن الممكن

---

(1) F. V. p. 403: M, V, p. 115.
(2) F. V. p. 539: M, V, p. 251.
(3)F. V. p. 457: M, V, p. 169.

بالنسبة للإنسان أن ينغمس فى الحياة الظاهرة، الحياة فى المتناهى والمتغير، الحياة المتجهة نحو إشباع الدافع الطبيعي. لكن بسبب وحدتها مع الحياة الإلهية المتناهية للروح البشرى فإنها لا يمكن أبدًا أن تشبع من حب الحسى المتناهي. والواقع أن البحث اللامتناهى عن المصادر المتناهية المتتابعة للإشباع، يبيّن أنه حتى الحياة الظاهرة تُعرف وتستمر بالشوق إلى اللامتناهى والأزلى الذى هو الجذور العميقة لكل وجود متناه"[1]. وهنا فالإنسان قادر على الارتفاع إلى الحياة الحقة التى تتسم بحب الله. ذلك لأن الحب- كما يقول فشته- هو قلب الحياة.

ولو تساءلنا مم تتألف هذه الحياة الحقة على وجه الدقة ؟ فإن إجابة فشته التى قدمها فى البداية لا تزال ترتدى ثياب الأخلاق؛ أعنى أنها تقول إن الحياة الحقة تتألف أولاً من تحقيق الإنسان لرسالته الأخلاقية التى يتحرر بها من عبودية العالم الحسى وبواسطتها يناضل ليبلغ الغايات المثالية. وفى الوقت نفسه، فإن الجو الأخلاقى المتميز عند فشته وتقاريره المبكرة عن الدين تتجه إلى الاختفاء أو على أية حال إلى التناقض. ولا تتحد وجهة نظر الدين ببساطة مع وجهة النظر الأخلاقية. لأنها تتضمن اقتناعًا أساسيًا بأن الله وحده هو الموجود، وأن الله هو وحده الواقع الحقيقى الواحد. صحيح أن الله بوصفه موجودًا فى ذاته يختفى عن العقل البشري، إلا أن الرجل المتدين يعرف أن الحياة المقدسة اللامتناهية محايثة فيه، ورسالته الأخلاقية بالنسبة له رسالة إلهية. وفى التحقق الخلاق للمثل العليا أو القيم من خلال الفعل[2] يرى تصويرًا أو خطة للحياة الإلهية.

لكن على الرغم من أن كتاب "**نظرية الدين**" يتغلغل فيه الجو الديني، فإن هناك ميلاً ملحوظًا إلى إخضاع وجهة النظر الدينية لوجهة النظر الفلسفية. وهكذا – طبقا لما يقوله فشته- على حين أن وجهة النظر الدينية تتضمن الإيمان بالمطلق بوصفه أساس كل

---

(1)F. V. p. 407: M, V, p. 119.

(٢) فيما يسميه فشته الأخلاق العليا يكون الإنسان خلاقا، يبحث بهمة ونشاط لتحقيق القيم العليا. وهو ليس قانعًا بنفسه، كما هى الحال فى الأخلاق الدنيا، بالتحقق المحض للواجبات المتتابعة لوضعه فى الحياة. ويضيف الدين الإيمان بالله بوصفه الواقع الحقيقى الواحد، ومعنى الرسالة الإلهية. ويُنظر إلى حياة الأخلاق العليا على أنها التعبير عن الحياة الإلهية اللامتناهية الواحدة.

كثرة ووجود متناهى، فإن الفلسفة تحول هذا الإيمان إلى معرفة. واتفاقًا مع هذا الموقف يحاول فشته أن يبيّن الهوية بين المعتقدات المسيحية ومذهبه الخاص. والواقع أنه يمكن النظر إلى هذه المحاولة على أنها تعبير عن التطور فى التعاطف مع اللاهوت المسيحي. لكن يمكن النظر إليها أيضا على أنها مقال فى "التجريد من الصفة اللاهوتية": فمثلا فى المحاضرة السادسة يشير فشته إلى افتتاحية إنجيل القديس يوحنا [١]. ويذهب إلى أن نظرية الكلمة الإلهية عندما تترجم إلى لغة الفلسفة فإنها تتحد مع نظريته الخاصة فى الوجود المقدس (أو الآنية Dasein الوجود هنا أو هناك). وعبارة القديس يوحنا التى يقول فيها إن كل شيء كان بالكلمة ومن خلالها يعنى من وجهة النظر النظرية أن العالم وكل ما فيه موجود فقط في دائرة الوعى بوصفها وجودا من المطلق.

ومع ذلك فمع تطور فلسفة الوجود يحدث تطور فى فهم فشته للدين. فمن وجهة النظر الدينية النشاط الأخلاقى هو حب الله وتحقيق إرادته ويتدعم ذلك عن طريق الإيمان والثقة بالله. إننا لا نوجد إلا فى الله ومن خلاله؛ الحياة اللامتناهية والشعور بأن هذه الوحدة جوهرية للحياة الدينية أو المباركة.

٧ - **"الطريق إلى الحياة السعيدة أو المباركة"** هو عبارة عن سلسلة من المحاضرات الشعبية؛ بمعنى أنه ليس عملاً للفلاسفة المحترفين. ومن الواضح أن فشته مهتم بتهذيب وإصلاح مستمعيه بقدر اهتمامه بطمأنتهم إلى أن فلسفته ليست على خلاف مع الديانة المسيحية. لكن النظريات الأساسية شائعة فى كتاباته المتأخرة: ومن المؤكد أنها ليست مكتوبة – ببساطة– من أجل التهذيب. وهكذا فإنه يقال لنا فى مؤلفه **وقائع الوعى** (عام ١٨١٠) "المعرفة هى بالتأكيد ليست معرفة بذاتها فحسب.. إنها معرفة بالوجود أعنى بوجود واحد الذى هو موجود حقًا وهو الله"[٢]. إلا أن موضوع المعرفة

(١) يقصد الافتتاحية الشهيرة التى جاء فيها: «فى البدء كانت الكلمة، والكلمة كانت عند الله، وكانت الكلمة الله.. كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان فيه كان الحياة، والحياة كانت نور الناس.. والنور يضيء فى الظلمة ..» إنجيل يوحنا: الإصحاح الأول ١-٥» (المترجم).

(2) F. II. p. 683 (M. غير موجود في)

هذا لا يُدرك بذاته بل يتجزأ إلى صور للمعرفة. "والبرهان على ضرورة هذه الصور هو الفلسفة على وجه الدقة أو هو "نظرية العلم"(١). وبالمثل فى كتابه "**نظرية العلم فى شكل إجمالى عام**" لعام ١٨١٠" نقرأ أن هناك وجودًا واحدًا فقط على نحو خالص من خلال ذاته، أى الله.. ولا شيء بداخله ولا خارجه يمكن أن يظهر وجود جديد"(٢). الشيء الوحيد الذى يمكن أن يكون خارج الله هو خطة"، أو صورة الوجود نفسه الذى هو "وجود الله خارج وجوده"(٣)، التخارج الذاتى المقدس فى الوعي. وهكذا فإن كل النشاط الإنتاجى الذى يعاد بناؤه أو يُستنبط فى نظرية العلم هو تخطيطى أو تصورى لله، التخارج الذاتى التلقائى للحياة الإلهية.

وفى كتاب "**مذهب الأخلاق**" عام ١٨١٢ نجد فشته يقول إنه على حين أنه من وجهة النظر العلمية يكون العالم أوليا،ويكون المفهوم تأملا أو صورة ثانوية ، فإنه من وجهة نظر الأخلاق يكون المفهوم أوليًا. والواقع أن "المفهوم هو أساس العالم أو الوجود"(٤) ويظهر هذا التأكيد، لو أنه لو أخذ خارج سياقه، على أنه يتناقض مع النظرية التى درسناها منذ قليل، وأعنى بها أن الوجود هو الأولى. لكن فشته يفسر ذلك بأن القضية التى نشرحها الآن وأعنى بها أن المفهوم هو أساس الوجود يمكن التعبير عنها بالطريقة الآتية: "العقل أو المفهوم عملي"(٥). وفضلا عن ذلك، فإننا نراه يبيّن أنه على الرغم من أن المفهوم أو العقل هو نفسه فى الواقع صورة الوجود الأعلى، صورة الله "فإن الأخلاق لا يمكن ولا ينبغى أن تعرف شيئا من ذلك.. ينبغى على الأخلاق ألا تعرف شيئا عن الله. وإنما تأخذ المفهوم ذاته على أنه المطلق"(٦). وبعبارة أخرى تتجاوز نظرية الوجود المطلق كما هى معروضة فى "**نظرية العلم**" دائرة الأخلاق التى تتعامل مع سببية المفهوم، الفكرة أو المثل الأعلى الذى يحقق نفسه.

---

(1) Ibid.

(2) F. II. p. 696: M, V, p. 615.

(3) Ibid.

(4) F. XI. p. 4: M, VI, p. 4.

(5) F. XI. p. 7: M, VI, p. 7.

(6)F. XI. p. 4: M, VI, p. 4.

٨ - عُرضت فلسفة فشته المتأخرة على أنها فى الحقيقة مذهب جديد يتضمن انفصالاً عن فلسفة الأنا المبكرة. ويؤكد فشته نفسه أنه لا شيء من هذا القبيل؛ ومن وجهة نظره تشكل فلسفة الوجود تطورًا لفكره المبكر أفضل من الانفصال عنه. لو أننا كنا نعنى أصلاً، كما يعتقد معظم نقاده أنه يعنى فعلاً، أن العالم هو خلق الذات المتناهية بما هى كذلك، فإن نظريته المتأخرة عن الوجود المطلق تتضمن بالفعل تغييرًا راديكاليًا فى الرأي. لكنه لم يعن ذلك على الإطلاق. إن الذات المتناهية وموضوعها ، قطبا الوعي، كانت دائما بالنسبة له التعبير عن مبدأ غير محدود وغير متناه. ونظريته المتأخرة عن مجال الوعى بوصفه وجود الحياة المتناهية، أو الوجود هى تطور، وليس تناقضا لفكره المبكر، وبعبارة أخرى فلسفة الوجود تكمل "نظرية العلم" بدلاً أن تحل محلها.

والواقع أنه مما يقبل الأخذ والرد أنه إذا لم يكن فشته على استعداد للدفاع عن المثالية الذاتية التى سوف يكون من الصعب أن تفصله عن مضمون الأنا وحدية، فإنه لابد على المدى البعيد أن ينتهك حدوده المبدأية المفروضة ذاتيا، ويتجاوز الوعى ويجد أساسه فى الوجود المطلق. وفضلاً عن ذلك، فهو يقر صراحة أن الأنا المطلق، من حيث إنه يتجاوز العلاقة بين الذات والموضوع التى تؤسسها، لابد أن يكون هوية، لابد أن يكون الذاتية والموضوعية. ومن ثم فليس من غير الطبيعى أنه بحسب ما طور الجانب الميتافيزيقى فى فلسفته ينبغى عليه أن يتجه إلى نبذ كلمة "الأنا" من حيث إنها مصطلح وصفى لمبدئه المطلق أو النهائي. لأن هذه الكلمة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بفكرة الذات من حيث إنها متميزة عن الموضوع. وبهذا المعنى فإن فلسفته المتأخرة كانت تطورا لفكره المبكر.

وفى الوقت نفسه فما يقبل الأخذ والرد أن فلسفة الوجود مفروضة من أعلى فى كتابه "**نظرية العلم**" بتلك الطريقة التى تجعل الاثنين غير مناسبين معًا. إذ تبعًا "لنظرية العلم" العالم لا يوجد إلا بالنسبة للوعي، وتعتمد هذه القضية حقًا على مقدمة تقول إن الوجود لابد أن يرتد إلى الفكر أو الوعي. ومع ذلك ففلسفة الوجود المطلق عند فشته تتضمن بوضوح الأولوية المنطقية للوجود على الفكر. صحيح أن فشته لم ينكر فى فلسفته قضيته السابقة القائلة بأن للعالم واقعًا حقيقيًا Reality داخل دائرة الوعى فحسب. بل على العكس فقد عاد يؤكدها. وما فعله هو وصف دائرة الوعى كلها بأنها تخارج للوجود المطلق فى ذاته. لكن

من الصعب جدًا أن نفهم فكرة التخارج هذه. فلو أخذنا بجدية عبارة أن الوجود المطلق سيظل إلى الأبد واحدًا لا يتغير، فإنه يصعب علينا أن نفسر فشته على أنه يعنى أن الوجود يصبح واعيا. وإذا كانت دائرة الوعى هى التأمل الأزلى فى الله، إذا كان الوعى الذاتى الإلهى الذى يتقدم بطريقة أزلية من الله كما يصدر النوس Nous عند أفلوطين أزليا من الواحد، فإنه يبدو أنه يتبع ذلك أنه لابد أن يكون روحًا بشرية على الدوام.

ولقد استطاع فشته– بالطبع– أن يصور الوجود المطلق على أنه نشاط لا متناه يتحرك نحو الوعى الذاتى فى الروح البشرى ومن خلاله. لكن عندئذ سيكون من الطبيعى أن نتصور الحياة اللامتناهية كما تعبر عن نفسها على نحو مباشر فى الطبيعة الموضوعية كشرط ضرورى من أجل حياة الروح البشري. وبعبارة أخرى سيكون من الطبيعى أن نسير فى اتجاه المثالية المطلقة عند هيجل. لكن ذلك سوف يتضمن تغيّرًا عظيمًا فى "**نظرية العلم**" أكثر مما كان فشته على استعداد أن يقبله. والواقع أنه قال إنها لحياة واحدة، وهى ليست حياة الفرد بما هى كذلك ، التى "تحدس" العالم المادي. لكنه يؤكد حتى النهاية أن العالم، كتصوير أو تخطيط لله، له واقع حقيقى فقط داخل دائرة الوعي. ومن حيث إنه وجود مطلق فى ذاته ليس واعيا، فإن ذلك لا يعنى سوى الوعى البشري؛ وحتى إذا تم التخلى عن هذا الركن من المثالية الذاتية فإن الانتقال إلى المثالية المطلقة عند هيجل لا يكون ممكنًا.

والواقع أنه يوجد إمكان آخر، وهو تصور الوجود المطلق من حيث إنه وعى ذاتى أزلي. لكن كان من الصعب على فشته أن يسير فى طريق التأليه التقليدي. لأن فكرته عن الوعى الذاتى المتضمنة بالضرورة منعته أن ينسب ذلك إلى الواحد؛ ومن هنا فإن الوعى لابد أن يكون مشتقًا، وهذا هو الوعى البشري. لكن لا يمكن أن يكون هناك وجود بمعزل عن الله. ومن ثم فالوعى البشرى لابد أن يكون بمعنى ما الوعى المطلق لذاته. ولكن بأى معنًى؟ لا يبدو لى أنه توجد أية إجابة واضحة على وشك الظهور، والسبب هو أن فلسفة فشته المتأخرة فى الوجود لا يمكن ببساطة أن تُفرض من أعلى فى "**نظرية العلم**". بل مطلوب قدر أكبر من المراجعة.

وقد يعترض معترض بأن تأويل فلسفة فشته بأنها تحتاج إلى مراجعة إما فى اتجاه المثالية المطلقة عند هيجل أو فى اتجاه التأليه هو إعلان عن فشل فى فهم طابعها الداخلي. وهذا صحيح بمعنى ما؛ لأن لفشته رؤيته الأخلاقية للواقع يُوجه إليها الانتباه فى هذه الفصول. لقد رأينا الإرادة اللامتناهية تعبر عن نفسها فى الذوات المتناهية التى تشكل الطبيعة من أجلها مسرحًا ومادة لتحقيق رسالاتها الأخلاقية المتعددة. ولقد سبق أن رأينا أن هذه الرسالات تتجمع فى اتجاه نظام أخلاقى كلى الذى هو هدف الإرادة اللامتناهية ذاتها. وعظمة هذه الرؤية للواقع، عظمة مثالية فشته الأخلاقية الدينامية فى خطوطها العريضة، ليست هى الموضوع المشار إليه. غير أن فشته لم يقدم فلسفته ببساطة على أنها رؤية انطباعية، أو بوصفها شعرًا وإنما على أنها حقيقة الواقع. ومن هنا كان نقد نظرياته فى محله تماما. وقبل كل شيء ليست رؤية تحقق المثل الأعلى الكلى أو نظام العالم الأخلاقى هى التى خضعت لنقد مضاد. وربما يكون لهذه الرؤية قيمة دائمة، ويمكن أن تصلح كتصحيح لتأويل الواقع ببساطة من منظور العلم التجريبي. وفى استطاعة المرء – يقينًا– أن يستمد الحافز والإلهام من فشته. لكنك إذا أردت أن تستمد منه منفعة فإن عليك أن تنبذ قدرًا كبيرًا من إطار الرؤية النظرية.

لقد قلنا من قبل إنه يصعب على فشته أن يسير فى طريق التأليه التقليدي. غير أن بعض الكتاب قد أكدوا أن فلسفته المتأخرة هى فى الواقع صورة من صور التأليه. ودعمًا لهذا النزاع كانوا يلجأون إلى عبارات معينة تمثل قناعات الفيلسوف الثابتة وليست ببساطة أحكامًا عارضة أو ملاحظات يتم حصرها لطمأنة قرائه أو مستمعيه الأكثر أرثوذكسية. فعلى سبيل المثال، يؤكد فشته على الدوام أن الوجود المطلق لا يمكن أن يتغير، وأنه لا يمكن أن يعانى أى انقسام فى الذات، إنه الواحد الأزلى الذى لا يتغير وليس الواحد الساكن الذى لا حياة فيه، وإنما امتلاء الحياة اللامتناهية. صحيح أن الخلق لا يكون حرًا إلا بمعنى أنه تلقائي. لكن الخلق لا يؤثر أدنى تأثير فى الله. ولا شك أن فشته يرفض أن يحمل صفة الشخصية على الله حتى إذا ما استخدم مرارًا اللغة الدينية وتحدث عن الله على أنه "هو" . لكن لما كان ينظر إلى الشخصية على أنها متناهية بالضرورة فمن الواضح أنه يصعب أن ينسب إليها الوجود اللامتناهي. لكن ذلك لا يعنى أنه ينظر إلى الله على

أنه شخصية تحتية بل الله شخصية علوية لا تقل عن الشخص. وباللغة الاسكولائية لم يكن لدى فشته مفهوم تمثيلى للشخصية، وهذا ما منعه من استخدام مصطلحات تأليهية. وفى الوقت نفسه فإن مفهوم الوجود المطلق الذى يجاوز دائرة التمييزات التى توجد بالضرورة بين الموجودات المتناهية هو بوضوح حركة فى اتجاه التأليه. ولم تعد الأنا تشغل الوضع المركزى فى صورة فشته عن الواقع Reality: فقد أخذت مكانها الحياة اللامتناهية، التى لا يطرأ عليها فى ذاتها أى تغير أو انقسام ذاتي.

وهذا شيء جيد للغاية حتى الآن. وصحيح أن رفض فشته لحمل الشخصية على الله يرجع إلى واقعة أن الشخصية بالنسبة له تتضمن التناهي. إن الله يجاوز دائرة الشخصية ولا يقصر من دونها. لكن أيضًا غياب فكرة واضحة عن المماثلة هو الذى أوقع فكرة فشته فى غموض جذري. الله هو الوجود اللامتناهي. ومن ثم لا يمكن أن يظهر وجود بمعزل عن الله. ولو كان هناك مثل هذا الوجود، فإن الله لن يكون لامتناهيًا. المطلق هو الوجود الوحيد. وهذا الخط من التفكير يشير بوضوح إلى اتجاه وحدة الوجود.. Pantheism. وفى الوقت نفسه يصمم فشته على تأكيد أن دائرة الوعي، بتمييزها، بين الأنا المتناهى والعالم، هو بمعنى ما خارج الله. لكن بأى معنى؟ إن الأمر على ما يرام عند فشته عندما يقول إن التمييز بين الوجود الإلهى والوجود الفعلى (وجود الأشياء) لا ينشأ إلا بالنسبة للوعي. والسؤال يطرح نفسه بالضرورة وهو: هل الذوات المتناهية موجودات أم أنها ليست موجودات؟ فإن لم تكن موجودات فإن النتيجة هى الواحدية Monism وعندئذ يكون من المستحيل أن يوضح كيف يظهر الوعى مع التمييزات التى يدخلها. ومع ذلك لو أن الذوات المتناهية هى الموجودات فكيف يمكن لنا أن نوفق بين ذلك والقول بأن الله هو الموجود الوحيد ما لم نلجأ إلى نظرية المماثلة؟ يريد فشته أن يكون للأشياء طريقان: أعنى أنه يريد أن يقول فى الوقت نفسه إن دائرة الوعى، مع تمييزها بين الذات المتناهية وموضوعها، خارجية بالنسبة لله، وإن الله هو الوجود الوحيد؛ ومن ثمَّ فإن موقفه بالنسبة للخلاف بين التأليه ووحدة الوجود يظل بالضرورة غامضًا. وهذا لا ينفي، بالطبع، أن تطور فلسفة الوجود عند فشته يضفى على فكره تشابهًا أعظم بمذهب التأليه أكثر مما توحى به كتاباته المبكرة. لكن يبدو لى أنه لو أن كاتبًا معجبًا بفشته لاستخدامه المنهج الترنسندنتالى فى التأمل أو

بسبب مثاليته الأخلاقية، يتقدم لتأويل فلسفته المتأخرة على أنها بيان واضح للتأليه فإنه يجاوز الشهادة التاريخية.

وأخيرًا لو سأل سائل عما إذا كانت فلسفة الوجود عند فشته قد تخلت عن المثالية فإن الإجابة ستكون واضحة مما سبق أن نكرناه بالفعل. إن فشته لم يجحد "**نظرية العلم**" وبهذا المعنى احتفظ بالمثالية. وهو عندما يقول إن الحياة الواحدة وليست الذات الفردية هي التى "تحدس" (وبالتالى تنتج) العالم المادى فإنه من الواضح أنه يفسر سبب الواقعة أن العالم المادى يظهر أمام الذات المتناهية من حيث إنه شيء معطي، من حيث إنه موضوع مكون بالفعل. لكنه أعلن منذ البداية أن هذه واقعة حاسمة يجب على المثالية تفسيرها وليس إنكارها. وفى الوقت نفسه فإن التأكيد على أولوية الوجود والطابع الاشتقاقى للوعى والمعرفة هو حركة تبتعد عن المثالية. ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول إنه بمقدار ما يتقدم هذا التأكيد من مقتضيات فكره الخاص تتجه المثالية عند فشته إلى التغلب على نفسها. لكن ليس معنى ذلك أن الفيلسوف قد قام بانسلاخ واضح عن المثالية. وعلى أية حال فربما شعرنا أنه على الرغم من أن هناك ميلا فى الأزمنة الحديثة للتأكيد على فكر فشته المتأخر، فإن هذه الرؤية المؤثرة للواقع هى مذهبه فى المثالية الأخلاقية بدلاً من أقواله الغامضة عن الوجود المطلق والآنية Dasein الإلهية.

الفصل الخامس

شلنج (١)

حياته وكتاباته- أطوار متعاقبة فى فكر شلنج- الكتابات المبكرة وتأثير فشته.

١ - ولد فريدر فلهلم جوزيف فون شلنج- وهو ابن راعى رسولى (لوثرى) - عام ١٧٧٥ فى "ليونبرج" بمقاطعة "فورتمبرج". ولما كان صبيًا مبكر النضج التحق فى الخامسة عشرة من عمره بمؤسسة لاهوتية بروتستانية فى "جامعة توبنجن" وفيها أصبح صديقا لهيجل وهولدرلن، وكان كل منهما يكبره بخمس سنوات. وفى سن السابعة عشرة كتب بحثًا عن الإصحاح الثالث من سفر التكوين. وفى عام ١٧٩٣ نشر "**مقالاً عن الأساطير**" تبعه بحث عام ١٧٩٤ بعنوان "**عن إمكان شكل للفلسفة بصفة عامة**".

وفى هذه الأثناء كان شلنج- إلى حد ما- تلميذًا لفشته، وهى حقيقة ظهرت فى عنوان كتاب نشره عام ١٧٩٥ بعنوان "**حول الأنا كمبدأ للفلسفة**". وفى السنة نفسها ظهر كتابه "**رسائل فلسفية عن المذهب الدجماطيقى والمذهب النقدي**"، وقد مثل إسبينوزا المذهب الدجماطيقى ومثل فشته المذهب النقدي.

لكن على الرغم من أن فشته يشكل نقطة انطلاق لتأملاته فإنه سرعان ما أظهر استقلال فكره، خصوصًا وأنه كان غير مقتنع برأى فشته فى الطبيعة بأنها ببساطة أداة للفعل الأخلاقي. ورأيه الخاص عن الطبيعة بأنها تجلٍ مباشر للمطلق وبأنها نسق غائى دينامى ينظم نفسه وهو يتحرك إلى أعلى- إن صح التعبير- لا لانبثاق الوعي، ومعرفة الطبيعة لذاتها فى الإنسان ومن خلاله، يجد تعبيرًا فى سلسلة من الأعمال عن فلسفة

الطبيعة. وهكذا نجده فى عام ١٧٩٧ ينشر **"أفكار فى فلسفة الطبيعة"**، وفى عام ١٧٩٨ نشر عن **"نفس العالم"**، كما نشر عام ١٧٩٩ **"أول تخطيط لمذهب فى فلسفة الطبيعة"**، و**"مدخل لتخطيط مذهب فى فلسفة الطبيعة"** أو **"حول مفهوم فيزيقا نظرية"**.

وسوف نلاحظ أن عنوان الكتاب الأخير يشير إلى الفيزيقا النظرية. ويرد مصطلح مماثل للعنوان الكامل لكتاب **"عن نفس العالم"**، إذ يقال إن نفس العالم هى افتراض عن "الفيزيقا الأعلى". ويصعب على المرء تُخيل فشته وهو يهتم اهتمامًا كبيرًا بالفيزيقا النظرية. ومع ذلك فإن سلسلة المنشورات عن فلسفة الطبيعة لا تشير إلى انسلاخ تام عن فكر فشته. لأن شلنج نشر فى عام ١٨٠٠ كتابه **"مذهب المثالية الترنسندنتالية"** الذى يتضح فيه أثر كتاب فشته **"نظرية العلم"**. وبينما كان شلنج ينتقل فى كتاباته عن فلسفة الطبيعة من الموضوعى إلى الذاتي، من المراتب الدنيا للطبيعة إلى المجال العضوى كتمهيد للوعى فإنه بدأ فى كتابه **"مذهب المثالية الترنسندنتالية"** من "الأنا" وتقدم متتبعًا مسار تموضعه الذاتي. ولقد نظر إلى وجهتى النظر على أنهما متكاملتان على نحو ما نشاهدهما فى واقعة أنه فى عام ١٨٠٠ أيضا نشر **"استنباط عام للمسار الدينامي"** الذى أعقبه عام ١٨٠١ كراسة قصيرة عن **"المفهوم الحقيقى للفلسفة الطبيعية"**، وفى هذا العام نفسه نشر **"عرض لمذهبى فى الفلسفة"**.

وفى عام ١٧٩٨ عُيّن شلنج فى كرسى الفلسفة فى جامعة يينا. ولم يكن قد بلغ من العمر سوى ثلاثة وعشرين عامًا، لكن كتاباته قد نالت استحسان "جوته"، وليس جوته وحده بل فشته أيضا. ومن عام ١٨٠٢ إلى ١٨٠٣ تعاون مع هيجل فى إصدار المجلة النقدية للفلسفة. وفى خلال فترة أستاذيته فى يينا كانت له علاقات حميمة وصداقات بحلقات الرومانسيين من أمثال الأخوين شليجل، ونوفاليس. وفى عام ١٨٠٢ نشر شلنج **"برونو، أو حول مبادئ الأشياء الطبيعية والإلهية"**، وسلسلة **"محاضرات عن منهج الدراسات الأكاديمية"** الذى ناقش فيه وحدة العلوم ومكانة الفلسفة فى الحياة الأكاديمية.

ولقد سبق أن ذكرنا أن شلنج بدأ فى كتابه **"مذهب المثالية الترنسندنتالية"** من الأنا والأفكار النافعة المأخوذة من كتاب **"مذهب العلم"** لفشته فى تجديده للتموضع

الذاتى للأنا، على سبيل المثال فى فلسفة الأخلاق. ولكن هذا العمل بلغ ذروته فى "**فلسفة الفن**" الذى أضفى عليه شلنج أهمية بالغة. وفى شتاء عام ١٨٠٢-١٨٠٣ حاضر فى يينا فى فلسفة الفن، وفى هذا الوقت كان ينظر إلى الفن على أنه مفتاح إلى طبيعة الواقع. وهذه الواقعة وحدها كافية لأن تُبَين الفرق الظاهر بين نظرة شلنج ونظرة فشته.

وفى عام ١٨٠٣ تزوج شلنج من كارولينا شليجل بعد أن طلقها زوجها: أ.و. شليجل- وانتقل الاثنان - شلنج وكارولينا إلى فورتبرج حيث ألقى محاضرات لفترة فى الجامعة. وفى هذه الفترة تقريبًا بدأ يكرس اهتمامه بمشكلات الدين، وبالأقوال الثيوصوفية للمتصوف صانع الأحذية فى جوليتز Gorlitz "جاكوب بوهيمي"[1]. وفى عام ١٨٠٤ نشر "**الفلسفة والدين**".

غادر شلنج "فورتسبرج" إلى "منشن" (ميونخ) عام ١٨٠٦ . ولقد عبَّر عن تأملاته بشأن الحرية، والعلاقة بين الحرية البشرية والمطلق فى كتابه "**بحوث فلسفية فى الطبيعة والحرية البشرية**"، وهو عمل نشره عام ١٨٠٩. لكن فى هذا الوقت بدأ نجمه فى الأفول. ولقد سبق أن رأينا أنه تعاون مع هيجل لفترة قصيرة فى إصدار جريدة فلسفية. لكن فى عام ١٨٠٧ نشر هيجل- الذى كان من قبل صاحب شهرة ضئيلة- أول كتبه العظيمة "**ظاهريات الروح**"[*]. وهذا الكتاب لم يشكل فحسب المرحلة الأولى فى صعود مؤلفه إلى الشهرة وليصبح الفيلسوف الرائد فى ألمانيا، لكنه يمثل كذلك انفصاله العقلى عن شلنج، لاسيما وأن هيجل قدَّم تعبيرًا سليطًا وهو يسوق رأيه فى مذهب شلنج فى المطلق. وذهب شلنج الذى كان الضد المباشر لصفاقة الوجه على أنها غدر وطعنة فى الصميم. وفى السنوات التى أعقبت ذلك، حيث شاهد نمو شهرة خصمه، أصبح مشغولاً بفكرة أن صديقه السابق قد خدع جمهورًا ساذجًا بمذهب أدنى من الفلسفة. والواقع أن خيبة أمله المريرة فى صعود هيجل إلى مركز مرموق فى عالم الفلسفة فى ألمانيا، ربما ساعد فى تفسير السبب فى قلة إنتاجه نسبيا بعد نشاطه الأدبى الملحوظ.

---

(١) بالنسبة لجاكوب بوهيمى (١٥٧٥-١٦٢٤) انظر المجلد الثالث.

(*) فى تصدير «هيجل لظاهريات الروح» يصف المطلق عند شلنج بأنه «يشبه الليل الذى تكون فيه كل الأبقار سوداء» وقد آلمت هذه العبارة شلنج كثيرًا. (المترجم).

ومع ذلك، واصل شلنج محاضراته، ومن ثم فقد ألقى سلسلة من المحاضرات الدراسية فى مدينة شتوتجارت عام ١٨١٠ طُبعت فى مجموعة أعماله. وفى عام ١٨١١ كتب "**عصور العالم**"، لكن الكتاب لم يكتمل ولم ينشر إبان حياته.

وخلال الفترة من ١٨٢١-١٨٢٦ حاضر شلنج فى "ارلانجن"، وفى عام ١٨٢٧ عاد إلى "منشن" (ميونخ) ليشغل كرسى الفلسفة وشرع يعمل بحماسة فى عمل سار هو تقويض نفوذ هيجل. ولقد أصبح مقتنعا بأن تفرقة لابد أن توضع بين الفلسفة السلبية التى هى تركيبة تصورية مجردة خالصة، والفلسفة الإيجابية التى تدرس الوجود العيني. وغنى عن القول ،إن المذهب الهيجلى قد تَّم إعلانه ليكون مثلاً على النوع الأول.

ولقد كان ينبغي لوفاة هيجل - الخصم العظيم لشلنج [١] عام ١٨٣١ أن تسهل مهمته. وبعد عشر سنوات عيِّن شلنج أستاذًا للفلسفة فى برلين (عام ١٨٤١) مكلفا بمهمة مقاومة نفوذ الهيجلية عن طريق عرض مذهبه الديني. وبدأ شلنج فى العاصمة البروسية يحاضر كأنه نبى يعلن قدوم عهد جديد. وكان بين مستمعيه أساتذه ورجال سياسة، وعدد من المستمعين الذين أصبحت أسماؤهم شهيرة من أمثال: سرن كيركجور، وبوركهارت. وفردريك إنجلز، وباكونين. لكن المحاضرات لم تنل النجاح الذى كان يأمله شلنج، فراح المستمعون يتناقصون. وفى عام ١٨٤٦ تخلى عن التدريس إلا للمناهج الدراسية العارضة فى أكاديمية برلين. وأخيرًا تقاعد فى "منشن" وشغل نفسه بإعداد المخطوطات للنشر. وتوفى عام ١٨٥٤ فى رجتس Ragaz فى سويسرا. ولقد نُشر كتابه "**فلسفة الوحي**" وكتابه "**فلسفة الأساطير**" بعد وفاته.

٢ - ليس هناك مذهب واحد مترابط بإحكام يمكن تسميته مذهب شلنج الفلسفي. ذلك لأن فكره يسير من خلال تتابع أطوار من الفترة المبكرة عندما وقع لفترة طويلة تحت تأثير فشته حتى الفترة النهائية التى تمثلها المحاضرات التى نُشرت بعد وفاته

---

(١) لم يبد أن هيجل نفسه كان مهتما بالخصومات الشخصية بما هى كذلك، فقد كان مستغرقا فى الأفكار وفى عرض ما اعتقد أنه الحقيقة. لكن شلنج أخذ نقد هيجل لأفكاره على أنه إهانة شخصية.

عن "فلسفة الوحي" و "فلسفة الأساطير". ولم يكن هناك اتفاق عام بين المؤرخين على الأطوار التى ينبغى التمييز بينها. ولقد أقنع مؤرخ من المؤرخين أو اثنان أنفسهم بتفرقة شلنج الخاصة بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية، إلا أن هذه التفرقة فشلت فى أن تأخذ بعين الاعتبار تنوع الأطوار فى فكره قبل أن يشرع فى عرض فلسفته النهائية عن الدين. ومن هنا فقد اعتاد المؤرخون القيام بتقسيمات أبعد. لكن على الرغم من أنه من المؤكد أن هناك أطوارًا متمايزة فى فكر شلنج، فإنه من الخطأ النظر إلى هذه الأطوار على أنها مذاهب كثيرة ومستقلة لأنه يبدو فيها استمرارية واضحة. وهذا يعنى أن التأمل فى الموقف الذى تبناه شلنج من قبل أدى به إلى إثارة مشكلات أبعد، تطلب حلها تحركات جديدة من جانبه. صحيح أنه فى سنواته المتأخرة أكد التفرقة بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية، ولكن على الرغم من أنه تأمل مليا فى فكره السابق على أنه فلسفة سلبية فإنه أكد التفرقة فى مسار خلافه مع هيجل، وأن ما كان يطلبه ليس الرفض التام أو الكامل للفلسفة السلبية من حيث إنها اندماج فيها وتبعية لها. وفضلا عن ذلك، فقد ذهب إلى أنه لا توجد أية إشارة على الأقل للفلسفة الإيجابية يمكن أن توجد فى رسائله الفلسفية المبكرة عن المذهب الدجماطيقى والمذهب النقدي. وحتى فى مقالاته الفلسفية الأولى لا يوجد فيها ميل نحو العينى والتاريخى أو تجلياته.

وفى عام ١٧٩٦ عندما بلغ شلنج الحادية والعشرين وضع لنفسه برنامجًا لمذهب فلسفي. ولابد للمذهب المطروح أن يبدأ من فكرة الأنا أو الذات على أنها وجود حر بطريقة مطلقة على طريقة وضع اللاأنا فى دائرة الفيزيقا النظرية. ولابد عندئذ أن تسير إلى دائرة الروح البشري. ولابد أن توضح مبادئ التطور التاريخي، ولابد من تطوير فكرة العالم الأخلاقي، وفكرة الله، وفكرة حرية الموجودات الروحية بأسرها. وفضلاً عن ذلك، فإن الأهمية المركزية لفكرة الجمال لابد أن تظهر، والطابع الاستاطيقى للفعل الأعلى للعقل. وأخيرًا لابد أن يكون هناك ميثولوجيا جديدة توحد الفلسفة والدين.

وهذا البرنامج مضيء. فهو من ناحية ينير عنصر الانفصال فى فكر شلنج، لأن الواقعة التى تقول إن الاقتراح بأن نبدأ من الأنا يكشف عن تأثير فشته، وهو تأثير ظل يقل

ويضعف تدريجيًا بمضى الزمن. ومن ناحية أخرى ينير هذا البرنامج عنصر الاستمرار فى تفلسف شلنج، لأنه يكشف عن تطور فلسفة للطبيعة، وفلسفة للتاريخ، وفلسفة للفن، وفلسفة للحرية، وفلسفة للدين والأساطير.. موضوعات كانت بدورها تشغل باله. وبعبارة أخرى فعلى الرغم من أن شلنج فى البداية أعطانا انطباعًا بأنه تلميذ فشته، فإن اهتمامَاته كانت ظاهرة بالفعل فى بداية عمله الأكاديمي.

ومحصلة ذلك كله هى أن الوقت الذى استُهلك فى مناقشة كم عدد الأطوار على وجه الدقة أو "المذاهب" التى مَّر بها تفلسف فشته هو وقت ضائع. ومن المؤكد أن الأطوار متمايزة، لكن مسألة جينات فكره يمكن إنصافها بهذه التمييزات دون أن تتضمن أن شلنج قفز من مذهب منغلق على ذاته إلى مذهب آخر. والخلاصة أن فلسفة شلنج هى تفلسف أكثر منها مذهب مكتمل أو تتابع من المذاهب المنتهية. إن بداية ونهاية رحلته يلتقيان. لقد رأينا أنه فى عام ١٧٩٣ نشر مقالاً عن الأساطير. وفى شيخوخته عاد إلى هذا الموضوع، كما أنه حاضر فيه فى شيء من التفصيل. لكن فيما بين ذلك نجد حركة لا تهدأ أو تأملاً متحركًا من "أنا" الفلسفة عند فشته من خلال فلسفة الطبيعة وفلسفة الفن إلى فلسفة الوعى الدينى وشكل من أشكال التأليه النظري، ويرتبط الوجود كله معا بموضوع العلاقة بين المتناهى واللامتناهي.

٣ - وفى بحث له بعنوان فى "**إمكان شكل الفلسفة بوجه عام**" (١٧٩٤) تابع شلنج فشته فى تأكيده أن الفلسفة - بوصفها علمًا- لابد أن تكون منطقيًا نسقا متحدًا من القضايا يتطور من قضية أساسية واحدة تعبر عن اللامشروط. وهذا اللامشروط هو الأنا التى تضع نفسها، ومن ثم فإن القضية الأساسية لا يمكن أن تكون إلا "أ هى أ" فحسب(١). وفى كتابه عن "**الأنا بوصفها مبدأ الفلسفة**" عام ١٧٩٥ صيغت هذه القضية فى أقل صورة

---

(١) W.I, p.57 ستكون الإشارات إلى كتابات شلنج طبقًا للمجلد والصفحة من طبعة المؤلفات الكاملة التى قام بنشرها مانفريد شروورتر (ميونخ ١٩٢٧-١٩٢٨). ويفضل شلنج صيغة "أنا هو أنا" على "الأنا هو الأنا" على اعتبار أن الذات لا تقال إلا على أساس أنها أنا فحسب.

جزئية ممكنة: "أنا هو أنا أو أكون"(١). ومن هذه القضية يسير شلنج إلى وضع اللاأنا، ويذهب إلى أن الأنا واللاأنا يشترط الواحد منهما الآخر بالتبادل. فليس هناك ذات بلا موضوع، ولا موضوع بغير ذات. ولابد بالتالى أن يكون هناك عامل متوسط، نتاج مشترك يربطهما معًا، وذلك هو "التمثل Vorstellung" . وهكذا يكون لدينا شكل المثلث الأساسى لكل علم أو معرفة أعنى به: الذات، الموضوع، التمثل.

وتأثير فشته واضح بما فيه الكفاية. لكن ما هو جدير بالملاحظة أن شلنج يؤكد الفرق بين الأنا المطلق والأنا التجريبي: "يبدأ النسق الكامل للعلم بالأنا المطلق"(٢)، وهو ليس شيئًا بل حرية لا متناهية؛ وهو فى الواقع واحد، لكن الوحدة التى تُحمل عليه تجاوز الوحدة التى تحمل على الفرد العضو الفردى فى فئة ما . إن الأنا المطلق لا يكون ولا يمكن أن يكون عضوًا فى أى فئة: فهو يتجاوز تصور الفئة. وفضلاً عن ذلك، فإنه يتجاوز إدراك الفكر التصورى ولا يمكن فهمه إلا عن طريق الحدس العقلي.

ولا شيء من ذلك يتناقض مع ما يقوله فشته، غير أن المهم هو أن اهتمامات شلنج الميتافيزيقية قد انكشفت منذ بداية طريقه الأكاديمي. وعلى حين أن فشته قد بدأ من فلسفة كانط ولا يعطى منذ البداية سوى قدر ضئيل من السمو للمضامين الميتافيزيقية لمثاليته التى اعتقد اعتقادًا جازما أنها تأخذ الأنا الفردى كنقطة انطلاق، فإن شلنج يشدد فى الحال على فكرة المطلق حتى إنه، بتأثير فشته، يصفه بأنه الأنا المطلق.

وسوف نلاحظ أن شلنج فى بحثه "إمكان شكل الفلسفة بوجه عام" يتابع فشته فى استنباط التمثل وإعادة التمثل، إلا أن اهتمامه الحقيقى كان اهتمامًا أنطولوجيا. وفى فترة مبكرة أعلن فشته فى كتابه "مذهب العلم" أن مهمة الفلسفة هى تفسير التجربة، بمعنى تفسير نسق التمثلات التى يصاحبها الشعور بالضرورة. ولقد قال ذلك بأن بيّن كيف تسبب الأنا هذه التمثلات من خلال نشاط المخيلة المنتجة التى تعمل بغير وعي. حتى إنه

(1) W.p. 103.
(2) W.I. p. 100.

بالنسبة للوعى التجريبى يكون للعالم لا محالة مظهر الاستقلال. بيد أن شلنج يعلن بحدة فى كتابه "**رسائل فلسفية عن المذهب الدجماطيقى والنقد**" (عام ١٧٩٥) أن "المهمة الرئيسة لكل فلسفة تعتمد، بالطبع، على حل مشكلة وجود العالم"(١)، بمعنى ما بالطبع أن العبارتين تعنيان شيئًا واحدًا بالطبع. ولكن هناك اختلافًا ملحوظا فى التأكيد بين أن تقول إن مهمة الفلسفة هى شرح نسق التمثلات الذى يصاحبه الشعور بالضرورة، والقول بأن مهمة الفلسفة هى تفسير وجود العالم.ومع قليل من مساعدة الآراء التى تأتى فيما بعد نستطيع أن نميز تحت جميع ظروف البهرجة والزينة "الفشتية" لفكر شلنج المبكر نفس الميل الميتافيزيقى للذهن الذى أدى به إلى القول فى مرحلة متقدمة إن مهمة الفلسفة هى الإجابة عن سؤال: لماذا يوجد شيء ما بدلا من العدم؟ صحيح أن فشته نفسه وصل إلى تطوير المضامين الميتافيزيقية لفلسفته. لكنه عندما فعل ذلك اتهمه شلنج بالانتحال والسرقة الأدبية.

لقد كان كتاب شلنج "**رسائل فلسفية**" عملاً مضيئًا، فهو بمعنى ما دفاع عن فشته، لأن شلنج واجه المذهب النقدى الذى يمثله فشته بالمذهب الدجماطيقى الذى يمثله إسبينوزا أساسًا. ووقف إلى جانب فشته، وفى الوقت نفسه فإن الكتاب يكشف التعاطف العميق للمؤلف مع "إسبينوزا" مع سخط كامن لفشته.

يقول شلنج إن المذهب الدجماطيقى يتضمن على المدى البعيد الجانب المطلق فى اللاأنا. ويرتد الإنسان إلى مجرد تعديل للموضوع اللامتناهي، وهو الجوهر عند إسبينوزا، أما الحرية فهى مستبعدة. صحيح أن مذهب إسبينوزا الذى يستهدف بلوغ سلام وطمأنينة النفس من خلال "الإذعان الذاتى التام للموضوع المطلق"(٢)، يمتلك نداء جماليًا ويستطيع ممارسة جاذبية قوية على بعض العقول. لكنه يعنى على نحو مطلق انعدام الموجود البشرى بوصفه فاعلاً أخلاقيًا حرًا. ولا يفسح المذهب الدجماطيقى مجالاً للحرية.

---

(١) W.I, p237 وسوف نشير إلى هذا الكتاب ببساطة باسم "رسائل فلسفية".

(2) W. I, p. 208.

لكن لا ينتج من ذلك أنه يمكن دخض المذهب الدجماطيقى نظريًا. ولا تملك فلسفة كانط سوى أسلحة ضعيفة ضد هذا المذهب[1]. وهى ليست قادرة على بلوغ شيء أكثر من الدحض السلبي. فكانط مثلاً يبّين لنا أنه يستحيل هدم الحرية فى عالم النومين لكنه يقر هو نفسه أنه لا يستطيع أن يقدم برهانًا نظريًا إيجابيًا عن الحرية. ومع ذلك فحتى مذهب النقد المكتمل لا يمكن له أن يدحض المذهب الدجماطيقى نظريا [٢] حتى لو استطاع أن يوجه له بعض الضربات القاصمة. وليس فى ذلك ما يدهشنا على الإطلاق. لأنه ما دمنا نبقى فى المجال النظرى فإن المذهب الدجماطيقى ومذهب النقد يؤديان- كما يؤكد شلنج- إلى النتيجة نفسها تقريبًا.

أولاً: يحاول كلا المذهبين الانتقال من اللامتناهى إلى المتناهي، غير أن الفلسفة لا يمكن لها أن تسير من اللامتناهى إلى المتناهي[٣]. وفى استطاعتنا بالطبع نخلق مبررات عن السبب الذى من أجله لابد للمتناهى أن يُظهر نفسه فى المتناهي، لكنها ببساطة طرق تخفى عجزنا لعبور الهوة. ومن ثم يبدو أننا لا بد أن نسير فى الطريق الآخر دائريًا. لكن كيف يمكن أن يحدث ذلك عندما تكون البراهين البعدية التقليدية مشكوكًا فيها؟ من الواضح أن المطلوب هو إبطال المشكلة. أعنى إذا كان يمكن للمتناهى أن يُرى فى اللامتناهي، واللامتناهى فى المتناهي، فإن مشكلة عبور الهوة بينهما بواسطة الحجة النظرية أو البرهان لن تظهر بعد ذلك.

وهذه الحاجة تتحقق عن طريق الحدس العقلى الذى هو حدس بهوية عملية الحدس مع الذات الحادسة، لكنها تؤول بطرق مختلفة، عن طريق الدجماطيقية والنقد. تأولها الدجماطيقية بأنها حدس للذات بوصفها متحدة فى هوية مع المطلق الذى نتصوره كموضوع مطلق ويؤولها مذهب النقد بأنها اكتشاف لهوية الذات مع المطلق بوصفه ذاتًا مطلقًا تتصورها كنشاط حر خالص.

---

(1) W. I. p. 214.
(2) W. I. p. 220. والإشارة بالطبع إلى مثالية فشته.
(3) W. I. p. 238.

وعلى الرغم من أن المذهب الدجماطيقى ومذهب النقد يؤولان الحدس بطرق مختلفة، فإن التأويلين يؤديان إلى النتيجة النظرية نفسها تقريبًا. فالذات فى المذهب الدجماطيقى ترتد إلى الموضوع على نحو مطلق، ومع هذا الرد يُلغى أحد الشروط الضرورية للوعي. ويرتد الموضوع على نحو مطلق إلى الذات فى مذهب النقد، ومع هذا الرد يلغى الشرط الضرورى الآخر للوعي. وبعبارة أخرى، فإن كلاً من المذهب الدجماطيقى ومذهب النقد يشيران إلى الانعدام النظرى للأنا المتناهى أو الذات. ويرد إسبينوزا الذات المتناهية إلى الموضوع المطلق، ويرده فشته إلى الذات المطلقة، أو بدقة أكثر (ما دام الأنا المطلق ليس هو الذات بالمعنى الصحيح) إلى النشاط اللامتناهى أو الصراع. وفى الحالتين فإن الذات تغرق– إن صَّح التعبير– فى المطلق.

لكن على الرغم من أنه من وجهة النظر النظرية الخالصة يؤدى المذهبان إلى النتيجة نفسها بطرق مختلفة، فإن مطالبهما العملية أو الأخلاقية مختلفة، ويعبران عن أفكار مختلفة عن رسالة الإنسان الأخلاقية. إن المذهب الدجماطيقى يطالب الذات المتناهية بأن تُسلِّم نفسها للسببية المطلقة للجوهر الإلهى وتتخلى عن تحررها من أن الإلهى قد يكون هو كل شيء. وهكذا نجد فى فلسفة إسبينوزا أن الذات تُستدعى للتعرف على الموقف الأنطولوجى القائم بالفعل، أعنى وضعها كتعديل للجوهر اللامتناهي، ولتسلم نفسها. وعلى الرغم من أن المذهب النقدى يطالب الإنسان بأن يحقق المطلق فى ذاته من خلال النشاط الحر الدائم. ونحن نجد عند فشته أن هوية الذات المتناهية مع المطلق ليست ببساطة موقفًا أنطولوجيًا موجودًا يحتاج فقط إلى أن يعترف به، وإنما هى هدف نبلغه من خلال الجهد الأخلاقي. وفضلا عن ذلك، فهى هدف ينحسر على الدوام، ومن ثم فحتى لو كانت فلسفة فشته تسير إلى اتحاد الذات مع المطلق كمثل أعلى نظري، فإنها تتطلب على المستوى العملى نشاطا أخلاقيًا حرًا لا يتوقف، وإخلاصًا دائمًا من المرء لرسالته الأخلاقية الشخصية.

ومن ثم فالاختيار، بمعنى ما، بين المذهب الدجماطيقى والمذهب النقدى هو بالنسبة للذات المتناهية اختيار بين الوجود واللاوجود، أعنى أنه المثل الأعلى فى استسلام الذات، والاستغراق فى مطلق غير شخصي، وإلغاء الحرية الشخصية بوصفها وهمًا، والمثل

الأعلى للنشاط الحر الدائم الذى يتفق مع رسالة المرء فى أن يصبح أكثر فأكثر فاعلاً أخلاقيًا، الذى يظهر حرًا ومنتصرًا على الموضوع المحض. "كن هى المطلب الأسمى للمذهب النقدي"(١). وعند إسبينوزا يجرف الموضوع المطلق كل ما قبله. وعند فشته ترتد الطبيعة إلى آلة محض من أجل الفاعل الأخلاقى الحر.

ومن الواضح أن الإنسان إذا ما قبل مطلب المذهب النقدي، فإنه بذلك يضطر إلى رفض المذهب الدجماطيقي. لكن من الصواب أيضا القول إن المذهب الدجماطيقى لا يمكن دحضه حتى على المستوى الأخلاقى أو العملي، فى عيون الإنسان الذى "يستطيع أن يتحمل فكرة العمل على انعدامه وأن يعدم فى داخله كل سببية حرة، وأن يكون تعديلاً لموضوع فى اللاتناهى الذى سوف يجد عاجلاً أو أجلاً دماره الأخلاقي"(٢).

وهذا العرض للخلاف بين المذهب الدجماطيقى والمذهب النقدى من الواضح أنه يردد صدى نظرة فشته فى أن نوع الفلسفة الذى يختاره الإنسان يعتمد على نوع الإنسان الذى يكون عليه هذا الشخص. وبالإضافة إلى ذلك ففى استطاعتنا- لو أردنا- أن نربط حجة شلنج أنه لا المذهب الدجماطيقى ولا المذهب النقدى يمكن دحضه نظريًا. وأن الخيار بينهما لابد أن يتم على المستوى العملى مع وجهة النظر التى تقدم أحيانًا فى العصور الأكثر حداثة والتى تقول إننا لا نستطيع الحسم بين المذاهب الميتافيزيقية على المستوى النظرى الخالص. لكن المعايير الأخلاقية يمكن أن تستخدم للحكم بينها عندما تصلح كخلفية لأنماط مختلفة من السلوك، وتتجه نحو ترقية أنماط مختلفة منه. لكن بالنسبة لغرضنا الحالى من المناسب أكثر ملاحظة أنه على الرغم من أن **"الرسائل الفلسفية"** قد كتبت لدعم فشته، وعلى الرغم من أن شلنج قد خسر مكانته- ظاهريًا على ما يبدو من جانبه- فإن العمل يتضمن النقد غير المعبر عنه، ولكنه مع ذلك واضح أن النقد الذى يقول إن كلا من فلسفة إسبينوزا والمذهب المثالى الترنسندنتالى عند فشته هما مبالغات من جانب واحد. ذلك لأن إسبينوزا يُصور على أنه يجعل الموضوع مطلقًا، ويُصور فشته

---

(1) W. I. p. 259.
(2) Ibid, p.263.

على أنه يجعل الذات مطلقة. والمضمون هو أن المطلق لابد أن يجاوز التمييز بين الذاتية والموضوعية ليكون ذاتا وموضوعًا فى هوية واحدة[1].

وبعبارة أخرى: المعنى المتضمن هو أن نوعًا ما من المركب لابد أن يتم بحيث يوفق بين المواقف المتصارعة عند إسبينوزا وفشته. والواقع أننا نستطيع أن نرى فى "**الرسائل الفلسفية**" شاهدًا على درجة من التعاطف مع إسبينوزا التى هى غريبة عن ذهن فشته وهى من المستحيل أن تدهشنا لو أننا وجدنا شلنج قريبًا جدا يكرس نفسه لنشر أعمال عن فلسفة الطبيعة؛ ذلك لأن العنصر الإسبينوزى للمركب المنذر سوف يكون هو مساهمة الطبيعة بوصفها شمولاً عضويًا للوضع الأنطولوجى الذى سبق أن أنكره فشته. وسوف تظهر الطبيعة على أنها التجلى الموضوعى المباشر للمطلق.وفى الوقت نفسه فإن المركب- إذا ما كان مركبًا على الإطلاق- لابد أن يصور الطبيعة على أنها تعبير عن الروح وتحلٍ لها. ولابد للمركب أن يكون هو المثالية، فإذا لم يكن كذلك فإنه يمثل الارتداد إلى الفكر فيما قبل كانط، لكنه يجب ألا يكون المثالية الذاتية التى تُصور فيها الطبيعة على أنها ليست أكثر من عقبة تضعها الأنا حتى يكون لديها شيء تتغلب عليه.

قد يبدو أن هذه الملاحظات تجاوز ما يجوز للمرء قوله عن كتابات شلنج المبكرة. لكنا قد رأينا بالفعل أن شلنج قد تصوّر بوضوح فى البرنامج الذى وضعه شلنج لنفسه عام ١٧٩٦ بإيجاز شديد بعد أن كتب "الرسائل الفلسفية" – تصور بوضوح تطور علم الفيزيقا النظرى أو فلسفة الطبيعة. ومن الواضح تمامًا أن السخط على موقف فشته الأحادى الجانب من الطبيعة قد شعر به شلنج بالفعل داخل الفترة التى تُسمى بالطور "الفشتوى".

---

(١) يذهب فشته نفسه إلى تأكيد أن الأنا المطلق هو هوية الذات والموضوع.. لكنه يفعل ذلك من ناحية تحت تأثير نقد شلنج. وعلى أية حال فإن مثالية فشته كانت دائمًا تتسم- فى رأى شلنج- بالمبالغة فى تأكيد الذات والذاتية.

الفصل السادس

شلنج (٢)

الأسس الميتافيزيقية والمحتملة لفلسفة الطبيعة - الموجز العام لفلسفة الطبيعة عند فشته- مذهب المثالية الترنسندنتالية - فلسفة الفن - المطلق بوصفه مثالاً.

١ - يؤكد شلنج أن نمو الفكر هو الذى يُحدث تصدعًا بين الذاتى والموضوعي، وبين المثالى والواقعي. وإذا استبعدنا الأعمال الفكرية فلابد أن نتصور الإنسان متحدًا مع الطبيعة، أعنى أننا لابد أن نتصوره وهو يخبر هذه الوحدة مع الطبيعة على مستوى مباشرة الشعور. لكنه ميز عن طريق الفكر بين الموضوع الخارجى وتمثله الذاتي، وأصبح موضوعا لنفسه. وبوجه عام، تأسس التفكير واستمر التمايز بين عالم الطبيعة الموضوعى الخارجي، والحياة الداخلية الذاتية للتمثل، والوعى الذاتي، والتمايز بين الطبيعة والروح. وتصبح الطبيعة بهذا الشكل خارجية، ضد الروح، ويصبح الإنسان كموجود مفكر واع بذاته مغتربًا عن الطبيعة.

ولو جعلنا من التفكير غاية فى حد ذاته، فإنه يصبح "مرضًا روحيًا"؛ ذلك لأن الإنسان قد ولد من أجل الفعل وكلما انطوى على نفسه فى تفكير ذاتي، قلَّ نشاطه. وفى الوقت نفسه فإن القدرة على التفكير هى التى تميز الإنسان عن الحيوان. والتصدع الذى حدث بين الذاتى والموضوعي، وبين الواقعى والمثالي، وبين الطبيعة والروح، لا يمكن التغلب عليه عن طريق العودة إلى مباشرة الشعور، وإلى طفولة الجنس البشرى- إن صَّح التعبير. وإذا كان من الممكن إعادة العوامل المنقسمة إلى الوحدة واستعادة الاتحاد

الأصلي، فإن ذلك ينبغى أن يتحقق عن طريق التفكير ذاته فى شكل الفلسفة. وقبل كل شيء فإن التفكير هو الذى يُظهر المشكلة. وعلى مستوى الحس المشترك العادى فليس ثمة مشكلة فى العلاقة بين النظام الواقعى والنظام المثالى بين الشيء وتمثلاته الذهنية، والتفكير هو الذى يُظهر المشكلة والتفكير هو الذى ينبغى أن يحلها.

أول دافع عند المرء هو حل المشكلة عن طريق النشاط السببي. إذ توجد الأشياء مستقلة عن الذهن، وتسبب التمثلات من ذاتها: فالذاتى يعتمد على الموضوعى من الناحية السببية. لكن بأن نقول ذلك فإن المرء يتسبب فى مشكلة أبعد . لأننى لو أكدت أن الأشياء الخارجية توجد بصورة مستقلة وتسبب تمثلات من ذاتها فيّ، فإننى أضع نفسى بالضرورة فوق الشيء والتمثل. وبذلك أؤكد ذاتى بوضوح بوصفها روحًا. وينشأ السؤال فى الحال وهو، كيف يمكن للأشياء الخارجية أن تمارس تحديدًا للنشاط السببى على الروح..؟!

إننا نستطيع فى الواقع محاولة التغلب على المشكلة من زاوية أخرى. فبدلاً من القول بأن الأشياء تسبب التمثلات من ذاتها، فإنه باستطاعتنا القول مع كانط إن الذات تفرض أشكالها المعرفية على مادة معطاة من مواد التجربة وبذلك تخلق الواقع الظاهري. لكنا عندئذ نبقى مع "الشيء فى ذاته" وذلك ما لا يمكن تصوره. إذ كيف يمكن للشيء أن ينعزل عن الأشكال التى يقال إن الذات تفرضها؟!

ومع ذلك فهناك محاولات ملحوظة لحل مشكلة التطابق بين الذاتى والموضوعي، والواقعى والمثالى دون اللجوء إلى فكرة النشاط السببي. ولقد شرح إسبينوزا التطابق عن طريق نظرية التعديلات المتوازية لمختلف الصفات لجوهر واحد لا متناه، فى حين أن ليبنتز لجأ إلى نظرية الانسجام الأزلي. لكن ليست النظرية أصلية فى تفسيرها. لأن إسبينوزا ترك تعديلات الجوهر بغير تفسير فى حين أن ليبنتز– فى رأى شلنج– افترض ببساطة الانسجام الأزلي.

وفى الوقت نفسه فإن كلاً من إسبينوزا وليبنتز قد ألمحا إلى حقيقة أن المثالى والواقعى هما شيء واحد على نحو مطلق. وتلك هى الحقيقة التى يطلب من الفيلسوف

أن يعرضها، ولابد له أن يُبيّن أن الطبيعة هى "الروح المرئية" والطبيعة هى الروح التى لا يمكن رؤيتها"(١)، أعنى أن الفيلسوف لابد أن يبيّن كيف أن الطبيعة الموضوعية هى مثالية تمامًا، بمعنى أنها نسق غائى دينامى متحد، يتطور إلى أعلى- إنَّ صَّح التعبير- إلى النقطة التى تعود فيها إلى نفسها من خلال الروح البشرى. إذا ما قدمنا مثل هذه الصورة عن الطبيعة فإننا نستطيع أن نرى أن حياة التمثل ليست شيئًا ببساطة يقف فى معارضة العالم الموضوعي، ويكون غريبًا عنه لدرجة أنه هنا تظهر مشكلة التطابق بين الذاتى والموضوعى، بين المثالى والواقعي. إن حياة التمثل هى معرفة الطبيعة ذاتها؛إنها التحقق الفعلى لإمكانات الطبيعة التى بواسطتها تستيقظ الروح النائمة أمام الوعي.

لكن هل فى استطاعتنا تبيين أن الطبيعة فى الواقع هى نسق غائى يكشف عن الغائية؟ ليس فى استطاعتنا فى الواقع تقبل تفسير العالم الآلى الخالص على أنه كاف تمامًا؛ لأننا عندما ندرس المذهب العضوى فإننا ننساق إلى تقديم فكرة الغائية. ولا يستطيع الذهن أن يظل قانعًا بالقسمة الثنائية بين مجالين ينقسمان بحدة وأعنى بهما مجال الآلية Mechanism ومجال الغائية Teleology .وهو ينساق إلى النظر إلى الطبيعة على أنها شمول عضوى ذاتي، نستطيع فيه تمييز مستويات مختلفة. لكن السؤال الذى يظهر هو: ألسنا نحن فى هذه الحالة نقرأ ببساطة الغائية فى الطبيعة، أولاً فى الكائن الحى وبعد ذلك فى الطبيعة ككل؟ وقبل كل شيء لقد أقَّر كانط أننا لا نستطيع الكف عن التفكير فى الطبيعة كما لو كانت نسقًا غائيًا، لأن لدينا فكرة منظمة عن الأغراض فى الطبيعة، فكرة تبرز بعض القواعد المشجعة على الحكم. لكن كانط لم يكن ليسمح بأن هذه الفكرة الذاتية تبرهن على أى شيء عن الطبيعة فى ذاتها.

ولقد كان شلنج مقتنعًا بأن كل بحث علمى يفترض مقدمًا معقولية الطبيعة؛ فهو يصر على أن كل تجربة علمية تتضمن طرح سؤال على الطبيعة، وهى مجبرة على الإجابة عنه. وهذا الإجراء يفترض مقدمًا الإيمان بأن الطبيعة تتفق مع متطلبات العقل أنها مفهومة وهى بهذا المعنى مثال. وهذا الإيمان يتم تبريره إذا افترضنا ذات مرة وجهة النظر العامة عن

---

(1) W. I, p. 706.

العالم والتى لخصناها فيما سبق. لأن فكرة الطبيعة من حيث إنها نسق غائى مفهوم تظهر عندئذ على أنها الفكر الذاتى للطبيعة، تظهر على أنها طبيعة تعرف نفسها فى الإنسان ومن خلاله.

ومن الواضح أنه فى استطاعتنا التساؤل عن مبررات هذه النظرة العامة للطبيعة. والمبرر البعيد هو عند "شلنج" نظرية ميتافيزيقية عن المطلق. "الخطوة الأولى تجاه الفلسفة، والشرط الذى لا مفّر منه حتى للوصول إليه هو فهم أن المطلق فى النظام المثالى هو أيضًا المطلق فى النظام الواقعي"(١). المطلق هو "الهوية الخالصة" للذاتية والموضوعية (٢). وتنعكس هذه الهوية فى التداخل المتبادل للطبيعة ومعرفة الطبيعة لذاتها ومن خلال الإنسان.

والمطلق فى ذاته هو فعل أزلى للمعرفة ليس فيه تعاقب زمني. وفى الوقت نفسه فى استطاعتنا تمييز ثلاث لحظات أو ثلاثة أطوار فى هذا الفعل الواحد بشرط ألا ننظر إليها على أن الواحدة تعقب الأخرى زمانيًا. والمطلق فى اللحظة الأولى يتموضع فى الطبيعة المثالية، فى النمط الكلي– إن صح التعبير– للطبيعة. ولهذا استخدم شلنج مصطلح إسبينوزا "الطبيعة الطابعة" Natura Naturams (أى الطبيعة الخالقة). وفى اللحظة الثانية، يتحول المطلق بوصفه موضوعية إلى المطلق بوصفه ذاتية، أما اللحظة الثالثة فهى المركب الذى نرى فيه أن هذين المطلقين (الموضوعية المطلقة والذاتية المطلقة) هما مرة أخرى مطلق واحد(٣)، والمطلق على هذا النحو فعل أزلى للمعرفة الذاتية.

واللحظة الأولى فى الحياة الداخلية للمطلق يُعبر عنها أو تتجلى فى مصطلح **الطبيعة المطبوعة** (أى الطبيعة المخلوقة.. Natura Naturata) أى الطبيعة بوصفها نسقًا من الأشياء الجزئية. تلك هو رمز أو ظهور الطبيعة الطابعة (أى الطبيعة الخالقة. Natura

(1) W. I., p. 708.
(2) W. I., p. 712.
(3) W. I. p. 714 ويقول المؤلف إنه يستخدم كلمة "المطلقية" لترادف كلمة Absoluthheit الألمانية

Naturans) وهى بما هى كذلك يقال إنها "خارج المطلق"[1]. اللحظة الثانية فى الحياة الداخلية للمطلق، تحول الموضوعية إلى ذاتية، يُعبر عنها خارجيًا فى عالم التمثل- العالم المثالى للمعرفة البشرية الذى بواسطته تتمثل الطبيعة المطبوعة (أى الطبيعة المخلوقة) فى ومن خلال الذهن البشري، الذى بواسطته يُستغرق الجزئى فى داخل الكلى -إن صح التعبير- أعنى على المستوى التصوري. ومن ثم فإن لدينا وحدتين، كما يسميهما شلنج، الطبيعة الموضوعية والعالم المثالى للتمثل. والوحدة الثالثة التى ترتبط باللحظة الثالثة فى الحياة الداخلية للمطلق، هى التداخل المفهوم للواقعى والمثالي.

وفى اعتقادى أنه من الصعب القول إن شلنج جعل العلاقة بين المتناهى واللامتناهي، بين المطلق فى ذاته وتجلياته الذاتية، واضحة جدًا . ولقد رأينا بالفعل أن الطبيعة المطبوعة أى المخلوقة Natura Naturata يُنظر إليها كرمز أو مظهر، أما الطبيعة الطابعة فيقال إنها تقع خارج المطلق. لكن شلنج يتحدث أيضًا عن المطلق على اعتبار أنه يمد نفسه فى الجزئي. ومن الواضح أن شلنج يرغب فى إقامة تفرقة بين المطلق الذى لا يتغير فى ذاته وعالم الأشياء الجزئية المتناهية، لكنه فى الوقت نفسه يرغب فى تأكيد أن المطلق هو الحقيقة الواقعية التى تشمل كل شيء. وسوف نعود فيما بعد إلى هذا الموضوع. لكننا لابد أن نقنع أنفسنا بالنسبة للحظة الحالية بالصورة العامة للمطلق كماهية أزلية أو كفكرة تتموضع فى الطبيعة، وتعود إلى نفسها كذاتية فى عالم التمثل ثم تعرف نفسها فى الفكر الفلسفى ومن خلاله، بوصفها هوية الواقعى والمثالي، هوية الطبيعة والروح[2].

إن تبرير شلنج لإمكان قيام فلسفة للطبيعة أو ما يسمى علم الطبيعة الأعلى هو على هذا النحو ميتافيزيقى الطابع. فالطبيعة (أعنى الطبيعة المطبوعة)- أى المخلوقة- لابد أن تكون مثالية تمامًا- (من أولها إلى آخرها) ذلك لأن الرمز أو المظهر للطبيعة الطابعة، الطبيعة المثالية، هو التموضع الخارجى للمطلق. ولما كان المطلق دائمًا واحدًا، فهو هوية

---

(1) W. I. p. 717.

(٢) الصورة التى وضعها شلنج كأساس ميتافيزيقى لفلسفة الطبيعة كان لها تأثير قوى فى فكر هيجل لكن ليس من المناسب مناقشة هذا الموضوع هنا.

الذاتية والموضوعية، فلابد أن تكون الطبيعة المطبوعة ذاتية أيضا. وتتجلى هذه الحقيقة فى العملية التى تنتقل بها الطبيعة –إن صح التعبير–إلى عالم التمثل؛ وذروة هذه العملية هى الاستبصار الذى بواسطته نرى أن المعرفة البشرية للطبيعة هى معرفة الطبيعة ذاتها. وليس هناك فى الواقع تصدع بين الموضوعى والذاتي. فهما واحد من وجهة النظر الترنسندنتالية. وتصبح الروح النائمة روحًا يقظة. واللحظات التى يمكن تمايزها فى الحياة الزمانية العليا للمطلق بوصفه ماهية خالصة تتجلى فى نظام زمنى يرتبط بالمطلق فى ذاته مثل ارتباط النتيجة بالمقدم.

٢ – إن تطوير فلسفة للطبيعة يعنى تطوير بناء مثالى نسقى للطبيعة. ولقد لخص أفلاطون فى محاورة "طيماوس" البناء النظرى للأجسام من الكيفيات الأساسية، ولقد اهتم شلنج بالنوع نفسه من الأشياء. "إن علم الطبيعة التجريبى الخالص لن يستحق اسم العلم، فهو ليس سوى مجموعة من الوقائع، والتقارير عما تمت ملاحظته، وعما حدث، سواء تحت ظروف طبيعية أم ظروف نتجت بطريقة مصطنعة"[١]. والواقع أن شلنج يقر بأن علم الطبيعة كما نعرفه ليس علمًا أو علم مختبر بهذا المعنى. إذ يختلط المذهب التجريبى والعلم بما نسميه الآن علم الطبيعة. لكن هناك مجالا– فى رأى شلنج– من أجل البناء النظرى البحت أو استنباط المادة والأنواع الأساسية من الأجسام العضوية وغير العضوية. وفضلا عن ذلك فإن علم الطبيعة النظرى هذا، لن يفترض ببساطة قوى طبيعية مثل الجاذبية كشيء معطى. لكنه سوف يبنيها من المبادئ الأولى.

تبعًا لنوايا شلنج على الأقل فإن هذا البناء لا يتضمن تقديم استنباط خيالى تعسفى لمستويات الطبيعة الأساسية. ولا يعنى ذلك أن نترك الطبيعة تبنى نفسها قبل انتباه العقل اليقظ. والواقع أن علم الطبيعة النظرى أو الأعلى لا يستطيع تفسير النشاط الأساسى المنتج الذى يسبب الطبيعة. وذلك موضوع من موضوعات الميتافيزيقا أكثر منه موضوعًا لفلسفة الطبيعة الحقة. لكن إذا كان تطور النسق الطبيعى هو التعبير الذاتى التقدمى الضرورى للطبيعة المثالية، الطبيعة الطابعة (أى الخالقة Natura Naturans، فلابد أن

(1)W. I. p. 283.

يكون من الممكن تعقب مراحل العملية بطريقة نسقية التى تعبر الطبيعة المثالية بواسطتها عن نفسها فى الطبيعة المطبوعة Natura Naturata (أى الطبيعة المخلوقة). والقيام بذلك هو مهمة علم الطبيعة النظري. ومن الواضح أن شلنج كان يعى تمامًا أنه من خلال التجربة نصبح على علم بوجود القوى الطبيعية، والأشياء العضوية، وغير العضوية. وليس من مهمة الفيلسوف أن يخبرنا عن الوقائع التجريبية لأول وهلة، إن صَّح التعبير، أو أن يعمل التاريخ الطبيعى القبلى الذى لا يمكن أن يتطور إلا على أساس البحث التجريبي. وربما قال المرء إنه مَعْنيُ بأن يفسر لنا أسباب الوقائع وعللها.

إن عرض الطبيعة كنسق غائي، بوصفها الفكرة الأزلية التى تكشف عن نفسها على نحو ضروري، تتضمن إظهار أن تفسير الأدنى هو باستمرار مرتبط بالأعلى، فمثلاً حتى من وجهة النظر الزمانية فإن اللاعضوى سابق على العضوي. ومن وجهة النظر الفلسفية فإن الأخير يسبق الأول منطقيًا، أعنى أن المستوى الأدنى يوجد كأساس للمستوى الأعلى. ويصدق ذلك على الطبيعة بأسرها. ويتجه الفيلسوف المادى نحو رد الأعلى إلى الأدنى، فهو مثلاً يحاول تفسير الحياة العضوية بلغة السببية الآلية، دون إدخال تصور الغائية. لكنه لديه وجهة النظر الخاطئة، فليست المسألة– كما يميل إلى الظن– مسألة إنكار قوانين الآلية أو النظر إليها على أنها معلقة فى المجال العضوي، إذا ما قَدّم المرء تصور الغائية. وإنما هى بالأحرى مسألة رؤية مجال الميكانيكا كمقر ضرورى لتحقيق غايات الطبيعة فى إنتاج الكائن الحي. هناك استمرارية، ذلك لأن الأدنى هو الأساس الضرورى للأعلى. والأخير يدرج الأول فى ذاته. لكن هناك أيضا انبثاق شيء ما جديد وهذا المستوى الجديد يفسر المستوى الذى يفترضه مقدمًا.

وعندما نعى ونفهم ذلك فإننا نرى "أن التضاد بين الآلية والمجال العضوى يختفي"(١)؛ لأننا نرى أن إنتاج الكائن الحى على نحو ما تستهدفه الطبيعة بلا وعى من خلال تطور المجال غير العضوى من قوانين الآلية. وهكذا يكون من الأصوب القول إن غير العضوى هو العضوى بالناقص Minus عن العضوى الذى هو غير العضوى بالزائد Plus.

(1) W. I. p.416.

بل حتى هذه الطريقة فى الحديث تكون مضللة لأننا نتغلب على التضاد بين الآلية والمجال العضوى لا عن طريق النظرية التى تقول إن السابق يوجد من أجل الأخير بقدر ما هو عن طريق النظرية التى تقول إن الطبيعة كلها هى وحدة عضوية.

والآن فإن النشاط الذى يكمن فى أساس الطبيعة والذى "يمد" نفسه فى عالم الظواهر لامتناه أو غير محدود، ذلك لأن الطبيعة هى – كما رأينا- التموضع الذاتى للمطلق اللامتناهى الذى هو، بوصفه فعلاً أزليًا، نشاط أو إرادة. لكن لو أريد له أن يكون نسقًا موضوعيًا للطبيعة على الإطلاق فإن هذا النشاط اللامحدود لابد من تحجيمه، أعنى أنه لابد أن يكون قوة محجمة أو محددة، وهو التفاعل بين النشاط غير المحدود والقوة الكابحة التى تسبب المستوى الأدنى فى الطبيعة، البنية العامة للعالم وسلسلة الأجسام [١] التى يسميها شلنج بالقوة Potenz الأولى فى الطبيعة. وهكذا لو أننا تصورنا قوة الجذب على أنها مقابل لقوة الكبح وقوة الطرد على أنها مقابل للنشاط اللامحدود، فإن مركب الاثنين هو المادة بمقدار ما تكون ببساطة كتلة.

لكن الدافع للنشاط غير المحدود يعود فيؤكد نفسه ليكون محجمًا من زاوية أخرى. والوحدة الثانية أو القوة فى بناء الطبيعة هى الآلية الكلية التى استنبط شلنج تحت اسمها الضوء والعملية الدينامية أو القوانين الدينامية للأجسام. "وليست العملية الدينامية شيئًا آخر سوى البناء الثانى للمادة.."[٢]. أعنى أن البناء العضوى للمادة يتكرر فى مستوى أعلى، ونحن لدينا فى المستوى الأدنى العملية الأولية لقوتى الجذب والطرد ومركبهما من المادة ككتلة. ونجد فى المستوى الأعلى القوة نفسها تظهر نفسها فى ظاهرة المغناطيسية، والكهرباء، والعمليات الكيمائية، أو الخصائص الكيميائية للأجسام.

الوحدة الثالثة لقوة الطبيعة هى الكائن الحي، ونحن نجد فى هذا المستوى القوى نفسها تحقق على نحو أبعد إمكاناتها فى ظاهرة الحساسية، وسرعة الانفعال والتكاثر.

---

(1) W. I. p. 718.
(2) W. I. p. 320.

وهذه الوحدة أو المستوى للطبيعة يتمثل على أنه مركب الاثنين الآخرين. ومن هنا فلا يمكن أن يقال إن الطبيعة على أى مستوى هى بغير حياة. إنها الوحدة العضوية الحية التى تحقق إمكاناتها على المستوى الصاعد، حتى تعبر عن نفسها فى الكائن الحي. ومع ذلك فعلينا إضافة أنه من الواضح أن هناك مستويات يمكن التمييز بينها داخل المجال العضوى ذاته. فعلى المستويات الدنيا التكاثر واضح بصفة خاصة فى حين أن الحساسية غير متطورة نسبيًا. وتضيع الكائنات الحية الفردية فى الأنواع. وعلى المستويات العليا تكون حياة الحواس أكثر تطورًا والكائن الحى الفرد يكون -إن صح التعبير- أكثر من فرد أو أقل من عضو جزئى محض من فئة غير محددة. ونصل إلى نقطة التتويج فى الكائن الحى البشرى الذى يتجلى بأوضح ما يكون فى مثالية الطبيعة ويشكل نقطة انتقال إلى عالم التمثل أو الذاتية وانعكاس الطبيعة على ذاتها.

ويستخدم شلنج خلال بنائه للطبيعة فكرة قطبية القوى. لكن "هاتين القوتين المتصارعتين.. تؤديان إلى فكرة مبدأ عضوى يجعل العالم نسقًا"(١). وفى استطاعتنا تسمية هذا المبدأ بطريقة مناسبة باسم الزمان المبجل لروح العالم. ولا نستطيع فى الواقع اكتشافه بواسطة البحث التجريبي. كما أننا لا نستطيع وصفه عن طريق كيفيات الظواهر. إنه مسلمة ،" فرض من فروض علم الفيزياء العليا لتفسير الكائن الحى الكلي.."(٢). وما يسمى روح العالم هذا ليس فى ذاته ذكاء واعيًا. إنه المبدأ العضوى الذى يتجلى فى الطبيعة والذى يبلغ الوعى فى الأنا البشرى ومن خلاله. وما لم نسلّم به، فإننا لن نستطيع أن ننظر إلى الطبيعة بوصفها كائنا أعلى متحدا يطور نفسه.

وربما حدث للقارئ أن تعجب كيف كانت نظرية شلنج عن الطبيعة تصل إلى مرتبة نظرية التطور، بمعنى تحول صورها أو انبثاق صورة عليا من صور دنيا. ومن الواضح أن ما هو محل للخلاف ليس فحسب أن نظرية عن التطور الانبثاقى سوف تناسب تمامًا تأويل شلنج ولكنها مطلوبة من وجهة نظره عن العالم من حيث إنه وحدة عضوية متطورة ذاتيًا.

---

(1) W. I. p. 449.
(2) W. I. p. 413.

والواقع أنه يشير بوضوح إلى إمكان التطور. وهو يلاحظ، على سبيل المثال، أنه حتى إذا لم تكشف تجربة الإنسان عن أية حالة من حالات التحول لنوع من الأنواع إلى نوع آخر فإن نقص الشهادة التجريبية لا يبرهن على أن مثل هذا التحول مستحيل، لأنه ربما كانت أمثال هذه التغيرات لا يمكن أن تحدث إلا فى فترة أطول كثيرًا من الزمان من الفترة التى تغطيها تجربة الإنسان. وفى الوقت نفسه يستطرد شلنج ليلاحظ أنه على الرغم من ذلك فإنه علينا تجاهل هذه الممكنَات[1]. وبعبارة أخرى على حين أنه يقر بإمكان التطور الانبثاقى فإنه يهتم أساسًا لا بالتاريخ الوراثى للطبيعة وإنما بالمثل الأعلى أو التكوين النظري.

والواقع أن هذا البناء غنى بالأفكار، وهو يردد صدى نظرة الماضى إلى العالم، فمثلاً الفكرة النافذة عن قطبية القوى تستدعى الفكر النظرى عند اليونان عن الطبيعة، على حين أن نظرية الطبيعة بوصفها الروح النائمة تستدعى جوانب معينة من فلسفة ليبتنز. إن تأويل شلنج للطبيعة يبدو أنه يتطلع إلى فكر نظرى متأخر. فهناك مثلاً بعض التشابه العائلى بين فلسفة الطبيعة عند شلنج وصورة برجسون عن الأشياء غير العضوية من حيث إنها تمثل، إن صح التعبير، قبسا منطفئا ألقته الدفعة الحية فى طيرانها إلى أعلى.

وفى الوقت نفسه فإن بناء الطبيعة عند شلنج يبدو تعسفيا وخياليا بالنسبة إلى الذهنية العلمية حتى إنه يبدو أنه لا يوجد أى تبرير لتخصيص مكان هنا لمعالجة تفصيلية أبعد له[2]. فليست المسألة أن الفيلسوف فشل فى أن يضم إلى فلسفته فى الطبيعة نظريات وفروضًا مأخوذة من العلم كما يعرفه. بل على العكس لقد استعار واستخدم أفكارًا من الفيزياء المعاصرة والديناميكا الكهربية، والكيمياء، وعلم الحياة. غير أن هذه الأفكار تتناسب مع التخطيط الجدلي، وكثيرًا ما تؤخذ معًا عن طريق تطبيق تماثلات رغم أنها نكية وبارعة وربما كانت فى بعض الأحيان موحية فإنها تميل إلى الظهور بمظهر الخيالى بعيد المنال. ومن هنا فإن مناقشة التفصيلات أكثر أهمية للمعالجة الخاصة لشلنج وعلاقته

(1) W. I. p. 417.

(٢) تفصيلات بناء الطبيعة عند شلنج تختلف إلى حد ما فى كتاباته المختلفة فى هذا الموضوع

بالعلماء من أمثال نيوتن، والكتاب المعاصرين من أمثال جوته أكثر من التاريخ العام للفلسفة.

على أن هذا القول لا يعنى إنكار أهمية فلسفة الطبيعة عند شلنج فى مخططاتها العامة؛ لأنها تبين بوضوح أن المثالية الألمانية لا تتضمن المذهب الذاتى بالمعنى المألوف. إن الطبيعة هى التجلى المباشر والموضوعى للمطلق. والواقع أنها مثالية قلبا وقالبًا.. لكن ذلك لا يعنى أن الطبيعة مخلوقة – بأى معني– للأنا البشرى. وهى مثالية لأنها تعبر عن الفكرة الأزلية، ولأنها موجهة نحو الفكر الذاتى فى الذهن البشرى وعن طريقه. ووجهة نظر شلنج عن المطلق بوصفه هوية الذاتية والموضوعية تتطلب، بالطبع، أن التموضع الذاتى للمطلق، أعنى الطبيعة، لابد أن يكشف هذه الهوية. غير أن الهوية تنكشف من خلال النمط الغائى للطبيعة وليس من خلال ردها إلى الأفكار البشرية. ويفترض تمثل الطبيعة فى الذهن البشرى ومن خلاله مقدمًا تموضع العالم، على الرغم أنه يفترض مقدمًا فى الوقت نفسه معقولية العالم وتوجهه الداخلى نحو التفكير الذاتي.

وعلاوة على ذلك، لو أننا صرفنا النظر عن تأملات شلنج فى المغناطيسية والكهرباء وما إلى ذلك، أعنى عن تفصيلات بنائه النظرى للطبيعة، فإنه سيكون للنظرة العامة للطبيعة كتجل موضوعى للمطلق، وكنظام غائي، قيمة دائمة. ومن الواضح أن ذلك تأويل ميتافيزيقي، وهو بما هو كذلك يصعب أن يروق لأولئك الذين رفضوا كل ميتافيزيقا. غير أن الصورة العامة للطبيعة ليست غير معقولة. وإذا ما قبلنا ذات مرة مع شلنج ومع هيجل من بعده، فكرة المطلق الروحي، فلابد لنا توقع أن نجد فى الطبيعة نمطًا غائيًا رغم أنه لا ينتج عن ذلك بالضرورة استطاعة أن نستنبط قوى الطبيعة وظواهرها بالطريقة التى اعتقد شلنج أن علم الطبيعة النظرى قادر عليها.

٣ - من وجهة نظر واقعة أن فلسفة الطبيعة عند شلنج تمثل نقطة انفصاله عن فشته وإسهامه الخاص الأصيل فى تطور المثالية الألمانية من المدهش لأول وهلة أن نجده ينشر مؤلفه عام ١٨٠٠ "مذهب المثالية الترنسندنتالية" الذى بدأه من الأنا وسار

منه لتنقيح "التاريخ المتصل للوعى الذاتي"[1]. لأنه يبدو كما لو أنه أضاف إلى فلسفة الطبيعة مذهبًا متناقضًا يستلهم آثار مذهب فشته. ومع ذلك فإن المثالية الترنسندنتالية، فى رأى شلنج، تشكل ملحقًا ضروريًا لفلسفة الطبيعة. وفى المعرفة نفسها تتحد الذات والموضوع فهما شيء واحد. لكننا لو أردنا تفسير هذه الهوية فإن علينا أولاً أن نستبعدها، وعندئذ سنجد أنفسنا فى مواجهة احتمالين: إما أن نبدأ بالموضوعى ونسير قُدما نحو الذاتي، متسائلين كيف أصبحت الطبيعة غير الواعية حاضرة. أو أن نبدأ من الذاتى ونسير قُدمًا نحو الموضوعي، ونتساءل كيف أصبح الموضوع موجودًا من أجل الذات؟ فى الحالة الأولى نطور فلسفة الطبيعة مبينين كيف تطوّر الطبيعة شروط فكرها الذاتى على المستوى الذاتي. وفى الحالة الثانية نطور مذهب المثالية الترنسندنتالية مبينين أن مبدأ الوعى الباطنى المطلق يقدّم العالم الموضوعى بوصفه شرطًا لبلوغ الوعى الذاتي. وخطأ التفكير يكمل الواحد منهما الآخر ولابد أن يكونا كذلك. إذ لو كان المطلق هو هوية الذاتى والموضوعي، فلابد أن يكون من الممكن البدء من أى قطب وتطوير فلسفة فى انسجام مع فلسفة تطورت من البدء من القطب الآخر. وبعبارة أخرى، إن اقتناع شلنج أن الطابع المكمل بطريقة تبادلية لفلسفة الطبيعة ولمذهب المثالية الترنسندنتالية هو الذى يبرز طبيعة المطلق بوصفها هوية الذات والموضوع، والواقعى والمثالي.

وبما أن المثالية الترنسندنتالية توصف بأنها علم المعرفة، فإنها تبتعد عن السؤال عما إذا كان هنا واقع أنطولوجى خلف مجال المعرفة بأسره، ومن ثم فإن مبدأها الأول لابد أن يكون محايثًا أو كامنا فى هذا المجال. ولو أننا سرنا من الذاتى إلى الموضوعى بواسطة الاستنباط الترنسندنتالى فلابد لنا أن نبدأ من الهوية الأصلية بين الذات والموضوع. وهذه الهوية داخل مجال المعرفة هى الوعى الذاتى حيث تكون الذات والموضوع شيئًا واحدًا. ويصف شلنج الوعى الذاتى بأنه الأنا. إلا أن مصطلح الأنا لا يعنى الذات الفردية، وإنما يعنى "فعل الوعى الذاتى بصفة عامة"[2]، "الوعى الذاتى الذى هو نقطة انطلاقنا هو

---

(1) W. I. p. 331.
(2) W. II. p. 374.

فعل مطلق واحد."[١]. وهذا الفعل المطلق هو نتاج ذاته كموضوع. "ليست الأنا شيئًا آخر سوى الإنتاج الذى يصبح موضوعه الخاص"[٢]. وهو فى الواقع حدس عقلي"[٣]؛ ذلك لأن الأنا توجد من خلال معرفة نفسها، وهذه المعرفة الذاتية هى فعل الحدس العقلى الذى هو "أداة كل فكر ترنسندنتالي"[٤]، وتنتج بحرية موضوعها الذى لا يكون موضوعها بطريقة أخرى. والحدس العقلى ونتاج موضوع الفكر الترنسندنتالى هما واحد والشيء نفسه. ومن ثم فلابد لمذهب المثالية الترنسندنتالية أن يتخذ شكل نتاج أو بناء الوعى الذاتي.

ويستخدم شلنج استخدامًا واسعًا أكثر مما يفعل فشته فكرة الحدس العقلي، إلا أن النمط العام لمثاليته الترنسندنتالية يتأسس بوضوح على فكر فشته. والأنا هو – فى ذاته– فعل أو نشاط لا حَد له. لكن لكى يصبح موضوعًا له لابد أن يتحد مع هذا النشاط بأن يضع شيئًا مضادًا له وهو اللاأنا. ولابد أن تفعل ذلك بلا وعي؛ لأنه من المستحيل أن تفسير عطاء اللاأنا داخل إطار المثالية ما لم نفترض أن إنتاج اللاأنا هو إنتاج ضرورى لا واعي. واللاأنا شرط ضرورى للوعى الذاتي. وبهذا المعنى فإن تحديد النشاط اللامتناهى أو غير المحدود الذى يشكل الأنا لابد أن يبقي، لكن التحديد بمعنى آخر لابد من تجاوزه. أعنى أن الأنا لابد أن يكون قادرًا على التجرد من اللاأنا ويرتد إلى ذاته –إن صح التعبير–. وبعبارة أخرى سوف يتخذ الوعى الذاتى صورة أو شكل الوعى الذاتى البشرى، الذى يفترض الطبيعة سلفا أعنى اللاأنا.

فى الجزء الأول من مذهب المثالية الترنسندنتالية التى تناظر عند فشته الاستنباط النظرى للوعى فى "**مذهب العلم**" يتعقب شلنج تاريخ الوعى فى ثلاث حقب أو ثلاث مراحل أساسية: فكثير من موضوعات فشته تعاود الظهور، لكن من الطبيعى أن شلنج بالكاد يربط تاريخ الوعى عنده بفلسفة الطبيعة. الحقبة الأولى تمتد من الإحساس البدائى

---

(1) W. II. p. 388.
(2) W. II. p. 370.
(3) W. II. Ibid.
(4) W. II, p. 369.

إلى الحدس المنتج، وهو يرتبط ببناء المادة فى فلسفة الطبيعة، وبعبارة أخرى نحن نرى نتاج العالم المادى على أنه النشاط اللاواعى للروح. وتمتد الحقبة الثانية من الحدس المنتج إلى التفكير الانعكاسي. والأنا هنا واعية على مستوى الحس. أعنى أن الموضوع المحسوس يظهر كشيء يتميز عن فعل الحدس المنتج. ويستنبط شلنج مقولة الزمان، والمكان، والسببية. ويبدأ الكون فى الوجود من أجل الأنا. ويشغل شلنج نفسه أيضا باستنباط الكائن الحى بوصفه شرطًا ضروريًا لعودة الأنا إلى ذاته. ويحدث ذلك فى الحقبة الثالثة التى تتوج بفعل التجريد المطلق الذى عن طريقه يميز الأنا نفسه عن الموضوع أو اللاأنا بما هو كذلك، ويتعرف على نفسه كذكاء. لقد أصبح موضوعًا لذاته.

ولا يمكن تفسير فعل التجريد المطلق إلا بوصفه فعلاً لإرادة تتحدد ذاتيًا فحسب. ونحن بهذا الشكل ننتقل من فكرة الأنا أو الذكاء كقوة حرة نشطة، وقل مثل ذلك بالنسبة للثانية أو الجزء العملى من مذهب المثالية الترنسندنتالية. وبعد دراسة الجانب الذى يقوم به وعى الذوات الأخرى، الإرادات الحرة الأخرى، فى تطور الوعى الذاتى يواصل شلنج لكى يناقش التمييز بين الدافع الطبيعى والإرادة منظورًا إليها كنشاط مثالي. أعنى أنه يسعى إلى تغيير أو تعديل الموضوع طبقًا لمثل أعلى. وينتمى المثل الأعلى إلى جانب الذاتية: وهى فى الواقع الأنا نفسه. ومن هنا فإن الأنا فى سعيه إلى تحقيق المثل الأعلى فى العالم الموضوعى يحقق ذاته أيضا.

وهذه الفكرة تُعد المسرح لمناقشة الأخلاق، إذ يتساءل شلنج كيف يمكن للإرادة، أعنى الأنا كتحديد ذاتي، أو نشاط يحقق ذاته، أن تصبح متموضعة للأنا كذكاء؟! أعنى كيف يمكن للأنا أن يصبح واعيًا بنفسه كإرادة؟! الجواب، من خلال المطلب، والمطلب هو ألا لا تريد الأنا شيئًا آخر سوى التعيين الذاتي. وهذا المطلب ليس شيئًا آخر سوى الأمر المطلق أو القانون الأخلاقى الذى عبّر عنه كانط بهذه الطريقة: "ينبغى عليك ألا تريد شيئًا سوى ما يمكن أن يريده عقل آخر. لكن ما يطلبه كل عقل آخر ليس سوى التعيين الذاتى الخالص، التطابق التام مع القانون، ومن ثم فمن خلال قانون الأخلاق... يصبح التعيين الذاتى الخالص موضوعًا للأنا"[1].

(1) W. II, pp. 573-4.

لكن التعّيين الذاتى أو التحقق الذاتى لا يمكن إنجازه إلا من خلال الفعل العينى فى العالم. ويواصل شلنج استنباط نسق الحقوق والدولة كشرط للفعل الأخلاقي. إن الدولة هى بالطبع صرح يقام بأيدٍ بشرية بنشاط الروح. لكنه شرط ضرورى للتحقق المنسجم للحرية بواسطة كثرة من الأفراد. وعلي الرغم من أنه صرح يُقام بأيدٍ بشرية فينبغى أن يكون طبيعة ثانية. إننا فى جميع أفعالنا نعمل حسابًا لاطراد الطبيعة فى نطاق القوانين الطبيعية، وينبغى علينا فى نشاطنا الأخلاقى أن نكون قادرين على عمل حساب لقاعدة القانون العقلى فى المجتمع، أعنى أننا ينبغى علينا أن نكون قادرين على أن نضع فى ذهننا الدولة العقلية التى تتسم بخاصية هى قاعدة القانون.

ومع ذلك فحتى الدولة المنظّمة تنظيمًا جيدًا معّرضة لإرادات الدول الأخرى وأهوائها الأنانية. والسؤال الذى يُطرح هو كيف يمكن المحافظة على المجتمع السياسى بقدر ما يكون ذلك ممكنًا فى ظروف عدم الاستقرار وعدم الأمان..؟! ولا يمكن أن نجد الإجابة إلا فى "منظمة تجاوز الدولة الفردية، أعنى فى اتحاد من كل الدول"[1]، وهو اتحاد يمكن أن يستغنى عن الصراعات بين الأمم، وبهذه الطريقة وحدها يمكن للمجتمع السياسى أن يصبح طبيعة ثانية، أى شيئًا فى استطاعتنا وضعه فى الاعتبار.

وهناك شرطان مطلوبان لبلوغ هذه الغاية، الشرط الأول: لابد من الاعتراف بصفة عامة بالمبادئ الأساسية للتكوين العقلى الحقيقى حتى إن كل دولة فردية لابد أن يكون لها اهتمام مشترك فى ضمان وحماية قانون وحقوق بعضها البعض. والشرط الثاني: الدول الفردية لابد أن تخضع نفسها لقانون أساسى مشترك بنفس الطريقة التى يخضع بها المواطنون الأفراد أنفسهم لقانون دولتهم الخاصة. وهذا يعنى فى الواقع أن الاتحاد سوف يكون "دولة الدول"[2]، يكون على الأقل من الناحية المثالية تنظيمًا عالميًا ذا سلطة صاحبة سيادة. وإذا كان من الممكن لهذا المثل الأعلى أن يتحقق، فإن المجتمع السياسى سوف يصبح مستقرًا آمنا للتحقيق الفعلى الكامل لنظام أخلاقى كلي.

---

(1) W. II. p. 286.
(2) W. II., p. 587.

والآن لو كان لهذا المثل الأعلى أن يتحقق على الإطلاق فمن الواضح أنه لابد أن يتحقق داخل التاريخ. والسؤال الذى يظهر هو عما إذا كنا نستطيع أن نميز فى التاريخ البشرى أى ميل ضرورى نحو بلوغ ذلك الهدف. وفى رأى شلنج "أنه يكمن فى مفهوم التاريخ تصور لتقدم لا نهاية له"[1]. ومن الواضح أنه إذا كانت هذه العبارة تعنى أن كلمة "التاريخ" فى استخدامها المعتاد، تشمل بالضرورة كجزء من معناها تصور التقدم الذى لا نهاية له نحو هدف محدد سلفًا، فسوف تكون حقيقته عُرضة للشك. غير أن شلنج ينظر إلى التاريخ على ضوء نظريته عن المطلق. "إن التاريخ بأسره هو انكشاف مستمر للمطلق، انكشاف يفض نفسه بالتدريج"[2]. ولما كان المطلق هو هوية خالصة بين المثالى والواقعي، فإن التاريخ لابد أن يكون حركة نحو خلق الطبيعة الثانية، نظام عالمى أخلاقى كامل فى إطار مجتمع سياسى منظم تنظيمًا عقليًا. ولما كان المطلق لا متناهيًا، فإن حركة التقدم هذه لابد أن تكون بلا نهاية. ولو انكشف المطلق تمامًا فى طبيعته الحقة، فإن وجهة نظر الوعى البشرى الذى يفترض مقدمًا تفرقة بين الذات والموضوع ما كانت توجد بعد ذلك. ومن ثم فإن انكشاف المطلق فى التاريخ البشرى لا بد أن يكون من حيث المبدأ لا نهاية له.

لكن ألسنا نُواجه فى هذه الحالة بمعضلة أو إحراج منطقي؟! فلو أننا من ناحية أكدنا أن الإرادة البشرية حُرة؛ ألا يجب علينا أن نقر بأن الإنسان يستطيع أن يحبط أهداف التاريخ، وأنه ليس ثمة تقدم ضرورى نحو هدف مثالي؟ ولو أننا أكدنا من ناحية أخرى أن التاريخ يتحرك بالضرورة فى اتجاه معيَّن فهل لابد لنا أن ننكر الحرية البشرية، وأن ننتحل الأعذار للشعور السيكولوجى للحرية؟.

يلجأ شلنج فى دراسته لهذه المشكلة إلى فكرة المركب المطلق – على حد تعبيره– للأفعال الحرة. الأفراد يعملون بحرية. ويمكن لأى فرد معين أن يسلك لغاية أنانية أو خاصة تمامًا. لكن هناك فى الوقت نفسه ضرورة مختفية تنجز مركبًا لأفعال غير مترابطة

(1) W. II., p. 599.
(2) W. II., p. 603.

ظاهريًا وكثيرًا ما تكون أفعالا متصارعة للموجودات البشرية. وحتى لو أن الإنسان تصرف من دوافع أنانية خالصة، فإنه سوف يسهم مع ذلك بغير وعي، حتى ربما رغم إرادته، فى تحقيق الغاية المشتركة للتاريخ البشري[١].

لقد كنا حتى هذه النقطة ندرس باختصار أجزاء مذهب المثالية الترنسندنتالية التى تغطى على وجه التقريب الأرض التى غطاها فشته فى استنباطات الوعى عنده النظرية والعملية، وفى أعماله عن نظرية الحقوق وعن الأخلاق، على الرغم من أن شلنج أجرى بعض التعديلات، بالطبع، وقدَّم وطوّر أفكارًا من عنده. غير أن شلنج أضاف جزءًا ثالثا هو إسهامه الخاص للمثالية الترنسندنتالية؛ والذى يخدم فى تقويض الفارق بين نظرته العامة ونظرة فشته. وتدرس فلسفة الطبيعة موضوع الروح النائمة غير الواعية. ولقد رأينا فى مذهب المثالية الترنسندنتالية كما لخصناه حتى الآن الروح الواعية تموضع نفسها فى فعل أخلاقى وفى خلق نظام عالمى أخلاقي، طبيعة ثانية. لكن علينا حتى الآن أن نجد حدسًا فيه هوية الوعى واللاوعى والواقعى والمثالى حاضرة، بطريقة عينية أمام الأنا ذاته. وفى الجزء الثالث من مذهب المثالية الترنسندنتالية يضع شلنج ما كان يبحث عنه فى حدس جمالي. وهكذا فإن المثالية الترنسندنتالية تتوج فى فلسفة الفن... التى يضفى عليها شلنج أهمية كبرى. وإذا سلمنا بأن العبارة لا تؤخذ على أنها تعنى أن الفيلسوف شرع فى تقليل مغزى النشاط الأخلاقي، نستطيع القول إنه مع شلنج– فى مقابل فشته– يتغير التأكيد من الأخلاق إلى علم الجمال، من الحياة الأخلاقية إلى الخلق الفني، من الفعل من أجل الفعل إلى التأمل الجمالي.

ومن وجهة نظر ما، نجد أنه من المرغوب فيه أن نعالج أولاً فلسفة الفن عند شلنج كما عرضها فى الجزء الثالث من "**مذهب المثالية الترنسندنتالية**"، وفيما بعد أفكاره الجمالية كما عبَّر عنها فى محاضراته عن "**فلسفة الفن**". لأنه فى ذلك الحين كان قد طوّر نظريته

---

(١) يمكن أن نسمى ذلك نظرية العناية الإلهية إذا ما أردنا، لكن فى هذا المرحلة بالنسبة لفكر شلنج على أية حال، ينبغى علينا ألا نفكر فى المطلق بوصفه إلها شخصيًا.إن تحقق المركب المطلق هو التعبير الضرورى عن طبيعة المطلق بوصفه هوية خالصة للمثالى والواقعي.

عن المطلق وانعكست هذه الواقعة فى محاضراته. لكن من المناسب أكثر أن ألخص أفكاره عن الفن فى قسم واحد رغم أننى سوف أوجه الانتباه إلى تطورها التاريخي.

٤ - فى **"مذهب المثالية الترنسندنتالية"** نقرأ أن العالم الموضوعى هو فقط الأصلي، لا يزال الشعر اللاواعى للروح: الأورجانون الكلى للفلسفة. وحجر الزاوية فى القوس ككل- هو **"فلسفة الفن"**(١). إلا أن النظرة التى تقول إن فلسفة الفن هى "الأورجانون الحقيقى للفلسفة"(٢) بحاجة إلى بعض التفسير.

أولا: الفن يتأسس على قوة الحدس المنتجة التى هى العضو أو الأداة اللازمة للمثالية الترنسندنتالية. وكما سبق أن رأينا فإن المثالية الترنسندنتالية تشمل تاريخ الوعي. غير أن مراحل هذا التاريخ ليست حاضرة منذ البداية لرؤية الأنا على نحو ما يحدث لكثرة من الموضوعات المكتوبة التى لا تحتاج إلا إلى النظر فحسب. وعلى الأنا أو الذكاء أن ينتجها بمعنى إعادة خلقها من جديد- أو لو أننا استخدمنا المصطلح الأفلاطوني- تنكرناها بطريقة نسقية. وهذه المهمة فى إعادة الخلق أو التنكر تنجزها قوة الحدس المنتج. والحدس الجمالى هو نشاط لنفس القوة رغم أنه يتجه نحو الخارج وليس نحو الداخل.

وثانيا: يكشف الحدس الجمالى عن الحقيقة الأساسية لوحدة الواعى وغير الواعي، والواقعى والمثالي. ولو أننا تأملنا الحدس الجمالى من زاوية الفنان الخلاق العبقرى فإننا نستطيع أن نرى أنه يعرف ماذا يفعل: فهو يعمل بوعى وبتصميم. فعندما نحت ميخائيل أنجلو تمثال النبى موسى، فإنه كان يعرف ما الذى يقوم به. وفى الوقت نفسه فإننا نستطيع بالمثل القول إن العبقرى يعمل بلا وعي. ولا يقبل العبقرى الارتداد إلى الاحتراف التقني، الذى يمكن غرسه بالتعليم: الفنان الخلاق هو، إذا صح القول، وعاء القوة التى تعمل من خلاله. وعند شلنج أن هذه هى نفس القوة التى تعمل فى الطبيعة. وبعبارة أخرى تعمل نفس القوة التى تعمل من دون وعى فى إنتاج الطبيعة والشعر اللاواعى للروح بوعى

---

(1) W. II, p. 349.
(2) W. II, p. 351.

فى إنتاج العمل الفني. أعنى أنها تعمل من خلال وعى الفنان، وذلك يوضح الوحدة المطلقة للواعى وغير الواعي، وللواقعى والمثالي.

ويمكن النظر إلى الموضوع من زاوية أخرى، إذ يمكن التساؤل لماذا نجد أن هذا التأمل للعمل الفنى يصاحبه "الشعور بالرضا اللامتناهي"[١]، لماذا نجد أن كل دافع للإنتاج يهدأ بعد إتمام الإنتاج وتتصالح المتناقضات وتحل الألغاز"[٢]. وبعبارة أخرى لماذا يستمتع العقل فى تأمل العمل الفني– سواء أكان عقل فئات أم أى شخص آخر– بالشعور بالغائية، وهو الشعور بأننا لا ينبغى أن نضيف شيئًا آخر، أو نطرح شيئًا آخر، الشعور بأن المشكلة قد حُلَّت حتى إذا كانت المشكلة لا يمكن أن تطرح؟! الجواب فى رأى شلنج أن العمل الفنى المكتمل هو أعلى تموضع للذكاء من ذاته وإلى ذاته، وذلك يعنى هوية الواعى وغير الواعي، والواقعى والمثالي، والموضوعى والذاتي. لكن لما كان الذكاء أو الأنا لا يعرف ذلك بطريقة تأملية فإنه ببساطة يشعر برضا بغير حدود، كما لو أن سرًا لم يُطرح قد انكشف، وينسب العمل الفنى لقوة ما تعمل من خلاله.

وبذلك تكون فلسفة الفن تتويجًا لمذهب المثالية الترنسندنتالية. وسوف نتذكر أن المثالية الترنسندنتالية تبدأ من فكرة ما يسمى بالأنا أو الذكاء الذى ينظر إليه كفعل مطلق للوعى الذاتى الذى يكون فيه الذاتى والموضوعى شيئًا واحدًا. غير أن هذا الفعل المطلق هو نتاج : فعليه أن ينتج موضوعه. فأعلى تموضع هو العمل الفني. صحيح أن الكائن الحى كما ينُظر إليه فى فلسفة الطبيعة، هو تجلٍ جزئى لهوية الواقعى والمثالي. لكنه يُعزى إلى القوة المنتجة غير الواعية التى لا تعمل بحرية، فى حين أن العمل الفنى هو التعبير عن الحرية: إنه تجلى الأنا الحر من ذاته وإلى ذاته.

المثالية الترنسندنتالية، كما لاحظنا فى القسم السابق، تبدأ من أول مبدأ محايث داخل مجال المعرفة، أعنى مع الفعل المطلق الذى أصبح موضوعًا لذاته، وتصرف الانتباه

(1) W. II. p. 615.
(2) Ibid.

عن السؤال عما إذا كان هناك واقع Reality – إن صَّح التعبير– خلف هذا الفعل المطلق، أو الأنا[١]. لكن بمرور الوقت (١٨٠٢– ١٨٠٣) وصل شلنج إلى إلقاء محاضرات نُشرت فى النهاية تحت اسم "**فلسفة الفن**" طور فيها نظريته عن المطلق. ونحن نجده يؤكد المغزى الميتافيزيقى للعمل الفنى من حيث إنه تجل متناه للمطلق اللامتناهي. والمطلق هو عدم الاختلاف (أعنى الهوية المطلقة) بين المثالى والواقعى "واللااختلاف بين المثالى والواقعي، بوصفه عدم اختلاف، يُعَبر عنه فى العالم المثالى من خلال الفن"[٢]. ولم يكن شلنج متناقضًا مع ما قاله من قبل عن الفن. لكنه تجاوز فى هذه المحاضرات تحديدات فشته المفروضة ذاتيًا لمذهب المثالية الترنسندنتالية وتبنى وجهة نظر ميتافيزيقية صريحة تتسم حقا بسمات فكره.

قدّم شلنج فى كتابه "**برونو** Bruno"[٣]عام ١٨٠٢ الفكرة الشاملة للأفكار الإلهية مؤكدًا أن الأشياء تكون جميلة بفضل مشاركتها فى هذه الأفكار، كما أن هذه النظرية تعاود الظهور من جديد فى محاضراته عن الفن. وهكذا يقال لنا إن "الجمال يوجد حيثما يتفق الجزئى (أو الواقعي) مع فكرته حتى إن هذه الفكرة نفسها– بما أنها لا متناهية، تدخل فى المتناهى ويتم حدسها عينيًا"[٤]. وبذلك يكون الحدس الجمالى هو حدس اللامتناهى فى نتاج متناه للذكاء. وفضلاً عن ذلك، فإن تطابق الشيء مع فكرته الأزلية هو حقيقته. ومن ثم فإن الجمال والحقيقة [٥] هما شيء واحد على نحو مطلق.

وبالتالي، إذا كان العبقرى الخلاق يعرض فى العمل الفنى فكرة أزلية، فلابد أنه فى هذه الحالة يشبه الفيلسوف. لكن لا ينتج من ذلك أنه فيلسوف، ذلك لأنه لا يفهم الأفكار

---

(١) وبالمثل تبدأ فلسفة الطبيعة بالنشاط اللامتناهى المفترض الذى يتجلى فى الطبيعة.

(2) W. III, p. 400.

(٣) اسم الكتاب كاملاً «برونو أو عن المبدأ الطبيعي والإلهى للأشياء» وقد ترجمه إلى الإنجليزية وقدم له م. فيتر M. Vater – مطبعة جامعة نيويورك عام 1994– وقد أراد به شلنج أن يكون الحلقة الأولى فى ثلاثية لم تتم وكانت الحلقة الثانية منها بغير طريقة الحوار. والطريقة الثالثة تتجلى فى المحاضرات التى ألقاها فى صيف عام 1802 عن منهج الدراسة الأكاديمية (المترجم).

(4) W. III. p. 402.

(٥) من الواضح أن الإشارة هنا إلى ما كان يسميه الإسكولائيون الحقيقة الأنطولوجية، بوصفها متميزة عن الحقيقة المنطقية.

الأزلية فى صورة مجردة بل فقط من خلال وسط رمزي.إن الخلق الفنى يتطلب وجود عالم رمزى ، يتطلب عالم "وجود شاعري"(١)، يتوسط بين الكلى والجزئي. ولا يمثل الرمز الكلى بما هو كذلك، ولا الجزئى بما هو كذلك ، لكنه يمثل الاثنين معًا فى وحدة واحدة. ومن ثم فلابد لنا التمييز بين الرمز والصورة؛ لأن الصورة باستمرار عينية وجزئية.

العالم الرمزى للوجود الشاعرى مشروط بالميثولوجيا التى هى شرط ضرورى ومادة أولى لكل فن. ولقد توقف شلنج طويلاً عند أساطير اليونان، لكنه لم يحصر العالم الرمزى الذى يشكل فى نظره المادة للخلق الفنى فى ميثولوجيا اليونان بل إنه على سبيل المثال يدرج فيها ما يسمى بالأساطير اليهودية والمسيحية. ولقد بنى العقل المسيحى عالمه الرمزى الذى برهن على أنه مصدر مثمر كمادة للفنان.

وهذا التشديد على الميثولوجيا فى تفسير شلنج للعالم الرمزى للوجود الشاعرى قد يظهر على أنه بالغ الضيق. لكنه يوضح اهتمام شلنج المستمر بالميثولوجيا بوصفها فى الوقت نفسه بناءات خيالية ومحاكات للإلهى أو تعبيرا عنه. وفى سنواته الأخيرة أقام تفرقة بين الأسطورة والوحي. إلا أن اهتمامه بمغزى الأسطورة استمر عنصرًا دائمًا فى فكره. وسوف يكون علينا العودة إلى الموضوع مع فلسفته الأخيرة فى الدين.

فى هذا المجمل لفلسفة شلنج الجمالية استُخدم مصطلحا "الفن" و"الفنان" بمعنى أوسع من استخدامهما عادة فى اللغة الإنجليزية، لكن لن يكون من المفيد جدًا فى اعتقادى أن نخصص مساحة هنا لمناقشة شلنج فى أمر الفنون الجميلة الجزئية التى قسَّمها إلى فنون تنتمى إلى السلسلة المثالية مثل الشعر(٢). ولأغراض عامة يكفى أن نفهم كيف جعل شلنج نظرية جمالية جزءًا متكاملاً من فلسفته. والواقع أن كانط ناقش فى الجزء الثالث من **النقد** الحكم الجمالي، ويمكن القول إنه جعل من علم الجمال جزءًا متكاملاً من الفلسفة النقدية. لكن طبيعة مذهب كانط جعلت من المستحيل بالنسبة له أن يطوّر ميتافيزيقا الفن

(1) W. III, p. 419.

(٢) القارئ المهتم بهذا الموضوع يمكنه الرجوع إلى الجزء الثالث من كتاب شلنج «فلسفة الفن» أو – مثلاً– إلى كتاب برنار بوزانكيت «تاريخ علم الجمال».

كما فعل شلنج. صحيح أن كانط ذهب إلى أننا نستطيع من وجهة النظر الذاتية رؤية لمحة من حقيقة الشيء فى ذاته، أى ما يسمى الحامل الذى يعلو على الحس. لكن عند شلنج يصبح نتاج العبقرية الفنية وحيًا واضحًا من طبيعة المطلق. وفى إطرائه على العبقرى فى تشبيهه الجزئى للعبقرى الفنان بالفيلسوف وإصراره على المغزى الميتافيزيقى للحدس الجمالى نستطيع أن نرى شاهدًا واضحًا على ميوله الرومانسية.

٥ - لقد أشرتُ أكثر من مرة فى الأقسام السابقة إلى نظرية شلنج عن المطلق كهوية خالصة بين الموضوعية والذاتية، وبين المثالى والواقعي. بمعنى أن هذه الإشارات كانت مبكرة ومبتسرة؛ ذلك لأنه فى تصديره لكتابه "**عرض لمذهبى الفلسفي**" عام ١٨٠١ تحدث عن عرض "مذهب الهوية المطلقة"[١]. وهذه الطريقة فى الحديث تبيّن أنه لا ينظر إلى نفسه على أنه يكرر ما سبق أن قاله بالفعل. وفى الوقت نفسه ما يسمى بمذهب الهوية يمكن النظر إليه على أنه بحث وعرض للمضامين الميتافيزيقية للاقتناع بأن فلسفة الطبيعة ومذهب المثالية الترنسندنتالية يكمل الواحد منهما الآخر بالتبادل.

"وجهة نظر الفلسفة"- فيما يقول شلنج- هى وجهة نظر العقل"[٢]، أعنى أن المعرفة الفلسفية للأشياء هى معرفتها كما هى فى العقل.. "وأنا أعطى اسم العقل للعقل المطلق أو للعقل بمقدار ما يتصور على أنه الحياد الشامل بين الذاتية والموضوعية"[٣]. وبعبارة أخرى الفلسفة هى معرفة العلاقة بين الأشياء والمطلق أو، من حيث إن المطلق، هو اللامتناهي، بين المتناهى واللامتناهي. كما أن المطلق يمكن تصوره على أنه الهوية الخالصة أو الحيادية (التى تخلو من كل اختلاف) بين الذاتية والموضوعية.

فى محاولة وصف العلاقة بين المتناهى واللامتناهى نجد شلنج فى موقف صعب للغاية. فمن ناحية لا يمكن أن يكون هناك شيء خارج المطلق؛ لأنه الواقع اللامتناهى ولابد أن يحتوى على الواقع كله بداخله. ومن ثم فلا يمكن أن يكون السبب الخارجى

(1) W. III. p. 9.
(2) W. III. p. 11.
(3) W. III. p. 10.

للكون. "الهوية المطلقة ليست هي سبب الكون وإنما الكون نفسه، لأن كل شيء موجود هو الهوية المطلقة ذاتها. والكون هو كل شيء موجود"(١). ومن ناحية أخرى إذا كان المطلق هو هوية خالصة فإن جميع التمييزات لابد أن تقع خارجه." الاختلاف الكمي لا يكون ممكنًا إلا خارج الشمول المطلق"(٢). ومن ثم فالأشياء المتناهية لابد أن تكون خارجية عن المطلق.

ليس في استطاعة شلنج القول إن المطلق يسير إلى خارج ذاته إلى حد ما، لأنه يؤكد أن "الخطأ الأساسي لكل فلسفة هو القضية القول إن الهوية المطلقة قد سارت حقًا خارجًا ذاتها"(٣). ومن ثم فقد اضطر إلى أن يقول إنه فقط من وجهة نظر الوعي التجريبي هناك تمايز بين الذات والموضوع، وإن هناك أشياء متناهية قائمة بذاتها. لكن ذلك ليس على هذا النحو في الواقع. لأن انبثاق وجهة نظر الوعي التجريبي ووضعه الأنطولوجي يبقى بغير تفسير. من الصواب تمامًا عند شلنج القول إن الاختلاف الكمي قد وضع "بطريقة ظاهرية فحسب" (٤) وإن المطلق من المستحيل أن يتأثر بالتضاد بين الذاتية والموضوعية (٥). لو أن الظاهر كان شيئًا على الإطلاق فلابد– بناء على مقدمات شلنج– أن يكون داخل المطلق، وإذا لم يكن داخل المطلق، فلابد أن يكون المطلق متعاليا ولا يمكن أن يكون متحدًا مع الكون.

وفي كتابه "برونو Bruno" عام ١٨٠٢ كتب شلنج إشارة إلى نظرية المثل الإلهية أخذها من التراث الأفلاطوني وتراث الأفلاطونية الجديدة، إذا نظرنا إليها على الأقل من وجهة نظر ما فإن المطلق يكون مثال المثل، والأشياء المتناهية يكون لها وجود أزلي في المثل الإلهية. لكن حتى لو أننا كنا على استعداد للإقرار بأن هذه النظرية الخاصة بالمثل الإلهية تتناقض مع النظرة إلى المطلق بوصفه هوية خالصة،وهي وجهة نظر أعيد

---

(1) W. III. p. 25.
(2) W. III. p. 21.
(3) Ibid, p. 16.
(4) W. III. p. 23.
(5) Ibid.

تأكيدها فى كتابه "برونو" فإن الوضع الزمانى للأشياء المتناهية وتمايزها الكمى لا يزال فى حاجة إلى تفسير. وفى أثناء الحوار نجد "برونو Bruno" يخبر لوسيان Lucian أن الأشياء المتناهية الفردية منفصلة "بالنسبة لك فقط"(١)، وبالنسبة للحجر فلا شيء يخرج من ظلام الهوية المطلقة. لكن فى استطاعتنا التساؤل تمامًا: كيف يستطيع الوعى التجريبي– مع التمييزات التى يحتوى عليها– أن يظهر سواء داخل المطلق لو كان هوية خالصة أم خارجه لو كان شمولاً؟!

وجهة نظر شلنج العامة هى أن العقل المطلق– بوصفه هوية الموضوعية والذاتية– هو الوعى الذاتي، هو الفعل المطلق الذى تكون فيه الذات والموضوع شيئًا واحدًا. لكن العقل ليس هو نفسه واعيًا بذاته بالفعل: فهو ببساطة "حياد" أو يفتقر إلى الاختلاف بين الذات والموضوع، والمثالى والواقعي؛ وهو يبلغ الوعى الذاتى الفعلى فى الوعى البشرى ومن خلاله فحسب؛ موضوعه المباشر هو العالم. وبمعنى آخر يتجلى المطلق فى العوالم الأخرى أو يظهر فى سلسلتين من "الإمكانات"، السلسلة الحقيقية التى يُنظر إليها فى فلسفة الطبيعة، والسلسلة المثالية التى يُنظر إليها فى المثالية الترنسندنتالية. ومن وجهة نظر الوعى التجريبى هاتان السلسلتان متمايزتان. فلدينا الذاتية من ناحية والموضوعية من ناحية أخرى، وهما معًا يشكلان "الكون" الذى هو المطلق على اعتبار أن كل شيء موجود. ولو أننا مع ذلك حاولنا تجاوز وجهة نظر الوعى التجريبى الذى توجد عنده التمايزات، وأدركنا المطلق كما هو فى ذاته بدلاً من إدراكه فى مظهره، فإننا نستطيع تصوره فقط على أنه حياد أو نقطة يتلاشى عندها كل اختلاف وتمايز. صحيح أن التصور لن يكون له عندئذ أى مضمون إيجابي. لكن ذلك يُبيّن ببساطة أنه عن طريق الفكر التصورى لا نستطيع أن نفهم سوى مظهر المطلق، الهوية المطلقة كما تظهر فى وجودها الخارجي، وليس كما هى فى ذاتها.

وفى رأى شلنج أن نظرية الهوية تمكنه من تجاوز كل الخلافات بين المذهب الواقعى والمذهب المثالي؛ لأن مثل هذا الجدال يفترض أن التمايز الذى يصنعه الوعى التجريبى

(1) W. III. p. 156.

بين الواقعى والمثالى يمكن التغلب عليه فقط عن طريق إخضاع الواحد للآخر أو حتى رد الواحد إلى الآخر. لكن ما إن نفهم أن الواقعى والمثالى هما شيء واحد فى المطلق حتى يفقد الجدل أهميته، وبذلك يمكن لمذهب الهوية أن يُسمى بالمثالية الواقعية.

وعلى الرغم من أن شلنج نفسه قد أسعده مذهب الهوية فإن هناك فلاسفة آخرين لم يقدروه هذا التقدير. وتصدى الفيلسوف بنفسه فى شرح موقفه بتلك الطريقة بحيث يُبيّن ما كان ينظر إليه هو على أنه سوء فهم من نقاده. وفضلا عن ذلك، فإن تأملاته فى موقفه قادته إلى تطوير خطوط جديدة من التفكير، وعندما أكد، كما فعل، أن العلاقة بين المتناهى واللامتناهى أو مشكلة وجود عالم الأشياء هى المشكلة الرئيسة فى الميتافيزيقا فإنه كان من الصعب عليه أن يظل قانعًا بمذهب الهوية. إذ يبدو أنه يعنى أن الكون هو التحقق الفعلى للمطلق على حين أنه يؤكد كذلك أن التمييز بين الوجود بالقوة والفعل يقع خارج المطلق فى ذاته. وهناك تفسير أكثر إقناعًا وإيفاء للعلاقة بين المتناهى واللامتناهى مطلوب بصورة واضحة. لكن لا يزال هناك موجز أبعد لرحلة شلنج الفلسفية محفوظًا على نحو أفضل للفصل المقبل.

الفصل السابع

شلنج (٣)

فكرة السقوط الكوني- الشخصية والحرية عند الإنسان والله- الخير والشر - التمييز بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية - الأساطير والوحى - ملاحظات عامة عن شلنج- ملاحظات عن تأثير شلنج- وعن بعض المفكرين المماثلين.

١ - فى كتابه "**الفلسفة والدين**" عام ١٨٠٤ بيّن شلنج أن وصف المطلق بأنه هوية خالصة، لا يعنى أنه مادة بلا صورة مركبة من جميع الظواهر الممتزجة معًا ولا أنه كيان فارغ. فالمطلق هوية خالصة بمعنى أنه لا متناه بسيط على نحو مطلق. وفى استطاعتنا أن نقترب منه عن طريق الفكر التصوري، بأن نمعن فيه النظر ونستبعد منه صفات الأشياء المتناهية. لكن لا ينتج عن ذلك أنه هو فى ذاته يخلو من كل واقع حقيقي. وما ينتج هو أنه لا يمكن أن يُفهم إلا عن طريق الحدس. وطبيعة المطلق ذاته بوصفه مثالا هو أيضا واقعى على نحو مباشر لا يمكن معرفته بالتفسيرات، بل فقط من خلال الحدس، لأنه فقط المركب الذى يمكن أن يُعرف عن طريق الوصف. "فالبسيط لابد من حدسه"(١). وهذا الحدس لا يمكن غرسه بالتعليم. لكن المنظور السلبى للمطلق يُسهِّل الحدس الذى تكون النفس بواسطته قادرة عليه من خلال وحدتها الأساسية مع الواقع الإلهي.

---

(1) W, IV, p. 15-16.

يتجلى المطلق بوصفه مثالاً أو يعبر عن نفسه على نحو مباشر في الأفكار الأزلية. وإذا أردنا الدقة، فإننا نقول لا يوجد، في الواقع، سوى فكرة واحدة، التأمل الأزلي المباشر للمطلق الذى يسير منه كما ينبع الضوء من الشمس. "إن جميع الأفكار ليست سوى فكرة واحدة"[١] . لكننا نستطيع التحدث عن كثرة من الأفكار بمقدار ما تكون الطبيعة بكل درجاتها حاضرة بطريقة أزلية في فكرة واحدة. هذه الفكرة الأزلية يمكن وصفها بأنها المعرفة الإلهية الذاتية: إن هذه المعرفة الذاتية ينبغي ألا نتصورها على أنها عرض محض أو على أنها صفة للمثال المطلق بل على أنها في ذاتها المطلق القائم بذاته؛ لأن المطلق لا يمكن أن يكون الأساس المثالي لأي شيء لا يشبه ذاته، أي مطلقًا[٢].

وفي تطويره لنظرية الفكرة الإلهية هذه التي عرضها، كما سبق أن رأينا ،لأول مرة في كتابه "**برونو** Bruno" فإن شلنج يلفت النظر إلى أصولها في الفلسفة اليونانية؛ فلا شك أنه كان في خلفية ذهنه النظرية المسيحية عن الكلمة الإلهية. لكن وصف الفكرة الأزلية بأنها مطلق ثان أقرب شبها لنظرية أفلوطين عن النوس Nous (العقل) منها إلى النظرية المسيحية عن الأقنوم الثاني في الثالوث. وفضلاً عن ذلك، فإن فكرتي المنظور السلبي للمطلق والفهم الحدسي للألوهية العليا ترجعان إلى الأفلاطونية المحدثة، على الرغم من أن الفكرة الأولى على أية حال تعود إلى الظهور من جديد في الاسكولائية، مثلها بالطبع مثل نظرية الأفكار الإلهية.

ومع ذلك وعلى الرغم من تاريخها المُبجّل فإن نظرية شلنج عن الفكرة الأزلية لا يمكن أن تفسر بذاتها وجود الأشياء المتناهية؛ ذلك لأن الطبيعة بوصفها حاضرة في الفكرة الأزلية هي الطبيعة الطابعة Natura Nalurans (أي الطبيعة الخالقة) أكثر منها الطبيعة المطبوعة Natura Naturata (أي الطبيعة المخلوقة). ومن الأفكار- كما يؤكد شلنج- لا نستطيع أن نستنتج سوى أفكار أخرى. ومن ثم فقد لجأ إلى الأفكار النظرية عند "يعقوب بوهيمي" وقدم فكرة السقوط الكوني. فأصل العالم إنما يوجد في سقوط أو تحطيم من

(1) W, IV, p. 23-4.
(2) W, IV, p. 21.

الله؛ وهو ما يمكن أن يوصف أيضا بأنه قفزة "من المطلق إلى الواقعي، فليس هناك انتقال متصل"، فأصل العالم الحسى لا يمكن التفكير فيه إلا على أنه تحطيم كامل من الإطلاقية بواسطة قفزة"[1].

ولا يعنى شلنج بذلك أن جزءًا من المطلق قد تحطم أو انقسم، بل إن السقوط يعتمد على الانبثاق لصورة معتمة من الصور تشبه الظل الذى يصاحب البدن. إن جميع الأشياء لها وجود مثالى أزلى فى الفكرة الإلهية أو الأفكار الإلهية. وبذلك فإن مركز وواقع حقيقى لأى شيء متناه هو فى الفكرة الإلهية، وماهية الشيء المتناهية يمكن بهذا الشكل أن يقال إنها لا متناهية أكثر منها متناهية. تأمل بدقة الشيء المتناهي، إنه صورة لصورة (أعنى أنه صورة للماهية المثالية التى هى نفسها انعكاس للمطلق). ووجوده بوصفه شيئا متناهيًا متميزًا هو اغتراب من مركزه الحقيقي، سلب للاتناهي؛ وليست الأشياء المتناهية الحقيقية ببساطة عدمًا. فهي- كما قال أفلاطون- خليط من الوجود والعدم. لكن الجزئية والتناهى تمثلان العنصر السلبي. ومن هنا كان انبثاق **الطبيعة المطبوعة** Natura Naturata ، نسق الأشياء المتناهية الجزئية بوصفها سقوطًا من المطلق.

ومع ذلك ينبغى ألا نعتقد أن السقوط الكوني، انبثاق صورة من صورة هو حادثة فى الزمان. إنه "كالأزلى (خارج كل زمان) بوصفه المطلق ذاته، عالم المثل"[2]. فالفكرة أو المثال صورة أزلية لله، والعالم المحسوس هو تعاقب غير محدود للظلال، صورة للصور دون أية بداية يمكن تحديدها. وهذا يعنى أنه لا شيء متناه يمكن أن يشير إلى الله بوصفه سببه المباشر. وأصل أى شيء متناه معطى، كالإنسان على سبيل المثال، لا يمكن تفسيره بلغة الأسباب المتناهية. الشيء، بعبارة أخرى- هو عضو فى سلسلة أسباب ونتائج لا حدَّ لها تشكل العالم الحسي، وهذا هو السبب فى أنه كان من الممكن سيكولوجيا للموجود البشرى أن ينظر إلى العالم على أنه الحقيقة الواقعية الوحيدة؛ لأن لها استقلالاً نسبيًا وقواما بذاته. إلا أن هذه الوجهة من النظر هى على وجه الدقة وجهة نظر المخلوق الساقط

(1) W, IV, p. 28.
(2) W, IV, p.31.

ومن وجهتى النظر الميتافيزيقية والدينية لابد لنا أن نرى فى استقلال العالم النسبي، علامة واضحة على الطبيعة الساقطة، وعلى اغترابها عن المطلق.

والآن إذا لم يكن الخلق حادثة فى الزمان، فإن النتيجة الطبيعية هى أنه تعبير ذاتى خارجي ضرورى عن الفكرة الأزلية. وفى هذه الحالة يمكن من حيث المبدأ استنباطه حتى إذا كان العقل المتناهى عاجزًا بالفعل عن القيام بالاستنباط. لكن سبق أن رأينا أن شلنج يرفض الموافقة على أن يكون من الممكن استنباط العالم حتى- من حيث المبدأ – من المطلق. "إن السقوط لا يمكن تفسيره كما يقولون"[1]. ومن ثم فأصل العالم لابد أن يُعزى إلى الحرية. إذ إن "أساس إمكان السقوط يكمن فى الحرية"[2]. لكن بأى معنى..؟ هذه الحرية من ناحية لا يمكن أن يمارسها العالم نفسه. ويتحدث شلنج أحيانا كما لو كان العالم قد تحطم من المطلق. لكن بما أننا نتحدث عن أصل الوجود ذاته، فمن الصعب علينا أن نتصوره على أنه قفز إلى خارج المطلق بحرية -إن صح التعبير- لأنه لم يوجد بعد على سبيل الافتراض. ومن ناحية أخرى لو أننا نسبنا الأصل اللازمانى للعالم إلى فعل حر وخلاق لله، بالمعنى التأليهي، فلن يكون هناك سبب واضح للحديث عن السقوط الكوني.

ويبدو أن شلنج فى معالجته لهذه المشكلة يربط السقوط بنوع من الحياة المزدوجة تقودها الفكرة الأزلية منظورًا إليها على أنها "مطلق آخر"[3]. إذا نظرنا إليها بدقة على أنها الانعكاس الأزلى للمطلق بوصفه الفكرة الأزلية فإن حياتها الحقيقية هى فى المطلق ذاته. لكن إذا نظرنا إليها على أنها "واقعية"، على أنها مطلق ثان، على أنها نفس، فإنها تكافح لتنتج، ولا يمكن أن تنتج سوى ظواهر، صور الصور، "عدمية الأشياء الحسية"[4]. وهى رغم ذلك **إمكان** الأشياء المتناهية التى يمكن "تفسيرها"؛ أعنى أنها مستنبطة من المطلق الثاني. ويرجع وجودها الحقيقى إلى الحرية، إلى الحركة التلقائية التى هى فى الوقت نفسه سقوطًا.

---

(1) W, IV, p. 32.
(2) W, IV, p. 30.
(3) W, IV, p.31.
(4) W, IV, p. 30.

الخلق بهذا الشكل سقوط ، بمعنى أنه حركة طاردة مركزية. وتصبح الهوية المطلقة متمايزة وتتمزق على المستوى الظاهرى رغم أنها لا تكون كذلك فى ذاتها. لكن هناك أيضا حركة مندفعة نحو المركز، أى العودة إلى الله. وهذا لا يعنى أن الأشياء الجزئية المتناهية المادية بما هى كذلك تعود إلى الفكرة الإلهية. ولقد سبق أن رأينا أنه لا يوجد شيء حسى جزئى يكون الله سببه المباشر. وبالمثل لا شيء جزئى حسى يُنظر إليه على أنه كذلك بدقة، يعود على نحو مباشر إلى الله. فعودته متوسطة، بواسطة تحول الواقعى إلى مثالي، والموضوعى إلى ذاتي، من خلال الأنا البشرى وعن طريقه، أو العقل الذى هو قادر على رؤية اللامتناهى فى المتناهى ويرد جميع الصور إلى المثال الإلهي. أما بالنسبة للأنا المتناهى ذاته، فهو يمثل من إحدى وجهات النظر نقطة الاغتراب الأبعد عن الله"(١)؛ لأن الاستقلال الظاهر للصورة الظاهرية للمطلق يصل إلى الذروة فى الامتلاك الواعى للأنا وتأكيد الذات. ومن ناحية ثانية، فإن الأنا هى شيء واحد من حيث الماهية مع العقل اللامتناهي، ويمكن أن ترتفع فوق نظرتها الأنانية، عائدة إلى مركزها الحقيقى التى كانت قد اغتربت عنه.

وهذه الوجهة من النظر تحدد تصور شلنج العام للتاريخ الذى توضحه تمامًا الفقرة التالية التى كثيرا ما تقتبس. "التاريخ ملحمة مركبة فى ذهن الله. جانباها الرئيسيان هما أولاً ذلك الذى يصور بداية البشرية من مركزها حتى نقطة اغترابها الأبعد من هذا المركز. ثانيا: ذلك الذى يصور العودة. الجزء الأول هو الإلياذة والجزء الثانى هو أوديسا التاريخ. فى الجزء الأول كانت الحركة نحو المركز. وفى الجزء الثانى كانت الحركة طاردة من المركز"(٢).

فى الصراع مع مشكلة الواحد والكثير أو مشكلة العلاقة بين المتناهى واللامتناهى يهتم شلنج بوضوح بإقرار إمكان وجود الشر. وفكرة السقوط وفكرة الاغتراب تقران هذا الإمكان. ذلك لأن الذات البشرية هى ذات ساقطة، متورطة -إن صح التعبير- فى الجزئية.

---

(1) W, IV, p. 32.
(2) W, IV, p. 47.

وهذا التورط، وهذا الاغتراب عن المركز الحقيقى للذات يجعل الأنانية والحسية.. إلخ ممكنة. لكن كيف يمكن للإنسان أن يكون حرًا حقيقة لو كان المطلق هو الشمول؟! ولو كان من الممكن أن يكون هناك شر حقًا... ألا ينبغى أن يكون له أساس فى المطلق ذاته.؟! ولو صح ذلك فما هى النتائج التى لابد أن نستنتجها حول طبيعة المطلق أو الله؟! فى القسم التالى فى استطاعتنا النظر فى تأملات شلنج فى هذه المشكلات.

٢ - فى تصدير كتابه "**بحوث فلسفية فى الطبيعة والحرية البشرية**" (١٨٠٩) يوافق شلنج بصراحة على أن الفلسفة والدين ينقصهما الوضوح. ومن ثم فهو ينوى أن يقدم عرضا آخر لفكره على ضوء فكرة الحرية البشرية [١]. وهو يقول إنها كانت مطلوبة بصفة خاصة من زاوية اتهامه بأن مذهبه يتسم بسمة وحدة الوجود، وأنه بناء على ذلك لا توجد مساحة فيه لمفهوم الحرية البشرية.

أما بالنسبة لاتهامه بمذهب وحدة الوجود فإن شلنج يلاحظ أن مذهب وحدة الوجود لفظ غامض؛ فهو من ناحية، يُستخدم ليصف نظرية العالم المرئى "**الطبيعة المطبوعة**" "Natura Naturata" (أى الطبيعة المخلوقة) متحدة مع الله فى هوية واحدة. ومن ناحية أخرى، يمكن أن يُفهم هذا المصطلح على أنه يشير إلى النظرية التى تقول إن الأشياء المتناهية لا توجد على الإطلاق وإنما هناك فقط الوحدة اللامتمايزة البسيطة مع الله. ولم تكن فلسفة شلنج بالمعنيين من أنصار وحدة الوجود؛ فلا هو وحد العالم المرئى مع الله، ولا هو يدرس مذهب اللا كونية Acosmism(*). وهو النظرية التى تقول بلا وجود العالم؛ فالطبيعة هى نتيجة للمبدأ الأول وليست هى المبدأ الأول نفسه، وإنما هى النتيجة الواقعية. فالله هو إله الأحياء وليس الموتى: والوجود الإلهى يتجلى، والتجلى هو الواقعي. ومع ذلك إذا كان مذهب وحدة الوجود يُفسر على أنه يعنى أن جميع الأشياء محايثة فى الله، فإن

---

(١) لقد تُم عرض المذهب الذى راجعه أيضا فى محاضرات شتوتجارت التى طبعت مع بحوث فلسفية فى المجلد الرابع من مجموعة أعماله.

(*) هذا المصطلح استخدمه هيجل ليصف مذهب إسبينوزا القائل بأن الكون لا وجود له: لأن كل موجود فهو موجود فى الله (المترجم).

شلنج على استعداد تام أن يقال عنه إنه من أتباع وحدة الوجود. لكنه يستمر ليشير إلى أن القديس بولس نفسه أعلن أننا نعيش فى الله ونتحرك ويكون لنا وجود.

ولتوضيح موقفه فإن شلنج يُعيد تفسير مبدأ الهوية. "إن المنطق العميق عند القدماء ميَّز بين الموضوع والمحمول كمقدم وتالٍ، وبذلك عبَّر عن المعنى الواقعى لمبدأ الهوية"[١]. إن الله والعالم متحدان، لكن عندما تقول ذلك فأنت تقول الله هو المقدَّم أو هو الأساس والعالم هو التالي، والوحدة التى تأكدت هى الوحدة الخالقة. فالله هو الحياة المنكشفة ذاتيا أو المتجلية ذاتيا. وعلى الرغم من أن التجلى محايث فى الله فإنه مع ذلك يمكن تمييزه. والتالى يعتمد على المقدم، لكنه ليس متحدا معه، بمعنى أنه لا يوجد تمييز بينهما.

ويصر شلنج على أنه من المستحيل أن تتضمن هذه النظرية إنكارا للحرية البشرية لأنها لا تقول شيئا بذاتها عن طبيعة التالي. وإذا كان الله حرًا فإن الروح البشرى الذى هو صورة له حر أيضا. وإذا لم يكن الله حرًا، فإن الروح البشرى لن يكون حرًا. ومن ثم فإن الروح البشرى حر بالتأكيد من وجهة نظر شلنج. ذلك لأن "المفهوم الواقعى والحى (للحرية) هو أنه قوة الخير والشر"[٢]. ومن الواضح أن الإنسان يمتلك هذه القوة. لكن إذا كانت هذه القوة حاضرة فى الإنسان أفلا يجب أن تكون هذه القوة حاضرة أو موجودةً فى الله المقدم؟ والسؤال الذى يظهر عندئذ هو عما إذا كنا مضطرين إلى استنتاج النتيجة وهى أن الله يمكن أن يفعل الشر.

وللإجابة عن هذا السؤال دعنا ننظر أولا بإمعان أكثر فى الموجود البشري. إننا نتحدث عن الموجودات البشرية كأشخاص. لكن الشخصية، فيما يؤكد شلنج، ليست شيئا معطى منذ البداية، وإنما هى شيء يمتلكه المرء. "إن كل مولد هو ميلاد من الظلام إلى النور"[٣]. وهذه القضية العامة تصدق على مولد الشخصية البشرية. فهناك فى الإنسان

(1) W, IV, p. 234.
(2) W, IV, p. 244.
(3) W, IV, p. 252.

أساس مظلم- إن صح التعبير- اللاوعي، والحياة والباعث، والدافع الطبيعي. وعلى هذا الأساس تُبنى الشخصية. وفى قدرة الإنسان أن يتابع رغبته الحسية ودافع مظلم بدلا من العقل: وهو قادر على تأكيد نفسه كوجود متناه جزئى مستبعدا القانون الأخلاقي. لكنه لديه أيضا القوة فى إخضاع الرغبة الأنانية والدافع الأنانى للإرادة العاقلة، وتطوير شخصيته البشرية الحقة. ومع ذلك ففى استطاعته أن يفعل ذلك فقط عن طريق الصراع، والنزاع، والخضوع، لأن الأساس المظلم للشخصية يظل دائمًا، رغم أنه يمكن بالتدريج أن يتصاعد ويتكامل فى حركة من الظلام إلى النور.

وبمقدار ما نتحدث عن الإنسان، فما ينبغي على شلنج أن يقوله فى هذا الموضوع ينطوى بوضوح على قدر كبير من الحقيقة. لكن لأنه تأثربكتابات بوهيمى **Boehme** ودفعته ضرورات نظريته الخاصة فى العلاقة بين الله والروح البشرى، فإنه طبق هذه الفكرة على شخصية الله نفسه. هناك فى الله أساس لوجوده الشخصي، الذى هو نفسه غير شخصي[١]. ويمكن أن يُسمى إرادة، لكنها إرادة ليس فيها فهم[٢]. إنه يمكن تصورها بأنها رغبة لا شعورية أو اشتياق للوجود الشخصي، ولابد للوجود الإلهى الشخصى أن يُتصور على أنه إرادة عاقلة. ويمكن للإرادة غير العاقلة أو غير الواعية أن تُسمى"الأنانة فى الله" [٣]. وإذا لم يكن هناك سوى هذه الإرادة فى الله، فلن يكون ثمة خلق. لكن الإرادة العاقلة هى إرادة الحب وبما هى كذلك فهى "ممتدة"[٤] بالاتصال الذاتي.

وبذلك يتصور شلنج الحياة الداخلية لله بأنها عملية دينامية للخلق الذاتي. وفى هاوية الظلام المطلق للوجود الإلهى ، الأساس أو اللاأساس الأول، ليس ثمة تمايز بل فقط هوية خالصة، لكن هذه الهوية اللامتمايزة على نحو مطلق لا توجد بما هى كذلك. "إن القسمة أو

---

(١) ينبغى علينا أن نلاحظ أن الوجود الإلهى هو الآن عند شلنج ألوهية شخصية، ولم يعد بعد مطلقًا غير شخصي.
(2) W, IV, p. 251.
(3) W, IV, p. 330.
(4) W, IV, p. 331.

الاختلاف لابد أن يكون موضوعًا؛ أعنى لو أننا أردنا أن ننتقل من الماهية إلى الوجود"[١]. إن الله يضع نفسه أولا كموضوع، كإرادة لا واعية، لكنه لا يستطيع أن يفعل ذلك دون أن يضع نفسه فى الوقت ذاته بوصفه ذاتا، بوصفه الإرادة العقلية للحب.

ومن ثم، هناك تشابه بين الإلهى والبشرى فى التغلب على الشخصية. فى استطاعتنا أن نقول إن "الله يضع نفسه"[٢]. لكن هناك أيضا فارقًا كبيرًا، وفهم هذا الفارق يبيّن أن إجابة السؤال ما إذا كان الله يستطيع أن يفعل الشر أو أنه لا يستطيع.

والتغلب على الشخصية بالنسبة لله ليس عملية زمانية. ففى استطاعتنا أن نميز "قوى" مختلفة فى الله، لحظات مختلفة فى الحياة الإلهية، لكن ليس ثمة تعاقب زمني. ومن ثم لو أننا قلنا إن الله يضع نفسه أولاً بوصفه إرادة غير واعية، ثم بعد ذلك كإرادة عاقلة فليس ثمة تساؤل عن الأفعال المتعاقبة زمانيًا . "وكلا الأفعال هى واحدة وهى معًا متآنية على نحو مطلق"[٣]. وعند شلنج أن الإرادة غير الواعية لله ليست أكثر من أسبقية زمانية للإرادة العاقلة مثل أسبقية الأب لابنه زمانيا فى ثالوث اللاهوت المسيحي. ومن ثم فعلى الرغم من أننا نستطيع التمييز بين اللحظات المختلفة فى "صيرورة" الشخصية الإلهية، فلحظة واحدة تكون أسبق منطقيا من لحظة أخرى، فليس ثمة صيرورة على الإطلاق بالمعنى الزمني. فالله هو الحب من الناحية الأزلية. ففى الحب لا يمكن أن يكون هناك إرادة للشر"[٤]. ومن ثم فمن المستحيل ميتافيزيقيًا بالنسبة له أن يرتكب الشر.

لكن فى التجلى الخارجى لله هناك مبدآن: الإرادة الدنيا والإرادة العليا وهما منفصلان، ولابد أن يكونا منفصلين. "فإذا كانت هوية المبدأين لا يمكن حلها فى الروح البشرى كما هى الحال فى الله فلابد أن يكون هناك تمايز (أعنى بين الله والروح البشرى)، أعنى أن الله لا يمكن أن يتجلى بنفسه. ومن هنا فإن الوحدة التى لا يمكن أن تنحل فى الله

(1) W, IV, p. 316.
(2) W, IV, p. 324.
(3) W, IV, p. 267.
(4) W,IV, p. 256.

يمكن أن تنحل فى الإنسان. وتلك هو إمكان الخير والشر"[١]. ولهذه الإمكانية أساسها فى الله، لكن بوصفها إمكانية متحققة فهى لا تكون حاضرة إلا فى الإنسان. وربما استطاع المرء التعبير عن الموضوع بقوله إنه على حين أن الله هو بالضرورة شخصية متكاملة فإن الإنسان لا يحتاج إلى ذلك؛ لأن العناصر الأساسية لا يمكن أن تنفصل فى الإنسان.

ومع ذلك فسوف يكون من الخطأ استنتاج أن شلنج ينسب إلى الإنسان حرية كاملة لاستواء الطرفين. ولقد كان مغرمًا جدًا بفكرة المقدم والتالى للإقرار بتصور الحرية "كقوة غير متعينة تمامًا لإرادة أحد الشيئين المتناقضين أو الآخر دون أسس محددة، وببساطة لأنها مرادة"[٢]. ولقد رفض شلنج هذا التصور ووجد الأساس المحدد لخيارات الإنسان المتتالية فى ماهيته الذكية أو شخصيته التى تربط أفاله الجزئية كما يرتبط المقدم بالتالي. وفى الوقت نفسه لم يشأ القول إن الله هو الذى يحدد سلفا أفعال الإنسان بتصورها فى الفكرة الأزلية. ومن ثم فإنه كان مجبرًا على تصور الطابع الذكى للإنسان بأنه يعود إلى الوضع الذاتى الأصلى للأنا كنتيجة للاختيار الأصلى بواسطة الأنا. وبذلك يستطيع القول فى آن معًا إن أفعال الإنسان يمكن– من حيث المبدأ – التنبؤ بها وإنها حرة وهى ضرورية، يفرضها اختيار الأنا الأصلي، وليست ضرورة يفرضها الله من الخارج. إن "هذه الضرورة ضرورة داخلية لكن هذه الضرورة الداخلية هى ذاتها حرية، فماهية الإنسان هى أساسًا فعله الخاص. فالحرية والضرورة محايثتان بالتبادل باعتبار أن إحداهما هى الواقع الذى يظهر على أنه واحد أو الآخر فقط عندما ننظر إليه من زوايا مختلفة"[٣]. وهكذا نجد أن خيانة يهوذا للمسيح كانت ضرورية ولا مندوحة عنها إذا ما نظرنا إليها من زاوية الظروف التاريخية المحيطة، لكنه من ناحية أخرى خان المسيح "بإرادته وبحرية تامة"[٤]. وبالمثل لم يكن ثمة مندوحة أن بطرس أنكر المسيح وأنه ندم على هذا الإنكار، ومع ذلك فإن: الإنكار والندم معًا فعلان لبطرس وهما فعلان حران.

---

(1) W, IV, p. 256.
(2) W, IV, p. 274.
(3) W, IV, p. 277.
(4) W, IV, p. 278.

وإذا كانت نظرية الشخصية المفهومة تعطينا تفسيرًا سيكولوجيًا خالصًا فإنه يمكن على أية حال جعلها مقبولة جدا. فمن ناحية نحن لا نقول ونكرر عن إنسان إنه لا يستطيع أن يفعل بهذه الطريقة أو تلك، فذلك يعني أن هذه الطريقة في الفعل لابد أن تكون عكس شخصيته. وإذا ما كان – قبل كل شيء– يفعل بهذه الطريقة فإننا نميل إلى القول إن شخصيته لم تكن كما يفترض. ومن ناحية أخرى فإننا نصل إلى معرفة لا فقط شخصيات الناس الآخرين، بل أيضا شخصيتنا الخاصة من خلال أفعالهم وأفعالنا. وربما رغبنا في استنتاج نتيجة مفادها أنه داخل كل إنسان يوجد – إن صح التعبير– شخصية مختبئة تتجلى بالتدريج في أفعاله، حتى إن أفعاله تكشف عن شخصيته في علاقة مشابهة للعلاقة بين التالي والأساس أو المقدم. والواقع أنه يمكن الاعتراض بالقول إن ذلك يفترض مسبقا أن الشخصية شيء محدد ومستقر منذ البداية (عن طريق الوراثة، والبيئة، والتجارب المبكرة جدًا وما إلى ذلك)، وإن هذا الافتراض المسبق زائف. لكن ما دامت النظرية معروضة كنظرية سيكولوجية فالمسألة هنا مسألة بحث تجريبي. ومن الواضح أن بعض المعطيات التجريبية تعد في مصلحتها لو قيلت أشياء أخرى ضدها؛ فالمسألة مسألة وزن، وتأويل وتنسيق للشهادة المتاحة.

غير أن شلنج لا يعرض نظريته ببساطة على أنها افتراض تجريبي، فهي نظرية ميتافيزيقية. وهي على الأقل تعتمد في جانب من جوانبها على النظريات الميتافيزيقية، فنظرية الهوية على سبيل المثال، نظرية مؤثرة، والمطلق هو هوية الضرورة والحرية. وهذه الهوية تنعكس في الإنسان، فأفعاله هي في آن معًا حرة، وضرورية. ويستنتج شلنج أن ماهية الإنسان المفهومة التي تحدد أفعاله الجزئية لابد أن تملك، إذا صح التعبير، جانبا من الحرية، في أنها نتيجة الوضع الذاتي للأنا. لكن هذا الخيار الأصلي لذاته بواسطة الأنا لا هو فعل واقع ولا هو فعل في الزمان. فعند شلنج أنه فعل خارج الزمان يحدده كل وعي، رغم أن أفعال الإنسان حرة بمقدار ما تصدر عن ماهيته أو ذاته الخاصة. يمكن من الصعوبة بمكان أن نرى ما عساه أن يكون هذا الفعل المبدئي للإرادة. وتحمل نظرية شلنج بعض التشابهات مع تأويل "سارتر" للحرية في فلسفته الوجودية. لكن الوضع أكثر ميتافيزيقية. ويطوّر شلنج تفرقة كانط بين دائرة المعقول ودائرة الظاهر في ضوء نظريته

عن الهوية وانشغاله السابق بفكرة الأساس والتالي. والنظرية الناتجة غامضة إلى أقصى حد. والواقع أنه من الواضح أن شلنج يريد أن يتجنب نظرية "كالفن" عن التقدير الإلهى المقدر سلفًا من ناحية ونظرية حرية استواء الطرفين من ناحية أخرى، فى حين أنه يرغب فى الوقت نفسه فى السماح لحقائق أن تجد تعبيرًا عن مثل هذه المواقف. لكن من الصعب الزعم أن نتيجة تأملاته واضحة تمامًا. صحيح أن شلنج لم يدع أن كل شيء فى الفلسفة يمكن أن يكون واضحًا كل الوضوح. لكن المشكلة هى أنه يصعب تقييم حقيقة ما سبق قوله ما لم يفهم المرء ما هذا الذى قيل.

أما بالنسبة لطبيعة الشر فإن شلنج قد مر بتجربة ذات صعوبة ملحوظة فى العثور على صيغة وصفية مقبولة. ما دام أنه لم ينظر إلى نفسه على أساس أنه من أتباع وحدة الوجود؛ بمعنى أنه شخص ينكر أى تفرقة بين الله والعالم، فقد شعر أنه يستطيع أن يؤكد الواقع الإيجابى للشر دون أن يرتكب هو نفسه نتيجة تقول إن هناك شرًا فى الوجود الإلهى ذاته. وفى الوقت نفسه فإن تفسيره للعلاقة بين الله والعالم بوصفها العلاقة بين المقدم والتالى يتضمن أنه إذا كان الشر هو واقع إيجابى فلابد أن يكون أساسه فى الله. وربما كان يعتقد أن النتيجة تتبع أنه "لكى يكون الشر غير موجود فينبغى لا يكون الله هو ذاته"[1] . وفى المحاضرات التى ألقاها فى مدينة شتوتجارت حاول شلنج أن يسلك طريقا وسطا بين التأكيد والإنكار للواقع الإيجابى للشر بأن يقول إنه "من إحدى وجهات النظر عدم، ومن وجهة نظر أخرى وجود واقعى إلى أقصى حد"[2]. وربما استطعنا أن نقول إنه تابع الصيغة الاسكولائية التى تصف الشر بأنه عدم، رغم أنه عدم حقيقى أو واقعي.

ومن المؤكد – على أية حال– أن الشر موجود فى العالم أيامًا كانت طبيعته الدقيقة. ومن ثم فإن العودة إلى الله فى التاريخ البشرى لابد أن تتخذ شكل الانتصار التدريجى للخير على الشر. "لابد من استخراج الخير من الظلام إلى الواقع الفعلى حتى إنه يمكن

(1) W, IV, p. 295.
(2) W, IV, p. 296.

أن يعيش إلى الأبد مع الله، ولابد للشر أن ينفصل عن الخير حتى إنه يمكن أن يُطرح فى اللاوجود وتلك هى الغاية النهائية للخلق"[١] .وبعبارة أخرى، فإن الانتصار التام للإرادة الخيرة على الإرادة الدنيا أو الحافز، الذى يتم إنجازه بطريقة أزلية فى الله، هو الهدف المثالى للتاريخ البشري. إن سمو الإرادة الدنيا فى الله مسألة أزلية وضرورية، أما فى الإنسان فهو عملية زمانية.

٣ - لقد أتيحت لنا الفرصة بالفعل لنلاحظ إصرار شلنج على أننا لا نستطيع أن نستنبط من الأفكار سوى أفكار فحسب. ومن ثم فلا يدهشنا أن نجده فى أيامه الأخيرة يؤكد على التمييز- الذى وردت الإشارة إليه فى القسم الخاص بحياته ومؤلفاته- بين الفلسفة السلبية التى انحصرت فى عالم التصورات والماهيات، والفلسفة الإيجابية التى تؤكد الوجود الفعلي.

ويؤكد شلنج أن كل فلسفة جديرة بهذا الاسم تهتم بالمبدأ الأول أو المبدأ المطلق للواقع. ومع ذلك فالفلسفة السلبية لا تكتشف هذا المبدأ إلا كماهية عليا، كفكرة مطلقة. وفى استطاعتنا أن نستنبط من الماهية العليا ماهيات أخرى فقط، من فكرة أفكار أخرى فقط ولا نستطيع أن نستنبط من **"لماذا"** **"الهذا"**. وبعبارة أخرى الفلسفة السلبية عاجزة تمامًا عن تفسير العالم الموجود، واستنباطها للعالم ليس استنباطا للموجودات، بل فقط ما لابد أن تكون عليه الموجودات إن وجدت. وبما أنه خارج الله لا يستطيع أن يقول الفيلسوف السلبى سوى إنه لو وجدت فهى يمكن فقط أن توجد بهذه الطريقة وعلى هذا النحو فحسب"[٢]. ويتحرك فكره داخل منطقة الافتراض،ويتضح ذلك بصفة خاصة، فى حالة المذهب الهيجلى الذي- فيما يرى شلنج- يتجنب نظام الوجود.

---

(1) W, IV, p. 296.
(2) W, V, p. 558.

ومع ذلك فالفلسفة الإيجابية لا تبدأ ببساطة بالله من حيث إنه فكرة، من حيث إنه "لماذا" أو ماهية[١]، بل بالأحرى بالله من حيث إنه "هذا" خالص[٢] ، من حيث إنه فعل خالص أو وجود بمعنى الوجود الفعلي. ومن هذا الفعل الوجودى الأسمى ينتقل إلى تصور أو طبيعة الله مبينا أنه ليس فكرة مشخصة أو ماهية وإنما وجود شخصى خلاق، "أو إله الوجود" الموجود[٣]، حيث الوجود يعنى العالم. وهكذا يربط شلنج الفلسفة الإيجابية بمفهوم الله كموجود شخصي.

ولا يعنى شلنج بذلك أنه كان أول من اكتشف الفلسفة الإيجابية "بل على العكس تاريخ الفلسفة كله يكشف عن صراع بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية"[٤]. لكن استخدام كلمة "صراع" ينبغى ألا يفهم خطأ أنه سؤال عن التأكيد والأولوية أكثر منه قتال حتى الموت بين خطين للتفكير لا يمكن رفضهما ببساطة. فليس ثمة مبدأ يمكن بناؤه بلا تصورات، وحتى إذا شدد الفيلسوف الإيجابى على الوجود، فإنه لا يزدرى بوضوح، ولا يمكن له أن يزدري، كل اعتبار لما هو موجود. ومن ثم فإن علينا "أن نؤكد الارتباط، نعم الوحدة، بين الاثنين"[٥] ، أعنى بين الفلسفة الإيجابية والسلبية[٦].

لكن– يتساءل شلنج– كيف يمكن لنا أن نقوم بانتقال من الفلسفة السلبية إلى الفلسفة الإيجابية.؟"إن ذلك لا يمكن أن يتم عن طريق التفكير وحده؛ ذلك لأن الفكر التصورى يهتم بالماهيات والاستنباطات المنطقية. ومن ثم فلابد لنا من العودة إلى الإرادة، إرادة تتطلب

---

(١) «هذا.. That" و "ماذا what" أى الاسم والصفة على التوالى مصطلحان فلسفيان عسيران ظهرا بعد ذلك عند الفيلسوف الإنجليزى المثالى ف. برادلى (1846-1924) لاسيما فى كتابه "أصول المنطق" المجلد الأول (المترجم).

(2) W, IV, p. 746.

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) W, IV, p. 746..

(٦) تمييز شلنج يشبه من بعض الوجوه تمييز بعض الكتاب المحدثين وبصفة خاصة بروفيسور جلسون بين الفلسفة الماهوية والفلسفة الوجودية. والمصطلح الأخير لا يعنى «المذهب الوجودي»، لكن الفلسفة التى تشدد أساسًا على الوجود Being بمعنى الوجود الفعلى Existence، بدلاً من التشديد على الوجود بمعنى الماهية لكن مدى التشابه محدود.

مع ضرورة داخلية ألا يكون الله مجرد فكرة" [١] .وبعبارة أخرى الإثبات المبدئى للوجود الإلهى يقوم على فعل الإيمان الذى تطلبه الإرادة. والأنا واعية بحالة سقوطها، وبحالة اغترابها، وهى واعية بأن هذا الاغتراب يمكن التغلب عليه بنشاط الله وحده. ومن ثم فهو يتطلب ألا يكون الله مثلا أعلى يجاوز العالم بل إله شخصى موجود بالفعل يمكن للإنسان عن طريقه أن يصل إلى الخلاص. إن النظام الأخلاقى المثالى عند فشته لن يشبع حاجات الإنسان الدينية. والإيمان الذى يكمن فى أساس الفلسفة الإيجابية هو الإيمان بإله شخصى خالق ومخلِّص وليس فى نظام فشته الأخلاقى ولا فى الفكرة المطلقة عند هيجل.

ولأول وهلة على الأقل قد يبدو شلنج وكأنه يكرر نظرية كانط فى الإيمان العملى أو الأخلاقي، لكن شلنج أوضح أنه ينظر إلى الفلسفة النقدية كمثال للتفلسف السلبي. والواقع أن كانط يؤكد الله فى الإيمان، لكن– ببساطة– على أنه مسلمة أعنى على أنه إمكان. وفضلاً عن ذلك فإن كانط يؤكد الله كأداة– إن صح التعبير– لتركيبة الفضيلة والسعادة. فى كتابه الدين داخل حدود العقل المجرد، ليس ثمة مكان للديانة الأصلية. فالرجل المؤمن الحق على وعى بحاجته العميقة إلى الله. ويقوده وعيه وشوقه إلى إله شخصي. ذلك "لأن الشخص يسعى إلى الشخص"[٢]. والإنسان المتدين الحق لا يؤكد الله ببساطة كأداة توزع السعادة على الفضيلة، وإنما يبحث عن الله من أجل ذاته. فالأنا تطلب الله لذاته، "تطلبه هو هو، الله الذى يعمل، الذى يمارس العناية والذى، بوصفه هو نفسه الوجود الحقيقي، يستطيع أن يلبى واقعة السقوط.. وفى هذا الإله وحده ترى الأنا الخير الأعلى الحقيقي"[٣].

لقد تحول التمييز بين الفلسفة الإيجابية والفلسفة السلبية بهذا الشكل ليكون تمييزًا بين الفلسفة التى تكون دينية حقًا وبين الفلسفة التى تستطيع أن تتمثل الوعى الدينى ومطالبه، وشلنج يقول ذلك بوضوح تام بالرجوع الواضح إلى كانط. والاشتياق إلى الله الحق وللخلاص عن طريقه، هو كما ترى، ليس شيئا آخر سوى التعبير عن الحاجة إلى

(1) W, V, p. 746.
(2) W, V, p. 748.
(3) Ibid.

الدين.. "من دون إله نشط، لا يمكن أن يكون هناك دين. ذلك لأن الدين يفترض مقدمًا علاقة حقيقية وفعلية بين الإنسان والله. ولا يمكن أن يكون هناك أى تاريخ يكون فيه الله هو العناية الإلهية.. وفى نهاية الفلسفة السلبية لا يكون لدى سوى ديانة ممكنة لا ديانة فعلية، ديانة فقط فى داخل حدود العقل المجرد. إنه عن طريق الفلسفة الإيجابية ندخل لأول مرة مجال الدين"(١).

والآن إذا كانت الفلسفة الإيجابية تؤكد وجود الله كمبدأ أول، ولو كان الانتقال إلى الفلسفة الإيجابية لا يمكن أن يتم عن طريق التفكير، بل فقط عن طريق فعل الإرادة المنبثق من الإيمان، فإن شلنج لا يستطيع بوضوح أن يحول الفلسفة السلبية إلى فلسفة إيجابية عن طريق استكمال الأدلة باللاهوت الطبيعى بالمعنى التقليدي. وفى الوقت نفسه يمكن أن يكون هناك ما يمكن أن نسميه بالبرهان التجريبى على عقلانية فعل الإرادة، لأن مطلب الإنسان المتدين هو بالنسبة لله الذى يكشف عن نفسه، ويحقق خلاص الإنسان. والبرهان على وجود الله إذا ما أراد الإنسان – وضع العبارة على هذا النحو– سوف يتخذ شكل إظهار التطور التاريخى للوعى الديني، تاريخ طلب الإنسان لله واستجابة الله لهذا الطلب. "الفلسفة الإيجابية هى الفلسفة التاريخية"(٢) . وهذا هو السبب الذى يجعلنا نرى شلنج فى كتاباته المتأخرة يكرس نفسه لدراسة الأساطير والوحي؛ لقد أراد أن يعرض الانكشاف الذاتى لله بالتدريج للإنسان والعمل التدريجى للخلاص الإلهي.

وهذا لا يعنى القول بأن شلنج هجر كل نظرته السابقة لصالح دراسة تجريبية عن تاريخ الأساطير والوحي. وأطروحته كما سبق أن رأينا هى أن الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية لابد أن يجتمعا. ولم تطرح هذه النظرات الدينية المبكرة. فمثلا فى مقاله المعنون: "**استنباط آخر لمبادئ الفلسفة الإيجابية** "عام ١٨٤١، جعل نقطة انطلاقه" الموجود غير المشروط"(٣)، ثم سار ليستنبط لحظات أو أطوار الحياة الداخلية لله. وهو

---

(1) W, V, p. 750.
(2) W,V, p. 753.
(3) W, V, p. 729.

فى الواقع يؤكد أولوية الوجود بمعنى الوجود الفعلي. لكن التخطيط العام لفلسفة الدين المبكرة عنده، مع لحظات الحياة الإلهية، والسقوط الكونى والعودة إلى الله – تظل باقية ومحفوظة. وعلى الرغم من أنه شغل نفسه فى محاضراته عن الدين والأساطير، بالتصديق التجريبى –إن صَح التعبير– لفلسفته الدينية، فإنه فى الواقع لم يحرر نفسه أبدًا من النزعة المثالية لتفسير العلاقة بين الله والعالم بوصفها علاقة الأساس أو المقدم والتالي.

وربما مال القارئ إلى المشاركة فى وجهة نظر كيركجور المحبطة التى ترى أنه بعد عملية التمييز بين الفلسفة الإيجابية والفلسفة السلبية فإن شلنج يسير للتركيز على دراسة الأساطير والوحى بدلاً من إعادة التفكير فى فلسفته بطريقة جذرية– فى ضوء هذا التمييز. وفى الوقت نفسه، فإننا نستطيع أن نفهم وجهة نظر الفيلسوف. فلقد أصبحت فلسفة الدين تشغل المركز الرئيسى فى فكره. والتجلى الذاتى للمطلق غير المشخص أصبح كشفا ذاتيًا لإله مشخص. ولقد كان شلنج قلقًا لإظهار أن إيمان الإنسان بالله مبرر من الناحية التاريخية، وأن تاريخ الوعى الدينى هو أيضا تاريخ الكشف الذاتى المقدس للإنسان.

٤ – ولو أننا تحدثنا عن فلسفة الأساطير والوحى عند شلنج كدراسة تجريبية، ولابد أن تُفهم كلمة "تجريبي" بمعنى نسبى ،فإن شلنج لم يهجر ميتافيزيقا الاستنباط من أجل المذهب التجريبى الخالص. فذلك أبعد ما يكون عن ذهنه. فمثلاً استنباط القوى الثلاث فى إله واحد مفترض سلفًا وهو أيضا مفترض سلفًا إذا كان هناك إله يتجلى بذاته. ويفترض مقدمًا أيضا أن هناك إلها يتجلى بذاته، وتلك هى الطبيعة الضرورية للوجود المطلق التى ستنكشف بالتدريج. ومن هنا عندما تحول شلنج لدراسة الأساطير والوحى كان يملك بالفعل تخطيطًا– إن صح التعبير– لما سوف يجده. والدراسة تجريبية بمعنى أن مادته موجودة من التاريخ الفعلى للدين كشيء معروف عن طريق البحث التجريبي. لكن إطار التفسير تزودنا به الاستنباطات الميتافيزيقية الضرورية المفترضة. وبعبارة أخرى، لقد شرع شلنج فى البحث فى تاريخ الدين عن الانكشاف الذاتى لإله شخصى واحد، وحدته لا تستبعد ثلاث قوى أو ثلاث لحظات يمكن التمييز بينها. ولم يكن لديه– بالطبع– مشكلة فى اكتشاف تعبيرات عن تصوره لله فى تطور المعتقدات الدينية من الأساطير القديمة فى

الشرق والغرب حتى المعتقد المسيحى فى التثليث. وبالمثل لم تكن لديه مشكلة فى العثور على تعبيرات عن فكرتى السقوط والعودة إلى الله.

وما أن تُفترض مقدمات شلنج ذات مرة حتى تُبرر مسيرته بالطبع. لأنه لم يقصد أبدًا– كما سبق أن رأينا– أن يطرح الميتافيزيقا جانبًا، فلسفة التجريد للعقل التى تُبيّن لنا، إذا شئنا استخدام الرطانة الحديثة، ما لابد أن يكون عليه الوضع إذا ما كان هناك وضع. ومن ثم فمن وجهة نظر شلنج الميتافيزيقية فإن الافتراضات السابقة تعمل تمامًا. لأن الفلسفة ككل هى تركيبة من الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية. وفى الوقت نفسه فإن مسيرة شلنج هى بلا شك سبب واحد لماذا تمارس فلسفة الأساطير والوحى تأثيرًا طفيفًا نسبيًا على تطور دراسة تاريخ الدين. وذلك لا يعنى القول بأن الافتراضات الميتافيزيقية السابقة غير مشروعة. وسواء اعتقد المرء أنها مشروعة أم غير مشروعة فمن الواضح أن ذلك يعتمد على وجهة نظر المرء والقيمة المعرفية للميتافيزيقا. لكن من السهل أن نفهم أن فلسفة شلنج فى الأساطير والوحى يُنظر إليها شزرًا بواسطة أولئك الذين يرغبون فى تحرير دراسة تاريخ الدين من الافتراضات السابقة للميتافيزيقا المثالية.

لقد قام شلنج بتمييز بين الأساطير من ناحية والوحى من ناحية أخرى. "فلكل شيء زمانه، ولقد كان لابد أن تظهر الديانة الأسطورية أولاً. ففى الديانة الأسطورية لدينا ديانة عمياء (لأنها تتقدم بواسطة عملية ضرورية) ديانة غير حرة وديانة روحية"[١] . إن الأساطير ليست ببساطة تعسفية وهوائية ونتيجة للخيال. لكن لا هذه ولا تلك نتيجة وحي؛ بمعنى المعرفة المغروسة بحرية فى الله. وفى استطاعتنا بالطبع تنميتها عن وعي، لكنها أساسًا نتاج عملية ضرورية لا واعية، أشكال متتالية، تدرك حينها أن الإلهى يفرض نفسه على الوعى الديني. وبعبارة أخرى، فإن الأساطير تقابل المبدأ الأدنى– أو المبدأ المظلم– فى الله– جذورها تضرب فى مجال اللاوعي. ومع ذلك عندما ننتقل من الأساطير إلى الوحى فإننا ننتقل إلى مجال مختلف تمامًا[٢]. وعلى الذهن فى حالة الأساطير "أن يتعامل

(1) W, V, p. 437.
(2) W, V, p. 396.

مع عملية ضرورية، هنا مع شيء لا يوجد إلا كنتيجة لإرادة حرة على نحو مطلق"[1]؛ ذلك لأن تصور الوحى يفترض سلفا فعلاً، يعطى الله بواسطته أو يكون قد أعطى نفسه للبشرية"[2].

بمقدار ما تكون ديانة الأساطير، وديانة الوحي، كلاهما ديانة، فلابد أن يكون من الممكن، كما يصر شلنج، إدراجهما معًا فى فكرة مشتركة. والواقع أن تاريخ الوعى الدينى كله تسلسل ثان (أو أصبح ثانيا بسبب أصل الآلهة) أو ميلاد الله. بمعنى أن صيرورة الأزلى أو اللازماني، أو ميلاد الله فى ذاته [3] يتمثل فى الزمان وفى تاريخ الدين. وتضرب الأساطير بجذورها فى أصول اللاوعي، وتمثل لحظة فى الحياة الإلهية. وهى منطقيًا تسبق الوحى وهى تمهيد وإعداد له. لكنها ليست هى نفسها الوحي، ذلك لأن الوحى هو بالضرورة التجلى الحر لله لنفسه بوصفه لا متناهيًا أى الخالق الشخصى الحر، وهو إله الوجود. وبوصفه فعلاً حرًا من جانب الله فهو ليس ببساطة التالى المنطقى للأساطير. وفى الوقت نفسه يمكن أن يوصف الوحى بأنه حقيقة الميثولوجيا، لأن الأساطير هى -إن صَح التعبير- العنصر المفهوم والواضح الذى يحجب الحقيقة الموحى بها. وفى الديانة الوثنية نجد أن الفيلسوف يستطيع أن يجد التمثلات الأسطورية أو يتوقع الحقيقة.

وبعبارة أخرى، يرغب شلنج فى تصوير تاريخ الوعى الدينى كله بأنه وحى الله نفسه، على حين أنه يرغب فى الوقت نفسه أن يفسح مجالاً للتصور المسيحى للوحي. فالوحى من ناحية، فيما يمكن أن نسميه معنى ضعيفًا للمصطلح، يسير من خلال تاريخ الدين بأسره، لأن ذلك هو الحقيقة الداخلية للأساطير. والوحى من ناحية أخرى، بمعنى قوى للمصطلح، موجود فى المسيحية؛ لأن هذه الحقيقة الداخلية للأساطير تظهر فى البداية فى الديانة المسيحية. فها هنا تظهر هذه الحقيقة الداخلية لأول مرة لضوء النهار. وهكذا تعطينا المسيحية حقيقة الأساطير ويمكن وصفها بأنها قمة الديانة التاريخية. لكن لا ينتج عن ذلك

(1) Ibid.
(2) W, V, p. 395.

(٣) الإشارة إلى «القوى» فى حياة الله الداخلية والتى يمكن التمييز بينها.

أن المسيحية نتيجة آلية للأساطير، فالأساطير بما هي كذلك- وكما سبق أن رأينا- مسار ضروري. لكن في المسيح- ومن خلاله- يكشف الإله المشخص عن نفسه في حرية. ومن الواضح أنه إذا ما أراد شلنج أن يمثل التاريخ الكلي للديانة بوصفه تمثلاً زمانيًا للحياة الإلهية، فمن الصعب جدًا بالنسبة له تجنب تأكيد وجود رابطة ضرورية بين الأساطير الوثنية والمسيحية. فالأولى لابد أن تصور الله بأنه إرادة لا واعية، في حين أن الأخيرة لابد أن تصور الله بأنه إرادة حرة، إرادة الحب. ويحاول شلنج في الوقت نفسه أن يحتفظ بالتمييز الجوهري بين الأساطير والوحي بالإصرار على أن تصور الوحي هو تصور الفعل الحر من جانب الله. الوحي هو حقيقة الأساطير بمعنى أنه ما تهدف إليه الأساطير؛ وأنه ما يكمن تحت الغطاء الخارجي للأسطورة. لكن في المسيح ومن خلاله، انكشفت الحقيقة بوضوح، وانكشفت بحرية ، ولا يمكن معرفة حقيقتها ببساطة بواسطة الاستنباط المنطقي من الأساطير الوثنية.

لكن على الرغم من أنه من المؤكد أن شلنج يحاول الإقرار بالتمييز بين الميثولوجيا والوحي، فإن هناك نقطة مهمة نشير إليها: فإذا كنا نعني بالوحي المسيحية ببساطة كواقعة تقف في معارضة واقعة الوثنية، فهناك مجال لوجهة نظر أسمى هي أن العقل يفهم كلاً من الميثولوجيا والوحي. ووجهة النظر هذه هي الفلسفة الإيجابية. لكن شلنج كان حريصا على بيان أنه لا يشير إلى التأويل العقلي للدين من الخارج. إنه يشير إلى نشاط الوعي الديني الذي يفهم نفسه من الداخل. وبهذا الشكل تصبح فلسفة الدين عند شلنج ليست فلسفة فحسب وإنما دينا أيضا. إنها تفترض سلفا المسيحية ولا تستطيع أن توجد بدونها وهي تظهر داخل المسيحية لا خارجها. "ومن ثم فالدين الفلسفي يتوسط **تاريخيًا** من خلال الدين الموحى به"[1]. لكن لا يمكن أن يتوحد ببساطة مع الاعتقاد والحياة المسيحية من حيث إنهما واقعتان؛ لأنه يتخذ من هاتين الواقعتين موضوعًا للفهم التأملي الحر. ومن ثم ففي مقابل القبول البسيط للوحي المسيحي الأصلي مصدرا موثوقا به فإن الديانة الفلسفية يمكن أن تُسمى بالدين "الحر": "الدين الحر يتوسط فقط من خلال المسيحية،

(1) W. V, p. 437.

فهو لا يُوضع بواسطتها على نحو مباشر"(١). لكن ذلك لا يعنى أن الديانة الفلسفية ترفض الوحي. فالإيمان يبحث عن الفهم لكن الفهم من الداخل لا يلغى ما تًم فهمه.

لمسار الفهم، للفكر التأملى الحر تاريخه الخاص ، بادئا من اللاهوت الاسكولائى والميتافيزيقا حتى نصل إلى شلنج وفلسفته الدينية المتأخرة. وفى هذه الفلسفة نستطيع تمييز سعى شلنج وتلهفه وراء الحكمة العليا. وهناك باستمرار شيء من الغنوصية Gnostic فى تركيبة ذهنه. وتمامًا مثلما أنه لم يكن مقتنعا بعلم الطبيعة المألوف لكنه يعرض علم طبيعة نظرى أعلى، فإننا نجده فى السنوات الأخيرة يعرض معرفة خارجية أعلى لطبيعة الله وانكشافه الذاتي.

ومن ثم فلن يدهشنا أن نجد شلنج يقدم تفسيرًا لتاريخ المسيحية الذى يذكرنا من زاوية معينة بنظريات القرن الثانى عشر عند أبوت يواقيم أف فلورز. وهناك – طبقا لما يقوله شلنج– ثلاث فترات رئيسة فى تطور المسيحية. الفترة الأولى هى فترة بطرس الرسول Petrine وهى تتسم بسيطرة أفكار القانون والسلطة وترتبط بالأساس المطلق للوجود فى الله. والفترة الثانية هى فترة بولس الرسول Pauline وهى تبدأ بالإصلاح البروتستانتي، وهى تتسم بفكرة الحرية وهى مرتبطة بمبدأ المثل الأعلى فى الله، الذى يتحد مع الابن. ويتطلع شلنج إلى الفترة الثالثة، وهى فترة يوحنا Johannina التى ستكون مركبًا أعلى للفترتين السابقتين الأولى والثانية وتجمع معًا القانون والحرية فى المجتمع المسيحى الواحد. وهذه الفترة الثالثة ترتبط بالروح القدس، بالحب الإلهي، مفسرًا على أنه مركب اللحظتين الأولى والثانية فى الحياة الداخلية لله.

٥ – لو أننا نظرنا إلى رحلة الحج الفلسفى ككل عند شلنج، فمن الواضح أن هناك فارقا عظيمًا جدًا بين نقطة البداية ونقطة النهاية أو الوصول. وفى الوقت نفسه هناك اتصال معين. لأننا نستطيع أن نرى كيف تظهر له مشكلات جديدة (طازجة) من المواقف التى تبناها بالفعل، وكيف احتاجت حلوله لهذه المشكلات إلى تبنى مواقف جديدة تتضمن

---

(1) W. V, p. 440.

تعديلات فى المواقف القديمة، أو أنه يعرضها فى ضوء جديد. وفضلاً عن ذلك فهناك مشكلات معينة أساسية ونافذة تكفى لإضفاء وحدة معينة على تفلسفه بغض النظر عن جميع التغيرات.

لا يمكن أن يكون هناك اعتراض معقول على مسار التطور بما هو كذلك ما لم نكن على استعداد للدفاع عن الأطروحة على أنها معقولة، تلك التى تقول إن الفيلسوف عليه أن يعرض مذهبه بصرامة ولا يغيره أبدًا. والواقع أن هناك جدالا حول أن شلنج لم يقم بتغييرات كافية. لأنه أظهر ميلاً للاحتفاظ بأفكار مستخدمة بالفعل حتى عندما يُفترض تبنى فكرة جديدة، أو مجموعة من الأفكار يُفترض نبذها. وربما كانت هذه السمة ليست خاصة بشلنج: فمن المحتمل أن توجد عند أى فيلسوف ينتقل فكره من خلال أطوار مختلفة ومتميزة. لكنها تؤدى إلى مشكلة معينة فى تقدير موقف شلنج بدقة فى لحظة معينة. فمثلاً يؤكد شلنج فى فكره المتأخر الطبيعة الشخصية لله، وحرية الفعل الخلاق لله. ومن الطبيعى أن نصف نمو فكره وتطوره فى جوانبه اللاهوتية بأنه حركة من وحدة الوجود إلى تأليه نظري. وفى الوقت نفسه فإن إصراره على الحرية الإلهية يصاحبه الاحتفاظ بفكرة السقوط الكوني، وميل ثابت للنظر إلى العلاقة بين العالم والله على أنها تماثل تلك التى كانت بين المقدم والتالي. ومن ثم فعلى الرغم من أنه يبدو لى مناسبًا أكثر أن أصف فكره المتأخر، بلغة الأفكار التى هى جديدة أكثر من لغة تلك التى احتفظ بها من الماضي، فإنه يقدم مادة لأولئك الذين يؤكدون أنه حتى فى الطور الأخير من تفلسفه كان من أتباع وحدة الوجود أكثر منه من المؤلهة. إنه بالطبع سؤال خاص بالتأكيد من ناحية وخاص بالمصطلحات من ناحية أخرى. لكن المهم هو أن شلنج نفسه مسئول إلى حد كبير عن مشكلة العثور على مصطلح وصفى مناسب ودقيق. ولكن مع ذلك على المرء ألا يتوقع شيئًا آخر فى حالة فيلسوف قلق جدًا على تركيب وجهات نظر متعارضة ظاهريًا، وبيان أنها متكاملة فى الحقيقة.

وغنى عن القول ،إن شلنج لم يكن فيلسوفًا نسقيًا بمعنى أنه لم يكن شخصًا يترك للأجيال القادمة مذهبًا منغلقًا صارمًا من نوع إما أن تأخذه أو تتركه. لكن لا ينتج عن ذلك أنه لم يكن مفكرًا نسقيًا. صحيح أن ذهنه كان متفتحًا تمامًا لدرجة الإثارة والإلهام من

عدد متنوع من المفكرين، الذين وجد أنه يتحد معهم فى بعض الجوانب. فهو- على سبيل المثال- يجد: أفلاطون، والأفلاطونية الجديدة، وجيوردانو برونو[١] وجاكوب بوهيمي، وإسبينوزا، وليبنتز، دع عنك كانط وفشته، حيث أستخدم الجميع كمصادر لإلهامه. لكن هذا الانفتاح، لاستقبال الأفكار من مختلف المصادر لم يصاحبه أى التحام عام للجميع معًا فى كل نسقى واحد. وفضلاً عن ذلك، فقد سبق أن رأيناه فى سنواته المتأخرة يُظهر ميلاً قويًا لأن يخوض المعارك فى مملكة السحاب: مملكة الثيوصوفيا والغنوصية. ومن المفهوم أن المرء إذا ما تأمل بقوة فى خواطر جاكوب بوهيمى لا يستطيع ممارسة إلا قدرًا ضئيلاً جدًا من الالتجاء إلى الفلاسفة. وفى الوقت نفسه من الضرورى - كما لاحظ هيجل- أن نقوم بتمييز بين فلسفة شلنج ومحاكاتها التى تكمن فى خليط من الكلمات عن المطلق، أو استبداله بفكر مدعوم بتمثلات غامضة تقوم على أساس استبصارات حدسية مزعومة. لأنه على الرغم من أن شلنج لم يكن منسقًا بالمعنى الذى كان به هيجل، فإنه مع ذلك كان يفكر تفكيرًا نسقيًا. وهذا يعنى أن نقول إنه بذل جهدًا حقيقيًا لفهم المادة التى يفكر فيها من خلال المشكلات التى يثيرها. لقد كان باستمرار يستهدف الفهم النسقى والذى يحاول إيصاله إلى الآخرين. وسواء نجح أم فشل، فذلك سؤال آخر.

لقد أهمل المؤرخون- نسبيًا- فكر شلنج المتأخر. وذلك أمر لا يمكن فهمه. فمن ناحية -كما سبق أن أشرت فى الفصل التمهيدي- فلسفة الطبيعة عند شلنج، مذهب المثالية الترنسندنتالي، ونظرية المطلق بوصفه هوية خالصة، هى أطوار مهمة فى فكره، لو اخترنا النظر إليه فى البداية كحلقة تربط بين فشته وهيجل فى تطور المثالية الألمانية. ومن ناحية أخرى، لقد بدت فلسفته فى الأساطير والوحي، التى تنتمى إلى فترة عندما انقضى دافع المثالية الميتافيزيقية بالفعل، بدت لكثير على أنها لا تمثل فقط فرارًا فيما وراء أى شيء يمكن النظر إليه على أنه فلسفة عقلية. لكن يصعب كذلك النظر إليه من منظور التطور الفعلى لتاريخ الدين فى الأزمنة التالية.

(١) نظرية شلنج عن المطلق بوصفه الهوية الخالصة يمكن النظر إليها على أنها استمرار لفكرة برونو عن اللامتناهى بوصفه التضاد المطابق. فكرة هى نفسها مأخوذة عن نيقولا دى كوزا.

لكن على الرغم من أن هذا الإهمال يمكن فهمه، فإنه ربما أمكن كذلك أن نأسف له. وهو أمر يؤسف له على الأقل لو أن المرء اعتقد أن هناك مجالاً لفلسفة الدين كما أن هناك مجالاً للدراسة التاريخية والاجتماعية الخالصة للأديان أو الدراسة السيكولوجية الخالصة للوعي الديني. ولم تكن المسألة النظر إلى شلنج من أجل حلول المشكلات بقدر ما كانت البحث عن مثير وإلهام فى فكره، نقاط البداية لفكر مستقل. وربما كانت هذه خاصية لتفلسف شلنج ككل. وقد تكون قيمتها فى البداية موحية ومثيرة لكنها لا يمكن أن تقوم بهذه المهمة إلا بالنسبة لأولئك الذين كان لهم تعاطف مبدئى معين مع فكره وتقدير للمشكلات التى طرحها. وفى غياب هذا التعاطف وهذا التقدير هناك ميل لاعتباره شاعرًا اختار الوسط الخطأ للتعبير عن رؤاه للعالم.

٦ - أشرنا فى الفصل التمهيدى إشارة عابرة إلى علاقة شلنج بالحركة الرومانسية التى مثلها في. شليجل، ونوفاليس، وهلدرلين ... إلخ .ولا اقترح إما تكرار أو تطوير ما سبق أن نكرته. لكن بعض الملاحظات قد تكون مناسبة فى هذا القسم الأخير من هذا الفصل الحالى عن تأثير شلنج فى بعض المفكرين الآخرين داخل ألمانيا وخارجها.

لقد كان لفلسفة الطبيعة عند شلنج تأثير على لورنس أويكن Lorenz Oken (١٧٧٩-١٨٥١). وكان أويكن أستاذًا للطب فى يينا، وميونخ، وزيورخ على التوالي، لكنه كان مهتما اهتمامًا عميقا بالفلسفة، ونشر عدة أعمال فلسفية مثل كتابه "عن الكون" الذى نشره عام ١٨٠٨. وفى رأيه أن فلسفة الطبيعة هى نظرية التحول الأزلى لله فى العالم، فالله هو الشمول والعالم هو المظهر الأزلى لله. أعنى أن العالم لا يمكن أن تكون له بداية لأنه تعبير عن فكر إلهي. ولنفس السبب لا يمكن أن تكون له نهاية. لكن يمكن أن يكون هناك تطور فى العالم.

لم يكن حكم شلنج على فلسفة "أويكن" مقبولا بصفة خاصة، رغم أنه استخدم بعض أفكار "أويكن" فى محاضراته. رفض بدوره "أويكن" أن يتابع شلنج فى الطرق التى سلكها فى فلسفته الدينية الأخيرة.

ولقد كان لفلسفة الطبيعة عند شلنج تأثير في يوحنا جوزيف فون جوريس (١٧٧٦–١٨٤٨) الفيلسوف الكاثوليكي الرائد في "ميونخ"[١]. إلا أن "جوريس" قد عُرف أساسًا بأنه مفكر ديني، فقد مال في البداية إلى حد ما إلى مذهب وحدة الوجود في مذهب الهوية عند شلنج، لكنه عرض في النهاية فلسفة تأليه، كما هو الحال في المجلدات الأربعة من كتابه "التصوف المسيحي" (١٨٣٩– ١٨٤٢) رغم أنه مثل شلنج نفسه انجذب بقوة إلى النظر الثيوصوفي. كما كتب "جوريس" أيضا عن الفن وعن مسائل سياسية. والواقع أنه قام بدور نشط في الحياة السياسية كما اهتم بمشكلة العلاقة بين الكنيسة والدولة.

ولقد تخلى "جوريس" عن وجهة النظر التي يمثلها مذهب الهوية عند شلنج، لكن لم يشارك في ذلك "كارل جوستاف كاروس (١٧٨٩–١٨٦٠)، وهو طبيب وفيلسوف دافع عن مذهب وحدة الوجود طوال حياته الأكاديمية. ولقد كان له بعض الأهمية بسبب كتابه عن "**النفس**" الذي أصدره عام ١٨٤٦ والذي أكد فيه أن مفتاح الحياة الواعية للنفس إنما يوجد في مجال اللا شعور.

وإذا اتجهنا إلى "فرانز فون بادر" (١٧٦٥– ١٨٤١)F.V.Baader الذي كان مثل "جوريس" عضوًا مهمًا في حلقة المفكرين والكتاب الكاثوليك في ميونخ فإننا نجد حالة من التأثير المتبادل. أعني أن "بادر Baader" تأثر بشلنج وهو بدوره أثر في شلنج. فقد كان بادر هو الذي قدم شلنج إلى كتابات بوهيمي، ومن ثم ساعد في تحديد الاتجاه الذي اتخذه فكره.

لقد كان اقتناع "بادر" أنه منذ فرانسيس بيكون وديكارت مالت الفلسفة لأن تصبح منفصلة بصورة كبيرة عن الدين، بينما الفلسفة الحقة ينبغي أن يقوم أسسها على الإيمان. وعندما كان "بادر" يبني فلسفته فإنه اتجه إلى خواطر مفكرين من أمثال "إيكهارت" و"بوهيمي". إننا نستطيع أن نميّز في الله نفسه بين مبادئ عليا ومبادئ دنيا. وعلى الرغم من أنه ينبغي أن يُنظر إلى العالم الحي على أنه تجلٍ ذاتي لله، فإنه يمثل سقوطًا. ومن

(١) لقد كان تأثير شلنج بارزًا في جنوب ألمانيا أكثر من شمالها.

ناحية ثانية كما أنه فى الله هناك انتصار أزلى للمبدأ الأعلى على المبدأ الأدنى، وللنور على الظلمة، فكذلك ينبغى أن يكون هناك فى الإنسان مسار روحانى يعود به العالم إلى الله. ومن الواضح أن بادر وشلنج كانت أرواحهما متقاربة فقد شربا من ينبوع روحى واحد.

ولكتابات "بادر" السياسية والاجتماعية بعض الأهمية. فقد عبَّر فيها عن معارضة متعمدة لنظرية الدولة بوصفها نتيجة لاندماج الأفراد أو تعاقدهم الاجتماعي. فالدولة هى على العكس مؤسسة طبيعية بمعنى أنها تتأسس على طبيعة الإنسان وتنطلق منها، وهى ليست نتاجا للعرف. وفى الوقت نفسه هاجم "بادر" بعنف الفكرة التى تقول إن للدولة سلطة السيادة المطلقة، فالسلطة المطلقة لله وحده، وتمجيدنا لله والقانون الأخلاقى الكلى معًا، مع احترام الشخص البشرى باعتباره صورة الله، هى وحدها الوقاية والصيانة من الطغيان. وإذا ما أهملت هذه الوقاية فسوف تكون النتيجة ظهور الطغيان والتعصب، ولا أهمية للنظر إلى السيادة على أنها تكون للملك أو للشعب. فسلطة الدولة فى رأى بادر عند الملحد أو الدنيوى تعارض المثل الأعلى للدولة المسيحية، وتركيز السلطة التى تتميز بها الدولة الوطنية عند الدنيوى أو الملحد والتى تؤدى إلى الظلم فى الداخل وإلى الحرب فى الخارج لا يمكن التغلب عليها إلا إذا نفذ الدين والأخلاق إلى المجتمع البشرى ككل.

ويصعب على المرء القول عن كارل كرستان فردريش كروز (١٧٨١-١٨٣٢) إنه تلميذ لشلنج. فقد أعلن أنه سيكون تابعًا روحيًا لكانط، وعلاقاته بشلنج- عندما كان فى ميونخ- أبعد ما تكون عن الصداقة. وعلى الرغم من ذلك فقد اعتاد أن يقول إن منظور فلسفته الخاصة لابد أن يمر بطريق شلنج. كما كانت بعض أفكاره قريبة الشبه من أفكار شلنج. والجسد الذى يؤكده ينتمى إلى عالم الطبيعة على حين أن الروح أو الأنا ينتمى إلى مجال الروح، أو عالم "العقل". والواقع أن هذه الفكرة صدى لتفرقة كانط بين عالم الظاهر وعالم الشيء فى ذاته. غير أن "كروز" ذهب إلى أنه لما كانت الروح والطبيعة يؤثر كل منهما فى الآخر، رغم أنهما متمايزان وبمعنى ما متعارضان، فلابد لنا أن نبحث عن أساس لكل منهما فى ماهية كاملة، الله أو المطلق. ولقد عرض كروز أيضا نظامًا "مركبا" يتقدم من الله أو المطلق إلى الماهيات المشتقة، الروح والطبيعة، إلى الأشياء المتناهية. وهو يصر على وحدة كل البشر كهدف للتاريخ. وبعد أن تخلى عن أمله فى هذه النهاية التى نبلغها

من خلال الماسونية Freemasonry (الرفقة والترابط) أصدر بيانًا يعلن فيه عن "عصبة الإنسانية" .لقد ألقت فلسفته فى ألمانيا بظلها على مذاهب المثاليين الثلاثة العظام لكنها مارست، ربما مع شيء من الدهشة، تأثيرًا واسعًا فى إسبانيا حيث أصبح مذهب كروز مذهبًا مألوفًا للفكر.

وفى روسيا لجأ شلنج إلى "الجامعة السلافية"(*)، فى حين تأثر المستغربون أكثر بهيجل. فمثلاً فى الجزء المبكر من القرن التاسع عشر، عُرضت فلسفة الطبيعة عند شلنج فى موسكو، عرضها م.ج. بافلوف M.G.Pavlov (١٧٧٣– ١٨٤٠) فى حين أن الفكر الدينى المتأخر عند شلنج كان له بعض التأثير على الفيلسوف الروسى الشهير "فلاديمير سولوفيف Vladimir Soloviev (١٨٥٣–١٩٠٠). ومن المؤكد أنه لن يكون من الدقة القول عن سولوفيف إنه تلميذ لشلنج. وبغض النظر عن واقعة أنه تأثر بمفكرين آخرين من غير الروس، فقد كان على كل حال فيلسوفًا أصيلاً وليس تلميذًا لأى فيلسوف آخر، لكنه فى ميله إلى الفكر الثيوصوفي(1) أظهر محبة روحية ملحوظة لشلنج وجوانب معينة فى فكره الدينى العميق تشبه إلى حد كبير مواقف تبناها الفيلسوف الألماني.

ولقد كان تأثير شلنج فى بريطانيا العظمى تافهًا. فقد لاحظ الشاعر الإنجليزى كولريدج فى "سيرته الأدبية" أنه وجد فى فلسفة الطبيعة عند شلنج ومذهبه فى المثالية الترنسندنتالية "تطابقا مناسبًا" مع الأعمال التى قام بها لنفسه وامتدح شلنج على حساب فشته، الذى صوره فى شيء من السخرية. لكن من الصعب القول إن الفلاسفة المحترفين فى هذا القرن قد أظهروا قدرًا ضئيلاً من الحماسة لشلنج.

وفى العصور الحديثة كان هناك تجديد مُعيَن للاهتمام بفلسفة الدين عند شلنج؛ فقد أثرت – على سبيل المثال– كثيرًا فى تطور فكر اللاهوتى البروتستانتى بول تيلش. ورغم

(*) «الجامعة السلافية» حركة نشطت فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين للعمل على استقلال الشعوب السلافية وتعزيز وحدتها الثقافية (المترجم).

(1) لقد لعب سولوفيف دورًا كبيرًا مع فكرة الحكمة أو صوفيا Sophia على نحو ما وجدت فى الكتاب المقدس وكما وجدت أيضا فى كتابات بوهيمي.

مواقف كيركجور كان هناك ميل لأن نرى فى تمييز شلنج بين الفلسفة الإيجابية والفلسفة السلبية، وفى إصراره على الحرية، وفى تأكيده على الوجود توقعًا لبعض الموضوعات التى تعالجها الوجودية. ولكن على الرغم من أن لهذا التأويل بعض التبريرات المحددة، فإن الرغبة فى العثور على توقعات لأفكار متأخرة فى عقول مستنيرة من الماضى ينبغى ألا تعمينا عن رؤية الاختلافات العظيمة فى الجو بين الحركة المثالية والحركة الوجودية. وعلى أية حال فإن شلنج ربما عادت شهرته إلى تحويله الإله غير الشخصي، إله المثالية الميتافيزيقية، إلى إله شخصى يكشف عن نفسه للوعى الديني.

الفصل الثامن

شليرماخر

حياته ومؤلفاته- التجربة الدينية الأساسية وتأويلها- حياة الإنسان الأخلاقية والدينية- ملاحظات ختامية.

١- من الطبيعى أن يكرس الفلاسفة الثلاثة المثاليون العظام اهتمامًا للدين من حيث إنه تعبير عن علاقة الروح المتناهية بالواقع الإلهي. ولما كان الثلاثة أساتذة فلسفة وبناة مذاهب فلسفية، فقد كان من الطبيعى أيضا أنه ينبغى عليهم تأويل الدين فى ضوء المبادئ الأساسية فى هذه المذاهب. وهكذا نجد أن فشته اتجه اتفاقا مع روح مثالية الأخلاقية إلى رد الدين إلى الأخلاق[1]، فى حين أن هيجل اتجه إلى تصويره على أنه شكل من أشكال المعرفة، وحتى شلنج الذى أصبحت فلسفته شيئا فشيئا- كما سبق أن رأينا- فلسفة للوعى الديني، والذى أكد حاجة الإنسان إلى إله شخصى اتجه لتأويل تطور الوعى الدينى على أنه تطوير لمعرفة عليا. لكن مع شليرماخر نجد منظورًا إلى فلسفة الدين من وجهة نظر الواعظ ورجل اللاهوت، وهو رجل على الرغم من اهتمامّاته الفلسفية الملحوظة بقوة فقد احتفظ بطابع تربيته الدينية، كما اهتم بالقيام بتمييز حاد بين الوعى الدينى من ناحية والميتافيزيقا والأخلاق من ناحية أخرى.

(١) كما سبق أن ذكرنا فى عرضنا لفلسفة فشته كانت قوة هذا الاتجاه ضعيفة بشكل ملحوظ خصوصا فى فكره المتأخر.

ولد فردرش دانيل إرنست شليرماخر فى مدينة "برسلو Breslua" فى ٢١ نوفمبر عام ١٧٦٨، وكان والداه يثقان فى التربية المدرسية فى "الأخوة الموارفية" وبدلا من أن يفقد إيمانه فى بعض النظريات المسيحية الأساسية تقدم إلى جامعة هاله Halle لدراسة اللاهوت رغم أنه خلال السنتين الأوليين فى الجامعة انشغل بدراسة إسبينوزا وكانط أكثر من انشغاله بالموضوعات اللاهوتية الخالصة. وفى عام ١٧٩٠ اجتاز امتحاناته فى برلين، وعندئذ حصل على وظيفة معلم خصوصى فى إحدى الأسر. ومن عام ١٧٩٤ حتى نهاية عام ١٧٩٥ عمل واعظًا رسوليًا فى "لاندسبرج" بالقرب من "فرانكفورت"، ومن عام ١٧٩٦ حتى عام ١٨٠٢ حصل على مركز كنسى فى برلين.

وخلال هذه الفترة فى برلين ارتبط "شليرماخر" بعلاقة بحلقة الرومانسيين لاسيما بفردرش شليجل وشارك فى الاهتمام الرومانسى العام بالشمول. وكان لديه تعاطف عميق مع إسبينوزا. كما أنه انجذب فى الوقت نفسه فى فترة مبكرة من حياته بنظرة أفلاطون إلى العالم بوصفه الصورة المرئية للعالم المثالي، للوجود الحقيقي. كما أنه تصور الطبيعة عند إسبينوزا على أنها الواقع الذى يكشف عن نفسه فى عالم الظاهر. لكنه كمعجب باسبينوزا واجه التوفيق بين نظرية الفلسفة مع الدين الذى كان عليه أن يدرسه. ولم يكن ذلك أمرًا يرضى ضميره المهنى بوصفه كاهنا بروتستانتيا؛ لأنه كان رجلا متدينا بإخلاص ويحتفظ- كما سبق أن أشرنا- بالطابع الأخير لتقواه من أسرته ومن معلميه الأوائل، ومن ثم فقد كان عليه أن يفكر فى الإطار العقلى للوعى الديني، كما يتصوره. وفى عام ١٧٩٩ نشر كتابه "**مقال عن الدين**" الذى ظهرت منه بعد ذلك عدة طبعات متتالية.

ولقد أعقب هذا العمل فى عام ١٨٠٠ كتابه "**مناجاة**" يعالج مشكلات مرتبطة بالفرد والمجتمع؛ وفى عام ١٨٠١ ظهرت أول مجموعة من العظات لشليرماخر، ولم يكن شليرماخر كما أشيع عنه بصفة عامة اللاهوتى البروتستانتى المعتدل، وقضى السنوات من ١٨٠٢ حتى ١٨٠٤ متقاعدًا. وفى عام ١٨٠٣ نشر كتابه "**موجز فى نقد نظرية الأخلاق حتى يومنا الراهن**". ولقد شغل نفسه أيضا فى ترجمة محاورات أفلاطون إلى الألمانية مزودة بمقدمات وتعليقات، وظهر الجزء الأول منها عام ١٨٠٤، والثانى عام ١٨٠٩، والثالث عام ١٨٢٨.

وفى عام ١٨٠٤ قبل شليرماخر كرسى فى جامعة هاله؛ وعندما أغلق نابليون الجامعة ظل فى المدينة كواعظ ديني، لكنه فى عام ١٨٠٧ عاد إلى برلين حيث شارك فى الحياة السياسية، وتعاون فى تأسيس جامعة جديدة. وفى عام ١٨١٠ عُيِّن أستاذا للاهوت فى الجامعة وظل فى هذه الوظيفة حتى وفاته عام ١٨٣٤. ولقد نشر فى عام ١٨٢١- ١٨٢٢ "**الإيمان المسيحى طبقا لمبادئ الكنيسة الإنجيلية**" الذى ظهرت الطبعة الثانية منه عام ١٨٣٠- ١٨٣١. ولقد نشر أيضا مجموعة جديدة من العظات، ومحاضرات فى المقررات فى الجامعة التى غطت ليس فقط مقرر اللاهوت بل أيضا الموضوعات الفلسفية، والتربوية، وقد نشرت بعد وفاته.

٢ — الفكر والوجود، كما يؤكد شليرماخر، مرتبطان. لكن هناك طريقين يرتبط بهما الفكر مع الوجود. **أولا**، فى استطاعة الفكر أن يطابق نفسه مع الوجود كما هى الحال فى المعرفة العلمية أو النظرية، والوجود الذى يطابق شمول تصوراتنا العلمية وأحكامنا العلمية يسمى بالطبيعة. **ثانيا**، يمكن أن يسعى الفكر إلى تطابق الوجود مع نفسه، ويتحقق ذلك فى الفكر الذى يكمن فى أساس نشاطنا الأخلاقي. لأنه من خلال الفعل الخلقى نسعى إلى تحقيق المثل العليا الأخلاقية والأغراض الأخلاقية محاولين بهذه الطريقة أن نطابق الوجود مع أفكارنا بدلا من الطريق الآخر. "إن الفكر الذى يستهدف المعرفة يرتبط بالوجود الذى يفترضه سلفا، الفكر الذى يكمن فى جذور أفعالنا يرتبط بوجود يظهر من خلالنا"[(١)]. والشمول الذى يعبر عن نفسه فى الفكر ويوجه الفعل يسمى الروح.

وبهذا الشكل نكون حاضرين لأول وهلة على الأقل مع المذهب الثنائي. فلدينا الطبيعة من ناحية، ولدينا الروح من ناحية أخرى. لكن على الرغم من أن الروح والطبيعة، الفكر والوجود، والذات والموضوع أفكار متمايزة ومختلفة بالنسبة للفكر التصورى الذى يعجز عن تجاوز كل تمايز وكل تضاد، فإن الثنائية ليست مطلقة. إن الواقع البعيد هو هوية الروح والطبيعة فى الكون أو فى الله. والفكر التصورى لا يمكنه فهم هذه الهوية، لكن

---

(١) W.III,p.59 وسوف تكون الإشارة إلى مراجع شليرماخر طبقا للمجلد والصفحة فى طبعة مؤلفاته التى قام على نشرها أ. براون، وج. باور (٤ أربعة مجلدات) (ليبنزج ١٩١١- ١٩١٣) وهذه الطبعة تعتمد على مختارات.

الهوية يمكن الشعور بها. وهذا الشعور ربطه شليرماخر بالوعى الذاتي، وهو فى الواقع ليس إدراكا ذاتيًا تأمليًا، يفهم هوية الأنا فى تنوع اللحظات أو الأطوار. لكن فى أعماق الإدراك الذاتى التأملى يكمن وعيًا ذاتيًا مباشرًا يعادل الشعور"[١]. وبعبارة أخرى هناك مباشرة أساسية للشعور، عندها مستوى التمييزات والتضاد للفكر التصورى لم ينبثق بعد. وفى استطاعتنا أن نتحدث عنها على أنها حدس. لكن لو فعلنا، فلابد لنا أن نفهم أنه لن يكون حدسًا عقليًا واضحًا، بل هو بالأحرى أساس الشعور فى الوعى الذاتي– إن صح التعبير– ولا يمكن له أن ينفصل عن الوعى بالذات. أعنى أن الذات لا تستمتع بأى حدث عقلى للشمول الإلهي، بوصفه الموضوع الوحيد المباشر. لكنها تشعر بنفسها معتمدة على الشمول الذى يجاوز كل تضاد.

وهذا الشعور بالتبعية هو "الجانب الديني[٢] من الوعى الذاتي، وهو فى الواقع "الشعور الديني"[٣]؛ لأن ماهية الدين لا هى الفكر ولا هى الفعل وإنما الحدس والشعور. فهو يسعى إلى حدس الكون[٤]، ومصطلح الكون كما يستخدمه شليرماخر هو الواقع الإلهى اللامتناهي. ومن ثم فالدين عنده، أساسًا أو جوهريًا، هو الشعور بالاعتماد على اللامتناهي.

ومن الواضح فى هذه الحالة أن نقيم تمييزًا حادًا بين الدين من ناحية والميتافيزيقا والأخلاق من ناحية أخرى. صحيح أن الميتافيزيقا والأخلاق "لهما موضوع واحد مثل الدين وهو الكون وعلاقة الإنسان به"[٥]. لكن منظورها مختلف تمامًا. ويقول شليرماخر إن الميتافيزيقا بالعودة الواضحة إلى مثالية فشته "تمتد بنفسها إلى واقع العالم وقوانينه"[٦]. كما تطور الأخلاق من طبيعة الإنسان وعلاقته بالكون، نسقًا من الواجبات.

(1) W, III, p. 71.
(2) W, III, p. 72.
(3) Ibid.
(4) W, IV, p. 240.
(5) W, IV, p. 235.
(6) W, IV, p. 236.

إنها تأمر بأفعال وتنهى عن أفعال"[١]. غير أن الدين لا يهتم بالاستنباط الميتافيزيقي. كلا! ولا يهتم باستخدام الكون ليستخرج مجموعة من الواجبات لا هى معرفة ولا هى أخلاقية، وإنما هى الشعور.

ومن ثم ففى استطاعتنا أن نقول إن شليرماخر أدار ظهره للميل الذى أظهره كانط، وفشته لرد الدين إلى الأخلاق. كما رفض أية محاولة لعرض ماهية الدين على أنها شكل من أشكال المعرفة النظرية، وأنه تابع ياكوبى فى العثور على أساس للإيمان فى الشعور. لكن هناك فرقًا مهمًا بين شليرماخر وياكوبي؛ لأنه على حين أن ياكوبى يؤسس كل معرفة على الإيمان فإن شليرماخر يريد أن يمّيز بين المعرفة النظرية والإيمان الدينى ويجد فى الشعور الأساس الخاص للدين. وفى استطاعتنا أن نضيف أنه برغم أن الوعى الدينى عند شليرماخر يقف على مقربة من الوعى الجمالى أكثر من المعرفة النظرية فإن الشعور الذى بُنى على أساسه الوعى الديني، أعنى شعور الاعتماد على اللامتناهي، هو خاص به. ومن هنا فإن شليرماخر يتجنب أن يخلط بين الميول الرومانسية وبين الوعى الدينى والوعى الجمالي.

ولا ينبغى أن نستنتج مما قلناه أنه من وجهة نظر شليرماخر ليس ثمة علاقة على الإطلاق بين الدين من ناحية والميتافيزيقا والأخلاق من ناحية أخرى، بل على العكس هناك معنى تكون فيه كل من الميتافيزيقا والأخلاق بحاجة إلى الدين. ومن دون الحدس الدينى الأساسى للشمول اللامتناهى فإن الميتافيزيقا تترك معلقة فى الهواء بوصفها بناءً تصوريًا خالصًا. والأخلاق من دون الدين سوف تعطينا فكرة غير تامة عن الإنسان؛ ذلك لأن الإنسان من وجهة النظر الأخلاقية الخالصة يظهر على أنه حر ومستقل الإرادة وسيد مصيره، بينما يكشف له الحدس الدينى اعتماده على الشمول اللامتناهى أو على الله.

والآن عندما يؤكد شليرماخر أن الإيمان الدينى يتأسس على الشعور بالاعتماد على اللامتناهي، فإن كلمة "الشعور" لابد أن تفهم على أنها مباشرة الوعى بالاعتماد على

---

(1) Ibid.

اللامتناهي بدلا من استبعاد أى فعل عقلي. لأنه– كما سبق أن رأينا– قد تحدث أيضا عن "الحدس" ، غير أن هذا الحدس ليس فهما لله مثله مثل موضوع نتصور بوضوح أنه وعى بالذات بوصفه معتمدًا أساسا على الوجود اللامتناهى بمعنى غير محدد وغير متصور. ومن ثم فالشعور بالاعتماد يحتاج إلى تأويل على المستوى التصوري، وتلك هى مهمة اللاهوت الفلسفي. ومما يقبل الأخذ والرد بالطبع أن تفسير شليرماخر للتجربة الدينية الأساسية يشمل بالفعل عنصرًا واضحًا للتأويل. لأنه عندما ابتعد عن المذهب الأخلاقى عند كانط، والنظر الميتافيزيقى عند فشته والإلهام بفكر المقدس الذى رفضه إسبينوزا"[1]،فإنه وحد ذلك الذى تشعر الذات أنها تعتمد عليه بالشمول اللامتناهى ،بالكون الإلهى ."إن الدين هو الشعور، وهو تذوق اللامتناهي"[2]. ونستطيع أن نقول عن إسبينوزا " إن اللامتناهى هو بدايته ونهايته. والكون هو حبه الأزلى الوحيد"[3]. وهكذا نجد أن الشعور الدينى الأساسى للاعتماد يوصف مبدئيا بطريقة ألهمتها رومانسية إسبينوزا، وفى الوقت نفسه فإن تأثير إسبينوزا ينبغى ألا يبالغ فى تقديره. لأنه على حين أن إسبينوزا وصل "بالحب العقلى لله" إلى ذروة صعود الذهن، فقد وجد "شليرماخر" الشعور بالاعتماد على اللامتناهى فى أساس النظرة الدينية إلى العالم. والسؤال الذى يطرح نفسه هو كيف ينبغى علينا أن نفكر أو أن نتصور هذا الوعى المباشر للاعتماد؟!

وتظهر مشكلة فى الحال هى أن الشعور الدينى الأساسى هو ضرب من الاعتماد على اللامتناهى الذى لا يوجد فيه تضاد، شمول الهوية الذاتية. غير أن الفكر التصورى يقدم فى الحال تمييزات وتناقضات: الوحدة اللامتناهية تنقسم إلى فكرتى الله والعالم. والعالم يتصور على أنه شمول لكل الأضداد ولجميع الاختلافات، بينما الله يتصور بأنه وحدة بسيطة بوصفه السلب الموجود لكل تمييز وتضاد.

---

(1) W, IV, p. 243.
(2) W, IV, p. 243.
(3) W, IV, p. 243.

ولما كان الفكر التصورى لا يمكن أن يهمل تمامًا التمييز الذى أبرزه بطريقة ضرورية، فلابد أن يتصور الله والعالم على أنهما مترابطان، أعنى أنه لابد من تصور العلاقة بين الله والعالم على أنها علاقة وصنف من التضمن المتبادل لا على أنها مجرد ضغط ولا حتى علاقة اعتماد ذات طريق واحد، أعنى اعتماد العالم على الله. "لا إله من دون العالم، ولا عالم من دون الله"[1]. فالفكرتان فى وقت واحد، أعنى الله والعالم، ينبغى أن يتحدا فى هوية واحدة. "ومن ثم فلا يوجد التوحيد الكامل ولا الانفصال الكامل بين الفكرتين"[2]. وبعبارة أخرى لما كان من الضرورى للفكر التصورى أن يتصور الكون من خلال فكرتين فلا ينبغى الخلط بينهما. إن وحدة كون الوجود لابد من تصورها من منظور ترابطهما لا من منظور وحدتهما.

ويوحى ذلك لأول وهلة على الأقل أن التمييز بين الله والعالم عند شليرماخر موجود فقط أمام التأمل البشري، أما فى الواقع Reality فلا يوجد تمايز. لكن شليرماخر أراد فى الواقع أن يتجنب فى آن معًا رد العالم إلى الله ورد الله إلى العالم. فمن ناحية، النظرية اللاكونية التى تنكر ببساطة أى واقع متناه لا تكون مخلصة للوعى الدينى الأساسي؛ لأن ذلك لابد أن يكون سوء تأويل لنظرية لا تترك شيئا على الإطلاق يمكن أن يقال إنه يعتمد على شيء آخر. ومن ناحية أخرى، فإن التوحد البسيط لله مع النسق الزمكانى للأشياء المتناهية لن يترك مجالا لوحدة شيء أكثر من التعبير عن عيب أو خطأ فى الفكر التصوري. صحيح أن الفكر التصورى عاجز تمامًا عن بلوغ أى فهم تام للشمول أو الكون الإلهي. لكن يمكن أن يصحح وينبغى أن يصحح ميله إلى فصل أفكار الله عن العالم تمامًا بأن يتصورها على أنها مترابطة، وأن يرى العالم بوصفه مرتبطًا بالله بعلاقة المقدم والتالى كتجلٍ ذاتى ضرورى لوحدة غير متمايزة، أو إذا استخدمنا مصطلحات إسبينوزا "الطبيعة الطابعة (أى الخالقة) Natura Naturans فى علاقتها بالطبيعة المطبوعة Natura Naturata (أى المخلوقة). وهذا- إن جاز التعبير- أفضل ما يمكن للفكر التصورى أن يقوم به متجنبا

(1) W, III, p. 81.
(2) W, III, p. 86.

الانفصال التام والاتحاد الكامل. إن الواقع الإلهى فى ذاته يجاوز حدود تصوراتنا. إن تفسير التجربة الدينية الأساسية هو السمة المثيرة وذات المغزى فى حقيقة الأمر فى فلسفة الدين عند شليرماخر. ومن الواضح أنه فى تأويله لهذه التجربة تأثر بإسبينوزا؛ وهو يصر مثل إسبينوزا على أن الله يجاوز جميع المقولات البشرية. ولما كان الله وحده بلا تمايز ولا تضاد، فلا شيء من مقولات الفكر البشرى مثل "الشخصية" يمكن حقًا أن تنطبق عليه، لأنها تتسم بالتناهي. وفى الوقت نفسه لا ينبغى أن نتصور الله كجوهر ساكن بل كحياة لا متناهية تكشف نفسها بالضرورة فى العالم. ومن هذه الزاوية يرتبط شليرماخر بفلسفة فشته المتأخرة أكثر مما يرتبط بمذهب إسبينوزا، على حين أن نظرية الله أو المطلق بوصفه هوية ذاتية غير متمايزة ترتبط بالعالم كما يرتبط المقدم بالتالي، تشبه أفكار شلنج النظرية. إلا أن غنوصية شلنج المتأخرة يصعب أن تلقى موافقة شليرماخر الكاملة. والواقع أن الدين عند شليرماخر يكمن فى تخصيص الشعور الأساسى بالاعتماد على اللامتناهي. إنها مسألة قلب أكثر منها مسألة فهم، مسألة إيمان وليست مسألة معرفة.

٣ – وعلى الرغم من أن شيلرماخر رفض أن ينسب شخصية إلى الله إلا بالمعنى الرمزى، فإنه يشدد تشديدا كبيرًا على قيمة الشخصية الفردية، عندما نظر إلى الموجودات البشرية بوصفها فاعلاً أخلاقيًا. والواقع أن الشمول أو الكلى محايث فى كل الأفراد المتناهية، ولهذا السبب فإن الأنانية Egoism الكاملة التى تتضمن التشيؤ لذات المرء المتناهية، لا يمكن أن تكون المثل الأعلى الأخلاقى للإنسان. وفى الوقت نفسه كل فرد هو تجلٍ جزئى لله، كما أن له نعمه الخاصة وجزئيته الخاصة. ولهذا فمن واجبه تطوير مواهبه الخاصة. وينبغى أن تكون التربية موجهة نحو تشكيل الشخصية الفردية المتكاملة بانسجام، وتطويرها تطويرًا كاملاً. ويجمع الإنسان بداخله بين الروح والطبيعة ويتطلب تطوره الأخلاقى انسجامهما. ومن وجهة النظر الميتافيزيقية الروح والطبيعة شيء واحد على نحو مطلق. ومن ثم فالشخصية البشرية لا يمكن أن تتطور على النحو الصحيح، لو أننا أقمنا هذه التفرقة الحادة بين العقل والدافع الطبيعى بحيث يتضمن ذلك أن الأخلاق تستند إلى التغاضى عن الدوافع الطبيعية أو معارضتها. فليس المثل الأعلى الأخلاقى صراعًا بل انسجام وتكامل، وبعبارة أخرى فإن شليرماخر لم يكن لديه تعاطف مع الأخلاق الصارمة

عند كانط، ومع ميله إلى تأكيد تناقض بين العقل والميل أو الدافع. وإذا كان الله هو السلب الإيجابى -إن صح التعبير- لجميع الاختلافات أو الفروق والتضاد، فإن رسالة الإنسان الأخلاقية تتضمن التعبير عن الطبيعة الإلهية فى صورة المتناهى من خلال الانسجام فى شخصية العقل المتكامل، والإرادة، والدافع.

لكن على الرغم من أن شليرماخر يؤكد تطور الشخصية الفردية فإنه يؤكد كذلك أن الفرد والمجتمع ليسا تصورين متناقضين؛ ذلك لأن الجزئية لا توجد إلا فى علاقة مع الآخرين[1]. فمن ناحية عنصر التفرد فى المرء الذى يميزه عن غيره من البشر، يفترض مقدما وجود المجتمع البشري. والمجتمع – من ناحية أخرى- باعتباره جماعة من الأفراد المتمايزين يفترض سلفا وجود الفروق الفردية. ومن ثم فالفرد والمجتمع يتضمن الواحد منهما الآخر. والتعبير الذاتى أو التطوير الذاتى لا يتطلب فقط تطوير نعم المرء الفردية، لكنه يحترمها أيضا عند الأشخاص الآخرين. وبعبارة أخرى لكل موجود بشرى رسالة أخلاقية فردية. لكن هذه الرسالة لا يمكن تحقيقها إلا داخل المجتمع؛ أعنى بواسطة الإنسان باعتباره عضوًا فى جماعة.

ولو أننا تساءلنا ما العلاقة بين الأخلاق كما يصورها الفيلسوف والأخلاق المسيحية بصفة خاصة، فإن الإجابة هى أنهما يختلفان فى الصورة لا فى المضمون. فمضمون الأخلاق المسيحية لا يمكن أن يتناقض مع مضمون الأخلاق "الفلسفية".. لكن لها صورتها الخاصة، وهذه الصورة مزودة بعناصر الوعى المسيحى التى تميزها عن الوعى الدينى بصفة عامة. والملحوظة الخاصة بالوعى المسيحى هى أن كل مشاركة مع الله يُنظر إليها على أنها مشروطة بفعل الخلاص الذى قام به المسيح"[2].

أما بالنسبة للديانات التاريخية فإن موقف شليرماخر معقد بعض الشيء، فهو من ناحية يرفض الديانة الطبيعية الكلية التى ينبغى أن تكون بديلاً عن الديانات التاريخية؛ لأنه

---

(1) W, II, p. 92.
(2) W, III, p. 128.

لا يوجد سوى الديانات التاريخية، أما الديانة الطبيعية الكلية فهى اختلاق وهمي. ومن ناحية أخرى يرى شليرماخر فى سلسلة الديانات التاريخية الانكشاف التدريجى للمثل الأعلى الذى لا يمكن إدراكه برمته. والقول بأن المعتقدات ضرورية بمعنى واحد هو أن تكون تعبيرًا رمزيًا عينيًا عن الوعى الديني. لكنها يمكن أن تكون فى الوقت نفسه قيودًا تمنع الحركة الحرة للروح. والديانة التاريخية مثل المسيحية تملك أصلها ودافعها فى العبقرية الدينية المماثلة للعبقرية الفنية، وحياتها مستمرة ومتواصلة عن طريق أنصارها الذين غمسوا أنفسهم فى روح العبقرى وفى حركة الحياة التى نبعت منه بدلا من تأكيد وإقرار مجموعة معينة من المعتقدات. صحيح أنه كلما مر الزمن بشليرماخر أكد أكثر فكرة الكنيسة والإيمان المسيحى بصفة خاصة. لكنه كان– بل وظل– ما يسمى باللاهوتى الليبرالي. وهو بما هو كذلك كان له تأثير ملحوظ فى الحلقات البروتستانتية الألمانية على الرغم من أن هذا التأثير واجه تحديًا قويًا فى العصور الحديثة عن طريق إحياء البروتستانتية المعتدلة.

٤ - وفى محاولته لشرح ما نظر إليه على أنه الوعى الديني، من المؤكد أن شليرماخر حاول تطوير فلسفة مذهبية، أى كل متماسك. لكن من الصعب أن نزعم أن هذه الفلسفة متحررة من المجهودات الداخلية والضغوط الباطنية. إن تأثير رومانسية إسبينوزا التى امتلكها الرجل بانفعال طاغ من أجل اللامتناهى دفعه فى اتجاه مذهب وحدة الوجود **Pantheism**. وفى الوقت نفسه فإن طبيعة الشعور الأساسى أو الحدس الذى رغب فى تفسيره كان له تأثير مناهض على مذهب الواحدية **Monism** التامة. ولقد طالب ببعض التمييز بين الله والعالم. لأنه ما لم نسلم بوجود بعض التمايز فكيف يمكن لنا أن نتحدث بفطنة عن الذات المتناهية بوصفها واعية باعتمادها على اللامتناهي؟! ومن ناحية أخرى على حين أن جوانب وحدة الوجود فى فكر شليرماخر غير مقبولة للتسليم بالحرية الشخصية، فإنه احتاج إلى فكرة الحرية، واستخدمها فى نظريته الأخلاقية وفى تفسيره للعلاقات بين الموجودات البشرية. وبعبارة أخرى فإن عناصر وحدة الوجود فى ميتافيزيقاه يقابلها تأكيده على الفرد فى نظرياته عن السلوك الأخلاقى والمجتمع. ولا يمكن أن تكون نظرية الكون الإلهى قد انعكست فى النظرية الشمولية السياسية، بل على

العكس فبمعزل عن موافقته على أن الكنيسة كمجتمع متميز عن الدولة، فإنه يؤكد مفهوم "المجتمع الحر"، التنظيم الاجتماعى الذى يفسح المجال للتعبير عن الطابع الفريد لكل شخصية فردية.

لم تكن الجهود فى فلسفة شليرماخر خاصة بها؛ ذلك لأن أى فلسفة تحاول أن تربط فكرة الشمول الإلهى بالحرية الشخصية، وفكرة الهوية المطلقة باعتراف تام بقيمة الجزئى المتناهى المتميز لابد أن تجد نفسها تقع فى مشكلات مماثلة. غير أن شليرماخر استطاع أن يتفادى بصعوبة المشكلة بقوله إن الكلى لا يوجد إلا فى الجزئيات ومن خلالها، لأنه كان عليه أن يبرر شعور الاعتماد على الواقع الذى لا يمكن أن يتحد مع العالم الزمكاني. إذ لابد أن يكون هناك شيء "وراء" العالم. ومع ذلك فلا يمكن أن يكون العالم شيئًا خارج الله، ومن ثم كان مدفوعًا فى الاتجاه نفسه الذى سار فيه شلنج. وربما كان فى استطاعتنا أن نقول إنه كان لدى شليرماخر وعى عميق شبه صوفى "بالواحد" الكامن وراء الكثير والذى يعبر عن نفسه من خلال الكثير، وأن ذلك كان أساس فلسفته. إن المشكلات ظهرت عندما حاول أن يقدم تعبيرا نظريا عن وعيه. لكنه للإنصاف اعترف فى الحال أنه لا يمكن أن يكون هناك تفسير نظرى كاف. فالله هو موضوع "الشعور" والإيمان وليس المعرفة. والدين لا هو ميتافيزيقا ولا أخلاق. واللاهوت رمزي. والواقع أنه كان لشليرماخر وشائج قربى مع المثاليين العظام، لكن من المؤكد أنه لم يكن عقلانيًا. والدين عنده هو العنصر الأساسى فى الحياة الروحية للإنسان، وهو يصر على أن الدين قد تأسس على الشعور الحدسى المباشر للاعتماد. وهذا الشعور بالاعتماد المطلق هو غذاء التأمل الفلسفي، إن صح التعبير. وليس ذلك بالطبع وجهة النظر التى يمكن باختصار حذفها من حيث إنها وجهة نظر مبتسرة مقبولة لإنسان ينسب لمشاعر القلب الدينية مغزى كونيا، وهى المشاعر التى ينكرها العقل التأملي. لأنه على أية حال ما هو محل خلاف هو أن الميتافيزيقا النظرية، فى جانب منها على الأقل تفسير تأملى للفهم المبدئى لاعتماد الكثرة على الواحد، وهو فهم– نظرًا للحاجة لكلمة أفضل– يمكن وصفه بأنه فهم حدسي.

الفصل التاسع

هيجل (١)

حياته ومؤلفاته- الكتابات اللاهوتية المبكرة- علاقة هيجل بفشته وشلنج- حياة المطلق وطبيعة الفلسفة- ظاهريات الوعي.

١ – جورج فردرش فلهلم هيجل أعظم المثاليين الألمان وأحد أشهر فلاسفة الغرب، ولد فى شتوتجارت فى ٢٧ أغسطس عام ١٧٧٠[١]. وكان والده موظفًا مدنيًا. ولم يكن فيلسوف المستقبل متميزًا فى دراسته فى مدرسة شتوتجارت فى أى طريق خاص، لكنه فى هذه الفترة شعر بانجذاب لأول مرة إلى عبقرية اليونان، وقد تأثر بصفة خاصة بمسرحيات سوفلكيس ولاسيما مسرحية **"انتيجونا"** بصفة خاصة.

وفى عام ١٧٨٨ التحق هيجل بالمعهد اللاهوتى البروتستانتى بجامعة توبنجن حيث كوّن علاقة صداقة مع شلنج وهلدرلين، ولقد درس الأصدقاء معًا "روسو"، وشاركوا فى الحماس للمثل العليا للثورة الفرنسية.. وكما كان هيجل فى المدرسة غير متميز، فإنه هنا أيضا لم يشكل انطباعًا بقدرة استثنائية خاصة. وعندما ترك الجامعة عام ١٧٩٣ ذكر فى شهادته أنه شخصية طيبة، معرفته متوسطة فى اللاهوت وفقه اللغة، واستيعابه للفلسفة غير كاف.. ولم يكن ذهن هيجل ناضجًا مثل شلنج فقد احتاج إلى وقت طويل لكى ينضج.

(١) كانت هذه هى السنة التى ألقى فيها كانط بحث الافتتاح. وهى أيضا السنة التى ولد فيها هلدرلين فى ألمانيا وبنتام، ووردزورث فى إنجلترا.

لكن هناك جانبا آخر للصورة. لقد بدأ بالفعل يتحول بانتباهه إلى العلاقة بين الفلسفة واللاهوت، لكنه لم يطلع أساتذته على مذكراته أو ملاحظاته التى كان يدونها، ولم يكن أساتذته من المرموقين على أية حال ولم يكن هيجل يشعر بالثقة فيهم.

ولقد بدأ هيجل بعد تخرجه فى الجامعة يعمل فى وظيفة معلم خصوصى عند إحدى الأسر فى مدينة بيرن بسويسرا (١٧٩٣– ١٧٩٦). ثم عمل فى نفس الوظيفة بعد ذلك فى مدينة فرانكفورت (١٧٩٧– ١٨٠٠). وعلى الرغم من أن هذه السنوات كانت خارجية وبلا أحداث فقد شكلت فترة مهمة فى تطوره الفلسفي. ولقد نشر "هرمان نول " المقالات التى كتبها فى هذه الفترة لأول مرة فى عام ١٩٠٧ بعنوان **"الكتابات اللاهوتية المبكرة"**، وسوف نسوق كلمة عن مضمونها فى القسم القادم. صحيح أننا لو كان لدينا هذه المقالات فحسب فلن يكون لدينا أدنى فكرة عن مذهبه الفلسفى الذى طوره فيما بعد، ولن يكون هناك مبرر قوى لأن نخصص له مكانا فى تاريخ الفلسفة. وبهذا المعنى فإن هذه المقالات ليس لها سوى أهمية ضئيلة، لكن لو نظرنا إلى الوراء إلى الكتابات المبكرة لهيجل، فى ضوء تطور معرفتنا بمذهبه فإننا نستطيع أن نميز اتصالا معينا فى إشكالياته ونفهم بطريقة أفضل كيف وصل إلى مذهبه وما هى الفكرة الرائدة عنده. وكما رأينا فإن كتاباته المبكرة قد وصفت "باللاهوتية" . وعلى الرغم من أنه من الصواب القول إن هيجل أصبح فيلسوفا وليس عالم لاهوت، فإن فلسفته كانت باستمرار لاهوتًا، بمعنى أن موضوعها كان– كما يقول هو نفسه– عبارة عن موضوع اللاهوت نفسه: أعنى المطلق أو ،بلغة الدين، الله والعلاقة بين المتناهى واللامتناهي.

وفى عام ١٨٠١ حصل هيجل على وظيفة فى جامعة يينا، وكان أول كتاب نشره فى هذه المدينة هو **"الفرق بين مذهبى فشته وشلنج الفلسفيين"** وقد ظهر فى نفس العام. وهذا الكتاب أعطى انطباعًا بأنه كان من جميع الجهات تلميذا لشلنج. وقد قوى هذا الانطباع باشتراكه مع شلنج فى إصدار **"المجلة النقدية للفلسفة"** (١٨٠٢– ١٨٠٣). لكن محاضرات هيجل فى يينا التى لم تُنشر قبل هذا القرن الحالي(*) تبيّن أنه كان يعمل

(*) يقصد القرن العشرين (المترجم).

بالفعل فى موقف مستقل. وأصبح انفصاله واضحا للجمهور فى أول كتاب عظيم له وهو "**ظاهريات الروح**" الذى ظهر عام ١٨٠٧، وسوف نشير إلى هذا الكتاب المتميز فى القسم الخامس من هذا الفصل.

وبعد معركة يينا التى أغلقت الجامعة(*) وجد هيجل نفسه عمليًا فى حالة عوز، ومنذ عام١٨٠٧ حتى عام ١٨٠٨ رأس تحرير صحيفة بامبرج، ثم عين مديرًا للمدرسة الثانوية فى "نورمبرج" وهى وظيفة استمر فيها حتى عام ١٨١٦ (وقد تزوج عام ١٨١١). وعندما كان هيجل مديرًا للمدرسة طور دراسات كلاسيكية رغم أن ذلك لم يكن إلى الحد الذى يسيء إلى دراسة طلاب اللغة الأم. كما أنه أعطى دروسا لتلاميذه كمدخل للفلسفة وتلبية لرغبة راعيه "نيتامر" أكثر من أى حماس شخصى لسياسة إدخال الفلسفة إلى مناهج المدرسة. ويتخيل المرء أن معظم التلاميذ قد مروا بتجربة صعوبة كبرى فى فهم المعنى الفلسفى عند هيجل. وفى الوقت نفسه تابع الفيلسوف دراساته وتأملاته. وخلال إقامته فى نورمبرج قدم هيجل أحد أعماله الرئيسة وهو كتابه "**علم المنطق**" من ١٨١٢ حتى ١٨١٦.

وفى السنة التى ظهر فيها المجلد الثانى والأخير من كتابه تلقى هيجل ثلاث دعوات لقبول كرسى الفلسفة فى "ايرلانجن" ومن جامعة "هايدلبرج" وجامعة "برلين" فقبل دعوة جامعة "هايدلبرج". وفيما يبدو فإن تأثيره فى المحيط الطلابى بصفة عامة لم يكن ضخمًا، لكن سمعته كفيلسوف كانت تواصل الصعود، وقد دعمها ظهور كتابه "**موسوعة العلوم الفلسفية فى إيجاز**" الذى قدم فيه خلاصة سريعة لمذهبه طبقا لأقسامه الرئيسة الثلاثة: المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح. وفى استطاعتنا أن نلاحظ أيضا أن هيجل ألقى أولى محاضراته فى علم الجمال فى جامعة هايدلبرج.

وفى عام ١٨١٨ قبل دعوة جديدة من جامعة برلين وشغل كرسى الفلسفة فى هذه الجامعة حتى وفاته بالكوليرا فى ١٤ نوفمبر عام ١٨٣١. وخلال هذه الفترة احتل مكانة

(*) يقصد معركة الفترات الفرنسية بقيادة نابليون (المترجم).

لا تضاهى فى عالم الفلسفة ليس فقط فى برلين وإنما فى ألمانيا ككل. ولقد أصبح يُنظر إليه- إلى حد ما- على أنه من الفلاسفة الرسميين. لكن هذا التأثير كمعلم من المؤكد أنه لا يرجع إلى ارتباطه بالحكومة كما أنه لا يعود أيضا إلى نعمة الفصاحة عنده؛ فقد كان كخطيب أضعف من شلنج. وإنما يعود بالأحرى إلى أنه كرس نفسه بوضوح تام للفكر الخالص، ويرتبط ذلك بقدرته الملحوظة التى تستوعب مجالاً هائلا داخل النطاق واكتساح جدله. ولقد شعر تلاميذه أنه تحت تعاليم الطبيعة الداخلية ومسار الواقع بما فى ذلك تاريخ الإنسان تكمن حياته السياسية وإنجازاته الروحية وقد انكشفت أمام فهمهم.

خلال شغله لكرسى الفلسفة فى جامعة برلين نشر هيجل قدرًا ضئيلاً نسبيًا من المؤلفات منها "**مجمل لفلسفة الحق**" الذى ظهر عام ١٨٢١[*]، وطبعات جديدة من **الموسوعة** عام ١٨٢٨ وعام ١٨٣٠. وإبان فترة وفاته كان يراجع "**ظاهريات الروح**" ولكنه كان بالطبع يحاضر خلال هذه الفترات كلها. أما ملاحظات محاضراته التى جمعها ورتبها طلابه فقد نشرت بعد وفاته. ولقد اشتملت الترجمات الإنجليزية لمحاضراته فى فلسفة الفن على أربعة مجلدات، أما محاضراته عن فلسفة الدين، وتاريخ الفلسفة فقد نشرت فى ثلاثة مجلدات لكل منها، ومحاضراته فى فلسفة التاريخ فى مجلد واحد.

وفى رأى هولدرلين أن هيجل كان رجلاً ذا فهم هادئ ومألوف. وهو فى الحياة اليومية على الأقل لا يعطينا انطباعًا لعبقرية مفرطة وإنما هو مثابر، منهجي، صاحب ضمير، ومن وجهة نظر معينة: أستاذ الجامعة البرجوازى المخلص، الابن الفاضل لموظف مدنى طيب. وفى الوقت نفسه فقد كان ملهمًا برؤى عميقة لحركة التاريخ الإنسانى والكونى للتعبير عما وهب له حياته. وهذا لا يعنى القول بأنه كان ما يقال عادة بأنه صاحب رؤية. لقد كان الالتجاء إلى الحدوس الصوفية وإلى المشاعر مكروهًا لديه مادام يهتم بالفلسفة. لقد كان مؤمنا بقوة بوحدة الشكل والمضمون. فالمضمون أو الحقيقة لا يوجد إلا أمام الفلسفة

(*) تُرجم إلى اللغة العربية تحت عنوان «أصول فلسفة الحق» فى مجلدين- دار التنوير، بيروت، عام ١٩٨٣ (الطبعة الثانية) (المترجم).

وحدها. لقد كان مقتنعًا فقط بالشكل التصورى النسقي. الواقعى هو العقلي، والعقلى هو الواقعي. والواقع لا يمكن إدراكه إلا فى بنائه العقلي. وعلى الرغم من أن هيجل نادرًا ما استخدم فلسفات ذات طرف قصير، إن صح التعبير، بأن يلجأ إلى الاستبصار الصوفى أو إلى فلسفات هى فى نظره تستهدف التهذيب بدلاً من الفهم النسقي، فإن واقعة تبقى وهى أنه يصوّر الجنس البشرى بإحدى صور الكون الأكثر عظمة وإثارة للإعجاب التى ينبغى أن تلتقى مع تاريخ الفلسفة. وبهذا المعنى كان صاحب رؤى عظيمة.

٢ - رأينا أن هيجل انجذب إلى العبقرية اليونانية عندما كان لا يزال فى المدرسة الثانوية. أما فى الجامعة فقد مارس هذا الانجذاب تأثيرًا ملحوظًا على موقفه من الديانة المسيحية. فاللاهوت الذى سمعه من أساتذته فى معهد توبنجن كان المسيحية التى كيفت نفسها فى الجانب الأعظم مع أفكار عصر التنوير، أعنى أنه كان تأليهًا عقلانيًا مصبوغًا أو منقوعًا فى المذهب الطبيعى الأعلى للكتاب المقدس. لكن ديانة الفهم هذه -كما سماها هيجل- بدت له ليست قاحلة فقط بل مملة ومنفصلة عن روح واحتياجات جيله. ولقد قارن بينها- بغير استحسان- وبين الديانة اليونانية التى تضرب بجذورها فى روح الشعب اليوناني، وتشكل جانبا متكاملاً مع ثقافتهم. ولقد اعتقد أن المسيحية هى دين كتاب والكتاب الذى تتحدث عنه هو "الكتاب المقدس"، وهو نتاج جنس غريب، ليس فيه انسجام مع الروح الألماني. ولم يكن هيجل بالطبع يقترح الدين اليونانى بديلاً عن المسيحية، لكن ما يقصده هو أن الدين اليونانى كان ديانة الشعب التى ترتبط ارتباطًا حميمًا بالروح، وبعبقرية الشعب مشكلة عنصرًا من ثقافة هذا الشعب، على حين أن الديانة المسيحية على الأقل كما بدت له عن طريق أساتذته كانت شيئا مفروضا من الخارج. وفضلا عن ذلك، فقد كانت - كما اعتقد - مناوئة للحرية والسعادة البشرية ولا تكترث بالجمال.

وهذا التعبير عن حماسة هيجل المبكرة للعبقرية والثقافة اليونانية سرعان ما تعدّل بدراسته لكانط . ورغم أنه لم يتخل عن إعجابه بالروح اليوناني، فقد انتهى إلى أنها ينقصها العمق الأخلاقي. وفى رأيه أن عنصر العمق الأخلاقى هذا والجدية زوّده بهما كانط الذى عرض فى الوقت نفسه الدين الأخلاقى الذى تحرر من أعباء العقيدة وعبادة الكتاب المقدس. ومن الواضح أن هيجل لم يكن يعنى ضمنًا أنه كان على الجنس البشرى أن ينتظر

حتى عصر كانط لظهور العمق الأخلاقي. بل على العكس نجده ينسب تأكيدًا للأخلاق يشبه تأكيد كانط لمؤسس المسيحية. وفى بحثه **"حياة يسوع"**(*) عام ١٧٩٥ الذى كتبه عندما كان يعمل معلمًا خصوصيًا عند بعض الأسر فى مدينة بيرن، صور المسيح على أنه معلم أخلاق حصريا وفى الأعم الأغلب على أنه يعرض الأخلاق الكانطية. صحيح أن المسيح يصر على رسالته الشخصية– لكنه اضطر– تبعًا لما يقوله هيجل أن يفعل ذلك ببساطة لأن اليهود اعتادوا على الظن أن جميع الديانات والاستبصارات الأخلاقية قد انكشفت لأنها تأتى من مصدر إلهي. ومن ثم فلكى يقنع المسيح اليهود للاستماع إليه على الإطلاق كان عليه أن يمثل نفسه على أنه رسول ومبعوث من الله. لكن لم يكن حقًا فى نيته ألا يجعل نفسه وسيطا فرديًا بين الله والإنسان وألا يفرض معتقدات الوحي.

كيف تحولت المسيحية إذن إلى ديانة سلطة وإلى نسق دجماطيقى كنسى؟ لقد أجاب هيجل عن هذا السؤال فى بحثه **"وضعية الديانة المسيحية"**، وقد كتب الجزءين الأولين منه فيما بين ١٧٩٥ و١٧٩٦ أما الجزء الثالث فقد جاء متأخرًا قليلاً فى عام ١٧٩٨ و ١٧٩٩. وكما قد يتوقع المرء فإن تحول المسيحية فى جانب كبير منه يعود إلى الرسل وغيرهم من تلاميذ المسيح. وتُصورت نتيجة التحول على أنها اغتراب الإنسان عن ذاته الحقة. ومن خلال هذا الفرض للمعتقدات ضاعت حرية الفكر، ومن خلال فرض فكرة القانون الأخلاقى من الخارج تبددت الحرية الأخلاقية. وفضلا عن ذلك نُظر إلى الإنسان على أنه مغترب عن الله. ولم يكن فى وسعه أن يكون راضيا إلا عن طريق الإيمان، وفى الكاثوليكية على الأقل عن طريق أسرار الكنيسة الإلهية المقدسة.

لكن خلال فترة وجود هيجل فى مدينة فرانكفورت كان موقفه من المسيحية قد طرأ عليه بعض التغيير، ووُجد تعبيرًا عنه فى مقاله **"روح الديانة المسيحية ومصيرها"** عام ١٨٠٠، فى هذا المقال أصبحت اليهودية بشرائعها الأخلاقية أس الشر . لأن الله عند اليهود هو السيد، والإنسان هو العبد الذى يطلب منه تنفيذ إرادة السيد. أما بالنسبة

(*) له ترجمة عربية بقلم جورجى يعقوب، دار التنوير بيروت عام ١٩٨٤ العدد رقم ١١ من المكتبة الهيجلية (المترجم).

للمسيح فالله هو الحب الذى يعيش فى الإنسان، واغتراب الإنسان عن الله، مثل اغتراب الإنسان عن الإنسان، يمكن التغلب عليه عن طريق الوحدة وحياة الحب. وقد بدا لهيجل الآن أن إصرار كانط على القانون والواجب، وتأكيده التغلب على العاطفة والانفعال يعبران عن فكرة أخلاقية غير كافية، ويصطدم فى طريقه بعلاقة السيد والعبد التى تميزت بها النظرة اليهودية. غير أن المسيح ارتفع فوق الشرعية اليهودية والأخلاق الكانطية. ولقد اعترف بالطبع بالصراع الأخلاقي، لكن مثله الأعلى هو أن الأخلاقية يجب أن تكف عن أن تكون مسألة طاعة للقانون وينبغى أن تصبح التعبير التلقائى عن الحياة التى هى نفسها مشاركة فى الحياة الإلهية اللامتناهية. فالمسيح لم ينقض الأخلاق بالنظر إلى مضمونها، لكنه عراها من صورتها الشرعية مستبدلاً دافع الحب من أجل طاعة القانون.

وسوف نلاحظ أن اهتمام هيجل كان متجهًا بالفعل نحو موضوعات الاغتراب وإصلاح الوحدة الضائعة. وفى الوقت الذى كان يقابل فيه بين المسيحية والديانة اليونانية، وبسبب أضرار الأولى فإنه كرهها بالفعل مع أى نظرة للواقع الإلهى كوجود بعيد معزول ومتعالٍ بطريقة خالصة. وفى قصيدة بعنوان "**أليوسس** .. Eleusis" كتبها فى نهاية إقامته فى مدينة بيرن، وأهداها إلى "هولدرلين" عبَّر فيها عن شعوره نحو الشمول اللامتناهي. وفى مدينة فرانكفورت صوّر المسيح على أنه يعظ بتخطى الفجوة بين الله والإنسان، اللامتناهى والمتناهي بواسطة حياة الحب؛ فالمطلق هو الحياة اللامتناهية، والحب هو الوعى بوحدة هذه الحياة، الوعى بالوحدة مع الحياة اللامتناهية ذاتها، وبالوحدة مع الناس الآخرين من خلال هذه الحياة.

وفى عام ١٨٠٠ وكان لا يزال فى مدينة فرانكفورت، كتب هيجل بعض الملاحظات أعطاها هرمان نول اسم "**شذرة مذهب**". وبسبب قوة الإشارة فى خطاب من هيجل إلى شلنج، اعتقد نول ودلتاى أن الملاحظات المتبقية تمثل ملخصًا لمذهب كامل. ويبدو أن هذه النتيجة تقوم على أساس شهادة غير كافية إلى حد ما، على الأقل إذا ما فهمت كلمة المذهب بلغة فلسفة هيجل المتطورة؛ وللملاحظات فى الوقت نفسه أهمية ملحوظة وتستحق الالتفات إليها نوعا ما.

ولقد أعمل هيجل فكره لحل مشكلة التغلب على الأضداد والمتناقضات، وقبل كل شيء كل تضاد بين المتناهي واللامتناهي. فلو أننا وضعنا أنفسنا في مركز المشاهدين لظهرت لنا حركة الحياة كثرة عضوية لا متناهية من الأفراد المتناهية أعني على أنها الطبيعة. والواقع أن الطبيعة يمكن أن توصف وصفًا جيدًا على أنها الحياة وقد وُضعت للتأمل والفهم. لكن الأشياء الفردية التي تقول إن الطبيعة هي التي تنظمها هي عابرة وفانية، ومن ثم فالفكر الذي هو نفسه صورة من صور الحياة يتصور الوحدة بين الأشياء بوصفها الحياة المبدعة اللامتناهية التي تحررت من الأخلاق التي تؤثر في الأفراد المتناهية. وهذه الحياة المبدعة التي نتصورها حاملة للتعدد داخل ذاتها لا بوصفها مجرد تجريد تصوري تُسمى الله. كما أنه لابد من تعريفها أيضا بأنها الروح؛ لأنها لا هي حلقة خارجية بين الأشياء المتناهية ولا هي مفهوم مجرد للحياة بطريقة خالصة: إنها كلي مجرد. وتوحد الحياة اللامتناهية بين جميع الأشياء المتناهية من الداخل – إن صح التعبير – لكن من دون تبديدها، إنها الوحدة الحية للكثرة.

وهكذا أدخل هيجل مصطلحًا وهو "الروح" ، وهو مصطلح بالغ الأهمية في فلسفته المتطورة. لكن السؤال الذي يطرح نفسه يدور حول ما إذا كنا قادرين بواسطة الفكر التصوري على التوحيد بين المتناهي واللامتناهي حتى إنه لن يكون هناك مصطلح آخر ينحل في مصطلح آخر في الوقت الذي نجدهما بالفعل متحدين؛ ويؤكد هيجل فيما يسمى "**شذرة مذهب**" أن ذلك غير ممكن. أعني أنه في إنكار الهوة بين المتناهي واللامتناهي يتجه الفكر التصوري لا مندوحة نحو دمجهما بغير تمييز أو رد الواحد إلى الآخر، في حين أنه إذا أكد وحدتهما فإنه لا مندوحة يتجه إلى إنكار تمايزهما. وفي استطاعتنا أن نرى ضرورة وجود مركب لا تستبعد فيه الوحدة التمايز، لكننا لا نستطيع بالفعل التفكير فيها. إن اتحاد الكثرة في داخل الواحد من غير انحلال الكثرة لا يمكن أن يتحقق إلا بأن يعيشها، أعني بواسطة الارتقاء الذاتي للإنسان من الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية. وهذه العملية الحية هي الدين.

وينتج من ذلك أن الفلسفة تقصر عن الدين، وبهذا المعنى فهي مساعدة للدين أو تابعة له. إذ تبين لنا الفلسفة ما هو المطلوب إذا ما تغلبنا على التضاد بين المتناهي واللامتناهي.

لكنها لا تستطيع هى نفسها أن تحقق هذا المطلب؛ إذ من أجل تحقيقه علينا أن نتحول إلى الدين، أعنى إذا تحولنا إلى الديانة المسيحية. أما اليهود فقد جعلوا الله متموضعا من حيث إنه الوجود فوق المتناهى وخارجه. وتلك هى الفكرة الخاطئة عن اللامتناهى التى تسمى باللاتناهى "الفاسد". غير أن المسيح اكتشف الحياة اللامتناهية داخل ذاته كمصدر لفكره وفعله. وتلك هى الفكرة الصحيحة عن اللامتناهى أعنى بوصفها مباطنة فى المتناهى وبوصفها تشمل المتناهى داخل ذاتها. إلا أن هذا المركب يمكن فقط أن يكون معاشًا كما عاشه المسيح: إنه حياة الحب، وأداة التوسط بين المتناهى واللامتناهى هى الحب وليست التأمل أو الفكر التأملي. صحيح أن هناك فكرة يتنبأ فيها بمنهجه الجدلى المتأخر، لكنه يؤكد فى الوقت نفسه أن المركب الكامل يتجاوز الفكر التأملي.

ومع ذلك فلو افترضنا سلفًا أن الفلسفة تتطلب التغلب على الأضداد التى تضعها، فليس لنا سوى أن نتوقع أن الفلسفة سوف تحاول هى نفسها أن تحقق هذا المطلب. وحتى لو قلنا إن حياة الحب، والحياة الدينية تحققان المطلب فإن الفلسفة سوف تحاول أن تفهم ما الذى يفعله الدين وكيف يفعله. ومن هنا فلن يدهشنا أن نجد هيجل سرعان ما يحاول أن ينجز بالفكر التأملى ما أعلن فيما سبق أنه مستحيل. وما طلبه لتحقيق هذه المهمة هو صورة جديدة من المنطق، أعنى منطقًا قادرًا على متابعة حركة الحياة، ولا يترك مفاهيم متعارضة لتضاد لا علاج له. وتبنى هذا المنطق الجديد يعنى انتقال هيجل اللاهوتى إلى هيجل الفيلسوف، أو من الأفضل أن نقول من وجهة النظر التى تذهب إلى أن الدين هو الأعلى وأن الفلسفة قصرت دونه إلى وجهة النظر التى تقول إن الفلسفة النظرية هى الحقيقة العليا. لكن المشكلة تظل هى هي، أعنى علاقة المتناهى باللامتناهي. وهكذا تفعل فكرة اللامتناهى بوصفها الروح.

٣ – وبعد حوالى ستة أشهر من وصول هيجل إلى "يينا" نشر عمله "**الفرق بين مذهبى فشته وشلنج الفلسفيين**" عام ١٨٠١، ولقد كانت الغاية المباشرة لهذا العمل مزدوجة. أولا: أن يُبيِّن أن هذين المذهبين هما حقًا مختلفان، وليسا كما يزعم بعض الناس شيئا واحدًا. وثانيا: أن يُبيِّن أن مذهب شلنج يمثل خطوة متقدمة عن مذهب فشته. غير أن مناقشة هيجل لهذه الموضوعات من الطبيعى أن تؤدى به إلى تأملات عامة حول طبيعة الفلسفة وغرضها.

ويذهب هيجل إلى أن الغرض الأساسى للفلسفة هو التغلب على الأضداد و الانقسامات. "الانقسام هو مصدر الحاجة إلى الفلسفة"(١). فى عالم التجربة يجد الذهن اختلافات وأضدادا وتناقضات ظاهرة. وهو يسعى إلى بناء كل متحد، والتغلب على كسر الانسجام على حد تعبير هيجل. صحيح أن القسمة والتضاد يحضران أمام الذهن بأشكال مختلفة فى فترات ثقافية مختلفة. ويساعدنا ذلك فى تفسير السمات الخاصة بالمذاهب المختلفة. فأحيانا يصطدم الذهن على سبيل المثال بمشكلة القسمة والتضاد بين النفس والبدن، بينما فى وقت آخر يمثل نفس النوع من المشكلات أمامنا على أنه بخصوص العلاقة بين الذات والموضوع، والذكاء والطبيعة. لكن بأية طريقة (أو طرق خاصة) تضع المشكلة نفسها فإن الاهتمام الأساسى للعقل واحد، وهو بلوغ مركب متحد.

وهذا يعنى فى الواقع أن "المطلق يُبنى أمام الوعى وتلك هى مهمة الفلسفة"(٢). لأن المركب لابد على المدى البعيد أن يتضمن الواقع كله. ولابد من التغلب على التعارض الأساسى بين المتناهى لا بإنكار الواقع كله للامتناهي، ولا برد اللامتناهى إلى كثرة الجزئيات المتناهية بما هى كذلك، ولكن بتكامل المتناهى مع اللامتناهى إنْ صح التعبير.

ولكن هناك صعوبة تظهر فى الحال هى إذا كانت حياة المطلق تبينها الفلسفة فإن الأداة سوف تكون التأمل، والتأمل بذاته سوف يتجه إلى القيام بوظيفة مثل الفهم، ووضع الأضداد والإبقاء عليها . ومن ثم فلابد أن يتحد مع الحدس الترنسندنتالى الذى يكشف التداخل المتبادل بين المثالى والواقعي، والفكر والوجود، والذات والموضوع، ويرتفع التأمل عندئذ إلى مستوى العقل ويكون لدينا معرفة نظرية لابد من تصورها كهوية بين التأمل والحدس(٣). ومن الواضح أن هيجل يكتب تحت تأثير أفكار شلنج.

(١) W. I. p44. ما لم نقل غير ذلك، فإن الإشارة إلى كتابات هيجل سوف نسوقها طبقا للمجلد ورقم الصفحة من طبعة هيرمان جلوكنر (وهى ٢٦ مجلد- شتوتجارت عام ١٩٢٨).

(2) W, I, p. 50.

(3) W, I, p. 69.

إننا نواجه باستمرار فى مذهب كانط- كما يراه هيجل- ثنائيات وأضدادًا لم يحدث توفيق بينها وبين الظواهر والشيء فى ذاته، والحساسية والفهم، وما إلى ذلك. ومن ثم فقد أظهر هيجل تعاطفًا حيًا مع محاولة فشته لعلاج هذه المسائل. وهو يتفق تمامًا- على سبيل المثال- مع حذف فشته للشيء فى ذاته الذى لا يمكننا معرفته والنظر إلى مذهبه على أنه مقالة مهمة فى التفلسف الأصيل. "إن المبدأ المطلق، الأساس الحقيقى الوحيد ووجهة النظر الراسخة للفلسفة،فى فلسفة فشته على نحو ما هى موجودة فى فلسفة شلنج، هى الحدس العقلى أو بلغة الفكر التأملى هوية الذات والموضوع. وهذا الحدس يصبح فى العلم موضوع الفكر التأملي، والفكر الفلسفى هو بهذا الشكل نفسه الحدس الترنسندنتالى الذى يجعل نفسه موضوعه الخاص، وهو معه شيء واحد. فهو إذن فكر نظري، ومن ثم فإن فلسفة فشته هى نتاج أصيل للفكر النظري"(١).

لكن على الرغم من أن فشته يرى أن الافتراض السابق للفلسفة النظرية هو وحدة مطلقة وهو يبدأ من مبدأ الهوية: "فإن مبدأ الهوية ليس هو مبدأ المذهب؛ ويبدأ بناء المذهب مباشرة وتختفى الهوية"(٢). وفى الاستنباط النظرى للوعى فكرة العالم الموضوعى هى فقط التى تُستنبط وليس العالم نفسه. ونحن نُترك ببساطة مع الذاتية. وفى الاستنباط العملى نحضر بالفعل مع العالم الواقعي. لكن الطبيعة موضوعة فقط كضد للأنا. وبعبارة أخرى نحن نُترك مع ثنائية لم تُحل.

لكن الموقف يختلف تماما مع شلنج، ذلك "لأن مبدأ الهوية هو المبدأ المطلق لمذهب شلنج كله. الفلسفة والمذهب يلتحمان، ولا تضيع الهوية فى الأجزاء وأقل من ذلك فى النتيجة"(٣). أعنى أن شلنج يبدأ من فكرة المطلق بوصفها هوية الذاتية والموضوعية، ويصر على أنها الفكرة المرشدة فى أجزاء المذهب. ويبيّن شلنج فى فلسفة الطبيعة أن الطبيعة ليست ببساطة الضد للمثل الأعلى. لكن- رغم أنها واقعية- فهى مثالية من

(1) W, I, p. 143-4.
(2) W, I, p. 122.
(3) Ibid.

الألف إلى الياء، إنها روح مرئية. ويبيّن فى مذهب المثالية الترنسندنتالية كيف أن الذاتية تموضع ذاتها، وكيف أن المثالى هو أيضا واقعي.إن مبدأ الهوية وهو على هذا النحو يتأكد من خلال المذهب بأسره.

فى أعماله عن مذهبى فشته وشلنج هناك فى الواقع علامات عن اختلاف هيجل عن شلنج. فمن الواضح، مثلاً، أن الحدس العقلى لا يعنى بالنسبة إليه حدسًا صوفيا لهاوية مظلمة ليس لها قرار، ونقطة التلاشى لجميع الاختلافات بل هو بالأحرى استبصار العقل فى التناقض كلحظات فى حياة المطلق الواحدة الشاملة كل الشمول. لكن بما أن العمل مخصص لتوضيح تفوق مذهب شلنج على مذهب فشته فمن الطبيعى أن هيجل لم يوضح نقاط اختلافه مع الفكر السابق. غير أن استقلال وجهة نظره من الواضح أنها تظهر فى محاضرات فترة يينا.

فى محاضرات فترة يينا يذهب هيجل على سبيل المثال إلى أنه إذا ما وقف المتناهى واللامتناهى كل منهما فى معارضة الآخر كمفهومين متعارضين فليس ثمة عبور من الواحد إلى الآخر. والمركب مستحيل. لكننا فى واقع الأمر لا نستطيع التفكير فى المتناهى من دون التفكير فى اللامتناهي.فمفهوم المتناهى لا يحتوى على ذاته وهو مفهوم منعزل، والمتناهى يحده ما هو آخر غير ذاته. وهو - بلغة هيجل- يتأثر بالسلب. لكن المتناهى ليس هو السلب ببساطة، ومن ثم فلابد لنا أن نسلب السلب، أعنى أنها لحظة فى حياة اللامتناهي. وينتج عن ذلك أنه لكى نبنى حياة المطلق التى هى مهمة الفلسفة لابد أن نبنيها من خلال المتناهي،ونبيّن أنه من الضرورى أن يعبر المطلق عن نفسه بوصفه روحًا وبوصفه وعيًا ذاتيا من خلال العقل البشري؛ ذلك لأن العقل البشرى رغم أنه متناه أكثر من أن يكون متناهيًا فى الوقت نفسه وفى استطاعته أن يبلغ النقطة التى عندها يكون وعاء- إنْ صح التعبير- لمعرفة المطلق لذاته.

إن ذلك يتفق مع فلسفة شلنج، إلى حد معين بالطبع، لكن هناك أيضا فارقا كبيرا؛ ذلك لأن المطلق عند شلنج فى ذاته يتجاوز الفكر التصوري، ولابد لنا أن نقترب من الهوية

المطلقة من خلال السلب مع طرح صفات المتناهى واختلافاته(١). أما المطلق عند هيجل فهو ليس هوية لا يمكن أن يقال عنها شيء آخر، وإنما هو المسار الشامل للتعبير عن نفسه ولتجلى ذاته فى المتناهى ومن خلاله. ومن ثم فلا يدهشنا أن نجده فى تصديره "لظاهريات الروح" يشير إلى رفض عنيف لوجهة نظر شلنج عن المطلق. صحيح أنه لم يذكر شلنج بالاسم، لكن الإشارة واضحة بما فيه الكفاية، وكانت واضحة لشلنج نفسه الذى شعر بأنه أصيب بحرج عميق. لقد تحدث هيجل عن الشكلية الرتيبة من نمط واحد والكلية المجردة التى رأى أنهما يشكلان المطلق. ولقد وضع جميع التأكيدات على الكلى فى صورة الهوية العارية. "ونحن نرى التأمل النظرى يتحد مع انحلال المتميز والمتعين أو بالأحرى القذف به فى هاوية الفراغ بلا تطوير إضافى وبلا أى مبرر.."(٢). إذا تدبرت شيئًا ما على أنه مطلق فإن ذلك يعنى أنك تتأمله وهو ينحل فى اتحاد هوية ذاتية غير مختلفة. "لكن إذا ما وضعت هذه القطعة الواحدة من المعرفة أى القول بأنه فى المطلق كل شيء واحد فى مقابل المعرفة المتعينة الكاملة أو المعرفة، التى تسعى على الأقل وتطلب الاكتمال لتزعم أن المطلق وكأنه الليل الذى تكون فيه كل الأبقار سوداء، فإن ذلك هو سذاجة المعرفة الخاوية"(٣). إنه ليس بإغراق أنفسنا فى ليل الصوفية نستطيع أن نصل إلى معرفة المطلق. فنحن لا نستطيع أن نصل إلى معرفته إلا بأن نفهم المضمون المحدد، التطور الذاتى لحياة المطلق فى الطبيعة والروح. صحيح أن شلنج فى فلسفته عن الطبيعة، وفى مذهبه عن المثالية الترنسندنتالية يدرس المضمون المحدد. وهو يحاول بالنسبة لهذا المضمون، وبالنسبة لهذه المضامين أن يقدم برهانا نسقيًا على هوية المثالى والواقعى لكنه تصور المطلق فى ذاته على أنه الوجود؛ ذلك لأن الفكر التصوري، على الأقل، هوية فارغة، نقطة فناء لكل الاختلافات. على حين أن المطلق عند هيجل واقع موجود لا يمكن النفاذ إليه -إن صَّح التعبير- فوق وخلف تجلياته المتعينة: إنه تجليه الذاتي.

---

(١) لا حاجة بنا إلى القول إن المرجع هو الأفكار الفلسفية عند شلنج فى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر.

(٢) W,II,p.21 فى الإشارة إلى "ظاهريات الروح" كما هى الحال هنا فإن حرف ب يشير إلى الترجمة الإنجليزية التى قام بها ج. ب. بيلي. لكن لا ينتج عن ذلك بالضرورة أن كاتب هذه السطور يتابع بالضرورة الترجمات الإنجليزية التى قمنا بالإشارة إليها لصالح القراء.

(3) W, II, p.22, B. p. 79.

٤ – وهذه النقطة بالغة الأهمية لفهم هيجل. فموضوع الفلسفة هو بالفعل المطلق، غير أن المطلق هو الشمول Totality والواقع Reality ككل، أى الكون. "تهتم الفلسفة بموضوع الحق، والحق هو الكل"[١]. وفضلاً عن ذلك، فهذا الشمول أو هذا الكل هو الحياة اللامتناهية، مسار التطور الذاتي. "إن المطلق مسار صيرورته الذاتية، الدائرة التى تفترض سلفا نهايته بوصفه غرضها، ونهايتها بوصفها بدايته. إنه يصبح عينيا أو واقعيا فقط عن طريق تطوره ومن خلال نهايته"[٢]. وبعبارة أخرى الواقع هو مسار غائي، والحد المثالى يفترض سلفًا المسار كله، ويعطى له مغزاه. والواقع أننا نستطيع القول إن المطلق هو "أساسا نتيجة"[٣]. لأننا لو نظرنا إلى المسار كله بوصفه ماهية تفض نفسها، التحقق الفعلى للفكرة الأزلية، فإننا نستطيع أن نرى أنها حد أو نهاية المسار الذى يكشف ما هو المطلق فى الواقع. صحيح أن مسار الكل هو المطلق، لكن فى عملية غائية، فهو الغاية Telos أو النهاية التى تظهرنا على طبيعتها ومعناها. ولابد للفلسفة أن تتخذ شكل الفهم النسقى لهذا المسار الغائي. "ليس هناك شكل صحيح يمكن أن توجد عليه الحقيقة سوى النسق العلمي"[٤].

والآن لو قلنا إن المطلق هو الواقع كله، أو الكون، فقد يبدو أننا نلتزم بمذهب إسبينوزا وبعبارة أن المطلق هو الجوهر اللامتناهي. لكن ذلك عند هيجل وصف غير كاف تمامًا للمطلق. "من وجهة نظري– وهى وجهة نظر لا يمكن تبريرها إلا من خلال عرض المذهب نفسه– أن كل شيء يعتمد على إدراك "الحق" لا فقط بوصفه جوهرًا بل أيضا بوصفه ذاتا"[٥]. لكن لو كان المطلق ذاتًا فما هو موضوعه؟! الجواب الوحيد المحتمل هو أن موضوعه هو ذاته. وفى هذه الحالة يظن أنه يفكر فى ذاته، أو هو الفكر الذى يفكر فى نفسه. وعندما نقول ذلك فإننا نقول إن المطلق هو الروح، الذات الواعية بنفسها أو

---

(1) W, II, p. 24. B.p.81.
(2)W, II, p. 24. B.p.81.
(3)W, II, p. 24. B.p.81.
(4)W. II. p. 24. B.p.70.
(5)W. II. p. 24. B.p.80.

اللامتناهية التى تنير لذاتها. والعبارة التى تقول إن المطلق هو الروح هى عند هيجل قمة تعريف المطلق.

عندما يقول هيجل إن المطلق هو الفكر الذى يفكر فى نفسه، فمن الواضح أنه يكرر تعريف أرسطو لله، وتلك واقعة كان يعيها جيدًا. لكن سوف نقع فى خطأ فادح لو زعمنا أن هيجل كان يعتقد فى إله مفارق، فالمطلق كما رأينا هو الشمول، كل الشمول، وهذا الشمول عملية أو مسار. وبعبارة أخرى المطلق هو مسار للفكر الذاتي، ليصل الواقع إلى إدراك ذاته. وهو يفعل ذلك فى الروح البشرى ومن خلاله. والطبيعة هى شرط سابق ضرورى للوعى الذاتى بصفة عامة: فهى تزودنا بالمجال الموضوعى الذى من دونه لا يمكن للمجال الذاتى أن يوجد، وهما معًا لحظتان فى حياة المطلق. وفى الطبيعة يمكن للمطلق أن يعبر عن نفسه فى الموضوعية. وليس ثمة مشكلة عند هيجل فى أن تكون الطبيعة غير حقيقية أو مجرد فكرة بالمعنى الذاتي. وفى مجال الوعى البشرى يعود المطلق إلى ذاته، أعنى بوصفه روحًا، والتأمل الفلسفى للبشرية هو المعرفة الذاتية للمطلق. أريد القول إن تاريخ الفلسفة هو مسار بواسطته يصل المطلق إلى التفكير فى ذاته. والعقل الفلسفى يرى أن التاريخ كله– تاريخ الكون Cosmos– وتاريخ الإنسان كله، هو المطلق الذى يفض ذاته. وهذا الاستبصار هو معرفة المطلق لنفسه.

وفى استطاعتنا أن نضع المسألة على النحو الآتي: يتفق هيجل مع أرسطو على أن الله هو الفكر الذى يفكر فى ذاته[1]. وأن هذا الفكر الذى يفكر فى نفسه هو الغاية أو النهاية التى تجر العالم بوصفها سببًا غائيًا. لكن على حين أن الفكر الذى يفكر فى ذاته عند أرسطو هو– إن صح التعبير– وعى ذاتى مُشَكّل بالفعل لا يعتمد على العالم، فإن الفكر الذى يفكر فى نفسه عند هيجل ليس حقيقة واقعية متعالية وإنما بالأحرى معرفة الكون لنفسه. ومسار الواقع كله هو حركة غائية نحو تحقق الفكر الذى يفكر فى ذاته. وبهذا المعنى فإن الفكر الذى يفكر فى ذاته هو غاية الكون أو نهايته. لكنها نهاية محايثة أو

(١) كثيرًا ما يتحدث هيجل عن المطلق على أنه «الله»، لكن ليس من الضرورى أن ينتج عن استخدامه للغة الدينية، أنه ينظر إلى المطلق على أنه إله شخصى بالمعنى التأليهي. وسوف نناقش هذه المشكلة فيما بعد.

مباطنة داخل المسار. إن المطلق، الكون أو الشمول،لا يمكن تعريفه فى الواقع بأنه الفكر الذى يفكر فى ذاته. وإنما هو الفكر الذى يصل إلى مرحلة أن يفكر فى نفسه. وبهذا المعنى نستطيع القول- كما يقول هيجل- إن المطلق هو أساسا نتيجة.

ومن ثم فعندما نقول إن المطلق هو الفكر الذى يفكر فى ذاته فإن ذلك تأكيد على هوية المثالى والواقعي، والذاتية والموضوعية، لكن ذلك هو الهوية فى الاختلاف لكنه ليس الهوية الفارغة الخالية من كل اختلاف. الروح ترى نفسها فى الطبيعة، وهى ترى الطبيعة على أنها التجلى الموضوعى للمطلق، التجلى الذى هو شرط ضرورى لوجوده الخاص. وبعبارة أخرى المطلق يعرف نفسه على أنه الشمول Totality ،على أنه العملية بأسرها لصيرورته، لكنه يرى فى الوقت نفسه التمييزات بين أطوار حياته الخاصة. إنه يعرف ذاته بوصفه هوية فى الاختلاف، بوصفه وحدة تشمل أطوارًا يمكن تمييزها داخل ذاته.

إن مهمة الفلسفة، كما رأينا، هى بناء حياة المطلق، أعنى أنها لابد أن تعرض البنية الدينامية العقلية- بطريقة نسقية- تبيّن المسار الغائى أو حركة العقل الكوني، فى الطبيعة وفى مجال الروح البشرى التى تتوج بمعرفة المطلق لذاته. وليست تلك مسألة خاصة بالفلسفة تحاول أن تقوم بها من جديد، أو تقوم بها على نحو أفضل. فالعمل يتم إنجازه عن طريق العلم التجريبي، أو عن طريق التاريخ ومثل هذه المعرفة مفترضة مقدمًا. أو بالأحرى مهمة الفلسفة هى أن توضح المسار الغائى الأساسى الذى هو محايث للمادة التى تُعرف بطرق أخرى، والعملية التى تعطى لهذه المادة مغزاها الميتافيزيقي. وبعبارة أخرى على الفلسفة أن تعرض- بطريقة نسقية- التحقق الذاتى للعقل اللامتناهى فى المتناهى ومن خلاله.

والآن إذا كان العقلى هو الواقعى والواقعى هو العقلى - كما يعتقد هيجل- بمعنى أن الواقع هو المسار الضرورى الذى عن طريقه يقوم العقل اللامتناهي، أو الفكر الذى يفكر فى ذاته بتحقيق نفسه فإنه فى استطاعتنا القول إن الطبيعة ومجال الروح البشرى هما المجالان اللذان تتجلى فيهما الفكرة الأزلية والماهية الأزلية. أعنى أنه فى استطاعتنا أن نقيم تمييزًا بين الفكرة أو الماهية التى تحققت بالفعل ومجال تحققها. ونحن عندئذ يكون

لدينا صورة الفكرة الأزلية أو اللوجوس **Logos** الذى يتجلى فى الطبيعة وفى الروح. وفى الطبيعة يتغلغل اللوجوس- إن صَح التعبير- فى العالم المادى الذى هو نقيضه. وفي الروح (مجال الروح البشري) يعود اللوجوس **Logos** إلى نفسه بمعنى أنه يتجلى علي نحو ما يكون عليه أساسا. وهكذا نجد أن حياة المطلق تشتمل على ثلاثة أطوار رئيسة: الفكرة المنطقية أو التصور أو الفكرة الشاملة[1]، ثم الطبيعة، وأخيرًا الروح. وسوف يقع مذهب الفلسفة فى ثلاثة أجزاء رئيسة: المنطق الذى هو الميتافيزيقا عند هيجل بمعنى أنه يدرس طبيعة المطلق فى "ذاته"، ثم فلسفة الطبيعة، وأخيرًا فلسفة الروح. وتشكل هذه الأجزاء الثلاثة معًا البناء الفلسفى لحياة المطلق.

من الواضح لو أننا تحدثنا عن الفكرة الأزلية التى "تتجلى" فى الطبيعة والروح فإننا نعنى بذلك أن اللوجوس **Logos** يمتلك وضعًا أنطولوجيًا خاصا به مستقلاً عن الأشياء. وعندما يستخدم هيجل لغة الدين كما يفعل كثيرًا ويتحدث عن الفكرة المنطقية على أنها الله فى ذاته فلا مندوحة من القول إنه يميل إلى إعطاء انطباع أن اللوجوس عنده هو الواقع المتعالى الذى يتجلى فى الطبيعة بطريقة خارجية. لكن مثل هذا الاستخدام للغة الدين لا يبرر بالضرورة هذه النتيجة حول معناه. غير أننى لا أريد مناقشة هذه المشكلة الشائكة هنا. وفى استطاعتنا الآن ألا نحسم مشكلة ما إذا كان يمكن أن يقال أو لا يقال على الوجه اللائق إن الفكر الذى يفكر فى نفسه الذى يشكل مقولة التتويج، أى المقولة العليا لمنطق هيجل، يوجد في استقلال عن المتناهي. ويكفى أننا أشرنا إلى أن الأجزاء الثلاثة للفلسفة كل منها يختص بالمطلق: فالمنطق يدرس المطلق "فى ذاته"، وفلسفة الطبيعة تدرس المطلق "من أجل ذاته"، وفلسفة الروح تدرس المطلق في "ذاته ومن أجل ذاته" وهى معًا تشكل البناء الكامل لحياة المطلق.

---

(١) يمكن أن تكون لكلمة الفكرة **Idea** ظلال مختلفة من المعنى عند هيجل، فقد تشير إلى الفكرة المنطقية وهي تسمى بالتصور أو الفكرة الشاملة. وهى قد تشير إلى عملية الواقع بأسرها بوصفها التحقق الفعلى للفكرة أو ربما أشارت إلى مصطلح العملية أو المسار.

ولابد للفلسفة بالطبع أن تعرض هذه الحياة فى شكل تصوري. وليس ثمة شكل آخر يمكن أن يمثلها. لكن إذا كانت حياة المطلق هى عملية ضرورية للتحقق الفعلى الذاتي، فإن هذه الضرورة لابد أن تنعكس فى المذهب الفلسفي، أعنى أنها لابد أن تبين أن التصور (أ) يؤدى إلى ظهور التصور (ب). وإذا كان المطلق هو شمول، فإن الفلسفة لابد أن تكون نسقًا قائما بذاته، يعرض واقعة أن المطلق هو فى آن معًا "الألف" و "الياء" أو البداية والنهاية. ولابد للفلسفة المكتملة حقًا أن تكون مذهبا شاملاً للحقيقة، الحقيقة كلها، الفكر التصورى الكامل لحياة المطلق. وهى فى الواقع لابد أن تكون معرفة المطلق فى العقل البشرى ومن خلاله، ولابد أن تكون التأمل الذاتى للشمول. وبالتالى ، لن يكون هناك – بناء على المبادئ الهيجلية– تساؤل حول مقارنة الفلسفة المطلقة بالمطلق، على الرغم من أن الفلسفة هى عرض خارجى خالص للمطلق، لدرجة أن علينا مقارنتهما لنرى ما إذا كانت الفلسفة تناسب الواقع الذى تصفه؛ ذلك لأن الفلسفة المطلقة، لابد أن تكون معرفة المطلق لذاته.

لكن إذا قلنا إن الفلسفة لابد أن تعرض حياة المطلق فى الشكل التصورى فإن مشكلة تظهر فى الحال. والمطلق هو، كما سبق أن رأيناه، الهوية فى الاختلاف. فمثلا إنه الهوية فى الاختلاف الخاص بالمتناهى واللامتناهى مثلما هو الهوية فى الاختلاف الخاص بالواحد والكثير. ولكن يبدو أن مفهومى الواحد والكثير يطرد بعضهما بعضًا بالتبادل. ومن ثم فإذا كانت الفلسفة تعمل بمفاهيم معرّفة بوضوح: فكيف يمكن لها أن تبنى حياة المطلق؟ وهى إذا كانت تعمل بطريقة غامضة ومفاهيم سيئة التعريف فكيف يمكن أن تكون أداة صالحة لفهم أى شيء؟! ألن يكون من الأفضل القول مع شلنج إن المطلق يجاوز الفكر التصوري؟

في رأى هيجل أن هذه المشكلة لن تظهر فى الواقع على مستوى الفهم؛ لأن الفهم يضع مفاهيم ساكنة ثابتة من ذلك النوع الذى لا يمكن له هو نفسه أن يتغلب على الأضداد التى وضعها. وإذا أخذنا نفس المثال الذى ذكرناه توًا لوجدنا أن مفهومى المتناهى واللامتناهى فى نظر الفهم متضادان بطريقة لا تقبل النقض. فلو كان متناهيا فهو عندئذ ليس لامتناهيًا، وإذا كان لامتناهيا فهو عندئذ ليس متناهيًا . لكن النتيجة المستخلصة

هى أن الفهم أداة غير كافية لتطوير الفلسفة النظرية، ليس لأن هذه الفلسفة مستحيلة. ومن الواضح أنه إذا أخذنا مصطلح الفهم بالمعنى الواسع لكانت الفلسفة هى الفهم، أما إذا أخذنا المصطلح بالمعنى الضيق لكلمة الفهم Verstand فإن الذهن، الذى يعمل بهذه الطريقة، يعجز عن أن ينتج الفهم (بالمعنى الضيق) الذى يكون، أو ينبغى أن يكون، خاصية للفلسفة.

ولم يكن لدى هيجل، بالطبع، أية نية لإنكار أن الفهم بمعنى الذهن الذى يعمل على أنه الفهم Verstand له استخداماته فى الحياة البشرية، لأنه بالنسبة لأغراض عملية كثيرًا ما يكون من المهم تأكيد مفاهيم ومتناقضات واضحة، ومحددة المعالم. إن التضاد بين الواقعي والظاهر ربما كان أمرًا واردًا. وفضلاً عن ذلك فإن قدرًا كبيرًا من العمل العلمى مثل الرياضيات يقوم على أساس "الفهم Verstand". لكن المسألة مختلفة إذا ما حاول الذهن إدراك حياة المطلق، الهوية فى الاختلاف. ولا يمكن فى هذه الحالة أن يظل قانعًا بمستوى الفهم الذى هو عند هيجل مستوى سطحي. ولابد أن ينفذ بطريقة أعمق فى المفاهيم التى هى مقولات للواقع. وسوف نرى عندئذ إلى أى حد يميل مفهوم معين للانتقال إلى ضده أو يستدعى ضده، فمثلاً لو أن الذهن فكر حقًا من خلال مفهوم اللامتناهي- إن صح التعبير- لرآه يفقد تحدده الذاتى الصارم، وينبثق مفهوم اللامتناهي. وبالمثل لو أن الذهن فكر حقًا من خلال مفهوم الواقع كمضاد للظاهر سوف يرى طابع "الخُلف Absurd أو "التناقض" للواقع الذى يستحيل على الإطلاق أن يظهر أو يتجلى. ومن ناحية أخرى، من أجل الحس المشترك والحياة العملية يكون شيء ما مختلفا عن جميع الأشياء الأخرى. إنه هوية ذاتية تنفى جميع الأشياء الأخرى. وبمقدار ما لا نكون مهتمين بالتفكير فيما يعنى ذلك حقًا، فإن الفكرة يكون لها استخداماتها العملية. لكن ما أن نحاول فى الواقع التفكير فيها حتى نجد خُلف فكرة الشيء المعزول تماما، ونكون مضطرين لنفى السلب الأصلي.

وهكذا نجد أن الذهن فى الفلسفة النظرية لابد أن يرتفع من مستوى الفهم بالمعنى الضيق إلى مستوى التفكير الجدلى الذى يتغلب على صلابة مفاهيم وتصورات الفهم، ويرى مفهومًا أو تصورًا واحدًا وهو ينتقل إلى ضده. وهكذا يمكن له أن يأمل فى إدراك حياة المطلق التى تنتقل فيها اللحظة أو الطور، بالضرورة، إلى أخرى. لكن من الواضح

أن ذلك لا يكفي. فإذا كان المفهوم (أ) و (ب) بالنسبة للفهم متضادين بطريقة لا ترد، بينما بالنسبة للنفاذ الأعمق للفكر الجدلى تنتقل (أ) إلى (ب) كما تنتقل (ب) إلى (أ) فلابد أن تكون هناك وحدة أعلى أو مركب أعلى يوحدهما دون أن يلغى اختلافاتهما. إن وظيفة العقل Vernunft هى إدراك هذه اللحظة، لحظة الهوية فى الاختلاف. ومن ثم فالفلسفة تتطلب ارتفاع الفهم من خلال التفكير الجدلى إلى مستوى العقل أو الفكر النظرى القادر على إدراك الهوية فى الاختلاف[1].

وربما كان من غير الضرورى أن نضيف أنه من وجهة نظر هيجل أن المسألة ليست مسألة إنتاج أنواع جديدة من المنطق نستخرجها من القبعة لتمكينه من إقامة وجهة نظر عن الواقع متصورة سلفًا بطريقة تعسفية، لأنه يؤمن بإخلاص أن الفكر الجدلى يقدم لنا نفاذًا أعمق فى طبيعة الواقع مما يستطيع الفهم بالمعنى الضيق القيام به. فمثلاً ليست المسألة عند هيجل مسألة إصرار على أن مفهوم المتناهي لابد أن ينتقل إلى – أو يستدعي– مفهوم اللامتناهى ببساطة بسبب الإيمان المتصور سلفًا أن اللامتناهى يوجد فى المتناهى ومن خلاله. لأن اقتناعه بأننا لا نستطيع أن نفكر حقًا فى المتناهى دون أن نربطه باللامتناهي. فلسنا نحن الذين نفعل شيئا بالمفهوم أو نتلاعب به – إنْ صح التعبير–: إن المفهوم نفسه هو الذى يفقد صرامته ويحطمها أمام حملقة الذهن المنتبه. وتكشف لنا هذه الواقعة عن طبيعة المتناهي: فهى ذات مغزى ميتافيزيقي.

وفى هذا العرض للتفكير الجدلى يقوم هيجل باستخدام محير ومربك لكلمة "التناقض" التى يطلق من خلالها قوة التصور السلبى للفهم فهو يقول: إنها هى التى تبرز التناقض. أعنى أن التناقض الكامن فى قلب التصور أو المفهوم يصبح صريحًا عندما يفقد التصور صرامته واحتواءه على ذاته وانتقاله إلى ضده. بالإضافة إلى ذلك فإن هيجل لم يتردد فى الحديث كما لو كانت المتناقضات حاضرة، ليس فقط فى الفكر

(١) لا يُستخدم مصطلحا «الفهم» و «العقل» بالضبط بنفس الطريقة عند كل من كانط وهيجل. فإذا تركنا هذه الواقعة جانبًا وجدنا أن التقابل بين انعدام ثقة كانط فى شطحات العقل، المقترن بقبوله لوظيفته العملية. وتقليل هيجل من شأن الفهم، المقترن بالاعتراف باستخدامه العملى يوضح جيدًا موقفهما النسبى من الميتافيزيقا النظرية.

التصورى أو الخطاب التصورى عن العالم، بل فى داخل الأشياء نفسها. والواقع أن ذلك لابد أن يكون على هذا النحو بمعنى ما لو أن الجدل يعكس مرآة حياة المطلق. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الإصرار على دور التناقض ليس ببساطة عارضا فى فكر هيجل، ذلك لأن انبثاق التناقض هو القوة الدافعة- إنْ صَّح التعبير- للحركة الجدلية. وصراع المفاهيم المتضادة، وحل هذا الصراع فى مركب الذى هو نفسه يعطينا تناقضًا جديدًا هو السمة التى تدفع الذهن بصورة لا تهدأ فى سعيه نحو حد مثالي، نحو مركب يشمل كل شيء، أو نسق كامل للحقيقة.وكما لاحظنا فإن ذلك لا يعنى أن التناقض والصراع ينحصران فى الخطاب عن الواقع. وعندما تنظر الفلسفة، على سبيل المثال، إلى تاريخ الإنسان فإنها تكتشف أن الحركة الجدلية تعمل.

ولقد أدى هذا الاستخدام لكلمة "التناقض" ببعض نقاد هيجل إلى اتهامه بإنكار المبدأ المنطقي: "مبدأ عدم التناقض" بالقول بأن الأفكار المتناقضة والقضايا المتناقضة يمكن أن يقف بعضها مع بعض. ولدحض هذه التهمة كثيرًا ما يشار إلى أنه بالنسبة لهيجل من المستحيل أن يكتفى بالتناقض التام، الذى يجبر الذهن على السير نحو المركب الذى يتم فيه التغلب على التناقض. غير أن هذا الجواب يضع نفسه مفتوحًا للرد بأن هيجل لا يشارك فشته فى الذهاب إلى أن التناقضات أو المتناقضات التى تظهر فى مجرى التفكير الجدلى هى مجرد ظاهر فحسب. بل على العكس إنه يصر على حقيقتها. وفى المركب نجد أن التصورات المتناقضة يُحتفظ بها. وبدوره يمكن الرد بأنه على الرغم من أن التصورات يُحتفظ بها، فإنها لا يحتفظ بها فى علاقة الطرد المتبادل، لأنه قد تبين لنا أنها لحظات جوهرية ومكملة فى وحدة عليا، والتناقض بهذا المعنى قد تم حله. وبذلك فإن التأكيد البسيط الذى يذهب إلى أنه ينكر مبدأ عدم التناقض يقدم وجهة نظر ليست دقيقة تماما عن الموقف. إن ما يفعله هيجل هو أنه يقدم تأويلاً ديناميًا للمبدأ بدلاً من التأويل الاستاتيكى الذى هو خاصية من خصائص الفهم. فالمبدأ يعمل فى التفكير الجدلى لكنه يعمل كمبدأ للحركة.

وربما طالت هذه المناقشة. لكن لا أهمية لأن نفعل ذلك دون أن نبحث أولاً بأى معنى يفهم هيجل مصطلح "التناقض" عندما ينخرط فى فلسفته الجدلية أكثر من الحديث

بطريقة مجردة عن الفكر الجدلي. إنها واقعة شهيرة أن نتيجة مثل هذا البحث هى إظهار أنه ليس ثمة دقة مفردة ومعنى لا يتعدد يستخدم فيه هيجل هذا المصطلح. والواقع أننا بالصدفة نجد تناقضًا لفظيًا. وهكذا فإن تصور الوجود هو الذى يظهر وينتقل إلى تصور اللاوجود، فى حين أن تصور اللاوجود ينتقل إلى تصور الوجود. وهذا التذبذب يؤدى إلى ظهور مفهوم الصيرورة الذى هو مركب عن الوجود واللاوجود. ولكن- كما سنرى فى القسم الخاص بمنطق هيجل فى الفصل القادم- أن معنى هذا الإنجاز الجدلى يسهل فهمه سواء اتفقنا أم لم نتفق مع ما يقوله هيجل. ومهما يكن من شيء فإن ما يسمى بتناقضات هيجل هى فى الأعم الأغلب كثيرًا ما تكون عكسًا أكثر منها تناقضًا. والفكرة هى أن عكسا ما يتطلب عكسًا آخر، فكرة، سواء صادقة أم كاذبة، فإنها لا ترقى إلى مستوى إنكار مبدأ عدم التناقض. ومن ناحية أخرى فإن ما يسمى بالتصورات المتناقضة أو المتضادة قد يكون ببساطة تصورات مكملة. فالتجريد أحادى الجانب يستدعى تجريدًا آخر أحادى الجانب أيضا. وأحادية الجانب عند كل منهما يتغلب عليها المركب. وفضلاً عن ذلك، فإن عبارة أن كل شيء متناقض تحمل أحيانًا معنى أن شيئًا ما فى حالة عزلة تامة، بغض النظر عن علاقاته الجوهرية، لابد أن يكون "متناقضًا" و"مستحيلاً" ولا يمكن للعقل أن يظل فى فكرة الشيء المتناهى المعزول تمامًا. وهنا أيضا لا توجد مسألة إنكار لمبدأ عدم التناقض.

لقد استخدمنا كلمة "مركب" لتصف لحظة الهوية فى الاختلاف فى التقدم الجدلي. لكن فى الواقع فإن الحدود: القضية، والنقيض، والمركب تتميز بها فلسفة فشته أكثر من هيجل الذى نادرًا ما يستخدمها. وفى الوقت نفسه، فإن الفحص العابر لمذهب هيجل يكشف عن اشتغاله المسبق بالمثلثات. ومن هنا فهناك ثلاثة أطوار رئيسة فى بناء حياة المطلق: الفكرة المنطقية، والطبيعة، والروح. وكل طور ينقسم إلى مثلثات ثم إلى مثلثات التطور الضروري، أعنى أنه بالنسبة إلى التأمل الفلسفى تكشف مرحلة ما نفسها على أنها تتطلب المرحلة التالية بضرورة داخلية. وهكذا، لو أننا بدأنا، نظريا على الأقل، من المقولة الأولى فى المنطق، فإن الضرورة الداخلية للتطور الجدلى تجبر الذهن على أن يتقدم ليس إلى المقولة النهائية فى المنطق، بل أيضا إلى الطور المطلق لفلسفة الروح.

أما بالنسبة لانشغال هيجل المسبق بتطور الثالوث، فقد نظن أنه ليس ضروريا وأنه يؤدى أحيانا إلى نتائج سطحية إلى أقصى حد. لكن من الواضح أن علينا أن نقبله كواقعة. لكن على الرغم من أنها واقعة أنه يطوّر مذهبه طبقًا لهذا النمط، فمن الواضح أنه لا ينتج من ذلك أن التطور يملك باستمرار طابع الضرورة التى ألمح هيجل إلى أنه ينبغى أن يمتلكها. وإذا لم يمتلكها فإن ذلك يمكن أن نفهمه بسهولة؛ ذلك لأنه عندما اهتم هيجل- مثلاً- بحياة الروح، فى الفن وفى الدين واجهته حشود من المعطيات التاريخية التى حصل عليها من مصادر مناسبة، والتى شرحها عندئذ وفقًا للنمط الجدلي. ومن الواضح أنه قد يكون هناك طرق مختلفة محتملة لتجميع المعطيات وتفسيرها، فليس فيها معطى ضرورى تماما. إن اكتشاف أفضل الطرق سوف يكون مسألة تأمل واستبصار أكثر منها استنباط دقيق. وعندما تقول ذلك فكأنك تقول ليس من الضرورى إدانة ممارسة هيجل. إذ الواقع أن تأويلاته لكميات هائلة من المعطيات يمكن توضيحها فى بعض الأحيان وهى كثيرًا ما تكون مثيرة حتى عندما لا نتفق معها. وفى الوقت نفسه فإن الانتقالات بين مراحل جدله ليست على الإطلاق ذات طابع منطقى دائمًا توحى به دعواه التى تقول إن الفلسفة نسق استنباطى ضروري، حتى إذا كانت المراقبة الدائمة، لنفس النمط الخارجي، أعنى الاتفاق الثلاثي، يميل إلى إظلام الخلفية المعقدة.

وبالطبع عندما أدعى هيجل أن الفلسفة هي- أو ينبغى عليها أن تكون- نسقًا استنباطيًا ضروريًا، فإنه لم يكن يعنى حقًا أنها نوع من النسق الاستنباطى الذى يمكن أن تقوم به آلة، فلو صَح ذلك فإنها عندئذ لابد أن تنتمى إلى مجال الفهم بدلاً من مجال العقل. إن الفلسفة تهتم بحياة الروح المطلق، ولتمييز كشف هذه الحياة فى - ولنقل- التاريخ البشرى فمن الواضح أنه لا يكفى لذلك الاستنباط القبلي. ولا يمكن للفلسفة أن تمدنا بالمادة التجريبية، على الرغم من أن الفلسفة تميز النمط الغائى الذى يخرج نفسه من هذه المادة. وفى الوقت نفسه فإن الحركة الجدلية بأسرها للمذهب الهيجلى ينبغى أن تفرض نفسها- نظريًا على الأقل- على الذهن بضرورتها الداخلية، وإلا فإن المذهب سوف يصعب - كما يدعى هيجل- أن يبرر نفسه. ومع ذلك فمن الواضح أن هيجل وصل إلى الفلسفة بقناعة أساسية معينة، هى أن العقلى هو الواقعى وأن الواقعى هو العقلي. هذا

الواقع هو التجلي الذاتي للعقل اللامتناهي ، والعقل اللامتناهي، هو الفكر الذي يفكر في ذاته ويحقق نفسه في المسار التاريخي. صحيح أن نزاع هيجل هو أن حقيقة هذه القناعات مبرهن عليها داخل المذهب. لكن ما يقبل الأخذ والرد هو أن المذهب يعتمد حقًا عليها، وأن ذلك هو أحد الأسباب الرئيسة لماذا لا يتأثر أولئك الذين لا يشاركون، أو على الأقل الذين لا يميلون بتعاطف إلى، قناعات هيجل المبدئية بما يمكن أن نسميه تأكيده التجريبي لتخطيطه الميتافيزيقي العام. إذ يبدو لهم أن تأويله للمادة يحكمه التخطيط المتصور مقدمًا وأنه حتى إذا كان المذهب عملا عظيمًا.. Tourde force أو عملاً عقليًا فذًا فهو لا يبرهن– في أحسن الأحوال– إلا على أي الخطوط نسير ونفسر الجوانب المختلفة للواقع لو أننا أعملنا عقولنا في أن الواقع ككل ذا طبيعة معينة. ولابد أن يكون هذا النقد في الواقع باطلاً لو أظهر المذهب حقًا أن تأويل هيجل لمسار الواقع هو التأويل الوحيد الذي يلبي مطالب العقل. لكن ربما يكون هناك شك فيما إذا كان ذلك يمكن أن يظهر من دون إعطاء كلمة "العقل" معنى سوف يصادر على المطلوب كله.

وربما يهمل المرء أو يمر مروز الكرام على نظرية هيجل عن الضرورة الباطنية في التطور الجدلي للمذهب، ويرى فلسفته ببساطة بوصفها إحدى الطرق الممكنة لإشباع دوافع الذهن في الحصول على السيادة التصورية على ثراء المعطيات التجريبية بأسرها أو تأويل العالم ككل وعلاقة الإنسان به. وفي استطاعتنا عندئذ أن نقارنه بالتأويلات الأخرى ذات النطاق الواسع أو رؤى الكون، ونحاول أن نجد معايير للحكم بينها. ولكن على الرغم من أن هذا الإجراء قد يبدو عقلانيا كغاية عند كثير من الناس فإنه لا يوازي تقدير هيجل الشخصي لفلسفته الخاصة. وحتى إذا لم يعتقد أن عرضه لمذهب الفلسفة هو الحقيقة كلها في شكلها النهائي؛ فمن المؤكد أنه اعتقد أن ذلك عرض للمرحلة العليا التي وصلت إليها معرفة المطلق المتطورة لنفسه.

وقد تكون هذه فكرة غريبة إلى أقصى حد. لكن علينا أن نضع في ذهننا وجهة نظر هيجل عن المطلق على أنه الهوية في الاختلاف، وأن اللامتناهي يوجد في المتناهي ومن خلاله. والعقل– أو الروح– اللامتناهي يعرف ذاته في الروح – أو العقل المتناهي ومن خلاله. لكن ليس كل نوع من أنواع التفكير بواسطة العقل المتناهي يمكن أن يقال إنه يشكل

لحظة فى المعرفة الذاتية للمطلق اللامتناهي. إن معرفة الإنسان للمطلق هى معرفة المطلق لذاته. ومع ذلك فإننا نستطيع القول عن معرفة أى عقل متناه للمطلق إنها متحدة فى هوية واحدة مع معرفة المطلق لنفسه، لأن الأخيرة تجاوز أى ذهن متناه، أو مجموعة من الأذهان المتناهية. فأفلاطون وأرسطو- على سبيل المثال- قد ماتا، لكن طبقا لتأويل هيجل لتاريخ الفلسفة فإن العناصر الأساسية فى فهمهما للواقع قد أُخذت فى الحركة الجدلية الشاملة للفلسفة عبر القرون. وهذه الحركة المتطورة هى معرفة المطلق لذاته المتطورة. إنها لا توجد بمعزل عن جميع العقول المتناهية، لكن من الواضح أنها ليست محصورة فى أى عقل جزئى أو مجموعة من العقول الجزئية[1].

٥ – وفى استطاعتنا- من ثم- القول إن الذهن البشرى يرتفع إلى مستوى المشاركة فى المعرفة الذاتية للمطلق. وبعض الكتاب يؤولون هيجل- إلى حد ما- من منظور التأليه، أعنى أنهم فهموا أن هيجل يقصد أن الله مضيء لنفسه تماما فى استقلال عن الإنسان برغم من أن الإنسان قادر على المشاركة فى هذه المعرفة الذاتية. لكنى فسرته هنا على أنه يعنى أن معرفة الإنسان للمطلق ومعرفة المطلق لذاته هما جانبان للحقيقة الواقعية Reality نفسها . لكن حتى فى هذا التأويل فإننا نستطيع التحدث عن العقل المتناهى الذى يرتفع إلى حد المشاركة فى المعرفة الذاتية الإلهية. لأنه- كما سبق أن رأينا- ليس كل نوع من الأفكار الموجودة فى ذهن الإنسان يمكن أن ننظر إليه كلحظة فى المعرفة الذاتية للمطلق، وليس كل مستوى للوعى هو مشاركة فى الوعى الذاتى الإلهي. فعلى العقل المتناهى إذا ما أراد إتمام هذه المشاركة أن يرتفع إلى مستوى ما يسميه هيجل بالمعرفة المطلقة.

ومن الممكن فى هذه الحالة تعقب المراحل المتتالية للوعى من أدنى مستوى إلى أعلى مستوى. وهذا ما فعله هيجل فى "ظاهريات الروح" التى يمكن أن توصف بأنها تاريخ الوعي. ولو أننا تدبرنا الوعى ونشاطه فى ذاتهما، دون علاقة بالموضوع فإننا فى هذه الحالة نهتم بعلم النفس. غير أننا إذا ما تدبرنا الذهن على أنه يرتبط ارتباطا أساسيًا

(١) لا أعنى بذلك أن أقول إن الفلسفة عند هيجل هى الطريق الوحيد لفهم المطلق وإدراكه، فهناك أيضا الدين والفن، لكننا مهتمون فى سياقنا الحالى بالفلسفة وحدها.

بموضوع ما، خارجيًا وداخليًا، فإننا نهتم بالوعي. وبهذا المعنى تكون الظاهريات هى علم الوعى الذى يبدأ فيه هيجل بالوعى غير العلمى ثم يسير متتبعًا التطور الجدلى لهذا الوعي، مبينًا كيف تتدرج المستويات الدنيا تحت المستويات العليا طبقًا لوجهة نظر أكثر كفاية إلى أن نصل إلى مستوى المعرفة المطلقة.

وبمعنى معيّن فإن **الظاهريات** يمكن أن يُنظر إليها على أنها مقدمة للفلسفة، أعنى أنها تتبع نسقيًا تطور الوعى صُعدًا إلى المستوى الذى يمكن أن نسميه الوعى الفلسفى بمعناه الصحيح. لكن من المؤكد أنها ليست مدخلاً إلى الفلسفة؛ بمعنى أن تكون تمهيدًا خارجيًا للتفلسف، فهيجل لم يكن يعتقد أن مدخلاً بهذا المعنى ممكن. وعلى أية حال فقد كان العمل فى حد ذاته عملاً رائعًا ومثلاً للتأمل الفلسفى المتواصل. وربما قلنا إن الوعى الفلسفى ينعكس فى ظاهريات تكوينه الخاص. وفضلا عن ذلك فحتى إذا كان هذا العمل بمعنى ما مدخلاً لوجهة النظر المطلوبة من المذهب الهيجلى فإن هناك تداخلاً. لأن المذهب نفسه يجد مكانا لظاهريات الوعي. وتحتوى **الظاهريات** على موجز لقدر معين من المادة عالجها هيجل فيما بعد فى شيء من التوسع. والوعى الدينى هو شيء من هذا القبيل. وأخيرًا فإن الظاهريات التى وصفت بأنها مدخل إلى الفلسفة هى عمل فلسفى دون جدال، بل على العكس إنها عمل عميق وكثيرًا ما تكون عملاً صعب الفهم إلى أقصى حد.

وتقع الظاهريات فى ثلاثة أجزاء رئيسة تطابق الأدوار الرئيسة الثلاثة للوعي، وأول طور من هذه الأطوار هو الوعى بالموضوع كشيء حسى يقف فى مقابل الذات. وهذا الطور هو الذى خصص له هجيل اسم "الوعي". والطور الثانى هو الوعى الذاتي. ولدى هيجل هنا الشيء الكثير ليقوله عن الوعى الاجتماعي. والطور الثالث هو طور العقل الذى يمثل المركب أو الوحدة بين الأطوار السابقة على مستوى أعلى، وبعبارة أخرى العقل هو مركب الذاتية والموضوعية. ولا حاجة للقول إن كل قسم من هذه الأقسام الرئيسة للكتاب له أقسامه الفرعية. والإجراء العام لهيجل هو أولاً وصف موقف العقل التلقائى لمستوى معين ثم بعد ذلك القيام بتحليله. ونتيجة التحليل هى أن الروح مضطرة إلى السير إلى المستوى التالى منظورًا إليه على أنه منظور أشد كفاية أو وجهة نظر.

ولقد بدأ هيجل مما أسماه "اليقين الحسي"، الفهم غير النقدى للموضوعات الجزئية بواسطة الحواس الذى يبدو للوعى الساذج لا على أنه فقط أكثر الأشياء يقينا والصورة الأساسية للمعرفة، بل أيضا أشدها ثراء. ويذهب إلى أن التحليل يبّين لنا أنه فى الواقع صورة مجردة خاوية من صور المعرفة. لكن الوعى الساذج يشعر عن يقين أنه يلتقى مباشرة من خلال الإدراك الحسى مع الشيء الجزئي. لكن عندما نحاول أن نسأل ما هو هذا الشيء الذى عرفناه، أعنى عندما نحاول وصف الموضوع الجزئى الذى ندعى أننا نلتقى به مباشرة نجد أننا لا نستطيع وصفه إلا بألفاظ كلية يمكن تطبيقها على الأشياء الأخرى كذلك. فنحن قادرون بالطبع على تضييق الخناق على الموضوع- إنْ صح التعبير- بكلمات مثل: "هذا" و"هنا" و"الآن"، مصحوبة بإشارة ظاهرة. لكن بعد ذلك بلحظة نجد أن نفس هذه الكلمات تنطبق على موضوع آخر. ومن المستحيل فى الواقع، كما يرى هيجل، أن نعطى مغزى جزئيا أصيلاً لكلمات مثل "هذا" مهما حاولنا ومهما رغبنا فى ذلك.

وربما قلنا إن هيجل ببساطة يوجه انتباهنا إلى سمة من سمات اللغة. وهو، بالطبع، يعى تماما أنه يقول شيئا عن اللغة. إلا أن اهتمامه الأساسى هو الأبستمولوجيا. ولقد أراد أن يبين أن الزعم "باليقين الحسي" الذى يعرف على الأصالة هو زعم كاذب، وهو ينتهى إلى نتيجة هى أن مستوى الوعى إذا أراد أن يصبح معرفة أصيلة لابد أن ينتقل إلى مستوى الإدراك الحسي، ليجد أن الموضوع يُدرك على أنه مركز لمجموعة من الخصائص والكيفيات المتميزة. غير أن تحليل هذا المستوى من الوعى يبيّن لنا أنه لا يمكن، ما دمنا على مستوى الحس، أن نوفق بأية طريقة مرضية بين عناصر الوحدة والكثرة التى تفترضها هذه النظرة إلى الموضوع. ومن ثم يمر العقل بمراحل مختلفة إلى مستوى الفهم العلمى الذى يستدعى ما وراء الظاهر أو الكيانات التى لا يمكن ملاحظتها لتفسير الظواهر الحسية.

إن العقل- على سبيل المثال- يرى الظواهر الحسية بوصفها تجليات لقوى خفية. لكن هيجل يؤكد أن العقل لا يستطيع أن يبقى هنا ويسير بدلاً منها إلى فكرة القوانين، ومع ذلك فالقوانين الطبيعية هى طرق لتنظيم الظواهر ووصفها، فهى ليست مفسرة. ومن

ثم فهى لا يمكن أن تقوم بالوظيفة التى استدعيت من أجلها، وأعنى بها تفسير الظواهر الحسية. ومن الواضح أن هيجل لا يعنى إنكار أن مفهوم القوانين الطبيعية له وظيفة مفيدة فى إنجاز الوصول إلى المستوى المناسب، لكنه لا يعطينا ذلك اللون من المعرفة – فى رأيه– الذى يبحث عنه العقل.

وفى النهاية يرى العقل أن المجال كله (مجال ما وراء الظواهر) الذى استدعى لتفسير الظواهر هو نتاج الفهم نفسه. وبهذا الشكل يرتد الوعى إلى الوراء إلى ذاته بوصفه الواقع خلف قناع الظواهر ويصبح وعيًا ذاتيًا.

ويبدأ هيجل بالوعى الذاتى بوصفه رغبة. ولا تزال الذات مشغولة بالموضوع الخارجي. لكنها تتسم بسمات موقف الرغبة وهى أنها تخضع الموضوع لذاتها، وتسعى لتجعله محققًا لإشباعها، وتستولى عليه ،بل وحتى تستهلكه. وهذا الموقف يمكن أن يظهر بالطبع بالنسبة للأشياء الحّية وغير الحّية. لكن عندما تواجه الذات بذات أخرى فإن هذا الموقف ينهار؛ ذلك لأن حضور الآخر هو عند هيجل أساس للوعى الذاتي. ويمكن للوعى الذاتى المتطور أن يظهر فقط عندما تتعرف الذات على الذاتية فى ذاتها وعلى الآخرين. ومن ثم فلابد أن تتخذ شكل وعى النحن الاجتماعى الحقيقي، التعرف على مستوى الوعى الذاتى فى الهوية فى الاختلاف. لكن فى التطور الجدلى لهذا الطور من الوعى نجد الوعى الذاتى المتطور لم يبلغها مباشرة. ودراسة هيجل للمراحل المتعاقبة تشكل واحدًا من أمتع الأجزاء المؤثرة فى **الظاهريات**.

وجود ذات أخرى – كما ذكرنا– هو شرط للوعى الذاتي. لكن أول رد فعل تلقائى لذات تواجه ذاتا أخرى هو تأكيد وجودها الخاص كذات فى مواجهة الآخر، فالذات الواحدة ترغب فى إلغاء أو إعدام الذات الأخرى كوسيلة لتأكيد الانتصار لذاتها الخاصة. لكن الدمار الحرفى لابد أن يهزم غرضها؛ لأن الوعى بذات المرء الخاصة يتطلب شرطًا هو التعرف على هذه الذات بواسطة ذات أخرى. وهكذا تظهر علاقة السيد والعبد، فالسيد هو الطرف الذى يحصل على الاعتراف من الآخر، بمعنى أنه يفرض نفسه بوصفه قيمة الآخر. والعبد هو الطرف الذى يرى ذاته الحقة فى الآخر.

وبطريقة تنطوى على مفارقة يتغير الموقف مع ذلك، ولابد أن يفعل ذلك لأن التناقضات تختفى فيه. فمن ناحية، بواسطة عدم الاعتراف بالعبد كشخص حقيقي واقعي Real يحرم السيد نفسه من هذا الاعتراف من حريته الخاصة التى كان يطلبها أصلاً والتى هى مطلوبة لتطوير الوعى الذاتي. وهكذا يهبط بنفسه إلى حالة بشرية دنيا. ومن ناحية أخرى بواسطة تنفيذ العبد لإرادة السيد يموضع العبد نفسه من خلال العمل الذى يحيل المادة إلى أشياء، وهو بذلك يشكل نفسه ويرتفع إلى مستوى الوجود الحق[1].

ومن الواضح أن لمفهوم العلاقة بين السيد والعبد جانبين، إذ يمكن النظر إليه على أنه مرحلة فى التطور الجدلى المجرد للوعي، كما يمكن أيضا النظر إليه فى علاقته بالتاريخ. لكن الجانبين ليسا متناقضين بأية حال؛ ذلك لأن التاريخ البشرى نفسه يكشف عن تطور الروح وكدح الروح وهى فى طريقها لبلوغ هدفها. ومن هنا فليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة، لو أن هيجل انتقل من علاقة السيد والعبد فى حالتها الأولى إلى موقف أو حالة الوعى الذى أعطاه اسمًا من الواضح أن له تداعيات تاريخية واضحة هو: الوعى الرواقي.

ونجد فى الوعى الرواقى أن التناقضات كامنة فى علاقة السيد والعبد، وأنها فى الواقع لم يتم التغلب عليها أو قل لم يتم التغلب عليها إلا إلى الحد الذى جعل الاثنين السيد (ماركوس أو ريليوس نموذجًا)[*] والعبد (ابيكتيتوس نموذجًا)[**] يلوذان بالفرار إلى الجوانية ، ويعليان من شأن فكرة الحرية الباطنية الحقة ،الاكتفاء الذاتى الداخلى تاركين العلاقات العينية دون تغير. ومن هنا فإن هذا الموقف السلبى تجاه العينى والخارجى ينتقل فى رأى هيجل بسهولة إلى الوعى الشكى الذى تقيم فيه الذات وحدها فى حين يخضع كل شيء آخر للشك والسلب.

---

(١) لأسباب واضحة كان تحليل هيجل العميق لعلاقة السيد والعبد يحتوى على أطياف من التأمل التى صادفت هوى عند كارل ماركس.

(*) ماركوس أوريليوس (١٢١– ١٨٠) إمبراطور رومانى من أتباع المذهب الرواقى كتب فى أعوامه الأخيرة التأملات لتكون له بمثابة الحافز الذى يستثيره ويوقظه وسط أعباء الحكم (المترجم).

(**) ابيكتيتوس (حوالى ٥٥ إلى ١٣٥ ميلادية) فيلسوف رواقى كان عبدًا لكاتم سرنيرون. أنشأ مدرسة عندما نفى الإمبراطور دوميتيان الفلاسفة (المترجم).

لكن الوعى الشكى يحتوى على تناقض ضمني. لأنه يستحيل على الشاك أن يحذف الوعى الطبيعي، ويتعايش الإيجاب والسلب فى وضع واحد. وعندما يصبح هذا التناقض علنيًا كما لابد أن يحدث، فإننا ننتقل إلى ما يسميه هيجل "الوعى الشقي" الذى هو وعى منقسم.وعند هذا المستوى فإن علاقة السيد والعبد التى لم يكن قد تم التغلب عليها بنجاح سواء عن طريق الوعى الرواقى أم الوعى الشاك، تعود فى صورة أخرى. فالعناصر الأصلية فى علاقة السيد والعبد، وهى عناصر الوعى الذاتى الحقيقي، والتعرف على الذات، والحرية لنفسه وللآخر، تُقسم بين وعيين فرديين. فالسيد لا يعترف إلا بالذات والحرية لنفسه فقط وليس للعبد، فى حين أن العبد يعترف بهما للسيد وليس لنفسه. لكن فيما يسمى بالوعى الشقى تحدث القسمة فى نفس الذات؛ فالذات على سبيل المثال على وعى بالهوة بين الذات المنقلبة المتغيرة غير المتسقة والذات المثالية التى لا تتغير. إذ تبدو الأولى كما لو كانت بمعنى ما ذاتًا كاذبة زائفة، شيء يُنكر، فى حين أن الثانية تبدو كما لو كانت الذات الحقة التى لم نبلغها بعد. وهذه الذات المثالية يمكن أن تُطرح فى مجال دنيوى آخر، وتتحد مع الكمال المطلق. ويُنظر إلى الله على أنه موجود بمعزل عن العالم والذات المتناهية[١]. الوعى البشرى إذن منقسم، مغترب عن نفسه إنه "شقي".

التناقضات أو الانقسامات الضمنية فى الوعى الذاتى قد تَّم التغلب عليها فى الطور الثالث من **الظاهريات** ،عندما ترتفع الذات المتناهية إلى مستوى الوعى الذاتى الكلي. وعند هذا المستوى لم يعد الوعى الذاتي، يتخذ شكل الإدراك أحادى الجانب لذات المرء بوصفها الذات الفردية التى يتهددها صراع الموجودات الأخرى الواعية بنفسها. وهناك بالأحرى وعى كامل للذات فى ذات المرء وفى ذوات الآخرين. وهذا الاعتراف هو على أقل تقدير إدراك ضمنى لحياة الكلي، أو الروح اللامتناهي، فى الذوات المتناهية ومن خلالها يربطها معًا ومع ذلك لا يلغيها.لأن إدراك الهوية فى الاختلاف الذى تتسم به حياة الروح،والذى يكون حاضرا ضمنا وبطريقة غير تامة فى الوعى الأخلاقى المتطور الذى

(١) هيجل البروتستانتى يميل إلى ربط شقاء الوعى أو انقسامه، بطريقة خلافية إلى حد ما، بكاثوليكية العصور الوسطى، لاسيما بمثلها العليا فى الزهد.

من أجله تعبر الإرادة العقلية للمرء عن نفسها فى كثرة من الرسالات الأخلاقية العينية فى النظام الاجتماعي، يبلغ تعبيرًا أكثر وضوحًا فى الوعى الدينى المتطور، والذى تكون بالنسبة له الحياة الإلهية الواحدة موجودة ومباطنة فى جميع الذوات تحملها فى ذاتها على حين أنها مع ذلك تؤكد تمايزها. وفى فكرة الاتحاد الحى مع الله فإن القسمة داخل الوعى الشقى أو المنقسم يتم التغلب عليها؛ فالذات الحقة لم تعد تُتصور على أنها مثل أعلى تغترب عنه الذات الفعلية فى يأس، بل بالأحرى المركز الحى -إنْ صَح التعبير- للذات الفعلية التى تعبّر عن نفسها فى تجلياتها المتناهية ومن خلالها.

والطور الثالث للتاريخ الظاهرى للوعى والذى يعطيه هيجل، كما رأينا،الاسم العام العقل Reason يُعرض على أنه مركب الوعى والوعى الذاتي. أعنى من الطورين الأولين... وفى الوعى بالمعنى الضيق.. تكون الذات واعية بالموضوع الحسى كشيء خارجى متنافر مع ذاتها. وفى الوعى الذاتى يتحول انتباه الذات إلى الوراء إلى نفسها كذات متناهية. وعند مستوى العقل ترى الذات الطبيعة كتعبير موضوعى عن الروح اللامتناهية التى تتحد معها. لكن يمكن لهذا الإدراك أن يتخذ أشكالاً مختلفة. وفى الوعى الدينى المتطور ترى الذات الطبيعة على أنها خلق، وعلى أنها التجلى الذاتى لله الذى تتحد معه فى أعماق وجودها ومن خلالها تتحد مع الذوات الأخرى. وهذه الرؤية الدينية للواقع صحيحة. لكن على مستوى الوعى الديني، فإن الحقيقة تجد تعبيرًا فى صورة الفكر المجازى أو التصويري، فى حين أنه على المستوى الأعلى "لمعرفة المطلق" تدرك نفس الحقيقة تأمليًا فى صورة فلسفية. والذات المتناهية تدرك بوضوح ذاتها العميقة كلحظة فى الفكر المطلق. وهى بما هى كذلك تدرك الطبيعة على أنها تموضعها الخاص، وعلى أنها شرط سابق لحياتها الخاصة كروح موجودة بالفعل. وذلك لا يعني، بالطبع، أن الذات المتناهية منظورا إليها بدقة بما هى كذلك ترى الطبيعة على أنها نتاجها الخاص. أو هى بالأحرى تعنى أن الذات المتناهية تدرك نفسها على أنها أكثر من متناهية، بوصفها لحظة فى أعماق حياة الروح المطلق، ترى الطبيعة كمرحلة ضرورية فى مسيرة الروح إلى الأمام فى عملية تحققها لذاتها. وبعبارة أخرى المعرفة المطلقة هى المستوى الذى تشارك عنده الذات المتناهية فى حياة فكر التفكير الذاتى أى المطلق. أو نقول إذا شئنا أن نذكر الفكرة بطريقة أخرى

إنه المستوى الذى يفكر فيه المطلق، أو الشمول فى ذاته بوصفه الهوية فى الاختلاف فى الروح المتناهى للفيلسوف ومن خلاله.

وكما هى الحال فى الأطوار الرئيسة السابقة لظاهريات الوعي، يطوّر هيجل الطور الثالث وهو طور العقل من خلال سلسلة من المراحل الجدلية. وهو يدرس فى البداية العقل الملاحظ الذى يُرى على أنه لمحة من تأمله الخاص للطبيعة (من خلال فكرة النهائية على سبيل المثال) وإذن بوصفه يتحول داخليًا فى دراسة المنطق الصورى ودراسة علم النفس التجريبي، وأخيرًا بوصفه يتجلى فى سلسلة من المواقف الأخلاقية العملية مرتبة من البحث عن السعادة حتى نقد القوانين الأخلاقية الكلية التى يأمر بها العقل العملى الذى ينبع من الاعتراف بواقعة أن القانون الكلى فى حاجة إلى مواصفات عديدة حتى إنه يتجه نحو فقدان كل معنى محدد. وذلك يُعد المسرح للانتقال إلى الحياة الأخلاقية العينية فى المجتمع. ويتحرك هيجل هنا من الحياة الأخلاقية غير التأملية التى تتبع فيها الموجودات البشرية ببساطة العادات والتقاليد فى مجتمعها إلى شكل الثقافة التى يغترب فيها الأفراد عن هذه الخلفية التأملية ويصدرون أحكامًا عنها. واللحظتان تتركبان فى الوعى الأخلاقى المتطور الذى تكون الإرادة الفعلية العامة بالنسبة له ليست شيئًا فوق وأعلى من الأفراد فى المجتمع إلا أن الحياة المشتركة تربطهم معًا كأشخاص أحرار.

وفى استطاعتنا أن نقول إنه فى اللحظة الأولى تكون الروح غير مفكرة أو غير تأملية كما هى الحال فى الأخلاق اليونانية القديمة قبل عصر ما يسمى بالسوفسطائيين.. وتكون الروح فى اللحظة الثانية تأملية ومفكرة لكنها فى الوقت نفسه تغترب عن المجتمع القائم بالفعل وعن تقاليده الذى تصدر عنه أحكامًا. وفى حالته القصوى تكون مثل عهد رعب اليعاقبة (عهد الإرهاب) وهو يعدم الأشخاص الموجودين بالفعل باسم الحرية المجردة. لكن يقال إنه فى اللحظة الثالثة يكون لديها يقين بذاتها من الناحية الأخلاقية وهى تتخذ شكل مجتمع من الأشخاص الأحرار الذى يجسد الإرادة العامة كوحدة حية.

غير أن هذه الوحدة الحية التى يكون فيها كل عضو من أعضاء المجتمع، بالنسبة للآخرين ذاتا حرة تتطلب اعترافًا صريحًا بفكرة الهوية فى الاختلاف ،بفكرة حياة حاضرة

فى الكل كرابطة داخلية لهم كوحدة رغم أنها لا تعدمهم كأفراد. وهى تتطلب اعترافًا علنيا بفكرة الكلى العينى الذى يفرق نفسه أو يتجلى فى جزئياته على حين أنها توحدها بداخلها. وبعبارة أخرى تنتقل الأخلاق جدليًا إلى الدين، ويصبح الوعى الأخلاقى وعيًا دينيًا تعترف به هذه الوحدة الحية صراحة فى صورة الله.

ومن ثم فنحن نرى فى الدين الروح المطلق وهى تصبح واعية بذاتها صراحة. لكن الدين - بالطبع - له تاريخه، ونحن نرى فى هذا التاريخ الأطوار المبكرة لجدل الوجود تتكرر. وهكذا ينتقل هيجل مما أسماه "الديانة الطبيعية" التى يرى فيها الإلهى فى صورة موضوعات حسية أو فى صورة الطبيعة إلى ديانة الفن أو الجمال الذى يرى فيه الإلهي- كما هى الحال فى الديانة اليونانية- واعيًا بنفسه مرتبطًا بالفيزيقا. فالتمثال- على سبيل المثال- يمثل النزعة التشبيهية لله. وأخيرًا نجد الديانة المطلقة أو المسيحية، ديانة الروح المطلق الذى يتم الاعتراف به كما هو وعلى نحو ما هو عليه، أعنى على أنه الروح، ونرى الطبيعة بوصفها خلقًا إلهيًا، أو تعبيرًا عن الكلمة. ويُرى الروح القدس من حيث إنه محايث في، الذوات المتناهية، أو يوحدها.

غير أن الوعى الدينى يعبر عن نفسه، كما سبق أن رأينا، فى أشكال تصويرية. وهو يتطلب التحول إلى شكل تصورى خالص للفلسفة التى تعبر فى الوقت نفسه عن الانتقال من الإيمان إلى المعرفة أو العلم. أعنى الفكرة التصويرية للإله الشخصى المتعالى الذى أنقذ الإنسان عن طريق تجسيد إلهى فريد وقوة النعمة التى انتقلت إلى مفهوم الروح المطلق، الفكر اللامتناهى الذى يفكر فى نفسه، والذى يعرف نفسه فى الطبيعة (كتموضع له، وكشرط لتحققه الفعلى الخاص) ويعرف فى تاريخ الثقافة البشرية بأشكاله ومستوياته المتتابعة الأوبيسا الخاصة به. لم يقل هيجل إن الدين غير صحيح، بل على العكس، إن الديانة المطلقة أو المسيحية هى الحقيقة المطلقة. لكن يعبر عنها فى صورة خيالية أو تصويرية ترتبط بالوعى الديني. وتصبح هذه الحقيقة فى الفلسفة معرفة مطلقة هى "الروح الذى يعرف نفسه فى صورة الروح"[1]. ويصل المطلق أو الشمول إلى معرفة ذاته خلال

---

(1) W. II, p. 610 B, p. 798.

الروح البشرى، من حيث إن الروح البشرى يرتفع فوق تناهيه ويتحد مع الفكر الخالص. ولا يمكن أن يتعادل الله مع الإنسان. لأن الله هو الوجود وهو الشمول، وليس الإنسان كذلك. لكن الشمول يصل فعلاً إلى معرفة ذاته فى روح الإنسان ومن خلالها،على مستوى الفكر التصويرى فى تطور الوعى الديني، وعلى مستوى العلم أو المعرفة التصورية الخالصة فى تاريخ الفلسفة الذى له حده المثالى وهو الحقيقة الكاملة عن الواقع فى صورة معرفة المطلق لذاته.

ومن ثم ففى "**ظاهريات الروح**" يبدأ هيجل بالمستويات الدنيا للوعى البشرى ويسير صُعدًا- من الناحية الجدلية- إلى المستوى الذى يبلغ فيه العقل البشرى وجهة النظر المطلقة ويصبح الوعاء- إنْ صًح التعبير- للروح اللامتناهية الواعية بذاتها. والارتباطات بين المستوى الأول والمستوى الثانى كثيرًا ما تكون فضفاضة جدًا- إذا تحدثنا من الناحية المنطقية. ومن الواضح أن بعض المراحل لا توحى كثيرًا بمطالب التطور الجدلي، مثل تأملات هيجل لأرواح ومواقف الأطوار والحقب الثقافية المختلفة. وفضلاً عن ذلك، فإن بعض الموضوعات التى عالجها هيجل تصدم القارئ الحديث فيعتبرها قديمة إلى حد ما: فهناك إلى حد ما المعالجة النقدية "لعلم فراسة الدماغ Phyenology". وفى الوقت نفسه فإن الكتاب مؤثر وخلاب من حيث إنه يتناول بالدراسة موضوعات مثل "الأوديسا" للروح البشرى وللحركة من موقف أو نظرة تبرهن على أنها أحادية الجانب وغير مكتملة، إلى موقف ووجهة نظر أخرى . والترابطات بين مراحل جدل الوعى ومواقف تتجلى تاريخيا (روح عصر التنوير، والروح الرومانسي، وما إلى ذلك) تضيف إلى أهميته. وربما تشكك المرء فى ملخصات وتأويلات هيجل لأرواح الأحقاب والثقافات، ورفعه من مكانة المعرفة الفلسفية قد تصدم المرء بوصفها تحمل وجهًا كوميديًا، لكن على الرغم من جميع الخلافات والتحفظات، فإن القارئ الذى يحاول حقًا النفاذ إلى فكر هيجل يصعب عليه أن يصل إلى أية نتيجة أخرى غير أن "**ظاهريات الروح**" كتاب من أعظم الكتب فى الفلسفة النظرية.

الفصل العاشر

هيجل (٢)

منطق هيجل- الوضع الأنطولوجى للفكرة أو المطلق فى ذاته والانتقال إلى الطبيعة- فلسفة الطبيعة- المطلق بوصفه روحًا- الروح الذاتي- مفهوم الحق- الأخلاق- الأسرة والمجتمع المدني- الدولة- شروح تفسيرية على فكرة الفلسفة السياسية عند هيجل- وظيفة الحرب- فلسفة التاريخ - بعض التعليقات على فلسفة التاريخ عند هيجل.

١ - رفض هيجل- كما سبق أن رأينا- النظرة، التى سبق أن قدَّمها شلنج فيما يسمى بمذهب الهوية، وهى أن المطلق فى ذاته بالنسبة للفكر التصورى هو فقط تلاشى جميع الاختلافات، هو الهوية الذاتية المطلقة التى لا يمكن وصفها وصفًا سليمًا إلا بألفاظ سلبية، والتى يمكن فهمها فهمًا إيجابيا فحسب، إن أمكن فهمها على الإطلاق، فى حدس صوفي. ولقد اقتنع هيجل بأن العقل النظرى يمكنه النفاذ إلى الماهية الباطنية للمطلق، الماهية التى تتجلى فى الطبيعة وفى تاريخ الروح البشرى.

وجزء الفلسفة الذى يهتم بالكشف عن الماهية الداخلية للمطلق هو المنطق عند هيجل؛ وبالنسبة لأى شخص اعتاد النظر إلى المنطق كعلم صورى بطريقة خالصة، ينفصل تماما عن الميتافيزيقا، فإن ذلك أمر غير عادي، بل حتى وجهة نظر عابثة ومستحيلة. لكن لابد لنا أن نضع فى أذهاننا أن واقعة أن المطلق عند هيجل فكر خالص. وهذا الفكر يمكن النظر إليه فى ذاته بمعزل عن التخارج أو التجلى الذاتي. وعلم الفكر الخالص فى ذاته هو

المنطق. وفضلاً عن ذلك فبمقدار ما يكون الفكر خالصًا فهو جوهر- إنْ صَح التعبير- الواقع، ويتحد المنطق بالضرورة مع الميتافيزيقا، أعنى مع الميتافيزيقا بمقدار ما تهتم بالمطلق فى ذاته.

ويمكن أن يكون الموضوع أكثر وضوحًا إذا ما ربطنا تصور هيجل للمنطق بوجهة نظر كانط عن المنطق الترنسندنتالي؛ فالمقولات فى فلسفة كانط التى تعطى الظواهر شكلها وهيئتها هى مقولات قبلية فى الفكر البشرى. والعقل البشرى لا يخلق الأشياء فى ذاتها وإنما هو يحدد الطابع الأساسى لعالم الظواهر، أى عالم الظاهر. ومن ثم فتبعًا لمقدمات كانط ليس لدينا ضامن للزعم بأن مقولات الذهن البشرى تنطبق على الواقع فى ذاته، فوظيفتها المعرفية محدودة بعالم الظاهر. لكن كما شرحنا فى الفصل التمهيدى مع حذف الشيء فى ذاته الذى لا يمكن معرفته، وتحول الفلسفة النقدية إلى مثالية خالصة فإن المقولات تصبح مقولات للفكر الخلاق بالمعنى الكامل لهذه الكلمة. وإذا كان الموقف الذاتى يهدد بالانقياد إلى مذهب الأنا وحدية.. Solipsism فيمكن تجنبه، ولابد من تأويل الفكر الخلاق على أنه فكر مطلق. ومن ثم فالمقولات تصبح مقولات الفكر المطلق أى مقولات الواقع Reality . ويصبح المنطق الذى يدرسها ميتافيزيقا، ويكشف عن ماهية أو طبيعة الفكر المطلق الذى يتجلى فى الطبيعة والتاريخ.

ومن ثم يتحدث هيجل عن المطلق فى ذاته على أنه الله فى نفسه. وموضوع المنطق هو "الحقيقة كما هى من دون قشرة خارجية ولذاته. ومن ثم ففى استطاعة المرء أن يعبر عن المسألة بقوله بأن مضمونه هو عرض الله على نحو ما هو عليه فى ماهيته الأزلية قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي"[1]. وهذه الطريقة فى الحديث تميل إلى أن توحى بالصورة القديمة جدًا للمنطقى الذى ينفذ إلى الماهية الداخلية للإله المفارق ووصفها عن طريق نسق المقولات. ولكن استخدام هيجل لغة دينية يمكن أن يكون مضللا. ويجب علينا أن نتذكر أنه على الرغم من أن المطلق عنده بالقطع مفارق بمعنى أنه لا يمكن أن يتحد مع

(1) W. IV. p. 46, J- S,I,p. 60.

أحرف J-S تشير إلى الترجمة الإنجليزية لعلم المنطق بقلم W.H. Johston and L.G. Struthers

أى كيان جزئى متناه، أو مجموعة من الكيانات، فإنه ليس مفارقًا بالمعنى الذى يكون فيه إله المسيحية متجاوزًا للكون المخلوق. إن مطلق هيجل هو الشمول، وهذا الشمول يُصور على أنه يصل إلى معرفة ذاته مع الروح المتناهى ومن خلالها بمقدار ما تبلغ الروح البشرى مستوى "المعرفة المطلقة". ومن ثم فالمنطق هو معرفة المطلق لذاته فى ذاته فى صورة مجردة تماما من تجليها الذاتى العينى فى الطبيعة والتاريخ، أعنى أن المنطق هو معرفة الفكر المطلق فى ماهيته الخاصة، الماهية التى توجد بطريقة عينية فى مسار الواقع.

ولو أننا استخدمنا كلمة "مقولة" بمعنى واسع إلى حد ما أوسع مما استخدمها هيجل نفسه، فإننا نستطيع القول إن منطقه هو نسق المقولات. لكن لو قلنا ذلك فمن المهم أن نفهم أن نسق المقولات بأسره هو تعريفات متدرجة للمطلق فى ذاته. ولقد بدأ هيجل بمفهوم الوجود لأنه عنده المفهوم اللامتعين الذى يسبق منطقيًا أى مفهوم آخر، ثم يسير منه ليبيّن كيف أن هذا المفهوم ينتقل بالضرورة إلى مفاهيم متتالية حتى نصل إلى الفكرة المطلقة، مفهوم أو مقولة المعرفة الذاتية، أو الوعى الذاتى أو الفكر الذى يفكر فى ذاته. لكن المطلق ليس ، بالطبع، خيطًا أو سلسلة من المقولات أو المفاهيم. وإذا ما تساءلنا ما المطلق، فإننا نستطيع أن نجيب المطلق هو الوجود، ولو سألنا: وما الوجود فسوف نكون مضطرين إلى الإجابة الوجود هو الفكر الذى يفكر فى ذاته أو هو الروح. وعملية إظهار أن هذا هو الوضع– كما يقوم به عالم المنطق – فمن الواضح أنها عملية زمانية. غير أن المطلق فى ذاته – إذا عبَّرنا عن الفكرة بطريقة فظة– يبدأ كوجود فى السابعة صباحًا وينتهى كفكر يفكر فى ذاته فى السابعة مساءً. وقولنا إن المطلق هو الوجود يعنى أنه الفكر الذى يفكر فى ذاته. غير أن برهان رجل المنطق على ذلك، وتوضيحه الجدلى النسقى لمعنى الوجود هو مسار زمني. إن مهمته هى أن يُبيّن أن نسق المقولات بأسره ينقلب على نفسه –إنْ جاز التعبير– فالبداية هى النهاية والنهاية هى البداية. وهذا يعنى أن أول مقولة أو مفهوم يحتوى على المفاهيم الأخرى كلها ضمنًا، والمفهوم الأخير هو التوضيح النهائى للمفهوم الأول: فهو يكشف عن معناه الصحيح.

ويمكن أن نفهم مضمون ذلك بسهولة إذا استخدمنا لغة دينية أو لاهوتية استخدمها هيجل مرات ليست قليلة، فالله هو الوجود وهو أيضا الفكر الذى يفكر فى ذاته. لكن كلمة

"أيضا" هى حقًا كلمة غير مناسبة. لأنك عندما تقول الله هو الوجود فكأنك تقول إنه الفكر الذى يفكر فى ذاته. وعرض الفيلسوف النسقى لهذه الواقعة هو عملية زمانية. لكن من الواضح أن هذه الزمانية لا تؤثر فى الماهية الإلهية فى ذاتها. وهناك بالطبع فرق كبير بين مطلق هيجل والله فى اللاهوت المسيحي. لكن رغم أنه يقال إن مطلق هيجل هو عملية صيرورته، فإننا لا نهتم فى المنطق بهذا المسار الفعلي، أو التحقق الفعلى للوجوس Logos: لكنا نهتم بالمطلق "فى ذاته"، بالفكرة المنطقية، وهذه ليست عملية زمانية.

ويمكن توضيح الحركة الجدلية فى منطق هيجل بالمقولات الثلاث الأولى. إن المفهوم الذى يسبق منطقيًا مفهوم المطلق هو مفهوم الوجود. لكن مفهوم أو مقولة الوجود الخالص غير متعينة تماما. ومن ثم ينتقل مفهوم الوجود اللامتعين تماما إلى مفهوم اللاوجود. أعنى أننا إذا حاولنا التفكير فى الوجود من دون أى تعيين على الإطلاق لوجدنا أننا نفكر فى العدم. وينتقل العقل من الوجود إلى اللاوجود ثم يعود إلى الخلف من اللاوجود إلى الوجود: ولا يستطيع أن يسكن فى أيهما، ويختفى كل منهما – إن صح التعبير – فى ضده. "ولا تكون" حقيقتهما سوى **حركة** الاختفاء المباشر من الواحد إلى الآخر[1]. وهذه الحركة من الوجود إلى اللاوجود ومن اللاوجود إلى الوجود هى الصيرورة. وهكذا نجد أن الصيرورة هى مركب الوجود واللاوجود وهى وحدتهما وحقيقتهما. ومن ثم فلابد أن نتصور الوجود على أنه الصيرورة. وبعبارة أخرى فإن مفهوم المطلق من حيث إنه الوجود هو مفهوم المطلق من حيث إنه الصيرورة بوصفها عملية تطور ذاتي[2].

تبعا لنظرتنا المألوفة فى النظر إلى الأشياء يصل بنا التناقض إلى توقف تام. فالوجود واللاوجود يطرد الواحد منهما الآخر بالتبادل، لكنا نعتقد فى هذه الطريقة لأننا نتصور الوجود على أنه وجود متعين، وكذلك اللاوجود فهو لا وجود لهذا التعين. أما اللاوجود الخاص فهو عند هيجل فراغ أو خلاء، ولهذا السبب قيل إنه ينتقل إلى ضده. غير

---

(1) W. IV. p. 89 J.S. I p. 93.

(٢) هذه العبارة لا تتناقض مع ما سبق أن ذكرناه عن الطبيعة اللازمانية للمطلق المنطقي، ذلك لأننا معنيون هنا بالعملية الفعلية للتحقق الفعلى للمطلق.

أن التناقض عند هيجل هو قوة إيجابية تكشف عن القضية ونقيضها، بوصفهما لحظتين مجردتين في وحدة أو مركب أعلى، وهذه الوحدة بين مفهومي الوجود واللاوجود هي مفهوم الصيرورة. لكن الوحدة تبرز بدورها تناقضا، وهكذا ينساق العقل إلى الأمام في بحثه عن معنى الوجود، والبحث عن طبيعة أو ماهية المطلق في ذاته.

الوجود، واللاوجود أو العدم، والصيرورة تشكل أول مثلث في أول جزء من منطق هيجل المسمى منطق الوجود. ويختص هذا الجزء بمقولات الوجود في ذاته متميزة عن مقولات العلاقة. والفئات الرئيسة الثلاث من المقولات في هذا الجزء من المنطق هي مقولة الكيف التي تشمل المثلث الذي ذكرناه فيما سبق والكم والقدر. ويوصف القدر بأنه مركب الكم والكيف. لأنه مفهوم الكمية النوعية التي تحددها طبيعة الموضوع، أعني يحددها كيفه.

وفي الجزء الرئيسي الثاني من المنطق- منطق الماهية- يستنبط هيجل زوجا من المقولات المترابطة: مثل الماهية والوجود الفعلي، القوة والتعبير عنها، الجوهر والعرض، السبب والنتيجة، الفعل ورد الفعل. وهذه المقولات تسمى مقولات الفكر النظري؛ لأنها تطابق الوعي النظري الذي ينفذ من تحت سطح الوجود في مباشرته. فنحن نتصور الماهية- على سبيل المثال- على أنها تكمن خلف الظاهر، ونتصور القوة على أنها الواقع Reality وقد انكشف في مظهره.. وبعبارة أخرى بالنسبة للوعي الانعكاسي فإن الوجود في ذاته يعاني من الانقسام الذاتي، فهو ينقسم إلى مقولات مترابطة.

لكن منطق الماهية لا يتركنا مع قسمة الوجود إلى ماهية داخلية ووجود فعلي ظاهري خارجي. لأن القسمة الفرعية الرئيسة الأخيرة.. مخصصة لمقولة الوجود بالفعل Actulity التي توصف بأنها "وحدة الماهية والوجود الفعلي"(١). أعني أن ما هو فعلي هو الماهية الداخلية التي توجد ex-ists القوة التي نجد أكمل تعبير لها. ولو أننا وحدنا الوجود مع الظاهر، الذي هو تجليه الخارجي فذلك هو تجريد أحادي الجانب، وذلك هو توحيد الوجود

---

(1) W. IV, p. 266, J-S. p. 160.

مع ماهية مختبئة خلف الظاهر. والوجود بوصفه وجودًا بالفعل هو وحدة الجوانى والبراني، إنه الماهية التى تتجلى بذاتها، ولابد أن تتجلى بذاتها.

وتحت عنوان عام لمقولة الوجود بالفعل استنبط هيجل مقولة الجوهر والعرض، والسبب والنتيجة، والفعل ورد الفعل. وكما سبق أن ذكرنا فإن منطقه تعريف تدريجي للمطلق أو أنه تعين تدريجي لطبيعة المطلق فى ذاته، وقد يعطى ذلك انطباعًا بأنه لا يوجد بالنسبة له سوى جوهر واحد وسبب واحد وهو المطلق. ويمكن أن يعطى ذلك انطباعًا بأن هيجل يحتضن مذهب إسبينوزا، لكن ذلك سوف يكون تأويلا خاطئا لمعناه؛ فاستنباط مقولتى الجوهر والسببية لا يتجه إلى أن يعنى مثلا أنه لا يمكن أن يكون هناك شيء كالسبب المتناهي. ذلك لأن المطلق بوصفه الوجود بالفعل هو الماهية التى تتجلى بذاتها. والتجلى هو الكون كما نعرفه. والمطلق ليس ببساطة هو الواحد، إنه الواحد لكنه أيضا الكثير: إنه الهوية فى الاختلاف.

من منطق الماهية ينتقل هيجل إلى منطق الفكرة الشاملة وهو الجزء الرئيسى الثالث من كتابه. فى منطق الوجود تبدو كل مقولة فى البداية مستقلة، تقف على أقدامها الخاصة – إن صح التعبير– حتى إذا ما حطمت الحركة الجدلية للفكر هذا الاحتواء الذاتى الظاهري. وفى "منطق الماهية" نهتم بالمقولات المترابطة بوضوح، وذلك مثل: السبب والنتيجة أو الجوهر والعرض. وبذلك فإننا نكون فى مجال التوسط. لكن كل عضو من زوج المقولات المترابطة نتصوره على أنه متوسط عن طريق "الآخر"، أعنى عن طريق شيء مختلف عن ذاته. فالسبب على سبيل المثال قد يتكون بوصفه سببًا عن طريق الانتقال إلى ضده أعنى المسبب، الذى يمكن تصوره كشيء مختلف عن السبب، وقل مثل ذلك فى المسبب فهو يتكون بشيء مختلف عن ذاته أى السبب. والمركب من دائرتى المباشرة والتوسط عن طريق آخر سوف يكون دائرة التوسط الذاتي. ويقال إن الوجود هو توسط ذاتى عندما نتصوره كانتقال إلى ضده ومع ذلك على أنه يظل متحدًا فى هوية واحدة مع ذاته حتى فى هذا التضاد الذاتي. والتوسط الذاتى هو ما يسميه هيجل الفكرة الشاملة[١].

---

(١) لما كانت كلمة التصور أو المفهوم لها معنى ضيق للغاية فى اللغة الإنجليزية، فإن مصطلح Begriff كثيرا ما يترجم بالفكرة الشاملة.

وغنى عن القول،إن لمنطق الفكرة الشاملة ثلاثة أقسام فرعية رئيسة. وهيجل فى البداية ينظر إلى الفكرة الشاملة على أنها "الذاتية" كفكر فى جوانبه الصورية، وهذا الجزء يتطابق إلى حد ما مع المنطق بمعناه التقليدي. ويحاول هيجل أن يُبيّن كيف أن الفكرة العامة للوجود تخرج من ذاتها ثم تعود إلى ذاتها فى مرحلة أعلى محققة بطريقة صورية فى الفكر المنطقي. وهكذا نجد أن وحدة مفهوم الكلى تنقسم فى الحكم وتقوم من جديد فى مرحلة أعلى من القياس.

وإذا نظرنا إلى الفكرة الشاملة على أنها الذاتية، نجد هيجل بعد ذلك يسير إلى النظر إليها على أنها الموضوعية. وكما هى الحال فى الطور الأول أو جزء المنطق الذى هو الفكرة الشاملة Notion نجد ثلاث لحظات، هى التصور الكلي، ثم الحكم وأخيرًا الاستدلال القياسي . وكذلك فى الطور الثانى أو الجزء الثانى نجد ثلاث لحظات وهى الآلية، والكيميائية، والغائية. وهو بذلك توقع مقدمًا الأفكار الرئيسة لفلسفة الطبيعة، لكنه مهتم هنا بالفكر أو مفهوم الموضوعية أكثر منه بالطبيعة منظورًا إليها على أنها الواقع الموجود المعطى تجريبيًا. إن طبيعة المطلق هى من ذلك النوع الذى يشمل مفهوم التموضع الذاتي.

وإذا سلمنا بالطابع الجدلى الهيجلى لوجدنا أن الطور الثالث لمنطق الفكرة الشاملة هو،بوضوح، المركب أو الوحدة– على مستوى أعلى– من الذاتية والموضوعية. والفكرة الشاملة بما هى كذلك تسمى بالفكرة Idea. والعوامل أحادية الجانب فى الفكرة الصورية والمادية، الذاتية والموضوعية تُجمع معًا. لكن للفكرة أيضا أطوارها أو لحظاتها. وفى التقسيم الفرعى النهائى لمنطق الفكرة الشاملة يهتم هيجل بدوره بالحياة والمعرفة ووحدتهما فى الفكرة المطلقة التى هي– إن صح التعبير– وحدة الذاتية والموضوعية التى تُثرى بالحياة العقلية. وبعبارة أخرى الفكرة المطلقة هى مفهوم أو مقولة الوعى الذاتي، والشخصية، وفكر التفكير الذاتى الذى يعرف ذاته فى موضوعه، وموضوعه على أنه ذاته. إنها بالتالى مقولة الروح. وبلغة دينية ،إنها مفهوم الله فى ذاته ولذاته الذى يعرف ذاته على أنه شمول.

ومن ثم فبعد الطواف والقيام بجولة جدلية طويلة نجد الوجود يكشف عن نفسه فى نهاية المطاف على أنه الفكرة المطلقة، وعلى أنه الفكر الذى يفكر فى ذاته. فالمطلق هو الوجود، ومعنى هذه العبارة قد أصبح واضحًا الآن. إن "الفكرة المطلقة وحدها هى الوجود، والحياة الأزلية، والحقيقة التى تعرف ذاتها. وهى كل الحقيقة وهى موضوع الفلسفة ومضمونها"[١]. وهيجل لا يعني، بالطبع، أن الفكرة المنطقية، منظورًا إليها بما هى كذلك بدقة، هى موضوع الفلسفة الدقيق. لكن الفلسفة تهتم بالواقع ككل، تهتم بالمطلق، أما الواقع بمعنى الطبيعة ومجال الروح البشرى فهو العملية التى بواسطتها تتحقق الفكرة المنطقية أو اللوجوس **Logos**. ومن ثم فالفلسفة هى باستمرار تهتم بالفكرة.

٢ - والآن لو أننا تحدثنا عن الفكرة المنطقية أو "**اللوجوس Logos**" على نحو ما تتجلى، أو تعبر عن نفسها فى الطبيعة وفى مجال الروح البشرى، فمن الواضح أنه سوف يواجهنا سؤال هو: ما الوضع الأنطولوجى للفكرة المنطقية أو المطلق فى ذاته؟! أهو واقع ذلك الذى يوجد فى استقلال عن العالم والذى يتجلى فى العالم أم أنه ليس كذلك؟! لو أنه كان كذلك فكيف يمكن أن يكون هناك فكرة قائمة بذاتها؟! وإذ لم يكن كذلك، فكيف يمكن لنا أن نتحدث عن الفكرة على نحو ما تتجلى أو تحقق ذاتها؟!

فى نهاية الجزء الخاص **بالمنطق** يؤكد هيجل فى كتابه "**موسوعة العلوم الفلسفية**"[٢] أن الفكرة "فى حريتها المطلقة... تعزم على أن تدع لحظتها الجزئية... الفكرة المباشرة من حيث إنها صورتها المنعكسة ، تخرج بحريـة من ذاتها على أنها الطبيعة"[٣]. ومن ثم ففى هذه الفقرة يبدو أن هيجل لا يعنى فقط أن الطبيعة مشتقة

(1) W. V. p. 328 J- S- 11 p. 466.

(٢) يُعرف المنطق الموجود فى الموسوعة باسم «المنطق الصغير» تمييزًا له عن المنطق الكبير الذى يحتوى عليه كتابه «علم المنطق».. والاقتباسات التى استشهدنا بها فى القسم الأخير كانت من الكتاب الأخير.

(3) W. VI. p 144 E 191.

حرف E إشارة إلى الموسوعة، وحيث إن هذا الكتاب مقسم إلى فقرات مرقمة فليس مطلوبًا الإشارة إلى الترجمة الجزئية الخاصة، بل لمحة إلى المجلد المناسب فى الإشارة إلى مجموعة مؤلفات سوف تبين ما إذا كانت طبعة هايدلبرج (W.VI) أو طبعة برلين (W. VIII-X) التى أشرنا إليها.

أنطولوجيا من الفكرة، لكن أيضا أن الفكرة تضع الطبيعة بحرية. وإذا ما أخذنا ذلك حرفيًا فمن الواضح أنه ينبغى علينا أن نؤول الفكرة بأنها اسم لإله خالق شخصي؛ لأنه سيكون من السخف أن نتحدث عن فكرة بأى معنى آخر مثل العزم على فعل شيء ما.

لكن النظر إلى النسق الهيجلى كله يوحى بأن هذه الفقرة تمثل تطفلاً - إن صَّح التعبير- فى طريقة الحديث التى يتسم بها الوعى الدينى المسيحي، وأن مضامينه ينبغى ألا تقهر. ويبدو واضحًا تماما أن نظرية الخلق الحر لله- فى رأى هيجل- تنتمى إلى اللغة المجازية أو التصويرية للوعى الديني. والواقع أنها تعبر عن الحقيقة لكنها لا تعبر عن ذلك بمصطلحات الفلسفة الخالصة. فالمطلق فى ذاته، من وجهة النظر الفلسفية الدقيقة، يتجلى بالضرورة فى الطبيعة. ومن الواضح أنه لا يزعم أن يفعل ذلك بواسطة أى شيء خارج ذاته؛ فالضرورة ضرورة داخلية للطبيعة. إن الحرية الروحية للتجلى الذاتى للوجوس Logos هى الحرية التلقائية. وينتج من ذلك أنه من وجهة النظر الفلسفية لا معنى للحديث عن المطلق فى ذاته على أنه موجود "قبل" الخلق. فإذا كانت الطبيعة مشتقة أنطولوجيا من الفكرة فإن الأخيرة لا تسبق الأولى زمانيا[1]. وبالإضافة إلى ذلك فعلى الرغم من أن بعض الكُتاب قد فسروا هيجل بالمعنى التأليهى كما قيل، أعنى أن المطلق فى ذاته هو وجود شخصى يوجد فى استقلال عن الطبيعة، وعن مجال الروح البشرى، فإنه لا يبدو لى أن هذا التأويل صحيح حقًا، فهناك فقرات يمكن اقتباسها لتدعيم ذلك، لكن هذه الفقرات يمكن أيضا تأويلها على أنها تعبيرات عن الوعى الدينى بعبارات تأويلية ومجازية عن الحقيقة. وطبيعة المذهب ككل من الواضح أنها توحى بأن المطلق يبلغ الوعى الذاتى الفعلى فقط فى الروح البشرى ومن خلاله، كما سبق أن شرحنا من قبل. وهذا لا يعنى أن الوعى البشرى يمكن أن يتحد بغير ضجة بالوعى الذاتى الإلهي، ذلك لأنه يقال إن المطلق يعرف ذاته فى الروح البشرى ومن خلاله بمقدار ما ترتفع هذه الروح فوق التناهى المحض والجزئية المحض ليبلغ مستوى المعرفة المطلقة. لكن المهم هو أنه إذا ما أصبح المطلق موجودًا بالفعل فقط فى الروح البشرى ومن خلاله فإن المطلق فى ذاته، الفكرة المنطقية، لا يمكن

---

(١) انظر على سبيل المثال W.IX.p51-4 E, 247.

أن يقال قولاً صحيحًا إنه يعزم على وضع الطبيعة التى هى الشرط السابق الموضوعى لوجود مجال الروح. وإذا ما استُخدمت مثل هذه اللغة فذلك يعنى التسليم بنمط الفكر الذى يتسم به الوعى الديني.

إذا استبعدنا التأويل التأليهى للمطلق فى ذاته[١]، فكيف يمكن لنا أن نتصور الانتقال من الفكرة المنطقية إلى الطبيعة؟ لو تصورناه على أنه انتقال أنطولوجى حقيقي، أعنى لو تصورناه على أنه فكرة قائمة بذاتها تتجلى بذاتها- بالضرورة- فى الطبيعة، فمن الواضح أننا ننسب إلى هيجل قضية أو أطروحة إذا عبرنا عنها على نحو معتدل قلنا إنها قديمة إلى حد ما. ونحن نعرّضه فى الحال للنقد الذى قام به شلنج فى خلافه ضد "الفلسفة السلبية" وهو أننا لا نستطيع أن نستنبط من الأفكار إلا أفكارًا أخرى، ومن المستحيل تماما أن نستنبط عالمًا موجودًا من فكرة.

ومن ثم فمن المفهوم أن بعض الكتاب حاولوا أن يستبعدوا تماما مفهوم الاشتقاق الأنطولوجى للطبيعة من الفكرة. إن المطلق هو الشمول وهو الكون، وهذا الشمول هو عملية غائية، هو التحقق الفعلى للفكر الذى يفكر فى ذاته. ويمكن النظر إلى الطبيعة الجوهرية لهذه العملية بالتجريد، وهى عندئذ تتخذ شكل الفكرة المنطقية لكنها لا توجد كواقع قائم بذاته يسبق الطبيعة منطقيًا، والتى تكون السبب الكافى للطبيعة. وتعكس الفكرة الهدف أو نتيجة المسار بدلا من الواقع القائم بذاته الذى يقف فى بدايتها. ومن ثم فلا سؤال عن الاشتقاق الأنطولوجى للطبيعة من الفكرة المنطقية كسبب كاف. وما يسمى باستنباط الطبيعة من الفكرة هو حقا استعراض للواقعة أو الواقعة المزعومة أن الطبيعة شرط سابق ضرورى من أجل تحقيق الهدف: هدف المسار الشمولى للواقع، معرفة الكون لذاته فى الروح البشرى ومن خلاله.

---

(١) من المؤكد أن هيجل يوافق على وجهة النظر التأليهية بمقدار ما يعبر عنها الوعى الدينى وبمقدار ما يتعلق الأمر بتعبيره الخاص. لكننا نعالج هنا وجهة النظر الفلسفية على وجه الدقة.

ويبدو لكاتب هذه السطور أن خط التأويل السابق لابد من قبوله من حيث إنه ينكر الوجود المتصل للفكرة المنطقية كواقع يتميز تماما عن العالم، أو كسبب كاف خارجى للعالم. ويوجد اللامتناهى عند هيجل فى المتناهى ومن خلاله ويعيش الكلى وله وجوده فى الجزئيات ومن خلالها. ومن هنا فليس ثمة مجال فى مذهبه لسبب كاف يتجاوز العالم بمعنى أنه يوجد مستقلاً تماما عنه. وفي الوقت نفسه حتى على الرغم من أن اللامتناهى يوجد فى المتناهى ومن خلاله، فمن الواضح أن الأشياء المتناهية تظهر وتختفي، فهى تجليات عابرة لحياة اللامتناهي. ومن المؤكد أن هيجل يتجه إلى الحديث عن "**اللوجوس**.. Logos" كأنه حياة نابضة، فكر أو عقل دينامي. صحيح أنه لا يوجد إلا فى التجليات ومن خلالها. لكن بمقدار ما يكون حياة متصلة، فإن الوجود محقق بالفعل فيما موجود فيه بالقوة، أعنى الروح. ومن الطبيعى تماما النظر إلى التجليات العابرة بوصفها معتمدة أنطولوجيا على الحياة المحايثة بوصفها "خارجية" فى علاقة بالداخلية. وفى استطاعة هيجل أن يتحدث على هذا النحو عن "اللوجوس Logos" الذى يعبر عن نفسه فى الطبيعة ومن خلالها؛ ذلك لأن الوجود، المطلق، أو الشمول اللامتناهي، ليس مجرد تجمع للأشياء المتناهية وإنما حياة لا متناهية واحدة، وتحقق ذاتى للروح، إنه كلى الكليات. وحتى على الرغم من أنه لا يوجد إلا فى الجزئيات ومن خلالها فإنه يستمر ويظل ، أما الجزئيات فلا تستمر. ومن ثم فمن المعقول تماما أن نتحدث عن "**اللوجوس** Logos" كما يعبّر عن نفسه أو يتجلى فى الأشياء المتناهية. وبمقدار ما يكون الروح المطلق الذى يوجد كما هو من خلال عملية تطوره الذاتى الخاصة؛ فمن الطبيعى أن نتصور الطبيعة المادية على أنها ضده، الضد الذى هو شرط سابق لبلوغ **غاية** Telos المسار.

وقد يبدو هذا الخط من التأويل محاولة للوصول إلى الأشياء بطريقتين. فمن ناحية يُسلّم بأن الفكرة المنطقية لا توجد كواقع قائم بذاته، الذى يجلب الطبيعة من الخارج –إن صَّح التعبير–. ومن ناحية أخرى يزعم أن الفكرة المنطقية، بمعنى البنية الجوهرية أو معنى الوجود، كما يدركه الميتافيزيقيون، تمثل الواقع الميتافيزيقى الذى رغم أنه لا يوجد إلا فى تجليه الذاتى ومن خلاله؛ فإنه– بمعنى ما – يسبق منطقيًا تجلياته. لكن لا أعتقد أننا نستطيع استبعاد الميتافيزيقا من الهيجلية، أو أن نستبعد تماما عنصرًا معينًا من

التعالي. ويبدو لي أن محاولة القيام بذلك لا تعني سوى أن نقول لغوًا عن نظرية هيجل عن المطلق اللامتناهي. والواقع أن المطلق هو شمول، هو الكون منظورًا إليه في مسار تطوره الذاتي، لكنا لا نستطيع- في رأيي- أن نهرب ونقوم بالتمييز بين الجواني والبراني، أعني بين الحياة اللامتناهية، أو الروح الذي يحقق ذاته، والتجليات المتناهية التي يعيش فيها ومن خلالها ويكون له وجوده. وفي هذه الحالة ففي استطاعتنا القول أيضا إن التجليات المتناهية تستمد حقيقتها من الحياة الواحدة التي تُعبّر عن نفسها. ولو أن هناك عنصرًا معينًا من الغموض أو اللبس في موقف هيجل فليس في ذلك شيء يدعو إلى الدهشة؛ لأنه ما لم يكن هناك مثل هذا العنصر، فإنه سيكون من الصعب أن تظهر لفلسفته تأويلات شتى.

٣ - يقول هيجل "الطبيعة هي **في ذاتها**، في الفكرة، إلهية.. لكنها كما توجد فإن وجودها لا يتطابق مع فكرتها الشاملة"[1]. وبلغة الدين فكرة الطبيعة في العقل الإلهي هي إلهية، إلا أن تموضع هذه الفكرة في الطبيعة الموجودة، لا يمكن أن يكون إلهيا. لأن الواقعة التي تقول إن الفكرة يُعبّر عنها في العالم المادي الذي يختلف كثيرًا عن الله تعني أنه لا يعبر عنها إلا بطريقة ناقصة فحسب. ولا يمكن لله أن يتجلى بطريقة تامة في العالم المادي. ويُعرف المطلق بلغة الفلسفة بأنه الروح، ومن ثم ففي استطاعته أن يتجلى بطريقة تامة في مجال الروح فحسب. والطبيعة هي شرط سابق لوجود هذا المجال لكنها ليست هي نفسها روحًا، رغم أنها في بنيتها العقلية تحمل طابع الروح. وفي استطاعة المرء أن يقول مع شلنج إنها الروح في حالة نعاس أو الروح التي تُرى، لكنها ليست الروح على الأصالة، الروح على نحو ما تستيقظ للوعي في ذاته.

الروح هي الحرية: أما الطبيعة فهي مجال الضرورة أكثر منها مجال الحرية، وهي كذلك مجال العرضية. فهي مثلاً لا تعرض بطريقة مختصرة مطردة التمييزات التي تسلم بها في النمط العقلي الخالص. فهناك على سبيل المثال في الطبيعة "وحوش" لا تتطابق بوضوح مع أي نوع واحد. بل حتى يوجد أنواع-طبيعية يبدو أنها ترجع إلى ضرب من

(1) W. VI. p. 147. E. 193.

رقص "باخوس"(*) أو مرح صاخب من جانب الطبيعة، ولا ترجع إلى أى ضرورة عقلية. وتظهر الطبيعة بمظهر السير العشوائى بسبب ثراء الأشكال التى تنتجها من حيث عدد الأعضاء الفرادى لأنواع معينة. وهى تفلت من كل استنباط منطقي. ومن الواضح أنه يمكن تقديم تفسير تجريبى لأى موضوع طبيعى عن طريق السببية الفيزيقية لكن تقديم تفسير تجريبى عن طريق السببية الفيزيقية ليس هو نفسه تقديم استنباط منطقي.

ومن الواضح أن الطبيعة لا يمكن أن توجد من دون أشياء جزئية؛ فالغائية المحايثة- على سبيل المثال- لا يمكن أن توجد من دون كائنات حية جزئية.. ولا يوجد الكلى إلا فى الجزئيات ومن خلالها. لكن لا ينتج عن ذلك أن أى فرد معطى أو مُعيَّن يمكن استنباطه منطقيًا من المفهوم الخاص بالنوع أو من أى مفهوم عام أكثر من ذلك. وليست المسألة ببساطة أنه يصعب جدًا، أو يكون مستحيلاً عمليًا بالنسبة للعقل المتناهى أن يستنبط الجزئيات التى يمكن – من حيث المبدأ- أن يستنبطها العقل اللامتناهي. ويبدو عند هيجل أنه يقول إن الموضوعات الجزئية فى الطبيعة لا يمكن استنباطها حتى من حيث المبدأ، حتى على الرغم من أنه يمكن تفسيرها فيزيائيًا. وإذا وضعنا الموضوع بطريقة تنطوى على مفارقة، قلنا إن عرضية الطبيعة هى الضرورة؛ لأنه من دونها لا يمكن أن يكون هناك طبيعة. لكن العرضية- مع ذلك- حقيقية Real بمعنى أنها عامل فى الطبيعة يعجز الفيلسوف عن حذفه، وينسبها هيجل إلى "قصور الطبيعة"(1)، ليظل مخلصًا لتعين الفكرة الشاملة. وهو هنا يتحدث عن الطريقة التى تمزج بها الطبيعة أنواعًا خاصة وتنتج أشكالاً متوسطة؛ إلا أن المسألة المهمة هى أن العرضية تُعزى إلى قصور الطبيعة نفسها وليس إلى عدم كفاءة العقل المتناهى وعجزه عن إعطاء تفسير عقلى خالص للطبيعة. وسواء أكان ذلك على أساس مبادئه أم لا، فالقول بأن هيجل ينبغى عليه أن يُسلم بالعرضية فى الطبيعة قول مشكوك فيه، إلا أن واقعة أنه فعل ذلك لا تقبل النقاش. وهذا هو السبب فى أنه أحيانا يتحدث عن الطبيعة

(*) إله الخمر والعربدة عند اليونان (المترجم).

(1) W. IX. pp. 53-4. E. 250.

على أنها سقوط من الفكرة، وبعبارة أخرى: العرضية تمثل تخارجًا للطبيعة فى علاقتها بالفكرة. وينتج عن ذلك أن "الطبيعة لا ينبغى تأليهها"(١). والواقع أنها غلطة- هكذا يقول هيجل- أن ننظر إلى الظواهر الطبيعية من أمثال الأجرام السماوية على أنها من أعمال الله بالمعنى العالي، بمعنى أعلى من الروح البشرى من أمثال الأعمال الفنية أو الدولة. ومن المؤكد أن هيجل يتابع شلنج فى أنه يعزو إلى الطبيعة وضعًا لم تتمتع به فى فلسفة فشته. وفى الوقت نفسه نجده لا يُبدى أى ميل للمشاركة فى رومانسية تأليه الطبيعة.

. لكن على الرغم من أن هيجل يرفض أى تأليه للطبيعة الموجودة تظل الواقعة أنه إذا كانت الطبيعة حقيقية Real فلابد أن تكون لحظة فى حياة المطلق، ذلك لأن المطلق هو الشمول. ولقد وضع هيجل نفسه بذلك فى موقف صعب، فهو من ناحية لم تكن لديه رغبة فى إنكار أن هناك طبيعة موضوعية. والواقع أنه من الضرورى بالنسبة لمذهبه التأكيد بأن هناك طبيعة، ذلك لأن المطلق هو الهوية فى اختلاف الموضوعية والذاتية. وإذا كانت هناك ذاتية حقيقية، فلابد أن يكون هناك موضوعية حقيقية. ومن ناحية أخرى ليس من السهل عليه أن يشرح كيف أن العرضية يمكن أن يكون لها مكان فى مذهب المثالية المطلقة. ويكون مفهوما لو أننا استطعنا أن نميز ميلاً بارزًا لتبنى موقف أفلاطونى بالتمييز بين الجانب الداخلى من الطبيعة أو بنيتها العقلية أو انعكاس الفكرة، وبين جانبها الخارجي أو جانبها العرضى الحادث وبهبوط الأخير إلى دائرة اللامعقول واللاحقيقي. والواقع أنه لابد أن يكون هناك طبيعة موضوعية. ذلك لأن الفكرة لابد أن تتخذ شكل الموضوعية. ولا يمكن أن تكون هناك طبيعة موضوعية من دون عرضية، لكن الفيلسوف لا يستطيع معالجة هذا العنصر، بمعزل عن تسجيل واقعة أنه موجود ولابد أن يكون موجودًا. وما لم يستطع بروفيسور هيجل معالجته أنه مال إلى رفض اللامعقول على أنه غير واقعي؛ ذلك لأن العقلى واقعي، والواقعى عقلي. ومن الواضح أنه ما أن يُسلّم هيجل بالعرضية حتى ينقاد إلى التسليم إما بضرب من الثنائية أو أن يمر مرور الكرام على عنصر العرضية فى الطبيعة رغم أنه "فى الواقع ليس واقعيا".

(1) W. VI. p. 147, E. 193.

وأيا كان الأمر ، فإن الطبيعة، بمقدار ما يعالجها الفيلسوف " لابد أن يُنظر إليها على أنها نسق من المراحل التى يمّر بها المرء بالضرورة من مرحلة إلى أخرى"[١]. لكن لابد أن يُفهم بوضوح أن هذا النسق من المراحل أو هذه المستويات من الطبيعة هى تطور جدلى للمفاهيم أو التصورات، وليست تاريخًا تجريبيًا للطبيعة. والواقع أنه من الأمور الطريفة أن نجد هيجل يستبعد الفرض التطورى بطريقة متعجرفة[٢]. لكن فرضًا فيزيقيًا من هذا القبيل – هو على أية حال– غير مناسب لفلسفة الطبيعة كما عرضها هيجل؛ لأنه يقدم فكرة التتابع الزمنى الذى لا مكان له فى الاستنباط الجدلى لمستويات الطبيعة. ولو أن هيجل قد عاش إلى الزمن الذى لاقى فيه الفرض التطورى قبولاً واسعًا لأتيحت له الفرصة أن يقول "حسنا، أنا أجرؤ على القول إننى كنت مخطئًا بصدد التطور، لكنه على أية حال فرض تجريبي، ولا يؤثر قبوله أو رفضه فى مشروعية جدلي".

وكما يتوقع المرء فإن الأقسام الرئيسة لفلسفة الطبيعة عند هيجل عددها ثلاثة. ولقد ظهرت هذه الأقسام فى **موسوعة العلوم الفلسفية** على أنها: الرياضيات، والفيزياء، والفيزياء العضوية، فى حين أنه فى محاضراته عن فلسفة الطبيعة، قدمها على أنها الميكانيكا، والفيزياء، والعضويات. لكن فى الحالتين يبدأ هيجل بالمكان، بما يُزال من الذهن أو الروح، ويسير سيرا جدليا حتى الكائن الحى الحيوانى الذى هو من جميع مستويات الطبيعة الأقرب من الروح. إن المكان هو التخارج التام: وفى الكائن العضوى نجد الجوانية. ويمكن أن يقال عن الذاتية إنها تظهر فى الكائن الحى الحيوانى رغم أنها لا تظهر فى صورة الوعى الذاتي. وتسير بنا الطبيعة إلى عتبة الروح، لكن إلى العتبة فقط.

من الصعب أن نقول إنه جدير أن نبذل جهدًا فى متابعة هيجل فى تفصيلات فلسفة الطبيعة عنده. لكن لابد أن نلفت الانتباه إلى واقعة أنه لا يحاول أن يقوم بعمل العالم كله من جديد عن طريق بعض المناهج الفلسفية الخاصة به هو. ولكنه بالأحرى مهتم بالعثور فى الطبيعة كما نعرفها من خلال الملاحظة والعلم على تمثيل النمط العقلى الدينامي.

---

(1) W. VI. p. 149 E. 194.
(2) W. IX, pp. 59-62, E, 249.

وقد يؤدى ذلك أحيانا إلى محاولات غريبة لكى يُبيّن أن الظواهر الطبيعية هى على ما هى عليه، أو ما يعتقده هيجل أنها على هذا النحو بسبب أنها عقلية أو على أحسن الأحوال أنها ينبغى أن تكون على ما هى عليه. وربما شعرنا بشيء من الشك حول قيمة هذا الضرب من الفيزياء النظرية أو العليا، مثلما يسرنا أن نجد الفيلسوف يميل إلى النظر بازدراء إلى العلم التجريبى من موقف أعلى. لكن كذلك لكى نفهم أن هيجل ينظر إلى العلم التجريبى كأمر مسلم به، حتى إذا كان ينحاز إلى جانب ما وليس دائما إلى ميزة مفضلاً سمعته فى الموضوعات الخلافية. والمسألة أكثر فى انسجام الوقائع مع الخطة التصويرية منها فى الإدعاء باستنباط الوقائع بطريقة **قبلية** خالصة.

٤ – "المطلق هو الروح: ذلك هو أسمى تعريف للمطلق. وعندما نجد مثل هذا التعريف ونفهم مضمونه، فربما يقول المرء إنه الدافع النهائى لكل ثقافة ولكل فلسفة. إن كل دين وعلم يكافح لكى يصل إلى هذه النقطة"[١]. والمطلق فى ذاته هو الروح، ولكنه الروح بالقوة أكثر منه بالفعل[٢]. "والمطلق من أجل ذاته، الطبيعة، هو الروح لكنه الروح المغترب عن ذاته"[٣]. وهو بلغة دينية كما يقول هيجل الله. لا تبدأ الروح فى الوجود بما هى كذلك إلا عندما نصل إلى الروح البشرى التى درسها هيجل فى القسم الرئيسى الثالث من مذهبه، وهو فلسفة الروح.

ولا حاجة بنا إلى القول بأن فلسفة الروح تنقسم ثلاثة أقسام رئيسة أو ثلاثة أقسام فرعية. "ويعالج القسمان الأولان من نظرية الروح: الروح المتناهي"[٤] فى حين أن القسم الثالث يدرس الروح المطلق، **اللوجوس**.. Logos فى وجوده العينى بوصفه الفكر الذى يفكر فى ذاته. وسوف نهتم فى هذا القسم فقط بالجزء الأول الذى أطلق عليه هيجل اسم "الروح الذاتي"

---

(1) W.VI. p. 228 E. 302.

(٢) الفكرة المنطقية منظورًا إليها بدقة بما هى كذلك، هى مقولة الروح، أو الفكر الذى يفكر فى ذاته، بدلاً من الروح بالقوة.

(3) W. IX. p. 50. E. 347.

(4) W. VI. p. 229, E. 305.

وينقسم هذا القسم الأول من فلسفة الروح تقسيمًا فرعيًا، طبقًا لتخطيط هيجل المنتشر فى كل مكان، إلى ثلاثة أجزاء تابعة أو ثانوية. وهو يدرس تحت عنوان الأنثروبولوجيا: النفس الحاسة التى تشعر بالموضوع. والنفس هى - إنْ صح التعبير- نقطة انتقال من الطبيعة إلى الروح. فهى من ناحية تكشف عن مثالية الطبيعة، فى حين أنها من ناحية أخرى "هى فحسب نعاس الروح"(١)، أعنى أنها تستمتع بالشعور الذاتي لكن ليس بالوعى الذاتى المنعكس. إنها تعرف فى جزئية مشاعرها وهى تتجسد بدقة فعلاً فى الجسد بوصفه تخارجًا للنفس. وفى الكائن الحى البشرى نجد أن النفس والبدن هما جانباه الجوانى والبراني.

من مفهوم النفس بهذا المعنى الضيق ينتقل هيجل إلى ظاهريات الوعى ملخصًا بعض الموضوعات التى عالجها بالفعل فى كتابه "**ظاهريات الروح**". فالنفس التى درسها فى قسم الأنثروبولوجيا كانت الروح الذاتى منظورًا إليها فى أدنى مستوياتها كوحدة ليس فيها اختلاف. لكن الروح الذاتى على مستوى الوعى يواجهها موضوع، أولاً موضوع ينظر إليه على أنه خارجي عن الذات ومستقل عنها ثم فى الوعى الذاتى بنفسه. وأخيرًا توصف الذات بأنها ترتفع إلى الوعى الذاتى الكلى الذى تتعرف فيه على الذوات الأخرى التى تتميز عن ذاتها وتتحد معها فى آن معًا. ومن ثم فالوعى هنا (الوعي- أعني-الوعى بشيء خارجى عن الذات) والوعى الذاتى يتحدان فى مستوى أعلى.

والقسم الثالث من فلسفة الروح الذاتى هو المعنون باسم الذهن Mind أو "الروح" Geist، وهو يدرس قوى أو أنماطًا عامة من نشاط الروح المتناهى بما هو كذلك. فلم نعد مهتمين ببساطة بالروح الناعسة أو النفس فى القسم المخصص للأنثروبولوجيا "ولم نعد مهتمين بالأنا، كما هى الحال فى "ظاهريات الروح"، أو الذات فى علاقة مع الموضوع. لقد عدنا من الروح المتناهى كحد لعلاقة بالروح فى ذاتها لكن على مستوى أعلى من مستوى النفس. إننا نهتم بمعنى ما بعلم النفس وليس بظاهريات الوعي. ولكن علم النفس الذى نشير إليه ليس هو علم النفس التجريبي، بل هو الاستنباط الجدلى لمفاهيم المراحل المتتالية منطقيًا فى نشاط الروح المتناهى فى ذاته.

---

(1) W. VI, p. 232. W. 309.

ويدرس هيجل نشاط الروح المتناهى أو الذهن المتناهى فى جانبيه النظرى والعملى معًا. فهو مثلاً يدرس فى الجانب النظرى جانب الحدس، والذاكرة، والمخيلة، والفكر. فى حين أنه يدرس فى الجانب العملى الشعور، والدافع، و"الإرادة". والنتيجة هى أن "الإرادة الحرة الفعلية هى وحدة الروح النظرى والعملي: **الإرادة الحرة التى توجد من أجل ذاتها كإرادة حرة**"(١). وهو يتحدث بالطبع عن الإرادة بوصفها واعية بحريتها وهذه هى "**الإرادة بوصفها ذكاء حرا**"(٢). ومن ثم ففى استطاعتنا القول إن تصور الروح فى ذاتها هو تصور الإرادة العقلية.

لكن "مناطق العالم كلها، أفريقيا، والشرق لم تأخذ بهذه الفكرة على الإطلاق، ولم تأخذ بها حتى الآن، كذلك لم يكن لدى اليونان والرومان. وكذلك أفلاطون وأرسطو والرواقية هذه الفكرة، بل على العكس، إنهم لم يعرفوا سوى أن الإنسان حر بالفعل بالميلاد (بوصفه مواطنًا فى أثينا أو اسبرطة وما إلى ذلك) أو من خلال قوة الشخصية، أو التعليم، أو الفلسفة (والرجل الحكيم هو رجل حر حتى ولو كان عبدًا وفى الأغلال). ولقد دخلت هذه الفكرة إلى العالم من خلال المسيحية التى تبعا لها كل فرد بما هو كذلك يمتلك قيمة لا متناهية.. أعنى أن الإنسان فى ذاته مقدر عليه الحرية القصوى"(٣). هذه الفكرة عن تحقق الحرية هى فكرة أساسية فى فلسفة التاريخ عند هيجل.

٥ – لقد سبق أن رأينا أن المطلق فى ذاته يتموضع أو يعبّر عن نفسه فى الطبيعة. وكذلك الروح فى ذاتها تتموضع أو تعبر عن نفسها فتخرج عن حالتها المباشرة. وهكذا نصل إلى دائرة الروح الموضوعية، الجزء الأساسى الثانى فى فلسفة الروح ككل.

الطور الأول للروح الموضوعى هو دائرة الحق. إن الشخص، أو الذات الفردية الواعية بحريتها، لابد أن يقدم تعبيرًا خارجيًا عن طبيعته بوصفه روحًا حرة: إنه لابد

---

(1) W. X. p. 379, E. 481.
(2) W. X. p. 3. E. 48.
(3) W. X. p. 380, E 482.

أن "يعطى لنفسه دائرة خارجية عن الحرية"(١)، وهو يفعل ذلك بأن يعبر عن إرادته فى دائرة الأشياء المادية. أعنى أنه يعبر عن إرادته الحرة بأن يستخدم الأشياء المادية بنشاط وبطريقة مناسبة. وتضفى الشخصية القدرة أو الأهلية على تملك الحقوق وممارستها، وذلك مثل حق الملكية. والشيء المادي، بدقة لكونه ماديًا وليس روحيًا، لا يمكن أن تكون له حقوق: إنه أداة عن التعبير عن الإرادة العاقلة، ولما كان يستحوذ على شيء ليس له شخصية ويستخدمه فإنه ينكشف بالفعل ويتحقق قدره. إنه، بالفعل، يرتفع بمعنى ما بأن يوضع على هذا النحو فى علاقة مع الإرادة العاقلة.

ويصبح الشخص مالكًا لشيء ما ليس عن طريق فعل جوانى من أفعال الإرادة، بل عن طريق وضع اليد وتجسيد إرادته فيه - إنْ صَح التعبير- (٢). لكنه يستطيع أيضا أن يسحب إرادته من الشيء وبذلك يبتعد عنه.وهذا ممكن لأن الشيء خارجى عنه، إن فى استطاعة الإنسان أن يتخلى عن حقه مثلاً فى المنزل، وفى استطاعته أيضا أن يتخلى عن عمله لوقت محدود ولغرض معين، لأن هذا العمل يمكن النظر إليه على أنه شيء خارجي، لكنه لا يستطيع أن يتنازل عن حريته الشاملة ويقدم نفسه عبدًا؛ ذلك لأن حريته الشاملة ليست شيئا خارجيا عنه ولا يمكن النظر إليها على أنها هكذا. ولا يمكن النظر إلى ضميره الأخلاقى أو دينه على أنه شيء خارجي(٣).

فى التقدم الجدلى الغريب نوعا ما عند هيجل يؤدى بنا مفهوم اغتراب الملكية (أو التنازل عنها) إلى مفهوم العقد. صحيح أن اغتراب الملكية أو التنازل عنها قد يتخذ شكل

---

(1) W. VII, p. 94, R. 41.

يشير حرف R إلى "أصول فلسفة الحق" ويشير الرقم التالى إلى القسم. وفى الإشارات إلى كتاب "أصول فلسفة الحق" فإن كلمة "إضافة" تشير إلى الإضافات التى أضافها هيجل إلى النص الأصلي، وفى ترجمة بروفيسور ت.م. نوكس طبعت هذه الإضافات بعد النص الأصلي.

(٢) يتحدث هيجل عن حق الملكية فى قسم المجرد. ولا حاجة بنا للقول بأنه ما إن يقدم مفهوم المجتمع حتى يقيد نطاق مشروعية وضع اليد.

(٣) يشير ذلك إلى الدين كشيء جواني. وفى حالة المجتمع المنظم لا يستطيع الإنسان أن يدعى عدم إمكان الانتهاك للتعبير الخارجى عن معتقداته الدينية عندما يكون هذا التعبير مؤذيا من الناحية الأخلاقية.

انسحاب إرادة المرء من شيء ما ويتركه بلا مالك. وفى استطاعتى أن أتنازل عن مظلة بهذه الطريقة. لكنا عندئذ نظل داخل دائرة المفهوم المجرد للملكية. إننا نتقدم إلى ما وراء هذه الدائرة عن طريق تقديم مفهوم الوحدة لإرادة اثنين أو أكثر من الأفراد من حيث الملكية أعنى عن طريق تطوير مفهوم العقد. عندما يعطى الإنسان، يبيع، أو يبادل عن طريق الاتفاق تلتقى إرادتان. لكنه يستطيع أيضا أن يتفق مع شخص أو أكثر على حيازة واستخدام ملكية معينة على سبيل المثال ولغاية مشتركة، فها هنا اتحاد الإرادات الذى يتوسطه شيء خارجى يكون أكثر وضوحًا.

لكن برغم أن العقد يستند إلى إرادة الأفراد، فمن الواضح أنه ليس ثمة ضمان أن الإرادات الجزئية للأطراف المتعاقدة سوف تظل فى اتحاد، وبهذا المعنى فإن وحدة الإرادات فى إرادة مشتركة هو أمر عرضى وهو يشمل بداخله إمكان سلبه الخاص. وهذا السلب يتحقق بالفعل فى الخطأ. غير أن مفهوم الخطأ ينتقل من خلال أطوار متعددة. ويدرس هيجل بدوره الخطأ المدنى (الذى هو نتيجة تأويل غير صحيح بدلاً من أن يكون نية شريرة أو عدم احترام حقوق الأشخاص الآخرين) والنصب، والجريمة، والعنف. والفكرة الشاملة للجريمة تصل به إلى موضوع العقاب الذى يفسره على أنه إلغاء للخطأ، إلغاء يقال إنه مطلوب حتى بالإرادة الضمنية للمجرم نفسه. إن المجرم عند هيجل لا يعامل مثل الحيوان الذى ينبغى إصلاحه أو ردعه، بل كموجود عاقل حر، فهو يوافق ضمنا على، بل حتى يطلب، إلغاء جريمته من خلال العقاب.

والآن من السهل أن نرى كيف أن هيجل ينتقل من مفهوم العقد إلى مفهوم الخطأ؛ ذلك لأن العقد بوصفه فعلاً حرًا يتضمن إمكان انتهاكه. لكن ليس من السهل بهذا الشكل أن نرى كيف أن مفهوم الخطأ يمكن أن ننظر إليه بمعقولية على أنه الوحدة على مستوى أعلى من تصورات الملكية والعقد. ومع ذلك، فإنه واضح أن جدل هيجل كثيرًا ما يكون عملية تأمل عقلى تؤدى فيها فكرة ما على نحو طبيعي- إلى حد ما- إلى فكرة أخرى أكثر منها عملية استنباط ضرورى دقيقة. وحتى على الرغم من إصراره على أن يراقب خطة ثلاثية مطردة، فإنه لا يقع عليها ضغط كبير.

٦ - هناك تضاد فى الخطأ بين الإرادة الجزئية والإرادة الكلية، مبدأ الحق الكامن فى الإرادة المشتركة التى يُعبر عنها فى العقد. وهذا صحيح على الأقل بالنسبة للخطأ فى صورة الجريمة. إن الإرادة الجزئية تنفى الحق وهى حين تفعل نلك فهى تنفى الفكرة الشاملة للإرادة التى هى كلية الإرادة العاقلة الحرة بما هى كذلك. والعقاب، كما سبق أن رأينا، هو سلب هذا السلب. غير أن العقاب خارجى بمعنى أنه يتأثر بالسلطة الخارجية. ولا يمكن التغلب على التضاد أو السلب بطريقة تامة إلا عندما تكون الإرادة الجزئية فى انسجام مع الإرادة الكلية، أعنى عندما تصبح ما ينبغى أن يكون، أى متطابقة مع الإرادة على نحو ما ترتفع فوق الجزئية المحض والأنانية المحض. ومثل هذه الإرادة هى الإرادة الأخلاقية، وهكذا ننقاد إلى القيام بالانتقال من مفهوم الحق إلى الأخلاق.

من المهم أن نلاحظ أن مصطلح "الأخلاق" يستخدمه هيجل بمعنى أكثر حصرا من معناه فى الاستخدام المألوف. صحيح أن المصطلح يمكن استخدامه بطرق عدة فى اللغة المألوفة، لكن عندما نفكر فى الأخلاق فإننا نفكر عمومًا فى تحقيق واجباتنا الإيجابية لاسيما فى الوضع الاجتماعي، فى حين أن هيجل يتجرد من واجباتنا الجزئية من أجل الأسرة على سبيل المثال، أو الدولة، ويستخدم المصطلح فيما يسميه "تعين الإرادة بمقدار ما تكون فى جوانية الإرادة بصفة عامة"[1]. إن الإرادة الأخلاقية هى إرادة حرة تعود إلى نفسها، أعنى أنها واعية بنفسها من حيث إنها حرة ولا تعترف إلا بنفسها، لا بسلطة خارجية، مبدأ لأفعالها. ويقال إن الإرادة بما هى كذلك **لامتناهية** ليس ببساطة فى ذاتها بل من أجل ذاتها. "إن وجهة النظر الأخلاقية هى وجهة نظر الإرادة من حيث إنها لامتناهية ليس **ذاتها بل من أجل ذاتها** "[2]. إنها الإرادة من حيث إنها واعية بذاتها كمصدر لمبدأ الفعل بطريقة غير مقيدة. والواقع أن هيجل لم يقدم موضوع الإلزام بطريقة عابرة أو ما ينبغى أن يكون، لأن الإرادة منظورًا إليها على أنها إرادة جزئية متناهية قد لا تكون متفقة مع الإرادة منظورًا إليها على أنها كلية، وما تريده الأخيرة على هذا النحو يبدو

(1) W. X. p. 392, 503.
(2) W. VII, p. 164 R. 105.

للأولى مطلبًا أو إلزامًا. وكما سنرى حالا، فإنه يناقش الفعل من وجهة نظر مسئولية الذات على فعلها. لكن فى هذه المعالجة للأخلاق يهتم باستقلال الإرادة الحرة فى جانبها الذاتي، أعنى فى الجانب الصورى للأخلاق بطريقة خالصة (بالمعنى الواسع للفظ).

وهذه المعالجة الصورية الخالصة للأخلاق هى بالطبع تراث سيء الطالع من الفلسفة الكانطية. ومن المهم جدًا إذن أن نفهم أن الأخلاق- كما يستخدم هيجل هذا المصطلح- مفهوم أحادى الجانب لا يبقى فيه الذهن. ومن المؤكد أنه لم يكن فى نيته القول إن الأخلاق تعتمد على "الجوانية"، بل على العكس لقد كان فى نيته أن يُبيّن أن المفهوم الصورى الخالص لا يكفي. ومن ثم ففى استطاعتنا القول إنه كان يعالج الأخلاق الكانطية على أنها لحظة فى التطور الجدلى للوعى الأخلاقى الكامل. وإذا استخدمنا مصطلح "الأخلاق" ليعنى حياة الإنسان الأخلاقية كلها فسوف يكون من غير الصواب القول إنه جعلها بأسرها صورية وجوانية أو ذاتية. لأنه لم يفعل شيئا من هذا القبيل. وفى الوقت نفسه من المشكوك فيه القول إنه فى الانتقال من الأخلاق بالمعنى الضيق إلى الحياة الأخلاقية العينية هناك بعض العناصر المهمة فى الوعى الأخلاقى حُذفت أو على الأقل مرت مرور الكرام.

الإرادة الذاتية تتخارج فى الفعل. لكن حرية الإرادة كتحديد ذاتى لها الحق فى النظر إليها على أنها فعلها الخاص الذى يمكن أن تكون مسئولة عنه، فقط تلك الأفعال التى ترتبط بها بعلاقات معينة. ومن ثم ففى استطاعتنا القول إن هيجل طرح سؤالاً: ما الأفعال التى يمكن أن يكون الشخص بحق مسئولا عنها.؟ أو ما هى أفعال شخص ما؟ لكن لابد لنا أن نتذكر أن هيجل كان يفكر فى خصائص الأفعال، ولم يكن يهتم فى هذه المرحلة بأن يحدد أين تكمن الواجبات الأخلاقية العينية لشخص ما. والواقع أن الشخص يمكن أن يكون مسئولا عن الأفعال الحسنة والأفعال السيئة على حد سواء. ولقد ذهب هيجل إلى ما وراء التمييز الأخلاقى بين الخير والشر كخاصتين للفعل تجعلان من الممكن لنا القول إن الشخص يسلك سلوكا أخلاقيا أو غير أخلاقي.

أولا: أى تغير أو تبديل فى العالم يحدثه الشخص يمكن أن يسمى "فعلا" أو عملا. لكنه له الحق فى التعرف على فعله ""هذا" من حيث إنه فقط العمل الذى هو الهدف لإرادته. فالعالم الخارجى هو دائرة العرضية، وأنا لا أستطيع أن أعتبر نفسى مسئولا عن النتائج غير المتوقعة لفعلي. ولا ينتج عن ذلك بالطبع أن أتنصل من كل نتائجه؛ لأن بعض النتائج هى ببساطة المظهر الخارجى الذى يفترضه فعلى. ولابد أن تُحسب أنها تدخل ضمن غرضي. لكن ما يخالف فكرة التحديد الذاتى للإرادة الحرة أن أعتبر نفسى مسئولا عن النتائج غير المتوقعة، أو التغيرات فى العالم التى هى بمعنى ما عملي، ولكن من المؤكد أنها متضمنة فى غرضي.

ومن ثم فالغرض هو بهذا الشكل الطور الأول للأخلاق، أما الطور الثانى فهو القصد أو النية أو بدقة أكثر النية والرفاهية أو السعادة. ويبدو من الصواب القول إننا بصفة عامة نستخدم كلمتى "الغرض" و "النية" كمترادفين، لكن هيجل يميز بينهما. ولو أننى أشعلت عود ثقاب فى مادة سريعة الاشتعال فى موقد الفحم، فإن النتيجة الطبيعية والمنتظرة لفعلى هى أن ينجم عن ذلك نار، لقد كان غرضى إشعال النار. لكنى لم أقم بهذا الفعل إلا من منظور غاية أنتويها كأن أحذر نفسى أو أجفف الغرفة. وتتناسب نيتى مع الطابع الأخلاقى للفعل. وهو بالطبع ليس وحده العامل المناسب. إن هيجل أبعد ما يكون عن القول بأن أى نوع من الفعل تبرره النية الحسنة. لكن النية رغم ذلك لحظة أو عامل مناسب للأخلاق.

ويزعم هيجل أن النوايا موجهة نحو الرفاهية أو الرخاء. وهو يصر على أن الفاعل الأخلاقى له الحق فى البحث عن رفاهيته الخاصة، وإشباع حاجاته بصفته موجودًا بشريًا. وهو لا يفترض بالطبع أن الأثرة أو حب النفس Egoism هى معيار الأخلاق. لكن فى الوقت الحالى نحن ننظر إلى الأخلاق بمعزل عن إطارها وتعبيرها الاجتماعي. وعندما يصر هيجل على أن للإنسان الحق فى البحث عن رفاهيته الخاصة، فإنه يقول إن إشباع حاجات المرء بوصفه موجودًا بشريًا ينتمى إلى الأخلاق وليس معارضًا لها. إنه بعبارة أخرى، يدافع عن وجهة النظر التى كانت موجودة فى الأخلاق اليونانية كما يمثلها أرسطو، ويرفض الفكرة الكانطية التى تقول إن الفعل يفقد قيمته الأخلاقية لو أنه صدر عن ميل أو هوى.

وفى رأيه أنه من الخطأ التام أن نفترض أن الأخلاق تعتمد على الرفاهية المستمرة ضد الميول والدوافع الطبيعية.

وبرغم من أن الفرد جدير بالبحث عن رفاهيته الخاصة، فمن المؤكد أن الأخلاق لا تعتمد على الإرادة الجزئية التى تبحث عن خيرها الجزئي.. وفى الوقت نفسه لابد من الاحتفاظ بهذه الفكرة، لا سلبها ببساطة. ومن هنا فلابد لنا من السير إلى فكرة الإرادة الجزئية التى تتحد مع الإرادة العاقلة، ومن ثم الإرادة الكلية، وتستهدف الرفاهية الكلية. ووحدة الإرادة الجزئية مع مفهوم الإرادة فى ذاتها، (أعنى بالإرادة العاقلة بما هى كذلك) هى الخير الذى يمكن أن يوصف بأنه "تحقق الحرية، الغرض النهائى المطلق للعالم"(١)

إن الإرادة العقلية بما هى كذلك هى إرادة الإنسان الحقيقية، إرادته كموجود عاقل وحر. والحاجة إلى تطابق إرادته الجزئية، إرادته بوصفه هذا الفرد الجزئى أو ذاك، مع الإرادة العاقلة (ربما قال المرء لهذه الذات الحقيقة) تمثل نفسها كواجب وإلزام. وبمقدار ما تكون الأخلاق مجردة من أى واجب موضوعى عيني، فإننا نستطيع القول إن الواجب ينبغى أن نؤديه من أجل الواجب ذاته. إنه يجب على الإنسان أن يطابق إرادته الجزئية مع الإرادة الكلية التى هى إرادته الحقة أو إرادته الواقعية، وينبغى أن يفعل ذلك ببساطة لأنه واجبه. لكن ذلك بالطبع لا يخبرنا بشيء ما الذى ينبغى على الإنسان أن يريده بصفة خاصة. ونحن لا نستطيع القول سوى أن الإرادة الخيرة يحددها اليقين الداخلى للذات الذى هو الضمير: "الضمير يعبّر عن الاسم المطلق للوعى الذاتى بالذات فى أن تعرف **فى ذاتها وبذاتها** ما هو حق وما هو واجب، وألا تعترف بشيء على أنه حق خلاف ما تعرف أنه خير، وفى الوقت نفسه تؤكد أن ما تعرفه وما تريده على أنه خير هو فى الحقيقة حق وواجب".(٢)

---

(1) W. VII, pp. 188, R. 129.
(2) W. VII, pp.196-197,R,137.

وهكذا نجد أن هيجل يضم إلى ما يتصوره أخلاقًا ما قد نسميه الإصرار البروتستانتى على الجوانية وعلى السلطة المطلقة للضمير. لكن المذهب الذاتى الخالص والجوانية هما حقا مكروهان لديه. ولقد اتجه فى الحال لمناقشة أنك لو اعتمدت على الضمير الذاتى الخالص فذلك شر بالقوة. وإذا أقنع نفسه بالقول بأن ضمير المرء قد يخطئ، وأن بعض المعايير أو المقاييس الموضوعية مطلوبة، لكان عليه أن يعرض موقفًا عقليًا سهلاً ومألوفًا. لكنه أعطى انطباعا بمحاولة إقامة رابطة بين الجوانية الأخلاقية غير الرقيقة وبين الشر على الأقل كاتصال ممكن. لكن إذا وضعنا المبالغة جانبًا فإن نقطته الرئيسة هى أننا لا نستطيع أن نعطى مضمونًا محددًا للأخلاق على مستوى الجوانية الأخلاقية الخالصة، وإذا فعلنا ذلك فإن علينا أن نتوجه إلى فكرة المجتمع المنظم.

إن مفهومى الحق المجرد والأخلاق عند هيجل هما فكرتان أحادية الجانب عليهما أن يتحدا فى مستوى أعلى فى تصور الحياة الأخلاقية. أعنى أنه فى التطور الجدلى لدائرة الروح الموضوعي يكشفان عن نفسيهما كلحظتين أو طورين فى تطور مفهوم الأخلاق العينية، طورين لابد فى الوقت نفسه أن يُسلبا، ويحفظا، ويرفعا.

الأخلاق العينية هى عند هيجل الأخلاق الاجتماعية، فموقف المرء فى المجتمع هو الذى يخصص ويحدد واجباته. ومن ثم فالأخلاق الاجتماعية هى مركب أو وحدة فى مستوى أعلى للتصورين أحادى الجانب للحق والأخلاق.

٧ - طريقة هيجل فى التعامل مع الحياة العينية هى أن يستنبط اللحظات الثلاث لما أسماه "الجوهر الأخلاقي"؛ وهي: الأسرة، والمجتمع المدنى والدولة. وقد يتوقع المرء منه بالطبع أن ينظر إلى واجبات الإنسان العينية فى هذا الوضع الاجتماعي. لكن ما يفعله بالفعل هو دراسة الطبائع الجوهرية للأسرة، والمجتمع المدني، والدولة، وبيان كيف يؤدى مفهوم منها إلى مفهوم آخر. وهو يلاحظ أنه ليس من الضرورى أن نضيف أن على الإنسان هذه الواجبات أو تلك تجاه أسرته أو تجاه دولته؛ لأن ذلك سوف يكون واضحًا بما فيه الكفاية من دراسة الطبائع والماهيات لهذه المجتمعات. لكن مهما يكن من شيء فليس فى استطاعتنا أن نتوقع من الفيلسوف على نحو سليم أن يضع قائمة

بالواجبات الجزئية، فهو مهتم بالكلى وبالتطور الجدلى للتصورات أكثر من وضع مفاهيم للأخلاقيات.

الأسرة، التى هى اللحظة الأولى فى "الجوهر الأخلاقي" أو هى اتحاد الموضوعية والذاتية الأخلاقية، يقال إنها "المباشر أو الروح الأخلاقى الطبيعي"(١). وفى الدائرة الاجتماعية تتموضع الروح البشرى التى تصدر- إنْ صَّح التعبير- أو تخرج من جوانيتها أولاً وكل شيء فى الأسرة. ولا يعنى ذلك القول إنه فى رأى هيجل أن الأسرة مؤسسة انتقالية تذهب بعيدًا عندما تصل أنواع أخرى فى المجتمع إلى تطورها التام. وذلك يعنى أن الأسرة تسبق المجتمع منطقيًا بمقدار ما تمثل الكلى منطقيًا فى لحظته الأولى المباشرة. ويُنظر إلى أعضاء الأسرة على أنهم واحد، متحدون فى البداية برابطة الشعور، أعنى بواسطة الحب(٢). فالأسرة هى ما يمكن أن يسميه المرء شمول الشعور فهى - إنْ صَّح التعبير- شخص واحد يعبر عن إرادته فى الملكية، الملكية العامة للأسرة.

لكنا إذا ما نظرنا إلى الأسرة على هذا النحو، فلابد لنا أن نضيف أنها تحتوى بداخلها على بذور التفكك والانحلال. ففى داخل الأسرة المسماة بشمول- الشعور، والتى تمثل لحظة فى الكلية يوجد الأطفال ببساطة على أنهم أعضاء، وهم بالطبع أشخاص وأفراد، لكنهم كذلك **فى** ذواتهم أكثر من أن يكونوا من **أجل** ذواتهم. لكن مع مرور الزمن يخرجون من وحدة حياة الأسرة إلى حالة الأشخاص الأفراد الذين يكون لكل منهم خططه فى الحياة.. الخ. إن الجزئيات تنبثق من كلية حياة الأسرة وتؤكد ذاتها كجزئيات.

إن الفكرة الشاملة لوحدة الأسرة التى هى نسبيًا بلا تمايز ولا اختلاف التى تتحطم خلال انبثاق الجزئية ليست فى ذاتها- بالطبع- الفكرة الشاملة للمجتمع. بل هى بالأحرى الفكرة الشاملة للتفكيك وسلب المجتمع، إلا أن هذا السلب هو نفسه يُسلب أو يُتغلب عليه فيما يسميه هيجل بالمجتمع المدنى الذى يمثل اللحظة الثانية فى تطور الأخلاق الاجتماعية.

---

(1) W. VII, p. 237, R. 157.

(٢) من الواضح أن هيجل لم يكن من الحمق ليؤكد أن كل أسرة من الناحية التجريبية متحدة عن طريق الحب، ولكنه يتحدث عن تصور- أو الماهية الثالثة للأسرة، أو ما ينبغى أن يكون.

ولكى نفهم ما يعنيه هيجل بالمجتمع المدنى ففى استطاعتنا أن نتصور فى البداية كثرة الأفراد، كل فرد منهم يسعى لغاياته الخاصة، ويحاول أن يشبع حاجاته. ولابد لنا عندئذ أن نتصورهم كوحدة فى شكل منظمة اقتصادية لدعم أفضل لغاياتهم. وسوف يتضمن ذلك تقسيم العمل وتطوير الطبقات الاقتصادية والنقابات. وفضلاً عن ذلك، فإن منظمة اقتصادية من هذا القبيل تتطلب لاستقرارها تأسيس القانون وجهازًا لدعم القانون يُسمى دور القضاء: الشرطة والسلطة القضائية.

وبمقدار ما ينظر هيجل إلى الدستور السياسى والحكومة تحت عنوان "الدولة" وليس تحت عنوان "المجتمع المدني" فإننا قد نميل إلى القول بأن الأخير لم يوجد قط. إذ كيف يمكن أن يكون هناك قوانين وإدارة للعدالة إلا فى الدولة؟ والجواب هو بالطبع، لا يمكن أن يكون. لكن هيجل لم يكن معنيًا بتأكيد أن المجتمع المدنى موجود على الإطلاق فى شكله الدقيق الذى يصفه به. ذلك لأن مفهوم المجتمع المدنى عنده أحادى الجانب ومفهوم غير مكتمل عن الدولة ذاتها، إنها الدولة بوصفها "دولة خارجية"[1]، أعنى أنها الدولة وقد حُذفت منها طبيعتها الجوهرية الأخيرة.

وبعبارة أخرى يهتم هيجل بالتطور الجدلى لمفهوم الدولة، وهو يفعل ذلك بأن يأخذ مفهومين أحادى الجانب للمجتمع ويُبيّن أنهما يمثلان أفكارًا وهما متحدان مع خطة أعلى فى تصور الدولة. وتبقى الأسرة بالطبع فى الدولة. كما يبقى المجتمع المدني. لأنه يمثل جانبا من الدولة حتى ولو كان جانبًا جزئيًا فحسب. لكن لا ينتج أن هذا الجانب إذا ما أُخذ على حدة وسُمى "بالمجتمع المدني"، يوجد بالفعل بما هو كذلك. إن التطور الجدلى لمفهوم الدولة هو تطور تصورى وهو لا يرادف العبارة التى تقول إن الأسرة موجودة أولا إذا ما تحدثنا من الناحية التاريخية، ثم المجتمع المدني، ثم الدولة حتى على الرغم من أن هذه المفاهيم يطرد بعضها بعضًا بالتبادل. ولو أننا فسرنا هيجل بهذه الطريقة فمن المحتمل أن نميل إلى الظن بأنه مهتم بعرض نظرية شمولية عن الدولة تخالف – مثلاً – النظرية التى قدمها "هربرت سبنسر" التى تتطابق إلى حد ما، مع بعض التحفظات المهمة

(1) W. X. p. 401, E. 523.

مع مفهوم المجتمع المدني. لكن برغم أن هيجل نظر بدون شك إلى نظرية هربرت سبنسر فى المجتمع على أنها ناقصة جدًا، فإنه اعتقد أن لحظة الجزئية يمثلها مفهوم المجتمع المدنى على نحو ما يكون محفوظًا وليس ملغيا ببساطة فى الدولة.

٨ - تمثل الأسرة لحظة الكلية بمعنى الوحدة غير المتمايزة، ويمثل المجتمع المدنى لحظة الجزئية، وتمثل الدولة لحظة الكلى والجزئي، وبدلا من الوحدة غير المتمايزة نجد فى الدولة كلية متمايزة أعنى وحدة فى اختلاف. وبدلاً من " الجزئية التامة"(١) نجد توحيدًا للجزئى مع الإرادة الكلية. وإذا عبرنا عن ذلك بطريقة أخرى قلنا إن الوعى الذاتى فى الدولة يرتفع إلى مستوى الوعى الذاتى الكلى ويعى الفرد ذاته بأنه عضو فى الشمول بتلك الطريقة التى تجعل ذاته لا تعدم بل تتحقق. وليست الدولة كليًا مجردًا يقف فوق أعضائه: وإنما هى توجد فيهم ومن خلالهم. وفى الوقت نفسه عن طريق المشاركة فى حياة الدولة يرتفع الأعضاء فوق جزئيتهم التامة. وبعبارة أخرى الدولة هى اتحاد عضوي، إنها كلى عينى يوجد فى الجزئيات ومن خلالها التى هى متمايزة وواحدة فى وقت واحد.

يقال إن الدولة هى جوهر أخلاقى واع بذاته(٢). فهى الروح الأخلاقى من حيث هو إرادة جوهرية تتجلى وتظهر وتعرف وتفكر فى ذاتها، وتنجز ما تعرف بمقدار ما تعرف(٣). الدولة هى الوجود بالفعل للإرادة العقلية عندما ترتفع هذه الإرادة إلى مستوى الوعى الذاتى الكلي. وعلى هذا النحو تكون أعلى تعبير عن الروح الموضوعي. واللحظات السابقة لهذه الدائرة تُلخص وتكوّن مركبًا فيها. فمثلاً تقوم الحقوق وتتأكد على أنها تعبير عن الإرادة العقلية الكلية. وتحصل الأخلاق على مضمونها. وهذا مغناه أن واجبات الإنسان يحددها وضعه فى الكيان العضوى الاجتماعي. وهذا لا يعنى بالطبع أن واجبات الإنسان تكون فقط نحو الدولة وليس عليه واجبات تجاه الأسرة؛ ذلك لأن الأسرة لم يتم

---

(١) الحديث عن المجتمع المدنى على أنه يمثل «الجزئية التامة» هو من وجهة نظر ما سقوط فى خطأ المبالغة، فمن داخل المجتمع المدنى نفسه يظهر النظام والتأكيد الذاتى للجزئيات الذى يتم التغلب عليه جزئيا من خلال النقابات التى يؤكدها هيجل. لكن اتحاد الإرادات بين أعضاء النقابات فى بحثهم عن غاية مشتركة، له أيضا كلية محدودة ويمهد الطريق للانتقال إلى مفهوم الدولة.

(2) W. X. p. 409, E. 535.

(3) W. VII, p. 328, R. 257.

إلغاؤها فى الدولة فهى لحظة جوهرية فى حياة الدولة. ولا يريد هيجل أن يقول إن واجبات الإنسان يحددها مرة واحدة وإلى الأبد الوضع الاجتماعى الذى لا يمكن أن يتغير. فعلى الرغم من أنه يصر على أن رفاهية الكيان العضوى الاجتماعى كله بالغة الأهمية، فإنه يصر أيضا على أن مبدأ الحرية الفردية والقرار الشخصى لا ينعدم فى الدولة بل يُحفظ. ونظرية "وضعى وواجباتها" إذا استخدمنا عبارة "برادلي" الشهيرة لا تعنى قبول نوع من النظام الطبقى المغلق.

والواقع أنه لا يمكن أن ننكر أن هيجل يتحدث عن الدولة بمصطلحات تُعلى من شأنها إلى أقصى حد، بل حتى يصفها، على سبيل المثال، بأنها "هذا الإله الفعلي"(١). لكن هناك عدة نقاط لابد أن نضعها فى ذهننا: أولا: الدولة بوصفها روحًا موضوعيًا هى بالضرورة "إلهية" بمعنى ما. وكما أن المطلق نفسه هو الهوية فى الاختلاف فكذلك الدولة، رغم أنها كذلك فى نطاق ضيق. وثانيا: من الضرورى أن نتذكر أن هيجل يتحدث من خلال مفهوم الدولة وماهيتها المثالية، ولم تكن لديه أية نية للقول بأن الدولة التاريخية محصنة ضد النقد. والواقع أنه جعل هذه النقطة فى غاية الوضوح. "الدولة ليست عملاً من أعمال الفن وإنما هى موجود فى العالم، ومن ثم فهى موجودة فى دائرة النزوة والهوى والعرضية، والخطأ، ويمكن تشويه صورتها بالسلوك الشرير من كثير من النواحي. لكن أقبح موجود بشرى والمريض، والأعرج – لا يزال كل منهم إنسانًا حيًا. إن العنصر الإيجابي، الحياة، يظل موجودًا على الرغم من الحرمان، وهذا العنصر الإيجابى هو الذى علينا أن ندرسه هنا"(٢).

ثالثا: لابد لنا أن نضع فى أذهاننا كما يصّر هيجل واقعة مفادها أن نضج الدولة أو تطورها الجيد يحافظ على تطورها الجيد، وعلى الحرية الخاصة بالمعنى المألوف. والواقع أنه يؤكد أن إرادة الدولة لابد أن تسود الإرادة الجزئية، عندما يحدث صدام بينهما. وبمقدار ما تكون إرادة الدولة الإرادة الكلية أو العامة، فهى عنده بمعنى ما إرادة

(1) W. VII, p. 336, R. 258.
(2) Ibid.

الفرد "الحقيقية". وينتج عن ذلك أن توحيد الفرد لمصالحه مع مصالح الدولة فى هوية واحدة هو التحقق الفعلى للحرية؛ ذلك لأن الإرادة الحرة هى الكلى بالقوة، وبوصفها كليًا فإنها لا تريد سوى الصالح العام. وهناك جرعة قوية من نظريات روسو فى النظرية السياسية عند هيجل. وفى الوقت نفسه من الظلم لهيجل أن نستنتج من طريقة التعليم العالى التى تحدث عنها عن سيادة وألوهية الدولة النتيجة التى تقول إن مثله الأعلى هو الدولة الشمولية التى فيها ترد الحرية الخاصة والمبادرة إلى حدهما الأدنى، بل على العكس الدولة الناضجة هى فى نظر هيجل دولة تؤكد الحد الأقصى من تطور الحرية الشخصية التى تتعارض مع حقوق السيادة للإرادة الحرة. وهكذا يصر على أن استقرار الدولة يحتاج أن يقوم أعضاؤها بجعل الغاية الكلية هى غايتهم(١) طبقا لأوضاعهم المختلفة، وقدراتهم المتنوعة. وهم يحتاجون إلى أن تكون الدولة – بالمعنى الحقيقي– الوسيلة لإشباع غاياتهم الذاتية(٢). وكما سبق أن لاحظنا بالفعل، لم يتم ببساطة إلغاء مفهوم المجتمع المدنى ليدخل فى مفهوم الدولة.

وفى هذه الدراسة للدولة ناقش هيجل فى البداية الدستور السياسى وميل(٣) الملكية الدستورية إلى الشكل الأكثر عقلانية. لكنه نظر إلى الدولة على كونها أفضل لو كانت نقابية تعاونية، فهى أكثر عقلانية من الدولة الديمقراطية على غرار النموذج الإنجليزي. أعنى أنه أكد أن المواطنين ينبغى أن يشاركوا فى شئون الدولة كأعضاء تابعين لأنواع من الكل، والنقابات والطبقات الاجتماعية أكثر منهم كأفراد. أو بصورة أكثر دقة من كونهم ممثلين عليهم أن يمثلوا النقابات والطبقات الاجتماعية أكثر منهم مواطنين أفرادًا بما هم كذلك بدقة. ويبدو أن هذه النظرة يتطلبها التخطيط الجدلى لهيجلي؛ لأن مفهوم المجتمع المدني، الذى تم الاحتفاظ به فى مفهوم الدولة، يصل إلى القمة فى فكرة النقابة.

---

(١) علينا أن نتذكر أن هيجل كان إلى حد ما مهتمًا بأن يتعلم الألمان الوعى الذاتى السياسي.

(2) CF. W. VII. p. 344. R. 265 addition.

(3) W. X. p. 416, E. 540.

وكثيرًا ما يقال إننا باستنباط الملكية الدستورية بوصفها أعظم شكل عقلاني في التنظيم السياسي، فإن هيجل قدس الدولة البروسية الموجودة في عصره. لكن على الرغم من أنه — مثل فشته– قد انتهى إلى النظر إلى بروسيا على أنها الأداة العليا الواعدة بتعليم الألمان الوعي الذاتي السياسي، فإن حسه التاريخي كان أقوى جدًا من أن يسمح له أن يفترض أن نوعًا واحدًا جزئيا من الدساتير يمكن أن نتبناه لأنه مفيد لدى أمة معينة بغض النظر عن تاريخها، وتراثها، وروحها. وقد يكون تحدث كثيرا عن الدولة العقلية. لكنه كان هو نفسه أبعد عن المعقولية عندما ظن أن الدستور يمكن أن يفرض على جميع الأمم ببساطة لأنه يتطابق بصورة أفضل مع حاجات العقل المجرد. يقول: "**يُتطور** الدستور من روح الأمة **فقط** في هوية مع تطور هذا الروح" وهو يتخلل، إلى جانب الروح وفي ارتباط بها: درجات التكوين والتغيرات التي تتطلبها الروح. إن الروح الكامنة وتاريخ الأمم (والتاريخ هو ببساطة تاريخ الروح) التي بواسطتها صنعت الدساتير"[1]. فعلى سبيل المثال لقد أراد نابليون أن يعطي الأسبان دستورًا **قبليًا**، لكن المحاولة فشلت فشلاً ذريعًا، ذلك لأن الدستور ليس منتجا صناعيًا، وإنما هو عمل قرون من الفكرة والوعي العقلي بمقدار تطوره بين الشعب.. وما قدّمه نابليون للإسبان كان أكثر عقلانية مما كان عندهم من قبل، ومع ذلك رفضوه بوصفه شيئا غريبًا عنهم"[2].

ولقد لاحظ هيجل أكثر من ذلك أنه من العبث– من وجهة نظر ما– أن نسأل عما إذا كان النظام الملكي، أو الديمقراطية هما أفضل شكل للحكومة. إن حقيقة الأمر هي أن أي دستور يكون أحادي الجانب وناقص ما لم يجسد مبدأ الذاتية (أعني مبدأ الحرية الشخصية) ويحقق مطالب "العقل الناضج"[3]. وبعبارة أخرى إن الدستور الأكثر عقلانية يعني دستورًا أكثر ليبرالية على الأقل. بمعنى أنه لابد أن يقر صراحة بالتطور الحر للشخصية الفردية واحترام حقوق الأفراد. ولم يكن هيجل رجعيًا على الإطلاق إلى هذا الحد كما يفترض النقاد أحيانا. كما أنه لم يكن يشتاق إلى **النظام القديم**.

---

(1) W. X. p. 416 E. 540.
(2) W. VII. p. 376 addition
(3) W. VII. p. 376. R. 273 addition.

٩ - من المهم أن نلفت النظر إلى فكرة هيجل العامة عن النظرية السياسية. إن إصراره على أن الفيلسوف يهتم بمفهوم الدولة أو ماهيتها المثالية،قد يوحى بأن مهمة الفيلسوف هى أن يبين للساسة ورجالات الدولة ما ينبغى أن يهدفوا إليه بأن يصفوا لهم على وجه التقريب الدولة المثالية المفترضة على هيئة ماهيات العالم الأفلاطوني. لكنا لو نظرنا إلى تصدير **فلسفة الحق** لوجدنا هيجل ينكر بكلمات صريحة أن تكون مهمة الفيلسوف أن يقوم بشيء من هذا القبيل. إذ يهتم الفيلسوف بفهم الواقع الفعلى بدلا من تقديم تخطيط سياسى ودواء لكل الأمراض. والواقع الفعلي- بمعنى ما- هو الماضي؛ ذلك لأن الفلسفة السياسية تظهر فى فترة نضج الثقافة. وعندما يحاول الفيلسوف أن يفهم الواقع الفعلى فإنه ينتقل بذلك إلى الماضى ويتيح مجالاً للأشكال الجديدة. يقول هيجل فى عبارة شهيرة "حين ترسم الفلسفة لوحتها الرمادية، فتضع لونا رماديا فوق لون رمادي، فإن ذلك يكون إيذانا بأن صورة من صور الحياة قد شاخت (أو أن شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقًا) لكن ما تضعه الفلسفة من لون رمادى فوق لون رمادى لا يمكن أن يجدد شباب الحياة، ولكنه يفهمها فحسب . إن بومة منيرفا Mimerva لا تبدأ فى الطيران إلا بعد أن يرخى الليل سدوله"[١].

لقد افترض بعض المفكرين، بالطبع، أنهم كانوا يخططون لنمط أزلي، ماهية مثل أعلى لا يتغير. لكن فى رأى هيجل أنهم كانوا على خطأ. "حتى **جمهورية** أفلاطون نفسها التى يُضرب بها المثل على أنها الصورة العليا **للمثل الأعلى الفارغ**، ليست فى جوهرها سوى تفسير لطبيعة الحياة الأخلاقية فى عصره"[٢]. وقبل كل شيء لو أننا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر الفرد لرأينا أن "كلا منا هو ابن عصره وربيب زمانه، ويمكن أيضا أن نقول عن الفلسفة إنها عصرها ملخصا فى الفكر وكما أن من الحمق تصور إمكان

(1) W. VII. p. 376. R. 273 addition.

(2) W. III. p 36-7 R. وهى العبارة التى رد عليها ماركس بقوة فى عبارته الشهيرة إن مهمة الفيلسوف هى تغيير العالم وليس أن يفهمه ببساطة.

تخطى الفرد لزمانه، فإنه لمن الخطأ أيضا تصور إمكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص أو أن فردًا يستطيع تجاوز زمانه.."(١).

ومن الواضح أن التعبير الصريح عن هذه النظرة يشكل ردًا على أولئك الذين ينظرون أو يحملون تقديس هيجل الظاهر للدولة البروسية على محمل الجد. لكن من الصعب علينا أن نفترض أن شخصا فهم جدًا أن أرسطو على سبيل المثال كان يقدس دولة المدينة عند اليونان فى عصر كانت فيه الحياة اليونانية قد انهارت يفترض بالفعل أن الدولة المعاصرة له تمثل الصورة النهائية للتطور السياسي. وحتى إذا كان هيجل يفكر على هذا النحو فليس فى فلسفته بما هى كذلك ما يضمن حكمه المبتسر، بل على العكس لابد للمرء أن يتوقع أن يحدث لدائرة الروح الموضوعى تطورات أبعد بمقدار ما يواصل التاريخ سيره.

ولا شك أن ذلك جزء مما يعنيه هيجل، فملاحظاته عن **جمهورية** أفلاطون تُبيِّن أنه كذلك. وقد نسأل فى هذه الحالة: كيف استطاع فى الوقت نفسه أن يتحدث عن الفيلسوف السياسى على أنه مهتم بمفهوم أو ماهية الدولة؟!

وفى اعتقادى أن الإجابة عن هذا السؤال لابد أن تُقدم بمصطلحات ميتافيزيقا هيجل. إن مسار التاريخ هو التحقق الفعلى للروح أو العقل. إن "ما هو عقلى واقعي، وما هو واقعى عقلي"(٢). ومفهوم الدولة هو مفهوم الوحدة فى الاختلاف على مستوى الحياة العقلية. ومن ثم فالروح الموضوعى الذى يصل إلى قمته فى الدولة، يتجه نحو تجلى الهوية فى الاختلاف فى الحياة السياسية. وهذا يعنى أن الدولة العقلية الناضجة سوف توحد فى ذاتها لحظتى الكلية والاختلاف، وسوف تجسد الوعى الذاتى الكلى أو الإرادة العامة والواعية بذاتها. لكن ذلك لا يتجسد إلا فى أرواح متناهية متمايزة ومن خلالها، كل منها بوصفه روحًا يمتلك قيمة "لامتناهية". ومن ثم فلا توجد "دولة" تامة النضج أو عقلية (لا يمكن أن تتفق مع تصور الدولة) ما لم تتفق مع تصور الدولة كشمول عضوى

(1) W. VII. p 33 R. (من التصدير)
(2) W. VII. p 33 R. (من التصدير)

مع مبدأ الحرية الفردية. والفيلسوف – عندما يتأمل الماضى وحاضر التنظيم السياسي- يستطيع أن يميز إلى أى حد نقترب من متطلبات الدولة بما هى كذلك. لكن هذه الدولة بما هى كذلك ليست ماهية قائمة بذاتها موجودة فى عالم سماوي. إنها غاية أو نهاية لحركة الروح أو العقل فى حياة الإنسان الاجتماعية. وفى استطاعة الفيلسوف أن يميز هذه الغاية Tolos فى ملخصها الماهوي، لأنه يفهم طبيعة الواقع. لكن لا ينتج عن ذلك أنه فى موقف أفضل- كفيلسوف – من أى شخص آخر يمكنه التنبؤ بالمستقبل أو أن يقول لرجالات الدولة وساساتها ما الذى ينبغى عليهم أن يفعلوه. "إذ يبدو أن الفلسفة تصل متأخرة أكثر مما ينبغى بالنسبة لهذه المهمة"(١). والواقع أن أفلاطون أخبر اليونانيين المعاصرين له ما الذى ينبغى عليهم أن يقوموا به- حسب رأيه- فى تنظيم المدينة. لكنه على أية حال كان متأخرًا أكثر مما ينبغي؛ لأن شكل الحياة التى كان يحلم بها فى إعادة التنظيم قد أصبح باردا، وسيكون بعد فترة مهيأ للانهيار. إن المخططات اليوتوبية قد هزمتها حركة التاريخ.

١٠ - كل دولة على علاقة بغيرها من الدول تمثل سيادة فردية، وتطالب بالاعتراف بها بما هى كذلك. والعلاقات المتبادلة بين الدول، تنظمها فى الواقع المعاهدات والقانون الدولى الذى يفترض سلفًا قبول الدول المعنية له. لكن لو أن هذا القبول رُفض أو سُحب فإن الحَكَم المطلق فى أى نزاع هو الحرب؛ لأنه لا توجد قوة مسيطرة فوق الدولة الفردية.

وإذا كان هيجل حقًا يسجل واقعة تجريبية واضحة فى حياة الدولة فى عصره؛ فليس ثمة مبرر لوجود تعليق مضاد. لكنه يستمر ليبرر الحرب كما لو كانت سمة أساسية من سمات التاريخ البشرى. صحيح أنه أقر بأن الحرب يمكن أن تجلب معها الكثير من الظلم والقسوة والضياع. لكنه يذهب إلى أن لها جانبًا أخلاقيًا ولا ينبغى النظر إليها على أنها "شر مطلق وعلى أنها مجرد حادث خارجى عارض"(٢). فهى على العكس ضرورة عقلية، "فمن **الضرورى** أن **يوضع** المتناهي، الملكية والحياة، على نحو قاطع بوصفهما أمرين

(1) W. VII. p 36 R. (من التصدير)
(2) W. VII. p 34 R.324.

عارضين.."(١) وهذا بالضبط ما تفعله الحرب. "الحرب: هى حالة تعالج تفاهة الخيرات الزمانية على نحو جاد، وكذلك الأشياء العابرة، وهى تفاهة كانت فى أوقات أخرى موضوعًا شائعًا للمواعظ المنمقة"(٢).

وينبغى علينا أن نلاحظ أن هيجل لا يقول ببساطة إن صفات الإنسان الأخلاقية فى الحرب يمكن أن تنكشف كميزان للبطولة وهو أمر سليم بوضوح تام. كلا ولم يقل فقط إن الحرب تجلب لنا معها الطابع العابر للمتناهي، وإنما يؤكد أن الحرب ظاهرة عقلية ضرورية. وهى فى الواقع بالنسبة له وسيلة تجعل جدل التاريخ يتحرك بواسطتها وهى تمنع الكساد وتحتفظ فيما يقول بالصحة الأخلاقية للأمم. إنها الوسيلة الأساسية التى تكتسب روح شعب بواسطتها قوة متجددة، أو أن تنظيما سياسيا منهارا يُطرح جانبًا ويترك مكانه لتجلى أشد قوة للروح. ومن ثم فهيجل يرفض المثل الأعلى للسلام الدائم عند كانط(٣).

من الواضح أن هيجل لم تكن لديه تجربة ولا خبرة بما نسميه بالحرب الشاملة. ولا شك أن حروب نابليون وكفاح روسيا من أجل الاستقلال كانت حية فى ذاكرته. لكن عندما يقرأ المرء الفقرات التى يتحدث فيها عن الحرب ورفضه للمثل الأعلى للسلام الدائم عند كانط فإنه يصعب تجنب الانطباع الكوميدى من ناحية وغير السار من ناحية أخرى لأستاذ جامعي رومانسى يجعل سمة الظلام فى التاريخ البشرى رومانسية، ويزخر فيها ببعض الزخارف الميتافيزيقية(٤).

١١ - نكر العلاقات الدولية والحرب كأداة يتقدم بها جدل التاريخ يصل بنا إلى موضوع مفهوم تاريخ العالم عند هيجل.

---

(1) Ibid.
(2) Ibid.

(٣) انظر المجلد السادس ص١٨٥ و ص٢٠٩.

(٤) إنصافا لهيجل نستطيع أن نتذكر أنه هو نفسه قد انكوى من الحرب وعرضها للصفة العابرة للمتناهي، عندما فقد وظيفته وممتلكاته فى يينا نتيجة لحملة نابليون الظافرة.

يفرق هيجل بين ثلاثة أنواع رئيسة من التاريخ أو بالأحرى من كتابة التاريخ: أولا: هناك "التاريخ الأصلي"، أعنى وصف الأعمال والأحداث وحالة المجتمع التى يراها المؤرخ بعينيه. ويمثل ثيوكيديدس هذا النوع الأول. وثانيا: هناك "النوع النظري" والتاريخ العام، الذى يمتد إلى ما وراء حدود خبرات المؤرخ، ينتمى إلى هذا النوع. وهذا هو على سبيل المثال التاريخ التعليمي.وثالثا: وهذا هو "التاريخ الفلسفي" أو فلسفة التاريخ. ويقول هيجل إن هذا المصطلح لا يعنى شيئا سوى دراسة التاريخ من خلال الفكرة"(١). لكن يصعب الادعاء بأن هذا الوصف مأخوذ بذاته، مضيء للغاية. وكما يقر هيجل صراحة لابد أن يقال شيء أكثر من ذلك على سبيل الإيضاح.

عندما نقول إن فلسفة التاريخ هى "دراسة التاريخ من خلال الفكر" فإننا نعنى بذلك أن الفكر قد وصل إلى هذه الدراسة. لكن الفكر الذى نعنيه – كما يصر هيجل– ليس خطة نتصورها مقدمًا أو تخطيطا سابقا توضع فيه الوقائع بطريقة مناسبة" والفكرة الوحيدة التى تجلبها الفلسفة معها (وهى تتأمل التاريخ) هى الفكرة البسيطة للعقل التى تقول إن العقل يسيطر على العالم وإن تاريخ العالم بالتالى يتمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليا"(٢). وبمقدار ما نتحدث عن الفلسفة فإن هذه الحقيقة تزودنا بها الميتافيزيقا لكنها افتراض فى التاريخ بما هو كذلك. ومن ثم فالحقيقة التى تقول إن تاريخ العالم هو الروح وهى تفض نفسها لابد أن تُعرض كنتيجة لتأمل التاريخ. وفى تأملنا للتاريخ "لابد أن يؤخذ كما هو: أى لابد أن نسير تاريخيا وتجريبيا"(٣).

التعليق الواضح على ذلك هو أنه حتى لو أن هيجل تخلى عن أى رغبة لإقحام التاريخ فى تصور مسبق، فإن الفكر أو الفكرة التى يجلبها الفيلسوف لدراسة التاريخ لابد أن يكون له تأثير كبير بوضوح فى تأويله للأحداث. وحتى إذا كانت الفكرة تقترح صراحة من

---

(1) W. XI, 34. S. p. 8.

حرف S يعنى الترجمة الإنجليزية لـ J.Sibree "محاضرات فى فلسفة التاريخ".

(2) W. XI, p. 34. S. p.9.
(3) W.XI, p. 36. S. p.10.

حيث إنها فرض يمكن التحقق منه تجريبيًا فإن الفيلسوف– مثل هيجل نفسه– الذى يؤمن أن حقيقتها قد تمت البرهنة عليها فى الميتافيزيقا سوف يكون بغير شك عرضة لتأكيد تلك الجوانب من التاريخ التى تبدو أنها تقدم دعمًا لهذا الفرض. وفضلاً عن ذلك فإن الفرض عند الفيلسوف الهيجلى لا يكون فرضًا حقًا على الإطلاق وإنما حقيقة مبرهنة.

غير أن هيجل يلاحظ أنه حتى المؤرخين الذين يرغبون أن يكونوا "منصفين" يجلبون مقولاتهم الخاصة إلى دراسة التاريخ، فانعدام التحيز المطلق أسطورة. ولن يكون هناك مبدأ للتأويل أفضل من الحقيقة الفلسفية الثابتة. وواضح أن فكرة هيجل العامة هى كذلك على وجه التقريب. وبما أن الفيلسوف يعرف أن الواقع هو العقل اللامتناهى الذى يفض نفسه، فإنه يعرف أن العقل لابد أن يعمل فى التاريخ البشرى. وفى الوقت نفسه فإننا لا نستطيع أن نتنبأ مقدمًا كيف يعمل. ولاكتشاف ذلك فإن علينا أن ندرس مجرى الحوادث كما يصوره المؤرخون بالمعنى العادى المألوف، ونحاول أن نميز المسار العقلى الذى له مغزى فى كتلة الأحداث العارضة. وباللغة اللاهوتية نحن نعرف مقدمًا أن العناية الإلهية تعمل فى التاريخ. لكن إذا أردنا أن نعرف كيف تعمل لابد لنا من دراسة المعطيات التاريخية.

إن تاريخ العالم، بالتالي، هو المسار الذى تصل الروح بواسطته إلى الوعى الفعلى بذاتها بوصفها حرية. ومن ثم "فتاريخ العالم هو التقدم فى الوعى بالحرية"(١). وهذا الوعى نبلغه بالطبع فقط فى روح الإنسان ومن خلاله. والروح الإلهى كما يتجلى فى التاريخ فى وعى الإنسان ومن خلاله هو روح العالم. ومن ثم فالتاريخ هو المسار الذى يصل بواسطة روح العالم إلى الوعى الصريح بذاته على أنه حر.

لكن على الرغم من أن روح العالم يبلغ الوعى بذاته على أنه حر فقط في، ومن خلال، الروح البشرى، فإن المؤرخ يهتم بالأمم بدلا من أن يهتم بالأفراد. ومن ثم فالوحدة – إنْ صَح التعبير– فى التطور العينى لروح العالم هى روح الأمة أو روح الشعب. ويعنى هيجل بذلك من ناحية ثقافة الشعب كما تتجلى ليس فقط فى تراثها ودستورها السياسي، بل

---

(1) W. XI, p. 46, S. p. 19.

أيضا فى الأخلاق، وفى الفن، والدين، والفلسفة. لكن الروح القومى ليس موجودًا بالطبع فى الأشكال القانونية والأعمال الفنية وما إلى ذلك. إنه شمول حي، فروح الشعب تعيش فى ذلك الشعب ومن خلاله. والفرد هو حامل **روح** الشعب بمقدار ما يشارك فى هذا الشمول الأكثر تحديدا، روح الشعب الذى هو نفسه طور أو لحظة فى حياة روح العالم.

والواقع أن هيجل يؤكد أن الأفراد فى "تاريخ العالم" الذين علينا أن نتعامل معهم هم الشعوب، الشمولات التى هى الدولة"(١). لكنه يستطيع استخدام مصطلح "الدولة"، و"روح الأمة" تقريبًا على نحو متبادل. لأن المصطلح الأول يعنى عنده شيئا أكثر كثيرًا من الدولة الشرعية، فهو يفهم من الدولة فى هذا السياق شمولاً يوجد فى أعضائه ومن خلالهم، برغم أنه لا يتحد فى هوية واحدة مع أى مجموعة من المواطنين الموجودين هنا والآن، والذى يضفى على الروح وثقافة الشعب أو الأمة شكلاً عينيًا.

غير أننا لابد أن نلاحظ أن أحد المبررات المهمة التى جعلت هيجل يصر على أن تاريخ العالم يهتم بالدول هو أن روح الأمة فى رأيه توجد لذاتها (أعنى واعية بذاتها) فقط فى الدولة ومن خلالها. ومن ثم فإن تلك الشعوب التى لا تشكل دولا قومية مستبعدة عمليا من تأمل تاريخ العالم، لأن أرواحها ضمنية فحسب: فهى ليست "موجودة لذاتها".

ومن ثم فكل روح قومى تتجسد فى دولة ما وهى طور أو لحظة فى حياة روح العالم. والواقع أن روح العالم هى بالفعل **نتيجة** لتفاعل مع الأرواح القومية. فهى لحظات – إن صَح التعبير– فى تحققها الفعلي. والأرواح القومية محدودة متناهية، "وأقدارها وأعمالها وعلاقاتها الواحدة بالأخرى تكشف جدل التناهى لهذه الأرواح. ومن هذا الجدل ينشأ **الروح الكلي**، روح العالم غير المحدودة التى تصدر حكمها– وحكمها هو الأعلى فوق جميع الأرواح القومية المتناهية. وهى تفعل ذلك داخل تاريخ العالم الذى هو **محكمة العالم**"(٢). وحكم الأمم محايث فى التاريخ عند هيجل. والمصير الفعلى لكل أمة يشكل حكمها.

---

(1) W. XI. p 40, S. p. 14.
(2) W. VIII, p. 446. R. 340.

ومن ثم فالروح فى تقدمها نحو الوعى الذاتى الكامل والعلنى تتخذ شكل تجلى أحادى الجانب والمحدود لنفسها، الأرواح القومية المتعددة. ويزعم هيجل أنه فى أية حقبة محددة فإن الأمة الجزئية الواحدة تمثل تطور روح العالم بطريقة خاصة. "هذا الشعب هو الشعب المسيطر فى تاريخ العالم فى هذه الحقبة. وهو قادر على أن **تدق له الساعة مرة واحدة فقط**"[1]. وتتطور روحه القومى وتصل إلى نروتها ثم تنهار، وبعدها تهبط الأمة إلى خلفية المسرح التاريخي. ولاشك أن هيجل يفكر فى الطريقة التى تطور بها الأسبان ليصبحوا إمبراطورية عظيمة ذات طابع معين وثقافة خاصة. ثم انهاروا بعد ذلك. لكنه يزعم دون ضجة كبيرة أن أمة ما لا يمكن أن تشغل المركز فى المسرح أكثر من مرة واحدة. وهذا الافتراض ربما يكون مشكوكا فيه ما لم نختر بالطبع أن نجعله حقيقة بالضرورة عن طريق التأكيد أن الأمة التى تستمتع بفترة ثانية من الأهمية المتميزة، هى حقا أمة مختلفة ذات روح مختلفة. وعلى أية حال فإن رغبة هيجل هى أن يعثر على أمة جزئية لتاريخ العالم لكل حقبة ذات أثر ضئيل على تصوره للتاريخ.

غير أن هذا القول لا يعنى إنكار أن هيجل فى محاضراته عن فلسفة التاريخ يغطى أرضا واسعة. ولما كان يدرس تاريخ العالم، فمن الواضح أنه يرتبط بهذا الوضع. فالجزء الأول من كتابه مخصص للعالم الشرقى الذى يشمل الصين، والهند، وفارس، وآسيا الصغرى، وفلسطين، ومصر. ويدرس فى الجزء الثانى العالم اليوناني، وفى الجزء الثالث يدرس العالم الرومانى بما فى ذلك ظهور المسيحية إلى أن أصبحت قوة تاريخية. ويخصص الجزء الرابع لما يسميه هيجل العالم الجرمانى وهو يغطى الحقبة الممتدة من الإمبراطورية البيزنطية حتى الثورة الفرنسية وحروب نابليون. وقد نال الإسلام دراسة موجزة فى هذا الجزء الرابع.

الشرقيون- عند هيجل- لم يعرفوا أن الإنسان بما هو إنسان حر، وفى غيبة هذه المعرفة كانوا هم أنفسهم غير أحرار. لقد عرفوا فقط أن إنسانا واحدا- وهو المستبد- هو الحر. لكن لهذا السبب نفسه فإن هذه الحرية لم تكن سوى نزوة أو وحشية أو انفعال

(1) W. XI p. 449, R. 347.

وحشي، أو اعتدال واستئناس الانفعالات التى هى فى حد ذاتها ليست سوى أعراض للطبيعة أو نزوات. ومن ثم فهذا **الواحد** هو فقط مستبد وهو ليس رجلاً حرًا، ليس موجودًا بشريا حقيقيا"(١).

ولقد ظهر الوعى بالحرية فى العالم اليوناني- الروماني. لكن اليونان والرومان فى العصور الكلاسيكية لم يعرفوا سوى أن **بعض** الناس أحرار، أعنى الناس الأحرار فى مقابل العبيد. وحتى أفلاطون وأرسطو يمثلان هذا الطور الناقص فى نمو الوعى بالحرية.

وفى رأى هيجل أن الشعوب الجرمانية بتأثير المسيحية هى التى وصلت لأول مرة إلى الإدراك الواعى بأن الإنسان بما هو كذلك حر. لكن على الرغم من أن هذا المبدأ عُرف منذ بداية المسيحية، فلم ينتج عن ذلك أنه وجد تعبيرًا عنه مباشرة فى القوانين والحكومة، والتنظيم السياسي، والمؤسسات. ولقد ظهر إدراك حرية الروح أولاً فى الدين، بيد أن مسارًا طويلاً من التطور كان مطلوبًا لكى يبلغ الاعتراف العملى الواضح بوصفه أساس الدولة. وهذا المسار من التطور تمت دراسته فى التاريخ. إن الوعى الداخلى بحرية الروح لابد أن يتموضع بوضوح، وهنا ينسب هيجل دورًا رائدًا لما يسمى بالشعوب الجرمانية.

لقد رأينا أن الوحدات التى توجه إليها الدراسة الأولى فى تاريخ العالم هى الدولة القومية. لكنها واقعة شهيرة أن هيجل يؤكد دور ما يسميه الأفراد التاريخيين العالميين من أمثال الإسكندر الأكبر، ويوليوس قيصر، ونابليون. وربما بدا أن ذلك يوقعه فى تناقض وعدم اتساق. غير أن الأرواح القومية وروح العالم الذى يظهر من سير الجدل توجد ، وتعيش، وتعمل فى الموجودات البشرية وحدها ومن خلالها. ووجهة نظر هيجل هى أن روح العالم قد استخدمت أفرادًا معينين كأدوات فى طريق رائع. ولقد كانوا بلغة اللاهوت أدوات خاصة فى يد العناية الإلهية. لقد كان لهم بالطبع انفعالات، وعواطف ذاتية، وبواعث خاصة. فنابليون على سبيل المثال سيطر عليه — إلى حد كبير- طموح شخصى وجنون العظمة. لكن برغم أن البواعث الشخصية- الواعية وغير الواعية- عند يوليوس

(1) W. XI. p. 45, S. p 18.

قيصر أو نابليون ذات أهمية عند كتاب الشخصية وعلماء النفس فهى ليست عظيمة الأهمية أو الاحترام عند فيلسوف التاريخ الذى يهتم بأمثال هؤلاء الرجال لما أنجزوه، بوصفهم أدوات فى يد روح العالم. ويلاحظ هيجل أنه ليس ثمة شيء أعظم قد تَّم إنجازه فى هذا العالم بغير انفعال أو عاطفة. لكن انفعالات وعواطف الشخصيات العظيمة فى التاريخ استخدمتها روح العالم كأدوات وعرضت بها "دهاء العقل". فأيا ما كانت دوافع يوليوس قيصر لعبور نهر "روبيكون Rubicon" فإن فعله كان له أهمية تاريخية ربما تجاوزت أى شيء قد فهمه هو. وأيا ما كانت اهتماماته الشخصية أو الخاصة، فإن العقل الكونى أو روح العالم فى "دهائه" يستخدم هذه الاهتمامات لتحويل الجمهورية إلى إمبراطورية، وللوصول بعبقرية الرومان والروح الرومانى إلى قمة التطور.

ولو أننا تجردنا من كل ميتافيزيقا مشكوك فيها لوجدنا أنه من الواضح أن هيجل يقول شيئًا معقولاً تماما. فمن المؤكد أنه ليس من العبث مثلا أن المؤرخ يهتم – أو ينبغى أن يكون– أكثر اهتماما– بما أنجزه "ستالين" بالفعل لروسيا من السيكولوجيا الخاصة به بوصفه طاغية سيئا. لكن نظرة هيجل الغائية تتضمن بالطبع بالإضافة إلى ذلك أن ما أنجزه ستالين كان لابد من إنجازه، وأن الديكتاتور الروسى بكل صفاته السيئة كان أداة فى يد روح العالم(١).

١٢ - فى نظرة عرضُتها باستفاضة مبالغ فيها فعلاً فى هذا الفصل لم تعد عندى رغبة لا فى تكرارها ولا فى الإسهاب فى الحديث عن الملاحظات العامة عن "فلسفة التاريخ" التى تعرضت لها فى مجلد سابق(٢). لكن تعليقًا أو اثنين يرتبطان بمفهوم تاريخ العالم عند هيجل قد يكونان مناسبين أو مطلوبين.أولا: لو كان التاريخ مسارًا عقليًا بمعنى أنه مسار غائي، حركة تجاه هدف ما تحدده طبيعة المطلق أكثر مما يحدده الاختيار البشرى، فإنه يبدو أن كل ما يحدث تبرره الواقعة التى تقول إنه قد حدث. وإذا كان تاريخ العالم هو

---

(١) رد هيجل على أى ناقد صاحب عقلية لاهوتية هو أن نظرية «دهاء العقل» تتفق مع المسيحية، ذلك لأن المسيحية تؤكد أن الله يخرج الخير من الشر مستخدما على سبيل المثال خيانة يهوذا للمسيح لإتمام الرسالة.

(٢)انظر المجلد السادس ص٤٢٢-٧.

نفسه المحكمة العليا لإصدار الحكم، فإن الحكم على الأمم يؤدى فيما يبدو إلى أن الحق هو القوة. فمثلاً لو نجحت أمة من الأمم فى هزيمة أمة أخرى فيبدو أنه ينتج عن ذلك أن فعلها يبرره نجاحها.

والآن فإن عبارة "الحق هو القوة" ربما تُفهم بصفة عامة على أنها تعّبر عن الكلبية التى ظهرت على يد كالكليس فى محاورة **جورجياس** لأفلاطون، لأن الفكرة الشاملة بالنسبة لهذه النظرة للقانون الخلقى الملزم بطريقة كلية وغير المتغير أساسًا هى خلق غريزة الدفاع عن النفس من جانب الضعيف الذى يحاول بهذه الطريقة أن يأسر القوى الحرة. والإنسان القوى الحر حقا يرى من خلال هذه الفكرة الشاملة للأخلاق ويرفضها. وهو يرى أن الحق الوحيد هو القوة . وفى رأيه ، الضعفاء، طبيعة العبيد، تقر ضمنًا حقيقة هذا الرأى رغم أنهم لا يدركون الواقعة عن وعى حقيقى لأن الضعفاء فرديًا، يحاولون ممارسة قوة جماعية ويفرضون على القوى قواعد أخلاقية فيها مميزات لهم.

لكن هيجل لم يكن كلبيًا. لقد كان مقتنعا كما سبق أن رأينا بقيمة الشخص الإنسانى بما هو كذلك، وليس فقط بقيمة بعض الموجودات البشرية. ويمكن أن يكون معقولاً الإدعاء بأنه معه لا يدور السؤال حول النظرة الكلبية بأن الحق هو القوة بمقدار ما يكون نظرة متفائلة مبالغًا فيها. إن الحق فى التاريخ – فى صورة العقلاني– هو العامل المسيطر بالضرورة.

ومع ذلك فما يدور حوله النقاش، بالطبع، هو أنه على المدى البعيد سوف يصل تقريبًا إلى الشيء نفسه حتى ولو كان هناك فرق فى الموقف بين الكلبية وهيجل.إذا انتشر الحق دائمًا فى التاريخ عندئذ يكون للقوة الظافرة ما يبررها. وهى مبررة لأنها حق وليس لأنها قوة، لكنها رغم ذلك مبررة. والواقع أن هيجل قد أقر، مثلاً، بأن الأحكام الأخلاقية يمكن إصدارها على ما نسميه الأفراد التاريخيين العالميين. لكنه أوضح كذلك أن مثل هذه الأحكام لا تجلب إليه سوى استقامة صورية خالصة فحسب على حد تعبيره.لأنه من وجهة نظر مذهب معين فى الأخلاق الاجتماعية ثورى جدا، على سبيل المثال– قد يكون رجلاً سيئا، لكن من وجهة نظر تاريخ العالم يكون لأعماله ما يبررها لأنه أنجز ما تطلبه الروح

الكلي. وإذا ما هزمت أمة من الأمم غيرها فإن فعلها يكون له ما يبرره بمقدار ما تكون لحظة فى جدل تاريخ العالم، أيا ما كانت الأحكام الأخلاقية التى تصدر على أفعال الأفراد المشتركين إذا ما درسناهم – إن صَّح التعبير– فى قدراتهم الخاصة. والواقع أن تاريخ العالم لا يهتم بهذا الجانب الثانى من الموقف.

ومن ثم ففى استطاعتنا القول إن آراء هيجل الميتافيزيقية وليس أية نظرة كلبية هى التى تجعله يبرر جميع الأحداث التى يهتم بها مؤرخ أو فيلسوف التاريخ. والواقع أن هيجل يذهب إلى أنه ببساطة يأخذ مأخذ الجد ويطبق على التاريخ كله نظرية العناية الإلهية المسيحية. لكن هناك فروقًا واضحة. فما أن يتحول الإله المتعالى إلى المطلق الهيجلى والحكم بأنه محايث تماما فى التاريخ ذاته، فلا مفر من أن تكون النتيجة أنه من وجهة نظر تاريخ العالم يكون لكل الأحداث والأفعال التى تشكل لحظات فى التجلى الذاتى للمطلق ما يبررها. والمسائل الأخلاقية ذات الأهمية من وجهة النظر المسيحية تصبح غير مناسبة من الناحية العملية. ولست أعنى بهذا أن ذلك يُبيّن أن وجهة نظر هيجل زائفة، ولا أعنى أن المؤرخ المسيحى ملزم بالأخلاق. لكن فلسفة التاريخ عند هيجل أكثر بكثير مما يفهمه المؤرخون عمومًا بالتاريخ. إنها تأويل ميتافيزيقى للتاريخ، وما أقصده هو أن الميتافيزيقا دفعته إلى نتائج لا يلتزم بها اللاهوتى المسيحي. صحيح أن هيجل اعتقد أن ما يقدمه هو الماهية الفلسفية، إن صح التعبير، لنظرية العناية الإلهية المسيحية. لكن الواقع أن هذا التجرد من اللاهوت كان تحولاً فى الشكل.

إن ذكر ميتافيزيقا هيجل يوحى بتعليق آخر. فإذا كان تاريخ العالم– كما يؤكد هيجل– هو المسار الذى تحقق فيه الروح الكلى نفسها فى الزمان فإنه يصعب أن نفهم السبب الذى لا يجعل هدف المسار دولة كلية أو مجتمع العالم الذى تتحقق فيه الحرية الشخصية تمامًا داخل وحدة تشمل الكل. وحتى إذا أراد هيجل أن يؤكد أن الكلى يتجلى فى جزئياته، وأن الجزئيات التى نتحدث عنها هى الأرواح القومية فلابد أن تكون النهاية المثالية للحركة بأسرها اتحادًا فيدراليًا عالميًا كما يمثلها الكلى العيني.

غير أن هيجل لم يأخذ بهذه الوجهة من النظر، فتاريخ العالم عنده هو أساسًا جدل الأرواح القومية ، جدل الدول ، التى تحدد الهيئة المتعينة التى تزعمها الروح فى التاريخ. وإذا نظرنا إلى الروح وهى ترتفع فوق الأشكال الجزئية المتناهية، فإننا ندخل مجال الروح المطلق الذى سيكون موضوع الفصل القادم.

الفصل الحادى عشر

هيجل (٣)

مجال الروح المطلق ـ فلسفة الفن ـ فلسفة الدين ـ العلاقة بين الدين والفلسفة ـ فلسفة تاريخ الفلسفة عند هيجل ـ أثر هيجل والانقسام بين هيجلى اليمين وهيجلى اليسار.

١- وكما رأينا، فإن المشكلات تظهر على نحو مباشر بمجرد أن نبدأ فى سبر أغوار ما تحت سطح الخطوط العريضة لنسق هيجل الفلسفي. فعلى سبيل المثال ، عندما نشرع فى فحص الإشارة الأنطولوجية للفكرة المنطقية والعلاقة الدقيقة بين **اللوجس Logos** والطبيعة، فإن خطوطا عديدة ممكنة من التأويل تمثل أمام العقل . بيد أن ذلك لا يغير الحقيقة التى مفادها أنه يمكن تقديم بيان أولى لمجمل المذهب بسهولة. إن المطلق هو الوجود والوجود ، منظورا إليه أولاً (ليس بمعنى زمني) على أنه الفكرة ، يتموضع فى الطبيعة ، أعنى فى العالم المادى . ولما كانت الطبيعة هى تموضع الفكرة، فإنها تكشف عن الفكرة . ولكنها فى الوقت ذاته لا يمكن أن تفعل ذلك بصورة كافية. لأن الوجود؛ المطلق، يُعرّف بأنه الروح،أى الفكر الذى يفكر فى نفسه. وهو يجب أن يوجد على هذا النحو. وهو لا يستطيع أن يفعل ذلك فى الطبيعة، رغم أن الطبيعة هى شرط لأن يفعل ذلك. إن الوجود يخرج إلى حيز الوجود من حيث إنه روح، ولا يكشف بالتالى عن ماهيته بصورة كافية إلا فى الروح الإنسانى وبواسطته. غير أنه يمكن تصور الوجود من حيث إنه روح بطرق مختلفة. فيمكن أن يُتصور "فى ذاته" فى صورة الروح المتناهى فى ذاتيته. وهذا هو مجال الروح الذاتى . ويمكن أن يُتصور من حيث إنه يصدر بذاته ويتموضع فى المؤسسات ، فى

الدولة أولاً وقبل كل شيء ، التى يفترضها أو يخلقها . وهذا هو مجال الروح الموضوعى ويمكن أن يُتصور من حيث إنه يرتفع فوق التناهى ويعرف نفسه بوصفه وجودا ، أو شمولا Totality ، وهذا هو مجال الروح المطلق . ولا يوجد الروح المطلق إلا فى الروح الإنسانى وبواسطته، بيد أنه يفعل ذلك على المستوى الذى لم يعد فيه الروح الإنسانى الفردى عقلا متناهيا، متضمنا فى أفكاره الخاصة ، وانفعالاته ، وأغراضه، ولكنه يصبح لحظة فى حياة اللامتناهى من حيث إنه هوية . فى الاختلاف يعرف نفسه من حيث إنه كذلك . وبمعنى آخر ، الروح المطلق هو روح على مستوى تلك المعرفة المطلقة التى كتبها هيجل فى كتابه "ظاهريات الروح" . ويمكننا القول بالتالى إن معرفة بالمطلق ومعرفة المطلق بذاته هما وجهان لنفس الحقيقة . لأن الوجود يجعل نفسه موجودًا بالفعل من حيث إنه فكر موجود بصورة عينية يفكر فى نفسه عن طريق الروح الإنسانى .

ولكى يصبح الأمر أكثر وضوحًا وجلاء لابد أن نوضح هذه المسألة. إننى أعى ذاتى كموجود متناه: إن لدي، إذا صح القول، وعيى الذاتى الخاص الذى يختلف تمامًا عن الوعى الذاتى بأى موجود إنسانى آخر. ولكن رغم أن هذا الوعى الذاتى لابد أن يكون ، مثل أى شيء آخر ، بداخل المطلق ، فإنه ليس البتة ما يعنيه هيجل بالمعرفة المطلقة . فهو ينشأ عندما أعى ، ليس ببساطة ذاتى بوصفى فردا متناهيا يضع نفسه فى مقابل أشخاص آخرين متناهين ، وأشياء أخرى متناهية، وإنما أعى ، بالأحرى ، المطلق من حيث إنه الحقيقة النهائية التى تحوى كل شيء . إن معرفتى بالطبيعة من حيث إنها التجلى الموضوعى بالمطلق، ومعرفتى بالمطلق من حيث إنه يعود إلى ذاته من حيث إنه ذاتية فى صورة روح توجد فى حياة الإنسان الروحية فى التاريخ وبواسطتها ، هى لحظة فى وعى ذاتى مطلق؛ أعنى فى معرفة ذاتية بالوجود أو المطلق.

ويمكن أن نضع المسألة على هذا النحو . لقد رأينا أن روح العالم ينشأ من جدل الأرواح القومية كما يرى هيجل . ولاحظنا فى التعليقات فى نهاية الفصل الأخير أنه قد يتوقع أن وجهة النظر هذه تشمل نتيجة مفادها أن غاية أو هدف التاريخ هو مجتمع كلي، أو دولة عالمية أو على الأقل اتحاد عالمى من الدول. بيد أن وجهة النظر هذه ليست هى وجهة نظر هيجل . فالأرواح القومية محدودة ومتناهية . وعندما نتصور الروح . العالمية بأنها

ترتفع فوق هذا التناهي والتحديد، وتوجد من حيث إنها روح متناهية، فلابد أن نتصورها بأنها معرفة، أو بوصفها فكرا يفكر في ذاته. وهكذا فإننا نخرج عن المجال السياسي. إن هيجل يصف الدولة بأنها الماهية الأخلاقية التي تعى ذاتها؛ بمعنى أنها تتصور غاياتها وتتعقبها بصورة واعية. لكن لا يمكن وصفها بأنها فكر يفكر في ذاته، أو بأنها شخصية. فالفكر الذى يفكر في نفسه هو روح يعرف نفسه بوصفه روحًا وطبيعة من حيث إنها تجل له ، ومن حيث إنها تموضع له، وشرط لوجوده العينى بوصفه روحا. إنه المطلق الذى يعرف ذاته بوصفه شمولا؛ أعني بوصفه هوية - في الاختلاف ، إنه موجود لا متناه يعى اللحظات المختلفة في حياته الخاصة. إنه روح يتحرر، إذا جاز هذا التعبير، من تحديدات التناهي الذى يميز الروح القومية.

ومن ثم فإن الروح المطلق هو تأليف (تركيب) أو وحدة الروح الذاتي والروح المطلق على مستوى أعلى . إنه الذاتية والموضوعية معًا . لأنه روح يعرف ذاته. ولكن في حين أننا نهتم في مجالى الروح الذاتي والروح الموضوعى بالروح المتناهي، أولا في جوهره، ثم بعد ذلك في تجليه الذاتي في مؤسسات موضوعية مثل الأسرة والدولة ، فإننا في مجال الروح المطلق نهتم بالروح اللامتناهى الذى يعرف ذاته بوصفه لا متناهيًا . ولا يعنى ذلك أن الروح اللامتناهى هو شيء يعارض الروح المتناهى ويوجد بمنأى عنه تمامًا . فاللامتناهى يوجد في المتناهى وبواسطته . ولكن في مجال الروح المطلق يعى اللامتناهى ذاته بصورة انعكاسية من حيث هو كذلك. ومن ثم فإن الروح المطلق ليس تكرارا، إذا جاز التعبير، للروح الذاتي. فهو عودة الروح إلى ذاته على مستوى أعلى؛ مستوى تتحد فيه الذاتية والموضوعية في فعل واحد لا متناه.

ومع ذلك ، فإن الحديث عن فعل واحد لامتناه يمكن أن يكون مضللاً . لأنه يفترض فكرة حدس ذاتي لا يتغير إلى الأبد من جانب المطلق، في حين أن الروح المطلق عند هيجل هو حياة المعرفة الذاتية المتطورة بالمطلق. إنه العملية التى عن طريقها يجعل المطلق ذاته متحققة بصورة دقيقة بوصفه فكرا يفكر في ذاته. وهو يفعل ذلك على ثلاثة مستويات أساسية هى : الفن ، والدين، والفلسفة.

وما يعنيه هيجل بذلك يمكن أن يُفهم بصورة أكثر يسرا وسهولة لو تناولنا المسألة من وجهة نظر معرفة الإنسان بالمطلق . فأولاً ، يمكن أن يفهم المطلق فى صورة الجمال الحسية من حيث إنه متجل فى الطبيعة ، أو بصورة أكثر إيفاء بالغرض ، فى عمل الفن، وبذلك يقبل هيجل نظرية "شلنج" عن الدلالة الميتافيزيقية للفن . ثانيا، يمكن أن يُفهم المطلق فى صورة التفكير القائم على الصور أو المجازى الذى يجد تعبيرًا فى لغة الدين. ثالثا، يمكن أن يُفهم المطلق بصورة تصورية خالصة؛ أعنى فى الفلسفة التأملية أو النظرية. وبذلك فإن الفن ، والدين ، والفلسفة تهتم كلها بالمطلق . والموجود الإلهى اللامتناهى هو ، إذا جاز هذا التعبير ، مضمون أو مادة الأنشطة الروحية الثلاثة كلها. ولكن رغم أن المضمون هو نفسه ، فإن الشكل مختلف. وأعنى بذلك أن المطلق يُفهم بطرق مختلفة فى هذه الأنشطة . ولما كان للفن ، والدين ، والفلسفة نفس المضمون أو الموضوع ، فإنها تنتمى كلها إلى مجال الروح المطلق. بيد أن الاختلافات فى الشكل تبين أنها مراحل مختلفة ومتميزة فى حياة الروح المطلق.

ومن ثم فإن فلسفة الروح المطلق تتكون من ثلاثة أجزاء رئيسة هي: فلسفة الفن، وفلسفة الدين، وما يمكن أن نسميه فلسفة الفلسفة. ولما كان هيجل ينتقل بصورة جدلية، ويبين كيف أن الفن يتحول إلى أو يقتضى التحول إلى الدين ، وكيف أن الدين يقتضى بدوره التحول إلى الفلسفة ، فإنه من المهم أن نفهم بأى معنى يدخل عنصر الزمان فى هذا الجدل ، وبأى معنى لا يدخل.

وفى فلسفة الفن لا يحصر هيجل نفسه فى تفسير مجرد خالص لماهية الوعى الجمالي. فهو يستعرض التطور التاريخى للفن ويحاول أن يبين تطورا فى الوعى الجمالى إلى الحد الذى يقتضى التحول إلى الوعى الديني. وكذلك الحال فى فلسفة الدين لا يحصر هيجل نفسه فى رسم الصفات الأساسية للوعى الدينى أو لحظاته الأساسية : ولكنه يستعرض تاريخ الدين ابتداء من الدين البدائى حتى الدين المطلق؛ أى المسيحية ، ويسعى جاهدًا إلى توضيح نموذج جدلى للتطور فى الوعى الدينى إلى الحد الذى يقتضى تحولا إلى موقف الفلسفة التأملية أو النظرية. وبالتالي، فإن ثمة مزيجًا من الزمنى واللازمني. فمن جهة ، التطور التاريخى الفعلى للفن ، والدين ، والفلسفة كلها عمليات زمنية . وهذا أمر

واضح تمامًا. فالفن اليوناني الكلاسيكي مثلاً يسبق الفن المسيحي من الناحية الزمنية ، والديانة اليونانية تسبق الديانة المسيحية من الناحية الزمنية . ومن جهة أخرى ، لم يكن هيجل أحمق ليفترض أن الفن قد تبددت كل صوره قبل أن يظهر الدين ، أو أنه لم تكن هناك فلسفة قبل ظهور الدين المطلق . لقد كان يعي تمامًا مثل أي شخص آخر أن المعابد اليونانية ترتبط بالديانة اليونانية ، وأن هناك فلاسفة يونانيين . إن التحول الجدلي من مفهوم الفن إلى مفهوم الدين ومن مفهوم الدين إلى مفهوم الفلسفة هو في ذاته لازماني. وأعني بذلك، إنه تقدم تصوري في ماهيته، وليس تقدمًا زمنيًا أو تاريخيًا.

ويمكن أن نعبر عن المسألة على هذا النحو. ربما يحصر هيجل نفسه في حركة تصورية، لا زمنية. بيد أن حياة الروح هي تطور تاريخي تعقب فيها صورة من الفن صورة أخرى، وتعقب مرحلة تطور الوعي الديني مرحلة أخرى، ويعقب مذهب فلسفي مذهبا فلسفيا آخر. ولقد كان هيجل حريصًا على بيان النماذج الجدلية التي ظهرت في تاريخ الفن، وتاريخ الدين ، وتاريخ الفلسفة. وهكذا ، فإن فلسفة الروح المطلق ، كما يعرضها بالتفصيل، لا يمكن تجريدها من كل تعاقب زمني . ولها ، بالتالي ، جانبان. وليس من السهل بالفعل أن نصنفهما أو نرتبهما باستمرار. ولكننا على أية حال ، ندحض نظرية هيجل دحضا تاما إذا نظرنا إليه على أنه يعني ، مثلاً، أن الدين لم يبدأ إلا عندما توقف الفن. ومهما قد يعتقد بعض الكتاب أن هيجل قد قال ذلك ، فإنه نظر إلى الفن ، والدين ، والفلسفة على أنها أنشطة دائمة للروح الإنساني. وربما قد اعتقد أن الفلسفة هي أسمى هذه الأنشطة . ولكن لا ينتج عن ذلك أنه تصور أن الإنسان فكر خالص على الإطلاق.

وفي ختام هذا القسم تجدر الإشارة إلى هذه المسألة : وهي من الخطأ الاعتقاد أن الدولة كما يرى هيجل هي أسمى كل الحقائق الواقعية وأن الحياة السياسية هي أسمى أنشطة الإنسان . لأن مجال الروح الموضوعي ، كما رأينا ، يؤدي إلى مجال الروح المطلق، وبينما يكون المجتمع المنظم في صورة ما عند هيجل شرطًا للفن ، والدين، والفلسفة فإن هذه الأنشطة الثلاثة تكون التعبير الأكثر سموا عن الروح . وليس ثمة شك في أن هيجل مجّد الدولة ، بيد أنه مجّد الفلسفة بصورة أكثر.

٢ - وإذا تحدثنا بصورة جدلية أو منطقية ، فإن المطلق يتجلى أولا فى صورة المباشرة Immediacy ؛ أعنى أنه يتخذ مظهر موضوعات الحس . ويُفهم، من حيث إنه كذلك ؛ أى يُفهم بأنه جمال الذى هو " المظهر الخارجى للفكرة"(١) . وهذا المظهر الخارجى للمثل الأعلى ، أو هذا التلألأ للمطلق عن طريق رداء الحس ، يُسمى المثل الأعلى . وإذا نظرنا إلى الفكرة من وجهة نظر ما على أنها جمال فإنها تطابق ، بالطبع، الفكرة من حيث إنها حقيقية . لأنها نفس المطلق الذى يفهمه الوعى الجمالى بوصفه جمالاً، ويُفهم فى الفلسفة بوصفه حقيقة، بيد أن صورتى أو طريقتى الفهم مختلفتان. إذ إن الحدس الجمالى والفلسفة ليسا هما هما. وبذلك فإن الفكرة بوصفها جمالاً تسمى المثل الأعلى.

وبينما لا ينكر هيجل أنه يمكن أن يكون هناك شيء بوصفه جمالاً فى الطبيعة ، فإنه يصر على أن الجمال فى الفن أكثر شمولا . لأن الجمال الفنى هو الخلق المباشر للروح: إنه روح تتجلى بذاتها لذاتها. والروح ونتائجها تفوق الطبيعة وظواهرها . ومن ثم ، يوجه هيجل انتباهه إلى الجمال فى الفن . وما هو مدعاة للأسف بالفعل هو أنه يستهين بالجمال الطبيعى من حيث إنه تجل للإلهي. ولكن إذا وضعنا فى الاعتبار بناء نسقه الفلسفي، فإنه يصعب أن يفعل أى شيء آخر سوى التركيز على الجمال الفني. لأنه هجر فلسفة الطبيعة واهتم بفلسفة الروح.

بيد أننا قد نتساءل: إذا افترضنا أن الجمال الفنى هو المظهر المحسوس للفكرة، فما الذى تعنيه هذه القضية؟ ألا تعنى شيئًا سوى أنها قضية رنانة وغامضة؟ إن الرد بسيط إلى حد ما . فالفكرة هى وحدة الذاتية والموضوعية . ويتم التعبير فى عمل الفن الجميل عن هذه الوحدة أو تمثلها باتحاد المضمون الروحى مع التجسد الخارجى أو المادى . إن الروح والمادة ، والذاتية والموضوعية تنصهران معًا فى وحدة منسجمة أو فى تأليف

---

(1)W,XII,p.160:O,I,p.154

إلى الترجمة الإنجليزية التى قام بها:O يشير الحرف" The philosophy of Fine Art "

فى الإحالة إلى محاضرات هيجل عن
F.p.B. Osmastn

(تركيب) منسجم. "إن وظيفة الفن هى تمثيل الفكرة لحدس مباشر فى صورة محسوسة، وليس فى صورة الفكر أو الروحية الخالصة. وتكمن قيمة وسمو هذا التمثيل فى تطابق ووحدة جانبى المضمون المثالى وتجسده ، حتى إن كمال وسمو الفن واتفاق نتاجاته مع تصوره الجوهرى يعتمدان على درجة الانسجام الداخلى والوحدة مع ما يقوم المضمون المثالى والصورة المحسوسة بتفسيره"[1]

وبصورة أكثر وضوحًا وجلاء لا يعنى هيجل الإشارة إلى أن الفنان يعى بصورة واعية الواقعة التى تقول إن نتاجه هو تجل لطبيعة المطلق . ولا يعنى الإشارة إلى أن الإنسان ليست لديه القدرة على تقدير جمال عمل من أعمال الفن إذا لم يكن لديه هذا الوعى الواعى . إن كلا من الفنان والملاحظ قد يشعران بأن النتاج جيد أو كامل تمامًا إذا جاز التعبير؛ بمعنى أن إضافة أى شيء إلى عمل الفن أو إسقاط أى شيء منه يفسده أو يشوهه. إن كليهما يشعر بأن المضمون الروحى والتجسد المحسوس ينصهران تمامًا. وكلاهما قد يشعر بأن النتاج هو بمعنى غير محدد تجل "للحقيقة" . ولكن لا ينتج عن ذلك مطلقًا أن كليهما يستطيع أن يحدد الدلالة الميتافيزيقية لعمل الفن، سواء لنفسه أم لأى شخص آخر . ولا يدل ذلك على أى نقص فى الوعى الجمالى . لأن الفلسفة ، وليس الوعى الجمالى ، هى التى تفهم بوضوح الدلالة الميتافيزيقية للفن. وبمعنى آخر، ينشأ هذا الفهم من التأمل الفلسفى للفن. وهذا شيء يختلف أتم الاختلاف عن الإبداع الفني.إن فنانًا عظيمًا قد يكون فيلسوفًا سيئًا للغاية، أو قد لا يكون فيلسوفًا على الإطلاق. وقد يكون فيلسوف ما عاجزًا عن تصوير صورة جميلة أو تأليف سيمفونية ما.

وبالتالي، فإن ثمة انسجامًا تامًا فى عمل الفن الكامل بين المضمون المثالى وصورته المحسوسة أو تجسده. إن العنصرين يتداخلان وينصهران فى عنصر واحد . غير أن هذا المثال الفنى لا يمكن بلوغه باستمرار. ويقدم لنا نوع العلاقة المختلفة والممكنة بين العنصرين الأنواع الأساسية للفن.

---

[1] W,XII,p.116: O,I,p.98

لدينا، أولا، نوع الفن الذي يهيمن فيه العنصر المحسوس على المضمون الروحى أو المثالى ؛ بمعنى أن المضمون الروحى أو المثالى لا يغلب على واسطة تعبيره ولا يتلألأ عن طريق الرداءات الحسية . وبمعنى آخر ، يفترض الفنان معناه بدلاً من أن يعبر عنه. إن ثمة غموضًا ومظهرًا من السر الغامض. وهذا النوع من الفن هو الفن **الرمزي**. ويمكن أن نجده عند قدماء المصريين مثلاً." علينا أن نجد المثل الكامل للنوع الرمزى من التعبير فى مصر من جهة مضمونه الخاص وصورته. إن مصر هى أرض الرمز الذى يهدف إلى اكتناه الروح بذاتها، دون أن يبلغ ذلك فى الواقع" [١]. ويجد هيجل فى أبى الهول " رمز الرمزى ذاته"[٢] . فهو " اللغز الموضوعي"[٣].

ويقسم هيجل الفن الرمزى إلى أطوار تابعة ويناقش الاختلاف بين الفن الهندوسى والفن المصرى والشعر الدينى عند العبرانيين . لكننا لا نستطيع أن نتتبعه بالتفصيل. ويكفى أن نلاحظ أن الفن الرمزى عنده ملائم جدا لعصور البشرية الأولى عندما كان ثمة شعور بأن العالم والإنسان نفسه غامضان وملغزان، وكذلك الحال بالنسبة للطبيعة والروح.

ثانيا، لدينا نوع الفن الذى ينصهر فيه المضمون الروحى أو المثالى فى وحدة منسجمة. وهذا هو الفن **الكلاسيكي**. وبينما يُتصور المطلق فى الفن الرمزى بأنه واحد غامض، وليس له صورة أو شكل ويُفترض بدلاً من أن يتم التعبير عنه فى عمل الفن ، فإنه يُتصور فى الفن الكلاسيكى فى صورة عينية من حيث إنه الروح الفردية الواعية بذاتها، التى يكون تجسدها المحسوس هو الجسم الإنسانى . ومن ثم ، فإن هذا النوع من الفن هو تشبيهي[*] فى الغالب . فالآلهة هى ببساطة موجودات إنسانية مؤلهة. والفن الكلاسيكى الرئيسى هو، بالتالي، النحت، الذى يمثل الروح بوصفها الروح المتجسدة المتناهية.

---

(1)W,XII,p.472:O,II,p.74.
(2)W,XII,p.480:O,II,p.83.
(3)Ibid.

(*) مذهب التشبيه هو المذهب الذى ينسب الصفات البشرية إلى الله أو إلى الجماد أو الحيوان (المترجم).

وتمامًا كما أن هيجل يربط الفن الرمزى بالهندوس والمصريين ، فإنه يربط الفن الكلاسيكى باليونانيين القدماء. إذ نجد فى الأعمال العظيمة للنحت اليونانى التزاوج التام، إذا جاز هذا التعبير ، للروح والمادة . إن المضمون الروحى يتلألأ عن طريق رداء الحس: إنه يتم التعبير عنه،ولا يُفترض فحسب، فى صورة رمزية. لأن الجسم الإنسانى ، كما صوّره براكستيل (*) هو التعبير الواضح عن الروح.

مع أن " الفن الكلاسيكى وبيانته الخاصة بالجمال لا يشبع أعماق الروح تمامًا "(١). ولدينا النوع الرئيسى الثالث من الفن؛ وهو الفن **الرومانسي**، الذى تميل فيه الروح، التى نشعر بأنها لامتناهية ، إلى أن تغمر جسدها المحسوس، إذا جاز التعبير ، وتتخلى عن رداءات الحس. وثمة انصهار تام للمضمون المثالى والشكل المحسوس فى الفن الكلاسيكى . ولكن الروح ليست هى فحسب الروح الجزئية المتناهية، التى تتحد مع جسم جزئى ، بل إنها اللامتناهى الإلهي. وفى الفن الرومانسى ، الذى هو فن العالم المسيحى تقريبا ، نشعر بأن التجسد المحسوس لا يكفى للمضمون الروحي. فهو ليس حالة، كما فى الفن الرمزي، للمضمون الروحى الذى يُفترض بدلاً من أن يتم التعبير عنه، لأن الروح لم تُتصور بعد من حيث إنها كذلك وتبقى ملغزة، أو سرًا غامضًا، أو مشكلة. إن الروح هى التى تُتصور كما هى ؛ أعنى أنها تُتصور بأنها حياة روحية لامتناهية بوصفها إلهًا، وتُتصور، بالتالى ، بأنها تغمر أى تجسد محسوس متناه.

ويهتم الفن الرومانسى ، كما يرى هيجل ، بحياة الروح، التى هى حركة، أو فعل ، أو صراع. إن الروح لابد أن تموت لكى تحيا إذا جاز هذا التعبير . وأعنى بذلك، إنها لابد أن تنحاز إلى ما هو ليس بذاتها حتى أنها تنهض مرة أخرى لتصبح ذاتها، وهذه حقيقة عبرّت عنها المسيحية فى عقيدة الفداء، وقيامة المسيح، وصّورتها فضلاً عن ذلك حياة المسيح

(*) براكستيل . نحات يونانى أثينى شهير فى القرن الخامس قبل الميلاد. يعتبر أحد أكثر النحاتين الإغريق أصالة وأبعدهم أثرًا فى تطور فن النحت اليوناني. ومن أشهر آثاره تمثال "أفروديت" (المترجم) .

(1) W,XIII,p.14:O,II,p.180.

لاحظ أن هيجل يربط هنا نوعًا معينًا من الفن بنوع معين من الدين.

ووفاته وقيامته. وبالتالي، فإن الفنون الرومانسية النموذجية هى تلك الفنون الأكثر ملاءمة للتعبير عن الحركة، والفعل، والصراع. وهذه الفنون هي: التصوير، والموسيقى، والشعر. وفن العمارة أقل ملاءمة للتعبير عن حياة الروح الداخلية، وهو الشكل النموذجى للفن الرمزي. والنحت، الصورة النموذجية للفن الكلاسيكي، أكثر ملاءمة من فن العمارة لهذا الغرض ، بيد أنه يركز على ما هو خارجي ؛ أى الجسم ، وتعبيره عن الحركة والحياة محدود للغاية. ومع ذلك، فإن الوسيط فى الشعر يتألف من كلمات، أعنى من صور محسوسة تعبر عنها اللغة، وهو أكثر ملاءمة للتعبير عن حياة الروح.

ومع ذلك، يجب ألا يُفهم ارتباط فنون جزئية بأنواع عامة محددة من الفن بمعنى خاص. ففن العمارة، مثلاً، يرتبط بالفن الرمزى بصفة خاصة لأنه، بينما تكون لديه القدرة على التعبير عن الغموض، فإنه يكون من بين كل الفنون الجميلة أقل ملاءمة للتعبير عن حياة الروح. ولكن قول ذلك لا يعنى إنكار أن هناك أشكالاً من فن العمارة من صفاتها المميزة أنها فن كلاسيكى ورومانسي.وهكذا فإن المعبد اليونانى ، المسكن الكامل للإله الشبيه بالإنسان ، هو مثال واضح لفن العمارة الكلاسيكي، بينما المعبد القوطى ، الذى هو مثال لفن العمارة الرومانسى ، يعبر عن الشعور بأن ما هو إلهى يجاوز مجال المتناهى والمادة.وفى مقابل المعبد اليونانى نستطيع أن نرى كيف " أن الطابع الرومانسى لكنائس المسيحية يكمن فى الطريقة التى نشأت فيها من التربة وارتفعت إلى القمم"(١).

وعلى نحو مماثل، لا يقتصر النحت على الفن الكلاسيكى . ولا يقتصر التصوير، والموسيقى، والشعر على الفن الرومانسي. بيد أننا لا نستطيع أن نتتبع هيجل فى مناقشة مسهبة للفنون الجزئية الجميلة.

والآن، إذا نظرنا إلى الفن ببساطة فى ذاته، فإننا لابد أن نقول إن أسمى نوع من الفن هو النوع الذى يكون فيه المضمون والتجسد المحسوس فى اتفاق تام ومنسجم. وهذا هو الفن الكلاسيكى ، والشكل الرئيسى المميز له هو النحت. ولكن إذا نظرنا إلى الوعى

---

(1) W,XIII,p.334:O,III,p.91.

الجمالى على أنه مرحلة فى التجلى الذاتى للإله، أو على أنه مستوى فى معرفة الإنسان المتطورة بالإله، فإننا لابد أن نقول إن الفن الرومانسى هو النوع الأكثر سموًا. ففى الفن الرومانسى ، تميل الروح اللامتناهية إلى إسدال رداء الحس كما رأينا، وهى حقيقة تصبح أكثر جلاء ووضوحًا فى الشعر. وبطبيعة الحال ، طالما أننا نظل فى مجال الفن بوجه عام ، فإننا لا نغفل رداءات الحس تمامًا على الإطلاق . ولكن الفن الرومانسى يقدم مسألة الانتقال من الوعى الجمالى إلى الوعى الدينى . وأعنى بذلك، أنه عندما يتصور العقل أن التجسد المادى لا يكفى للتعبير عن الروح ، فإنه ينتقل من مجال الفن إلى مجال الدين(١). إن الفن لا يستطيع أن يشبع الروح من حيث إنه وسيلة لفهم طبيعته الخاصة.

٣ - وإذا كان المطلق هو الروح، العقل، الفكر الذى يفكر فى نفسه، فإنه لا يمكن أن يُفهم من حيث إنه كذلك إلا عن طريق الفكر نفسه. وربما قد نتوقع أن هيجل يقوم بانتقال مباشر من الفن إلى الفلسفة ، فى حين أنه يقوم فى واقع الأمر بالانتقال إلى الفلسفة عن طريق وسيط هو الدين. " إن مجال الحياة الواعية الذى هو أكثر قربا فى النظام الصاعد إلى مجال الفن هو الدين"(٢). ويتضح أن هيجل لم يهتم ببساطة بتكملة المثلث، حتى يوافق مجال الروح المطلق نموذج المذهب العام. ولم يتصور ببساطة فلسفة للدين نظرًا لأهمية الدين فى تاريخ البشرية ، ونظرًا للواقعة الواضحة التى تقول إنه يهتم بما هو إلهى . إن وضع الدين بين الفن والفلسفة يرجع إلى اقتناع هيجل بأن الوعى الدينى يمثل طريقة وسطى لفهم المطلق. إن الدين بوجه عام هو التجلى الذاتى للمطلق، أو أنه يتضمن أساسًا التجلى الذاتى له فى صورة Vorstellung، وهى كلمة يمكن ترجمتها فى هذا السياق بأنها فكر بارتسام الصور . إن الوعى الدينى ، من جهة ، يختلف عن الوعى الجمالى فى أنه يفكر فى المطلق . ومن جهة أخرى، الفكر الذى يميز الدين ليس فكرا تصوريا خالصا كما هى الحال فى الفلسفة. إنه فكر مكسو بالخيال إذا جاز هذا التعبير: يمكن القول إنه نتاج التزاوج بين الخيال والفكر. إنه تصور Vorstellung ، بيد أنه ليس تصورًا خالصًا للفيلسوف. إنه ، بالأحرى تصور بارتسام الصورة أو متخيل.

---

(١) نقول مرة أخرى إن هذا الانتقال جدلى وليس زمنيًا. فالمصريون والهندوس، مثلاً، كانت لهم شعائرهم الدينية الخاصة، وكذلك أشكال الفن الخاصة بهم.

(2)W,XII,p.151:O,I,p.142.

فعلى سبيل المثال ، الحقيقة التى تقول إن الفكرة المنطقية، **اللوجس**، تتموضع فى الطبيعة يفهمها الوعى الدينى (على الأقل فى الديانة الهندوسية ، والمسيحية ، والمحمدية) فى صورة تصور متخيل للخلق الحر للعالم عن طريق إله متعالٍ. كما أن الحقيقة التى تقول إن الروح المتناهى هو فى جوهره لحظة فى حياة الروح اللامتناهى يفهمها الوعى المسيحى فى صورة عقيدة التجسد واتحاد الإنسان مع الله عن طريق المسيح . إن الحقّائق كما يرى هيجل هى نفسها فى المضمون ، غير أن طرق الفهم والتعبير تختلف فى الدين والفلسفة . ففكرة الله فى الوعى المسيحي، وتصور المطلق مثلاً لهما نفس المضمون عند هيجل؛ فهما يشيران إلى نفس الحقيقة أو أنهما يعنيان نفس الحقيقة . لكن هذه الحقيقة تُفهم وتُوصف بطرق مختلفة.

وبالنسبة لوجود الله، لا يوجد مبرر معقول لكى يحتاج هيجل إلى تقديم دليل عليه، أعنى أنه لا يحتاج إلى دليل بالإضافة إلى نسقه الفلسفى نفسه. لأن الله هو الوجود ، وطبيعة الوجود تمت البرهنة عليها فى المنطق، أو الميتافيزيقا المجردة. ويخصص هيجل فى الوقت نفسه قدرًا كبيرًا من الاهتمام بالأدلة سيئة السمعة ومحل شك وارتياب هذه الأيام . لأنه لا يُنظر إليها على أنها قد انقضى عهدها من وجهة نظر فلسفية فحسب، بل أيضًا من وجهة نظر دينية ، من حيث إنها تدل على التجديف ومن حيث إنها ملحدة. لأن ثمة ميلاً قويًا لاستبدال الإيمان الذى لا يستند إلى العقل ومشاعر القلب الورعة بأى محاولة تعطى الإيمان أساسًا عقليا. حقًا، إن مهمة هذا الدليل أصبحت غير لائقة حتى إن الأدلة قد عُرفت هنا وهناك بأنها وقائع تاريخية، بل وحتى لم يعد يعرفها اللاهوتيون والناس ، وأعنى أولئك الذين يزعمون أن لديهم معرفة علمية بحقائق دينية [1] . ومع ذلك فإن الأدلة لا تستحق هذا الازدراء . لأنها " تنشأ من الحاجة إلى إشباع أو إرضاء الفكر أو العقل"[2]، وتمثل صعود العقل الإنسانى إلى الله ، موضحة حركة الإيمان المباشرة.

---

(1) W,XVI,p.361:SS,III,p.156.

(2)W.XVI,p.361:SS,II,p.157.

وفى الإحالات إلى كتاب هيجل "محاضرات فى فلسفة الدين" تعنى SS الترجمة الإنجليزية التى قام بها J.,E.B.Speirs Burdon Sanderson.

وعندما يتحدث هيجل عن الدليل الكسمولوجى (الكوني) فإنه يرى أن عيبه الأساسى فى صوره التقليدية هو أنه يفترض المتناهى بوصفه شيئًا موجودًا بذاته ويحاول أن ينتقل إلى اللامتناهى بوصفه شيئًا يختلف عن المتناهي. بيد أنه يمكن علاج هذا العيب لو فهمنا فى الحال أن " الوجود يجب ألا يُعرَف بأنه متناه فحسب، بل بأنه لا متناه أيضًا"(١). وبمعنى آخر، يجب علينا أن نبين أن "وجود المتناهى ليس هو وجود فحسب، بل هو وجود اللامتناهىأيضًا" (٢).وبالعكس، يجب أن نبيّن أن الموجود اللامتناهى يكشف عن ذاته فى الموجود المتناهى وبواسطته. إن الاعتراضات على الانتقال من المتناهى إلى اللامتناهى ، أو من اللامتناهى إلى المتناهى لا يمكن مواجهتها إلا عن طريق فلسفة حقيقية عن الوجود تبين أن الفجوة المفترضة بين المتناهى واللامتناهى لا وجود لها. ومن ثم ، يخفق انتقاد كانط للأدلة.

ويعادل ذلك القول إن الدليل الصحيح على وجود الله هو مذهب هيجل نفسه، كما لاحظنا ذلك من قبل. وعرض هذا المذهب بالتفصيل هو بوضوح مهمة فلسفية. وهكذا فإن فلسفة الدين الملائمة تهتم بالوعى الدينى وطريقته أو طرقه لفهم الله بدلاً من الاهتمام بالبرهنة على وجوده.

ويحوى الوعى الديني، إذا نظرنا إليه بصورة مجردة، ثلاث لحظات أساسية. أولها، لحظة الكلية. فالله يُتصور بأنه الكلى غير المتميز ، أو بأنه اللامتناهى والواقع الحقيقي. واللحظة الثانية هى لحظة الجزئية . فعندما أتصور الله أميز بين ذاتى وبينه، بين اللامتناهى والمتناهي. ويصبح بالنسبة إليّ موضوعًا مغايرًا ليّ . ويتضمن وعى بالله من حيث إنه موجود " خارج" عني، ومغاير لى الوعى بذاتى بأنها منفصلة ومغتربة أو بعيدة عنه، من حيث إننى آثم أو خاطئ. واللحظة الثالثة هى لحظة الفردية : لحظة عودة الجزئى إلى الكلى ، أو عودة المتناهى إلى اللامتناهى . ويتم التغلب على الانفصال والاغتراب . ويتحقق ذلك بالنسبة للوعى الدينى فى العبادة، وعن طريق الخلاص؛ وأقصد عن طريق عدة وسائل يتصور بواسطتها الإنسان نفسه بأنه يدخل فى اتحاد مع الله.

---

(1) W.XVI,p.457:SS,II,p.159.
(2) W.XVI,p.455:SS,II,p.259.

وهكذا، ينتقل العقل من التفكير المجرد الخالص فى الله إلى الوعى بذاته وبالله بصورة منفصلة ، ومن ثم إلى الوعى بذاته بوصفه واحدًا مع الله . وهذا الانتقال هو الانتقال الجوهرى للوعى الدينى . وقد نلاحظ أن لحظاته الثلاث تناظر اللحظات الثلاث للفكرة.

بيد أن الدين ليس هو ببساطة، وبطبيعة الحال، الدين بالمعنى المجرد. فهو يأخذ صورة الأديان المحددة أو المتعينة. ويتعقب هيجل فى محاضراته عن فلسفة الدين تطور الوعى الدينى من خلال الأنواع المختلفة للدين. إنه يهتم أساسًا ببيان تتابع منطقى أو تصورى ، غير أن هذا التتابع يتطور عن طريق التأمل فى أديان البشرية التاريخية ، التى نعرف طبيعتها بجلاء ووضوح عن طريق وسائل أخرى غير الاستنباط القبلي. إن اهتمام هيجل هو بيان النموذج الجدلى الموضح بالوقائع التجريبية أو التاريخية.

ويسمى هيجل الطور الأول الرئيسى للدين المحدد أو المتعين دين الطبيعة، وتُستخدم هذه العبارة لتشمل أى دين يُتصور فيه الله بأنه أقل من الروح. وينقسم إلى ثلاثة أطوار . أولها، الدين المباشر أو السحر . وثانيها دين الجوهر؛ الذى يدرج هيجل تحته الدين الصيني، والهندوسية، والبونية . وثالثها، دين الفرس، وسوريا، ومصر التى يمكن أن نجد فيها وميضًا لفكرة الروحية. وهكذا، فإنه بينما يكون البراهمان فى الهندوسية هو الواحد المجرد وغير المميز بصورة خالصة، فإن الله يُتصور فى دين الزرادشتية بأنه الخير.

ويمكن القول بأن دين الطبيعة يناظر اللحظة الأولى للوعى الدينى الذى وصفناه سابقا. ويُتصور الله فى دين الجوهر بأنه الكلى غير المميز. وهذا هو مذهب وحدة الوجود بمعنى أنه يُنظر إلى الموجود الإلهى على أنه يبتلع الموجود المتناهي، أو على أن هذا الموجود المتناهى عرضى بالنسبة له.وفى الوقت نفسه، رغم أن البراهمان فى الهندوسية يُتصور بطريقة تناظر اللحظة الأولى للوعى الدينى ، فإن ذلك لا يعنى أن اللحظات الأخرى غير موجودة تمامًا.

والطور الثانى الرئيسى من أطوار الدين المحدد هو دين الفردية الروحية. وهنا يُتصور الله بأنه روح ، ولكن فى صورة شخص فردى أو أشخاص فرادى . ويحوى المثلث المألوف الدين اليهودي، والدين اليوناني، والدين الروماني، التى تأخذ بالترتيب عنوان: دين الجلال، ودين الجمال، ودين المنفعة. وهكذا ، فإن من مهام " جوبتر كابتولين" المحافظة على أمن روما وسيادتها[1] .

وتناظر أنواع الدين الثلاثة هذه اللحظة الثانية من لحظات الوعى الديني. فالإلهى يُتصور بأنه فى مقابل الإنسانى أو بمنأى عنه. ففى الدين اليهودي، مثلاً، يسمو الله فوق العالم والإنسان فى جلال متغال. وفى الوقت نفسه تتمثل اللحظات الأخرى للوعى الدينى أيضًا. وهكذا فإنه يوجد فى اليهودية فكرة مصالحة الإنسان مع الله عن طريق التضحية، وطاعة القانون الإلهي.

والطور الثالث الرئيسى من أطوار الدين المحدد هو الدين المطلق؛ وهو المسيحية. يُتصور الله فى المسيحية بأنه ما يكون عليه فى الحقيقة ؛ أى بأنه روح لا متناه ليس متعاليا فحسب، بل إنه محايث أيضًا. ويُتصور الإنسان بأنه يتحد مع الله عن طريق المشاركة فى الحياة الإلهية عن طريق النعمة التى يتلقاها من المسيح ، وبذلك، فإن الدين المسيحى يناظر اللحظة الثالثة للوعى الديني، التى هى تأليف (تركيب) أو وحدة اللحظتين الأولى والثانية. إن الله لا يُنظر إليه على أنه وحدة غير متميزة ، بل على أنه الله فى أقانيمه الثلاثة؛ أى على أنه حياة روحية لامتناهية. ولا يُنظر إلى اللامتناهى والمتناهى على أنهما يوضعان فى مقابل بعضهما البعض، بل على أنهما يتحدان بدون خلط . وكما يقول القديس بولس: إننا نحيا فيه ونتحرك ويكون وجودنا فيه.

والقول بأن المسيحية هى الدين المطلق يعنى القول بأنها هى الحقيقة المطلقة. ويهاجم هيجل بحدة المبشرين واللاهوتيين الذين مروا مرور الكرام من غير ترو على

---

(١) يتضح أن الضلع الثالث من المثلث، أى دين المنفعة ، هو من وجهة نظر ما دين الانحطاط . لأنه يرد الله عمليًا إلى أداة أو وسيلة. وفى الوقت نفسه يقتضى الانتقال إلى صورة عليا من الدين. فسماح روما لكل الآلهة بالدخول إلى معابدها يحول مذهب تعدد الآلهة إلى شيء محال، ويقتضى الانتقال إلى مذهب التوحيد.

العقائد المسيحية، والذين اقتطعوا منها أشياء حتى تناسب عصر مستنير على ما يُظن. بيد أنه لابد أن نضيف أن المسيحية تعبّر عن الحقيقة المطلقة في صورة " **التمثل**". ومن ثم، تنشأ ضرورة الانتقال إلى الفلسفة التي تفكر في مضمون الدين بصورة تصويرية خالصة. ومحاولة فعل ذلك هي ، كما يرى هيجل ،مواصلة العمل الرائد الذي قام به رجال مثل القديس أنسلم الذي شرع بوعي في فهم مضمون الإيمان وتبريره عن طريق حجج معقولة.

٤ - إن الانتقال من الدين إلى الفلسفة ليس انتقالا من موضوع إلى موضوع آخر كما رأينا . فالموضوع هو هو في كلتا الحالتين؛ وهو الحقيقة الأزلية في موضوعيتها" ، وأعني بذلك الله وليس شيئًا سوى الله، وتجلي الله "[١]. وبهذا المعنى فإن " الدين والفلسفة يصبحان نفس الشيء بالتالي" [٢]. فالفلسفة لا تكشف عن نفسها إلا عندما تكشف عن الدين، وعندما تكشف عن نفسها فإنها تكشف عن الدين"[٣]

ويكمن التمييز بين الدين والفلسفة في الطرق المختلفة التي تتصور بها الله؛ أي في " الطرق الخاصة التي بواسطتها تشغلان نفسيهما بالله"[٤] . فالانتقال من **التمثل** إلى تفكير محض مثلاً يتضمن استبدال صورة الإمكان بصورة التسلسل المنطقي . وبذلك يصبح المفهوم اللاهوتي للخلق الإلهي من حيث إنه حدث ممكن ؛ بالمعنى الذي قد يحدث أو لا يحدث، في الفلسفة العقيدة التي تقول إن **اللوجوس** يتجسد في الطبيعة بالضرورة ، لا لأن المطلق يخضع لإرغام ، ولكن لأنه هو ما هو عليه . وبمعنى آخر ، الفلسفة التأملية أو النظرية تنزع العنصر المتخيل أو الموضح بالصور الذي يميز التفكير الديني وتعبر عن الحقيقة ، الحقيقة نفسها ، في صورة تصورية خالصة.

---

(1)W.XV,p73:SS,I,p.19.
(2)W.XV,p73:SS,I,p.20.
(3) W.XV,p73:SS,I,p.19.
(4) W.XV,p73:SS,I,p.20.

ومع ذلك ، لا ينجم أن الفلسفة غير متدينة. فالفكرة التى تقول إن ثمة تعارضاً بين الفلسفة والدين ، أو أن الفلسفة تعادى الدين أو أنها خطرة على الدين تقوم على سوء فهم لطبيعتهما الخاصة من وجهة نظر هيجل. فكلاهما يعالج الله، وكلاهما دين. " إن ما يشتركان فيه هو أن كليهما دين، وما يميزهما لا يكمن إلا فى نوع وضرب الدين الذى نجده فى كل منهما"[(١)] . إن هذا الاختلاف فى طريقتهما الخاصة لفهم الحقيقة والتعبير عنها هو الذى يؤدى فى حقيقة الأمر إلى أن الفلسفة تهدد الدين . بيد أن الفلسفة لا تهدد الدين إلا إذا زعمت بأنها تستبدل الكذب بالحقيقة. وليس الأمر كذلك . فالحقيقة هى نفسها ، على الرغم من أن الوعى الدينى يتطلب طريقة من التعبير يجب أن تتميز عن طريقة الفلسفة.

وقد يميل المرء إلى التعليق على ذلك بالقول إن هيجل يستخدم مصطلح "الدين" بصورة غامضة. لأنه يستخدمه لا ليشمل التجربة الدينية، والإيمان ، والعقيدة فحسب، بل ليشمل اللاهوت أيضًا. وبينما يكمن تدعيم القضية بالقول إن الفلسفة لا تعادى التجربة الدينية بما هى كذلك، أو لا تعادى حتى الإيمان المحض، فإنها لابد أن تعادى الدين إذا أخذنا الدين على أنه يعنى اللاهوت أو يتضمنه، وإذا عزمت الفلسفة على أن تكشف عن الحقيقة المجردة المتضمنة فى العقائد التى يؤمن اللاهوتيون أنها التعبير الممكن والأفضل عن الحقيقة بلغة بشرية.

وبالنسبة للنقطة الأولى ، يصر هيجل على أن " المعرفة جزء جوهرى وأساسى من الدين المسيحى نفسه"[(٢)] . فالمسيحية تسعى جاهدة لفهم إيمانها الخاص. والفلسفة التأملية أو النظرية هى مواصلة واستمرار لهذه المحاولة . ويكمن الاختلاف فى واقعة مؤداها أن الفلسفة تستبدل صورة التفكير المجازى أو التفكير بارتسام الصور بصورة التفكير الخالص. غير أن ذلك لا يعنى أن الفلسفة التأملية أو النظرية تحل محل المسيحية بمعنى أنه يتم طرح المسيحية جانبا لصالح الفلسفة . فالمسيحية هى الدين المطلق والمثالية المطلقة هى الفلسفة المطلقة . إن كلاً منهما صادق ، وصدقهما هو هو . وربما يختلف شكل

---

(1)Ibid.
(2) W.XV,p35:SS,I,p.17.

التصور والتعبير ، غير أنه لا يترتب على ذلك أن المثالية المطلقة تلغى المسيحية وتحل محلها. لأن الموجود الإنسانى ليس ببساطة فكرًا خالصًا: فهو ليس فيلسوفًا فقط على الإطلاق، حتى لو كان فيلسوفًا. وبالنسبة للوعى الدينى فإن اللاهوت المسيحى هو التعبير الكامل عن الحقيقة، وهذا هو السبب فى أن المبشرين، الذين أنكبوا على الوعى الديني، ليس لهم الحق فى تزييف العقائد المسيحية. لأن المسيحية هى الدين المنزل، بمعنى أنها التجلى الذاتى الكامل لله للوعى الديني.

وليس قصدى أن ألمّح إلى أن موقف هيجل يتسق مع وجهة نظر الكنيسة الأرثونكسية المسيحية . لأننى مقتنع بأنه ليس كذلك . إننى أتفق مع ماكتجارت(*) ، الذى لم يكن مؤمنًا مسيحيًا، عندما بيّن أنه كما أن الهيجلية حليف للمسيحية، فإنها " عدو لها فى الخفاء . الأقل وضوحًا ولكن الأكثر خطورة .فقد وُجد أن العقائد التى تم حمايتها من الدحض الخارجى تغير هيئتها حتى إنها توشك أن تزول وتتلاشى"(١) .وهكذا يقدم هيجل أدلة فلسفية على عقائد مثل التثليث، والخطيئة ، والتجسد. لكنه عندما ينتهى ببيانها فى صور الفكر الخالص ، فإنها تكون شيئًا يختلف تمامًا وبوضوح عن العقائد التى تؤمن الكنيسة بأنها البيان الصحيح للحقيقة فى لغة إنسانية . وبمعنى آخر ،يجعل هيجل الفلسفة التأملية أو النظرية هى الفيصل النهائى للمعنى الداخلى للوحى المسيحى . إن المثالية المطلقة تُصور بأنها مسيحية سرية وتُصور المسيحية بأنها هيجلية علنية، ويخضع السر الغامض الذى يصر عليه اللاهوت لتوضيح فلسفى يعادل تحولا فى حقيقة الأمر.

وفى الوقت نفسه لا وجود، من وجهة نظرى على الأقل ،لسبب مقنع لاتهام هيجل بعدم الإخلاص الشخصى . فأنا لا أظن أنه عندما أدعىّ أنه نصير للكنيسة الأرثونكسية فإن ذلك كان على سبيل المزاح. لقد أثبت بندتوكروتشه ، كما لاحظنا فى الفصل التمهيدي، أنه لا يوجد سبب صحيح للإبقاء على صورة أدنى من صور التفكير ، وأعنى الدين ، إلى

(*)ماكتجارت (١٨٦٦-١٩٢٥) . فيلسوف إنجليزى تأثر بالفلسفة المثالية الألمانية أو الهيجلية الجديدة. من مؤلفاته: دراسات فى الجدل الهيجلى ، شرح منطق هيجل ، طبيعة الوجود وغيرها (المترجم)

(1)Studies in Hegelian Cosmology (1901 edition),p.250.

جانب العلم ، والفن، والفلسفة . فإذا كانت الفلسفة تقدم المعنى الداخلي للمعتقدات الدينية بالفعل، فإن الدين لابد أن يفسح المجال بالتالي للفلسفة . وأعنى بذلك، أن الدين والفلسفة لا يمكن أن يبقيا معا فى نفس العقل. فالشخص قد يفكر فى مقولات الدين، أو قد يفكر فى مقولات الفلسفة.غير أنه لا يستطيع أن يفكر فى كليهما. ولكن بينما لا تكون تعليقات كروتشه بلا جدوى على الإطلاق ، فإنه لا ينتج عن ذلك بالضرورة أنها تمثل رأى هيجل الحقيقي، رغم أنه غير معلن. وفضلاً عن ذلك، فإن كروتشه، رغم أنه لم يكن كاثوليكيًا مؤمنًا ، فقد اعتاد على النظر إلى فكرة السلطة الكنسية على أنها الفيصل النهائى للحقيقة الدينية وبيانها . وواضح تمامًا أن نظرية هيجل عن علاقة الفلسفة التأملية أو النظرية بالمسيحية تعارض هذه الفكرة . بيد أن هيجل من أنصار لوثر.[(*)][(١١)] وعلى الرغم من أن تفوق الفلسفة التأملية أو النظرية على الإيمان أبعد من أن يكون فكرة لوثرية، فمن السهل جدا بالنسبة له أن يقتنع بإخلاص أكثر من كروتشه بأن وجهة نظره عن العلاقة بين الفلسفة المطلقة والدين المطلق مقبولة من وجهة النظر المسيحية . فهو يتصور نفسه بلا ريب مواصلاً لعمل اللاهوتيين الذين حاولوا فى تفسيراتهم للعقائد المسيحية أن يتجنبوا الصورة المتخيلة التى يصور بها الوعى الدينى الذى يجهل اللاهوت هذه العقائد.

٥ - بيد أن الفلسفة التأملية أو النظرية لم تعد التجلى الوحيد للعقل التأملى أو النظرى إلى الحد الذى لم يعد الدين المطلق هو التجلى الوحيد للوعى الدينى . وكما أن للفن والدين تاريخهما ، فكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة . وهذا التاريخ هو عملية جدلية. فمن وجهة نظر ما إنه العملية التى عن طريقها يبلغ الفكر التفكير فى ذاته بصورة واضحة ، وينتقل من تصور لذاته غير كاف إلى تصور آخر ثم يوحدهما فى وحدة أعلى . ومن وجهة نظر أخرى إنه العملية التى عن طريقها ينتقل العقل الإنسانى بصورة جدلية نحو تصور كاف للحقيقة النهائية، وأعنى بذلك المطلق. غير أن وجهتى النظر هاتين تمثلان ببساطة جانبين مختلفين من عملية واحدة. لأن الروح، أو الفكر الذى يفكر فى ذاته، يصبح واضحًا فى ، وعن طريق، تأمل العقل الإنسانى على مستوى المعرفة المطلقة.

(*) مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦)، هو مصلح دينى ألمانى ومؤسس البروتستانتية ، من مؤلفاته : رسالته" فى حرية المسيحى". وفى السلطة الزمنية وحدود الطاعة الواجبة لها، والقداس الألمانى ... (المترجم)

وبطبيعة الحال، فإن ذلك يعنى أن تصورات الواقع المختلفة من جانب واحد وغير الكافية التى تظهر فى مراحل مختلفة من مراحل تاريخ الفلسفة تُستغرق وتبقى فى المراحل الأعلى التى تأتى بعدها. " وتكون الفلسفة الأخيرة هى نتيجة المراحل الأولى: ولا شيء يُفقد، فكل المبادئ تبقى"[١]. وتكون النتيجة العامة لتاريخ الفلسفة هي، أولاً، ليس هناك طوال الوقت سوى فلسفة واحدة، تمثل اختلافاتها المعاصرة الجوانب الضرورية للمبدأ الواحد. ثانيا، تتابع المذاهب الفلسفية ليس وليد الصدفة، ولكنه يبين التتابع الضرورى للمراحل فى تطور هذا العلم . ثالثًا، الفلسفة الأخيرة لفترة ما هى نتيجة هذا التطور وهى الحقيقة فى الصورة الأعلى أو الأسمى التى يقدمها الوعى الذاتى بالروح. وبالتالي، فإن الفلسفة الأخيرة تتضمن الفلسفات التى كانت قبلها؛ أى أنها تضم فى ذاتها كل مراحلها؛ فهى نتاج ونتيجة كل الفلسفات التى سبقتها.[٢]

ومن ثم ، إذا كان تاريخ الفلسفة هو تطور لمعرفة الذات الإلهية ، أو لمعرفة الوعى الذاتى المطلق، فإن المراحل المتتابعة فى هذا التاريخ تناظر الأطوار أو اللحظات المتتابعة فى الفكرة الشاملة notion [٣]أو الفكرة المنطقية . وبالتالى ، فإننا نجد أن هيجل ينظر إلى بارمنيدس على أنه الفيلسوف الأول الحقيقى ؛ الرجل الذى فهم المطلق بوصفه وجودا، أما هرقليطس فهو ينظر إلى المطلق على أنه صيرورة . وإذا أخذنا ذلك على أنه بيان لتتابع زمنى فإنه يكون عرضة للنقد. لكنه يبين نهج هيجل العام. فهو ، مثله فى ذلك مثل أرسطو من قبله، ينظر إلى سابقيه على أنهم يلقون الضوء على جوانب الحقيقة الباقية، والسامية، والتى تتلاءم مع جوانب معاصرة فى مذهبه. وغنى عن القول ، إن المعرفة الواضحة والكافية لمقولة الروح قد اختصت بها المثالية الألمانية . وتُعد فلسفتا فشته وشلنج لحظتين فى تطور المثالية المطلقة.

---

(1)W.xix,p.685,Hs,m,p.546.

فى الإحالات إلى " محاضرات فى تاريخ الفلسفة" تعنى HS الترجمة الإنجليزية التى قام بها : E.S Haldane and F.H.Simson.

(2)W.XIX,pp.690-691:Hs. III,pp.552-553.

(٣) Notion ، تترجم أحيانًا بالفكرة ، وأحيانًا بالتصور، وهيجل يستخدمها فى مؤلفات الشباب ليعنى بها الفكر المجرد، أما فى مذهبه النهائى فالفكرة الشاملة هى الفكرة العينية، والفكرة الشاملة للشيء هى طبيعته العقلية الحقيقية. (المترجم) (انظر فى ذلك د.إمام عبد الفتاح إمام ، دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،١٩٨٥).

وبالتالى فإن تاريخ الفلسفة عند هيجل هو جزء مكمل لنسقه الفلسفي. فهو ليس ببساطة تفسيرًا لما أرتاه فلاسفة، وللعوامل التى أثرت فى تفكيرهم وأنت بهم إلى التفكير فى الطرق التى فكروا فيها، ولتأثيرهم فيمن جاءوا بعدهم ، وربما فى المجتمع بوجه عام. إنه محاولة متواصلة لبيان تقدم جدلى ضرورى ، أو تطور غائى ، فى معطيات تاريخ الفلسفة . وتنفيذ هذه المحاولة يتم بوضوح فى ضوء فلسفة عامة. إنها مهمة فيلسوف يتأمل الماضى من موقع مناسب لنسق فلسفى يؤمن بأنه التعبير الأسمى عن الحقيقة حتى الوقت الحاضر، وينظر إلى هذا النسق الفلسفى على أنه ذروة عملية من عمليات التأمل التى ، رغم كل العناصر الممكنة، يكون فى مبادئها الأساسية تطور ضرورى لفكر يشرع فى التفكير فى ذاته. وبذلك ، فإن تاريخ الفلسفة عند هيجل هو فلسفة تاريخ الفلسفة . وإذا كان هناك اعتراض يقول إن اختيار العناصر الأساسية فى نسق فلسفى معين تحكمه التصورات الفلسفية المسبقة ، أو مبادئ ، فإن فى استطاعة هيجل أن يرد ، بطبيعة الحال، بقوله إن أى تاريخ للفلسفة يستحق هذا الاسم لا يتضمن بالضرورة تفسيرًا فحسب، بل إنه يتضمن أيضًا فصلاً لما هو أساسى وجوهرى عما هو ليس كذلك فى ضوء المعتقدات عما هو مهم فلسفيا وما هو ليس كذلك. بيد أن هذا الرد، رغم أنه معقول تمامًا، لا يكفى فى هذا الصدد. لأن هيجل مثلما يتناول الفلسفة معتقدًا أن تاريخ البشرية هو عملية عقلية وغائية ، فإنه كذلك يتناول تاريخ الفلسفة مقتنعا بأن هذا التاريخ هو " معبد العقل الذى يعى ذاته"[1]، و هو التحديد المتواصل والتدريجى بصورة جدلية للفكرة، إنه " تقدم منطقى تدفعه ضرورة ملازمة"[2] ، أو إنه الفلسفة الوحيدة الحقيقية التى تطوّر ذاتها فى الزمان، أو العملية الديناميكية للفكر الذى يفكر فى ذاته.

هل هذا التصور لتاريخ الفلسفة يتضمن النتيجة التى تقول إن فلسفة هيجل هى بالنسبة له النسق الفلسفى النهائي، أو أنه النسق الفلسفى الذى يختم الأنساق الفلسفية كلها؟ إنه يصور لنا الأمر أحيانًا كما لو كان يعتقد ذلك . بيد أنه يبدو لى أن هذه الصورة

---

(1)W.vii,p.65:Hs,i,p.35.
(2)W.vii,p.66:Hs,i,p.36.

هى صورة هزلية. فهو يصور، بالفعل، المثالية الألمانية بوجه عام، ونسقه الفلسفى بصفة خاصة ، بأنهما المرحلة العليا التى بلغها التطور التاريخى للفلسفة. وبالنظر إلى تأويله لتاريخ الفلسفة فإنه ليس فى إمكانه أن يفعل شيئًا خلافًا لما فعله . ويقدم ملاحظات تصلح لأن يستخدمها أولئك الذين يرغبون فى أن ينسبوا إليه الفكرة غير المعقولة التى تقول إن الفلسفة وصلت إلى نهاية مع الهيجلية ." إنها صيحة جديدة نشأت فى العالم . وهى أنه يبدو أن روح العالم قد نجحت فى التحرر من كل وجود موضوعى غريب وفى أن تعى نفسها مؤخرا بوصفها روحا مطلقة... إن النزاع بين الوعى الذاتى المتناهى والوعى الذاتى المطلق ، الذى بدا للوعى الذاتى المتناهى على أنه يوجد خارجه، قد توقف الآن . لقد توقف الوعى الذاتى المتناهى على أن يكون متناهيا ، وبالتالى بلغ الوعى الذاتى المطلق من جهة أخرى الحقيقة التى كانت تنقصه من قبل"[١]. ولكن رغم أن هذا الانتقال يبين بوضوح وجلاء أن المثالية المطلقة هى ذروة كل فلسفة سابقة، فإن هيجل يستمر ليتحدث عن " تاريخ العالم كله بوجه خاص حتى الوقت الحاضر"[٢] . وهل من المحتمل أن رجلا يصرح باستمرار أن " الفلسفة هى عصرها معبرًا عنه بأفكار"[٣] ، ومن الحمق أن نفترض أن الفلسفة يمكن أن تجاوز عالمها المعاصر مثلما نفترض أن الفرد يمكنه أن يتجاوز عصره ظانًا بصورة بالغة أن الفلسفة قد انتهت معه؟ يتضح أنه بناء على مبادئ هيجل أن فلسفة لاحقة لابد أن تتضمن المثالية المطلقة، حتى لو كشف نسقه الفلسفى الستار عن نفسه بوصفه لحظة أحادية الجانب فى مركب أعلى. ولكن قول ذلك ليس هو الشيء عينه مثل إنكار أنه يمكن أن تكون ، أو ستكون هناك أى فلسفة لاحقة.

ومع ذلك ، فإن بيت القصيد والمهم فى الأمر هو أنه إذا كانت المسيحية هى الدين المطلق، فإن الهيجلية ، بوصفها مسيحية سرية، أو خفية لابد أن تكون الفلسفة المطلقة . وإذا أخذنا كلمة " مطلق" فى هذا الصدد على أنها تعنى الحقيقة فى أعلى صورة لم تتحقق

---

(1) W.xix,pp.689-690.
(2) W.vii,p.35:R.preface.
(3) W.xix,p.690:Hs,iii.p.551.

بعد بدلاً من أن نأخذها على أنها تعنى البيان الأخير أو الختامى للحقيقة ، فإن المسيحية لن تكون الدين النهائى ولا الهيجلية يمكن أن تكون الفلسفة النهائية. فالمسيحية والمثالية المطلقة تبقيان معا وتنهاران معا . وإذا أردنا أن نقول إنه لا يمكن تجاوز المسيحية بينما يمكن تجاوز الهيجلية ، فإننا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نقبل تفسير هيجل للعلاقة بينهما.

٦ - وبالنظر إلى الطابع الشامل لنسق هيجل الفلسفى والمكانة المرموقة التى احتلها فى العالم الفلسفى الألمانى فإنه ليس مما يوجب الاستغراب القول بأننا نشعر بتأثيره فى مجالات متعددة. فكما يتوقع المرء بالنسبة لرجل يتمركز فكره حول المطلق، والذى يبدو ، بالنسبة للملاحظ التقليدى والذى لا ينظر إلى الأمور نظرة نقدية، أنه قدّم تبريرًا عقليًا للمسيحية عن طريق الفلسفة الأكثر معاصرة ، أن مجال تأثيره شمل المجال اللاهوتى . فعلى سبيل المثال ، تخلى " كارل دوب" Daub,K. (١٧٦٥-١٨٣٦) الذى كان أستاذًا بجامعة هيدلبرج ، عن أفكار شلنج وحاول أن يستخدم منهج هيجل الجدلى فى خدمة اللاهوت البروتستانتى . وهناك لاهوتى شهير حولته جاذبية هيجل، أو استهوته وهو " فيليب كونراد مارهينكه P.K. Marheineke (١٧٨٠-١٨٤٦) ، الذى كان أستاذًا للاهوت فى جامعة برلين ، والذى ساعد على طباعة الطبعة العامة الأولى لأعمال هيجل . وحاول مارهينكه فى كتابه المنشور غُفلا "أسس العقائد المسيحية" أن ينقل الهيجلية إلى مصطلحات اللاهوت المسيحي، وحاول فى الوقت نفسه أن يفسر العقيدة المسيحية بطريقة هيجلية . فقد صوّر المطلق، مثلاً، بأنه بلوغ الوعى بذاته الكامل فى الكنيسة ، التى هى بالنسبة له التحقق الفعلى العينى للروح؛ هذا الروح الذى فُسر بأنه الثالث المقدس.

ودرس "ليوبولد فون هيننج" L.H, Henning (١٧٩١-١٨٦٦) ، الذى تابع المقررات الدراسية التى كان هيجل يدرسها فى جامعة برلين ، وأصبح واحدًا من أكثر المعجبين المتحمسين له، المذاهب الأخلاقية من وجهة نظر هيجلية. وتأثير هيجل فى مجال القانون ملحوظ. فمن بين تلاميذه الشهيرين الفقيه القانونى الشهير"إدوارد جانز"Eduard Gans (١٧٩٨-١٨٣٩) الذى شغل كرسى القانون فى جامعة برلين ،

ونشر عملاً شهيرًا عن حق الميراث [1]. وفى مجال الإستاطيقا (الجمال) قد يُذكر روتشر Rotscher,H.T(١٨٠٣-١٨٧١) بأنه واحد من أولئك الذين استمدوا الإلهام من هيجل، وفى تاريخ الفلسفة كان لهيجل تأثير على مؤرخين شهيرين أمثال : إدوارد إردمان Erdman,E (1805-1892) ، وإدوارد تسيلر Zeller,E (١٨١٤-١٩٠٨)، وكونو فيشر Fischre,K(١٨٢٤-١٩٠٧) . وأيما فكر المرء فى المثالية المطلقة ، فإنه لا يستطيع أن ينكر تأثير هيجل المثير على الباحثين فى مجالات مختلفة.

ولنعد إلى المجال اللاهوتى . لقد لاحظنا أن المذهب الهيجلى أفسح مجالا للنزاع والخلاف حول علاقته الدقيقة بالإلوهية المسيحية. ولقد نشأ خلاف حول هذا الموضوع حتى قبل وفاة هيجل فى واقع الأمر ، برغم أن وفاة هيجل قد أعطته دفعة جديدة بالطبع . لقد رأى بعض الكتاب، الذين يُصنفون على أنهم ينتمون إلى جناح اليمين الهيجلى، أن المثالية المطلقة يمكن تفسيرها بمعنى يتطابق مع المسيحية . وعندما كان هيجل لا يزال حيا حاول كارل فردرش جوتشل Goschel,K.F (١٧٨٤-١٨٦١) تأويل نظرية هيجل عن العلاقة بين صورة الفكر التى تخص الوعى الدينى والفكر المحض أو المعرفة على نحو لا يتضمن أن الدين أدنى منزلة من الفلسفة. وقد قوبل دفاع هيجل هذا برد عنيف من الفيلسوف. وبعد وفاة هيجل نشر جوتشل كتابات كان يهدف منها بيان أن الهيجلية تتفق مع عقيدتى إله شخصى وخلود شخصى . ويمكن أن نذكر كذلك كارل لدفيج ميشيليه Michelet,K.L (١٨٠١-١٨٩٣) ، الذى كان يعمل أستاذًا فى جامعة برلين، والذى وحدّ بين المثلث الهيجلى والأقانيم الثلاثة (كما فعل هيجل نفسه) ، وحاول أن يبين أنه لا وجود لتعارض بين الهيجلية واللاهوت المسيحى .

ومثّل جناح اليسار ديفيد فردرش شتراوس Strauss D.F (١٨٠٨-١٨٧٤)، وهو مؤلف الكتاب الشهير **"حياة يسوع"** عام (١٨٣٥). ويرى شتراوس أن قصص الإنجيل أساطير، وربط هذا الرأى بوضوح بنظرية هيجل عن **التمثل**، وصوّر استهتاره الخاص بالمسيحية التاريخية بأنه تطور لفكر هيجل.وقدّم بذلك ذخيرة ذات قيمة

---

(1)Das Erbrecht Weltgeschicht lichre Entwichlung (1824-35)

للكاتب المسيحى الذى رفض قبول حجة الهيجليين من جناح اليمين وهى أن الهيجلية والمسيحية تتفقان.

وهذا الاسم يمكن أن يمثل مركز الحركة الهيجلية وهو يوهان كارل فردرش روزنكرانتز Rosenkran Z,J.K.F (١٨٠٥-١٨٧٩) ، وهو أحد كتاب سيرة هيجل ، وكان أستاذا فى جامعة كونجسبرج. وحاول ، كتلميذ لكل من شيلرماخر وهيجل ، أن يوفق بينهما فى تطويره لنسق هيجل الفلسفى . وفى مؤلفه **"موسوعة العلوم اللاهوتية"** ميّز بين لاهوت نظرى ، ولاهوت تاريخى ولاهوت عملي. اللاهوت النظرى يعرض الدين المطلق، وهو المسيحية ، فى صورة **قبلية** a priori. أما اللاهوت التاريخى فيعالج التموضع الزمنى لهذه الفكرة أو التصور عن الدين المطلق. وهو أكثر تحفظا فى تقييمه للمسيحية التاريخية من شتراوس، الذى نُظر إليه على أنه ينتمى إلى مركز المدرسة الهيجلية . وحاول روزنكرانتز فيما بعد تطوير منطق هيجل، رغم أن مساعيه فى هذا الاتجاه لم يقدّرها هيجليون آخرون .

ويمكن القول بالتالى إن الانقسام بين جناح اليمين الهيجلى وجناح اليسار الهيجلى اهتم فى أول الأمر بتأويل موقف هيجل بالنسبة لمشكلات دينية ولاهوتية، وتقييم هذا الموقف وتطوره. فقد أوّل جناح اليمين هيجل بمعنى يتفق كثيرًا أو قليلاً مع المسيحية، ويعنى أنه يجب أن نتمثل الله أو نتصوره بأنه موجود شخصى يعى ذاته عن جدارة واستحقاق إذا جاز هذا التعبير. أما جناح اليسار فتمسك بتأويل يعتنق مذهب وحدة الوجود، وأنكر الخلود الشخصي.

ومع ذلك ، سرعان ما تجاوز جناح اليسار مذهب وحدة الوجود إلى المذهب الطبيعى أو الإلحاد . وعلى يد ماركس، وإنجلز أحدثت النظرية الهيجلية عن المجتمع والتاريخ انقلابًا . وبذلك، فإن جناح اليسار أكثر أهمية من جناح اليمين من الناحية التاريخية. غير أنه يجب معالجة المفكرين الراديكاليين من المجموعة الأولى معالجة منفصلة ، ولا يجب معالجتهم على أنهم تلاميذ هيجل ، الذين نادرًا ما اعترفوا بكونهم تلاميذه.

وعندما نتحدث عن تأثير هيجل ربما نشير ، بطبيعة الحال ، إلى المثالية البريطانية فى النصف الأول من القرن التاسع عشر والعقدين من هذا القرن، وإلى فلاسفة إيطاليين مثل بندتوكروتشه (١٨٦٦-١٩٥٢)، وجيفوفانى جنتيله(١٨٧٥-١٩٤٤) ، وإلى أعمال فرنسية حديثة عن هيجل ، ولن ننكر نماذج أخرى كان لهيجل تأثير عظيم عليها . بيد أن هذه الموضوعات ستخرج بنا عن مجال هذا المجلد. وبدلاً من ذلك يمكننا أن نعود إلى النظر فى رد الفعل على المثالية الميتافيزيقية ، والنظر فى ظهور طرق أخرى من التفكير فى العالم الفلسفى الألمانى فى القرن التاسع عشر.

الجزء الثاني

رد الفعل على المثالية الميتافيزيقية

الفصل الثانى عشر

الخصوم والنقاد الأوائل

فريز وتلاميذه ـ واقعية هيربارت ـ بينيكه والسيكولوجيا بوصفها العلم الأساسى- منطق بولزانو ـ ڤيس وإيمانويل هيرمان فشته ناقدين لهيجل.

١ - نظر جاكوب فردريك فريز Fries,J.F (١٧٧٣-١٨٤٣) إلى تطور المثالية على أيدى فشته، وشلنج ، وهيجل على أنه خطأ جسيم . ففى رأيه أن مهمة الفيلسوف الملائمة والمفيدة هى أن يتابع عمل كانط بدون تحويل الفلسفة الكانطية إلى نسق للميتافيزيقا. حقًا، لقد استخدم فريز نفسه كلمة "ميتافيزيقا"، وفى عام ١٨٢٤ نشر كتابه " **نسق الميتافيزيقا** " . بيد أن هذه الكلمة كانت تعنى بالنسبة له نقدا للمعرفة الإنسانية ، ولا تعنى علمًا للمطلق . وإلى هذا الحد سار ، بالتالى ، على خطى كانط. مع أنه فى الوقت نفسه حوّل نقد المعرفة الترنسندنتالى عند كانط إلى بحث سيكولوجى ؛ أى إلى عملية لملاحظة سيكولوجية للذات. ومن ثم ، رغم أن فريز بدأ بكانط وحاول أن يصحح موقفه ويطوّره ، فإن حقيقة ذلك التصحيح أخذت صورة تفسير النقد الكانطى تفسيرًا سيكولوجيًا يسفر عن تشابه مع موقف لوك إلى حد ما . لأنه يجب علينا ، كما يرى فريز ، أن نبحث طبيعة المعرفة ، وقوانينها ، ومجالها قبل أن نواجه مشكلات تخص موضوع المعرفة. ومنهج تعقب هذا البحث هو الملاحظة التجريبية.

ولم يحصر فريز أنشطته مطلقًا فى نظرية المعرفة. ففى عام ١٨٠٣ نشر مؤلفه "**نظرية فلسفية عن الحق**"، وفى عام ١٨١٨ نشر مؤلفه " **الأخلاق** " . وأفكاره

السياسية ليبرالية ، وفى عام ١٨١٩ حُرم من منصبه فى جامعة "يينا" . ومع ذلك ، شغل بعد سنوات فيما بعد كرسى الرياضيات والفيزياء فى الجامعة نفسها. وقد نشر من قبل بعض الأعمال عن الفلسفة الطبيعية والفيزياء، وحاول أن يوحد فيزياء نيوتن الرياضية بالفلسفة الكانطية كما أوّلها.

وفى عام ١٨٣٢ نشر فريز مؤلفه "**كتاب موجز عن فلسفة الدين و الإستاطيقا الفلسفية**" . تربى فى صغره حسب تقاليد النزعة التقوية(*) .، ودافع بشدة وإصرار عن الشعور الدينى والتقوى الباطنية. فلدينا ، من جهة ، معرفة رياضية وعلمية، ولدينا ، من جهة أخرى ، الوازع الدينى ، والشعور الاستاطيقى (الجمالي)، الذى يشهد على الموجود الذى يوجد وراء الظواهر. إن الإيمان العملى أو الأخلاقى يربطنا بالواقع "النومينالي" ، أما الشعور الدينى و الاستاطيقى (الجمالي) فيقدّم لنا يقينًا أبعد بأن الحقيقة الموجودة وراء الظواهر هى التى يتصور الإيمان الأخلاقى أنها موجودة. وبذلك ، أضاف فريز إلى مذهب كانط عن الإيمان العملى إصرارًا على قيمة الشعور الديني.

ولم يكن فريز بدون تأثير ، فمن بين تلاميذه الشهيرين أبلت Apelt,E.F (١٨١٢–١٨٥٩) ، الذى دافع عن تأويل أستاذه السيكولوجى لكانط وأصر على ضرورة وجود وحدة وثيقة بين الفلسفة والعلم(١). وتجدر الإشارة إلى أن فيلسوف الدين الشهير رودلف أوتو Otto,R(١٨٦٩–١٩٣٧) تأثر بإصرار فريز على الأهمية الأساسية للشعور فى الدين، رغم أنه قد لا يكون صحيحًا تمامًا أن نسمى أوتو تلميذًا لفريز.

وفى الجزء الأول من القرن الحالى أسس ليونارد نيلسون Nelson,L (١٨٨٢–١٩٢٧) المدرسة المسماة "الفريزية الجديدة" .

(*) النزعة التقوية pietism هى النزعة التى تربى عليها كانط أيضًا ، وهى نزعة تؤكد الجانب العملى والأخلاقى فى الدين ، وتعطيه أفضلية على الجانب النظري. إنها تؤكد المحبة، والإحسان... إلخ (المترجم)

(١) نظر مناطقة محدثون باستياء إلى تفسير المنطق تفسيرًا سيكولوجيا . ولكن الميل إلى فعل ذلك يرتبط، مع أنه يرتبط بصورة خاطئة، بفكرة تقول إنه التعبير عن موقف علمي.

٢ - ومن بين الخصوم المعاصرين للمثالية بعد كانط نجد اسم فريز أقل شهرة من اسم جوهان فردريك هيربارت Herbart,J.F (١٧٧٦-١٨٤١). الذى رُشح فى عام ١٨٠٩ لشغل الكرسى الذى شغله كانط من قبل فى جامعة كونجسبرج، وشغله بالفعل حتى عام ١٨٣٣ عندما ذهب إلى جامعة جوتنجن. وعندما كان فى سويسرا (١٧٩٧-١٨٠٠) عرف بستالوزى Pestolozi، واهتم بموضوعات تربوية اهتمامًا عظيمًا وكتب عنها. ومن بين أعماله الفلسفية مؤلفه "**مدخل إلى الفلسفة**" (١٨١٣) و"**السيكولوجيا علما**"(١٨٢٤-١٨٢٥)، و"**الميتافيزيقا العامة**"(١٨٢٨-١٨٢٩) .

أبدى هيربارت ملاحظة ذات مرة مفادها أنه كان كانطيًا عام ١٨٢٨. وكان يقصد بطبيعة الحال، أنه رغم اعترافه بأعمال المفكر العظيم الذى شغل كرسيه فيما بعد ، فإنه قد مضى وقت طويل وتبدلت أحوال منذ ذلك الحين ، مما جعله لا يقبل ببساطة مذهب كانط كما جاء من أيدى الأستاذ . وبالفعل ، لا يمكن أن يسمى هيربارت كانطيًا بأى معنى عادي. ولا ريب فى ذلك، فقد رفض مثالية ما بعد كابنط. بيد أن النظر إلى المثالية بعد كانط على أنها تحريف لفكر كانط لا يعنى بالضرورة أن يكون الشخص كانطيا. وثمة أوجه تشابه فى بعض الجوانب عند هيربارت مع الفلاسفة قبل كانط وليس مع كانط نفسه.

وعندما ننظر إلى تفسير هيربارت من جانب واحد على الأقل ، فإننا نجد تفسيره للفلسفة له نكهة حديثة إلى حد كبير . لأنه يصف الفلسفة بأنها تسهب فى شرح المفاهيم . والاعتراض الواضح على هذا الوصف هو عدم وجود إشارة إلى موضوع الفلسفة الخاص. فأى علم يمكن أن يوصف بهذه الطريقة. بيد أن زعم هيربارت هو أن الفلسفة ليس لها موضوع خاص بها بجانب موضوعات العلوم الجزئية المتنوعة ، أو بصورة أكثر دقة، لا يمكننا القول منذ البداية إن الفلسفة لها مجال معين عن الواقع بوصفه موضوعها الخاص. إنه يجب علينا أولا أن نصفها بأنها تقوم بالإسهاب فى شرح المفاهيم وتوضيحها.

وأثناء هذا النشاط الذى تقوم به الفلسفة تنشأ فروعها المختلفة . فإذا كان اهتمامنا منصبًا على وضع نظرية المفاهيم المتميزة ، وارتباطها ، ومبادئ توضيح المفاهيم مثلاً،

فإننا نعمل بالمنطق . ومع ذلك، إذا طبقنا المبادئ المنطقية على توضيح المفاهيم التى تثبتها التجربة، فإننا نعمل بالميتافيزيقا.

ومهمة التوضيح أساسية من وجهة نظر هيربارت. لأنه عندما تخضع المفاهيم الأساسية المستمدة من التجربة للتحليل المنطقي، فإنها تفسد أو تشوه نفسها بالتناقضات. خذ مفهوم شيء ما مثلاً . إذا كان يُسمى شيئًا بصورة ملائمة ، فلابد أن يكون واحدًا ، أو وحدة. ولكن إذا حاولنا أن نصفه، فإنه ينحل إلى كثرة من صفات. إنه يكون واحدًا وكثيرًا ، يكون واحدًا ولا واحدًا، فى الوقت نفسه. وبذلك نقع فى تناقض ، ولا يمكن أن نقنع به. ومع ذلك، فإنها ليست، ببساطة، مسألة رفض المفهوم المستمد من التجربة. لأننا إذا قطعنا الرابطة بين الفكر والتجربة، فإننا نفصل أو نعزل أنفسنا عن الواقع. إن المطلوب هو الإسهاب فى شرح المفهوم حتى يختفى التناقض.

ومن ثم ، يفترض هيربارت أن مبدأ عدم التناقض مبدأ أساسى . ولم يشغل نفسه بمنطق هيجل الجدلى الذى يشوش أو يطمس هذا المبدأ. إن الواقع لابد أن يكون بدون تناقض . وأعنى أن شيئًا من هذا النوع وهو أن رؤية حقيقية عن العالم، أو تفسيرًا للعالم لابد أن يكون نسقًا منسجمًا من مفاهيم متسقة بالتبادل وغير متناقضة ذاتيا. والتجربة الخام، إذا جاز هذا التعبير، لا تقدم لنا هذه الرؤية عن العالم. إن من اختصاص الفلسفة تكوينها عن طريق توضيح المفاهيم المستمدة من التجربة، والمستخدمة فى العلوم وتعديلها، وجعلها متسقة.

إن أفضل طريقة للتعبير عن وجهة نظر هيربارت هى القول بأن الواقع هو شيء من هذا النوع وهو أن تفسيرًا كاملاً له لابد أن يأخذ صورة نسق شامل من قضايا متسقة بالتبادل وغير متناقضة . وما هو محل خلاف بالفعل هو أن هيجل نفسه لديه مثل أعلى مماثل عن الواقع ، ولا يؤول على أنه ينكر مبدأ عدم التناقض . ومع ذلك، فإن هيربارت يقر أيضًا بأن التناقضات تنشأ من طرقنا العادية الخاصة بالنظر إلى الأشياء ثم يحاول بعد ذلك أن يحلها . أما هيجل فإنه يتحدث كما لو كانت التناقضات خاصية لمسار الواقع نفسه ، أو لحياة المطلق، فى حين أن التناقضات لا تنشأ كما يرى هيربارت إلا من طرقنا

غير الكافية لتصور الواقع : فهى ليست خاصية للواقع نفسه. وبالتالي، فإن وجهة نظر هيربارت تشبه وجهة نظر برادلى أكثر مما تشبه وجهة نظر هيجل . وفى حقيقة الأمر لقد تأثر برادلى بهيربارت بصورة ملحوظة (١) .

والآن ، دعنا نفترض أن وجهة نظرنا العادية عن الأشياء تتضمن تناقضات ، أو تؤدى إلى تناقضات. فنحن ننظر إلى وردة على أنها شيء واحد، وننظر إلى قطعة من السكر على أنها شيء آخر . إن كلتيهما تبدو واحدة. ولكننا عندما نحاول أن نصفهما ، فإننا نجد كل واحدة منهما تنحل إلى كثرة من الكيفيات (الصفات). فالوردة حمراء، وعطرة ، وناعمة، أما قطعة السكر فهى بيضاء ، وحلوة ، وصلبة. إننا فى كل حالة ننسب صفات إلى جوهر أو شيء متحد فى وحدة واحدة. لكن ما عساه أن يكون؟ لو حاولنا أن نقول أى شيء عنه، فإن الوحدة تنحل مرة أخرى إلى كثرة. أو لو قلنا إنه يكمن وراء الكيفيات ، فإنه يبدو شيئًا مختلفًا . إننا لم نعد نقول إن الوردة حمراء، وعطرة، وصلبة.

ويكمن حل هذه المشكلة ، كما يرى هيربارت ، فى التسليم بكثرة من كيانات بسيطة ولا تتغير ، أو بجواهر يسميها " وقائع" Reals . هذه "الوقائع" تدخل فى علاقات بعضها مع بعض ، والكيفيات الظاهرية والتغيرات تناظر هذه العلاقات . فقطعة السكر ، مثلاً، التى تبدو لنا واحدة ، تتكون من كثرة من كيانات غير ممتدة وغير متغيرة. وتناظر كيفيات السكر الظاهرية المتعددة العلاقات التى ترتبط بها هذه الكيانات بعضها مع بعض ، بينما تناظر التغيرات الظاهرية فى السكر العلاقات المتغيرة بين الكيانات . وبذلك، فإننا نستطيع جعل الوحدة والتعدد منسجمين، وجعل الثبات والتغير منسجمين.

وبالتالي، بعد أن قدّم هيربارت وجهة نظر عن الفلسفة التى كانت رائجة فى هذا البلد أخيرًا : وهى أن الفلسفة تكمن فى توضيح المفاهيم، أو فى تحليل التصورات ، فإنه واصل ليثير مشكلة أعطاها برادلى فيما بعد قدرًا كبيرًا من الاهتمام فى كتابه " **الظاهر والحقيقة**"

---

(١) إننى أتحدث ، بالطبع، وببساطة عن وجهة نظر برادلى وهى أن طرقنا العادية الخاصة بتصور الأشياء ، ووصفها تؤدى إلى تناقضات ، فى حين أن الواقع نفسه كل منسجم بدون أى تناقض. وفى الخلاف بين مذهب التعدد أو الكثرة ومذهب الوحدة ثمة اختلاف كبير بين هيربارت والمثالى المطلق البريطاني.

. لكن فى حين أن برادلى وجد، تمشيًا مع روح المثالية ما بعد كانط ، الحل عن طريق الواحد الذى" يظهر" بوصفه كثرة من أشياء ، فإن هيربارت لجأ إلى ميتافيزيقا تعددية تستدعى للذهن ذرات ديمقريطس، ومونادات ليبنتس. إن " الوقائع" عنده تختلف ، بالفعل ، عن ذرات ديمقريطس فى أنها تمتلك كيفيات، مع أن هذه الكيفيات لا يمكن معرفتها، رغم أنها ظاهرية. وفضلاً عن ذلك، رغم أن كل "واقعة" لا تتغير ببساطة وبصورة جوهرية، فإنها لا تبدو " لا نوافذ لها "مثل مونادات ليبنتس. لأن كل "واقعة" تحتفظ بهويتها الذاتية فى مواجهة صنوف الإزعاج من كيانات أخرى، حتى إنه يبدو أن ثمة تأثيرًا متبادلاً. وفى الوقت نفسه، تشبه نظرية هيربارت ميتافيزيقا ما قبل كانط بوضوح.

وتسبب نظرية الإزعاج، التى تُحدث رد فعل ذاتى واق من جانب الكيان الذى ينزعج، صعوبة ما. لأنه ليس من اليسير التوفيق بينها وبين الفكرة التى تقول إن المكان، والزمان، والتفاعل العلّى أشياء ظاهرية. ولا ريب فى أن هيربارت يفترض أن الأحداث الظاهرية تقوم على سلوك "الوقائع" ويمكن تفسيرها عن طريقها. ويجب ألا نأخذ عالم "الوقائع" على أنه الواقع الاستاتيكى عند بارمنيدس. بيد أن ما هو محل خلاف أنه بقدر ما يتم التفكير فى العلاقات المسلم بها بين "الوقائع"، فإنها تدخل المجال الظاهرى لا محالة. لأنه يصعب التفكير فيها إلا عن طريق العلاقات التى يُفترض أنها ظاهرية.

وعلى أية حال، يقيم هيربارت سيكولوجياه على هذا الأساس الميتافيزيقى . إن النفس جوهر أو "واقعة" بسيطة وغير ممتدة. ومع ذلك فإنه يجب ألا نوحد بينها وبين الذات المحض أو أنا الوعى . فالنفس ، منظورا إليها ببساطة ، ليست واعية على الإطلاق . وليست مزودة بأى عدة كانطية من صور **قبلية** ومقولات. إن الأنشطة السيكولوجية كلها ثانوية ومشتقة. أعنى أن النفس تسعى جاهدة إلى المحافظة على ذاتها فى مواجهة صنوف الإزعاج التى تحدثها "وقائع" أخرى ، ويتم التعبير عن ردود الفعل التى تقى الذات وتحافظ عليها بإحساسات وأفكار. وتتألف الحياة العقلية عن طريق العلاقات والتفاعلات بين الإحساسات والأفكار . إنه يمكن التخلى عن فكرة الملكات المتميزة . فعلى سبيل المثال، الفكرة التى تواجه عائقًا يمكن أن تُسمى رغبة، أما الفكرة التى يلازمها افتراض النجاح فيمكن أن تُسمى مشيئة (إرادة). وليس ثمة حاجة للتسليم بملكات شهوانية

وإرادية. ويمكن تفسير الظواهر السيكولوجية عن طريق أفكار يمكن تفسيرها عن طريق دوافع تسببها بصورة مباشرة أو غير مباشرة ردود فعل النفس التى تقى بها ذاتها على صنوف الإزعاج.

وخاصية ممتعة من خصائص السيكولوجيا عند هيربارت هى نظريته عما تحت الوعي. إن الأفكار قد ترتبط بعضها ببعض ، بيد أنها قد تتعارض بصورة متبادلة أيضًا. وفى هذه الحالة تنشأ حالة من التوتر ، وتدخل فكرة أو أفكار عنوة تحت مستوى الوعي. ثم تتحول إلى دوافع ، رغم إمكان عودتها إلى الوعى بوصفها أفكارا. كما أننا قد نلاحظ إصرار هيربارت على أنه على المستوى الواعى لا يسبق الوعى بالموضوعات الوعى الذاتى فحسب ، بل إنه يصر أيضًا على أن الوعى الذاتى هو وعى ذاتى تجريبي؛ أى أنه وعى بموضوعى أنا . إن هناك أفكار. الأنا ، ولكن ليس هناك شيء من حيث إنه وعى ذاتى خالص.

ومع ذلك ، رغم أن نظرية هيربارت عن الوعى ليست ذات أهمية تاريخية ، فإن الخاصية البارزة لسيكولوجاه ربما تكون محاولته أن يجعلها علما رياضيًا. وبذلك ، فإنه يفترض أن للأفكار درجات مختلفة من الشدة ، ويمكن التعبير عن العلاقات بينها بصيغ رياضية . فعندما تُمنع فكرة ما وتدخل عنوة تحت مستوى الوعى مثلاً، فإن عودتها إلى الوعى تتضمن عودة أفكار مترابطة، وفقًا لتتابع يمكن تحديده رياضيًا. وإذا كان لدينا دليل تجريبى يكفي، فإننا نستطيع التنبؤ بعلة هذه الأحداث. وعلى أية حال، إن السيكولوجيا، مبدئيا، لديها القدرة على التحول إلى علم دقيق، علم استاتيكا وعلم ديناميكا الحياة العقلية لتمثلات.

وبالتالي، فإن السيكولوجيا تهتم، مثل الميتافيزيقا، بما هو واقعي. و الاستاطيقا هى العلم الأكثر أهمية . لأن الحكم الأخلاقى هو قسم فرعى من الحكم الاستاطيقى ؛ أى حكم الذوق الذى يعبر عن الاستحسان أو الاستهجان. لكن ذلك لا يعنى القول إن الحكم الأخلاقى ليس له سند موضوعي. لأن الاستحسان والاستهجان يتأسسان فى علاقات معينة ، وفى حالة الأخلاق تكون هذه العلاقات هى علاقات الإرادة ، التى يجملها هيربارت فى خمس

علاقات. أولها، تبين التجربة أننا نعبّر عن استحسان العلاقة التى تتفق فيها الإرادة مع اقتناع الشخص الداخلي. وأعنى بذلك، أننا نعبّر عن الاستحسان وفقًا للمثل الأعلى عن الحرية الداخلية [١] . وثانيها، ، يُعطى استحسانا لعلاقة انسجام بين الميول ، أو المساعى المختلفة للإرادة الفردية. ثم يثار استحساننا وفقًا للمثل الأعلى عن الكمال. وثالثها، نحن نستحسن العلاقة التى تعتبر فيها إرادة ما رضا إرادة أخرى أنه موضوعها. وهنا يكون المثل الأعلى عن الأريحية الذى يلهم حكمنا. ورابعها، يُثار استحساننا أو استهجاننا وفقًا لفكرة العدالة. فنحن نستهجن علاقة صراع أو تنافر بين إرادات متعددة ، بينما نستحسن علاقة تسمح فيها كل إرادة بأن تحدها الإرادات الأخرى . وخامسها، نحن نستهجن علاقة لا يُجازى فيها على الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة التى تصدر عن تروٍ. وهنا تكون فكرة العقاب فعالة وبالغة التأثير.

وعلى ضوء هذه النظرية عن القيم يوجه هيربارت نقدا إلى الأخلاق الكانطية . فنحن لا يمكن أن ننظر إلى الأمر المطلق على أنه حقيقة أخلاقية قصوى. لأننا نستطيع السؤال باستمرار من أين استمد العقل العملى أو الإرادة، سلطته، أو سلطتها. لابد أن يوجد وراء أمر ما وطاعة له شيء يضمن أو يكفل احترامه (الأمر). ويوجد ذلك فى التسليم بالقيم، أى ما هو جميل وصار أخلاقيًا.

وليس فى إمكاننا هنا أن نعرض نظرية هيربارت التربوية . لكن مما هو جدير بالذكر أنها تتضمن رابطا لأخلاقه بسيكولوجاه. فالأخلاق ، بنظريتها عن القيم ، تقدم غاية أو هدف التربية ، وأعنى بذلك تطوير الشخصية . إن هدف الحياة الأخلاقية هو توافق الإرادة مع المثل العليا الأخلاقية، أو القيم. وتلك هى الفضيلة . ولكن لكى نقدّر كيف يتم بلوغ هذا الهدف وتحقيقه من الناحية التربوية، لابد أن نضع فى اعتبارنا السيكولوجيا، ونستخدم

(١) إذا سلمنا بالسيكولوجيا التى أجملناها سابقا، فإن هيربارت لا يقبل نظرية حرية عدم الاكتراث ، فهو ، بالفعل، ينظر إليها على أنها تعارض فكرة شخصية حازمة ولا تتغير ، يكون تطورها أحد الأهداف الرئيسة للتربية . لكنه يسلّم، بطبيعة الحال، باختلاف سيكولوجى بين الاختيار وفقًا للاقتناع، أو الضمير الذى يوجهه دافع، أو رغبة فى الفعل على نحو يتعارض مع ضمير المرء.

قوانينها ومبادئها. إن الهدف الرئيسى للتربية أخلاقي، بيد أنه يجب على المربى أن يعتمد على التمثلات المستمدة من تجربة العالم ، ومن التواصل الاجتماعى والبيئة . ولابد أن يتطور الأساس الأول إلى معرفة ، ويتطور الأساس الثانى إلى أريحية تجاه الآخرين وتعاطف معهم.

إن فلسفة هيربارت تعوزها، بوضوح، الجاذبية الرومانسية للمذاهب المثالية العظيمة؛ فلقد عفا عليها الزمن بمعنى ما. وأعنى ، أنها التفتت إلى ما وراء كانط ، ولم يتعاطف صاحبها مع الحركة المهيمنة فى ألمانيا . ولكنها بمعنى آخر ، عصرية إلى حد كبير . لأنها طالبت بتكامل وثيق للفلسفة والعلم، وتطلعت إلى بعض المذاهب التى جاءت فى أعقاب انهيار المثالية، وطالبت بهذا التكامل بصورة دقيقة. وربما تكون الخاصية الأكثر أهمية لفلسفة هيربارت سيكولوجاه ونظرية التربية. ففى مجال التربية ساعد فى تقديم خلفية نظرية لأفكار بستالوزى العملية. وفى مجال السيكولوجيا كان له تأثير مثير . ولكن عندما ينظر المرء إلى فكرته عن السيكولوجيا من حيث إنها ميكانيكا حياة الإحساسات والأفكار العقلية، فإن ذلك يذّكره بأنه لم يكن ماديًا. فالمادة عنده ظاهرية . وفضلاً عن ذلك ، فإنه قبل صورة من صور دليل التدبير ، الذى ، يشير إلى موجود إلهى فائق للحس.

٣- إن أهمية السيكولوجيا قد شدد عليها بقوة فردريك إدوارد بينيكه Beneke,F.E (١٧٩٨-١٨٥٤) . وقد تأثر بينيكه بكتابات هيربارت بصورة ملحوظة، بيد أنه تأثر بفريز، ولكنه فضلاً عن ذلك استمد الإلهام من الفكر البريطاني، وأعار اهتمامًا كبيرًا للوك. ولم يتعاطف مع الفلسفة المثالية المهيمنة، وواجه صعوبات كثيرة فى عمله الأكاديمى . ويبدو أنه انتحر فى النهاية، وهو حدث أثار بعض الملاحظات باستهجان تام من شوبنهور .

السيكولوجيا هى العلم الأساسى من وجهة نظر بينيكه ، وهى أساس الفلسفة. ويجب ألا تؤسس على الميتافيزيقا كما كان يرى هيربارت. ولكن يجب أن تؤسس على التجربة الداخلية التى تكشف لنا عن العمليات السيكولوجية الأساسية. والرياضيات لا حاجة إليها وليست ضرورية. لقد تأثر بينيكه ، بالفعل، بسيكولوجيا التداعي، بيد أنه لم يشارك فكرة هيربارت عن تحويل السيكولوجيا إلى علم دقيق بجعلها علمًا رياضيًا. لقد تبنى ، بدلاً من ذلك، المنهج الاستبطانى الموجود عند الفلاسفة التجريبيين الإنجليز.

والنفس، كما يرى، وكما زعم لوك بصورة صائبة ، تخلو من الأفكار الفطرية . كما أنه لا وجود ، كما يرى ،لملكات متميزة بالمعنى التقليدى . غير أنه بإمكاننا أن نكتشف عددًا من الميول ، أو الدوافع التى يمكن أن نسميها ملكات لو أردنا فعل ذلك. ووحدة النفس تنتج من انسجام هذه الدوافع . وفضلاً عن ذلك، يبين لنا علما التربية والأخلاق، اللذان ينطبقان على السيكولوجيا ، كيف أن الدوافع والميول تتطور وتنسجم بالنظر إلى التسلسل الهرمى للقيم التى تحددها مراعاة للأفعال ونتائجها.

إن فلسفة بينيكه قليلة الأهمية للغاية بدون شك لو قارناها بمذاهب المثالية الألمانية العظيمة. ويمكننا فى الوقت نفسه أن نرى فى التشديد الذى قام به على الدوافع بوصفها العناصر الأساسية فى الحياة السيكولوجية، وفى الميل إلى تأكيد ما هو عملى وليس ما هو نظرى تشابهًا مع التحول نحو المذهب الإرادى الذى عبّر عنه مذهب شوبنهور الميتافيزيقى على نحو واسع النطاق ؛ ذلك الرجل الذى أبدى ملاحظات لاذعة على انتحار بينيكه. وفيما يتعلق بذلك فإن فشته قد شدد من قبل على الدور الأساسى للدافع والباعث.

٤- إن أسبابًا زمنية تبرر أن يتضمن هذا الفصل إشارة مختصرة إلى برنارد بولزانو Bolzano.B (١٧٨١-١٨٤٨) ، حتى لو كان إعادة اكتشافه من حيث إنه رائد فى نواحٍ معينة من التطورات المنطقية الحديثة يميل بالمرء إلى التفكير فيه بوصفه كاتبا حديثًا أكثر مما كان بالفعل .

ولد بولزانو فى براغ من أب إيطالى وأم ألمانية . رُسم قسيسا فى عام ١٨٠٥، ثم سرعان ما شغل كرسى فلسفة الدين فى جامعة براغ بعد ذلك. ولكنه أقيل من منصبه فى نهاية عام ١٨١٩، لا كما يُذكر أحيانًا ، عن طريق رؤسائه الكنسيين، بل بأمر من الإمبراطور فى فيينا. فقد ذكر المرسوم الملكى بصفة خاصة أفكار بولزانو التى تستنكر الحرب، والمنزلة الاجتماعية، والعصيان المدني. لقد أخبر بولزانو الطلاب، بالفعل، بأنه سيُنظر إلى الحرب فى يوم ما بنفس البغض الذى يُنظر به إلى المبارزة ، وأنه سيتم وضع حد مناسب للتمييزات الاجتماعية بمرور الوقت ، وأن الطاعة للسلطة المدنية يحدها الضمير الأخلاقي، ومعايير الممارسة المشروعة للسيادة. ورغم أن هذه الآراء قد تكون مستنكرة

أو غير مرغوب فيها من وجهة نظر الإمبراطورية الرومانية المقدسة، فإنها بعيدة تمامًا عن أن تكون آراء هرطقية من الناحية اللاهوتية . وأعلنت السلطات الكنسية فى براغ بالفعل، عندما أبلغتها فيينا بأن تحقق فى قضية بولزانو ، أنه كاثوليكى معتدل. ومع ذلك، اضطر بولزانو أن يتخلى عن التدريس ، وتكريس نفسه لحياة الدراسة والكتابة، رغم الصعوبات التى واجهته فيما يخص النشر، على الأقل فى المناطق النمساوية .

وفى عام ١٨٢٧ نشر بولزانو عملاً غُفلا يسمى عادة **أثانازيا** Athanasia بحجة الإيمان بخلود النفس . وظهر عمله الرئيسي" **نظرية العلم : مقال فى عرض مفصل وجديد للمنطق** "فى أربعة مجلدات عام ١٨٣٧. ونشر مؤلفه "**مفارقات اللامتناهي**" غُفلاً عام ١٨٥١. وكتب بالإضافة إلى ذلك عددًا كبيرًا من المقالات عن موضوعات منطقية ، ورياضية، وفيزيائية، وجمالية، وسياسية، كان عدد كبير منها لجمعية العلوم البوهيمية التى كان عضوا نشطا فيها.

رأى بولزانو فى رواية مختصرة كتبها عن تطوره العقلى أنه لم يشعر أبدا بأنه يميل إلى الاعتراف بأى نسق فلسفى معين بوصفه الفلسفة الوحيدة الحقيقية . وعندما رجع إلى كانط، الذى بدأ فى دراسة كتابه الأول " **نقد العقل الخالص**" فى سن الثامنة عشرة، سلم بأنه وجد الكثير الذى يستحسنه فى الفلسفة النقدية. وفى الوقت نفسه وجد الكثير الذى يستهجنه والكثير الذى ينقصها. فمثلاً، عندما رحب بالتمييز بين القضية التحليلية والقضية التركيبية، لم يتفق مع تفسير كانط لهذا التمييز . ولم يقبل وجهة النظر عن القضايا الرياضية من حيث إنها قضايا تركيبية تقوم على عيانات (حدوس) **قبلية**. لأنه نجح فى استنباط بعض الحقائق الهندسية عن طريق تحليل المفاهيم . لقد اعتقد أن الرياضيات تصورية بصورة خالصة فى طابعها، ولابد أن تقام عن طريق عملية تحليل دقيقة.

وهذا الإصرار على تحليل تصورى ، ودقة منطقية هو ما يميز بولزانو فى حقيقة الأمر. إنه لم يلتمس القصور للفلاسفة الرواد فى إخفاقهم فى تحديد مصطلحاتهم (١) ، وفى تحليل تصورى غير متقن ، وانعدام فى الاتساق فى استخدامهم للمصطلحات

---

(١) إنه يلوم كانط ، مثلاً، على إدخال مصطلح " التجربة" فى بداية كتابه." **نقد العقل الخالص**" بدون أى تفسير كاف للمعنى الذى يعطيه لها.

فحسب، بل إنه بيّن أيضًا أنه لا أحد يمكن أن يكون فيلسوفًا جيدًا إذا لم يكن رياضيًا جيدًا. ويتضح أنه لم يمل إلى النظر بعين عطوفة إلى أعمال الفلاسفة المثاليين الميتافيزيقيين بصفة خاصة.

وفضلاً عن ذلك، فإن ميل تفكير بولزانو هو عدم جعل المنطق سيكولوجيا، وصياغته وتخليصه من أى ارتباط جوهرى ، بالذات أو الأنا، أو الخيال المنتج ، أو أى عامل ذاتي. ويظهر هذا الميل فى نظريته عن القضية فى ذاتها. فالقضية فى ذاتها تُعرّف بأنها " عبارة تقول إن شيئًا ما يكون أو لا يكون، بصرف النظر عما إذا كانت هذه العبارة صادقة أو كاذبة، وبصرف النظر عما إذا كان قد صاغها أى شخص فى كلمات ، بل وحتى بصرف النظر عما إذا كانت موجودة فى أى عقل من حيث إنها فكرة" [(١)] . وقد تسبب فكرة القضايا فى ذاتها صعوبات ، بيد أنه جلى أن العنصر الأولى فى القضية كما يرى بولزانو هو مضمونها الموضوعى ، أو معناها. إن التفكير فيها أو افتراضها عن طريق ذات هو عامل ثانوي، لا صلة له بالمعنى الموضوعي.

كما يتحدث بولزانو عن التمثل فى ذاته . ويوصف هذا بأنه أى شيء يمكن أن يكون جزءًا مركبا فى قضية ، لكنه لا يؤلف بذاته قضية. وبالتالى لا يمكن أن يكون أى تمثل أو تصور فى ذاته صادقا أو كاذبا . لأن الصدق والكذب لا يعزوان إلا لقضايا، ولا يعزوان إلى أجزائها التى تتكون منها. بيد أنه يمكن تحليل معنى، أو مضمون التمثل فى ذاته، ويمكن أن يتم ذلك بدون الرجوع إلى أى ذات. وإذا تحدثنا بصورة منطقية ، فإننا نقول إن الذات لا صلة لها. فمثلاً، إذا تصور (أ)،(ب)،(ج) فكرة ولتكن (د)،فإن ثمة ثلاث أفكار من وجهة النظر السيكولوجية ، لكن هناك فكرة واحدة من وجهة نظر المحلل المنطقى الذى يهتم ببساطة بالمضمون أو المعنى . ويبدو لىّ أنه مشكوك فيما إذا كان يمكن تحليل مدى معنى تصور ما بصرف النظر عن القضايا التى يُستخدم فيها. لأن المعنى يتحدد عن طريق الاستخدام أو الاستعمال. لكن ، على أية حال، إن اهتمام بولزانو بعدم جعل المنطق سيكولوجيا هو أمر جلى وواضح تمامًا.

---

(1)Theory of science (2nd edition,1929),p.77.

وفى المقام الثالث ، يتحدث بولزانو عن الحكم فى ذاته. إن كل حكم يعبّر عن قضية ويؤكدها.

ومن ثم ، إذا كانت هناك قضايا فى ذاتها، لابد أن تكون هناك ، بالتالي، حقائق فى ذاتها؛ وأعنى بذلك تلك القضايا التى تكون صادقة بالفعل. ومع ذلك، فإن صدقها لا يتوقف على كونها قد تم التعبير عنها وتأكيدها بأحكام عن طريق ذوات مفكرة، ولا يصدق ذلك على ذوات متناهية فحسب، بل يصدق أيضًا على الله. إن الحقائق فى ذاتها ليست صادقة لأن الله افترضها؛ فالله يفكر فيها لأنها صادقة. ولا يعنى بولزانو أنه من الخطأ القول إن الله جعل القضايا الواقعية الصادقة عن العالم صادقة بمعنى أن الله خالق، وبذلك يكون مسئولاً عن أن يكون هناك عالم. إنه ينظر إلى المادة من وجهة نظر المنطقى ويؤكد أن صدق القضايا لا يتوقف على أن ذاتًا تفكر فيها، سواء أكانت هذه الذات متناهية أم لا متناهية . فصدق قضية رياضية مثلاً، يتوقف على معانى المصطلحات ، لا على عما إذا كان رياضي، بشرى أو إلهى ، قد فكر فيها.

لقد رفض بولزانو، بوصفه فيلسوفًا ، إدانة كانط للميتافيزيقا وأكد أن الحقائق المهمة عن الله ، وروحانية النفس وخلودها يمكن البرهنة عليها. ولقد تأثر بليبنتس فى رؤيته الميتافيزيقية العامة. إنه لم يقبل ، فى حقيقة الأمر، نظرية ليبنتس ، عن المونادات "التى لا نوافذ لها" ، لكنه شاركه فى اقتناعه بأن كل جوهر هو موجود نشط أو فعال، ويتم التعبير عن نشاطه أو فاعليته بصورة ما من التمثل، أو الإدراك على حد تعبير ليبنتس . غير أن أهمية بولزانو لا تكمن فى ميتافيزيقاه ، بل فى عمله كمنطقى ورياضى . إن مكانته كرياضى هى التى قوبلت أولاً بتقدير ، ولكن فى الأزمنة الحديثة تم الاعتراف بفضله بوصفه رياضيًا ، وبصفة خاصة عن طريق إدموند هسرل.

٥- لقد اهتممنا فى الأقسام السابقة من هذا الفصل بمفكرين ابتعدوا عن حركة المثالية الميتافيزيقية بعد كانط واتبعوا خطوطًا أخرى من التفكير . والآن يمكننا أن نعالج باختصار فيلسوفين ينتميان إلى الحركة المثالية ، بيد أن كليهما طور اتجاهًا نقديًا نحو المثالية المطلقة.

(أ) اقترب كريستان هيرمان فيس Weisse,C.H ، الأستاذ بجامعة ليبتسج، فى وقت ما من هيجل إلى حد ما، رغم أنه رأى أن هيجل قد بالغ فى دور المنطق ، لاسيما عن طريق محاولته (وفقًا لتأويل فيس) فى استنباط الواقع من صور الوجود المجردة . إننا فى حاجة إلى فكرة إله خالق شخصى ليجعل النسق منيعًا.

لقد حثت فلسفة شلنج الدينية المتأخرة فيس فى تطويره لمذهب ألوهية نظري. ويؤكد فى مؤلفه "**مشكلة اليوم الفلسفية**" أن هيجل قد طوّر فى منطقه الجانب السلبى من الفلسفة . فالجدل الهيجلى يزودنا بفكرة الألوهية الممكنة . والمطلق المنطقى ليس هو الله الحقيقي، لكنه الأساس المنطقى الضرورى لواقعه. وربما يوافق هيجل بطبيعة الحال. لأن الفكرة المنطقية من حيث إنها كذلك ليست بالنسبة له الموجود الإلهى الموجود. ولكن ما اهتم فيس بالدفاع عنه هو فكرة إله شخصي وحر، لا يمكن استنباط وجوده من الفكرة. وأعنى بذلك، أن الموجود الإلهي ، لو كان هناك موجود واحد، لابد أن يكون فكرا يفكر فى ذاته؛ أى موجودًا شخصيا ، ويعى ذاته. ولكن القول بأن ثمة موجودًا هكذا لابد من البرهنة عليه بطريقة أخرى غير الاستنباط المنطقى **القبلي**. وفضلاً عن ذلك ، حاول فيس البرهنة على أن الله لا يمكن أن يكون شخصا ، ولابد أن نقبل العقيدة المسيحية الخاصة بالتثليث.

(ب) إن نقد فيس لهيجل لم يبد سوى نقد فاتر من وجهة نظر إيمانويل هيرمان فشته Fiche,I.H (١٧٩٦-١٨٧٩)؛ ابن الفيلسوف المثالى الشهير . لقد شدد فشته الأصغر على الشخصية الإنسانية الفردية، وعارض بشدة ما نُظر إليه على أنه ميل هيجل إلى ضم أو توحيد الفردى فى الكلي. إن الشخص الإنسانى فى الهيجلية كما يأولها يُتصور بأنه موجود لا يعدو أكثر من لحظة مؤقتة فى حياة الروح الكلي، فى حين أن تطور الشخصية من وجهة نظره الخاصة هو نهاية الخلق، والإنسان واثق من الخلود الشخصي.

لقد مر فكر فشته الأصغر خلال مراحل عدة؛ من فترة عندما كان تأثير والده وكانط قويا على اهتمامه المتأخر بالأنثروبولوجيا الفلسفية، وصاحب هذا الاهتمام اهتمام

ملحوظ بجوانب الإنسان الباراسيكولوجية(*)، وبالظواهر النفسية والذهنية . غير أن ما أعد أو هيأ للإطار العام لفلسفته هو مذهب الألوهية النظرى الذى حاول فيه أن يربط موضوعات مثالية بالألوهية وبتشديد على الشخصية الإنسانية . ويتصور الله فى كتابه "**اللاهوت النظرى أو عقيدة الدين العامة**"(١٨٤٦) ، الذى يكوّن المجلد الثالث من ثلاثيته عن مذهب الألوهية النظري، بأنه الوحدة الشخصية العليا للمثالى والواقعي. الجانب المثالى لله هو وعيه الذاتى اللامتناهى ، أما الجانب الواقعى فتكونه المونادات التى هى أفكار الله الأزلية . والخلق يعنى فعل منح هذه المونادات إرادة حرة ، وحياة خاصة بها . وتطور الشخصية الإنسانية هو تطور لوعى ذاتى على أساس مستويات لاشعورية.

يتضح أن إيمانويل هيرمان فشته قد تأثر بالحركة المثالية بقوة. ويصعب على المرء توقع أى شيء غير ذلك. غير أنه شدد على الطبيعة الشخصية لله، وعلى قيمة الشخص الإنساني، وعلى خلوده. وهاجم باسم هذه المثالية الشخصية نسق هيجل الفلسفى الذى قدمت فيه الشخصية المتناهية قربانًا للمطلق الذى يلتهم كل شيء.

(*) الظواهر الباراسيكولوجية، يختص بدراستها فرع من فروع علم النفس هو الباراسيكولوجيا، وهى ظواهر غير عادية لا نستطيع دراستها، ولا تفسيرها وفق القوانين والمعلومات العلمية مثل: التخاطر، والتأثير عن بعد، والمعرفة المسبقة ... (المترجم).

الفصل الثالث عشر

شوبنهور(١)

حياته ومؤلفاته ـ رسالته فى الدكتوراه ـ العالم بوصفه فكرة ـ الوظيفة البيولوجية للمفاهيم وإمكان الميتافيزيقا ـ العالم بوصفه تجليا لإرادة الحياة ـ مذهب التشاؤم الميتافيزيقى ـ بعض التعليقات النقدية.

١ - إن قدرة فلسفة ما على أن تؤثر فى تخيلاتنا عن طريق تقديم صورة أصلية وبالغة التأثير عن الكون ليست معيارا واضحا وأكيدا لصدقها. ولكن هذه القدرة تزيد من أهميتها وتأثيرها إلى حد كبير بالتأكيد . ومع ذلك، فإنها ليست خاصية موجودة بصورة بادية للعيان فى أى من الفلسفات التى عالجناها فى الفصل الأخير. صحيح أن هيربارت قدّم نسقا فلسفيا عاما. ولكن إذا اضطر المرء إلى اختيار الرؤى بالغة التأثير عن العالم التى قدمها فلاسفة القرن التاسع عشر، فإنه يصعب على أى شخص أن يذكر هيربارت. نعم قد يذكر هيجل، وماركس ، ونيتشه، ولكنه لا يذكر ، كما أظن، هيربارت. بل إن المنطقى والرياضى بولزانو سيكون أقل ذكرا من هيربارت. ومع ذلك ، فإنه فى عام ١٨١٩،عندما كان هيربارت أستاذا فى جامعة كونجسبرج ، وانتقل هيجل أخيرًا من جامعة هيدلبرج إلى جامعة برلين، ظهر عمل آرثر شوبنهور **A.Schopenhauer** الرئيسي، الذى عبّر عن تفسير للعالم والحياة الإنسانية يعارض فى نواحٍ معينة مهمة التفسير الذى قدمه مثاليون عظام. إن ثمة صنوفا معينة من صلات القربى و وشائج الرحم بين نسق شوبنهور الفلسفى ونسق أولئك المثاليين الفلسفي. بيد أن صاحبه، لم يعلن بصراحة ازدراء كاملاً لفشته، وشلنج، وهيجل، وبصفة خاصة هيجل، ونظر إلى نفسه على أنه خصمهم اللدود وناقل الحقيقة الواقعية إلى البشرية.

ولد آرثر شوبنهور في "دانتج" في الثاني والعشرين من فبراير عام ١٦٨٨. وقد كان والده، التاجر الثري، يأمل في أن يسير ابنه على خطاه، وسمح له أن يقضي السنوات من ١٨٠٣-١٨٠٤ في زيارة إنجلترا ، وفرنسا ، وبلدان أخرى قاصدًا أن يستأنف في نهاية الرحلة عملاً تجاريًا . وقد أوفى الشاب شوبنهور بعهده، غير أنه كان عزوفا عن مهنة التجارة، وعندما توفى والده في عام ١٨٠٣ حصل على موافقة والدته وقبولها لمواصلة دراساته. وفي عام ١٨٠٩ دخل جامعة "جوتنجن" لدراسة الطب ، غير أنه غيّر مساره لدراسة الفلسفة في عامه الثاني في الجامعة. وعلى حد تعبيره ، الحياة مشكلة ، وقرر أن يقضي وقته متأملا فيها.

وفي عام ١٨١١ توجه من جامعة جوتنجن ، حيث أصبح معجبا هناك بأفلاطون ، قاصدًا جامعة برلين ليستمع إلى محاضرات فشته وشليرماخر. وكان غموض فشته منفرا له ، أما تقرير شليرماخر أنه لا يمكن لأي شخص أن يكون فيلسوفًا حقيقيًا دون أن يكون متدينًا فقد أثار التعليق التهكمي وهو أنه لا يلجأ شخص متدين إلى الفلسفة، طالما أنه لا يحتاج إليها .

نظر شوبنهور إلى نفسه على أنه عالمي، ولم ينظر إلى نفسه مطلقًا على أنه قومي ألماني. ولأنه كان يكره، كما كان يقول باستمرار، كل الأمور العسكرية ترك برلين بحذر وتحفظ عندما تمردت بروسيا على نابليون وكرس نفسه في انزواء هادئ لإعداد رسالة عنوانها **"عن الجذر الرباعي لمبدأ العلة الكافية"** التي حصل بها على الدكتوراه من جامعة يينا ونشرت عام ١٨١٣. وهنأ جوته شوبنهور ، وكتب شوبنهور بدوره مقالة **" عن الإبصار والألوان "** (١٨١٦) ناصر فيها جوته وأيده ضد نيوتن بصورة كبيرة أو قليلة. ولكن بغض النظر عن الترحيب الذي ظهر بصورة حسنة ومتملقة الذي كان من جانب الشاعر العظيم فإن مؤلفه **"الجذر الرباعي"** لم يكترث به أحد ولم يُباع. ومع ذلك استمر شوبنهور في النظر إليه على أنه مدخل لا يمكن الاستغناء عنه لفلسفته، وسنقول عنه شيئًا في القسم القادم.

عاش شوبنهور فى درسدن من مايو ١٨١٤ حتى سبتمبر ١٨١٨ . وألف عمله الفلسفى الرئيسى هناك، وهو " **العالم إرادة وفكرة** World as Will and Idea" . وبعد أن سلم شوبنهور مسودة الكتاب للناشرين غادر إلى إيطاليا فى رحلة فنية . وظهر الكتاب مبكرًا فى عام ١٨١٩، وكان عزاء شوبنهور أنه وجد أن بعض الفلاسفة أمثال هيربارت وبينيكه، قد انتبهوا إليه. بيد أن هذا العزاء عوضه البيع الضئيل جدا لكتاب اعتقد مؤلفه أنه يحوى سر الكون.

ومع ذلك، فإن شوبنهور الذى شجعته واقعة مؤداها أن عمله العظيم لم يمر دون أن يلتفت إليه أحد ، وأنه حريص بشدة على بيان الحقيقة الخاصة بالعالم شفاهة وكتابة أيضًا، توجه إلى برلين وبدأ يحاضر هناك فى عام ١٨٢٠ . ورغم أنه لم يتقلد كرسيا جامعيا، فإنه لم يتردد فى أن يختار لمحاضراته الساعة التى اعتاد هيجل أن يلقى فيها محاضراته. وكانت المغامرة إخفاقًا كاملاً ، وترك إلقاء المحاضرات بعد فصل دراسى . وقلما كان مذهبه ممثلاً لروح العصر المهيمنة.

وبعد ترحال استقر شوبنهور فى فرانكفورت على المين فى عام ١٨٣٣. وقرأ فى الأدب الأوربى على نطاق واسع، واختار كتبًا ومجلات علمية، ولأنه كان متحفزا إلى معرفة مسائل تخدم كأمثلة توضيحية أو تأكيد تجريبى لنظرياته الفلسفية، زار المسرح وواصل الكتابة. وفى عام ١٨٣٦ نشر مؤلفه "**عن الإرادة فى الطبيعة**"، وفى عام ١٨٣٩ فاز بجائزة من الجمعية العلمية فى النرويج عن مقال فى موضوع الحرية؛ ومع ذلك، أخفق فى أن يحصل على جائزة مماثلة من الأكاديمية الملكية الدنماركية للعلوم عن مقال فى أسس الأخلاق . ومن الأسباب التى قُدمت لرفض الجائزة إشارات شوبنهور عديمة الاحترام لفلاسفة رواد. أعجب شوبنهور بكانط إعجابًا شديدًا ، غير أنه كانت لديه عادة الإشارة إلى مفكرين أمثال فشته ، وشلنج، وهيجل، بدون مبالغة ، بألفاظ خارجة عن العرف ، رغم أنه قد يكون هناك إعجاب أجيال فيما بعد بتعبيراته . ونُشر المقالان معا فى عام ١٨٤١ تحت عنوان " **المشكلتان الرئيسيتان فى الأخلاق**" .

وفى عام ١٨٤٤ نشر شوبنهور طبعة ثانية لكتابه "**العالم إرادة وفكرة**" مع خمسين فصلاً إضافيًا . وفى مقدمة هذه الطبعة انتهز فرصة لأن يبين وجهات نظره عن أساتذة الفلسفة فى الجامعة الألمانية، لأنه ربما لم يبين موقفه من قبل بصورة تكفي. وفى عام ١٨٥١ نشر مجموعة ناجحة من المقالات عنوانها "**الحواشى والبواقي**" ، تعالج عدة موضوعات . وأخيرًا ، وفى عام ١٨٣٩ نشر طبعة ثالثة ومنقحة لعمله العظيم.

وبعد فشل ثورة ١٨٤٨، الثورة التى لم يتعاطف معها شوبنهور على الإطلاق ، كان الناس أكثر استعدادا لتوجيه الانتباه إلى فلسفة تشدد على الشر فى العالم وعلى عبث وتفاهة الحياة، وتدعو إلى التحول من الحياة إلى التأمل الجمالى والزهد.وفى العقد الأخير من حياة شوبنهور أصبح رجلا شهيرا . وجاء زوار من كل صوب لرؤيته، وأعجبتهم قواه المتألقة والمولعة بالمحادثة. ورغم أن الأساتذة الألمان لم ينسوا تعسفه وسبابه، فإنهم ألقوا محاضرات عن مذهبه الفلسفى فى جامعات عديدة؛ وتلك علامة أكيدة على أنه قد اكتسب شهرة واسعة مؤخرا. وتوفى شوبنهور فى سبتمبر عام ١٨٦٠.

تميز شوبنهور بثقافة عظيمة واسعة ، وقدرة على الكتابة بصورة جيدة للغاية. كان رجلا قوى الشخصية وذا إرادة قوية، ولم يخش التعبير عن آرائه مطلقًا، وكانت لديه موهبة الفطنة. كما كان لديه رصيد ملحوظ من الحس العلمي، وذكاء التجارة . غير أنه كان أنانيًا، ومغرورًا، ومشاجرًا، وكان فظا فى الغالب، ويصعب أن يقال إنه كان شهيرًا بمواهب الشفقة. لم تكن علاقاته مع النساء تلك العلاقة التى يتوقعها المرء من رجل كان يتحدث بلباقة فى موضوعات أخلاقية ، وصوفية، وأخفت إنجازاته الأدبية بعض ملاحظاته عن جنس النساء. وفضلاً عن ذلك لم يلازم إحساسه النظرى بمتاعب البشرية أى مجهودات عملية لتخفيفها. لكنه ليس ضروريا، كما كان يرى بحكمة، أن يكون الفيلسوف قديسًا كما أنه ليس ضروريا أن يكون القديس فيلسوفًا. وكإنسان قلما كان يُعد واحدًا من الفلاسفة الأكثر جدارة بالحب، أما مواهبه الممتازة ككاتب فلا يمكن الشك فيها.

٢ - كتب شوبنهور رسالته فى الدكتوراه متأثرًا بكانط بشدة. إن عالم التجربة هو العالم الظاهري: إنه موضوع لذات . ومن حيث إنه كذلك فإنه عالم تمثلاتنا العقلية . بيد

أننا لا نتمثل موضوعًا يكون فى حالة عزلة أو انفصال كامل. وأعنى بذلك، أن كل تمثلاتنا ترتبط بتمثلات أخرى بطرق منتظمة. والمعرفة أو العلم هو بدقة معرفة تلك العلاقات المنتظمة." إن العلم يعنى **نسقًا** من موضوعات نعرفها"[١] ، وليس مجرد تجمعات من تمثلات.ولابد أن تكون هناك علة كافية لهذا الارتباط . وبذلك فإن المبدأ العام الذى يحكم معرفتنا بالموضوعات أو الظواهر هو مبدأ العلة الكافية.

وكبيان تمهيدى عن مبدأ العلة الكافية يختار شوبنهور " صياغة فولف من حيث إنها الصياغة الأكثر عمومية وهى لا شيء بدون علة (أو أساس) لوجوده"[٢] . بيد أنه يستمر ليكتشف الأنواع الأربعة أو الفئات الأربع الرئيسة للموضوعات ، والأنواع الأربعة الرئيسة للارتباط أو الترابط ويصل إلى نتيجة مفادها أن ثمة أربع صور أساسية لمبدأ العلة الكافية وأن المبدأ فى إعلانه العام هو تجريد منها. وبذلك فإن عنوان الرسالة هو **"عن الجذر الرباعى لمبدأ العلة الكافية"**.

الفئة أو المجموعة الأولى من الموضوعات أو التمثلات هى فئة تمثلاتنا الحدسية والتجريبية والكاملة [٣]. وقد لا يبدو ذلك مفهومًا تمامًا، ولكن بلغة المذهب الواقعى العادى تكون الموضوعات المشار إليها هى الموضوعات الفيزيائية التى ترتبط ارتباطًا عليًا فى المكان والزمان والتى تشكل مادة العلوم الطبيعية مثل الفيزياء والكيمياء. وهذا الارتباط المكانى والزمانى والعلّى لابد أن يُعزى ، كما يرى شوبنهور ، إلى نشاط الذهن الذى ينظم مادة الظواهر، والإحساسات الأولية ، وفق صورتى الحساسية **القبلية**: وهما المكان والزمان ، وصورة العلية المحض التى هى مقولة الفهم الوحيدة. وبذلك فإنه يتابع كانط، رغم أن مقولات الفهم الكانطية تُرد إلى مقولة واحدة. ويفترض أن معرفتنا بهذه التمثلات، أو بهذه الظواهر، أو بلغة واقعية بالموضوعات الفيزيائية ، تحكمها " العلة الكافية على صورة مبدأ الصيرورة "[٤] .

---

(1)W.i,p.4

الإحالات إلى أعمال شوبنهور بناء على مجلد وصفحة طبعة J.Frauenstadt(1877)

(2)W.i,p.5.

(٣) كاملة بمعنى أن التمثلات تحوى أو تضم كلاً من صورة ومادة الظواهر. وبمعنى آخر ، إنها ليست مسألة مفاهيم مجردة هنا.

(4)W.i,p.34.

وتتألف الفئة أو المجموعة الثانية من الموضوعات من مفاهيم مجردة ، وصورة الارتباط الخاصة بهذه الفئة هى الحكم . بيد أن حكمًا لا يعبّر عن المعرفة إذا لم يكن صادقًا. " والصدق هو علاقة حكم ما بشيء يختلف عنه، يمكن أن يسمى أساسه"(١). والأساس أو العلة الكافية يمكن أن يكون ذا أنواع مختلفة. فعلى سبيل المثال، حكم ما يمكن أن يكون له حكم آخر كأساس له، وعندما ننظر إلى قاعدتى اللزوم والاستدلال بطريقة صورية، نكون فى ميدان المنطق (٢). ولكن على أية حال إن الحكم ، أو تأليف (تركيب) المفاهيم يحكمه "مبدأ العلة الكافية على صورة مبدأ المعرفة"(٣).

وتحوى الفئة أو المجموعة الثالثة من الموضوعات " الحدوس **القبلية** لصورتى الحس الخارجي والداخلى ، وهما المكان والزمان" (٤) والمكان والزمان ذوا طبيعة حتى إن كل جزء يرتبط بالآخر على نحو ما . و"القانون الذى وفقًا له تعين أجزاء المكان والزمان بعضها بعضا أسميه العلة الكافية على صورة مبدأ الوجود "(٥) . ففى الزمان، مثلاً، هذا هو قانون التعاقب الذى لا يقبل الانعكاس؛ "ويقوم على هذا الارتباط لأجزاء الزمان كل عد"(٦)(٥) . وبمعنى آخر، يرتكز الحساب على القانون الذى يحكم العلاقات بين أجزاء الزمان، أما الهندسة فترتكز على المواضع الخاصة لأجزاء المكان. ويمكننا القول، بالتالي، إن الفئة الثالثة من الموضوعات عند شوبنهور هى موضوعات رياضية ، وإن صورة مبدأ العلة الكافية الخاص بها، الذى يحكم معرفتنا بالعلاقات الهندسية والحسابية هو قانون ، أو قوانين أخرى ، وفقًا لها ترتبط أجزاء المكان والزمان على التوالى بعضها بالبعض الآخر.

---

(1)W.i,p.105.
(2) W.i,p.130.
(3)W.i,p.131

(٤) الإشارة هنا هى أن توحيد هيجل بين المنطق والميتافيزيقا ، بمعنى علم المنطق، أمر خلف وغير معقول.

(5)W.i,p.131.
(6)W.i,p.133.

ولا تتضمن الفئة أو المجموعة الرابعة من الموضوعات سوى " موضوع الإرادة منظورًا إليه على أنه موضوع لمعرفة الذات"[1]. وأعنى بذلك أن الموضوع هو الذات من حيث إنها مصدر ، أو موضوع المشيئة . والمبدأ الذى يحكم معرفتنا بالعلاقة بين هذه الذات وبمشيئتها أو أفعال الإرادة هو " مبدأ (أو العلة الكافية) الفعل ، وبصورة أكثر إيجازا ، إنه قانون الباعث".[2] والمعنى الضمنى لذلك هو حتمية ـ السلوك. فالإنسان يفعل من أجل دوافع، والدوافع التى يفعل من أجلها يكون أساسها أو علتها الكافية فى سلوكه. ونحن نفهم العلاقة بين أفعال الإنسان الإرادية وذاته على أنها موضوع للمشيئة حيث نرى هذه الأفعال تصدر من سلوك الذات . بيد أن هذا الموضوع سوف نعالجه فيما بعد .

ترتكز مصطلحات شوبنهور على مصطلحات فولف Wolf . غير أن موقفه العام يرتكز على موقف كانط. إن العالم ظاهرى ، أى أنه موضوع لذات وهو مجال الضرورة . وشوبنهور يسلم ، بالفعل ، بأنواع من الضرورة . ففى مجال المشيئة، مثلاً، الضرورة الأخلاقية هى التى تحكم، ويجب تمييزها عن كل من الضرورة الفيزيائية، والضرورة المنطقية. ولكن بداخل مجال التمثلات كلها تحكم قوانين معينة العلاقات بينها ، وتوصف بأنها جذور متميزة لمبدأ العلة الكافية.

ومع ذلك، لابد من ملاحظة أن مبدأ العلة الكافية لا ينطبق إلا بداخل المجال الظاهري؛ أعنى مجال الموضوعات بالنسبة لذات. فهو لا ينطبق على النومين ، أى الحقيقة التى تجاوز ما هو ظاهرى ، أيًا كان هذا النومين. ولا يمكن أن ينطبق بصورة مشروعة على العالم الظاهرى إذا نظرنا إليه على أنه كل أو شمول Totality . لأنه يحكم العلاقات بين الظواهر. وبالتالى ، لا يمكن أن يكون أى دليل كسمولوجى على وجود الله صحيحًا، إذا كان دليلا من العالم كله على الله من حيث إنه علة أو أساس كافٍ للظواهر. وهنا يتفق شوبنهور مع كانط تمامًا، رغم أنه لم يتابع كانط بالتأكيد فى افتراض الإيمان بالله من حيث إنه موضوع للإيمان العملى أو الأخلاقى .

---

(1) W.i,p.140.
(2)W.i,p.145.

٣- تبدو رسالة الدكتوراه التي عالجناها توا بإيجاز مملة وغير مثيرة إذا قارناها بعمل شوبنهور العظيم **"العالم إرادة وفكرة"** . مع إنه يمكن التماس العذر لشوبنهور لأنه نظر إلى رسالته على أنها مدخل لعمله " **العالم إرادة وفكرة**". لأن عمله العظيم يبدأ ببيان أن " **العالم هو فكرتي**" [1]. وأعني بذلك، أن العالم المرئي كله، أو كما يصفه شوبنهور ، المجموع الكلي للتجربة، هو موضوع لذات: فحقيقته تكمن في ظهوره لذات أو إدراكه عن طريق ذات . وعلى حد تعبير باركلي : وجود الأشياء المحسوسة كونها مدركة.

ويجب الانتباه إلى هذه المسألة ؛ وهي أن الكلمة الألمانية التي ترجمناها هنا " فكرة " هي " **تمثّل**" Vorstellung . وفي القسم الخاص برسالة شوبنهور في الدكتوراه تُترجم هذه الكلمة " تمثل" ، التي هي أفضل من " فكرة" . ولكن العنوان " **العالم إرادة وفكرة**" أصبح مألوفا حتى إنه يبدو من التزمت الإصرار على تغييره . ومن المهم في الوقت نفسه أن نعي أن شوبنهور يميز بين تمثلات حدسية وتمثلات مجردة. وعندما يقول شوبنهور إن العالم هو فكرتي، فإنه يشير إلى تمثلات حدسية. فهو لا يعني ، مثلاً، أن شجرة ما تتوحد مع تصوري المجرد عن شجرة . ولكنه يعني أن الشجرة من حيث إنني أدركها لا توجد إلا في علاقة بيّ من حيث إنني ذات مُدركة. إن حقيقتها تستنفد، إذا جاز هذا التعبير ، في إمكان إدراكها . إنها ببساطة ما أدركه ، أو ما يمكن إدراكه.

ويمكن توضيح موقف شوبنهور على هذا النحو . التصورات المجردة لا يمتلكها إلا الإنسان : أما التمثلات الحدسية فيشترك فيها الإنسان والحيوانات : يشترك فيها مع الحيوانات العليا على الأقل . ليس هناك عالم ظاهري إلا بالنسبة للإنسان ، ولكن أيضًا بالنسبة للحيوانات. لأن شروط إمكانها توجد أيضًا عند الحيوانات ، وهذه الشروط هي الصور القبلية للحساسية وهي المكان والزمان، ومقولة الفهم؛ وهي العليّة . ويوجد الفهم عند الحيوانات أيضًا من وجهة نظر شوبنهور. فالعلة الكافية على صورة مبدأ الصيرورة

---

(1)W.II,p.3:HK.I,p.3.

في الإحالة إلى كتاب "**العالم إرادة وفكرة**" تعني HK الترجمة الانجليزية التي قام بها: R.B. Haldane and J. Kemp.

تؤثر فى الكلب مثلاً، الذى يوجد بالنسبة له عالم أشياء مرتبطة ارتباطا عليًا . بيد أن الحيوانات لا تمتلك عقلا؛ أى ملكة التصورات المجردة. فالكلب يدرك علاقات علّية ملموسة. لكن لا ينجم عن ذلك أن الكلب يستطيع تأمل المكان، والزمان، أو العلية بصورة مجردة. ويمكن التعبير عن المسألة على نحو آخر فنقول إن العبارة التى تقول إن العالم المحسوس هو موضوع لذات مُدركة تنطبق على الكلب أيضًا مثلما تنطبق على الإنسان. لكن لا يترتب على ذلك أن الكلب يستطيع معرفة أن العبارة صادقة.

ويجب أن نضيف القول إن شوبنهور يرى أن إمكان معاينة Intuit المكان والزمان فى ذاتهما، من حيث إنهما الشرطان **القبليان** للعالم المحسوس هو اكتشاف مهم من اكتشافات كانط. "وبذلك فإننا يمكن أن نعاينهما فى مجال تمثلاتنا الحدسية التى تضم العالم المحسوس كله، أو التجربة كلها ، بالإضافة إلى شروط إمكانه أو إمكانها"[١]. غير أنه لا ينجم عن ذلك أن الكلب يستطيع معاينة المكان والزمان فى ذاتهما، ويحل المسائل الرياضية ، رغم أن لديه عالمًا مكانيًا زمانيًا.

وبالتالى ، إذا كان العالم هو فكرتي، فإن جسمى لابد أن يكون فكرتى أيضًا. لأنه شيء محسوس . غير أنه يجب علينا المضى أبعد من ذلك. لو صح أن العالم لا يوجد إلا بوصفه موضوعًا لذات ، فإنه يصح أيضًا أن الذات المدركة تتضايف مع الموضوع. " إن المادة والذكاء متضايفان لا يمكن فصلهما، و لا يوجدان إلا بالنسبة لبعضهما البعض، وبالتالى فإنهما معا لا يؤلفان **العالم من حيث إنه فكرة** إلا بصورة نسبية ؛ الذى هو تمامًا **عالم الظواهر** عند كانط، وبالتالى فإنه شيء ثانوي"[٢] . وبذلك فإن العالم من حيث إنه فكرة يضم أو يحوى كلا من المُدرِك والمُدرَك. وهذا الكل، كما يقول كانط، حقيقى من الناحية التجريبية، ولكنه مثالى من الناحية الترنسندنتالية .

---

(1)W.II,p.7:HK.I,p.7.
(2)W.III,pp.19-20:HK.I,p.181.

إن شوبنهور يكن احترامًا عميقًا لكانط، ويزعم أنه خليفته الحقيقى . بيد أن نظريته عن الطابع الظاهرى للواقع التجريبى يدعمها بقوة عامل آخر ليس مستمدا من كانط. وبعد أن نشر شوبنهور رسالته فى الدكتوراه بمدة وجيزة فى عام ١٨١٣ قابل فى فيمار عالما مستشرقا؛ هو ف. ماير F.Mayer الذى عرّفه بالأدب الفلسفى الهندى . وظل مهتمًا بالفلسفة الشرقية حتى نهاية حياته. وعندما أصبح طاعنًا فى السن تأمل فى نص الأوبانيشاد. وبالتالى ، ليس ما يبعث على الدهشة إذا كان قد ربط نظريته عن العالم من حيث إنه فكرة أو تمثل بمذهب المايا الهندي. فالذوات الفردية والموضوعات هى كلها ظاهرة ، أى مايا.

وبالتالي، إذا كان العالم ظاهريًا، فإن تساؤلاً يثار هو: ما النومين؟ ما الحقيقة التى تكمن وراء رداء المايا؟ وتشكل مناقشة شوبنهور لطبيعة هذه الحقيقة وتجليها الذاتى الجزء الشيق من نسقه الفلسفى بالفعل . لأن نظرية العالم بوصفه فكرة، رغم أنها جزء لا ينفصل عن فلسفة شوبنهور كما يرى، هى تطوير واضح وجلى لموقف كانط، فى حين أن نظريته عن العالم بوصفه إرادة أصلية[1] ، تتضمن التعبير عن تأويله المميز للحياة الإنسانية . ومع ذلك، قبل أن نعالج هذا الموضوع ، لابد أن نقول شيئًا عن نظرية الوظيفة العملية للتصورات ، التى لها أهمية أصلية خاصة بها.

٤ - إلى جانب التمثلات الحدسية يمتلك الإنسان ، كما رأينا ، تصورات مجردة يكوّنها العقل، وتفترض التجربة ، سواء بصورة مباشرة أم بصورة غير مباشرة. ولكن لماذا نكوّنها؟ ما وظيفتها؟ رد شوبنهور هو أن وظيفتها الأولية عملية". "تكمن الفائدة العظيمة للتصورات فى أنه عن طريقها يكون من السهل معالجة المادة الأصلية للمعرفة، وفحصها، وتنظيمها"[2]. إن التصورات المجردة فقيرة بمعنى ما إذا قارناها بالتمثلات الحدسية، أى بالمعرفة التى ندركها مباشرة. لأنها تغفل قدرًا كبيرًا؛ تغفل الاختلافات بين أعضاء الفئة الفرادى مثلاً. بيد أنها ضرورية إذا كان يجب أن يكون التوصيل ممكنًا، وإذا كان لابد من

(١) أراد شوبنهور أن ينظر إلى فلسفته عن الإرادة على أنها تطوير لمذهب كانط فى أولوية العقل العملي، أو الإرادة العاقلة. لكن المذهب الإرادى الميتافيزيقى عند شوبنهور غريب على كانط. ولذا فإنه ابتكار أصيل لشوبنهور.

(2)W.III,p.89:HK.II,p.258.

الاحتفاظ بالمعرفة التجريبية وتوصيلها. "تكمن القيمة العظيمة للمعرفة العقلية أو المجردة فى إمكان توصيلها وفى إمكان الاحتفاظ بها باستمرار. ولهذا السبب فإنها مهمة بالنسبة للممارسة بصورة جوهرية"[١].كما يذكر شوبنهور الأهمية الأخلاقية للتصورات والاستدلال المجرد. فالإنسان الأخلاقى يوجه سلوكه عن طريق مبادئ . والمبادئ تتطلب تصورات.

غير أن شوبنهور لم يهتم ببساطة بتقديم أمثلة للقيمة العملية للتصورات. كما أنه لم يأل جهدا فى بيان كيف ترتبط هذه القيمة العملية بنظريته العامة عن المعرفة. إن المعرفة خادمة الإرادة . أو أنها ، لو أغفلنا الميتافيزيقا مؤقتًا، أداة إشباع حاجات فيزيائية فى المقام الأول، أى أنها خادمة الجسم . إن الحاجات عند الحيوانات أقل تركيبا عند الإنسان، وإشباعها أكثر يسرا وسهولة. والإدراك يكفي، خاصة وأن الطبيعة قد زودت الحيوانات بوسائل هجومها ودفاعها، مثل مخالب الأسد ، ولسعة الزنبور. ولكن مع التطور الأبعد للكائن الحي، وبصفة خاصة فى المخ، يكون هناك تطور مناظر للحاجات والرغبات. ويكون نوع أعلى من المعرفة ضروريا لإشباعها. ففى الإنسان يظهر العقل، الذى يمكّنه اكتشاف طرق جديدة لإشباع حاجاته ، واختراع الأدوات ، وغير ذلك[٢] .

إن العقل ، بالتالي، له وظيفة أولية بيولوجية. ولو جاز للمرء القول ، لقد قصدت الطبيعة أن تجعله وسيلة لإشباع حاجات الكائن الحى الأكثر تركيبا وتطورا من إشباع حاجات الحيوان . ولكن الحاجات المشار إليها هى حاجات فيزيائية. إن العقل يهتم أساسًا بالتغذية والتكاثر، بالإضافة إلى حاجات الفرد والنوع الجسمية. ويترتب على ذلك أن العقل ليس ملائما للنفاذ خلال رداء الظواهر إلى الحقيقة التى تكمن خلفها؛ أى النومين. إن التصور أداة عملية : إنه يرمز إلى عدد من الأشياء تخص نفس الفئة، ويمكّننا من معالجة قدر كبير من المادة بسهولة وعلى نحو مقتصد . بيد أنه ليس مهيأ لتجاوز الظواهر إلى أى ماهية تكمن وراءها أو إلى شيء فى ذاته.

---

(1)W.II,p.66:HK.I,p.72.

(٢) خط واضح من الاعتراض هو أن هناك عنصرًا من وضع العربة أمام الحصان فى كل ذلك. فقد يقال إن ذلك بالضبط لأن الإنسان يمتلك قوة الاستدلال حتى إنه يستطيع أن يوسع نطاق رغباته وعددها.

وفى هذه الحالة، قد نتساءل: كيف يمكن أن تكون الميتافيزيقا ممكنة؟ يرد شوبنهور بقوله إنه برغم أن العقل بطبيعته هو خادم الإرادة ، فإن لديه القدرة عند الإنسان على أن يتطور إلى درجة أنه يستطيع أن يحقق الموضوعية. وأعنى بذلك، أنه برغم عقل الإنسان هو أداة لإشباع حاجاته الجسمية فى المقام الأول ، فإنه يستطيع أن يطوّر نوعا من الطاقة الفائضة التى تحرره، مؤقتًا على الأقل ، من خدمة الرغبة. ومن ثم يصبح الإنسان ملاحظًا منزهًا: أى أنه يستطيع أن يتبنى موقفاً تأمليًا ، كما هى الحال فى التأمل الاستاطيقى (الجمالي)، وفى الفلسفة.

يتضح أن هذا الزعم من ناحية العقل الإنسانى لا يتخلص بمفرده من الصعوبة التى تنشأ من تفسير شوبنهور للتصور. لأن الفلسفة النسقية والقابلة للتوصيل لابد أن يتم التعبير عنها بتصورات. وإذا لم يكن التصور ملائما إلا لمعالجة الظواهر ، فإنه يبدو أنه لا مجال للبحث فى الميتافيزيقا . ولكن شوبنهور يرد بقوله إن الفلسفة الميتافيزيقية ممكنة شريطة أن يكون هناك حدس أساسى على مستوى المعرفة المدركة، التى تقدم لنا استبصارا مباشرًا فى طبيعة الحقيقة التى تكمن خلف الظواهر؛ استبصارًا تسعى الفلسفة إلى التعبير عنه فى شكل تصورى . ومن ثم فإن الفلسفة تتضمن تفاعلاً بين الحدس والاستدلال التصوري. " إن تدعيم التصور من الحدس هو الاهتمام الدائم للشعر والفلسفة "[1] . إن التصوٌرات لا تمدّنا بمعرفة جديدة : والحدس أساسي. بيد أن الحدس لابد أن يرتفع إلى المستوى التصورى إذا كان يجب أن يصبح فلسفة.

إن شوبنهور فى مأزق إلى حد ما . فهو لا يريد أن يسلم بحدس استثنائى كأساس للفلسفة يكون شيئًا يختلف أتم الاختلاف عن الإدراك من جهة، وعن الاستدلال المجرد من جهة أخرى. وبذلك فإن الحدس الذى يتحدث عنه لابد أن يكون على مستوى المعرفة المدركة. لكن الإدراك يهتم بموضوعات فردية، وأيضًا بظواهر. لأن الفردية تنتمى إلى المجال الظاهري. وبالتالى أضطر إلى محاولة بيان أنه حتى على مستوى الإدراك يمكن أن يكون هناك وعى حدسى بالنومين؛ وعى يشكل الأساس للتأمل الفلسفي.

---

(1)W.III,p.80:HK.II,p.248.

ويمكننا بعد ترك طبيعة الحدس الآن ومعالجته فى القسم القادم أن نتوقف لنلاحظ كيف أن شوبنهور استبق مواقف برجسونية فى بعض النواحى . لأن برجسون يشدد على الوظيفة العملية للذكاء وعجز التصور عن فهم حقيقة الحياة. ويستمر ليقيم الفلسفة على الحدس ويصوّر مهمة الفيلسوف بأنها محاولة تأمل هذا الحدس إلى حد ما، بقدر ما يكون ذلك ممكنًا، على المستوى التصوري. وبذلك فإن الفلسفة تتضمن بالنسبة لبرجسون تفاعل الحدس والاستلال التصوري. ولا أعنى التلميح إلى أن برجسون استمد أفكاره من شوبنهور بالفعل . لأننى لست على علم بأى دليل حقيقى يبين أنه فعل ذلك. إن الفكرة التى تقول إنه إذا تمسك الفيلسوف (س) بآراء تشبه سابقه (ص)، فإن ذلك معناه أن (س) قد أخذ من (ص) أو تأثر به بالضرورة هى خُلف وغير معقولة. بيد أن الواقعة تظل وهى أنه رغم أن برجسون ، عندما أدرك التشابه، ميّز بين فكرته عن الحدس وفكرة الفيلسوف الألماني، فإن ثمة تشابهًا جليًا بين موقفيهما . وبمعنى آخر، إن نفس خط التفكير الذى يجد تعبيرًا فى فلسفة شوبنهور، عندما ننظر إليه بناء على النواحى المشار إليها ، يظهر ثانية فى فكر برجسون. وإذا عبّرنا عن المسألة بطريقة أخرى فإننا نقول إن ثمة اتصالاً، رغم أن ثمة اختلافًا أيضًا ، بين نسق شوبنهور الفلسفى وفلسفة الحياة التى يكون فكر برجسون نموذجا شهيرا لها.

٥- سلّم كانط بأننا لا يمكن أن نعرف الشيء فى ذاته؛ المتضايف للظواهر. ولكن شوبنهور يخبرنا ما عساه أن يكون . فهو الإرادة. " الشيء فى ذاته يعنى ذلك الذى يوجد باستقلال عن إدراكنا ، وباختصار هو ذلك الذى يكون بصورة ملائمة. إنه يشكل المادة عند ديمقريطس . وهو نفسه فى جوهر الأمر عند لوك. وعند كانط يساوى (س) . وعندى هو الإرادة "(١). وهذه الإرادة هى إرادة واحدة وحيدة. لأن الكثرة لا يمكن أن توجد إلا فى عالم مكانى زماني؛ مجال الظواهر. لا يمكن أن يكون هناك أكثر من حقيقة واحدة تجاوز ما هو ظاهري، أو شيء فى ذاته. وبمعنى آخر، داخل العالم، هو واقع واحد إذا جاز هذا التعبير، فى حين أن خارج العالم؛ أى ظاهر هذا الواقع، هو العالم التجريبى الذى يتكون من أشياء متناهية.

(1)W.II,p.96. from parerga ud paralipomena.

كيف وصل شوبنهور إلى الاقتناع بأن الشيء فى ذاته هو الإرادة؟ لكى نجد مفتاح الواقع يجب أن أنظر بداخلي. لأنه فى الوعى الداخلي، أو فى الإدراك المتجه إلى الداخل يكمن " الباب الضيق الوحيد للحقيقة "[1] . وعن طريق هذا الوعى الداخلى أعى أن الفعل الجسمى الذى يفترض أنه يتبع أو ينتج من المشيئة ليس شيئًا يختلف عن المشيئة، فهما واحد وهما نفس الشيء. وأعنى بذلك أن الفعل الجسمى هو ببساطة الإرادة المتموضعة: إنه الإرادة التى تصبح فكرة أو تمثلاً . حقًا، إن الجسم كله ليس شيئًا سوى إرادة متموضعة، أى أنه إرادة من حيث إنها تمثل للوعي. وفى إمكان أى شخص ، كما يرى شوبنهور ، أن يعى ذلك إذا دخل بداخله. وحالما يكون لديه هذا الحدس الأساسى ، يكون لديه مفتاح الواقع . إنه لا يجب عليه سوى أن يمدّ كشفه إلى العالم كله.

وينتقل شوبنهور للقيام بذلك. فهو يرى تجلى الإرادة الفردية الواحدة فى الدافع الذى يوجه المغناطيس إلى القطب الشمالي، فى ظاهرتى الجذب والطرد، وفى الجاذبية، وفى الغريزة الحيوانية، وفى الرغبة الإنسانية وغيرها. وحيثما ينظر، سواء فى المجال اللاعضوى أم العضوي، فإنه يكتشف التأكيد التجريبى لأطروحته التى تقول إن الظواهر تؤلف ظاهر الإرادة الميتافيزيقية الواحدة.

والسؤال الطبيعى الذى يجب أن يثار هو: إذا كان الشيء فى ذاته يتجلى فى ظواهر مختلفة من حيث إنها القوى الكلية للطبيعة، مثل الجاذبية، والمشيئة الإنسانية، فلماذا نسميها "إرادة" ؟ أليست "القوة" أو "الطاقة" لفظًا أكثر ملاءمة، خاصة أن ما يُسمى بالإرادة، عندما ننظر إليها فى ذاتها، يُفترض أن يكون " بلا معرفة ولا يكون سوى دافع أعمى لا ينقطع "[2] ، أو يكون " نضالا مستمرا لا يتوقف "؟[3] . لأنه يصعب أن يكون لفظ " الإرادة " الذى يتضمن العقلانية، ملائمًا لوصف دافع أعمى، أو نضال.

(1) W.II,p219:HK.II,p.406.
(2) W.II,p.313:HK.I,p.354.
(3) W.II,p.195:HK.p.213.

ومع ذلك ، فإن شوبنهور يدافع عن استخدامه اللغوى بتأكيد أنه ينبغى علينا أن نستمد مصطلحنا الوصفى مما هو معروف لنا جيدًا. إننا نعى مشيئتنا الخاصة مباشرة. ومن الملائم بصورة كبيرة أن نصف ما نعرفه بصورة أقل عن طريق ما نعرفه بصورة أفضل من الطريقة الأخرى الدائرية.

وبالإضافة إلى وصف الإرادة الميتافيزيقية بأنها دافع أعمى، ونضال مستمر لا يتوقف ، وصيرورة دائمة إلخ، فإنها تتميز بأنها إرادة الحياة. وعندما نقول "الإرادة" ونقول "إرادة الحياة" فإن هذين القولين هما واحد والشيء نفسه فى واقع الأمر عند شوبنهور. وبالتالى ، لما كان الواقع التجريبى هو تموضع أو ظاهر الإرادة الميتافيزيقية ، فإنه يكشف عن إرادة الحياة بالضرورة. وليست هناك صعوبة عند شوبنهور فى الإكثار من نماذج أو أمثلة لهذا التجلي. إنه لا يجب علينا سوى أن ننظر إلى اهتمام الطبيعة بالمحافظة على النوع. فالطيور، مثلاً، تبنى عشًا للصغار لم تعرفه مطلقًا. والحشرات تضع بيضها أينما قد تجد اليرقة غذاءها. وسلسلة ظواهر الغريزة الحيوانية كلها تكشف عن وجود إرادة الحياة. فإذا نظرنا إلى النشاط المستمر للنحل والنمل وتساءلنا ما الذى يحمل الكل عليه، ما الذى يتحقق بواسطته فإننا لا نستطيع الإجابة إلا بقولنا إنه " إشباع الجوع والغريزة الجنسية"[1] ؛ وسيلتى المحافظة على النوع فى الحياة. وإذا نظرنا إلى الإنسان وصناعته وتجارته، وابتكاراته ، وتكنولوجياه، فإننا لابد أن نسلم بأن هذا النضال كله لا يخدم فى المقام الأول إلا المحافظة عليه، ويقدم قدرًا معينًا من الراحة الإضافية لأفراد زائلين فى فترة زمنية وجيزة من وجودهم، وعن طريقهم يسهم فى المحافظة على النوع.

كل ذلك ينسجم مع ما قلناه فى القسم الأخير عن نظرية شوبنهور عن الوظيفة البيولوجية للعقل من حيث إنه موجود لإشباع حاجات فيزيائية. لقد لاحظنا بالفعل أن العقل الإنسانى لديه القدرة على التطور على نحو حتى إنه يستطيع أن يتحرر، مؤقتًا على الأقل ، من عبودية الإرادة. وسنرى لاحقًا أن شوبنهور لا يحصر المجال الممكن للأنشطة

---

(1) W.III,p.403:HK.III,p.111.

الإنسانية فى المأكل والمشرب، والجماع؛ وسائل المحافظة على حياة الفرد وحياة النوع. بيد أن الوظيفة الأولية للعقل تكشف عن طابع الإرادة من حيث إنها إرادة الحياة.

٦ - وبالتالي، إذا كانت الإرادة دافعًا أو باعثًا أعمى يناضل باستمرار وبصورة لا تعرف التوقف، فإنها لا يمكن أن تجد إشباعا أو وصولاً إلى حالة السكينة. فهى تناضل باستمرار ولا تنال شيئًا . وتنعكس هذه الخاصية الجوهرية للإرادة الميتافيزيقية فى تموضعها الذاتي، وفضلاً عن ذلك فى الحياة الإنسانية . فالإنسان يبحث عن الإشباع ، والسعادة، ولكنه لا يستطيع بلوغها. إن ما نسميه بالسعادة أو المتعة هو ببساطة توقف مؤقت للرغبة. والرغبة، من حيث إنها تعبير عن الحاجة أو الرغبة، هى صورة من الألم. وبالتالي، فإن السعادة هى " التخلص من الألم، من الرغبة"[١]، إنها "سلبية وليست إيجابية على الإطلاق بالفعل وبصورة جوهرية"[٢]. إنها تتحول فى الحال إلى ملل وسأم، ويؤكد السعى وراء الإشباع ذاته من جديد. إنه سأم يجعل الموجودات التى تحب بعضها بعضا قليلاً مثل الناس لابد أن يبحث إحداها عن رفقة الآخر . وتزيد القوى العقلية العظيمة ببساطة القدرة على المعاناة وتعمق عزلة الفرد.

إن كل شيء فردى ، من حيث إنه تجل لإرادة الحياة الواحدة، يحاول أن يؤكد وجوده على حساب الأشياء الأخرى . وبذلك ، يكون العالم هو مجال الصراع؛ صراع يكشف عن طبيعة الإرادة من حيث إنها تختلف مع ذاتها، من حيث إنها إرادة معذبة . ويقدم شوبنهور أمثلة توضيحية لهذا الصراع حتى فى المجال اللاعضوي. لكنه يتجه بالطبع إلى المجال العضوى والمجال الإنسانى أساسًا من أجل تأكيد تجريبى لأطروحته. فهو يتناول بإسهاب الطرق التى تفترس بها حيوانات نوع ما حيوانات نوع آخر مثلاً. وعندما يصل إلى الإنسان فإنه يرفع الكلفة فى كلامه."إن المصدر الأساسى للشرور الأكثر خطورة التى تصيب الإنسان هو نفسه. ومن يضع هذه الحقيقة الأخيرة نصب عينيه يرى العالم

---

(1) W.II,p.376:HK.I,pp.411-412.
(2) Ibid.

جحيما يفوق جحيم دانتى(*) عن طريق الواقعة التى تقول إن شخصا ما لابد أن يكون جهنم الآخر "(٢). إن الحرب ، والقسوة هما ، بالطبع، حبوب طاحونة شوبنهور. والإنسان الذى لم يظهر تعاطفًا مع ثورة ١٨٤٨ يتحدث بألفاظ الاستغلال الصناعى ، والعبودية، والمفاسد الاجتماعية المماثلة لها.

قد نلاحظ أن أنانية الناس، وجشعهم، وشدتهم، وقسوتهم هى المبرر الحقيقى عند شوبنهور لأن تكون هناك دولة. ولذا فضلاً عن أن الدولة ليست تجليا إلهيا ، فإنها ببساطة خلق الأنانية المستنيرة التى تحاول أن تجعل العالم محتملاً أو مقبولاً بصورة أكثر قليلاً مما لم تكن موجودة.

وبذلك فإن تشاؤم شوبنهور هو تشاؤم ميتافيزيقى بمعنى أنه يظهر بوصفه نتيجة لطبيعة الإرادة الميتافيزيقية. إن الفيلسوف لا يشغل نفسه ببساطة بتوجيه الانتباه إلى واقعة تجريبية مفادها أن ثمة شرا كثيرًا ومعاناة كثيرة فى العالم. إنه يبين أيضًا ما يعتقد أنه علة هذه الواقعة التجريبية . إن الشيء فى ذاته يكون ما هو عليه ، والواقع الظاهرى لابد أن يوضع مع الخصائص القاتمة التى نلاحظها بالفعل . ويمكننا، بالطبع، أن نفعل شيئًا لتخفيف المعاناة. وهذه واقعة تجريبية أيضًا. بيد أنه ليس اعتقادا صحيحًا أننا نستطيع تغيير الطبيعة الأساسية للعالم أو الحياة الإنسانية. فإذا أُبطلت الحرب مثلاً، وإذا أُشبعت حاجات الإنسانية المادية، فإن النتيجة ربما ستكون ، بناء على مقدمات شوبنهور، حالة من الملل والسأم التى لا تطاق والتى يتبعها عودة الصراع. وعلى أية حال، إن سيادة المعاناة فى العالم وهيمنتها ترجع فى نهاية المطاف إلى طبيعة الشيء فى ذاته . ولم يتوان شوبنهور فى تعنيف ما ينظر إليه على أنه تفاؤل ليبنتس السطحى، والطريقة التى وصم بها المثاليون الألمان ، وبصفة خاصة هيجل، الجانب المظلم من التجربة الإنسانية أو قاموا بتبريره على أنه "عقلي" ، عندما أقروه وسلموا به.

(*) دانتي (١٢٦٥-١٣٢١)، شاعر إيطالى شهير، من أهم أعماله " الكوميديا الإلهية "وهى ملحمة يدور موضوعها حول رحلة خيالية قام بها إلى الجحيم والمطهر والجنة.(المترجم)

(1) W.III,p.663:HK.III,p.388.

٧ - وغنى عن القول ، لقد اعتقد شوبنهور أن نظريته عن الطابع الظاهرى للواقع التجريبى تلائم نظريته عن الإرادة تمامًا. وأعنى بذلك، أنه اعتقد أنه ما دام قبل أطروحة كانط العامة عن الطابع الظاهرى للعالم فإنه استطاع أن يستمر بالتالي، بدون تضارب أو تناقض ، ليكشف عن طبيعة الشيء فى ذاته. بيد أن هذه مسألة محل خلاف.

خذ مثلاً معالجة شوبنهور للإرادة عن طريق الوعى الداخلي. فبناء على مقدمات شوبنهور، كما يلاحظ هيربارت، لا بد أن تخضع الإرادة ، إذا نظرنا إليها بتمعن فى الإدراك الداخلى ، لصورة الزمان: أى أننا نعرفها فى أفعالها المتعاقبة . وهذه الأفعال ظاهرية. إننا لا نستطيع أن نصل إلى الإرادة من حيث إنها حقيقة تجاوز ما هو ظاهرى . لأننا بقدر ما نعيها، فإنها تكون ظاهرية. صحيح ، إنه فى إمكاننا التحدث عن الإرادة الميتافيزيقية بالفعل . ولكن بقدر ما نفكر فيها ونتحدث عنها ، فإنه يبدو أنها لابد أن تكون موضوعًا لذات، وتكون ظاهرية بالتالي.

لا يسلم شوبنهور بالفعل بأننا لا نستطيع معرفة الإرادة الميتافيزيقية فى ذاتها، وأنها تمتلك صفات لا نعرفها وهى غير مفهومة بالنسبة لنا . غير أنه يصر على أنها معروفة، حتى لو كان ذلك إلى حد ما، فى تجليها أو تموضعها، وأن مشيئتنا الخاصة هى بالنسبة لنا تجليها الأكثر تميزًا . ومع ذلك ، فإنه يبدو فى هذه الحالة أن الإرادة الميتافيزيقية تتفكك أو تنحل ، إذا جاز هذا التعبير ، إلى ظواهر، بقدر ما يتعلق الأمر بمعرفتنا. ويبدو أن النتيجة هى أننا لا نستطيع معرفة الشيء فى ذاته. وإذا عبّرنا عن المسألة على نحو آخر فإننا نقول إن شوبنهور لا يريد أن يقيم فلسفته على حدس خاص واستثنائى عن واقع بعيد ، بل بالأحرى على إدراك حدسى لمشيئتنا الخاصة. ومع ذلك فإن هذا الإدراك الحدسى يبدو ، وبناء على مقدماته ، أنه يخص المجال الظاهرى الذى يضم مجال علاقة الذات – الموضوع كله. وصفوة القول، حالما نسلم بمذهب " **العالم فكرة**" ، الكتاب الأول من عمل شوبنهور العظيم ، فإنه يصعب أن نرى كيف يكون أى اقتراب من الشيء فى ذاته ممكنًا . وربما يقول كانط إنه مستحيل أو غير ممكن .

وأظن أن طريقة الاعتراض هذه لها ما يبررها. بيد أنه يمكن ، بطبيعة الحال،عزل فلسفة شوبنهور عن المرسى الكانطي، ووضعها كنوع من الافتراض. دعنا نفترض أن الفيلسوف يميل مزاجيا إلى النظر إلى الجوانب المظلمة من العالم ، والحياة الإنسانية ، والتاريخ ويشدد عليها. ومع أنها خصائص ثانوية ، فإنها تبدو له أنها تؤلف جوانب العالم الأكثر أهمية وإيجابية . ونرى أن تحليل مفهومى السعادة والمعاناة يؤكد رؤيته الأولية . وعلى هذا الأساس يقيم فرضًا تفسيريًا عن الباعث أو القوة العمياء التى تناضل بدون توقف والتى يسميها الإرادة . ثم يستطيع تحويل بصره ليكتشف تأكيدًا تجريبيًا جديدًا لفرضه فى المجال اللاعضوى ، والعضوى ، وفى المجال الإنسانى بصفة خاصة . وفضلاً عن ذلك ، يمكنّه الفرض من القيام ببعض التنبؤات العامة عن الحياة الإنسانية والتاريخ فى المستقبل .

لا يتضح من ذلك أن قصدى هو افتراض أن شوبنهور كان يريد التخلى عن نظريته عن العالم من حيث إنه فكرة . فعلى العكس ، لقد شدد عليها . وليس قصدى كذلك أن افترض أن صورة شوبنهور عن العالم تكون مقبولة إذا عُرضت مثل الخطوط التى بيناها وأشرنا إليها من قبل . إن تحليله للسعادة بوصفها "سلبية" ، لنذكر نقدا واحدًا، يبدو ليّ أنه لا يمكن الدفاع عنه أو الأخذ به تمامًا . إن هدفى بالأحرى هو بيان أن فلسفة شوبنهور تعبّر عن "رؤية" عن العالم توجه الانتباه إلى جوانب معينة منه ، وربما يمكن التعبير عن هذه الرؤية بصورة أكثر وضوحًا إذا عبرّنا عن فلسفته فى صورة فرض يقوم على اهتمام خاص بالجوانب المشار إليها . حقًا ، إنها رؤية أو صورة أحادية الجانب عن العالم . ولكن بسبب أحادية جانبها ومغالاتها فإنها تكون مقابلاً فعالاً أو نقيضًا لنسق مثل نسق هيجل الفلسفى الذى يكون الاهتمام فيه موجها إلى السير المنتصر للعقل عن طريق التاريخ حتى إن الشر والمعاناة فى العالم يختفيان أو يحجبان عن النظر عن طريق عبارات رنانة.

الفصل الرابع عشر

شوبنهور(٢)

التأمل الاستقاطيقى (الجمالي) بوصفه خلاصًا مؤقتًا من عبودية الإرادة ـ الفنون الجميلة الجزئية ـ الفضيلة وإنكار الذات : طريق الخلاص ـ شوبنهور والمثالية الميتافيزيقية ـ تأثير شوبنهور العام ـ ملاحظات على تطوير إدوارد فون هارتمان لفلسفة شوبنهور.

١ – يرى شوبنهور أن أصل كل شر ومصدره هو عبودية الإرادة ، أو التبعية لإرادة الحياة. بيد أننا قد نوهنا إلى زعمه من قبل وهو أن العقل الإنسانى لديه القدرة على أن يتطور وراء الحد المطلوب لإشباع الحاجات الفيزيائية. إذ يمكنه أن يطوّر فائضًا من الطاقة ، إذا جاز هذا التعبير ، علاوة على الطاقة المطلوبة لتحقيق وظيفته البيولوجية والعملية. وبذلك فإن الإنسان لديه القدرة على أن يتخلص من حياة الرغبة والنضال عديمة الجدوى ، ومن توكيد الذات الأنانى ، والصراع.

ويصف شوبنهور طريقتين للخلاص من عبودية الإرادة؛ الأولى مؤقتة ؛ فهى واحة فى الصحراء، والثانية أكثر دوامًا واستمرارًا . الأولى هى طريق التأمل الاستاطيقى (الجمالي) ، طريق الخلاص. وسنهتم فى هذا القسم بالطريق الأول ، طريق الخلاص بواسطة الفن.

فى التأمل الاستاطيقى (الجمالي) يصبح الإنسان الملاحظ المنزه عن كل غرض. وغنى عن القول ، لا يعنى ذلك أن التأمل الاستاطيقى ممل أو غير مشوق . فإذا نظرنا إلى

موضوع جميل مثلاً على أنه موضوع للرغبة ، أو على أنه مثير للرغبة ، فإن وجهة نظرى لا تكون وجهة نظر عن التأمل الاستاطيقى :فأنا هنا ملاحظ "متحيز" . إننى فى واقع الأمر خادم أو وسيلة الإرادة. بيد أنه يمكننى أن أنظر إلى الموضوع الجميل لا على أنه في ذاته موضوع للرغبة ولا على أنه مثير للرغبة، وإنما أنظر إليه ببساطة فحسب من أجل دلالته أو أهميته الإستاطيقية . وبالتالى أكون ملاحظا منزها عن كل غرض ، ولا أكون ملاحظًا متحيزًا . وأتحرر من عبودية الإرادة مؤقتًا على الأقل .

وترتبط نظرية الخلاص المؤقت ، عن طريق التأمل الاستاطيقى ، سواء تأمل موضوعات طبيعية أم أعمال الفن، بنظرية ميتافيزيقية عما يسميه بالمثل Ideas الأفلاطونية . إذ يُفترض أن الإرادة تتموضع مباشرة فى مثل ترمز لأشياء طبيعية بوصفها نماذج أصلية لنسخ . إنها "النوع المحدد ، أو الصور الأصلية الثابتة التى لا تتغير ، وصفات الأجسام الطبيعية كلها ؛ اللاعضوية والعضوية ، كما أنها القوى الكلية التى تكشف عن نفسها وفقًا لقوانين طبيعية"[1] . وبذلك، ثمة مثل للقوى الطبيعية مثل الجاذبية، وثمة مثل للأنواع. لكن ليست هناك مثل للأجناس ، لأنه بينما توجد أنواع طبيعية ، لا توجد أجناس طبيعية كما يرى شوبنهور.

ويجب ألا تختلط مثل الأنواع بمثل الأشياء المحايثة . إذ يُفترض أن تكون أعضاء نوع ما الفردية ، أو فئة طبيعية "المتضايف التجريبى للمثل"[2]. والمثال نموذج أصلى أبدى . ولهذا السبب يوحد شوبنهور ، بالطبع، مثله بالصور Forms الأفلاطونية، أو المثل الأفلاطونية .

وكيف يقال على نحو معقول إن إرادة عمياء أو تناضل بصورة لا تتوقف تتموضع مباشرة فى مثل أفلاطونية ، فإن ذلك شيء لا أزعم أننى أفهمه . ويبدو لى أن شوبنهور، الذى يشارك إيمان شلنج وهيجل، رغم إساءته إليهما، بالأهمية الميتافيزيقية للفن ،

---

(1)W.II,p.199:HK.I,p.219.
(2)W.III,p.417:HK.III,p.223

والحدس الاستاطيقي، ويرى أن التأمل الاستاطيقى يقدم خلاصًا مؤقتًا من عبودية الرغبة، يتجه إلى فيلسوف كان محل إعجاب عظيم من جانبه ، هو أفلاطون ويأخذ منه نظرية المثل التى لا ترتبط بوضوح بوصف الإرادة بأنها عمياء ، أو بأنها نضال، أو دافع يعذب نفسه. ومع ذلك، ليس ضروريا أن نسهب فى بيان هذا الجانب من المسألة . فالمسألة المهمة هى أن العبقرى الفنان لديه القدرة على فهم المثل والتعبير عنها بأعمال الفن. وفى التأمل الاستاطيقى يشارك الملاحظ فى هذا الفهم للمثل. وبذلك ، فإنه يرتفع ويسمو فوق ما هو مؤقت ومتغير ، ويتأمل ما هو أبدى وغير متغير. إن موقفه تأملى ، وليس شهوانيًا. فالشهوة تهدأ وتسكن أثناء التجربة الاستاطيقية .

إن تمجيد شوبنهور لدور العبقرية الفنية يمثل درجة من التشابه مع الروح الرومانسية. ومع ذلك، فإنه لا يتحدث بوضوح تام عن طبيعة العبقرية الفنية، أو عن العلاقة بين العبقرى والإنسان العادي. ويبدو أحيانًا أنه يشير إلى أن العبقرية لا تعنى فحسب القدرة على فهم المثل، بل تعنى كذلك القدرة على التعبير عنها بأعمال الفن. ويبدو فى أحيان أخرى أنه يشير إلى أن العبقرية هى ببساطة ملكة معاينة المثل، وأن القدرة على تقديم تعبير خارجى لها هى مسألة تكنيك يمكن اكتسابها بالتدريب والممارسة. وطريقة الحديث الأولى تناسب جُدا ما يُفترض أنه اقتناعنا العادي، وأعنى أن العبقرية الفنية تتضمن القدرة على الإنتاج المبدع . فإذا كان الإنسان تعوزه هذه القدرة ، فإننا لا نتحدث عنه عادة بوصفه عبقريًا فنانًا ، أو ، لهذا السبب، بوصفه فنانًا على الإطلاق. وتتضمن طريقة الحديث الثانية أن كل شخص لديه القدرة على التقدير والتأمل الاستاطيقى يشارك فى العبقرية إلى حد ما. بيد أن المرء قد يستمر ليزعم مع بندتو كروتشه أن الحدس الاستاطيقى يتضمن تعبيرًا داخليا ؛ بمعنى الإبداع الخيالى ، من حيث إنه يتميز عن التعبير الخارجي . وفى هذه الحالة "يعبر" كل من الفنان المبدع والإنسان المتأمل عن العمل الفنى ويقدّره، رغم أن الأول وحده هو الذى يعبر عنه خارجيًا. ومع ذلك، رغم أنه يمكن الجمع بين طريقتي الحديث على نحو ما ، فإننى اعتقد أن العبقرية الفنية عند شوبنهور تتضمن بالفعل كلاً من ملكة معاينة المثل ، وملكة التعبير المبدع عن هذه المعاينة ؛ رغم أن ذلك يعاونه أو يساعده التدريب التقنى . وفى هذه الحالة لا يزال لدى الشخص الذى ليست

لديه القدرة على إنتاج أعمال فنية إمكان المشاركة فى العبقرية إلى حد معاينة المثل في، وبواسطة ، تعبيرها الخارجي.

ومع ذلك، فإن المسألة المهمة فى هذا السياق هى أن الإنسان يتجاوز فى التأمل الاستاطيقى الخضوع الأصلى لمعرفة الإرادة .إنه يصبح "الإرادة الخالصة. بلا موضوع للمعرفة ، ولم يعد يتعقب علاقات وفق مبدأ العلة الكافية ، ولكنه يجد راحة ويستغرق فى تأمل محدد للموضوع الذى يُقدم له ، بغض النظر عن ارتباطه أو علاقته بأى موضوع آخر"[١]. وإذا كان موضوع التأمل ببساطة صورة ذات دلالة ومهمة؛ أى الفكرة من حيث إنها تُقدم للإدراك بصورة صحيحة، فإننا نهتم بالجميل. ومع ذلك ، إذا أدرك الشخص موضوع التأمل من حيث إن له علاقة عدائية بجسمه، مثل التهديد ، وأعنى بذلك تموضع الإرادة فى صورة الجسم الإنسانى عن طريق قوة عظمتها ، فإنه يتأمل الجليل. وأعني، أنه يتأمل الجليل ، شريطة أنه ، عندما يدرك الطابع التهديدى للموضوع، فإنه يستمر فى التأمل الموضوعى ، ولا يدع نفسه يطغى عليها انفعال الخوف المهتم بالمصلحة الشخصية. فعندما تهب عاصفة مرعبة ومخفية مثلاً، فإن الشخص الذى يكون فى قارب فى البحر يتأمل الجليل إذا وجه انتباهه إلى عظمة المشهد وقوة العناصر[٢] . ولكن سواء تأمل الشخص الجميل أم الجليل، فإنه يتحرر من عبودية الإرادة مؤقتًا. إن عقله ينعم بتوقفه عن أن يكون أداة لإشباع الرغبة إذا جاز هذا التعبير، ويتبنى وجهة نظر موضوعية خالصة ومنزهة عن الغرض.

٢ - يرتب كل من شلنج وهيجل الفنون الجميلة الجزئية فى سلسلة صاعدة. ويشترك شوبنهور أيضًا فى هذه الهواية . ومعياره للتصنيف والترتيب هو سلسلة درجات تموضع الإرادة . فالعمارة مثلاً، يفترض أنها تعبّر عن مثل ذات درجة أدنى مثل الجاذبية ، والتماسك، والثقل، والصلابة؛ الصفات العامة للحجر. وفضلاً عن ذلك، فإن العمارة فى تعبيرها عن

---

(1) W.II,p.209 -10:HK.I,p.230.

(٢) يميز شوبنهور ، متابعا كانط، بين الجليل الدينامى والجليل رياضيًا. فالإنسان الذى يكون فى قارب يتأمل هو مثال للنوع الأول. والجليل رياضيًا هو الهائل بصورة سكونية : والمدى الهائل للجبال مثلاً.

التوتر بين الجاذبية والصلابة تعبّر عن صراع الإرادة بصورة غير مباشرة. إن علم حركة السوائل (علم الهيدروليكا) الفنى يُظهر مُثل المادة السائلة فى النافورات والشلالات الصناعية مثلاً، بينما فن فلاحة البساتين أو فن تصميم البساتين يُظهر مُثل الدرجات العليا من الحياة النباتية. والتصوير التاريخى والنحت يعبّران عن مثال الإنسان، رغم أن النحت يهتم أساسًا بالجمال والرقة، أما التصوير فيهتم أساسًا بالتعبير عن الشخصية والانفعال. والشعر لديه القدرة على تصوير مُثل الدرجات كلها. لأن مادته المباشرة هى التصورات، رغم أن الشاعر يحاول عن طريق استخدامه لصفات أن يُنزل التصور المجرد إلى مستوى الإدراك، وبذلك يحفّز الخيال ويمكّن القارئ أو المستمع من أن يعى المثال ويدركه فى موضوع مدرك [(١)]. ولكن رغم أن الشعر لديه القدرة على تصوير درجات المثل كلها، فإن موضوعه الأساسى هو تصوير الإنسان من حيث إنه يعبّر عن نفسه عن طريق سلسلة من الأفعال، وعن طريق الأفكار والانفعالات المصاحبة لها.

وفى الوقت نفسه ثمة خلاف بين الكُتاب عن الاستاطيقا حول مدى تصور الفن الجميل . بيد أنه من غير المفضل الدخول فى مناقشة حول ملاءمة أو عدم ملاءمة وصف علم حركة السوائل (الهيدروليكا) الفنى وفلاحة البساتين بأنها فنون جميلة. وليست هناك ضرورة لمناقشة ترتيب الفنون التى يعتمد على ربطها بنسق ميتافيزيقى مشكوك فى أمره. وبدلاً من ذلك يمكننا ملاحظة المسألتين الآتيتين.

المسألة الأولى هى ، كما يتوقع المرء، أن الفن الشعرى الأسمى هو التراجيديا عند شوبنهور. لأننا نشاهد فى التراجيديا أن الطابع الحقيقى للحياة الإنسانية يتحول إلى فن، ويعبر عنه فى صورة درامية، " الألم الذى لا يحتمل الوصف، عويل البشر، انتصار الشر، الغلبة الساخرة للصدفة، وانهيار العادل والبريء" [(٢)] .

(١) لم يتحدث هوميروس مثلاً عن البحر، أو الفجر، ولكنه يجعل المثل أقرب إلى مستوى الإدراك باستخدام صفات مثل "حمرى اللون"

(2)W.II,p.298 :HK.I,p.326.

والمسألة الثانية هى أن أسمى وأعلى الفنون كلها ليست التراجيديا، وإنما الموسيقى. لأن الموسيقى لا تُظهر مثالاً أو مثلاً ؛ وأعنى التموضع المباشر للإرادة: بل إنها تُظهر الإرادة ذاتها، أو الطبيعة الداخلية للشيء فى ذاته[١]. وبالتالى ، عندما يستمع شخص إلى الموسيقى فإنه يستقبل كشفا مباشرًا للحقيقة التى تكمن وراء الظواهر، رغم أنه ليس صورة تصورية. ويعاين هذه الحقيقة، التى تنكشف فى صورة الفن، على نحو موضوعى ويخلو من الغرض، وليس من حيث إنه يقع فى قبضة طغيان الإرادة. وفضلاً عن ذلك، إذا كان يمكن التعبير بدقة بتصورات عن كل ما تعبر عنه الموسيقى بدون تصورات، ستكون لدينا الفلسفة الحقيقية.

٣- إن التأمل الاستاطيقى لا يقدم إلا خلاصا مؤقتًا من عبودية الإرادة. غير أن شوبنهور يقدم تحررًا دائمًا ومستمرًا عن طريق إنكار إرادة الحياة. إن التقدم الأخلاقى لابد أن يأخذ هذه الصورة بالفعل إذا كانت الأخلاق ممكنة. لأن إرادة الحياة ، التى تتجلى فى الأنانية ، وتوكيد الذات ، والكراهية والصراع ، هى مصدر الشر كما يرى شوبنهور. " إن فى قلب كل منا يقيم حيوان متوحش بالفعل لا ينتظر سوى الفرصة لأن يهيج ويموج ليلحق الأذى والضرر بالآخرين ويدمرهم إذا لم يمنعوه "[٢]. هذا الحيوان المتوحش، أو هذا الشر الجذري، هو التعبير المباشر عن إرادة الحياة. وبذلك فإن الأخلاق، لو كانت ممكنة، لابد أن تتضمن إنكار الإرادة. ولما كان الإنسان هو تموضع للإرادة ، فإن الإنكار يعنى إنكار الذات ، والزهد، وكبح الشهوات.

ويقول شوبنهور بالفعل فى فلسفته إن العالم له دلالة أخلاقية. بيد أن ما يعنيه بذلك للوهلة الأولى بهذا القول المدهش هو أن الوجود، أو الحياة، هو نفسه جريمة: فهو خطيئتنا الأصلية. ولا تكفر المعاناة والموت عن الإثم على الإطلاق . وبذلك فإننا نستطيع القول إن العدالة تسود، وإن العالم نفسه ، إذا قبلنا عبارة هيجل الشهيرة، "هو محكمة

(١) ولهذا السبب يندد شوبنهور بالموسيقى القائمة على المحاكاة ، ويذكر سيمفونية هايدن " الفصول".

(2)W.VI,p230. من الحواشي والبواقي

العالم للحكم"[١]. وبهذا المعنى فإن العالم له، بالتالي، دلالة أخلاقية . " إذا استطعنا وضع بؤس العالم وشقائه كله فى كفة، وإثم العالم كله فى كفة أخرى، فإن الإبرة ستشير وتتجه إلى المركز"[٢]. ويتحدث شوبنهور كما لو كانت الإرادة ذاتها هى الآثمة ، والإرادة ذاتها هى التى تنال العقاب . لأنها تتموضع وتعانى فى تموضعها. وقد تبدو طريقة الحديث هذه فيها مغالاة. لأن معاناة الناس لابد أن تكون ظاهرية بناء على مقدمات شوبنهور: فهم قلما يتأثرون بالشيء ذاته . ومع ذلك ، فإننا عندما نمر مرور الكرام على هذه المسألة ، فإننا نستطيع أن نستمد من القول بأن الوجود، أو الحياة هو نفسه جريمة نتيجة مفادها أن الأخلاق ، إذا كانت ممكنة ، لابد أن تأخذ صورة إنكار إرادة الحياة، أو الانزواء بعيدًا عن الحياة.

ولو سلمنا بهذه المقدمات، فإنه يبدو أنه ينتج عن ذلك أن الفعل الأخلاقى الأسمى سيكون الانتحار. لكن شوبنهور يرى أن الانتحار يعبّر عن استسلام للإرادة بدلاً من أن يكون إنكارها. لأن الإنسان الذى ينتحر إنما يفعل ذلك ليتخلص من شرور معينة. وإذا تمكن من الخلاص منها بدون أن يقتل نفسه، فإنه يفعل ذلك. وبذلك فإن الانتحار هو، بصورة مفارقة، التعبير عن إرادة الحياة المختفية. وبالتالي، فإن الإنكار لابد أن يأخذ صورة أخرى غير الانتحار.

ولكن هل الأخلاق ممكنة داخل إطار فلسفة شوبنهور؟ إن الموجود الإنسانى الفردى هو تموضع لإرادة واحدة فردية ، وأفعال محددة. ويميز شوبنهور بين الشخصية العقلية والشخصية التجريبية . إن الإرادة الميتافيزيقية تتموضع فى إرادة فردية ، وهذه الإرادة الفردية ، عندما ننظر إليها فى ذاتها وبمنأى عن أفعالها ، تكون الشخصية العقلية أو "النومينالية".والإرادة الفردية كما تتجلى عن طريق أفعالها المتعاقبة هى الشخصية التجريبية. وبالتالى ، فإن موضوع الوعى هو الأفعال الخاصة للإرادة. وهذه الأفعال تظهر بصورة متعاقبة . وبذلك لا يعرف الشخص شخصيته إلا بصورة تدريجية وغير كاملة :

---

(1)W.II,p.415 :HK.,p.454.
(2) W.II,p.410:HK.I,p.454.

إنه يكون من حيث المبدأ فى نفس الوضع مثل الغريب أو البراني. فهو لا يتنبأ بأفعال إرادته المستقبلية ، ولكنه لا يعى إلا أفعالاً قام بها من قبل. ويبدو لنفسه حرًا بالتالى . وهذا الشعور بالحرية طبيعى تمامًا. مع أن الفعل التجريبى هو بالفعل تجلى الشخصية العقلية أو "النومينالية" . والفعل التجريبى هو نتيجة الشخصية العقلية وهى التى تحدده. إن الشعور بالحرية أو الحث عليها بالفعل هو نتيجة الجهل بالعلل التى تحدد أفعال المرء على حد تعبير إسبينوزا.

ويبدو للوهلة الأولى بالتالى أن ثمة اهتمامًا ضئيلاً ببيان كيف ينبغى على الناس أن يسلكوا إذا رغبوا فى التخلص من عبودية الرغبة والنضال غير المستقر. لأن أفعالهم تتحدد عن طريق شخصيتهم . وهذه الشخصيات هى تموضعات للإرادة ، التى هى إرادة الحياة ، وتتجلى بدقة فى الرغبة والنضال غير المستقر.

ومع ذلك، يرى شوبنهور أن حتمية . الشخصية لا تستبعد التغيرات فى السلوك. دعنا نفترض مثلاً أننى قد اعتدت أن أفعل على النحو المنتظر منه أن يحقق ليّ مكسبًا ماديا. وفى يوم ما أقنعنى شخص ما أن الكنز الموجود فى السماء أكثر قيمة ودواما من الكنز الموجود على الأرض. وقادنى اقتناعى الجديد إلى تغيير فى السلوك. وبدلاً من اغتنام فرصة جعل نفسى ثريًا على حساب " توم جونز"، تركت فرصة المكسب المادى له . قد يقول أصدقائى ، لو كان لدى أصدقاء ، إن شخصيتى قد تغيرت. لكنى هو أنا نفسى الشخص الذى كنت عليه من قبل فى واقع الأمر. إن الأفعال التى أقوم بها الآن تختلف عن أفعالى الماضية، لكن شخصيتى لم تتغير. لأننى أفعل من أجل نفس النوع من الباعث؛ وهو مكسبى الشخصي، رغم أننى غيرت وجهة نظرى عما يؤلف خط السلوك الأكثر نفعا. وبمعنى آخر، إن شخصيتى العقلية تحدد ما نوع البواعث التى تدفعنى إلى الفعل؛ ويظل الباعث هو نفسه سواء أكان جمع ثروات على الأرض أم التنازل عنها من أجل ثروة سماوية.

لا يساعدنا هذا المثال ، لو أخذناه بمفرده ، على فهم كيف يكون إنكار إرادة الحياة ممكنًا، لأنه يوضح بقاء الأنانية بدلاً من ظهور إنكار الذات الجذري. ورغم أنه قد يكون

مفيدا من حيث إنه يبين طريقة معقولة ومقبولة للتوفيق بين نظرية حتمية الشخصية والوقائع التجريبية التي يبدو أنها تبين إمكان التغيرات في الشخصية، فإنه لا يفسر كيف تستطيع إرادة الحياة أن ترتد إلى ذاتها، في، وعن طريق تموضعها، وتنكر ذاتها. لكننا نستطيع أن نمر مرور الكرام على هذه المسألة . يكفي ملاحظة أن فكرة تغير وجهة نظر المرء تلعب دورًا مهمًا في فلسفة شوبنهور كما تلعب دورًا مهمًا في فلسفة إسبينوزا. لأن شوبنهور يتصور رؤية تدريجية عن طريق رداء المايا إذا جاز هذا التعبير؛ أي عالم الفردية والكثرة الظاهري. وهذا ممكن بسبب قدرة العقل على التطور وراء المدى المطلوب والضروري للقيام بوظائفه العملية الأولية . وتناظر درجات التقدم الأخلاقي درجات نفاذ رداء المايا وتغلغله.

الفردية ظاهرية.والنومين واحد:فكثرة الأفراد لا توجد إلا بالنسبة للذات الظاهرية . وقد يخترق شخص ما، أولاً ، وهم الفردية حتى إنه يضع الآخرين في نفس مستواه ولا يلحق بهم أذى أو ضررًا. ويكون لدينا بالتالي الشخص العادل، من حيث إنه يتميز عن الشخص الذي يقع في شرك رداء المايا حتى إنه يؤكد ذاته مستبعدًا الآخرين .

بيد أنه يمكن الذهاب أبعد من ذلك، ونقول إن شخصًا قد يخترق رداء المايا حتى إنه يرى الأفراد كلهم واحد في حقيقة الأمر . لأنهم كلهم ظواهر لإرادة واحدة لا تنقسم. ويكون لدينا بالتالي مستوى التعاطف الأخلاقي . يكون لدينا الخير أو الفضيلة الذي يتصف بحب الآخرين المنزه عن الغرض. والخير الحقيقي ليس مسألة طاعة الأمر المطلق من أجل الواجب فحسب كما يعتقد كانط . الخير الحقيقي هو الحب؛ **المحبة** أو **التقدير** الذي يختلف عن **الحب الشهواني** eros الذي يتجه نحو الذات . والحب هو التعاطف."كل حب حقيقي وخالص هو تعاطف، وكل حب لا يكون تعاطفا هو أنانية. إن **الحب الشهواني** أنانية، أما المحبة فهي تعاطف"[(١)]. ويربط شوبنهور حماسه لفلسفة المايا الهندوسية بإعجاب شديد بالبوذية. وربما يكون متعاطفًا مع الأخلاق البوذية أكثر من تعاطفه مع تصورات الغيرية الغربية الأكثر ديناميكية.

---

(1)W.II,p.444:HK.I,p.485.

ومع ذلك نستطيع المضى أبعد من ذلك. لأنه فى الإنسان وعن طريقه تستطيع الإرادة أن تبلغ معرفة واضحة بذاتها حتى إنها تتحول من ذاتها مذعورة وتنكر ذاتها. وتتوقف الإرادة الإنسانية بالتالى عن الارتباط بأى شيء ، ويتعقب الإنسان طريق الزهد والقداسة. وينتقل شوبنهور بالتالى ليبجل العفة، والفقر، وإنكار الذات ، ويأمل فى تخلص تام من عبودية الإرادة بالموت.

لقد لاحظنا سابقًا أنه يصعب فهم كيف أن إنكار الذات لذاتها ممكن . ويعترف شوبنهور بهذه الصعوبة . إن القول بأن الإرادة ، التى تتجلى أو تتموضع فى الظاهرة، تنكر ذاتها وتتخلى عما تعبر عنه ؛ أعنى إرادة الحياة، هو حالة من التناقض الذاتى ، يعترف بها شوبنهور بصورة صريحة. بيد أن فعل إنكار الذات الجذرى هذا يمكن الحدوث، حتى على الرغم من أنه لا يحدث إلا فى حالات استثنائية أو نادرة. إن الإرادة فى ذاتها حرة لأنها لا تخضع لمبدأ العلّة الكافية . وفى حالة إنكار الذات الكلي، إماتة الذات الكلي، يتجلى التحرر الأساسى من الإرادة ، الشيء فى ذاته ، فى الظاهرة. وبمعنى آخر ، يسلم شوبنهور باستثناء لمبدأ الحتمية . إن الإرادة الميتافيزيقية الحرة "بإلغائها الطبيعة التى تكمن وراء أساس الظاهرة، بينما تستمر الظاهرة نفسها فى الوجود فى الزمان ، تُحدث تناقض الظاهرة مع نفسها"(١) وأعنى بذلك، أن القديس لا يقضى على نفسه ، ولكنه يستمر فى الوجود فى الزمان . غير أنه يهجر تمامًا الواقع الذى يكمن وراء أساسه من حيث إنه ظاهرة، ويمكن القول بأنه يلغيه أو يبطله؛ أى أنه يلغى الإرادة. وهذا تناقض، لكنه تناقض يكشف عن الحقيقة التى تقول إن الإرادة تجاوز مبدأ العلة الكافية.

وقد نتساءل ما الغاية النهائية أو البعيدة للفضيلة والقداسة؟ جلى أن الإنسان الذى ينكر الإرادة يعالج العالم بوصفه عدمًا. لأن ما ينكره هو ببساطة ظاهر الإرادة. وبهذا المعنى على الأقل يصح القول إنه عندما تنكر الإرادة ذاتها، "فإن عالمنا بكل شموسه ووسائله يكون عدما"(٢). لكن ماذا يحدث عند الموت؟ هل يعنى الموت اندثارا كاملاً أم لا؟

---

(1) W.II,p.339:HK.I,p.371.
(2)W.II,p.487:HK.I,p.532.

لا يوجد أمامنا ، كما يقول شوبنهور " سوى العدم "[١] . وإذا لم يكن هناك أدنى شك ، كما يبدو ، فى مقدماته عن الخلود الشخصي ، فإن هناك مبررًا معقولاً لكى يكون ذلك صحيحًا بصورة واضحة. لأنه إذا كانت الفردية ظاهرية ، أو مايا ، فإن الموت ، الانسحاب من العالم الظاهرى ، إذا جاز هذا التعبير ، يعنى اندثار الوعى . وربما تظل إمكانية الاستغراق فى الإرادة الواحدة . بيد أنه يبدو أن شوبنهور يشير ، رغم أنه لا يفصح عن نفسه بوضوح ، إلى أن الموت يعنى بالنسبة للإنسان الذى ينكر الإرادة الاندثار الكامل . ففى حياته يختزل الوجود إلى خيط دقيق للغاية ، وعند الموت يتحطم تمامًا. إن الإنسان يصل إلى الهدف النهائى لإنكار إرادة الحياة.

يتحدث شوبنهور عن إمكان آخر بالفعل [٢]. فهو يسلم ، كما رأينا من قبل ، بأن الشيء فى ذاته ، أى الواقع النهائي ، قد يكون له صفات لا نعرفها وقد لا نستطيع معرفتها. وإذا كان الأمر كذلك ، فإن هذه الصفات قد تظل عندما تنكر الإرادة ذاتها من حيث إنها إرادة. وبذلك ربما يكون هناك إمكان لحالة تتحقق عن طريق إنكار الذات لا تعادل العدم. ويصعب أن تكون حالة من حالات المعرفة؛ لأن علاقة الذات - الموضوع ظاهرية . بيد أنها قد تشبه التجربة التى لا يمكن نقلها وتوصيلها التى يشير إليها التصوف بألفاظ غامضة .

ولكن رغم أنه متاح لأى شخص أن يؤكد هذا التسليم إذا أراد ، فإننى لست حريصًا على فعل ذلك. فمن جهة ، أظن أن شوبنهور شعر بأنه مضطر إلى تأكيد التسليم نظرًا إلى عبارته التى تقول إننا نعرف الواقع النهائى فى تجليه الذاتى من حيث إنه إرادة ليست فى ذاتها ، بمنأى عن الظواهر . ومن جهة أخرى ، ربما يشعر بأنه لا يمكن استبعاد الإمكان الذى يقول إن تجارب الصوفية لا يمكن تفسيرها عن طريق ألفاظ فلسفته عن الإرادة تفسيرًا كافيًا. بيد أن المرء قد يتجاوز الحد لو أنه صوّر شوبنهور بأنه يفترض أنه إما أن يكون مذهب المؤلهة أو مذهب وحدة الوجود صحيحًا. فهو يصم مذهب المؤلهة بأنه صبيانى وغير قادر على إرضاء العقل الناضج. ويحكم على مذهب وحدة الوجود بأنه خلف

(1)W.II,p.486:HK.I,p.531.
(2)Cp. W.II,p.483and III,pp.221-2:HK.p.530 andII,p408.

ولا معقول، بالإضافة إلى أنه يتعارض مع أى اقتناعات أخلاقية . إذ إن توحيد عالم مملوء بالمعاناة ، والشر، والقسوة بالله، أو تفسيره بأنه تجلى الذات الإلهية بمعنى حرفى إنما هو هراء ما بعده هراء ، لا يستحقه سوى هيجل. وفضلاً عن ذلك، فإنه يؤدى إلى تبرير كل ما يحدث؛ تبريرًا يتعارض مع متطلبات الأخلاق.

وعلى أية حال، حتى إذا كان الواقع النهائى له صفات غير تلك التى تبرر وصفه بأنه إرادة عمياء، فإن الفلسفة ليس بإمكانها أن تعرف شيئًا عنه . وبقدر ما يتعلق الأمر بالفلسفة، فإن الشيء فى ذاته هو الإرادة. وإنكار الإرادة يعنى بالنسبة للفيلسوف إنكار الواقع؛ إنكار كل ما يوجد، وعلى الأقل إنكار كل ما يستطيع أن يعرف أنه موجود. وبذلك فإن الفلسفة لابد، على أية حال، أن تقنع بهذه النتيجة وهى : " لا إرادة ؛ لا فكرة،لا عالم"(١). وإذا انقلبت الإرادة على نفسها و"ألغت" ذاتها، فلا شيء يبقى.

٤- وربما قد يندهش المرء من معالجة فلسفة شوبنهور تحت العنوان العام رد الفعل على المثالية الميتافيزيقية. وثمة سبب لهذه الدهشة بالطبع. لأنه على الرغم من إساءة شوبنهور المستمرة إلى فشته، وشلنج، وهيجل فإن نسقه الفلسفى ينتمى بدون شك إلى حركة المثالية النظرية الألمانية فى بعض النواحى . فالإرادة هى بديل لأنا فشته، ولوجوس هيجل أو الفكرة فى حقيقة الأمر ، لكن التمييز بين الظاهرة والنومين، ونظرية الطابع الذاتى والظاهرى للمكان والزمان والعلية يقوم على فلسفة كانط. و من المعقول وصف نسق شوبنهور الفلسفى بأنه مثالية إرادية متعالية. فهو مثالية بمعنى أنه يفترض أن يكون العالم فكرتنا أو تمثلنا . وهو إرادى بمعنى أن مفهوم الإرادة وليس العقل أو التفكير هو مفتاح الواقع. وهو متعالٍ بمعنى أن الإرادة الفردية الواحدة هى إرادة مطلقة تتجلى فى ظواهر التجربة الكثيرة.

ولكن رغم أن فلسفة شوبنهور تبدو، عندما ننظر إليها من وجهة النظر هذه ، أنها عضو من فئة الأنساق الفلسفية النظرية ما بعد كانط التى تشمل نسق فشته، وشلنج،

---

(1) W.II,p.486:HK.,I,p.531.

وهيجل، فإن ثمة اختلافات ملحوظة بينها أيضًا وبين الفلسفات الثلاث الأخرى. ففى نسق هيجل الفلسفى مثلاً نجد أن الواقع النهائى هو العقل ، أو الفكر الذى يفكر فى نفسه، ويجعل نفسه متحققا بالفعل من حيث إنه روح عينى . فالواقعى عند هيجل هو العقلي، والعقلى هو الواقعي. أما الواقع عند شوبنهور فليس عقليًا ؛ فالعالم هو تجلٍ لدافع أعمى أو لطاقة . وثمة تشابه بين عقل هيجل الكونى وإرادة شوبنهور بالطبع. فالعقل عند هيجل يمتلك ذاته كغاية؛ بمعنى أنه فكر يفكر فى ذاته ، كما أن إرادة شوبنهور تمتلك ذاتها كغاية؛ بمعنى أنها تريد من أجل الإرادة . بيد أن ثمة اختلافًا كبيرًا بين فكرة الكون من حيث إنه حياة العقل التى تكشف عن نفسها وتظهر للعيان، وفكرة الكون من حيث إنها التعبير عن دافع أعمى لا عقلى للوجود أو الحياة. وهناك عناصر من "النزعة اللاعقلية" بالفعل فى المثالية الألمانية نفسها. فنظرية شلنج عن إرادة لا عقلية فى الإله هى مثل ينطبق على ما نقوله . بيد أن الطابع اللاعقلى للوجود عند شوبنهور يصبح شيئًا مؤكدا ؛ فهو الحقيقة الأصلية وليس الحقيقة الجزئية، ويجب التغلب عليه فى تأليف (تركيب) أعلى.

وربما تخفى نظرية شوبنهور عن الفن التى تضع أمامنا إمكان تحول أهوال وفزع الوجود فى عالم التأمل الاستاطيقى الهادئ النزعة اللاعقلية الميتافيزيقية فى فلسفته. بيد أن لها نتائج مهمة . فمن جهة، هناك إحلال للتشاؤم المؤسس ميتافيزيقيا محل تفاؤل المثالية المطلقة المؤسس ميتافيزيقيا. ومن جهة أخرى، يصبح الطابع الاستدلالى للمثالية الميتافيزيقية، التى هى طبيعية بصورة تكفى لو نظرنا إلى الحقيقة على أنها تجلٍ ذاتى للفكر أو العقل، المجال لمنظور تجريبى بصورة كبيرة. ولا ريب أن الطابع الشامل والميتافيزيقى لفلسفة شوبنهور، بالإضافة إلى عناصرها الرومانسية الملاحظة بقوة يجعلها وثيقة الصلة بالأنساق الأخرى العظيمة ما بعد كانط . وفى الوقت نفسه فإنها تضفى على نفسها بسهولة جدا تأويلا من حيث إنها فرض واسع جدا يقوم على تعميم من معطيات تجريبية. ورغم أننا ننظر إليها بالتأكيد وبحق على أنها جزء من الحركة العامة للميتافيزيقا النظرية ما بعد كانط ، فإنها تتطلع كذلك إلى ميتافيزيقا استقرائية تتبع انهيار المثالية المطلقة.

وفضلاً عن ذلك، عندما نعيد إلى الذاكرة نسق شوبنهور الفلسفى من وجهة نظر أكثر تأخرا فى التاريخ، فإنه يمكن أن نرى فيه مرحلة انتقال بين الحركة المثالية وفلسفات الحياة فيما بعد. جلى أن هذا النسق من وجهة نظر ما هو ببساطة نفسه وليس " مرحلة انتقال"، بيد أن ذلك لا يستبعد وجهة النظر التى تربطه بحركة الفكر العامة وتنظر إليه على أنه جسر بين المثالية العقلية وفلسفة الحياة فى ألمانيا وفرنسا. وبطبيعة الحال، قد يثار اعتراض هو أن شوبنهور يشدد على موقف ينكر أو يرفض الحياة. فالحياة شيء يجب إنكاره بدلاً من تأكيده . بيد أنه لا يمكن فهم نظرية شوبنهور عن الإنكار و الرفض إلا عن طريق فلسفة تشدد أولاً على إرادة الحياة وتفسر العالم على ضوء هذه الفكرة. يصف شوبنهور كلا من الغريزة والعقل بأنهما وسيلتان أو أداتان بيولوجيتان ، حتى إذا استمر بالتالى ليتحدث عن فصل العقل الإنسانى عن هذا الاتجاه العملي. وبذلك فإنه يقدم المادة، إذا جاز هذا التعبير ، لإحلال فكرة الحياة من حيث إنها الفكرة المحورية فى الفلسفة محل فكرة الفكر. ولم يعد تشاؤم شوبنهور يظهر فى فلسفات الحياة المتأخرة، بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إنه جعل فكرة الحياة موضع اهتمام كبير. صحيح ، إن فكرة الحياة موجودة فى فلسفتى فشته وهيجل مثلاً ، غير أن لفظ "الحياة" عند شوبنهور له دلالة بيولوجية أساسًا ، ويُفسر العقل (الذى هو صورة من الحياة أيضًا بالطبع) بأنه وسيلة من وسائل الحياة بمعنى بيولوجي.

٥- لقد كان مناخ الفكر بعد وفاة هيجل وبعد فشل ثورة ١٨٤٨ أكثر استعدادًا لإعادة نظر مؤات فى مذهب شوبنهور المتشائم واللاعقلى ، وأصبح شهيرًا إلى حد كبير، وكان هناك بعض الذين اعتنقوه. وكان من بين هؤلاء يوليوس فراونشتات J.Frauenstadt(١٨١٣-١٨٧٩)(*) ، الذى تحول من الهيجلية إلى فلسفة شوبنهور أثناء المحادثات المسهبة مع الفيلسوف فى فرانكفورت. وقد عدّل موقف أستاذه إلى حد ما، وأكد أن المكان والزمان والعلية ليست صورًا ذاتية، وأن الفردية والكثرة ليستا مجرد

(*) فراونشتات ، كرستيان مارتن يوليوس(١٨١٣-١٨٧٩) فيلسوف ألمانى ، كان أستاذا فى جامعة بادو من ١٤٧١-١٤٩٩، وكان أستاذا لأشهر فيلسوف رشدى فى عصر النهضة وهو بومبانزى (المترجم).

ظاهرة. لكنه دافع عن النظرية التى تقول إن الواقع النهائى هو الإرادة ، ونشر طبعة لكتابات شوبنهور.

لقد ساعدت كتابات شوبنهور على إثارة الاهتمام بفكر الشرقيين ودياناتهم فى ألمانيا ومن بين الفلاسفة الذين تأثروا به فى هذا الاتجاه يمكن نكر بول دوسن P.Deussen (١٨٤٥-١٩١٩)(*) ، مؤسس "جمعية شوبنهور"، وصديق نيتشه. الذى شغل كرسيًا فى جامعة كيل. وبالإضافة إلى تاريخ عام للفلسفة نشر أعمالاً عديدة عن الفكر الهندي، وأسهم فى التعرف على الفلسفة الشرقية من حيث إنها جزء من تاريخ الفلسفة بوجه عام.

وكان تأثير شوبنهور ملحوظًا خارج الدوائر الفلسفية. ويمكن أن نذكر هنا بصفة خاصة تأثيره فى ريتشارد فاجنر R.Wagner(**) .إن النظرية التى تذهب إلى أن الموسيقى هى أسمى الفنون وأعلاها تلائم فاجنر بالطبع، وتصوّر نفسه على أنه التجسد الحى لمفهوم العبقرية عند شوبنهور(١) . ولا يستطيع المرء، بطبيعة الحال، أن يرد رؤية فاجنر للحياة إلى فلسفة شوبنهور. فكثير من أفكار المؤلف الموسيقى قد تشكلت قبل معرفة هذه الفلسفة ، وبمرور الزمن قام بتعديل وتغيير أفكاره. ولكنه عندما عرف كتابات شوبنهور عام ١٨٥٤، أرسل إليه خطابًا يعترف فيه بفضله. ويُظن أن عمله "تريستان وإيزولد" بصفة خاصة يعكس تأثير شوبنهور . كما يمكن للمرء أن يذكر الكاتب توماس مان(***) (٤) T.Mann من حيث إنه واحد من الذين يدينون لشوبنهور.

ولقد كان تأثير شوبنهور داخل الدوائر الفلسفية فى صورة دافع أو حافز فى هذا الاتجاه أو ذاك أكثر مما كان دافعا فى إبداع أى شيء يمكن أن يطلق عليه اسم مدرسة. ففى

(*) بول دوسن (١٨٤٥-١٩١٩) فيلسوف ومتشرق ألماني، درس فكر الهند. ونشر "مذهب الفيدانتا"، و "مبادئ الفلسفة الهندوسية" (المترجم).

(**) ريتشارد فاجنر (١٨١٣-١٨٨٣) ، مؤلف موسيقى ألماني.حاول أن يبدع شكلاً فنيا جديدًا تتلاقى فيه الموسيقى والدراما فى وحدة متكاملة. من أهم أعماله: "الفن والثورة"، و" الهولندى الطائر" ... (المترجم).

(١) شجع نيتشه فاجنر، فى أيام السعادة والصفاء، على أن يعتقد نلك.

(***) توماس مان (١٨٧٥-١٩٥٥) ، كاتب روائى ألمانى . عرف بعدائه للفاشية، وبمعالجته لمشكلات الفنان الخلاق. من أشهر رواياته: "موت فى البندقية"، و"دكتور فاوست"... (المترجم).

ألمانيا كان لكتاباته أثر قوى فى نيتشه فى شبابه ، رغم أنه بعد ذلك رفض موقف شوبنهور الذى ينكر أو يرفض الحياة. كما يمكن للمرء أن يذكر اسم : فيلهلم فونت W.Wundt (*) ، وهانز فاينجر H.Vaihinger (**) كفيلسوفين استمدا دافعًا ما من شوبنهور، رغم أنه لم يكن واحد منهما تلميذًا من تلاميذ المتشائم العظيم . وبالنسبة لفرنسا، فقد لاحظنا من قبل أنه لابد من تجنب الخطأ الذى كثيرًا ما يحدث وهو افتراض أن تشابه الأفكار يكشف عن الأخذ ، أو الاستعارة بالضرورة. فتطور فلسفة الحياة فى فرنسا يفسر نفسه، بدون حاجة إلى استدعاء اسم شوبنهور . بيد أن ذلك لا يستبعد، بالطبع، تأثيرًا مهمًا ، مباشرًا أو غير مباشر ، عن طريق الفيلسوف الألمانى على مفكرين فرنسيين معينين.

٦- وعلى أية حال، هناك فيلسوف أو بعض الفلاسفة الشهيرين الذين يوجد بينهم وبين شوبنهور تشابه واضح، استمدوا قدرًا كبيرًا منه، ومنهم إدوارد فون هارتمان E.V.Hartman (١٨٤٢-١٩٠٦)(***) ، الذى كان ضابط مدفعية متقاعدًا ، وكرس نفسه للدراسة والكتابة. كان يعترف بأنه مدين لليبنتس وشلنج، وحاول أن يطوّر فلسفة شوبنهور على نحو يقلل الفجوة بينها وبين الهيجلية . وزعم أنه وضع مذهبه على أساس تجريبى وعلمى . وأشهر أعماله "فلسفة اللاوعي" (١٨٦٩).

إن الواقع النهائى ، كما يرى فون هارتمان، هو اللاوعى فى حقيقة الأمر، بيد أنه لا يمكن أن يكون ببساطة إرادة عمياء كما كان يرى شوبنهور. وفيما يتعلق بذلك، لم يستطع حتى شوبنهور أن يتجنب الحديث كما لو كانت الإرادة لها غاية مرئية. وبذلك فإننا لابد أن نسلم بأن لمبدأ اللاوعى الواحد صفتين متضايفتين ولا يمكن اختزالهما وهما: الإرادة ، والفكرة. ويمكن التعبير عن المسألة بالقول إن للمبدأ اللاواعى الواحد وظيفتين

(*) فيلهلم فونت (١٨٣٢-١٩٢٠)، فسيولوجى وعالم نفسي. يعد مؤسس علم النفس التجريبي، من أشهر أعماله: موجز علم النفس (المترجم).

(**) هانز فاينجر (١٨٥٢-١٩٣٣)، فيلسوف ألماني، صاحب فلسفة "كأن". ولذا يعد كتابه "فلسفة كأن" أشهر أعماله. (المترجم).

(***) إدوارد فون هارتمان (١٨٤٢-١٩٠٦)، فيلسوف ألمانى من أهم مؤلفاته: فلسفة اللاوعي، فلسفة الدين، تاريخ الميتافيزيقا، فينومنولوجيا الضمير، والسيكولوجيا الحديثة... (المترجم).

متساويتين : من حيث إن الإرادة مسئولة عن **ذلك**؛ أى الوجود، وجود العالم: ومن حيث إنها فكرة تكون مسئولة عن **ماذا**؛ أى الطبيعة ، طبيعة العالم.

وعلى هذا النحو يزعم فون هارتمان أنه يقوم بالتقريب بين شوبنهور وهيجل. فإرادة شوبنهور لا يمكنها مطلقًا أن تسبب مسيرة العالم الغائية، وفكرة هيجل لا يمكن أن تتجلى فى عالم موجود على الإطلاق . وبذلك، فإن الواقع النهائى لابد أن يكون الإرادة والفكرة معا. لكن لا ينجم عن ذلك أن الواقع النهائى لابد أن يكون واعيًا. فعلى العكس ، لابد أن نتجه إلى شلنج وأهمية مفهوم فكرة لاواعية وراء الطبيعة. إن العالم له أكثر من جانب. إن الإرادة تتجلى ، كما يرى شوبنهور ، فى الألم ، والمعاناة ، والشر. أما الفكرة اللاواعية فتتجلى، كما يؤكد شلنج فى فلسفته عن الطبيعة، فى القصدية، الغائية، التطور العقلي، وتتقدم نحو الوعي.

وكما أن فون هارتمان لم يقنع بالتوفيق بين شوبنهور ، وهيجل، وشلنج، فإنه اهتم أيضًا بالتقريب بين تشاؤم شوبنهور وتفاؤل ليبنتس. فتجلى المطلق اللاوعى من حيث إنه فكرة يقدم مبررات للتفاؤل. بيد أن المطلق اللاوعى واحد. وبذلك ، لابد أن يتفق التشاؤم والتفاؤل. ويتطلب ذلك تعديلاً لتحليل شوبنهور للذة، والمتعة من حيث إنهما "سلبيتان". فلذة التأمل الاستاطيقى ، ولذة النشاط العقلى مثلاً إيجابيتان بالتأكيد.

ولما كان فون هارتمان يؤكد بالتالى أن غاية مسيرة الكون هى تحرر الفكرة من عبودية الإرادة عن طريق تطوير الوعي، فإننا قد نتوقع أن التفاؤل هو قول الفصل.ولكن رغم أن فون هارتمان لم يؤكد ، بالفعل، الطريقة التى يجعل بها تطور العقل اللذات الأسمى ممكنة، وبصفة خاصة لذات التأمل الاستاطيقى ، فإنه يصر فى الوقت نفسه على أن القدرة على المعاناة تزيد بالنسبة إلى التطور العقلي. ولهذا السبب فإن الشعوب البدائية والطبقات غير المتعلمة أسعد من الشعوب المتحضرة والطبقات الأكثر ثقافة وتعليمًا.

وبالتالي، فإن الاعتقاد أن التقدم فى الحضارة والتطور العقلى يجلب معه زيادة فى السعادة هو وهم من الأوهام. لقد اعتقد الوثنيون أنه يمكن بلوغ السعادة فى هذا العالم. وذلك وهم. وسلّم المسيحيون بالسعادة من حيث إنها كذلك وبحثوا عنها فى السماء. غير

أن ذلك هو وهم أيضًا. ورغم أن أولئك الذين سلّموا بها من حيث إنها كذلك يميلون إلى الوقوع فى وهم ثالث، وأعنى وهم الاعتقاد أنه يمكن بلوغ الجنة الدنيوية عن طريق تقدم مستمر لا ينتهي. لقد أخفقوا فى أن يلاحظوا حقيقتين. الأولى هى أن الدماثة المتزايدة والتطور العقلى يزيدان القدرة على المعاناة. والثانية هى أن التقدم فى الحضارة المادية والرفاهية يلازمه نسيان القيم الروحية، وانحطاط العبقرية.

وتلك الأوهام هى فى نهاية المطاف عمل المبدأ اللاوعى الذى يُظهر مكره عن طريق حث الجنس البشرى بهذه الطريقة على تخليد نفسه . بيد أن فون هارتمان يتطلع إلى وقت يطوّر فيه الجنس البشرى بوجه عام وعيه بالوضع العام الحقيقى على نحو يؤدى إلى حدوث انتحار كوني. لقد أخطأ شوبنهور فى افتراض أنه بإمكان الفرد الوصول إلى الإبادة والفناء عن طريق إنكار الذات والزهد. وما هو مطلوب هو أقصى قدر ممكن لتطور الوعي، حتى تفهم البشرية فى النهاية حمق المشيئة، وتنتحر، وتضع نهاية لمسيرة العالم مع تدميرها . لأنه فى هذا الوقت تنتقل مشيئة المطلق اللاوعى ، المسئولة عن وجود العالم إلى البشرية أو تتموضع فيها كما يأمل فون هارتمان. وبذلك يضع الانتحار من جانب البشرية نهاية للعالم.

وقد يصف معظم الناس هذه النظرية المدهشة بأنها مذهب التشاؤم.بيد أن الأمر ليس كذلك عند هارتمان . إذ أن الانتحار الكونى يتطلب أقصى قدر ممكن لتطور الوعى وانتصار العقل على المشيئة كشرط له. بيد أن ذلك هو بدقة الغاية التى يهدف إليها المطلق من حيث إنه فكرة ، أو من حيث إنه روح لاواعية. ويستطيع المرء القول بالتالى إن الانتحار الكونى واختفاءه سيخلصان العالم. والعالم الذى يحقق الخلاص أو الافتداء هو أفضل عالم ممكن.

وأخيرًا ثمة ملاحظتان أريد سوقهما على فلسفة فون هارتمان . الأولى ، لو أن رجلا كتب بقدر ما كتبه فون هارتمان ، فإنه قلما يتجنب صياغة بعض العبارات الصحيحة والملائمة ،أيا كان وضعها. والثانية، إذا دمر الجنس البشرى نفسه، وهو إمكان فيزيائى الآن ، فربما يرجع ذلك إلى حمقه أكثر مما يرجع إلى حكمته، أو بلغة فون هارتمان، يرجع إلى انتصار الإرادة لا انتصار الفكرة.

الفصل الخامس عشر

تحول المثالية (١)

ملاحظات تمهيدية - فويرباخ وتحول اللاهوت إلى أنثروبولوجيا - نقد روجه لموقف الهيجلية من التاريخ - فلسفة الأنا عند شتيرنر.

١ - عندما عالجنا أثر هيجل لاحظنا أنه بعد وفاته ظهر جناح يمين وجناح يسار. وقلنا شيئًا عن الاختلافات بينهما فيما يخص تأويل فكرة الله فى فلسفة هيجل ، وعن علاقة المذهب بالمسيحية. ويمكننا الآن أن نتجه إلى معالجة بعض الممثلين الأكثر راديكالية لجناح اليسار الذين لم يهتموا بتأويل هيجل بقدر ما اهتموا باستخدام بعض أفكاره لتحويل المثالية الميتافيزيقية إلى شيء مختلف أتم الاختلاف.

ويُعرف هؤلاء المفكرون بوجه عام بالهيجليين الشبان. وهذا المصطلح ينبغى أن يدل، بالفعل، على الجيل الأصغر لأولئك الذين وقعوا تحت تأثير هيجل، سواء كانوا ينتمون إلى جناح اليمين أم جناح اليسار أم إلى الوسط. ولكنه أصبح مخصصًا من الناحية العملية لأعضاء جناح اليسار الراديكاليين ، مثل فويرباخ. فمن وجهة نظر ما يمكن أن يسمى هؤلاء باللاهيجيليين. لأنهم يمثلون خطًا من التفكير بلغ ذروته فى المادية الجدلية، فى حين أن مبدأ أساسيًا من مبادئ هيجل هو أن المطلق لابد أن يُعرّف بأنه الروح. ومن وجهة نظر أخرى ، يكون اسم "لا هيجلي" تسمية خاطئة. لأنهم اهتموا بأن يقف هيجل على قدميه، وحتى لو كانوا قد حولوا فلسفته، فإنهم استخدموا بعض أفكاره كما ذكرنا من قبل. وبمعنى آخر، إنهم يمثلون تطوير جناح يسار للهيجلية ؛ والتطوير هو تحويل أيضًا. إننا نجد تواصلاً وانقطاعًا.

٢ - درس لدفيج فويرباخ L.Feuerbach (١٨٠٤-١٧٨٢) اللاهوت البروتستانتى فى جامعة هيدلبرج ، ثم ذهب إلى برلين حيث حضر محاضرات هيجل، وكرس نفسه لدراسة الفلسفة. أصبح فى عام ١٨٢٨ محاضرًا بدون مرتب فى جامعة إرلانجن. بيد أنه لم يجد أملا فى التقدم فى العمل الأكاديمى فانعزل وانزوى إلى حياة الدراسة الخاصة والكتابة. وأثناء وفاته كان يعيش قرب نورمبرج.

وإذا لم ينظر المرء إلا إلى عناوين كتابات فويرباخ ، فإنه يستنتج بالتأكيد أنه كان لاهوتيا فى المقام الأول ، أو أنه على أية حال كانت لديه اهتمامَات لاهوتية قوية. حقًا، لقد اهتمت أعماله الأولى بالفلسفة بصورة جلية. ففى عام ١٨٣٣ مثلاً، نشر تاريخ الفلسفة الحديثة من فرنسيس بيكون إلى إسبينوزا ، ونشر فى عام ١٨٣٧ عرضا ونقدًا لمذهب ليبنتس ، ونشر فى عام ١٨٣٨ عملاً عن بايل Bayle ، ونشر فى عام ١٨٣٩ مقالاً خصصه لنقد فلسفة هيجل. وبعد ذلك جاءت أعماله المهمة مثل: **ماهية المسيحية** (١٨٤١)، **ماهية الدين**(١٨٤٥)، **ومحاضرات عن ماهية الدين**(١٨٥١).وتفترض هذه العناوين، بالإضافة إلى عناوين أخرى مثل: **عن الفلسفة والمسيحية** (١٨٤٤)، بوضوح أن فويرباخ كان مهتمًا بمشكلات لاهوتية.

وهذا الانطباع صحيح تمامًا بمعنى ما. فقد أكد فويرباخ نفسه أن الموضوع الرئيسى لكتاباته هو الدين واللاهوت. بيد أنه لا يعنى بهذه العبارة أنه آمن بالوجود الموضوعى لله بمنأى عن الفكر الإنساني. فهو يعنى أنه اهتم أساسًا بتوضيح الدلالة الحقيقية للدين ووظيفته على ضوء الحياة الإنسانية بأسرها. والدين عنده ليس ظاهرة لا أهمية لها ، وليس جزءًا من الخرافة يؤسف له حتى إنه يمكن القول إنه من الأفضل لو لم يكن موجودًا، وإن تأثيره ببساطة هو إعاقة تطور الإنسان .فعلى العكس ، الوعى الدينى عند فويرباخ مرحلة مكملة فى تطور الوعى الإنسانى بوجه عام. ونظر فى الوقت نفسه إلى فكرة الله على أنها تصور الإنسان لمثل أعلى عن نفسه ، ونظر إلى الدين على أنه مرحلة زمنية، بل وحتى أساسية، فى تطور الوعى الإنساني. ومن ثم ، يمكن القول إنه أحل الأنثروبولوجيا محل اللاهوت .

وصل فويرباخ إلى هذا الموقف ؛ وأعنى إحلال الأنثروبولوجيا محل اللاهوت ، عن طريق نقد جذرى لمذهب هيجل الفلسفي. غير أن النقد داخلى بمعنى ما . لأنه يفترض سلفا أن الهيجلية هى التعبير الأسمى عن الفلسفة حتى الآن . إن هيجل هو " فشته متوسطًا من خلال شلنج "(١) ، و" الفلسفة الهيجلية هى درجة الذروة لفلسفة نسقية تأملية أو نظرية"(٢). ولكن رغم أن المثالية، والميتافيزيقا بوجه عام قد بلغتا فى نسق هيجل الفلسفى تعبيرهما الأكثر كمالاً ، فإن النسق ليس منيعًا أو لا يمكن الدفاع عنه. فما هو مطلوب هو أن يقف هيجل على قدميه. إذ يجب علينا بصفة خاصة أن نجد طريقنا يسير فى العودة من التجريدات التصورية للمثالية المطلقة إلى واقع عينى وملموس. وقد حاولت الفلسفة النظرية أن تقوم بتحول " من المجرد إلى العيني، من المثالى إلى الواقعي"(٣). بيد أن ذلك خطأ. فالانتقال أو التحول من المثالى إلى الواقعى له دور يجب ألا يلعبه إلا فى فلسفة عملية أو أخلاقية ، حيث يمكن جعل المثل العليا واقعية عن طريق الفعل. وعندما يتعلق الأمر بالمعرفة النظرية، فإننا لابد أن نبدأ بالواقعى ؛ أى بالوجود.

ويبدأ هيجل بالوجود بالطبع . بيد أن المسألة هى أن الوجود عند فويرباخ هنا هو الطبيعة، وليس الفكرة ، أو الفكر(٤). " الوجود هو الموضوع ، والفكر هو المحمول"(٥). إن الواقع هو الطبيعة المكانية الزمانية، والوعى والفكر ثانويان ، أو مشتقان. حقًا، إن وجود الطبيعة لا يمكن أن يُعرف إلا عن طريق ذات واعية. ولكن الوجود الذى يتميز عن الطبيعة يُعرف أنه ليس أساس الطبيعة. فعلى العكس، يعرف الإنسان الطبيعة بتمييز نفسه عن أساسه؛ أى الواقع المحسوس. "وبذلك فإن الطبيعة هى أساس الإنسان"(٦) .

---

(1)W.II,p.180.

الإحالات إلى أعمال فويرباخ وفق مجلد وصفحة الطبعة الثانية من أعماله التى نشرها Friedrich,J(Stuttgart,1959-60)

(2)W.II,p.175.

(3)W.II,p.231.

(٤) يفترض فويرباخ ، مثل شلنج ، أن هيجل يستنبط الطبيعة الموجودة من الفكرة المنطقية . وإذا لم يتم افتراض ذلك، فإن النقد لا يحقق هدفه.

(5)W.II,p.239.

(6) W.II,p.240 .

ويمكننا القول ، بالفعل، مع شليرماخر إن الشعور بالاستقلال هو أساس الدين. ولكن "ما يعتمد عليه الإنسان ويشعر بأنه يعتمد عليه ليس شيئًا آخر أساسًا سوى الطبيعة"(١). وبذلك فإن الموضوع الأولى للدين، إذا نظرنا إليه من الناحية التاريخية لا ببساطة فى صورة مذهب الألوهية المسيحي، هو الطبيعة. إن الدين الطبيعى تراوح بين تأليه موضوعات مثل الأشجار والنافورات وفكرة الإله متصورا على أنه العلة الفيزيائية للأشياء الطبيعية. بيد أن أساس الدين الطبيعى فى كل أطواره أو حقبه هو شعور الإنسان بالاعتماد على حقيقة محسوسة خارجية. "إن الماهية الإلهية التى تتجلى فى الطبيعة ليست شيئًا آخر سوى الطبيعة التى تكشف عن نفسها وتتجلى للإنسان وتفرض نفسها عليه بوصفها موجودًا إلهيا "(٢) .

وليس فى استطاعة الإنسان أن يموضع الطبيعة إلا عن طريق تمييز نفسه عنها . ويمكن أن يعود إلى ذاته ويتأمل ماهيته. فما هى الماهية؟ " إنها العقل، الإرادة، القلب". فقوة التفكير، قوة الإرادة، قوة القلب تخص الإنسان الكامل(٣) . إن العقل، والإرادة، والحب متحدة معا تؤلف ماهية الإنسان. وفضلاً عن ذلك، لو أننا تصورنا أيا من هذه الكمالات الثلاثة فى ذاتها، فإننا نتصورها من حيث إنها لا محدودة. فنحن لا نتصور قوة التفكير مثلاً من حيث إنها موجودة فى ذاتها مقتصرة على هذا الموضوع أو ذاك. ولو تصورنا الكمالات الثلاثة من حيث إنها لامتناهية، ستكون لدينا فكرة الله، بوصفها معرفة لامتناهية، وإرادة لا متناهية، وحبًا لامتناهيًا. وبذلك، فإن مذهب التوحيد هو، على الأقل عندما يتصف الله بصفات أخلاقية ، نتيجة إسقاط الإنسان ماهيته الخاصة التى ترتفع إلى ما لا حد له. "إن الماهية الإلهية ليست شيئًا سوى أنها ماهية الإنسان، أو بطريقة أفضل إنها ماهية الإنسان عندما يتخلص من تحديدات الفرد ؛ أعنى الإنسان الجسمانى الفعلي، المتموضع والمؤله من حيث إنه موجود مستقل يتميز عن الإنسان نفسه"(٤) .

---

(1) W.VI,p.434.
(2) W.VII,p.438.
(3) W.VI,p.3.
(4) W.VI,p.17.

يركز فويرباخ فى كتابه " ماهية المسيحية" على فكرة الله من حيث إنها إسقاط للوعى الذاتى الإنساني، أما فى كتابه " ماهية الدين" ، الذى ينظر فيه إلى الدين نظرة تاريخية ، فإنه يشدد على الشعور بالاعتماد على الطبيعة من حيث إنها أساس الدين. لكنه يجمع بين وجهتى النظر معا أيضًا .فالإنسان ، الذى يعى اعتماده على واقع خارجي، يبدأ بتأليه قوى الطبيعة، وظواهر طبيعية معينة. لكنه لا يستطيع الارتفاع إلى تصور آلهة شخصية أو إلى الله بدون إسقاط ذاته. وفى مذهب تعدد الإلهة تؤله الصفات التى تميز إنسانًا عن إنسان فى صورة كثرة من آلهة تشبه الإنسان ، لكل منها صفات معينة . و فى مذهب التوحيد ما يوحد الناس ؛ و أعنى ماهية الإنسان بوصفها كذلك، هو ما يسقطونه على مجال متعال ومؤلَه. والعامل القوى فى جعل التحول إلى صورة من مذهب التوحيد هو الوعى بأن الطبيعة لا تخدم حاجات الإنسان الفيزيائية فحسب، بل إنها تخدم أيضًا الغاية التى يضعها الإنسان أمامه بحرية. لأنه بهذه الطريقة يشرع فى التفكير فى الطبيعة على أنها موجودة من أجله، ومن حيث إنها وحدة تجسد غاية، وهى نتاج خالق عاقل. بيد أن الإنسان عندما يفكر فى الخالق فإنه يسقط ماهيته. وإذا نزعنا من فكرة الله كل ما يرجع إلى هذا الإسقاط، فإننا نُترك ببساطة للطبيعة. وبذلك ، رغم أن الدين يؤسس فى نهاية المطاف على شعور الإنسان بالاعتماد على الطبيعة، فإن العنصر المهم فى تكوين مفهوم إله شخصى لامتناه هو إسقاط الإنسان لماهيته الخاصة.

ومن ثم ، فإن إسقاط الذات هذا يعبّر عن اغتراب الإنسان عن ذاته. "إن الدين هو انفصال الإنسان عن ذاته: فهو يضع الله فى مقابل ذاته من حيث إنه موجود مغاير. إن الله ليس ما يكون عليه الإنسان، والإنسان ليس ما يكون عليه الله. فالله هو الموجود اللامتناهى، والإنسان هو الموجود المتناهي؛ الله كامل، والإنسان ناقص؛ الله أزلي، والإنسان زمنى مؤقت؛ الله قادر ، والإنسان عاجز، الله مقدس، والإنسان آثم . الله والإنسان طرفان : فالله هو الإيجابى بصورة مطلقة ، أى أنه ماهية الحقائق كلها، أما الإنسان فهو السلبى ، أى أنه ماهية كل عدم"[1] . وبذلك، يرتد الإنسان عن طريق إسقاط ماهيته ويجعلها متموضعة مثل الله إلى مخلوق جدير بالشفقة ، وبائس، وآثم.

---

(1)W.VI,p.41.

وبطبيعة الحال، فإن الدين فى هذه الحالة هو شيء لابد من التغلب عليه. لكن لا يترتب على ذلك أن الدين لا يلعب دورًا أساسيًا فى الحياة الإنسانية. فعلى العكس ، يشكل تموضع الإنسان لماهيته الخاصة فى فكرة الله مرحلة مكملة فى التطور الواضح لوعيه الذاتي. لأنه يجب عليه أن يموضع ماهيته أولا قبل أن يصبح واعيا بها من حيث إنها ماهيته. ويصل هذا التموضع فى صورة الدين الأكثر سموًا وكمالاً ، وأعنى بذلك المسيحية ، الحد الذى يستدعى التغلب عليه. إن الإنسان كائن اجتماعى ، وتخص قوة الحب ماهيته. إنه "أنا" ترتبط "بالأنت" . وفى الدين المسيحى يجد الوعى بهذه الحقيقة تعبيرًا بارزًا فى عقيدة التثليث. وفضلاً عن ذلك، فى عقيدة التجسد، " لقد وحدّ الدين المسيحى كلمة **إنسان** مع كلمة **الله** باسم **الله - الإنسان**، وبذلك جعل الإنسانية صفة للموجود الأسمى " [1]. وما يتبقى هو عكس هذه العلاقة بجعل الله صفة للإنسان ". لقد جعلت الفلسفة الجديدة، طبقا للحقيقة، هذه الصفة (أى الإنسانية) الجوهر؛ أى أنها جعلت المحمول هو الموضوع. إن الفلسفة الجديدة هي... **حقيقة** المسيحية"[2] .

إن هذه العبارة الأخيرة تستدعى للذهن وجهة نظر هيجل الخاصة بالعلاقة بين الدين المطلق والفلسفة المطلقة. بيد أن قصد فويرباخ ليس بالتأكيد افتراض أن "الفلسفة الجديدة" يمكن أن توجد مع المسيحية فى نفس العقل. فعلى العكس ، الفلسفة الجديدة تتخلى عن اسم المسيحية لأنها تعطى قيمة - الصدق العقلية للدين المسيحي، وتحوله بذلك من لاهوت إلى أنثروبولوجيا . إن توضيح وتفسير الفلسفة المسيحية لم يعد مسيحية. وعندما يدرك الإنسان أن "الله" هو اسم لماهيته الخاصة المضفى عليها صفة الكمال ، والمنعكسة فى مجال متعال، فإنه يتغلب على اغتراب الذات المتضمن فى الدين. ومن ثم يُفسح المجال لتموضع هذه الماهية فى نشاط الإنسان الخاص، والحياة الاجتماعية . إن الإنسان يستعيد الإيمان بداخله وفى قواه الخاصة ، والمستقبل.

---

(1) W,II,p.244.
(2) Ibid.

إن التخلى عن اللاهوت يتضمن التخلى عن الهيجلية التاريخية . لأن "الفلسفة الهيجلية هى المكان الأخير للملاذ ، هى الدعامة العقلية الأخيرة للاهوت"[١] . و"من لا يتخلى عن الفلسفة الهيجلية لا يتخلى عن اللاهوت. لأن العقيدة الهيجلية التى تقول إن الطبيعة ، أو الواقع، افترضته الفكرة هى ببساطة التعبير العقلى عن العقيدة اللاهوتية التى تقول إن الطبيعة خلقها الله ..."[٢]. ومع ذلك فإنه من أجل التغلب على اللاهوت لابد أن نستخدم تصور الاغتراب الذاتى الهيجلى . لقد تحدث هيجل عن عودة الروح المطلق إلى ذاته من اغترابه الذاتى فى الطبيعة . ولابد أن نستبدل هذا التصور بتصور عودة الإنسان إلى ذاته. وذلك يعنى "تحول اللاهوت إلى أنثروبولوجيا ، وتفككه بداخلها"[٣]. ومع ذلك فإن الانثروبولوجيا الفلسفية هى نفسها دين . لأنها تقدم حقيقة الدين فى الصورة الأعلى التى بلغها الدين. "ما كان بالأمس دينًا لم يعد دينًا اليوم، وما يُعد إلحادا اليوم يُعد دينًا غدًا"[٤].

ومع إحلال الأنثروبولوجيا محل اللاهوت يصبح الإنسان هدفه الخاص الأسمى ، أو غاية لنفسه. ولكن ذلك لا يعنى الأنانية. لأن الإنسان فى جوهره هو كائن اجتماعي. فهو ليس ببساطة إنسانًا ولكنه **الأخ - الإنسان** . والمبدأ الأسمى للفلسفة هو " الوحدة بين إنسان وإنسان"[٥]، وحدة تجد تعبيرًا بالحب. " فالحب هو قانون العقل والطبيعة الكلى أو العام . فهو ليس شيئًا آخر سوى تحقيق وحدة النوع على مستوى الشعور "[٦].

لقد كان فويرباخ على بينة واضحة بالواقعة التى تقول إن هيجل شدد على طبيعة الإنسان . بيد أنه يصر على أنه كان لدى هيجل فكرة خاطئة عن أساس الوحدة فى النوع . إذ يُعتقد فى المثالية المطلقة أن الناس يتحدون حتى إنهم يصبحون واحدًا مع حياة

(1)W.II,p.239.
(2)Ibid.
(3)W.II,p.245.
(4) W.VI,p40.
(5) W.II,p319.
(6) W.II,p321.

الروح الكلي، التى تُفسر بأنها الفكر الذى يفكر فى ذاته. وبذلك، فإن الوحدة الإنسانية تتحقق أساسًا على مستوى الفكر الخالص. ولكن هيجل يحتاج هنا بحق إلى أن يقف على قدميه، فطبيعة الإنسان تقوم على المستوى البيولوجى أو "على **حقيقة الاختلاف** بين الأنا والأنت"(١) أعنى على تمييز جنسي. فالعلاقة بين الرجل والمرأة توضح الوحدة - فى الاختلاف، والاختلاف فى الوحدة. وهذا التمييز بين الذكر والأنثى ليس ببساطة وواقع الأمر تمييزًا بيولوجيًا . لأنه يحدد طرقا متميزة للشعور والتفكير، ويؤثر بذلك على الشخصية كلها. وليس هو ، بالطبع، الطريقة الوحيدة التى تتجلى فيها طبيعة الإنسان الاجتماعية. ولكن فويرباخ يريد التشديد على واقعة مفادها أن طبيعة الإنسان من حيث إنه **الأخ - الإنسان** تقوم على الحقيقة الأساسية ، التى هى حقيقة محسوسة ، لا على فكر محض. وبمعنى آخر، يبين التمييز الجنسى أن الموجود الإنسانى الفرد ناقص. إن الواقعة التى تقول إن "الأنا" تستدعى "الأنت" من حيث إنها مكمل لها تظهر فى صورتها الأولية والأساسية فى الواقعة التى تقول إن الذكر يحتاج إلى الأنثى، والأنثى تحتاج إلى الذكر.

وقد يتوقع المرء أنه مع هذا الإصرار على طبيعة الإنسان الخاصة، ووحدة النوع، والحب أن فويرباخ يستمر ليطوّر مطلب مجتمع يتجاوز القوميات، أو ليفترض صورة من صور الاتحاد الفيدرالى العالمي. ولكنه فى حقيقة الأمر هيجلى حتى إنه يصور الدولة بأنها وحدة الناس الحية ، والتعبير الموضوعى عن الوعى بهذه الوحدة." إن قوى الإنسان داخل الدولة لا تنقسم ولا تتطور إلا لتؤلف موجودات لا متناهيًا عن طريق هذا التقسيم وعن طريق اتحادها من جديد؛ بمعنى أن موجودات بشرية كثيرة وقوى كثيرة تصبح قوة واحدة. إن الدولة هى ماهية الحقائق الواقعية كلها، الدولة هى حسن تدبير الإنسان ... إن الدولة الحقيقية هى الإنسان اللامحدود ، واللامتناهي، والحقيقي، والكامل، والإلهى

---

(1)W.II,p318.

... إنها الإنسان المطلق"[١] .وينجم عن ذلك أن "السياسة لابد أن تصبح دينًا"[٢] ، رغم أن الإلحاد هو شرط لهذا الدين. إن الدين بالمعنى التقليدى يميل إلى تفكيك الدولة بدلاً من أن يوحدها كما يقول فويرباخ. ولا تصبح الدولة بالنسبة لنا مطلقًا إلا إذا استبدلنا الله بالإنسان ، واللاهوت بالأنثروبولوجيا ،" إن الإنسان هو الماهية الأساسية للدولة. والدولة هى المجموع الكلى المتحقق فعليا ، والمتطور، والواضح للطبيعة الإنسانية "[٣]. ولا يمكن إنصاف هذه الحقيقة إذا استمررنا فى إسقاط الطبيعة الإنسانية على مجال متعال فى صورة مفهوم الله.

والدولة التى كانت فى بال فويرباخ هى الجمهورية الديمقراطية . ويرى أن المذهب البروتستانتى وضع الملك مكان البابا. "إن عهد الإصلاح قد دمّر المذهب الكاثوليكى **الديني**، ولكن العصر الحديث قد وضع مكانه المذهب الكاثوليكى **السياسي**"[٤] . والعصر المزعوم حديثًا هو حتى الآن العصور الوسطى البروتستانتية. ولا يمكن تطوير الجمهورية الديمقراطية الحقيقية من حيث إنها وحدة الناس الحية، والتعبير العينى عن ماهية الإنسان إلا عن طريق انحلال الديانة البروتستانتية حتى نستطيع أن نطوّر الجمهورية الديمقراطية من حيث إنها وحدة الناس الحية، والتعبير العينى عن ماهية الإنسان.

وإذا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر نظرية خالصة ،فإن فلسفة فويرباخ ليست شهيرة بالتأكيد. فعلى سبيل المثال، محاولته للتخلص من مذهب الألوهية عن طريق تفسير أصل فكرة الله هى محاولة سطحية . ولكن فلسفته لها أهمية ودلالة حقيقية من وجهة النظر التاريخية. ففلسفته ، بوجه عام ، تشكل جزءًا من تجاوز التأويل اللاهوتى للعالم إلى تأويل يحتل فيه الإنسان نفسه، منظورًا إليه على أنه كائن اجتماعي، مركز الصدارة. وإحلال فويرباخ الأنثربولوجيا محل اللاهوت هو اعتراف أو إقرار جليّ بذلك. وهو محق إلى حد

---

(1)W.II,p.220.
(2) W.II,p.219.
(3) W.II,p.221.
(4)W.II,p.219.

ما فى النظر إلى الهيجلية على أنها مُعرج الراحة فى عملية هذا التحول. وجدير بالذكر، إن فلسفة فويرباخ هى مرحلة فى الحركة التى بلغت ذروتها فى المادية الجدلية، والنظرية الاقتصادية عند ماركس وإنجلز فى نظرتهما إلى التاريخ . صحيح أن فكر فويرباخ يتحرك داخل إطار فكرة الدولة من حيث إنها التعبير الأسمى عن الوحدة الاجتماعية ، وداخل إطار مفهوم الإنسان السياسى وليس مفهوم الإنسان الاقتصادي. بيد أن تحويله المذهب المثالى إلى مذهب مادي، وإصراره على التغلب على الاغتراب الذاتى للإنسان من حيث إنه يتجلى فى الدين قد مهد الأرضية لفكر ماركس وإنجلز. وربما يكون ماركس قد انتقد فويرباخ بحدة، غير أنه يدين له بالتأكيد.

٣ - بالنظر إلى اهتمام فويرباخ بموضوع الدين، ربما يوضح أرنولد روجه A.Ruge (١٨٠٢-١٨٨٠) بصورة أفضل تحويل الاهتمام من مشكلات منطقية، وميتافيزيقية ودينية عند جناح اليسار الهيجلى إلى مشكلات ذات طابع اجتماعى وسياسي. فقد كان عملاً روجه الأوليان ، اللذان كتبهما عندما كان هيجليًا أرثوذكسيًا بصورة كبيرة أو قليلة، عن الاستاطيقا. بيد أن اهتمامه قد أصبح يركز على مشكلات سياسية وتاريخية. ففى عام ١٨٣٨ ، أسس مجلة " **حوليات هال للعلوم والفنون الألمانية** "، وكان من بين شركائه: ديفيد شتراوس D.Strauss(*)، وفويرباخ، وبرونو باور B.Bauer (١٨٠٩-١٨٨٢)(**) . وفى عام ١٨٤١ اتخذت المجلة عنوانا جديدًا هو " **الحوليات الألمانية للعلوم والفنون** " ، وشرع ماركس آنذاك فى المشاركة فيها. ومع ذلك، فإنه فى أوائل عام ١٨٤٣ قد أُوقفت المجلة التى أصبحت أكثر تطرفا فى الأسلوب، وأثارت اليقظة العدائية لحكومة بروسيا،وانتقل روجه إلى باريس حيث أسس " **الحوليات الفرنسية الألمانية** " . بيد أن الانقطاع بين روجه وماركس، وتشتت المشاركين الآخرين قد أدى إلى نهاية سريعة

(*) ديفيد شتراوس (١٨٠٠-١٨٧٤)، لاهوتى وشارح ألماني. من أهم مؤلفاته: حياة يسوع، العقائد المسيحية، والرومانى على عرش القياصرة ..(المترجم).

(**)برونو باور (١٨٠٩-١٨٨٢)، فيلسوف ومؤرخ وناقد ألماني. طالب بفصل الكنيسة عن الدولة، وتطلع إلى تأسيس ما أسماه "ديانة الإنسان" . من مؤلفاته : نقد الوقائع المتضمنة فى إنجيل يوحنا، ونقد التاريخ الإنجيلي..(المترجم)

لحياة المجلة الجديدة. وغادر روجه إلى زيورخ . وفى عام ١٨٤٧ عاد إلى ألمانيا ولكنه حوّل مسيرته إلى إنجلترا بعد فشل ثورة ١٨٤٨. وأصبح فى سنواته الأخيرة مناصرًا للإمبراطور الألمانى الجديد. وتوفى في برجتون .

شارك روجه إيمان هيجل بأن التاريخ هو تقدم تدريجى نحو تحقيق الحرية، وبأن الحرية يتم تحقيقها فى الدولة ، أى فى خلق الإرادة العامة العاقلة. وبذلك كان على استعداد لأن يعطى هيجل أقصى درجات التقدير لاستخدامه مفهوم **الإرادة العامة** عند روسو، ولتأسيسه الدولة على الإرادة العامة التى تحقق ذاتها في، وعن طريق إرادات الأفراد . وانتقد فى الوقت نفسه هيجل لتقديمه تأويلاً للتاريخ لا ينفتح على المستقبل؛ بمعنى أنه لا يفسح المجال لما هو جديد. ففى نسق هيجل الفلسفى صُورت الأحداث التاريخية ، والمؤسسات كما يرى روجه بوصفها نماذج منطقية . لقد أخفق هيجل فى فهم تفرد طابع الأحداث التاريخية ، والمؤسسات والحقب التاريخية وعدم إمكان تكراره. واستدلاله بالدستور الملكى البروسى هو علامة على الطابع المنغلق لفكره ؛ وأعنى بذلك أنه يعوزه الانفتاح على المستقبل، والتقدم، والجدة.

إن المشكلة الأساسية لدى هيجل، كما يرى روجه ، هى أنه استمد خطة التاريخ من نسقه الفلسفى . إذ لا ينبغى أن نفترض مسبقًا خطة عقلية ثم نستمد نموذج التاريخ منها. وإذا فعلنا ذلك، فإننا ننتهى لا محالة بتبرير الوضع العام الفعلي. إن مهمتنا هى بالأحرى جعل التاريخ عقليا ، مهمتنا هى إيجاد مؤسسات جديدة مثلاً تكون عقلية أكثر من تلك المؤسسات الموجودة بالفعل من قبل. وبمعنى آخر، إننا نحتاج إلى موقف عملى وثورى يحل محل موقف هيجل النظرى والتأملى من التاريخ والحياة الاجتماعية والسياسية.

ولا يعنى ذلك أنه يجب علينا التخلى عن فكرة الحركة الغائية فى التاريخ . بل إنه يجب على الفيلسوف أن يسعى جاهدًا إلى أن يدرك بوضوح حركة روح العصر ومتطلباته، وينقد المؤسسات الموجودة فى ضوء هذه المتطلبات. لقد أخفقت مهمة هيجل فى الفترة بعد الثورة الفرنسية، بيد أنه كان لديه فهم ضئيل للحركة الفعلية **للعصر**. فهو لم يلاحظ، مثلاً، أن تحقيق الحرية الفعلى الذى كان يتحدث عنه كثيرًا لا يمكن أن يتم بدون تغييرات جذرية فى المؤسسات التى كان يقدسها.

ويمكن أن نلاحظ فى موقف روجه محاولة لربط الإيمان بحركة غائية فى التاريخ بموقف عملي وثوري. ونقده لهيجل يقترب من نقد ماركس. إن المثالى العظيم يهتم أساسًا بفهم التاريخ، وملاحظة ما هو عقلى فيما هو واقعي. لقد اهتم كل من روجه، وماركس بصنع التاريخ، لقد اهتما بفهم العالم من أجل تغييره. بيد أن روجه رفض أن يتابع ماركس فى طريق الشيوعية. ففكرة ماركس عن الإنسان هى أحادية الجانب من وجهة نظره، ووضع بدلاً منها ما أسماه النزعة الإنسانية المتكاملة . فما هو مطلوب ليس إشباع حاجات الإنسان المادية والاقتصادية فحسب، بل إشباع حاجاته الروحية أيضًا.ومع ذلك، فإن الانسلاخ بين الرجلين لا يرجع مطلقًا وببساطة إلى اختلافات أيديولوجية.

٤ - جاء رد شديد على حركة الفكر العامة عند هيجلية جناح اليسار من الفيلسوف غريب الأطوار إلى حد ما "ماكس شتيرنر" Max Stirner (١٨٠٦-١٨٥٦) ،الذى كان اسمه الحقيقى "جوهان كاسبار شمت" J.Kaspar Schmiadt . بعد أن حضر شتيرنر محاضرات شيلرماخر، وهيجل فى برلين، تعلم فى مدرسة لمدة سنوات قليلة ، ثم كرّس نفسه لدراسة خاصة. وعمله الأكثر شهرة هو " **الفرد والملكية**"(١٨٤٥).

يقتبس شتيرنر فى بداية هذا العمل عبارة فويرباخ التى تقول إن الإنسان هو وجود الإنسان الأسمى ، ويقتبس تأكيد برونو باور وهو أنه لم يتم اكتشاف الإنسان سوى الآن فقط. ويدعو قراءه إلى إلقاء نظرة مدققة على هذا الوجود والاكتشاف . فماذا وجدوا؟ إن ما وجده هو الأنا ؛ وهى ليست أنا فلسفة فشته المطلقة ، بل إنها الذات الفردية العينية، أو الإنسان المكون من لحم ودم. والأنا الفردية هى حقيقة فريدة تبحث منذ البداية على المحافظة على ذاتها وتؤكد بالتالى ذاتها. لأنه يجب أن تحافظ على ذاتها فى مواجهة الموجودات الأخرى التى تهدد وجودها من حيث إنها أنا، بالفعل أو بالقوة. وبمعنى آخر ، إن اهتمام الأنا يكون بذاتها.

إن هذه الأنا الفردية الفريدة بدقة هى التى مر عليها معظم الفلاسفة مرور الكرام وأغفلوها. ففى الهيجلية تم التقليل من شأن الذات الفردية لصالح الفكر المطلق، أو الروح. وافترض، بصورة مفارقة، أن الإنسان يحقق ذاته الحقيقية أو ماهيته بقدر ما يصبح لحظة

فى حياة الروح الكلية. وتم إحلال التجريد محل الحقيقة العينية . ولا فرق هنا بين فلسفة فويرباخ وفلسفة هيجل؛ فكلتاهما فى العيب سواء. ولا ريب أن فويرباخ كان محقًا فى الزعم بأنه يجب على الإنسان أن يتغلب على اغتراب الذات المتضمن فى الموقف الدينى ويكتشف ذاته. لأن الحرية؛ ماهية الإنسان الحقيقية ، قد تم إسقاطها في اليهودية والمسيحية خارج الوجود الإنسانى على مفهوم الله، واُستعبد الإنسان . فقد أمر بأن ينكر ذاته ويطيع . ولكن رغم أن فويرباخ كان محقًا فى مجادلاته ضد اغتراب الذات الديني، وضد تجريدات الهيجلية ، فإنه أخفق فى فهم أهمية الفرد الفريد، وقدّم لنا بدلاً من ذلك تجريد الإنسانية ، أو الإنسان المطلق، وتحقيق ذاتية الإنسان في، وبواسطة الدولة. وعلى نحو مماثل ، حتى لو حلت الاشتراكية البشرية محل الإله المسيحى والمطلق الهيجلي، فإنه لا يزال يُضحى بالفرد على مذبح التجريد. وباختصار ، إن هيجلى جناح اليسار يمكن أن يخضعوا لنفس النوع من النقد الذى وجهوه إلى هيجل نفسه.

وبدلاً من هذه التجريدات مثل الروح المطلق، والإنسانية ، وماهية الإنسان الكلية مجّد شتيرنر الفرد الفريد والحر. ففى رأيه تتحقق الحرية بالامتلاك الخاص . ومن حيث إننى هذا الفرد الفريد، فإننى امتلك كل ما أستطيع أن أحوزه . ولا يعنى ذلك، بالطبع، أنه يجب عليّ أن أجعل كل شيء ملكًا لى بالفعل. غير أنه لا يوجد مبرر أو سبب لا يجعلنى أفعل ذلك، سوى عدم قدرتى على أن أفعله، أو قرارى الخاص الحر بعدم فعله. إننى نشأت من " العدم الخلاق" وأعود إليه ، وعندما أُوجد فإن اهتمامى لا يكون إلا بذاتى فحسب. إن اجتهادى هو التعبير عن فرديتى الفريدة بدون أن أسمح لذاتى بأن تستعبدها ، أو تعوقها أى قوة عليا مزعومة مثل الإله، أو الدولة، أو أى تجريد مثل الإنسانية ، أو القانون الأخلاقى الكلي. إن خضوعى لهذه الكيانات المختلقة أو الخيالية يضعف إحساسى بتفردى الخاص.

إن فلسفة الأنا عند شتيرنر ذات أهمية معينة، ودلالة من حيث إنها تمثل اعتراض الشخص الإنسانى العينى على عبارة الجماعة أو التجريد . وفضلاً عن ذلك فإن البعض قد يرغب فى أن يرى فيها تشابها روحيا مع الوجودية. وثمة مبرر على الأقل لذلك. إنه يصعب افتراض أن التشديد على موضوع الملكية هو خاصية من خصائص الوجودية، بيد

أن موضوع الفرد الحر هو خاصية من خصائصها [1]. وقد ذكرنا فلسفة شتيرنر هنا لا من أجل أى استباق بفكر فيما بعد، بل بالأحرى بوصفها مرحلة فى حركة الثورة ضد المثالية الميتافيزيقية. وربما يستطيع المرء القول إنها تمثل تعبيرًا عن رد الفعل الإسمى الذى يغالى فى التشديد على الكلى باستمرار. إنها مغالاة بالطبع . ويقترن الإصرار الصحيح على تفرد الذات الفردية بفلسفة الأنا الخيالية. بيد أن الاعتراض على المغالاة يأخذ فى الأعم الأغلب صورة مغالاة فى الاتجاه العكسي.

وعلى أية حال ، بغض النظر عن واقعة مفادها أن شتيرنر لم يكن فيلسوفًا عظيمًا، فإن فكره لا ينسجم مع العصر، وليس مما يوجب الاستغراب إذا كان ماركس قد رأى أنه يعبِّر عن الفرد المنعزل والمغترب فى مجتمع برجوازى محتوم. وربما أدمج ماركس وإنجلز فى فلسفتيهما الخصائص المحض التى اشمأز منها شتيرنر ؛ مثل إحلال الطبقة الاقتصادية محل دولة هيجل القومية، والحرب الطبقية محل جدل الدول، والإنسانية محل الروح المطلق . بيد أن الحقيقة تظل وهى أن لفلسفتيهما أهمية تاريخية عظيمة ، فى حين أن ماكس شتيرنر لا يُذكر إلا بوصفه مفكرًا غريب الأطوار ، وليس لفلسفته سوى أهمية ضئيلة إلا عندما ننظر إليها على أنها لحظة فى الاعتراض المتكرر بصورة دائمة على الكلى النهم بشراهة من أجل التشديد على الفرد الحر.

(١) تستدعى ملاحظات شتيرنر الغامضة عن "العدم الخلاق" إلى الذهن جوانب معينة من فكر هيجل.

الفصل السادس عشر

تحول المثالية (٢)

ملاحظات تمهيدية - حياة وكتابات ماركس وإنجلز وتطور فكرهما - المادية - المادية التاريخية - التصور المادى للتاريخ - تعليقات على فكر ماركس وإنجلز .

١- عندما يتصدى مؤرخ الفلسفة لفكر ماركس وإنجلز يجد نفسه فى موقف صعب إلى حد ما. فمن جهة ، نجد أن أهمية فلسفتهما وتأثيرها المعاصر واضح إنه يصعب تبرير ما عمد إليه البعض من الاكتفاء بالإشارة العابرة إليها فى علاقتها أو ارتباطها بتقدم هيجلية جناح اليسار فحسب. ويبدو فى واقع الأمر أنه من الملائم بصورة كبيرة معالجتها من حيث إنها رؤية حديثة وعظيمة من رؤى الحياة الإنسانية والتاريخ .ومن جهة أخرى من الخطأ أن يسمح المرء لنفسه أن تستحوذ على مشاعره أهمية الشيوعية التى لا سبيل إلى الشك فيها فى العالم الحديث حتى إنه ينتزع أيديولوجياتها الأساسية من وضعها التاريخى فى فكر القرن التاسع عشر.إن الماركسية فلسفة حية بالفعل بمعنى أنها ألهمت ، وأعطت دفعة وتماسكا لقوة مارست تأثيرًا كبيرًا فى العالم الحديث. فقد قبلها أناس عظام كثيرون اليوم بدون شك بدرجات مختلفة من الإقناع.وما هو محل للخلاف والجدل فى الوقت نفسه هو أن حياتها المستمرة من حيث إنها مذهب أكثر أو أقل توحدا ترجع أساسًا إلى ارتباطها بعامل فلسفى إضافى أو بحركة سياسية اجتماعية قوية ، لا ينكر أحد أهميتها المعاصرة . صحيح أن الارتباط ليس عرضيًا بالطبع ؛وأعنى أن الشيوعية لم

تتبن نسقًا من أفكار توجد خارج مسار ميلادها وتطورها. بيد أن المسألة هى أن الحزب الشيوعى هو الذى أنقذ الماركسية من التعرض لمصير فلسفات القرن التاسع عشر الأخرى بتحويلها إلى عقيدة. ومؤرخ فلسفة القرن التاسع عشر محق فى تناول فكر ماركس وإنجلز فى وضعه التاريخى ، وفى تجريده عن أهميته المعاصرة من حيث إنه عقيدة الحزب الأساسية مهما كانت قوة هذا الحزب .

وبالتالى فإن كاتب هذه السطور قرر أن يحصر اهتمامه فى بعض جوانب فكر ماركس وإنجلز نفسيهما ، وأن يغفل تطور فلسفتهما اللاحق ما عدا بعض الإشارات المختصرة ، وأن يغفل أيضًا أثرها فى العالم الحديث عن طريق وساطة الحزب الشيوعى. وعندما تكون المسألة عرض مكتظ إلى حد ما ولا مناص منه للفلسفة فى ألمانيا وإبان القرن التاسع عشر، فإن هذا الحصر لا يحتاج إلى أى دفاع بالفعل. ولكن لما كانت أهمية الشيوعية فى أيامنا قد تؤدى إلى اعتقاد القارئ بأن معالجة أكثر اتساعًا تكون مرغوبة، وأنه حتى هذا المجلد يبلغ ذروته فى فلسفة ماركس ، فإنه لابد أن نبيّن أيضًا أن تصوير الماركسية بأنها ذروة نقطة تلاقى الفكر الفلسفى الألمانى فى القرن التاسع عشر سيقدم صورة تاريخية زائفة تحت التأثير المحدد للموقف السياسى فى العالم اليوم.

٢- ينحدر كارل ماركس Marx , K (١٨١٨- ١٨٨٣) من سلالة يهودية. أصبح والده اليهودى الليبرالى ، بروتستانتيًا فى عام ١٨١٦ ، وعُمدّ ماركس فى عام ١٨٢٤. بيد أن معتقدات والده الدينية لم تكن عميقة ، وتربى على تقاليد العقلانية الكانطية والليبرالية السياسية.وبعد أن أنهى تعليمه بالمدرسة فى "ترير" درس فى جامعتى بون وبرلين .وفى برلين انضم إلى الهيجليين الشبان، أعضاء ما يُسمى " نادى الدكاترة " Doctor club ، وانضم إلى برونو باور بصفة خاصة. بيد أنه سرعان ما أصبح ساخطًا على موقف هيجلية جناح اليسار النظرى الخالص، وقد اشتد هذا السخط عندما بدأ فى عام ١٨٤٢ يشارك فى تحرير" صحيفة الراين " التى تأسست حديثًا فى كولونيا ، والتى سرعان ما أصبح هو المحرر الرئيسى لها . وقد جعله عمله على صلة وثيقة بالمشكلات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الملموسة ، وأصبح مقتنعًا بأن النظرية لابد أن تظهر فى نشاط عملى ، فى واقع الأمر، إذا كان ينبغى لها أن تكون فعالة ومؤثرة. وقد يبدو ذلك جليًا بالفعل ، حتى لو

كان تحصيل حاصل . بيد أن المسألة هى أن ماركس قد انصرف عن الفكرة الهيجلية التى تقول إن مهمة الفيلسوف هى ببساطة أن يفهم العالم، وإننا يمكن أن نركن إلى استنباط الفكرة أو العقل إذا جاز هذا التعبير. إن نقد الأفكار التقليدية والمؤسسات الموجودة لا يكفى لتغييرها إذا لم تظهر فى فعل سياسى واجتماعى . وإذا كان الدين يعني، فى حقيقة الأمر ، اغتراب الإنسان عن ذاته فإن الأمر كذلك بالنسبة للفلسفة الألمانية فى نهجها الخاص لأنها تفصل الإنسان وتعزله عن الواقع وتجعله مجرد ملاحظ للمسار الذى يكون منخرطا فيه .

وفى الوقت نفسه أدى تأمل ماركس فى أمور الواقع وما هو موجود بالفعل إلى تبنيه موقفا نقديا من النظرية الهيجلية عن الدولة . ويبدو أنه كتب فى هذه الفترة ، بين عامى ١٨٤١ و ١٨٤٣ ، نقدًا لتصور هيجل للدولة تحت عنوان **" نقد فلسفة هيجل فى الدولة "**. إن الروح الموضوعى كما يرى يبلغ تعبيره الأقصى فى الدولة . والأسرة، والمجتمع المدنى هما لحظتان ، أو مرحلتان فى التطور الجدلى لفكرة الدولة . والدولة ، من حيث إنها التعبير الكامل عن الفكرة فى صورة الروح الموضوعي، هى كما يرى هيجل "الموضوع "، أما الأسرة والمجتمع المدنى فهما " المحمول " .غير أن ذلك هو عدم وضع الأشياء فى وضعها الصحيح .فالأسرة والمجتمع المدنى ، وليست الدولة ، هما " الموضوع " لأنهما يكونان الحقيقتين الفعليتين فى المجتمع الإنساني. إن دولة هيجل هى مؤسسة بيروقراطية حكومية ومجردة وكلية تكون بمنأى عن حياة الناس وتتباين عنها كثيرًا. وثمة تناقض بين الاهتمامات العامة والخاصة فى حقيقة الأمر .وعند وضع فكرة فويرباخ عن الدين من حيث إنه تعبير عن اغتراب الإنسان الذاتى مكان الخطة السياسية فإن ماركس يرى أن الإنسان يغترب عن طبيعته الحقيقية فى الدولة كما يتصورها هيجل. لأن حياة الإنسان الحقيقية تُتصور بأنها توجد فى الدولة فى حين تتباين الدولة كثيرًا ، فى واقع الأمر ، عن الموجودات البشرية الفردية واهتماماتها .ويستمر هذا التناقض أو هذه الفجوة بين الاهتمامات العامة والخاصة حتى يصبح الإنسان إنسانًا اجتماعيًا ، وتفسح الدولة السياسية ، التى يمجدّها هيجل ، المجال لديمقراطية حقيقية لم يعد فيها الكائن العضوى الاجتماعى شيئًا بمنأى عن الإنسان واهتماماته الفعلية .

كما يهاجم ماركس فكرة هيجل عن الملكية الخاصة من حيث إنها أساس المجتمع المدنى لكنه لم يصل بعد إلى نظرية شيوعية واضحة .فهو يطالب بالأحرى بإلغاء الحكم الملكى وتطوير الديمقراطية الاجتماعية . ومع ذلك فإن فكرة مجتمع اقتصادى لا طبقى متضمنة فى نقده لدولة هيجل السياسية ، وفى فكرته عن الديمقراطية الحقيقية . وفضلاً عن ذلك، فإن اهتمامه بالإنسان من حيث إنه إنسان ونزعته الدولية متضمنان فى نقده لهيجل أيضًا.

وفى أوائل عام ١٨٤٣ أغلقت السلطات السياسية "صحيفة الراين"، وذهب ماركس إلى باريس حيث اشترك مع روجه Ruge فى تحرير **"الحوليات الفرنسية - الألمانية "**، ونشر مقالين فى العدد الأول والوحيد الذى ظهر ، أحدهما نقد لكتاب هيجل **" فلسفة الحق "** ،والثانى عرض لمقالات كتبها برونو باور عن اليهودية. ويشير ماركس فى المقال الأول إلى تحليل فويرباخ لاغتراب الذات من قبل الإنسان ويتساءل لماذا يحدث. لماذا يخلق الإنسان العالم المجاوز للحس الوهمى ويسقطه على ذاته الحقيقية ؟والرد هو أن الدين يعكس أو يعبّر عن التشويه أو الاعوجاج فى المجتمع الإنساني. إن حياة الإنسان السياسية والاجتماعية والاقتصادية تعجز عن تحقيق ذاته الحقيقية ، ويخلق الإنسان عالم الدين الوهمى ويبحث عن سعادته فيه ،حتى إن الدين يكون الأفيون الذى يُعطى لذات الإنسان .ولما كان الدين يمنع الإنسان من البحث عن سعادته حيثما يمكن أن توجد وحدها ،فلابد من مهاجمته وانتقاده فى واقع الأمر . بيد أن نقدا للدين سيكون نقدا ضئيل القيمة إذا خلا من نقد سياسى واجتماعى ، لأنه يهاجم الأثر (المعلول) ويغفل السبب (العلة). وفضلاً عن ذلك فإن النقد بذاته فى أية حالة لا يكفى .إننا لا نستطيع تغيير المجتمع ببساطة عن طريق فلسفة أموره. إن الفكر لابد أن يظهر فى الفعل ، أعنى فى ثورة اجتماعية.لأن النقد الفلسفى يثير مشكلات لا يمكن حلها إلا بهذه الطريقة. وبلغة ماركس لابد من التغلب على الفلسفة ، وهذا التغلب هو أيضًا تحقق الفلسفة الفعلى .لابد أن تتخلى الفلسفة عن مستوى النظرية ، وتنفذ إلى الجماهير. وعندما تفعل ذلك فإنها لم تعد فلسفة بل إنها تأخذ صورة ثورة اجتماعية لابد أن تكون إنجاز الطبقة الأكثر اضطهادا ، وهى البزوليتاريا - وبإلغاء الملكية الخاصة بوعى وصراحة تتحرر

البروليتاريا ويتحرر معها المجتمع كله . لأن الأنانية والظلم الاجتماعى يتصلان اتصالاً وثيقًا بتأسيس الملكية الخاصة .

إن طريقة ماركس فى التفكير متأثرة فى نواح واضحة معينة بطريقة هيجل. ففكرة الاغتراب والتغلب عليها مثلاً هى فكرة أصلها هيجلى .بيد أنه جلى تمامًا أنه يرفض فكرة التاريخ من حيث إنها التجلى الذاتى ، أو التعبير الذاتى عن المطلق من حيث إنه الروح . إن تصوره للنظرية من حيث إنها تتحقق فعليًا عن طريق الممارسة أو الفعل يذكّرنا بالفعل بتصور هيجل للتجلى الذاتى العينى للفكرة. ولكن الواقع عنده، كما هو عند فويرباخ، هو الطبيعة وليس الفكرة أو **اللوجوس** ، ويشدد ماركس فى مخطوطاته السياسية والاقتصادية عام ١٨٤٤ على الاختلاف بين موقفه وموقف هيجل .

حقًا، إن ماركس يبقى على إعجاب شديد بهيجل ، فهو يثنى عليه لأنه يسلم بالطابع الجدلى لكل عملية أو مسار، ولأنه يرى أن الإنسان يطوّر نفسه أو يحققها عن طريق نشاطه الخاص ، وعن طريق اغتراب الذات والتغلب عليه .وفى الوقت نفسه ينتقد ماركس هيجل بحدة بسبب تصوره المثالى للإنسان من حيث إنه وعى ذاتى ، ولأنه تصور النشاط الإنسانى بأنه أساس نشاط الفكر الروحى .لقد نظر هيجل إلى الإنسان بالفعل على أنه يعبّر عن ذاته فى الخارج فى النظام الموضوعى ، ثم يعود إلى ذاته فى مستوى أعلى. بيد أن مثاليته تتضمن الميل إلى القضاء على النظام الموضوعى عن طريق تفسيره ببساطة بالنسبة إلى الوعي. وبذلك فإن عملية اغتراب الذات والتغلب عليها هى عملية تكون بالنسبة له فى الفكر ومن أجله وليس فى الواقع الموضوعي.

وعما إذا كان ماركس قد أنصف هيجل فإن هذه مسألة محل نظر .ولكنه على أية حال يعارض أسبقية الفكرة على أسبقية الواقع المحسوس .ويرى أن الصورة الأساسية للعمل الإنسانى ليست هى الفكر بل هى العمل اليدوي الذى يشعر فيه الإنسان باغتراب ذاته فى نتاج عمله الموضوعى ، النتاج الذى لا يخص المنتج ، فى مجتمع مؤسس حديثًا . ولا يمكن التغلب على هذا الاغتراب عن طريق عملية من عمليات الفكر التى يُنظر فيها إلى فكرة الملكية الخاصة على أنها لحظة فى الحركة الجدلية إلى فكرة أعلى. إنه لا يمكن

التغلب عليه إلا عن طريق ثورة اجتماعية تلغى الملكية الخاصة وتبطلها ،وتحدث الانتقال أو التحول إلى الشيوعية. والحركة الجدلية ليست حركة الفكر حول الواقع :بل إنها حركة الواقع نفسه ،أى أنها المسيرة التاريخية .ونفى النفى (أى إلغاء الملكية الخاصة) يتضمن الحدوث الإيجابى لموقف تاريخى جديد يتم فيه التغلب على اغتراب ذات الإنسان فى حقيقة فعلية وليس ببساطة بالنسبة للفكر .

ويمكن النظر إلى هذا الإصرار على وحدة الفكر والعمل ، والإصرار على التغلب على اغتراب الإنسان الذاتى عن طريق ثورة اجتماعية والانتقال إلى الشيوعية ، وهو إصرار يظهر فى مقالات عام ١٨٤٣ ومخطوطات عام ١٨٤٤، على أنه من جهة على الأقل نتيجة التزاوج بين هيجلية جناح اليسار والحركة الاشتراكية التى كان ماركس على صلة بها فى باريس . ولأن ماركس لم يرض عن موقف الهيجليين الشبان النقدى والنظرى على الأغلب فإنه وجد فى باريس موقفًا أكثر ديناميكية .لأنه إلى جانب دراسته للاقتصاديين الإنجليز الكلاسيكيين أمثال :آدم سميث وريكاردو ، تعرّف شخصيًا على الاشتراكيين الألمان فى المنفى ، وعلى الاشتراكيين الفرنسيين أمثال : برودون(*) ولويس بلان(**) بالإضافة إلى ثوريين مثل باكونين الروسي(***) .وحتى لو أنه أظهر ميلاً من قبل للتشديد على الحاجة إلى الفعل فإن هذه الصلة الشخصية بالحركة الاشتراكية كان لها تأثير عميق على فكره. وانتهى فى الوقت نفسه إلى نتيجة مفادها أنه رغم أن الاشتراكيين كانوا على صلة بالواقع أكثر من الفلاسفة الألمان فإنهم أخفقوا فى تقدير كافٍ لقيمة الموقف ومتطلباته .لقد كانوا يحتاجون إلى أداة عقلية لكى يعطوا وحدة للرؤية ، والغرض ، والمنهج .ورغم أن ماركس تحدث عن التغلب على الفلسفة ولم ينظر إلى نظريته عن التاريخ على أنها

(*) برودون ، بير جوزيف(١٨٠٩-١٨٦٥) اشتراكى فرنسى، عُرف بنزوعه إلى الفوضى . شجب الملكية الخاصة بوصفها وسيلة لاستغلال الطبقة الكادحة (المترجم)

(**) بلان، لويس(١٨١١- ١٨٨٢) اشتراكى فرنسي، من مؤلفاته كتاب " تنظيم العمل "الذى قرر فيه مبدأ يقول" من كل حسب إمكاناته ولكل حسب حاجاته " .ومن مؤلفاته أيضًا "حق العمل "وتاريخ الثورة الفرنسية " .(المترجم) .

(***) باكونين ، ميخائيل (١٨١٤-١٨٧٦) ثائر روسى فوضوى ، شارك فى ثورات عام ١٨٤٨ ، واعتقل عام ١٨٤٩ .نفى إلى سيبيريا عام ١٨٥٧ ، ولكنه سرعان ما فر منها إلى لندن عام ١٨٦١ . من مؤلفاته "الله والدولة " .(المترجم)

نسق فلسفى فإنه جلى أن ذلك لم يكن ما آل إليه الأمر بالفعل فحسب . بل إنه يدين كثيرًا لتحول الهيجلية .

ومع ذلك فإن الصلة الشخصية المهمة التى قام بها ماركس فى باريس هى مقابلته إنجلز الذى وصل إلى المدينة قادما من إنجلترا عام ١٨٤٤ .وقد تقابل الرجلان معا منذ عامين من قبل، ولكن فترة صداقتهما وتعاونهما بدأت منذ عام ١٨٤٤ .

فردريك إنجلز F.Engles (١٨٢٠- ١٩٩٥) هو ابن رجل من أرباب الصناعة الأثرياء، شغل وظيفة فى مؤسسة والده التجارية فى سن مبكرة .وأثناء أدائه الخدمة العسكرية فى برلين عام ١٨٤١ انضم إلى حلقة برونو باور ، وتبنى موقفًا هيجليًا .ومع ذلك، صرفت كتابات فويرباخ ذهنه عن المثالية إلى المادية ، وفى عام ١٨٤٢ ذهب إلى مانشستر لعمل خاص بمؤسسة والده التجارية ، واهتم بأفكار الاشتراكيين الإنجليز الأوائل. وكتب فى مانشستر دراسته عن الطبقات العاملة فى إنجلترا التى نُشرت فى ألمانيا عام ١٨٤٥ .كما أنه ألف " **للحوليات الفرنسية – الألمانية** " **كتابا عنوانه "عناصر نقد الاقتصاد القومي"**.

ومن النتائج المباشرة للمقابلة بين ماركس وإنجلز فى باريس اشتراكهما فى كتابة كتاب" **العائلة المقدسة** " عام ١٨٤٥ الذى كان موجها ضد مثالية برونو باور وشركائه الذين بدا أنهم يعتقدون أن " النقد" هو كيان متعال يوجد تجليه فى "العائلة المقدسة"؛ وهى أعضاء حلقة باور .وفى مقابل التشديد المثالى على الفكر والوعى أكد ماركس وإنجلز أن صورة الدولة، والقانون، والدين ، والأخلاق تحددها مراحل الحرب الطبقية .

وفى بداية عام ١٨٤٥ طُرد ماركس من فرنسا وذهب إلى بروكسل حيث ألف هناك سبع أطروحات ضد فويرباخ تنتهى بالجملة الشهيرة وهى أنه بينما لا يحاول الفلاسفة سوى أن يفهموا العالم بطرق مختلفة فإن الحاجة الفعلية هى تغييره. وعندما ارتبط بإنجلز اشتركا معًا فى كتابة كتاب "**الأيديولوجيات الألمانية**" الذى لم يُنشر حتى عام ١٩٣٢ .والعمل هو نقد للفلسفة الألمانية المعاصرة كما يمثلها فويرباخ وباور ، وشتيرنر ، والاشتراكيون الألمان ، وهو مهم لأنه يجمل التصور المادى للتاريخ ويشرح

عناصره الرئيسة .إن الحقيقة التاريخية الرئيسة، هى الإنسان فى نشاطه فى الطبيعة . وهذا النشاط المادى أو المحسوس هو حياة الإنسان الأساسية وهو الحياة التى يحددها الوعى وليس العكس كما يتصور المثاليون . وبمعنى آخر ، العامل الأساسى فى التاريخ هو عملية الإنتاج المادى أو الاقتصادى. وتكوين الطبقات الاجتماعية والرفاهية بين الطبقات، وبصورة غير مباشرة صورة الحياة السياسية ، والقانون ،والأخلاق كل ذلك تحدده أساليب الإنتاج المتعاقبة المختلفة .وفضلاً عن ذلك فإن مسار التاريخ كله يتحرك بصورة جدلية نحو ثورة البروليتاريا وقدوم الشيوعية وليس نحو المعرفة الذاتية بالروح المطلق، أو أى وهم فلسفى آخر .

فى عام ١٨٤٧ نشر ماركس فى فرنسا كتابه **"بؤس الفلسفة"** وهو رد على كتاب برودون" **فلسفة البؤس**" . يهاجم فيه فكرة المقولات الثابتة والحقائق الأزلية والقوانين الطبيعية التى هى من وجهة نظره خاصية للاقتصاد البرجوازي. فعلى سبيل المثال ، بعد أن قبل برودون وصف الملكية بأنها سرقة أو اختلاس تصور نظامًا اشتراكيًا يجردها من هذه الخاصية.ويبين ذلك أنه ينظر إلى تأسيس الملكية الخاصة على أنه قيمة أزلية وطبيعية ، وعلى أنه مقولة اقتصادية ثابتة. ولكن لا وجود لمثل هذه القيم والمقولات .ولا وجود لأى فلسفة تستطيع أن تستنبط **قبليًا** ثم تنطبق على فهم التاريخ والمجتمع .لا وجود إلا لمعرفة نقدية تقوم على تحليل المواقف التاريخية العينية .والجدل من وجهة نظر ماركس ليس قانونا للفكر يتم التعبير عنه فى الواقع :بل إنه محايث فى مسار الواقع الفعلى ، وينعكس فى الفكر عندما يحلل الذهن المواقف العينية بصورة صحيحة .

ومع ذلك ، فإن ماركس الذى كان مخلصًا لفكرته عن وحدة الفكر والفعل لم يقنع بنقد مواطن ضعف الأيديولوجيين الألمان مثل باور وفويرباخ، ومواطن ضعف الاشتراكيين مثل برودون .وقد انضم ماركس إلى الحلف الشيوعى، وفى عام ١٨٤٧ تم تفويضه ، مع إنجلز ، لصياغة بيان مختصر لمبادئه وأهدافه . وذلك هو **"البيان الشيوعى"** أو **"بيان الحزب الشيوعي"** الذى ظهر فى لندن فى أوائل عام ١٨٤٨ بفترة وجيزة قبل بداية سلسلة الثورات والتمردات التى حدثت فى أوربا فى هذا العام .وعندما بدأت المرحلة النشطة للحركة الثورية فى ألمانيا عاد ماركس وإنجلز إلى موطنهما الأصلى .

ولكن بعد فشل الثورة أوى ماركس ، الذى قُدم للمحاكمة وبُرئ من التهمة الموجهة إليه ، إلى باريس، ولكنه أستبعد من فرنسا للمرة الثانية عام ١٨٤٩.وذهب إلى لندن حيث ظل هناك بقية حياته ، يتلقى مساعدة مالية من صديقة إنجلز .

وفى عام ١٨٥٩ نشر ماركس فى برلين كتابه **"مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسي"** وهو مهم ، مثل **"البيان"** لأنه يبين التصور المادى للتاريخ . وأسس فى عام ١٩٦٤ " الرابطة العمالية الدولية " ، التى تُعرف عادة "بالأممية الأولى" حتى يربط العمل بالنظرية . "ومع ذلك فإن حياتها كانت محفوفة بالمصاعب. فقد رأى ماركس وأصدقاؤه مثلاً أنه من الضرورى أن تتركز السلطة فى أيدى لجنة إذا أريد للبروليتاريا أن تنتصر بنجاح ، بينما رفض آخرون ، مثل باكونين الفوضوى ، قبول الأسلوب الاستبدادى للجنة المركزية . وعلاوة على ذلك وجد ماركس نفسه فى الحال فى حالة خلافات ضارية مع المجموعات الاشتراكية الفرنسية والألمانية .. وبعد المؤتمر الذى عُقد فى لاهاى عام ١٨٧٢ انتقلت اللجنة المركزية إلى نيويورك بناء على طلب ماركس . ولم تستمر "الأممية الأولى" طويلا.

ظهر المجلد الأول من عمل ماركس الشهير **" رأس المال "** فى هامبورج عام ١٨٦٧ .ولكن المؤلف لم يستمر فى النشر .وتوفى فى مارس ١٨٨٣ ، ونشر إنجلز المجلدين الثانى والثالث غفلاً فى عام ١٨٨٥ و ١٨٩٤ ، ونشر ك.كوتسكاى **k.kautsky** مخطوطات أخرى فى أجزاء متعددة فى عام ١٩٠٥ – ١٩١٠ . ويؤكد ماركس فى العمل أن النظام البرجوازى أو الرأسمالى يتضمن مناوأة أو معاداة طبقية بالضرورة. لأن قيمة السلعة هى عمل متبلور إذا جاز هذا التعبير .وأعنى بذلك أن قيمتها تمثل العمل المبذول فيها. مع أن الرأسمالى يخصص لنفسه جزءًا من هذه القيمة ، ويدفع للعامل أجرًا أقل من قيمة السلعة المنتجة . وبذلك فإنه يغش ، أو يستغل العامل، ولا يمكن التغلب على هذا الاستغلال إلا عن طريق إلغاء النظام الرأسمالي.ويشير ماركس ، بالطبع ، إلى صنوف من التعسف فى النظام الاقتصادى ، مثل ممارسة جعل الأجور منخفضة بقدر المستطاع .بيد أنه لا يمكن فهم الاستغلال إلا بهذا المعنى . لأنه إذا تم قبول ما يُسمى بنظرية قيمة العمل ، فإنه يترتب على ذلك بالضرورة أن النظام الرأسمالى يتضمن استغلال العامل أو غشه . ودفع أجور عالية لا يغير هذه الحقيقة.

وفى عام ١٨٧٨ نشر إنجلز ما يشبه كتابًا ، يعرف عادة **"الرد على دوهرينج"** وهو بعض مقالات كتبها ضد الاشتراكى الألمانى المؤثر **"أوجين دوهرينج"** Eugen Duhring .كتب ماركس فصلاً منه .كما اهتم إنجلز بتأليف كتاب" **جدل الطبيعة** ". لكنه تعهد أيضًا بنشر المجلدين الثانى والثالث من كتاب ماركس"**رأس المال** " ، وتعهد بالقيام بمجهودات لإحياء" **الأممية** " من جديد حتى يتمكن من إنهاء العمل .ولم يُنشر حتى عام ١٩٢٥ ، عندما ظهر فى موسكو. كان إنجلز يعوزه تدريب صديقه الفلسفى ، بيد أنه كانت لديه اهتمامات كثيرة ، وكان أفضل من ماركس الذى طبق المادية الجدلية على فلسفة الطبيعة .وربما لم تكن النتائج على نحو يدعم شهرة إنجلز كفيلسوف بين أولئك الذين لم يقبلوا كتاباته من حيث إنها جزء من عقيدة .

ومن بين مؤلفات إنجلز الأخرى التى يجب ذكرها عمله عن **"أصل الأسرة ، والملكية الخاصة ، والدولة "** عام ١٨٨٤ ، الذى حاول فيه أن يستمد أصل التقسيمات الطبقية وأصل الدولة من تأسيس الملكية الخاصة .وفى عام ١٨٨٨ نُشرت سلسلة من مقالات كتبها إنجلز معا ككتاب تحت عنوان " **لدفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية** " وتوفى إنجلز فى أغسطس ١٨٩٥ متأثرًا بسرطان .

٣ - وعما إذا كان هيجل يعنى أو لا يعنى أن التصور أو الفكرة المنطقية هى الحقيقة الواقعية الدائمة التى تتخارج أو تكشف عن نفسها فى الطبيعة فإن هذه مسألة مشكوك فيها. ولكن كلا من ماركس وإنجلز فهما هيجل بهذا المعنى ، وهو أنه تمسك بأن **اللوجوس** هو الحقيقة الواقعية الأولى الذى يعبر عن نقيضه ، وهو الطبيعة اللاواعية ثم يعود إلى ذاته بوصفه روحا ، وبذلك يجعل ماهيته الخاصة أو تعريفه متحققا بالفعل إذا جاز هذا التعبير .وبذلك يقرر ماركس فى مقدمته للطبعة الألمانية الثانية لكتابه **"رأس المال "** أن سير الفكر عند هيجل الذى يجاوز الحد ليحوله إلى موضوع مستقل تحت اسم " الفكرة " "هو صانع الواقعى ، والواقعى هو ببساطة مظهره الخارجي" .[1] ويؤكد إنجلز فى كتابه عن فويرباخ أن "التصور المطلق ليس موجودًا منذ الأزل فحسب – فمن يعرف أين ؟ بل إنه

(1) Das Kapital ,1,p.xvii(Har burg,1922):capital,11,p.873(London,Every man)

النفس الحية الحقيقية للعالم الموجود كله .... إنه يغترب عن ذاته ، بمعنى أنه ينقل ذاته إلى الطبيعة ، دون وعى بذاته ، ويتنكر بوصفه ضرورة طبيعية، إنه يمر بعملية جديدة من التطور ويعود إلى وعى ذاتى فى الإنسان فى النهاية "(١)

وفى مقابل هذه المثالية الميتافيزيقية قبل ماركس وإنجلز أطروحة فويرباخ وهى أن الحقيقة الواقعية الأولى هى الطبيعة. و بذلك يتحدث إنجلز عن الأثر التحررى لكتاب فويرباخ " **ماهية المسيحية** " الذى رد المادية إلى عرشها. "إن الطبيعة توجد باستقلال عن كل فلسفة ، وإنها العنصر الأساسى الذى نشأنا منه نحن الموجودات الإنسانية ، فنحن أنفسنا نتاجات للطبيعة ولا يوجد شيء لولا الطبيعة، والموجودات الإنسانية والموجودات العليا التى خلقها خيالنا الدينى ليست سوى الانعكاس الخيالى لماهيتنا.... إن الحماسة عامة ، إننا جميعا أتباع فويرباخ إلى الأبد. إن المرء يستطيع أن يرى فى كتاب" **العائلة المقدسة** " كيف رحب ماركس بالتصور الجديد بحماسة وإلى أى مدى تأثر به ، رغم كل التحفظات النقدية". (٢)

يتحدث إنجلز فى هذه الفقرة عن تمجيد المادية من جديد. وكل من ماركس وإنجلز ماديان بالطبع. بيد أن ذلك لا يعنى بوضوح أنهما ينكران الحقيقة الواقعية للعقل أو أنهما يوحدان عمليات الفكر بالعمليات المادية بطريقة فجة. إن المادية عندهما هى فى المقام الأول إنكار أن هناك أى عقل أو فكرة يسبق الطبيعة ويعبر عن نفسه فى الطبيعة. إنها، بالتأكيد لا ترادف إنكار أن الموجودات الإنسانية تمتلك عقولا . ويتحدث إنجلز فى كتابه "**جدل الطبيعة** " عن قانون تحول الكم إلى كيف ، **والعكس بالعكس** من حيث إنه القانون الذى تحدث به التغيرات فى الطبيعة (٣) وتحول من هذا النوع يتم عندما يتبع سلسلة من

---

(١) ludwing Feuerbach, p.44(Stuttgart,1888):Ludwig Feuerbach, edited by C.p.Dutt with introduction by L.Rudas, p.53(London,no date)
(2) ludwing Feuerbach, p.12-13(p.28)

عند الإحالة إلى عمل مترجم أكثر من مرة ، سأذكر فى كل مرة ، ما عدا المرة الأولى، ترقيم صفحات الترجمة فى أقواس ، دون تكرار للعنوان .

(٣) صحيح أن هيجل فى كتابه "علم المنطق" ينتقل من مقولة الكم إلى مقولة الكيف ، ولكنه عندما يعالج القدر يتحدث عن نقاط عقدية عندها تتبع سلسلة من تغيرات كمية تغير كيفى مفاجئ: أعنى وثبة. ويتبع ذلك بدوره تغيرات كمية أخرى حتى يتم الوصول إلى نقطة عقدية جديدة .

تغيرات كمية تغير كيفى مفاجئ. وبذلك عندما تصل المادة إلى نموذج معين من التنظيم المركب يظهر العقل من حيث إنه عامل كمى جديد.

ولا ريب أن مسألة قوة العقل قد تركها ماركس وإنجلز غامضة إلى حد ما ، ففى مقدمة " **نقد الاقتصادى السياسى** " يقدم ماركس العبارة الشهيرة وهى " ليس وعى الموجودات الإنسانية هو الذى يحدد وجودها ، بل على العكس وجودها الاجتماعى هو الذى يحدد وعيها "[١].ويلاحظ إنجلز أننا نتصور التصورات فى عقولنا أكثر من مرة من وجهة نظر مادية بوصفها نسخا من أشياء حقيقية بدلاً من تصور الأشياء الحقيقية بأنها نسخ من هذه المرحلة أو تلك من التصور المطلق[٢]. وتميل هاتان الفقرتان إلى افتراض أن الفكر الإنسانى ليس سوى نسخة أو انعكاس لأوضاع اقتصادية مادية أو لعمليات الطبيعة. وبمعنى آخر أنهما تميلان إلى افتراض الطابع السلبى للعقل الإنساني. بيد أننا رأينا من قبل ماركس فى أطروحاته ضد فويرباخ يؤكد أنه بينما لم يحاول الفلاسفة سوى أن يفهموا العالم ، فإن مهمة الإنسان تغييره. وبذلك ليس مما يوجب الدهشة بالفعل إذا وجدناه فى المجلد الأول من كتابه "**رأس المال**" يقارن العامل الإنسانى بالعنكبوت والنحلة ، ويرى أنه حتى البنّاء السيئ يمكن تمييزه عن أفضل نحلة عن طريق واقعة مفادها أن البناء يتصور نتيجة عمله قبل أن يقوم به ، أما النحلة فلا تفعل ذلك. فى العامل الإنسانى توجد الإرادة التى لها غاية منظورة والتى تخرج إلى حيز الوجود "[٣].حقًا لو كان ماركس وإنجلز يرغبان فى تأكيد الحاجة إلى نشاط ثورى وتحليل صحيح للوضع والفعل بالتالى ، كما كانا يرغبان ، فإنهما لم يتمكنا بوضوح أن يؤكدا فى الوقت نفسه أن العقل ليس سوى نوع من البركة أو الحوض الذى تنعكس على سطحه العمليات الطبيعية والظروف الاقتصادية بصورة سلبية.وعندما تعهدا بأن يوقفا هيجل على قدميه؛ أعنى استبدال المثالية بالمادية فإنهما مالا إلى التشديد على نسخة فكرة التصورات الإنسانية

(1)Zur Kritik der politischen Okonomie p.xi(Stuttgart,1897):Marx-Engles:Selected works,1,p.363(London 1958).
(2) Ludwig Feurbcah,p.45(p.54).
(3) Das Kapital ,1,p.140 (pp.169-70)

وعمليات الفكر. ولكنهما عندما كانا يتحدثان عن ضرورة ثورة اجتماعية وضرورة إعدادها فإنه كان يجب عليهما أن يعزوا إلى العقل البشرى والإرادة دورًا فعالاً بوضوح. وربما لم تكن أقوالهما متسقة تمامًا، ولكن مذهبهما المادى هو بصورة أساسية توكيد أسبقية المادة وليس إنكارا لحقيقة العقل الواقعية .

٤ - ومع ذلك رغم أن ماركس وإنجلز نظرا إلى مذهبهما المادى على أنه مقابل لمذهب هيجل المثالى فإنهما لم ينظرًا إلى نفسيهما بالتأكيد على أنهما ببساطة خصمان لهيجل لأنهما يعترفان بأنهما يدينان له بالنسبة لفكرة مسار الواقع الجدلي؛ أعنى السير عن طريق النفى الذى يعقبه النفى الذى هو أيضًا تأكيد لمرحلة أعلى. وطريقة أخرى للتعبير عن المسألة نفسها هى القول إن سير التطور يأخذ صورة تناقض وضع موجود أو أمور راهنة يعقبها تناقض التناقض، هذا التناقض هو تغلب على التناقض الأول. إنها ليست مسألة موضوع ونقيض الموضوع وتركيب (تأليف) بقدر ما هى مسألة نفى ونفيه، رغم أنه يمكن النظر إلى النفى الثانى على أنه " تركيب أو تأليف " بمعنى ما ، من حيث إنه انتقال إلى مرحلة أعلى فى سير الجدل .

وفكرة التطور هذه من حيث إنها سير جدلى أساسية لفكر ماركس وإنجلز.إن الإنسان يمكنه قبول أطروحة أسبقية المادة على العقل بوضوح، ويقبل صورة ما يسمى الآن التطور الانبثاقى دون أن يكون ماركسيا بالتالى .إن مادية ماركس وإنجلز هى مادية جدلية إذا استخدمنا اللفظ الوصفى الذى هو استخدام عام الآن ، حتى لو لم يكن ماركس نفسه قد استخدمه.

لم يأل ماركس وإنجلز جهدًا بالفعل للتمييز بين تصورهما للجدل وتصور هيجل له. فهيجل من وجهة نظرهما ، رأى أن الفكر يتحرك بصورة جدلية ، لقد شخص هذه العملية على أنها عملية الفكر المطلق ، أو التطور الذاتى للفكرة: وبذلك نظر هيجل إلى حركة الجدل فى العالم والتاريخ الإنسانى على أنه انعكاس أو تعبير ظاهرى عن حركة الفكر. و مع ذلك ، فإن الحركة الجدلية عند ماركس وإنجلز توجد فى المقام الأول فى الواقع؛ أعنى أنها توجد فى الطبيعة والتاريخ. إن حركة الفكر الإنسانى الجدلية هى ببساطة انعكاس لمسار الواقع

الجدلي. وعكس هذه العلاقة بين الفكر والواقع هى عندهما جزء أساسى من مهمة وقوف هيجل على قدميه. وفى الوقت نفسه صرح ماركس وإنجلز بالواقعة التى تقول إن فكرة الجدل مستقاة من هيجل. وبذلك فإنهما نظرا إلى مذهبهما المادى على أنه مذهب مادى بعد هيجل، لا على أنه مجرد رجوع إلى نوع سابق من النظرية المادية .

ومن ثم رغم أن ماركس يؤكد مع فويرباخ أسبقية المادة على العقل فإنه لم يهتم بالطبيعة من حيث إنها كذلك بالفعل ، منظورًا إليها بمنأى عن الإنسان. ويبدو أحيانًا أنه يلمح بالفعل إلى أن الطبيعة لا توجد إلا بالنسبة للإنسان. بيد أن ذلك يجب ألا يؤخذ على أنه يعنى أن الطبيعة لا تمتلك حقيقة واقعية أنطولوجية إلا من حيث إنها موضوع للوعي. ومن الخلف واللامعقولية أن نأول ماركس على أنه مثالي. فما يعنيه هو أن الطبيعة توجد أولا من أجل الإنسان عندما يميز الإنسان نفسه عنها. رغم أنه يدرك فى الوقت نفسه أن ثمة علاقة بينه وبينها. والحيوان نتاج طبيعي، ونحن ننظر إليه على أنه يرتبط بالطبيعة. ولكن الحيوان لا يعى هذه العلاقات من حيث إنها كذلك: فهى لا توجد "من أجله". وبذلك فإنه لا يمكن افتراض أن الطبيعة توجد "من أجل الحيوان". ومع ذلك فإنه مع ظهور الوعى وعلاقة الموضوع - الذات بدأت الطبيعة توجد من أجل الإنسان. وذلك أمر ضرورى لما قد نسميه صيرورة الإنسان. فلكى يكون الإنسان إنسانًا لابد أن يموضع ذاته، ولا يمكنه أن يفعل ذلك إلا عن طريق التمييز بينه وبين الطبيعة .

بيد أن الإنسان يتجه نحو الطبيعة، بمعنى أن لديه حاجات لا يمكن إشباعها إلا عن طريق موضوعات أو أشياء ليست هى ذاته. والطبيعة تتجه نحو الإنسان بمعنى أنها وسيلة إشباع تلك الحاجات. وفضلاً عن ذلك فإن إشباع الإنسان لحاجاته يتضمن النشاط أو العمل من جانبه. وبمعنى ما ، الإشباع التلقائى للحاجة الفيزيائية الأولية عن طريق حيازة موضوع جاهز ، إذا جاز هذا التعبير ، هو العمل ، ولكنه ليس العمل الإنسانى أو النشاط الإنسانى على وجه التخصيص أو الدقة: ليس على الأقل العمل الإنسانى أو النشاط الإنسانى إذا نظرنا إليه ببساطة على أنه فعل فيزيائي. فشخص ما قد يجلس ويشرب من جدول ليروى ظمأه مثلاً، بيد أن ذلك هو ما تفعله كثير من الحيوانات. إن العمل يصبح إنسانيًا على وجه التخصيص أو الدقة عندما يحول الإنسان موضوعًا طبيعيًا عن وعى

ليشبع حاجاته، وعندما يستخدم وسائل أو أدوات ليفعل ذلك. وبمعنى آخر ، الصورة الأساسية للعمل الإنسانى وعلاقة الإنسان الأساسية بالطبيعة هى النشاط المنتج ، أو إيجاده الواعى لوسائل إشباع حاجاته.إن الإنسان هو أساسًا إنسان اقتصادى ، رغم أن ذلك لا يعنى أنه لا يستطيع أن يكون شيئًا سوى أنه إنسان اقتصادى .

ومع ذلك ، فإن الإنسان لا يستطيع أن ينمو ويصبح إنسانًا إذا لم يكن موضوعًا بالنسبة لإنسان آخر أيضًا. وبمعنى آخر الإنسان كائن اجتماعي، أى أن العلاقة بأقرانه أساسية لوجوده كإنسان. والصورة الأساسية للمجتمع هى الأسرة. ونستطيع القول، بالتالي،إن الحقيقة الواقعية الأساسية التى يوجه إليها ماركس انتباهه هى الإنسان المنتج من حيث إنه يرتبط بعلاقتين : بالطبيعة وبالموجودات الإنسانية الأخرى . أو لما كان لفظ " الإنسان المنتج " يتضمن سلفا علاقة بالطبيعة فإننا نستطيع القول إن الحقيقة الواقعية الأساسية التى يهتم بها ماركس هى الإنسان المنتج فى المجتمع .

وبالتالى فإن الإنسان ، عند ماركس ، ليس هو أساسًا موجود متأمل، بل هو موجود نشط، وهذا النشاط هو أساسًا مادة الإنتاج. وليست العلاقات بين الإنسان والطبيعة استاتيكية بل إنها علاقات متغيرة. فهو يستخدم وسائل الإنتاج ليشبع حاجاته ، ومن ثم توجد حاجات جديدة ، تؤدى إلى تطور أبعد فى وسائل الإنتاج. وفضلاً عن ذلك فإن كل مرحلة فى تطور وسائل الإنتاج من أجل إشباع حاجات الإنسان تناظرها علاقات اجتماعية بين الناس. ويؤلف التفاعل الديناميكى بين وسائل ، أو قوى الإنتاج والعلاقات الاجتماعية بين الناس أساس التاريخ. وعندما يتحدث ماركس عن حاجات الإنسان الفيزيائية الأساسية فإنه يؤكد أن " الواقعة التاريخية الأولى هى إيجاد الوسائل التى تمكّن الإنسان من إشباع هذه الحاجات"[1]. بيد أن ذلك يؤدى كما رأينا إلى ظهور حاجات جديدة ، وإلى تطور فى وسائل الإنتاج ، وإلى أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية. وبذلك فإن ما يُسمى

(1) Deutche Ideologie ,W.111,p.28: The German Ideology ,p.61(parts 1and 111,trans .byw.lough and c.p.Magill,London,1912).

فى الإحالات يعنى حرف (ى) طبعة أعمال ماركس وإنجلز التى نشرها Dietz verlag ,Berllin, 1971

الواقعة التاريخية الأولى تتضمن فى ذاتها ، كما هو الحال فى الجرثومة ، تاريخ الإنسان بأسره. وهذا التاريخ هو ، عند ماركس ، "محل" الجدل إذا جاز هذا التعبير. بيد أنه من الأفضل أن نخصص لتفسير جدل التاريخ عند ماركس القسم القادم. ويكفى ملاحظة هنا أن نظريته عن التاريخ مادية؛ بمعنى أن العنصر الأساسى فى التاريخ عنده هو نشاط الإنسان الاقتصادي؛ نشاط الإنتاج ليشبع حاجاته الفيزيائية .

لقد وجهنا الانتباه من قبل إلى واقعة مفادها أن إنجلز مدّ الجدل إلى الطبيعة ذاتها ، وظور بالتالى ما يمكن أن نسميه بفلسفة الطبيعة. وثمة خلاف ونزاع حول ما إذا كان هذا المد يتطابق مع موقف ماركس. فإذا افترض المرء بالطبع أن الطبيعة عند ماركس لا توجد بالنسبة لنا إلا من حيث إنها المجال لتحول عن طريق العمل الإنساني، وأن الحركة الجدلية مقتصرة على التاريخ ، الذى يفترض علاقة ديناميكية بين الإنسان وبيئته الطبيعية ، فإن مد الجدل إلى الطبيعة لا يؤلف فى ذاته جدة فحسب ، بل يؤلف تغيرًا فى التصور الماركسى للجدل أيضًا. وربما تكون هناك حركة جدلية فى تطور معرفة الإنسان العلمية. بيد أنه يصعب أن نعزوها إلى الطبيعة فى ذاتها منظورا إليها بمنأى عن الإنسان. إن ماركس لم يركز فى حقيقة الأمر على التاريخ الإنسانى فحسب بحيث يمكن القول إنه يستبعد عمليًا فلسفة الطبيعة.إن المسألة هى استبعاد من حيث المبدأ، غير أنه يجب تذكر أن حركة التاريخ الجدلية عند الماركسية ليست هى التعبير عن الحركة الداخلية للفكر المطلق: فهى حركة الواقع ذاته. إنها يمكن أن توجد فى العقل الإنسانى من جديد ولكنها أولاً حركة الواقع الموضوعي. وبالتالى إذا لم نرد التشديد على بعض أقوال ماركس حتى نحوّله إلى مثالى ، فإنه لا يبدو لى أن موقفه يستبعد فكرة جدل الطبيعة من حيث المبدأ. وعلاوة على ذلك ، لقد كان ماركس يعى جيدًا أن صديقه كان مهتما بجدل الطبيعة ، ويبدو أنه استحسن ذلك، أو أنه على أية حال لم يظهر استهجانًا. وبالتالى حتى إذا كان القول بأن إنجلز لم يكن مخلصا لفكر ماركس وأنه أرسى أساس صيغة آلية (ميكانيكية) للمادية الجدلية ، يُنظر فيها ببساطة لحركة التاريخ على أنها استمرار للحركة الضرورية للمادة ذاتية الحركة محل خلاف ، فإننى لست حريصًا على أن آخذ على عاتقى بأن أؤكد أن ماركس قد استبعد امتداد الجدل إلى الطبيعة فى ذاتها. وإذا سلمنا ببعض عباراته، فربما كان مضطرًا إلى استبعاده، بيد أنه لا يبدو أنه فعل ذلك فى حقيقة الأمر .

ومهما يكن الأمر ، فإن إنجلز قد اصطدم فيما يسميه (فذلكة الرياضيات والعلوم الطبيعية)[1] بواقعة مؤداها أنه لا يوجد شيء فى الطبيعة ثابتًا واستاتيكياً، ولكن الكل فى حركة وتغير وتطور. وقد حاز إعجابه كما يخبرنا هو ثلاثة عوالم بصفة خاصة: أولها اكتشاف الخلية عن طريق التكاثر والتنوع اللذين تطور منهما النبات والأجسام الحيوانية: وثانيها،قانون تحول الطاقة ، وثالثها ، إعلان داروين نظرية التطور. وعندما تأمل إنجلز فى الطبيعة كما يكشف عنها العلم المعاصر توصل إلى نتيجة مفادها أن " نفس القوانين الجدلية للحركة فى الطبيعة تؤكد ذاتها فى اختلاط تغيرات لا حصر لها تحكم حدوث الأحداث الواضح فى التاريخ". [2]

ويلخص إنجلز فى كتابه " **جدل الطبيعة** "[3]هذه القوانين في: قانون تحول الكم إلى الكيف، والنفاذ المتبادل للأضداد، ونفى النفى (أو سلب السلب). وتوجد بعض الأمثلة المقتبسة أحيانًا لهذا القانون الأخير ، وهو نفى النفى ، فى كتابه " **الرد على دوهرينج** ". ويتحدث إنجلز ،. مثلاً عن بذرة الشوفان التى يفترض أنها تنتفى عندما تنبت، وينمو النبات. ثم ينتج النبات كثرة من البذور وهى نفسها تنتفي. ويكون لدينا" نتيجة لنفى النفى هذا بذرة الشوفان الأصلية مرة ثانية، رغم أنها لن تكون كما كانت، بل إنها تكون عشرة أضعاف أو عشرين ضعفا، أو ثلاثين ضعفًا"[4]. وعلى نحو مماثل تنفى اليرقة البيضة التى تخرج منها وتتحول بمرور الأيام إلى فراشة ثم تنتفى بموتها .

وعما إذا كانت ألفاظ منطقية مثل " النفي" و " التناقض" ملائمة فى هذا الصدد ، فإن ذلك محل خلاف: غير أننا لن نسهب فى شرح هذه المسألة . وبدلاً من ذلك نستطيع ملاحظة أن إنجلز يستمد نتيجة مهمة فيما يخص الفكر الإنسانى والمعرفة من طبيعة المجال المزدوج لتطبيق الجدل، وأعنى بذلك الطبيعة والتاريخ الإنساني[5]. فمن وجهة نظره اكتشاف هيجل العظيم هو أن العالم مركب ليس من أشياء منتهية بل من مسارات.

---

(1) Anti Duhring ,p.xv(Stuttgart,1919):Anti Duhring ,p.17(London ,1959,2nd edition)
(2) Dialekik der Nature ,p.53(Berlin,1952):Dialectics of Nature ,p.83(London,1954).
(3) Ibid
(4) Anti –Duhring ,p.138(p.18)

(٥) لو تحدثنا بدقة ، فإنه يوجد عند إنجلز ثلاثة مجالات للتطبيق. إذ إن الجدل ليس شيئًا سوى علم القوانين العامة للحركة، والتطور فى الطبيعة، والمجتمع الإنسانى والفكر Anti Duhring .p.144(p.193)

والقول بأن كلاً من الطبيعة والتاريخ الإنسانى مسار أو مسارات صحيح. وينجم عن ذلك أن المعرفة الإنسانية من حيث إنها مرآة لهذه الحقيقة الواقعية المزدوجة هى نفسها مسار لم يصل ولا يمكن أن يصل إلى نسق ثابت ومطلق من الحقيقة. لقد رأى هيجل أن "الحقيقة تكمن فى مسار المعرفة نفسها ، أو فى التطور التاريخى الطويل للعلم الذى يرتقى من مستويات أدنى إلى مستويات أعلى من المعرفة من دون أن يصل، عن طريق اكتشاف ما يسمى بالحقيقة المطلقة ، إلى الحد الذى يمكن أن يمضى قدمًا إليه ولا يمضى قدمًا أبعد من ذلك ، حيث لا يبقى شيء سوى أن يضع المرء يده على حجره ويتأمل فى الحقيقة المطلقة التى تم التوصل إليها"(١). لا يوجد ولا يمكن أن يوجد مذهب من مذاهب الفلسفة مطلق يزعم أن له الحق وحده تعلمه وقبوله. ولما كانت الحقيقة المطلقة هى بدقة وفى واقع الأمر ما يضعه فلاسفة نصب أعينهم فإننا نستطيع القول إن الفلسفة تصل إلى نهاية مع هيجل. وبدلاً من ذلك فإن لدينا معرفة علمية تدريجية تتطور جدليا بالواقع الذى هو عرضة دائمًا لتغير وتطور أبعد.

وبالتالى فإن إنجلز مثله مثل ماركس ، يهاجم فكرة " الحقَّائق الأزلية " . لقد وجد نفسه مضطرًا إلى التسليم بأن ثمة حقائق لا يمكن لأحد أن يشك فيها سوى المعتوه ، ومنها على سبيل المثال القول بأن اثنين واثنين يساويان أربعة، " وزوايا المثلث الثلاث تساوى مجموع زاويتين قائمتين، وباريس توجد فى فرنسا ، والإنسان الذى لا يأكل شيئًا يموت جوعا ، وغيرها"(٢). غير أن هذه الحقَّائق ، كما يقول إنجلز ، هى تفاهات ، أو تفاهات بديهية ولا أحد يبجّلها أو يعظمها بالعنوان الوقور " حقائق أزلية " إذا لم يرد أن يستمد من وجودها نتيجة مفادها أن فى مجال التاريخ الإنسانى ثمة قانونا أخلاقيا أزليا وماهية أزلية للعدالة وغيرهما. بيد أن نوعًا من هذه النتيجة خاطئ بصورة دقيقة: فكما أن الفروض فى الفيزياء والبيولوجيا تخضع للمراجعة بل وحتى لتغير ثورى فكذلك الحال فى الأخلاق .

(1) Ludwig Feurbach,p.4(p.21)
(2) Ludwig Feurbach,p.81(p.22)

وبالتالى فإن ماركس وإنجلز لم يصورا تأويلهما للواقع بأنه مذهب الفلسفة النهائى والمطلق. حقًا ، لقد نظرا إليه على أنه علم وليس فلسفة تأملية أو نظرية . وذلك يعني، بطبيعة الحال ، أنهما نظرًا إليه على أنه يقتلع كل التأويلات السابقة ويحل محلها غصبًا ، سواء أكانت مثالية أم مادية. والعلم عندهما ليس شيئًا يمكن أن يبلغ صورة ثابتة أو نهائية على الإطلاق. وإذا كان الواقع هو عملية جدلية ، فكذلك الأمر بالنسبة للفكر الإنسانى ، من حيث إنه ، إذا شئنا القول ، يعكس الواقع ولا يلوذ بعالم وهمى من حقّائق أزلية وماهيات ثابتة.

ويفترض هذا الإنكار للحقائق الأزلية ، والأوضاع الثابتة ، والحلول النهائية لو أخذناه بذاته أن موقفا منفصلاً من فلسفتهما سيكون الموقف الملائم الذى يدعمه ماركس وإنجلز. لكنهما لم ينظرا إليه على أنه ببساطة ممارسة نظرية فى تفسير العالم والتاريخ. وهو بدقة الموقف النظرى وغير المتحيز الذى انتقداه بشدة عند هيجل. غير أن مضامين رؤيتهما للمادية الجدلية من حيث إنها أداة عملية أو سلاح هو موضوع لابد أن نتركه الآن .

٥ - إن النظرية الماركسية عن التاريخ مادية ، كما رأينا ، بمعنى أن الموقف الأساسى يوصف بأنه علاقة بين الإنسان ، منظورًا إليه على أنه كائن مادى ، والطبيعة : فالإنسان يوجد عن طريق نشاطه الفيزيائى وسائل إشباع حاجاته الأساسية ، بيد أنه لابد أن نضيف القول إن نشاط الإنسان المنتج يحدد ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة ، حياته السياسية وتشريعه، ودينه، وفنه ، وفلسفته. وفى هذا السياق لا تتضمن المادية، كما لاحظنا من قبل ، إنكار الحقيقة الواقعية للعقل أو الوعى . ولا تتضمن إنكار كل قيمة لأنشطتنا الثقافية التى تعتمد على العقل. لكنها تؤكد أن البنية الفوقية الثقافية بوجه عام تعتمد على، أو بمعنى ما تتحدد عن طريق البنية التحتية الاقتصادية .

ويميز ماركس بين عنصرين فى البنية التحتية الاقتصادية هما: قوى الإنتاج المادية ، والعلاقات الإنتاجية ، ويعتمد العنصر الثانى على العنصر الأول. " ففى الإنتاج الاجتماعى لحياة الكائنات الانسانية تنخرط هذه الكائنات فى علاقات ضرورية محددة تكون مستقلة عن إرادتها ، علاقات إنتاجية تناظر مرحلة محددة فى تطور قوى إنتاجها المادي. ويشكل

مجموع العلاقات الإنتاجية هذه بنية المجتمع الاقتصادية"[١]. في هذه العبارة تتوحد بنية المجتمع الاقتصادية بالفعل بمجموع الإنتاجية كلها. ولكن من حيث إنه يُفترض أن هذه العلاقات تناظر مستوى معينًا من تطور قوى المجتمع الإنتاجية المشار إليها ، ومن حيث إن نشأة الصراع بين القوى الإنتاجية والعلاقات الإنتاجية في مجتمع معين هي خاصية أساسية في تصور ماركس للمجتمع الإنساني ، فإنه يتضح أنه لابد أن نميز عنصرين رئيسيين في بنية المجتمع الاقتصادية، البنية التي يصفها ماركس أيضًا بأنها نمط من الإنتاج .

ويشمل لفظ " قوى الإنتاج المادية " أو "القوى الإنتاجية المادية " بوضوح الأشياء المادية كلها التي يستخدمها الإنسان بوصفها أدوات صناعية في نشاطه المنتج ، وأعني في إشباع حاجاته الفيزيائية بدءًا من أدوات حجر الصوان البدائية حتى معدات الميكنة الحديثة الأكثر تركيبا. كما أنها تتضمن القوى الطبيعية من حيث إن الإنسان يستخدمها في عملية الإنتاج. كما أن اللفظ يمكن أن يشمل من الناحية الظاهرية تلك الأشياء المطلوبة كلها أو الضرورية للنشاط الإنتاجي حتى إذا لم تدخل فيها بصورة مباشرة [٢].

وبالتالي إذا كان اللفظ ينطبق على وجه الدقة وبصفة خاصة على الأشياء التي تتميز عن الإنسان نفسه فإن الإنسان يُفترض مسبقا بصورة واضحة. ويميل ماركس إلى التحدث عن قوى الإنتاج من حيث إنها تفعل هذا أو ذاك، غير أنه ليس أحمق ليفترض أن هذه القوى تطوّر نفسها بدون أي نشاط. "إن الشرط الأولي لكل تاريخ إنساني هو بالتأكيد وجود أفراد بشر أحياء " [٣]. ويتحدث ماركس في كتابه "**البيان الشيوعي**" عن البرجوازية من حيث إنها تحدث تغييرا شاملا في وسائل الإنتاج، وبالتالي في العلاقات الإنتاجية. ومع ذلك فإنه يرى في كتابه " **الأيديولوجيا الألمانية** " أن إيجاد الحياة سواء حياة المرء الخاصة عن طريق العمل أم حياة شخص آخر عن طريق الإنجاب تتضمن باستمرار علاقة

---

(1) Zur kritik der politschen Ockonomie,p.x(1,p.363)
(2) Cf.Das Kapital,1,p.143(1,pp.172-173)
(3) Deutche Ideologie,w.111,p.20(p.7)

اجتماعية، بمعنى تعاون عدة أفراد. وبعد أن لاحظ أنه ينجم عن ذلك أن نمطا معينًا من الإنتاج يرتبط باستمرار بنمط معين من التعاون يؤكد أن هذا النمط من التعاون هو ذاته " قوى إنتاجية "[1].وهو يعنى ، بالطبع، أن العلاقة الاجتماعية بين الناس فى عملية الإنتاج يمكن أن تؤثر على حاجات الإنسان وعلى القوى الإنتاجية. ولكن إذا اعتبرنا أن نمط التعاون فى عملية العمل قوة إنتاجية ، فإنه يبدو أنه لا يوجد مبرر لماذا لا تعد البروليتاريا، مثلاً، قوى إنتاجية حتى إذا كان ماركس يستخدم اللفظ بوجه عام بالنسبة لأدوات ، أو وسائل الإنتاج وليس بالنسبة للإنسان نفسه[2] . وعلى أية حال ، يصعب أن نلزمه على نحو شهير باستخدام دقيق، وكلى لهذه الألفاظ.

وفضلاً عن ذلك ، فإن لفظ " العلاقات الإنتاجية " يعنى علاقات – الملكية كلها. ويخبرنا ماركس فى كتابه "**نقد الاقتصاد السياسى** " بأن علاقات الملكية هى ببساطة تعبير قانونى بدلاً من " العلاقات الإنتاجية " . ومع ذلك فإن لفظ "العلاقات الإنتاجية "[3] يشير بوجه عام إلى العلاقات الاجتماعية بين الناس من حيث إنهم منخرطون فى العمل. ويُفترض أن هذه العلاقات تعتمد كما رأينا على مرحلة تطور القوى الإنتاجية وتشكل الاثنتان معا بنية الاقتصاد التحتية .

ويُفترض أن بنية الاقتصاد التحتية هى شرط البنية الفوقية. "إن نمط إيجاد الحياة المادية هو شرط لعملية الحياة الاجتماعية، والسياسية والذهنية بوجه عام. إن وعى الموجودات الإنسانية ليس هو الذى يحدد وجودها ، بل ،على العكس، إن الموجود الاجتماعى هو الذى يحدد وعيها"[4]. ويتضح أن العبارة التى تقول إن البنية التحتية هى "شرط " للبنية الفوقية غامضة.إن العبارة لن تكون مزعجة تمامًا لو أخذناها بمعنى ضعيف جدا. ولا تصبح ممتعة إلا إذا كان معنى اللفظ " يكون شرطا لـ " يقترب من لفظ "يحدد" .

---

(1) I bid

(٢) يقول ماركس بوضوح فى كتابه " بؤس الفلسفة" إن البروليتاريا الثورية هى أعظم القوى الإنتاجية كلها. see below.p.328.

(3) Zur Kritik der politischen Ockonomie,p.x(1,p.363)

(4) I bid,p.xi(1,p.363).

وهى فى الأعم الأغلب تؤخذ بهذا المعنى القوى فى واقع الأمر. وبذلك فإنه تم التأكيد مثلاً على أن التسلسل الهرمى (من الله حتى جوقة الملائكة وزمرة القديسين) للاهوت الوسيط هو ببساطة انعكاس أيديولوجى للبناء الإقطاعى الوسيط الذى حددته عوامل اقتصادية. كما أن نشأة البرجوازية وقدوم نمط الإنتاج الرأسمالى قد انعكسا فى التحول من الكاثوليكية إلى البروتستانتية. ويرى إنجلز أن مذهب الجبرية الكالفينى قد عكس الواقعة الاقتصادية المفترضة وهى أن النجاح والإخفاق فى التنافس التجارى لا يتوقف على استحقاقات شخصية بل على القوى الاقتصادية غير المفهومة ، والتى لا يمكن التحكم فيها. ومع ذلك فإن إنجلز هو أيضًا الذى احتج على أن مذهب ماركس ومذهبه هو قد أسئ فهمهما. فهما لا يعنى مطلقًا أن أفكار الإنسان هى ببساطة انعكاس باهت أو شاحب لظروف اقتصادية بمعنى أن علاقة الاعتماد هى على وجه الدقة من جانب واحد.إن الأفكار (وأعنى أن الأفكار تلهم الناس) يمكن أن تؤثر على البنية التحتية التى تكون شرطا لها.

وأظن أن حقيقة الأمر هى أن ماركس وإنجلز فى قلبهما لتصور التاريخ المثالى لم يشددا على نحو غير طبيعى على التأثير المحدد للبنية التحتية الاقتصادية. ولكنهما بمجرد أن عرضا رؤيتهما عن العالم بألفاظ تفترض أن عالم الوعى والأفكار عندهما يحدده ببساطه نمط الإنتاج الاقتصادى فإنهما وجدا نفسيهما مضطرين إلى تعديل هذه الرؤية البسيطة. إن البنية السياسية والقانونية تحددها البنية التحتية الاقتصادية بصورة مباشرة أكثر من أن تكونا بنيتين فوقيتين أيديولوجيتين مثل الدين والفلسفة. والأفكار الإنسانية، رغم أنها مشروطة بالظروف الاقتصادية ، يمكن أن تؤثر على هذه الظروف. لقد كان عليهما أن يسلما بهذا التأثير بالفعل لو أنهما أرادا أن يسلما بفاعلية ثورية.

ولنعد الآن إلى جانب من جوانب التاريخ أكثر ديناميكية. يرى ماركس أنه "فى مرحلة معينة فى تطور قوى المجتمع الخاصة بالإنتاج تعارض هذه القوى(حرفيا "تناقض") العلاقات الإنتاجية الموجودة" [1]. وأعنى بذلك أنه عندما تتطور قوى الإنتاج

(1) Zur Kritik der politischen Ockonomie,p.x(1,p.363)

فى حقبة اجتماعية معينة حتى إن العلاقات الإنتاجية الموجودة وبصفة خاصة علاقات الملكية تصبح قيدا على تطور أبعد لقوى الإنتاج ، يكون هناك تناقض داخل بنية المجتمع الاقتصادية، وتحدث ثورة، وتغير كيفى إلى بنية اقتصادية جديدة وحقبة اجتماعية جديدة. ويلازم هذا التغير فى البنية التحتية تغيرات فى البنية الفوقية. ويحدث وعى الإنسان السياسى والتشريعى والدينى والفنى والفلسفى ثورة تتوقف على ثورة فى المجال الاقتصادى وتكون مكملة لها.

ويصر ماركس على أن ثورة من هذا النوع، أى التغير إلى حقبة اجتماعية جديدة ، لا تحدث حتى تتطور قوى الإنتاج إلى الحد الأكثر كمالاً الذى يتناسب مع العلاقات الإنتاجية الموجودة، وتكون الظروف المادية لوجود صورة المجتمع الجديدة موجودة من قبل داخل الصورة القديمة . لأن تلك هى الحالة الفعلية التى تضم أو تحوى تناقضًا؛ أعنى تناقضًا بين قوى الإنتاج والعلاقات الاجتماعية الموجودة. ولا يحدث التغير الكيفى فى بنية المجتمع الاقتصادية أو فى نمط الإنتاج حتى ينضج تناقض داخل المجتمع القديم ، إذا جاز هذا التعبير، عن طريق سلسلة من التغيرات الكمية .

وبالتالى ، إذا عبّرنا عن النظرية على هذا النحو ، فإنها تعطى انطباعًا هو أنها ببساطة نظرية تكنولوجية وآلية. أعنى أنه يبدو كما لو أن ثورة اجتماعية أو الانتقال من حقبة إلى أخرى ، يحدث لا محالة وبصورة آلية، وكما لو كان وعى الإنسان بضرورة التغيير وفاعليته الثورية يؤلفان ظاهرة عرضية لا يكون لها تأثير فعلى على سبب الأحداث. ولكن رغم أن هذا التأويل ينسجم مع المذهب العام الذى يقول إن ظروف الحياة المادية هى التى تحدد الوعى وليس العكس، فإنه قلما ينسجم مع إصرار ماركس على وحدة النظرية والممارسة، وإصراره على ضرورة إعداد نشط أو فعّال لإطاحة البروليتاريا الثورية بالاقتصاد الرأسمالي. وبذلك ، رغم أن ماركس يميل أحيانًا إلى التحدث كما لو كانت قوى الإنتاج المادية فاعلا ثوريا حقيقيًا ، فإنه يجب علينا أن نُدخل فكرة الحرب الطبقية وفكرة النشاط الإنسانى .

يصوّر ماركس وإنجلز حالة من الشيوعية البدائية فى فجر التاريخ تمتلك فيها القبيلة الأرض وتفلحها بصورة مشاعة ، ولا وجود فيها لتقسيم طبقي. ومع ذلك، بمجرد أن أدخلت الملكية الخاصة نشأ فى الحال تقسيم المجتمع إلى طبقات اقتصادية. لقد كان ماركس يعى بالطبع أن التمييزات الاجتماعية فى مجتمع متحضر تكوّن نموذجا أكثر أو أقل تركيبا. بيد أن ميله العام هو تبسيط الموقف بتصوير التمييز الأساسى بأنه تمييز بين المُضطهِدين و المضطهدين ، والمُستغِلين والمستغلين . وبالتالى ،فإنه فى كل صور المجتمع التى تفترض تأسيس الملكية الخاصة ثمة عداوة بين الطبقات ؛ عداوة تكون كامنة تارة، ومعلنة تارة أخرى. "وتاريخ كل مجتمع هو بالتالى تاريخ صراع الطبقات"(١). وتصبح الدولة الأداة أو الوسيلة للطبقة المهيمنة. وكذلك الأمر بالنسبة للقانون. كما تحاول الطبقة المهيمنة أن تفرض تصوراتها الأخلاقية الخاصة. ومن ثم فإن تصور الطبقة فى جدل التاريخ الماركسى يحل محل تصور هيجل للدولة القومية، وتحل الحرب الطبقية محل الحروب القومية. (٢)

وتصبح الحرب الطبقية أو الصراع الطبقى له أهميته ودلالته بصفة خاصة فى المرحلة عندما تتطور قوى الإنتاج فى حقبة اجتماعية معينة حتى إن العلاقات الاجتماعية الموجودة وبصفة خاصة علاقات الملكية تتحول إلى عائق وقيد. لأن الطبقة المهيمنة تحاول أن تدعم العلاقات الإنتاجية الموجودة ، بينما يكون من مصلحة الطبقة الصاعدة الإطاحة بهذه العلاقات. وعندما تدرك الطبقة الصاعدة التناقض بين قوى الإنتاج والعلاقات الإنتاجية، تلك الطبقة التى يكون من مصلحتها الإطاحة بالنظام الاجتماعى القديم الموجود ، تحدث الثورة. ثم تستخدم الطبقة المهيمنة الجديدة بدورها الدولة والقانون كوسائل أو أدوات. وتستمر هذه العملية لا محالة حتى يتم إلغاء الملكية الخاصة وإبطالها ويتم معها إلغاء تقسيم المجتمع إلى طبقات عدائية بصورة متبادلة .

---

(1) Mainfest der Kommunistuichen partei,w,iv,p.462:Commuist Manifesto, p.125(edit. H.J.laski,London,1948)

واضح أن ذلك يشير إلى كل تاريخ معروف بعد انتقال الشيوعية البدائية .

(٢) أعنى أن الحرب الطبقية يُنظر إليها على أنها حروب أساسية وقومية تفسرها ألفاظ اقتصادية.

يرى ماركس فى مقدمة كتابه " **مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسي**" أنه فى إمكاننا أن نميز بشكل عام إجمالى أربع حقب اجتماعية تدريجية تؤلف معا ما قبل تاريخ البشرية الأولى. الحقبة الآسيوية ، والتى يسميها إنجلز **جينات** التنظيم؛ وهى حقبة الشيوعية البدائية. وتتميز هذه الحقبة ، كما رأينا ، بملكية عامة أو مشاعة للأرض ، والعمل المشترك، وعدم وجود الملكية الخاصة. بيد أنه مع تأسيس الملكية الخاصة التى يربطها إنجلز بالتغير من نظام سيادة الأم إلى نظام السلطة الأبوية وبتطورات فى طرق الإنتاج، أصبح تكدس الثروة الخاصة ممكنًا. فمن الممكن ، مثلاً لشخص أن ينتج أكثر مما هو مطلوب أو ضرورى لحاجاته الخاصة، وبذلك نشأ تقسيم بين الأغنياء والفقراء ، وأصبحت صورة جديدة من التنظيم الاقتصادى ضرورية. وإذا تساءلنا ما القوى الإنتاجية الجديدة المسئولة عن التحول فإن الحديد قد يُذكر بصفة خاصة ، رغم أن الذات لم تتطور. وعلى أية حال ، جعل نمو الملكية الخاصة والثروة من الضرورى أن يكون لدى الأغنياء المتوقعين أو المنتظرين عمل تحت تصرفهم. بيد أنه لم يكن هناك كما هى الحال فى ظل الشيوعية البدائية عمل حر متاح ، وكان لابد من الحصول على الأرقاء عن طريق الأسرى فى الحرب .

وبذلك فإننا ننتقل إلى الفترة العتيقة أو القديمة، والتى تتصف بالعبودية وبالعداوة الطبقية بين الأحرار والعبيد. ونشأت فى هذه البنية الاقتصادية، التى يمثلها اليونان والرومان ، مؤسسات قانونية وسياسية مناظرة ، والبنية الفوقية الأيديولوجية الرائعة للعالم الطبقي.

ورغم أن ماركس وإنجلز يذكران عوامل تاريخية متعددة أسهمت فى التحول من الحقبة القديمة إلى الحقبة الإقطاعية ، التى وصلت إلى ذروتها فى العصور الوسطى فإنهما لم يقدما أى تفسير مقنع للقوة وللقوى الإنتاجية المسئولة عن التحول. ومع ذلك ، فإنه حدث ، وانعكس النظام الإقطاعى فى مؤسسات هذا العصر السياسية والقانونية ، كما انعكس فى دين وفلسفة العصر الوسيط ، رغم أنه انعكس بصورة غير مباشرة .

وإبان الفترة الوسيطة تطورت فئة وسطى أو البرجوازية بالتدريج .غير أن ميولها لجمع الثروة قد أعاقتها عوامل مثل القيود الإقطاعية والتنظيمات النقابية ، ونقص العمل

الحر مقابل أجر. ومع ذلك فإنه مع اكتشاف أمريكا وفتح أسواق فى أنحاء مختلفة من العالم أُعطيت دفعة قوية للتجارة، والملاحة ، والصناعة. وأصبحت موارد جديدة للثروة متاحة، وفى نهاية العصور الوسطى أسهم تسوير الأرض عن طريق النبلاء، وعوامل أخرى فى تكوين طبقة من الأشخاص لم تكن لديهم ملكية وكانوا على استعداد لأن يُستأجروا ويُستغلوا. وقد حان الوقت للتغيير، وأطاحت طبقة وسطى جديدة بالنظام النقابى لصالح الحقبة الأولى من المجتمع الرأسمالي. وأخيرًا أحدث البخار، ونظام الميكنة انقلابًا وتغييرًا فى الصناعة ، فقد فُتحت الأسواق العالمية، وتعرضت وسائل الاتصال لتطور ملحوظ، وانخرطت البرجوازية فى الخلفية التى أبقت عليها الطبقات من العصور الوسطى.

إن نموذج التنظيم فى المجتمع الإقطاعى مركب للغاية، كما كان يعى ماركس، حتى إنه لا يمكن رد وجوده إلى عداوة طبقية واحدة بسيطة مثل العداوة بين الأشراف ورقيق الأرض. أما فى المجتمع الرأسمالى فإننا نستطيع أن نرى، كما يرى ماركس الذى يوجه معظم اهتمامه إليه بالطبع ، تبسيطًا تدريجيًا. لأنه يوجد ميل لدى الرأسمالى لأن يركز على أيد أقل وآلات زراعية ذات طابع عالمى بصورة كبيرة أو قليلة. وفى الوقت نفسه انخرط كثير من الرأسماليين الصغار فى صفوف البروليتاريا[1]، التى مالت إلى اتخاذ طابع عالمى أيضًا. وبذلك تواجهنا طبقتان بارزتان هما :المُستغِلون والمستغلون. ويفترض لفظ "الاستغلال" بالطبع فرض ساعات عمل طويلة مقابل أجور لا تكاد تكفى العيش. ولكن رغم أن ماركس يهاجم بالفعل مساوى الحقب الأولى من الثورة الصناعية فإن المعنى الأولى للفظ عنده فنى ، وليس انفعاليًا. وطبقا للمذهب المعروض فى كتاب "**رأس المال**" فإن القيمة الكلية للسلعة، كما رأينا، هى عمل مبلور إذا جاز هذا التعبير؛أى أنها ترجع إلى العمل المبذول فى إنتاجها. وبذلك فإن نظام الأجور هو استغلال بالضرورة ، بغض النظر عن قيمة الأجور المدفوعة. لأن الرأسمالى يسرق من العامل فى جميع الأحوال. إن الواقعة التى تقول إن الرأسمالى هو شخص عطوف وإنسانى ويبذل قصارى جهده ليحسن الأجور وظروف العمل لا تختلف عن الموقف الأصلى الذى هو عداوة ضرورية بين الطبقتين.

(١) هذا ما يقوله ماركس فى كتابه "البيان الشيوعي" الذى يؤرخ له. ويجب علينا أن نتذكر، من بداية عام ١٨٤٨ .

وطورت البرجوازية فى الحال قوى الإنتاج إلى حد غير معروف ولا يخطر على البال. لكنها فى الوقت نفسه طورتها إلى الدرجة التى لم تعد تتلاءم مع العلاقات الإنتاجية الموجودة. ويبين التكرار المتعاقب للأزمات الاقتصادية مثلاً هذه الواقعة كما يرى ماركس. وبذلك فإن الوقت يقترب للإطاحة بالنظام الرأسمالي. ومهمة الفاعلية الثورية ، وبصفة خاصة الحزب الشيوعي، هى تحويل البروليتاريا من طبقة فى ذاتها، إذا استخدمنا لغة هيجل ، إلى طبقة لذاتها أى طبقة تعى ذاتها ، وتعى رسالتها.وتستطيع البروليتاريا بالتالى أن تطيح بالنظام الرأسمالي، وتستولى على جهاز الدولة وتستخدمه لتأسيس الأسلوب الاستبدادى الذى يمهد الطريق للمجتمع الشيوعى . وفى هذا المجتمع تضمحل الدولة السياسية وتتلاشى، لأن الدولة هى وسيلة للمحافظة على وضعها الخاص عن طريق طبقة مهيمنة فى مواجهة طبقة أو طبقات أخرى. وفى ظل طبقة الشيوعية تختفى الحرب الطبقية.

ولما كانت البرجوازية نفسها قد طورت قوى الإنتاج فإننا قد نميل إلى أن نتساءل ما القوى الإنتاجية الجديدة التى تظهر والتى يقيدها نمط الإنتاج الرأسمالي؟ لكن ماركس كان مستعدا برده ويخبرنا فى كتابه " **بؤس الفلسفة**" بأن أعظم قدر من القوى الإنتاجية هو"الطبقة الثورية نفسها " [1] وتلك هى القوة الإنتاجية التى تدخل فى صراع مع النظام الاقتصادى الموجود وتطيح به عن طريق ثورة .

إن التاريخ الإنسانى هو بالتالى تقدم جدلى من شيوعية بدائية إلى شيوعية متطورة. والمراحل الوسيطة ضرورية من وجهة نظر ما على الأقل. إذ عن طريقها تطورت قوى الإنتاج وتغيرت العلاقات الإنتاجية بصورة مناظرة بالقدر الذى لم تعد به الشيوعية المتطورة نتيجة ممكنة فحسب ، بل نتيجة حتمية ولا مناص منها. ولكن النظرية الماركسية عن التاريخ هى وسيلة أو سلاح أيضًا، وليست فحسب تحليل ملاحظ لأوضاع تاريخية.

---

(1) W.1v,181: The poverty of philosophy,edited by C.p.Dutt and v.Chattopadhyaya,p.146(London,no ate)p.174(London 1956).

واضح أن ذلك يشير إلى كل تاريخ معروف بعد انتقال الشيوعية البدائية .

إنها وسيلة تصبح البروليتاريا بواسطتها ، عن طريق طليعة حزبها الشيوعي،على وعى بذاتها ، وبالمهمة التاريخية التى يجب عليها أن تؤديها .

ومع ذلك فإن النظرية هى فلسفة للإنسان أيضًا. ويفترض ماركس الأطروحة الهيجلية التى تقول إن الإنسان لكى يحقق ذاته لابد أن يجعلها موضوعًا. والصورة الأولية لتموضع الذات تكون فى العمل ، أو الإنتاج .إن المنتج هو إنسان فى آخريته إذا جاز هذا التعبير. بيد أن هذا التموضع الذاتى فى المجتمعات كلها التى تقوم على الملكية الخاصة يأخذ صورة اغتراب الذات ، أو تغريب الذات، لأن منتج العامل يُعامل على أنه شيء مغاير أو غريب عنه. إذ إنه فى المجتمع الرأسمالى يخص الرأسمالى ولا يخص العامل. وفضلاً عن ذلك، فإن اغتراب الذات الاقتصادى هذا ينعكس فى اغتراب ذاتى اجتماعي، لأن عضوية الطبقة لا تمثل الإنسان كله. فأيًا كانت الطبقة التى ينتمى إليها ، فإن هناك شيئًا منه يوجد فى الطبقة الأخرى. وبذلك فإن عداوة الطبقة تعبر عن تقسيم عميق ، أو عن تغريب الذات فى طبيعة الإنسان. كما أن الدين يمثل، كما يقول فويرباخ، اغترابًا ذاتيًا إنسانيًا ، ولكن اغتراب الذات، فى الوعى الدينى هو ، كما رأينا ،عند ماركس انعكاس لاغتراب ذاتى أكثر عمقا فى المجال الاجتماعي- الاقتصادى . ولا يمكن التغلب على ذلك إلا عن طريق إلغاء الملكية الخاصة وتأسيس الشيوعية. وإذا تم التغلب على اغتراب الذات على المستوى الاقتصادى والاجتماعى ، فإن تعبيره الدينى سيختفى . وفى النهاية يوجد الإنسان كله ، لا الإنسان المنقسم. وتحل الأخلاق الإنسانية محل أخلاق الطبقة ، وتسود نزعة إنسانية حقيقية.

وينجم عن ذلك أن الإطاحة بالنظام الرأسمالى عن طريق البروليتاريا ليست حالة إحلال طبقة مهيمنة محل طبقة أخرى فحسب. إنها كذلك فى واقع الأمر، ولكنها أكثر من ذلك أيضًا .إن الأسلوب الاستبدادى هو حقبة مؤقتة تمهد الطريق لطبقات المجتمع الشيوعى الذى يختفى منه اغتراب الذات، أو بمعنى آخر لا تخلص البروليتاريا العالمية نفسها ببساطة عن طريق فعلها الثورى ، بل تخلص البشرية بأسرها.إن لها رسالة خاصة تتمثل فى أمل فى مخلص.

٦- ثمة صعوبة جسيمة فى تقديم سمة مقنعة معينة للنظرية المادية عن التاريخ. فلو أردت توضيح كيف تكون البنية الاقتصادية شرطا للصورتين السياسية والقانونية، وللبنية الفوقية الأيديولوجية مثلاً، فإنه فى إمكانى أن أستعين بصنوف كثيرة من الوقائع . فيمكننى الإشارة إلى العلاقة بين البنية الاقتصادية الموجودة حينئذ والبنية الطبقية والعقوبات التى فُرضت فيما مضى على السرقة، أو على العلاقة بين مصالح ملاك المزارع الاقتصادية فى ولايات أمريكا الجنوبية وعدم وجود شعور أخلاقى قوى ضد الاستعباد. ويمكننى أن أوجه الانتباه إلى العلاقات بين حياة قبيلة الصيد الاقتصادية وأفكارها عن الحياة بعد الموت ، أو بين التقسيمات الطبقية وأساليب الترانيم " الغنى فى قصره ، والفقير عند بوابته ، والله جعلهما عالى المقام ونليلاً، ونظمهما فى منزلتهما أو طبقتهما. "ويمكننى الإشارة إلى التأثير الواضح للبنى السياسية اليونانية على صورة أفلاطون المثالية ، أو فيما يتعلق بذلك ، إلى تأثير الظروف الموجودة على عالم الصناعة وعلى فكر ماركس وإنجلز.

ولكن رغم أن النظرية الماركسية عن العلاقة بين البنية التحتية الاقتصادية والبنية الفوقية يمكن أن تُعد معقولة فإن هذه المعقولية تتوقف على اختيار المرء لمعطيات معينة إلى حد كبير، وإشارته إشارة عابرة إلى معطيات أخرى ، وتحايله على مسائل محرجة. فلكى أدعم النظرية مثلاً ، لابد أن أشير إشارة عابرة إلى الواقعة التى تقول إن المسيحية أصبحت الديانة المهيمنة فى الإمبراطورية الرومانية المتأخرة ثم قبلتها شعوب أسست المجتمع الإقطاعى فى العصور الوسطى. ولابد أن أتحاشى مسائل محرجة خاصة بالعلاقة بين تطور قوى الإنتاج ومصادر الإسلام. وإذا تم الإلحاح على هذه المسائل فإننى أشير إلى عوامل توجد خارج تفسيرى الأصلى للبنية الفوقية الأيديولوجية، بينما أستمر فى الوقت نفسه لأؤكد حقيقة أو صدق هذا التفسير. وأسلم بابتهاج وسرور بأن البنية الفوقية يمكن أن يكون لها تأثير على البنية التحتية، وأن تغييرات يمكن أن تحدث فى البنية الفوقية بصورة منفصلة عن تغيرات تحدث فى البنية التحتية، بينما أرفض فى الوقت نفسه التسليم بأن هذه الأمور المسلم بها تتعارض مع موقفى الأصلي. فلماذا أسلم بذلك بالفعل ؟ لأننى أتحدث عن العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية من حيث إن البنية

الأولى **تكون شرطًا** للبنية الثانية، وأستطيع أن أفهم هذا المصطلح بمعنى ضعيف أو بمعنى قوى حسب متطلبات الموقف المعين الذى اهتم به .

رأينا أن الجدل عند ماركس وإنجلز ليس شيئًا مفروضا على العالم من الخارج؛ فهو الفكر المطلق أو العقل. فالجدل من حيث إنه فكر هو انعكاس لحركة الواقع الداخلية، لحركة قوانينه المحايثة الخاصة بالتطور. وفى هذه الحالة تكون الحركة ضرورية وحتمية. ولا يعنى ذلك بالطبع أن الفكر الإنسانى ليس له دور يلعبه؛ لأن هناك اتصالاً بين الطبيعة والمجتمع الإنسانى وعالم الأفكار. لقد اقتبسنا من قبل عبارة إنجلز التى تقول إن " الجدل ليس شيئًا سوى علم القوانين العامة للحركة والتطور فى الطبيعة ، والمجتمع الإنسانى والفكر " (١) . بيد أن السير الشامل أو الكلى هو بالتالى التدبير الضرورى الذى يصدر من قوانين مباطنة. وفى هذه الحالة لا يبدو أن ثمة مجالاً كبيرًا لفاعلية ثورية، أو بالأحرى تكون الفاعلية الثورية طورًا من أطوار عملية حتمية لا مفر منها.

ويبدو ،من وجهة نظر ما ، أن هذه الرؤية الآلية للجدل تقتضى اقتناع ماركس وإنجلز بأن قدوم الشيوعية أمر حتمى ولا مفر منه. ولكن إذا كان الجدل كما يعمل فى التاريخ الإنسانى يكون، كما يفترض إنجلز على أية حال ، مستمرا أو متواصلا مع الجدل كما يعمل فى الطبيعة؛ أعنى إذا كان مسألة تطور ذاتى للمادة الديناميكية الآلية فى نهاية المطاف، فمن الصعب أن نرى لماذا يتوقف السير أو يصل إلى مرحلة عندما تختفى التناقضات وصنوف التعارض. إن هناك فقرة بالفعل فى كتاب "**جدل الطبيعة** ".. حيث يرى إنجلز أن المادة تمر بدورة أزلية ، وأنها تبدد عن طريق "**ضرورة حديدية**" نتاجها الأسمى ، وهو العقل المفكر، وتنتجه مرة أخرى فى مكان آخر فى وقت آخر.(٢)

بيد أن هذه الفكرة قلما تنسجم مع الجانب الغيبى من الماركسية، الذى يتطلب النظر إلى التاريخ على أنه يتحرك نحو هدف هو الفردوس الدنيوي. وربما تتفق طريقتنا النظر إلى

---

(1) Anti Duhring ,p.144(p.193).

(2) Dialekik der Nature,p.28(p.54)

المسألة إلى حد ما ، وأعنى أنه يمكن النظر إلى كل دورة على أنها تمهد لأقصى نقطة إذا جاز هذا التعبير. ولكن كلما شدد المرء على الجانب الغائى من التاريخ، وأقصد حركته من الشيوعية البدائية، عصر البراءة ، عن طريق الخطيئة كما يمثلها إدخال الملكية الخاصة والظهور التابع للأنانية والاستغلال والتعارض الطبقى ، حتى استعادة الشيوعية على مستوى أعلى والتغلب على اغتراب الذات ، فإنه يميل إلى أن يدخل من جديد فكرة تحقيق خطة من طرف خفى ، أعنى تحقيق فكرة .

وبمعنى آخر ثمة غموض أساسى فى الماركسية. فإذا شددنا على جوانب ما ، يكون لدينا تفسير ميكانيكى أو آلى لمسار التاريخ. وإذا شددنا على جوانب أخرى ، فإنه يبدو أن النسق يقتضى أن يدخل من جديد ما يسميه ماركس وإنجلز بالمثالية. وليس ذلك ما يدعو للدهشة. فمن جهة لأن الماركسية هى تحويل للمثالية ، وتظل عناصر من هذا المصدر الخاص باقية. إن التحالف بين الجدل والمادية ليس يسيرًا على الإطلاق .لأن الجدل ، كما يعى ماركس وإنجلز تمامًا ، يشير أصلاً إلى حركة للفكر. ورغم أنهما حصرا حركة الجدل أساسًا فى موضوع الفكر وبصورة ثانوية فقط ، وعن طريق التأمل فى الفكر الإنسانى ، فإن هذا التبديل يميل لا محالة إلى افتراض أن مسار التاريخ هو التطور الذاتى لفكرة. والبديل هو تأويل المسار على أنه ميكانيكى أو آلى خالص .(١)

وتلك مسألة مهمة إلى حد ما. فإذا تركنا الماركسية وشأنها إذا جاز هذا التعبير، فإنها تميل إلى أن تنقسم إلى خطوط مختلفة من التفكير. فيمكن التشديد على فكرة الضرورة، أو الحتمية، ويمكن التشديد على فكرة الفاعلية الثورية القصدية والفعل الحر، ويمكن التشديد على العنصر المادي، ويمكن التشديد على العنصر الجدلى ، كما أنه يمكن القيام بمحاولة لأن تتماسك هذه الجوانب المختلفة بالطبع ، رغم صنوف الغموض التى تحدثها هذه المحاولة. ولكن ماله أهمية ودلالة هو أنه حتى فى الاتحاد السوفيتى كشفت خطوط مختلفة من التأويل والتطور عن نفسها. وإذا كان قد تم حصر ظهور خطوط التفكير المختلفة هذه، فإن ذلك يرجع إلى القوة الملزمة لسياسة الحزب، وإلى عامل فلسفى إضافي، وليس إلى اتساق ذاتى وانعدام الغموض فى فكر ماركس وإنجلز نفسيهما .

---

(١) من المحتمل أن إنجلز، بتوسيعه لجدل الطبيعة، هو الذى قدّم مبررًا لتفسير آلى .

إن نقد النوع المفترض فى الفقرات السابقة[1] لا شأن له بالموضوع من وجهة نظر ما ، وأعنى بذلك أنه إذا اخترنا أن ننظر إلى الماركسية على أنها " رؤية "ممتعة للعالم ، فإنه يبدو أنه نقد مفصل متزمت وممل بالضرورة.إن الفلاسفة الذين يقدمون رؤى رائعة ومبهرة للعالم يميلون إلى أخذ جانب ما من الواقع ويستخدمونه بوصفه مفتاحا لغلق كل الأبواب. وقد يُفترض أن نقدًا مفصلاً فى غير محله. لأن المغالاة الشديدة المتضمنة فى الرؤية هى التى تمكننا من رؤية العالم فى صورة جديدة .وعندما نفعل ذلك ، فإننا يمكن أن نصرف النظر عن المغالاة : لأن الرؤية قد حققت غرضها. وبذلك فإن فلسفة ماركس وإنجلز تمكننا من رؤية أهمية ومدى تأثير حياة الإنسان الاقتصادية، تأثير ما يُسمى بالبنية التحتية .ويمكن أن يكون لها هذا التأثير إلى حد كبير بسبب صنوف المغالاة المتضمنة ، وتخفف صرامة صور أخرى عن العالم أو تفسيراته له. وحالما نرى ما يوجه إليه ماركس وإنجلز اهتمامهما ، فإننا يمكن نسيان الماركسية كما هى مطروحة فى كتاباتهما : أى أن ماهية رؤيتهما تتحول إلى الرؤية العامة. ومن الممل أن نتناول مسائل مفصلة كهذه من كل وجوهها مثل العلاقة الدقيقة بين الحرية والضرورة، والمعنى الدقيق "للشرط"، وإلى أى مدى يُعتقد بدقة أن الأخلاق والقيم نسبية ، وغيرها .

إن هذا الموقف يمكن فهمه بالفعل. بيد أن النظرية الماركسية عن التاريخ ليست ببساطة رؤية من رؤى القرن التاسع عشر الممتعة عن العالم أسهمت فى الفكر الإنسانى ثم ارتدت إلى خلفية تاريخية. إنها نسق أو مذهب حى ومؤثر يزعم أنه تحليل علمى للتطور التاريخى ، تحليل يسلم بالتنبؤ ، وهو فى الوقت نفسه عقيدة مجموعات لا يمكن لأحد أن ينكر أهميتها فى العالم الحديث. وبالتالى من الملائم تبيين أن تحول هذه الفلسفة إلى عقيدة دجماطيقية لحزب قوى قد أوقف التطور الطبيعى لخطوط الفكر المختلفة الذى كان من الممكن أن يحدث لجوانبها المتعددة لولا هذا التحول .

---

(١) ليست خطوط النقد المفترضة جديدة إطلاقًا بالطبع ، فهى مألوفة للفلاسفة "البرجوازيين" بصورة كبيرة ، وأعنى للملاحظين الموضوعيين .

وقد يرد المنظر الشيوعى بقوله إنه لا مشاحة فى فلسفة ماركس وإنجلز التى تبناها حزب وحولها إلى سلاح أو أداة. لأنها هى كذلك منذ البداية. وهذه الواقعة هى بدقة التى تميزها عن الفلسفات السابقة كلها. إن ماركس ينظر إلى فلسفته باستمرار على أنها وسيلة لتحويل العالم ولا ينظر إليها ببساطة على أنها تفسير له. ولكن رغم أن ذلك صحيح بلا ريب، فإن السؤال يُطرح بالتالى عما إذا كانت الماركسية تندرج تحت تصورها الخاص لأيديولوجيات من حيث إن لها صلة ببينة اقتصادية غير دائمة أو زائلة، أو عما كانت تجاوز هذه الحالة وتمثل حقيقة مطلقة. لو كانت الماركسية لها صلة بالموقف الذى تعارض فيه البروليتاريا البرجوازية فإنها تزول وتنقضى عندما يتم التغلب على هذا التعارض. ومع ذلك لو كانت تمثل حقيقة مطلقة ، فيكف يتفق هذا الزعم مع ما يجب أن يقوله ماركس وإنجلز عن الحقائق الأزلية ، والقوانين الطبيعية وغيرها؟

ومع ذلك فإن النقد كله الذى يقوم على صنوف من الغموض الداخلية لفلسفة ماركس ، وإنجلز يبدو أنه عديم الجدوى إلى حد ما. وربما كان له تأثير على أولئك الذين راقتهم الماركسية ببساطة لأنهم اعتقدوا أنه " علمى " . بيد أنه ربما لم يؤثر كثيرًا على أولئك الذين راقهم بصورة أساسية المثل الأعلى عن المجتمع الإنسانى الذى تصورته الماركسية. إن ما هو مطلوب هو صورة لمثل أعلى آخر ، تقوم على رؤية أكثر كفاية للإنسان ورسالته ، وعلى رؤية أكثر كفاية لطبيعة الواقع .

لقد اعترى فلسفة ماركس وإنجلز تطورًا ما بالطبع. فقد توجه الاهتمام إلى نظرية المعرفة مثلاً. ويبدو أن توماويين محدثين معينين اعتقدوا أن الماركسية كما يمثلها فلاسفة الاتحاد السوفيتى من بين أعراف فلسفية معاصرة ، تقدم لهم أساسًا مشتركًا للمناقشة بسبب إصرارها على الواقعية فى الأبستمولوجيا والأنطولوجيا. وهذا موضوع يخرج عن مجال هذا الكتاب، غير أن المرء قد يلاحظ بالفعل أنه حتى إذا كانت الواقعية بالمعنى المقصود مألوفة ومعروفة للتوماوية و الماركسية ، فإن التوماوية تكون مذهبًا "مثاليًا" فى نظر الماركسي. لأنها تؤكد أسبقية العقل أو الروح على المادة، وذلك هو بدقة المذهب الذى اهتم ماركس وإنجلز بإنكاره عندما أكدا صحة المادية .

الفصل السابع عشر

كيركجور (*)

ملاحظات تمهيدية- حياته وكتاباته- الفرد والحشد - جدل المراحل والحقيقة بوصفها ذاتية - فكرة الوجود - مفهوم القلق - تأثير كيركجور

١ - نكرنا فى الفصول الخاصة بتطور فكر شلنج التمييز الذى قام به بين فلسفة سلبية وفلسفة إيجابية. الفلسفة السلبية تستقر فى مملكة الأفكار: فهى استنباط للتصورات أو الماهيات. أما الفلسفة الإيجابية فتهتم بتلك المملكة الخاصة بالأشياء، أى أنها تهتم بالوجود. ولا تستطيع الفلسفة الإيجابية ببساطة أن تستغنى عن الفلسفة السلبية. وفى الوقت نفسه ، تنأى الفلسفة السلبية بنفسها عن الوجود الفعلى ، وممثلها الحديث الرئيسى هو هيجل .

وكان من بين مستمعى شلنج فى "برلين" ، عندما كان يعرض هذا التمييز ، الدنماركى سرن كيركجور soren kiekegaar .لأن الطريقة التى طور بها المفكر الألمانى فكرته الخاصة عن الفلسفة الإيجابية لم يتعاطف معها كيركجور إلا قليلاً. ولكنه اتفق مع هجوم شلنج على هيجل تمامًا . ولا يعنى نلك أن كيركجور لم يكن معجبا بهيجل ، أو مقدرًا لعظمة إنجازه. فعلى العكس ، لقد نظر إليه على أنه أعظم الفلاسفة التأمليين أو النظريين كلهم.

(*) يرى د.إمام عبد الفتاح أن النطق الصحيح لهذا الاسم هو "كيركجور" وليس كيركجارد كما هو شائع فى اللغة العربية، فالمقطع الأخير من اسمه gaard ينطق جور gor (انظر فى نلك : د. إمام عبد الفتاح، كيركجور رائد الوجودية، الجزء الأول . دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٢ .ص١٩)

والمفكر الذى قدم **صرحًا عقليًا قويًا** . بيد أن ذلك هو بدقة العيب الموجود فى الهيجلية من وجهة نظر كيركجور ، وأعنى أنها **صرح قوى** عملاق ، وليست شيئًا سوى ذلك. لقد حاول هيجل أن يوقع كل الواقع فى شرك جدله التصورى ، أما الوجود فقد أفلت من قبضة خيوط هذا الشرك.

إن الوجود عند كيركجور كما سنبينه حالاً ، مقولة ترتبط بالفرد الحر . فهو يستخدم لفظ الوجود ليعنى تحقيق المرء لذاته عن طريق اختيار حر بين بدائل ، عن طريق التزام ذاتي. وبالتالى فإن الوجود يعنى أن يصبح المرء فردًا بصورة أكثر وأكثر ويصبح مجرد عضو فى جماعة بصورة أقل وأقل. ويمكن القول إنه يعنى مجاوزة الكلية لصالح الفردية، وبذلك يتعاطف كيركجور بقدر كافٍ مع ما نظر إليه على أنه وجهة نظر هيجل وهو أن الإنسان يحقق ذاته الحقيقية بقدر ما يتجاوز خصوصيته ويصبح مشاهدًا لكل زمن ووجود على أنه لحظة فى حياة الفكر الكلى . ولم تفسح الهيجلية ، كما يرى كيركجور ، مجالا للفرد الموجود: فهى لم تستطع سوى أن تجعله كليا بطريقة وهمية أو خيالية. وما لم تستطع أن تجعله كليًا صرفت النظر عنه بوصفه ليس مهمًا، فى حين أن ذلك هو الأكثر أهمية ودلالة فى حقيقة الأمر. إذ إن اندماج المرء أو انغماسه فى الكلى ، سواء أكان ذلك متصورا بوصفه الدولة أم بوصفه فكرًا كليًا ، هو رفض المسئولية الشخصية والوجود الأصيل.

إن تشديد كيركجور على الالتزام الذاتى عن طريق الاختيار الحر ، الالتزام الذاتى الذى عن طريقه يختار المرء بدائل ويرفض أخرى بحزم هو جانب من جوانب ميله العام لأن يؤكد النقائض والتمييزات بدلاً من أن يتغاضى عنها. فالله ليس هو الإنسان والإنسان ليس هو الله مثلاً. والفجوة بينهما لا يمكن سدها عن طريق تفكير جدلى . إنه لا يمكن سدها إلا عن طريق وثبة الإيمان ، عن طريق فعل إرادى يربط به الإنسان نفسه بالله ، ويخصص علاقته بحرية ، إذا جاز هذا التعبير ، بوصفه مخلوقا بالخالق ، بوصفه فردًا متناهيًا بالمطلق المتعالي. ومع ذلك ، فإن هيجل قد أطاح بما ينبغى تمييزه ولم يتركنا وسيطه الجدلى بين اللامتناهى والمتناهي: بين الله والإنسان فى النهاية لا مع الله ولا مع الإنسان، بل تركنا فقط مع الشبح الباهت لفكر موجود بالفعل، نمجدّه باسم الروح المطلق.

وبهذا التشديد على الفرد ، والاختيار، والالتزام الذاتي يميل فكر كيركجور الفلسفى إلى أن يصبح توضيحا لقضايا ، ومطالبة بالاختيار، ومحاولة لجعل الناس يرون موقفهم الوجودى والبدائل العظيمة التى يواجهونها. إنه ليس ، بالتأكيد ، محاولة للاستحواذ على كل واقع وبيان أنه نسق ضرورى من تصورات. فهذه الفكرة ضد فكره وتتنافى معه. فالفلسفة النسقية التأملية أو النظرية ، التى تكون المثالية المطلقة هى نموذجها الأعظم عنده ، تسئ تصور الوجود الإنسانى تمامًا. فالمشكلات المهمة بالفعل؛ وأعنى المشكلات التى هى ذات أهمية حقيقية وفعلية بالنسبة للإنسان مثل الفرد الموجود ، لا يحلها الفكر، لا يحلها تبنى وجهة نظر الفيلسوف التأملى المطلقة، بل يحلها فعل الاختيار ، على مستوى الوجود لا على مستوى التأمل الموضوعى غير المتحيز.

إن فلسفة كيركجور ، كما يتوقع المرء، شخصية بشدة . فبمعنى ما ، وبطبيعة الحال ، كل فيلسوف يستحق الاسم هو مفكر شخصي؛ لأنه هو الذى يقوم بالتفكير. بيد أن ثمة علاقة وثيقة عند كيركجور بين حياته وفلسفته بصورة أكبر مما نجده عند كثير من فلاسفة آخرين. فهو لم يتبن مشكلات تقليدية ، أو المشكلات التى نوقشت كثيرًا فى دوائر فلسفية معاصرة ، ثم يحاول أن يحلها بروح موضوعية خالصة وتخلو من الغرض. إن مشكلاته نبعت من حياته الخاصة ، بمعنى أنها نشأت عنده فى صورة بدائل قُدمت لاختياره الشخصى الخاص ، اختيار يتضمن التزامًا ذاتيًا أصيلاً. إن فلسفته هى فلسفة معاشة إذا جاز هذا التعبير. ومن اعتراضاته على الهيجلية أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بواسطتها. ويتضح أن كيركجور اضطر إلى التعميم. فبدون التعميم لا تكون هناك سوى السيرة الذاتية. وفى الوقت نفسه يتضح إلى حد كبير أن الممثل هو الذى يتكلم وليس المشاهد .

وتشكل خاصية فلسفته هذه من وجهة نظر ما ضعفها؛ وأعنى أن فكره قد يبدو ذاتيا معاديا للموضوعية إلى حد كبير. وقد يرفض البعض فى واقع الأمر تسميتها بالفلسفة. بيد أن الطابع الشخصى لفكر كيركجور يشكل من وجهة نظر أخرى قوتها؛ لأنه يعطى لكتاباته درجة من الجدية، والعمق تضعها خارج مفهوم الفلسفة تمامًا من حيث إنها لعبة أو هواية أكاديمية بالنسبة لأولئك الذين لديهم الاستعداد والميل الضرورى .

ونظرًا إلى الواقعة التى تقول إن فكر كيركجور يتجلى أو ينكشف فى معارضة واعية للهيجلية ، أو إذا شئنا أن نقول للفلسفة التأملية أو النظرية كما تمثلها المثالية المطلقة، ولأسباب زمنية أيضًا ، فإننى أدرجت الفصل الخاص بفلسفته فى هذا الجزء من هذا المجلد. ولكن إذا اضطر المرء إلى عدم مراعاة التسلل الزمنى وأخذ التأثير الفعال كمعيار، فإنه لابد أن يؤجل معالجة فكره إلى مرحلة لاحقة .ولما كان كيركجور أحد مفكرى عصره الأكثر انفعالاً، فإن تأثيره أو نفوذه كان ضئيلا للغاية حينذاك. هذا الدنماركى اكتشفه الألمان لأول مرة فى الحقب الأولى من القرن الحالي، وكان له تأثير قوى على بعض أطوار الحركة الوجودية ، وعلى اللاهوت البروتستانتى الحديث من النوع الذى كان يمثله كارل بارث K.Barth (*).ويشكل اهتمام كيركجور بالهيجلية من حيث إنها الفلسفة التى كانت سائدة ومهيمنة فى عصره ومن حيث إنها المحيط الثقافى حينذاك العنصر الأساسى فى فكره. غير أن الأفكار التى عارضها فى الهيجلية كانت لها أهمية ودلالة مستقلة تمامًا، وكان لها تأثير واسع الانتشار فى سياق ثقافى آخر ولاحق.

٢ - ولد سرن أباى كيركجور فى كوبنهاجن فى الخامس عشر من مايو عام ١٨١٣. رباه والده تربية دينية قاسية ، ذلك الأب الذى كان يعانى من المانخوليا وتصور أن لعنة الله قد احلت به وبعائلته[1]. وقد تأثر كيركجور نفسه بدرجة ما من المانجوليا ، كان يخفيها تحت تظاهر نكات تهكمية .

فى عام ١٨٣٠ تم قبوله فى جامعة كوبنهاجن واختار كلية اللاهوت بناء على رغبة والده. غير أنه لم يعر سوى اهتمام قليل بالدراسات اللاهوتية، وكرس نفسه لدراسة الفلسفة والأدب والتاريخ بدلاً من الدراسات اللاهوتية. وفى هذا الوقت اكتسب معرفة بالهيجلية. وكان كيركجور إبان هذه الفترة مشاهدا للحياة بصورة كبيرة، مستخفا ومتحررا من

(*) بارث كارل (١٨٨٦-١٩٦٨) ، لاهوتى سويسري، ولد فى بال وتوفى فيها، عين قسًا ثم أستاذًا للاهوت. قام بتأويل "رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية" ما سمى " باللاهوت الجدلى " أو " لاهوت الأزمة ". فقد قرأ نص بولس على ضوء نيتشه وكيركجور (المترجم)

(1) عندما كان كيركجور صغيرا كان والده راعيا فى سهوب جتلند . وفى يوم ما كان يعانى من الجوع، والبرد ، والوحدة ، فراح يجدف على الله ويصب اللعنات وانطبعت هذه الحادثة على ذاكرته .

الوهم ، ومع ذلك كان مولعا بحياة الجامعة الاجتماعية. ولأنه أحس بأنه غريب عن والده وديانته تحدث عن " المناخ الخانق" للمسيحية، وأكد أن الفلسفة والمسيحية تتعارضان. فالكفر الدينى يلازمه تهاون ولا مبالاة بالمعايير الأخلاقية. ويندرج موقف كيركجور العام فى هذا الوقت تحت عنوان ما أسماه فيما بعد بالمرحلة الجمالية فى طريق الحياة .

وفى ربيع عام ١٨٣٦ ، يبدو أن كيركجور كان لديه دافع لأن ينتحر، وتغلب على هذا الدافع ببصيرة من بصائر لا مبالاته القاسية الداخلية. ولكنه فى شهر يونيو من العام نفسه تعرض لنوع من التحول الأخلاقى ، فقد تبنى معايير أخلاقية وحاول أن يعيش وفقها ، حتى إن لم تكن ناجحة باستمرار[1]. وتناظر هذه المرحلة، المرحلة الأخلاقية فى جدله المتأخر.

وفى التاسع عشر من مايو ١٨٣٨ ، العام الذى توفى فيه والده ، مر كيركجور بتحول ديني، لازمته " بهجة لا توصف " . واستأنف ممارسة دينه ، وفى عام ١٨٤٠ اجتاز امتحاناته فى اللاهوت. وخطب رجينا أولسن Regina olsen، ولكنه فسخ خطوبته بعد عام. وكان يعتقد بوضوح أنه لم يكن مناسبا لحياة زوجية. لكنه أصبح مقتنعًا بأنه إنسان ذو رسالة، وأن الزواج يتعارض معها.

فى عام ١٨٤٣ نشر كيركجور كتابه " **إما - أو** "، وهو عنوان يعبر جيدًا عن موقفه من الحياة ، وبغضه لما نظر إليه على أنه " الاثنان معا " عند هيجل، ونشر كتابه " **الخوف والقشعريرة والتكرار** "، وتبع هذين العملين فى عام ١٨٤٤ كتاباه " **مفهوم التهكم**" و"**شذرات فلسفية**". وتبعه فى عام ١٨٤٥ كتابه "**مراحل على طريق الحياة**". وتبعه فى عام ١٨٤٦ كتاب" **حاشية ختامية غير علمية على الشذرات الفلسفية**"؛ وهو كتاب كبير وضخم رغم أن اسمه قد لا يفترض ذلك. ونشر أيضًا بعض المقالات التهذيبية أو الإرشادية فى تلك السنوات. وظهرت أعمال هذه الفترة تحت أسماء غفل أو مجهولة

(١) ليس قصدى أن ألمح إلى أن كيركجور عاش طيلة حياته حياة يمكن فهمها بوجه عام بأنها حياة لا أخلاقية . فهى مسألة تغير فى الموقف الداخلى من رفض إلى قبول التزام ذاتى أخلاقي.

متعددة ، رغم أن هوية المؤلف كانت معروفة جيدًا في كوبنهاجن. فمن حيث تعلق المسألة بالإيمان المسيحي فقد ظهرت شخصيته من وجهة نظر الملاحظ عن طريق الاتصال غير المباشر ، أكثر منها من وجهة النظر التي يقصدها الرسول بالاتصال المباشر بالحقيقة.

وفي ربيع عام ١٨٤٨ مرّ كيركجور بتجربة دينية ابتهج بها وغيّرت، كما كتب في **"مجلته "** طبيعته ، ودفعته إلى اتصال مباشر. إنه لم يتخل في الحال عن استخدام الأسماء المستعارة، ولكن مع مؤلفه **" ضد كليما كوس "** أصبح التغير إلى تقديم مباشر وإيجابي لوجهة نظر الإيمان المسيحي ظاهرا وجليا. وشهد عام ١٨٤٨ نشر كتابه **" أحاديث مسيحية "** ،كما أنه ألف كتابه **"وجهة النظر"** في هذا العام، رغم أنه لم يُنشر إلا بعد وفاة كيركجور. وظهر كتابه **"المرض حتى الموت"** في عام ١٨٤٩.

لقد كان كيركجور مبيتا النية وعازما على هجوم مباشر على السلطة الدينية في الدنمارك التي قلما تستحق اسم المسيحية من وجهة نظره. وفيما يتعلق بممثليها الرسميين على الأقل بدا له أنه لابد من تعديل المسيحية إلى نزعة إنسانية أخلاقية مهذبة مع قدر يسير من المعتقدات الدينية التي تقدر عدم انتهاك حرمة رقة إحساس المربي . ومع ذلك ،لم يفتح كيركجور النار على الأسقف مينستر Mynster ،الذي كان صديقًا لوالده، حتى عام ١٨٥٤ بعد وفاته حتى يتحاشى أن يجرحه. وتبع ذلك مناظرة قوية أكد كيركجور أثناءها أن ما قدمه هو ببساطة صدق عادي أو أمانة عادية. إذ يجب على مسيحية الكنيسة الرسمية الضعيفة أن تعترف بأنها ليست مسيحية .

توفي كيركجور في الرابع من نوفمبر عام ١٨٥٥. وأثناء تشييع جنازته كان هناك مشهد يؤسف له عندما قاطع ابن أخيه القس محتجًا على الرضا والتقدير من جانب الكنيسة الدنماركية لرجل كان يزدريها بشدة .

٣ - ثمة معني واضح يكون به كل موجود إنساني فردًا ، ويظل هكذا ، يتميز عن الأشخاص الآخرين والأشياء. وبهذا المعنى للفردية يكون حتى أعضاء القطيع المحتدمة غضبا أفرادا.وفي الوقت نفسه ثمة معنى تكون به فردية أعضاء قطيع هكذا منغمسة في وعي عام .إن القطيع مفتون بالانفعال العام إذا جاز هذا التعبير، وإنها لواقعة مشينة أن القطيع لديه القدرة على القيام بأعمال لا يؤديها أعضاؤه بدقة من حيث إنهم أفراد .

وذلك مثال متطرف بالفعل. ولكنى ذكرته لأبيّن بطريقة بسيطة أنه باستطاعتنا تمامًا وبسهولة أن نعطى قيمة فورية لفكرة كون الإنسان أكثر فردية أو أقل فردية. وقد يقدم المرء أمثلة أقل إثارة للعواطف بالطبع. افرض أن آرائى يمليها أو يفرضها ما" يفكر فيه واحد "، فى الغالب، وردود فعلى الانفعالية يفرضها ما " يشعر به واحد"، وأفعالى تفرضها أعراف وتقاليد بيئتى فإلى الحد الذى يكون عليه الأمر هكذا يمكن أن يقال إننى أفكر وأشعر ، من حيث إننى عضو في"الواحد" أو بوصفى عضوًا فى جماعة غير شخصية لا بوصفى فردا. ومع ذلك إذا أصبحت واعيا بحالتى الغفل أو المجهولة ، إذا جاز هذا التعبير ، وبدأت أكوّن مبادئ سلوكى الخاصة وأسلك وفقًا لها بحزم ،حتى لو كان ذلك يعنى السلوك على نحو يعارض تمامًا نهج بيئتى الاجتماعية المعهودة والمألوفة، فثمة معنى يمكن أن يقال به إننى أصبحت فردا رغم الواقعة التى تقول بمعنى ما إننى لست فردا بصورة أكبر أو أقل مما كنت من قبل .

وإذا سمح المجال ، فإن هذه المفاهيم تحتاج إلى تحليل دقيق بصورة واضحة . ولكن حتى فى هذه الحالة التى لم نحلل فيها هذه المفاهيم فإنها قد تخدم فى تيسير فهم الاقتباس التالى من كيركجور ، حيث يقول " إن الحشد . ليس هذا الحشد أو ذاك ، ليس ذلك الحشد الذى يوجد الآن أو الذى انتهى من قبل ، ليس حشد أناس متواضعين أو حشد أناس متفوقين ، ليس حشد الأغنياء أو حشد الفقراء ....إلخ . إنه أى الحشد فى تصوره الأساسى لا حقيقة أو زيف ، لأنه يجعل الفرد مصرا على الذنب وغير مسئول تمامًا ، أو على الأقل إنه يضعف إحساسه بالمسئولية عن طريق اختزالها إلى جزء ضئيل"[1]. إن كيركجور لا يهتم ببساطة بمخاطر سماح المرء لنفسه بأن يصبح عضوا فى حشد بمعنى القطيع. فهدفه هو توضيح أن الفلسفة تحاول مع إصرارها على الكلى لا على الجزئي، أن تبين أن الإنسان يحقق ماهيته الحقيقية بقدر ما يسمو ويرتفع فوق ما يُنظر إليه بازدراء على أنه خصوصيته المحض ويصبح لحظة فى حياة الكل. فهذه النظرية زائفة كما يرى كيركجور ، سواء نظرنا إلى الكل على أنه الدولة أم الطبقة الاقتصادية أم الاجتماعية أم

(1)The point of View ,p.114(trans,by W.lowrie ,London,1939)

الإنسانية ، أم الفكرَ المطلق. " لقد حاولت جاهدًا تبيين أن الاعتقاد بأن استخدام مقولة "الجنس" لتشير إلى ما يكون عليه الإنسان ، وبصفة خاصة بوصفها إشارة إلى التحقيق الأقصى ، هو سوء فهم ووثنية محض ، لأن الجنس ، أى البشرية لا يختلف عن الجنس الحيوانى إلا بتفوقه العام من حيث إنه جنس ، ولكن عن طريق الخاصية **الإنسانية** يفوق كل فرد فريد بداخل الجنس (ليسوا أفرادا متميزين فحسب ، بل كل فرد) الجنس . لأن اتصال المرء بالله شيء أسمى من اتصاله بالجنس وارتباطه به ، وهو يخترق الجنس ويتجاوزه إلى الله" (١)

إن الجملة الأخيرة من هذا الاقتباس تشير إلى الاتجاه العام لفكر كيركجور ، فتحقيق الذات الأسمى للفرد هو اتصال ذاته بالله ، لا من حيث إنه الفكر والمطلق ، بل من حيث إنه الأنت المطلق . بيد أننا نفضل أن نبقى الآن على التفسير الأبعد لما يعنيه كيركجور بأن يصبح الإنسان فردًا ، ونقدمه فى سياق نظريته عن المراحل الثلاث . أما الآن فيكفى ملاحظة أنه يعنى عكس تشتيت الذات فى "الواحد" أو انغماس الذات فى الكلى أيا ما كان تصوره . إن تمجيد الكلى ، المجموع أو الشمول هو " وثنية محض " عند كيركجور. بيد أنه يصر أيضًا على أن الوثنية التاريخية اتجهت نحو المسيحية ، فى حين أن الوثنية الجديدة هى ارتداد عن المسيحية أو ردة عنها. (٢)

٤ - طرح هيجل فى كتابه " **ظاهريات الروح** " جدله الخاص بالمراحل التى عن طريقها يشعر العقل بالوعى الذاتى ، وبالوعى الكلى ، وبالموقف من الفكر المطلق. ويطرح كيركجور كذلك جدلاً ، لكنه يختلف أتم الاختلاف عن جدل هيجل. فهو،من ناحية،عملية تتحقق بها الروح فعليًا فى صورة الفردية ، أى الموجود الفردى ، لا فى صورة الكلى الشامل كل الشمول . ومن ناحية ثانية، لا يتحقق الانتقال من مرحلة إلى المرحلة التى تليها عن طريق التفكير ، بل عن طريق الاختيار عن طريق فعل من أفعال الإرادة ، وبهذا المعنى

(1)Ibid , pp.88 -89 , in Note .

(2)See , For example , The Sickness unto Death , pp. 73 – 74 (Trans , By W.Lowrie , princeton and London , 1941)

فإنه لا يتحقق إلا عن طريق وثبة . وليس هناك أدنى شك فى التغلب على النقائض عن طريق عملية من عمليات التأليف (التركيب) التصورى : فثمة اختيار بين البدائل ، والانتقال إلى مرحلة أعلى من مراحل الجدل ، هو التزام ذاتى اختيارى للإنسان برمته .

توصف المرحلة الأولى أو المجال الأول بالمرحلة الجمالية[1]. وتتميز هذه المرحلة بتشتيت الذات على مستوى الحس . فالإنسان الجمالى يحكمه الحس ، والدافع ، والانفعال. ولكن يجب علينا ألا نتصوره بأنه ببساطة فحسب الإنسان الشهوانى تمامًا . ويمكن أن يكون الشاعر أيضًا ، وعلى سبيل المثال ، مثالاً للمرحلة الجمالية ؛ فهو يحول العالم إلى مملكة متخيلة ، والرومانسى هو أيضًا مثال لهذه المرحلة. والخصائص الأساسية للوعى الجمالى هى عدم وجود معايير أخلاقية كلية ثابتة ، وعدم وجود إيمان دينى محدد ، ووجود الرغبة فى الاستمتاع أو المتعة بالمدى الكلى للتجربة الحسية والانفعالية . صحيح أنه يمكن أن يكون هناك تمييز أو حسن تقدير . غير أن مبدأ التمييز هو مبدأ جمالى وليس إنعانا لقانون أخلاقى كلى منظورًا إليه على أنه إملاء وفرض عقل غير شخصى . إن الرجل الجمالى يسعى جاهدا نحو اللاتناهى ، ولكن بمعنى اللاتناهى السيئ الذى لا يكون شيئًا سوى عدم وجود القيود كلها ما عدا تلك التى تفرضها أذواقه. إنه عرضة لكل تجربة انفعالية وحسية ، ويختار العسل من كل زهرة ، ويكره كل ما يقيد أو يحدد مجال اختياره، ولا يعطى صورة محددة لحياته مطلقًا، أو، بالأحرى ، إن صورة حياته هى أنها عديمة الصورة تمامًا ، وتشتت الذات على مستوى الحس .

ويبدو الوجود بالنسبة للإنسان الجمالى أنه التعبير عن الحرية . ومع ذلك فإنه أكثر من أن يكون كائنًا عضويًا فيزيائيًا سيكولوجيًا مزودا بقوة خيالية وانفعالية والقدرة على الإحساس بالمتعة . "إن التركيب الجسمانى – النفسى فى كل إنسان مخطط بغية أن يكون روحا مثل البناء، غير أن الإنسان يفضل أن يقطن فى السرداب ، أعنى فى محددات

(١) ناقش كيركجور هذه المرحلة ، على سبيل المثال فى المجلد الأول من كتابه (إما – أو) وفى الجزء الأول من كتابه "مراحل على حياة الطريق" .

الوعى " [١] . وقد يلازم الوعى الجمالى والموقف من الحياة وعى غامض بهذه الواقعة، يلازمه عدم رضا غامض بتشتت الذات فى السعى وراء اللذة، والإحساس بالمتعة أو الاستمتاع. وفضلاً عن ذلك كلما أصبح الإنسان أكثر وعيا بأنه يعيش فيما يسميه كيركجور سرداب المبنى فإنه يصبح الذات التى " تشعر باليأس " . لأنه لا يجد علاجًا أو خلاصًا ، على المستوى الذى يكون عليه . ويواجهه بديلان بالتالى . فإما أنه لابد أن يظل فى اليأس على المستوى الجمالى ، أو أنه لا بد أن يقوم بالانتقال إلى المستوى الذى يلى المستوى الذى كان عليه عن طريق فعل الاختيار عن طريق الالتزام الذاتى . والتفكير المحض لا يكفى لتحقيق غرضه . وتكون المسألة هى مسألة اختيار؛ أعنى إما – أو .

والمرحلة الثانية هى المرحلة الأخلاقية . هنا يقبل الإنسان معايير والتزامات أخلاقية محددة ، وصوت العقل الكلى ، وبذلك يعطى صورة واتساقا لحياته . وإذا كان " دون جوان " Don Juan يمثل المرحلة الجمالية فإن سقراط يمثل المرحلة الأخلاقية . ومثال بسيط للانتقال من الوعى الجمالى إلى الوعى الأخلاقى عند كيركجور هو مثال الإنسان الذى يتخلى عن إشباع دافعه الجنسى وفقًا لجاذبية عابرة وينخرط فى حالة الزواج ، ويقبل التزاماتها كلها . لأن الزواج هو مؤسسة أخلاقية ، هو تعبير عن قانون العقل الكلى .

وبالتالى ، فإن المرحلة الأخلاقية لها بطولتها الخاصة . فهى يمكن أن تنتج ما يسميه كيركجور بالبطل المأسوى . " إن البطل المأسوى يتخلى عن ذاته ليعبر عن الكلى " [٢]. وهذا ما فعله سقراط ، وكانت أنتيجونا Antigone [٣] على استعداد لأن تهب حياتها دفاعًا عن القانون الطبيعى غير المكتوب. وفى الوقت نفسه لا يفهم الوعى الأخلاقى من حيث إنه

---

(1)The Sickness Unto Death , p .67

(2)Fear and Trembling , p.109 (trans.by R.payne ,London ,1939).

(٣) أنتيجونا ، ابنة الملك أوديب من أمه " جوكاستا " ، كانت مثالا لوفاء الأبناء للآباء ، وإخلاص الأخوة . ظلت تعمل لأبيها الضرير إلى أن مات ، ثم عادت إلى طيبة ، وشهدت الصراع المؤسف بين أخويها ايتكليس وبولينسيس ، بعد موت هذين الأميرين أصدر خالها أمرا يحّرم فيه دفن جثة بولينسيس ، لكنها عارضت هذا الأمر وصممت على دفنه ، فخرجت من طيبة فى ظلام الليل ، وقامت بدفن الجثة . وكتب سوفوكليس مأساة أنتيجونا فى مسرحية "أنتيجونا" ، كما تأثر هيجل بها (انظر فى ذلك : د.إمام عبد الفتاح ، معجم ديانات وأساطير العالم ، المجلد الأول ، القاهرة ، مكتبة مدبولى ١٩٩٥ . ص ٩٥ – ص٩٦)(المترجم)

كذلك الخطيئة . فالإنسان الأخلاقى قد يأخذ بعين الاعتبار الضعف الإنسانى بالطبع ، غير أنه يعتقد أنه يمكن التغلب عليه عن طريق قوة الإرادة التى تبصّرها الأفكار الواضحة. ولما كان مثالا للموقف الذى يتميز به الوعى الأخلاقى من حيث إنه كذلك فإنه يؤمن بالاكتفاء الذاتى الأخلاقى لدى الإنسان. ومع ذلك فإن الإنسان يمكن فى واقع الأمر أن يصل إلى إدراك عجزه الخاص عن أن يفى بالقانون الأخلاقى كما يجب الإيفاء به ، ويكتسب الفضيلة الكاملة . ويستطيع أن يصل إلى وعى بعجزه عن الاكتفاء الذاتى وخطيئته وإثمه ، ويصل بالتالى إلى الحد الذى يواجه فيه الاختيار أو رفض موقف الإيمان . وتمامًا كما أن " اليأس" يكوّن نقيضا للوعى الجمالى ، إذا جاز هذا التعبير ، وهو نقيض يتم التغلب عليه أو يُحل عن طريق الالتزام الذاتى الأخلاقى ،فإن وعيًا بالخطيئة يكوّن نقضيًا للمرحلة الأخلاقية، ولا يُحل هذا النقيض إلا بفعل الإيمان ، أى باتصال المرء بالله .

إن تأكيد علاقة المرء بالله ، المطلق الشخصى والمفارق ، هو تأكيده لذاته بوصفها روحا. " إن الذات عن طريق ارتباطها بذاتها الخاصة وبرغبتها فى أن تكون ذاتها ، مغروسة بصورة واضحة فى القوة التى تكوّنها . وهذه الصيغة .... هى تعريف الإيمان"(١). إن كل إنسان هو مزيج من المتناهى واللامتناهى إذا جاز هذا التعبير . فإذا نظرنا إليه بدقة على أنه متناه ، فإنه لا يكون الله بالفعل ولكنه حركة نحو الله ، أى حركة الروح . والإنسان الذى يخصص صلته بالله ويؤكدها بالإيمان يصبح ما يكون عليه بالفعل ؛ أى أنه يصبح الفرد بين يدى الله .

ويستخدم كيركجور التشديد على الاختلاف بين المرحلة الثانية والمرحلة الثالثة بوصفها رمزا لرغبة إبراهيم فى التضحية بابنه إسحق امتثالا لأمر الله. والبطل المأسوى مثل سقراط يضحى بنفسه من أجل القانون الأخلاقى الكلى ، أما إبراهيم فهو لم يفعل شيئًا من أجل الكلى أو الأخلاقى على حد تعبير كيركجور "ولذا فإننا نكون أمام هذه المفارقة: فإما أن الفرد من حيث إنه الفرد يستطيع أن يستمر فى علاقة مطلقة بالمطلق ، وحينئذ لا تكون الأخلاق أسمى ، أو أن إبراهيم يكون خاسرًا : فلا يكون بطلاً مأسويًا ولا

---

(1)The Sicknes Unto Death , p. 216 ,

بطلاً جماليًا " [1] . وصفوة القول هى أن كيركجور لم يكن يقصد التصريح بوجه عام بأن الدين يتضمن نفى الأخلاق . فما يعنيه هو أن الإنسان المؤمن يتصل أو يرتبط مباشرة بإله شخصى أوامره مطلقة ، ولا يمكن قياسها ببساطة بمعايير العقل الإنسانى . ولا شك أن كيركجور كان يسترجع ذكرى سلوكه نحو ريجينا أولسن . إن الزواج هو مؤسسة أخلاقية ، هو التعبير عن الكلي. وإذا كانت الأخلاق ، أو الكلى أسمى، فإنه لا يمكن تبرير سلوك كيركجور بوضوح تام . فهو ليس محقًا إلا إذا كانت له رسالة شخصية من الله التى تكون أوامره المطلقة موجهة إلى الفرد. وواضح أننى لا أقصد افتراض أن كيركجور يعمم تجربته الخاصة ؛ بمعنى أنه يفترض أن كل إنسان يمتلك نفس التجربة الخاصة.فهو يعممها بمعنى أنه يتأمل فى دلالتها العامة .

ولما كان جدل كيركجور من النوع الذى يتميز بعدم الاتصال؛ بمعنى أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى يتم عن طريق الاختيار وبالالتزام الذاتى ، ولا يتم عن طريق عملية متواصلة من التأمل التصورى ، فإنه يقلل من دور العقل بالطبع ، ويشدد على دور الإرادة ، عندما يعالج الإيمان الدينى . فالإيمان هو وثبة من وجهة نظره؛ وأعنى بذلك أنه مخاطرة ، مغامرة ، التزام ذاتى بعدم يقين موضوعي. إن الله هو المطلق المتعالي، هو الأنت المطلق، أى أنه ليس موضوعًا يمكن البرهنة على وجوده . حقًا، إن الله يتجلى وينكشف للضمير الإنسانى بمعنى أن الإنسان يمكنه أن يعى خطيئته واغترابه وحاجته إلى الله . بيد أن استجابة الإنسان هى مغامرة ، هى فعل من أفعال الإيمان بموجود ليس فى متناول الفلسفة التأملية أو النظرية . وفعل الإيمان هذا ليس شيئًا يمكن أن يُؤدى فى الحال وللأبد. فهو يجب أن يتكرر باستمرار. صحيح أن الله قد تجلى فى المسيح ، الله – الإنسان ، ولكن المسيح هو المفارقة ، هو عائق أو حجر عثرة بالنسبة لليهود ، وهو الحمق بالنسبة لليونانيين. إن الإيمان هو مخاطره باستمرار،هو وثبة .

إن تفسير كيركجور لموقف الإيمان منظورًا إليه من وجهة نظر ما هو اعتراض شديد على الطريقة التى تطمس بها الفلسفة التأملية أو النظرية ، والتى تمثلها الهيجلية

---

(1) Fear and Trembling , p.171

بصفة خاصة ، التمييز بين الله والإنسان ، وتعقلن العقائد المسيحية، وتحولها إلى نتائج يمكن البرهنة عليها فلسفيًا. وفى مذهب هيجل الفلسفى " يُلغى التمييز الكيفى بين الله والإنسان"[١]. فالمذهب لم يعط أملا جذابا بالفعل فى " أرض وهمية ، قد تبدو لعين أخلاقية أنها تنتج يقينا أسمى من يقين الإيمان "[٢]. ولكن الوهم يدمر الإيمان ، وزعمه فى أنه يمثل المسيحية هو زيف وكذب . " إن درب الفلسفة الحديثة اللاسقراطى تمامًا هو أنها تريد أن تجعل نفسها ونحن نؤمن بأنها هى المسيحية "[٣]. وبمعنى آخر يرفض كيركجور التسليم بأنه يمكن أن يكون فى هذه الحياة موقف أسمى من موقف الإيمان . إن التحويل المتباهى به للإيمان إلى معرفة تأملية أو نظرية هو وهم .

ولكن رغم أن الهيجلية هى التى كانت تشغل بال كيركجور أساسًا فى هذه الفقرات فلا يوجد مبرر كافٍ للقول بأنه كان يجب عليه أن يتعاطف كثيرًا مع فكرة البرهنة على وجود الله عن طريق حجة ميتافيزيقية شريطة أن يتم تأكيد فكرة تأليهية عن الله . فمن وجهة نظره الواقعة التى تقول إن الإنسان مسئول باستمرار عن الإيمان أو الكفر تبين أن الإيمان ليس مسألة قبول نتيجة حجة برهانية ، بل هو بالأحرى مسألة إرادة . ويريد اللاهوتيون الكاثوليك أن يقوموا ببعض التمييزات هنا. ولكن كيركجور ليس لاهوتيًا كاثوليكيًا . والمسألة هى أنه يشدد عمدًا على طبيعة الإيمان بوصفه وثبة . إنها ليست ببساطة مسألة اعتراض على العقلانية الهيجلية .

ويظهر ذلك بجلاء ووضوح فى تفسيره الشهير للحقيقة بأنها ذاتية . " إن عدم اليقين الموضوعى الذى يقبض بإحكام على عملية الاستحواذ على داخليات النفس شديدة الانفعال هو الحقيقة ، الحقيقة الأسمى التى يمكن بلوغها بالنسبة لفرد موجود"[٤] .إن كيركجور لا ينكر أن يكون هناك أى شيء من حيث إنه حقيقة موضوعية أو غير شخصية . ولكن

---

(1)The Sickness unto Death , p. 192 .

(2)Concluding Unscientific postscript , p.213 (Trans .by D.F.Swenson , princeton and londen ,(1941).

(3)The Sickness Unto Death , p .151

(4)Concluding Unscientific postscript , p.182

الحقائق الرياضية مثلاً ، لا تهم "الفرد الموجود" من حيث إنه كذلك ، وأعنى بذلك أنها ليست ذات صلة بحياة الإنسان الخاصة بالالتزام الذاتى الكلي. إنه يقبلها ، ولا يمكن أن يفعل خلاف ذلك. غير أنه لا يخاطر بوجوده كله فى سبيلها . فما أخاطر بوجودى كله فى سبيله ليس شيئًا لا أستطيع أن أنكره بدون تناقض منطقى ، أو شيئًا صحيحًا بدرجة واضحة حتى إننى لا أستطيع أن أنكره بدون لا معقولية ملموسة. إنه شيء يمكننى الشك فيه ، ولكنه يكون مهمًا بالنسبة لى حتى إننى إذا قبلته فإننى أفعل ذلك بالتزام ذاتى شديد الانفعال . فهو بمعنى ما حقيقتى . " إن الحقيقة هى بصورة دقيقة المغامرة التى تختار عدم يقين موضوعى مع لهفة شديدة إلى اللامتناهي. إننى أتأمل نظام الطبيعة آملا أن أجد الله ، وإننى أرى قدرة ، وحكمة ، ولكننى أرى كذلك شيئًا آخر يقلق بالى ويثير القلق . ومجمل كل ذلك هو عدم يقين موضوعى . ولكن لهذا السبب المحض فإن داخليات النفس تصبح شديدة الانفعال فى الواقع ، لأنها تضم عدم اليقين الموضوعى هذا مع لهفة شديدة تامة إلى اللامتناهى"(١).

واضح أن الحقيقة كما وصفناها هى بدقة ما يعنيه كيركجور بالإيمان. وتعريف الحقيقة بأنها ذاتية وتعريف الإيمان هما الشيء نفسه. "بدون المخاطرة لا يوجد إيمان. فالإيمان هو بدقة التناقض بين اللهفة اللامتناهية لداخليات نفس الفرد وعدم اليقين الموضوعى " (٢). ويؤكد كيركجور مرارًا بالفعل أن الحقيقة الأزلية ليست فى ذاتها مفارقة. ولكنها تصبح مفارقة بالنسبة لنا . فالمرء يستطيع رؤية دليل ما فى الطبيعة على عمل الله بالفعل ، بيد أنه يستطيع فى الوقت نفسه أن يرى الكثير الذى يتجه فى الاتجاه العكسى. إن هناك "عدم يقين موضوعى " ، ويظل سواء نظرنا إلى الطبيعة أم إلى الأناجيل. لأن فكرة الله – الإنسان هى ذاتها مفارقة بالنسبة للعقل المتناهى . إن الإيمان يتمسك بما هو غير مؤكد ، ويؤكده،ولكن لابد أن يدعم نفسه ويؤكدها فوق بحر لا يسبر أغواره إذا جاز هذا التعبير . " إن الحقيقة الدينية لا توجد إلا فى استحواذ "شديد الانفعال " على ما هو غير مؤكد موضوعيا " (٣) .

---

(1)Concluding Unscientific postscript , p.182
(2)Ibid
(٣) يجب أن نتذكر أن الإيمان عند كيركجور هو التزام ذاتى تجاه الأنت المطلق والمتعالى .أى الله الشخصى ، وليس التزامًا ذاتيًا تجاه قضايا .

ولم يقل كيركجور فى حقيقة الأمر إنه لا وجود لدوافع عقلية مطلقًا تصنع فعل الإيمان ، وإن الإيمان فعل تعسفى خالص لاختيار هوائى . بيد أنه وجد سرورًا وبهجة بالتأكيد فى التقليل من شأن الدوافع العقلية بالنسبة للاعتقاد الدينى ، وفى التشديد على ذاتية الحقيقة وطبيعة الإيمان من حيث إنه وثبة . وبذلك فإنه يعطى انطباعا لا محالة هو أن الإيمان عنده فعل تعسفى من أفعال الإرادة. وانتقده اللاهوتيون الكاثوليك على الأقل فى حجته . ولكن إذا صرفنا الانتباه عن التحليل اللاهوتى للإيمان وركزنا على الجانب السيكولوجى للمسألة ، فلن تكون هناك صعوبة فى معرفة، سواء كان المرء كاثوليكيًا أم بروتستانتيًا ، أن هناك البعض بالتأكيد الذين يفهمون جيدًا من تجربتهم الخاصة ما يقصده كيركجور عندما يصف الإيمان بأنه مغامرة أو مخاطرة . وبوجه عام فإن لتحليل كيركجور الفينومنولوجى للمواقف الثلاثة المتميزة أو مستويات الوعى التى يصفها قيمة وقوة مثيرة ودافعة لا تحطمها صنوف مغالاته المتميزة .

٥ - أشرنا فى الفقرة التى اقتبسناها سابقا التى تقدم تعريف كيركجور غير المتعارف عليه للحقيقة إلى "**الفرد الموجود**".وأوضحنا من قبل أن مصطلح "الوجود الفعلى" كما يستخدمه كيركجور هو مقولة إنسانية على وجه التحديد لا يمكن أن تنطبق على الحجر مثلاً ، ولكن لابد أن نقول شيئًا أكثر عنه هنا .

لكى يوضح كيركجور استخدامه لمفهوم الوجود يستخدم هذه المماثلة. شخص ما يجلس فى عربة صغيرة ويقبض على لجام حصانه ، ولكن الحصان يسير فى طريقه المعتاد أو المألوف بدون أى توجيه من جانب السائق الذى ربما يكون نائمًا. وشخص آخر يوجه ويرشد حصانه بفاعلية. هنا يمكن القول بمعنى ما إن كلا الشخصين سائقان، ولكن يمكن القول بمعنى آخر إن الشخص الثانى هو وحده الذى يقود. وعلى نحو مماثل، الإنسان الذى ينساق مع الحشد ، الذى يغمس ذاته فى "الواحد" المجهول أو الغفل يمكن أن يقال إنه موجود بمعنى ما للفظ ، رغم أنه لا يمكن القول بمعنى آخر إنه موجود. لأنه ليس "الفرد الموجود" الذى يسعى جاهدًا وبعزم نحو غاية لا يمكن تحقيقها فى الحال وإلى الأبد فى لحظة معينة ، وبذلك فإنه يجعل نفسه ، فى حالة صيرورة مستمرة ، إذا جاز هذا التعبير ، عن طريق أفعال اختياره المتكررة . كما أن الشخص الذى يكتفى بدور

مشاهد العالم والحياة ويحول كل شيء إلى جدل لتصورات مجردة يوجد بالفعل بمعنى ما، لكنه لا يوجد بمعنى آخر . لأنه يريد أن يفهم كل شيء ولا يلزم نفسه بأى شيء . إن "الفرد الموجود " هو الفاعل وليس المشاهد ، إنه يلزم نفسه وبالتالى يعطى صورة واتجاها لحياته ، إنه يوجد من أجل غاية يناضل من أجلها بنشاط وفاعلية عن طريق اختياره هذا ورفضه ذاك . وبمعنى آخر ، إن لفظ "الوجود الفعلى" له عند كيركجور نفس المعنى بصورة كبيرة أو قليلة مثل لفظ " الوجود الحقيقى أو الأصيل " كما يستخدمه بعض الفلاسفة الوجوديين المعاصرين

لو فهمنا ببساطة مصطلح " الوجود الفعلى " على هذا النحو فإنه يكون محايدًا ، بمعنى أنه يمكن أن ينطبق بداخل أى مرحلة من مراحل الجدل الثلاث. حقًا ، إن كيركجور يقول بوضوح " إن ثمة ثلاثة مجالات للوجود هى : المجال الجمالى ، والمجال الأخلاقى، والمجال الدينى " [١] . ويمكن أن يوجد إنسان ما داخل المجال الجمالى إذا سلك بعزم واتساق مثل الإنسان الجمالى ، ويستبعد البدائل . وبهذا المعنى فإن "دون جوان" يمثل الفرد الموجود داخل المجال الجمالي. وعلى نحو مماثل ، الإنسان الذى يضحى بميوله الخاصة من أجل القانون الأخلاقى الكلى ويسعى جاهدا باستمرار لتحقيق مثل أعلى أخلاقى يحثه دائمًا ويدفعه إلى التقدم إلى الأمام هو فرد موجود داخل المجال الأخلاقي. " إن الفرد الموجود هو ذاته فى عملية صيرورة... إن الشعار فى الوجود هو تقدم إلى الأمام باستمرار "[٢].

ولكن رغم أن مصطلح "الوجود الفعلي" له مجال واسع من التطبيق ، فإنه يميل إلى أن يأخذ معنى دينيًا بصفة خاصة . وليس ذلك ما يدعو إلى الدهشة ، لأن الصورة الأسمى لدى الإنسان عن تحقيق الذات من حيث إنها روح هى عند كيركجور اتصال أو ارتباط ذاته بالمطلق الشخصى . " الوجود الفعلى هو تأليف (مركب) من اللامتناهى

---

(1) Concluding Unscientific postscript, p.448

(2) Ibid , 368.

والمتناهى ، والفرد الموجود لا متناه ومتناه معًا " [١]. ولكن القول بأن الفرد الموجود لا متناه لا يعنى أنه يتوحد مع الله ، فهو يعنى أن صيرورته هى السعى جاهدا نحو الله . " إن الوجود ذاته ، فعل الوجود ، هو سعى ..... (و) السعى لامتناه" [٢]. " إن الوجود هو الطفل المولود من اللامتناهى والمتناهى ، من الأزلى والزمنى ، وبالتالى فهو سعى دائم ومستمر "[٣]. ويمكن للمرء القول بالتالى ، إن الوجود يضم لحظتين هما : الانفصال أو النهائية، والسعى الدائم والمستمر فى هذا السياق نحو الله . ولابد أن يكون السعى مستمرًا ودائمًا ، لابد أن يكون صيرورة دائمة ومستمرة؛ لأن اتصال أو ارتباط الذات بالله فى الإيمان لا يمكن أن يتحقق مرة والى الأبد : إنه يجب أن يأخذ صورة الالتزام الذاتى الذى يتكرر باستمرار .

ويصعب الزعم بأن تعريف كيركجور ، أو أوصافه للوجود واضحة دائمًا. وفى الوقت نفسه الفكرة العامة معقولة إلى حد ما. ويتضح أن الفرد الموجود الذى **لا مثيل له** عنده هو الفرد بين يدى الله ، هو الإنسان الذى يؤيد موقف الإيمان ويدعمه .

٦ - مفهوم القلق Dread [٤] فى كتابات الوجوديين لافت للنظر . بيد أن المصطلح يستخدمه كتاب مختلفون بطرق مختلفة . وله عند كيركجور خلفية دينية. وفى كتابه **"مفهوم القلق"** يرتبط ارتباطا وثيقا بفكرة الخطيئة . ومع ذلك ، أظن أنه يمكن للمرء أن يوسع مجال التطبيق ، ويقول إن القلق هو حالة تسبق وثبة كيفية من مرحلة فى طريق الحياة إلى مرحلة أخرى .

---

(1) Ibid p.84
(2)Ibid p.85.
(3) Ibid p.85

(٤) يتحدث الألمان عن Angst ، ويتحدث الفرنسيون عن Angoisse . ويستخدم بعض الكتاب الإنجليز كلمة Anguish أو حتى كلمة Anxiety . وأبقيت على كلمة " Dread ". وعلى أية حال لابد من تجنب كلمة " Fear" لسبب سأبينه فى النص .

يعَرف كيركجور القلق بأنه " **النفور العاطف والتعاطف النافر** "(١). خذ حالة طفل يشعر بجاذبية للمخاطرة ، " تعطش إلى ما هو مذهل ، وغامض "(٢). إن ما هو غير معروف أو مجهول يجذب الطفل ، ومع ذلك فإنه يصده فى نفس الوقت ، من حيث إنه يهدد أمنه " . إن الجاذبية ، والصد ، والتعاطف والنفور تتضافر معًا . إن الطفل فى حالة قلق ، وليس فى حالة خوف ، لأن الخوف يتعلق بشيء محدد تمامًا ، شيء حقيقى أو متخيل ، مثل ثعبان تحت السرير أو زنبور يهدد باللسع ، أما القلق فهو يتعلق بما هو غير معروف أو مجهول ولا محدد ، وهو اللامعروف أو المجهول الغامض بدقة الذى يجذب الطفل ويصده فى آن معًا.

ويطبق كيركجور فكرته على الخطيئة . يقول إنه فى حالة البراءة ، تكون الروح فى حالة حلم ، فى حالة مباشرة . إنها لم تعرف الخطيئة بعد . ومع ذلك ، فإنها يمكن أن تكون لها جاذبية لا إلى الخطيئة من حيث إنها شيء محدد ، بل إلى استخدام الحرية، وبالتالى إلى إمكان الخطيئة. " فالقلق هو إمكان الحرية "(٣).ويستخدم كيركجور آدم كمثال للتوضيح، فعندما نُهى آدم ، فى حالة البراءة ، عن الأكل من شجرة معرفة الخير والشر وإلا كان جزاؤه الموت ، فإنه لم يستطع أن يعرف ماذا يُقصد بالشر أو بالموت . لأن المعرفة لا يمكن بلوغها إلا بعدم طاعة التحريم ، ولكن التحريم أيقظ فى آدم " إمكان الحرية "... أيقظ فيه الإمكان المفزع " **بأنه قادر** "(٤) وجذبه التحريم وصده فى نفس الوقت .

ولكن هناك أيضًا ، كما يقول كيركجور ، قلقًا بالنسبة للخير . دعنا نفترض ، مثلاً ، أن شخصًا ينغمس فى الخطيئة. إنه قد يعى إمكان خروجه من هذه الحالة ، وقد تجذبه . ولكن المشهد قد يصده فى نفس الوقت ، من حيث إنه يحب حالة خطيئته . ثم يتملكه قلق الخير

(1)The Concept of Dread , p .38 (Trans. by W.Lowrie , princeton and London , 1999
(2)Ibid , .
(3)Ibid
(4) .p.40

. وهذا هو قلق الحرية بالفعل ، إذا افترضنا أن الإنسان يكون فى القبضة المستعبدة للخطيئة .إن الحرية هى بالنسبة له موضوع النفور العاطف والتعاطف النافر . وهذا القلق هو نفسه إمكان الحرية .

وربما تصبح فكرة القلق أكثر وضوحًا وجلاء لو استطعنا تطبيقها على هذا النحو. دعنا نفترض أن شخصًا أصبح يعى الخطيئة ، ويعى افتقاره الكامل إلى الاكتفاء الذاتى . ويواجهه إمكان وثبة الإيمان [1] ، التى تعنى كما رأينا من قبل الالتزام الذاتى بعدم يقين موضوعى ، وثبة إلى المجهول . إنه يشبه إلى حد ما الإنسان الذى يكون على حافة الهاوية الذى يعى إمكان إلقاء نفسه من أعلى ، والذى يشعر بجاذبية وصد فى نفس الوقت . حقًا إن وثبة الإيمان تعنى الخلاص، لا التدمير. " إن قلق الإمكان يستحوذ عليه من حيث إنه فريسته ، حتى يستطيع أن يُسلمه مُخلّصا فى أيدى الإيمان . وهو لا يجد الراحة والسكينة فى أى مكان آخر .... " [2] . ويبدو أن ذلك يتضمن أنه يتم التغلب على القلق عن طريق الوثبة . ولكن لما كانت المحافظة على موقف الإيمان على الأقل تتضمن التزامًا ذاتيًا يتكرر بعدم يقين موضوعى ، فإنه يبدو أن القلق يتكرر من حيث إنه النسق النغمى الانفعالى للوثبة المتكررة .

٧ - لقد كان كيركجور مفكرا دينيا فى المقام الأول . ورغم أنه كان صوتا يصيح فى البرية على نحو ما بالنسبة لمعاصريه الفعليين ، فإن فكرته عن الدين المسيحى كان لها تأثير قوى على تيارات اللاهوت البروتستانتى الحديث المهمة . وقد ذكرنا من قبل اسم كارل بارث ، الذى كان عداؤه " **للاهوت الطبيعى** " يتفق مع موقف كيركجور إلى حد كبير من تعدى الميتافيزيقا إلى مجال الإيمان . وقد يقال بالطبع ، وبإنصاف ، إن المسألة فى نوع اللاهوت الذى يمثله كارل بارث ليست هى السير على خطى كير كجور من أجل إقامة صلة مجددة مع الينبوع الأصلى الذى لا ينقطع للفكر البروتستانتى والروحانية . ولكن من حيث إن بعض أفكار كيركجور هى أفكار لوثرية بصورة متميزة ، فإن ذلك هو أحد المؤثرات التى يمكن أن تمارسها كتاباته وتمارسها بالفعل .

(١) عكس الخطيئة ليس الفضيلة ولكن الإيمان : المرض حتى الموت. ص ١٣٢ .

(2)The Concept of Dread , p.141

وفى الوقت نفسه كانت لكتاباته القدرة على التأثير فى اتجاهات أخرى بصورة واضحة .فمن جهة كانت لديه بعض الأشياء القاسية جدا التى قالها عن المذهب البروتستانتى . ويمكننا تمييز حركة فى فكره ليست بمنأى عن المذهب البروتستانتى المستضعف فحسب ، بل بمنأى أيضًا عن المذهب البروتستانتى من حيث إنه كذلك . وليس غرضى أن أقول إنه لو عاش فترة أطول لأصبح كاثوليكيا . وعما إذا كان سيصبح كاثوليكيًا أم لا ، فإن هذا سؤال ربما لا نستطيع الإجابة عنه . وبذلك لا يُفضل أن نناقشه . بيد أن كتاباته كان لها فى واقع الأمر أثر تحويل عقول بعض الناس إلى الكاثوليكية التى كانت، كما يرى ، تزعم دائمًا أنها المثل الأعلى مع أقل تقدير لما كان يقول عنه "كلا" ليست المسيحية الأولى . ومن جهة أخرى يستطيع المرء أن يتصور إمكان مساهمة كتاباته فى صرف الناس عن المسيحية تمامًا . ويستطيع المرء أن يتخيل رجلاً يقول " أجل " إننى أفهم المقصود من ذلك. إن كيركجور محق تمامًا. إننى لست مسيحيًا بالفعل. وما هو أكثر من ذلك هو أننى لا أريد أن أكون كذلك. ليست هناك وثبات بالنسبة لى ، وليس هناك اعتناق منفعل لصنوف من اليقين الموضوعية .

وبالتالى ليس ما يدعو للدهشة إذا وجدنا فى تطور الحركة الوجودية الحديثة موضوعات كيركجورية معينة انفصلت عن الخلفية الدينية الأصلية واُستخدمت فى نسق جمالى . وتلك هى الحال فى فلسفة سارتر Sartre بصفة خاصة وملحوظة . ومع كارل ياسبرز(*) الذى يُعد من بين كل الفلاسفة الذين يُصنفون عادة بأنهم أكثر الفلاسفة الوجوديين(**) أكثر قربًا وصلة بكيركجور ، تم الإبقاء والمحافظة على الخلفية الدينية لمفهوم الوجود إلى حد كبير[1]. ولكن فلسفة سارتر تذكرنا بأنه يمكن تخليص مفهوم الوجود الحقيقى أو الأصيل ، والالتزام الذاتى الحر، والقلق من هذه الخلفية .

(*) كارل ياسبرز (١٨٨٣ – ١٩٦٩) فيلسوف ألمانى وجودى من أهم مؤلفاته : علم النفس المرضى العام ، الموقف الروحى لعصرنا أصل التاريخ ومعناه ، القنبلة الذرية ومستقبل الإنسانية ..... (المترجم)

(**) رفض بعض هؤلاء هذا الاسم غير أننا لا يمكن أن نناقش هذه المسألة هنا . وعلى أية حال ، إذا لم يكن لفظ "الوجودية" مقتصرا على فلسفة سارتر ، فإنه لفظ منحوت (المؤلف)، فكيركجور هو الذى نحت هذا اللفظ (المترجم)

(١) ياسبرز أستاذ مهنى ، وأستاذ جامعى ، فى حين أنه يصعب أن نتخيل المفكر الدنماركى غريب الأطوار على أنه الشاغل لأى كرسي. بيد أن حياة كيركجور وفكره (مثل نيتشه) كانا موضوعين لتأمل مطول بالنسبة لياسبرز.

ولا تعنى هذه الملاحظات بالتأكيد التلميح إلى أن أصول الوجودية الحديثة يمكن أن تعزى ببساطة إلى تأثير كيركجور الغفل أو المجهول. فذلك سيكون تصريحا خاطئًا. غير أن موضوعات كيركجور تتكرر فى الوجودية ، رغم تغير السياق التاريخي. والكُتاب عن الحركة الوجودية محقون تمامًا فى رؤيتهم فى مفكرها الدنماركى سلفها الروحى، رغم أنه لم يكن نصيرها بالقدر الكافى بالطبع.وفى الوقت نفسه كان لكيركجور تأثير دافع ومحفز على أناس كثيرين ممن لم يسموا أنفسهم وجوديين أو لم يسموا أنفسهم فلاسفة مهنيين أو لاهوتيين من أى نوع. إن فكره الفلسفى كما لاحظنا فى القسم الأول من هذا الفصل، يميل إلى أن يصبح محاولة لأن يجعل الناس يدركون موقفهم الوجودى والبدائل التى يواجهونها، ومناشدة لأن يختاروا ، ويلزموا أنفسهم بأن يصبحوا "أفرادًا موجودين". كما أنه، أى فكره الفلسفى ، احتجاج باسم الفرد أو الشخص الحر على الانغماس فى المجموع . إن كيركجور يغالى بالفعل . وتصبح المغالاة أكثر جلاء ووضوحًا عندما يجرد مفهوم الوجود من الدلالة الدينية التى أعطاها له . بيد أن المغالاة تخدم فى الأغلب فى توجيه الاهتمام إلى كل ما يستحق قوله فيما بعد .

الجزء الثالث

اتجاهات الفكر المتأخرة

الفصل الثامن عشر

المادية اللاجدلية

ملاحظات تمهيدية - الطور الأول من الحركة المادية - انتقادات لانجه للمادية- واحدية هيكل - مذهب الطاقة عند أوستفالد - النقدية التجريبية باعتبارها محاولة للتغلب على التعارض بين المادية والمثالية .

١ - سرعان ما تبع انهيار المثالية المطلقة نشأة فلسفة مادية لم تتفرع ، مثلما تفرعت المادية الجدلية ، من هيجلية جناح اليسار ، بل زعمت أنها قامت على تأمل جاد للعلوم التجريبية ونتجت عنها. وبطبيعة الحال لم يكن للعلم ارتباط أصيل بالمادية الفلسفية ، حتى إذا كانت فلسفة الطبيعة التي قدمها شلنج وهيجل قامت بقدر يسير بتدعيم الاقتناع بأن المكمل الطبيعي للعلم هو المثالية الميتافيزيقية . وعلاوة على ذلك لم يكن الفلاسفة الألمان الرواد ، ما عدا ماركس ، ماديين بالتأكيد. وبذلك فإنني لا أنوي تخصيص جزء كبير للحركة المادية في القرن التاسع عشر في ألمانيا. بيد أنه لابد أن نعي جيدًا أن هذه الحركة كانت موجودة ، ورغم أنها لا تمثل أي فكر فلسفي عميق ، فإنها مؤثرة مع ذلك . و بسبب افتقارها بالفعل إلى العمق وإعجابها بمكانة العلم حظي كتاب مثل كتاب بوخنر Buchner " **القوة والمادة** " على إقبال كبير من القراء ونفد عدد كبير من طبعاته .

٢ - ومن بين الماديين الألمان الذين ظهروا في منتصف القرن التاسع عشر : كارل فوجت Karl Vogt (١٨١٧ – ١٨٩٥) ، وهينرش سوزلي Heinrich Czolbe (١٨١٩– ١٨٧٣) ، ويعقوب مولشت Jakob Moleschott (١٨٢٢ – ١٨٩٣) ولدفيج بوخنر

Ludwig Buchner (١٨٢٤-١٨٩٩) . وفوجت ، عالم الحيوان والأستاذ فى جامعة جيسن مدة من الزمن ، الشهير بإعلانه أن المخ يفرز التفكير مثلما تفرز الكبد الصفراء. ورؤيته العامة يبينها عنوان عمله الجدلى ضد عالم وظائف الأعضاء رودلف فاجنر Rudelf Wagner ؛ هذا العمل هو " **الإيمان الأعمى والعلم** " عام ١٨٥٤. لقد أعلن ردولف فاجنر الإيمان بالخلق الإلهى بوضوح ، وهاجمه فوجت باسم العلم . واستمد سوزلى ، مؤلف كتاب " **عرض جديد للمذهب الحسى** " عام ١٨٥٥ ، وصاحب الهجوم على كانط ، وهيجل ، ولوتسه ، الوعى من الإحساس ، الذى فسره بطريقة توحى بديمقريطس. وسلم فى الوقت نفسه بأنه يوجد فى طبيعة ما هو عضوى صورلا يمكن تفسيرها تفسيرًا آليًا خالصًا.

كان مولشت عالم وظائف الأعضاء وطبيبا اضطر إلى التخلى عن كرسيه فى جامعة أوتريخت بسبب الاعتراض الذى أثارته نظرياته المادية . ثم أصبح بعد ذلك أستاذا فى إيطاليا حيث كان له تأثير ملحوظ على عقول كانت تميل إلى الوضعية والمادية. فقد كان له تأثير على قيصر لومبروسو Cesare Lombroso (١٨٣٦ - ١٩٠٩) بصفة خاصة، أستاذ الأنثربولوجيا الإجرامية الشهير فى جامعة تيورن ، والذى ترجم كتاب مولشت " **وردة الحياة** " عام ١٨٥٢ إلى اللاتينية. ومن وجهة نظر مولشت يمكن تفسير تاريخ الكون كله عن طريق مادة أصلية ، القوة أو الطاقة هى صفة أساسية لها . فلا توجد مادة بدون قوة ولا توجد قوة بدون مادة . والحياة ببساطة هى حالة من المادة ذاتها . لقد مهد فويرباخ الطريق لتحطيم كل التفسيرات الأنثربولوجية الغائية للعالم ، ومهمة العلم الحديث هى أن يواصل ويكمل هذا العمل. وليس هناك مبرر قوى لصنع تفرقة بين العلوم الطبيعية من جهة ودراسة الإنسان وتاريخه من جهة أخرى . فالعلم يمكنه استخدام نفس مبادئ التفسير فى كلتا الحالتين .

وربما يكون النتاج الأكثر شهرة للطور الأول من المادية الألمانية هو كتاب بوخنر "**القوة والمادة** " عام ١٨٥٥ ، الذى أصبح نوعا من الكتاب التعليمى الشعبى عن المادية ، وتُرجم إلى عدد من اللغات الأجنبية . وقد ندد المؤلف فى الحال بكل فلسفة لا يمكن أن يفهمها القارئ المثقف العادى . ولهذا السبب حظى الكتاب بشعبية ملحوظة . إن القوة والمادة تؤخذان ، كما يبين عنوان الكتاب ، بوصفهما مبدأين يكفيان للتفسير . والنفس الروحية مثلاً ، يتم التخلى عنها .

٣ - فى عام ١٨٦٦ نشر ألبرت لانجه Albert Lange (١٨٢٨ - ١٨٧٢) كتابه الشهير " تاريخ المادية " يخضع فيه الفلسفة المادية لنقد مبنى على أساس متين من وجهة نظر كانطية جديدة . وإذا اعتبرناه ببساطة مبدأ منهجيا فى العلم الطبيعى ، فإنه لا بد من تأكيد المادية ؛ وأعنى أن عالم الفيزياء ، مثلاً ، ينتقل كما لو يكن هناك سوى أشياء مادية . ولقد كان كانط نفسه من أنصار هذا الرأى . إن العالم الطبيعى لا يهتم بحقيقة روحية . ولكن رغم أن المادية يمكن قبولها من حيث إنها مبدأ منهجى فى مجال العلم الطبيعى فإنها لم تعد مقبولة عندما تحولت إلى ميتافيزيقا أو إلى فلسفة عامة .وبهذه الصورة أصبحت غير نقدية وساذجة . فمن الملائم والصواب تمامًا القيام فى علم النفس التجريبى مثلاً بالتفسير الفسيولوجى لعمليات سيكولوجية بقدر الإمكان. ولكن لو فرضنا أن الوعى نفسه قابل لتفسير مادى خالص فإن ذلك سيكون دليلاً أكيدًا على رؤية غير نقدية وساذجة. لأننا لا نعرف عن طريق الوعى فحسب أى شيء عن الأجسام والأعصاب وغيرها. وتكشف المحاولة المحض لتطوير اختزال مادى للوعى عن طابعه الذى لا يمكن اختزاله .

وعلاوة على ذلك، فإن الماديين يكشفون عن عقليتهم غير النقدية عندما يعالجون المادة ، والقوة ، والذرات ، وهلم جرا كما لو كانت أشياء فى ذاتها. فهي، فى واقع الأمر، تصورات كوّنها الذهن أو الروح فى محاولته لفهم العالم. إنه يجب علينا استخدام هذه المفاهيم بالفعل. بيد أنه من السذاجة افتراض أن استخدامها يبين أنها يمكن أن تشكل الأساس للميتافيزيقا المادية الدجماطيقية بصورة ملائمة. وذلك هو ما تكون عليه المادية الفلسفية بالفعل .

٤ - وجه مذهب لانجه النقدى ضربة سديدة للمادية ، وذلك من باب أولى لأنه لم يحصر نفسه فى مجادلة، ولكنه بذل أقصى ما فى وسعه ليبين ما العنصر الصحيح فى الاتجاه المادى من وجهة نظره. ولكن مذهبه النقدى ، كما يتوقع المرء، لم يمنع تجدد المادية ؛ وهى موجة ثانية لجأت إلى تدعيم نظرية داروين عن التطور من حيث إنها عامل مبرهن عليه أظهر أن أصل الإنسان وتطوره هو ببساطة طور من أطوار التطور الكونى بوجه عام، وأنه يمكن تفسير أنشطة الإنسان العليا عن طريق هذا التطور بصورة كافية، ومن الضرورى إدخال فكرة النشاط المبدع أو الخلاق عن طريق موجود يفوق ما هو دنيوي. ولقد كانت

الواقعة التى تقول إنه ليست هناك علاقة أو ارتباط ضرورى بين الفرض العلمى الخاص بالتطور البيولوجى والمادية الفلسفية واضحة وجلية بالفعل لبعض العقول حينذاك. ولكن كان هناك أناس كثيرون قبلوا الفرض ورحبوا به أو عارضوه لأنهم اعتقدوا أن المادية هى النتيجة الطبيعية التى يجب أن تُستمد منها .

وكان التعبير الشائع والمميز لهذا الطور الثانى من الحركة المادية فى ألمانيا كتاب هيكل Hackel "**لغز الكون**" عام ١٨٩٩. وقد عمل إرنست هيكل (١٨٣٤-١٩١٩) أستاذا لعلم الحيوان فى جامعة يينا سنوات كثيرة، وعالج عدد من أعماله ببساطة نتائج بحثه العلمي. ومع ذلك فإن أعدادًا أخرى من أعماله خصصها لتقديم فلسفة واحدية Monistic تقوم على فرض التطور. وما بين عام ١٨٥٩، العام الذى شهد نشر كتاب دارون "**أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعى**" وعام ١٨٧١ ، عندما ظهر كتاب دارون "**أصل الإنسان**" نشر هيكل أعمالا عديدة عن موضوعات تتصل بالتطور. وأوضح أن دارون أقام فرضه الخاص بالتطور أخيرًا على أساس علمى بالفعل. وعلى هذا الأساس مضى هيكل لتطوير واحدية عامة وتقديمها بوصفها بديلا صحيحًا للدين بالمعنى التقليدي. وبذلك نشر فى عام ١٨٩٢ محاضرة ، مع ملاحظات إضافية ، تحمل عنوان "**الواحدية رابطا بين الدين والعلم**". ويمكن أن نرى مساعى مماثلة حاولت أن تجد فى واحديته تحقيقا لحاجة الإنسان إلى الدين فى كتبه: "**لغز الكون**"و "**الله – الطبيعة**" و"**دراسات فى الدين الواحدى**" عام ١٩١٤ .

يؤكد هيكل أن التأمل فى العالم يؤدى إلى عدد من الألغاز أو المشكلات بعضها قد حُل، فى حين أن بعضها الآخر لم يُحل وهى ليست مشكلات حقيقية على الإطلاق." إن الفلسفة الواحدية على استعداد فى مآل الأمر ألا تعرف سوى لغز الكون الوحيد الشامل، وهو مشكلة الجوهر" (١). وإذا فُهم ذلك على أنه يعنى مشكلة طبيعة شيء ما فى ذاته غامضٍ وراء الظواهر، فإن هيكل علىٰ استعداد لأن يسلم بأنه ربما نكون عاجزين عن حلها مثلما عجز عن حلها " أنكسيماندروس وإمبدوقليس منذ ألفين وأربعمائة سنة

---

(1)Die Weltrqtsel , p. 10 (Lepizig , 19080edition)

مضت " [١].ولكن لما كنا حتى لا نعرف أن ثمة شيئًا مثل الشيء فى ذاته فإن مناقشة طبيعته لا طائل من ورائها . وما اتضح جليا هو " القانون الشامل للجوهر " [٢]، قانون حفظ القوة والمادة.إن المادة والقوة أو الطاقة هما صفتان للجوهر، وقانون حفظهما عندما يُفسر بأنه قانون التطور العام يبرر لنا الاقتناع بأن الكون من حيث إنه وحدة تكون فيه القوانين الطبيعية صحيحة منذ الأزل وبصورة كلية. وبذلك فإننا نصل إلى تفسير واحدى للكون يقوم على براهين وحدته، وبراهين العلاقة العلية بين الظواهر كلها. وفضلاً عن ذلك تحطم الواحدية العقائد الثلاث الأساسية للميتافيزيقا الثنائية وهى " الله والحرية والخلود"[٣].

وبذلك فإن الفلسفة الواحدية تستبعد نظرية كانط عن العالمين؛ وهما العالم الفيزيائى المادى والعالم الأخلاقى اللامادي. بيد أنه لا ينجم عن ذلك أنه لا مكان للأخلاق فى الواحدية ، شريطة أن تقوم على غرائز الناس الاجتماعية لا على أمر مطلق متخيل. إن الواحدية تسلم بتحقيق انسجام بين الأنانية والغيرية، حب الذات وحب الجار من حيث إن ذلك هو مثلها الأخلاقى الأسمى. " إن الفيلسوف الإنجليزى العظيم هربت سبنسر هو الذى يجب أن نشكره قبل أى اعتبارات أخرى لأنه وجد فى نظرية التطور أساسًا لهذه الأخلاق الواحدية " [٤].

يحتج هيكل على أن المادية صفة غير ملائمة تمامًا لأن تنطبق على فلسفته الواحدية. لأنها بينما ترفض فكرة الروح اللامادية بالفعل فإنها ترفض على حد سواء فكرة المادة الميتة التى لا روح لها. " فى كل ذرة ترتبط المادة والروح بصورة لا تنفصل " [٥]. ولكن القول بأنه فى كل ذرة ترتبط الروح والمادة يعنى أنه فى كل ذرة ترتبط القوة و " المادة

(1)Ibid , p.239
(2)Ibid
(3)Die Weltratsel , pp. 190 , 217 and 240
(4) Ibid , p.218

لو كان هيكل لا يزال على قيد الحياة لعبّر بدون شك عن تقديره لأفكار جوليان هكسلى الأخلاقية.

(5)Der Monismus , p.27 (Stutgart , 1905 edition)

الخام " . ورغم أن هيكل يؤكد أنه كما أن فلسفته تتميز بأنها روحية فإنها تتميز بأنها مادية أيضًا، فمن الواضح أن ما يصفه بعض الناس بأنه مادية ، صيغة تطورية لها، صحيح إلا أنه مع ذلك مادية. ويوضح تفسيره لطبيعة الوعى والعقل ذلك تمامًا، مهما يكن ما يقوله يخالف ذلك .

إذا كان لفظ "مادية" غير مرغوب فيه ومحل اعتراض من هيكل ، فكذلك الأمر بالنسبة للفظ " الإلحاد ". إن الفلسفة الواحدية تتصف بمذهب وحدة الوجود لا بالإلحاد: فالله محايث تمامًا وواحد مع الكون. "سواء وصفنا هذا " القادر على كل شيء " بأنه " الله – الطبيعة " ،أو بأنه " الكل – الله " فإن هذا أمر لا يستوجب الاهتمام فى مآل الأمر " [1]. ويبدو أنه لم يخطر ببال هيكل أنه إذا كان مذهب وحدة الوجود يكمن فى تسمية الكون "بالله"، وإذا كان الدين يكمن فى رعاية العلم والأخلاق ، والجمال من حيث إنها تتجه إلى المثل الأعلى عن الحقيقة، والخير، والجمال، فإن مذهب وحدة الوجود لا يمكن تمييزه عن الإلحاد إلا بالوجود الممكن لموقف انفعالى معين من الكون عند أولئك الذين يسمون أنفسهم معتنقى مذهب وحدة الوجود الذى لا يوجد عند أولئك الذين يسمون أنفسهم ملحدين . ويفترض هيكل بالفعل أنه "كما أن " الله " هو العلة البعيدة للأشياء كلها فإنه " العلة الأصلية " الافتراضية " للجوهر " [2] . ولكن ربما يكون هذا المفهوم هو نفسه مثل مفهوم الشيء فى ذاته اللاشخصى الروحى الذى يصرف هيكل النظر عنه فى موضع آخر كما رأينا. وبذلك فإن مذهبه فى وحدة الوجود لا يعادل سوى تسمية الكون " الله " ويأخذ فى اعتباره موقفا انفعاليا معينًا تجاهه .

٥- فى عام ١٩٠٦ تم تأسيس الجمعية الواحدية الألمانية فى ميونخ تحت رعاية هيكل[٣]. وفى عام ١٩١٢ نُشر كتاب " **القرن الواحدى** " والذى قام بنشره هو أوستفالد Ostwald الذى أصبح فيما بعد رئيس الجمعية الواحدية .

(1) God – Natur , p.38 (Leipzig , 1914).
(2) Ibid

(٣) الفكرة الموجهة للجمعية هى فكرة العلم من حيث إنه يقدم نهجًا للحياة.

كان فيلهلم أوستفالد (١٨٣٣ – ١٩٣٢) كيمائيًا شهيرًا وأستاذًا للكيمياء فى جامعة ريجا أولا ثم فى جامعة ليبتسج بعد ذلك ، وحاز على جائزة نوبل (عام ١٩٠٩) وألف "دروس فى طبيعة الفلسفة" (١٩٠١ – ١٩١٢)، ظهر فى إصداره الأخير النص الألمانى " رسالة منطقية فلسفية " للدفيج فتجنشتين . وفى عام ١٩٠٦ استقال من كرسيه فى جامعة ليبتسج ونشر فى الأعوام التالية عددًا ملحوظًا من الكتابات عن موضوعات فلسفية .

فى عام ١٨٩٥ نشر أوستفالد كتابا عن " التغلب على المادية العلمية ". بيد أن ما يُسمى بالتغلب على المادية يعنى عنده إحلال مفهوم الطاقة محل مفهوم المادة. فالعنصر الأساسى للواقع هو الطاقة التى تكون فى عملية تحول تأخذ صنوفا من الصور المتميزة. والصفات المختلفة للمادة هى صور مختلفة من الطاقة، والطاقة السيكولوجية التى إما أن تكون لا واعية أو واعية ، تؤلف مستوى آخر متميزًا أو صورة متميزة. ولا يمكن اختزال الصور المختلفة أو المستويات المختلفة، بمعنى أنه لا يمكن أن تتوحد صورة متميزة مع صورة أخرى. وفى الوقت نفسه تنشأ عن طريق تحول الحقيقة النهائية الوحيدة ، وهى الطاقة. وبذلك فإن " مذهب الطاقة " هو نظرية واحدية. ويصعب أن ينسجم مع قوانين المنهج العلمى عند أوستفالد، التى تستبعد أى شيء يتناول فروضًا ميتافيزيقية. بيد أنه عندما تحوّل إلى فلسفة الطبيعة تجاوز على أية حال حدود العلم التجريبى .

٦ – إن المادية فى صورتها الفجة فقط هى التى تتضمن تأكيد أن كل العمليات مادية. بيد أنه لا يمكن تصنيف فلسفة بأنها مادية إذا لم تؤكد أسبقية المادة ، وأن العمليات التى لا يمكن وصفها بصورة ملائمة بأنها مادية هى منبثقات من المادة ، أو أنها تفوق ما هو ظاهرى . وعلى نحو مماثل ، رغم أن المثالية لا تتضمن تأكيد أن الأشياء كلها هى أفكار بأى معنى عادى ، فإن فلسفة لا يمكن أن توصف بصورة ملائمة بأنها نسق من أنساق المثالية الميتافيزيقية إذا لم تؤكد على أية حال أن الفكر ، أو العقل ، أو الروح سابق ، وأن العالم المادى هو تعبير عنه أو تجسيد له . وعلى أية حال، فإن النزاع بين المادية والمثالية يفترض مسبقًا تمييزًا للوهلة الأولى بين المادة والروح أو الفكر.وبالتالى فإنه لابد من القيام بمحاولة للتغلب على التعارض عن طريق إخضاع طرف من التمييز للطرف الآخر. وبالتالى فإن إحدى الطرق لاستبعاد النزاع أو الخلاف بين المادية والمثالية هى رد الواقع إلى ظواهر لا يمكن وصفها بصورة ملائمة بأنها إما أن تكون مادية أو روحية .

ونجد هذه المحاولة فى المذهب الظاهرى عند ماخ Mach ، وأفيناريوس Avenarius، الذى يُعرف عادة بالنقدية التجريبية. وهذا لا يعنى أن هذين الفيلسوفين المذكورين سابقا اهتما ببساطة بالتغلب على التناقض بين المادية والمثالية . فماخ ، مثلاً ، اهتم بطبيعة العلم الفيزيائى اهتمامًا كبيرًا. وفى الوقت نفسه نظر إلى مذهبيهما الظاهرى على أنه يستبعد الثنائيات التى أدت إلى محاولات ميتافيزيقية فى سبيل التوحيد. ومن وجهة النظر هذه فإننا سنعالج نظريتهما هنا .

حاول ريتشارد أفيناريوس R.Avenarius (١٨٤٣ – ١٨٩٦)، الذى كان أستاذًا للفيزياء فى جامعة زيورخ ومؤلف كتاب "**نقد التجربة الخالصة**" (عام ١٨٨٨ – ١٨٩٠)، و"**المفهوم الإنسانى للعالم**" (عام ١٨٩١) أن يبيّن الطبيعة الجوهرية للتجربة الخالصة؛ وأعنى طبيعة التجربة المجردة من كل تأويل يضاف إليها . ووجد المعطيات المباشرة، أو عناصر التجربة فى الإحساسات. وتعتمد هذه على تغيرات فى الجهاز العصبى المركزى تكون مقيدة أو مشروطة بالبيئة التى تؤثر إما بوصفها دافعًا خارجيًا أو عن طريق عملية التغذية. وفضلاً عن ذلك،كلما تطوّر المخ فإن عناصر مستمرة ودائمة فى البيئة تثيره. وبذلك يُوجد انطباع عن عالم مألوف؛ عالم يستطيع المرء فيه أن يشعر بالأمان. ويلازم الزيادة فى مشاعر الألفة والأمان تلك زيادة فى الانطباع عن العالم من حيث إنه غامض ومُشكل وملغز. وخلاصة القول هى استبعاد مشكلات الميتافيزيقا التى لا يمكن الإجابة عنها. وتستبعد نظرية التجربة الخالصة، مع ردها كل من العالم الخارجى والعالم الداخلى إلى إحساسات، تلك التفرقة بين ما هو فيزيائى وما هو سيكولوجي، وما هو شيء وما هو فكر، وما هو موضوع وما هو ذات، التى شكلت الأساس لتلك النظريات الميتافيزيقية المتنافسة مثل المادية والمثالية .

وثمة نظرية مماثلة قدمها ، ولكن من منحنى مختلف إلى حد ما ، إرنست ماخ Ernest Mach (١٨٣٨ – ١٩١٦)، الذى كان أستاذًا فى جامعة فيينا لسنوات كثيرة، ونشر بالإضافة إلى أعمال اهتمت بالعلم الفيزيائى ، "**مساهمات فى تحليل الإحساسات**" (١٨٨٦١)" و "**المعرفة والخطأ**" (عام ١٩٠٥). إن التجربة يمكن ردها إلى إحساسات ليست فيزيائية خالصة ولا سيكولوجية خالصة بل هى بالأحرى محايدة . وبذلك حاول

ماخ أن يتجاوز التمييزات التى استخدمها فلاسفة أساسًا لبناء نظريات ميتافيزيقية. بيد أنه اهتم بتخليص العلم الفيزيائى من العناصر الميتافيزيقية أكثر من أن يهتم بتطوير فلسفة عامة [١] . ولما كان العلم ينشأ من احتياجاتنا البيولوجية فإنه يهدف إلى السيطرة على الطبيعة وذلك بأن يمكننا من التنبؤ. ولهذا الغرض يجب علينا أن نمارس اقتصادا للفكر، ونوحد الظواهر عن طريق أقل وأبسط المفاهيم الممكنة. ولكن رغم أن هذه المفاهيم هى وسائل وأدوات لا يمكن الاستغناء عنها لجعل التنبؤ العلمى ممكنًا، فإنها لا تقدّم لنا استبصارًا فى العلل، أو الماهيات، أو الجواهر بمعنى ميتافيزيقى .

وأكد لينين Lenin فى كتابه "**المادية والنقد التجريبى**" (عام ١٩٠٩) أن مذهب ماخ وأفيناريوس الظاهرى يؤدى إلى المثالية لا محالة، وبالتالى إلى إيمان دينى. لأنه إذا كانت الأشياء ترتد إلى إحساسات أو معطيات حسية فإنها لا بد أن تعتمد على العقل. ولما كان يصعب أن تعتمد ببساطة على العقل الإنسانى الفردى فلا بد أن ترجع إلى عقل إلهي.

ويشكل مذهب ماخ وأفيناريوس الظاهرى ، من الناحية التاريخية ، جزءًا من خط التفكير الذى ظهر فى الوضعية الجديدة عند دائرة فيينا فى عشرينيات القرن الحالي. ويصعب القول إنه أدى إلى إحياء المثالية ، وإحياء مذهب الألوهية . ومع هذا فإنه لا ينجم عن ذلك أن وجهة نظر لينين لم يكن لديها شيء تقوله دفاعًا عن نفسها. فعلى سبيل المثال ، لما كان أفيناريوس لم تكن لديه نية إنكار وجود أشياء بمعنى ما قبل أن تكون هناك موجودات بشرية، فإنه أكد أن الإحساسات يمكن أن توجد قبل الأذهان من حيث إنها إحساسات ممكنة . ولكن إذا لم يُفسر رد الأشياء إلى إحساسات بأنه يرادف القول الذى لا يعترض عليه حتى الواقعى الأكثر حزما ، بأن الموضوعات الفيزيائية يمكن أن تُحس من حيث المبدأ إذا كانت هناك ذات حاسة على مقربة منها، فإنه يصعب تجنب بعض النتائج مثل تلك التى استمدها لينين. وفى إمكان المرء أن يحاول، بالطبع، فعل ذلك بالتحدث عن **المحسوسات** sensibila بدلاً من الإحساسات sensations. بيد أنه فى هذه الحالة إما

---

(١) يرفض ماخ مفهوم الأنا من حيث إنه جوهر روحى يختلف عن الطبيعة، ويفسر الذات بأنها مركب من ظواهر متصلة أو مستمرة مع الطبيعة. لكنه لم يضع تفاصيل هذه النظرية على نحو دقيق. وسلم بأن الأنا هى الرابطة التى توحد التجربة.

أن يعيد المرء الموضوعات الفيزيائية بالمقابل مع الذهن، أو يصبح متورطًا فى الصعوبة نفسها كما كان الحال سابقا. وفضلاً عن ذلك، من الخلف واللامعقولية، فى رأى كاتب هذه السطور، رد الذات إلى مركب، أو تعاقب من **محسوسات**. لأن وجود الذات من حيث إنها لا يمكن ردها إلى **محسوسات** هو شرط لإمكان محاولة القيام بهذا الرد. وبذلك فإن المرء سيبقى مع الذات من ناحية، والمحسوسات من ناحية أخرى، وبمعنى آخر سيبقى مع ثنائية النوع المحض الذى اهتم النقد التجريبى بالتغلب عليه [(١)].ومحاولة ماخ لتخليص العلم الفيزيائى من الميتافيزيقا هى شيء ما: ومذهب الظواهر من حيث إنه نظرية فلسفية هو شيء آخر تمامًا.

(١) حاول الوضعى الجديد أن يحول مذهب الظواهر من نظرية أنطولوجية إلى نظرية لغوية بالقول إن التقرير بأن الموضوعات الفيزيائية هى معطيات حسية يعنى أن الجملة التى يذكر فيها موضوع فيزيائى يمكن أن تترجم إلى جملة أو جمل لا يذكر فيها إلا معطيات حسية، على نحو حتى إذا كانت الجملة الأصلية صادقة (أو كاذبة). فإن الترجمة تكون صحيحة (أو كاذبة) والعكس بالعكس .ولكنى لا أظن أن هذه المحاولة قد أثبتت أنها ناجحة .

الفصل التاسع عشر

حركة الكانطية الجديدة

ملاحظات تمهيدية - مدرسة ماربورج - مدرسة بادن - النزعة البرجماتية - إرنست كاسيرر - ملاحظات ختامية - بعض الملاحظات على دلتاي.

١ - فى عام ١٨٦٥ أثار أوتوليبمان Otto Liebman (١٨٤٠-١٩١٢) ضيحة تقول " لابد من الرجوع إلى كانط" . ويمكن فهم هذا المطلب للعودة إلى كانط تمامًا وبالفعل فى مثل هذه الظروف. فمن جهة أنتجت الميتافيزيقا المثالية مجموعة من المذاهب التى عندما انتهت زهوة الحماسة الأولى لها، بدت لكثيرين عاجزة عن البرهان على أى شيء يمكن أن يسمى معرفة بصورة ملائمة ، وعاجزة بالتالى عن تبرير موقف كانط من الميتافيزيقا . ومن جهة أخرى ، مضت المادية، عند التحدث باسم العلم ، فى تقديم صورة مشكوك فيها إلى حد كبير عن الميتافيزيقا، وتغاضت عن القيود التى وضعها للاستخدام الذى يمكن أن يكون للمفاهيم العلمية بصورة مشروعة. وبمعنى آخر، برّر كل من المثاليين والماديين عن طريق نتائجهم الحدود التى وضعها كانط لمعرفة الإنسان النظرية. وبالتالى ، هل من المرغوب فيه أن نرجع إلى مفكر العصور الحديثة العظيم الذى نجح عن طريق نقد دقيق للمعرفة الإنسانية فى تجنب صنوف المغالاة من جانب الميتافيزيقا بدون أن يقع فى دجماطيقية الماديين؟ إنها ليست مسألة إتباع كانط بالتزام شديد، بل إنها بالأحرى مسألة قبول موقفه العام والتأثر بالخطوط التى اتبعها.

لقد أصبحت حركة الكانطية الجديدة قوة شديدة التأثير فى الفلسفة الألمانية . لقد أصبحت الفلسفة الأكاديمية ، أو "مدرسة الفلسفة" بالفعل، كما يقول الألمان ، وبانتهاء القرن شغل كراسى الفلسفة فى الجامعة أناس كانوا ممثلين للحركة إلى حد ما. بيد أن الكانطية الجديدة افترضت أشكالاً كثيرة إلى حد كبير مثلما هو الحال بالنسبة لممثليها . ولا نستطيع أن نذكرها كلها هنا. وسنكتفى بإشارات عامة لخطوط الفكر الأساسية.

٢ - ثمة تمييز داخل حركة الكانطية الجديدة بين مدرستى ماربورج وبادن. ويمكن القول بأن مدرسة ماربورج اهتمت أساسًا بموضوعات منطقية، وإبستمولوجية، ومنهجية. وارتبطت ، فضلاً عن ذلك، باسم: هارمان كوهن H.Cohen(١٨٤٢-١٩١٨)، وبول ناتروب P.Natrop (١٨٥٤-١٩٢٤).

اهتم كوهن، الذى كان أستاذا للفلسفة فى جامعة ماربورج عام ١٨٧٦، بتفسير فكر كانط وتطويره. وبمعنى أوسع، لقد كان موضوعه الرئيسى هو وحدة الوعى الثقافى وتطوره، وعما إذا كان قد كتب عن المنطق، والأخلاق ، والإستاطيقا (الجمال) أو الدين(١) ، فإن ما هو جدير بالملاحظة أنه كان يشير إلى التطور التاريخى للأفكار التى كان يعالجها، وإلى أهميتها ودلالتها الثقافية فى مراحل تطورها المختلفة . وهذا الجانب من فكره أقل صورية وتجريدا من فكر كانط، رغم أن كثرة التأملات التاريخية لم تيسّر فهما مباشرًا لوجهة نظر كوهن الشخصية .

تخلى كوهن فى المجلد الأول من كتابه **"مذهب الفلسفة"** (١٩٠٢-١٩١٢) عن نظرية كانط عن الحساسية، أو الاستاطيقا الترنسندنتالية، وكرّس نفسه تمامًا لمنطق الفكر الخالص ، أو المعرفة الخالصة، وبصفة خاصة المعرفة الخالصة أو **القبلية** التى تكون أساس الفيزياء الرياضية. صحيح أن مجال تطبيق المنطق أكثر اتساعا . بيد أن "الواقعة التى تقول إن المنطق لابد أن تكون له علاقة تتجاوز مجال العلم الرياضى الطبيعى إلى مجال العلوم العقلية لا تؤثر مطلقًا على علاقة المنطق الأساسية بالمعرفة فى

(١) فى كتابه System of philosophy ناقشت فكرة الله فى المجلد الثاني.

العلم الرياضى الطبيعى"[١] .إن " تأسيس علاقة بين الميتافيزيقا والعلم الرياضى الطبيعى هى مهمة كانط الحاسمة"[٢] بالفعل.

ويرى كوهن فى المجلد الثانى الذى خصصه لأخلاق الإرادة الخالصة أن "الأخلاق" من حيث إنها مذهب للإنسان ، تصبح محور الفلسفة [٣]. ولكن مفهوم الإنسان مركب ويضم جانبى الإنسان الأساسيين؛ وهما من حيث إنه فرد، ومن حيث إنه عضو فى المجتمع. وبذلك، يسير استنباط مفهوم الإنسان الكافى خلال أطوار أو لحظات عديدة حتى يُلاحظ تداخل جانبى الإنسان بعضهما مع بعض. ويرى كوهن فى مناقشته لهذه المسألة أن الفلسفة شرعت فى النظر إلى الدولة على أنها تجسد وعى الإنسان الأخلاقى . ولكن الدولة التجريبية أو الفعلية ليست بوضوح سوى دولة " الطبقات الحاكمة"[٤][٢].ولا يمكن أن تصبح سلطة الدولة التى تجسد مبدأى الحق والعدالة إلا عندما تتوقف عن خدمة مصالح طبقة معينة. وبمعنى آخر ، تطلع كوهن إلى مجتمع ديمقراطى اشتراكى يكون التعبير الحقيقى عن إرادة الإنسان الأخلاقية منظورا إليه على أنه فرد وشخص حر وعلى أنه يتجه أساسًا إلى الحياة الاجتماعية وتحقيق غاية مثالية مشتركة.

ولما كان مذهب الفلسفة كله يُتصور من "وجهة نظر الوعى الثقافي"[٥][٣]، ولما لم يكن هذا الوعى يميزه العلم والأخلاق تمامًا وبالتأكيد ، فإن كوهن يخصص المجلد الثالث للاستاطيقا (الجمال) . فمعالجة الاستاطيقا ، كما رأى كانط، تشكل جزءًا أصيلاً من الفلسفة النسقية.

وتأثر ناتورب، الذى شغل كرسيًا فى جامعة ماربورج، بكوهن بشدة. حاول فى كتابه "الأسس الفلسفية للعلوم الدقيقة" (١٩١٠) أن يبيّن أن تطور الرياضيات المنطقى لا

---

(1)System der philosphie,1,p.15(Berlin,1922,3rd edition).

سوف نناقش مصطلح Geistewissenschaften فيما بعد.

(٢)Ibid,p.9.يشير كوهن بوضوح إلى الميتافيزيقا بالمعنى الذى قبل به كانط الميتافيزيقا.

(3)System der philosphie,11,p.1 (Berlin,1921,3rd edition).

(4)Ibid,p.620.

(5) System der philosphie,111,p.4(Berlin,1922,3rd edition).

يتطلب أى لجوء إلى عيانى (حدسي) المكان والزمان. وبذلك فإن فلسفة الرياضيات عنده أكثر "حداثة" من فلسفة الرياضيات عند كانط. أما بالنسبة للأخلاق ، فإن ناتورب شارك كوهن فى رؤيته العامة، وعلى أساس الفكرة التى تقول إن القانون الأخلاقى يقتضى أن يخضع الفرد نشاطه أو فاعليته لرفعة البشرية وسموها، طوّر نظرية عن علم التربية الاجتماعى . ويجب أن نشير أيضًا إلى أن كوهن حاول فى عمل شهير وهو "**نظرية المثل عند أفلاطون**" أن يجد تشابهًا بين أفلاطون وكانط.

لقد سعى كوهن وناتورب جاهدين للتغلب على التفرقة بين الفكر والوجود التى بدت أن نظرية كانط عن الشيء فى ذاته تتضمنها . وبذلك،فإن الفكر والوجود، كما يرى ناتورب، ليسا لهما وجود ولا معنى إلا فى علاقتهما المستمرة والمتبادلة مع بعضهما البعض[1]. فالوجود ليس شيئًا استاتيكيا ، يكون فى مقابل الفكر؛ فهو لا يوجد إلا فى عملية صيرورة ترتبط بهذه الفاعلية ارتباطا جوهريا . والفكر هو عملية يحدد موضوعه ، ووجوده بصورة تدريجية. ولكن رغم أن كوهن وناتورب حاولا أن يوحدا الفكر والوجود من حيث إنهما قطبان مرتبطان لعملية واحدة ، فإنهما لم يتمكنا من استبعاد الشيء فى ذاته بالفعل بدون التخلى عن الموقف الكانطى ، والانتقال إلى المثالية الميتافيزيقية.

٣ - وبينما شددت مدرسة ماربورج على البحث فى الأسس المنطقية للعلوم الطبيعية، فإن مدرسة بادن شددت على فلسفة القيم والتأمل فى العلوم الثقافية. وبذلك فإن الفيلسوف كما يرى فيلهلم فيندلبانت W.Windelband(١٨٤٨-١٩١٥) [٢]. يهتم بالبحث فى مبادئ أحكام القيمة وفروضها المسبقة، وبالعلاقة بين الذات التى تحكم أو الوعى والقيمة أو المعيار أو المثل الأعلى على الضوء الذى يصاغ فيه الحكم .

وإذا سلمنا بهذا التفسير للفلسفة ، يتضح أن الحكم الأخلاقى والحكم الاستاطيقى (الجمالي) يمدّانا بمادة التأمل الفلسفى . فالحكم الأخلاقى ، مثلاً ، قيمى فى طابعه بصورة

---

(1)philosophie, p.13(Gottingen, 1921,3rd edition)

(٢) شغل فيندلبانت، مؤرخ الفلسفة الشهير، كرسيا فى جامعة زيورخ، وفرايبوج، وستراسبورج. وعُين أستاذا للفلسفة فى جامعة هيدلبرج عام ١٩٠٣، وكان العلم الأول والأعظم للمدرسة المسماة بمدرسة بادن.

واضحة وليس وصفيا . فهو يعبّر عما ينبغى أن يكون ، ولا يعبّر عما تكون عليه الحقيقة فى الواقع . بيد أن فيندلبانت يدرج الأحكام المنطقية أيضًا مع الحكم الأخلاقى والحكم الاستاطيقى (الجمالي) . لأنه كما أن الأخلاق تهتم بالقيم الأخلاقية ، فإن المنطق يهتم بقيمة،هى الصدق. فليس كل شيء نفكر فيه يكون صادقا . فما هو صادق هو ما ينبغى أن نفكر فيه. وبذلك فإن كل فكر منطقى توجهه قيمة، أو معيار. ولا يمكن البرهنة على بديهيات المنطق النهائية ؛ ولكن يجب علينا أن نقبلها إذا قيّمنا الصدق. ولابد أن نقبل الصدق من حيث إنه معيار أو قيمة موضوعية إذا لم نكن على استعداد لرفض كل تفكير منطقي.

وبالتالي ، يفترض المنطق ، والأخلاق ، و الاستاطيقا (الجمال) قيمة الحق، والخير، والجمال. وتجبرنا هذه الحقيقة على أن نسلم بوعى ترنسندنتالى يضع قيمة أو معيارا يكمن خلف الوعى التجريبى ، إذا جاز هذا التعبير. وعلاوة على ذلك، لما كان الأفراد كلهم يلجأون فى أحكامهم المنطقية، والأخلاقية ، والاستاطيقية (الجمالية) إلى قيم عامة مطلقة، فإن الوعى الترنسندنتالى يشكّل الرابطة الراسخة بين الأفراد .

ومع ذلك، فإن القيم المطلقة تتطلب سندا ميتافيزيقيا. وأعنى أن التسليم بقيم موضوعية وتأكيدها يؤدى بنا إلى التسليم بأساس ميتافيزيقى فى حقيقة تفوق ما هو حسى نسميها الله. وبذلك تنشأ هناك قيم المقدس." ولا نعنى بالمقدس فئة معينة من قيم صحيحة بصورة كلية، مثل الفئات التى يكوّنها ما هو صادق، وما هو خير، وما هو جميل، بل يعنى بالأحرى هذه القيم ذاتها بأسرها من حيث إن لها صلة بحقيقة تفوق ما هو حسي"[(١)].

وطوّر هينرش ريكرت Heinrich Rickert (١٨٦٣-١٩٣٦)، الذى خلف فيندلبانت فى كرسى الفلسفة فى جامعة هيدلبرج، فلسفته (أعنى فلسفة فيندلبانت) فى القيم. أصر ريكرت على أن هناك مجالاً خاصًا بقيم تمتلك حقيقة واقعية ولكن لا يمكن القول بأنها توجد بصورة ملائمة [(٢)] .فهى تمتلك حقيقة واقعية بمعنى أن الذات تسلم بها ولا تخلقها . غير

---

(1)Einleitung in die philosophie,p390(Tubingen,1914)

(٢) يحاول ريكرت فى كتابه "مذهب الفلسفة" (١٩١٢) أن يصنف القيم فى ست مجموعات أو نطاقات هى : قيمة المنطق (قيم الحق)، والاستاطيقا (قيم الجمال)، والتصوف(قيم القداسة اللاشخصية)، والأخلاق (القيم الأخلاقية) والمجون (قيم السعادة)، والدين(قيم القدس الشخصية، أو الطهر من الذنوب).

أنها ليست أشياء موجودة بين أشياء أخرى موجودة . ومع ذلك ، فإن الذات تجمع بين المجال الخاص بالقيم والعالم المحسوس ، وتعطى دلالة قيمية لأشياء وأحداث. ورغم أنه لا يمكن أن يقال إن القيم ذاتها موجودة بصورة ملائمة ، فإنه ليس من حقنا أن ننكر إمكان أن تكون راسخة فى حقيقة واقعية إلهية أزلية تجاوز معرفتنا النظرية.

ويشدد ريكرت وفقًا لرؤيته العامة على مكانة فكرة القيمة فى التاريخ . فهو يؤكد(١) أن العلم الطبيعى يهتم بالأشياء فى جوانبها الكلية، مثل القوانين الكلية التى تدل على أشياء ، ويهتم بأحداث ممكنة التكرار، أما التاريخ فيهتم بما هو فريد ومتفرد. إن العلوم الطبيعية " تشريعية" ، أو أنها تضع القانون، أما التاريخ (وأعنى علم التاريخ) فهو "خاص بدراسة الأفراد"(٢). ويوافق ريكرت على أن المؤرخ يهتم بما هو فريد ومتفرد، غير أنه يصر على أنه لا يهتم بالأشخاص والأحداث إلا بالإشارة إلى قيم . وبمعنى آخر ، إن مثال علم تدوين التاريخ الأعلى هو علم للثقافة يصوّر التطور التاريخى فى ضوء القيم التى تسلم بها مجتمعات وثقافات مختلفة.

وبقدر ما يعنينا جانب معين من فكر هيجو مونستربرج Hugo Munsterberg (١٨٦٣-١٩١٦) ، الذى كان صديقًا لريكرت، فإنه يمكن أن يرتبط بمدرسة بادن إحدى مدارس الكانطية الجديدة. عرض فى كتابه **"فلسفة القيم"** (١٩٠٨) فكرة إعطاء معنى للعالم عن طريق نسق أو مذهب للقيم . غير أنه لما كان أستاذا لعلم النفس التجريبى فى جامعة هارفارد فإنه وجه اهتمامه أساسًا إلى مجال علم النفس، حيث تأثر بفونت بشدة.

٤- رأينا أن فيندلبانت ينظر إلى وجود الحقيقة الإلهية المجاوزة للحس على أنه مسلمة للإقرار بالقيم المطلقة. وفى الوقت نفسه اهتم بالبرهنة على أن مصطلح "مسلمة"، كما يستخدم فى هذا الصدد، يعنى أكثر من "اختلاق مفيد" . ومع ذلك، هناك بعض الكانطيين الجدد الذين أوّلوا نظرية المسلمة عند كانط بمعنى براجماتى بالتأكيد .

---

(١) فى كتابه "التاريخ والعلم الطبيعى" (عام ١٨٩٤).

(٢)لا يكون علم ما "خاصا بدراسة الأفراد" ببساطة بسبب الواقعة التى تقول إنه يعالج موجودات بشرية . فعلم النفس التجريبي، مثلاً، يعالج الموجودات البشرية لكنه مع ذلك علم "تشريعي". إن التمييز، بلغة إسكولائية ، صورى وليس ماديا.

وبذلك أوّل فردريك ألبرت لانجه F.A.lange(١٨٢٨-١٨٧٥)، الذى ذكرناه من قبل بوصفه ناقدا للمادية، النظريات الميتافيزيقية والعقائد الدينية بأنها تخص مجالاً بين المعرفة والشعر. فإذا كانت هذه النظريات والعقائد تُتصور بأنها معرفة تعبر عن واقع، فإنها تكون عرضة للاعتراضات كلها التى أثارها كانط ونقاد آخرون . لأنه لا يمكن أن تكون لدينا معرفة نظرية بواقع يجاوز ما هو ظاهرى . ولكن لو أوّلناها على أنها رموز لواقع يجاوز معرفتنا ، وفى الوقت نفسه إذا شددنا على قيمتها بالنسبة للحياة، فإنها تصبح منيعة من اعتراضات ليست لها جدوى إلا إذا زُعم بقيمة معرفية للميتافيزيقا واللاهوت .

وطوّر هانز فاينجر H.Valhinger (١٨٥٢-١٩٣٣)، مؤلف كتاب "فلسفة كأن" الشهير (١٩١١)، صيغة الاختلاق المفيد لنظرية المسلمات على نحو أكثر نسقية وتنظيما. فهو يرى أن النظريات الميتافيزيقية والعقائد الدينية لا تصبح سوى أمثلة جزئية لتطبيق وجهة النظر البراجماتية العامة عن الحقيقة. والإحساسات والمشاعر وحدها حقيقية: وإلا فإن المعرفة الإنسانية بأسرها تتكون من "اختلاقات". فمبادئ المنطق، مثلاً، هى اختلاقات برهنت على فائدتها الحقيقية فى التجربة . والقول بأنها حقيقية بصورة لا يمكن إنكارها هو القول بأنه قد وُجد أنها مفيدة بصورة لا يمكن الاستغناء عنها. وبذلك، فإن السؤال الذى يجب أن يثار بالنسبة لعقيدة دينية، مثلاً، هو عما إذا كانت مفيدة أو لها قيمة لأن تفعل كما لو كانت صحيحة بدلاً من السؤال عما إذا كانت صحيحة. حقًا ، إن السؤال عما إذا كانت العقيدة صحيحة "بالفعل" أو ليست صحيحة قلما يثار، لا ببساطة لأنه ليست لدينا وسيلة لمعرفة عما إذا صحيحة أو ليست صحيحة، بل لأن مفهوم الحقيقة يُعطى تأويلاً براجماتيًا[1].

جلى أن مذهب الاختلاق البراجماتى هذا يبتعد كثيرًا عن موقف كانط . فهو يجرد، بالفعل وفى حقيقة الأمر، نظرية كانط عن المسلمات من أهميتها ودلالتها ، من حيث إنه يقضى على التباين الذى أوجده كانط بين المعرفة النظرية من جهة ومسلمات القانون

(١) لإنصاف فاينجر، لابد أن نضيف أنه سعى جاهدًا لفرز الطرق المختلفة التى يعمل بها مفهومًا "كما لو" و "الاختلاق". إنه لم يلق ببساطة مبادئ المنطق، والفروض العملية، والعقائد الدينية فى نفس السلة بدون تمييز.

الأخلاقى من جهة أخرى. ولكن مع إننى أدرجت فاينجر بين الكانطيين الجدد ، فإنه قد تأثر بشدة بالمذهب الحيوى ونظرية الاختلاق عند نيتشه الذى نشر عنه عملاً شهيرًا هو "نيتشه فيلسوفًا"(١٩٠٢).

٥ - إن الكانطية الجديدة ليست نسقًا منسجمًا من التفكير كما رأينا . فمن جهة لدينا فيلسوف مثل آلويس رييل Alois Riehl (١٨٤٤-١٩٢٤) ، الذى كان يعمل أستاذًا بجامعة برلين ، لم يرفض الميتافيزيقا كلها فحسب، بل إنه أكد أنه لابد من استبعاد نظرية القيمة من الفلسفة بالمعنى الملائم [1] . ومن جهة أخرى لدينا فيلسوف آخر مثل فيندلبانت الذى طوّر نظرية القيم المطلقة على نحو يدخل الميتافيزيقا من جديد من الناحية العلمية، حتى لو ظل يتحدث عن "المسلمات".

إن هذه الاختلافات تصبح أكثر وضوحًا بالتأكيد بقدر ما يتسع مجال تطبيق لفظ"كانطى جديد". فاللفظ ينطبق أحيانًا على يوهان فولكلت Johannes Volkelt (١٨٤٨-١٩٣٠)، الذى كان أستاذًا للفلسفة فى جامعة ليبتسج مثلاً. ولكن لما كان فولكلت يؤكد أن الروح البشرية يمكن أن تتمتع بيقين حدسى لوحدتها مع المطلق ، وأن المطلق هو روح لامتناه، ويمكن تصور الخلق بأنه يماثل الإنتاج الجمالي، فإن صلاحية تسميته كانطيا جديدًا أمر مشكوك فيه. وقد تأثر فولكلت بشدة بفلاسفة ألمان آخرين إلى جانب كانط فى حقيقة الأمر.

ويجب ملاحظة أن معظم الفلاسفة الذين ذكرناهم عاشوا فى القرن التاسع عشر . وكان للحركة الكانطية الجديدة ممثل بارز أو ممثلان بارزان فى العصور الحديثة نوعا ما. ومن الشهيرين من بين هؤلاء إرنست كاسيرر E.Cassirer (١٨٧٤-١٩٤٥)، الذى شغل كرسيا فى جامعة برلين، وهامبورج، وجوتبرج، وييل فى الولايات المتحدة . وقد أسهم تأثير مدرسة ماربورج فى توجيه انتباهه إلى مشكلات المعرفة. وكانت نتيجة أو

---

(١) يرى رييل أن الفلسفة التى تستحق أن تسمى علمية لابد أن تحصر نفسها فى نقد المعرفة كما تتحقق فى العلوم الطبيعية. وهو لم ينكر ، بالطبع، أهمية القيم فى الحياة الإنسانية ، لكنه يصر على أن التسليم بها ليس فعلاً معرفيًا، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، ويقع خارج مجال الفلسفة العلمية.

ثمرة دراساته عمله الذى يتكون من ثلاثة مجلدات عن " **مشكلة المعرفة فى الفلسفة وعلم العصر الحديث**" (١٩٠٦-١٩٢٠).وتبع ذلك عمله فى عام ١٩١٠ عن مفهومى الجوهر، والدالة Function.لقد أعجب كاسيرر بجعل الفيزياء رياضية بصورة تدريجية إعجابا شديدا، وتوصل إلى أنه فى الفيزياء الحديثة يتحول الواقع المحسوس ويتألف من جديد بوصفه عالما من الرموز . وعلاوة على ذلك، أدى به التأمل فى دالة المذهب الرمزى إلى تطوير كتابه "**فلسفة الأشكال الرمزية**" واسعة النطاق(١٩٢٣-١٩٢٩)، الذى أكد فيه أن استخدام الرمز هو الذى يميز الإنسان عن الحيوانات. فعن طريق اللغة يخلق الإنسان عالمًا جديدًا ؛ عالم الثقافة . واستخدم كاسيرر فكرة الرمزية ليغلق أبوابا كثيرة. فقد حاول، مثلاً، أن يفسر وحدة الشخص الإنسانى بأنها وحدة دلالية توحد أنشطة الإنسان الرمزية المختلفة. وكرس اهتمامًا خاصًا لدالة الرمزية فى صورة الأسطورة، ودرس أنشطة مثل الفن ، وتدوين التاريخ فى ضوء فكرة التحويل الرمزي.

ولكن رغم أن الكانطية الجديدة ظلت واستمرت فى القرن الحالى فإنه يصعب تسميتها بفلسفة القرن التاسع عشر. فظهور حركات جديدة وطرق جديدة من الفكر جعلها تنزوي. إن الموضوعات التى عالجتها لم تنته أو تزول ولكنها عولجت بإطارات فكر مختلفة. والبحث فى منطق العلوم وفلسفة القيم خير مثال على ذلك. وفضلاً عن ذلك لم يعد للابستمولوجيا أو نظرية المعرفة المكانة المحورية التى عزاها إليها كانط وتلاميذه .

ولا يعنى ذلك بالطبع أن تأثير كانط قد توقف. بل بالعكس. بيد أنه لم يتم الشعور به ،على الأقل على نطاق بالغ الأهمية، فى استمرار أى حركة يمكن أن تسمى كانطية جديدة بصورة ملائمة. وعلاوة على ذلك، فإن تأثير كانط كان أحيانًا فى اتجاه لا كانطى على نحو تام. فعلى سبيل المثال بينما اعتقد الوضعيون أن كانط محق بصورة أساسية فى استبعاد الميتافيزيقا من مجال المعرفة ، فإن هناك تيارا من الفكر فى التوماوية الحديثة أوّل وطوّر منهج كانط الترنسندنتالى من أجل الغرض اللاكانطى المحض لتأسيس ميتافيزيقا نسقية.

٦ - هذا هو الموضع الملائم الذى يمكن أن نقدم فيه ملاحظات قليلة على فيلهلم دلتاى W.Dilthey (١٨٣٣ - ١٩١١) الذى شغل كرسيًا فى جامعة بازل وكيل، وبريسلو،

وأخيرًا في برلين حيث خلف لوتسه أستاذًا للفلسفة. ورغم أن دلتاى كان شديد الإعجاب بكانط فإنه لا يمكن أن يُصنف بصورة ملائمة بأنه كانطي جديد. لقد حاول بالفعل أن يطور نقدا للعقل التاريخي ونظرية مناظرة للمقولات. ويمكن النظر إلى هذا النشاط من وجهة نظر ما على أنه مدّ عمل كانط النقدى إلى ما يسميه الألمان **علوم الروح**. وأصر في الوقت نفسه على أن مقولات العقل التاريخي؛ أعنى مقولات عقل يهتم بفهم التاريخ وتأويله ليست مقولات **قبلية** تنطبق بالتالى على مواد خام لتؤلف التاريخ، فهى تنشأ من النفاذ الحى عن طريق الروح الإنسانية بتجليها الموضوعى الخاص فى التاريخ. وبوجه عام قام دلتاى منذ عام ١٨٨٣ بصفة خاصة وما بعدها بتمييز دقيق بين تجريد فكر كانط ومنظوره العينى الخاص. ومع ذلك فإن الواقعة التى تقول إنه كانت لدينا فرصة من قبل فى هذا الفصل للإشارة إلى التمييز بين العلوم الطبيعية و**علوم الروح** تقدم، كما أظن، مبررًا يكفى لتذكر دلتاى هنا .

إن الواقعة التى تقول إن مصطلح العلوم العقلية هو ترجمة مضللة لمصطلح **علوم الروح** يمكن أن ندركها بسهولة عن طريق النظر فى الأمثلة التى يقدمها دلتاي. فهو يقول إن مجموعة من العلوم الأخرى التى يمكن أن تسمى **علوم الروح أو العلوم الثقافية** نشأت إلى جانب العلوم الطبيعية. هذه العلوم هى التاريخ، والاقتصاد القومي، وعلوم القانون، وعلوم الدولة ، وعلم الدين ، ودراسة الأدب والشعر، ودراسة الفن والموسيقى، ودراسة رؤى العالم الفلسفية والأنساق وأخيرًا علم النفس[١].إن مصطلح " العلوم العقلية" لا يميل إلى افتراض علم النفس فحسب. ولكن دلتاى لم يذكر حتى علم النفس فى قائمة مماثلة من الأمثلة[٢]. لقد اعتاد الفرنسيون أن يتحدثوا عن " العلوم الأخلاقية". بيد أن هذا المصطلح فى اللغة الإنجليزية يفترض الأخلاق أساسًا. ولذلك فإننى اقترح التحدث عن العلوم الثقافية. صحيح أن هذا المصطلح لا يفترض الاقتصاد القومى عادة، ولكن يكفى القول إن هذا المصطلح يستخدم ليشمل ما يسميه دلتاى " **العلوم الثقافية** " أو **علوم الروح** ".

(1)Gesammelte schiften , vll , p 79 :Gs. سنحيل إلى مجموعة أعمال دلتاى هكذا

(2) GS . , v11 , p 70

جلى أننا لا نستطيع التمييز بين العلوم الثقافية من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى بالقول إن العلوم الأولى تهتم بالإنسان، أما العلوم الثانية فلا تهتم به. لأن علم النفس هو علم طبيعي، ومع ذلك فإنه يعالج الإنسان. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن علم النفس التجريبي. ولا نستطيع القول ببساطة إن العلوم الطبيعية تهتم بما هو فيزيائى ومحسوس بما فى ذلك جوانب الإنسان الفيزيائية، فى حين أن العلوم الثقافية تهتم بما هو نفسى ، تهتم بالجوانى ، تهتم بما لا يدخل فى العالم المحسوس. لأنه جلى أننا فى دراسة الفن مثلاً نهتم بموضوعات محسوسة مثل الصور ولا نهتم بحالات الفنانين السيكولوجية. صحيح أن أعمال الفن تدرس من حيث إنها تجليات للروح الإنسانية، ولكنها مع ذلك تجليات محسوسة. وبالتالى لا بد أن نجد طريقة أخرى للتمييز بين المجموعتين من العلوم.

إن الإنسان يرتبط بوحدة حية ويشعر بها مع الطبيعة، وتجربته الأولية عن محيطه الفيزيائى هى تجارب شخصية معاشة، وليست موضوعات للتأمل يعزل الإنسان نفسه عنها. ومع ذلك لكى يؤلف الإنسان عالم العلوم الطبيعية ، لابد أن يصرف الانتباه عن جانب انطباعاته عن محيطه الفيزيائى التى يتصور أنها تجاربه الشخصية المعاشة؛ إنه يجب عليه أن يحيط علما بحقيقة الأمور بقدر ما يستطيع[1]، ويطور تصورًا مجردًا للطبيعة عن طريق علاقة المكان، والزمان، والكتلة، والحركة. لابد أن تصبح الطبيعة بالنسبة له الواقع المحوري، لابد أن تصبح نسقًا فيزيائيًا ينظمه قانون ينظر إليه من الخارج إذا جاز هذا التعبير .

ومع ذلك عندما نتجه إلى عالم التاريخ والثقافة؛ تموضعات الروح البشرية فإن الوضع يختلف. إنها مسألة نفاذ من الداخل. وتصبح علاقات الفرد الشخصية المعاشة مع محيطه الاجتماعى الخاص ذات أهمية أساسية. إذ لا يمكننى فهم حياة اليونانيين القدماء الاجتماعية والسياسية بأنها تموضع للروح الإنسانية لو أننى استبعدت تجاربى المعاشة الخاصة عن العلاقات الاجتماعية؛ لأنها تشكل أساس فهمى للحياة الاجتماعية

(١) فى علم النفس ينظر الإنسان إلى نفسه من وجهة نظر غير شخصية وخارجية من حيث إنه موضوع فيزيائى ، أى بوصفه جزءًا من الطبيعة .

لأى حقبة أخرى. صحيح أن وحدة معينة فى حياة البشر التاريخية والاجتماعية هى شرط ضرورى لإمكان أن تمدنى **تجربتى المعاشة** الخاصة بمفتاح فهم التاريخ. ولكن "الخلية الأصلية للعالم التاريخى "(١)، كما يسميها دلتاي، هى بدقة تجارب الفرد المعاشة؛ أعنى أنها تجربته المعاشة الخاصة بالتفاعل مع محيطه الاجتماعى الخاص .

ولكن رغم أن ما يسميه دلتاى **تجارب معاشة** هى شرط لتطوير العلوم الثقافية فإنها لا تؤلف بذاتها علما من أى نوع. فالفهم ضرورى أيضًا، وما يجب علينا فهمه فى التاريخ والعلوم الثقافية الأخرى ليس هو الروح الإنسانية فى جوانيتها إذا جاز هذا التعبير ، بل هو التموضع الخارجى لهذه الروح، أعنى تعبيرها الموضوعي، كما هى الحال فى الفن، والقانون، والدولة وهلم جرا. إننا نهتم بمعنى آخر بفهم الروح الموضوعي(٢). إن فهم طور من أطوار الروح الموضوعي يعنى ربط ظواهرها ببناء داخلى يجد تعبيرًا فى هذه الظواهر. ففهم القانون الرومانى مثلاً يتضمن النفاذ تحت الجهاز الخارجي، إذا جاز هذا التعبير، إلى البناء الروحى الذى يجد تعبيرًا فى القوانين. إنه يعنى النفاذ إلى ما يمكن أن يُسمى روح القانون الروماني، مثلما أن فهم طراز فن العمارة يتضمن النفاذ إلى الروح؛ بناء الأغراض والمثل العليا،التى تجد تعبيرًا فى هذا الطراز. ويمكننا القول بالتالى إن "العلوم الثقافية ترتكز على علاقة التجربة المعاشة، والتعبير، والفهم"(٣).إن التعبير مطلوب وضروري؛ لأن فهم البناء الروحى لا يُفهم إلا فى تعبيره الخارجى وبواسطته. والفهم هو حركة من الخارج إلى الداخل. وفى عملية الفهم ينشأ موضوع روحى أمام رؤيتنا، أما فى العلوم الطبيعية فإن موضوعًا فيزيائيًا يتألف (ليس بالمعنى الكانطى) فى عملية المعرفة العلمية .

---

(1) GS . , v11 , p 161

(٢) تأثر دلتاى بمفهوم هيجل "الروح الموضوعى" . بيد أن استخدامه الخاص للمصطلح يختلف إلى حد ما وبوضوح عن استخدام هيجل الذى وضع الفن ، والدين تحت عنوان " الروح المطلق " . إن استخدام هيجل للمصطلح يرتبط ، بالطبع ، بميتافيزيقاه المثالية ، التى لم يسترح لها دلتاي. وفضلاً عن ذلك رفض دلتاى ما اعتبره هيجل مناهج قبلية لتأويل التاريخ والثقافة الإنسانية .

(3) Aufdem verhaltins Von Erebnis , Ausdrush und verstehen , SC , VII , p. 131

رأينا أن تجربة الإنسان الشخصية عن محيطه الاجتماعى الخاص هى شرط ضرورى لقدرته على معايشة تجربة الناس فى الماضى من جديد. إن **التجربة المعاشة** هى شرط إمكان **المعايشة من جديد**. والتجربة المعاشة تجعل المعايشة من جديد ممكنة بسبب الاتصال والوحدة الإنسانية للواقع التاريخى الثقافى المتطور الذى يصفه دلتاى بأنه الحياة. إن الثقافات تتميز مكانيًا وزمانيًا بالطبع. ولكن إذا تصورنا العلاقات المتبادلة بين الأشخاص ، وفق الظروف التى يفرضها العالم الخارجى ، بأنها وحدة ثقافية ومتطورة تظل خلال الاختلافات المكانية والزمانية، يكون لدينا مفهوم الحياة. ويستخدم العقل فى دراسته لهذه الحياة مقولات معينة، وهذه المقولات ليست كما لاحظنا من قبل صورا أو مفاهيم **قبلية** تنطبق على مادة خام. "إنها تكمن فى طبيعة الحياة ذاتها"(١)، وتكوّن تصورا مجردا فى عملية الفهم. ولا يمكن أن نحدد العدد الدقيق لهذه المقولات أو نحولها إلى ترتيب منطقى مجرد ومنظم من أجل تطبيق آلي. ولكننا نستطيع أن نذكر منها " المعنى ، والقيمة ، والغرض ، والمثل الأعلى "(٢).

ويجب ألا نفهم هذه المقولات بمعنى ميتافيزيقي. فالمسألة ليست تحديد غاية أو معنى التاريخ مثلاً بمعنى غاية محتم على عملية التطور التاريخى بلوغها. بل إنها بالأحرى مسألة فهم المعنى الذى يكون للحياة بالنسبة لمجتمع معين والمثل العليا بالغة التأثير التى تجد تعبيرًا فى مؤسسات هذا المجتمع السياسية والقانونية، فى فنه ودينه، وهلم جرا. إن مقولة المعنى تعنى علاقات أجزاء الحياة بالكل(٣)، بيد أن تصورنا لمعنى الحياة يتغير باستمرار. فكل خطة حياة تعبر عن فكرة معنى الحياة. والغرض الذى نضعه بالنسبة للمستقبل يكون شرطا لتفسيرنا لمعنى الماضي(٤). وإذا قلنا إن مهمة المستقبل هى تحقيق هذا أو ذاك فإن حكمنا يكون شرطًا لفهمنا لمعنى الماضي. والعكس صحيح أيضًا بالطبع .

---

(1)GS . , vll , p 232
(2)I bid
(3)GS . , vll , p 233
(4)I bid

ويصعب إنكار أن فكر دلتاى يحتوى على عنصر بارز وملحوظ من النسبية التاريخية. فرؤى العالم كلها مثلاً ، هى رؤى جزئية للعالم، ذات صلة بحقب ثقافية متميزة. ودراسة رؤى العالم هذه أو الأنساق الميتافيزيقية تبين نسبيتها. ولا يؤكد دلتاى فى الوقت نفسه عدم وجود حقيقة صحيحة بصورة كلية . وينظر إلى دراسة الحياة والتاريخ بوصفها اقترابًا كليًا ومستمرًا من معرفة ذاتية موضوعية وكاملة عن طريق الإنسان. فالإنسان هو أساسًا موجود تاريخي، ويعرف ذاته فى التاريخ. وهذه المعرفة الذاتية ليست كاملة بالفعل، ولكن المعرفة التى يبلغها الإنسان عن طريق دراسة للتاريخ لا تعدو أن تكون سوى معرفة ذاتية خالصة خلافا للمعرفة التى يتم بلوغها عن طريق العلوم الطبيعية. وإلى أى حد نجح دلتاى بالفعل فى التغلب على المذهب التاريخى الخالص فإن هذه مسألة محل نقاش بدون شك. لكنه لم يقصد أن يؤكد مذهبًا نسبيًا متطرفًا يبطل تصوره لتاريخ العالم بالضرورة .

وعندما بدا أن العلوم الطبيعية تهدد بابتلاع مجال المعرفة كله ، أصبح السؤال عما إذا كان فى استطاعة المرء أن يميز بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية وكيف يمكنه أن يميز بينهما موضوعًا ذا أهمية بالتأكيد. وتفسير دلتاى للمسألة هو أحد الإسهامات الرائعة فى مناقشتها. ويبدو أن ما يجول بخاطر المرء فى تقدير قيمتها يتوقف على رؤيته لوظيفة المؤرخ إلى حد كبير. فإذا اعتقد المرء ، مثلاً، أن فكرة دلتاى عن النفاذ وراء التعبير الخارجى إلى بناء روحى داخلى (" روح " القانون الرومانى ، روح فن الباروك، والعمارة وهلم جرا) تنم عن الميتافيزيقا الترنسندنتالية التى زعم دلتاى نفسه أنه يرفضها ، وإذا استهجن المرء فى الوقت نفسه هذه الميتافيزيقا الترنسندنتالية فإنه يصعب عليه أن يقبل تفسير دلتاى للاختلافات بين المجموعتين من العلوم. ومع ذلك إذا اعتقد المرء أن فهمًا لحياة الإنسان الثقافية يتطلب بالفعل هذا الانتقال من الظواهر الخارجية إلى المثل العليا باللغة التأثير، والأغراض، والقيم التى تعبر عنها، فإنه يصعب عليه أن ينكر ملاءمة مفهومى **التجربة المعاشة والمعايشة من جديد** وموافقتهما لهذا المقام.لأن الفهم التاريخى يتضمن، بالتالى وبالضرورة، نفاذا إلى الماضى من الداخل، أى معايشة من جديد بقدر المستطاع للتجربة الماضية، والمواقف الماضية، والتقييمات، والمثل العليا. وتلك هى

على أية حال إحدى الخصائص التى تميز العلوم التاريخية والثقافية. لأنه قلما يقال إن الفيزيائى يحاول أن يعايش من جديد تجربة ذرة، أو أن ينفذ وراء علاقات الجزيئات ما دون الذرية إلى بناء روحى يعبر عنها. وإدخال هاتين الفكرتين (التجربة المعاشة والمعايشة من جديد) إلى الفيزياء الرياضية إنما يعنى تدميرها. أما الإخفاق فى إدخال هاتين الفكرتين إلى نظرية العلوم الثقافية فهو إغفال أن " من يستكشف التاريخ هو نفسه الذى يصنعه "(١).

(1)GS . , vll , p 278

الفصل العشرون

إحياء الميتافيزيقا

ملاحظات على الميتافيزيقا الاستقرانية ـ الميتافيزيقا الاستقرانية عند فخنر ـ المثالية الغائية عند لوتسه ـ فونت والعلاقة بين العلم والفلسفة ـ المذهب الحيوى عند دريش ـ المذهب العملى عند أويكن ـ الاستيلاء على الماضى : ترند لنبرج والفكر اليوناني، إحياء التوماوية .

١ - على الرغم من جولات كل من الماديين والكانطيين الجدد السياحية فى الميتافيزيقا فإنهم عارضوا فكرة الميتافيزيقا من حيث إنها مصدر لمعرفة وضعية بالواقع؛ فالماديون لاذوا إلى التفكير العلمى فى تبرير موقفهم، أما الكانطيون الجدد فلاذوا إلى نظرية كانط عن حدود معرفة الإنسان النظرية. ولكن هناك أيضًا مجموعة من الفلاسفة الذين جاءوا إلى الفلسفة من فرع ما أو آخر من العلم التجريبى ، واقتنعوا بأن الرؤية العلمية للعالم تتطلب تكملة عن طريق تأمل ميتافيزيقي. إنهم لم يؤمنوا بأنه يمكن استنباط نسق صحيح من الميتافيزيقا قبليًا، أو بدون مراعاة لمعرفتنا العلمية. ومالوا إلى النظر إلى النظريات الميتافيزيقية على أنها افتراضية، وتتمتع بدرجة أكبر أو أقل من الاحتمال. وبذلك فإننا نستطيع فى حالتهم أن نتحدث عن ميتافيزيقا استقرائية .

للميتافيزيقا الاستقرائية ممثلون شهيرون بالطبع ، وربما يكون هنرى برجسون أهمهم. بيد أنه ربما يكون هناك أناس قليلون كانوا على استعداد لأن يزعموا أن

الميتافيزيقيين الألمان الاستقرائيين فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر كانوا من نفس المنزلة أو المكانة مثل المثاليين العظام. وإحدى نقاط ضعف الميتافيزيقا الاستقرائية هى بوجه عام أنها مالت إلى ترك المبادئ الأساسية التى تقوم عليها بدون فحص وإثبات. و مع ذلك فإنه يجب إدراك أننا لا نستطيع ببساطة أن نقسم الفلاسفة الألمان إلى فئتين؛ أولئك الذين شيدوا الميتافيزيقا بطريقة **قبلية**، وأولئك الذين رفضوا الميتافيزيقا باسم العلم، أو باسم حدود العقل الإنساني. لأن هناك أيضًا أولئك الذين حاولوا القيام بتأليف بين العلم والميتافيزيقا ليس عن طريق محاولة أن ينسجم العلم مع مذهب فلسفى جاهز سلفًا، وإنما عن طريق محاولة بيان أن التأمل فى العالم كما نعرفه عن طريق العلوم الجزئية يؤدى إلى نظريات ميتافيزيقية على نحو معقول.

٢- ومن بين الممثلين للميتافيزيقا الاستقرائية يمكن ذكر جوستاف تيودور فخنر Gustav Theodor Fechner (١٨٠١ – ١٨٨٧) الذى عمل أستاذًا للفيزياء فى جامعة ليبتسج سنوات كثيرة، واشتهر بأنه أحد المؤسسين لعلم النفس التجريبي. وبمواصلة دراسات هـ .فيبر E. H . Weber (١٧٩٥ – ١٨٧٨) عن العلاقة بين الإحساس والمثير، أفصح فخنر فى كتابه **"أركان الفيزياء النفسية"** ١٨٦٠ عن " القانون " الذى يقرر أن شدة الإحساس تختلف بالنسبة إلى لوغاريتم شدة المثير. كما كرس فخنر نفسه للدراسة السيكولوجية للاستاطيقا، ونشر مؤلفه **" مقدمة فى الاستاطيقا"** فى عام ١٨٧٦.

ومع ذلك فإن هذه الدراسات فى العلم الدقيق لم تؤد بفخنر إلى نتائج مادية [١] فقد كان متوازنا فى علم النفس؛ وأعنى أنه أعتقد أن الظواهر النفسية والظواهر الفيزيائية تناظر على نحو مماثل العلاقة بين نص وترجمته، أو بين ترجمتين لنص، كما يشرح ذلك فى مؤلفيه **"الزندافستا "** ١٨٥١ و **" أركان الفيزياء النفسية"**. إن ما هو نفسى وما هو فيزيائى هما جانبان لحقيقة واحدة. وبناء على وجهة النظر هذه سلم بوجود حياة نفسية حتى فى النباتات، رغم أنها من نوع أدنى مما هو فى الحيوانات [٢]. وفضلاً عن ذلك فإنه مدّ

---

(١) مر فخنر عندما كان شابًا بمرحلة إلحاد، ولكن كتابًا من كتب أوكن، أحد تلاميذ شلنج، أقنعه بأن المادية والإلحاد لا يستتبعهما قبول علم دقيق على الإطلاق.

(٢) نشر فخنر فى عام ١٨٤٨ مؤلفه "نفس – حياة النباتات".

هذا التوازى إلى النباتات والنجوم وإلى الأشياء المادية كلها بالفعل، وبرر مذهب شمول النفس هذا عن طريق مبدأ المماثلة الذى يقرر أنه عندما تتفق الموضوعات أو الأشياء فى امتلاك صفات معينة، أو سمات معينة فإنه يحق للمرء أن يفترض أنها تتفق أيضًا فى صفات أخرى شريطة ألا تناقض فروضه حقائق علمية راسخة .

ويصعب أن تكون هذه قاعدة سليمة لمنهج، ولكن لإنصاف فخنر لابد أن نضيف أنه طالب بأساس وضعى لنظريات ميتافيزيقية، من حيث إنها تتميز بأنها لا تناقض حقائق علمية كما أنه استخدم فى الوقت نفسه مبدأ لا ينتظر منه أن يمتدح الميتافيزيقا من وجهة نظر اللاميتافيزيقيين أو، فيما يتعلق بذلك، من وجهة نظر ميتافيزيقيين أنفسهم كثيرين. وأنا أشير إلى المبدأ الذى يقرر أنه كلما قبل الإنسان الفرض الذى له أساس وضعى ولا يناقض أى حقيقة راسخة بسهولة وبدون مشقة جعله أكثر سعادة [١].

وبروح هذا المبدأ يبرز فخنر الفرق بين ما يسميه منظر ـ النهار، ومنظر ـ الليل، إساءة إلى منظر الليل[٢]. منظر الليل الذى لا يُعزى إلى الماديين فحسب، بل إلى الكانطيين أيضًا، هو النظر إلى الطبيعة على أنها بكماء وميتة، وعلى أنها لا تقدم دليلا فعليا على دلالتها الغائية. أما منظر ـ النهار فهو رؤية الطبيعة من حيث إنها وحدة منسجمة تبث الحياة فيها نفسا. ونفس الكون هو الله ، والكون منظورا إليه على أنه نسق فيزيائى هو التخارج الإلهي. وبذلك يستخدم فخنر مبدأه الخاص بالمماثلة ليمد مذهب التوازى الفيزيائى النفسى لا من الموجودات الإنسانية فحسب إلى فئات أخرى من أشياء جزئية، بل أيضًا من الأشياء الجزئية كلها إلى الكون بأسره. كما يستخدمه بوصفه أساسًا للإيمان بخلود شخصي. إن إدراكاتنا تبقى فى الذاكرة وتدخل إلى الوعى مرة أخرى. ولذا قد نفترض أن نفوسنا تبقى وتظل فى الذاكرة ولكن بدون استغراق بسيط فى الألوهية .

---

(١) لا تعنى السعادة عند فخنر ببساطة اللذة الحسية فهى تشمل البهجة بما هو جميل وخير وصادق والبهجة بالشعور الدينى الخاص بالاتحاد مع الله.

(2) CF.Die Tagesansicht der Nachtansicht . 1879 .

إن مذهب شمول النفس هو نظرية قديمة جدا بالفعل، وهو مذهب يميل إلى أن يتكرر من جديد. وهو ليس اختراعا خاصا لفخنر. ومع ذلك يصعب تجنب الانطباع الذى يقول إن فخنر عندما ترك المجال العلمى الخالص وأبحر فى الفلسفة أصبح من جملة شعراء الكون. ولكن من المدهش أن نلاحظ العنصر البراجماتى فى فكره. فقد رأينا أنه يرى أنه يجب أن نفضل النظرية التى تحقق السعادة على النظرية التى لا تحقق السعادة. بيد أن فخنر لا يجعل المسألة ببساطة مسألة تفضيل فردي. فمبدأ آخر من مبادئه يقرر أن احتمال أن يزداد اعتقاد ما بالنسبة إلى طول بقائه خاصة إذا كان قبوله يزداد مع تطور الثقافة الإنسانية. وليس مما يوجب الاستغراب أن وليم جميس استمد إلهاما من فخنر .

٣- وعلم من الأعلام الأكثر تأثيرا كفيلسوف هو رودلف هيرمان لوتسه (١٨١٧ - ١٨٨١) R.G. Loze الذى درس الطب والفلسفة فى جامعة ليبتسج حيث استمع هناك أيضًا إلى محاضرات فخنر عن الفيزياء. عُين أستاذا للفلسفة فى جامعة جوتنجن عام ١٨٤٤، وفى عام ١٨٨١ قبل وفاته بمدة وجيزة ، قبل كرسى الفلسفة فى جامعة برلين. نشر إلى جانب أعمال عن الفسيولوجيا، والطب، وعلم النفس عددًا ملحوظًا من الكتابات الفلسفية(١). وفى عام ١٨٤١ ظهر مؤلفه "**الميتافيزيقا**"، وفى عام ١٨٤٣ ظهر مؤلفه "**المنطق**"، وفى عام ١٨٥٦ - ١٨٦٤ ظهر عمل مكون من ثلاثة مجلدات ضخمة عنوانه "**الكون الأصغر**" عن الأنثربولوجيا الفلسفية. وفى عام ١٨٦٨ ظهر مؤلفه تاريخ الاستاطيقا بالألمانية، وفى عام ١٨٧٤ - ١٨٧٩ ظهر مؤلفه "**مذهب الفلسفة**". وبعد وفاته نُشرت مجموعة من المجلدات ارتكزت على مذكرات عن المحاضرات التى كتبها تلاميذه، وشملت فى مجملها مجال علم النفس، والأخلاق، وفلسفة الدين، وفلسفة الطبيعة، والمنطق، والميتافيزيقا، والاستاطيقا وتاريخ فلسفة ما بعد الكانطية فى ألمانيا. وظهرت مجموعة أعماله الصغيرة فى ثلاثة مجلدات عام ١٨٨٥ - ١٩٩١ .

ووفقًا لما يراه لوتسه نفسه فإن ميله إلى الشعر والفن هو الذى حوّل تفكيره أصلاً إلى الفلسفة. وبذلك قد يكون من المضلل إلى حد ما القول بأنه جاء إلى الفلسفة من العلم.

---

(١) بعض من منشوراته الطبية - السيكولوجية . مثل مؤلفه "علم النفس الطبى أو فسيولوجيا النفس" (١٨٨٢) ذو أهمية بالنسبة لفلسفته .

وفى الوقت نفسه تلقى تدريبًا علميًا فى جامعة ليبتسج حيث تم قبوله فيها فى كلية الطب، ومما يميز تفكيره الفلسفى النسقى أنه افترض مسبقًا، وتبنى بجدية ما أسماه التفسير الآلى للطبيعة .

فعلى سبيل المثال عندما سلّم لوتسه بالواقعة الجلية التى تقول إن هناك اختلافات فى السلوك بين الأشياء الحية والأشياء اللاحية ، رفض التسليم بأن البيولوجى لابد أن يسلّم بمبدأ حيوى خاص يكون مسئولاً عن المحافظة على الكائن الحى وفاعليته. فبالنسبة للعلم ، الذى يحاول فى كل مكان أن يكتشف الروابط التى يمكن صياغتها عن طريق قوانين عامة ، " لا يفصل مجال الحياة عن مجال الطبيعة اللاعضوى قوة عليا خاصة ، وتنصّب نفسها بوصفها شيئًا مغايرًا فوق طرق الفعل الأخرى .... ولكن ما يفصل هذين المجالين هو ببساطة النوع المعين من الارتباط الذى تُدمج فيه مكوناته المتعددة"(١) . وأعنى بذلك أنه يمكن تفسير السلوك الذى يتميز به الكائن العضوى عن طريق ربط عناصر مادية بطرق معينة. ومهمة البيولوجى هى أن يدفع هذا التفسير بقدر ما يستطيع ولا يلجأ إلى نريعة التوسل إلى مبادئ حيوية خاصة . "فارتباط ظواهر حيوية يتطلب فى كل مكان معالجة آلية لا تفسر الحياة عن طريق مبدأ معين من العملية الآلية ولكن عن طريق تطبيق مميز لمبادئ العملية الفيزيائية العامة"(٢).

ولابد أن يمتد هذا التفسير الآلى للطبيعة الذى هو ضرورى لتقدم العلم بقدر المستطاع. ويصدق نلك على علم النفس كما يصدق على البيولوجيا. وفى الوقت نفسه ليس من حقنا بالتأكيد أن نقرر بصورة قبلية إمكان إيجاد وقائع التجربة التى تحدد إمكان تطبيق النظرة الآلية. ولابد أن نجد هذه الوقائع بالفعل . فوحدة الوعى مثلاً التى تتجلى فى الفعل البسيط الخاص عن طريق مقارنة تمثلين والحكم عليهما بأنهما متشابهان أو غير متشابهين، يضع حدًا فى الحال لإمكان وصف حياة الإنسان السيكولوجية عن طريق علاقات علّية بين أحداث سيكولوجية متميزة. إنها ليست مسألة استدلال على وجود نفس

(1)Mikrokosmu , BK . 1 , Ch . 3 , sect . 1 (in 5 th edition , leipzig , 1896 – 1909 , p. 58)
(2) System der philosophie , 11 , p , 447 (Leipzig ,1912 , Bk.2 , ch.8 , sect . 229).

من حيث إنها نوع من نرة سيكولوجية لا تقبل التغير. إذ إن " حقيقة وحدة الوعى هى عينها فى الوقت نفسه حقيقة وجود جوهر ما"(١)، وأعنى النفس. وبمعنى آخر تأكيد وجود النفس ليس هو التسليم بشرط منطقى لوحدة الوعى ولا الاستدلال من هذه الوحدة على كيان خفي؛ لأن التسليم بوحدة الوعى هو فى الوقت نفسه تسليم بوجود النفس رغم أن الطريقة الملائمة لوصف النفس هى بوضوح مسألة تأمل أبعد .

وبذلك، فإن هناك وقائع تجريبية معينة تضع حدًا لتطبيق التفسير الآلى للطبيعة. ولا فائدة من افتراض أن تقدما علميا أبعد يمكن أن يلغى تلك الوقائع أو يبين أنها ليست وقائع. وذلك واضح تمامًا فى حالة وحدة الوعي. لأن أى صنوف من التقدم أبعد فى علم النفس التجريبى والنفسى تتوقف على وحدة الوعى وتفترضها مسبقا. ويبين التأمل فى وحدة الوعى كما يرى لوتسه أن الحالات النفسية لابد أن تشير إلى حقيقة واقعية غير مادية من حيث إنها موضوعها، والدرجة التى يصبح فيها قصور التفسير الآلى لحياة الإنسان النفسية واضحا بصورة حاسمة هى أيضًا الدرجة التى تصبح فيها الحاجة إلى علم نفس ميتافيزيقى واضحة .

ومع ذلك فإن لوتسه لم يكن يقصد أن يشيد نسقا من طابقين إذا جاز هذا التعبير، يشكل فيه التفسير الآلى للطبيعة الطابق السفلي، وتشكل فيه ميتافيزيقا واقع روحى الطابق العلوي، لأنه يرى أنه حتى بالنسبة للطبيعة ذاتها لا يقدم التفسير الآلى سوى صورة ذات بعد واحد ، تصلح لأغراض عملية بالفعل ولكنها لا تكفى من وجهة نظر ميتافيزيقية .

يفترض التفسير الآلى للطبيعة مسبقًا وجود أشياء متميزة تكون فى علاقات تفاعل علّية ، ويكون كل منها دائمًا أو مستمرًا نسبيًا؛ أعنى فى علاقة بحالاته الخاصة المتغيرة. ولكن التفاعل بين (أ) و (ب) لا يكون ممكنًا كما يرى لوتسه إلا إذا كانا عضوين لوحدة عضوية. ويمكن تفسير الدوام أو الاستمرار بالنسبة لحالات متغيرة بصورة أفضل بناء على مماثلة بموضوع التغير الثابت الذى نعرفه بصورة جيدة ، وأعنى بذلك النفس

(١) Ibid , p . 481 (sect . 243) .

الإنسانية من حيث إنها تظهر فى وحدة الوعي. وبذلك فإننا لا ننقاد إلى مفهوم الطبيعة من حيث إنها وحدة عضوية فحسب، بل أيضًا إلى فكرة الأشياء من حيث إنها كيانات سيكولوجية أو روحية بمعنى ما. وفضلاً عن ذلك، لا بد أن نتصور أساس هذه الوحدة بناء على مماثلة بالشيء الأسمى الذى نعرفه؛ وهو الروح الإنسانية. وبذلك لابد أن نتصور عالم الأرواح المتناهية بأنه التعبير الذاتى عن الروح اللامتناهية أو الله. إن الأشياء كلها محايثة فى الله ، وما ينظر إليه العلماء على أنه علّية آلية هو ببساطة التعبير عن النشاط الإلهي. فالله لم يخلق عالما ثم استراح، إذا جاز هذا التعبير ، بينما العالم يطيع القوانين التى أعطاها إياه. فالقوانين المزعومة هى الفعل الإلهى نفسه، هى طريقة عمل الله .

وبذلك يستمر لوتسه من نقطة بداية واقعية إلى حد ما فى التصور الآلى للطبيعة ليطرح نظرية ميتافيزيقية تذكرنا بمونادولوجيا ليبنتس، والتى تستلزم نتيجة مفادها أن المكان ظاهري. ولكن رغم أن لوتسه استمد دافعا من ليبنتس وهيربارت بالفعل فإنه استمد إلهامًا أيضًا كما يقول هو نفسه من مثالية فشته الأخلاقية. إنه لم يكن تلميذا من تلاميذ فشته، واستهجن منهج المثاليين ما بعد كانط **القبلي**، وبصفة خاصة منهج هيجل. وفى الوقت نفسه كان لتصور فشته للمبدأ البعيد الذى يعبر عن نفسه فى موضوعات متناهية بغية غاية أخلاقية أثر قوى فى فكر لوتسه. واتجه إلى فلسفة القيم لبيان معنى الخلق. إن التجربة الحسية لا تخبرنا بشيء عن علة العالم النهائية. ولكن القول بأن العالم لا يمكن أن يكون بدون غاية أو غرض هو اقتناع أخلاقي. ولابد أن نتصور الله من حيث إنه يعبر عن نفسه فى العالم من أجل تحقيق القيمة؛ تحقيق مثل أعلى أخلاقى يتحقق دوما، في، وبواسطة الفاعلية الإلهية. وفيما يخص معرفتنا بما عساها أن تكون هذه الغاية أو الهدف فإننا لا نستطيع الوصول إلى معرفة بها إلا عن طريق تحليل فكرة الخير؛ أى تحليل للقيمة الأسمى. وبذلك فإن تحليلاً فينومنولوجيًا هو جزء مكمل للفلسفة. إن إيماننا بوجود الله يقوم فى نهاية المطاف، وبالفعل، على تجربتنا الأخلاقية وتقدير القيمة[1].

---

(١) يلاحظ لوتسه عندما يناقش الأدلة التقليدية على وجود الله أن الاقتناع الأخلاقى المباشر الذى يقول إن ما هو أكثر عظمة، وجمالاً، وقيمة يمتلك حقيقة واقعية يكمن فى أساس الدليل الأنطولوجي، تمامًا مثل العامل الذى ينقل الدليل الغائى وراء أى نتائج يمكن أن تستمد من فروضها

الله عند لوتسه موجود شخصي، ويستبعد فكرة الروح اللاشخصية من حيث إنها مقابل للعقل. وبالنسبة إلى وجهة نظر فشته وفلاسفة آخرين والتى تذهب إلى أن الشخصية متناهية ومحدودة بالضرورة ، ولا يمكن أن تكون صفة للامتناهى بالتالي، فإن لوتسه يرد بقوله إن الروح اللامتناهية هى وحدها التى يمكن أن تكون شخصية بالمعنى الأكثر كمالا للكلمة: إن التناهى يتضمن تحديدًا للشخصية. وفى الوقت نفسه الأشياء كلها محايثة فى الله ، والعلية الآلية هى ببساطة، كما رأينا، الفعل الإلهي. وبهذا المعنى يكون الله هو المطلق. بيد أنه ليس المطلق بمعنى أنه يمكن النظر إلى الأرواح المتناهية على أنها أعراض أو ظواهر للجوهر الإلهي. لأن كلا منها يوجد "لذاته" ويكون محورًا للفاعلية. ومن وجهة نظر ميتافيزيقية لا يمكن أن نقبل مذهب وحدة الوجود، كما يقول لوتسه، من حيث إنه رؤية ممكنة للعالم إلا إذا تخلى عن كل ميل إلى تصور اللامتناهى على أنه أى شيء آخر غير الروح. لأن العالم المكانى ظاهرى ولا يمكن أن يتوحد مع الله تحت اسم الجوهر. ومن وجهة نظر دينية "لا نشارك الميل الذى يوجه الخيال الذى يؤمن بوحدة الوجود لإبطال كل ما هو متناه لصالح اللامتناهى "(١).

وثمة أوجه تشابه واضحة بين مثالية لوتسه الغائية والحركة المثالية ما بعد كانط. ويمكن القول إن رؤيته للعالم من حيث إنه وحدة عضوية تكون التعبير عن تحقيق الروح لقيمة مثالية أعطت حياة جديدة للفكر المثالي. غير أنه لم يؤمن بأننا نستطيع استنباط نسق ميتافيزيقى، يصف واقعًا موجودًا ، من مبادئ الفكر البعيدة أو الحقائق الواضحة بذاتها. لأن ما نسميه بحقائق المنطق الأزلية هى حقائق افتراضية فى طابعها ، بمعنى أنها تقرر شروطا للإمكان. وبالتالى لا يمكن استخدامها كمقدمات من أجل استنباط قبلى لواقع موجود. ولا تستطيع الموجودات الإنسانية أن تبلغ وجهة نظر مطلقة وتصف مسار الواقع كله على ضوء غاية نهائية عرفتها من قبل. إن تفسير الإنسان الميتافيزيقى للكون لابد أن يرتكز على التجربة. ويعزو لوتسه كما رأينا أهمية كبيرة لتجربة القيمة، لأنها هى التجربة التى تكمن وراء أساس الاقتناع الذى يقول إن العالم لا يمكن أن يكون ببساطة

---

(1) Mikrosmus , BK . Ix , ch.4, . sect . 3 (5th German edition , 111 , p . 569) .

نسقا آليا بدون غرض، أو قيمة أخلاقية، ولكن لابد من تصوره على أنه يحقق غاية روحية بصورة تدريجية. ولا يعنى ذلك أنه من حق الميتافيزيقي، عندما يتسلح بهذا الاقتناع، أن يطلق العنان للخيال الذى لا يحكمه تفكير منطقى خاص بطبيعة الواقع. ولكن لابد أن يكون هناك الكثير الذى يكون افتراضيا فى تفسير الفيلسوف النسقى للكون.

لقد كان تأثير لوتسه ملحوظًا. ففى فرنسا مثلاً تأثر به فى مجال علم النفس كارل ستومبف Carl stumpf (١٨٤٨ – ١٩٣٦)، وفرانز برنتانو Franz Brentano، الذى سنقول عنه شيئًا ما فى الفصل الأخير. بيد أنه ربما يكون تأثيره فى مجال فلسفة القيم أكثر وضوحًا. وقد نذكر من بين عدد من المفكرين الإنجليز الذين استمدوا دافعا من لوتسه جيمس وارد James Ward (١٨٤٣ – ١٩٢٥) بصفة خاصة. وفى أمريكا تأثر المثالى جوزيا رويسJ.Royce(١٨٥٥ – ١٩١٦) بمثالية لوتسه الشخصية .

٤ - ومن بين الفلاسفة الألمان فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر الذين جاءوا من العلم إلى الفلسفة لابد أن نذكر فيلهلم فونت (١٨٣٢ – ١٩٢٠) Wilhelm wundt. الذى بعد أن درس الطب كرّس نفسه للبحث الفسيولوجى والسيكولوجي، وفى عام ١٨٦٣ – ١٨٦٤ نشر سلسلة من محاضرات عن "**النفس البشرية والحيوانية**" . وبعد تسعة أعوام من عمله أستاذًا "بارعا" للفسيولوجيا فى جامعة هيدلبرج اختير مرشحًا لكرسى الفلسفة الاستقرائية فى جامعة زيورخ فى عام ١٨٧٤. وفى العام الذى تلاه انتقل إلى جامعة ليبتسج حيث شغل كرسى الفلسفة حتى عام ١٩١٨. وفى هذه الجامعة أسس المعمل الأول لعلم النفس التجريبي. ونُشرت الطبعة الأولى لكتابه " **أركان علم النفس الفسيولوجى** " فى عام ١٨٧٤. ونشر فى المجال الفلسفى مجلدين عن **المنطق** عام ١٨٨٠ – ١٨٨٣ [(١)] ، **والأخلاق** عام ١٨٨٦ ، **ونسق الفلسفة** عام [(٢)]١٨٨٩ **والميتافيزيقا** عام ١٩٠٧. ولكنه لم يتخل عن دراساته السيكولوجية ، ونشر فى عام ١٩٠٤ مجلدين عن علم نفس الشعوب ظهرت طبعة جديدة ومزيدة إلى حد كبير لهما عام ١٩١١ – ١٩٢٠ .

---

(١) ظهرت طبعة مزيدة فى ثلاثة مجلدات عام ١٩١٩ – ١٩٢١ .

(٢) ظهرت طبعة مجلدين عام ١٩١٩ .

عندما يتحدث فونت عن علم النفس التجريبي والمنهج التجريبي فإنه يشير بوجه عام إلى علم النفس الاستبطاني والمنهج الاستبطاني. أو بصورة أكثر دقة إنه ينظر إلى الاستبطان على أنه المنهج الملائم لبحث الفرد ، من حيث إنه يتميز عن علم النفس الاجتماعي. إن الاستبطان يكشف عن ارتباط أحداث سيكولوجية أو عمليات سيكولوجية من حيث إنها معطياته المباشرة، ولا يكشف عن نفس جوهرية ولا مجموعة من موضوعات دائمة نسبيا. لأنه لا حدث من الأحداث التي يكشف عنها الاستبطان يظل بصورة دقيقة هو نفسه من لحظة إلى أخرى. وفي الوقت نفسه هناك وحدة للارتباط. وتمامًا كما أن العالم الطبيعي يحاول إثبات القوانين العلية التي تؤثر في المجال الفيزيائي، فكذلك عالم النفس الاستبطاني يحاول أن يؤكد القوانين الأساسية للعلاقة والتطور التي تعطي مضمونا لفكرة العلية السيكولوجية. وعندما يفسر فونت حياة الإنسان النفسية فإنه يشدد على العناصر الإرادية لا على العناصر المعرفية. وهو لا ينكر العناصر المعرفية بالطبع، بيد أنه يأخذ العنصر الإرادي بوصفه الأساس ومن حيث إنه يزودنا بالمفتاح لتفسير حياة الإنسان النفسية كلها .

وعندما نتحول من الحياة النفسية من حيث إنها تتجلى في استبطان لمجتمعات إنسانية، فإننا نجد نتاجات عامة أو مشتركة ودائمة نسبيا مثل اللغة، والأسطورة، والعادات. ومطلوب من عالم النفس الاجتماعي أن يبحث الطاقات السيكولوجية المسئولة عن هذه النتاجات المشتركة والتي تشكل معًا روح أو نفس شعب ما. ولا توجد هذه الروح إلا في، وبواسطة أفراد، لكن لا يمكن ردها إليهم عندما ننظر إليهم بصورة منفصلة. وبمعنى آخر، عن طريق علاقات الأفراد في مجتمع ما تنشأ روح شعب ما، تعبر عن نفسها في نتاجات روحية مشتركة أو عامة. ويدرس علم النفس الاجتماعي تطور هذه الحقائق الواقعية. كما أنه يدرس تطور مفهوم البشرية ومفهوم روح الإنسان العامة التي تتجلى، مثلاً، في نشأة الأديان الكلية بدلاً من الأديان القومية، وفي تطور العلم ، وتطور فكرة الحقوق الإنسانية المشتركة وهلم جرا. وبذلك يخصص فونت لعلم النفس الاجتماعي برنامجا بعيد الأثر. لأن مهمته هي أن يدرس من وجهة نظر سيكولوجية تطور المجتمع الإنساني والثقافة في كل تجلياتها الأساسية.

تفترض الفلسفة مسبقًا العلم الطبيعي وعلم النفس كما يرى فونت. فهي تقوم عليهما وتدمجهما في تأليف ما. وفي الوقت نفسه تتجاوز الفلسفة العلوم. رغم أنه يمكن أن يكون هناك اعتراض معقول على هذا الإجراء على أساس أنه يناقض الروح العلمية؛ لأن الفروض التفسيرية التي تُفترض في العلوم الجزئية نفسها تجاوز المعطيات التجريبية. وعلى مستوى معرفة الفهم، المستوى الذي ترتفع إليه العلوم مثل الفيزياء، وعلم النفس، تُؤلف التمثلات بمساعدة منهج منطقي وأساليب فنية. وعلى مستوى المعرفة العقلية تحاول الفلسفة وبصفة خاصة الميتافيزيقا أن تكوّن تأليفا أو مركبًا نسقيًا من نتائج المستوى السابق. وفي مستويات المعرفة كلها يهدف العقل إلى عدم وجود تناقض في تأليف تدريجي لتمثلات، تشكل نقطة الانطلاق الأساسية للمعرفة الإنسانية .

في الصورة الميتافيزيقية العامة عن الواقع يتصور فونت العالم بأنه كل أو مجموع Totality القوى الفردية، أو المراكز النشطة التي لابد أن يُنظر إليها على أنها وحدات إرادية ذات درجات مختلفة. وتشكل هذه الوحدات الإرادية سلسلة متطورة تميل نحو ظهور روح كلية. وبألفاظ أكثر تحديدًا نقول ثمة حركة نحو التوحد الروحي الكامل للإنسان أو البشرية، والموجودات الإنسانية الفردية مطالبة بأن تسلك وفق القيم التي تسهم في هذه الغاية. وبذلك ترتبط الميتافيزيقا والأخلاق ارتباطًا وثيقًا، وكلتاهما تلقى تكملة طبيعية في المثالية الدينية. لأن مفهوم المسار الكوني المتجه نحو مثل أعلى يؤدي إلى وجهة نظر دينية عن العالم .

٥- رأينا أنه على الرغم من أن لوتسه استمر ليطور نظرية ميتافيزيقية عن طبيعة الواقع الروحية، لم يقر بأن لدى البيولوجي أي مبرر لإبطال التفسير الآلي للطبيعة الملائم للعلوم التجريبية والتسليم بمبدأ حيوي خاص لتفسير سلوك الكائن الحي. ومع ذلك عندما نتجه إلى هانز دريش Hans Driesch (١٨٦٧ – ١٩٤١) فإننا نجد هذا التلميذ السابق لهيكل أدت به أبحاثه البيولوجية والحيوانية إلى نظرية عن النزعة الحيوية الديناميكية، والاقتناع بأن الغائية هي مقولة أساسية في البيولوجيا. لقد أصبح مقتنعًا بوجود مبدأ نشط مستقل ذاتيًا في الجسم العضوي يوجه العمليات الحيوية، ولا يمكن تفسيره عن طريق نظرية آلية عن الحياة .

وأعطى دريش لهذا المبدأ اسم "الأنتلخيا" مستخدما اللفظ الأرسطي. بيد أنه كان حريصًا على أن يحجم عن وصف الأنتلخيا أو المبدأ الحيوى بأنه سيكولوجي. لأن هذا اللفظ كما نظر إليه ليس ملائمًا نظرًا لتداعياته الإنسانية لغموضه.

وبعد أن كون دريش مفهوم الانتلخيات مضى ليبرز كفليسوف. ففي عام ١٩٠٧ – ١٩٠٨ ألقى محاضرات جيفورد فى جامعة أبدرين ، وفى عام ١٩٠٩ نشر مجلديه "**فلسفة العضوية**". وفى عام ١٩١١ شغل كرسى الفلسفة فى جامعة هيدلبرج ثم أستاذا فى كولن أولا ، وأخيرًا فى جامعة ليبتسج. أكمل فى فلسفته العامة[1] تطبيق مفهوم العضوية على العالم بأسره، وبلغت ميتافيزيقاه ذروتها فى فكرة الأنتلخيا الأسمى أى الله. والصورة هى صورة أنتلخيا كونية ، يتجه نشاطها الغائى نحو تحقيق أعظم مستوى ممكن من مستويات المعرفة. ولكن تُركت مسألة مذهب الألوهية أو وحدة الوجود معلقة .

كان لدريش عن طريق هجومه على البيولوجيا الآلية تأثير ملحوظ. ولكن أولئك الذين اتفقوا معه فى أن التفسير الآلى لا يكفي، وأن الكائن العضوى يظهر غائية لم يكونوا كلهم على استعداد لأن يقبلوا نظرية الانتلخيات . ولنذكر رجلين إنجليزيين جاءا مثل دريش إلى الفلسفة من العلم، وألقيا سلسلة من محاضرات جيفورد فى الوقت المناسب هما : ليود مورجان Lloyd Morgan (١٨٥٢ – ١٩٣٦) الذى رفض المذهب الحيوى الجديد عند دريش ، و. ج. أ. تومسون J.A. Tomson (١٨٦١ – ١٩٣٣) الذى حاول أن يسلك طريقا وسطا بين ما نظر إليه على أنهما بديلان مكروهان هما ميتافيزيقا نظرية الأنتلخيا، والمادية الآلية .

٦ - كان لدى الفلاسفة الذين تناولناهم فى هذا الفصل توجه علمي، وتحول كل منهم من دراسة علم معين أو علوم معينة إلى التأمل الفلسفي، أو ربط النشاطين معًا. ويمكننا الآن أن نعالج باختصار مفكرًا؛ هو رودلف أو يكن Rudolf Euken (١٨٤٦ – ١٩٢٦)، الذى لم

---

(١) تأثر دريش فى الابستمولوجيا بكانط ، لكنه تخلى عن المذهب الكانطى بأن عزا طابعًا موضوعيًا للمقولات، حتى يجعل ميتافيزيقاه عن الواقع ممكنة .

ينحدرمن الفلسفة بالتأكيد، ولكنه اهتم من قبل عندما كان طالبًا فى المدرسة [١] بمشكلات فلسفية ودينية، وكرس نفسه لدراسة الفلسفة فى جامعتى جوتنجن وبرلين. فى عام ١٨٧١ عُين أستاذًا للفلسفة فى جامعة بازل، وفى عام ١٨٧٤ قبل كرسى الفلسفة فى جامعة يينا.

تعاطف أويكن قليلاً مع النظر إلى الفلسفة على أنها تأويل نظرى خالص للعالم. فالفلسفة، بالنسبة له، كما هى الحال بالنسبة للرواقيين، هى حكمة طوال الحياة. وفضلاً عن ذلك، فإنها بالنسبة له تعبير عن الحياة. ويرى أن تأويل المذاهب الفلسفية بأنها رؤى كثيرة جدًا للحياة يحتوى على حقيقة عميقة؛ وأعنى أن الفلسفة مغروسة فى الحياة ومستمرة معها. وأراد فى الوقت نفسه أن يتغلب على تجزئة الفلسفة، أى إلى انقسامها إلى ردود فعل شخصية خالصة على الحياة والمثل العليا طوال الحياة. وتوصل إلى أنه إذا كان يجب على الفلسفة، من حيث إنها التعبير عن الحياة، أن يكون لها أكثر من دلالة ذاتية وشخصية خالصة، فلابد أن تكون التعبير عن حياة كلية تنقذ الإنسان من خصوصية محض.

يوّحد أويكن هذه الحياة الكلية بما يسميه الحياة الروحية. إن الحياة النفسية لا تكون من وجهة النظر الطبيعية الخالصة "سوى وسيلة وأداة للمحافظة على الكائنات فى الكفاح الصعب من أجل الوجود" [٢]. ومع ذلك، فإن الحياة الروحية هى واقع نشط أو فعال ينتج عالمًا روحيًا جديدًا. "وبذلك تنشأ مجالات بأسرها مثل العلم والفن، والقانون والأخلاق، وتطوّر مضامينها الخاصة، وقواها الدافعة الخاصة، وقوانينها الخاصة" [٣]. وفى إمكان الإنسان أن يرتفع ليشارك فى هذه الحياة الروحية شريطة أن ينسلخ عن وجهة النظر الطبيعية والأنانية. وبالتالى يصبح "أكثر من مجرد نقطة؛ أى أن حياة كلية تصبح بالنسبة له حياته الخاصة" [٤].

(١) تأثر أويكن فى المدرسة بفيلهلم روتر Reuter الذى كان تلميذًا من تلاميذ الفيلسوف كروز Krause.
(2) Einfuhrung in eine philosophie des Geisteslebens, p.9 (Leipzig, 1908).
(3) Ibid.
(4) Grundiunien neuen Lebensanschauug, p.117 (Leipzig, 1907).

إن الحياة الروحية هي، بالتالي، واقع نشط أو فعال يؤثر فى الإنسان وبواسطته. ويمكن النظر إليها على أنها حركة الواقع نحو التحقق التام للروح. إنها، إذا جاز هذا التعبير، واقع ينظم نفسه من الداخل إلى وحدة روحية..ولما كان الإنسان يحقق عن طريق مشاركته فى هذه الحياة شخصية فعلية، فإنه يمكن النظر إلى الحياة التى هى أساس الشخصية الإنسانية على أنها هى نفسها شخصية. إنها هى الله فى واقع الأمر. "إن مفهوم الله يكون له هنا معنى الحياة الروحية المطلقة" (١)، "الحياة الروحية التى تبلغ استقلالاً تامًا وتحوى فى الوقت نفسه الواقع كله" (٢).

إن الفلسفة هي، أو لابد أن تكون التعبير عن هذه الحياة. "إن تأليف المتنوع الذى تتكفل به الفلسفة يجب ألا يُفرض على الواقع من الخارج، بل يجب أن ينبع من الواقع نفسه ويسهم فى تطويره" (٣). وأعنى بذلك أن الفلسفة لابد أن تكون هى التعبير التصورى عن النشاط الموحد للحياة الروحية، ولابد أن تسهم فى الوقت نفسه فى تطوير هذه الحياة بأن تمكّن الناس من فهم علاقتهم بها.

إن مفهوم الروح يستدعى للذهن فلسفة هيجل بالطبع. ومن وجهة النظر هذه يمكن أن يوصف فكر أويكن بأنه مثالية – جديدة. ولكن فى حين أن هيجل يشدد على الحل التصورى للمشكلات، فإن أويكن يميل إلى القول بأن مشكلات الحياة المهمة يمكن حلها عن طريق الفعل. فالإنسان يبلغ الحقيقة بقدر ما يتغلب على تأثير طبيعته اللاروحية، ويشارك فى الحياة الروحية الواحدة بفاعلية ونشاط. ومن ثم يصف أويكن فلسفته بأنها "مذهب عملي" (٤). وبالنسبة لأوجه التشابه بين فلسفته الخاصة والبراجماتية، فإنه يميل إلى تأويل البراجماتية بأنها تتضمن رد الحقيقة إلى وسيلة فى خدمة "سعى الإنسان الأنانى للإشباع أو الرضا وكأنه يفضل بالتالى التجزئة المحض للفلسفة التى يريد التغلب

(1)Der Wahrheitsgehalt der Religion, p. 138 (Leipzig, 1905, 2nd edition).
(2)Ibid, p. 150.
(3)Einfuhurng in eine philosophie des Geistesiebens, p.40.
(4)Einfuhrung in eine philosophie des Geistesibens, p. 155.

عليها". إن الحقيقة هي من وجهة نظره تلك التى تسعى الحياة الروحية جاهدة نحوها بنشاط وفاعلية.

لقد حظى أويكن بشهرة ملحوظة فى عصره. ولكن ما قدمه هو، بوضوح، رؤية عن العالم، وليس تغلبًا مؤثرًا وفعالاً على تضارب المذاهب ونزاعها. وفلسفته هى فلسفة لم يكن فيها عنصر البيان والتفسير الدقيق لافتًا للنظر باستمرار. فما أسهل الحديث عن مشكلات تُحل عن طريق الفعل مثلاً. ولكن عندما يكون الأمر خاصًا بمشكلات نظرية، فإن تصور الحل عن طريق الفعل يتطلب تحليلاً دقيقًا أكثر مما قدّمه أويكن.

٧ - لقد أعطى هيجل، كما رأينا، دفعة قوية لدراسة تاريخ الفلسفة. ولكن تاريخ الفلسفة بالنسبة له هو مثالية مطلقة تعبّر عن المسألة ميتافيزيقيًا، أى فهم الروح المطلق التدريجى لذاته. ويرى مؤرخ الفلسفة الذى تشبّع جيدًا بالمبادئ الهيجلية فى تطور الفكر الفلسفى تقدمًا جدليًا مستمرًا، فالمذاهب المتأخرة تفترض مسبقًا، وتدرج فى ذاتها أطوار الفكر السابقة. ومع ذلك، فإن مما يمكن فهمه أن هناك فلاسفة آخرين نظروا إلى أطوار الفكر الماضية على أنها مصادر ذات قيمة لاستبصارات تم إغفالها فيما بعد، أو نسيانها بدلاً من استئنافها، وتطويرها فى مذاهب تالية.

ومن أمثلة الفلاسفة الذين شددوا على الدراسة الموضوعية للماضى بقصد التفكير فيها من جديد، والاستحواذ على عناصرها القيِّمة الخالدة يمكن ذكر أدولف ترندلنبرج Adolf Trendelenburg (١٨٠٢ - ١٨٧٢) الذى شغل كرسى الفلسفة فى جامعة برلين سنوات عديدة، وكان له تأثير ملحوظ على تطوير الدراسات التاريخية. لقد انكب على دراسة أرسطو بصفة خاصة، رغم أن كتاباته التاريخية عالجت إسبينوزا، وكانط، وهيجل، وهيربارت أيضًا. ولما كان خصما عنيدا لكل من هيجل وهيربارت، فإنه أسهم فى تدهور مكانة هيجل فى منتصف القرن. ووجه انتباه الناس إلى المصادر القيمة للفلسفة الأوربية فى الفكر اليوناني، رغم أنه كان مقتنعًا بأن استبصارات الفلسفة اليونانية فى حاجة إلى التفكير فيها من جديد، والاستحواذ عليها فى ضوء التصور العلمى الحديث للعالم.

تطورت فلسفة ترند لنبرج ، التى يصفها بأنها "رؤية عضوية للعالم" فى مجلديه **"أبحاث منطقية"** (١٨٠٤). إنها تدين لأرسطو كثيرًا، وفكرة الغائية أساسية فيها، كما هى الحال فى الأرسطية. وفى الوقت نفسه سعى ترند لنبرج جاهدًا فى التوفيق بين أرسطو وكانط بتصوير المكان والزمان، والمقولات بأنها صور لكل من الوجود والفكر. كما أنه حاول أن يقدّم أساسًا أخلاقيًا لفكرتى الحق والقانون فى عمله عن **"الفكرة الأخلاقية عن الحق"** (١٨٤٩)، و**"الحق الطبيعى القائم على الأخلاق"** (١٨٦٠).

كما أن جوستاف تيشملر Gustaf Teichmuller (١٨٣٢ – ١٨٨٨) الذى جاء تحت تأثير ترند لنبرج فى جامعة برلين واصل الدراسات الأرسطية. بيد أن تيشملر طوّر فيما بعد فلسفة استلهمها من ليبنتس ولوتسه، وبصفة خاصة ليبنتس.

ومن بين تلاميذ ترند لنبرج أوتو فيلمان Otto Willmam (١٨٣٩ – ١٩٢٠) الذى انتقل تفكيره من فكر أرسطو عن طريق نقد لكل من المثالية والمادية إلى الفلسفة التوماوية. ويمكن الإشارة هنا إلى الاستحواذ على فلسفة العصور الوسطى من جديد، وبصفة خاصة فكر القديس توما الأكويني. ويصعب إلى حد ما معالجة هذا الموضوع ببساطة وبالفعل داخل سياق الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر. لأن نشأة التوماوية كانت ظاهرة داخل الحياة العقلية للكنيسة الكاثوليكية بوجه عام، ويصعب الزعم أن الإسهام الألمانى كان هو الأكثر أهمية. وفى الوقت نفسه لا يمكن ببساطة تجاهل الموضوع تجاهلاً تامًا.

مالت الفلسفة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر والجزء الأول من القرن التاسع عشر إلى أن تأخذ فى الحلقات النقاشية الكنسية ومؤسسات التعليم بوجه عام صورة أرسطية إسكولائية اختلطت بأفكار مأخوذة من تيارات فكر أخرى، وبصفة خاصة الديكارتية، وفلسفة فولف فيما بعد. وافتقرت إلى القوة الأصيلة التى كانت مطلوبة حتى يتم الشعور بوجودها فى العالم العقلى بوجه عام. وعلاوة على ذلك، كان هناك فى النصف الأول من القرن التاسع عشر عدد من المفكرين الكاثوليك فى فرنسا، وإيطاليا، وألمانيا، بدا للسلطات الكنسية أن أفكارهم، التى تطورت إما فى حوار مع، أو تحت تأثير الفكر المعاصر، تفضح؛ سواء بصورة مباشرة أم غير مباشرة، استقامة الإيمان الكاثوليكي.

ففى ألمانيا، اعتبرت الكنيسة أن جورج هرمس G. Hermes (١٧٧٥ – ١٨٣١)، الذى كان أستاذًا للاهوت فى جامعة مونستر فى البداية ثم فى جامعة بون، قد قبل الكثير جدًا من الفلاسفة الذين حاول أن يعارضهم، مثل كانط، وفشته، وأنه ألقى بالعقيدة الكاثوليكية فى بوتقة التأمل الفلسفي. كما أن أنتون جنثر Anton Gunther (١٧٨٣ – ١٨٦٣) حاول فى حماسه لبعث الحياة من جديد فى اللاهوت أن يستخدم الجدل الهيجلى ليفسر مذهب التثليث[١] ويبرهن عليه، أما يعقوب فروز شامير Jakob Froshhammer. (١٨٢١–١٨٩٣)، الذى كان قسيسًا وأستاذًا للفلسفة فى جامعة ميونخ، فاعتبرته الكنيسة أخضع الإيمان الذى يجاوز الحس، والوحى لفلسفة مثالية[٢].

ومع ذلك، فإنه إبان القرن التاسع عشر أثار عدد من المفكرين الكاثوليك الدعوة إلى الاستحواذ على الفكر الوسيط من جديد، وبصفة خاصة التأليف اللاهوتى – الفلسفى الذى طوّره القديس توما الأكوينى فى القرن الثالث عشر. وبقدر ما يتعلق الأمر بألمانيا، فإن إحياء الاهتمام بالإسكولائية بوجه عام وبالتوماوية بوجه خاص يدين كثيرًا لكتابات رجال مثل: جوزيف كلوتجن Joseph Kleutgen (١٨١١ – ١٨٨٣)، وألبرت شتوكل Albert Stockl (١٨٣٢ – ١٨٩٥)، وقسطنطين جوتبرلت Konstantin Gutberlet (١٨٣٧ – ١٩٢٨). وظهرت معظم أعمال جوتبرلت بعد أن أصدر البابا ليو الثامن عشر رسالة بابوية عامة عام ١٨٧٩ أكد فيها البابا القيمة الخالدة للتوماوية، وحث الفلاسفة الكاثوليك على أن يستمدوا إلهامهم منها، ويطوروها فى الوقت نفسه حتى تواجه متطلبات حديثة. ولكن مؤلف شتوكل **"كتاب تعليمى فى الفلسفة"** ظهر عام ١٨٦٨، وظهرت الطبعات الأولى من كتاب كلوتجن **"دفاع عن اللاهوت فى العصور المبكرة"**، وكتاب **"دفاع عن الفلسفة فى العصور المبكرة"** فى عام ١٨٥٣ – ١٨٦٠. وبذلك، ليس من الدقة القول إن ليو الثامن عشر افتتح إحياء التوماوية، فما قام به هو أنه أعطى دفعة قوية لحركة موجودة من قبل.

(١) عندما اتهم جنثر Gunther الكنيسة بالمذهب العقلي، خضع لحكمها.

(٢) كان فروز شامير، الذى رفض الخضوع للسلطة الكنسية عندما زجرت آراءه، أحد خصوم عقيدة المنة البابوية فيما بعد.

إن إحياء التوماوية لا يتطلب، بالطبع، معرفة حقيقية وفهمًا لفكر القديس توما الأكوينى بصفة خاصة فحسب، بل إنه يتطلب أيضًا معرفة حقيقية وفهمًا لفلسفة العصر الوسيط بوجه عام. ومن الطبيعى أن يتبع الطور الأول من الإحياء دراسات متخصصة فى المجال، مثل الدراسات التى نربطها بأسماء مثل: سيمينز بومكر Clemens Baeumker (١٨٥٣ – ١٩٢٤)، ومارتن جرابمان Martin Grabmann (١٨٧٥ – ١٩٤٩) فى ألمانيا، وموريس دى فولف Maurice de Wulf (١٨٦٧ – ١٩٤٧) فى بلجيكا، وبيير ماندونت Pierre Mandonnet (١٨٥٨ – ١٩٣٦) وإتين جلسون Etienne Gilson (المولود فى عام ١٨٨٤) فى فرنسا.

وفى الوقت نفسه، لو قدمت التوماوية نفسها على أنها نسق حى من الفكر، لا على أنها ليست لها أهمية تاريخية خالصة، فإنه يجب بيان أولاً أنها لا تتشابك مع الفيزياء القديمة وتطرح جانبًا الفروض العلمية، وثانيًا أن لديها القدرة على التطور، وإلقاء الضوء على مشكلات فلسفية كما تقدم نفسها للعقل الحديث. وفى إنجاز المهمة الأولى حقق عمل كاردنيال مرسيه Cardinal Mercier (١٨٥١ – ١٩٢٦)، ومعاونوه وتابعوه فى جامعة لوفان[1] الكثير. وبالنسبة لتحقيق المهمة الثانية يمكن ذكر أسماء مثل جوزيف جيزر Joseph Geyser (١٨٦٩ – ١٩٤٨) فى ألمانيا، وجاكيوس مارتيان Jacques Maritian (المولود عام ١٨٨٢) فى فرنسا.

وبعد أن وطدّت التوماوية نفسها، إذا جاز هذا التعبير، من حيث إنها نسق من الأنساق الجديرة بالاحترام، كان ينبغى عليها أن تبيّن بالتالى أن لديها القدرة على تمثل العناصر القيّمة فى فلسفات أخرى بدون تدمير الذات. بيد أن هذا موضوع يخص فلسفة الفكر التوماوى فى القرن الحالي.

---

(١) لم يهتم مرسيه Mercier ببساطة ببيان أن التوماوية لم تتعارض مع العلوم. وتصوّر تطور التوماوية فى ارتباط وثيق بدراسة وضعية وموضوعية خالصة للعلوم. وممثل شهير لتحقيق مشروع مرسيه هو عالم النفس اللوفانى ألبرت مايشوت Michotte (المولود عام 1881).

الفصل الحادى والعشرون

نيتشه (١)

حياته وكتاباته – أطوار فكر نيتشه بوصفها "قناعات" – كتابات نيتشه الأولى ونقد الثقافة المعاصرة – نقد الأخلاق – الإلحاد ونتائجه

١ - نظرًا لأننا قد حدنا الطريق وتعرضنا من قبل للقرن العشرين، فإنه قد يبدو أنه غير ملائم أن نخصص لهذه المرحلة من هذا المجلد فصلين عن فيلسوف توفى جسديًا عام ١٩٠٠، وبقدر ما تعنينا كتاباته، فإنه قد توفى قبل ذلك بعشر سنوات. ولكن رغم أن هذا الإجراء قد يكون موضع شك وارتياب من وجهة النظر الزمنية، فإنه يمكن للمرء أيضًا أن يقدّم حججًا لصالح اختتام مجلد عن الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر بمفكر توفى عام ١٩٠٠، لكن لم نشعر بتأثيره حتى القرن الحالى تمامًا. ومهما قد يفكر المرء فى أفكار نيتشه، فإنه لا يستطيع أن يرتاب فى شهرته الواسعة وقوة أفكاره فى التأثير على عقول أناس أخيار كثيرين مثل تأثير النبيذ سريع المفعول. وذلك أمر يصعب أن يقال عن الماديين، والكانطيين الجدد، والميتافيزيقيين الاستقرائيين الذين عالجناهم فى الفصول السابقة.

وُلد فردريك فيلهلم نيتشه فى الخامس عشر من أكتوبر عام ١٨٨٤ فى ريكن بمقاطعة سكسونيابروسيا. توفى والده، القس البروتستانتى عام ١٨٤٩، وتربى الفتى فى ناومبرج فى قوم نسوى ورع مكون من والدته، وأخته، وجدته، وعمتين. درس فى القاعة المحلية للألعاب الرياضية من عام ١٨٥٤ حتى عام ١٨٥٨، ومن عام ١٨٥٨ حتى عام ١٨٦٤

كان تلميذًا فى المدرسة الداخلية الشهيرة بفورتا. شعر أثناء دراسته بإعجاب بالعبقرية اليونانية، وكان الكاتبان الكلاسيكيان المفضلان لديه هما أفلاطون، وإيسخيلوس[*]. كما أنه جرّب قدرته على أداء الشعر والموسيقى.

دخل نيتشه جامعة بون فى أكتوبر عام ١٨٦٤ فى صحبة صديقه بول دوسن، الذى أصبح فيما بعد مستشرقًا وفيلسوفًا. ولكنه انتقل فى خريف عام ١٨٦٥ إلى جامعة ليبتسج ليواصل دراساته اللغوية تحت إشراف ريتشل. وكوّن صداقة حميمة مع إرفين روده، ثم أصبح زميله فى الدراسة، وأصبح فيما بعد أستاذًا فى الجامعة ومؤلف كتاب **"النفس"**. وأثناء ذلك هجر نيتشه المسيحية وتخلى عنها، وعندما كان فى ليبتسج تعرّف على عمل شوبنهور الرئيسي، وإحدى الخصائص التى جذبته، كما يقول هو نفسه، إلحاد المؤلف.

نشر نيتشه بعض الأبحاث فى "مجلة الراين"، وعندما سألت جامعة بازل ريتشل عما إذا كان مؤلفها شخصًا مناسبًا لأن يشغل كرسى الفلسفة فيها، لم يتردد ريتشل فى أن يدلى بشهادة قاطعة أو تامة لصالح تلميذه المفضل. وكانت النتيجة أن وجد نيتشه نفسه قد عُين أستاذًا فى الجامعة حتى قبل أن يحصل على الدكتوراه[1] وفى مايو عام ١٨٦٩ ألقى محاضرة افتتاحية عن **"هوميروس وعلم اللغة الكلاسيكي"**. وعندما اندلعت الحرب الفرنسية – البروسية التحق نيتشه بمجموعات الإسعاف فى الجيش الألماني؛ بيد أن المرض اضطره أن يترك هذا العمل، وبعد فترة لا تكفى من النقاهة استأنف واجباته الوظيفية بجامعة بازل.

ويكمن عزاء نيتشه العظيم فى زياراته لفيلا ريتشارد فاجنر التى تقع على بحيرة لورانس. لقد أعجبته من قبل موسيقى فاجنر إعجابًا شديدًا عندما كان لا يزال طالبًا فى جامعة ليبتسج، وربما كان لصداقته مع المؤلف الموسيقى تأثير سيئ الحظ على كتاباته. ففى كتابه **"ميلاد المأساة من روح الموسيقى"** الذى ظهر عام ١٨٧٢ أبرز الفرق

---

[*] إيسخيلوس Aeschylus (٥٢٥ – ٤٥٦ ق. م) شاعر يوناني، شارك فى معركة ماراثون التى هزم فيها الأثينيون القوات الفارسية عام ٤٩٠ ق.م. ويُعتبر أبو المأساة اليونانية ومن أشهر أعماله: الفرس، وبرميثيوس مصفدًا (المترجم).

(١) منحته جامعة ليبتسج عقب ذلك الدرجة بدون امتحان.

بين الثقافة اليونانية قبل سقراط وبعده، مبينًا مساوئها بعد سقراط، ثم أثبت أن الثقافة الألمانية المعاصرة تشبه الثقافة اليونانية بعد سقراط بدرجة كبيرة، ولا يمكن إنقاذها إلا إذا تغلغلت فيها روح فاجنر. ولم يقابل فاجنر العمل باستقبال متحمس على نحو غير طبيعي، لكن علماء اللغة استجابوا إلى حد ما لآراء نيتشه عن أصول المأساة اليونانية. وشن ملندروف W. Moellendroff بصفة خاصة، الذى كان حينئذ شابًا، هجومًا شديدًا ومدمرًا على الكتاب. وحتى دفاع روده المخلص عن صديقه لم يستطع أن يخلص نيتشه من فقدان الثقة فى عالم التبحر فى العلم الكلاسيكي. ولا يهمنا ذلك كثيرًا اليوم. لأن نيتشه من حيث إنه فيلسوف، وأخلاقي، وسيكولوجى هو الذى يهمنا، ولا يهمنا كونه أستاذًا للغة فى جامعة بازل.

فى الفترة من ١٨٧٣ – ١٨٧٦ نشر نيتشه أربع مقالات بعنوان عام هو **"خواطر فى غير أوانها"**، التى تُرجمت بعنوان **"أفكار فى غير الأوان"** فى الترجمة الإنجليزية لأعماله. فى المقالة الأولى هاجم بعنف ديفيد شتراوس سيء الحظ من حيث إنه ممثل للنزعة المادية المبتذلة فى الثقافة الألمانية، أما فى المقالة الثانية فهاجم تأليه التعليم التاريخى من حيث إنه بديل لثقافة حية. وخصص المقالة الثالثة لتمجيد شوبنهور وتقديره من حيث إنه مُعلم، أما فى المقالة الرابعة فصّور فيها فاجنر بوصفه مبتدعًا لميلاد العبقرية اليونانية من جديد.

فى عام ١٨٧٦: تاريخ نشر المقالة الرابعة، التى كان عنوانها **"ريتشارد فاجنر فى بايرويت"** بدأ نيتشه وفاجنر يفترقان[١]. ويمثّل انسلاخه عن المؤلف الموسيقى نهاية الحقبة الأولى أو الفترة الأولى من تطور نيتشه. وإذا كان قد انتقد سقراط، العقلاني، بقسوة فى الفترة الأولى، فإنه مال إلى تمجيده فى الفترة الثانية. صوّر نيتشه الثقافة، والحياة الإنسانية بوجه عام فى الفترة الأولى بأنها تجد تبريرها فى إنتاج العبقرية، والفنان المبدع، والشاعر، والموسيقى: وفضل فى الفترة الثانية العلم على الشعر،

---

(١) اعتقد نيتشه، ولا ريب أن ذلك صحيح، أن فاجنر نظر إليه على أنه أداة لتطوير قضية مذهب فاجنر. بيد أنه بدأ يشعر أيضًا أن فاجنر الحقيقى لم يكن هو الذى تصور أن يكون كذلك مطلقًا. وكانت أوبرا برسيفال بالنسبة لنيتشه هى القشة الأخيرة.

وشك فى المعتقدات المقبولة كلها، ولعب دور فيلسوف عقلانى من فلاسفة عصر التنوير الفرنسى إلى حد كبير.

وما يميز هذه الفترة الثانية كتابه **"إنساني، إنسانى إلى أقصى حد"**، الذى نُشر فى الأصل فى ثلاثة أجزاء عام ١٨٧٨ – ١٨٧٩. والعمل وضعى فى الرؤية بمعنى ما. إذ هاجم نيتشه الميتافيزيقا بطريقة غير مباشرة، وحاول تبيين أن سمات التجربة الإنسانية والمعرفة التى من المفترض أن تجعل التفسيرات الميتافيزيقية ضرورية، أو تبرر بناء فوقيًا ميتافيزيقيًا لديها القدرة على التفسير بأساليب مادية. فالتمييز الأخلاقى بين الخير والشر مثلاً يكون أصله فى تجربة بعض الأفعال من حيث إنها نافعة أو مفيدة للمجتمع، وتجربة بعْضها الآخر من حيث إنها ضارة له، رغم أن الأصل النفعى للتمييز قد اختفى عن الأنظار بمرور الزمن. كما أن الضمير ينبت فى إيمان بسلطة: فهو ليس صوت الإله، بل إنه صوت الآباء والمربين.

لقد أدت صحة نيتشه السيئة وعدم رضائه، الذى عادل الاشمئزاز والسخط، بالإضافة إلى واجباته الوظيفية إلى استقالته من كرسيه فى جامعة بازل فى ربيع ١٨٧٩. وقضى حياته فى العشر سنوات التى تلت عام ١٨٧٩ فى الترحال، باحثًا عن الصحة فى أماكن متعددة فى سويسرا، وإيطاليا، مع زيارات عرضية إلى ألمانيا.

فى عام ١٨٨١ نشر نيتشه كتابه **"فجر اليوم"** الذى افتتح فيه، كما يعلن، هجومًا على أخلاق نكران الذات. وتبع هذا الكتاب فى عام ١٨٨٢ [1] كتابه **"الحكمة المرحة"** الذى نجد فيه فكرة المسيحية معادية للحياة. وقد فتح التقرير الذى يقول إن الإله قد مات، على حد تعبير نيتشه، آفاقا واسعة للأرواح الحرة. بيد أن الكتاب لم يحالفه التوفيق.وأرسل نيتشه نسخة من كتابه **"فجر اليوم"** إلى روده، غير أن صديقه السابق لم يعترف بها. ولا نظن أن عدم الاكتراث الذى قوبلت به كتاباته فى ألمانيا قد زاد اعتزاز نيتشه ببنى وطنه.

---

(١) الجزء الخامس من "الحكمة المرحة" لم يُضاف حتى عام ١٨٨٧.

فى عام ١٨٨١ خطرت فكرة العود الأبدى على بال نيتشه عندما كان فى سلزماريا بأنجادين. ومفاد هذه الفكرة هو أنه فى الزمان اللامتناهى هناك دورات متكررة تتكرر فيها كل دورة مرة ثانية. وهذه الفكرة الكئيبة إلى حد ما لم تكن جديدة، بل إنها جاءت إلى نيتشه بقوة الإلهام. وتصوّر خطة تقديم الأفكار التى اختمرت فى ذهنه عن طريق الحكيم الفارسى زرادشت. وكانت النتيجة هى عمله الأكثر شهرة **"هكذا تكلم زرادشت"**. نُشر الجزآن الأوليان كل على حدة عام ١٨٨٣. أما الجزء الثالث، الذى أُعلنت فيه نظرية العود الأبدي، فقد ظهر فى بداية عام ١٨٨٤، ونُشر الجزء الربع فى أوائل عام ١٨٨٥.

يعبّر كتاب **"زرادشت"**، بأفكاره عن الإنسان الأعلى وتجاوز القيم، عن الحقبة الثالثة من فكر نيتشه. بيد أن أسلوبه الشعرى والنبوئى يعطيه مظهر كونه عمل شخص خيالى النزعة[1]. ونجد العرض الأكثر هدوءًا لأفكار نيتشه فى كتابه **"بمعزل عن الخير والشر"** (١٨٨٧)، الذى ربما يكون، ومعه كتابه **"زرادشت"** أكثر كتابات نيتشه أهمية. كشف كتابه **"بمعزل عن الخير والشر"** عن خطاب من هيبوليت تين H. Taine[*] فيه اعتراف بالجميل، وتلقى نيتشه بعد نشر كتابه **"أصل الأخلاق"** خطابًا مماثلاً من جورج براندز G. Brandes، الذى ألقى مجموعة من المحاضرات فيما بعد عن أفكار نيتشه فى جامعة كوبنهاجن.

كان العنوان الفرعى لكتاب **"بمعزل عن الخير والشر" "مقدمة لفلسفة المستقبل"**. لقد خطط نيتشه عرضًا نسقيًا لفلسفته، أبدى عليه ملاحظات كثيرة. واعترت فكرته عن العنوان الملائم تغيرات عديدة، ففى البداية كان العنوان **"إرادة القوة، مقال نحو تفسير جديد للكون"**. وبمعنى آخر، مثلما أقام شوبنهور فلسفة على مفهوم إرادة الحياة، فإن نيتشه أقام فلسفة على فكرة إرادة القوة. وتغيّر الاهتمام فيما بعد، وكان

(١) يرى رودلف كارنب أنه عندما أراد نيتشه أن يلجأ إلى الميتافيزيقا، لجأ إلى الشعر على وجه مناسب للغاية. وبذلك ينظر كارنب إلى كتاب "زرادشت" على أنه تأكيد تجريبى لتأويله الوضعى الجديد الخاص لطبيعة الميتافيزيقا.

(*) هيبوليت تين (١٨٢٨ - ١٨٩٣) فيلسوف ومؤرخ وناقد أدبى فرنسي. من أعماله الفلاسفة الفرنسيون فى القرن التاسع عشر، المثالية الإنجليزية: دراسة حول كارليل، وتاريخ الأدب الإنجليزي...إلخ (المترجم).

العنوان المقترح هو "**إرادة القوة، مقال نحو تجاوز القيم كلها**". بيد أن العمل الضخم لم يكتمل فى حقيقة الأمر، رغم أن كتاب "**عدو المسيح**" كان يُقصد منه أن يكون الجزء الأول منه. ونُشرت ملاحظات نيتشه على العمل الذى خطط له غُفلاً.

انصرف نيتشه عن عمله الذى خطط له ليكتب هجومًا شرسًا على فاجنر، وكتب "**قضية فاجنر**" (١٨٨٨)، وتبعه عمله "**نيتشه ضد فاجنر**". ولم يُنشر هذا المقال الثانى إلا بعد انسلاخ نيتشه عن فاجنر، كما هى الحال بالنسبة لكتابات أخرى فى عام ١٨٨٨؛ وهى "**غروب الأصنام**"، و"**عدو المسيح**"، و"**هذا هو الإنسان**" وهو نوع من السيرة الذاتية. وتبيّن أعمال هذا العام إشارات واضحة تدل على التوتر الشديد، وعدم الاتزان العقلي، ويعطي كتاب "**هذا هو الإنسان**" بصفة خاصة، بروحه التمجيدية لتوكيد الذات، انطباعًا ملحوظًا عن الاضطراب العقلي. وفى نهاية العام بدأت علامات معينة من الجنون تظهر عليه، وفى يناير عام ١٨٨٩، غادر ترن، حيث كان يقيم هناك، إلى مستوصف خاص فى بازل. ولم يُشف بالفعل، ولكنه استطاع بعد علاج فى بازل ثم فى يينا أن يذهب إلى منزل والدته فى ناومبرج[١]. وعاش بعد وفاتها مع أخته فى فيمار. وأصبح حينذاك رجلاً شهيرًا، رغم أنه قلما كان فى مقدوره أن يدرك الحقيقة. وتوفى فى الخامس والعشرين من أغسطس عام ١٩٠٠.

٢- أشرنا فى القسم السابق إلى فترات أو مراحل فى تطور فكر نيتشه. ويصف الفيلسوف نفسه، كما تأمل فى الماضي، هذه المراحل بأنها أقنعة كثيرة للغاية. فقد أكد أن موقف الروح الحرة مثلاً؛ أعني موقف مراقب الحياة النقدي، والعقلاني، والخاص، الذى تبناه فى مرحلته الثانية، هو "تصنع غريب"، هو طبيعة ثانية، إذا جاز هذا التعبير، أُفترض بوصفه وسيلة قد يتغلب عن طريقها على مصاعب طبيعته الأولى أو الحقيقية. لقد أكد أنه لابد من التخلى عن هذا الموقف مثلما تسلخ الحيات جلدها القديم. وفضلاً عن

(١) لازم نيتشه صحة سيئة وأرق بالفعل. وقضّت الوحدة والإهمال مضجعه. ولكن من المحتمل يبدو أنه عندما كان طالبًا فى الجامعة أصيب بعدوى الزهري، رغم أن أخته تنكر ذلك، ويبدو أن المرض، بعد استمراره فى أخذ مجموعة جرعات غير عادية، قد أثر على مخه.

ذلك، لقد اعتاد نيتشه أن يتحدث عن مذاهب معينة، أو نظريات كما لو كانت حيلاً للمحافظة على الذات، أو كما لو كانت أدوية منشطة تعطى للذات. فنظرية العود الأبدى مثلاً هى اختبار للقوة، أو لقدرة نيتشه على أن يقول "نعم" للحياة بدلاً من قول شوبنهور "لا". هل يستطيع أن يواجه الاعتقاد الذى يذهب إلى أن حياته بأسرها، كل لحظة منها، وكل معاناة، وكل عذاب، وكل إذلال، يمكن أن تتكرر وتُعاد أزمنة لا حصر لها طوال زمن لا نهائي؟ هل يستطيع أن يواجه هذا الاعتقاد، ويعتنقه ليس برضوخ رواقى فحسب، بل أيضًا بسرور؟ إذا كان الأمر كذلك، فإنه دليل على قوة داخلية، وانتصار عند نيتشه نفسه على الموقف الرافض للحياة.

من الواضح أن نيتشه لم يقل لنفسه يومًا ما وهو بصحة جيدة: "إننى أدعى الآن لمدة ما أننى وضعي، ومراقب علمي، ونقدى هادئ لأننى أعتقد أن ذلك من مصلحة صحتى العقلية". وحبذا لو أنه حاول بجدية أن يلعب هذا الدور حتى يعترف به عند إعادة النظر فى الماضى بأنه دواء منشط يُعطى للذات، وبأنه قناع يمكن أن يتطور تحته اتجاه حقيقى لفكره بصورة خفية.ولكن ما الاتجاه الحقيقى لفكره؟ قد يميل المرء، بالنظر إلى ما يقوله نيتشه عن التغلب على مصاعب طبيعته الحقيقية، إلى أن يفترض، بالطبع، أن مذهب أعماله المتأخرة، ومذهب ملاحظاته التى نُشرت غُفلاً على عمله "إرادة القوة" يمثلان فكره الحقيقي. ومع ذلك، لو أننا شددنا على نظرية الأقنعة، فلابد أن نطبقها أيضًا، كما أظن، على مرحلته الثالثة. إنه يتحدث، كما ذكرنا سابقًا، عن نظرية العود الأبدى بوصفها اختبارًا للقوة، وتخص هذه النظرية مرحلته الثالثة. وفضلاً عن ذلك، فإن نيتشه أكد فى المرحلة الثالثة وجهة نظره النسبية والبراجماتية عن الحقيقة بوضوح. فنظرياته العامة عن الحقيقة اجتماعية وليست شخصية بالفعل، بمعنى أن تلك النظريات التى يُفترض أنها صادقة هى التى تكون مفيدة أو نافعة بيولوجيًا بالنسبة لنوع معين، أو بالنسبة لنوع معين من الناس. وبذلك فإن نظرية الإنسان الأعلى هى أسطورة تحوز حقيقة من حيث إنها تمكّن نوع الإنسان الأعلى من تطوير إمكاناته. ولكننا إذا شددنا على فكرة الأقنعة، فلابد أن نأخذ

هذا القول مثل القول "يكمن معيار الحقيقة فى تقوية الشعور بالقوة"(1) بمعنى شخصى ونطبقه على فكر نيتشه فى المرحلة الثالثة على نحو لا يقل عن تطبيقه على المرحلتين الأولى والثانية.

وبطبيعة الحال، فإنه فى هذه الحالة لن يكون هناك "فكر حقيقي" لنيتشه يمكن تحديده عن طريق نظريات فلسفية محددة. لأن فكره الصريح أو الواضح كله يصبح وسيلة يحاول بواسطتها، من حيث إنه فرد موجود إذا استخدمنا عبارة كيركجور، أن يحقق إمكاناته الخاصة. إن أفكاره تمثل وسيطًا يجب علينا أن نحاول عن طريقه تمييز دلالة وجود ما. ثم يكون لدينا نوع التأويل لحياة نيتشه والعمل الذى قدّم كارل ياسبرز نموذجًا ممتازًا له(2).

ليس لدى كاتب هذه السطور نية للارتياب فى قيمة التأويل الوجودى لحياة نيتشه وفكره. بيد أنه فى كتاب كهذا يكون من حق القارئ أن يتوقع تفسيرًا مختصرًا لما قاله نيتشه، تفسيرًا مختصرًا لظهوره، أو مثوله العام أمام الجمهور، إذا جاز هذا التعبير. وفضلاً عن ذلك، عندما يدوّن فيلسوف أفكاره على ورق وينشرها، فإنها تتخذ حياة خاصة بها، إذا جاز هذا التعبير، ويكون لها تأثير أكبر أو أقل، مهما تكن الحال. صحيح أن فلسفته يعوزها الأنساق بالغة الأثر مثل نسق إسبينوزا وهيجل، وتلك حقيقة كان نيتشه على وعى بها تمامًا. وإذا أراد المرء أن يجد فيها "العمق" الألمانى فلابد أن يسبر الأغوار تحت السطح. ولكن رغم أن نيتشه نفسه وجه الانتباه إلى الجوانب الشخصية لتفكيره، وإلى الحاجة إلى سبر الأغوار تحت السطح، فإن الحقيقة تظل وهى أنه تمسك باقتناعات معينة بقوة، وشرع فى تصور نفسه على أنه نبي، وعلى أنه قوة إصلاحية، ونظر إلى أفكاره على أنها "ديناميت".

---

(1) W, 111, p. 919 (xv, p.49).

إذا لم نذكر خلاف ذلك، فإن الإحالات ستكون وفقًا لمجلد وصفحة لطبعة المجلدات الثلاثة (التى لم تكتمل) لأعمال نيتشه عن طريق schlechta (Munich, 1954-6) والإحالات التى فى الأقواس هى باستمرار إلى الترجمة الإنجليزية لأعمال نيتشه التى حررها Dr. Oscar Levy (انظر السيرة الذاتية). والطبعة الألمانية النقدية لكتابات نيتشه لم تنته بعد.

(2) In his Nitzsche: Einfuhrung in das verstandnis seines philosophierens (Berlin, 1936).

يرى ياسبرز أن نيتشه وكيركجور يمثلان رجلين "خارقين للعادة"، أو مثلين يجسدان إمكانات مختلفة للوجود الإنساني.

وحتى لو كانت نظرياته تفترض بالضرورة بناء على وجهة نظره الخاصة عن الحقيقة طابع الأسطورة، فإن هذه الأساطير ترتبط ارتباطًا وثيقًا بأحكام القيمة التى أكدها بعاطفة قوية. وربما تكون أحكام القيمة تلك وليس أى شيء آخر هى مصدر تأثيره العظيم.

٣- لقد أشرنا من قبل إلى اكتشاف نيتشه لكتاب شوبنهور **"العالم إرادة وفكرة"**، عندما كان طالبًا فى جامعة ليبتسج. ولكن رغم أن نيتشه استمد دافعًا قويًا من المتشائم العظيم، فإنه لم يكن تلميذًا من تلاميذ شوبنهور على الإطلاق. ففى مؤلفه **"ميلاد المأساة"**، مثلاً، تابع شوبنهور بالفعل حتى إنه سلّم بما يسميه **"الوحدة الأزلية"** التى تتجلى فى العالم والحياة الإنسانية. وصوّر الحياة، مثل شوبنهور، بأنها مفزعة ومأساوية، وتحدث عن تحويلها عن طريق الفن؛ إنجاز العبقرية المبدعة. وفى الوقت نفسه كان الاتجاه العام لفكره، حتى فى أعماله الأولى، عندما كان الإلهام الذى استمده من فلسفة شوبنهور واضحًا، نحو تأكيد الحياة وليس نحو إنكارها. وفى عام ١٨٨٨ عندما أعاد إلى ذاكرته مؤلفه **"ميلاد المأساة"** وأكد أنه يعبّر عن موقف من الحياة يناقض موقف شوبنهور، فإن التأكيد لم يكن بدون أساس.

لقد عرف اليونان جيدًا، كما يرى نيتشه فى مؤلفه **"ميلاد المأساة"**، أن الحياة مفزعة، ولا يمكن تعليلها، وخطيرة. ولكن رغم أنهم كانوا على بينة من الطابع الحقيقى للعالم والحياة الإنسانية، فإنهم لم يتخلوا عن مذهب التفاؤل بأن يديروا ظهورهم عن الحياة. فما فعلوه هو أنهم حولوا العالم والحياة الإنسانية عن طريق وسيط الفن. ثم أصبحت لديهم القدرة على أن يقولوا "نعم" للعالم من حيث إنه ظاهرة جمالية. ومع ذلك، كانت هناك طريقتان لفعل ذلك، تناظران الموقف الديونسيوسى والموقف الأبوللويني، أو تناظران عقليتهما كل على حدة(*) .

(*) ديونسيوس (أوباخوس) هو إله الخمر عند اليونان الذى فرق الجبابرة جسمه أربًا وسلقوها فى قدر فأنقذت آلهة أثينا قلبه، وأعطاه "زيوس" كبير الآلهة إلى "سميلي" فحملت به وولد الإله مرة أخرى. وهو يرمز إلى السكر والنشوة والموت ثم الميلاد من جديد. أما أبوللو، فهو أحد آلهة الأولب الاثنى عشر فى أساطير اليونان، وهو إله متعدد الوظائف: فهو إله النبوءة والعلاج والشفاء والرماية والشباب والفنون والعلم والفلسفة... (المترجم) (انظر فى ذلك: د. إمام عبد الفتاح، معجم ديانات وأساطير العالم، المجلد الأول ص٢٠٣ وما بعدها، والمجلد الثانى ص ٤٢٥ وما بعدها).

إن ديونسيوس هو كما يرى نيتشه رمز تدفق الحياة ذاتها، فقد حطم العوائق كلها وتجاهل القيود كلها. وفى الشعائر الديونسيوسية يمكن أن نرى سدنة المعابد السكارى يصبحون متحدين مع الحياة، إذا جاز هذا التعبير. إن العوائق التى وضعها مبدأ التفرد تميل إلى أن تتحطم؛ وستار المايا يحول مجراه، وينغمس الرجال والنساء فى تدفق الحياة، وتتجلى الوحدة الأزلية. ومع ذلك، فإن أبوللو هو رمز النور، والاعتدال، والكبح. إنه يمثل مبدأ التفرد. ويُعبّر عن الموقف الأبوللونى فى دنيا أحلام الآلهة الأولمبية.

بيد أننا نستطيع، بالطبع، الإفلات من النظريات الميتافيزيقية عن الوحدة الأزلية، وحديث شوبنهور عن مبدأ التفرد، ونعبّر عن المسألة بصورة سيكولوجية، فتحت الاعتدال الذى يُنسب فى الغالب إلى اليونان، وتحت اهتمامهم بالفن، والجمال، والشكل يرى نيتشه السيل المظلم، والمنتفخ، وعديم الشكل من الغريزة، والدافع، والعاطفة يميل إلى أن يجرف كل شيء فى طريقه.

وإذا افترضنا، بالتالي، أن الحياة فى ذاتها موضوع للفزع، والرعب، وأن التشاؤم؛ بمعنى الموقف الرافض للحياة، لا يمكن تجنبه إلا بالتحويل الجمالى للواقع، فإن ثمة طريقتين لفعل ذلك. الأولى هى إسدال الستار الجمالى على الواقع، أى خلق عالم صورة مثالى وعالم جمال مثالي. وتلك هى الطريقة الأبوللونية. وتجد تعبيرها فى الميثولوجيا الأولمبية، والملحمة، والفنون التشكيلية. أما الطريقة الثانية فهى طريقة تأكيد الوجود بمباهاة واحتضانه بكل ظلامه وفزعه. وهذا هو الموقف الديونسيوسي، وصورتاه النمطيتان هما المأساة والموسيقى. فالمأساة تحول الوجود إلى ظاهرة جمالية بالفعل، بيد أنها لا تسدل الستار على الوجود كما هو. فهى بالأحرى تظهر الوجود فى صورة جمالية وتؤكده.

يهتم نيتشه فى مؤلفه **"ميلاد المأساة"** بصورة مباشرة، كما يبيّن عنوانه، بأصول المأساة اليونانية وتطورها. ولا يهمنا هنا إلى أى مدى يكون تفسير نيتشه لأصول المأساة مقبولاً من وجهة نظر الباحث الكلاسيكي. فالمسألة المهمة هى أن الإنجاز الأسمى للثقافة اليونانية، قبل أن تفسدها روح القومية السقراطية، يكمن، كما يرى نيتشه، فى انصهار

العنصرين الديونسيوسى والأبوللوني[1]. ويرى فى هذا الانصهار الأساس لمعيار ثقافي. إن الثقافة هى وحدة قوى الحياة، العنصر الديونسيوسي، مع حب الشكل والجمال الذى يميز الموقف الأبوللوني.

إذا بررنا الوجود بأنه ظاهرة جمالية، فإن ازدهار البشرية الرفيع يشكله أولئك الذين يحولون الوجود إلى هذه الظاهرة، ويمكّنون الناس من رؤية الوجود على هذا النحو، ويؤكدونه. وبمعنى آخر، إن العبقرية المبدعة أو الخلاقة هى النتاج الثقافى الأسمى. حقًا، إن نيتشه يتحدث فى الفترة التى نعالجها كما لو كان إنتاج العبقرية هو هدف، وغاية الثقافة، أو تبريرها. ويوضح هذه المسألة بجلاء تام فى مقاله عن **"الدولة اليونانية"** (١٨٧١) مثلاً. فهنا وفى موضع آخر يصر على أن كدح وعمل الأغلبية فى صراع الحياة يبرره تشكيل البنية الفوقية التى يمكن أن تقوم عليها العبقرية، سواء فى الفن، أم الموسيقى أم الفلسفة. لأن العبقرية هى الأداة التى يُفتدى بها الوجود، إذا جاز هذا التعبير.

وعلى أساس هذه الأفكار ينتقل نيتشه إلى تقديم تقييم نقدى إلى أبعد حد للثقافة الألمانية المعاصرة. فهو يبرز الفرق بين المعرفة التاريخية عن الثقافات الماضية والثقافة ذاتها مثلاً، ويصفها بأنها "وحدة أسلوب فنى فى تعبيرات حياة شعب ما بأسرها "[2]. غير أن نقده للثقافة الألمانية فى زمنه يجب ألا تعطلنا هنا. وبدلاً من ذلك يمكننا ملاحظة فكرتين أو ثلاث أفكار عامة تتطلع إلى فكر نيتشه المتأخر أيضًا.

يغير نيتشه السؤال عما إذا كانت الحياة هى التى تهمين على المعرفة، أم أن المعرفة هى التى تهيمن على الحياة. "أى من الاثنتين تكون القوة الأسمى والحاسمة؟ لا أحد يشك فى أن الحياة هَى القوة الأسمى والمهيمنة .... "[3]. وهذا يعنى أن ثقافة القرن التاسع عشر، التى تتميز بهيمنة المعرفة والعلم معرضة لانتقام القوى الحيوية، إذا جاز هذا التعبير، التى يُحدث استغلالها همجية جديدة. ويرى نيتشه تحت سطح الحياة الحديثة قوى حيوية

(١) يرى نيتشه أن تراجيديات أخليوس هى التعبير الفنى الأسمى عن هذا الانصهار.

(2)W, 1, p. 140 (1, p.8).

(3)W, 1, p. 282 (11, p.96).

"متوحشة، وبدائية، وعديمة الرحمة تمامًا. وينظر المرء إليها بتوقع مخيف كما لو كانت في مرجل في مطهى عرافة.... لقد كنا لمدة قرن متأهبين لاضطرابات عالمية قلقة"[1]. ويمكن أن نرى في القرن التاسع عشر إعجابًا ذاتيًا بالحالة التي وصل إليها الإنسان من قبل، وميلاً واسع الانتشار، تدعمه الدولة القومية ويتجلى في الحركات نحو الديمقراطية والاشتراكية، لتطوير وسطية متماثلة، تعادي العبقرية. ولكن لا يوجد مبرر لافتراض أن تطور إمكانات الإنسان قد بلغ مداه. ويمهد ظهور القوى الكامنة المدمرة الطريق إلى ظهور أشخاص أكثر سموًا من البشر في صورة أفراد بارزين.

ويتضح أن وجهة النظر هذه تتضمن رؤية تجاوز ما هو تاريخي، على حد تعبير نيتشه. وأعني أنها تتضمن رفضًا للتقديس الهيجلي لما هو فعلي باسم تجلٍ ذاتي ضروري **للوجوس**، أو الفكرة، ورؤية للقيم التي تجاوز الوضع التاريخي. إن الموجود الإنساني طيع؛ أي لديه القدرة على أن يتجاوز نفسه، ويحقق إمكانات جديدة، ويحتاج إلى رؤية، وهدف، ومعنى للاتجاه. وليس في إمكان العلم التجريبي تقديم هذه الرؤية. ورغم أن نيتشه لم يقل الكثير عن المسيحية في كتاباته الأولى، فواضح أنه لم ينظر إلى الديانة المسيحية على أنها مصدر الرؤية الضرورية[2]. وتظل الفلسفة، ليس كما يمثلها أساتذة الجامعة المثقفين بالفعل، ولكن في هيئة المفكر الوحيد الذي تكون له رؤية عن إمكانات تجاوز الإنسان لذاته، والذي لا يخشى أن يكون "خطيرًا" . وعندما تقرر الفلسفة إلى أي مدى تكون الأشياء قابلة للتغيير، فإنها تنكب بشجاعة غاشمة على مهمة تطوير ذلك الجانب من العالم الذي نعرف أنه قابل للتغيير[3]. وفي سنوات فيما بعد عندما عاد نيتشه بذاكرته إلى الوراء، وألقى نظرة على تلك المقالات الأولى، رأى في زرادشت أو في نفسه هذا المثل

---

(1) W, 1, p. 313 (11, p.137).

(٢) يرى نيتشه في مؤلفه "شوبنهور معلمًا" أن المسيحية هي إحدى التجليات الأكثر نقاء لذلك الدافع إلى الثقافة بالتأكيد وبصورة دقيقة إلى الإيجاد المتجدد للقديس: W.1.p.322 .

بيد أنه يستمر ليرى أن المسيحية قد استخدمت لتدير دولايب طاحونة الدولة وأصبحت منحطة بصورة ميؤس منها. ويتضح أنه ينظر إلى الديانة المسيحية على انها قوة استنفدت. وإذا تأملنا فيما بعد في مؤلفه "ميلاد المأساة" فإنه يرى في إغفاله للمسيحية إغفالاً عدائيًا. لأن هذا الكتاب لا يعترف إلا بقيم جمالية، تنكرها المسيحية، كما يرى نيتشه.

(3)W, 1, p. 379 (1, p.120).

الأعلى للفيلسوف من حيث إنه حكم على الحياة أو خالق للقيم. والأمر سيان؛ أى أن يكون زرادشت أو هو نفسه هذا المثل الأعلى.

٤ - إن نقدًا للموقف الأخلاقى من حيث إن ذلك يتضمن تأكيد قانون أخلاقى كلى وقيم أخلاقية مطلقة جلي وواضح فى كتابات نيتشه الأولى. فقد رأينا أنه وفقًا لتقريره الخاص لم يُعترف إلا بالقيم الجمالية فى "**ميلاد المأساة**". وفى مقاله عن ديفيد شتراوس يشير نيتشه إلى اقتناع شتراوس بأن مجمل وجوهر الأخلاق يكمن فى النظر إلى الموجودات الإنسانية الأخرى كلها على أن لها نفس الحاجات، والحقوق ذاتها، ثم يتساءل من أين جاء هذا الأمر. ويبدو أن شتراوس يسلّم بأن أساس الأمر يكون فى نظرية التطور الداروينية. بيد أن التطور لا يمدّنا بهذا الأساس. إن فئة **الإنسان** تضم كثرة من أنواع مختلفة، ومن الخلف واللامعقولية أن نزعم أنه يجب علينا أن نسلك كما لو لم تكن الفروق الفردية والتمييزات الفردية موجودة، أو ليست ذات أهمية. ولقد رأينا أن نيتشه يشدد على الأفراد البارزين لا على الجنس أو النوع.

ومع ذلك، فإن نيتشه يشرع فى كتابه "**إنساني، إنسانى جدا**" فى معالجة الأخلاق بشيء من التفصيل.ويتألف العمل من حكم موجزة بالفعل؛ فهو ليس بحثًا منظمًا. ولكننا إذا قارنا الملاحظات المتصلة بالأخلاق، فإن نظرية متماسكة بصورة كبيرة أو قليلة ستظهر.

السمة الأولى هى أن الحيوان أصبح إنسانًا عندما لم تعد أفكاره تتجه ببساطة إلى إشباع اللحظة بل إلى ما يُعرف أنه مفيد ونافع بطريقة دائمة ومستمرة[1]. بيد أنه يصعب أن نتحدث عن الأخلاق حتى تُفهم المنفعة بمعنى المنفعة من أجل وجود المجتمع، وبقائه، ورفاهيته. لأن "الأخلاق هى أساسًا وسيلة لحفظ المجتمع بوجه عام ودرأ تدميره"[2]. كان لابد من استخدام الإجبار فى البداية لجعل سلوك الفرد ينسجم مع مصالح المجتمع. بيد

---

(1) W, 1, p. 502 (VII/1, p. 92).
(2) W, 1, p. 900 (VII/1, p. 221).

أن الإجبار لازمه أو تبعه قوة العرف، وبمرور الوقت أخذ صوت المجتمع الآمر والرسمى صورة ما نسميه بالضمير. ويمكن أن تصبح الطاعة طبيعة ثانية، إذا جاز هذا التعبير، وترتبط باللذة. وفى الوقت نفسه تمتد الحكم الموجزة من الأفعال إلى نوايا الأفراد. وينشأ مفهوم الفضيلة والإنسان الفاضل. وبمعنى آخر، تصبح الأخلاق داخلية عن طريق عملية من عمليات التنقية التدريجية.

إن نيتشه يتحدث مثل النفعى إلى حد كبير. ويحمل تصوره للأخلاق تشابهًا مع ما يسميه برجسون الأخلاق المغلقة. ولكن عندما ننظر إلى التطور التاريخى للأخلاق فإننا نرى "تاريخًا مبكرًا مزدوجًا للخير والشر"[1]. وتطور هذه الفكرة عن رؤيتين أخلاقيتين هو الذى يميز نيتشه بالفعل. ولكن الفكرة تُناقش بصورة أفضل فيما يتعلق بكتاباته المتأخرة.

يقول نيتشه فى مؤلفه " **بمعزل عن الخير والشر** " إنه اكتشف نوعين أوليين من الأخلاق؛ "أخلاق السادة وأخلاق العبيد"[2]. ويمتزج هذان النوعان من الأخلاق فى كل الحضارات الأسمى، ويمكن أن توجد عناصر كل منهما حتى فى الإنسان الواحد. بيد أنه من المهم أن نميز بينهما. فى أخلاق السادة، أو الأخلاق الأرستقراطية "الخير" و"الردىء" يعادلان "النبيل" و"الحقير"، وتنطبق الحكم الموجزة على الناس لا على الأفعال. وفى أخلاق العبيد يكون المعيار هو ذلك الذى يكون مفيدًا أو نافعًا لجماعة الضعفاء والعاجزين، وتُمجد صفات مثل التعاطف، والشفقة، والتواضع من حيث إنها قيم، ويُنظر إلى الأفراد الأقوياء والمستقلين على أنهم خطرون، وعلى أنهم "أشرار" بالتالي. وعن طريق معيار أخلاق العبيد يُنظر إلى الإنسان "الخير" من ذوى أخلاق السادة على أنه "شرير". وبذلك فإن أخلاق العبيد هى أخلاق القطيع. إن تقييماتها الأخلاقية هى تعبيرات عن حاجات القطيع.

---

(1) W, 1, p. 483 (VII/1, p. 64).
(2)W, 11, p. 730 (v. p. 227).

وتظهر وجهة النظر هذه بصورة أكثر نسقية فى **"أصل الأخلاق"** حيث يستخدم نيتشه مفهوم الاستياء. إن النوع الأعلى من الإنسان يخلق قيمه الخاصة من فيض الحياة والقوة. ومع ذلك، فإن الخانعين والعاجزين يخيفون الأقوياء، ويحاولون كبحهم، وترضيتهم عن طريق تأكيد قيم القطيع من حيث إنها مطلقة. "إن ثورة العبيد فى الأخلاق تبدأ باستياء يصبح خلاقًا ويولد قيمًا"(١). ولا يعترف القطيع بهذا الاستياء علانية بالتأكيد، ويمكن أن يتشكل بطرق مخادعة غير مباشرة. ولكن السيكولوجى الذى يدرس الحياة الأخلاقية يستطيع أن يكشف، ويبين وجوده وطرق عمله المركبة.

إن ما نراه، بالتالي، فى تاريخ الأخلاق هو صراع اتجاهين أخلاقيين، أو رؤيتين أخلاقيتين. ومن وجهة نظر الإنسان الأعلى يمكن أن يتواجد هذان الاتجاهان معًا، بمعنى أنه يمكن أن يكون هناك تواجد معًا إذا رضا القطيع، الذى لا يكون فى مقدوره شيء أعلى، بأن يحتفظ بقيمه لنفسه. ولكنه لا يرضى بأن يفعل ذلك بالطبع. فهو يسعى جاهدًا لأن يفرض قيمه الخاصة بصورة كلية. ويرى نيتشه أنه نجح فى ذلك، على الأقل فى الغرب، فى المسيحية. وفى حقيقة الأمر، لا ينكر نيتشه كل قيمة للأخلاق المسيحية. فهو يسلّم، مثلاً، بأنها أسهمت فى تهذيب الإنسان.وفى الوقت نفسه يرى فيها الاستياء الذى يميز غريزة القطيع، أو أخلاق العبيد. ويُعزى نفس الاستياء إلى الحركات الديمقراطية والاشتراكية التى يأوّلها نيتشه بأنها مشتقات من المسيحية.

يؤكد نيتشه، بالتالي، أنه لابد من رفض مفهوم مذهب أخلاقى منتظم، وكلي، ومطلق. لأنه نتيجة الاستياء ويمثل حياة دنيا، حياة منحدرة وهابطة، وفسادًا، أما الأخلاق الأرستقراطية فتمثل حركة الحياة الصاعدة(٢). ولابد أن نضع مفهوم تدرج المنزلة بين أنواع مختلفة من الأخلاق مكان مفهوم مذهب أخلاقى (ومجموعات مختلفة من القيم، ذات صلة بمجتمعات مختلفة، إذا نظرنا إلى كل مجموعة على أنها تخص أعضاء المجتمع كلهم) واحد كلى ومطلق. إن القطيع حر فى الاحتفاء بمجموعة قيمه استحسانها، شريطة أن

(1)W, 11, p. 7820 (XIII. p.34).

(٢) سنعالج فيما بعد فلسفة الحياة العامة التى تتطلبها هذه الأحكام كخلفية.

يُمنع من قوة فرضها على نوع الإنسان الأعلى الذى هو مطالب بأن يخلق قيمه الخاصة التى تمكّن الإنسان من أن يتجاوز حالته الراهنة.

وبالتالي، عندما يتحدث نيتشه عن تجاوز الخير والشر، فإن ما كان يدور فى خلده هو الارتقاء بما يُسمى بأخلاق القطيع التى ترد كل شيء من وجهة نظره إلى مستوى عام أو مشترك، وتحبذ الوسطية، وتمنع تطوير نوع أعلى من الإنسان. وهو لا يعنى الإشارة إلى أنه يجب التغاضى عن كل احترام للقيم، والتخلى عن كل كبح للذات. فالإنسان الذى يرفض القوة الملزمة لما يُسمى عادة بالأخلاق قد يكون هو نفسه ضعيفًا، ومنحطًا حتى إنه يدمر نفسه أخلاقيًا. إن النوع الأعلى من الإنسان هو وحده الذى يستطيع أن يتجاوز بأمان الخير والشر بالمعنى الذى يحمله هذا المصطلحان فى أخلاق الاستياء. وهو يفعل ذلك لكى يخلق قيمًا تكون فى الحال تعبيرًا عن الحياة الراقية أو الصاعدة ووسيلة تمكين الإنسان من أن يتجاوز ذاته فى اتجاه إنسان أعلى، أى مستوى أعلى من الوجود الإنساني.

وعندما نصل إلى وصف مضمون القيم الجديدة، فإن نيتشه لا يقدم لنا توضيحًا وافيا بالفعل. فبعض القيم التى يصر عليها تشبه القيم القديمة بدون شك، رغم أنه يؤكد أنه "لابد من تجاوزها" ؛ أعنى أنه يجب عن طريق العقل تمييز الدوافع المختلفة، والمواقف، والتقييمات التى تعبّر عنها. ومع ذلك،يستطيع المرء أن يقول بوجه عام إن ما يبحث عنه نيتشه هو التكامل الأقصى الممكن لجوانب الطبيعة الإنسانية كلها. إنه يتهم المسيحية بالتقليل من شأن البدن، والدافع، والغريزة، والعاطفة، والممارسة الحرة والطليقة للعقل، والقيم الجمالية، وغيرها. ولكنه يطالب بوضوح بانحلال أو تفكك الشخصية الإنسانية إلى حزمة أو مجموعة من الدوافع المتعارضة، والانفعالات مطلقة العنان. إنها مسألة تكامل من حيث إنها تعبير عن القوة، وليست مسألة استئصال، أو كبح الشهوات من دافع الخوف الذى يقوم على وعى بالضعف. وغنى عن القول، يقدم نيتشه تفسيرًا وأحادى الجانب للغاية للنظرية المسيحية عن الإنسان والقيم. بيد أنه من الضرورى بالنسبة له أن يصر على وجهة النظر أحادية الجانب هذه. وإلا فإنه سيجد صعوبة لتأكيد أنه ليس لديه أى شيء جديد يقدمه باستثناء نوع المثل الأعلى بالنسبة لإنسان رغب بعض النازيين أن يعزوه إليه.

٥ - يرى نيتشه فى كتابه "**الحكمة المرحة**" أن "حدث العصور الحديثة الأعظم – وهو أن "الإله قد مات"، أى الإيمان بالإله المسيحى أصبح لا يستحق الإيمان – بدأ يلقى بظلاله الأولى على أوربا... وبقى الأفق أخيرًا حرًا وطليقا أمامنا، حتى لو افترضنا أنه ليس مشرقا وأصبح البحر **على الأقل بحرنا**، ممتدا أمامنا. وربما قد لا يكون هناك بحر ممتد"(١). وبمعنى آخر، يفتح اضمحلال الإيمان بالإله الطريق لطاقات الإنسان الخلاقة أو المبدعة لأن تتطور تمامًا؛ إذ لم يعد الإله المسيحي، بأوامره ونواهيه يقف فى الطريق؛ ولم تعد أعين الناس تتجه نحو مجال غير حقيقى ويجاوز ما هو طبيعي؛ أى أنها تتجه نحو العالم الآخر بدلاً من أن تتجه نحو هذا العالم.

وتتضمن وجهة النظر هذه بوضوح أن مفهوم الإله يعادى الحياة. وذلك هو بدقة اقتناع نيتشه، الذى يعبّر عنه بحدة شديدة ومتزايدة مرارًا. يقول فى كتابه "**غروب الأصنام**" "إن مفهوم الإله حتى الآن هو أعظم اعتراض على الوجود"(٢). وفى كتابه "**ضد المسيح**" نقرأ قوله "مع الإله قد أُعلنت الحرب على الحياة ، والطبيعة، وإرادة الحياة ! إن الإله هو الصيغة التى تقابل كل افتراء ضد هذا العالم، وكل أكذوبة تخص عالمًا آخر ! "(٣). بيد أنه ليس ضروريًا أن نكثر من الاقتباسات. إن نيتشه لديه استعداد أن يسلّم بأن الدين قد عبّر فى بعض مراحله عن إرادة الحياة، أو بالأحرى إرادة القوة؛ ولكن موقفه العام هو أن الإيمان بالإله، وبصفة خاصة الإيمان بإله المسيحية، يعادى الحياة، وعندما يعبّر عن إرادة القوة، فإن الإرادة المقصودة هى إرادة الأنواع الدنيا من الناس.

وإذا سلّمنا بهذا الموقف، فإن ما يمكن فهمه هو أن نيتشه يميل إلى جعل الاختيار بين الألوهية، وبخاصة الألوهية المسيحية، والإلحاد مسألة ذوق، أو غريزة. فهو يسلّم بأن هناك أناسًا عظامًا مؤمنين، بيد أنه يؤكد أنه فى هذه الأيام على الأقل، عندما لم يعد وجود

(1)W, 11, pp. 205 – 6 (x.pp.275 - 276).
(2)W, 11, p.978 (XVI, p.43).
(3)W.11, p.1178(XVI, p.146).. يتحدث نيتشه عن التصور المسيحى للإله بصفة خاصة

الإله مسلمًا به، فإن قوة الإنسان، وحريته العقلية، واستقلاله والاهتمام بمستقبله يقتضي الإلحاد. إن الإيمان علامة من علامات الضعف، والجبن، والموقف الرافض للحياة. حقًا، إن نيتشه يحاول أن يقدّم وصفًا مجملاً لأصول فكرة الإله. ويقع في المغالطة التكوينية بسرور وبهجة، مؤكدًا أنه عندما يتبين كيف يمكن أن تنشأ فكرة الإله، فإن أي دحض لوجود الإله يصبح نافلة .. كما أنه يشير أحيانًا إلى اعتراضات نظرية على الإيمان بالإله. ولكن، إذا تحدثنا بوجه عام، فإن الطابع الوهمي لهذا الإيمان زائف أو مزعوم. لأن الدافع الحاسم لرفضه هو أن الإنسان (أو نيتشه نفسه) قد يحل محل الإله من حيث إنه مشرّع، وخالق القيم. وإذا نظرنا إلى الهجوم على أنه هجوم نظرى خالص، فإن ازدراء نيتشه للألوهية بوجه عام، وللمسيحية بوجه خاص يكون قليل الأهمية إلى حد كبير. بيد أن هذا جانبًا من المسألة لا يعطى له أهمية كبيرة. وبقدر ما يعنينا اللاهوت، فليست هناك حاجة لأن نشغل بالنا بهذه الأوهام أو الأكاذيب.إن كراهية نيتشه للمسيحية ينبع أساسًا من وجهة نظره عن تأثيرها المفترض على الإنسان، الذى يجعله ضعيفًا، ومسكينًا، ومستسلمًا، ووضيعًا، أو معذبًا في الضمير، وعاجزًا عن أن يطوّر نفسه بحرية. إنها تمنع تطور الأفراد الممتازين، أو تحطمهم، كما حدث بالنسبة لبسكال[1].

ومما تجدر ملاحظته بالفعل هو أن نيتشه فى هجومه على المسيحية يتحدث أحيانًا عن جاذبية وافتتان المعتقدات والمثل العليا المسيحية. ويتضح أنه هو نفسه شعر بالجاذبية، ورفضها أحيانًا ليبيّن لنفسه أنه "بغض النظر عن الواقعة التى تقول إننى **منحط**، فإننى نقيض هذا الموجود"[2]. إن رفضه للإله قد بيّن له قوته الداخلية، قدرته على أن يعيش بدون إله. بيد أنه من وجهة النظر الفلسفية الخالصة تكون النتائج التى استمدها من الإلحاد أكثر أهمية من العوامل السيكولوجية التى تتصل برفضه للإله المسيحي.

(١) يقول نيتشه أحيانًا وبالفعل شيئًا ما لصالح القيم المسيحية. بيد أن اعترافاته لا تقدم عزاء للمسيحيين باستمرار. فبينما يسلم بأن المسيحية طوّرت معنى الحقيقة والمثل الأعلى عن الحب مثلاً، فإنه يصر على أن معنى الحقيقة انقلب فى مآل الأمر على التأويل المسيحى للواقع ، وانقلب المثل الأعلى عن الحب على الفكرة المسيحية عن الإله.

(2)W,II,p.1072(xvii.12)

يؤكد نيتشه أن بعض الناس تصوروا أنه ليست هناك علاقة ضرورية بين الإيمان بالإله المسيحي وقبول المعايير الأخلاقية المسيحية، والقيم المسيحية. وأعنى أنهم اعتقدوا أن المعايير الأخلاقية المسيحية، والقيم المسيحية يمكن المحافظة عليها والدفاع عنها بصورة كبيرة أو قليلة عندما يتم التخلي عن الإيمان بالإله المسيحي. وبذلك فإننا شهدنا نمو الصور العلمانية للمسيحية؛ مثل الديمقراطية والاشتراكية التى حاولت أن تؤكد جزءًا ملحوظًا من المذهب الأخلاقى المسيحى بدون أسسه اللاهوتية. ولكن تلك المحاولات لا جدوى منها من وجهة نظر نيتشه. "إن موت الإله" يتبعه حتمًا، عاجلاً أم آجلاً، رفض القيم المطلقة، وفكرة قانون أخلاقى موضوعى وكلي.

ومع ذلك، فإن الإنسان الأوربى قد تربى على أن يسلّم بقيم أخلاقية معينة ترتبط بالإيمان المسيحي، وتعتمد عليه بمعنى ما، كما يؤكد نيتشه. وإذا افتقد الإنسان الأوربي، بالتالي، إيمانه بتلك القيم، فإنه يفتقد إيمانه بالقيم كلها. لأنه لا يعرف سوى "الأخلاق"؛ الأخلاق التى تقدّسها المسيحية إذا جاز هذا التعبير، وتعطى لها أساسًا لاهوتيا. والكفر بالقيم كلها، التى تظهر فى الإحساس بانعدام غاية عالم الصيرورة، هو أحد العناصر الرئيسة فى العدمية Nihilism[1]. "إن الأخلاق هى **الترياق** الأعظم ضد العدمية العملية والنظرية"[2]. لأنها تعزو قيمة مطلقة إلى الإنسان، و"تمنع الإنسان من أن يحتقر نفسه بوصفه إنسانًا، ومن أن يثور ضد الحياة، ومن أن يقنط من إمكان المعرفة"[3]. صحيح أن الإنسان الذى تصونه الأخلاق المسيحية بهذه الطريقة هو النوع الأدنى من الإنسان. ولكن المسألة هى أن الأخلاق المسيحية قد نجحت فى فرض نفسها بوجه عام، سواء بصورة مباشرة أم فى صورة مشتقاتها. وبذلك، فإن تحطيم الإيمان بالقيم الأخلاقية المسيحية يعرّض الإنسان لخطر العدمية، لا لعدم وجود قيم أخرى ممكنة، بل لأن معظم الناس، فى الغرب على الأقل، لا يعرفون قيمًا أخرى.

---

[1] العدمية مشتقة من اللفظ اللاتينى Nihil ومعناه لا شيء. وهناك عدمية فلسفية: وهى ترادف الريبية، وعدمية سياسية: وهى ترادف الامتناع عن الاعتراف بشرعية القيود المفروضة على الأفراد، وعدمية أخلاقية: وهى ترادف إنكار القيم الأخلاقية. (المترجم).
(2) W, III, p. 852 (1x, p.9).
(3) Ibid.

إن العدمية يمكن أن تأخذ أكثر من صورة. فهناك، مثلاً، العدمية السلبية؛ أى التسليم المتشائم بغياب القيم، وبانعدام غاية الوجود. ولكن هناك عدمية إيجابية تحاول أن تحطم ما لم تعد تؤمن به. ويتنبأ نيتشه بمجيء عدمية إيجابية، تظهر فى حروب عالمية قلقة. "ستكون هناك حروب مثلما لم يكن هناك حروب على الأرض من قبل. إنه منذ عصرى وفيما بعد فقط ستكون هناك **سياسات على المدى البعيد** على الأرض"(١).

إن مجيء العدمية أمر لا مناص منه من وجهة نظر نيتشه. وستعنى الإطاحة النهائية بحضارة أوربا المسيحية المنحطة. وفى الوقت نفسه سوف توضح الطريق لفجر جديد، وتجاوز القيم، ولظهور نوع أعلى من الإنسان. ولهذا السبب لابد من الترحيب "بذلك الذى هو أكثر بشاعة من الضيوف كلهم"(٢)، الذى يقف على الباب.

(1) Ibid.
(2) W, II, p. 1153 (XVII, p.132).

الفصل الثانى والعشرون

نيتشه (٢)

فرض إرادة القوة – إرادة القوة متجلية فى المعرفة؛ وجهة نظر نيتشه عن الحقيقة– إرادة القوة فى الطبيعة والإنسان – الإنسان الأعلى ودرجة المنزلة – نظرية العود الأبدى – تعليقات على فلسفة نيتشه.

١ - يؤكد نيتشه أن "**هذا العالم**" هو إرادة القوة - **ولا شيء سواها!** وأنتم أنفسكم هو إرادة القوة أيضًا – **ولا شيء سواها**"(١). وهذه الكلمات هى تبنى لعبارات شوبنهور فى نهاية "**عمله الرائع الضخم**"، وتعطى الطريقة التى اعتاد بها نيتشه أن يتحدث عن "إرادة القوة" الانطباع بأنه تجاوز إرادة الوجود أو إرادة الحياة إلى إرادة القوة عند شوبنهور. ولكن رغم أن الانطباع صحيح بمعنى ما، بالطبع، فإنه يجب علينا ألا نفهم أن نيتشه يعنى أن العالم هو مظهر لوحدة ميتافيزيقية تجاوز العالم. لأنه لا يسأم من أن يهاجم التمييز بين هذا العالم، الذى يتوحد مع واقع ظاهرى خالص، وواقع متعال الذى هو "حقيقى بالفعل". إن العالم ليس وهمًا. ولا توجد إرادة القوة فى حالة من العلو أو التجاوز. إن العالم، الكون هو وحدة، هو عملية صيرورة، وهو إرادة القوة بمعنى أن هذه الإرادة هى طابعه المعقول. إنه فى إمكاننا أن نرى فى كل مكان، وفى كل شيء، إرادة القوة تعبّر عن نفسها. ورغم أنه فى إمكان المرء القول إن إرادة القوة عند نيتشه هى

---

(1)W, III, p.881 (IX, p.5).

الحقيقة الداخلية للكون، فإنها لا توجد إلا فى تجلياتها. وبذلك فإن نظرية نيتشه عن إرادة القوة هى تأويل للكون، أو هى طريقة للنظر إليه ووصفه،وليست نظرية ميتافيزيقية عن الواقع الذى يوجد **خلف** العالم المحسوس ويجاوزه.

لم يكن شوبنهور غائبًا عن ذهن نيتشه بالطبع. بيد أنه لا يقفز مباشرة من قراءته لكتابه "**العالم إرادة وفكرة**" إلى نظرية عامة عن الكون. ولكنه يميز تجليات إرادة القوة فى عمليات سيكولوجية إنسانية بالفعل ثم يمدّ هذه الفكرة إلى الحياة العضوية بوجه عام. فهو يرى فى كتابه "**بمعزل عن الخير والشر**" أن المنهج المنطقى يلزمنا بأن نفحص عما إذا كنا نستطيع أن نجد مبدأ واحدًا للتفسير،أو صورة أساسية واحدة للفاعلية العلّية، يمكن عن طريقه أن نوحد ظواهر حيوية. ويجد هذا المبدأ فى إرادة القوة. "إن شيئًا حيًا يحاول أولاً وقبل كل شيء أن يُفرغ قوته – فالحياة نفسها هى إرادة القوة: والمحافظة على الذات ليست سوى إحدى النتائج غير المباشرة والأكثر شيوعًا لهذه الإرادة"[1]. ثم ينتقل نيتشه ليمدّ مبدأ التفسير هذا إلى العالم برمته. "إذا افترضنا النجاح فى تفسير حياتنا الغريزية كلها من حيث إنها تطور وتفرع لصورة أساسية **واحدة** للإرادة – أعنى إرادة القوة، كما تفترض أطروحتي؛ وإذا افترضنا أنه فى إمكان المرء أن يرد الوظائف العضوية كلها إلى إرادة القوة هذه... فإنه سيكون لديه الحق أن يعرّف **كل** قوة نشطة بوضوح بأنها **إرادة القوة**. إن العالم كما نراه من الداخل، العالم كما يُعرّف ويُميز بناء على "طابعه المعقول" هو بدقة "إرادة القوة" ولا شيء سواها"[2].

وبذلك فإن نظرية نيتشه عن إرادة القوة ليست أطروحة ميتافيزيقية **قبلية** بحيث تتجاهل فرضًا تجريبيًا. وإذا قال إننا نؤمن بعلّية الإرادة، إيمانًا هو إيمان بالعلّية ذاتها بالفعل ، "فإننا **لابد** أن نقوم بمحاولة افتراض علّية الإرادة بوصفها الصورة الوحيدة للعلية"[3] إن نية نيتشه على الأقل هى أن النظرية فرض تفسيري، وقد اعتزم فى "عمله

---

(1)W, III, p.917 (XV, p.432).
(2)W, 11, p.578 (V, p.20).
(3) W, 11, p.601 (V, p.52).

الضخم" الذى كان يخطط لإعداده، أن يطبقها على فئات مختلفة من الظواهر، ويبين كيف يمكن أن تتحد عن طريق هذا الفرض. وتبين الملاحظات التى أبداها على هذا العمل طرق تفكيره، واقترح أن أقدم بعض الأمثلة على تأملاته فى القسمين التاليين.

٢- يصر نيتشه على أن "المعرفة" تعمل بوصفها وسيلة من وسائل القوَة. ويتضح بالتالى أنها تنمو مع كل ازدياد للقوة...."[1]. وتتوقف الرغبة فى المعرفة، إرادة المعرفة، على إرادة القوة، أعنى على نوع معين من دافع الكائن إلى السيطرة على مجال معين من الواقع، وتسخيره لخدمته. إن هدف المعرفة ليس هو أن نعرف، بمعنى أن ندرك حقيقة مطلقة من أجل هذه الحقيقة، بل أن نسيطر. إننا نرغب فى أن نخطط، أن نفرض نظامًا وصورة على كثرة الانطباعات والإحساسات بالقدر الذى تتطلبه حاجاتنا العملية. إن الواقع صيرورة: "فهو ما نحوّله نحن إلى وجود، ونفرض نماذج ثابتة على تدفق الصيرورة. وهذا النشاط هو تعبير عن إرادة القوة. وبذلك نستطيع أن نعرّف العلم أو نصفه بأنه "تحويل الطبيعة إلى مفاهيم من أجل التحكم فيها"[2].

وبطبيعة الحال، فإن المعرفة هى عملية تأويل. بيد أن هذه العملية تؤسس على حاجات حيوية، وتعبّر عن الرغبة فى السيطرة على التدفق اللامعقول والمختلف للصيرورة. وإنها مسألة قراءة تأويل فى الواقع، وليست مسألة قراءته بعيدًا عن الواقع أو بداخله إذا جاز هذا التعبير. فمفهوم الأنا أو الذات مثلاً من حيث إنه جوهر دائم هو تأويل مفروض على تدفق الصيرورة: فنحن الذين أوجدناه من أجل أغراض عملية. ولا ريب فى أن الفكرة التى تقول "إننا" نأول حالات سيكولوجية من حيث إنها متشابهة ونعزوها إلى ذات دائمة توقع نيتشه، ومن وجهة نظر كاتب هذه السطور، فى صعوبات لا حل لها. ومع ذلك، فإن اقتناعه هو أننا لا نستطيع بصورة مشروعة أن نبرهن من فائدة تأويل على موضوعيته. لأن اختلاقًا مفيدًا، تأويلاً يخلو من الموضوعية بالمعنى الذى يفهم به المؤمنون بالحقيقة المطلقة، قد يكون مطلوبًا وضروريًا، وتبرره حاجاتنا بالتالي.

---

(1)Ibid.

(2)W, III, p.751 (XV, p.11).

بيد أنه لا وجود لحقيقة مطلقة كما يرى نيتشه. فمفهوم الحقيقة المطلقة هو اختراع من اختراعات الفلاسفة الذين لا يقنعون بعالم الصيرورة، ويبحثون عن عالم وجود ثابت لا يتغير. "إن الحقيقة هى نوع من الخطأ بدونه لا يستطيع نوع معين من الموجود أن يحيا. إن القيمة بالنسبة للحياة حاسمة فى نهاية المطاف"(1).

لقد تبيّن أن بعض "الاختلاقات" مفيدة بالطبع، وضرورية من الناحية العملية بالفعل، بالنسبة للجنس البشرى حتى إنها تميل إلى أن تصبح فروضًا لا مجال للشك فيها؛ مثل "القول إن هناك أشياء دائمة، وهناك أشياء متساوية، وهناك أشياء، وجواهر، وأجسام..."(2). إن فرض مفهوم شيء ما أو جوهر على التدفق المستمر للظواهر هو أمر ضرورى للحياة. "إن الموجودات التى لا ترى على وجه صحيح تتفوق على تلك الموجودات التى ترى كل شيء "فى تدفق"(3). وعلى نحو مماثل، لقد أصبح قانون العلّية مفهومًا فهمًا جيدًا عن طريق إيمان بشرى حتى إن "عدم الإيمان به يعنى تدمير أنواعنا"(4). ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن قوانين المنطق.

إن الاختلاقات التى يتبين أنها أقل نفعًا من اختلاقات أخرى، أو حتى أنها ضارة على نحو لا يقبل الجدل، تُعرف بأنها "أخطاء". أما تلك التى يتبيّن فائدتها للأنواع وتبلغ مرتبة "الحقّائق" التى لا شك فيها تصبح مطمورة فى اللغة إذا جاز هذا التعبير. وهنا يكمن الخطر. لأن اللغة قد تضللنا ونتصور أن طريقتنا فى الحديث عن العالم تعكس الواقع بالضرورة. "إن الكلمات والمفاهيم لا تزال تضللنا باستمرار فى أن نفكر فى الأشياء بصورة أبسط مما تكون عليه، من حيث إنها منعزلة بعضها عن بعض، ولا تنقسم، ويوجد كل منها بمفرده. إن الميثولوجيا الفلسفية تختفى فى اللغة، وتبرز فى كل لحظة مرة أخرى، مهما كان المرء حذرًا ويقظًا"(5).

---

(1) W, III, p.440 (XV, p.105).
(2)W, III, p. 844 (XV, p. 20).
(3) W, II, p.119 (X, p.153).
(4)W, II, p.119 (X, p.157).
(5)W, III, p.443 (XV, pp.21-22).

إن "الحقَائق" كلها اختلاقات، وهذه الاختلاقات كلها هى تأويلات، والتأويلات كلها منظورات. بل وحتى كل غريزة لها منظورها، لها وجهة نظرها، التى تسعى إلى أن تفرضها على الغرائز، كما أن مقولات العقل هى اختلاقات أو منظورات منطقية، إنها ليست حقَائق ضرورية، وليست صورًا **قَبلية**. بيد أن وجهة النظر المنظورية للحقيقة تسلِّم، بالطبع، باختلاقات. فقد تبيّن أن بعض المنظورات، كما رأينا، ضرورية عمليًا لرفاهية الجنس البشري. ولكن هناك منظورات أخرى ليست ضرورية مطلقًا. وهنا يصبح تأثير التقييمات واضحًا بصفة خاصة. فالفيلسوف الذى يأوّل العالم من حيث إنه ظاهر أو مظهر لمطلق يجاوز التغير، وهو وحده "الحقيقى بالفعل" مثلاً إنما يقدّم منظورًا يقوم على تقييم سلبى لعالم الصيرورة. ويبيّن ذلك بدوره ما عساه أن يكون نوع إنسان ما.

إن التعليق الواضح على وجهة نظر نيتشه العامة عن الحقيقة هو أنه يفترض مسبقًا إمكان وجود وجهة نظر مطلقة يمكن منها تأكيد نسبية كل حقيقة أو طابعها المختلق، وأن هذا الافتراض المسبق يخالف التأويل النسبى للحقيقة. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا التعليق يفقد هدفه لو أن نيتشه كان يريد القول إن وجهة نظره عن العالم، بل وحتى وجهة نظره عن الحقيقة، منظورية و"مختلقة"[1]. ولحظات قليلة من التأمل تكفى لبيان ذلك. ومع ذلك، من الممتع أن نجد نيتشه يستبق جون ديوى فى تطبيق وجهة نظر براجماتية أو أداتية عن الحقيقة على حصون نظرية الحقيقة المطلقة مثل المنطق. فحتى مبادئ المنطق الأساسية هى ببساطة بالنسبة له تعبيرات عن إرادة القوة، هى أدوات أو وسائل تمكّن الإنسان من الهيمنة على تدفق الصيرورة.

٣- إذا كان نيتشه على استعداد لأن يطبق وجهة نظره عن الحقيقة على حقَائق أبدية مزعومة، فلابد أن يطبقها بوضوح **وبالأحرى** على فروض علمية. فالنظرية الذرية مثلاً هى مختلقة فى الطابع؛ أعنى أنها نظام يفرضه العالم على الظواهر بقصد السيطرة عليها[2].

---

(1) W, I, pp.878 -9 (VII,2, p.192).

(٢) لا ريب أن نيتشه يسلّم بذلك من حيث المبدأ، عندما يصر على أن تأويله للعالم هو التعبير عن صورة أعلى من إرادة القوة. ولكن ما معيار ما هو أعلى وما هو أدنى؟

إنه ليس فى إمكاننا التحدث كما لو كان هناك تمييز بين مكان القوة، أو الطاقة والقوة ذاتها. بيد أن ذلك لا يجعلنا نتغاضى عن الواقعة التى تقول إن الذرة، منظورًا إليها ككيان، مكان القوة، هى رمز يخترعه العالم، أو هى إسقاط عقلي.

ومع ذلك، لو افترضنا مسبقًا الطابع المختلق للنظرية الذرية فإننا نستطيع مواصلة القول بأن كل ذرة هى كم طاقة، أو، هي، على أحسن الأحوال، كم إرادة القوة. إنها تحاول أن تُفرغ طاقتها، أو تشع قوتها، أو طاقتها. ويمثل ما يُسمى بالقوانين الفيزيائية علاقات القوة بين قوتين أو أكثر. إننا نحتاج إلى التوحيد، ونحتاج إلى صيغ رياضية للفهم، والتصنيف، والسيطرة. ولكن ذلك ليس دليلاً على أن الأشياء تطيع قوانين بمعنى قواعد، أو أن هناك أشياء جوهرية تمارس قوة. إن هناك ببساطة "كمات ديناميكية فى علاقة شد مع الكمات الديناميكية الأخرى كلها"[1].

ولنعد إلى العالم العضوي. "إننا نسمى كثرة من قوى، توحدها عمليات غذائية مشتركة، **الحياة**"[2]. وقد تُعرّف الحياة بأنها "صورة مستمرة أو دائمة من عمليات تأكيدات القوة، ينمو فيها المقاتلون المتعددون من جانبهم بصورة غير متكافئة"[3].وبمعنى آخر، الكائن العضوى هو مركب معقد من أجهزة تسعى إلى ازدياد مستمر فى الشعور بالقوة. ولما كان هو نفسه تعبيرًا عن إرادة القوة، فإنه يبحث عن عقبات، يبحث عن شيء يتغلب عليه. فالإفراز والتمثل مثلاً يفسرهما نيتشه بأنهما تجليان لإرادة القوة. والشيء نفسه يمكن أن يقال عن الوظائف العضوية كلها.

عندما يعالج نيتشه التطور البيولوجى فإنه يهاجم الداروينية. فهو يبين، مثلاً، أنه أثناء معظم الوقت المستغرق فى تكوين عضو معين، أو صفة معينة، لا يكون للعضو المبتسر فائدة لمن يمتلكه، ولا يستطيع أن يساعده فى الصراع مع الظروف الخارجية والخصوم. ولقد بالغ داروين فى "تأثير الظروف الخارجية" بصورة غير معقولة. فالعامل

(١) يجب ألا تُفهم السيطرة، بالطبع، بمعنى نفعى مبتذل. فالمعرفة ذاتها هى سيطرة، هى تعبير عن إرادة القوة.
(2) W, III, p.778 (XV, p.120).
(3)W, III, p.874 (XV, p.123).

الجوهرى فى العملية الحيوية هو بدقة القدرة الهائلة على تشكيل وخلق صور من الداخل، قدرة **تستخدم وتستغل البيئة**(1). كما أن الفرض الذى يقول إن الانتخاب الطبيعى يعمل لصالح تقدم النوع، ولصالح نماذج ذات بنية جسدية أفضل، وأقوى من الناحية الفردية لا داعى له. وبدون أدنى شك فإن النماذج الأفضل هى التى تفنى وتتلاشى، والنماذج المتوسطة هى التى تبقى. فعلى الرغم من الاستثناءات فإن النماذج الأفضل تكون ضعيفة مقارنة بالأغلبية. إن أعضاء الأغلبية، إذا أخذناها كلاً بمفرده، قد تكون أدنى، ولكنها عندما تتجمع معًا تحت تأثير الخوف والغرائز الاجتماعية تكون قوية.

وبالتالى إذا أقمنا قيمنا الأخلاقية على وقائع التطور، فلابد أن نستنتج أن "النماذج المتوسطة تكون أكثر قيمة من النماذج فوق المتوسطة، وأن النماذج **المنحطة** أو المتدهورة تكون أكثر قيمة من النماذج المتوسطة"(2). وبالنسبة للقيم العليا يجب علينا أن ننظر إلى الأفراد الأسمى الذين يثارون أو يندفعون فى عزلتهم إلى أن يضعوا أمامهم أهدافًا سامية.

وفى مجال السيكولوجيا الإنسانية يجد نيتشه فرصة تكفى لتشخيص تجليات إرادة القوة. فهو يستبعد ،مثلاً، النظرية السيكولوجية التى لا أساس لها من الصحة تمامًا التى افترضها مذهب اللذة؛ أعنى النظرية التى تقول إن تعقب اللذة وتجنب الألم هما دافعان أساسيان للسلوك الإنساني. فاللذة والألم هما ظاهرتان متلازمتان فى الكفاح من أجل ازدياد القوة من وجهة نظر نيتشه. إن اللذة يمكن وصفها بأنها الشعور بقوة متزايدة، أما الألم فينتج من عائق لإرادة القوة. وفى الوقت نفسه غالبًا ما يمدّنا الألم بدافع لهذه الإرادة. لأن كل انتصار يفترض مسبقًا عقبة، أو عائقًا يتم التغلب عليه. ومن الخلف واللامعقولية أن نعتبر الألم شرًا محضًا. فالإنسان محتاج إليه باستمرار من حيث إنه دافع لمجهود جيد، وفيما يتعلق بذلك، من حيث إنه دافع لبلوغ صور جديدة من اللذة من حيث إنها نتائج ملازمة للانتصارات التى يحثه الألم على التقدم نحوها.

---

(1) W, III, p.458 (XV, p.124).
(2)W, III, p.389 (XV, p.127).

ورغم أنه ليس فى إمكاننا الدخول فى تحليلات نيتشه السيكولوجية بالتفصيل، فإن ما تجدر ملاحظته الدور الذى يلعبه مفهوم التسامى فى هذه التحليلات. فمن وجهة نظره يمكن أن تكون إماتة الذات والزهد، مثلاً، صورتين ساميتين لقسوة بدائية هى نفسها تعبير عن إرادة القوة. ويثير التساؤل: ما الغرائز المتسامية من وجهة النظر الجمالية عن العالم؟ فى كل مكان يرى نيتشه عمل إرادة القوة مراوغًا ومختفيًا فى الغالب.

٤ - إن القوة تحدد المنزلة كما يرى نيتشه. "إن كمات القوة، ولا شيء آخر، هى التى تحدد وتميز المنزلة"(١). وقد يستنتج المرء جيدًا أنه إذا كانت الأغلبية العادية أو متوسطة القدرّات تمتلك قوة أعظم من الأفراد الذين هم ليسوا متوسطى القدرات، فإنها تمتلك قيمة أعظم أيضًا. بيد أن تلك ليست هى وجهة نظر نيتشه بالطبع. فهو يفهم القوة بمعنى خاصية داخلية للفرد. ويخبرنا قائلاً "إننى أميز بين نوع يمثل حياة صاعدة ونوع يميز انحلالاً، وتدهورًا، وضعفًا"(٢). وحتى عندما يحدث أن تكون الأغلبية متوسطة القدرات، عندما تتحد معًا، قوية، فإنها لا تمثل ، حياة صاعدة كما يرى نيتشه.

ومع ذلك فإن الوسطية ضرورية. لأن "ثقافة عليا لا يمكن أن توجد إلا على أساس واسع، على وسطية موحّدة بقوة وبصورة متينة"(٣). ومن وجهة النظر هذه يرحب نيتشه، فى واقع الأمر، بانتشار الديمقراطية والاشتراكية. لأنهما تساعدان على خلق الأساس الضرورى للوسطية. وفى فقرة شهيرة فى الجزء الأول من كتابه "زرادشت" يشن نيتشه هجومًا على الدولة القومية؛ فهى "أبرد مسخ بين المسوخ الباردة كلها"(٤)، وهى الصنم الجديد الذى ينصّب نفسه بوصفه موضوعًا للعبادة، ويحاول أن يرد الكل إلى حالة مشتركة من الوسطية. ولكن رغم أنه يزدرى الدولة القومية من وجهة النظر هذه، أعنى

---

(1) W, III, p.748-9 (XV, p.159).
(2)W, x, p.105 (XV, p.295).

الإحالة الأولى هنا ليست إلى طبعة schlechta، بل إلى الطبعة التى نشرها A.Kroner of Stuttgart،وتاريخ المجلد المشار إليه هو ١٩٢١.

(3) W, III, p.829 (XV, p.296).
(4) W, III, p.709 (XV, p.302-3).

من حيث إنها تمنع تطوير الأفراد البارزين، فإنه يصر مع ذلك على أن الطبقات متوسطة القدرات هي وسيلة ضرورية لغاية؛ أي لظهور نوع أعلى من الإنسان. ليست مهمة الطبقة الجديدة العليا، أو نوع جديد أعلى أن يقود الجماهير كما يقود الراعي قطيعه. ولكن مهمة الطبقات أن تشكل الأساس الذي يمكن بناء عليه أن يوجه ما يُسمى بنبلاء الأرض الجدد حياتهم الخاصة، ويجعلوا ظهور أنواع أعلى من الإنسان ممكنًا. ولكن يمكن أن يحدث قبل ذلك أن يأتي الهمج الجدد، كما يسميهم نيتشه، الذين يحطمون سيادة الجماهير الفعلية، وبذلك يجعلون التطوير الحر للأفراد البارزين ممكنًا.

يقدّم نيتشه أسطورة الإنسان الأعلى من حيث إنها دافع وهدف للإنسان الأعلى المحتمل. فليست "البشرية" هي الهدف، بل **الإنسان الأعلى**(1)." فالإنسان هو شيء يجب أن يُعلى عليه؛ فالإنسان هو معبر وليس هدفًا"(2). ولكن يجب ألا نأخذ ذلك على أنه يعني أن الإنسان يتحول إلى إنسان أعلى عن طريق عملية حتمية. فالإنسان الأعلى هو أسطورة، هو هدف للإرادة. "إن الإنسان الأعلى هو معنى الأرض. وعلى إرادتكم أن تقول: ليكن الإنسان الأعلى معنى الأرض"(3). إن نيتشه يؤكد بالفعل أن "الإنسان هو حبل منصوب بين الحيوان والإنسان الأعلى – فهو حبل مشدود فوق هاوية"(4).بيد أنها ليست مسألة إنسان يتحول إلى إنسان أعلى عن طريق عملية انتخاب طبيعي. ففيما يتعلق بذلك، قد يسقط الحبل في الهاوية. إن الإنسان الأعلى لا يمكن أن يأتي إذا لم تكن لدى الأفراد المتميزين الشجاعة لأن يتجاوزوا القيم كلها، ويحطموا لوحة القيم القديمة، وبصفة خاصة لوحات المسيحية، ويخلقوا قيمًا جديدة من حياتهم الغريزية وقوتهم. فالقيم الجديدة سوف تعطي توجيهًا وهدفًا للإنسان الأعلى، والإنسان الأعلى هو تجسيد أو مثال حي لها إذا جاز هذا التعبير.

---

(1) W, II, p.313 (IV, p.54).
(2) W, II, p.440 (XV, p.387).
(3) W, II, p.445 (IV, p.241).
(4) W, II, p.280 (IV, p.7).

وإذا أتُهم نيتشه بإخفاقه فى أن يقدّم وصفًا للإنسان الأعلى، فإنه قد يرد بقوله ما دام الإنسان الأعلى لم يوجد بعد فإنه يصعب تقديم وصف واضح له. وفى الوقت نفسه، إذا كانت فكرة الإنسان الأعلى تعمل بوصفها دافعًا، وحافزًا، وهدفًا، فلابد أن يكون لها مضمون ما. وفى إمكاننا القول ربما تكون مفهوم التطوير الممكن إلى أقصى حد، وتكامل القوة العقلية، وقوة الشخصية والإرادة، والاستقلال، والانفعال، والذوق. ويشير نيتشه فى موضع ما إلى "قيصر روما مع نفس المسيح"[1]. ويشير إلى أن الإنسان الأعلى هو جوته ونابليون معًا، أو الإله الأوربى الذى يظهر على الأرض. إننا قد نقول إنه إنسان مثقف إلى حد كبير، بارع فى المزايا البدنية، لا ينظر إلى شيء على أنه ممنوع إذا لم يكن ضعفًا فى شكل "فضيلة"، أو فى شكل "رذيلة". إنه الإنسان الذى أصبح حرًا تمامًا ومستقلاً، ويؤكد الحياة والكون. وباختصار، الإنسان الأعلى هو من يتصوره السيد الأستاذ فردريك نيتشه بأنه المتألم الوحيد، والمعذب، والمهمل.

٥- وقد يفترض قارئ كتاب **"زرادشت"** بسهولة وبصورة غير معتادة أن فكرة الإنسان الأعلى، إذا أخذناها فى ارتباط مع فكرة تجاوز القيم، هى فكرة الكتاب الرئيسة. وقد يميل إلى استنتاج أن نيتشه يأمل على الأقل فى تطور مستمر لإمكانات الإنسان. ولكن زرادشت ليس هو المعلم الوحيد الملهم بالإنسان الأعلى فحسب، بل هو أيضًا معلم **مذهب العود الأبدي**. وفضلاً عن ذلك، فإن نيتشه يخبرنا فى كتابه **"هذا هو الإنسان"** أن الفكرة الأساسية لكتابه **"زرادشت"** هى فكرة العود الأبدى من حيث إنها "الصياغة العليا لموقف قبول الحياة الذى يمكن بلوغه فى أى وقت"[2]. كما أنه يخبرنا بأن هذه "الفكرة الأساسية"[3] لهذا العمل ماثلة فى البداية فى الحكمة الموجزة الأخيرة، ولكنها من الأفكار الأساسية لعمله **"الحكمة المرحة"**. وبالتالي، إذا كانت نظرية العود الأبدى هى الفكرة الأساسية لكتاب **"زرادشت"** فإنه يصعب أن نصرف النظر عنها من حيث إنها نافلة غريبة فى فلسفة نيتشه.

(1) W, II, p.281 (IV, p.9).
(2) W, III, p.422 (XV, p.380).
(3) W, II, p.1128 (XVII, p.96).

ولا ريب أن نيتشه وجد فكرة العود الأبدى مفزعة وخانقة إلى حد ما. بيد أنه، كما رأينا، استخدم الفكرة بوصفها اختبارًا لقوته، لقدرته على أن يقول "نعم" للحياة من حيث إنها كذلك. وبذلك فإنه يتخيل فى الحكمة الموجزة وثيقة الصلة بكتابه "**الحكمة المرحة**" روحًا تظهر له وتخبره بأن حياته، بل وحتى فى كل تفصيلاتها الصغيرة، ستعود مرة أخرى فى أوقات لا حصر لها، ويثير التساؤل عما إذا كانت هذه الفكرة ستنهكه، وتلعن المتحدث أو عما إذا كان سيرحب بالرسالة بروح توكيد الحياة، من حيث إن العود الأبدى يختم عالم الصيرورة بخاتم الأبدية.وعلى نحو مماثل، يتحدث نيتشه فى كتابه "**بمعزل عن الخير والشر**" عن الإنسان الذى يستحسن العالم ويقبله كما هو، ويود لو أعيدت المسرحية عددًا لا حصر له من المرات وهو يصرخ: مرة أخرى، من جديد، لا على المسرحية فقط بل الممثلين أيضًا. وهو يقول بهذه الفكرة فى معارضة "ضيق الأفق عند المسيحيين وأنصاف الألمان وضد السذاجة "[1] التى يُصور بها التشاؤم فى فلسفة شوبنهور. كما أن نيتشه يتحدث فى الجزء الثالث من كتابه "**زرادشت**" عن الشعور بالاشمئزاز من الاعتقاد بأنه حتى الإنسان الأكثر دونية سيعود، وأنه هو نفسه "سيعود إلى هذه الحياة بعينها إجمالاً وتفصيلاً"[2]. وينتقل ليرحب بهذه العودة، فيقول "أواه، فكيف لا أتوق إلى الأبدية واضطرم شوقًا إلى خاتم الزواج، إلى دائرة الدوائر، حيث يصبح الانتهاء عودة الابتداء؟"[3]. وعلى نحو مماثل، يتحدث فى ملاحظاته عن أروع ما كتب مرات عديدة عن نظرية العود الأبدى من حيث إنها فكرة تأديبية عظيمة، وهى فى آن واحد خانقة ومحررة.

وفى الوقت نفسه تُصور هذه النظرية بوصفها افتراضًا تجريبيًا، لا بوصفها فكرة تأديبية، أو اختبارًا للقوة الداخلية. وهكذا نقرأ قول نيتشه "إن مبدأ حفظ الطاقة يتطلب العود الأبدي"[4]. إذا نظرنا إلى العالم على أنه كم محدد من القوة، أو الطاقة، وعلى أنه

(1) Ibid.
(2) W, II, p.617 (V, p.74).
(3) W, II, p.467 (IV, p.270).
(4) W, II, p.479 (IV, p.280).

عدد محدد من مراكز القوة، فإنه ينجم عن ذلك أن مسيرة العالم تأخذ صورة الارتباطات المتتابعة لهذه المراكز، ويمكن تحديد عدد هذه الارتباطات من حيث المبدأ، أى أنها متناهية. و"فى زمان لا متناه" ندرك كل ارتباط ممكن فى لحظة ما، وفضلاً عن ذلك، فإننا ندركه فى عدد لا متناه من الأزمنة. ولما كان بين كل ارتباط والارتباط الذى يليه عودة فإن كل الارتباطات الممكنة الأخرى لابد أن تحدث. ولما كان كل ارتباط من هذه الارتباطات شرطًا لتتابع الارتباطات كلها فى السلسلة نفسها، فإنه يمكن البرهنة على دورة من سلسلة مماثلة تمام المماثلة"(1).

وأحد الأسباب الرئيسة لتشديد نيتشه على نظرية العود الأبدى هو أنه بدا له أنها تسد الفجوة فى فلسفته. فهى تضفى على تدفق الصيرورة مظهر الوجود، وهى تفعل ذلك دون إدخال أى وجود يجاوز الكون. وفضلاً عن ذلك، بينما تتجنب النظرية إدخال إله متعال، فإنها تتجنب مذهب وحدة الوجود، أى إدخال خفى من جديد لمفهوم الإله تحت اسم الكون. وإذا قلنا، كما يرى نيتشه، إن الكون لا يكرر نفسه مطلقًا، بل إنه يخلق صورًا جديدة باستمرار فإن هذا القول يظهر حنينًا إلى فكرة الإله. لأن الكون نفسه يصبح مشابهًا لمفهوم إله خالق. وتستبعد نظرية العود الأبدى هذا التشابه. كما أنها تستبعد، بالطبع، فكرة الخلود الشخصى فى "عالم آخر"، رغم أنها تقدم فى الوقت نفسه بديلاً لهذه الفكرة، حتى وإن كان لا يُستبعد أن فكرة حياة المرء على قيد الحياة تتكرر بتمامها وكمالها عددًا لا حصر له من المرات أن تثير أكثر من إعجاب محدود. وبمعنى آخر، تعبّر نظرية العود الأبدى عن رغبة نيتشه الحازمة فى الولع بشئون هذه الدنيا. إن الكون يتقوقع، إذا جاز هذا التعبير. ودلالته محايثة بصورة خالصة. ويؤكد الإنسان القوى بحق، الإنسان الديونسيسى بحق، هذا الكون بإخلاص، وشجاعة، بل وحتى بسرور، ويتجنب الهروب الذى هو تجلٍ للضعف.

يقال أحيانًا إن نظرية العود الأبدى ونظرية الإنسان الأعلى متعارضتان. بيد أنه يصعب الزعم، كما أظن، بأنهما متعارضتان منطقيًا. لأن نظرية الدورات المتكررة لا

---

(1) W, III, p.861 (XV, p.427).

تستبعد عودة إرادة الإنسان الأعلى، أو، فيما يتعلق بذلك، عودة الإنسان الأعلى نفسه . صحيح، إن نظرية العود الأبدى لا تبطل بالطبع مفهوم الإنسان الأعلى من حيث إنه الغاية القصوى لعملية خلاقة لا يمكن تكرارها. بيد أن نيتشه لا يسلّم بهذا المفهوم. فهو، على العكس، يستبعده من حيث إنه يرادف إدخال خفى من جديد لطريقة لاهوتية لتفسير الكون.

٦ - هناك تلاميذ لنيتشه حاولوا جاهدين أن يجعلوا فكره نسقًا أو مذهبًا يقبلونه بالتالى من حيث إنه نوع من الإنجيل، وحاولوا نشره. ولكن تأثيره، إذا تحدثنا بوجه عام، أخذ صورة الفكر المحفز فى هذا الاتجاه أو ذاك. وقد انتشر هذا التأثير المحفز انتشارًا واسعًا. ولكنه لم يكن متماثلاً فى طابعه. فقد كان نيتّشه يعنى أشياء مختلفة بالنسبة لأناس مختلفين. فأهميته فى مجال الأخلاق والقيم، مثلاً، تكمن أساسًا فى تطويره لنقد طبيعى للأخلاق، فى حين أن آخرين يشددون بالأحرى على عمله فى فنومنولوجيا القيم. كما أن هناك آخرين، من ذوى الاتجاه الفلسفى الأقل أكاديمية، يشددون على فكرته عن تجاوز القيم. وفى مجال الفلسفة الاجتماعية والثقافية صوّره البعض بأنه يهاجم الديمقراطية والاشتراكية الديمقراطية لصالح شيء يشبه النازية، فى حين أن آخرين صوّروه بأنه أوربى عظيم، أو بأنه عالمى عظيم؛ أى أنه إنسان تجاوز أى رؤية قومية. وهو بالنسبة للبعض الإنسان الذى شخّص انحطاط وتدهور الحضارة الغربية البارزة، فى حين أن آخرين رأوا فيه وفى فلسفته تجسد العدمية المحض التى زعم أنه قدّم علاجًا لها. وفى مجال الدين بدا للبعض أنه ملحد متطرف، ومصمم على كشف القناع عن التأثير المضر للاعتقاد الديني، فى حين أن آخرين رأوا فى هجومه الحاد للغاية على المسيحية دليلاً على اهتمامه الأساسى بمشكلة الإله. ونظر إليه آخرون أولاً وقبل كل شيء من وجهة النظر الأدبية، من حيث إنه إنسان طوّر إمكانات اللغة الألمانية؛ بينما تأثر آخرون، مثل توماس مان، بتمييزه بين الرؤيتين الديونسيوسية والأبوللوينية، فى حين أن آخرين شددوا على تحليلاته السيكولوجية.

إن طريقة نيتشه فى الكتابة مسئولة بوضوح وإلى حد ما عن إمكان التأويلات المختلفة. فكثير من كتبه تتكون من حكم موجزة. ونحن نعرف أنه فى حالات كثيرة دوّن أفكارًا على عجل طرأت عليه أثناء نزهاته الخلوية، ثم نظمها فيما بعد لتكوّن كتابًا. والنتائج

هى ما قد نتوقعه. فقد أنتج التأمل فى ترويض الحياة البرجوازية، وفى البطولة والتضحية بالذات التى أحدثتها الحرب مثلاً حكمة موجزة أو فقرة فى مدح الحرب والمحاربين، بينما فى مناسبة أخرى أنتج التأمل فى الطريقة التى تؤدى بها الحرب إلى إهدار وتدمير أفضل العناصر لأمة ما، ولا تحقق مكسبًا ملموسًا لأحد سوى أفراد أنانيين قلة. نقول أنتج هذا التأمل، وأنتج بالفعل، ازدراء للحرب من حيث إنها غير معقولة وانتحارية بالنسبة للمنتصرين والمنهزمين. ومن ثم يمكن للشارح أن يصوّر نيتشه إما بوصفه محبًا للحرب، أو بوصفه محبًا للسلام فى الغالب. وكل ما هو مطلوب هو الاختيار الحصيف للنصوص.

لقد صعّبت العلاقة بين تفلسف نيتشه وحياته الشخصية وصراعاته الموقف. وهكذا بينما يكون من الجائز للمرء أن يحصر انتباهه فى الكلمة المكتوبة، فإنه يكون من الجائز له أيضًا أن يطوّر تأويلاً سيكولوجيًا لفكره أيضًا. وهناك، كما لاحظنا سابقًا، إمكان تقديم تأويل وجودى لدلالة مركب حياته وفكره كله.

وقلما يكون القول بأن نيتشه مفكر حاد وبصير بعواقب الأمور عرضة للشك. خذ جولاته السياحية فى علم النفس مثلاً. ليس من الضرورى أن ننظر إلى تحليلاته كلها على أنها مقبولة قبل أن يكون المرء مستعدًا لأن يسلّم بأنه تكهن، إذا جاز هذا التعبير، بعدد من الأفكار المهمة التى أصبحت عملة شائعة وعامة فى علم النفس الحديث. إنه لا يجب علينا سوى أن نستدعى فكرته عن المثل العليا والدوافع المختفية الفعالة أو مفهومه عن التسامي. وبالنسبة لاستخدامه لمفهوم إرادة القوة بوصفها مفتاحا لعلم نفس إنساني، وهى فكرة وجدت تعبيرها الكلاسيكى فى نظرية ألفرد أدلر السيكولوجية، نستطيع القول بحق إن ثمة مغالاة فيها، وكلما طُبق المفهوم على نحو واسع، يصبح مضمونها غير محدد بصورة كبيرة[1]. وفى الوقت نفسه، لقد ساعد إجراء نيتشه للتجارب مع استخدام المفهوم بوصفه مفتاحًا لحياة الإنسان النفسية على تركيز الاهتمام بفاعلية دافع قوي، وإن لم يكن هو الوحيد فقط. كما أننا عندما ننظر إلى الوراء فى ضوء أحداث القرن العشرين على استباق نيتشه بمجيء "الهمجية الجديدة" وحروب عالمية فإنه من غير المحتمل أن نخفق

(1) W, III, p.704 (XV, p.430).

فى إدراك أنه كان لديه استبصار بالموقف بصوة أعمق من معاصريه أولئك الذين أظهروا إيمانًا متفائلاً وقانعا بحتمية التقدم.

ولكن رغم أن نيتشه كان ذا بصيرة فى بعض النواحي، فإنه كان قصير البصر فى نواح أخرى. فقد أخفق فى إعطاء اهتمام خاص بمسألة عما إذا كانت تمييزاته بين حياة صاعدة وحياة هابطة، وبين أنواع عليا وأنواع دنيا من الناس لا تفترض مسبقًا وبصورة ضمنية الموضوعية المحض للقيم التى رفضها. لقد كان فى وسعه أن يجعلها مسألة ذوق أو تفضيل جمالى بالطبع، كما قال أحيانًا إنها كذلك. ولكن سؤالاً مماثلاً يمكن أن يثار بالتالى عن القيم الجمالية، إذا لم يصبح التمييز بين قيم عليا وقيم دنيا ببساطة مسألة شعور ذاتي، ولا يمكن الزعم بأن أى شخص آخر يقبل مشاعر المرء من حيث إنها معيار. كما أن نيتشه قد أخفق، كما نوهنا، فى أن يعطى اهتمامًا مطولاً وضروريًا بمسألة كيف يمكن للذات أن تفرض بنية معقولة على تدفق الصيرورة عندما تنحل الذات نفسها إلى التدفق ولا توجد من حيث إنها ذات إلا كجزء من البنية التى يُفترض أنها تفرضها.

وبالنسبة لموقف نيتشه من المسيحية، فإن هجومه الشديد بصورة متزايدة عليها يلازمه عجز متزايد عن إنصاف خصمه. وما هو عرضة للخلاف هو أن احتدام هجومه هو تعبير، إلى حد ما، عن توتر داخلي، وارتياب حاول جاهدًا أن ينازعهما(١). وعلى حد تعبيره، إن دم اللاهوتيين تجرى فى عروقه. ولكننا إذا تجردنا من حدة وتحيز هجومه على المسيحية بصفة خاصة، فإننا نستطيع القول إن هذا الهجوم يشكل جزءًا من هجومه العام على المعتقدات والفلسفات كلها، مثل المثالية الميتافيزيقية، التى تعزو إلى العالم والوجود الإنسانى والتاريخ معنى يفرضه الإنسان نفسه بحرية(٢). إن رفض الفكرة التى تقول إن الله

(١) يمكن إبداء ملاحظات مماثلة بوضوح على مفهوم الليبدو عند فرويد.

(٢) إن الزعم بأن الملحد باعترافه الصريح هو مؤمن "بالفعل" ببساطة لأنه يهاجم مذهب الألوهية بإصرار، هو قول مبالغ فيه ويحتوى على مفارقة. ولكن نيتشه، الذى كان متدينًا بعمق عندما كان فتى، لم يهتم مطلقًا بمشكلات الوجود، وبمعنى الوجود، أو غرضه. وفضلاً عن ذلك، فإن حواره مع المسيح، إذا جاز هذا التعبير، الذى بلغ ذروته فى الكلمات النهائية من مؤلفاته "هذا هو الإنسان"، و"ديونسيوس"، يبين بوضوح إلى حد كبير أن "عدو المسيح" لابد أن يسيء إليه حتى إذا كان قد تصوره على أنه حالة لتجاوز ميوله إلى الضعف. وعلى الرغم من رفضه للإله فإنه كان بمنأى عن أن يكون ما تصوره بوجه عام على أنه "إنسان غير متدين".

خلق العالم لغاية، أو إن التجلي الذاتي للفكرة المطلقة أو الروح يجعل الإنسان حرًا في أن يعطي للحياة المعنى الذي يريد أن يعطيه إياها.ولا يكون لها معنى آخر.

وبذلك فإن فكرة الله، سواء تصورناها من ناحية مذهب وحدة الوجود أم من ناحية مذهب الألوهية تفسح المجال لمفهوم الإنسان من حيث إنه الموجود الذي يضفي المعقولية على العالم، ويخلق القيم. ولكن هل يجب علينا القول إنه على المدى البعيد يكون العالم نفسه هو الذي تكون له الكلمة النهائية، وإن الإنسان، المشرّع الأخلاقي والذي يضفي المعنى، يُستغرق من حيث إنه مجرد ذرة صغيرة لا أهمية لها في دورات التاريخ عديمة المعنى؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن مجهود الإنسان لإضفاء المعنى والقيمة على حياته يبدو بوصفه رفضًا للكون عديم المعنى، لا بوصفه موقفًا يقبل الكون[1]أو يقول نعم للكون. أو هل يجب علينا القول إن تأويل العالم بأنه بدون معنى أو هدف معين، وبأنه سلسلة من دورات لا نهاية لها هو وهم يعبر عن إرادة قوة الإنسان؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن التساؤل عما إذا كان للعالم معنى أو هدف معين يظل مفتوحًا.

وثمة ملاحظة أخيرة هي أن الفلاسفة المحترفين الذين يقرأون نيتشه قد يهتمون أساسًا بنقده للأخلاق، أو بتحليلاته الفنومنولوجية، أوبنظرياته السيكولوجية. ولكن ربما يكون صحيحًا القول إن اهتمام القارئ العادي يتركز باستمرار على صنوف العلاج التي يقدّمها للتغلب على ما يسميه بالعدمية، الأزمة الروحية للإنسان الحديث. إن فكرة تجاوز القيم، ومفهوم درجة المنزلة، وأسطورة الإنسان الأعلى هي التي تثير اهتمامهم. ومع ذلك، فإن ما هو محل للخلاف أن ما هو ذو دلالة وأهمية بحق فيما يمكن للمرء أن يسميه نيتشه اللا أكاديمي ليس هو علاجاته الشافية المقترحة للعدمية، بل بالأحرى وجوده وفكره منظورين إليهما بدقة على أنهما تعبير بالغ التأثير عن أزمة روحية معاشة لا خروج منها عن طريق فلسفته الخاصة.

(١) يصر نيتشه، بالفعل، على أن اعتراضه الأساسي على المسيحية هو ضد مذهب الأخلاق والقيم. وفي الوقت نفسه يربط المسيحية بالمثالية الألمانية، التي ينظر إليها على أنها مشتقة من المسيحية، أو على أنها صورة مقنعة منها، في هجومه على وجهة النظر التي تقول إن العالم له معنى أو هدف معين.

الفصل الثالث والعشرون

تأمل الماضى واستشراف المستقبل

بعض الأسئلة المثارة من الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر ـ الرد الوضعى ـ فلسفة الوجود ـ نشأة الفينومنولوجيا: برنتانو، مينونج، هسرل، الاستخدام واسع الانتشار للتحليل الفينومنولوجى ـ العودة إلى الأنطولوجيا: نيقولاى هارتمان ـ ميتافيزيقا الوجود: هيدجر، التوماويون ـ تأملات ختامية.

١ - سعى كانط جاهدًا للتغلب على ما نظر إليه على أنه فضيحة المذاهب الميتافيزيقية المتعارضة، وأن يقيم الفلسفة على أساس آمن. وقد وجدنا فى بداية الفترة التى تناولناها فى هذا المجلد أن فشته يصر على أن الفلسفة هى العلم الأساسى الذى يكون أساسًا للعلوم الأخرى كلها. ولكن حينما أعلن فشته أن الفلسفة هى العلم الأساسي، كان يشير إلى **العلوم العلمية** بالطبع؛ أعنى إلى فلسفته الخاصة. ويشكل نسقه الفلسفى ببساطة عضوًا من أعضاء سلسلة تأويل شخصى إلى حد كبير، رغم أنه ممتع وساحر فى الغالب، للواقع امتد طوال القرن التاسع عشر مثل سلسلة قمم جبل ما. والألوهية النظرية عند شلنج، والمثالية المطلقة عند هيجل، وفلسفة العالم عند شوبنهور من حيث إنها تمثل للإرادة، ورؤية كيركجور للتاريخ الإنساني، وفلسفة إرادة القوة عند نيتشه هى نماذج أخرى. وكان لابد أن يؤكد رجل جرىء أن السلسلة تمد بتأكيد تجريبى لصحة زعم فشته لصالح الطابع العلمى للفلسفة.

وما هو محل للخلاف بالفعل هو أن الاختلافات بين الفلسفات، حتى عندما تكون هذه الاختلافات ملحوظة جدًا، لا تبرهن على أن الفلسفة ليست لها قيمة معرفية. لأنه ربما تعبّر كل فلسفة عن حقيقة، تعبّر عن إدراك واعٍ لجانب حقيقى من الواقع، أو الحياة الإنسانية، والتاريخ، وأن هذه الحقائق تكمل بعضها بعضًا، وأعني، أن عنصر الصراع لا ينشأ من أى تعارض بين الأفكار الأساسية التى تكمن فى أسس المذاهب المختلفة، بل ينشأ بالأحرى من واقعة مفادها أن كل فيلسوف يغالى فى جانب من العالم أو الحياة الإنسان والتاريخ، وبذلك يحوّل جزءًا إلى الكل. فماركس، مثلاً، اهتم بلا ريب بجوانب الإنسانية الفعلية وبالتاريخ الإنساني؛ وليس هناك تعارض أساسى بين هذه الجوانب، والجوانب الدينية للوجود الإنسانى مثلاً التى أكدّها شلنج. فالتعارض ينشأ عندما يحوّل ماركس فكرة تعبّر عن جانب جزئى من الإنسان وتاريخه إلى فكرة أساسية تغلق الأبواب كلها.

ومع ذلك، فإن إحدى المشكلات أو الصعوبات فى طريقة النظر هذه إلى الأمور هى أنها تتضمن اختزال المذاهب الفلسفية إلى ما يكون، من الناحية العملية، بمثابة بديهيات، وتحرم هذه العملية المذاهب من معظم أهميتها. ويمكن البرهنة، مثلاً، على أن فلسفة ماركس ذات أهمية بدقة بسبب عنصر المغالاة الذى يضع التاريخ الإنسانى كله فى منظور معين. فإذا أُختزلت الماركسية إلى حقائق لا يمكن الشك فيها مثل القول بأنه بدون حياة الإنسان الاقتصادية لن تكون هناك فلسفة، أو فن، أو علم، فإنها تفقد قدرًا كبيرًا من الاهتمام ومن طابعها المثير. وعلى نحو مماثل، إذا أُختزلت فلسفة نيتشه إلى القول بأن إرادة القوة، أو دافع القوة هو أحد العوامل المؤثرة والفعالة فى الحياة الإنسانية، فإنها تصبح متفقة مع التأويل المختزل للماركسية، ولكن فقط على حساب كونها قد أُختزلت إلى قضية واضحة إلى حد ما.

وإحدى الطرق الممكنة للتصدى لخط الحجة هذا هى القول إن صنوف المغالاة فى نسق فلسفى يخدم غرضًا مفيدًا. لأن عنصر الإبهار وتأكيد المغالاة هو الذى يخدم فى توجيه الاهتمام على نحو قوى التأثير إلى الحقيقة الأساسية المتضمنة فى المذهب. وعندما نستوعب هذه الحقيقة، فإننا نستطيع التغاضى عن المغالاة. وليست المسألة اختزالاً للمذهب بقدر ما هى مسألة استخدامه من حيث إنه مصدر للاستبصار، ثم إغفال

الوسيلة التى بلغنا بواسطتها هذا الاستبصار، إذا لم نحتاج إلى الرجوع إليها مرة أخرى من حيث إنها وسيلة لاستعادة الاستبصار الذى نحن بصدده.

ولكن رغم أن تلك الطريقة ليست فى ذاتها معقولة فى التفكير، فإنها ذات فائدة ضئيلة من أجل تدعيم اقتناع فشته بأن الفلسفة هى علم العلوم. لأننا لو افترضنا أننا نختزل فلسفة شوبنهور، وماركس، ونيتشه إلى أقوال مثل إن هناك قدرًا كبيرًا من الشر والمعاناة فى العالم، وإنه يجب علينا أن ننتج الطعام ونستهلكه قبل أن نستطيع تطوير العلوم، وإن إرادة القوة يمكن أن تعمل فى صور مخادعة وخفية،فإنه سيكون لدينا بالتالى ثلاث قضايا، الأولى والثانية منها صادقة بالنسبة لمعظم الناس بوضوح، أما الثالثة، التى هى بالأحرى أكثر إثارة، فتكون قضية سيكولوجية. وعادة لا تُسمى واحدة من هذه القضايا قضية فلسفية على نحو خاص. وبذلك تصبح قضية شوبنهور، وماركس، ونيتشه أدوات لتوجيه الاهتمام إلى قضايا من نوع ما آخر. ولم يكن ذلك مطلقًا وبوضوح هو ما يدور فى خلد فشته عندما زعم أن الفلسفة هى العلم الأساسي.

وقد يُعترض بالقول إننى تصديت ببساطة لمذاهب أصلية شهيرة ولافتة للنظر، على قمم الجبل، وأغفلت التلال السفحية؛ أى الحركات العامة مثل الكانطية الجديدة. وأعنى أنه قد يُفترض أنه بينما يكون صحيحًا أنه إذا بحثنا عن تأويلات شخصية خيالية إلى حد كبير للكون، أو للحياة الإنسانية فإنه يجب علينا الاتجاه إلى فلاسفة شهيرين، فإنه يكون صحيحًا أيضًا أنه يمكن أن نجد فى تلك الحركات العامة التى يميل فيها الجزئى إلى الاندماج فى الكلى عملاً علميًا عاميًا بصورة كبيرة فى الفلسفة، أى أننا نجد فيها مجهودات متعاونة صبورة فى مواجهة مشكلات منفصلة.

ولكن هل هذا صحيح؟ ففى الكانطية الجديدة، مثلاً، هناك صلات قربى ووشائج رحم، بالطبع، تبرر وصفنا إياها بأنها حركة محددة، تتميز عن حركات أخرى. ولكن عندما نشرع فى فحصها على مقربة لا نلاحظ فحسب ميولاً مختلفة إلى حد ما داخل الحركة كلها، بل نلاحظ أيضًا كثرة من فلسفات فردية أيضًا. كما أنه فى حركة الميتافيزيقا الاستقرائية يستخدم هذا الفيلسوف فكرة ما من حيث إنها الفكرة الرئيسة لتأويل العالم، فى حين أن

ذاك الفيلسوف يستخدم فكرة أخرى. ففونت يستخدم تأويله الإرادى لسيكولوجيا إنسانية من حيث إنها أساس لفلسفة عامة، فى حين أن دريش يستخدم نظريته عن الأنتلخيات، المستقاة من تأمل فى عمليات بيولوجية. حقًا، إن إحساسًا بالوئام ومقتضيات الاقتصاد الفكرى يفترض أنه فى حالات كثيرة يكون من الأفضل التغاضى عن مذاهب فردية ، أو يُسمح بأن تنغمس فى خلفية حركة عامة. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إنه كلما نظرنا إلى فلسفة القرن التاسع عشر بصورة أكثر إمعانًا، فإن المجموعات الضخمة تميل بالفعل إلى أن تتبدد فى فلسفات فردية. حقًا، إنه ليس من المغالاة تمامًا القول إنه كلما استمر القرن فإنه يبدو أن كل فيلسوف يعتقد أنه من الضرورى أن ينتج مذهبه الخاص.

جليّ، أنه يمكن أن تكون هناك آراء مختلفة داخل إطار اقتناع عام عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها. وبذلك، فإن الكانطيين الجدد قد اتفقوا بصورة كبيرة أو قليلة على ما تكون الفلسفة عاجزة عن تحقيقه. ولكن رغم أن وجهات النظر المتعارضة عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها لا تتساوى فى الامتداد بالضرورة مع وجهات نظر فلسفية مختلفة، أو حتى مذاهب فلسفية مختلفة، فإن هناك فى الفكر الألمانى فى القرن الثامن عشر بصورة واضحة بعض المفاهيم المختلفة تمامًا عما ينبغى أن تكون عليه الفلسفة. فعندما قال فشته، مثلاً، إن الفلسفة ينبغى أن تكون علمًا، فإنه كان يقصد أنها يجب أن تُستمد بصورة نسقية من مبدأ واحد أساسي. ومع ذلك، فإن الميتافيزيقيين الاستقرائيين لديهم فكرة مختلفة عن الفلسفة. وعندما نتجه إلى نيتشه، فإننا نجده يرفض مفهوم الحقيقة المطلقة، ويشدد على الأسس القيمية لأنواع مختلفة من الفلسفة، فأحكام القيمة نفسها تعتمد على أنواع من الناس هم الذين يصنعونها[1].

وغنى عن البيان، إن الواقعة التى تقول إن فيلسوفين يختلفان لا تبرهن بذاتها على أن أحدهما محق. وحتى لو كان كلاهما مخطئًا، فإن فلاسفة آخرين قد يكونون محقين. وفى

---

(١) إذا لم نفهم بموقف الجواب بنعم قبولاً لحقيقة الاختلافات بين القوى والضعيف، من حيث إنها تقابل محاولة لوضع الكل فى نفس المستوى. بيد أنه فى هذه الحالة يتضمن موقف الجواب بنعم أيضًا قبولاً للواقعة التى تقول إن الأغلبية تقيد أنشطة المتمردين المستقلين.

الوقت نفسه تبين مذاهب القرن التاسع عشر المتناقضة، وربما وجهات النظر المتعارضة عن طبيعة الفلسفة وجدارتها أن محاولة كانط فى حسم طبيعة الفلسفة ووظيفتها فى الحال ولمرة واحدة كانت إخفاقًا من وجهة النظر التاريخية. وتظهر المسائل القديمة للعقل بقوة مضاعفة. فهل يمكن أن تكون الفلسفة علمًا؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف؟ ما نوع المعرفة التى يمكن توقعها منها بصورة مشروعة؟ هل ألغى تقدم وتطور العلوم الجزئية الفلسفة وأبطلها؟ أم أنها لا تزال لها مجالها الخاص بها؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما عساه أن يكون؟ وما المنهج الملائم لبحث هذا المجال؟

ليس هناك ما يدعو للدهشة بالفعل أن حكم كانط على طبيعة الفلسفة العلمية وحدودها قد أخفق فى أن يلقى قبولاً عامًا. لأنه يرتبط بمذهبه الفلسفى الخاص ارتباطًا وثيقًا. وبمعنى آخر، إنه حكم فلسفي، مثلما أن تصريح فشته، وهيجل، وماركس، و أويكن وآخرين هى أحكام فلسفية. وفى واقع الأمر، ما دام المرء لا يدلى ببيان عن الاستخدام الاصطلاحى الشائع لمصطلحات، أو عن الاستخدامات المتنوعة لكلمة "فلسفة" فى التاريخ، فإن أى تصريح قد يدلى به عن طبيعة الفلسفة "الحقيقية" ووظيفتها هو بيان فلسفي، أى أنه بيان يُدلى به من داخل الفلسفة، ويلزم المرء، أو يعبّر عن موقف فلسفى معين.

وليس قصد كاتب هذه السطور أن يفترض أنه لا يجب تبنى أو قبول موقف فلسفى محدد، أو أنه ليس من الملائم تكوين أحكام عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها. وليس قصده أن يفترض أنه لا يمكن التماس أسباب قوية لصالح قبول حكم من الأحكام بدلاً من حكم آخر. وفى الوقت نفسه لا يريد أن يقوم بانتقال مفاجئ الآن من دور المؤرخ إلى دور المرء الذى يتحدث باسم نسق فلسفى محدد. إنه يفضل بدلاً من ذلك أن يلقى نظرة مختصرة على بعض الخطوط العامة للإجابة التى قدمت فى الفكر الألمانى إبان الجزء الأول من القرن العشرين على نوع السؤال الذى ذكرناه آنفًا. ويخدم الإجراء فى تقديم نوع من الربط بين الماضى والحاضر.

٢ - خط ممكن من خطوط الإجابة على الأسئلة عن مجال الفلسفة هو تأكيد أن العلوم الجزئية هى المصدر الوحيد للمعرفة عن العالم وأن الفلسفة ليس لها مجالها الخاص بها

بمعنى أن وظيفتها هى أن تبحث مستوى خاصًا، أو نوعًا من الوجود. ومما يمكن فهمه تمامًا وبالفعل هو أن الناس فى وقت ما حاولوا أن يبلغوا معرفة عن العالم عن طريق التأمل الفلسفي. ولكن مع تطورهم تولت العلوم المختلفة دورًا إثر آخر من مجال الارتياد الذى كان يُعزى إلى الفلسفة من قبل. وبذلك بدأت المعرفة العلمية تحل تدريجيًا محل التأمل الفلسفي. ولا عجب إذا كان الفلاسفة الذين يعتقدون أن بإمكانهم أن يزيدوا معرفتنا بالواقع بوسائل أخرى غير استخدام منهج الفرض العلمي، فإن الاستنباط والتحقق لا ينجحان إلا فى إنتاج مذاهب قد يكون لها قيمة جمالية ما، أو أهمية مثيرة ما عدا تلك التى لم يُعد ينظر إليها بجدية على أن لها قيمة معرفية. وإذا كان لابد للفلسفة أن تكون علمية، ولا تكون صورة من الشعر تدعى أنها علم، فإن وظيفتها لابد أن تكون تحليلية خالصة فى الطابع. إذ يمكنها أن توضح بعض المفاهيم الأساسية المستخدمة فى العلوم مثلاً، وأن تبحث فى علم المنهج العلمي، بيد أنها لا تستطيع تجاوز العلوم بأن تضيف إلى معرفتنا العلمية بالعلم.

إن هذا الموقف الوضعي، أى الاقتناع بأن العلوم التجريبية هى المصدر الوحيد الموثوق به للمعرفة عن العالم واسع الانتشار بصورة جلية واضحة. ففى القرن التاسع عشر قد بلغ تعبيره الكلاسيكى فى فلسفة أوجست كونت، ورأينا أنه وجد تعبيرًا أيضًا، رغم أنه على نطاق أقل تأثيرًا، فى تيار الفكر المادى والوضعى فى ألمانيا. بيد أننا لاحظنا أيضًا كيف أن بعض الفلاسفة الألمان الذين مثلوا تيار الفكر هذا تجاوزوا العلوم الجزئية عن طريق تطوير وجهة نظر عامة عن الواقع. وواحدية هيكل مثل ينطبق على ما نقوله. وهذا الميل للفلسفة لأن تتطوّر فى رؤية عن العالم هو الذى اهتمت وضعية القرن العشرين باستبعاده.

واعتراض واضح على رد الفلسفة إلى مكانة الخادم للعلم هو أن هناك تساؤلات ومشكلات لا يثيرها أى علم من العلوم الجزئية، وتحتاج إلى إجابات، ويُنظر إليها تقليديًا وبصورة ملائمة على أنها تخص مجال البحث الفلسفي. إن الوضعى مقتنع، بالطبع، بأن التساؤلات عن الواقع البعيد، أو المطلق، وعن أصل الموجودات المتناهية وهلم جرا، يجيب عنها الفلاسفة الميتافيزيقيون؛ مثل شلنج مثلاً. ولكن حتى لو وافق المرء على أن

التساؤلات لم تُقدم لها إجابة بصورة محددة فى واقع الأمر، أو حتى أنه ليس فى مقدورنا أن نقدّم لها إجابة، فإنه لا يزال يريد القول إن إثارة هذه التساؤلات ومناقشتها ذات أهمية عظيمة. لأنها تساعد فى بيان حدود المعرفة العلمية، وتذّكرنا بغموض الوجود المتناهي. وبذلك، فإن استبعادًا فعالاً ومؤثرًا للفلسفة الميتافيزيقية يقتضى البرهنة على أطروحتين مكملتين. فلابد من بيان أن المشكلات الميتافيزيقية لا يمكن الإجابة عنها من حيث المبدأ وليس بمعنى أنه ليس فى مقدورنا أن نقدّم لها إجابة هنا والآن. وفضلاً عن ذلك لابد من بيان أن المشكلات التى لا يمكن الإجابة عنها هى مشكلات زائفة من حيث المبدأ؛ بمعنى أنها ليست تساؤلات حقيقية مطلقًا، بل هى تعبيرّات لفظية يعوزها المعنى الواضح.

وذلك هو بدقة ما شرع واضعو دائرة فيينا الجدد وشركاؤهم فى بيانه فى عشرينيات هذا القرن بتطوير معيار للمعنى؛ وهو المبدأ المسمى بالتحقق، الذى يستبعد فى الواقع مشكلات وعبارات ميتافيزيقية من طائفة المشكلات والعبارات التى لها معنى. وبغض النظر عن قضايا المنطق الصورية الخالصة وقضايا الرياضيات البحتة، فإن القضايا التى لها معنى تُفسر بأنها فروض تجريبية، معناها يطابق ما يمكن تصوره، رغم أنه لا يمكن التحقق منه عمليًا بالضرورة؛ وأعنى طريقة التحقق فى التجربة الحسية. مثلما أننا لا نستطيع أن نتصور تحققًا تجريبيًا فى التجربة الحسية لقول بارمنيدس إن الأشياء كلها هى فى واقع الأمر وجود واحد لا يتغير مثلاً، فهذا القول لا يمكن قبوله من حيث إن له معنى[1].

ومع ذلك، فإن المعيار الوضعى الجديد للمعنى كما هو مصوغ بهذه الصورة ليس فى مقدوره أن يتصدى للنقد سواء من داخل الحركة الوضعية الجديدة أم من خارجها،من حيث إنه مبدأ منهجى خالص غرضه تعيين حدود مدى ما يمكن تسميته فروضًا علمية

---

(١) تستدعى وجهة النظر هذه للذهن، بالطبع، قول فشته إن نوع الفلسفة الذى يختاره شخص ما يعتمد على نوع ما عساه أن يكون هذا الشخص. ولكن حتى إذا صرفنا الانتباه عن الواقعة التى تقول إن فشته لم يكن ينوى أن يفهم هذا القول بمعنى يستبعد مفهوم الفلسفة بوصفها علمًا، ورأينا فيه استباقًا للميل إلى إخضاع مفهوم الحقيقة لمفهوم الحياة الإنسانية، أو الوجود، فى تعقب التطوير العينى لهذا الميل فإننا نجده يتجزأ إلى مفهوم مختلف خاص بالإنسان، والحياة الإنسانية، والوجود. ويجب على المرء ألا ينكر سوى اسم كيركجور ونيتشه مثلاً .

بصورة ملائمة، أو ما أختزل واُنتحلت له الأعذار حتى إنه أصبح غير فعال تمامًا أو غير صالح لاستبعاد الفلسفة التأملية.

وحقيقة الأمر هي، كما أظن، أن الوضعية الجديدة من حيث إنها فلسفة هى محاولة لتقديم تبرير نظرى للمذهب الوضعى من حيث إنه اتجاه. ومعيار المعنى الوضعى الجديد مثقل إلى حد كبير بالفروض الفلسفية الضمنية لهذا الاتجاه. وفضلاً عن ذلك، فإن فاعليته من حيث إنه سلاح ضد فلسفة ميتافيزيقية تتوقف على تلك الفروض المسبقة التى لم يتم التعبير عنها بوضوح وجلاء. لأنه عندما يتم التعبير عنها بوضوح وجلاء، فإن الوضعية الجديدة تنكشف من حيث إنها إحدى الفلسفات التى تكون موضع شك بصورة كبيرة. ولا يستلزم ذلك بوضوح اختفاء الوضعية من حيث إنها اتجاه. ولكن سلسلة رد الفعل العنيف ونقد (النقد الذاتى إلى حد ما) الوضعية الجديدة لها ميزة عظيمة هى جعل الفروض المسبقة غير الواضحة ترى النور وتظهر للعيان. وما هو محل شك أن العقلية الوضعية، التى أصبحت واسعة الانتشار فى القرن التاسع عشر، خليقة بأن تعى ذاتها بتمعن، وتفحص فروضها المسبقة الخاصة. صحيح أن هذا الوعى الذاتى قد تحقق داخل المجال الفلسفى وترك مجالات العقلية الوضعية أو الاتجاه الوضعى العظيمة دون أن تُمس. بيد أن ذلك يساعد ببساطة فى توضيح الحاجة إلى الفلسفة، التى من وظائفها أن تجعل الفروض المسبقة الخفية والضمنية لاتجاهات فلسفية غير تأملية واضحة جلية، وتخضعها لفحص نقدي[1].

٣ - يمكن أن تصبح الفلسفة علمية كما يرى الوضعيون الجدد، ولكن بشرط أن تصبح تحليلية خالصة، وتتخلى عن أى زعم لزيادة معرفتنا الفعلية بالواقع. وطريقة أخرى ممكنة لوصف وظيفة الفلسفة وطبيعتها هى القول بأن لها مجالاً خاصًا بها، من حيث إنها تهتم بالوجود، وفى الوقت نفسه إنكار أنها تكون، أو يمكن أن تكون علمًا، سواء علمًا كليًا أم علمًا جزئيًا إلى جانب العلوم التجريبية الجزئية. وبمعنى ما، الفلسفة هى ما

(١) أعني، أن القول قد يكون معبرًا أو موحيًا بمواقف انفعالية، وبذلك يكون له دلالة "انفعالية". بيد أنه وفقًا لمبادئ الوضعى الجديد الدقيقة يخلو من المعنى بمعنى أنه لا يمكن أن يكون صادقًا أو كاذبًا.

تكون عليه دومًا، أى أنها تهتم بالوجود العام Being من حيث إنه يتميز عن الوجود الفعلى existence. بيد أنه من الخطأ أن نفترض أنه يمكن أن يكون هناك علم للوجود العام. لأن الوجود العام لا يمكن أن يتموضع؛ أى أنه لا يمكن أن يتحول إلى موضوع لبحث علمي. إن الوظيفة الأساسية للفلسفة هى أن تنبه الإنسان إلى وعى بالوجود العام من حيث إنه يتجاوز الموجودات ويكون أساسًا لها. ولكن لما كان لا يمكن أن يكون هناك علم للوجود العام، فإنه ليس هناك مذهب فلسفى يمكن أن يمتلك صحة كلية. إن المذاهب المختلفة هى قراءة شفرات شخصية كثيرة للغاية للوجود العام الذى لا يمكن أن يتموضع. ومع هذا، فإن ذلك لا يعنى أنها لا قيمة لها. لأن أى مذهب ميتافيزيقى عظيم يمكن أن يقوم بفتح الباب، إذا جاز هذا التعبير، الذى جعلته الوضعية مغلقًا. وبذلك فإن الحديث عن فضيحة المذاهب المتعارضة يكشف عن سوء تصور للطبيعة الحقيقية للفلسفة. لأن الاعتراض لا يكون صحيحًا إلا إذا كانت الفلسفة علمًا. وليست هذه هى الحقيقة الفعلية. صحيح، إنه بإدعاء أن الفلسفة علم، فإن ميتافيزيقى الماضى أنفسهم قدّموا المبرر للحديث عن فضيحة مذاهب مختلفة ومتعارضة. ولكن عندما يتم التخلى عن هذا الزعم، ونفهم الوظيفة الحقيقية للميتافيزيقا من حيث إنها تنبه الإنسان إلى وعى بالوجود الغامض والخفى المنخرط فيه هو وكل الموجودات المتناهية، فإن مبرر الفضيحة يختفي. لأن القول بأنه ستكون هناك قراءة شفرات شخصية مختلفة لوجود متعال هو فقط ما ينبغى على المرء أن يتوقعه. إن الشيء المهم هو أن ندرك من أجل أى غاية تكون لا أن نأخذ مزاعم أصحابها المغالى فيها كما تظهر لنا.

وتمثل وجهة النظر هذه جانبًا من جوانب فلسفة الأستاذ كارل ياسبرز (المولود عام ١٨٨٣). ولكنه يربط قبول الاقتناع الكانطى بأن الميتافيزيقا التأملية أو النظرية لا يمكن أن تقدّم لنا معرفة نظرية بنظرية عن "الوجود الفعلي" تبيّن تأثير كيركجور. إن الموجود الإنسانى يمكن أن يتموضع، ويستطيع الفسيولوجى والسيكولوجى مثلاً دراسته. ويظهر الفرد بالتالى من حيث إنه يمكن تصنيفه بهذه الطريقة أو تلك. ولكن عندما ننظر إلى الفرد من وجهة نظر الفاعل الحر؛ من داخل حياة الاختيار الحر، فإننا نراه من حيث إنه الموجود الفريد؛ الموجود الذى يتجاوز بحرية ما كان عليه من قبل، ويخلق نفسه، إذا جاز هذا

التعبير، عن طريق ممارسة حريته. إن الإنسان يكون، من وجهة النظر هذه، دومًا وبالفعل في مرحلة التكوين؛ تكوينه هو الخاص: **"فالوجود الفعلي"** هو وجود ممكن باستمرار. وإذا نظرنا إلى الإنسان من هذا الجانب، فإنه لا يمكن أن تكون هناك دراسة علمية له. بيد أن الفلسفة يمكن أن توجه الاهتمام إلى "وجود فعلي" على نحو يمكّن الفرد الموجود من أن يفهم ماذا يُقصد بعبارات تجربته الخاصة. كما أنها يمكن أن توجه الاهتمام إلى الحركة التي عن طريقها يصبح الفرد، بصفة خاصة في مواقف معينة، واعيًا بتناهيه وبالحضور الغامض والخفى للوجود العام من حيث إنه المتعالى المنخرط فيه هو والموجودات الأخرى كلها. ولكن لما كان الوجود العام المتعالى لا يمكن أن يتموضع ولا يخضع لنتيجة برهان أو دليل، فإن الإنسان الذى يصبح واعيًا به من حيث إنه المكمل الذى لا يمكن أن يتموضع، وعلة أو أساس الموجودات المتناهية يكون حرًا فى أن يؤكده مع كيركجور، عن طريق ما يسميه ياسبرز "الإيمان الفلسفي"، أو أن يرفضه مع نيتشه.

ولا يمكننا أن ندخل في أوصاف أخرى لفلسفة كارل ياسبرز[1]، لأننا لم نذكرها لذاتها بقدر ما هى إحدى طرق تصوير طبيعة الفلسفة ووظائفها التى تمثلت فى الفكر الألمانى إبان النصف الأول من القرن العشرين. ومع ذلك، يجب ملاحظة أن ياسبرز سعى جاهدًا، مثل كانط من قبله، إلى وضع الإيمان بالحرية الإنسانية وبالله بمنأى عن متناول النقد العلمي. ونستطيع أن نرى تكرارًا واضحًا بالفعل لموضوعات كانطية. فتمييز ياسبرز بين الإنسان منظورًا إليه من وجهة النظر العلمية الخارجية والإنسان منظورًا إليه من وجهة نظر "الوجود الداخلية" مثلاً يناظر على نحو ما التمييز الكانطى بين المستوى الظاهرى و"النومينالي". وفى الوقت نفسه هناك أيضًا اختلافات واضحة بين كانط وياسبرز. فعلى سبيل المثال، تشديد كانط على القانون الأخلاقي، الذى يقوم عليه الإيمان العملى بالإله،

(١) نجد سيرة الوضعية الجديدة الذاتية فى كتاب "الوضعية المنطقية" (مقتطفات) الذى حرره A.J. Ayer . Glencoe. III. and London. 1959. ويمكن ان نجد بعض الكتابات التى توضح مناقشة مبدأ التحقق، بالإضافة إلى سيرة ذاتية مختارة فى كتاب "مدخل حديث إلى الفلسفة" الذى حرره p.Edwards and A . pap. p.543-621. Glencoe. II. 1957. ومن أجل مناقشة نقدية قارن أيضًا كتاب "الفلسفة المعاصرة" تأليف F.C. Copleston. pp.26 60. London. 1950.

يختقي، ويبرز مفهوم كيركجور عن الفرد الموجود. كما أن "الإيمان الديني" عند ياسبرز، الذى هو تأويل أكاديمى لوثبة الإيمان عند كيركجور، يتجه نحو الله من حيث إنه موجود، لا إلى فكرة الله، كما هى الحال عند كانط، من حيث إنه أداة للتأليف بين الفضيلة والسعادة.

واعتراض واضح على طريقة ياسبرز فى وضع الميتافيزيقا بمنأى عن النقد العلمى هو أنه فى حديثه عن الحرية، وبصورة أكثر عن الوجود العام كان يموضع لا محالة ما لا يمكن أن يتموضع بالنسبة له. وإذا لم يتموضع الوجود العام بالفعل، فإنه لا يمكن أن يُذكر. ولا يمكننا سوى أن نلتزم الصمت. بيد أن المرء قد يستخدم تمييز فتجنشتين، بالطبع، ويقول إن الفلسفة بالنسبة لياسبرز تحاول أن "تبين" ما لا يمكن "أن يقال". إن تشديد ياسبرز على الوظيفة "التفسيرية" للفلسفة يتجه بدقة فى هذا الاتجاه فى واقع الأمر.

٤ - إن الفلسفة يمكن أن تصبح علمية بالنسبة للوضعيين الجدد، ولكن عندما تصبح علمية فإنها لا تكون علمًا بمعنى أنه يكون لها مجال خاص بها. فالفلسفة عند ياسبرز لها مجال خاص بها بمعنى ما[1]، لكنها ليست علمًا، وتتجه فى مستوى يختلف عن مستويات العلوم. ومع ذلك، فإن الفينومنولوجيين حاولوا أن يعزوا إلى الفلسفة مجالاً أو مجالات، ويدافعوا عن طابعها العلمي.

(أ) – فى إبداء ملاحظات قليلة ليست هناك ضرورة لأن نذهب إلى الوراء ما بعد فرانتز برنتانو F. Brentano (١٨٣٨ – ١٩١٧). بعد أن درس برنتانو مع ترندلنبرج أصبح قسيسًا كاثوليكيًا. وفى عام ١٨٧٢ شغل كرسيًا فى جامعة فورتسبورج، وفى عام ١٨٧٤ شغل كرسيا فى جامعة فيينا. بيد أنه هجر الكنيسة فى عام ١٨٧٣، ولكن وضعه بوصفه قسيسًا من قبل ومتزوجًا لم يجعل حياته من حيث إنه أستاذ جامعى فى العاصمة الأسترالية سهلة. وفى عام ١٨٩٥ استقال عن التدريس، وأقام فى فلورنسا، وانتقل إلى سويسرا عند اندلاع الحرب العالمية الأولى.

---

(1) As a sympathetic Study one Can commend kar Jasper et la philosophie de l›existence, by M Dufrenne and p.Ricoeur, paris, 1947.

فى عام ١٨٧٤ نشر برنتانو كتابًا يحمل عنوان **"علم النفس من وجهة النظر التجريبية"**(١). ويصرّ على أن علم النفس التجريبى ليس علمًا للنفس، وهو مصطلح له مضامينه الميتافيزيقية، وإنما هو علم للظواهر النفسية. وفضلاً عن ذلك، عندما يتحدث برنتانو عن علم النفس التجريبي، فإن علم النفس الوصفى وليس علم النفس التكوينى هو الذى كان يدور فى خلده. وعلم النفس الوصفى عنده هو بحث فى الأفعال النفسية، أو أفعال الوعى من حيث إنها تهتم بموضوعات "غير موجودة"؛ وأعنى بموضوعات من حيث إنها متضمنة داخل الأفعال نفسها. إن كل وعى هو وعى "بـ". فالتفكير هو تفكير فى شيء ما، والرغبة هى رغبة شيء ما. وبذلك فإن كل فعل من أفعال الوعى "قصدي": أى أنه "يقصد" موضوعًا. ويمكننا النظر إلى الموضوع بدقة من حيث إننا نقصده، ومن حيث إنه غير موجود، بدون أن نثير تساؤلات عن طبيعته وحالته اللاعقلية.

وليست نظرية قصدية الوعى هذه، التى ترتد إلى الفكر الإسكولائى - الأرسطي، نظرية ذاتية فى ذاتها. إن عالم النفس الوصفي، كما يأوّل برنتانو وظيفته، لا يقول إن موضوعات الوعى ليس لها وجود بمنأى عن الوعي. ولكنه لا ينظر إليها إلا من حيث إنها غير موجودة، لأنه يهتم بأفعال نفسية، أو بأفعال الوعي، ولا يهتم بمسائل أنطولوجية تخص الواقع اللاعقلي.

ويتضح، بالتالي، أن المرء عندما ينظر إلى الوعى يستطيع أن يركز إما على موضوعات الوعى غير الموجودة، أو على الإشارة القصدية من حيث إنها كذلك. ويميل برنتانو إلى التركيز على الجانب الثانى من الوعي، ويميز بين ثلاثة أصناف رئيسة من الإشارة القصدية. أولها؛ هناك تمثل بسيط، لا توجد فيه مسألة الصدق أو الكذب. وثانيها؛ هناك حكم يتضمن الإقرار أو الرفض؛ وبمعنى آخر التأكيد أو الإنكار. وثالثها؛ هناك حركات الإرادة، وحركات المشاعر، حيث تكون المواقف الأساسية، أو بناءات الوعى هى الحب والكراهية، أو اللذة والألم كما يقول برنتانو أيضًا.

---

(١) يفترض مصطلح "فلسفة الوجود الفعلي" أن الوجود الفعلى يؤلف هذا المجال. ولكن ياسبرز يصر على الوجود العام بصورة كبيرة. فإلقاء الضوء على "الوجود الفعلي" existence هو الطريق إلى الوعى بالوجود العام Being. ومع ذلك فإن الوجود العام ليس مجالاً لبحث علمى عن طريق الفلسفة، رغم أن الفيلسوف يستطيع أن يجعل الوعى بالوجود العام حيًا.

وقد نضيف القول بأنه تمامًا كما أن برنتانو يعتقد أن هناك أحكامًا منطقية صادقة بوضوح، فإنه يعتقد بالفعل أن هناك عواطف أخلاقية صحيحة بوضوح. وأعنى أن هناك خيرات، موضوعات الاستحسان الأخلاقى أو اللذة، الجديرة بالتفضيل بوضوح وباستمرار. ولكن الخاصية المهمة لفكر برنتانو هي، من وجهة نظر نشأة الفينومنولوجيا، نظرية قصدية الوعي.

(ب) – لقد كان لتأملات برنتانو تأثير على عدد من الفلاسفة الذين يُصنفون أحيانًا بأنهم المدرسة الإسترالية، مثل أنتون مارتى Anton Marty (١٨٤٧ – ١٩١٤)، الذى كان أستاذًا فى جامعة براغ، وأوسكار كروسه Oskar Kraus (١٨٧٢ – ١٩٤٢)، الذى كان تلميذًا لمارتى وأستاذًا فى جامعة براغ، وكارل ستومبف Karl Stumpf (١٨٤٨ – ١٩٣٦)، الذى كان عالم نفس شهيرًا، وكان إدموند هسرل من بين تلاميذه.

ومع ذلك، فإن ذكرًا خاصًا يكون لألكسيوس مينونج Alexius Meinong (١٨٥٣ – ١٩٢٠) الذى درس على يد برنتانو فى جامعة فيينا، وأصبح أستاذًا للفلسفة فى جامعة جراز فيما بعد. يميز مينونج فى نظريته عن الموضوعات بين أنواع مختلفة من الموضوعات. ففى الحياة العادية نحن نعنى عادة بلفظ "الموضوعات" أشياء معينة موجودة مثل الأشجار، الحجارة، المناضد وغيرها، بيد أننا إذا نظرنا إلى "الموضوعات" من حيث إنها موضوعات للوعي، فإننا يمكن أن نرى بسهولة أن هناك أنواعًا أخرى أيضًا. فهناك، مثلاً، موضوعات مثالية مثل القيم والأعداد، التى يمكن أن يقال إنها تمتلك حقيقة واقعية رغم أنها لا توجد بالمعنى الذى توجد به البقر. كما أن هناك موضوعات خيالية مثل جبل من ذهب، أو ملك فرنسا. فليس هناك جبل من ذهب موجود، ولا يوجد ملك فرنسا لسنوات عديدة. ولكننا إذا استطعنا التحدث عن جبال من ذهب، فإنه يجب علينا أن نتحدث عن شيء ما. لأن الحديث عن عدم لا يُعد حديثًا. إن هناك موضوعًا ماثلاً للوعي، حتى إذا لم يكن هناك شيء موجود يناظره من ناحية تفوق ما هو عقلي.

لقد خُططت نظرية برتراند رسل عن الأوصاف للتحايل على طريقة مينونج فى الحجة، وللتقليل من عالم الموضوعات الواقعي، إذا جاز هذا التعبير، بمعنى ما، ولكنه لا يوجد.

ومع هذا، فإن ذلك ليس له صلة بغرضنا الحالي. فالمسألة الرئيسة هى أن نظرية مينونج ساعدت فى تركيز الانتباه على موضوعات منظورًا إليها بدقة على أنها موضوعات للوعى من حيث إنها غير موجودة، إذا استخدمنا مصطلح برنتانو.

(ج) ومع ذلك، فإن المؤسس المؤثر للحركة الفينومنولوجية ليس هو برنتانو ولا مينونج، بل هو إدموند هسرل (١٨٥٩ – ١٩٣٨). بعد أن حصل هسرل على الدكتوراه فى الرياضيات، حضر محاضرات برنتانو فى جامعة فيينا (من ١٨٨٤ – ١٨٨٦)، وقاده تأثير برنتانو إلى أن يكرس نفسه للفلسفة. أصبح أستاذًا للفلسفة فى جامعة جوتنجن، ثم بعد ذلك فى جامعة فرايبورج – أن – برايسجاو حيث كان مارتن هيدجر أحد تلاميذه.

فى عام ١٨٩١ نشر هسرل كتابه "**فلسفة الحساب**" بيّن فيه ميلاً معينًا إلى النزعة النفسية؛ وأعنى بذلك ميلاً لتأسيس المنطق على علم النفس. فمفهوم الكثرة، مثلاً، الذى هو أساسى لمفهوم "العدد" يقوم على الفعل النفسى لربط مضامين وعى مختلفة فى تمثل واحد. وخضعت وجهة النظر هذه للنقد من جانب الرياضى والمنطقى الشهير "جوتلب فريجه" Gottlob Frege (١٨٤٨ – ١٩٢٥)، ويؤكد رسل فى كتابه "**بحوث منطقية**" (١٩٠٠ – ١٩٠١) بوضوح أنه لا يمكن رد المنطق إلى علم النفس[١]. فالمنطق يهتم بمجال المعنى؛ أعنى بما نعنيه أو نقصده، لا بتتابع أفعال نفسية حقيقية. وبمعنى آخر، لابد أن نميز بين الوعى من حيث إنه مركب من وقائع نفسية، أحداث أوتجارب، وموضوعات الوعى التى نعنيها ونقصدها. فموضوعات الوعى التى نعنيها ونقصدها "تظهر" للوعي، أو تكون ذات صلة به: وبهذا المعنى فإنها تكون ظواهر. أما الوعى من حيث إنه مركب من وقائع نفسية فإنه لا يظهر:فهذه الوقائع تُعاش عن طريق أو تُخبر. ولا يعنى ذلك، بوضوح، أن الأفعال النفسية ذاتها لا يمكن ردها إلى ظواهر عن طريق التأمل، ولكن عندما يُنظر إليها بدقة، بالتالي، على أنها تظهر للوعي، فإنها لم تعد أن تكون أفعالاً نفسية.

(١) يمكن أن نذكر من بين الكتابات الأخرى "عن أصل المعرفة الأخلاقية" (١٨٨٩)، و"عن مستقبل الفلسفة" (١٨٩٣)، و"الأطوار الأربعة للفلسفة" (١٨٩٥).

ويتضمن ذلك تمييزًا بين المعانى والأشياء، وهو تمييز ذو أهمية ملحوظة. لأن الإخفاق فى القيام بهذا التمييز هو أحد الأسباب الرئيسة التى جعلت التجريبيين يجدون أنه من الضرورى إنكار وجود مفاهيم أو أفكار كلية. إن الأشياء، بما فى ذلك الأفعال النفسية، فردية أو جزئية تمامًا، أما المعانى فيمكن أن تكون كلية. ومن حيث إنها كذلك فإنها تكون "ماهيات".

فى العمل الذى يحمل فى ترجمته الإنجليزية عنوان **"الأفكار: مدخل عام إلى الفينومنولوجيا البحتة"** (١٩١٣).يسمى هسرل فعل الوعى **"النونيما"**، ويسمى موضوعه المتضايف، المعنى أو المقصود، **"نونزيس"**. وفضلاً عن ذلك، فإنه يتحدث عن معاينة الماهيات. ففى الرياضيات البحتة، مثلاً، ثمة عيان للماهيات يسبب قضايا ليست تعميمات تجريبية، بل تنتمى إلى نوع مختلف؛ أى إلى نوع **قبلى** من القضايا. والفينومنولوجيا هى بوجه عام التحليل الوصفى لهذه الماهيات، أو البناءات المثالية. وبذلك، يمكن أن تكون هناك فينومنولوجيا للقيم مثلاً. بيد أنه يمكن أن يكون هناك تحليل فينومنولوجى لبناءات الوعى الأساسية أيضًا، شريطة أن "تُرد" هذه البناءات إلى ماهيات بالطبع.

وثمة مسألة أصر عليها هسرل هى تعليق الحكم (المسماة بالأبوخية) بالنسبة للحالة، أو للإشارة الأنطولوجية أو الوجودية لموضوعات الوعي. ويُفترض أنه عن طريق هذه العملية "يُوضع" الوجود "داخل قوس". هب أننى أردت أن أطوّر تحليلاً فينومنولوجيًا لخبرة الجمال الاستاطيقية مثلاً. إننى أعلق كل حكم عن ذاتية أو موضوعية الجمال بمعنى أنطولوجى وأوجه قصدى ببساطة إلى البناء الأساسى للخبرة الاستاطيقية من حيث إنها "تظهر" لوعيي.

ويمكن أن نلاحظ سبب إصرار هسرل على هذا الافتراض لتعليق الحكم هذا بالنظر إلى مضامين عنوان أحد كتاباته، وهو **"الفلسفة علمًا دقيقًا"** (١٩١٠ – ١٩١١). لقد أراد هسرل، مثل ديكارت من قبله، أن يقيم الفلسفة على أساس صلب. ويعنى ذلك من وجهة نظره تجاوز الفروض المسبقة كلها إلى ما لا يمكن للمرء أن يشك أويرتاب

فيه. وبالتالي، فإننا نفترض فى حياتنا العادية أنواع الفروض الوجودية كلها عن وجود الموضوعات الفيزيائية باستقلال عن الوعى مثلاً. وبالتالى لابد أن نصرف الانتباه عن هذا "الموقف الطبيعي" أو نضعه بين قوسين. إن المسألة هنا ليست القول إن الموقف الطبيعى خاطئ وفروضه ليس لها ما يبررها. بل إنها مسألة صرف الانتباه من الناحية المنهجية عن هذه الفروض، وتجاوزها إلى الوعى ذاته الذى لا يمكن الشك فيه، أو صرف الانتباه عنه. وفضلاً عن ذلك، فإننا لا نستطيع، مثلاً، أن نناقش بصورة مفيدة حالة القيم الأنطولوجية حتى يتضح لنا تمامًا ما نتحدث عنه؛ ماذا "تعني" القيمة. ونكتشف ذلك بالتحليل الفينومنولوجي. وبذلك، فإن الفينومنولوجيا هى فلسفة أساسية: أى أنها لابد أن تسبق أى فلسفة أنطولوجية وأى ميتافيزيقا وتكون أساسًا لها.

ويشبه استخدام هسرل **للأبوخية**، كما نوهنا سابقًا، استخدام ديكارت للشك المنهجي. لقد رأى هسرل فى فلسفة ديكارت بالفعل قدرًا معينًا من استباق الفينومنولوجيا. وفى الوقت نفسه أصر على أن وجود الذات بمعنى جوهر روحي، أو "شيء مفكر"، على حد تعبير ديكارت، لابد أن "يوضع بين قوسين". صحيح أنه لا يمكن استبعاد الأنا ببساطة. ولكن الذات المطلوبة من حيث إنها متضايف لموضوع الوعى هى ببساطة الأنا الترنسندنتالية أو المحض، الذات المحض من حيث إنها كذلك، لا من حيث إنها جوهر روحى أو نفسي. فوجود هذا الجوهر هو شيء يجب علينا أن نعلق الحكم عليه، بقدر ما تعنينا الفينومنولوجيا المحض.

إن الاستخدام المنهجى "**للأبوخية**" بذاته لم يجعل هسرل مقيدا أو ملزما بالمثالية. فالقول بأن وجود الوعى هو الوجود الوحيد الذى لا يمكن الشك فيه أو إنه يقينى ليس هو بالضرورة القول بأن الوعى هو الموجود وحده. ولكن هسرل ينتقل، فى واقع الأمر، ليصنع الانتقال إلى المثالية بمحاولته استنباط الوعى من الأنا الترنسندنتالية، وجعل حقيقة العالم الواقعية ذات صلة بالوعي. فلا شيء يمكن تصوره إلا من حيث إنه موضوع للوعي: وبذلك فإن الموضوع لابد أن يؤلفه الوعي(١).

---

(١) ربما لا يكون رسل قد تأثر فى رفضه للنزعة النفسية بفريجه فحسب، بل ببرنتانو أيضًا (انظر: pp.256-9).

ولقد أصبح هذا الاتجاه المثالى لفكر هسرل، المميز فى كتابه "**أفكار**..." من قبل، أكثر وضوحًا فى كتابه "**المنطق الصورى والترنسندنتالي**" (١٩٢٩)، حيث يميل المنطق والأنطولوجيا إلى الاتفاق، وكذلك فى كتابه "**تأملات ديكارتية**" (١٩٣١). ومن المفهوم أن هذا الانتقال إلى المثالية لا يدعم قبول فينومنولوجيين آخرين لإصرار هسرل الأصلى على **الأبوخية**. فمارتن هيدجر، مثلاً، رفض المطالبة **بالأبوخية** رفضًا حاسمًا، وحاول أن يستخدم المنهج الفينومنولوجي فى تطوير فلسفة للوجود غير مثالية.

(د) – يمكن تطبيق التحليل الفينومنولوجي بصورة مفيدة فى مجالات متعددة. فقد طبقه ألكسندر بلاندر Alexander Plander (١٨٧٠ – ١٩٤١) فى مجال علم النفس، وطبقه أوسكار بيكر Oskar Becker (المولود عام ١٨٨٩)، وهو تلميذ هسرل، فى فلسفة الرياضيات، وطبقه أدولف ريناخ Adolf Reinach (١٨٣ – ١٩١٧) فى فلسفة القانون، وطبقه ماكس شيلر Max Scheler (١٨٧٤ – ١٩٢٨) فى مجال القيم، فى حين أن آخرين طبقوه فى مجال الإستاطيقا والوعى الديني. ولكن استخدام المنهج لا يعنى بالضرورة أن من يستخدمه يمكن أن يسمى "تلميذًا" لهسرل. فقد كان شلير، مثلاً، فيلسوفًا بارزًا عن جدارة واستحقاق. وقد مارس التحليل الفينومنولوجي مفكرون يختلف موقفهم الفلسفى العام عن موقف هسرل بصورة واضحة. ولا يمكن للمرء أن يذكر سوى الوجودى الفرنسى جان بول سارتر (المولود عام ١٩٠٥)، وموريس مورلى – بونتى (المولود عام ١٩٠٨)، أو التوماويين المعاصريين بالفعل.

وليس من المعقول أن ندلل على أن الاستخدام واسع الانتشار هذا للتحليل الفينومنولوجى لا يكوّن شهادة بليغة على قيمته فحسب، بل إنه يبيّن أيضًا أنه عنصر موحد. وفى الوقت نفسه فإن ما هو محل للخلاف الواقعة التى تقول إن مطالبة هسرل **بالأبوخية** قد تم التغاضى عنها أو تم رفضها بوجه عام، وأن الفينومنولوجيا اُستخدمت داخل إطارات فلسفات مختلفة ولم تُظهر من حيث إنها أساس لفلسفة تضع حدًا للمذاهب المتعارضة أنها حققت آمال هسرل الأصلية. وفضلاً عن ذلك، فإن طبيعة ما يُسمى بالتحليل الفينومنولوجى يمكن أن تكون نفسها موضع شك. فعلى سبيل المثال،رغم أن العلاقات بين الفينومنولوجيا الأوربية والتحليل "اللغوي" الذى يمارسه الإنجليز هى

إحدى الموضوعات الرئيسة التي تسمح بحوار مفيد بين مجموعات من فلاسفة قد يجدون أنه يصعب أن يفهم بعضهم بعضًا فى نواح أخرى، فإن إحدى القضايا الرئيسة فى هذا الحوار هى بدقة طبيعة ما يُسمى بالتحليل الفينومنولوجي. هل من المشروع أن نتحدث عن التحليل الفينومنولوجى "للماهيات"؟ إذا كان الأمر كذلك، فبأى معنى دقيق؟ هل التحليل الفينومنولوجى نشاط فلسفى على وجه التحديد؟ أم أنه ينقسم انقسامًا منصفًا بين علم النفس من جهة، وما يسمى بالتحليل اللغوى من جهة أخرى؟ وليس فى إمكاننا مناقشة هذه التساؤلات هنا. بيد أن الواقعة التى تقول إن هذه التساؤلات يمكن أن تثار تفترض أن هسرل متفائل إلى حد كبير مثل ديكارت، وكانط، وفشته قبله فى الاعتقاد أنه تغلب أخيرًا على تجزئة الفلسفة.

٥- رأينا أنه فى نهاية القرن كانت الكانطية الجديدة هى الفلسفة الأكاديمية المهيمنة، أو هى الفلسفة التعليمية فى الجامعات الألمانية. ويمكن للمرء أن يربط بهذا التقليد اهتمامًا بصورتى الفكر والحكم بوضوح ، بدلاً من أن يربطه بمقولات موضوعية للأشياء. ومع ذلك، لقد كان تلميذًا لكوهن وناتورب فى جامعة ماربورج، وأعنى نيقولاى هارتمان Nicolai Hartmann (١٨٨٢ – ١٩٥٠)، الذى عبّر فى فلسفته عما يمكن أن نسميه عودة إلى الأشياء، وطوّر أنطولوجيا واقعية مثيرة للإعجاب. ورغم أنه ليس مناسبًا هنا أن نتناول بإسهاب وتفصيل أفكار فلاسفة أنتموا إلى القرن العشرين بالتأكيد، فإن إشارة عامة إلى خطة من التفكير تخدم فى بيان وجهة نظر مهمة عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها.

انتقل نيقولاى هارتمان فى كتابه **"مبادئ ميتافيزيقا المعرفة"** (١٩٢١) من الكانطية الجديدة إلى نظرية واقعية عن المعرفة، وطوّر فى مؤلفات لاحقة أنطولوجيا أخذت صورة تحليل لمقولات أنماط مختلفة، أو مستويات مختلفة للوجود. وبذلك، كرّس نفسه فى مؤلفه **"الأخلاق"** لدراسة فينومنولوجية للقيم، التى تحوز وجودًا مثاليًا، أما فى كتابه **"مشكلة الوجود الروحي"** (١٩٣٣) فقد عالج حياة الروح الإنسانية فى صورتها الشخصية، وفى تموضعها. وتقدم مؤلفاته: **"مساهمة فى تأسيس الأنطولوجيا"**(١٩٣٥)، و**"الإمكان والواقع"** (١٩٣٨)، و**"بنية العالم الواقعي"**، و**"مجمل المذهب العام عن المقولات"**، و**"طرق جديدة في الأنطولوجيا"** (١٩٢١) أنطولوجيا عامة، أما فى كتابه

"فلسفة الطبيعة" (١٩٥٠) فإنه يوجه اهتمامًا خاصًا إلى مقولات المستوى اللاعضوى والعضوي(١).

وبالتالي، فإن فكر هارتمان بوجه عام ينتقل من دراسة لمبادئ الوجود، أو مقولاته البنائية الكلية؛ مثل الوحدة والكثرة، والدوام والصيرورة، أو التغير إلى أنطولوجيات جزئية؛ أعنى إلى تحليل المقولات الخاصة للوجود اللاعضوي، والوجود العضوى وهلمَّ جرا. ويميِّز إلى هذا الحد بين وجود ÷ هناك ووجود هكذا — أو هكذا. بيد أن أنطولوجياه تأخذ على الدوام صورة تحليل فينومنولوجى لمقولات ممثلة فى الموجودات المعطاة فى التجربة. وكانت فكرة الوجودة الدائم؛ بمعنى الفعل اللامتناهى للوجود غريبة على فكره تمامًا. وتُستبعد أي ميتافيزيقا لوجود متعال؛ بالمعنى الذى يكون به الله متعاليًا. حقًا، إن الميتافيزيقا عند هارتمان تعالج مشكلات ليس لها حل، فى حين أن الأنطولوجيا بمعناها عنده لديها القدرة تمامًا على بلوغ نتائج محددة.

ومن ثم، فإن أنطولوجيا هارتمان هى تغلب على الكانطية الجديدة من حيث إنها تتضمن دراسة للمقولات الموضوعية للوجود الفعلي. وهى تغلب على الوضعية من حيث إنها تعزو إلى الفلسفة مجالاً محددًا خاصًا بها؛ وأعنى بذلك المستويات أو الأنماط المختلفة لوجود يُنظر إليه بدقة من حيث إنه كذلك. ورغم أن هارتمان يستخدم منهج التحليل الفينومنولوجي، فإنه لم ينخرط فى ذلك التقيد بمجال ذاتى ألزمه بمراعاة أبوخية هسرل. وفى الوقت نفسه، إن أنطولوجياه هى نظرية عن مقولات، وليست ميتافيزيقا للوجود من حيث إنه أساس للموجودات. وليس للفلسفة العلمية من وجهة نظره مكان لبحث الوجود الذى يجاوز دراسة الموجودات من حيث إنها موجودات. إن هناك، بالفعل، الوجود المثالى للقيم التى يعرفها العقل الإنسانى بدرجات مختلفة. ولكن رغم أن هذه القيم لها وجود مثالي، فإنها لا توجد من حيث إنها كذلك. والموجودات الموجودة هى تلك التى تكوّن العالم.

---

(١) يمكن أن يعنى تأليف موضوع جعله موضوعًا بالنسبة للوعي. ولا يعنى تلك المثالية بالضرورة. أو أنه يمكن أن يؤخذ للإشارة إلى نشاط مبدع أو خلاق لا يُعطى للأشياء الحقيقة الواقعية التى تمتلكها إلا بواسطته: وأعنى من حيث إنها تتصل بالوعي، بوصفها تعتمد على الوعي. إن الانتقال إلى هذا المعنى الثانى هو الذى يتضمن المثالية.

٦- (أ) – إن استعادة الفلسفة لفكرة الوجود [١] يمثلها فى المقام الأول فى الفكر الألمانى المعاصر مفكر غامض ومحير، هو مارتن هيدجر (المولود عام ١٨٨٩). فهو يرى أن الفلسفة الغربية كلها قد أغفلت الوجود، وانخرطت فى دراسة الموجودات[٢]. وتعنى فكرة الوجود إما مفهومًا فارغًا أو غير محدد، نحصّلها بالتفكير بعيدًا عن كل خصائص الموجودات المحددة، أو الموجود الأسمى فى الترتيب الهرمى للموجودات؛ وأعنى الله. إن الوجود، من حيث إنه وجود الموجودات، من حيث إنه ذلك الذى يحجبه أو يخفيه الموجود، ومن حيث إنه ذلك الذى يكون أساسًا لثنائية الذات والموضوع تلك التى تفترضها مسبقًا دراسة الموجودات، قد تم إغفاله والمرور عليه مرور الكرام: إنه يظل مختفيًا، محجوبًا.

وبالتالى يتساءل هيدجر ما معنى الوجود؟ وهذا التساؤل عنده ليس تساؤلاً نحويًا. إنه تساؤل عن كشف وجود الموجودات:

إن الواقعة عينها التى تقول إن الإنسان يستطيع أن يسأل هذا السؤال تبيّن، بالنسبة لهيدجر، أن لديه معنى قبل تأملى للوجود. ويشرع هيدجر فى الجزء الأول من كتابه "**الوجود والزمان**" (١٩٢٧) فى تقديم تحليل أنطولوجى فينومنولوجى للإنسان من حيث إنه الموجود الذى لديه القدرة على أن يثير السؤال، وهو، بالتالي، منفتح على الوجود. وبذلك، فإن ما يسميه بالأنطولوجيا الأساسية يصبح تحليلاً وجوديًا للإنسان من حيث إنه "الوجود الفعلي". ولكن رغم أن هدف هيدجر بهذه الطريقة هو أن يجعل الوجود يكشف عن نفسه، إذا جاز هذا التعبير، فإنه لم يتجاوز الإنسان بالفعل. ومن حيث إن العمل يلقى الضوء على تناهى الإنسان وزمانيته بوضوح، فإنه لا يميل إلى إعطاء الانطباع، حتى لو لم يكن صحيحًا، أن الوجود بالنسبة للمؤلف متناه وزمنى بصفة جوهرية. ولم يُنشر الجزء الثانى من "**الوجود والزمان**".

---

(١) المقصود بالوجود هنا هو الوجود العام Being ، وليس الوجود الفعلى Existence.(المترجم)

(٢) يمكن أن نتذكر كذلك أعمالاً نُشرت عُقلاً مثل: "الفكر الغائي" (١٩٥١)، و"الاستاطيقا" (١٩٥٣)، وهذا العمل هو دراسة للجمال والقيم الاستاطيقية.

فى كتابات هيدجر المتأخرة ندرك اهتمامًا كبيرًا بانفتاح الإنسان على الوجود، والحاجة إلى الإبقاء عليه حيًا، بيد أنه يصعب القول إنه نجح فى كشف النقاب عن الوجود، ولا يزعم أنه فعل ذلك بالفعل. ورغم أن هيدجر يصرح بالفعل أن العالم بوجه عام والفلاسفة بوجه خاص قد أغفلوا الوجود، فإنه يبدو أنه لم تكن لديه القدرة على تفسير ما أغفلوه بوضوح، أو لماذا يكون هذا الإغفال فادحًا كما يقول إنه كذلك.

(ب) إن أقوال هيدجر عن الوجود، من حيث إنه يتميز عن التحليل الوجودى للإنسان، خفية الدلالة حتى إنه لا يمكن القول بأنها تبلغ علمًا للوجود. إن فكرة الميتافيزيقا من حيث إنها علم للوجود قد أكدها التوماويون المحدثون بوضوح إلى حد كبير، وبصفة خاصة أولئك الذين يستخدمون ما يطلقون عليه المنهج الترنسندنتالي. ويتضمن المنهج الترنسندنتالى الذى حث عليه كانط، وعلى نحو أكثر وضوحًا (من حيث إن كانط لم يهتم إلا بالاستنباط الترنسندنتالى لصور الفكر) المثاليون الألمان مثل فشته، طورين أساسيين. فلكى تتأسس الميتافيزيقا من حيث إنها علم لابد أن نرجع، إذا جاز هذا التعبير، إلى أساس لا يمكن أن يكون نفسه موضع شك أو ارتياب؛ وهذا هو الطور الاختزالى أو الردي، أو لحظة الاختزال أو الرد[1]. أما الطور الثانى فيكمن فى الاستنباط النسقى لميتافيزيقا من نقطة البداية البعيدة.

وقد استخدم المنهج الترنسندنتالى بالفعل الفلاسفة المشار إليهم لكى يأسسوا ميتافيزيقا توماوية على أساس آمن، واستنباطها بصورة نسقية، لا أن يقدموا نسقًا جديدًا لميتافيزيقا بقدر ما يعنينا المضمون، وفضلاً عن ذلك لكى يكتشفوا حقائق مذهلة جديدة عن العالم. وبذلك فإنه يبدو للدخيل على الأقل أنها مسألة وضع النبيذ القديم نفسه فى زجاجة جديدة. ويتضح فى الوقت نفسه أن مسألة المنهج العلمى تميل لا محالة إلى أن تتضخم وتنمو فى الأهمية بقدر ما يكون التشديد، كما هى الحال عند التوماويين المشار إليهم، على مهمة تحويل وعى الإنسان الضمني وغير التأملى بالوجود إلى معرفة واضحة مؤسسة بصورة نسقية.

---

(١) من الواضح أن نيقولاى هارتمان يندرج فى هذا الحكم.

٧- لا ننكر أن هذا المجمل التخطيطى لبعض التيارات فى الفكر فى الفلسفة الألمانية إبان النصف الأول من القرن العشرين لا يقدم مبررًا إلى حد بعيد للقول بأنه قد تم التغلب أخيرًا على تفرع المذاهب والاتجاهات. ويفترض فى الوقت نفسه أنه لكى نبرر زعم الفلسفة بأنها ليست مجرد خادم للعلوم فلابد أن تكون ميتافيزيقية. وإذا افترضنا أن جوانب العالم التى تعالجها العلوم الجزئية هى وحدها الجوانب التى يمكن معالجتها، فإن الفلسفة، لو أرادت أن تستمر فى الوجود، فلابد أن تهتم إما بمنطق وعلم مناهج العلوم أو بتحليل اللغة العادية. لأنها لا يمكن أن تنافس العلوم بوضوح فى أساسها. ولكى يكون للفلسفة مجالها الخاص بدلاً من تحليل لغة العلوم أو اللغة العادية، لابد أن تعالج الموجودات ببساطة من حيث إنها موجودات. ولكنها إذا حصرت نفسها، كما هى الحال عند نيقولاى هارتمان، فى بحث مقولات المستويات المختلفة لوجود متناه من حيث إنه يتجلى فى التجربة، فإن مسألة الوجود الحاسمة، أو وجود الموجودات يتم التغاضى عنها. وإذا لم تُقرر هذه المسألة من حيث إنها تخلو من المعنى فإنه لا يمكن أن يكون هناك تبرير لهذا التغاضي. ومع ذلك، إذا تم الإقرار والتسليم بالمسألة من حيث إنها مسألة فلسفية حقيقية، فإن مشكلة المطلق تحتل مركز الصدارة فى الحال. وسيتبّين على المدى البعيد أن شلنج محق فى الزعم بأنه لا يمكن تصور مشكلة فلسفية أكثر أهمية من مشكلة علاقة الوجود المتناهى بالمطلق اللامشروط.

إن هذه الإشارة إلى شلنج لا ترادف المطالبة بعودة إلى المثالية الألمانية. فما يدور فى خلدى هو هذا، وهو أن الإنسان روح فى العالم. فهو ليس موجودًا فى العالم فى ناحية معينة منه فحسب، بل إنه بطبيعته، منخرط فيه. إنه يجد نفسه فى العالم من حيث إنه يعتمد على أشياء أخرى بالنسبة لحياته، وبالنسبة لإشباع حاجاته، ولمادة معرفته، ولنشاطه. وفى الوقت نفسه، فإنه عن طريق الواقعة التى تقول إنه يتصور نفسه من حيث إنه موجود فى العالم ينشأ من العالم: فهو ليس منغمسًا تمامًا فى مسيرة العالم إذا جاز هذا التعبير. إنه موجود تاريخي، ولكن بمعنى أنه يستطيع أن يموضع التاريخ فيكون موجودًا يفوق ما هو تاريخي. ولا يمكن أن نقوم بفصل كامل بين هذين الجانبين من الإنسان بالطبع. فهو موجود فى العالم، هو موجود "دنيوي"، من حيث إنه ينشأ من العالم، وهو ينشأ

من العالم من حيث إنه موجود فى العالم. وإذا نظرنا إليه على أنه روح، من حيث إنه ينشأ من العالم، فإنه تكون لديه القدرة على إثارة مشكلات ميتافيزيقية وهو مدفوع إلى إثارتها بالفعل ، ويبحث عن وحدة وراء موقف الذات – الموضوع. وإذا نظرنا إليه على أنه موجود منخرط فى العالم، فإنه يميل بالطبع إلى النظر إلى هذه المشكلات على أنها فارغة وعديمة الجدوى. وبتطور الفكر الفلسفى تتكرر الاتجاهات أو الميول المتباعدة، وتفترض صورًا تاريخية مختلفة ويمكن تفسيرها من وجهة تاريخية. وبذلك، فإن المثالية الألمانية هى صورة مشروطة تاريخيًا يفترضها ميل أو دافع ميتافيزيقي. والميتافيزيقا الاستقرائية هى صورة أخرى. ويمكننا أن نرى الميل الأساسى نفسه يؤكد ذاته من جديد بطرق مختلفة فى فلسفتي ياسبرز وهيدجر.

وعلى مستوى الفلسفة يحاول كل ميل أو اتجاه أن يبّرر نفسه نظريًا. بيد أن الجدل يستمر. ولا أقصد الإشارة إلى أنه لا توجد وسيلة للتمييز بين التبريرات المقدمة. فمن حيث إن الإنسان يستطيع أن يموضع نفسه مثلاً، ويعالج نفسه من حيث إنه موضوع لبحث علمي، فإنه يميل إلى أن ينظر إلى الحديث عن نشأته من العالم، أو على أنه له جانبًا روحيًا لا معنى له. رغم أن الواقعة التى تقول إنه هو الذى يموضع نفسه تبيّن، كما رأى فشته، أنه لا يستطيع أن يتموضع تمامًا، وأن ردًا فينومنولوجيًا للذات ساذج وغير ممحص. وعندما يعى الفكر التأملى ذلك، فإن الميتافيزيقا تبدأ فى أن تؤكد ذاتها من جديد، ومع ذلك فإن تأثير جانب الإنسان "الدنيوي" يؤكد ذاته من جديد أيضًا، والاستبصارات التى تم اكتسابها من قبل وغابت عن الذهن تُكتسب مرة أخرى.

من الواضح أن الإشارة إلى ميلين أو اتجاهين ارتكزا على طبيعة الإنسان الثنائية ستكون تبسيطًا مفرطًا بصورة جسيمة إذا أخذناها على أنها مفتاح يكفى لتاريخ الفلسفة. لأن ثمة عوامل كثيرة للغاية لابد أن توضع فى الاعتبار فى تفسير تطور الفلسفة الفعلي. ومع ذلك، حتى لو لم يكن هناك تكرار بسيط فى التاريخ، فإنه لابد أن نتوقع فقط أن الميول الدائمة والمستمرة تميل باستمرار إلى التكرار فى أشكال تاريخية مختلفة. لأن منْ يفهم التاريخ إنما يصنع التاريخ أيضًا، كما يرى دلتاي. إن جدل الفلسفة يعكس طبيعة الإنسان المركبة.

قد تبدو النتيجة تشاؤمية؛ أعنى أنه ليس هناك سبب قوى لافتراض أننا لا نصل إلى اتفاق كلى وثابت حتى فيما يخص مجال الفلسفة. ولكن إذا انبثقت الاختلاقات من طبيعة الإنسان نفسه فإنه يصعب أن نتوقع أى شيء سوى حركة جدلية، لا نتوقع سوى عودة أو تكرار لميول معينة أساسية واتجاهات فى أشكال تاريخية مختلفة. هذا ما وصلنا إليه حتى الآن، رغم المجهودات الجيدة التى بُذلت لكى ننهى هذا المسار . ولا يمكن أن نسميه تشاؤما لو توقع المرء مواصلة المسار فى المستقبل.

ملحق ببليوجرافيا مختصرة

Abbagnano, N. *Storia della filosofia: II, parte seconda*. Turin, 1950.
Adamson, R. *The Development of Modern Philosophy, with other Lectures and Essays*. Edinburgh, 1908 (2nd edition).
Alexander, A. B. D. *A Short History of Philosophy*. Glasgow, 1922 (3rd edition).
Bosanquet, B. *A History of Aesthetic*. London, 1892.
Bréhier, E. *Histoire de la philosophie: II, deuxième partie*. Paris, 1944. (Bréhier's work is one of the best histories of philosophy, and it contains brief, but useful, bibliographies.)
Histoire de la philosophie allemande. Paris, 1933 (2nd edition).
Castell, A. *An Introduction to Modern Philosophy in Six Problems*. New York, 1943.
Catlin, G. *A History of the Political Philosophers*. London, 1950.
Collins, J. *A History of Modern European Philosophy*. Milwaukee, 1954. (This work by a Thomist can be highly recommended. It contains useful bibliographies.)
God in Modern Philosophy. London, 1960. (In the relevant period this work contains treatments of Hegel, Feuerbach, Marx and Kierkegaard.)
De Ruggiero, G. *Storia della filosofia: IV, la filosofia moderna. L'età del romanticismo*. Bari, 1943.
Hegel. Bari, 1948.
Deussen, P. *Allgemeine Geschichte der Philosophie: II, 3, Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer*. Leipzig, 1922 (3rd edition).
Devaux, P. *De Thalès à Bergson. Introduction historique à la philosophie*. Liège, 1948.
Erdmann, J. E. *A History of Philosophy: II, Modern Philosophy*, translated by W. S. Hough. London, 1889, and subsequent editions.
Falckenberg, R. *Geschichte der neuern Philosophie*. Berlin, 1921 (8th edition).
Fischer, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. 10 vols. Heidelberg, 1897–1904. (This work includes separate volumes on Fichte, Schelling, Hegel and Schopenhauer, as listed under these names.)
Fischl, J. *Geschichte der Philosophie*, 5 vols. III, *Aufklärung und deutscher Idealismus*. IV, *Positivismus und Materialismus*. Vienna, 1950.
Fuller, B. A. G. *A History of Philosophy*. New York, 1945 (revised edition).

Hegel, G. W. F. *Lectures on the History of Philosophy*, translated by E. S. Haldane and F. H. Simson. Vol. III. London, 1895. (Hegel's history of philosophy forms part of his system.)

Heimsoeth, H. *Metaphysik der Neuzeit*. Munich, 1929.

Hirschberger, J. *The History of Philosophy*, translated by A. Fuerst, 2 vols. Milwaukee, 1959. (The second volume treats of modern philosophy.)

Höffding, H. *A History of Philosophy* (modern), translated by B. E. Meyer, 2 vols. London, 1900 (American reprint, 1924).

A Brief History of Modern Philosophy, translated by C. F. Sanders, London, 1912.

Jones, W. T. *A History of Western Philosophy:* II, *The Modern Mind*. New York, 1952.

Klimke, F., S.J. and Colomer, E., S.J. *Historia de la filosofía*. Barcelona, 1961 (3rd edition).

Marías, J. *Historia de la filosofía*. Madrid, 1941.

Meyer, H. *Geschichte der abendländischen Weltanschauung:* IV, *Von der Renaissance zum deutschen Idealismus:* V, *Die Weltanschauung der Gegenwart*. Würzburg, 1950.

Oesterreich, T. K. *Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts*. Berlin, 1923 (reproduction, 1953). (This is the fourth volume of the new revised edition of Ueberweg's *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. It contains extensive bibliographies and is useful as a work of reference.)

Randall, H., Jr. *The Making of the Modern Mind*. Boston, 1940 (revised edition).

Rogers, A. K. *A Student's History of Philosophy*. New York, 1954 (3rd edition reprinted). (A straightforward textbook.)

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy and its connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London, 1946, and reprints.

Wisdom of the West. An Historical Survey of Western Philosophy in its Social and Political Setting. London, 1959. (For German philosophy in the nineteenth century the last-named work is to be preferred to the first.)

Sabine, G. H. *A History of Political Theory*. London, 1941. (A valuable study of the subject.)

Schilling, K. *Geschichte der Philosophie:* II, *Die Neuzeit*. Munich, 1953. (Contains useful bibliographies.)

Souilhé, J. *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*. 2 vols. Paris, 1934.

Thilly, F. *A History of Philosophy*, revised by L. Wood. New York, 1951.

Thonnard, F. J. *Précis d'histoire de la philosophie.* Paris, 1941 (revised edition).
Turner, W. *History of Philosophy.* Boston and London, 1903.
Vorländer, K. *Geschichte der Philosophie:* II, *Philosophie der Neuzeit.* Leipzig, 1919 (5th edition).
Webb, C. C. J. *A History of Philosophy.* (Home University Library.) London, 1915 and reprints.
Windelband, W. *A History of Philosophy, with especial reference to the Formation and Development of its Problems and Conceptions,* translated by J. A. Tufts. New York and London, 1952 (reprint of 1901 edition). (This notable work treats the history of philosophy according to the development of problems.)
Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, edited by H. Heimsoeth with a concluding chapter, *Die Philosophie im 20 Jahrhundert mit einer Uebersicht über den Stand der philosophie-geschichtlichen Forschung.* Tübingen, 1935.
Wright, W. K. *A History of Modern Philosophy.* New York, 1941.

Benz, R. *Die deutsche Romantik,* Leipzig, 1937.
Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit:* III, *Die nachkantischen Systeme.* Berlin, 1920.
Delbos, V. *De Kant aux Postkantiens.* Paris, 1940.
Flügel, O. *Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer.* Langensalza, 1905.
Gardeil, H.-D. *Les étages de la philosophie idéaliste.* Paris, 1935.
Groos, H. *Der deutsche Idealismus und das Christentum.* Munich, 1927.
Hartmann, N. *Die Philosophie des deutschen Idealismus.* Berlin, 1960. 2nd edition (originally 2 vols., 1923–9).
Haym, R. *Die romantische Schule.* Berlin, 1928 (5th edition).
Hirsch, E. *Die idealistische Philosophie und das Christentum.* Gütersloh, 1926.
Kircher, E. *Philosophie der Romantik.* Jena, 1906.
Kroner, R. *Von Kant bis Hegel.* 2 vols. Tübingen, 1921–4. (This work and that of N. Hartmann are classical treatments of the subject, from different points of view.)
Lutgert, W. *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende.* Gütersloh, 1923.
Maréchal, J., S.J. *Le point de départ de la métaphysique.* Cahier IV: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens.* Paris, 1947.

Michelet, C. L. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. 2 vols. Berlin, 1837–8.
Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie. Berlin, 1843.

Sämmtliche Werke, edited by I. H. Fichte. 8 vols. Berlin, 1845–6.
Nachgelassene Werke, edited by I. H. Fichte. 3 vols. Bonn, 1834–5.
Werke, edited by F. Medicus. 6 vols. Leipzig, 1908–12. (This edition does not contain all Fichte's works.)
Fichtes Briefwechsel, edited by H. Schulz. 2 vols. Leipzig, 1925.
Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismus-streit, edited by H. Lindau. Munich, 1912.
Fichte und Forberg. Die philosophischen Scriften zum Atheismus-streit, edited by F. Medicus. Leipzig, 1910.
The Science of Knowledge, translated by A. E. Kroeger. Philadelphia, 1868; London, 1889.
New Exposition of the Science of Knowledge, translated by A. E. Kroeger. St. Louis, 1869.
The Science of Rights, translated by A. E. Kroeger. Philadelphia, 1869; London, 1889.
The Science of Ethics, translated by A. E. Kroeger. London, 1907.
Fichte's Popular Works, translated, with a memoir of Fichte, by W. Smith. 2 vols. London, 1889 (4th edition).
Addresses to the German Nation, translated by R. F. Jones and G. H. Turnbull. Chicago, 1922.
J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, by I. H. Fichte. Leipzig, 1862 (2nd edition).

Adamson, R. *Fichte*. Edinburgh and London, 1881.
Bergmann, E. *Fichte der Erzieher*. Leipzig, 1928 (2nd edition).
Engelbrecht, H. C. *J. G. Fichte: A Study of His Political Writings with special Reference to His Nationalism*. New York, 1933.
Fischer, K. *Fichtes Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, 1914 (4th edition).
Gogarten, F. *Fichte als religiöser Denker*. Jena, 1914.
Gueroult, M. *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. 2 vols. Paris, 1930.
Heimsoeth, H. *Fichte*. Munich, 1923.
Hirsch, E. *Fichtes Religionsphilosophie*. Göttingen, 1914.
Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie. Göttingen, 1920.

Léon, X. *La philosophie de Fichte*. Paris, 1902.
Fichte et son temps. 2 vols. (in 3). Paris, 1922–7.
Pareyson, L. *Fichte*. Turin, 1950.
Rickert, H. *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie*. Berlin, 1899.
Ritzel, W. *Fichtes Religionsphilosophie*. Stuttgart, 1956.
Stine, R. W. *The Doctrine of God in the Philosophy of Fichte*. Philadelphia, 1945 (dissertation).
Thompson, A. B. *The Unity of Fichte's Doctrine of Knowledge*. Boston, 1896.
Turnbull, G. H. *The Educational Theory of Fichte*. London, 1926.
Wallner, F. *Fichte als politischer Denker*. Halle, 1926.
Wundt, M. *Fichte*. Stuttgart, 1937 (2nd edition).

Sämmtliche Werke, edited by K. F. A. Schelling. *Erste Abteilung*, 10 vols., 1856–61; *Zweite Abteilung*, 4 vols. 1856–8. Stuttgart and Augsburg.
Werke, edited by M. Schröter. 6 vols. Munich, 1927–8; 2 supplementary vols. Munich, 1943–56.
Of Human Freedom, translated by J. Gutman. Chicago, 1936.
The Ages of the World, translated by F. Bolman, Jr. New York, 1942.
The Philosophy of Art: An Oration on the Relation between the Plastic Arts and Nature, translated by A. Johnson. London, 1845.
Essais, translated by S. Jankélévitch. Paris, 1946.
Introduction à la philosophie de la mythologie, translated by S. Jankélévitch. Paris, 1945.

Bausola, A. *Saggi sulla filosofia di Schelling*. Milan, 1960.
Benz, E. *Schelling, Werden und Wirkung seines Denkens*. Zürich and Stuttgart, 1955.
Bréhier, E. *Schelling*. Paris, 1912.
Dekker, G. *Die Rückwendung zum Mythos. Schellings letzte Wandlung*. Munich and Berlin, 1930.
Drago del Boca, S. *La filosofia di Schelling*. Florence, 1943.
Fischer, K. *Schellings Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, 1902 (3rd edition).
Fuhrmans, H. *Schellings letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlin, 1940.
Schellings Philosophie der Weltalter. Düsseldorf, 1954.

Gibelin, J. *L'ésthetique de Schelling d'après la philosophie de l'art.* Paris, 1934.
Gray-Smith, R. *God in the Philosophy of Schelling.* Philadelphia, 1933 (dissertation).
Hirsch, E. D., Jr. *Wordsworth and Schelling.* London, 1960.
Jankélévitch, V. *L'odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling.* Paris, 1933.
Jaspers, K. *Schelling: Grösse und Verhängnis.* Munich, 1955.
Knittermeyer, H. *Schelling und die romantische Schule.* Munich, 1929.
Koehler, E. *Schellings Wendung zum Theismus.* Leipzig, 1932 (dissertation).
Massolo, A. *Il primo Schelling.* Florence, 1953.
Mazzei, V. *Il pensiero etico-politico di Friedrich Schelling.* Rome, 1938.
Noack, L. *Schelling und die Philosophie der Romantik.* Berlin, 1859.
Schulz, W. *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings.* Stuttgart and Cologne, 1955.
Watson, J. *Schelling's Transcendental Idealism.* Chicago, 1892 (2nd edition).
For a further bibliography see: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie*, by G. Schneeberger. Bern, 1954.

Werke, Berlin, 1835–64. (Section I, theology, 13 vols.; Section II, sermons, 10 vols.; Section III, philosophy, 9 vols.)
Werke (selections), edited by O. Braun. 4 vols. Leipzig, 1910–13.
Addresses on Religion, translated by J. Oman. London, 1894.
The Theology of Schleiermacher, a Condensed Presentation of His Chief Work 'The Christian Faith', by G. Cross. Chicago, 1911.

Baxmann, R. *Schleiermacher, sein Leben und Wirken.* Elberfeld, 1868.
Brandt, R. B. *The Philosophy of Schleiermacher.* New York, 1941.
Dilthey, W. *Leben Schleiermachers.* Berlin, 1920 (2nd edition).
Fluckinger, F. *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher.* Zürich, 1947.
Keppstein, T. *Schleiermachers Weltbild und Lebensanschauung.* Munich, 1921.
Neglia, F. *La filosofia della religione di Schleiermacher.* Turin, 1952.
Neumann, J. *Schleiermacher.* Berlin, 1936.
Reble, A. *Schleiermachers Kulturphilosophie.* Erfurt, 1935.
Schultz, L. W. *Das Verhältnis von Ich und Wirklichkeit in der religiösen Antropologie Schleiermachers.* Göttingen, 1935.
Schutz, W. *Schleiermacher und der Protestantismus.* Hamburg, 1957.

Visconti, L. *La dottrina educativa di F. D. Schleiermacher*. Florence, 1920.

Wendland, I. *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers*. Tübingen, 1915.

Werke, Jubiläumsausgabe, edited by H. G. Glockner. 26 vols. Stuttgart, 1927–39. The first 20 vols., containing Hegel's writings, are a reprint of the 1832–87 edition (19 vols.). Vols. 21–2 contain Glockner's *Hegel* and Vols. 23–6 his *Hegel-Lexikon*.

Sämmtliche Werke, kritische Ausgabe, edited by G. Lasson and J. Hoffmeister. This critical edition, originally published at Leipzig (F. Meiner), was begun by G. Lasson (1862–1932) in 1905. On Lasson's death it was continued by J. Hoffmeister, and from 1949 it was published at Hamburg (F. Meiner). It was planned to contain 24 (later 26 and then 27) vols. Some of the vols. went through several editions. For example, a third edition of Vol. 2 (*Die Phänomenologie des Geistes*) appeared in 1929 and a third edition of Vol. 6 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) in 1930. The total work remains unfinished.

Sämmtliche Werke, neue kritische Ausgabe, edited by J. Hoffmeister. This edition, planned to contain 32 vols., is published at Hamburg (F. Meiner) and is designed both to complete and to supersede the Lasson-Hoffmeister edition, now known as the *Erste kritische Ausgabe*. The situation is somewhat complicated as some of the volumes of the Lasson-Hoffmeister edition are being taken over by the new critical edition. For instance, the first part of Hoffmeister's edition of Hegel's *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, which was published in 1940 as Vol. 15*a* in the *Kritische Ausgabe*, becomes Vol. 20 in the *Neue kritische Ausgabe*. Again, the first volume of Hoffmeister's edition of letters written by and to Hegel (1952) bore the title *Kritische Ausgabe* and mention was made of Lasson as the original editor, whereas the second volume (1953) bore the title *Neue kritische Ausgabe* and no mention was made of Lasson. (The *Briefe von und an Hegel* form Vols. 27–30 in the new critical edition.)

Hegels theologische Jugendschriften, edited by H. Nohl. Tübingen, 1907.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, edited by J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.

G. W. F. Hegel: Early Theological Writings, translated by T. M. Knox with an introduction by R. Kroner. Chicago, 1948.

The Phenomenology of Mind, translated by J. Baillie. London, 1931 (2nd edition).

Encyclopaedia of Philosophy, translated and annotated by G. E. Mueller New York, 1959.
Science of Logic, translated by W. H. Johnston and L. G. Struthers. 2 vols. London, 1929. (This is the so-called 'Greater Logic' of Hegel.)
The Logic of Hegel, translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, translated by W. Wallace. Oxford, 1892 (2nd edition). (This is the so-called 'Lesser Logic'.)
Hegel's Philosophy of Mind, translated from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, translated by W. Wallace. Oxford, 1894.
The Philosophy of Right, translated and annotated by T. M. Knox. Oxford, 1942.
Philosophy of History, translated by J. Sibree. London, 1861.
The Philosophy of Fine Art, translated by F. P. B. Osmaston. 4 vols. London, 1920.
Lectures on the Philosophy of Religion, together with a Work on the Proofs of the Existence of God, translated by E. B. Speirs and J. B. Sanderson. 3 vols. London, 1895 (reprint 1962).
Lectures on the History of Philosophy, translated by E. S. Haldane and F. H. Simpson. 3 vols. London, 1892–6.

Adams, G. P. *The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings*. Berkeley, 1910.
Aspelin, G. *Hegels Tübinger Fragment*. Lund, 1933.
Asveld, P. *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Louvain, 1953.
Baillie, J. *The Origin and Significance of Hegel's Logic*. London, 1901.
Balbino, G. *Der Grundirrtum Hegels*. Graz, 1914.
Brie, S. *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule*. Berlin, 1909.
Bullinger, A. *Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihegelische Unverstand*. Munich, 1901.
Bülow, F. *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie*. Leipzig, 1920.
Caird, E. *Hegel*. London and Edinburgh, 1883. (This is still an excellent introduction to Hegel.)
Cairns, H. *Legal Philosophy from Plato to Hegel*. Baltimore, 1949.
Coreth, E., S.J. *Das dialektische Sein in Hegels Logik*. Vienna, 1952.
Cresson, A. *Hegel, sa vie, son œuvre*. Paris, 1949.
Croce, B. *What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel*, translated by D. Ainslie. London, 1915.
Cunningham, G. W. *Thought and Reality in Hegel's System*. New York, 1910.

De Ruggiero, G. *Hegel*. Bari, 1948.
Dilthey, W. *Die Jugendgeschichte Hegels*. Berlin, 1905. (Contained in Dilthey's *Gesammelte Schriften*, IV; Berlin, 1921.)
Dulckeit, G. *Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels*. Munich, 1947.
Emge, C. A. *Hegels Logik und die Gegenwart*. Karlsruhe, 1927.
Findlay, J. N. *Hegel. A Re-Examination*. London, 1958. (A sympathetic and systematic account of Hegel's philosophy, in which the metaphysical aspect is minimized.)
Fischer, K. *Hegels Leben, Werke und Lehre*. 2 vols. Heidelberg, 1911 (2nd edition).
Foster, M. B. *The Political Philosophies of Plato and Hegel*. Oxford, 1935.
Glockner, H. *Hegel*. 2 vols. Stuttgart. (Vols. 21 and 22 in Glockner's edition of Hegel's *Works* mentioned above.)
Grégoire, F. *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
Études hégéliennes. Louvain, 1958.
Häring, T. *Hegel, sein Wollen und sein Werk*. 2 vols. Leipzig, 1929–38.
Haym, R. *Hegel und seine Zeit*. Leipzig, 1927 (2nd edition).
Heimann, B. *System und Methode in Hegels Philosophie*. Leipzig, 1927.
Hoffmeister, J. *Hölderlin und Hegel*. Tübingen, 1931.
Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie. Leipzig, 1932.
Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel. Tübingen, 1934.
Hyppolite, J. *Genèse et structure de la Phénomenologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, 1946. (A very valuable commentary.)
Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel. Paris, 1948.
Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel. Paris, 1953.
Iljin, I. *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*. Bern, 1946.
Kojève, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, 1947 (2nd edition). (The author gives an atheistic interpretation of Hegel.)
Lakebrink, B. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistiche Analektik*. Cologne, 1955.
Lasson, G. *Was heisst Hegelianismus?* Berlin, 1916.
Einführung in Hegels Religionsphilosophie. Leipzig, 1930. (This book constitutes an introduction to Vol. 12 of Lasson's critical edition of Hegel's *Works*, mentioned above. There are similar introductions by Lasson; for example, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig, 1920.)

Litt, T. *Hegel. Versuch einer kritischen Erneuerung*. Heidelberg, 1953.
Lukács, G. *Der junge Hegel. Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie*. Berlin, 1954 (2nd edition). (The author writes from the Marxist point of view.)
Maggiore, G. *Hegel*. Milan, 1924.
Maier, J. *On Hegel's Critique of Kant*. New York, 1939.
Marcuse, M. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. New York, 1954 (2nd edition).
McTaggart, J. McT. E. *Commentary on Hegel's Logic*. Cambridge, 1910.
Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, 1922 (2nd edition).
Studies in Hegelian Cosmology. Cambridge, 1918 (2nd edition).
Moog, W. *Hegel und die Hegelsche Schule*. Munich, 1930.
Mure, G. R. G. *An Introduction to Hegel*. Oxford, 1940. (Stresses Hegel's relation to Aristotle.)
A Study of Hegel's Logic. Oxford, 1950.
Negri, A. *La presenza di Hegel*. Florence, 1961.
Niel, H., S.J. *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1945. (A study of Hegel's philosophy in the light of the pervading concept of mediation.)
Nink, C., S.J. *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*. Regensburg, 1931.
Ogiermann, H. A., S.J. *Hegels Gottesbeweise*. Rome, 1948.
Olgiati, F. *Il panlogismo hegeliano*. Milan, 1946.
Pelloux, L. *La logica di Hegel*. Milan, 1938.
Peperzak, A. T. B. *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*. The Hague, 1960.
Pringle-Pattison, A. S. (=A. Seth). *Hegelianism and Personality*. London, 1893 (2nd edition).
Reyburn, H. A. *The Ethical Theory of Hegel: A Study of the Philosophy of Right*. Oxford, 1921.
Roques, P. *Hegel, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1912.
Rosenkranz, K. *G. W. F. Hegels Leben*. Berlin, 1844.
Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie der Philosophie. Berlin, 1870.
Rosenzweig, F. *Hegel und der Staat*. 2 vols. Oldenburg, 1920.
Schmidt, E. *Hegels Lehre von Gott*. Gütersloh, 1952.
Schneider, R. *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*. Würzburg, 1938.
Schwarz, J. *Die anthropologische Metaphysik des jungen Hegel*. Hildesheim, 1931.
Hegels philosophische Entwicklung. Frankfurt a. M., 1938.
Specht, E. K. *Der Analogiebegriff bei Kant and Hegel*. Cologne, 1952.

Stace, W. T. *The Philosophy of Hegel*. London, 1924 (new edition, New York, 1955). (A systematic and clear account.)
Steinbüchel, T. *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*. Vol. 1. Bonn, 1933. (The author, a Catholic priest, died before the completion of the work.)
Stirling, J. H. *The Secret of Hegel*. London, 1865.
Teyssedre, B. *L'ésthetique de Hegel*. Paris, 1958.
Vanni Rovighi, S. *La concezione hegeliana della Storia*. Milan, 1942.
Wacher, H. *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*. Berlin, 1932.
Wahl, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Paris, 1951 (2nd edition). (A valuable study.)
Wallace, W. *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic*. Oxford, 1894 (2nd edition).
Weil, E. *Hegel et l'état*. Paris, 1950.

Werke, edited by J. Frauenstädt. 6 vols. Leipzig, 1873–4 (and subsequent editions). New edition by A. Hübscher, Leipzig, 1937–41.
Sämmtliche Werke, edited by P. Deussen and A. Hübscher. 16 vols. Munich, 1911–42.
On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, and On the Will in Nature, translated by K. Hillebrand. London, 1907 (revised edition).
The World as Will and Idea, translated by R. B. Haldane and J. Kemp. 3 vols. London, 1906 (5th edition).
The Basis of Morality, translated by A. B. Bullock. London, 1903.
Selected Essays, translated by E. B. Bax. London, 1891.

Beer, M. *Schopenhauer*. London, 1914.
Caldwell, W. *Schopenhauer's System in Its Philosophical Significance*. Edinburgh, 1896.
Copleston, F. C., S.J. *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism*. London, 1946.
Costa, A. *Il pensiero religioso di Arturo Schopenhauer*. Rome, 1935.
Covotti, A. *La vita a il pensiero di A. Schopenhauer*. Turin, 1909.
Cresson, A. *Schopenhauer*. Paris, 1946.
Faggin, A. *Schopenhauer, il mistico senza Dio*. Florence, 1951.
Fauconnet, A. *L'ésthetique de Schopenhauer*. Paris, 1913.
Frauenstädt, J. *Schopenhauer-Lexikon*. 2 vols. Leipzig, 1871.
Grisebach, E. *Schopenhauer*. Berlin, 1897.
Hasse, H. *Schopenhauers Erkenntnislehre*. Leipzig, 1913.

Hübscher, A. *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild.* Wiesbaden, 1949 (2nd edition).
Knox, I. *Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer.* New York, 1936.
McGill, V. J. *Schopenhauer, Pessimist and Pagan.* New York, 1931.
Méry, M. *Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer.* Paris, 1948.
Neugebauer, P. *Schopenhauer in England, mit besonderer Berüktsichtigung seines Einflusses auf die englische Literatur.* Berlin, 1931.
Padovani, U. A. *Arturo Schopenhauer: L'ambiente, la vita, le opere.* Milan, 1934.
Robot, T. *La philosophie de Schopenhauer.* Paris, 1874.
Ruyssen, T. *Schopenhauer.* Paris, 1911.
Sartorelli, F. *Il pessimismo di Arturo Schopenhauer, con particolare riferimento alla dottrina del diritto e dello Stato.* Milan, 1951.
Schneider, W. *Schopenhauer.* Vienna, 1937.
Seillière, E. *Schopenhauer,* Paris. 1912.
Simmel, G. *Schopenhauer und Nietzsche.* Leipzig, 1907.
Siwek, P., S.J. *The Philosophy of Evil* (Ch. X). New York, 1951.
Volkelt, J. *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Glaube.* Stuttgart, 1907 (3rd edition).
Wallace, W. *Schopenhauer.* London, 1891.
Whittaker, T. *Schopenhauer.* London, 1909.
Zimmern, H. *Schopenhauer: His Life and Philosophy.* London, 1932 (revised edition). (A short introduction.)
Zint, H. *Schopenhauer als Erlebnis.* Munich and Basel, 1954.

Sämmtliche Werke, edited by L. Feuerbach (the philosopher himself). 10 vols. Leipzig, 1846–66.
Sämmtliche Werke, edited by W. Bolin and F. Jodl. 10 vols. Stuttgart, 1903–11.
The Essence of Christianity, translated by G. Eliot. New York, 1957. (London, 1881, 2nd edition, with translator's name given as M. Evans.)

Arvon, H. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré.* Paris, 1957.
Bolin, W. *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen.* Stuttgart, 1891.
Chamberlin, W. B. *Heaven Wasn't His Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach.* London, 1941.

Engels, F. *Ludwig Feuerbach and the Outcome of Classical German Philosophy*. (Contained in *Karl Marx, Selected Works*, edited by C. P. Dutt. See under Marx and Engels.)
Grégoire, F. *Aux Sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
Grün, K. *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*. 2 vols. Leipzig, 1874.
Jodl, F. *Ludwig Feuerbach*. Stuttgart, 1904.
Lévy, A. *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*. Paris, 1904.
Lombardi, F. *Ludwig Feuerbach*. Florence, 1935.
Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zurich, 1941.
Nüdling, G. *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie*. Paderborn, 1936.
Rawidowicz, S. *Ludwig Feuerbachs Philosophie*. Berlin, 1931.
Schilling, W. *Feuerbach und die Religion*. Munich, 1957.
Secco, L. *L'etica nella filosofia di Feuerbach*. Padua, 1936.

Marx-Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe, edited by D. Ryazanov (from 1931 by V. Adoratsky). Moscow and Berlin. This critical edition, planned to contain some 42 vols., was undertaken by the Marx-Engels Institute in Moscow. It remains, however, sadly incomplete. Between 1926 and 1935 there appeared 7 vols. of the writings of Marx and Engels, with a special volume to commemorate the fortieth anniversary of Engels' death. And between 1929 and 1931 there appeared 4 vols. of correspondence between Marx and Engels.
Karl Marx–Friedrich Engels, Werke. 5 vols. Berlin, 1957–9. This edition, based on the one mentioned above, covers the writings of Marx and Engels up to November 1848. It is published by the Dietz Verlag. And a large number of the works of Marx and Engels have been reissued in this publisher's Library of Marxism-Leninism (*Bücherei des Marximus-Leninismus*).
Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1852–1862, edited by D. Ryazanov. 2 vols. Stuttgart, 1920 (2nd edition). (Four volumes were contemplated.)
Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Friedrich Lassalle, 1841–1850, edited by F. Mehring. 4 vols. Berlin and Stuttgart, 1923 (4th edition).
Karl Marx. Die Frühschriften, edited by S. Landshut. Stuttgart, 1953.
Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx, edited by A. Bebel and E. Bernstein. 4 vols. Stuttgart, 1913.

A number of the writings of Marx and Engels have been translated into English for the Foreign Languages Publishing House in Moscow and have been published in London (Lawrence and Wishart). For example: Marx's *The Poverty of Philosophy* (1956), Engels' *Anti-Dühring* (1959, 2nd edition) and *Dialectics of Nature* (1954), and *The Holy Family* (1957) by Marx and Engels.

Of older translations one can mention the following. Marx: *A Contribution to the Critique of Political Economy* (New York, 1904); *Selected Essays*, translated by H. J. Stenning (London and New York, 1926); *The Poverty of Philosophy* (New York, 1936). Engels: *The Origin of the Family, Private Property and the State* (Chicago, 1902); *Ludwig Feuerbach* (New York, 1934); *Herr Dühring's Revolution in Science*, i.e. *Anti-Dühring* (London, 1935). Marx and Engels: *The German Ideology* (London, 1938).

There are several English translations of *Capital*. For example: *Capital*, revised and amplified according to the 4th German edition by E. Untermann (New York, 1906), and the two-volume edition of *Capital* in the Everyman Library (London), introduced by G. D. H. Cole and translated from the 4th German edition by E. and C. Paul.

Of the English editions of *The Communist Manifesto* we can mention that by H. J. Laski: *Communist Manifesto: Socialist Landmark*, with an introduction (London, 1948).

Other Writings

Marx-Engels. Selected Correspondence. London, 1934.

Karl Marx. Selected Works, edited by C. P. Dutt. 2 vols. London and New York, 1936, and subsequent editions.

Karl Marx. Selected Writings in Sociology and Social Philosophy, edited by T. Bottomore and M. Rubel. London, 1956.

Three Essays by Karl Marx, translated by R. Stone. New York, 1947.

Karl Marx and Friedrich Engels. Basic Writings on Politics and Philosophy, edited by L. S. Feuer. New York, 1959.

Acton, H. B. *The Illusion of the Epoch, Marxism-Leninism as a Philosophical Creed*. London, 1955. (An excellent criticism.)

Adams, H. P. *Karl Marx in His Earlier Writings*. London, 1940.

Adler, M. *Marx als Denker*. Berlin, 1908.

Engels als Denker. Berlin, 1921.

Aron, R., and Others. *De Marx au Marxisme*. Paris, 1948.

Aron, H. *Le marxisme*. Paris, 1955.

Baas, E. *L'humanisme marxiste*. Paris, 1947.

Barbu, Z. *Le développement de la pensée dialectique*. (By a Marxist.) Paris, 1947.

Bartoli, H. *La doctrine économique et sociale de Karl Marx*. Paris, 1950.
Beer, M. *Life and Teaching of Karl Marx*, translated by T. C. Partington and H. J. Stenning. London, 1934 (reprint).
Bekker, K. *Marx's philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*. Zürich, 1940.
Berdiaeff, N. *Christianity and Class War*. London, 1934.
The Origin of Russian Communism. London, 1937.
Berlin, I. *Karl Marx*. London, 1939 and subsequent editions. (A useful small biographical study.)
Bober, M. *Karl Marx's Interpretation of History*. Cambridge (U.S.A.), 1927.
Bohm-Bawerk, E. von. *Karl Marx and The Close of His System*. London, 1898.
Boudin, L. B. *Theoretical System of Karl Marx in the Light of Recent Criticism*. Chicago, 1907.
Bouquet, A. C. *Karl Marx and His Doctrine*. London and New York, 1950. (A small work published by the S.P.C.K.)
Calvez, J.-V. *La pensée de Karl Marx*. Paris, 1956. (An outstanding study of Marx's thought.)
Carr, H. *Karl Marx. A Study in Fanaticism*. London, 1934.
Cornu, A. *Karl Marx, sa vie et son œuvre*. Paris, 1934.
The Origins of Marxian Thought. Springfield (Illinois), 1957.
Cottier, G. M.-M. *L'athéisme du jeune Marx: ses origines hégéliennes*. Paris, 1959.
Croce, B. *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, translated by C. M. Meredith. Chicago, 1914.
Desroches, H. C. *Signification du marxisme*. Paris, 1949.
Drahn, E. *Friedrich Engels*. Vienna and Berlin, 1920.
Gentile, G. *La filosofia di Marx*. Milan, 1955 (new edition).
Gignoux, C. J. *Karl Marx*. Paris, 1950.
Grégoire, F. *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*. Louvain, 1947.
Haubtmann, P. *Marx et Proudhon: leurs rapports personels, 1844–47*. Paris, 1947.
Hook, S. *Towards the Understanding of Karl Marx*. New York, 1933.
From Hegel to Marx. New York, 1936.
Marx and the Marxists. Princeton, 1955.
Hyppolite, J. *Études sur Marx et Hegel*. Paris, 1955.
Joseph, H. W. B. *Marx's Theory of Value*. London, 1923.
Kamenka. E. *The Ethical Foundations of Marxism*. London, 1962.
Kautsky, K. *Die historische Leistung von Karl Marx*. Berlin, 1908.
Laski, H. J. *Karl Marx*. London, 1922.
Lefebvre, H. *Le matérialisme dialectique*. Paris, 1949 (3rd edition).
Le marxisme. Paris, 1958. (By a Marxist author.)

Leff, G. *The Tyranny of Concepts: A Critique of Marxism*. London, 1961.
Lenin, V. I. *The Teachings of Karl Marx*. New York, 1930.
Marx, Engels, Marxism. London, 1936.
Liebknecht, W. *Karl Marx, Biographical Memoirs*. Chicago, 1901.
Loria, A. *Karl Marx*. New York, 1920.
Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich, 1947.
Lunau, H. *Karl Marx und die Wirklichkeit*. Brussels, 1937.
Marcuse, H. *Reason and Revolution*. London, 1941.
Mandolfo, R. *Il materialismo storico in Friedrich Engels*. Genoa, 1912.
Mascolo, D. *Le communisme*. Paris, 1953. (By a Marxist.)
Mayer, G. *Friedrich Engels*. 2 vols. The Hague, 1934 (2nd edition).
Mehring, F. *Karl Marx: the Story of His Life*, translated by E. Fitzgerald. London, 1936. (The standard biography.)
Meyer, A. G. *Marxism. The Unity of Theory and Practice. A Critical Essay*. Cambridge (U.S.A.) and Oxford, 1954.
Nicolaievsky, N. *Karl Marx*. Philadelphia, 1936.
Olgiati, F. *Carlo Marx*. Milan, 1953 (6th edition).
Pischel, G. *Marx giovane*. Milan, 1948.
Plenge, J. *Marx und Hegel*. Tübingen, 1911.
Robinson, J. *An Essay in Marxian Economics*. London, 1942.
Rubel, M. *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*. Paris, 1957.
Ryazanov, D. *Karl Marx and Friedrich Engels*. New York, 1927.
Karl Marx, Man, Thinker and Revolutionist. London, 1927.
Schlesinger, R. *Marx: His Time and Ours*. London, 1950.
Schwarzschild, L. *Karl Marx*. Paris, 1950.
Seeger, R. *Friedrich Engels*. Halle, 1935.
Somerhausen, L. *L'humanisme agissant de Karl Marx*. Paris, 1946.
Spargo, J. *Karl Marx. His Life and Work*. New York, 1910.
Tönnies, F. *Marx. Leben und Lehre*. Jena, 1921.
Touilleux, P. *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel*. Tournai, 1960.
Tucker, R. C. *Philosophy and Myth in Karl Marx*. Cambridge, 1961.
Turner, J. K. *Karl Marx*. New York, 1941.
Vancourt, R. *Marxisme et pensée chrétienne*. Paris, 1948.
Van Overbergh, C. *Karl Marx, sa vie et son œuvre. Bilan du marxisme*. Brussels, 1948 (2nd edition).
Vorländer, K. *Kant und Marx*. Tübingen, 1911.
Marx Engels und Lassalle als Philosophen. Stuttgart, 1920.
Wetter, G. A. *Dialectical Materialism* (based on 4th German edition). London, 1959. (This outstanding work is devoted mainly to the development of Marxism-Leninism in the Soviet Union. But the author treats first of Marx and Engels.)

Samlede Vaerker, edited by A. B. Drachmann, J. L. Herberg and H. O. Lange. 14 vols. Copenhagen, 1901–6. A critical Danish edition of Kierkegaard's *Complete Works* is being edited by N. Thulstrup. Copenhagen, 1951 ff. A German translation of this edition is being published concurrently at Cologne and Olten. (There are, of course, previous German editions of Kierkegaard's writings.)

Papirer (*Journals*), edited by P. A. Heiberg, V. Kuhr and E. Torsting. 20 vols. (11 vols. in 20 parts). Copenhagen, 1909–48.

Breve (*Letters*), edited by N. Thulstrup. 2 vols. Copenhagen, 1954.

There is a Danish *Anthology* of Kierkegaard's writings, *S. Kierkegaard's Vaerker i Udvalg*, edited by F. J. Billeskov-Jansen. 4 vols. Copenhagen, 1950 (2nd edition).

English translations, mainly by D. F. Swenson and W. Lowrie, of Kierkegaard's more important writings are published by the Oxford University Press and the Princeton University Press. Exclusive of the Journals (mentioned separately below) there are 12 vols. up to date, 1936–53. Further references to individual volumes are made in the footnotes to the chapter on Kierkegaard in this book.

Johannes Climacus, translated by T. H. Croxall. London, 1958.

Works of Love, translated by H. and E. Hong. London, 1962.

Journals (selections), translated by A. Dru. London and New York, 1938 (also obtainable in Fontana Paperbacks).

A Kierkegaard Anthology, edited by R. Bretall. London and Princeton, 1946.

Diario, with introduction and notes by C. Fabro (3 vols., Brescia, 1949–52), is a useful Italian edition of selections from Kierkegaard's *Journals* by an author who has also published an *Antologia Kierkegaardiana*, Turin, 1952.

Bense, M. *Hegel und Kierkegaard*. Cologne and Krefeld, 1948.

Bohlin, T. *Sören Kierkegaard, l'homme et l'œuvre*, translated by P. H. Tisseau. Bazoges-en-Pareds, 1941.

Brandes, G. *Sören Kierkegaard*. Copenhagen, 1879.

Cantoni, R. *La coscienza inquieta: S. Kierkegaard*. Milan, 1949.

Castelli, E. (editor). Various Authors. *Kierkegaard e Nietzsche*. Rome, 1953.

Chestov, L. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, translated from the Russian by T. Rageot and B. de Schoezer. Paris, 1948.

Collins, J. *The Mind of Kierkegaard*. Chicago, 1953.

Croxall, T. H. *Kierkegaard Commentary*. London, 1956.
Diem, H. *Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard*. Zürich, 1950.
Fabro, C. *Tra Kierkegaard e Marx*. Florence, 1952.
Fabro, C., and Others. *Studi Kierkegaardiani*. Brescia, 1957.
Friedmann, K. *Kierkegaard, the Analysis of His Psychological Personality*. London, 1947.
Geismar, E. *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schriftsteller*. Göttingen, 1927.
Lectures on the Religious Thought of Sören Kierkegaard. Minneapolis, 1937.
Haecker, T. *Sören Kierkegaard*, translated by A. Dru. London and New York, 1937.
Hirsch, E. *Kierkegaardstudien*. 2 vols. Gütersloh, 1930–3.
Höffding, H. *Sören Kierkegaard als Philosoph*. Stuttgart, 1896.
Hohlenberg, J. *Kierkegaard*. Basel, 1949.
Jolivet, R. *Introduction to Kierkegaard*, translated by W. H. Barber. New York, 1951.
Lombardi, F. *Sören Kierkegaard*. Florence, 1936.
Lowrie, W. *Kierkegaard*. London, 1938. (A very full bibliographical treatment.)
Short Life of Kierkegaard. London and Princeton, 1942.
Martin, H. V. *Kierkegaard the Melancholy Dane*. New York, 1950.
Masi, G. *La determinazione de la possibilità dell' esistenza in Kierkegaard*. Bologna, 1949.
Mesnard, P. *Le vrai visage de Kierkegaard*. Paris, 1948.
Kierkegaard, sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie. Paris, 1954.
Patrick, D. *Pascal and Kierkegaard*. 2 vols. London, 1947.
Roos, H., S.J. *Kierkegaard et le catholicisme*, translated from the Danish by A. Renard, O.S.B. Louvain, 1955.
Schremf, C. *Kierkegaard*. 2 vols. Stockholm, 1935.
Sieber, F. *Der Begriff der Mitteilung bei Sören Kierkegaard*. Würzburg, 1939.
Thomte, R. *Kierkegaard's Philosophy of Religion*. London and Princeton, 1948.
Wahl, J. *Études kierkegaardiennes*. Paris, 1948 (2nd edition).

A complete critical edition of Nietzsche's writings and correspondence, *Nietzsches Werke und Briefe, historisch-kritische Ausgabe*, was begun at Munich in 1933 under the auspices of the Nietzsche-Archiv. Five volumes of the *Werke* (comprising the *juvenilia*)

appeared between 1933 and 1940, and four volumes of the *Briefe* between 1938 and 1942. But the enterprise does not seem to be making much progress.

Gesammelte Werke, Grossoktav Ausgabe. 19 vols. Leipzig, 1901–13. In 1926 R. Oehler's *Nietzsche-Register* was added as a 20th vol.

Gesammelte Werke, Musarionausgabe. 23 vols. Munich, 1920–9.

Werke, edited by K. Schlechta. 3 vols. Munich, 1954–6. (Obviously incomplete, but a handy edition of Nietzsche's main writings, with lengthy selections from the *Nachlass*.)

There are other German editions of Nietzsche's *Works*, such as the *Taschenausgabe* published at Leipzig.

Gesammelte Briefe. 5 vols. Berlin and Leipzig, 1901–9. A volume of correspondence with Overbeck was added in 1916. And some volumes, such as the correspondence with Rohde, have been published separately.

The Complete Works of Friedrich Nietzsche, translated under the general editorship of O. Levy. 18 vols. London, 1909–13. (This edition is not complete in the sense of containing the *juvenilia* and the whole *Nachlass*. Nor are the translations above criticism. But it is the only edition of comparable scope in the English language.)

Some of Nietzsche's writings are published in *The Modern Library Giant*, New York. And there is the *Portable Nietzsche*, translated by W. A. Kaufmann. New York, 1954.

Selected Letters of Friedrich Nietzsche, edited by O. Levy. London. 1921.

The Nietzsche-Wagner Correspondence, edited by E. Förster-Nietzsche. London, 1922.

Friedrich Nietzsche. Unpublished Letters. Translated and edited by K. F. Leidecker. New York, 1959.

Andler, C. *Nietzsche: sa vie et sa pensée.* 6 vols. Paris, 1920–31.

Banfi, A. *Nietzsche.* Milan, 1934.

Bataille, G. *Sur Nietzsche. Volonté de puissance.* Paris, 1945.

Bäumler, A. *Nietzsche der Philosoph und Politiker*. Berlin, 1931.

Benz, E. *Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums*. Stuttgart, 1938.

Bertram, E. *Nietzsche. Versuch einer Mythologie.* Berlin, 1920 (3rd edition).

Bianquis, G. *Nietzsche en France.* Paris, 1929.

Bindschedler, M. *Nietzsche und die poetische Lüge.* Basel, 1954.

Brandes, G. *Friedrich Nietzsche.* London, 1914.

Brinton, C. *Nietzsche.* Cambridge (U.S.A.) and London, 1941.

Brock, W. *Nietzsches Idee der Kultur*. Bonn, 1930.
Chatterton Hill, G. *The Philosophy of Nietzsche*. London, 1912.
Copleston, F. C., S.J. *Friedrich Nietzsche, Philosopher of Culture*. London, 1942.
Cresson, A. *Nietzsche, sa vie, son œuvre, sa philosophie*. Paris, 1943.
Deussen, P. *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*. Leipzig, 1901.
Dolson, G. N. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. New York, 1901.
Drews, A. *Nietzsches Philosophie*. Heidelberg, 1904.
Förster-Nietzsche, E. *Das Leben Friedrich Nietzsches*. 2 vols. in 3. Leipzig, 1895–1904.
Der junge Nietzsche. Leipzig, 1912.
Der einsame Nietzsche. Leipzig, 1913. (These books by Nietzsche's sister have to be used with care, as she had several axes to grind.)
Gawronsky, D. *Friedrich Nietzsche und das Dritte Reich*. Bern, 1935.
Goetz, K. A. *Nietzsche als Ausnahme. Zur Zerstörung des Willens zur Macht*. Freiburg, 1949.
Giusso, L. *Nietzsche*. Milan, 1943.
Halévy, D. *Life of Nietzsche*. London, 1911.
Heidegger, M. *Nietzsche*. 2 vols. Pfulligen, 1961.
Jaspers, K. *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin, 1936. (The two last-mentioned books are profound studies in which, as one might expect, the respective philosophical positions of the writers govern the interpretations of Nietzsche.)
Joël, K. *Nietzsche und die Romantik*. Jena, 1905.
Kaufmann, W. A. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton, 1950.
Klages, L. *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*. Leipzig, 1930 (2nd edition).
Knight, A. H. J. *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and particularly of His Connection with Greek Literature and Thought*. Cambridge, 1933.
Lannoy, J. C. *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentricisme athée*. Paris, 1952. (Contains a useful bibliography, pp. 365–92.)
Lavrin, J. *Nietzsche. An Approach*. London, 1948.
Lea, F. A. *The Tragic Philosopher. A Study of Friedrich Nietzsche*. London, 1957. (A sympathetic study by a believing Christian.)
Lefebvre, H. *Nietzsche*. Paris, 1939.
Lombardi, R. *Federico Nietzsche*. Rome, 1945.
Lotz, J. B., S.J. *Zwischen Seligkeit und Verdamnis. Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum*. Frankfurt a. M., 1953.
Löwith, K. *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich, 1941.
Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Stuttgart, 1956.

Ludovici, A. M. *Nietzsche, His Life and Works*. London, 1910.
Nietzsche and Art. London, 1912.
Mencken, H. L. *The Philosophy of Friedrich Nietzsche*. London, 1909.
Mess, F. *Nietzsche als Gesetzgeber*. Leipzig, 1931.
Miéville, H. L. *Nietzsche et la volonté de puissance*. Lausanne, 1934.
Mittasch, A. *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart, 1952.
Molina, E. *Nietzsche, dionisiaco y asceta*. Santiago (Chile), 1944.
Morgan, G. A., Jr. *What Nietzsche Means*. Cambridge (U.S.A), 1941. (An excellent study.)
Mügge, M. A. *Friedrich Nietzsche: His Life and Work*. London, 1909.
Oehler, R. *Nietzsches philosophisches Werden*. Munich, 1926.
Orestano, F. *Le idee fondamentali di Friedrich Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*. Palermo, 1903.
Paci, E. *Federico Nietzsche*. Milan, 1940.
Podach, E. H. *The Madness of Nietzsche*. London, 1936.
Reininger, F. *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*. Vienna, 1922.
Reyburn, H. A., with the collaboration of H. B. Hinderks and J. G. Taylor. *Nietzsche: The Story of a Human philosopher*. London, 1948. (A good psychological study of Nietzsche.)
Richter, R. *Friedrich Nietzsche*. Leipzig, 1903.
Riehl, A. *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*. Stuttgart, 1920 (6th edition).
Römer, H. *Nietzsche*. 2 vols. Leipzig, 1921.
Siegmund, G. *Nietzsche, der 'Atheist' und 'Antichrist'*. Paderborn, 1946 (4th edition).
Simmel, G. *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig, 1907.
Steinbüchel, T. *Friedrich Nietzsche*. Stuttgart, 1946.
Thibon, G. *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*. Lyons, 1948.
Vaihinger, H. *Nietzsche als Philosoph*. Berlin, 1905 (3rd edition).
Wolff, P. *Nietzsche und das christliche Ethos*. Regensburg, 1940.
Wright, W. H. *What Nietzsche Taught*. New York, 1915. (Mainly excerpts.)

المؤلف فى سطور:

فردريك كوبلستون

فيلسوف إنجليزي، وعالم لاهوت، درس فى كلية "مارلبورو"، ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، وانتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٣٠، وأصبح أستاذًا لتاريخ الفلسفة فى كلية "هيشروب" ثم عمل بعد ذلك أستاذًا زائرًا فى جامعة "سانتا كلارا" فى كاليفورنيا (١٩٧٤ – ١٩٧٥)، وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦. ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة جيفورد فى جامعة "أبردين" عام ١٩٧٩ – ١٩٨٠، كما كان أيضًا أستاذًا زائرًا فى "السويد"، و"سانت أندروز".

من مؤلفاته:

موسوعته الكبرى "تاريخ الفلسفة" التى تضم تسعة أجزاء، و"الفلسفة والفلاسفة"، و"الفلسفة والثقافة"، و"الفلسفة فى روسيا"، و"نيتشه...فيلسوف الحضارة"، و"القديس توما ونيتشه".

المترجمان فى سطور:

إمام عبد الفتاح إمام

أستاذ الفلسفة الحديثة (حاليًا أستاذ غير متفرغ فى جامعة عين شمس). تخصص فى فلسفة هيجل فى بداية حياته الأكاديمية، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة، خصوصًا الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فى تغيير المشهد الفلسفى العالمي.

ومن أهم مؤلفاته:

- المدخل إلى الفلسفة.
- مدخل إلى الميتافيزيقا.
- سلسلة الفيلسوف والمرأة.
- كيركجور.
- هوبز: فيلسوف العقلانية.
- الطاغية.
- الأخلاق والسياسة.

ومن أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة:

معجم مصطلحات هيجل، حكاية إيسوب ، الجمال.

كما أشرف ـ فى إطار المشروع القومى للترجمة – على ترجمة سلسلة "أقدم لك" ، وموسوعة "تاريخ الفلسفة" ، وشارك فى ترجمة بعضها.

محمود سيد أحمد:

أستاذ سابق بقسم الفلسفة بجامعة طنطا، ويعمل الآن فى قسم الفلسفة بجامعة الكويت.

من أهم مؤلفاته:

- مفهوم الغائية عند كانط.
- دراسات فى فلسفة كانط السياسية.
- فلسفة الحياة: دلتاى نموذجا.
- فلسفة العقل عند توماس ريد.
- الأخلاق بين العقل والوجدان: دراسة فى فلسفة الأخلاق عند هيوم.
- الإنسان ومكانته فى فلسفة هارتمان الأخلاقية

وله مجموعة من البحوث والترجمات.

التصحيح اللغوى : محمود فتحى
الإشراف الفنى : حسن كامل



هذا هو المجلد السابع من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، والتى استمرت سنوات طوال نكافح في إصدارها بسبب تكاسل بعض الزملاء فى العمل حتى إننا اضطررنا فى سنة من السنوات لإصدار مجلد قبل مجلد؛ فقد صدر على سبيل المثال المجلد الثامن الذي يدرس الفلسفة الإنجليزية من بنتام إلى رسل كما يدرس الفلسفة الأمريكية البرجماتية قبل أن نتمكن من إصدار المجلد السابع الحالى مع أن الكتاب الحالى يُعّد من أهم أجزاء هذه السلسلة إن لم يكن أهمها جميعًا؛ ذلك لأنه يعالج الحركة المثالية الألمانية بعد أن توقف المجلد السادس عند كانط.

ومن هنا فقد قسّمه المؤلف ثلاثة أجزاء على النحو الآتي:

1 – الجزء الأول أسماه "المذاهب المثالية فيما بعد كانط".

2 – الجزء الثانى وعنوانه "رد فعل ضد المثالية الميتافيزيقية".

3 – الجزء الثالث وعنوانه "تيارات الفكر المتأخرة".

تصميم الغلاف: هانى الشناوى

المركز القومى للترجمة



المشروع القومى للترجمة

فردريك كوبلستون

تاريخ الفلسفة

المجلد الثامن

من بنتام إلى رسل

ترجمة

محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم

إمام عبدالفتاح إمام

1330

المركز القومى للترجمة
إشراف : جابر عصفور

- العدد : ١٣٣٠
- تاريخ الفلسفة مج ٨ (من بنتام إلى رسل)
- فردريك كوبلستون
- محمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام
- الطبعة الأولى ٢٠٠٩ م

هذه ترجمة كتاب :
A History of Philosophy
Volume VIII
From Bentham to Russell
by : Fredrick Copleston

تاريخ الفلسفة

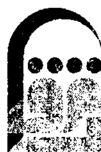
المجلد الثامن

من بنتام إلى رسل

فردريك كوبلستون

ترجمة : محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام



٢٠٠٩

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

تاريخ الفلسفة (المجلد الثامن) من بتنام إلى رسل.
تأليف : فردريك كوبلستون ،ترجمة : محمود سيد أحمد، مراجعة
وتقديم : إمام عبد الفتاح إمام
ط ١ - القاهرة - المركز القومى للترجمة ، ٢٠٠٩
٧٨٨ ص ؛ ٢٤ سم
١- الفلسفة - تاريخ
٢- الفلسفة الغربية
(أ) أحمد ، محمود سيد (مترجم)
(ب) إمام، عبد الفتاح إمام (مراجع ومقدم)
(جـ) العنوان . ١٠٩

رقم الإيداع ٢٠٠٩/٥٦٦٥
الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977- 479 - 105 - 5
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

مقدمة المراجع

إذا كان فردريك كوبلستون قد عرض فى الجزء السابع من موسوعته الكبرى « تاريخ الفلسفة» للفلسفة الألمانية بعد كانط فى ثلاثة أجزاء تشتمل على ثلاثة وعشرين فصلاً، تبدأ من المذاهب الفلسفية بعد كانط وتنتهى عند فردريك نيتشه - فإنه فى هذا المجلد الثامن يواصل مسيرته الظافرة فيتحدث عن الفلسفة الإنجليزية والأمريكية فى خمسة أجزاء تقع فى واحد وعشرين فصلاً فلنتتبع بعض خيوط هذه المسيرة على عجل:

يبدأ كوبلستون الحديث فى الجزء الأول عن «المذهب التجريبى البريطانى» فيتناول فى الفصل الأول الحركة النفعية بصفة عامة: جيرمى« بنتام وكتاباته، ومبادئ مذهب المنفعة عنده، وقل مثل ذلك بالنسبة لجيمس مل (أو لمل الأب صديق بنتام) وهجومه على ماكنتوش، ثم آراء مل عن الذهن والجانب الاقتصادى عند بنتام.

أما فى الفصل الثانى فيتحدث عن جون ستيوارت مل: حياته العجيبة ، وكتاباته أولاً، وتطويره للأخلاق النفعية بعد ذلك.

أما الفصل الثالث ففيه عرض لمنطق «مل» ومذهبه التجريبى منتهيًا بآرائه فى الدين واللاهوت الطبيعى، يجعل الفصل الرابع يدور حول (بقايا المذهب التجريبى فى الفلسفة الإنجليزية ومنهم هنرى سدجويك والمذهب الحدسى، وداروين وفلسفة التطور، وهكسلى والمذهب اللاأدرى. والملاحظ أن الأب كوبلستون لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا أتى عليها فحتى المذاهب الفرعية الصغيرة فى الفترة التى يؤرخ لها يتناولها بالشرح والتحليل وأحيانا بالنقد وبعض الملاحظات الختامية.

أما الفصل الخامس والأخير – فى هذا الجزء الأول – فهو يخصصه ليتحدث فيه عن فلسفة هربرت سبنسر من جميع جوانبها.

أما الجزء الثانى من بحثه الموسوعى هذا – فيدور حول الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى فى خمسة فصول أيضًا؛ تبدأ من السادس حتى العاشر، يتحدث فى السادس عن بدايات الحركة الهيجلية بالرواد الأدباء كولردج، وكارليل، ونشأة الاهتمام بهيجل عند بنيامين جويت وسترلنج، ثم ينتقل إلى الهيجلية الجديدة «توماس هل جرين»، والأخوين «كيرد» ، و«وليم ولش»، وريتشى .. الخ ويقف قليلاً عند المثالية المطلقة فيعالج برادلى أولاً ثم بوزانكيت بعد ذلك فى الفصلين الثامن والتاسع، وينتهى الحديث عن المثالية فى إنجلترا – فى الفصل العاشر – المثالية التعددية عند مكتجارت والروحية التعددية عند جيمس وورد.

وفى الجزء الثالث يواصل المؤلف دراسته للمثالية، لكن فى الولايات المتحدة الأمريكية فى ثلاثة فصول فيتحدث فى ملاحظات تمهيدية (الفصل الحادى عشر) عن عصر التنوير فى أمريكا الذى مهَّد لظهور الهيجلية هناك، ويخصص الفصل الثانى عشر لدراسة جوزاياروبس.

أما الجزء الرابع فيجعله يدور حول الحركة البرجماتية الأمريكية فى ثلاثة فصول يخصصها لأعلام فلاسفة البرجماتية الثلاثة: تشارلز ساندرز بيرس، ووليم جيمس، ويضم إليه الفيلسوف الإنجليزى البرجماتى صاحب المذهب الإنسانى «شيلر» ويُنهى هذا الجزء بعملاق الفلسفة الأمريكية «جون ديوى» ومذهب الذرائع فى الأخلاق والتربية والنظرية الاجتماعية، ويعود فى الجزء الخامس من أمريكا إلى إنجلترا ليعرض علينا الثورة على المذهب المثالى فى خمسة فصول ابتداء من الفصل السابع عشر حيث قاد الثورة ضد هيجل بمقاله الشهير فى مجلة مايند **Mind** «دحض المثالية» عام ١٩٠٢ ودعوته إلى الواقعية الحسية وممارسة التحليل.

ويقف كوبلستون عند رسل وقفة طويلة بعض الشيء حيث يخصص له الفصول الثلاثة المتبقية، والسبب هو تعدد الجوانب الفلسفية في مذهب رسل: من الفلسفة الرياضية إلى المذهب التجريبي؛ وأخيراً الجوانب الاجتماعية والأخلاقية عند هذا الفيلسوف الكبير.

هذه بعض الخيوط القليلة التي نسجها كوبلستون ببراعة في هذا العمل الضخم الذي قد يصيب القارئ بالإعياء وهو يلهث وراء المؤلف في محاولته تتبع هذا القدر الهائل من المعلومات الذي يقدمه في كل فصل، بل في كل فقرة من كتابه. لكنه لا يلبث أن يشعر بمتعة غامرة لما لديه من معارف عن الفلسفة في إنجلترا وأمريكا .. من جيرمي بنتام إلى برتراند رسل كما يقول العنوان الفرعي للكتاب. والحق أن المرء ليعجب أشد العجب من هذا الفيض الزاخر من المعلومات الذي يجده عند الأب «كوبلستون»، ولابد أن يسأل نفسه كيف يمكن لرجل واحد تحصيل هذا العلم الفيّاض ؟!

لابد في رأيي أن يكون هناك مساعدون كثر يقدمون له العون في كل مرحلة . بل عند كل فيلسوف .. ومهما يكن من شيء فالكتاب ذخيرة عامة لكل مَنْ يعمل في حقل الفلسفة طلاباً وأساتذة بل هو في الواقع متعة لا تقدّر للمثقف العادي ...

سؤال: قد يخطر على بال القارئ – وهو منطقي جداً – أكان المؤلف موضوعياً في عرضه لآراء ومذاهب الفلاسفة الذين عالجهم ؟! جواب: في رأيي أنه كان موضوعياً بقدر ما تسمح به الطبيعة البشرية من الموضوعية وعدم التحيز، ولك أن تقرأ الفصول الثلاثة التي كتبها الأب «كوبلستون» عالم اللاهوت عن برتراند رسل «الملحد» الذي كتب لماذا لست مسيحياً؟ وماكتبه أيضاً في هذا الكتاب عن « آلـ مل – الأب – والابن – والنفعيين ، وما كتبه من قبل عن نيتشه .. الخ، نجد أن هناك قدراً لا بأس به من الحياد والموضوعية بقدر ما تسمح به الطبيعة البشرية ..

لابد لي في النهاية أن أشكر صديقي الأستاذ الدكتور محمود سيد أحمد الذي سبق أن قدَّم لنا كتاباً آخر في هذه السلسلة الكبرى للأب كوبلستون هو المجلد

الخامس[1] . ومازال يبذل الجهد بعد الجهد ليقدم لنا هذه الروائع الفلسفية يثرى بها المكتبة الفلسفية العربية أمدّه الله بالصحة والعافية لنظل تنعم بثمار علمه ..

كما أود أن أشكر الأخ والصديق الأستاذ الدكتور جابر عصفور صاحب الأفكار الرائدة وعلى رأسها المشروع القومى للترجمة الذى بلغ الألفية الأولى من عمره المديد، داعين لصاحب المشروع بالصحة والعافية ولمشروعه بالتقدم والازدهار .

والله نسأل أن يهدينا جميعًا سبيل الرشاد،

الهرم فى يونيو ٢٠٠٧

إمام عبد الفتاح إمام

---

(١) صدر عام ٢٠٠٢ رقم ٤٥٥ من المشروع القومى للترجمة. كما ترجم أيضًا مجلدين مهمين فى الفلسفة السياسية: «تاريخ الفلسفة السياسية » لشتراوس المجلد الأول ٢٠٠٥ رقم ٨٠٩ والمجلد الثانى رقم ٨١٠ .

تصدير

قلتُ فى مقدمة المجلد السابع من كتاب «تاريخ الفلسفة» هذا إننى آمل أن أخصص مجلداً آخر، وهو المجلد الثامن، لبعض جوانب الفكر الفرنسى والإنجليزى فى القرن التاسع عشر. ولم يتحقق هذا الأمل إلا من بعض الوجوه فقط. لأن المجلد الحالى لا يحتوى على معالجة للفلسفة الفرنسية، بل هو مخصص لبعض جوانب الفكر الإنجليزى والأمريكى بوجه خاص. إنه يغطى منطقة مألوفة إلى حد ما. بيد أنه ينبغى تغطية هذه المنطقة، بوضوح، فى تاريخ عام لفلسفة غربية.

ولأننى شردت تماماً فى القرن العشرين، فإننا قد نحتاج إلى تفسير لواقعة تذهب إلى أن فلسفة «برتراند رسل»، الذى لا يزال معنا لحسن الحظ، قد نالت معالجة متبحرة إلى حد ما، فى حين أن فكر «لدڤيج ڤتجنشتين»، الذى توفى عام ١٩٥١، هبط إلى مرتبة الخاتمة أو الملحق، فيما عدا إشارات قليلة فى الفصل المخصص لرسل . ومع ذلك ، تجدر الإشارة إلى أن «رسل» نفسه تأثر إلى حد ما بـ ڤتجنشتين، سواء من جهة تفسير الوضع المنطقى لقضايا المنطق والرياضيات البحتة، أم من جهة مذهب الذرية المنطقية.

والتفسير بسيط جداً. وهو أن فكر رسل يتلاءم، بصورة طبيعية، مع سياق الثورة على المذهب المثالى، وعلى الرغم من أنه كان له، بوضوح، تأثير قوى على نشأة الحركة التحليلية فى الفكر البريطانى فى القرن العشرين وتطورها، فإنه حافظ فى بعض الجوانب المهمة على وجهة نظر تقليدية عن وظيفة الفلسفة. وعدم تعاطفه مع أفكار ڤتجنشتين المتأخرة، ومع بعض جوانب «فلسفة أكسفورد» المعاصرة أمر معروف ومشهور. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنه شدد على حدود المذهب التجريبى من

حيث إنه نظرية للمعرفة، فإننا نستطيع أن ننظر إليه في بعض النواحي على أنه مدٌّ التراث التجريبي إلى القرن العشرين، حتى لو أثراه بأساليب جديدة من التحليل المنطقي. ومع ذلك، افترض ڤتجنشتين، بوضوح، تصوراً ثورياً عن الطبيعة، ووظيفة الفلسفة وميدانها. وهناك، بالتأكيد، فرق مهم بين الأفكار التي عرضها ڤتجنشتين في كتابه «رسالة» عن اللغة، وتلك الأفكار التي عرضها في كتابه «بحوث فلسفية»، لكن تصور الفلسفة لم يكن، في كلتا الحالتين، تصوراً تقليدياً. ولما كانت حدود الكتاب تستبعد إمكان ملاءمة المعالجة المتبحرة للتركيز على اللغة التي ترتبط باسم ڤتجنشتين، فقد قررت أن أحصر مناقشتي للموضوع في ملاحظات مختصرة في ملحق. ومع ذلك، يجب ألا تُفسر الواقعة بأنها حكم من أحكام القيمة إما على فلسفة رسل أو فلسفة ڤتجنشتين. فأنا أقصد، أن الواقعة التي تذهب إلى أنني خصصت ثلاثة فصول لرسل لا تعني أن فكره، هو ببساطة، من وجهة نظري، من مخلفات القرن التاسع عشر. ولا تعني الواقعة التي تذهب إلى أنني أنزلت ڤتجنشتين إلى مرتبة الخاتمة أو الملحق، ما عدا بعض الإشارات في الفصول المخصصة لرسل، أنني فشلت في تقدير أصالته وأهميته. ولكن كل ما في الأمر هو أننا لا نستطيع أن نقدم معالجة متبحرة لأفكار هذين الفيلسوفين.

وقد تكون أيضًا كلمة من كلمات التفسير ملائمة بالنسبة لمعالجتي لـ «كردينال نيومان». وسوف يتضح لأي قارئ فطن أنني استخدمت في تمييز تيارات التفكير في القرن التاسع عشر ألقابا تقليدية مثل «مذهب تجريبي»، و«مذهب مثالي».. إلخ، لا يمكن أن ينطبق واحد منها على نيومان بصورة ملائمة. بيد أن استبعاده تماماً، بسبب صعوبة تصنيفه، هو خُلف واستحالة، لاسيما وأنني ذكرتُ عدداً كبيراً من مفكرين أقل تميزاً. ولذلك، قررت أن أقدم بعض الملاحظات القليلة عن بعض أفكاره الفلسفية في ملحق. وأنا على وعي تام، بالطبع، بأن ذلك لن يرضي المتحمسين لنيومان، غير أن الكاتب لا يستطيع أن يتكفل بإرضاء الجميع.

ولما كان المجلدان السابع والثامن مخصصين، تباعًا، للفلسفة الألمانية والأمريكية ـ البريطانية فى القرن التاسع عشر، فإن الإجراء الطبيعى هو أن نخصص مجلدًا آخر؛ وهو المجلد التاسع، لجوانب الفلسفة الفرنسية والأوروبية الأخرى فى نفس الفترة. غير أننى أميل إلى تأجيل كتابة هذا المجلد، لكى أحوّل انتباهى إلى الموضوع الذى أشرتُ إليه فى مقدمة المجلد السابع؛ أعنى إلى ما قد يُسمى بفلسفة تاريخ الفلسفة، أو تأمل عام فى تطور التفكير الفلسفى ومضامينه. لأننى أريد أن أقوم بهذه المهمة عندما يكون هناك إمكان معقول لإنجازها.

فردريك كوبلستون

الجزء الأول

المذهب التجريبى البريطانى

الفصل الأول

الحركة النفعية[1]

ملاحظات تمهيدية - حياة بنتام وكتاباته - مبادئ مذهب المنفعة، يعقبها بعض التعليقات النقدية - حياة جيمس مل وكتاباته - الغيرية وسيكولوجيا التداعي: خلاف مل مع ماكنتوش - آراء جيمس مل عن الذهن - ملاحظات على الاقتصاد عند بنتام.

١- أثارت فلسفة «ديفيد هيوم» التي تمثل ذروة المذهب التجريبي البريطاني الكلاسيكي، رد فعل واضحًا من جانب «توماس ريد» وأتباعه[1]. وبقدر اهتمام الجامعات، فقد كانت المدرسة الأسكتلندية هي حركة الفكر النشطة والقوية في الحقب الأولى من القرن التاسع عشر. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أنها واجهت، في الوقت نفسه، بعض الاعتراضات الشديدة وفقدت حيويتها الأولى، فإنها أخذت مكانتها في الجامعات، في نهاية الأمر، عن طريق المذهب المثالي أكثر من المذهب التجريبي.

ومع ذلك، فمن الخطأ الجسيم أن نفترض أن المذهب التجريبي آل به الحال إلى حالة الاحتضار عن طريق هجوم «ريد» على هيوم، وظل في هذه الحالة إلى أن أعطاه «جون ستيوارت مل» نسمة حياة لكي يعيش وإن كانت فلسفة مل لم تنحصر داخل

(١) See Vol. V. of this History, pp. 364-94.

الجامعات، إذ إن هيوم نفسه لم يشغل على الإطلاق كرسياً أكاديمياً، على الرغم من أن ذلك لا يرجع، والحق يقال، إلى تقصير من جانبه. وواصل المذهب التجريبي حياته، على الرغم من هجوم ريد وأنصاره، مع إن ممثليه الرواد لم يكونوا أساتذة أو محاضرين فى الجامعة .

وقد يُقال إن المرحلة الأولى من المذهب التجريبى فى القرن التاسع عشر، الذى عُرف بالحركة النفعية، نشأ مع «بنتام». لكن على الرغم من أننا نميل، بصورة طبيعية، إلى تصوره على أنه فيلسوف الجزء الأول من القرن التاسع عشر من حيث إن تأثيره كان ملموسًا، فإنه ولد عام ١٧٤٨، أى قبل وفاة هيوم بثمان وعشرين سنة. ونُشرت بعض أعماله فى الحقب الثلاث الأخيرة من القرن الثامن عشر. ولذلك، لا داعى للدهشة إذا وجدنا أن هناك عنصراً بارزاً من الاتصال بين المذهب التجريبى فى القرن الثامن عشر، والمذهب التجريبى فى القرن التاسع عشر. فمنهج التحليل الردى، مثلاً، أعنى الرد؛ أى رد الكل إلى أجزائه، أو رد المركب إلى عناصره الأولى أو البسيطة، الذى مارسه هيوم، استمر عن طريق بنتام. وتضمن ذلك، كما يمكن أن نرى فى فلسفة «جيمس مل»، تحليلاً ظاهرياً للنفس. وكان هناك استخدام لسيكولوجيا التداعى فى بناء الحياة الذهنية من جديد من عناصرها البسيطة المفترضة، وقد طورها «ديفيد هارتلى»(١)، مثلاً، فى القرن الثامن عشر، الذى لم يتحدث عن استعمال هيوم لمبادئ التداعى. كما عبَّر «بنتام» فى الفصل الأول من كتابه «شذرة عن الحكومة» تعبيراً واضحًا عن إدانته لهيوم بسبب الضوء الذى انقض على ذهنه عندما رأى كيف هدم هيوم فى كتابه «رسالة فى الطبيعة البشرية» الفضيلة التى تقوم على المنفعة. كما أن بنتام تأثر أيضًا، بالتأكيد، بفكر عصر التنوير الفرنسى، وبصفة خاصة بفكر هلفتيوس(٢).

(١) See Vol. V. of this **History**, pp. 191-3.

(٢) See Vol, V1 of this **Hisory**, pp. 35-8.

غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تذهب إلى أن هناك عنصراً ملحوظًا من الاتصال بين حركة التنوير التجريبية فى القرن الثامن عشر وحركة التنوير فى بريطانيا العظمى فى القرن التاسع عشر من جهة المنهج والنظرية.

لكن حالما نلاحظ عنصر الاتصال، لابد أن نوجه الانتباه إلى الاختلاف المهم موضع التأكيد. فالمذهب التجريبى البريطانى الكلاسيكى، كما يُقدم عادة، يهتم فى الغالب بطبيعة المعرفة البشرية، ومجالها، وحدودها، فى حين أن الحركة النفعية كانت عملية أساسًا فى الرؤية، الموجهة نحو إصلاح تشريعى، وقانونى، وسياسى. صحيح أن التأكيد على دور نظرية المعرفة فى المذهب التجريبى الكلاسيكى يمكن أن يكون مبالغًا فيه. فقد اهتم هيوم، مثلاً، بتطوير علم للمعرفة البشرية. ويمكن الإقرار، وقد تم الإقرار بالفعل،بأنه فيلسوف أخلاقى أساسًا[١]. بيد أن هدف هيوم هو، فى الأساس، فهم الحياة الأخلاقية والحكم الأخلاقى، فى حين أن بنتام اهتم، أساسًا، بتقديم معيار للحكم على أفكار أخلاقية نتلقاها على نحو مشترك ونظم قانونية وسياسية من أجل إصلاحها. وربما نستطيع أن نطبق عبارة ماركس الشهيرة[*] ونقول إن هيوم اهتم، أساسًا، بفهم العالم، فى حين أن بنتام اهتم أساسًا، بتغييره.

لقد كان هيوم، فيلسوفا أعظم كثيراً ، بالفعل، من بنتام. غير أن بنتام كانت لديه موهبة إدراك أفكار معينة لم تكن من اختراعاته الخاصة، وقام بتطويرها، والتأليف بينها فى سلاح أو وسيلة من وسائل الإصلاح الاجتماعى. لقد عبر مذهب بنتام بمعنى ضيق، ومذهب المنفعة بوجه عام، عن اتجاه العناصر الليبرالية الراديكالية فى الطبقة

---

(١) CF. vol. Vof this **History**, pp. 318-19, 342-3.

(*) عبارة ماركس هى: « لقد دأب الفلاسفة على تفسير العالم مع أن المهم هو تغييره لا تفسيره». وقد ذكرها فى كتابه «الأيديولوجيا الألمانية» ص ٩٤٧ طبعة موسكو عام ١٩٦٤ . (المراجع)

المتوسطة إلى أهمية التراث وأصحاب المصالح المكتسبة الذين يُطلق عليهم الآن، فى الغالب، اسم المؤسسة الحاكمة Establishment. لقد أدت أعمال الشطط والطغيان التى ارتبطت بالثورة الفرنسية إلى رد فعل قوى فى انجلترا وجد تعبيراً ملحوظاً فى تأملات إيدموند بيرك E.Burke (١٧٢٩-١٧٩٧)(*) بتأكيدها الحراك الاجتماعى والتراث. غير أن حركة الإصلاح الراديكالى أصبحت بعد الحروب النابليونية أكثرة قدرة، بسهولة، على أن تجعل تأثيرها أمراً ملموساً. وكان للمذهب النفعى أهمية تاريخية لا يمكن إنكارها فى هذه الحركة. وإذا نظرنا إليه على أنه فلسفة أخلاقية، فإنه يكون بسيطاً للغاية، ويستهين باستخفاف بمسائل صعبة ومربكة. بيد أن طابعه البسيط للغاية، مع وضوح لأول وهلة على الأقل، يسهل استخدامه كوسيلة لكى يضمن إصلاحات عملية فى الميدان السياسى والاجتماعى.

لقد مرت الفلسفة الاجتماعية فى بريطانيا العظمى إبان القرن التاسع عشر بأطوار عديدة متتابعة. أولها، كان هناك المذهب الراديكالى الفلسفى الذى ارتبط باسم بنتام، وعبر عنه فى الحقب الأخيرة من القرن الثامن عشر. وثانيها، كان هناك مذهب بنتام الذى عدَّله «جون ستيوارت مل» وأضاف إليه، وطوره. وثالثها، كانت هناك الفلسفة السياسية المثالية التى نشأت فى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر. ويشمل لفظ «مذهب المنفعة» الطورين الأولين، لكن لا يشمل، بالطبع، الطور الثالث. لقد كان مذهب المنفعة فردياً فى الرؤية، حتى على الرغم من أنه كان يهدف إلى رفاهية المجتمع، فى حين أن فكرة الدولة بوصفها كلاً عضوياً احتلت مركز الصدارة فى النظرية السياسية المثالية تحت تأثير الفكر اليونانى والألمانى.

وسأخصص هذا الفصل والفصول التالية لتفسير تطور المذهب النفعى ابتداء من «بنتام» حتى «جون ستيوارت مل» بصورة شاملة. وسأناقش نظريات

(*) إيدموند بيرك، سياسى بريطانى، كان زعيماً للمعارضة فى البرلمان، وعُرف بعدائه للثورة الفرنسية. وقد هاجمها فى كتابه «تأملات فى الثورة الفرنسية» (المترجم).

«جون ستيوارت مل» فى مجال المنطق، والابستمولوجيا، والأنطولوجيا بصورة منفصلة فى فصل لاحق.

٢- ولد «جيرمى بنتام» فى الخامس عشر من فبراير، عام ١٧٤٨. ولأنه كان طفلاً ناضجًا من الناحية العقلية، فقد تعلم قواعد اللغة اللاتينية فى سن الرابعة. ثم تعلَّم فى مدرسة «وستمنستر»، وجامعة «أكسفورد»، ولأن هاتين المؤسستين لم تستأثرا بقلبه، فقد وجهه والده إلى مهنة المحاماة. غير أنه آثر حياة التأمل على حياة ممارسة هذه المهنة. ووجد فى القانون، والقانون الجنائى، والنظم السياسية فى عصره، الكثير مما يصلح للتفكير. أو إذا شئنا أن نضع المسألة فى ألفاظ بسيطة،فإننا نقول إنه أثار أسئلة منها: ما غرض هذا القانون، أو هذا النظام القانونى؟ هل هذا الغرض مرغوب فيه؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل القانون أو النظام القانونى يكفلان بالفعل تحقيق هذا الغرض، وبالجملة، كيف نحكم على القانون أو النظام القانونى من وجهة نظر المنفعة؟

إن معيار المنفعة فى تطبيقه على التشريع أو على النظم السياسية هو عند «بنتام»، تحقيق أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الموجودات البشرية، أو أعضاء المجتمع. ويرى «بنتام» نفسه أن مبدأ المنفعة، خطر فى ذهنه عندما قرأ كتاب «مقال عن الحكومة» (١٧٦٨)، لمؤلفه «جوزيف بريستلى» (١٧٣٣-١٨٠٤)، الذى أكد مرارًا أن سعادة أغلبية أعضاء أية دولة هو المعيار الذى نحكم بواسطته على كل شئون الدولة. بيد أن «هاتشيسون»، أكد من قبل، عند دراسته للأخلاق، أن الفعل الأفضل هو الذى يحقق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس[1]. كما أن «قيصر بيكاريا» **Cesare Beccaria** (١٧٣٨-١٧٩٤) تحدث عن السعادة الكبيرة المقسمة بين أكبر عدد ممكن من الناس فى مقدمة رسالته الشهيرة عن الجرائم والعقوبات **Dei delittie delle pene** (١٧٦٤).

---

(١) See Vol. v. of this **History**, pp. 182 .

ولقد كانت هناك عناصر نفعية فى فلسفة هيوم، الذى أعلن، مثلاً، أن «المنفعة العامة هى الأصل الوحيد للعدالة»[١]. وكان «هلفتيوس»، الذى أثر، كما ذكرنا من قبل، فى «بنتام» بقوة، رائداً فى النظرية الأخلاقية النفعية، وفى تطبيقها على إصلاح المجتمع. وبمعنى آخر، لم يخترع بنتام مبدأ المنفعة: فما قام به هو أنه عرضها وطبقها بوضوح وبصورة كلية من حيث إنها المبدأ الأساسى للأخلاق والتشريع.

لقد اهتم «بنتام» فى البداية، بصورة أساسية، بالإصلاح القانونى والجنائى. ولم تدخل التغيرات الراديكالية فى الدستور البريطانى فى خططه الأصلية. ولم يكن متحمساً للديمقراطية من حيث إنها كذلك. أعنى أنه لم يؤمن بحق الشعب المقدس فى أن يحكم أكثر من إيمانه بنظرية الحقوق الطبيعية بوجه عام، التى نظر إليها على أنها لغو فارغ. لكن بينما يبدو أنه اعتقد فى البداية أن الحكام والمشرعين يبحثون، بالفعل، عن الصالح العام، مع إنهم قد يخطئون ويسيئون فهم الوسائل الصحيحة لبلوغ هذه الغاية، فإنه أصبح فى النهاية مقتنعاً بأن المصلحة الذاتية تهيمن على الطبقة المحكومة. ولاشك أن عدم الاهتمام بخططه فى الإصلاح القانونى، والجنائى، والاقتصادى، ومعارضتها ساعداه على أن يصل إلى هذه النتيجة. ولذلك شرع فى الدفاع عن الإصلاح السياسى من حيث إنه مطلب ضرورى لتغييرات أخرى. واقترح فى نهاية الأمر إلغاء النظام الملكى ومجلس اللوردات، وإبعاد كنيسة إنجلترا عن شئون السياسة، وإدخال حق التصويت العام والبرلمانات السنوية. وقد يسرت واقعة تذهب إلى أنه لم يكن لديه توقير للتقاليد واحترامها من حيث هى كذلك، نقول يسر ذلك مذهبه الراديكالى السياسى. لكنه لم يشارك فى وجهة نظر «بيرك» عن الدستور البريطانى، وكان موقفه يشبه إلى حد كبير موقف فلاسفة التنوير الفرنسيين[٢]، فى ضجرهم من التراث، واعتقادهم أن كل شىء سيكون أفضل إذا ساد العقل فقط. غير أن لجوءه على

---

(١) An Enquiry Concerning the Principles of Morals, 3, 1, 145.

(٢) لقد أشرنا من قبل إلى تأثير كتابات هلفتيوس فى تفكير بنتام. وقد نضيف أنه اتفق مع دالمبير (المؤلف).

الدوام كان إلى مبدأ المنفعة، وليس إلى اعتقاد فى أن للديمقراطية طابعًا مقدسًا خاصًا فى ذاتها.

ولم تحرك «بنتام»، أساسًا، اعتبارات إنسانية. ولاشك أن مبدأ التعاطف الإنسانى، الذى قام أحيانًا على معتقدات مسيحية، وكان فى بعض الأحيان بدون إشارة واضحة إلى المسيحية، لعب دورًا مهما للغاية فى حركة الإصلاح الاجتماعى فى بريطانيا العظمى إبان القرن التاسع عشر. لكن على الرغم من أن «بنتام» طالب، مثلاً، فى هجومه على القانون الجنائى القاسى والمشين الذى كان موجودًا فى عصره، وعلى حالة السجون المهينة بتغييرات تفترضها العاطفة الإنسانية، بالفعل، فقد أثاره بسخط ما نظر إليه على أنه لا معقولية القانون الجنائى، وعدم قدرته على أن يحقق غرضه، وخدمة الصالح العام. ولا يعنى ذلك، بالطبع، القول بأنه لا يوصف، عادة، بأنه لا إنسانى، بل يعنى أن التعاطف مع ضحايا القانون الجنائى لم يحركه أساسًا، ولكن الذى حركه، بالأحرى، هو «عدم منفعة» القانون. لقد كان رجل عقل أو فهم أكثر من أن يكون رجل قلب أووجدان.

نشر «بنتام» كتابه «شذرة عن الحكومة» غُفلاً عام ١٧٧٦، هاجم فيه المحامى الشهير «سيروليم بلاكستون» (١٧٢٣-١٧٨٠) بسبب استخدامه خرافة العهد الاجتماعى أو العقد الاجتماعى. ولم يلق الكتاب نجاحًا مباشرًا، لكنه جلب لبنتام صداقة «لورد شلبرن» عام ١٧٨١، الذى صار فيما بعد باسم «ماركيز لانسدون» رئيسًا للوزراء من يوليو ١٧٨٢ حتى فبراير ١٧٨٣. وقابل «بنتام» أناسًا كثيرين آخرين مهمين عن طريق «شلبرن» كما انعقدت صداقة بينه وبين «اتين ديمون»؛ المدرس الخاص لابن «شلبرن»، الذى قدّم له مساعدة لا تقدر بثمن فى نشر عدد من أبحاثه. وكثيرا ما ترك «بنتام» مسودات دون أن ينتهى منها ويمضى فى موضوع آخر. ونُشر كثير من كتاباته بمساعدة أصدقائه وتلاميذه. وقد ظهرت أحيانًا فى البداية باللغة الفرنسية. فقد ظهر فصل من كتابه «المجمل فى الاقتصاد السياسى»، مثلاً، الذى كتبه عام ١٧٩٣ فى مجموعة تدعى المكتبة البريطانية عام ١٧٩٨، واستفاد «ديمون» من هذا العمل

فى تأليفه كتابه «نظرية الثواب والعقاب» (١٨١١). أما كتاب «بنتام» فلم يُنشر فى نصه الإنجليزى لأول مرة إلا فى نشرة «بورنج» Bowring لأعماله (١٨٣٨-١٨٤٣).

ظهر كتاب «بنتام» «دفاع عن الربا» عام ١٧٨٧، وظهر كتابه «مقدمة لمبادئ الأخلاق والتشريع» عام ١٨٧٩[١]. وكان يهدف من هذا الكتاب أن يكون إعداداً وخطة لعدد من أبحاث أخرى. ولذلك يقابل كتابه «مقال عن أساليب السياسة» قسماً فى هذا التخطيط. لكن على الرغم من أن جزءاً من هذا المقال أُرسل إلى «الأب موريليه» Abbé Morellet عام ١٧٨٩، فإن العمل نُشر لأول مرة عن طريق «ديمون» عام ١٨١٦[٢]، الذى نشر أيضاً بحثه «مغالطات فوضوية» الذى كتبه بنتام عام ١٧٩١ تقريباً.

نشر «بنتام» مشروعه للسجن النموذجى عام ١٧٩١، الذى أسماه السجن المرئى "Panopticon"[٣] . واتصل بالجمعية الفرنسية الوطنية آملاً أن تقيم هذا المشروع تحت رعايتها، وعرض خدماته المجانية كمشرف. لكن على الرغم من أن «بنتام» كان أحد الأجانب الذين منحتهم الجمعية لقب مواطن عام ١٧٩٢، فإنها لم تأخذ بمشروعه[٤]. وقام بمحاولات مماثلة لحث الحكومة البريطانية على تنفيذ مشروع السجن النموذجى ووعدته خيراً فى بداية الأمر. غير أن هذه المحاولات فشلت فى نهاية الأمر، وذلك - جزئيًا على الأقل كما أراد بنتام أن يعتقد - بسبب مكائد الملك جورج الثالث. ومع ذلك، خصص البرلمان عام ١٨١٣، للفيلسوف مبلغًا كبيراً من المال تعويضًا له عن نفقاته على مشروعه عن «السجن المرئى Panopticon».

---

(١) طُبع هذا العمل عام ١٧٨٨ (المؤلف).

(٢) ظهر جانب من هذا النص باللغة الإنجليزية عام ١٧٩١ . (المؤلف)

(٣) «السجن المرئى» وهو سجن خاص أو إصلاحية تمَّ إعداده بطريقة خاصة يستطيع المراقب عن طريقها أن يرى كل سجين فى زنزانته دون أن يُرى هو نفسه. (المراجع)

(٤) من الواضح أن المساجين الذين كانوا فى ذهن بنتام ليسوا على الإطلاق من نوع المساجين الذين كانوا ضحايا فيما بعد للإرهاب فى عهد اليعاقبة. لقد تحول إلى الجمعية الفرنسية الجديدة آملاً أن يكون عهد العقل الواضح قد بدأ أخيراً وأن تكون الفلسفة قد أثبتت وجودها. (المؤلف)

وفى عام ١٨٠٢ نشر «ديمون» عملاً لبنتام عنوانه «أبحاث فى التشريع من تأليف مستر جيرمى بنتام». والكتاب يتكون من قسم عبارة عن أبحاث كتبها بنتام بنفسه، وبعضه كتبه فى الأصل بالفرنسية، وقسم آخر هو تلخيص قام به «ديمون» لأفكار بنتام. وساهم هذا العمل بصورة كبيرة، فى ازدياد شهرة بنتام. وكانت هذه الشهرة أكثر وضوحاً فى البداية فى الخارج عنها فى انجلترا. بيد أن شهرة بنتام بدأت تزداد فى نهاية الأمر، حتى فى بلده، وأصبح «جيمس مل» تلميذاً له، وناشراً لنظرياته منذ عام ١٨٠٨. وأصبح بنتام ما قد نطلق عليه اسم القائد الخلفى، أو الملهم لمجموعة من الراديكاليين الذين كرسوا أنفسهم لمبادئ مذهب بنتام.

وفى عام ١٨١٢نشر «جيمس مل» كتابا بعنوان «وجهة نظر تمهيدية عن الأساس العقلى للبرهان»، وهو عرض لبعض أبحاث بنتام. كما نشر «ديمون» ترجمة فرنسية للأبحاث عام ١٨٢٣ تحت عنوان «بحث فى البراهين القضائية»، وظهرت ترجمة إنجليزية لهذا العمل عام ١٨٢٥. وفى عام ١٨٢٧ نشر «جون ستيوارت مل» طبعة فى خمسة مجلدات لأبحاث بنتام فى التشريع تحت عنوان «الأساس العقلى للبرهان القضائى»، وهو عمل كان أكثر كمالاً مما قام به «جيمس مل».

كما أعطى بنتام اهتماماً لمسائل الإصلاح الدستورى، ولموضوع تقنين القانون. فقد كان يشعر بالضجر، بصفة خاصة، مما كان ينظر إليه على أنه الحالة المشوشة للقانون الإنجليزى. ظهر بحثه « مجموعة أسئلة حول إصلاح البرلمان» عام ١٨١٧، مع أنه كُتب فى عام ١٨٠٩. كما نُشر فى العام نفسه (١٨١٧) كتابه «دراسات عن تقنين القانون والتعليم العام» ونشر بنتام عام ١٨١٩ بحثًا عنوانه «لائحة الإصلاح الراديكالى، مع توضيحات»، وفى عام ١٨٢٣ نشر بحثًا بعنوان «المبادئ الرائدة فى القانون الدستورى». وظهر فى عام ١٨٣٠ المجلد الأول مع الفصل الأول من المجلد الثانى. ونُشر العمل كله، الذى نشره «دون» **Doane**، غُفلاً عام ١٨٤١.

وليس فى إمكاننا أن نقدم هنا قائمة بكل أعمال بنتام. بيد أننا نستطيع أن نذكر عنوانين أو ثلاثة أخرى وهى: «مجموعة مختارات»، وهى سلسلة أبحاث فى التربية

ظهرت عام ١٨١٦، بينما نشر «جيمس مل» فى عام ١٨١٧ طبعته لكتاب بنتام «جدول بمصادر الأفعال»[١]، الذى اهتم بتحليل الآلام واللذات من حيث إنها مصادر للفعل. ونشر «برونج» كتاب بنتام «الواجب أو علم الأخلاق» غُفلاً عام ١٨٣٤ فى مجلدين؛ جُمع المجلد الثانى من مذكرات. وثمة إشارة قمنا بها من قبل إلى طبعة «برونج» لأعمال بنتام[٢]. ولا نجد مع ذلك طبعة كاملة ونقدية لكتابات الفيلسوف.

توفى «بنتام» فى السادس من يونيو عام ١٨٣٢، تاركًا وصايا وهى تشريح جثته لصالح العلم. وقد حُفظت فى كلية الجامعة بلندن. وقد أنشئت هذه الكلية عام ١٨٢٨، نتيجة ضغط من مجموعة من الناس كان بنتام واحداً منهم. وكان الهدف أن توسع فوائد التعليم العالى لأولئك الذين لم تتح لهم فرصة دخول الجامعتين الموجودتين (وهما جامعتا كمبردج واكسفورد). وفضلاً عن ذلك، يجب ألا تكون هناك اختبارات دينية، كما كان فى جامعتى اكسفورد وكمبردج.

٣- يرتكز مذهب بنتام على أساس مذهب اللذة السيكولوجى؛ أعنى النظرية التى تقول إن كل موجود بشرى يبحث بطبيعته عن تحصيل اللذة وتجنب الألم. وهذا المذهب ليس، بالطبع، مذهبًا جديداً. فقد طرحه فى العالم القديم «أبيقور» بصفة خاصة، بينما دافع عنه فى القرن الثامن عشر كل من «هلفتيوس» فى فرنسا، و«تيكر» فى انجلترا[٣].

---

(١) كُتب العمل فى فترة مبكرة نسبيًا (المؤلف).

(٢) أدرج «برونج» فى الأعمال عدداً من الشذرات، لبعضها أهمية فلسفية. ولذلك يميز بنتام فى الشذرة التى تأخذ عنوان «الأنطولوجيا» بين كيانات حقيقية وكيانات وهمية. الكيانات الوهمية، التى يجب ألا تقارن بكيانات خرافية، أى نتاجات اللعب الحر للخيال، هى إبداعات لمقتضيات اللغة. فنحن، مثلاً، نحتاج إلى استخدام لفظ «العلاقة» حتى نستطيع أن نتحدث عن العلاقات. لكن على الرغم من أن الأشياء يمكن أن ترتبط، فإنه لا وجود لكيانات منفصلة تُسمى «بالعلاقات». وإذا سلمنا بهذه الكيانات عن طريق تأثير اللغة، فإنها تكون وهمية (المؤلف).

(٣) For Tucker see vol. v of this History, pp. 193 - 94.

لكن على الرغم من أن بنتام لم يكن مخترع النظرية، فإنه أعطى لها صياغة لا تُنسى. «لقد وضعت الطبيعة الجنس البشرى تحت سيطرة حاكمين ذوى سيادة هما: الألم واللذة... فهما يحكماننا فى كل ما نفعل، وفى كل ما نقول، وفى كل ما نفكر فيه: وكل محاولة يمكن أن نقوم بها من أجل التخلص من استعبادهما لنا لن تفلح إلا فى إثبات هذه الحقيقة وتأكيدها. وربما يزعم الإنسان، بالقول، رفض سلطانهما، لكنه يبقى، فى الواقع، خاضعًا لهما باستمرار»(١).

وعلاوة على ذلك، فقد عانى بنتام لكى يوضح ما يقصده باللذة والألم. فلم تكن لديه نية لأن يحصر مجال معنى هذين اللفظين عن طريق تعريفات تعسفية أو «ميتافيزيقية». إنه يعنى بهما ما يعنيانه فى التقدير العام، فى اللغة المشتركة، بصورة لا تزيد ولا تقل. «لا نريد فى هذه المسألة دقة، ولا ميتافيزيقا. فليس من الضرورى أن نستشير أفلاطون ولا أرسطو. فالألم واللذة هما ما يشعر أى إنسان أنهما كذلك(٢). إن لفظ «لذة» يشمل، مثلاً، لذة الأكل والشرب؛ لكنه يشمل أيضًا لذة قراءة كتاب ممتع، والاستماع إلى الموسيقى، أو القيام بفعل خير.

بيد أن بنتام لم يهتم، ببساطة، بتقرير أن ما يأخذه هو حقيقة سيكولوجية؛أعنى أن كل الناس يندفعون إلى الفعل عن طريق جاذبية اللذة والنفور من الألم. فهو يهتم بتأسيس معيار موضوعى للأخلاق، أى للطابع الأخلاقى للأفعال البشرية. وبالتالى، يضيف بعد الجملة التى اقتبسناها من قبل؛ والتى يقول فيها إن الطبيعة وضعت الجنس البشرى تحت سيطرة اللذة والألم، نقول يضيف القول «إنه ينبغى عليهما أن

(١) For Tucker see vol. v of this History, pp. 193 - 94.

(٢) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, ch. 1, sect. 1. This work will be refered in Future as Introduction.

يبينا ما ينبغى علينا أن نفعله، كما ينبغى أن يحددا ما نفعله. فمعيار الصواب والخطأ، من ناحية، وسلسلة العلل والمعلولات، من ناحية أخرى، تثبت عرشهما»[١]. ولذلك، إذا افترضنا أن اللذة، والسعادة، والخير، ألفاظ مترادفة، وأن الألم، والتعاسة والشر ألفاظ مترادفة أيضًا، فإن السؤال يثار مباشرة عما إذا كان هناك معنى لأن نقول إنه ينبغى علينا أن نسعى إلى ما هو خير، ونتجنب ما هو شر، إذا كانت هناك فى الواقع حقيقة سيكولوجية تقول إننا نسعى باستمرار نحو الخير، ونحاول أن نتجنب الشر.

ولكى نتمكن من الإجابة عن هذا السؤال على نحو إيجابى، فإنه يتحتم علينا أن نفترض افتراضين: أولهما: عندما يقال إن الإنسان يبحث عن لذته، فإن ذلك يعنى أنه يبحث عن أكبر قدر من لذته، أو الكمية الممكنة الكبرى منها. وثانيهما: أن الإنسان لا يقوم بتلك الأفعال التى توصل فى حقيقة الأمر، إلى هذه الغاية[٢]. فإذا افترضنا هذين الفرضين، وتجاوزنا عن الصعوبات التى تلازم أى أخلاق للذة، فإننا نستطيع أن نقول إن الأفعال الصواب هى تلك الأفعال التى تميل إلى زيادة المجموع الكلى للذة، فى حين أن الأفعال الخاطئة هى تلك الأفعال التى تميل إلى تقليلها، وأنه ينبغى علينا أن نفعل ما هو صواب، ولا نفعل ما هو خطأ[٣].

وهكذا نصل إلى مبدأ المنفعة، الذى يُسمى أيضًا مبدأ أعظم قدر من السعادة. و«يحدد ذلك أعظم قدر من سعادة لكل أولئك الذين تكون مصلحتهم موضع اهتمام،

---

(١) Introduction, ch. 1, sect. 1.

(٢) قد يتجاهل الإنسان، مثلاً، تحت جاذبية لذة مباشرة واقعة تقول إن مجرى الفعل الذى يسبب هذه اللذة يؤدى إلى مجموع كلى من الألم يفوق اللذة (المؤلف).

(٣) إذا شئنا أن نتحدث بدقة، فإننا نقول إن الفعل الذى يميل إلى إضافة المجموع الكلى للذة هو فعل «صواب» بالنسبة لبنتام، بمعنى الفعل الذى ينبغى علينا أن نقوم به، أو على أية حال، الفعل الذى لا نكون مجبرين على أن لا نقوم به، أعنى، الفعل «الخاطئ». وقد لا يكون الأمر باستمرار أن إضافة إلى مجموع اللذة لا يمكن أن توجد إلا عن طريق فعلى هنا والآن. ولذلك قد لا أكون مجبراً على أن أفعل، على الرغم من أنى إذا فعلت، فإن الفعل لا يكون خطأ بالتأكيد. (المؤلف).

من حيث إنه غاية الفعل البشرى الصواب والملائم، والصواب والملائم فقط، والمرغوب بصورة كلية»[١]. وبالطبع قد تختلف الجماعة التى تكون مصلحتها موضع اهتمامنا. فإذا كنا نفكر فى الفاعل الفرد من حيث هو كذلك، فإننا نقصد أعظم قدر من سعادته لكن إذا كنا نفكر فى جماعة، فإننا نقصد أعظم قدر من سعادة أكبر عدد ممكن من أعضاء الجماعة. وإذا فكرنا فى كل الموجودات الحساسة، فإننا لابد أن ننظر، أيضًا، إلى أعظم قدر من لذة الحيوانات. وقد اهتم بنتام، بصورة أساسية، بأعظم قدر من سعادة الجماعة الإنسانية، أى أنه اهتم بالصالح العام، أو الرفاهية، بمعنى الصالح العام لأى مجتمع بشرى سياسى معين. غير أن المبدأ هو هو فى جميع الحالات؛ أعنى أن أعظم قدر من سعادة الجماعة موضع الاهتمام هو الغاية الوحيدة المرغوبة للفعل البشرى.

وإذا كنا نعنى بالبرهان استنباط مبدأ أو مبادئ أكثر بعدًا، فإنه لا يمكن البرهنة على مبدأ المنفعة. لأنه لا يوجد مبدأ أخلاقى أكثر بعدًا. كما أن بنتام يحاول أن يبين فى الوقت نفسه، أن أية نظرية أخرى للأخلاق تتضمن، على المدى البعيد، لجوءًا ضمنيًا على الأقل إلى مبدأ المنفعة. ومهما تكن الأسباب التى من أجلها يفعل الناس، أو يعتقدون أنهم يفعلون، فإننا إذا أثرنا السؤال فى الحال لماذا ينبغى أن يفعلوا فعلاً معينًا، فإنه لابد أن نجيب فى النهاية عن طريق مبدأ المنفعة. إن النظريات الأخلاقية البديلة التى كانت فى ذهن بنتام هى، غالبًا، النظريات الحدسية، أو النظريات التى تلجأ إلى حاسة خلقية. فهذه النظريات، إذا أخذناها بذاتها، لا تستطيع، فى رأيه، أن تجيب عن السؤال: لماذا ينبغى علينا أن نفعل هذا الفعل ولا نفعل ذلك الفعل. وإذا حاول المتمسكون بهذه النظريات أن يجيبوا عن السؤال، فإنهم لابد أن يثبتوا، فى النهاية،

(١) Introduction, ch. 1, sect. 1, note 1.

أن الفعل الذى يجب أن يؤدى هو الفعل الذى يوصل أعظم قدر ممكن من السعادة أو اللذة لأية جماعة تكون مصلحتها موضع اهتمامنا. وبمعنى آخر،إن مذهب المنفعة وحده هو الذى يستطيع أن يزود بمعيار موضوعى للصواب والخطأ[١]. ولبيان أن الأمر كذلك، لابد من تقديم البرهان الوحيد على مبدأ المنفعة المطلوبة.

ونستطيع أن نلاحظ، عابرين، أنه على الرغم من أن مذهب اللذة لا يمثل سوى عنصر واحد فى نظرية لوك الأخلاقية[٢]، فإنه قرر بوضوح أن «الأشياء لا تكون، بالتالى، خيراً أو شراً إلا فى الإشارة إلى اللذة أو الألم. فما نسميه بالخير هو الذى يكون خليقًا بأن يسبب أو يزيد اللذة، أو الألم فينا.. وعلى العكس ما نسميه بالشر هو الذى يكون خليقًا بأن يزيد أى ألم أو يقلل أية لذة فينا...»[٣]. إن الخاصية التى يسميها لوك هنا «بالخير»، يصفها بنتام بأنها «منفعة». لأن «المنفعة هى خاصية موجودة فى أى موضوع، يميل بها إلى إنتاج منفعة، لذة، خير، أو سعادة، أو... منع حدوث ضررر، ألم، شر، أو تعاسة الجماعة التى تكون مصلحتها موضع اهتمام»[٤].

وبالتالى، إذا كانت الأفعال صوابًا من حيث إنها تميل إلى زيادة المجموع الكلى للذة الجماعة التى تكون مصلحتها موضع اهتمامها، أو تقليل المجموع الكلى لألمها،

---

(١) يصر بنتام على أن صواب الأفعال أو خطأها يتوقف على معيار موضوعى، ولا يتوقف، ببساطة، على الباعث الذى أنجزته هذه الأفعال. إن «الباعث» و«القصد» يختلطان فى الغالب، على الرغم من أنه ينبغى التمييز بينهما بدقة كما يرى بنتام. فإذا فهمنا «الباعث» على أنه ميل إلى الفعل عند تأمل لذة، أو علة لذة، بوصفها نتيجة فعل شخص ما، فلن يكون هناك معنى للحديث عن باعث سيىء. لكن معيار الصواب والخطأ هو، على أية حال، معيار موضوعى أساسًا، وليس معيارًا ذاتيًا (المؤلف).

(٢) see. vol. vof this History, pp. 123 - 7.

(٣) Essay, Bk. 2, ch. 20, sect. 2.

(٤) Introduction, ch. 1, sect. 3.

كما يرى بنتام، فإن الفاعل الأخلاقى، عندما يقرر ما إذا كان فعل معين صواباً أو خطأً، عليه أن يقدر كمية اللذة وكمية الألم التى من المحتمل أن يؤدى إليها الفعل، ويوازن بينهما. ويقدم بنتام حساباً لذياً أو «حساباً للسعادة» لهذا الغرض[١]. دعنا نفترض أننى أريد أن أقدّر قيمة لذة ما (أو ألم) لنفسى، فإنه يجب علىَّ أن أضع فى الاعتبار أربعة عناصر أو أبعاد للقيمة هى: الشدة، والدوام، التأكد أو عدم التأكد، وقرب الحصول عليها أو بعده. فقد تكون لذة، مثلاً، شديدة جداً، لكنها ذات دوام أقصر، فى حين أن لذة أخرى قد تكون أقل شدة، لكنها تستمر فترة أطول حتى إنها تكون أعظم من اللذة الأولى من الناحية الكمية. وفضلاً عن ذلك، عندما ننظر إلى أفعال تميل إلى توليد لذة أو ألم، فلابد أن أضع فى اعتبارى عنصرين آخرين هما: الخصب والصفاء. فإذا كان لدينا فعلان من نوعين، مال كل واحد منهما إلى توليد إحساسات لاذة، مال النوع الأول إلى أن يكون متبوعاً بإحساسات لاذة أكثر، بينما لم يمل النوع الثانى، أو مال بدرجة أقل، فإننا نقول إن الأول أكثر خصوبة وصفاء من الثانى. وبالنسبة للصفاء، فإنه يعنى التحرر من أن يكون متبوعاً بإحساسات النوع المقابل. فثقافة تقدير الموسيقى، مثلاً، تفتح مجالاً للذة دائمة لا تنتجها الفوائد القليلة التى تنتج من فعل تكوين عادة تناول المخدرات.

إن حساب بنتام يتبع نفس خطوط حساب أبيقور. غير أن بنتام يهتم أساساً، فى تطبيق نظريته الأخلاقية، بالصالح العام. ويضيف أنه عندما يكون عدد من الأشخاص أو جماعة هى الجماعة التى تكون مصلحتها موضع اهتمامنا، يجب أن نضع فى الاعتبار عاملاً سابعاً بالإضافة إلى العناصر الستة التى ذكرناها تواً. هذا العنصر السابع هو المدى **extent** ،أى عدد الأشخاص الذين يتأثرون باللذة أو بالألم التى نتحدث عنها.

---

(١) Introduction, ch. 1, sect. 3.

لقد قيل أحيانًا إن حساب «بنتام» ليس له فائدة، ويمكن للمرء أن يستبعده تمامًا بينما يُبقى على نظريته الأخلاقية العامة. لكن يبدو لى أننا نحتاج إلى بعض التمييزات. فإذا اختار المرء أن ينظر إلى هذه النظرية على أنها لا تعدو أكثر من تحليل لمعنى ألفاظ أخلاقية معينة، فسيكون من الممكن، بلاشك، أن يثبت أن التحليل صحيح، ويغفل فى الوقت نفسه حساب اللذة. لكن إذا نظر المرء إلى نظرية بنتام الأخلاقية كما نظر إليها هو؛ أعنى ليس بوصفها، ببساطة، تحليلاً، وإنما بوصفها موجهًا للفعل أيضًا، فإن الأمر سيكون مختلفًا إلى حد ما. إننا نستطيع، بالفعل، أن نثبت، وبحق، أنه لا يمكن أن نقوم بإحصاء رياضى دقيق للآلام واللذات. فواضح إلى حد ما، أن الإنسان لا يستطيع، مثلاً، فى حالات كثيرة أن يقوم بإحصاء رياضى دقيق لكميات اللذة الخاصة التى تنتج من المسارات البديلة لفعل ما. وإذا كانت الجماعة هى التى تكون مصلحتها موضع اهتمامنا، فكيف نحصى المجموع الكلى المحتمل للذة عندما تكون واقعة رديئة تقول إنه فى حالات كثيرة ما يكون لاذًا بالنسبة لشخص لا يكون كذلك بالنسبة لشخص آخر؟ وإذا سلَّمنا، فى نفس الوقت، كما سلَّم بنتام، باختلافات كمية فقط بين اللذات، وإ ذا نظرنا إلى أخلاق اللذة على أنها تقدم قاعدة عملية للسلوك، فإننا نحتاج إلى نوع ما من الإحصاء، حتى إن لم يكن دقيقًا. والناس يقومون، أحيانًا، فى حقيقة الأمر بهذه الإحصاءات الجافة. ولذلك قد يسأل شخص ما نفسه عما إذا كانت هناك، بالفعل، قيمة عندما يتعقب مجرى معينًا لفعل لاذ قد يتضمن نتائج مؤلمة معينة. وإذا لم يأخذ هذا السؤال مأخذ جد، فإنه يستخدم قاعدة من قواعد إحصاء بنتام. والسؤال عن علاقة هذا النوع من الاستدلال الذى يتصل بالأخلاق هو سؤال آخر. وهو يخرج عن الموضوع فى هذا السياق. لأن الافتراض هو أن مذهب بنتام الأخلاقى العام مقبول.

إن مجال الفعل الإنسانى أكثر اتساعًا، بصورة واضحة، من تشريع الحكومة وأفعالها. ومصلحة الفاعل الفرد من حيث هو كذلك هى التى تكون فى بعض الحالات موضع الاهتمام. ولذلك يمكن أن تكون لدى واجبات نحو نفسى. لكن إذا كان مجال

الأخلاق يشترك مع مجال الفعل الإنسانى، فإن تشريع الحكومة وأفعالها يقع داخل المجال الأخلاقى. ولذلك، لابد أن ينطبق مبدأ المنفعة عليها. بيد أن الجماعة التى تكون مصلحتها هنا موضع اهتمام هى المجتمع. وبالتالى، على الرغم من أن هناك، كما يقول بنتام؛ أفعالاً كثيرة مفيدة، فى واقع الأمر، للمجتمع، وإن كان تنظيمها عن طريق القانون لا يكون فى المصلحة العامة، فإن التشريع يجب أن يخدم هذه المصلحة. لابد أن يتجه إلى الرفاهية العامة أو السعادة العامة. وهكذا يقال إن فعلاً من أفعال التشريع أو الحكومة يطابق مبدأ المنفعة أو يمليه هذا المبدأ عندما «يكون الميل الذى يجب أن يزيد سعادة المجتمع أكبر من أى ميل يجب أن يقللها»[١].

ومع ذلك، فإن المجتمع «هو جسم مختلق، أى أنه مكون من أشخاص فرادى يُنظر إليهم على أنهم مكونون كما لو كانوا أعضاءه»[٢]. ومصلحة المجتمع هى «مجموع مصالح الأعضاء الكثيرين الذين يتكون منهم»[٣]. ولذلك، فإن القول بأن التشريع والحكومة لابد أن يتجها نحو الصالح العام، معناه القول إنهما لابد أن يحققا أعظم قدر من السعادة لأكبر عدد ممكن من الأفراد الذين هم أعضاء المجتسع موضع الاهتمام.

إذا افترضنا، بوضوح، أن المصلحة العامة هى، ببساطة، المجموع الكلى للمصالح الخاصة لأعضاء المجتمع الأفراد، فإننا قد نصل إلى نتيجة مؤداها أن الصالح العام يتحقق لا محالة لو أن كل فرد بحث عن سعادته الشخصية الخاصة وزادها. غير أنه لا يوجد ضمان لأن يبحث الأفراد عن سعادتهم الخاصة بطريقة عقلية أو مستنيرة،

---

(١) Introduction, ch. 1, sect. 7.

(٢) Ibid, ch. 1, sect. 4. For Bentham's use of the word "Fictitious" see Note 1 on p. 15.

(٣) Ibid

وبطريقة لا يقللون بها سعادة الأفراد الآخرين، وهكذا يقل المجموع الكلى للسعادة فى المجتمع. ويكون واضحًا فى حقيقة الأمر، أن تحدث صراعات المصالح. ولذلك تكون هناك حاجة إلى انسجام المصالح من أجل تحقيق الصالح العام. وتلك هى وظيفة الحكومة والتشريع(١).

لقد قيل، أحيانًا، إن أى انسجام كهذا للمصالح يفترض إمكان العمل الغيرى من أجل تحقيق الصالح العام، وأن بنتام يقوم بالتالى بانتقال مفاجئ وغير مضمون من الباحث الأنانى عن اللذة إلى الغيرى ذى الروح العامة. بيد أننا نحتاج إلى بعض التمييزات. فبنتام لا يفترض، من جهة، أن كل الناس غيريون أو أنانيون بطبيعتهم بالضرورة بالمعنى الذى يُفهم به هذان اللفظان بوجه عام. لأنه يعرف ميولاً اجتماعية كما يعرف مضاداتها. ولذلك يدرج فى قائمته الخاصة باللذات لذات الأريحية بين اللذات التى يطلق عليها اسم اللذات البسيطة، ويصفها (أى لذات الأريحية) بأنها «لذات تنتج من النظر إلى أية لذات نفترض أن الموجودات التى قد تكون موضوعات للأريحية تمتلكها؛ أعنى الموجودات الحساسة التى نعرفها(٢). كما أنه، من جهة ثانية، على الرغم من أن مذهب بنتام يفترض، بلاشك، أن الشخص الذى يأخذ لذة برهانًا على لذة شخص آخر يفعل ذلك أساسًا لأنها لاذة بالنسبة له؛ أى أنها تثير مبادئ سيكولوجيا التداعى لكى تفسر كيف يستطيع شخص ما أن يبحث عن خير الآخرين دون أى التفات إلى خيره الخاص»(٣).

---

(١) كان بنتام وأنصاره مقتنعين، بالفعل، بأن التخلص من القيود القانونية فى مجال السوق الاقتصادى، وإدخال التجارة الحرة والمنافسة سيؤدى لا محالة، على المدى البعيد، إلى تحقيق أعظم سعادة للمجتمع. غير أننا سنقوم بإشارة إضافية إلى الاقتصاد عند بنتام فى القسم الأخير من هذا الفصل (المؤلف).

(٢) Introduction. ch. 5, sect. 10.

تشمل «الموجودات الحساسة» الحيوانات (المؤلف).

(٣) سنعالج هذا الموضوع عندما نتعرض لجيمس مل (المؤلف).

ولا يوجد، بوضوح، فى الوقت نفسه ضمان بأن أولئك الذين تكون مهمتهم أن يجعلوا المصالح الخاصة منسجمة مزودين بالأريحية بصفة خاصة، أو أنهم تعلموا بالفعل أن يبحثوا عن الصالح العام بروح تخلو من الغرض والمصلحة. لم يكن يهم بنتام كثيراً، بالفعل، أن يصل إلى نتيجة هى أن الحكام بعيدون جداً عن الشكاوى والاعتراضات التى تقوم بها طبقة الناس العامة، الذين إذا تُركوا لأنفسهم، فإنهم يتعقبون غاياتهم الخاصة، حتى إذا تمكن كثير منهم من أن تلذه تماماً لذة الآخرين. وهذه النتيجة مسئولة إلى حد كبير عن قبوله لأفكار ديمقراطية. إن المستبد أو نظام الحكم الملكى المطلق يبحث عن مصلحته الخاصة بوجه عام، وهكذا الأمر بالنسبة للحكم الأرستقراطى. ولذلك، فإن الطريقة الوحيدة التى تضمن أن السعادة الأعظم لأكبر عدد ممكن تؤخذ بوصفها المعيار فى الحكم والتشريع، هى وضع الحكم فى أيدى الجميع، بقدر ما يكون ذلك ممكناً من الناحية العملية. ولذلك كانت اقتراحات بنتام لاستبعاد نظام الحكم الملكى[١]، ومجلس اللوردات، وإدخال نظام التصويت العام، والبرلمانات السنوية. ولأن المصلحة العامة هى ببساطة المجموع الكلى لمصالح خاصة، فإن كل شخص شريك فى الصالح العام إن جاز التعبير. ويمكن للتعليم أن يساعد الفرد أن يفهم أنه عندما يفعل من أجل الصالح العام، فإنه يفعل أيضًا من أجل مصلحته الخاصة.

ولتجنب سوء الفهم، لابد أن نضيف أن تحقيق الانسجام بين المصالح عن طريق القانون الذى يطلبه بنتام، يعنى، فى الأساس، أن نتخلص من عقبات تقف فى طريق زيادة سعادة أكبر عدد ممكن من المواطنين بدلاً مما يُظن بوجه عام على أنه تدخل إيجابى فى حرية الفرد. وذلك أحد الأسباب التى جعلت بنتام يعطى اهتماماً

(١) كان الملك البريطانى فى عهد بنتام قادراً على ممارسة تأثير أكثر فعالية فى الحياة السياسية مما هو ممكن اليوم (المؤلف).

كبيراً لموضوع علم العقوبات، وتوقيع الجزاءات القانونية بسبب تقليل السعادة العامة أو الخير العام عن طريق التعدى على القوانين التى ينبغى أن تُسن من أجل منع الأفعال التى لا تطابق سعادة أعضاء المجتمع بوجه عام. إن الغرض الأساسى من العقاب، فى رأى بنتام، هو الردع، وليس الإصلاح. إذ إن إصلاح المجرمين ليس إلا هدفًا مساعداً فقط.

إن ملاحظات بنتام على قضايا عينية ملموسة كثيراً ما تكون معقولة، تمامًا. وموقفه العام من الجزاءات القانونية مثال يؤيد ما نقوله. فكما لاحظنا تواً، الهدف الأساسى من العقاب هو الردع. بيد أن العقاب يتضمن إنزال الألم، أى تقليل اللذة بطريقة أو أخرى. ولأن كل ألم شر، فإنه ينجم عن ذلك أن كل «عقاب هو شر فى ذاته»[١]. والنتيجة التى يمكن أن نستنتجها هى أنه يجب على المشرع ألا يلحق بالتعدى على القانون جزاء جنائيًا يفوق ما هو مطلوب بدقة لبلوغ الأثر المرغوب. صحيح أنه يمكن الشك فى أنه إذا كان الهدف الأساسى من العقاب هو الردع، فإن العقوبات الأكثر وحشية ستكون أكثر فاعلية. لكن إذا كان العقاب شراً فى ذاته، حتى ولو كان شراً ضرورياً فى الظروف الملموسة لحياة إنسانية فى مجتمع، فإن السؤال الذى له صلة بموضوعنا هو: ما القدر الأدنى للعقاب الذى يحدثه رادع ما؟ وعلاوة على ذلك، لابد أن يضع المشرع فى اعتباره الرأى العام، مع أن ذلك عامل متغير بالفعل. لأنه كلما نظر الناس إلى جزاء قانونى ما على أنه مغالى فيه بإفراط أو غير ملائم، مالوا إلى عدم التعاون فى تنفيذ القانون[٢]. وفى هذه الحالة يقل الأثر الرادع، على ما اعتقد،

---

(١) Introduction, ch. 13, sect. 2.

(٢) لم يكن مجهولاً، بالتأكيد، للمحلفين آنذاك رفض الحكم بثبوت الذنب حتى عندما كانوا على وعى تام بأن المتهم مذنب. وفضلاً عن ذلك، كانت عقوبة الإعدام تُستبدل بحكم أخف منها باستمرار. عندما يتم توقيعها على ما ننظر إليه الآن على أنه، نسبياً، جرائم خفيفة، وحتى على الأطفال. وبمعنى آخر هناك إفلاس كبير بين حالة القانون الفعلية ورأى مبنى على الخبرة فيما ينبغى فعله (المؤلف).

للعقاب. كما يكون له أثر تربوى ولا يكون من أجل الصالح العام إذا تم توقيع عقوبة شديدة، مثل عقوبة الموت، على مجموعة من الذين يسببون الأذى والضرر ويختلفون كثيراً فى الخطورة؛ أعنى فى قدر الضرر الذى يلحقونه بالآخرين، أو بالمجتمع عموماً. وبالنسبة للهدف المساعد للعقاب؛ أعنى المساهمة فى إصلاح الذين يلحقون الأذى والضرر، كيف يمكن تحقيق هذا الهدف عندما تكون السجون مرتعًا للرذيلة بصورة سيئة؟

ومن الممكن، بالتأكيد، التمسك بوجهة نظر مختلفة عن الغرض الأساسى للعقاب. بيد أن الأمر يتطلب درجة معقولة من تحول إنسان اليوم إلى عدم الاتفاق مع نتيجة بنتام التى تقول إن النظام القانونى الذى كان موجوداً فى عصره يحتاج إلى إصلاح. وحتى إذا تمسكنا بوجهة نظر مختلفة إلى حد ما عن وظيفة العقاب، فإننا لا نعرف، مع ذلك، أن حججه التى تحتاج إلى إصلاح، وهى إن شئنا أن نتحدث بوجه عام، حجج معقولة ومقنعة.

غير أننا عندما ننتقل من هذه المناقشات عن حاجة فلسفة بنتام العامة إلى إصلاح، فإن الموقف سيكون مختلفاً نوعًا ما. فلقد اعترض «جون ستيوارت مل»، مثلاً، على أن فكرة بنتام عن الطبيعة البشرية تنم عن ضيق فى الرؤية. ومن حيث إن بنتام يميل إلى رد الإنسان إلى نسق من ألوان الجذب والنفور استجابة للذات والآلام، مع قدرة على أن يصنع حساباً شبه رياضى لزيادة اللذات ونقص الآلام، فإن كثيرين يجدون أنفسهم متفقين تماماً مع «مل» فى هذه المسألة.

كما أن «جون ستيوارت مل» شهد لبنتام بالإعجاب والتقدير لاستخدامه منهج علمى فى الأخلاق والسياسة. ويتمثل ذلك، قبل كل شىء، فى «منهج التفصيلات»؛ أعنى به منهج معالجة الكليات عن طريق فصلها إلى أجزائها، ومعالجة المجردات عن طريق تحليلها إلى أشياء فردية تتكون منها، وتقسيم كل مسألة إلى أنواع قبل محاولة

حلها[١]. وبمعنى آخر، حمد مل لبنتام استخدامه الدقيق لتحليل ردىّ، ونظر إليه، لهذا السبب، على أنه مُصلح فى الفلسفة.

لقد كان مل محقًا تمامًا، بالتأكيد، بالنسبة لهذه الواقعة؛ فلقد رأينا، مثلاً، كيف طبق بنتام نوعًا من التحليل الكمى فى الأخلاق، وطبقه لأنه اعتقد أنه المنهج العلمى الوحيد الملائم. إنه المنهج الوحيد الذى يمكننا من تقديم معان واضحة لألفاظ مثل «الصواب» و«الخطأ».كما أن ألفاظًا مثل «مجتمع» و«مصلحة عامة» هى تجريدات بالنسبة لبنتام، وتحتاج إلى تحليل إذا أردنا أن نعطى لها قيمة نقدية Cash-Value. وإذا تصورنا أنها تعنى كيانات خاصة تفوق العناصر التى يمكن أن تُحلل إليها، فلابد أن تضللنا اللغة فى التسليم بكيانات وهمية.

لكن على الرغم من أنه لا يمكن أن يكون هناك، بوضوح، اعتراض قبلى على اختيار منهج التحليل الردىّ، فإنه جلىّ أيضًا أن بنتام مرَّ مرور الكرام على الصعوبات وعالج ما هو مركب كما لو كان بسيطًا. فمن المسلم به أنه يصعب، مثلاً، تقديم تفسير واضح لما عساه أن يكون الخير العام، إذا لم نرده إلى ألوان الخير الخاصة لأعضاء المجتمع الفرادى. بيد أنه يصعب أيضًا أن نفترض أن قولاً صحيحًا عن الخير العام يمكن رده باستمرار إلى أقوال صحيحة عن ألوان الخير الخاصة لأفراد. إننا لا نستطيع أن نسلِّم، بصورة مشروعة، أن ردًا كهذا أو نقلاً ممكن. إن إمكانه ينبغى أن يؤسس عن طريق تقديم أمثلة فعلية. كما يقول الأسكولائيون».

بيد أن بنتام يميل إلى أن يسلِّم بالإمكان، ويستنتج دون انزعاج بأن هؤلاء الذين يعتقدون خلاف ذلك يقعون ضحايا لما يسميه «ڤتجنشتين» فيما بعد سحر اللغة. وبمعنى آخر، حتى إذا كان بنتام على حق فى تطبيقه التحليل الردىّ، فإنه لم ينتبه بصورة

---

(١) Dissertations and Discussions, 1, pp. 339 - 40 (and edition, 1867).

كافية إلى ما يمكن أن يقال من الناحية الأخرى. لقد وجه «مل» الانتباه، بالفعل، إلى «ازدراء بنتام لكل مدارس المفكرين الأخرى»[١].

لم يكن بنتام، كما يرى مل، فيلسوفًا عظيمًا، لكنه كان مصلحًا عظيمًا فى الفلسفة»[٢]. وإذا كنا متحمسين للتحليل الردىّ، فإننا ربما نتفق مع هذا التقرير، وإلا فإننا قد نميل إلى حذف الكلمتين الأخيرتين. إن عادة بنتام الخاصة بالتبسيط المفرط، والمر مرور الكرام على صعوبات، بالإضافة إلى ذلك الضيق الخاص لرؤية أخلاقية أشار إليها «مل» بكفاءة حرمته من أن يوصف بأنه فيلسوف عظيم. غير أن مكانته فى حركة الإصلاح الاجتماعى مؤكدة. إن مقدماته محل خلاف أحيانًا، لكنه كان ماهراً، بالتأكيد، فى أن يستنتج منها نتائج معقولة ومستنيرة. ويسرت الطبيعة المفرطة فى التبسيط لأخلاقه، كما لاحظنا، استخدامها بوصفها وسيلة عملية أو سلاحًا عمليًا.

٤- ولد «جيمس مل» تلميذ بنتام الأول، فى السادس من أبريل عام ١٧٧٣، فى فورفارشير. كان والده اسكافى القرية. بعد أن تعلم «مل» فى أكاديمية مونتروس، التحق بجامعة إدنبره عام ١٧٩٠، حيث كان يحضر محاضرات «دوجالد ستيوارت» Dugald Stewart[٣](*). أُعطى ترخيصًا بالوعظ عام ١٧٩٨، غير أنه لم يستقبل، على الإطلاق، دعوة من أية ابرشية مشيخية، وذهب إلى لندن عام ١٨٠٢ آملاً أن يكسب عيشه عن طريق الكتابة والتحرير. تزوج عام ١٨٠٥. وفى نهاية عام ١٨٠٦ شرع فى العمل فى كتابه «تاريخ الهند البريطانية» الذى ظهر فى ثلاثة مجلدات عام ١٨١٧.

---

(١) Ibid. 1, p. 353.

(٢) Ibid, 1, p. 339.

(٣) See vol. v. of this History, pp. 375 - 83.

(*) دوجالد ستيوارت (١٧٥٢ ـ ١٨٢٨)، فيلسوف اسكتلندى ولد فى أدنبرة، من تلاميذ توماس ريد مؤسس مدرسة الحس المشترك. من أهم مؤلفاته: «مبادئ فلسفة الذهن البشرى»، و«محاولات فلسفية»، و«المعالم الأولية لفسفة أخلاقية» (المترجم).

وجلب له ذلك وظيفة فى شركة الهند الشرقية عام ١٨١٩، وقد خلصه النجاح فيما بعد، مع زيادة فى المرتب، من متاعب مالية.

قابل «مل» بنتام عام ١٨٠٨ وأصبح تلميذًا حميمًا له. وأصبحت الكنيسة المشيخية المزعومة فى هذا الوقت لا أدرية. كتب «مل» بضع سنوات «لمجلة أدنبرة **Edinburgh Review**"، لكنه كان راديكاليًا حتى إنه لم يكسب ثقة المحررين الفعلية. فى عام ١٨١٦ – ١٨٢٣ كتب سلسلة من مقالات سياسية لملحق دائرة المعارف البريطانية تبين وجهات نظر جماعة النفعيين[١] وفى عام ١٨٢١ نشر كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسى»، ونشر فى عام ١٨٢٩ كتابه «تحليل ظاهرة الذهن البشرى». وساهم بين هذين التاريخين، فترة ما، فى «مجلة وستمنستر» "**Westminster Review**"، التى أُسست عام ١٨٢٤ كمجلة للراديكاليين.

توفى «جيمس مل» فى الثالث والعشرين من يونيو عام ١٨٣٦، بطلاً للمذهب النفعى حتى النهاية. ربما لم يكن، بصفة خاصة، علمًا جذابًا. ولما كان رجلاً ذا عقل نشط، مع إنه لم يكن متسامحًا إلى حد ما، فإنه كان متحفظًا إلى حد كبير، ومجردًا، من الناحية الظاهرية، من أية حساسية شعرية، مع إنه لم يستخدم الانفعالات الحادة والعاطفة إلا قليلاً. وقد لاحظ ابنه أنه على الرغم من أنه تمسك بنظرية الأبيقوريين الأخلاقية (أى مذهب اللذة عند بنتام)، فإنه كان من الناحية الشخصية، رواقيًا وربط الخصائص الرواقية بإغفال كلى للذة. غير أنه كان، بالتأكيد، رجلاً جادًا ومخلصًا إلى حد كبير، وكرس نفسه لنشر وجهات النظر التى اعتقد أنها صادقة.

ونجد عند «جيمس مل»، وعند بنتام، ربطًا لاقتصاد «دعه يعمل» بالحاجة المتكررة إلى الإصلاح السياسى. وطالما أن كل شخص يبحث بطبيعته عن مصلحته الخاصة،

---

(١) ضمت هذه الجماعة آخرين مثل: ديفيد ريكاردو الاقتصادى، و«ج.ر. ماك كولش» J.R. Mc Culloch، و«ت. ر مالتوس» T.R. Matthus؛ الكاتب الشهير عن السكان، و«جون أوستن» J. Austin؛ الذى طبق المبادئ النفعية على علم التشريع فى عمله «مجال علم التشريع المحدد» (١٨٣٢) (المؤلف).

فليس هناك ما يدعو إلى الدهشة أن تبحث السلطة التنفيذية عن مصلحتها الخاصة أيضًا. ولذلك، لابد أن تحكم السلطة التشريعية السلطة التنفيذية. بيد أن مجلس العموم هو نفسه أداة لمصالح عدد صغير، نسبيًا، من العائلات. ولا يمكن أن تتطابق مصالحه مع مصالح المجتمع بوجه عام إذا لم يتسع حق التصويت وتكون الانتخابات بصفة دائمة[١]. ولقد كان لدى «مل»، مثل نفعيين آخرين، إيمان بسيط إلى حد ما بقوة التربية على أن تجعل الناس يرون أن مصالحهم «الحقيقية» ترتبط بالمصلحة العامة. وهكذا يسير الإصلاح السياسي والتربية المتسعة معًا جنبًا إلى جنب.

٥- لقد تعهد «جيمس مل» بأن يبيّن، عن طريق سيكولوجيا التداعي، كيف يكون السلوك الغيرى من جانب الفرد الذى يبحث عن اللذة. فقد كان مقتنعًا، بالفعل، «بأننا لا نشعر، على الإطلاق، بأية آلام أو لذات سوى آلامنا ولذاتنا. فالحقيقة، بالفعل، هى أن فكرتنا الخالصة عن آلام شخص آخر ولذاته ليست سوى فكرة آلامنا، أو لذاتنا الخاصة، ترتبط بفكرة شخص آخر»[٢]. بيد أن هذه الملاحظات تتضمن أيضًا المفتاح إلى فهم إمكان السلوك الغيرى. لأنه يمكن تكوين تداع لا ينفصل؛ قل بين فكرة لذتى الخاصة، وفكرة لذة أعضاء المجتمع الآخرين الذين أنتمى إليهم؛ هذا التداعى تكون نتيجته مماثلة لناتج كيميائى يكون شيئًا غير المجموع المحض لعناصره. وحتى إذا لم

---

(١) كان «مل» محقًا تمامًا، بالفعل، فى الاعتقاد أن مجلس العموم فى زمانه لم يكن ممثلاً فعالاً إلا لقطاع صغير من السكان. ومع ذلك، يبدو أنه اعتقد أن السلطة التشريعية التى تمثل الطبقات المتوسطة المزدهرة تمثل مصالح البلد ككل. كما أنه رأى أنه ليس هناك حد نهائى منطقى فى عملية توسيع حق التصويت، على الرغم من أنه افترض، بصورة تدعو إلى الدهشة، أنه لابد لحكمة الطبقة المتوسطة أن تحكم الطبقات الدنيا (المؤلف).

(٢) Analysis of the Phenomena of the Human Mind, 11, p. 217 (1869, edited by J. S. Mill).

عندما يعلق «جون ستيوارت مل» على عبارة والده، فإنه يوجه الانتباه إلى غموضها. فإذا قلنا إذا وجدت لذة فى لذة شخص آخر، فإن اللذة التى أشعر بها تكون لذتى الخاصة، وليست لذة شخص آخر، فإن القول هو هو. وهذا صحيح بصورة واضحة. أما إذا قلنا إذا بحثت عن لذة شخص آخر، فإننى أفعل ذلك كوسيلة للذتى الخاصة، فإن ذلك شىء مختلف (المؤلف).

أبحث، أصلاً، عن خير المجتمع إلا من حيث إنه وسيلة لخيرى الخاص، فإننى أستطيع، بالتالى، أن أبحث عن خير المجتمع دون أى التفات إلى لذتى الخاصة.

وإذا سلَّمنا بوجهة النظر هذه، فربما يبدو غريبًا أن «مل» انهمك فى كتابه «شذرة عن ماكنتوش»، الذى نُشر عام ١٨٣٥، بعد أن أُوقف فترة ما، نقول انهمك فى هجوم شديد على «سير جيمس ماكنتوش» (١٧٦٥ - ١٨٣٢)، الذى كتب عن الأخلاق لدائرة المعارف البريطانية عام ١٨٢٩. لأن «ماكنتوش» لم يقبل مبدأ المنفعة فحسب، وإنما استخدم أيضًا سيكولوجيا التداعى فى تفسير تطور الأخلاق التى تأخذ السعادة العامة بوصفها غاية وهدفًا. غير أن سبب الهجوم واضح تمامًا. فلو أن «ماكنتوش» قدَّم نظرية أخلاقية تختلف عن نظرية بنتام وأنصاره، أى قدَّم الأخلاق الكانطية على سبيل المثال، فمن المحتمل أن لا يغضب «مل». ولكن والحال هكذا، فإن جريمة «ماكنتوش» من وجهة نظر «مل» أنه أفسد مذهب بنتام عن طريق إضافة نظرية الحاسة الخلقية إليه، أى أنه استمد من «هاتشيسون» ومن المدرسة الاسكتلندية، إلى حد ما، نظرية رفضها بنتام بصورة حاسمة.

وعلى الرغم من أن «ماكنتوش» قبل المنفعة من حيث إنها معيار التمييز بين الأفعال الصواب والأفعال الخاطئة، فإنه أصر أيضًا على الطابع الخاص للعواطف الأخلاقية التى نختبرها فى تأمل هذه الأفعال، وبصفة خاصة، صفات الفاعلين من حيث إنها تتجلى فى هذه الأفعال. وإذا جمعنا هذه العواطف معًا من حيث إنها تكوِّن الحاسة الخلقية، فإننا نستطيع أن نقول إنها تماثل الإحساس بالجمال. حقًا، إن صفات الإنسان الفاضل مفيدة، بالفعل، فى أنها تساهم فى الخير العام أو السعادة العامة. غير أن المرء يستطيع أن يستحسنها تمامًا ويعجب بها دون أية إشارة إلى منفعة أكثر من المنفعة التى يعجب بها عندما يقدِّر صورة جميلة[1].

---

(١) على نحو مشابه لا تتضمن العواطف التى نشعر بها فى تأمل صفات شخص سيىء غير مرغوب فيها أية إشارة إلى نقص المنفعة (المؤلف).

عندما يناقش «جيمس مل» آراء «ماكنتوش» يرى أنه إذا كانت هناك حاسة خلقية، فإنها تكون نوعًا خاصًا من ملكة، وينبغى أن نسلِّم، من الناحية المنطقية، بإمكان إغفالها حكم المنفعة. صحيح أن «ماكنتوش» اعتقد أن ثمة انسجامًا بين العواطف الأخلاقية وحكم المنفعة باستمرار. لكن فى هذه الحالة، تكون الحاسة الخلقية مسلمة زائفة. ومع ذلك، لو كانت ملكة متميزة تستطيع، أن تغفل حكم المنفعة ، من حيث المبدأ على الأقل، فإنها توصف بأنها حاسة لا خلقية، لأن حكم المنفعة هو الحكم الأخلاقى.

ربما يشعر كثير من الناس، بغض النظر عن التساؤل عما إذا كان مصطلح «الحاسة الخلقية» ملائمًا أو غير ملائم، أننا نستطيع، أن نخبر نوع العواطف التى يصفها ماكنتوش بالطبع. وبالتالى لماذا تحدث كل هذه الضجة؟ إن إجابة عامة هى أن كلاً من بنتام ومل نظرا إلى نظرية الحاسة الخلقية على أنها غامضة ومذهب خطير فى بعض النواحى ألغاه المذهب النفعى، حتى إن أية محاولة لإدخاله من جديد، يؤلف خطوة متخلفة. لقد اعتقد «مل» بلاشك، بصفة خاصة، أن نظرية «ماكنتوش» تتضمن أن هناك وجهة نظر تفوق وجهة نظر المذهب النفعى، أعنى أنها وجهة نظر تترفع عن اعتبار دنيوى مثل ذلك الاعتبار للمنفعة. وأى زعم كهذا هو لعنة لمل.

وخلاصة القول هى أن «جيمس مل» كان مضطرا إلى أن يدعم مذهبًا بنتاميًا قاسيًا[١]. وببساطة، لقد أثارت أية محاولة، مثل المحاولة التى قام بها ماكنتوش، للتوفيق بين المذهب النفعى والأخلاق الحدسية سخطه. ومع ذلك، لم يكن ابنه مخلصًا على الوجه الأكمل، كما سنرى فيما بعد، لإنجيل بنتام.

٦- من الواضح أن الاستخدام الذى قام به «جيمس مل» لسيكولوجيا التداعى فى تفسير إمكان السلوك الغيرى من جانب الفرد الذى يبحث بطبيعته عن لذته الخاصة،

---

(١) يظهر هذا التحديد أيضًا فى هجوم مل على «ماكنتوش» لجعل أخلاقية الأفعال معتمدة على الباعث، عندما بيَّن بنتام أنها لا تعتمد على الباعث (المؤلف).

يفترض سلفًا استخدامًا عامًا لمنهج التحليل الردىّ الذى يميز المذهب التجريبى الكلاسيكى، بصفة خاصة فى فكر هيوم، ومارسه بنتام بصورة منظمة. ولذلك، حاول «مل» فى كتابه «تحليل ظواهر الذهن البشرى» أن يرد حياة الإنسان الذهنية إلى عناصرها الأساسية. وبوجه عام يتبع هيوم فى التمييز بين الانطباعات والأفكار، والأفكار هى نسخ أو صور من الانطباعات. بيد أن مل يتحدث بالفعل عن إحساسات، ولا يتحدث عن انطباعات. ولذلك نستطيع أن نقول أيضًا إنه يتبع «كونديياك»[1] فى تصوير تطور الظواهر الذهنية بأنها عملية تحول الإحساسات. ومع ذلك، لابد أن نضيف أن «مل» يجمع الإحساسات والأفكار معًا تحت مصطلح «المشاعر». «لدينا مجموعتان من المشاعر: الأولى توجد عندما يكون موضوع الإحساس موجودًا، والثانية توجد بعد أن يختفى موضوع الإحساس. وأسمى المجموعة الأولى بالإحساسات، بينما أسمى المجموعة الثانية بالأفكار»[2].

وبعد أن رد «مل» الذهن إلى عناصره الأساسية، واجهته، بالتالى، مهمة بناء الظواهر الذهنية من جديد عن طريق مبادئ تداعى الأفكار. وقد عرف هيوم، كما يرى، ثلاثة مبادئ للتداعى؛ وهى الاتصال فى الزمان، والعلّية والتشابه. غير أن العلية يمكن، من وجهة نظر مل، أن تتوحد بالاتصال فى الزمان، أى بنظام التتابع المنتظم. «إن العلية ليست سوى اسم للنظام الموجود بين سابق ولاحق، أى السبق الدائم للأول، وتتابع الثانى»[3].

يشمل عمل «مل» موضوعات مثل: التسمية، والتصنيف، والتجريد، والتذكر، والاعتقاد، والاستدلال، والإحساسات اللاذة والمؤلمة، والإرادة والنوايا (المقاصد). ويشير

---

(١) See vol. v1 of this History, pp. 28 - 35.

(٢) Analysis, 1, p. 52.

(٣) Ibid, 1, p. 110.

المؤلف فى النهاية إلى أن العمل، الذى يؤلف الجزء النظرى من نظرية الذهن، يتبعه جزء عملى يضم: المنطق، منظوراً إليه على أنه قواعد عملية للذهن فى بحثه عن الصدق، والأخلاق ودراسة التربية من حيث إنها موجهة إلى تدريب الفرد على المساهمة بنشاط فى الخير الأعظم أو سعادته وسعادة أقرانه.

ولا نستطيع أن نتبع «مل» فى إعادة بنائه للظواهر الذهنية من جديد. غير أن ماله أهمية هو أنه وجه الانتباه إلى الطريقة التى يعالج بها التفكير (التأمل) الذى وصفه لوك بأنه انتباه الذهن إلى عملياته الخاصة. إن الذهن يتوحد بتيار الوعى. والوعى يعنى امتلاك إحساسات وأفكار. وبالتالى «لما كان التفكير ليس شيئًا سوى الوعى»[١]، فإن التفكير فى فكرة ما يعنى امتلاكها. وليس هناك مجال لأى عامل إضافى.

وعندما يعلق «جون ستيوارت مل» على نظرية والده، فإنه يرى أن «التفكير فى أى من مشاعرنا أو أفعالنا الذهنية يتوحد، مع ملازمة الشعور بصورة أكثر ملاءمة (كما هو مذكور فى النص) من أن يتوحد مع امتلاكه[٢]. ويبدو ذلك صحيحًا. غير أن «جيمس مل» كان مصمماً بإصرار على أن يفسر الحياة الذهنية كلها عن طريق تداعى العناصر الأولية التى نصل إليها عن طريق تحليل ردئ حتى إنه كان مجبراً على أن يفسر تلك العوامل الموجودة فى الوعى التى يصعب تطبيق هذه المعالجة عليها. وبمعنى آخر، يستطيع المذهب التجريبى أن يكشف عن صورته الخاصة من المذهب الدجماطيقى.

٧- ولنعد، باختصار، إلى الاقتصاد عند بنتام. يعتقد بنتام أنه فيما يتعلق بالسوق الاقتصادى، يتحقق انسجام المصلحة، لا محالة، فى سوق متنافسة بصورة حرة، على الأقل على المدى البعيد. ويكمن فعل الدولة هذا، كما يريد، فى التخلص من التعقيدات؛ مثل إلغاء الجمارك التى تحمى السوق الإنجليزية فى الغلال، والتى تصورها بنتام بأنها تخدم المصلحة المحلية للملاك.

---

(١) Analysis, 11, p. 177.

(٢) Ibid, 11, p. 179, hote, 34.

ويكمن وراء نظرية «دعه يعمل» هذه تأثير الفيزوقراطيين الفرنسيين، الذين أشرنا إليهم من قبل، على الرغم من أن العناصر مستمدة أيضًا، بالطبع، من كُتاب إنجليز، لاسيما «آدم سميث»[١]. لكن المسألة ليست بوضوح، وببساطة، مسألة أخذ أفكار من كُتاب سابقين. لأنه يمكن أن يقال إن اقتصاد «دعه يعمل» عكس احتياجات وطموحات النظام الرأسمالي والصناعي الواسع في هذا العصر. وبمعنى آخر، عكس مصالح الطبقة المتوسطة، سواء أكانت حقيقية أم مفترضة، التي اعتبرها «جيمس مل» العنصر الأكثر حكمة في المجتمع.

لقد وجدت النظرية التعبير الكلاسيكي عنها في كتابات «ديفيد ريكاردو» D. Ricardo (١٧٧٢ – ١٨٢٣)(*)، بصفة خاصة في كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي»، الذي نُشر عام ١٨١٧. لقد نُقل عن بنتام أنه قال إن «جيمس مل» ابنه الروحي، وأن «ريكاردو» ابن جيمس مل الروحي. بيد أنه على الرغم من أن «ريكاردو» نشر كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي» نتيجة لتشجيع «مل»، فإن مل كان أكثر اعتمادًا في نظريته الاقتصادية على ريكاردو من الطريق الآخر الملتف. وعلى أية حال، إن عمل «ريكاردو» هو الذي أصبح البيان الكلاسيكي لاقتصاد مل.

لقد كانت الخدمة الجليلة التي قام بها «ريكاردو»، من وجهة نظر تلميذه «ج.ر. ماك كلوش» (١٧٨٩ – ١٨٦٤) هي أنه صاغ بالتحديد نظرية علم القيمة. بمعنى أن قيمة السلع في سوق حرة تتحدد عن طريق كمية العمل المطلوب لإنتاجها. وبمعنى آخر، القيمة هي عمل مبلور.

وإذا كانت هذه النظرية صحيحة بالتالي، فإنه ينجم عن ذلك أن النقود التي نحصل عليها من بيع السلع تخص، في الحقيقة، أولئك الذين ينتج عملهم السلع التي

---

(١) See vol. v of this History, pp. 354 - 5.

(*) ديفيد ريكاردو (١٧٧٢ – ١٨٢٣)، عالم اقتصاد إنجليزي، مؤسس المدرسة الكلاسيكية في علم الاقتصاد، تأثر به مالتوس، ومل. من مؤلفاته «مبادئ الاقتصاد السياسي» و «فرض الضرائب» (المترجم).

نتحدث عنها. أى أن النتيجة التى يستمدها «ماركس»[١] من نظرية قيمة العمل، تبدو أن لها ما يبررها بصورة كافية، إذا لم نرغب فى البرهنة على أن الرأسمالى يجب أن يدخل ضمن العمال. غير أن «ريكاردو» والاقتصاديين الآخرين من أنصار مدرسة مبدأ «دعه يعمل» كانوا بعيدين عن استخدام نظرية قيمة العمل من حيث إنها وسيلة لبيان أن النظام الرأسمالى يتضمن بطبيعته الخالصة استغلال العمال. أولاً: لأنهم يعون أن الرأسمالى يساهم فى الإنتاج عن طريق استثمار المال فى المعدات وغيرها. وثانيًا، لأنهم يهتمون بالبرهنة على أن الأسعار تميل بصورة طبيعيه فى سوق متنافسة؛ وتخلو من كل القيود، إلى أن تمثل القيم الحقيقية للسلع.

يبدو أن هذا الخط من الحجة يتضمن، على الأقل، افتراضًا ضمنيًا مؤداه أن نوعًا ما من القانون الاقتصادى الطبيعى يضمن فى نهاية الأمر انسجام المصالح ويعمل من أجل الخير العام يحكم سوقًا حرة، شريطة أن لا يحاول أى شخص أن يتدخل فى عمله. غير أن وجهة النظر التفاؤلية هذه لا تمثل سوى جانب واحد من اقتصاد بنتام. إن السكان، كما يرى «ت.ر. مالتوس» **T. R. Malthus** (١٧٦٦ – ١٨٣٤) يزدادون باستمرار عندما تصبح المعيشة أسهل مالم يُقيد معدلها، بالتأكيد، بطريقة ما. وهكذا يميل السكان إلى أن يتجاوزوا وسيلة بقائهم. وينجم عن ذلك أن الأجور تميل إلى أن تظل ثابتة، إن شئت فقل فى مستوى الكفاف وهكذا يكون هناك انخفاض فى الأجور يمكن أن يقال إنه قلَّما يعمل لصالح السعادة العظيمة لأكبر عدد ممكن.

لو أن بنتام وأنصاره طبقوا مبدأ المنفعة بدقة فى ميدان الاقتصاد، فإنه كان يتحتم عليهم أن يحتاجوا فى هذا الميدان إلى انسجام المصالح عن طريق تشريع يشبه التشريع الذى طالبوا به لانسجام المصالح فى الميدان السياسى. لقد صرح «جيمس مل»، بالفعل، فى مقاله عن الحكومة الذى كتبه فى «دائرة المعارف البريطانية»

---

(١) See vol. v 11 of this History, P. 312.

أن السعادة العامة تتحقق بأن يضمن كل فرد أكبر قدر ممكن من ثمار عمله الخاص، وأنه يجب على الحكومة أن تمنع القوى من أن يسرق الضعيف. بيد أن إيمان بنتام وأنصاره بقوانين اقتصادية معينة قيدت وجهة نظرهم عن إمكان فعل الدولة فى الميدان الاقتصادى وإمكان الرغبة فيه.

ومع ذلك، فإنهم أحدثوا فجوات فى الحائط التى أقاموها حول الميدان الاقتصادى عن طريق الإيمان بقوانين اقتصادية طبيعية. فأولاً، أثبت «مالتوس» أنه بينما تميل الأجور إلى أن تظل ثابتة، فإن الإيجارات تزداد مع زيادة خصوبة الأرض وإنتاجها. وتمثل هذه الأجور ربحًا بالنسبة لملاك الأرض مع إنهم لا يساهمون بشىء فى الإنتاج. وبمعنى آخر، ملاك الأرض عالة على المجتمع. ولقد كان بنتام وأنصاره مقتنعين بأن قوتهم ستنهار. وثانيًا، بينما اعتقد أولئك الذين تأثروا بتأملات «مالتوس» عن السكان بقوة، بأن الطريقة الوحيدة لزيادة الأرباح والأجور هى تقييد نمو السكان، وأن ذلك يتعذر تنفيذه، فإن الإقرار الخالص بالإمكان فى مبدأ التدخل فى توزيع الثروة يشجع بطريقة ما على استكشاف طرق أخرى لتحقيق هذا الهدف. ولقد وصل «جون ستيوارت مل»، بالفعل، إلى تصور رقابة تشريعية، بصورة محدودة على الأقل، لتوزيع الثروة.

وبمعنى آخر، لو أن بنتام وأنصاره بدأوا بفصل الميدان الاقتصادى، الذى يهيمن فيه أسلوب «دعه يعمل»، عن الميدان السياسى، الذى نحتاج فيه إلى انسجام المصالح عن طريق تشريع، فإن الفجوة الموجودة فى تطوير «جون ستيوارت مل» لمذهب المنفعة بين الميدان الاقتصادى والسياسى ستغلق. لقد أدخل «جون ستيوارت مل»، كما سنرى حالاً، إلى الفلسفة النفعية عناصر لا تطابق مذهب بنتام الدقيق. لكن يبدو لى، على أية حال، أن «مل» عندما اقترح تدخل الدولة فى المجال الاقتصادى من أجل تحقيق السعادة العامة، كان يطبق، ببساطة، مبدأ المنفعة بطريقة قد ينطبق فيها منذ البداية، إن لم يكن من أجل الإيمان باستقلال الميدان الاقتصادى، الذى تحكمه قوانيه الخاصة الصارمة.

الفصل الثانى

الحركة النفعية (٢)

حياة چون ستيوارت مل وكتاباته - تطوير مل للأخلاق النفعية. آراء مل فى الحركة المدنية والحكومة - الحرية السيكولوجية

١- ولد «جون ستيوارت مل» فى لندن، فى العشرين من مايو عام ١٨٠٦. يوجد تفسير ساحر للتعليم الغريب الذى خضع له عن طريق والده فى «سيرة حياته». بدأ، كما يظهر، فى تعلم اللغة اليونانية فى سن الثالثة، وعندما وصل إلى سن الثانية عشرة تقريبًا عرف بصورة كافية الأدب اليونانى واللاتينى، والتاريخ، والرياضيات حتى إنه شرع فى تعلم ما يسميه بالدراسات الأكثر تقدمًا، بما فى ذلك المنطق. فى عام ١٨١٩ درس مقررًا كاملاً فى الاقتصاد السياسى، قرأ أثناءه «آدم سميث» و«ريكاردو». أما بالنسبة للدين فيقول «لقد تربيت منذ البداية دون أى إيمان دينى بالقبول العادى لهذا اللفظ[١]، على الرغم من أن والده شجعه على أن يتعلم المعتقدات الدينية التى يعتنقها البشر فى حقيقة الأمر.

(١) Autobiography, p. 38 (2 nd edition, 1873).
على الرغم من أن «جيمس مل» كان لا أدريًا وليس ملحدًا دجماطيقيًا، فإنه رفض أن يسلِّم بأن إلهًا يمكن أن يخلق العالم، إلهًا يربط القوة اللامتناهية بالحكمة اللامتناهية والخيرية اللامتناهية. وفضلاً عن ذلك، اعتقد أن هذا الإيمان له تأثير ضار على الأخلاق (المؤلف).

فى عام ١٨٢٠ دُعى جون ستيوارت مل للإقامة فى جنوب فرنسا مع «صموئيل بنتام»، أخى جورج بنتام. ولم يدرس اللغة الفرنسية والأدب الفرنسى فقط أثناء إقامته فى الخارج، بل وواصل دراسة مقررات فى جامعة «مونبلييه» فى الكيمياء، وعلم الحيوان، والمنطق، والرياضيات العليا، إلى جانب تعرفه على بعض الاقتصاديين والكُتاب الليبراليين . وعندما عاد إلى انجلترا عام ١٨٢١ بدأ فى قراءة «كوندياك»، ودرس القانون الرومانى مع «جون أوستن» (١٧٩٠ - ١٨٥٩)، وأولى اهتمامًا كبيرًا بفلسفة بنتام. كما أنه مدَّ قراءته الفلسفية إلى كتابات مفكرين مثل: هلفتيوس، ولوك، وهيوم، وريد، ودوجالد ستيوارت. ودخل فى الجماعة النفعية عن طريق اتصال شخصى مع أناس مثل «جون أوستن»، وأخيه الأصغر «شارل». وأسس، بالفعل، فى شتاء عام ١٨٢٢ - ١٨٢٣ جماعة نفعية قليلة تخصه هو، استمرت لمدة ثلاث سنوات ونصف تقريباً .

وحصل فى عام ١٨٢٣، عن طريق تأثير والده، على وظيفة فى شركة الهند الشرقية. وأصبح بعد ترقيات متتابعة رئيسًا للمكتب عام ١٨٥٦ بمرتب كبير. ولم يحصل الأب أو الابن على وظيفة أكاديمية.

تتكون كتابات «مل» الأولى المطبوعة من بعض الخطابات التى نُشرت عام ١٨٢٢، التى دافع فيها عن هجوم ضد «ريكاردو»، و«جيمس مل». وبعد تأسيس «مجلة وستمنستر» "Westminster Review" عام ١٨٢٤، أصبح يسهم فى هذه المجلةعلى نحو متكرر. وفى عام ١٨٢٥ تعهد بتحرير عمل بنتام «معقولية البينة» فى خمسة مجلدات، وهو عمل شغل، كما يخبرنا، كل وقت فراغه تقريبًا لمدة عام.

وليس هناك ما يدعو للدهشة أن عملاً مرهقًا ومطولاً، بلغ ذروته فى تحرير مسودات بنتام، يؤدى إلى ما يُسمى، عند أغلب الناس، إرهاقًا عصبيًا فى عام ١٨٢٦. غير أن هذه المحنة الذهنية كان لها أهميتها الملحوظة عن طريق تأثيرها على وجهة نظر مل. ففى فترة اكتئابه، فقدت الفلسفة النفعية، التى تشربها عن طريق والده، سحرها بالنسبة له. والواقع أنه لم يهجرها؛ غير أنه وصل إلى نتيجتين. الأولى لا تتحقق

السعادة عن طريق البحث عنها مباشرة. إذ إن المرء يجدها عن طريق تعقب هدف ما أو مثال ما غير سعادته الخاصة أو لذته. والثانية، يحتاج التفكير التحليلى إلى أن يكمله تهذيب المشاعر، وهو جانب من الطبيعة البشرية لم يثق فيه بنتام. وذلك يعنى، من جهة، أن «مل» شرع فى إيجاد معنى ما فى الشعر والفن[1]، وما هو أكثر أهمية هو أنه وجد نفسه قادراً على تقدير «كوليردج» وتلاميذه، الذين كان يُنظر إليهم، بوجه عام، على أنهم يختلفون عن بنتام وأنصاره. كما أنه رأى مزية فى «كارليل»، أعنى عملاً عظيماً لم يستطع والده أن يحققه على الإطلاق. ويجب، بالفعل، عدم المغالاة فى أثر أزمة مل. فقد ظل نفعيًا، ولم ينحز، على الرغم من تعديل مذهب بنتام بطرق مهمة، إلى العكس المضاد. فكما يقول هو، لم يشارك فى رد فعل القرن التاسع عشر الحاد على القرن الثامن عشر، رد الفعل الذى مثلته فى بريطانيا العظمى أسماء مثل: كوليردج وكارليل. كما أنه أصبح، فى الوقت نفسه، على وعى بضيق وجهة نظر بنتام عن الطبيعة البشرية، واقتنع بأن تشديد الفلاسفة الفرنسيين وبنتام على العقل التحليلى لابد أن يكمله، مع إنه لا يقتلعه، فهم لأهمية جوانب الإنسان الأخرى ونشاطه.

فى عام ١٨٢٩ - ١٨٣٠ عرف «مل» نظريات أتباع «سان سيمون»[2]. وفى حين أنه لم يتفق معهم فى قضايا كثيرة، فإن نقدهم لاقتصاد «دعه يعمل» بدا له أنه يعبر عن حقائق مهمة. وفضلاً عن ذلك «بدا هدفهم لى مرغوباً وعقلياً، مع أن وسائلهم قد لا تكون فعالة»[3]. لقد ظل «مل» باستمرار، بمعنى حقيقى، فردياً بكل مشاعره أى متمسكاً أميناً بالحرية الفردية. غير أنه كان على استعداد تام لأن يعدِّل المذهب الفردى لصالح الرفاهية العامة.

---

(١) بدأ مل فى قراءة «ورد زويرث» Wordsworth عام ٢٨٢٨ (المؤلف).

(٢) كونت كلود هنرى دى روفرى دى سان سيمون (١٧٦٦ - ١٨٢٥) اشتراكى فرنسى، أحدثت أفكاره مجموعة أو مدرسة (المؤلف).

(٣) Autobiography, p. 167.

يشير «مل» إلى هدف أو مثال عمل منظم ورأسمال لخير المجتمع العام (المؤلف).

فى عام ١٨٣٠ كتب مل خمس «مقالات عن بعض مسائل الاقتصاد السياسى التى لم تُحسم بعد»، على الرغم من أنها لم تُنشر حتى عام ١٨٤٤[١]. وفى عام ١٨٤٣ نشر كتابه الشهير «نسق المنطق»، الذى عمل فيه بضع سنوات. بالنسبة لجزء من العمل، وجد دافعًا فى كتاب «هوول» Whewell «تاريخ العلوم الاستقرائية» (١٨٣٧)، وفى كتاب «سير جون هرشل» «مقال عن دراسة الفلسفة الطبيعية» (١٨٣٠)، بينما وجد فى إعادة الكتابة الأخيرة للعمل مساعدة أخرى فى كتاب «هوول» «فلسفة العلوم الاستقرائية» (١٨٤٠)، وفى المجلدات الأولى لكتاب «أوجست كونت» «دروس فى الفلسفة الوضعية»[٢]. بدأت مراسلاته مع الفيلسوف الوضعى الفرنسى الشهير، الذى لم يقابله أبدًا بالفعل، بدأت مراسلاته معه عام ١٨٤١. بيد أن هذه الصداقة عن طريق المراسلة فترت، بمرور الزمن، ثم توقفت. واستمر «مل» فى احترام كونت وتقديره، غير أنه وجدنفسه غير متعاطف تمامًا مع أفكار هذا الفيلسوف الوضعى الأخيرة عن التنظيم الروحى للإنسانية.

فى عام ١٨٤٨ نشر «مل» كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسى»[٣]. وفى عام ١٨٥١ تزوج «هاريت تيلر» التى كان على صلة صداقة حميمة بها منذ عام ١٨٣٠، وتوفى زوجها الأول عام ١٨٤٩. وفى عام ١٨٥٩، العام الذى تلا وفاة زوجته، نشر مقاله «عن الحرية»، ونشر فى عام ١٨٦١ مقاله «تأملات فى الحكومة النيابية»، ونشر فى عام ١٨٦٣ كتابه «مذهب المنفعة»[٤]. وظهر كتابه «دراسة لفلسفة سيروليم هاملتون»، والمجلد الصغير عن «أوجست كونت والمذهب الوضعى» عام ١٨٦٥.

---

(١) كُتب المقال الخامس من جديد، فى بعض منه، عام ١٨٣٣.(المؤلف)

(٢) نشر «أوجست كونت» (١٧٩٨ - ١٨٥٧) المجلد الأول من هذا العمل عام ١٨٣٠.(المؤلف)

(٣) Sub sequent edition appeared in 1849 and 1852.

(٤) ظهر هذا العمل القصير من قبل فى فصول فى «مجلة Fraser»، وقد ترجم إلى العربية مع كتاب الحرية وصدر بعنوان «أسس الليبرالية السياسية» للدكتور: إمام عبد الفتاح وزميله. (المترجم).

كان «مل» منذ عام ١٨٦٥ حتى ١٨٦٨ عضواً فى البرلمان عن دائرة «وستمنتسر». دافع عن لائحة عام ١٨٦٧ القانونية، وندد بسياسة الحكومة البريطانية فى إيرالندا. ويرى أن كُتيبه «انجلترا وإيرالندا» (١٨٦٨) «لم يكن شعبيًا، إلا فى إيرالندا، لأننى لم أتوقع أنه سيكون كذلك»[(١)]. كما دافع مل عن التمثيل النسبى، وحق النساء فى التصويت.

توفى «مل» فى أفينون فى الثامن من مايو عام ١٨٧٣. ظهرت «رسائله ومناقشاته» فى أربعة مجلدات بين عامى ١٨٥٩ و١٨٧٥، بينما نُشرت «مقالاته فى الدين» عام ١٨٧٤، وفضلاً عن ذلك، سنشير فى الفصل القادم إلى العمل الأخير الذى يناقش فيه «مل» بصورة جذابة، فرض وجود إله متناه، أعنى إلهًا محدوداً فى القوة.

٢- يقدم «مل» فى كتابه «مذهب المنفعة» تعريفًا مقتبسًا فى الغالب أو وصفًا للمبدأ الأساسى للأخلاق النفعية يتفق تمامًا مع مذهب بنتام. «تتمسك النظرية التى تعتنق الأخلاق النفعية بوصفها أساس الأخلاق، أى المنفعة، أو مبدأ أعظم قدر من السعادة، بأن الأفعال تكون صواباً من حيث إنها تميل إلى تحقيق السعادة، وتكون خاطئة من حيث إنها تميل إلى تحقيق البؤس والتعاسة. ونعنى بالسعادة اللذة، وغياب الألم، ونعنى بالتعاسة، الألم، وغياب اللذة»[(٢)].

لقد كان مل شغوفًا، بالفعل، ببيان أن المذهب النفعى ليس فلسفة للأنانية أو فلسفة للمنفعة. فهو ليس فلسفة للأنانية؛ لأن السعادة ليست، فى السياق الأخلاقى، «أعظم قدر من سعادة الفاعل الخاصة، بل هى أعظم قدر من السعادة بوجه عام»[(٣)].

Autobiography, p. 294. (١)

Utilitarianism, pp. 9 -10 (2nd edition 1864). (٢)

وانظر أيضًا ترجمتنا العربية ص ٤٤ طبعة مكتبة مدبولى . (المراجع)

Ibid, p. 16. (٣)

أما بالنسبة للمنفعة من حيث إنها تقابل الحق فإنها تعنى بوجه عام ما يخدم مصالح الأفراد من حيث إنهم كذلك، دون اعتبار للخير العام، مثلما تضحى كنيسة بمصالح بلدها لكى تحافظ على مكانتها(١). فهذا السلوك لا يتفق بوضوح مع مبدأ أكبر قدر من السعادة. وعلى الرغم من أن «مل» كان شغوفًا ببيان أن مذهب المنفعة لا يستحق الاتهامات التى بدت لبعض الناس أن مذهب بنتام معرض لها، فإنه يقدم، فى الوقت نفسه، أدلة كثيرة على أن تفكيره يتحرك داخل إطار بنتامى. ويمكن أن نرى ذلك بصورة كافية بسهولة إذا نظرنا إلى المعنى الذى يكون به مبدأ المنفعة قابلاً للبرهان(٢). إن المسألة الأولى عند «مل» هى أننا نعرف، بصورة كلية وعامة أن السعادة خير. «فسعادة كل شخص خير له، والسعادة العامة خير، بالتالى، لجميع الأشخاص»(٣). وتتضمن هذه الملاحظة قبولاً لتحليل بنتام لهذين اللفظين: «المجتمع» و«المصلحة العامة». ثم يمضى «مل» لكى يثبت أن السعادة ليست خيرًا فحسب، بل هى الخير: فهى الغاية القصوى التى يرغبها الجميع ويبحثون عنها. صحيح، أنه يمكن الاعتراض على أن بعض الناس يبحثون عن الفضيلة أو المال أو الشهرة لذاتها، وأنه لا يمكن وصف هذه

---

(١) Ibid, p. 32.

يرى «مل» أن خدمة المصلحة الخاصة قد تعنى ما يكون مفيدًا لضمان بعض المصالح المؤقتة عندما يتضمن ضمان هذه المصلحة مخالفة قاعدة ما «تكون ملاحظتها موافقة لقضاء الغرض بدرجة أكبر» (نفس المرجع والصفحة). وواضح أنه ليس الفرد فقط، بل المجتمع أيضًا، من حيث إنه يتمثل فى سلطة عامة، قد يبحث عن مصلحته المؤقتة المباشرة بهذه الطريقة. غير أن مل يثبت أن خدمة المصلحة الخاصة ليست «مفيدة»، بالفعل، على الإطلاق بهذا المعنى. فهى ضارة، ولذلك لا يمكن أن يكون سؤال عن اختيار وسيلة المصلحة الخاصة التى يبررها مبدأ المنفعة (المؤلف).

(٢) يتفق مل مع بنتام فى أنه لا يمكن البرهنة على مبدأ المنفعة عن طريق استنباط أى مبدأ أو مبادئ قصوى. لأن موضع الخلاف هو الغاية القصوى للفعل الإنسانى. ولا تسمح مسائل الغايات القصوى ببرهان، بالقبول العادى للفظ (مذهب المنفعة ص٥٢). ومع ذلك، يمكن بيان أن كل الناس يبحثون عن السعادة، والسعادة فقط، من حيث إنها غاية الفعل. وهذا دليل كاف على القول بأن السعادة هى الغاية القصوى للفعل (المؤلف).

(٣) Utilitarianism, p. 53.

الأشياء، بصورة ملائمة، بأنها السعادة. غير أن الواقعة التى تقول إن هذه الأشياء يمكن البحث عنها لذاتها يمكن تفسيرها عن طريق تداعى الأفكار. خذ الفضيلة، مثلاً، ستجد أنه «ليس هناك رغبة أصلية فيها، أو باعث عليها، إلا توصيلها للذة، وبصفة خاصة للحماية من الألم»(١). بيد أن ما نبحث عنه أصلاً من حيث إنه وسيلة للذة يمكن البحث عنه لذاته، عن طريق تداع مع فكرة اللذة. ونبحث عنه بالتالى لا بوصفه وسيلة للذة أو السعادة، بل بوصفه جزءًا مكونًا لها. إن هذا الخط من الحجة، باستعانته بسيكولوجيا التداعى، يتفق مع مذهب بنتام.

لا أحد يشك، بالطبع، فى أن «مل» بدأ من مذهب بنتام الذى تشربه عن طريق والده، وأنه لم يرفضه، من الناحية الشكلية، على الإطلاق، وأنه أبقى، باستمرار، على عناصر منه. ومع ذلك، فإن الجانب المهم من نوع المذهب النفعى عند «مل» لا يوجد فى الأفكار التى أخذها من بنتام وجيمس مل. فهى توجد فى الأفكار التى أضافها مل نفسه، وضغطت على الإطار البنتامى الأصلى إلى حد أنه يجب صياغتها من جديد، أو التخلى عنها.

ومن بين الأفكار التى أدخلها مل فكرة الاختلافات الكيفية الذاتية بين اللذات. إنه لم يسلم، بالفعل، بأن «الكُتاب النفعيين بوجه عام أعطوا السمو للذات العقلية على اللذات الجسمية، فهم وضعوا السمو أساسًا فى دوام اللذات الأولى، وأمنها، ورخصها.. إلخ، أعنى أنهم وضعوا السمو فى مزاياها العارضة بدلاً من أن يضعوها فى طبيعتها الذاتية(٢). بيد أنه يمضى لإثبات أن النفعيين الذين نتحدث عنهم قبلوا وجهة نظر أخرى «باتساق تام». فهى تتطابق تمامًا مع مبدأ المنفعة فى إقرارها بحقيقة تقول إن بعض أنواع اللذة يكون مرغوبًا فيه بصورة أكثر وأنه أعظم قيمة من أنواع

(١) Ibid, pp. 56 - 7.

(٢) Utilitarianism, p. 11.

أخرى. ومن الخلف أن نأخذ الكيف وكذلك الكم عندما نقيمّ اللذات، إذ يجب أن نفترض أن تقدير اللذات لا يعتمد إلا على الكم فقط[١].

ربما يكون «مل» محقًا تمامًا على الرغم بأنه من الخُلف عدم وضع الاختلافات الكيفية فى الاعتبار عند التمييز بين اللذات. غير أن الافتراض بأن معرفة الاختلافات الكيفية الذاتية يتطابق مع مذهب بنتام ليس له ما يبره تمامًا. والسبب فى ذلك واضح. فإذا أردنا أن نميز بين لذات مختلفة دون أن ندخل أى معيار سوى اللذة ذاتها، فإن مبدأ التمييز لا يمكن أن يكون إلا كميًا، أيًا كان ما يقوله «مل» خلاف ذلك. وبهذا المعنى قبل بنتام الموقف الوحيد المتسق فقط. ومع ذلك، إذا كنا مضطرين إلى أن نعرف الاختلافات الكيفية بين اللذات، فإنه يجب علينا أن نجد معيارًا ما غير اللذة ذاتها. وقد لا يكون ذلك واضحًا بصورة مباشرة. غير أننا لو تأملنا مليًا فإننا نستطيع أن نرى أنه عندما نقول إن نوعًا من اللذة أسمي من نوع آخر من الناحية الكيفية، فإننا نعنى، بالفعل، أن نوعًا من اللذة ينتج نشاطًا أسمى، من الناحية الكيفية، أو ذا قيمة أكبر من نوع آخر. وإذا حاولنا أن نفسر ماذا يعنى ذلك، فربما وجدنا أنفسنا نشير إلى مثال ما للإنسان، أى إلى فكرة عما ينبغى أن يكون عليه الموجود البشرى. فمن غير المعقول، مثلاً، أن نقول إن لذة النشاط البناء تفوق لذة النشاط الهدام من الناحية الكيفية إلا بالرجوع إلى سياق الإنسان فى المجتمع. أو إن شئنا أن نضع المسألة ببساطة أكثر، ليس من المعقول أن نقول إن لذة الاستماع إلى «بيتهوفن» تكون أسمى من الناحية الكيفية عن لذة تدخين الأفيون، إذا لم نضع فى الاعتبار اعتبارات غير اللذة ذاتها. وإذا لم نفعل ذلك، فإن المسألة الوحيدة التى لها صلة بموضوعنا هى أن أعظم الكمية التى لا تقاس، ببساطة، عن طريق الشدة فقط، وإنما تقاس أيضًا بناء على المعايير الأخرى لحساب بنتام هى اللذة العظمى.

---

(١) Ibid, pp. 11 - 12.

لم يدخل «مل» فى حقيقة الأمر، معياراً غير اللذة ذاتها. إنه يستعين، فى بعض الأحيان، بطبيعة الإنسان على الأقل، حتى إذا لم يفهم بوضوح دلالة ما يفعله. «من الأفضل أن تكون موجوداً بشرياً ساخطاً أفضل من أن تكون خنزيراً راضياً؛ من الأفضل أن تكون سقراطاً ساخطاً أفضل من أن تكون أحمق راضياً»(١). ومع ذلك، عندما انشغل «مل» فى مناقشة النقاط القوية والضعيفة عند «مل»، بوضوح، فإن من الملامح الأساسية لتفكير بنتام التى يوجه إليها الانتباه تصوره الناقص للطبيعة البشرية. «لقد تصور بنتام الإنسان بأنه موجود يتأثر باللذات والآلام وتحكمه فى كل سلوكه تعديلات مختلفة من المصلحة الذاتية، وتُصنف العواطف، بوجه عام، بأنها أنانية، عن طريق ألوان من التعاطف، أو، أحياناً، عن طريق ألوان التقمص الوجدانى، نحو موجودات أخرى. وهنا يقف تصور بنتام للطبيعة البشرية.. إنه لا يعرف الإنسان، على الإطلاق، بأنه موجود لديه القدرة على السعى نحو كمال روحى من حيث إنه غاية، لديه القدرة على الرغبة فى مطابقة سلوكه الخاص لمعيار التفوق، دون أمل فى خير أو خوف من مصدر آخر سوى وعيه الداخلى الخاص(٢).

وليست لدى نية على الإطلاق أن أجد خطأ يتصل بإدخال «مل» فكرة الطبيعة البشرية من حيث إنها معيار لتحديد اختلافات كيفية بين لذة تنتج أنشطة: إن المسألة بالأحرى هى أنه لا يبدو أنه فهم المدى الذى أخضع به الإطار البنتامى الأصلى من تفكيره لتشديدات وضغوط دقيقة. ليست هناك حاجة إلى استشارة أرسطو، كما يقول بنتام، ولكن الاقتراب من أرسطو هو ما يفعله «مل» بصورة دقيقة. يقول فى مقاله «عن الحرية» «إننى أنظر إلى المنفعة على أنها الحكم الأقصى فى كل المسائل الأخلاقية،

---

(١) Dissertations and Discussions, 1, pp. 358 - 9.

(٢) Ibid.

- راجع أيضاً كتابنا أسس الليبرالية السياسية حيث يذكر مل تفصيلات الفكرة ص ٤٧. (المراجع).

لكنها يجب أن تكون المنفعة بالمعنى الواسع؛ أى المنفعة التى تقوم على مصالح الإنسان الدائمة من حيث إنه موجود تقدمى »[١]. لم يتردد «مل» فى الرجوع إلى الملكات العليا» للإنسان[٢]، التى تلازم اللذات الأسمى أو اللذات العليا. ويقتبس فى مقاله «عن الحرية»، بإعجاب، عبارة «فيلهلم فون همبولت»[*] التى تقول «غاية الإنسان هى التطوير الأقصى والأكثر انسجامًا لقواه إلى كل كامل ومتسق»[٣]. صحيح، إن «مل» لم يقدم تفسيراً واضحًا وكاملاً لما يعنيه بالطبيعة البشرية. فهو يشدد، بالفعل، على تحقيق كمال الطبيعة البشرية وتطويرها، ويؤكد فكرة الفردية. ولذلك يقول، مثلاً، إن «الفردية هى نفسها التطور»، وأن «تهذيب الفردية وحده هو الذى ينتج، أو يمكن أن ينتج، الموجودات البشرية الأكثر تطوراً»[٤]. غير أنه يوضح أن تطور الذات الفردية لا يعنى عنده الخضوع لأية بواعث يميل الفرد إلى اتباعها، وإنما يعنى بالأحرى التحقيق الفردى لمثال التكامل المنسجم لكل قوى المرء. إنها ليست مسألة اختلاف محض، بل هى مسألة وحدة فى التنوع. ولذلك لابد أن يكون هناك معيار للأفضلية، ولا نجد لذلك حلاً كاملاً. ومع ذلك، فإن المسألة التى لها صلة بموضوعنا فى هذا السياق ليست إخفاق «مل» فى وضع نظرية عن الطبيعة البشرية، بل هى بالأحرى الواقعة التى تذهب إلى أنه غرز فى مذهب بنتام نظرية أخلاقية ليس لها علاقة، أو لها علاقة ضئيلة، بتوازن اللذات والآلام وفقًا لحساب بنتام اللذى، وأنه لم ير ضرورة إخضاع نقطة بدايته الأصلية لنقد دقيق ومراجعة دقيقة. لقد نقد، كما رأينا، ضيق الرؤية الأخلاقية عند بنتام. غير أنه يميل، فى أحيان أخرى، إلى أن يمر مرور الكرام على الاختلافات

---

(١) On Liberty, p. 9 (edited by R. B. Mc Callum, Oxford, 1946).

(٢) Utilitarianism, pp. 13 and 16.

(*) فون همبولت (١٧٦٧ ـ ١٨٣٥) فيلسوف بروسى، وعالم فى اللغات، من أهم مؤلفاته: «أفكار حول حدود الدولة وفاعليتها»، و«أبحاث جمالية»، وحول مهمة المؤرخ (المترجم).

(٣، ٤) On Liberty, p. 50. وراجع ترجمتنا العربية السابقة ص ١٨٧ (المراجع).

بينهما، بصفة خاصة، عندما تكون، بالتأكيد، المسألة هى مسألة اتحادهما ضد ما ينظران إليه على أنه قوى رجعية.

إن الإشارة إلى أرسطو فى الفقرة الأخيرة ليست متكلفة إلى حد كبير كما يبدو لأول وهلة. ولما كان بنتام يهتم أساساً بمسائل الإصلاح العملى، فإنه يؤكد، بصورة طبيعية، نتائج الأفعال. فالطابع الأخلاقى للأفعال يجب أن يُقدر وفقًا للنتائج التى تحدثها. ووجهة النظر هذه أساسية، بالطبع، للمذهب النفعى، بصورة أو بأخرى على الأقل. وكثيراً ما يتحدث مل، بنفس الطريقة. غير أنه يرى، كما رأى أرسطو، أنه لا يمكن أن توصف ممارسة الأنشطة البشرية، بصورة ملائمة، بأنها وسيلة لغاية؛ أى السعادة، عندما تؤخذ الغاية على أنها شىء خارج بصورة خالصة عن هذه الأنشطة. لأن ممارسة الأنشطة يمكن أن تكوِّن جزءاً من السعادة. فالتمتع بالصحة الجيدة، على سبيل المثال، والسماع المستحسن لموسيقى جيدة، يكونان، أو يمكن أن يكونا، عنصرين مكونين فى السعادة، ولا يكونان ببساطة وسيلة لغاية خارجية مجردة. «إن السعادة ليست فكرة مجردة، بل هى كل عينى»(١). وتلك هى فكرة أرسطية دقيقة.

لقد رأينا، من ثم، فى الفقرتين الأوليين من هذا القسم أن الأفعال تكون صحيحة عند «مل» من حيث إنها تميل إلى تحقيق السعادة، وتكون خاطئة من حيث إنها تميل إلى تحقيق التعاسة والبؤس. كما أننا لاحظنا تفسير «مل» وهو أن السعادة فى هذا السياق الأخلاقى لا تعنى أعظم قدر من سعادة الفاعل الفرد، وإنما تعنى أعظم قدر من السعادة. وإذا تساءلنا لماذا تكون السعادة العامة أمراً مرغوباً فيه، فإن «مل» يرد بقوله «لا يمكن أن نقدم سبباً لماذا تكون السعادة العامة أمراً مرغوباً فيه، إلا لأن كل شخص، من حيث إنه يعتقد أنه يمكن بلوغها، يرغب فى سعادته الخاصة»(٢). ولذلك، يجب عليه أن يوضح العلاقة بين سعادة الفاعل الخاصة والسعادة العامة.

(١) Utilitarianism, p. 56.

(٢) Ibid, p. 53.

ويمثل خط من خطوط الحجج التى استخدمها «مل» مذهبًا بنتاميًا معتدلاً «إن سعادة كل شخص خير بالنسبة له، ولذلك، تكون السعادة العامة خيرًا لمجموعة الأشخاص كلهم»[١]. وإذا ارتبطت السعادة العامة بسعادتى كما يرتبط الكل بالجزء، فى رغبة السعادة العامة فإننى أرغب فى سعادتى الخاصة. وأستطيع أن أرغب السعادة العامة دون أن ألتفت إلى سعادتى الخاصة، عن طريق قوة تداعى الأفكار. وهكذا لا يمكن تفسير كيف تكون الغيرية ممكنة فحسب، وإنما كيف تكون الأنانية ممكنة أيضًا. لأن القول بأن الجميع يصلون إلى وجهة نظر غيرية ليس أكثر ضرورة من القول بأن كل أولئك الذين يرغبون المال بوصفه وسيلة لغاية يصبحون بؤساء، يبحثون عن المال لذاته.

وقد يكون ذلك صحيحاً إلى حد معقول. بيد أن التأمل المتمعن يبين صعوبة. فإذا لم تكن السعادة العامة، كما يرى بنتام، سوى المجموع الكلى الذى ينتج من جمع سعادة الأفراد، فلن يكون هناك سبب لماذا لا أستطيع أن أبحث عن سعادتى الخاصة دون أن أبحث عن السعادة العامة. وإذا تساءلت لماذا ينبغى علىَّ أن أبحث عن السعادة العامة، فإنه ليست هناك حاجة للرد بأننى أبحث عن سعادتى الخاصة. لأن هذه الإجابة إذا كانت تتصل بموضوعنا، فلابد من افتراض أن السعادة العامة ليست، ببساطة، ناتج حاصل جمع، أى المجموع الذى ينتج من وضع السعادات الفردية بجانب بعضها، بل هى، بالأحرى، كل عضوى من نوع مؤداه أن منْ يحقق سعادته الخاصة، لابد أن يحقق السعادة العامة. لأنه يحقق بالفعل جزءاً مكوناً من كل عضوى. بيد أنه قلما يمكن بيان أن الأمر كذلك إذا لم يكن التأكيد منصباً على الطبيعة الاجتماعية للإنسان. لأن المرء يستطيع، بالتالى، أن يثبت أن الفرد لا يبلغ سعادته الفعلية الخاصة إلا من حيث إنه موجود اجتماعى، أى من حيث إنه عضو فى المجتمع، وأن سعادته عنصر مكون فى كل عضوى.

---

(١) Ibid

ويبدو أن ذلك، بالفعل، نوع الفكرة التى يسعى إليها مل. فهو يرى، مثلاً أن الأساس الراسخ للأخلاق النفعية لابد أن يوجد فى «المشاعر الاجتماعية للبشر»[١]. ويمكن وصف هذه المشاعر الاجتماعية بأنها «الرغبة فى الاتحاد مع أقراننا، تلك الرغبة التي تكون مبدأ قويًا فى الطبيعة البشرية، وتكون، لحسن الحظ، إحدى تلك المبادئ التى تميل إلى أن تصبح أقوى، حتى دون تلقين جلىّ، من مؤثرات الحضارة المتقدمة. إن الحالة الاجتماعية طبيعية، وضرورية، وعادية للإنسان، حتى إنه لا يستطيع، إلا فى بعض الظروف غير العادية، أو عن طريق مجهود من تجريد إرادى، أن يتصور نفسه على الإطلاق إلا من حيث إنه عضو من أعضاء جسم ما[٢]. صحيح أن مل يشدد على واقعة مؤداها أن المشاعر الاجتماعية تنمو عن طريق التربية والحضارة المتقدمة، وأنها كلما نمت، ظهر الخير العام والسعادة العامة من حيث إنهما مرغوبان، أى بوصفهما موضوعًا يجب البحث عنه.

كما أنه يشدد فى الوقت نفسه على واقعة تقول إن المشاعر الاجتماعية تمتلك جذرها فى الطبيعة البشرية ذاتها، وتمتلك بالنسبة لأولئك الذين يمتلكونها كل خصائص الشعور الطبيعى. فهى لا تقدم نفسها لأذهانهم من حيث إنها خرافة من خرافات التربية، أو قانون مفروض بصورة استبدادية عن طريق سلطة المجتمع، بل بوصفها موقفًا لا يكون من الأفضل بالنسبة لهم أن يكونوا بغيرها. وهذا الاعتقاد هو الجزاء الأقصى لأخلاق أعظم قدر من السعادة[٣].

وبالتالى يكون لدينا انطباع هو أن «مل» بعد عن مذهب بنتام إلى أخلاق تقوم على وجهة نظر أكثر كفاية عن الشخص البشرى. كما أن النظرية الجديدة لم تتطور بطريقة

---

(١) Ibid, p. 46.

(٢) Utilitarianism, p. 46.

(٣) Ibid, p. 50.

توضح علاقاتها، واختلافاتها عن إطار التفكير الذى بدأ به «مل» ولم يتخل عنه، بالفعل، على الإطلاق.

ومع ذلك، على الرغم من أن صعوبة الانتقال من الإنسان الذى يبحث عن سعادته الشخصية الخاصة إلى الإنسان الذى يبحث عن الخير العام تقل بمقدار التأكيد الذى ينصب على طبيعة الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا، فإن هناك اعتراضًا يمكن أن يوجه ضد النظرية النفعية عن الإلزام سواء فُهم المذهب النفعى فى صورته الأصلية الموجودة عند بنتام أو كما طوره مل(١). لأن أى شخص يقبل تقرير هيوم الشهير أننا لا نستطيع أن نستمد «ما ينبغى» مما هو «كائن»، أى لا نستطيع أن نستمد الجمل الخاصة بما ينبغى من جمل واقعية أو تجريبية خالصة، ربما يعترض على أن ذلك هو ما يحاول أن يقوم به النفعيون. أعنى أنهم أكدوا فى البداية أن الإنسان يبحث عن سعادته بالفعل، ثم استنتجوا أنه ينبغى عليه أن يؤدى تلك الأفعال المطلوبة والضرورية لزيادة السعادة، وينبغى عليه ألا يؤدى تلك الأفعال التى تقلل السعادة، أو تزيد الألم أو التعاسة.

ومن الطرق الممكنة لمعالجة هذا الاعتراض، الاعتراض على صحته. لكن إذا سلمنا بأننا لا نستطيع أن نستمد جمل «ما ينبغى» من جمل واقعية خالصة، فإنه يتحتم علينا، لكى ندافع عن المذهب النفعى، أن ننكر إمكان تطبيق الاعتراض فى هذه الحالة. إننا لا نستطيع، بوضوح، أن ننكر أن النفعيين يبدأون بجمل واقعية، أى أن كل الناس يبحثون عن السعادة. بيد أنه يمكن البرهنة على أن هذه الجمل الواقعية ليست هى الجمل الوحيدة التى تكون مقدمات. إذ يمكن البرهنة، على سبيل المثال، على أن حكمًا من أحكام القيمة عن الغاية، أعنى نحو السعادة، يُفهم بصورة ضمنية. أعنى

---

(١) هذا الخط من الاعتراض ليس مقتصراً، بالطبع، على المذهب النفعى. إذ يمكن أن يوجه ضد أية صورة من الأخلاق الغائية التى تفسر الأمر الأخلاقى بما يسميه كانط بالأمر المشروط (انظر: vol. v1, of this History, pp. 321 - 3).

أن النفعيين لا يقررون ببساطة أن كل الناس يسعون، فى حقيقة الأمر، نحو السعادة من حيث إنها الغاية القصوى للفعل، وإنما يقررون أيضًا، بصورة ضمنية، أن السعادة هى الغاية الوحيدة التى تستحق أن تكون الغاية القصوى. أو يمكن البرهنة على أنه مع التأكيد الفعلى أن كل الناس يبحثون عن السعادة من حيث إنها الغاية القصوى للفعل، يدخل النفعيون المقدمات التى تقول إن الفعل بالطريقة التى تزيد، بفاعلية، السعادة، هو طريقة الفعل العقلية الوحيدة (على فرض أن الجميع يبحثون عن هذه الغاية)، والفعل بطريقة عقلية يستحق الثناء. وواضح بالفعل، إلى حد ما، أن بنتام لا يفترض، من حيث إن الجميع يبحثون عن اللذة، أن الفعل بالطريقة التى تزيد، بفاعلية، اللذة هو الفعل بصورة عقلية، وأن الفعل بصورة عقلية،يستحق الثناء. كما أنه واضح أن «مل» يفترض أن الفعل بطريقة تطور تكاملاً منسجمًا لقوى الطبيعة البشرية يستحق الثناء.

وليس الهدف من هذه الملاحظات أن افترض أن المذهب النفعى سواء فى صورته الأصلية عند بنتام، أو فى صورته غير المتماسكة إلى حد ما عند جون ستيوارت مل، هو الفلسفة الأخلاقية الصحيحة. فالمسألة هى أنه على الرغم من أن النفعيين يستمدون جمل «ما ينبغى» من جملة واقعية تجريبية خالصة، فإنه من المعقول تمامًا أن نبرهن على أنهم يفترضون بصورة ضمنية مقدمات أخرى ليست جملاً واقعية خالصة. ولذلك، حتى لو سلمنا بأننا لا نستطيع أن نستمد جمل ما ينبغى أن يكون من جمل واقعية خالصة، فإن التسليم ليس، بذاته، حاسمًا بالنسبة لنظرية أخلاقية نفعية.

وبالنسبة لمزايا النظرية الأخلاقية النفعية ومساوئها فإن ذلك سؤال فضفاض واسع لا نستطيع أن نناقشه هنا. بيد أننا نستطيع أن نسوق نقطتين. الأولى: عندما يوجه إلينا السؤال لماذا نعتقد أن فعلاً ما يكون صوابًا وفعلاً آخر يكون خاطئًا، فإننا نرجع باستمرار إلى النتائج. ويفترض ذلك أن أخلاقًا غائية تجد تدعيمًا فى الطريقة التى نفكر بها ونتحدث بها، عادة، عن المسائل الأخلاقية. والثانية: تفترض الواقعة التى تذهب إلى أن شخصًا من مقدرة جون ستيوارت مل وجد نفسه منساقًا إلى تجاوز

مذهب اللذة الضيق عند بنتام، وأن يفسر السعادة فى ضوء فكرة تطور الشخصية البشرية، نقول تفترض هذه الواقعة أننا لا نستطيع أن نفهم حياة الإنسان الأخلاقية إلا عن طريق أنثربولوجيا فلسفية. إن مذهب اللذة يميل بالتأكيد إلى التكرار فى تاريخ النظرية الأخلاقية. بيد أن تأملاً فيه يحث الذهن على أن يبحث عن نظرية للطبيعة البشرية أكثر كفاية من النظرية التى يفترضها بصورة مباشرة القول بأن كل الناس يسعون نحو اللذة. ويوضح تطوير «مل» لمذهب بنتام هذه الواقعة.

٣- تلعب فكرة «مل» عن التطور الذاتى للفرد دوراً محورياً فى تأملاته عن الحرية المدنية أو الاجتماعية. ولأنه يتبع هيوم وبنتام فى رفض نظرية «الحق المجرد، من حيث إنه شيء مستقل عن المنفعة»[١]، فإنه لم يستطع أن يلجأ إلى حق طبيعى من جانب الفرد لأن يطور نفسه بحرية. غير أنه يصر على أن مبدأ المنفعة يتطلب أن كل إنسان يجب أن يكون حراً فى تطوير قواه وفقاً لإرادته الخاصة وحكمه، شريطة أن لا يفعل ذلك على نحو يصطدم مع ممارسة حرية مماثلة عن طريق الآخرين. إنه ليس من المصلحة العامة أن يُصب الجميع فى قالب واحد، أو يُتوقع أنهم يعملون بمقتضى نفس النموذج. فعلى العكس يكون المجتمع خصباً عندما يطور الأفراد أنفسهم بحرية. إن التطوير الحر للفردية هو أحد المواد الرئيسية للسعادة البشرية، والمادة الرئيسية العظيمة للتقدم الفردى والاجتماعى[٢]. ومن ثم فإنه ضرورة للحرية.

عندما يفكر «مل» فى قيمة التطوير الذاتى من جانب الفرد، فإنه لا يدفع، بصورة طبيعية، فكرة الحرية إلى المدى الكامل الذى يتسق مع وجود الانسجام الاجتماعى وتدعيمه. «لابد أن تكون حرية الفرد محدودة، بالتالى، إلى أقصى حد؛ فلا يجب

---

(١) On Liberty, p. 9. All page reference to this essay to that On Representative Go- vervnment are to the edition of the two essays in one volume by R. B. Mc callum (oxford, 1946).

(٢) Ibid, p. 50.

أن يجعل نفسه مصدر إزعاج الآخرين»[١]. وإذا افترضنا أنه امتنع عن التدخل فى حرية الآخرين، وعن حث الآخرين، بفاعلية، على الجريمة، فإن حرية الفرد يجب ألا تكون مقيدة. «إن الجزء الوحيد من سلوك أى شخص، الذى يمكن تعديله وتصحيحه، هو الذى يخص الآخرين. ففى الجزء الذى يخصه هو فقط، يكون استقلاله، بحق، مطلقًا. إن الفرد يكون سيدًا على جسمه وذهنه[٢].

تفترض عبارة «من حقه» فى الفقرة التى اقتبسناها توًا، لأول وهلة على الأقل، أن «مل» أغفل أن نظرية الحق الطبيعى لا تكوِّن جزءًا من أمتعته العقلية. إنه مما يدعو للدهشة بالفعل أنه بعد أن ورث «مل» رفض هذه النظرية من بنتام ووالده مل، مال بعد ذلك إلى إدخال النظرية من جديد. لكن ربما يعلق بقوله إن ما رفضه هو نظرية الحقوق «المجردة» التى لا تقوم على مبدأ المنفعة، ويُفترض أنها صحيحة بغض النظر عن السياق التاريخى والاجتماعى. إن الحرية، من حيث إنها مبدأ، لا تنطبق على حالة من الأشياء تسبق الزمن الذى تصبح فيه البشرية قادرة على أن تتحسن عن طريق نقاش حر ومتكافئ[٣]. إن الاستبداد يكون مشروعًا فى مجتمع الهمج، «شريطة أن تكون الغاية هى تطويرهم، وتُبرر الوسيلة عن طريق ما يحدث هذه الغاية بالفعل[٤]. لكن عندما تتطور الحضارة إلى حد معين، فإن مبدأ المنفعة يستلزم أن يتمتع الفرد بالحرية تمامًا، إلا إذا أحدثت الحرية ضررًا للآخرين. وإذا افترضنا وجود مجتمع من هذا النوع، فإننا نستطيع أن نتحدث بمعقولية عن «الحق» فى الحرية، أعنى حقًا يقوم على مبدأ المنفعة.

---

(١) Ibid, p. 49

(٢) Ibid, p. 9.

(٣) Ibid

(٤) Ibid.8

ولذلك فإن موضوع «مل» العام هو أن الأساس الوحيد المشروع لممارسة القسر والإجبار على الفرد فى مجتمع متحضر هو «منع الضرر عن الآخرين. فخيره، سواء كان فيزيائيًا أم أخلاقيًا، ليس ضمانًا كافيًا»[١]. لكن أين يقع الحد بين ما يضر الآخرين وما لا يضرهم، بين سلوك يخص الذات وسلوك يخص الآخرين؟ لقد لاحظنا أن «مل» يقتبس باستحسان عبارة «فيلهلم فون همبولت» التى تقول إن غاية الإنسان هى «التطوير الأقصى والأكثر انسجامًا لقواه إلى كل كامل ومتسق»[٢]. ولقد كان «مل» مقتنعًا، بالطبع، بأن السعادة العامة تزداد إذا طوَّر الأفراد أنفسهم بهذه الطريقة. لكن ألا يكون هناك شك، بالتالى، فى أن الضرر يلحق الآخرين، ويلحق المجتمع، إذا فعل الفرد بطريقة تمنع التكامل المنسجم لقواه ويصبح شخصية معوجة؟

لقد لاحظ «مل» نفسه هذه الصعوبة وناقشها بالطبع. وافترض طرقًا متنوعة لمعالجتها. وبوجه عام، فإن إجابته تسير، على أية حال، هكذا: يستلزم الخير العام ضرورة التسليم بالحرية للفرد بقدر المستطاع. وهكذا يجب تفسير إلحاق الضرر بالآخرين فى أضيق الحدود الممكنة. وليست الأغلبية معصومة، على الإطلاق، فى أحكامها عما يكون مفيدًا للفرد. ومن ثم يجب ألا تحاول أن تفرض أفكارها عما هو خير وشر على الجميع. ويجب ألا يتدخل المجتمع فى الحرية الخاصة إلا عندما «يكون هناك ضرر محدد، أو مخاطرة محددة بالضرر، سواء بالنسبة للفرد أو للعامة[٣].

ولا يؤلف ذلك، بوضوح، ردًا كاملاً على الاعتراض من وجهة النظر النظرية الخالصة. لأنه يمكن أن تثار أسئلة عما يؤلف «ضررًا محددًا» أو «مخاطرة محددة

---

(١) Ibid, p. 8.

(٢) Ibid, p. 50.

(٣) On Liberty, p. 73.

بالضرر»[١]. كما أن مبدأ مل هو، فى الوقت نفسه، بوجه عام، ذلك الذى يُتبع فى ديمقراطياتنا الغربية. ولاشك أن معظمنا يوافق على أنه يجب الإبقاء على قيود على الحرية الخاصة إلى الحد الأدنى الذى يتطلبه احترام حقوق الآخرين والمصلحة العامة. غير أنه من العبث أن نفترض أن أى فيلسوف يستطيع أن يزودنا بصياغة تحسم كل النزاعات الخاصة بحدود هذا الحد الأدنى.

لقد أثر إصرار «مل» على قيمة الحرية الخاصة وعلى مبدأ الفردية أو الأصالة، أى على مبدأ تطوير الذات الفردية، نقول أثر ذلك بصورة طبيعية، فى أفكاره عن الحكومة ووظائفها. لقد أثر فى تصوره لشكل الحكومة المرغوب فيها بصورة أكبر، كما أنه أدى به إلى أن يرى كيف يمكن لخطر لم ينتبه إليه بنتام ومل بالفعل أن يهدد الديمقراطية. ويمكننا أن ننظر إلى هاتين النقطتين تباعاً.

على الرغم من أن «مل» كان على وعى تام بعدم معقولية افتراض أن شكل الدستور الذى ينظر إليه المرء على أنه الأفضل، إن شئنا أن نتحدث بصورة مجردة، يكون هو الأفضل، بالضرورة، بالمعنى العملى من حيث إنه يناسب كل الناس وكل مراحل الحضارة، فإنه مع ذلك يصر على أن «البحث عن أفضل شكل للحكومة بالمعنى المجرد (كما تُسمى) ليس خيالياً، وإنما هو استخدام عملى لعقل علمى إلى حد كبير»[٢]. لأن النظم السياسية لا تنشأ، ببساطة، عندما يكون الناس نياماً. إنها تكون ما هى عليه عن طريق فاعلية الإرادة البشرية. وعندما يصبح نظام سياسى باطلاً ولم

---

(١) يميز مل بين انتهاك واجبات محددة نحو المجتمع، وإحداث ضرر محسوس لأفراد من جهة، و«ضرر بناء» من جهة أخرى Cf. on Liberty, p. 73. ولكن على الرغم من أن معظم الناس يميزون بوضوح بين قيادة سيارة خطر على مصلحة العامة، مثلاً، عندما يكون السائق مخموراً، وبين كون المرء مخموراً فى بيته الخاص، فإنه لابد من وجود حالات كثيرة يكون فيها تطبيق المقولات العامة مسألة للخلاف والنزاع (المؤلف). وقارن ترجمتنا لكتاب الحرية لمل فى « أسس الليبرالية السياسية» مكتبة مدبولى لاسيما الفصل الثانى ص ١٣٥ وما بعدها (المراجع).

(٢) On Reptesentative Government, p. 115.

يعد موافقًا لحاجات المجتمع ومتطلباته المشروعة، فإنه لا يمكن أن يتغير أو يتطور أو يحل محله نظام آخر إلا عن طريق فاعلية الإرادة البشرية. غير أن ذلك يتطلب تفكيرًا فيما هو مرغوب وقابلاً للتنفيذ، أى أنه يتطلب تفكيرًا فى أفضل شكل مثالى للحكومة. لأن «ليس من الضرورى أن نقول إن أفضل شكل للحكومة المثالية لا يعنى، حكومة قابلة للتنفيذ أو مناسبة فى كل حالات الحضارة، وإنما يعنى الحكومة التى يلازمها، فى الظروف التى تكون فيها قابلة للتنفيذ ومناسبة، أعظم قدر من النتائج المفيدة، أى المباشرة والمرجوة[١].

إذا افترضنا أن مرحلة من مراحل الحضارة تم التوصل إليها تكون فيها الديمقراطية قابلة للتنفيذ، فإن أفضل شكل مثالى للحكومة هو عند «مل» الذى تكون فيه السيادة من حق المجتمع ككل، أى يكون فيها لكل مواطن صوت فى ممارسة السيادة، ويُطلب فيها من كل مواطن أن يكون له دور فعّال فى الحكومة، سواء أكانت محلية أم عالمية، بهذا القدر أو ذاك. لأن الفرد يكون، من جهة، أكثر أمانًا من أن يلحق به الآخرون ضررًا بقدر ما يستطيع أن يحمى نفسه. ويستطيع أن يفعل ذلك بصورة أفضل فى ظل الديمقراطية. ومن جهة ثانية، يشجع النظام الديمقراطى على تطوير نوع فعال من الشخصية، مزود بالمبادأة والنشاط. إن هذا الاعتبار له، بصورة جلية، أهميته بالنسبة لمل. فالنظام الديمقراطى من وجهة نظره هو الأكثر احتمالاً لتشجيع ذلك التطوير الذاتى الفردى الذى يشدد عليه كثيرًا. وفضلاً عن ذلك، فإنه يحقق نمو الروح العامة فى الفرد، والاهتمام بالصالح العام، فى حين أنه من المحتمل أن يركز الأفراد، ببساطة، على مصلحتهم الخاصة فى ظل نظام استبدادى أريحى، تاركين الاهتمام بالصالح العام للحكومة التى لا يكون لها فيه صوت أو مشاركة.

---

(١) Ibid. p. 141.

واضح أن «مل» لا يهتم، أساسًا، بتحقيق انسجام خارجى للمصالح بين أفراد بشر ذريين، يُفترض أن كل واحد منهم يبحث، ببساطة، عن لذته الخاصة. لأنه إذا كان ذلك هو الاهتمام الرئيسى للحكومة، فإن المرء قد يستنتج أن الاستبداد الخير أو المحسن هو الشكل المثالى للحكومة، وأن الديمقراطية لا تكون مفضلة إلا لأن المستبدين لا يهتمون، بوجه عام، إلا بأنفسهم مثل أى شخص آخر. وهذه هى الفكرة التى دفعت بنتام، من بعض الوجوه، إلى أن يقبل، أساسًا، وجهة النظر الديمقراطية. ومع ذلك، بينما لم يتجاهل «مل» الحاجة إلى تحقيق انسجام المصالح على الإطلاق، فإنه اهتم، فضلاً عن ذلك، بالأثر التربوى الأسمى للديمقراطية. إذ إن الديمقراطية تفترض، بحق، مستوى معينًا من التربية. كما أنها تشجع فى الوقت نفسه، على الحرية الخاصة وتطوير الذات الحرة من جانب الفرد، أكثر من أى شكل آخر من أشكال الحكومة.

إن الديمقراطية المباشرة هى أفضل شكل للحكومة، من الناحية المثالية، على الأقل بمعنى الديمقراطية التى تكون فيها فرصة لجميع المواطنين لأن يشاركوا فى الحكومة بمقدرة ما «لكن طالما أن كل المواطنين لا يستطيعون، فى مجتمع يفوق مدينة واحدة صغيرة، أن يساهموا شخصيًا إلا فى بعض القطاعات الصغيرة جدًا من العمل العام، فإنه ينجم عن ذلك أن النوع المثالى لحكومة كاملة لابد أن يكون نيابيًا»[١].

ومع ذلك، ليس «مل» ساذجًا حتى أنه يفترض أن نظامًا ديمقراطيًا يكفل احترامًا مناسبًا للحرية الفردية. فعندما تعنى الديمقراطية، بالفعل، حكم أغلبية عددية، عن طريق التمثيل، لن يكون هناك ضمان أن الأغلبية لا تضطهد الأقلية. فالتشريع، مثلاً، قد يُسن لكى يخدم مصلحة أغلبية دينية أو عرقية، أو طبقة اقتصادية معينة[٢]، أكثر

---

(١) On Representatine Government, p. 151.

(٢) لقد تصور «مل» إمكان وجود أغلبية من عمال غير مهرة يقومون بالتشريع لكى يحموا ما يتصورون أنه مصلحتهم الخاصة، ويلحقون ضررًا بمصالح العمال المهرة والطبقات الأخرى قارن كتابه: Repersentative Government, p. 183 (المؤلف).

من أن يخدم مصالح المجتمع كله. وقصارى القول، ما يسميه بنتام «بالمصالح الخبيثة» يمكن أن يؤثر فى الديمقراطية كما يؤثر فى أى مكان آخر.

يصر «مل» على أنه يجب أن تُمثل الأقليات بفاعلية، وذلك ضمانًا ضد هذا الخطر. ولكى يضمن ذلك، فإنه يدافع عن نظام التمثيل النسبى، مشيراً إلى كتاب «توماس هير» «بحث فى اختيار الممثلين» (١٨٥٩)، وإلى كُتيب بروفسور هنرى فوست «إصلاح اللائحة القانونية المبسطة والمفسرة عند مستر هير» (١٨٦٠). بيد أن تدابير دستورية مثل حق التصويت العام، والتمثيل النسبى لا تكفى بدون عملية التربية التى ترسخ احترامًا حقيقيًا للحرية الفردية، ولحقوق كل المواطنين، أيًا كانت جنسيتهم، ودينهم، ومكانتهم فى المجتمع.

وإذا سلمنا بإصرار «مل» على قيمة التطوير الذاتى الفردى والمبادأة، فإنه لن يكون هناك ما يدعو للدهشة أنه يستهجن أى ميل من جانب الدولة لأن تستولى على وظائف المؤسسات الإدارية، وتقوم بتسليمها لزمام دولة بيروقراطية. «إن المرض الذى يصيب الحكومات البيروقراطية، والذى تموت منه باستمرار، هو الروتين.. إن البيروقراطية تميل باستمرار إلى أن تصبح حكم المتحذلقين[1]. إن ميل أعضاء المجتمع الأكثر قدرة إلى الانغماس فى مراتب موظفى الدولة، أمر حتمى، آجلاً أو عاجلاً، للنشاط الذهنى وتقدم الجسم نفسه»[2].

ومع ذلك، لا يعنى هذا أن «مل» يزدرى كل تشريع، وحكم الدولة ماعدا التشريع وحكم الدولة المطلوبين لتدعيم السلام والنظام فى المجتمع. إذ يبدو صحيحًا أن نقول إنه كان مدفوعًا فى اتجاهين. فقد دفعه مبدأ الحرية الفردية، من جهة، لأن يستهجن أى تشريع أو ضبط من الدولة للسلوك يجاوز ما هو مطلوب لمنع الفرد أو ردعه من إلحاق

---

(١) Idid, p. 179.

(٢) Ibid, p. 102.

الضرر بالآخرين، سواء أكان يمكن أن يُنسب إلى الأفراد أم إلى المجتمع كله. ومن جهة أخرى، قد يُستخدم مبدأ المنفعة، أى مبدأ تحقيق أعظم قدر من السعادة، لتبرير قدر معقول جداً من التشريع وحكم الدولة من أجل تحقيق الصالح العام أو السعادة. بيد أن مبدأ الفردية ذاته يقوم، كما رأينا، على مبدأ المنفعة. ويمكن تفسير فكرة منع الفرد من إلحاق الضرر بالآخرين بطريقة تبرر قدراً كبيراً من «تدخل» الدولة فى سلوك الفرد.

والتربية مسألة لها أهميتها. لقد رأينا أن المجتمع عند «مل» ليس له الحق فى أن يرغم الفرد، ببساطة، على خيره الخاص. بيد أن ذلك لا ينطبق، كما يرى «مل»، إلا على الناضجين لا على الأطفال. لأنه لا يجب حماية الأطفال من تعرضهم للأذى من جانب الآخرين فقط، وإنما يجب حمايتهم من أن يلحقوا الأذى بأنفسهم. ولذلك لم يتردد «مل» فى أن يقول «أليس فى الغالب، من البديهات الواضحة بذاتها أنه من واجب الدولة أن تطلب قدراً معيناً من التربية لكل موجود بشرى ولد على أرضها وأصبح مواطناً فيها؟»[١] إنه لا يفترض أنه يجب إجبار الآباء على إرسال أطفالهم إلى مدارس الدولة. لأن «تعليم الدولة العام هو وسيلة لصب الأفراد فى قالب واحد بحيث يصبح كل فرد شبيهًا بالآخر بصورة دقيقة»[٢]: إنه قد يصبح، بسهولة، محاولة لإحكام «الاستبداد على الأذهان»[٣] غير أن الآباء لا يقدمون، بطريقة ما، التعليم لأطفالهم، لأنهم يفشلون فى واجبهم ويضرون الأفراد، أى الأطفال والمجتمع[٤]. ولذلك تمنعهم الدولة من إيذاء الآخرين بهذه الطريقة. وإذا لم يستطع الآباء، بصورة حقيقية، أن يدفعوا من أجل تعليم أطفالهم، فإنه يجب على الدولة أن تساعدهم.

---

(١) On Litoerty, p. 94.

(٢) Ibid, 95.

(٣) Ibid.

(٤) يصر مل، مثلاً، على أن تعليمًا ما أمر ضرورى لممارسة حق التصويت، والديمقراطية (المؤلف).

إن تفسير «مل» لمبدأ منع الفرد من إلحاق الضرر بالآخرين رحب بصورة تدعو للدهشة. ولذلك يرى فى مقاله «عن الحرية» أن القانون يمنع الزواج فى بلد يكون فيه عدد السكان كبيراً، أو يهدد بأن يكون كبيراً، حتى إن الأجور تنخفض نتيجة لوجود عمل وافر، مما يرتب عليه أن الآباء لا يستطيعون أن يعولوا أطفالهم، نقول يمنع القانون الزواج إذا لم يستطع الطرفان أن يبينا أن لديهما وسيلة إعالة أسرة لا تفوق القوة المشروعة للدولة. حقًا، إن منفعة قانون كهذا هى مسألة خلافية. بيد أن القانون لا يشكل مخالفة للحرية. لأن هدفه هو منع الأطراف المعنية من إلحاق الأذى والضرر بالآخرين، أعنى النسل المرتقب. وإذا اعترض أى شخص على القانون، ببساطة، لأنه يخالف حرية الطرفين اللذين يرغبان فى الزواج، فلابد أن يقدم دليلاً على فكرة ليست فى محلها عن الحرية.

لقد شرع «مل»، بالفعل، فى تعديل وجهة نظره التى تذهب إلى أنه لا يجب إجبار أى شخص على أن يفعل أو أن يكف عن الفعل بطريقة معينة، ببساطة، بسبب خيره الخاص. خذ حالة التشريع المقترح لتقليل ساعات العمل. نجد أن «مل» وصل إلى نتيجة تقول إن هذا التشريع مشروع تمامًا، ومرغوب فيه أيضًا، إذا كان من أجل مصلحة العمال الحقيقية. والزعم بأنه يخالف حرية العمال لأن يعملوا لمدة ساعات كثيرة كما يحب هو زعم محال وغير معقول. صحيح بالفعل، وبصورة واضحة، أنه يختار أن يعمل مدة طويلة من الزمن، إذا كان البديل هو أنه يموت جوعًا. غير أنه لا ينجم عن ذلك، على الإطلاق، أنه لا يختار أن يعمل لمدة ساعات قصيرة، شريطة أن القانون هو الذى يجبر، بصورة كلية، على تقليل ساعات العمل. وعند سن هذا القانون، يعمل المشرع من أجل صالح العمال ووفقًا لرغبته الحقيقية.

وإذا سلمنا بإيمان «مل» بقيمة تداعيات إرادية ومبادأة لا تحكمها الدولة، إلى جانب عدم ثقته الراسخة بالبيروقراطية، فإنه قلما يتبنى عن طيب خاطر فكرة ما يُسمى برفاهية الدولة. كما أنه شرع فى الوقت نفسه فى سنواته الأخيرة فى تصور قدر من تنظيم الدولة لتوزيع الثروة الذى كان على استعداد لأن يصفه، على أية حال، بأنه

اجتماعى فى طابعه. وغالباً ما يُتصور تطور تفكيره فى مسألة التشريع الاجتماعى، ليس باستحسان بالضرورة وبالتأكيد، على أنه يشكل هروباً واضحًا من مبادئه الأصلية. لكن على الرغم من أنه من المعقول تماماً أن نرى تحولاً مهمًا فى تفكيره من فكرة الحرية الخاصة إلى فكرة مقتضيات الصالح العام، فإنه يبدو لى أنه يمكن، بسهولة، المبالغة فى تهمة عدم الاتساق وتغيير المبدأ. ومع ذلك، لا يعنى «مل» بالحرية مجرد التحرر من التحكم الخارجى. فهو يؤكد على الحرية من حيث إنها حرية تطوير ذات المرء من حيث إنه موجود بشرى بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، أعنى حرية يقتضيها الصالح العام. ولذلك من المعقول أن نستنتج أن من مهمة الدولة، التى تعمل من أجل تحقيق الصالح العام أو السعادة العامة، أن تزيل العقبات التى تقف فى طريق تطوير الذات من جانب الفرد. غير أن إزالة العقبات قد تستلزم إلى حد كبير قدرًا معقولاً من التشريع الاجتماعى.

إن ما هو صحيح، بالطبع، هو أن «مل» يبعد كثيراً عن مذهب بنتام. ويمكن أن نرى هذا البعد، أيضًا، فى ميدان الاقتصاد. فعندما أوصى «مل» مثلاً، بقوانين ضد الاتحادات التجارية والمؤسسات التى تكونت لكى ترفع مستويات الأجور، فإن التوصية قد تقوم، أساساً، على إيمانه بأنه يجب إطلاق العنان الحر للمشروعات الخاصة بوجه عام، وللتجارب الاقتصادية الإرادية بوجه خاص. بيد أن وجهة نظره تتضمن أن الجهد البشرى يستطيع، داخل الحدود التى تضعها عوامل أخرى، أن يقوم بشىء ما لرفع الأجور. وبمعنى آخر، ليس هناك قانون حديدى صارم للأجور يجعل كل المحاولات التى تسعى إلى رفعها باطلة.

ولنختم هذا القسم بأن نقول: لقد شدد بنتام بصورة طبيعية على الوحدة الفردية، بما يمكن أن نطلق عليه وجهة نظره الكمية. إذ يجب أن ننظر إلى كل فرد، إن شئنا أن نقول، على أنه واحد ولا ننظر إليه على أنه أكثر من واحد[1]. وقد أدت به هذه الفكرة،

---

(١) أى أنه مهما تكن طبقته فى المجتمع فهو فرد واحد ولا أكثر من فرد واحد، وهذا تطبيق حاسم لمبدأ المساواة. (المراجع)

بصورة طبيعية، إلى معتقدات ديمقراطية. وقد شارك «مل» فى هذه المعتقدات، غير أنه شدد على الكيف، وعلى تطوير الشخصية الفردية، وهى قيمة تأكدت أفضل ما يكون فى مجتمع تأسس تأسساً ديمقراطياً، وهذا التحول فى التشديد، يتضمن تغيراً من مفهوم وحدة البحث عن اللذة وتجنب الألم إلى مفهوم الشخصية التى تبحث عن تطوير منسجم ومتكامل لكل قواها، ربما تكون هى الخاصية الأكثر بروزاً لتطوير «مل» للمذهب النفعى من وجهة نظر فلسفية. إن خاصية تفكير «مل»، من وجهة النظر العملية، أى من وجهة نظر المصلح، التى تلفت نظر الملاحظ باستمرار هى الطريقة التى تتميز بها الحركة المتزايدة نحو التشريع الاجتماعى، ويستحسنها من حيث إنه يشعر بأنه يستطيع أن يوفق بينها وبين إيمانه العميق بقيمة الحرية الفردية. بيد أن وجهتى النظر تسيران جنباً إلى جنب، كما نلاحظ. لأن استحسان «مل» المقيد للتشريع الاجتماعى يحث عليه، إلى حد كبير، اعتقاده أن هذا التشريع مطلوب لكى يخلق شروط التطوير الذاتى الكامل للفرد، عن طريق إزالة العوائق التى تقف فى طريقه. وبمقدار ما يصور «مل» إزالة الدولة للعوائق أو العقبات التى تقف فى طريق الجميع للتمتع بحياة إنسانية كاملة، فإنه يقترب من وجهة نظر عرضها المثاليون البريطانيون فى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر. غير أن تبجيل الدولة بما هى كذلك، أعنى نوع التبجيل الذى أظهره هيجل، غاب تماماً من وجهة نظره. لقد ظل، بمعنى حقيقى تماماً، فردياً حتى النهاية. فما يوجد هو الفرد، على الرغم من أن الطابع الفردى والشخصية لا يمكن أن يتطورا تماماً بمعزل عن العلاقات الاجتماعية.

٤- إن موضوعى الحرية المدنية والحكومة مرتبطان بصورة واضحة. لقد ناقش «مل» حرية الإرادة بمعنى سيكولوجى فى كتابه «نسق المنطق»، تحت عنوان عام هو: «منطق العلوم العقلية»، وفى كتابه «دراسة لفلسفة سيروليم هاملتون». لكن لما كان الاهتمام بمشكلة حرية الإرادة يدفع إليه بوجه عام علاقتها بالأخلاق، وبمسائل خاصة بالمسئولية سواء أكانت أخلاقية أم قانونية، فإنه يبدو أنه من المسموح لنا

أن نقتلع المشكلة من الوضع المنطقى العام الذى يناقشها فيه «مل» بالفعل، وننظر إليها هنا.

يفترض «مل» أنه تبعًا لرأى الليبراليين، أى معتنقى مذهب حرية الإرادة «لا تكون إرادتنا، إن شئنا أن نتحدث بصورة ملائمة، معلولات لعلل، أو يكون لها، على الأقل، علل، تطيعها بصورة منتظمة وبصورة ضمنية»[١]. ولأنه يعتقد أن كل إرادتنا أو أفعال الإرادة تسبب، كما يسلِّم، ما يسميه بمذهب الضرورة الفلسفية. ويعنى بالعلية «تتابعًا ثابتًا ويقينيًا وغير مشروط»[٢]، أى اطراد النظام أو التتابع الذى يسمح بإمكان التنبؤ. وإنها الفكرة التجريبية عن العلية هذه التى يطبقها على الإرادات والأفعال البشرية.

والعلل التى لها صلة بهذا السياق هى البواعث والسلوك. وهكذا يعنى مذهب الضرورة الفلسفية أنه «إذا سلَّمنا بالبواعث التى تكون ماثلة لذهن فرد ما، وإذا سلمنا، على نحو مماثل، بسلوك الفرد وميله، فإنه يمكن الاستدلال على الطريقة التى يفعل بها بصورة مؤكدة[٣]. وليس هناك ما يدعو للقول بأن «مل» يشير إلى إمكان التنبؤ من حيث المبدأ. وكلما كانت المعرفة التى تكون لدينا عن سلوك الشخص والبواعث التى تكون ماثلة لذهنه بدرجات مختلفة من القوة، كنا أقل قدرة على أن نتنبأ بأفعاله من الناحية العملية.

ومن الاعتراضات الواضحة على هذه النظرية هى أنها تفترض مقدمًا أن السلوك ثابت منذ البداية أو أنه لا يتكون إلا عن طريق عوامل لا يكون له سيطرة عليها. ومع ذلك، كان «مل» على استعداد تام، بالفعل، لأن يسلِّم بأن « سلوكنا يتشكل

(١) Asystem of Logic, 11, p. 421 (10th edition, 1879). All further page-references to

(٢) Logic, 11, p. 423.

(٣) Ibid, 11, p. 422.

بواسطتنا وبالنسبة لنا أيضًا»[١]. ويضيف فى الوقت نفسه، ولابد أن يضيف بالفعل أنه إذا كان يتحتم عليه أن يحافظ على الاتساق مع مقدمته عن العلّية، فإن الإرادة التى تشكل سلوكنا تتشكل بالنسبة لنا. فتجربة نتائج مؤلمة للسلوك، مثلاً، التى يمتلكها شخص ما، أو شعور قوى آخر، مثل الإعجاب، الذى يثار فيه، قد تسبب له رغبة فى أن يغير سلوكه.

صحيح أنه عندما نتخلى عن إغراء طائش، مثلاً، فإننا نميل إلى تصور أنفسنا على أننا نستطيع أن نفعل بصورة مختلفة. غير أن ذلك لا يعنى، بالنسبة لمل، أننا نعى بالفعل أو نعى أننا نستطيع أن نفعل بطريقة مختلفة، فكل الأشياء الأخرى متساوية. إننا لا نعى حرية عدم الاكتراث بهذا المعنى. فما نعيه هو أننا نستطيع أن نفعل بصورة مختلفة إذا آثرنا أن نفعل ذلك، أعنى إذا لم تكن الرغبة فى الفعل بالطريقة التى فعلنا بها أو أن الرغبة فى الفعل بطريقة مختلفة تكون أقوى من الرغبة التى أثرت فينا، بالفعل، وأحدثت اختيارنا.

ولذلك، نستطيع أن نقول، إن شئنا، إن «مل» يعتنق نظرية عن حتمية السلوك. لكن على الرغم من أنه يتحدث، كما رأينا، عن مذهب الضرورة الفلسفية، فإنه لم يستسغ استخدام ألفاظٍ مثل: «الضرورة» و«الحتمية». فهو يبرهن بدلاً من ذلك، على أن إمكان التنبؤ بالأفعال البشرية من حيث المبدأ يطابق تمامًا كل ما يثبته معتنقو حرية الإرادة بصورة معقولة. إذ لم يجد بعض الميتافيزيقيين المتدينين، مثلاً، صعوبة فى الزعم بأن الله يتنبأ بكل الأفعال البشرية، وأن الإنسان يفعل بحرية. وإذا طابق علم الله السابق الحرية البشرية، سيكون الأمر كذلك بالنسبة لأى علم سابق. وهكذا لا يمنعنا إقرار بإمكان التنبؤ من حيث المبدأ من القول بأن الإنسان يفعل بحرية. إنها، بالأحرى، مسألة تحليل ما نعنيه بالحرية. فإذا أُخذت لتعنى أنه عندما تواجهنى مسارات بديلة

Ibid, 11, p. 426. (١)

للفعل، فإننى أستطيع أن أقوم باختيار يختلف عن الاختيار الذى قمت به بالفعل، حتى على الرغم من افتراض أن كل العوامل، بما فى ذلك السلوك، والرغبات، والبواعث، هى نفسها، فإنه لا يمكن الإقرار بأن الإنسان حر. لأن الحرية لا تطابق بهذا المعنى إمكان التنبؤ من حيث المبدأ: إذ ينتج أن الأفعال البشرية ليست أحداثًا جزافية وبدون سبب. لكن إذا كنا نعنى، ببساطة، بالقول إن الإنسان حر، أنه يستطيع أن يفعل بصورة تختلف عن الطريقة التى يفعل بها إذا كان سلوكه وبواعثه خلاف ما هى عليه، وأن له يدًا فى تشكيل سلوكه، فإنه من المشروع تمامًا، بالتالى، أن نقول إن الإنسان حر بالفعل. إن أولئك الذين يؤكدون الحرية البشرية لا يمكن أن يعنوا سوى ذلك إذا لم يكونوا على استعداد لأن يقولوا إن الأفعال البشرية هى الصدفة، أى هى أحداث لا يمكن تفسيرها.

لقد كان «مل» مقتنعًا، بصورة طبيعية، بأن تحليل الحرية البشرية ليس على طرفى نقيض مع الأخلاق النفعية. لأنه لم ينكر أن السلوك لين، ومرن وأن التربية الأخلاقية ممكنة. إن كل ما ينتج من الفاعلية العلِّية للبواعث، بالاشتراك مع السلوك، هو أن التربية الأخلاقية لابد أن توجه إلى تهذيب الرغبات الصحيحة، وصنوف النفور والكراهية، أى إلى تهذيب تلك الرغبات وصنوف النفور والكراهية التى يتطلبها مبدأ المنفعة. «إن موضوع التربية الأخلاقية هو تربية الإرادة: غير أنه لا يمكن تربية الإرادة إلا عن طريق الرغبات وصنوف النفور والكراهية»(١). وفيما يخص الجزاءات القانونية والعقاب بوجه عام، لا يستلزم القول بأنه يمكن التنبؤ بكل الأفعال البشرية من حيث المبدأ النتيجة التى تذهب إلى أن كل عقاب ظلم. فدعنا نفترض أن العقاب له غايتان «فائدة المجرم نفسه، وحماية الآخرين»(٢). فالعقاب المناسب يمكن أن يخدم فى تقوية عزوف المجرم عن الفعل الخاطئ، ورغبته فى أن يطيع القانون. أما بالنسبة لحماية

---

(١) An Examination of sir William Hamilton's philosophy, p. 505 (2md. edition, 1865). This work will be referred to in Future page-references as Examination.

(٢) Ibid, p. 511.

الآخرين، فإن العقاب لا يحتاج إلى دفاع سوى الذى يقدمه الحس المشترك، شريطة أن لا تحل معاناة لا داعى لها. وأياً كان الموقف الذى نقبله عن موضوع إرادة حرة، فإنه لا يمكن السماح للقتلة بأن يرتكبوا جرائمهم دون أن ينالوا جزاءهم، مثلما لا يُسمح لكلب ضال بأن يهيم فى الشوارع.

ويستطيع «مل» أن يستدل، بالطبع، بناء على بعض الشواهد التجريبية، أن جميع الأفعال البشرية يمكن التنبؤ بها من حيث المبدأ. فثمة حقيقة لانزاع فيها هى أنه كلما عرفنا شخصاً ما جيداً، شعرنا بثقة أكبر بأنه سوف يتصرف بطريقة ما فى مجموعة معينة من الظروف بدلاً من أن يتصرف بطريقة أخرى. وإذا لم يتصرف كما نتوقع، فإننا قد نستنتج أن سلوكه أقوى مما نظن أو أن هناك نقصاً خفياً فى سلوكه. وعلى نحو مماثل، إذا وجدنا أن أصدقاءنا مندهشون منا أن مقاومتنا، مثلاً، إغراء ما هو استغلال فرصة لكسب المال عن طريق وسائل مريبة، فإننا قد نعلق تماما بالقول بأنه كان ينبغى عليهم أن يعرفونا أفضل من ذلك. لكن على الرغم من أنه يمكن أن توجد أمثلة كثيرة فى الحديث العادى تتضمن أن معرفة كاملة بسلوك شخص ما تساعد منْ يملك المعرفة على أن يتنبأ بأفعال الإنسان، فإنه يمكن أن توجد أيضاً أمثلة تفترض اعتقاداً عكس ذلك. ومع ذلك، هناك مناسبات نستاء فيها من القول الذى يفترض أن جميع أقوالنا وأفعالنا يمكن التنبؤ بها كما لو كنّا آلات، عاجزة عن أية أصالة. ومع ذلك، يؤكد مل فى النهاية إمكان التنبؤ بكل الأفعال البشرية من حيث المبدأ بوصفه البديل للتسليم بأحداث جزافية لاسبب لها أكثر من أن يكون بوصفه تعميماً تجريبياً.

إذا افترضنا أن «مل» محق فى قوله إنه يجب علينا أن نختار بين هذين البديلين، وإذا لم نستعد لوصف الإرادات البشرية والأفعال بأنها صدفة أو أحداث جزافية تحدث دون أن يكون لها سبب، فحينئذ يثار التساؤل عما إذا كان الإقرار بأن كل الإرادات والأفعال البشرية التى يمكن التنبؤ بها من حيث المبدأ يتفق أو لا يتفق مع وصفنا لبعض الأفعال بأنها حرة. إنه بمعنى ما يطابق، بالتأكيد، وصفا لبعض الأفعال بأنها

حرة. لأن بعض أفعالنا تؤدى عن عمد، أى بغرض واع، فى حين أن بعضها ليس كذلك، ومنها الأفعال المنعكسة مثلاً. وإذا أردنا أن نستخدم كلمة «حر» ببساطة، لتصف أفعالاً من النوع الأول، من حيث إنها تتميز عن النوع الثانى، فإن السؤال الذى له صلة بموضوعنا هو إمكان التنبؤ. لأنه حتى إذا كان فى الإمكان التنبؤ من النوعين من حيث المبدأ، فإن الاختلاف بينهما يظل قائماً. وتُستخدم كلمة «حر»، ببساطة، لكى تبين هذا الاختلاف. ومع ذلك، لو أردنا أن نثبت أن القول بأن الفعل الذى يؤدى بحرية يتضمن بالضرورة أن الفاعل يستطيع أن يفعل خلافًا لذلك دون أن يكون نوعًا مختلفًا من الأشخاص، فإننا نعلن بطلان إمكان وجود تنبؤ لا يخطئ عن طريق معرفتنا بسلوك الشخص. وإذا قبلنا صحة زعم «مل» بأنه يجب علينا أن نختار بين تأكيد إمكان التنبؤ من حيث المبدأ، وتأكيد أن الأفعال الحرة هى أحداث جزافية، فإننا نجد أنه من الصعب أن نزعم فى الوقت نفسه أن هناك فاعلاً يكون مسئولاً أخلاقيًا عن أفعاله الحرة.

ومع ذلك، إذا أردنا أن نثبت أن «مل» ليس محقًا فى إجبارنا على أن نختار بين الإقرار بأنه يمكن التنبؤ بكل الأفعال البشرية من حيث المبدأ عن طريق سلوك الفاعل، والإقرار بأن الأفعال الحرة جزافية أو أحداث عرضية، فإنه يجب علينا أن نجد بديلاً مقبولاً. وليس من السهل أن نقوم بذلك. ولا يكفى أن نقول إن الفعل له سبب بالفعل، وإنما سببه هو إرادة الفاعل، ولا نحتاج إلى علة أخرى سوى علة غائية، أعنى أننا نحتاج إلى غرض أو باعث. لأن «مل» سيسأل مباشرة هذا السؤال: ما علّة المشيئة (الإرادة)؟ أو هل هى حدث ليس له سبب؟ وبالنسبة للباعث، ما الذى يسببه سوى باعث آخر أقوى منه، أى باعث مهيمن بالفعل؟ أليس هو سلوك الفاعل، أى الواقعة التى تقول إنه نوع الإنسان من حيث هو كذلك؟

قد يقال إن «مل» نفسه وقع فى صعوبات. فهو يسلِّم، مثلاً، بأن الفرد يمكن أن يلعب دوراً فى تشكيل سلوكه. ومن المهم، بالفعل بالنسبة له أن يسلِّم بذلك، إذا أراد أن يعطى معنى لفكرته عن الحرية المدنية من حيث إنها مطلوبة لتطوير الذات. لكن بناء على مقدمات مل لابد أن يكون لكل جهد يقوم به الإنسان من أجل تطوير الذات سبب.

وعلى المدى البعيد ما الذى يمكن أن يعنيه القول بأن الإنسان يلعب دوراً فعالاً فى تشكيل سلوكه الخاص سوى أن علل سلوكه ليست، ببساطة، خارجية وتربوية، وبيئية فحسب، ولكن داخلية، وفسيولوجية، وسيكولوجية أيضًا؟ بيد أن ذلك قلما يناسب ما يعنيه الإنسان العادى بالزعم بأن الإنسان حر، وأنه ليس، ببساطة، نتاج بيئته، ولكنه يستطيع أن يلعب دورًا فعالاً فى تشكيل سلوكه بحرية. وهكذا إما أن يعتنق «مل» الحتمية ويؤكدها، التى يحاول أن يتجنبها، أو يبيّن أنه يستخدم ألفاظًا مثل : «حر»، و«حرية» بمعنى معين خاص به، وهو ما كان لابد أن يسميه «بنتام» معنى «ميتافيزيقيا».

بيد أن الواقعة التى تقول إنه يمكن إثارة صعوبات حول موقف «مل»، لا يخلص، بالضرورة، أناسًا آخرين من صعوباتهم. وقد يقال بسهولة إننا لا نستطيع أن نتجنب هذه الصعوبات إذا شاركنا فى منظور «مل» التحليلى، الذى يتحدث عن الفاعل، وسلوكه، وبواعثه كما لو كانت كيانات متميزة يؤثر بعضها فى بعض. إنه ينبغى علينا أن نجد بدلاً من ذلك طريقة للحديث، تقوم على تصور الشخص البشرى وفعله، لا يمكن أن نعبر عنها بألفاظ مل. وقد قام «برجسون» بمحاولة لتطوير هذه اللغة، أو على الأقل بيانها. وقد حذا آخرون حذوه. فنحن لا نستطيع أن نتحدث عن الله بلغة الفيزياء مثلاً. لأن مفهوم الله ليس مفهومًا من مفاهيم الفيزياء. ولا نستطيع أن نتحدث عن الحرية باللغة التى استخدمها «مل». وإذا أردنا أن نفعل ذلك، فإننا سنجد أن الحرية تُترجم إلى شىء آخر.

ليس هدف الملاحظات السابقة هو حل مشكلة الحرية، بل الإشارة، ببساطة، إلى بعض خطوط التفكير التى تنشأ منها مناقشات «مل» لهذا الموضوع. فبالنسبة لموضوع الحرية، هناك قدر كبير يفوق ما يمكن أن يقال بشأن منظور مل وطريقة تفكيره. لكن ليس مناسبًا أن نكرس مساحة كبيرة للموضوع فى كتاب ليس الهدف منه أن يكون بحثًا فى الحرية البشرية، سواء بالمعنى المدنى أم بالمعنى السيكولوجى للفظ.

الفصل الثالث

چون ستيوارت مل: المنطق والمذهب التجريبى

ملاحظات تمهيدية ـ الأسماء والقضايا، الحقيقية واللفظية ـ طبيعة الرياضيات ـ البرهان القياسى ـ الاستقراء ومبدأ اطراد الطبيعة ـ قانون العلّية ـ البحث التجريبى والاستقراء ـ المنهج فى العلوم الأخلاقية ـ المادة من حيث إنها إمكان دائم من إحساسات ـ تحليل الذهن وشبح الأنا وحدية ـ آراء مل فى الدين واللاهوت الطبيعى

١- لقد أُهملت دراسة المنطق نسبيًا فى القرن الثامن عشر. ويعترف «مل» فى مقدمة كتابه «نسق المنطق» بفضل «ريتشارد ويتلى» R. Whateley (١٧٨٧ - ١٨٦٣)، رئيس الأساقفة فى «دبلن»، بوصفه «كاتبًا بذل أكثر مما بذل أى شخص آخر فقد قام بجهد من أجل استعادة هذه الدراسة إلى المكانة التى حظيت بها فى تقدير الطبقة المثقفة فى بلدنا»[١]. لكن لا ينجم عن ذلك، بالطبع، أن «مل» يتفق تمامًا مع فكرة «ويتلى» عن الطبيعة وميدان المنطق. فقد عرّف «ويتلى» المنطق بأنه علم وفن البرهان[٢].

---

(١) Logic 1, p. 2 (1, Introduction,).

ظهر كتاب ويتلى «مبادئ المنطق» عام ١٨٢٦ (المؤلف).

(٢) نظر ويتلى إلى وصف المنطق بأنه فن البرهان على أنه غير كاف. فالمنطق هو أيضًا علم البرهان. وبقدر ما يكون هذا الإصلاح والتصحيح هو المهم، فإن مل يتفق مع ويتلى (المؤلف).

بيد أن هذا التعريف، كما يذهب مل، ضيق جداً حتى إنه لا يشمل كل العمليات المنطقية. وما هو أكثر أهمية، أن «ويتلي» نظر إلى الاستنباط القياسي على أنه معيار ونوع كل قياس علمي، ورفض التسليم بأن منطق الاستقراء يمكن أن يقدم صورة تشبه نظرية القياس. إنه لا يعني، كما يوضح، أنه لا يمكن إرساء قواعد لبحث استقرائي. لكن لابد أن تظل هذه القواعد باستمرار في رأيه غامضة نسبياً ولا يمكن أن تُركب في نظرية علمية ملائمة عن منطق استقرائي. وعلى أية حال شرع «مل» في بيان أن العكس هو الصحيح. لقد اهتم ببيان أنه لا يستخف بالقياس. ويعالج القياس الاستدلالي في كتابه «نسق المنطق». غير أنه يشدد على طبيعة المنطق بوصفه «العلم الذي يعالج عمليات الذهن البشري طلباً للحقيقة»[١]. أعني أنه يشدد على وظيفة المنطق في التعميم وتركيب القواعد من أجل تعيين الدليل والتقدم من حقائق معروفة إلى حقائق مجهولة بدلاً من أن يشدد على وظيفته من حيث إنه يقدم قواعد الاتساق الصوري في البرهان. وهكذا فإن ما هو مطلوب، أساساً، لتطوير المنطق هو، بدقة، تحقيق المهمة التي لا يمكن أن تتحقق كما يرى ويتلي، أو على الأقل لا تتحقق بأية درجة من الدقة العلمية، أعني تعميم «طرق البحث عن الصدق وتقويم البينة، اللذين عن طريقهما تجمعت قوانين كثيرة مهمة وغامضة عن الطبيعة، في العلوم المختلفة، إلى حصيلة المعرفة البشرية[٢].

بيد أن «مل» لا يهتم، ببساطة، بتطوير نظرية نسقية عن منطق استقرائي على نحو ما هو مستخدم في العلم الطبيعي. بل إنه يهتم كذلك بتقديم منطق لما يسميه بالعلوم الأخلاقية، التي تضم علم النفس، وعلم الاجتماع. حقاً، لقد نظر بالفعل إلى هذا الموضوع قبل أن يجد نفسه قادراً على أن يكمل تفسيراً مرضياً لمنطق استقرائي كما

---

(١) Logic, 1, p. 4(1, Introduction, 4).

(٢) Ibid, 1, p. vii (in the preface to the first edition).

هو مقدم فى الكتاب الثالث من كتاب «نسق المنطق». غير أن ذلك لم يمنع «مل» من تقديم الكتاب السادس، الذى يعالج منطق العلوم الأخلاقية، من حيث إنه ينطبق عليها منهج العلوم الفيزيائية. وهكذا يتبنى البرنامج الذى صوره ديفيد هيوم، أعنى برنامج استخدام المنهج التجريبى فى تطوير علم الطبيعة البشرية[١].

وإذا تساءلنا هل وجهة نظر مل هى وجهة نظر الفيلسوف التجريبى، فإن الإجابة تعتمد بوضوح، إلى حد كبير، على المعنى الذى يُقدم لهذا اللفظ. وكما يستخدم «مل» المصطلح، فإنه ليس فيلسوفًا تجريبيًا، أو لا يريد، على الأقل، أن يكون كذلك. وهكذا يتحدث فى كتابه «نسق المنطق» عن «تعميم سىء بعدى، أو مذهب تجريبى يُسمى هكذا بصورة ملائمة»[٢]، عندما يتم الاستدلال على العلِّية من اقتران علِّى. كما أن مل يشير إلى الاستقراء عن طريق إحصاء بسيط بوصفه «هذه الطريقة الفظة والبذيئة من التعميم»[٣]، وهو طريقة من التعميم طالب بها فرنسيس بيكون، وخلط قوانين تجريبية بقوانين علِّية. ومثال بسيط تقدمه الطريقة التى يعمم فيها أناس كثيرون من بلدهم الخاص على أناس البلاد الأخرى، «كما لو كانت الموجودات البشرية تشعر، وتحكم، وتفعل فى كل مكان بنفس الطريقة»[٤]. كما أننا نُخبر فى عمل مل عن «كونت» أن «الاستقراء المباشر (ليس) أفضل من المذهب التجريبى باستمرار»[٥]، المذهب التجريبى الذى أُستخدم بوضوح بمعنى استنكارى. وتوجد ملاحظات مماثلة فى مكان آخر.

لكن على الرغم من أن «مل» يرفض بالتأكيد المذهب التجريبى بالمعنى الذى يفهم به اللفظ، أى بمعنى التعميم السيئ والبذئ، أى بمعنى إجراء ليس له إلا علاقة ضئيلة

---

(١) See vol. v. of this History, pp. 260 - 2.

(٢) Logic, 11, p. 368 (11, 5, 5, 5).

(٣) Ibid, 11, p. 363 (11, 5, 5, 4).

(٤) Ibid, 11, p. 308 (11, 5, 5, 4).

(٥) Auguste Comte and positivism, p. 121 (2nd. edition 1866).

بالمنهج العلمى أو المناهج العلمية، فإنه يتفق بالتأكيد مع لوك فى التمسك بأن التجربة تقدم مادة كل معرفتنا. وإذا كان ذلك هو معنى المذهب التجريبى، فإن «مل» فيلسوف تجريبى بدون شك. حقًا، لقد سلَّم بالحدس بوصفه مصدراً للمعرفة. إن «الحقائق التى نعرفها عن طريق الحدس هى، بالفعل، المقدمة الأصلية التى نستدل منها كل الحقائق الأخرى»[1]. غير أن «مل» يعنى بالحدس الوعى، أى الوعى المباشر بإحساساتنا ومشاعرنا، وإذا كنا نعنى بالحدس «المعرفة المباشرة التى نفترض أننا نمتلكها عن أشياء خارج أذهاننا[2]، فإنه ليس على استعداد لأن يسلِّم بأن هناك أى شىء كهذا. حقًا، إن كتاب «نسق المنطق» «يمدنا بما نفتقر إليه كثيراً، إنه نص عن المذهب المعارض - يستمد كل معرفة من التجربة، وكل الصفات الأخلاقية والعقلية من الاتجاه المعطى للتداعيات»[3].

إن اعتراض «مل» على ما يسميه بوجهة النظر الألمانية أو القبلية عن المعرفة البشرية، الموجودة فى فلسفة «كوليردج» وفى فلسفة «هوول» whewell إلى حد ما، تعقّده واقعة تقول إنه نظر إليها على أن لها نتائج غير مرغوب فيها فى النظرية الأخلاقية والسياسية، أو حتى على أنها تحث على تدعيم اتجاهات ومعتقدات اجتماعية غير مرغوب فيها. «إن الفكرة التى تقول إن الحقائق الموجودة خارج الذهن يمكن معرفتها عن طريق الحدس أو الوعى، أى بصورة مستقلة عن الملاحظة والتجربة، هى، على حد قناعتى، المدعم العقلى العظيم فى هذه الأزمنة لمذاهب زائفة ونظم اجتماعية فاسدة - ليس هناك وسيلة كهذه تُخترع لتكريس كل الأحكام الجزافية الموضوعة بعمق»[4]. ولذلك عندما يحاول كتاب «نسق المنطق» أن يفسر المعرفة الرياضية حصن

---

(١) Logic, 1, p. 5 (1, Introduction, 4).
(٢) Ibid, 1, Footnote (1, Introduction, 4).
(٣) Autobiography, p. 225.
(٤) Ibid, pp. 225 - 6.

الحدسيين، دون لجوء إلى فكرة المعرفة الحدسية أو القبلية، فإنه يقدم خدمة اجتماعية ذات قيمة، كما أنه يحاول أن يحسم مشكلة نظرية بطريقة خالصة.

قد يكون هناك اعتراض على أن هذه الملاحظات غير كافية بالفعل تماماً لحسم السؤال: هل يوصف «مل» بأنه فيلوسف تجريبى أم لا؟ من الجهة الأولى، إذا كان المذهب التجريبى يعنى تعميماً سيئًا وغير دقيق، فإنه يكون واضحاً أنه لا «مل» ولا أى مفكر جاد آخر يرغب أن يوصف بأنه فيلسوف تجريبى. لأن اللفظ يصبح سيىء الاستعمال أو على الأقل قليل القيمة. ومن جهة ثانية، ليس الحكم الذى يقول إن مادة معرفتنا تقدمها التجربة ضماناً يكفى لأن نطلق على فيلسوف ما أنه «تجريبى». وبالتالى، فإن ملاحظة أن «مل» يهاجم المذهب التجريبى بمعنى ما للفظ، بينما يثبت فى الوقت نفسه أن كل معرفتنا تقوم على أساس من التجربة، لا تفعل شيئًا سوى أنها تضّيق السؤال إلى حد معين. إنها لا تجيب عنه. فنحن لا نعرف، مثلاً، إذا كان مل يسلِّم بمبادئ ميتافيزيقية التى، على الرغم من أننا نعرفها من حيث إنها أساس للتجربة، وليست بوصفها مبادئ قبلية، فإنها تجاوز أية تجربة فعلية، بمعنى أنها تنطبق على كل تجربة ممكنة.

وهذا الخط من الاعتراض معقول تماماً. بيد أنه من الصعب تقديم إجابة بسيطة عن السؤال المثار. فمن جهة يتبنى «مل» بالتأكيد، موقفاً تجريبياً عندما يؤكد بوضوح أننا لا نستطيع أن نبلغ حقيقة مطلقة، وأنه يمكن مراجعة كل التعميمات من حيث المبدأ. ومن جهة أخرى، عندما يميز بين استقراء علمى ملائم وتعميم غير دقيق، فإنه يميل إلى التحدث بطريقة تتضمن أنه يمكن أن نستمد، حتى الآن، حقائق مجهولة من حقائق معلومة بيقين، وأن الطبيعة تمتلك، بالتالى، بناء ثابتًا، من حيث إنها كذلك، يمكن التعبير عنه بعبارات تصدق على كل التجارب الممكنة. ومن جهة موقف «مل» العام فى تاريخ الفلسفة البريطانية، ومن جهة تأثير تفكيره، من الطبيعى تماماً أن نؤكد الجانب الأول

من تفكيره ونصفه بأنه فيلسوف تجريبى. غير أنه لابد أن نتذكر أيضًا أنه يقبل، أحيانًا، مواقف تتضمن وجهة نظر مختلفة. وعلى أية حال، لا يمكن أن نفهم المناحى المختلفة فى تفكيره إلا عن طريق النظر فيما يقوله فى موضوعات معينة.

٢- يرى «مل» أن المنطق يهتم باستدلالات من حقائق معروفة من قبل، ليس، بالتأكيد، بالمعنى الذى يزيد به المنطقى معرفتنا بالعالم عن طريق تكوين استدلالات جوهرية بالفعل، وإنما بمعنى أنه يقدم الاختبارات أو المعايير لتحديد قيمة الاستدلال أو البرهان، وبالتالى قيمة الاعتقاد من حيث إنه يدعى أنه يقوم على البرهان. لكن الاستدلال «عملية تحدث باستمرار عن طريق كلمات، ولا يمكن أن تحدث بطريقة أخرى فى حالات مركبة»[١]. ولذلك من المناسب أن نبدأ بدراسة نسقية للمنطق عن طريق نظر فى اللغة.

ربما نتوقع أن يتجه «مل» مباشرة إلى القضايا. لأن القضايا هى التى يتكون منها القياس. لكن طالما أنه ينظر إلى القضية على أنها تؤكد أو تنكر، باستمرار، ارتباط محمول بموضوع، أى اسم باسم آخر كما يقول، فإنه يبدأ بالفعل بمناقشة الأسماء وعملية التسمية naming.

لا داعى لأن نذكر هنا كل التمييزات التى يقوم بها «مل» بين أنواع مختلفة من الأسماء. بيد أننا نستطيع أن نلاحظ هذه المسائل التالية. يرى «مل» أننا عندما نعطى اسمًا لموضوعات لها معنى بالمعنى المناسب، فإن معناه يكمن فيما يشير إليه، ولا يكمن فيما «يدل» عليه. وكل الأسماء العامة العينية هى من هذا النوع. فكلمة «إنسان» مثلاً، يمكن أن تدل أو تشير إلى عدد لا محدود من أشياء فردية تكوِّن معًا فئة، غير أن معناها ينحصر فيما تشير إليه، أى أن معناها ينحصر فى المحمولات التى تُحمل عندما تنطبق كلمة «إنسان» على موجودات معينة. وينجم عن ذلك، بالتالى، أسماء

(١) Logic, 1, p. 17 (1, 1,1).

الأعلام؛ مثل «زيد» الذى يمكن أن ينطبق على أكثر من فرد، لكن ليس له إشارة، أو ليس له معنى إذا أردنا أن نتحدث بصورة دقيقة. ومع ذلك، لا ينجم عن ذلك أن كلمة «الله» ليس لها معنى. لأن هذه الكلمة ليست اسم علم كما يرى «مل». صحيح أن هذه الكلمة لا يمكن أن تنطبق إلا على موجود واحد، كما يستخدمها أنصار مذهب وحدة الوجود. غير أن ذلك يرجع، كما تُستخدم هكذا، إلى أنها تشير إلى وحدة معينة لمحمولات تحد مدى تطبيقها بالفعل. وهكذا، ليس اللفظ «المشير» Connotative اسم علم مثل «زيد» أو «عمرو».

يميز «مل» بالفعل بين كلمات تسمى أشياء أو صفات، وكلمات تدخل فى عملية التسمية. ففى العبارة التى تقول، مثلاً «زوجة سقراطThe Wife of Socrates»، لا تكون كلمة "of" بذاتها اسمًا[1]. غير أن مناطقة جاءوا بعد «مل» انتقدوه؛ لأنه أغفل كلمات بنائية مثل: «أو» و«إذا»، لا يمكن وصفها، بالتأكيد، بأنها أجزاء من أسماء.

وإذا رجعنا إلى القضايا، فإننا نجد، كما أشرنا توًا، أن تأكيد «مل» المغالى فيه للأسماء والتسمية، أدى به إلى أن ينظر إلى كل القضايا على أنها تؤكد أو تنكر اسمًا أو آخر. فالكلمات التى تُستخدم بوجه عام، مع إن ذلك ليس ضروريًا، لتدل على محمول موجب أو سالب هى: «يكون» أو «لا يكون»، «يكونون»، أو «لا يكونون». وهكذا يأخذ «مل» صورة القضية التى تتكون من: موضوع، ورابطة، ومحمول على أنها الصورة النموذجية، على الرغم من أنها لا تتغير. ويحذر قُراءه من غموض لفظ «يكون». فإذا فشلنا، مثلاً، فى التمييز بين الاستخدام الوجودى existential للفظ «يكون»، واستخدامه كرابطة، فإننا قد ننقاد إلى ألوان من الخلف واللامعقولية من حيث إنها تفترض إن الحيوانات وحيدة القرن تمتلك صورة ما من الوجود لأننا

(١) العبارة تقول «زوجة سقراط» هى اسم بالنسبة مل، وليست اسم علم. لأنها اسم «مشير»، فى حين أن أسماء الأعلام، مثل «زيد» ليست أسماء «مشيرة»، بل هى أسماء «دالة» (المؤلف).

نستطيع أن نقول إن وحيد القرن حيوان ذو قرن واحد، أو حتى لأننا نستطيع أن نقول إنه حيوان خيالى.

وعندما يناقش «مل» أهمية القضية أو معناها، فإنه يميز بين القضايا الواقعية، والقضايا اللفظية. فى القضية الواقعية نؤكد أو ننكر موضوعًا لمحمول لا يشير إليه اسمه، أو واقعة Fact ليست متضمنة فى دلالة اسم الموضوع. وبمعنى آخر، تنقل القضية الواقعية خبراً واقعياً، قد يكون صادقًا أو كاذبًا، أى أنها تنقل خبراً جديداً بمعنى أننا لا نحصل عليه، ببساطة، عن طريق تحليل معنى الموضوع. وطالما أن أسماء الأعلام ليست ألفاظًا مشيرة، وليس لها معنى، إن شئنا أن نتحدث بدقة، فإن كل قضية مثل: «زيد متزوج» التى يكون موضوعها اسم علم، لابد أن تنتمى بالضرورة إلى هذه الفئة. ومع ذلك تهتم القضايا اللفظية، ببساطة، بمعانى الأسماء: أى أننا نستطيع أن نحصل على المحمول عن طريق تحليل إشارة أو معنى الموضوع. فالمحمول فى القضية التى تقول، مثلاً، «الإنسان موجود جسمى» هو جزء من إشارة أو معنى لفظ «إنسان». لأننا لا نسمى أى شىء إنسانًا إذا لم يكن موجوداً جسمياً. وهكذا تقول القضية شيئًا عن معنى اسم، أى عن استخدامه: أى أنها لا تنقل خبراً واقعياً بالمعنى الذى تنقل به القضية «زيد متزوج»، أو «متوسط بُعد القمر عن الأرض هو ٨٦٠ و٢٣٨ ميلاً» خبراً واقعياً.

والتعريفات هى الفئة الأكثر أهمية من القضايا اللفظية؛ والتعريف هو «قضية إنشائية عن معنى كلمة ما: أى إما أن يكون المعنى الذى يحمله قبولاً مشتركًا، أو يقصد المتحدث أو الكاتب أن يلحقه به، من أجل الأغراض الخاصة لخطابه»(١). وهكذا لا يستبعد «مل» استخدام الكلمات بطرق جديدة من أجل أغراض محددة. بيد أنه يصر على أننا نحتاج إلى تفسير الاستخدام العادى بدقة قبل أن نقوم بإصلاح

---

(١) Logic, 1, p. 151 (1,1,8,1).

طالما أن أسماء العلم ليس لها معنى، فإننا لا نستطيع أن ننكرها (المؤلف).

اللغة. لأن تفسير الظلال المختلفة للمعنى الذى يكون لكلمة ما فى الاستخدام العام، أو تغيرات فى استخدامها، قد يظهر تمييزات، وعوامل أخرى، لابد أن يضعها فى اعتباره من يطمح إلى أن يكون مصلحاً للغة .

من الواضح، أن «مل» عندما يقول إن التعريفات قضايا لفظية، فإنه لا يقصد أن يقول إنها بطبيعتها جزافية بصورة خالصة، أو أن صنوف الأبحاث فى موضوعات الواقع لا تتصل بصياغة التعريفات. فمن الخلف، مثلاً، أن نعرِّف الإنسان بإغفال تام للصفات التى تمتلكها تلك الموجودات التى نسميها بالناس بوجه عام. إن وجهة نظر «مل» هى أنه على الرغم من أن إشارة لفظ «إنسان» توجد فى تجربة الناس، وعلى الرغم من أن صنوف البحث فى موضوعات الواقع يمكن أن تجعل هذه الإشارة أقل غموضًا وأكثر تميزًا، فإن ما يقوم به التعريف من حيث إنه كذلك هو أن يجعل، ببساطة، هذه الإشارة أو المعنى واضحًا، إما من جميع الوجوه أو من وجه واحد؛ أى عن طريق صفات منتقاة مختلفة. حقًا، إننا قد نميل إلى افتراض أن التعريف ليس لفظيًا خالصاً. غير أنه يمكن تفسير هذا الميل بسهولة، إذا وضعنا فى اعتبارنا غموض الرابطة. إن لفظًا مشيراً عاماً مثل «إنسان» يدل على عدد غير محدد من أشياء، ويشير إلى صفات تمتلكها بوجه عام. ولذلك، عندما يقال إن «الإنسان كذا..» فإننا قد نميل إلى افتراض أن التعريف يؤكد أن هناك أناساً. ومع ذلك، نفترض، ضمنيًا، فى هذه الحالة وجود قضيتين تناظران الاستخدامين الممكنين لفعل «يكون» هما: التعريف، من جهة، الذى يوضح، ببساطة، معنى لفظ «إنسان»، وقضية وجودية، من جهة أخرى، تؤكد أن هناك موجودات تمتلك الصفات التى تُذكر فى التعريف. وإذا استبعدنا القضية الوجودية التى أدخلناها بصورة خفية، فإننا نستطيع أن نرى أن التعريف لفظى خالص، أى أنه يهتم، ببساطة، بمعنى الاسم.

دعنا نعود لحظة إلى القضايا الواقعية وننظر إلى قضية عامة مثل «كل الناس فانون»[١]. إذا نظرنا إليها من وجهة نظر واحدة، من حيث إنها جزء من حقيقة نظرية،

---

(١) هذه قضية واقعية عند «مل»، وليست قضية «جوهرية» أو لفظية خالصة (المؤلف).

كما ينظر إليها مل، فإن ذلك يعنى أن صفات الإنسان يلازمها باستمرار صفة الموجود الفانى. ويعنى ذلك بمقتضى التحليل أن ظواهر معينة ترتبط بانتظام مع ظواهر أخرى. غير أننا نستطيع أن ننظر إلى القضية أيضًا على أنها مشروع لاستخدام عملى. وتعنى، بالتالى، أن «صفات الإنسان هى بينة، أو علامة، الأخلاق»[١]. وبمعنى آخر، إنها تخبرنا بما نتوقعه. وهذه المعانى المختلفة، عند مل، متكافئة تمامًا. أما فى الاستدلال العلمى فإن الجانب العملى للمعنى، أى جانبه التنبؤى، هو الذى يكون له قيمة خاصة.

إن لدينا، بالتالى، تمييزًا بين قضايا لفظية، يكون فيها المحمول إما متطابقًا مع معنى الموضوع أو يكون جزءًا منه، وقضايا واقعية، لا يكون فيها المحمول متضمنًا فى إشارة الموضوع. ويرى «مل» أن «هذا التمييز يناظر ذلك التمييز الذى قام به كانط وميتافيزيقيون آخرون بين ما يسمونه بالأحكام التحليلية والأحكام التركيبية؛ الأولى هى الأحكام التى يمكن أن تنشأ من معنى الألفاظ المستخدمة»[٢]. وقد نضيف أن تمييز «مل» يناظر أيضًا، بصورة أكبر أو أقل، تمييز هيوم بين قضايا تقرر علاقات بين الأفكار، وقضايا تقرر موضوعات الواقع.

إذا قصدنا بالصدق التناظر بين قضية والواقعة اللغوية الإضافية التى تشير إليها[٣]، فإنه يترتب على ذلك، بوضوح، أنه لا يمكن وصف قضية لفظية خالصة، بصورة ملائمة، بأنها صادقة. إن تعريفًا يمكن أن يكون كافيًا أو غير كاف؛ أى أنه يمكن أن يناظر أو لا يناظر استخدامًا لغويًا. غير أنه لا يكون بذاته جملاً عن موضوعات واقعة لغوية إضافية. ومع ذلك، ينشأ السؤال عما إذا كانت هناك قضايا

---

(١) Logic, 1, p. 13 (1,1,6,5).

(٢) Ibid, 1, p. (29, Foot note (1,1,6,4, Foot note).

يميل «مل» إلى استخدام كلمة «ميتافيزيقا» بمعنى نظرية المعرفة (المؤلف).

(٣) لا ننكر، بالطبع، أنه يمكن أن تكون هناك قضايا صادقة تقرر موضوعات عن واقعة لغوية، أى قضايا عن اللغة الإنجليزية، مثلاً (المؤلف).

واقعية عند «مل» تكون صادقة بصورة ضرورية. هل يتفق مع هيوم فى أنه لا يمكن أن تكون قضية واقعية صادقة بصورة ضرورية؟ أو هل يعرف وجود قضايا قبلية تركيبية، إذا استخدمنا مصطلحات كانطية؟

إنها لواقعة شهيرة أن يميل «مل» إلى الحديث بطرق مختلفة، فطريقة حديثه متأثرة برد فعله على نوع النظرية التى يشرع فى مناقشتها. ولذلك، يصعب أن نقول ما هى وجهة نظر «مل». ومع ذلك، فإنه يعارض، بلاشك، وجهة النظر التى تذهب إلى وجود أية نظرية قبلية عن الواقع. وقد دفعته هذه المعارضة، بصورة طبيعية، إلى أن يرفض القضايا القبلية. لم يكن «مل» مستعداً، بالفعل، لأن يقول إنه عندما يبدو لنا سلب قضية معينة أمراً لا يُصدق، فلابد أن تكون القضية لفظية فقط. لأن هناك، بدون شك، بعض القضايا الواقعية التى تعكس اطراد التجربة أو انتظامها حتى إن سوالب هذه القضايا يبدو أمراً لا يُصدق. ومن أجل كل الأغراض العملية، يكون لدينا المبرر فى معالجتها كما لو كانت صادقة بصورة ضرورية. وقلما نستطيع، بالفعل، أن نفعل خلاف ذلك؛ لأنه لا يكون لدينا من الفروض تجربة تؤدى بنا إلى أن نشك فى إمكان تطبيقها الكلى. غير أن قضية واقعية يمكن أن تكون صادقة بصورة ضرورية بالمعنى السيكولوجى الذى نجد عكسه أمراً لا يمكن أن يصدق، دون أن يكون صادقًا بالضرورة بالمعنى الذى يجب أن يصدق به على كل تجربة ممكنة، أى على كل الظواهر التى لا تُلاحظ أولا تُخبر.

ويبدو أن ذلك هو موقف «مل» المميز بصورة كبيرة أو قليلة. لكن من المناسب أن نتأمل مليًا فيما يقوله عن القضايا الرياضية؛ المعقل العظيم للحدسيين، والذين يتمسكون بمعرفة قَبْلِية، حتى نقدر تعقد الموقف.

٣- ليس هناك ما يدعو إلى القول بأن «مل» يعرف أن الرياضيات لها خصائص معينة. فهو يرى، مثلاً، أن «قضايا الهندسة مستقلة عن تتابع الأحداث»(١).

---

(١) Logic, 1, p. 373 (1,3,5,1).

كمـا أن حـقـائق الرياضـيـات «لا ترتبط بقـوانين العلّيـة... فـالقـول بأنه عندمـا يقطـع خطان مستقيمـان كل منهما الآخر، فإن الزاويتين المتقابلتين متساويتان، يصدق على كل الخطـوط المتسـاوية والزوايا المتسـاوية، أيًّا كان السـبب الذى تنتج بواسطتـه»[١]. كـمـا أن البـرهان الرياضـى «لا يسـمح لنا بأن ندخل، فى أى من أجـزاء البـرهان، افتراضًـا لا نقابله فى شكل بديهية، مسلمة أو تعريف. وتلك مـيزة يشتـرك فيـها مع المنطق الصورى[٢].

ومع ذلك، عندما نشرع فى البحث فى نظرية «مل» العامة عن الرياضيات، فإن ثمة تعقيدات وصعوبات تنشأ. فلقد رأى «دوجالد ستيوارت» أن القضايا الرياضية لا تعبر عن موضـوعات الواقـع بل هى روابط بين فروض أو افتراضـات ونتائج يقينية. كما أنه أثبت أيضًـا أن المبـادئ الأولى للهندسـة هى تعـريفـات أقليـدس، وليـست المسلمـات والبديهيات. ولأنه ينظر إلى التعريفات على أنها جزافية، فإنه وجد أنه من الصعب أن نفسر كيف يمكن تطبيق الرياضيات البحتة. إن القول بأن الرياضيات يمكن أن تناسب الواقع، إن جاز التعبير، وتُطبق بنجاح فى الفيزياء يصبح بالنسبة له مسـألة اتفاق محض. ومع ذلك، لم يكن «مل» مـقتنعًـا بهذا الموقف. لقد أراد أن يقـول إن القـضـايا الرياضـية صادقة. ولذلك لم يستطع أن يسلِّم بأنه يمكن استنباط مبرهنات أقليدس من تعريفات. لأن «مل» أقر، كما رأينا، بأن التعريفات ليست صادقة ولا كاذبة. ولذلك، كان يتحتم عليه أن يثبت أن مبرهنات أقليدس تُستنبط من مسلمات، يمكن أن تكون صادقة أو كـاذبة. ويثبت أن أى تعريف أقليدى ليس سوى تعريف فـقط. لأنه يتـضـمن أيضًـا مسلّمـة. وبمعنى آخر، يمكن تحليل أى تعريف أقليدى إلى قـضـيـتين، تكون إحداهـمـا مسلمة أو فرضًا عن موضـوع من موضـوعات الواقـع، بينما تكون الثانية تعريفًا حقيقيًا. وهكذا يمكن تحليل تعـريف دائـرة إلى القضـيتين التاليتين: «شكل قـد يوجد، يمتلك كل

(١) Ibid. 11, p. 147 (11,3,24.3).

(٢) Examination, p. 526.

النقاط الموجودة فى الخط الذى يحده بصورة متساوية بعيداً عن نقطة واحدة داخله» و«أى شكل يمتلك هذه الخاصية يُسمى دائرة»[١]. القضية الأولى مسلمة، وهى مسلمة من حيث هى كذلك، وليست التعريفات البحتة، التى تكوِّن المقدمات لاستنباط مبرهنات أقليدس. وهكذا تُغلق الفجوة التى خلقها ستيوارت بين الرياضيات البحتة والرياضيات التطبيقية. لأن قضايا الهندسة، مثلاً، ليست مستمدة من تعريفات جزافية، بل من مسلمات أو فروض تخص موضوعات الواقع.

ولذلك، نستطيع أن نقول إن «براهيننا فى الهندسة تقوم على موضوعات الواقع المُسلم بها فى تعريفات، ولا تقوم على التعريفات ذاتها»[٢]. ويرى «مل» أن هذه «النتيجة» «يشترك فيها مع دكتور هوول»[٣]، ولكن على الرغم من أن «مل» قد يجد نفسه متفقًا مع «هوول» عندما تكون المسألة هى هجوم على فكرة «ستيوارت» التى تقول إن مبرهنات هندسة أقليدس تُستنبط من تعريفات، فإن الاتفاق يتوقف مباشرة عندما تكون المسألة هى معرفتنا بالمبادئ الأولى للرياضيات. إن هذه المبادئ الأولى كما يرى «هوول» واضحة بذاتها، أى أنها ليست مستمدة من التجربة وتُعرف حدسياً. إنها تؤلف نماذج لمعرفة قبلية. وذلك موقف لم يرد «مل» أن يقبله. فهو يثبت، بدلاً من ذلك، أن «هذه المقدمات الأصلية الموجودة فى الرياضيات، التى تُستنبط منها حقائق العلم الباقية، هى، نتائج الملاحظات والتجارب، تقوم، باختصار، على بينة الحواس»[٤]. إننا لم نعثر قط على حالة تدحض بديهية رياضية؛ وتكفى عملية قوانين التداعى تمامًا لأن تفسر إيماننا بضرورة هذه البديهيات.

يميز «مل» فى الفئة العامة «للمقدمات الأصلية» بين البديهيات والمسلَّمات المتضمنة فى التعريفات. البديهيات صادقة بصورة دقيقة. «فالقول بأن كل الأشياء المساوية لنفس

---

(١) Logic, 1, p. 165 (1,1,8,5).

(٢) Ibid. 1, p. 171 (1,1,8,6).

(٣) Ibid

(٤) Ibid. 11. pp. 148 - 9 (11,3, 24,4).

الأشياء يساوى بعضها بعضًا، يصدق على الخطوط والأشكال فى الطبيعة، كما يصدق على الخطوط والأشكال المتخيلة التى نفترضها فى التعريفات»[١]. لكن المسلّمات أو الفروض المتضمنة فى تعريفات هندسة إقليدس «بعيدة عن أن تكون ضرورية، حتى إنها لا تكون حتى صادقة؛ فهى تبعد عمدًا، إلى حد كبير أو قليل، عن الصدق»[٢]. فليس صحيحًا، مثلاً، أنه يمكن أن يوجد خط من حيث إنه مُعرف عن طريق الهندسة. غير أنه لا يترتب على ذلك أن عالم الهندسة يعاين كيانًا رياضيًا خاصًا. فعندما يعرّف الخط بأن له طولاً وليس له عرض، فإنه يقرر، لأغراضه الخاصة، أن يتجاهل عنصر العرض، أى يطرحه عنه، ولا ينظر إلا إلى الطول. ولذلك تُستمد البديهيات والمسلمات من التجربة.

ويتضح أن «مل» عندما يصف المبادئ الأولى للرياضيات بأنها تعميمات من التجربة، فإنه لا يفترض أن معرفتنا بكل القضايا الرياضية هى، فى الحقيقة، تعميم استقرائى. فما يقوله، فى واقع الأمر، هو أن المقدمات النهائية البعيدة للبرهان الرياضى هى فروض تجريبية. ولذلك يجد نفسه متفقًا مع «دوجالد ستيوارت» ضد هوول، فهو كما سبق أن رأينا لا يوافق على اشتقاق ستيوارت للهندسة الإقليدية من تعريفات خالصة؛ غير أن هذا الاختلاف تقل أهميته عندما تكون المسألة خاصة بملاحظة اتفاقهما الجوهرى حول طبيعة الرياضيات. «إننى أتصور أن رأى دوجالد ستيوارت فيما يخص أسس الهندسة صحيح فى جوهره؛ لأنه يقوم على فروض»[٣]. وكل ما يستطيع «هوول» أن يبينه، عندما يحتج على هذا الرأى، هو أن الفروض ليست جزافية. غير أن «أولئك الذين يقولون إن مقدمات الهندسة هى فروض، ليسوا ملزمين بأن يثبتوا أنها فروض ليس لها علاقة أيًا كانت بالواقع»[٤].

---

(١) Ibid, 1. p. 261 (1,2,5,1).

(٢) Ibid. 1.p. 263 (1.2,5.2).

(٣) Ibid, 1. p. 261 (1.2.5.1).

(٤) Ibid. 1.p. 263 (1,2,5.2).

وبعد أن يقول «مل» ذلك، ينتقل، بالتالى، ليضع نفسه فى موقف مستحيل. فهو يرى أن الفرض يؤخذ، عادة، لأن يكون مسلمة أو فرضًا لا نعرف أنه صادق، بل نظن أنه كذلك؛ لأنه لو كان صادقًا، فإنه يفسر وقائع معينة. بيد أن الفروض التى يتحدث عنها ليست من هذا النوع على الإطلاق. لأن المسلمات المتضمنة فى تعريفات هندسة إقليدس ليست معروفة بأنها صادقة بصورة حرفية. وفضلاً عن ذلك، بقدر ما يكون هناك من صدق فى الفروض التى نناقشها «فإنه لا يكون افتراضيًا، ولكنه يقينى»[1]. وبالتالى، يبدو أن الفروض تُصنف إلى جزأين: جزء لا يُعرف بأنه صادق بصورة حرفية، وجزأ آخر يقينى. وهكذا يصعب أن نرى ما عساه أن يكون التبرير للتحدث عن «الفروض» على الإطلاق. ولا يتحسن الموقف عندما يقول «مل» إن وصف نتائج الهندسة بأنها حقائق ضرورية هو القول، بالفعل، إنها، تنتج بصورة صحيحة من فروض «ليست صادقة»[2]. فما يقصده، بالطبع، هو أن ضرورة النتائج تكمن فى واقعة مؤداها أنها تنتج بالضرورة من المقدمات. لكن إذا كان يتحتم علينا أن نأخذ الفرض الذى يقول إن حقائق ضرورية تكون ضرورية لأنها تنتج من فروض ليست صادقة، نقول إذا أخذنا هذا الفرض حرفيًا، فإنه يجب علينا أن نقول إن «مل» يتحدث حديثًا فارغًا لا معنى له. ومع ذلك، سيكون من عدم الإنصاف أن نفهمه بهذه الطريقة.

يوضح «مل» فى «سيرة حياته» أن تفسير الرياضيات الذى ينظر إليه على أنه تفسيره الخاص هو تفسير لما يُسمى بالحقائق الضرورية عن طريق «التجربة والتداعى»[3]. ولذلك، فإنه سيكون تجاوزًا للحد إذا افترض المرء أن «مل» قدَّم تفسيرًا جديدًا للرياضيات بعد أن نشر كتابه «نسق المنطق». وربما يكون تجاوزًا للحد أيضًا إذا افترض المرء أن ثمة أفكارًا أخرى قد دارت بخلده، بصورة واعية، عن التفسير،

(١) Ibid, 1, p. 261, note (1,2,5,1, note).

(٢) Ibid, 1, p. 262 (1, 2, 5, 1).

(٣) Autobiography, p. 226.

أو التفسيرات، التى قدمها فى كتابه «المنطق». غير أنه لا يمكن إنكار أنه قدم ملاحظات تتضمن تصوراً مختلفًا للرياضيات. ففى كتابه «دراسة لفلسفة سيروليم هاملتون» يخبر قُراءه بأن قوانين العدد هى الأساس الذى تقوم عليه قوانين الامتداد، وأن هذين النوعين من القوانين هما الأساس الذى تقوم عليه قوانين القوة، وأن قوانين القوة «هى أساس القوانين الأخرى للكون المادى»(١). وعلى نحو مماثل، يرى مل فى الخطاب الذى كتبه عام ١٨٦٦ إلى جامعة «سانت أندرو» أن الرياضيات تقدم لنا المفتاح إلى الطبيعة، عن طريق التعميم الاستقرائى من ملاحظة الظواهر التى هى فى الواقع تبدو خلاف ما هى عليه مثل تلك الظواهر التى تكون على ما هى عليه بسبب قوانين رياضية يقينية. ويتضح أن ذلك لا يؤثر، بالضرورة، على الأطروحة التى تقول إننا نعرف حقائق رياضية على أساس التجربة، ولا نعرفها قبليًا. غير أنه يؤثر بالتأكيد على الأطروحة التى تقول إن ضرورة الرياضيات افتراضية خالصة.

وربما يمكن تلخيص الموقف على هذا النحو. يرى «مل» أننا لا نحتاج من أجل تطوير علم العدد أو الحساب إلا إلى بديهتين أساسيتين هما: «الأشياء التى تساوى نفس الشىء يساوى بعضها بعضًا»، و«المتساويات التى تضاف إلى متساويات تكوِّن مجاميع متساوية»، مع تعريفات الأعداد المتنوعة(٢). وقلما يمكن وصف هاتين البديهتين بأنهما فرضان تجريبيان، إذا لم يخلط المرء بعزيمة المسألة السيكولوجية الخاصة بالطريقة التى عرفنا بها هاتين البديهتين بمسألة حالتهما المنطقية. ومع إن «مل» يتحدث عنهما بوصفهما حقيقتين استقرائيتين، فإنه يتحدث أيضًا عن «صدقهما المعصوم من الخطأ»(٣) بأنه يُعرف «من مطلع التأمل»(٤). وهكذا يكون من الممكن تمامًا أن ننظر إلى

(١) Examination, p. 533.

(٢) Logic, 11, p. 150 (11, 3. 24, 5).

(٣) Ibid, 11. p. 149 (11, 3, 24. 4).

(٤) Ibid.

هاتين البديهتين على أنهما صادقتان بالضرورة عن طريق معانى الرموز اللفظية المستخدمة، وأن نطور تفسيراً صورياً للرياضيات. بيد أن «مل» لم يكن على استعداد لأن يسلّم بأن بديهيات الرياضيات الأساسية هى قضايا لفظية. ولذلك، لو كان مصمماً على تقويض معقل الحدسيين، كما كان مصمماً، فإنه يتحتم عليه أن يفسرها بوصفها تعميمات استقرائية؛ أى بوصفها فروضاً تجريبية. ولابد من تفسير ضرورة القضايا الرياضية، ببساطة، بأنها ضرورة ارتباط منطقى بين المقدمات والنتائج المستمدة منها. كما أن «مل» كان يعى بدقة نجاح الرياضيات التطبيقية فى زيادة معرفتنا بالعالم؛ وشرع فى تقديم ملاحظات تذكرنا بجاليليو، وأفلاطون أيضاً. لقد اعتقد، بدون شك، أن الحديث عن قوانين العدد التى تقوم أساساً لعالم الظواهر يتسق تماماً مع تفسيره لمبادئ الرياضيات الأساسية. لكن على الرغم من أنه يتسق مع التقرير السيكولوجى أن معرفتنا بحقائق الرياضيات تفترض بالفعل تجربة الأشياء، فإنه قلما يتسق مع التقرير المنطقى أن بديهيات الرياضيات هى فروض تجريبية. وقد رأينا كيف أن «مل» أقحم نفسه فى موقف صعب عندما حاول أن يفسر بأى معنى تكون فروضاً.

قصارى القول، يمكننا أن نقول واحداً من شيئين. إما أننا نستطيع أن نقول إن «مل» يتمسك بوجهة نظر تجريبية عن الرياضيات، غير أنه يقدّم تأكيدات لا تتسق مع وجهة النظر هذه. وتلك هى الطريقة التقليدية لتصوير الموقف. أو نستطيع أن نقول مع كُتاب معينين[1] إنه على الرغم من أنه يبدو أن «مل» اعتقد أنه قدّم تفسيراً موحداً للرياضيات، فإننا نستطيع فى واقع الأمر أن نميز تفسيرات عديدة بديلة فى كتاباته، تفسيرات استمر متردداً بينها، من الناحية العملية إن لم يكن من الناحية النظرية.

٤- يرى «مل» أن معظم القضايا التى نعتقد فيها، لا نعتقد فيها بسبب أى دليل مباشر على صدقها، بل لأنها مستمدة من قضايا أخرى، افترضنا صدقها من قبل، سواء بصورة مبررة أو غير مبررة. وباختصار، نستدل على معظم القضايا التى

(١) بصفة خاصة ر.ب أنشوتز R. P. Anschutz فى كتابه «فلسفة جون ستيوارت مل» الفصل التاسع (المؤلف).

نعتقد فيها من قضايا أخرى. غير أن الاستدلال يمكن أن يكون من نوعين أساسيين. فنحن نستطيع، من جهة، أن نستدل على قضايا من قضايا أخرى أكثر عمومية. ونستطيع، من جهة أخرى، أن نستدل على قضايا من قضايا أخرى أقل عمومية من القضايا التى استدللنا منها عليها. فى الحالة الأولى يكون لدينا ما نسميه بوجه عام بالاستدلال الاستنباطى، أو القياسى، بينما يكون لدينا فى الحالة الثانية ما نسميه بالاستدلال الاستقرائى.

وبالتالى لا يكون هناك استدلال «واقعى» عند «مل» إلا عندما نستدل على حقيقة جديدة؛ أعنى حقيقة لا تكون متضمنة من قبل فى المقدمات. ويمكن أن يعد الاستقراء فى هذه الحالة فقط استدلالاً واقعيًا، من حيث إن «النتيجة أو الاستقراء يتضمن أكثر مما كان متضمنًا فى المقدمات»[١]. وعندما تكون النتيجة متضمنة من قبل فى المقدمات لا يؤدى القياس إلى تقدم حقيقى فى المعرفة. ويصدق ذلك على الاستدلال القياسى. لأنه «تم الإقرار بصورة كلية بأن القياس فارغ إذا لم يكن هناك أى شىء فى النتيجة أكثر مما كان مفترضًا فى المقدمات. غير أن ذلك هو القول بأننا لا نبرهن، أو لا نستطيع أن نبرهن، على شىء عن طريق القياس. لم يكن معروفًا، أو مفترضًا أنه معروف، من قبل[٢].

وإذا كان ذلك هو كل ما كان يجب أن يقوله «مل» فى الموضوع، فمن الطبيعى أن نستنتج أن ثمة نوعين متميزين من المنطق عنده. فهناك، من جهة، استدلال استقرائى، نستدل فيه على قضايا أقل عمومية من قضايا أكثر عمومية. ولأن الاستدلال لا يكون صحيحًا إذا لم تكن النتيجة متضمنة من قبل فى المقدمات، فإننا لا نستطيع أن نكتشف حقيقة جديدة بهذه الطريقة، ويستطيع البرهان القياسى أن يضمن الاتساق

---

(١) Logic, 1. p. 187 (1, 2,, 1, 3).

(٢) Ibid, 1. p. 209 (1. 2. 3. 1).

المنطقى فى التفكير. فإذا تحدث شخص ما، مثلاً، بطريقة يظهر فيها أنه يؤكد بالفعل أن كل حالات «س» هى «ص»، وأن «س» الخاصة ليست هى «ص»، فإننا نستطيع أن نستخدم صور البرهان القياسى لنوضح له عدم الاتساق المنطقى فى تفكيره. غير أننا لا نكتشف، أو لا نستطيع أن نكتشف، حقيقة جديدة بهذه الطريقة، لأن القول بأن كل حالات «س» هى «ص» يعنى القول بأن كل «س» هى «ص». ولدينا، من جهة ثانية، استدلال استقرائى، أى الاستدلال الذى يُستخدم فى العلم الفيزيائى، والذى عن طريقه ينتقل الذهن مما هو معلوم إلى حقيقة مجهولة قبل أن تبرهن عليها عملية الاستدلال. وباختصار، يكون لدينا، منطق الاتساق، من جهة، ويكون لدينا، منطق الكشف، من جهة أخرى.

ومع ذلك، فإن الموقف أكثر تعقيداً، بالفعل، مما يفترضه هذا التفسير الأولى. انظر إلى حجة من الحجج التى يذكرها «مل» وهى: «كل الناس فانون»، «دوق ولنجتون إنسان»، إذن «دوق ولنجتون فان»[(١)]. واضح بالفعل أن التسليم بالمقدمة الكبرى والمقدمة الصغرى، وإنكار النتيجة سيوقع المرء فى عدم اتساق منطقى. بيد أن «مل» يتحدث، أحياناً، كما لو كان افتراض صدق المقدمة الكبرى هو افتراض صدق النتيجة بطريقة تؤدى إلى أن معرفة صدق المقدمة الكبرى هى معرفة صدق النتيجة من قبل. ويبدو أن ذلك مشكوك فيه من ناحية تفسيرات المقدمة الكبرى التى يقدمها.

لقد رأينا أن القضية التى تقول «كل الناس فانون»، عندما يُنظر إليها على أنها ما يسميه «مل» جزءاً من الصدق النظرى تعنى عنده أن «صفات الإنسان يلازمها باستمرار صفة الفناء». ويركز مل انتباهه هنا على إشارة كلمة «إنسان». وإذا فسرنا القضية التى تقول «كل الناس فانون» عن طريق إشارة كلمة «إنسان»، فمن الطبيعى أن نقول إن القضية تخص كليات، ولا تخص جزئيات. وعلاوة على ذلك، إذا كان يجب

Logic, 1, p. 225 (1,2,3,5). (١)

علينا أن نفسر كلمة «دائمًا» على أنها تعني «بالضرورة»، فإنه لن يكون هناك سبب مقنع للقول بأن الإنسان الذي يؤكد أن الصفات التي تكوّن إشارة كلمة «إنسان» يلازمها باستمرار صفة الفناء، لابد أن يعرف أن دوق ولنجتون فان. حقًا، إنه يمكن القول بأن التقرير الذي نتحدث عنه يتضمن أنه إذا كان هناك موجود يمكن أن يوصف بصورة ملائمة بأنه دوق ولنجتون، وله الصفات التي تكوّن إشارة كلمة «إنسان»، فإن هذا الموجود يمتلك أيضًا صفة الفناء. بيد أن الحقيقة تظل أن التأكيد لا يفترض بالضرورة أي معرفة بكل شيء عن دوق ولنجتون.

وقد يكون هناك اعتراض مؤداه أن «مل» لم يفسر كلمة «دائمًا» بأنها تعني «بالضرورة». فإذا فعل ذلك، فإن ذلك يجعل «كل الناس فانون» قضية جوهرية أو لفظية. لأن الفناء سيكون، بالتالي، صفة من الصفات التي تكوّن دلالة كلمة «إنسان». إن «مل» ينظر، بالفعل، إلى قضية «كل الناس فانون» على أنها قضية واقعية. ولذلك، فإن كلمة «أيضًا» لا تعني كلمة «بالضرورة»، ولكن «بقدر ما تذهب إليه كل تجربة» وفضلاً عن ذلك،على الرغم من أن «مل» يتحدث أحيانًا بطريقة تتضمن أو تفترض نظرية واقعية عن الكليات، فإنها حقيقة رديئة السمعة أنه يدعم نظرية اسمية عندما يناقش القياس. وبمعنى آخر، لابد أن تُفهم عبارة «كل الناس» عن طريق الإشارة. فهي تعني «كل الناس الجزئيين». وإذا عرفنا أن كل الناس الجزئيين فانون، فإننا نعرف أن أي إنسان جزئي يكون فانيًا.

إن مقدمات هذه الحجة صحيحة. أعني أن «مل» لا ينظر إلى القضية التي تقول: «كل الناس فانون» على أنها واقعية، وليست لفظية، ولا يتبنى موقفًا اسميًا في مناقشته للقياس. غير أن نتيجة الحجةلا تنتج من المقدمات. لأنه وفقًا للنظرية الاسمية عند «مل» تكون القضية «كل الناس فانون» تسجيلاً لتجربة عن وقائع جزئية؛ أعني تجربة عن وقائع مثل القول بأن كلا من سقراط، ويوليوس قيصر مات. ولو كان دوق ولنجتون شخصًا حيًا، فإن وفاته لا تكون متضمنة بوضوح بين هذه الوقائع الجزئية. ولذلك، لا يمكن الزعم، بصورة معقولة، أن معرفة أن كل الناس فانون تفترض أو تتضمن

معرفة فناء دوق ولنجتون. فالنتيجة التى تقول إن دوق ولنجتون فان ليست متضمنة مسبقًا فى القضية التى تقول إن «كل الناس فانون». ويبدو أنه ينتج أن الاستدلال على أن «دوق ولنجتون فان» من «كل الناس فانون» ليس صحيحاً.

ولكى نجعل الاستدلال صحيحًا لابد أن نقول إن «كل الناس فانون»، ليست، ببساطة، تسجيلاً لتجربة ماضية عن أناس ماتوا، ولكنها، أيضًا، استدلال استقرائى يجاوز الدليل التجريبى، ويخدم من حيث إنه تنبؤ؛ أى أنه يخبرنا بما نتوقع. فبعد أن نلاحظ فى الماضى أن كل الصفات التى تكوّن إشارة لفظ «إنسان» يلازمها، بالفعل، الفناء، فإننا نستدل على أننا نتوقع نفس الشىء فى المستقبل. وبمعنى آخر، لا تصبح قضية «كل الناس فانون» مقدمة نستنبط منها فناء الأناس الأحياء وأناس المستقبل بوصفها صيغة لتكوين استدلالات مستقبلية، أعنى الاستدلال على صفة الفناء من امتلاك صفات أخرى معينة. وهذا هو بالضبط ما يقوله «مل». «إن القضايا العامة ليست إلا تسجيلات للاستدلال الذى كوناه من قبل، وهى صياغة مختصرة لتكوين صيغة أزيد منها. وبالتالى، فإن المقدمة الكبرى للقياس هى صياغة لهذا الوصف: وليست النتيجة استدلالاً مستمداً من الصياغة، بل هى استدلال مستمد وفقًا للصياغة[١]. وقواعد الاستدلالات القياسية هى قواعد للتفسير الصحيح للصياغة. وهى مفيدة من حيث إنها كذلك. ويستطيع «مل» أن يدخل فى «معارضة» قوية مثل معارضة رئيس الأساقفة «ويتلى»، ضد النظرية التى تقول إن الفن القياسى ليس مفيداً بالنسبة لأغراض البرهان[٢].

لكن إذا لم تكن المقدمة الكبرى قضية نستمد منها النتيجة، بل هى صياغة تُستمد وفقًا لها النتيجة، فإنه ينجم عن ذلك أن الوقائع الجزئية الملاحظة هى التى تكوّن المقدم المنطقى الواقعى. وبمعنى آخر «كل استدلال هو استدلال على جزئيات من جزئيات»[٣].

(١) Ibid, 1, p. 221 (1,2,3,4).

(٢) Logic, 1, p. 225 (1,2,3,5).

(٣) Ibid, 1, p. 221 (1,2,3,4).

فلقد لاحظنا فى الماضى كثرة من روابط جزئية واقعية بين إنسان وكونه فانيًا. ولأننا لا نستطيع أن نحملها كلها إلى عقولنا، فإننا نسجلها فى نبذة مختصرة. غير أن التسجيل ليس، ببساطة، مذكرة تاريخية. لأنه يجاوز الدليل التجريبى الملاحظ فى الماضى ويتنبأ بالمستقبل، ويخدم بوصفه مرشداً – أو صياغة – لتكوين استدلالات. وعلى الرغم من أنه يجب علينا أن لا نطرح برهاننا وفقًا للصياغة فى الصورة القياسية، فإننا نستطيع أن نفعل ذلك. إن قواعد الاستدلال القياسى هى مجموعة من قواعد أو احتياطات لضمان الصحة والاتساق فى تفسيرنا للصياغة؛ وتُقاس الصحة عن طريق هدفنا فى تأسيس الصياغة؛ أعنى تبسيط تكوين استدلالات مستقبلية وفقًا لاستدلالاتنا الماضية. ويصبح البرهان القياسى، بالتالى، النصف الأخير فى العملية الكلية، كما يرى مل، للانتقال من مقدمات إلى نتائج، أى من جزئيات إلى جزئيات. وبمعنى آخر، تلاشت الفجوة بين الاستدلال القياسى والاستدلال الاستقرائى.

لكن هناك الكثير مما يمكن أن يقال. إن «مل» يسلِّم بأن هناك حالات يكوِّن فيها الاستدلال القياسى العملية الكلية للاستدلال على نتائج من مقدمات. وتوجد هذه الحالات، مثلاً، فى اللاهوت والقانون، عندما تُستمد المقدمة الكبرى من السلطة الملائمة، وليس عن طريق استدلال استقرائى من حالات جزئية. ولذلك قد يتلقى المحامى مقدمته الكبرى، فى صورة قانون عام، من المُشرع، ثم يبرهن بعد ذلك على أنها تنطبق أو لا تنطبق فى حالة جزئية أو مجموعة من الظروف. غير أن «مل» يضيف أن عملية الاستدلال الموجودة عند المحامىً ليست، بالتالى عملية استدلال، بل هى عملية تفسير»[١].

ومع ذلك، لقد رأينا توًا، أنه عند تشكيل الاستدلال القياسى النصف الثانى من مسار الاستدلال بأسره من المقدمات إلى النتائج، فإنه يكون، بالفعل، عملية تفسير

(١) Ibid, 1, p. 223 (1,2,3,4).

صياغة؛ أعنى المقدمة الكبرى. وفى هذه الحالة ينهار التمييز الحاد بين نوعى المنطق. إن الاستدلال القياسى هو ببساطة عملية تفسير. إنه لا يعتمد على شىء، إن شئنا أن نقول، كما قد يحدث عندما يأخذ لاهوتى مقدمته الكبرى من سلطة الكتاب المقدس أو الكنيسة. أو يمكن أن يكوِّن شكلاً ما فى مسار الاستدلال بأسره من جزئيات على جزئيات. لكنه لا يكون فى هذه الحالة، مأخوذة فى ذاتها، مثالاً للاستدلال. وقواعد القياس هى قواعد للتفسير الصحيح لقضية عامة، وليست استدلالاً، بالمعنى الصحيح لهذا اللفظ على الأقل.

٥- وبالنسبة للواقعة التى تقول إن «مل» يعرض الاستدلال القياسى بوصفه عملية لتفسير قضية عامة تكون هى نفسها نتيجة الاستقراء، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة ، فهو يعرِّف الاستدلال الاستقرائى بأنه «عملة اكتشاف قضايا عامة والبرهنة عليها»(١). وقد يبدو التعريف لأول وهلة، بالفعل، غريبًا إلى حد ما. لأن كل استدلال، كما رأينا، يكون من جزئيات على جزئيات. ومع ذلك «ليست الكليات سوى تجمعات لجزئيات محددة فى النوع، لكنها غير محددة فى العدد»(٢).

وذلك يساوى القول إن البرهنة على قضية عامة هى البرهنة على أن شيئًا ما يصدق على فئة بأسرها من كليات. ولذلك يمكن تعريف الاستقراء بأنه «تلك العملية من عمليات الذهن التى نستدل بواسطتها على أن ما نعرف أنه صادق فى حالة جزئية أو سوف يصدق فى كل الحالات التى تشبه الحالات السابقة فى نواح يمكن تعيينها»(٣).

---

(١) Ibid, 1, p. 328 (1,3, 1,2).

(٢) Ibid,

(٣) Ibid, 1, p. 333 (1, 3, 2, 1).

يجب ألا يؤخذ استخدام كلمة «سوف» على أنها تعنى أن الاستدلال الاستقرائى هو، بصفة خاصة، عملية استدلال للمستقبل من الماضى. إذ أن القضية العامة تشير، بالطبع، أيضًا إلى أعضاء معاصرة غير ملاحظة لفئة ما، وإلى أعضاء ماضية غير ملاحظة (المؤلف).

ويتضح أن «مل» لا يفكر فيما يُسمى بالاستقراء التام، الذى تسجل فيه القضية العامة ما تمت ملاحظته على أنه صادق بالنسبة لكل عدد مفرد من فئة ما. لأن الاستقراء لا يمثل فى هذه الحالة أى تقدم فى المعرفة[1]. ولكنه يفكر فى استدلال يجاوز معطيات التجربة الفعلية ويبرهن، مثلاً، من الحقيقة المعلومة التى تقول إن بعض حالات (س) هى (ص) على النتيجة التى تقول إن أى شىء يمتلك فى أى وقت الصفات التى ننظر عن طريقها إلى أن حالات (س) هى أعداد لفئة ما، يمتلك أيضاً الصفة (ص).

إن الافتراض الأساسى الذى تتضمنه عملية تجاوز المعطيات التجريبية الفعلية إلى المعطيات التجريبية الفعلية إلى إعلان قضايا عامة هو، عند «مل»، مبدأ اطراد الطبيعة، الذى يقول إن كل الظواهر تحدث وفقًا لقوانين عامة. «إن القضية التى تقول إن مجرى الطبيعة مطرد، هو المبدأ الأساسى، أو البديهية العامة، للاستقراء»[2]. ويمضى قائلاً إنه إذا وضعنا الاستدلال الاستقرائى على جزئيات من جزئيات فى صورة قياسية عن طريق تدعيم مقدمة كبرى، فإن هذا المبدأ نفسه يكوِّن المقدمة الكبرى النهائية.

وبالتالى، إذا وصفنا مبدأ اطراد الطبيعة بأنه مبدأ رئيسى، أو بديهية، أو مسلمة للاستقراء، فإن ذلك قد يميل إلى افتراض أنه يتم تصور المبدأ بوضوح والتسليم به قبل أن يتم أى استدلال علمى خاص. غير أن ذلك ليس هو وجهة نظر «مل» على الإطلاق. فهو يعنى، بالأحرى، أن اطراد الطبيعة هو الشرط الضرورى لصحة الاستدلال العلمى، وأننا نفترضه بصورة ضمنية، عندما نقوم بأى استدلال معين، حتى على الرغم من أننا

---

(١) إذا اكتشفت فى البداية، مثلاً، أن كل حوارى هو يهودى، ثم قلت «كل الحواريين يهود»، فإن هذه القضية العامة لا تمثل أى تقدم حقيقى فى المعرفة (المؤلف). [الحوارى أو «الرسول» Apostle أحد تلامذة السيد المسيح وكانوا جميعًا بالطبع من اليهود فى بداية حياتهم].

(٢) Logic, 1, p. 355 (1, 3, 3, 1).

لا ندرك، بصورة واعية، الواقع. ولذلك عندما يقول إنه إذا وضعنا استدلالاً استقرائيًا فى صورة قياسية، فإن مبدأ اطراد الطبيعة يكوِّن المقدمة الكبرى النهائية، فإنه يعنى أن المبدأ هو مقدمة الاستقراء «المطموسة». وبناء على نظريته العامة فى الاستدلال القياسى، فإنه يعنى أن مبدأ اطراد الطبيعة هو صياغة ضمنية أو بديهية نكوِّن وفقًا لها استدلالات، وليس قضية نستنبط منها نتيجة الاستدلال. حقًا، إن ذكر القياس هو أمر غامض. لأن «مل» ينظر إلى الاستدلال القياسى، كما رأينا، على أنه تفسير لصياغة؛ ويفترض ذلك تفسيرًا متعمدًا لصياغة متصورة ومعلنة عن وعى. لكن على الرغم من أنه يجب علينا أن نصرح بمبدأ اطراد الطبيعة بوضوح إذا كان يتحتم علينا، بالفعل، أن نضع استدلالاً فى صورة قياسية عن طريق تدعيم المقدمة الكبرى المطموسة، فإنه لا ينجم عن ذلك مطلقًا أن كل استدلال علمى يتضمن إدراكًا واعيًا للمبدأ أو للبديهية التى يعمل وفقًا لها.

ولذلك، لم يكن لدى «مل» نية لأن يفترض أن مبدأ اطراد الطبيعة حقيقة بذاتها تُعرف بصورة سابقة على اكتشاف صنوف جزئية من الانتظام أو صنوف من الاطراد. فعلى العكس «يقوم هذا التعميم العظيم نفسه على تعميمات سابقة»[1]. ولأنه بعيد جدًا عن أن يكون الاستقراء الأول الذى نقوم به، فإنه يكون واحدًا من الاستقراء الأخير. وربما يبدو ذلك لأول وهلة أنه لا يتطابق، بالفعل، مع وجهة نظر مل التى تقول إن اطراد الطبيعة هو الفرض الأساسى للاستدلال العلمى. بيد أن موقفه يبدو أكثر أو أقل على النحو التالى. إن الاستدلال العلمى لا يكون صحيحًا إذا لم يكن ثمة اطراد فى الطبيعة. وهكذا عندما نتجه نحو بحث الطبيعة ونشرع فى استدلال علمى، فإننا نفترض بصورة ضمنية أن هناك اطرادًا فى الطبيعة، حتى على الرغم من أننا لا نعى الواقع. إن الفكرة الواضحة عن اطراد الطبيعة تنشأ عن طريق اكتشاف صنوف جزئية من الاطراد. وكلما اكتشفنا هذه الصنوف من الاطراد، فإننا نميل إلى البرهنة على صحة الفكرة، وبالتالى على الافتراض الضمنى لكل استدلال.

---

(١) Ibid,

ولذلك، إذا أخذنا مبدأ اطراد الطبيعة على أنه يعنى أن مجرى الطبيعة مطرد باستمرار بمعنى أن المستقبل يعيد الماضي باستمرار أو يشبهه، فإن المبدأ بوصفه قضية كلية، لا يكون صادقا بصورة جلية واضحة. وكما يلاحظ «مل» لا يتبع الطقس مجرى مطرداً بهذا المعنى، ولا يتوقع أى شخص أنه يفعل ذلك. غير أنه ما يُسمى باطراد الطبيعة «هو نفسه حقيقة مركبة، مركبة من كل صنوف الاطراد المنفصلة التى توجد بالنسبة إلى ظواهر مفردة[١]»، وتُسمى هذه الصنوف المنفصلة من الاطراد، بوجه عام، قوانين الطبيعة. ولذلك، ربما يكون القول بأن الاستدلال العلمي يفترض اطراد الطبيعة، هو القول، ببساطة، إن البحث العلمي للطبيعة يفترض ضمنياً أن هناك صنوفاً من الاطراد فى الطبيعة. وبمعنى آخر، إن شرط صحة الاستدلال العلمى هو أنه يجب أن تكون هناك صنوف من الاطراد فى السياق أو المجال الذى يهتم به الاستدلال. ويكوِّن الاكتشاف التدريجى لصنوف من اطراد جزئى صحة الاستدلال العلمى التدريجية.

لقد قيل، فى الغالب، إن «مل» يحاول أن «يبرر الاستدلال العلمى من المجهول على المعلوم. وهذا ما يفعله بمعنى ما. لكن بأى معنى؟ إنه يخبرنا، بالفعل، أن «البرهان الحقيقى على أن ما يصدق على «زيد» و«عمرو»... إلخ، يصدق على كل بنى البشر، لا يمكن أن يكون سوى أن قضية مختلفة لا تتسق مع الاطراد الذى نعرف أنه موجود فى مجرى الطبيعة[٢]. غير أننا لا نعرف مقدمًا أن مجرى الطبيعة مطرد. إننا قد نفترضه، وإذا كان الفرض قاعدة، من بعض الوجوه، لتكوين استدلالات، فإن الاتساق يتطلب أننا نتبعه. بيد أن الاتساق وحده لا يمكن أن يكوِّن برهانًا على الفرض. وإذا ركزنا انتباهنا، على أية حال، على الجوانب التجريبية من فكر «مل»؛ أى على إنكار المعرفة القَبْلية، ووجهة نظره التى تقول إن كل استدلال هو من جزئيات على جزئيات،

---

(١) Ibid, 1. p. 364 (1, 3, 4, 1).

(٢) Ibid. 1. p. 357 (1,3,3,1).

والكليات ليست سوى تجمعات من جزئيات، فإنه يبدو أن التبرير الوحيد الممكن لتعميم استقرائى هو تحقق جزئى يقترن بغياب التكذيب. إننا لا نستطيع أن نلاحظ كل الأمثلة الممكنة لقانون، أو اطراد مؤكد. غير أنه إذا تم التحقق من القانون فى تلك الحالات التى نختبره فيها بصورة تجريبية، وإذا لم نعرف حالة يكون كاذباً فيها، فإن ذلك يبدو أنه النوع الوحيد من تبرير الانتقال الاستقرائى من المعلوم على المجهول، أى من الملاحظ على ما هو غير ملاحظ؛ من «البعض» على «الكل» الذى يمكن أن يزودنا به. وإذا كان اطراد الطبيعة هو، ببساطة، مركبا من صنوف جزئية من الاطراد، فإنه يترتب على ذلك أن اطراد الطبيعة بمعنى عام يميل إلى البرهنة، بالمعنى الوحيد الذى يمكن به البرهنة عليه باستمرار، بحسب وجود تعميمات جزئية استقرائية، عن طريق تحقق جزئى وغياب التكذيب، على أنه تنبؤات ناجحة بالظواهر.

٦- وبلهجة عامة، كما يرى مل، تُسمى الصنوف المتعددة من الاطراد الموجودة فى الطبيعة بقوانين الطبيعة. غير أن قوانين الطبيعة هى، بلغة علمية دقيقة، صنوف من الاطراد فى الطبيعة عندما تُرد إلى تعبيرها الأكثر بساطة. إنها «الفروض القليلة والبسيطة جداً، التى بافتراضها، ينتج كل النظام الموجود فى الطبيعة»[(١)]، أو هى «القضايا العامة القليلة جداً التى قد يُستدل منها بصورة استنباطية على كل صنوف الاطراد التى توجد فى الكون»[(٢)]. ومهمة الدراسة العلمية للطبيعة أن تتيقن مما عساه أن تكون هذه القوانين، ومن صنوف الاطراد الثانوية التى يمكن الاستدلال عليها منها، فى حين أن مهمة المنطق الاستقرائى أن يتيقن من المبادئ والقواعد التى تحكم الحجج التى تؤسس عن طريقها هذه المعرفة.

نستطيع أن نلاحظ عابرين كيف يغير «مل» موقفه تحت تأثير الطبيعة الفعلية للعلم. فعندما يتحدث بوصفه فيلسوفاً تجريبياً، يخبرنا أن كل الاستدلال هو

(١) Logic, 1, p. 366 (1, 3, 4, 1).

(٢) Ibid.

من جزئيات إلى جزئيات، وأن القضايا العامة، التى نصل إليها عن طريق تعميم استقرائى، هى صياغات لتكوين استدلالات، ولكنها ليست قضايا نستنبط منها نتائج. ويخبرنا بالتالى أن الدراسة العلمية للطبيعة تتضمن استنباط قوانين أقل عمومية من قوانين أكثر عمومية. وبوضوح، يظل القول بأنه لا يمكن استنباط الجزئيات من حيث هى كذلك من أية قضايا عامة صادقًا وصحيحًا. إذ إن القضية العامة تخبرنا بما نتوقعه، ثم يجب علينا أن نفحص بصورة تجريبية ما إذا كان التنبؤ مؤكدًا أو زائفًا. كما يبدو فى الوقت نفسه أن ثمة تغيراً فى التشديد فعندما يناقش «مل» القياس، فإنه يقدم تفسيرًا اسميًا لعملية الاستدلال. وعندما يتجه إلى الاستقراء يميل إلى قبول موقف أكثر واقعية. فهو يميل إلى افتراض أن للطبيعة بناء ثابتًا يمكن تمثله فى صرح العلم.

إن بعض القوانين أو صنوف الاطراد، مثل قضايا الهندسة، لا ترتبط بالتتابع الزمنى. فى حين أن قوانين أخرى، مثل قضايا الهندسة المعمارية، تنطبق على ظواهر متزامنة ومتواجدة معًا ومتتابعة. كما أن هناك قوانين أخرى لا ترتبط إلا بالتتابع الزمنى. وقانون العلِّية هو أكثر هذه القوانين أهمية. «إن الحقيقة التى تقول إن كل واقعة لها بداية لها علِّة، تقترن بالتجربة البشرية»[١]. إن معرفة قانون العلِّية هى، بالفعل، «العمود الأساسى للعلم الاستقرائى»[٢]. أعنى، أن العلم الاستقرائى يؤسس قوانين علِّية، ويفترض أن كل حدث يحدث وفقًا لقانون. ولذلك، فمن الضرورى عند تطوير نظرية للاستقراء تعريف فكرة العلِّية بصورة واضحة بقدر المستطاع.

ينكر «مل» أية نية لأن يشغل نفسه بعلل قصوى بالمعنى الميتافيزيقى[٣]. وفضلاً عن ذلك، فلما كان ينوى أن لا يحدد فكرة العلّة إلا من حيث إنه يمكن الحصول عليها

---

(١) Ibid, 1, p. 376 (1,3,5,1).

(٢) Ibid, 1, p. 377 (1, 3, 5, 2).

(٣) لأن «مل» قبل تمييزاً قام به «ريد»، فإنه يقول إنه لا يهتم إلا «بالعلل» الطبيعية، ولا يهتم بالعلل «الفاعلة» (المؤلف).

من التجربة فقط، فإنه لا يقترح إدخال فكرة أية رابطة ضرورية غامضة بين العلّة والمعلول. فمثل هذه الفكرة ليست مطلوبة لنظرية عن أى علم استقرائى. ليس هناك داع إلى تجاوز «الحقيقة المألوفة التى تقول إننا وجدنا التعاقب عن طريق الملاحظة أنه يمكن بلوغ ثبات التتابع بين كل واقعة فى الطبيعة وواقعة أخرى تسبقها»(١).

كما أنه من المضلل فى الوقت نفسه التأكيد أن «مل» يرد العلاقة العلِّية إلى تتابع ثابت. لأن ذلك قد يؤخذ على أنه يتضمن من وجهة نظره أن علّة ظاهرة معينة يمكن أن تتوحد مع أية ظاهرة أخرى نجد عن طريق التجربة أنها تسبقها باستمرار. إنه، بالأحرى، يوحد علّة ظاهرة معينة بكل السوابق، الإيجابية والسلبية، المطلوبة لحدوث الظاهرة، وتكفى لحدوثها. «ولذلك، لا يرادف التتابع الثابت العلِّية، إذا لم يكن التتابع غير مشروط، إلى جانب كونه ثابتًا»(٢). وعلّة ظاهرة ما هى، إن شئنا أن نتحدث بصورة ملائمة، «السابق، أو حدوث السوابق، التى بسببها تكون ثابتة وغير مشروطة»(٣).

ولذلك، يقول «مل» عن قانون العلِّية إن «كلية هذه الحقيقة تعتمد على إمكان رد العملية الاستقرائية إلى قواعد»(٤). ويفترض، بالتأكيد، من الناحية العملية أن كل ظاهرة لها علّة بالمعنى الذى شرحناه من قبل. إن كل ظواهر الطبيعة هى ألوان من التتابع «اللامشروط» للوضع السابق للعلل»(٥). وفى إمكان أى ذهن يعرف كل الموجودات الفاعلة العلِّية فى لحظة معينة، ويعرف أيضًا مواضعها وقوانين عملياتها،

---

(١) Logic, 1, p. 377 (1, 3,5,2).

(٢) Ibid, 1, p. 392 (1, 3, 5, 6).

(٣) Logic, 1, p. 392 (1, 3, 5, 6).

(٤) Ibid, 1, p. 378 (1, 3, 5, 2).

(٥) يرى «مل» أن فى الكون «عللاً دائمة»، أى موجودات فاعلة طبيعية تسبق كل تجربة بشرية، ونجهل مصدرها (المؤلف).

«أن يتنبأ بتاريخ الكون السابق كله، على الأقل إذا لم تتدخل إرادة جديدة لقوة تستطيع أن تنظم الكون»(١).

لكن كيف نعرف أن قانون العلِّية حقيقة كلية؟ لم يكن «مل» مستعداً، بالتأكيد، لأن يقول إنه قضية قبلية واضحة بذاتها، وليس مستنبطًا من أية قضية كهذه. ولذلك لابد أن يتمسك بأنه نتاج استدلال استقرائى. لكن ما نوع الاستدلال الاستقرائى؟ إن المنهج الذى يوصى به «مل» فى التيقن من قوانين علِّية معينة هو منهج الحذف، كما سنرى فى القسم القادم. غير أن منهج، أو بالأحرى مناهج ، البحث التجريبى عن طريق عملية الحذف يفترض صدق قانون العلِّية. ولذلك قلما يمكن إثباته بذاته عن طريق هذه العملية. وهذا يعنى أنه يجب علينا أن نلجأ إلى استقراء عن طريق إحصاء بسيط. أعنى، أننا نجد فى التجربة العادية أن لكل حدث علَّة. وعندما نصل إلى دراسة علمية للطبيعة، فإننا نؤمن بإيجاد روابط علِّية ونتوقع أن نجدها.

يصعب في رأيى إنكار أن «مل» في موقف صعب نسبيًا. فهو يريد، من جهة، أن يقول إن قانون العلِّية حقيقة كلية ويقينية تثبت استدلالاً علميًا. ويثبت أن الاستقراء عن طريق إحصاء بسيط يصبح أكثر وأكثر يقينًا كلما اتسع مجال الملاحظة. ولذلك «تتم البرهنة على النوع الأكثر كلية من الحقائق، وقانون العلية مثلاً. ومبادئ العدد ومبادئ الهندسة، باقتناع وكما يجب، عن طريق ذلك المنهج فقط. ولا تقبل أى برهان آخر»(٢). إن قانون العلِّية «يقف على رأس كل صنوف الاطراد الملاحظة، من حيث الكلية، وبالتالى من حيث اليقين (إذا كانت الملاحظات السابقة صحيحة)(٣). كما أن «قانون العلّة والمعلول يستطيع، لأنه يقينى، أن يفرض يقينه على كل القضايا الاستقرائية

Logic, 1, p. 400 (1,3,5,8). (١)

Ibid, 11, p. 102 (11, 3, 21, 3). (٢)

Ibid. 11, p. 103 (11, 3, 21, 3). (٣)

الأخرى التى يمكن أن تُستبط منه»[١]. ويثبت مل، من جهة أخرى، أن الاستقراء عن طريق إحصاء بسيط غير قابل للخطأ. صحيح، أن يقين قانون العلِّية «كامل بالنسبة لكل الأغراض العملية»[٢]. كما أن الاطراد الموجود فى تتابع الأحداث، فيما عدا ما يُسمى بقانون العلية، يجب، فى الوقت نفسه، ألا يُقبل بوصفه قانونًا للكون، بل بوصفه قانونًا لذلك الجزء منه الذى لا يكون إلا بداخل مجال وسائلنا الخاصة بملاحظة أكيدة، بدرجة معقولة من الامتداد لضبط حالات. «ومدّه أبعد من ذلك يعنى أننا نكوِّن فرضًا بدون دليل، ومن العبث أن نحاول أن ننسب إليه أى دليل، فى غياب أى أساس من أسس التجربة لتقدير درجته من الاحتمال»[٣].

ويبدو أن النتيجة أكثر أو أقل من ذلك. فنحن نجد فى التجربة العادية أن أحداثًا لها علل. وتستطيع التجربة، بالإضافة إلى عمليات قوانين تداعى الأفكار، أن تفسر يقيننا الذى لاشك فيه فى الصحة الكلية لقانون العلِّية. ويستطيع القانون، بالتالى، أن يقوم، من جهة الاستدلال العلمى، بالوظيفة التى ينسبها «مل» إلى المقدمة الكبرى فى قياس. أعنى أنه تسجيل، فى الحال، لتجربة ماضية وتنبؤ بما يجب أن نتوقعه. إنه قاعدة أو صياغة لاستقراء علمى. وعلاوة على ذلك، يؤكد الاستدلال العلِّى باستمرار قانون العلِّية ولا يكذبه على الإطلاق. إننا إذا وصلنا، بالفعل، إلى نتيجة خاطئة وأكدنا أن (أ) علّة (ب) عندما لا تكون علّتها، فإننا نجد فى النهاية أن شيئًا آخر، وليكن (جـ)، يكون علّة (ب)، وأن (ب) لا تكون بدون علّة. ولذلك فإن قانون العلِّية يقينى بالنسبة لكل الأغراض العملية، ويمكننا أن نعتمد عليه بأمان. غير أنه ليس لدينا الحق من وجهة النظر النظرية الخالصة أن نقول إنه يصدق بصورة لا تخطئ فى مناطق الكون التى تقع خارج كل تجربة بشرية.

---

(١) Ibid, 11, p. 104 (11, 3, 21, 3).

(٢) Ibid, 11, p. 106 (11, 3, 21, 4).

(٣) Ibid, 11, p. 108 (11, 3, 21, 4).

وإذا كان هناك اعتراض على أن «مل» يريد بوضوح أن ينسب لقانون العلِّية يقيناً مطلقاً يساعده على أن يكوِّن الأساس الأكيد المطلق لاستدلال علمي، فإنه يمكن التسليم بالاعتراض. «إن القول بأن كل واقعة توجد لها علَّة.. قد يؤخذ على أنه يقيني. فكل الوقائع الحالية هي النتاج الذي لا يخطئ لكل الوقائع الماضية، وبصورة أكثر مباشرة لكل الوقائع الموجودة في اللحظة السابقة. وهنا، من ثم، تتابع عظيم، نعرف أنه مطرد. وإذا تكررت الحالة السابقة كلها للكون من جديد، فإن الحالة الراهنة تتبعها مرة ثانية[1]». لكن على الرغم من أن «مل» قد يؤمن بكلية قانون العلِّية وعدم إمكان خطئه، فإن المسألة هي أنه ليس لديه، بناء على مقدماته، تبرير كاف لإيمانه. ويجد نفسه، كما رأينا، مضطراً إلى أن يعرف هذه الحقيقة.

٧- لقد كان «مل» بعيداً للغاية عن الاعتقاد بأن المذهب التجريبي، بمعنى الملاحظة المحض، يستطيع أن يفعل الكثير لكي تتقدم المعرفة العلمية. ولم يعتقد أن المذهب التجريبي المعملي، بمعنى إجراء تجارب منظمة، يكوِّن المنهج العلى بأسره. لقد كان على وعي بأن وظيفة الفروض «هي وظيفة لابد من الاعتماد عليها بصورة لا يمكن الاستغناء عنها على الإطلاق في العلم.. فبدون هذه الفروض لا يستطيع العلم أن يبلغ حالته الراهنة إطلاقاً؛ إنها خطوات ضرورية في التقدم إلى شيء أكثر يقيناً؛ وتقريباً كل شيء هو الآن نظرية، كان من قبل فرضاً[2]. ولم يغفل، بالتأكيد، دور الاستنباط. «إن العقل البشرى مدين للمنهج الاستنباطي، الذي يتسم بالتالي بأجزائه الثلاثة التي يتكون منها وهي: الاستقراء، والقياس، والتحقق من الصدق، وذلك لانتصاراته الأكثر ظهوراً في بحث الطبيعة»[3]. وكما أن هناك انتباهاً مركزاً بوجه عام على طرق البحث التجريبي عند «مل»، التي سنقدم لها تفسيراً مختصراً وموجزاً، فكذلك يجب أن ندرك منذ البداية

---

(١) Logic, 1, p. 437 (1, 3, 7, 1).

(٢) Ibid. 11, pp. 16- 17 (11, 3,14, 5).

(٣) Ibid, 1, p. 538 (1,3,11,3).

أن المذهب التجريبى المعملى الذى يجعله مناقضاً للمذهب التجريبى المحض لا يتضمن إغفالاً كلياً للطبيعة الفعلية للمنهج العلمى.

لقد قام «مل» بالتمييز بين فروض وصفية خالصة وفروض تفسيرية. خذ التقرير المجرد الذى يقول إن مدارات الكواكب قطع بيضاوية، هذا التقرير لا يصف سوى حركات الكواكب دون أن يقدم أى تفسير علِّى. وإذا تم التحقق من الفرض، فإن البرهان على صدقه هو المطلوب فقط. «فى جميع هذه الحالات، يكون التحقق برهاناً؛ فإذا طابق الفرض الظواهر، لن تكون هناك حاجة إلى برهان آخر عليه»[١]. لكن فى حالة الفروض التفسيرية يكون الموقف مختلفاً. دعنا نفترض أننا استنبطنا من الفرض (س) أنه إذا كان الفرض صادقاً، فإن الظاهرة (ص)، (ع)، (هـ) تحدث فى ظروف معينة يقينية. ودعنا نفترض أنه تم التحقق من التنبؤ، فإن التحقق لا يبرهن على صدق (س)؛ لأن نفس ألوان التتابع قد يمكن استنباطها، أيضاً، من الفرض (أ) و(ب). وبالتالى تواجهنا ثلاث علل ممكنة. ولكى نكتشف العلَّة الصادقة، يجب علينا أن نستبعد العلتين الأخريين. وعندما نفعل ذلك، يصبح ما كان فرضاً بصورة أصيلة قانوناً للطبيعة.

إن وجهة نظر العلم الفيزيائى الضمنية هى واقعية، بصورة واضحة. ويتحدث «مل» كما لو كنا نعرف من قبل أن الطبيعة مطردة، بمعنى أن «الوقائع الحالية كلها هى نتاج لا يخطئ لكل الوقائع الماضية»[٢]. بيد أننا عندما نتأمل الطبيعة، فإنها لا تُقدم إلينا صنوفاً من الاطراد الجزئى بصورة مباشرة. ولا يساعدنا قدر من الملاحظة المحض على أن نحلل اطراداً عاماً إلى صنوف من الاطراد الجزئى. لأن «نظام الطبيعة، كما يُدرك لأول وهلة، يقدم فى كل لحظة عماء وفوضى يتبعه عماء آخر»[٣]. وبمعنى آخر،

---

(١) Ibid, 11, p. 15 (11,3, 14, 4).

(٢) Ibid, 1, p. 437 (1, 3, 7, 1).

(٣) Ibid,

عندما نبحث عن علّة حدث معين، فإنه تواجهنا كثرة من علل صحيحة فى ظاهر الأمر، أو كثرة من علل ممكنة، ولا تمكننا الملاحظة وحدها من أن نحدد العلة الصحيحة. ولا يمكننا التحليل العقلى الخالص أو البرهان من تحقيق ذلك. إن البرهان لا يمكن الاستغناء عنه بالفعل. لأنه يجب علينا أن نكوّن فروضًا فى العلم، وأن نستنبط نتائجها. غير أن الفرض لا يمكن أن يتحول إلى قانون للطبيعة إذا لم يتم حذف إمكانات بديلة. ويتطلب ذلك طرق بحث تجريبى. إن كل ذلك يفترض، بوضوح، وجود اطراد موضوعى فى الطبيعة، ووجود قوانين علّية تنتظر الاكتشاف. وإذا سلّمنا بالنواحى التجريبية من تفكير «مل»، فإننا لا نستطيع، بالفعل، أن نبرهن على الاطراد العام للطبيعة إلا بصورة بعدية وتدريجية، من حيث إننا نكتشف روابط علّية فعلية. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن «مل» مقتنع، بوضوح، بوجود هذه الروابط التى يجب اكتشافها. وهذا هو بدون شك السبب فى أنه يميل إلى الحديث، كما رأينا، كما لو كان الاطراد العام للطبيعة يمكن معرفته قبل الاكتشاف العلمى لقوانين علّية جزئية.

يقدّم «مل» أربع طرق للبحث التجريبى. الطريقتين الأوليين هما، بالتحديد، الاتفاق والاختلاف. ويقرر المبدأ المنظم لطريقة الاتفاق(*) أنه «إذا اشتركت حالتان أو أكثر من الظاهرة موضع البحث فى ظرف واحد فقط، فإن الظرف الذى تتفق فيه فقط كل الحالات يكون علّة (أو معلول) الظاهرة المعطاة»[1]. وتقرر قاعدة طريقة الاختلاف(**) أنه إذا نظرنا إلى حالة تحدث فيها الظاهرة موضع البحث، وحالة لا تحدث فيها، ووجدنا أن الحالتين تمتلكان كل الظروف بوجه عام ماعدا ظرفًا واحدًا، لا يكون موجودًا إلا فى الحالة الثانية، فإن هذا الظرف يكون المعلول أو العلّة، أو جزءًا لا يمكن الاستغناء عنه من العلّة، أى من الظاهرة موضع الاهتمام. وكلتا الطريقتين هما،

(*) تسمى طريقة الاتفاق أو التلازم فى الوقوع. (المترجم)

(١) Ibid, 1, p. 451 (1,3. 8,1).

(**) تسمى طريقة الاختلاف أو التلازم فى التخلف. (المترجم)

بوضوح، طريقتا الحذف؛ أولاهما تقوم على بديهية تقول إن ما يمكن استبعاده لا يرتبط عن طريق أى قانون علّى بحدوث الظاهرة موضع البحث، أما الثانية فتقوم على بديهية تقول إن ما لا يمكن حذفه يرتبط بحدوث الظاهرة. ويربط «مل» الطريقتين معًا فى طريقة الاتفاق والاختلاف[١].

وتصاغ قاعدة المنهج التجريبى الثالثة، أى طريقة البواقى على النحو الآتى: «إذا استبعدت من ظاهرة جزءًا عرفت باستقراء سابق أنه نتيجة أحداث سابقة فإن باقى الظاهرة يكون نتيجة لباقى هذه الأحداث»[٢]. أما الطريقة الرابعة وهى التغير النسبى، فإنها تُستخدم بصفة خاصة فى الحالات التى لا يمكن إجراء التجربة المصطنعة فيها. وتعلن قاعدتها أن الظاهرة التى تتنوع عندما تتنوع ظاهرة أخرى بطريقة معينة إما أن تكون علّة هذه الظاهرة أو معلولها أو ترتبط بها عن طريق واقعة علّية. فإذا وجدنا، مثلاً، أن التنوعات فى موقع القمر يتبعها باستمرار تنوعات مناظرة فى المد والجزر، فإنه يكون لدينا الحق فى أن نستنتج أن القمر هو العلّة، الكلية أو الجزئية، التى تحدد المد والجزر، حتى على الرغم من أننا لا نستطيع، بوضوح، أن نستبعد القمر ونرى ما يحدث فى غيابه.

وبالتالى، يتحدث «مل»، بالفعل، كما لو كانت طرقه الأربع للبحث التجريبى، التى ينظر إليها على أنها «الحالات الوحيدة الممكنة للبحث التجريبى»[٣] هى طرق الكشف. وقد أُعترض، أحيانًا، على أنها ليست، فى حقيقة الأمر، سوى طرق للتحقق من صحة الفروض العلمية التى تكتشفها وسائل أخرى. لكن إنصافًا لمل يجب أن يُضاف أنه يصر على حالة الطرق من حيث إنها طرق للبرهان بصورة أكبر من وظيفتها من حيث

(١) Logic, 1, p. 458 (1,3, 8,4).

(٢) Ibid, 1, p. 460 (1,3,8,5).

(٣) Ibid, 1, p. 470 (1, 3, 8, 7).

إنها طرق ممكنة للكشف. «إذا تمت اكتشافات عن طريق الملاحظة والتجربة بدون الاستنباط، فإن الطرق الأربع تكون طرقًا للكشف. لكن حتى إذا لم تكن طرقًا للكشف، فإنها الطرق الوحيدة للبرهان؛ وبتلك الخاصية تكون حتى نتائج الاستنباط مسئولة عنها[١].

يعرف «مل» بالطبع، أن للتجريب ميدانًا محدودًا من التطبيق. ففي علم الفلك لا نستطيع أن نقوم بالتجارب التي نقوم بها في الكيمياء. ويصدق ذلك بصورة كبيرة أو قليلة على علمي النفس والاجتماع. ولذلك فإن مناهج هذه العلوم «لكي تحقق أي شيء يستحق البلوغ، لابد أن يكون، إلى حد كبير، إن لم يكن في معظمه، استنباطيًا[٢]. غير أن هذا المبدأ العام هو أن «الملاحظة بدون التجربة (بافتراض عدم وجود مساعدة من الاستنباط) يمكن أن تؤكد ألوانًا من التتابع والتلازم، لكنها لا تستطيع أن تبرهن على العلِّية[٣]. والطرق الأربع التي ذكرناها من قبل هي طرق البرهان، أي طرق تحويل أي فرض إلى قانون علِّي مؤكد. ولذلك، لم يكن «مل» على استعداد لأن يقبل وجهة النظر، التي ينسبها إلى «هوول»، التي تقول إنه يجب علينا أن نقتنع عند غياب التكذيب التجريبي بأن نسمح لأي فرض بأن يبقى حتى يقدم فرض أبسط نفسه، يتسق تمامًا مع وقائع تجريبية. وفي رأيه ليس غياب التكذيب هو، على الإطلاق، البرهان الوحيد على القوانين الفيزيائية الذي يكون مطلوبًا. ولهذا السبب يصر على استخدام طرق البحث التجريبي، كلما كان ذلك ممكنًا من الناحية العملية.

هل نجح «مل» في تبرير الاستدلال الاستقرائي مما هو ملاحظ على ما هو غير ملاحظ، أي من المعلوم على المجهول؟ إذا ركزنا انتباهنا على تقريره الواضح بأن كل استدلال هو من جزئيات على جزئيات، وإذا فهمنا أن الجزئيات هي كل الكيانات

---

(١) Ibid, 1, p. 502 (1,3,9,6)

(٢) Ibid, 1, p. 443 (1, 3, 7, 3).

(٣) Ibid, 1, p. 446 (1, 3, 7,4).

المنفصلة تمامًا (أعنى، إذا ركزنا الانتباه على العناصر الاسمية فى فكر مل)، فإنه لابد من تقديم إجابة سلبية. ربما يكون مل، بالطبع، قد حاول أن يقدِّم نظرية عن الاحتمال. لكن فى غياب هذه النظرية، ربما يكون قد بذل أقصى ما فى وسعه لأن يقول إن العلم يبرره نجاحه ولا يتطلب تبريراً نظرياً أبعد. كما أننا نستطيع، فى الوقت نفسه، أن نقول إنه لم يقدم تبريراً كهذا. غير أنه لم يقدمه إلا بافتراض أنه يوجد فى جميع أنحاء الطبيعة بناء من صنوف واقعية من الاطراد التى لا تكون سوى تتابع واقعى خالص. وبمعنى آخر، يبرر «مل» استدلالاً علميًا بافتراض موقفًا واقعياً، ويغفل مضامين المذهب الاسمى.

٨- لقد وجد برنامج «هيوم» الخاص بمد منطقة العلم من دراسة عالم طبيعى لا إنسانى إلى الإنسان نفسه، بإيجاد علم للطبيعة البشرية، نقول وجد برنامج «هيوم» تحقيقًا جزئيًا عند أسلاف «مل» التجريبيين. فقد كان هدف السيكولوجيين من أنصار مذهب التداعى وضع سيكولوجيا، أى دراسة حياة الإنسان الذهنية، على أساس علمى. وتصور بنتام نفسه بأنه مُطوِّر علم لحياة الإنسان الأخلاقية وعلم للإنسان فى المجتمع. ونظر «مل»، كما رأينا، إلى أن فكرة «بنتام» عن الطبيعة البشرية كانت ضيقة وقصيرة النظر. وكان على وعى تام بأن علم الطبيعة البشرية لم يحقق تقدمًا مقارنةً بالتقدم الذى حققته العلوم الفيزيائية. ولذلك، لا يمكن أن يكون الأمر ببساطة بالنسبة لمن يزعم إيجاد منطق «للعلوم الأخلاقية» أن يصوغ فى صورة مجردة وواضحة منهجًا أو مناهج لبرهان يُستخدم من أجل بلوغ نتائج عينية لها تأثير فى النفس. فلابد أن يكون عمله، بالضرورة، على سبيل التجربة إلى حد كبير، بيان الطريق الذى يجب اتباعه فى المستقبل، بدلاً من تأمل طريق مطروق من قبل. لكن، على أية حال، كان طبيعيًا أن يشدد «مل» على الحاجة إلى تطوير منطق للعلوم الأخلاقية. وليس قصدى أن أشير إلى أنه تأثر، بصفة خاصة، بسابقيه الإنجليز. لأن الفلسفة الاجتماعية الفرنسية كانت عاملاً مؤثراً أيضًا. لكن، إذا سلمنا بحركة الفكر العامة، فمن الطبيعى أن شخصًا يريد أن يوجد منطقًا لاستدلال استقرائى، ويهتم، فى الوقت نفسه، اهتمامًا شديداً بتفكير

اجتماعى وإصلاح، لابد أن يدرج الإنسان الموجود فى مجتمع فى ميدان تأملاته الخاصة بمنهج علمى.

ويأخذ الكتاب السادس من كتاب «نسق المنطق» عنوانا هو «فى منطق العلوم الأخلاقية». ويعنى «مل» بالعلوم الأخلاقية تلك الفروع من الدراسة التى تعالج الإنسان، شريطة أن لا تكون معيارية بصورة دقيقة فى طابعها، ولا يمكن تصنيفها بوصفها أجزاء من العلم الفيزيائى. يستبعد الشرط الأول الأخلاق العملية أو «الأخلاق»؛ أى الأخلاق من حيث إنه يتم التعبير عنها بصيغة الأمر. «إن صيغة الأمر خاصية للفن، من حيث إنه يتميز عن العلم»[١] ويستبعد الشرط الثانى اعتبارات حالات الذهن من حيث إنه يُنظر إليها على أنها تحدث مباشرة عن طريق الحالات الجسمية. وتنتمى دراسة القوانين التى تحكم العلاقات بين حالات الذهن إلى علم النفس من حيث إنه علم أخلاقى، لكن دراسة القوانين التى تحكم الإحساسات التى يُنظر إليها على أنها تعتمد، تقريبًا، على شروط فيزيائية إلى علم النفس، الذى يكون علمًا طبيعيًا. وإذا افترضنا أننا نحمل فى الذهن هذه المؤهلات، فإننا نستطيع أن نقول إن العلوم الأخلاقية تشمل علم النفس، وعلم السلوك، أو علم الأخلاق البشرية[٢]، وعلم الاجتماع، والتاريخ، على الرغم من أن علم التاريخ جزء، بالفعل، من علم الاجتماع العام؛ أعنى علم الإنسان فى مجتمع.

إن ما هو مطلوب، من وجهة نظر «مل»، هو إنقاذ العلوم الأخلاقية من «المذهب التجريبى». أعنى، لابد أن تتحول القوانين الوصفية التجريبية الخالصة إلى قوانين علِّية مُفسِّرة، مُستنبطة من هذه القوانين. إننا قد نلاحظ، مثلاً، أن الموجودات البشرية تسلك فى كل الحالات المعروفة بطريقة معينة فى ظروف معينة. ونصوغ، بالتالى، صورة عامة تقول إن الموجودات البشرية تسلك بهذه الطريقة. بيد أن ملاحظة محضًا لعدد معين

---

(١) Logic, 11, p. 546 (11, 6, 12, 1).

(٢) اقترح «مونتسكيو»، مثلاً، كيف يتكون سلوك قومى (المؤلف)

من حالات لا تمدنا، بالفعل، بأى يقين يمكن الاعتماد عليه للقول بأن القانون التجريبى يصلح بصورة كلية. فمثل هذا اليقين لا يمكن أن يزودنا به إلا التيقن من العلَّة أو العلَّل التى تحدد السلوك البشرى وفق شروط معينة. وعن طريق التيقن فقط من هذه الروابط العلِّية يمكن أن يتطور علم للطبيعة البشرية. ولا يترتب على ذلك، بالطبع، أننا نستطيع باستمرار أن نتيقن من قوانين دقيقة من الناحية العملية. غير أن ذلك هو مثال أعلى على الأقل. وهكذا نرى، مرة أخرى، فى التمييز بين المذهب التجريبى والعلم برهانًا على إيمان «مل» الراسخ بوجود روابط علِّية موضوعية تنتظر الاكتشاف.

إن موضوع علم النفس بوصفه علمًا أخلاقيًا هو «صنوف من اطراد التتابع، أى القوانين، سواء النهائية أو المشتقة، التى وفقًا لها تتبع حالة ذهنية حالة أخرى، أى تسبب حالة ذهنية حالة أخرى، أو على الأقل تجعلها تتبعها[1] هذه القوانين هى قوانين تداعى الأفكار، التى تم التيقن منها، ولا يمكن التيقن منها من وجهة نظر «مل»، إلا عن طريق مناهج البحث التجريبى، ولذلك، فإن علم النفس، كله، أو فى جزء منه، هو علم للملاحظة والتجربة[2].

ومع ذلك، عندما نولى وجوهنا شطر تكوين السلوك فى علم الأخلاق الاجتماعية، لاسيما السلوك القومى، لن يكون هناك سوى مجال قليل للتجربة. غير أن الملاحظة المحض لا تكفى لتأسيس علم الأخلاق الاجتماعية بوصفه علمًا. ولذلك لابد أن يكون كل منهجه «استنباطيًا»[3]. أعنى، لابد أن يفترض علم النفس، ولابد أن تُستمد مبادؤه من القوانين العامة لعلم النفس، فى حين أنه يجب بيان أن القوانين التجريبية المقبولة من قبل والتى تتصل بتكوين السلوك، فرديًا كان أم قوميًا، يمكن أن تُستمد من هذه

(١) Logic, 11, p. 439 (11, 6, 4, 3).

(٢) Ibid, 11, p. 458 (11, 6, 5, 5).

(٣) Ibid,

القوانين، وتقوم بالتالى بوصفها ألوانًا من التحقق من هذه القوانين. وعلاوة على ذلك، حالما تُؤسس قوانين علم الأخلاق الاجتماعية بدقة، لابد من فتح الطريق لتطوير الفن المناظر؛ أعنى فن التربية العملية، الذى يستطيع أن يستخدم المبادئ من أجل إنتاج معلولات مرغوب فيها، أو منع معلولات غير مرغوب غيها.

يدرس العلم الاجتماعى؛ أى علم الإنسان فى المجتمع، «أفعال الجماهير الجمعية لبنى البشر، والظواهر المتنوعة التى تكوِّن حياة اجتماعية»[١]. إنه يضم، بالطبع، دراسة السياسة. إن إجراء تجارب اصطناعية فى العلم الاجتماعى، أو علم الاجتماع، كما هى الحال فى علم الأخلاق الاجتماعية، أمر غير ممكن من الناحية العملية، فى حين أن التجربة المحض لا تكفى لإيجاد علم. كما أن المنهج الاستنباطى كما يُمارس فى الهندسة لا يقدم نموذجًا ملائمًا. لقد حاول «بنتام»، بالفعل، أن يستنبط نظرية اجتماعية - سياسية من مبدأ واحد؛ وهو أن الناس يبحثون باستمرار عن مصالحهم الخاصة. بيد أنه ليس صحيحًا، فى واقع الأمر، أن الناس تحكمهم باستمرار المصالح الأنانية فى أفعالهم. وكذلك الحال، ليس صحيحًا بصورة كلية أن النوافع الغيرية هى التى تحكمها. وبوجه عام، إن الظواهر الاجتماعية مركبة جداً وهى نتاج عوامل متنوعة كثيرة جداً حتى إننا لا نستطيع أن نستنبطها من مبدأ واحد. وإذا بحث عالم الاجتماع عن نموذج المنهج، فإنه يجب عليه أن لا ينظر إلى الهندسة، ولكن إلى العلم الفيزيائى. لأن عالم الفيزياء يسمح بتنوع العلَل التى تساهم فى إنتاج معلول، ويسمح كذلك بتنوع القوانين.

يشدد «مل» على المنفعة فى العلم الاجتماعى لما يسميه بالمنهج الاستنباطى العكسى، أو المنهج التاريخى. ففى استخدام هذا المنهج لا يستنبط عالم الاجتماع نتائج بصورة قبلية من قوانين، يتحقق منها عن طريق الملاحظة. إنه يحصل فى البداية على النتائج، من حيث إنها تعميمات تجريبية تقريبية، من التجربة، ثم يربطها «بمبادئ

(١) Ibid. 11, p. 464 (11, 6, 6, 1).

الطبيعة البشرية عن طريق استدلالات قبلية، تكون هذه الاستدلالات بالتالى تحققًا واقعيًا»[١]. وهذه الفكرة مأخوذة، كما يعترف «مل» بصراحة، من «أوجست كونت». «إن هذه فكرة جديدة تمامًا بالنسبة لى عندما وجدتها عند كونت؛ وبدونه ربما لم أكن أصل إليها فى الحال (إن لم يكن إلى الأبد)»[٢].

لكن بينما يشدد «مل» على منفعة المنهج الاستنباطى المعكوس، فإنه لم يكن على استعداد لأن يقر بأنه المنهج الوحيد المناسب لاستخدامه فى علم الاجتماع. لأننا نستطيع أيضًا أن نستخدم المنهج الاستنباطى المباشر، شريطة أن نعرف حدوده. فإذا عرفنا، مثلاً، أن (س) قانون للطبيعة البشرية، فإننا نستطيع أن نستنبط أن الموجودات البشرية تميل إلى الفعل بطريقة معينة. غير أننا لا نستطيع أن نعرف ونتنبأ بصورة إيجابية أنهم يفعلون بهذه الطريقة فى الواقع العينى. لأننا لا نستطيع أن نعرف مقدمًا، أو على أية حال قلَّما نعرف فقط، كل الموجودات الفاعلة العلِّية الأخرى التى تعمل، التى قد تبطل عمل العلَّة الذى يكون فى ذهننا، أو يرتبط بها لإنتاج معلول يختلف تمامًا عن ذلك الذى ينتج إذا لم يكن هناك موجودات فاعلة علِّية. ومع ذلك، فإن المنهج الاستنباطى المباشر له، بلاشك، استخدامه الخاص فى التنبؤ بميول إلى الفعل. وهذا له قيمته بالنسبة للسياسة العملية. وعلاوة على ذلك، فإنه مناسب بصفة خاصة للاستخدام فى علم مثل الاقتصاد السياسى «الذى ينظر إلى بنى البشر على أنهم لا يهتمون إلا باكتساب الثروة واستهلاكها»[٣]. وليس هذا هو، بوضوح، كل ما يفعله بنو البشر. لكن المسألة هى أنه كلما أخذنا وجهة نظر أكثر بساطة عن الإنسان، فإننا

---

(١) Logic, 11, p. 490 (11, 6,9, 1).

أعنى أن التعميمات التجريبية يتم التحقق منها عن طريق التيقن مما لو كانت تنتج من مبادئ عامة ترتبط بالطبيعة البشرية (المؤلف).

(٢) Autobiography, p. 211.

(٣) Logic, 11, p. 496 (11, 6, 9, 3).

نستطيع أن ننسب المجال إلى المنهج الاستنباطي المباشر وعلى العكس، كلما نظرنا إلى الموقف على أنه أكثر تعقيداً وتركيبًا، فإنه يجب علينا أن نتجه إلى المنهج الاستنباطي العكسي.

في علم الاجتماع، يتابع «مل» «كونت» في التمييز بين علم الاجتماع الاستاتيكي، وعلم الاجتماع الديناميكي. يهتم الثاني بالتيقن والتحقق من صنوف الاطراد للتواجد معًا في مجتمع. أعني، أنه يبحث الأفعال المتبادلة لظواهر اجتماعية متزامنة وردود أفعالها، يأخذ، بقدر الإمكان، من العملية المستمرة للتغير التي تعدِّل باستمرار، وبالتدريج، المركب الكلي للظواهر. إن علم الاجتماع الديناميكي، على أية حال، يدرس المجتمع منظوراً إليه على أنه كائن في حالة دائمة من الحركة أو التغير، ويحاول أن يفسر ألوان التتابع التاريخي للظروف الاجتماعية. لكن على الرغم من أننا نستطيع أن نتيقن من قوانين عامة لتغير تاريخي أو تقدم، فإننا لا نستطيع أن نتنبأ بمعدل التقدم. لأننا لا نستطيع، من جهة، أن نتنبأ بظهور أولئك الأفراد الأفذاذ الذين يمارسون تأثيراً مميزاً في مجرى التاريخ.

وفي هذه المسألة، يرجع «مل» إلى مقال «ماكولي» Macaulay عن «دريدن» Dryden، وينتقد وجهة نظر عدم الفاعلية النسبية لأفراد تاريخيين عظام، وهي وجهة نظر يعبر عنها المقال. فنحن لا نستطيع بصورة مشروعة، مثلاً، أن نفترض أنه بدون «سقراط» و«أفلاطون»، و«أرسطو» أن تتطور الفلسفة الأوربية كما تطورت، أو حتى أنها تتطور على الإطلاق. ولا نستطيع أن نفترض بصورة لها ما يبررها أنه إذا لم يعش «نيوتن»، فإن شخصاً آخر كان سيبتكر فلسفته الطبيعية بالفعل. إنه لخطأ جسيم أن نفترض أن الحقيقة التي تقول إن كل الإرادات البشرية والأفعال لها سبب، تستلزم النتيجة التي تقول إن الأفراد الموهوبين البارزين لا يستطيعون أن يمارسوا تأثيراً فذاً غير مألوف.

ومن الواضح أن تصور «مل» لعلم اجتماعي من حيث إنه يتضمن تفسير السلوك البشري عن طريق قوانين عليِّة يفترض مقدمًا إمكان التنبؤ، من حيث المبدأ، بكل

الإرادات والأفعال البشرية. وقد عُرض هذا الموضوع بإيجاز مع نظرية «مل» الأخلاقية. غير أنه يصر على أنه يجب ألا يختلط التنبؤ هذا «بالقدرية» Fatalism، عندما تُفهم «القدرية» على أنها تعنى أن الإرادة البشرية ليس لها أهمية فى تحديد علّة الأحداث. لأن الإرادة البشرية هى نفسها علّة، وعلّة قوية[١]. وفضلاً عن ذلك، يجب علينا أن نسلك طريقًا وسطًا فى علم الاجتماع بين الاعتقاد بأنه لا يمكن التيقن من قوانين علّية محددة، وتصور أنه يمكن التنبؤ بمجرى التاريخ. إن القوانين الاجتماعية مشروطة، وهى تعميمات تُؤسس بصورة استاتيكية، ولا تسمح بطبيعتها الخالصة باستثناءات.

لم يعبر «مل» عن اعتقاده، بالفعل، أنه مع تقدم الحضارة تميل الأفعال الجمعية إلى أن تهيمن أكثر وأكثر، وأنه بقدر ما يحدث ذلك يصبح التنبؤ أكثر يسرًا وسهولة. لكنه يفكر، مثلاً، فى الاختلاف بين مجتمع يعتمد فيه كثيرون على أهواء فرد ما، وهو المجتمع الملكى المطلق، ومجتمع يعبر فيه الشعب بوجه عام عن إرادته عن طريق تصويت كلى. وبمعنى آخر، عندما نعالج الناس بوجه عام يكون للتعميمات التجريبية قوة تنبؤية أكبر مما لو عالجنا الفاعل الفرد[٢]. صحيح أن من الأهداف الأساسية للعلم الاجتماعى أن يربط هذه التعميمات التجريبية بقوانين الطبيعة البشرية. غير أن الموقف مركب للغاية حتى إنه لا يكون من الممكن التنبؤ بصورة لا تخطئ بمسار التاريخ، حتى إذا جعلت التغيرات فى المجتمع البشرى، فى رأى «مل»، من اليسير الاقتراب من علم للتاريخ، أو لعلم اجتماع ديناميكى.

---

(١) يمكن لمل، بالتأكيد، أن يتحاشى القدرية، إذا فُهمت القدرية على أنها استبعاد للإرادة البشرية من سلسلة العلل الفاعلة. وفى نفس الوقت إذا، سلمنا بشروط سابقة، لم تستطع الإرادة البشرية أن تكون على خلاف مما هى عليه، فمن الصعب أن نرى كيف يمكنه أن يتحاشى القدرية إذا فُهمت على أنها ترادف رفض حرية عدم الاكتراث (المؤلف).

(٢) قد تساعد التعميمات التى تقوم من الناحية الإحصائية على التنبؤ بالعدد التقريبى لشعب فى بلد معين يرسل خطابات عناوينها خاطئة. غير أن الإحصائى لا يستطيع أن يقول أيًا من المواطنين ارتكب هذا السهو (المؤلف).

٩- يفترض تصور «مل» الكلى للعلوم بوضوح، سواء العلوم الفيزيائية أو العلوم الأخلاقية، وجود العالم الخارجي. ويمكننا الآن أن ننتقل إلى مناقشته لأسس إيماننا بهذا العالم، وهى مناقشة تتم، إلى حد كبير، داخل إطار فلسفة «سير وليم هاملتون».

لقد أثبت «هاملتون» أن لدينا فى الإدراك معرفة مباشرة بالأنا وباللا أنا؛ بالذات وبشيء موجود خارج الذات. ومع ذلك، بينما سلم «مل»، كما ادعى هيوم، بأن لدينا اعتقاداً طبيعياً بوجود عالم خارجى، فإنه حاول أن يبين كيف يمكن تفسير هذا الاعتقاد سيكولوجيًا دون أن تكون هناك ضرورة لافتراض أنه يعبر عن واقعة أصلية للوعى. ويقدم مسلمتين: الأولى هى أن الذهن يستطيع أن يتوقع، والثانية هى صحة سيكولوجيا التداعى. ويبرهن بناء على هاتين المسلمتين على أن هناك ألوانًا من التداعى «لا تفترض حدساً بعالم خارجى يوجد فى الوعى، وتولد، لا محالة، اعتقاداً فى عالم خارجى دائم، وتجعلنا ننظر إليه على أنه حدس»[١].

دعنا نفترض أن لدىَّ إحساسات مرئية وملموسة تولد فى ذهنى تداعياً من أفكار. فعندما آخذ مقعدى فى دراستى، تكون لدىَّ تلك الإحساسات المرئية التى أسميها برؤية المقعد، والإحساسات الملموسة التى أسميها باللمس أو الشعور بالمقعد. ويتكون تداع حتى إنه عندما يكون لدىَّ إحساس مرئى من هذا النوع. يكون إحساس ملموس موجوداً كإمكان. وعلى العكس، عندما لا يكون لدىَّ سوى إحساس ملموس، عندما تكون الحجرة مظلمة تماماً مثلاً، يكون هناك إحساس مرئى كإمكان. وفضلاً عن ذلك، عندما أغادر الحجرة، وأدخلها بعد ذلك مرة ثانية، فإنه تكون إحساسات متشابهة. وهكذا يتكون تداع فى ذهنى من نوع حتى إننى عندما أكون خارج الحجرة، فإننى أكون مقتنعاً بأننى إذا اضطررت إلى أن أدخلها مرة ثانية فى أية لحظة، فإنه تكون

(١) Examination, p. 192.

لدىً، أو يمكن أن تكون لدىَّ، إحساسات متشابهة. وعلاوة على ذلك، عندما تكوِّن هذه الإحساسات الممكنة مجموعة، وفضلاً عن ذلك عندما تدخل المجموعة فى علاقات علِّية متنوعة، فإننى أتصور، لا محالة، إمكانات دائمة من إحساسات من حيث إنها موضوع فيزيائى ثابت. إن الإحساسات الفعلية مؤقتة وعابرة. غير أن إمكانات الإحساس، التى ترتبط بوصفها مجموعة، تظل وتبقى. وبالتالى، نميز بين إحساسات وموضوعات فيزيائية. بيد أن أساس اعتقادنا فى هذه الموضوعات الخارجية هو وجود لتجمعات مختلفة أو مجموعات مختلفة من إحساسات ممكنة تتداعى بصورة متبادلة؛ هذه المجموعات دائمة مقارنةً بالإحساسات الفعلية[١].

وثمة مسألة أخرى؛ وهى أننا نجد أن الإمكانات الدائمة للإحساس التى نتصورها من حيث إنها موضوعات فيزيائية «تنتمى بصورة كبيرة إلى موجودات بشرية أو حساسة مثلما تنتمى إلينا»[٢]، على الرغم من أنها لا تخبر، بالتأكيد، نفس الإحساسات الفعلية مثلما نخبرها نحن. وذلك يوضع البصمة النهائية لاعتقادنا فى عالم خارجى مشترك.

وبالتالى، قد تؤخذ نظرية «مل»، من حيث إنها موجزة ومجملة، على أنها، ببساطة، تفسير سيكولوجى لأصل الاعتقاد. أعنى؛ أنها قد تُفهم على أنها تخلو من أى التزام أنطولوجى، من حيث إنها لا تتضمن أى تقرير عن الطبيعة الأنطولوجية للموضوعات الفيزيائية. ومع ذلك، ينتقل «مل»، فى واقع الأمر، إلى تعريف المادة بأنها «إمكان دائم لإحساس»[٣]، وتعريف الأجسام بأنها مجموعات من إمكانات متزامنة لإحساس. صحيح أنه يرى أنها مسألة تعريف مادة أكثر من كونها إنكار وجودها. غير أنه يبين

---

(١) يتضح أنه فى المثال الذى قُدم لأخذ مقعد، يوجد اعتقاد من قبل فى وجود عالم خارجى. بيد أنه يمكن أن يخدم فى بيان الخط العام لبناء مل السيكولوجى للاعتقاد من جديد (المؤلف).

(٢) Examination, p. 196.

(٣) Examination, p. 198.

أنه لا يعتقد، مثل «كل أنصار باركلى» فى المادة إلا بمعنى هذا التعريف؛ أعنى تعريفًا، يزعم، أنه يشمل كل المعنى الذى يعطيه الناس العاديون للفظ، مهما كان التعريف الذى يقدمه بعض الفلاسفة واللاهوتيين. ولذلك، ألزم «مل» نفسه، بوضوح بتقرير أنطولوجى.

ومع ذلك، فإن تعريف المادة بأنها إمكان دائم لإحساس، غامض. لأنه يفترض، بسهولة، فكرة أساس دائم لإحساسات ممكنة؛ أساس غير معروف فى ذاته. وإذا كان ذلك هو ما يقصده، فإن صدعًا يدخل لا محالة بين عالم العلم والواقع الفيزيائى الأساسى. فالحقائق العلمية ترتبط بالظواهر، ولا ترتبط بالأشياء فى ذاتها. لكن على الرغم من أنه يرى فى مكان آخر أن «كل المادة ماعدا مشاعر الموجودات الحساسة ليس لها سوى وجود افتراضى وغير جوهرى: فهى فرض محض لتفسير إحساساتنا»[١]، فإنه يبين أنه لا يقصد أن يؤكد صحة هذا الفرض.

إذا فسرنا «مل»، بالتأكيد، بناء على الخطوط التى يُفسر بها «باركلى» فى الغالب؛ أعنى القول ببساطة أن الأشياء المادية هى ببساطة ما ندركه، ونستطيع أن ندرك أنها موجودة، ولا وجود لحامل غير معروف كما يسلِّم به لوك، فإن طبيعة العلم، كما يصورها «مل»، لا تبدو أنها تتأثر. بيد أنه على الرغم من أن ذلك جزء مما يعنيه مل بلاشك، كما يبينه اقتناعه بأنه بتعريف المادة كما يعرفها، يكون فى صف الإنسان العادى، فإن الحقيقة تظل أنه يتحدث عن الأشياء المادية بوصفها «إحساسات». ومن ثم يقول، مثلاً، إن «المخ، مثله مثل الوظائف الذهنية تمامًا هو، كالمادة ذاتها، مجموعة من

---

(١) ibid

لا داعى للقول بأن «مل» لا يقبل النتائج الأنطولوجية التى استمدها «باركلى» من نظريته عن الأشياء المادية بوصفها «أفكارًا». لكنه ينظر إلى تحليله لما يعنيه بقوله بأن هناك أشياء مادية تستمر فى الوجود حتى عندما لا تُدرك، على أنه، بصورة أساسية، هو نفس التحليل الذى قدمه الأسقف الطيب (باركلى) (المؤلف).

إحساسات بشرية سواء أكانت فعلية أم مُستدلة من حيث إنها ممكنة - أعنى الإحساسات التى تكون لدى عالم التشريح عندما يفتح الجمجمة...[١]. ويبدو أنه ينتج من هذا أن العلم الفيزيائى يبحث فى العلاقات بين الإحساسات، وبصفة أساسية، بالطبع، الإحساسات الممكنة، غير أنها تظل إحساسات. حقًا، إن «مل» يتحدث عن علاقات علِّية أو ألوان من التتابع الثابتة من حيث إنها توجد بين مجموعات من إحساسات ممكنة.

من المفهوم أن التجريبيين المتأخرين حاولوا أن يتجنبوا هذه النتيجة عن طريق الامتناع عن القول بأن الأشياء المادية هى إحساسات أو معطيات حسية. ولكنهم أقنعوا أنفسهم بالزعم بأن الجملة التى يُذكر فيها موضوع فيزيائى أو مادى يمكن أن تترجم، من حيث المبدأ، إلى جمل أخرى لا تُذكر فيها إلا معطيات حسية فقط، والعلاقة بين الجملة الأصلية والترجمة تتمثل فى أنه إذا كانت الجملة الأصلية صحيحة (أو كاذبة)، فإن الترجمة تكون صحيحة (أو كاذبة)، والعكس صحيح. والسؤال عما إذا كان هذا الزعم يصلح يجب ألا يعطلنا هنا[٢]. إن المسألة هى، بقدر ما يهتم مل نفسه، أنه يتحدث بطريقة مؤداها أن موضوع العلم الفيزيائى هو الإحساسات البشرية.

غير أن ذلك موقف يصعب جداً إثباته. دعنا نفترض أن الإحساسات يجب أن تفهم على أنها حالات ذاتية. إن ذلك سيشكل صعوبات كبيرة أمام تفسير «مل» لأصل الاعتقاد فى عالم خارجى، كما أوجزنا ذلك من قبل. فمل يقول، مثلاً، إننا «نجد» أن هناك إمكانات لإحساس مشترك بين أناس آخرين على نحو ما يوجد بالنسبة لنا نحن. بيد أن أناساً آخرين سيكونون بالنسبة لى، ببساطة، إمكانات دائمة للإحساس. وإذا فُهمت كلمة «إحساس» من منظور الحالة الذاتية، فإنه ينتج عن ذلك أن أناساً آخرين، والواقع كل شىء آخر، يرتدون إلى حالاتى الذاتية. وسيصبح ذلك، بالنسبة للعلم،

(١) Ibid, p. 85.

(٢) لقد عُرف على نحو واسع أن البرهان الوحيد المقنع لإمكان هذه الترجمة هو إصلاحها بحيث تكون، فى الواقع، الترجمة الوحيدة التامة (المؤلف).

دراسة للعلاقات بين إحساساتى. لكن هل يُصدّق أحد أنه إذا نظر عالم التشريح إلى المخ البشرى، فإن موضوع فحصه يكون، ببساطة، مجموعة من حالاته الذاتية الخاصة، الفعلية والممكنة؟ باختصار، إن النتيجة المنطقية لتعريف الموضوعات عن طريق الإحساسات، عندما يُفهم الإحساس على أنه حالة ذاتية، هى مذهب «الأنا وحدى». ولا أحد يعتقد، بالفعل، أن هذا المذهب صحيح.

قد يُعترض على أن «مل» لم يقصد مطلقًا أن يقول إن العلم يهتم، ببساطة، بحالات ذاتية بأى معنى مألوف للفظ. والاعتراض صحيح بصورة واضحة. واضح تمامًا أن «مل» لم تكن لديه نية لأن يثبت أن العالم الفيزيائى كله يتكون من إحساساته (إحساسات مل) بمعنى ذاتى. لكن يجب علينا، بالتالى، إما أن نجعل الإحساسات أشياء؛ أى نحيلها إلى موضوعات فيزيائية عامة، أو يجب علينا أن نفترض أن القول بأن موضوعًا فيزيائيًا هو إمكان دائم لإحساس يعنى القول بأن موضوعًا فيزيائيًا هو ذلك الذى يستطيع أن يسبب إحساسات فى ذات حساسة. البديل الأول سيكون موضوعًا خاصًا للغاية، بينما يميل البديل الثانى لأن يدخل مفهوم الأشياء فى ذاتها من جديد، ويكون هناك صدع بين عالم العلم والواقع الفيزيائى الذى أشرنا إليه من قبل.

حقيقة الأمر هى أن «مل» بعد أن بيَّن، حسب اقتناعه هو على الأقل، كيف يمكن تفسير اعتقادنا فى العالم الخارجى من جهة أصله عن طريق تداعى الأفكار، انزلق إلى توكيدات أنطولوجية دون أن ينظر بالفعل إلى مضامينها بالنسبة لطبيعة العلم الفيزيائى. ويبدو جليًا، لكاتب هذه السطور، على أية حال، أن تحليل «مل» التجريبى للموضوع الفيزيائى لا يطابق، بالفعل، التصور الواقعى للعلم الذى يكمن خلف نظريته عن القوانين العلِّية.

١٠- لقد استهوى التراث التجريبى «مل» بوضوح فجعله يقدم تحليلاً مماثلاً لمفهوم الذهن. «ليس لدينا مفهوم عن الذهن ذاته، كشىء يتميز عن تجلياته الواعية. فنحن لا نعرفه ولا نتصوره، إلا من حيث أنه تتابع المشاعر الكثيرة التى يسميها

الميتافيزيقيون بحالات الذهن أو تعديلاته فى الذهن[١]. صحيح تماماً، بالطبع، أننا نميل إلى الحديث عن الذهن بوصفه شيئًا دائمًا مقارنةً بالحالات الذهنية المتغيرة. بيد أنه إذا لم يكن هناك عامل خاص فى الموقف يجب النظر إليه وتأمله، فإننا نعرف الذهن، تماماً، بأنه إمكان دائم لحالات ذهنية.

ومع ذلك، فإن التحليل الظاهرى (الفينومينولوجى) للذهن يمثل، فى حقيقة الأمر، صعوبات خاصة. لأننا «لو تحدثنا عن الذهن بوصفه سلسلة من المشاعر، فإننا نضطر إلى أن نكمل العبارة بأن نسميها سلسلة من المشاعر التى تعى ذاتها بوصفها ماضياً ومستقبلاً[٢]. وكيف تستطيع السلسلة أن تعى ذاتها بوصفها سلسلة؟ ليس لدينا سبب لأن نفترض أن الشيء المادى يتمتع بوعى ذاتى. بيد أن الذهن يتمتع بوعى ذاتى بالتأكيد.

لكن على الرغم من أن «مل» انتبه إلى هذه الصعوبة ويسلِّم بأن اللغة تفترض عدم إمكان رد الذهن إلى سلسلة من ظواهر ذهنية، فإنه لا يريد أن يضحى بمذهب الظواهر. ولذلك، كان مضطراً إلى أن يتمسك بأن سلسلة المشاعر، كما يضعها، يمكن أن تعى نفسها بوصفها سلسلة، حتى على الرغم من أنه لم يستطع، بحق، أن يفسر كيف يكون ذلك ممكناً. «أعتقد، بقدر كبير من الشيء الأكثر حكمة الذى نستطيع أن نفعله، هو أنه يجب علينا أن نقبل الواقعة التى لا يمكن تفسيرها، دون أية نظرية عن كيف تحدث، وعندما نكون مضطرين إلى أن نتحدث عنها بألفاظ تفترض نظرية ما، فإنه يجب علينا أن نستخدمها بتحفظ فيما يتعلق بمعناها[٣].

---

(١) Examination, p. 205.

بناء على استخدام «مل» للفظ، تكون الميتافيزيقا هى «ذلك القسم من فلسفة الذهن التى تحاول أن تحدد ما هو الجزء من بناء الذهن الذى يخصها أصلاً، وما هو الجزء الذى يتكون من مواد تمده من الخارج.

Logic, 1, p. 7 (1, Introduction, 4). For the use of the term "Feeling" see reference on p. 21 to James Mill's use of the word.

(٢) Examination, p. 212.

(٣) Ibid, p. 213.

وفيما يتعلق بتحليل مفهوم الذهن، فإن «مل» يثير مسألة «الأنا وحدية». ويلاحظ «ريد»(*) أنني لا أملك دليلاً مطلقًا على وجود ذوات أخرى إذا لم أكن سوى سلسلة من مشاعر، أو خيط من الوعي. إن وعي المزعوم بذوات أخرى هو ببساطة وعي بمشاعري الخاصة. غير أن هذا الخط من الحجة، كما يرى مل، هو «أحد أخطاء ريد الأكثر وضوحًا»[1]. لأنه، من جهة، حتى إذا اعتقدت أن ذهني الخاص هو سلسلة من مشاعر، فإنه لا شيء يمنعني من تصور أذهان أخرى من حيث إنها سلسلة متشابهة من مشاعر. ومن جهة أخرى، لديّ دليل استدلالي على وجود أذهان أخرى غير ذهني، كما يبين الخط التالي من التفكير.

إن تحويرات في الإمكان الدائم للإحساسات التي أسميها بجسمي تثير فيّ إحساسات فعلية وحالات ذهنية تكوّن جزءًا من السلسلة التي أسميها بذهني. غير أني أعي وجود إمكانات دائمة أخرى لإحساسات لا ترتبط بحياتي الذهنية بهذه الطريقة. كما أني أعي في الوقت نفسه أفعالاً وعلامات خارجية أخرى في هذه الإمكانات الدائمة لإحساسات أو أجسام، يكون لدي الحق في أن أفسرها بأنها علامات أو تعبيرات عن حالات ذهنية داخلية تماثل حالاتي الخاصة.

إن وجهة النظر التي تقول إننا نعرف وجود أذهان أخرى عن طريق الاستدلال من السلوك الجسمي العلني هي وجهة نظر شائعة بما فيه الكفاية. ومع ذلك، فإن المشكلة هي أن «مل» حلل الأجسام عن طريق الإحساسات. ويتضح، أنه لم يقصد، على الإطلاق، أن يقول، أو يلمح، أن جسم شخص آخر هو، ببساطة وفقط، مجموعة من إحساساتي، الفعلية أو الممكنة. غير أنه كان مضطرًا، على أية حال، إلى أن يواجه اعتراضًا هو أنني لا أعي جسم شخص آخر إلا عن طريق إحساساتي، وإذا عرّفنا

(*) توماس ريد (١٧١٠ ـ ١٧٩٦) فيلسوف اسكتلندي، مؤسس مدرسة الحس المشترك. من أهم مؤلفاته: «مقالات في القوى النظرية للذهن»، و«مقالات في القوى العملية للذهن». (المترجم)

(١) Ibid, p. 207.

الجسم عن طريق الإحساسات، فلابد أن يسلِّم إما بأن هذه الإحساسات هى إحساساتى أنا، أو أن هذه الإحساسات يمكن أن توجد بذاتها أو أن الجسم يكون مجموعة من إحساسات ممكنة. فى الحالة الأولى يكون مذهب «الأنا وحدية» هو النتيجة المنطقية. أما فى الحالة الثانية فيقابلنا موضوع خاص جداً. وفى الحالة الثالثة، كما لاحظنا من قبل، ينهار التحليل الظاهرى للشىء المادى. ولأن هناك صعوبة خاصة فى التحليل الظاهرى للذهن، باعتراف «مل» الواضح، فإن ذلك موضوعاً قوياً للشك.

لقد برهن مذهب «الأنا وحدية»[*] على الشبح الذى ينتاب مذهب الظواهر Phenomenalism. إن أنصار مذهب الظواهر لم يعتنقوا بالفعل مذهب «الأنا وحدية» لأنهم لم يفعلوا شيئاً من هذا النوع. إن الصعوبة، بالأحرى، هى صياغة مذهب الظواهر بطريقة لا تؤدى إلى نتيجة مذهب «الأنا وحدية» من ناحية، ولا إلى إغفال واضح لمذهب الظواهر من جهة أخرى. وربما تكون المحاولة الأكثر نجاحًا لصياغة موقف أنصار مذهب الظواهر هى الصياغة اللغوية الحديثة، التى أشرنا إليها فى القسم السابق. بيد أن ذلك قد يبدو بسهولة على أنه تملص من مشكلات نقدية. كما أننا إذا بدأنا فى الوقت نفسه فى البحث عن حوامل خفية، فإننا نجد أنفسنا نقع فى صعوبات أخرى. ويمكن للمرء أن يتعاطف مع المنظور الواقعى للحس المشترك لبعض المناصرين المعاصرين لعقيدة اللغة العادية. ومع ذلك، **فإن** المشكلة هى أنه حالما نرد الأشياء إلى اللغة العادية، فإن المشكلات الفلسفية المألوفة تبدأ من جديد.

١١- تربى «مل»، كما ذكرنا فى سيرة حياته، عن طريق والده بدون أى معتقدات دينية. غير أنه لم يشارك عداء «جيمس مل» الملحوظ للدين من حيث إنه ضار بصورة خاصة بالأخلاق. ولذلك أفسح المجال كثيراً للنظر فى البرهان على وجود الله. يرى

(*) Solipsism مذهب الأنا وحدية أو «الأنانة» - والكلمة مؤلفة من مقطعين Sdus بمعنى وحدى أو «وحدية» و Ipse بمعنى «أنا» أو «ذات» وهو يذهب إلى أن الأنا وحده هو الموجود وأن الفكر لايدرك سوى تصوراته (المترجم).

أن الدليل الأنطولوجي في صورته الديكارتية «لا يرضى أى شخص هذه الأيام»(١). ولأنه نظر إلى العلاقة العلِّية على أنها علاقة أساسية بين الظواهر، فإنه ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة أنه يبرهن مع هيوم وكانط على أن «دليل العلَّة الأولى ليس ذا قيمة فى ذاته لتأسيس مذهب التأليه»(٢). غير أنه كان على استعداد لأن يعطى اعتبارًا جادًا للدليل من التدبير والتخطيط فى الطبيعة، من حيث إن ذلك «دليل ذو طابع علمى بالفعل، لا يتقلص من الاختبارات العلمية، لكنه يزعم أنه يُحكم عليه عن طريق المبادئ الراسخة للاستقراء. إن برهان التدبير والتخطيط يقوم، أساسًا، على التجربة(٣). وما إذا كان أى دليل على حقيقة تجاوز الظواهر يمكن أن يُسمى، بصورة ملائمة، «دليلاً علميًا» هو مسألة خلافية. بيد أن هدف «مل» الأساسى هو أنه حتى إذا كان الدليل من التدبير والتخطيط فى الطبيعة ينتهى بإثبات وجود موجود إلهى يجاوز في ذاته مجال البحث العلمى، فإنه يقوم على وقائع تجريبية بطريقة تُفهم بسهولة وتكوِّن استدلالاً، تكون صحته موضع مناقشة معقولة.

إن الصورة الموجودة عند «بالى» للدليل لا تفى. صحيح أننا إذا وجدنا ساعة فى جزيرة صحراوية، فإننا نستدل بالفعل على أن موجودًا بشريًا قد تركها هناك. غير أننا نفعل ذلك ببساطة لأننا عرفنا من قبل عن طريق التجربة أن الموجودات البشرية صنعت ساعات. ومع ذلك، لا تكون لدينا تجارب سابقة عن موضوعات بشرية خلقها الله. إننا نبرهن عن طريق المماثلة. أعنى، أننا نبرهن من المماثلات بين ظواهر عرفنا من قبل أنها نتاجات تخطيط بشرى وظواهر أخرى، ثم ننسبها إلى العمل المنتج لعقل (ذكاء) علوى.

ومع ذلك، لابد أن يُضاف أن الدليل من التدبير والتخطيط فى الطبيعة يقوم على مماثلة خاصة؛ أعنى عمل عوامل متنوعة معًا من أجل غاية مشتركة واحدة. فالدليل يستدل، مثلاً، على عمل عقل علوى من تنظيم أجزاء متعددة من الأجهزة المرئية وبنائها

---

(١) Three Essays on Religion, p. 70 .

سوف نشير إلى هذا الكتاب فيما بعد باسم «ثلاث مقالات».

(٢) Ibid, p. 67.

(٣) Ibid, p. 72.

تنتج معًا الرؤية. إننا لا نستطيع، بالفعل، أن نستبعد كل التفسيرات الأخرى لهذه الظواهر. ولذلك، فإن الدليل لا يمكن أن يؤدى إلا إلى نتيجة تمتلك درجة ما من الاحتمال. بيد أن الدليل هو على الرغم من ذلك استدلال استقرائى معقول(١). أعتقد أنه لابد من الإقرار بأن ألوان التكيف فى الطبيعة تقدم، فى الحالة الراهنة لمعرفتنا، توازنًا كبيرًا من الاحتمال لصالح الخلق عن طريق عقل(٢).

ومع ذلك، لا يمكننا أن نتوقع، فى رأى مل، أن نقبل وجود الله من حيث أنه حقيقة محتملة، ونثبت فى الوقت نفسه القدرة الإلهية. لأن التدبير والتخطيط يتضمن ملاءمة وسائل لغاية، وتكشف الحاجة إلى استخدام الوسائل عن حد للقوة. «إن كل إشارة إلى التخطيط والتدبير فى الكون هى بنفس القدر دليل ضد قدرة المخطط والمدبر على كل شيء(٣).

ولا يبدو لى أن هذا الدليل حجة قاطعة تماما، لأنه على الرغم من أن الدليل من التدبير والتخطيط، مأخوذٌ بذاته، ينتهى، ببساطة، إلى تقرير وجود مخطط ومدبر، ولا ينتهى إلى تقرير وجود خالق، فإن ذلك لا يبين أن المخطط والمدبر خالق. ومن الصعب أن نرى كيف أن الواقعة المحض لاستخدام وسائل لغاية هى أى دليل ضد القدرة. غير أن اهتمام «مل» الأساسى يوجد فى موضع آخر؛ أعنى فى إثبات أن هناك عدم تطابق واضح بين التقرير، فى نفس الوقت، بأن الله قادر على كل شيء، وأنه خير بلا حدود. وذلك خط من الدليل أكثر تأثيرًا.

فكرة «مل» هى أنه إذا كان الله قادرًا على كل شيء فهو قادر على أن يمنع الشر، وإذا لم يكن كذلك، فإنه لا يكون خيرًا على نحو لامتناه. ليس هناك فائدة لأن نقول مع

---

(١) لا يعتقد «مل» أن تفسيرًا للمادة، ببساطة، عن طريق بقاء الأصلح هو تفسير حاسم أو مقنع على الإطلاق. (المؤلف)

(٢) Three Essays, p. 75.

(٣) Ibid,

«دين مانسل» Dean Mansel أن لفظ «خَير» هو صفة لله عى سبيل المماثلة، وليس بنفس المعنى الذى يُستخدم به بالنسبة للموجودات البشرية. لأن ذلك يساوى، بالفعل، القول بأن الله خير بأى معنى يمكن أن نعطيه للفظ. وعلى الرغم من ذلك، إذا أردنا أن نثبت أن الله خير، فإنه يجب علينا أيضاً أن نقول إن قوته محدودة أو متناهية.

لقد كان «مل» على استعداد لأن يسلِّم بمعقولية الاعتقاد بأن الله يرغب فى سعادة الإنسان. لأن ذلك تفترضه واقعة هى أنه يبدو أن اللذة (السعادة) تنتج من قيام الموجود البشرى بوظيفته العادية، وينتج الألم من عدم قيامه بهذه الوظيفة. كما أننا قلما نستطيع، فى الوقت نفسه، أن نفترض أن الله خلق الكون كى يجعل الإنسان سعيداً فحسب. فالظواهر تفترض أنه إذا كان هناك خالق عاقل، فستكون له دوافع أخرى إلى جانب سعادة البشر، أو سعادة الموجودات الحساسة بوجه عام، وأن هذه الدوافع الأخرى، أيًا كانت،ذات أهمية بالنسبة له.

وبمعنى آخر، لا ينقلنا اللاهوت الطبيعى بعيداً جداً. فمن غير المعقول، على الأقل فى الحالة الراهنة للدليل، أن نؤمن بموجود إلهى عاقل ذى قدرة محدودة. غير أن الاتجاه المناسب لقبوله هو ما يسميه «مل» بنزعة شكية عقلية، تكون أكثر من لا أدرية محض، لكنها أقل من قبول تام.

وقد يكون ذلك حسنًا للغاية إذا كان أولئك الذين يهتمون، بالفعل، بمسألة وجود الله يهتمون ببساطة، ويهتمون فقط، بإيجاد افتراض تفسيرى. لكنه من الواضح تماماً أنهم لا يهتمون بذلك. لأن الإيمان الدينى الشخصى لا يشبه تماماً الإيمان الذى يقول إن مهندس كاتدرائية القديس بولس هو «سير كرستوفر رن»[1]. ويرى «مل» أن ذلك هو،

(١) سير كرستوفر رن Sir Christoper Wren (١٦٣٢ - ١٧٢٣) مهندس إنجليزى وأستاذ فى علم الفلك وعضو بالجمعية الملكية، كرس نفسه للهندسة المعمارية حوالى عام ١٦٦٣ ، وضع خططًا لإعادة بناء مدينة لندن بعد الحريق الهائل عام ١٦٦٦ ، كما وضع تصميمًا جديداً لكاتدرائية القديس بولس عام ١٦٧٥ . (المراجع)

إلى حد ما، إثارة لمسألة القيمة البرجماتية، أو منفعة الدين. فعندما يعرف أن قدراً كبيراً من الشر يحدث باسم الدين، وأن معتقدات دينية يمكن أن تخالف السلوك البشرى، فإنه لن يكون على استعداد لأن يقبل وجهة نظر والده التى تقول إن الدين «هو العدو الأعظم للأخلاق»[١]. لأن الدين، مثل الشعر، يمكن أن يمد الإنسان بمثل عليا تجاوز تلك المثل التى نعرفها، بالفعل، فى الحياة البشرية. «ومن ثم، فإنه يجب عدم المماراة فى قيمة الدين بالنسبة للفرد، سواء فى الماضى أم فى الحاضر، بوصفه مصدراً لرضا شخصى ولمشاعر سامية»[٢]. ونجد فى المسيحية تصوراً للخير المثالى الذى يتجسد فى شخصية المسيح.

صحيح، أن بعض الناس ينظرون إلى أى افتراض يقول إن القيمة البرجماتية للدين تزودنا بسبب للإيمان بالله على إنه افتراض غير أخلاقى، أى خيانة لواجبنا فى الانتباه، ببساطة، إلى أهمية الدليل التجريبى. لكن على الرغم من أنه يمكن أن نتفهم هذه الوجهة من النظر، فإن «مل» لا يرى، على أية حال، أن وظيفة الدين فى التاريخ البشرى هى شىء أكثر من حل لغز عقلى عن طريق فرض استقرائى.

ويثير «مل» فى الوقت نفسه التساؤل عما إذا كان السمو الأخلاقى للأديان العليا لا يمكن أن يبقى بدون إيمان بموجود يفوق الطبيعة. ولأن المهم هو التزويد بموضوع مثالى للعاطفة والرغبة، فإنه يفترض أن «ديانة البشر تفى بهذه الحاجة بدرجة كبيرة، وبمعنى سام، مثلما تفى الأديان التى تفوق الطبيعة بهذه الحاجة، حتى فى تموضعاتها الجيدة، وبصورة أكبر مما هو موجود فى أية أديان أخرى»[٣]. حقًا، إن لبعض الأديان ميزة إعطاء الأمل فى الخلود. لكن لأن حالات هذه الحياة تتطور وتتحسن، ويصبح

(١) Autobiography, p. 40.

(٢) Three Essays, p. 48.

(٣) Ibid, p. 50.

الناس أكثر سعادة وقدرة على أن يستمدوا السعادة من فعل غير أنانى، فإن الموجودات البشرية، كما يعتقد «مل» «تهتم قليلاً وقليلاً بهذا التوقع الذى يستحق المدح والثناء»(١). ومع ذلك، إذا أدرجنا فى ديانة البشرية ذلك الإيمان بوجود إله ذى قوة محدودة، ذلك الإيمان الذى يبرره اللاهوت الطبيعى بوصفه حقيقة محتملة، فإنها تزيد على الدوافع الأخرى التى تعمل من أجل رفاهية أقراننا الاقتناع بأننا «قد نتعاون مع الموجود اللامرئ الذى ندين له بكل ما هو ممتع فى الحياة»(٢). ولذلك حتى إذا تم إنكار أن الديانة البشرية هى ديانة المستقبل، فإن ذلك لا يستبعد بالضرورة الإيمان بالله.

وهكذا يتفق «مل» مع «أوجست كونت» فى أن الديانة البشرية هى ديانة المستقبل، على الرغم من أنه لا يتعاطف مع اقتراحات «كونت» الجذابة لتأسيس هذه الديانة. كما أنه لا يبطل الإيمان بإله متناه يمكن أن يتعاون معه الإنسان. وعلى الرغم من أن فكرته عن الدين لا ترضى كثيراً، بوضوح، كيركجور، أو أى شخص يفهم الدين بأنه يتضمن تقيد الذات بمطلق شخصى، فإنه لا يعتقد، مثل بعض التجريبيين من قبله، أنه يمكن التخلص من الدين عن طريق تفسير سيكولوجى للطريقة التى يمكن أن ينشأ فيها الاعتقاد الدينى، أو بتوجيه الانتباه إلى الشرور التى تحدث باسم الدين. ومع أن مقدماته التجريبية تحدد، بالفعل، تقييمه لقوة الأدلة على وجود الله، فإنه يحاول أن يكون ذا عقل منفتح. وعلى الرغم من أن مل نظر إلى الدليل على أنه لا «يصل إلا إلى الدرجات الأدنى من الاحتمال(٣)، عندما نُشرت « المقالات الثلاث عن الدين » غُفلاً عام ١٨٧٤، فإن بعض الدوائر الوضعية قد انتابتها الدهشة بسبب القدر الذى تسامح به مع مذهب التأليه. لقد تجاوز، على أية حال، النقطة التى وقف عندها والده.

---

(١) Ibid, p. 54

يبرهن «مل» على أنه بينما لا يمدنا العلم بأى دليل مقنع ضد الخلود، فإنه لا وجود لدليل إيجابى لصالحه (المؤلف).

(٢) Ibid, p. 108.

(٣) Three Essays, p. 102.

الفصل الرابع

التجريبيون، واللاأدريون، والوضعيون

ـ ألكسندر بين وسيكولوجيا التداعى ـ آراء بين عن مذهب المنفعة ـ ربط هنرى سد جويك مذهب المنفعة والمذهب الحدسى - تشارلز دارون وفلسفة التطور ـ توماس هنرى هكسلى ، التطور ، الأخلاق ، المذهب اللاأدرى ـ المذهب المادى العلمى والمذهب اللاأدرى جون تندال و"ليسلى ستيفن" ـ چورج جون رومانز ـ المذهب الوضعى مجموعات كونت : جورج هنرى لويس - وليم كنجدون كلفورد كارل بيرسون ـ بنيامين كيد : ملاحظات ختامية

١- تطورت سيكولوجيا التداعى إلى حد كبير عن طريق «ألكسندربين» A. Bain (١٨١٨ - ١٩٠٣)، الذى شغل كرسى المنطق فى جامعة أبيردين من عام ١٨٦٠ حتى عام ١٨٨٠. ساعد جون ستيوارت مل فى إعداد كتابه «نسق المنطق»[١]، وأعدّ بعض الملاحظات السيكولوجية على تحرير مل لكتاب والده «تحليل ظاهرة الذهن البشرى». لكن على الرغم من أنه كان يوصف أحيانًا بأنه تلميذ «مل»، فإن «مل» نفسه يشير إلى أن الفتى الشاب لم يكن بحاجة، بالفعل، إلى أى سلف سوى الرائد المشترك لهما معًا.

اهتم «بين» أساسًا بتطوير علم النفس التجريبى بوصفه علمًا منفصلاً، أكثر من استخدام مبدأ تداعى المعانى لحل مشكلات فلسفية بصفة خاصة. واهتم علاوة على

(١) See J.S. Mill's Autobiography, p. 245, note.

ذلك خصوصًا، بربط العمليات السيكولوجية بأسسها الفسيولوجية، وبذلك واصل اهتمام «هارتلى» أكثر من اهتمام «جيمس مل» و«جون ستيوارت مل»[(١)]. ومع ذلك، بينما ظل تفكيره داخل الإطار العام لسيكولوجيا التداعى[(٢)]، فإن عناوين أعماله الرئيسية: الحواس والذهن (١٨٥٥)، والانفعالات والإرادة (١٨٥٩) تبين أنه مدَّ ميدان الدراسة من الإحساس والنشاط الذهنى إلى الانفعال والجوانب الإرادية من الطبيعة البشرية[(٣)]. وقد مكّنه التحول من التشديد على هذا أن يتغلب، إلى حد ما، على ميل علماء سيكولوجيا التداعى إلى تصوير حياة الإنسان الذهنية بأنها نتاج عملية آلية خالصة.

يظهر تشديد «بين» على النشاط البشرى، مثلاً، فى تفسيره لأصل الاعتقاد فى عالم مادى خارجي. فإذا كنا، ببساطة، موضوعات لإحساسات سلبية خالصة، أى لإحساسات أو انطباعات؛ أعنى منظورًا إلينا بمعزل عن أى نشاط، أو إظهار طاقة من جانبنا، فإن حالة وعينا اليقظة تشبه حالة الحلم. ومع ذلك، «الإحساس بداخلنا ليس، فى حقيقة الأمر، سلبيًا تمامًا، وبوجه عام العكس هو الصحيح إلى حد كبير. وفضلاً عن ذلك، يوجد الميل إلى الحركة قبل دافع الإحساس، وتعطى الحركة طابعًا جديدًا لوجودنا المُدرك الكلى[(٤)]. إن الانطباعات التى نستقبلها من الخارج تثير حركة، ونشاطًا، وإظهار طاقة أو قوة، و«فى ممارسة القوة لابد أن نبحث عن الشعور الخاص بتخارج الموضوعات»[(٥)]. ففى حالة اللمس، مثلاً، تكون الحاسة هى أول شىء يجعلنا

---

(١) على الرغم من أن جون ستيوارت مل لم يغفل، بالتأكيد، أهمية البحوث الفسيولوجية، مثل والده، فإنه اهتم أساسًا بسيكولوجيا الوعى وأهميتها الفلسفية (المؤلف).

(٢) ومع ذلك، أدخل «بين» تعديلات كثيرة جيدة إلى سيكولوجيا التداعى كما أخذه من أسلافه (المؤلف).

(٣) وهكذا يوصف الذهن من البداية «بأنه يمتلك شعورًا، «وأنا أدرج فى هذا اللفظ ما يُسمى بوجه عام الإحساس والانفعال. فالذهن يستطيع أن يفعل وفقًا للشعور. ويمكن أن يفكر» The senses and the Intellect, p. 1 (Ist edition).

(٤) The Senses and Intellect, p. 371.

نعي بوضوح عالمًا خارجيًا؛ «إنه الاتصال الصلب الذى يفرض التخارج؛ والسبب هو أننا نبذل قوة من جانبنا فى هذا الاتصال»[١]. فعندما نستجيب لإحساس اللمس عن طريق جهد عضلى، يكون لدينا إحساس بالمقاومة، أى يكون لدينا «شعور يكون الأساس الرئيسى لفكرتنا عن التخارج»[٢]. ومع ذلك «فإن الإحساس بما هو خارجى هو الوعى بطاقات خاصة وأنشطة من جانبنا»[٣]، ويمكن أن يوصف عالمنا الخارجى؛ أى العالم الخارجى كما تتمثله أذهاننا الخاصة، بأنه «المجموع الكلى لكل المناسبات لإظهار طاقة نشطة، أو لتصور ذلك بأنه يمكن إظهاره وبيانه»[٤]. وبالتالى يعرِّف «بين» العالم الخارجى، كما هو موجود لوعينا،[٥] عن طريق الاستجابات النشطة الممكنة لإحساسات، ولا يعرّفه، كما عرفه مل، عن طريق إحساسات ممكنة.

ولذلك، ليس هناك ما يدعو للدهشة، أن يشدد «بين» على الارتباط الوثيق بين الاعتقاد بوجه عام والفعل. «الاعتقاد ليس له معنى، إلا بالإشارة إلى أفعالنا»[٦]. فكلما قام إنسان، أو حيوان، بفعل من حيث إنه وسيلة لغاية، فإن الفعل يؤازره اعتقاد أولى أو سرعة التصديق التى يمكن أن توصف بأنها «توقع على وشك أن يعقبه فعل ما»[٧]. إن سرعة التصديق الأولية هذه هى التى تؤدى بموجود حساس إلى أن يعيد تجربته الناجحة، قل مثلاً تجربة الجرى إلى جدول ماء ليروى ظمأه. ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أن قوة الاعتقاد تنشأ بالتدريج من الصفر إلى حالة التطور الكامل بحسب طول التجربة واطرادها. لأن هناك دافعًا أوليًا أو ميلاً إلى الاعتقاد، مستمداً من النشاط

(١) Ibid,

(٢) Ibid p. 372 .

(٣) Ibid, p. 371.

(٤) Ibid, p. 372.

(٥) لا نستطيع، كما يرى «بين» حتى أن نناقش وجود عالم مادى بمعزل عن الوعى تمامًا (المؤلف).

(٦) The Emotions and the will, p. 524 (2 nd edition).

(٧) Ibid, p. 525.

الطبيعى للجهاز العضوى، وتناسب قوته قوة «الإرادة». فالمخلوق الذى يريد بقوة يعتقد بقوة فى أصل حرفته[1]. وما تقوم به التجربة هو أنها تحدد الصورة الخاصة التى يأخذها دافع أولى لا يتولد. والعامل الأكثر أهمية فى تأسيس اعتقاد صحيح هو غياب التناقض، أو إمكان الثبات الواقعى للتتابع بين التوقع وتحققه.

ولذلك، إذا افترضنا أن استجاباتنا الغريزية تؤثر فى اللذة والألم، فإننا نستطيع أن نقول إن التجربة، مع الاستدلالات التى تترتب عليها، هى العامل الأصلى فى ترسيخ الاعتقاد. بيد أنها ليست بالتأكيد العامل الوحيد الذى يؤثر فى تكوين اعتقادات خاصة. لأنه على الرغم من أن الشعور والانفعال لا يغيران الوقائع الموضوعية، فإنهما قد يؤثران، وفى الغالب يؤثران، على طريقتنا لرؤية الوقائع وتفسيرها. إن الدليل والشعور: أى «طبيعة الموضوع، وخاصية الذهن الفردى، تحددان ما ينبغى أن يهيمن، غير أنهما لا يكونان السيد الوحيد فى حياتنا هذه»[2].

وإذا أراد المرء أن يستمد نتيجة عامة عن موقف «بين» الفلسفى، فإنه يستطيع أن يصل إلى نتائج مختلفة من مجموعات مختلفة من العبارات. فمن جهة، قد يفترض تشديده على العلاقات الفسيولوجية للعمليات السيكولوجية موقفًا ماديًا. ومن جهة أخرى، قد يُفترض موقف من مثالية موضوعية عندما يتحدث، مثلاً، «عن الإدراك المفترض لعالم خارجى مادى ومستقل»[3]، ويضيف أن ما «نفترض هنا أنه يُدرك هو وهم ملائم، يجاوز بطبيعة الحال كل تجربة ممكنة»[4]. ومع ذلك، يحاول «بين» فى حقيقة الأمر أن يتجنب الميتافيزيقا ويكرس نفسه لعلم نفس تجريبى، وراثى، حتى وإن كان لبعض عباراته مضامين فلسفية.

---

(١) Ibid, p. 538.

(٢) Ibid, p. 548.

(٣) Ibid, p. 585.

(٤) Ibid,.

وقـــد واصـل «جـــيـــمس ســـولى» J. Sully (١٨٤٢ - ١٩٢٣) بحــوث «بين» السيكولوجية، وقد شغل «جيمس سولى» كرسى الفلسفة فى University College «الكلية الجامعية»، بلندن، من عام ١٨٩٢ حتى عام ١٩٠٣. تابع «بين» فى كتابه «مجمل علم النفس» (١٨٨٤)، وفى مـجلديه «الذهن البـشـرى» (١٨٩٢) فى التـشـديد على العلاقات الفسيولوجية للعمليات السيكولوجية، وفى استخدام مبدأ تداعى الأفكار. ومدَّ، فضلاً عن ذلك، تأملاته إلى ميدان نظرية التربية، وطبق علم نفس الطفل على «دراساته عن الطفولة» (١٨٩٥).

ومع ذلك، تعرضت سيكولوجيا التداعى لهجوم «جيمس ورد» J. Ward وآخرين أثناء حياة «بين». صحيح أن تشديد «بين» على الانفعال والجوانب الإرادية للإنسان أعطى لتفكيره نغمة أكثر حداثة مما يجدها المرء عند أسلافه. لكن يمكن القول أيضًا إن إدخاله أفكارًا جديدة إلى علم النفس القديم قد ساعد على تمهيد الطريق لطرق التفكير التى أزاحته. وواضح أن التداعى استمر بوصفه عاملاً فى الحياة الذهنية. بيد أنه لم يعد يؤخذ مفتاحًا لفتح كل الأبواب لفهم العمليات السيكولوجية، وأن سيكولوجيا التداعى الذرية كان لها زمانها.

٢- فى مجال الأخـلاق، أدخل «بين» إلى مذهب المنفعة العامة تعديلات مهمة، أو تأملات إضافية. ولاشك أن هذه التعديلات أضعفت الوحدة البسيطة للأخلاق النفعية. غير أن «بين» اعتبرها ضرورية إذا كان لابد من تقديم تفسير كاف للوعى الأخلاقى كما هو موجود بالفعل، أعنى؛ كما رآه «بين» فى نفسه وفى أعضاء المجتمع أو الثقافة التى ينتمى إليها.

يرى «بين» أن مذهب المنفعة له ميزة تفوق نظرية الحاسة الخلقية، فى أنه يزودنا بالمعيار الخارجى للأخلاق؛ فهو يستبدل العاطفة المحض غير المعقولة، أو الشعور بالنظر إلى النتائج[١]. كما أنه يعارض النظرية التى تقول إن كل الأفعال البشرية نتيجة

---

(١) The Emotions and the Will, p. 272.

دوافع أنانية؛ وهي نظرية اتهمت بسوء تفسير الوجدان والتعاطف «الأساسان الرئيسيان للنزاهة»[١]. ولاشك أن هذين الدافعين ينتميان إلى الذات. ولكن لا ينجم عن ذلك أنه يمكن وصفهما بصورة صحيحة بأنهما «دافعان أنانيان». إن الأنانية ليست، في واقع الأمر، هي الأساس الوحيد، على الإطلاق، لأفكار الإنسان عما هو صحيح. وهي ليست، بالتأكيد، الأساس الحالي الوحيد لمعتقدات الإنسان الأخلاقية. وقد أدرك النفعيون ذلك، وهم الذين ربطوا فكرة المنفعة بفكرة الخير أو الصالح العام.

ولا يستطيع المذهب النفعي في الوقت نفسه أن يشكل الحقيقة كلها عن الأخلاق؛ وذلك لأنه ينبغي علينا أن نفسح المجال للتمييز بين «منفعة تكون مُلزِمة، والمنفعة التي تترك حرة»[٢]. ومع ذلك، هناك أفعال كثيرة مفيدة ونافعة للمجتمع، لكن لا يُنظر إليها على أنها مُلزِمة. كما أنه واضح، من جهة أخرى، أن القواعد الأخلاقية التي تهيمن في معظم المجتمعات تقوم على العاطفة، ولا تقوم فقط على فكرة المنفعة. ولذلك، حتى على الرغم من أن مبدأ المنفعة هو خاصية جوهرية للأخلاق. فإنه يجب أن نضيف العاطفة والعرف أيضًا، «الذي يكون التأثير المستمر للمنفعة أو للعاطفة»[٣]. أعني، أنه لابد أن نضيفهما إذا أردنا أن نقدم تفسيرًا شاملاً لممارسات أخلاقية موجودة.

ولذلك، لم يهتم «بين» بتقديم نظرية قَبْلية للأخلاق. لقد اهتم ببيان الأسس التجريبية للأخلاق كما هي موجودة. إنه يقرب الأخلاق كثيرًا من وجهة نظر عالم النفس. وإذا وضعنا هذا التقريب في أذهاننا، فإننا نستطيع أن نفهم معالجته الوراثية للضمير والشعور بالإلزام. وفي مقابل وجهة نظر «دوجالد ستيوارت» التي تقول إن

---

(١) Ibid, p. 258

يلاحظ «بين» أيضًا أنه يمكن أن يكون لدينا ألوان من التقمص الوجداني، وألوان من النفور والاشمئزاز التي تخلو من الغرض (المؤلف).

(٢) Ibid, p. 274.

(٣) Ibid, p. 277.

الضمير هو «مَلَكَة من ملكات الذهن أولية ومستقلة، تتطور بداخلنا على الرغم من أنه ليس لدينا، على الإطلاق، أية تجربة بسلطة خارجية»(١)، فإن «بين» يؤكد أن «الضمير هو محاكاة بداخلنا للحكومة الموجودة خارجنا»(٢). وبمعنى آخر، الضمير هو انعكاس أدنى لصوت الآباء، والمعلمين والسلطة الخارجية بوجه عام. وينشأ الإحساس بالإلزام والواجب من تداعى يؤسس فى ذهن الطفل بين أداء الأفعال التى تحرمها سلطة خارجية والجزاءات التى تفرضها هذه السلطة.

ولذلك، إذا فسرنا «جون ستيوارت مل» بأنه يقدم مذهبًا نفعيًا بوصفه وصفًا مقنعًا للوعى الأخلاقى الموجود، فإن «بين» يكون محقًا، بدون شك، فى قوله بأنه يجب أن نضع فى الاعتبار عوامل أخرى إلى جانب مبدأ المنفعة من أجل وصف كاف للوعى الأخلاقى. لكن إذا فسرنا «مل» بأنه يوصى بمذهب معين فى الأخلاق، وبأنه يفضل هذا المذهب على نظرية الحاسة الخلقية على أساس أن مبدأ المنفعة يقدم معيارًا لسلوك أخلاقى لا يوجد فى أية نظرية خالصة من نظريات الحاسة الخلقية، فإن القول بأن «بين» يكون أكثر وضعية من «مل» هو مسألة خلافية. لأنه على الرغم من أنه يعرف، كما رأينا، الميزة التى تكون لمذهب المنفعة فى امتلاكه معيارًا خارجيًا، فإنه يميل إلى التشديد على نسبية المعتقدات الأخلاقية. وإذا سأل أى شخص: ما المعيار الأخلاقى؟ فإن الإجابة المناسبة ستكون إنه «تشريعات المجتمع الموجود، من حيث إنها مستمدة من شخص ما يرتدى فى زمنه سلطة أخلاقية تشريعية»(٣). وبدلاً من أن نعالج الأخلاق كما لو كانت كلاً واحدًا غير مرئى، فإنه ينبغى علينا أن ننظر إلى قوانين معينة وقواعد أخلاقية بصورة منفصلة. ثم نرى أنه توجد وراء ظاهرة الضمير والإلزام سلطة. ويقر «بين» بتأثير الأفراد البارزين، غير أن رضا المجتمع بوجه عام، أيًا كان، مطلوب لإكمال

---

(١) Ibid, p. 283.

(٢) Ibid,

(٣) The Emotions and the Will, p. 281.

العملية التشريعية. وحالما تكتمل، توجد السلطة الخارجية التى تشكل الضمير والإحساس بالواجب فى الفرد.

وكان «بين» يفعل خيراً لو أنه تأمل إقراره الخاص بأن الأفراد البارزين يستطيعون من جديد صياغة النظرة الأخلاقية لمجتمع ما. أعنى: أنه يجب عليه أن يسأل نفسه عما إذا كان هذا الاقرار يتسق، بالفعل، مع أخلاق الضغط الاجتماعى. لقد استنتج البعض أن هناك مجالاً لقيم موضوعية تكون فيه درجات مختلفة من الاستبصار ممكنة، بينما اعتقد «برجسون» أنه لابد أن نميز بين ما يسميه «الأخلاق المنغلقة» و«الأخلاق المفتوحة». غير أنه يبدو أن المشكلة لم تؤرق «بين»، حتى على الرغم من وجود معطيات إثارة المشكلة فى تفسيره للأخلاق.

٣- وثمة تغيير جذرى كبير فى الأخلاق النفعية قام به «هنرى سد جويك» (١٨٣٨ - ١٩٠٠)، زميل «كلية ترنتى»، بكمبردج، الذى اختير لكرسى فلسفة الأخلاق فى هذه الجامعة عام ١٨٨٣. قامت شهرته، أساسًا، على كتابه «مناهج الأخلاق» (١٨٧٤). وتشمل كتابات أخرى كتابه «مجمل تاريخ الأخلاق للقُراء الإنجليز» (١٨٨٦)، وكتابه «محاضرات فى أخلاق جرين، وسبنسر، ومارتنيو» الذى نُشر غُفلاً عام ١٩٠٢.

يرى «سد جويك» فى تفسيره لتطور الآراء الأخلاقية، الذى طُبع فى الطبعة السادسة (١٩٠١) من كتاب «مناهج الأخلاق» أن «تمسكى الأول بمذهب أخلاقى محدد كان بمذهب مل النفعى»[١]. غير أنه سرعان ما رأى تباينًا بين مذهب اللذة السيكولوجى، الذى يرى أن كل إنسان يبحث عن لذته الخاصة، ومذهب اللذة الأخلاقى، الذى يرى أنه يجب على كل إنسان أن يبحث عن السعادة العامة. وإذا أُخذ مذهب اللذة السيكولوجى ليعنى أن كل إنسان يبحث، فى حقيقة الأمر، عن لذته الخاصة فقط، فإن القضية تكون موضع خلاف وجدال، أو تكون، بالأحرى، كاذبة. لكن لا يمكن، على أية

(١) The Methods of Ethics, p. x v (6th edition).

حال، لقضية سيكولوجية خالصة، أن تؤسس قضية أخلاقية. إذ لا نستطيع، كما يرى هيوم، أن نستنبط «ما ينبغى» مما هو «كائن»؛ أى لا نستطيع أن نستنبط جملة «ما ينبغى» من جملة وصفية واقعية. وربما يكون «جيمس مل» قد حاول أن يبيّن كيف أنه يمكن من الناحية السيكولوجية لشخص ما يسعى بطبيعته نحو لذته الخاصة أو سعادته أن يفعل بصورة غيرية. لكن حتى إذا كان تفسيره للمسألة صحيحًا من وجهة نظر سيكولوجية، فإن ذلك لا يبين أنه «ينبغى» علينا أن نفعل بصورة غيرية. ولذلك، إذا كان لابد أن يكون لمذهب اللذة الأخلاقى أو الكلى أساس فلسفى، فإنه يجب علينا أن نبحث عنه فى مكان آخر غير علم النفس.

وصل «سد جويك» إلى نتيجة تقول إن هذا الأساس الفلسفى لا يمكن أن يوجد إلا فى حدس مبدأ أخلاقى أساسى أو مبادئ أخلاقية أساسية. ولذلك انسحب «سدجويك» من مذهب المنفعة الموجود عند «بنتام» و«جون ستيوارت مل» إلى المذهب الحدسى. ولكن تفكيراً أبعد أقنعه بأن المبادئ الواضحة فى أخلاق الحس المشترك، من حيث إنها تتميز عن النظريات الفلسفية عن الأخلاق، إما أن تكون نفعية فى طابعها، أو تطابق، على أية حال، مذهب المنفعة. «إننى، بالتالى، فيلسوف نفعى، لكن على أساس حدسى»[١].

ولذلك فى رأى سد جويك هناك مبادئ أخلاقية معينة، صحيحة بصورة واضحة بذاتها. وهكذا يتضح أن المرء يفضل مستقبلاً خيراً بصورة أعظم على حاضر أقل خيراً[٢]. وهذا هو مبدأ التروى والفطنة. وواضح أيضًا وضوحًا ذاتيًا أنه ينبغى علينا

---

(1) Ibid, p. xx

(٢) لا يعنى ذلك أنه ينبغى علينا أن نفضل مستقبلاً خيراً غير مؤكد على حاضر أقل خيراً لكنه مؤكد. إن المبدأ يقرر، من حيث إنه واضح بذاته أن الأسبقية فى الزمان، منظوراً إليها ببساطة فى ذاتها، ليست أساسًا لتفضيل خير على خير آخر.. cf. The Methods of Ethics, p. 381

من حيث إننا موجودات عاقلة أن نعامل الآخرين بالطريقة التى نعتقد أننا ينبغى أن نُعامل بها، إذا لم يكن هناك فرق «يمكن صياغته كأساس معقول لفرق المعاملة»(١). وهذا هو مبدأ العدالة. وواضح أيضًا وضوحًا ذاتيًا أن خير أى فرد، من وجهة نظر الكون، ليس أكثر أهمية من خير أى شخص آخر، وينبغى علىَّ من حيث إننى موجود عاقل أن أستهدف الخير العام، بقدر ما يمكن تحقيقه عن طريق مجهوداتى. ويمكن أن نستنبط من هاتين القضيتين مبدأ الأريحية، أعنى: «أن كل شخص ملزم بأن ينظر إلى خير أى شخص آخر كما لو كان خيره الخاص، إلا من حيث إنه يحكم عليه بأنه أقل، عندما ينظر إليه بدون محاباة، أو على أنه يستطيع أن يعرفه أو يبلغه بصورة أقل بالتأكيد(٢).

يتضمن مبدأ التروى أو مبدأ «الأنانية العاقلة»، كما ذكرناه سابقًا، أنه ينبغى على الإنسان أن يبحث عن خيره الخاص. و«سد جويك» مقتنع، فى حقيقة الأمر، مع بطلر، بأن هذا إلزام واضح جلىّ. ومع ذلك، فإن مبدأ الأريحية العاقلة يقرر أنه ينبغى علينا أن نبحث عن خير الآخرين، وفق شروط معينة على أية حال. وإذا ربطنا هذين المبدأين، نكون ملزمين بأن نبحث عن خير الجميع، بما فى ذلك خيرنا الخاص، أو نبحث عن خيرنا الخاص من حيث إنه جزء مكوِّن من الخير العام. لأن الخير العام يتكون من ألوان الخير الفردية. ولذلك، فإن الخير العام يمكن أن يساوى السعادة الكلية، شريطة أن لا نفهم أن السعادة هى، ببساطة، لذات الحس، وشريطة أن لا نقصد أن نشير إلى أن السعادة يتم بلوغها باستمرار عن طريق استهدافها مباشرة. ولذلك «فإننى أصل فى النهاية إلى نتيجة هى أن المنهج الحدسى الذى يُطبق بشدة ينتج

---

(١) The Methods of Ethics, p. 380.

قد يكون الفرق ظرفًا من الظروف أو بين الأشخاص الذين نتحدث عنهم. ولا نعتقد بالضرورة أنه من الصحيح أن نعامل طفلاً بالطريقة التى نرى أنه ينبغى أن نُعامل بها (المؤلف).

(٢) Ibid, p. 382.

مذهب اللذة الكلى الخالص، كنتيجة نهائية له، والذى يكون ملائماً لأن يدل بكلمة واحدة على مذهب المنفعة[١].

إذا نظرنا إلى فلسفة «سد جويك» الأخلاقية على ضوء التراث النفعى، فإننا نميل بصورة طبيعية إلى أن نركز اهتمامنا على رفضه لمزاعم السيكولوجيا الوراثية لأن تزود بأساس كاف لمعتقداتنا الأخلاقية، لاسيما الوعى بالإلزام، واستخدامه فكرة البديهيات الأخلاقية المدركة حدسياً، الاستخدام الذى شجَّع عليه قراءته لـ«صموئيل كلارك» وكُتاب آخرين[٢]. إنه يمكن أن يوصف بأنه نفعى حدسى أو بأنه حدسى نفعى، إذا لم تتضمن هذه الأوصاف تناقضاً فى الألفاظ. لقد أثبت «سد جويك»، بالفعل، أنه لا وجود لتنافر حقيقى بين مذهب المنفعة والمذهب الحدسى. كما أنه كان، فى الوقت نفسه، مفكراً أميناً لدرجة أنه لم يؤكد أنه قدَّم حلاً لمشكلة التوفيق بين مزاعم المصلحة والواجب، ومزاعم التروى أو الأنانية العاقلة ومزاعم الأريحية، الأريحية التى لا تستطيع أن تعبر عن نفسها فى سلوك غيرى فحسب، بل أيضاً فى تضحية كاملة بالذات فى خدمة الآخرين، أو فى السعى إلى غاية مثالية.

ومع ذلك، إذا نظرنا إلى فلسفة «سد جويك» الأخلاقية من جهة ما سيأتى فيما بعد بدلاً من أن ننظر إليها من جهة ما قلناه من قبل، فمن المحتمل أن نركز أكثر على منهجه. لقد شدد على الحاجة إلى فحص ما يسميه بأخلاق الحس المشترك، وحاول أن يكتشف المبادئ المتضمنة فى الوعى الأخلاقى العادى، لكى يصوغها بدقة ويحدد علاقاتها المتبادلة. إن منهجه تحليلى. فقد كان يختار مشكلة، وينظر إليها من زوايا متعددة، ويقترح حلاً، ويثير اعتراضات واعتراضات مضادة. وربما مال إلى الانغماس فى تفاصيل، وتعليق الحكم النهائى؛ لأنه لم يستطع أن يرى طريقه بوضوح خلال كل الصعوبات. ومع ذلك، فإن قول ذلك، هو إدانة لدقته وأمانته الدقيقة.

The Methods of Ethics, pp. 406 - 7. (١)

For Samuel Clarke, see vol. v of this History pp. 160 - 1. (٢)

وعلى الرغم من أن استعانته بحقائق واضحة بذاتها قد لا تبدو مقنعة للغاية، فإن اهتمامه بتحليل الوعى الأخلاقى العادى وتوضيحه يذكِّر المرء بالحركة التحليلية المتأخرة فى الفلسفة البريطانية.

٤- توجد جذور سيكولوچيا التداعى، والمذهب الظاهرى عند جون ستيوارت مل، والأخلاق النفعية، فى القرن الثامن عشر. ومع ذلك، سرعان ما بدأت، بعد منتصف القرن التاسع عشر، فكرة جديدة تصبغ تيار التفكير التجريبى. وهذه الفكرة هى فكرة التطور. ولا نستطيع، بالفعل، أن نركز على تاريخ معين ونقول إنه بعد هذا التاريخ أصبح المذهب التجريبى فلسفة للتطور. بدأ «هربرت سبنسر»؛ فيلسوف التطور العظيم فى القرن التاسع عشر، نشر كتابه «نسق الفلسفة» قبل أن ينشر جون ستيوارت مل عمله عن «هاملتون»، وواصل «بين» الذى توفى فى نفس السنة التى توفى فيها سبنسر، التراث الذى مثله «جيمس مل» و«جون ستيوارت مل». وفضلاً عن ذلك، فإن قضية الحركة التجريبية من حيث إنها كل جاء تحت هيمنة فكرة التطور أقل من هيمنة الفكرة التى أصبحت بارزة فى ممثلين معينين للحركة. ومع ذلك، نستطيع أن نقول إنه فى النصف الأول من القرن غزت نظرية التطور ولم تحتل الأجزاء التى لها صلة بالميدان العلمى فحسب، بل احتلت أيضًا جزءًا ملحوظًا من ميدان الفلسفة التجريبية.

لم تكن فكرة التطور البيولوجى، بالتأكيد، اختراعًا من اختراعات منتصف القرن التاسع عشر. فقد ظهرت هذه الفكرة من حيث إنها فكرة نظرية حتى عند اليونان القدماء. وقد أعدَّ «جورج لويس دى بوفون» Georges- Louis de Buffon (١٧٠٧ – ١٧٨٨)[١] لهذه الفكرة الطريق فى القرن الثامن عشر، بينما اقترح «جان باتيست بيير

---

(١) الكونت جورج لويس بوفون : كاتب وعالم طبيعى فرنسى أشهر آثاره كتاب «التاريخ الطبيعى العام والخاص» وهو يقع فى ستة وثلاثين مجلداً (١٧٤٩–١٧٨٩). (المراجع).

لامارك» J. Baptiste Pierre Lamarck (١٧٤٤ - ١٨٢٩)[١] نظرياته التى تقول إن ثمة تغيرات تحدث فى البناء العضوى للحيوانات، استجابة لاحتياجات جديدة تحدثها تغيرات فى البيئة، فبعض الأعضاء تُهمل فى الاستعمال، وتنشأ أعضاء أخرى وتتطور، وإن العادات المكتسبة تنتقل عن طريق الوراثة. وفضلاً عن ذلك، عندما ذاعت أخبار فكرة التطور لأول مرة فى بريطانيا، كان المذيع لأخبارها فيلسوفًا؛ هو «سبنسر» وليس عالمًا. ولم يؤثر ذلك، فى نفس الوقت، على أهمية كتابات «دارون» فى وقوف نظرية التطور على أقدامها، وفى تقديم دافع قوى للغاية لذيوعها.

كان «تشارلز روبرت دارون» (١٨٠٩ - ١٨٨٢) عالم طبيعة، ولم يكن فيلسوفًا. أثناء رحلته الشهيرة على سفينته "Beagle" (١٨٣١ - ١٨٣٦)، أدت به ملاحظته لتنوعات بين حيوانات من نفس النوع وضعت بصورة مختلفة، وتأمله فى الاختلافات بين حيوانات حية وحيوانات متحجرة (حفريات)، إلى أن يشك فى نظرية ثبات الأنواع. وساعدته دراسة كتاب «مالتوس» «مقال عن مبدأ السكان» فى عام ١٨٣٨ إلى أن يصل إلى نتيجة هى أنه فى الصراع من أجل الوجود تبقى التنوعات المفضلة والنافعة، وتتلف التنوعات غير المفضلة وتهلك، وكانت نتيجة هذه العملية هى تكون أنواع جديدة، تكتسب خصائص تنتقل عن طريق الوراثة.

وقد وصل عالم طبيعة آخر، وهو «ألفرد رسل ولاس» A. R. Wallac (١٨٢٣-١٩١٣)، الذى تأثر، مثل دارون، بقراءة مالتوس فى الوصول إلى فكرة بقاء الأفضل فى الصراع من أجل الوجود، نقول وصل، بصورة مستقلة عن دارون، إلى نتائج مشابهة. وفى الأول من شهر يوليو عام ١٨٥٨، قدم «ولاس» و«دارون» عملاً مشتركًا فى اجتماع

---

(١) جان باتست لامارك: عالم بيولوجيا فرنسى من أبرز العلماء فى جميع العصور، ولقد قدم خدمات جليلة للعلم، كانت نظريته فى التطور أسبق من دارون، وقد ذهب أن الصفات المكتسبة تحدث فى الحيوانات والنباتات تغيرات بنيوية تنتقل بالوراثة إلى الذرية. (المراجع).

«الجمعية اللينية»[1] بلندن. كان إسهام «ولاس» بحثًا عن «ميل التنوعات إلى الانتقال بصورة لا محدودة من النوع الأصلى»، بينما كان إسهام «دارون» اختصاراً لأفكاره الخاصة.

نُشر عمل دارون الشهير عن «أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعى، أو حفظ الأجناس المفضلة فى الصراع من أجل الحياة» فى نوفمبر عام ١٨٥٩، وبيعت جميع النسخ فى أول يوم نُشر فيه. وتلا هذا العمل عمل آخر فى عام ١٨٦٨ وهو «تنوع الحيوانات والنباتات فى ظل عملية الاستئناس». وشهد عام ١٨٧١ نشر كتابه «سلالة الإنسان والانتخاب بالنسبة للجنس». ونشر دارون عدداً من أعماله الأخرى، لكنه نال الشهرة بكتابيه «أصل الأنواع» و «سلالة الإنسان».

ولأن دارون كان عالمًا طبيعيًا، فقد تفرغ للتأمل الفلسفى، وكرس نفسه، فى البداية، لإيجاد نظرية عن التطور تقوم على دليل تجريبى متاح. لقد فسر الأخلاق، بالفعل، بأنها تنشأ من غرضية الغريزة الحيوانية، وبأنها تتطور عن طريق تغيرات فى المعايير الاجتماعية التى تضفى القيمة الباقية على المجتمعات. وقد كان على وعى تام، بوضوح، بالإخفاق الموجود فى بناءات اللاهوتيين الذى أحدثته نظريته فى التطور، لاسيما فى تطبيقها على الإنسان. كتب عام ١٨٧٠ أنه بينما لم يتمكن من أن ينظر إلى الكون على أنه نتاج الصدفة العمياء، فإنه لم يستطع أن يرى دليلاً للتدبير والتخطيط، ومع ذلك قليلاً من التدبير المفيد، عندما شرع فى النظر إلى تفاصيل التاريخ الطبيعى. وعلى الرغم من أنه كان مسيحيًا فى الأصل، فإنه وصل مع مرور الزمن إلى تعليق لا أدرى للحكم. ومع ذلك، مال إلى تجنب التورط الشخصى فى جدال لاهوتى.

---

(١) نسبة إلى عالم النبات السويدى «كارلوس لينيوس» (١٧٠٦-١٧٧٨) الذى يعتبر مؤسس علم النبات الحديث، فقد كان أول من قسم النباتات إلى فصائل وأنواع وجعل لكل نوع اسماً مؤلفًا من لفظين جنسه ونوعه، ثم طبق ذلك على الحيوان ابتداء من ١٧٥٨. (المراجع).

وربما إذا لم يكتب لنا أن نعيش فى واحد من جيوب الأصولية القليلة، فمن الصعب بالنسبة لنا الآن أن نقدِّر الاضطراب والهيجان الذى أحدثه فرض التطور فى القرن الأخير (القرن التاسع عشر)، لاسيما فى تطبيقه على الإنسان. لأن فكرة التطور كانت من جهة، عملة مشتركة افترضها أناس كثيرون لم يستطيعوا تماماً أن يذكروا أو يزنوا الدليل الذى قُدم لصالحها. ولم يعد الفرض، من جهة ثانية، فرصة لجدال لاهوتى مرير. وحتى أولئك الذين ماروا فى كفاية الدليل للبرهنة على تطور الجسم البشرى من أنواع أخرى، أدركوا بوجه عام أن الإصحاحات الأولى من «سفر التكوين» لم يكن القصد منها حل مشكلات علمية، وأن الأمر واحد من الأمور التى يجب أن تُحسم بناء على الدليل التجريبى المتاح. كما أننا، من ناحية أخرى، إذا استثنينا الماركسيين، الذين يلتزمون بالمذهب المادى، فإن غير المؤمنين النظريين لا يثبتون بوجه عام أن فرض التطور العضوى، إذا أُخذ بذاته، يبطل مذهب التأليه المسيحى، أو لا يطابق الاعتقاد الدينى. ومع ذلك، فإن وجود الشر والمعاناة فى العالم، الذى يكوِّن واحداً من الاعتراضات الرئيسية على مذهب التأليه المسيحى، يظل حقيقة لا يمكن الشك فيها، سواء قُبل الفرض أم رُفض. وفضلاً عن ذلك، لقد رأينا أن فلاسفة مثل «برجسون» طوروا فلسفة روحية داخل إطار الفكرة العامة للتطور الخلاق، وفى وقت أكثر حداثة، استخدم عالم مثل «تياردى شاردين»[1] بحماس نفس الفكرة فى خدمة رؤية دينية عن العالم. ولذلك، بدا لأناس كثيرين أن ألوان الجدال والخلاف فى القرن الأخير قد جمَّعت قدراً كبيراً من الغبار وخيوط العنكبوت فى الفاصل الزمنى.

ومع ذلك، لابد أن نتذكر أن فكرة تطور الأنواع، عندما طُبقت على الإنسان بصفة خاصة، كانت حدثًا جديداً فى منتصف القرن الماضى بالنسبة للجمهور العام المثقف،

---

(١) تيار دى شاردين (١٨٨١ - ١٩٥٥) كاهن يسوعى وفيلسوف وعالم جيولوجى فرنسى حاول فى كتابه «الرئيسى» الظاهرة الإنسانية (١٩٣٨ - ١٩٤٠) أن يكشف عن سر تطور الإنسان، وأن يوفق بين الخبرة الدينية ومعطيات العلم الطبيعى. (المراجع)

وفضلاً عن ذلك، فإن الانطباع الذى لم يقدمه أعلام الفكرة فحسب، بل قدمه أيضًا بعض نقادها، هو أن نظرية دارون تُعد نظرية لا داعى لها، أو بالأحرى، يستبعدها أى تفسير غائى للعملية الكونية. فقد كتب «توماس هنرى هكسلى»، مثلاً، الآتى «إن ما يعترى الكاتب الحالى بقوة عند تصفحه الأول لكتاب «أصل الأنواع» هو الاقتناع بأن الغائية، كما تُفهم بوجه عام، لقيت ضربة قاتلة على أيدى دارون»[١]. إن الأنواع التى تبقى هى الأكثر صلاحية للصراع من أجل الوجود؛ غير أن التنوعات التى تجعلها أكثر ملاءمة هى تنوعات عرضية.

إن اهتمامنا هنا ينصب على أثر نظرية التطور على الفلسفة وليس على الجدال والخلاف اللاهوتى الذى أحدثته. إن «هربت سبنسر»، الفيلسوف الأول للتطور فى القرن التاسع عشر، يستحق أن نكتب عنه فصلاً، أما الآن، فيكفى أن ننظر باختصار إلى كاتبين أو ثلاثة ساهموا فى ذيوع فكرة التطور، وتطوير بعض النظريات الفلسفية التى تقوم على هذه الفكرة، أو ترتبط بها. ومع ذلك، تجدر الملاحظة إلى أنهم كانوا علماء انجرفوا إلى الفلسفة، ولم يكونوا فلاسفة محترفين. وبوجه عام، لقد انحاز فلاسفة أكاديميون أو يعملون بالجامعة عن الموضوع وأخذوا موقفًا متحفظًا، وبالنسبة لسبنسر، فإنه لم يشغل مطلقًا وظيفة أكاديمية.

٥- الاسم الذى يقترح نفسه مباشرة فى هذا السياق هو اسم «توماس هنرى هكسلى» T. H. Huxley (١٨٢٥-١٨٩٥)[*]. كانت لديه فرصة، من حيث إنه طبيب بحار كان على متن سفينة «الأفعى المجلجلة»، لدراسة الحياة البحرية للبحار الاستوائية،

---

(١) Lectures and Essays (The people' Library edition) pp. 178 - 9.

كان هكسلى يعلق على مقال كتبه أستاذ هو Kolliker of Wurzurg الذى وصف دارون بأنه غائى وانتقده لهذا السبب (المؤلف).

(*) هكسلى، توماس هنرى (١٨٢٥ ـ ١٨٩٥) عالم بيولوجى بريطانى. قام بدراسات فى علم التشريح، وفى موضوع التطور، أيد مذهب دارون ودافع عنه، وعمل على تعريف الجمهور به (المترجم).

واختير بسبب أبحاثه زميلاً فى الجمعية الملكية عام ١٨٥١. وفى عام ١٨٥٤، عُين محاضراً فى التاريخ الطبيعى فى «مدرسةماينز» وأصبح بمرور الزمن أكثر انشغالاً بالحياة العامة، يخدم فى عشر لجان ملكية، وله دور فعال فى المؤسسة التربوية. وأصبح رئيساً للجمعية الملكية من عام ١٨٨٣ حتى ١٨٨٥.

يرى هكسلى أن دارون وضع نظرية التطور، من وجهة نظره، على أساس صحيح عن طريق اتباع منهج يتفق مع القواعد التى أرساها «جون ستيوارت مل». «لقد حاول أن يحدد وقائع عظيمة بصورة استقرائية؛ أى عن طريق الملاحظة والتجربة؛ ثم استدل من الوقائع التى أعدَّها، واختبر فى النهاية صحة استدلاله عن طريق مقارنة استنباطاته بوقائع الطبيعة الملاحظة» [١]. صحيح أن أصل الأنواع عن طريق الانتخاب الطبيعى لم تتم البرهنة عليه بيقين. وتبقى النظرية فرضاً لا يتمتع إلا بدرجة عالية من الاحتمال. لكنها «الفرض الباقى الوحيد الذى لا يستحق شيئاً من وجهة نظر علمية»[٢]. وهى تطور ملحوظ فى نظرية لا مارك[٣].

لكن على الرغم من أن «هكسلى» قبل وجهة النظر التى تقول إن التطور العضوى يسبقه انتخاب طبيعى، أو بقاء الأفضل فى الصراع من أجل الوجود، فإنه قام بتمييز

---

(١) Lay Sermons, Addresses and Review, p. 294 (5th. edition). The quotation is taken From an 1860 article on the Origin of Species.

(٢) Ibid, p. 295.

(٣) بالنظر إلى نظرية «لامارك» التى تقول إن التغيرات البيئية تنتج حاجات جديدة فى الحيوانات، وإن الحاجات الجديدة تنتج رغبات جديدة، وإن الرغبات الجديدة تنتج تحويرات عضوية تنتقل عن طريق الوراثة، يرى هكسلى أنه يبدو أن «لامارك» لم يبحث «عما إذا كان هناك أى سبب للاعتقاد أنه توجد أية حدود لكمية التحويرات التى يمكن إنتاجها، أو يسأل كم من الوقت يحاول حيوان ما أن يشبع رغبة مستحيلة (المؤلف)

Lectures and Essays, p. 124. The quotation is taken From an 1850 essay on "The Darwinian Hypothesis".

حاد بين العملية التطورية وحياة الإنسان الأخلاقية. إن أولئك الذين قدموا أخلاقًا للتطور، التى وفقًا لها تكون حياة الإنسان الأخلاقية استمراراً للعملية التطورية، ربما هم على حق فى إثبات أن ما نسميه بالعواطف الأخلاقية تطورت مثل الظواهر الطبيعية الأخرى. غير أنهم أغفلوا أن العواطف اللاأخلاقية هى أيضًا نتاج التطور. فاللص والقاتل يتبعان الطبيعة مثلهما فى ذلك مثل الإنسان الذى يحب الخير لبنى البشر[١].

ومع ذلك، تتضمن الأخلاق معارضة للعملية التطورية. ففى الصراع من أجل الوجود يميل الأقوى والأكثر تأكيداً لذاته إلى احتقار الضعيف، بينما «التقدم الاجتماعى يعنى ضبط العملية الكونية فى كل خطوة واستبدالها بأخرى، قد تسمى بالعملية الأخلاقية[٢]. إن المجتمع البشرى ربما يكون، أصلاً، نتاج ضرورة عضوية مثل مجتمعات النحل والنمل. لكن فى حالة الإنسان، يتضمن التقدم الاجتماعى تقوية رابطة التعاطف المتبادل، والاعتبار والأريحية، والقيود التى تفرضها الذات على ميول ليست اجتماعية. صحيح أن هذه العملية، من حيث إنها تجعل مجتمعًا ما أكثر ملاءمة للبقاء بالنسبة للطبيعة أو بالنسبة لمجتمعات أخرى، تنسجم مع التقدم الكونى لكن من حيث إن القانون والقواعد الأخلاقية تقيد الصراع من أجل الوجود بين أعضاء مجتمع معين، فإن العملية الأخلاقية تناقض، بوضوح، العملية الكونية. لأنها تهدف إلى إنتاج صفات مختلفة أتم الاختلاف. ولذلك نستطيع أن نقول إن «التقدم الأخلاقى للمجتمع لا يعتمد على محاكاة العملية الكونية، ليس فى الفرار منها، وإنما فى مقاومتها»[٣].

---

(١) Evolution and Ethics and other Essays, p. 80. the discourse on Evolution and Ethics was originally given at Oxford as the second Romanes Lecture.

(٢) Ibid, p. 81.

(٣) Ibid, p. 83.

وهكذا، فإن ثمة اختلافًا ملحوظًا بين آراء «هكسلى» وحفيده «سير جوليان هكسلى»، فى العلاقة بين التطور والأخلاق. ولا أعنى الإشارة، بالتأكيد، إلى أن «سير جوليان هكسلى» يرفض الصفات الأخلاقية والمثل العليا التى نظر إليها جده على أنها مرغوب فيها. فالمسألة هى أنه بينما شدد «سير جوليان هكسلى» على عنصر الاتصال بين الحركة العامة للتطور والتقدم الأخلاقى، فإن «توماس هنرى هكسلى» شدد على عنصر الانفصال، ذاهبًا إلى أن «العملية الكونية لا تمتلك نوعًا من العلاقة بغايات أخلاقية»(١). وربما يكون «توماس هنرى هكسلى» قد دعا، بالتأكيد، إلى نوع جديد من الأخلاق، يتضمن رفعة نيتشه لأناس الطبيعة الأقوياء، يمكن تفسيرها بأنها استمرار لما أسماه بالعملية الكونية. غير أنه لم يهدف إلى أى تفاوت هكذا للقيم. فهو، بالأحرى، قبل قيمة المشاركة الوجدانية، والأريحية، واحترام الآخرين... إلخ؛ ولم يجد فى العملية الكونية احترامًا لهذه القيم.

ومع ذلك، فعلى الرغم من أن حياة الإنسان الأخلاقية تشكل بالنسبة لهكسلى عالمًا خاصًا بذاته داخل عالم الطبيعة، فإنه لا ينتج عن ذلك أنه نظر إلى الإنسان على أنه يمتلك نفسًا روحية لا يمكن تفسيرها عن طريق التطور. لقد أثبت أن «الوعى وظيفة من وظائف المخ»(٢)؛ أعنى أنه ظاهرة تنشأ عندما تطور المادة صورة خاصة من التنظيم. وقد أدت هذه النظرية، ومعها دفاعه عن الحتمية، إلى وصفه بأنه فيلسوف مادى.

ومع ذلك، أنكر «هكسلى» بصورة شديدة إمكان انطباق هذا الوصف عليه. وربما لا يكون السبب الذى يقدمه لهذا الإنكار مؤثرًا؛ لأنه يتضمن تفسيرًا ضيقًا للغاية للمذهب المادى. ويثبت المذهب المادى، كما يرى هكسلى، أنه لا وجود لشىء فى

---

(١) Evolution and Ethics, and Other Essays. p. 83.

(٢) Ibid, p. 135.

الكون سوى المادة والقوة، بينما لا تنكر نظرية الطبيعة الظاهرية للوعى حقيقة الوعى، ولا توجد بينه وبين العمليات الفيزيائية التى يعتمد عليها[1]. بيد أن «هكسلى» يستمر فى ملاحظة، بعدم توقع جذاب نسبياً، أن «الحجج التى يستخدمها ديكارت وباركلى لبيان أن معرفتنا اليقينية لا تجاوز حالات وعينا، تبدو لى على أنها قاطعة الآن كما كانت عندما عرفتها لأول مرة منذ نصف قرن مضى... إن يقيننا الوحيد هو وجود العالم الذهنى، ويهبط وجود «القوة والمادة»، فى أحسن الأحوال، إلى منزلة فرض محتمل بدرجة عالية[2]». وفضلاً عن ذلك، إذا انحلت الأشياء المادية إلى مراكز للقوة، فإن المرء يتحدث جيداً عن المذهب اللامادى مثلما يتحدث عن المذهب المادى.

وربما لا يكون من السهل جداً أن نفهم كيف أن النظرية التى تقول إننا لا نستطيع، على الإطلاق، أن نفعل، بالفعل، أى شىء بيقين سوى أن حالات وعينا يمكن أن تنسجم مع النظرية التى تقول إن الوعى وظيفة من وظائف المخ. بيد أن النظرية الأولى تساعد «هكسلى» على أن يقول إنه «إذا كنا مجبرين على أن نختار بين المذهب المادى والمذهب المثالى، فإننى أختار المذهب المثالى»[3].

ومع ذلك، لابد أن يُضاف أنه لم تكن لدى «هكسلى» نية لأن يدع نفسه مجبراً على أن يختار بين المذهب المادى والمذهب المثالى. وينطبق الشئ نفسه على قضية الاختيار بين مذهب الإلحاد ومذهب التأليه. وقد جاهر «هكسلى» بأنه لا أدرى، وعبَّر فى عمله عن «ديفيد هيوم» عن الاتفاق مع تعليق الفيلسوف الأسكتلندى للحكم على مشكلات

---

(١) فالفيلسوف الماركسى، مثلاً، لا ينكر حقيقة الذهن. ولا يوجد بين العمليات السيكولوجية والعمليات الفيزيائية. لكنه ينظر إلى نفسه، على الرغم من ذلك، على أنه فيلسوف مادى. وهكذا يكون مادياً بالمعنى الميتافيزيقى (المؤلف).

(٢) Evolution and Ethics, and Other Essays, p. 130

هو عنوان لكتاب مشهور جداً، مؤلفه هو الفيلسوف المادى الألمانى «لدفيج بوخنر» (المؤلف) See vol. vII of this History, pp. 352 - 3.

(٣) Ibid. p. 20.

ميتافيزيقية. إن لدينا معرفتنا العلمية، «وقد تعلم رجل العلم أن يؤمن بتبرير، ليس عن طريق الإيمان، بل عن طريق التحقق»(١). ولابد أن نظل لا أدريين بالنسبة لما يجاوز ميدان التحقق، وتعليق الحكم.

وكما يتوقع المرء فى حالة فيلسوف مادى ينحرف إلى الفلسفة، فإن نظريات هكسلى لم توضح جيداً. ولم يظهر اتساقها المتبادل، بوضوح، إذا أردنا القصد فى الكلام. كما أنها لا تبين فى الوقت نفسه الاتجاه الإنجليزى غير المعهود الذى يظهر نفسه فى كراهية لألوان التطرف والإحجام عن الإذعان لفرض علامات محددة. لقد كان «هكسلى» على استعداد تام لأن يدافع عن التطور ضد الهجوم، كما فعل فى مقابلته الشهيرة مع الأسقف «صموئيل ولبرفورس» عام ١٨٦٠. وقد كان على استعداد لأن ينتقد اللاهوت المعتدل. لكن على الرغم من أنه لم يؤمن بالعقيدة المسيحية عن الله فإنه رفض أن يلزم نفسه بمذهب الإلحاد أو بالمذهب المادى. إن وراء ستار الظواهر يكمن ما لا يمكن معرفته. والمذهب اللاأدرى هو، بالتعريف، الموقف المناسب بالنسبة لما لا يمكن معرفته.

٦- (١) قبل «جون تندال» (١٨٢٠ -١٨٩٣)(*) لقب «المادية» الذى رفضه هكسلى، وقد عُين جون تندال أستاذاً للفلسفة الطبيعية فى المعهد الملكى عام ١٨٥٣، حيث كان زميلاً لـ«فاراداى»(**) Faraday (٢). اهتم «تندال» أساساً بالفيزياء

---

(١) Lay Sermons, Addresses and Review, p. 18.

(*) جون تندال (١٨٢٠ - ١٨٩٣) فزيائى بريطانى اختير عام ١٨٥٣أستاذاً للفلسفة الطبيعية بالمعهد الملكى بلندن حيث أصبح زميلاً وصديقاً لفاراداى، فسر زرقة السماء وامتصاص الهواء الرطب للحرارة بسرعة. (المراجع)

(**) ميشيل فاراداى (١٧٩١ - ١٨٦٧) كيميائى وفيزيائى بريطانى من أبرز علماء الطبيعة، عمل وهو صبى فى تجليد الكتب فكان يقرأ كل يوم ما يقوم بتجليده فثقف نفسه وكان له فى نهاية حياته مجموعة من المكتشفات العلمية. (المراجع)

(٢) On Faraday's death in 1867 Tyndall succeeded him as superintendent of the Institution.

اللاعضوية، لاسيما بموضوع الحرارة الإشعاعية، وكان أقل ميلاً من «هكسلى» من الانجراف إلى ميدان الفلسفة. غير أنه لم يتردد فى أن يعلن بوضوح ما أسماه «بالمذهب المادى العلمى».

ومع ذلك، لم يكن المذهب المادى العلمى الذى قبله «تندال» مثل المذهب المادى الذى رفضه «هكسلى». لأنه كان يعنى بمقدار كبير بالفرض الذى يقول إن حالة الوعى ترتبط بعملية فيزيائية فى المخ. ولذلك يرى تندال فى خطابه إلى الجمعية البريطانية فى عام ١٨٦٨ عن «مجال المذهب المادى وحدوده» أنه «فى التأكيد أن نمو الجسم آلى، وأن التفكير، كما نمارسه، يرتبط بفيزياء المخ - فى هذا التأكيد اعتقد أن موقف «الفيلسوف المادى» يتقرر بمقدار ما يمكن التمسك بهذا الموقف.»[١]. وبعبارة أخرى، يؤكد الفيلسوف المادى أن مجموعتين من الظواهر، العمليات الذهنية والعمليات الفيزيائية، ترتبطان، على الرغم من أنه «يجهل تماماً»[٢] الرابطة الحقيقية التى توحد بينهما. ويؤكد «تندال»، بالفعل، فى خطابه المسمى «خطاب بلفاست» **Belfast**[*]، الذى ألقاه أمام الجمعية البريطانية عام ١٨٧٤، نقول يؤكد تندال مراراً أن الإنسان الموضوع ينفصل عن طريق هوة لا يمكن عبورها عن الإنسان الذات. ليست هناك طاقة آلية (حركية) فى الذهن البشرى يحملها، دون انقطاع منطقى، من ذهن إلى آخر[٣].

---

(١) Fragments of Science for Unscientific People, pp. 121-2 (2nd edition).

(٢) Ibid, p. 122.

(*) بلفاست هى عاصمة أيرلندا الشمالية (المراجع)

(٣) Lectures and Essays, p. 40 (Rationalist Press Association edition, 1903).

لقد فهم «تندال» المذهب المادى العلمى، بالفعل، على أنه يتضمن «قبولاً مؤقتًا»[١] للفرض الذى يقول إن الذهن وكل ظواهره «كانت كامنة منذ القدم فى سحاب ملتهب»[٢] وإنه «نتاج للتفاعل بين الكائن الحى والبيئة عن طريق معدلات كونية من الزمن»[٣]. بيد أن النتيجة التى يستمدها من نظرية التطور هى أنه لا يمكن النظر إلى المادة على أنها مجرد مادة «عمياء». بل يجب النظر إليها على أنها تحتوى، بالقوة، بداخلها على حياة وظواهر عقلية. وبمعنى آخر، يحتاج المذهب المادى العلمى إلى مراجعة لمفهوم المادة على أنها فى أساسها شىء ميت، ويعارض الحياة البيولوجية والذهنية.

ووراء ظاهرة المادة والقوة، التى تكوِّن موضوع البحث العلمى، «يكمن اللغز الحقيقى للكون الذى لا يمكن حله، وبقدر ما نهتم به، فإننا لا نستطيع أن نتوصل إلى حل له»[٤]. غير أن «تندال» لم يقصد بهذا اللغز الموجود فى الكون أن يكون مدعمًا للإيمان بالله كما يتصوره المسيحيون. ففى «اعتذاره عن خطاب بَلْفاست» (١٨٧٤) يتحدث عن فكرة الفاعلية بأنها «موجود يوجد وراء السديم»[٥]، لا من حيث إنها لا تقوم على دليل تجريبى فحسب، وإنما، أيضًا، من حيث إنها «تعارض الروح الخالصة للعلم»[٦]. وعلاوة على ذلك، عندما رد على ناقد كاثوليكى رأى، فى نفس «اعتذار عن خطاب بلفاست» أنه لا ينكر تهمة مذهب الإلحاد، بقدر ما يهم أى تصور للموجود الأسمى الذى، ربما، يقبله نقاده.

---

(١) Fragments of science, p. 166.

(٢) Ibid, p. 163.

(٣) Lectures and Essays, p. 40.

(٤) Fragments of Science, p. 93.

(٥) Lectures and Essays, p. 47.

(٦) Ibid.

إن المذهب المادى العلمى عند «تندال» ليس مقيداً، بالتالى، بوجهة نظر منهجية يفترضها بحث علمى. فهو لم يقل، ببساطة، مثلاً،إن عالم النفس العلمى يتعقب أبحاثه فى العلاقة بين الذهن والجسم بافتراض أننا نجد علاقة بين أية ظاهرة ذهنية معينة وعملية فيزيائية. إنه يقول إنه بقدر ما تهتم المعرفة، فإن العلم قادر على كل شيء، والمشكلات التى لا يستطيع أن يجيب عنها العلم هى مشكلات ليس لها حل من حيث المبدأ. إن الدين، مثلاً، فى مأمن من الدحض والإنكار طالما أنه يُنظر إليه، ببساطة، على أنه تجربة ذاتية[1]. لكن إذا نظرنا إليه على أنه يزعم مد معرفتنا وتوسيعها، فإن زعمه يكون زائفًا. وبالتالى، فإن «تندال» وضعى، بالمعنى العام للفظ. لكن بتسليمه بمجال للمذهب اللاأدرى، أى بأسرار أو ألغاز، لا يمكن حلها، فإنه لا يجزم بأن الوضعيين المناطقة قد قبلوا الموقف فيما بعد. بيد أن ذلك لا يغير الحقيقة التى تقول إن المذهب المادى العلمى شمل بالنسبة له وجهة نظر وضعية عن قدرة العلم فى ميدان المعرفة.

(٢) كما أن «سير ليسلى ستيفن» S. L. Stephen (١٨٣٢ – ١٩٠٤)، كتب مجلدين عن «تاريخ التفكير الإنجليزى فى القرن الثامن عشر» (١٨٧٦)، وثلاثة مجلدات عن «الفلاسفة النفعيون الإنجليز» (١٩٠٠)، نقول إنه دعم وجهة النظر التى تقول إن المذهب اللاأدرى ليس هو الموقف الوحيد الذى ينسجم، بالفعل، مع الروح العلمية الحقيقية. كان ستيفن فى البداية قسيساً، وقع تحت تأثير «جون ستيوارت مل»، و«دارون» و«سبنسر»، وفى عام ١٨٧٥ تخلى، نهائياً، عن موقفه الكهنوتى.

أكد «ستيفن» فى مناقشة عن طبيعة المذهب المادى أنه «يمثل وجهة نظر الباحث الفيزيائى. فالإنسان يكون مادياً طالمًا أنه لا يتعامل إلا مع ما نلمسه، ونتناوله، ونراه،

---

(١) أنا أعتقد أنه لا يمكن لأى استدلال إلحادى أن ينتزع الدين من القلب البشرى. ولا يستطيع المنطق أن يحرمنا من الحياة، والدين هو الحياة بالنسبة للمتدين ومن حيث إنه تجربة للوعى، فإنه يجاوز هجوم المنطق، نفس المرجع السابق، ص٤٥. (المؤلف).

أو ندركه عن طريق الحواس»[١]. وبمعنى آخر، يتطلب البحث العلمى مذهبًا ماديًا منهجيًا. إنه لا يتطلب قبولاً للمذهب الذى يقول إن المادة هى الحقيقة النهائية.

ومع ذلك، لا ينجم عن ذلك، مطلقًا، أن لدينا الحق فى أن نؤكد المذهب الروحى، المذهب الذى يقول إن الذهن هو الحقيقة النهائية. إن حقيقة الأمر هى «أننا لا نستطيع أن نختفى وراء ستار هو الواقع»[٢]. وإذا حاولنا أن نفعل ذلك، فإننا ندخل إلى «المنطقة المتعالية لتناقضات الذهن وخيوط العنكبوت التى تحيط به»[٣]. إن ما لا يمكن معرفته الذى يكمن وراء «الواقع» هو مجرد «فراغ»[٤]: إنه لا يتحول إلى حقيقة واقعية تُكتب بحرف كبير. «إن السر القديم، لايزال سرًا؛ فالإنسان لا يعرف شيئًا عن اللامتناهى والمطلق[٥].

قد يعتقد المرء أنه إذا كان العالم الظاهرى يساوى «الحقيقة»، فإنه لن يكون هناك سبب وجيه لافتراض أن هناك «ما لا يمكن معرفته» وراءه. فما هو سبب افتراض أن هناك سرًا يظل باستمرار سرًا؟ بالعكس، إذا كان هناك سبب وجيه لافتراض أن هناك مطلقًا لا يمكن معرفته، فلن يكون هناك سبب لأن يكون العالم الظاهرى مساويًا للواقع. بيد أن لا أدرية «ستيفن» تمثل بدقة تفكيرًا ليس فى موضعه لا يقل عن موقف عام. فالعلم لا يقدم لنا سوى معرفة متناهية. فهو لا يعرف شيئًا عن أى مطلق وراء التجربة. لكننا نشعر بأنه حتى إذا تم حل كل المشكلات العلمية، فإن الكون لايزال لغزًا، وسرًا. ومع ذلك، فإنه لا يمكن حل اللغز.

---

(١) An Agnostic's Apology and other Essays, P.52 (Rationalist Press Association edition, 1904) the quotation is taken From an 1886 essay. What is Materalism?

(٢) Ibid, p. 66.

(٣) Ibid, p. 57.

(٤) Ibid,

(٥) Ibid, p. 20.

ولا داعي للقول بأنه لا يُنظر إلى المذهب المادى العلمي والمذهب اللاأدرى على الإطلاق بأنهما يستلزمان رفض القيم الأخلاقية. لقد أصر «تندال» على أن القيم الأخلاقية مستقلة عن العقائد الدينية، وأنه يجب ألا يُفهم المذهب المادى العلمي بأنه يتضمن أو يستلزم التقليل من شأن المثل الإنسانية العليا. لقد حاول «سير ليسلى ستيفن»، في كتابه «علم الأخلاق» (١٨٨٢) أن يواصل ويطور محاولة «سبنسر» لإقامة الأخلاق على التطور. إن وظيفة الأخلاق، إذا نظرنا إليها نظرة مجردة، هى تدعيم صحة الكائن الحى الاجتماعى وحيويته. أما إذا نظرنا إليها من الناحية التاريخية، فإن المبادئ الأخلاقية تعتريها عملية الانتخاب الطبيعي، وتهيمن تلك المبادئ التى تكون أكثر فاعلية في تدعيم خير الكائن الحى الاجتماعى على تلك المبادئ الأقل فاعلية. أعنى أن المجتمع الذى نتحدث عنه يستحسنها. وهكذا، حتى الأخلاق تخضع لقانون البقاء للأصلح، ويتضح أن وجهة نظر «ستيفن» تختلف عن وجهة نظر «توماس هنرى هكسلى».

٧- ليس المذهب اللاأدرى، بالتأكيد، هو الموقف الوحيد الذى قبله أولئك الذين اعتنقوا نظرية التطور. فقد حاول «هنرى دريموند» H. Drummond (١٨٥١-١٨٩٧) مثلاً، وهو كاتب وجدت كتبه شعبية كبيرة، أن يوفق بين العلم والدين، ومذهب داروين والمسيحية، عن طريق عمل قانون التطور المستمر. ومع ذلك، فإن ما يدعو إلى الاهتمام بصورة أكبر، هو دعوى «جورج جون رومانز» (١٨٤٨-١٨٩٤)، وهو بيولوجى ومؤلف عدد من الأعمال عن التطور، الذى انتقل من الاعتقاد الدينى المبكر إلى المذهب اللاأدرى، ومن المذهب اللاأدرى عن طريق مذهب وحدة الوجود مرتداً في اتجاه مذهب التأليه المسيحى.

نجد تعبيراً عن الفترة اللاأدرية من تفكير «رومانز» فى كتابه «فحص منصف لمذهب التأليه»، الذى نُشر عام ١٨٧٨، تحت اسم منتحل هو «الفيزياء». يرى أنه لا يوجد دليل حقيقى على وجود الله، على الرغم من أنه ربما يكون صحيحًا، بالنسبة لكل ما نعرف، أنه لا يوجد كون إذا لم يكن هناك إله. ومع ذلك،

افترض «رومانز» فى سنوات متأخرة، فى محاضرة عنوانها «الذهن، والحركة، والواحدية» (١٨٨٥) صورة من مذهب وحدة الوجود، بينما يمثل كتابه «أفكار عن الدين» (١٨٩٥) الذى حرره «تشارلز جور»، الذى أصبح أسقف أكسفورد فيما بعد، نقول يمثل كتابه المذكور قبوله لاتجاه أكثر تعاطفًا مع مذهب التأليه المسيحى. ويضم هذا العمل مقالات كتبها «رومانز» من أجل كتابه «القرن التاسع عشر»، لكنه لم ينشرها، علاوة على ملاحظات خاصة بكتابه «فحص منصف لمذهب التأليه» الذى كان ينبغى أن يُسمى «الميتافيزيقا».

يبرهن «رومانز» فى المقالات عن أثر العلم فى الدين، التى تشكل جزءًا من كتابه «أفكار عن الدين» على أن هذا الأثر هدام بمعنى أنه أظهر تدريجيًا عدم صحة ألوان الاستعانة بالتدخل المباشر فى الطبيعة أو بالدليل المزعوم عن الحالات الخاصة للتدبير والتخطيط. كما أن العلم يفترض بالضرورة فى الوقت نفسه، فكرة الطبيعة من حيث إنها نسق؛أى من حيث إنها تمثل نظامًا كليًا، ويقدم مذهب التأليه تفسيرًا معقولاً لهذا النظام الكلى. ومع ذلك، إذا أردنا أن نتحدث عن خالق مُسلَّم به للنظام الكلى من حيث إنه عقل إلهى، فلابد أن نتذكر أنه لا يمكن أن ننسب صفة تصف الأذهان التى نعرفها إلى الله بصورة ملائمة. ولذلك «فإن كلمة ذهن (عقل)، من حيث إنها تنطبق على الفاعلية المفترضة، هى بمثابة فراغ»[١]. وبهذا المعنى، فإن الدليل على مذهب التأليه، يؤدى، بالتالى إلى المذهب اللاأدرى.

يقبل «رومانز» فى ملاحظاته على التنقيح الثانى لكتابه «فحص منصف لمذهب التأليه» وجهة نظر مختلفة إلى حد ما بإثبات أن تقدم العلم «بعيدًا عن كونه يضعف الدين، يقويه بدرجة ليس لها حد لأنه يثبت اطراد العلِّية الطبيعية»[٢]. بيد أن السؤال

---

(١) Thoughts on Religion, p. 87.

(٢) Ibid, p. 124.

عما إذا كان يجب على المرء أن ينظر إلى النظام العلِّى الكلى على أنه تعبير مستمر عن الإرادة الإلهية أو أنه واقعة طبيعية، هو سؤال لا يمكن حسمه عن طريق الفهم البشرى وحده. إن العلم يمد بأساس تجريبى، من حيث إنه كذلك، للرؤية الدينية عن العالم، غير أن الانتقال إلى هذه الرؤية يتطلب فعلاً من أفعال الإيمان. صحيح «ليس لأحد الحق فى أن ينكر إمكان ما قد يُسمى أداة التمييز الروحى»[١]، الذى يتجلى فى الوعى الدينى؛ «ويخبرنى العقل نفسه أنه ليس معقولاً أن أتوقع أن القلب والإرادة يجب أن يرتبطا بالعقل فى البحث عن الله»[٢]. إن الطريق لأن تصبح مسيحيًا هو أن تفعل بوصفك واحداً، و«إذا كانت المسيحية صحيحة، فإن التحقق لا يكون، بالفعل، بصورة مباشرة عن طريق أى مجرى للعقل النظرى، وإنما يكون بصورة مباشرة عن طريق الحدس الروحى»[٣]. كما أن الإيمان، أى التزام الذات المحدد بوجهة نظر دينية عن العالم، يتطلب فى الوقت نفسه «مجهوداً عنيفًا للإرادة»[٤]، مجهوداً لم يكن «رومانز» نفسه على استعداد لأن يقوم به.

وبالتالى فمن الخطأ أن نقول إن «رومانز» ألزم نفسه بصورة محددة بموقف تأليهى. فهو، بمعنى ما، لا يبدأ بالمذهب اللاأدرى فحسب، بل ينتهى إليه أيضًا. وهناك، فى الوقت نفسه، فرق ملحوظ بين المذهب اللاأدرى الأول والمذهب اللاأدرى الأخير. لأنه بينما كان «رومانز» مقتنعًا فى فترة ما من حياته بأن الضمير العلمى يتطلب منه موقفًا لا أدريًا، فإنه أصر فى سنوات متأخرة على أنه يمكن تبرير وجهة النظر الدينية عن العالم، على الرغم من أنها تُبرر عن طريق شىء من طبيعة الحدس الروحى. ليس للاأدرى حق فى أن يعلن بطلان هذا الإمكان، أو أن يقول إن مغامرة الإيمان هى

---

(١) Ibid, p. 140.

(٢) Ibid, p. 132.

(٣) Ibid, p. 168.

(٤) Ibid, p. 131.

مغامرة الأحمق. لأن تجربة الإيمان قد يكون لها طريقتها الخاصة بالتحقق، لا يستطيع العلم أن يحكم عليها. وبمعنى آخر، لم يقتنع «رومانز» بالمذهب اللاأدرى ولم يكن على استعداد تام لأن يرفضه. لقد طوَّر تعاطفًا مع الاعتقاد الدينى لم يشارك فيه «تندال». غير أنه لم يشعر بأنه يستطيع أن يلزم نفسه به عن طريق مجهود الإرادة الذى نظر إليه على أنه ضرورى قبل أن تستطيع الصحة الداخلية للوعى الدينى أن تظهر نفسها.

٨- (أ) لقد أُعجب «جون ستيوارت مل»، كما رأينا، بأوجست كونت، وكان على استعداد لأن يتحدث، بوجه عام، عن ديانة البشرية. غير أنه لم يستخدم اقتراحات كونت لتأسيس عقيدة للديانة الجديدة، أو لأحلامه بهيمنة روحية وعقلية يمارسها الفلاسفة الوضعيون. كما أن «سبنسر»، الذى استمد الدافع من كونت قبل موقفًا نقديًا تجاه بعض نظريات الفرنسيين[1]، بينما وصف «هكسلى» فلسفة كونت بأنها كاثوليكية تنقصها المسيحية. وبالنسبة لتلاميذ كونت الحقيقيين، يجب علينا أن نتجه إلى «ريتشارد كونجريف» **R. Congreve** (١٨١٨-١٨٩٩)، زميل كلية «ودهام»،بأكسفورد، الذى ترجم كتاب الفيلسوف الوضعى كونت عن تعليم الدين بطريقة السؤال والإجابة إلى اللغة الإنجليزية، وإلى دائرته، التى تشمل: «جون هنرى بردجز» (١٨٣٢-١٩٠٦)، و«فردريك هاريسون» (١٨٣١-١٩٢٣)، و«ادوارد سبنسر بسلى« (١٨٣١-١٩١٥).

تأسست الجمعية الوضعية بلندن عام ١٨٦٧، وافتتحت عام ١٨٧٠ معبداً وضعياً فى شارع شابل. بيد أن انقساماً حدث بعد سنوات فى صفوف الفلاسفة الوضعيين، وكوَّن أولئك الذين قبلوا قيادة «بييرلافيت» (١٨٢٣-١٩٠٣)، صديق كونت ونصيره من حيث إنه الكاهن الأكبر للمذهب الوضعى، اللجنة الوضعية بلندن التى افتتحت مركزاً

---

(١) كتب سبنسر فى عام ١٨٦٤ كتابه «أسباب معارضة فلسفة كونت» (المؤلف).

خاصاً بها عام ١٨٨١. وكان «بردجز» هو الرئيس الأول للجنة الجديدة (من عام ١٨٧٨ حتى ١٨٨٠)، وخلفه «هاريسون». وقاد «كونجريف» المجموعة الأصلية. وفي عام ١٩١٦ اتحدت المجموعتان من جديد[١].

(ب) لقد كان المفكرون المستقلون، بوضوح، أكثر أهمية من المفكرين الذين انشغلوا بنشر الكلمة الخالصة لمذهب كونت. وكان من بين هؤلاء المفكرين المستقلين «جورج هنرى لويس» (١٨١٧-١٨٧٨)، مؤلف المجلدين اللذين كانا شعبيين فى فترة ما، لكنهما نُسخا من مدة طويلة، هما «التاريخ البيوجرافى للفلسفة» (١٨٤٥-١٨٤٦). كان «لويس» فى سنواته الأولى متابعًا متوقداً لكونت، ونشر فى عام ١٨٣٢ كتابه «فلسفة كونت عن العلوم الوضعية». لكن على الرغم من أنه ظل وضعيًا بمعنى التمسك بأن الفلسفة تكمن فى التعميمات الأكثر اتساعًا من نتائج العلوم الجزئية، وتمتنع عن أية معالجة لما هو وراء التجربة، فإنه ارتحل بعيداً عن «كونت»، ووقع تحت تأثير «سنبسر». فى عام ١٨٧٤ -١٨٧٩ نشر خمسة مجلدات بعنوان «مشكلات الحياة والذهن».

ميز «لويس» بين الظاهرة التى يمكن فهمها، ببساطة، عن طريق عواملها المكونة، والظاهرة التى تنشأ من عواملها المكونة بوصفها شيئًا جديداً؛ أى الحداثة. تُسمى الظاهرة الأولى «بالناتج»، بينما تُسمى الظاهرة الثانية «بالناشئ». ولم تكن فكرة هذا التمييز من اختراع «لويس»، لكن يبدو أنه صك مصطلح «الناشئ» الذى لعب دوراً بارزاً فيما بعد فى فلسفة التطور.

(ج) ومن الأعلام الأكثر أهمية «وليم كنجدوم جلفورد» (١٨٤٥-١٨٧٩)، الذى كان أستاذاً للرياضيات التطبيقية فى «الكلية الجامعية»، بلندن، منذ عام ١٨٧١.

---

(١) تأسست المجلة الوضعية بلندن "The Positivist Review" عام ١٨٦٤. غير أن النشرة الدورية توقفت عام ١٩٢٥، بعد أن سُميت «بالإنسانية» أثناء السنتين الأخيرتين من حياتها (المؤلف).

كان رياضياً بارزاً، كما اهتم بموضوعات فلسفية اهتماماً كبيراً. وكان مبشراً متوقداً بديانة البشرية.

وربما تكون فكرة «جلفورد» الفلسفية الأكثر شهرة هى فكرة «مادة الذهن» **mind-stuff**، التى افترضها كوسيلة لحل مشكلة العلاقة بين السيكولوجى والفيزيائى، ولتجنب ضرورة التسليم بنشأة الذهن من مادة مختلفة تماماً. لم يكن قصد «جلفورد»، مثل مدافعين آخرين عن النظرية القديمة عن شمول النفس، أن يشير إلى أن كل مادة تتمتع بوعى. فقد كان فرضه هو أنه يمكن مقارنة العلاقة بين السيكولوجى والفيزيائى بالعلاقة بين جملة مقروءة والجملة نفسها من حيث إنها مكتوبة أو مطبوعة. فهناك تناظر تام، ولكل ذرة، مثلاً، جانبها السيكولوجى. إن النشأة لا تُستبعد بالفعل. لأن الوعى ينشأ عندما يتطور تنظيم معين لمادة الذهن. غير أنه يتم استبعاد أية قفزة من الفيزيائى إلى السيكولوجى، التى يبدو أنها تتضمن الفاعلية العلِّية لفاعل مبدع(١).

يؤكد «جلفورد» فى ميدان الأخلاق فكرة الذات القبلية **Tribal self**. فالفرد يمتلك، بالفعل، دوافع ورغبات أنانية. بيد أن مفهوم الذرة البشرية، أى الفرد المتوحد تماماً، والفرد المستقل بذاته، هو تجريد. فكل فرد هو بطبيعته، فى واقع الأمر، عن طريق الذات القبلية، عضو من الكائن الاجتماعى، أى القبيلة. ويكمن التقدم الأخلاقى فى إخضاع الدوافع الأنانية لمصالح أو خير القبيلة، أى لما تجعله القبيلة، بلغة دارون، أكثر ملاءمة للبقاء. والضمير هو صوت الذات القبلية، ولابد أن يصبح المثال الأخلاقى مواطناً فعالاً وذا روح جماعية، وبمعنى آخر، تناظر الأخلاق كما يصفها «جلفورد» بطريقة ظريفة للغاية ما أسماه «برجسون» فيما بعد «بالأخلاق المغلقة».

---

(١) لأن «جلفورد» افترض شيئاً يشبه المذهب الظاهرى عند هيوم، فقد كان مضطراً أن يثبت أن الانطباعات، أو الإحساسات، والتى تتكون من مادة – الذهن، يمكن أن توجد بصورة سابقة على الوعى. وعندما ينشأ الوعى، تصبح، أو يمكن أن تصبح، موضوعاته، لكن أن تكون موضوعات للوعى، فذلك ليس أمراً جوهرياً لوجودها (المؤلف).

وبالنسبة لموضوع الدين، كان «جلفورد» متعصبًا إلى حد ما. فهو لا يتحدث فقط عن رجال الدين بوصفهم أعداء للبشر وللمسيحية من حيث إنها نقمة، وإنما يهاجم، أيضًا، الإيمان بالله. ولذلك، فإنه يقترب من كُتاب عصر التنوير الفرنسيين أكثر مما يقترب من اللاأدريين الإنجليز في القرن التاسع عشر، الذين كانوا، بوجه عام، مهذبين فيما قالوه عن الدين وممثليه الرسميين. ولا يُقارن بصورة غير لائقة بنيتشه. وأعلن، في الوقت نفسه، دينًا بديلاً، هو دين البشرية، مع إنه نظر إلى تقدم العلم على أنه يؤسس مملكة الإنسان أكثر من أن يؤسس أية منظمة على الخطوط التي افترضها كونت. إن جلفورد يتحدث، بالفعل، عن «الانفعال الكوني» الذي يستطيع الإنسان أن يشعر به بالنسبة للكون، لكن لم يكن قصده أن يحل مذهب التوحيد محل مذهب التأليه. فقد اهتم، بالأحرى، باستبدال الإنسان مكان الله؛ لأنه اعتقد أن الإيمان بالله يعادي التقدم البشري والأخلاق.

(د) ومن الذين خلفوا «جلفورد» في كرسي الرياضيات التطبيقية «كارل بيرسون» K.Pearson (١٨٥٧-١٩٣٦)، الذي أصبح فيما بعد (١٩١١-١٩٣٣) أستاذ «جالتون» في علم تحسين النسل بجامعة لندن[1]. نجد في كتابات «بيرسون» عرضًا واضحًا للروح الوضعية. فلم يكن الإنسان الذي نظر بعين عطوفة إلى أفكار كونت عن العقيدة الدينية، بل كان مؤمنًا صارمًا بقدرة العلم. ويشبه موقفه من الميتافيزيقا واللاهوت إلى حد كبير الموقف الذي طوره فيما بعد الوضعيون الجدد.

إن وظيفة العلم، فيما يرى «بيرسون» هي «تصنيف الوقائع، ومعرفة تتابعها ودلالتها النسبية»[2]، في حين أن البناء العلمي للذهن هو عادة تكوين أحكام غير

(١) سير فرنسيس جالتون (١٨٢٢-١٩١١)، ابن أخ دارون، هو مؤسس علم تحسين النسل، وتصور التطبيق المتروي لمبدأ الانتخاب الذي يعمل آليا في الطبيعة على المجتمع البشري (المؤلف).

(٢) The Grammar of Science, p. 6 (2nd. edition, revised and enlarged, 1900).

شخصية على الوقائع، أعنى الأحكام التى لا يحابيها الشعور الشخصى، وخصائص المزاج الفردى. ومع ذلك، فإن بناء الذهن ليس هو البناء الذى يميز الميتافيزيقى. فالميتافيزيقا، فى واقع الأمر، هى شعر يتصنع مثل أى شيء آخر. «إن الشاعر عضو من أعضاء المجتمع له قدره، لأنه معروف بأنه شاعر... والميتافيزيقى شاعر، وهو شاعر عظيم فى الغالب، لكن لسوء الطالع ليس معروفًا بأنه شاعر، لأنه يناضل لكى يلبس شعره لغة العقل، وينجم عن ذلك بالتالى أنه معرض لأن يكون عضوًا خطيرًا فى المجتمع»(١). وقد قام «ردولف كارنب» بعرض وجهة النظر نفسها بدقة.

ما هى، إذًا، الوقائع التى تكوِّن الأساس للحكم العلمى؟ إنها، أساسًا، الانطباعات الحسية، أو الإحساسات.وتُخزن هذه الإحساسات فى المخ، وتفعل كنوع من التبادل التليفونى، ونحن نسقط مجموعة من الانطباعات خارج ذواتنا ونتحدث عنها من حيث إنها موضوعات خارجية. «ونحن نطلق عليها، من حيث إنها كذلك (من حيث هى مجموعة نسقطها) اسم الظواهر، ونصفها فى الحياة العملية بأنها واقعية»(٢). ونحن لا نعرف، ولا نستطيع أن نعرف، ماذا يكمن وراء هذه الانطباعات. ومزاعم الفلاسفة بأننا ننفذ إلى الأشياء فى ذاتها هى مزاعم زائفة تمامًا. فنحن فى واقع الأمر، لا نستطيع، بصواب، حتى أن نثير السؤال: ما الذى يحدث هذه الانطباعات الحسية. لأن العلاقة العلِّية هى ببساطة علاقة تتابع منتظم بين الظواهر، ولذلك يؤثر «بيرسون» لفظ «إحساسات» على لفظ «انطباعات حسية»، من حيث إن اللفظ الأخير يفترض، بصورة طبيعية، النشاط العلِّى لفاعل مجهول.

لم يقصد «بيرسون» أن يقول إن العلم يتكون، ببساطة، من ملاحظة الإحساسات أو الانطباعات الحسية. والمفاهيم مستمدة من الإحساسات، والاستدلال الاستنباطى هو خاصية أساسية من خصائص المنهج العلمى. بيد أن العلم يقوم على إحساسات،

The Grammar of science, p. 17. (١)

Ibid, p. 64. (٢)

وينتهى، أيضًا، بها، بمعنى أننا نختبر نتائج استدلال ما عن طريق عملية التحقق. ومن حيث إن العلم هو مجموعة من قضايا، فإنه بناء عقلى، غير أنه يرتكز فى النهاية، إذا شئنا أن نقول، على انطباعات حسية.

ولابد أن يؤخذ التقرير بأن العلم بناء عقلي بصورة حرفية. فعلى مستوى التفكير قبل - العلمى، يكون الموضوع الفيزيائى الدائم، كما رأينا، بناءً عقليًا. وعلى مستوى التفكير العلمى تكون القوانين والكيانات العلمية بناءات عقلية. إن القوانين الوصفية للعلم. [١] هى صياغات عامة نكونها من أجل الاقتصاد فى التفكير، و«لا يجد الإنسان المنطقى فى الكون سوى انعكاس لملكته الخاصة بالاستدلال»[٢]. وبالنسبة لكيانات مُسلَّم بها مثل الذرات، فإن لفظ «ذرة» لا يشير إلى موضوع ملاحظ ولا إلى شيء فى ذاته. «فعالم الفيزياء لا يرى، مطلقًا، ذرة فردية، ولا يشعر بها. فالذرة والجزئى هما تصوران عقليان يصنف عن طريقهما علماء الفيزياء الظواهر، ويصوغون العلاقات بين تتابعها[٣]. وبمعنى آخر، لا يكفى إبطال الميتافيزيقا من حيث إنها مصدر ممكن لمعرفة بالأشياء فى ذاتها. فالعلم ذاته يحتاج إلى أن يُنقى من خرافاته، ومن الميل إلى الاعتقاد بأن مفاهيمه المفيدة تشير إلى كيانات أو قوى خفية.

لقد شدد «بيرسون» بقوة على الآثار الاجتماعية المفيدة للعلم. فبالإضافة إلى التطبيق التكنولوجى للمعرفة واستخدامها فى أقسام خاصة مثل علم تحسين النسل، هناك الأثر التربوى العام للمنهج العلمى. «إن العلم الحديث، من حيث إنه تدريب للذهن

---

(١) يصر «بيرسون» على أن العلم وصفى بصورة خالصة، وليس تفسيريًا. فالقوانين العلمية «تصف»، ولا تفسر، مطلقًا، نمطية إدراكاتنا، والانطباعات الحسية التى نعكسها على «عالم خارجى» (المؤلف)
Ibid, p.99.
(٢) Ibid, p. 91
لا يمكن أن يكون، بالتالى، دليل «التدبير والتخطيط» على وجود الله صحيحاً (المؤلف).
(٣) Ibid, p. 95.

على تحليل دقيق وغير متحيز للوقائع، هو تربية تناسب بصفة خاصة تنشئة المواطن الصالح»[١]. ويمضى «بيرسون»، بالفعل، ليقتبس، باستحسان، ملاحظة أبداها «جلفورد» على نتيجة تقول إن التفكير العلمى هو التقدم البشرى نفسه، وليس، ببساطة، ملازمًا أو شرطًا لهذا التقدم.

ومن ثم يطور «بيرسون»، بناء على أساس المذهب الظاهرى الموجود فى تراث هيوم، وجون ستيوارت مل، نظرية عن العلم تشبه نظرية «إرنست ماخ»[٢]. وقد أهدى «ماخ»، بالفعل، كتابه «مباحث فى تحليل الإحساسات» إلى «بيرسون». وفكرة العلم من حيث إنها تساعدنا على التنبؤ، ومن حيث إنها تقوم، بالنسبة لهذا الغرض، بسياسة الاقتصاد فى التفكير عن طريق ربط الظواهر عن طريق المفاهيم الممكنة والأكثر بساطة وقلة، نقول إن هذه الفكرة يشترك فيها كل من «ماخ» و«بيرسون». وقد فسر كلاهما الكيانات العلمية غير الملاحظة بأنها بناءات عقلية. وفضلاً عن ذلك، من حيث إنهما قاما بتحليل الظواهر إلى إحساسات، فإنه يبدو أننا نصل إلى النتيجة الوحيدة التى تقول إنه على الرغم من أن العلم وصفى بصورة خالصة، فإنه لا وجود، فى الحقيقة، لعالم يوصف بمعزل عن مضامين الوعى. وبالتالى، ينتهى المذهب التجريبى، الذى يبدأ بتأكيد الأسس التجريبية لكل معرفة، عن طريق تحليله الظاهرى للتجربة، بعدم امتلاك عالم نشعر به خارج مجال الإحساسات. ويمكن أن نعبر عن المسألة بطريقة أخرى وهى أن المذهب التجريبى يبدأ بالنظر إلى الوقائع، ثم تحليل الوقائع إلى إحساسات.

٩- ونقول بوجه عام، إن المفكرين الذين ذكرناهم فى هذا الفصل، قد عبروا عن معرفة واضحة بالدور الذى يقوم به المنهج العلمى فى الزيادة الهائلة فى معرفة الإنسان بالعالم. ومن المفهوم أن هذه المعرفة يلازمها اعتقاد هو أن المنهج العلمى هو الوسيلة الوحيدة لاكتساب أى شىء يمكن أن يُسمى، بصورة ملائمة، معرفة. إنهم يعتقدون أن

---

(١) Ibid, p. 9.

(٢) See vol. vII of this History, p. 359.

العلم يوسع، باستمرار، حدود المعرفة البشرية، وإذا كان هناك أى شىء لا يكون فى متناول العلم، فإنه لا يمكن معرفته. إن الميتافيزيقا واللاهوت يزعمان إصدار أحكام صحيحة عما هو وراء ما هو ظاهرى، غير أن زعمها زائف.

وبعبارة أخرى، يلازم تطور الرؤية العلمية الصحيحة، بالضرورة، تطوراً للمذهب اللاأدرى. وينتمى الاعتقاد الدينى إلى طفولة الجنس البشرى، ولا ينتمى، بحق، إلى عقلية ناضجة. إننا لا نستطيع، بالفعل، أن نبرهن على أنه لا وجود لحقيقة واقعية وراء الظواهر، ويدرس العالم العلاقات الموجودة بينها. إن العلم يهتم بالوصف ولا يهتم بتفسيرات بعيدة. وقد يوجد، على حد علمنا، هذا التفسير. حقًا، كلما رُدت الظواهر إلى إحساسات أو انطباعات حسية، يصعب تجنب مفهوم الحقيقة الواقعية المجاوزة لما هو ظاهرى. بيد أنه لا يمكن، على أية حال، معرفة حقيقة واقعية من هذا النوع. ويقبل الذهن الناضج، ببساطة، هذه الحقيقة ويعتنق المذهب اللاأدرى.

لقد وصل المذهب اللاأدرى مع «رومانز» ليعنى، بالفعل، شيئًا أكثر من تسليم صورى محض بعدم إمكان البرهان على عدم وجود الله. لكن مع المفكرين ذوى العقلية الوضعية، أفقد الدين، بقدر ما يهم الإنسان الناضج، المضمون العقلى. أعنى أنه لم يضم الإيمان بصدق القضايا الخاصة بالله. ومن حيث إن العقل الناضج يمكن أن يحافظ على الدين ويبقى عليه، فإنه يُرد إلى عنصر انفعالى. بيد أن الموقف الانفعالى يتجه إلى الكون، من حيث إنه موضوع الانفعال الكونى أو الشعور، أو إلى البشرية، كما فى ديانة البشرية المزعومة. ومع ذلك، ينفصل العنصر الانفعالى فى الدين عن مفهوم الله، ويتجه إلى مكان آخر من جديد، أى أن الديانة التقليدية هى شىء يتم الشعور به متأخراً فى مسيرة المعرفة العلمية إلى الأمام.

وبالتالى، نستطيع أن نقول إن عدداً كبيراً من المفكرين، الذين تناولناهم فى هذا الفصل، كانوا مبشرين بإنسانيى اليوم العلميين، الذين ينظرون إلى الاعتقاد الدينى على أنه ينقصه الدعم العقلى، ويميلون إلى تأكيد الأثر المزعوم الضار للدين على التقدم البشرى والأخلاق. ويتضح أنه إذا كان المرء مقتنعًا بأن الإنسان يرتبط، أساسًا، بإله

من حيث إنه غايته النهائية، فإنه يشك فى ملاءمة استخدام لفظ «النزعة الإنسانية» بالنسبة لأية فلسفة إلحادية للإنسان. لكن إذا نظر المرء إلى حركة التطور فى المجتمع البشرى على أنها، ببساطة، تقدم فى المعرفة العلمية، وسيطرة عن طريق الإنسان على بيئته ونفسه، فإنه قلما يستطيع أن يفسح المجال للدين من حيث إنه يوجه انتباه الإنسان إلى المتعالى.

وقد طور «بنيامين كيد» B. Kidd (١٨٥٨-١٩١٦)، مؤلف الأعمال الأكثر شعبية وشهرة: «التطور الاجتماعى» (١٨٩٤)، و«مبادئ الحضارة الغربية» (١٩٠٢)، و«علم القوة» (١٩١٨) وجهة نظر مختلفة إلى حد ما. يميل الانتخاب الطبيعى من وجهة نظره إلى تفضيل نمو صفات الإنسان الانفعالية والوجدانية أكثر من الصفات الذهنية. وطالما أن الدين يقوم على الجوانب الانفعالية من الطبيعة البشرية، فلا موجب للدهشة إذا وجدنا أن الناس المتدينين يميلون إلى أن يهيمنوا على المجتمعات فى الصراع من أجل الوجود. لأن الدين يشجع، بطريقة لا يمكن أن يقوم بها العلم، على النزعة الغيرية والإخلاص لمصالح المجتمع. والدين فى جوانبه الأخلاقية بصفة خاصة أكثر تأثيراً على القوى الاجتماعية. والمسيحية هى التعبير عن الوعى الدينى، وتقوم عليها الحضارة الغربية.

وبمعنى آخر، قلل «كيد» من شأن العقل من حيث إنه قوة بناءة فى التطور الاجتماعى، وشدد على الشعور (الوجدان). ولأنه جرد الدين من مضمونه العقلى، وفسره بأنه التعبير الأكثر قوة عن الجانب الانفعالى من طبيعة الإنسان، فقد صوره بأنه عامل أساسى فى التقدم البشرى، وبالتالى، فإن النقد المعادى للدين عن طريق العقل المدمر هو، بالنسبة له، هجوم على التقدم.

إن إدراك «كيد» لتأثير الدين فى التاريخ البشرى له ما يبرر تماماً بوضوح. بيد أن التشديد الذى يضعه على الجوانب الانفعالية للدين قد جعله معرضاً لرد هو أن المعتقدات الدينية تنتمى إلى فئة الأساطير المدعمة انفعاليًا التى كان لها، فى واقع الأمر، تأثير عظيم، بيد أن العقلية الناضجة قد انصرفت عنها وتركتها. ويرد «كيد»،

بالتأكيد، بأن هذا الرد يفترض مسبقًا أن ممارسة العقل النقدى تكفل التقدم، فى حين أن تطور جوانب الإنسان الانفعالية والوجدانية تكفل، فى رأيه، التقدم، ولا يكفل تطور العقل التقدم، ذلك التطور الذى يكون هدامًا وليس بناء. ومع ذلك، يبدو جليًا أنه على الرغم من أن الجوانب الانفعالية للإنسان أساسية وجوهرية بالنسبة لطبيعته، فإن العقل يحافظ على النظام ويبقى عليه. وإذا لم يكن للدين ضمان عقلى على الإطلاق، فإنه يكون مريبًا بالضرورة. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن التأثير الذى تمارسه الأديان على المجتمعات البشرية حقيقة لامراء فيها، فإنه لا ينجم عن ذلك، بالضرورة، أن هذا التأثير مفيد باستمرار. فنحن نحتاج إلى مبادئ عقلية للتمييز.

ومع ذلك، هناك اعتقاد أساسى يشترك فيه «كيد» مع أولئك الذين هاجموه؛ وهو أن مبدأ الانتخاب الطبيعى يعمل أثناء الصراع من أجل الوجود بصورة آلية من أجل التقدم[1]. وهناك شك فى عقيدة التقدم هذه فى القرن العشرين. وبالنظر إلى الأحداث الجامحة لهذا القرن، قلَّما نستطيع أن نبقى على ثقة مطمئنة بالآثار المفيدة للانفعال الجمعى. غير أننا نجد، على السواء، أنه يصعب أن نفترض أن تقدم العلم، مأخوذًا بذاته، يرادف التقدم الاجتماعى. فهناك مسألة الأغراض التى تبلغها المعرفة العلمية وهى المسألة الأكثر أهمية. واهتمام بهذه المسألة يجاوز ميدان العلم الوصفى. وواضح أننا نتفق جميعًا على أنه يجب استخدام العلم فى خدمة الإنسان. غير أن السؤال يُثار وهو: كيف يجب علينا أن نفسر الإنسان؟ وإجابتنا عن هذا السؤال تتضمن الميتافيزيقا، سواء بصورة واضحة أم بصورة ضمنية. إن محاولة تجاوز الميتافيزيقا أو استبعادها تتضمن، فى الغالب، فرضًا ميتافيزيقيًا خفيًا، أى نظرية عن الوجود غير مُسلَّم بها. وبمعنى آخر، الفكرة التى تقول إن التقدم العلمى يبعد الميتافيزيقا عن الصورة هى فكرة خاطئة. فالميتافيزيقا تظهر، ببساطة، من جديد فى صورة فروض خفية.

---

(١) توماس هنرى هكسلى هو كما رأينا، استثناء، من حيث إنه يعتقد أن التقدم الأخلاقى يسير ضد عملية التطور فى الطبيعة (المؤلف).

الفصل الخامس

فلسفة هربرت سبنسر

حياته وكتاباته - طبيعة الفلسفة ومفاهيمها ومبادؤها الأساسية - القانون العام للتطور: تبدل التطور والانحلال - علم الاجتماع والسياسة - الأخلاق النسبية والأخلاق المطلقة - ما لا يمكن معرفته فى الدين والعلم - تعليقات ختامية

١- وضع «هربرت سبنسر» H. Spencer فى عام ١٨٥٨، العام السابق على نشر كتاب دارون «أصل الأنواع»، خطة لمذهب يقوم على قانون التطور، أو كما عبَّر عنه قانون التقدم. إنه واحد من المفكرين البريطانيين القلائل الذين حاولوا بترو بناء مذهب فلسفى شامل. كما أنه واحد من الفلاسفة البريطانيين القلة الذين اكتسبوا شهرة عالمية واسعة أثناء حياتهم، متمسكًا بفكرة كانت منتشرة من قبل، وأعطاها «دارون» أساسًا تجريبيًا فى مجال محدد، فأعادها سبنسر إلى الفكرة الأساسية لرؤية إجمالية عن العالم والحياة البشرية والسلوك، وهى فكرة تفاؤلية ظهرت لتبرر إيمان القرن التاسع عشر بالتقدم البشرى، وجعلت من سبنسر واحداً من أنبياء العصر العظام.

ومع ذلك، على الرغم من أن سبنسر لايزال واحداً من الأعلام العظام فى العصر الفكتورى، فإنه يعطى الآن انطباعًا أنه واحد من الفلاسفة الأكثر حداثة. وهو لا يشبه «مل»، الذى تستحق كتاباته الدراسة، سواء اتفق المرء أو لم يتفق مع الآراء التى عبَّر

عنها. ولا يُقرأ سبنسر هذه الأيام إلا قليلاً. ولم تصبح فكرة التطور عملة شائعة، ولم تعد تثير إعجابًا كبيرًا. إذ نجد، بالأحرى، أنه بعد تحديات القرن العشرين القاسية أنه يصعب كيف يمكن أن يقدم الفرض العلمي للتطور، مأخوذًا بذاته، أساسًا كافيًا لذلك الإيمان المتفائل بالتقدم البشرى الذى كان، إن شئنا أن نتحدث بوجه عام، خاصية أساسية لتفكير سبنسر. لقد غير المذهب الوضعي، من جهة، طابعه، وابتعد عن رؤى العالم الواضحة والشاملة. ومن جهة أخرى، استعان أولئك الفلاسفة الذين اعتقدوا أن منحى التطور مفيد، بمعنى حقيقى، للإنسان بنظريات ميتافيزيقية غريبة على ذهن سبنسر. وفضلاً عن ذلك، بينما عالج «مل» مشكلات كثيرة لايزال فلاسفة بريطانيون يفحصونها، بل يعالجونها أيضًا بطريقة لاتزال ذات صلة وثيقة بها، فإن سبنسر شهير باكتشافه واسع المدى لفكرة رائدة بالنسبة لأية تحليلات مفصلة. ومع ذلك، على الرغم من أن تفكير سبنسر يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالعصر الفكتورى حتى إنه قلَّما يمكن وصفه بأنه تأثير حى اليوم، فإن الحقيقة تظل قائمة وهى أنه واحد من الأعضاء الرواد الممثلين للقرن التاسع عشر. ولذلك، لا يمكن تجاوزه بعدم الحديث عنه.

ولد هربرت سبنسر فى «دربى» فى السابع والعشرين من أبريل عام ١٨٢٠. وبينما بدأ «مل» بتعلم اللغة اليونانية فى سن الثالثة من عمره، فإن سبنسر يعترف بأنه لم يعرف شيئًا فى سن الثالثة عشرة من عمره يستحق الذكر عن اللغة اللاتينية أو اليونانية. ومع ذلك، حصَّل معرفة ما بالرياضيات فى سن السادسة عشرة، وبعد شهور قليلة أصبح، بوصفه معلمًا فى «دربى»، مهندسًا مدنيًا عينته سكة حديد «برمنجهام» و«جلوكستر». وعندما اكتمل الخط فى عام ١٨٤١، تم إعفاء سبنسر من وظيفته. «إننى سعيد للغاية، لقد طُردت من الوظيفة» كما يذكر فى مذكراته اليومية. لكن على الرغم من أنه انتقل إلى لندن فى عام ١٨٤٣ ليتولى عملاً أدبيًا، فإنه عاد بعد فترة وجيزة إلى خدمة السكك الحديدية، كما جرّب يده فى اختراعات.

أصبح سبنسر فى عام ١٨٤٨ مساعد محرر «مجلة اكونوميست **Economist**»، ودخل فى علاقات صداقة مع «جورج هنرى لويس»، و«هكسلى» و«تندال» و«جورج اليوت»، وناقش مع «لويس» بصفة خاصة نظرية التطور، ومن بين المقالات التى كتبها غُفلا عن مقالة لويس الافتتاحية مقالة عن «تطور الفرض»، التى يعرض فيها فكرة التطور على أسس «لاماركية». نشر فى عام ١٨٥١ كتابه «الإحصاء الاجتماعى»، ونشر فى عام ١٨٥٥، على نفقته الخاصة، كتابه «مبادئ علم النفس». وفى هذا الوقت سببت له حالته الصحية هماً شديداً، وقام برحلات عديدة إلى فرنسا، حيث قابل هناك «أوجست كونت». ومع ذلك، استطاع أن ينشر مجموعة من مقالاته عام ١٨٥٧.

وفى بداية عام ١٨٥٨، رسم سبنسر تخطيطاً لكتابه «نسق الفلسفة التركيبية»، وتصور البرنامج، الذى وزعه عام ١٨٦٠، عشرة مجلدات. ظهر كتابه «المبادئ الأولى» فى مجلد واحد عام ١٨٦٢، وظهر كتابه «مبادئ علم الحياة» فى مجلدين عام ١٨٦٤–١٨٦٧. وظهر كتابه «مبادئ علم النفس»، الذى نُشر فى مجلد واحد عام ١٨٥٥، فى مجلدين عام ١٨٧٠–١٨٧٢، بينما نُشرت المجلدات الثلاثة من كتابه «مبادئ علم الاجتماع» فى عام ١٨٧٦–١٨٩٦. وضم كتابه «معطيات الأخلاق» (١٨٧٩) جزأين آخرين ليكوِّن المجلد الأول من كتابه «مبادئ الأخلاق» (١٨٩٢)، بينما استفاد المجلد الثانى من هذا العمل (١٨٩٣) من كتابه «العدالة» (١٨٩١). كما نشر «سبنسر» طبعات جديدة من مجلدات عديدة لكتابه «نسق الفلسفة التركيبية». فالطبعة السادسة من كتابه «المبادئ الأولى..» ظهرت، مثلاً، عام ١٩٠٠، فى حين أن طبعة منقحة ومزيدة من كتابه «مبادئ علم الحياة» نُشرت فى عام ١٨٩٨–١٨٩٩.

إن كتاب «سبنسر» «نسق الفلسفة التركيبية» هو إنجاز ملحوظ؛ أنجزه على الرغم من صحته السيئة، وفى البداية على أية حال، على الرغم من صعوبات مالية شديدة. كان سبنسر، من الناحية الذهنية، رجلاً عصامياً، وتضمن تكوين عمله العظيم كتابة عن

عدد من الموضوعات التى لم يدرسها على الإطلاق. وكان عليه أن يجمع معطياته من مصادر متنوعة، ثم يفسرها فى ضوء فكرة التطور. لم يعرف إلا قليلاً عن تاريخ الفلسفة، إلا من مصادر ثانوية. قام، بالفعل، بأكثر من محاولة لقراءة كتاب كانط «نقد العقل الخالص»، غير أنه عندما وصل إلى ذاتية المكان والزمان، ترك الكتاب. لم يكن لديه سوى تقدير قليل أو فهم لوجهات النظر ماعدا وجهة نظره الخاصة. ومع ذلك، إذا لم يمارس ما قد نسميه باقتصاد التفكير الشديد، فمن غير المحتمل أن لا يكمل مهمته المفروضة بذاتها.

ويمكن أن نذكر من مؤلفات سبنسر الأخرى كتابه «التربية» (١٨٦١)، وهو كتاب صغير، لكنه ناجح جداً، وكتابه «الإنسان فى مقابل الدولة» (١٨٨٤)، وهو كتاب خلافى بقوة ضد ما نظر إليه المؤلف على أنه عبودية مهددة، وكتابه «سيرة حياتى» (١٩٠٤) الذى ظهر بعد وفاته. ونشر سبنسر فى عام ١٨٨٥ كتابه «طبيعة الدين وحقيقته» فى أمريكا عام ١٨٨٥، وهو يضم مناظرة بينه وبين المفكر الوضعى «فردريك هارسون». غير أن العمل مُنع، كما احتج «هارسون» ضد نشر مقالاته من جديد بدون تصريح، وبصفة خاصة لأن المجلد اشتمل على مدخل يؤيد فيه «بروفسور يومانز» موقف سبنسر.

رفض سبنسر كل درجات الشرف، ماعدا عضوية «نادى أثنيوم» **Athenaeum** (١٨٦٨). وعندما دُعى ليشغل كرسى فلسفة الذهن والمنطق "بالكلية الجامعية" بلندن، رفض، كما أنه اعتذر عن قبول عضوية الجمعية الملكية. ويبدو أنه شعر بأنه عندما يحتاج، بالفعل، إلى هذه العروض، فإنها لا تتم، وعندما تتم، فإنه لم يعد بحاجة إليها، إذ إن شهرته قد رسخت من قبل. وبالنسبة لدرجات الشرف التى قدمتها الحكومة، فإن معارضته لتمييزات اجتماعية من هذا النوع منعته من قبولها، ناهيك عن ضجره من إخفاء العروض.

توفى سبنسر فى الثامن من ديسمبر عام ١٩٠٣. ولم يكن عند وفاته شعبيًا إلى حد كبير فى موطنه، بسبب معارضته لحرب البوير Boer War (١٨٩٩-١٩٠٢)(*)، التى نظر إليها على أنها تعبير عن روح القوة العسكرية التى كان يكرهها كثيرًا[١].. ومع ذلك، فقد كان فى الخارج نقد ملحوظ لعدم اللامبالاة الإنجليزية برحيل علم من أعلام البلد البارزين. وفى إيطاليا تم تأجيل جلسة البرلمان عند استقبال نبأ وفاة سبنسر.

٢- يحمل تفسير سبنسر العام للعلاقة بين الفلسفة والعلم تشابهًا ملحوظًا للتفسير الذى قدمه الفلاسفة الوضعيون الكلاسيكيون مثل «أوجست كونت».فعند كليهما يعالج العلم والفلسفة الظواهر، أى المشروط، والمتناهى، وما يمكن تصنيفه. صحيح، أن الظواهر، عند سبنسر، هى تجليات للوعى بالوجود المتناهى، واللامشروط. لكن لأن المعرفة تتضمن الربط والتصنيف، بينما الوجود اللامتناهى، واللامشروط فريد بطبيعته ولا يمكن تصنيفه، فإن القول بأن هذا الوجود يجاوز ميدان الظواهر، معناه القول بأنه يجاوز ميدان ما يمكن معرفته[٢]. ولذلك لا يستطيع الفيلسوف والعالم أن يبحثه. إن العلل التى تجاوز ما هو ظاهرى أو العلل «القصوى» ليست فى متناول كل من الفلسفة والعلم.

وبالتالى، إذا كان لابد لنا أن نميز بين الفلسفة والعلم، فإننا لا نستطيع أن نفعل ذلك، ببساطة، عن طريق الموضوعات التى يعالجانها. لأن كليهما يهتم بالظواهر. إنه يجب علينا أن ندخل فكرة درجات التعميم. «العلم» هو اسم عائلة العلوم الجزئية.

(*) حرب البوير التى استمرت حوالى ثلاث سنوات دارت بين الإنجليز والبوير وهم سكان أفريقيا الجنوبية وكان سببها اكتشاف الذهب والماس فى تلك البلاد. وتعرف هذه الحروب أيضًا باسم حرب جنوب أفريقيا، وانتهت بهزيمة «البوير» بعد معارك ضارية أما كلمة «البوير» فهى هولندية الأصل وتعنى «الفلاح أو المزارع». (الراجع)

(١) سبب موقف سبنسر من «حرب البوير» هجومًا عليه من «التايمز» (المؤلف).

(٢) سنرجع فيما بعد إلى نظرية سبنسر «عما لا يمكن معرفته» (المؤلف).

وعلى الرغم من أن كل علم، من حيث إنه يتميز عن معرفة غير متناسقة بوقائع جزئية، فإنه يتضمن تعميماً، حتى على الرغم من أن أكثر هذه التعميمات اتساعاً جزئية إذا قارناها بتلك الحقائق الكلية للفلسفة التى تخدم فى توحيد العلوم «وهكذا فإن لحقائق الفلسفة نفس الصلة بالحقائق العلمية العليا، حتى إن كل حقيقة من هذه الحقائق لها صلة بحقائق علمية أدنى... إن معرفة النوع الأدنى ليست معرفة موحدة؛ فالعلم هو معرفة موحدة Unifed من بعض الوجوه، أما الفلسفة فهى معرفة موحدة بصورة كاملة[١].

يمكن النظر إلى الحقائق الكلية للفلسفة أو تعميماتها الأكثر اتساعاً فى ذاتها على أنها «نتاج للاستكشافات»[٢]. ونحن عندئذ نهتم بالفلسفة العامة. أو يمكن النظر إلى هذه الحقائق الكلية بناء على دورها الفعال بوصفها «أدوات للاستكشاف»[٣]. أعنى، أنه يمكن النظر إليها على أنها حقائق نبحث على ضوئها المناطق المحددة المختلفة للظواهر؛ مثل معطيات الأخلاق وعلم الاجتماع. ثم نهتم بالفلسفة الخاصة. ويخصص سبنسر كتابه «المبادئ الأولى ...» للفلسفة العامة، بينما تعالج مجلدات لاحقة من كتابه «نسق الفلسفة التركيبية» أجزاء الفلسفة الخاصة.

يميل تفسير سبنسر للعلاقة بين العلم والفلسفة عن طريق درجات التوحيد إلى افتراض أن المفاهيم الأساسية للفلسفة مستمدة، من وجهة نظره، عن طريق التعميم من العلوم الجزئية. بيد أن المسألة ليست كذلك. لأنه يصر على أن هناك مفاهيم أساسية وفروضاً متضمنة فى كل تفكير. دعنا نفترض أن فيلسوفاً يقرر أن يأخذ إحدى المعطيات الجزئية على أنها نقطة البداية لتأملاته، وأنه يتخيل أنه لا يكوِّن بالفعل

---

(١) Frist Principles, p. 119 (6th. edition).

(٢) Ibid, p. 120

(٣) Ibid

فروضاً بهذه الطريقة. إن اختيار إحدى المعطيات الجزئية يتضمن، فى واقع الأمر، أن هناك معطيات أخرى قد يختارها الفيلسوف. ويتضمن ذلك مفهوم الوجود غير الوجود المؤكد بالفعل. كما أنه لا يمكن معرفة أى شيء جزئى إلا مثل بعض الأشياء الأخرى، من حيث إنه يمكن تصنيفها عن طريق صفة مشتركة، ومن حيث إنها تختلف عن أشياء أخرى، أو لا تشبهها. صحيح أن اختيار إحدى المعطيات الجزئية يتضمن عدداً من «المسلّمات غير معترف بها»(١)، تمد معاً بمجمل نظرية فلسفية عامة. «إن العقل المتطور يتشكل وفق تصورات معينة منظمة وموحدة لا يستطيع أن يجرد نفسه منها، ولا يستطيع أن يتحرك دون أن يستخدمها مثلما لا يستطيع الجسم أن يتحرك دون مساعدة أطرافه»(٢).

وقلّما يمكن الزعم بأن سبنسر يجعل موقفه واضحاً جلياً. لأنه يتحدث عن «فروض ضمنية»(٣)، ومعطيات غير معترف بها(٤)، و«مسلمات غير معترف بها»(٥)، وتصورات منظمة وموحدة(٦)، وحدوس أساسية(٧)، كما لو كان معنى هذه العبارات لا يحتاج إلى توضيح، وكما لو كانت كلها تعنى نفس الشيء. ومن الواضح، بالفعل، أنه لم يقصد تأكيد نظرية كانطية عن «القبلى». لأن المفاهيم الأساسية والفروض لها أساس تجريبى. ويتحدث سبنسر، أحياناً، كما لو كانت المسألة مسألة تجربة فردية أو وعى فردى. فهو يقول، مثلاً، إننا «لا نستطيع أن نتجنب قبول حكم الوعى بأن بعض التجليات يشبه

---

(١) Ibid, p. 123.

(٢) Ibid,

(٣) Ibid, p. 123.

(٤) Ibid,

(٥) Ibid,

(٦) Ibid.

(٧) Ibid.

بعضها بعضاً، ولا يشبه بعضها البعض الآخر، بأنه حكم صحيح»[١]. فالموقف، مع ذلك، تعقّده الواقعة التي تقول إن سبنسر يقبل فكرة القَبْلي النسبي؛ أعني فكرة المفاهيم والفروض التي تكون، من وجهة النظر الوراثية، نتاج التجربة المتراكمة للجنس البشرى[٢]، لكنها تكون قبلية بالنسبة لذهن فردى معين، بمعنى أنها تأتى إليه مع قوة «الحدوس».

لابد أن تؤخذ الفروض الأساسية لعملية التفكير، مؤقتًا، على أنها ليست مسألة خلافية. إذ يمكن تبريرها، أو التحقق من صحتها عن طريق نتائجها فقط، أعني ببيان الاتفاق أو المطابقة بين التجربة التي تؤدى بنا الفروض، بصورة منطقية، إلى قبولها، والتجربة التي تكون لدينا بالفعل. حقًا «إن التأسيس الكامل للمطابقة يصبح نفس الشيء مثل التوحيد الكامل للمعرفة التي تصل فيها المعرفة إلى هدفها»[٣]. وبالتالي، توضح الفلسفة العامة المفاهيم والفروض الواضحة، في حين أن الفلسفة الخاصة تبين اتفاقها مع ظواهر فعلية في ميادين مميزة أو مناطق للتجربة.

وبالتالي، فإن المعرفة، كما يرى سبنسر «هي تصنيف، أو فهم المتشابه، وفصل المختلف»[٤]. ومن حيث إن التشابه والاختلاف علاقتان، فإننا نستطيع أن نقول إن كل تفكير هو تفكير يتصل بعلاقة **relational**، أو علائقي وأن العلاقة هي الصورة الكلية للتفكير[٥]. ونستطيع أن نميز، مع ذلك، بين نوعين من العلاقات: علاقة التتابع، وعلاقة التلازم[٦]. وتحدث كل علاقة فكرة مجردة. «فمجرد كل ألوان التتابع هو الزمان. ومجرد

---

(١) Ibid, p. 123.

(٢) قد يكون الأصل البعيد لبعض هذه المفاهيم والفروض في تجربة الحيوان (المؤلف).

(٣) First Principles, p. 125.

(٤) Ibid, p. 127.

(٥) Ibid, p. 145.

(٦) فكرة التلازم مستمدة، من وجهة نظر سبنسر، من فكرة التتابع، من حيث إننا نجد أن ألفاظ العلاقات المعينة للتتابع يمكن أن تتمثل بسهولة في نظام عكسي. ولا يمكن أن يكون التلازم معطى أصليًا من معطيات وعى يكمن في حالات متتابعة (المؤلف).

كل ألوان التلازم هو المكان»[١]. وليس الزمان والمكان، بالفعل، صورتين أصليتين للوعى بمعنى مطلق. لكن لأن توالد هاتين الفكرتين يحدث عن طريق تنظيم لتجارب يسبق تماماً التطور الكامل للذهن، أو الذكاء، فإنه يكون لهما طابع قبلى نسبياً، بقدر ما يهتم ذهن فردى معين.

إن تصورنا للمكان هو بصورة أساسية تصور مواضع متلازمة لا تبدى مقاومة. وهو مستمد عن طريق التجريد من مفهوم المادة، الذى يكون فى صورته الأكثر بساطة هو مفهوم المواضع المتلازمة التى تبدى مقاومة. ومفهوم المادة، بدوره، مستمد من تجربة عن القوة. لأن «القوى، التى تبقى فى علاقات متلازمة، تكوِّن المضمون الكلى لفكرتنا عن المادة»[٢] وعلى نحو مماثل، على الرغم من أن المفاهيم المتطورة للحركة تتضمن فكرة المكان، فإن الزمان والمادة؛ الوعى الأولى بالحركة هو، ببساطة، الوعى «بانطباعات القوة المتتابعة»[٣].

ولذلك، يبرهن سبنسر على أن التحليل السيكولوجى لمفهوم الزمان، والمكان، والمادة، والحركة، يبيّن أنها تقوم كلها على تجارب القوة. والنتيجة هى «أننا نرتد، أخيراً، بالتالى، إلى القوة، من حيث إنها النهاية القصوى للنهايات القصوى»[٤] ومبدأ عدم فناء المادة هو، بالفعل، مبدأ عدم فناء القوة. وعلى نحو مماثل، تتضمن كل البراهين على مبدأ استمرار الحركة «مسلَّمة هى أن كمية الطاقة ثابتة»[٥]، والطاقة هى القوة التى تمتلكها المادة المتحركة. ونصل فى النهاية إلى مبدأ بقاء القوة «الذى لا يمكن إثباته – من حيث إنه أساس العلم – عن طريق العلم»[٦]، لكنه يجاوز البرهان،

(١) Frist principles, p. 146.

(٢) Ibid, p. 149.

(٣) Ibid, p. 151.

(٤) Ibid, p. 249.

(٥) Ibid, p. 175.

(٦) Ibid, p. 176.

إنه مبدأ يمتلك مبدأ اطراد الطبيعة، أى بقاء العلاقات بين القوى، من حيث إنه نتيجته الطبيعية.

وقد يُعترض على أن هذه المبادئ مثل مبدأ عدم فناء المادة تنتمى إلى العلم لا إلى الفلسفة. بيد أن سبنسر يرد بقوله إنها «حقائق توحد ظواهر عينية تنتمى إلى كل تقسيمات الطبيعة، ولابد أن تكون، بالتالى، عناصر لذلك المفهوم الشامل للأشياء والذى تبحث عنه الفلسفة»[١].

وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن كلمة «قوة» تعنى بوجه عام «الوعى بالتوتر العضلى»[٢]، فإن الشعور بالمجهود الذى يكون لدينا عندما نجعل شيئًا يتحرك، أو نقاوم ضغطًا هو رمز للقوة المطلقة. وعندما نتحدث عن بقاء القوة، «فإننا نعنى، بالفعل، بقاء علة ما تجاوز معرفتنا وتصورنا»[٣]. وكيف نستطيع بصورة معقولة، أن نصف بقاء حقيقة لا يمكن معرفتها، فإن هذا أمر ربما لا يكون واضحًا بصورة مباشرة. لكن إذا كان تأكيد بقاء القوة يعنى، بالفعل، ما يعنيه سبنسر، فإنه يصبح بوضوح مبدأ فلسفيًا، حتى بغض النظر عن الحقيقة التى تقول إن طابعه من حيث إنه حقيقة كلية يؤهله لأن ينضم إلى حقائق الفلسفة وفقًا لتفسير سبنسر للعلاقة بين الفلسفة والعلم.

٣- ومع ذلك، على الرغم من أن هذه المبادئ العامة مثل عدم فناء المادة، واستمرار الحركة، وبقاء القوة، عناصر للتأليف (التركيب) الذى تسعى الفلسفة إلى تحقيقه، فإنها، حتى عندما تؤخذ معًا، تكوِّن هذا التأليف (التركيب). لأننا نحتاج إلى صياغة أو قانون يحدد مجرى التحولات التى تعترى المادة والحركة، ويخدم، بالتالى، فى توحيد كل عمليات التغير التى يتم فحصها فى العلوم الجزئية المتعددة. أعنى: أننا إذا افترضنا أن

---

(١) Ibid, p. 249.

(٢) Ibid, p. 175.

(٣) Ibid, p. 176.

هذا الشيء لا يوجد بوصفه سكونًا مطلقا أو ثباتًا، وإنما افترضنا أن كل موضوع يعتريه التغير باستمرار، سواء عن طريق استقبال حركة أو فقدانها، أو عن طريق تغيرات فى العلاقات بين الأجزاء، فإننا نحتاج إلى التيقن من القانون العام للتوزيع المستمر من جديد للمادة والحركة.

يجد «سبنسر» ما يبحث عنه فيما يسميه، بدون تمييز، «صياغة»، أو «قانون» أو «تعريف» التطور. والتطور هو تكامل للمادة وتبديد ملازم للحركة؛ تنتقل أثناءه المادة من تجانس لا محدد نسبيًا، وغير متماسك إلى اختلاف محدد نسبيًا ومتماسك، ويعترى الحركة المتبقية أثناءه تحولاً موازيًا(١). ويمكن تأسيس هذا القانون بصورة استنباطية، أى عن طريق الاستنباط من بقاء القوة. كما أنه يمكن أن يؤسس أو يؤكد استقرائيًا. لأنه سواء تأملنا تطور المجموعات الشمسية من كتلة سديمية، أو تأملنا تطور أجسام حية مركبة وأكثر تنظيمًا من كائنات حية أكثر بدائية، أو تأملنا تطور حياة الإنسان السيكولوجية، أو تطور اللغة، أو تطور التنظيم الاجتماعى، فإننا نجد فى كل مكان حركة من عدم تحديد نسبى إلى تحديد نسبى، ومن عدم التماسك إلى التماسك، كلها مع حركة اختلاف تدريجى، أى الحركة من التجانس النسبى إلى الاختلاف النسبى. فنحن نرى، مثلاً، فى تطور الجسم الحى اختلافًا وظيفيًا وبنائيًا تدريجيًا.

بيد أن ذلك ليس إلا مجرد جانب واحد من الصورة. لأن تكامل المادة يلازمه تبدد للحركة. وتميل عملية التطور نحو حالة من التوازن؛ حالة من توازن القوى، يتبعها تبدد أو عدم تكامل. فالجسم البشرى، مثلاً، يتبدد، ويفقد طاقاته، ويموت ويتفتت، وأى مجتمع معين يفقد قوته ونشاطه ويفسد، وتتبدد حرارة الشمس بصورة تدريجية.

---

(١) Frist Principles, p. 367.

يرى «سبنسر» فى ملاحظة أن كلمة «نسبيًا» التى حُذفت من النص الأصلى، يجب إدخالها فى موضعين كما حدث سابقًا (المؤلف).

كـان «سـبنسـر» حـريصًا على أن يتـجنب بعناية الزعم بأننا نسـتطيع، بصـورة مشروعة، أن نقدِّر عن طريق الاستدلال أن ما يصدق على نسق مغلق نسبيًا يصدق على الأشياء كلها، أى على الكون من حيث إنه كل. فنحن لا نستطيع، مثلاً، أن نبرهن بيقين على تعطيل الكون، مثلاً، من تعطيل مجموعتنا الشمسية. ومن الجائز، بالنسبة لكل ما نعرفه، أنه عندما تفنى الحياة على كوكبنا عن طريق تبدد حرارة الشمس، أنها تكون فى مـرحلة التطور فى جـزء آخـر من الكون. صـحـيح، أنه ليس لنا حق فى أن نبرهن على أن ما يحدث لجزء ما «لابد» أن يحدث للكل.

وإذا كان هناك، فى نفس الوقت، تبدل للتطور وتبدد فى الأشياء كلها، فإنه يجب علينا أن «نفكر فى مفهوم التطور الذى ملأ ماضيًا ليس له حد، والتطورات التى ستملأ مستقبلاً ليس له حد»(١). وإذا كان ذلك يمثل رأى «سبنسر» الشخصى، فإننا نستطيع أن نقول إنه قدَّم صيغة حديثة جدًا لألوان مبكرة يونانية من علم الكون، مع أفكارها عن عمليات دائرية. وعلى أية حال، هناك انتظام للتطور وتبدد فى الأجزاء، حتى إذا لم نستطع أن نصدر توكيدات دجماطيقية عن الكل. وعلى الرغم من أن سبنسر يتحدث فى البداية عن قانون التطور بأنه قانون التقدم، فإن إيمانه بتبدلات التطور والتبدد يضع، بصورة واضحة، حدودًا لنزعته التفاؤلية.

٤- يتطلب المثل الأعلى عند «سبنسر» للمركب الفلسفى الكامل احتواء معالجة نسقية للعالم غير الحى على ضوء فكرة التطور. ويرى أنه لو أن هذا الموضوع عولج فى كتاب «نسق الفلسفة»، «لاحتل مجلدين: مجلدًا يعالج علم الفلك، ومجلدًا آخر يعالج علم تركيب الأرض»(٢). ومع ذلك، يحصر سبنسر نفسه، فى واقع الأمر، فى فلسفة خاصة، أى فى علم الحياة، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والأخلاق. إنه يشير، بالتأكيد، إلى

(١) Ibid, p. 506.

(٢) The Principles of Sociology, 1, p. 3.

موضوعات فلكية، وفيزيائية، وكيميائية، غير أن كتاب «نسق الفلسفة» لا يحتوى على معالجة نسقية للتطور فى المجال اللاعضوى.

وطالما أن حدود المساحة هنا لا تسمح بإجمال كل أجزاء مذهب سبنسر، فإننى أقترح أن لا أقف عند علم الحياة وعلم النفس، وأقوم ببعض الملاحظات فى هذا القسم عن أفكاره الاجتماعية والسياسية، مخصصاً القسم القادم لموضوع الأخلاق.

يهتم عالم الاجتماع بنمو المجتمعات البشرية، وبناءاتها، ووظائفها، ونتاجاتها[١]. وينتج إمكان علم للاجتماع من واقعة مؤداها أننا نستطيع أن نجد ألواناً من التتابع المطرد بين الظواهر الاجتماعية، التى تسمح بالتنبؤ، ولا تستبعدها الواقعة التى تقول إن القوانين الاجتماعية إحصائية، والتنبؤات فى هذا الميدان تقريبية. «إن نصف العلم فقط هو علم دقيق»[٢]. إن إمكان التعميم هو المطلوب، وليست الدقة الكمية. أما بالنسبة لفائدة علم الاجتماع، فإن سبنسر يزعم بطريقة غامضة أنه إذا استطعنا أن نميز نظاماً فى التغيرات البنائية والوظيفية التى تنتقل بواسطتها المجتمعات، «فإن معرفة ذلك النظام قلَّما يمكن أن تفشل فى التأثير على أحكامنا بالنسبة لما هو تقدمى وما هو تراجعى - أى ما هو مرغوب فيه، وما هو نافع، وما هو يوتوبى»[٣].

وعندما ننظر إلى الصراع من أجل الوجود فى العملية العامة للتطور، فإننا نجد ألواناً واضحة من المماثلة بين المجالات اللاعضوية، والعضوية، والعضوية الأسمى (أى الاجتماعية). فسلوك الموضوع الجماد يعتمد على العلاقات بين قواه الخاصة والقوى الخارجية التى يتعرض لها. وعلى نحو مماثل، يكون سلوك جسم عضوى نتاج

---

(١) تضم دراسة ما يسميه سبنسر بالتطور العضوى الأسمى، الذى يفترض تطوراً عضوياً أو بيولوجياً، نقول إنها تضم، إذ فهمناها بالمعنى الواسع، دراسة مجتمعات النحل والنمل مثلاً (المؤلف).

(٢) The study of sociology, p. 44 (26 th. thousand, 1907).

(٣) Ibid,

المؤثرات المرتبطة بطبيعته الذاتية، وبيئته، فكلاهما لا عضوى وعضوى. كما أن كل مجتمع بشرى «يكشف عن ظواهر يمكن أن تُنسب إلى طابع وحداته وإلى الشروط التى يوجد وفقًا لها»(١).

صحيح، بالفعل، أن المجموعتين من العوامل، الداخلية والخارجية لا تظلان استاتيكية (ساكنة). فقوى الإنسان، مثلاً، الفيزيائية، والانفعالية، والذهنية، تتطور فى مجرى التاريخ، بينما ينتج تطوير المجتمع تغيرات ملحوظة فى بيئته العضوية واللاعضوية. كما أن نتاجات تطوير المجتمع، أعنى مؤسساته وإبداعاته الثقافية، تحدث مؤثرات جديدة. وفضلاً عن ذلك، كلما تطورت المجتمعات البشرية، فإنها تؤثر بعضها فى بعض، حتى إن البيئة العضوية الأسمى تحتل مكانة ذات أهمية عظيمة. لكن على الرغم من التعقيد المتزايد للموقف، فإنه يمكن تمييز تفاعل مماثل للقوى، داخلية وخارجية، فى جميع المجالات.

ومع ذلك، على الرغم من أن هناك تواصلاً بين المجال العضوى، والمجال اللاعضوى، والمجال العضوى الأسمى، فإن هناك أيضًا انقطاعًا بين هذه المجالات. فإذا كان هناك تشابه، فإن هناك أيضًا اختلافًا. انظر، مثلاً، إلى فكرة مجتمع ما على أنها كائن عضوى. إن تقدم المجتمع يلازمه تنوع متزايد للبنى، التى ينتج عنها تنوع متزايد للوظائف، تمامًا كما فى حالة جسم عضوى بالمعنى الملائم. بيد أن مسألة التشابه هذه بين الجسم العضوى والمجتمع البشرى هى، أيضًا، مسألة اختلاف بينهما وبين الجسم اللاعضوى. لأنه لا يمكن النظر إلى أفعال الأجزاء المختلفة لشىء لا عضوى، فيما يرى سبنسر، على أنها وظائف. وفضلاً عن ذلك، فإن هناك اختلافًا مهما بين عمليات التمايز فى جسم عضوى وعمليات التمايز فى كائن عضوى اجتماعى. لأننا لا نجد فى الكائن العضوى الاجتماعى ذلك النوع من التمايز الذى يؤدى فى الجسم

---

(١) The Principles of Sociology, 1, pp. 9-10.

العضوى إلى أن يصبح جزء واحد فقط عضو الذكاء (العقل)، ويصبح فى بعض الأجزاء أعضاء حسية،بينما لا تصبح الأجزاء الأخرى أعضاء حسية. إن «الوعى فى الجسم العضوى يتركز فى جزء صغير من المجموعة»، فى حين أنه ينتشر خلال المجموعة فى الكائن العضوى الاجتماعى: أى أن كل الوحدات يكون لها القدرة على السعادة والبؤس، وإن لم يكن بدرجات متساوية، فإنه يكون بدرجات متقاربة[١].

قد يحاول المتحمس لتفسير المجتمع السياسى بأنه كائن عضوى أن يجد، بالتأكيد، ألواناً من التماثل التفصيلية بين تمايز الوظائف فى الجسم العضوى وفى المجتمع. غير أن ذلك قد يؤدى به، بسهولة، إلى أن يتحدث، مثلاً، كما لو كانت الحكومة تماثل المخ، وكما لو كانت الأجزاء الأخرى للمجتمع تترك كل تفكير للحكومة وتطيع، ببساطة، قراراتها. وهذا هو بالضبط نوع النتيجة التى يرغب سبنسر فى أن يتجنبها. ولذلك فإنه يصر على الاستدلال النسبى للأعضاء الأفراد لمجتمع سياسى، وينكر الزعم بأن المجتمع كائن عضوى بمعنى أنه أكثر من مجموع أعضائه، ويمتلك غاية تختلف عن غايات الأعضاء. وطالما أنه لا يوجد، بالتالى، مركز إحساس اجتماعى، فإنه ينجم عن ذلك أن رفاهية المجموعة، منظوراً إليها بغض النظر عن رفاهية الأعضاء، ليست هى الغاية التى يجب البحث عنها، إن المجتمع يوجد من أجل منفعة أعضائه، ولا يوجد الأفراد من أجل منفعة المجتمع[٢]. وبمعنى آخر، نستطيع أن نقول إن الأذرع والأرجل توجد من أجل خير الجسم كله. لكن فى حالة المجتمع لابد أن نقول إن الكل يوجد من أجل الأجزاء. وعلى أية حال، إن نتيجة سبنسر واضحة جلية. وحتى إذا كانت حججه، غامضة ومربكة،أحياناً، فإنه واضح أيضاً أن مماثلة الكائن العضوى، من حيث إنها تنطبق على مجتمع سياسى، ليست، فى رأيه، المماثلة الوحيدة المضللة، بل إنها الخطيرة أيضاً.

---

(١) Ibid, 1, p. 479.

(٢) Ibid,

إن الموقف، فى واقع الأمر، هو على هذا النحو. لقد أدى إصرار سبنسر على أن يستخدم فكرة التطور فى كل مجالات الظواهر، إلى أن يتحدث عن المجتمع السياسى، والدولة من حيث إنهما كائن عضوى أسمى. لكن لأنه بطل ثابت العزم من أبطال الحرية الفردية ضد مزاعم الدولة وتطاولها، فإنه يحاول أن يجرد مماثلة مغبتها هذه ببيان الاختلافات الجوهرية بين الجسم العضوى والجسم السياسى. وقد قام بذلك بإثبات أنه بينما يكون التطور السياسى عملية تكامل، بمعنى أن المجموعات الاجتماعية التى تصبح إرادات أكبر وفردية تندمج معًا، فكذلك الانتقال من التجانس إلى الاختلاف، حتى إن الاختلاف يميل إلى أن يزيد. فمع تقدم الحضارة نحو الدولة الصناعية الحديثة، مثلاً، تميل تقسيمات الطبقة لمجتمع أكثر بدائية نسبيًا، كما يعتقد سبنسر، إلى أن تصبح أقل عنفًا وقسوة وإلى أن تضعف وتنهار. وتلك علامة من علامات التقدم.

تعتمد وجهة نظر سبنسر، من جهة، على زعمه بأن «حالة التجانس ليست حالة ثابتة، وحيثما يكون هناك تجانس مّا من قبل، فإن الميل يكون نحو تجانس أعظم»[(١)]. وإذا سلمنا بفكرة حركة التطور هذه، فإنه ينجم بوضوح أن مجتمعًا يكون فيه الاختلاف والتمايز أكبر نسبيًا، يتطور أكثر من مجتمع يكون فيه اختلاف وتمايز أقل نسبيًا. وواضح فى الوقت نفسه أن وجهة نظر سبنسر تعتمد أيضًا على حكم من أحكام القيمة؛ أعنى أن المجتمع الذى تتطور فيه الحرية الفردية بصورة أكبر، يكون، فى طبيعته، أكثر إعجاباً ويستحق المدح، أكثر من مجتمع تكون فيه حرية أقل. حقًا، إن سبنسر يعتقد أن المجتمع الذى يجسد مبدأ الحرية الفردية يمتلك قيمة – بقاء أكبر من المجتمعات التى لا تجسد هذا المبدأ ويمكن فهم ذلك بأنه حكم واقعى خالص. غير أنه يبدو جليًا لى، على أية حال، أن سبنسر ينظر إلى النوع الأول من المجتمع على أنه يستحق البقاء بصورة أكبر بسبب قيمته الذاتية العظيمة.

(١) The Principles of Sociology. 11. p. 288.

وإذا مررنا مرور الكرام على تفسير سبنسر للمجتمعات البدائية وتطورها، فإننا نستطيع أن نقول إنه يركز الانتباه كثيراً على الانتقال من النمط العسكرى، أو الحربى، للمجتمع إلى النمط الصناعى. المجتمع الحربى هو أساساً «مجتمع يكون فيه الجيش هو الأمة المتنقلة، بينما تكون الأمة الجيش الراكد، وتكتسب، بالتالى، بناء مشتركًا للجيش والأمة»[1]. ويمكن أن يكون هناك، بالفعل، تطور داخل هذا النوع من المجتمع. فالقائد العسكرى، مثلاً، يصبح الرئيس المدنى أو السياسى، كما هى الحال فى الامبراطور الرومانى، ويصبح الجيش على مر الزمن فرعًا مهنيًا متخصصًا من المجتمع بدلاً من أن يكون ملازمًا للسكان الذكور الناضجين. لكن فى المجتمع الحربى، بوجه عام، يكون التكامل والتماسك صفتين مهيمنتين. إذ إن الهدف الأساسى هو حفظ المجتمع، فى حين أن حفظ الأعضاء الأفراد مسألة لا تهم إلا من حيث إنها وسيلة لتحقيق الهدف الأساسى. كما أن هناك تنظيمًا دائمًا للسلوك فى هذا النوع من المجتمع، و«لابد أن تخضع فردية كل عضو للحياة، والحرية، والملكية، أعنى أن الدولة تملك تمامًا الفرد»[2]. وفضلاً عن ذلك، فإن النوع الحربى من المجتمع يهدف إلى الاكتفاء الذاتى، ويميل الاستقلال السياسى لأن يلازمه الاستقلال الاقتصادى[3]. وتمثل ألمانيا ذات الاشتراكية القومية، بلاشك، نموذجًا جيدًا، بالنسبة لسبنسر، لبقاء النوع الحربى من المجتمع فى المنطقة الصناعية الحديثة.

ولا ينكر سبنسر أن النوع الحربى من المجتمع له دور جوهرى يلعبه فى عملية التطور منظوراً إليها على أنها صراع من أجل الوجود يبقى فيها الأصلح. غير أنه يثبت أنه على الرغم من أن الصراع الاجتماعى الداخلى ضرورى لتكوين المجتمعات

(١) Ibid, 1, p. 577.

(٢) Ibid, 11. p. 607

(٣) يميل النوع الحربى من المجتمع أيضًا إلى أن يتجلى فى صور مميزة من القانون والإجراء القانونى (المؤلف).

وتطورها، فإن تطور الحضارة يجعل الحرب أمراً غير ضرورى بصورة متزايدة. ومن ثم يصبح النوع الحربى من المجتمع لا يناسب الظروف التاريخية، ويكون الانتقال مطلوباً إلى ما يسميه سبنسر بالنوع الصناعى للمجتمع. وهذا لا يعنى أن الصراع من أجل الوجود يتوقف. لكنه يغير صورته، ويصبح «الصراع الصناعى من أجل الوجود[1]، الذى يكون فيه ذلك المجتمع ملائمًا بصورة أفضل للبقاء الذى ينتج «العدد الأكبر من أفضل الأفراد - أى الأفراد الذين يلائمون بصورة أفضل الحياة فى الدولة الصناعية[2]. ويحاول سبنسر بهذه الطريقة أن يتجنب اتهامًا هو أنه عندما وصل إلى مفهوم النوع الصناعى من المجتمع، أغفل فكرتى الصراع من أجل الوجود وبقاء الأصلح.

إنه لخطأ جسيم أن نفترض أن سبنسر يعنى، ببساطة، بالنوع الصناعى من المجتمع مجتمعًا ينشغل فيه المواطنون، فقط أو بصورة مهيمنة، بالحياة الاقتصادية الخاصة بالإنتاج والتوزيع. لأن مجتمعًا صناعيًا بهذا المعنى الضيق يطابق تنظيمًا دقيقًا للعمل عن طريق الدولة. وذلك هو بدقة عنصر الإكراه الذى يهتم سبنسر باستبعاده. على المستوى الاقتصادى، يشير سبنسر إلى مجتمع يهيمن عليه مبدأ «دعه يعمل». ولذلك، تكون الدول الاشتراكية والشيوعية، من وجهة نظره، بعيدة للغاية عن تمثل ماهية النوع الصناعى من المجتمع. إذ إن وظيفة الدولة هى تدعيم الحرية الفردية والحقوق الفردية، والفصل فى المزاعم المتصارعة، عندما يكون ذلك ضرورياً. ليست مهمة الدولة أن تتدخل، بصورة إيجابية، فى حياة المواطنين وسلوكهم، إلا عندما يكون التدخل مطلوبًا من أجل تدعيم السلام الداخلى.

---

(١) The Principles of Sociology, 11, p. 610.

(٢) Ibid,

وبمعنى آخر، يتحول التأكيد فى النوع المثالى للمجتمع الصناعى، كما يفسر سبنسر هذا اللفظ، من الكل Totality؛ أى المجتمع ككل، إلى أعضائه منظوراً إليهم على أنهم أفراد. «يجب على الدولة فى ظل نظام الحكم الصناعى أن تدافع عن فردية المواطن، بدلاً من أن يضحى بها المجتمع. ويصبح الدفاع عن الفردية واجب المجتمع الأساسى»[١]، وأعنى؛ أن الوظيفة الأساسية للدولة تصبح تسوية مزاعم متصارعة بإنصاف بين المواطنين الأفراد، ومنع شخص ما من التعدى على حرية شخص آخر.

من الواضح إن إيمان سبنسر بإمكان التطبيق الكلى لقانون التطور، قد ألزمه بأن يثبت أن حركة التطور تميل إلى تطوير النوع الصناعى من الدولة، الذى ينظر إليه، بصورة متفائلة كبيرة نسبياً، على أنه مجتمع مُسالم فى أساسه. بيد أن الميول للتدخل والتنظيم عن طريق الدولة التى ظهرت وتجلت فى الحقب الأخيرة من حياته، قد أدت به إلى أن يعبّر عن خوفه مما يسميه «العبودية القادمة»[٢]، وأن يهاجم بعنف أى ميل من جانب الدولة، أو من جانب واحد من أعضائها، لأن تنظر إلى نفسها، أو ينظر إلى نفسه، على أنها قادرة على كل شىء، أو على أنه قادر على كل شىء. إن الخرافة السياسية العظيمة للماضى كانت هى الحق الإلهى للملوك. أما الخرافة السياسية العظيمة للحاضر فهى الحق الإلهى للبرلمانات[٣]. كما أن «وظيفة الليبرالية فى الماضى كانت وضع حد لسلطات الملوك. ووظيفة الليبرالية الحقيقية فى المستقبل ستكون وضع حد لسلطة البرلمانات»[٤].

---

(١) The Principles of Sociology, 11, p. 607.

(٢) هذا هو عنوان إحدى مقالاته (المؤلف)..

(٣) The Man Versus the state, p. 78 (19th. thousand, 1910).

(٤) Ibid, p. 107.

ويتضح في هجوم سبنسر العنيف على «العبودية القادمة» أنه لم يستطع أن يلجأ، ببساطة، إلى العمل الآلي لأي قانون من قوانين التطور. فكلماته مستوحاة بوضوح عن طريق اقتناع حماسي بقيمة الحرية الفردية والمبادأة، وهو اقتناع يعكس شخصية ومزاج إنسان لم ينحن أبداً في أية فترة من حياته أمام سلطة قائمة، ببساطة لأنها سلطة. وإنها لواقعة شهيرة أن سبنسر واصل هجومه على ما نظر إليه على أنه انتهاكات الدولة للحرية الخاصة إلى درجة أنه ندد بتشريع المصنع، والفحص الصحي عن طريق موظفي الحكومة، وإدارة الدولة للبريد، والتخفيف عن الفقراء عن طريق الدولة، وتعليم الدولة. ولاداعي للقول بأنه لم يندد بالإصلاح من حيث هو كذلك، أو العمل الخيري، أو إدارة المستشفيات والمدارس. بيد أن إصراره كان باستمرار على التنظيم التطوعي لهذه المشروعات، من حيث إنه يعارض عمل الدولة، وإدارتها، وتنظيمها. وباختصار، كان مثله الأعلى هو مجتمع يكون فيه الفرد كل شيء، ولا تكون الدولة فيه شيئًا، في مقابل النوع الحربي للمجتمع الذي تكون فيه الدولة كل شيء ولا يكون الفرد شيئًا.

من المحتمل أن يخطر ببالنا أن مساواة سبنسر النوع الصناعي من المجتمع بالمجتمع المحب للسلام، وضد القوة العسكرية، أنها مساواة عرضية، إذا لم نجعل المساواة حقيقية عن طريق التعريف المحتمل أن دفاعه المتطرف عن سياسة «دعه يعمل» يبدو غريباً، أو على الأقل أنه صورة بالية من رؤية عفا عليها الزمن. إنه لا يبدو أنه فهم، كما فهم مل، على الأقل من جهة، وكما فهم فيلسوف مثالي بصورة أكثر كمالاً مثل «توماس هل جرين»، أن التشريع الاجتماعي والتدخل المزعوم عن طريق الدولة قد يكون مطلوباً وضرورياً لحماية الحقوق المشروعة لكل مواطن فرد لكي يحيا حياة بشرية كريمة.

ويجب ألا يعمينا، في الوقت نفسه، عداء سبنسر للتشريع الاجتماعي الذي تسلم به الأغلبية الساحقة من المواطنين هذه الأيام في بريطانيا العظمى، عن واقعة هي أنه رأى، مثل مل، أخطار البيروقراطية وأخطار أي إعلاء من شأن سلطة الدولة ووظائفها

التى تميل إلى إخماد الحرية الفردية والأصالة. ويبدو لكاتب هذه السطور، على أية حال، أن الاهتمام بالصالح العام يؤدى إلى استحسان لفعل الدولة إلى حد يجاوز ما كان سبنسر على استعداد لأن يؤيده. لكن يجب ألا ننسى أن الصالح العام ليس شيئًا يختلف أتم الاختلاف عن خير الفرد. وقد كان سبنسر على حق تمامًا، بلاشك، فى الاعتقاد بأن المواطنين يستطيعون أن يطوروا أنفسهم بحرية ويظهروا المبادأة من أجل صالح الأفراد وصالح المجتمع بوجه عام. وقد نعتقد تمامًا أن مهمة الدولة أن تخلق الظروف التى يستطيع أن يطور الأفراد فيها أنفسهم وتقوم بتدعيمها، ويستلزم ذلك، مثلاً، أن تقدم الدولة كل وسائل التربية وفقًا لقدرة الفرد على الانتفاع بها. لكن حالما نقبل المبدأ الذى يقول إن الدولة تخص نفسها بصورة إيجابية بخلق وتدعيم الظروف التى تجعل من الممكن بالنسبة لكل فرد أن يحيا حياة كريمة وفق قدراته، أو قدراتها، فإننا نعرِّض أنفسنا لخطر نسيان أن الصالح العام ليس كيانًا مجردًا يجب أن تضحى من أجله المصالح العينية للأفراد بحزم. ويمكن أن يخدمنا موقف سبنسر، على الرغم من مغالاته الغريبة، بأن يذكرنا بأن الدولة توجد من **أجل** الإنسان وأن الإنسان لا يوجد من أجل الدولة. وفضلاً عن ذلك، فإن الدولة ليست سوى صورة للتنظيم الاجتماعى: أى أنها ليست الصورة الوحيدة المشروعة للمجتمع. ولقد فهم سبنسر هذه الحقيقة بالتأكيد.

كانت آراء سبنسر السياسية، كما أشرنا من قبل، تعبيراً، من جهة عن أحكام واقعية، ترتبط بتفسيره للحركة العامة للتطور، وتعبيراً، من جهة أخرى، عن أحكام القيمة. فتأكيده، مثلاً،أن ما يسميه بالنوع الصناعى للمجتمع يمتلك قيمة باقية أعظم من النوعين الآخرين، يساوى،من جهة، تنبؤًا يقول إنه سيبقى، فى واقع الأمر، عن طريق منحى التطور. غير أنه، من جهة أخرى، حكم يقول إن النوع الصناعى للمجتمع يستحق أن يبقى، بسبب قيمته الذاتية. واضح بدرجة كافية، بالفعل، إن تقييماً إيجابياً للحرية الشخصية عند سبنسر هو العامل المحدد، بالفعل، من وجهة نظره، للمجتمع الحديث. كما أنه واضح أنه إذا قرر شخص ما أن نوع المجتمع، بقدر ما يعتمد عليه، الذى يحترم الحرية الفردية والمبادأة سوف يبقى، فإن هذا القرار يقوم على حكم من أحكام القيمة ولا يقوم على أية نظرية عن العمل الآلى لقانون التطور.

٥- لقد نظر سبنسر إلى نظريته الأخلاقية على أنها تتويج لمذهبه. ففى تصديره لكتابه «معطيات الأخلاق» يرى أن مقاله الأول «المجال المناسب للحكومة» (١٨٤٢) يشير بغموض إلى مبادئ معينة عامة للصواب والخطأ في السلوك السياسي. ويضيف قائلاً: «إن هدفى الأقصى، من الآن فصاعداً، ذلك الهدف الذى يكمن وراء كل الأهداف القصوى، هو إيجاد أساس علمى لمبادئ الصواب والخطأ في السلوك بوجه عام»[١]. إن الإيمان بسلطة تفوق الطبيعة من حيث إنها أساس للأخلاق أمر ضرورى. ولذلك يصبح من الضرورى إعطاء الأخلاق أساساً علمياً، مستقلاً عن المعتقدات الدينية. ويعنى ذلك، بالنسبة لسبنسر، تأسيس أخلاق على نظرية التطور.

يتكون السلوك بوجه عام، بما في ذلك سلوك الحيوانات، من أفعال تلائم غايات[٢]. وكلما ارتقينا في سلم التطور، وجدنا دليلاً أكثر وضوحاً على أفعال مفيدة تتجه إلى خير الفرد أو خير النوع. غير أننا نجد أيضاً أن نشاطاً غائياً من هذا النوع يشكل جزءاً من الصراع من أجل الوجود بين أفراد مختلفين من نفس النوع، وبين أنواع مختلفة. أعنى أن مخلوقاً يحاول أن يحافظ على ذاته على حساب مخلوق آخر، ويدعم أحد الأنواع نفسه عن طريق افتراس نوع آخر.

هذا النوع من السلوك الذى يكون له هدف معين، يستسلم فيه الأضعف، هو سلوك متطور تماماً عند سبنسر. فى السلوك المتطور تماماً: السلوك الأخلاقى بالمعنى الملائم، يحل التعاون والمساعدة المتبادلة محل المشاحنات والخلافات بين مجموعات متنازعة وبين الأعضاء الأفراد لمجموعة ما. ومع ذلك، لا يمكن أن يتحقق السلوك المتطور تماماً إلا عندما تتخلى المجتمعات الحربية عن مكانها لمجتمعات مُسالمة على

(١) The Data of Ethics, p. v(1907 edition) this preface is reprinted in the first volume of the Principles of Ethics. The reference being to p. vll (1892 edition).

(٢) الأفعال التى ليس لها غرض تُستبعد من «السلوك» (المؤلف)

الدوام. وبمعنى آخر، لا يمكن أن يتحقق بطريقة دائمة إلا فى المجتمع المتطور تمامًا، الذى فيه وحده يمكن التغلب على الصراع بين الأنانية الغيرية، وتجاوزه.

ويمد هذا التمييز بين سلوك متطور تمامًا وسلوك متطور بصورة غير تامة بالأساس للتمييز بين أخلاق نسبية وأخلاق مطلقة. والأخلاق المطلقة هى «الرمز المثالى لسلوك يشكل سلوك الإنسان المناسب تمامًا فى المجتمع المتطور تمامًا»(١)، فى حين أن الأخلاق النسبية تهتم بالسلوك الذى يكون الدنو الأكثر قربًا من هذا المثال فى الظروف التى نجد فيها أنفسنا، أعنى فى مجتمعات متطورة بصورة غير تامة كبيرة أو قليلة. وليس صحيحًا، بالنسبة لسبنسر، أننا نواجه باستمرار فى أية مجموعة من الظروف تستدعى فعلاً له هدف معين من جانبنا باختيار بين فعل صواب بصورة مطلقة وفعل خاطئ بصورة مطلقة. فقد يحدث، مثلاً، أن الظروف تكون كذلك لدرجة أننى، على الرغم من أننى أفعل، فإننى أسبب ألمًا لشخص آخر. ولا يمكن أن يكون الفعل الذى يسبب ألمًا لشخص آخر صوابًا تمامًا. ولذلك، يجب علىّ أن أحاول فى هذه الظروف أن أقدّر أى المسار الممكن للفعل الذى يكون صوابًا بصورة نسبية، أعنى أى المسار الممكن للفعل الذى ربما يسبب القدر الأعظم من الخير والقدر الأقل من الشر. إنه ليس فى إمكانى سوى أن أصدر حكمًا لا يخطئ. إننى لا أستطيع أن أفعل إلا كما يبدو لى أنه أفضل فعل، بعد أن أخصص للموضوع قدر التفكير الذى يبدو أن الأهمية النسبية للمسألة تتطلبه. إننى أستطيع أن أضع فى اعتبارى الرمز المثالى لسلوك الأخلاق المطلقة؛ غير أننى لا أستطيع بصورة مشروعة أن افترض أن هذا المعيار يخدم من حيث إنه مقدمة أستطيع أن استنبط منها بصورة لا تخطئ ما الفعل الذى يكون أفضل نسبيًا فى الظروف التى أجد فيها نفسى.

---

(١) The Data of Ethics, p.238.

يقبل سبنسر الأخلاق النفعية؛ بمعنى أنه يأخذ السعادة لأن تكون الغاية القصوى للحياة، ويقيس صواب الأفعال أو خطأها عن طريق علاقتها بهذه الغاية. إن «التطور التدريجي لأخلاق نفعية هو أمر حتمي بالفعل»[١] في رأي سبنسر. صحيح، أن هناك من البداية مذهبًا نفعيًا في طور النشأة، بمعنى أننا نشعر باستمرار بأن بعض الأفعال مفيدة وبعضها ضار لنا وللمجتمع. غير أن القواعد الأخلاقية ارتبطت في المجتمعات الماضية بسلطة نوع ما أو آخر، أو بفكرة سلطة إلهية وجزاءات مفروضة إلهيًا، في حين أن الأخلاق أصبحت بمرور الزمن مستقلة بصورة تدريجية عن المعتقدات اللاأخلاقية، وتطورت رؤية أخلاقية تقوم ببساطة على إمكان التيقن من النتائج الطبيعية للأفعال. وبمعنى آخر، أصبح اتجاه التطور في المجال الأخلاقي نحو تطور المذهب النفعي. ومع ذلك، لابد أن نضيف أنه يجب فهم المذهب النفعي بطريقة هي أنه لابد أن يفسح مجال للتمييز بين أخلاق نسبية وأخلاق مطلقة. حقًا، إن فكرة التطور تفترض التقدم نحو حد مثالي. ولا يمكن أن ينفصل التقدم في الفضيلة أثناء هذا التقدم عن التقدم الاجتماعي. «إن التعايش بين إنسان مثالي ومجتمع غير كامل هو أمر مستحيل»[٢].

ولما كان سبنسر ينظر إلى المذهب النفعي على أنه الأخلاق التي تقوم على العلم، فمن المفهوم أنه يريد أن يبين أنه ليس، ببساطة، مذهبًا بين مذاهب كثيرة يستبعد غيره، وإنما يمكن أن يفسح مجالاً للحقائق التي تحتوي عليها المذاهب الأخرى. ويثبت، بالتالي، على سبيل المثال، أن المذهب النفعي، عندما نفهمه فهمًا صحيحًا، يفسح المجال لوجهة النظر التي تصر على مفهوم الصواب، والخطأ، والإلزام، بدلاً من أن تصر على بلوغ السعادة. ربما اعتقد بنتام أنه يجب استهداف السعادة مباشرة، عن طريق تطبيق حساب اللذات. غير أنه كان مخطئًا. إنه على حق، بالفعل، إذا لم يعتمد بلوغ السعادة

---

(١) The Principles of Ethics, 1, p.318.

(٢) The Data of Ethics, p. 241.

على تحقيق الشروط. لكن فى هذه الحالة، سيكون أى فعل أخلاقيًا إذا ولَّد لذة. ولا تتطابق هذه الفكرة مع الوعى الأخلاقى. إن بلوغ السعادة يعتمد، فى حقيقة الأمر، على تحقيق شروط معينة، أى على ملاحظة قواعد أخلاقية معينة[١]. وعند تحقيق هذه الشروط، ينبغى علينا أن نستهدفها بصورة مباشرة. لقد اعتقد «بنتام» أن كل شخص يعرف ماذا عساها أن تكون السعادة، وأنها أكثر وضوحًا وفهمًا، مثلاً، من مبادئ العدالة. غير أن هذا الرأى هو عكس الحقيقة. لأن مبادئ العدالة سهلة الفهم، فى حين أنه ليس من السهل أن نقول ماذا عساها أن تكون السعادة. ولذلك، يناصر سبنسر ما يسميه بالمذهب النفعى «العقلى»؛ ذلك المذهب الذى «يجعل موضوعه السعى إلى التوافق مع مبادئ معينة تحدد، فى طبيعة الأشياء، الرفاهية تحديداً علّيًا، على أنها الموضوع المباشر للسعى نحو السعادة»[٢].

كما أن النظرية التى تقول إنه يمكن تأسيس قواعد أخلاقية بصورة استقرائية عن طريق ملاحظة النتائج الطبيعية للأفعال، لا تستلزم النتيجة التى تقول إنه ليست هناك حقيقة مطلقًا فى نظرية المذهب الحدسى الأخلاقى. لأن هناك بالفعل،، ما يمكن أن يُسمى بالحدوس الأخلاقية، على الرغم من أنها ليست شيئًا غامضًا ولا يمكن تفسيره إلا عن طريق «النتائج المنظمة ببطئ للتجارب التى يستقبلها الجنس البشرى»[٣]. إن ما يكون، أصلاً، استقراء من التجربة، يمكن أن يصل فى أجيال تالية إلى قوة الحدس بالنسبة للفرد، إذ إن الفرد قد يرى أو يشعر بصورة غريزية بأن مجرى معينًا لفعل من الأفعال صواب أو خطأ، على الرغم من أن رد الفعل الغريزى هذا هو نتيجة تجربة متراكمة للجنس البشرى.

---

(١) يتضح أن فكرة القواعد الأخلاقية يجب أن تُفهم بطريقة تسلّم بالتمييز بين مبادئ السلوك فى مجتمع متطور بصورة غير تامة، والمبادئ المثالية التى تسود مجتمع متطور تمامًا (المؤلف).

(٢) The Data of Ethics, p. 140.

(٣) Ibid, p. 148.

وعلى نحو مماثل،يستطيع مذهب المنفعة أن يعرف الحقيقة جيداً فى الزعم بأن كمال طبيعتنا هو الموضوع الذى يجب أن نبحث عنه. لأن اتجاه التطور يكون نحو ظهور الصورة العليا للحياة. وعلى الرغم من أن السعادة هى الغاية الأسمى، فإنها تكون «الملازم لتلك الحياة الأسمى التى تضعها كل نظرية عن التوجيه الأخلاقى بصورة واضحة أو بصورة غامضة فى اعتبارها»(١). وبالنسبة للنظرية التى ترى أن الفضيلة هى غاية السلوك البشرى، فإن ذلك، ببساطة، طريقة ما للتعبير عن المذهب الذى يقول إن هدفنا المرشد لابد أن يكون تحقيق شروط بلوغ الصورة الأسمى من الحياة التى تميل إليها عملية التطور. وإذا تحققت هذه الشروط، فإن السعادة تنتج.

ولا داعي للقول بأن سبنسر لم يستطع، على نحو معقول، أن يزعم إقامة نظريته الأخلاقية على نظرية التطور دون التسليم بتواصل بين التطور فى الميدان البيولوجى والميدان الأخلاقى. ويثبت، مثلاً، أن «العدالة البشرية لابد أن تكون تطوراً أبعد لعدالة أدنى من العدالة البشرية»(٢).

ويسلِّم سبنسر، فى الوقت نفسه، فى التصدير، وقد تم حذفه فيما بعد، للجزأين الخامس والسادس من كتابه «مبادئ الأخلاق» بأن نظرية التطور لا تقدم توجيهًا إلى الحد الذى نرجوه. ومع ذلك، يبدو أنه لم يفهم مطلقًا، بوضوح، أن عملية التطور، منظوراً إليها على أنها واقعة تاريخية، لا تستطيع أن تؤسس بذاتها أحكام القيمة التى يستعملها فى تفسيره. فحتى إذا افترضنا، مثلاً، أن التطور يسير نحو ظهور نوع معين من الحياة البشرية فى مجتمع، وأن هذا النوع يظهر، بالتالى، أنه الأكثر صلاحية للبقاء، فإنه لا ينجم عن ذلك أنه النوع الأكثر إعجاباً من الناحية الأخلاقية. فكما يرى «توماس هنرى هكسلى» أن الصلاحية الفعلية للبقاء فى الصراع من أجل الوجود والسمو الأخلاقى ليسا هما بالضرورة نفس الشيء.

---

(١) Ibid,

(٢) Justice (The Principles of Ethics, part iv) p. 17.

وبالتأكيد إذا افترضنا، أن التطور عملية غائية تتجه نحو التأسيس التدريجى لنظام أخلاقى، فإن الموقف يختلف إلى حد ما. لكن على الرغم من أن افتراضًا من هذا النوع قد يكون متضمنًا فى رؤية سبنسر، فإنه لم يدع افتراض أية فروض ميتافيزيقية.

٦- إن العنصر الميتافيزيقى الواضح فى تفكير سبنسر هو، تقريبًا، فلسفته عن «ما لا يمكن معرفته» **Unknowable**. أُدخل هذا الموضوع فى سياق مناقشة للصراع المزعوم بين الدين والعلم. «من بين جميع خلافات الإيمان الأكثر قدمًا وانتشارًا، وعمقًا، وأهمية، ذلك الخلاف بين الدين والعلم»(١). وإذا فُهم الدين، بالطبع، ببساطة على أنه تجربة ذاتية، قلَّما تنشأ مسألة الصراع بينه وبين العلم. غير أنه إذا وضعنا فى الاعتبار المعتقدات الدينية، فإن الأمر يختلف. وفيما يتعلق بأحداث جزئية، فإن التفسيرات الطبيعية أو العلمية قد حلَّت محل تفسيرات تجاوز ما هو طبيعى. ولابد للدين أن يحصر نفسه بصورة كبيرة أو قليلة بتقديم تفسير لوجود الكون بوصفه كلاً(٢). بيد أن الحجج غير مقبولة بالنسبة لأى شخص لديه نظرة علمية. وبالتالى، فإن هناك، بهذا المعنى، صراعًا بين العقلية الدينية والعقلية العلمية. ولا يمكن حل هذا الصراع، فيما يرى سبنسر، إلا عن طريق فلسفة ما لا يمكن معرفته.

إذا بدأنا من جانب الاعتقاد الدينى، فإننا نستطيع أن نرى أنه لا يمكن الدفاع عن كل من مذهب وحدة الوجود ومذهب التأليه. ويعنى سبنسر بمذهب وحدة الوجود نظرية عن الكون تطور ذاتها من الوجود الممكن إلى الوجود الفعلى. ويزعم أنه لا يمكن تصور هذه الفكرة. فنحن لا نعرف، بالفعل، ماذا تعنى. ولذلك، قلما تنشأ مسألة الصدق أو الكذب. أما بالنسبة لمذهب التأليه من حيث إنه المذهب الذى يرى أن فاعلاً

---

(١) First Principles, p. 9.

(٢) قد يبدو للقارئ أن الدين وتقديم تفسيرات ليسا هما نفس الشىء بدقة. غير أن «الدين» فى اللغة العادية، يُفهم بوجه عام بأنه يتضمن عنصرًا أو عناصر الإيمان. ويفهم سبنسر اللفظ، بوضوح، بهذا المعنى (المؤلف).

خارجيًا هو الذى خلق العالم، فإنه لا يمكن الدفاع عنه أيضًا. وبصرف النظر عن الواقعة التى تذهب إلى أنه لا يمكن تصور خلق المكان، لأنه لا يمكن تصور عدم وجوده، فإن فكرة خالق موجود بذاته لا يمكن تصورها من حيث إنها فكرة عن كون موجود بذاته. إنه لا يمكن تصور الفكرة الخالصة عن الوجود الذاتى. «إنها ليست مسألة احتمال، أو صدق، بل هى مسألة إمكان تصور»(١).

صحيح أنه، كما يسلِّم سبنسر، إذا بحثنا فى العلَّة القصوى أو علل المعلولات التى تُقدم إلى حواسنا، فإن ذلك يؤدى بنا لامحالة إلى فرض علَّة أولى. وسنجد أنفسنا منساقين إلى أن نصفها بأنها لا متناهية ومطلقة. بيد أن «مانسل» **Mansel**(٢) بيَّن أنه على الرغم من أن فكرة علة أولى متناهية وغير مستقلة تتضمن ألوانًا من التناقض الواضحة، فإن فكرة علة أولى تكون لا متناهية ومطلقة لا تخلو من التناقضات، حتى إذا لم تكن واضحة بصورة مباشرة. ولذلك، لا نستطيع أن نقول أى شىء معقول عن طبيعة فكرة قوة لا نعرف ماهيتها.

ومع ذلك، إذا بدأنا من جانب العلم، فإننا نكون أيضًا وجهًا لوجه مع ما لا يمكن معرفته. لأن العلم لا يستطيع أن يحل لغز الكون. لأنه لا يستطيع، من جهة، أن يبين أن الكون موجود بذاته؛ لأن فكرة الوجود الذاتى، كما رأينا، لا يمكن تصورها أو هى فكرة غير معقولة. ومن جهة أخرى، الأفكار القصوى للعلم ذاتها «كلها تمثل حقائق لا يمكن فهمها»(٣). فنحن لا نستطيع، مثلاً، أن نعرف ماذا عساها أن تكون القوة «فى ذاتها».

---

(١) طور هنرى مانسل (١٨٢٠-١٨٧١)، الذى أصبح رئيس كاتدرائية القديس بولس، نظرية سيرويليم هاملتون عن اللامشروط الذى لا يمكن معرفته، وقدم محاضرات «بامبتون» عن «حدود التفكير الدينى» (١٨٥٨) التى اقتبس منها سبنسر فى تدعيم مذهبه اللاأدرى الخاص (First Principles, pp 33-6).

(٢) First Principles, p. 55.

(٣) Ibid, p. 57.

إن «الأفكار الدينية القصوى، والأفكار العلمية القصوى هى فى النهاية مجرد رموز لما هو موجود بالفعل، وليست معارف به»(١).

ويدعم وجهة النظر هذه تحليل للتفكير البشرى. فكل تفكير هو، كما رأينا، متصل بعلاقة (أو علائقى). وما لا يمكن تصنيفه عن طريق كونه مرتبطًا بأشياء أخرى عن طريق علاقة التشابه والاختلاف ليس موضوعًا ممكنًا للمعرفة. وهكذا لا نستطيع أن نعرف اللامشروط والمطلق. ولا ينطبق ذلك فحسب على مطلق الدين، بل ينطبق أيضًا على الأفكار العلمية القصوى (النهائية) إذا نظرنا إليها على أنها تمثل كيانات وراء الظواهر أو أشياء فى ذاتها. إن تأكيد أن كل معرفة «نسبية» هو تأكيد فى الوقت نفسه بصورة ضمنية أن هناك واقعًا غير نسبى. «إذا لم يتم التسليم بواقع ليس نسبيًا أو مطلقًا، فإن النسبى نفسه يصبح مطلقًا، ويؤدى بالحجة إلى تناقض»(٢). إننا لا نستطيع، بالفعل، أن نستبعد من وعينا فكرة مطلق وراء الظواهر.

وبالتالى سواء اقتربنا من الموضوع عن طريق فحص نقدى لمعتقداتنا الدينية، أو عن طريق تفكير فى أفكارنا العلمية القصوى، أو عن طريق تحليل لطبيعة التفكير والمعرفة، فإننا نصل فى نهاية الأمر إلى مفهوم عن حقيقة لا يمكن معرفتها. وستتحقق حالة من السلام الدائم بين الدين والعلم «عندما يصبح العلم متصورًا تمامًا بأن تفسيراته تقريبية ونسبية، بينما يصبح الدين متصورًا تمامًا بأن السر الذى يتأمله مطلق نهائى وبعيد»(٣).

وبالتالى، يشكل مذهب ما لا يمكن معرفته الجزء الأول من كتاب «المبادئ الأولى»، هكذا نصل، إلى بداية مذهب الفلسفة عند سبنسر من حيث إنه مرتب من الناحية

---

(١) Ibid, p. 57.

(٢) First Principles, pp. 82-3.

(٣) Ibid, p. 92.

الشكلية. وقد تميل هذه الواقعة بالقارئ غير الحذر إلى أن ينسب إلى النظرية أهمية أساسية. ومع ذلك، عندما يكتشف أن المطلق الذى لا يمكن معرفة ماهيته، أو قوة الدين، يمد، من الناحية العملية بقوة، منظوراً إليها فى ذاتها، فإنه قد ينقاد إلى أن يستنتج أن النظرية ليست أكثر من قطعةخبز يقدمها، بأدب، شخص ليس مؤمناً بالله، وتُدفن، أو بالأحرى تُحرق، بدون أية مراسم دينية، إلى عقل متدين. ومن السهل، بالتالى، فهم كيف حذف بعض الكُتاب الجزء الأول من كتاب «المبادئ الأولى» بوصفه شيئًا زائدًا غير سعيد. ويعالج سبنسر ما لا يمكن معرفته بتفصيل ملحوظ. بيد أن النتيجة العامة ليست مؤثرة فى النفس من وجهة النظر الميتافيزيقية، لأن الحجج ليست مستنبطة جيداً، بينما العالم قد يعارض الفكرة التى تقول إن أفكاره الأساسية تجاوز كل فهم.

ومع ذلك، تظل الحقيقة وهى أن سبنسر يعرف لغزًا معيناً فى الكون. إن حججه على وجود «ما لا يمكن معرفته» غامضة إلى حد ما. فهو أحيانا يعطى انطباع قبول مذهب ظاهرى، والبرهنة على أن التعديلات التى تُقدم إلى حواسنا لابد أن يسببها شيء يجاوز معرفتنا. ويبدو، فى أحيان أخرى، أن لديه فى ذاكرته خطًا كانطيًا من التفكير بصورة كبيرة أو قليلة، مستمداً من «هاملتون» و«مانسل». إن الأشياء الخارجية ظواهر بمعنى أنها لا تُعرف إلا من حيث إنها تطابق طبيعة التفكير البشرى. ولا يمكن معرفة الأشياء فى ذاتها أو النومين؛ لكن لأن فكرة النومين تلازم فكرة الفنومين (الظواهر)، فإننا لا نستطيع أن نتجنب التسليم بها[١]. كما أن سبنسر يعتمد، مع ذلك، على ما يسميه الواقعة الأكثر أهمية، أعنى أن وعيًا لا محدوداً لا يمكن صياغته يوجد إلى جانب الوعى «المحدود»[٢]. فلا يمكن أن يكون لدينا، مثلاً، وعى محدد بالمتناهى

(١) يستخدم سبنسر، بالفعل، مصطلحات كانطية (المؤلف)، وهذا واضح فى فكرة «النومين» أو «الشىء فى ذاته» عند كانط، وهو أيضًا لا يمكن معرفته (المراجع)

(٢) First Principles, p. 74.

دون وعى مـلازم لا مـحـدد بـالمتناهى. وهـذا الخط من الحـجـة يؤدى إلى تـأكـيـد المطلق اللامتناهى بأنه حقيقة إيجابية يـكون لدينا عنـهـا وعى غـامـض أو لا مـحـدد. فنحـن لا نستطيع أن نعرف ما عساه أن يكون المطلق. لكن حتى عندما ننكر كل تفسير محدد متتابع، أو صورة المطلق الذى يقدم نفسه، «فإنه يظل باستمرار وراء عنصر يتحول إلى أشكال جديدة»[1].

ويبدو هذا الخط من التفكير على أنه مقصود بجدية. وعلى الرغم من أنه قد يكون أكثر ملاءمة لأن يحول سبنسر إلى فيلسوف وضعى كامل عن طريق استبعاد نظرية ما لا يمكن معرفته من حيث إنه اعتراف مصطنع من جانب الناس المتدينين، فإنه لا يبدو أن يكون هناك أى تبرير كاف لهذا الاستبعاد العاجل. وعندما نبه «فردريك هاريسون»، الفيلسوف الوضعى، سبنسر من تحويل فلسفة ما لا يمكن معرفته إلى ديانة كونت، وهى ديانة البشرية، فإن سبنسر لم يستمع إليه. ومن اليسير الاستهزاء منه لاستخدام حرف كبير لكلمة «لا يمكن معرفته»، كما لو كان يتوقع، كما قيل، أن يخلع المرء قبعته الخاصة عليها. بيد أنه يبدو أنه اقتنع فى الحقيقة بأن عالم العلم هو تجلٍ لحقيقة تجاوز المعرفة الإنسانية. ومن المحتمل ألا يرضى مذهب ما لا يمكن معرفته أناساً كثيرين متدينين. غير أن هذه مسألة أخرى. وبقدر ما يهتم سبنسر، فإنه يبدو أنه اعتقد بإخلاص أن الوعى الغامض بمطلق، أو باللامشروط خاصية للتفكير البشرى لا يمكن استبعادها، وأنها، من حيث هى كذلك، قلب الدين؛ أى أنها العنصر الدائم الذى يُبقى تتابع عقائد مختلفة ومذاهب ميتافيزيقية مختلفة.

٧ ـ لا داعى للقول بأن فلسفة سبنسر تحتوى على قدر كبير من الميتافيزيقا. والواقع أنه يصعب، أن نتصور أية فلسفة لا تحتوى على قدر كبير من الميتافيزيقا. أليس مذهب الظواهر صورة من صور الميتافيزيقا؟ وعندما يقول سبنسر، مثلاً،

---

(١) Ibid, p. 80.

إننا نعني «بالحقيقة دوامًا وثباتًا[1] في الوعي، فإن هناك خلافًا في أن ذلك تقرير ميتافيزيقي. فنحن قد نحاول، مثلاً، أن نفسره بأنه، ببساطة، تعريف أو بأنه إعلان الاستخدام العادي للكلمات. غير أننا عندما نُخبر بأن «الدوام هو معيارنا النهائي للحقيقي سواء من حيث إنه يكمن تحت صورته غير المعروفة، أو تحت الصورة التي نعرفها»[2]، فمن المعقول أن نصنف ذلك بأنه تقرير ميتافيزيقي.

ويتضح أنه يمكن وصف سبنسر بأنه ميتافيزيقي إذا كنا نعني بذلك فيلسوفًا يأخذ على عاتقه أن يكشف طبيعة الحقيقة النهائية. لأنها لا يمكن أن تنكشف من وجهة نظره. وعلى الرغم من أنه ميتافيزيقي، إلى حد تقرير وجود ما لا يمكن معرفته، فإنه يكرس نفسه، بالتالي، لبناء تفسير موحد شامل لما يمكن معرفته، أعني للظواهر. غير أننا إذا أردنا أن نسمي هذا التفسير العام «ميتافيزيقا وصفية»، فإننا أحرار، بالطبع، لأن نفعل ذلك.

يتمسك «سبنسر» بالتراث التجريبي لكي يطوّر هذا التفسير. صحيح أنه يتوق إلى التوفيق بين وجهات من النظر متصارعة، لكنه عندما يهتم ببيان أن فلسفته الخاصة تستطيع أن تعرف الحقيقة في نظريات ليست تجريبية، فإن منهجه في البحث لابد أن يقدم تفسيرًا تجريبيًا للمعطيات التي تقوم عليها النظريات. وكما ذكرنا، فإنه على استعداد تام لأن يسلِّم بأن هناك ما يمكن أن يُسمى بالحدوس الأخلاقية. لأن الفرد قد يشعر تمامًا باستحسان شبه غريزي، أو عدم استحسان لأنواع معينة من الفعل، وقد «يرى»، كما لو كان حدسيًا أو بدون أية عملية للبرهان، أن هذه الأفعال صواب أو خطأ. لكن الحدوس الأخلاقية، من وجهة نظر سبنسر، هي بهذا المعنى «نتاج تجارب متراكمة

---

(١) First Prin ciples, p. 143.

(٢) Ibid, pp. 143-4.

عن المنفعة، تُنظم تدريجيًا، وتُورَّث[١]». وعما إذا كانت هذه الأشياء تجارب موروثة عن المنفعة، فإن هذه المسألة موضع نقاش. لكن، على أية حال، واضح إلى حد كبير أن طريقة سبنسر لبيان أن هناك حقيقة فى المذهب الحدسى الأخلاقى يجب أن تقدم تفسيرًا تجريبيًا للمعطيات التجريبية التى تلجأ إليها هذه النظرية.

وعلى نحو مماثل، فإن سبنسر على استعداد لأن يسلِّم بأن هناك شيئًا يمكن أن يُسمى بحدس المكان، بالمعنى الذى يقول إنه بقدر ما يهتم به الفرد، فإنه، من الناحية العملية، صورة مستقلة عن التجارب. بيد أنه لا ينجم عن ذلك مطلقًا أن سبنسر يحاول أن يدخل فى فلسفته الخاصة النظرية الكانطية عن القَبْلى. فما يفعله هو أنه يبرهن على أن هذه النظرية تقوم على حقيقة واقعية، لكن يمكن تفسير هذه الحقيقة عن طريق «التجارب المنتظمة والموحدة لكل الأفراد السابقين الذين يورثون له (فرد سابق معين) تركيباتهم العصبية التى تتطور ببطء»[٢].

ومع ذلك، على الرغم من أنه ليس لدينا الحق فى أن نستنتج من اهتمام سبنسر بالتوفيق بين وجهات من النظر متصارعة أنه أطاح بالمذهب التجريبى، فإنه يمكننا أن نقول إنه فيلسوف تجريبى مع اختلاف ما. لأنه، ببساطة، لم يعكف على دراسة مشكلات فردية بصورة منفصلة، كما يفعل كثير من الفلاسفة التجريبيين. يتحدث سبنسر فى سيرة حياته عن نزعته المعمارية، وحبه لبناء نسق. لقد صُممت فلسفته، فى حقيقة الأمر، بوصفها نسقًا: ولم تكن ببساطة، نسقًا بالمعنى الذى يقول إن خطوطًا مختلفة من البحث والتأمل تتجه نحو تكوين صورة شاملة. لقد تم تصور مبدأ التفسير العام عند سبنسر، أعنى القانون المسمى بقانون التطور فى مرحلة مبكرة، وأُستخدم بالتالى بوصفه وسيلة لتوحيد العلوم.

---

(١) The Data of Ethics, p. 106.

(٢) Ibid.

وقلَّما يمكن الزعم بأن نزعة سبنسر المعمارية، أى ميله إلى التركيب، يلازمها موهبة بارزة لتحليل دقيق، أو البيان الدقيق لمعناه. غير أن صحته الضعيفة والعقبات التى واجهها فى تحقيق رسالته التى فرضها على نفسه، لم تتح له الوقت أو الطاقة لأن يحقق،فى واقع الأمر، أكثر مما استطاع أن يحققه. وعلى الرغم من أن بعض القُراء قد يجدون كتاباته كئيبة إلى حد كبير، فإن طموحاته ومحاولته العنيدة لتوحيد معرفتنا بالعالم والإنسان، ووعينا الأخلاقى والحياة الاجتماعية أيضاً، على ضوء فكرة واحدة شاملة كل الشمول، تتطلب التنويه بإعجابنا. لقد ارتد إلى المنطقة الفكتورية، وليست هناك مقارنة، كما لوحظ، بين «سبنسر» و«جون ستيوارت مل» من جهة التأثير الفعال. لكن على الرغم من أن فلسفة سبنسر يغطيها الغبار، فإنها تستحق شيئًا أفضل من موقف الازدراء الذى اتخذه نيتشه، الذى نظر إليها على أنها تعبير نمطى عن العقلية المملة والمحدودة للطبقة المتوسطة الإنجليزية.

الجزء الثانى

الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى

الفصل السادس

بدايات الحركـــة

ملاحظات تاريخية تمهيدية ـ الرواد الأدباء :
كوليردج وكارليل ـ فرير وعلاقة الذات ـ الموضوع -
هجوم جون جروت على المذهب الظاهرى ومذهب اللذة -
إحياء الاهتمام بالفلسفة اليونانية ونشأة الاهتمام بهيجل:
بنيامين جويت وجيمس هتشسون سترلنج

١- أصبح المذهب المثالى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر الحركة الفلسفية المهيمنة فى الجامعات البريطانية. ولم يكن، بالتأكيد، مسألة مذهب مثالى ذاتى. فإذا كان هذا المذهب موجوداً فى كل مكان، فإن ذلك نتيجة منطقية لمذهب الظواهر الذى ارتبط باسم هيوم فى القرن الثامن عشر، وجون ستيوارت مل فى القرن التاسع عشر. لأن الفلاسفة التجريبيين الذين اعتنقوا مذهب الظواهر ، مالوا إلى رد الموضوعات الفيزيائية والذهن إلى انطباعات أو إحساسات، ثم مالوا إلى بنائها من جديد بمساعدة مبدأ تداعى المعانى. لقد أشاروا إلى أننا لا نعرف، أساساً، إلا الظواهر، بمعنى الانطباعات، وأنه إذا كانت هناك حقائق تجاوز ما هو ظاهر، فإننا لا نستطيع أن نعرفها. ومع ذلك، اقتنع مثاليو القرن التاسع عشر بأن الأشياء فى ذاتها، من حيث إنها تعبيرات عن حقيقة روحية واحدة تتجلى فى، الذهن البشرى، وعن طريقة، معقولة، فى أساسها، ويمكن معرفتها. إن الذات والموضوع متلازمان؛ لأنهما مغروسان

فى مبدأ واحد نهائى روحى. وبالتالى، فإنها مسألة مذهب مثالى موضوعى، وليست مذهبًا مثاليًا ذاتيًا[١].

وهكذا يمثل المذهب المثالى البريطانى فى القرن التاسع عشر إحياء لميتافيزيقا واضحة[٢]، هى تجل لروح يمكن أن تعرفه الروح البشرية من حيث المبدأ. والعالم كله تجلٍ للروح. والعلم، ببساطة، أحد مستويات المعرفة، أى أنه جانب من المعرفة الكاملة التى يميل إليها الذهن حتى إن لم يستطع تمامًا أن يجعل مثالها فعليًا. وتسعى الفلسفة الميتافيزيقية إلى أن تكمل التركيب.

وبالتالى، كانت الميتافيزيقا المثالية ميتافيزيقا روحية؛ بمعنى أن الحقيقة النهائية بالنسبة لها روحية بمعنى ما. وينجم عن ذلك أن المذهب المثالى كان معارضًا بشدة للمذهب المادى. ومن حيث إن أنصار مذهب الظواهر مالوا، بالفعل، إلى تجاوز النزاع بين المذهب المادى والمذهب الروحى عن طريق رد الأذهان والموضوعات الفيزيائية إلى ظواهر لا يمكن وصفها، بصورة ملائمة، بأنها روحية أو مادية، فإننا لا نستطيع، بصورة مشروعة، أن نطلق عليهم اسم «الفلاسفة الماديين». بيد أن هذه الظواهر هى، بصورة واضحة، شىء يختلف تمامًا عن الحقيقة الروحية الواحدة الموجودة عند الفلاسفة المثاليين. وعلى أية حال، نرى أنه فى الجانب الأكثر وضعية من الحركة التجريبية، ظهر على الأقل، مذهب مادى منهجى، يُطلق عليه اسم المذهب المادى العلمى؛ وهو خط من التفكير لم يتعاطف معه الفلاسفة المثاليون.

---

(١) تكوِّن الملاحظات السابقة تعميمًا تعرض لنقد من جانب عدد من النبلاء. لكن فى هذه الملاحظات التمهيدية يجب على المرء أن يسقط من حسابه الاختلافات بين المذاهب المثالية المتنوعة (المؤلف).

(٢) للمذهب التجريبى، بالفعل، ميتافيزيقاه الخاصة ضمنية. ونادرًا ما يستخدم الفلاسفة التجريبيون، لفظ «ميتافيزيقا» بالنسبة لبعض أفكارهم، لكن من حيث إن الميتافيزيقا تتضمن محاولة للكشف عن طبيعة الحقيقة القصوى، فإنه يمكن القول، بصورة مشروعة، إن المذهب المثالى يمثل إحياء للميتافيزيقا (المؤلف).

ومع تشديد المذهب المثالى على الطابع الروحى للحقيقة النهائية، وعلى العلاقة بين الروح المتناهية والروح اللامتناهية فإن المذهب المثالى، كان بمثابة رؤية دينية ضد المذهب الوضعى المادى، وميل المذهب التجريبى بوجه عام إلى إغفال المشكلات الدينية، أو ترك المجال، فى أحسن الأحوال، لمذهب لاأدرى غامض. إن قدراً كبيراً من شعبية المذهب المثالى يرجع، بالفعل، إلى الاقتناع بأنه قام بصلابة على جانب الدين. ولا يمكن إنكار أن مفهوم الله تحول، عند برادلى، أعظم الفلاسفة المثاليين البريطانيين، إلى مفهوم المطلق، وتم تصور الدين بأنه مستوى من الوعى يتفوق فى الفلسفة الميتافيزيقية، بينما كان «ماكتجارت»، الفيلسوف المثالى فى كمبردج، ملحداً. غير أن الدافع الدينى كان أكثر وضوحاً عند الفلاسفة المثاليين الأوائل، وبدا المذهب المثالى المأوى الطبيعى لأولئك الذين اهتموا بالمحافظة على رؤية دينية فى مواجهة الهجوم المهدد من جانب اللاأدريين، والوضعيين والماديين[1]. وفضلاً عن ذلك، تحول المذهب المثالى، بعد «برادلى» و«بوزانكيت»، من مذهب مثالى مطلق إلى مذهب مثالى شخصى، وأصبح يفضل، مرة أخرى، مذهب التأليه المسيحى، على الرغم من أن دافع الحركة قد انقضى فى ذلك الوقت.

ومع ذلك، فإنه لمن الخطأ أن نستنتج أن المذهب المثالى البريطانى فى القرن التاسع عشر يمثل، ببساطة، تقهقراً من الاهتمامات العملية عند بنتام ومل إلى ميتافيزيقا المطلق. لأنه كان له دور فى تطوير فلسفة اجتماعية. وبوجه عام، لقد شددت النظرية الأخلاقية عند الفلاسفة المثاليين على فكرة «تحقيق الذات»؛ أى فكرة كمال الشخصية البشرية بوصفها كلاً عضوياً، وهى فكرة يشترك فيها مذهب أرسطو أكثر من مذهب بنتام. ونظروا إلى وظيفة الدولة على أنها وظيفة خلق الظروف التى

---

(١) نُظر إلى المذهب المثالى فى البلاد الكاثوليكية، مع ميله إلى إخضاع اللاهوت للفلسفة النظرية، على أنه تأثير مفتت، بقدر ما يتحدث الدين المسيحى. فقد كان كثير من الفلاسفة المثاليين البريطانيين أناساً متدينين، وجدوا فى فلسفتهم تعبيراً عن وجهة نظرهم الدينية عن العالم والحياة الإنسانية وتدعيماً لها (المؤلف).

بمقتضاها يستطيع الأفراد أن يطوروا إمكاناتهم من حيث إنهم أشخاص. ولأن الفلاسفة المثاليين مالوا إلى تفسير خلق هذه الظروف بأنها تخلص من العقبات، فإنهم استطاعوا، بالتأكيد، أن يتفقوا مع الفلاسفة النفعيين فى القول بأن الدولة تتدخل قليلاً بقدر المستطاع فى حرية الفرد. لم تكن لديهم رغبة فى أن يجعلوا الحرية تحل محل العبودية. لكن لأنهم فسروا الحرية بأنها حرية جعل إمكانات الشخصية الإنسانية فعلية، وبأنها التخلص من العقبات التى تقف فى طريق الحرية بهذا المعنى الذى يتضمن فى رأيهم قدراً كبيراً من التشريع الاجتماعى، فإنهم كانوا على استعداد لأن يدافعوا عن معيار لنشاط الدولة لا يجاوز أى شيء يتأمله المتمسكون المتحمسون بسياسة «دعه يعمل» وبالتالى، نستطيع أن نقول إن النظرية المثالية الاجتماعية والسياسية فى الجزء الأخير من القرن التاسع عشر كانت أكثر اتفاقًا مع الحاجات المدركة للوقت من الموقف الذى دافع عنه «هربرت سبنسر». لقد قام مذهب بنتام أو المذهب الراديكالى الفلسفى، بدون شك، بمهمة مفيدة فى الجزء الأول من القرن التاسع عشر. بيد أن الليبرالية المُعدَّلة التى قدمها الفلاسفة المثاليون مؤخراً فى هذا القرن لم تكن «رجعية» على الإطلاق. إذ إنها نظرت إلى الأمام بدلاً من أن تنظر إلى الخلف.

قد يبدو أن الملاحظات السابقة تفترض أن المذهب المثالى فى القرن التاسع عشر فى بريطانيا العظمى كان، ببساطة، رد فعل طبيعى على المذهب التجريبى وعلى النظرية الاقتصادية «دعه يعمل» وعلى النظرية السياسية. ومع ذلك، فقد مارس الفكر الألمانى، لاسيما فكر كانط وهيجل تباعًا، تأثيراً مهما على تطوير المذهب المثالى البريطانى. لقد أثبت بعض الكتاب، وبصفة ملحوظة ج.هـ. مورهيد[1]، أن الفلاسفة المثاليين البريطانيين فى القرن التاسع عشر هم ورثة تراث أفلاطونى تجلى فى تفكير أفلاطونىّ كمبردج فى القرن السابع عشر، وفى فلسفة باركلى فى القرن الثامن عشر.

---

(١) In The Platonic tradition in Anglo- Saxon philosophy (1931).

لكن على الرغم من أنه من المفيد أن نوجه الانتباه إلى واقعة تقول إن الفلسفة البريطانية لم تكن تجريبية فقط فى الطابع، فإنه من الصعب أن نبين أنه يمكن النظر إلى المذهب المثالى فى القرن التاسع عشر، بصورة مشروعة، على أنه تطور عضوى لتراث أفلاطونى أصلى. إذ لا يمكن استبعاد أثر الفكر الألمانى، لاسيما فكر كانط وهيجل(١)، من حيث إنه عامل عرضى خالص. صحيح أنه لا يمكن، بالفعل، وصف فيلسوف مثالى بريطانى شهير بأنه تلميذ لكانط أو هيجل بالمعنى العادى. فقد كان برادلى، مثلاً، مفكرًا أصيلاً. لكن لا ينجم عن ذلك مطلقًا أن تأثير الفكر الألمانى النشط كان عاملاً لا يعتد به فى تطوير المذهب المثالى البريطانى.

إن معرفة محدودة بكانط كانت مكفولة للقُراء الإنجليز حتى أثناء حياة الفيلسوف. فى عام ١٧٩٥ قدم تلميذ من تلاميذ كانط؛ وهو فردريك نيتشه، بعض المحاضرات عن الفلسفة النقدية بلندن، ونشر فى العام الذى تلاه (١٧٩٦) عملاً صغيرًا فى الموضوع. وفى عام ١٧٩٧ نشر ج.ريتشارد سون ترجمته لكتاب ج.ج بيك «مبادئ الفلسفة النقدية»، وفى عام ١٧٩٨ نشر أ.ف.م. وليش **A. F.M. Willich** كتاب «مبادئ الفلسفة النقدية»، وظهرت ترجمة «ريتشارد سون» لكتاب كانط «تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق» عام ١٧٩٩؛ غير أن الترجمة الأولى لكتاب «نقد العقل الخالص» عن طريق ف. هايوود **Haywood**، لم تظهر حتى عام ١٨٣٨. ولم تظهر الدراسات الجادة عن كانط مثل عمل «إدوارد كيرد» **E. Carid** العظيم «تفسير نقدى لفلسفة كانط» (١٨٧٧) حتى تاريخ متأخر نسبيًا. وفى نفس الوقت شعر الشاعر «كوليردج»، الذى سنناقش أفكاره حالاً، بتأثير الفيلسوف الألمانى، إلى جانب مؤثرات أخرى كثيرة، وشعر كذلك «سير وليم هاملتون» بهذا التأثير بصورة أكثر وضوحًا، على الرغم من أن عنصر المذهب الكانطى

---

(١) كان لفشته وشلنج تأثير ضئيل، على الرغم من أن فشته أثر تأثيراً قويًا على «كارليل»، وكان لشلنج تأثير فعال على «كوليردج». وثمة سبب واضح لذلك. لقد انتهت الحركة المثالية الألمانية الكلاسيكية عندما بدأت الحركة المثالية البريطانية. ونُظر إليها على أنها بلغت ذروتها عند هيجل، منظوراً إليه على أنه الخلف الحقيقى لكانط (المؤلف).

فى فكر «هاملتون» كان بارزًا بصورة كبيرة فى مذهبه عن حدود المعرفة البشرية، وفى مذهبه اللاأدرى فيما يتعلق بالحقيقة النهائية.

ومن بين الفلاسفة المثاليين البريطانيين، قد يقال إن تأثير كانط قد شعر به بصفة خاصة: «توماس هل جرين»، و«إدوارد كيرد». بيد أنه كان مختلطًا بتأثير هيجل. وبصورة أكثر دقة، تم النظر إلى كانط على أنه يستشرف هيجل، أو أنه قرئ عن طريق وجهات نظر هيجلية. فبالفعل تم الدفاع بوضوح فى كتاب «جيمس هتشسون سترلنج» «سر هيجل» (١٨٦٥) عن وجهة نظر مؤداها أن فلسفة كانط، إذا فُهمت وقُيِّمت بصورة ملائمة، فإنها تؤدى مباشرة إلى الهيجلية. ولذلك، على الرغم من أننا نستطيع أن نقول، بحق، إن تأثير هيجل أكثر وضوحًا فى المذهب المثالى عند «برادلى»، و«بوزانكيت» من التأثير فى فلسفة «جرين»، فإنه لا مشاحة لافتراض أننا نستطيع أن نقسم الفلاسفة المثاليين البريطانيين إلى فلاسفة كانطيين وفلاسفة هيجليين. فقد شعر بعض الرواد على حدة بتأثير هيجل منذ بداية الحركة. وبالتالى ليس من المعقول تمامًا أن نصف المذهب المثالى البريطانى، كما يتم ذلك فى الغالب، بأنه حركة غير هيجلية، شريطة أن يُفهم على الأقل أنه لا مشاحة فى استقبال دوافع من هيجل أكثر من متابعته فى علاقة التلميذ بالأستاذ[١].

كانت الحركة المثالية البريطانية تتميز فى الحقب الأولى بتركيز ملحوظ على علاقة الذات بالموضوع. ويمكن القول، بهذا المعنى، إن للمذهب المثالى أساسًا أبستمولوجيًا، من حيث إن علاقة الذات بالموضوع أساسية فى المعرفة. ولم تكن ميتافيزيقا المطلق غير موجودة بالفعل. لأنه تم النظر إلى الذات والموضوع على أنهما مؤسستان فى حقيقة قصوى واحدة روحية، وهما تجليان لهذه الحقيقة. بيد أن نقطة الانطلاق أثرت على

(١) ناقشنا هذا الموضوع مناقشة مستفيضة فى كتابنا «الهيجلية الجديدة فى إنجلترا» (الرواد) لاسيما الفصل الأول «عقبات على الطريق». (المراجع).

الميتافيزيقا بطريقة مهمة. لأن التشديد الذى وضع فى الحالة الأولى على الذات المتناهية قاوم أى ميل إلى تفسير المطلق بطريقة تستلزم نتيجة مفادها أن المتناهى لا يعدو أكثر من ظاهرة «غير الحقيقى». وبمعنى آخر، مال الفلاسفة المثاليون الأوائل إلى تفسير المطلق بمعنى مؤله بصورة كبيرة أو قليلة، أو، على أية حال، بمعنى أن الله فى الكل؛ أى أن الجانب الواحدى للمذهب المثالى الميتافيزيقى ظل محتجباً. بالتأكيد، يجعل ذلك الأمر سهلاً لتمثل المذهب المثالى بأنه تدعيم عقلى للدين التقليدى.

ومع ذلك، بدأت فكرة الكل العضوى الشامل كل الشمول تظهر بالتدريج بصورة أكبر وأكبر. وهكذا، تم تصور الذات مع «برادلى» بأنها «ظاهر» محض للمطلق، من حيث إنها شىء ليس حقيقياً تماماً إذا نظرنا إليها للوهلة الأولى فى استقلالها. وقد لازم ميتافيزيقا المطلق هذه بصورة معقولة تشديد عظيم على الدولة فى ميدان الفلسفة الاجتماعية. فبينما انهمك «هربرت سبنسر» من جهة، فى تأكيد تعارض بين مصالح الفرد الحر ومصالح الدولة، انهمك الفلاسفة المثاليون فى تصوير الإنسان بأنه يحقق الحرية الحقيقية عن طريق مساهمته فى حياة المجموع **Totality** (الشمول الكلى).

وبمعنى آخر، نستطيع أن نرى فى الحركة المثالية حتى «برادلى» و«بوزانكيت» التأثير المتزايد للهيجلية. وكما أشرنا من قبل، لم يكن تأثير كانط خالصاً قط. لأنه نُظر إلى الفلسفة النقدية على أنها استشراف لمذهب مثالى ميتافيزيقى. غير أننا إذا وضعنا فى الاعتبار هذه الحقيقة، وحقيقة أخرى تقول إن هناك اختلافات ملحوظة جداً بين نظرية «برادلى» عن المطلق، ونظرية «هيجل»، فإننا نستطيع أن نقول إن التغير من التشديد على علاقة الذات بالموضوع إلى التشديد على فكرة الكل (المجموع) العضوى يمثل هيمنة متزايدة للتأثير الفعال للهيجلية على فلسفة كانط النقدية.

أصبح تشديد الحركة المثالية فى الحقبة الأخيرة على الذات المتناهية واضحاً مرة أخرى، على الرغم من أن التشديد فى هذه المرة كان على الذات الفعالة، أى الشخص البشرى، وليس على الذات الابستمولوجية. وصاحب هذا المذهب المثالى الشخصى اقتراب من مذهب التأليه من جديد، إلا فى الحالة الشهيرة لـ«ماكتاجرت»، الذى صوّر

المطلق بأنه مـذهب الذوات المتناهيـة. لكن على الرغم من أن هذه الفـتـرة من المذهب المثالى الشخصى ذات أهمية، من حيث إنها تمثل مقاومة الذات المتناهية لوجود يبتلعه مطلق غير شخصى، فإنها تنتمى إلى فترة عندما كان المذهب المثالى فى بريطانيا يمهد الطريق لتيار جديد من التفكير، سوف يرتبط باسم «جورج إدوارد مور»، و«برتراند رسل»، ثم «لدفيج ڤتجنشتين».

٢- بقدر اهتمام الجمهور العام المثقف، كان تأثير الفكر الألمانى ملموسًا فى البداية فى بريطانيا العظمى عن طريق كتابات الشعراء وأعلام الأدب مثل: كوليردج وكارليل.

(أ) يبدو أن «صموئيل تيلور كوليردج» (١٧٧٢-١٨٣٤) عرف الفلسفة فى البداية عن طريق كتابات فلاسفة الأفلاطونية المحدثة، عندما كان تلميذًا فى مبرة المسيح Chirst's Hospital. وعلى أية حال، تبع هذا الإعجاب المبكر بفلسفة «أفلوطين» الصوفية، فترة إعجاب بفلسفة «فولتير»، كان أثناءها شاكًا فى الدين لفترة قصيرة. ثم طوّر فى كمبردج حماسًا ربما يكون مثيرًا للدهشة إلى حد ما لديفيد هارتلى وسيكولوجيا التداعى الموجودة عنده[1]. ويزعم «كوليردج»، بالفعل، بأنه أكثر اتساقًا من هارتلى. لأنه بينما لم يؤكد «هارتلى»، عندما أثبت أن العمليات السيكولوجية تعتمد على ذبذبات فى المخ وتلازمها، جسمية التفكير، فإن كوليردج كتب إلى «سوذى Southey فى عام ١٧٩٤ أنه يعتقد أن التفكير جسمى؛ أى أنه حركة. وربط كوليردج، فى نفس الوقت، حماسه لهارتلى بإيمان دينى[2]. وغدا يعتقد أن الفهم العلمى لا يكفى أن يكون مفتاحًا للحقيقة، ويتحدث عن دور الحدس وأهمية التجربة

(١) أعنى، أنه من المدهش إلى حد ما أن نجد من وجهة نظر واحدة أن الشاعر الرومانسى متحمس باستمرار لهارتلى دون غيره. غير أنه كان يُنظر إلى سيكولوجيا التداعى، بالتالى، على أنها علم «متقدم»، وساعد ذلك، بلاشك، على أن يوصى بها لطالب جامعة نشط عقليًا (المؤلف).

(٢) كان هارتلى، فى الحقيقة، مؤمنًا متدينًا (المؤلف).

الأخلاقية. ثم أعلن مؤخراً أنه لا يمكن الدفاع عن مذهب هارتلى، من حيث إنه يختلف عن مذهب أرسطو[١].

إن تمييز كوليردج بين الفهم العلمي والعقل الأعلى، أو كما يكتبها الألمان، بين الفهم **Verstand** والعقل **Vernunft**، هو تعبير عن ثورته ضد روح عصر التنوير فى القرن الثامن عشر. وهو لا يعنى، بالتأكيد، أنه يجب رفض الفهم العلمى والنقدى باسم عقل أعلى وحدسى. بل إن وجهة نظره هى، بالأحرى، أن الفهم العلمى أداة لا تستطيع أن تفسر الواقع، وهى تحتاج إلى أن يكملها العقل الثانى؛ أى العقل الحدسى. ويصعب الزعم بأن كوليردج جعل تمييزه بين الفهم والعقل واضحًا جليًا. وإنْ كان الخط العام لتفكيره واضحًا جليًا بدرجة كافية. وهو يصف فى كتابه «معينات على التفكير» (١٨٢٥) الفهم بأنه الملكة التى تحكم وفقًا للحس، ومجالها المناسب هو العالم المحسوس، وهى تفكر، وتقوم بالتعميم على أساس التجربة الحسية. ومع ذلك، فإن العقل هو أداة الأفكار التى تفترضها كل تجربة، وبهذا المعنى يهيمن على التجربة وينظمها. كما أنه يدرك الحقائق التى لا يمكن التحقق منها فى التجربة المحسوسة، ويعى بصورة حدسية الحقائق الروحية. وفضلاً عن ذلك، فإن كوليردج يوحد العقل مع العقل العملى فى هوية واحدة، الذى يضم الإرادة والجانب الأخلاقى من الشخصية الإنسانية. وبالتالى، كان «جون ستيوارت مل» محقًا تمامًا فى القول فى مقاله الشهير عن كوليردج إن الشاعر يختلف عن وجهة نظر لوك القائلة إن كل معرفة تتكون من تعميمات من التجربة، وأنه يزعم أن العقل،من حيث إنه يتميز عن الفهم، لديه القوة على أن يدرك عن طريق الحدس حقائق واقعية وحقائق ليست فى متناول الحواس[٢].

---

(١) See Coleridge's Biographia Literaria, ch. 6.

(٢) See Mill's Dissertations and Discuss ions, 1, p. 405.

تلقى كوليردج فى تطويره هذا التمييز دافعًا من كتابات كانط، التى بدأ يدرسها باختصار بعد زيارته إلى ألمانيا عام ١٧٩٨ – ١٧٩٩[١]. غير أنه يميل إلى التحدث كما لم يحدد كانط فقط مجال الفهم بمعرفة الواقع الظاهرى، وإنما تصور أيضًا وعيًا حدسيًا بحقائق روحية عن طريق العقل، فى حين أن كوليردج افترق عن الفيلسوف الألمانى عندما نسب، فى حقيقة الأمر، هذه القوة إلى العقل، موحداً إياه فضلاً عن ذلك بالعقل العملى. لقد وقف على أرض راسخة عندما زعم وشائج قربى مع ياكوبى[٢] فى القول بأن العلاقة بين العقل والحقائق الروحية تشبه العلاقة بين العين والموضوعات المادية.

ومع ذلك، لا يرغب أى شخص فى تأكيد أن كوليردج كان كانطيًا. فالمسألة هى مسألة مثير، وليست مسألة تلمذة. وعلى الرغم من أنه أدرك أنه مدين لمفكرين ألمان، وبصفة خاصة كانط، فمن الواضح أنه نظر إلى فلسفته الخاصة على أنها أفلاطونية، أساسًا، من حيث الإلهام. فهو يؤكد فى كتابه «معينات على التفكير» أن كل إنسان يولد إما أفلاطونيًا أو أرسطيًا. لقد كان أرسطو، الأستاذ العظيم للفهم، مقيداً بالأرض إلى حد كبير، «فقد بدأ بما هو محسوس، ولم يستقبل مما هو فوق الحواس، إلا ما كان مضطراً إليه، إلا من حيث إنه الفرض الباقى فقط[٣]. أعنى أن أرسطو لم يسلم بحقيقة روحية إلا من حيث إنها الملجأ الأخير، عندما اضطرته الحاجة إلى تفسير الظواهر الفيزيائية إلى أن يفعل ذلك. ومع ذلك سعى أفلاطون إلى الحقيقة المجاوزة للحس التى تنكشف لنا عن طريق العقل وإرادتنا الأخلاقية. وبالنسبة لكانط، يصفه كوليردج،

---

(١) لقد نشطت كتابات حكيم كونجسبرج الشهير، مؤسس الفلسفة النقدية، أكثر من أية كتابات أخرى، فهمى ونظمته (المؤلف).

Biographia Literaria, p. 76 (Every man.s Liberary edition).

(٢) See vol. vl. of this History. pp. 146 - 8.

(٣) Philosophical Lectures, edited by K. Coburn, p. 186.

أحياناً، بأنه ينتمى روحياً إلى منزلة الأرسطيين، بينما يشدد، فى أحياناً أخرى، على الجوانب الميتافيزيقية من فكر كانط ويجد فيها اقتراباً من المذهب الأفلاطونى. وبمعنى آخر، يرحب كوليردج بحصر كانط لمجال الفهم فى الواقع الظاهرى، ثم يميل إلى أن يفسر نظريته عن العقل فى ضوء المذهب الأفلاطونى، الذى يُفسر فى ضوء فلسفة أفلوطين.

ويجب ألا تُفهم هذه الملاحظات على أنها تتضمن أى ازدراء للطبيعة من جانب كوليردج. فقد كره، على العكس، عداء فشته المتباهى والمتغطرس للطبيعة، من حيث إنها عديمة الحياة، ولا إلهية، وغير مقدسة تماماً[١]. وعبر عن تعاطف حار مع فلسفة الطبيعة عند شلنج، كما عبَّر عن تعاطف حار مع مذهبه عن المثالية الترنسندنتالية، التى «وجدتُ فيها اتفاقاً طيباً مع كثير مما كنت أسعى إليه، وعوناً قوياً فيما كنت مضطراً أن أفعله بعد»[٢]. لقد كلَّف كوليردج نفسه، بالفعل، عناء رفض تهمة الانتحال، وأثبت أنه وشلنج قد نهلا من نفس الينابيع، أى من كتابات كانط، وفلسفة جيوردانو برونو، وتأملات ياكوبى بوهمه. ومع ذلك، يبدو أن تأثير شلنج كان واضحاً بدرجة كافية فى خط التفكير الذى يمكننا أن نلخصه الآن.

«كل المعرفة تقوم على اتفاق موضوع ما مع ذات»[٣]. لكن على الرغم من أن الذات والموضوع متحدان فى فعل المعرفة، فإننا نستطيع أن نسأل أيهما له الأولوية **Priority**. هل نبدأ بالموضوع ونحاول أن نضيف إليه الذات؟ أم هل نبدأ بالذات ونحاول أن نجد انتقالاً إلى الموضوع؟ وبمعنى آخر، هل يجب أن نأخذ الطبيعة من حيث إنها أسبق، ونحاول أن نضيف إليها الفكر أو العقل، أو هل يجب أن نأخذ الفكر من حيث إنه

---

(١) Biographia Literaria, p. 78.

(٢) Ibid, p. 79.

(٣) Biographia Literaria, p. 136.

سابق، ونحاول أن نستنبط الطبيعة؟ يرد كوليردج باننا لا نستطيع أن نفعل هذا ولا ذاك. إذ يجب أن نبحث عن المبدأ الأقصى فى هوية الذات والموضوع.

ولكن أين توجد هذه الهوية؟ «لا توجد هوية الموضوع وهوية التمثل المطلوبة إلا فى الوعى الذاتى بالروح»(١). لكن إذا كانت الروح، أصلاً، هى كيان الذات والموضوع، فلابد أن تنحل، بمعنى ما، هذه الهوية لكى تصبح واعية بذاتها بوصفها موضوعًا. وبالتالى، لا يستطيع الوعى الذاتى أن ينشأ إلا عن طريق فعل الإرادة، ولابد من افتراض الحرية بوصفها أساسًا للفلسفة، ولا يمكن أن نستنبط منها مطلقًا»(٢). إن الروح تصبح ذاتا لا تعرف نفسها بوصفها موضوعًا إلا عن طريق «فعل بناء نفسها بنفسها بصورة موضوعية»(٣).

ويبدو ذلك كما لو كان كوليردج يبدأ بإثارة نفس التساؤل الذى سأله شلنج، ثم يستمد إجابة شلنج؛ وهى أنه ينبغى علينا أن نسلِّم بهوية أصلية للموضوع والذات، ويتحول أخيراً إلى فكرة فشته عن الأنا من حيث إنها تشكل نفسها بوصفها ذاتًا وموضوعًا عن طريق فعل أصلى. غير أن كوليردج لم تكن لديه نية لأن يقف عند الأنا بوصفها مبدأه الأقصى، خاصة إذا كنا نعنى بها الأنا اللامتناهية. إنه يسخر، بالفعل، من «مذهب الأنا» عند فشته(٤)، ويصر، بدلاً من ذلك، على أن يصل إلى هوية الذات والموضوع؛ هوية المثالى والواقعى، من حيث إنها المبدأ الأقصى ليس للمعرفة الإنسانية فحسب، بل لكل وجود يجب علينا أن «نرفعه فوق تصورنا للذات المطلقة، الخالد الأعظم

---

(١) Ibid, p. 145.

(٢) Ibid,

(٣) Ibid, p. 144.

(٤) لم يجعل فشته، بالتاكيد، الأنا المتناهية أو الذات مبدأه الأقصى ويميل كوليردج إلى أن يصور تفكيره تصويراً هزليًا (المؤلف).

«أنا أكون»[١]. وينتقد كوليردج مبدأ ديكارت «أنا أفكر، إذن أنا موجود»، ويشير إلى تمييز كانط بين الأنا التجريبية، والأنا الترنسندنتالية. لكنه يميل، بالتالى، إلى التحدث كما لو كانت الأنا الترنسندنتالية هى المطلق أنا أكون ما أكون فى سفر الخروج[٢]، والله الذى تفقد فيه الذات المتناهية نفسها، وتجدها فى نفس الوقت.

وكل ذلك غير دقيق وغامض بصورة واضحة. بيد أنه واضح، على أية حال، أن كوليردج يقابل تفسيراً روحيًا للذات الإنسانية بمذهب مادى ومذهب ظاهرى. ويتضح أن هذا التفسير للذات الذى يزود، فى رأيه، بالأساس للزعم بأن العقل يستطيع أن يفهم الحقيقة المجاوزة للحس. فهو يصف، بالفعل، الإيمان فى مقاله عن الإيمان بأنه إخلاص لوجودنا الخاص من حيث إن وجودنا ليس موضوعًا، ولا يمكن أن يصبح موضوعًا، للتجربة الحسية. وتتطلب مهمتنا الأخلاقية إخضاع الشهوة والإرادة للعقل، والعقل هو الذى يعرف الله من حيث إنه هوية إرادتنا وعقلنا، ومن حيث إنه أساس وجودنا، ومن حيث إنه التعبير اللامتناهى عن المثل الأعلى الذى نبحث عنه بوصفنا موجودات أخلاقية. وبمعنى آخر، نظرة كوليردج هى فى أساسها نظرة دينية، وقد حاول أن يوفق بين الفلسفة والدين ويجمع بينهما. وربما مال، كما يلاحظ مل، إلى أن يحول الأسرار المسيحية إلى حقائق فلسفية. غير أن عنصراً مهمًا فى رسالة المذهب المثالى، كما تصوره معتنقوه الأكثر تدينًا، هو، بدقة، تقديم أساس ميتافيزيقى لتراث مسيحى بدا أنه تنقصه، بصورة واضحة، أى صلابة فلسفية.

---

(١) Biographia Literaria, p. 144.

(٢) Exodus, 3, 14.

- وقد وردت هذه العبارة فى سفر الخروج الإصحاح الثالث عدد ١٤ بعد أن أرسل يهوه موسى إلى مصر ليخرج الشعب من عبودية المصريين فكان رد موسى فان قالوا لى مَنْ الذى أرسلك ماذا أقول لهم ؟ «فقال الله لموسى أهيه الذى أهيه. هكذا تقول لبنى إسرائيل أى أنا الوجود أو أنا أكون ما أكون». قارن ترجمتنا لكتاب أتين جلسون «روح الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط» ص ١١٠ وما بعدها. (المراجع)

كان كوليردج محافظًا في ميدان النظرية الاجتماعية والسياسية، بمعنى أنه عارض أعمال الراديكاليين، وأراد المحافظة على القيم الموروثة في المؤسسات التقليدية وتحققها بالفعل. وأحيانًا جذبته، بالفعل، الأفكار التي ألهمت الثورة الفرنسية، مثله في ذلك مثل «وردزويرث» و«سوثي». بيد أنه قام بهجر راديكالية شبابه، على الرغم من أن مذهبه المحافظ الذي أتي فيما بعد لم ينشأ من أية كراهية للتغيير من حيث هو كذلك، وإنما من اعتقاد هو أن المؤسسات التي خلقتها الروح القومية في مسار تاريخها جسدت قيمًا حقيقية حاول الناس أن يحققوها. وكما يرى «مل»، أراد بنتام «أن تندثر المؤسسات والعقائد الموجودة حتى الآن، في حين أن كوليردج أراد أن «يكون لها وجود حقيقي»[1].

(ب) ينتمي «توماس كارليل» **T. Carlyle** (١٧٩٥ - ١٨٨١) إلى جيل متأخر عن جيل كوليردج، غير أنه كان أقل نسقية بشكل ملحوظ في تقديم أفكاره الفلسفية، واليوم هناك، بلاشك، أناس كثيرون يجدون أن الكتاب النثري الفاتن «سارتور رزارتوس» (أو الخياط يرفو) تتعذر قراءته تمامًا. ومع ذلك، كان كارليل أحد القنوات التي عن طريقها جذب الفكر الألماني والأدب انتباه العامة البريطانيين.

لم يكن رد فعل «كارليل» على الفلسفة الألمانية في البداية إيجابيًا تمامًا، فقد سخر من غموض كانط ومن ادعاءات كوليردج في آن معًا. غير أنه في كراهيته للمذهب المادي، ومذهب اللذة، ومذهب المنفعة، بدأ يرى في كانط الخصم المتألق لعصر التنوير وحركاته الفرعية. ولذلك يثني في مقاله عن «حالة الأدب الألماني» (١٨٢٧) على كانط؛ لأنه بدأ من الداخل ثم انتقل إلى الخارج بدلاً من أن يتابع طريق لوك الذي يبدأ من التجربة الحسية، ويحاول أن يبني فلسفة على هذا الأساس. إن طريقة كانط، فيما يرى كارليل، ترى أن الحقائق الأساسية تُفهم عن طريق حدس موجود في طبيعة الإنسان

(١) Dissertation and Discussions, 1, p. 436.

الداخلية. وبمعنى آخر، يدرج كارليل نفسه مع كوليردج فى تقييد كانط لقوة الفهم ومجاله من حيث إنه أساس لتأكيد قوة العقل على أن يعرف حدسيًا حقائق أساسية وحقائق روحية.

ما يميز «كارليل» إحساسه الحى بغموض العالم، وطبيعته، من حيث إنه ظاهر، أو ستار أمام حقيقة مجاوزة لما هو محسوس. ويؤكد فى مقاله «حالة الأدب الألمانى» أن الهدف الأقصى للفلسفة هو أن تفسر الظواهر أو المظاهر، أى أن تنتقل من الرمز إلى الحقيقة التى يُرمز لها. وقد وجدت وجهة النظر هذه تعبيراً فى كتاب «سارتور رزارتوس»[1]، تحت اسم فلسفة الملابس. إنها يمكن أن تنطبق على الإنسان، الكون الصغير. «ما الإنسان فى نظر المنطق الدارج؟» إنه ما له رجلان يمشى عليهما ويرتدى ملابس. وما هو فى نظر العقل الخالص؟ إنه روح، نفس، وطيف إلهى.. كم يكون مختبأ بعمق تحت رداء غريب[2]. ويمكن أن تنطبق المماثلة أيضًا على الكون الكبير؛ أى العالم بوجه عام. لأن العالم كما يصوره جوته هو «الرداء الحى المرئى لله»[3].

يربط كارليل، بوضوح، فى مقاله «حالة الأدب الألمانى» فلسفته عن الرمزية بفشته، الذى نظر إليه على أنه فسر الكون المرئى بأنه الرمز والتجلى المحسوس لفكرة إلهية شاملة كل الشمول، معرفتها هى شرط كل فضيلة حقيقية وحرية حقيقية. وليست هناك، بالفعل، صعوبة كبيرة فى فهم تفضيل كارليل لفشته. لأنه عندما رأى، كما فعل، الحياة البشرية والتاريخ بوصفهما صراعًا مستمراً بين النور والظلام، الله والشيطان؛ صراعًا

---

(١) لم يقبل أى ناشر هذا العمل، ولذلك ظهر فى البداية فى فصول فى «مجلة Fraser» عام ١٨٣٣ - ١٨٣٤. وظهرت طبعة أمريكية للكتاب عام ١٨٣٦، وطبعة إنجليزية عام ١٨٣٨ (المؤلف).

(٢) Sartor Resartus, 1, 10, p. 57 (scott Liberary edition). الرداء، بالتأكيد، هو الجسم.

(٣) Ibid, 1,8, p. 48.

يجب على كل إنسان أن يكون له دور فيه، وأن يقوم باختيار كامل، فإنه شعر، بصورة طبيعية، بإعجاب بالاهتمام الأخلاقى عند فشته، ووجهة نظره عن الطبيعة من حيث إنها، ببساطة، الميدان الذى يكتشف فيه الإنسان مهمته الأخلاقية، أى ميدان العقبات، إن جاز التعبير، التى يجب على الإنسان أن يتغلب عليها أثناء بلوغه غايته المثالية.

وتساعد وجهة النظر هذه على تفسير اهتمام كارليل بالبطل، كما يتجلى فى محاضراته عام ١٨٤٠ «عن الأبطال، عبادة البطل والبطولة فى التاريخ». يضع فى مقابل المذهب المادى، ومما يطلق عليه أسم «ربح وخسارة فى الفلسفة»، أفكار البطولة، والمهمة الأخلاقية، والولاء الشخصى. لقد كان على استعداد، بحق، لأن يؤكد أن «نفس حياة كل المجتمعات ليس سوى سيلان عبادة البطل، إعجاب مستكين بالعظيم حقًا. إن المجتمع يقوم على عبادة البطل»[١]. كما أن التاريخ الكلى، تاريخ ما حققه الإنسان فى العالم، هو فى أساسه تاريخ الأشخاص العظام الذين يعملون هنا»[٢].

يشبه كارليل هيجل فى إصراره على دور «الأشخاص العظام» فى التاريخ، ويستبق نيتشه فى بعض النواحى، على الرغم من أن عبادة البطل فى الميدان السياسى هى فكرة ربما ننظر إليها هذه الأيام بمشاعر مختلطة. ومع ذلك، يتضح أن ما أعجب كارليل بصفة خاصة فى أبطاله هو اهتمامهم وجديتهم وتكريس أنفسهم، وتحررهم من أخلاق تقوم على حساب اللذة. فعندما أدرك كارليل، مثلاً، عيوب روسو وأخطاء سلوكه، التى جعلته «بطلاً منقبضًا حزينًا»[٣]، فإنه أصر على أن هذا مرشح غير محتمل للقب، يمتلك «الخاصية الأولى والرئيسية للبطل: وهى أنه يكون جاداً بحق. إذا كان الإنسان جاداً باستمرار؛ حتى وإن لم يكن واحد من هؤلاء الفلاسفة الفرنسيين جاداً»[٤].

---

(١) On Heroes, Lecture, p. 193 (London, Chapman and Hall.

(٢) Ibid, p. 185.

(٣) ومع ذلك، نظر هيجل إلى «أفراده فى تاريخ العالم» على أنهم أدوات لعالم الروح (المؤلف).

(٤) On Heroes, Lecture, v, p. 323.

٣- وعلى الرغم من أن الواقعة التى تقول إن كلاً من كوليردج وكارليل ألقيا محاضرات، فإنه من العبث أن ننظر إليهما من أجل تطوير نسقى للمذهب المثالى. لأن الرائد فى هذا الميدان الذى يجب أن نتجه إليه، بالأحرى، هو «جيمس فردريك فرير» J. F. Ferrier (١٨٠٨ - ١٨٦٤)، الذى شغل كرسى الفلسفة الأخلاقية فى جامعة «سانت أندروز» من عام ١٨٤٥ حتى عام وفاته، والذى حرص بصورة كبيرة على إجراء نسقى فى الفلسفة.

ساهم «فرير» فى عام ١٨٣٨ - ١٨٣٩ بمجموعة من المقالات «لمجلة بلاكوود» Blackewood's Magazine، التى نُشرت بعنوان «مدخل إلى فلسفة الوعى». ونشر فى عام ١٨٥٤ عمله الرئيسى «مبادئ الميتافيزيقا»، الذى يتميز بالطريقة التى يطور فيها المؤلف مذهبه فى سلسلة قضايا، يُفترض أن كل قضية منها، ماعدا القضية الرئيسية الأولى، تنتج بدقة منطقية من القضية التى تسبقها. وفى عام ١٨٥٦ نشر كتاب «الفلسفة الاسكتلندية»، بينما ظهر كتابه «محاضرات عن الفلسفة اليونانية وبقايا فلسفية أخرى» غُفلاً فى عام ١٨٦٦.

يزعم «فرير» أن فلسفته اسكتلندية فى صميمها. غير أن ذلك لا يعنى أنه نظر إلى نفسه على أنه أعتنق فلسفة الحس المشترك الاسكتلندية. فهو، على العكس، يهاجم بعنف وشدة «ريد» وأنصاره. إذ يجب على الفيلسوف، من جهة، ألا يلجأ إلى حشد من مبادئ غير مبرهن عليها، بل يجب عليه أن يستخدم المنهج الاستنباطى الأساسى للميتافيزيقا، ولا يستخدم وسيلة إيضاحية اختيارية. ومن جهة ثانية، مال فلاسفة الحس المشترك الاسكتلنديون إلى خلط الميتافيزيقا بعلم النفس، محاولين أن يحلوا مشكلات فلسفية عن طريق تأملات سيكولوجية، بدلاً من حلها عن طريق استدلال منطقى دقيق[١]. أما بالنسبة «لسير وليم هاملتون» فإن مذهبه اللاأدرى عن المطلق لم يوضع فى موضعه الصحيح.

---

(١) إذا أردنا أن نجد الحل لمشكلة فلسفية، كما يرى فرير، فإننا نبحث جيداً فيما قاله السيكولوجيون عنها، ثم نقرر العكس الدقيق (المؤلف).

عندما قال «فرير» إن فلسفته اسكتلندية فى صميمها، فإنه كان يعنى أنه لم يأخذها من الفلاسفة الألمان. وعلى الرغم من أنه لم يُنظر، نادراً، إلى مذهبه على أنه هيجلى، فإنه يزعم أنه لم يستطع مطلقًا أن يفهم هيجل[١]. لقد عبر، بالفعل، عن شكه فيما إذا كان الفيلسوف الألمانى استطاع أن يفهم نفسه. وعلى أية حال، يبدأ هيجل بالوجود، بينما يأخذ مذهبه المعرفة بوصفها نقطة انطلاقه[٢].

دافع «فرير» الأول هو البحث عن نقطة البداية المطلقة للميتافيزيقا فى قضية تقرر الخاصية الأولى الثابتة والأساسية فى كل معرفة، ولا يمكن إنكارها دون وقوع فى التناقض. وهذا يعنى أنه «بالإضافة إلى ما يعرفه العقل، لابد أن يكون لديه معرفة بذاته، من حيث إنها أساس أو شرط معرفته»[٣]. إن موضوع المعرفة عامل متغير. بيد أننى لا أستطيع أن أعرف أى شىء دون أن أعرف أننى أعرف. وإنكار ذلك هو كلام ليس له معنى. وتأكيده يعنى التسليم بأنه ليست هناك معرفة دون وعى بالذات، أى دون وعى ما بالنفس.

وينجم عن ذلك أن «فرير» يبرهن على أنه لا يمكن أن نعرف شيئًا إلا فى علاقة بذات أو بنفس ما. وبمعنى آخر، موضوع المعرفة هو، فى أساسه، موضوع من أجل ذات ما. ويستنتج «فرير» نتيجة تقول إنه لا يمكن التفكير فى شىء إلا فى علاقة بذات. وينجم عن هذا أنه لا يمكن التفكير فى الكون المادى من حيث إنه موجود دون أية علاقة بذات.

---

(١) لم يمنع هذا «فرير» من كتابة مقالات عن شلنج وهيجل لـ Imperial Dictionary of Universal Biography (المؤلف).

(٢) ليس فى استطاعتنا أن نستبعد كل تأثير للفكر الألمانى على ذهن «فرير». لكنه على حق، بلاشك، فى الزعم بأن مذهبه من إبداعه الخاص، وليس نتاج استعارة (المؤلف).

(٣) Institutes of Metaphysics, 1, prop. 1. p. 79. (works, 1,3rd edition), this work will hence forth be referred to simply as Institute.

وقد يميل الناقد إلى أن يعلّق على ذلك بقوله إن «فرير» لا يقول أكثر من أننى لا أستطيع أن أتصور الكون دون أن أتصوره، أو أعرفه دون أن أعرفه. وإذا قيل شيء أكثر من ذلك، أى إذا كان هناك، بصفة خاصة، انتقال من مسألة ابستمولوجية إلى تأكيد علاقة أنطولوجية، فإنه يبدو أن نتيجة واحدة تنتج؛ أعنى أنه لا يمكن التفكير فى وجود العالم المادى إلا من حيث إنه يعتمد على ذاتى بوصفها ذاتًا.

ومع ذلك، يريد «فرير» أن يثبت قضيتين: القضية الأولى هى أننا لا نستطيع أن نتصور الكون من حيث إنه «منفصل تمامًا عنى. إنك لا تستطيع أن تقوم بالتجريد»(١). أما القضية الثانية فهى أن كلاً منا يستطيع أن يفصل الكون عن ذاته بصفة خاصة. ويترتب على هاتين القضيتين أنه على الرغم من أن «كلاً منا يستطيع أن يفصل الكون (إن جاز التعبير) عن ذاته، فإنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا بفصله، فى الفكر، لذات أخرى»(٢). وتلك نقلة جوهرية يقوم بها «فرير»؛ لأنه يريد أن يثبت أنه لا يمكن التفكير فى الكون إلا من حيث إنه يوجد فى اتحاد مع العقل الإلهى.

وهكذا يهدف القسم الأول من كتاب «مبادئ الميتافيزيقا» إلى بيان أن العنصر المطلق فى المعرفة هو اتحاد الذات والموضوع. غير أن «فرير» لم ينتقل فجأة إلى نتيجته النهائية. فهو، بدلاً من ذلك، يخصص القسم الثانى «للأجنيولوجيا» **Agnoiology**؛ أى نظرية «الجهل». إذ يمكن أن يقال إننا فى حالة جهل فيما يخص تناقضات القضايا الصادقة بالضرورة. غير أن ذلك ليس، بوضوح، علامة على نقص فى أذهاننا. أما بالنسبة للجهل، فلا يمكن أن يقال، بصورة ملائمة، إننا نجهل إلا ما يمكن معرفته من حيث المبدأ. ولذلك، لا يمكن أن نجهل، مثلاً، المادة «فى ذاتها» (أى بدون علاقة بذات). لأن ذلك لا يمكن تصوره ولا يمكن معرفته. وفضلاً عن ذلك،إذا افترضنا

---

(١) Ibid, 1, prop. 13, observation, 3, p. 312.

(٢) Ibid, observation, 2, p. 311.

أننا نجهل المطلق، فإنه يترتب على ذلك أنه يمكن معرفة المطلق. ولذلك، لا يمكن الدفاع عن لاأدرية «هاملتون».

لكن ماذا عساه أن يكون المطلق، أو الوجود المطلق، كما يعبر فرير؟ إنه لا يمكن أن يكون مادة بذاتها ولا ذهنًا بذاته. لأنه لا يمكن تصور كل من المادة بذاتها والذهن بذاته. ولذلك، لابد أن يكون مركبًا من الذات والموضوع. ومع ذلك، ليس هناك سوى مركب واحد ضرورى. لأنه على الرغم من أنه لا يمكن تصور وجود كون إلا من حيث إنه موضوع من أجل ذات، فإننا رأينا من قبل أنه يمكن فصل الكون، أو فصله عن أية ذات متناهية معينة. ولذلك، هناك وجود واحد مطلق، وليس هناك سواه، يكون ضروريًا بصورة حاسمة، وهذا الوجود هو عقل أسمى، ولا متناه، ودائم، ويتحد مع كل الأشياء(١).

وعلى سبيل التعليق، ليس من المناسب أن نلفت الانتباه إلى الواقعة الواضحة نسبيًا، وهى أن العبارة التى تقول «لا يمكن أن تكون هناك ذات بدون موضوع، ولا موضوع بدون ذات» صادقة من الناحية التحليلية، إذا فُهم لفظا «ذات»، و«موضوع» بمعناهما الابستمولوجى. وصحيح أيضًا أنه لا يمكن تصور شىء مادى إلا من حيث إنه موضوع لذات، إذا قصدنا بذلك أنه لا يمكن تصور شىء مادى إلا عن طريق تكوينه («بصورة مقصودة» كما يقول الفينومنولوجيون) من حيث إنه موضوع. لكن يبدو أن ذلك لا يساوى أكثر من القول بأننا لا نستطيع أن نتصور شيئًا إذا لم نتصوره. ولا يترتب على ذلك أنه لا يمكن لشىء أن يوجد إذا لم نتصوره. ويستطيع فرير، بالتأكيد، أن يرد بالقول إنه ليس فى إمكاننا أن نتحدث، بصورة معقولة، عن شىء من حيث إنه يوجد مستقلاً عن كونه متصورًا. لأننا نتصوره عن طريق الواقعة المحض

---

(١) Institue, 111, prop. 11, p. 522.

يجب أن نلاحظ أن المطلق عند فرير ليس هو الله فحسب، بل هو مركب الله والعالم؛ أى مركب الذات اللامتناهية وموضوعها فهما يرتبطان بعضهما ببعض (المؤلف).

التى تقول إننا نتحدث عنه. فإذا حاولت أن أتصور شيئًا ماديًا وليكن (س) من حيث إنه يوجد خارج علاقة الذات ـ الموضوع، فإنه جهدى تحبطه واقعة محض تقول إننى أتصور (س). وعلى أية حال يبدو فى هذه الحالة أن الشىء يرتبط بصورة قاطعة، كما يرى فرير، بى من حيث إننى ذات. وكيف يكون فى إمكانى أن أفصله؟ إذا حاولت أن أفصله عن ذاتى، وأربطه بذات أخرى، سواء كانت متناهية أم غير متناهية، ألا تصبح هذه الذات الأخرى، بناء على مقدمات فرير، موضوعًا لذات، أى أن الذات التى نتحدث عنها تكون ذاتى؟

ليس قصدى أن افترض أن الكون المادى لا يمكن أن يوجد، فى واقع الأمر، باستقلال عن الله. فالمسألة هى، بالأحرى، أن النتيجة التى تقول إنه لا يمكن أن يوجد هكذا، لا تنتج، بالفعل، من مقدمات فرير الابستمولوجية. إن النتيجة التى يبدو أنها تنتج هى «الأنا وحدية». ولا يتجنب فرير هذه النتيجة إلا عن طريق لجوء إلى الحس المشترك، وإلى معرفتنا بوقائع تاريخية أعنى، طالما أننى لا أستطيع أن افترض بجدية أن الكون المادى هو، ببساطة، موضوع لى بوصفى ذاتًا، فإنه يجب علىّ أن أسلِّم بذات لا متناهية، وخالدة؛ أى الله. بيد أنه يبدو، بناء على مقدمات فرير أنه ينتج أن الله نفسه، من حيث إننى أفكر فيه، لابد أن يكون موضوعًا لذات، والذات هى أنا نفسى.

٤- ومن بين معاصرى فرير الذين يستحقون الذكر «جون جروت» **J. Grote** (١٨١٣-١٨٦٦)، أخو المؤرخ جورج جروت. كان أستاذًا للفلسفة الأخلاقية فى «كمبردج» من عام ١٨٥٥ حتى عام ١٨٦٦، نشر الجزء الأول من «بحث استطلاعى فلسفى» عام ١٨٦٥. وظهر الجزء الثانى غُفلاً عام ١٩٠٠. كما نُشر كتاباه «دراسة للفلسفة النفعية» (١٨٧٠) و«بحث فى الأفكار الأخلاقية» (١٨٧٦) بعد وفاته. صحيح أن «جروت» أقل معرفة هذه الأيام من «فرير»، لكن نقده لمذهب الظواهر ومذهب المنفعة اللذّى له قيمته وأهميته.

يمكن توضيح نقد «جروت» لمذهب الظواهر بهذه الطريقة. من الخصائص الرئيسية لمذهب الظواهر أنه يرد فى البداية موضوع المعرفة إلى مجموعة من الظواهر، ثم ينتقل إلى تطبيق تحليل ردى مشابه إلى الذات؛ أى الأنا أو النفس. ولذلك، تُرد الذات، بالفعل، إلى موضوعها الخاص. أو، إذا فضلنا، تُرد كل من الذات والموضوع إلى ظواهر يُفترض أنها الواقع الأساسى، أى الكيانات القصوى التى يستطيع التفكير أن يشكل منها من جديد ذواتًا وموضوعات فيزيائية. بيد أنه يمكن بيان أنه لا يمكن الدفاع عن رد النفس أو الذات هذا. فمن جهة، الحديث عن الظواهر ليس معقولاً إلا بالنسبة للوعى. لأن ما يظهر، يظهر لذات داخل نطاق، إن شئنا أن نقول، الوعى. إننا لا نجاوز الوعى، ويبين تحليله أنه يتضمن، أساسًا، علاقة الذات - الموضوع. إن الذات والموضوع موجودان، بصورة حقيقية أو غامضة، فى وعى أولى، ويتميزان بصورة تدريجية فى تطور الوعى حتى ينشأ هناك وعى واضح جلى بعالم الموضوعات من جهة، وعالم النفس أو الذات من جهة أخرى، ويتطور هذا الوعى بالذات عن طريق تجربة الجهد بصفة خاصة. وبالتالى، طالما أن الذات موجودة منذ البداية بوصفها إحدى الأعمدة الرئيسية حتى فى وعى أولى، فإنه لا يمكن ردها، بصورة مشروعة، إلى الموضوع، إلى أية ظاهرة. كما أن التفكير فى البناء الأساسى للجوهر يبين، فى نفس الوقت، أننا لا نوجد مع أنا مغلقة على ذاتها، يجب علينا أن نجد منها جسرًا، كما هى الحال فى فلسفة ديكارت، إلى اللاأنا.

ومن جهة ثانية من المهم أن نلاحظ الطريقة التى يغفل فيها الظاهريون الدور الفعال للذات فى بناء كون معقد. إن الذات أو النفس توصف بنشاطها الغائى؛ فهى تمتلك غايات. وتبنى فى سعيها إلى غاياتها ألوانًا من الوحدة بين الظواهر، ليس بمعنى أنها تفرض صورًا قبلية على مجموعة من معطيات غير مترابطة، وغير منظمة[1]، ولكن بالأحرى، بمعنى أنها تبنى عالمها بطريقة تجريبية عن طريق عملية

---

(١) يرى جروت أن الذات، فى بنائها لعالم معقد، تكتشف أو تدرك مقولات فى الطبيعة، تكون تعبيرات عن عقل إلهى (المؤلف).

تصحيح آلى. ويتضح، بناء على ذلك، أعنى بناء على الدور الفعال للذات فى بناء عالم الموضوعات، أنه لا يمكن ردها إلى مجموعة من ظواهر؛ أى إلى موضوعاتها المباشرة الخاصة[١].

فى مجال الفلسفة الخلقية كان «جروت» معارضاً بقوة لمذهب اللذة الأنانى، ولمذهب المنفعة. ولم يعترض عليهما لأنهما وضعا فى الاعتبار حساسية الإنسان وبحثه عن السعادة. فعلى العكس، لقد سلَّم جروت نفسه بعلم السعادة، كما كان يسميه، من حيث إنه جزء من الأخلاق. إن ما اعترض عليه هو التركيز المفرط على البحث عن اللذة، وإغفال يتبع ذلك لجوانب أخرى من الشخصية الإنسانية، لاسيما قدرة الإنسان على تصور مثل عليا والسعى إليها، تلك المثل التى تجاوز مجال اللذة، وقد تتطلب تضحية بالذات. ولذلك، فإنه يضيف إلى «السعادة» «علم الفضيلة». ويصر على أن المهمة الأخلاقية هى تحقيق اتحاد عناصر طبيعة الإنسان الدنيا والعليا فى خدمة مثل أخلاقية عليا. لأن أفعالك تصبح أخلاقية عندما تنتقل من مجال التلقائى المحض، كما فى متابعة الدافع للذة، إلى مجال الإرادى، أى أن الدافع يمد العنصر الدينامى والمبادئ المتصورة عقلياً، والمثل العليا، بالعنصر المنظم.

واضح أن هجوم «جروت» على مذهب المنفعة من حيث إنه يغفل الجوانب العليا للإنسان عن طريق تركيز مفرط على البحث عن اللذة ينطبق على مذهب اللذة عند بنتام أكثر مما ينطبق على الصيغة المعدلة لمذهب المنفعة عند جون ستيوارت مل. لكن على أية حال، إنها ليست مسألة افتراض أنه لا يمكن أن يكون لدى فيلسوف نفعى مثل أخلاقية عليا، بقدر ما تكون مسألة إثبات أن الأخلاق النفعية لا تستطيع أن تمدنا بإطار نظرى كاف لهذه المثل العليا. إن هدف «جروت» الأساسى هو أن هذا الإطار لا يمكن أن

---

(١) تعرف الأشياء فى ذاتها، من وجهة نظر جروت، بصورة حدسية، حتى إن يكن بصورة مميزة، عن طريق معرفة بواسط التعرف، من حيث إنها تقابل معرفة عن (المؤلف).

يزودنا به سوى مراجعة جذرية لمفهوم الإنسان الذى ورثه بنتام من كُتَّاب مثل «هلفتيوس». إن مذهب اللذة لا يستطيع، من وجهة نظر جروت، أن يفسر الوعى بالإلزام. لأن ذلك ينشأ عندما يشعر الإنسان، أثناء تصور المثل الأخلاقية العليا، بالحاجة إلى إخضاع طبيعته الدنيا لطبيعته العليا.

٥- يمكننا أن نرى بصورة ملحوظة ارتباطًا بين إدراك الفلاسفة المثاليين لعدم كفاية وجهة نظر بنتام عن الطبيعة البشرية، وإحياء الاهتمام بالفلسفة اليونانية الذى حدث فى الجامعات، لاسيما فى جامعة «أكسفورد»، إبان القرن التاسع عشر. لقد رأينا من قبل أن «كوليردج» نظر إلى فلسفته على أنها أفلاطونية، أساسًا، فى الإلهام والطابع. بيد أنه يمكن ربط إحياء الدراسات الأفلاطونية فى أكسفورد باسم «بنيامين جويت» **Benjamin Jowett** (١٨١٧ - ١٨٩٣) بصفة خاصة، الذى أصبح زميلاً فى «باليلول كوليج» **Balliol College** فى عام ١٨٣٨، وشغل كرسى اللغة اليونانية من عام ١٨٥٥ حتى عام ١٨٩٣. ولسنا هنا بصدد التعرض للأخطاء الموجودة فى ترجمته الشهيرة لمحاورات أفلاطون. فالمسألة هى أنه أثناء مهنة تدريسه الطويلة، ساهم بقوة فى إحياء الاهتمام بالفكر اليونانى. والقول بأن «توماس هل جرين» و«إدوارد كيرد»، وكلاهما مشهوران فى الحركة المثالية، كانا تلميذين له فى وقت ما، له أهميته ودلالته. لقد مال الاهتمام بأفلاطون وأرسطو، بصورة طبيعية إلى الانصراف عن مذهب اللذة، ومذهب المنفعة إلى أخلاق كمال الذات **Self-Perfection**، التى تقوم على نظرية عن الطبيعة البشرية داخل إطار ميتافيزيقى.

وقد لازم إحياء الاهتمام بالفكر اليونانى تقدير متزايد للفلسفة المثالية الألمانية. فقد اهتم «جويت» نفسه بهذه الفلسفة، لاسيما بفكر هيجل[(١)]، وساعد على الحث على

---

(١) عندما عرف «جويت» بوضوح الدافع الذى أخذه من هيجل، فإنه انتقل بالتدريج ليكون أكثر قربًا من الهيجلية (المؤلف).

دراسة المذهب المثالى الألمانى فى أكسفورد. ومع ذلك، فإن المحاولة الأولى واسعة النطاق لتوضيح ما اعتبره «فرير» الأعماق المعقولة النادرة لهيجل، قام به الاسكتلندى «جيمس هتشسون سترلنج» J. H. Stirling (١٨٢٠-١٩٠٩) فى مجلديه «سرهيجل»، الذى ظهر عام ١٨٦٥[١].

طوّر «سترلنج» حماساً لهيجل عند زيارة قام بها إلى ألمانيا، لاسيما أثناء إقامته فى «هيلدبرج» عام ١٨٥٦، وكانت النتيجة كتابه «سر هيجل». وعلى الرغم من التعليق بأن المؤلف عرف سر هيجل، واحتفظ به لنفسه بنجاح، فإن الكتاب يميز بداية الدراسة الجادة للهيجلية فى بريطانيا العظمى. إن فلسفة هيوم، من وجهة نظر «سترلنج» هى تتويج لعصر التنوير، فى حين أن كانط[٢] الذى، اطلع على ما هو ذو قيمة فى فكر هيوم، واستخدمه فى تطوير خط جديد من التأمل، حقق التنوير، وتغلب عليه وتجاوزه. فبينما أرسى كانط، مع ذلك، أسس المذهب المثالى، فإن هيجل هو الذى بنى الصرح وأكمله. ولكى نفهم سر هيجل، يجب أن نفهم كيف جعل نظرية الكلى العينى واضحة، تلك النظرية التى كانت ضمنية فى فلسفة كانط النقدية.

وتجدر الملاحظة أن «سترلنج» لم ينظر إلى هيجل على أنه يرتبط بالفلسفة الحديثة بالعلاقة التى يرتبط بها أرسطو بالفكر اليونانى السابق فقط، وإنما بوصفه، أيضاً، البطل العقلى العظيم للديانة المسيحية. فلقد نسب، بلاشك، إلى هيجل درجة عالية جداً من الاعتدال اللاهوتى؛ غير أن موقفه يخدم فى توضيح الاهتمام الدينى الذى يميز الحركة المثالية قبل برادلى. لقد اهتم هيجل، كما يرى سترلنج، من بين أشياء أخرى،

---

(١) ظهرت طبعة المجلد الأول عام ١٨٩٨. لم يتقلد «سترلنج» وظيفة أكاديمية على الإطلاق، وإنما أعطى محاضرات «جيفورد» فى جامعة «أدنبرة» عام ١٨٩٩ - ١٨٩٠. ونُشرت هذه المحاضرات عام ١٨٩٠ بعنوان «الفلسفة واللاهوت».

(٢) عندما عرف «جويت» بوضوح الدافع الذى أخذه من هيجل، فإنه انتقل بالتدريج ليكون أكثر قرباً من الهيجيلية (المؤلف).

بتطوير خلود النفس. وعلى الرغم من أن هناك دليلاً ضئيلاً على أن هيجل شعر باهتمام كبير بهذه المسألة، فإنه يمكن رؤية تفسير سترلنج بأنه يمثل التشديد الذى وضعه المثاليون الأوائل على الذات الروحية المتناهية؛ تشديداً ينسجم مع ميلهم إلى الاحتفاظ برؤية إلهية كبيرة أو قليلة(١).

---

(٢) راجع دراسة مفصلة عن سترلنج: جهوده وفلسفته كتابنا «الهيجلية الجديدة فى إنجلترا» من ص١٨١ حتى ص ٢٣٨. (المراجع)

الفصل السابع

تطور المذهب المثالى

موقف توماس هل جرين من المذهب التجريبى البريطانى والفكر الألمانى ـ نظرية جرين فى الذات الأزلية، مع بعض التعليقات النقدية - نظرية جرين الأخلاقية والسياسية ـ إدوارد كيرد والوحدة التى تكمن خلف التمييز بين الذات والموضوع ـ چورج كيرد وفلسفة الدين ـ وليم ولاس، د. ج. ريتشى

١- عندما يعرض الفلاسفة نظرياتهم الخاصة، فإنهم يكونون أكثر إقناعًا مما لو انشغلوا بنقد آراء فلاسفة آخرين. وربما يبدو أن هذه الملاحظة التهكمية تنطبق، إلى حد ما، على «توماس هل جرين» T.H. Green (١٨٣٦-١٨٨٢)، الزميل فى «باليلول كوليج»، بأكسفورد، و«وايت»، وأستاذ الفلسفة الأخلاقية بجامعة أكسفورد من عام ١٨٧٨ حتى وفاته. يقوم فى كتابه «مقدمات لرسالة عن الطبيعة البشرية لهيوم»[١]، التى نشرها عام ١٨٧٤، طبعة جرين وجروس، بهجوم شديد على المذهب التجريبى البريطانى. بيد أن مذهبه الخاص المثالى لم يكن أقل عرضة للنقد من الآراء التى وجه إليها اعتراضات.

(١) سوف أشير إلى هذا الكتاب بكلمة «مقدمات» اختصاراً. (المؤلف)

يرى جرين أنه منذ لوك فصاعدا، افترض المذهب التجريبى أن مهمة الفيلسوف هى رد معرفتنا إلى عناصرها الأولية؛ أى إلى المعطيات الأصلية، ثم بناء عالم التجربة العادية من جديد من هذه المعطيات الذرية. ومع ذلك، بصرف النظر عن الواقعة التى تقول إنه لم يتم تقديم تفسير مقنع للطريقة التى يمكن أن يجاوز فيها الذهن علاقة الذات - والموضوع، ويكتشف المعطيات الأولية التى يُفترض أن كلاً من الأذهان والموضوعات الفيزيائية تتكون منها، فإن البرنامج التجريبى يؤدى بنا إلى خلاف مستحكم. فمن جهة، لكى نبنى عالم الأذهان والموضوعات الفيزيائية، يجب على الذهن أن يربط المعطيات الذرية الأولية؛ أى الظواهر المنفصلة. وبمعنى آخر، يجب أن يمارس الذهن نشاطًا وفاعلية. ومن جهة ثانية، لا يمكن تفسير نشاط الذهن بناء على مبادئ تجريبية، لأنه هو نفسه يرتد إلى مجموعة من الظواهر. وكيف يستطيع أن يبنى نفسه؟ وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن المذهب التجريبى يزعم تفسير المعرفة البشرية، فإنه لا يفعل شيئًا، فى واقع الأمر، فى هذا النوع. لأن عالم التجربة العادية يُفسر من حيث إنه بناء ذهنى من انطباعات منفصلة، وليست لدينا طريقة لمعرفة أن البناء يمثل حقيقة موضوعية على الإطلاق. وبمعنى آخر، يؤدى مذهب تجريبى متسق، لا محالة، إلى نزعة شكية.

لقد كان هيوم نفسه، كما يرى جرين، مفكرًا شهيرًا نبذ المساومة، وسار بمبادئ المذهب التجريبى حتى نتيجتها المنطقية. «لأنه بعد أن قبل مقدمات لوك ومنهجه، فإنه خلَّصها من كل ألوان الملاءمة غير المنطقية للاعتقاد العادى، وقام باختيارها على أساس معرفة معترف بها... وبيَّن بناء على التجربة، والمنهج، الذى يبدأ بادعاء تفسير المعرفة، أن المعرفة غير ممكنة»[١]. ولقد كان هيوم نفسه يعرف هذه النتيجة تمامًا، لكن يبدو أن أتباعه فى إنجلترا واسكتلندا لم يستطيعوا إلى حد كبير أن ينظروا إليها خجلاً[٢].

Introductions, 1, 2-3. Green and Grose of Hume's Treatise, 1, p.2. (١)

Ibid, 3. (٢)

لقد أقحم بعض الفلاسفة بعد هيوم، وهنا يشير جرين، بصورة واضحة، إلى فلاسفة الحس المشترك الاسكتلنديين، أنفسهم فى أدغال اعتقاد لا يُنتقد ويقبل دون تمحيص. بينما استمر بعضهم فى تطوير نظرية هيوم عن تداعى المعانى، غافلين، كما يظهر، واقعة هى أن هيوم نفسه بيّن عدم كفاية مبدأ التداعى لتفسير أى شىء سوى اعتقاد طبيعى أو شبه غريزى[١]. وبمعنى آخر، يمثل هيوم ذروة المذهب التجريبى وإفلاسه. وتحولت شعلة البحث إلى «خط أكثر قوة فى ألمانيا»[٢].

ويمكن القول بأن كانط كان الخلف الروحى لهيوم. ولذلك يشكل كتاب «رسالة فى الطبيعة البشرية» وكتاب «نقد العقل الخالص»، مأخوذين سويًا، الجسر الحقيقى بين عالم الفلسفة القديم، وعالم الفلسفة الجديد؛ إنهما «مدخلان» أساسيان بدونها لا يكون أحد طالبًا مؤهلاً فى الفلسفة الحديثة[٣]. ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أننا يمكن أن نظل باقين فى فلسفة كانط. لأن كانط يتطلع إلى هيجل، أو على أية حال إلى شىء يشبه الهيجلية. يتفق «جرين» مع «سترلنج» فى أن هيجل طوّر فلسفة كانط فى الاتجاه الصحيح؛ غير أنه لم يكن على استعداد لأن يقول إن مذهب هيجل، من حيث هو كذلك، مقنع. فقد كان جيداً للغاية فى أيام الأحد الخاصة بالتفكير والتأمل، كما يرى جرين، لكن قبوله فى أيام أسبوع التفكير العادى كان أكثر صعوبة. ليست هناك حاجة للتوفيق بين أحكام الفلسفة النظرية وأحكامنا العادية عن أمور الواقع والعلوم. ومع ذلك، لا تستطيع الهيجلية، إذا أُخذت من حيث هى كذلك، أن تقوم بمهمة التأليف بين ميول مختلفة، ووجهات نظر فى الفكر المعاصر. إنه يجب القيام بهذا العمل كله مرة أخرى.

---

(١) يشير جرين بوضوح إلى فلاسفة أمثال: جيمس مل، وجون ستيوارت مل. (المؤلف).

(٢) Introductions, 1, 3, Green and Grose, 1, pp. 2-3.

(٣) Ibid, Green and Grose, 1, p. 3.

إن اسم هيجل لا يلوح، في حقيقة الأمر، في الأفق كثيراً في كتابات جرين. فاسم كانط أكثر ظهوراً. غير أن جرين يرى أنه عن طريق قراءة هيوم في ضوء ليبنتس، وقراءة ليبنتس في ضوء هيوم، استطاع كانط أن يخلص نفسه من فروضهما الخاصة. ويمكننا أن نقول، بصورة صائبة، إن فكر جرين استمد قدراً كبيراً من الدافع من كانط؛ فقد قرأه في ضوء اقتناعه بأن الفلسفة النقدية تحتاج إلى تطوير ما، على الرغم من أنها لا تحتاج بدقة إلى نفس التطوير كالذي لقيته بالفعل على أيدي الفلاسفة الميتافيزيقيين الألمان، على أيدي هيجل بصفةخاصة.

٢ – يشير «جرين» في مدخل كتابه «مقدمة إلى علم الأخلاق»، الذي نُشر غُفلاً عام ١٨٨٣، إلى الميل إلى معالجة الأخلاق كما لو كانت فرعًا من العلم الطبيعي. والواقع أن هذا الميل يمكن فعله. لأن التطور في المعرفة التاريخية، وتطور نظريات التطور تفترض إمكان تقديم تفسير طبيعي خالص ووراثي لظواهر الحياة الأخلاقية. لكن ما الذي يصبح، بالتالي، من الأخلاق منظوراً إليه على أنه علم معياري؟ الإجابة هي أن الفيلسوف الذي «لديه شجاعة مبادئه، بعد أن يرد الجزء النظري منها (أي مذاهبنا الأخلاقية) إلى علم طبيعي، يجب عليه أن يلغي الجزء العلمي من الأخلاق»[١] ومع ذلك، فإن الواقعة التي تقول إن رد الأخلاق إلى فرع من العلم الطبيعي تتضمن إلغاء الأخلاق من حيث إنها علم معياري، تجعلنا ننظر من جديد إلى فروض أو شروط المعرفة الأخلاقية والنشاط الأخلاقي. هل الإنسان طفل للطبيعة فقط؟ أو هل هناك مبدأ روحي فيه يجعل المعرفة ممكنة، سواء كانت معرفة بالطبيعة أو معرفة أخلاقية؟

ولذلك يجد «جرين» أنه من الضروري أن نبدأ ببحثه في الأخلاق بميتافيزيقا للمعرفة. ويبرهن، في المقام الأول، على أنه حتى إذا كان يتحتم علينا أن نقرر لصالح الفلاسفة الماديين كل المسائل الخاصة بالوقائع الجزئية التي تشكل موضوع الجدال

---

(١) Prolegomena to Ethics, p. 9 (First edition) This Work will be referred to hence for as Prolegomena.

والخلاف بينهم وبين الفلاسفة الروحيين، فإن إمكان تفسيرنا للوقائع لايزال فى حاجة إلى تفسير. «إننا لانزال ملزمين منطقيًا بأن نسلِّم بأن هناك مبدأ فى الإنسان الذى يستطيع أن يعرف الطبيعة - أى يوجد بالنسبة له «كون من التجربة»، نقول يوجد فيه مبدأ ليس طبيعيًا، ولا يمكن تفسيره كما نفسر وقائع الطبيعة(١).

إن القول بأن شيئًا واقعى، معناه، كما يرى جرين، القول بأنه عضو فى نسق من العلاقات أى فى نظام الطبيعة. غير أن الوعى أو المعرفة بسلسلة من الأحداث المترابطة لا يمكن أن يكون هو نفسه سلسلة من أحداث. ولا يمكن أن يكون تطورًا طبيعيًا من هذه السلسلة. وبمعنى آخر، يمكن رد الذهن من حيث إنه مبدأ مؤلف فعال إلى العوامل التى يكونها. إن الأنا التجريبية تنتمى، بحق، إلى نظام الطبيعة. لكن وعيى بذاتى بوصفها أنا تجريبية يكشف عن فاعلية مبدأ يجاوز ذلك النظام. حقًا، «إن فهمًا - لأن هذا اللفظ يبدو مناسبًا مثله مثل أى لفظ آخر للدلالة على مبدأ الوعى الذى نتحدث عنه - يمكن رده إلى أى شىء آخر، «يشكل الطبيعة» لنا؛ بمعنى أنه يساعدنا على أن نتصور أن هناك شيئًا كهذا»(٢).

لقد رأينا توًا أن شيئًا ما يكون واقعيًا عند «جرين» بفضل عضويته فى نسق من ظواهر مترابطة. ويقرر فى الوقت نفسه أنه «من المستحيل أن تنعزل الظواهر المترابطة عن فعل عقل ما»(٣). وهكذا تُشكل الطبيعة عن طريق نشاط مؤلف لذهن ما. ومع ذلك، يتضح أننا لا نستطيع، بجدية، أن نفترض أن الطبيعة، بوصفها نسقًا من ظواهر مترابطة، هى، ببساطة، نتاج النشاط المؤلف لأى ذهن معين متناه. ولذلك، على الرغم

---

(١) Prolegomena, p. 14.

عبارة «كون التجربة» مأخوذة من ج. هـ. لويس؛ الفلاسفة الذين أتخذهم جرين هدفًا لهجماته (المؤلف).

(٢) Ibid, p. 22

من الواضح أن «أنا» كانط الترنسندنتالية تعطينا حالة أنطولوجية (المؤلف).

(٣) Ibid, p. 28.

من أنه يمكن القول بأن كل ذهن متناه يشكل الطبيعة من حيث إنه يتصور نسق العلاقات، فإنه يجب علينا أن نفترض أيضًا أن هناك مبدأ روحيا وحيداً، أى وعيًا دائمًا، يشكل، بصورة قصوى، أو ينتج الطبيعة.

وينجم عن ذلك أنه يجب علينا أن نتصور الذهن المتناهى بأنه يساهم فى حياة وعى دائم، أو عقل «ينتج ذاته فينا من جديد بصورة تدريجية، ينقل بصورة تدريجية، ولكن فى تلازم متصل، الفهم والوقائع المفهومة، التجربة والعالم الذى نخبره»[١]. ويرادف ذلك القول بأن الله ينتج، بالتدريج، معرفته الخاصة فى الذهن المتناهى من جديد. وإذا كان الأمر هكذا، فماذا نقول عن الوقائع التجريبية التى ترتبط بأصل المعرفة وتطورها؟ لأن هذه الوقائع قلَّما تفترض أن معرفتنا يفرضها الله. ورد «جرين» هو أن الله ينتج معرفته الخاصة من جديد فى الذهن المتناهى عن طريق استخدام، إن شئت فقل، الحياة الحساسة للكائن الحى الإنسانى واستجابته لدافع ما. وبالتالى ثمة جانبان للوعى الإنسانى. فهناك الجانب التجريبى، الذى وفقًا له يبدو أن وعينا يتمثل فى «تعديلات متتابعة للكائن الحى الحيوانى»[٢]. وهناك الجانب الميتافيزيقى، الذى وفقًا له نرى أن هذا الكائن الحى يصبح بصورة تدريجية «أداة لوعى كامل منذ الأزل»[٣].

وهكذا يشارك «جرين» الفلاسفة المثاليين الأوائل فى الميل إلى اختيار نقطة انطلاق ابستمولوجية، أعنى علاقة الذات – الموضوع. ومع ذلك، يصور الذات، تحت تأثير كانط، بأنها المؤلف بنشاط لكثرة الظواهر؛ أى بأنها المشكل لنظام الطبيعة عن طريق ربط المظاهر أو الظواهر. إن عملية التأليف (التركيب) هذه هى عملية تدريجية تتطور

(١) Ibid, p. 38.

(٢) Ibid, pp. 72-3.

(3) Ibid, p. 72.

خلال تاريخ الجنس البشرى نحو نهاية مثالية. وهكذا يمكننا أن نتصور العملية الكلية بأنها نشاط مبدأ روحى واحد يعيش ويؤثر فى أذهان متناهية، ومن خلالها. وبمعنى آخر، تؤدى فكرة كانط عن النشاط المؤلف للذهن إلى المفهوم الهيجلى عن روح لا متناهية.

وتناهض اهتمامات جرين الدينية، فى الوقت نفسه، أى رد للروح اللامتناهية إلى حياة الأرواح المتناهية منظوراً إليها، ببساطة، بطريقة جمعية. صحيح أنه يريد أن يتجنب ما ينظر إليه على أنه أحد العيوب الرئيسية لمذهب التأليه التقليدى؛ أعنى تصور الله بأنه موجود فى مقابل العالم والروح المتناهية. ولذلك، فإنه يصوّر حياة الإنسان الروحية بأنها مشاركة فى الحياة الإلهية. غير أنه يريد أيضاً أن يتجنب استخدام كلمة «الله» إما من حيث إنها، ببساطة، علامة مميزة لحياة الإنسان الروحية منظوراً إليها بصورة كلية؛ أى من حيث إنها شىء يتطور أثناء تطور الحضارة الإنسانية، أو من حيث إنها مثال لمعرفة كاملة، أعنى المثل الأعلى الذى لم يوجد بعد، لكن تقترب نحوه المعرفة الإنسانية بصورة تدريجية. إنه لا يتحدث، بالفعل، عن الروح الإنسانية من حيث إنها «تتحد» مع الله؛ غير أنه يضيف «بمعنى أنه يكون كل ما تستطيع الروح الإنسانية أن تصبح»[١]. الله هو الذات الأزلية اللامتناهية، وتنتج معرفته من جديد، بصورة تدريجية، فى الذات المتناهية التى تعتمد، من وجهة النظر التجريبية، على تعديلات الكائن الحى الإنسانى.

وإذا تساءلنا: لماذا يفعل الله بهذه الطريقة، فإن «جرين» يرى أنه لا يمكن تقديم إجابة. «إن السؤال القديم لماذا خلق الله العالم، لم تقدم له إجابة على الإطلاق، ولن تقدم له إجابة - فنحن لا نعرف لماذا ينبغى أن يوجد العالم، وإنما نعرف فقط أنه موجود. وعلى نحو مماثل لا نعرف لماذا تعيد الذات الأزلية لهذا

---

(١) Ibid, p. 198.

العالم إنتاج ذاتها، عن طريق عمليات معينة من العالم، من حيث إنها روح البشرية، أو من حيث إنها الذات الجزئية لهذا الإنسان أو ذاك الذى تؤثر فيه الروح البشرية. إننا لا نستطيع أن نقول سوى أنها تفعل ذلك أيضًا، بناء على التحليل الأفضل الذى نقوم به لتجربتنا(١).

فى إبقاء جرين على فكرة ذات أزلية «تنتج نفسها من جديد» فى ذوات متناهية، ولا يمكن، بالتالى، أن تتوحد بها، لا يكون من غير المعقول أن نرى الانشغال بمسائل دينية؛ أى الاهتمام بفكرة إله نعيش فيها، ونتحرك، ونملك وجودنا. بيد أن ذلك ليس، بالتأكيد، السبب الواضح، أو الشكلى،للتسليم بذات أزلية. لأنه مُسلَّم بها بوضوح من حيث إنها الفاعل المؤلف الأقصى فى تكوين نسق الطبيعة. ويبدو أن «جرين» فى جعله ذلك مُسلّمة، يعرض نفسه لنفس النوع من الاعتراض الذى وجهناه ضد «فرير». لأنه إذا أُفترض، على الأقل من أجل الدليل، أن نظام الطبيعة يشكله النشاط المؤلف أو الرابط لعقل ما، فإنه يكون واضحًا أننى لا أستطيع أن أنسب هذا النظام إلى عقل أزلى، أو ذات، إذا لم أتصوره أنا فى البداية، وأشكله بالتالى. ويصبح، حينئذ، من الصعب أن نرى كيف أستطيع، بمصطلحات فرير، أن أفصل نسق العلاقات المتصور عن النشاط المشكِّل لذهنى الخاص، وأربطه بأية ذات أخرى، أزلية أو خلاف ذلك.

وقد يُعترض على أن هذا الخط من التفكير، مع إنه ربما يكون صحيحًا فى حالة فرير، فإنه لا يكون كذلك فى حالة جرين. لأن جرين ينظر إلى الذات المتناهية الفردية على أنها تشارك فى حياة روحية عامة؛ أى فى الحياة الروحية للبشر، التى تتشكل بصورة الظواهر فى تقدمها نحو الهدف المثالى لمعرفة كاملة؛ أى معرفة ستكون هى نفسها النظام المشكّل للطبيعة. ولذلك لا مشاحة فى فصل تشكيلى عن

---

(١) Prolegomena, pp. 103-4.

ذاتى، وربطه بأية روح أخرى. إن نشاطى المشكّل هو، ببساطة، لحظة فى النشاط المشكّل للجنس البشرى بأسره، أو النشاط المشكّل لمبدأ روحى واحد يعيش فى كثرة الذوات المتناهية وخلالها.

لكن: ما الذى يصبح فى هذه الحالة عند جرين الذات الأزلية؟ إذا أردنا أن نتصور، مثلاً، معرفة البشر العلمية المتقدمة بأنها حياة يشارك فيها كل العلماء، وتتحرك نحو هدف مثالى، فإنه لن تكون هناك، بالتأكيد، مسألة «فصل» و«ربط». بيد أن مفهوماً من هذا النوع لا يستدعى بذاته إدخال أية ذات أزلية تنتج معرفتها الكاملة من جديد، بصورة تدريجية، فى أذهان متناهية.

وفضلاً عن ذلك، كيف يجب علينا أن نتصور، بدقة، علاقة الطبيعة بالذات الأزلية، أو العقل الأزلى فى فلسفة جرين؟ دعنا نفترض أن النشاط المشكّل للعقل يتمثل فى ربط أو تأليف. وبالتالى إذا كان يمكن القول بصورة ملائمة إن الله خلق الطبيعة، فإنه يبدو أنه يترتب على ذلك أنه يمكن رد الطبيعة إلى نسق من علاقات بدون شروط. وتلك فكرة محيرة ومربكة إلى حد ما. ومع ذلك، إذا لم تدخل الذات الأزلية سوى علاقات، إن شئنا أن نقول، بين الظواهر، فإنه يبدو أن صورة تُقدم إلينا تشبه تلك التى رسمها «أفلاطون» فى محاورته «تيماوس»؛ بمعنى أن الذات الأزلية، أو العقل الأزلى، يجلب النظام من الفوضى، بدلاً من أن يخلق الطبيعة كلها من العدم. على أية حال، على الرغم من أنه قد يكون ممكناً أن نتصور عقلاً إلهياً من حيث إنه يخلق العالم عن طريق التفكير فيه، فإن ألفاظاً مثل: «ذات أزلية» و«وعى أزلى»، تفترض بالضرورة موضوعاً أزلياً ملازماً. وسيعنى ذلك أن تكون علاقة الذات ـ الموضوع مطلقة، على نحو يشبه إطلاقها عند فرير.

وقد تبدو اعتراضات من هذا النوع مزعجة، وتشير إلى عجز فى تقدير رؤية «جرين» العامة لوعى أزلى فى الحياة التى نشارك فيها كلنا. بيد أن الاعتراضات تخدم، على أية حال، الغرض المفيد لتوجيه الانتباه إلى واقعة هى أن نقد «جرين»

الدقيق فى الغالب لفلاسفة آخرين يرتبط بتأمل غامض ومبهم سبَّب للمذهب المثالى الميتافيزيقى سوء السمعة(١) .

٣- أهاب «جرين» فى فلسفته الأخلاقية بتراث أفلاطون وأرسطو؛ بمعنى أن مفهوم الخير عنده، وليس مفهوم الإلزام، أولى. وتستدعى فكرته عن الخير بالنسبة للإنسان، بصفة خاصة، من حيث إنه يتمثل فى التحقق الفعلى لإمكانات الشخص الإنسانى فى حالة وجود منسجمة وموحدة، نقول تستدعى هذه الفكرة أخلاق أرسطو. لم يتحدث «جرين»، بالفعل، عن «رضا النفس»، من حيث إنها غاية السلوك الأخلاقى، لكنه يبين أن رضا النفس يعنى بالنسبة له «تحقيق الذات» بدلاً من اللذة. ولابد أن نميز بين «مطلب رضا النفس الذى يتمسك به كل نشاط أخلاقى على أنه صحيح، ومطلب اللذة الذى لا يكون نشاطًا خيراً من الناحية الأخلاقية(٢). ولا يعنى ذلك أن اللذة تُستبعد من الخير بالنسبة للإنسان. بيد أن التحقق الفعلى المنسجم والمتكامل لإمكانات الشخص الإنسانى لا يمكن أن يتوحد بالبحث عن اللذة. لأن الفاعل الأخلاقى ذات روحية، وليس، ببساطة، كائنًا حيًا حساسًا. واللذة، على أية حال، ملازمة للتحقيق الفعلى لقوى المرء، وليست هذا التحقيق الفعلى.

وبالتالى، من المؤكد أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق نفسه إلا عن طريق الفعل؛ بمعنى التحقيق الفعلى لإمكاناته وتطوير شخصيته نحو الحالة المثالية لتكامل منسجم لقواه. كما أنه يتضح أيضًا أن كل إنسان يفعل، بالمعنى الملائم لهذا اللفظ، يكون مدفوعًا إلى الفعل. فالفعل يؤدى من أجل غاية أو هدف مباشر. غير أنه من المشكوك فيه أن دوافع الإنسان تحددها شخصيته الموجودة، مرتبطة بظروف أخرى، وهذه

---

(١) من الواضح أن الفلاسفة المثاليين الميتافيزيقيين ليسوا هم على الإطلاق الفلاسفة الوحيدين الذين يشكل نقدهم لخصومهم تأثيراً أكبرمن إسهاماتهم الخاصة الإيجابية للفلسفة. إن التكرار الذى يحدث به هذا الموقف يثير مشكلات عامة عن الفلسفة. غير أنه لا يمكن مناقشتها هنا (المؤلف).

(٢) Prolegomena, p. 169.

الشخصية هى نفسها نتاج أسباب تجريبية. وفى هذه الحالة، ألا تكون أفعال الإنسان محددة بطريقة تقول إن ما سيكون عليه يعتمد على ما هو عليه، وما يعتمد عليه هو الظروف وليس اختياره الحر؟ صحيح أن الظروف تتغير؛ غير أن الطرق التى يرد فيها الناس على الظروف المتغيرة يبدو أنها محددة. وإذا كانت أفعال الإنسان محددة، فهل يكون هناك أى مجال لنظرية أخلاقية تضع مثالاً أعلى معيناً للشخصية الإنسانية من حيث إنه يكون المثال الذى ينبغى علينا أن نجاهد لتحقيقه عن طريق أفعالنا؟

لقد كان «جرين» على استعداد تام لأن يقر للفلاسفة الحتميين بقدر كبير من الأساس الذى يقيمون عليه قضيتهم. لكنه يحاول فى نفس الوقت أن يأخذ اللدغة من هذه الاعترافات. «إن القضية الشائعة بين «الفلاسفة الحتميين» التى تقول إن فعل الإنسان نتيجة مشتركة لسلوكه والظروف، صحيحة إلى حد كاف بمعنى معين، وبهذا المعنى، تطابق، تأكيداً تاماً للحرية الإنسانية»(١) وليس شرطاً ضرورياً، من وجهة نظر «جرين» للاستخدام المناسب لكلمة «حرية» أن الإنسان يستطيع أن يفعل، أو يصبح أى شىء كائناً ما كان. ويكفى لتبرير وصفنا لأفعال الإنسان بأنها حرة أنها أفعاله الخاصة؛ بمعنى أنه صاحبها بالفعل. وإذا نتج فعل الإنسان من شخصيته، إذا، إن شئنا أن نقول، استجاب لموقف يستدعى الفعل بطريقة معينة؛ لأنه نوع معين من الإنسان، فإن الفعل يكون فعله الخاص، وهو صاحبه الذى يكون مسئولاً عنه، ولا يكون شخص آخر مسئولاً عنه.

ويشدد «جرين» فى الدفاع عن هذا التفسير للحرية على الوعى الذاتى. ففى تاريخ أى شخص، هناك تتابع من عوامل طبيعية تجريبية من نوع ما أو آخر، دوافع طبيعية مثلاً، ينظر إليها الفيلسوف الحتمي على أنها التأثير المؤثر الحاسم على سلوك الإنسان. ومع ذلك، يبرهن «جرين» على أن هذه العوامل لا تصبح ذات صلة من

(١) Ibid, p. 109.

الناحية الأخلاقية إلا عندما تفترضها، من حيث إنها كذلك، الذات الواعية بذاتها، أعنى عندما تُمارس فى وحدة الوعى الذاتى، وتتحول إلى دوافع. إنها تصبح، بالتالى، مبادئ داخلية للفعل، وتصبح، من حيث هى كذلك، مبادئ لفعل حر.

ومن الصعب أن نقول إن هذه النظرية، التى تذكرنا فى بعض الجوانب بنظرية «شلنج» عن الحرية، واضحة جلية. بيد أنه من الواضح على الأقل أن «جرين» يريد أن يسلِّم بالمعطيات التجريبية التى يمكن أن يلجأ إليها الفيلسوف الحتمى بصورة ملحوظة[١]. ويسلِّم فى الوقت نفسه بإثبات أن هذا الاعتراف يتطابق مع تأكيد الحرية الإنسانية. وربما نستطيع أن نقول إن السؤال الذى يسأله هو هذا السؤال: إذا سلمنا بكل الوقائع التجريبية الخاصة بالسلوك الإنسانى، فهل لا نزال نستخدم كلمات مثل: «حرية» و«حر» فى ميدان الأخلاق؟ إن إجابة جرين قاطعة وحاسمة. إن أفعال ذات تعى ذاتها، منظوراً إليها بدقة من حيث هى كذلك، يمكن، بصورة ملائمة، أن يقال إنها أفعال حرة. والأفعال التى تكون نتيجة قسر فيزيائى، مثلاً، لا تنتج من الذات التى تعى ذاتها من حيث إنها كذلك. فهى ليست، بالفعل، أفعاله الخاصة؛ لأنه لا يمكن أن يُعتبر صاحبها الحقيقى. ولابد أن نميز بين أفعال من هذا النوع، وتلك الأفعال التى تكون تعبيراً عن الإنسان نفسه، منظوراً إليه لا على أنه فاعل فيزيائى فقط، وإنما أيضاً من حيث إنه ذات تعى نفسها، أو كما يقول البعض، من حيث إنه فاعل عاقل.

إن ذكر الواقعة التى تقول إن تحقيق الذات هو غاية السلوك الأخلاقى قد تفترض أن نظريته الأخلاقية فردية. لكن على الرغم من أنه يشدد، بالفعل، على تحقيق الفرد لذاته، فإنه يتفق مع أفلاطون وأرسطو فى النظر إلى الشخص الإنسانى على أنه اجتماعى فى طابعه أساساً. وبمعنى آخر، ليست الذات التى يجب أن تتحقق ذاتاً ذرية،

---

(١) من الواضح أن الفلاسفة المثاليين الميتافيزيقيين ليسوا هم على الإطلاق الفلاسفة الوحيدين الذين يشكل نقدهم لخصومهم تأثيراً أكبرمن إسهاماتهم الخاصة الإيجابية للفلسفة. إن التكرار الذى يحدث به هذا الموقف يثير مشكلات عامة عن الفلسفة. غير أنه لا يمكن مناقشتها هنا (المؤلف).

أى أن إمكاناتها يمكن أن تتحقق تماماً وتنسجم دون أية إشارة إلى علاقات اجتماعية. فنحن، على العكس، نستطيع تماماً أن نحقق بالفعل إمكاناتنا، ونعيش، بالفعل، بوصفنا أشخاصاً بشراً داخل مجتمع فقط. وذلك يعنى، بالفعل، أنه يجب تفسير المهمة الأخلاقية الخاصة لكل فرد داخل سياق اجتماعى. وهكذا يستطيع جرين أن يستخدم عبارة اعتبرها «برادلى» فيما بعد شهيرة، بالإشارة إلى أنه «ينبغى على كل واحد أن يؤدى، فى البداية، واجبات مكانته الاجتماعية»[١].

وإذا سلَّمنا بهذه الوجهة من النظر، فإنه يكون مفهوماً أن «جرين» يشدد، أيضاً مع أفلاطون وأرسطو، وأيضاً مع هيجل، بالتأكيد، على حالة المجتمع السياسى ووظيفته؛ أى على الدولة التى «تكون بالنسبة لأعضائها مجتمع المجتمعات»[٢]. ويجب أن نلاحظ أن هذه العبارة المتحذلقة إلى حد ما تدل على معرفة بواقعة هى أن هناك مجتمعات أخرى مثل الأسرة، تفترضها الدولة. بيد أن هيجل نفسه أدرك هذه الحقيقة بالتأكيد. ويتضح أن «جرين» ينسب إلى الدولة من بين المجتمعات أهمية بارزة.

وعلى أية حال، من المهم لهذا السبب على وجه الدقة أن نفهم أن «جرين» لا يتنصل، إما بصورة واضحة أو ضمنية، من نظريته الأخلاقية عن تحقق الذات. فهو يستمر فى البرهنة على وجهة نظره التى تقول إن «معيارنا الأقصى عن القيمة هو مثل أعلى للقيمة الشخصية». وكل القيم الأخرى تتصل بقيمة من أجل شخص، أو عنه، أو فيه»[٣]. ومع ذلك فإن هذا المثل الأعلى لا يمكن أن يتحقق تماماً إلا فى مجتمع أشخاص وعن طريقهم. وهكذا يكون المجتمع ضرورة أخلاقية. وينطبق ذلك على تلك الصورة الأكثر اتساعاً من تنظيم اجتماعى نطلق عليها اسم المجتمع السياسى

---

(١) Prolegomena, p. 192.

(٢) Lectures on th Principles of Political Obligation, p. 146 (1901 edition). This work will be refered to as Political Obligation.

(٣) Prolegomena, p. 193.

أو الدولة، بالإضافة إلى الأسرة. لكن لا ينجم عن ذلك مطلقًا أن الدولة غاية فى ذاتها. فوظيفتها، على العكس، هى خلق ظروف الحياة الخيرة وتدعيمها، أعنى الشروط التى تستطيع فيها الموجودات البشرية أن تطوِّر نفسها جيداً، وتعيش بوصفها أشخاصًا، كل شخص يعرف الآخرين بوصفهم غايات، لا بوصفهم وسائل. وبهذا المعنى، فإن الدولة وسيلة وليست غاية فى ذاتها. ومن الخطأ، حقًا، أن نقول إن الأمة أو المجتمع السياسى هو مجرد تجمع من أفراد. لأن استخدام كلمة «مجرد» تبين أن المتحدث يغفل واقعة هى أن قدرات الفرد الأخلاقية لا تتحقق بالفعل إلا فى علاقات اجتماعية عينية. ويستلزم ذلك أن الأفراد يستطيعون أن يمتلكوا صفاتهم الأخلاقية والروحية ويحققوا مهمتهم الأخلاقية بصرف النظر تمامًا عن علاقة المجتمع. كما أن المقدمة التى تقول إن الأمة أو الدولة ليست «مجرد» تجمع من أفراد لا تستلزم النتيجة التى تقول إن الأمة أو الدولة نوع من كيان قائم بذاته فوق الأفراد الذين يكونونها. إن حياة الأمة ليس لها وجود حقيقى إلا من حيث إنها حياة الأفراد الذين يكوِّنون الأمة»[1].

ولذلك، فإن «جرين» على استعداد تام لأن يسلِّم بأن هناك، بمعنى ما، حقوقًا طبيعية تفترضها الدولة. لأننا إذا تساءلنا ما السلطات التى يجب أن تُكفل للفرد لكى يحقق غايته الأخلاقية، فإننا نجد أن للفرد حقوقًا معينة يجب أن يعرفها المجتمع. صحيح أن الحقوق، بالمعنى الكامل لهذا اللفظ، لا توجد حتى تطابق تنظيمًا اجتماعيًا. إن لفظ «صحيح»، فى معناه الكامل، يكون له، بالفعل، معنى ضئيل أو لا يكون له معنى بمعزل عن المجتمع[2]. وإذا كنا نعنى فى الوقت نفسه بالقول إن هناك حقوقًا

(١) Ibid, p. 193.

يستطيع هيجل أن يقول، بالتاكيد، نفس الشيء. لأن الكلى لا يوجد، من وجهة نظره إلا فى الجزئيات وعن طريقها. كما أنه عند الحديث عن الدولة، لا يستخدم جرين الصفات السامية التي يستخدمها الفيلسوف الألمانى (المؤلف).

(٢) لا يعنى المجتمع فى هذا السياق الدولة بالضرورة. فأعضاء الأسرة، مثلاً، يتمتعون بحقوق. والمسألة هى أن «الحق»، إذا شئنا أن نقول، لفظ اجتماعى (المؤلف).

طبيعية تسبق المجتمع السياسى أن الإنسان، ببساطة لأنه إنسان، يكون له حقوق معينة ينبغى أن تعرفها الدولة بوصفها حقوقًا، فسيكون صحيحًا تمامًا بالتالى القول بأن «الدولة تفترض مقدماً حقوقًا هى حقوق الأفراد. إنها صورة يأخذها المجتمع لكى يدعمها(١).

يتضح بصورة كافية مما قيل إننا لا نستطيع، من وجهة نظر «جرين» أن نبلغ فهمًا فلسفيًا لوظيفة الدولة، ببساطة، عن طريق إجراء بحث تاريخى فى الطرق التى تنشأ فيها، بالفعل، المجتمعات السياسية الفعلية. إنه يجب علينا أن ننظر إلى طبيعة الإنسان ومهمته الأخلاقية. وعلى نحو مماثل، لكى يكون لدينا معيار للحكم على القوانين، لابد أن نفهم غاية الإنسان الأخلاقية، التى تتصل بها كل الحقوق. «إن قانونًا ما لا يكون خيراً لأنه يفرض «حقوقًا طبيعية»، وإنما لأنه يساهم فى تحقيق غاية معينة. إننا لا نكتشف إلا الحقوق الطبيعية عن طريق النظر فى السلطات التى يجب أن تُكفل للإنسان من أجل تحقيق هذه الغاية. وسيكفل قانون كامل هذه السلطات إلى درجتها القصوى»(٢).

وينجم عن هذا الارتباط الوثيق بين المجتمع السياسى وبلوغ غاية الإنسان الأخلاقية أن «الأخلاق والخضوع السياسى لهما مصدر مشترك، هو «الخضوع السياسى»، وهو يتميز عن خضوع العبد، من حيث إنه خضوع يكفل حقوقًا للرعية. هذا المصدر المشترك هو المعرفة العقلية عن طريق موجودات إنسانية معينة – قد تكون فقط عن طريق أطفال لنفس الوالد – لخير مشترك يكون خيرهم، ويتصورونه على أنه خيرهم، سواء يميل أى واحد منهم فى أية لحظة إليه أو لا يميل...(٣). ويتضح أن أى

---

(١) Political Obligation, p. 144

تفترض الدولة، بالتأكيد، الأسرة، أى صورة من مجتمع تُعرف فيها حقوق الأفراد. وتدعم الدولة هذه الحقوق (المؤلف).

(٢) Ibid, p. 41.

(٣) Political Obligation, p. 125.

فرد معين قد لا يميل إلى متابعة ما يحقق الرفاهية أو الصالح العام. ولذلك، هناك حاجة إلى قواعد أخلاقية أو إلى قوانين أخلاقية فى المجال الأخلاقي. وهكذا يربط «جرين» الإلزام الأخلاقي بالإلزام السياسى بصورة وثيقة. إن أساس الالتزام بطاعة قانون الدولة ليس الخوف أو المنفعة المحض، وإنما التزام الإنسان الأخلاقي بتجنب تلك الأفعال التى لا تطابق تحقيق غايته الأخلاقية، وأداء تلك الأفعال المطلوبة لتحقيقها.

ويترتب عن ذلك أنه لا يكون هناك حق فى عصيان الدولة أو التمرد عليها من حيث هى كذلك. أعنى «أنه بقدر ما تحقق القوانين فى أى مكان أو أى فى أى وقت بكامل قوتها فكرة الدولة، فإنه لا يمكن أن يكون هناك حق فى عصيانها»[(١)]. بيد أن الدولة الفعلية، كما يسلِّم هيجل، لا تكون، مطلقًا، المعيار الذى نقيس به باستمرار فكرة الدولة، أو المثال الأعلى للدولة؛ وقد لا يتطابق قانون معين مع المصلحة الحقيقية، أو الخير، للمجتمع كله. ولذلك يمكن تبرير العصيان المدنى باسم الصالح العام، أو الرفاهية العامة. ويتضح أنه يجب على الناس أن يضعوا فى الاعتبار واقعة هى أنه يجب طاعة القوانين من أجل المصلحة العامة. ويؤثر زعم هذه المصلحة العامة دائمًا العمل من أجل إلغاء القانون الذى يكون عرضة للاعتراض بدلاً من عصيان صريح له. وفضلاً عن ذلك، يجب على الناس أن ينظروا ما إذا كان عصيان قانون يكون عرضة للاعتراض قد ينتج عنه شر أسوأ، مثل الفوضى. غير أن الأساس الأخلاقي للإلزام السياسى لا يستلزم النتيجة التى تقول إن العصيان المدنى لا يُبرر مطلقًا. ويضع «جرين» حدودًا ضيقة نسبيًا لمجال العصيان المدنى بالقول بأنه لكى نبرر ممارستنا له، ينبغى أن تكون لدينا القدرة على أن «نشير إلى مصلحة عامة، تُعرف بوجه عام من حيث هى كذلك»[(٢)]. لكن لا يبدو مما يقوله، بالتالى، أن الشرط «المعروف بوجه عام من حيث هو كذلك» لا يعنى

(١) Ibid. p. 147.

(٢) Ibid. p. 149.

استبعاد إمكان حق العصيان المدنى، تمامًا، باسم مثال أعلى من المثل التى يشارك فيها المجتمع بوجه عام. إن الإشارة هى بالأحرى إلى اللجوء إلى مصلحة عامة تُعرف بوجه عام فى مقابل قانون لا يعمل من أجل الصالح العام، وإنما من أجل المصلحة الخاصة لمجموعة أو طبقة خاصة.

وإذا سلَّمنا بوجهة نظر «جرين» التى تقول إن الدولة توجد لكى تحقق الصالح العام عن طريق خلق وتدعيم الشروط التى يستطيع فيها مواطنوها تطوير إمكاناتهم من حيث إنهم أشخاص، فإنه يكون مفهومًا أنه لا يتعاطف مع ألوان الهجوم على التشريع الاجتماعى من حيث إنها مخالفة للحرية الفردية، عندما تعنى الحرية القدرة على الفعل كما يشاء المرء دون نظر إلى الآخرين. ويرى أن بعض الناس يقولون إن حقوقهم تُنتهك إذا حُرموا، مثلاً، من بناء المنازل دون أى نظر إلى متطلبات صحية، أو إذا منعوا من إرسال أطفالهم لأن يعملوا دون تلقى أى تعليم. ومع ذلك، ليست هناك حقوق تُنتهك فى واقع الأمر. لأن حقوق الإنسان تعتمد على معرفة اجتماعية من أجل تحقيق خير المجتمع كله، وعندما يرى المجتمع، لأنه لم ير من قبل، أن الخير العام يتطلب قانونًا جديدًا، مثل قانون يفرض تعليمًا أوليًا، فإنه يلغى معرفة ما يُعد حقًا من الناحية الشكلية.

من الواضح أنه، فى ظروف معينة، قد يأخذ اللجوء إلى تصور أكثر كفاية للصالح العام ومتطلباته من تصور أقل صورة الإصرار على قدر أكبر من الحرية الفردية. لأن الموجودات الإنسانية لا تستطيع أن تطور نفسها من حيث إنها أشخاص إذا لم يكن لديها المجال لممارسة هذه الحرية. بيد أن جرين يهتم بالفعل بمبادئ معارضة لمبدأ «دعه يعمل». فهو لم يناصر تضييق الحرية الفردية عن طريق الدولة من أجل التضييق. إنه ينظر، بالفعل، إلى التشريع الاجتماعى الذى يستحسنه من حيث إنه إزالة للعقبات التى تقف فى طريق الحرية، أعنى حرية كل المواطنين لتطوير إمكاناتهم من حيث إنهم موجودات إنسانية. إذ يزيل قانون يحدد السن الأدنى الذى يمكن أن يُرسل فيه الأطفال إلى العمل، مثلاً، عقبة تلقيهم التعليم. صحيح أن القانون يضيق حرية الوالدين،

والموظفين المنتظرين فى المستقبل لكى يفعلوا ما يشاءون دون نظر إلى الصالح العام. لكن لا يقر «جرين» بأى لجوء إلى الحرية بهذا المعنى من الصالح العام. ومع أن المصالح الخاصة، والطبقية قد تتنكر تحت لجوء إلى الحرية الخاصة، فإنه لا يمكن السماح لها بأن تقف فى طريق خلق الدولة للشروط التى يكون فيها لكل مواطنيها الفرصة لأن يطوروا أنفسهم من حيث إنهم موجودات بشرية، وأن يعيشوا حياة إنسانية بحق.

وبالتالى، يكون لدينا، عند جرين، مثال واضح لمراجعة الليبرالية وفقًا للحاجة التى نشعر بها لزيادة فى التشريع الاجتماعى. فهو يحاول أن يفسر، يمكننا أن نقول، المثل الأعلى الفعال لحركة تطورت أثناء الحقب الأخيرة من القرن التاسع عشر. وقد تكون صياغته لنظرية عرضة لنقد ما. غير أنها مفضلة ليست لدجماطيقية مبدأ «دعه يعمل» فحسب، بل إنها مفضلة أيضًا لمحاولات الإبقاء على هذه الدجماطيقية من حيث المبدأ عند وجود تنازلات لا تتطابق معها.

والخلاصة هى أنه تجدر الملاحظة أن «جرين» لم يغفل واقعة تقول إن تحقيق مهمتنا الأخلاقية عن طريق أداء واجبات «وظيفتنا» فى المجتمع قد يبدو مثالاً ضيقًا نسبيًا وغير كاف. لأنه «قد يكون هناك سبب للتمسك بوجود قدرات للروح البشرية لا يمكن تحققها فى أشخاص فى ظل ظروف أى مجتمع نعرفه، أو نستطيع أن نتصوره تصورًا إيجابيًا، أو قد يكون لديه القدرة على أن يوجد على الأرض»(١). وبالتالى، إذا لم نحكم على أن المشكلة التى تتمثل عن طريق قدرات لم تتحقق بأنها غير ممكنة الحل، فإننا قد نعتقد أن الحياة الشخصية التى تُعاش على الأرض فى ظروف تمنع تطورها الكامل تستمر فى مجتمع يستطيع الإنسان أن يبلغ كماله التام فيه. «أو قد نقنع أنفسنا بالقول بأن الموجود الشخصى الذى يعى ذاته، الذى يأتى من الله، يستمر إلى

---

(١) Prolegomena, p. 195.

الأبد فى الله»[١]. يتحدث «جرين» بصيغة غير ملزمة نسبياً. غير أن موقفه الشخصى يبدو أنه يشبه إلى حد كبير موقف كانط، الذى سلَّم بحياة مستمرة بعد الموت بوصفها تقدماً مستمراً فى الكمال، أكثر من موقف هيجل، الذى لا يبدو أنه اهتم بمسألة الخلود الشخصى، سواء آمن به أم لم يؤمن به.

٤- وتغدو فكرة وحدة تكمن خلف التمييز بين الذات والموضوع بارزة وجلية فى فكر «إدوارد كيرد» E. Caird (١٨٣٥-١٩٠٨)، الذى كان زميلاً فى مرتون كوليج Merton College، بأكسفورد (١٨٦٤-١٨٦٦)، وأستاذ الفلسفة الأخلاقية فى جامعة «جلاسجو» (١٨٦٦-١٨٩٣)، ومعلماً فى «باليلول كوليج»، بأكسفورد (١٨٩٣-١٩٠٧). ظهر عمله الشهير «تفسير نقدى لفلسفة كانط» عام ١٨٧٧، ونُشرت طبعة منقحة فى مجلدين عام ١٨٨٩ تحت عنوان «فلسفة كانط النقدية». وفى عام ١٨٨٣ نشر «كيرد» عملاً صغيراً عن هيجل[٢]. لايزال يعتبر واحداً من المداخل الجيدة لدراسة هذا الفيلسوف. وقد نذكر من كتابات «كيرد» الأخرى كتاب «مقالات عن الأدب والفلسفة» (مجلدان عام ١٨٩٢)، وكتاب «تطور الدين» (مجلدان عام ١٨٩٣)، وكتاب «تطور اللاهوت عند الفلاسفة اليونان» (مجلدان عام ١٩٠٤) والعملان الأخيران المذكوران هما المراجعات المنشورة لمجموعة محاضرات جيفورد.

وعلى الرغم من أن «كيرد» كتب عن كانط وهيجل، وعلى الرغم من أنه استخدم المذهب المثالى الميتافيزيقى بوصفه أداة فى تفسير التجربة الإنسانية بوصفها سلاحاً لمهاجمة المذهب المادى والمذهب اللاأدرى، فإنه لم يكن، ولم يدع أنه تلميذ لهيجل، أو أى فيلسوف ألمانى آخر. لقد نظر بالفعل، إلى أية محاولة لفرض مذهب فلسفى على بلد

---

(١) Ibid.

(٢) Hegel, published in Blackwood's philosophical Classics series.

أجنبى على أنها وضع شىء فى غير محله[١]. إنه من العبث أن نفترض أن ما كان يرضى جيلاً ماضيًا فى ألمانيا، سيرضى جيلاً لاحقًا فى بريطانيا العظمى. لأن الحاجات العقلية تتغير مع الظروف المتغيرة.

نرى فى العالم الحديث، كما يذهب كيرد، العقل التأملى يشك فى ضروب اليقين التلقائية لدى الإنسان، ويفصل العوامل التى كانت مرتبطة من قبل. فهناك، مثلاً، الافتراض بين نقطة الانطلاق عند ديكارت، أعنى الأنا التى تعى ذاتها، ونقطة الانطلاق عند الفلاسفة التجريبيين، أى الموضوع من حيث إنه معطى فى التجربة. وقد ازدادت الفجوة بين التراثين بدرجة واسعة حتى أنه يقال لنا إن علينا أن نرد الفيزيائى إلى السيكولوجى، أو السيكولوجى إلى الفيزيائى. وبمعنى آخر، يقال لنا إن علينا أن نختار بين المذهب المثالى والمذهب المادى، لأننا لا نستطيع أن نوفق بين مزاعمهما المتصارعة. كما أن هناك فجوة تطورت بين الوعى الدينى والإيمان من ناحية، والنظرة العلمية من ناحية أخرى، وهى فجوة تستلزم أن علينا أن نختار بين الدين والعلم، لأنه لا يمكن التوفيق بينهما.

وعندما تنشأ التناقضات والصراعات من هذا النوع فى حياة الإنسان الثقافية، لا نستطيع، ببساطة، أن نعود إلى غير المنقسم، وإنما إلى الوعى الساذج لفترة مبكرة. ولا يكفى أن نستعين بمبادئ الحس المشترك مع المدرسة الاسكتلندية. لأن هذه المبادئ هى، بدقة، المبادئ التى وُضعت موضع شك، من جانب النزعة الشكية وهيوم. ولذلك فإن العقل التأملى (النظرى) مجبر على أن يبحث عن مركب يمكن أن تتفق فيه وجهات نظر متعارضة فى مستوى أعلى من مستوى الوعى الساذج.

---

(١) On this Subject see Caird's preface to Essays in philosophical criticism, edited by a. seth and R. B. Handle (1883).

وقد قام كانط بمساهمة مهمة فى تحقيق هذه المهمة. بيد أنه أُسيئ فهم دلالتها، من وجهة نظر كيرد؛ ويرجع سوء الفهم، أساسًا، إلى كانط نفسه. لأنه بدلاً من أن يفسر التمييز بين الظاهر والحقيقة بأنه إشارة، ببساطة، إلى مراحل مختلفة فى تطور المعرفة، تصوره بأنه تمييز بين الظواهر والأشياء فى ذاتها التى لا يمكن معرفتها .ويجب استبعاد فكرة الشيء فى ذاته التى لا يمكن معرفتها من الفلسفة، كما فعل أسلاف كانط بالفعل، وعندما نتخلص من هذه الفكرة، نستطيع أن نرى أن الدلالة الحقيقية للفلسفة النقدية تتمثل فى نظرتها إلى الواقعة التى تقول إن الموضوعية لا توجد إلا بالنسبة لذات تعى نفسها. وبمعنى آخر، إن خدمة كانط الحقيقية هى بيان أن العلاقة الأساسية هى بين الذات والموضوع، اللذين يشكلان معا وحدة ـ فى الاختلاف. وحالما نفهم هذه الحقيقة، فإننا نتخلص من الميل إلى رد الذات إلى الموضوع، أو الموضوع إلى الذات. لأن هذا الميل له أصله فى ثنائية غير مقنعة يتم التغلب عليها عن طريق نظرية مركب أصلى. إن التمييز بين الذات والموضوع ينشأ داخل وحدة الوعى، أعنى وحدة تكون أساسية.

ويشهد العلم نفسه، كما يرى كيرد، فى طريقه الخاص على هذه الوحدة – فى الاختلاف. فالعلم يركز، بالفعل، على الموضوع. كما أنه يهدف إلى اكتشاف القوانين الكلية، وربط هذه القوانين، ويفترض بالتالى بصورة صريحة وجود نسق عقلى لا يمكن، ببساطة، أن يختلف مع التفكير الذى يفهمه أو يشبهه. وبمعنى آخر. يشهد العلم على تلازم التفكير وموضوعه.

ومع ذلك، على الرغم من أن إحدى المهام التى يخصصها للفيلسوف هى أن يبين كيف يشير العلم إلى المبدأ الأساسى لمركب الذات والموضوع كوحدة – فى الاختلاف، فإنه يوجه انتباهه بصورة أساسية إلى الوعى الدينى. ويجد نفسه فى هذا المجال مدفوعًا إلى تجاوز الذات والموضوع إلى وحدة وأساس يكمنان خلفهما. إن الذات والموضوع متميزان. حقًا «إن حياتنا كلها تتحرك بين هذين اللفظين اللذين يتميز

بعضهما عن بعض بصورة أساسية، بل وحتى يعارض كل منهما الآخر»[١]. ومع ذلك، فإنهما يرتبطان فى الوقت نفسه بعضهما ببعض على نحو لا نستطيع أن نتصور الواحد منهما دون الآخر[٢]. ونحن «مضطرون أن نبحث عن سر وجودهما فى مبدأ أعلى، يكون تجليات لوحدته فى فعلهما ورد فعلهما، يفترضانه من حيث إنه بدايتهما، ويشيران إليه من حيث إنه غايتهما»[٣].

إن نشأة الوحدة، التى توصف بعبارات أفلاطونية بأنها «مصدر وجود كل الأشياء الموجودة، ومصدر معرفة كل الموجودات التى نعرفها» هى فرض سابق لكل وعى، وهى التى نطلق عليها اسم الله. ولا ينجم عن ذلك أن «كيرد» يصر على أن كل الناس يمتلكون وعيًا واضحًا بالله من حيث إنه الوحدة القصوى للوجود، وللمعرفة، وللموضوعية والذاتية. إن وعيًا واضحًا هو بطبيعة الحال نتاج عملية طويلة من التطور. ونستطيع أن نرى فى تاريخ الدين المراحل الأساسية لهذا التطور[٤].

تسود المرحلة الأولى، أعنى مرحلة «الدين الموضوعى» عن طريق وعى بالموضوع، لا بوصفها، فى حقيقة الأمر، الموضوع بالمعنى المجرد للفظ، وإنما فى صورة الأشياء الخارجية التى يجد الإنسان نفسه محاطًا بها. فى هذه المرحلة لا يستطيع الإنسان أن يشكّل فكرة عن أى شىء «لا يستطيع أن يجسدها بوصفها وجودًا فى مكان وزمان»[٥]. إننا نستطيع أن نفترض أن لديه وعيًا غامضًا بوحدة تضمه هو والأشياء الأخرى، غير أنه لا يستطيع أن يشكّل فكرة عن الإلهى إلا عن طريق تموضعها فى الآلهة.

---

(١) يصدق ذلك بوضوح بالنسبة للفظ «الذات» و«الموضوع» (المؤلف).

(٢) The Evolution of Religion, 1, p. 67.

(٣) Ibid, 1, p. 68.

(٤) تناظر الحالات الثلاث عند كيرد بصورة قليلة أو كبيرة المراحل الثلاث الموجودة عند هيجل وهى: الدين الطبيعى، ودين الفردية الروحية، والدين المطلق (المؤلف).

(٥) The Evolution of Religion, 1, p. 189.

أما المرحلة الثانية من تطور الدين فهى مرحلة «الدين الذاتى». وهنا يعود الإنسان من فهم للطبيعة إلى وعى بذاته. ويتصور الله بأنه موجود روحى يوجد بمعزل عن الطبيعة والإنسان، وبأنه يكشف عن نفسه فوق الكل فى الصوت الداخلى للوعى.

أما فى المرحلة الثالثة، وهى مرحلة «الدين المطلق» فتتصور الذات التى تعى نفسها وموضوعها؛ أى الطبيعة، بأنهما متميزتان، ومع ذلك مرتبطتان فى جوهرهما، ومؤسستان، فى الوقت نفسه، فى وحدة قصوى. ويُتصور الله بأنه «الموجود الذى يكون فى الحال مصدر حياتنا الروحية، والقوة المدعمة لها، وغايتها»(١). ومع ذلك، لا يعنى ذلك أن فكرة الله غير محددة وغامضة تماماً حى إننا نكون مضطرين أن نعتنق المذهب اللاأدرى عند «هربرت سبنسر» لأن الله يتجلى ويظهر فى الذات والموضوع، وكلما فهمنا حياة بنى البشر الروحية، من جهة، وعالم الطبيعة، من جهة أخرى، فإننا نعرف الكثير عن الله الذى هو «الوحدة القصوى لحياتنا وحياة العالم»(٢).

ومن حيث إن «كيرد» يجاوز التمييز بين الذات والموضوع إلى وحدة قصوى، فإننا نستطيع أن نقول إنه لم يجعل علاقة الذات – الموضوع مطلقة على النحو الذى فعله «فرير». كما أن منظوره الأبستمولوجى؛ أعنى عن طريق علاقتهما، يبدو أنه يخلق صعوبة ما. لأنه يعرف بوضوح أنه «ليست هناك، إذا تحدثنا بدقة، سوى ذات واحدة وموضوع واحد بالنسبة لكل واحد منا»(٣). أعنى أن علاقة الذات – الموضوع هى، بدقة، بالنسبة لى العلاقة بين ذاتى بوصفها ذاتًا، وعالمى من حيث إنه موضوع. ولابد أن يتضمن الموضوع أناسًا آخرين. وحتى إذا سلَّمنا، من ثم، بأنه لدىّ منذ البداية وعيًا غامضًا بوحدة تكمن فى الخلف، فإنه يبدو أنه ينتج أن هذه الوحدة هى وحدة ذاتى

---

(١) Ibid, 1, p. 195.

(٢) Ibid, 1, p. 140.

(٣) Evolution of Religion, 1, p. 65.

بوصفها ذاتًا، ووحدة موضوعي؛ أي الناس الآخرين من حيث هم جزء من «موضوعي»، ومن الصعب أن نرى كيف يمكن، بالتالي، بيان أن هناك ذواتًا أخرى، وأن هناك وحدة واحدة، وواحدة فقط، مشتركة. وقد يفترض الحس المشترك أن هذه النتائج صحيحة. بيد أن المسألة ليست مسألة حس مشترك، بل هي، بالأحرى، مسألة رؤية كيف يمكن تأسيس هذه النتائج، حالما قبلنا منظور كيرد. إن فكرة وحدة تكمن في الخلف، مأخوذة بذاتها، قد تكون ذات قيمة كبيرة[1]. بيد أن الوصول إلى النتيجة التي يريد «كيرد» أن يصل إليها ليست سهلة ويسيرة عن طريق نقطة انطلاقه. ومما هو موضع خلاف أن «هيجل» بيَّن الحكمة في البداية عن طريق مفهوم الوجود بدلاً من مفهوم علاقة الذات – الموضوع.

٥- لقد قيل عن جون كيرد (١٨٢٠-١٨٩٨) J. Caird شقيق إدوارد كيرد، إنه بشَّر بالهيجلية من الوعظ في الكنيسة. ولما كان لاهوتيًا مشيخيًا وواعظًا، فقد عُين أستاذًا للاهوت في جامعة «جلاسجو» عام ١٨٦٢، وأصبح رئيسًا للجامعة عام ١٨٧٣. ونشر كتابه «مدخل إلى فلسفة الدين» عام ١٨٨٠، ونشر مجلداً عن اسبينوزا عام ١٨٨٨ في سلسلة «بلاكوود» للكلاسيكيات الفلسفية. وظهرت بعض الكتابات الأخرى غُفلاً، بما في ذلك محاضرات جيفورد بعنوان «الأفكار الأساسية للمسيحية» (١٨٩٩).

يرى «كيرد»، في اعتراضه على المذهب المادى أنه – أى المذهب المادى – لا يعجز فحسب أن يفسر حياة الكائنات الحية والوعي[2]، بل الفلاسفة الماديين يفترضون

---

(١) تبدو هذه الفكرة، مثلاً، مع إنها في وضع مختلف نسبيًا، في فلسفة «كارل ياسبرز» تحت صورة «الشامل» (المؤلف).

(٢) يرى جون كيرد أننا نجد في الكائنات الحية غائية محايثة تظهر ذاتها عن طريق واقعة هي أن التلقائية الداخلية أو الطاقة تميز الأعضاء والوظائف، وتضمها في الوقت نفسه في وحدة عامة، مدركة الغاية المحايثة للكائن الحي كله. وبالنسبة لحياة وعي متأمل، فإن فكرة العلِّية الآلية تفقد كل صلة في هذا الميدان (المؤلف).

آيضاً، بصورة ضمنية أو بصورة حتمية منذ البداية، أن الذهن شيء يختلف عن المادة، مع إنهم يأخذون على عاتقهم رد الذهن إلى وظيفة للمادة. ومع ذلك، فإن الذهن نفسه هو الذى يقوم بهذا الرد. وعلى نحو مماثل، يبرهن «كيرد» على أن اللاأدرى الذى يقول إن الله لا يمكن معرفته، ينكشف أمره عن طريق تأكيده لواقعة تقول إن لديه وعياً ضمنياً بالله. «وحتى فى إثبات أن الذهن البشرى يعجز عن معرفة مطلقة، فإن الشاك يفترض أن فى ذهنه مثالاً للمعرفة المطلقة تكون المعرفة البشرية خاطئة بصورة واضحة إذا ما قورنت به. إن الإنكار الخالص لعقل مطلق فينا لا يمكن أن يكون له معنى إلا بالنسبة للجوء ضمنى إلى وجوده. وهكذا تتم البرهنة على معرفة واضحة بالله بهذا المعنى عن طريق المحاولة الخالصة لإنكاره[1].

إن نظرية «كيرد» يكتنفها الغموض، كما يظهر فى هذا الاقتباس. لكن يمكن توضيحها على هذا النحو. يطبق «كيرد» على المعرفة، بصفة خاصة، أطروحة هيجل التى تقول إننا لا نستطيع أن نعى المتناهى دون أن نعى بصورة واضحة اللامتناهى. فالتجربة تعلمنا أن أذهاننا متناهية وناقصة. غير أننا لا نستطيع أن نعى ذلك إلا على هدى فكرة واضحة عن معرفة كاملة أو مطلقة؛ أعنى معرفة تكون، فى حقيقة الأمر، وحدة الفكر والوجود. ولأنها فكرة المعرفة المطلقة الواضحة أو الحقيقية التى تشكّل معياراً يتُصور بغموض تصبح حدودنا واضحة لنا مقارنة به. وفضلاً عن ذلك، تجذب هذه الفكرة الذهن من حيث إنها هدف مثالى. إنها تؤثر، بالتالى، فينا بوصفها حقيقة واقعية. وإنها عقل مطلق، فى حقيقة الأمر، نشارك على هديها.

واضح أنه ينبغى على «كيرد» أن يثبت وجهة النظر التى تم التعبير عنها فى الجملتين الأخيرتين. لأنه إذا قال ببساطة إننا نبذل مجهوداً من أجل الوصول إلى معرفة كاملة أو مطلقة من حيث إنها هدف مثالى، فربما نستنتج أن المعرفة المطلقة

---

(١) An Introduction to the philosophy of Religion, p. 112.

لم توجد بعد، فى حين أن «كيرد» يريد أن يصل إلى نتيجة هى أننا عندما نؤكد حدود معرفتنا، فإننا نؤكد بصورة ضمنية واقعًا حيًا. ولذلك يتحتم عليه أن يثبت أنه فى تأكيد حدود عقلى، أؤكد بصورة ضمنية وجود عقل مطلق يؤثر فىَّ وفى حياة أولئك الذين أشاركهم. وهكذا يستخدم المبدأ الهيجلى الذى يقول إنه لا يمكن فهم المتناهى إلا من حيث إنه لحظة فى حياة اللامتناهى. وما إذا كان استخدام هذه المبادئ الهيجلية يمكن أن يخدم، بالفعل، الهدف الذى من أجله استخدمها كيرد؛ أعنى من أجل تدعيم مذهب التأليه المسيحى، فإن ذلك موضع خلاف. بيد أنه، على أية حال، مقتنع بأنها يمكن أن تخدم هذا الغرض.

كما يبرهن «جون كيرد»، بنفس الطريقة مثل شقيقه، على أن علاقة الذات والموضوع تكشف عن وحدة قصوى تكمن وراء التمييز. وبالنسبة للأدلة التقليدية على وجود الله، فإنها معرَّضة لاعتراضات مألوفة، إذا أُخذت على أنها تزعم أن تكون الأدلة المنطقية بصورة حاسمة ودقيقة. ومع ذلك، لو فُسرت على أنها تحليلات فنومنولوجية لطرق ترتفع بواسطتها الروح البشرية إلى معرفة الله، وتجد فى ذلك تحقيق طبيعتها الأسمى الخاصة، فسيكون لهذه الأدلة قيمة عظيمة(١). وربما لا يكون واضحًا تمامًا أين تكمن هذه القيمة العظيمة. وقلَّما يستطيع «كيرد» أن يعنى أن لهذه الأدلة غير الصحيحة من الناحية المنطقية قيمة عظيمة إذا كشفت عن طرق يصل فيها الذهن البشرى، فى واقع الأمر، إلى نتيجة عن طريق ملكة الاستدلال. ولذلك ربما يعنى أن الأدلة التقليدية لها قيمة من حيث إنها طرق مبينة وموضحة يمكن أن يصبح فيها الذهن البشرى واعيًا، بوضوح، بوعى تمتلكه من قبل بطريقة جلية واضحة. وتمكّنه وجهة النظر هذه أن يقول فى آن معًا إن الأدلة تصادر على المطلوب لأنها تفترض سلفًا

(١) An Introduction to the Philosophy of Religion, p. 125.

النتيجة التى ستصل إليها منذ المقدمة التى بدأت منها، وذلك بالفعل لا أهمية له بمقدار ما تكون هذه الأدلة طرقًا فى الحقيقة لجعل ما هو ضمنى واضحًا جليًا(١).

يصر «جون كيرد»، مثل هيجل، على حاجتنا إلى التقدم من مستوى الفكر الدينى المألوف إلى فكرة نظرية عن الدين فيها يتم التغلب على «المتناقضات». إذ يتم التغلب، مثلاً، على موقف مذهب وحدة الوجود، ومذهب التأليه الطبيعى المتعارضين، وأحاديى النظرة بصورة متكافئة فى تصور فلسفى حقيقى للعلاقة بين المتناهى واللامتناهى؛ تصور تتميز به المسيحية عندما تُفهم بصورة صحيحة. وبالنسبة للعقائد المسيحية بصفة خاصة؛ مثل عقيدة التجسد، فإن معالجة «كيرد» لها أكثر اعتدالاً من معالجة هيجل. ومع ذلك، فإنه مقتنع تمامًا بقيمة الفلسفة الهيجلية من حيث إنها حليف فى الرد على المذهب المادى والمذهب اللاأدرى حتى إنه لم ينظر بجدية عما إذا كان الحليف قد لا يتحول على المدى البعيد ليصبح عدوًا متنكرًا، كما عبر عن ذلك «ماكتجارت» مؤخرًا، من حيث إن استخدام الهيجلية فى تفسير المسيحية يميل، بطبيعة المذهب الهيجلى الخالصة، إلى أن يتضمن إخضاع مضمون الإيمان المسيحى لفلسفة نظرية، ويرتبط بمذهب معين.

ومع ذلك، لم يقبل «جون كيرد»، فى حقيقة الأمر، المذهب الهيجلى بأسره. فما فعله هو أنه قبل منه تلك الخطوط العامة للتفكير التى بدت له أنها تمتلك صحة ذاتية وتخدم فى تدعيم نظرة دينية فى مواجهة الاتجاهات المادية والوضعية المعاصرة. ولذلك يقدم نموذجًا جيدًا للاهتمام الدينى الذى يميز جزءًا كبيرًا من الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى.

(١) لقد قيل أحيانًا، فى عصور أكثر حداثة، إن الأدلة التقليدية على وجود الله لها قيمة من حيث إنها «دلائل وإشارات» على وجود الله، وإن كانت غير صحيحة منطقيًا. ولكن إذا لم نعرف ماذا يُعنى بقول ذلك، فمن الصعب مناقشة الأطروحة. إننا نحتاج إلى أن يقال لنا شىء غير القول بأن الأدلة التقليدية هى «دلائل وإشارات» على الله، أو يقول لنا كيرد إن لها قيمة عظيمة بوصفها تحليلات فينومنولوجية. وذلك هو ما أحاول أن أولى له اهتمامًا خاصًا (المؤلف)

٦- ومن بين أولئك الذين أسهموا فى نشر المعرفة بالمذهب الهيجلى فى بريطانيا العظمى «وليم ولاس» (١٨٤٤ ـ ١٨٩٧) W. Wallace[(١)]، وهو يستحق الذكر من حيث إنه خليفة «جرين» كأستاذ للفلسفة الأخلاقية فى «وايت» بأكسفورد. نشر فى عام ١٨٧٤ ترجمة، مزودة بمقدمة أو مادة تمهيدية لكتاب هيجل «المنطق» كما هو متضمن فى كتاب «موسوعة العلوم الفلسفية»[(٢)]. ثم نشر مؤخراً طبعة منقحة ومزيدة فى مجلدين، ظهرت الترجمة عام ١٨٩٢، وظهرت «المقدمة» الموسعة بصورة كبيرة[(٣)]، عام ١٨٩٤. كما نشر «ولاس» عام ١٨٩٤ ترجمة مع خمسة فصول تمهيدية لكتاب هيجل «فلسفة الروح» من كتابه «موسوعة العلوم الفلسفية». وكتب بالإضافة إلى ذلك مجلداً عن كانط (١٨٨٢) لمجلة «بلاكوود» فى سلسلة الكلاسيكيات الفلسفية، و«حياة شوبنهور» (عام ١٨٩٠). وتبين محاضراته ومقالاته عن اللاهوت الطبيعى والأخلاق، التى ظهرت غُفلاً عام ١٨٩٨، بوضوح التشابه بين تفكيره وتفسير «جون كيرد» النظرى للدين بوجه عام وللمسيحية بوجه خاص.

وعلى الرغم من أنه يجب علينا أن نكف عن الإشارات المختصرة الكثيرة إلى الفلاسفة الذين بقوا داخل حدود الحركة المثالية، فإن هناك سبباً خاصاً لذكر «ديفيد جورج ريتشى» D. G. Ritchie (١٨٥٣-١٩٠٣)، الذى تحول إلى المذهب المثالى عن طريق «جرين» الذى كان أستاذاً فى أكسفورد، والذى أصبح أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا عام ١٨٩٤ بجامعة «سانت أندروز». لأنه بينما لم يتعاطف الفلاسفة المثاليون بوجه عام مع مذاهب الفلسفة التى تقوم على مذهب دارون، فإن «ريتشى» تعهد بأن يبيّن أن الفلسفة الهيجلية يمكن أن تشبه تماماً نظرية دارون عن التطور[(٤)].

---

(١) توفى وليم ولاس عن ثلاث وخمسين سنة إثر حادث دراجة كان يحب استخدامها كوسيلةمواصلات من فوق جبال أكسفورد. (المراجع)

(٢) هذا هو، بالتأكيد، ما يُسمى بمنطق هيجل الصغير (المؤلف).

(٣) Prolegomena to the Study of Hegel. and specially of his logic.

(٤) Cf. for example. Darwin and Hegel, with other Philosophical studies (1893).

ومع ذلك، يتساءل: أليست نظرية دارون عن بقاء الأفضل تنسجم تماماً مع نظرية هيجل التى تقول إن الواقعى هو العقلى، وإن العقلى هو الواقعى[1]، وإن العقلى، الذى يمثل قيمة ما، ينتصر على اللاعقلى؟ وأليس اختفاء الأضعف والأقل ملاءمة للبقاء،يناظر التغلب على العامل السلبى فى الجدل الهيجلى؟

صحيح أن «ريتشى» سلَّم بأن دارون وأنصاره اهتموا بأصل الأنواع حتى إنهم أخفقوا فى فهم دلالة حركة التطور بأسرها. لابد أن نعرف وقائع وهى: أن الصراع فى المجتمع البشرى من أجل الوجود يأخذ صوراً لا يمكن وصفها، بصورة ملائمة، بمقولات بيولوجية، وأن التقدم الاجتماعى يعتمد على التعاون. غير أن الهيجلية تستطيع أن تلقى ضوءاً على هذه المسألة لم تلقه النظرية البيولوجية عن التطور مأخوذاً بذاته، ولم تلقه مذاهب الفلسفة التجريبية والوضعية التى تقوم، باعتراف الجميع، على هذه النظرية.

ومع ذلك، على الرغم من أن «ريتشى» قام بمحاولة بطولية للتوفيق بين «الداروينية» و«الهيجلية»، فإن بناء فلسفات «مثالية»، بالمعني الذى حاولت به فلسفات أن تبين أن الحركة العامة للتطور هى حركة نحو هدف مثالى، يجب أن تأخذ، بالفعل، مكاناً بعيداً عن التيار الهيجلى الجديد من التفكير، بدلاً من تأخذ مكاناً داخله.

---

(١) لم يقل هيجل العبارة بهذه الصورة فعبارته «ما هو عقلى واقعى، وما هو واقعى عقلى» أى أنه يبدأ بما هو عقلى - أى الأفكار - ويرى أنها ليست من الضعف أو الوهن بحيث تبقى فى ذهن الإنسان وإنما هى تخرج من الذهن لتتحقق فى عالم الواقع فيكون الشطر الثانى من العبارة نتيجة منطقية مترتبة على الشطر الأول. أما العبارة بالصورة الخاطئة التى انتشرت بعد ذلك فهى من صنع انجلز وترويج الماركسيين. (المراجع)

الفصل الثامن

المثالية المطلقة: برادلى

ملاحظات تمهيدية ــ فروض مسبقة للتاريخ النقدى ــ الأخلاق وتعاليها الذاتى فى الدين ــ صلة المنطق بالميتافيزيقا ــ الفروض المسبقة الأساسية للميتافيزيقا - الظاهر : الشىء وكيفياته، العلاقات والحدود، المكان والزمان، الذات - الحقيقة، طبيعة المطلق ، درجات الصدق والحقيقة، الخطأ والشر المطلق، الله والدين ــ بعض المناقشات النقدية لميتافيزيقا برادلى.

١ - تأكدت فكرة الواحد الذى يجاوز علاقة الذات ـ الموضوع، أى المطلق الشامل كل الشمول بصورة حاسمة فى فلسفة «فرنسيس هربرت برادلى» F. H. Bradley (١٨٤٦ - ١٩٢٤) وهناك القليل الذى يجب أن يقال عن حياة «برادلى». أُختير عام ١٨٧٠ زميلاً فى «كلية مرتون»، بأكسفورد، وظل فى هذه الوظيفة حتى وفاته. لم يحاضر[١]. ولم يكن كم نتاجه الأدبى فذاً، على الرغم من أنه ذو أهمية عظيمة. ولكنه ذو أهمية ملحوظة من حيث إنه مفكر، ربما بصفة خاصة بالنسبة للطريقة التى يربط فيها نقداً

(١) كان برادلى يلقى بعض المحاضرات العامة بصورة متقطعة نظراً لمرضه الكلوى المزمن، ومع ذلك خصصت له كلية مُرتون «حجرة خاصة يقيم بها داخل الكلية حتى وفاته» ومازالت مكتبة الكلية تحمل اسمه حتى هذه اللحظة! (المراجع).

جذرياً لمقولات الفكر البشرى، عندما يُنظر إليها على أنها أدوات لفهم الحقيقة القصوى، بإيمان راسخ بوجود مطلق يتم التغلب فيه على كل التناقضات والنقائض.

نشر «برادلى» مقالاً عن «فروض التاريخ النقدى» عام ١٨٧٤، سنشير إليه فى القسم القادم. وظهر كتابه «دراسات أخلاقية»عام ١٨٧٦، وظهر كتابه «مبادئ المنطق» عام ١٨٨٣[١]، وظهر كتابه «الظاهر والحقيقة» عام ١٨٩٣[٢]، وظهر كتابه «مقالات عن الصدق والحقيقة» عام ١٩١٤، وجُمعت مقالات أخرى، ونُشرت غُفلاً فى مجلدين عام ١٩٣٥ تحت عنوان «مجموعة مقالات»[٣]. وظهر كتاب صغير عن «الأقوال المأثورة» عام ١٩٣٠.

أعداء «برادلى» هم أعداء الفلاسفة المثاليين بوجه عام؛ أعنى التجريبيين، والوضعيين، والماديين، على الرغم من أنه يجب أن نضيف إليهم البرجماتيين ونحن نتحدث عنه. ولأنه كان شخصًا مماريًا، فإنه لم يقدم وجهات نظر خصومه بطريقة منصفة، غير أنه استطاع أن يكون مُخربًا، وغير مهذب إلى حد كبير فى بعض الأحيان. توصف فلسفته في الغالب بأنها هيجلية جديدة. ولكن على الرغم من أن تفكيره قد تأثر، بلاشك، بالهيجلية، فإن الوصف ليس ملائمًا تمامًا. صحيح أن كلاً من «هيجل» و«برادلى» اهتما بالكل، أى المطلق، غير أنهما تمسكا بوجهات نظر مختلفة بصورة ملحوظة عن قدرة الذهن البشرى لأن يفهم المطلق. لقد كان «هيجل» عقليًا؛ بمعنى، إذا شئنا القول، أنه نظر إلى العقل (vernunft) على أنه يتميز عن الفهم (Verstand)، من حيث إنه يستطيع أن ينفذ إلى الحياة الداخلية للمطلق. لقد حاول جاهداً أن يكشف عن البناء الجوهرى لكون يتطور بذاته؛ أى مجموع (شمول) Totality

(١) ظهرت الطبعة الثانية فى مجلدين عام ١٩٢٢ (المؤلف).

(٢) ظهرت طبعة ثانية، مع ملحق مضاف، عام ١٨٩٧ (المؤلف).

(٣) أُعيدت طباعة كتاب «فروض مسبقة للتاريخ النقدى» من جديد فى المجلد الأول (المؤلف).

الوجود، وبيَّن ثقة غامرة بقوة التفكير الجدلى لأن يكشف طبيعة المطلق فى ذاته وفى تجلياته العينية فى الطبيعة والروح. ومع ذلك، أخذ جدل برادلى، إلى حد كبير، صورة نقد ذاتى نسقى عن طريق تفكير نظرى؛ أعنى نقداً يوضح، فى رأيه على الأقل، عجز التفكير البشرى عن أن يبلغ أى فهم كاف للحقيقة القصوى، أى لما يكون حقيقياً بالفعل. إن عالم التفكير النظرى عنده هو عالم الظاهر أو المظهر، ويبين التأمل الميتافيزيقى أنه هذا العالم بصورة دقيقة، عن طريق الكشف عن النقائض والتناقضات التى يحدثها هذا التفكير. لقد كان «برادلى» مقتنعاً، بحق، بأن الحقيقة التى يشوهها التفكير النظرى تخلو فى ذاتها من كل التناقضات، وهى كل لا يظهر، وشاملة كل الشمول، وفعل للتجربة منسجم تماماً. ومع ذلك، فإن المسألة هى أنه لم يزعم أنه يستطيع أن يبين بصورة دقيقة وجدلية كيف يتم التغلب على النقائض والتناقضات المذابة فى المطلق. صحيح، إنه لم يقل الكثير عن المطلق. وبالنظر إلى زعمه أن الحقيقة القصوى تجاوز التفكير البشرى، فإن هناك خلافاً فى أنه بيَّن فى القيام بذلك عدم اتساق مؤكد. بيد أن المسألة التى تتصل بموضوعنا هى أن «برادلى» لم يعبر كثيراً عن النزعة العقلية الهيجلية من جهة ربط معين للنزعة الشكية والنزعة الإيمانية؛ أعنى ربط نزعة شكية عن طريق التقليل من شأن التفكير البشرى من حيث إنه أداة لفهم الحقيقة كما تكون بالفعل، ونزعة إيمانية عن طريق تأكيده الواضح بأن الإيمان بالواحد الذى يرضى ويشبع كل احتياجات إمكان فهم مثالى يقوم على فعل أولى للإيمان تفترضه كل فلسفة ميتافيزيقية حقيقية.

لقد تأثر «برادلى»، إلى حد ما، فى الوصول إلى هذا الموقف المميز بوجهة نظر «هربرت» Herbart التى تقول إن التناقضات لا تخص الواقع ذاته، ولكنها لا تنشأ إلا بواسطة طرق تصورنا الناقصة للحقيقة(١). وهذا لا يفترض أن «برادلى» من أنصار

---

(١) See vol. v111 of this History, p. 251.

هربرت. فقد كان فيلسوفاً واحدياً، فى حين أن الفلاسفة الألمان كانوا من أنصار مذهب الكثرة والتعدد. غير أن المرحوم البروفسور «ألفرد إدوارد تايلور» يروى أنه عندما كان فى «مرتون كوليج»، أوصاه برادلى بأن يدرس «هربرت» كتصحيح مفيد لفهم لا داعى له للطرق الهيجلية فى التفكير[١]. ويساعد فهم تأثير «هربرت» على برادلى على تصحيح أى تأكيد مفرط على العناصر الهيجلية فى فلسفته.

ومع ذلك لا يمكن وصف فلسفة برادلى، بصورة مقنعة، عن طريق التأثير الذى مارسه مفكرون آخرون. فهى، بالفعل، خلق أصيل، على الرغم من الدافع المستمد من فلاسفة ألمان مثل: هيجل وهربرت. إن تفكير برادلى يبين فى بعض النواحى، فى الطريقة التى يتصور بها مفهوم «الله» بأنه مجاوز فى مفهوم المطلق الذى يفوق ما هو شخصى، علامات لتأثير المثالية المطلقة الألمانية. وتتراجع الطريقة التى يميل فيها الفلاسفة المثاليون البريطانيون الأوائل إلى جعل علاقة الذات - الموضوع مطلقة أمام فكرة الكل Totality؛ أى يمكن القول بأن الواحد يمثل انتصار المذهب المثالى المطلق الذى يرتبط، فى معظم الأحوال، باسم هيجل. غير أن المذهب المثالى المطلق البريطانى، لاسيما فى حالة برادلى، هو صيغة ساذجة للحركة. فقد يكون غير مؤثر مثل المذهب الهيجلى، لكن ذلك ليس سبباً جيداً لتصويره بأنه لا يعدو أن يكون أكثر من نسخة مصغرة من الهيجلية.

٢- يكتب برادلى فى مقاله عن الفروض المسبقة للتاريخ النقدى أن الذهن النقدى لابد أن يشك، مؤقتاً، فى حقيقة كل شىء أمامه. ولابد أن يكون «للتاريخ النقدى» فى الوقت نفسه، فرض، وهذا الفرض هو اطراد القانون[٢]. أعنى أن «التاريخ النقدى

---

(١) See contemporary British Philosophy, second Series, p. 271, edited by J.H. Muir-head (1925).

(٢) Collected Essays, 1, p. 24.

يفترض أن العالم واحد»[١]، وهذه الوحدة هى وحدة كلية القانون، وكلية «ما قد يُسمى بدون إحكام بالارتباط العلّى»[٢]. إن التاريخ لا يبدأ بافتراض هذه الوحدة؛ فهو يفترضها من حيث إنها شرط لإمكانه الخاص، على الرغم من أن التاريخ المتطور يؤكد حقيقة الفرض.

ليس هناك ذكر للمطلق. إذ أحال «برادلى»، بالفعل عالم الروابط العلّية فى ميتافيزيقاه إلى ميدان الظاهر أو المظهر. لكن على هدى التطور الأخير فى تفكيره، يمكن أن نرى فى فكرة وحدة عالم التاريخ من حيث إنه فرض لعلم تدوين التاريخ إشارة إلى فكرة وحدة عضوية كلية بوصفها فرضًا للميتافيزيقا. ويبدو أن هذا الاقتراح يدعمه تأكيد برادلى فى ملاحظة تقول «يبدو أن الكون نسق واحد؛ أى أنه كائن عضوى واحد (إنه يبدو) وأكثر. إنه يحمل طابع النفس، الشخصية التى يكون له صلة بها، وبدونها لا يكون شيئًا. ولذلك لا يستطيع أى جزء من الكون أن يكون بذاته نسقًا متسقًا؛ لأنه يشير إلى الكل، ويمتلك الكل الذى يكون موجودًا فيه. ولا يمكن للكل (لأنه يجد الذى يكون الكل بالفعل)، فى محاولته أن يركز بنفسه على نفسه، أن ينجح إلا فى التأكيد على طابعه الخاص بالنسبية؛ أى أنه يجاوز نفسه ويناقض نفسه»[٣]. صحيح ليس ذلك تقريرًا دقيقًا عن مذهب المطلق كما نجده فى كتاب «الظاهر والحقيقة»، حيث لا يتم تصوير المطلق، بالتأكيد، بأنه نفس. وتخدم الفقرة فى الوقت نفسه بأن تبين كيف كانت فكرة الكون بوصفه كلاً عضويًا تهيمن على ذهن برادلى.

٣- ليس كتاب برادلى «دراسات أخلاقية» عملاً ميتافيزيقيًا. فعندما يقرأ المرء المقال الأول، قد يتلقى، بالفعل، انطباعًا مؤداه أن طريقة الكاتب فى التفكير تشبه

(١) Ibid, 1, p. 20.

(٢) Ibid, 1, p. 21.

(٣) Collected Essays, 1, pp. 69 - 70.

الحركة التحليلية الحديثة أكثر مما تشبه ما يمكن أن نتوقعه بصورة طبيعية من فيلسوف مثالى ميتافيزيقى. لأن برادلى شغل نفسه بفحص ماذا يعنى الإنسان العادى بالمسئولية، ونسبة الأفعال إليه، ثم يبين كيف أن نظريتين عن الفعل البشرى لا تتطابقان مع شروط المسئولية الأخلاقية التى يفترضها «العوام» مسبقًا بصورة ضمنية.

يفترض الإنسان العادى بصورة ضمنية، من جهة، أنه لا يمكن أن يكون، بصورة مشروعة، مسئولاً من الناحية الأخلاقية عن فعل ما إذا لم يكن هو نفس الشخص الذى أدى الفعل. وإذا أُخذ هذا الفرض على أنه صحيح، فإنه يستبعد تلك الصورة من التحديد التى تقوم على سيكولوجيا التداعى، ويتخلص، تقريبًا، من هوية ذاتية دائمة. «بدون الهوية الشخصية تكون المسئولية بدون معنى؛ وتكون الهوية الشخصية بالنسبة لسيكولوجيا فلاسفتنا الحتميين (مع الهوية بوجه عام) كلمة ليس لها معنى»[١]. ومن جهة أخرى، يفترض الإنسان العادى أنه لا يستطيع، بصورة مشروعة، أن يكون مسئولاً بصورة أخلاقية عن فعل ما إذا لم يكن هو صاحبه بالفعل، أى إذا لم يصدر منه من حيث إنه معلول من علّة. ويبطل هذا الفرض أية نظرية عن اللاجبرية التى تستلزم أن الأفعال البشرية الحرة ليس لها سبب وتتخلص من العلاقة بين أفعال الإنسان وذاته أو شخصيته. لأن الفاعل كما يصفه هذا النوع من النظرية هو «شخص ليس مسئولاً، هو (إذا لم يكن شيئًا) أبله»[٢].

إن «برادلى»، هو، بالطبع، آخر مَنْ يفترض أننا نأخذ اعتقادات الإنسان العادى بوصفها المحكمة الأخيرة التى نلجأ إليها. لكنه لا يهتم، الآن، بتقديم نظرية ميتافيزيقية

---

(١) Ethical studies, p. 36 (2nd edition).

فى هذا السياق يقدم برادلى تعليقه الشهير: «يرى مستر «بين» أن الذهن هو تجميع ولم يفكر مَنْ الذى يجمع مستر «بين»؟ (المؤلف) (p. 29, notel)

(٢) Ibid, p. 12.

عن النفس، إنما يهتم بإثبات أن مذهب الجبرية ومذهب اللاجبرية، عندما يُفهمان بالمعنى الذى ذكرناه من قبل، لا يتطابقان مع فروض الوعى الأخلاقى. والنتيجة الإيجابية التى تُستمد هى أن الوعى الأخلاقى للإنسان العادى يتضمن علاقة وثيقة بين الأفعال التى يكون المرء مسئولاً عنها، بصورة مشروعة، وذاته بمعنى الشخصية.

ومع ذلك، على الرغم من أن كتاب «دراسات أخلاقية» ليس عملاً ميتافيزيقيا، سواء بالمعنى الذى أراد به برادلى أن يستمد نتائج أخلاقية من مقدمات ميتافيزيقية، أو بالمعنى الذى يقدم به، بوضوح، نسقه الميتافيزيقى[١]، فإن له، بالتأكيد، دلالة أو مغزى ميتافيزيقيا. لأن نتيجة العمل هى أن الأخلاق تسبب تناقضات لا يمكن حلها على المستوى الأخلاقى الخالص، وتجاوز ذاتها. صحيح أن الأخلاق تُتصور فى هذا العمل بأنها تؤدى إلى الدين. غير أن الدين يُتصور فى مكان آخر بأنه يؤدى إلى فلسفة المطلق.

إن غاية الأخلاق، أو غاية الفعل الأخلاقى، عند برادلى هى تحقيق الذات. وينجم عن ذلك أن الخير بالنسبة للإنسان لا يمكن أن يتوحد مع «الشعور بتحقيق الذات»[٢]. أو يتوحد، بالفعل، مع أى شعور. ولذلك، فإن مذهب اللذة، الذى ينظر إلى الشعور باللذة على أنه الخير بالنسبة للإنسان، مذهب باطل. إن فيلسوف اللذة، من وجهة نظر برادلى، كما هى الحال من وجهة نظر أفلاطون، يؤكد من الناحية المنطقية أن أى فعل أخلاقى هو الذى يولد أعظم قدر من اللذة فى الفاعل. لأن مذهب اللذة المتسق لا يسلِّم إلا بمعيار كمى للتمييز. وحالما ندخل، مع جون ستيوارت مل، تمييزاً كيفياً بين اللذات، فإننا نحتاج إلى معيار غير الشعور باللذة، ونستبعد، بالتالى، فى حقيقة الأمر، مذهب اللذة. الواقع أن مذهب المنفعة عند «مل» يعبر عن تلمس الفكرة الأخلاقية عن تحقيق

---

(١) يحتوى الكتاب، بالفعل، على بعض التأملات الميتافيزيقية، غير أن برادلى لم يقدم بوضوح ميتافيزيقاه عن المطلق (المؤلف).

(٢) Ethical Studies, p. 125.

الذات، ويُمنع من الوصول، تماماً، إلى هذه الفكرة عن طريق محاولته اللامنطقية لأن يبقى على مذهب اللذة في نفس الوقت. «هل نفترض، فى النهاية، أنه لا يوجد من فلاسفتنا النفعيين فيلسوف لا يوجد لديه، مع ذلك، قدر كبير تعلمه من كتاب «الأخلاق» لأرسطو؟»(١).

عندما يجعل مذهب اللذة من اللذة الخير الوحيد، يكون نظرية أحادية الجانب. وثمة نظرية أخرى أحادية الجانب هى الأخلاق الكانطية عن الواجب من أجل الواجب. بيد أن المشكلة هنا هى صورية النظرية. فنحن نُخبر بأن نحقق الإرادة الخيرة، «لكن أخلاق الواجب من أجل الواجب لا تخبرنا بشيء عما عساها أن تكون الإرادة الخيرة، وتتركنا مع تجريدات عقيمة»(٢). ويحمي برادلي نفسه من تهمة مسخ الأخلاق الكانطية بالقول بأنه لم يقصد أن يقدم تأويلاً لنظرية كانط الأخلاقية. كما أنه يقرر، فى الوقت نفسه، أن اعتقاده هو أن مذهب الأخلاق الكانطية «قد أباده نقد هيجل»(٣). وكان نقد هيجل الأساسى هو، بدقة، أن الأخلاق الكانطية تتورط فى صورية فارغة.

ولا يتفق برادلي، أكثر مما فعله هيجل، مع وجهة النظر التى تقول إن غاية الأخلاق هى تحقيق إرادة خيرة. فوجهة نظره هى أنه يجب إعطاء مضمون لهذه الفكرة. ولكى نفعل ذلك،يجب علينا أن نفهم أن الإرادة الخيرة هى الإرادة الكلية، أى إرادة كائن عضوى اجتماعى. لأن هذا يعنى أن واجبات المرء تحددها عضويته فى الكيان العضوى الاجتماعى، و«لكى أكون أخلاقياً، لابد أن أريد مكانتى الاجتماعية وواجباتها»(٤).

---

(١) Ethical Studies, pp. 125 - 6.

(٢) Ibid, p. 159.

(٣) Ibid, p. 148, notel.

(٤) Ibid, p. 180.

قد تبدو وجهة النظر الهيجلية هذه لأول وهلة، مع ذكريات روسو، مختلفة عن نظرية برادلى التى تقول إن غاية الأخلاق هى تحقيق الذات. غير أنها تعتمد كلها، بالتأكيد، على كيف يُفهم لفظ «الذات». تمثل الإرادة الكلية، عند برادلى، وعند هجيل، - التى تكون وجوداً عينياً وكلياً فى جزئياتها وخلالها، ذات الفرد «الحقيقية». وبمعزل عن علاقاته الاجتماعية، تكون عضوية الكائن العضوى الاجتماعى تجريداً؛ ويكون الإنسان الفرد تجريداً. «فالإنسان الفرد، هو ما يكون عليه بسبب المجتمع وبفضله»[١]. ولذلك، فإن توحيد إرادة الشخص الخاصة بالإرادة الكلية هو تحقيق لذاته الحقيقية.

ماذا يعنى ذلك بألفاظ أقل تجريداً؟ إن الإرادة الكلية هى، بوضوح، إرادة مجتمع ما. وطالما أن الأسرة؛ المجتمع الأساسى، تُرعى ويُحافظ عليها فى مجتمع سياسى، أى الدولة، فإن برادلى يهتم، كما هى الحال بالنسبة لهيجل، بالدولة. ولذلك، لكى تتحقق ذات المرء من الناحية الأخلاقية، لابد أن يفعل وفقًا لأخلاق اجتماعية؛ أعنى «وفقًا للأخلاق التى تكون فى متناول القوانين، والدساتير، والأعراف الاجتماعية، والآراء الأخلاقية، والمشاعر»[٢].

إن وجهة النظر هذه تعطى، بوضوح، مضموناً للقانون الأخلاقى، ولأمر العقل بتحقيق الإرادة الخيرة. لكن يتضح بصورة مكافئة أن الأخلاق تصبح مرتبطة بهذا المجتمع البشرى أو ذاك. ولم يحاول برادلى، بالفعل، أن يؤكد تمييزاً بين قوانين أخلاقية أدنى وقوانين أخلاقية عليا. صحيح أن ماهية الإنسان تتحقق، مع ذلك، بصورة ناقصة، فى أى، وفى كل، مرحلة من مراحل التطور الأخلاقى. لكننا نستطيع أن نرى «من وجهة نظر مرحلة أعلى، أن المراحل الأدنى أخفقت فى بلوغ الحقيقة إلى حد كاف تماماً، كما نرى أيضاً أنها مختلطة وتتفق مع تحقيقها، وتمثل خصائص تناقض الطبيعة الحقيقية للإنسان كما نراها الآن»[٣]. كما تؤدى وجهة نظر برادلى التى تقول إن مكانة المرء؛

(١) Ibid, p. 166.

(٢) Ibid, pp. 199 - 200.

(٣) Ibid, p. 192.

أى مكانته ووظيفته فى الكائن العضوى الاجتماعى هى التى تحدد واجباته نقول إنها تؤدى به، في الوقت نفسه، إلى أن يؤكد أن الأخلاق ليست نسبية فحسب، بل ينبغى أن تكون هكذا. أعنى أنها ليست ببساطة مسألة ملاحظة الواقعة التجريبية التى تقول إن المعتقدات الأخلاقية تختلف فى نواح معينة فى مجتمعات معينة.كما يؤكد برادلى أن القوانين الأخلاقية لن تكون لها فائدة إذا لم ترتبط بمجتمعات معينة. وقصارى القول «إن أخلاق كل مرحلة مبررة بالنسبة لهذه المرحلة، والحاجة إلى قانون عن الصواب في ذاته، بمعزل عن أية مرحلة، هى سعى وراء طلب المحال»(١).

وقلما نحتاج إلى القول بأن كل فكرة عن قانون أخلاقى تتضمن فكرة علاقة بسلوك ممكن، وأن القانون الذى لا يكون له علاقة بتاتًا بموقف تاريخى واجتماعى لشخص ما، يكون بدون فائدة بالنسبة له. بيد أنه لا ينجم عن ذلك أنه يجب علىَّ أن أوحد الأخلاق بالمعايير الأخلاقية الموجودة، ونظرة المجتمع التى أنتمى إليها بالتأكيد. فإذا استطاع عضو من أعضاء مجتمع راهن أن يرى، بالفعل، كما يسلِّم برادلى، العيوب الموجودة فى القانون الأخلاقى لمجتمع قديم، فإنه لا يبدو أن يكون هناك أى سبب كاف لماذا لم ير عضو مستنير من أعضاء المجتمع القديم تلك العيوب، ويرفض القبول الاجتماعى باسم المعايير والمثل العليا الأخلاقية. ومع ذلك، فإن ذلك هو ما حدث بدقة فى التاريخ.

ومع ذلك، لم يرد «برادلى»، فى واقع الأمر، الأخلاق ببساطة إلى أخلاق اجتماعية. لأنه من الواجب، من وجهة نظره، تحقيق الذات المثالية؛ وليس مضمون هذه الذات اجتماعيًا فقط. فمثلاً «من واجب الفنان أو الباحث الأخلاقى أن يوجه حياة المرء، وعندما يفشل فى أن يفعل ذلك، فإن ذلك يكون إثمًا أخلاقيًا»(٢). حقًا إن أنشطة الفنان أو العالم يمكن أن تفيد المجتمع، وهى تفيده بوجه عام. لكن «تأثيرها الاجتماعى هو تأثير غير مباشر، ولا يكمن فى ماهيتها الخالصة»(٣). ولاشك أن هذه الفكرة تتفق مع

---

(١) Ibid,

(٢) Ethical studies, p. 223.

(٣) Ibid,

نسبة هيجل الفن إلى مجال الروح المطلق، بدلاً من مجال الروح الموضوعى، حيث تنتمى الأخلاق. بيد أن المسألة هى أن تأكيد برادلى أن «الإنسان ليس إنسانًا على الإطلاق إذا لم يكن اجتماعيًا، لكن الإنسان لا يفوق الدواب كثيرًا إذا لم يكن اجتماعيًا»[1]، قد أدت به إلى أن يعدل هذه الأقوال على النحو التالى «ليس هناك شىء أفضل من مكانتى الاجتماعية ووظائفها، ولا شىء أسمى أو أكثر جمالاً بحق»[2]. إذا كانت الأخلاق هى تحقيق الذات، وإذا لم يمكن وصف الذات بصورة كافية بمقولات اجتماعية خالصة، فإنه قلما يمكن توحيد الأخلاق بالامتثال لمعايير المجتمع الذى ينتمى إليه المرء.

ومع ذلك، فإن كل ذلك يعود بالنفع على برادلى إلى حد ما. لأنه يريد، كما ذكرنا من قبل، أن يبين أن الأخلاق تحدث نقائض وتناقضات لا يمكن التغلب عليها على المستوى الأخلاقى الخالص. فالقانون الأخلاقى، مثلاً، وهذا هو التناقض الرئيسى، يتطلب التوحيد الكامل للإرادة الفردية بالإرادة العامة الخيرة من الناحية المثالية، مع إن الأخلاق لا يمكن أن توجد فى الوقت نفسه إلا فى صورة يغلب على الذات الدنيا نضال يفترض أن الإرادة الفردية لا تتوحد بالإرادة الخيرة من الناحية المثالية. وبمعنى آخر؛ الأخلاق هى أساسًا عملية لا نهاية لها؛ لكنها تتطلب بطبيعتها الخالصة أن العملية يجب ألا توجد فقط، بل يجب أن يدعمها الكمال الأخلاقى.

ويتضح أنه إذا أنكرنا أن التغلب على الذات الدنيا أو الشريرة هو خاصية أساسية للحياة الأخلاقية، أو أن القانون الأخلاقى يتطلب التخلى عن هذا التغلب، فإن النقيضة تختفى وتزول. ومع ذلك، إذا سلَّمنا بهاتين الأطروحتين، فإن النتيجة التى نستمدها هى أن الأخلاق تبحث عن إبادتها الخاصة. أعنى أنها تبحث عن أن تجاوز نفسها. «إن الأخلاق عملية لا نهاية لها، وبالتالى فهى تناقض ذاتى، ولأنها كذلك، فإنها

(١) Ibid,

(٢) Ibid, p. 201.

لا تستمر فى الوجود بذاتها، وإنما تشعر بالدافع إلى تجاوز حقيقتها الموجودة»[١]. وإذا تطلب القانون الأخلاقى بلوغ مثل أعلى لا يمكن بلوغه طالما أن هناك ذاتًا شريرة يجب التغلب عليها وقهرها، وإذا كان وجود ذات شريرة هو افتراض ضرورى، إلى حد ما، للأخلاق، فإن القانون الأخلاقى، يجب أن نستنتج ذلك، يتطلب بلوغ مثل أعلى، أو غاية لا يمكن بلوغها إلا فى ميدان يجاوز ما هو أخلاقى.

وبقدر ما يتعلق الأمر بكتاب «دراسات أخلاقية»، فإن هذا الميدان هو ميدان الدين. فالمثل الأعلى الأخلاقى «لا يتحقق فى عالم الدولة الموضوعى[٢]، وإنما يمكن أن يتحقق للوعي الديني. صحيح أن «العالم، بالنسبة للدين، غريب عن الله، والذات منغمسة فى الخطيئة»[٣]، كما أن القطبين أعنى الله والذات، اللامتناهى والمتناهى، يتحدان فى الإيمان بالنسبة للوعي الدينى. يتصالح المخطئ بالنسبة للإيمان الدينى مع الله ويُبرأ، ويتحد مع نوات أخرى فى جماعة المؤمنين. وهكذا يصل الإنسان فى ميدان الدين إلى نهاية نضاله، ويحقق مطلب الأخلاق وهو أنه يجب عليه أن يحقق ذاته من حيث إنها «كل لامتناه»[٤]، وهو مطلب لا يمكن أن يتحقق بصورة ناقصة إلا على المستوى الأخلاقى عن طريق العضوية فى مجتمع سياسى.

وبالتالى تكمن الأخلاق فى تحقيق الذات الحقيقية. ومع ذلك، فإن الذات الحقيقية «لامتناهية». وهذا يعنى أن الأخلاق تتطلب تحقيق الذات من حيث إنها عضو من أعضاء كل لامتناه. بيد أن المطلب لا يمكن أن يتقابل تمامًا على مستوى أخلاق مكانتى الاجتماعية وواجباتها. إنه لا يمكن أن يتقابل فى النهاية، بالفعل، إلا عن طريق تحول

(١) Ibid, p. 313.
(٢) Ibid, p. 316.
(٣) Ibid, p. 322.
(٤) Ibid, p. 74.

الذات فى المطلق. وبهذا المعنى يكون تفسير برادلى للأخلاق حافلاً بالميتافيزيقا، أى ميتافيزيقا المطلق. غير أنه مقتنع فى كتابه «دراسات أخلاقية» بأن يأخذ المسألة بقدر التجاوز الذاتى للأخلاق فى الدين. إن التجاوز الذاتى للدين يُترك للميتافيزيقا الواضحة لكتاب «الظاهر والحقيقة».

٤- وإذا رجعنا إلى دراسات برادلى المنطقية، يجب أن نلاحظ فى المقام الأول اهتمامه بفصل المنطق عن علم النفس. ولا داعى للقول بأنه لم يشك فى مشروعية الأبحاث فى أصل الأفكار، وفى التداعى بين الأفكار؛ الأبحاث التى احتلت مكاناً بارزاً فى الفلسفة التجريبية ابتداء من «لوك» حتى «جون ستيوارت مل». بيد أنه يصر على أنها تنتمى إلى ميدان علم النفس، وإذا خلطنا الأبحاث المنطقية والأبحاث السيكولوجية، فإننا نجد أنفسنا نقدم إجابات سيكو منطقية عن أسئلة منطقية، كما فعل الفلاسفة التجريبيون. «لقد عشنا، على أية حال، فى انجلترا طويلاً فى الاتجاه السيكولوجى»(١).

يبدأ برادلى دراساته المنطقية بفحص للحكم، منظوراً إليه ليس على أنه مركب من أفكار، يجب معالجتها من قبل، وإنما من حيث إنه فعل للحكم على أن شيئاً يكون الحقيقة الحقيقية أو لا يكون. صحيح أننا نستطيع، بالتأكيد، أن نميز عناصر متنوعة داخل الحكم. غير أن المنطقى لا يهتم بالأصل السيكولوجى للأفكار أو للتصورات، ولا يهتم بتأثير التداعيات الذهنية، وإنما يهتم بالوظيفة الرمزية؛ بالإشارة، التى تكتسبها التصورات فى الحكم. «إن الأفكار هى، لأغراض منطقية، رموز، وهى ليست شيئاً سوى رموز»(٢). وتكتسب الحدود معنى محدداً أو إشارة فى القضايا، وتقول القضايا شيئاً إما أن يكون صادقاً أو كاذباً. إن المنطقى يهتم بهذه الجوانب من المسألة، ويترك المسائل السيكولوجية لعالم النفس.

---

(١) The principles of logic, 1, p. 2 (2nd edition).

(٢) The principles of logic, 1, pp. 2-3.

إن موقف برادلي المناهض لإدخال السيكولوجيا في المنطق قد أكسبه ميزة يتميز بها عن المناطقة المحدثين بما في ذلك أولئك الذين تكون نظرتهم الفلسفية تجريبية بصورة أكبر أو أقل. غير أن الارتباط بين منطقه وميتافيزيقاه قد نُظر إليه، بوجه عام، بنية حسنة قليلة للغاية. ومع ذلك، لابد أن نكون حذرين ومنتبهين في هذه المسألة. فمن جهة، لم يوحد «برادلي» بين المنطق والميتافيزيقا. وينظر إلى أبحاثه في أشكال الأحكام، وجهتها، وفي خصائص القياس وأنواعه على أنها تنتمي إلى المنطق، لا إلى الميتافيزيقا. ومن جهة أخرى يسلِّم، بوضوح، في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه «أصول المنطق» بأنه ليس متأكداً من «أين يبدأ المنطق أو أين ينتهي»[١]. وترتبط بعض نظرياته المنطقية بوضوح بميتافيزيقاه، وأريد أن أوضح هذا الارتباط باختصار عن طريق مثال أو مثالين.

طالما أن كل حكم إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا، فإننا نميل بصورة طبيعية إلى أن نفترض أنه يقرر أو ينكر واقعة، يعتمد صدقها أو كذبها على مقابلتها أو عدم مقابلتها لأمر فعلي من أمور الواقع. لكن عندما يبدو حكم جزئي مثل «عندي ألم في الأسنان»، أو «هذه الورقة خضراء» لأول وهلة أنه يعكس واقعة جزئية، فإن الانعكاس يبين أن الحكم الكلي هو نتيجة أستدلال Inference، وأنه شرطي الطابع. فإذا قلت، مثلاً، كل الثدييات ذات دم حار، فإنني استنتج من عدد محدود من أمثلة نتيجة كلية؛ وما أقرره بالفعل هو أنه إذا كان هناك شيء في أي وقت يمتلك المحمولات الأخرى لكونه حيوانًا ثدييًا، فإنه يمتلك أيضًا محمول «ذو دم حار»[٢]. ولذلك، فإن الحكم مشروط، وتدخل فجوة بين المضمون المثالي والواقع الفعلي. لأن الحكم يكون صحيحًا حتى إن لم تكن أي ثدييات موجودة، بالفعل، في أي وقت.

---

(١) Ibid, 1, p. ix.

(٢) لقد افترض البعض مقدمًا أن الحكم ليس هو ما يسميه برادلي بحكم «جمعي»؛ أي مجموع محض من حالات ملاحظة، بل هو حكم حقيقي مجرد كلي (المؤلف).

ومع ذلك، فمن الخطأ، فيما يرى برادلى، أن نفترض أنه على الرغم من أن الحكم الكلى شرطىٌ، فإن الحكم الجزئى الموجب يتميز بأنه يرتبط بواقعة جزئية، أو تجربة، يعكسها. فإذا قلت «عندى ألم فى الأسنان»، فإنى أشير، بالتأكيد، إلى ألم معين يخصنى؛ لكن الحكم الذى أعلنه يمكن أن يعلنه، تماماً، أى شخص آخر، يشير بوضوح إلى ألم مختلف؛ أى خاص به وليس خاصاً بى. حقًا، إننا نستطيع أن نحاول أن نتعلق بإشارة أحكام جزئية عن طريق استخدام كلمات؛ مثل: «هذا»، و«ذاك»، و«هنا»، و«الآن». لكن على الرغم من أن هذه الوسيلة تخدم جيداً بالنسبة لأغراض عملية، فليس من الممكن أن نستبعد كل عنصر من التعميم من معنى هذه التعبيرات الجزئية[1]. فإذا تناول شخص ما تفاحة فى يده وقال «هذه التفاحة غير ناضجة»، فإننى أعى جيداً وبوضوح تام إلى أى شىء تشير التفاحة. غير أن الحكم الذى يقول «هذه التفاحة غير ناضجة» لا يرتبط بهذه التفاحة الجزئية؛ إذ يمكن أن ينطقه شخص آخر، أو نفس الشخص، بالإشارة إلى تفاحة أخرى. ومن ثم فإن الحكم الجزئى الموجب لا يتميز بميزة خاصة بأن يكون مرآة لواقعة موجودة.

النتيجة التى يريد برادلى أن يستنتجها هى أنه إذا نظرنا إلى الحكم على أنه مركب أو وحدة من أفكار، فإن كل حكم يكون عامًا، وتدخل، بالتالى، فجوة بين المضمون المثالى والواقع. «الأفكار كلية، ولا يهم ذلك الذى نحاول أن نقوله ونعنيه بغموض، فما نعبر عنه، بالفعل، وننجح فى تأكيده ليس شيئًا فرديًا»[2]. وبالتالى، إذا كان حكم كلى مجرد شرطيًا، ومنفصلاً، إلى حد ما، عن حقيقة فعلية، فليست هناك فائدة من الاعتقاد بأننا نستطيع أن نجد فى الحكم الجزئى إشارة واضحة تخلو من الغموض إلى واقعة جزئية. وكل الأحكام فى هذا العيب سواء.

(١) لقد لفت هيجل الانتباه إلى هذه المسألة انظر المجلد السابع من كتابنا هذا ص ١٨٢ (المؤلف)

(٢) The Principles of logic, 1, p. 49.

ومع ذلك، فإن الأحكام ليست، في واقع الأمر، «مركبًا من أفكار، ولكنها إشارة المضمون المثالي إلى الواقع»(١). وكان برادلي مقتنعًا بأن الموضوع النهائي والكامن لأي حكم هو الواقع من حيث إنه كل، أي الواقع بحرف كبير. «ليست كل الأحكام تؤكد واقعًا Reality فحسب (وهذا هو مذهبنا)، وإنما يكون لدينا في كل حكم تأكيد هو أن «الواقع هو بحيث أن س تكون ص»(٢). فإذا قررت، مثلاً، أن هذه الورقة خضراء، فإنني أقرر أن الواقع بأسره، أي الكون، هو بحيث أن هذه الورقة تكون خضراء. وليس هناك شيء اسمه واقعة جزئية معزولة. إذ إن ما يُسمى بالوقائع الجزئية لا يكون على ما هو عليه إلا لأن الواقع ككل هو على نحو ما هو عليه.

ولوجهة النظر هذه تأثير واضح جلي على الكفاية النسبية لأنواع مختلفة من الأحكام. لأنه إذا كان الواقع بأسره هو الموضوع النهائي والكامن لكل حكم، فسينجم عن ذلك أنه كلما كان الحكم أكثر جزئية، فإنه يكون أقل كفاية لأن يصف موضوعه النهائي. وفضلاً عن ذلك، فإن الحكم التحليلي، بمعنى الحكم الذي يحلل تجربة حسية جزئية معينة، يشوه الواقع عن طريق عناصر يتم اختيارها جزافًا من كل مركب وتُعالج كما لو كانت تشكّل واقعة جزئية تكتفي بذاتها. في حين أنه لا وجود لمثل هذه الوقائع. إن الواقعة الوحيدة المكتفية بذاتها هي الواقع بأسره.

وهكذا يدير «برادلي» ظهره إلى الاعتقاد التجريبي الذي يقول بأنه كلما حللنا أكثر، فإننا نكون أكثر قربًا من الحقيقة(٣). لقد أُفترض أن «التحليل ليس تبديلاً، وعندما نقوم بالتمييز، فإنه يجب علينا أن نتعامل مع الوجود الذي يقبل التجزئة»(٤).

(١) Ibid, 1, p. 56.

(٢) The Principles of Logic, 11, p. 623 (terminal essays, 2).

(٣) كما أن برادلي أدار ظهره إلى هيوم فكذلك أدار الذريون المناطقة المحدثون ظهورهم إلى برادلي. وبالتالي فإن التحليل عند برتراند رسل هو الطريق إلى الحقيقة؛ أي إلى معرفة بالواقع، وليس تشويهًا أو إفسادًا للواقع. ومع ذلك، فنحن نحتاج، في واقع الأمر، إلى التحليل والتركيب (المؤلف).

(٤) The Principles of logic, 1, p. 95.

ومع ذلك، فإن هذا الفرض هو «مبدأ أصلى للخطأ والوهم»[١]. إن الحقيقة فى الواقع هى الكل، كما رأى هيجل.

وقد يفترض ذلك أننا نقترب كثيراً من فهم للواقع إذا صرفنا انتباهنا عن أحكام الحس المباشرة إلى الفروض العامة للعلم. لكن على الرغم من أن هناك تفككاً قليلاً فى هذا المجال، فإن هناك أيضاً درجة من التجريد عالية جداً، ودرجة من البناء العقلى. فإذا كان الواقع يتكون مما تتمثله الحواس، فإنه يبدو أن تجريدات العلم تُستخلص من الواقع أكثر مما تُستخلص من أحكام الحس المباشرة، وإذا لم يتكون الواقع من كثرة من ظواهر محسوسة، فهل يمكننا أن نفترض، بالفعل، أنه يتكون من بناءات منطقية وتجريدات علمية؟ ربما لا يأتى من إخفاق فى ميتافيزيقاى، أو من ضعف الجسم الذى يعمينى، سوى الفكرة التى تقول إن الوجود يمكن أن يكون هو نفسه فهو يؤثر بقوة مثل البرد، وأشبه بشبح مثل المذهب المادى الموحش الكئيب. إن عظمة هذا العالم فى النهاية هى أن الظاهر يترك العالم أكثر عظمة، إذا شعرنا بأنه مظهر لبهاء أكثر كمالاً، غير أن الستارة المحسوسة هى خداع ووهم، إذا أخفقت بعض الحركات عديمة اللون للذرات، أو بعض الخيوط الخيالية لتجريدات غير محسوسة، أو رقص باليه غريب وعجيب لمقولات شاحبة اللون[٢].

وهذه الفقرة التى تُقتبس مراراً ليست موجهة فقط ضد رد الواقع إلى تعميمات علمية تكوِّن نسيجاً يفلت من خلال خيوطه كثرة الجزئيات المحسوسة كلها، بل هى موجهة أيضاً ضد الفكرة الهيجلية التى تقول إن المقولات المنطقية تكشف لنا عن ماهية الواقع، وإن حركة المنطق الجدلى تمثل لنا حركة الواقع[٣]. ووجهة نظر «برادلى» العامة هى أن عملية الحكم والاستدلال Inference؛ أو بالأحرى عملية التفكير النظرى،

---

(١) Ibid,

(٢) Ibid, 11, p. 591 .

(٣) تنتمى الحركة، أو الصيرورة، فى ميتافيزيقا برادلى المتطورة إلى مجال الظاهر (المؤلف).

لا تستطيع أن تفهم الواقع وتمثله. صحيح أن التفكير النظرى هو أداة تكفى تمامًا بالنسبة لأغراض الحياة العملية ولأغراض العلوم، ويظهر ذلك عن طريق نجاحه. بيد أنه لا ينجم عن ذلك بالضرورة أنه أداة مناسبة لفهم الواقع النهائى كما يكون فى ذاته.

عندما كتب برادلى كتابه «أصول المنطق»، حاول أن يتجنب الميتافيزيقا كلما شعر بأنه يستطيع أن يفعل ذلك. وفى الطبعة الثانية، التى نُشرت بعد ثمان وعشرين سنة من نشر كتابه «الظاهر والحقيقة»، إشارات كثيرة، بالتأكيد، إلى الميتافيزيقا، مع تعديلات أو تصحيحات لبعض الآراء المنطقية التى قدمها فى الطبعة الأولى. وبمعنى آخر؛ انعكست ميتافيزيقا برادلى الواضحة على منطقه. وعلى أية حال، يتضح تمامًا، مع ذلك، أن لنظرياته المنطقية منذ البداية صلة ميتافيزيقية، حتى إذا كانت النتيجة الرئيسية سلبية؛ أعنى أن التفكير النظرى لا يستطيع أن يفهم الواقع. وفى الوقت نفسه، إذا كان الواقع هو الكل، كما يرى برادلى فى ملاحظاته الإضافية، فإنه لابد أن يشمل، بطريقة ما، التفكير بداخله.

٥- يرى برادلى فى مقدمة كتابه «الظاهر والحقيقة» أننا، ربما، قد نتفق على أننا نعنى بالميتافيزيقا محاولة لمعرفة الحقيقة من حيث إنها فى مقابل الظاهر المحض، أو دراسة المبادئ الأولى، أو الحقائق القصوى، أو أنها محاولة فهم الكون، ليس من حيث إنه، ببساطة، أجزاء، أو شذرات، وإنما من حيث إنه كل[١]. ربما يقبل معظمنا زعمه بأن تأكيدًا دجماطيقيا وقبليًا لعدم إمكان الميتافيزيقا لا يؤخذ بعين الاعتبار. ومن المعقول، بصورة واضحة،أن نقول إننا إذا شرعنا فى القيام بمحاولة لفهم الواقع ككل، فإنها ستتم «بصورة دقيقة كما تسمح طبيعتنا»[٢]. لكن بالنظر إلى ما قيل فى القسم الأخير عن عيوب التفكير النظرى، فإنه قد يبدو من الغريب أن برادلى على استعداد

---

(١) Appearance and Reality, p. 1 (2 nd edition, 1897).

(٢) Appearance and Reality, p. 4.

لأن يقوم بالمحاولة. فهو يصر، مع ذلك، على أنه من الطبيعى بالنسبة للعقل النظرى أن يرغب فى فهم الواقع، وحتى إذا لم يكن من الممكن بلوغ الفهم بالمعنى الكامل، فإن معرفة محدودة بالمطلق تكون مع ذلك ممكنة.

وبالتالى إذا وصفنا الميتافيزيقا منذ البداية بأنها محاولة لمعرفة الحقيقة من حيث إنها تعارض الظاهر، فإننا نفترض أن هذا التمييز ذو معنى بقدر ما هو صحيح. وإذا قلنا إن الميتافيزيقا محاولة لفهم الواقع كله، فإننا نزعم، على الأقل عن طريق الفرض، أن الواقع كل، أى أن هناك واحداً بنفس المعنى. غير أن «برادلى» على استعداد تام لأن يسلِّم بأن الميتافيزيقا تقوم على فرض أولى. «تحتاج الفلسفة، وهى تقوم فى النهاية، إلى ما يُسمى، بإنصاف، بالإيمان إنه يتحتم عليها أن تفترض نتيجته لكى تبرهن عليه»(١).

لكن ما مضمون هذا الفرض، أو الافتراض، أو الفعل الأولى للإيمان بدقة؟ يخبرنا برادلى فى الملحق الذى أضافه إلى الطبعة الثانية لكتابه «الظاهر والحقيقة» أن «نقطة البداية الفعلية وأساس عمله هو فرض عن الحقيقة والواقع. لقد افترضت أن موضوع الميتافيزيقا هو إيجاد وجهة نظر عامة ترضى العقل وتشبعه، وافترضت أن ما ينجح فى القيام بذلك حقيقى وصادق، وأن ما يفشل لا يكون حقيقياً ولا صادقاً. وهذا مذهب لا يمكن، بقدر ما أرى، البرهنة عليه أو الشك فيه»(٢).

يبدو أن الطريقة الطبيعية لتفسير هذه الفقرة، إذا أُخذت ببساطة بذاتها، هى على النحو التالى. يفترض العالم أن هناك ضروباً من الاطراد لابد أن تُكتشف داخل ميدان البحث، وإلا فإنه لن يبحث عنها على الإطلاق. ويجب عليه أن يفترض أن التعميمات التى ترضى عقله وتشبعه، صادقة. وفضلاً عن ذلك فإن الأبحاث قد تؤدى به إلى أن

---

(١) Essays on truth and Reality, p. 15.

(٢) Appearance and Reality, pp. 553-4.

يعدِّل أو يغير نتائجه. لكنه لا يستطيع أن ينتقل بتاتًا دون أن يقوم بافتراض بعض الفروض. وعلى نحو مماثل، نحن أحرار في أن نسعى في طلب الميتافيزيقا، أو نتخلى عنها؛ لكن إذا سعينا في طلبها، فإننا نفترض لا محالة أن «وجهة نظر عامة» عن الواقع ممكنة، ويكون هذا الواقع، بالتالي، بوصفه كلاً عقليًا من حيث المبدأ. وفضلاً عن ذلك نفترض لا محالة أننا نستطيع أن نعرف الحقيقة عندما نجدها. إننا نفترض، إن جاز التعبير، أن وجهة النظر العامة التي ترضي العقل صادقة وصحيحة. لأن طريقتنا الوحيدة للتمييز بين وجهات النظر المناهضة هي عن طريق اختيار وجهة النظر التي ترضي حاجات العقل وتشبعها بصورة كافية.

إذا نظرنا إلى وجهة النظر هذه في ذاتها، فإنها تكون كافية بدرجة معقولة. بيد أن صعوبات تنشأ عندما نضع في الاعتبار نظرية «برادلي» عن عيوب التفكير النظري. وربما لا يكون مدهشًا أن نجد تعبيرًا يُعطي لوجهة نظر مختلفة إلى حد ما. وبالتالي يرى «برادلي» في ملاحظة إضافية على الفصل السادس من كتابه «مقالات عن الحقيقة والواقع» أنه لا يتم التوصل إلى الواحد الذي نبحث عنه في الميتافيزيقا، ببساطة، عن طريق الاستدلال، وإنما هو معطى في تجربة ـ شعور أساسية. «إننا نخبر الذات، والموضوع، وعلاقتهما، بوصفها عناصر، أو جوانب في واحد موجود منذ البداية»[١]. أعني أن هناك تجربة على المستوى قبل التأملي «لا يوجد فيها تمييز بين وعيي، ووعي ما يكون واعيًا. إن هناك شعورًا مباشرًا، أي معرفة ووجود في واحد، تبدأ به المعرفة»[٢]. حقًا «إن التلازم المحض للذات والموضوع لا يُعطي بالفعل في أية مرحلة من التطور العقلي»[٣]. وحتى عندما تنشأ التمييزات والعلاقات في الوعي، فإنه تكون هناك باستمرار خلفية عن «كل نشعر به»[٤].

---

(١) Essays on truth and Reality. p. 200.

(٢) Ibid p. 159.

(٣) Ibid. p. 200.

(٤) Ibid.

من الممكن أن تطابق وجهة النظر هذه ما ذكرناه سابقًا، على الرغم من أن المرء لا يصف عادة تجربة أساسية مباشرة بأنها «فرض» أو «زعم». وعلى أية حال، أطروحة «برادلى» هى أن هناك تجربة تمكنه من أن يعطى مضمونًا ما لفكرة المطلق، على الرغم من عيوب التفكير النظرى. إن الميتافيزيقا هى، بالفعل، محاولة للتفكير فى الواحد المعطى فى تجربة الشعور الأولية المزعومة. وهذه المحاولة محكوم عليها بالفشل إلى حد ما. لأن التفكير عقلى لا محالة. لكن من حيث إن التفكير يستطيع أن يعرف «التناقضات» التى تنشأ عندما يتم تصور الواقع بأنه كثير ومتعدد، أعنى بوصفه كثرة من أشياء مترابطة، فإنه يستطيع أن يرى أن عالم الحس المشترك، وعالم العلم، مجرد ظاهر. وإذا تساءلنا «ظاهر ماذا؟»، فإن الرجوع إلى التجربة الأساسية للكل الذى نشعر به يساعدنا على أن تكون لدينا إشارة، على أية حال، لما يجب أن يكون عليه المطلق، أو الحقيقة القصوى. إننا لا نستطيع أن نبلغ رؤية واضحة عنه. ولكى نفعل ذلك، يجب أن نكون التجربة الشاملة الموحدة التى تكوِّن المطلق. إنه يجب علينا أن ننسلخ من جلودنا، إن صح هذا التعبير. غير أنه يمكن أن تكون معرفة محدودة بالمطلق عن طريق تصوره بمراعاة النظير مع التجربة الحساسة الأساسية التى تقوم على أساسها نشأة التمييزات بين الذات والموضوع، وبين موضوعات مختلفة. وبهذا المعنى يمكن النظر إلى التجربة التى نحن بصددها على أنها غامضة، على أنها معرفة حقيقية بالواقع، الذى يحاول «الافتراض» السابق للميتافيزيقا والذى يحاول الفيلسوف الميتافيزيقى أن يدركه على مستوى أعلى.

وبمعنى آخر، يسلِّم برادلى بحقيقة الاعتراض الذى يقول إن الميتافيزيقا تفترض مسبقًا نتيجتها، غير أنه لا ينظر إليه على أنه اعتراض، وإنما، بالأحرى، على أنه توضيح لطبيعة الميتافيزيقا. ومع ذلك، بالنظر إلى أهمية الموضوع، فمن المؤسف أنه لم يطور أطروحته بإسهاب أكثر. ولكن والأمر هكذا، فإنه يتحدث بطرق مختلفة، مستخدمًا ألفاظًا مثل فرض مسبق، فرض، إيمان، تجربة مباشرة. وعلى الرغم من أن هذه الطرق المختلفة من الحديث قد تتطابق، فإننا نبقى فى شك ما عن معناها الدقيق. ومع ذلك،

ربما نكون على حق في التشديد على أطروحة «برادلي» التي تقول إن هناك تجربة مباشرة عن «الكثير الذي نشعر بوجوده في واحد»[1]، وأن هذه التجربة تقدم لنا إشارة عن طبيعة المطلق.

٦- ليس هناك، بطبيعة الحال، الكثير مما يمكن أن يقال عن طريق الوصف الإيجابي سواء للتجربة التأملية لكل يُشعر به، أو للفعل اللامتناهي لتجربة تشكل المطلق. وليس هناك ما يدعو للدهشة إذا ركز برادلي انتباهه على بيان أن طرقنا المألوفة للإدراك لتصور الواقع يؤدي إلى تناقضات، ولا يمكن أن تقدم «وجهة نظر عامة» يكون في إمكانها أن تشبع العقل وترضيه. لكن ليس من الممكن أن ندخل هنا في كل تفاصيل جدله. إذ يجب علينا أن نحصر أنفسنا في الإشارة إلى بعض مراحل خط تفكيره.

لقد اعتدنا على أن نجمع مضامين العالم في أشياء وكيفياتها؛ أعني في جواهر وأعراض بلغة إسكولائية، أو، كما يعبر عنها برادلي، في جوهر وكيفية. لكن على الرغم من أن طريقة النظر إلى الواقع هذه مطمورة في اللغة، ولها، بدون شك، فائدة عملية، فإنها تسبب، كما يرى برادلي، إرباكات لا يمكن حلها.

انظر، مثلاً، إلى قطعة من السكر التي يقال إن لها كيفية البياض، والصلابة، والحلاوة. إذا قلنا إن السكر أبيض، فمن الواضح أننا لا نعني، أنه لا يتوحد مع كيف البياض. لأنه إذا كان ذلك هو ما نقصده، فإننا لا نستطيع أن نقول بالتالي إن قطعةالسكر صلبة، إذا لم نكن مستعدين، بالفعل، لأن نوحد بين البياض والصلابة. ولذلك، فمن الطبيعي أن نتصور السكر على أنه مركز الوحدة، أي الجوهر الذي يمتلك كيفيات مختلفة.

---

(١) Essays on Truth and Reality. p. 174

يعترض «برادلي» على «جيمس ورد» على أن هناك، في واقع الأمر، تجربة كهذه (المؤلف).

ومع ذلك، إذا حاولنا أن نفسر مركز الوحدة هذا فى ذاته، فإننا نجد أنفسنا فى حيرة تامة. ونضطر فى حيرتنا إلى القول بأن السكر ليس كيانًا يمتلك كيفيات؛ أى أنه ليس جوهرًا تلازمه كيفيات، وإنما الكيفيات نفسها ترتبط بعضها ببعض. ومع ذلك، ماذا يعنى القول، مثلاً، بأن كيف البياض يرتبط بكيف الحلاوة؟ فمن جهة، إذا كان الارتباط بالحلاوة يتوحد مع كون الشىء أبيض، يعنى القول بأن البياض يرتبط بالحلاوة، فإنه لا يعنى سوى القول بأن البياض هو الحلاوة. ومن جهة أخرى، إذا كان الارتباط بالحلاوة شيئًا يختلف عن كون الشىء أبيض، فإن القول بأن البياض يرتبط بالحلاوة هو وصفه بشىء يختلف عنه، أعنى بشىء لا يكون هو نفسه.

واضح أن برادلى لا يفترض أنه يجب علينا أن نكف عن الحديث عن الأشياء وكيفياتها. بل إن ما يقصده هو أنه طالما أننا نحاول أن نفسر النظرية التى تتضمنها هذه اللغة المفيدة بالفعل، فإننا نجد الشىء ينحل إلى كيفيات، بينما لا نستطيع، فى الوقت نفسه، أن نقدم تفسيرًا مقنعًا للطريقة التى تكوِّن بها الكيفيات الشىء. وباختصار، لا يمكن تقديم تفسير متماسك لنظرية الجوهر ـ العرض أو لنظرية مذهب الظواهر.

(ب) والآن دعنا نعلن بطلان نظرية الجوهر ـ العرض، ونحصر انتباهنا فى الكيفيات والعلاقات. يمكننا أن نقول، فى المقام الأول، إن الكيفيات بدون العلاقات لا تكون معقولة. لأننا، من جهة، لا نستطيع أن نتصور كيفية ما دون أن نتصور أنها تمتلك خاصية مميزة، وتختلف، بالتالى، عن الكيفيات الأخرى. وهذا الاختلاف هو نفسه علاقة.

ومن جهة ثانية، لا تكون العلاقات، مع ذلك، معقولة إذا أُخذت معًا مع علاقاتها. إذ لا يمكن، من جهة، رد الكيفيات، تمامًا، إلى علاقاتها. لأن العلاقات تحتاج إلى حدود. فالكيفيات يجب أن تدعم علاقاتها، وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن الكيفيات تصنع علاقاتها. ومن جهة أخرى، تختلف العلاقة عما ترتبط به. ولذلك نستطيع

أيضًا أن نقول إن العلاقات تصنع الكيفيات. إن الكيف لابد أن «يكون شرطًا ونتيجة»[١]. بيد أنه لا يمكن تقديم تفسير مرض لهذا الموقف المتباين.

وإذا اقتربنا من المسألة من جانب العلاقات، فإننا نستطيع أن نقول، فى الحال، إن العلاقات بدون الكيفيات لا تكون معقولة. لأن العلاقات يجب أن تربط حدوداً. غير أننا منساقون أيضًا إلى القول بأن العلاقات لا تكون معقولة حتى عندما تؤخذ معًا مع حدودها، أى كيفياتها. لأن العلاقة يجب أن تكون لا شيئًا أو شيئًا ما. فإذا كانت لا شيئًا، فإنها لا تستطيع أن تقوم بأى ربط. لكنها إذا كانت شيئًا ما، فإنها يجب أن ترتبط بكل من حدودها عن طريق علاقة أخرى. وندور بالتالى فى سلسلة لا نهاية لها من العلاقات.

ربما مال القارئ الإسكولائى لهذه القطعة البارعة من الجدل إلى أن يلاحظ أن العلاقة ليست «كيانًا» من نفس المقولة المنطقية مثل حدودها، وأنه لا معنى للقول بأنها يجب أن ترتبط بحدودها عن طريق علاقات أخرى. غير أن «برادلى» لا يقصد، بالتأكيد، أن يقول إنه معقول أن نتحدث عن علاقات ترتبط بحدودها. فهدفه هو أنها يجب أن ترتبط هكذا، أو لا تكون شيئًا على الإطلاق، وكلتا الأطروحتين غير مقبولتين[٢]. والنتيجة التى يصل إليها هى أن «الطريقة العلائقية للتفكير - أى علاقة تتحرك عن طريق منظومة الحدود والعلاقات - يجب أن تعطينا الظاهر، ولا تعطينا الحقيقة. إنها مؤقتة، وحيلة، ومساومة عملية محض، ضرورية للغاية. لكن لا يمكن تبريرها أو الدفاع عنها فى النهاية[٣].

---

(١) Appearance and Reality, p. 31.

(٢) واضح أنه إذا أردنا أن نتجنب النتيجة التى وصل إليها برادلى، فإنه يجب علينا أن نرفض أن نكون ملزمين بأن نختار بين هاتين الأطروحتين الجافتين. فنحن نستطيع، مثلاً، أن نميز معنيين ممكنين للقول «العلاقة ليست شيئًا ما» (المؤلف).

(٣) Appearance and Reality, p. 33.

إن القول مراراً بأن التفكير الذى يستخدم مقولات الحدود والعلاقات لا يقدم الحقيقة، يبدو أنه مغالاة حتى بناء على مقدمات برادلى. لأنه يقدم، كما سنرى فيما بعد، نظرية عن درجات الحقيقة؛ نظرية لا تسلِّم بأى تمييز بسيط بين الحقيقة والخطأ. ومع ذلك، يتضح أن ما يقصده هو أن التفكير العلائقى لا يستطيع أن يقدم لنا الحقيقة بحرف كبير. أعنى، أنه لا يمكن أن يبين طبيعة الحقيقة من حيث إنها تقابل الظاهر. لأنه إذا سبب مفهوم العلاقات وحدودها إرباكات لا يمكن حلها، فإنه لا يمكن أن يكون أداة لبلوغ «وجهة النظر العامة» التى ترضى العقل.

ويمكن توضيح موقف برادلى بهذه الطريقة. لقد قيل، أحياناً، إنه ينكر العلاقات الخارجية، ولا يقبل إلا العلاقات الداخلية. غير أن هذا القول يمكن أن يكون مضللاً. صحيح أن كل العلاقات تختلف عن حدودها من وجهة نظر برادلى. وبهذا المعنى تكون داخلية. ولا يمكن فى الوقت نفسه أن تتوحد ببساطة مع الحدود التى ترتبط بها. وبهذا المعنى لا يمكن أن تكون هناك علاقات خارجية فحسب، بل يجب أن تكون، على الرغم من أنه لا يمكن أن تكون، بالفعل، علاقة موجودة بذاتها تماماً، وتكون عارضة بالنسبة لها بصورة خالصة سواء قامت بربط حدود أم لا. ولذلك يستطيع برادلى أن يقول: «إذا كانت العلاقات الخارجية مطلقة، فإننى لا أستطيع، باختصار، أن أفهم إلا البديل المفترض الضرورى، عندما تُنكر العلاقات الداخلية. لكن يبدو لى أن كل «إما - أو» بين علاقات خارجية وعلاقات داخلية غير صحيح»(١).

وفى نفس الوقت، إن رفض «إما ـ أو» وتأكيد «كلا من ـ و» هو سبب نقد باركلى للتفكير العلائقى. إن العلاقات لا يمكن أن تكون خارجية بمعنى مطلق. لكنها لا يمكن أن تكون داخلية تماماً، أى تنشأ تماماً مع حدودها. وتكمن الصعوبة فى ربط هاتين الوجهتين من النظر الذى يؤدى ببرادلى إلى أن يستنتج أن التفكير العلائقى يهتم بمجال الظاهر، وأن الحقيقة النهائية، أى المطلق، لابد أن تجاوز ما هو علائقى.

---

(١) Essays on Truth and Reality, p. 238.

جـ- يرى باركلى أن أى شخص فهم الفصل الخاص بالعلاقة والكيف فى كتابه «الظاهر والحقيقة» «يرى أن تجربتنا» عندما تكون علائقية، لا تكون صادقة؛ ويزدرى، فى الغالب، بدون سماع، الكتلة العظيمة من الظواهر»[١]. ولذلك يجب علينا أن لا نقول الكثير عن نقده للمكان، والزمان، والحركة، والعلِّية. إذ يكفى أن نوضح طريقته فى التفكير بالإشارة إلى نقده للمكان والزمان.

المكان لا يمكن أن يكون ببساطة، من جهة، علاقة. لأن أى مكان يجب أن يتكون من أجزاء تكون هى نفسها أمكنة. وإذا لم يكن المكان سوى علاقة، فإننا سنضطر أن نقرر بُخلف ولا معقولية أن المكان ليس شيئًا سوى العلاقة التى تربط أمكنة. ومع ذلك، من جهة ثانية، ينحل المكان لا محالة إلى علاقات، ولا يمكن أن يكون أى شىء آخر. لأن المكان متميز داخليًا بصورة لا نهائية، أى أنه يتكون من أجزاء لا تتكون هى نفسها من أجزاء، وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذه التمييزات هى، بوضوح، علاقات. ومع ذلك عندما نبحث عن الحدود، فإننا لا نستطيع أن نجدها. ولذلك فإنه يجب رد مفهوم المكان، من حيث إنه يؤدى إلى تناقض، إلى مجال الظاهر.

ونقد مشابه ينطبق على مفهوم الزمان. فمن جهة يجب أن يكون الزمان علاقة، أعنى بين «قبل» و«بعد» ومن جهة أخرى، لا يمكن أن يكون علاقة. فإذا كان علاقة بين وحدات لا تمتلك دوامًا، «فإن الزمان كله لا يمتلك دواما على الإطلاق»[٢]. ومع ذلك، إذا كان الزمان علاقة بين وحدات تمتلك دوامًا، فإن الوحدات المزعومة لا يمكن أن تكون وحدات بالفعل، وإنما تنحل إلى علاقات. ولا يكون هناك حدود. قد يقال إن الزمان يتكون من «آنات». لكن لأن مفهوم الزمان يحتوى على فكرتى «قبل» و«بعد»، فإن التنوع يدخل لا محالة إلى «الآن» وتبدأ اللعبة مرة ثانية.

---

(١) Appearance and Reality. p. 34

(٢) Ibid, p. 37.

د- إن بعض الناس، كما يشير برادلى، لديهم استعداد لأن يروا العالم الخارجى المكانى - الزمانى يُرد إلى مجال الظاهر، غير أنهم يؤكدون لنا أن الذات، على الأقل، حقيقية. ومع ذلك، فإنه من جانبه مقتنع بأن فكرة الذات تسبب، بدرجة لا تقل عن فكرتى المكان والزمان، إرباكات لا يمكن حلها. ويتضح أن الذات توجد بمعنى ما. لكن حالما نبدأ فى إثارة أسئلة عن طبيعة الذات، فإننا سرعان ما نرى كم تكون القيمة التى يجب أن تُلحق باعتقاد الناس التلقائى قليلة حتى إنهم يعرفون تمامًا ماذا يعنى الحد.

من جهة، لا يمكن أن يكون التحليل الظاهرى للذات كافيًا. فإذا حاولنا أن نجعل ذات المرء تساوى المضامين الحالية لتجربته، فإن أطروحتنا لن تطابق تمامًا استخدامنا العادى لكلمة «ذات». لأننا نفكر، بوضوح، ونتحدث عن الذات بوصفها تمتلك ماضيًا وحاضرًا، وبوصفها، بالتالى، تدوم وراء اللحظة الحاضرة. ومع ذلك، إذا حاولنا أن نجد ذاتًا دائمة بصورة نسبية عن طريق التمييز بين المجموعة المتوسطة والثابتة نسبيًا لحالات الإنسان السيكولوجية، وتلك الحالات التى تكون مؤقتة بوضوح، فإننا نجد أنه من المستحيل أن نقول أين تنتهى الذات الجوهرية وتبدأ الذات العرضية. إننا نواجه «بلغز دون حل»(١).

ومن جهة أخرى، إذا تغاضينا عن مذهب الظواهر وحصرنا الذات فى وحدة دائمة أو موناد Monad، فإن ثمة صعوبات لا يمكن حلها تواجهنا. وإذا كانت كل الحالات المتغيرة للوعى يجب أن تنسب إلى هذه الوحدة، فبأى معنى يمكن أن تُسمى وحدة؟ وكيف تُعرف الهوية الشخصية؟ ومع ذلك، إذا صُورت الوحدة أو الموناد بأنها تكمن خلف كل هذه الحالات المتغيرة، «سيكون استهزاءً محضًا أن نسميها بذات شخص ما»(٢). من الخُلف والاستحالة أن نوحّد ذات شخص ما بنوع من المسائل الميتافيزيقية.

---

(١) Appearance and Reality, p. 80.

(٢) Ibid, p. 87.

إن النتيجة التى انتهى إليها برادلى هى أن «الذات هى، بلاشك، الصورة العليا للتجربة التى تكون لدينا، ولكنها، مع ذلك، ليست صورة صحيحة»[١]. قد يعتقد الفلاسفة المثاليون الأوائل أن علاقة الذات ـ الموضوع هى صخرة راسخة نبنى عليها فلسفة للحقيقة، لكن الذات يجب، من وجهة نظر برادلى، أن تُرد إلى مجال الظاهر، وهى ليست فى ذلك أقل من الموضوع».

٧- الحقيقة عند برادلى واحدة. وتقسيم الحقيقة إلى أشياء متناهية تربطها علاقات ينتمى إلى مجال الظاهر. لكن القول بأن شيئًا ما يكون ظاهراً، لا يعنى إنكار أنه موجود «إن ما يظهر، لهذا السبب الوحيد، يكون موجوداً بلاشك، وليس هناك إمكان لافتراض وجوده بمعزل عنه»[٢]. وفضلاً عن ذلك،من حيث إن الظاهرات توجد، فلابد أن تنضم داخل الحقيقة؛ أى أنها تكون ظاهرات حقيقية. حقًا «إن الحقيقة، التى توضع فى جانب وبمعزل عن كل الظاهرات، ستكون، بالتأكيد، لا شيئًا»[٣]. وبمعنى آخر، المطلق هو مجموع (كل) مظاهره: إنه ليس كيانًا إضافيًا يكمن خلفها.

ولا يمكن فى الوقت نفسه أن توجد الظاهرات فى المطلق من حيث إنها، بصورة دقيقة، ظاهرات. أعنى أنها لا يمكن أن توجد فى المطلق على نحو يؤدى إلى تناقضات أو نقائض. لأن الكل الذى نبحث عنه فى الميتافيزيقا لابد أن يكون كلاً يشبع العقل تمامًا ويرضيه. ولذلك، لابد أن تتحول الظاهرات وتنسجم فى المطلق على نحو لا يبقى معه أى ضرب من التناقض.

لكن ماذا يجب أن يكون المطلق، أو الحقيقة، الذى يكون تحول الظاهر ممكنًا من أجله؟ يرد برادلى بأنه لابد أن يكون فعلاً لا متناهيًا للتجربة، وفضلاً عن ذلك، تجربة

---

(١) Ibid, p. 119.

(٢) Ibid, p. 132.

(٣) Ibid,

حاسة. «إن الوجود والحقيقة باختصار، يتفقان مع الإحساس؛ إذ لا يمكن أن يعارضانه، ولا يتميزان حتى عنه فى النهاية»(١). كما أن «المطلق هو نسق واحد، ولا تكون مضامينه شيئًا سوى تجربة حاسة. إنها، بالتالى، تجربة واحدة شاملة كل الشمول، تضم كل تنوع جزئى فى اتفاق»(٢).

ويجب ألا يؤخذ استخدام لفظ «تجربة حاسة»، بالتأكيد، على أنه يستلزم أن المطلق يمكن، بناء على ما يراه برادلى، أن يتحد مع الكون المرئى من حيث إنه يحيا عن طريق نوع من نفس عالمية. فالمطلق هو الروح. «ربما نختم هذا العمل، بإنصاف، بالإصرار، بالتالى، على أن الحقيقة روحية... فبعيداً عن الروح، ليس هناك، ولا يمكن أن تكون، أية حقيقة، وكلما كان أى شىء روحياً، فإنه يكون حقيقيًا بالفعل»(٣).

ومع ذلك، فإننا قد نتساءل «ما الذى يعنيه برادلى بالقول بأن الحقيقة روحية؟ وكيف يتطابق هذا القول مع وصف الحقيقة بأنها تجربة حاسة؟ ولكى نجيب عن هذين التساؤلين، لابد أن نستعيد نظريته عن تجربة الشعور الأساسية المباشرة، أو التجربة الحاسة التى لم ينشأ فيا التمييز بين الذات والموضوع بعد، مع الفصل التابع للمضمون المثالى عن ذلك الذى يكون محمولاً له. على مستوى التأمل البشرى والتفكير تنحل هذه الوحدة الأساسية وتتبدد، أى الكل (المجموع) الذى يُشعر به، ويأتى التخارج. إن عالم الكثرة والتعدد يبدو بوصفه خارجيًا بالنسبة للذات. غير أننا نستطيع أن نتصور، كإمكان، تجربة يُستعاد فيها مباشرة الشعور؛ مباشرة تجربة أولية حاسة، من حيث إنها كذلك، على مستوى أعلى؛ أعنى مستوى يتوقف فيه تخارج الحدود المترابطة تماماً

---

(١) Ibid, p. 146.

(٢) Ibid, pp. 146 - 7.

(٣) Ibid, p. 552.

مثل: الذات والموضوع. إن المطلق هو تجربة بالدرجة الأكثر علواً. وبمعنى آخر، ليس المطلق تجربة حاسة بمعنى أنه فكر أدنى، ودون ما هو عقلي: إنه يفوق التفكير، وأعلى مما هو عقلي، بما في ذلك التفكير من حيث إنه يتحول على نحو يتغلب فيه تخارج التفكير على الوجود.

وبالتالي، عندما يوصف المطلق بأنه تجربة حاسة، فإن هذا اللفظ يُستخدم، بالفعل، بصورة غير منطقية. «إن الشعور، كما رأينا، يزودنا بفكرة إيجابية عن وحدة غير علائقية. الفكرة ناقصة، لكنها تصلح أن تكون أساساً إيجابياً»[(١)]؛ أعني بوصفها أساساً إيجابياً لتصور الحقيقة النهائية. ويمكن أن توصف الحقيقة، أو المطلق، بصورة ملائمة بأنها روحية من حيث إنه يمكن تعريف الروح بأنها «وحدة المتعدد الذى يتوقف فيه تخارج المتعدد تماماً»[(٢)]. إننا نجد توحيداً للمتعدد فى الذهن البشرى؛ غير أن تخارج المتعدد لا يتوقف تماماً على الإطلاق. وبالتالى فإن الذهن البشرى ليس إلا روحياً بصورة غير كاملة. «إن الروح الخالصة لا تتحقق إلا فى المطلق»[(٣)].

ومن المهم أن نفهم أن «برادلى» عندما يصف المطلق بأنه روحى، فإنه لا يعنى أنه روح؛ أى ذات. فمن حيث إن المطلق هو مظاهرها، من حيث إنها تتحول، فلابد أن يشمل داخله كل عناصر الكيان الشخصي. «إن كل عنصر من الكون، والإحساس، والشعور، والتفكير، والإرادة لابد أن يُضم داخل إحساس واحد شامل»[(٤)]. لكن من المضلل تماماً أن نطبق على الكون اللامتناهى لفظاً مثل «الذات»، الذى يدل على التناهى، والتحديد. إن المطلق أسمى مما هو شخصي، وليس أدنى مما هو شخصي؛ بيد أنه ليس شخصاً، ويجب أن لا يوصف بأنه موجود شخصي.

---

(١) Appearance and Reality, p. 530.

(٢) Ibid, p. 498.

(٣) Ibid, 499.

(٤) Ibid, 159.

وبمعنى آخر، المطلق ليس حياة حاسة أدنى من الوعى. غير أن الوعى يتضمن التخارج؛ ومع إنه لابد أن يُضم داخل المطلق، فإنه لابد أن يضم داخله من حيث إنه يتحول بطريقة لم يعد ذلك الذى كان يظهر لنا. ولذلك لا نستطيع أن نتحدث، بصورة ملائمة، عن المطلق من حيث إنه واع. فكل ما نستطيع أن نقوله هو أنه يضم الوعى، ويفارقه فى نفس الوقت.

أما بالنسبة للخلود الشخصى، فإن برادلى يسلِّم بأنه ممكن تماماً. غير أنه يرى أن حياة مستقبلية «يجب أن تؤخذ على أنها غير محتملة بتاتًا»(١). ولا يؤمن بها بوضوح، على الرغم من أن اهتمامه الرئيسى موجه نحو إثبات أن إيمانًا بخلود شخصى أمر غير مطلوب للأخلاق والدين. إن النفس المتناهية، من حيث إنها ظاهر للمطلق، لابد، أن تكون متضمنة داخله بالفعل. بيد أنها لا تكون متضمنة داخله إلا من حيث إنها تتحول إلى حد ما. وواضح أن التحول مطلوب بالنسبة لبرادلى لنوع هكذا حتى إن تأكيداً للخلود الشخصى للذات المتناهية سيكون غير مناسب تماماً.

٨- إن المطلق هو، بالتالى، كل مظاهره، هو كل واحد منها؛ لكنه «ليس الكل بصورة متساوية، بل هناك ظاهر يكون أكثر حقيقة من آخر»(٢). أعنى أن بعض الظاهرات أو الظواهر تكون أقل بعداً من ظاهرات أخرى من الشمول الكلى والاتساق الذاتى. ولذلك تتطلب الظاهرات الأولى تغيراً أقل من الظاهرات الثانية لكى تلائم النسق الشامل كل الشمول والمتسق ذاتيًا الذى يشكّل الحقيقة. «وذلك هو ما نعنيه بدرجات الصدق والحقيقة»(٣).

---

(١) Ibid, p. 506.

(٢) Ibid, p. 487.

(٣) Ibid, p. 465.

معيارا الصدق هما التماسك والشمول. «إن الصدق تعبير مثالى عن الكون، وهو متماسك وشامل. إنه يجب ألا يتصارع مع نفسه، ويجب ألا يكون هناك أى افتراض لا يندرج بداخله. إن الصدق الكامل، باختصار، لابد أن يحقق فكرة الكل النسقى»[١]. إن التفكير يفصل، على حد تعبير برادلى، الـ «ماذا» the what عن الـ«هذا»[٢] the that. ونحن نحاول أن نكوِّن وحدة المضمون المثالى والوجود من جديد عن طريق تجاوز الأحكام الفردية عن إدراك أوصاف للكون أكثر شمولاً. إن هدفنا هو، بالتالى، فهم كامل للكون يُرى فيه كل صدق جزئى من حيث إنه يرتبط داخلياً، ونسقياً، وبصورة منسجمة بكل صدق آخر جزئى فى كل متماسك ذاتياً.

ومع ذلك، لا يمكن بلوغ هذا الهدف. فنحن لا نستطيع أن نربط الشمول بفهم لكل الوقائع الجزئية. لأنه كلما كانت خطتنا أكثر اتساعًا وشمولاً، فإنها تصبح أكثر تجريداً أى أن خيوط الشبكة تصبح أكثر اتساعاً، وتسقط الوقائع الجزئية منها. وفضلاً عن ذلك، ليس تفكيرنا العلائقى، كما رأينا، مناسبًا، على أية حال، لفهم الحقيقة من حيث هى كذلك، أعنى بوصفها كلاً متماسكًا تمامًا وشاملاً. «ليست هناك خطة علائقية ممكنة تكون فى النهاية، من وجهة نظرى، الصدق... لقد بينت منذ فترة مضت (هكذا أعتقد) أنه ليس هناك بالنسبة لى، صدق فى النهاية صحيح تماماً»[٣].

وبالتالى إذا أخذنا الصدق المثالى الذى يتملص على الدوام من فهمنا على أنه المعيار، عند برادلى، الذى يجب أن نقيس بالرجوع إليه درجات الصدق، فإنه يبدو أننا نبقى بدون أى معيار أو مقياس يمكن أن يكون ذا استخدام عملى. بيد أن طريقة

---

(١) Essays on truth and Reality, p. 223.

(٢) هذان المصطلحان «ماذا What» وهذا .. That اصطلاحان استخدمهما الفيلسوف الإنجليزى ف. هـ. برادلى وهو يعنى بالمصطلح الأول الجانب الواقعى، وبالمصطلح الثانى الجانب الفكرى وهو ينظر إلى الحكم على أنه إيضاح لـ «هذا» بوصفه موضوعاً عن طريق «ماذا» بوصفه محمولاً. (المراجع).

(٣) Essays on Truth and Reality, p. 239.

برادلى فى التفكير تبدو على النحو التالى. «إن معيار الصدق، فى رأيى، هو فى النهاية، مثل أى معيار آخر، إشباع رغبة فى طبيعتنا»[١]. إننا لا نعرف مقدماً ما الذى يشبع العقل ويرضيه. لكن باستخدام عقلنا فى محاولة فهم العالم، نكتشف أن ما يشبعنا ويرضينا هو التماسك والشمول، بقدر ما نستطيع إيجادهما. وهذا هو، بالتالى، ما نهدف إليه، أعنى الهدف المثالى للتماسك الكامل والشمول. غير أن القدرة على التمييز بين درجات الصدق المختلفة، ليست هى بالضرورة بلوغ هذا الهدف. لأن التأمل فى درجات الإشباع وعدم الإشباع اللذين نخبرهما فى محاولتنا الفعلية لفهم العالم يساعداننا على أن نقوم بتمييزات مناظرة بين درجات الصدق.

٩- إذا كان المطلق هو مظاهره، فلابد أن يكون، أو يحتوى، بمعنى ما، على الخطأ والشر. وعلى الرغم من أن برادلى لا يزعم أن فى مقدوره أن يفسر، بدقة، كيف تتحول الظاهرات فى المطلق، فإنه، على أية حال، يشعر بأنه من الواجب عليه أن يُبين أنها لا تتطابق بصورة إيجابية مع نظريته عن الحقيقة النهائية.

الخط الذى يتبناه برادلى فيما يتعلق بالخطأ ينبع من نظريته فى درجات الصدق. فإذا توحد الصدق الموجز أو المقتضب، إن جاز هذا التعبير، مع الصدق الكامل، فإن كل صدق جزئى لابد أن يصاب بدرجة ما من الخطأ. وبمعنى آخر، يختفى أى تمييز حاد بين الصدق والخطأ. ولا يكوِّن حكم خاطئ نوعاً معيناً من الحكم. إن كل الأحكام البشرية مظهر؛ وكلها تتحول فى المطلق، على الرغم من أن بعضها يحتاج إلى تحويل جذرى أكثر من الأخرى. وبالتالى، فإن تحويل ما نسميه بالأحكام الخاطئة لا يحتاج إلى معالجة خاصة. فالمسألة كلها مسألة درجة.

أما بالنسبة للشر بمعنى الألم والمعاناة، فإن برادلى يفترض أنه لا يوجد، من حيث إنه كذلك، فى الفعل اللامتناهى للتجربة التى تكوِّن المطلق. ويمكن أن يتنوع إمكان ذلك

---

(١) Ibid, p. 219.

إلى حد ما داخل ميدان تجربتنا الخاصة، بالطريقة التى تستطيع بها لذة شديدة أن تبتلع ألمًا ضئيلاً، من حيث هو كذلك، أو تقاومه. وقلَّما يكون هذا الافتراض مصدراً لتعزية أكبر لألم متناه، غير أن برادلى لا يرغب، على نحو جلى، فى أن ينظر إلى المطلق على أنه يتحمل الألم.

يستخدم برادلى فى معالجة الشر الأخلاقى التفسير الذى سبقت الإشارة إليه. فيذهب إلى أن الشر الأخلاقى هو، بمعنى ما، شرط للأخلاق، من حيث إن الحياة الأخلاقية تكمن فى التغلب على الذات الدنيا وقهرها. بيد أن الأخلاق تميل، كما رأينا، إلى تجاوز نفسها. ولم تعد توجد فى المطلق بوصفها أخلاقًا. إن تجربة المطلق تجاوز النظام الأخلاقى، ولا يكون للشر الأخلاقى معنى فى هذا السياق.

١٠- هل يمكن أن يوصف المطلق عند برادلى بأنه الله؟ رد برادلى واضح إلى حد كبير وهو: «المطلق عندى ليس الله»[١]. ويتضح أنه إذا كنا نعنى بالله، ببساطة، الحقيقة البعيدة دون أى تحديد أبعد، فإن المطلق يكون هو الله. غير أن برادلى يتصور مفهوم الله بأنه موجود شخصى؛ ولا يقر بأن الشخصية يمكن أن تكون محمولاً للمطلق. حقًا، إن الحديث عن المطلق من حيث إنه موجود غير شخصى هو حديث مضلل. لأن ذلك يفترض أن المطلق شخص أدنى. ولابد أن تكون الشخصية، فى واقع الأمر، متضمنة داخل الحقيقة؛ حتى إن المطلق لا يمكن أن يكون أقل مما هو شخصى. غير أن الشخصية تتحول إلى هذا الحد حتى إننا لا نستطيع أن نتحدث عن المطلق بوصفه شخصًا «إذا كان لفظ «شخصى» يحمل أى شىء مثل معناه العادى»[٢]. الحقيقة ليست شخصية؛ لأنها شخصية وأكثر. إنها، باختصار، تفوق ما هو شخصى[٣].

---

(١) Ibid, p. 335.

(٢) Appearance and Reality, p. 531.

(٣) Ibid,

سيعلق بعض الفلاسفة المؤلِّهين، بوضوح، أنهم يجعلون الشخصية محمولاً لله بمعنى ما على سبيل المماثلة، وليس كما يفترض برادلى، بمعنى متميز. إن لفظ «شخصى» من حيث إنه محمول لله، لا يتضمن التناهى أو التحديد. ومع ذلك، فإن هذا هو، بدقة، خط الحجة التى يعترض عليها برادلى. ففى رأيه يبدأ الفلاسفة المؤلهة بالرغبة فى إشباع حاجات الوعى الدينى[1]. أعنى أنهم يرغبون أن يصلوا إلى النتيجة التى تقول إن الله شخصى، أى أنه موجود يمكن أن يصلى له الإنسان، ويمكن أن يسمع صلوات الإنسان. بيد أنهم اقتفوا، بعد ذلك، خطًا من الحجة يستبعد من مفهوم الشخصية كل ما يعطيها مضمونًا عينيًا، أو معنى لنا. والنتيجة المناسبة لهذا الخط من الحجة هو أن الله ليس شخصيًا، وإنما يفوق ما هو شخصى، أى أنه فوق الشخصية. ومع ذلك، فإن النتيجة التى يؤكدها هؤلاء الفلاسفة بالفعل هى النتيجة التى يريدون أن يصلوا إليها، وليست النتيجة التى تنتج من خط الحجة التى يستخدمونها بالفعل. ولا يعنى هذا أنهم غير أمناء عن عمد. ولكنهم، بالأحرى، يأخذون كلمة لها مدى محدد من المعنى عندما تنطبق على الموجودات البشرية، يفرغونها من مضمونها، ثم يتخيلون أنها يمكن أن تنطبق على الله. إذا سلَّمنا، فى واقع الأمر، بأن ألفاظًا مثل «شخصى» لا يمكن أن تنطبق على الله بالمعنى الذى تحمله، عادة، فى لغتنا، فإننا نخلق فجوة بين الشخصية والله. «ولا تُسد الفجوة عن طريق امتداد انسيابى لكلمة ما. فأنت لا تصنع سوى ضباب فقط، حيث تستطيع أن تضج بأنك تكون على الجانبين معًا فى الحال. وإننى أعتذر عن المشاركة فى زيادة هذه الفجوة[2].

ومع ذلك، فإن المسألة ليست هى، ببساطة، ما إذا كان الله يوصف بأنه شخصى أو يفوق ما هو شخصى. إذ يجب أن أن نتذكر أن المطلق عند برادلى هو

---

(١) عندما يتحدث برادلى عن الوعى الدينى، فإنه كان يضع فى اعتباره المسيحية. وقلَّما يمكن الزعم بأنه يمكن تصور الإلهى، أو الحقيقة النهائية، بأنه شخصى (المؤلف).

(٢) Appearance and Reality, p. 533.

مظاهره. إنه الكون من حيث إنه يتحول. ولذلك إذا كنا نعني بلفظ «الله» موجوداً يجاوز العالم على نحو لا يمكنه أن يتحد معه، إذ من الواضح أن الله والمطلق لا يمكن أن يكونا مترادفين. فنحن نستطيع أن نسمى المطلق «الله». بيد أن زعم برادلى هو أن اللفظ له معنى فى الحديث العادى يختلف عن معنى لفظ «المطلق». ولذلك ينشأ اللبس إذا توحد اللفظان. وحرصاً على الوضوح، والأمانة الفكرية، فمن الأفضل أن نقول أن المطلق ليس هو «الله».

تؤثر وجهة النظر هذه فيما يجب أن يقوله برادلى عن الدين. فإذا افترضنا أن الله موجود يتميز عن العالم الخارجى والذات المتناهية بالنسبة للوعى الدينى، فإننا لا نستطيع أن نستنتج سوى أن هذا الوعى يؤدى إلى وقوع فى تناقض ذاتى. فمن جهة، ينظر الوعى إلى الله على أنه الحقيقة الوحيدة الصادقة. ولابد أن يكون الله، فى هذه الحالة، لا متناهياً. ومن جهة أخرى، يتصور الوعى الله على أنه يتميز عن كثرة المخلوقات، وعلى أنه موجود واحد بين موجودات كثيرة، حتى وإن كان أعظمها. وفى هذه الحالة لابد أن يكون الله متناهياً ومحدوداً. وبالتالى، عندما نتحدث عن الدين، ونتصور مفهومه عن الحقيقة النهائية، فإننا نكون مجبرين على أن نستنتج أنه ينتمى إلى مجال الظاهرات، وأنه عندما تتحول الأخلاق إلى الدين، فكذلك يتحول الدين إلى ميتافيزيقا المطلق. «إذا وحدت المطلق بالله، فإنه لا يكون إله الدين.. فبدون المطلق لا يمكن أن يقوم الله، ويصل إلى هذا الهدف؛ إنه سيُفقد ويُفقد الدين معه»(١).

ومع ذلك، هناك وجهة نظر أخرى يعبر عنها برادلى. فهو يرى أن ماهية الدين ليست المعرفة، وليست الوجدان (الشعور)، «إن الدين هو، بالأحرى، محاولة التعبير عن الحقيقة الكاملة للخير عن طريق كل جانب من جوانب وجودنا. وبقدر ما له من شأن عظيم، فإنه شىء أكثر، وشىء أعلى، من «الفلسفة»(٢). وربما لا يكون المعنى الدقيق

(١) Ibid, p. 447.

(٢) Ibid, p. 453.

لهذا التعريف للدين واضحًا بصورة مباشرة، غير أنه، على أية حال، واضح حتى إنه لا تتحول مسألة من مسائل الدين، كما عرّفناه، إلى الميتافيزيقا. ومع ذلك قد يكون الدين ظاهرًا، ولكن الأمر كذلك بالنسبة للفلسفة. ولا توجد تكملة كل منهما للآخر إلا فى المطلق(١). ويتضح مما قيل أن «برادلى» ليس لديه على الإطلاق رغبة بعض الفلاسفة المثاليين البريطانيين الأوائل فى أن يستخدم الميتافيزيقا لتدعيم الدين المسيحى. لكنه واضح، على حد سواء، أنه لا يشارك ثقة هيجل السامية بقوة الفلسفة النظرية.

ونستطيع فى الختام أن نذكر افتراض برادلى العابر الخاص بالحاجة إلى دين جديد وإلى عقيدة دينية. إنه لا يعتقد، بوضوح، أن الميتافيزيقا يمكن أن تبرر المسيحية، كما اعتقد «هيجل» أنها يمكن أن تفعل ذلك. حقًّا لقد اعتقد برادلى، بدون شك، أنه من الضلال أن نطلق على المسيحية «الدين المطلق»، كما فعل هيجل. وقد يكون من الممكن، فى الوقت نفسه، أن يكون لدينا «اعتقاد دينى يقوم خلافًا لذلك على ميتافيزيقا، وميتافيزيقا تستطيع، بمعنى ما، أن تبرر هذه العقيدة ... على الرغم من أن هذا الإنجاز هو شىء لا أستطيع بنفسى أن أتوقع رؤيته، وعلى الرغم من أن العقبات الموجودة فى الطريق كبيرة بالتأكيد، فإننى لا أستطيع من جهة أخرى أن أنظر إليه على أنه مستحيل»(٢).

١١- يقتبس برادلى فى مقدمة كتابه «الظاهر والحقيقة» من مفكرته القول المأثور الشهير «الميتافيزيقا هى إيجاد أسباب سيئة لما نؤمن به عن طريق الغريزة، لكن إيجاد هذه الأسباب لا يقل عن أن يكون غريزة»(٣). لم يكن القصد من هذه الملاحظة، بوضوح، إنكارًا قاطعًا لوجهة النظر التى عبر عنها برادلى فى نفس المقدمة وهى «ربما

(١) Ibid, p. 454.

(٢) Essays on Truth and Reality, pp. 446 - 7.

(٣) Appearance and Reality, p. xiv.

لا تستطيع الميتافيزيقا أن تهتم كثيراً بالميتافيزيقا»[١]، إذا افترضنا، على أية حال، أنه يعرف حدود الميتافيزيقا ولم يغال فى أهميتها. إن برادلى نفسه يأخذ زعمه بجدية الذى يقول إن «الحاجة الأساسية إلى الفلسفة الإنجليزية هى، كما أعتقد، دراسة خاصة لمبادئ أولى.. هى محاولة لأن تصبح واعية بتصورات مسبقة، وتشك فيها كلها»[٢]. هذا العنصر من النزعة الشكية «نتيجة العمل والتربية[٣]، يمثله جدل الظاهر؛ أى نقد طرقنا العادية للتفكير. ويمثل فى الوقت نفسه عنصر الاعتقاد «القائم على الغريزة» قول برادلى الواضح، الذى أشرنا إليه من قبل، والذى يقول إن الميتافيزيقا تقوم على فرض مسبق أو زعم، أو فعل أولى للإيمان[٤]، وتمثله نظرية المطلق بأسرها بأنه كل متماسك ذاتياً تماماً، وشامل تماماً.

يحتل مبدأ الاعتقاد هذا الذى «يقوم على الغريزة» مكانة بارزة فى تطوير ميتافيزيقا برادلى. انظر، مثلاً، إلى نظرية تحول الظاهرات فى المطلق. بالتأكيد، هذه النظرية ليست أخروية الطابع. أعنى أن برادلى لا يفترض أن الظواهر التى تسبب تناقضات أو نقائض يعتريها تحول فى تاريخ نبوئى مستقبلى. إنه يثبت أنها توجد هنا، والآن فى المطلق على خلاف ما تبدو لنا أنها توجد. إن التجربة المنسجمة تماماً والشاملة كل الشمول التى تكوِّن المطلق هى حقيقة موجودة، وليست، ببساطة، شيئاً سيخرج إلى حيز الوجود فى المستقبل. غير أن برادلى لا يدعى أنه يستطيع أن يخبرنا بدقة فيم يكمن هذا التحول. فما يفعله هو أنه يبرهن على الوجود الفعلى من الإمكان. فنحن نستطيع، مثلاً، أن نبين أن تحول الخطأ ليس مستحيلاً. وإذا لم يكن مستحيلاً،

---

(١) Appearance and Reality, p. xiv.

(٢) Ibid,

(٣) Ibid,

(٤) يصف برادلى هذا، كما رأينا، بأنه معرفة فعلية خافتة (المؤلف).

فإنه ممكن. وإذا كان ممكنًا، فإنه حقيقة فعلية. «لأن ما هو ممكن، وما هو مبدأ عام، يجبرنا على أن نقول يجب أن يكون، أعنى أنه موجود بالتأكيد[1].

ويصدق ما نقوله على تحول الألم. «فنحن ملزمون بأن نعتقد أن ما هو ممكن وضرورى يكون حقيقيًا»[2]. وفيما يخص تحول الشر الأخلاقى، فإن برادلى يشير، على نحو مماثل، إلى أنه «إذا كان ممكنًا، فإنه سيكون بالتالى، كما هى الحال سابقًا، حقيقيًا بدون شك»[3]. كما أن الـ «هذا» و«ملكى» يُفهمان بوصفهما عنصرين داخل المطلق. لأن تحليلهما لابد أن يكون، وقد يكون، وبالتالى من المؤكد أنه يكون بالتأكيد[4]. ويمكننا أن نذكر تحول المراكز المتناهية للوعى، كمثال أخير، الذى يكون حقيقيًا بصورة واضحة؛ لأنه بناء على مبدئنا يكون ضروريًا، كما أنه ليس لدينا سبب للشك فى أنه ممكن[5].

وثمة اعتراض واضح على هذا الخط من الدليل وهو أننا قلَّما نستطيع أن نعرف أن التحول المطلوب ممكن، إذا لم نستطع أن نبيّن كيف يمكن أن يحدث. فكيف نستطيع، مثلاً، بصورة مشروعة، أن نزعم معرفة أن المراكز المتناهية للوعى يمكن أن توجد بوصفها عناصر داخل تجربة واحدة لا متناهية دون أى تنافر أو «تناقض»، إذا لم نستطع أن نبيّن كيف يمكن أن توجد هكذا؟ لا يكفى، حقيقة، أن نقول إنه لا يستطيع أى شخص أن يبرهن على عدم إمكان أطروحتنا. ومع ذلك، هناك صعوبة ملحوظة للغاية، للوهلة الأولى على الأقل، فى رؤية كيف يمكن أن يقال إن المراكز المتناهية للوعى توجد من حيث إنها عناصر داخل تجربة موحدة ومنسجمة. ويقع عبء

---

(١) Appearance and Reality, p. 196.

(٢) Ibid, p. 201.

(٣) Ibid, p. 203.

(٤) Ibid, p. 240.

(٥) Ibid, p. 227.

البرهان على أكتاف أولئك الذين يزعمون أنه ممكن وليس على أكتاف أولئك الذين يقولون إنه غير ممكن.

قد يقال فى الرد على ذلك إنه طالما أن «برادلى» يعتقد أن الحقيقة هى تجربة واحدة لا متناهية ومتماسكة ذاتيًا وشاملة لنفسها كل الشمول، وأن الظاهرات هى مظاهر حقيقية، وليست، ببساطة، وهمية، فإنه يجب عليه كذلك أن يعتقد أن تحول الظاهرات المطلوب ليس ممكنًا فحسب، بل فعليا أيضًا. هذا صحيح تمامًا. ومع ذلك، فالمسألة هى أن «برادلى» كان مجبرًا على أن يستنتج هذه النتيجة بسبب افتراض أولى أو فرض مسبق، أو فرض عن الحقيقة. ولا يبرهن جدل الظاهرات على الفرض. حقًا، إن استبعاد الجوهر؛ استبعاد ما هو جوهرى، قد أُستعمل بمهارة لافتراض أن كل الأشياء المتناهية عارضة بالنسبة لما هو حقيقى. غير أن نقد «برادلى» للجوهر هو نفسه معرض للنقد. وعلى أية حال الواقعة – إن كانت واقعة – التى تقول إن طرقنا العادية لتصور الحقيقة تسبب تناقضات ونقائض لا تبرهن بذاتها على أن الحقيقة كل متماسك ذاتيًا. لأن الحقيقة قد تكون، بصورة دقيقة، ما يكشفها الجدل من حيث إنها وجود؛ أعنى من حيث إنها غير متماسكة. وإذا واصلنا التأكيد بأن الحقيقة، من حيث إنها تقابل الظاهر، كل متماسك ذاتيًا، فإن ذلك سببه أننا قررنا من قبل أن الحقيقة يجب أن تكون من هذه الطبيعة. ولن تساعدنا الإشارات إلى تجربة أولية حاسة عن «كل يُحس»؛ نقول لن تساعدنا هذه الإشارات كثيرًا. ففكرة هذه التجربة قد تخدم، بالفعل، من حيث إنها نظير لتصور المطلق، إذا قررنا أنه لابد أن يكون هناك مطلق. بيد أنه قلما يمكن البرهنة على أنه من الضرورى التسليم بالمطلق، كما يتصوره برادلى.

صحيح أنه يمكن تمثل خط تفكير برادلى بطريقة معقولة. فإذا واصلنا محاولة فهم الحقيقة، فإنه يجب علينا أن نفترض أن الحقيقة عقلية. ولذلك لابد أن ننظر إلى المسألة على هذا النحو وهى أن الحقيقى هو ما يرضى مطالب العقل واحتياجاته. وتفسير للحقيقة يحتوى على تناقضات ذاتية لا يرضى العقل. ولذلك، يجب علينا أن نستنتج أنه يتم التغلب على كل التناقضات فى الحقيقة، من حيث إنها تقابل الظاهر، ويعنى ذلك فى النهاية أنه يجب علينا أن نقبل نظرية عن كل منسجم وشامل كل الشمول، أعنى المطلق.

ومع ذلك، على الرغم من أنه من المعقول أن نزعم أنه لا يمكن قبول أى تفسير للحقيقة يحتوى على تناقضات بوصفه تفسيراً صادقًا، فمن الواضح أنه لا ينجم عن ذلك، بوضوح، أنه يجب علينا أن نقبل زعم «برادلى» وهو أن كل طرقنا المألوفة والعلمية لتصور الحقيقة تحتوى، فى الواقع، على تناقضات. صحيح أن تصورات مثل تصورات المكان، والزمان، والذات قد زودت الفلاسفة لعدة قرون بمشكلات وألغاز، غير أننا قد لا نميل إلى أن نقبل النتيجة التى تقول إنه لا يمكن حل المشكلات لأن التصورات متناقضة ذاتيًا، ما لم نؤمن بالفعل بأن الحقيقة الواقعية Reality تختلف عما تظهر عليه.

وفضلاً عن ذلك، عندما نقول أقوالاً عن المطلق، فإنها تكون عرضة لأن تسبب صعوبة لا تقل، مثلاً، عن تصور ذات دائمة. لقد أُخبرنا، مثلاً، أن «المطلق ليس له تاريخ خاص به، على الرغم من أنه يحتوى على صنوف من التاريخ لا تحصى... وأن المطلق ليس له فصول، لكنه يحمل أوراقه، وثماره، وزهوره»[١]. وبالتالى، إذا كان مطلق برادلى متعاليًا، فإننا نستطيع أن نفهم القول بأنه ليس له تاريخ خاص به. لكن مظاهر المطلق، من وجهة نظره، داخلية بالنسبة له: أى أنه ليس شيئًا بمعزل عنها. ولذلك، فإن التاريخ، والتغير، والتطور، داخلية بالنسبة له. مع إنه لا يمتلك، فى نفس الوقت، فصولاً. إن الأطروحة هى، بالتأكيد، أن التغير «يتحول» فى المطلق. غير أنه إذا تحول حتى إنه لم يعد ما نسميه بالتغير، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن أن يقال إن المطلق يحتوى على صنوف من التاريخ لا تحصى. وإذا لم يتحول التغير حتى إنه لم يعد تغيراً، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن أن يقال إن المطلق ليس له تاريخ. لأنه، ونكرر القول، يكون مظاهره.

---

(١) Appearance and Reality, pp. 499 - 500.

إن الإجابة الواضحة على هذا الخط من النقد هى أنه ليس من المشروع أن نتوقع تماسكًا ذاتيًا تامًا من الميتافيزيقا. لأنه إذا سلمنا بتفسير «برادلى» لعيوب التفكير البشرى، فإنه ينجم عن ذلك، بالضرورة، أن أى تصور للمطلق نستطيع أن نكوِّنه ينتمى إلى مجال الظاهر. حقًا، إن الميتافيزيقا كلها ظاهر. ولم يتردد «برادلى» فى أن يسلِّم بذلك. فهو يعلن، كما رأينا، أن الفلسفة، وهى لا تقل عن الدين، تصل إلى كمالها فى المطلق. أعنى أن الفلسفة ظاهر متضمن، من حيث إنه يتحول، فى التجربة اللامتناهية التى تكوِّن المطلق، لكنه يجاوز فهمنا. وليس هناك ما يدعو إلى الدهشة، بالتالى، إذا أخفقت العبارات الميتافيزيقية نفسها فى أن تبلغ معيارًا مثاليًا للتماسك الذاتى.

وذلك صحيح تمامًا. غير أنه يضيف، ببساطة، نقطة أخرى إلى الزعم الذى يقول إن تأكيد «برادلى» على المطلق يقوم، على المدى البعيد، على فعل أولى للإيمان. على المدى البعيد فإن «ما لابد أن يكون» هو العقل الحاسم. إن كل بناءات التفكير البشرى، بما فى ذلك ميتافيزيقا المطلق، يجب، بالنسبة لذهن «برادلى» الشاك، أن تهبط إلى مجال الظاهر. إنه يقر بالفعل، بدرجات للصدق. وهو مقتنع بأن ميتافيزيقا المطلق أكثر صدقًا، مثلاً، من تصور الحقيقة من حيث إنها تتكون من أشياء كثيرة منفصلة تربطها علاقات. غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن الفلسفة النظرية هى ظاهر، ولا تتوحد بالتجربة المطلقة. لم يشارك برادلى هيجل، كما أشرنا من قبل، فى «نزعته العقلية» الواثقة. ولذلك يمكننا أن نقول إن نزعته الشكية تمتد حتى إلى الميتافيزيقا، كما يفترض، بالفعل، القول المأثور الذى اقتبسناه فى بداية هذا القسم. ومع ذلك، ترتبط هذه النزعة الشكية باعتقاد راسخ هو أن الحقيقة فى ذاتها، التى تجاوز قوانا الخاصة بالفهم، هى كل شامل، ومنسجم تمامًا؛ أى أنها تجربة داخلية شاملة كل الشمول ومتماسكة ذاتيًا تمامًا.

وليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة بتاتًا إذا مال الفلاسفة البريطانيون المعاصرون، أثناء الكتابة عن برادلى، إلى التركيز على الإرباكات التى أثارها حول طرقنا العادية للتفكير، ومروا مرور الكرام على نظريته عن المطلق بطريقة ليس فيها إمعان. وسبب ذلك

هو أن الألغاز المنطقية التى أثارها برادلى يمكن معالجتها، فى الغالب، بذاتها، دون رجوع إلى أى فعل للإيمان بالواحد، وأنها يمكن أن تحل من حيث المبدأ بصورة محددة. فلكى نقرر، مثلاً، ما إذا كان صحيحًا أن نقول إن المكان لا يمكن أن يكون علاقة أو مجموعة من علاقات، وإنه يجب أن يكون فى الوقت نفسه علاقة أو مجموعة من علاقات، لا يكون من الضرورى مناقشة تحول المكان فى المطلق، فما نحتاج إليه فى المقام الأول هو أن نوضح معنى، أو معانى، «المكان». كما أننا إذا أخذنا أطروحة «برادلى» أن مفهوم العلاقة متناقض ذاتيًا؛ لأن كل العلاقات، من جهة، تختلف عن حدودها ولابد أن تكون، بالتالى، داخلية بالنسبة لها، بينما يجب، من جهة أخرى، أن تقع بين حدودها وتربطها، ولذلك يجب أن تكون خارجية بالنسبة لها، فإنه تكون لدينا مشكلة يمكن أن نأمل فى حلها، شريطة أن نكون على استعداد لتحليل توضيحى ضرورى. إننا نستطيع أن نفهم ماذا تعنى أطروحة برادلى، وما هى الأسئلة التى يجب الرد عليها لكى نقرر ما إذا كانت صادقة أم لا.

ونفقد فى الوقت نفسه، بوضوح، ما قد يسميه المرء ببرادلى الأساسى، إذا استخدمنا كتاب الظاهر والحقيقة» بوصفه، ببساطة، فريسة لألغاز منطقية منفصلة. لأن الفيلسوف هو، بوضوح، إنسان استحوذت عليه فكرة المطلق، أعنى فكرة كل متسق ذاتيًا تمامًا، وشامل كل الشمول. ومن اليسير أن نفهم كيف استطاعت فلسفته أن تثير اهتمام المفكرين الهنود الذين لم يهجروا التقاليد الساذجة للتأمل الهندوسى، ولبعض الفلاسفة الغربيين الذين تعاطفوا مع هذه الطريقة من التأمل. لأن هناك، على أية حال، تشابهًا ما بين نظرية برادلى عن التأمل والنظرية الهندية عن «المايا» Maya؛ أى العالم الظاهرى الذى يحجب الحقيقة الواحدة الصادقة ويخفيها[1]. ويتضح أن كلاً من برادلى

---

(١) مايا .. Maya كلمة سنسكريتية تعنى أحيانا الوهم، أو الخداع، وهى فى الأصل صورة العالم المخلوق فى الديانة الهندوسية . (المراجع)

والفلاسفة الهنود الذين نتحدث عنهم قد واجهتهم الصعوبة نفسها؛ أعنى أن كل تصور يمكن أن نكوِّنه عن الحقيقة النهائية لابد أن ينتمى إلى مجال الظاهر. بيد أن «رؤيتهما» الأساسية متشابهة، وهى رؤية يمكن أن تجذب بصورة قوية بعض الأذهان. ربما ما نحتاج إليه هو بحث جاد لا يهيمن عليه فرض قبلى يقول إن ما يتحدث عنه برادلى من حيث إنه فرض مسبق أو فعل من أفعال الإيمان لابد أن يخلو من قيمة موضوعية. إنه بحث له أهميته الملحوظة بالنسبة لأسس الميتافيزيقا النظرية.

الفصل التاسع

المثالية المطلقة : بوزانكيت

حياته وكتاباته ــ المنطق ، الحكم والحقيقة ــ ميتافيزيقا الفردية ــ فلسفة بوزانكيت عن الدولة ــ نقد هوبهوس لبوزانكيت - ريتشارد بيردون هولدين: الهيجلية والنسبية - هارولد هنرى يواكيم ونظرية التماسك فى الصدق

١- كان برادلى معتكفا يعيش منعزلاً عن الناس. أما الفيلسوف الآخر المثالى المطلق الرائد فى بريطانيا العظمى؛ وهو «برنارد بوزانكيت» (١٨٤٨ - ١٩٢٣) **B. Bosanquet** فلم يكن كذلك. بعد أن درس فى «باليلول كوليج»، بأكسفورد، حيث وقع تحت تأثير «هل جرين»، و«ريتشارد لويس نيتلشب» **R.L. Nettleship**، أُختير زميلاً للكلية الجامعية، بأكسفورد عام ١٨٧١. لكنه استقر فى لندن عام ١٨٨١ لكى لا يكرس نفسه للكتابة فحسب، بل أيضاً لإلقاء محاضرات للحركة التربوية الناضجة، التى بدأت تواً، وللعمل الاجتماعى. وشغل منذ عام ١٩٠٣ حتى عام ١٩٠٨ كرسى الفلسفة الخلقية فى جامعة «سانت أندروز».

لقد كان بوازنكيت كاتبًا غزير الإنتاج. إذ ظهر مقاله عن «المنطق بوصفه علم المعرفة» عام ١٨٨٣ فى كتابه «مقالات فى النقد الفلسفى»، الذى حرره «أ. سيث»

Seth، و«ريتشارد بيردون هولدين» أما كتابه «المعرفة والواقع» فقد نُشر عام ١٨٨٥، ونُشر المجلدان «المنطق، أو مورفولوجيا المعرفة» عام ١٨٨٨[١]. ثم تلا ذلك بتتابع سريع كتاب «مقالات وخطابات» (عام ١٨٨٩)، و«تاريخ الاستاطيقا» (عام ١٨٩٢، والطبعة الثانية عام ١٩٠٤)، و«حضارة العالم المسيحي ودراسات أخرى» (عام ١٨٩٣)، و«الرفيق لجمهورية أفلاطون» (عام ١٨٩٥)، و«المبادئ الأساسية للمنطق» (عام ١٨٩٥)، و«سيكولوجيا الذات الأخلاقية» (عام ١٨٩٧). كما نشر «بوزانكيت» فى عام ١٨٩٩ ربما ما يعد عمله الأكثر شهرة وهو النظرية الفلسفية للدولة[٢]. وظهرت مجموعتان من محاضرات جيفورد على التوالى: «مبادئ الفردية والقيمة» عام ١٩١٢، و«قيمة الفرد ومصيره» عام ١٩١٣. وقد نذكر من بين المنشورات الأخرى كتابه «التمييزات بين الذهن وموضوعاته» (عام ١٩١٣)، و«ثلاث محاضرات عن الاستاطيقا» (عام ١٩١٥)، و«المثل العليا الاجتماعية والعالمية» (عام ١٩١٧)، و«بعض الاقتراحات فى الأخلاق» (عام ١٩١٨)، و«اللزوم والقياس الطولى» (عام ١٩٢٠، و«ما هو الدين» عام ١٩٢٠، و«تقابل النقائض فى الفلسفة المعاصرة» (عام ١٩٢١)، و«ثلاثة فصول عن طبيعة الذهن» (عام ١٩٢٣).

وعلى الرغم من هذا النشاط الأدبى الغزير، كاد بوزانكيت أن يطويه النسيان، ونادراً ما يُذكر هذه الأيام، مقارنةً ببرادلى، إلا ربما فيما يتعلق بنوع معين من النظرية السياسية[٣]. وربما يكون من أسباب ذلك أن بوزانكيت كان أكثر كآبة من برادلى وأقل منه تبايناً. ومع ذلك، يبدو أن عاملاً أكثر أهمية وهو الاعتقاد بأنه لم يكن لديه سوى القليل، ماعدا النظرية السياسية والجمالية، الذى لم يكن موجوداً فى كتابات معاصره الأكثر شهرة لأن يقدمه. لقد كتب بوزانكيت نفسه، بالفعل، فى عام ١٩٢٠ إلى فيلسوف

---

(١) ظهرت طبعة ثانية عام ١٩١١ (المؤلف).

(١) ظهرت طبعة رابعة عام ١٩٢٣، العام الذى توفى فيه بوزانكيت (المؤلف).

(٢) تبقى نظرية بوزانكيت عن النظرية الجمالية، مع ذلك، ذات إسهام قيم فى الموضوع (المؤلف).

إيطالى قائلاً إنه عرف أن برادلى أستاذه من نشر كتابه «دراسات أخلاقية» عام ١٨٧٦ . بيد أن هذه الملاحظة المتواضعة قلَّما تنصف الحقائق؛ فـ«بوزانكيت»، مثلاً، ينتقد بشدة عمل برادلى «أصول المنطق» لأنه خلق فجوة بين الفكر والواقع. واعترف برادلى بأنه مدين لأفكار بوزانكيت بشأن المادة التى أضافها إلى الطبعة الثانية لكتاب «أصول المنطق». أما بالنسبة لكتاب «الظاهر والحقيقة»، فقد تأثر به بوزانكيت بصورة عميقة،لكن على الرغم من أنه كان، مثل برادلى، فيلسوفًا واحديًا **monist**، فإنه طوّر ميتافيزيقاه التى تقترب كثيراً، فى بعض النواحى، من الهيجلية. فقد كان مقتنعاً بصدق مبدأ هيجل الذى يقول ما هو عقلى واقعى، وما هو واقعى عقلى، ولم يشارك ميول «برادلى» الشكية الملحوظة.

٢- يرى بوزانكيت، بمعنى ما، أن من الصواب أن نقول إن العالم هو بالنسبة لكل فرد عالمه، أى مجرى وعيه، الذى يتكون من إدراكاته. «إن العالم الحقيقى هو بالنسبة لكل فرد عالمه بالتأكيد؛ أى أنه امتداد وتحديد إدراكه الحالى، وليس هذا الإدراك واقعًا بالنسبة له من حيث إنه كذلك، ولكنه نقطة اتصاله بالواقع من حيث هو كذلك[١]. أعنى أنه يجب علينا أن نميز بين مجرى الوعى منظوراً إليه على أنه سلسلة من ظواهر سيكولوجية، والوعى منظوراً إليه على أنه «قصدى»، أى بوصفه يمثل نسقًا من موضوعات مترابطة[٢]. إن الوعى ليس إلا وعيًا بعالم من حيث إنه يمثل نسقًا؛ أى الموضوعات بأسرها، والتى يؤثر كل منها فى الآخر، وتكون، من ثم، مستقلة عن وجود الوعى أو غيابه الذى يمثلها[٣]. كما أنه يجب علينا أن نقر بتمييز بين عالمى

---

(١) Logic, 1, p. 3.

(٢) يهتم «بوزانكيت» بالفينو منولوجيا وليس بعلم النفس. فعالم الفرد لا يتكون من إدراكاته منظوراً إليها على أنها كيانات سيكولوجية، بل هى، بالأحرى، إدراكاته منظوراً إليها على أنها تمثل موضوعات (المؤلف).

(٣) Essentials of logic, p. 15.

الموضوعى، وإبداعات خيالى. ولذلك نستطيع أن نقول إن «العالم كله هو، بالنسبة لكل واحد منا، مجرى وعينا، من حيث إنه يُنظر إليه على أنه نسق من موضوعات ملزمون بأن نفكر فيها[١].

يبين التأمل فى عامل الإلزام هذا أن عوالم الأفراد المختلفين تكوِّنها عمليات محددة مشتركة بالنسبة للعقل من حيث هو كذلك. فكل منا يبدأ، إلى حد ما، بعالمه الخاص، أو عالمها الخاص. لكن كلما كانت العملية البنائية لتكوين عالم نسقى من موضوعات أكثر تطوراً، فإن هذه العوالم المتعددة يناظر بعضها بعضاً، وتميل إلى أن تندمج فى عالم مشترك.

إن مسار تكوين عالم هو نفسه مثل المعرفة؛ بمعنى الوصول إلى معرفة. وبالتالى فإن المعرفة هى البناء العقلى للواقع؛ أى أنها الوسط الذى يوجد فيه العالم لنا من حيث إنه نسق من موضوعات مترابطة. والمنطق هو تحليل هذه العملية البنائية. «إن مسألة تكوين ذلك الكل بصورة عقلية، ذلك الذى نطلق عليه اسم العالم الواقعى هو عمل المعرفة. وعملية تحليل مسار هذا التكوين أو التحديد هى مهمة المنطق؛ الذى قد يوصف بأنه الوعى الذاتى بالمعرفة، أو تأمل المعرفة فى ذاتها[٢].

وبالتالى، توجد المعرفة فى الحكم. وينجم عن هذا، من ثم، أنه إذا كان المنطق وعياً ذاتيًا بالمعرفة، فإن دراسة الحكم تكون أساسية فى المنطق. إننا نستطيع أن نقول، بحق، إن القضية؛ أى التعبير عن الحكم، لها «أجزاء». ونطق قضية هو عملية مؤقتة. غير أن الحكم فى ذاته هو هوية – فى – اختلاف: أى أنه ليس علاقة بين أفكار، وليس انتقالاً من فكرة إلى أخرى، ولا يحتوى على فكرة ثالثة تشير إلى نوع معين من الارتباط بين مضمونين مثاليين آخرين[٣].

---

(١) Ibid, pp. 14 -15.

(٢) Logic, 1. p. 3.

(٣) Ibid, 1, pp. 83 - 4.

يعنى بوزانكيت «بفكرة ثالثة» الرابطة منظوراً إليها على أنها عنصر متميز فى الحكم (المؤلف).

إن الموضوع النهائى للحكم هو الحقيقة كلها، و«ماهية الحكم هى إشارة مضمون مثالى إلى الواقع»[١]. ولذلك، يمكن إدخال كل حكم عن طريق عبارة مثل «الواقع هو كذا...» أو «العالم الواقعى يتصف بكذا...»[٢].

أما بالنسبة للقياس، فإننا نستطيع لأول وهلة أن نميز بين الحكم والقياس عن طريق القول بأن الحكم هو إشارة غير مباشرة لمضمون مثالى إلى الحقيقة، أما القياس فهو إشارة مباشرة لمضمون مثالى إلى الحقيقة. بيد أن التمييز ينهار بناء على فحص دقيق. لأنه لا يمكن أن يقال، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، إن حكمًا يعبر عن معرفة إذا لم يمتلك خاصيتى الضرورة و«الدقة»؛ الدقة التى تعتمد على الشروط المتوسطة التى تجعله يصبح واضحًا. ولا يكون فى هذه الحالة تمييز مطلق بين الحكم والقياس ممكنًا. ويكون لدينا بدلاً من ذلك مثال حكم واحد نهائى يصف الحقيقة كلها، من حيث إنها مضمون مثالى. ولا يكون هذا الحكم النهائى، بالتأكيد، بسيطًا. لأنه يتضمن بداخله كل الحقائق الجزئية من حيث إنها مترابطة ترابطًا عضويًا، أى من حيث إنها متماسكة. إنها تكون الهوية الشاملة كل الشمول – فى الاختلاف – فى صورة المعرفة. إن الكل هو الحقيقة[٣]. والحقائق الجزئية صادقة من حيث إنها تتماسك مع حقائق أخرى فى هذا الكل.

واضح أن بوزانكيت يتفق مع برادلى فى مسائل كثيرة: يتفق معه فى الأهمية الأساسية للحكم فى المنطق، وفى الحقيقة من حيث إنها الموضوع النهائى لكل حكم، وفى الصدق بالمعنى الكامل من حيث إنه النسق الكامل للصدق. لكن على الرغم من مسائل الاتفاق الكثيرة، فإن هناك اختلافات مهمة فى الاتجاه. فالواقع، أو الكون «ليس فقط ذا طبيعة هى أن العقل يستطيع أن يعرفه، بل هو، فضلاً عن ذلك، ذو طبيعة هى

---

(١) Ibid, 11, p.1

(٢) Ibid, 1, p. 78.

(٣) The Principles of Individuality and Value, p. 43.

أن عقلنا يستطيع أن يعرفه ويقبض عليه[(١)]. حقًا، إن بوزانكيت يكف عن الزعم بأن الذهن المتناهى يستطيع أن يفهم الحقيقة تمامًا. ويهتم فى الوقت نفسه بأن يتجنب ما ينظر إليه على أنه ميل برادلى الملحوظ إلى أن يبعد الفجوة بين التفكير البشرى من جهة، والحقيقة من جهة أخرى. فكل ذهن متناه يقترب من الحقيقة من وجهة نظر معينة ويكوِّن تصوره عن الحقيقة. غير أن هناك، على الرغم من ذلك درجات للصدق، وللخطأ كذلك، فليس هناك حكم لا يتصل بالحقيقة مطلقًا، ويجبرنا العقل من حيث هو كذلك على أن نتصور الكون بطرق معينة، حتى إن عالمًا موضوعيًا مشتركًا يُتمثل فى الوعى، على الرغم من وجهات النظر الخاصة. وفضلاً عن ذلك، يقترب الفكر البشرى كله أكثر وأكثر من فهم الحقيقة، حتى على الرغم من أن الحكم المثالى النهائى هدف يجاوز قدرة أى ذهن معين متناه[(٢)].

٣- ثمة ارتباط وثيق بين المنطق والميتافيزيقا عند بوزانكيت، كما هى الحال عند برادلى. لأن كليهما تمسكا بأن الموضوع النهائى لكل حكم هو الحقيقة كلها. غير أنه يكون من الخطأ أن نعتقد أن بوزانكيت يقصد الإشارة إلى أن المنطق يستطيع أن يزودنا بمعرفة فعلية عن العالم؛ لأنه يصف المنطق بأنه الوعى الذاتى بالمعرفة. إنه لم يثبت ذلك على نحو يزيد على ما فعله برادلى. إن المنطق هو مورفولوجيا المعرفة[(٣)]؛ إذ إنه لا يزودنا بمضمون المعرفة.

---

(١) Essentials of Logic, p. 166.

(٢) كان برادلى على استعداد، إلى حد ما، لأن يتحدث كثيرًا بنفس الطريقة. لكنه يشدد، بالفعل، على عيوب التفكير البشرى حتى إنه يكون على حق فى رؤية خلق فجوة بين التفكير والحقيقة فى فلسفة برادلى (المؤلف).

(٣) أى علم شكل المعرفة، ومصطلح المورفولوجيا Morphology صاغه أديب ألمانيا العظيم «جوته ١٧٤٩ - ١٨٣٢» واستخدمه فى أبحاثه عن فسيولوجيا النبات، وعلم النحو والصرف. وأصبحت المورفولوجيا فرعًا من المعرفة تدرس الأشكال، ومنها تشكيل الكلمة. (المراجع)

من الخطأ، بالفعل، أن ننظر إلى الفلسفة بوجه عام على أنها معرفة بوقائع مجهولة حتى الآن. «إن الفلسفة لا تستطيع أن تخبرك بوقائع جديدة، ولا تستطيع أن تقوم باكتشافات. فكل ما تستطيع أن تخبره إياك هو الارتباط ذو الدلالة لما عرفته من قبل. وإذا عرفت قليلاً، أو لم تعرف شيئًا، فإن الفلسفة لديها القليل أو ليس لديها شيء تخبرك عنه»[١]. وبمعنى آخر، نحن نكتسب معرفتنا الحقيقية عن طريق التجربة المألوفة، أو عن طريق دراسة الفيزياء، والكيمياء،... إلخ. إن الفلسفة لا تستنبط، ولا تضيف إلى هذه المعرفة. فما تقوم به هو أنها تبين نموذجًا من صنوف الارتباط بين الوقائع المعروفة من قبل.

يتضح أن العلوم لا تقدم لنا وقائع ذرية غير مترابطة؛ وإنما تبين علاقات، وصنوفًا من الارتباط، وتضع الوقائع تحت ما نسميه بالقوانين. ولذلك، إذا كان للفلسفة أية وظيفة تؤديها، أى تبين «الارتباط ذا الدلالة» لما عرفناه من قبل، فإنه يجب أن تعنى ببيان كيف تكون الوقائع التى لا تُعرف عن طريق الفلسفة هى أعضاء لنسق شامل يساهم فيه كل عضو فى الوحدة الكلية لصالح الخصائص الخالصة التى تميزه عن الأعضاء الأخرى. وبمعنى آخر، لا يهتم الفيلسوف، أساسًا، بمجموعة تصورات تتكون عن طريق التجريد من الخصائص المختلفة، وإنما يهتم، بالأحرى، بالكلى العينى، الذى هو «الهوية فى الاختلاف»، أى الكلى الذى يوجد فى جزئيات وعن طريق جزئيات.

ويسمى بوزانكيت الكلى العينى، متبعًا فى ذلك هيجل، «بالفرد». وواضح أنه لا يمكن، بالمعنى الأكثر كمالاً للفظ، أن يكون سوى فرد واحد، أعنى المطلق. لأن كلى الكليات هذا هو النسق الشامل كل الشمول، الذى يستطيع أن يشبع تمامًا المعيارين اللذين يفترضهما بوزانكيت، وهما عدم التناقض والكلية. ويُفترض أن هذين المعيارين هما بالفعل. لأنه لا يوجد إلا فى الكل الكامل أو المجموع غياب كامل للتناقض.

---

(١) Essentials of Logic, p. 166.

ومع ذلك، على الرغم من أن الفردية تنتمى، بمعنى يفوق كل شيء، إلى المطلق، فإنها تُنسب أيضًا إلى الموجودات البشرية، حتى بمعنى ثانوى. وعندما يفحص بوزانكيت هذا الاستخدام للفظ، فإنه يصر على أن الفردية يجب ألا تُفهم، فى الغالب، على نحو سلبى، كما لو كانت تكمن، أساسًا، فى عدم كون المرء شخصًا آخر. ومع ذلك، ليس هناك فى حالة الفرد الأسمى؛ أى المطلق، فرد آخر يمكن أن يتميز عنه. إن الفردية يجب، بالأحرى، أن تُتصور إيجابيًا؛ أى بوصفها تكمن فى «ثراء الذات وكمالها»[1]. وتتمثل فى الأخلاق، والفن، والدين، الفلسفة حتى أن «الذهن المتناهى يبدأ فى أن يخبر شيئًا عما يجب أن تكون الفردية أصلاً»[2]. ففى الأخلاق الاجتماعية، مثلاً، يجاوز الشخص البشرى ما يسميه بوزانكيت بالوعى الذاتى المقزز للنفس، لأن الإرادة الخاصة تتحد مع إرادات أخرى دون أن تُلغى فى عملية الاتحاد. كما أن الموجود البشرى يتجاوز فى الدين مستوى الذات الضيقة والمصابة بالفقر، ويشعر بأنه يبلغ مستوى أعلى من الثراء والكمال فى الاتحاد مع الإلهى. وتندرج الأخلاق، فى الوقت نفسه، بداخل الدين.

ويمكن أن يعطينا التأمل فى الذات الفردية، بالتالى، فكرة عن كيف يمكن فهم المستويات المتعددة للتجربة، وتتحول فى التجربة الواحدة الموحدة والشامل كل الشمول التى تكوِّن المطلق. وهنا يلجأ بوزانكيت إلى مماثلة ذهن «دانتى» كما هو معبر عنها فى «الكوميديا الإلهية». فالعالم الخارجى وعالم الذوات كلاهما موجود فى ذهن الشاعر، ويجدان تعبيرًا فى القصيدة. إن الذوات البشرية تتمثل، بالفعل، بوصفها موجودات مفكرة وفاعلة؛ أى بوصفها ذواتًا حقيقية توجد فى مجال خارجى. وفى الوقت نفسه لا تعيش هذه الذوات إلا عن طريق مشاركتها فى الأفكار، والانفعالات، والأفعال، التى تكوِّن ذهن الشاعر كما هو معبر عنه فى القصيدة.

---

(١) The Principle of Individuality and value, p. 69.

(٢) Ibid, p. 80.

ويجب ألا تُفسر هذه المماثلة بأنها تعنى أن المطلق عند بوزانكيت هو ذهن وراء الكون، أى ذهن يكوِّن قصيدة إلهية. فالمطلق هو الشمول الكلى **Totality**. ولذلك لا يمكن أن يكون ذهنًا. لأن الذهن كمال يعتمد على شروط فيزيائية مسبقة، ويكوِّن مستوى معينًا من الحقيقة. ولا يمكن أن يرادف المطلق إله الوعى الدينى، الذى يتميز عن العالم، ولا يحتوى على شر. إن الكل، منظورًا إليه على أنه كمال لا يُلاحظ فيه لاأدرية الخير والشر، ليس ما يعنيه الدين بالله، ولابد أن يؤخذ، بالأحرى، بوصفه المطلق(١). وهنا يتفق بوزانكيت مع برادلى.

ومع ذلك، فعلى الرغم من أن المطلق لا يمكن أن يكون ذهنًا، أو ذاتًا، فإن التأمل فى الوعى الذاتى،الخاصية الرئيسية للذهن، يمكن أن يزودنا بمفاتيح لتفسير طبيعة الحقيقة وفك طلاسمها. فالذات، مثلاً، لا تبلغ رضا التجربة وثراءها إلا عن طريق تجاوز نفسها: إذ يجب عليها أن تموت، من حيث هى كذلك، لكى تعيش. ويفترض ذلك أن تجربة كاملة تجسد طابع النفس إلى هذا الحد على الأقل، أى أنها تجاوز نفسها لكى تستعيد نفسها مرة أخرى. وبمعنى آخر، يحاول بوزانكيت، عكس برادلى، أن يقدم تفسيرًا ما لوجود تجربة متناهية. «لا يستطيع الموجود اللامتناهى، بالتأكيد، أن يفقد كماله ويستعيده مرة أخرى، ولكن عبء المتناهى هو، أصلاً، جزء، أو بالأحرى، أداة للكمال الذاتى للامتناهى. ووجهة النظر هذه مألوفة. ولا أستطيع سوى أن أبرهن على أنها تفقد كل هدفها إذا لم تؤخذ بجدية شديدة»(٢). وأحد الاعتراضات على هذه الفكرة الهيجلية عن المطلق المتطور ذاتيًا هو أنه يبدو أنها تدخل التتابع الزمنى فى الموجود اللامتناهى. لكن إذا لم نكن على استعداد لأن نقول إن تصور المطلق هو تصور فارغ بالنسبة لنا، فإننا لا نستطيع أن ننسب إلى المطلق مضمونًا يُطور، من وجهة نظرنا، فى الزمان.

---

(١) The value and Destiny of the Individual, p. 251.

(٢) The Principles of Individuality and value, pp. 243 - 4.

قد يُعترض على ذلك أن بوزانكيت لم يفعل شيئًا لكي يُبيّن أن هناك مطلقًا. فهو يفترض، ببساطة، وجوده، ويخبرنا ماذا يجب أن يكون. ومع ذلك، فإن رده هو أنه توجد على جميع مستويات التجربة والتفكير حركة من التناقض والنقص إلى عدم التناقض والكمال، ولا يمكن أن تجد هذه الحركة نهاية إلا فى تصور المطلق. «إننى لا أعى هدفًا يمكن أن يُبرر فيه توقف فى العملية»[1]. إن فكرة المطلق: أى فكرة الكل، هى، بالفعل، القوة الدافعة، أى الغاية النهائية، لكل تفكير وتأمل.

وبالتالى، فإن الفردية هى معيار القيمة؛ هى تصور يشدد عليه بوزانكيت بصورة أكبر من برادلى. ولأن الفردية لابد أن توجد فى صورتها الكاملة فى المطلق فقط، فإن المطلق لابد أن يكون هو المعيار النهائى للقيمة، وللحقيقة والصدق كذلك. وينجم عن ذلك أننا لا نستطيع أن ننسب قيمة نهائية أو مطلقة إلى الذات المتناهية. ولما كان بوزانكيت يتصور الكمال الذاتى بأنه يحتوى على قهر للانغلاق على الذات، ودخول وا ع فى عضوية كل أعظم، فإنه قلما أن نتوقع منه أن ينظر إلى الخلود الذاتى على أنه مصير الذات المتناهية. إنه يزعم، بالفعل، أن الأفضل فى الذات المتناهية هو أن تبقى، فى حالة متحولة، فى المطلق. غير أنه يقر أيضًا بأن ما يبقى ويدوم من ذاتى لا يظهر لوعى الحالى أنه استمرار «لذاتى». ومع ذلك، فإن هذا ليس سببًا، عند بوازنكيت للندم. فالذات، كما نعرفها، مزيج، من حيث هى كذلك، من المتناهى واللامتناهى؛ وهى لا تحقق مصيرها إلا فى مظلة الرداء الضيق لكيان ذاتى متناه.

يهتم بوزانكيت، كما لاحظنا من قبل، بتوضيح عيوب التفكير البشرى من حيث إنه أداة لفهم الحقيقة بصورة أقل كثيراً من برادلى، ويهتم بصورة أكبر بفهم الكون كله، وبتحديد درجات الكمال أو القيمة. مع إن كليهما أثبتا، على المدى البعيد، أن الكون شيء يختلف أتم الاختلاف عما يبدو. إن بوزانكيت، بالأحرى، يقلل من أهمية هذا

---

(١) Ibid, pp. 267 - 8.

الجانب من المسألة. ولهذا السبب قد يبدو تفكيره أقل إثارة من تفكير برادلى. إن كليهما يتمثل الكون بأنه تجربة لا متناهية؛ أى بوصفه شيئًا لا يبدو، بالتأكيد، أنه موجود لأول وهلة. ومع ذلك، على الرغم من أن هناك تشابهًا أساسيًا، فإن بوزانكيت شهير بأنه يوضح حكم - القيمة الذى يكون أساسيًا فى المذهب الواحدى المثالى؛ أعنى أن القيمة الأسمى والمعيار النهائى لكل قيمة هو الكل؛ أى الكلى العينى الشامل كل الشمول الذى يتم فى التغلب على كل «التناقضات».

٤- إذا سلَّم المرء بالمذهب المثالى المطلق عند بوزانكيت، فإنه لا يتوقع أنه يفضل نوع النظرية السياسية التى تنظر إلى الدولة على أنها اختراع لمساعدة الأفراد (بالمعنى العادى لهذا اللفظ) على أن يتعقبوا غاياتهم الخاصة فى السلام والأمن. فجميع هذه النظريات هى نظريات سطحية وضحلة، هى نظريات «من النظرة الأولى». إنها النظرة الأولى للإنسان فى الشارع، أو النظرة الأولى للعابر، الذى يناضل فى محطة سكة حديد، الذى يبدو له عهد الاستقلال الذاتى، والتوجيه الذاتى للموجودات البشرية الكثيرة الموجودة أمامه واقعة واضحة، بينما يفشل المنطق الاجتماعى والتاريخ الروحى اللذان يكمنان خلف المنظر فى أن يؤثرا على خياله الفطن(١).

إن هذه النظريات تزعم أن كل إنسان وحدة منغلقة على نفسها، تتحمل تأثير الوحدات الأخرى وتبدو الحكومة بوصفها المؤثر على الوحدات الأخرى عندما تُنظم وتُرد إلى أدنى شىء. وبمعنى آخر، تبدو بوصفها شيئًا غريبًا عن الفرد، تؤثر عليه من الخارج، تبدو بالتالى شرًا، على الرغم من أنه شر ضرورى بالتأكيد.

وتمثل نظرية «روسو» عن الإرادة العامة وجهة نظر مختلفة أتم الاختلاف. فهنا تكون لدينا فكرة «هوية بين إرادتى الخاصة وإرادة كل شركائى فى الجماعة السياسية التى تجعل من الممكن القول بأننى لا أطيع فى كل تعاون اجتماعى، وفى الخضوع حتى

---

(١) The Philosophical theory of the state, p. 180 (1st. edition).

للإجبار عن طريق القوة، الذى يفرضه المجتمع فى المصلحة العامة الحقيقية، أقول لا أطيع سوى ذاتى، وأبلغ بالفعل حريتى[١]. ومع ذلك يجعل روسو، بالفعل، إرادة الجميع هى التى تتبوأ العرش فى مكان الإرادة العامة، التى لا يصبح لها شأن ولا أهمية، نقول يجعل روسو إرادة الجميع هكذا عندما يعبر عن تحمسه للديمقراطية المباشرة، وعدائه للحكومة النيابية.

ولذلك، لابد أن نتجاوز «روسو»، ونعطى مضمونًا واقعيًا لفكرة الإرادة العامة، دون أن نردها، بالفعل، إلى إرادة الجميع. ويعنى ذلك توحيدها بالدولة عندما لا ننظر إليها على أنها فقط بناء حكومى، بل هى بالأحرى «تصور فعال من تصورات الحياة... التصور الذى يستطيع كل عضو حى من أعضاء الدولة عن طريق توجيهه أن يؤدى وظيفته، كما علّمنا أفلاطون[٢]. وإذا فُهمت الدولة أو المجتمع السياسى بهذه الطريقة، فإننا نستطيع أن نرى أنه يمكن مقارنة علاقة الذهن الفردى والإرادة بذهن المجتمع والإرادة العامة بالعلاقة بين الموضوع الفيزيائى الفردى والطبيعة كلها. ففى كلتا الحالتين يكون الفرد القائم بذاته تجريداً. ولذلك، تتوحد إرادة الإنسان الفرد الحقيقية، التى عن طريقها يريد طبيعته الخاصة من حيث إنه موجود عاقل، بالإرادة العامة. ولا نجد فى هذا التوحيد «إلا التفسير الصحيح للإلزام السياسى»[٣]. ففى طاعة الدولة، يطيع الفرد إرادته الحقيقية. وعندما تجبره الدولة على أن يفعل بطريقة معينة، فإنه يكون مجبراً على أن يفعل وفق إرادته الحقيقية، وعلى أن يفعل، من ثم، بحرية

وبمعنى آخر، التناقض المزعوم بين الفرد والدولة هو، بالنسبة لـ «بوزانكيت»، تناقض زائف. وينجم عن ذلك أن المشكلة المزعومة الخاصة بتبرير تدخل الدولة فى

---

(١) Ibid, p. 107.

(٢) Ibid, p. 151.

(٣) Ibid, p. 154.

حرية الفرد الخاصة ليست مشكلة حقيقية. بيد أن ذلك لا يعنى القول بأنه لا يمكن أن تنشأ مشكلة حقيقية بشأن قضية عينية معينة. لأن الهدف الأقصى للدولة هو، كما هى الحال بالنسبة لأعضائها، هدف أخلاقى، أى بلوغ الحياة الأفضل؛ الحياة التى تطور كثيراً إمكانات الإنسان أو قدراته من حيث إنه موجود بشرى. ولذلك نستطيع، باستمرار، أن نسأل بشأن قانون مقترح مثلاً، «إلى أى حد، وبأية طريقة، يكون استخدام القوة وما يماثلها عن طريق الدولة إعاقة للغاية التى توجد الدولة من أجلها»[1]، وما هى، فى الوقت نفسه، غاية كل عضو من أعضائها. إن لجوءاً إلى الحرية الخاصة ضد تدخل الدولة المزعوم بوجه عام، يكشف عن سوء فهم لطبيعة الدولة وعلاقاتها بأعضائها. بيد أنه لا ينجم عن ذلك مطلقًا أن أى، وكل، استخدام للإجبار يساهم فى الغاية التى توجد الدولة من أجلها.

ويمكن توضيح وجهة نظر بوزانكيت بهذه الطريقة. لما كانت غاية الدولة هى غاية أخلاقية، فإنها لا يمكن أن تتحقق إذا لم يفعل المواطنون بصورة أخلاقية، التى تتضمن النية والفعل الخارجى كذلك. ومع ذلك، لا يمكن أن تُفرض الأخلاق بهذا المعنى الكامل، عن طريق القانون. إذ يمكن أن يُجبر الأفراد، مثلاً، على أن يكفوا عن أفعال معينة، غير أنه لا يمكن إجبارهم على أن يكفوا عنها من أجل بواعث أخلاقية عليا. فما يبعث، بالفعل، وبوضوح، على الخير العام أنه يجب على الناس أن يكفوا عن القتل، حتى إذا كان باعثهم هو، ببساطة، تجنب العقاب. ومع ذلك، يظل صحيحًا أن استعمال القوة، من حيث إنها العلّة المحدِّدة لفعل ما، يرد الأفعال الناتجة إلى مستوى أدنى مما تحته إذا كانت نتيجة العقل والاختيار الحر. ولذلك يجب أن يكون استعمال القوة والإجبار محدوداً بقدر المستطاع، لا لأنه يُعتقد أنه يمثل تدخلاً من جانب المجتمع فى شأن الأفراد القائمين بذاتهم (لأن هذا تناقض زائف)، وإنما لأنه يتدخل فى تحقيق الغاية التى وجدت من أجلها الدولة.

---

(١) Ibid, p. 183.

وبمعنى آخر، يشارك بوزانكيت وجهة نظر «توماس هل جرين» التى تقول إن الوظيفة الأولى للتشريع هى إزالة عقبات تطوير الحياة الخيرة. فإلى أى حد، مثلاً، يمتد التشريع الاجتماعى، هو تساؤل لا يمكن الإجابة عنه بصورة قبلية. وبقدر ما تتوجه المبادئ العامة وتسير، لا نستطيع أن نقول إنه لكى نبرر الإجبار، ينبغى علينا أن نكون قادرين على أن نبين أن «ميلاً محدداً إلى التطور، أو حفظًا محدداً للقدرة.. يحبطه عائق معروف، غير أن التخلص منه مسألة ضئيلة إذا ما قورنت بالقدرات التى يطلقها»[١]. وبناء على هذا المبدأ، نستطيع، مثلاً، أن نبرر التعليم الإجبارى بأنه تخلص من إعاقة للتطوير الأكثر كمالاً واتساعًا للقدرات البشرية. ويتضح أن التشريع ذاته إيجابى. غير أن موضوع القانون هو، أساسًا، موضوع التخلص من العقبات لبلوغ الغاية التى وجد من أجلها المجتمع السياسى؛ وهى غاية يرغبها، «بالفعل» كل عضو من حيث إنه موجود عاقل.

إذا افترضنا أن الغاية الأخلاقية هى التطوير الممكن الأكثر كمالاً لقدرات الإنسان، وأنها لا تتحقق،أو لا يتم الاقتراب منها على أية حال، إلا بداخل المجتمع، فإنه يبدو طبيعيًا أن نجاوز الدولة القومية إلى مثل أعلى عن المجتمع الكلى، أى البشرية بوجه عام. ولا يسلِّم بوزانكيت، على الأقل، بأن فكرة البشرية يجب أن يكون لها مكان «فى أى تفكير فلسفى كامل متسامح»[٢]. ويزعم فى الوقت نفسه أن الفكرة الأخلاقية عن البشرية لا تكوِّن أساسًا كافيًا لمجتمع فعال. لأننا لا نستطيع أن نفترض وحدة كافية للتجربة فى بنى البشر بوجه عام، مثل التى توجد فى دولة قومية، لممارسة إرادة عامة. وفضلاً عن ذلك، يزدرى اقتراحات من أجل دولة عالمية ذات خطط لكى يستبدل باللغات القومية لغة كلية؛ وهو استبدال، فى رأيه، يحطم الأدب والشعر، ويرد الحياة العقلية إلى مستوى ضئيل الجودة. ولذلك لم يستطع بوزانكيت، مثل هيجل، أن يتجاوز

The Philosphical theory of the state, p. 192. (١)

Ibid, p. 328. (٢)

فكرة الدولة القومية، التى تحركها روح عامة تعبّر عن نفسها فى مؤسسات موضوعية، وتخضع هذه المؤسسات لتقييم نقدى على هدى التجربة والاحتياجات الحالية.

كما أن بوزانكيت على استعداد، مثل هيجل، لأن يسلِّم بأنه ليست هناك دولة فعلية معصومة من النقد. فمن الممكن، من حيث المبدأ، أن تفعل الدولة «بطريقة تخالف واجبها الأساسى لكى تكفل شروط الحياة الخيرة بقدر المستطاع»[١]. لكن على الرغم من أن هذا التسليم يبدو لبعض الناس أنه مبرر بوضوح، فإنه يخلق صعوبة خاصة لأى شخص يقر مع بوزانكيت أن الدولة تتوحد، بمعنى ما، بالإرادة العامة. لأن الإرادة العامة، عن طريق التعريف، لا تريد إلا ما هو صواب. ولذلك يميل بوزانكيت إلى التمييز بين الدولة من حيث هى كذلك وأفرادها. فالأفراد يمكن أن يفعلوا بصورة غير أخلاقية، غير أن الدولة، من حيث هى كذلك، لا يمكن أن تتحمل مسولية سيئات أفرادها، «إلا وفق ظروف يمكن تصورها بصورة مجردة»[٢].

يصعب الزعم بأن هذا موقف مقنع من الناحية المنطقية. فإذا كانت الدولة، من حيث هى كذلك، تعنى الإرادة العامة، وإذا كانت الإرادة العامة تريد، باستمرار، ما هو صواب، فإنه يبدو أنه ينجم عن ذلك أنه ليست هناك ظروف يمكن تصورها يمكن أن يقال فيها إن الدولة، من حيث هى كذلك، تعمل بصورة غير أخلاقية. ونجد أنفسنا فى النهاية أمام تحصيل حاصل؛ أعنى أن الإرادة التى تريد باستمرار ما هو صواب؛ تريد باستمرار ما هو صواب. يبدو أن بوزانكيت نفسه قد شعر، بالفعل، بذلك، لأنه يفترض أنه ينبغى علينا أن نقول بناء على تعريف دقيق للدولة إنها لا تريد فى الواقع فعلاً لا أخلاقياً ننسبه، عادة، إلى «الدولة». ويشعر فى الوقت نفسه بأنه مجبر على أن يسلِّم بأنه قد تكون هناك ظروف نستطيع فيها أن نتحدث، بصورة مشروعة، عن الدولة

(١) Ibid, 327.

(٢) Ibid, 322.

التى تسلك سلوكًا غير أخلاقى بصورة غير أخلاقية. لكن بالتحدث عن ظروف «يمكن تصورها بصورة مجردة»، فإنه يعطى، لا محالة انطباعًا هو أنه بالنسبة لأغراض عملية، تكون الدولة معصومة من النقد. ليست هناك، بوضوح، صعوبة بالنسبة لأولئك الذين يرون أنه يمكن رد العبارات التى تتحدث عن الفعل عن طريق الدولة من حيث المبدأ إلى عبارات عن الأفراد، فى التحدث عن الدولة من حيث إنها تسلك سلوكًا غير أخلاقى. بيد أننا إذا افترضنا أننا نستطيع أن نكوِّن عبارات عن «الدولة من حيث هى كذلك» لا يمكن ردها، من حيث المبدأ، إلى مجموعة من عبارات عن أفراد يمكن تعيينهم، فإن السؤال ينشأ، بالتأكيد، عما إذا كان يمكن، بصورة مشروعة، تطبيق معيار الأخلاق الشخصية عند الحكم على أفعال هذا الكيان الغامض إلى حد ما.

٥- فى استطاعتنا أن نفهم أنه عندما تعهد بعض الكُتاب البريطانيين بأن يبينوا أن المسئولية النهائية عن الحرب العالمية الأولى تقع، بحق وأمانة، على عاتق الفلاسفة الألمان، مثل هيجل، جاءت فلسفة بوزانكيت السياسية بمشاركتها فى النقد. ففى كتاب «النظرية الميتافيزيقية للدولة» (١٩١٨)، مثلاً، ومؤلفه «ل.ت. هوبهوس»[1]، نقول إنه فى هذا الكتاب على الرغم من أن «هوبهوس» يهتم، أساسًا، بهيجل، فإنه يخصص قدرًا كبيرًا من النقد لـ «بوزانكيت»، الذى رأى فيه، بحق، الفيلسوف البريطانى السياسى الذى يقترب كثيرًا من هيجل.

يلخص «هوبهوس» ما يسميه بالنظرية الميتافيزيقية عن الدولة فى القضايا الثلاث التالية. «يحقق الفرد ذاته الحقيقية وحريته طبقًا لإرادته الحقيقية»، «وهذه الإرادة الحقيقية هى الإرادة العامة»، «وتتجسد الإرادة العامة فى الدولة»[2]. وبالتالى تتوحد

---

(١) ليونارد تريلاونى هوبهوس (١٨٩٤ - ١٩٢٩)، أستاذ علم الاجتماع فى جامعة لندن من عام ١٩٠٧ حتى عام وفاته، كان فيلسوفًا ذا اهتمامات واسعة، ومؤلفًا لعدد من الكتب عن موضوعات فلسفية واجتماعية. يمثل الكتاب المذكور فى النص مقررًا لمحاضرات ألقاها فى مدرسة لندن للاقتصاد عام ١٩١٧ (المؤلف).

(٢) The Metaphysical theory of the state, pp. 117 - 18.

الدولة، تقريبًا، مع البناء الاجتماعى الكلى، أى بالمجتمع بوجه عام، ويُنظر إليها على أنها الحارس للأخلاق والتعبير عنها، أى بوصفها الكيان الأخلاقى الأعلى. لكن إذا توحدت الدولة بالمجتمع، فإن النتيجة ستكون استيعاب الفرد عن طريق الدولة. ولماذا يجب النظر إلى الدولة القومية على أنها النتاج الأعلى للتطور الاجتماعى؟ إذا افترضنا، من أجل الحجة، أن هناك شيئًا هكذا مثل الإرادة العامة، وأنها إرادة الإنسان الحقيقية أو الصادقة[1]، فإنها تجد تعبيرًا أكثر كفاية فى مجتمع عالمى كلى عما تجد فى الدولة القومية. حقًا، إن مجتمعًا عالميًا لم يوجد بعد، لكن إيجاد هذا المجتمع لابد أن يتم التمسك به بوصفه مثالاً نحو ما ينبغى أن نسعى جاهدين إليه بفاعلية، فى حين أن بوزانكيت يبيّن، فى واقع الأمر، متبعًا فى ذلك هيجل، حيزًا غير مأمون لصالح الدولة القومية. وبهذا المعنى، تكون النظرية السياسية المثالية محافظة على نحو لا ضرورة له. وفضلاً عن ذلك، إذا نُظر إلى الدولة على أنها الحارس للأخلاق والتعبير عنها، وعلى أنها الكيان الأخلاقى الأعلى، فإن النتيجة المنطقية هى مذهب التزمت الأخلاقى الذى يجلب المصائب. وعلى أية حال، إذا كانت الدولة، بالفعل، كما يفترض بوزانكيت أن تكون، كيانًا أخلاقيًا ذا نظام أعلى من الفاعل الأخلاقى الفرد، فمن الغريب جدًا أن هذه الكيانات الأخلاقية الجليلة؛ أعنى الدول المختلفة، لا تنجح فى تنظيم علاقاتها المتبادلة وفق معايير أخلاقية[2]. وباختصار «إن خلط الدولة بالمجتمع، والإلزام السياسى بالإلزام الأخلاقى هو المغالطة الرئيسية للنظرية الميتافيزيقية للدولة[3]».

---

(١) ينكر «هوبهوس»، فى واقع الأمر، كل القضايا الثلاث المذكورة سابقًا (المؤلف).

(٢) تفترض العلاقات الأخلاقية، وفقًا لما يراه بوزانكيت، حياة منظمة؛ لكن هذه الحياة لا تكون إلا بداخل الدولة، وليست فى علاقات بين الدول والمجتمعات الأخرى (المؤلف).

The Philosophical theory of the state p. 325.

The Metaphysical theory of the state, p. 77. (٣)

وبعد أن يلخص «هوبهوس» النظرية الميتافيزيقية عن الدولة فى عدد من الأطروحات، يجد نفسه، بالتالى، منساقًا إلى التسليم بأن بوزانكيت يتحدث، أحيانًا، بطرق لا تلائم بسهولة هذه الخطة المجردة. غير أن طريقته فى نقل هذه الصعوبة هى أن يثبت أن بوزانكيت متهم بعدم الاتساق. فهو يلاحظ، مثلاً، أن بوزانكيت يشير فى كتابه «النظرية الفلسفية عن الدولة» إلى تعاون اجتماعى لا ينتمى، بدقة، إلى الدولة أو إلى أفراد معينين، ببساطة، من حيث هم كذلك. ويجد أن ذلك لا يتسق مع الأطروحة التى تقول إن ذات الإنسان الحقيقية تجد تجسدها الكافى فى الدولة. كما يلاحظ «هوبهوس» أن بوزانكيت يتحدث فى كتابه «المثل الاجتماعية والعالمية» عن الدولة بوصفها عضواً من أعضاء الجماعة، لها وظيفة ضمان الظروف الخارجية المطلوبة لتطوير الحياة الأفضل. ويجد أن طريقة الحديث هذه لا تتسق مع الأطروحة التى تقول إن الدولة تتوحد مع البناء الاجتماعى كله.. وبالتالى، فإن نتيجة «هوبهوس» هى أنه إذا كانت هذه الفقرات تمثل ما يفكر فيه «هوبهوس» بالفعل عن الدولة، فإنه ينبغى عليه أن يتعهد «بأن يبنى نظريته بأسرها من جديد»[(١)].

وبوجه عام، فإن هوبهوس محق تمامًا، بالتأكيد، فى أن يجد عند بوزانكيت النظرية الميتافيزيقية المزعومة عن الدولة[(٢)]. فمن المبالغة، بالفعل، أن نقول إن ذات الإنسان الحقيقية، وفقًا لما يراه بوزانكيت، تجد تجسدها الكافى فى الدولة، إذا كنا نعنى بذلك أن إمكانات الإنسان تتحقق بالفعل فيما ننظر إليه عادة على أنه حياته من حيث إنه مواطن. ينظر بوزانكيت إلى الفن، مثلاً، مثل هيجل، على أنه منفصل تمامًا عن الدولة، حتى إذا كان يفترض الدولة بصورة مسبقة. وصحيح بدون شك فى نفس

---

(١) Ibid, p. 121, note 1.

(٢) إذا لخص المرء اتجاهًا للتفكير مشتركًا بالنسبة لعدة فلاسفة فى عدد من الأطروحات، فليس من المستغرب إذا لم تنطبق الخطة الناتجة تمامًا عليهم جميعًا، أو ربما على أى واحد منهم. ويستطيع المرء بالتالى أن يجد نماذج «لعدم الاتساق». ومع ذلك، قد يتفق عدم الاتساق مع الأفكار الأساسية الفعالة لتفكير فيلسوف معين (المؤلف)

الوقت أنه يدعم نظرية عضوية عن الدولة، وفقًا لها يمكن رد عبارات عن الدولة «من حيث هى كذلك»، من حيث المبدأ، إلى عبارات عن أفراد يمكن تعيينهم. كما أنه صحيح أن بوزانكيت ينسب إلى الدولة القومية دورًا بارزًا من حيث إنها تجسيد للإرادة العامة، ولا يحس، نسبيًا، بمثال لمجتمع بشرى أكثر اتساعًا. ويبدو لكاتب هذه السطور أنه لابد من القيام بتمييز بالنسبة لخلط الإلزام السياسى بالإلزام الأخلاقى، الذى يذكره «هوبهوس» بوصفه خاصية أصلية للنظرية الميتافيزيقية عن الدولة، والذى يعترض عليه بشدة.

إذا تمسكنا بتفسير غائى للأخلاق، يُنظر فيه إلى الإلزام على أنه ينهال علينا من جهة تلك الأفعال المطلوبة لبلوغ غاية معينة (لتحقيق التكامل المنسجم لإمكانات المرء بوصفه موجودًا بشريًا، مثلاً)، وإذا نظرنا، فى الوقت نفسه، إلى الحياة فى مجتمع منظم على أنها إحدى الوسائل المطلوبة أخلاقيًا لبلوغ هذه الغاية، فإنه قلَّما نستطيع أن نتجنب النظر إلى الإلزام السياسى على أنه أحد التعبيرات عن الإلزام الأخلاقى. لكن لا ينجم عن ذلك مطلقًا أننا ملزمون بخلط الإلزام الأخلاقى بالإلزام السياسى، إذا كنا نعنى رد الإلزام الأخلاقى إلى الإلزام السياسى. إن هذا الخلط لا يمكن أن ينشأ إلا إذا نظرنا إلى الدولة على أنها أساس القانون الأخلاقى ومفسره. وإذا نظرنا إلى الدولة بهذه الطريقة، ستكون النتيجة هى مذهب الامتثال والموالاة الذى يجلب المصائب، كما يشير «هوبهوس». لكن على الرغم من أن نظرية بوزانكيت عن الإرادة العامة من حيث إنها تجد تجسدها الكافى فى الدولة تفضل بدون شك وجهة النظر المبجلة هذه عن الوظيفة الأخلاقية للدولة، فإننا نرى أنه يسمح، حتى بتردد، بنقد أخلاقى لأية دولة فعلية. ومع ذلك، فإن تعليق «هوبهوس» هو أن بوزانكيت هنا متهم بعدم الاتساق، وإذا أراد بالفعل أن يسمح بنقد أخلاقى للدولة، لابد أن يراجع نظريته عن الإرادة العامة. ويبدو التعليق لكاتب هذه السطور منصفًا.

٦- لاحظنا أن بوزانكيت يقترب من برادلى أكثر من هيجل. لكن إذا بحثنا عن فيلسوف بريطانى يشارك، بوضوح، تعظيم «سترلنج» المتوقد لهيجل من حيث إنه أعظم

مُعلِّم للتفكير النظرى التأملى، فإنه يجب علينا، بالأحرى، أن نرجع إلى «ريتشارد بيردون هولدين» R. B.Haldane (١٨٥٦ – ١٩٢٨) السياسى المتميز، والذى مُنح لقب فيكونت هولدين أوف كلون فى عام ١٩١١. يصـــرح «هولدين» فى مجلديه «الطريق إلى الحقيقة» (١٩٠٣ – ١٩٠٤) أن هيجل هو أعظم مُعلِّم للمنهج النظرى التأملى عرفه العالم منذ أرسطو، وأنه هو نفسه ليس على استعداد فحسب أن يوصف بأنه هيجلى، وإنما كان يود أيضًا أن يتسمى بهذا الاسم(١). إن إعجابه الصريح بالفكر الألمانى والثقافة الألمانية قد أديا، بالفعل، إلى هجوم مُخجل عليه فى بداية الحرب العالمية الأولى(٢).

قام «هولدين» بمحاولة لبيان أن نظرية النسبية لا تتفق فحسب مع الهيجلية، بل تتطلبها أيضًا. ففى كتابه «الطريق إلى الحقيقة» يقترح نظرية فلسفية عن النسبية، وعندما نشر «إنشتين» أبحاثه فى الموضوع، نظر إليها هولدين على أنها تأكيد يدعم نظريته الخاصة، التى طورها فى كتابه «عهد النسبية» (١٩٢١). إن النسبية كلها، باختصار، واحدة، لكن الاقتراب من الوحدة يكون من وجهات نظر متعددة، مثل وجهة نظر الفيزيائى، والبيولوجى، والفيلسوف. وتمثل كل وجهة نظر، مع المقولات التى تستخدمها، وجهة نظر جزئية ونسبية عن الصدق، ويجب ألا تكون مطلقة. ولا تتفق هذه الفكرة فحسب مع النظرة الفلسفية التى تكون الحقيقة بالنسبة لها، فى النهاية،

---

(١) يشير «هولدين» فى ملاحظة متعلقة بتاريخ حياته تقدم إسهامه للمجلد الأول من «الفلسفة البريطانية المعاصرة» الذى حرره «ج.هـ. موريهيد»، إلى أنه تأثر بمنهج هيجل أكثر مما تأثر بنظريته التفصيلية عن المطلق. غير أنه يضيف أن هيجل، فى رأيه، يقترب كثيراً من وجهة النظر الصحيحة من أى واحد منذ اليونان القدماء (المؤلف).

(٢) على الرغم من أن «هولدين» أصبح قاضى القضاة ورئيس مجلس اللوردات فى إنجلترا عام ١٩١٢، بعد أن قام بعمل ممتاز كوزير للدولة لشئون الحرب، فإنه أُستبعد من الوزارة التى أُعيد تشكيلها عام ١٩١٥، ليس لأن زملاءه كان لديهم شك فى وطنيته، وإنما، بالأحرى، كإجراء للمصلحة الخاصة التى تأخذ بعين الاعتبار التحامل الشعبى (المؤلف).

هى الروح، والتى يكون الصدق بالنسبة لها هو نسق الصدق كله؛ أى الكمال الذاتى التام أو معرفة الذات، وهو هدف يتم الاقتراب منه عن طريق مراحل جدلية، نقول إن هذه الفكرة لا تتفق مع هذه النظرة الفلسفية فحسب، وإنما تتطلبها أيضاً.

ويصعب الزعم بأن هذه النظرية الفلسفية العامة عن النسبية هى، فى ذاتها، شىء جديد. وهى بالأحرى، على أية حال محاولة من أجل بعث حياة جديدة فى الهيجلية عن طريق التشديد على الجوانب النسبية من النسق، وعن طريق استحضار اسم «إنشتين» من حيث إنه راع للنظرية. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن «هولدين» علم من الأعلام البارزين فى الحياة البريطانية العامة، كان لديه اهتمام دائم بمشكلات فلسفية.

٧- سنحت لنا الفرصة بالفعل لنذكر نظرية التماسك عن الصدق؛ أعنى أن أى صدق جزئى يكون صادقًا بفضل مكانته فى نسق شامل للصدق. ناقش هذه النظرية وعرّفها «هارولد هنرى يواكيم» H.H. Joachim (١٨٦٨ – ١٩٣٨)، الذى شغل كرسى «وكهام» فى المنطق فى جامعة أكسفورد منذ عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٣٥، نقول ناقش «يواكيم» هذه النظرية وعرّفها فى كتابه «طبيعة الصدق» (١٩٠٦). ولا داعى تماماً لأن نقول شيئًا عن الكتاب؛ لأن المؤلف بيّن وعيه بالصعوبات التى تسببها النظرية ولم يحاول أن يمر عليها مرور الكرام.

اقترب «يواكيم» من نظرية التماسك فى الصدق عن طريق فحص نقدى لنظريات أخرى. فنظر، مثلاً، فى نظرية التناظر، التى وفقًا لها تكون عبارة فعلية صادقة إذا ناظرت حقيقة لغوية إضافية. فإذا سألنا شخص ما أن نخبره ما الحقيقة التى تناظر، مثلاً، عبارة علمية صادقة، فإننا سنعبر عن ردنا بالضرورة بحكم أو مجموعة أحكام. ولذلك، عندما نقول إن العبارة العلمية صادقة لأنها تناظر حقيقة واقعية، فإن ما نقوله، بالفعل، هو أن حكمًا معينًا صادق لأنه يتماسك بصورة نسقية مع أحكام أخرى. وهكذا نرى أن نظرية التناظر تتحول إلى نظرية التماسك.

أو خذ النظرية التى تقول إن الصدق هو خاصية لكيانات معينة تُسمى «بالقضايا»، خاصية تُدرك، ببساطة، مباشرة أو حدسيًا. كما يرى «يواكيم» لأنه

لا يمكن معرفة الزعم بأن تجربة مباشرة تكون تجربة عن الصدق إلا من حيث إنه يتم بيان أن الحدس هو نتاج توسط عقلى، أى من حيث إنه يُنظر إلى الصدق الذى نتحدث عنه على أنه يتماسك مع حقائق أخرى. فالقضية التى يُنظر إليها على أنها كيان مستقل يمتلك صفة الصدق، أو صفة الكذب، هى تجريد محض. وهكذا فنحن منساقون مرة أخرى إلى تفسير الصدق بأنه تماسك.

وهكذا يقتنع «يواكيم» بأن نظرية التماسك فى الصدق تفوق كل النظريات المناهضة. «إن القول بأن الصدق ذاته واحد، وكل، وكامل، وأن كل تفكير وكل تجربة تتحرك داخل معرفته، وتخضع لسلطته الواضحة الجلية؛ هو قول لا أشك فيه بتاتًا»(١) وعلى نحو مماثل لايشك «يواكيم» فى أن الأحكام المختلفة والأنساق الجزئية للأحكام «أكثر أو أقل صدقًا، أعنى من حيث إنها تقترب أكثر أو أقل من المعيار الواحد»(٢). لكن حالما نبدأ فى أن نجعل نظرية التماسك واضحة؛ أى أن نفكر بالفعل، فى معناها، ومضامينها، فإن صعوبات تنشأ لا يمكن تجاهلها.

أولاً: لا يعنى التماسك، ببساطة، الاتساق الصورى. فهو يشير على المدى البعيد إلى كل له دلالة وشامل كل الشمول تتحد فيه الصورة والمادة، والمعرفة وموضوعها، بصورة لا تنفصل. وبمعنى آخر، يعنى الصدق بوصفه تماسكًا تجربة مطلقة. ولابد أن تقدم نظرية كافية عن الصدق بوصفه تماسكًا تفسيرًا معقولاً للتجربة المطلقة؛ أى الكل الشامل كل الشمول، وأن تبيّن كيف تكوِّن المستويات المتنوعة لتجربة غير كاملة لحظات مكوِّنة فيها. لكن من المستحيل من حيث المبدأ، أن تلبى أية نظرية فلسفية هذه المتطلبات. لأن كل نظرية هى نتيجة تجربة متناهية وجزئية، ولا يمكن، فى أحسن الأحوال، إلا أن تكون تجليًا جزئيًا للصدق.

---

(١) The Nature of Truth, p. 178.

(٢) Ibid, pp. 178 -

ثانياً: يتضمن الصدق، كما يتم بلوغه فى المعرفة البشرية، عاملين هما، التفكير وموضوعه. وهذه الحقيقة هى التى تؤدى إلى نظرية التناظر عن الصدق. ولذلك، لابد لنظرية كافية عن الصدق أن يكون فى إمكانها أن تفسر لنا كيف يجب علينا أن نتصور الانفصال الذاتى للكل، أى للتجربة المطلقة، يسبب الاستقلال النسبى للذات والموضوع، للمضمون المثالى والواقع الخارجى، داخل التجربة البشرية. بيد أنه لم يتم تقديم تفسير كهذا، كما يقر «يواكيم».

ثالثاً: لما كانت كل معرفة بشرية تتضمن تفكيراً فى آخر (أى آخر غير نفسه)، فإن كل نظرية عن طبيعة الصدق، بما فى ذلك نظرية التماسك، لابد أن تكون نظرية عن الصدق من حيث إنه هو الآخر بالنسبة لها، أى من حيث إنه شىء نفكر فيه ونصدر عنه حكماً. ويرادف ذلك قولنا إن «نظرية التماسك عن الصدق باعترافها الخاص لا تستطيع على الإطلاق أن ترتفع فوق مستوى المعرفة التى تبلغ، فى أحسن الأحوال، «صدق» التناظر[١].

كان «يواكيم» على استعداد تام لأن يتحدث، بصراحة مدهشة، عن «دمار» محاولاته فى أن يطرح نظرية كاملة عن الصدق. وبمعنى آخر، لم يستطع أن يواجه الصعوبات التى أحدثتها نظرية التماسك. ومع ذلك فإنه مقتنع، فى الوقت نفسه، بأن هذه النظرية توصلنا أبعد من النظريات المناهضة إلى مشكلة الصدق، ويمكن أن تحمى نفسها ضد الاعتراضات التى تقضى على هذه النظريات، حتى إذا أدت إلى أسئلة لا يمكن الإجابة عنها. ومع ذلك، يتضح تماماً أن السبب البعيد فى تمسك «يواكيم» بنظرية التماسك، على الرغم من الصعوبات التى تحدثها بدون شك، هو سبب ميتافيزيقى؛ هو اعتقاد فى طبيعة الحقيقة. فهو يقول، بالفعل، وبصورة واضحة إنه لا يعتقد أن «الميتافيزيقى من حقه أن يقبل نظريات منطقية، عندما يتطلب نجاحها

---

(١) Ibid, p. 175.

أنه يتحتم عليه أن يقبلها داخل مجال الفروض المنطقية التى تزدريها نظريته الميتافيزيقية الخاصة»[١]. وبمعنى آخر: يحتاج المثالى المطلق فى الميتافيزيقا إلى نظرية التماسك عن الصدق فى المنطق. وعلى الرغم من الصعوبات التى تسببها هذه النظرية، فإنه لدينا الحق في قبولها، إذا تحولت نظريات أخرى عن الصدق، لا محالة، إلى نظرية التماسك عندما نحاول أن نطرحها بدقة.

وفى الحكم عما إذا كانت نظريات أخرى عن الصدق تتحول، بالفعل، إلى نظرية التماسك، يجب علينا أن نضع فى الاعتبار ملاحظة «يواكيم» الخاصة وهى أن التماسك لا يعني، ببساطة، فى هذا السياق اتساقًا صوريًا. فالتسليم بأن قضيتين غير متطابقتين بصورة متبادلة لا يمكن أن تكون صادقتين فى نفس الوقت، لا يرادف التمسك بنظرية التماسك عن الصدق. إن النظرية كما يقدمها «يواكيم»، عندما يناقش الصعوبات التى تسببها، هى، بوضوح، نظرية ميتافيزيقية، أى أنها جزء لا يتجزأ من المثالية المطلقة.ولذلك، فإن القضية هى ما إذا كانت كل النظريات الأخرى للصدق يمكن أن يُنظر إليها فى النهاية على أنها سوف تعانى من انهيار كامل إذا ما فحصت فحصاً نقدياً، أو أنها تتضمن صحة المثالية المطلقة. وربما لا يُسلِّم أى شخص لا يكون مثالياً مطلقًا بأن هذه هى القضية. وليس قصد كاتب هذه السطور، بالفعل، أن يفترض أن التماسك ليس له علاقة بالصدق. فنحن فى الواقع كثيراً ما نستخدم التماسك كاختبار، أعنى التماسك مع حقائق تم البرهنة عليها من قبل. ومن المشكوك فيه أن ذلك يتضمن اعتقاداً ميتافيزيقياً فى طبيعة الحقيقة. لكن لا ينجم عن هذا بالضرورة أن ذلك اعتقاد ضمنى فى المثالية المطلقة. وعلى أية حال، إذا كانت قضية ما صادقة، كما يقر «يواكيم» بصراحة، من حيث إنها متضمنة فقط كلحظة فى تجربة مطلقة تجاوز فهمنا، فمن الصعب جداً أن نرى كيف يمكن أن نعرف أن أية قضية تكون صادقة. ومع ذلك

---

(١). The Nature of Truth, P. 179

فنحن على يقين بأنه يمكن أن تكون لدينا معرفة. وربما يكون الفحص الدقيق للطرق التى تُستخدم بها ألفاظ فى الحديث العادى مثل: «صادق» و«صدق»، خطوة أولية أساسية لأية محاولة لصياغة نظرية الصدق.

الفصل العاشر

الاتجاه نحو المثالية الشخصية

ـ برنجل ـ باتسون وقيمة الشخص البشرى ـ المثالية التعددية عند ماكتجارت ـ المذهب الروحى التعددى عند جيمس وورد ـ تعليقات عامة

١- لقد أدى الموقف الذى قبله «برادلى» و«بوزانكيت» بالنسبة للشخصية المتناهية، بصورة طبيعية، إلى رد فعل حى داخل الحركة المثالية. كان «أندروسيث برنجل - باتسون **Andrew seth Pringle - Pattison** (١٨٥٦ - ١٩٣١)[١] واحداً من الممثلين الرئيسين لرد الفعل هذا. يصف فى عمله الأول «التطور من كانط حتى هيجل» (١٨٨٢) الانتقال من الفلسفة النقدية عند كانط إلى المثالية المطلقة عند هيجل بأنه حركة لا مناص منها. ويرى باستمرار أن الذهن لا يستطيع أن يستقر فى نسق يتضمن مذهب الأشياء التى لا يمكن معرفتها فى ذاتها. غير أنه نشر عام ١٨٨٧ كتابه

---

(١) اسمه أساساً هو «أندروسيث»، وقبل اسم برنجل - باتسون عام ١٨٠٨، إذا كان ذلك شرطًا لكى يرث ضيعة. شغل تباعًا كراسى الفلسفة فى «كارديف» Cardiff (من عام ١٨٨٣ حتى ١٨٨٧)، و«سانت أندروز» st. Andrews (من عام ١٨٨٧ حتى عام ١٨٩١)، وأدنبرة (من عام ١٨٩١ حتى ١٩١٩) (المؤلف).

«الهيجلية والشخصية» الذى أخضع فيه المثالية المطلقة لنقد صريح، وكان هذا موضع استغراب بالنسبة لقرائه إلى حد ما.

يسلِّم «برنجل - باتسون»، لأول وهلة، بأن الهيجلية تبدو أنها تُعظِّم الإنسان. لأن فلسفة هيجل، على الرغم من أن أقواله قد تكون غامضة، تفترض، بالتأكيد، أن الله أو المطلق يتوحد مع العملية التاريخية كلها، منظوراً إليها على أنها تطور بصورة جدلية نحو معرفة الذات فى، وبواسطة، الذهن البشرى «إن معرفة الفيلسوف بالله هى معرفة الله بنفسه»[١]. وهكذا، فإن الأساس مُعد لأن يقوم جناح اليسار الهيجلى بتحويل اللاهوت إلى أنثربولوجيا.

ومع ذلك، يبين التأمل أن الشخص الفردى فى الهيجلية ذو أهمية قليلة. لأن الموجودات البشرية تصبح «البؤر التى تُجمِّع فيها الحياة غير الشخصية للفكر نفسها مؤقتًا، لكى تأخذ مخزونًا من مضامينها الخاصة. لا تبدو هذه البؤر إلا مختفية فى المسار الدائم لهذا التحقق»[٢]. وبمعنى آخر، الشخص البشرى هو ببساطة وسيلة يصل عن طريقها الفكر غير الشخصى إلى معرفة بذاته. ويكون واضحاً من وجهة نظر أى شخص يُعطى قيمة حقيقية للشخصية أن «إصرار هيجل على امتلاك عملية واحدة وذاتا واحدة هو المصدر الأصلى للخطأ»[٣]. إن الخطأ الجذرى لكل من الهيجلية ذاتها ومشتقاتها البريطانية هو «توحيد الوعى البشرى والذات الإلهية، أو إذا تحدثنا بصورة أكثر إجمالاً، توحيد الوعى فى ذات واحدة»[٤]. وهذا التوحيد هو، فى النهاية، محطم لحقيقة كل من الله والإنسان.

---

(١) Hegelianism and Personality, p. 196 (2nd edition).

(٢) Ibid, p. 199.

(٣) Hegelainism and Personality, p. 203.

(٤) Ibid, p. 226.

لم ينظر برادلى وبوزانكيت، إن شئنا أن نتحدث بدقة، إلى المطلق على أنه «ذات»، ولكنهما، بالتأكيد، دمجا كل التجارب المتناهية فى وحدة تجربة مطلقة واحدة (المؤلف).

ولذلك، يصر «برنجل - باتسون» على مسألتين؛ الأولى: أنه يجب علينا أن نعرف وعيًا ذاتيًا حقيقيًا فى الله، حتى على الرغم من أنه يجب علينا أن نتجنب أن ننسب إليه خصائص وعى ذاتى متناه، منظوراً إليه، بدقة، على أنه متناه. ثانيًا: يجب علينا أن نؤكد قيمة الموجود البشرى واستقلاله النسبى. لأن كل شخص لديه مركز خاص به، أعنى لديه إرادة، «لا يؤثر فيه» أى شخص آخر، مركز أحافظ عليه حتى فى تعاملاتى مع الله نفسه(١). والقضيتان - أى الشخصية الإلهية والكرامة البشرية والخلود - جانبان مكملان لنفس وجهة النظر عن الوجود(٢).

ويبدو ذلك كما لو كان تخليًا عن المثالية المطلقة لصالح مذهب المؤلهة. غير أن «برنجل - باتسون» يؤكد فى كتاباته الأخيرة من جديد المثالية المطلقة، أو بصورة أكثر دقة، يحاول أن ينقحها بطريقة تسمح بقيمة أكثر تُعطى للشخصية المتناهية مما هو موجود فى فلسفة برادلى وبوزانكيت. والنتيجة هى خلط غير مرض للمثالية المطلقة ومذهب التأليه.

لا نستطيع، من جهة، أن نبرهن، عن طريق نوع الحجج التى استخدمها المثاليون البريطانيون الأوائل، على أن عالم الطبيعة لا يمكن أن يوجد إلا من حيث إنه موضوع ما لذات ما. فطريقة حجة «فرير»، مثلاً، ليست منطقية. صحيح بصورة واضحة وبالفعل أننا لا نستطيع أن نتصور أشياء مادية دون أن نتصورها؛ غير أن «منهج هذا المنظور لا يستطيع، ربما، أن يبرهن على أنها تخرج عن تلك العلاقة»(٣). وبالنسبة لحجة «جرين» التى تقول إن العلاقات لا يمكن أن توجد إلا عن طريق نشاط مُؤلف لوعى

---

(١) Ibid, p. 217.

(٢) Ibid, p. 236.

(٣) The Idea of God in the Light of Recent Philosophy (1917), p. 192. this work will be referred to as the Idea of God.

كلى، فإنها تفترض مقدما ضرباً من السيكولوجيا المنقرضة، وفقاً لها تبدأ التجربة بإحساسات غير مترابطة. والعلاقات هى، فى واقع الأمر، كيانات معطاة مثل الأشياء المترابطة.

ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أن الطبيعة توجد، كما يرى «المذهب الطبيعى» فيما بعد، بمعزل عن نسق كلى يجسد قيمة ما. فنحن لا نستطيع، على العكس، أن نرى فى الطبيعة استمراراً لعملية ترتبط بظهور مستويات متميزة من الناحية الكيفية. فالإنسان يبدو بوصفه «العضو الذى عن طريقه يلاحظ الكون نفسه ويستمتع بنفسه»[(١)]. ويجب ألا نعرف من بين الكيفيات التى تظهر التى تصف الكون ما يُسمى بالكيفيات الثانوية فحسب، وإنما يجب أن نعرف أيضًا «جوانب الجمال والجليل التى نعرفها فى الطبيعة، وتلك الاستبصارات الرائعة التى ننسبها إلى الشاعر والفنان»[(٢)]. ويجب أن تؤخذ القيم الأخلاقية أيضًا على أنها تصف الكون. ويجب أن ننظر إلى مسار الطبيعة بأسره، مع ظهور مستويات تختلف من الناحية الكيفية، على أنه تجليات تدريجية للمطلق أو الله.

لا يمكن الدفاع من الناحية الفلسفية، كما يرى برنجل -هاتسون عن فكرة الله من حيث إنه موجود «قبل» العالم، ومن حيث إنه خالقه من العدم. «إن فكرة الخلق تميل إلى أن تتحول إلى ذلك التجسد»[(٣)]، ويرتبط اللامتناهى والمتناهى بعضهما ببعض فى علاقة من التضمن المتبادل. فالبنسبة للإنسان «يوجد بوصفه عضواً من أعضاء الكون أو من أعضاء المطلق، أى الموجود الواحد»[(٤)]، الذى يجب تصوره عن طريق تجليه الأكثر سمواً، وبوصفه، بالتالى، حياة روحية واحدة، أو تجربة مطلقة.

---

(١) Ibid, p. 211.

(٢) Ibid, p. 212.

(٣) Ibid, p. 308.

(٤) Ibid, p. 259

وأياً ما قد تتضمنه الهيجلية والشخصية، فإنه لا يوجد، من ثم، رفض جذرى للمثالية المطلقة فى عمل برنجل - باتسون الأخير. فعلى العكس، هناك اتفاق إلى حد كبير مع بوزانكيت. ولم يكن برنجل – باتسون فى الوقت نفسه على استعداد لأن يقبل وجهة نظر بوزانكيت عن مصير الفرد البشرى. فمن وجهة نظره يكوِّن التمايز الماهية الخالصة للحياة المطلقة، و«كل فرد طبيعة فريدة... وهو تعبير أو بؤرة للكون لا يتكرر فى مكان آخر»[١]. وكلما صعدنا إلى أعلى فى سلم الحياة، أصبح تفرد الفرد أكثر وضوحاً. وإذا زادت القيمة بحسب الفردية الفريدة، لم نستطع أن نفترض أن ذواتاً متميزة تحقق مصيرها عن طريق الظهور بدون تمييز فى الواحد. فكل ذات لابد أن تُحفظ فى تفردها.

وبالتالى، لم يكن برنجل – باتسون على استعداد لأن يقول مع برادلى إن العالم المؤقت هو ظاهر. ولأنه يُبقى على نظرية المطلق، فيبدو أنه يلتزم بالقول بأن المطلق يخضع لتتابع زمنى. بيد أنه يريد أيضاً أن يثبت أن هناك معنى حقيقياً يجاوز به المطلق أو الله الزمان. ولذلك يلجأ إلى ألوان التماثل الموجودة فى الدراما والسيمفونية. فعندما تُعزف السيمفونية، مثلاً، فإن الأنغام يتلو بعضها بعضاً، على الرغم من أن الكل، بمعنى حقيقى، يكون هناك منذ البداية، يعطى معنى للوحدات المتتابعة ويوحدها. «ربما نتصور، إلى حد ما، بهذه الطريقة، أنه يتم الإبقاء على العملية – الزمانية فى المطلق، ومع ذلك يتجاوزها»[٢].

لو ضغطنا ضروب المماثلة هذه، فإن النتيجة الطبيعية ستكون أن المطلق هو، ببساطة، فكرة، أو ربما، أو بصورة أكثر احتمالاً، قيمة، العملية الكونية كلها والعملية

---

(١) Ibid, p. 267.

(٢) The Idea of God, p. 363.

التاريخية. غير أن برنجل - باتسون يريد، بوضوح، أن يثبت أن الله تجربة شخصية مطلقة، قلما يمكن وصفها، ببساطة، بأنها معنى العالم وقيمته. وبمعنى آخر، يحاول أن يربط المثالية المطلقة بمبادئ مذهب التأليه. وتفترض النتيجة الغامضة أنه فعل ما هو أفضل لكى يبقى على المطلق، ويوحده بالعملية التاريخية منظورًا إليها على أنها تتحرك نحو ظهور قيم جديدة، أو أنه ينسلخ بوضوح عن المثالية المطلقة ويعتنق مذهب التأليه. ومع ذلك، واضح على أية حال أنه حاول أن يحافظ على قيمة الشخصية المتناهية ويؤكدها داخل الإطار العام للمثالية المطلقة.

٢- ويمكننا الآن أن ننتقل إلى فيلسوف من فلاسفة «كمبردج» وهو «ماكتجارت إليس ماكتجارت» McTaggart Ellis Mac Taggart (١٨٦٦ - ١٩٢٥)، الذى لم تنشأ عنده، ولا يمكن أن تنشأ، مشكلة العلاقة بين الذوات المتناهية والمطلق، من حيث إنه لا وجود عنده لمطلق بمعزل عن المجتمع، أو نسق من الذوات. إذ يختفى فى فلسفته المطلق كما يفهمه برادلى وبوزانكيت من المشهد.

أُختير ماكتجارت زميلاً «فى كلية ترنتى»بجامعة كمبردج، عام ١٨٩١. تغلغل هيجل، من وجهة نظره، فى طبيعة الحقيقة أكثر من أى فيلسوف آخر. وكرس نفسه لدراسة مطولة للهيجلية، التى أثمرت عن كتابه «دراسات فى الجدل الهيجلى» (١٨٩٦)؛ والطبعة الثانية عام ١٩٢٢، و«دراسات فى الكسمولوجيا الهيجلية» (١٩٠١، والطبعة الثانية عام ١٩١٨)، و«شرح على منطق هيجل» (١٩١٠). لكن لم يكن ماكتجارت، مطلقًا، تلميذًا فحسب لهيجل وشارحًا له: فقد كان مفكرًا أصيلاً. وتظهر هذه الحقيقة بالفعل فى التعليقات والشروح، ولكنها تظهر أكثر فى المجلدين عن «طبيعة الوجود»[١] اللذين يحتويان معًا على مذهبه فى الفلسفة.

---

(١) ظهر المجلد الأول عام ١٩٢١، أما المجلد الثانى، الذى حرره «برووド» C.D.Broad، فقد نُشر غُفلاً عام ١٩٢٧. وقد قدم ماكتجارت نفسه ملخصًا للمذهب فى مساهمته للمجلد الأول من «الفلسفة البريطانية المعاصرة»، الذى حرره مويرهيد (المؤلف).

يهتم ماكتجارت فى الجزء الأول من مذهبه بتحديد الخصائص التى تخص كل ما هو موجود، أو، كما يعبر عن ذلك، الوجود كله[1]. إنه يهتم، بصورة أكثر دقة، بتحديد الخصائص التى يجب أن يمتلكها الموجود. ولذلك لابد أن يكون المنهج المستخدم هو منهج الاستنباط القبلى. ومن ثم يكون ماكتجارت بعيداً جداً عما يوصف به، فى الغالب، بأنه ميتافيزيقى استقرائى.

ومع ذلك، يسلِّم ماكتجارت حتى فى الجزء الأول من مذهبه بمقدمتين تجريبيتين؛ وهما أن شيئًا ما يكون موجوداً، وأن ما يوجد هو التفرد والتنوع. يُعرف صدق المقدمة الأولى عن طريق التجربة المباشرة. لأن كل شخص يعى أنه موجود. ولا يمكن أن ينكر ذلك دون أن يؤكده بصورة ضمنية. أما بالنسبة للمقدمة الثانية «فمن الممكن، بالفعل، الوصول إلى هذه النتيجة بصورة قبلية. لأننى سأبرهن فيما بعد على أنه مؤكد بصورة قبلية أنه لا يمكن أن يكون جوهراً بسيطًا[2]. غير أن اللجوء إلى الإدراك «يبدو بصورة أكثر احتمالاً أنه يستوجب القبول»[3]. إن ما يريد أن يبينه ماكتجارت، بالفعل، هو أن الوجود كله متمايز، ومختلف، أى أن هناك كثرة من الجواهر. ويظهر ذلك عن طريق واقعة الإدراك الخالصة. فإذا فُسر الإدراك، مثلاً، بأنه علاقة، فلابد أن يكون هناك أكثر من حد واحد.

---

(١) يقال إن الوجود كيف لا يمكن تعريفه فهو كذلك حتى إن كل شىء يوجد يكون حقيقياً، على الرغم من أن ليس كل شىء حقيقى يكون موجوداً بالضرورة، وبمعنى آخر، الحقيقة أو الوجود تصور أكثر اتساعاً من تصور الوجود (المؤلف).

(٢) The Nature of Existence, 45.

ينقسم الكتاب إلى فقرات تأخذ أرقامًا بالتتابع من بداية المجلد الأول حتى نهاية المجلد الثانى. ونحن نشير هنا إلى هذه الفقرات التى تأخذ أرقامًا (المؤلف).

(٣) Ibid,

ومن ثم ففي استطاعتنا أن نسلِّم بأن شيئًا ما موجود. ولكن لا يمكن أن يكون هذا الشيء هو الوجود نفسه[١]. لأننا إذا قلنا إن ما يوجد هو الوجود، فإننا ندور في حلقة مفرغة. إن ما يوجد لابد أن يمتلك كيفًا إلى جانب الوجود. ويمكن أن نُسمى الكيف المركب الذى يتكون من كل كيفيات شيء ما، طبيعة الشئ. غير أننا لا نستطيع أن نحلل شيئًا دون باق إلى كيفياته. «سيكون على رأس السلسلة شيء موجود له كيفيات دون أن يكون هو نفسه كيفًا. والاسم العادى لذلك، وأعتقد أفضل اسم، هو الجوهر[٢]. وقد يعُترض على أن الجوهر بمعزل عن كيفياته هو عدم لا يمكن تصوره، لكن لا يترتب على ذلك أن الجوهر «ليس أى شيء يقترن بكيفياته»[٣].

ولذلك، إذا كان هناك أى شيء موجود، وعرفنا من التجربة أنه موجود، فلابد أن يكون على الأقل جوهرًا واحدًا. غير أننا قبلنا المقدمة التجريبية الخاصة بمذهب التعدد والكثرة، أى بمذهب تمايز الوجود كله. ولذلك ينتج أنه لابد أن تكون هناك علاقات[٤]. لأنه إذا كانت هناك كثرة من جواهر، فإنها لابد أن تتشابه ولا تتشابه؛ تتشابه فى كونها جواهر، ولا تتشابه فى كونها متميزة[٥]. والتشابه وعدم التشابه علاقتان.

---

(١) يتضح أن ماكتجارت، الذى يفسر الوجود بأنه كيف لا يمكن تعريفه،لم يستطع أن يقبل الأطروحة التومائية التى تقول إن الحقيقة النهائية هى بدقة «الوجود هو الجواهر» (المؤلف).

(٢) The Nature of Existence, 65.

(٣) Ibid, 68.

(٤) لا يمكن تعريف لفظ «علاقة» بالنسبة لماكتجارت، مع إننا نستطيع أن نوضح الاختلاف فى المعنى بين كلمات مثل: «علاقة»، و«كيف». إذ لا يقال، مثلاً، إن الكيفيات توجد «بين» حدود فى حين أن العلاقات توجد بين حدود (المؤلف).

(٥) إذا كان لجوهرين نفس الطبيعة بصورة دقيقة، كما يرى ماكتجارت، متبعًا فى ذلك ليبنتس، فإنه لا يمكن تمييزهما، ويكونان، بالتالى، جوهرًا واحدًا، ونفس الجوهر (المؤلف).

وبالتالى، فإن كل علاقة، وفقًا لما يراه ماكتجارت، تنتج كيفًا مشتقًا فى كل حد من حدودها؛ أعنى كيفًا يكون حداً فى هذه العلاقة. وفضلاً عن ذلك، فإن علاقة مشتقة تنتج بين كل علاقة وكل حد من حدودها. ونحصل، بالتالى، على سلسلة لا متناهية. غير أن «هذه السلاسل اللامتناهية ليست فارغة، لأنه ليس من الضرورى ملأها لكى تحدد معنى الحدود الأولى»[١]. ولذلك تفقد حجة برادلى على بيان أن الكيفيات والعلاقات لا يمكن أن تكون حقيقية بالفعل، نقول تفقد هذه الحجة قوتها.

إن الجواهر، كما رأينا، لابد أن تختلف بطريقة ما. بيد أن هناك ألوانًا من التشابه التى تسمح باتفاقها فى تجمعات، وتجمعات من التجمعات. ويُسمى التجمع «بالمجموعة»، والجواهر التى تكوِّنه هى «أعضاؤه»[٢]. وإذا أُخذت المجموعة بذاتها، فإن ذلك يكون فكرة سهلة لا صعوبة فيها. لكن هناك عدة مسائل يجب ملاحظتها. أولاً: المجموعة هى بالنسبة لماكتجارت، جوهر. وهكذا تكون مجموعة كل المواطنين الفرنسيين جوهراً يمتلك كيفيات بذاته، مثل كونهم أمة. ثانيًا: لما كان الجوهر ليس بسيطًا بصورة مطلقة، فإن الجوهر المركب لا يمكن أن يمتلك جواهر بسيطة بوصفها أعضاءه. ثالثًا: لا نستطيع أن نفترض بدون عناء كبير أن مجموعتين هما بالضرورة جوهران. فإذا كانت المضامين هى نفسها، فإن المجموعات تكون جوهراً واحداً. فمقاطعات إنجلترا وإبريشيهاتها، مثلاً، تكوِّن مجموعتين، غير أنهما جوهر واحد.

وبالتالى لابد أن يكون هناك جوهر واحد مركب يحتوى على كل المضامين الموجودة، ويكون كل جوهر آخر جزءاً منه. «هذا الجوهر يجب أن يُسمى بالكون»[٣].

---

(١) The Nature of Existence, 88.

(٢) يجب أن نميز بين الأعضاء والأجزاء. «فإذا أخذنا مجموعة كل المقاطعات فى بريطانيا العظمى، فإننا نجد أن إنجلترا وويتشابل لا تكونان عضوين فى المجموعة، بل هما جزآن، تكون المجموعة هى الكل بالنسبة لهما. (المؤلف) Ibid, 123.

(٣) Ibid, 135.

إنه وحدة عضوية يرتبط فيها «كل ما يوجد؛ أعنى الجواهر والخصائص، معًا فى نسق واحد محدد من الخارج»[١]. ويبدو أن هناك فى الوقت نفسه اعتراضًا أساسيًا ضد التسليم بهذه الفكرة الخاصة بجوهر شامل كل الشمول. فمن جهة، يسلِّم ماكتجارت بأن وصفًا كافيًا لأى جوهر لابد أن يكون ممكنًا من حيث المبدأ. ومن جهة أخرى، أن وصفا كافيا للكون ممكن. لأن وصفا كافيا يجب أن يشير، كما يبدو، إلى الأجزاء، وأيضًا إلى علاقاتها بعضها ببعض وإلى الكل. لكن كيف يكون ذلك ممكنًا إذا لم يكن الجوهر بسيطًا وينقسم، بالتالى، إلى ما لا نهاية؟[٢].

إن تفصيلات حل ماكتجارت لهذه الصعوبة معقدة للغاية حتى إننا لا نستطيع أن نناقشها هنا. إن مبدأه العام، كما يقرره فى تلخيصه لمذهبه، هو تجنب التناقض بين الأطروحة التى تقول إن وصفًا كافيًا لأى جوهر ممكن. والأطروحة التى تقول إنه ليس هناك جوهر بسيط «لابد أن يكون هناك وصف ما لأى جوهر، (أ) مثلاً، يتضمن أوصافًا كافية لأعضاء كل مجموعاته من الأجزاء التى تعقب مجموعات معينة من الأجزاء»[٣]. وإذا أُخذت هذه العبارة بذاتها فإنها لا توصل، بالفعل، الكثير. غير أن طريقة ماكتجارت فى التفكير هى هكذا. إن وصفًا كافيًا لجوهر أمر ممكن من حيث المبدأ، إذا تحققت شروط معينة. انظر إلى الجوهر الشامل كل الشمول، أى الكون. إنه يتكون من كل واحد أو من كليات أولية كثيرة، التى تتكون بدورها من أجزاء أولية. هذه الأجزاء تستطيع أن تتمايز عن طريق كيفيات متميزة، مثلاً. ووصف كاف للكون ممكن

---

(١) Ibid, 137.

إذا كان للجوهر (س)، مثلاً، كيفيات مثل أ، ب، جـ، فإن التغير فى كيف ما ينتج تغيراً فى الطبيعة (التى تتكون من الكيفيات)، ويحدث كذلك تغيراً فى الجوهر الذى يتجلى فى الطبيعة. ويقال، بالتالى، إن الكيفيات ترتبط بعضها ببعض فى علاقة تحديد خارجى أو عرضى (المؤلف).

(٢) طالما أنه لا يوجد جوهر بسيط بصورة مطلقة، فإن الصعوبة تظهر فينا يتعلق بكل جوهر (المؤلف).

(٣) Contemporary British Philosophy, First series, p. 256.

من حيث المبدأ، شريطة أن تتضمن أوصاف الأجزاء الأولية أوصافًا كافية للكيفيات الثانوية، أى للسلسلة التى تكون امتداداً لها إلى ما لا نهاية. ومع ذلك، لكى يكون هذا التضمن حقيقة، لابد أن ترتبط الأجزاء الثانوية بعضها ببعض عن طريق ما يسميه ماكتجارت بعلاقة التناظر المحددة. دعنا نفترض، مثلاِ، أن (أ) و (ب) جزآن أوليان من جوهر، وأننا وصفنا (أ)، و(ب) بصورة كافية عن طريق كيفيات (س) و (ص) تباعًا. إن علاقة التناظر المحددة تتطلب أن يكون جزءًا ثانويًا من (أ) يمكن وصفه بكفاية عن طريق (ص) ، وأن جزءًا ثانويًا من (ب) يمكن وصفه بكفاية عن طريق (س). اعطِ هذه التناظرات المحددة المتشابكة للترتيب الهرمى كله لمجموعات تابعة، فإن أوصافًا كافية للأجزاء الأولية ستتضمن أوصافًا كافية للأجزاء الثانوية. وهكذا يكون وصف كاف للجوهر ممكنًا من حيث المبدأ، على الرغم من الواقعة التى تقول إنه ينقسم إلى مالا نهاية.

ولما كان ماكتجارت يؤكد أن الوصف الكافى الوافى لكل جوهر لابد أن يكون ممكنًا، فإنه ينجم عن ذلك أن علاقة التناظر المحددة لابد أن تسرى بين أجزاء الجوهر. وإذا نظرنا إلى تناظر مُحدد على أنه علامة لأنواع من علاقات علِّية، فإننا نستطيع أن نقول، بالتالى، إن ماكتجارت يحاول أن يبرهن بصورة قبلية على ضرورة نموذج معين لعلاقات علِّية داخل الكون. أعنى إذا كان الكون، كما يفترض، وحدة عضوية معقولة، فلابد أن يوجد فى الترتيب الهرمى لأجزائه نموذج معين لتناظر مُحدد.

لقد أشرنا، مثلاً، إلى مقاطعات إنجلترا، وتحدثنا عن الكون. لكن على الرغم من أن توضيحات تجريبية قد قُدمت فى القسم الأول من النسق لكى تسهل الفهم، فإن النتائج التى تم التوصل إليها كان يُقصد منها أن تكون مجردة خالصة. فعلى الرغم، مثلاً، من أنه تمت البرهنة قبليًا على أنه إذا وجد أى شىء، فلابد أن يكون هناك جوهر شامل كل الشمول يمكن أن نسميه بالكون، فمن الخطأ افتراض أن هذا اللفظ يشير بالضرورة إلى المركب الكلى من الكيانات التى اعتدنا، بحسب ما هو معهود، أن نتصورها بوصفها الكون. يثبت الجزء الأول من النسق، ببساطة، أنه لابد أن يكون

هناك كون. ولا يخبرنا أى الكيانات التجريبية، إذا كانت، تكون أعضاء من المجموعة الشاملة كل الشمول التى تُسمى بالكون. إن ماكتجارت يطبق فى الجزء الثانى من النسق فقط نتائج الجزء الأول، متسائلاً، مثلاً، عما إذا كانت خصائص الجوهر التى تُحدد قبليًا يمكن أن تنتمى إلى تلك الأنواع من الأشياء التى تبدو لأول وهلة أنها جواهر، أو، بالأحرى، عما إذا كانت الخصائص التى يُلتقى بها فى التجربة، أو تفترضها التجربة تنتمى، بالفعل، إلى الموجود.

ومع ذلك، يصر ماكتجارت فى هذا الميدان من البحث على أننا لا نستطيع أن نحصل على يقين مطلق. ربما نستطيع أن نبين، بالفعل، أن خصائص معينة تقدمها التجربة أو تفترضها لا يمكن أن تنتمى إلى الموجود، وأنها لابد أن تُنسب، من ثم، إلى مجال الظاهر. غير أننا لا نستطيع أن نبين بيقين مطلق أن الخصائص التى تفترضها التجربة لابد أن تنتمى إلى الموجود. لأنه قد تكون هناك خصائص لم نخبرها مطلقًا أو نتخيلها ترضى تمامًا أو بصورة أفضل المتطلبات القبلية للجزء الأول من النسق. ومع ذلك، إذا كان فى الإمكان بيان أن الخصائص التى تفترضها التجربة ترضى، بالفعل هذه المتطلبات القبلية، وأنه لا يمكن لمتطلبات أخرى نعرفها أو يمكن أن نتخيلها أن تفعل ذلك، فإنه يكون لدينا يقين معقول، مع إنه ليس مطلقًا. وبمعنى آخر، لا ينسب ماكتجارت يقينًا مطلقًا إلا إلى نتائج البرهان القبلى.

إن الكون يبدو، لأول وهلة، أنه يحتوى على جواهر من نوعين مختلفين أتم الاختلاف – هما المادة والروح[(١)]. غير أن ماكتجارت يرفض التسليم بحقيقة المادة، على أساس أنه لا شىء مما يمتلك كيفًا هو المادة، يمكن أن يمتلك بين أجزائه علاقة التناظر المحدد التى يجب أن توجد بين الأجزاء الثانوية لجوهر ما. دعنا نفترض، من أجل الحجة، أن شيئًا ماديًا معينًا يمتلك جزأين أوليين: جزءًا منهما يمكن أن يوصف

(١) The Nature of Existence, 352.

تماماً بأنه أزرق، بينما يمكن وصف الجزء الآخر تماماً بأنه أحمر. وفقًا لمتطلبات مبدأ التناظر المحدد، لابد أن يكون هناك جزء ثانوى من الجزء الأولى الذى وُصف بأنه أزرق يناظر الجزء الأولى الذى وُصف بأنه أحمر. أعنى، أن هذا الجزء الثانوى سيكون أحمر. غير أن ذلك ليس ممكنًا من الناحية المنطقية. لأن جزءًا أوليًا لا يمكن أن يوصف تمامًا بأنه أزرق، إذا كان جزء من أجزائه الثانوية أحمر. ويمكن أن نستمد نتائج مماثلة إذا نظرنا إلى كيفيات مثل الحجم والشكل. وهكذا لا يمكن أن تنتمى المادة إلى الموجود: أى أنها لا يمكن أن تصف الكون[1].

بقى لنا، بالتالى، الروح. ليس هناك، فى الواقع، دليل برهانى على أن شيئًا يوجد سوى الروح. لأنه ربما تكون هناك صورة لجوهر، لم نخبرها مطلقًا، أو نتخيلها، تشبع المتطلبات لكونها جوهراً، ومع ذلك ليست روحية. غير أنه ليس لدينا أساس إيجابى للزعم بأن هناك جوهراً هكذا. ولذلك من المعقول أن نستنتج أن كل جوهر يكون روحياً.

أما بالنسبة لطبيعة الروح «فإننى أقترح أن أعرّف كيفية الروحية بالقول بأنها كيفية امتلاك مضمون، كله معًا يكون مضمون ذات أو ذوات كثيرة»[2]. وهكذا تكون الذوات روحية، وكذلك أجزاء الذوات، ومجموعات الذوات، على الرغم من أنه يمكن الاحتفاظ به بالنسبة لذات، مراعاة للاستخدام العام للفظ «روح»[3].

ولذلك، إذا كانت الروح هى الصورة الوحيدة للجوهر، فإن الكون، أو المطلق سيكون المجتمع الشامل كل الشمول أو نسق الذوات، الذوات التى تكون أجزاءه الأولية. إن الأجزاء الثانوية، من كل الدرجات، هى إدراكات، تكوِّن مضامين الذوات. وفى هذه الحالة، لابد أن تكون هناك علاقات من تناظر مُحدد بين هذه الأجزاء. ويتطلب ذلك، بحق، تحقيق شروط معينة؛ وهى أن ذاتًا يمكن أن تدرك ذاتًا أخرى، وجزءاً من ذات

---

(١) يرى ماكتجارت أنه لافائدة من القول إنه يمكن البرهنة استدلاليًا على وجود المادة من المعطيات الحسية. لأن ما نسميه بالمعطيات الحسية قد تسببه علل روحية. وإذا زعمنا أن المعطيات الحسية هى نفسها جواهر مادية، فإننا نواجه الحجج التى تبين، بوجه عام، أن الجوهر لا يمكن أن يكون ماديًا (المؤلف).

(٢) The Nature of Existence, 381.

(٣) عند ماكتجارت لايمكن تعريف الذات، ونحن نعرفها عن طريق الاتصال المباشر (المؤلف).

أخرى[١]، وأن إدراكًا يكون جزءًا من ذات مُدركة، وأن إدراكًا لجزء من كل يمكن أن يكون جـزءًا من إدراك هذا الكل. غيـر أنه لا يمكن بيـان أن تحـقـيق هذه الشـروط مستحيل؛ وهناك أسباب للاعتقاد بأنها تتحقق بالفعل. ولذلك نستطيع أن نسلِّم بأن المطلق هو النسق أو هو مجتمع الذوات.

هل الذوات خالدة؟ تتوقف الإجابة عن هذا السؤال على وجهة النظر التي نقبلها. فمن جهة، ينكر ماكتجارت حقيقة الزمان، على أساس أن تأكيداً لحقيقة السلسلة الزمنية للماضي، والحاضر، والمستقبل، يجبرنا على أن ننسب تحديدات غير متطابقة بالتبادل لأى حدث معين[٢]. ولذلك إذا قبلنا وجهة النظر هذه، فإننا نصف الذوات بأنها مستمرة أو أزلية بدلاً من أن نصفها بأنها خالدة، وهو لفظ يتضمن استمراراً زمنيًا لا ينتهي. ومن جهة أخرى، ينتمي الزمان، بالتأكيد، إلى مجال الظاهر. وستبدو الذات أنها تبقى وتستمر خلال كل الزمان المستقبلي. «ونتيجة لذلك، فإننى أعتقد أنه قد يكون مـلائمًـا أن نقـول إن الذات خـالدة»[٣]، على الرغم من أنه يجب أن يُفـهم الخلود بأنه، بالتالى، يتضمن الوجود من قبل، أى قبل اتحاده بالجسم.

يشير البروفسور «بروود» **C.D. Broad**[٤] إلى أنه لا يعتقد أن ماكتجارت لم يكن له تلميذ واحد، على الرغم من أنه مارس تأثيراً ملحوظًا على تلاميذه عن طريق دقته المنطقية، وأمانته العقلية، واهتمامه الشديد بالوضوح. وليس ما يدعو إلى الدهشة، بالفعل، إذا كان ماكتجارت قد أخفق فى أن يكون له تلاميذ. لأنه بغض النظر عن الواقعة التى تقول إنه لم يفسر، أكثر مما فعل برادلى، كيف ينشأ مجال الظاهر فى

---

(١) The Nature of Existence, 408.

(٢) cf. the Nature of Existence, 332, and Mctaggart's article on the Unreality of Time in Mind, 1908.

(٣) The Nature of Existence, 503.

(٤) In British Philosophy in the Mid-century, edited by C.A. Mace, p. 45.

المقام الأول، فإن مذهبه يقدم مثالاً أكثر وضوحًا من فلسفة برادلى أو بوزانكيت لتفسير الميتافيزيقا التى قدمها أحيانًا معارضون للميتافيزيقا، أعنى بوصفها علمًا مزعومًا يدعى استنباط طبيعة الحقيقة بطريقة قبلية خالصة. لأن ماكتجارت بعد أن استنبط فى الجزء الأول من مذهبه ما هى الخصائص التى يجب أن يمتلكها الموجود، انتقل، بسرور، فى الجزء الثانى إلى رفض حقيقة المادة والزمان على أساس أنهما لا يحققان المتطلبات التى أرساها فى الجزء الأول. وعلى الرغم من أن نتائجه جعلت، بالتأكيد، فلسفته أكثر متعة وإثارة، فإن غرابتها كانت عرضة لأن تجعل معظم القُراء يستنتجون بدون عناء كبير أنه لابد أن يكون هناك شيء خطأ فى حججه. وعلى أية حال، وجد معظم الناس أنه من الصعب الاعتقاد بأن الحقيقة تتكون من نسق لذوات، مضامينها هى الإدراكات. «ربما يكون حكمهم على حجج ماكتجارت بارعًا، غير أنه غير مقنع».

وربما يُعترض بالقول بأن هذه وجهة نظر مادية، خالصة. فإذا كانت حجج ماكتجارت حججًا جيدة، فإن غرابة نتائجه لا تغير الحقيقة. وهذا صحيح إلى حد كبير. لكنها أيضًا واقعة تقول إن قلة من الفلاسفة اقتنعوا بالحجج التى قُدمت لبيان أن الحقيقة لابد أن تكون كما يقول ماكتجارت أنها كذلك.

٣- ربط ماكتجارت النظرية التى تقول إن الحقيقة الموجودة تتكون من ذوات روحية مع مذهب الإلحاد[١]. بيد أن المثاليين الشخصيين قبلوا صورة ما من مذهب الإلحاد. ويمكن أن نأخذ جيمس وورد (١٨٤٣ - ١٩٢٥) **James Ward** كمثال؛ وهو، سيكولوجى، وفيلسوف، درس فى ألمانيا لمدة قصيرة، حيث وقع تحت تأثير «لوتزه» **Lotze**، وأخيراً شغل كرسى المنطق وفلسفة الذهن فى «كمبردج» (من عام ١٨٩٧ حتى عام ١٩٢٥).

---

(١) يسلِّم ماكتجارت بالإمكان الخالص بأن هناك ذاتًا داخل مجتمع الذوات، التى قد تبدو من وجهة نظر التجربة أنها تمارس وظيفة ضابطة ومراقبة، على الرغم من أنها ليست خلاقة. غير أنه يضيف أنه ليس لدينا سبب لافتراض أن هناك ذاتًا كهذه فى واقع الأمر. وحتى إذا كانت، فإنها لا ترادف الله كما يُتصور، عادة، فى التفكير الملحد (المؤلف).

في عام ١٨٨٦ ساهم «وورد» في «الموسوعة البريطانية» بمقال شهير عن علم النفس، أمده فيما بعد بالأساس لكتابه «المبادئ السيكولوجية» (١٩١٨)، وهو عمل يبين بوضوح تأثير الفلاسفة الألمان مثل «لوتزه» و«فنت» Wundt، و«برنتانو» Brentano. عارض «وورد» بشدة سيكولوجيا التداعي. ففي رأيه يتكون مضمون الوعي من «تمثلات»، غير أن هذه التمثلات تكوِّن كمًا متصلاً. فهي ليست أحداثًا قائمة بذاتها ومنعزلة، أو انطباعات، يمكن أن ينقسم إليها الكم المتصل المقدم. ويتضح أن عرضًا جديداً يقدم مادة جديدة؛ غير أنه لا يكوِّن، ببساطة،موضوعًا إضافيًا في سلسلة؛ لأنه يعدِّل أو يغير بصورة جزئية مجال الوعي الموجود من قبل. وفضلاً عن ذلك، كل عرض هو عرض لذات، أي أنه تجربة للذات. وفكرة «النفس» ليست عند «وورد» تصوراً لعلم النفس، غير أننا لا نستطيع أن نستغني عن فكرة الذات. لأن الوعي يتضمن انتباهاً انتقائيًا إلى هذه الخاصية أو تلك، أو هذا الجانب أو ذاك من الكم المتصل المقدم؛ وهذا نشاط للذات تحت تأثير مشاعر اللذة والألم. ومع ذلك، من الخطأ أن ننظر إلى ذات الوعي على أنها فقط ملاحظ، أي على أنها ذات عارفة خالصة. لأن الجانب المعرفي من التجربة أساسي، والنشاط الانتقائي الذي أشرنا إليه غائي في الطابع، أي أن الذات النشطة تنتقي وتلتفت إلى معطيات مقدمة من أجل غاية أو غرض[١].

يهاجم «وورد» في السلسلة الأولى من «محاضرات جيفورد»، التي نُشرت عام ١٨٩٩ تحت عنوان «المذهب الطبيعي والمذهب اللاأدري»، ما يسميه بوجهة النظر الطبيعية عن العالم. ولابد أن نميز بين علم طبيعي، من جهة، ومذهب طبيعي فلسفي، من جهة أخرى. فالميكانيكا، مثلاً، التي تعالج، ببساطة، «الجوانب الكمية من الظواهر الطبيعية»[٢]، يجب ألا تختلط بالنظرية الميكانيكية عن الطبيعة، «التي تطمح إلى تحليل

---

(١) هذا المنظور إلى علم النفس هو، في رأي كاتب هذه السطور، أسمى كثيراً من منظور أنصار نظرية التداعي (المؤلف).

(٢) Natuiralism and Agnosticism, 1, p. viii.

العالم الطبيعى إلى مذهب آلى فعلى[١]». إن الفيلسوف الذى يقبل هذه النظرية يعتقد أن صيغ الميكانيكا وقوانينها ليست، ببساطة، أدوات مجردة ومنتقاة لمعالجة بيئة وفق جوانب معينة، أى أدوات تمتلك صحة محدودة، لكنها تكشف لنا عن طبيعة واقع عينى بطريقة كافية. وهو مخطئ بهذا الاعتقاد. لقد حاول، سبنسر، مثلاً، أن يستنبط حركة التطور من مبادئ آلية، وأغفل الواقعة التى تقول إنه فى عملية التطور تظهر مستويات مختلفة تتطلب مقولاتها وتصوراتها الخاصة الملائمة[٢].

ومع ذلك، لا يمكن الدفاع عن المذهب الثنائى، من حيث إنه بديل ممكن للمذهب الطبيعى. صحيح أن البناء الأساسى للتجربة هو علاقة الذات - الموضوع. غير أن هذا التمييز لا يرادف ثنائية بين الذهن والمادة لأنه حتى عندما يكون الموضوع هو ما نسميه بالشىء المادى، فإن الواقعة التى تقول إنه متضمن مع الذات داخل وحدة علاقة الذات ـ الموضوع، تبين أنه لا يمكن أن لا ينسجم تماماً مع الذات. ليست هناك ثنائية بعيدة بين الذهن والمادة يمكن أن تتصدى للنقد.

ولذلك، بعد أن رفض «وورد» المذهب المادى، فى صورة النظرية الآلية عن الطبيعة، والمذهب الثنائى، لجأ إلى ما يسميه بالواحدية الروحية. ومع ذلك، لا يعبر هذا اللفظ عن اعتقاد فى أنه ليس هناك سوى جوهر واحد، أو وجود واحد. إن وجهة نظر «وورد» هى أن كل الكيانات روحية بمعنى ما. أعنى، أنها تمتلك كلها جانباً فيزيائياً. وهكذا توصف نظريته بالتعدد والكثرة؛ ويتحدث فى مجموعته الثانية من «محاضرات جيفورد»، التى ظهرت عام ١٩١١ تحت عنوان «مجال الغايات أو مذهب الكثرة ومذهب التأليه» عن مذهب الكثرة الروحية بدلاً من مذهب الواحدية الروحية، على الرغم من أن لكليهما نفس المعنى، إذا فُهم اللفظ الأخير بصورة صحيحة.

---

(١) Ibid,

(٢) لم يهتم «وورد» باستمرار بملاحظة تمييزه الخاص بين علم طبيعى ومذهب طبيعى فلسفى. ويميل إلى الحديث كما لو كان علم الميكانيكا لا يعالج ما هو «موجود بالفعل» (المؤلف).

قد يبدو لبعض القُراء أنه غريب أن يعتنق أستاذ من كمبردج حديث العهد إلى حد ما نظرية عن شمول النفس. غير أن «وورد» لم يقصد أن يشير، أكثر مما فعل ليبنتس[١]، إلى أن كل كيان أو «موناد» يتمتع بما نسميه بالوعى. فالفكرة هى، بالأحرى، أنه لا وجود لشىء كهذا بوصفه مادة «غليظة جافة»، ولكن كل مركز نشاط يمتلك درجة ما، غالبًا ما تكون درجة أدنى للغاية، من «العقلانية». وفضلاً عن ذلك، يزعم «وورد» أن مذهب الكثرة الروحية ليس نظرية يمكن أن تُستنبط قبليًا، وإنما يقوم على التجربة[٢]. فالعالم لم يؤخذ ببساطة كما نجده، أى من حيث إنه كثرة من أفراد نشطين، لا يتحدون إلا فى تفاعلاتهم المتبادلة وعن طريقها. كما أن هذه التفاعلات تُفسر عن طريق المماثلة بالمعاملات الاجتماعية، أى بوصفها تجارة متبادلة، أعنى من حيث إنها تقوم على المعرفة وبذل الجهد[٣].

وبالتالى يسلِّم «وورد» بأنه يمكن الوقوف على هذه الفكرة عن كثرة مراكز متناهية ونشطة للتجربة. لأن كانط كشف عن المغالطات فى البراهين النظرية المزعومة على وجود الله. وقدم مذهب التأليه فى الوقت نفسه وحدة لا توجد فى مذهب الكثرة بدون

---

(١) يشبه مذهب الكثرة عند «وورد» مونادولوجيا ليبنتس، سوى أن المونادات عند «وورد» ليست «لا نوافذ لها»، ولكنها تؤثر بعضها على بعض (المؤلف).

(٢) العبارات القبلية الوحيدة التي تجاوز الاعتراض هى، بالنسبة لـ «وورد» «عبارات صورية خالصة» (The Realm of Ends p. 227)، وهى عبارات المنطق والرياضيات. لا تقدم هذه العبارات معلومات فعلية عن العالم. ومع ذلك، إذ ادعى فيلسوف أن يستنبط طبيعة الحقيقة من لوحة مقولات، ووجدنا أنها تنطبق على العالم، فإننا سنجد أيضًا أنها مأخوذة من التجربة فى المقام الأول (المؤلف).

(٣) The Realm of Ends, p. 225.

واضح أنه كلما أُعد لظهور مذهب شمول النفس المدهش بصورة أقل، فإنه يكون أكثر عرضة للنقد حتى إنه لا تُقدم معلومات جديدة، ولكنه يكمن، ببساطة، فى تفسير مسار الأشياء الذى يمكن ملاحظته تجريبيًا وفق مماثلات معينة منتقاة. وبالتالى يبدو التساؤل عما إذا كان صحيحًا أم لا بوصفه تساؤلاً عما إذا كان وصف معين مناسبًا، وليس عما إذا كان سلوك معين يحدث أم لا (المؤلف).

الله. وفضلاً عن ذلك، يلقى مفهوما الخلق والحفظ ضوءاً على وجود الكثير، على الرغم من أنه يجب أن يُفهم الخلق عن طريق الأساس والنتيجة بدلاً من أن يفهم عن طريق العلّة والمعلول. «الله هو أساس وجود العالم»(١). كما أن «وورد» يبرهن بطريقة شبه برجماتية على أن قبول فكرة الله ذات فائدة فى زيادة ثقة الفيلسوف الذى يؤمن بالكثرة بدلالة الوجود المتناهى، وبالتحقيق النهائى لمثال مملكة الغايات. إن العالم، بدون الله من حيث إنه متعال وفعال بصورة محايثة فى الكون «قد يبقى للأبد حتى إن الشىء المتنافر ينسجم، ذلك الذى نجده الآن»(٢).

٤- يمكننا أن نغامر بأمان بتعميم يقول إن أحد العوامل الأساسية فى المثالية الشخصية هو حكم القيمة؛ أعنى أن الشخصية تمثل القيمة العليا داخل ميدان تجربتنا. وقد يبدو هذا القول، بالفعل، غير ممكن التطبيق على فلسفة ماكتجارت، الذى يزعم البرهنة على ما هى الخصائص التى يجب أن تنتمى إلى الموجود عن طريق استدلال َقْبلى، ويسأل بالتالى عن أنواع الأشياء التى تكون جواهر لأول وهلة تمتلك بالفعل هذه الخصائص. ولكن لا ينجم عن ذلك بالضرورة، بالطبع، أن حكم القيمة لا يكوِّن عاملاً ضمنيًا فعالاً حتى فى فلسفته. وعلى أية حال يتضح أن تنقيح برنجل - باتسون للمثالية المطلقة قد حث عليه اقتناع بالقيمة المطلقة للشخصية، وأن مذهب الكثرة الروحية عند «وورد» ارتبط باقتناع مشابه.

واضح أن المثالية الشخصية لا تتكون، ببساطة، من حكم القيمة هذا. فهى تحتوى، أيضًا، على اقتناع هو أنه يجب أن تؤخذ الشخصية بوصفها المفتاح لطبيعة الحقيقة، ومحاولة مؤكدة لتفسير الحقيقة على هدى هذا الاقتناع. وهذا يعنى أن المثالية

---

(١) The Realm of Ends, p. 234.

(٢) Ibid, p. 421.

الشخصية تميل إلى مذهب الكثرة والتعدد وليس إلى مذهب الواحدية. وتصور متكثر للكون يهيمن بوضوح فى فلسفتى ماكتجارت، و«وورد». أما عند برنجل - باتسون فيضبطه الإبقاء على فكرة المطلق من حيث إنها تجربة واحدة شاملة كل الشمول. كما أن القيمة التى يسندها للشخصية المتناهية تدفعه إلى محاولة تفسير مذهب الواحد على نحو لا يتضمن انغماس أو طمس الكثير فى الواحد.

إن النتيجة الطبيعية فى ميتافيزيقا التحول من مذهب الواحدية إلى مذهب التعدد والكثرة على هدى الاقتناع بقيمة الشخصية هى تأكيد أحد أشكال مذهب التأليه. ففى حالة ماكتجارت الاستثنائية يُفسر المطلق، بالفعل، بوصفه مجتمع أو نسق الذوات الروحية المتناهية. وعند برنجل - باتسون يضبط التأثير الذى لايزال يمارسه تراث المثالية المطلقة على فكرة التحول إلى مذهب التأليه الصريح. غير أن الحركة الداخلية، إن جاز التعبير، للمثالية الشخصية هى نحو تفسير الحقيقة النهائية بأنها شخصية فى طابعها وهى من نوع يقر بالحقيقة المستقلة لأشخاص متناهين. لابد أن يتحول مفهوم الله وفقًا لما يراه الفلاسفة المثاليون المطلقون إلى مفهوم المطلق. ويميل مفهوم المطلق فى المثالية الشخصية إلى أن يتحول، كما رأينا، إلى مفهوم الله من جديد. صحيح أن ماكتجارت ينظر إلى فكرته عن مجتمع أو نسق الذوات على أنه التفسير المناسب للمطلق الهيجلى. لكننا نجد تحولاً واضحًا إلى مذهب التأليه عند «جيمس وورد». ولا داعى للدهشة أنه يؤكد بوضوح تشابهًا مع كانط وليس مع هيجل.

إن مسألة إلى أى مدى نمد تطبيق لفظ «مثالية مطلقة» هى، بداخل حدود، مسألة اختيار. لننظر، مثلاً، إلى «وليم ريتشى سورلى» W. R. Sorley (١٨٥٥-١٩٣٥)، الذى شغل كرسى الفلسفة الخلقية فى جامعة كمبردج من عام ١٩٠٠ حتى عام ١٩٣٢. لقد اهتم، أساسًا ، بمشكلات ترتبط بطبيعة القيم وحكم القيمة، ومن الأفضل أن نلقبه بفيلسوف القيمة. غير أنه بحث أيضًا فى نوع النظرية الفلسفية العامة التى يجب أن نعتنقها عندما نضع القيم بجدية فى الاعتبار من حيث إنها عناصر

فى الواقع. ولذلك يصر على أن الأشخاص هم «حاملو القيمة»[١]، وأن الميتافيزيقا تبلغ ذروتها فى فكرة الله، متصوراً لا على أنه خالق فقط، وإنما على أنه «ماهية كل القيم ومصدرها» أيضًا، وأنه يريد أن تشارك العقول الحرة التى تدين بوجوها له فى كل هذه القيم[٢]. والنتيجة العامة لتأملاته هى أنه يمكن أن يُلقب، بصورة معقولة، بأنه فيلسوف مثالى شخصى.

ومع ذلك، لا يمكن أن نتوقع تلخيص أفكار كل هؤلاء الفلاسفة البريطانيين الذين يمكن وصفهم، بصورة معقولة، بأنهم فلاسفة مثاليون شخصيون. ويمكننا بدلاً من ذلك أن نوجه الانتباه إلى الاختلافات فى المواقف نحو العلوم بين المثاليين المطلقيين والمثاليين الشخصيين. لم ينكر برادلى، بالتأكيد، صحة العلم على مستواه الخاص. لكن من حيث إنه حصر كل تفكير نظرى فى مجال الظاهر، فإنه تورط فى التمسك بأن العلوم لا تستطيع أن تكشف لنا عن طبيعة الحقيقة من حيث إنها تتميز عن الظاهر. ونحن نجد، بالفعل، الموقف نفسه عند ماكتجارت، الذى يكون العالم المكانى - الزمانى بالنسبة له ظاهراً. وحتى جيمس وورد قلل، فى جدله ضد المذهب الطبيعى والنظرية الآلية عن العالم، من قدرة العلم على أن يكشف لنا عن طبيعة الحقيقة، وشدد على شخصية الإنسان الصانعة لمفاهيم علمية مجردة، يجب الحكم عليها عن طريق منفعتها وليس عن طريق أى ادعاء لحقيقة مطلقة. واقتنع فى الوقت نفسه بأن العلوم العينية مثل البيولوجيا وعلم النفس، تفترض فلسفته التعددية وتؤكدها. وبوجه عام، لم يهتم الفلاسفة المثاليون الشخصيون كثيراً بالاشتراك فى الحكم على العلم، وحصره فى مجال الظاهر، كما اهتموا بالاعتراض على زعم الفلسفات المادية والآلية بأنها النتاج المنطقى للعلوم. إن الميل العام إلى أية درجة من المثالية الشخصية هو لجوء إلى واقعة

(١) Contemporary British Philosophy, second series, p. 254.

(٢) Ibid, p. 265.

تقول إن العلوم المختلفة تتطلب مقولات مختلفة لكى تضطلع على مستويات مختلفة من التجربة، أو جوانب الحقيقة، ولكى تنظر إلى الميتافيزيقا على أنها مشروعة، وتوسيع ضرورى لميدان التفسير بدلاً من أن تنظر إليها على أنها الطريق الفريد إلى معرفة الحقيقة التى تُمنع منها العلوم التجريبية بالضرورة، تلك العلوم التى تكون محصورة فى مجال الظاهر. وقد لا تنطبق هذه الملاحظة على ماكتجارت. غير أنه من نوع خاص **Sui Genris** بالفعل. إن الموقف العام للفلاسفة المثاليين الشخصيين هو إثبات أن التجربة والمنظور التجريبى للفلسفة يدعمان مذهب الكثرة والتعدد بدلاً من نوع المذهب الواحدى الذى يميز المثالية المطلقة، وإذا وضعنا فى الاعتبار الأنواع المختلفة من العلوم(١)، فإننا نستطيع أن نرى أن الفلسفة الميتافيزيقية ليست نقيضة للعلم، بل هى تتويج طبيعى لذلك التفسير للحقيقة الذى يجب على العلوم أن تقوم بأدوارها الخاصة فيه.

ونقطة أخيرة. وهى إذا استثنينا مذهب ماكتجارت، فإن المثالية الشخصية مقدر لها عن طريق طبيعتها الخالصة أن تستعين بفلاسفة ذوى عقول متدينة؛ أى أن تستعين بنوع الفلاسفة الذين يُعتبرون أشخاصًا ملائمين لأن يتلقوا دعوات لإلقاء سلسلة من محاضرات جيفورد. وما كتبه المثاليون الشخصيون هو، بوجه عام، تهذيب دينى. وقد كان أسلوب الفلسفة عندهم، بوضوح، أقل هدمًا للإيمان المسيحى من المثالية المطلقة عند برادلى(٢). ولكن على الرغم من أن الفلسفات المتنوعة التى يمكن النظر إليها

---

(١) عندما كتب وورد كما لو كان العلم لا يزودنا بمعرفة ما هو حقيقى بصورة عينية، فإنه كان يتصور أساساً الميكانيكا التى ينظر إليها على أنها فرع من الرياضيات. ولقد كان فى هذه الحالة، كما أشرنا من قبل، عالم نفس (المؤلف).

(٢) لا أقصد الإشارة إلى أن برادلى يوصف بصورة صحيحة بأنه مفكر غير متدين. وفى الوقت نفسه فإن مفهوم الله ينتمى عنده إلى مجال الظاهر، ومن الخلف أن نزعم أنه مفكر مسيحى. فهو لم يكن كذلك (المؤلف).

بصورة معقولة على أنها ممثلة للمثالية الشخصية هى فلسفات تهذيبية بدرجة كافية من وجهتى النظر الأخلاقية والدينية، فإنها تميل إلى إعطاء انطباع، على الأقل فى جوانبها الأكثر ميتافيزيقية، هو أنها سلسلة من أقوال شخصية عن الاعتقاد الذى يدين لحجة متشددة أقل مما يدين لتشديد انتقائى على جوانب معينة من الحقيقة[١]. ومن المفهوم أن فلاسفة آخرين من كمبردج إبان حياة «وورد» و«سورلى» افترضوا أنه يجب علينا أن نبذل أقصى ما فى وسعنا لكى نجعل أسئلتنا واضحة ودقيقة بقدر المستطاع ونعالجها واحدة إثر الأخرى بدلاً من الاندفاع إلى تقديم تفسيرات واسعة النطاق للحقيقة. ومع ذلك، على الرغم من أن ذلك يبدو افتراضًا معقولاً للغاية وعمليًا، فإن المشكلة هى أن المشكلات الفلسفية من شأنها أن تتداخل وتتشابك. ولم تبرهن فكرة تقسيم الفلسفة إلى تساؤلات محددة بوضوح يمكن الإجابة عنها بصورة منفصلة، نقول لم تبرهن هذه الفكرة من الناحية العملية على أنها مفيدة ومثمرة كما يأمل بعض الناس. ومع ذلك، لا يمكن الإنكار أن المذاهب المثالية تبدو، فى المناخ الحالى للفلسفة البريطانية، أنها تنتمى إلى حقبة ماضية من التفكير. وذلك يجعلها، بالفعل، مادة مناسبة للمؤرخ. بيد أن ذلك لا يعنى أن المؤرخ لا يمكنه أن يتساءل هل هناك، بالفعل، تبرير كبير لتخصيص مساحة لمذاهب صغيرة لا يؤثر على الخيال على النحو الذى يؤثر به مذهب هيجل. ومع ذلك، فهناك ما ينبغى أن يقال وهو أن المثالية الشخصية تمثل الاعتراض المتكرر على استيعاب الشخصية المتناهية فى واحد، مهما تصورناه. من السهل القول بأن الشخصية هى «ظاهر»، ولكن لم يفسر أى مذهب واحدى كيف ينشأ مجال الظاهر فى المقام الأول.

(١) يدعى ماكنجارت، يقينًا أنه وصل إلى نتيجته عن طريق حجة صارمة. لكن نتائجه ليست تهذيبية بصفة خاصة من وجهة النظر الدينية، إذا لم يكن المرء على استعداد لأن يثبت أن وجود الله أو عدم وجوده مسألة ليس لها أهمية بالنسبة للدين (المؤلف).

الجزء الثالث

المذهب المثالى فى أمريكا

الفصل الحادى عشر

مدخل

ـ بدايات الفلسفة فى أمريكا : صمويل جونسون وجوناثان إدواردز

ـ عصرالتنوير فى أمريكا : بنيامين فرانكلين وتوماس جيفرسون

ـ أثر الفلسفة الاسكتلندية ـ رالف والدو إمرسون ومذهب العلو

ـ وليم تورى هاريس وبرنامجه عن الفلسفة النظرية التأملية

١- يمكن تعقب الأصول البعيدة للتأمل الفلسفى فى أمريكا إلى بيورتان[١] إنجلترا الجديدة. ويتضح أن الهدف الأول للبيورتان هو تنظيم حياتهم وفق المبادئ الدينية والأخلاقية التى آمنوا بها. لقد كانوا مثاليين بالمعنى غير الفلسفى للفظ. كما أنهم كانوا من أتباع «كالفن» الذين لم يسمحوا بالخروج عما نظروا إليه على أنه مبادئ الاعتدال. ويمكننا فى الوقت نفسه أن نجد من بينهم عنصراً للتأمل الفلسفى، حث عليه، أساساً، تفكير «بطرس راموس» **Petrus Ramus** أو بييردى لارامى (١٥١٥ - ١٥٧٢)، وموسوعة «يوهان هينرش ألستد» **J. Heinrish Alsted** (١٥٨٨ - ١٦٣٨).

---

(١) البيوريتانية أو التطهرية Puritanism حركة دينية واجتماعية ضمن الكنيسة البروتستانتية ظهرت فى إنجلترا أولاً فى أواخر ق ١٦، ثم انتقلت إلى الولايات المتحدة مع المهاجرين الإنجليز وتمتعت حتى القرن التاسع عشر بسلطة أخلاقية كبيرة (المراجع)

أصبح «بطرس راموس»، الفيلسوف الإنساني الفرنسي والمنطقي الشهير، من أتباع «كالفن» عام ١٥٦١، قدّم نظرية عن استقلال كل كنيسة عن الأخرى، وقد أُودى به، في النهاية، في مذبحة عشية عيد ميلاد القديس «بارثولوموى». ولذلك كانت لديه مؤهلات خاصة لأن ينظر إليه أنصار نظرية استقلال الكنائس على أنه راع عقلي لإنجلترا الجديدة[١]. ونشر «ألستد»، وهو من أتباع «ميلانكتون» Melanchthon[٢]، وتلميذ «بطرس راموس»، موسوعة عن الآداب والعلوم عام ١٦٣٠. احتوى هذا العمل، الذي اصطبغ بصبغة أفلاطونية، على قسم خُصص لما أسماه «ألستد» بالأركيولوجيا، أي نسق مبادئ المعرفة والوجود. وأصبح نصًا شائعًا في إنجلترا الجديدة.

تم بيان الانتماءات الدينية في الحقبة الأولى من الفلسفة الأمريكية عن طريق واقعة تقول إن الفلاسفة الأوائل كانوا قساوسة. و«صمويل جونسون» (١٦٩٦ – ١٧٧٢) S. Johnson هو مثال على ذلك. دخل في البداية الكنيسة الإنجيلية عام ١٧٧٢ بوصفه قسيسًا من دعاة استقلال كل كنيسة عن الأخرى، وتلقى بالتالي تعاليم إنجيلية. ونُصِّب عام ١٧٥٤ الرئيس الأول لكلية الملك، بنيويورك، التي هي الآن جامعة «كولمبيا».

يشير «جونسون» في سيرة حياته إلى أنه عندما كان يدرس في جامعة «ييل» كان مستوى التعليم متدنيًا. فقد أظهر، بالفعل، انحطاطًا مقارنة بمستويات المقيمين الأصليين الذين نشأوا في إنجلترا. حقًا، لم يكن اسم «ديكارت»، و«بويل» و«لوك» و«نيوتن» معروفًا، وفتح إدخال كتابات لوك، ونيوتن، بالتدريج، خطوطًا جديدة للتفكير. غير أنه كان هناك ميل قوى لجعل التعليم العلماني مساويًا لبعض أعمال «راموس» و«ألستد»، والنظر إلى التيارات الفلسفية الجديدة على أنها خطر على نقاد الإيمان

---

(١) اسم عام يطلق على مجموعة الولايات الواقعة في الشمال الشرقي من الولايات المتحدة الأمريكية. (المراجع)

(٢) فيلب ميلانكتون (١٤٩٧ ـ ١٥٦٠) لاهوتي ألماني تعاون مع مارتن لوثر في حركة الإصلاح الديني. (المراجع)

الدينى. وبمعنى آخر: أُستخدمت «الإسكولائية» التى أدت غرضاً مفيداً فى الماضى لمنع انتشار الأفكار الجديدة.

لقد أتى «جونسون» نفسه تحت تأثير «باركلى». تعرّف عليه إبان زيارته الأخيرة لـ«رود إيلند» Rhode Island (١٧٢٩ - ١٧٣١)، وأهدى إلى باركلى كتابه «مبادئ الفلسفة» الذى ظهر عام ١٧٥٢[١].

لكن على الرغم من أنه تأثر بشدة بلا مادية باركلى، فإنه لم يكن على استعداد لأن يقبل وجهة نظره التى تقول إن المكان والزمان علاقتان جزئيتان بين أفكار جزئية، وإن المكان والزمان المتناهيين هما، ببساطة، فكرتان مجردتان. لقد أراد أن يبقى على نظرية نيوتن ـ كلارك عن المكان والزمان المطلقين واللامتناهيين، على أساس أن الإقرار بوجود كثرة من أرواح متناهية يتطلبهما، فإذا لم يكن هناك مكان مطلق، مثلاً، ستتفق كل الأرواح المتناهية مع بعضها. وفضلاً عن ذلك، حاول «جونسون» أن يضع نظرية الأفكار عند باركلى فى صياغة أفلاطونية، بإثبات أن كل الأفكار هى نسخ من نماذج أصلية موجودة فى العقل الإلهى. وبمعنى آخر، بينما رحب «جونسون» بلامادية «باركلى»، فإنه حاول أن يجعلها تتلاءم مع التراث الأفلاطوينى الموجود من قبل فى الفكر الأمريكى.

ومن الممثلين الأكثر شهرة للفكر الأمريكى فى القرن الثامن عشر هو «جوناثان إدواردز» J. Edwards (١٧٠٣ - ١٧٥٨)، وهو لاهوتى شهير من أنصار الداعين إلى استقلال كل كنيسة عن غيرها. تعلّم فى جامعة «ييل»، وتعرف على كتاب لوك «مقال فى الفهم البشرى» عام ١٧١٧، وتعرف على كتاب هاتشيسون «بحث فى أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة» عام ١٧٣٠. وعلى الرغم من أنه كان، أساساً، لاهوتيًا من أنصار

---

(١) يمكن أن نجد مناظرات جونسون الفلسفية مع باركلى فى المجلد الثانى من الطبعة النقدية لأعمال الأسقف (يقصد باركلى)، التى نشرها البرفسور T. E. Jessop (المؤلف).

كالفن، شغل معظم حياته في وظائف كنسية، فإنه حاول أن يقوم بعمل مركب من لاهوت كالفن والفلسفة الجديدة. أو بتعبير آخر، استخدم أفكاراً مأخوذة من الفلسفة المعاصرة في تفسير لاهوت كالفن. وأصبح في عام ١٧٥٧ رئيساً لكلية برنستون، بولاية نيوجيرسي، التي هي الآن جامعة برنستون، غير أنه توفي إثر إصابته بمرض الجدري في عام ١٧٥٨.

ينظر «إدواردز» إلى الكون على أنه لا يوجد إلا داخل العقل الإلهي أو الروح. أما المكان، الضروري، واللامتناهي، والأزلي، فهي، في الواقع، صفات لله. وفضلاً عن ذلك، فإن الأرواح فقط هي التي تكون، إذا تحدثنا بصورة صحيحة، جواهر. فليست هناك جواهر مادية شبه مستقلة تمارس نشاطًا عِلِّيًا حقيقيًا. صحيح أن الطبيعة توجد بوصفها ظاهراً، ومن وجهة نظر العالم، الذي يهتم بالظواهر أو بالمظاهر، هناك اطراد في الطبيعة، أعني نظامًا ثابتًا. إن العالم من حيث هو كذلك يستطيع أن يتحدث، بصورة مشروعة، عن قوانين طبيعية. لكننا نستطيع من وجهة نظر فلسفية أعمق أن لا نسلِّم إلا بفاعلية علِّية حقيقية واحدة، أعني فاعلية الله. وليس الحفظ الإلهي لأشياء متناهية هو خلق متكرر باستمرار فقط، ولكن من الصواب أيضًا أن اطراد الطبيعة هو، من وجهة النظر الفلسفية، تكوين جزافي، كما يرى إدواردز، للإرادة الإلهية. ليس هناك، بالفعل، شيء هكذا في الطبيعة بوصفه علاقة ضرورية، أو بوصفه علِّية فاعلة؛ فكل صنوف الارتباط تتوقف، في النهاية، بوصفها أمراً Fiat تعسفيًا لله.

يجب ألا تؤخذ الواقعة التي تقول إن «إدواردز» يرفض، مع باركلي، وجود الجوهر المادي، ولكنه يسلِّم بوجود الجواهر الروحية ـ على أنها تعني أن المشيئة (الإرادة) البشرية تكوِّن من وجهة نظره استثناء للحقيقة العامة التي تقول إن الله هو العلَّة الحقيقية الوحيدة. فنحن نستطيع، من وجهة نظر ما، أن نقول، بالتأكيد، إنه يقدم تحليلاً تجريبيًا للعلاقات، بصفة خاصة للعلاقة العلِّية. غير أن تحليله يرتبط بفكرة «كالفن» عن القدرة الإلهية، أو العلِّية، على إنتاج مثالية ميتافيزيقية يظهر فيها الله بوصفه العلَّة الحقيقية الوحيدة. يرفض «إدواردز»، بوضوح، في عمله عن «حرية

الإرادة» فكرة الإرادة البشرية المحددة لذاتها. فمن وجهة نظره، من الخُلف، كما أنه تعبير عن مذهب أرمينوس، أن نثبت أن الإرادة البشرية تستطيع أن تختار ضد الباعث المهيمن أو الميل المهيمن(١). فالاختيار محدد باستمرار عن طريق الباعث المهيمن، وهذا الباعث محدد بدوره عن طريق ما يبدو أنه الخير الأعظم. وإذا تحدثنا من الناحية اللاهوتية، فإن إرادة الإنسان تكون محددة سلفًا عن طريق خالقه. لكن من الخطأ افتراض أن ذلك يعفى الإنسان من كل مسئولية أخلاقية. لأن الحكم الأخلاقى على الفعل يعتمد، ببساطة، على طبيعة الفعل، ولا يعتمد على علّته. فالفعل الشرير يظل فعلاً شريرًا، أيًا كانت علّته.

ثمة خاصية مدهشة لتفكير «إدواردز» وهى نظريته عن إحساس الله، أو الوعى المباشر بالامتياز الإلهى. وبوجه عام، لقد تعاطف مع «اليقظة العظيمة» لإحياء الدين فى عامى ١٧٤٠ - ١٧٤١. ورأى أن الوجدانات الدينية، التى كتبت عنها بحثًا، تكشف عن وعى بالامتياز الإلهى الذى يجب أن يُنسب إلى القلب وليس إلى العقل. وحاول فى الوقت نفسه أن يميز بين إحساس الله والحالات الانفعالية العالية التى تميز الاجتماعات التى تدعو إلى إحياء الدين. ومن أجل القيام بذلك، طوّر نظرية عن إحساس الله، من الصواب أن نرى فيها أثر أفكار «هاتشيسون» الأخلاقية والجمالية.

يرى إدواردز أنه كما أن الإحساس بحلاوة العسل تسبق وتكمن خلف أساس حكمنا الأخلاقى على أن العسل حلو، فكذلك عاطفة أو إحساس القداسة الإلهية، مثلاً تكمن خلف أساس الحكم على أن الله مقدس. وبوجه عام، كما أن إحساسًا بجمال موضوع ما، أو إحساسًا بالامتياز الأخلاقى لشخص ما تفترضه مسبقًا أحكام تعبر

(١) من الواضح أنه إذا كنا نعنى بالميل المهيمن أو الدافع الأقوى الدافع الذى «يسيطر» ويسود بالفعل، فمن الخُلف أن نزعم أننا نستطيع أن نقاومه. لكن القول أننا نتبعه باستمرار يصبح تحصيل حاصل (المؤلف).

عن هذا الإحساس أو الشعور، فكذلك الإحساس بالامتياز الإلهي تفترضه مسبقًا أحكامنا «الدماغية» عن الله. ربما يكون لفظ «كما أن» عرضة للنقد. لأن إحساس الله هو، عند إدواردز، موافقة وجودنا للوجود الإلهي، وذو أصل مفارق للطبيعة. غير أن المسألة هي أن الإنسان يستطيع أن يعي الله عن طريق صورة من التجربة تماثل التجربة الحسية وتماثل السعادة التي يشعر بها في ملاحظة موضوع جميل، أو تعبير عن امتياز أخلاقي.

وربما نستطيع أن نرى في هذه النظرية تأثير المذهب التجريبي عند لوك. ولا أعني الإشارة، بالتأكيد، إلى أن لوك نفسه أقام الإيمان بالله على الشعور أو على الحدس. إذ إن منظوره بالنسبة لهذه المسألة هو منظور عقلي؛ وعدم ثقته «بمذهب التعصب» أمر شهير ومعروف. بيد أن إصراره العام على أولوية التجربة الحسية ربما يكون أحد العوامل التي أثرت في فكر «إدواردز»، على الرغم من أن تأثير فكرة هاتشيسون عن الإحساس بالجمال الأخلاقي أو الامتياز أكثر وضوحًا بالتأكيد.

لم يعش إدواردز طويلاً بدرجة تمكنه من تنفيذ مشروعه الخاص بكتابة لاهوت كامل، متطور نسقيًا وفق منهج جديد. لكنه كان مؤثرًا إلى حد كبير بوصفه لاهوتيًا؛ وقد كوَّنت محاولته في أن يوفق بين لاهوت كالفن، والمثالية، ونزعة لوك التجريبية، ورؤية نيوتن للعالم، التعبير الأول الأساسي عن الفكر الأمريكي.

٢- إذا كان القرن الثامن عشر في أوروبا يسمى عصر التنوير. فإن أمريكا لديها ما يُسمى، عادة، بعصر تنويرها. ولا يمكن، بالفعل، أن نقارنه، في مجال الفلسفة، بنديها في إنجلترا وفرنسا. لكنه على الرغم من ذلك ذو أهمية في تاريخ الحياة الأمريكية.

الخاصية الأولى التي يمكن أن نلحظها هي محاولة فصل الفضائل الأخلاقية البيورتانية عن وضعها اللاهوتي؛ وهي محاولة تمثلها تمامًا تأملات «بنيامين فرانكلين» B. Franklin (١٧٠٦ - ١٧٩٠). كان معجبًا بـ«وليم ولاستون» - المؤله الطبيعي الإنجليزي - ولم يكن، بالتأكيد، الشخص الذي اقتفى أثر «صمويل جونسون»

أو «جوناثان إدواردز». لم يكن للوحى عنده، كما يصرح، أهمية. وكان مقتنعًا بأنه يجب إعطاء الأخلاق أساسًا نفعيًا بدلاً من أساس لاهوتى. إن بعض أنواع الفعل مفيدة للإنسان وللمجتمع، فى حين أن بعض الأنواع الأخرى من الفعل ضارة. يمكن النظر إلى الأولى على أنها أفعال واجبة، ويمكن النظر إلى الثانية على أنها أفعال ممنوعة ومحرمة. ويبرر الفضائل مثل الاعتدال والاجتهاد منفعتها. أما مضاداتها فهى تستحق اللوم؛ لأنها تضر بمصالح المجتمع وبالنجاح الشخصى.

من الصعب وصف «فرانكلين»، بما له من شهرة، بأنه فيلسوف عميق،على الرغم من الواقعة التى تقول إنه واحد من مؤسسى الجمعية الفلسفية الأمريكية. وتقديم صورة عن نظرته الأخلاقية مسألة بسيطة. صحيح أنه أثنى على الثقة، والإخلاص، والاستقامة؛ الفضائل التى قدرها البيورتانيون وأثنوا عليها ثناء كبيرًا، بوصفها فضائل أساسية للخير البشرى. لكن ما إن مُجدت هذه الفضائل لأن الناس المخلصين والأمناء ربما كانوا أكثر نجاحًا فى الحياة من الناس غير المخلصين وغير الأمناء، حتى حلَّت برجماتية مبتذلة معينة محل المثالية الدينية الموجودة عند العقل البيورتانى فى أحسن أحواله. فلم يعد الأمر أن يصبح الإنسان صورة الله، كما كان الحال مع اللاهوتيين البيورتان ذوى التفكير الأفلاطونى. وإنما أصبحت المسألة، بالأحرى، هى «نم مبكرًا، واستيقظ مبكرًا، فذلك يجعل الإنسان صحيًا وغنيًا وحكيمًا». وربما يكون هذا مبدأ معقولاً، لكنه لا يرفع الإنسان إلى أعلى ولا يصلح الأخلاق بصفة خاصة.

ومع ذلك، حتى إذا مالت تأملات «فرانكلين» إلى افتراض طابع مبتذل، فإنها تمثل الحركة نفسها فى وضع الأخلاق على أقدامها الخاصة، وفصلها عن اللاهوت الذى نجده فى صور أكثر مهارة فى الفلسفة الأوروبية فى القرن الثامن عشر. والإبقاء على الفضائل البيورتانية فى ثوب علمانى ذو أهمية تاريخية ملحوظة فى تطوير النظرة الأمريكية.

وثمة خاصية أخرى لعصر التنوير فى أمريكا وهى علمنة فكرة المجتمع. فقد كان مذهب «كالفن» منذ البداية معارضًا لسيطرة الدولة على الكنيسة. وعلى الرغم من أن

الميل العام لأنصار «كالفن» هو أن يضمنوا، عندما يكون ذلك ممكنًا، التحكم واسع الانتشار فى المجتمع، من حيث المبدأ، فإنهم عرفوا تمييزًا بين مجموعة المؤمنين الحقيقيين والمجتمع السياسى. وفضلاً عن ذلك، فقد أخذ مذهب «كالفن» فى إنجلترا الجديدة صورة الدعوة إلى استقلال الكنائس عن بعضها. وعلى الرغم من أنه حالما يُنصب القسيس، ويمارس سلطة عظيمة، من الناحية العملية، فإن التجمعات كانت، ببساطة من الناحية النظرية، اتحادات اختيارية من مؤمنين متشابهين فى الرأى. ولذلك، عندما تجردت هذه الفكرة عن المجتمع من جمعياته اللاهوتية والدينية، فإنها جعلت نفسها مناسبة لمنفعة فى مصلحة المذهب الجمهورى الديمقراطى. وقد كانت نظرية لوك عن العقد أو العهد ميسورة لأن تخدم كأداة.

ومع ذلك لم تكن عملية علمنة نظرية المجتمع الدينى المرتبطة بمذهب الداعين إلى استقلال الكنائس فى إنجلترا الجديدة سوى عامل واحد فى موقف معقد. وثمة عامل آخر وهو التطور فى العالم الجديد لمجتمعات رائدة لم ترتبط، أساسًا، إن لم ترتبط مطلقًا، بمجموعات وحركات دينية خاصة. وكان على المجتمعات المتاخمة[1] أن تجعل فكرتى القانون والتنظيم الاجتماعى اللتين حملتهما معها ملائمة للمواقف التى وجدت نفسها فيها. وقد كانت رغبتهم الأساسية، بوضوح، هى ضمان شروط للنظام، بقدر المستطاع، عساها أن تمنع الطغيان، وتساعد الأفراد على أن يسعوا نحو غاياتهم المتعددة فى سلام نسبى. ولاداعى للقول إن أعضاء المجتمعات المتاخمة لم يهتموا كثيرًا بالفلسفة السياسية، أو بالفلسفة من أى نوع. وقد مثلوا فى الوقت نفسه مجتمعًا ناميًا يتضمن بصورة ضمنية نظرية لوك عن الاتحاد الحر لموجودات بشرية تنظم نفسها وتخضع لقانون من أجل حماية البناء الاجتماعى والنظام الذى يسمح بالممارسة السلمية للمبادأة الفردية، مع إنها تنافسية. وفضلاً عن ذلك، آثر نمو هذه المجتمعات،

(١) ربما لاحظنا أن بنيامين فرانكلين يشدد على الفضائل والقيم التى برهنت على أنها ذات فائدة فى المجتمعات المتاخمة (المؤلف).

مع تشديد على نجاح مؤقت، انتشار فكرة التسامح، التى قلما كانت وجهة نظر قوية للاهوتيين والقساوسة الكالفنيين.

لقد ارتبطت فكرة المجتمع السياسى من حيث إنه اتحاد إرادى لموجودات بشرية من أجل إرساء النظام الاجتماعى بوصفه إطاراً للممارسة السلمية للمبادأة الخاصة مع فكرة الحقوق الطبيعية التى افترضها مجمع مُنظَّم ويجب أن يحميها. وقد وجدت نظرية الحقوق الطبيعية، التى ناصرها لوك وكُتاب انجليز وفرنسيين آخرين، تعبيراً فى كتاب «حقوق الإنسان»(١). لمؤلفه «توماس بين» **T. Paine** (١٧٣٧ - ١٨٠٩)؛ وهو مؤله طبيعى أصر على سيادة العقل، وعلى الحقوق المتساوية لجميع الناس. كما أنها وجدت طرحًا قويًا عند «توماس جيفرسون» **T. Jefferson** (١٧٤٣ - ١٨٢٦)؛ الذى أعدَّ مسودة إعلان الاستقلال عام ١٧٧٦. تؤكد هذه الوثيقة الشهيرة أنه أمر واضح بذاته أن كل الناس خلقوا متساوين، وأن خالقهم منحهم حقوقًا معينة لا يمكن نزعها عنهم، ومن بين هذه الحقوق حق الحياة، والحرية، وتحقيق السعادة. ويؤكد الإعلان إلى جانب ذلك، أن الحكومات أُنشئت لكى تكفل هذه الحقوق، وأنها تستمد سلطاتها من موافقة المحكومين.

وقلما يكون ضروريًا ملاحظة أن إعلان الاستقلال فعل اجتماعى، وليس ممارسة فى الفلسفة السياسية. وبصرف النظر تمامًا عن الواقعة التى تقول إن قدراً كبيراً منه يتكون من انتقادات للملكية البريطانية والحكومة، فإن الفلسفة التى تكمن خلف عباراته الافتتاحية لم تتطور تمامًا فى أمريكا فى القرن الثامن عشر. ولذلك يفترض «جيفرسون» نفسه أن العبارة التى تقول إن الله منح كل الناس حقوقًا لا يمكن نزعها

---

(١) Parx I, 1791, Part 11, 1792.

و«بين» Paine هو أيضًا مؤلف كتاب «عصر العقل»، ظهر جزآه على التوالى عام ١٧٩٤، وعام ١٧٩٦ (المؤلف).

عنهم هى مسألة من مسائل الحس المشترك. أعنى أن الحس المشترك يرى أنها يجب أن تكون صادقة، دون حاجة إلى برهان، على الرغم من أنه حالما نقر بأنها صادقة، فإننا نستطيع أن نستمد منها نتائج أخلاقية واجتماعية. ويوضح القسم الفلسفى من الإعلان فى الوقت نفسه، بإعجاب، روح التنوير الأمريكى وثماره. وليس هناك شك، بالتأكيد، فى أهميته التاريخية.

٣- من الواضح أن رجالاً مثل «فرانكلين» و«جيفرسون»، لم يكونوا فلاسفة محترفين. غير أن الفلسفة الأكاديمية أصابها تطور ملحوظ فى الولايات المتحدة إبان القرن التاسع عشر. ومن بين المؤثرات التى أسهمت فى هذا التطور فكر «توماس ريد» وأتباعه من أعضاء المدرسة الاسكتلندية. ففى النواحى الدينية نُظر إلى التراث الفلسفى الاسكتلندى باستحسان بوصفه واقعيًا فى طابعه، وعلاجًا شافيًا مطلوبًا من المذهب المادى والمذهب الوضعى. ولذلك أصبح شائعًا مع أولئك المؤلهة البروتستانت الذين كانوا على وعى بنقص الأساس العقلى الكافى للإيمان المسيحى.

ومن الممثلين الأساسيين لهذا التراث «جيمس ماكوش» **J. Mccosh** (١٨١١ - ١٨٩٤)، وهو مشيخى اسكتلندى، شغل كرسى المنطق والميتافيزيقا لمدة ستة عشر عاماً فى كلية الملكة، ببلفاست **Belfast**، ثم قبل عام ١٨٦٨ رئاسة جامعة برنستون، وجعلها معقلاً للفلسفة الاسكتلندية. ولقد نشر دراسة شهيرة وهى «الفلسفة الاسكتلندية» عام ١٨٧٥، إلى جانب كتابة عدد من الأعمال الفلسفية الأخرى، مثل «دراسة لفلسفة جون ستيوارت مل» (١٨٦٦)، و«الفلسفة الواقعية» (١٨٨٧).

ومن بين آثار رواج التراث الاسكتلندى وانتشاره فى أمريكا العادة المنتشرة والخاصة بتقسيم الفلسفة إلى ذهنية وأخلاقية، ثم النظر إلى القسم الأول؛ أعنى علم الذهن البشرى، أو علم النفس، على أنه يقدم الأساس للقسم الثانى، هذا الأساس هو الأخلاق. وقد انعكس هذا التقسيم فى عناوين النصوص المستخدمة كثيراً التى نشرها «نوح بورتر» (١٨١١ - ١٨٩٢) **Noah Porter**، الذى رُشح لكرسى فلسفة الأخلاق والميتافيزيقا فى جامعة «ييل»، حيث كان أيضًا رئيسًا لبضعة سنوات، فقد نشر، مثلاً،

كتابه «الذهن البشرى» عام ١٨٦٨، و«مبادئ العلم العقلى» عام ١٨٧١، وهو اختصار للكتاب الأول، و «مبادئ العلم الأخلاقى» عام ١٨٨٥. ومع ذلك، لم يكن «بورتر»، ببساطة، معتنقاً للمدرسة الاسكتلندية. فلم يقم بدراسة جادة عن الفلاسفة التجريبيين البريطانيين فحسب مثل «جون ستيوارت مل» و«بين»، وإنما قام بدراسة أيضاً عن الفكر الألمانى الكانطى وما بعد الكانطية. وحاول أن يقوم بتأليف للفلسفة الاسكتلندية والمثالية الألمانية. وهكذا أثبت أنه يجب النظر إلى العالم على أنه فكر لا على أنه شيء، وأن وجود المطلق شرط ضرورى لإمكان الفكر البشرى والمعرفة.

وقد قام الفيلسوف الفرنسى «فكتور كوازن» **Victor Cousin** (١٧٩٢ - ١٨٦٧) بمحاولة لربط موضوعات من المذهب التجريبى، أى فلسفة الحس المشترك الاسكتلندية والمثالية الألمانية. ولأن «فكتور كوزان» كان رئيساً لـ «دار المعلمين العليا» بباريس، ثم رئيساً لجامعة باريس، ثم وزيراً للتعليم العام، فقد كان فى وضع مكنه من أن يفرض أفكاره بوصفها نوعاً من الاعتدال الفلسفى فى مركز الحياة الأكاديمية الفرنسية. لكن من الواضح أن فلسفته الانتقائية التى تكونت من عناصر متنافرة، كانت عرضة، لنقد شديد بسبب عدم التماسك. ومع ذلك، فإن المسألة التى تهمنا هنا هى أن تفكيره كان له تأثير معين فى أمريكا، لاسيما فى تشجيع ربط أفكار مستوحاة من التراث الإسكتلندى بمذهب العلو المستوحى من المثالية الألمانية.

ويمكن أن نذكر «كالب سبراج هنرى» (١٨٠٤ - ١٨٨٤) **Caleb Spragale Henry** كنموذج، وهو أستاذ فى جامعة نيويورك. لقد أقام «كوزان» الميتافيزيقا، تقريباً، على علم النفس. فالملاحظة السيكولوجية، عندما تُستخدم بصورة مناسبة، تكشف فى الإنسان وجود ذهن تلقائى يفعل من حيث إنه حلقة اتصال بين الوعى والوجود، ويساعدنا على أن نجاوز حدود المثالية الذاتية، عن طريق فهم الجواهر المتناهية، مثلاً، بوصفها موجودة بصورة موضوعية. إن الفلسفة، من حيث إنها عمل الذهن النظرى التأملى، توضح الحقائق الموضوعية وتطورها، تلك الحقائق التى يعيها الذهن بصورة مباشرة ـ وقبل هنرى هذا التمييز بين الذهن التلقائى والذهن النظرى التأملى، وانتقل،

بوصفه إنجيليًا ورعًا، إلى استخدامه فى تركيب لاهوتى، وانتهى إلى نتيجة تقول إن التجربة الدينية أو الروحية تسبق المعرفة الدينية وتكون أساسًا لها[1]. ومع ذلك، فإنه يعنى بالتجربة الدينية أو الروحية، أساسًا، الوعى الأخلاقى بالخير والإلزام؛ وعى يتجلى فى قدرة الله على رفع الإنسان إلى حياة جديدة. وفضلاً عن ذلك، تصبح الحضارة المادية عند «هنرى» ثمار «الفهم»، فى حين أن المسيحية، منظورًا إليها من الناحية التاريخية من حيث إنها العمل الفدائى والمنقذ لله، التى تهدف إلى إيجاد مثل أعلى للمجتمع، هى استجابة لاحتياجات «الذهن» أو «الروح».

٤- وفى نفس الوقت الذى كانت تتغلغل فيه الفلسفة الاسكتلندية فى دوائر الجامعة، كان الكاتب الأمريكى الشهير «رالف والدو إمرسون» **R. W. Emerson** (١٨٠٣ - ١٨٨٢) يبشر بإنجيله الخاص بمذهب العلو. أصبح قسيسًا من أصحاب مذهب التوحيد عام ١٨٢٩. لكن الرجل الذى وجد إلهامًا عند «كوليردج» و«كارليل»، والذى شدد على تطوير الذات الأخلاقية، ومال إلى تجريد الدين من مؤسساته التاريخية، والذى اهتم بتقديم تعبير عن رؤيته الشخصية عن العالم أكثر من الاهتمام بنقل رسالة تقليدية، لم يكن يصلح، بالفعل، لوظيفة القسيس. فتخلى عنها عام ١٨٣٢، ووهب نفسه لمهمة تطوير وتقديم فلسفة مثالية تستطيع، كما كان واثقًا، أن تجدد العالم بطريقة لا يستطيع بها المذهب المادى ولا الدين التقليدى أن يجدده.

نشر «إمرسون» غُفلاً فى عام ١٨٣٦ عملاً صغيراً أسماه « الطبيعة»، يحتوى على ماهية رسالته. وقد أثار خطابه الشهير، الذى ألقاه عام ١٨٣٨ فى مدرسة اللاهوت

---

(١) لم يكن هنرى، باستخدام التمييز بهذه الطريقة، متابعًا لـ«كوزان». لأن «كوزان» أصر على أن وجود الله يُعرف عن طريق استدلال استقرائى من وجود الجواهر المتناهية، على الرغم من أنه حاول أن يربط أطروحته بفكرة الله المستوحاة من المثالية الميتافيزيقية الألمانية؛ وهى فكرة أدت إلى اتهامات بوحدة الوجود من جانب نقاد كهنة. لقد اهتم هنرى أساسًا بالقوة الفدائية والمنقذة للمسيحية فى التاريخ، وعندما قبل فكرة الذهن عند كوزان، فإنه نقلها إلى إنشاء لاهوت مسيحى (المؤلف).

بهارفارد، اعتراضًا ملحوظًا بين أولئك الذين اعتبروه غير معتدل. ونشر فى عامى ١٨٤١ و١٨٤٢ سلسلتين من «المقالات»، بينما ظهرت «قصائد» عام ١٨٤٦. ونشر فى عام ١٨٤٩ «رجال تمثيليون» وهى سلسلة محاضرات قدمها عامى ١٨٤٥ - ١٨٤٦ عن أشخاص مختارين مشهورين ابتداء من أفلاطون حتى نابليون وجوته. وأصبح فى سنوات متأخرة مؤسسة قومية؛ حكيم كونكورد، وهو مصير يلحق بأولئك الذين يُنظر إليهم فى البداية على أنهم مقدمو أفكار جديدة خطيرة.

أعلن «إمرسون» فى محاضرة ألقاها عام ١٨٤٢ فى المعبد الماسونى ببرستون أن ما يُسمى «بالآراء الجديدة» هى، فى الحقيقة، أفكار قديمة جدًا وُضعت فى قالب يلائم العالم المعاصر. «إن ما يُسمى بيننا، بصورة شائعة، بمذهب العلو هو مثالية؛ مثالية كما ظهرت عام ١٨٤٢»[(١)] إن الفيلسوف المادى يرتكز على التجربة الحسية وعلى ما يسميه بالوقائع، فى حين أن «الفيلسوف المثالى يأخذ نقطة انطلاقه من وعيه، وينظر إلى العالم على أنه ظاهر»[(٢)]. وهكذا يبدو المذهب المادى والمذهب المثالى متعارضين بحدة. مع إننا حالما نبدأ فى سؤال الفيلسوف المادى عما تكون الوقائع الأساسية بالفعل، فإن عالمه الصلب يميل إلى التوقف. الكل يرتد، فى نهاية الأمر، عند مذهب الظواهر إلى معطيات الوعى. ولذلك، فإن المذهب المادى يتحول بناء على النقد إلى مذهب مثالى، يكون «الذهن هو الحقيقة الوحيدة بالنسبة له... (و) لا تكون الطبيعة، والأدب، والتاريخ سوى ظواهر ذاتية[(٣)].

ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أن العالم الخارجى هو، ببساطة، من خلق الذهن الفردى. فهو، بالأحرى، نتاج الروح الكلية الواحدة، أو الوعى، «تلك الوحدة، أو الروح

---

(١) Complete Works, 11, p. 279 (London, 1866) References are given according to Volune and page of this edition.

(٢) Ibid, 11, p. 280.

(٣) Ibid, 11, pp. 280 - 281 .

الأعظم، الذى يحتوى بداخله على كل وجود جزئى للإنسان، وينضم إلى كل شيء آخر»[١]. هذا الواحد الأزلى، أو الروح الأعظم، أو الله، هو الحقيقة النهائية الوحيدة، والطبيعة هى إسقاطه «إن العالم ينبثق من نفس الروح مثل جسم الإنسان. إنه إسقاط بعيد وأدنى لله، إسقاط لله فى الوعى. لكنه يختلف عن الجسم فى جانب مهم. فهو لا يخضع للإرادة البشرية. إننا لا ننتهك نظامه الهادئ الصافى. ولذلك فهو، بالنسبة لنا، الشارح للعقل الإلهى»[٢].

إذا تساءلنا كيف عرف «إمرسون» كل ذلك، فإنه ليس هناك توقع جيد لأية براهين متطورة نسقياً. فهو فى الواقع يصر على أن الذهن البشرى يفترض مقدماً ويبحث عن وحدة نهائية. لكنه يصر أيضاً على «أننا نعرف الحقيقة عندما نراها، ودع الشاك والمستهزئ يقولان ما يحلو لهما»[٣] فعندما يسمع الحمقى ما لا يريدون أن يسمعوه، فإنهم يتساءلون كيف يعرف المرء أن ما يقوله صحيح. «لكننا نعرف الحقيقة عندما نراها، من الرأى، كما نعرف عندما نعى أننا نعى»[٤]. إن إعلانات النفس، كما يرى إمرسون هى «تدفق العقل الإلهى فى ذهننا»[٥]؛ إنها وحى، يصحبه انفعال الجليل.

ربما نتوقع من هذه النظرية عن وحدة النفس البشرية مع الروح الأعظم أو الروح الإلهية أن «إمرسون» يستمد نتيجة تقول إن الفرد من حيث هو كذلك ذو أهمية ضئيلة، وإن التقدم الأخلاقى أو الروحى يكمن فى انغماس شخصية المرء فى الواحد. غير أن ذلك ليس على الإطلاق وجهة نظره. فالروح الأعظم يفيض بذاته، كما يرى إمرسون،

---

(١) Ibid, 1, p. 112.

(٢) Ibid, 11, p. 167.

(٣) Works, 1, p. 117.

(٤) Ibid,

(٥) Ibid,

بطريقة معينة فى كل فرد. ولذلك «لكل إنسان رسالته الخاصة، والموهبة هى المطلب»(١). وتُستمد نتيجة تقول «اعتمد على نفسك، ولا تقلد»(٢). ومذهب التبعية رذيلة: فى حين أن الاعتماد على الذات فضيلة أصلية. «منْ يريد أن يكون إنسانًا يجب أن لا يكون تبعيًا»(٣). ويقدم «إمرسون» بالفعل سببًا نظريًا لتمجيده للاعتماد على الذات. فالروح الإلهية موجودة بذاتها، وتكون تجلياتها خيِّرة بقدر ما تشارك فى هذه الصفة. وليس من المعقول فى الوقت نفسه أن نرى فى مذهب إمرسون الأخلاقى التعبير عن روح مجتمع حديث العهد، عنيف، متطور، ومتنافس.

هذا الاعتماد على النفس يجلب فى رأى إمرسون، إذا تمت ممارسته بصورة كلية، تجديد الحياة فى المجتمع. إن الدولة توجد لكى تربى الإنسان الحكيم؛ الإنسان ذا الخلق السليم، و«بظهور الإنسان الحكيم، تنقضى الدولة. إن ظهور الخلق السليم يجعل الدولة غير ضرورية»(٤). إن المقصود هو بلاشك أنه إذا تطور الخلق الفردى تمامًا، ستكون الدولة من حيث إنها أداة القوة غير ضرورية، وسيحل مكانها مجتمع يقوم على الصواب الأخلاقى والحب.

ولاداعى للقول بأن إمرسون، مثل كارليل، مُتنبئ وليس فيلسوفًا نسقيًا. فقد ذهب، بالفعل، بعيداً ليقول إن «الإتساق الأحمق هو عفريت الأذهان التافهة، يهيم به السياسى التافه والفلاسفة التافهون والمؤلهة التافهون. إن النفس العظيمة لا تفعل، ببساطة، شيئًا بالاتساق»(٥). صحيح أن قضيته الأساسية هى أنه يجب على الإنسان أن يحافظ على

---

(١) Ibid, 1, p. 59.

(٢) Ibid, 1, p. 35.

(٣) Ibid, 1, p. 20.

(٤) Ibid, 1, p. 244.

(٥) Ibid, 1, p. 24.

استقامته العقلية، ولا يخشى أن يقول ما يفكر فيه اليوم بالفعل؛ لأنه ببساطة يناقض ما قاله بالأمس. غير أنه يشير، مثلاً، إلى أنه إذا أنكرنا فى الميتافيزيقا الشخصية لله، فإن ذلك لن يمنعنا من التفكير والحديث بطريقة مختلفة «عندما تأتى الحركات المنقذة للنفس»[١]. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نفهم ما يقصده «إمرسون»، فإن الفيلسوف صاحب المذهب الذى يعتنق وجهة النظر هذه ربما يتبع «هيجل» فى القيام بتمييز واضح بين لغة الفلسفة النظرية التأملية، ولغة الوعى الدينى أكثر من أن يقنع نفسه بطرد الاتساق بوصفه عفريتًا للأذهان التافهة. وبمعنى آخر، فلسفة إمرسون هى فلسفة تشريحية، وما يُسمى أحيانًا «حدسيًا». إنها تنقل رؤية شخصية عن الحقيقة، لكنها لا تُقدم فى الثياب العادى لحجة غير شخصية وقول دقيق. فالبعض، بالتأكيد، قد ينظر إلى هذا على أنه نقطة فى صالحها، لكن الواقعة تظل وهى أنه إذا بحثنا عن تطوير نسقى للمذهب المثالى فى الفكر الأمريكى، فإنه يتحتم علينا أن نبحث عنه فى مكان آخر.

لقد كان «إمرسون» العلم الأساسى فى «نادى التعالى»، الذى أُسس فى «بوسطون» عام ١٨٣٦. وعضو آخر، قدَّره إمرسون تقديرًا كبيرًا، هو «أموس برونسون ألكوت» **Amos Bronson Alcott** (١٧٩٩ – ١٨٨٨)، وهو إنسان روحى بدرجة عميقة، أسس جماعة يوتوبية فى ولاية ماساتشوستس **Massachuse tts**، على الرغم من أنها لم تستمر طويلاً، إلى جانب محاولاته لإدخال مناهج جديدة فى التربية. كان مولعًا بالأقوال الغامضة وخفية الدلالة، ودفعه مؤخرًا فلاسفة سانت لويس الهيجليون إلى محاولة توضيح مثاليته وتعريفها. وقد نذكر من بين الفلاسفة الآخرين الذين ارتبطوا بطريقة ما بمذهب العلو فى إنجلترا الجديدة «هنرى ديفيد ثورو» **H.D. Thoreau** (١٨١٧-١٨٦٢)، و«أورستيس أوجستيوس برونسون» **Orestes Augustus Brownson** (١٨٠٣- ١٨٧٦).

---

(١) Ibid.

كان ثورو شخصية أدبية شهيرة انجذب إليها إمرسون عندما كان الأخير يلقى خطاباً فى جمعية فاى بيتا كابا[١] فى جامعة هارفارد عام ١٨٥٧ عن «الباحث الأمريكى». أما بالنسبة لـ«برونسون»، فإن رحلته الروحية الطويلة أدت به عن طريق مراحل متعددة من المشيخية إلى الكاثوليكية.

٥- وفى عام ١٨٦٧ ظهر فى «سانت لويس»، بولاية «ميسورى» **Missouri** العدد الأول من «مجلة الفلسفة النظرية التأملية»، التى حررها «وليم تورى هاريس» **W. Torey Harris** (١٨٣٥ - ١٩٠٩). ساهم «هاريس»، وزملاؤه بقوة فى نشر معرفة بالمثالية الألمانية فى أمريكا، وعُرفت المجموعة باسم «فلاسفة سانت لويس الهيجليين». كما كان «هاريس» واحداً من مؤسسى «نادى كانط» (١٨٧٤). كان للمجموعة بعض العلاقات مع أنصار مذهب العلو فى إنجلترا الجديدة، وساعد «هاريس» على بداية مدرسة كونكرد الصيفية لفلسفة عام ١٨٨٠، التى شارك فيها «ألكوت». وفى عام ١٨٨٩ عينه الرئيس «هاريسون» مفوض الولايات المتحدة للتربية[٢].

تحدث «هاريس» فى العدد الأول من «مجلة الفلسفة النظرية التأملية» عن الحاجة إلى فلسفة نظرية تأملية تحقق ثلاث مهام رئيسية . الأولى: يجب أن تقدم فلسفة للدين تناسب وقت فقدت فيه المعتقدات التقليدية والسلطة الكنسية تأثيرها على عقول الناس. الثانية: يجب أن تطوّر فلسفة اجتماعية وفق المتطلبات الجديدة للوعى القومى، الذى عزف عن المذهب الفردى المحض. الثالثة: يجب أن تستنبط المضامين الأكثر عمقًا للأفكار الجديدة فى العلوم، وفى هذا الميدان قد انتهى عهد المذهب التجريبى البسيط تماماً، كما يرى «هاريس». ولما كانت الفلسفة النظرية التأملية تعنى بالنسبة لهاريس

---

(١) جمعية شرفية أمريكية تأسست عام ١٧٧٦ يتم اختيار أعضائها مدى الحياة من المتميزين أكاديمياً فى الكليات المختلفة. (المراجع)

(٢) بنيامين هاريسون (١٨٢٣ ـ ١٨٩٣) الرئيس الثالث والعشرون للولايات المتحدة (١٨٨٩ ـ ١٨٩٣) أصدر عدداً من التشريعات لحل المشكلات الاجتماعية الملحة . (المراجع)

التراث الذى بدأ بأفلاطون، وبلغ التعبير الأكثر كمالاً عنه فى مذهب هيجل، فإنه يدعو، بالفعل، إلى تطوير للمذهب المثالى وفق إلهام الفلسفة الألمانية التى جاءت بعد كانط، ولكن وفق الاحتياجات الأمريكية.

ثمة محاولات عديدة لتحقيق هذا النوع من البرامج، تمتد من المثالية الشخصية عند «هويسون» Howison و«باون» Bowne حتى المثالية المطلقة عند «جوزيا رويس». ولأن «هويسون» و«باون» ولدا قبل «رويس»، فربما عالجناهما فى البداية. ومع ذلك، فإننى أقترح أن أخصص الفصل القادم لرويس وأخصص الفصل الذى يليه لمناقشة، باختصار، الفلاسفة المثاليين وبعض الفلاسفة الآخرين الذين ينتمون إلى التراث المثالى، وسأذكر أسماء بعض المفكرين الأصغر سناً من «رويس».

ومع ذلك، ربما تجب الإشارة فى الحال إلى أنه يصعب القيام بأى تقسيم حاد بين المثالية الشخصية والمثالية المطلقة فى الفكر الأمريكى. فلقد كان «رويس»، بمعنى حقيقى، مثالياً شخصياً. وبمعنى آخر، لم تعد الصورة التى أخذتها المثالية المطلقة عند برادلى، بما فى ذلك إبعاد الشخصية إلى ميدان الظاهر من حيث إنها تناقض ميدان الحقيقة، مناسبة للعقل الأمريكى. وتم الشعور، بوجه عام، بأن التحقيق الملائم لبرنامج «هاريس» يتطلب أنه يجب عدم التضحية بالشخصية البشرية على مذبح الواحد، على الرغم من أن هناك، بالطبع، اختلافات فى التشديد؛ فبعض المفكرين يشددون على الكثير، بينما يشدد آخرون على الواحد. ولذلك، فإن التمييز بين المثالية الشخصية والمثالية المطلقة مشروع، شريطة أن نسمح بالتعديل الذى تَم تواً.

كما أننا قد نلاحظ أن مصطلح «المثالية الشخصية» غامض إلى حد ما فى سياق الفكر الأمريكى. فقد استخدمه، مثلاً، «وليم جيمس» فى فلسفته الخاصة. لكن على الرغم من أن هذا الاستخدام له ما يبرره بدون شك، فإننا سوف نناقش جيمس تحت عنوان البرجماتية.

الفصل الثانى عشر

فلسفة رويس

- ملاحظات على كتابات رويس السابقة على محاضرات جيفورد
- معنى الوجود ومعنى الأفكار - ثلاث نظريات غير كافية عن الوجود
- التصور الرابع للوجود - الذات المتناهية والمطلق : الحرية الأخلاقية
- الجانب الاجتماعى للأخلاق - الخلود ـ السلسلة اللامتناهية
وفكرة نسق الذات الممثلة - بعض التعليقات النقدية

١- التحق «جوزيا رويس» **Josiah Royce** (١٨٥٥ - ١٩١٦) بجامعة «كاليفورنيا» فى سن السادسة عشرة من عمره، وحصل على البكالوريوس عام ١٨٧٥. كتب بحثًا عن اللاهوت فى مسرحية «برومثيوس مقيداً» تأليف اسخيلوس، نال به منحة من المال مكنته من أن يقضى عامين فى ألمانيا، حيث قرأ فلاسفة ألمانا مثل «شلنج» و«شوبنهور»، ودرس على يد «لوتزه» فى جامعة جيتنجن. وبعد أن حصل على الدكتوراه فى عام ١٨٧٨ من جامعة «جونز هوبكنز»، قام بالتدريس لبضعة أعوام فى جامعة «كاليفورنيا»، ثم ذهب إلى «هارفارد» حيث عمل مدرسًا فى الفلسفة. وفى عام ١٨٨٥ أصبح أستاذًا مساعداً، وفى عام ١٨٩٢ أصبح أستاذًا. وفى عام ١٩١٤ قبل كرسى «ألفورد» للفلسفة فى جامعة «هارفارد».

نشر «رويس» كتابه «الجانب الدينى للفلسفة» عام ١٨٨٥. يبرهن فيه على أن استحالة إثبات الصحة الكلية والمطلقة للمثال الأخلاقى الذى يعتنقه أى فرد معين يميل إلى إنتاج مذهب شكى أخلاقى ومذهب التشاؤم. ومع ذلك، يبين التأمل أن البحث الخالص عن مثال كلى ومطلق يكشف فى الباحث عن إرادة أخلاقية تريد انسجام كل المثل والقيم الجزئية. ومن ثم ينشأ فى ذهن الفرد الوعى بأنه ينبغى عليه أن يعيش حتى إن حياته وحياة الآخرين قد تكوِّن وحدة، تتجه نحو هدف مثالى عام أو غاية عامة. ويربط «رويس» بهذه الفكرة تمجيد النظام الاجتماعى، وبصفة خاصة تمجيد الدولة[١].

وعندما يتجه رويس إلى مشكلة «الله»، فإنه يرفض الأدلة التقليدية على وجود الله، ويطور دليلاً على المطلق من معرفة الخطأ. فنحن معتادون على أن نعتقد أن الخطأ ينشأ عندما يخفق تفكيرنا فى أن يتطابق مع موضوعه المقصود. ولكن من الواضح أننا لا نستطيع، أن نضع أنفسنا فى وضع ملاحظ خارجى، أى خارج علاقة الذات – الموضوع، لديه القدرة على أن يرى ما إذا كان التفكير يتطابق مع موضوعه أم لا. وقد يؤدى التأمل فى هذه الحقيقة إلى المذهب الشكى. مع إنه واضح أننا نستطيع أن نعرف الخطأ. فنحن لا نستطيع أن نصدر أحكامًا خاطئة فحسب، وإنما نعرف أيضًا أننا أصدرناها، وفضلاً عن ذلك، يبين التأمل أن الصدق والكذب ليسا لهما معنى إلا فى علاقة بنسق كامل عن الحقيقة، التى لابد أن توجد لفكر مطلق. وبمعنى آخر، يقبل «رويس» نظرية التماسك عن الحقيقة وينتقل منها إلى تأكيد فكر مطلق. وكما عبر عنها مؤخراً، آراء الفرد تكون صادقة أو كاذبة بالنسبة لاستبصار أكثر اتساعًا. وحجته هى أننا لا يمكن أن نتوقف حتى نصل إلى فكرة الاستبصار الإلهى الشامل كل الشمول التى تضم تفكيرنا وموضوعاته فى وحدة شاملة، وتكون المقياس النهائى للصدق والكذب.

---

(١) تمجيد الدولة، التى يصفها حتى بأنها «إلهية» يظهر من جديد فى مقال رويس

California: Astudy of American character (1886).

ولذلك، يوصف المطلق فى كتابه «الجانب الدينى للفلسفة» بأنه الفكر. «يجب أن توجد كل الحقيقة لوحدة التفكير اللامتناهى»(١). بيد أن «رويس» لا يفهم هذا اللفظ بمعنى يستبعد أوصاف المطلق عن طريق الإرادة أو التجربة. ويبرهن فى كتابه «مفهوم الله» (١٨٩٧) على أن هناك تجربة مطلقة ترتبط بتجاربنا كما يرتبط كل عضوى بعناصره التى يتكون منها. ولذلك، على الرغم من أن «رويس» يستخدم، لفظ «الله» باستمرار، فمن الواضح أن الموجود الإلهى عنده هو الواحد؛ أى الكل الشامل(٢). ويُتصور الله أو المطلق، فى الوقت نفسه، بأنه واع بذاته. والنتيجة الطبيعية التى تُستمد هى أن الذوات المتناهية أفكار لله فى فعله الخاص بمعرفة الذات، ولذلك من المفهوم تمامًا أن «رويس» جر على نفسه نقد الفلاسفة المثاليين الشخصيين(٣). ومع ذلك، لم تكن لديه رغبة، فى واقع الأمر،لأن يجعل الكثير منغمسًا فى الواحد على نحو يرد الوعى الذاتى المتناهى إلى وهم لا يمكن تفسيره. وهكذا كان يتحتم عليه أن يطور نظرية عن العلاقة بين الواحد والكثير لا ترد الكثير إلى مظهر وهمى، ولا تجعل لفظ «واحد» غير ملائم تمامًا. وذلك موضوع من الموضوعات الرئيسية لمحاضرات جيفورد التى ألقاها رويس، والتى سنعود إليها فى القسم القادم.

إن فكرة الله عند رويس من حيث إنها التجربة المطلقة والشاملة كل الشمول، اضطرته، بصورة طبيعية، مثل برادلى، أن ينتبه إلى مشكلة الشر ويهتم بها. يرفض فى كتابه «دراسات فى الخير والشر» (١٨٩٨) أية محاولة لاستبعاد الموضوع عن طريق القول بأن المعاناة والشر الأخلاقى وهم. فهما، على العكس، حقيقيان. ولذلك لا يمكن

---

(١) The Religious Aspect of Philosophy, p. 433.

(٢) يتحدث «رويس» فى كتابه **«روح الفلسفة الحديثة»** عن الذات الواحدة اللامتناهية التى تكون كل الذوات المتناهية لحظات فيها، أو أجزاء عضوية لها (المؤلف).

(٣) العنوان الفرعى لكتاب **«مفهوم الله» هو «مناقشة فلسفية عن طبيعة الفكرة الإلهية من حيث إنها حقيقة يمكن البرهنة عليها»**. وكان «هوسن»، الفيلسوف المثالى الشخصى، واحداً من المشاركين فى المناقشة الأصلية عام ١٨٩٥ (المؤلف).

أن نتجنب النتيجة التى تقول إن الله يعانى عندما نعانى. ولابد أن نفترض أن المعاناة ضرورية من أجل كمال الحياة الإلهية. أما بالنسبة للشر الأخلاقى، فإنه مطلوب أيضًا من أجل كمال الكون. لأن الإرادة الخيرة تفترض مسبقًا الشر بوصفه شيئًا يجب قهره والتغلب عليه. حقًا، إن العالم، موضوع التفكير اللامتناهى، من وجهة نظر المطلق، هو وحدة كاملة يتم فيها التغلب على الشر، ويُخضع للخير. لكنه على الرغم من ذلك عنصر مكوِّن فى الكل.

إذا كان الله اسمًا للكون، وإذا كانت المعاناة والشر حقيقيين، فإنه يجب علينا أن نضعهما، بوضوح، فى الله. ومع ذلك، إذا كانت هناك وجهة نظر مطلقة يتم التغلب بها، باستمرار، على الشر، ويتم إخضاعه للخير، فإنه قلما يمكن أن يكون الله، ببساطة، اسمًا للكون. وبمعنى آخر، تصبح مشكلة العلاقة بين الله والعالم حادة. غير أن أفكار «رويس» فى هذا الموضوع تُناقش بصورة أفضل مع العرض الأساسى لفلسفته.

٢- ظهر المجلدان «العالم والفرد»، اللذان يمثلان سلسلة محاضرات جيفورد، فى عام (١٩٠٠ و١٩٠١). يشرع «رويس» فيهما بتحديد طبيعة الوجود. فإذا تأكدنا أن الله يكون، أو أن العالم يكون، أو أن الذات المتناهية تكون، فإننا يمكن أن نسأل، باستمرار، عن معنى «يكون» وغالبًا ما يُفترض أن هذا اللفظ، الذى يسميه «رويس» «بالمحمول الوجودى»[(١)]، لفظ بسيط ولا يمكن تعريفه. بيد أن البسيط والنهائى فى الفلسفة هو موضوع للتأمل مثل المركب والمشتق. ومع ذلك، لم يهتم «رويس» بفعل «يكون»، ببساطة، بمعنى يوجد. كما أنه يهتم بتحديد «الأنواع الخاصة للحقيقة التى ننسبها إلى الله، وإلى العالم، وإلى الفرد البشرى»[(٢)]. ويهتم فى اللغة التقليدية بالماهية وبالوجود أيضًا،

The World and the Individual, p. 12 (1920 edition). this work will be referred to (١) simply as the World.

Ibid, 1, pp. 16 - 17. (٢)

ويهتم فى لغته الخاصة بالـ «ماذا» وبالـ«هذا». فإذا أكدنا أن س تكون أو توجد، فإننا نؤكد أن هناك س ما، أى شيئًا يمتلك طبيعة معينة. إن مشكلة تحديد معنى ما يسميه «رويس» بالمحمول الوجودى أو الأنطولوجى تصبح عنده مباشرة، فى واقع الأمر، مشكلة تحديد طبيعة الحقيقة. وينشأ السؤال: كيف نُلم بهذه المشكلة؟ ربما قد تكون أفضل طريقة للاقتراب منها هى أن ننظر إلى الحقيقة على أنها متمثلة فى التجربة، ونحاول أن نفهمها. غير أن «رويس» يصر على أننا لا نستطيع أن نفهم الحقيقة إلا عن طريق الأفكار. وهكذا يصبح مهمًا للغاية أن نفهم ماذا تكون الفكرة، وكيف تشير إلى الحقيقة الواقعية. «إننى واحد من أولئك الذين يتمسكون بالقول بأنك عندما تسأل السؤال: ماذا تكون الفكرة؟ وكيف يمكن للأفكار أن تشير إلى علاقة صحيحة بالحقيقة الواقعية؟ فإنك تهاجم عقدة العالم على نحو يعد فى الغالب بفك خيوطه.

وبعد إعلان «رويس» المبدئى أنه سيعالج مشكلة الوجود،ربما يظهر تحول انتباهه إلى طبيعة الأفكار وعلاقتها بالحقيقة الواقعية مخيبًا أمل قرائه ومثيرًا لحنقهم. غير أنه يمكن تفسير منهج الإجراء عنده بسهولة. لقد رأينا أنه يصف الله فى كتابه «الجانب الدينى للفلسفة» بأنه الفكر المطلق. ومنظوره إلى مشكلة الوجود عن طريق نظرية الأفكار يفرضه الموقف الميتافيزيقى الذى قبله، أعنى أولوية الفكر. ولذلك عندما يؤكد «أولوية العالم من حيث إنه فكرة فوق العالم بوصفه واقعة»[١]، فإنه يتحدث بمصطلحات التراث المثالى كما يراه؛ التراث الذى يكون العالم بمقتضاه تحقيقًا ذاتيًا للفكرة المطلقة.

يميز «رويس» أولاً، بين المعنى الخارجى للفكرة والمعنى الداخلى لها. دعنا نفترض أن لدىّ فكرة عن «جبل إفرست». من الطبيعى أن نتصور هذه الفكرة على أنها تشير إلى حقيقة واقعية خارجية وتمثلها؛ وهى الجبل الفعلى. وهذه الوظيفة التمثيلية

Ibid, 1, p. 19. (١)

هى ما يعنيها «رويس» بالمعنى الخارجى للفكرة. لكن دعنا، الآن، نفترض أننى فنان، وفى ذهنى فكرة عن الصورة التى أريد أن أرسمها. هذه الفكرة يمكن وصفها بأنها «التحقق الجزئى لغرض ما»(١). وهذا الجانب من الفكرة هو ما يسميه «رويس» بمعناها الداخلى.

إن الحس المشترك على استعداد، بدون شك، لأن يسلِّم بأن الفكرة الموجودة فى ذهن الفنان يمكن وصفها، بصورة معقولة، بأنها تحقيق جزئى لغرض ما(٢). وإلى هذا الحد يعرف وجود المعنى الداخلى. لكن، دعها وشأنها، فإن الحس المشرك ربما ينظر إلى الوظيفة التمثيلية للفكرة بأنها أولية، حتى على الرغم من أنها مسألة تمثيل مالم يوجد بعد؛ أعنى أنها العمل الذى ينوى الفن أن يحققه. وإذا نظرنا إلى فكرة ما مثل فكرة عدد سكان لندن، فإن الحس المشترك يؤكد، بالتأكيد، طابعها التمثيلى، ويسأل عما إذا كانت تناظر، أو لا تناظر، حقيقة واقعية.

ومع ذلك، يثبت «رويس» أن المعنى الداخلى للفكرة هو الذى يكون أوليًا، وأنه على المدى البعيد يتحول المعنى الخارجى ليكون فقط «جانبًا للمعنى الداخلى المتطور تمامًا»(٣). افرض، على سبيل المثال، أننى أردت أن أتيقن من عدد الناس، أو من عدد من العائلات، الذين يقيمون فى منطقة معينة. من الواضح أن لدى غرضا فى الرغبة من التيقن من هذه الوقائع. ربما أكون مسئولاً عن خطة إسكان، وأردت أن أتيقن من عدد الأفراد، وعدد من العائلات، لكى أتمكن من تقدير عدد المنازل أو الشقق المطلوبة

---

(١) Ibid, 1, p. 25.

(٢) ليس قصد كاتب هذه السطور، بالتأكيد، أن يفترض أن الفنان أو الشاعر يكوِّن فى البداية، بالضرورة، فكرة واضحة عن العمل الذى يقوم به، ثم يقدم تجسيداً عينياً لهذه الفكرة. فإذا كان لدى الشاعر، مثلاً، فكرة واضحة عن القصيدة، فإن القصيدة تتكون. وكل ما يتبقى هو كتابة قصيدة موجودة فى ذهن الشاعر. وفى الوقت نفسه لا يشرع الفنان فى العمل دون نوع ما من الغرض المتصور، أى نوع ما من «الفكرة» التى يمكن النظر إليها، بمعقولية، على أنها بداية فعل كلى (المؤلف).

(٣) The World, 1, p. 36.

للسكان الذين يقيمون فى حى يجب تشييده من جديد. من المهم بصورة جلية أن تكون فكرتى عن السكان دقيقة. وهكذا يكون المعنى الخارجى ذا أهمية. إننى أحاول فى الوقت نفسه أن أحصل على فكرة دقيقة من أجل تحقيق غرض ما. ويمكن النظر إلى الفكرة على أنها تحقيق جزئى أو غير كامل لهذا الغرض. وبهذا المعنى يكون المعنى الداخلى أوليًا. إن المعنى الخارجى للفكرة، إذا أُخذ، ببساطة، بذاته، هو، كما يرى «رويس»، تجريد؛ أعنى إذا أُخذ من سياقه، أى تحقيق غرض ما. وعندما يوضع المعنى الداخلى فى سياقه مرة أخرى، فإنه يأخذ الأسبقية.

وقد نتساءل: ما العلاقة بين نظرية معنى الأفكار هذه وحل مشكلة الحقيقة الواقعية؟ الرد، بوضوح، هو أن «رويس» يقصد تصوير العالم بأنه تجسد لنسق مطلق من أفكار هى، فى ذاتها، التحقق غير الكامل لغرض ما. «نحن نقترح الإجابة عن السؤال: ما معنى أن يكون؟ عن طريق التأكيد: ما يكون يعنى، ببساطة، التعبير عن المعنى الكامل لنسق مطلق معين من أفكار، أو تجسيده ـ أعنى نسقًا يكون، علاوة على ذلك، متضمنًا بصورة حقيقية فى المعنى الداخلى الحقيقى أو غرض كل فكرة متناهية، مهما كانت متفرقة[١]. يسلِّم «رويس» بأن هذه النظرية ليست جديدة. فهى فى أساسها، مثلاً، نفس خط التفكير الذى «أدى بهيجل إلى أن يسمى العالم بالفكرة المتجسدة»[٢]. لكن على الرغم من أن النظرية ليست جديدة «فإننى أعتقد أنها ذات أهمية أساسية لا تنضب»[٣].

وبمعنى آخر يفسر «رويس» أولاً وظيفة الأفكار البشرية فى ضوء اقتناع مثالى موجود من قبل خاص بأولوية الفكر. ثم يستخدم تفسيره بوصفه الأساس لميتافيزيقا

(١) Ibid, p. 36.

(٢) Ibid, 1, p. 32.

(٣) Ibid,

واضحة. ويعمل فى الوقت نفسه بطريقة جدلية من أجل إثبات وجهة نظره الخاصة عن معنى «يكون» عن طريق فحص الأنواع المختلفة من الفلسفة من أجل بيان عدم كفايتها. وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن ندخل فى تفصيلات هذه المناقشة، فإنه من الملائم أن نشير إلى خطوطها العامة.

٣- النوع الأول من الفلسفة الذى يناقشه «رويس» هو ما يسميه بالمذهب الواقعى. ويعنى به المذهب الذى يقول إن «المعرفة المحض بأى موجود عن طريق أى شخص لا يكون هو نفسه الموجود المعروف»، لا تختلف مهما كانت «بالنسبة لذلك الموجود المعروف»[1]. وبمعنى آخر: إذا اختفت كل معرفة من العالم، فإن الاختلاف الوحيد الذى يصنعه ذلك بالنسبة للعالم هو أن الواقعة الجزئية للمعرفة لم تعد موجودة. إن الصدق والكذب يتمثلان فى تناظر أو عدم تناظر الأفكار مع الأشياء: ولا شىء يوجد ببساطة بفضل الواقعة التى تقول إنه معروف. ولذلك لا نستطيع أن نقول عن طريق فحص العلاقات بين الأفكار ما إذا كانت الموضوعات التى تشير إليها موجودة أم غير موجودة. وهكذا ينفصل الـ«ماذا» عن الـ «هذا». وهذا هو السبب، كما يرى رويس، فى أن الفيلسوف الواقعى مضطر أن ينكر صحة الدليل الأنطولوجى على وجود الله.

إن نقد «رويس» «للمذهب الواقعى» لم يكن على الدوام واضحًا تمامًا. غير أن خطه العام فى التفكير هو على النحو التالى. من الواضح أنه يعنى بالواقعية فى هذا السياق مذهبًا تجريبيًا اسميًا إلى أقصى حد، بناء عليه يتكون العالم من كثرة من كيانات مستقلة بصورة متبادلة. فاختفاء كيان منها لا يؤثر على وجود الكيانات الأخرى. ولذلك، إذا أُضيفت أية علاقات إلى هذه الكيانات فهى لابد أن تكون كيانات مستقلة. وفى هذه الحالة، لا يمكن، كما يذهب رويس، أن ترتبط حدود العلاقات بالفعل. فإذا بدأنا بكيانات تنفصل عن بعضها البعض، فإنها تظل منفصلة. ويذهب «رويس»،

---

(١) Ibid, 1, p. 93.

بالتالى، إلى أن الأفكار نفسها لابد أن تكون كيانات، وأنه بناء على مقدمات واقعية توجد فجوة لا يمكن سدها بين الأفكار والموضوعات التى تشير إليها. وبمعنى آخر، إذا كانت الأفكار كيانات مستقلة تماماً عن كيانات أخرى، فإننا لا نستطيع مطلقاً أن نعرف ما إذا كانت تناظر موضوعات خارجية، ولا نعرف، بالفعل، ما إذا كانت هذه الموضوعات موجودة. وهكذا لا نستطيع أن نعرف ما إذا كان المذهب الواقعى، من حيث إنه فكرة أو مجموعة أفكار، صادقاً أم كاذباً. وبهذا المعنى يقضى المذهب الواقعى، من حيث إنه نظرية عن الحقيقة، على نفسه بنفسه: أى أنه يقوض أسسه الخاصة[١].

وينتقل «رويس» من المذهب الواقعى إلى النظر فيما يسميه «بالتصوف». ولما كان لب المذهب الواقعى يتمثل فى تعريف موجود مستقل، أساساً، عن أية فكرة تشير إليه من الخارج بأنه «واقعى»، فإن الفيلسوف الواقعى، كما يزعم «رويس» يتقيد بالمذهب الثنائى. لأنه يجب عليه أن يسلِّم بوجود فكرة واحدة وموضوع واحد خارجى على الأقل. ومع ذلك، يرفض التصوف المذهب الثنائى ويؤكد وجود الواحد، الذى يختفى فيه التمييز بين الذات والموضوع؛ أو بين الفكرة والحقيقة الواقعية التى تشير إليها.

التصوف، كما يُفهم بهذا المعنى، يقضى على نفسه بنفسه مثل المذهب الواقعى. لأنه إذا لم يكن هناك سوى موجود واحد بسيط لا ينقسم، فإن الذات المتناهية وأفكارها لابد أن تُعد وهماً. وفى هذه الحالة لا يمكن معرفة المطلق. لأنه لا يمكن معرفته إلا عن طريق أفكار. إن أى تأكيد بأن هناك واحداً لابد أن يكون وهماً. صحيح أن أفكارنا المتفرقة تحتاج إلى اكتمال فى نسق موحد، وأن الكل هو الحقيقة. لكن إذا أكد فيلسوف ما الوحدة إلى حد أن الأفكار يجب أن تُعد وهماً، فإنه لا يستطيع فى الوقت نفسه أن يثبت، باتساق، أن هناك واحداً أو مطلقاً. لأنه جلىّ أن المطلق لا يكون له معنى بالنسبة لنا إلا من حيث إنه يتصور عن طريق أفكار.

---

(١) ربما نكون بهذه الطريقة قد لخصنا الحجة على هذا. إذا كانت الأشياء مستقلة تماماً عن الأفكار، فإن الأفكار تكون مستقلة تماماً عن الأشياء. وفى هذه الحالة لا يمكن بلوغ الحقيقة، منظوراً إليها على أنها علاقة بين فكرة وأشياء (المؤلف).

ولذلك إذا أردنا أن نثبت أن معرفة الحقيقة ممكنة، فإننا لا نستطيع أن نسلك درب التصوف. إذ يجب علينا أن نقر بالتعدد. ولا نستطيع في الوقت نفسه أن نرتد إلى المذهب الواقعي كما وصفناه من قبل. وهكذا يجب تعديل المذهب الواقعي بطريقة لم يعد فيها يقضي على نفسه بنفسه. وإحدى الطرق لمحاولة تعديل كهذا هي أن نسلك الدرب الذي يسميه «رويس» «بالمذهب العقلي النقدي».

الفيلسوف العقلي النقدي يأخذ على عاتقه الصحة أو المشروعية بأن «يعرِّف الوجود عن طريق الصدق، فعندما يقول، عن أي موضوع، إنه موجود، فإنه لا يعني سوى أن فكرة معينة عنه صحيحة، وحقيقية، ويعرِّف تجربة ما، على الأقل من حيث إنها مثال رياضي أعلى، أو ربما بأنها حدث تجريبي، بأنها ممكنة بصورة محددة[١]. افرض أنني قررت أن هناك أناسًا يعيشون على كوكب المريخ. فإنني تبعًا للمذهب العقلي النقدي، أقرر أنه في تقدم التجربة الممكنة تكون فكرة ما صادقة أو متحققة. ويقدم «رويس» نظرية كانط عن التجربة الممكنة، وتعريف «جون ستيوارت مل» للمادة بأنها إمكان دائم من إحساسات، كنموذجين للمذهب العقلي النقدي. وربما نضيف الوضعية المنطقية، شريطة أن نستبدل القضية التجريبية بالفكرة.

وللمذهب العقلي النقدي، من وجهة نظر «رويس» هذه الميزة التي يتفوق بها على المذهب الواقعي وهي أنه عن طريق تعريف الوجود عن طريق التجربة الممكنة، يتجنب صدق فكرة ما (وبصورة أفضل التحقق من قضية ما) الاعتراض الذي ينشأ من الفصل الكامل للمذهب الواقعي بين الأفكار وبين الحقيقة التي يُفترض أنها تشير إليها. وفي الوقت نفسه يكون للمذهب العقلي النقدي هذا التراجع العظيم وهو أنه لا يستطيع أن يجيب عن السؤال: «ما التجربة الممكنة بصورة محددة في الوقت الذي يُفترض فيها أنها ممكنة فقط؟ وما الحقيقة الصادقة في الوقت الذي لا يتحقق أي شخص من

The World, 1, pp. 226 - 227. (١)

صدقها؟»[١]. افرض أننى قلتُ أن هناك موجودات بشرية يعيشون على كوكب المريخ، فإن هذا القول يتضمن، بدون شك، بمعنى يمكن تحديده لهذا اللفظ، أن وجود الناس على كوكب المريخ هو موضوع لتجربة ممكنة. لكن إذا كان القول صادقًا، فإن وجودهم لا يكون، ببساطة، وجودًا ممكنًا. ولذلك قلما نستطيع أن نعرِّف الوجود ببساطة عن طريق الصدق الممكن أو التحقق من فكرة ما. وعلى الرغم من أن المذهب العقلى النقدى لا يجعل معرفة الحقيقة الواقعية مستحيلة، كما يفعل المذهب الواقعى والتصوف، فإنه لا يستطيع أن يقدم تفسيرًا كافيًا للحقيقة. وهكذا يجب علينا أن نرتد إلى نظرية فلسفية أكثر كفاية، تندرج فيها الحقائق المتضمنة فى النظريات الثلاث التى ذكرناها سابقًا، ولكنها تكون منيعة، فى الوقت نفسه، من الاعتراضات التى يمكن أن توجه إليها.

٤- لقد أشرنا من قبل إلى أن «رويس» يعنى «بالمذهب الواقعى» المذهب الاسمى وليس المذهب الواقعى كما يُستخدم هذا اللفظ فى سياق الجدال والخلاف حول الكليات. وإذا وضعنا هذه الحقيقة فى اعتبارنا، فإن تقريره بأن الصورة النهائية الوحيدة للوجود عند الفيلسوف الواقعى هى الفرد، لن يفزعنا. لأن شعار الفيلسوف الاسمى هو أنه لا يوجد سوى الفرد. كما أنه يجب علينا فى الوقت نفسه أن نضع فى الاعتبار الواقعة التى تقول إن هيجل، الذى لم يكن فيلسوفًا اسميًا، استخدم لفظ «الفرد» ليعنى الكلى العينى، وأن الصورة النهائية للوجود فى الفلسفة الهيجلية هى الفرد بمعنى هذا اللفظ، ويكون المطلق هو الفرد الأسمى، أى الكلى العينى الشامل كل الشمول. ولذلك عندما يؤكد «رويس» أن الحقيقة المتضمنة فى المذهب الواقعى هى أن الصورة النهائية الوحيدة للوجود هى الفرد، فإنه يكون من الضلال القول ببساطة أنه يقبل الشعار الاسمى. لأنه يفسر لفظ «فرد» من جديد وفق وحى التراث المثالى. وفقًا

---

(١) Ibid, 1, p. 260.

لاستخدامه للفظ «يكون الوجود المفرد حياة لتجربة تحقق أفكاراً، في صورة نهائية مطلقة... إن ماهية ما هو حقيقي هو أنه فردى، أو لا نظير له في نوعه الخاص، ولا يمتلك هذه الخاصية إلا من حيث إنه تحقيق فريد لغاية[١]».

لقد رأينا الآن أن الفكرة هي التحقيق الناقص أو الجزئي لغرض؛ أعنى التعبير عن الإرادة. والتجسيد الكامل للإرادة هو العالم بتمامه وكماله. ولذلك، فإن أية فكرة «تعني»[٢] في النهاية المجموع (الكل). وينجم عن ذلك أنني أستطيع أن أعرف نفسي في المجموع (الكل)؛ أي في العالم كله. ونستطيع بالتالي، إلى هذا الحد، أن نجد الحقيقة في «التصوف»، ونتفق مع الصوفي الشرقي الذي «يقول عن الذات والعالم: ذلك هو أنت»[٣].

ومع ذلك، يتضح أن الإرادة، من حيث إنها تتجسد في جزء معين من الوعي، تعبر عن نفسها أو هي لا تنتبه إلا إلى جزء من العالم، أو إلى وقائع معينة في العالم. والباقي يعود إلى خلفية غامضة في هامش الوعي. ويصبح، في واقع الأمر، موضوع التجربة الممكنة. وبمعنى آخر، من الضروري إدخال مفهوم من المذهب العقلي النقدي.

إننا نفكر في وجهة نظر الذات المتناهية المفردة إلى حد بعيد. لكن على الرغم من أن هناك معنى واضحاً يكون فيه العالم «عالمي أنا»، وليس عالم أي شخص آخر، كما أنه واضح أنه إذا نظرت إلى العالم على أنه ببساطة تجسيد إرادتي فقط، فإنني سأنتهي إلى مذهب «الأنا وحدية». كما أنه جليّ أيضاً أنه إذا سلّمت بوجود أنوا ع من

---

(١) The World, 1, p. 348.

إن عالمي، مثلاً، هو تجسيد لإرادتي، أي تحقيق غرضي، أو تعبير عن اهتماماتي. ولذلك يكون فريداً. غير أننا لا نستطيع، كما سوف نشرح ذلك في الفقرات التالية، أن نبقى، ببساطة، مع مفهوم «عالمي» (المؤلف).

(٢) يجب أن نتذكر أن «المعنى الداخلي» عند «رويس» أولي (المؤلف).

(٣) The World, 1, p. 355.

الحياة الأخرى لتجربة إلى جانب تجربتى الخاصة، ولكنى أنظر إلى كل حياة على أنها مستقلة وقائمة بذاتها تمامًا، فإننى أرتد إلى أطروحة المذهب الواقعى؛ أعنى أن الواقع يتكون من كيانات مستقلة بصورة متبادلة، ومنفصلة تمامًا. ولذلك، لكى نتجنب مذهب «الأنا وحدية» دون رجوع إلى أطروحة الفيلسوف الواقعى التى رفضناها، يجب علينا أن ندخل بعدًا جديدًا، أو خطة جديدة، وهو بعد «ما بين الذوات» **Intersubjectivity**.

لقد افترض بوجه عام، كما يشير رويس، أننا نعرف وجود الأشخاص الآخرين عن طريق قياس المماثلة. أعنى عندما نلاحظ نماذج معينة من السلوك الخارجى، فإننا ننسب إليها إرادات مثل إراداتها الخاصة. لكن إذا كان ذلك يعنى أنه تكون لدينا فى البداية معرفة واضحة بذواتنا، ثم نستدل على وجود أشخاص آخرين، «فإن الأقرب إلى الحقيقة أن نقول إننا نعرف ذواتنا من أقراننا وعن طريقهم، من أن نقول إننا نعرف أقراننا عن طريق استخدام المماثلة بذواتنا»[(١)]. إنه يكون لدينا دليل موجود باستمرار على وجود الآخرين، لأنهم مصدر أفكارنا الجديدة. وهم الذين يجيبون عن تساؤلاتنا؛ ويخبروننا عن أشياء، ويعبرون عن آراء غير آرائنا، وهلم جرا. ومع ذلك، فإننا نكوِّن أفكارنا الخاصة، بدقة، عن طريق التفاعل الاجتماعى، أو على الأقل بالوعى بوجود الآخرين، ونعى ما نريده بالفعل، وما نهدف إليه. إن أقراننا، كما يعبر عن ذلك رويس، «يساعدوننا على أن نكتشف ماذا عساه أن يكون معنانا الحقيقى»[(٢)].

ومع ذلك، إذا رفض رويس وجهة النظر التى تقول إننا نمتلك أولاً وعيًا واضحًا بذواتنا، ثم نستدل على وجود الأشخاص الآخرين، فإنه لايزال يقصد الإشارة إلى أنه تكون لدينا أولاً فكرة واضحة ومحددة عن الأشخاص الآخرين، ثم نستدل على أننا أشخاص أيضًا. يقول، بالفعل، إن «إيمانًا غامضًا بوجود أقراننا يبدو أنه سبق،

---

(١) Ibid, 11, pp. 170 - 171.

(٢) Ibid, 11, p. 172.

إلى حد ملحوظ، التكوين المحدد لأى وعى بذواتنا»[١]. غير أن أطروحته هى أن الوعى الواضح الجلى بذواتنا وبالأشخاص الآخرين ينشأ عن نوع من وعى اجتماعى بدائى، حتى إن المسألة تكون مسألة تمايز وليست مسألة استدلال. إن الوعى الذاتى التجريبى يعتمد باستمرار على سلسلة من المعلولات المتناقضة. «فالأنا تُعرف باستمرار من حيث إنها تناقض الآخر»[٢]. وكلاهما ينبثق من الوعى الاجتماعى الأصلى.

كلما نمت التجربة وتطورت، ازدادت نظرة الفرد إلى الحياة الداخلية للآخرين على أنها شىء خاص، محجوبة عن ملاحظته المباشرة. ويصبح فى الوقت نفسه واعيًا بالموضوعات الخارجية بوصفها أدوات لتحقيق أغراض مشتركة بينه وبين الآخرين، وكذلك لتحقيق أغراضه وأغراضهم الخاصة أو مصالحهم. وعلى هذا النحو ينشأ شعور بمثلث مكون من «زميلى، وأنا، والطبيعة بيننا»[٣].

نحن لا نعرف عن عالم الطبيعة إلا القليل، وقدر كبير منه لايزال بالنسبة لنا فى محيط التجربة الممكنة. وقد لاحظنا الصعوبة التى يواجهها المذهب العقلى النقدى فى تفسير الحالة الأنطولوجية لموضوعات التجربة الممكنة؛ وعلى أية حال يجعل العلم من المستحيل بالنسبة لنا أن نعتقد أن الطبيعة هى وحدها، ببساطة، تجسيد الإرادة البشرية والغاية. ففرض التطور، مثلاً، يؤدى بنا إلى أن نتصور أذهانًا متناهية على أنها نواتج. ومع ذلك، ينشأ السؤال فى هذه الحالة: كيف نستطيع أن ننقد التعريف المثالى للوجود عن طريق المعنى الداخلى للأفكار منظورًا إليها على أنها التحقيق الجزئى لغرض أو لغاية؟

---

(١) Ibid, 11, p. 170.

(٢) Ibid, 11, p. 264.

يعبِّر «رويس» عن اتفاقه العام مع نظرية أصول الوعى الذاتى المقدمة فى المجلد الثانى من «التطور الذهنى فى الطفل والجنس البشرى» (١٨٩٦)، لمؤلفه جيمس مارك بولدوين (١٨٦١ - ١٩٣٤) (المؤلف).

(٣) The World, 11, p. 177.

ويسهل علينا أن نرى رد «رويس» على هذا السؤال. العالم هو التعبير النهائى عن نسق مطلق من أفكار هو نفسه التحقيق الجزئى للإرادة الإلهية. وعندما يعبر الله عن نفسه فى العالم، يكون هو الفرد المطلق. أو يمكن القول بطريقة أخرى إن الفرد الأقصى هو حياة التجربة المطلقة. وكل ذات متناهية هى تعبير فريد عن الغرض الإلهى، وكل ذات تجسد أو تعبر عن نفسها فى عالمها. بيد أن «عالمى أنا» و«عالمك أنت» جانبان فريدان من العالم؛ هما تجسيد الإرادة والغرض الإلهى اللامتناهى. وما يكون لنا ببساطة موضوع التجربة الممكنة يكون بالنسبة لله موضوع التجربة الفعلية الخلاقة. «إن عالم الحقيقة كله، والوجود لابد أن يوجدا فقط بوصفهما موجودين، فى كل تنوعاتهما، وغزارتهما، وعلاقتهما، وتكوينهما الكامل، لوحدة وعى وحيد؛ يشمل معانينا وكل المعانى المتناهية الواعية فى رؤية واحدة نهائية موجودة منذ الأزل»(١). وهكذا استطاع «رويس» أن يحافظ على نظريته عن الوجود؛ أعنى أن «ما يوجد، يُعرف بصورة واعية بوصفه تحقيق فكرة ما، وتعرفه ذواتنا فى هذه اللحظة، أو يعرفه وعى يضم وعينا الخاص»(٢).

٥- لقد رأينا أن الفرد عند «رويس» هو حياة التجربة وإذا بحثنا عن طبيعة الذات بمعنى وراء ما هو تجريبى(٣)، فإنه يجب علينا أن نتصورها بألفاظ أخلاقية، لا عن طريق ماهية - النفس. لأنه عن طريق امتلاك مثل أعلى فريد، ورسالة فريدة، ومهمة فى الحياة فريدة هى ما «يعنيه» ماضىَّ وما يحققه مستقبلى، «أكون ذاتا محددة ومخلوقة»(٤). ولذلك، ربما نستطيع أن نقول، إذا تحدثنا بطريقة تضعنا فى ذهن

(١) The World, 1, p. 397.

(٢) Ibid, 1, p. 396.

(٣) أعنى، إذا بحثنا عن تصور ميتافيزيقى للنفس بدلاً من تفسير تجريبى، مثلاً، لأصول الوعى الذاتى وتطوره (المؤلف).

(٤) The World, 11, p. 276.

الوجودية، إن الفرد المتناهى عند «رويس» يخلق نفسه باستمرار من حيث إنه هذه الذات الفريدة عن طريق تحقيق مثل أعلى فريد؛ أعنى عن طريق تحقيق رسالة معينة فريدة[١].

يحاول رويس عن طريق فكرة الذات هذه أن يواجه الاعتراض الذى يقول إن المثالية المطلقة تحرم الذات المطلقة من الحقيقة الواقعية، ومن القيمة، ومن الحرية. ولم تكن لديه نية، بالطبع، لأن ينكر أية معطيات تجريبية ترتبط باعتماد ما هو سيكولوجى على ما هو فيزيائى، أو على التأثير على ذات البيئة الاجتماعية، والتربية وما شابه هذه العوامل. بيد أنه يصر على أن كل ذات متناهية لها طريقتها الخاصة الفريدة للتعرف والاستجابة عن طريق واجباتها نحو هذا الاستقلال[٢]. بينما حياة كل ذات متناهية هى، من وجهة النظر الميتافيزيقية، مساهمة فريدة فى تحقيق الغرض العام لله. لقد كان «رويس» مضطرًا، بالفعل، أن يسلِّم بأنه عندما أرغب، فإن الله يرغب فىَّ، وأن فعلى هو جزء من الحياة الإلهية. غير أن هذا الاعتراف، كما يرى، يتطابق تمامًا مع القول بأن الذات المتناهية يمكن أن تفعل بحرية. لأنه عن طريق الواقعة الخالصة التى تقول إننى التعبير الفريد للإرادة الإلهية، فإن الإرادة التى تصدر منها أفعالى هى إرادتى أنا. «إن فرديتك فى فعلك هى حريتك»[٣]. أعنى أن طريقتى فى التعبير عن الإرادة الإلهية هى ذاتى؛ وإذا صدرت أفعالى من ذاتى، فإنها تكون أفعالاً حرة. إن هناك بالفعل معنى يكون صحيحًا فيه أن نقول إن الروح الإلهية تجبرنا، ولكن «بمعنى أنها تجبرك على أن تكون فردًا، على أن تكون حرًا»[٤].

---

(١) لا داعى للقول بأنه بالنسبة للفيلسوف الوجودى الملحد، مثل سارتر، تخلو فكرة إله - له رسالة معينة من الصحة (المؤلف).

(٢) وهنا أيضًا يخطر على بال المرء الوجودية الحديثة (المؤلف).

(٣) The World, 1, p. 469.

(٤) Ibid, 11, p. 293.

ولذلك يرى «رويس» أن كل إرادة متناهية تبحث عن المطلق، حتى إن «البحث عن أى شيء سوى المطلق ذاته يكون، بالفعل، حتى بالنسبة للذات الأكثر عنادًا، مستحيلاً ببساطة»[١]. وبمعنى آخر، تميل كل ذات متناهية بطبيعتها، سواء أكانت تعى الحقيقة أم لا، إلى أن توحد إرادتها بصورة وثيقة للغاية بالإرادة الإلهية. ويؤثر الإلزام علينا بالنسبة لسلوك يجعلنا أكثر قربًا من هذه الغاية. والقاعدة الأخلاقية هى قاعدة، إذا نتجت، تجعلنا أكثر قربًا من الغاية مما لو فعلنا على نحو يناقضها. وهكذا يتضح إلى حد كاف أن مفهوم الخير فى أخلاق «رويس» مفهوم رئيسى وعظيم، وأن الإلزام يؤثر علينا فيما يتعلق بالوسائل الضرورية لبلوغ هذا الخير؛ أعنى الوحدة الواعية لإرادتنا بالإرادة الإلهية. غير أنه ليس واضحًا إلى حد كبير كيف يمكن إفساح أى مجال للتمرد والعصيان ضد الإرادة الإلهية، أو ضد أمر معروف من أوامر القانون الأخلاقى. لأنه إذا بحثنا كلنا عن المطلق لا محالة، فيبدو أنه ينجم أنه إذا فعل شخص بطريقة لا تجعله، فى واقع الأمر، قريبًا من الغاية النهائية التى يبحث عنها باستمرار، فإنه يفعل ذلك، ببساطة، عن جهل؛ أو من معرفة ناقصة. ولذلك ينشأ السؤال «هل يمكن لذات متناهية، تعرف الواجب، أن تختار بحرية أن تتمرد أو أن تطيع بأى معنى؟»[٢].

يرد «رويس» بقوله: على الرغم من أن شخصًا تكون لديه معرفة واضحة بما ينبغى عليه أن يفعله وفق هذه المعرفة، فإنه يستطيع أن يحصر انتباهه بصورة إرادية فى مكان آخر، حتى إنه لم تعد لديه هنا والآن معرفة واضحة بما ينبغى عليه أن يفعله. «فالخطيئة هى أن ينسى المرء بصورة واعية، من خلال تضييق ميدان الانتباه، واجبًا يعرفه من قبل»[٣].

Ibid, 11, p. 347. (١)

The World, 11, p. 351. (٢)

Ibid, 11, p. 359. (٣)

إذا سلّمنا بمقدمات رويس، فإن هذا الرد يصعب أن يكون مقنعاً. فنحن نستطيع، بالتأكيد، أن نعطى بسهولة قيمة منصرفة لفكرته عن تحويل الانتباه. هب، مثلاً، أننى مقتنع عن إخلاص أنه من الخطأ بالنسبة لى أن أسلك بطريقة معينة أنظر إليها على أنها تنتج لذة حسية. فإنه كلما ركزت انتباهى على جوانب اللذة لطريقة الفعل هذه، فإن اقتناعى بخطئه يميل بصورة أكبر إلى أن يتراجع إلى هامش الوعى، ويصبح غير فعال. إننا نعرف جميعًا أن هذا النوع من الموقف يحدث إلى حد كاف باستمرار. والتعليق العادى سيكون أنه ينبغى على الفاعل أن لا يهتم بتركيز انتباهه على جوانب اللذة فى طريقة الفعل التى يعتقد عن إخلاص أنها خاطئة. فإذا ركز انتباهه بهذه الطريقة، فإنه يكون مسئولاً فى النهاية عما يحدث. لكن على الرغم من أن وجهة النظر هذه معقولة بصورة واضحة، فإن السؤال ينشأ مباشرة وهو: كيف يستطيع الفاعل أن يكون مسئولاً، بصورة ملائمة، عن اختيار تركيز انتباهه فى اتجاه معين إذا كان بتمامه وكماله تعبيراً عن الإرادة الإلهية؟ ألا ندفع، ببساطة، الصعوبة مرحلة إلى الوراء بصورة أكثر؟

يميل «رويس» بالأحرى إلى التملص من القضية عن طريق الرجوع إلى موضوع التغلب على الشر بوجه عام. بيد أن خطه العام فى الرد يبدو أنه طالما أن توجيه الإنسان لانتباهه ينبثق من إرادته، فإنه مسئول عنه، ومسئول بالتالى عن النتيجة. ولا تغير الواقعة التى تقول إن إرادة الإنسان هى نفسها التعبير عن الإرادة الإلهية الموقف. ولا يبدو فى هذه الأحوال أن رويس يستطيع أن يقول بصورة حسنة للغاية أى شيء آخر. لأنه على الرغم من أنه يريد، بالتأكيد، أن يدعم الحرية البشرية والمسئولية بمعنى حقيقى، فإن تصميمه على تدعيم نظرية المطلق الشامل كل الشمول فى نفس الوقت، أثر لا محالة على تفسيره للحرية. إن الحرية الأخلاقية تصبح «ببساطة حرية التمسك، عن طريق الانتباه، أو النسيان عن طريق عدم الانتباه، بواجب ماثل من قبل لوعى المرء المتناهى»(١). وإذا أثير السؤال عما إذا كان التمسك أو النسيان لا يحدده

---

(١) Ibid, 11, p. 360

المطلق، فإن «رويس» لا يستطيع أن يرد إلا بالقول بأنه يصدر من إرادة الإنسان الخاصة، وأن الفعل وفق إرادة المرء هو الفعل بحرية، حتى إذا كانت إرادة المرء المتناهية تجسيداً معيناً للإرادة الإلهية.

٦- ولأن «رويس» يشدد كثيراً، بطريقة تذكرنا بفشته، على تفرد المهمة التى تؤديها كل ذات متناهية، فإنه يصعب القول بأنه يستطيع أن يتطلع إلى تخصيص وقت أكثر لتطوير نظرية عن قواعد أخلاقية كلية[١]. وربما لا نغالى إذا قلنا إن القاعدة الأساسية عنده، كما هى عند إمرسون، هى «كن فرداً!! أى يجب عليك أن تجد مهمتك الفريدة وتحقيقها». ومن الخطأ تماماً فى الوقت نفسه أن نصوره بأنه يقلل من شأن فكرة المجتمع أو الجماعة. فهذه النظرية يمكن النظر إليها، على العكس، بأنها مساهمة فى الحاجة التى وضعها هاريس فى برنامجه عن فلسفة نظرية تأملية، وهى أنه يجب تطوير نظرية اجتماعية تحقق حاجات وعى قومى يتحرك من مذهب فردى حاد. إن كل الذوات المتناهية عند «رويس» ترتبط بالتبادل، بدقة، لأنها تعبيرات فريدة عن إرادة واحدة لا متناهية. وكل الرسالات الفردية أو مهام الحياة هى عناصر فى مهمة عامة مشتركة، وهى تحقيق الغاية الإلهية. وهكذا يدعو رويس إلى ولاء لجماعة مثالية؛ الجماعة العظيمة كما يسميها[٢].

---

(١) إنك «تعنى بالواجب، فى أية لحظة مؤقتة، قاعدة إذا أُتبعت فإنها ترشدك فى التعبير عن إرادتك فى أية لحظة، حتى إنك تقترب عن طريق ذلك من الاتحاد مع الإلهى، تقترب من وعى بواحدية إرادتك والإرادة المطلقة، أكثر مما لو فعلت بطريقة تخالف هذا الواجب» (المؤلف).

The World, 11, pp. 347 - 8.

وهنا تشديد على «اللحظة» وليس على «الكلى» (المؤلف).

(٢) فى عام ١٩٠٨ نشر «رويس» كتابه «فلسفة الولاء»، وفى عام ١٩١٦ نشر كتابه «الأمل فى المجتمع العظيم» (المؤلف).

يعرِّف «رويس» الولاء فى كتابه «مشكلة المسيحية» بأنه «تكريس الذات الإرادى والمحكم لعلَّة، عندما تكون العلّة شيئًا يوحد ذواتًا كثيرة فى ذات واحدة، وتكون بالتالى مصلحة الجماعة»[١]. ويرى فى الكنيسة، جماعة المخلصين، بصفة خاصة كما هى متمثلة فى رسائل القديس بولس، وتجسيد روح الولاء، تجسيد الإخلاص لمثل أعلى مشترك، والولاء لجماعة مثالية يجب أن تُحب بوصفها شخصًا. ومع ذلك، لا ينجم أن رويس يوحد، بالفعل، ما يسميه «بالجماعة العظيمة» بكنيسة تاريخية،، ولا يوحدها بدولة تاريخية. وعلى الرغم من أنه يجب البحث عن جماعة مثالية بدلاً من جماعة تاريخية فعلية موجودة هنا والآن، فإنها تكمن، مع ذلك، فى أساس النظام الأخلاقى، لأنها، بدقة، هدف أو غاية الفعل الأخلاقى. صحيح أن الفرد هو الذى يستطيع وحده أن يوجد رسالته الأخلاقية؛ لأنها لا يمكن أن تُوجد له. لكن بسبب الطبيعة الخالصة للذات، فإن الفردية الحقيقية لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق الولاء للجماعة العظيمة، أى لعلّة مثالية توحد كل الناس معًا.

وبوجه عام، يشدد «رويس»، تحت تأثير «تشارلز بيرس» C. S. Peirce على دور التأويل فى المعرفة البشرية والحياة؛ وقام بتطبيق هذه الفكرة على نظريته الأخلاقية. فالفرد لا يستطيع، مثلاً، أن يحقق نفسه ويبلغ كيانه الذاتى الحقيقى، أو شخصيته دون هدف فى الحياة أو خطة فى الحياة، تصبح بالنسبة لها تصورات مثل: الصواب والخطأ، الذات العليا والذات الدنيا، ذات معنى بصورة عينية. غير أن الإنسان لا يشرع فى فهم خطة حياته أو هدفه المثالى إلا عن طريق عملية تفسيرنفسه لنفسه. وعلاوة على ذلك، لا يتحقق هذا التأويل الذاتى إلا فى سياق اجتماعى، عن طريق تفاعل مع أناس آخرين. فالآخرون يساعدونني لا محالة، على أن أفسر نفسى لنفسى؛ وأنا بدورى أساعد الآخرين على أن يفسروا أنفسهم لأنفسهم. وتميل هذه العملية، إلى حد ما،

(١) The Problem of christainity, 1, p. 68.

إلى التقسيم بدلاً من الوحدة، من حيث إن كل فرد يصبح بذلك أكثر وعيًا بنفسه من حيث إنه يمتلك مهمة فى الحياة فريدة. لكن إذا وضعنا فى الاعتبار البناء الاجتماعى للذات، فإننا ننقاد إلى أن نكوِّن فكرة عن جماعة غير محدودة للتفسير؛ أى فكرة عن البشرية، أعنى بوصفها منشغلة طوال الوقت بالمهمة العامة لتفسير العالم الفيزيائى وأغراضه الخاصة، ومثله العليا، وقيمه. ويتضمن كل تقدم فى المعرفة العلمية والرؤية الأخلاقية عملية تفسير.

إن الموضوع الأسمى للولاء من حيث إنه مقولة أخلاقية هو، كما يعتقد رويس، هذه الجماعة المثالية للتفسير. غير أنه شدد فى أواخر حياته على أهمية جماعات محدودة للتطور الأخلاقى ولتحقيق الإصلاح الاجتماعى. فإذا نظرنا، إلى فردين يتنازعان على، حيازة ملكية ما، مثلاً، فإننا نستطيع أن نرى أن هذا الموقف الخطير يتبدل عن طريق تدخل شريك ثالث، وهو القاضى. وتحل علاقة ثلاثية محل العلاقة الثنائية الحظيرة؛ وتتكون جماعة صغيرة المدى للتفسير. وهكذا يحاول «رويس» أن يبين الوظائف المتوسطة أو المفسرة والتربوية من الناحية الأخلاقية لهذه المؤسسات مثل النظام القضائى، باستمرار على هدى فكرة التفسير. ويطبق هذه الفكرة حتى على مؤسسة التأمين، ويطوّر خطة للتأمين، بوصفها أمانًا ضد الحرب، على مستوى عالمى(١). وقد يرى بعض نقاده فى هذه الأفكار دمجًا أمريكيًا خاصًا للمذهب المثالى بإجراء عملى دنيوى. غير أنه لا ينجم عن ذلك، بالتأكيد، أن هذا الدمج شىء سيئ. وعلى أية حال، لقد شعر «رويس» بوضوح بأنه إذا تم إدخال هذه المقترحات الجوهرية فى النظرية الأخلاقية، فإن شيئًا يكون مطلوبًا أكثر من حث الناس على أن يكونوا موالين للمجموعة المثالية للتفسير.

---

(١) War and Insurance (1914) and The Hope of the Great Commuminty (1916).

٧- يتضح مما قيل أن «رويس» يعطى للشخصية الفريدة قيمة لا يمكن أن تُنسب إليها فى فلسفة «برادلى» وليس هناك ما يدعو إلى الدهشة، بالتالى، أنه أكثر اهتماماً من «برادلى» بمسألة الخلود، ويرى أن الذات تُحفظ فى المطلق.

وعندما يناقش «رويس» هذا الموضوع فإنه يتمسك، من بين جوانب أخرى للمسألة، بالأطروحة الكانطية وهى أن المهمة الأخلاقية للفرد لا يمكن أن يكون لها نهاية زمنية. «إن المهمة الأخلاقية التى تنتهى عن قصد هى تناقض فى الألفاظ... إن خدمة الأزلى هى خدمة لا تنتهى أساساً. ليس هناك فعل أخلاقى منته»(١). ويتضح أن خط الحجة هذا لا يستطيع أن يبرهن بذاته على الخلود. صحيح أننا إذا عرفنا قانوناً أخلاقياً، فإنه يجب علينا أن ننظر إليه على أنه يؤثر فينا مادمنا أحياء. غير أنه لا ينجم عن هذه المقدمة وحدها أن الذات تبقى بعد موت البدن، وتستطيع أن تستمر فى تحقيق رسالة أخلاقية. بيد أن الكون، عند «رويس» بوصفه ميتافيزيقياً، هو من ذلك النوع الذى يجب أن نفترض فيه أن الذات المتناهية، من حيث إنها تعبير فريد عن المطلق، ومن حيث إنها تمثل قيمة لا يمكن تعويضها، تستمر فى الوجود. إن الذات الأخلاقية هى باستمرار شىء لم يكتمل بعد؛ ولما كان الغرض الإلهى لابد أن يتحقق، فإننا محقون فى الاعتقاد بأن الذات تبلغ فردية حقيقية فى صورة أعلى بعد موت الجسم. غير «أننى لا أعرف على الأقل، لا أدعى تخمين، ما العمليات التى يتم بواسطتها التعبير عن فردية حياتنا البشرية فيما بعد. إننى أنتظر حتى يحل هذا الفناء بالفردية»(٢). يتضح فى تأكيد رويس للخلود، أن ما يعتد به بالفعل هو رؤيته الميتافزيقية العامة عن الحقيقة، المقترنة بتقييمه للشخصية.

---

(١) The World, 1, pp. 444.

(٢) The Conception of Immorality, p. 80.

٨- يوجد فى نهاية المجلد الأول من محاضرات جيفورد التى ألقاها رويس مقال إضافى يعارض فيه «برادلى» موضوع الكثرة اللامتناهية. إذ يرى برادلى، كما سبق أن ذكرنا، أن التفكير العقلى يؤدى بنا إلى سلسلة لا متناهية. فإذا ارتبط الكيف (أ) و(ب)، مثلاً بالعلاقة س، فإنه يجب علينا أن نختار بين القول بأن س يمكن ردها دون باق إلى (أ) و (ب)، أو لا يمكن ردها هكذا. فى الحالة الأولى نكون مجبرين على أن نستنتج أن (أ) و (ب) لا يرتبطان على الإطلاق. أما فى الحالة الثانية فإنه يجب علينا أن نسلِّم بعلاقات أخرى إضافية لكى تربط (أ) و (ب) بـ(س)، ودواليك دون نهاية. إننا ملزمون، بالتالى، بأن نسلِّم بكثرة لا متناهية بصورة فعلية. غير أن هذا المفهوم هو تناقض ذاتى. ولذلك يجب علينا أن نستنتج أن التفكير العلائقى عاجز تماماً عن تقديم تفسير متماسك لكيف يصدر الكثير من الواحد ويتوحد فيه، وأن العالم كما يتمثل فى هذا التفكير ينتمى إلى ميدان الظاهر من حيث إنه يناقض ميدان الحقيقة، ومع ذلك، يتعهد «رويس» بأن يبين أن الواحد يستطيع أن يعبر عن نفسه فى سلاسل لامتناهية «منظمة جيداً»، ولا تحتوى على تناقض، وأن التفكير يستطيع بالتالى أن يقدم تفسيراً متماسكاً للعلاقة بين الواحد والكثير. وربما يكون هناك نزاع فيما إذا كانت صعوبات برادلى تُقابل، بالفعل، بأن يُنسب إليه أولاً الأطروحة التى تقول إن كثرة لامتناهية بالفعل هى «تصور متناقض ذاتيًا»[1]، ثم البرهنة على أن سلسلة لا نهاية لها فى الرياضيات لا تحتوى على تناقض. لكن على الرغم من أن «رويس» يطوّر تصوره الخاص عن العلاقة بين الواحد والكثير فى سياق الجدال مع «برادلى»، فإن ما يهتم به بالفعل هو، بالتأكيد، تفسير أفكاره الخاصة.

لقد كان انتباه «رويس» متجهًا إلى منطق الرياضيات[2]، عن طريق «تشارلز بيرس» ويبين المقال الإضافى ثمرة تأملات «رويس» فى هذا الموضوع. إن لا نهاية

The World, 1, p. 475. (١)

(٢) لقد وجد اهتمام «رويس» بالمنطق الرياضى تعبيراً فى كتابه «علاقة مبادئ المنطق بأسس الهندسة» (١٩٠٥) (المؤلف)

السلسلة فى سلسلة رياضية لا نهاية لها ترجع إلى عملية متكررة للتفكير؛ عملية متكررة للتفكير يمكن وصفها بأنها «عملية، إذا تم التعبير عنها فى النهاية، فإنها تحتوى، فى المنطقة التى تستقبل فيها تعبيراً، على تنوع لا نهائى من وقائع مرتبة بتسلسل، تناظر الغرض الذى نتحدث عنه»(١). وبوجه عام، إذا افترضنا غرضاً من هذا النوع حتى إذا حاولنا أن نعبر عنه عن طريق تتابع وقائع، فإن المعطيات المثالية التى تشرع فى التعبير عنه تتطلب كجزء من «معناها» الخاص معطيات إضافية هى نفسها تعبيرات أخرى عن المعنى الأصلى، وتتطلب فى الوقت نفسه تعبيرات أخرى، وتكون لدينا سلسلة لا نهاية لها تنتجها عملية متكررة من التفكير.

ويمكن النظر إلى سلسلة من هذا النوع على أنها كل. صحيح أنها ليست كلاً بالمعنى الذى نستطيع أن نعده إلى النهاية ونكمل السلسلة. لأنها سلسلة لا متناهية أو لا نهائية فرضاً. لكن إذا أخذنا، مثلاً، سلسلة الأعداد كلها «فإن عالم الرياضة يستطيع أن ينظر إليها كلها على أنها معطاة عن طريق تعريفها الكلى، وتمييزها الناتج الواضح عن كل موضوعات التفكير الأخرى(٢)». وبمعنى آخر: ليس هناك تنافر ذاتى بين فكرة الكل وفكرة السلسلة اللامتناهية. ونستطيع أن نتصور الواحد من حيث إنه يعبر عن نفسه فى سلسلة لا متناهية، أو ، بالأحرى، من حيث إنه كثرة من سلاسل لامتناهية مترابطة؛ أى كثرة حياة التجربة. ويقدم ذلك، بالتأكيد، تصوراً ديناميًا للواحد بدلاً من أن يقدم له تصوراً استاتيكيًا. وذلك أمر جوهرى بالنسبة لميتافيزيقا «رويس»، التى تشدد على الإرادة الإلهية، والغرض، و«المعنى الداخلى» للأفكار.

يصف رويس سلسلة لامتناهية من هذا النوع بأنها نسق ممثل لذاته. وهو يجد نماذج فى «كل الأنساق الرياضية المميزة والمستمرة من أى نوع لا متناه(٣)». غير أن

The World, 1, p. 207. (١)

Ibid, 1, p. 515. (٢)

Ibid, 1, p. 513. (٣)

مثالاً توضيحيًا بسيطا يقدمه «رويس» نفسه يخدم بصورة أفضل فى توضيح ما يقصده بالنسق الممثل لنفسه. افرض أننا قررنا أنه يجب رسم خريطة لجزء من إنجلترا تمثل البلد بالتفصيل، بما فى ذلك كل خطوط الارتفاعات والعلامات المميزة، سواء كانت طبيعية أم اصطناعية. لأن الخريطة نفسها ستكون خاصية اصطناعية لإنجلترا، فإنه يجب رسم خريطة أخرى داخل الخريطة الأولى وتمثلها أيضًا؛ أعنى أنه يجب تنفيذ غرضنا الأصلى. وهكذا دون نهاية. حقًا، إن هذا التمثيل الذى ليس له نهاية لإنجلترا لن يكون ممكنًا من الناحية الطبيعية. غير أننا نستطيع أن نتصور سلسلة من خرائط ليس لها نهاية داخل خرائط؛ سلسلة يمكن النظر إليها على أنها معطاة فى غرضنا الأصلى أو «المعنى»، على الرغم من أنها لا يمكن أن تكتمل فى الزمان. إن الملاحظ الذى يفهم الموقف وينظر إلى سلسلة الخرائط، لا يرى أية خريطة أخيرة. غير أنه يعرف لماذا لا يمكن أن تكون هناك خريطة أخيرة. وهكذا لا يرى تناقضًا أو عدم معقولية فى لا نهائية السلسلة. وتشكل السلسلة نسقًا ممثلاً لذاته.

وإذا طبقنا هذه الفكرة فى الميتافيزيقا، فإن الكون يبدو سلسلة لامتناهية؛ يبدو كلاً لا نهاية له، يعبر عن غرض واحد أو خطة واحدة. وهناك، بالتأكيد، سلاسل تابعة ومترابطة، لاسيما السلاسل التى تشكل حياة الذوات المتناهية. غير أنها تنضم كلها داخل سلسلة واحدة موحدة لامتناهية لا يكون لها عدد أخير «معطى» بوصفه كلاً (مجموعًا) فى المعنى الداخلى للفكرة الإلهية أو نسقًا مطلقًا من أفكار. ولابد أن يعبر الواحد، كما يرى «رويس» عن نفسه فى السلسلة اللامتناهية التى تشكل حياتها من تجربة خلاقة. وبمعنى آخر، لابد أن يعبر عن نفسه فى الكثير. ولما كانت السلسلة اللامتناهية هى التعبير التدريجى أو تحقيق لغرض واحد، فإن الواقع الحقيقى كله يشكل نسقًا واحدًا ممثلاً لنفسه.

٩- واضح أن «رويس»، بتأكيده للشخصية، لم تكن لديه نية لأن يتخلى تمامًا عن مذهب التأليه، وعن استخدام لفظ «مطلق» ببساطة بوصفه اسمًا للعالم منظورًا إليه على أنه كل (مجموع) مفتوح؛ أعنى أنه سلسلة ليس لها عدد أخير يمكن أن يُنسب

إليها. العالم عنده هو تجسيد للمعنى الداخلى لنسق من أفكار هى نفسها التحقيق الجزئى لغرض ما. والمطلق هو ذات؛ فهو بالأحرى شخصى وليس غير شخصى؛ إنه وعى أزلى ولا متناه. ولذلك يمكن أن يوصف، بصورة معقولة، بأنه الله. ويصوّر رويس السلسلة اللامتناهية التى تكوِّن الكون الزمنى بأنها توجد دفعة واحدة؛ جملة واحدة، للوعى الإلهى. لقد كان «رويس»، فى واقع الأمر، على استعداد تام لأن يثنى على القديس «توما الأكوينى» بسبب تفسيره للمعرفة الإلهية؛ وهو نفسه يستخدم مماثلة وعينا لسمفونية من حيث إنها كل واحد، وعى يطابق تماماً، بوضوح، المعرفة التى تقول إن هذا الجزء يسبق ذلك الجزء. ولذلك يعى الله، بناء على ما يراه رويس، تتابعًا زمنيًا، على الرغم من أن السلسلة الزمانية كلها لا توجد، مع ذلك، للوعى الأزلى.

ويرفض «رويس» فى الوقت نفسه الانفصال الثنائى للعالم عن الله الذى ينظر إليه على أنه خاصية تميز مذهب التأليه، ويلوم «الأكوينى» لأنه تصور «الوجود الزمنى للعالم المخلوق بأنه ينفصل عن الحياة الأزلية التى تخص الله»(١). فالكثير يوجد داخل وحدة الحياة الإلهية. «إن الوحدة هى، ببساطة، استحالة محض. إذ إن الله لا يمكن أن يكون واحداً إلا عن طريق كونه كثيراً. ولا يمكن أن نكون نحن الذوات المتعددة كثيرين، إذا لم نكن فيه واحداً»(٢).

وبمعنى آخر، يحاول «رويس» أن يفسر مذهب التأليه من جديد فى ضوء المثالية المطلقة. إنه يحاول أن يحافظ على فكرة الله الشخصى، بينما يربطه بفكرة المطلق الشامل كل الشمول متمثلاً بوصفه كل الكليات(٣). وليس من السهل البرهنة على هذا الموقف. لقد وضح استخدام رويس للفظ «فرد»، غموض هذا الموقف بالفعل. فإذا

---

(١) The World. 11, p. 143.

(٢) Ibid. 11, p. 331.

(٣) لاداعى للقول بأن لفظ كلى يُستخدم هنا، بمعنى الكلى العينى (المؤلف).

تحدثنا عن الله من حيث إنه الفرد الأسمى أو الأقصى، فإننا نميل بصورة طبيعية إلى تصوره بأنه موجود شخصى، ونتصور العالم بأنه التعبير «الخارجى» عن إرادته الخالقة. بيد أن لفظ «فرد» عند «رويس» يعنى، كما رأينا، حياة تجربة. وبناء على هذا المعنى للفظ يصبح الله حياة التجربة المطلقة واللامتناهية، تكون كل الأشياء المتناهية مباطنة فيها. وبينما يفترض تفسير وجود الأشياء المتناهية من حيث إنها تعبير عن الإرادة التى لها غرض خلقًا بمعنى إلهى، فإن وصف الله بأنه تجربة مطلقة يفترض علاقة مختلفة نسبيًا. وليس ثمة شك فى أن «رويس» يحاول أن يجمع التصورين معًا عن طريق مفهوم التجربة الخالقة، لكن يبدو أن هناك تزاوجًا مزعزعًا إلى حد ما بين مذهب التأليه والمثالية المطلقة فى فلسفته.

من الصعب، بالتأكيد، التعبير عن العلاقة بين المتناهى واللامتناهى دون الميل إما إلى مذهب الواحدية الذى تهبط فيه الكثرة إلى مرتبة الظاهر، أو تنغمس فى الواحد، أو إلى مذهب ثنائى يبقى على استخدام لفظ «لامتناه» بصورة غير ملائمة تمامًا. وليس من الممكن، بالتأكيد، تجنب كلا الموقفين بدون نظرية واضحة عن مماثلة الوجود. غير أن عبارات «رويس» فى موضوع الوجود مربكة ومحيّرة إلى حد ما.

إذ يُقال لنا، من جهة، إن الوجود هو التعبير أو تجسيد المعنى الداخلى لفكرة ما، وبالتالى لغرض، أو لإرادة، والتعبير عنها. لكن على الرغم من أن خضوع الوجود للتفكير قد يكون خاصية للمثالية الميتافيزيقية، فإن السؤال ينشأ، بوضوح، عما إذا كان التفكير ذاته ليس صورة من الوجود. ويمكن أن يسأل السؤال نفسه بالنسبة للإرادة. ويقال لنا، من جهة أخرى، إن الحقيقى بصورة قصوى، وبالتالى الصورة النهائية للوجود، هو الفرد. ولأن الله هو فرد الأفراد، فيبدو أنه يترتب على ذلك أنه يجب أن يكون الموجود الأسمى والمطلق. ومع ذلك يقال لنا أيضًا إنه يجب أن ننظر إلى «الفردية، ومن ثم إلى الوجود، على أنهما، علاوة على ذلك، تعبيران عن الإرادة[1]» إن النظر

(١) The World, 1, p. 588.

إلى الفردية على أنها تعبير عن الإرادة ليس أمراً صعباً، إذا فسرنا، إن جاز التعبير، الفردية بأنها باعث على التعبير. لكن النظر إلى الوجود على أنه تعبير عن الإرادة ليس أمراً سهلاً. لأن السؤال ينشأ مرة أخرى؛ هل الإرادة ليست موجوداً؟ من الممكن، بالتأكيد، حصر استخدام لفظ «الوجود» في الوجود المادى. لكن قلما نستطيع، بالتالى، أن ننظر إلى الفردية، بمعنى اللفظ الموجود عند «رويس»، على أنها وجود.

ومع ذلك، فعلى الرغم من الغموض وعدم الدقة فى كتابة رويس، فإن فلسفته تؤثر عن طريق إخلاصها. فواضح إنها التعبير عن إيمان يتمسك به بعمق. إيمان بحقيقة الله، وبقيمة الشخصية البشرية، وبوحدة الجنس البشرى فى الله وبواسطته؛ وحدة لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق المساهمات الفردية فى مهمة أخلاقية عامة. لقد كان «رويس» مبشراً، بالفعل، إلى حد ما. غير أن الفلسفة التى كان يبشر بها تعنى، بالتأكيد، بالنسبة له قدراً أكبر من ممارسة أو لعبة ذهنية.

ولابد أن يضاف أن رويس، فى رأى بعض النقاد[١] شرع فى التخلى عن نظريته عن الإرادة المطلقة، وأن يحل محلها فكرة جماعة غير محدودة من التفسير، جماعة غير محدودة، إن جاز التعبير، من أفراد متناهية. ويمكن فهم هذا التغير من وجهة نظر أخلاقية خالصة. لأنها تتخلص من الاعتراض، الذى كان رويس على وعى به، الذى يقول إنه من الصعب، إن كان ممكناً بالفعل على الإطلاق، التوفيق بين نظرية الإرادة المطلقة ووجهة نظر الموجودات البشرية من حيث إنها موجودات فاعلة أخلاقية. كما أن استبدال المطلق بمجموعة من أفراد متناهية هو تغيير جذرى إلى حد ما. وليس من السهل مطلقاً بيان كيف يمكن أن تتولى مجموعة كهذه، من حيث هى كذلك، الوظيفة الكسمولوجية للمطلق. وبالتالى، حتى إذا تراجعت فكرة المطلق إلى الخلف فى كتابات

---

(١) CF. The Appendix to the Moral philosophy of Josiah Royce by Peter Fuss (can-bridge, Mass, 1965).

«رويس» المتأخرة، فإن المرء يتردد فى قبول وجهة النظر التى تقول إنه رفض الفكرة بصورة إيجابية، إذا لم يندفع المرء، بالتأكيد، إلى أن يفعل ذلك عن طريق دليل تجريبى قوى. إن هناك بالفعل دليلاً. وقد أشار «رويس» نفسه فى سنواته الأخيرة إلى تغير فى مثاليته. ولذلك لا نستطيع أن نقول إن الزعم الذى يقول إنه استبدل تصوره المبكر للمطلق بالجماعة اللامحدودة للتفسير ليس له أساس. ومع ذلك لا يبدو أن رويس كان صريحاً، كما يريد المرء، فيما يخص الطبيعة الدقيقة للتغير الذى يشير إليه ومداه.

الفصل الثالث عشر

المثالية الشخصية واتجاهات أخرى

نقد هويسون لرويس لصالح مذهبه الأخلاقى التعددى الخاص

المثالية التطورية عند لى كونت ـ المثالية الشخصية عند بون - المثالية الموضوعية عند كريتن ـ سيلفر موريس والمثالية الديناميكية - ملاحظات على امتداد المثالية إلى القرن العشرين ـ محاولة لتجاوز - التعارض بين المثالية والمذهب الواقعى

١- كان «جورج هولمز هويسون» George Holmes Howison (١٨٣٤ - ١٩١٦) ـ عضو الجمعية الفلسفية بسانت لويس، وعضو نادى كانط الذى أنشأه و. ت هاريس ـ كان فى البداية أستاذاً للرياضيات. لكنه قبل فى عام ١٨٧٢ كرسى المنطق والفلسفة فى معهد «ماساشوستس» Massachusetts للتكنولوجيا فى بوسطن، وهى وظيفة شغلها حتى عام ١٨٧٨ عندما ذهب إلى ألمانيا لمدة عامين. وقع فى ألمانيا تحت تأثير «لدفيج ميشيليه» L. Michelet (١٨٠١ - ١٨٩٣)[١] وهو من أنصار جناح اليمين الهيجلى، وفسر، مثل ميشيليه نفسه، فكرة المطلق عند هيجل، أو الروح الكونى، بأنها

(١) جمع ميشيليه محاضرات هيجل فى تاريخ الفلسفة من مذكرات الطلاب ومن مسودات الفيلسوف ثم قام بتصنيفها وترتيبها ونشرها فى مجلدين عام ١٨٣٣ ـ ١٨٣٦ الطبعة الأولى. (المراجع)

موجود شخصى، أى الله. فى عام ١٨٨٤ أصبح «هويسون» أستاذاً فى جامعة كاليفورنيا. وظهر كتابه «حدود التطور ومقالات أخرى» عام ١٩٠١.

لقد ذكرنا من قبل أن «هويسون» ساهم فى المناقشة التى شكلت أساس «مفهوم الله» (١٨٩٧)، وهو عمل قد أشرنا إليه فى الفصل الخاص برويس. يلفت «هويسون» الانتباه فى مقدمته للكتاب إلى وجود معيار معين للاتفاق الأساسى بين المشاركين فى المناقشة، لاسيما بالنسبة لشخصية الله، وعن العلاقة الوثيقة بين مفاهيم: الله، والحرية، والخلود. لكن على الرغم من أنه يعرف تشابهًا عائليًا معينًا بين الأنواع المختلفة للمثالية، فإن ذلك لم يمنعه من تطوير نقد لاذع لفلسفة رويس.

فمن جهة، إذا عُرِّف الوجود عن طريق علاقته بالمعنى الداخلى لفكرة ما، فكيف، يتساءل هويسون، هل يجب علينا أن نقرر إذا كانت الفكرة التى نتحدث عنها هى فكرتى أو أنها فكرة ذات لامتناهية شاملة كل الشمول؟ إن العامل الذى أدى برويس وأولئك الذين يشتركون معه فى رؤيته العامة لرفض مذهب «الأنا وحدية» لصالح المثالية المطلقة هو استجابة غريزية لمتطلبات الحس المشترك وليس أية حجة منطقية وملزمة. ومن جهة ثانية، على الرغم من أن رويس يقصد، بالتأكيد، المحافظة على الحرية الفردية والمسئولية، فإنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا على حساب الاتساق. لأن المثالية المطلقة تتضمن، منطقياً، دمج الذوات المتناهية فى المطلق.

توصف فلسفة «هويسون» الخاصة بأنها تعددية أخلاقية. فالوجود يأخذ صورة الأرواح، وصورة مضامين ونظام تجربتها، ويدين العالم المكانى - الزمانى بوجوده إلى معية الأرواح. إن كل روح حرة، وعلَّة فاعلة نشطة، تمتلك أصل نشاطها داخلها. وكل روح، فى الوقت نفسه، عضو من أعضاء مجموعة أرواح؛ أى مدينة الله، وتتحد الأعضاء عن طريق علِّية غائية؛ أى عن طريق انجذابها إلى مثل أعلى عام؛ أى التحقيق الكامل لمدينة الله. والوعى البشرى ليس، ببساطة، قائمًا بذاته، وإنما، عندما يتطور، يرى نفسه عضواً فيما يصفه «هويسون» بأنه الضمير، أو العقل الكامل. والحركة نحو مثل أعلى عام، أو غاية عامة، هى ما يُسمى بالتطور.

وقد يلوح ذلك بأنه يشبه، بصورة ملحوظة، وجهة نظر رويس، ربما فيما عدا إصرار «هويسون» على أنه يجب البحث عن مصدر نشاط كل روح بداخلها. غير أن «هويسون» يحاول أن يتجنب ما ينظر إليه على أنه النتائج المنطقية والفادحة الدمار لفلسفة رويس عن طريق التشديد على علّية غائية. فالله يتمثل بوصفه المثل المشخص لكل روح. ولا يعنى «هويسون» بذلك أن الله لا يوجد إلا من حيث إنه مثل أعلى بشرى. فهو يقصد أن حالة التأثير الإلهى على الروح البشرية هى حالة علّية غائية، وليست علّية فاعلة. إن الله يجذب الذات المتناهية بوصفه مثلاً أعلى، لكن استجابة الذات لله هى فاعليتها ونشاطها الخاص، وليست فعل الله أو المطلق. وبمعنى آخر، الله يفعل عن طريق تبصير الذهن وجذب الإرادة نحو مثل أعلى لوحدة الأرواح الحرة فى نفسه وليس عن طريق تحديد الإرادة البشرية عن طريق علّية فاعلة، أو ممارسة القوة.

٢- ومشارك آخر فى المناقشة التى أشرنا إليها سابقًا هو «جوزيف لى كونت» **Joseph Le Conte** (١٨٢٣ - ١٩٠١)، وهو أستاذ فى جامعة كاليفورنيا. لأنه تدرب كجيولوجى، فقد اهتم بالجوانب الفلسفية لنظرية التطور، وقدّم ما يمكن أن يوصف بأنه مثالية تطورية[١]، رأى أن طاقة إلهية تعبر عن نفسها بصورة مباشرة فى قوى الطبيعة الفيزيائية والكيميائية، هى المصدر النهائى للتطور. غير أن تدفق هذه الطاقة الإلهية يصبح بصورة تدريجية متفرداً بصورة تلازم التنظيم المتطور للمادة. وهكذا، فإن فلسفة «لى كونت» فلسفة تعددية. لأنه يرى أننا نجد فى عملية التطور ظهوراً لصور عليا، بصورة متتابعة، من أفراد نشطين بذاتهم، حتى نصل إلى الصورة العليا للموجود الفردى التى لم تتحقق بعد؛ أعنى الموجود البشرى. ففى الإنسان يمكن للحياة أن تعرف تدفق، أو بريق، ما هو إلهى، ويمكن أن ندخل فى تواصل واع مع مصدرها النهائى. إننا نستطيع، بالفعل، أن نتطلع إلى سمو تدريجى

(١) تشمل كتابات «لي كونت»: **الدين والعلم** (١٨٧٤)، و«**التطور: طبيعته، وبيئته، وعلاقته بالفكر الدينى**» (١٨٨٨) المؤلف.

للإنسان إلى مستوى الإنسان «الذى يُبعث من جديد»، الذى يتمتع بدرجة عالية من التطور الروحى والأخلاقى.

إن اقتراب «هويسون» من الفلسفة يميل إلى أن يكون من خلال الفلسفة النقدية عند كانط، عندما يُعاد التفكير فيها على هدى المثالية الميتافيزيقية. وكان اقتراب «لى كونت»، بالأحرى، عن طريق محاولة بيان كيف تحرر نظرية التطور العلم من كل المضامين المادية، وتحدد الطريق إلى مثالية دينية وأخلاقية. لقد مارس تأثيراً ما على تفكير رويس.

٣- وإلى جانب «هويسون»، التى توصف فلسفته بأنها مثالية أخلاقية، نجد واحداً من أكثر الممثلين المؤثرين للمثالية الشخصية فى أمريكا وهو «باركر برون» Parker Brown (١٨٤٧ - ١٩١٠). كتب «برون» نقداً لسبنسر عندما كان طالبًا فى جامعة «نيويورك». وقع أثناء قيامه بدراسة لاحقة فى ألمانيا تحت تأثير «لوتزه»، لاسيما بالنسبة لنظريته عن النفس[١]. أصبح «برون» أستاذاً للفلسفة فى جامعة «بوسطون» فى عام ١٨٧٦. تشمل كتاباته «دراسات فى مذهب التأليه» (١٨٧٩)، و «الميتافيزيقا» (١٨٨٢)، و«فلسفة مذهب التأليه» (١٨٨٧)، و «مبادئ الأخلاق» (١٨٩٢)، و«نظرية التفكير والمعرفة» (١٨٩٧)، و«محايثة الله» (١٩٠٥)، و«الشخصانية» (١٩٠٨). وتبين هذه العناوين إلى حد كاف بصورة واضحة الاتجاه الدينى فى تفكيره.

وصف «برون» فلسفته فى البداية بأنها تجريبية ترنسندنتالية، نظراً للدور الواضح الذى تلعبه نظرية المقولات التى استوحاها من كانط فى فلسفته. وهذه المقولات

---

(١) See vol. v II of this History, p. 378.

معرفة واقعة وحدة الوعى، عند لوتزه، هى فى حد ذاتها معرفة وجود النفس. ولذلك يحاول أن يتجنب مذهب الظواهر من جهة، ويسلِّم، من جهة أخرى، بجوهر خفى. أما عند «بون» فإن الذات واقعة مباشرة للوعى، وليست كيانًا مختفيًا يجب الاستدلال عليه من وجود قوى عقلية وأفعالها (المؤلف).

ليست، ببساطة، نتائج مشتقة وعفوية للتكيف مع البيئة فى عملية التطور. وهى، فى الوقت نفسه، تعبيرات عن طبيعة الذات وتجربتها الذاتية. ويبين ذلك أن الذات وحدة نشطة، وليست مجرد مُسلّمة منطقية، كما اعتقد كانط. فالذات، بالفعل، أو الشخص، تتميز بالذكاء والإرادة، إنها العلّة الحقيقية الوحيدة. لأن العلّية الفاعلة إرادية فى جوهرها. ونحن نجد فى الطبيعة، بالفعل، صنوفاً من الاطراد، لكننا لا نجد علّية بالمعنى المناسب.

وتشكل فكرة الطبيعة هذه الأساس لفلسفة الله. إن العلم يصف كيف تحدث الأشياء. ويمكن أن يقال إنه يفسر الأحداث، إذا كنا نعنى بذلك أنه يعرضها بوصفها نماذج أو حالات لتعميمات تم اكتشافها تجريبياً وتُسمى «بالقوانين». غير أن العلم لا يفسر شيئاً بالمعنى العلّى. والبديل هنا هو التفسير الذى يجاوز الطبيعة، أو لا يوجد[1] تفسير. حقاً إن فكرة الله فى العلم نفسه لم تعد مطلوبة أكثر مما هى مطلوبة فى صنع الأحذية. لأن العلم، ببساطة تصنيفى ووصفى، لكن حالما نتجه إلى الميتافيزيقا، فإننا نرى نظام الطبيعة من حيث إنه أثر النشاط المستمر لإرادة أسمى عاقلة. وبمعنى آخر، بقدر ما تكون علة الطبيعة هى الأمر الذى نهتم به، فإن أى حدث فى الطبيعة يكون مجاوزاً للطبيعة مثلما تكون المعجزة. «لأن الله يكون متضمناً فى كليهما على حد سواء»[2].

نستطيع، الآن، أن ننظر إلى الحقيقة الواقعية **Reality** نظرة واسعة. فإذا كانت هذه الحقيقة الواقعية هى الفعل، كما يعتقد «برون»، وإذا كانت الفاعلية لا تُنسب، بالمعنى الكامل، إلا إلى الأشخاص، فإنه ينجم عن ذلك أن الأشخاص هم وحدهم، إن جاز التعبير، الواقعيون حتماً بالمعنى الكامل. وهكذا تكون لدينا صورة نسق من أشخاص

---

(١) The Immanenence of God, p. 19.

(٢) Ibid, p. 18

يرتبط بعضهم ببعض بعلاقات متنوعة نشطة من خلال وسيط العالم الخارجي. ولابد أن يكون نسق الأشخاص هذا ، وفقًا لما يراه برون من خلق شخص أسمى هو الله . فمن جهة، لا يمكن أن يكون موجوداً أدنى من موجود شخصي هو العلّة الكافية لأشخاص متناهين. ومن جهة أخرى، إذا استطعنا أن نطبق مقولة العلِّية على عالم لا تكون فيه الممارسات دون الشخصية علِّية فاعلة حقيقية، فإن ذلك يرجع فقط إلى أن العالم هو خلق موجود شخصي فعال فيه بصورة محايثة. وهكذا تبدو الحقيقة النهائية شخصية في الطابع، أي أنها نسق من أشخاص مع شخص أسمى على قمتهم.

إن «الشخصانية»أو (المذهب الشخصي)، كما يسمى برون فلسفته، هي «الميتافيزيقا الوحيدة التي تذوب في تجريدات تلغي نفسها بنفسها»[١]. ولم يكن «أوجست كونت» محقًا، فيما يرى برون، فقط في حصر العلم بدراسة صنوف الاطراد لتواجد الظواهر معا وتتابعها، وفي استبعاد كل بحث علِّي فيه، ولكنه كان محقًا أيضًا في رفض الميتافيزيقا من حيث إنها دراسة لأفكار مجردة ومقولات يفترض أنها تقدم تفسيرات علِّية. بيد أن «الشخصانية» لا تتعرض للانتقادات التي يمكن أن تثار ضد الميتافيزيقا كما فهم «أوجست كونت» اللفظ. لأنها لا تبحث عن التفسيرات العلِّية التي لا يستطيع العلم أن يقدمها، بحسب ما بينه كونت، في مقولات مجردة. فهو يرى في هذه المقولات، ببساطة، الصور المجردة لحياة تعي ذاتها، ويوجد التفسير العلِّي الأقصى في إرادة أسمى عاقلة. قد تبدو الميتافيزيقا الشخصية، بحق، أنها تتضمن عودة إلى ما نظر إليه كونت على أنه المرحلة الأولى من مراحل التفكير البشري؛ أعني المرحلة اللاهوتية، التي يتم البحث فيها عن تفسيرات في إرادات إلهية، أو في إرادة إلهية. بيد أن هذه المرحلة ترتفع في الشخصانية إلى مستوى أعلى، من حيث إن إرادة لامتناهية عاقلة تحل محل إرادات متقلبة[٢].

---

(١) Ibid, p. 32.

(٢) من الواضح أن ما يحتاج إلى بيان بالفعل هو أن التفسير الميتافيزيقي مطلوب تمامًا. والقول بأن العلم التجريبي لا يستطيع أن يقدمه أمر واضح إلى حد كبير (المؤلف).

٤- ومن الممثلين الرئيسيين للمثالية الموضوعية، كما تُسمى عادة، «جيمس إدون كريتن» James Edwin Creighton (١٨٦١ - ١٩٢٤)، الذى خلف «جاك جوولد شورمان» Jack Gould Schurman عام ١٨٩٢(٢) رئيسًا لمدرسة الحكمة فى جامعة «كورنل». وأصبح فى عام ١٩٢٠ الرئيس الأول للجمعية الفلسفية الأمريكية. جُمعت مقالاته الرئيسية ونُشرت غُفلاً عام ١٩٢٥ تحت عنوان «دراسات فى الفلسفة النظرية»(١).

يميز «كريتن» بين نوعين من المثالية. الأول الذى يطلق عليه اسم «المذهب الذهنى» Mentalism هو، ببساطة، نقيض للمذهب المادى. فبينما يفسر الفيلسوف المادى ما هو سيكولوجى بأنه وظيفة لما هو فيزيائى، فإن فيلسوف الذهن يرد الأشياء المادية إلى ظواهر سيكولوجية، أى إلى حالات الوعى أو إلى أفكار. ولأن العالم المادى لا يمكن رده، دون خلف واستحالة، إلى أية حالة من حالات وعى الفرد المتناهى، فإن فيلسوف الذهن منساق، لا محالة، إلى أن يسلِّم بعقل مطلق. وأوضح نموذج لهذا النوع من المثالية هو فلسفة «باركلى». غير أن هناك صوراً أخرى، مثل مذهب شمول النفس Panpsychism.

أما النوع الثانى الرئيسى من المثالية فهو المثالية الموضوعية أو النظرية التأملية، التى لا تحاول أن ترد ما هو فيزيائى إلى ما هو سيكولوجى، وإنما تنظر إلى الطبيعة، والذات، والذوات الأخرى، على أنها ثلاثة أشياء متميزة، لكنها لحظات مترابطة

---

(١) اعتقد «جاك جوولد شورمان» (١٨٥٤ - ١٩٤٢)، الذى أصبح رئيسًا لجامعة «كورنل» عام ١٨٩٢، العام نفسه الذى أسس فيه المجلة الفلسفية "The Philosophical Review"، أنه يتحتم على الثقافة الأمريكية أن تبرهن على أنها الوسيط العظيم بين الشرق والغرب، وأن المثالية مناسبة، بصفة خاصة، لأمريكا ولتحقيق هذه المهمة. وكما أن كانط يتوسط بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى، فكذلك يمكن للمثالية النظرية التأملية أن تتوسط بين العلوم والفنون. إذ إن لها وظيفة تركيبية فى الحياة الثقافية (المؤلف).

ومتكاملة، أو عوامل داخل التجربة. وبمعنى آخر، تقدم لنا التجربة «الأنا» والذوات الأخرى، والطبيعة بوصفها عوامل متميزة ولا يمكن رد بعضها إلى بعض، وتنضم فى الوقت نفسه داخل وحدة التجربة. وتحاول المثالية الموضوعية أن تكتشف مضامين هذا البناء الأساسى للتجربة.

فعلى الرغم من أنه لا يمكن رد الطبيعة إلى الذهن، مثلاً، فإن الطبيعة والذهن مرتبطان بالتبادل. ولذلك لا يمكن أن تكون الطبيعة، ببساطة، مغايرة للذهن؛ إذ يجب أن تكون معقولة. وهذا يعنى أنه على الرغم من أن الفلسفة لا يمكنها أن تؤدى عمل العلوم التجريبية، فإنها لا تتقيد فحسب بقبول التفسير العلمى للطبيعة، دون أن تضيف أى شيء. العلم يضع الطبيعة فى محور الصورة؛ أما الفلسفة فإنها تبينها بوصفها نظيراً للتجربة، فى علاقتها بالروح. ولا يعنى ذلك أن الفيلسوف جدير بأن يناقض، أو حتى يشك فى المكتشفات العلمية. وإنما يعنى أن مهمته هى أن يبين دلالة العالم كما تقدمها العلوم بالإشارة إلى مجموع التجربة. وبمعنى آخر، هناك مجال لفلسفة الطبيعة.

كما أن المثالية الموضوعية تهتم بتجنب وضع الأنا فى محور الصورة عن طريق أخذها بوصفها نقطة انطلاق نهائية، ثم تحاول أن تبرهن، مثلاً، على وجود ذوات أخرى. إن المثالى الموضوعى عندما يعرف التمييز بين الأفراد، يعرف أيضًا أنه ليست هناك ذوات فردية منعزلة بعيداً عن المجتمع. ويدرس، مثلاً، دلالة المؤسسات الأخلاقية والسياسية، والدين، بوصفها أنشطة، أو نتاجات لمجتمع من ذوات داخل البيئة البشرية؛ أعنى الطبيعة.

وتبعًا لهذه الأفكار، التى تتشابه بوضوح مع الهيجلية، أكدت مثالية «مدرسة كورنل» الجانب الاجتماعى للتفكير. فبدلاً من تقسيم الفلسفة إلى مذاهب كثيرة بقدر ما يكون هناك فلاسفة، فإن الفلسفة يجب أن تكون، مثل العلم، مهنة تعاون. فلأنها تتأمل الروح، فإنها توجد فى مجتمع ذوات وبواسطته، ولا توجد فى مجتمع مفكر فرد منظوراً إليه من حيث إنه كذلك.

٥- ارتبطت المثالية الموضوعية، التى يمثلها «كرتين» بصفة أساسية، بجامعة «كورنل». وثمة صورة أخرى من المثالية، تُسمى بالمثالية الديناميكية، ارتبطت بجامعة «متشجن»، حيث عرضها «جورج سلفستر مورس» G. Sylvester Morris (١٨٤٠ - ١٨٨٩)[١]. بعد أن درس فى «دار موث كوليج» و«الكلية اللاهوتية المتحدة» The Union Theological Seminary بنيويورك، أمضى بضع سنوات فى ألمانيا، حيث وقع تحت تأثير «ترند لنبرج» Trendelenburg[٢] فى برلين. وفى عام ١٨٧٠ قام بتدريس اللغات الحديثة والأدب فى جامعة «متشجن»، كما أنه حاضر منذ عام ١٨٧٨ فى الأخلاق وتاريخ الفلسفة فى جامعة «جونز هوبكنز». ثم أصبح عميد الكلية الفلسفية فى «متشجن». وتشمل كتاباته: «الفكر البريطانى والمفكرون» (١٨٨٠)، و«الفلسفة والمسيحية» (١٨٨٣) و«فلسفة الدولة والتاريخ عند هيجل» عرض)١٨٨٧). كما أنه ترجم إلى الإنجليزية كتاب «تاريخ الفلسفة» للمؤلف أوبرڤج Ueberweg (١٨٧١ - ١٨٧٣)، فى المجلد الثانى الذى أدرج فيه مقالاً عن «ترندلبرج».

وضع «موريس»، بتأثير «ترندلبرج» فى مستهل فلسفته ـ الفكرة الأرسطية عن الحركة؛ أعنى التحقق الفعلى للوجود بالقوة؛ التحقق الفعلى للتعبير النشط عن الأنتلخيا[٣] إن الحياة هى حركة بصورة واضحة، هى طاقة، بينما التفكير هو أيضاً نشاط تلقائى، يماثل صوراً أخرى من الطاقة الطبيعية. وينجم عن هذا أن تاريخ التفكير لا يوصف بأنه حركة جدلية لأفكار أو لمقولات. وإنما هو، بالأحرى، تعبير

---

(١) على الرغم من أن «كريتن» لم يكن كاتبًا غزير الإنتاج، فإن تأثيره كمدرس كان ملحوظًا. وكان هو وزملاؤه فى جامعة كورنل مسئولين عن التعليم الفلسفى لكثير من أساتذة المستقبل الأمريكيين (المؤلف).

(٢) See vol. vII, of this History, pp. 386 - 7.

(٣) الانتلخيا Entelechy مصطلح يونانى استخدمه أرسطو فى كتاب النفس بصفة خاصة ليدل على تحقق الصورة التى هى كمال أول أو انتلخيا ـ راجع ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى ص ٤٢ عيسى البابى الحلبى بالقاهرة عام ١٩٤٩ . (المراجع)

عن نشاط الروح أو العقل. والفلسفة هى علم العقل[١] بوصفه أنتلخيا نشطة. أعنى أنها علم التجربة الفعالة أو علم التجربة المعاشة.

ومع ذلك، فإن القول بأن الفلسفة هى علم نشاط الروح، أو العقل، أو علم التجربة الفعالة، لا يعنى القول بأنها لا ترتبط بالوجود. لأن تحليل التجربة يبين أن الذات والموضوع، المعرفة والوجود، ألفاظ متضايفة. فما يوجد أو يكون له وجود، هو ذلك الذى يُعرف أو يمكن معرفته. إنه ذلك الذى يندرج داخل المجال الممكن للتجربة النشطة. وهذا هو السبب فى أنه يجب رفض النظرية الكانطية عن الشىء فى ذاته الذى لا يمكن معرفته، وأيضًا مذهب الظواهر الذى ينتج هذه النظرية[٢].

ارتبط «موريس» فى سنواته الأخيرة بهيجل، الذى كان ينظر إليه على أنه «فيلسوف تجريبى موضوعى» يهتم بتكامل التجربة البشرية عن طريق العقل. أما تلميذه الشهير فهو «جون ديوى»، على الرغم من أن «ديوى» شرع فى التخلى عن المثالية من أجل «النزعة الأداتية» التى ترتبط باسمه.

٦- إن المثالية فى أمريكا تدين كثيرًا، بوضوح، لتأثير الفكر الأوربى. ولكنها أثبتت بوضوح تام أنها مناسبة لعقول كثيرة واستقبلت طابعًا وطنيًا، الذى، يظهر، ربما فى التشديد الذى انصب على الشخصية فى الغالب. ولذلك، ليس هناك ما يدعو للدهشة أن المثالية الأمريكية لم تكن ببساطة ظاهرة من ظواهر القرن التاسع عشر على الإطلاق، ترجع إلى اكتشاف التفكير الألمانى وإلى تأثير جاء من المثالية البريطانية. لقد أظهرت حياة قوية فى القرن الحالى.

---

(١) الفلسفة عند «موريس» علم مثل العلوم الأخرى (المؤلف).

(٢) أعنى أنه إذا نظرنا إلى موضوع المعرفة على أنه ظواهر، بمعنى ظواهر لما لا يظهر، فإننا ننقاد، لا محالة، إلى التسليم بأشياء فى ذاتها لا يمكن معرفتها (المؤلف).

ويمكن أن نذكر من بين ممثلى المثالية الشخصية فى النصف الأول من القرن العشرين اسم: رالف تيلر فليولنج Ralph Tyler Flewelling (١٨٧١-)، الذى عمل عدة سنوات أستاذًا للفلسفة فى جامعة كاليفورنيا الشمالية، ومؤسس الشخصانية فى عام ١٩٢٠[١]، و«ألبرت كورنليوس كندسون» A. Cornelius Knudson (١٨٧٣ - ١٩٥٣)[٢]، و«إدجر شيفلد بريتمان» Edgar Sheffield Brightman (١٨٨٤ - ١٩٥٣)، و«باون» Bowne أستاذ الفلسفة فى جامعة «بوسطون»[٣]. تقدم عناوين مؤلفاتهم دليلاً وفيراً على استمرار ذلك الاتجاه الدينى للشخصانية التى ذكرناها من قبل. لكن بصرف النظر عن الواقعة التى تقول إن الناس ذوى العقول المتدينة هم الذين انجذبوا فى بادئ الأمر إلى المثالية الشخصية، فإن هناك سبباً ذاتياً، كما ذكرنا سابقًا، للاتجاه الدينى لهذا الخط من التفكير. يقر المبدأ الأساسى للشخصانية أن الحقيقة ليس لها معنى إلا فى علاقتها بأشخاص، أى أن ما هو حقيقى لا يكون إلا فى أشخاص، أو لأشخاص. وبمعنى آخر، تتكون الحقيقة من أشخاص وإبداعاتهم. ويترتب على ذلك، بالتالى، أنه إذا لم يجعل الفيلسوف المثالى الشخصى الحقيقية القصوى مرادفة لنسق الذوات المتناهية، كما فعل ماكتجارت، فإنه يجب أن يكون مؤلها. هناك مجال، بالتأكيد، لتصورات مختلفة إلى حد ما لله. فيرى «بريتمان»، مثلاً، أن الله متناه[٤]. بيد أن

---

(١) من بين مؤلفات «فيلولنج»: الشخصانية ومشكلات الفلسفة (١٩١٥)، و«دور العقل فى الإيمان» (١٩٢٤)، و«الشخصية المبدعة» (١٩٢٥) و«الشخصانية فى اللاهوت» (١٩٤٣) (المؤلف).

(٢) كندسون هو مؤلف كتاب «فلسفة الشخصانية» (١٩٢٧)، و«عقيدة الله» (١٩٣٠)، و«صحة التجربة الدينية» (١٩٣٧) المؤلف.

(٣) نشر «بريتمان» من بين مؤلفات أخرى: القيم الدينية (١٩٢٥)، و«فلسفة المثل العليا» (١٩٢٨)، و«مشكلة الله» (١٩٣٠)، و«هل الله شخص» (١٩٣٢)، و«القوانين الأخلاقية» (١٩٣٣)، و«الشخصية والدين» (١٩٣٤)، و«فلسفة الدين» (١٩٤٠)، و«الحياة الروحية» (١٩٤٢) المؤلف.

(٤) يبرهن «بريتمان»، مثلاً، على أن «التبدد» المتضمن فى عملية التطور يفترض فكرة إله متناه تلاقى معارضة. كما أن العقل الإلهى يضع حدوداً للإرادة والقوة الإلهية. وفضلاً عن ذلك، يوجد فى الله عنصر «معين» يسيطر عليه بصورة تدريجية. لكن من أين أتى هذا العنصر، فإن هذه مسألة تُركت غامضة (المؤلف).

اهتماماً ليس فقط بمذهب التأليه الفلسفى، وإنما بالدين أيضاً بوصفه صورة للتجربة، كان خاصية عامة للمثالية الشخصية الأمريكية.

ومع ذلك، لا يعنى هذا القول إن المثاليين الشخصيين لم يهتموا إلا بالدفاع عن وجهة نظر دينية. لأنهم كرسوا، أيضاً، انتباها لموضوع القيم، وربطوها بصورة وثيقة بفكرة التحقيق الذاتى، أو تطور الشخصية. وقد انعكس هذا، بدوره،على نظرية التربية؛ إذ أصبح التأكيد منصباً على التطور الأخلاقى لقيم شخصية وتهذيبها. وأخيراً، عارض هذا النوع من المثالية، بإصراره على الحرية وعلى احترام الفرد من حيث هو كذلك، النزعة الشمولية، والدفاع القوى عن الديمقراطية.

مثّل المثالية التطورية فى النصف الأول من القرن الحالى «جون إلوف بوودن» J. Elof Boodin (١٨٦٩ - ١٩٥٠)[١]. والفكرة الرئيسية لهذا النوع من المثالية مألوفة إلى حد كبير؛ أعنى أننا نستطيع أن نرى فى عملية التطور نشأة مستويات أعلى، بصورة متتابعة، من التطور عن طريق النشاط الخلاق لمبدأ محايث، تُفسر طبيعته فى ضوء نتاجاته العليا وليس فى ضوء نتاجاته الدنيا[٢]. وبمعنى آخر، تستبدل المثالية التطورية التصور الآلى الخالص للتطور، الذى يقوم على قوانين ترتبط بتوزيع الطاقة من جديد، بتصور غائى وتحدث وفقًا له عمليات آلية داخل حركة عامة خلاقة تميل نحو هدف مثالى[٣]. وهكذا يميز «بوودن» بين مستويين أو مجالين متفاعلين فى عملية أو عمليات التطور، يوجد فى كل مستوى منها أنساق فردية ومتفاعلة من الطاقة. هذان

---

(١) مؤلف كتاب «الزمان والحقيقة» (١٩١١)، و«كون واقعى» (١٩١٦)، و«التطور الكونى» (١٩٢٥)، و«الله والخلق» (مجلدان، عام ١٩٣٤)، و«ديانة الغد» (١٩٤٣) المؤلف.

(٢) تلعب أحكام القيمة، بوضوح، دوراً مهما فى التمييز بين «ما هو أعلى» و«ما هو أدنى» (المؤلف).

(٣) ومع ذلك، سيكون من الخطأ افتراض أن كل الفلاسفة الذين يؤمنون بالتطور الخلاق يسلمون بهدف ثابت، ومتصور سلفًا، أو بغاية العملية التطورية. إنه إذا لم يتم تصور الفاعل الخلاق، بالفعل، بطريقة إيمانية يمكن معرفتها، فإن هذا التسليم لن يكون ملائماً (المؤلف).

المستويان أو المجالان يمتدان من المستوى الأولى الفيزيائى - الكيميائى إلى المستوى الأخلاقى - الاجتماعى. والمجال الشامل كل الشمول هو الروح الإلهى الخالق، «المجال الروحى الذى يعيش فيه كل شىء ويتحرك، وله وجوده»(١).

لا تنكر المثالية التطورية، فى واقع الأمر، قيمة الشخصية البشرية. لأن الروح البشرية عند «بوودن» تشارك فى الإبداع الإلهى عن طريق تحقيق القيم. ومن حيث إن المثالى التطورى يركز، فى الوقت نفسه، أساسًا على العملية الكونية بأسرها بدلاً من أن يركز على الذات المتناهية(٢)، فإنه أكثر ميلاً من المثالى الشخصى إلى تصور واحدى لله. ويتحقق هذا الميل فى حالة «بوودن».

وقد استمرت المثالية المطلقة فى القرن الحالى عن طريق الفيلسوف الشهير «وليم إرنست هوكنج (الذى ولد عام ١٨٧٣)، تلميذ «رويس» و«وليم جيمس» فى جامعة «هارفارد»، و«ألفورد» أستاذ الفلسفة فى هذه الجامعة(٣). يبرهن «هوكنج» على أنه على مستوى الحس المشترك تبدو الموضوعات الفيزيائية والأذهان الأخرى كيانات خارجية بصورة خالصة عن ذاتى. وعلى هذا المستوى ينشأ السؤال كيف نعرف أن هناك

(١) God and Creation, 11, p. 34.

الله، وفقًا لما يراه بوون، من حيث إنه يُتصور بناء على ماهيته الذاتية، أزلى؛ ولكن من وجهة نظر أخرى؛ أعنى عندما يُتصور بوصفه الفاعلية الخالقة التى تضم تاريخ الكون كله، يكون زمنيًا ومؤقتًا (المؤلف).

(٢) المثالى الشخصى ليس ملزما، بالتأكيد، بإنكار فرض التطور. لكنه يأخذ فكرة الشخصية بوصفها نقطة انطلاقه ومن حيث إنها نقطة ثابتة فى تأملاته، إن جاز التعبير، بينما يشدد المثالى التطورى على جانب الشخص من حيث إنه نتاج لفاعلية عامة خلاقة مباطنة فى الكون كله (المؤلف).

(٣) تشمل كتابات «كوهنج»: «معنى الله فى الخبرة البشرية» (١٩١٢)، و«الطبيعة البشرية وتشكيلها من جديد» (١٩١٨)، و«الإنسان والدولة» (١٩٢٦)، و«الذات، جسمها والحرية» (١٩٢٨)، و«المبادئ الدائمة للفردية» (١٩٣٧) و«الأفكار فى الحياة والموت» (١٩٣٧)، و«الأديان الحية وإيمان عالمى» (١٩٤٠)، و«العلم وفكرة الله» (١٩٤٤)، و«التجربة فى التربية» (١٩٥٤).

أذهانًا أخرى وذواتًا أخرى. بيد أن التفكير يبين لنا أن هناك وعيًا اجتماعيًا كامنًا وراء الأذهان والذوات الأخرى، وهو حقيقى مثل الوعى الذاتى. إنها، بالفعل، تعتمد بعضها على بعض. ومع ذلك، فإن المحاولة الخالصة للبرهنة على أن هناك أذهانًا أخرى تفترض مسبقًا وعيًا بها. ويكشف تفكير أبعد، كما يرى هوكنج، مع استبصار حدسي، لنا عن وجود حقيقة إلهية شاملة تجعل الوعى البشرى ممكنًا. أعنى أن مشاركتنا فى وعى اجتماعى تتضمن وعيًا واضحًا بالله، وتكون، بمعنى ما، تجربة للعقل الإلهى، أو للعقل المطلق. ولذلك يمكن صياغة الدليل الأنطولوجى على هذا النحو: «لدى فكرة عن الله، إذن لدى تجربة عن الله»(١).

لقد أشرنا إلى أن «هوكنج» كان تلميذًا لرويس. وهو يصر مثل أستاذه على أن الله شخصى. لأنه «ليس هناك شيء أعلى من الكيان الذاتى، ولا شيء أكثر عمقًا منه»(٢). ويصر فى الوقت نفسه على أننا لا نستطيع أن نتخلى عن مفهوم المطلق. وهذا يعنى أنه يجب علينا أن نتصور الله من حيث إنه، بمعنى ما، يشمل بداخله عالم الذوات المتناهية وعالم الطبيعة. وكما أن الذات البشرية، التى تُجرد من حياة التجربة الخاصة بها، تكون فارغة، فكذلك يكون مفهوم الله فارغًا إذا نُظر إليه بمعزل عن حياة التجربة المطلقة الخاصة به. «إن مجال الدين هو، فى واقع الأمر، الذات الإلهية؛ أعنى روحًا تكون موضوعًا لكل الأشياء المتناهية، والأشخاص، والفنون مثلما تكون موضوعًا، ومن المحتمل لكل شيء آخر لا تتضمنه هذه المقولات»(٣). وهكذا يكون العالم ضروريًا لله، على الرغم من أننا نستطيع فى الوقت نفسه أن نتصوره بوصفه مخلوقًا. لأن الطبيعة هى، فى واقع الأمر، تعبير عن العقل الإلهى، كما أنها الوسيلة التى عن طريقها

(١) The Meaning of God in Human Experience, p. 314.

(٢) Types of philosophy, p. 441.

(٣) Human Nature and its Remaking, p. 329.

تتواصل الذوات المتناهية بعضها مع بعض، وتتعقب مثلاً عليًا عامة. ونحن نحتاج إلى مفهوم عن الطبيعة بوصفها تواصلاً إلهياً مع الذات المتناهية، إلى جانب وجهة النظر العلمية عنها (الطبيعة)، التى تعالج الطبيعة على أنها كل قائم بذاته. وبالنسبة للماهية الإلهية فى ذاتها، فإنها تجاوز فهم التفكير النظرى، على الرغم من أن التجربة الصوفية تقدم رؤية صحيحة.

ولذلك، نجد، عند هوكنج، كما نجد عند رويس، صورة من المثالية الشخصية المطلقة. فهو يحاول أن يجد موقفاً وسطاً بين مذهب التأليه الذى يرد الله إلى مستوى كونه ذاتًا بين ذوات، أو شخصًا بين أشخاص، والمثالية المطلقة التى لا تترك مجالاً لمفهوم الله من حيث إنه شخصى. وتظهر هذه الرغبة فى إيجاد موقف وسط فى معالجة «هوكنج» للدين. فهو، من جهة، يكره الميل، الذى يظهره بعض الفلاسفة، إلى تقديم تصور مستمد من كل الأديان التاريخية ثم ينظر إليه على أنه ماهية الدين المزعوم. ويرفض، من جهة أخرى، فكرة إيمان تاريخى خاص يصبح الإيمان العالمى عن طريق استبعاد كل صنوف الإيمان الأخرى. وعلى الرغم من أنه ينسب إلى المسيحية إسهاماً فريداً فى معرفة البناء النهائى الشخصى للحقيقة، فإنه يضع نصب عينيه عملية من الجدل بين الأديان التاريخية العظيمة لتقديم الإيمان العالمى للمستقبل، عن طريق حركة تتجه نحو جهة واحدة.

لقد كانت لدينا أكثر من مناسبة للإشارة إلى اهتمام المثاليين الأمريكيين بمشكلات دينية. ولا نغالى إذا قلنا مع بعض المثاليين الشخصيين، مثل «باون»، إن الفلسفة أُستخدمت من الناحية العملية بوصفها بحثًا فى علم اللاهوت للدفاع عن الدين المسيحى. ومع ذلك، ففى حالة المثالية الشخصية المطلقة[1]، كما هى عند هوكنج،

(١) توصف طريقة تفكير «رويس» و«هوكنج»، أحيانًا، بأنها شخصانية مطلقة تمييزاً لها عن الشخصانية التعددية عند «باون» ومثاليين شخصيين آخرين (المؤلف).

أصبحت مسألة تطوير رؤية دينية عن العالم، وافتراض رؤية دينية للمستقبل، أكثر من أن تكون مسألة دفاع عن دين تاريخى معين. ويتفق ذلك كثيراً، بصورة واضحة، مع برنامج «و. ت. هاريس» الخاص بفلسفة نظرية تأملية. لأن «هاريس» يفترض أن المذاهب التقليدية والتنظيم الكنسى فى مرحلة فقدان سيطرتها على الأذهان البشرية، حتى إنه تكون هناك حاجة إلى رؤية دينية جديدة، وجزء من مهمة الفلسفة النظرية التأملية، أو المثالية الميتافيزيقية أن تواجه هذه الحاجة.

ولا تتضمن المثالية، فى الوقت نفسه، بالضرورة الدفاع عن دين موجود، أو إعداد إيجابى لدين جديد. ومن الطبيعى، بالتأكيد، أن نتوقع اهتماماً ما بالدين أو على الأقل معرفة واضحة بأهميته فى الحياة البشرية من جانب الفيلسوف الميتافيزيقى المثالى. لأنه يهدف، بوجه عام، إلى تركيب للتجربة البشرية، ويهدف، بوجه خاص، إلى إنصاف تلك الصور من التجربة التى يميل الفيلسوف المادى والفيلسوف الوضعى إلى التقليل من شأنها، أو إلى استبعادها من ميدان الفلسفة. بيد أنه من الخطأ أن نعتقد أن المثالية مرتبطة بالضرورة بالإيمان المسيحى أو بالنظرة الصوفية لفيلسوف ما مثل «هوكنج» حتى إنه لا يمكن فصلها عن معتقدات دينية معتنقة بصورة عميقة. إن الاهتمام بمشكلات دينية ليس خاصية من خصائص المثالية الموضوعية لدى «كريتن»، وليس خاصية من خصائص تفكير «براند بلانشارد» (ولد عام ١٨٩٢)؛ وليس خاصية من خصائص تفكير «سترلنج»؛ أستاذ الفلسفة بجامعة «ييل»؛ وهو المثالى الأمريكى فى القرن العشرين الذى كان شهيراً فى بريطانيا العظمى(١).

يكرس «بلانشارد» **Blanshard** نفسه فى عمله الذى يتكون من جزأين شهيرين «طبيعة الفكر» (١٩٣٩ - ١٩٤٠) لتحليل نقدى لتفسيرات التفكير والمعرفة التى ينظر إليها على أنه زائفة أو غير كافية، ولدفاع عن العقل متصوراً أساساً على أنه اكتشاف

---

(١) درس «بلانشارد» فى «أكسفورد»، ونُظر إليه على أنه يواصل تراث مثالية أكسفورد (المؤلف).

روابط ضرورية. ويرفض حصر الضرورة فى قضايا صورية خالصة، وردها إلى اختراع، ويصور حركة التفكير بأنها تكون نحو المثال المنطقى لنسق شامل كل الشمول من حقائق يعتمد بعضها على بعض. وبمعنى آخر، يتمسك بصياغة لنظرية التماسك عن الحقيقة. وعلى نحو مماثل، يكرس نفسه فى كتابه «العقل والتحليل» (١٩٦٢) فى الجانب السلبى لنقد قوى للفلسفة التحليلية فى السنوات الأربعين الماضية، بما فى ذلك الوضعية المنطقية، وما يُسمى بالحركة اللغوية، وكرس نفسه من الجانب الإيجابى لبيان وظيفة العقل كما يتصوره والدفاع عنه. وقد أعطى، بالفعل، سلسلتين من محاضرات «جيفورد». غير أن التشديد فى كتاب «العقل والخير» (١٩٦١)، الذى يمثل السلسلة الأولى، كان منصبًا على الدفاع عن وظيفة العقل فى الأخلاق ضد النظرية الانفعالية فى الأخلاق مثلاً، ولم يكن التشديد منصبًا، بالتأكيد، على تهذيب النفس، سواء الأخلاقى أو الدينى(١).

وليس المقصود من هذه الملاحظات مدح أو نقد تحرر «بلانشارد» من الاهتمام بمشكلات دينية، ومن نغمة الإصلاح الأخلاقى التى هى خاصية بارزة لكثير من مؤلفات المثاليين الأمريكيين. المسألة هى، بالأحرى، أن نموذج «بلانشارد» يبين أن المثالية تستطيع أن تتلمس قضية جيدة لنفسها وتوجه ضربات بارعة إلى أعدائها دون أن تبيّن الخصائص التى تعلن بطلانها منذ البداية فى أعين بعض نقادها، كما لو تخدم بطبيعتها الخالصة اهتمامات تفوق الاهتمامات الفلسفية. ومع ذلك، استهجن هيجل أى خلط بين الفلسفة والإصلاح الأخلاقى، ورفض اللجوء إلى استبصارات صوفية.

٧- تعارض المثالية بوجه عام، بمصطلحات ماركسية، المذهب المادى، من حيث إنه يتضمن تأكيد الأولوية القصوى للعقل أو الروح على المادة، وتأكيد الأولوية

(١) لم يظهر المجلد الثانى أثناء الكتابة (المؤلف).

القصوى للمادة على العقل أو الروح. وإذا فُهمت المثالية بهذه الطريقة، لن يكون تركيب المتناقضات ممكنًا . لأن النزاع الجوهرى ليس حول حقيقة العقل أو المادة، وإنما حول مسألة الأولوية القصوى. ولا يمكن أن يكونا سابقين ، فى نهاية الأمر، فى نفس الوقت.

ومع ذلك، فإن المثالية، بوجه عام، تناقض المذهب الواقعى. وليس واضحًا باستمرار، على الإطلاق، كيف يُفهم هذان اللفظان. وعلى أية حال، يمكن أن يتنوع معناهما ويختلف مع سياقات مختلفة. غير أن محاولة قام بها فيلسوف أمريكى وهو «ولبور مارشال اوربن» **Wilbur Marshall Urban** (ولد عام ١٨٧٣)[(١)]، لبيان أن المثالية والمذهب الواقعى يقومان فى النهاية على أحكام معينة للقيمة عن شروط المعرفة الحقيقية، ويمكن لهذه الأحكام أن تنسجم بصورة جدلية. ولا يعنى، بالتأكيد، أن أنساقًا فلسفية متعارضة يمكن أن تختلط بعضها مع بعض. وإنما يعنى أن الأحكام الأساسية التى تقوم عليها الفلسفات المثالية والواقعية، فى النهاية، يمكن أن تُفسر حتى إنه يكون من الممكن تجاوز التعارض بين المثالية والمذهب الواقعى.

يعتقد الفيلسوف الواقعى، كما يرى «أوربن» أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة حقيقية إذا لم تكن الأشياء مستقلة بمعنى ما عن الذهن. وبمعنى آخر، يؤكد أسبقية الوجود على المعرفة. ومع ذلك، يعتقد الفيلسوف المثالى أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة حقيقية إذا لم تعتمد الأشياء بمعنى ما على الذهن. لأن معقولياتها مرتبطة بهذا الاعتماد. ولذلك لا يتطابق المذهب الواقعى والمثالية لأول وهلة؛ إذ إن المذهب الواقعى يؤكد أسبقية الوجود على الفكر والمعرفة، بينما تؤكد المثالية أسبقية الفكر على الوجود.

---

(١) «اوربن» هو مؤلف، من بين كتابات أخرى، كتاب «التقييم: طبيعته وقوانينه» (١٩٠٩)، و«العالم المعقول: الميتافيزيقا والقيمة» (١٩٢٩)، و«اللغة والواقع» (١٩٣٩) و«فيما وراء المذهب الواقعى والمثالى» (١٩٤٩). وفى هذا السياق سيكون العمل الذى له صلة بموضوعنا هو العمل الأخير (المؤلف)

لكن إذا نظرنا إلى أحكام القيمة، فإننا نستطيع أن نرى إمكان التغلب على التعارض بينها. فزعم الفيلسوف الواقعي، مثلاً، بأن المعرفة لا يمكن أن توصف بأنها معرفة حقيقية بالواقع إذا لم تكن مستقلة بمعنى ما عن الذهن، يمكن أن يكون مرضياً ومقنعاً شريطة أن يكون لدينا استعداد لأن نسلِّم بأن الأشياء لا تعتمد، ببساطة، على الذهن البشرى، بينما زعم الفيلسوف المثالى بأنه لا يمكن وصف المعرفة بأنها معرفة حقيقية بالواقع إذا لم تعتمد الأشياء بمعنى ما على الذهن، يمكن أن يكون مرضياً ومقنعًا إذا افترضنا أن الواقع الذى تعتمد عليه كل الأشياء المتناهية، هو، فى النهاية، الروح أو العقل.

ويبدو لكاتب هذه السطور أن هناك قدراً كبيراً من الحقيقة فى وجهة النظر هذه. فالمثالية المطلقة، برفضها زعم المثالية الذاتية بأن الذهن البشرى لا يستطيع أن يعرف سوى حالات الوعى الخاصة به، يقطع شوطًا بعيداً فى مواجهة الزعم الواقعى بأن المعرفة الحقيقية بالواقع لا تكون ممكنة إذا لم يكن موضوع المعرفة بمعنى حقيقى مستقلاً عن الذات. ويقطع المذهب الواقعى الذى لديه استعداد لأن يصف الحقيقة النهائية بأنها الروح أو العقل شوطًا بعيداً فى مواجهة الزعم المثالى بأنه لا شىء يكون معقولاً إذا لم يكن روحًا أو التعبير الذاتى عن الروح. ويبدو، فى الوقت نفسه، أن الانسجام الجدلى لوجهات نظر متعارضة، يضعها «اوربن» فى اعتباره، يتطلب شرطًا معيناً. فيجب أن نشترط، مثلاً، أن الفيلسوف المثالى يجب أن يتوقف عن الكلام مثل رويس، الذى استخدم كلمة «وجود» للتعبير عن إرادة أو غرض، أو لتجسيد المعنى الداخلى لفكرة، ويعرف أن الإرادة ذاتها هى صورة من الوجود. لكى نصل، بالفعل، إلى اتفاق مع الفيلسوف الواقعى، يجب عليه، كما يبدو، أن يعرف أسبقية الوجود؛ أسبقية الوجود من حيث هو عظيم. ومع ذلك، إذا سلِّم بهذا، فإنه يجب عليه أن يتحول، تقريبًا، إلى المذهب الواقعى. كما أنه يجب علينا أن نشترط، بالتأكيد، أن لا يُفهم المذهب الواقعى بأنه يرادف المذهب المادى. ولكن يصر كثير من الفلاسفة الواقعيين، بالتالى، على أن المذهب الواقعى لا يستلزم، بأية طريقة، المذهب المادى.

إن المثل الأعلى لتجاوز صنوف التعارض التقليدية فى الفلسفة أمر يمكن فهمه، وهو بلاشك أمر يستحق الثناء. لكن هناك مسألة يجب ملاحظتها. إذا فسرنا المذهب الواقعى عن طريق أحكام أساسية للقيمة عن شروط المعرفة الحقيقية، فإننا نقبل منظوراً معيناً للفلسفة بصورة ضمنية. إننا نقترب من الفلسفة عن طريق موضوع المعرفة؛ عن طريق علاقة الذات – الموضوع. وكثير من الفلاسفة الذين يوصفون، عادة، بأنهم واقعيون يفعلون ذلك بدون شك. فنحن نتكلم، مثلاً، عن النظريات الواقعية فى المعرفة. غير أن بعض الفلاسفة الواقعيين يزعمون أنهم يأخذون الوجود كنقطة بداية لانطلاقهم، بصفة خاصة بمعنى الوجود العينى، وأن منظورهم يختلف، بصورة ملحوظة، عن منظور الفيلسوف المثالى، وأن المنظورات المختلفة للفلسفة هى التى تحدد وجهات النظر المختلفة عن المعرفة.

الجزء الرابع

الحركة البرجماتية

الفصل الرابع عشر

فلسفة تشارلز ساندرز بيرس

حياة بيرس - موضوعية الصدق - رفض منهج الشك الكلى - المنطق، الأفكار والتحليل البرجماتى للمعنى - المذهب البرجماتى والمذهب الواقعى - التحليل البرجماتى للمعنى والمذهب الوضعى - الأخلاق، النظرية والعملية- ميتافيزيقا بيرس ورؤيته للعالم - بعض التعليقات على فكر بيرس

١- على الرغم من أنه يمكن أن نجد أفكاراً برجماتية فى كتابات بعض المفكرين الآخرين[١]. فإن مؤسس الحركة البرجماتية فى أمريكا هو، تقريباً، تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (١٨٣٩-١٩١٤). صحيح أن اسم «البرجماتية» قد ارتبط أساساً باسم «وليم جيمس». لأن أسلوب جيمس كمحاضر وكاتب، واهتمامه الواضح بمشكلات عامة ذات أهمية للأذهان المتأملة سرعان ما جعلته محط أنظار الجمهور، وأبقت عليه هناك، بينما كان بيرس إبان حياته أقل شهرة وتقديراً كفيلسوف.

---

(١) انظر مثلاً: Chauncey wright and the Foundations of Pragmatism by E. H. Madden (Seattle, 1963) .

غير أن جيمس وديوى يقران بأنهما مدينان لبيرس. وقد زادت شهرة بيرس بعد وفاته بصورة كبيرة، حتى إذا ظل، بطبيعة تفكيره، فيلسوفًا عظيمًا للغاية.

«بيرس» هو ابن عالم رياضي وفلكي في جامعة هارفارد؛ هو «بنيامين بيرس» (١٨٠٩ -١٨٨٠)، وقد انتهى تعليمه الرسمي بحصوله على درجة البكالوريوس في الكيمياء التي حصل عليها من جامعة «هارفارد» عام ١٨٦٣. ومنذ عام ١٨٦١ حتى عام ١٨٩١ عمل في هيئة مسح الأراضي والسواحل في الولايات المتحدة، على الرغم من أنه شارك أيضًا منذ عام ١٨٦٩ لبعض سنوات في المرصد الفلكي بهارفارد. وجسَّد الكتاب الوحيد الذي نشره وهو «بحوث في قياس شدة الضوء» (١٨٧٨) نتائج سلسلة من ملاحظات فلكية قام بها.

حاضر «بيرس» في السنوات الأكاديمية من عام ١٨٦٤ حتى عام ١٨٦٩ في «هارفارد» عن التاريخ المبكر للعلم الحديث، وفي عام ١٨٧٠ حتى عام ١٨٧١ حاضر في المنطق[١]. ومنذ عام ١٨٧٩ حتى عام ١٨٨٤ أصبح مدرسًا للمنطق في جامعة «جون هوبكنز»، لكن لم يجدد تعيينه لأسباب متعددة[٢]. ولم يتقلد مرة أخرى أية وظيفة أكاديمية منتظمة على الإطلاق، على الرغم من المجهودات التي قام بها وليم جيمس نيابة عنه.

في عام ١٨٨٧ استقر «بيرس» مع زوجته الثانية في «بنسلفانيا»، وحاول أن ينفق بما لا يزيد على الدخل عن طريق كتابة مراجعات ومقالات للمعاجم. وقد كتب، بالفعل،

---

(١) نشر بيرس في عام ١٨٦٨ بعض المقالات في «**مجلة الفلسفة النظرية أو التأملية**» عن ملكات معينة مزعومة للذهن البشري؛ مثل ملكة المعرفة عن طريق الحدس، أي دون حاجة إلى أية معرفة سابقة، المقدمات التي تكوّن النقاط المطلقة للانطلاق بالنسبة للبرهان.

(٢) الواقعة التي تقول إن بيرس طلق زوجته الأولى عام ١٨٨٣ ثم تزوج بعد ذلك، قد تساهم في إنهاء تعيينه في جامعة جون هوبكنز. لكن يبدو أن هناك عوامل أخرى أيضًا؛ مثل الهجوم الذي قدمه أحيانا عن طريق تعبيرات مفرطة عن الاستياء الأخلاقي، وعدم توافر بعض المسائل المتعلقة بمتطلبات الحياة الأكاديمية (المؤلف).

قدراً كبيراً، لكن باستثناء مقالات قليلة، فإن عمله لم يُنشر حتى نُشرت بعد وفاته «مجموعة أبحاثه»، ظهرت ستة مجلدات منها عام ١٩٣١ - ١٩٣٥، وظهر مجلدان آخران عام ١٩٥٨.

لم يستحسن «بيرس» الطريقة التى طوّر فيها «وليم جيمس» نظرية المذهب البرجماتى، وغير فى عام ١٩٠٥ اسم نظريته الخاصة من «البرجماتية» **Pragmatism**، مشيراً إلى أن اللفظ قبيح حتى يكون آمناً من المختطفين(١). وقدّر فى الوقت نفسه صداقة «جيمس» الذى بذل أقصى ما فى جهده لكى يضع العمل الذى يعود بالفائدة فى طريق الفيلسوف المهمل والمبتلى بالفقر. مات «بيرس» عام ١٩١٤ نتيجة إصابته بالسرطان.

٢- ربما يكون صحيحاً أن نقول إن لفظ «البرجماتية» ارتبط فى أذهان معظم الناس الذين لا يكون لهذا اللفظ أى معنى محدد بالنسبة لهم، أساساً بوجهة نظر معينة عن الصدق، أعنى بمذهب يقول إن نظرية ما يجب أن تعد صادقة من حيث إنها «تعمل»، من حيث إنها، مثلاً، مفيدة أو مثمرة من الناحية الاجتماعية. ولذلك يجب أن نفهم جيداً منذ البداية أن ماهية برجماتية بيرس أو البرجماطيقية عنده تتمثل فى نظرية عن المعنى وليس فى نظرية عن الصدق. وسنفحص نظرية المعنى هذه حالاً. ونستطيع فى الوقت نفسه أن ننظر، باختصار، فيما يقوله بيرس عن الصدق. وسنرى أنه ما إذا كان توحيد الصدق «بما يعمل» يمثل وجهة نظر وليم جيمس الحقيقية أم لا، فإنه لا يمثل، بالتأكيد، وجهة نظر بيرس.

---

(١) أضاف حروفاً زائدة بحيث أصبحت Pragmaticiasm «البرجماطيقية» لعلها بذلك أن تكون لها من القبح ما يصرف عنها اللصوص والخطافين، على حد تعبيره فى المجلد الخامس من مجموعة أبحاثه. (المراجع)

يميز «بيرس» بين ثلاثة أنواع من الصدق. فهناك، مثلاً، ما يسميه بالصدق المتعالى الذى يخص الأشياء بوصفها أشياء[1]. وإذا قلنا إن العلم يبحث عن الصدق بهذا المعنى، فإننا نقصد أنه يبحث الطبائع الحقيقية للأشياء، الطبائع التى تمتلكها سواء عرفنا أنها تمتلكها أم لم نعرف. غير أننا نهتم هنا بما يسميه «بيرس» بالصدق المركب، الذى يكون صدق القضايا. وهذا الصدق يمكن أن يُقسم أيضًا؛ فهناك، مثلاً، الصدق الأخلاقى أو الصحة Veracity، الذى يتمثل فى مطابقة قضية ما لاعتقاد المتكلم أو الكاتب. وهناك الصدق المنطقى؛ أى مطابقة قضية للحقيقة الواقعية بمعنى يجب تحديده الآن.

«عندما نتحدث عن الصدق والكذب، فإننا نشير إلى إمكان القضية التى تُدحض»[2]. أعنى إذا تمكنا من أن نستدل، بصورة مشروعة، من قضية على نتيجة تناقض حكمًا مدركًا مباشرًا، فإن القضية تكون كاذبة. وبمعنى آخر، القضية تكون كاذبة إذا دحضتها التجربة. وإذا لم تدحض التجربة قضية ما، فإنها تكون صادقة.

وقد يفترض ذلك، بالنسبة لبيرس، أن الصدق والتحقق هما نفس الشىء. بيد أن التأمل يبين أنه محق تمامًا فى رفض هذا التوحيد. لأنه لا يقول إن القضية تكون صادقة إذا تم التحقق منها تجريبيًا، وإنما يقول إنها تكون صادقة إذا لم تكن كاذبة تجريبيًا، على افتراض أن هذا الاختبار ممكن. وقد لا يكون ممكنًا فى حقيقة الأمر. غير أننا نستطيع مع ذلك أن نقول إن القضية تكون كاذبة إذا، عبّرنا عن ذلك بدون إحكام، كانت تناقض الحقيقة الواقعية كما يتم بيانها فى التجربة إذا كانت المواجهة

---

(١) يشير «بيرس» فى هذا السياق إلى القاعدة الإسكولائية التى تقول إن كل وجود واحد، وصادق، وخير (المؤلف).

(٢) References are given in the Customary way to the volume and numbered paragraph of the collected papers of charles Pierce.

ممكنة، وإذا كان الأمر خلافًا لذلك فإنها تكون صادقة. ولذلك يستطيع «بيرس» أن يقول دون عدم اتساق إن «كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة»(١).

والآن، هناك بعض القضايا التى لا يمكن دحضها فى حدود التصور. وهى، مثلاً، قضايا الرياضيات البحتة. ولذلك يتمثل صدق القضية فى الرياضيات البحتة بناء على تفسير الصدق المذكور سابقًا فى «عدم إمكان إيجاد حالة تفشل فيها»(٢). ويكتب «بيرس» أحيانًا بطريقة مربكة ومحيرة إلى حد ما عن الرياضيات. فهو يقول، على سبيل المثال، إن الرياضى البحت لا يعالج سوى فروض هى نتاجات خياله الخاص، ولا تصبح قضية من قضايا الرياضيات البحتة «حتى تخلو من كل معنى محدد»(٣). بيد أن «المعنى» يجب أن يُفهم هنا بمعنى الإشارة. فقضية من قضايا الرياضيات البحتة لا تقول أى شىء عن أشياء فعلية(٤): إذ إن عالم الرياضيات البحتة، كما يرى بيرس، لا يهتم بما إذا كانت هناك أشياء واقعية تناظر علاماته أم لا. وغياب «المعنى» هذا هو، بالتأكيد، السبب فى أن قضايا الرياضيات ربما لا يمكن أن تُدحض وتكون، بالتالى، صادقة بالضرورة.

ومع ذلك، فهناك قضايا أخرى لا نعرف بيقين مطلق ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. وهى ما يسميها «ليبنتس» بحقائق الواقع، تمييزًا لها عن حقائق العقل. وهى تشمل، مثلاً، الفروض العلمية والنظريات الميتافيزيقية عن الواقع. فى حالة القضية التى ربما

---

(١) 2. 327.

(٢) 5. 567.

(٣) Ibid

(٤) مسألة ما إذا كانت تهتم بمجال الإمكان، من حيث إنه يقابل الحقيقة الفعلية، هى مسألة تخص الميتافيزيقى (المؤلف)

لا نستطيع أن ندحضها، نقول أنها صادقة[١]. غير أن الفرض العلمى يمكن أن يكون صادقًا دون أن نعرف أنه كذلك. ونحن لا نستطيع، فى واقع الأمر، أن نعرف بيقين أنه صادق. لأنه بينما يبين الدحض التجريبى أن فرضًا ما زائف، فإن ما نسميه بالتحقق لا يبرهن على أن فرضًا ما صادق، على الرغم من أنه يمد، بيقين، بسبب قبوله مؤقتًا. إذا استنبطنا من الفرض (أ)، بصورة مشروعة، أن حدثًا وليكن (ب) يحدث فى ظروف معينة، وإذا لم يحدث (ب) فى هذه الظروف، فإننا نستطيع أن نستنتج أن (أ) فرض كاذب. لكن حدوث الحدث (ب) لا يبرهن بيقين على أن الفرض (أ) صادق. لأن الأمر قد يكون، مثلاً، أن النتيجة التى تقول أن الحدث (ب) يحدث فى نفس مجموعة الظروف، يمكن استنباطها من الفرض (س)، الذى يكون، بناء على أسباب أخرى، أفضل من الفرض (أ). إن الفروض العلمية «يمكن أن تتمتع بدرجات متنوعة ومختلفة من الترجيح، غير أنها تخضع كلها لمراجعة ممكنة. فكل صياغات ما يُعد معرفة بشرية هى، فى واقع الأمر، غير يقينية، وغير معصومة من الخطأ»[٢].

ليس من الضرورى أن نضيف أن مبدأ بيرس الخاص بالعصمة من الخطأ لا يستلزم إنكارًا للصدق الموضوعى. إذ إن البحث العلمى الذى يوحى به بحث يخلو من الغرض عن الصدق الموضوعى. فلا أحد يسأل سؤالاً نظريًا إذا لم يعتقد أن هناك شيئًا هكذا مثل الصدق. و«يتمثل الصدق فى مطابقة شىء مستقل عن اعتقاده بأنه يكون هكذا، أو مطابقة رأى أى شخص فى هذا الموضوع[٣]». لكن إذا ربطنا فكرة

---

(١) يلاحظ «بيرس» أن القضية التى تخلو من المعنى تمامًا، يجب أن توضع مع القضايا الصادقة؛ لأنه لا يمكن دحضها. غير أنه يضيف تحفظًا وهو «إذا كانت تسمى قضية» (٢.٣٢٧)، المؤلف.

(٢) عندما نتساءل عما إذا كان مبدؤه عن العصمة من الخطأ، كما يُسمى، التقرير بأن كل التقريرات غير يقينية، هو نفسه معصوم من الخطأ أم غير معصوم من الخطأ. غير يقينى أم يقينى، فإن بيرس يرد بأنه لا يقصد الزعم بأن تقريره يقينى بصورة مطلقة، فهذا التقرير قد يكون منطقيًا، لكنه يحتوى على إضعاف معين لموقفه (المؤلف).

(٣) 5.211.

البحث الذى يخلو من الغرض عن الصدق، معروف من حيث هو كذلك، بمبدأ العصمة من الخطأ، الذى يكون بناء عليه المذهب الدجماطيقى عدواً لتعقب الصدق، فإنه يجب علينا أن نتصور الصدق المطلق والنهائى بأنه الهدف المثالى للبحث. ويبقى هذا المثال، باستمرار، وراء نضالنا لكى نبلغه، ولا نستطيع سوى أن نقترب منه.

وبالتالى، يمكن تعريف الصدق من وجهات نظر مختلفة. فمن وجهة نظر ما يمكن أن يؤخذ الصدق ليعنى «عالم الصدق كله». فكل القضايا تشير إلى نفس الموضوع الواحد المحدد... أعنى إلى الصدق، الذى يكون عالم جميع العوالم، ويُفترض أنه حقيقى من جانب جميع الأفراد[١] ومع ذلك، يمكن تعريف الصدق من وجهة نظر ابستمولوجية بأنه «ذلك» الاتفاق لقول مجرد مع الحد المثالى الذى يميل نحوه بحث ليس له نهاية إلى جلب اعتقاد علمى»[٢].

إذا استدعت هذه الفقرات إلى أذهاننا الفكرة المثالية عن الصدق من حيث إنه النسق الكلى للصدق، بدلاً من أى شىء يرتبط، عادة، بلفظ «البرجماتية»، فإنه لن يكون هناك شىء يثير الدهشة فى ذلك. لأن «بيرس» يسلِّم بصورة صريحة بنقاط من التشابه بين فلسفته الخاصة وبين فلسفة هيجل.

٣- من جهة تعقب الصدق، فإن «بيرس» يرفض الأطروحة الديكارتية التى تقول إنه يجب علينا أن نبدأ بالشك فى كل شىء حتى نستطيع أن نجد نقطة انطلاق يقينية ولا نشك فى صحتها. فنحن لا يمكن، فى المقام الأول، أن نشك ببساطة كما نشاء. بل ينشأ الشك الواقعى أو الحقيقى عندما تتصادم تجربة ما، خارجية أو داخلية، أو يبدو أنها تتصادم، مع معتقد من معتقداتنا. وعندما يحدث ذلك، فإننا نشرع فى بحث آخر لكى نتغلب على حالة الشك، إما عن طريق تأسيس اعتقادنا الأول من جديد على

---

(١) 5. 153.

(٢) 5. 565.

أساس أكثر صلابة، أو عن طريق استبداله باعتقاد أكثر رسوخًا. وهكذا يكون الشك دافعًا على البحث، وبهذا المعنى يكون له قيمة إيجابية. لكن لكى نشك فى صدق قضية ما، فإنه يجب علينا أن يكون لدينا سبب للشك فى صدق هذه القضية، أو لقضية تعتمد عليها. وأية محاولة لتطبيق منهج الشك الكلى ستؤدى، ببساطة، إلى شك مزعوم أو وهمى. وليس هذا شكًا حقيقيًا على الإطلاق.

إن «بيرس» يفكر، بوضوح، فى المقام الأول فى البحث العلمى. غير أنه يطبق أفكاره بطريقة عامة تمامًا. فنحن جميعًا نبدأ باعتقادات معينة، بما يسميه هيوم بالاعتقادات الطبيعية، ويحاول الفيلسوف، بالفعل، أن يوضح اعتقاداتنا التى تُقبل دون نقد وتمحيص، ويخضعها لفحص نقدى. لكنه لا يستطيع حتى أن يشك فيها كما يشاء: إذ إنه يحتاج إلى سبب للشك فى صدق هذا الاعتقاد أو ذاك. وحتى لو كان لديه هذا السبب، أو اعتقد أن لديه هذا السبب، فإنه يجد أيضًا أن شكه الخالص يفترض اعتقاداً آخر أو اعتقادات. وبمعنى آخر، لا يمكن أن تكون لدينا نقطة انطلاق لا نشك فى صحتها بصورة مطلقة. إن الشك الديكارتى الكلى ليس شكًا حقيقيًا على الإطلاق. «لأن الشك الحقيقى لا يتحدث عن البداية بشك»[1]. وربما يرد المناصر لديكارت بأنه يهتم، أساسًا، بشك «منهجى» وليس بشك «حقيقى» أو «واقعى». بيد أن وجهة نظر «بيرس» هى أن الشك المنهجى، من حيث إنه يتميز عن الشك الحقيقى، ليس شكًا حقيقيًا على الإطلاق. سواء كان لدينا سبب للشك أم لم يكن لدينا سبب. ففى الحالة الأولى، الشك حقيقى. وفى الحالة الثانية لا يكون لدينا سوى شك مزعوم أو وهمى.

إذا وضعنا فى الاعتبار وجهة النظر هذه، فإننا نستطيع أن نفهم زعم «بيرس» الذى يقول إن «الروح العلمية تتطلب إنسانًا يكون على استعداد باستمرار لأن يفرغ كل حمولته من المعتقدات، عندما تكون التجربة ضدها»[2]. إنه يتحدث، بوضوح،

---

(١) 6. 498.

(٢) 1. 55.

عن معتقدات نظرية، تتميز، فضلاً عن ذلك بالتوقع. فلو أن شخصًا تمسك بالاعتقاد (أ)، فإنه يعتقد، مثلاً، بأن الحدث (ب) يحدث فى ظروف معينة. وإذا لم يحدث، فإنه يشك، بالتأكيد، فى صدق الاعتقاد. وبصورة سابقة على تعارض بين التجربة والاعتقاد، فإن أى شخص يمتلك الروح العلمية يكون على استعداد لأن يتخلى عن أى اعتقاد عن العالم إذا حدث هذا التعارض. لأنه، كما رأينا، ينظر إلى كل هذه المعتقدات على أنها تخضع لمراجعة ممكنة. لكن لا ينجم عن هذا، على الإطلاق، أنه يبدأ، أو يجب أن يبدأ، بشك كلى.

٤- البرجماتية، كما يتصورها «بيرس» ليست «رؤية عن العالم، بل هى منهج للتفكير من أهدافها أن تجعل الأفكار واضحة»(١). ولذلك، فإنها تنتمى إلى علم المناهج؛ إلى ما يسميه «بيرس» «بالمنهج» **methodeutic** ولأنه يشدد على الأسس المنطقية وعلاقات البراجماتية، فمن المناسب أن نقول شيئًا فى البداية عن تفسيره للمنطق.

يقسم «بيرس» المنطق إلى ثلاثة أجزاء رئيسية، الأول منها هو «قواعد اللغة النظرية». ويهتم هذا الجزء بالشروط الصورية لمعنى العلامات. ويسمى بيرس العلامة «بالتمثل»؛ أى شىء يرمز إلى موضوع بالنسبة لشخص بحيث يثير فيه علامة أكثر تطوراً، أى «تأويلها». إن العلامة ترمز، بالتأكيد، إلى موضوع من جهة «طبائع» معينة، وهذه الجهة تُسمى «بالأساس». غير أننا نستطيع أن نقول إن علاقة الدلالة أو الوظيفة الدلالية للعلامة هى، عند بيرس، علاقة ثلاثية بين: التمثل، والموضوع، والتأويل(٢).

والقسم الثانى الرئيسى من المنطق هو المنطق النقدى، وهو يهتم بالشروط الصورية لصدق الرموز. ويعالج بيرس تحت هذا العنوان «القياس» أو البرهان، الذى

---

(١) 5. 13, note.

(٢) يعالج بيرس أيضًا تحت العنوان العام لقواعد اللغة النظرية الحدود، والقضايا، والمبادئ الأساسية للمنطق، وهى مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع (الوسط الممتنع) المؤلف.

يمكن تقسيمه إلى: برهان استنباطى، برهان استقرائى، وبرهان «فرضى». أما االبرهان الاستقرائى الذى يكون إحصائيًا فى طابعه، فإنه يفترض أن ما يصدق على عدد من أعضاء فئة ما يصدق على كل أعضاء الفئة. ويدرس بيرس نظرية الاحتمال مع الاستقراء. أما البرهان الفرضى فهو تنبؤى فى طابعه، أعنى أنه يصوغ فرضًا من وقائع مُلاحظة ويستنبط ما يجب أن تكون عليه الحالة إذا كان الفرض صادقًا. ونستطيع، بالتالى، أن نختبر التنبؤ. وعند النظر من وجهة نظر واحدة، كما يخبرنا بيرس، فإنه يمكن وصف «البرجماتية» بأنها منطق الاحتمال. وستصبح قوة هذه الملاحظة واضحة جلية فى الحال.

أما القسم الثالث من المنطق؛ وهو علم المعانى النظرى، فإنه يعالج ما يسميه بيرس بالشروط الصورية لقوة الرموز أو «الشروط العامة لإشارة الرموز والعلامات الأخرى إلى التأويلات التى تهدف إلى تحديدها»[١] وتثير العلامة فى التواصل مع الآخر علامة أخرى، أى تأويلاً، فى المفسر. ويصر «بيرس» على أن المفسر لا يكون، بالضرورة موجودًا بشريًا. ولأنه يريد أن يتجنب السيكولوجيا، كلما كان ذلك ممكنًا، فإنه يشدد على التأويل وليس على المفسر. إنه، على أية حال، يبسط المسائل إذا تصورنا علامة تثير علامة فى شخص ما. ونستطيع، بالتالى، أن نرى أن علم المعانى النظرى يهتم إلى حد كبير بنظرية المعنى. لأن المعنى هو «التأويل المقصود لرمز ما»[٢]. وسواء تكلمنا عن حد، أو قضية، أو برهان، فإن معناه هو التأويل الكلى المقصود. ولما كانت البرجماتية عند بيرس هى منهج أو قاعدة لتحديد المعنى، فإنها تنتمى، بوضوح، أو ترتبط ارتباطًا وثيقًا بعلم المعانى النظرى، الذى يُسمى أيضًا «بالمنهج».

---

(١) 2. 93.

(٢) 5. 175.

إن البرجماتية، بصورة أكثر دقة، منهج أو قاعدة لتوضيح الأفكار، أو لتحديد معنى الأفكار. غير أن هناك أنواعًا مختلفة من الأفكار[١]. أولاً: هناك فكرة المدرك Percept أو المعطى الحسى فى ذاته، دون علاقة بأى شىء آخر. وهذه تكون فكرة الزرقة أو الحمرة. وهذه هى فكرة «الرتبة الأولى» **Firstness** بمصطلحات «بيرس». ثانيًا: هناك فكرة الفعل التى تحتوى على موضوعين؛ أعنى الفاعل والمستقبل، أو ذلك الذى يؤثر عليه الفاعل. وهذه هى فكرة «الرتبة الثانية» **Secondness**[٢]. ثالثا: هناك فكرة علاقة العلامة، أو علامة تدل لمُفسر على أن خاصية معينة تنتمى إلى موضوع معين، أو، بالأحرى، إلى نوع معين من الموضوع. وهذه هى فكرة «الرتبة الثالثة» **Thirdness**. ويسمى «بيرس» هذه الأفكار، التى يمكن تصورها بأنها أفكار كلية، مفاهيم ذهنية، أو تصورات[٣]. إن البرجماتية، من الناحية العملية منهج أو قاعدة لتحديد معناها.

يصوغ «بيرس» مبدأ البرجماتية بطرق متعددة، وأشهر هذه الطرق هى: «لكى يتيقن المرء من معنى تصور ذهنى يجب عليه أن ينظر إلى النتائج العملية التى قد تنتج، فيما يمكن أن يتصوره، بالضرورة من صدق ذلك التصور؛ ويشكّل مجموع هذه النتائج المعنى الكلى للتصور»[٤]. افرض، مثلاً، أن شخصًا أخبرنى أن نوعًا معينًا من موضوع يكون صلبًا، وافرض أننى لا أعرف ماذا تعنى كلمة «صلب». فإنها يمكن أن تُشرح لى بالقول بأن صلابة موضوع ما تعنى - من بين ما تعنى، أنه إذا ضغط

---

(١) تنتمى نظرية الأفكار، إذا تحدثنا بدقة، إلى الأبستمولوجيا. غير أن «بيرس» يصر على أنها تقوم على منطق العلاقات. ويشدد على صلة النظرية بالبرجماتية (المؤلف).

(٢) لما كان الفعل فى التجربة البشرية يحتوى على فعل الإرادة، فإن بيرس يميل إلى التحدث عن هذا النوع من الأفكار بوصفه فكرة المشيئة. وهو، على أية حال، يصر على أنه لا يمكن ببساطة رد فكرة «الرتبة الثانية» إلى أفكار «الرتبة الأولى». فإذا حاولنا، مثلاً، أن نرد فكرة الرياح التى تحرك الستارة إلى أفكار أبسط عن المعطيات الحسية، مأخوذة بصورة منفصلة، فإن فكرة الفعل كلها تختفى (المؤلف).

(٣) يميز بيرس من الناحية النظرية على الأقل بين «الفكرة» و«المفهوم»، وتفهم الفكرة الكلية من الناحية الذاتية بمفهوم ذهنى (المؤلف).

(٤) 5.9.

عليه شخص ما بلطف، فإنه لن يرخو بالطريقة التى يرخو بها الزبد؛ وإذا جلس عليه شخص ما، فإنه لن يغور ويغطس وهكذا. ويعطى المجموع الكلى «للنتائج العملية» التى تنتج بالضرورة لو كان صحيحًا القول بأن الموضوع صُلب، المعنى الكلى للتصور. وإذا لم أعتقد ذلك، فإنه لا يجب علىَّ سوى أن أستبعد كل هذه «النتائج العملية» من معنى اللفظ. إننى أرى، بالتالى، أنه يصبح من المستحيل التمييز بين معنى «صلب» و«ليِّن».

وبالتالى، إذا فهمنا أن «بيرس» يقول إنه يمكن رد معنى تصور ذهنى ما إلى أفكار عن معطيات حسية معينة، فإنه يتحتم علينا أن نستنتج أنه يناقض تقريره أنه لا يمكن رد التصورات الذهنية إلى أفكار «الرتبة الأولى». وإذا فهمنا إنه يقول أنه يمكن رد معنى تصور ذهنى إلى أفكار عن أفعال معينة، فإنه يتحتم علينا أن نستنتج أنه يناقض تقريره أنه لا يمكن رد هذه التصورات إلى أفكار «الرتبة الثانية». بيد أنه لا يقول الأولى ولا الثانية. فوجهة نظره هى أنه يمكن تفسير معنى التصور الذهنى عن طريق أفكار العلاقات الضرورية بين أفكار الرتبة الثانية وأفكار الرتبة الأولى، بين، إن جاز التعبير، أفكار المشيئة أو الفعل، وأفكار الإدراك. فهو عندما يتحدث عن «النتائج»، فإنه؛ كما يوضح، يشير إلى العلاقة بين سابق ولاحق، ولا يتحدث ببساطة، عن اللاحق.

ومن الواضح أنه ينجم عن هذا التحليل، أن معنى تصور ذهنى ما له علاقة بالسلوك. لأن القضايا الشرطية التى يُفسر بها المعنى تهتم بالسلوك. لكن يتضح تمامًا أن بيرس لا يفترض أنه لكى نفهم أو نفسر معنى تصور ذهنى، يجب علينا أن نفعل شيئًا، يجب أن نؤدى أفعالاً معينة تُذكر فى تفسير المعنى. إذ يمكننى أن أشرح معنى كلمة «صلب» لمفسر بأن أجعلها تثير فى ذهنه فكرة مؤداها أنه إذا كان يتحتم عليه أن يؤدى فعلاً معينًا من جهة الموضوع الذى يوصف بأنه صلب، فإنه يجب أن تكون لديه تجربة معينة. ليس مطلوبًا أنه يجب أن يؤدى الفعل قبل أن يتمكن من فهم ماذا تعنى كلمة «صلب». وليس ضروريًا حتى أن يكون فى الإمكان أداء الفعل، شريطة أن يكون ممكن التصور. وبمعنى آخر، يمكن تفسير معنى تصور ذهنى ما عن طريق قضايا

شرطية، لكن ليس ضرورياً لكى يُفهم المعنى أن تتحقق الشروط بالفعل. إذ إنه لا يكون ضرورياً سوى أنه يمكن تصورها.

ويجب ملاحظة أن نظرية المعنى هذه لا تناقض وجهة نظر «بيرس»، التى ذكرناها من قبل؛ وهى أنه يجب علينا أن نميز بين الصدق والتحقق. فلو قلنا، على سبيل المثال، إن موضوعاً معيناً له ثقل، ولو شرحنا ذلك بالقول بأن هذا يعنى أنه فى حالة غياب قوة معارضة سيسقط، فإنه يُفترض أن القضية الشرطية تحقق قولى. لكن التحقق يعنى بيان أن قضية ما تكون صادقة، أى أنها تكون صادقة بصورة تسبق أى تحقق، تكون صادقة بصورة مستقلة عن أى فعل أقوم به أنا أو أى شخص آخر.

٥- وعلى الرغم من أن نظرية المعنى هذه تحتوى على الإشارة إلى الأنطولوجيا، فإنه من الملائم فى هذه المسألة أن نلفت الانتباه إلى اقتناع «بيرس» بأن النظرية البرجماتية عن المعنى تتطلب رفض المذهب الاسمى، وقبول المذهب الواقعى. فالتصور الذهنى هو تصور كلى؛ ويُفسر معناه فى قضايا شرطية. وهذه القضايا الشرطية يمكن التحقق منها من حيث المبدأ. ويبين إمكان التحقق أن بعضاً من القضايا، على الأقل، التى تفسر معنى التصورات الذهنية يعبر عن شىء موجود فى الواقع مستقل عن وجوده الذى يُعبر عنه فى حكم. فقول، مثل: «الحديد صلب»، هو تنبؤ: فإذا كانت (أ) كانت (ب) بالتالى. ويبين تنبؤ ناجح بصورة منتظمة أو تنبؤ تم التحقق منه أنه لابد أن يوجد شىء واقعى الآن، ذو طبيعة عامة، يفسر وجوداً فعلياً مستقبلياً. وهذا الشىء الواقعى الآن هو، بالنسبة لبيرس، إمكان واقعى. ويقارن بينه وبين الماهية، أو الطبيعة العامة فى فلسفة «دانز سكوت»[1]، بيد أن له، عنده، بناء علائقياً، يتم التعبير عنه فى

---

(١) لم تُستمد واقعية «بيرس» من «سكوت»، لكنها تطورت إلى حد كبير عن طريق تأمل فى مذهب الفرنسيسكان فى العصور الوسطى، وتحويله ليكون مذهبه فيما يعتقد «بيرس» وفى بعض الأحيان يسمى بيرس نفسه، بالفعل، «فيلسوف واقعى إسكولائى». انظر فى هذا الموضوع:

Charles Pierce and scholastic Realism: Astudy of Peirce's Relation to John Duns scotus, by John F. Boler (Seattle, 1963) (المؤلف)

القضية الشرطية التى تفسر معنى تصور كلى. ولذلك يسميه «بالقانون». وبالتالى يكون للمفاهيم الكلية أساس موضوعى أو نظير فى الواقع: أعنى «قوانين».

إننا نتحدث عن أفكار «الرتبة الثالثة» بيد أنه يمكن ملاحظة واقعية «بيرس» أيضاً فى تفسيره لأفكار «الرتبة الأولى». ففكرة أبيض، مثلاً، لها نظير موضوعى فى الواقع، هذا النظير ليس ببساطة أشياء بيضاء، وإنما البياض، أى ماهية. إن البياض من حيث هو كذلك لا يوجد بالفعل من حيث إنه وجود فعلى. إذ إن الأشياء البيضاء هى وحدها التى توجد بهذه الطريقة. لكن البياض، عند بيرس، إمكان واقعى. إنه من وجهة النظر الابستمولوجية الإمكان الواقعى لفكرة ما، فكرة من «الرتبة الأولى»[١].

وبوجه عام، تتطلب المعرفة البشرية والعلم وجود مجال من الإمكانات الواقعية، أو «الماهيات»، ذات طبيعة عامة كشرط ضرورى. ولذلك لا يمكن أن نقبل الأطروحة الاسمية التى تقول إن العمومية لا تنتمى إلا إلى كلمات فى وظيفتها من حيث إنها ترمز إلى كثرة من كيانات فردية[٢].

٦- عندما نقرأ صياغة المبدأ البرجماتى الذى اقتبسناه فى الفقرة الرابعة من هذا الفصل[٣]، فمن الطبيعى أن نضع فى ذهننا المعيار الوضعى الجديد للمعنى. لكن لكى نتمكن من مناقشة العلاقة بين نظرية المعنى عند بيرس، والوضعية، فإنه يجب علينا فى البداية أن نقوم ببعض التمييزات من أجل توضيح القضية.

أولاً، عندما يتحدث «بيرس» عن الوضعية، فإنه يتحدث، بداهة، عن وضعية كلاسيكية كما يمثلها، مثلاً، «أوجست كونت» و«كارل بيرسون» **K. Pearson**. وعلى حين

---

(١) تتجسد «ماهية» البياض فى فكرة عن طريق قوة الانتباه، التى يُفترض أنها «تجردها» المؤلف.

(٢) ما يسميه «بيرس» «بالمذهب الواقعى» ليس ما يقصده كل شخص باللفظ. غير أننا نهتم هنا باستخدامه للكلمة (المؤلف).

(٣) انظر صفحة ٢٧٧ .

أنه يوافق على أن الوضعية، بهذا المعنى، مفيدة للعلم، فإنه يهاجم أيضًا، بوضوح، بعض الخصائص التى يجدها فيها، أو ينسبها إليها. فهو، مثلاً، ينسب إلى كونت وجهة نظر تقول إن الفرض الصحيح لابد أن يكون من الممكن التحقق منه، من الناحية العملية، عن طريق الملاحظة المباشرة؛ وينتقل إلى رفض وجهة النظر هذه، على أساس أن الفرض لكى يكون له معنى، فإنه لا يكون مطلوبًا سوى أن نتمكن من تصور نتائجه العملية، ولا يكون مطلوباً أنه يمكن التحقق منه من الناحية العملية. كما أن «بيرس» يرفض الإقرار بأنه لا شىء يجب التسليم به فى الفرض سوى ما يمكن ملاحظته مباشرة. لأننا فى الفرض نستدل على المستقبل؛ على ما «سيكون» وعلى «ما ينبغى أن يكون»، و«ما ينبغى أن يكون» لا يمكن ملاحظته مباشرة بالتأكيد[١]. وفضلاً عن ذلك، من الخطأ النظر إلى الفروض على أنها، ببساطة، اختراعات وهمية للحث على الملاحظة. إذ إن الفرض يمكن أن يمتلك، مثلاً، احتمالاً مبدئيًا، من حيث إنه نتيجة استدلال مشروع. ولذلك ينظر «بيرس»، بوجه عام، إلى الوضعيين على أنهم شغلوا أنفسهم كثيراً بعملية التحقق العملى، وأنهم متسرعون إلى حد كبير فى القول بأنه لا يمكن تصور هذا أو ذاك.

ومع ذلك، لا نستطيع أن نستدل دون عناء من نقد بيرس لكونت وبيرسون أن نظريته عن المعنى ليس لها علاقة بوجه عام بالوضعية الجديدة (أو الوضعية المنطقية كما تُسمى بوجه عام، فى إنجلترا). لأنه على الرغم من أن الوضعيين الجدد ذهبوا إلى توحيد معنى الفرض التجريبى بحالة تحققه، فإنهم لم يقصدوا الإشارة إلى أن معناه يمكن أن يتوحد بالعملية الفعلية للتحقق. لقد وحدوا المعنى بفكرة حالة التحقق، منظوراً إليها، بمصطلحات بيرس، على أنها النتائج العملية للفرض. وفضلاً عن ذلك، فإنهم لم

---

(١) واضح أن النتيجة قد يمكن ملاحظتها مباشرة، عندما يتحقق التنبؤ. غير أن وجهة نظر «بيرس» هى أن الفرض العلمى يؤكد ما «يجب» أن تكون عليه الحالة إذا تحقق الشرط، وأن «ما يجب أن يكون» لا يمكن ملاحظته مباشرة من حيث إنه كذلك (المؤلف).

يصروا على أن الفرض يمكن التحقق منه مباشرة، لكى يكون له معنى. وليس قصد كاتب هذه السطور أن يعبر عن الاتفاق مع المعيار الوضعى الجديد للمعنى. فهو لا يتفق معه فى حقيقة الأمر. بيد أن ذلك ليس له صلة بموضوعنا؛ وإنما المسألة التى لها صلة بموضوعنا هى أن نظرية المعنى التى قدمها الوضعيون الجدد تتجنب، على أية حال، بعض النقد وجهه بيرس، سواء بصورة منصفة أم بصورة غير منصفة، إلى الوضعية كما عرفها.

ولابد من التشديد أيضًا على أن المسألة ليست ما إذا كان بيرس وضعيًا أم لا. لأنه جلىّ تمامًا أنه ليس وضعيًا. فهو يقدم، كما سنرى حالاً، صورة لميتافيزيقا تشبه فى بعض النواحى على الأقل المثالية المطلقة الهيجلية. إن المسألة هى، بالأحرى، ما إذا كان الوضعيون الجدد على حق فى النظر إلى بيرس على أنه جد لهم، ليس بمعنى أن تحليله «البرجماتى» للمعنى يحمل تشابهًا واضحًا مع تحليلهم الخاص، بل أيضًا بمعنى أن الاتساق الحقيقى مع نظريته عن المعنى أوجد نوع الميتافيزيقا التى طورها بالفعل. وبمعنى آخر، عندما يقدم بيرس نظريته عن المعنى، هل ينبغى أن يكون وضعيًا؟ أعنى، هل ينبغى أنه استبق الوضعيين الجدد إلى حد أكبر مما يكون الأمر بالفعل؟

يؤكد «بيرس» فى مقالته الشهيرة «كيف نوضح أفكارنا» أن «ماهية الاعتقاد هى تكوين عادة Habit؛ وتتميز الاعتقادات المختلفة عن طريق الحالات المختلفة للفعل الذى تحدثه»[١]. وإذا لم يكن هناك فرق على الإطلاق بين طرق السلوك أو الفعل التى يحدثها، للوهلة الأولى، اعتقادان مختلفان، فإنهما لا يكونان اعتقادين اثنين، بل يكونان اعتقادًا واحدًا.

من السهل أن نتصور مثالاً بسيطًا. لو أن شخصًا قال إنه يعتقد أن هناك أشخاصًا مختلفين إلى جانبه، بينما يقول شخص آخر إنه يعتقد خلاف ذلك، وإذا

---

(١) 5. 398.

وجدناهما يسلكان بدقة بنفس الطريقة عن طريق التحدث مع الآخرين، وسؤالهم، والاستماع إليهم، وكتابة خطابات إليهم... إلخ، فإننا نستنتج، بصورة طبيعية، أن الشخص الثانى، مهما يقول، يكون لديه، بالفعل، نفس الاعتقاد، تمامًا، مثل الشخص الأول؛ أعنى أن هناك أشخاصاً آخرين بجانبه.

يطبق «بيرس» هذه الفكرة على الاختلاف المزعوم فى الاعتقاد بين الكاثوليك والبروتستانت فيما يخص «القربان المقدس»[١]، ذاهباً إلى أنه لما كان لا يوجد اختلاف فى الفعل أو فى السلوك بين الطرفين، فإنه لا يكون هناك اختلاف حقيقى فى الاعتقاد. وتبدو هذه الأطروحة، على أية حال، لأول وهلة مناقضة للحقائق. فقد قام الكاثوليك بالركوع أمام القربان المقدس المبارك، مثلاً، والصلاة أمام المعبد الذى حُفظ فيه القربان المقدس.. إلخ، بينما لم يفعل البروتستانت الذين يضعهم بيرس فى اعتباره ذلك، بسبب أنهم لم يعتقدوا فى «الوجود الحقيقى». بيد أن فحصًا دقيقًا لما يقوله «بيرس» عن الموضوع يبين أنه يبرهن، بالفعل، على أن البروتستانت لديهم نفس التوقعات من جهة الآثار المحسوسة للقربان المقدس. لأن كلا الطرفين يتوقع مثلاً، بصرف النظر عن اعتقاداتهما اللاهوتية، أن فناء الخبز المقدس له نفس الآثار الطبيعية مثل فناء الخبز غير المقدس. وهذا صحيح تمامًا بالتأكيد. إن الكاثوليكى الذى يؤمن بأن الخبز والنبيذ يتحولان فى جسم الآكل والشارب إلى جسد المسيح ودمه لا ينكر أنه بعد تقديس «نوع» الخبز، سيكون له نفس الآثار المحسوسة مثل الخبز غير المقدس.

---

(١) لفظ «بروتستانت» غامض فى هذا السياق. لأنه لا يوجد اعتقاد واحد عن «القربان المقدس» الذى يمكن أن يُسمى الاعتقاد البروتستانتى. غير أن بيرس يضع، بوضوح، فى اعتباره أولئك الذين ينكرون الوجود الحقيقى للمسيح فى القربان المقدس، وبصفة خاصة أولئك الذين ينكرون تغيراً يبرر القول بأن الخبز المقدس والنبيذ هما جسد المسيح ودمه (المؤلف)، راجع قصة التناول أو القربان المقدس أو «الافخارستا» إنجيل لوقا الإصحاح الثانى والعشرون (١٩ ـ ٢٠) وهى صورة العشاء الأخير «حيث جلس السيد المسيح مع تلاميذه» وأخذ خبزًا وشكر وكسر وأعطاهم قائلاً هذا هو جسدى الذى يُبذل عنكم وكذلك الكأس أيضًا بعد العشاء قائلاً: هذا الكأس هو العهد الجديد بدمى الذى يسفك عنكم، وهناك طوائف بروتستانتية تنكر عملية التحول هذه (تحول الخبز إلى جسد المسيح والخمر إلى دمه). (المراجع).

إن صلة حجة «بيرس» بموضوع علاقته بالوضعية قد لا يكون واضحًا بصورة مباشرة. بيد أن خط حجته له، في واقع الأمر، صلة كبيرة. لأنه يقول بوضوح إنه يرغب في بيان «كم يكون مستحيلاً أن تكون لدينا فكرة في أذهاننا ترتبط بأى شيء سوى الآثار المحسوسة للأشياء. إن فكرتنا عن أى شيء هى فكرتنا عن آثاره المحسوسة، وإذا تخيلنا أنه يكون لدينا أى شيء آخر، فإننا نخدع أنفسنا، ونسيئ فهم الإحساس المحض الذى يلازم التفكير كجزء من التفكير نفسه»[١]. وهذا يعنى فى السياق المباشر الاتفاق على أن موضوعًا يكون له كل الآثار المحسوسة للخبز وأن الزعم فى الوقت نفسه بأن جسد المسيح هو الذى انغمس، بالفعل، فى «لغة ليس لها معنى»[٢]. وفى سياق أوسع يبدو أنه ينجم عن أطروحة بيرس، بوضوح، أن كل الحديث الميتافيزيقى عن الحقائق الروحية التى لا يمكن تكوينها من حيث إنها حديث عن «آثار محسوسة» يخلو من المعنى، أو أنه لا يعدو أن يكون له سوى دلالة انفعالية.

ولا داعى للقول إننا لا نهتم هنا بجدال لاهوتى بين الكاثوليك والبروتستانت. فمسألة الإشارة إلى الفقرة التى يذكر فيها «بيرس» المسألة هى، ببساطة، أنه يقرر فيها، بوضوح، أن فكرتنا عن أى شيء هى فكرة عن آثاره المحسوسة. وإذا لم يقدم هذا القول أساسًا جيدًا للزعم بأن جوانب معينة من تفكير «بيرس» يكوِّن استباقًا للوضعية الجديدة، فإنه يكون من الصعب تصور العبارات التى تقرر ذلك. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن هناك جوانب أخرى من تفكيره تجعله مختلفًا إلى حد كبير عن الوضعية. ولم يحاول أى شخص أن ينكر هذه الحقيقة، على حد علمى.

٧- وإذا رجعنا إلى الأخلاق، فإننا نستطيع أن نلاحظ أن «بيرس» يصفها بطرق متعددة؛ بوصفها، مثلاً، علم الصواب والخطأ، علم المثل العليا، فلسفة الأهداف. غير أنه يخبرنا أيضًا بأننا «على استعداد تام لأن نعرِّف الأخلاق لأنفسنا بأنها علم الصواب

---

(١) 5. 401.

(٢) Ibid.

والخطأ»[١]. إن الأخلاق تهتم، بالفعل، بالصواب والخطأ؛ لكن السؤال الأساسى هو: «ما الذى أهدف إليه، وماذا أكون بعد؟»[٢]. وبمعنى آخر، إن المشكلة الأساسية للأخلاق هى مشكلة تحديد غاية السلوك الأخلاقى، والسلوك يعنى هنا الفعل الإرادى أو الفعل الذى يضبط نفسه. وهكذا يكون مفهوم الخير أساسيًا فى أخلاق بيرس.

ولذلك تتكون الأخلاق، عند بيرس، من قسمين رئيسيين. تبحث الأخلاق النظرية الخالصة فى طبيعة المثل الأعلى، أو الخير الأقصى، أو الهدف الأقصى للسلوك. «إن الحياة ليس لها سوى غاية واحدة. والأخلاق هى التى تحدد هذه الغاية»[٣]. وتهتم الأخلاق العملية بمطابقة الفعل للمثل الأعلى، أو للغاية. ويمكن أن تسمى الأخلاق النظرية الخالصة بالعلم المعيارى سلفًا **pre-normative**، بينما الأخلاق العملية معيارية، بصورة دقيقة، فى طابعها. وكلتاهما ضروريتان. فمذهب من الأخلاق العملية، من جهة، يقدم لنا برنامجًا عن السلوك الإرادى المستقبلى أو الذى يضبط نفسه. غير أن كل سلوك إرادى له غاية وهدف؛ فهو من أجل غاية. ولأن الغاية القصوى أو الهدف محدد فى الأخلاق النظرية الخالصة، فإن هذا تفترضه الأخلاق العملية. وتستلزم البرجماتية، من جهة أخرى، أنه يجب تفسير مفهوم الغاية عن طريق نتائج عملية متصورة فى قضايا شرطية ترتبط بالسلوك المتروى أو المنضبط. ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أن الفيلسوف البرجماتى يكون فى الأخلاق مدافعًا عن الفعل من أجل الفعل. لأن الفعل المتروى، أو الفعل العاقل، كما رأينا، والذى تهتم به الأخلاق، يكون موجهًا نحو تحقيق غاية، أو مثل أعلى.

---

(١) 2. 198.

(٢) Ibid,

(٣) Ibid,

إن «الأخلاق الخالصة»، كما يخبرنا بيرس، «هى، ولابد أن تكون باستمرار، مسرحًا للمناقشة؛ لأن دراستها تتمثل فى التطور التدريجي لمعرفة متميزة بهدف مرض»[١]. هذا الهدف المرضى أو الغاية للسلوك لابد أن يكون غاية لامتناهية، أعنى هدفًا يمكن أن نتعقبه بلا حدود. ويوجد هذا فيما يمكن أن نسميه بمعقولية الكون. لأن ما هو عقلانى أو معقول هو الغاية الوحيدة التي تكون مرضية تمامًا فى ذاتها. وهذا يعنى، فى واقع الأمر، أن «الخير الأقصى»، أو الخير الأسمى هو، بالفعل، العملية التطورية ذاتها منظوراً إليها على أنها المعقولية التقدمية للواقع، أى بوصفها العملية التى يصبح بها ما هو موجود أكثر وأكثر تجسيداً للمعقولية. وهكذا تكون الغاية القصوى هى غاية كونية. غير أن «التطور يحدث بصورة كبيرة فى المراحل العليا عن طريق ضبط النفس»[٢]. وهذا هو المكان الذى يدخل فيه الفعل البشرى بالتحديد. إنه ضبط النفس الذى يجعل «ما ينبغى أن يكون عليه السلوك» ممكنًا[٣].

وهكذا ينظر «بيرس» إلى العملية الكونية على أنها تسير نحو تحقق العقل أو المعقولية، وتحقق الإنسان من حيث إنه يشارك فى العملية. وفضلاً عن ذلك، لما كانت الغاية القصوى غاية عامة، لما كانت هدفًا كونيًا، إن جاز التعبير، فإنه ينجم عن ذلك أنها لابد أن تكون غاية اجتماعية، أى أنها عامة ومشتركة بالنسبة لجميع الناس. إن الضمير، المخلوق والمُعدل عن طريق التجربة، هو، بمعنى ما، أخلاقى سلفًا: فهو ينتمى إلى ما يسميه «بيرس» وعى الجماعة، الذى يوجد فى مستوى النفس الذى قلما يوجد فيه أفراد متميزون. وتحسم مكانة المرء ووظيفته فى الجماعة التى ينتمى إليها، فى واقع الأمر، قدراً كبيراً من رسالته الأخلاقية. غير أن رؤيتنا ترتفع فوق الكائن الحى

---

(١) 4. 243.

(٢) 5. 433.

(٣) 4. 540.

الاجتماعى المحدود إلى «توحيد تصور لصالح المرء مع مصالح جماعة ليست محدودة»[1]. ويكون الحب الكلى هو المثل الأخلاقى الأكثر أهمية.

ومن حيث إن برجماتية «بيرس» هى، أساسًا، نظرية عن المعنى، ومنهج لتوضيح تصوراتنا، فإنها، فى الأساس، موضوع للمنطق. غير أن لها، بالطبع، تطبيقًا فى ميدان الأخلاق. لأنه يجب تفسير المفاهيم الأخلاقية عن طريق حالات متصورة من السلوك، على الرغم، من أن التأمل أو السلوك المتروى المنضبط يؤدى كما رأينا، لا محالة، إلى تأمل فى غاية السلوك. إذا فسرنا المفاهيم والقضايا الأخلاقية عن طريق النتائج الخيرة والنتائج الشريرة، فإننا لا نستطيع أن نتجنب إثارة السؤال: ما الخير؟ وبمعنى آخر، البرجماتية ليست، ببساطة، نظرية لممارسة الفعل من أجل الفعل. فالنظرية والممارسة، كما يصر «بيرس» يتضافران سويًا. إن البرجماتية، فى الحقيقة، ليست فى تطبيقها على العلم نظرية عن الفعل من أجل الفعل. فلقد لاحظنا من قبل كيف أن «بيرس» رفض ما ينظر إليه على أنه العبادة الوضعية للتحقيق الفعلى. حقًا، إنه يمكن افتراض أن التحليل البرجماتى للفروض العلمية يتطلع إلى السلوك أو إلى الفعل، غير أن التحليل فى ذاته بحث نظرى. وعلى نحو مماثل، تتطلع الأخلاق إلى سلوك أخلاقى؛ فهى علم معيارى. لكن على الرغم من ذلك، فإن العلم بحث نظرى، مع إنه يكون، بالتأكيد، مجردًا إذا لم ينتج سلوكًا.

يتحدث «بيرس» فى بعض الأحيان كما لو كانت الأخلاق أساسية، والمنطق تطبيقًا لها. لأن التفكير أو البرهان هو نفسه صورة من السلوك، «ومن المستحيل أن تكون منطقيًا مُحكمًا وعقلانيًا إلا بناء على أساس أخلاقى»[2]. لابد أن يكون المنطق، بالفعل، من حيث إنه يهتم بما ينبغى أن نفكر فيه «تطبيقًا لنظرية عما نختار أن نفعله بإرادة،

---

(١) 2. 654.

(٢) 2. 198.

التى تكون الأخلاق»[١]. ولا يعنى «بيرس»، بالفعل، فى الوقت نفسه أن المنطق يمكن أن يُستمد من الأخلاق، ولا يمكن أن تستمد الأخلاق من المنطق. فهما عنده علمان معياريان متميزان. لكن من حيث إن البرجماتية تعلّمنا أن «ما نفكر فيه يجب أن يُفسر عن طريق مانكون على استعداد لأن نفعله[٢]، فلابد أن يكون هناك ارتباط بين المنطق والأخلاق.

وثمة ارتباط جدير بالملاحظة وهو الآتى: لقد رأينا أن اليقين المطلق عند «بيرس» الذى يتعلق بصدق فرض ما، لا يمكن بلوغه فى أية لحظة معينة عن طريق أى فرد معين. وفى الوقت نفسه هناك اقتراب «لامتناه» أو ليس له نهاية منه عن طريق جماعة غير محدودة أو مستمرة من الملاحظين، عن طريق تحقيق متكرر يثير احتمالاً نحو حد المثل الأعلى من اليقين. وهكذا تميل تجربة السلوك فى المجال الأخلاقى، إن جاز التعبير، إلى زيادة المعرفة الواضحة من خلال جماعة غير محدودة من البشر لطبيعة الغاية الأسمى للحياة و«لمعناها»، ومضامينها فيما يتعلق بالفعل العينى. ونستطيع أن نتصور، على أية حال، اتفاقًا كليًا من حيث إنه حد مثالى.

والواقع أن «بيرس» لم يتردد، فى أن يقول إنه «فيما يخص الأخلاق، فإننا نستطيع أن نرى أساسًا للأمل فى أن الحوار يدفع، فى النهاية، مجموعة أو أخرى إلى تعديل مشاعرها إلى اتفاق تام»[٣]. ومن الواضح أن ذلك يفترض مقدمًا، أن أساس الأخلاق موضوعى، وأن الخير الأسمى، أو الغاية القصوى، هو شىء يجب اكتشافه، ويكون الاتفاق بشأنه أمرًا ممكنًا من حيث المبدأ. وتميز وجهة النظر هذه، بوضوح، أخلاق «بيرس» عن النظرية الانفعالية، لاسيما فى صورتها القديمة والفجة، التى

---

(١) 5. 35.

(٢) Ibid,

(٣) 2. 151.

ارتبطت بالحقبة المبكرة من الوضعية الجديدة الحديثة. وهكذا تسير فكرته عن تحليل القضايا الأخلاقية على خطوط تشبه تحليله للقضايا العلمية[١]، ونحن لا نتحدث عن رؤيته العامة للتطور من حيث إنه حركة نحو تجسيد العقل فى جماعة لا محدودة؛ وهى رؤية تشبه المثالية المطلقة أكثر مما تشبه الوضعية.

٨- يتحدث «بيرس» أحيانًا عن الميتافيزيقا بطريقة وضعية مُحكمة. ففى بحث عن البرجماتية، مثلاً، يقرر أن البرجماتية تخدم فى بيان أن «كل قضية من قضايا الميتافيزيقا الأنطولوجية، تقريبًا، إما أن تكون ثرثرة ليس لها معنى- أى كلمة تعرّفها كلمات أخرى، وتعرّف هذه الكلمات كلمات أخرى، دون أن نصل إلى أى تصور حقيقى على الإطلاق - أو تكون خُلفًا صريحًا»[٢]. وعندما تُزال هذه النفايات، فإن الفلسفة تُرد إلى مشكلات يمكن بحثها عن طريق مناهج العلوم الحقيقية التى تعتمد على الملاحظة. وهكذا فإن البرجماتية «نوع من الوضعية - المصغرة»[٣].

ويستمر «بيرس» فى الوقت نفسه، فى القول بأن البرجماتية لا تسخر، ببساطة، من الميتافيزيقا، وإنما «تستخرج منها عطرًا ثمينًا، يخدم فى أن يعطى الحياة والضوء للكسمولوجيا والفيزياء»[٤]. وعلى أية حال، لم تكن لدى «بيرس» نية لرفض الميتافيزيقا، شريطة أن يمارسها هو نفسه. وعندما لا يكون صحيحًا سوى أن نذكر الواقعة التى

---

(١) سيزعم منْ يتمسك بالنظرية الانفعالية فى الأخلاق أن هذا التحليل لا ينصف الطابع الخاص للمنطوقات الأخلاقية. بيد أن قول ذلك هو، بالتأكيد، إدراك الفرق بين نظرية بيرس فى الأخلاق والنظرية الانفعالية (المؤلف).

(٢) 5.423.

(٣) Ibid,

(٤) Ibid, Elesewhere (603)

يقول «بيرس» فى مكان آخر إن السبب الرئيسى فى تخلف الميتافيزيقا هو أنها كانت فى الغالب فى أيدى اللاهوتيين، الذين كانت لهم مآرب معينة (المؤلف).

تقول إن «بيرس» يسخر، أحياناً، من الميتافيزيقا، فإن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إنه كان يسخر منها.

يقدم «بيرس» عدداً من التعريفات المختلفة أو الأوصاف المختلفة للميتافيزيقا، عندما لا يُستخدم لفظ «الميتافيزيقا»، إن جاز التعبير، بوصفه لفظاً ذا استعمال سيء. فلقد قيل لنا، مثلاً، إن «الميتافيزيقا تكمن فى نتائج القبول المطلق لمبادئ منطقية لا بوصفها صحيحة بصورة منظمة، وإنما بوصفها حقائق عن الوجود»[1]. وبناء على وجهة النظر هذه يربط «بيرس» المقولات الأنطولوجية المهمة بالمقولات المنطقية الخاصة بالرتبة الأولى، والرتبة الثانية، والرتبة الثالثة. ويؤكد أنه لما كانت الميتافيزيقا تنتج من قبول مبادئ منطقية من حيث إنها مبادئ للوجود، فلابد أن يُنظر إلى الكون على أنه يمتلك تفسيراً موحداً. ويشدد «بيرس» فى أحيان أخرى على الأساس الذى يقوم على الملاحظة للميتافيزيقا. «إن الميتافيزيقا، حتى الميتافيزيقا السيئة، تقوم بالفعل على الملاحظات، سواء أكانت عن وعى أم لا»[2]. وبناء على وجهة النظر هذه يستمد «بيرس» المقولات الأنطولوجية الأساسية من «الفينومنولوجيا» عن طريق البحث فى المبادئ الصورية التى لا يمكن ردها فى أى، وفى كل، تجربة. كما أنه قيل لنا أيضاً إن «الميتافيزيقا هى علم الحقيقة»[3]. ولا تشمل الحقيقة، بالنسبة لبيرس، الموجود بالفعل فحسب، بل إنها تشمل أيضاً مجال الإمكان الواقعى.

وهذه الطرق المتنوعة لوصف الميتافيزيقا يمكن التوفيق بينها إلى حد ما على الأقل. فالقول، مثلاً، إن الميتافيزيقا هى علم الحقيقة لا يتعارض مع القول بأنها تقوم على التجربة أو الملاحظة. وربما يكون من الممكن أن تنسجم وجهة النظر التى تقول إن

---

(١) 1. 487.

(٢) 6.2.

(٣) 5. 21.

الميتافيزيقا تقوم على الملاحظات مع وجهة النظر التى تقول إنها تنتج من قبول مبادئ منطقية، شريطة أن لا نفسر وجهة النظر الثانية هذه بأنها تعنى أنه يمكن استنباط الميتافيزيقا من المنطق دون لجوء إلى التجربة. ولا يبدو ممكنًا، فى الوقت نفسه، أن نكوِّن من أقوال «بيرس» المتعددة تفسيراً متسقًا تماماً وواضحًا للميتافيزيقا. لأنه لا يبدو أنه يحرص، بالتحديد، على العلاقة الدقيقة بين الأنطولوجيا والمنطق. ولذلك، فمن الأفضل، لأغراض حالية، أن نحصر أنفسنا فى الإشارة، باختصار، إلى بعض أفكار «بيرس» الميتافيزيقية. ولا نستطيع هنا أن نتعهد بإيجاد ذلك النسق المتسق الذى لم يحققه الفيلسوف نفسه.

يمكننا أن نبدأ بثلاث مقولات أساسية عند بيرس. الأولى، هى مقولة «الرتبة الأولى»، وهى «فكرة ذلك الذى يكون من حيث هو كذلك بصرف النظر عن أى شيء آخر»[١]. ويسميها بيرس بمقولة «الكيف»، بمعنى «كذا بعينه». ويمكن من وجهة نظر فينومنولوجية أن نتصور شعوراً مثل الشعور بالحزن، أو كيفية نحسها مثل كيفية الزرقة، دون إشارة إلى ذات أو موضوع، ولكن، ببساطة، بوصفها شيئًا فريداً؛ «حالة ذرية خالصة من الشعور»[٢]. ولكى نحول التصور السيكولوجى إلى تصور ميتافيزيقى، يجب علينا، كما يخبرنا بيرس، أن نتصور «مونادة» بأنها «طبيعة خالصة، أو كيفية، فى ذاتها بدون أجزاء أو خصائص، وبدون تجسيد»[٣]. بيد أن لفظ «مونادة»، بتداعياته الليبنتسية، يمكن أن يكون مضللاً. لأن «بيرس» يستمر فى القول بأن معانى أسماء ما يُسمى بالكيفيات الثانوية هى نماذج جيدة للمونادات كما يمكن أن تُعطى. ولذلك يمكن أن نفهم أنه يتحدث عن مقولة «الرتبة الأولى» من حيث إنها مقولة الكيف. وعلى أية حال، «الرتبة الأولى» هى خاصية لكون سريعة الانتشار، تمثل عنصر التفرد، والجدة،

(١) 5. 66.

(٢) 1. 303.

(٣) Ibid.

الأصالة، الذي يكون موجوداً في كل مكان، وفي كل ظاهرة، وكل واقعة، وكل حدث. ولكي نحصل على فكرة عما هو مقصود، فإن «بيرس» يفترض أنه يجب أن نتخيل الكون لأنفسنا على أنه يظهر «لآدم» عندما نظر إليه أول مرة، وقبل أن يقوم بتمييزات، ويصبح واعيًا، بإمعان، بوجوده الخاص.

والمقولة الثانية الأساسية، هي مقولة «الرتبة الثانية» وهي الثنائية، التي تناظر فكرة الثنائية في المنطق. أعني أن الرتبة الثانية هي «تصور شيء على أنه نسبي بالنسبة لشيء آخر، تصور شيء يتفاعل مع شيء آخر»[١]. ويمكن أن تُسمى الرتبة الثانية من وجهة نظر ما «بالواقعة»، بينما هي الوجود أو الوجود الفعلي من وجهة نظر أخرى. لأن «الوجود الفعلي هو حالة الوجود الذي يوجد في مقابل وجود آخر»[٢]. وتسري هذه المقولة أيضًا في الكون. إن الوقائع هي الوقائع، كما نقول؛ وهذا هو السبب في أننا نتحدث، أحيانًا، عن وقائع «غاشمة». ويحتوي الوجود الفعلي أو الوجود العيني في كل مكان على الجهد والمقاومة. وهو بهذا المعنى ثنائي.

والمقولة الثالثة الأساسية، وهي مقولة «الرتبة الثالثة» هي مقولة التوسط، ونموذجها المنطقي هو أنها تكون الوظيفة المتوسطة لعلامة بين الموضوع والتأويل. ومن الناحية الأنطولوجية تتوسط مقولة الرتبة الثالثة بين مقولة الرتبة الأولى، بمعنى الكيف، ومقولة الرتبة الثانية، بمعنى واقعة أو فعل ورد فعل. وهكذا فإنها تدخل الاستمرار والانتظام، وتأخذ شكل قوانين ذات أنواع متعددة أو ذات درجات متنوعة. إذ يمكن أن تكون، مثلاً، قوانين الكيف، التي تحدد «أنساقًا من الكيفيات، والتي يكون قانون مزج اللون عند نيوتن، مع التكملة التي قام بها دكتور «توماس يونج» له، النموذج الشهير والأكثر كمالاً لها»[٣]. كما أنه يمكن أن تكون هناك أيضًا قوانين الواقع. وهكذا إذا وقعت

---

(١) Ibid,

(٢) 4.457.

(٣) 1. 482.

شرارة من النار فى برميل من البارود (منظوراً إليه على أنه مقولة أولى)، فإنه يسبب انفجاراً (منظوراً إليه على أنه مقولة ثانية)، وهو يفعل ذلك وفقًا لقانون عقلى، له، بالتالى، وظيفة متوسطة[١]. وهناك، أيضًا، قوانين الاطراد التى تمكننا من التنبؤ بأن وقائع المستقبل ذات الرتبة الثانية تأخذ طابعًا معينًا محدداً أو كيفًا محدداً. ومع ذلك، تسرى مقولة الرتبة الثالثة، بأشكالها المتنوعة، مثل مقولتى الرتبة الأولى والرتبة الثانية، فى الكون؛ ونستطيع أن نقول إن كل شيء يرتبط بكل شيء آخر[٢].

ويمكن أن يقال، بالتالى، إن الكيف، بلغة مل، هو إمكان دائم لإحساس. ومع ذلك، فإنه إمكان واقعى، مستقل عن التجربة الذاتية. وهكذا نستطيع أن نقول إن الكيفية الأولى تقدم لنا الحالة الأولى للوجود، أعنى الإمكان الواقعى، على الرغم من أن مفهوم الإمكان أكثر اتساعًا، بدون شك، من مفهوم الكيف. وعلى نحو مماثل، تقدم لنا المقولة الثانية، من حيث إنها من وجهة نظر مقولة الوجود الفعلى، الحالة الثانية للوجود؛ أعنى الوجود الفعلى من حيث إنه يتميز عن الإمكان. كما أن المقولة الثالثة، باحتوائها على مفهوم القانون، تقدم لنا الحالة الثالثة للوجود، التى يسميها «بيرس» «بالمصير»، من حيث إنه يحكم وقائع المستقبل. بيد أنه يجب أن يُفهم أن استخدام «بيرس» للفظ «المصير» أكثر اتساعًا من مفهوم القانون، إذا كنا نقصد بالقانون فكرته التى ترتبط بالحتمية. لأن التخلص من القانون المحدد هو «مصير» مثلما يكون خضوعاً له.

لدينا، إذن، ثلاث مقولات أنطولوجية أساسية، يناظرها ثلاث حالات ميتافيزيقية مناظرة للوجود. كما يميز «بيرس» بين ثلاث حالات أو مقولات للوجود الفعلى أو للوجود بالفعل. الحالة الأولى هى ما يسميها «بالصدفة»، وهى لفظ أُستخدم «لكى يعبر بدقة

---

(١) يمكن تقسيم قوانين الواقع، وفقًا لما يراه بيرس، إلى قوانين ضرورية، وقوانين ممكنة من الناحية المنطقية، بينما يمكن تقسيم القوانين الممكنة من الناحية المنطقية إلى قوانين ضرورية من الناحية الميتافيزيقية وقوانين ممكنة من الناحية الميتافيزيقية (١. ٤٨٣) (المؤلف).

(٢) Cf. 4. 319.

عن خصائص الحرية أو التلقائية»[1]. والحالة الثانية من حالات الوجود هى القانون، والقوانين ذات أنواع متعددة، لكن الوجود كله هو نتيجة التطور. أما الحالة الثالثة من حالات الوجود فهى العادة، أو، بالأحرى، الميل إلى تكوين عادة. ومع ذلك، يجب أن تُفهم كلمة «العادة» بمعنى واسع. لأن كل الأشياء، كما يرى بيرس، تمتلك ميلاً إلى ترسيخ عادات[2]. سواء أكانت موجودات بشرية، أم حيوانات، أم نباتات، أم جواهر كيميائية. والقوانين التي تقرر اطرادات أو ألوانًا من الانتظام هى نتاج فترات طويلة من تكوين هذه العادة.

ويمكن، بالتالى، أن ننظر، باختصار، إلى العالم الفعلى أو الكون فى ضوء أنواع أو مقولات الوجود الفعلى أو الوجود بالفعل[3]. «ثمة ثلاثة عناصر نشطة فى العالم: أولها الصدفة، وثانيها القانون، وثالثها تكوين العادة»[4]. ونحن مدعوون إلى تصور الكون بأنه موجود، أصلاً، فى حالة عدم تحديد خالص؛ حالة لا توجد فيها أشياء متميزة، ولا عادات، ولا قوانين؛ حالة تسود فيها الصدفة المطلقة. وعدم التحديد المطلق وهذا هو «العدم»[5] من وجهة نظر ما، هو سلب كل تحديد، بينما هو وجود، من وجهة نظر أخرى، منظوراً إليه على أنه الإمكان الواقعى لكل تحديد[6]. والصدفة هى، فى الوقت نفسه، التلقائية، والحرية، والإبداع. وهكذا فإنها تبطل نفسها من حيث

---

(١) 6. 201.

(٢) CF. 1.409.

(٣) يجب أن نتذكر أن العالم الفعلى هو، عند بيرس، جزء من المجال الواسع للإمكان الواقعى. وهو يتكون من إمكانات متحققة ومن إمكانات فى عملية التحقيق الفعلى (المؤلف).

(٤) 1. 409.

(٥) 1. 447.

(٦) Ibid

إنها إمكان لا محدود، أو وجود بالقوة بأن تأخذ صورة إمكانات من هذا النوع أو ذاك: أعنى صورة كيفيات محددة أو «كذا بعينه»، تندرج تحت مقولة الرتبة الأولى الأنطولوجية. ولما كان الكون يتطور والمونادات تتفاعل فى «مقولة الرتبة الثانية»، فإن العادات تتكون، وتوجد هناك تلك الاطرادات أو القوانين التى تندرج فى مقولة الرتبة الثانية. والحد المثالى للعملية هو السيادة الكاملة للقانون، مقابل سيادة الصدفة المطلقة.

المرحلة الأولى هى، بوضوح، بمعنى واقعى، التجريد لأنه إذا كانت الصدفة هى التلقائية والإبداع، فإننا قلما نستطيع أن نتحدث، كما يعرف بيرس بوضوح، عن زمن معين أو فترة معينة لم يكن أثناءها تحديد مطلق. وعلى نحو مماثل، السيادة الكاملة للقانون، التى تغيب فيها كل صدفة أو تلقائية، هى أيضًا تجريد بمعنى ما، هى حد مثالى. لأنه وفقًا لمبدأ بيرس «مذهب الصدفة» **Tychism**[١]، تكون الصدفة موجودة باستمرار فى الكون. وهكذا نستطيع أن نقول إن الكون هو عملية تحديد خلاق ومستمر، يسير من الحد المثالى لعدم تحديد مطلق إلى الحد المثالى لتحديد مطلق، أو، بصورة أفضل، يسيرمن الحد المثالى لإمكان مجرد إلى المثالى للتحقيق الفعلى للإمكان. وهناك طريقة أخرى لوضع المسألة وهى القول إن التطور هو عملية التقدم من الصدفة المطلقة، منظورًا إليها على أنها «عماء من الشعور غير المشخص»[٢] إلى سيادة العقل الخالص الذى يتجسد فى نسق عقلى بصورة كاملة. لقد رأينا، فيما يتعلق بنظرية بيرس الأخلاقية، كيف نظر إلى الكون على أنه يسير نحو تجسيد أكثر كمالاً للعقلانية.

---

(١) صك بيرس لفظ «مذهب الصدفة» Tychism أو chance - ism من الكلمة اليونانية حظ أو صدفة Tyche (المؤلف).

(٢) 6. 33.

ولا ينجم عن نظرية بيرس عن الصدفة المطلقة من حيث إنها الحالة البدائية للكون أن الصدفة هى التفسير الوحيد للتطور. فعلى العكس «التطور ليس شيئًا سوى اكتشاف غاية محددة»(١)، أعنى علّة غائية. وتمكن هذه الفكرة «بيرس» من أن يكيف الفكرة القديمة عن الدلالة الكونية للمحبة ويقبلها؛ وهى فكرة تعود، على أية حال، إلى الفيلسوف اليونانى «امبادوقليس». إن غاية نهائية تعمل عن طريق الجذب، والاستجابة هى الحب. وبالتالى، لابد أن نضيف إلى فكرة «مذهب الصدفة» فكرة «المحبة» بوصفها مقولة كسمولوجية. ويجب أن نضيف إلى هاتين الفكرتين فكرة ثالثة؛ وهى «الاستمرار» وهى «النظرية التى تقول إن كل ما يوجد يكون متصلاً»(٢).

إن «الاستمرار»، قد نلاحظ، يبطل أى مذهب ثنائى أقصى بين المادة والذهن. «فما نسميه بالمادة لا يكون، بالفعل، ميتًا تمامًا، بل هو ذهن ملتصق بالعادات»(٣) التى تجعله يعمل بدرجة عالية خاصة من الاطراد الآلى. ويرى «بيرس» أن «مذهب الصدفة» «لابد أن يحدث مثالية صاغها «شلنج» تتمسك بأن المادة مجرد ذهن خاص وميت من بعض الوجوه»(٤). لقد اقتنع بذلك، حتى إنه لم يتردد فى القول بأن «النظرية الوحيدة المعقولة عن الكون هى نظرية المثالية الموضوعية، التى ترى أن المادة ذهن فعال، وتصبح العادات الراسخة المتأصلة قوانين فيزيائية»(٥).

---

(١) 1. 204.

(٢) 1. 172.

(٣) 6. 158.

(٤) 6. 102.

ذكر «مذهب الصدفة» لأن بيرس يربط الذهن بمقولة الرتبة الأولى، ويربطه كذلك، بصورة مدهشة، بالصدفة، بينما ترتبط المادة بمقولة الرتبة الثانية، والفجوة، ويربطه التطور بمقولة الرتبة الثالثة، أى بالالتصاق (المؤلف).

(٥) 6. 25.

وإذا تساءلنا، بالتالى، عما إذا كان «بيرس» يؤمن بالله، فإن الرد يكون إيجابيًا، لكن إذا تساءلنا ما الدور الذى يلعبه الله فى فلسفته، فإن الرد يكون أكثر تعقيداً. إذ إن مبدأه العام هو أنه يجب عدم خلط الفلسفة والدين. وليس ذلك هو الذى منعه من أن يكتب عن الله. لكنه عندما يتحدث عن «الاستغراق فى التأمل» من حيث إنه نشاط للذهن يؤدى مباشرة إلى الله، فإنه لا يفكر فيما يُسمى عادة بالحجة الميتافيزيقية النسقية. فإذا تأملت، على سبيل المثال، السماء المرصعة بالنجوم، كما فعل كانط، وسمحت للغريزة والقلب بأن يتكلما، فإنه لا يمكننى سوى أن أؤمن بالله. إن اللجوء إلى «الغريزة» أكثر فاعلية من أية حجة[1]. ولم يوضح «بيرس»، بالفعل، أن تأمل «العوالم الثلاثة»: عالم الصدفة، عالم المحبة، وعالم الاستمرار، يحدث، فى رأيه، «الفرض، وأخيراً الاعتقاد بأن لها، أو على الأقل اثنين من الثلاثة، خالقًا مستقلاً عنها»[2]. بيد أنه يسمى ذلك «الحجة المهملة»، كما يسميه «بالحجة المتواضعة»، ويضعها تحت عنوان «الاستغراق». ومع ذلك، فإن اتجاه تفكير «بيرس» جلىّ واضح تماماً. إن نظرية التطور التى توجت القانون الآلى فوق مبدأ النمو أو التطور أصبحت عدواً للدين؛ لكن «فلسفة تطورية حقيقية هى فلسفة بعيدة جداً عن أن تكون معارضة لفكرة خالق شخصى حتى إنها لا تنفصل، فى حقيقة الأمر، عن هذه الفكرة»[3]. ولذلك، بينما يركز «بيرس» فى ميتافيزيقاه النسقية على نظرية المقولات، فإن رؤيته العامة للعالم هى، بالتأكيد، رؤية أنصار مذهب التأليه.

٩ - إن إسهام بيرس الأساسى، من وجهة نظر تاريخ البرجماتية، هو، بالطبع، تحليله للمعنى، أو قاعدته لتوضيح الأفكار. وإذا نظرنا إلى ذلك بوجه عام، سيكون له

---

(١) يعتقد «بيرس» أن وجود الله واضح جلىّ للغاية من وجهة نظر ما. « فمن أين جاءت هذه الفكرة، مثل فكرة الله، إن لم تكن جاءت من تجربة مباشرة؟ (6.493) (المؤلف).

(٢) 483.

(٣) 157.

قيمة واضحة. لأنه يمكن أن يخدم من حيث إنه هدف نافع، أو دافع نافع، يجعلنا نعطى مضمونًا عينيًا لتصوراتنا، بدلاً من أن نجعل الكلمات تقوم بوظيفة الأفكار الواضحة. وبمعنى آخر، إنه يحث على التحليل التصورى. ويبدو لى واضحًا تمامًا أنه إذا لم يكن هناك فرق معين بين ما يسميه «بيرس» «بالنتائج العملية»، أو الآثار العملية لكلمتى «صلب» و«لين»، فلن يكون هناك فرق، فى واقع الأمر، فى المعنى. حقًا، إن مبدأ البرجماتية عند بيرس من حيث إنه معيار عام للمعنى يتعرض لنفس النوع من الاعتراضات التى وُجهت إلى معيار الفيلسوف الوضعى الجديد للمعنى. ثمة صعوبة كبيرة فى تفسير كل العبارات الواقعية بأنها تنبؤات، أو مجموعة من تنبؤات. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن مبدأ البرجماتية يبين جوانب الموقف الدلالى الذى يجب أن يوضع فى الاعتبار فى تطوير نظرية عن المعنى. وبمعنى آخر، قدّم «بيرس» إسهامًا له قيمته للمنطق. وإذا اعترف بأن ما يراه يجعل، بوضوح، جوانب أخرى من الموقف غامضة، فإنه لن يكون هناك شئ غير عادى فى ذلك.

ومع ذلك، لقد رأينا أنه عندما يطبق «بيرس» مبدأ البرجماطيقية فى سياق معين، فإنه يقرر باستمرار أن فكرتنا عن أى شىء هى فكرتنا عن آثاره المحسوسة. وإذا أُخذ هذا القول بجدية فى صورته الكلية، فإنه يبدو أنه يقوض وجهة نظر بيرس الميتافيزيقية عن العالم. فقد قام، بالفعل، بمحاولة لكى يطبق مبدأه على مفهوم الله دون أن يذيب المفهوم(١). ويفترض(٢) أنه إذا سئل الفيلسوف البرجماتى: ماذا يعنى بمفهوم «الله»، فإنه يستطيع أن يرد قائلاً تمامًا كما أن التعرف على أعمال أرسطو يجعلنا على ألفة بفكر الفيلسوف، فإن دراسة الكون السيكو ـ فزيقى تقدم لنا معرفة بما قد يُسمى بمعنى مماثل «العقل الإلهى». لكن إذا أُخذ قوله فى مكان آخر عن «الآثار المحسوسة»

---

(١) 6. 489 - 490.

(٢) 6. 502.

بجدية، فإنه يبدو أنه ينتج إما أن لا يكون لدينا مفهوم واضح لله، أو أن فكرة الله تكون، ببساطة، فكرة آثاره المحسوسة. ويفترض بيرس نفسه، فى واقع الأمر، فى موضع ما[1] أن السؤال ما إذا كان هناك، بالفعل، موجود مثل الله، هو السؤال عما إذا كان العلم الفيزيائى هو شئ موضوعى، أو، ببساطة، تأليف وهمى وتركيبة خيالية من أذهان العلماء.

وقد يُعترض على أن الجملة الأخيرة تحتوى على إخراج ملاحظة من سياقها العام، وأن تشديداً كبيراً منصب على القول بأن فكرتنا عن أى شىء هى فكرة عن آثاره المحسوسة. ومع ذلك، عندما صاغ «بيرس» هذا القول فإنه كان يتحدث عن الآثار المحسوسة للخبز. وفضلاً عن ذلك، فإنه يقدم صياغات متعددة لمبدأ البرجماتية، وبالنظر إلى الطريقة التى يستخدم بها، فى الغالب، المبدأ، فإنه ينبغى علينا ألا نغالى فى التأكيد على قول صاغه فى سياق معين.

وذلك صحيح بدون شك. بيد أن بيرس صاغ القول الذى نتحدث عنه. والمسألة التى نحاول أن نبينها هنا هى أنه لم يكوِّن نسقًا تنسجم فيه كل عناصر تفكيره وتكون متسقة. لقد نظر «بيرس» إلى الفلسفة من خلال الرياضيات والعلم، وقد افترض نظريته عن المعنى إلى حد كبير بدون شك بالتأمل فى القضايا العلمية منظوراً إليها على أنها فروض غير معصومة من الخطأ، أى على أنها قابلة للتحقق أو تنبؤات يمكن تكذيبها. غير أن اهتماماته كانت واسعة وكان تفكيره أصيلاً وخصباً؛ وطوَّر رؤية ميتافيزيقية عن العالم لم تُنس فيها البرجماتية، لكنها تطلبت نظراً من جديد فى طبيعة المبدأ البرجماتى ومجاله. إن الزعم بأنه من المستحيل التأليف بين منطق «بيرس» وميتافيزيقاه هو الزعم أكثر مما يجب على الأقل إذا فُهم التأليف (التركيب) بأنه يسمح بأن تؤلف مراجعة العناصر وتعديلها. لكن شيئين، على الأقل، واضحان: الأول هو أن بيرس نفسه

---

(١) 6. 503.

لم يوجد هذا التأليف، والثانى أنه ليس هناك تأليف ممكن إذا فُهم المبدأ البرجماتى على نحو يؤدى مباشرة إلى الوضعية الجديدة.

وعلى أية حال، القول بأن «بيرس» لم يحقق تأليفًا متماسكًا تمامًا لعناصر متعددة فى تفكيره، ليس معناه إنكار أنه كان مفكرًا نسقيًا بمعنى حقيقى. وقلَّما تكون، بالفعل، مبالغة، من وجهة نظر ما، أن نزعم أنه استحوذ عليه الشغف الشديد بالنسق. إنه لا يجب علينا سوى أن نتصور مثلاً، الطريقة التى استخدم بها فكرة «الرتبة الأولى»، و«الرتبة الثانية» و«الرتبة الثالثة»، مستخدمها ليربط المنطق، والإبستمولوجيا، والأنطولوجيا والكسمولوجيا معًا. ومما لا يمكن إنكاره أنه من أبحاثه المتعددة تنشأ الخطوط العامة لنسق رائع فخم.

لقد قلنا إن «بيرس» اقترب من الفلسفة عن طريق الرياضيات والعلم. ومن الطبيعى أن نتوقع أن تكون ميتافيزيقاه توسيعًا أو امتدادًا لتأملاته فى وجهة النظر العلمية عن العالم. والأمر كذلك إلى حد ما. كما أن النتائج العامة تشبه، فى الوقت نفسه، بصورة ملحوظة المثالية الميتافيزيقية. غير أن بيرس كان يعى ذلك جيدًا؛ ورأى أنه إذا كوَّن المرء رؤية عن العالم بناء على التصور العلمى للعالم، فإنه يكون مدفوعًا، لا محالة، فى اتجاه المثالية الميتافيزيقية؛ وهى مثالية قادرة على أن تتكيف مع «المذهب الواقعى الإسكولائى» الذى يصر عليه «بيرس» باستمرار. وبمعنى آخر، لم يبدأ «بيرس» بمقدمات مثالية. فقد بدأ بالمذهب الواقعى، وصمم على تدعيمه. لكنه أدرك أنه على الرغم من أن هذا المنظور يختلف عن منظور المثاليين، فإن نتائجه تشبه بصورة ملحوظة نتائجهم. ونجد إلى حد كبير نفس الموقف عند «وايتهد» فى القرن الحالى.

لقد لاحظنا من قبل ثناء «بيرس» على وجهة نظر «شلنج» عن المادة، وقوله الواضح إن المثالية الموضوعية هى النظرية الوحيدة المعقولة عن العالم. ونستطيع أن نلاحظ هنا تشابهه فى بعض النواحى مع هيجل. إن «بيرس» يتحدث، بالفعل، فى بعض الأحيان ضد هيجل، جازمًا، على سبيل المثال، بأنه كان يميل إلى حد كبير إلى إغفال أن هناك

عالمًا للفعل ورد الفعل، وأن هيجل جرد «مقولة الرتبة الأولى» و«مقولة الرتبة الثانية» من كل وجود فعلى. بيد أن بيرس عندما يتحدث عن نظريته الخاصة بالمقولات؛ المنطقية والميتافيزيقية، فإنه يشير إلى «الصوت الهيجلى»[1] عما يجب أن يقوله، ويشير إلى أن أقواله تشبه، بالفعل، أقوال هيجل. «إننى أتفق، أحيانًا، مع المثالى العظيم، ولا أسير على خطاه أحيانًا أخرى»[2]. وبينما كان «بيرس» على استعداد، أحيانًا، لأن يقول إنه يرفض تمامًا مذهب هيجل، فإنه على استعداد أيضًا لأن يقول، أحيانًا، إنه أحيا الهيجلية من جديد فى صورة جديدة، ويزعم أن الله، بقدر ما يمكن أن يتوحد المفهوم الفلسفى مع فكرة الله، هو الفكرة المطلقة عند هيجل؛ الفكرة التى تتجلى فى العالم، وتميل نحو انكشافها الذاتى الكامل فى الحد المثالى، أو حد العملية التطورية[3]. ولذلك، ليس هناك ما يدعو إلى الدهشة على الإطلاق، إذا كان بيرس يتحدث عن هيجل بوصفه - فى بعض النواحى - «الفيلسوف العظيم الذى عاش دومًا»[4]، حتى إذا كان قد نقد هيجل أيضًا لعيب يؤسف له فى «العنف النقدى وإحساس بالواقع»[5].

لقد ذكرنا اسم «وايتهد». ولايبدو أن هناك أى دليل على أن «وايتهد» تأثر ببيرس، أو حتى أنه درس كتاباته. بيد أن ذلك يجعل التشابه بين فكريهما جدير بالملاحظة إلى حد كبير. إنه تشابه محدود بالتأكيد، لكنه مع ذلك حقيقى. إذ إن نظرية «وايتهد» عن الموضوعات الأزلية والكيانات الفعلية قد استبقها إلى حد ما تمييز «بيرس» بين

---

(١) 453.

(٢) Ibid.

(٣) يستطيع المرء أن يقارن طرق بيرس المختلفة فى الإشارة إلى الهيجلية بالطرق المختلفة التى يتحدث بها عن الميتافيزيقا. ولا داعى للقول بأنه يجب تفسير الأقوال المختلفة فى كلتا الحالتين على هدى سياقاتها المباشرة (المؤلف).

(٤) 524.

(٥) Ibid.

«الكليات» و«الوقائع». كما أن نظرية «وايتهد» عن الجدة فى الكون، أو فى العملية الكونية، تستدعى نظرية «بيرس» عن التلقائية والأصالة. وفضلاً عن ذلك، ربما لا يكون غريبًا تمامًا أن نرى فى تفكير «بيرس» استباقًا لتمييز «وايتهد» الشهير بين الطبائع الأزلية والطبائع التابعة له. لأن «بيرس» يخبرنا بأن الله من حيث إنه خالق هو «الأول المطلق»[١]، لكن من حيث إنه نهاية الكون، أى من حيث إنه انكشف وتجلى تمامًا، فإنه «الثانى المطلق»[٢]. وربما يضع المرء فى اعتباره «هيجل» أكثر من «وايتهد»، لكن فلسفة «وايتهد» نفسه، اللامثالية على الرغم من أنها كانت عن قصد أصيل، تشبه إلى حد ما المثالية المطلقة فى صورتها النهائية.

ولنرجع فى النهاية إلى «بيرس» نفسه. لقد كان فيلسوفًا أصيلاً ومفكرًا قويًا. والزعم بأنه أعظم كل الفلاسفة الأمريكيين ليس، بالفعل، معقولاً على الإطلاق. لقد كان لديه ميل قوى إلى التحليل الدقيق، وكان بعيدًا عن أن يكون واحدًا من أولئك الفلاسفة الذين يبدو أن يكون اهتمامهم الرئيسى هو الاهتمام بالإصلاح الأخلاقى وتهذيب النفس. لقد امتلك فى الوقت نفسه ذهنًا نظريًا تأمليًا يبحث عن تفسير عام أو شامل للواقع. وهذا الربط هو، كما نعتقد جيدًا، المطلوب بدقة. كما أن نموذج «بيرس» هو، فى الوقت نفسه، مثال حى لصعوبة إحداث هذا الربط. لأننا نجد فى تفكيره ألوانًا من الغموض التى ليس لها حل. فبيرس، مثلاً، فيلسوف واقعى ثابت العزيمة. فالواقع مستقل عن التجربة البشرية والتفكير. إن الواقعى يجب، بالفعل، أن يُعرف، بدقة، عن طريق هذا الاستقلال. وهذا التفسير للواقعى هو الذى يسمح لبيرس بأن ينسب حقيقة مستقلة لعالم الإمكانات، وأن يصور الله بأنه الحقيقة الوحيدة المطلقة. كما أن

---

(١) 362.

(٢) Ibid.

مقولة الرتبة الثالثة: هى كل حالة للكون فى نقطة محددة من الزمان، وهى تتوسط بين الله من حيث إنه الأول، والله من حيث إنه الثانى (المؤلف).

برجماتيته وبرجماطيقيته تبدو، فى الوقت نفسه، أنها تحتاج إلى ما يسميه «رويس» بالتفسير «العقلى النقدى» للواقع؛ أعنى عن طريق تجربة بشرية يمكن تصورها. إن ما يوجد التجربة الفعلية، هو حقيقى بالفعل. وما يُتصور على أنه يوجد التجربة الممكنة، هو فعلى بالقوة، أى أنه إمكان حقيقى. ولا نستطيع بناء على هذا التفسير للحقيقة أن نزعم أن الله موجود يوجد بالفعل دون أن نزعم أنه موضوع التجربة الفعلية. وبدلاً من ذلك، يجب علينا أن نحلل مفهوم الله بطريقة ترده إلى فكرة تلك الآثار التى نخبرها. ولذلك نكون فى المقابل مرة أخرى مع التوتر الخفى فى فلسفة بيرس كلها بين ميتافيزيقاه وتحليل منطقى لمعنى المفاهيم «التصورات» الذى يبدو أنه يتجه فى اتجاه مختلف أتم الاختلاف عن اتجاه ميتافيزيقاه النظرية التأملية.

الفصل الخامس عشر

برجماتية وليم جيمس وشيلر

حياة وليم چيمس وكتاباته - مفهوم التجريبية المتطرفة والتجربة الخالصة عند چيمس - البرجماتية بوصفها نظرية عن المعنى وبوصفها نظرية عن الصدق - العلاقات بين التجريبية المتطرفة. البرجماتية والنزعة الإنسانية فى فلسفة چيمس - البرجماتية والإيمان بالله - البرجماتية فى أمريكا وإنجلترا - النزعة الإنسانية عند فرديناند سكوت شيلر

١- وُلِد «وليم جيمس» William James (١٨٤٢ - ١٩١٠) فى نيويورك، وتلقى تعليمه المدرسى فى أمريكا، فى جزء منه، وفى الخارج فى جزء آخر، مكتسباً فى عملية التعليم فصاحة فى اللغتين الفرنسية والألمانية. فى عام ١٨٦٤ دخل «كلية الطب بهارفارد»، وحصل على درجة دكتور فى الطب عام ١٨٦٩، وأصبح بعد فترة من اعتلال الصحة والاكتئاب الذهنى مدرسًا لعلمى التشريح والفسيولوجيا بهارفارد. لكنه اهتم أيضًا بعلم النفس، وبدأ فى عام ١٨٧٥ فى إعطاء مقررات فى علم النفس. نشر عام ١٨٩٠ كتابه «مبادىء علم النفس» فى مجلدين.

وبصرف النظر عن محاولته المبكرة أن يصبح رسامًا، فإن تعليم «وليم جيمس» العالى كان، أساسًا، علميًا وطبيًا. لكنه كان مثل والده- هنرى جيمس،

الكبير[1] رجلاً ذا شعور دينى عميق، ووجد نفسه منشغلاً فى صراع عقلى بين وجهة النظر العلمية عن العالم، التى تُفسر بأنها وجهة نظر آلية تستبعد الحرية البشرية، ووجهة نظر دينية لا تشمل الإيمان بالله فحسب، بل تشمل أيضًا الإيمان بحرية الإنسان. وبقدر ما كان جيمس مهتمًا بمشروعية الإيمان بالحرية، فقد وجد العون فى كتابات الفيلسوف الفرنسى «تشارلز رنوفييه» (١٨١٥-١٩٠٥) C.Renouvier. ولقد كانت الرغبة فى التغلب على التعارض بين النظرة التى بدت له أن العلم يتجه إليها، والنظرة التى افترضتها ميوله الدينية والإنسانية هى التى دفعت جيمس إلى الفلسفة. فى عام ١٨٧٩ بدأ يحاضر فى الفلسفة فى «هارفارد»، وفى عام ١٨٨٠ أصبح أستاذًا مساعدًا فى الفلسفة. و فى عام ١٨٨٥ أصبح أستاذًا للفلسفة.

نشر «جيمس» فى عام ١٨٩٧ كتابه «إرادة الاعتقاد ومقالات أخرى فى الفلسفة العامة»[2]. وظهركتابه الشهير «صنوف التجربة الدينية»[3] عام ١٩٠٢. وتبعه كتابه «البرجماتية» عام ١٩٠٧، و«الكون المتكثر»[4] عام ١٩٠٩، و«معنى الصدق» عام ١٩٠٩. وتشمل كتابات «جيمس» التى نُشرت بعد وفاته: «بعض مشكلات الفلسفة» (١٩١١)، و «ذكريات ودراسات» (١٩١١)، و «مقالات فى التجريبية المتطرفة» (١٩١٢)، و «مجموعة مقالات ومراجعات» (١٩٢٠). وظهرت خطاباته، التى حررها ابنه «هنرى جيمس» عام ١٩٢٦.

٢- يصف «جيمس» فى مقدمة كتابه «إرادة الاعتقاد» اتجاهه الفلسفى بأنه اتجاه التجريبية المتطرفة. ويشرح ذلك قائلاً إنه يعنى بالتجريبية موقفًا يقنع بالنظر إلى

---

(١) كان هنرى جيمس، الصغير، الروائى، أخًا أصغر لجيمس (المؤلف)

(٢) تاريخ طباعة الكتاب هو عام ١٨٩٦، لكن المجلد ظهر عام ١٨٩٧ (المؤلف)، وقد ترجمه إلى العربية فى جزأين الدكتور حسب الله (المراجع)

(٣) يمثل هذا العمل محاضرات جيفورد التى أُلقيت فى جامعة «ادنبره» عام ١٩٠١ ـ ١٩٠٢ (المؤلف).

(٤) يمثل هذا العمل محاضرات «هيربرت» التى أُلقيت فى جامعة «أكسفورد» عام ١٩٠٨ ـ ١٩٠٩ (المؤلف).

نتائجه الأكثر يقيناً التى تخص أمور الواقع بأنها فروض تقبل التعديل فى مجرى التجربة المستقبلية»[١]. أما بالنسبة لكلمة «متطرف»، فإنها تشير إلى أن «المذهب الواحدى» ذاته يُعالج من حيث إنه فرض. ويبدو ذلك لأول وهلة أمراً غريباً للغاية. لكن «جيمس» يعنى «بالمذهب الواحدى» فى هذا السياق وجهة النظر التى ترى أن كثرة الأشياء تكوِّن وحدة معقولة. إنه لا يعنى «بالمعنى الواحدى» النظرية التى تقول إن العالم كيان واحد أحد، أو واقعة واحدة وحيدة. فعلى العكس، يستبعد هذه النظرية لصالح «مذهب الكثرة والتعدد». إن ما يقوله هو أن التجريبية المتطرفة تسلِّم بوحدة ليست معطاة بصورة مباشرة، ولكن يُعالج هذا التسليم، الذى يحثنا على أن نكشف روابط موحدة، بوصفه فرضاً يجب أن يتحقق، وليس بوصفه مبدأ لا يمكن الشك فيه[٢].

تقابل التجريبية المذهب العقلى، فى كتاب «بعض مشكلات الفلسفة»، فى سياق مناقشة أنواع الميتافيزيقا. «فالفلاسفة العقليون هم رجال المبادئ، أما الفلاسفة التجريبيون فهم رجال الوقائع»[٣]. الفيلسوف العقلى كما يراه جيمس، ينتقل من الكل إلى أجزائه؛ من الكلى إلى الجزء، ويحاول أن يستنبط الوقائع من المبادئ. وفضلاً عن ذلك، فإنه يميل إلى ادعاء حقيقة نهائية لمصلحة مذهبه الخاص بنتائج مستنبطة. ومع ذلك، يبدأ الفيلسوف التجريبى بوقائع جزئية؛ أى أنه ينتقل من الأجزاء إلى الكليات، ويؤثر، إن استطاع، أن يفسر المبادئ بأنها ألوان من الاستقراء من وقائع. وفضلاً عن ذلك، فإن ادعاء حقيقة نهائية هو أمر غريب على ذهنه.

ومن الواضح أنه لا شىء جديد هنا. إذ يصور «جيميس» الخطوط المألوفة للتعارض بين المذهب العقلى والمذهب التجريبى بطريقة أكثر أو أقل شيوعاً. غير أننا نجد تفسيراً

---

(١) The will to Believe, P. VII (1903 edition)..

(٢) سنذكر حالاً معنى آخر لكلمة «المذهب الواحدى» (المؤلف).

(٣) Some Problems of Philosophy, p. 35.

أكثر تحديداً بصورة واضحة للتجريبية المتطرفة فى مقدمة كتاب «معنى الصدق». «فهى تتكون فى البداية من مسلَمة، ثم قضية عن الواقع، وأخيراً نتيجة معممة»[١]. والمسلَّمة هى أن تلك الأمور التى يمكن تعريفها بألفاظ مستمدة من التجربة، هى وحدها التى ينظر إليها الفلاسفة على أنها موضع خلاف. ولذلك إذا كان هناك أى وجود يجاوز كل تجربة ممكنة، فإنه يجاوز أيضًا المناقشة الفلسفية. أما القضية عن الواقع فهو أن العلاقات؛ العطفية والانفصالية، موضوعات للتجربة مثلها فى ذلك مثل الأشياء التى تربطها. والنتيجة المعممة من هذا التقرير عن الواقع هى أن الكون الذى يمكن معرفته يمتلك بناء مستمراً؛ بمعنى أنه لا يتكون، ببساطة، من كيانات لا يمكن أن ترتبط إلا عن طريق مقولات تُفرض من الخارج.

يتمسك «جيمس» بالحقيقة الواقعية للعلاقات. «تأخذ التجريبية المتطرفة العلاقات التوحيدية حسب قيمتها الظاهرية، وتتمسك بها بوصفها حقيقية مثل الحدود التى تتحد عن طريقها»[٢]. ومن بين العلاقات التوحيدية العلاقة العلِّية. ولذلك، فإن ما يسميه «جيمس» بالتجريبية المتطرفة يختلف عن تجريبية «هيوم»، التى، وفقًا له، «لا يدرك الذهن أى ارتباط حقيقى، على الإطلاق، بين موجودات متميزة»[٣]. كما أنه يعارض نظرية «برادلى» عن العلاقات، «تكشف فهم مستر برادلى عن قوة غير عادية لإدراك صنوف الفصل، والعجز العجيبة فى فهم الروابط»[٤].

إن معنى كلمة «تجربة» ليس دقيقًا. بيد أن التجربة العادية، كما يرى جيمس، التى نعى فيها أشياء متميزة ذات أنواع متنوعة وعلاقات أنواع مختلفة، تنشأ من التجربة

---

(١) The Meaning of Truth, p. xii.

(٢) Essays in Radical Empricism, p. 107.

(٣) The Treatise of Human Nature, Appendix, P. 636 (Selby _ Bigge edition).

(٤) Essays in Radical Empricism, p. 117.

الخالصة، التى توصف بأنها «التدفق المباشر للحياة الذى يقدم المادة لتأملنا المتأخر مع مقولاته التصورية»[١]. صحيح أن الأطفال المولودين حديثًا والأشخاص الذين فى حالة تشبه إغماءهم وحدهم الذين يقال عنهم إنهم يستمتعون بحالة التجربة الخالصة فى صفائها ونقائها، تلك الحالة التى لا تكون «سوى اسم آخر للشعور أو للإحساس»[٢]. بيد أن التجربة الخالصة؛ أى مباشرة الشعور أو الإحساس، هو الجنين الذى تنمو منه التجربة الواضحة؛ وتظل عناصرها أو أجزاؤها حتى فى تجربتنا العادية.

ويمكن أن نستمد نتيجتين من هذه النظرية عن التجربة الخالصة. الأولى: لا تظهر تمييزات التفكير التأملى فى هذا التدفق الأساسى للتجربة؛ مثل التمييزات الموجودة بين الوعى والمضمون، الذات والموضوع، الذهن والمادة، نقول لا تظهر هذه التمييزات بعد فى الصور التى نصنعها. وبهذا المعنى تكون التجربة الخالصة «واحدية». ويستطيع «جيمس» أن يتحدث عنها من حيث إنها «القوام الأول أو المادة فى العالم، القوام الذى يتكون منه كل شىء»[٣]. وهذه هى نظرية «الواحدية المحايدة»، التى يربطها «جيمس» بالتجريبية المتطرفة. ولا يمكن أن تُسمى التجربة الخالصة، مثلا، تجربة فيزيائية أو تجربة سيكولوجية: فهى تسبق من الناحية المنطقية التمييز، وتكون، من ثم، «محايدة».

أما النتيجة الثانية فهى أنه على الرغم من أن الواقعة التى تقول إن التجريبية المتطرفة «تعددية» وليست «واحدية» بالمعنى المنطقى، وتؤكد حقيقة أشياء كثيرة، وحقيقة العلاقات بينها، فإنها تعنى أنه يجب النظر إلى التجربة الخالصة على أنها تتضمن فى ذاتها بالقوة تمييزات التجربة المتطورة. إذ لا يتخللها، كما يعبر جيمس عن المسألة،

---

(١) Ibide, p. 93.

(٢) Ibid, p. 94.

(٣) Ibid.

أسماء وصفات فحسب، بل يتخللها أيضًا حروف الجر وحروف العطف. فالعلاقة العلِّية، مثلاً، توجد في تدفق الإحساس، من حيث إن كل إحساس غائي في طابعه.

وبالتالي، إذا فُهم «المذهب الواحدي» الخالص بمعنى سيكولوجي خالص، بوصفه يقرر، إن جاز التعبير، أن الصورة البدائية والأساسية للتجربة هي حالة من «الشعور» لا توجد فيها تمييزات بعد، مثل التمييز بين الذات والموضوع، فإنه يتطابق، بدون شك، مع مذهب «الكثرة» الواقعي. لكن إذا فُهم بمعنى أنطولوجي، من حيث إنه يعني أن تدفق التجربة غير المتميزة هو «القوام» الأنطولوجي الذي ينشأ منه كل شيء، فمن الصعب أن نرى كيف أنه لا يؤدي مباشرة إلى صورة ما من المثالية الواحدية. ومع ذلك، يفترض «جيمس» أن نظرية التجربة الخالصة، التي تكون، بوضوح، سيكولوجية في الأصل، تتطابق مع وجهة النظر التعددية عن الكون التي يربطها بالتجريبية المتطرفة.

ومن حيث إن التجريبية المتطرفة تحتوي على التعدد والكثرة وإيمان بالوجود الحقيقي للعلاقات، فإنه يمكن القول إنها وجهة نظر عن العالم. غير أنها إذا فُهمت، ببساطة، عن طريق العناصر الثلاثة التي ذكرناها سابقًا؛ وهي المسلمة، وقضية عن الواقع، ونتيجة معممة، فإنها تكون وجهة نظر عن العالم في أول نشأتها ولم تكتمل، وليست وجهة نظر مكتملة عن العالم. إذ إن مشكلة «الله » مثلاً، قد تُركت دون أن تُمس. فلم يثبت «جيمس»، بالفعل، أن هناك خبرات دينية محددة تفترض وجود وعي يفوق ما هو بشري، يكون محدوداً، وليس شاملاً كل الشمول بمعنى يناقض مذهب الكثرة والتعدد. ويرى أنه إذا ارتبطت التجريبية «بالدين، حتى الآن، عن طريق سوء فهم غريب، فإنها ترتبط بالكفر والفسوق. إنني أعتقد أن منطقة جديدة من الدين ومنطقة جديدة من الفلسفة أيضًا مهيأة لأن تنشأ»[1]. غير أننا سنعالج مذهب التأليه عند

(١) A Pluraistic Universe, p. 314.

«جيمس» بصورة أكثر ملاءمة بعد أن نلخص المعالم الأساسية للبرجماتية، والعلاقة بين البرجماتية والتجريبية المتطرفة.

٣- البرجماتية هى فى الأصل وأساسًا، كما يخبرنا جيمس «ليست سوى منهج»[١]. لأنها، فى المقام الأول، «منهج لحسم النزاعات الميتافيزيقية وإلا لن يكون لها نهاية»[٢]. أعنى أنه إذا افترض أ نظرية ولتكن س، وافترض ب نظرية ولتكن ص، فإن الفيلسوف البرجماتى يفحص النتائج العملية لكل نظرية. وإذا لم يستطع إيجاد اختلاف بين النتائج العملية لكل نظرية، وإذا لم يستطع إيجاد اختلاف بين النتائج العملية للنظرتين كل على حدة، فإنه يستنتج أنهما، تقريبًا نفس النظرية، فالاختلاف هو اختلاف لفظى خالص. وفى هذه الحالة سينظر إلى نزاع آخر بين أ و ب على أنه عقيم وغث.

إن ما لدينا هنا هو، بوضوح، منهج لتحديد معانى التصورات والنظريات. يرى «جيمس» فى خطاب ألقاه عام ١٨٨١ أنه إذا كان لتعريفين مختلفين من الناحية الظاهرية لشىء ما نتائج واحدة، فإنهما يكونان تعريفًا واحد وهو هو[٣]. وهذه هى نظرية المعنى التى تجد التعبير فى كتاب «البرجماتية». «لكى نبلغ وضوحًا كاملاً فى أفكارنًا عن موضوع ما، فإننا لا نحتاج إلا إلى النظر فى الآثار التى يمكن تصورها من نوع عملى التى قد يحتوى عليها الموضوع - أى ننظر فى الإحساسات التى نتوقعها منه، وردود الفعل التى يجب أن نستعد لها. إن تصورنا لهذه الآثار، سواء أكانت مباشرة أم بعيدة، هو، بالتالى، بالنسبة لنا كل تصورنا للموضوع، بقدر ما يكون لهذا التصور دلالة إيجابية[٤].

(١) Pragmatism, p. 51.

(٢) Ibid, p. 45.

(٣) The will to Belive, p. 124.

(٤) Pragmatism, p. 47.

إن برجماتية «جيمس»، كما وصفناها، تتبع، بصورة واضحة، الخطوط الرئيسية للمنهج البرجماتي على نحو ما تصوره «بيرس». لقد تأثر «جيمس»، بالفعل، بمفكرين آخرين أيضًا مثل العالمين «لوى اجاسيز» Louis Agassiz و«فيلهلم أوزفالد» W. Ostwald، غير أنه لا يخفى أنه مدين لبيرس. فهو يشير إليه فى حاشية تتصل بخطاب عام ١٨٨١[١]. كما أنه يسلِّم بأنه مدين لبيرس فى محاضرة عامة ألقاها عام ١٨٩٨[٢]. و يضيف بعد الفقرة المقتبسة فى الفقرة الأخير قائلاً: «هذا هو مبدأ بيرس؛ مبدأ البرجماتية»[٣]، ويرى أن مذهب بيرس ظل غير جدير بالاهتمام إلى أن بيّنه وليم جيمس فى محاضرة عام ١٨٩٨، وطبقه على الدين.

هناك، بالفعل، اختلافات معينة بين موقف «جيمس» وموقف «بيرس». فعندما يتحدث بيرس، مثلاً، عن النتائج العملية لتصور، فإنه يشدد على الفكرة العامة لعادة الفعل؛ فكرة الطريقة العامة التى يستطيع بها التصور أن يعدِّل، فى حدود التصور، فعلاً غائيًا. ومع ذلك، يميل «جيمس» إلى التشديد على آثار عملية جزئية. فكما رأينا فى الفقرة المقتبسة سابقًا من كتاب «البرجماتية»، يشدد هنا على إحساسات وردود أفعال معينة. ولذلك، اتهمه «بيرس» بأنه بعد عن الكلى إلى الجزئى تحت تأثير سيكولوجيا تغالى فيما هو محسوس، فأصبح، كما يرى ديوى، أكثر من فيلسوف اسمى. لقد اهتم «جيمس»، بمصطلحات بيرس، بالسوابق وباللواحق أكثر من اهتمامه بالنتائج، والنتيجة هى العلاقة المتصورة بين السابق واللاحق.

إذا كانت برجماتية «جيمس» هى ببساطة، فى الوقت نفسه، منهجًا لتوضيح التصورات؛ لتحديد معانيها، فإننا نستطيع أن نقول إنه قبل مبدأ «بيرس»، حتى إذا كان قد أعطاه، كما يعبر ديوى عن ذلك، «تحويرًا اسميًا». ومع ذلك، ليست البرجماتية

(١) The will to Belive, p. 124, note, 1.

(٢) Collected Essays and Reviews,, p. 410.

(٣) Pragmatism, p. 47.

عند «جيمس» هى، ببساطة، منهج لتحديد معانى التصورات. فهى أيضًا نظرية عن الصدق. إذ إن «جيمس» يقرر، بالفعل، وبوضوح، أن «الجزء الأساسى من كتابه «البرجماتية» هو تفسيره للعلاقة المسماة «بالصدق» التى قد تتضمن بين فكرتنا (أى الظن، الاعتقاد، التقرير) وموضوعها»[١]. وقد أدى تطوير «جيمس» للبرجماتية إلى نظرية عن الصدق، إلى حد كبير، ببيرس إلى أن يسمى نظريته الخاصة من جديد «البرجماطيقية».

ومن المهم أن ندرك أن نظرية «جيمس» عن الصدق لا تفترض إنكارًا لنظرية «التناظر». فالصدق، بالنسبة له، هو خاصية بالتأكيد لاعتقاداتنا، وليس للأشياء «إن الحقائق الواقعية ليست صادقة، ولكنها موجودة، والاعتقادات تصدق عليها»[٢]. إن الصدق المنطقى والكذب هما، بلغة حديثة محمولان لقضايا، وليس لأشياء أو وقائع. وإذا تحدثنا بدقة فإننا نقول، على أية حال، إن القضية التى تعلن واقعة هى التى تكون صادقة، وليست الواقعة نفسها هى التى تكون صادقة. فلا يمكن أن يوصف وجود «يوليوس قيصر» فى فترة معينة من التاريخ بأنه صادق؛ ولكن القضية التى تقول إنه لم يكن موجودًا تكون كاذبة. وفى الوقت نفسه لا تكون القضية التى تقول إن «يوليوس قيصر» كان موجودًا صادقة بفضل معانى الرموز أو الكلمات المستخدمة فى القضية. وهكذا نستطيع أن نقول إنها صادقة بفضل علاقة التناظر مع الحقيقة الواقعية أو الواقع.

ومع ذلك، فإن القول بأن اعتقادًا صادقًا (ويتحدث جيمس أيضًا عن أفكار صادقة) هو قول يناظر، فى رأى جيمس، أو يتفق مع الواقع، ويثير مشكلة بدلاً من أن يحلها. لأنه ماذا يُقصد بدقة بالتناظر فى هذا السياق؟ هل المقصود به النسخ؟

(١) The Meaning of Truth, p.7.

(٢) Ibid, p. 196.

إن صورة موضوع محسوس قد توصف بأنها نسخة من الموضوع. بيد أنه ليس من السهل أن نرى كيف يمكن وصف فكرة صادقة عن العدالة، مثلاً، بأنها نسخة.

إن تحليل «جيمس» «للتناظر» هو على النحو التالى. الصدق علاقة بين جزء من تجربة وجزء آخر. الأصل الذى صدرت عنه العلاقة فكرة، تنتمى إلى الجانب الذاتى للتجربة، فى حين أن الغاية التى تفضى إليها هى حقيقة موضوعية. فما هى، إذن، العلاقة بين الحدود؟ يجب علينا هنا أن نستخدم التفسير البرجماتى للفكرة بأنها خطة، أو قاعدة للفعل. إذا أدى بنا اتباعنا لهذه الخطة إلى الغاية التى تفضى إليها، فإن هذه الفكرة تكون صادقة. وبصورة أكثر دقة «هذه الأحداث المتوسطة تجعل الفكرة صادقة[1]. وبمعنى آخر، صدق فكرة ما هى عملية تحقيقها أو التثبت من صحتها. فلو أننى، مثلاً، ضللت فى غابة، ثم وجدت بالصدفة طريقًا أعتقد أنه، من الممكن أو من المحتمل، أن يؤدى بى إلى منزل مأهول بالسكان حيث أستطيع أن أحصل على التوجيهات أو المساعدة، فإن فكرتى تكون خطة للفعل. وإذا حقق اتباعى لهذه الخطة الفكرة أو تثبت من صحتها، فإن عملية التحقق هذه تكوِّن صدق الفكرة: إنه «التناظر» الذى تشير إليه نظرية التناظر عن الصدق بالفعل.

ومما هو جدير بالاهتمام، بالتالى، أن «جيمس» يخبرنا أيضًا فى الصفحة نفسها التى يخبرنا فيها بأن الفكرة تصبح صادقة، إذا جعلتها أحداث صادقة، نقول إنه يخبرنا أيضًا بأن «الأفكار الصادقة هى تلك الأفكار التى نستطيع أن نستوعبها، ونتثبت من صحتها، ونؤكدها، ونتحقق منها». وبمعنى آخر، ليس فى إمكانه أن يقر بأن هناك حقائق يمكن ، أو أمكن التحقق منها، لكن لم يتم التحقق منها بعد. فقد كان على استعداد، بالفعل، لأن يقرر أن الحقائق التى لا يتم التحقق منها «من العدد الهائل

(١) The Meaning of Truth, p.202.

من الحقائق التى نعيش بواسطتها[1]، وأن الصدق يعيش «فى جزء كبير منه على نظام مالى قوامه الاستدانة »[2].

ومع ذلك، إذا جعل التحقق أو التثبت حقائق صادقة، فإنه ينجم عن ذلك أن الحقائق التى لا يتم التحقق منها تكون صادقة بالقوة، أى أنها تكون حقائق ممكنة، ويساعد ذلك «جيمس» على أن يوجه ضربة قاسمة إلى الفلاسفة العقليين الذين يمجدون حقائق ساكنة لا تتغير، تكون صادقة قبل أى تحقق «إن الصدق العقلى ليس صدقًا برجماتيًا إلا بالإمكان»[3]. وسينهار البناء الكلى للصدق إذا لم يقم على حقائق تم التحقق منها بالفعل؛ أعنى على بعض الحقائق الفعلية، تمامًا كما ينهار النظام المالى إذا لم يكن له أساس نقدى صلب.

من المهم، بصورة واضحة، أن لا نسخر ولا نستهزأ من نظرية «جيمس» عن الصدق عند مناقشتها. فقد كان «جيمس» يميل إلى الكتابة بأسلوب شعبى، وأن يستخدم بعض العبارات الواقعية التى سببت سوء فهم. فتعبيره، مثلاً، عن وجهة النظر التى تقول إن الفكرة أو الاعتقاد يكون صادقًا إذا «كان يعمل»، من شأنه أن يفترض النتيجة التى تقول إنه حتى الكذب يمكن أن يوصف بأنه «صادق» إذا كان مفيداً، أو نافعًا لأن نعتقد فيه. لكن عندما يتحدث «جيمس» عن نظرية «العمل»، فإنه يعنى أنها «يجب أن تتوسط بين كل الحقائق السابقة وتجارب معينة جديدة. إنها يجب أن تربك الحس المشترك والاعتقادات السابقة بقدر المستطاع، ويجب أن تؤدى إلى نهاية محسوسة، أو يمكن التحقق منها بدقة. إن كلمة «يعمل» تعنى كلا الشيئين[4].

---

(١) Ibid, p. 206.

(٢) Ibid, p. 207.

(٣) The Meaning of Truth, p. 205.

(٤) Pragmatism, pp. 216-17.

كما أن سوء الفهم تسببه الطريقة التى يتحدث بها «جيمس» عن الرضا من حيث إنه عنصر أساسى فى الصدق. لأن طريقة حديثه تفترض أن الاعتقاد من وجهة نظره يمكن أن يُعد صادقًا إذا سبب شعورًا ذاتيًا بالرضا، ولذلك فإنه فتح الباب على مصراعيه لكل نوع من التفكير يبعث على الأمل. غير أن ذلك لم يكن قصده على أية حال «إن الصدق فى العلم هو ما يعطينا أعظم قدر ممكن من الرضا، بما فى ذلك الذوق، غير أن الاتساق مع الحقائق السابقة ومع الواقع الجديد هو باستمرار المطالب الأكثر إلحاحًا». إن «العمل» الناجح للفرض، بالمعنى الذى شرحناه سابقًا، يتضمن إشباع مصلحة ما. بيد أن الفرض لا يُقبل، ببساطة، لأننا نرغب أن يكون صادقًا. ومع ذلك، إذا لم يكن هناك دليل يجبرنا على أن نختار فرضًا بدلاً من فرضين يرميان إلى تفسير نفس المجموعة من الظواهر، فإنه يكون من مهمة «الذوق» العلمى أن يختار الفرض الاقتصادى أو الأكثر أناقة.

صحيح بالفعل أن «جيمس» يعلن، بوضوح، فى مقاله الشهير «إرادة الاعتقاد» أن «طبيعتنا الانفعالية قد لا تقرر بصورة مشروعة فحسب، وإنما تقرر بالضرورة اختيارنا بين قضايا، ومهما كان اختيارًا حقيقيًا فإنه لا يمكن بطبيعته أن يُحسم بناء على أسس عقلية»[(١)] لكنه يوضح أنه يعنى باختيار حقيقى اختيارًا «من النوع المفروض، والحى، والمهم»[(٢)]. أعنى عندما تكون المسألة مسألة قضية حيوية ومهمة؛ قضية تؤثر على السلوك، وعندما لا نستطيع أن نتجنب اختيار واحد من اعتقادين، وعندما لا يمكن حسم المسألة بناء على أسس عقلية، فإنه يكون لنا الحق فى أن نختار بناء على «أسس انفعالية، أى أن نمارس إرادة الاعتقاد، شريطة أن نعرف اختيارنا من أجل أى شىء. وبالتالى، فإنها مسألة الحق فى الاعتقاد فى ظروف معينة. وسواء اتفق المرء مع أطروحة «جيمس» أم لا، فإنه لا ينبغى عليه أن يصوره بأنه يزعم أن لدينا الحق –

---

(١) The will to Believe, p. 11.

(٢) Ibid, p. 3.

الأشياء الأخرى متساوية – فى أن نعتقد فى أية قضية تقدم لنا سلوى أو رضا، حتى إذا كان توازن الدليل يبين أن القضية كاذبة[١]. صحيح أن لدينا الحق، مثلاً، كما يرى «جيمس» فى أن نعتنق وجهة نظر عن الحقيقة ترضى الجانب الأخلاقى من طبيعتنا أفضل من وجهة نظر أخرى. ولا يتفق معه أى شخص على الإطلاق. غير أن ذلك ليس سببًا لصرف النظر عن «الأشياء الأخرى المتساوية»، حيث تشمل «الأشياء الأخرى»، بالتأكيد، حقائق معروفة من قبل، والنتائج التى يمكن استنباطها منها.

وعلى الرغم من أنه يجب أن نكون حذرين من أن لا نسخر من النظرية البرجماتية عن الصدق، فإنه لا ينتج على الإطلاق أنها تنجو من النقد العنيف. من الانتقادات الواضحة، التى ينسبها جيمس إلى «الفلاسفة العقليين» هى أن النظرية البرجماتية من حيث إنها توحد الصدق بالتحقق، فإنها تخلط صدق القضية بعملية بيان أنها صادقة. وكان ذلك من أحد اعتراضات «بيرس» على تحويل البرجماتية من منهج لتحديد المعانى إلى نظرية عن الصدق.

ورد «جيمس» هو أن يتحدى ناقده، الفيلسوف العقلى كما يسميه، بأن يفسر «ماذا تعنى كلمة صادق، من حيث إنها تنطبق على قضية، دون اللجوء إلى تصور أعمال القضية[٢] إن الفيلسوف العقلى من وجهة نظر «جيمس» لا يستطيع أن يفسر ماذا يعنى بالتناظر مع الواقع دون الإشارة إلى النتائج العملية للقضية التى يتحدث عنها؛ دون الإشارة إلى ما يحققها أو يثبت صحتها، إذا كانت صادقة، وهكذا يلزم الفيلسوف العقلى نفسه، بصورة ضمنية، بالنظرية البرجماتية عن الصدق على الرغم من أنه يُفترض مهاجمتها باسم نظرية مختلفة.

---

(١) ومع ذلك، قد يعترض المرء على أطروحة جيمس بالقول بأنه إذا لم تمكن الإجابة عن سؤال بناء على أسس عقلية، فإنه لا يمكن أن يكون، بناء على التحليل البرجماتى للمعنى، سؤالاً ليس معنى، وأنه فى هذه الحالة لا تنشأ قضية الاعتقاد أو عدم الاعتقاد (المؤلف).

(٢) The Meaning of Truth, p. 221.

إن الغموض ينشأ، عندما نناقش هذا الموضوع. افرض أنني قلت إن القضية التي تقول إن «يوليوس قيصر عبر نهر روبيكون «Rubicon»[1] صادقة بفضل مناظرتها للواقع، أي أنها تناظر واقعة تاريخية. وافرض أنه طُلب مني أن أشرح ماذا أعني بعلاقة التناظر هذه مع الواقع. فإنه يصعب عليَّ أن أفعل ذلك دون أن أذكر حالة من حالات الواقع، أو بالأحرى فعلاً أو سلسلة أفعال يُشار إليها في القضية. وصحيح، بصورة دقيقة، أن وقوع سلسلة الأفعال هذه في أي زمن معين في التاريخ هو، في النهاية، ما يثبت صحة القضية أو «يحققها». وبهذا المعنى لا أستطيع أن أشرح ماذا أعني بالتناظر دون الإشارة إلى ما يثبت صحة القضية أو يحققها. وفي الوقت نفسه يُفهم لفظ «تحقق»، عادة، بأنه يشير إلى المعايير التي نأخذها، في حدود التصور، لبيان أية قضية تكون صادقة، عندما نعرف ماذا تعني القضية. أعني أن «التحقق» يُفهم، عادة، بأنه يشير إلى وسيلة ممكنة التصور لبيان الحالة التي يجب بلوغها أو تم بلوغها إذا كانت القضية التي تكون صادقة بالفعل تبلغها أو بلغتها. وإذا فُهم التحقق بهذا المعنى، فإنه يبدو صحيحًا تمامًا أن نقول مع «الفيلسوف العقلي» إنه حالة بيان أن قضية ما تكون صادقة وليس حالة جعلها صادقة.

ومع ذلك، قد نعرِّف في البداية لفظ «صادق» بطريقة ينتج عنها منطقيًا أن القضية التي يتم التحقق منها بالفعل هي وحدها التي تكون صادقة. إن القضية التي يمكن التحقق منها لكن لم يتم التحقق منها بعد تكون صادقة بالقوة أو بصورة ممكنة. لكن من الواضح أن «جيمس» لا ينظر إلى النظرية البرجماتية عن الصدق على أنها، ببساطة وفقط، نتيجة تعريف جزافي. ولذلك ليس من غير المعقول الادعاء بأنه يمكن

(١) روبيكون نهر صغير في إيطاليا القديمة يصب في البحر الأدرياتي، وكان يشكل خط الحدود بين إيطاليا والمقاطعات. ولم يستطع القادة الرومان بجيوشهم الجرارة عبور هذا النهر، ومن ثم اعتبر عبور قيصر نهر «روبيكون» عام ٤٩ ق. م. عملاً بمرليًا واتخذت عبارة «عبور نهر روبيكون» لتعني القيام بخطوة حاسمة. (المراجع)

قبول النظرية أو لا يمكن قبولها لأنه يمكن ردها، أو لا يمكن ردها إلى أطروحة تبدو واضحة، حالما تُفهم. أعنى أنه إذا رُدت إلى الأطروحة التى تقول إن القضية التجريبية تكون صادقة أو كاذبة بناء على أن الحالة التى تُثبت أو تُنكر هى (كانت أو ستكون) الحالة أو ليست هى الحالة، فإن النظرية تكون مقبولة، على الرغم من أن ما يُقر يكون «تافها». ومع ذلك، إذا وحدت النظرية صدق قضية ما بالعملية التى تبين أن الحالة التى تُثبت أو تُنكر هى الحالة أو لا، فإنه يكون من الصعب جداً أن نرى كيف أنها لا تكون عرضة لاعتراضات «الفلاسفة العقليين».

ولا يُفترض أن هذه الملاحظات تكوِّن رداً كافياً على سؤال «جيمس» عن طبيعة التناظر. فالقول من وجهة نظر المنطقى المحترف، مثلاً، إن القضية هى نسخة أو صورة من الواقع لا يكفى ببساطة. وحتى بصرف النظر عن الواقعة التى تقول إن ذلك لا يناسب قضايا الرياضيات البحتة والمنطق الصورى[1]، فإنه يكون وصفاً غير دقيق للغاية للعلاقة بين قضية تجريبية صادقة والحالة التى تُثبت أو تُنكر. ومما يُحمد لجيمس أنه لاحظ ذلك. بيد أنه مما تجدر ملاحظته أنه يبدو أنه شعر بأن نظريته وقعت فى خطر كونها تُرد إلى تفاهة. لأنه يقول إن المرء يستطيع أن يتوقع أن النظرية تُهاجم فى البداية، ثم يُعترف بها بوصفها صادقة، لكنها واضحة وليس لها دلالة، ويُنظر إليها فى النهاية على أنها «مهمة حتى إن خصومها يزعمون أنهم هم الذين اكتشفوها»[2]. ومع ذلك، إذا احتوت النظرية على شىء غير ما هو «واضح»، فإن هذا الشىء هو الذى قد نميل إلى النظر إليه على أنه العنصر المشكوك فيه فى برجماتية جيمس.

---

(١) هذه القضايا هى بالنسبة لجيمس حقائق ممكنة، جعلها التطبيق الناجح (بالفعل) أو «عملها» صادقة. غير أن ذلك يستلزم أنها فروض تجريبية، وهى وجهة نظر لم يستحسنها معظم المناطقة المحدثين (المؤلف).

(٢) Pragmatism, pp. 198.

٤- كيف تتمسك البرجماتية بالتجريبية المتطرفة؟ ليس هناك ارتباط منطقي بينهما، كما يرى جيمس، إذ إن التجريبية المتطرفة «تقف على أقدامها الخاصة. وقد يرفضها المرء تمامًا، ومع ذلك يظل برجماتيًا»(١). ومع إنه يخبرنا أيضًا بأن «تأسيس النظرية البرجماتية عن الصدق هو خطوة ذات أهمية من الدرجة الأولى في جعل التجريبية المتطرفة تسود وتهيمن»(٢).

إن «جيمس» على حق، إلى حد ما، في قوله إن التجريبية المتطرفة والبرجماتية مستقلتان عن بعضهما البعض. فمن الممكن تمامًا، مثلاً، الإقرار بأن العلاقات حقيقية مثلها مثل حدودها، وأن العالم ذو بناء متصل دون قبول التصورات البرجماتية عن المعنى والصدق. كما أن مُسلَّمة التجريبية المتطرفة هي، كما رأينا، أن تلك المسائل التي يجب النظر إليها على أنها موضوعات للجدل والحوار الفلسفي هي تلك التي يمكن تعريفها بحدود مستمدة من التجربة. ويُفترض أن الفيلسوف البرجماتي يتمسك بعلاقة- الصدق التي تقول «إن كل شيء فيها يمكن اختباره... إن «إمكان النجاح» الذي يجب أن تمتلكه الأفكار، لكي تكون صادقة، يعني صنوفًا من العمل، الجسمي أو الذهني، الفعلي أو الممكن، الذي ينشأ مباشرة داخل التجربة العينية»(٣). وبمعنى آخر، لا تنظر البرجماتية إلا إلى تلك الأفكار التي يمكن تفسيرها عن طريق «صنوف العمل» التي يمكن اختبارها على أنها هي وحدها التي تمتلك دعوى الصدق. ويميل قبول وجهة النظر هذه، بوضوح، إلى جعل التجريبية المتطرفة تسود وتهيمن، إذا كنا نعني بالتجريبية المتطرفة المسلمة التي ذكرناها من قبل.

ويمكن أن نضع المسألة على هذا النحو. ليس للبرجماتية، كما يشير جيمس، «نظريات سوى منهجها». ومع ذلك، يكون للتجريبية المتطرفة، التي طوّرها إلى

(١) Ibid, p. ix.

(٢) The Meaning of Truth, p. ii.

(٣) Pragmatism, p. 54.

ميتافيزيقا أو وجهة نظر عن العالم، نظرياتها. ويمكن التمسك بهذه النظريات، منظوراً إليها فى ذاتها، بناء على أسس أخرى غير تلك الأسس التى تفترضها التجريبية المتطرفة. ويصدق ذلك، مثلاً، على الإيمان بالله. غير أن استخدام النظرية البرجماتية عن الصدق أو منهج تحديد الصدق والكذب يساهم من وجهة نظر «جيمس» إلى حد كبير فى جعل نظريات التجريبية المتطرفة تسود وتهيمن. وربما يكون متفائلاً إلى حد كبير فى أن يعتقد ذلك، غير أن ذلك هو ما اعتقده.

كما يستخدم جيمس، بالتالى، كلمة «نزعة إنسانية» لكى يصف فلسفته. وهو يستخدمها بمعنى ضيق للإشارة إلى النظرية البرجماتية عن الصدق عندما يُنظر إليها على أنها تؤكد العنصر «الإنسانى» فى الاعتقاد والمعرفة. «فالنزعةالإنسانية تقول، مثلاً، إن الرضا هو الذى يميز ما هو صادق عما هو كاذب»[١]. إنها ترى أن بلوغ الصدق يكون عن طريق «استبدال الآراء الأقل إرضاء بآراء أكثر إرضاء»[٢]. لقد لاحظنا من قبل أن «جيمس» يحاول أن يتجنب النزعة الذاتية الخالصة بالإصرار على أن الاعتقاد لا يمكن أن يُعد مرضياً، وبالتالى صادقًا، إذا لم يتطابق مع اعتقادات تم التحقق منها من قبل، أو إذا أخبرنا الدليل المتاح بشىء ضده. غير أنه لا يمكن أن يكون هناك اعتقاد، من وجهة نظره، نهائيًا؛ بمعنى أنه ليس قابلاً للمراجعة. وهذا هو ما يراه «صاحب النزعة الإنسانية» بصورة دقيقة. فهو يرى، مثلاً، أن مقولات فكرنا قد تطورت فى مجرى التجربة، وحتى إذا لم نستطع أن نستخدمها، فإنها قد تتغير، فى حدود التصور، فى المجرى المستقبلى للتطور.

وإذا استعرنا عبارة «نيتشه»، فإننا نقول إن صاحب النزعة الإنسانية يعنى أن اعتقاداتنا «إنسانية .. إنسانية إلى أقصى حد»[٣] كبير. وبهذا المعنى، فإننا نعنى أن

Essays in Radical Empricism,, p. 253. (١)

Ibid, p. 255. (٢)

(٣) اسم كتاب شهير لنيتشه (المراجع)

تعريف «جيمس» للنزعة الإنسانية بأنها المذهب الذى يقول: «على الرغم من أن جزءًا من تجربتنا قد يعتمد على جزء آخر لكى يجعله على ما هو عليه فى أى جانب من الجوانب المتعددة الذى قد يُنظر فيه، فإن التجربة كلها تقوم بذاتها ولا تعتمد على شىء»(١). إن ما يقصده هو أنه بينما تكون هناك معايير تنمو داخل التجربة، فإنه لا يكون هناك معيار مطلق للصدق خارج التجربة، التى يجب أن تطابقها كل حقائقنا. إن صاحب النزعة الإنسانية ينظر إلى الصدق على أنه يرتبط بالتجربة المتغيرة، وبالتالى بالإنسان؛ وينظر إلى الصدق المطلق على أنه «النقطة المثالية المختفية عن الأنظار، ونتخيل أن كل حقائقنا المؤقتة تتجه نحوها يومًا ما»(٢). ولكى ننصف جيمس، فإنه كان على استعداد لأن يطبق وجهة النظر هذه على النزعة الإنسانية نفسها(٣)..

ومع ذلك، يستخدم «جيمس» لفظ «نزعة إنسانية» أيضًا بمعنى واسع. ولذلك، يخبرنا بأن الخلاف بين البرجماتية والمذهب العقلى، وبالتالى بين النزعة الإنسانية والمذهب العقلى ليس، ببساطة، خلافًا منطقيًا أو إبستمولوجيا: «فهو يتعلق ببناء الكون نفسه»(٤). إذ إن البرجماتى ينظر إلى الكون من حيث إنه غير مكتمل، ومتغير، وينمو، ومرن. فى حين أن الفيلسوف العقلى يرى أن هناك كونًا واحدًا «حقيقيًا بالفعل»، وهو مكتمل، وثابت لا يتغير. ويتصوره «جيمس»، من بعض الوجوه، بأنه «الكون الصوفى عن ففيكاندا Vivekanda»(٥)(*). غير أنه يفكر أيضًا، بالتأكيد، فى واحدية برادلى، التى

(١) The Meaning of Truth. p. 124.

(٢) Ibid, p. 85.

(٣) See, For example, the Meaning of Truth,, p. 90.

(٤) Pragmatism, p. 259

(٥) Ibid, p. 262

(*) ففيكاندا Vivekanda (١٨٦٢ ـ ١٩٠٢) فيلسوف هندى، وُلِد فى بنغال، ودرس العلم الغربى الذى نظر إليه على أنه مطلوب لتحسين الظروف فى الهند. وهو مؤسس حركة «الفيدانتا» فى الغرب (المترجم).

وفقًا لها لا يكون التغير حقيقيًا تمامًا وتقاس درجات الصدق بالنسبة لتجربة فريدة مطلقة تجاوز فهمنا(١).

ويشير جيمس نفسه إلى أن تعريف النزعة الإنسانية المقتبس سابقًا فى الفقرة الأخيرة لا يبدو أنه سوى تعريف يستبعد، لأول وهلة، مذهب التأليه، ومذهب وحدة الوجود. بيدأنه يصر على أن ذلك ليس هو القضية بالفعل: «لقد قرأت بنفسى النزعة الإنسانية بصورة تأليهية وبصورة متكثرة»(٢). وهكذا تصبح النزعة الإنسانية ميتافيزيقا متكثرة وتأليهية؛ أو تصبح وجهة نظر عن العالم، تتفق مع تجريبية متطرفة متطورة. غير أنه يمكن النظر إلى «تأليه» جيمس بصورة منفصلة فى القسم القادم.

٥- عند تطبيق البرجماتية من حيث إنها منهج على مشكلات فلسفية جوهرية، يرى جيمس أن نقد «باركلى» لفكرة الجوهر المادى هو، بصورة دقيقة، برجماتى فى طابعه. لأن «باركلى» يعطى «القيمة الفورية»(٣)، على حد تعبير جيمس، للفظ «الجوهر المادى» فى الأفكار أو الإحساسات. وعلى نحو مماثل عند فحص مفهوم النفس، «عاد هيوم وأتباعه بها إلى تيار التجربة، وربحوا من ورائها قيمة متغيرة جدًا من قبيل «أفكار» وارتباطاتها الخاصة بعضها مع بعض»(٤).

يطبق «جيمس» المنهج البرجماتى على مشكلة ذات اهتمام شخصى وثيق:لقد طبقها على النزاع بين «مذهب التأليه» والمذهب المادى. فمن جهة، نستطيع أن ننظر إلى «مذهب التأليه» والمذهب المادى عن طريق استعراض الماضى، على حد تعبير

---

(١) يربط جيمس النظريات المناهضة عن الكون بأنواع مختلفة من المزاج (المؤلف).

(٢) The Meaning of Truth, p. 125.

(٣) حديث جيمس عن القيمة الفورية عرضة لأن يخلق انطباعًا سيئا. غير أنه يشير، بالتأكيد، إلى تحليل الأفكار عن الاعتقادات عن طريق «نتائجها العملية» (المؤلف).

(٤) Pragmatism, p. 92

«جيمس». أعنى، يمكننا أن نفترض أن «المؤله» والفيلسوف المادى ينظران إلى العالم نفسه وتاريخه بنفس الطريقة، ثم يضيف «المؤله» فرض الله الذى يجعل العالم يستمر، فى حين أن الفيلسوف المادى يفترض الفرض من حيث إنه فرض ليس ضرورياً، ويلجأ إلى «المادة» من حيث إنها بديل. كيف نختار بين هذين الموقفين؟ لا نستطيع أن نختار بناء على مبادىء برجماتية. لأنه «إذا لم يُستنبط تفصيل مستقبلى للخبرة أو السلوك من فرضنا، فإن النزاع بين المذهب المادى ومذهب التأليه يصبح عقيماً تماماً وليس له أية دلالة»(١).

ومع ذلك، عندما ننظر إلى مذهب التأليه والمذهب المادى «من وجهة نظر مستقبلية»، أعنى من جهة ما يعدان به، أو من جهة التوقعات التى يؤديان بنا إلى توقعها، كل على حدة، فإن الموقف يختلف تماماً. لأن المذهب المادى يؤدى بنا إلى توقع حالة للكون تكون فيها المثل العليا البشرية، والإنجازات البشرية، والوعى، ونتاجات الفكر، كما لو لم تكن على الإطلاق(٢)، فى حين أن مذهب التأليه «يكفل نظاماً مثالياً يبقى باستمرار»(٣). إن إلهًا ما أو إلهًا آخر لا يسمح للنظام الأخلاقى بأن يصيبه الدمار والخراب.

وبالتالى، فإن مذهب التأليه والمذهب المادى يختلفان أتم الاختلاف، إذا نظرنا إليهما من وجهة النظر هذه. ولنا الحق، بناء على مبادىء برجماتية، أن نعتنق ذلك الاعتقاد الذى يطابق جيداً متطلبات طبيعتنا الأخلاقية. غير أن «جيمس» لا يعنى الإشارة إلى أنه ليس هناك دليل، على الإطلاق، لصالح مذهب التأليه، سوى الرغبة فى أن يكون صادقاً. «إننى أعتقد أن الدليل على وجود الله يكمن، أساساً، فى تجارب

---

(١) Ibid, p. 99.

(٢) يقتبس «جيمس» عبارة شهيرة من كتاب: أ. ج. بالفور «أسس الاعتقاد» (p.30) (المؤلف).

(٣) Pragmatism, p. 106.

شخصية داخلية»[١]. ويستأنف «جيمس» فى كتابه «كون متكثر» ما أثبته من قبل فى كتابه «صنوف من التجربة الدينية» عن طريق البرهنة على أن «المؤمن مستمر، بالنسبة لوعيه على الأقل، مع ذات أوسع من تلك التى تتدفق فيها التجارب المنقذة»[٢]. كما أن «انحراف الدليل الذى يكون لدينا، يبدو لى أنه يجرفنا بقوة نحو الإيمان بصورة ما لحياة تجاوز المستوى البشرى قد نعيها معًا، وهى غير معروفة بالنسبة لنا»[٣]. وفى الوقت نفسه يفترض الشر والمعاناة فى العالم نتيجة هى أن هذا الوعى الذى يجاوز مستوى البشر يكون متناهيًا؛ بمعنى أن الله يكون محدودًا «إما فى القوة، أو فى المعرفة، أو فى كليهما»[٤].

يستخدم «جيمس» فكرة الله المتناهى فى إحلاله مذهب «التحسن»**meliorism**[٥] محل مذهب التفاؤل، من جهة، ومذهب التشاؤم من جهة أخرى. إن العالم يصبح بالنسبة للفيلسوف الذى يؤمن بالتحسن أفضل وأحسن بالضرورة، ولا يكون، بالضرورة، سيئا: إنه يمكن أن يصبح أفضل وأحسن، إذا، إن جاز التعبير، تعاون الإنسان بحرية مع الله المتناهى فى جعله أفضل وأحسن[٦]. وبمعنى آخر، المستقبل ليس محددًا بصورة لا مناص منها، إما لما هو أفضل أو لما هو أسوأ، وليس محددًا عن

---

(١) Ibid, p. 109.

(٢) A Plurastic Universe, p. 307.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid, p. 311.

(٥) مذهب التحسنية Meliorism أو الارتقائية مذهب يؤمن أن العالم ينزع إلى التحسن أو الارتقاء وأن الإنسان قادر على المساهمة فى تحسنه وارتقائه. (المراجع)

(٦) يطبق جيمس المنهج البرجماتى على النزاع بين نظريتى الإرادة الحرة والجبرية، كما يطبقها على النزاع بين مذهب الكثرة ومذهب الوحدة (المؤلف).

طريق الله. إن هناك مجالاً فى الكون للجدة **Novelty**، وللمجهود البشرى دور إيجابى فى تأسيس نظام أخلاقى.

وهكذا يستخدم «جيمس» البرجماتية لكى يدعم وجهة نظر دينية عن العالم. غير أننا نرى أنه عندما يؤكد النظرية البرجماتية عن المعنى، فإنه يعلن أن تصورنا الكلى عن موضوع ما يمكن رده إلى أفكارنا عن «الآثار التى يمكن تصورها من نوع عملى قد يحتوى عليها الموضوع»[١]، ذاكرًا، بوضوح، الإحساسات التى قد نتوقعها، وردود الأفعال التى نستعد لها. وقد نشك جداً فيما إذا كان ذلك أساسًا واعدًا لوجهة نظر تأليهية عن العالم. لكن كما لاحظنا فى القسم الخاص بحياته، كان التوفيق بين وجهة نظر علمية ووجهة نظر دينية مشكلة شخصية عنده. وعندما انتقل من نظرية الصدق التى تقوم على تحليل لفروض تجريبية إلى نظرية المعنى التى تنشأ فى تحليل الفروض التجريبية، فإنه استخدمها لتدعيم وجهة النظر الوحيدة عن العالم التى أرضته بالفعل. وبمرور الزمن مد، بالتأكيد، مفهوم التجربة فيما وراء التجربة المحسوسة. وهكذا أثبت أن «المذهب التجريبى الدينى أكثر «تجريبية»، بحق، من المذهب التجريبى اللادينى؛ من حيث إن الأول يتبنى بجدية صنوف التجربة الدينية، فى حين أن الثانى لا يفعل ذلك. إن مشكلته هى، إلى حد ما، نفس مشكلة كانط؛ أى التوفيق بين النظرة العلمية والوعى الأخلاقى والدينى. وأداته فى التوحيد أو التوفيق هى البرجماتية. وتُقدم النتيجة بوصفها تطوير التجريبية المتطرفة. ويوصف الموقف المقبول بأنه نزعة إنسانية.

٦- إن الحركة البرجماتية هى، فى الغالب، ظاهرة أمريكية. صحيح أن المرء يستطيع أن يجد تجليات للاتجاه البرجماتى حتى فى الفلسفة الألمانية. ولقد ذكرنا فى المجلد السابع من هذه الموسوعة «تاريخ الفلسفة» تشديد «فرديرك ألبرت لانج»[٢]

---

(١) Pragmatism, p. 47.

(٢) Vol. VII, p. 366.

على قيمة النظريات الميتافيزيقية والمذاهب الدينية بالنسبة للحياة على حساب قيمتها المعرفية، والطريقة التى طوَّر بها «هانز فاينجر»[١] التى قد نسميها بوجهة نظر برجماتية عن الصدق تتشابه بصورة واضحة مع نظرية الوهم عند نيتشه[٢]. كما أن الانتباه قد وُجه إلى التأثير الذى قام به «جوستاف تيودور فخنر»[٣] على وليم جيمس، بصفة خاصة عن طريق تمييزه بين وجهة النظر «النهارية» ووجهة النظر «الليلية» عن العالم، وادعائه أن لنا الحق فى أن نفضل وجهة النظر التى تساهم بصورة أكبر فى تحقيق السعادة البشرية والتطور الثقافى. وبالنسبة لفكر «فخنر»، فقد ذُكر فى القسم الأول من هذا الفصل عن طريق العون الذى استمده «جيمس» من كتابات «تشارلز رنوفييه». وقد يُلاحظ أن «رنوفييه» أثبت أن الاعتقاد وحتى اليقين ليسا مسألتين عقليتين فقط، ولكن هذا التأكيد يتضمن أيضًا الشعور والإرادة. وعلى الرغم من أننا نستطيع، بالتأكيد، أن نجد ألوانًا من التشابه مع البرجماتية ليس فى الفكر الألمانى فحسب، وإنما فى الفكر الفرنسى أيضًا[٤]، فإن الحركة البرجماتية تبقى مرتبطة، أساسًا، بأسماء الفلاسفة الأمريكيين الثلاثة: بيرس، وجيمس، وديوى.

ولا يعنى ذلك أن إنجلترا لم يوجد بها حركة برجماتية: ولكن البرجماتية الإنجليزية لم تكن مؤثرة وفعالة مثل نظيرتها الأمريكية. وليس من الممكن أن نقدم تفسيرًا معقولاً للفلسفة الأمريكية دون أن يتضمن البرجماتية. لقد كان «بيرس» مفكرًا شهيرًا،

---

(١) Ibid, pp. 366 - 7.

(٢) Ibid, pp. 408 - 10.

(٣) Vol. VII, pp. 375 - 6.

يشير جيمس باستمرار إلى «فخنر» فى كتاباته «المؤلف».

(٤) تجدر الإشارة إلى أن «بلوندل M. Blondel» أطلق كلمة «برجماتية» على فلسفة الفعل عنده. بيد أنه عندما عرف البرجماتية الأمريكية، تخلى عن اللفظ، لأنه لم يوافق على التفسير الذى قدمه «وليم جيمس» لها (المؤلف).

ولا يشك أحد فى التأثير الذى مارسه «جيمس» و«ديوى» على الحياة العقلية فى الولايات المتحدة. لقد جعلا الفلسفة فى المقدمة بالنسبة للاهتمام العام، إن جاز التعبير؛ وقام «ديوى» بصفة خاصة بتطبيقها فى الميادين التربوية والاجتماعية. وإذا لم يكن هناك ذكر للبرجماتية فى تفسير تطور الفلسفة البريطانية الحديثة، حتى على الرغم من أنه يسبب اضطراباً مؤقتًا فى الأوساط الفلسفية فإنه لن يكون هناك اقتراف إثم عظيم لهذا الاستبعاد. ومع ذلك، يبدو أن ذكراً للبرجماتية أمر مرغوب فيه فى تفسير الفكر البريطانى فى القرن التاسع عشر الذى أُشير فيه إلى عدد ملحوظ من الفلاسفة الصغار.

تأسست الجمعية الفلسفية بأكسفورد عام ١٨٩٨، وكان مُحصلة مناقشاتها نشر كتاب «المثالية الشخصية» عام ١٩٠٢، الذى حرره «هنرى ستيرت» **H. Sturt**. يوضح «هنرى ستيرت» فى مقدمته لهذه المجموعة من المقالات التى كتبها ثمانية أعضاء من الجمعية أن المساهمين اهتموا بتطوير موضوع الشخصية، وبالدفاع عن الشخصية ضد المذهب الطبيعي من جهة، والمثالية المطلقة من جهة أخرى. فالفيلسوف الطبيعى يرى أن الشخص البشرى نتاج عارض لعمليات فيزيائية، بينما يؤكد الفيلسوف المثالى أن الشخصية مظهر غير حقيقى للمطلق[١]. وباختصار، يشترك المذهب الطبيعى والمذهب المطلق، وهما كما يبدوان لا أدريين، فى التأكيد أن الشخصية وهم[٢]. ويمضى «ستيرت» فى القول، إن مثالية أكسفورد تعارض المذهب الطبيعى، وإلى هذا الحد تتمسك المثالية المطلقة والمثالية الشخصية بجبهة مشتركة. ولكن لهذا السبب شعر المثاليون الشخصيون بأن المثالية المطلقة خصماً أكثر غدراً من المذهب الطبيعى.

---

(١) لم يؤكد برادلى، إذا تحدثنا بدقة، أن الشخصية «مظهر غير حقيقى» للمطلق. فهى مظهر حقيقى؛ ولكن، لأنها مظهر، فإنها لا يمكن أن تكون حقيقية تماماً (المؤلف).

(٢) Personal Idealism, p. vi.

لقد تبنى المثاليون المطلقون مسلكًا عسيرًا لمحاولة نقد التجربة البشرية من وجهة نظر التجربة المطلقة. وقد فشلوا فى تقديم أية معرفة كافية للجانب الإرادى من الطبيعة البشرية. إن المثالية المطلقة، باختصار، تجريبية بصورة غير كافية. ويقترح «ستيرت» «المثالية التجريبية» بوصفها اسمًا ملائمًا للمثالية الشخصية. لأن الحياة الشخصية هى ما هو أكثر ارتباطًا بنا وما نعرفه بصورة أفضل.

ولا داعى للقول بأن المثالية الشخصية والبرجماتية ليسا لفظين يمكن استبدال أحدهما بالآخر. فقد أصبح بعض المساهمين الثمانية فى كتاب «المثالية الشخصية» شهيرين خارج ميدان الفلسفة. و«ر.ر. ماريت» **R.R. Marret**، الأنثربولوجى، نموذج من هؤلاء. وكان آخرون؛ مثل «چورچ فرديرك ستوت» **G. F. Stout** فلاسفة، ولكنهم ليسوا برجماتيين. ومع ذلك احتوى المجلد على مقال كتبه «فرديناند كاننج سكوت شيلر» **F. C. S. Schiller**، البطل الأساسى للبرجماتية فى إنجلترا. والمسألة التى نحاول أن نؤكدها هى أن البرجماتية البريطانية لها خلفية ما يمكن أن نسميها «بالنزعة الإنسانية». فهى، إلى حد ما، احتجاج نيابة عن الشخص البشرى ليس ضد النزعة الطبيعية فحسب، بل ضد المثالية المطلقة أيضًا التى كانت، بالتالى، عنصرًا مهيمنًا وسائدًا فى فلسفة أكسفورد. ولذلك فإنها تشبه برجماتية «وليم جيمس» أكثر مما تشبه برجماتية «بيرس»، التى كانت، أصلاً، منهجًا أو قاعدة لتحديد معنى التصورات والمفاهيم.

ينحدر «فرديناند كاننج سكوت شيلر» (١٨٦٤- ١٩٣٧) من أصل ألمانى، على الرغم من أنه تعلم فى انجلترا. أصبح مدرسًا فى جامعة «كورنل» فى أمريكا عام ١٨٩٣. وفى عام ١٨٩٧ اختير للزمالة لكى يقوم بالتدريس فى «كلية كوربس كريستى» بأكسفورد، وظل زميلاً فى الكلية حتى وفاته، على الرغم من أنه قبل كرسى الفلسفة فى جامعة «كاليفورنيا الجنوبية» فى «لوس انجلوس» عام ١٩٢٩. وفى عام ١٨٩١ نشر غُفلاً كتاب « ألغاز أبى الهول»[١]، وأعقب هذا الكتاب مقاله «البديهيات كمسلمات»

---

(١) ظهرت الطبعة الثانية، باسم المؤلف، عام ١٨٩٤، وظهرت طبعة جديدة عام ١٩١٠ (المؤلف).

عام ١٩٦٢، فى كتاب «المثالية الشخصية»، المجلد الذى أشرنا إليه من قبل، وظهرت أعماله على النحو التالى: «النزعة الإنسانية: مقالات فلسفية» عام ١٩٠٣، و «دراسات فى النزعة الإنسانية» عام ١٩٠٧، و«أفلاطون أم بروتاجوراس؟» عام ١٩٠٨، و «المنطق الصورى» عام ١٩١٢، و «مشكلات الاعتقاد» و «تانتليوس أو مستقبل الإنسان» عام ١٩٢٤، و «علم تحسين النسل والسياسة» عام ١٩٢٦، و «المنطق للاستعمال» عام ١٩٢٩، و «هل يجب أن يختلف الفلاسفة، ومقالات أخرى فى الفلسفة العامة» عام ١٩٣٤. كما شارك «شيلر» ببحث عنوانه «لم النزعة الإنسانية؟» فى السلسلة الأولى من كتاب «الفلسفة البريطانية المعاصرة» (١٩٢٤) الذى نشره «ميورهيد»، وكتب مقالاً عن البرجماتية للطبعة الرابعة عشر لدائرة المعارف البريطانية (١٩٢٩).

٧- يدور فكر «شيلر»، كما تدل عناوين كتاباته، حول الإنسان. ففى مقاله «أفلاطون أم بروتاجوراس؟» يضع نفسه، بوضوح، إلى جوار «بروتاجوراس» ويتبنى قوله الشهير بأن «الإنسان مقياس كل الأشياء». وفى «ألغاز أبى الهول»، حيث يهاجم النظرية المثالية المطلقة عن الواحد باسم المذهب الشخصى المتكثر، يعلن أن كل تفكيرنا يجب أن يكون تشبيهيًا- أى يعطى الصفات الإنسانية لكل شىء **Anthropomorphic**. غير أنه لم يستخدم فى البداية لفظ «برجماتية» لوصف رؤيته الإنسانية. ويشير شيلر فى مدخل الطبعة الأولى لكتابه «النزعة الإنسانية»، الذى كتبه بعد أن وقع تحت تأثير البرجماتية الأمريكية، بصفة خاصة برجماتية «وليم جيمس»، قائلاً: «إننى مندهش لأن أجد نفسى برجماتيًا منذ مدة طويلة دون أن أعرف، وأن دفاعى عن موقف قريب، فى جوهره، عام ١٨٩٢ لم يكن ينقصه سوى اسم البرجماتية»[١]. لكن على الرغم من أن شيلر يستخدم لفظ «برجماتية» باستمرار، عندما أخذه من وليم جيمس، فإنه يصر على

---

(١) Humanism, p. xiii (2nd edition, 1912)

إشارة «شيلر» إلى مقال «الحقيقة والمثالية» الذى نشره عام ١٨٩٢. وطُبع من جديد فى كتابه «المذهب الإنسانى»، pp. 110 - 27 (المؤلف).

أن النزعة الإنسانية هى مفهومه الأساسى. فالنزعة الإنسانية، التى تؤكد أن الإنسان، وليس المطلق، هو معيار كل تجربة، وصانع العلوم، هى الاتجاه الأساسى والدائم لتفكير «جيمس» ولتفكيره هو. إن البرجماتية «ليست فى الحقيقة سوى تطبيق للنزعة الإنسانية على نظرية المعرفة»(١). إن الحاجة العامة هى «أنسنة» الكون من جديد.

وتتطلب «أنسنة» الكون من جديد، أو بمعنى آخر تتطلب النزعة الإنسانية، أولا، تأنيس المنطق. وهذا المطلب هو، فى الغالب، احتجاج ضد المراوغات الجافة، والتمرينات الذهنية للمناطقة الصوريين الذين يعالجون المنطق بوصفه لعبة تُلعب من أجل اللعبة نفسها، وهو احتجاج، كما يشير شيلر، عبر عنه «ألبرت سدجويك»، وهو نفسه منطقى، وحمل عمله الأول عنوان «المغالطات»: وجهة نظر عن المنطق من الجانب العملى (١٨٨٣). غير أن حاجة «شيلر» إلى «أنسنة» المنطق كانت أكثر من احتجاج ضد ألوان الجفاف الموجودة عند بعض المناطقة ومعاندتهم. لأنه يقوم على اقتناع مؤداه أن المنطق لا يصور مجالاً من الصدق المطلق والثابت الذى لا يتغير، ولا يتأثر بالمصالح والأغراض البشرية. إن فكرة الصدق المطلق هى، من وجهة نظر شيلر، «ضوء كاذب»(٢)، فى المنطق الصورى وفى العلم التجريبى أيضاً. إن المبادىء الأساسية للمنطق، أو بديهياته ليست حقائق ضرورية قبلية، بل هى مسلمات، أو متطلبات للتجربة(٣)، تظهر نفسها أنها تمتلك قيمة أوسع وأكثر دوامًا لتحقيق أغراض بشرية من القيمة التى تمتلكها مسلمات أخرى. وبيان هذا الجانب من مبادىء أو بديهيات المنطق هى إحدى المهام التى تنخرط فى «أنسنة» هذا العلم.

---

(١) Ibid, p. xxv.

(٢) Contemporary British Philosophy, First series, p. 401.

(٣) See Axioms as Postulates in Personal Idealism, p. 64.

بيد أننا نستطيع أن نذهب، بصورة ملحوظة، إلى أبعد من هذا. فالبرجماتى يعتقد أن صحة أى إجراء منطقى يبنيها عمله الناجح. غير أنه لا يعمل إلا فى سياقات عينية. ولذلك من العبث أن نفترض أن التجريد الكامل من كل موضوع يدخلنا إلى مجال من صدق مطلق، لا يتغير. حقًا، إن شيلر يمضى أبعد ليقول أن المنطق الصورى «لا معنى له بالمعنى الدقيق والكامل»[١]. فإذا قال شخص ما «إنه خفيف جداً»، ونحن لا نعرف السياق، فإن القول لا يكون له معنى بالنسبة لنا. لأننا لا نعرف ما إذا كان يشير إلى ثقل موضوع، أو إلى لون شىء، أو إلى كيفية محاضرة أو كتاب. وعلى نحو مماثل، لا نستطيع أن نجرد، تمامًا، من استخدام المنطق؛ من تطبيقه «دون أن يسبب ذلك خسارة كبيرة، ليس للصدق فحسب، بل للمعنى أيضًا»[٢].

ولذلك، إذا جعلنا المبادىء المنطقية مُسلَّمات على هدى الرغبات والأغراض البشرية، وإذا كانت صحتها تعتمد على نجاحها فى تحقيق هذه الرغبات والأغراض، فإنه ينجم عن ذلك أننا لا نستطيع أن نفصل المنطق عن علم النفس. «إن القيمة المنطقية لابد أن توجد فى واقعة سيكولوجية أو فى مكان مجهول.. إن الممكنات المنطقية (أو حتى «الضروريات») لا تكون شيئًا حتى تصبح فعلية من الناحية السيكولوجية وتصبح فعالة»[٣]. ولذلك من الأفضل بالنسبة لجميع المحاولات أن تنزع المنطق من علم النفس وتضعه على أقدامه الخاصة.

ما قيل عن الصدق المنطقى؛ أعنى أنه يرتبط بالرغبات والأهداف البشرية، يمكن أن يقال عن الصدق بوجه عام. إن الحقائق هى، فى واقع الأمر، تقييمات. أى أن تقرير أن قضية تكون صادقة يعنى القول إنها لها قيمة عملية وذلك بأن تحقق غرضًا معينًا

(١) Formal Logic, p. 382.

(٢) Ibid, p. ix.

(٣) Axioms as Postulates in Personal Idealism, P. 124.

«الصدق هو النافع، الفعال، الذى يعمل، والذى تميل إليه تجربتنا العملية لكى تقيد تقييماتنا الخاصة بالصدق»(١). والكذب هو، خلاف ذلك، ما ليس له فائدة، وما لا يعمل. وهذا هو «المبدأ البرجماتى العظيم للانتقاء»(٢).

يرى شيلر، بالتأكيد، أن «العمل» لفظ عام غامض، ومن المشروع أن نسأل ما الذى يشمله بدقة(٣). غير أنه يجد أن هذا سؤال يصعب الإجابة عنه. ومن السهل، نسبياً، أن نبين ماذا يُعنى بعمل فرض علمى. لكن ليس من السهل مطلقًا بيان، مثلاً، ما هى صور «العمل» التى تُعد ذات صلة لتقدير صدق نظرية أخلاقية. إنه يجب علينا أن نعترف بأن «الناس يتخلون عن مواقف مختلفة نحو العمل، لأنهم هم أنفسهم مختلفون من الناحية المزاجية»(٤). وبمعنى آخر: لا يمكن تقديم إجابة واضحة ودقيقة عن السؤال.

إن شيلر كما يتوقع المرء، شغوف بأن يبين أن تمييزاً يمكن أن يتم بناء على مبادىء برجماتية بين «كل الحقائق النافعة» و«كل ما هو نافع صادق». وإحدى حججه هى أن «النافع» يعنى أنه نافع لغرض معين، يحدده السياق العام للقضية. فإذا كنت مهدداً بالتعذيب، مثلاً، إذا لم أقل إن الأرض مسطحة (ليست كروية)، فإنه من المفيد بالنسبة لى، بالتأكيد، أن أقول ذلك. بيد أن منفعة قولى لا تجعله صادقا. لأن القضايا التى تتحدثِ عن شكل الأرض تخص العلم التجريبى، وليس من المفيد، بالتأكيد، لتقدم العلم تأكيد أن الأرض مسطحة.

وطريقة أخرى لمعالجة الموضوع هى الإصرار على المعرفة الاجتماعية. غير أن «شيلر» منتبه إلى واقعة وهى أن معرفة الصدق يعنى معرفة أنه صادق. وبناء على مبدئه تكون معرفته بأنه صادق يعنى معرفته بأنه نافع. ولذلك لا يمكن أن تجعل المعرفة

---

(١) Humanism, p. 59.

(٢) Ibid, p. 58.

(٣) Contemporary British Philosophy, First series, p. 405.

(٤) Ibid.

الاجتماعية قضية ما نافعة، وبالتالى صادقة. إنها تطابق القضايا التى تم بيان منفعتها من قبل. «إن معيار - النفع ينتقى تقييمات الصدق الفردية، ويكوِّن منها الصدق الموضوعى الذى يبلغ معرفة اجتماعية»[١].

يميل «شيلر» إلى التراجع بناء على تفسير بيولوجي للصدق، ويؤكد فكرة بقاء - القيمة[٢]. فهناك عملية انتقاء طبيعي بين الحقائق. والحقائق ذات القيمة الأدنى تُستبعد وتُستأصل، فى حين أن الحقائق ذات القيمة الأسمى تبقى وتظل. ويبين الاعتقاد الذى يبرهن على أنه يمتلك قيمة أكثر بقاء على أنه أكثر نفعًا وفائدة، وعلى أنه، بالتالى، أكثر صدقا. لكن ماذا يكون بقاء القيمة؟ إنه يمكن أن يوصف بأنه «نوع من العمل، يمارس، عندما يخلو تمامًا من أى توسل عقلي، تأثيرًا قويًا للغاية على اعتقاداتنا، ويمكنه أن يحدد هذا التبنى ويستبعد مضاداتها»[٣]. وبالتالى نرتد مرة أخرى إلى فكرة غامضة وغير دقيقة، بدون شك، عن «العمل».

يؤكد «شيلر»، كما نرى، أنه لا ينتج من القول «كل الحقائق نافعة» القول «أية قضية نافعة فهى صادقة». وهذا قول صحيح تمامًا، بالطبع. لكن قد يتمسك المرء تمامًا بأن كل الحقائق «نافعة» بمعنى ما أو بآخر دون أن يتمسك بأن فائدتها تجعلها صادقة. فإذا تمسك المرء بأن الفائدة تجعلها صادقة، فإنه يصعب عليه أن ينكر فى الوقت نفسه أن كل قضية نافعة تكون صادقة من حيث إنها نافعة. وإذا كان يجب إثبات نظرية عدم إمكان التحول بنجاح، فإنه يتحتم على المرء أن يُبيِّن أن القضايا الصادقة تمتلك خاصية ما أو خصائص لا تمتلكها القضايا الكاذبة النافعة. إن الموجودات البشرية كائنات حية، لكن ليست كل الكائنات الحية موجودات بشرية. وذلك لأن الموجودات البشرية تمتلك خصائص لا تمتلكها كل الكائنات الحية. فما الخصائص التى تخص

(١) Humanism, p. 59.

(٢) See especially Logic in Use, also Problems of Belief, Chapters, xi _ xii.

(٣) Contemporary British Philosophy, First series, p. 406.

القضايا الصادقة غير المنفعة التى يمكن أن تمتلكها أيضًا قضية كاذبة؟ هذا سؤال لم يتصد له «شيلر»، بالفعل، على الإطلاق. ذكرنا من قبل وجهة نظر «ستيرت» والتى تقول إن المثالية المطلقة لم تقدم معرفة كافية بالجانب الإرادى من الطبيعة البشرية. ومن المشكلات التى واجهها «شيلر» هى أنه أولى لها معرفة كبيرة للغاية.

لم يكن «شيلر» أقل ميلاً من «جيمس» إلى أن يسترسل فى تأمل ميتافيزيقى. فالواقع أنه يؤكد، أن «النزعة الإنسانية»، أو النظرة التشبيهية، تتطلب منا أنه يجب علينا أن ننظر إلى العالم على أنه «مرن تمامًا»[١]، ويمكن تعديله بصورة لا محدودة، وأنه ما يمكن أن نصنعه نحن. لكن على الرغم من أنه يسلِّم بأن أنصار النزعة الإنسانية أو البرجماتيين ينظرون إلى مجهودات الميتافيزيقيين نظرة متسامحة، ويقرون بقيمة جمالية لمذاهبهم، فإنه «يبدو أن الميتافيزيقا، فى الوقت نفسه، محكوم عليها بأن تظل تخمينات شخصية عن الواقع المطلق، وتظل أدنى فى القيمة الموضوعية من العلوم، التى تكون، فى جوهرها، مناهج «عامة» لمعالجة الظواهر[٢]. وهنا نرى أيضًا الصعوبة التى تواجه «شيلر» فى تفسير، بدقة، ماذا يمكن أن يعنى «ما يعمل» خارج مجال الفروض العلمية. ولذلك ينسب قيمة جمالية بدلاً من قيمة ـ الصدق إلى النظريات الميتافيزيقية. ويرجع ذلك، بوضوح، إلى أنه ينظر إلى الفروض العلمية على أنها ممكنة التحقق تجريبيًا، فى حين أن المذاهب الميتافيزيقية ليست كذلك. ونرتد مرة ثانية إلى السؤال عما إذا كان التحقق، وهو نوع من «العمل»، لا يبين أن فرضًا ما يكون صادقًا (أو يميل إلى بيانه)، بدلاً من أن يكوِّن صدقه.

إن إسهام «شيلر» الرئيسى للبرجماتية يتمثل فى معالجته للمنطق، معالجة أكثر حرفية وتفصيلاً من معالجة «وليم جيمس». غير أنه لا يمكن أن يقال إن تفسيره الشامل للمنطق يبرهن على «قيمة – بقائه».

---

(١) Axioms as Postulates in Personal Idealism, P. 61.

(٢) Contemporary British Philosophy, First series, p. 409.

الفصل السادس عشر

تجريبية جون ديوى

حياته وكتاباته - النزعةالتجريبية الطبيعية: التفكير، التجربة والمعرفة - وظيفة الفلسفة - الذرائعية: المنطق والصدق - النظرية الأخلاقية - بعض مضامين النظرية الاجتماعية والتربوية - الدين فى الفلسفة الطبيعية - بعض التعليقات النقدية على فلسفة ديوى

١ - وُلِد «جون ديوى» **J. Dewey** فى «برلنجتون»، بولاية فرمونت، وبعد أن درس بجامعة «فرمونت» أصبح مدرسًا بمدرسة عليا (ثانوية). غير أن اهتمامه بالفلسفة أدى به إلى أن يرسل إلى «وليم تورى هاريس» مقالاً عن الفروض الميتافيزيقية للمذهب المادى آملاً أن ينشره فى «مجلة الفلسفة النظرية»[١]، ونتج عن التشجيع الذى استقبل به مقاله أن دخل جامعة «جون هوبكنز» عام ١٨٨٢. وفى الجامعة درس مقررات فى المنطق على يد «تشارلز بيرس»، غير أن التأثير الأساسى على تفكيره مارسه «ج. س. موريس»، الفيلسوف المثالى ، الذى دخل معه «ديوى» فى علاقة صداقة شخصية.

(١) نُشر المقال فى إصدار شهر إبريل عام ١٨٨٢ (المؤلف).

حاضر «ديوى» فى جامعة «متشجن» منذ عام ١٨٨٤ حتى عام ١٨٨٨، كان فى البداية مدرسًا للفلسفة ثم بعد ذلك أستاذًا مساعداً، بعد أن قضى عامًا أستاذًا فى جامعة «منيسوتا». وفى عام ١٨٨٩ عاد إلى «متشجن» رئيسًا لقسم الفلسفة، وشغل هذا المنصب حتى عام ١٨٩٤ عندما ذهب إلى «شيكاغو». فى أثناء هذه الفترة، انشغل ديوى بمسائل منطقية وسيكولوجية وأخلاقية، وانسلخ عن المثالية التى تعلمها من «موريس»[١]. وفى عام ١٨٨٧ نشر كتابه «علم النفس»، ونشر فى عام ١٨٩١ «مجمل نظرية نقدية فى الأخلاق» ، ونشر فى عام ١٨٩٤ «دراسة الأخلاق: مجمل».

منذ عام ١٨٩٤ حتى عام ١٩٠٤ كان «ديوى» رئيسًا لقسم الفلسفة فى جامعة «شيكاغو»، حيث أسس «مدرسة على هيئة معمل»[٢] عام ١٨٩٦. وشملت مؤلفات هذه الفترة: «عقيدتى التربوية» (١٨٩٧)، و«المدرسة والمجتمع» (١٩٠٠)، و «دراسات فى النظرية المنطقية» (١٩٠٣)، و«الشروط المنطقية للمعالجة العلمية للأخلاق» (١٩٠٣).

وفى عام ١٩٠٤ ذهب ديوى إلى جامعة «كولومبيا» أستاذًا للفلسفة، وأصبح أستاذًا غير متفرغ فى عام ١٩٢٩[٣]. ونشر كتابه «الأخلاق»[٤] عام ١٩٠٨، و«كيف نفكر» عام ١٩١٠، و«تأثير داروين على الفكر المعاصر ومقالات أخرى» عام ١٩١٠، و«مدارس الغد» عام ١٩١٥، و «الديمقراطية والتربية» ١٩١٦، و «مقالات فى المنطق التجريبى» عام ١٩١٦، و «تجديد فى الفلسفة» عام ١٩٢٠، و «الطبيعة البشرية والسلوك» عام ١٩٢٢[٥]، و «التجربة والطبيعة» عام ١٩٢٥، و «البحث عن اليقين»

---

(١) يشير ديوى فى هذا الارتباط إلى التأثير الذى مارسه كتاب وليم جيمس «مبادىء علم النفس» على تفكيره (المؤلف).

(٢) عُرفت «المدرسة التجريبية» بوجه عام بأنها مدرسة ديوى (المؤلف).

(٣) قام «ديوى» فى خلال هذه الفترة برحلات كثيرة إلى الخارج؛ إلى أوربا، والشرق الأقصى، والمكسيك، وإلى روسيا عام ١٩٢٨ (المؤلف).

(٤) كُتب بالتعاون مع «ج. هـ. تفتسون» (المؤلف).

(٥) له ترجمة عربية بقلم د. محمد لبيب النجيحى، مكتبة الخانجى القاهرة ١٩٩٥

عام ١٩٢٩[1]. أما بالنسبة للمؤلفات المتأخرة فهى: «الفن خبرة» عام ١٩٣٤، و «الإيمان المشترك» عام ١٩٣٤، و«التجربة والتربية» عام ١٩٣٨، و «المنطق: نظرية البحث» عام ١٩٣٨، و «نظرية القيمة» عام ١٩٣٩، و «التربية اليوم» عام ١٩٤٠، و «مشكلات البشر» عام ١٩٤٦، و «المعرفة وما يُعرف» عام ١٩٤٩.

ربما كان «ديوى» خارج الولايات المتحدة على الأقل شهيراً «بمذهبه فى الذرائع» **Instrumentalism**، صياغته الخاصة للبرجماتية. بيد أنه لم يكن، بالتأكيد، الرجل الذى اهتم ببساطة بنظريات عامة عن التفكير والصدق. فقد اهتم بعمق بمشكلات القيمة والسلوك البشرى، وبمشكلات المجتمع والتربية. كما تبين القائمة السابقة لمؤلفاته. وقد مارس فى الميدان الأخير - التربية - بصفة خاصة تأثيراً عظيماً فى أمريكا. ويتضح أن أفكاره لم تنل قبولاً كلياً. غير أنها لم تُهمل. ويمكننا أن نقول، بوجه عام، إن «وليم جيمس» و«جون ديوى» كانا المفكرين اللذين بذلا جهداً كبيراً من أجل جذب انتباه الجمهور المثقف فى الولايات المتحدة إلى الفلسفة.

٢ - يصف «ديوى» فلسفته، فى الغالب، بأنها مذهب طبيعى تجريبى، أو مذهب تجريبى طبيعى. وربما يمكن توضيح معنى هذين الوصفين جيداً بأن نقول شيئًا ما عن تفسيره لطبيعة التفكير ووظيفته. ويمكن أن نبدأ بالنظر إلى معنى لفظ «مذهب طبيعى» (أو نزعة طبيعية) فى هذا السياق.

أولاً، التفكير، ليس عند ديوى عملية نهائية، مطلقة، تخلق حقيقة موضوعية بمعنى ميتافيزيقى. وليس شيئًا موجوداً فى الإنسان يمثل عنصراً لا طبيعيا؛ بمعنى أنه يضع الإنسان فوق الطبيعة وفى مقابلها. إنه على المدى البعيد صورة متطورة إلى حد كبير من العلاقة الفعالة بين كائن حى وبيئته. صحيح، على الرغم من أن «ديوى» يميل إلى استخدام لغة سلوكية، فإنه يعى جيداً أن الحياة الذهنية للإنسان لها خصائصها

(١) له ترجمة عربية بقلم د. أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية عام ١٩٦٠

الخاصة. ومع ذلك، فإن المسألة هى أنه يرفض أن يبدأ، مثلاً، بالتمييز بين الذات والموضوع، كما يرفض أن يبدأ من نقطة انطلاق مطلقة ونهائية، وإنما ينظر إلى حياة الإنسان الذهنية على أنها تفترض وتتطور من علاقات سابقة، وعلى أنها تقع داخل مجال الطبيعة تماماً. إن التفكير هو عملية من بين العمليات الطبيعية الأخرى، أو نشاط من بين الأنشطة الطبيعية الأخرى.

إن كل الأشياء تتفاعل بطريقة ما مع بيئتها. غير أنها لا تتفاعل كلها، بوضوح، بنفس الطريقة. ففى مجموعة معينة من الظروف، يمكن أن يقال إن شيئًا جمادًا، مثلاً، يتفاعل أو لا يتفاعل. إن الموقف لا يضع أية مشكلة يمكن أن يعرفها الشىء بأنها مشكلة، ويمكن أن يستجيب لها بطريقة انتقائية. ومع ذلك، عندما نتجه إلى خضم الحياة، فإننا نجد استجابات انتقائية. فكلما أصبحت الكائنات الحية أكثر تركيبًا، أصبحت بيئتها أكثر جمعًا بين النقائض. أعنى أنها تصبح غير متيقنة بصورة أكثر من الاستجابات أو الأفعال التى تستدعيها لمصالح الحياة، وما هى الأفعال التى تناسب سلسلة تدعم استمرار الحياة. و«بالدرجة التى تحدث بها الاستجابات لما هو مشكوك فيه بوصفه المشكوك فيه، فإنها تكتسب خاصية ذهنية»(١). وفضلاً عن ذلك، عندما تمتلك هذه الاستجابات ميلاً موجهًا إلى تغيير ما هو غير مأمون إلى ما هو مأمون، وتغيير ما يحتوى على إشكال إلى ما هو محلول وليس به مشكلة، «فإنها تكون عاقلة وذهنية أيضًا»(٢).

وبالتالى نستطيع أن نقول إن التفكير، عند ديوى، هو صورة متطورة جداً من العلاقة بين المثير والاستجابة على المستوى البيولوچى الخالص. إن الموجود البشرى، فى تفاعله مع بيئته، يسلك أساسًا، مثل أى كائن حى، وفقًا لعادات راسخة. بيد أن

---

(١) The Quest for certainty, p. 225.

(٢) Ibid.

المواقف تنشأ ويدركها التفكير على أنها مواقف تحتوى على إشكال، وأنها تستدعى، بالتالى، البحث أو التفكير، وتتوقف الاستجابة المباشرة، بمعنى ما. لكن الاستجابة، بمعنى آخر، لا تتوقف. لأن هدف التفكير، الذى يحث عليه موقف يحتوى على إشكال، هو تحويل أو بناء مجموعة الظروف السابقة من جديد التى تسبب المشكلة أو الصعوبة. وبمعنى آخر؛ إنه يهدف إلى تغيير فى البيئة. «ليس هناك بحث لا يتضمن إحداث تغيير ما فى ظروف البيئة»[1]. وهذا يعنى أن النتيجة التى تصل إليها عملية البحث هى فعل مُخطط، أو مجموعة أفعال، أو خطة لفعل ممكن يغير الموقف الذى يحتوى على إشكال. وهكذا، فإن التفكير «ذرائعى» أو «أداتى»، وله وظيفة عملية. ومع ذلك فإن القول بأنه يعين على النشاط والفاعلية ليس قولاً دقيقًا تمامًا؛ لأنه هو نفسه صورة من النشاط والفاعلية. ويمكن أن يُنظر إليه على أنه جزء من عملية كلية لنشاط يستطيع الإنسان عن طريقه أن يبحث عن حل مواقف تحتوى على إشكال بإحداث تغيرات فى البيئة، عن طريق تغيير «موقف غير محدد»؛ أى موقف تتصارع فيه العناصر، أو لا تنسجم وتسبب، بالتالى، مشكلة للتفكير، فى «موقف محدد، أعنى كلاً موحداً. وبهذا المعنى، لا يوقف التفكير، بالتالى، عملية الاستجابة؛ لأنه هو نفسه جزء من الاستجابة الكلية. غير أن عملية البحث تفترض معرفة بموقف يحتوى على إشكال من حيث إنه يحتوى على إشكال. ولذلك يمكن أن يقال إن الاستجابة تتوقف، إذا كنا نعنى بالاستجابة الاستجابة الغريزية أو أنها تنتج، ببساطة، وفق عادة راسخة.

إن الإنسان يستطيع، بالتأكيد، أن يستجيب لموقف يحتوى على إشكال بطريقة غير ذكية. خذ مثالاً بسيطًا هو : إن الإنسان قد يتملكه الغضب، ويدمر أداة أو وسيلة لا تؤدى وظيفتها بصورة ملائمة. بيد أن هذا النوع من رد الفعل من الواضح أنه لا يفيد. ولكى يحل مشكلته، يجب عليه أن يبحث فيما هو خطأ من جهة الأداة، وينظر

(١) Logic, 1, p. 42.

كيف يقدم الأشياء بصورة صحيحة. والنتيجة التى يصل إليها هى خطة لفعل ممكن يُنتظر منها أن تحول الموقف الذى يحتوى على إشكال.

هذا مثال مأخوذ من مستوى الحس المشترك. غير أن ديوى لا يقر بأن هناك أية فجوة لا يمكن عبورها، أو تمييز ثابت صلب بين مستوى الحس المشترك ومستوى العلم مثلاً. إذ إن البحث العلمى قد يحتوى على عمليات ممتدة لا تكون أفعالاً ظاهرة فى الحس العادى، بل هى عمليات عن طريق رموز. ومع ذلك فالمسار الشامل للفرض، والاستنباط، والتجربة التى يتم التحكم فيها، تنتج ببساطة فى صورة أكثر تعقيداً ورقيّا فى عملية البحث التى تثيرها مشكلة عملية فى الحياة اليومية. بل حتى العمليات المركبة عن طريق رموز تهدف إلى تغيير الموقف الذى يحتوى على إشكال الذى يؤدى إلى ظهور الفرض. وهكذا فإن التفكير يكون باستمرار عمليًا بطريقة ما، سواء يحدث على مستوى الحس المشترك أم على مستوى النظرية العلمية. إنه فى كلتا الحالتين طريقة لمعالجة موقف يحتوى على إشكال.

ويجب أن نلاحظ أن ديوى عندما يتحدث عن إحداث تغيير فى البيئة، فإنه يجب ألا يُفهم لفظ إحداث تغيير فى البيئة على أنه يشير فقط وبالتحديد إلى بيئة الإنسان الطبيعية، أعنى عالم الطبيعة الفيزيائية. إذ إن «البيئة التى تعيش فيها الموجودات البشرية، وتعمل وتبحث فيها، ليست ببساطة طبيعية. فهى ثقافية أيضًا»(١). وصراع القيم، مثلاً، فى مجتمع معين يؤدى إلى موقف يحتوى على إشكال، يحدث حله تغيراً فى البيئة الثقافية.

يناظر هذا التفسير للتفكير ووظيفته الأساسية الواقعة التى تقول إن: «الإنسان الذى يعيش فى عالم المخاطر والمجازفات يكون مجبراً على أن يبحث عن الأمن

---

(١) Logic, 1, p. 42.

والأمان»[١]. ومن الواضح بالطبع، أنه عندما تواجه الإنسان مواقف خطيرة تتهدده، ويعرفها بوصفها كذلك، فإن الفعل هو الذى يكون مطلوباً، وليس، ببساطة، التفكير. ولا داعى للقول بأن ديوى على وعى تام، فى الوقت نفسه، بأن البحث والتفكير لا يؤديان بالضرورة إلى الفعل بالمعنى العادى. فالبحث العلمى، مثلاً، قد ينتهى بفكرة أو مجموعة أفكار، أى بنظرية علمية أو فرض علمى. إن تفسير «ديوى» للتفكير لا يستلزم، بالفعل، وجهة النظر التى تقول إن: «الأفكار هى خطط وألوان من التدبير توقعية تؤثر فى بناء عينى من جديد للشروط السابقة للوجود»[٢]. إن الفرض العلمى تنبؤى، ولذلك يتطلع، إن جاز التعبير، للتحقق. غير أن العالم قد لا يكون فى مقدوره أن يتحقق منه هنا والآن. أو قد لا يختار أن يفعل ذلك. ومن ثم ينتهى بحثه بمجموعة أفكار؛ ولا تكون لديه معرفة مؤكدة. غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن الأفكار تنبؤية؛ أى أنها خطط ممكنة لفعل ممكن.

وعلى سبيل التشبيه نقول إنه إذا ما استثار الإنسان للبحث أو التفكير فى موقف إشكالى أخلاقى فإن الحكم الأخلاقى الذى يصدره فى النهاية هو خطة أو توجه لفعل ممكن، وإذا التزم الإنسان بمبدأ أخلاقى معين، فإنه يعبر عن استعداده للفعل بطرق معينة فى ظروف معينة. ولكن على الرغم من أن تفكيره يتجه إلى فعل ما ، فإن الفعل لا ينتج بالضرورة. إن الحكم الذى يصدره هو اتجاه نحو فعل ممكن.

وبالتالى، هناك معنى حقيقى يكون به كل موقف يحتوى على إشكال فريداً ولا يمكن أن يتكرر. وعندما يتصور «ديوى» هذا الجانب من المسألة، فإنه يميل إلى التقليل من قيمة النظريات العامة. غير أنه واضح وجلىّ أن العالم يعمل عن طريق مفاهيم عامة ونظريات؛ وتظهر معرفة «ديوى» بالواقعة فى إصراره على أن ارتباط

---

(١) The Quest for certainity, p. 3.

(٢) Ibid, p. 166.

نظرية بفعل هو «بطرق ممكنة من الإجراء وليس بالطرق التى وُجد أنها مطلوبة بالفعل وبصورة مباشرة»[١]. وفى الوقت نفسه يظهر التوتر بين ميل إلى التقليل من قيمة المفاهيم العامة والنظريات، بالنظر إلى الواقعة التى تقول إن البحث تحث عليه مواقف معينة تحتوى على إشكال، ويهدف إلى تغييرها، ومعرفة بالواقعة التى تقول إن التفكير العلمى يعمل عن طريق أفكار عامة، ويكوِّن نظريات عامة، نقول يظهر ذلك فيما يجب أن يقوله «ديوى» عن طبيعة الفلسفة. غير أنه يمكن ترك هذه المسألة للقسم القادم.

لقد رأينا أن تفسير «ديوى» للتفكير تفسير «طبيعى»؛ بمعنى أنه يصور التفكير بأنه تطوير للعلاقة بين الكائن الحى وبيئته. «إن العمليات الذهنية تظهر فى سلوك النوع البيولوجى، ويمهد السلوك الطريق لهذه العمليات»[٢]. ولا ينكر المذهب الطبيعى، بالتأكيد، الاختلافات، وإنما يتعهد بتفسير هذه الاختلافات دون لجوء إلى أى مصدر غير طبيعى، أو فاعل. وبمعنى آخر، لابد أن يتمثل التفكير على أنه نتاج للتطور.

وفضلاً عن ذلك، فإنه يمكن وصف تفسير «ديوى» للتفكير بأنه «تجريبى»؛ بمعنى أن التفكير يُصور على أنه يبدأ من التجارب، وعلى أنه يرتد إلى التجارب. إن عملية البحث تتحرك عندما تواجه الذات موقفًا يحتوى على إشكال فى بيئتها، وتنتهى، سواء بصورة فعلية أم بصورة مثالية، بتغيير ما فى البيئة، أو فى الإنسان نفسه. ويؤكد «ديوى» فى الوقت نفسه أن التفكير يصنع أو يبنى موضوع المعرفة من جديد. ولأن هذا القول يبدو، لأول وهلة، أنه يمثل موقفًا مثاليًا ولا يمثل موقفًا تجريبيًا، فإنه يحتاج إلى تفسير.

---

(١) Logic, p. 49.

(٢) Ibid, p. 43.

يُفترض أن التجربة (أو الخبرة) بوجه عام، صفقة؛ أى أنها عملية فعل وتحمل؛ علاقة نشطة بين كائن حى وبيئته. والتجربة الأولية أو المباشرة عند «ديوى» ليست معرفية فى طابعها. فهى «لا تحتوى على تقسيم بين الفعل والمادة، بين الذات والموضوع، وإنما تحتوى عليهما فى كل لا يمكن تحليله»[1]. فما يُخبر لا يتموضع عن طريق ذات بوصفه علامة لها دلالة أو معنى. إن تمييزًا مثل التمييز بين الذات والموضوع لا ينشأ إلا بالنسبة للتأمل. وشىء ما لا يفترض، أو، بالأحرى، لا يكتسى بالدلالة إلا من حيث إنه نتاج عملية بحث أو تفكير. فقلم الحبر، مثلاً، لا يكون له دلالة بالنسبة لى إلا عن طريق وظيفته أو وظائفه. وتكون له دلالة عن طريق وظيفته من حيث إنه نتاج عملية بحث أو تفكير. وبالتالى، من حيث إن «ديوى» يحتفظ بلفظ «موضوع المعرفة» من أجل لفظ عملية البحث أو التفكير، فإنه يستطيع أن يقول إن التفكير يصنع أو يبنى موضوع المعرفة من جديد.

لقد عانى «ديوى» من جهة، لكى يبين أن تفسيره لنشاط المعرفة لا يستلزم النتيجة التى تقول إن الأشياء لا توجد بصور سابقة على الوجود الذى نخبره، أو على الوجود الذى نفكر فيه[2]. ومن جهة أخرى، اتهم بتوحيده موضوع المعرفة بلفظ البحث بالقول بأنه، بمعنى ما، نتاج التفكير[3]. لأن لفظ البحث هو الموقف المحدد الذى يحل محل موقف غير محدد أو يحتوى على إشكال. ومع ذلك يبرهن «ديوى» على أن «المعرفة ليست تشويهًا أو إفسادًا يضفى على موضوعها سمات لا تنتمى إليها، بل هى فعل يضفى على مادتها غير المعرفية سمات لا تنتمى إليها»[4]. إن حل موقف يحتوى على

---

(١) Experience and Nature, p. 8 (Dever Publications edition 1958).

(٢) يشير ديوى، مثلاً، إلى «أننى أعتقد أنه من الواضح بدرجةكافية أننا نخبر معظم الأشياء من حيث إنها تسبق خبرتنا لها من الناحية الزمنية» (المؤلف).

The Infulence of Darwin, p.280.

(٣) كلمة البحث Inquiry تعنى عند ديوى الرغبة فى تغيير الواقع تغييرًا يكون أكثر تحقيقًا لمصالح الإنسان. (المراجع)

(٤) Experience and Nature, p. 381.

إشكال أو عملية الاكتساء بدلالة محددة هي تشويه أو إفساد أكثر من أن تكون فعل المهندس الذى يضفى على حجر وخشب كيفيات وعلاقات لا يمتلكانها من قبل.

وإذا تساءلنا لماذا يقبل «ديوى» هذه النظرية الوحيدة عن المعرفة؛ التى توحد موضوع المعرفة بلفظ عملية البحث، فإن من أحد الأسباب هو أنه يريد أن يتخلص مما يسميه «نظرية المشاهد في المعرفة»(١). وفقًا لهذه النظرية يكون لدينا، العارف **Knower**، من جهة، وموضوع المعرفة، من جهة أخرى، الذى لا يتأثر تمامًا بعملية المعرفة. ومن ثم تواجهنا مشكلة إيجاد جسر بين عملية المعرفة التى تحدث بأكملها داخل ذات المشاهد، والموضوع الذى لايهمه أن يُعرف. ومع ذلك، إذا فهمنا أن موضوع المعرفة يوجد من حيث هو كذلك عن طريق عملية المعرفة، فإن هذه الصعوبة لا تنشأ.

إن القول بأن موضوع المعرفة يوجد عن طريق عملية المعرفة قد يكون، منظوراً إليه في ذاته، تحصيل حاصل. لأن القول بأنه لا شيء يكوِّن موضوعًا للمعرفة إلا بأن يُعرف هو تحصيل حاصل. غير أن «ديوى» لا يقصد بوضوح، أن يكون القول تحصيل حاصل: فهو يقصد أن يقول شيئًا أكثر. وما يقصده هو تصوير عملية المعرفة بأنها صورة متطورة إلى حد كبير للعلاقة النشطة بين كائن حى وبيئته؛ علاقة يحدث بواسطتها تغيير فى البيئة. وبمعنى آخر، يهتم «ديوى» بتقديم تفسير طبيعى للمعرفة، وباستبعاد أى مفهوم منها من حيث إنه ظاهرة غامضة، تكون فريدة فى نوعها تماماً. كما أنه يهتم بتوحيد النظرية بالممارسة. ولذلك تتمثل المعرفة بأنها فعل، أو صنع، وليست «رؤية» كما هى الحال فى النظرية المسماة بنظرية المشاهد.

٣ - إن تفسير «ديوى» للتفكير والمعرفة يتصل، بوضوح، بتصوره للفلسفة وبأحكامه عن الفلاسفة الآخرين. فهو، مثلاً، يعارض بشدة الفكرة التى تقول إن

---

(١) The Quest for certainity, p. 23.

الفلسفة تهتم بمجال وجود وصدق ثابتين ولازمين لها. والواقع إننا نستطيع، أن نفسر أصل هذه الفكرة. إن العالم غير مأمون ومحفوف بالخطر[١]. أعنى أن المخاطر التى يتعرض لها الناس مواقف موضوعية. وعندما تُدرك على أنها مخاطر، فإنها تصبح مواقف تحتوى على إشكال يحاول الإنسان أن يحلها. غير أن وسيلته لفعل ذلك محدودة. وفضلاً عن ذلك، يصبح الإنسان فى بحثه عن الأمن، وبالتالى عن اليقين، واعيًا بأن العالم التجريبى، الذى هو عالم متغير، لا يمكن أن يزوده بأمن مطلق وبيقين مطلق. ونجد الفلاسفة اليونان مثل «أفلاطون» قد قاموا بتمييز حاد بين العالم التجريبى المتغير، ومجال الوجود الثابت والصدق. وهكذا أصبحت النظرية منفصلة عن الممارسة[٢] وظلت الفلسفة نشاطًا بالفعل. لأن التفكير هو، باستمرار، نشاط. لكن عند أرسطو، مثلاً، يسمو النشاط النظرى الخالص، أى حياة التأمل، على الحياة العملية؛ أعنى حياة الفعل فى عالم متغير. وأصبح ضروريًا إعادة التفكير إلى وظيفته الحقيقية وهى أن يتجه نحو حل مواقف غير محددة أو تحتوى على إشكال عن طريق إحداث تغيرات فى البيئة وفى الإنسان نفسه. إن التفكير والممارسة لابد أن يرتبطا معًا.

ونرى هذه الوحدة للتفكير والممارسة، بصورة أكثر وضوحًا وجلاء، فى نشأة العلم الحديث. ففى المراحل المبكرة من التاريخ حاول الإنسان أن يتحكم فى قوى الطبيعة الغامضة والتى كانت تهدده عن طريق السحر، أو بأن يشخصها ويحاول أن يرضيها، على الرغم من أنه مارس أيضًا أفعالاً بسيطة مثل الزراعة. ثم رأينا، بعد ذلك، أنه نشأ ذلك الانفصال بين النظرية والممارسة الذى أحدثته الفلسفة، فقد حلّت فكرة الإنسان من حيث إنه فاعل محل فكرة الإنسان من حيث إنه ملاحظ. لكن مع نشأة العلم

---

(١) Experience and Nature, p. 42.

(٢) كان ديوى، بالطبع، على وعى بالجوانب العملية فى فكر أفلاطون وأرسطو. غير أنه يعارض الفكرة الكلية عن وجود ثابت، وصدق ثابت. الانفصال بين مجال الوجود ومجال الصيرورة هو الجانب من فلسفة أفلاطون الذى يشدد عليه. (المؤلف).

الحديث نجد ظهور اتجاه جديد إلى التغيير. لأن العالم يرى أننا لا نستطيع أن نفهم عملية التغير، والتحكم فيها، داخل حدود، وإحداث التغيرات التى نرغبها، ومنع تلك التى نعتبرها غير مرغوب فيها عن طريق ربط الظواهر. وهكذا لم يعد التفكير موجهاً نحو مجال سماوى ذى وجود وحقيقة ثابتين؛ لقد أصبح محصوراً فى البيئة التى نخبرها، على الرغم من أنه يقوم على أساس أكثر يقينًا مما كان فى المراحل المبكرة من البشرية. ومع النمو والتقدم المستمر للعلوم تغير اتجاه الإنسان كله نحو التفكير والمعرفة. ولابد من تأمل هذا الموقف الجديد، أو الرؤية الجديدة لوظيفة التفكير والمعرفة فى تصورنا للفلسفة.

إن العلوم الجزئية ليست هى نفسها، بالتالى، فلسفة. غير أن العلم قد يُتصور، بصفة عامة، على أنه يقدم لنا صورة عالم لا يهتم بقيم أخلاقية؛ على أنه يستبعد من الطبيعة كل الكيفيات والقيم. و«هكذا خُلقت المشكلة الدائمة للفلسفة الحديثة: أى علاقة العلم بالأشياء التى نقدرها، ونحبها، ولها سلطة فى توجيه سلوكنا»[١]. وأصبحت هذه المشكلة، التى شغلت تفكير كانط، مثلاً، «الصياغة الفلسفية للصراع الشائع بين العلم والدين»[٢]. وقد حاول فلاسفة التراث الروحى والمثالى، منذ زمن كانط، أو بالأحرى منذ زمن ديكارت فصاعداً أن يحلوا المشكلة بالقول بأنه يمكن تصور عالم العلم بأمان بوصفه مجال المادة والآلية، المجرد من الكيفيات والقيم، لأن «المادة والآلية يمتلكان أساسهما فى عقل لا مادى»[٣]. وبمعنى آخر، حاول الفلاسفة أن يوفقوا بين النظرة العلمية عن العالم، كما تصوروها، وتأكيد حقيقة القيم عن طريق تطوير صياغاتهم المتعددة لنفس النوع من الانفصال أو الثنائية التى تميز المذهب الأفلاطونى.

---

(١) The Quest for certainity, p. 103.

(٢) Ibid, p. 41.

(٣) Ibid, p. 42.

من الواضح أن «ديوى» لا علاقة له بهذه الطريقة فى حل المشكلة لأنها، ببساطة، تخص، من وجهة نظره، إحياء ميتافيزيقا عفا عليها الزمن. لكن على الرغم من أنه يرفض الفكرة التى تقول بأن هناك قيماً ثابتة لا تتغير، أو تجاوز العالم المتغير، فإنه لم تكن لديه أدنى نية لأن يقلل من شأن القيم، دع عنك أن ينكرها. ولذلك ألزمته نزعته الطبيعية بالتأكيد بأن «القيم» توجد، بمعنى ما، داخل الطبيعة، وأن التقدم فى المعرفة العلمية لا يشكل تهديداً أيًا كان لحقيقة القيمة. «لماذا لا ننتقل لنستخدم مكاسبنا فى العلم لكى نحسن أحكامنا عن القيم، وننظم أفعالنا حتى نجعل القيم أكثر أماناً وتشارك فى الوجود بصورة أكثر اتساعا؟»[١]. ليست مهمة الفيلسوف أن يبرهن، بوجه عام، على وجود قيم. لأن الاعتقادات عن القيم وأحكام القيمة هى، لا محالة من خصائص الإنسان؛ وأية فلسفة حقيقية عن التجربة تعى هذه الحقيقة؛ وهى أن «ما لا مناص منه لا يحتاج إلى برهان على وجوده»[٢]. بيد أن وجدانات الإنسان، ورغباته، وأغراضه، ووسائله تحتاج إلى توجيه، ولا يكون ذلك ممكنًا إلا عن طريق المعرفة. وهنا تستطيع الفلسفة أن تقدم التوجيه. إذ إن الفيلسوف يستطيع أن يفحص القيم المقبولة والمثل العليا فى مجتمع معين على ضوء نتائجها، ويمكنه فى الوقت نفسه أن يحاول حل الصراعات بين القيم والمثل العليا التى تنشأ داخل مجتمع عن طريق بيان الطريق لإمكانات جديدة، ويغير، بالتالى، مواقف غير محددة أو تحتوى على إشكال فى البيئة الثقافية إلى مواقف محددة.

وبالتالى، فإن وظيفة الفلسفة هى وظيفة نقدية وبنائية، أو أنها، بالأحرى، تبنى من جديد. وهى نقدية بالنظر إلى البناء من جديد. ولذلك نستطيع أن نقول إن الفلسفة هى، فى جوهرها، عملية. ومن حيث إنه لا مشاحة فى أن الفيلسوف ينافس العالم على

(١) Ibid.

(٢) Ibid, p. 299.

أرضه الخاصة، فإن ديوى يشدد، بصورة طبيعية،على الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية، وعلى فلسفة التربية. حقًا، إن الفيلسوف ليس مقيداً بهذه الموضوعات على الإطلاق. ففلسفة الخبرة تضم داخل منطقة بحثها،كما يرى «ديوى» فى كتابه «دراسات فى النظرية المنطقية» كل أوجه الخبرة البشرية، بما فى ذلك العالم العلمى، والدينى، والأخلاقى، والجمالى، وأيضًا العالم الاجتماعى - الثقافى فى صورته المنظمة. وتبحث العلاقات بين هذه الميادين المختلفة. لكن إذا فكرنا فى حل المواقف المعينة التى تحتوى على إشكال، فإن الفيلسوف لن يكون أكثر قدرة على حل المشكلات العلمية من العالم. وبالتالى، فمن الطبيعى، من وجهة النظر هذه، أن يقول «ديوى» إن «مهمة فلسفة المستقبل أن توضح أفكار الناس عن المنازعات الاجتماعية والأخلاقية الموجودة فى عصرهم. إن هدفها أن تصبح، بقدر المستطاع من الناحية البشرية، أداة معالجة هذه الصراعات»[١].

وإذا تصورنا الفيلسوف، بالتالى، على أنه ينشد إلقاء الضوء على مواقف معينة تحتوى على إشكال، فإنه يمكن أن نفهم أنه يحب التقليل من قيمة الأفكار العامة والنظريات. إننا نستطيع أن نفهم، مثلاً، أن تأكيد «ديوى» على أنه بينما كانت المناقشة الفلسفية فى الماضى تتم عن«طريق الدولة، الفرد»[٢]، «فإن ما هو مطلوب، بالفعل، هو إلقاء الضوء على تلك المجموعة من الأفراد، هذا الموجود البشرى العينى أو ذاك، هذا الموقف الخاص أو ذاك، أو التنظيم الاجتماعى»[٣]. وبمعنى آخر، عندما اهتم «ديوى» بالتشديد على الوظيفة العملية للفلسفة، فإنه مال إلى التقليل من قيمة المفاهيم العامة والنظريات من حيث إنها منفصلة عن الحياة العينية، والتجربة، ومن حيث إنها ترتبط

---

(١) Reconstruction in Philosophy,, p. 26.

(٢) Ibid, p. 188.

(٣) Reconstruction in Philosophy, p. 188.

بوجهة نظر عن الفلسفة بوصفها نشاطًا تأمليًا خالصًا. إن موقفه هو تعبير عن احتجاجه على فصل النظرية عن الممارسة.

ولا شك أن القارئ سيعترض قائلاً إن ذلك ليس من عمل الفيلسوف من حيث هو فيلسوف حل مشكلات سياسية معينة أكثر من أن تكون مهمته حل مشكلات علمية معينة. غير أن «ديوى» لا يقصد، بالفعل، أن يقول إن عمل الفيلسوف أن يقوم بذلك. بل إن ما يزعمه هو أن «التأثير الحقيقى للبناء الفلسفى من جديد»[١] يتمثل فى تطوير مناهج لبناء مواقف معينة تحتوى على إشكال من جديد. وبمعنى آخر، يهتم «ديوى» «بتحويل المنهج التجريبى من الميدان الفنى للتجربة الفيزيائية إلى ميدان أكثر اتساعًا للحياة البشرية[٢]. ويتطلب هذا التحويل، بوضوح، نظرية عامة عن المنهج التجريبى، بينما يستلزم استخدام المنهج «التوجيه عن طريق أفكار والمعرفة»[٣]. حقًا، لم يكن لدى «ديوى» أدنى نية لأن يشجع تطوير منهج يُفترض أنه يمتلك صحة قبلية، ومطلقة وكلية. فهو يصر على أن ما نحتاجه هو فحص عقلى للنتائج الفعلية للعادات الموروثة وللمؤسسات بالنظر إلى فحص عقلى للطرق التى يجب أن تُعدل فيها عاداتها ومؤسساتها تنتج النتائج التى ننظر إليها على أنها مرغوبة. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن جزءًا كبيرًا من تفكيره كان مخصصًا لتطوير منطق عام عن الخبرة، ونظرية عامة عن منهج تجريبى.

وهكذا، فإنها تكون صورة هزلية فاضحة للممارسة الفعلية عند ديوى، إذا صوره المرء بأنه يحتقر كل المفاهيم العامة، وكل النظريات العامة، حتى إذا كان يتحتم علينا أن نتصوره بأنه يستغنى بالفعل عن هذه المفاهيم وهذه النظريات. فبدون هذه المفاهيم

---

(١) Ibid, p. 188.

(٢) Ibid, p. 193.

(٣) The Quest for certainity, p. 273.

وهذه النظريات لا يستطيع المرء أن يكون فيلسوفًا على الإطلاق. صحيح أن ديوى يؤكد باستمرار فى مساهمته لمجلد من مقالات عنوانه «العقل المبدع» (١٩١٧) – يؤكدأنه لما كانت «الحقيقة» لفظًا دلاليًا؛ أى يدل، بعدم اهتمام، وعدم تمييز، على أن كل شيء يحدث، فإنه لن تكون هناك نظرية عامة عن الحقيقة «ممكنة أو مطلوبة»[١]. وهى نتيجة لا تبدو أنها تنتج من المقدمات. بيد أنه يمكن القول بإنصاف إنه هو نفسه طوّر نظرية كهذه فى كتابه «التجربة والطبيعة» (١٩٢٥)، على الرغم من أنها ليست، بدون شك، نظرية عن أية حقيقة تجاوز الطبيعة. وعلى نحو مماثل، على الرغم من أنه يرفض فى كتابه «تجديد فى الفلسفة» الحديث عن «الدولة»، فإن ذلك لا يمنعه من تطوير نظرية عن الدولة. كما أنه عندما يؤكد أن أية فلسفة لا تنعزل عن الحياة الحديثة يجب أن تعالج «مشكلة استعادة التكامل والتعاون بين اعتقادات الإنسان عن العالم الذى يعيش فيه، واعتقاداته عن القيم والأغراض التى توجه سلوكه»[٢]، إنه يشير إلى مشكلة ربما لا يمكن مناقشتها دون أفكار عامة. إنها ليست، بالفعل، مسألة تأكيد أن ديوى يناقض نفسه باستمرار. إذ إن المرء يرفض، مثلاً، أن يتحدث عن «الدولة» قاصداً بذلك ماهية أزلية، ومع ذلك يصنع تعميمات تقوم على تأمل فى الدول الفعلية. ولكنها بالأحرى مسألة تأكيد أن إصرار «ديوى» على الممارسة، من حيث إنها نهاية البحث فى بناء موقف معين مشكل من جديد، يؤدى به، أحيانًا، إلى أن يتحدث بطريقة لا تتفق مع ممارسته الفعلية.

٤– لقد لاحظنا التشديد الذى يقوم به «ديوى» على مصطلح البحث – فالبحث من حيث إنه «التحويل المنظم أو الموجه لموقف غير محدد إلى موقف محدد فى تمييزاته وعلاقاته التى يتكون منها من أجل تحويل عناصر الموقف الأصلى إلى كل

---

(١) Creative Intelligence, p. 55.

(٢) The Quest for Certainity, p. 255.

موحد»[١]. ولذلك ينادى بمنطق جديد للبحث. وإذا نظرنا إلى المنطق الأرسطى من الناحية التاريخية الخالصة؛ أى من جهة علاقته بالثقافة اليونانية، فإنه يستحق الإعجاب الذى تلقاه[٢]. لأن تحليل «الخطاب بمعزل عن العمليات التى يؤثر بها»[٣]، هو أمر مدهش. ومحاولة المحافظة على المنطق الأرسطى والإبقاء عليه عندما فوض العلم الخلفية الأنطولوجية عن الماهيات والأنواع التى يقوم عليها هى، فى الوقت نفسه، «المصدر الأساسى للبس موجود فى النظرية المنطقية»[٤]. وفضلاً عن ذلك، إذا تم الإبقاء على هذا المنطق عندما نرفض فروضه الأنطولوجية، فإنه يصبح، لا محالة، صورياً خالصاً وغير كاف تماماً كمنطق للبحث. حقاً، إن منطق أرسطو يبقى نموذجاً بمعنى أنه يضم فى خطة موحدة الحس المشترك وعلم عصره. غير أن عصره ليس هو عصرنا. وما نحتاج إليه هو نظرية موحدة عن بحث يكون متاحاً للاستخدام فى ميادين أخرى «النموذج الصحيح لبحث تجريبى وعملى فى العمل»[٥] ولا يتطلب ذلك رد كل الميادين الأخرى للبحث إلى العلم الفيزيائى. بل ويجب بالأحرى أن يجد منطق البحث، حتى الآن، تمثله فى العلم الفيزيائى، ولابد أن يُجرد، إن جاز التعبير، ويُرد إلى منطق عام للبحث يمكن استخدامه فى كل «المباحث التى تهتم ببناء جديد مترو للتجربة»[٦].

Logic, pp. 104-5. (١)

يعترض «برتراند رسل» على هذا التعريف بأنه ينطبق على نشاط مدرب فى تحويل مجموعة من الجنود الجدد إلى فرقة عسكرية على الرغم من أن هذا النشاط يصعب وصفه بأنه عملية بحث (المؤلف)

CF. The philosophy of John Dewey, edited by P.A. schilpp. p, 143.

Ibd, p. 94. (٢)

Ibid, (٣)

ibid (٤)

Logic, p. 98. (٥)

Reconstruction in Philosophy, p. 138. (٦)

وهكذا نتذكر مطلب هيوم وهو أنه يجب تطبيق منهج البحث التجريبي الذى أثبت أنه مفيد فى العلم الطبيعى أو الفلسفة الطبيعية فى ميدان الاستاطيقا، والأخلاق، والسياسة. غير أن «ديوى»، وهو يختلف عن «هيوم، يطوّر تفسيراً محكمًا لمنطق البحث هذا.

ومن المتعذر تلخيص هذا التفسير هنا. بيد أنه يمكن ذكر خصائص معينة. يُنظر إلى المنطق، بوجه عام، على أنه، بالتأكيد، أداة، أعنى على أنه وسيلة لجعل الفعل المتضمن فى بناء موقف غير محدد أو يحتوى على إشكال من جديد عاقلاً، بدلاً من أن يكون أعمى. ويفترض الفعل العاقل عملية تفكير أو بحث، ويتطلب ذلك التعبير عن طريق الرموز، والصياغة فى صورة قضايا. فالقضايا هى، بوجه عام، الأدوات المنطقية الضرورية للوصول إلى حكم نهائى له أهميته الوجودية؛ ويتم الوصول إلى الحكم النهائى عن طريق سلسلة من أحكام وسيطة. ولذلك يمكن وصف الحكم بأنه «عملية تحليل متصلة لموقف غير محدد، ولم يُحسم إلى موقف موحد بصورة محددة، عن طريق عمليات تحول موضوع معطى فى أول الأمر»[(١)]. وهكذا يمكن النظر إلى عملية الحكم كلها والتفكير بأنها طور من الأفعال العاقلة، وبأنها، فى الوقت نفسه، أداة لبناء فعلى من جديد لموقف. إن القضايا الكلية، مثلاً، هى صياغات لطرق ممكنة للفعل أو العمل[(٢)]. إنها كلها من النوع: «إذا... إذن».

وإذا كان التفكير المنطقى أداتيًا، فإن مشروعيته تظهر عن طريق نجاحه، ولذلك، فإن معيار الصحة هو بدقة «الدرجة التى يتخلص فيها التفكير، بالفعل، من المشكلة (الموقف الذى يحتوى على إشكال)، ويسمح لنا بأن ننتقل عن طريق حالات مختلفة من الخبرة تمتلك قيمة أكثر عمقًا وأكثر يقينًا»[(٣)]. وبناء على وجهة النظر هذه، يرفض ديوى

(١) Logic, p. 283.

(٢) Ibid, p. 264.

(٣) studies in Logical Theory, p. 3.

كثيراً ما يصور «ديوى»، لفظ البحث بأنه إثراء وتعميق للتجربة (المؤلف).

فكرة المبدأ الأساسى للمنطق من حيث إنها حقائق قبلية محددة وثابتة بصورة سابقة على كل بحث، ويتصورها بأنها تتولد فى عملية البحث نفسها. إنها تمثل شروطًا تكون، أثناء العملية المتصلة للبحث، متضمنة فى نجاحها أو أن نجاحها يتطلبها. وكما أن القوانين العلّية وظيفية فى طابعها، فكذلك الحال بالنسبة لما يُسمى بالمبادئ الأولى للمنطق. وتقاس صحتها عن طريق نجاحها. وهكذا ترتبط «النزعة الأداتية» أو «الذرائعية» بنزعة ديوى الطبيعية. فالمبادئ المنطقية الأساسية ليست حقائق أزلية، تجاوز العالم التجريبى المتغير، ويجب أن تُفهم بالغريزة؛ لأنها تتولد فى العملية الفعلية لعلاقة الإنسان النشطة ببيئته.

يعرف «ديوى» «النزعة الأداتية» أو الذرائعية فى مقال عن تطور البرجماتية الأمريكية بأنها «محاولة لتكوين نظرية منطقية دقيقة عن التصورات، والأحكام، والاستدلالات فى صورها المتنوعة، عن طريق النظر، أساسًا، إلى كيف يعمل التفكير فى التحديدات التجريبية لنتائج مستقبلية(١). بيد أن هناك نظرية ذرائعية أخرى عن الصدق. ولابد أن نقدم بعض الملاحظات المختصرة عن هذا الموضوع.

يشير «ديوى» فى حاشية فى كتابه «المنطق» إلى أن «أفضل تعريف للصدق من وجهة النظر المنطقية أعرفه هو تعريف «بيرس»(٢)، وأعنى به أن ما هو صادق هو ذلك الرأى الذى يتحتم على جميع الباحثين أن يقبلوه فى نهاية الأمر. كما أنه يقتبس باستحسان قول «بيرس» إن الصدق هو اتفاق قضية مجردة مع الحد المثالى الذى يميل نحوه بحث ليس له نهاية إلى أن يجلب اعتقادًا علميًا. ومع ذلك يصر «ديوى» فى موضع آخر على أنه لو سئل ما الصدق الموجود هنا والآن، أو إن شئت فقل دون رجوع

---

(١) Twentieth Century Philosophy, edited by D.D. Runes, pp. 463-4 (New York, 1943).

(٢) Logic, p. 3345, Note 6.

إلى حد مثالى لكل بحث، فإن الإجابة ستكون هى أن القضية أو الفرض يكون صادقًا أو كاذبًا من حيث إنه يؤدى بنا إلى الغاية التى نضعها نصب أعيننا، أو يبعدنا عنها. وبمعنى آخر، «الفرض الذى يعمل هو الفرض الصادق»[١] وتنتج وجهة النظر هذه عن الصدق، فى رأى ديوى، بالطبع، من التصور التجريبى للمعنى.

لقد كان «ديوى» مهتمًا ببيان أنه إذا قيل إن الصدق هو الفائدة، أو المفيد،فإنه لا يُقصد من هذا القول توحيد الصدق «بغاية شخصية خالصة، أعنى منفعة عقد شخص معين النية عليها»[٢]. ولابد أن تُفسر فكرة المنفعة فى هذا النشاط بالنسبة إلى عملية تحويل موقف يحتوى على إشكال. والموقف الذى يحتوى على إشكال هو شىء عام وموضوعي. فالمشكلة العملية، مثلاً، ليست قلقًا عصبيًا خاصًا، بل صعوبة موضوعية تُحل عن طريق مناهج موضوعية مناسبة. ولهذا السبب يتجنب «ديوى» الحديث مع «جيمس» عن الصدق بأنه المشبع أو ما يشبع. لأن طريقة الحديث هذه تفترض إشباعًا انفعاليًا خاصًا. وإذا استخدم لفظ «المشبع»، فإنه يجب علينا أن نفهم أن الإشباع الذى نتحدث عنه هو إشباع حاجات موقف عام يحتوى على إشكال، وليس إشباع الحاجات الانفعالية لأى فرد. إن حل مشكلة علمية قد يسبب، فى الحقيقة، تعاسة كبيرة للجنس البشرى. ومع ذلك من حيث إنها تعمل أو تظهر منفعتها عن طريق تحويل موقف يحتوى على إشكال موضوعي، فإنها تكون صادقة و«مشبعة».

وعلى الرغم من أن ديوى يصر على أن «النزعة الأداتية» أو الذرائعية لا تنكر موضوعية الصدق بأن تجعله مرتبطًا بشهوات الفرد، ورغباته، وحاجاته الانفعالية، فإنه كان على وعى تام، بالطبع، بأن نظريته تعارض نظرية الحقائق الأزلية، التى لا تتغير. وهو يقصد، بالفعل، وبوضوح، هذا التعارض. فهو ينظر إلى نظرية الحقائق الأزلية،

---

(١) Reconstruction in Philosophy, p. 156.

(٢) Ibid, p. 157.

التى لا تتغير على أنها تتضمن ميتافيزيقا معينة، أو وجهة نظر عن الواقع؛ أعنى التمييز بين المجال الظاهرى للصيرورة، ومجال الوجود الكامل، والثابت، الذى يُفهم فى صورة حقائق أزلية. وتختلف هذه الميتافيزيقا، بالتأكيد، عن نزعة «ديوى» الطبيعية. ولذلك، فإنه يصور ما يُسمى بالحقائق الثابتة بأنها، ببساطة، ادوات أو وسائل للتطبيق فى معرفة عالم الصيرورة؛ أدوات تظهر قيمتها، باستمرار، بالاستعمال. وبمعنى آخر، دلالتها هى دلالة وظيفية وليست أنطولوجية. ليس هناك صدق مقدس ولا تنتهك حرمته بصورة مطلقة، بل هناك بعض الحقائق التى لها قيمة وظيفية دائمة فى الممارسة.

ولهذه النظرية التى تذهب إلى أنه ليست هناك حقائق مقدسة ولا تنتهك حرمتها، وأن كل القضايا التى نعتقد أنها صادقة يمكن مراجعتها من حيث المبدأ، أو من وجهة نظر منطقية خالصة، نقول إن لهذه النظرية تطبيقات مهمة وواضحة فى ميدانى الأخلاق والسياسة. «فلنعمم الإقرار بأن ما هو صادق يعنى المتحقق، ولا شئ آخر يفرض على الناس مسئولية الإذعان لمعتقدات سياسية وأخلاقية، والخضوع لاختبار نتائج أحكامها المبجلة»[1]. وهذا هو أحد الأسباب الرئيسية، فى رأى ديوى، لماذا تثير النظرية الذرائعية (الأداتية) عن الصدق الخوف والعداء فى أذهان كثيرة.

٥- وإذا تجاوزنا الآن عن أى نقد للنظرية الذرائعية (الأداتية) عن الصدق، فإننا نستطيع أن نتجه إلى الأخلاق التى ينظر إليها «ديوى» على أنها تهتم بالسلوك العاقل بالنظر إلى غاية ما؛ أعنى أنها تهتم، بوعى، بسلوك موجه. إن الفاعل الأخلاقى هو الذى يفترض لنفسه غاية تتحقق عن طريق فعل[2]. غير أن «ديوى» يصر على أن النشاط، الذى يتجه بوعى إلى غاية يعتقد الفاعل أنها ذات قيمة، يفرض عادات من حيث إنها ميول مكتسبة للاستجابة بطرق معينة لأنواع معينة من المنبهات. «إن الفعل

(١) Reconstruction in Philosophy, p. 160.

(٢) CF. for example, Outlines of critical theory of Ethics, p.3.

لابد أن يأتى قبل التفكير، ولابد أن تأتى العادة قبل القدرة على إثارة التفكير إذا اقتضت الحاجة إلى ذلك»[١]. وكما يعبر «ديوى» عن ذلك: فالإنسان هو وحده الذى تكون لديه عادات معينة خاصة بالموقف والاتجاه، والذى يكون فى إمكانه أن يقف منتصبًا حتى إنه يستطيع أن يكوِّن لنفسه فكرة عن الوقفة المنتصبة من حيث إنها غاية يجب تعقبها بوعي. إن أفكارنا تعتمد، مثل إحساساتنا على الخبرة. «والخبرة التى تعتمد عليها أفكارنا وإحساساتنا هى عملية تكوين العادات - بصفة أساسية عملية الغرائز»[٢]. إننا نحصل على أغراضنا وأهدافنا الخاصة بالعمل عن طريق وسط للعادات.

إن إصرار «ديوى» على صلة الأخلاق بسيكولوجيا العادة يرجع، فى بعض الوجوه، إلى اقتناعه بأن العادات، من حيث إنها حاجات لأنواع معينة من الفعل، «تكوِّن الذات»[٣]، وأن «السلوك هو تغلغل العادات»[٤].لأنه إذا كان هذا التغلغل، بمعنى تكامل منسجم وموحد، شيئًا يتحقق وليس واقعة أصلية، فإنه ينجم عن ذلك، بوضوح، أنه يجب على النظرية الأخلاقية أن تضع العادات فى الاعتبار، من حيث إنها تهتم بتطوير الطبيعة البشرية.

بيد أن تشديد «ديوى» على سيكولوجيا العادة يرجع أيضًا إلى إصراره على أن تندرج الأخلاق فى تفسيره الطبيعى العام للخبرة. إن المذهب الطبيعى لا يستطيع أن يوفق بين هذه الأفكار من حيث إنها أفكار عن معايير أزلية؛ أى من حيث إنها قيم مطلقة دائمة، أو مشرع أخلاقى يجاوز الطبيعة. إن الحياة الأخلاقية كلها، عندما تشمل، بدون شك، مظهر العناصر الجديدة، لابد أن تتمثل من حيث إنها تطوير لتفاعل

---

(١) Human Nature and Conduct, p. 30.

(٢) Ibid, p. 32.

(٣) Ibid, p. 25.

(٤) Ibid, 38.

الكائن البشرى مع بيئته. ومن ثم فإن دراسة لسيكولوجيا بيولوجية واجتماعية أمر لا يمكن الاستغناء عنه للفيلسوف الأخلاقى الذى يهتم بالحياة الأخلاقية كما توجد بالفعل.

لقد لاحظنا من قبل أن البيئة، عند ديوى، لا تعنى ببساطة البيئة الفيزيائية، أعنى البيئة اللاإنسانية. إن علاقات الإنسان بالبيئة الاجتماعية، من وجهة النظر الأخلاقية ذات أهمية أولية بالفعل، لأنه من الخطأ الاعتقاد أن الأخلاق ينبغى أن تكون اجتماعية: «فالأخلاق هى اجتماعية»(١). وهذه، ببساطة، واقعة تجريبية. صحيح أن العادات إلى حد ما، التى هى اطرادات واسعة الانتشار للعادة، توجد لأن الأفراد تواجههم مواقف متشابهة يتفاعلون معها بطرق متشابهة، «غير أنه صحيح إلى حد كبير أن العادات تستمر؛ لأن الأفراد يكوِّنون عاداتهم الشخصية فى ظروف أوجدتها تقاليدهم السابقة. والفرد يكتسب الأخلاق عادة عندما يرث لغة الجماعة الاجتماعية التى ينشأ فيها»(٢). وربما يكون ذلك أكثر وضوحًا، بالفعل، فى حالة الصور الأولى للمجتمع. لأن الفرد فى المجتمع الحديث، على الأقل المجتمع ذى النمط الغربى الديمقراطى، يُقدم له مجالاً واسعًا من نماذج - العادة. غير أن العادات، على أية حال، من حيث إنها حاجات لطرق معينة من الفعل، ومن حيث إنها تكوِّن وجهات نظر معينة، تكوِّن معايير أخلاقية. ونستطيع أن نقول «إن الأخلاق تعنى، لأغراض عملية، العادات، تعنى عادات شعبية، تؤسس عادات جمعية»(٣).

وتميل العادات، فى الوقت نفسه، من حيث إنها اطرادات واسعة الانتشار للعادة، إلى أن تبقى وتخلِّد نفسها حتى عندما لم تعد تجيب حاجات الإنسان فى علاقته ببيئته. إنها تميل إلى أن تصبح مادة لنمط آلى، أى أنها تصبح عائقًا للنمو والتطور البشرى.

---

(١) Human Nature and Conduct, p. 319.

(٢) Ibid, p. 58.

(٣) Ibid, p. 75.

وقول ذلك يتضمن أن هناك عاملاً آخر فى الإنسان، إلى جانب العادة، يتصل بالأخلاق. وهذا العامل هو الباعث. إن العادات، من حيث إنها ميول مكتسبة للفعل بطرق معينة، تتبع بواعث غير مكتسبة أو لا تُتعلم.

ومع ذلك، فإن هذا التمييز يسبب صعوبة. فمن جهة، يمثل الباعث مجال التلقائية، وبالتالى إمكان معرفة العادات وفق مطالب مواقف جديدة. ومن جهة أخرى، ليست بواعث الإنسان، فى الغالب، منظمة بالقطع، وليست مهيأة بالطريقة التى تكون بها الغرائز الحيوانية منتظمة، ومهيأة. ولذلك فإنها لا تكتسب الدلالة والتحديد المطلوبين للسلوك البشرى إلا عن طريق حصرها فى عادات. وهكذا «يعتمد اتجاه النشاط الطبيعى على عادات مكتسبة، ومع ذلك لا يمكن تعديل العادات المكتسبة إلا عن طريق تبديل البواعث». وكيف يستطيع الإنسان، بالتالى، أن يغير عاداته لكى يواجه مواقف جديدة، والاحتياجات الجديدة لبيئة متغيرة؟ كيف يستطيع أن يغير نفسه؟

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلا بإدخال فكرة الذكاء . عندما تجعل الظروف المتغيرة فى البيئة عادة ما بدون فائدة، أو ضارة، أو عندما يحدث صراع العادات، فإن الباعث يتحرر من تحكم العادة، ويبحث عن تعديل. إنه لو تُرك وشأنه، إن جاز التعبير، فإنه، ببساطة، يدمر سلسلة العادة إرباً إربًا فى عنفوان هائج. و[illegible] ذلك فى الحياة الاجتماعية أنه إذا أصبحت عادات مجتمع مهجورة، أو ضارة، وإذا [illegible]رك الموقف وشأنه، فإن ثورة تحدث لا محالة، إذا لم يصبح المجتمع، ببساطة، خامداً ومتحجراً. والبديل، بوضوح، هو التبديل الذكى (العاقل) للباعث إلى عادات جديدة، والخلق الذكى لمؤسسات جديدة. وباختصار «إن كسر كعكة التقاليد يحرر البواعث (الدوافع)، ولكن عمل الذكاء هو أن يصل إلى أساليب استعمالها»(١).

---

(١) Ibid, p. 170.

ولذلك، فإنه يجب، بمعنى ما، على الذكاء، عندما يحاول أن يحول أو يبنى موقفًا أخلاقيًا إشكاليًا من جديد، أن يفكر مليًا فى الغايات والوسائل. غير أنه لا يوجد، عند ديوى، غايات ثابتة يمكن أن يعيها الذهن بوصفها شيئًا معطى منذ البداية، وصحيحة بصورة أزلية لا تتغير. ولا يقر بأن الغاية قيمة توجد وراء النشاط الذى يحاول أن يبلغها. «إن الغايات هى نتائج متوقعة تنشأ فى علّة النشاط، وتُستخدم لكى تعطى للنشاط معنى إضافيًا، توجه مساره الأبعد»(١) وعندما لا نرضى بحالات موجودة، فإننا نستطيع، بالتأكيد، أن نصوِّر لأنفسنا مجموعة من حالات تقدم، إذا تحققت بالفعل، رضا . غير أن «ديوى» يصر على أن صورة متخيلة من هذا النوع لا تصبح هدفًا حقيقيًا،أو غاية منتظرة إلا عندما يتم تدبرها عن طريق العملية العينية الممكنة لتحقيقها بالفعل؛ أعنى عن طريق «وسيلة». ويجب علينا أن ندرس الطرق والأساليب التى تحدث بها نتائج بالفعل عن طريق نشاط علِّى تشبه تلك النتائج التى نرغبها. وعندما نستعرض الطريقة المقترحة للفعل، فإن التمييز بين الوسائل والغايات ينشأ داخل سلسلة الأفعال التى نتأملها.

من الممكن، بوضوح، للذكاء أن يعمل عن طريق معايير أخلاقية موجودة. غير أننا نتأمل مواقف تحتوى على إشكال تحتاج شيئًا غير تغيير الأفكار الأخلاقية الشائعة ومعايير مجتمع ما. ومهمة الذكاء فى هذه المواقف أن يفهم إمكانات النمو ويحققها بالفعل؛ أعنى إمكانات بناء الخبرة من جديد. حقًا «إن النمو ذاته هو الغاية الأخلاقية الوحيدة»(٢). ومرة أخرى إن «النمو»، أو البناء المستمر للخبرة من جديد، هو الغاية الوحيدة(٣).

---

(١) Ibid, p. 225.

(٢) Reconstruction in Philosophy, p. 177.

(٣) Ibid, p. 184.

وثمة سؤال طبيعى يجب أن يُسئل وهو: النمو فى أى اتجاه؟ والبناء من جديد من أجل أية غاية؟ لكن إذا كانت هذه الأسئلة تخص غاية نهائية غير النمو ذاته؛ أى البناء من جديد نفسه، فإنه لا يمكن أن يكون لها معنى فى فلسفة «ديوى». فهو يسلّم، بالفعل، أن سعادة، أو رضا، قوى الطبيعة البشرية هى الغاية الأخلاقية. لكن لأن السعادة تتحول لأن تكون حياة، بينما «الحياة تعنى النمو»[1]، فإنه يبدو أننا نكون خلف الغاية نفسها. إذ إن النمو الذى يشكل الغاية الأخلاقية هو نمو يجعل نمواً آخر ممكناً. وبمعنى آخر، النمو نفسه هو الغاية.

ومع ذلك، يجب أن نتذكر أنه، عند ديوى، لا يمكن أن تنفصل غاية حقيقية عن الوسيلة، أعنى عن عملية تحققها بالفعل. ويخبرنا بأن «الخير يكمن فى المعنى الذى ينتمى إلى نشاط عندما ينتهى صراع وعرقلة باعث وعادات متعددة غير متطابقة بحل موحد ومنظم ويعمل»[2]. ولذلك نستطيع أن نقول، ربما، تكون الغاية الأخلاقية، عند ديوى هى النمو؛ بمعنى التطور الديناميكى للطبيعة البشرية المتكاملة بصورة منسجمة، شريطة أن لا نتصور حالة محددة وثابتة من الكمال بوصفها الغاية النهائية. فليست هناك غاية نهائية عند «ديوى» سوى النمو ذاته. إن بلوغ غاية منتظرة محدودة ومحددة يفتح المجال أمام رؤى جديدة، ومهام جديدة، وإمكانات جديدة للفعل. ويكمن النمو الأخلاقي في فهم هذه الفرص والإمكانات وتحقيقها.

ولذلك يحاول «ديوى» أن يتخلص من مفهوم مجال قيم تتميز عن عالم الواقع. فالقيم ليست شيئاً معطى؛ وإنما تتكون عن طريق فعل التقييم؛ عن طريق حكم القيمة. وهذا الحكم ليس حكماً يقول إن شيئاً ما «يشبع». لأن قول ذلك، هو ببساطة صياغة قضية عن الواقع، مثل القضية التى تقول إن شيئاً ما حلو أو أبيض. إن صياغة حكم-

(١) Democracy and Education, p. 61.

(٢) Human Nature and Conduct, p. 210.

قيمة هو القول بأن شيئًا «مُشبّع»، بمعنى أنه يفى شروطًا يمكن تعيينها وتحديدها[١]. فعلى سبيل المثال: هل يخلق نشاط معين شروطًا لنمو أبعد، أو هل يعوق هذه الشروط؟ إذا قلت إنه يخلق شروطًا لنمو أبعد، فإننى أعلن أن النشاط يكون ذا قيمة أو يكون هو نفسه قيمة.

وقد يُعترض على قولنا بأن شيئًا ما يفى شروطًا معينة يمكن تعيينها لا يقل عن القول بأن موضوعًا ما «يشبع»؛ بمعنى أننى نفسى أو أناس كثيرون أو كل الناس يجدون أنه «مشبع». غير أن «ديوى» على وعى بأن السؤال عما إذا كان شىء ما قيمة هو السؤال عما إذا كان «شىء ما يجب أن يُعطى له قيمة أو يجب أن يُبجل؛ أى يجب أن يُستمتع به»[٢]، والقول بأنه قيمة يعنى القول بأنه شىء يجب أن يُرغب فيه ويستمتع به[٣].

وهكذا يكون لدينا التعريف التالى: «الأحكام عن القيمة هى أحكام عن شروط الموضوعات التى تُخبر ونتائجها؛ أى أنها أحكام عما ينظم تكوين رغباتنا، ووجداننا، ومُتعنا»[٤].

ومع ذلك، فإن «ديوى» يشدد على حكم القيمة من حيث إنه شرط لعملية البحث، التى يحث عليها موقف يحتوى على إشكال لأن ذلك يمكنه من أن يقول إن نظريته عن القيم لم تتخلص من موضوعيتها. إن شيئًا ما يكون ذا قيمة إذا كان ملائمًا «لحاجات ومطالب يفرضها الموقف»[٥]، أعنى، إذا واجه مطالب موقف موضوعى يحتوى على

---

(١) CF The Quest for Certainity, p. 260.

(٢) Ibid, p. 260.

(٣) الحكم على أن ما يجب أن يُرغب فيه ويُستمتع به هو، بالتالى، زعم عن فعل مستقبلى؛ أى أن له كيفية من الناحية القانونية، وليس له كيفية من الناحية الواقعية فحسب (المؤلف).

(٤) Ibid, p. 265.

(٥) Theory of valuation, p. 17.

إشكال، من جهة تحويله، أو بنائه من جديد. إن حكم القيمة تنبؤى، مثل الفرض العلمى، ولذلك يمكن التحقق منه بصورة تجريبية أو بصورة معملية «إن الأحكام على مجرى الفعل بأنه حسن أو سيئ، أكثر نفعًا أو أقل نفعًا، تُبرر بصورة تجريبية مثلما تُبرر القضايا اللاقيمية عن موضوع غير شخصى»[١]. إن تحول المنهج التجريبى من الفيزياء إلى الأخلاق يعنى، بالتأكيد، أنه يجب النظر إلى كل الأحكام والاعتقادات عن القيم على أنها فروض. بيد أن تفسيرها بهذه الطريقة هو تحويلها من مجال الذاتى إلى مجال الموضوعى؛ أى مجال ما يمكن التحقق منه. ولابد من تكريس اهتمام كبير لصياغتها مثلما يُكرس لصياغة الفروض العلمية.

٦- يتضمن إصرار «ديوى» على النمو، بوضوح، أن الشخصية شيء يجب أن يتحقق؛ شيء فى طور التكوين. بيد أن الشخص البشرى ليس، بالتأكيد، ذرة منعزلة. وإنها ليست، ببساطة، مسألة الفرد الذى يكون ملزمًا بأن ينظر إلى بيئته الاجتماعية لأنه كائن اجتماعى، سواء أحبها أم لا. وكل أفعاله «تحمل طابع مجتمعه مثلما تحمل، بالتأكيد، طابع اللغة التى يتحدث بها»[٢]. ويصدق ذلك حتى على مسارات النشاط التى يستحسنها المجتمع بوجه عام. إن علاقات الإنسان بأقرانه هى التى تزوده بفرص الفعل وبأدوات الانتفاع من هذه الفرص واستغلالها. ويتحقق ذلك فى حالة اللص، أو منْ يعمل فى تجارة الرقيق الأبيض بصورة لا تقل عن حالة المحب للخير.

وفى الوقت نفسه، لابد أن تُنظم البيئة الاجتماعية، بنظمها، وتُعدل بالطريقة التى تناسب جيداً تحقيق التطوير الممكن الكامل بطرق مرغوب فيها لقدرات الأفراد. وتواجهنا لأول وهلة حلقة مفرغة. فمن جهة، يكون الفرد مقيداً بالبيئة الاجتماعية

---

(١) ibid, p. 22.

(٢) Human Nature and Conduct, p. 317.

الموجودة فيما يتعلق بعاداته الخاصة بالفعل، وبأهدافه. ومن جهة أخرى، إذا تغيرت البيئة الاجتماعية أو تم تعديلها، فإن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا عن طريق أفراد، حتى وإن كان عن طريق أفراد يعملون معًا ويشتركون فى أهداف عامة. وبالتالى، كيف يكون ممكنًا للفرد، الذى يكون مقيداً، لا محالة، عن طريق بيئته الاجتماعية أن يكرس نفسه لتغيير هذه البيئة بطريقة نشطة ومتروية؟

وإجابة «ديوى» هى ما يتوقعه المرء؛ أعنى عندما ينشأ موقف يحتوى على إشكال، مثل صراع بين حاجات الإنسان المتطورة، من جهة، ونظم اجتماعية موجودة، من جهة أخرى، فإن باعثًا يثير التفكير والبحث الموجهين نحو تحويل البيئة الاجتماعية أو بنائها من جديد. وكما هى الحال فى الأخلاق، تكون المهمة التى فى المتناول فى مقدمة تفكير «ديوى» باستمرار. إن وظيفة الفلسفة السياسية هى نقد النظم الموجودة على ضوء تطور الإنسان، وحاجات متغيرة، وتميز إمكانات عملية، وتبينها، للمستقبل، لكى تواجه حاجات الحاضر. وبمعنى آخر، ينظر «ديوى» إلى الفلسفة السياسية على أنها وسيلة (أداة) لفعل عينى. وهذا يعنى أن مهمة الفيلسوف السياسى ليست بناء «يوتوبيات». ولا يسمح لنفسه بأن يخضع لإغراء تصوير «الدولة»؛ أى التصور الجوهرى للدولة، الذى يُفترض أنه صحيح دائمًا. لأن فعل ذلك، هو، فى الحقيقة، تقديس، حتى وإن كان بدون وعى، حالة موجودة، ربما حالة يُعترض عليها، وتخضع للنقد. وعلى أية حال، إن الحلول التى ترمى إلى تغطية كل المواقف تعيق البحث بدلاً من أن تساعده. فإذا كنا نهتم، مثلاً، بتحديد قيمة نظام الملكية الخاصة فى مجتمع معين فى فترة معينة، فإنه يجب عدم افتراض أية مساعدة تقول إن الملكية الخاصة إما أن تكون حقًا مقدسًا، ولا يمكن انتهاكه، ودائمًا، أو أنها سرقة دائمًا.

يتضح أن عملية نقد النظم الاجتماعية الموجودة، وبيان الطريق إلى إمكانات عينية جديدة، تتطلب معياراً يمكن أن يرجع إليه الناس. والاختبار لكل النظم، سواء أكانت سياسية، أم قانونية، أم صناعية، هو، عند ديوى، «المساهمات التى يقومون بها لنمو

كل عضو من أعضاء المجتمع»[١]. ولهذا السبب يفضل ديوى الديمقراطية؛ أعنى من حيث إنها تقوم على «الإيمان بقدرات الطبيعة البشرية، الإيمان بالذكاء البشرى، وبقوة التجربة المشتركة، والمتعاونة»[٢]. ومع ذلك فإن «الشرط الأول لمجتمع منظم بصورة ديمقراطية هو نوع من المعرفة والاستبصار لم يوجد بعد»، على الرغم من أننا نستطيع أن نشير إلى بعض الشروط التى يجب أن تتحقق إذا كان يتحتم وجوده. إن الديمقراطية كما نعرفها هى، بالتالى، إقرار الاستخدام الحر للمنهج التجريبى فى البحث الاجتماعى والتفكير المطلوب لحل مشكلات صناعية، وسياسية، واجتماعية عينية.

لقد رأينا أن الغاية الأخلاقية عند «ديوى» هى النمو، وأن الدرجة التى تعين النظم السياسية والاجتماعية على النمو تقدم اختباراً لتحديد قيمة هذه النظم. كما أن فكرة النمو هى المفتاح لنظريته التربوية. «إن العملية التربوية تتفق، بالفعل، مع العملية الأخلاقية»[٣]. وإن التربية «تحصل من الحاضر على درجة ونوع النمو الموجود فى العملية التربوية»[٤]. وينجم عن هذا أنه لما كان النمو أو التطور لا يتوقف مع نهاية مرحلة المراهقة، فإنه يجب ألا يُنظر إلى التربية على أنها إعداد للحياة، فهو نفسه عملية من عمليات الحياة[٥]. «إن العملية التربوية ليس لها، فى حقيقة الأمر، نهاية وراء نفسها؛ إذ إنها هى غاية نفسها»[٦]. حقًا، إن التعليم الرسمى انتهى؛ بيد أن التأثير التربوى للمجتمع، أى العلاقات الاجتماعية والنظم الاجتماعية، يؤثر فى الكبار، كما يؤثر فى الصغار. وإذا نظرنا نظرة واسعة إلى التربية، كما نفعل، فإننا نستطيع أن

(١) The Problem of Men, p. 59.

(٢) The Public and Its Problems, p. 166.

نجد مناقشة ديوى الأكثر تفصيلاً للدولة فى هذا الكتاب (المؤلف)

(٣) Reconstruction in Philosophy, p. 183.

(٤) Ibid, pp. 184 - 5.

(٥) قام ديوى بتوسيع وجهة النظر هذه على سبيل المثال فى كتابه «عقديتى التربوية» (المؤلف).

(٦) Democracy and Education, p. 59.

نرى أهمية إحداث تلك الإصلاحات الاجتماعية والسياسية التى يُحكم عليها بصورة أكثر احتمالاً بأنها ترعى القدرة على النمو، وتثير تلك الاستجابات التى تعين على تطور أبعد. فالأخلاق، والتربية، والسياسة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا.

وبعد أن يقدم «ديوى» وجهة النظر هذه العامة عن التربية، فإنه يشدد على الحاجة إلى جعل المدرسة مجتمعًا حقيقيًا بقدر المستطاع؛ أى أن تقدم الحياة الاجتماعية فى صورة بسيطة، وتنمى، بالتالى، تطوير قدرة الطفل على أن يساهم فى حياة المجتمع بوجه عام. وعلاوة على ذلك، يؤكد، كما يتوقع المرء، الحاجة إلى تدريب الطفل على البحث العقلى. وبعد أن استرعى انتباه «ديوى» التناقض بين نقص الاهتمام الذى يظهره أطفال كثيرون فى تعليمهم المدرسى، واهتمامهم النشط بتلك الأنشطة خارج سور المدرسة التى يستطيعون أن يشاركوا فيها بصورة شخصية وبهمة ونشاط، ينتهى إلى أنه يجب تغيير المناهج المدرسية لكى تسمح للطفل بأن يشارك بهمة ونشاط بقدر المستطاع فى عمليات عينية لبحث يقود من مواقف تحتوى على إشكال إلى سلوك معلن وظاهر، أو أفعال مطلوبة لتحويل الموقف. بيد أننا لا نستطيع أن ندخل فى تفصيلات أبعد عن أفكار «ديوى» عن التربية بالمعنى العادى. إن اقتناعه الرئيسى هو أن التربية يجب ألا تكون، ببساطة، تعليمًا لمواد متعددة، وإنما يجب أن تكون، بالأحرى، مجهوداً متماسكًا موحداً لرعاية تطور المواطنين الذين يستطيعون تحقيق النمو الأبعد للمجتمع عن طريق استخدام الذكاء بصورة مفيدة فى سياق اجتماعى.

٧- ظل ديوى لسنوات طويلة متحفظًا وملازمًا الصمت بالنسبة للدين، وفى كتابه «الطبيعة البشرية والسلوك» (١٩٢٢) تحدث عن الدين بوصفه «إحساسًا بالكل Whole»(١)، كما لاحظ أن «التجربة الدينية حقيقة واقعة بمقدار ما ترى وتنظم فى غمرة المجهود الذى نقوم به للتنبؤ بموضوعات مستقبلية، وهن وإخفاق عن طريق الإحساس

---

(١) Human Nature and Conduct, p. 331.

بكل متطور»[1]. ونجده فى كتابه «البحث عن اليقين» (١٩٢٩) يؤكد أن الطبيعة، بما فى ذلك بنى البشر، يمكنها، عندما يُنظر إليها على أنها مصدر المثل العليا للإنجاز ولإمكاناته، وبوصفها مقر كل صنوف الخير التى يتم بلوغها، أن تثير موقفًا دينيًا يمكن أن يوصف بأنه إحساس بإمكانات الوجود، وبأنه تكريس لعلّة تحقيقها الفعلى[2]. بيد أن هذه ملاحظات عارضة بصورة كبيرة أو صغيرة، ولم يعكف ديوى حتى عام ١٩٣٤، بالفعل، على موضوع الدين فى كتابه «إيمان مشترك»، وهو النص المنشور لسلسلة محاضرات مؤسسة تيرى Terry التى ألقاها فى جامعة «ييل».

ومع ذلك، فعلى الرغم من أن «ديوى» لم يكتب من قبل سوى القليل من الدين، فإنه أوضح أنه يرفض أية عقائد محددة، وأية ممارسات دينية. وجلىّ، بالفعل، أن نزعته الطبيعية التجريبية لم تفسح مجالاً للإيمان بموجود إلهى يفوق الطبيعة، أو لعبادته. كما أن «ديوى» أوضح فى الوقت نفسه أنه أعطى قيمة لما يسميه بالموقف الدينى. ونجده فى كتابه «إيمان مشترك» يميز بين الاسم «الدين»، والصفة «دينى». ويرفض الاسم، بمعنى رفض العقائد، والمؤسسات والممارسات الدينية المحددة. ويقبل الصفة، بمعنى أنه يؤكد قيمة الدين من حيث إنه كيف للخبرة.

ومع ذلك، يجب علينا أن نفهم أن «ديوى» لا يتحدث عن أية تجربة دينية وصوفية بالتحديد، مثل التجربة التى قد تستخدم لتدعيم الإيمان بإله يفوق الطبيعة، إن الكيف الذى يضعه فى اعتباره هو كيف يمكن أن ينتمى إلى تجربة لا توصف، عادة، بأنها دينية. فتجربة الشعور بالتوحد مع الكون، مع الطبيعة كلها، مثلاً، تمتلك هذا الكيف. ويربط «ديوى» فى كتابه «إيمان مشترك» كيف «التدين» بالإيمان «بتوحد الذات عن طريق الولاء لغايات شاملة ومثالية، يقدمها لنا الخيال، وتستجيب لها الإرادة البشرية من حيث إنها جديرة بضبط وتنظيم رغباتنا، واختياراتنا»[3].

---

(١) Ibid, p. 264.

(٢) CF. the Quest for Certainity, pp. 288-91.

(٣) A Common Faith, p. 33.

أما بالنسبة لكلمة «الله» فإن ديوى على استعداد لأن يُبقى عليها، شريطة أن تُستخدم لكى لا تعنى موجوداً مجاوزاً للطبيعة، وإنما لكى تعنى، بالأحرى، وحدة الإمكانات المثالية التى يستطيع الإنسان أن يحققها بالفعل عن طريق الذكاء والفعل. «إننا لسنا فى حضرة مثل عليا تتجسد تماماً فى الوجود، ولسنا أيضاً فى حضرة مثل عليا هى مجرد مثل عليا ليس لها جذور، وأوهام، ويوتوبيات. لأن هناك قوى فى الطبيعة والمجتمع تولد المثل العليا وتدعمها. كما أنها، علاوة على ذلك، تتحد عن طريق الفعل الذى يعطيها التماسك والصلابة. وأنا أطلق اسم «الله» على هذه العلاقة النشطة بين ما هو ما هو مثالى، وما هو واقعى[(١)].

وبمعنى آخر، تستطيع فلسفة طبيعية أن تفسح مجالاً «لله» كما يتصور فى الدين اليهودى، والمسيحى، والإسلامى. غير أن فلسفة الخبرة لابد أن تفسح مجالاً للدين بمعنى ما للفظ. ولذلك، يجب أن نفصل كيف «التدين»، من حيث هو كذلك، عن خبرات دينية محددة؛ بمعنى خبرة ترمى إلى أن يكون لموضوعها وجود يجاوز الطبيعة، وترتبط من جديد بصورة أخرى من الخبرة. وكما يلاحظ «ديوى» فى كتابه «إيمان مشترك»، يمكن أن تنطبق صفة «دينى» على مواقف يمكن قبولها تجاه أى موضوع، أو أى مثل أعلى. فهى يمكن أن تنطبق على التجربة الجمالية، والعلمية، أو الأخلاقية،أو على تجربة الصداقة والحب. وبهذا المعنى، يمكن أن يهيمن الدين على الحياة بأسرها. بيد أن ديوى نفسه يشدد على الطابع الدينى لخبرة توحد الذات. لأن «الذات تتجه، باستمرار، نحو شىء يجاوزها[(٢)]»، فإن توحدها المثالى يعتمد على جعل الذات منسجمة مع الكون؛ أى مع الطبيعة بوصفها كلاً. وهنا يشدد «ديوى»، كما نلاحظ، على الحركة نحو تحقيق الإمكانات المثالية. وربما قد يتوقع المرء أنه عرف مبدأ إلهيًا نشطًا يعمل فى الطبيعة،

---

(١) Ibid, pp. 50-1 .

(٢) Ibid, p. 10.

وخلالها، لتحقيق القيم وحفظها. لكن حتى إذا كان الكثير مما يقوله يتجه فى اتجاه فكرة كهذه، فإن نزعته الطبيعية قد منعته، بصورة فعالة، من أن يأخذ هذه الخطوة.

٨- يتضح أن فلسفة «ديوى» ليست ميتافيزيقا، إذا كنا نعنى بهذا اللفظ دراسة لنظرية عن حقيقة تجاوز ما هو تجريبى. لكنه على الرغم من أنه ينكر، كما لاحظنا، من وجهة واحدة على الأقل، أن أية نظرية عامة عن الحقيقة مطلوبة، أو حتى ممكنة، فإنه جلىّ إلى حد كبير أنه يطور وجهة نظر عن العالم. وتندرج وجهات النظر عن العالم، بوجه عام، تحت عنوان الميتافيزيقا. من السذاجة أن نقول إن «ديوى» يأخذ، ببساطة، العالم كما يجده. لأن الواقعة الجلية هى أنه يفسره. وفى الحقيقة، على الرغم من كل ما يقوله ضد النظريات العامة، فإنه لا يمنع كل المحاولات لتحديد السمات العامة، على حد تعبيره، للوجود من كل الأنواع. وما يفعله هو أنه يصر على أن «النظر العام فى الوجود الذى يمكن أن يستطيع بمفرده أن يحدد الميتافيزيقا بأى معنى معقول من الناحية التجريبية هو نفسه حقيقة مضافة من التفاعل، ويخضع، بالتالى، لطلب الذكاء مثل أى حدوث طبيعى آخر: أعنى بحثًا فى صلات ما يكتشفه، ومقدماته ونتائجه. إن الكون ليس سلسلة لامتناهية ممثلة لذاتها؛ لأن إضافة تمثل بداخله يجعله كونًا مختلفًا[١]». وإلى الحد الذى يُعترف فيه بالميتافيزيقا بمعنى الأنطولوجيا[٢]، فإن اكتشافاتها تصبح فروضًا تعمل، وتخضع كثيرًا للمراجعة مثل فروض العلم الفيزيائى. ومن المحتمل أن تكون وجهة نظر «ديوى» الخاصة عن العالم فرضًا يعمل هكذا.

ومما هو موضع خلاف أن وجهة النظر هذه عن العالم تظهر آثارًا لماضى صاحبها الهيجلى؛ بمعنى أن الطبيعة، تخضع، على أية حال، لروح «هيجل»، وأن «ديوى» يميل

---

(١) Experience and Nature. pp. 414 - 15.

الإشارة إلى سلسلة لا متناهية ممثلة لذاتها هى إشارة إلى مذهب «رويس» (المؤلف).

(٢) يعالج ديوى نفسه، مثلاً، مقولة العلِّية (المؤلف).

إلى تفسير مذاهب الماضى الفلسفية من جهة الثقافات التى أحدثتها[1]. وتساعدنا النقطة الثانية هذه على تفسير الواقعة التى تقول إنه عندما عالج «ديوى» مذاهب الماضى، لم تقلقه الحجج التى قدمها أصحابها دفاعًا عنها إلا بدرجة قليلة جداً، إن لم تكن قد أقلقته على الإطلاق، وأطال الحديث عن عدم مقدرة هذه المذاهب على معالجة المواقف التى تحتوى على إشكال التى نشأت من الثقافة المعاصرة. ويتفق هذا الموقف، بالتأكيد، مع وجهة النظر الذرائعية (الأداتية) عن الصدق. لكن النتيجة هى أن القارئ الفطن والناقد لكتبه يجد له انطباعًا هو أن وجهة النظر الطبيعية عن العالم مفترضة، وليست مبرهنة. وهذا الانطباع فى رأى كاتب هذه السطور ليس مبرراً. إذ يفترض «ديوى»، ببساطة، أن زمن التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية هو الماضى، وأن هذه التفسيرات زائفة. وملاحظة أن هذه التفسيرات لا تخدم كوسائل لحل، أعنى، مشكلات اجتماعية معاصرة، مثلاً، لا تكفى لأن تبيّن صحة الفرض.

وقد يكون الرد هو أنه إذا نجحت فلسفة «ديوى» عن الخبرة، أى وجهة نظره العامة عن العالم، فى تقديم تفسير متماسك وموحد للخبرات كلها، فإن تفسيراً أبعد لن يكون مطلوباً لاستبعاد فروض زائدة تجاوز حدود النزعة الطبيعية (المذهب الطبيعى). لكن ما إذا كانت فلسفة «ديوى» كلها متماسكة بالفعل، هو أمر موضع خلاف. انظر، مثلاً، إلى إنكاره للقيم المطلقة والغايات الثابتة. إنه يؤكد، كما رأينا، موضوعية القيم؛ غير أنه ينظر إليها على أنها ترتبط بالمواقف التى تحتوى على إشكال التى تحدث عملية البحث التى تنتهى بأحكام – القيمة. ومع ذلك يبدو، بالتأكيد، أن «ديوى» نفسه يتحدث عن «النمو» كما لو كان قيمة مطلقة وغاية فى ذاته، أى غاية تحددها طبيعة الإنسان، وتحددها، فى النهاية، طبيعة الحقيقة: كما أن «ديوى» يهتم بتفسير أنه ليست لديه نية

---

(١) فهيجل، مثلاً يعتقد أن «كلا منا هو ابن عصره وربيب زمانه، وبالمثل فإن الفلسفة هى عصرها ملخصاً فى الفكر ...» ص ١١٦ من ترجمتنا العربية لأصول فلسفة الحق، وهذا يعنى أن الفلسفة تُفسر فى ضوء البيئة الثقافية التى نشأت فيها. (المراجع)

لإنكار وجود عالم سابق على الخبرة البشرية؛ ويؤكد أننا نخبر أشياء كثيرة من حيث إنها تسبق خبرتنا إياها. وهناك، فى الوقت نفسه، ميل قوى لتفسير «الخبرة» عن طريق بناء المواقف من جديد، أى بناء من جديد يجعل العالم يختلف عما يكون عليه بدون تفكير بشرى إجرائى. ويشير ذلك إلى نظرية عن خبرة خلاقة مبدعة تميل إلى تحويل ما هو معطى بصورة سابقة إلى نوع من شىء فى ذاته غامض.

واضح أن وجود ألوان عدم الاتساق فى تفكير «ديوى» لا يبطل النزعة الطبيعية (المذهب الطبيعى). بل يجعل، على أية حال، فرضًا عن وجهة نظر طبيعية معرضًا للنقد أكثر مما هو موجود لو أن «ديوى» نجح فى تقديم وجهة نظر عن العالم متماسكة وموحدة تمامًا، أو نجح فى تقديم تفسير للخبرة. ولا يكفى، بصورة واضحة، الرد بأن وجهة نظر «ديوى» عن العالم هى، بناء على مقدماته الخاصة، فرض «ناجح» يجب أن يُحكم عليه عن طريق «نتائجه»، ولا عن طريق الغياب النسبى لحجج تدافع عنه. لأن «نجاح» وجهة نظر عن العالم يظهر، بصورة دقيقة، فى قدرتها على أن تقدم لنا سيطرة صورية متماسكة وموحدة على المعطيات.

وإذا ولينا وجوهنا شطر نظرية «ديوى» المنطقية، فإننا نواجه، أيضًا، صعوبات ذات أهمية ما. فعلى الرغم من أنه يعرف، مثلاً، أن هناك مبادئ منطقية أساسية تظهر نفسها على أنها أدوات نافعة بصورة موضوعية فى معالجة مواقف تحتوى على إشكال، فإنه يصر على أنه ليس هناك، من وجهة نظر منطقية خالصة، مبدأ مقدس لا ينتهك: فكل شىء يمكن مراجعته من حيث المبدأ. ويفترض «ديوى» فى الوقت نفسه، بوضوح، أن الذكاء لا يمكنه أن يقنع بموقف يحتوى على إشكال، أى لا يمكن أن يقنع بصراع أو «تناقض» لا يُحل. فالذهن مجبر على أن يتجه نحو التغلب على هذه التناقضات[١].

(١) هناك، بالتأكيد، اختلاف كبير بين موقف «هيجل» وموقف «ديوى» لأن «ديوى» يهتم بتحويل موقف، ولا يهتم، ببساطة، بالتغلب الجدلى على تناقض. لكن كلا منهما يفترض أن التناقض شىء يجب التغلب عليه (المؤلف).

ويبدو أن ذلك يتضمن مطلباً مطلقًا للعقل؛ مطلباً يصعب التوفيق بينه وبين وجهة النظر التى تقول إن المبادئ المنطقية ليست مطلقة.

كما يبدو أن هناك غموضاً فى استخدام كلمة «نتائج» «فالفرض العلمى يُفسر بأنه تنبؤى، ويتم التحقق منه إذا تحققت النتائج المتنبأ بها، التى تشكل معنى الفرض. وسواء جلب التحقيق رضا وإشباعًا للناس أم لا، فإن هذه مسألة لا تمت بصلة للموضوع. إن «ديوى» يهتم فى هذا السياق بتجنب الاعتراض، الذى تعرض له جيمس، وهو أن الطابع «المرضى» للقضية هو معيار صدقها. لكنه عندما يصل إلى المجالات الاجتماعية والسياسية، فإننا نستطيع أن نرى ميلاً إلى الانزلاق فى تفسير «النتائج» بأنها نتائج مرغوب فيها. وربما يرد «ديوى» بقوله إن ما يتحدث عنه هو نتائج «منتظرة». فحل موقف اجتماعى أو سياسى يحتوى على إشكال «يقصد» نتائج معينة. ويثبت التحقق، كما هى الحال فى الفروض العلمية، صحة الحل المقترح. وسواء أحب الناس الحل أم لا، فإن ذلك أمر لا يمت للموضوع بصلة. وفى كلتا الحالتين؛ أى فى حالة الحل الاجتماعى أو السياسى، أو الخطة كما فى حالة الفرض العلمى، يكون اختبار الصدق أو الصحة موضوعياً. ومع ذلك، يبدو جليًا، إلى حد ما، أن «ديوى» يميز من الناحية العملية بين خطط سياسية، وحلول، ونظريات عن طريق مساهمتها فى النمو؛ أى تحقيقها لغاية ينظر إليها على أنها مرغوب فيها. وقد يطبق المرء، بالتأكيد، المعيار نفسه بمعنى مماثل على فروض علمية. فالفرض الذى يميل إلى إيقاف بحث علمى أبعد، مثلاً، لا يمكن قبوله بوصفه صادقًا. لكن اختبار الصدق لم يعد، من ثم، ببساطة، تحقيق النتائج التى يُفترض أنها تكوِّن معنى الفرض، على الرغم من أنه قد يميل، بالفعل، إلى الاتفاق مع تصور «بيرس» للصدق بأنه الحد المثالى الذى يتجه نحو كل بحث.

إن قوة فلسفة «ديوى» تكمن، بدون شك، فى واقعة مؤداها أن صاحبها يضع نصب عينيه باستمرار الواقع التجريبى، أو المواقف العينية، وأيضًا قدرة الذكاء البشرى، والإرادة على معالجة هذه المواقف، وخلق إمكانات لتطور أبعد.لقد أنزل

«ديوى» الفلسفة إلى الأرض، وحاول أن يبيّن صلتها بمشكلات عينية؛ أخلاقية، واجتماعية، وتربوية. ويساعد ذلك على تفسير تأثيره العظيم. إنه كاتب ممل إلى حد ما، وليس كاتبًا دقيقًا وواضحًا بصورة تلفت الأنظار. إن نجاحه فى أن تلفت أفكاره انتباه كثير من أبناء بلده لا يرجع إلى مواهبه الأدبية: فهو يجب أن يُعزى إلى حد كبير إلى الأهمية العملية لأفكاره. وفضلاً عن ذلك، فإن وجهة نظره العامة عن العالم يمكن أن تروق أولئك الذين ينظرون إلى المبادئ اللاهوتية والميتافيزيقية على أنها بالية وعفا عليها الزمن، وربما أيضًا على أنها محاولات لحفظ مصالح مكتسبة، وأولئك الذين يبحثون، فى الوقت نفسه، عن فلسفة تتطلع إلى المستقبل لا تلجأ، على الإطلاق، إلى حقائق تجاوز الطبيعة، لكنها تبرر، بمعنى ما، إيمانًا بتقدم بشرى لا محدود.

ولهذه الأسباب، قد تبدو همة اكتشاف صنوف عدم الاتساق وصنوف الغموض فى تفكير «ديوى» لبعض الأذهان نوعًا حقيرًا من لعبة يلعبونها، أو قطعًا تافهًا لفلسفة مغروسة بصلابة، بوجه عام، فى غبار التجربة. وقد يبدو للبعض، مع ذلك، أن الأهمية العملية قد بيعت، إن جاز التعبير، على حساب تفسير دقيق ومحكم، وشرح وتبرير لأسس الفلسفة. كما أنه قد يبدو أن فلسفة «ديوى» تقوم، على المدى البعيد، على حكم القيمة؛ أى قيمة الفعل. ويمكن للمرء، بالتأكيد، أن يقيم فلسفة على حكم أو على أحكام القيمة. لكن من المرغوب فيه أنه فى هذه الحالة يجب الإفصاح عن الأحكام، وإلا فإن المرء قد يعتقد، مثلاً، أن النظرية الذرائعية (الأداتية) عن الصدق هى، ببساطة، نتيجة تحليل نزيه.

الجزء الخامس

الثورة على المذهب المثالى

الفصل السابع عشر

المذهب الواقعى (الواقعية) فى بريطانيا وأمريكا

ملاحظات تمهيدية ـ بعض الفلاسفة الواقعيين فى أكسفورد - ملاحظات مختصرة على مناقشة أخلاقية فى أكسفورد ـ المذهب اللاواقعى الأمريكى - المذهب الواقعى النقدى فى أمريكا ـ وجهة نظر صموئيل ألكسندر عن العالم ـ إشارة إلى ألفرد نورث وايتهد

١- عندما نتصور الثورة على المذهب المثالى فى بريطانيا العظمى، فإن الأسماء التى تتبادر إلى الذهن مباشرة هى أسماء هذين الرجلين من «كمبردج» وهما: جورج إدوارد مور، وبرتراند رسل. ويُعرف «مور»، بوجه عام، بأنه واحد من الملهمين للحركة التحليلية، كما تُسمى عادة، التى تمتعت بنجاح واسع فى النصف الأول من القرن العشرين. أما «رسل»، فإلى جانب كونه رائداً آخر من رواد هذه الحركة، فهو الفيلسوف البريطانى لهذا القرن المعروف معرفة واسعة وعلى نطاق واسع. ولذلك، فقد قرر كاتب هذه السطور أن يؤجل المعالجة المختصرة لهما التى يسمح بها مجال هذا المجلد، وأن يعالج فى البداية عدداً من الأعلام الصغار نسبياً، حتى إذا كان ذلك يعنى إغفال متطلبات الترتيب الزمنى.

٢- لقد ذكرنا من قبل الطريقة التى أصبح بها المذهب المثالى يحتل مكانًا مهيمنًا فى الجامعات البريطانية، لاسيما فى أكسفورد، إبان النصف الثانى من القرن التاسع عشر. لكن حتى انتصار المذهب المثالى فى «أكسفورد» لم يكن كاملاً. إذ إن «توماس كيس» **T. Case** (١٨٤٤ - ١٩٢٥)، مثلاً، الذى شغل كرسى الميتافيزيقا من عام ١٨٩٩ حتى عام ١٩١٠، وكان رئيسًا لكلية «كوربس كريستى» (جسد المسيح) من عام ١٩٠٤ حتى عام ١٩٢٤، نقول إنه نشر كتابه «الواقعية فى الأخلاق» عام ١٨٧٧، و«الواقعية الفيزيائية» عام ١٨٨٨ . صحيح، بالفعل أن المذهب الواقعى عند «كيس» كان يعارض المثالية الذاتية، والمذهب الظاهرى (مذهب الظواهر) ولا يعارض المثالية الموضوعية، أو المثالية المطلقة. لأنه يكمن، أساسًا، فى أطروحة تقول إن هناك عالمًا من أشياء حقيقى، ويمكن معرفته، ويوجد باستقلال عن المعطيات الحسية[1]. وفى نفس الوقت، بينما كان «كيس» فى صف الفلاسفة المثاليين فى الحرب ضد المذهب المادى، فإنه نظر إلى نفسه على أنه يواصل، أو يستعيد، واقعية «فرنسيس بيكون»، والعلماء مثل «نيوتن»، وعلى أنه خصم للحركة المثالية المتعارف عليها آنذاك[2].

وكان «جون كوك وليسون» **J. Cook Wilson** (١٨٤٩ - ١٩١٥) خصمًا شهيرًا للمذهب المثالى، وقد شغل كرسى المنطق فى جامعة «أكسفورد» من عام ١٨٨٩ حتى وفاته. ولم ينشر سوى القليل جداً، وكان تأثيره الرئيسيى فى عملية التدريس. بيد أن مجلدين عبارة عن مجموعة محاضرات فى المنطق، ومقالات وخطابات، مع ترجمة ذاتية قام على نشرها المحرر «أ.س.ل. فاركويرسون» **Farquharson**، وقد ظهرت غُفلاً عام ١٩٢٦ تحت عنوان «القضية والاستدلال».

---

(١) ومع ذلك يجب ملاحظة أنه على الرغم من أنه يمكن معرفة أشياء فيزيائية مستقلة بالنسبة لـ«كيس»، فإن وجودها وطبيعتها تعرفان بصورة مباشرة، أى يُستدل عليهما من معطيات حسية، تكون تعديلات مسببة للجهاز العصبى (المؤلف).

(٢) مما له أهميته أن «كيس» هو كاتب المقال عن أرسطو فى الطبعة الحادية عشرة لدائرة المعارف البريطانية (المؤلف).

عندما كان «كوك ولسون» طالبًا في الجامعة تأثر بـ«توماس هل جرين»، ثم ذهب أخيرًا إلى «جوتنجن» لكى يسمع «لوتزه». غير أنه أصبح، بالتدريج، ناقدًا حادًا للمذهب المثالى. ومع ذلك، لم يضع فى مقابله وجهة نظر مناهضة عن العالم. تمثلت قوته، من ناحية، فى الهجوم، ومن ناحية أخرى فى الطريقة التى اختار بها مشكلات معينة منتقاة، وحاول أن يتعقبها بعناية شديدة وبدقة. وبهذا المعنى، فإن تفكيره تحليلى. وفضلاً عن ذلك، كان لديه احترام أرسطى للتمييز الذى تعبر عنه اللغة العادية أو تتضمنه. وقد كان مقتنعًا بأنه يجب على المناطقة أن يلتفتوا جيدًا إلى المنطق الطبيعى الخاص باستخدام اللغة العام، ويدافعوا عنه.

ومن شكاوى «كوك ولسون» من منطق «برادلى» و«بوزانكيت» نظريتهما عن الحكم. فهما يفترضان، من وجهة نظره، أن هناك فعلاً عقليًا واحدًا؛ وهو الحكم، الذى يجد تعبيرًا فى كل قضية. ويؤدى هذا الافتراض إلى الخلط بين الأنشطة العقلية مثل: المعرفة، والظن، والاعتقاد، وهى أمور يجب التمييز بينها. وفضلاً عن ذلك، من الخطأ الجسيم افتراض أن هناك نشاطًا يُسمى بالحكم ويتميز عن الاستدلال. «فليس هناك شىء هكذا»[1]. ولو أن المناطقة التفتوا جيدًا إلى الطرق التى نستخدم بها، عادة، ألفاظًا مثل «الحكم»، لرأوا أن الحكم على شىء بأنه قضية، هو الاستدلال عليه. إننا نستطيع، فى المنطق، أن نجعل القضية على وفاق تام مع الاستدلال، دون أن ندخل نشاطًا وهميًا منفصلاً؛ أعنى به الحكم.

ولذلك، تستطيع القضية أن تعبر عن أنشطة متعددة. بيد أن المعرفة نشاط أساسى من هذه الأنشطة. لأننا لا نستطيع أن نفهم ماذا يعنى، مثلاً، بإبداء رأى، أو التساؤل عما إذا كان شىء صادقًا إلا عن طريق معارضته بالمعرفة. ومع ذلك،

---

(١) Statement and Inference, 1, p. 87.

لا ينجم عن ذلك، على الإطلاق، أنه يمكن تحليل المعرفة وتعريفها. فنحن نستطيع، بالفعل، أن نسأل كيف نعرف، أو ماذا نعرف، لكن السؤال «ما عساها أن تكون المعرفة ذاتها؟» خُلف محال. لأن طلب إجابة هو افتراض مسبق أننا نستطيع أن نقدِّر صدقها، ويفترض ذلك، بالتالي، أننا نعي من قبل ما عساها أن تكون المعرفة. إن المعرفة يمكن بيانها عن طريق مثال، لكن لا يمكن تفسيرها أو تعريفها. وهي ليست بحاجة إلى أي تبرير أبعد من الإشارة إلى نماذج منها.

إننا نستطيع، بالفعل، أن نستبعد التفسيرات الزائفة للمعرفة. وتأخذ هذه التفسيرات صورتين. الأولى: هناك محاولة لرد الموضوع إلى فعل الوعي عن طريق تفسير الوعي بأنه صنع للموضوع؛ أو بناؤه من جديد. والثانية: هناك ميل إلى وصف فعل الوعي عن طريق الموضوع؛ عن طريق الجزم بأن ما نعرفه هو «نسخة»، أو تمثل للموضوع. وهذه الأطروحة تجعل المعرفة مستحيلة. لأنه إذا كان ما نعرفه مباشرة هو باستمرار نسخة أو فكرة، فإننا لن نستطيع مطلقًا أن نقارنه بالأصل، لنرى ما إذا كان يطابقه أم لا.

ومع ذلك فإن دحض التفسيرات الزائفة للمعرفة يفترض مقدماً أننا نعي جيداً ما عساها أن تكون المعرفة. ونحن على وعي بها عن طريق معرفة شيء ما بالفعل. ولذلك، فإن السؤال: ماذا عساها أن تكون المعرفة؟ على الرغم من أننا نجهلها، هو سؤال غير سليم تمامًا مثله مثل سؤال «برادلى» كيف يمكن أن ترتبط العلاقة بحدها؟ إذ إن العلاقة ليست، ببساطة، نوع الشيء الذى يمكن أن يقال، بصورة معقولة، إنه يرتبط. والمعرفة هي علاقة فريدة فى نوعها **Sui Generi** ولا يمكن تعريفها بين ذات وموضوع. ونحن نستطيع أن نقول بأنها ليست كذلك، فهى لا تصنع الموضوع ولا تنتهى بنسخة عن الموضوع؛ غير أننا لا نستطيع أن نعرِّف ماذا عساها أن تكون.

يفترض المذهب الواقعي عند «كوك ولسون»، بوضوح، أننا ندرك موضوعات فيزيائية توجد باستقلال عن فعل الإدراك وبمعنى آخر، ينكر الأطروحة التى تقول

«الوجـود كونـه مدركًـا»[١]؛ أى أن الشىء لكى يوجد لابد أن يُدرك. كمـا أنه يجـد، فى الوقت نفسـه أنه من الضـرورى تعـديل مـثـاليـتـه. ولذلك عندمـا يعـالج مـا يُسـمى بالصـفـات (بالكيـفيـات) الثـانوية، فـإنه يأخـذ مـثـال الحـرارة ويثبت أن مـا ندركـه هو إحساسنا الخاص بالحرارة، فى حين أن ما يوجد فى الموضوع الفيزيائى هو، ببساطة، القـدرة على إحداث أو توليد هذا الإحسـاس فى الذات. هذه القـدرة «لا تُدرك، وإنما يُستدل عليها عن طريق نظرية علمية»[٢]. ومع ذلك، عندما يعـالج ما يُسمى بالصفات (بالكيفيات) الأولية، فإنه يثبت أننا نشعر، مثلاً، بامتداد جسم فعلى، ولا نشعر، ببساطة، بإحساساتنا العضلية وإحساساتنا الخاصة بحاسة اللمس. وبمعنى آخر، يحتل بمناقشته علاقة الصفات (الكيفيات) بالأشياء الفيزيائية مكانة تقترب من مكانة «لوك».

والواقع إننا نستطيع أن نقول، إن واقـعية «ولسون» تتضمن الزعم الذى يقول إن العـالم الذى نـعـرفـه، هو ببسـاطة العـالم كـمـا يتـصـوره العلمـاء النيـوتنيـون الكلاسيكيون. ولذلك يرفضون فكرة مكان أو أمكنة لا إقليدية. فالرياضيون، من وجهة نظره، لا يستخدمون بالفعل سوى التصور الإقليدى عن المكان «إذ لا يوجد، بالتأكيد، تصور آخر ممكن للتفكير، بينما يتخيلون أنفسهم أنهم يتحدثون عن نوع آخر من المكان»[٣].

---

(١) عبارة «الوجود كونه مدركاً» هى المبدأ الأساسى للمثالية، فيما يرى «جورج مور». بيد أنه يفهم الأطروحة بمعنى واسع (المؤلف)، هذا هو مبدأ المثالية الذاتية عند باركلى فحسب. لكنه ليس مبدأ مثالية أفلاطون ولا ديكارت، ولا هيجل .. الخ فلزم التنويه. (المراجع)

(٢) Statement and Inference, 11, p. 777.

يفضل «كوك ولسون» مثال الحرارة على مثال اللون. لأن الناس البريئون من هذه النظرية اعتادوا أن يتحدثوا عن أنفسهم بأنهم «يشعرون بالحرارة»، فى حين أن أى شخص لا يتحدث عن «الشعور باللون» وتحتاج رؤية العلاقة بين اللون والذات درجة كبيرة من التأمل (المؤلف).

(٣) Ibid, 11, p. 567.

يشارك «هـ. أ. بريشارد» H. A. Prichard (١٨٧١ - ١٩٤٧) «كوك ولسون» فى وجهة نظره العامة، وقد شغل «بريشارد» كرسى فلسفة الأخلاق فى جامعة «أكسفورد». يرى، أولاً: «من المستحيل ببساطة الاعتقاد أن أى حقيقة تعتمد على معرفتنا بها، أو على أية معرفة بها. وإذا كانت هناك معرفة، فلابد أن تكون أولاً شيئًا يُعرف»(١). ويتضح أن أنشطة «شيرلوك هولمز» Sherlock Holmes، كما يرويها «كونان دويل» Conan Doyle(٢)، تعتمد على الذهن؛ بمعنى لا تعتمد عليه الحجارة والنجوم. غير أننى لا أستطيع أن أزعم «معرفة» ما فعله «شيرلوك هولمز» إذا لم يكن هناك أولاً شىء يُعرف. ثانيًا: «المعرفة فريدة فى نوعها، ولا يمكن أن تُفسر من حيث هى كذلك(٣)». لأن أى تفسير مزعوم يفترض بالضرورة أننا نعى ماذا عساها أن تكون المعرفة. ثالثًا: لا يمكن أن توجد الصفات (الكيفيات) الثانوية باستقلال عن ذات مُدرِكة، وبالتالى «لا يمكن أن تكون صفات (كيفيات) للأشياء؛ لأن صفات (كيفيات) شىء ما يجب أن توجد باستقلال عن إدراك شىء ما(٤).

وبالنظر إلى المسألة التى ذكرناها أخيراً، ليس هناك ما يدعو للدهشة أن نجد «بريشارد» يثبت فى مجموعة المقالات التى نُشرت غُفلاً بعنوان «المعرفة والإدراك» (١٩٥٠) أننا لا نرى بالفعل موضوعات فيزيائية على الإطلاق، وإنما نرى فقط امتدادات ملونة ومرتبطة مكانيًا، «نظن» أنها أجسام فيزيائية. وإذا سألنا كيف نُقبل على الحكم على هذه المعطيات الحسية بأنها موضوعات، فإن «بريشارد» يرد بأنها

---

(١) Kant's Theory of Knowledge (1909), p. 118.

(٢) السير أرثر كونان دويل (١٨٥٩ - ١٩٣٠) طبيب وروائى بوليسى إنجليزى ابتكر شخصية «شيرلوك هولمز» رجل المباحث البارع فى اكتشاف الجريمة. (المراجع)

(٣) Ibid, p. 124.

(٤) Ibid, p. 86.

ليست قضية حكم على الإطلاق[1]. فنحن نخضع، بصورة طبيعية، للانطباع الذى يقول إن ما نراه هو أجسام فيزيائية توجد باستقلال عن الإدراك. وأثناء التفكير التالى فقط، نستدل أو نحكم على أن المسألة ليست هكذا.

وبالتالى، إذا بدأنا بموقف الحس المشترك، أو الواقعية الساذجة، فإنه يجب علينا أن نقول إن كلاً من «كوك ولسون» و«بريشارد» عدّلا هذا الموقف، أى أنهما تنازلا عن الجانب الآخر. وقد قام «هـ. و.ب. جوزيف» **H.W.B. Joseph** (١٨٦٧ – ١٩٤٣) بتنازلات أخرى؛ وهو زميل فى «الكلية الجديدة» بأكسفورد، ومدرس ذو تأثير فعال. ولذلك يشير فى بحث عن «باركلى» و«كانط» ألقاه فى «الأكاديمية البريطانية» إلى أن واقعية الحس المشترك قد زعزعها التفكير، بصورة سيئة، ويذهب إلى أنه على الرغم من أن الأشياء الموجودة خارجنا ليست، بالتأكيد، خاصة بالمعنى الذى يكون به الألم خاصاً، فإنها قد ترتبط «بالأذهان التى تعرف وتدرك»[2]. كما يذهب «جوزيف» إلى أن التأمل فى فلسفتى «باركلى» و«كانط» يكشف عن نتيجة مؤداها أن شروط معرفتنا بالموضوعات قد تعتمد «على حقيقة واقعية **Reality** أو على عقل يظهر نفسه لنفسه فى الطبيعة فى أذهان البشر»[3].

والملاحظة الأخيرة هى، بوضوح، تنازل عن المذهب الواقعى الميتافيزيقى، وليست تنازلاً عن أية صورة من المثالية الذاتية. بيد أن ذلك يوضح، ببساطة، الصعوبة فى التأكيد أن المعرفة فى معرفتنا بالموضوعات الفيزيائية هى علاقة حضور بين ذات وموضوع مغاير تماماً للذهن. وبالنسبة لمناقشة المعطيات الحسية، تلك المناقشة التى

---

(١) نستطيع أن نحكم أو نستدل، من وجهة نظر «بريشارد»، على أن الموضوعات المباشرة للإدراك هى موضوعات فيزيائية مستقلة تماماً عن الذات المُدركة، إذا استطعنا أن نقول إننا «نعرف» الموضوعات المباشرة للإدراك. غير أن الإدراك ليس معرفة على الإطلاق عند بريشارد (المؤلف).

(٢) Essays in Ancient and Modern Philosophy, p. 231.

(٣) Ibid,

وجدت دافعًا قويًا فى «أكسفورد» من كتاب هـ.هـ. برايس H.H. Price «الإدراك الحسى»[١]، فإن ذلك يوضح الصعوبة فى تدعيم موقف الواقعية الساذجة بنجاح. أعنى أن مشكلات نشأت للتفكير تقترح ضرورة تعديل الموقف. وإحدى الطرق للقيام بهذا الموقف هى استبعاد المشكلات من حيث إنها شبه مشكلات. غير أن ذلك ليس وسيلة يقبلها فلاسفة أكسفورد القدماء الذين نتناول آراءهم هنا.

٣- ربما يكون «هـ.أ. بريشارد»، الذى ذكرناه فى القسم الأخير، شهيرًا بسبب مقاله الشهير «فى مجلةمايند Mind» عام (١٩١٢)، عن هذه المشكلة «هل تقوم فلسفة الأخلاق على خطأ؟»[٢]. لقد تصور «بريشارد» الفلسفة الخلقية بأنها تهتم، إلى حد كبير، بمحاولة إيجاد حجج للبرهنة على أن ما يبدو أنه واجباتنا هو بالفعل واجباتنا، وأطروحته الخاصة هى أننا،فى حقيقة الأمر، نرى، أو نعاين intuit واجباتنا ببساطة،، حتى إن كل محاولة للبرهنة على أنها واجبات هى محاولة خاطئة. صحيح أنه يمكن أن تكون هناك حجة بمعنى ما. غير أن ما يُسمى بالحجة هو ببساطة محاولة لجعل الناس ينظرون عن كثب إلى أفعال لكى يروا لأنفسهم خاصية كونها ملزمة. إن هناك مواقف، بالتأكيد، تسبب ما اعتدنا على أن نسميه بصراع الواجبات. لكن فى حالة صراع ظاهرى من هذا النوع، يكون من الخطأ محاولة حله عن طريق إثبات، كما فعل فلاسفة كثيرون، إن فعلاً من الأفعال البديلة ينتج خيرًا أعظم من نوع ما، هذا الخير يكون خارج الفعل ونتيجة له. والسؤال موضع الخلاف هو: ما الفعل الذى يمتلك الدرجة الأعظم من الإلزام؟ ولا يمكن الإجابة عن السؤال بأية طريقة سوى النظر بكثب إلى الأفعال حتى نرى الفعل الذى يكون ملزمًا بدرجة أكبر. ومع ذلك، فإن هذا هو ما اعتدنا أن نفعله من الناحية العملية.

(١) يبين هذا الكتاب، الذى نُشر عام ١٩٣٢، تأثير مفكرى كمبردج، مثل «مور» و«رسل» فى حين أن «كوك ولسون» قد أظهر تقديرًا قليلاً لتفكير فلاسفة كمبردج (المؤلف)

(٢) Reprinted in Moral Obligation: Essays and Lectures, (1949).

يتضمن هذا المذهب الحدسى الأخلاقى القول بأن مفهومى الصواب والإلزام مفهومان ساميان فى الأخلاق، ولهما الأسبقية على مفهوم الخير. وبمعنى آخر، تقوم المذاهب الأخلاقية الغائية؛ مثل المذهب الأرسطى، والمذهب النفعى، على خطأ أساسى. وقد حدث نقاش فى «أكسفورد» فى فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى حول أطروحات أثارها «بريشارد». وقد جرى النقاش بصورة مستقلة كبيرة أو قليلة عن وجهات نظر «جورج مور»، على الرغم من أنها لم تكن بلا إشارة إليها. بيد أننا نستطيع أن نقول إنه يعبر عن رد فعل قوى على نوع الموقف الذى يمثله فيلسوف كمبردج. لأنه على الرغم من أن «مور» قرر فى كتابه «مبادئ الأخلاق» (١٩٠٣) أن الخير هو صفة لا يمكن تعريفها[1]، فإنه بيَّن أن الإلزام الأخلاقى هو، فى رأيه، إلزام على القيام بالفعل الذى ينتج أعظم قدر من الخير.

خصص «بريشارد» عام ١٩٢٢ محاضرته الافتتاحية بوصفه أستاذاً لفلسفة الأخلاق فى «أكسفورد» لموضوع «الواجب والمنفعة»، مطوراً فيها وجهة نظره. وفى عام ١٩٢٨ نشر «ف. كاريت» **E.F. Carritt** كتابه «نظرية الأخلاق» الذى يؤكد فيه أن فكرة الخير الأقصى، هو الأمل الوهمى **Ignis Fatuus** فى فلسفة الأخلاق، وأية محاولة للبرهنة على أن أفعالاً معينة هى واجبات لأنها وسائل لتحقيق غاية ما يُنظر إليها على أنها خير، هى محاولة محكوم عليها بالإخفاق والفشل. وقد ساهم التلميذ الأرسطى الشهير «سير وليم ديفيد روس»، والذى أصبح فيما بعد رئيس «أورل كوليج» **Oriel College**، بأكسفورد، فى النقاش عن طريق كتابه «الصواب والخير» (١٩٣٠). وقد أتبع هذا الكتاب كتاب «جوزيف» «بعض المشكلات فى الأخلاق» عام ١٩٣١، حاول فيه، بصورة مميزة، أن يربط التسليم بالأطروحة التى تقول إن الإلزام ليس مستمداً من خيرية نتائج الفعل، بالأطروحة التى تقول إن الإلزام ليس، مع ذلك، مستقلاً عن أية علاقة بالخير.

---

(١) لا يعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نقول ما الأشياء التى تمتلك هذه الصفة، أو تمتلك قيمة ذاتية، و«مور» مقتنع بأننا نستطيع أن نفعل ذلك (المؤلف).

ويمعنى آخر، حاول «جوزيف» أن يوفق بين وجهة نظر «بريشارد» والتراث الأرسطي. وقد لفت «ج.هـ. مويرهيد» J.H. Muirhead؛ الأستاذ بجامعة «برمنجهام» في عمله الصغير «القاعدة والغاية في الأخلاق» (١٩٣٢)، الذي كان القصد منه تلخيص مناقشات «أكسفورد» نقول إنه لفت الانتباه إلى علامات للعودة - وقد رحب هو نفسه بذلك - إلى وجهة النظر المثالية الأرسطية عن الأخلاق. بيد أنه ظهر في عام ١٩٣٦ كتاب «ألفرد جولز آير» A.J. Ayer «اللغة والصدق والمنطق»؛ هو البيان الوضعي المنطقي الشهير، الذي يفسر فيه قضية مثل «أفعال من النوع (أ) خاطئة» لا بوصفها تعبيراً عن أي حدس، وإنما بوصفها قولاً utterance يعبر عن موقف انفعالي نحو أفعال من النوع (أ)، كما أنه يُنتظر منها أن تثير موقفًا انفعاليًا مشابهًا في الآخرين. وعلى الرغم من أنه لا يمكن أن يقال إن النظرية الانفعالية في الأخلاق حازت قبولاً كليًا من جانب فلاسفة الأخلاق البريطانيين، فإنها أثارت مرحلة جديدة من المناقشة في النظرية الأخلاقية؛ مرحلة تقع خارج مجال هذا المجلد[١]. ولذلك، عندما نشر «سير ديفيد روس» كتابه «أسس الأخلاق» في عام ١٩٣٩، بدا المذهب الحدسي للبعض على أنه ينتمي إلى مرحلة ماضية من التفكير. ومع ذلك، عندما ننظر إلى الوراء، فإننا نستطيع أن نرى كيف مثلت مناقشة «بريشارد»، و«روس» و«جوزيف» وآخرين لمفاهيم مثل مفهومي الصواب والخير منظوراً تحليليًا لفلسفة أخلاقية تختلف عن الميل المثالي لمعالجة الأخلاق بوصفها موضوعًا تابعًا، يعتمد على وجهة نظر ميتافيزيقية عن العالم. ومع ذلك، نستطيع أن نرى، أيضًا، كيف شك فلاسفة في المرحلة التالية للمناقشة الأخلاقية فيما إذا كان يمكن حصر الأخلاق، بصورة مفيدة، في مكان محكم من حيث إنها دراسة للغة الأخلاق[٢].

---

see. for example. Ethics since 1900 by M. Warnoch (London. 1960). (١)

(٢) كتاب البروفسور «ستيوارت هامبشير» «التفكير والفعل» (لندن ١٩٥٩) هو مثال لهذا الميل (المؤلف).

٤- ولنعد الآن إلى المذهب الواقعى فى الولايات المتحدة الأمريكية. فى شهر مارس عام ١٩٠١، نشر «وليم ببريل مونتاجيو» William Pepperell Montague (١٨٧٣ - ١٩٥٣) مقالاً بعنوان «دحض البروفسور رويس للمثالية» فى «المجلة الفلسفية». وفى شهر أكتوبر من العام نفسه نشر «رالف بارتون بيرى» R.P. Perry (١٨٧٦ - ١٩٥٧) بحثًا عن «دحض البروفسور رويس للمثالية ومذهب التعدد» فى The Monist. ولذلك، كان المقالان ردًا على هجوم «رويس» على المذهب الواقعى بوصفه مدمرًا لإمكان المعرفة. وفى عام ١٩١٠ نشر الكاتبان، مع «إدون بسيل هولت» E.B. Holt (١٨٧٨ - ١٩٥٣)، و«و.ت. مارفن» W.T. Marvin (١٨٧٢ - ١٩٤٤)، و«ولتر. ب. بتكن» W.B. Pitkin (١٨٧٨ - ١٩٥٣) و«إدوارد جليسون سبولدنج» E.G. Spaulding (١٨٧٣ - ١٩٤٠)، فى مجلة الفلسفة «البرنامج والمنهج الأول لستة فلاسفة واقعيين»[1]. وتبع ذلك نشر مجلد من مقالات عن طريق هؤلاء المؤلفين تحت عنوان «المذهب الواقعى (الواقعية) الجديد: دراسات مشتركة فى الفلسفة» عام ١٩١٢.

وكما هو مؤكد فى برنامج عام ١٩١٠، وكما يشير العنوان الفرعى لمجلد «المذهب الواقعى»، فإن هذه المجموعة من الفلاسفة كانوا يهدفون إلى جعل الفلسفة مسعى حقيقيًا مشتركًا، على الأقل بين هؤلاء المفكرين الذين كانوا على استعداد لأن يقبلوا التعاليم الأساسية للمذهب الواقعى. لقد أصروا على عناية بالغة الدقة باللغة من حيث إنها الوسيلة (الأداة) لكل فلسفة، وعلى التحليل منظورًا إليه على أنه «الفحص الدقيق، والمنظم، والمستفيض لأى موضوع عن المنهج»[2]، وعلى فصل المشكلات الغامضة

---

(١) طُبع هذا البرنامج من جديد كملحق فى كتاب «المذهب الواقعى الجديد» (المؤلف).

(٢) The New Realism, p. 24.

بقدر ما يكون الاهتمام باللغة وتحليل المشكلات العامة والمركبة إلى مسائل يمكن ضبطها ومحددة تمامًا، فإن فكرة الفيلسوف الواقعى الجديد عن الإجراء الفلسفى الملائم يشبه إجراء «جورج مور» فى إنجلترا (المؤلف).

المركبة إلى مسائل محددة تُعالج بصورة منفصلة، وعلى ارتباط دقيق بالعلوم الخاصة. ولذلك، أمل الفيلسوف الواقعي الجديد، عن طريق هذا المنظور للفلسفة، في أن يتغلب على المذهب الذاتي، وانحلال التفكير واللغة، وإغفال العلم الذي مال في رأيهم إلى جلب سوء السمعة للفلسفة. وبمعنى آخر، يجب أن يسير إصلاح الفلسفة، بوجه عام، جنباً إلى جنب مع تطور الخط الواقعي من التفكير.

وعلى أية حال، لقد اتفق الفلاسفة الواقعيون الجدد على حقيقة مبدأ أساسي؛ وهو، كما يعبر عنه «بتكن» Pitkin «الأشياء التي تُعرف ليست نتاجات لعلاقة المعرفة، ولا تعتمد،أساساً، في وجودها أو سلوكها على هذه العلاقة»[١]. ويناظر هذا المبدأ الاعتقاد الطبيعي التلقائي، والعلوم تحتاج إليه. وهكذا، فإن عبء البرهان يقع، بإنصاف وبحق، على عاتق أولئك الذين ينكرونه. بيد أن صنوف الدحض التي يقدمها الفلاسفة الواقعيون خاطئة ومضللة. فهم، على سبيل المثال، ينتقلون من بديهية، تقول إنه عندما تُعرف الموضوعات فقط، فإننا نعرف أنها موجودة، أو من تحصيل حاصل يقول «ليس هناك موضوع بدون ذات»، إلى نتيجة أساسية، لكنها غير مبرهن عليها؛ وهي أننا لا نعرف أن الموضوعات توجد إلا من حيث إنها موضوعات، أعني؛ عندما تُعرف الموضوعات فقط، بوصفها شروطاً لعلاقة المعرفة.

ويتضمن ذلك، بوضوح، أن المعرفة علاقة خارجية. إن المعرفة، كما يعبر عن ذلك «سبولدنج» Spaulding هي «ما يمكن طرحه واستبعاده»[٢]؛ بمعنى أن شيئاً ما يمكن أن يوجد عندما لا يُعرف، وأنه عندما لا يُعرف، فإنه يمكن أن يكون بدقة ما هو عليه عندما يُعرف، مع الاختلاف الواضح وهو أنه لا يكون، بالتالي، شرط العلاقة الخارجية للمعرفة. وهكذا يجب أن يكون هناك نوع واحد من العلاقة الخارجية على الأقل. ويمكننا

(١) Ibid, p. 447.

(٢) The New Realism, p. 478.

أن نقول، بوجه عام، إن الفلاسفة الواقعيين الجدد يقبلون نظرية العلاقات من حيث إنها تخرج عن شروطها. ووجهة النظر هذه تفضل، بوضوح، مذهب التعدد والكثرة بدلاً من مذهب الواحدية فى الميتافيزيقا. كما أنها تشير أيضًا إلى عدم إمكان استنباط نسق العالم بصورة قبلية.

إن رد الفعل التلقائى للإنسان العادى على المبدأ الأساسى للمذهب الواقعى (الواقعية) هو، بدون شك، القبول التام. لأنه اعتاد، بوضوح، أن يتصور الموضوعات الفيزيائية على أنها توجد باستقلال عن علاقة المعرفة، وعلى أنها لا تتأثر تمامًا بهذه العلاقة فى طبائعها أو خصائصها. غير أن التأمل يبين لنا أن تفسيراً ما لابد أن يُدخل فى اعتباره أوهامًا، وهلوسات، وما يشبه الظواهر. هل يجب وصفها بأنها موضوعات للمعرفة؟ وإذا كانت الإجابة بالإيجاب، فهل يمكن أن يقال، بصورة معقولة، إنها حقًا مستقلة عن الذات؟ وماذا عن خطوط السكك الحديدية التى تتلاقى، والعصى التى تظهر مكسورة عندما يُغمس نصفها فى الماء، ماذا عن ذلك وغيره من الناحية الظاهرية؟ هل نقول إن هذه المدركات توجد مستقلة عن الإدراك؟ ألا يجب علينا، على أية حال، أن نعدّل المذهب الواقعى (الواقعية) بطريقة تمكنها من أن تؤكد أن بعض موضوعات الوعى توجد بصورة مستقلة، بينما بعضها الآخر لا يوجد بصورة مستقلة؟

إن طريقة «هولت» لمعالجة المسألة هى أن يميز بين الوجود والحقيقة الواقعية. إن المذهب الواقعى (الواقعية) لا يلزمنا بأن نتمسك بأن كل الأشياء المدركة حقيقية. «لما كانت كل الأشياء المدركة أشياء، فإن كل الأشياء ليست أشياء حقيقية»[1]. ولا ينجم عن ذلك، على الرغم من هذا، أن موضوعات الإدراك أو التفكير «غير الحقيقية» يجب

(١) Ibid, p. 358.

أن توصف بأنها «ذاتية» فى طابعها. إذ إن ما هو غير واقعى، على العكس، له وجود، و«يبقى بذاته فى كون الوجود الشامل كل الشمول»(١). وباختصار «الكون ليس كله حقيقياً أو واقعياً Real، لكن الكون كله موجود»(٢).

من الواضح أن تفسيراً ما لهذا الاستخدام للألفاظ مطلوب وضرورى. ولكن ماذا يعنى «هولت» أولاً بالواقعية؟ يجيب قائلاً: «إننى لا أهتم بما عساها أن تكون الحقيقة الواقعية Reality»(٣)، فهى ليست مرجوة كثيراً. غير أن «هولت» يمضى ليقول إنه «سيجازف بالتخمين أنه ربما تكون الحقيقة الواقعية Reality نسقًا شاملاً للغاية من حدود فى العلاقة... وذلك يجعل الحقيقة ترتبط ارتباطاً وثيقًا بما يعرفه المنطق بأنه «الوجود الفعلى Existence»(٤). ويفترض ذلك أن موضوعاً وهمياً، مثلاً، يكون غير حقيقى؛ بمعنى أنه لا يمكن أن يكون ملائماً، بدون تناقض، للنسق الكلى لحدود مترابطة. بيد أن «هولت» يشير إلى أنه «لا يصف موضوعاً وهمياً بأنه «غير حقيقى» بالضرورة»(٥). ومع ذلك، فإن المسألة التى يصر عليها هى أن عدم الحقيقة لا تستبعد الموضوعية. فإذا افترضت، مثلاً، مقدمات هندسية معينة كيفما أشاء، واستنبطت نسقًا متسقًا، فإن النسق يكون «موضوعياً»، حتى إذا وُصف بأنه «غير حقيقى». والقول بأن ما هو غير حقيقى موضوعى، وليس ذاتياً، هو ما يعنيه «هولت» بقوله إن له وجوداً.

---

(١) Ibid, p. 366.

لابد من تمييز الموضوع غير الحقيقى عن الموضوع الذى لا يمكن التفكير فيه وذلك مثل الدائرة المربعة (المؤلف).

(٢) Ibid, p. 360.

(٣) Ibid, p. 366.

(٤) Ibid

(٥) Ibid, p. 36.

أما بالنسبة لخطوط السكك الحديدية التى يبدو أنها تتلاقى، والعصى التى تظهر منكسرة فى الماء... إلخ، فإن «هولت» يقرر أن الموضوع الفيزيائى له خصائص خاصة لا تُحصى، يقابلها استجابات معينة مختلفة فى الجهاز العصبى للكائنات الحية المُدركة المختلفة. ولذلك إذا تجردنا من الغاية المعينة أو الغايات التى تؤدى بنا إلى انتقاء ظاهرة واحدة بوصفها ظاهرة «حقيقية» لشىء ما، فإننا نستطيع أن نقول إن كل ظواهرها على حد سواء. فهى كلها موضوعية، وتبقى بوصفها خصائص خاصة. وهكذا تقابلنا صورة «كون عام لوجود تبقى فيه كل الأشياء؛ فيزيائية، وذهنية، ومنطقية، والقضايا والحدود، وما هو موجود وما هو غير موجود، وما هو كاذب وما هو صادق، وما هو خير وما هو شر، وما هو حقيقى وما هو غير حقيقى»(١).

هناك اعتراضات ملحوظة على وضع كل هذه الأشياء على حد سواء، كما بيّن «مونتاجيو» فيما بعد عندما ناقش الاختلافات بينه وبين بعض زملائه. ففى المقام الأول يمكن أن تكون العلاقات بين موضوعات الإدراك غير متناظرة. فبناء على الفرض الذى يقول إن العصا التى ينغمس جزء منها فى الماء تكون مستقيمة مثلاً، يمكننا أن نفسر، بسهولة، لماذا تبدو منكسرة.لكن إذا افترضنا أنها منكسرة، فإننا لا نستطيع أن نفسر لماذا تبدو مستقيمة فى الظروف التى تبدو فيها مستقيمة. ولا يتم التغلب على هذه الصعوبة، بالتأكيد، عن طريق القول بأن العصا تنكسر عندما يُغمس جزء منها فى الماء، بينما تكون مستقيمة عندما تكون خارج الماء. كما أن بعض الموضوعات لا يمكن أن تنتج معلولات بصورة غير مباشرة إلا عن طريق الذات التى تدركها، فى حين أن موضوعات أخرى يمكن أن تنتج أيضًا معلولات بصورة مباشرة. فالتنين، مثلاً، من حيث إنه موضوع للتفكير، قد يحث شخصًا، فى حدود التصور، على أن يقوم برحلة اكتشاف؛ بيد أنه لا يستطيع أن ينتج المعلولات التى يمكن أن ينتجها أسد. ولابد أن

---

(١) Ibid, p. 372.

تكون لدينا القدرة على القيام بتمييزات واضحة بين الحالات الأنطولوجية لهذه الأنواع المختلفة من الموضوعات.

كما يهتم الفلاسفة الواقعيون الجدد بمناقشة طبيعية الوعى. لقد قبل «هولت» و«بيرى» تحت تأثير وليم جيمس، مذهب «الواحدية المحايدة»، الذى وفقًا له لا يكون هناك اختلاف أساسى فى نهاية الأمر بين الذهن والمادة. وقد حاولا استبعاد الوعى من حيث إنه كيان خاص عن طريق تفسير الوعى بموضوع ما بأنه استجابة محددة عن طريق كائن حى. لقد فسر «مونتاجيو» ذلك بأنه يعنى أن الاستجابة تتكون من حركة جزئيات. وتساءل كيف يمكن أن تفسر هذه النظرية مثلاً، التى يصفها بأنها مذهب سلوكى، وعينا بأحداث ماضية. وقد وحد الاستجابة المحددة التى تكوِّن الوعى «بعلاقة اللزوم المجاوز لذاته، التى تبقى حالات المخ على عللها غير العضوية»[١]. غير أنه ليس واضحًا على الإطلاق كيف تستطيع حالات المخ أن تمارس أية وظيفة تجاوز ذاتها. كما أن القول بأن إمكان الحالات اللحائية Cortical التى تجاوز نفسها، وتزود بوعى للموضوعات هو «موضوع للسيكولوجيا وليس للابستمولوجيا»[٢]، لا يساعد كثيرًا.

ومع ذلك، يتضح، على أية حال، أن الفلاسفة الواقعيين الجدد انصرفوا كما عبّر عن ذلك مونتاجيو إلى تأكيد، أن «المعرفة نوع معين من العلاقة التى قد تبقى وتدوم بين موجود حى وأى كيان... (ذلك الذى) ينتمى إلى نفس العالم مثل موضوعاته.... (وأنه) ليس هناك شىء يجاوزه أو يعلو عليه»[٣]. كما أنهم رفضوا كل صور المذهب التمثيلى. ففى الإدراك ترتبط المعرفة والذات مباشرة بالموضوع، ولا ترتبط بصورة غير مباشرة عن طريق صورة image أو نوع ما من نسخة عقلية تكوِّن الحد المباشر للعلاقة.

---

(١) The New Realism, p. 482.

(٢) Ways of Knowing (1925) p. 396.

(٣) The New Realism, p. 475.

٥- اعتراض الفلاسفة الواقعيين الجدد على أى مذهب تمثيلى بدا لبعض الفلاسفة الآخرين ساذجًا وغير نقدى. إنه الاعتراض الذى أدى إلى أن توضع الموضوعات الفيزيائية والوهمية على قدم المساواة. وقد جعل من المستحيل، مثلاً، تفسير إدراكنا لنجم بعيد عندما لا يوجد. وهكذا نشأت فى الحال حركة من المذهب الواقعى النقدى، كونها فلاسفة اتفقوا مع الفلاسفة الواقعيين الجدد فى رفض المذهب المثالى، لكنهم وجدوا أنفسهم غير قادرين على أن يقبلوا رفضهم المحكم للمذهب التمثيلى.

وجد المذهب الواقعى النقدى، مثل المذهب الواقعى الجديد، تعبيراً عنه فى مجلد مشترك عنوانه «مقالات فى المذهب الواقعى النقدى: دراسة تعاونية لمشكلات المعرفة»، ظهر عام ١٩٢٠. والمساهمون فى هذا المجلد هم: د. دراك **D. Drake** (١٨٩٨ – ١٩٣٣)، أ.أو. لفجوى **A.O. Lovejoy** (١٨٧٣ – ١٩٧٢)، ج.ب. برات **J.B. Pratt** (١٨٧٥ – ١٩٤٤)، أ.ك. روجرز **A.K. Rogers** (١٨٦٨ – ١٩٣٦)، جورج سنتيانا **G. Santayana** (١٨٦٣ – ١٩٥٢)، ر.و. سيلرز **R.W. Sellars** (ولد عام ١٨٨٠)، تشالز أوجستيوس سترونج **C.A. Strong** (١٨٦٢ – ١٩٤٠).

تكمن قوة المذهب الواقعى (الواقعية) النقدى فى الهجوم. إذ يبرهن «لفجوى» فى كتابه «الثورة على الثنائية»، مثلاً، على أنه بينما يلجأ الفلاسفة الواقعيون الجدد، أصلاً، إلى الحس المشترك فى رفضهم للمذهب التمثيلى، فإنهم ينتقلون بعد ذلك إلى تقديم تفسير للموضوعات لا يتطابق مع وجهة نظر الحس المشترك. لأن الجزم مع «هولت» بأن كل مظاهر الأشياء على حد سواء مثل خصائصها الخاصة الموضوعية هو إلزام للمرء بأن يقول إن خطوط السكك الحديدية متوازية وتلتقى، وإن سطح، البنس أو القرش، مثلاً، دائرى وإهليلجى.

ومع ذلك، عندما عرض الفلاسفة الواقعيون النقديون مذهبهم الخاص، فإنهم واجهوا صعوبات ملحوظة، ويمكننا أن نقول إنهم اتفقوا فى تدعيم القول بأن ما ندركه مباشرة هو خاصية مركبة، أو معطى مباشر يعمل بوصفه علامة أو مرشداً لشىء يوجد بصورة مستقلة. بيد أنهم ليسوا على اتفاق تام فى طبيعة المعطى المباشر. فبعضهم

على استعداد لأن يتحدث عن هذه المعطيات بوصفها حالات ذهنية[١]. وفى هذه الحالة، من المحتمل أن تكون هذه المعطيات فى الذهن. فى حين أن بعضهم الآخر، مثل سنتيانا، يعتقد أن المعطيات المباشرة للوعى ماهيات، ويستبعد أى تساؤل عن إمكان وجودها؛ على أساس أنها لا توجد إلا من حيث إنها أمثلة فحسب. وعلى أية حال، فإذا تم التسليم بالمذهب التمثيلى، فإنه يبدو أنه يترتب على ذلك أنه يُستدل على وجود الموضوعات الفيزيائية. فما الذى يبرر لى أن أفترض أن ما أدركه بالفعل يمثل شيئًا غير ذاته؟ وفضلاً عن ذلك، إذا لم ندرك، على الإطلاق، الموضوعات الفيزيائية بصورة مباشرة، فكيف نستطيع أن نميز بين القيم الممثلة لمعطيات حسية مختلفة؟

لقد حاول الفلاسفة الواقعيون النقديون الإجابة عن السؤال الأول بالتقرير بأن المعطيات المباشرة للإدراك تشير منذ البداية، وبطبيعتها الخالصة إلى موضوعات فيزيائية وراءها. غير أنهم يختلفون فى تفسيراتهم لهذه الإشارة الخارجية. فقد لجأ «سنتيانا»، مثلاً،إلى الإيمان الحيوانى؛ أى إلى قوة الاعتقاد الغريزى فى الإشارة الخارجية لمدركاتنا، وهو اعتقاد نشترك فيه مع الحيوانات، بينما لجأ «سيلرز»[٢] إلى السيكولوجيا لتفسير كيف يتطور وعينا بالخارج وينمو بلا حدود.

وبالنسبة للسؤال: كيف نستطيع أن نميز بين القيم الممثلة للمعطيات الحسية إذا لم ندرك على الإطلاق الموضوعات الفيزيائية بصورة مباشرة؟، فإن المرء قد تغريه الإجابة بأن «الطريقة التى نميز بها بالفعل؛ أعنى عن طريق التحقق من الصدق». وربما تكون هذه إجابة ممتازة من وجهة النظر العملية. ومع ذلك، يجد الرحالة فى الصحراء، الذين

---

(١) ينسب «مونتاجيو» فى مقال عن تطور المذهب الواقعى الأمريكى إلى الفلاسفة الواقعيين النقديين، بوجه عام، مذهبًا يقول إننا لا نعرف بصورة مباشرة إلا «حالات ذهنية أو أفكارًا» (المؤلف).

CF. Twentieth century philosophy (1943) edited by D.D. Runes, p. 441.

(٢) روى وود سيلرز Roy Wood Sellars (١٨٨٠ - ١٩٧٣) فيلسوف أمريكى درس فى جامعة ميتشجان، انتصر للواقعية النقدية فى الابستمولوجيا، وقام بتأويل جديد للدين إنسانى وحديث. (المراجع)

يفسرون سراباً بأنه تنبؤ بأنهم سيجدون أمامهم ماء، عن طريق تجربة مريرة أن التنبؤ لم يتم التحقق منه. وتظل هناك فى الوقت نفسه صعوبة نظرية يجب على الفيلسوف التمثيلى أن يحلها. لأن عملية التحقق تنتهى، بناء على مقدماته، بالتجربة الحسية، أو امتلاك المعطيات الحسية، وليست العصا السحرية هى التى تعطينا، عندما يُلوح به، حق الدخول إلى ما يوجد وراء المعطيات الحسية. صحيح أنه إذا كان ما نبحث عنه هو التجربة الحسية عن إرواء الظمأ، فإن امتلاك هذه التجربة هو كل ما هو مطلوب من وجهة النظر العملية. ولكن من وجهة نظر نظرية المعرفة، فإنه يبدو أن الفيلسوف التمثيلى يظل منغمساً فى عالم «التمثل».

إن حقيقة الأمر بالتأكيد هى، أننا نستطيع على مستوى الحس المشترك والحياة العملية أن نصرِّف أمورنا جيداً. ونطور فى اللغة العادية تمييزات تكفى تماماً لمعرفة، بالنسبة لجميع الأغراض، العصا التى ينغمس جزء منها فى الماء، والتقاء خطوط السكك الحديدية، والجرذان الحمراء... إلخ. لكن حالما نبدأ فى التفكير فى المشكلات الابستمولوجية التى يبدو أن هذه الظواهر تسببها، فإنه يكون هناك الإغراء على اعتناق حل شامل، إما عن طريق القول بأن كل موضوعات الوعى موضوعية وعلى حد سواء، أو عن طريق القول بأنها حالات ذهنية ذاتية، أو معطيات حسية ليست ذاتية ولا موضوعية. فى الحالة الأولى يكون لدينا المذهب الواقعى الجديد، أما فى الحالة الثانية فيكون لدينا المذهب الواقعى النقدى، شريطة أن ينظر إلى المعطيات المباشرة على أنها تمثل موضوعات فيزيائية مستقلة، أو ترتبط بها بطريقة ما. ويمكن النظر إلى كلا الموقفين على أنهما محاولتان لإصلاح اللغة العادية. وعلى الرغم من أنه لا يمكن إبطال هذا المسعى بصورة قبلية، فإن الواقعة التى تقول إن كلا الموقفين يسببان مشكلات خطيرة قد تحثنا جيداً، مع البروفسور «جون لانجشو أوستن» **J.L. Austin**(*) على أن نلقى نظرة جديدة على اللغة العادية.

(*) جون أوستن (١٩١١ ـ ١٩٦٠)، فيلسوف إنجليزى من ممثلى «المدرسة التحليلية» التى سميت بمدرسة اللغة العادية، أو مدرسة أكسفورد. من مؤلفاته: «كيف تفعل الأشياء بالكلمات» (المترجم).

إن كلمة «المذهب الواقعى» (الواقعية) يمكن أن يكون لها ظلال مختلفة من المعنى. ففى هذا الفصل يكون معناها الأساسى وجهة النظر التى تقول إن المعرفة ليست تكوينًا للموضوع؛ أى أن المعرفة علاقة حضور بين الذات والموضوع، لا تعطى أهمية للموضوع. ومع ذلك، نرى أن مشكلات نشأت فى الحركة الواقعية عن الموضوعات المباشرة للإدراك والمعرفة ولا نرغب فى الوقت نفسه أن نعطى الانطباع الخاطئ تمامًا وهو أن الفلاسفة الأمريكيين الذين ينتمون إلى المجموعتين اللتين ذكرناهما يهتمون، فقط، بالمشكلات التى وُجه إليها الانتباه فى هذا القسم وفى الأقسام السابقة. فمن بين الفلاسفة الواقعيين الجدد، أصبح «بيرى»، مثلاً، شهيرًا كفيلسوف أخلاقى[1]، وكرس نفسه، أيضًا، لموضوعات سياسية واجتماعية. ومن بين الفلاسفة الواقعيين النقديين، طوّر «سانتيانا» فلسفة عامة[2]. بينما قدم «سترونج» و«دراك» أنطولوجيا خاصة بشمول النفس، آخذين الاستبطان بوصفه مفتاحًا لطبيعة الحقيقة[3]. ودافع «سيلرز» عن فلسفة طبيعية[4]، تقوم على فكرة التطور الخالق مع مستويات لا يمكن ردها، وتضم نظرية عن الإدراك من حيث إنه عملية تفسيرية. ومارس «لفجوى» تأثيرًا ملحوظًا عن طريق دراساته فى تاريخ الأفكار[5].

---

(١) نشر كتاب «النظرية العامة عن القيمة عام ١٩٢٦ (المؤلف).

(٢) يضم عمل سانتيانا «مجالات الوجود» أربعة مجلدات: مجال الماهية (١٩٢٧)، ومجال المادة (١٩٣٠)، ومجال الصدق (١٩٣٨)، ومجال الروح (١٩٤٠) (المؤلف).

(٣) الاستبطان هو، كما يرى سترونج، الحالة الوحيدة التى نعى فيها بصورة مباشرة «قوامًا» من حيث إنه يتميز عن البناء. لكن لم يقصد كل من «سترونج» و«دراك» الإشارة إلى أن الحجارة، مثلاً، واعية. لقد ارتبط مذهب شمول النفس عندهما بفكرة التطور الخلاق. فحتى الأشياء التى نسميها «بالمادة» تمتلك طاقة ممكنة تتجلى فى مستوى معين من التطور فى الوعى (المؤلف).

(٤) كما فى كتاب «فلسفة المذهب الواقعى الفيزيائى» (١٩٣٢) (المؤلف)

(٥) نشر «لفجوى»، مثلاً، كتاب «سلسلة الوجود الكبرى» عام ١٩٣٦، وكتاب «مقالات فى تاريخ الأفكار» عام ١٩٤٨ (المؤلف).

٦- يتضح أن النظرية الواقعية عن المعرفة، بالمعنى الذى وصفناه سابقًا، لا تستبعد بناء نسق ميتافيزيقى أو وجهة نظر عن العالم. فكل ذلك يُستبعد فى ميتافيزيقا تقوم على النظرية التى تقول إن المعرفة بناء للموضوع أو على النظرية التى تقول إن التفكير المبدع أو التجربة هى الحقيقة الأولية الأساسية. وهناك، فى واقع الأمر، عدد ملحوظ من وجهات النظر عن العالم فى الفلسفة الحديثة، التى تفترض مسبقًا نظرية واقعية عن المعرفة. ومع ذلك، فإن ذكر كل وجهات النظر هذه، هو أمر يخرج عن مجال بحثنا. وأقترح أن أحصر نفسى فى إبداء بعض الملاحظات عن وجهة نظر «صموئيل ألكسندر» عن العالم.

ولد «صموئيل ألكسندر» **S. Alexander** (١٨٥٩ - ١٩٣٨) فى «سيدنى» باستراليا، لكنه ذهب إلى «أكسفورد» عام ١٨٧٧، حيث وقع تحت تأثير «جرين» و«برادلى». ومع ذلك، فقد أكمل هذا التأثير تأثير فكرة التطور، وأيضًا الاهتمام بعلم النفس التجريبى، الذى يصعب القول إنه كان خاصية لجامعة «أكسفورد» فى هذه الآونة[١]. وبعد ذلك تلقى «ألكسندر» دافعًا من المذهب الواقعى عند «مور» و«رسل»، وبدأ يقترب من موقف المذهب الواقعى الجديد الأمريكى، مع إنه لم يقبله تمامًا. غير أنه نظر إلى نظرية المعرفة على أنها إعداد لتركيب فلسفى. وربما يكون صحيحًا تمامًا أن دافعه إلى البناء الميتافيزيقى، على الرغم من أنه لم يكن المضمون الفعلى لنسقه، يرجع، إلى حد ما، إلى التأثير المبكر للمذهب المثالى فى تفكيره.

فى عام ١٨٨٢ اختير «ألكسندر» زميلاً فى «كلية لنكولن»، بأكسفورد. ويمكن رؤية تأثير التفكير التطورى فى الكتاب الذى نشره عام ١٨٨٩ «النظام الأخلاقى والتقدم: تحليل للتصورات الأخلاقية». نظر «ألكسندر» إلى الأخلاق، كما يبين عنوان الكتاب، على أنها تهتم بتحليل المفاهيم (التصورات) الأخلاقية، مثل: الخير والشر، الصواب

(١) اهتم «برادلى» بعلم النفس. لكن لسوء الطالع، هوجم علم النفس فى «أكسفورد» ونُظر إليه على أنه ليس مناسبًا للمعرفة كعلم (المؤلف).

والخطأ. لكنه نظر أيضاً إليها على أنها علم معيارى. سار فى تفسيره للحياة الأخلاقية والمفاهيم الأخلاقية على خط التفكير الذى يمثله «هربرت سبنسر» و«سيرليسلى ستيفن». وهكذا يأخذ الصراع من أجل البقاء فى المجال البيولوجى، من وجهة نظره، صورة الصراع بين مثل أخلاقية متعارضة فى المجال الأخلاقى. ويعنى قانون الانتخاب الطبيعى، عند تطبيقه فى المجال الأخلاقى، أن مجموعة المثل الأخلاقية التى تميل إلى الهيمنة هى تلك التى تساعد على إيجاد حالة من التوازن أو الانسجام بين العناصر المتعددة والقوى فى الفرد، وبين الفرد والمجتمع، وبين الإنسان وبيئته. وبالتالى، هناك مثال شامل ونهائى للانسجام يضم بداخله، من وجهة نظر «ألكسندر» المثل التى تتمسك بها مذاهب أخلاقية أخرى؛ مثل السعادة وتحقيق الذات. وفى الوقت نفسه، ظروف الحياة؛ الفيزيائية والاجتماعية، متغيرة باستمرار، وتكون نتيجة ذلك أن المعنى العينى للتوازن أو الانسجام يفترض صوراً جديدة. ولذلك، حتى على الرغم من وجود غاية قصوى للتقدم الأخلاقى، بمعنى حقيقى، فإنه لا يمكن بلوغها بالفعل فى شكل ثابت ولا يمكن أن يتغير، ولا يمكن التعبير عن الأخلاق فى صورة مجموعة من مبادئ ثابتة لا تقبل التعديل أو التغيير.

ولنعد إلى المذهب الواقعى عند «ألكسندر»[(١)]. إن فكرته الأساسية عن المعرفة هى أنها، ببساطة، علاقة حضور أو وجود معا بين موضوع ما وموجود واع. والموضوع هو، بمعنى الشىء الذى يُعرف، ما هو عليه سواء عُرف أم لا. وفضلاً عن ذلك، فإن «ألكسندر» يرفض كل صور المذهب التمثيلى. فنحن نستطيع، بالتأكيد، أن نوجه انتباهنا، بوضوح، إلى أفعالنا الذهنية، أو إلى حالاتنا الذهنية. بيد أنها لا تخدم بوصفها نسخاً أو علامات لأشياء خارجية لا تُعرف إلا بصورة غير مباشرة. إننا، بالأحرى، «نستمتع» بأفعالنا الذهنية عندما نعرف مباشرة الموضوعات التى هى غير الأفعال التى نعرف عن طريقها هذه الموضوعات. وليست المعطيات الحسية موضوعات

(١) من أشهر مقالات «ألكسندر» التى توضح نظريته الواقعية عن المعرفة «أساس المذهب الواقعى» الذى ظهر فى «وقائع جلسات الأكاديمية البريطانية» عام ١٩١٤ (المؤلف).

متوسطة بين الوعى والأشياء الفيزيائية؛ بل هى منظورات للأشياء. وحتى ما يُسمى بالوهم هو منظور للعالم الحقيقى، على الرغم من أنه يشير عن طريق الذهن إلى سياق لا ينتمى إليه[١]. وفضلاً عن ذلك، فإننا نعرف الماضى بالفعل، عند معرفته عن طريق الذاكرة. أعنى، أن الماضى موضوع مباشر للتجربة.

فى عام ١٨٩٣ عُين «ألكسندر» أستاذاً للفلسفة فى جامعة «مانشستر». وفى عام ١٩١٦ حتى عام ١٩١٨ ألقى محاضرات «جيفورد» فى «جلا جسو»، ونشر نصاً ظهر عام ١٩٢٠ تحت عنوان «المكان والزمان والألوهية» يخبرنا فى هذا العمل بأن الميتافيزيقا تهتم بالعالم كله، وهكذا تكون شاملة إلى أقصى حد. ويمكننا أن نقول، بلغة أرسطية، إنها علم الوجود، وصفاته الجوهرية، تبحث فى «الطبيعة النهائية للوجود إذا كان له أية طبيعة نهائية، وتبحث فى خصائص الأشياء العامة، أو المقولات»[٢]. لكن على الرغم من أن للميتافيزيقا موضوعاً أكثر اتساعاً من أى علم خاص، فإن منهجها تجريبى؛ بمعنى أنها تستخدم، مثل العلوم، «فروضاً تنظم بواسطتها معطياتها فى علاقة يمكن التحقق من صدقها»[٣]. ويمكن فى نفس الوقت أن توصف صفات الأشياء العامة والجوهرية بأنها ليست تجريبية، أو قَبْلية شريطة أن نفهم أن التمييز بين ما هو تجريبى وما هو غير تجريبى يكمن بداخل ما نخبره، ولا يرادف تمييزاً بين التجربة وما يجاوز كل تجربة. وإذا وضعنا ذلك فى اعتبارنا، فإننا نستطيع أن نعرِّف الميتافيزيقا بأنها «الدراسة التجريبية لما هو غير تجريبى أو قبلى، ولتلك المسائل كما تنشأ من علاقة ما هو تجريبى بما هو قبلى[٤].

(١) بمعنى آخر، لا يخلق الذهن مواد الوهم، بل يستمدها من التجربة الحسية. بيد أنه يمكن أن يُفترض تكوين الوهم من حيث إنه وهم عن طريق حكم خاطئ بالنسبة إلى سياق (المؤلف).

(٢) Space, Time and Diety, 1, p. 2.

(٣) Ibid, 1, p. 4.

(٤) Space, Time and Diety, 1, p. 4.

إن الحقيقة النهائية، أى القالب الأساسى لكل الأشياء، هو المكان - الزمان. وعندما نتساءل كيف وصل «ألكسندر» بدقة إلى هذه الفكرة، فإنه يصعب أن نجيب عن هذا السؤال. إنه يذكر، مثلاً، أن فكرة عالم يوجد فى زمان ومكان صاغها «هـ. منكوفسكى» **H. Minkowski** عام ١٩٠٨. ويشير إلى «لورنتس» **Lorentz** و«إنشتين» **Einstein** وفضلاً عن ذلك، فإنه يتحدث باستحسان عن تصور «برجسون» للزمان الحقيقى، مع إنه لا يتحدث باستحسان عن إخضاع الفيلسوف الفرنسى المكان للزمان. وعلى أية حال، إن فكرة «ألكسندر» عن المكان - الزمان من حيث إنه الحقيقة النهائية تعارض، بوضوح، إنزال «برادلى» المكان والزمان إلى مجال الظاهر، وتعارض نظرية «مكتجارت» عن عدم حقيقة الزمان. يهتم «ألكسندر» بتكوين ميتافيزيقا طبيعية أو وجهة نظر عن العالم، ويبدأ بما يكون بالنسبة له المرحلة النهائية، البدائية لعملية التطور، عندما يُنظر إليها فى ذاتها بصورة خالصة.

إن الطريقة الساذجة لتصور المكان والزمان هى تصورهما بوصفهما موضعين، أو حاويين. والمصحح الطبيعى لهذه الصورة الفجة هى تصورهما بوصفهما علاقتين بين كيانات فردية؛ علاقة المعية والتعاقب. بيد أن وجهة النظر هذه تستلزم، بوضوح، أن الكيانات الفردية تسبق، من الناحية المنطقية، المكان والزمان، فى حين أن الفرض الذى اعتنقه «ألكسندر» هو أن المكان والزمان يكوِّنان «القوام أو القالب (أو القوالب) التى صنعت منها الأشياء أو الأحداث، أى الوسيط الذى تُرتب فيه وتتبلور»[١]. إذا نظرنا إلى المكان أو الزمان فى ذاتهما، فإننا لا نستطيع أن نميز عناصرهما أو أجزاءهما. بيد أن «كل نقطة من المكان تحددها وتميزها لحظة فى الزمان، وكل لحظة من الزمان يحددها ويميزها موضعها فى المكان»[٢]. وبمعنى آخر، يكوِّن كل من المكان والزمان

(١) Ibid, 1, p. 38.

(٢) Ibid, 1, p. 60.

حقيقة واحدة؛ أى «متصل لا نهائى من أحداث خالصة، أو نقطة - آنات»[١]. والأشياء التجريبية هى تجمعات أو مركبات من هذه الأحداث.

وينتقل «ألكسندر» إلى مناقشة المقولات الخاصة، أو الخصائص الأساسية للمكان - الزمان؛ مثل: الهوية، والاختلاف، والوجود، والكلى والجزئى، والعلاقة، والعلِّية... إلخ. وهكذا خُصصت المرحلة لفحص ظهور كيفيات الواقع التجريبى ومستوياته؛ من المادة فصاعدًا حتى النشاط الذهنى الواعى. ولا نستطيع أن نناقش كل هذه الموضوعات هنا. بيد أنه يجدر أن نلفت الانتباه إلى نظرية «ألكسندر» عن «كيفيات الدرجة الثالثة».

إن كيفيات الدرجة الثالثة هى القيم، مثل الصدق والخير. وتُسمى «بالدرجة الثالثة» لتمييزها عن الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية لدى الفلسفة التقليدية. ولكن عندما ينطبق لفظ «كيفيات» على القيم، فإنه لابد أن يوضع بين قوسين، لكى يشير إلى أن «هذه القيم ليست كيفيات للواقع بالمعنى الذى يكون به اللون، أو الشكل، أو الحياة»[٢]. إن التحدث عنها من حيث إنها كيفيات موضوعية للواقع يمكن أن يكون مضللاً. فالواقع، مثلاً، ليس إن شئنا أن نتحدث بصورة ملائمة، صادقًا أو كاذبًا: لأنه ببساطة واقع. فالصدق والكذب هما، بصورة ملائمة، محمولان للقضايا كما نعتقد فيها؛ أعنى أنهما محمولان بالنسبة للذهن الذى يعتقد فيها، وليسا محمولين للأشياء، ولا حتى للقضايا عندما يُنظر إليها، ببساطة على أنها وقائع ذهنية. وعلى نحو مماثل، لا يكون الشىء خيرًا، عند ألكسندر، إلا بالنسبة لغاية، كما عندما نتحدث عن أداة خيرة. كما أنه على الرغم من أن وردة حمراء تكون حمراء سواء أدركها أى شخص أم لم يدركها أى شخص، فإنها لا تكون جميلة إلا بالنسبة للذهن الذى يقدِّر «تماسكها» غير أنه لا ينجم عن ذلك أن لدينا الحق فى أن نتحدث عن كيفيات الدرجة الثالثة أو القيم من حيث

---

(١) Ibid, 1, p. 60.

(٢) Ibid, 11, p. 237.

إنها ذاتية أو من حيث إنها غير واقعية. فهى تنبثق بوصفها خصائص واقعية للكون، على الرغم من أنها لا تنبثق بوصفها كذلك إلا بالنسبة لأذهان أو ذوات واعية. إنها، باختصار، «تحديدات ذات - موضوع»[١]، «تستلزم دمج الموضوع بالتقدير الإنسانى له»[٢].

ومع ذلك، فإن العلاقة بين الذات والموضوع ليست ثابتة. ففى حالة الصدق، مثلاً، يحدد الموضوع تقدير الذات. لأنه فى المعرفة، تُكتشف الحقيقة، ولا تُصنع. ولكن فى حالة الخير، تحدد الذات كيفية كون الشيء خيراً: أعنى أن الغرض، أو الإرادة، هى التى تحدد ذلك. ومع ذلك، هناك عامل مشترك لابد أن يُلاحظ، وأعنى أن تقدير القيم بوجه عام ينشأ فى سياق اجتماعى، بعيداً عن مجموعة الأذهان. فأنا، على سبيل المثال، أعى أن قضية تكون كاذبة، من جهة حكم الآخرين، وأتمثل ما أستطيع أن أسميه بالعقل الجمعى فى أحكامى عن الصدق أو الكذب «إن الاتصال الاجتماعى هو الذى يجعلنا، بالتالى، على وعى بأن هناك واقعًا يتكون من ذواتنا والموضوع، ويكون للموضوع فى هذه العلاقة خاصية لا يمتلكها إلا بالنسبة لهذه العلاقة»[٣].

وتمكِّن نظرية الانبثاق هذه عن كيفيات الدرجة الثالثة ألكسندر من أن يصر على أن التطور يهتم بالقيم. «يُعتقد، أحيانًا، أن مذهب داروين لا يبالى بالقيمة. مع أنه، فى حقيقة الأمر، تاريخ كيف خرجت القيم إلى حيز الوجود فى عالم الحياة»[٤]. وهكذا، تكون لدينا الصورة العامة لعملية التطور التى تنبثق فيها مستويات مختلفة لوجود متناه؛ لكل مستوى خاصيته التجريبية المميزة. «والخاصية العليا من هذه الخصائص التجريبية التي نعرفها هي العقل أو الوعى»[٥]. وتظهر كيفيات الدرجة الثالثة أو القيم

---

(١) Ibid, 11, p. 238.

(٢) Ibid,

(٣) Space, Time and Diety, 11, p. 240.

(٤) Ibid. 11, p. 309.

(٥) Ibid, 11, 345.

فى هذا المستوى بوصفها خصائص حقيقية للكون، مع إن هذه الحقيقة تتضمن علاقة بالنسبة للذات؛ أو العقل البشرى.

والآن، إن اسم كتاب ألكسندر هو «المكان، والزمان والألوهية»، ومن ثم ينشأ السؤال: كيف تلائم الألوهية هذه الخطة أو وجهة نظر عن العالم؟ إن إجابة الفيلسوف هى أن «الألوهية هى الخاصية التجريبية العليا بعد الخاصية الأكثر علواً التى نعرفها»[1]. ونحن لا نستطيع، بوضوح، أن نقول ماذا عساها أن تكون هذه الخاصية. غير أننا نعرف أنها ليست أية خاصية نعرفها من قبل. ولهذا فإنها تكون أية خاصية كهذه يبطلها التعريف.

هل ينتج عن ذلك أن الله لا يوجد إلا فى المستقبل، أى إن جاز التعبير، يمكن توحيده بالمستوى القادم لوجود متناه ينبثق فى عملية التطور؟ يقدم ألكسندر إجابة سلبية عن هذا السؤال. فالله، من حيث إنه كائن موجود، هو الكون، هو متصل المكان – الزمان بأسره. «الله هو العالم كله من حيث إنه يمتلك خاصية الألوهية... ومن حيث إن الله موجود فعلى، فإنه العالم اللامتناهى بمسعاه نحو الألوهية، أو من حيث إنه كبير أو فى ألم ومعاناة مع الألوهية، إذا عدّلنا عبارة «ليبنتس»[2].

ألكسندر من أصل يهودى، وليس من غير المعقول أن نرى فى وجهة نظره عن الله تعديلاً ديناميكياً لمذهب وحدة الوجود عند إسبنيوزا، يلائم نظرية التطور. غير أن هناك صعوبة واضحة فى التقرير بأن الله هو العالم بأسره من حيث إنه يمتلك خاصية الألوهية، والتقرير بأن هذه الخاصية هى منبثق مستقبلى. ولقد كان ألكسندر على وعى بذلك بالتأكيد. ويستنتج أن «الله، من حيث إنه موجود فعلى، يصبح ألوهية باستمرار، غير أنه لا يبلغها. إنه الله المثالى فى طور الجنين»[3]. وبالنسبة للدين، يمكن وصفه بأنه

(١) Ibid,

(٢) Ibid, 11, p. 353.

(٣) Ibid, 11, p. 365.

«العاطفة الموجودة فينا التي ننجذب نحوها (أي الله)، ونتعلق بمستوى أعلى من الوجود في حركة العالم»[1].

وإذا سلّمنا بمقدمات ألكسندر، فإننا نستطيع أن نفهم موقفه. فإذا كانت الألوهية، من جهة، خاصية لمستوى مستقبلي من الوجود، وإذا كان يمكن توحيد الله بالحامل الفعلي لهذه الخاصية، فإنه يكون متناهيًا، ومن جهة أخرى، يتطلب الوعي الديني، كما يسلِّم ألكسندر، إلهًا ليس موجودًا فحسب، بل غير متناه أيضًا. وهكذا لابد أن يتحد الله بالكون اللامتناهي من حيث إنه يجاهد من أجل خاصية الألوهية. بيد أن قول ذلك، لا يعدو أن يكون، في الحقيقة، سوى انطباق كلمة «الله» على الكون المتطور، أي الزمان - المكان المتصل. حقًا، إن هناك تشابهًا ما بين وجهة نظر «ألكسندر» ووجهة نظر «هيجل». وفي الوقت نفسه يُعرَّف المطلق عند «هيجل» بأنه الروح، بينما يُعرَّف المطلق عند «ألكسندر» بأنه المكان - الزمان. وذلك يجعل كلمة «الله» غير ملائمة بصورة كبيرة. فما هو ملائم هو وصف الدين بأنه «عاطفة». لأن هذا هو ما يكون عليه الدين، بدقة، في الفلسفة الطبيعية؛ أعني نوعًا من الانفعال الكوني.

٧- لم يكن هناك سوى انتباه قليل إلى فلسفة ألكسندر[2]، بسبب تطور وانتشار تيار من التفكير صاحبته عدم ثقة ملحوظة بكل وجهات النظر الشاملة عن العالم. وعلى أية حال، لقد حجبت شهرة «ألفرد نورث وايتهد» **A.N. Whitehead** (١٨٦١ - ١٩٤٧)، الفيلسوف الميتافيزيقي الإنجليزي العظيم منذ برادلي، من شهرته في ميدان الفلسفة النظرية التأملية. والواقع أنه يصعب، بالفعل، الزعم بأن تأثير «وايتهد»، بوصفه فيلسوفًا نظريًا تأمليًا على الفلسفة البريطانية الراهنة شامل أو عميق. فإذا سلّم المرء بالمناخ المهيمن لتفكير فلسفي، فإنه قلما يتوقعه أن يكون. لقد كان تأثير وايتهد،

---

(١) Ibid, 11, p. 429.

(٢) لقد أُهمل ألكسندر في كتاب ج وارنوك G.J. Warnoch الصغير الممتاز «الفلسفة الإنجليزية منذ عام ١٩٠٠ (المؤلف).

فى حقيقة الأمر، أعظم فى أمريكا، حيث عمل هناك من عام ١٩٢٤ حتى وفاته، من تأثيره فى بلده الأصلى. ومع ذلك، فقد ظهر الاهتمام بتفكيره، فى السنوات القليلة الأخيرة، فى عدد ملحوظ من الكتب والمقالات التى نُشرت فى بريطانيا العظمى[١]. وأصبح اسمه معروفًا بصورة متزايدة فى أوروبا. وبمعنى آخر، عُرف وايتهد بأنه مفكر كبير وعظيم، فى حين أنه تم نسيان ألكسندر.

إن فلسفة وايتهد تستحق بالتأكيد، من وجهة نظر ما، أن يتضمنها هذا الفصل. فقد لفت وايتهد نفسه، بالفعل، الانتباه إلى التشابه بين نتائج تفلسفه والمثالية المطلقة. وهكذا يلاحظ فى مقدمة كتابه «السيرورة والواقع» أنه «على الرغم من أننى أختلف بشدة، طوال العمل الرئيسى، مع برادلى، فإن المحصلة النهائية لا تختلف، مع ذلك، كثيراً[٢]». وفى الوقت نفسه يميل وايتهد، الذى انتقل من الرياضيات إلى فلسفة العلم والطبيعة، ثم إلى الميتافيزيقا، إلى العودة إلى موقف مثالى، ونقطة انطلاق. أعنى أنه كما أن بعض الفلاسفة السابقين على كانط قد تفلسفوا فى ارتباط وثيق بعلم عصرهم، فإن وايتهد رأى أن الفيزياء الجديدة تتطلب مجهوداً جديداً فى فلسفة نظرية تأملية. إنه لم يبدأ من علاقة الذات - الموضوع، أو من فكرة فكر مبدع خلاق، وإنما بدأ، بالأحرى، من تأمل فى العالم من حيث إنه متمثل فى علم حديث.. إن مقولاته ليست مفروضة عن طريق التكوين القبلى للذهن البشرى، ولكنها تنتمى إلى الواقع، من حيث إنها خصائص بالنسبة له، بالمعنى الذى تنتمى به مقولات أرسطو إلى الواقع. كما أن وايتهد يقدم تفسيراً طبيعيًا للوعى، بمعنى أنه يصوره بوصفه صورة متطورة، ومنبثقة لعلاقة «الترابط» التى توجد بين كل الكيانات الفعلية. ولذلك، عندما يلاحظ التشابه بين نتائج فلسفته النظرية التأملية وبعض خصائص المثالية المطلقة، فإنه

---

(١) ساهمت الزيادة ليست فى التسامح فقط، بل التعاطف أيضًا، مع «الميتافيزيقا الوصفية» فى إحياء الاهتمام بوايتهد (المؤلف).

(٢) Process and Reality, p. vii (1959 edition).

يفترض أيضًا أن نمط تفكيره قد يكون «تحويلاً لبعض نظريات المثالية الرئيسية لكى تقوم على أساس واقعى»(١).

لكن على الرغم من أن فلسفة وايتهد، من حيث إنها تقوم على ما يسميه بالأساس الواقعى، تستحق، بالتأكيد، أن نلتفت إليها فى هذا الفصل، فإنها مركبة إلى حد أننا لا نستطيع أن نلخصها في فقرات قليلة. وقد قرر كاتب هذه السطور، بعد نظر وتأمل، أن لا يقوم بهذه المحاولة. ومع ذلك، تجدر الملاحظة أن وايتهد مقتنع بحتمية الفلسفة النظرية التأملية، أو الفلسفة الميتافيزيقية. أعنى، إذا لم يفصل الفيلسوف بترو، عند لحظة معينة عملية فهم العالم وعملية التعميم، فإنه ينقاد لا محالة إلى «السعى إلى صياغة نسق متماسك، ومنطقى، وضرورى من أفكار عامة يمكن بواسطتها تفسير كل عنصر من تجربتنا»(٢). وفضلاً عن ذلك، فإنها ليست ببساطة مسألة تأليف العلوم. لأن تحليل أية واقعة جزئية، وتحديد حالة أى كيان يتطلبان، على المدى البعيد، رؤية للمبادئ العامة والمقولات التى تجسدها الواقعة، ورؤية لحالة الكيان فى الكون كله. وإذا تحدثنا من الناحية اللغوية، فإن كل قضية تقرر واقعة جزئية تتطلب لتحليلها الكامل عرضًا للطابع العام للكون من حيث إنه متمثل فى هذه الواقعة. وإذا تحدثنا من الناحية الأنطولوجية، فإن «كل كيان محدد يتطلب كونًا نسقيًا لكى يدعم حالته الضرورية»(٣). وبالتالى، حيثما بدأنا، فإننا ننقاد إلى الميتافيزيقا، شريطة أن لا نوقف عملية الفهم فى الطريق.

وتفترض وجهة النظر هذه، بالتأكيد، أن الكون نسق عضوى. وهذه هى محاولة وايتهد الدائمة لكى يبين أن الكون هو، فى الحقيقة، عملية ديناميكية موحدة، أى أنه كثرة - فى وحدة يجب تفسيرها بأنها تقدم خلاق فى الحداثة، التى تكوِّن مذهبه

---

(١) Process and Reality, p. viii.

(٢) Ibid, p. 4.

(٣) Ibid, p. 17.

الفلسفى. وتحمل النتيجة الكلية لتأمله، كما نلاحظ، تشابهًا مع المثالية المطلقة. بيد أن العالم كما يتمثله «وايتهد» ليس بالطبع، نتاجًا ديالكتيكيًا لفكرة مطلقة. إذ يُفترض أن الكون كله، بما فى ذلك الله والعالم، «فى قبضة الأساس الميتافيزيقى النهائى؛ التقدم الخلاق فى الحداثة»(١). إنه «خلق وإبداع»(٢)، وليس فكرًا، الذى يكون بالنسبة له العامل النهائى.

---

(١) Ibid, p. 529.

(٢) ليس «الإبداع»، كما يصفه وايتهد، كيانًا بل هو، مثل الله، بل هو «كلى الكليات» (Process and Reality, p. 31)

الفصل الثامن عشر

جورج إدوارد مور والتحليل

حياته وكتاباته- واقعية الحس المشترك - بعض الملاحظات على أفكار مور الأخلاقية- مور والتحليل- نظرية المعطى الحسى بوصفها توضيحًا لممارسة مور للتحليل

١- كانت لدينا مناسبة فى الفصل الأخير لأن ننظر باختصار فى آراء بعض الفلاسفة الواقعيين فى أكسفورد. لكن عندما يفكر المرء فى انهيار المثالية فى إنجلترا، ونشأة تيار جديد مهيمن من التفكير، فإن تفكيره يتجه بصورة طبيعية إلى الحركة التحليلية التى تمتلك أصولها فى «كمبردج» والتى ثبتت نفسها بقوة بمرور الزمن فى «أكسفورد»، وجامعات أخرى. صحيح أنها أصبحت تُعرف بوجه عام فى حقبتها الأخيرة «بفلسفة أكسفورد»، غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إن الرواد الثلاثة العظام فى الحركة والمؤثرات النشطة فيها، وهم «مور» و«رسل» و«ڤتجنشتين»، كانوا جميعهم رجالاً من كمبردج.

ذهب جورج إدوارد مور G.E. Moore (١٨٧٣ - ١٩٥٨) إلى «كمبردج» عام ١٨٩٢، حيث بدأ بدراسة الكلاسيكيات. ولاحظ أنه لا يعتقد أن العالم أو العلوم توحى له بمشكلات فلسفية على الإطلاق. وبمعنى آخر، لأنه تُرك وشأنه، فإنه مال إلى أن

يأخذ العالم كما وجده وكما تقدمه العلوم. لقد بدا أنه متحرر، تماماً، من استياء برادلى من طرقنا العادية لتصور العالم، ولم يَتُق إلى طريقة أسمى للنظر إليه. ومع ذلك، فقد اهتم بالمشكلات التى اهتم بها «كيركجور»، و«ياسبرز» و«كامى» Camus، وأمثال هؤلاء المفكرين. وأصبح «مور» فى الوقت نفسه مهتمًا بالأشياء الغريبة التى قالها الفلاسفة عن العالم والعلوم؛ مثل القول بأن الزمان غير حقيقى، أو أن المعرفة العلمية ليست، فى الحقيقة، معرفة. وتحول من الكلاسيكيات إلى الفلسفة، تحت تأثير معاصره الأصغر سنا «برتراند رسل».

ومُنح «مور» درجة الزمالة فى عام ١٨٩٨ فى «كلية ترنتى»، بكمبردج. وفى عام ١٩٠٣ نشر كتابه «مبادئ الأخلاق». وبعد غياب عن «كمبردج» عُين مدرساً فى علم الأخلاق عام ١٩١١، ونشر فى عام ١٩١٢ عمله الصغير علم الأخلاق، فى سلسلة مكتبة الجامعة الداخلية. وخلف «ج.ف. ستوت» G.F. Stout محرراً لمجلة «مايند» Mind عام ١٩٢١، وفى عام ١٩٢٢ نشر كتابه «دراسات فلسفية»، الذى يتكون، فى الأغلب من مقالات أُعيدت طباعتها من جديد. وانتخب «مور» لكرسى الفلسفة فى جامعة «كمبردج» عام ١٩٢٥ بعد أن أُحيل «جيمس وورد» J. Ward إلى التقاعد. ومُنح فى عام ١٩٥١ «وسام الشرف»، ونشر كتابه «بعض المشكلات الأساسية فى الفلسفة» فى عام ١٩٣٣. وظهر كتابه «أوراق فلسفية» غُفلاً عام ١٩٥٩؛ وهو مجموعة مقالات أعدها «مور» نفسه للنشر، بينما نُشر «كتابه المألوف» عام ١٩٦٢، وهو انتقاء من ملاحظاته ومذكراته.

٢- لقد قاد «مور» فيما يرى «برتراند رسل» العصيان والتمرد على المذهب المثالى. ويمكن أن نوضح واقعية «مور» المبكرة بالرجوع إلى مقال عن طبيعة الحكم، الذى نشره فى مجلة «مايند Mind» عام ١٨٩٩.

يأخذ «مور» فى هذا المقال تقرير «برادلى» أن الصدق والكذب يعتمدان على العلاقة بين الأفكار والواقع على أنه نصه، ويشير باستحسان إلى تفسير «برادلى» الذى يقول إن لفظ «أفكار» لا يعنى حالات ذهنية، وإنما يعنى، بالأحرى، معانى

كلية[١]. ثم ينتقل «مور» إلى استبدال لفظ «التصور» بلفظ «الفكرة»، ولفظ «القضية» بلفظ «الحكم»، ويقرر أن ما هو مؤكد في قضية هو علاقة محددة بين تصورات. كما يصدق ذلك، من وجهة نظره، على الأحكام الوجودية. لأن الوجود هو نفسه تصور[٢]. بيد أن «مور» يرفض النظرية التي تقول إن القضية تكون صادقة أو كاذبة بفضل مناظرتها أو عدم مناظرتها لحقيقة واقعية أو حالة من حالات الواقع وليس مطابقة أو عدم مطابقة نفسها. فصدق قضية ما هو، على العكس، خاصية للقضية نفسها يسهل التعرف عليها، وتنتمي إليها بفضل العلاقة التي تسرى، داخل القضية، بين التصورات التي تكوِّنها. «لا يمكن تعريف نوع العلاقة التي تجعل قضية ما صادقة، ونوع العلاقة التي تجعلها كاذبة، ولكن يجب معرفتها بصورة مباشرة»[٣]. ومع ذلك، فإنها ليست علاقة بين القضية وشيء ما خارجها.

والآن، لأن «مور» يقول إن التصورات هي «الموضوعات الوحيدة للمعرفة»[٤]، ولأن القضايا تؤكد علاقات بين تصورات وتكون صادقة أو كاذبة بفضل العلاقة المؤكدة، فإنه يبدو لأول وهلة أنه كما لو كان يطرح نظرية تكون عكس أي شيء يمكن أن يوصف، بمعقولية، بأنه مذهب واقعي. أعني أنه يبدو كما لو كان «مور» يخلق فجوة لا يمكن سدها بين عالم القضايا، الذي هو ميدان الصدق والكذب، وعالم الواقع أو عالم اللاقضايا.

ومع ذلك، يجب أن نفهم أن التصورات عند «مور» ليست تجريدات؛ ليست بناءات ذهنية تتكون على أساس المادة التي تقدمها المعطيات الحسية، بل هي بالأحرى حقائق

(١) وبمعنى آخر، يستحسن مور اعتراض برادلي على تفسير المنطق تفسيراً سيكولوجياً (المؤلف).

(٢) Mind, vol.8 (1899) p. 180.

(٣) Ibid,

(٤) Ibid, p. 182.

واقعية موضوعية، كما هى عند «مينونج» **Meinong**. وفضلاً عن ذلك، فإنه يجب أن «ننظر إلى العالم على أنه مكون من تصورات»(١). أعنى أن شيئًا موجودًا هو مركب من تصورات، من كليات مثل البياض مثلاً «يرتبط بعلاقة فريدة بتصور الوجود»(٢). وقول ذلك لا يعنى رد عالم الأشياء الموجود إلى حالات ذهنية. فهو، على العكس، يستبعد التعارض بين التصورات والأشياء. والقول بأن التصورات هى موضوعات المعرفة هو القول بأننا نعرف الواقع مباشرة. وبالتالى، عندما يقول «مور» عن التصورات إنها يجب أن تكون شيئًا قبل أن تستطيع أن تدخل فى علاقة مع ذات عارفة، وأنها «لا تهتم بطبيعتها سواء فكر أى شخص فيها أم لا»(٣)، فإننا نستطيع أن نعرف ما يقصده. فهو يقول إن المعرفة لا تختلف عن الموضوع. إنها، بلاشك، تمتلك عللها ومعلولاتها، بيد أن «هذه العلل والمعلولات لا توجد إلا فى الذات»(٤). إن بناء الموضوع ليس، بالتأكيد، أحد معلولات المعرفة.

إذا كانت القضية تتكون من تصورات ترتبط بعلاقة محددة بعضها ببعض، وإذا كانت التصورات تتحد مع الحقائق الواقعية المدركة، فإنه ينجم عن هذا، بوضوح، أن القضية الصادقة لابد أن تتحد مع الحقيقة الواقعية التى يُنظر إليها بوجه عام على أنها تمثلها، والتى يقال بوجه عام إنها تناظرها. ولم يتردد «مور» فى مقال عن الصدق(٥) فى التأكيد أن القضية التى تقول «أنا موجود» لا تختلف عن الحقيقة الواقعية لـ «وجودى بالفعل».

---

(١) Mind, vol. 8, p. 182.

(٢) Ibid, p. 183.

(٣) Ibid, p. 179.

(٤) Ibid,

(٥) In Baldwin's Dictionary of philosophy and psychology.

ولأن «مور» كان على وعى تام أثناء الكتابة، فإن هذه النظرية تبدو غريبة إلى حد كبير. غير أن ما هو أكثر أهمية من غرابتها هو الصعوبة فى رؤية كيف أنها تستبعد التمييز بين القضايا الصادقة والقضايا الكاذبة. افرض، مثلاً، أننى أعتقد أن الأرض مستوية. فإذا كان ما أعتقده هو قضية، فإنه يبدو أنه ينتج من تفسير القضايا التى شرحناها سابقًا أن الأرض مستوية حقيقة واقعية. ولذلك، يتخلى عن الفكرة التى تقول إن ما نعتقده يكون قضايا. لقد وصل، فى حقيقة الأمر، إلى طرح فكرة القضايا تمامًا، بالمعنى الذى يسلِّم فيه بها فيما سبق. ويتمسك فى الوقت نفسه بوجهة نظر واقعية عن المعرفة من حيث إنها علاقة فريدة لا يمكن تحليلها بين ذات عارفة وموضوع؛ علاقة لا تختلف عن طبيعة الموضوع.

وبالنسبة لصدق أو كذب الاعتقادات، فإنه يسلِّم بأن هذا يجب أن يعتمد بمعنى ما، على تطابقه أو عدم تطابقه، على الرغم من أنه شعر بأنه غير قادر على أن يقدم تفسيراً واضحًا لطبيعة هذا التطابق.

وبالتالى إذا كان لفظ العلاقة الفريدة والتى لا يمكن تعريفها التى تكمن فيها المعرفة لا تختلف عن طبيعة الموضوع، فإنه لابد من وجود علاقة خارجية واحدة على الأقل. وبعد أن نسب «مور»، فى واقع الأمر، إلى الفلاسفة المثاليين الرأى الذى يقول إن العلاقة ليست خارجية بصورة خالصة، بمعنى أنه ليست هناك علاقة لا تؤثر على طبائع أو ماهيات الحدود، فإنه ينتقل إلى رفضه. وهكذا يميز فى مقالة عن تصور النسبى(١) بين حدى «نسبى» و«يرتبط»بـ ، ويؤكد أن الحد الأول يستلزم، عندما يكون محمولاً لشىء ما، أن تكون العلاقة أو العلاقات المشار إليها جوهرية للموضوع الذى يصفه الحد. غير أن ذلك يستلزم أن علاقة شىء ما الذى هو كل بشىء آخر تتوحد مع الكل فى هوية واحدةأو تكون جزءًا منه. وهذه الفكرة، كما يؤكد مور، هى تناقض ذاتى.

Logic(1) Article " Relative" in Baldwin's Dictionary of Philosophy and Psychology. (١)

وبمعنى آخر، الشيء هو ما عساه أن يكون، ولا يمكن تعريفه عن طريق علاقاته بأى شيء آخر. ولذلك، لا تستطيع طبيعة النسق الذى ينتمى إليه شيء ما أن تكوِّن طبيعته؛ ويفقد المذهب الواحدى المثالى، بالتالى، أساساً من أسسه الرئيسية.

إن مقال «مور» الذى عنوانه «دحض المثالية» هو، بالتأكيد، نقده الأكثر شهرة للمثالية[١]. يؤكد فيه أن المثالية الحديثة إذا صاغت تأكيداً عاماً عن الكون، فإن الكون يكون روحياً. بيد أنه ليس جلياً على الإطلاق ماذا يعنى هذا التأكيد. ومن الصعب تماماً، بالتالى، مناقشة التساؤل ما إذا كان الكون روحياً أم لا. ومع ذلك، عندما نفحص المسألة، فإننا نجد أن هناك عدداً هائلاً من قضايا مختلفة يتحتم على الفيلسوف المثالى أن يبرهن عليها إذا كان يجب عليه أن يبرهن على صدق نتيجته العامة. ويمكننا أن نبحث أهمية حججه. ويتضح أن القضية التى تقول إن الكون روحى فى طابعه قد تظل صحيحة حتى إذا كانت كل الحجج التى يقدمها الفلاسفة المثاليون للبرهنة على صحتها باطلة. إن بيان أن الحجج باطلة هو، فى الوقت نفسه، بيان أن النتيجة العامة لم يُبرهن عليها تماماً.

إن كل حجة تُستخدم للبرهنة على أن الواقع روحى تمتلك، كما يرى مور، القضية التى تقول «الوجود هو كونه مدركاً Esse est Percipi»؛ أى أن الوجود هو الإدراك من حيث إنها إحدى مقدماتها. ورد فعل المرء الطبيعى على هذا الزعم هو أن يعلق بالقول إن الاعتقاد فى صدق «الوجود هو كونه مدركاً» هو خاصية لمثالية باركلى، وأنه يجب ألا يُنسب إلى هيجل، مثلاً، أو إلى برادلى. غير أن «مور» يفهم لفظ «مُدرَك» بأنه يشمل «ذلك النمط الآخر من الواقع الذهنى، الذى يُسمى «بالتفكير»[٢]، وبأنه يعنى، بوجه عام،

(1) Mind, vol. 12 (1903) reprinted in philosophical studies.

(2) Philosophical studies, p. 7.

«ما نخبره» وبناء على هذا التفسير للفظ «مُدرَك» يمكن أن ينظر إلى برادلى على أنه يوافق على القضية التى تقول «الوجود هو كونه مدركًا»؛ من حيث إن كل شىء بالنسبة له عنصر مُكوِّن فى تجربة مطلقة شاملة كل الشمول.

وطالما أن «مور» يفهم القضية «الوجود هو كونه مدركًا» بمعنى واسع، فليس من المدهش أن يجدها غامضة، ويمكن تفسيرها بطرق متعددة. ومع ذلك، دعنا نفترض أن قبول القضية يلزم المرء بأن يتمسك، من بين أشياء أخرى، بأنه لا يمكن تمييز موضوع إحساس ما عن الإحساس نفسه، أو أنه، من حيث إن تمييزًا يتم، نتيجة التجريد المشروع من وحدة عضوية. ويتعهد «مور» ببيان أن وجهة النظر هذه خاطئة.

إننا، من جهة، نعى جميعًا، على سبيل المثال، أن إحساس اللون الأزرق يختلف عن إحساس اللون الأخضر. ومع ذلك، فإنه إذا كان كلاهما إحساسًا، فلابد أن يمتلكا شيئًا مشتركًا. ويسمى «مور» هذا العنصر المشترك «بالوعى»، بينما يسمى العناصر المختلفة فى الإحساسين «بموضوعاتهما» الخاصة. وهكذا «يكون اللون الأزرق موضوعًا للإحساس، ويكون اللون الأخضر موضوعًا آخر للإحساس، ويختلف الوعى، الذى يمتلكه الإحساسان كلاهما عنهما»[1]. ومن جهة أخرى، لأن الوعى يمكن أن يلازم موضوعات أخرى للإحساس إلى جانب اللون الأزرق، فإننا لا نستطيع بوضوح، أن نزعم بصورة مشروعة أن اللون الأزرق هو نفس الشىءمثل الوعى وحده لأننا إذا استطعنا أن نزعم ذلك، فإن القضية التى تقول إن اللون الأزرق يوجد سيكون لها نفس المعنى الذى يكون للقضية التى تقول إن اللون الأزرق يلازم الوعى. ولا يمكن أن يكون الأمر هكذا؛ لأنه إذا كان الوعى واللون الأزرق، كما سلَّمنا من قبل، عنصرين متميزين فى إحساس اللون الأزرق، فمن الصواب أن نسأل ما إذا كان اللون الأزرق يمكن

Ibid, p. 17. (١)

أن يوجد بدون الوعى. وإذا قلنا إن القضية: اللون الأزرق موجود، والقضية: اللون الأزرق يلازم الوعى، لهما، بدقة، نفس المعنى، فإن هذا القول ليس له معنى.

وقد يُعترض على أنه باستخدام لفظ «موضوع» بدلاً من لفظ «مضمون»، فإن هذا الخط من الحجة يحتج بالحجة التى هى موضع خلاف. إن اللون الأزرق هو، فى حقيقة الأمر، مضمون إحساس اللون الأزرق، وليس موضوعه. وأى تمييز نقوم به بين عناصر المضمون والشعور أو الوعى هو نتيجة عملية تجريد تُجرى على وحدة عضوية.

ومع ذلك، فإن لجوءاً إلى مفهوم الوحدة العضوية هو، عند مور، هو بمثابة محاولة للجمع بين خيارين. أعنى أن تمييزاً يكون مسموحاً وممنوعاً فى نفس الوقت. وعلى أية حال، لم يكن «مور» على استعداد لأن يسلِّم بأن «المضمون» لفظ أكثر ملاءمة من «الموضوع». فمن المشروع أن نتحدث عن اللون الأزرق من حيث إنه جزء من مضمون وحدة زرقاء. غير أن إحساساً باللون الأزرق ليس بذاته أزرق: وإنما هو شعور أو وعى باللون الأزرق من حيث إنه موضوع. وهذه «العلاقة هى تماماً ما نعنيه فى كل حالة «بالمعرفة»[١]. فلكى نعرف اللون الأزرق أو نعيه، فإن ذلك لا يعنى امتلاك صورة تمثيلية فى الذهن يكون اللون الأزرق مضموناً لها أو جزءاً من المضمون؛ إنه يجب أن نعى، مباشرة، موضوع «اللون الأزرق».

ولذلك، فإن الوعى الذى يتضمن فى الإحساس هو، عند مور، نفس العلاقة الفريدة التى تشكل، أساساً، كل نوع من المعرفة. ومشكلة التخلص من المجال الذاتى أو دائرة الإحساسات، والصورة والأفكار، هى مشكلة زائفة. فلكى «نمتلك إحساساً فقط، يجب أن نكون خارج هذه الدائرة. إنه يجب أن نعرف شيئاً لا يكون بحق، وبالفعل، جزءاً من تجربتى، مثل أى شىء أستطيع أن أعرفه»[٢].

(١) Ibid, p. 25.

(٢) Ibid, p. 27.

ويمكن أن يُضاف، بالرجوع إلى الأطروحة المثالية التى تقول إن الواقع روحى، أننا نمتلك بدقة كما يرى مور، نفس الدليل للقول بأن هناك أشياء مادية مثلما نمتلك نفس الدليل للقول بأن لدينا إحساسات. ولذلك، فإن الشك فى وجود الأشياء المادية يستلزم الشك فى وجود إحساساتنا والتجربة بوجه عام. وقول ذلك لا يعنى القول، أو حتى افتراض، أنه لا شىء يكون روحيًا. وإذا كان يجب علينا أن نقول إذا كانت القضية التى تقول إن الواقع روحى تستلزم إنكار وجود الأشياء المادية، فإنه لا يكون لدينا سبب ممكن لصياغة القضية. لأن «البديل المعقول الوحيد للتسليم بأن المادة توجد بالإضافة إلى الروح، هو مذهب الشك المطلق - أعنى أنه لا يوجد شىء مطلقا[1] وذلك موقف لا نستطيع أن نفترضه بصورة متسقة وندّعمه.

ويمكن القول بأن «مور» فى مناقشته للإحساس والإدراك، مناقشة سنعود إليها فى الحال، يهتم بالتحليل الفينومنولوجى. بيد أنه واضح أن موقفه العام يقوم على واقعية الحس المشترك. ويظهر هذا العنصر فى تفكيره، بوضوح، فى المقال الشهير الذى عنوانه «دفاع عن الحس المشترك»[2]؛ حيث يؤكد أن هناك عددًا من القضايا، يُعرف صدقها بيقين. وهكذا فإننى أعرف أن هناك الآن جسمًا بشريًا حيًا هو جسمى. كما أننى أعرف أن هناك أجسامًا حية أخرى إلى جانب جسمى أنا. وأعرف أيضًا أن الأرض وُجدت منذ سنوات عديدة. وعلاوة على ذلك، فإننى أعرف أن هناك أناسًا آخرين، وكل واحد منهم يعرف أن هناك جسمًا حيًا هو جسمه الخاص، وأن هناك أجسامًا حية أخرى إلى جانب جسمه الخاص، وأن الأرض وجدت منذ سنوات عديدة. كما أننى لا أعرف فحسب أن هؤلاء الناس يعون صدق هذه القضايا، ولكن كل واحد منهم يعرف أيضًا أن هناك أناسًا آخرين يعون نفس الحقائق. وتنتمى هذه القضايا إلى

(١) Ibid, p. 30.

(٢) Contemporary British Philosophy, second series, edited by J.H. Muirhead (1925) and Reprinted in Philosophical papers (1959).

وجهة نظر الحس المشترك عن العالم. وينجم عن ذلك، كما يرى مور، أنها صادقة. قد يكون هناك، بالفعل، اختلافات الرأى عما إذا ما كانت قضية معينة تنتمى أو لا تنتمى إلى وجهة نظر الحس المشترك عن العالم. لكنها لو كانت تنتمي، فإنها تكون صادقة. وإذا عرفنا أنها تنتمي، فإننا نعرف أنها صادقة. ونعرف أنها صادقة بسبب الأسباب التى تكون لدينا بالفعل لتقرير أنها صادقة، لا بسبب أى أسباب أفضل قد يزعم الفلاسفة أنهم يستطيعون تقديمها.

لقد أشرنا إلى دفاع «مور» عن الحس المشترك هنا كمثال على جانب من جوانب واقعيته. ولابد أن نعود إلى الموضوع الخاص بتصوره للتحليل. ويمكننا، فى الوقت نفسه، أن نلقى نظرة على بعض أفكاره الأخلاقية، التى تبدو، بمعزل عن أهميتها الذاتية، أن توضح الواقعة التى تقول إن واقعيته ليست واقعية «طبيعية».

٣- يرى «مور» أن بعض فلاسفة الأخلاق نظروا بصورة كافية إلى وصف الأخلاق بأنها تهتم بما يكون خيراً وبما يكون شراً فى السلوك البشرى. وهذا الوصف هو، فى حقيقة الأمر، ضيق للغاية. لأن الأشياء الأخرى بجانب السلوك البشرى يمكن أن تكون خيرة، ويمكن أن توصف الأخلاق بأنها «البحث العام فيما هو خير»(١). وعلى أية حال، قبل أن نسأل السؤال «ما الخير؟»؛ بمعنى «ما الأشياء وما أنواع السلوك التى تمتلك خاصية الخير؟»، فإنه يبدو من المناسب، من الناحية المنطقية، أن نسأل السؤال «ما الخير؟» ونجيب عنه؛ بمعنى «كيف يمكن تعريف الخير؟»، «ما الخير ذاته؟». لأنه إذا لم نعرف الإجابة عن هذا السؤال، فإنه قد يُثار السؤال: كيف نستطيع أن نميز بين السلوك الخير والسلوك الشرير، ونقول ما الأشياء التى تمتلك خاصية الخير؟

(١) Principa Ethica. p. 2, s. 2 (1959 reprint).
يعنى حرف (s) القسم، عندما نشير إلى هذا العمل (المؤلف)

يصر «مور» على أنه حينما يثير السؤال «كيف يُعرّف الخير؟»، فإنه لا يبحث عن تعريف لفظى خالص، ذلك النوع من التعريف الذى يكمن، ببساطة، فى استبدال كلمات بالكلمة التى تُعرّف. ولا يهتم بإثبات أو تبرير الاستخدام العام لكلمة «خير». إن «اهتمامى فقط بذلك الموضوع، أو تلك الفكرة، الذى أتمسك، بحق أو بخطأ، بأن الكلمة تُستخدم بوجه عام لكى ترمز إليه. إن ما أريد أن أكتشفه هو طبيعة الموضوع أو الفكرة[١]». وبمعنى آخر، يهتم «مور» بالتحليل الفينومنولوجى وليس بالتحليل اللغوى.

وبعد أن يطرح «مور» السؤال، فإنه يستمر ليؤكد أنه سؤال لا يمكن الإجابة عنه، ليس بسبب أن الخير خاصية غامضة، وخفية، ولا يمكن معرفتها، ولكن لأن فكرة الخير فكرة بسيطة، مثل فكرة اللون الأصفر. إن التعريفات التى تصف الطبيعة الحقيقية لموضوع ما لا تكون ممكنة إلا عندما يكون الموضوع مركبًا. فعندما يكون الموضوع بسيطًا، فإن تعريفًا كهذا لا يكون ممكنًا. ولذلك لا يمكن تعريف الخير. ولا يستلزم ذلك النتيجة التى تقول إن الأشياء الخيرة لا يمكن معرفتها. إن كل ما يتم إثباته هو أن فكرة الخير من حيث هى كذلك فكرة بسيطة، وبالتالى «لا تقبل أى تعريف، بالمعنى الأكثر أهمية لهذه الكلمة»[٢].

وينجم عن هذه النظرية عن الخير من حيث إنه خاصية أو صفة لا يمكن تعريفها بعض النتائج المهمة. افرض، مثلاً، أن شخصًا ما يقول إن اللذة خير. إن اللذة قد تكون شيئًا من الأشياء التى تمتلك خاصية الخير؛ لكن، من حيث إن الأمر قد يكون هكذا، إذا تخيل المتحدث أنه يقدم تعريفًا للخير، فإن ما يقوله قد لا يكون صادقًا. إذا كان الخير خاصية لا يمكن تعريفها،فإننا لا نستطيع أن نستبدله بخاصية أخرى،

---

(١) Ibid, p. 6, s. 6.

(٢) Ibid, p. 9, s. 10.

مثل ما يكون لاذاً. لأنه حتى إذا سلّمنا، من أجل الحجة، بأن كل تلك الأشياء التى تمتلك خاصية الخير تمتلك أيضًا صفة كونها لاذة، فإن اللذة لا تكون، ولا يمكن أن تكون، هى نفسها الخير. وأى شخص يتخيل أنها هى الخير أو يمكن أن تكون الخير، فإنه يقع فى «المغالطة الطبيعية»(١)(*).

وبالتالى، فإن المغالطة التى نتحدث عنها هى، أساسًا، «الإخفاق فى أن نميز بوضوح تلك الصفة الفريدة التى لا يمكن تعريفها والتى نعنى بها الخير»(٢). وأى شخص يوحد الخير بصفة أخرى، أو بشىء آخر، سواء أكان اللذة، أو الإدراك الذاتى، أو الفضيلة، أو الحب، قائلاً: إن هذا هو ما يعنيه «الخير»، يقع فى هذه المغالطة. وقد تمتلك هذه الأشياء، تمامًا، صفة الخير؛ بمعنى، مثلاً، أن ما هو لاذ يمتلك أيضًا صفة كونه خيرًا. لكن لا ينجم عن ذلك القول بأن ما يكون لاذًا يكون خيرًا أكثر مما ينجم، على افتراض أن كل الزهور صفراء، أن وجود زهرة وكونها صفراء هما شىء واحد.

بيد أنه قد نتساءل: لماذا توصف هذه المغالطة بأنها «طبيعية»؟ إن السبب الحقيقى الوحيد لهذا الوصف هو، بوضوح، الاعتقاد بأن الخير ليس «صفة طبيعية». وإذا سلَّمنا بهذا الافتراض، فإنه ينجم عن ذلك أن أولئك الذين يوحدون الخير بصفة «طبيعية» يقعون فى مغالطة طبيعية. لكن على الرغم من أن «مور» لا يؤكد، بالفعل، فى كتابه

---

(١) ibid, p. 10, s. 10.

(*) «المغالطة الطبيعية Naturalistic Fallacy» سبق أن أطلقها النقاد على مغالطة «مل» الأخلاقية التى تذهب إلى أنه يمكن تعريف الخير بالاستناد إلى ما يرغب فيه الناس «بالفعل» وحتى لو سلمنا بأن الناس يرغبون دائما فيما هو خير (وليس ذلك صحيحاً دائمًا) فإن هذه الواقعة لا تمثل ما نعنيه بقولنا عن شئ ما إنه خير «فعلاً»، لأن كلمة «مرغوب فيه» التي استخدمها مل تعنى ما يمكن أن يرغب فيه الناس لكنه يستخدمها بمعنى ما ينبغي أن يرغب فيه الناس – راجع كتابنا «فلسفة الأخلاق» ص ٢١٢ (المراجع).

(٢) Principia Ethica, p. 59, s. 36.

«مبادئ الأخلاق» أن الخير ليس صفة طبيعية، فإنه يُعقِّد المسائل بصورة كبيرة عن طريق التمييز بين مجموعتين من الفلاسفة الذين يُفترض أنهم يقعون في المغالطة الطبيعية. المجموعة الأولى تتكون من أولئك الذين يتمسكون بصورة ما من الأخلاق الطبيعية عن طريق تعريف الخير عن طريق «خاصية واحدة للأشياء، توجد في الزمان»[١]. ومثال على هذا مذهب اللذة الذي يوحد اللذة والخير. أما المجموعة الثانية فتتكون من أولئك الذين يقيمون الأخلاق على الميتافيزيقا، ويعرِّفون الخير عن طريق ألفاظ ميتافيزيقية؛ أعني عن طريق، أو بواسطة الإشارة إلى حقيقة تجاوز ما هو محسوس؛ تجاوز الطبيعة ولا توجد في الزمان. وإسبينوزا مثال لهذه المجموعة، فيما يرى «مور»، عندما يخبرنا بأننا نصبح كاملين عندما نتحد مع الجوهر المطلق عن طريق ما يسميه بالحب العقلي لله. ويقدم أولئك الذين يقولون إن غايتنا القصوى، أي الخير الأسمى، هي تحقيق ذواتنا «الحقيقية»؛ والذات «الحقيقية» ليست أي شيء يوجد هنا والآن في الطبيعة، نقول يقدم هؤلاء نموذجًا آخر لهذه المجموعة. ما الذي نعنيه، إذن، بالقول بأن الخير صفة «غير طبيعية»، إذا كان أولئك الذين يعرِّفون، في الوقت نفسه، الخير عن طريق، أو بالإشارة إلى حقيقة «غير طبيعية» أو صفة، أو تجربة يقعون في المغالطة الطبيعية؟

الإجابة التي تفرض نفسها، مباشرة، هي أنه ليس هناك تطابق بين التأكيد أن الخير صفة غير طبيعية لا يمكن تعريفها، وإنكار أنه يمكن تعريفه عن طريق صفة أخرى غير طبيعية. إن التأكيد يستلزم، بحق، الإنكار. بيد أن هذا الاعتبار بذاته لا يخبرنا بأي معنى يكون الخير صفة غير طبيعية. ويوضح «مور» في كتابه «مبادئ الأخلاق» أنه ليست لديه أدنى نية لإنكار أن الخير يمكن أن يكون خاصية لموضوعات طبيعية. «ومع ذلك فإنني أقول إن «الخير» ذاته ليس خاصية طبيعية»[٢]. فماذا نعني

(١) Ibid, p. 41, s. 27.

(٢) Ibid, p. 41. s. 26.

إذن، بالقول بأن الخير يمكن أن يكون، ويكون بالفعل، خاصية غير طبيعية على الأقل لبعض الموضوعات الطبيعية؟

والإجابة التى يقدمها فى كتابه «مبادئ الأخلاق» إجابة غريبة إلى حد كبير. إذ إن خاصية طبيعية، أو على الأقل صفات طبيعية، يمكن أن توجد بذاتها فى الزمان، فى حين أن الخير لا يمكن أن يوجد بذاته فى الزمان. «هل نستطيع أن نتخيل أن «الخير»، يوجد بذاته فى الزمان، ولا يوجد بوصفه فحسب خاصية لموضوع ما طبيعي؟»(١). كلا، لا نستطيع، بيقين، أن نتخيل ذلك. لكننا لا نستطيع أن نتخيل أن صفة طبيعية، مثل الشجاعة، توجد بذاتها فى الزمان. وعندما بيَّن البرفسور «برود» C.D. Broad، على سبيل المثال، ذلك، قال «مور» إنه يوافق تماماً. ولذلك، ليس من المدهش أن نجده يسلِّم تماماً فى النهاية بأنه لا يقدم فى كتابه «مبادئ الأخلاق» أى تفسير مقبول لما يعنيه بالقول بأن «الخير» ليس خاصية طبيعية.

يقدم «مور» فى مقاله عن تصور القيمة الذاتية فى كتابه «دراسات فلسفية» تفسيراً آخر للتمييز بين خصائص طبيعية وخصائص غير طبيعية. وسلم مؤخراً بأن هذا التفسير هو، فى الحقيقة، تفسيران؛ غير أنه يرى أن أحدهما قد يكون صحيحاً. فإذا نسب المرء إلى شىء ما صفة طبيعية ذاتية، فإنه يصفه باستمرار إلى حد ما. لكن إذا نسب المرء إلى شىء ما صفة ذاتية غير طبيعية، فإنه لا يصف الشىء مطلقاً.

ويتضح أنه إذا كان الخير صفة ذاتية غير طبيعية، وإذا كان عزو هذه الصفة إلى موضوع، ليس هو وصف الموضوع بأية طريقة على الإطلاق، فإن الإغراء ينشأ مباشرة لاستنتاج أن لفظ «خير» يعبر عن موقف قيمى، إن جاز التعبير، ووصف شىء ما بأنه خير هو تعبير عن هذا الموقف، ورغبة، فى الوقت نفسه، فى أن يشارك الآخرون فى هذا

(١) In " A Reply to my critics" contained in the Philosophy of G.E. Moore, edited by P.A. Schilpp, p. 582 (New York. 1952. 2nd edition).

الموقف. بيد أنه إذا تم استنتاج هذه النتيجة، فإنه يجب التخلى عن وجهة النظر التى تقول إن الخير صفة ذاتية للأشياء. ولم يكن «مور» على استعداد لأن يتخلى عنها. فقد اعتقد أننا نستطيع أن نعرف ما الأشياء التى تمتلك صفة الخير، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نعرِّف الصفة. وعندما كتب كتابه «مبادئ الأخلاق»، كان مقتنعًا بأن من المهام الرئيسية لفلسفة الأخلاق هى أن تحدد القيم بهذا المعنى؛ أعنى تحديد ما الأشياء التى تمتلك صفة الخير، وما الأشياء التى تمتلكها بدرجة تفوق الأخرى[(١)].

يعرِّف «مور» الواجب عن طريق إنتاج الخير. إنه «يمكن، بالتالى، تعريف «واجبنا» بأنه الفعل الذى يوجد خيرًا فى الكون بصورة أكبر من أى بديل آخر»[(٢)]. لقد مضى «مور»، بالفعل، فى كتابه «مبادئ الأخلاق» ليقول إنه من المؤكد، بالبرهان، أن القول بأن المرء ملزم أخلاقيًا بأن يؤدى فعلاً يتطابق مع القول بأن هذا الفعل ينتج أكبر قدر ممكن من الخير فى الكون. ومع ذلك عندما أقدم على كتابة مؤلفه «علم الأخلاق»، لم يعد على استعداد لأن يزعم بأن القولين متطابقان. ثم أدرك فيما بعد ضرورة التمييز، بوضوح، بين القول بأن الفعل الذى يكون ملزمًا أخلاقيًا هو الذى ينتج أكبر قدر ممكن من الخير بوصفه معلولاً تابعًا للفعل، والقول بأن الفعل الذى يكون ملزمًا أخلاقيًا هو الذى يجعل الكون، عن طريق القيام به، عن طريق طبيعته الذاتية، أفضل من الناحية الذاتية مما

(١) يؤكد مور فى كتابه «مبادئ الأخلاق» على قيم الوجدان الشخصى، والمتعة الجمالية، أعنى على تقدير الجميل فى الفن والطبيعة. ومارس هذا الموقف تأثيرًا ملحوظًا على ما يُعرف «بحلقة بلومسبرى» (المؤلف). وحلقة بلومسبرى جماعة من الكتاب والفنانين المثقفين تأسست فى بلومسبرى، لندن، وازدهرت فى عشرينيات القرن العشرين، وتمركزت فى منزل الناشر ليونارد وولف (١٨٨٠- ١٩٦٩) وزوجته فرجينيا وولف الروائية المعروفة. وكانت محدثة بطريقة نموذجية، وتمثل إسهاماتهم الفنية المبدعة والمبتكرة قسمًا مهمًا فى عمل الرواد الطبيعيين الإنجليز فى الفن (المراجع)

(٢) Ibid, p. 148, s. 89.

يكون إذا تمت تأدية فعل آخر، وعلى أية حال، المسألة التى يجب ملاحظتها هى أن «مور» لم ينظر إلى نظريته عن الخير بوصفه خاصية غير طبيعية لا يمكن تعريفها بأنها لا تطابق، بأية طريقة، وجهة نظر غائية عن الأخلاق، تفسر الواجب عن طريق إنتاج الخير؛ أعنى عن طريق إنتاج أشياء أو تجربة تمتلك الصفة الذاتية للخير. ولا يبدو، فى حقيقة الأمر، أن هناك أى عدم تطابق.

ومع ذلك، لا ينجم عن هذه النظرية عن الواجب أننا نكون ملزمين أخلاقيًا، فى أية مجموعة من الظروف أيًا كانت، على القيام بفعل معين. لأنه قد يكون هناك فعلان ممكنان أو أكثر ينتجان، بقدر ما يمكننا أن نرى، الخير بصورة متساوية. ونستطيع، من ثم، أن نصف هذين الفعلين بأنهما صواب، أو مسموح بهما أخلاقيًا، لكن لا نصفهما بأنهما ملزمان أخلاقيًا، حتى على الرغم من أننا نكون ملزمين بتأدية الفعل الأول أو الثانى.

يسلِّم «مور»، بالتأكيد، ويشير إلى أنه إذا أجاز شخص حكمًا أخلاقيًا معينًا، أو فعلاً، فإن قوله، منظوراً إليه بدقة على أنه حكم أخلاقى، يمكن أن يكون صادقًا أو كاذبًا. خذ، على سبيل المثال، القضية التى تقول من الصواب أن «بروتس» **Brutus** طعن «يوليوس قيصر». فإذا قُصدت هذه القضية بمعنى أخلاقى محدد، فإنه لا يمكن ردها إلى القضية التى تقول إن للمتحدث موقفًا ذاتيًا من الاستحسان تجاه فعل «بروتس»، ولا إلى القضية التى تقول إن «بروتس» طعن «يوليوس قيصر» حقيقة تاريخية. ولا تكون صادقة أو كاذبة فى طابعها الأخلاقى الذى لا يمكن رده. ولذلك، فإن النزاع بين الشخص الذى يقول إن فعل «بروتس» صواب، والشخص الذى يقول إنه خطأ، هو نزاع حول صدق أو كذب قضية أخلاقية.

ومع ذلك، عندما واجه «مور» نظرية الأخلاق المسماة بالنظرية الانفعالية، فإنه شعر بشك فى صدق الموقف الذى قبله حتى الآن. لقد سلَّم، كما يمكن أن نرى من مقاله «ردٌ على نقادى»، بأن البرفسور تشارلز ستيفنسون **C.L. Stevenson**[1]

(١) تشارلز ليسلى ستيفنسون C. L. Stevenson (١٩٠٨- ١٩٧٩) فيلسوف أمريكى كان أستاذًا (بجامعة ييل) من عام ١٩٣٩ إلى عام ١٩٤٩ ثم أستاذًا بجامعة ميتشجان، أسهم فى تطوير المذهب الانفعالى فى الأخلاق. (المترجم)

قد يكون محقًا فى تأكيده أن الشخص الذى يقول إن فعل «بروتس» صواب، عندما تُستخدم كلمة «صواب» بمعنى أخلاقى محدد»، لا يقول أى شىء يمكن وصف صدقه أو كذبه، ربما سوى القول إن «بروتس» طعن بالفعل «قيصر»، وهى قضية تاريخية، بصورة واضحة، وليست أخلاقية. وعلاوة على ذلك، يسلّم «مور» بأنه إذا قال شخص إن فعل «بروتس» صواب، بينما يقول شخص آخر إنه خطأ، فإننى «أشعر بميل إلى الاعتقاد بأن عدم اتفاقهما هو عدم اتفاق فى الموقف فحسب، مثل عدم الاتفاق بين شخص يقول «دعنا نلعب البوكر»، وشخص آخر يقول« لا، دعنا نستمع إلى مسجل»: ولا أعرف أننى لا أميل إلى الاعتقاد بهذا أكثر مما أعتقد بأنهما يصوغان تقريرات غير متطابقة[١]. ويعترف «مور» فى الوقت نفسه بأنه يميل أيضًا إلى الاعتقاد بأن وجهة نظره القديمة صحيحة، ويؤكد، على أية حال، أن ستيفنسون لم يبين أنها كاذبة. إن لفظ «صواب» و«خطأ» و«ينبغى» قد يكون لها معنى انفعالى فقط. وفى هذه الحالة لابد أن يُقال نفس الشىء عن «الخير» أيضًا. «إننى أميل إلى الاعتقاد بأن الأمر هكذا، غير أننى أميل أيضًا إلى الاعتقاد بأنه ليس كذلك؛ ولا أعرف الطريق الذى أميل إليه بقوة»[٢].

يمكن أن توصف هذه الصنوف من التردد، بمعقولية، بأنها نموذج كامل من «مور». فلقد كان، كما يُلاحظ غالبًا، مرتابًا مترددًا إلى حد كبير. إنه كان يثير مشكلة، ويحاول أن يعرّفها بدقة، ويقدّم لها حلاً. لكن عندما يواجهه نقد، لا ينصرف عنها على الإطلاق. وعندما يعتقد أنها تقوم على سوء فهم لما قاله، فإنه يحاول أن يشرح معناه

(١) The Philosophy of G.E. Moore, edited by P.A. Schilpp, pp. 546 .

(٢) Ibid, p. 554.

بصورة أكثر وضوحًا. ومع ذلك، عندما يكون النقد جوهريًا ولا يكون، ببساطة، ثمار سوء فهم، فإن عادته أن يعطي اعتبارًا لملاحظات الناقد، ويعطي أهمية كبيرة لوجهة نظره. لم يفترض «مور» مطلقًا أن ما يقوله لابد أن يكون صادقًا، وما يقوله الزميل الآخر لابد أن يكون كاذبًا. ولم يتردد في تقديم تفسير صريح وواضح لتأملاته وإرباكاته. وبالتالي، يجب علينا أن نتذكر أنه يفكر بصوت جهير، إن جاز التعبير، وأن تردداته يجب ألا تؤخذ، بالضرورة، على أنها ارتداد محدد عن آرائه السابقة، لقد انشغل بوزن وجهة نظر جديدة، أوحى بها ناقد إليه، وانشغل بمحاولة تقدير قدر الصدق فيها. وعلاوة على ذلك، فقد كان صريحًا، كما رأينا، إلى حد كبير في انطباعاته الذاتية، سامحًا لقرائه أن يعرفوا، بدون أية محاولة للإخفاء، أنه يميل إلى قبول وجهة النظر الجديدة، بينما يميل في الوقت نفسه إلى المحافظة على وجهة النظر السابقة. لم يشعر «مور» على الإطلاق بأنه يتقيد بماضيه الخاص بصورة لا مرد لها؛ أعني يتقيد بما قاله في الماضي. وعندما يصبح مقتنعًا بأنه مخطئ، فإنه يقول ذلك بوضوح.

ومع ذلك، بالنسبة لمسألة ما إذا كان الصدق والكذب يمكن أن يكونا، بصورة مشروعة، محمولين للأحكام الأخلاقية، فإنه ليس لنا الحق أن نقول إن «مور» أصبح مقتنعًا بأن رأيه السابق كان خاطئًا. على أية حال، الموضوعات الأخلاقية التي ترتبط دوما باسمه هي تلك الموضوعات الخاصة بعدم إمكان تعريف الخير، منظورًا إليه على أنه صفة ذاتية غير طبيعية، وبالحاجة إلى تجنب أية صورة مما يسمى بالمغالطة الطبيعية. ويمكن القول بأن موقف «مور»، بصفة خاصة كما تطور في كتابه «مبادئ الأخلاق» واقعي، ولكنه ليس طبيعيًا؛ وهو واقعي بمعنى أن الخير يُنظر إليه على أنه صفة موضوعية باطنية يمكن معرفتها، وليس طبيعيًا بمعنى أن هذه الصفة توصف بأنها غير طبيعية. بيد أن مور لم ينجح على الإطلاق في أن يفسر، بصورة مرضية، ماذا يُعنى بالقول، مثلاً، أن الخير صفة غير طبيعية لموضوعات طبيعية. ومن المفهوم أن النظرية الانفعالية في الأخلاق وصلت، في الغالب، إلى القمة في النقاش الفلسفي. ومع ذلك، تستطيع هذه النظرية ذاتها أن تدعي التخلص من «المغالطة الطبيعية»، وتستطيع أن تستخدم هذا الادعاء كسلاح لتوجيه ضربة قاصمة إلى النظريات

المعارضة. كما أن النظرية منيعة من الاتهام بالتمسك بما يسميه «مور» بالمغالطة الطبيعية: لأن «الخير» يتخلص تماماً من مجال الصفات الباطنية الموضوعية[(١)].

٤- لقد ذكرنا من قبل واقعة تقول إن الأشياء المفردة التى قالها فلاسفة عن العالم كان لها أثرها فى «مور» عندما كان طالباً فى جامعة «كمبردج». ومثال على ذلك إنكار «ماكتجارت» حقيقة الزمان الواقعية. وتعجب «مور» وتساءل ما الذى يمكن أن يعنيه «ماكتجارت» بذلك؟ هل هو يستخدم لفظ «غير واقعى» بمعنى ما خاص يمنع القول بأن الزمان غير واقعى من طابعه المتباين؟ أو هل يفترض بجدية أنه ليس صحيحا أن نقول إننا نتناول غذاءنا بعد أن نتناول إفطارنا؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن القضية التى تقول إن الزمان غير واقعى ستكون مثيرة، لكنها تكون سخيفة فى الوقت نفسه: أى أنه ربما لا يمكن أن تكون صادقة. وعلى أية حال، كيف يمكننا أن نناقش، بصورة مفيدة، السؤال عما إذا كان الزمان واقعياً أو غير واقعى إذا لم نعرف فى البداية، بدقة، ما الذى نسأل عنه؟ وعلى نحو مماثل، الواقع روحى وفقاً لما يراه «برادلى». بيد أنه ليس جلياً على الإطلاق ما الذى يعنيه القول إن الواقع روحى. ربما يشمل قضايا عديدة مختلفة. وقبل أن نبدأ مناقشة عما إذا كان الواقع روحياً أم لا، فإنه يجب علينا ألا نوضح السؤال، وإنما نتأكد من أنه ليس، بالفعل، أسئلة عديدة منفصلة. لأنه لو كان الأمر كذلك، فإنه يجب معالجة هذه الأسئلة بدورها.

من المهم أن نفهم أن «مور» لم يكن يقصد على الإطلاق افتراض أن كل المشكلات الفلسفية مشكلات زائفة. فقد افترض أن سبب صعوبة المشكلات الفلسفية، فى الغالب، حتى إنه لا يمكن الإجابة عنها، هو أنه لا يكون واضحاً بدقة، فى بعض الأحيان، ما الذى نسأل عنه. كما أنه عندما يجد المتنازعون، كما يحدث فى الغالب، بينهم سوء

---

(١) ليس قصدى، بالتأكيد، أن أفترض أن أخلاق «مور» يجب أن تتجاوز النظرية الانفعالية. فما أفترضه هو، ببساطة، أنها سهلة الفهم إذا بدت النظرية الانفعالية لبعض الأذهان أكثر معقولية وقبولاً. بيد أن هذه النظرية تكوِّن فى صورتها الأصلية تبسيطاً مغالياً فيه لقضايا مركبة. وأصبح نقاش أخلاقى فيما بعد أكثر مهارة وعمومية بمعنى واقعى (المؤلف).

تفاهم، فإن السبب قد يكون، أحياناً، هو أن المسألة موضع النقاش لا تكون مسألة واحدة، وإنما تكون عدة مسائل. وليس لهذه الافتراضات أية صلة على الإطلاق بأية عقيدة عامة عن خلو مشكلات فلسفية من المعنى. فهى تمثل لجوءاً إلى الوضوح والدقة منذ البداية، لجوءاً يحث عليه حس مشترك مستنير. إنها تعبر، بالتأكيد، عن الاتجاه التحليلى الذى يغلب على ذهن «مور»، بيد أنها لا تجعله فيلسوفاً وضعياً، فهو لم يكن كذلك بالتأكيد.

ومع ذلك، عندما نتصور فكرة «مور» عن التحليل الفلسفى، فإننا نتصوره، بوجه عام، فيما يتعلق بزعمه أن هناك قضايا للحس المشترك نعرف كلنا أنها صادقة. وإذا عرفنا أنها صادقة، فمن الخلف بالنسبة للفيلسوف أن يحاول أن يُبيِّن أنها ليست صادقة. لأنه يعرف جيداً أنها صادقة. وليس من مهمة الفيلسوف، كما يرى مور، أن يحاول البرهنة، مثلاً، على أن هناك أشياء مادية خارج الذهن. لأنه لا يوجد سبب جيد لافتراض أن الفيلسوف يستطيع أن يقدم أسباباً أفضل من تلك التى نمتلكها من قبل للقول بأن هناك أشياء مادية خارج الذهن. ومع ذلك، فإن ما يستطيع أن يقوم به الفيلسوف هو أن يحلل قضايا، يبرهن على صدقها أو كذبها عن طريق حجة غير الحجة الفلسفية بوجه خاص. إن الفيلسوف يستطيع، بالتأكيد، أن يحاول توضيح الأسباب التى تكون لدينا من قبل عن قبول بعض قضايا الحس المشترك. غير أن ذلك لا يحول الأسباب إلى أسباب فلسفية بوجه خاص؛ بمعنى أن الفلاسفة يضيفونها، كما هى، إلى مخزوننا الخاص بالأسباب[1].

---

(١) يؤكد برفسورد «ن. مالكولم» فى مقال شهير عن «مور واللغة العادية» (فلسفة جورج إدوارد مور، حرره P.A. Schilpp، الفصل الثالث عشر) أن طريقة مور فى البرهنة على إنكار أن قضايا الحس المشترك كاذبة هى لجوء إلى اللغة العادية. ويسلّم مور نفسه (Ibid. pp. 668-9) بأنه ينظر إلى نوع الحجة التى يشير إليها «مالكولم» على أنها حجة جيدة، وأنه هو نفسه قال إن هذا النوع من الحجج يعد دحضاً للقضية «ليست هناك أشياء مادية». ومع ذلك، يضيف أنه فى حالة قضية كهذه مثل «لا نعرف بيقين أن هناك أشياء مادية»، يكون هناك شىء أكثر مطلوباً إذا كان يجب البرهنة على أن القضية كاذبة. لأن كثيراً من الفلاسفة تمسكوا، فى الحقيقة، بأننا لا نعرف أن هناك أشياء مادية أكثر من تمسكهم بأنه ليست هناك، بالفعل، أشياء مادية (المؤلف).

وينشأ السؤال، بالتالى، ما الذى نعنيه بتحليل قضية ما؟ إنه لا يمكن أن يعنى ببساطة، وبوضوح، «تقديم المعنى». لأننى إذا عرفت أن قضية تكون صادقة، فإنه يجب علىّ أن أعرف ماذا تعنى. إننا لسنا على استعداد، فى المعتاد على الأقل، أن نقول إن شخصا يعرف، أو يستطيع أن يعرف، أن قضية تكون صادقة، إذا كان يتحتم عليه فى الوقت نفسه أن يسلِّم بأنه لا يعرف ماذا تعنى القضية[١]. ونستطيع أن نستدل من ذلك أن التحليل، كما يصوره مور، لا يكمن، ببساطة، فى وضع ما يقال فى كلمات أخرى. فإذا سألنى شخص إيطالى، مثلاً، ماذا نعنى بالقول «زيد شقيق عمرو» John is the brother of James وكان ردى أنه يعنى "Giovanniéil Fratell odi Giacomo"،[٢] فإننى أشرح للشخص الإيطالى ماذا تعنى الجملة الإنجليزية، غير أنه قلما يقال إننى حللت القضية. إننى لم أحلل شيئاً.

التحليل يعنى عند «مور» التحليل التصورى. فهو يسلِّم مؤخراً بأنه يتحدث، أحياناً، كما لو كان تقديم التحليل لقضية هو تقديم «معناها». غير أنه يصر على أن ما يدور بخلده، بالفعل، هو تحليل التصورات Concepts إن استخدام كلمة «يعنى» تستلزم أن التحليل يهتم بتعبير لفظى، يهتم بمعالجة كلمات، بينما يهتم، بالفعل بتعريف تصورات. إن موضوع التحليل أو المُحلَّل Analyzandum تصور، والمُحلِّل analyzans لابد أن يكون تصوراً أيضاً. ولابد أن يختلف التعبير الذى يُستخدم بالنسبة للمحلَّل عن التعبير الذى يُستخدم بالنسبة للمحلِّل، ولابد أن يختلف فى أنه يعنى، بوضوح، أو يعبر عن تصور أو تصورات لم يذكرها، بوضوح، التعبير الذى يُستخدم بالنسبة للمحلِّل.

---

(١) أقول «فى المعتاد» على الأقل؛ لأنه إذا اقتنع شخص ما بأن كل القضايا التى تصوغها سلطة معينة صادقة بالضرورة، فإنه قد يرغب فى أن يزعم أنه عرف أن أية قضية كهذه صادقة، حتى إن لم يكن متأكداً على الإطلاق ماذا تعنى (المؤلف).

(٢) ها هنا يضع مور أسماء إيطالية «جيوفانى» و «جياكومو» وقد سبق أن ذكر أسماء إنجليزية «جون» و «جيمس» وقد جعلناها نحن عربية ك «زيد» و «عمرو» وها هنا شرح للقضية وليس تحليلاً لها (المراجع).

فالقول مثلاً، ولنقدم مثالاً استخدمه مور نفسه، أن «س شقيق ذكر» هو تحليل لـ«س شقيق». إنها ليست مسألة استبدال تعبير لفظي فحسب بتعبير لفظي آخر بالمعنى الذي يمكن أن نستبدل فيه لفظ "brother" (الإنجليزى- أخ) بلفظ "Fratello". (الإيطالى- أخ) إن تعبير «شقيق ذكر» هو، فى الحقيقة، تعبير لفظي مختلف عن «شقيق»، لكنه يذكر فى الوقت نفسه، بوضوح، تصوراً لم يُذكر، بوضوح، فى القول «س شقيق».

ومع ذلك يُسلّم مور، بالتأكيد، بأنه إذا كان التحليل صحيحاً، فإن التصورات فى المُحلَّل والمحلِّل، فى القضية التى تُحلل وفى تحليلها، لابد أن يكونا بمعنى ما نفس الشيء. لكن بأى معنى؟ إذا كانا نفس الشيء بمعنى أنه لا يمكن أن يكون هناك تمييز بينهما إلا عن طريق تعبير لفظي، فإن التحليل يبدو أنه يهتم، ببساطة، باستبدال تعبير لفظي بتعبير آخر. غير أن «مور» يقول إن الأمر ليس كذلك. ولذلك تواجهه مهمة تفسير بأى معنى لابد أن يكون به المحلَّل والمحلِّل نفس الشيء إذا كان يجب أن يكون التحليل صحيحاً، وبأى معنى لابد أن يتميزا به إذا كان يجب أن يكون التحليل أكثر من مجرد استبدال تعبير لفظي مرادف بتعبير لفظي معين. بيد أن «مور» لم يشعر بأنه يستطيع أن يقدم تفسيراً واضحاً بالفعل.

من السهل إلى حد كبير، بصفة عامة، تقديم قيمة - منصرفة لفكرة التحليل الفلسفى. صحيح إذا أُخبرنا بأن «س شقيق ذكر» هى تحليل لـ«س شقيق»، فإننا قد نميل إلى التساؤل ما الصلة الفلسفية الممكنة التى يمكن أن يمتلكها تحليل من هذا النوع؟ لكن انظر إلى اللافيلسوف الذى يعرف تماماً كيف يستخدم تعبيرات علّية فى سياقات عينية. فإذا أخبره شخص ما أن طرقة الباب أحدثتها عاصفة رياح مفاجئة من النافذة المفتوحة، فإنه يعرف تماماً ماذا تعنى. إنه يستطيع أن يميز

بين حالات مغالطة بعقبه وحالات مغالطة بسببه(*) ، ويستطيع أن يعرف علاقات علِّية خاصة. وبالتالى، فإنه يعى جيداً، إلى حد ما، ماذا تعنى العلِّية. غير أنه إذا طُلب من اللافيلسوف أن يقدم تحليلاً مجرداً لمفهوم العلِّية، فإنه يجد نفسه فى حيرة. إنه، فى موقف يشبه أصدقاء سقراط الشبان، ربما يذكر أمثلة للعلاقة العلِّية ولا يستطيع أن يفعل شيئًا أكثر من ذلك. ومع ذلك، فقد حاول فلاسفة منذ أفلاطون حتى الآن أن يقدموا تحليلات مجردة لتصورات مثل العلِّية. ويمكن أن نسمى هذا النوع من الشيء بالتحليل الفلسفى.

ومع ذلك، على الرغم من أن فكرة التحليل الفلسفى هذه تبدو لأول وهلة من أبسط الأشياء وأسهلها، فإنه يمكن الاعتراض عليها وتم الاعتراض عليها. وهكذا فإن أولئك الذين يتعاطفون مع الموقف الذى عُبِّر عنه بملاحظات معينة فى كتاب ڤتجنشتين «بحوث فلسفية» يؤكد أنه إذا سئل شخص ماذا تكون العلِّية، فإن الإجابة الملائمة هى، بدقة، ذكر أمثلة للعلاقة العلّية. إنه من الخطأ البحث عن «معنى» واحد أحد وعميق للفظ. فنحن إما أن نعرف ماذا تكون العلّية (أى كيف تُستخدم الكلمة)، أو لا نعرف. وإذا لم نعرف، فإننا نعرف عن طريق امتلاك أمثلة للعلاقة العلِّية تُقدم لنا. وعلى نحو مماثل، من الخطأ افتراض أنه بسبب أننا نصف صنوفًا من الأشياء بأنها جميلة، فإنه يجب أن يكون هناك، بالضرورة، معنى واحد «حقيقى»؛ أى يجب أن يكون هناك تحليل واحد حقيقى لتصور واحد، يستطيع الفيلسوف أن يخرجه، كما يكون. إننا نستطيع، بالتأكيد، أن نقول إننا نبحث عن تعريف. غير أنه يمكن أن يوجد فى القاموس. وإذا لم يكن ذلك ما نبحث عنه، فإن ما نحتاجه، بالفعل، هو أن نتذكر الطرق التى تُستخدم بها الكلمة موضع الاهتمام فى اللغة البشرية بالفعل. إننا نعرف بالتالى ماذا «تعنى». وهذا هو «التحليل» الوحيد المطلوب بالفعل.

(*) نوع من أنواع مغالطة العلة الكاذبة، وهو استنتاج أن حدثًا يسببه حدث آخر لأنه يتبع هذا الحدث الآخر، مع إنه لا يكون علته (المترجم).

ليس قصد كاتب هذه السطور أن يدافع عن هذه الفكرة «اللغوية» عن التحليل. إذ إن تعاطفه، بالأحرى، مع الفكرة القديمة عن التحليل الفلسفي، شريطة أن نتجنب، بالتأكيد، مغالطة «الكلمة الواحدة»؛ أي المعنى الواحد. كما أن فكرة التحليل التصورى ليست واضحة على الإطلاق كما قد تبدو لأول وهلة. وتنشأ صعوبات تحتاج إلى نظر، ولابد من مواجهتها، إذا كان ذلك ممكنًا. غير أننا لا نستطيع أن نجد أية إجابات كافية عن هذه الصعوبات في تفسير «مور» للتحليل.

ومع ذلك، ليس هذا أمرًا غريبًا. لأن الحقيقة هي أن «مور» كرس نفسه، إلى حد كبير، لممارسة التحليل الفلسفي. أعنى أنه اهتم بتحليل قضايا معينة بدلاً من أن يهتم بتحليل مفهوم التحليل. وعندما طُلب منه أن يقدم تفسيرًا مجردًا لمنهجه وأهدافه، شعر بأنه يستطيع أن يزيل بعض سوء الفهم، لكنه لا يستطيع أن يجيب عن كل أسئلة على النحو الذى يرضيه. وبأمانته المميزة، لم يتردد في أن يقول ذلك بصراحة.

ويتضح، من' ثم، أنه لكى نحصل على فكرة عينية عما يعنيه «مور» بالتحليل، فإنه يجب علينا أن ننظر أولاً إلى ممارسته الفعلية. لكن قبل أن نتجه إلى خط من خطوط التحليل التى شغلت قدراً كبيراً من اهتمامه، فإن ثمة مسألتين لابد من تأكيدهما والتشديد عليهما. أولهما لم يقل على الإطلاق، ولم يقصد أن يقول، إن الفلسفة والتحليل هما نفس الشيء، وإن الفيلسوف لا يمكن أن يفعل شيئًا سوى تحليل القضايا أو التصورات. وعندما تُنسب وجهة النظر هذه إلى «مور»، فإنه يرفضها بوضوح. والواقع أن ميله الفكرى تحليلي بصورة أساسية، غير أنه لم يضع على الإطلاق أية عقيدة عن حدود الفلسفة. وقد يفعل أناس آخرون ذلك، لكن «مور» لم يفعل ذلك. وثانيهما: أنه لم يفترض على الإطلاق أنه يمكن تحليل كل التصورات. فلقد رأينا، مثلاً، أن مفهوم الخير، عنده، بسيط ولا يمكن تحليله. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن مفهوم المعرفة.

٥- يؤكد «مور» فى بحثه الشهير «البرهان على وجود عالم خارجى» الذى ألقاه فى الأكاديمية البريطانية عام ١٩٣٩[١] أنها حجة عظيمة، ودليل كاف بحق، على وجود الموضوعات الفيزيائية خارج الذهن إذا تمكنا من الإشارة إلى موضوع أو أكثر من هذه الموضوعات. وينتقل إلى الزعم بأنه يستطيع أن يبرهن على أن يدين توجدان عن طريق الوسيلة البسيطة وهى رفع يديه، فيشير باليد اليمنى ويقول «هذه يد»، ثم يشير باليد اليسرى ويقول «وهذه هى اليد الأخرى».

وربما يبدو ذلك ساذجًا إلى أقصى حد. غير أن «مور»، كما يقول شخص ما، لديه باستمرار الشجاعة لأن يبدو ساذجًا. ومع ذلك، فإن المشكلة هى أنه بينما قد نشرع كلنا فى الاعتقاد بأن هناك عالما خارجياً عن طريق الوعى بموضوعات خارجية، فإن الشخص الوحيد الذى ربما يحتاج إلى برهان على وجود عالم خارجى هو الشخص الذى يدعى الشك فيه. وإذا ادعى الشك فيه، فإن شكه يشمل وجود أى موضوع فيزيائى خارجى. ولذلك، من المحتمل أن لا يتأثر عندما يُظهر مور، أو أى شخص آخر، يدين. فهو يقول، ببساطة، إنه يشك فيما إذا كان يراه، عندما يُظهر يدين،هو، بالفعل، موضوعات فيزيائية خارجية.

ومع ذلك، فإن موقف مور ليس، بالتأكيد، وبصورة فعلية ساذجًا كما يبدو لأول وهلة. لأن الشاك الثابت لا يقنعه أى برهان. وما يقوله «مور» للشاك هو أكثر أو أقل من هذا: «البرهان الوحيد الذى أستطيع أن أقدمه لك هو البرهان الذى لدينا من قبل. وهذا برهان كاف. لكنك تبحث عن دليل أو برهان لا نمتلكه، ولا يمكن أن نمتلكه من وجهة نظرى. لأننى لا أرى سببًا للاعتقاد بأن الفيلسوف يستطيع أن يقدم دليلاً أفضل من الدليل الذى لدينا. إن ما نحتاج إليه بالفعل هو شىء لا تستطيع أن تقدمه على الإطلاق؛ أعنى برهانًا على أن وجود عالم خارجى حقيقة ضرورية. بيد أنها ليست

---

(١) Proceedings of the British Academy, vol. 25, 1939.

حقيقة ضرورية. ولذلك من العبث أن نبحث عن نوع الدليل أو البرهان الذى تصر على طلبه». وتلك، بوضوح وجهة نظر معقولة.

والآن، كما رأينا، بينما يعتقد «مور» أن مهمة الفيلسوف ليست أن يحاول أن يبرهن عن طريق وسائل خاصة من عنده على صدق قضية كهذه مثل «هناك أشياء مادية» أو «هناك أشياء ليست فيزيائية – ذهنية»، فإنه يعتقد أن تحليل هذه القضايا لا تشكل جزءًا من مهمة الفيلسوف. لأنه بينما قد تكون حقيقة قضية ما يقينية، فإن تحليلها الصحيح قد لا يكون يقينيًا على الإطلاق. غير أن التحليل الصحيح لهذه القضايا العامة مثل القضايا التى ذكرناها توًا «يعتمد على مسألة كيف يجب تحليل قضايا من نوع آخر وأكثر بساطة»[١]. ومن أمثلة القضايا البسيطة قولى «إننى أدرك يدًا بشرية».

ومع ذلك، فإن هذه القضية هى نفسها استنباط من قضيتين بسيطتين يمكن التعبير عنهما كالآتى «إننى أدرك هذه»، و«هذه يد بشرية». لكن ماذا تكون هذه؟ إنها معطى حسى من وجهة نظر مور. أعنى أن ما أعيه مباشرة عندما أدرك يدًا بشرية هو معطى حسى. ولا يمكن أن يتوحد المعطى الحسى، حتى إذا افترضنا أنه جزء من يد بشرية، مع اليد. لأن اليد هى، على أية حال، أكثر مما أراه بالفعل فى لحظة معينة. وهكذا يشتمل التحليل الصحيح للقضية «إننى أدرك يدًا بشرية» على تحليل واحد فى تحديد طبيعة المعطى الحسى وعلاقته بالموضوع الفيزيائى الذى يتصل به.

يؤكد «مور» فى بحث عنوانه «طبيعية موضوعات الإدراك وحقيقتها» ألقاه فى الجمعية الأرسطية عام ١٩٠٥ أنه إذا نظرنا إلى كتاب أحمر وإلى كتاب أزرق يوجدان بجوار بعضهما البعض على رف الكتب، فإن ما نراه بالفعل هو بقع حمراء وزرقاء من اللون ذات حجوم معينة وأشكال معينة، «يمتلكان العلاقة المكانية بعضهما ببعض

(١) Philosophical papers, p. 53.

التى نعبر عنها بالقول بأنهما يوجدان بجوار بعضهما البعض»[١]. ويسمى موضوعات الإدراك المباشر هذه «المضامين الحسية». وقد استخدم «مور» لفظ «المعطيات الحسية» فى المحاضرات التى قدمها فى شتاء عام ١٩١٠ - ١٩١١[٢]. حقًا، إن مور يسلِّم، فى بحث عنوانه «حالة المعطيات الحسية»، الذى ألقاه فى الجمعية الأرسطية أثناء دورة عام ١٩١٣-١٩١٤، بأن لفظ «معطى حسى» لفظ غامض. لأنه يفترض أن الموضوعات التى ينطبق عليها اللفظ لا يمكن أن توجد إلا عندما تُعطى؛ وهذه وجهة نظر لم يرد «مور» أن يلزم نفسه بها. ولذلك يقترح أن يستخدم لفظ «حسى» بوصفه «أكثر ملاءمة»[٣]. لكن لفظ «المعطيات الحسية» هو، فى الغالب، الاسم الذى استخدمه مور بالنسبة للموضوعات المباشرة للإدراك المباشر. ونجده فى «دفاع عن الحس المشترك» يقول إنه «ليس هناك شك على الإطلاق فى أن هناك معطيات حسية، بالمعنى الذى أستخدم فيه اللفظ الآن»[٤]، أعنى بمعنى يجعله صحيحًا أن نقول إن ما ندركه مباشرة عندما ننظر إلى يد أو إلى مظروف هو معطى حسى، لكنه يترك السؤال مفتوحًا عما إذا كان هذا المعطى الحسى جزءًا أو ليس جزءًا من الموضوع الفيزيائى الذى نقول فى اللغة العادية إننا نراه.

وبالتالى يهتم «مور» بالتمييز بين الإحساسات والمعطيات الحسية. فعندما أرى، مثلاً، لونًا، فإن رؤية اللون تكون الإحساس، وما يُرى، أى الموضوع، يكون المعطى الحسى. ومن الصواب، بالتالى، أن نسأل، على الأقل لأول وهلة، ما إذا كانت المعطيات الحسية يمكن أن توجد عندما لا تُدرك. وقلما يكون من الصواب أن نسأل ما إذا كانت

---

(١) Philosophical Studies, p. 68.

(٢) هذه المحاضرات من نص كتابه «بعض المشكلات الرئيسية للفلسفة» الذى سنشير إليه فى الملاحظات بـ«مشكلات رئيسية» (المؤلف).

(٣) Philosophical Studies, p. 171.

(٤) Philosophical Papers, p. 54.

«الرؤية» يمكن أن توجد عندما لا نرى موضوعًا حسيًا. بيد أنه ليس من الصواب أن نسأل ما إذا كان اللون يوجد عندما لا يُدرك. وإذا وُصفت المعطيات الحسية، بالتأكيد، بأنها توجد «فى الذهن»، فإنه قلَّما يكون من الصواب أن نسأل ما إذا كانت توجد غير مدركة. غير أن «مور» لم يرغب فى وصف المعطيات الحسية بهذه الطريقة؛ أعنى بأنها توجد «فى الذهن».

لكن إذا لم توجد المعطيات الحسية «فى الذهن»، فأين توجد؟ إذا افترضنا أن المعطيات الحسية توجد، ولكنها لا توجد فى الذهن، فإن السؤال ينشأ عما إذا كانت لا توجد عندما لا تكون موضوعًا للإدراك. فهل توجد، إذن، فى مكان فيزيائى عام؟ إن ثمة صعوبة فى قول ذلك وهى أنه عندما ينظر شخصان إلى مظروف أبيض، فإننا نقول، بوجه عام، إنهما يريان الموضوع نفسه. غير أنه يجب أن يكون هناك معطيان حسيان وفقًا لنظرية المعطى الحسى. وعلاوة على ذلك، لا يبدو شكل معطى حسى لشخص ما وعلاقاته المكانية أنهما، بدقة، نفس الشيء مثل شكل معطى حسى لشخص آخر وعلاقاته المكانية. وبالتالى إذا افترضنا أن شكل موضوع فيزيائى يوجد فى مكان عام وحجمه وعلاقاته المكانية هى نفسها بالنسبة للجميع، أفلا يجب علينا أن لا نقول إن المعطى الحسى عند شخص ما يوجد فى مكان ما خاص ويوجد المعطى الحسى لشخص آخر فى مكان آخر خاص؟

وفضلاً عن ذلك، ما العلاقة بين معطى حسى والموضوع الفيزيائى الذى يتصل به؟ فإذا نظرت، مثلاً، إلى عملة من زاوية للرؤية حتى إن سطحها يبدو لى إهليجيًا، فهل يكون المعطى الحسى جزءًا من العملة بوصفه موضوعًا فيزيائيًا، نأخذ سطحه لأن يكون دائريًا تقريبا؟ إن اللغة العادية تفترض أنه كذلك. لأننى أقول عادة إننى أرى العملة. لكن إذا نظرت إلى العملة فى لحظة أخرى من وضع مختلف، أو إذا نظر شخص آخر إلى العملة نفسها فى نفس اللحظة كما أفعل أنا، فإنه ستكون هناك معطيات حسية مختلفة. وهى لا تختلف فحسب من الناحية العددية، وإنما أيضًا من ناحية الكيف أو فى المضمون. فهل كل هذه المعطيات الحسية أجزاء للموضوع

الفيزيائى؟ إذا كانت كذلك، فإن ذلك يفترض أن سطح العملة يمكن أن يكون إهليجيًا ودائريًا فى الوقت نفسه. وإذا لم تكن كذلك، فكيف نصف العلاقات بين المعطيات الحسية والموضوع الفيزيائى؟ حقًا، كيف نعرف أن هناك موضوعًا فيزيائيًا ترتبط به المعطيات الحسية؟

وتلك هى أنواع المشكلات التى تمسك بها مور طوال حياته. غير أنه لم ينجح فى حلها. إذ نرى، مثلاً، أن مور فى هجومه على المذهب المثالى ينكر صدق القضية التى تقول «الوجود هو الإدراك»، وميله الطبيعى يدعى أن المعطيات الحسية يمكن أن توجد حتى عندما لا تُدرك. لكن على الرغم من أن وجهة نظره قد تبدو معقولة عندما تكون مسألة معطى حسى مرئى مثل اللون، فإنها لا تبدو معقولة على الإطلاق إذا دخل الصراع، مثلاً، فى مقولة المعطيات الحسية، إذا لم يؤخذ الحلو والمر كمثالين للمعطيات الحسية بدلاً من اللون والحجم والشكل. ونجد مور فى مقاله «رد على نقادى» يقول إنه عندما افترض ذات مرة بالتأكيد أن المعطيات الحسية مثل الأزرق والمر يمكن أن يوجدا غير مدركين، فإنه مال «إلى الاعتقاد أنه من المستحيل أن يوجد أى شىء يمتلك الصفة المحسوسة «أزرق»، وبصورة أكثر عمومية، أى شىء أيًا كان نعيه مباشرة، أعنى معطى حسيًا، غير مدرك، كما أن الصداع يوجد غير شاعرين به»(١).

والنتيجة فى هذه الحالة، بالتأكيد، كما يرى مور، هى أنه لا يمكن أن يتحد معطى حسى مع سطح الموضوع الفيزيائى أو مع جزء منه. وقول ذلك هو القول إنه لا يمكن إدراك سطح فيزيائى بصورة مباشرة. وبالتالى، تصبح مسألة كيف نعرف أن هناك موضوعات فيزيائية تتميز عن المعطيات الحسية دقيقة. ولا داعى للقول إن مور يعى جيداً الواقعة. غير أنه ليس على استعداد لأن يطرح اعتقاده الذى يقول إننا نعرف صدق القضايا التى ينظر إليها على أنها قضايا الحس المشترك. إنه لم يكن على

---

(١) The Philosophy of G.E. Moore, edited by P.A. Schilpp, p. 658.

استعداد لأن يتخلى عما يسميه، فى مقاله «دفاع عن الحس المشترك» «بوجهة نظر الحس المشترك عن العالم»[١]. ونجد فى محاضرة عنوانها «أربع صور للمذهب الشكى»، التى ألقاها مور فى مناسبات متنوعة فى الولايات المتحدة أثناء الفترة ١٩٤٠ - ١٩٤٤، إنكاراً مميزاً لادعاء «رسل» الذى يقول «لا أعرف بيقين أن هذا قلم أو أنك تعى»[٢]. وإننى أصف الإنكار بأنه مميز لهذا السبب. ويلاحظ «مور» أن ادعاء «رسل» يبدو أنه يقوم على فروض أربعة متميزة؛ وهى: لا يعرف المرء هذه الأشياء (أى هذا قلم أو أنك تعى) بصورة مباشرة، وأنها لا تنتج منطقيًا من أى شىء يعرفه المرء مباشرة، وأن معرفة المرء أو اعتقاده فى القضايا موضع الاهتمام، لابد أن يقوم، فى هذه الحالة، على حجة استقرائية أو حجة تعتمد على المماثلة، وأنه لا يمكن لحجة كهذه أن تقدم معرفة يقينية. ثم ينتقل «مور» إلى القول بأنه يوافق على أن الفروض الثلاثة الأولى صادقة. وفى الوقت نفسه «لا أشعر بأن فرضا حتى هذه الفروض الثلاثة يقينى، مثلما أعرف بيقين أن هذا قلم.لا بل: لا أعتقد أنه من المعقول أن نكون على يقين من أية قضية من هذه القضايا الأربع، مثلما أكون على يقين من القضية التى تقول إننى أعرف أن هذا قلم»[٣].

ومن المسموح، بالتأكيد، لأى شخص أن يقول إن نظرية المعطى الحسى كما يعرضها «مور»، تؤدى فى رأيه من الناحية المنطقية إلى المذهب الشكى، أو على الأقل إلى المذهب اللاأدرى بالنسبة للعالم الفيزيائى من حيث إنه يتميز عن المعطيات الحسية. غير أنه ليس صحيحاً، بالتأكيد، أن يتحدث مور بوصفه فيلسوفاً شاكاً. فهو لم يكن كذلك. فقد بدأ، كما رأينا، بالافتراض الذى يقول إننا نعرف بيقين أن هناك موضوعات فيزيائية خارجية أو أشياء مادية، غير أنه كان يشك فى التحليل الصحيح لقضية كهذه.

---

(١) Philosophical Papers, p. 45.

(٢) Ibid, p. 226.

(٣) Ibid,

وعلى الرغم من أن تحليله قد يؤدى به إلى موقف يصعب التوفيق بينه وبين اقتناعه الأساسى، فإنه لم يتخل عن هذا الاقتناع.

من الممكن أن نتعقب هنا مور خلال كل نضالاته مع نظرية المعطيات الحسية ومضامينها. وتحقيق هذه المهمة يحتاج إلى كتاب كامل. وقد نوقش الموضوع باختصار، أساسًا، لتوضيح ممارسة مور للتحليل. لكن ماذا عساه أن يكون نوع التحليل هذا؟ إنه يهتم إلى حد ما، بالتأكيد، باللغة. لأن «مور» لم يحلل قضايا؛ مثل «إننى أرى يدًا بشرية»، أو «إننى أريد بنسًا». غير أن وصف تحليله بأنه يهتم «ببساطة بكلمات»، كما لو كان حالة اختيار بين مجموعتين من المواصفات اللغوية، هو تضليل إلى حد كبير. إذ إن جزءًا على الأقل مما قام به يمكن أن يوصف جيدًا، كما اعتقد، بأنه تحليل فينومنولوجى. فهو يطرح، مثلاً، السؤال: ما الذى يحدث بدقة عندما، كما يقال عادة، نرى موضوعًا ماديًا؟ ثم يشرح أنه لا يهتم، مطلقًا، بالعمليات الفيزيائية «التى تحدث فى العين والأعصاب البصرية والمخ»[1]. إن ما يهتم به هو «الحدوث المادى - أى فعل الوعى - الذى يحدث (كما يُفترض) من حيث إنه يلازم أو يصاحب - هذه العمليات الجسمية»[2]. وتُدخل المعطيات الحسية بوصفها موضوعات لفعل الوعى هذا. أو، بالأحرى، «تُكتشف»، كما يعتقد مور، بوصفها موضوعاته المباشرة. والتحليل الفينومنولوجى هو العملية التى يتم بواسطتها اكتشاف هذه المعطيات الحسية. غير أن المعطيات الحسية ليست، بالتأكيد، محصورة فى المعطيات الحسية المرئية. ولذلك نستطيع أن نقول إن مور يهتم بالتحليل الفينومنولوجى للإدراك الحسى بوجه عام.

ليس قصدى أن أفترض أن ذلك هو كل ما يهتم به مور، حتى داخل السياق المقيد لنظرية المعطى الحسى. لأننا إذا افترضنا أن المعطيات الحسية يمكن أن توجد بصورة

---

(١) Main Problems, p. 29.

(٢) Ibid,

ملائمة، فإنه يمكن وصف مسألة علاقتها بالموضوعات الفيزيائية بأنها مسألة أنطولوجية. وفضلاً عن ذلك، فإن مور يهتم بمسائل ابستمولوجية؛ أعنى كيف نعرف هذا أو ذاك؟

غير أن جزءاً من هذا النشاط، على الأقل، يمكن أن يوصف بأنه وصف فينومنولوجى أفضل من أن يوصف بأنه تحليل لغوى. وعلى الرغم من أن مخزون نظرية المعطى الحسى قد سقط بصورة كبيرة فى السنوات الراهنة[1]. فإن حكم دكتور رودلف ميتس ليس معقولاً تماماً، ذلك الحكم الذى يقول إنه بمقارنة تحليل مور الفينومنولوجى المفرط للإدراك «تبدو كل الدراسات الأولى للمشكلة غثة وابتدائية»[2].

---

(١) يجب علينا أن نفكر، مثلاً، فى هجوم ج.ل. أوستن على النظرية (المؤلف).

(٢) AHundered years of British philosophy, p. 547 (London, 1938).

وقد ترجمه إلى اللغة العربية الدكتور فؤاد زكريا تحت عنوان «الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام» وراجعه الدكتور زكى نجيب محمود، وصدر عن دار النهضة العربية عام ١٩٦٣ فى مجلدين (المراجع)

الفصل التاسع عشر

برتراند رسل (١)

ملاحظات تمهيدية ـ حياته وكتاباته حتى نشر كتابه "برنكيبيا ماثيماتيكا"[١]. المرحلة المثالية عند رسل ورد فعله ضدها. نظرية الأنماط. نظرية الأوصاف رد الرياضيات إلى المنطق ـ نصل أوكام والتحليل الردى من حيث إنه ينطبق على الموضوعات الفيزيائية وعلى الأذهان ـ المذهب الذرى المنطقى وتأثير ڤتجنشتين ـ الواحدية المحايدة ـ مشكلة مذهب الأنا وحدية

١- يجب علينا أن نلاحظ أن برتراند رسل B. Russell هو الفيلسوف الأكثر شهرة فى العالم من بين كل الفلاسفة الإنجليز فى هذه الأيام. ويرجع ذلك، من ناحية، إلى واقعة تذهب إلى أنه نشر عدداً معقولاً للغاية من الكتب والمقالات فى موضوعات أخلاقية، واجتماعية، وسياسية، ثرية بملاحظات مدهشة ومثيرة، وكُتبت بمستوى يمكن أن يفهمه عامة الناس الذين يصعب عليهم أن يقدروا تقدير إسهاماته الأكثر فنية للفكر الفلسفى. وقد جعلت هذه المجموعة من المنشورات من رسل رسولاً

(١) لاحظ أن الطبعة الأولى من هذا الكتاب صدرت عام ١٩١٠ ، وكان رسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) فى أوج شهرته، لكن المفارقة الغريبة فى حياة رسل أن المؤلفات والأنشطة التى أكسبته هذه الشهرة ليست هى نفسها التى جعلته فيلسوفاً! (المراجع)

للنزعة الإنسانية الليبرالية، وبطلاً لأولئك الذين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم عقليون، تحرر من قيود العقيدة الدينية والميتافيزيقية، مع إنه كان مخلصًا، في نفس الوقت، لقضية الحرية البشرية، من حيث إنها ضد الشمولية، ولقضية التقدم الاجتماعى والسياسى وفقًا لمبادئ عقلية. كما نستطيع أن نذكر التزامه الذاتى النشط فى فترات متنوعة من حياته بجانب معين، وأحيانًا بجانب لا يروق لعامة الناس، فى قضايا ذات اهتمام عام وأهمية عامة. لقد كانت لديه شجاعة فى نشر معتقداته باستمرار. ولقد كان لربط الكاتب المقالى الفولتيرى، الفيلسوف، الأرستقراطى، والجندى المتحمس أثر، بصورة طبيعية، على خيال العامة.

لا داعى للقول بأن شهرة الفيلسوف إبان حياته ليست دلالة أكيدة على قيمة تفكيره، لاسيما إذا كانت شهرته ترجع، بوجه عام، إلى كتاباته الأكثر زوالاً، وعلى أية حال، فإن الطابع المتنوع لكتابات رسل تخلق صعوبة خاصة فى تقدير حالته بوصفه فيلسوفًا. فمن جهة، أُشتهر تمامًا بعمله فى مجال المنطق الرياضى. بيد أنه ينظر إلى هذا الموضوع على أنه ينتمى إلى الرياضيات وليس إلى الفلسفة. ومن جهة أخرى، ليس من المنصف لرسل أن يقدِّر حالته بوصفه مفكرًا عن طريق كتاباته الشعبية فى قضايا أخلاقية ملموسة، أو فى موضوعات اجتماعية وسياسية. لأنه على الرغم من أنه يعرف أنه يجب عليه أن يتنازل عن امتلاك كتاباته الأخلاقية التى توصف بأنها أعمال فلسفية بالنظر إلى وجهة النظر العامة والتقليدية عن كلمة «فلسفة»، فإنه يقول إن الموضوع الأخلاقى الوحيد الذى ينظر إليه على أنه ينتمى، بصورة ملائمة، إلى الفلسفة هو تحليل القضية الأخلاقية من حيث هى كذلك. إنه يجب استبعاد الأحكام الملموسة عن القيمة، إذا تحدثنا بصورة دقيقة، من الفلسفة. وإذا عبرت هذه الأحكام، كما يعتقد رسل أنها تفعل ذلك، عن اتجاهات انفعالية أساسية، فإنه يكون من حقه بدون شك أن يعبر عن اتجاهاته الانفعالية الخاصة بحدة لا تليق فى مناقشة مشكلات يمكن، على الأقل من حيث المبدأ، حلها عن طريق حجة منطقية.

إذا استبعدنا من الفلسفة المنطق الرياضى، من جهة، والأخلاق العينية، والأحكام السياسية والقيمية من جهة أخرى، فإنه يتبقى لنا ما يمكن أن نسميه بفلسفة رسل العامة، التى تتكون، مثلاً، من مناقشات عن مسائل أبستمولوجية وميتافيزيقية. مرت هذه الفلسفة العامة خلال سلسلة من المراحل والتحولات، وتمثل خليطاً غريباً من تحليل دقيق وإغفال لعوامل ضرورية مهمة. بيد أنها تتوحد عن طريق منهجه التحليلى، أو مناهجه التحليلية. ومن الصعب أن تكون التغيرات عظيمة حتى إنها تبرر تأويلاً حرفيًا لملاحظة البرفسور «برووِد» C.D. Broad التى تقول «إن مستر رسل، كما نعرف جميعًا، ينتج مذهبًا جديدًا فى الفلسفة كل بضع سنوات»[١]. وعلى أية حال، فإن فلسفة رسل العامة تمثل تطوراً مثيراً للمذهب التجريبى البريطانى على هدى الطرق المتأخرة للتفكير، التى قدم لها مساهمة مهمة.

سنهتم فى هذه الصفحات، بصورة أساسية، مع إنها ليست بالحصر، بفكرة رسل عن التحليل وممارسته له. بيد أن معالجة دقيقة، حتى لهذا الموضوع المحدد، لن تكون ممكنة. ولا يمكن توقعها، بصورة مشروعة، فى تاريخ عام للفلسفة الغربية.

(٢) - (أ) ولد «برتراند آرثر وليم رسل» عام ١٨٧٢. توفى والده، لورد أمبرلى، وليدى أمبرلى، عندما كان طفلاً صغيراً[٢]، وتربى فى منزل جده، لورد جون رسل، الذى أصبح فيما بعد إيرل رسل[٣]. دخل جامعة «كمبردج» فى سن الثامنة عشرة، حيث اهتم بالرياضيات فى البداية. لكنه تحول فى العام الرابع بالجامعة إلى الفلسفة، وعلمه «ماكتجارت» و«ستوت» Stout أن ينظر إلى المذهب التجريبى البريطانى على أنه فج، وأن ينظر إلى التراث الهيجلى بدلاً منه. ويخبرنا رسل، بالفعل، عن الإعجاب الذى

---

(١) In Contemporary British Philosophy, First series, by J. H. Muirhead, p. 79.

(٢) نشر رسل عام ١٩٣٧، مع الأرستقراطى رسل، الأوراق الصفراء فى مجلدين، يحتويان على خطابات ويوميات والديه (المؤلف).

(٣) وصل رسل إلى رتبة إيرل عام ١٩٣١ (المؤلف).

شعر به بالنسبة لبرادلي. واستمر من عام ١٨٩٤، العام الذى ترك فيه جامعة «كمبردج»، حتى عام ١٨٩٨، فى الاعتقاد أن الميتافيزيقا تستطيع أن تبرهن على معتقدات عن الكون، قاده الشعور «الديني» لأن يعتقد أنها مهمة[١].

عمل رسل ملحقًا شرفيًا فى السفارة البريطانيا فى باريس لمدة قصيرة عام ١٨٩٤. وفى عام ١٨٩٥ كرس نفسه لدراسة الاقتصاد والديمقراطية الاجتماعية الألمانية فى «برلين». وكانت النتيجة هى أنه نشر مؤلفه «الديمقراطية الاجتماعية الألمانية» عام ١٨٩٦ كانت معظم مقالاته الأولى، بالفعل، عن الرياضيات وموضوعات منطقية، لكن مما يستحق الذكر أن كتابه الأول اهتم بالنظرية الاجتماعية.

يخبرنا رسل أنه تأثر فى هذه الفترة بكل من كانط وهيجل، لكنه انحاز إلى هيجل عندما كان يحدث صراع بينهما[٢]. لقد وصف بحثًا عن علاقتى العدد والكم الذى نشره فى مجلة «مايند»عام ١٨٩٦ بأن «هيجل غير ناضج»[٣]. وقال عن «مقال فى أسس الهندسة» (عام ١٨٩٧)، وهو تكملة لرسالة الزمالة فى «كلية ترنتى»، بجامعة كمبردج، أن نظرية الهندسة التى قدمها كانت «كانطية أساسًا»[٤] على الرغم من أن نظرية النسبية لأنشتين أبطلتها فيما بعد.

---

(١) تخلى هيجل عن الإيمان بالله فى سن الثامنة عشرة. بيد أنه استمر فى الاعتقاد، لبضع سنوات، أن الميتافيزيقا يمكن أن تقدم تبريراً نظرياً للاتجاهات الانفعالية عن الرهبة والإجلال تجاه الكون (المؤلف).

(٢) عما إذا كان رسل لديه معرفة عميقة بمذهب هيجل العام هو، بالتأكيد، مسألة أخرى (المؤلف) والدليل على ذلك أنه كتب فى كتابه تاريخ الفلسفة الغربية ١٤ صفحة عن هيجل وبطريقة هزلية ساخرة فى حين أنه كتب عن فولتير حوالى أربعين صفحة ؛ (المراجع).

(٣) My Philosophical Development, p. 40.

له ترجمة عربية بقلم عبد الرشيد الصادق ، ومراجعة د. زكى نجيب محمود تحت عنوان «فلسفتى كيف تطورت» نشرتها مكتبة الأنجلو بالقاهرة (المراجع)

(٤) Ibid.

هاجم رسل المذهب المثالى بقوة عام ١٨٩٨. لأسباب منها: أولاً: أقنعته قراءته لمنطق هيجل أن ما قاله هذا الفيلسوف عن موضوع الرياضيات لغو وليس له معنى. ثانياً: عندما كان يحاضر عن ليبنتس فى جامعة كمبردج مكان ماكتجارت، الذى كان خارج البلاد، وصل إلى نتيجة مفادها أن الحجج التى ساقها برادلى ضد حقيقة العلاقات زائفة. بيد أن رسل يشدد على تأثير صديقه جورج مور. واعتنق، مع مور، الاعتقاد الذى يقول، على الرغم من أن ما يقوله برادلى وماكتجارت يخالف الحس المشترك ، فإن كل ما يأخذه الحس المشترك ليكون حقيقياً هو حقيقى. ولقد تقدم رسل بالمذهب الواقعى، فى الفترة التى نتحدث عنها، بصورة معقولة أبعد مما فعل فيما بعد. إنها لم تكن، ببساطة، مسألة اعتناق مذهب الكثرة ونظرية العلاقات الخارجية، ولم تكن حتى مسألة الإيمان بحقيقة الصفات الثانوية. كما اعتقد رسل أن نقاط المكان وآنات الزمان هى كيانات موجودة، وأن هناك عالمًا لا زمنيًا من مثل أفلاطونية أو جواهر، بما فى ذلك الأعداد. ولذلك كان لديه كما يعبر عن ذلك، كون كامل تماماً أو غزير.

أسفرت المحاضرات عن ليبنتس، التى أشرنا إليها من قبل، عن نشر عمل رسل الشهير «فحص نقدى لفلسفة ليبنتس» عام ١٩٠٠. يذهب فيه إلى أن ميتافيزيقا ليبنتس هى، من جهة، انعكاس لدراساته المنطقية، وهى من جهة أخرى، مذهب شعبى أو مبسط، للأفهام، قدمه من أجل تهذيب الاعتقادات الحقيقية للفيلسوف، والاختلاف معها[١] ومنذ ذلك الوقت ظل رسل مقتنعاً أن الميتافيزيقا التى تعبر عن صفة ـ الجوهر هى انعكاس للميتافيزيقا التى تعبر عن الموضوع ـ المحمول.

(ب) يعطى رسل أهمية ملحوظة لعمل «جوزيه بيانو» (١٨٥٨ – ١٩٣٢)؛ الرياضى الإيطالى، الذى تعرّف عليه فى مؤتمر عالمى عقد فى باريس عام ١٩٠٠. وقد حيّرت مشكلة أسس الرياضيات رسل سنوات عديدة، منذ أن بدأ فى دراسة الهندسة. ولم

(١) من أجل بعض التعليقات المختصرة على وجهة نظر رسل عن ليبنتس، انظر المجلد السادس من هذه الموسوعة «تاريخ الفلسفة»، ص ٢٧٠ – ٢٧٢.(المؤلف)

يعرف آنذاك عمل «فريجه»، الذى حاول أن يرد الحساب إلى المنطق. غير أن كتابات «بيانو» زودته بالدافع لأن يلم بالموضوع من جديد. وكانت النتيجة المباشرة لتأملاته كتابه «مبادئ الرياضيات»، الذى ظهر عام ١٩٠٣.

بيد أن هناك أعشاباً ضارة فى الحديقة الرياضية. لقد أنهى رسل المسودة الأولى لكتابه «مبادئ الرياضيات» فى نهاية عام ١٩٠٠، وفى أوائل عام ١٩٠١ وقع على ما يبدو له أن يكون نقيضة أو مفارقة فى منطق الفئات. فمن حيث إنه يعرّف العدد عن طريق منطق الفئات، ويعرّف العدد الأصلى بأنه «فئة كل الفئات التى تشبه فئة معينة»[١]، فإن النقيضة تؤثر فى الرياضيات بصورة واضحة. ويتحتم على رسل إما أن يحلها، أو أن يسمح بنقيضة لا يمكن حلها داخل الميدان الرياضى.

ويمكن توضيح النقيضة على هذا النحو. من الواضح أن فئة الخنازير ليست هى نفسها خنزيراً. أعنى إنها ليست عضواً فى ذاتها. لكن انظر إلى فكرة فئة كل الفئات التى لا تكون أعضاء فى ذاتها. دعنا نسمى هذه الفئة (س)، ونسأل عما إذا كانت (س) عضواً فى ذاتها أم لا. يبدو، من جهة، أنها لا يمكن أن تكون عضواً فى ذاتها. لأننا إذا افترضنا أنها كذلك، فإنه يترتب على ذلك منطقياً أن (س) يكون لها الخاصية المحددة لأعضائها. وهذه الخاصية المحددة هى تلك التى تكون أية فئة منها خاصية لا تكون عضواً لنفسها. ولذلك لا يمكن أن تكون (س) عضواً فى ذاتها. ويبدو، من جهة أخرى، أن (س) يجب أن تكون عضواً فى ذاتها. لأننا إذا بدأنا بافتراض أنها ليست عضواً فى ذاتها، فإنه ينجم عن ذلك منطقياً أنها لا تكون عضواً لتلك الفئات التى لا تكون أعضاء فى ذاتها. وقول ذلك يعنى القول أن (س) عضو فى ذاتها. ولذلك، سواء بدأنا بافتراض أن (س) عضو فى ذاتها، أو أنها ليست عضواً فى ذاتها، فإنه يبدو أننا نقع، فى الحالتين، فى تناقض ذاتى.

---

(١) The Principles of Mathematics. p. 115 (2nd edition, 1937)
يقال إن فئتين «متشابهان» عندما «يكون لهما نفس العدد» (Ibid, p. 113).

قام رسل بتوصيل هذه النقيضة، أو المفارقة، إلى «فريجه»، الذى رد بأن الحساب مترنح. غير أنه بعد تفكير فى الأمر، أشار رسل إلى ما يبدو له أنه هو الحل. وهذا هو مذهب أو نظرية الأنماط **types**، وهى صياغة أولية لما قدمه رسل فى الملحق ب فى كتابه «مبادئ الرياضيات». يرى رسل أن لكل دالة قضية من المعنى، بالإضافة إلى مجال صدقها[(١)]. ففى دالة القضية (س) أخلاقى، مثلاً، يمكننا أن نستبدل، بوضوح، المتغير (س) بمجال من القيم حتى إن القضايا الناتجة تكون صادقة. وهكذا تكون القضية «سقراط فان» صادقة. لكن هناك أيضًا قيمًا، إذا حل محلها (س)، لا تجعل القضايا الناتجة صادقة ولا كاذبة، وإنما تجعلها بدون معنى. فالقضية التى تقول «فئة الناس فانية» هى، مثلاً، ليست لها معنى. لأن فئة الناس ليست شيئًا أو موضوعًا يمكن أن يكون الفناء أو الخلود محمولاً لها بصورة لها معنى. فمن قولنا «إذا كانت (س) إنسانًا، فإن (س) تكون فانية» يمكن أن نستدل القول «إذا كان سقراط إنسانًا، فإن سقراط يكون فانيًا»، غير أننا لا نستطيع أن نستدل على أن فئة الناس تكون فانية. لأن فئة الناس لا تكون، ولا يمكن أن تكون، إنسانًا. وبمعنى آخر، لا يمكن أن تكون فئة الناس عضواً لنفسها. لأن الفكرة الخالصة لفئة تكون عضواً فى ذاتها هى لغو وليس لها معنى. ولنأخذ مثالاً يقدمه رسل[(٢)]. وهو «النادى فئة من الأفراد». ويمكن أن يكون عضواً لفئة من نمط آخر، مثل جمعية نوادى، التى تكون فئة لفئات. لكن لا يمكن أن تكون الفئة، ولا فئة الفئات عضواً فى ذاتها.

وقد لا تنشأ النقيضة، أو المفارقة، فى منطق الفئات إذا انتبهنا إلى التمييزات بين الأنماط.

---

(١) Ibid, p. 523.

(٢) Ibid, p. 524.

ولكى يعالج رسل صعوبات أخرى، قدّم نظرية «متفرعة» أو متشعبة عن 'الأنماط. بيد أننا لا نستطيع أن نناقشها هنا. وبدلاً من ذلك، فإننا نوجه الانتباه إلى هذه المسألة. بعد أن بيّن رسل أن فئة من الأشياء لا تكون هى نفسها شيئًا، يمضى فى كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا» إلى ما يسمه «بإبطال الفئات»(١). أعنى أنه يفسر الفئات بأنها «ليست سوى وسائل رمزية أو لغوية»(٢)؛ بوصفها رموزاً ناقصة. ولا غرابة أن نجده فيما بعد يقبل موقفًا متعاطفًا نحو تفسير لغوى لنظرية الأنماط، والقول مثلاً، إن «اختلاف النمط يعنى اختلاف الوظيفة النحوية»(٣)؛ وبعد أن أشار رسل إلى أن الاختلافات بين الأنماط هى اختلافات بين أنماط الكيانات، أدرك أن الاختلافات تكمن بين أنماط مختلفة من الرموز، «تكتسب حالتها ـ النمطية عن طريق القواعد النحوية التى تخضع لها(٤) . وعلى أية حال، من المأمون أن نقول إن إحدى المؤثرات العامة على نظرية الأنماط عند رسل الإيمان الشجاع بصلة الفلسفة «بالتحليل اللغوى».

إن لنظرية الأنماط، بالتأكيد، صنوفًا من التطبيقات الممكنة ولذلك يفترض رسل، فى مقدمته لمؤلف لدفيج ڤتجنشتين «رسالة منطقية فلسفية» التى كتبها عام ١٩٢٢، أن صعوبة ڤتجنشتين الخاصة بعدم قدرته على أن يقول أى شيء داخل لغة معينة عن بناء هذه اللغة، يمكن مواجهتها عن طريق فكرة الترتيب الهرمى للغات. ولذلك حتى إذا لم

---

(١) The Principles of Mathematics, p. x (Intoduction to the 2nd edition).

(٢) Principia Mathematica 1, p. 72.

(٣) The Philosophy of Bertrand Russell, edited by P.A. Schilpp, p. 692.

كما يلاحظ رسل فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه «مبادئ الرياضيات»، أنه اقتنع بكتاب رامزى «أسس الرياضيات» (١٩٣١) بأن هناك نوعين من المفارقات. بعضها منطقى خالص، أو رياضى، ويمكن توضيحها عن طريق النظرية البسيطة للأنماط. وبعضها الآخر لغوى، مثل المفارقة التى تنشأ من القول «إننى أكذب». ويمكن توضيح هذه المفارقات عن طريق اعتبارات لغوية (المؤلف).

(٤) Ibid,

يستطع المرء أى يقول أى شىء داخل اللغة (أ) عن بنائها، فإنه ربما يستطيع أن يفعل ذلك داخل اللغة (ب)، عندما ينتميان إلى نمطين مختلفين، أى أن (أ) تكون لغة ـ مرتبة أولى، إن جاز التعبير، وتكون (ب) لغة ـ مرتبة ثانية. وإذا رد ڤتجنشتين بأن نظريته عما لا يمكن التعبير عنه فى اللغة تنطبق على كل اللغات[١]، فإن الرد يمكن أن يكون أنه ليس هناك، ولا يمكن أن يكون هناك، شىء مثل كل (شمول) **Totality** من اللغات[٢]. إذ إن الترتيب الهرمى ليس له حد.

كما أن ما يقوله رسل فى تطوير نظرية الأنماط له تطبيقه فى الميتافيزيقا. فإذا قبلنا مرة تعريف العالم بأنه فئة كل الكيانات المتناهية، مثلاً، فإننا لا نتكلم عنه بأنه هو ذاته كيان ممكن،أو وجود، حتى إذا نظرنا إلى الإمكان على أنه ينتمى، بالضرورة، إلى كل وجود متناه. لأن الحديث على هذا النحو، يجعل فئة ما عضواً فى ذاتها. ومع ذلك، لا ينتج أنه يجب أن يوصف العالم بأنه «كيان ضرورى». لأنه إذا عُرِّف العالم بأنه فئة الكيانات، فإنه لا يمكن أن يكون نفسه كياناً، سواء أكان ممكناً أم ضرورياً.

(جـ) لقد ذكرنا من قبل على سبيل التوقع أو الاستباق، أن رسل يذهب فى كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا» إلى أن الرموز بالنسبة للفئات هى رموز ناقصة. «فاستخداماتها محددة، غير أنه لا يُفترض أنها هى نفسها تعنى أى شىء على الإطلاق»[٣]. أعنى أن الرموز بالنسبة للفئات تمتلك، بدون شك، استخداماً يمكن تحديده، أو وظيفة فى الجمل، لكنها، إذا أُخذت بذاتها، فإنها لا تدل على كيانات. إنها، بالأحرى، طرق للإشارة إلى

---

(١) يبدو لكاتب هذه السطور أن ڤتجنشتين يعرّف، فى الرسالة، ماهية القضية حتى إنه يترتب منطقياً أن أية قضية عن القضايا هى شبه قضية، تخلو من «المعنى»، وفى هذه الحالة إذا تجنب المرء النتيجة، فإنه لابد أن يرفض التعريف (المؤلف).

(٢) أى أنه لا يمكن أن يكون «كل» من لغات أكثر من أن يكون هناك فئة لكل الفئات. والفكرة الأخيرة هى، بالنسبة لرسل، تناقض ذاتى. إذ إن فئة كل الفئات هى إضافية لكل الفئات. كما أنها تكون عضواً فى ذاتها تبطلها نظرية الأنماط (المؤلف).

(٣) Principia Mathematica, 1, p. 71.

كيانات أخرى. ومن هذه الناحية، تشبه الرموز بالنسبة للفئات «رموز الأوصاف»[١]. ولابد أن يقال شيء ما، عن نظرية رسل عن الأوصاف، التى طورها بين كتابة مؤلفه «مبادئ الرياضيات»، ونشر مؤلفه «برنكيبيا ماثماتيكا»[٢].

دعنا ننظر إلى العبارة التى تقول «الجبل من ذهب عال جداً». إن عبارة «جبل من ذهب» تقوم بوظيفة من حيث إنها الموضوع النحوى للجملة. وربما يبدو أنه بقدر ما نستطيع أن نقول شيئاً عن جبل من ذهب؛ أعنى أنه عال جداً، فإن العبارة لابد أن تدل على كيان من نوع ما. إنها لا تدل، بالفعل، على أى كيان موجود. لأنه على الرغم من أنه لا يكون مستحيلاً من الناحية المنطقية أن يكون هناك جبل من ذهب، فإنه لا يكون لدينا دليل على أن هناك جبلاً من ذهب. ومع ذلك حتى لو قلنا إن «الجبل من ذهب لا يوجد»، فإنه يبدو أننا نقول شيئاً معقولاً عنه؛ أعنى أنه لا يوجد. ويبدو فى هذه الحالة أنه ينتج أن عبارة «جبل من ذهب» لابد أن تدل على كيان، ليس، كياناً موجوداً بالفعل، لكنه على الرغم من ذلك حقيقة من نوع ما.

ويمكن أن ينطبق هذا الخط من البرهان، بالتأكيد، على الموضوعات النحوية فى عبارات مثل «ملك فرنسا أصلع» (تُنطق أو تُكتب عندما لا يكون هناك ملك لفرنسا)، أو «يرتدى شيرلوك هولمز قبعة صياد الظباء». وهكذا يجب علينا أن نحصل على نوع الكون المزدحم بالسكان، أو على الأقل المأهول بالسكان جداً، الذى آمن به رسل، أصلاً، فى عنفوان رد فعله الواقعى ضد الطريقة التى يصف بها فلاسفة مثاليون مثل برادلى، وماكتجارت بأنها عوامل عديدة غير واقعية فى الكون الذى ينظر إليه الحس المشترك، بصورة تلقائية، على أنه حقيقى. وبالتالى، يكون مفهوماً أن رسل كرس نفسه لدراسة «مينونج»، الذى قبل أيضاً كوناً غزيراً يُفسح فيه المجال لكيانات لا توجد

---

(١) Ibid.

(٢) وجدت النظرية تعبيراً تمهيدياً فى مقال رسل "on Denoting" فى مجلة «مايند» عام ١٩٠٥ (المؤلف).

بالفعل، ولكنها على الرغم من ذلك حقائق فعلية بنوع ما. ولقد كانت دراسته لمينونج هى التى أثارت، فى الوقت نفسه، شكوكًا فى ذهن رسل عن صحة المبدأ الذى يقول إن عبارات مثل «جبل من ذهب» التى يمكن أن تقوم بوصفها موضوعات نحوية فى عبارات، تدل على كيانات من نوع ما. وعندما تؤخذ هذه العبارات بذاتها، فهل يكون لها، بالفعل، مثل «جبل من ذهب»، و«ملك فرنسا» وغيرهما أى «معنى»؟ من وظائف نظرية الأوصاف أن تبين أنها لا تمتلك معنى.

بناء على هذه النظرية لا تكون هذه العبارات «أسماء»، تدل على كيانات، وإنما تكون «أوصافًا». ويميز رسل فى كتابه مقدمة للفلسفة الرياضية (١٩٢٩) بين نوعين من الأوصاف وهما: الأوصاف غير المحددة، والأوصاف المحددة[1]. وعبارة مثل «جبل من ذهب»، و«ملك فرنسا» هى أوصاف محددة؛ ونستطيع أن نحصر انتباهنا هنا فى هذه الفئة. وترمى نظرية الأوصاف إلى بيان أنها رموز ناقصة، وعلى الرغم من أن هذه العبارات يمكن أن تقوم بوصفها موضوعات نحوية فى عبارات، فإنه يمكن صياغتها من جديد بناء على صورتها المنطقية على نحو يصبح جليًا أن العبارات التى نتحدث عنها لا تكون موضوعات منطقية حقيقية فى الجمل التى تقع فيها من حيث إنها موضوعات نحوية. وعندما يصبح ذلك واضحًا، فإن الإغراء للاعتقاد أنها يجب أن تدل على كيانات يختفى ويتلاشى. وهكذا يُفهم أن العبارات التى نتحدث عنها لا يكون لها، مأخوذة بذاتها، وظيفة دالة. فالعبارة «جبل من ذهب»، مثلاً، لا تدل على شىء على الإطلاق.

دعنا نأخذ العبارة التى تقول «جبل من ذهب لا يوجد». إذا تُرجمت هذه العبارة على النحو التالى «دالة القضية س ذهب وجبل» تكون كاذبة بالنسبة لكل قيم س، فإن معنى العبارة الأصلية ينكشف على نحو حتى إن العبارة «جبل من ذهب» تختفى،

---

(١) الوصف النكرة هو عبارة تتخذ صورة «كذا وكذا»، ووصف المعرف هو عبارة تتخذ صورة «الـ كذا والكذا» (فى صورة المفرد)، مقدمة للفلسفة الرياضية. ص ١٦٧ (المؤلف).

ويختفى معها، الإغراء على التسليم بكيان دائم غير فعلى. لأننا لم نعد نقع فى الموقف الحرج الذى ينشأ بالنسبة للواقعة التى تقول إن الجملة «جبل من ذهب لا وجود له»، يمكن أن تحث على السؤال «ما الذى لا يوجد؟»، ونعنى ضمناً أن جبل من ذهب لابد أن يكون له نوع من الحقيقة الواقعية إذا استطعنا أن نقول عنه، بصورة لها مغزى، إنه لا يوجد.

وربما يقال إن ذلك كله حسن للغاية، لكن من الغريب إلى حد كبير الادعاء، من جهة الأوصاف بوجه عام، أنه لا يكون لها معنى عندما تؤخذ بذاتها. ويبدو، بالفعل، أنه صحيح أن عبارة «جبل من ذهب» لا تعنى شيئًا شريطة أن يعنى المرء بالمعنى الدلالة على كيان. لكن ماذا عن عبارة مثل «مؤلف ويفرلى؟». إنها وصف وفقًا لما يراه رسل، وليست اسم علم. لكن أليس واضحًا أنها تعنى سكوت؟

إذا كان مؤلف «ويفرلى» تعنى سكوت، فإن رسل يرد بالقول إن عبارة «سكوت هو مؤلف ويفرلى» ستكون تحصيل حاصل، معلنًا أن سكوت هو سكوت. بيد أنها ليست، بوضوح، تحصيل حاصل. ومع ذلك، إذا كانت عبارة «مؤلف ويفرلى» تعنى أى شىء آخر غير سكوت، فإن عبارة «سكوت هو مؤلف ويفرلى» تكون كاذبة. إن الشىء الوحيد الذى يقال، بالتالى، هو أن عبارة «مؤلف ويفرلى» لا تعنى شيئًا. ويمكن أن تصاغ العبارة «سكوت هو مؤلف ويفرلى» من جديد على نحو حتى إنه يتم حذف عبارة «مؤلف ويفرلي». فالبنسبة لجميع قيم «س»، تكافئ العبارة «س كتب ويفرلى» العبارة «س هو سكوت»[1].

يبدو، بالفعل، أننا نستطيع أن نقول بصورة حسنة للغاية إن عبارة «مؤلف ويفرلى هو اسكتلندى»، ونصف فى هذه الحالة كيانًا بمحمول، وهو كونه اسكتلنديًا؛ أى مؤلف

(١) Introduction to Mathematical philosophy, p. 177.

ويفـرلى. ومع ذلك، يذهب رسل إلى أن عبـارة «مـؤلف ويفـرلى اسكتلندى» تتـضـمن، وتُعـرّف عن طريق ثلاث قـضـايا مـتمـيـزة؛ وهـى: «هناك شـخص واحـد على الأقل كـتب ويفرلى»، و«هناك شخص واحد على الأكثر كتب ويفرلى»، و«أيًا ما كان الشخص الذى كتب ويفرلى فهو اسكتلندى»[1]. ويمكن صياغة ذلك، بصورة دقيقة كالآتى: «هناك حد ما «ق» بحيث تكون «س كتب ويفرلى» تكافئ، بالنسبة لجميع قيم س «س هو ق»، و«ق هو اسكتلندى».

لا داعى لأن نقـول إن رسل لم يشك فى أن مـؤلف ويفـرلى اسكتلندى؛ بمعنى أن سير ولتر سكوت كتب ويفرلى، وهو اسكتلندى. ومع ذلك، فإن المسـألة هى أنه إذا كان الحد الوصـفى «مؤلف ويفرلى» ليست اسم علم ولا يدل على أى شـخص، فـإن الشـىء نفسـه يمكن أن يقال عن حد وصـفى مثل «ملك فرنسا». إن عـبـارة «مـؤلف ويفـرلى اسكتلندى» يمكن أن تُصاغ من جديد على نحو يجعل الترجمة تكون قضية صـادقة، غير أنها لا تتضمن أن العبارتين الوصفيتين «مؤلف ويفرلى»، و«ملك فرنسا أصلع» يمكن صياغتهما من جديد على نحو حتى إن الترجمة لا تتضمن العبارة الوصفية «ملك فرنسا»، ولكنها كـاذبة مع إنهـا قضـيـة ذات مـغزى ودلالة. ولذلك ليس من الضـرورى مطلقًا التسليم بأى كيان غير فعلى تدل عليه عبارة «ملك فرنسا».

من المفهوم أن نظرية رسل عن الأوصاف تعرضت لنقد. فقد اعترض[2] «جورج مـور»، مـثـلاً، على أنه إذا صـاغ رجل إنجليزى فى عـام ١٧٠٠ العـبـارة «ملك فـرنسـا حكيم»، فإنه سيكون صـحيحًا، بالتأكيد، القول إن «ملك فرنسا» يدل على كيان، أعنى لويس الرابع عشـر. وفى هذه الحـالة، لن تكون عـبـارة «ملك فـرنسـا»، بالتـالى، رمـزًا نـاقـصًا. لكنهـا قد تكون كـذلك فى ظروف أخـرى. إذ يمكن أن تكون هناك جمل لا تدل

(١) Introduction to Mathematical philosophy, p. 177.

(٢) The Philosophy of Bertrand Russell, edited by P.A. Schilpp, ch.5.

فيها عبارة «ملك فرنسا» على أى شخص، لكن يمكن، أيضًا وعلى حد سواء، أن تكون هناك جمل تدل فيها على شخص ما.

ويبدو لكاتب هذه السطور أن «مور» يلجأ فى نقده لنظرية رسل فى الأوصاف إلى الاستخدام اللغوى العادى. وهذا هو، بالتأكيد، قوة نقده. ومع ذلك، لم يهتم رسل نفسه كثيراً بتصوير لغة عادية مثلما اهتم بتكوين نظرية تحرم أساسها اللغوى من الفكرة التى تقول إنه من الضرورى التسليم بكيانات غير موجودة، ولكن بكيانات حقيقية مثل «جبل من ذهب»، و«ملك فرنسا»، (عندما لا يكون هناك ملك لفرنسا)، وهكذا. ويبدو لى أنه نقد مشروع أن نعترض على أن النظرية تتضمن تأويلاً لهذه العبارات التى تكون ضيقة حتى إننا لا نعدِّل استخدامًا لغويًا فعليًا[1]. غير أنه من المهم كثيراً فى هذا السياق أن نلفت الانتباه إلى هدف رسل، أى إلى ما يعتقد أنه يحققه عن طريق هذه النظرية.

من الخطأ الجسيم، بصورة واضحة، أن نفترض أن رسل يتصور أن ترجمة عبارة «جبل من ذهب عال جداً» إلى جملة لا ترد فيها الجملة الوصفية التى تقول «جبل من ذهب» تبرهن على أنه ليس هناك جبل من ذهب. وعما إذا كان هناك جبل من ذهب فى العالم أم لم يكن هو سؤال تجريبى، ورسل على وعى تام بهذه الواقعة. وإذا كانت الترجمة التى تبرهن الإشارة إليها على أنه لا يوجد، فى الواقع، جبل من ذهب، فإن الواقعة التى تقول إن «مؤلف كتاب مبادئ الرياضيات إنجليزى» يمكن إعادة صياغتها على نحو حتى إن العبارة الوصفية التى تقول «مؤلف كتاب مبادئ الرياضيات» تختفى، تبرهن على أنه ليس هناك برتراند رسل.

---

(١) قد يرغب بعض الفلاسفة التحليليين أن يقولوا إن رسل حاول أن «يصلح» اللغة، أى حاول أن يجد لغة مثالية. غير أنه لم يقصد، بالتأكيد، أن يحرم الناس من أن يقولوا ما اعتادوا أن يقولوه. (المؤلف).

كما أنه من الخطأ أن نفترض أن الإنسان العادى؛ أى غير الفيلسوف، كما يرى رسل، يُضلل فى الاعتقاد أنه لابد أن يكون هناك نوع من الموضوع اللاموجود غير الموضوع الحقيقى الذى يناظر العبارة «جبل من ذهب»؛ لأننا نستطيع أن نقول إن «جبل من ذهب لا وجود له» . ولا ينسب رسل أية أخطاء من هذا النوع إلى الإنسان العادى. إذ إن وجهة نظره هى أن العبارات الوصفية مثل «جبل من ذهب» قد تؤدى، وتؤدى من وجهة نظر رسل، بالنسبة للفلاسفة الذين يتأملون فى مضامين أو المضامين الظاهرية للتعبيرات اللغوية، إلى الإغراء للتسليم بكيانات ذات حالة غريبة بين الوجود الفعلى واللاكيان. ووظيفة نظرية الأوصاف هى أن تزيل هذا الإغراء ببيان أن العبارات الوصفية رموز ناقصة لا تعنى، بالنسبة لرسل، شيئًا؛ أى أنها لا تدل على أى كيان. إن جانب المفارقة فى نظرية الأوصاف هو أنها تنطبق، بسبب عموميتها، على حد سواء على عبارات مثل «جبل من ذهب»، أو «ملك فرنسا»، وعلى عبارت مثل «مؤلف كتاب مبادئ الرياضيات»، ولا نتحدث عن النوع الآخر من القضايا مثل «المربع الدائرى». ولكن وظيفتها هى أنها تساهم فى إزاحة الكيانات الوهمية التى أسكنها فلاسفة معينون، وليس الإنسان العادى، الكون بإفراط. إنها تخدم، من ثم، غرض نصل أوكام، ويمكن أن تندرج تحت العنوان العام للتحليل الردىء ؛ وهو موضوع سنعود إليه فيما بعد.

وثمة مسألة أخيرة؛ وهى أننا نلاحظ أنه عندما ترد عبارة مثل «جبل من ذهب»، أو «مؤلف ويفرلى» بوصفها الموضوع النحوى لعبارة، فإن رسل يذهب إلى أنها لا تكون الموضوع المنطقى. ويمكن أن ينطبق نفس الخط من البرهان، بالتأكيد، على موضوعات نحوية. ففى العبارة «لم أر أحدًا فى الطريق»، يكون الموضوع النحوى هو «لا أحد». لكن «لا أحد» ليست نوعًا خاصًا من «شخص ما». ويمكن صياغة العبارة من جديد على نحو (لم أر بالفعل أى شخص فى الطريق، مثلاً) حتى إن كلمة «لا أحد» تختفى. ولذلك، فإن زعم رسل هو، بوجه عام، أن الصورة النحوية لعبارة ما ليست هى نفس الشىء، على الإطلاق، مثل صورتها المنطقية، وأن الفلاسفة يمكن أن يُضللوا بخطورة

إذا لم يفهموا هذه الواقعة. لكن على الرغم من أن رسل قد يعمم هذه الفكرة، فإنه لا يكفي من الناحية التاريخية افتراض أنه هو الرجل الأول الذى توصل إلى هذا الكشف[١]. ففى القرن الثانى عشر ذهب القديس أنسلم، مثلاً إلى القول بأن الله خلق العالم من العدم، لا يعنى القول أن العالم خُلق من عدم بوصفه نوعًا من مادة موجودة من قبل. إنه يجب القول إن الله لم يخلق العالم من أى شىء؛ أى من أية مادة موجودة من قبل.

(د) ظهرت المجلدات الثلاثة من كتاب «برنكيبيا ماثماتيكا»، التى كانت ثمرة العمل المشترك لرسل ونورث ألفرد وايتهد، عام ١٩١٠-١٩١٣. إن المسألة التى أثارت معظم الاهتمام هى محاولة بيان أنه يمكن رد الرياضيات إلى المنطق: بمعنى أنه يمكن بيان أنه لا يمكن أن ينتج من مقدمات منطقية خالصة سوى تصورات يمكن أن تُعرِّف بألفاظ منطقية[٢]. ولا يمكننا، من الناحية العملية، بالتأكيد، أن نأخذ، ببساطة، صياغة رياضية مركبة بدون قصد ونعبر عنها بدون عناء كبير بألفاظ منطقية خالصة. غير أن الرياضيات البحتة كلها يمكن، من حيث المبدأ، أن تُستمد، أساسًا، من مقدمات منطقية، وهى أن الرياضيات، كما يرى رسل، هى رجولة المنطق.

وكما يعتقد رسل أنه برهن على صدق هذا الموضوع فى كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا»، فإنه يعتقد أنه قدم دحضًا حاسمًا للنظريات الكانطية عن الرياضيات. فإذا كانت الهندسة مستمدة من مقدمات منطقية خالصة مثلاً، فإن التسليم بعيان حدث قبلى للمكان، يكون أمرًا زائدًا وليس ضروريًا.

---

(١) فُهمت هذه الحقيقة هذه الأيام. أما فى الماضى فقد صيغت، أحيانًا، عبارات تقول أو تتضمن أن رسل هو مكتشف هذا التمييز بين صورة نحوية وصورة منطقية (المؤلف).

(٢) عبّر رسل عن خيبة أمله فى أن اهتمامًا قليلاً نسبيًا وُجه إلى الأساليب الرياضية التى طُورت أثناء العمل (المؤلف).

لاداعى للقول إن لرسل ووايتهد أتباعا. فقد حاول «جورج بول» G. Boole (١٨١٥ - ١٨٦٤)[١] أن يجعل المنطق جبراً، وطورا حساب الفئات. بيد أنه نظر إلى المنطق على أنه يخضع للرياضيات، فى حين أن «وليم ستانلى جيفونز» W.S. Jevons (١٨٣٥ - ١٨٨٢)[٢] اقتنع أن المنطق هو العلم الأساسى. ومع ذلك، بينما حاول «جون ڤن» J. Venn (١٨٣٤ - ١٨٢٣)[٣] أن يعالج العيوب الموجودة فى مذهب «بول»، وأن يتغلب على الفوضى المعاصرة فى الإشارات الرمزية، فإنه نظر إلى المنطق والرياضيات على أنهما فرعان منفصلان للغة رمزية، لا يخضع الواحد منهما للآخر. وفى أمريكا، عدَّل «تشارلز ساندرز بيرس»، وطور، منطق جبر «بول»، وبيَّن كيف يمكن أن يلائم صياغة مُعدَّلة لمنطق العلاقات الذى صاغه «أوجستيوس دى مورجان» Augustus De Morgan (١٨٠٦ - ١٨٧١).

وفى ألمانيا قدم «فردريك فيلهلم شرودر» F.W. Schroder (١٨٤١ - ١٩٠٢) صياغة كلاسيكية لجبر المنطق عند «بول» كما عدَّله «بيرس». وحاول «جوتلب فريجه» G. Frege (١٨٤٨ - ١٩٢٥)، بصورة أكثر أهمية، أن يستمد الحساب من المنطق فى عمله «أسس الحساب» (١٨٨٤) و«القوانين الأساسية للحساب» (١٨٩٣ - ١٩٠٣). لم يع رسل، كما ذكرنا من قبل، أنه اكتشف لنفسه من جديد أفكاراً افترضها فريجه. غير أنه عندما أصبح على وعى بعمل فريجه، وجه انتباهه إليه[٤]. على الرغم من أنها

---

(١) مؤلف: «التحليل الرياضى للمنطق» (١٨٤٧)، «وبحث قوانين الفكر» (١٨٥٤) المؤلف.

(٢) مؤلف: المنطق الخالص (١٨٦٤)، ودراسات منطقية أخرى. وعندما كان بول أستاذاً للرياضيات، شغل جيفونز كرسى الاقتصاد السياسى، ولم يكن لديه الاتجاه الرياضى فى التفكير الذى كان لدى بول، على الرغم من أنه اخترع آلة حاسبة لتنفيذ عمليات الاستدلال (المؤلف).

(٣) مؤلف: منطق الصدفة (١٨٦٦)، و«المنطق الرمزى» (١٨٨١)، و«مبادئ المنطق التجريبى والاستقرائى» (١٨٨٩) المؤلف.

(٤) Appendix A in the Principles of Mathematics is devoted to "the Logical and arithmetical doctrines of Frege.

كانت فترة متأخرة بصورة كبيرة حتى حازت الدراسات الرياضية الألمانية على معرفة عامة فى إنجلترا.

وفى إيطاليا، حاول «بيانو» والمشتركون معه فى أعمال أن يبينوا فى مؤلفهم «تقعيد الرياضيات» (١٨٩٥ – ١٩٠٨)، أن الحساب والجبر يمكن أن يستمدا من أفكار منطقية معينة،مثل فكرة الفئة، وعضوية الفئة، وثلاثة تصورات رياضية أولية وست قضايا أولية. تعرّف رسل، كما رأينا، على عمل بيانو فى عام ١٩٠٠. واستخدم هو ووايتهد الرمزية المنطقية الموجودة عند بيانو، أو الإشارات فى بناء كتاب «برنكيبيا ماثماتيكا» الذى تجاوز عمل كل من بيانو وفريجه.

إن كاتب هذه السطور ليس مؤهلاً لأن يصدر أى حكم على مضامين كتاب «برنكيبيا ماثماتيكا». ويكفى القول إنه على الرغم من أن موضوع إمكان رد الرياضيات إلى المنطق لم يكتسب على الإطلاق موافقة كل الرياضيين[١]، فإنه لم يشك أحد فى الأهمية التاريخية للعمل فى تطوير المنطق الرياضى. إنه يفوق كل الإسهامات الإنجليزية الأخرى بالنسبة للموضوع[٢]. وعلى أية حال، على الرغم من أن رسل نفسه قد يندم على أن انتباهًا كبيرًا لم يوجه إلى الأساليب الرياضية المطورة فى العمل، فإن الهدف الرئيسى للكاتب الحالى فى توجيه الانتباه هنا إلى كتاب «برنكيبيا ماثماتيكا» هو أن يبين الخلفية لتصور رسل للتحليل الردى. فالقول، مثلاً، إنه يمكن رد الرياضيات إلى المنطق لا يعنى، بوضوح، أنه لا يوجد شىء مثل الرياضيات.

---

(١) لقد رفض ذلك كل من «الصوريين» مثل ديفيد هلبرت (١٨٦٢ ـ ١٩٤٣) و «الحدسيين» الذين تابعوا Brouwer, L. (ولد عام ١٨٨١) (المؤلف). وتوفى عام ١٩٦٦ وهو فيلسوف وعالم رياضيات هولندى (المراجع)

(٢) إنها واقعة سيئة أنه منذ نشر كتاب «برنكيبيا ماثماتيكا»، قد وُجه انتباه ضئيل نسبيًا إلى المنطق الرمزى فى إنجلترا. ولا يعنى هذا أنه لم يُقدم عمل جيد فى إنجلترا فى النظرية المنطقية فيما بعد. ولكن بوجه عام، تركز اهتمام الفلاسفة بالأحرى على «اللغة العادية». وكان المناطقة الأمريكان والبولنديون أكثر شهرة فى ميدان المنطق الرمزى (المؤلف).

ولا يساوى إنكار أن هناك أية اختلافات بين المنطق والرياضيات كما توجد بالفعل، أو كما تطورت بالفعل. إنها تعنى، بالأحرى، أن الرياضيات يمكن أن تستمد، من حيث المبدأ، من مفاهيم منطقية أساسية، ومن قضايا أولية معينة لا يمكن البرهنة عليها، وأنه يمكن، من حيث المبدأ، ترجمة قضايا رياضية إلى قضايا منطقية بقيم صدق مترادفة.

وقبل أن ننتقل إلى فكرة رسل العامة عن التحليل الردى، تجدر ملاحظة أن إمكان رد الرياضيات إلى المنطق تقوم على قوانين التفكير بالمعنى السيكولوجى لقوانين تحكم التفكير البشرى. فقد اعتقد رسل فى السنوات الأولى من هذا القرن أن الرياضيات تحملنا بعيداً إلى ما وراء ما هو بشرى «فى ميدان الضرورة المطلقة، يجب ألا يطابقها العالم الفعلى فحسب، وإنما كل عالم ممكن أيضًا[1]». تكوّن الرياضيات فى هذا العالم المثالى صرحًا دائمًا للصدق، ويستطيع الإنسان أن يجد فى تأمل جمالها الهادئ ملجأ من عالم مملوء بالشر والمعاناة. ومع ذلك، يقبل رسل، بالتدريج، وعلى مضض، وجهة نظر ڤتجنشتين التى تذهب إلى أن الرياضيات البحتة تتكون من «تحصيل حاصل». ويصف تغيير التفكير هذا بأنه «تقهقر تدريجى من فيثاغورث»[2]. ومن آثار الحرب العالمية الأولى على تفكير رسل أنه حول تفكيره من فكرة مجال دائم لصدق مجرد، حيث يستطيع المرء أن يلجأ إلى تأمل الجمال الثابت واللابشرى، إلى التركيز على العالم الفعلى العينى. ويعنى هذا، من جهة على الأقل، تحولا من دراسات منطقية خالصة إلى نظرية المعرفة، وإلى مجالى السيكولوجيا واللغة التى بدت أنها متصلة بالابستمولوجيا.

٣- رأينا أن رسل تخلص من كيانات ليست ضرورية مثل «جبل من ذهب». ووجد أثناء كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا» أن تعريف الأعداد الأصلية بأنها فئات الفئات، وتفسير

(١) From the study of Mathametics, Written in 1902 and First published in the New Quartery in 1907. see. philosophical Essays p. 82, and Mysticism and Logic, p. 69.

(٢) My philosophical Development, p. 208.

فئة الرموز بأنها رموز ناقصة، ليسا ضروريين للنظر إلى الأعداد الأصلية على أنها كيانات من أى نوع. بيد أنه تتبقى النقاط، والآنات، والجزئيات، بوصفها عوامل فى العالم الفيزيائى. وقد صُورت هذه العوامل فى كتاب «مشكلات الفلسفة» (١٩١٢)، التى يمكن أن يقال إنها تمثل اجتياح رسل للميدان الفلسفى العام، من حيث إنه يتميز عن الميدان الأكثر تحديداً للنظرية المنطقية والرياضية. ومع ذلك، أيقظه وايتهد من «سباته الدجماطيقى» عن طريق اختراع طريقة لبناء نقاط، وآنات، وجزيئات بوصفها مجموعات من أحداث، أو بوصفها بناءات منطقية من مجموعة من أحداث[١].

ينظر رسل إلى أسلوب التحليل الردى كما هو موضح فى حالة النقاط، والآنات، والجزيئات على أنه تطبيق للمنهج الذى استخدمه فى كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا». فالمهمة فى هذا العمل هى إيجاد مفردات أقل ما يكون للرياضيات لا يمكن فيها تعريف رمز عن طريق رموز أخرى. ونتيجة البحث هى نتيجة تقول إن المفردات القليلة للرياضيات هى نفسها بالنسبة للمنطق. وبهذا المعنى نجد أنه يمكن رد الرياضيات إلى المنطق. ويعتقد رسل أنه إذا انطبق أسلوب مشابه على اللغة التى تُستخدم فى وصف العالم الفيزيائى، فإننا نجد أن النقاط، والآنات، والجزيئات لا تظهر فى المفردات القليلة.

إن الحديث عن إيجاد مفردات قليلة يميل، من ثم، إلى افتراض أن العملية التى نتحدث عنها لغوية خالصة، بمعنى أنها لا تهتم إلا بكلمات- فقط. لكن إيجاد مفردات قليلة فى سياق قضايا عن العالم الفيزيائى يعنى بالنسبة لرسل اكتشاف، عن طريق التحليل، الكيانات التى لا يمكن استبعادها، والتى يمكن بواسطتها تعريف كيانات يُستدل عليها. فإذا وجدنا، مثلاً، أنه يمكن تعريف الكيان اللاتجريبى المستدل عليه، أو الكيان المتعارف عليه، فإنه يمكن تعريف (س) عن طريق سلسلة من كيانات تجريبية

---

(١) See My Philosophical Development, p. 103 and the Principles of Mathematica, p.xi (in the Introduction to the second edition).

هى: أ، ب، جـ، د، فـإنه يقـال إن (س) بناء منطقى من أ، ب، جـ، د. ولهـذا التـحليل الردى من حيث إنه ينطبق على (س) جانب لغوى. لأنه يعنى أن القضية التى يُذكر فيها (س) يمكن أن تُترجم إلى مجموعة من القضايا لا يكون فيها ذكر لـ(س)، وإنما فقط لـ(أ)، ب، جـ، د، وتكون العلاقة بين القضية الأصلية والترجمة هى أنه إذا كانت الأولى صادقة، فإنه القضية الثانية تكون صادقة (أو كاذبة)، والعكس صحيح. بيد أن للتحليل الردى جانبًا أنطولوجيا فى نفس الوقت. صحيح أننا إذا استطعنا أن نفسر (س) بأنها بناء منطقى من أ، ب، جـ، د، فإننا لا نلزم أنفسنا بالضرورة بإنكار وجود (س) من حيث إنها كيان لا تجريبى يتميز عن أ، ب، جـ، د، ويتفوق عليها. بيد أنه ليس ضروريًا أن نسلّم بوجود مثل هذا الكيان. ولذلك فإن مبدأ الاقتصاد، أو نصل أوكام يمنعنا من تأكيد وجود (س) من حيث إنها كيان لا تجريبى تم الاستدلال عليه. ويمكن صياغة المبدأ نفسه فى هذه الصورة: «يجب استبدال كلما كان ذلك ممكنًا»[١] بناءات منطقية بكيانات تم الاستدلال عليها.

أخذنا هذا الاقتباس من بحث عن علاقة المعطيات الحسية بالفيزياء، كتبه رسل فى بداية عام ١٩١٤. وهو يرى فى هذا البحث أنه يمكن تعريف الموضوعات الفيزيائية بأنها دالات لمعطيات، والمعطى الحسى هو موضوع معين، مثل بقعة معينة من اللون، تعيها ذات بصورة مباشرة. ولذلك، يجب ألا تختلط المعطيات الحسية بالإحساسات، أعنى بأفعال الوعى التى تكون موضوعات لها[٢]. وهى ليست كيانات عقلية، بمعنى أنها تكون موجودة داخل العقل بصورة خالصة. ولذلك يجب علينا أن نسلّم، إذا تحدثنا بصورة متباينة، بأن المعطيات الحسية ليست معطيات فعلية؛ أى أنها ليست موضوعات لوعى فعلى من جانب ذات. بيد أنه يمكن أن نتجنب المفارقة بأن نسمى هذه المعطيات اللامحسوسة بالمعطيات الحسية الممكنة. ولابد أن تُفسر الموضوعات الفيزيائية للحس

---

(١) Mysticism and Logic, p. 155.

(٢) يُلاحظ أن رسل ومور يتفقان فى هذه المسألة (المؤلف).

المشترك بوصفها دالات لمعطيات حسية، وتُفسر المعطيات الحسية الممكنة، إذا وضعنا المسألة بطريقة أخرى، بوصفها فئات لمظاهرها.

ومع ذلك، فإن ثمة صعوبة رئيسية فى التسليم بأن المعطيات الحسية الممكنة، على نفس المستوى، معطيات حسية فعلية، إن جاز التعبير. لأن برنامج رسل يتطلب أنه يجب أن تُفسر الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك وللعلم، إذا كان ذلك ممكنًا، بأنها بناءات منطقية من كيانات تجريبية خالصة وليست بناءات تم الاستدلال عليها. أما المعطيات الحسية الممكنة فهى كيانات تم الاستدلال عليها. ولا يتصل بالكيانات التى تم الاستدلال عليها إلا المعطيات الحسية الفعلية. ولذلك ليس من المستغرب أن نجد رسل يقول، فى بحثه عن علاقة المعطيات الحسية بالفيزياء، أن «تطبيقا كاملاً للمنهج الذى يستبدل بناءات باستدلالات يوضح المسألة تمامًا عن طريق معطيات حسية، وقد نضيف بل وحتى عن طريق المعطيات الحسية لشخص واحد؛ لأنه لا يمكن معرفة المعطيات الحسية للآخرين بدون عنصر ما من الاستدلال[١]». غير أنه يمضى ليضيف أن تنفيذ هذا البرنامج صعب للغاية، وأنه يقترح التسليم بنوعين من الكيانات التى تم الاستدلال عليها وهما: المعطيات الحسية للأشخاص الآخرين، والمعطيات الحسية الممكنة.

يصوّر رسل فى كتابه «معرفتنا بالعالم الخارجى» (١٩١٤) الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم بأنها بناءات منطقية من معطيات حسية فعلية، أى معطيات حسية أو معطيات حسية ممكنة تُعرَف بالإشارة إليها. وعلى أية حال «إننى أعتقد أنه ربما يُسلّم تمامًا وبوجه عام بأنه من حيث إنه يمكن التحقق من الفيزياء أو الحس المشترك، فإنه يجب تفسيرها عن طريق المعطيات الحسية فقط»[٢]. ومع ذلك، يلاحظ رسل فى محاضرة عن المكونات البعيدة للمادة ألقاها فى عام ١٩١٥ أنه بينما تكون

Mysticism and Logic, p. 157. (١)

Our Knowledge of the External world, pp. 88 - 9. (٢)

جزئيات الموضوعات الرياضية بناءات منطقية؛ أعنى اختلاقات رمزية مفيدة «فإن المعطيات الفعلية فى الإحساس، أى الموضوعات المباشرة للبصر، أو اللمس، أو السمع، توجد خارج الذهن، وهى فيزيائية خالصة، ومن بين المكونات البعيدة للمادة[١]». وعلى نحو مماثل، فإن المعطيات الحسية ليست إلا من بين تلك المكونات البعيدة للعالم الفيزيائى، التى تصادف أن نعيها مباشرة[٢]. وعما إذا كان القول بأن المعطيات الحسية هى «من بين» المكونات البعيدة للعالم الفيزيائى يرادف التسليم بمعطيات حسية ممكنة من حيث إنهاء أعضاء لهذه الفئة، أو عما إذا كان يعنى، ببساطة، أن المعطيات الحسية هى المكونات البعيدة الوحيدة التى نعيها مباشرة، فإن هذا الأمر ليس واضحًا تمامًا. وعلى أية حال، إذا كان يجب النظر إلى عالم الحس المشترك وعالم العلم على أنهما بناء منطقى، أو ترتيب هرمى من بناءات منطقية، أى بناءات من المعطيات الحسية الفعلية لشخص واحد، فمن الصعب أن نرى كيف يمكن تجنب مذهب الأنا وحدية بنجاح. ومع ذلك، لم تكن مدة طويلة قبل أن يتخلى رسل عن نظرية المعطيات الحسية كما هى مقدمة هنا. وسننظر فى أفكاره عن مذهب الأنا وحدية فيما بعد.

إننا لا نهتم إلا بتحليل الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم. لكن ماذا عن الذات أو الذهن الذى يعى الموضوعات؟ عندما رفض رسل مذهب الوحدة، واعتنق مذهب التعددة والكثرة، فإنه قام بتمييز حاد بين فعل الوعى وموضوعه. لقد قبل، بالفعل، كما يخبرنا، وجهة نظر «برنتانو» التى تقول إن هناك ثلاثة عناصر متميزة فى الإحساس هى: «الفعل، والمضمون، والموضوع»[٣]. ثم يعتقد أن التمييز بين الموضوع والمضمون ليس أمرًا ضروريًا، غير أنه يستمر فى الإيمان بالطابع العقلى للإحساس؛

---

(١) Mysticism and logic, p. 128.

(٢) Ibid, p. 143.

(٣) My Philosophical Development, p. 134.

أعنى أن ذاتًا توجد فى الإحساس تعى موضوعًا ما. ويُعبر عن هذا الإيمان، مثلاً، فى كتاب «مشكلات الفلسفة» (١٩١٢). ففى هذا الكتاب يسلّم رسل، حتى إن كان على سبيل التجربة، بأن الذات يمكن أن تُعرف عن طريق الاتصال المباشر. ولا ينجم عن هذا، بالطبع، أنه يقبل فكرة جوهر عقلى دائم. غير أنه يقرر، على الأقل، أننا نتعرف على ما قد يسميه المرء بالذات المؤقتة؛ أى الذات من حيث إنها تعى موضوعًا فى فعل معين للوعى. وبمعنى آخر، إنها مسألة تحليل فينومنولوجى للوعى وليست مسألة نظرية ميتافيزيقية.

ومع ذلك، عندما نتجه إلى مقال عن طبيعة الاتصال المباشر، الذى كتبه رسل عام ١٩١٤، فإننا نجده يعبر عن اتفاقه مع هيوم فى أن الذات لا تعرف نفسها. ولا يعرّف الاتصال المباشر، بالفعل، بأنه «علاقة مزدوجة بين ذات وموضوع لا تتطلب صلة بالطبيعة[1]». لكن لفظ «ذات» يصبح وصفًا، بدلاً من أن يدل على كيان نستطيع أن نعرفه. وبمعنى آخر، تصبح الذات أو الذهن بناء منطقيًا، وفى عام ١٩١٥ يفترض رسل وهو يتكلم عن المكونات البعيدة للمادة أننا «قد ننظر إلى الذهن على أنه تجمع من جزئيات؛ أعنى ما يُسمى «بحالات الذهن» تنتمى إليه كلها عن طريق خاصية مشتركة محددة. والخاصية المشتركة لكل حالات العقل هى الخاصية التى تُسمى بكلمة «ذهنى»[2]. ولم يُقدم هذا الافتراض، بالفعل، إلا فى سياق مناقشة لنظرية، رفضها رسل، تذهب إلى أن المعطيات الحسية توجد فى الذهن». بيد أنه جلى أن الذات، منظورًا إليها على أنها كيان واحد، تصبح فئة من الجزئيات. وتمتلك هذه الجزئيات فى الوقت نفسه خاصية تميزها من حيث إنها ذهنية. وبمعنى آخر، لايزال رسل يبقى على عنصر من الثنائية. فهو لم يقبل الواحدية المحايدة بعد، التى سنقول عنها شيئًا ما الآن.

---

(١) Logic and Knowledge, p. 127.

(٢) Mysticism and Logic, pp. 131 - 2.

لاداعى للقول بأن نظرية البناءات المنطقية ليس المقصود منها أنها تتضمن أنه ينبغى علينا أن نتخلى عن الحديث عن الأذهان من ناحية، وعن الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم من ناحية أخرى. فالقول، مثلاً، إن العبارات التى تُذكر فيها منضدة يمكن أن تترجم، من حيث المبدأ، إلى عبارات لا يُشار فيها إلا إلى معطيات حسية، والقول بأن كلمة «منضدة» لا توجد لا يرادف إنكار فائدة الحديث عن المناضد. حقًا، إنه صحيح تمامًا بداخل سياق اللغة العادية وأغراضها أن نقول إن هناك مناضد، على الرغم من أن المنضدة هى، من وجهة نظر الفيلسوف التحليلى، بناء منطقى من معطيات حسية. إن لغة الفيزياء الذرية، مثلاً، لا تجعل اللغة العادية غير مشروعة. لأنه من حقنا تمامًا بالنسبة لأغراض الحياة العادية أن نتحدث عن الأشجار، والحجارة؛ وينبغى علينا ألا نتكلم عن الذرات بدلاً منها. وإذا أدى بناء التحليل الفلسفى إلى أن ننظر إلى كيانات العلم الفيزيائى، مثل الذرات، على أنها بناءات منطقية، فإن ذلك لا يجعل لغة العلم الفيزيائى غير مشروعة. إن المستويات المختلفة للغة يمكن أن توجد معا Co-exist وتُستخدم لأغراض مختلفة، داخل سياقات مختلفة. ويجب ألا تختلط بالتأكيد، لكن المستوى الواحد لا يستبعد المستويات الأخرى.

وبالتالى من السهل أن نفهم الادعاء الذى يقول إن نقطة الخلاف بين نظرية المعطى الحسى ووجهة نظر الحس المشترك عن العالم هى مسألة لغوية خالصة؛ أعنى أنها ببساطة مسألة اختيار بين لغتين بديلتين. بيد أن هذا الادعاء لا يمثل تمامًا، كما أشرنا من قبل، وجهة نظر رسل. فالتحليل، كما يمارسه، يأخذ صورًا مختلفة[1]. فأحيانًا يكون، فى الغالب، تحليلاً منطقيًا ليس له مضامين أنطولوجية إلا بمعنى أنه يزيل

(١) بقدر ما يعلم كاتب هذه السطور، لم يقدم رسل على الإطلاق تفسيرًا نسقيًا لمناهج التحليل التى مارسها بنفسه، مقارنًا إياها بعضها ببعض، وملاحظًا خصائصها العامة والمتميزة. ويمكن للقارئ أن يرجع فى هذا الموضوع إلى مقال «وحدة فلسفة رسل»، تأليف موريس وتيز فى كتاب «فلسفة برتراند رسل» تحرير P.A. Shilpp.

الأسـاس للتـسليم بكيـانات زائدة غـيـر ضـرورية. غـيـر أنه يدعى فى تطبـيـقه على الموضـوعـات الفـيـزيائيـة للحس المشـتـرك والعلم أنه يكتـشـف المكونات البـعـيـدة لهـذه الموضوعات. وبمعنى آخر، إنه يدعى أنه لا يزيد فهمنا للغة فحسب، وإنما لحقيقة خارج اللغة. صحيح أن رسل يعبر، أحيانًا، عن وجهة نظر خاصة جدًا عن المعرفة التى يمكن بلوغها بالفعل فى الفلسفة. غير أنه هدفه هو بلوغ حقيقة ليست شخصية. والمنهج الأسـاسى لتـحقـيق ذلك عنده هو التـحليل. ولذلك، فـإن وجـهة نظره تناقض وجـهـة نظر برادلى، الذى اعتقد أن التحليل، الذى يقسم كلاً إلى عناصره التى يتكون منها، يشوه الواقع، ويبعدنا عن الحقيقة التى هى الكل، كما يقول هيجل. وكان رسل على استعداد، فيما بعد، خاصة عندما عالج علاقة الفلسفة بالعلوم التجريبية، لأن يشدد على دور التركيب؛ دور فروض جريئة ورحبة عن الكون. غير أن التشديد على التحليل كان فى الفترة التى نكتب عنها. ومن المضلل، إلى حد كبير، أن نصف التحليل، كما مارسه رسل، بأنه «لغوى» خالص.

كما يمكن توضيح هذه المسألة على النحو التالى. قبل رسل فى كتابه «مشكلات الفلسفة» الكليات بأنها مكونات تصورية بعيدة للواقع؛ كليات يقال إنها «تدوم أولها وجود، حيث تقابل الكينونة **Being** «الوجود الفعلى» **existence** من حيث إنه زائل وغير دائم[١]. وعلى الرغم من أنه جرد عالم الجزئيات بصورة تدريجية، فإنه لم يرفض، مطلقًا، وجهة نظره الأولى. لأنه لم يستمر فى الاعتقاد، فحسب، فى أن مفردات قليلة لوصف العالم تستلزم لفظًا كليًا أو ألفاظًا كلية، وإنما استمر فى الاعتقاد أيضًا أن هذه الواقعة تبين شيئًا ما عن العالم نفسه، حتى إذا انتهى بأنه ليس متأكدًا مما تبينه بصورة دقيقة.

The Problems of philosophy, p. 156. (١)

٤- يخبرنا رسل فى كتابه «تطورى الفلسفى»[١][*] بأنه انشغل تمامًا، من شهر أغسطس عام ١٩١٤ حتى نهاية عام ١٩١٧، بمسائل نشأت من معارضته للحرب. وربما تغطى هذه المسائل كتابيه «مبادئ البناء الاجتماعى من جديد» و«العدالة فى زمن الحرب». وقد ظهرا فى عام ١٩١٦، بالإضافة إلى عدد من المقالات والخطب المرتبطة بالحرب. وقد نشر رسل، أثناء الفترة من ١٩١٤ حتى ١٩١٩، سلسلة مهمة من المقالات الفلسفية فى مجلة "The Monist"[٢]. ونشر فى عام ١٩١٨ «التصوف والمنطق ومقالات أخرى» و «الطرق إلى الحرية: الاشتراكية، والفوضوية، والنقابية»[٣]. وكتب مؤلفه «مدخل إلى الفلسفة الرياضية»، الذى أشرنا إليه من قبل، فى عام ١٩١٨، أثناء الشهور الستة من سجنه[٤] ونُشر فى عام ١٩١٩.

وقبل الحرب العالمية الأولى بقليل قدّم ڤتجنشتين لرسل بعض الملاحظات على مسائل منطقية متنوعة. وقد أثرت هذه الملاحظات، إلى جانب المحادثات التى أجراها رسل وڤتجنشتين أثناء زيارته الأولى إلى كمبردج، عام ١٩١٢ حتى ١٩١٣، على تفكير

---

(١) Ibid, p. 128.

(*) ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية تحت عنوان «كيف تطورت فلسفتى» (المترجم)

(٢) طُبعت المحاضرات عن الذرية المنطقية التى ألقاها رسل فى عام ١٩١٨ والتى نُشرت فى مجلة "The Monist" عام ١٩١٨ - ١٩١٩، نقول طُبعت هذه المحاضرات من جديد فى كتاب «المنطق والمعرفة»، تحرير R. Marsh (London, 1956) (المؤلف).

(٣) النقابية Syndicalism من الكلمة الفرنسية Syndical (اتحاد تجارى) حركة سياسية ظهرت فى أوربا فى القرن التاسع عشر رفضت النشاط البرلمانى لصالح الفعل المباشر الذى يتوجه إلى الإضراب الثورى العام لضمان ملكية العمال وسيطرتهم على الصناعة ومن ثم على الحكم (المراجع)

(٤) كان ذلك نتيجة المحاكمة الثانية التى نشأت، مثل المحاكمة الأولى، من معارضة رسل الصريحة للحرب العالمية الأولى (المؤلف).

رسل فى السنوات التى انقطع فيها عن الاتصال بصديقه وتلميذه السابق[١]. لقد صدّر، بالفعل، محاضراته التى ألقاها فى عام ١٩١٨ عن فلسفة الذرية المنطقية بملاحظة هى أنها تهتم اهتمامًا كبيرًا بأفكار تعلمها من ڤتجنشتين.

أما بالنسبة للفظ «الذرية» فى «الذرية المنطقية»، فإن رسل يقول إنه يرغب فى أن يصل إلى العناصر البعيدة المكونة للواقع بطريقة تماثل الطريقة التى عمل بها فى كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا» مرتدًا من «النتيجة» إلى «المقدمات» المنطقية التى لا يمكن استبعادها. غير أنه يبحث، بالتأكيد، عن ذرات منطقية، لا عن ذرات فيزيائية. ولذلك، كان استخدام لفظ «منطقى». «إن المسألة هى أن الذرة التى أريد أن أصل إليها هى ذرة التحليل المنطقى، لا ذرة التحليل الفيزيائى»[٢]. إن ذرة التحليل الفيزيائى (أو بصورة أكثر دقة ما يأخذه العلم الفيزيائى فى زمن معين لأن يكون المكونات الفيزيائية للمادة) هى نفسها تخضع للتحليل المنطقى. لكن على الرغم من أن رسل يحول ما يسميه، فى محاضرته الأخيرة عن الذرية المنطقية، بتذييل إلى ميتافيزيقا، ويدخل فكرة البناءات المنطقية، أو كما يسميها اختلاقات منطقية، فإنه يهتم أساسًا بمناقشة قضايا ووقائع.

ويمكننا، بالتأكيد، أن نفهم معنى قضية ما دون أن نعرف ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. غير أن القضية التى تؤكد أو تنكر واقعة Fact لا تكون صادقة أو كاذبة؛ وعلاقتها بواقعة هى التى تجعلها صادقة أو كاذبة[٣]. وكما رأينا، قد تختلف الصورة

---

(١) التحق ڤتجنشتين، الذى كان لايزال مواطنًا نمساويًا، بالجيش النمساوى، وكان سجينًا من سجناء حرب الإيطاليين فيما بعد (المؤلف).

(٢) Logic and Knowledge, p. 179.

(٣) يلاحظ رسل أن ڤتجنشتين هو أول من لفت الانتباه إلى حقيقة تقول إن القضايا ليست أسماء لوقائع. لأن كل قضية يناظرها قضيتان على الأقل، إحداهما صادقة، والثانية كاذبة. تناظر القضية الكاذبة واقعة بمعنى أنها علاقتها بالواقعة التى تجعلها كاذبة (المؤلف).

النحوية لجملة ما عن صورتها المنطقية. لكن بلغة منطقية كاملة «تناظر الكلمات الموجودة فى جملة كلمة بكلمة عناصر الواقعة التى تناظرها، باستثناء كلمات مثل: «أو»، «ليس»، «إذا»، «ثم»، التى يكون لها دالة مختلفة(١). وبالتالى، يوجد فى هذه اللغة هوية البناء بين الواقعة التى تؤكد أو تُنكر، وتمثلها الرمزى، أى القضية. ولذلك إذا كانت هناك وقائع ذرية، فإنه يمكن أن تكون هناك قضايا ذرية.

إن نوع الواقعة الأكثر بساطة والذى يمكن تخيله هو، عند رسل، ما يكمن فى امتلاك خاصية عن طريق جزء، وتُسمى هذه الخاصية «علاقة ذرية». هذا النوع من الواقعة هو واقعة ذرية، مع إنها ليست هى النوع الوحيد. لأنه ليس مطلوباً، لكى تكون هذه الواقعة ذرية، أن لا تضم سوى حد واحد وعلاقة ذرية. إنه يمكن أن يكون هناك ترتيب هرمى من وقائع ذرية؛ أعنى وقائع تضم جزئيتين، وعلاقة (ثنائية)؛ ووقائع تضم جزئيتين، وعلاقة (ثلاثية) وهلم جرا. ومع ذلك، يجب أن يُفهم أن الجزئيات التى يعرفها رسل بأنها حدود العلاقات فى الوقائع الذرية، يجب أن تُفهم بمعنى ما يكون بالنسبة له جزئيات حقيقية، مثل المعطيات الحسية الفعلية، ليس بمعنى البناءات المنطقية. وهكذا تكون القضية التى تقول «هذا أبيض» قضية ذرية، شريطة أن كلمة «هذا» تقوم بوصفها اسم علم يدل على معطى حسى. وهكذا الأمر بالنسبة للقضية «تلك بيضاء»، شريطة أن تدل كلمة «تلك» أيضاً على جزئيات حقيقية.

إن القضية الذرية تحتوى على فعل واحد، أو جملة فعلية. غير أننا نستطيع أن نكوّن قضايا مركبة أو جزئية عن طريق استخدام كلمات مثل «و»، «أو»، «إذا»(٢). ويبدو، بالتالى، أن هناك وقائع جزئية. غير أن رسل يظهر تردداً فى هذه المسألة. دعنا

Logic and Knowledge, p. 197. (١)

(٢) عندما يعتمد صدق أو كذب قضية ذرية، ببساطة، على صدق أو كذب قضاياها التى تتكون منها، فإنه يقال إنها دالة – صدق لهذه المكونات (المؤلف).

نفترض، مثلاً، أن القضية «إما أن يكون اليوم هو يوم الأحد، أو أننى أخطأت فى الحضور إلى هنا» هى قضية ذرية. فهل يكون هناك معنى لأن نتحدث عن واقعة منفصلة؟ وعلى الرغم من أن رسل يعبر عن شك ما فى الوقائع الجزئية، فإنه يسلّم «بوقائع عامة». فإذا استطعنا أن نقوم بإحصاء كل الوقائع الذرية فى العالم، مثلاً، فإن القضية «هذه هى كل الوقائع الذرية الموجودة» تعبرُ عن واقعة عامة. كما أن رسل على استعداد لأن يسلّم بوقائع سلبية، حتى مع تردد ما. فهو يفترض، مثلاً، أن «سقراط ليس حيًا» تعبرُ عن واقعة سلبية موضوعية، أعنى خاصية موضوعية للعالم.

وليس فى إمكاننا أن نشير إلى كل الموضوعات التى يذكرها رسل فى محاضراته عن الذرية المنطقية. غير أن هناك مسألتين يمكن أن نلفت إليهما الانتباه بصورة ملائمة. الأولى: هى النظرية التى تقول إن كل جزئ حقيقى يقوم بذاته تمامًا؛ بمعنى أنه مستقل من الناحية المنطقية عن كل جزئ آخر. «ليس هناك سبب لماذا لا يكون لديك كون يتكون من جزئ واحد، ولا شىء آخر»[١]. حقًا، إنها واقعة تجريبية أن نقول إن هناك كثرة من جزئيات. بيد أنه ليس ضروريًا من الناحية المنطقية أن الأمريكيين هكذا. ولذلك، لن يكون ممكنًا، إذا سلّمنا بمعرفة جزئ واحد، أن نستنبط منه نسق العالم كله.

أما المسألة الثانية فهى تحليل رسل لقضايا الوجود الفعلى. إننى أعرف، مثلاً، أن «هناك أناسًا فى كانتون»[٢]، لكنى لا أستطيع أن أذكر أى فرد يعيش هناك. ولذلك، يبرهن رسل على أن القضية «هناك أناس فى كانتون» لا يمكن أن تكون عن أفراد فعليين. «إن الوجود هو، أساسًا، خاصية لدالة قضية»[٣]. فإذا قلنا «هناك أناس»

(١) Logic and Knowledge, p. 202.

(٢) « كانتون Canton» مدينة ومركز صناعى فى الجزء الشمالى الشرقى فى ولاية أوهايو الأمريكية ـ لكن يبدو أن «كانتون» التى يشير إليها رسل هى عاصمة مقاطعة كوانتونج فى الجزء الشرقى من الصين لأنه يقول إنه لا يستطيع أن يذكر أى فرد يعيش هناك (المراجع)

(٣) Ibid, p. 232.

أو «يوجد أناس»، فإن ذلك يعنى أن هناك على الأقل قيمة واحدة لـ(س) يصدق بالنسبة لها أن نقول إن (س) إنسان. ويعرّف رسل فى الوقت نفسه «وقائع – الوجود» مثل التى تناظر «هناك أناس»، بأنها تتميز عن وقائع ذرية.

لقد ذكرنا أنه بناء على إعلان رسل الخاص الواضح، اهتمت محاضراته عن الذرية المنطقية عام ١٩١٨ إلى حد ما بتفسير نظريات اقترحها له ڤتجنشتين. غير أنه لم يتعرّف، فى هذا الوقت، بالتأكيد، على أفكار ڤتجنشتين إلا بصورة أولية أو غير ناضجة. ومع ذلك، استقبل رسل من ڤتجنشتين بعد الهدنة بفترة وجيزة، مسودة كتابه «رسالة منطقية ـ فلسفية». وعلى الرغم من أنه وجد نفسه متفقًا مع بعض الأفكار التى عبر عنها ڤتجنشتين فيها، فإن هناك أفكارًا أخرى لم يستطع أن يقبلها. فقد قبل رسل، فى هذا الوقت، مثلاً، صورة نظرية القضية عند ڤتجنشتين[١]، أى وجهة نظره التى تقول إن القضايا الذرية مستقلة من الناحية المنطقية بعضها عن بعض، ونظريته التى تقول إن قضايا المنطق والرياضيات البحتة هى «تحصيل حاصل»، لا تقول، هى نفسها[٢] شيئًا عن العالم الموجود بالفعل، ولا تكشف لنا عن أى عالم من كيانات موجودة، وحقائق دائمة لا تتغير. غير أن رسل لم يقبل، مثلاً، زعم ڤتجنشتين الذى يقول إن الصورة التى تمتلكها قضية صادقة بوجه عام مع واقعة مناظرة لا يمكن أن «تُقال»، لكن يمكن أن «تُبين» فقط. لأن رسل آمن، كما لاحظنا من قبل، بترتيب هرمى للغات. وحتى إذا لم يقال أى شىء فى لغة (أ) عن هذه اللغة، فإنه لا يوجد شىء يمنعنا من استخدام اللغة (ب) للحديث عن (أ). كما أن إنكار ڤتجنشتين أنه يمكن أن يقال أى شىء عن العالم كله، مثلاً عن «كل الأشياء التى توجد فى العالم»، هو أكثر مما يستطيع رسل أن يتحمله[٣].

---

(١) شك رسل فيما بعد فى هذه النظرية، واعتقد أنها، حتى لو كانت صادقة بمعنى ما، فإن ڤتجنشتين غالى فى أهميتها (المؤلف).

(٢) لا داعى للقول أن ڤتجنشتين ورسل لم يشكا فى الواقعة التى تقول إنه يمكن تطبيق المنطق والرياضيات (المؤلف).

(٣) يناقش رسل تأثير ڤتجنشتين على تفكيره فى الفصل الخامس من كتابه «تطورى الفلسفى».

يعى كل دارس للفلسفة البريطانية الحديثة أن رسل أظهر نقصاً ملحوظًا للتعاطف مع أفكار ڤتجنشتين المتأخرة، كما عبّر عنها فضلاً عن ذلك فى كتابه «بحوث فلسفية». غير أنه أعجب «بالرسالة»، وعلى الرغم من المسائل المهمة التى لا يتفق فيها مع مؤلفها، فإن ذريته المنطقية تأثرت، كما رأينا، بأفكار ڤتجنشتين. ومع ذلك، لا ينجم أن منظورى الرجلين كانا، بصورة دقيقة، نفس الشىء. فلقد تصور ڤتجنشتين نفسه بأنه يكتب، ببساطة، بوصفه منطقيًا. لقد اعتقد أن التحليل المنطقى يتطلب قضايا أولية، ووقائع ذرية، والموضوعات البسيطة التى تدخل فى وقائع ذرية، وتُسمى بقضايا أولية[1]. غير أنه لم يعتقد أن مهمته من حيث إنه منطقى أن يقدم أية أمثلة من موضوعات بسيطة، وقائع ذرية أو قضايا أولية. ولم يقدم أى مثال. ومع ذلك، بينما اقترب رسل من التحليل عن طريق المنطق الرياضى وليس من وجهة نظر المذهب التجريبى الكلاسيكى، فإنه سرعان ما أصبح مهتمًا باكتشاف المكونات البعيدة الفعلية للعالم. ولم يتردد، كما رأينا، فى أن يقدم أمثلة لوقائع ذرية. إن القضية «هذا أبيض» هى مثال، عندما تعنى كلمة «هذا» معطى حسيًا فعليًا. وعلى نحو مشابه، بينما يصف ڤتجنشتين فى «الرسالة» علم النفس بأنه علم طبيعى، وبأنه لا يرتبط بالتالى، بالفلسفة، فإن رسل لا يطبق، فى محاضراته عن الذرية المنطقية، التحليل الردى على الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم فحسب، وإنما على الشخص البشرى أيضًا. «إن الشخص هو سلسلة معينة من خبرات»[2]، وأعضاء السلسلة يمتلكون علاقة معينة (ص) بينهم، حتى

---

(١) يرى كاتب هذه السطور أن النظرية عن العالم الموجودة فى بداية «الرسالة» لا ترتبط بالميتافيزيقا الاستقرائية. فالعالم، كما يرى ڤتجنشتين، لا يوجد بالنسبة لنا إلا من حيث إنه يمكن وصفه، من حيث إننا نستطيع أن نتكلم، بصورة لها معنى، عن حالات من الأمور فى العالم، ونظرية الوقائع الذرية والموضوعات البسيطة هى، فى واقع الأمر، إجابة على السؤال: ما الذى يجب أن يشبهه العالم (أى عالم) بوصفه شرطًا ضروريًا للغة وصفية لها معنى؟ إن المنظور هو، بمعنى آخر، قبلى. فنظرية العالم ليست استقراء من ملاحظة موضوعات بسيطة ووقائع ذرية (المؤلف).

(٢) Logic and Knowledge, p. 277.

إنه يمكن تعريف شخص بأنه فئة كل تلك الخبرات التى ترتبط، بالتسلسل، عن طريق (ص).

صحيح أنه عندما نظر رسل، من قبل،إلى هدف التحليل على أنه معرفة بجزئيات بسيطة، فإنه اعتقد فيما بعد أنه بينما يمكن معرفة الأشياء بأنها مركبة، فإنه لا شىء يمكن أن يُعرف بأنه بسيط[1]. بيد أن السبب فى أنه اعتقد ذلك هو أن ما أُعتقد قديما فى العلم أنه بسيط، قد تغير، فى الغالب، ليكون مركبًا. والنتيجة التى يستمدها هى، ببساطة، أن المحلل المنطقى يجب أن يكف عن أى تأكيد دجماطيقى وصل إليه فى معرفة بما هو بسيط. وبمعنى آخر، على الرغم من أن رسل توصل، بدون شك، إلى الذرية المنطقية عن طريق خلفية عن المنطق الرياضى، فإن موقفه تجريبى أكثر من موقف ڤتجنشتين كما يتجلى فى «الرسالة». ويتبع فى تطبيق التحليل الردِّى على الموضوعات الفيزيائية والأذهان تراث المذهب التجريبى البريطانى، وهو تراث من الصعب أن نتصوره فى البناء العقلى لڤتجنشتين.

٥- وجد رسل تفكيره، بعد الحرب العالمية الأولى، متجها إلى نظرية المعرفة، والموضوعات التى تتصل بها، وبقى المنطق الرياضى اهتمامًا ماضيًا بصورة كبيرة أو قليلة. ولا يعنى ذلك أن اهتمامه بالموضوعات الاجتماعية والسياسية أصبح ضئيلاً. ففى عام ١٩٢٠، زار روسيا على الرغم من أن انطباعاته كانت عكسية تمامًا، كما يتجلى ذلك من كتابه «الممارسة والنظرية البلشفية» (١٩٢٠). وأثمرت زيارة بعدها إلى الصين فى كتابه «مشكلات الصين» (١٩٢٢) ونشر فى عام ١٩٢١ كتابه «تحليل الذهن»[2]، وهو من أفضل أعماله المعروفة فى مجال الفلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة الفلسفة.

---

(١) CF. My philosophical Development, pp. 165 - 6.

(٢) أتبع هذا الكتاب كتاب «تحليل المادة» فى عام ١٩٢٧، وهو نفس العام الذى ظهر فيه كتاب «موجز الفلسفة». ولا داعى للقول بأن الفترة التى تفصل بين عام ١٩٢١ وعام ١٩٢٧ لم يتخللها فقط مقالات، وإنما كتب أيضًا مثل: «آفاق الحضارة الصناعية» (١٩٢٣) و«أبجديات الذرات» (١٩٢٣)، و«أبجديات النسبية» (١٩٢٥)، و«عن التربية» (١٩٢٦) المؤلف.

عندما اعتنق رسل مذهب التعدد والكثرة في عام ١٩١٨، قبل موقفًا ثنائيًا. وتمسك بهذا الموقف وأيده، كما رأينا، فترة من الوقت، حتى إن كان في صورة مخففة ضعيفة. لقد تعرف رسل، بالفعل، على نظرية وليم جيمس عن الواحدية المحايدة، التي وفقًا لها يتركب ما هو ذهني وما هو فيزيائي من نفس المادة، إن جاز التعبير، ولا يختلفان إلا في الترتيب والسياق[١]. بيد أنه في مقالته التي كتبها عن طبيعة الاتصال المباشر عام ١٩١٤، اقتبس في البداية عبارات من «ماخ» وجيمس، ثم عبر عن عدم اتفاقه مع الواحدية المحايدة من حيث إنها تستطيع أن تفسر ظاهرة الاتصال المباشر، التي تتضمن علاقة بين الذات والموضوع.

وعلى أية حال، لقد تلاشت حدة فض رسل للواحدية المحايدة إلى حد كبير في محاضرات عام ١٩١٨ عن الذرية المنطقية. فهو يؤكد مرارًا، بالفعل، أنني «أشعر بأنني أميل أكثر وأكثر إلى الاعتقاد بأنها قد تكون صحيحة»[٢]. لقد كان، بالفعل، على وعي بالصعوبات في قبول وجهة نظر لا تميز بين جزئ وخبرته **experiencing**. ولم يعد متأكدًا في الوقت نفسه أنه يمكن التغلب على الصعوبات. وواضح أنه بينما لم يعتنق الواحدية المحايدة بعد، فإنه أحب أن يتمكن من أن يفعل ذلك.

ولذلك لا داعي للدهشة عندما نجد رسل في كتابه «تحليل الذهن» يعلن تحوله إلى الواحدية المحايدة[٣]، التي تتصور بأنها تقدم انسجامًا لميلين متعارضين في الفكر

---

(١) كما يلاحظ رسل، هذه هي نفس وجهة النظر التي اعتنقها إرنست ماخ (انظر: المجلد السابع من كتابنا هذا عن تاريخ الفلسفة، ص ٣٥٩) المؤلف.

(٢) Logic and Knowledge, p. 279.

(٣) ليس ضروريًا أن نبين أن الواحدية المحايدة ليست المعارض لمذهب الكثرة والتعدد. فهي «واحدية» بمعنى أنها لا تسلّم باختلاف محدد بعيد بين طبائع الجزئيات الذهنية والفيزيائية، أو الأحداث. فهذه الجزئيات، في ذاتها، لا تكون ذهنية ولا فيزيائية أو مادية بصورة محددة. ولذلك جاء لفظ «محايد» (المؤلف).

المعاصر. فمن جهة، يؤكد سيكولوجيون كثيرون بصورة أكبر وأكبر اعتماد الظواهر الذهنية على الظواهر الفيزيائية، ويمكن للمرء أن يرى ميلاً محدداً، بصفة خاصة بين السلوكيين، إلى تكوين مذهب مادى منهجى. وينظر السيكولوجيون من هذا النوع بالفعل، وبصورة جلية، إلى الفيزياء، التى قطعت شوطاً من التقدم أكثر من علم النفس، على أنه العلم الأساسى. ومن جهة أخرى، هناك ميل بين علماء الفيزياء، بصفة خاصة مع إنشتين والممثلين الآخرين لنظرية النسبية، إلى النظر إلى مادة المذهب المادى القديم على أنه وهم منطقى، أى أنها بناء من أحداث. ويمكن أن ينسجم هذان الميلان المتعارضان من الناحية الظاهرية فى واحدية محايدة، أى عن طريق إدراك أن «الفيزياء وعلم النفس لا يتميزان عن طريق مادتهما»[1]. فكل من الذهن والمادة هما بناءان منطقيان من جزئيات ليست ذهنية ولا مادية، بل محايدة.

يتضح أن رسل كان مضطراً، من ثم، إلى أن يتخلى عن تمييزه السابق الحاد بين المعطى الحسى والوعى به. إنه يذكر نظرية «برنتانو» عن قصدية الوعى[2]؛ النظرية التى تقول إن كل وعى هو وعى «بـ» (موضوع)، ويذكر تمييز «ماينونج» بين الفعل، والمضمون، والموضوع. ثم يلاحظ أن «الفعل يبدو غير ضرورى ووهمى... إننى لا أستطيع أن أكتشف، تجريبياً، أى شىء يناظر الفعل المفترض، ولا أستطيع أن أرى، نظرياً أنه لا يمكن الاستغناء عنه[3]. كما يحاول رسل أن يتخلص من التمييز بين المضمون والموضوع، عندما يُفترض أن يكون المضمون شيئاً فى العالم الفيزيائى الخارجى. وباختصار، «إن اعتقادى الخاص هو أن جيمس على حق فى رفض الوعى من حيث إنه كيان»[4]. ويسلّم رسل، بالتأكيد، بأنه ذهب من قبل إلى أن المعطى

(١) The Analysis of Mind, p. 307.

(٢) For Some brief remarks about Brentano see vol. vii of This History, pp. 430 - 1.

(٣) The Analysis of Mind, pp. 17 - 18.

(٤) Ibid, p. 25.

الحسي، بقعة من اللون مثلاً، هو شيء فيزيائي، وليس شيئًا سيكولوجيًا أو ذهنيًا. بيد أنه يؤكد الآن أن «بقعة اللون قد تكون فيزيائية وسيكولوجية»[١]، وأن «بقعة اللون وإحساسسنا في رؤيتها هما نفس الشيء»[٢].

والآن: كيف يتم التمييز بين مجالي الفيزياء وعلم النفس؟ إحدى الطرق للقيام بذلك هي عن طريق التمييز بين مناهج مختلفة لجزئيات مترابطة. فنحن نستطيع، من جهة، أن نربط أو نجمع كل تلك الجزئيات معًا التي ينظر إليها الحس المشترك على أنها مظاهر لشيء فيزيائي في أماكن مختلفة. ويؤدي هذا إلى تكوين موضوعات فيزيائية بوصفها مجموعات من هذه المظاهر. ونستطيع، من جهة أخرى، أن نربط أو نجمّع كل الأحداث معًا في مكان معين، أعني الأحداث التي ينظر إليها الحس المشترك على أنها مظاهر موضوعات مختلفة من حيث إنه يُنظر إليها من مكان معين. ويعطينا ذلك منظوراً. والربط بناء على منظورات هو الذي يرتبط بعلم النفس. فعندما يكون المكان الذي نهتم به هو المخ البشري، فإن المنظور «يتكون من كل إدراكات شخص معين في زمن معين»[٣].

لقد تحدثنا، بالتالي، عن «تحول» رسل إلى الواحدية المحايدة. ومع ذلك، لابد أن يُضاف أن هذا التحول لم يكن تامًا. فعندما يقبل رسل، مثلاً، الفكرة التي تقول إنه يمكن وصف الإحساس عن طريق مادة محايدة لا تكون في ذاتها ذهنية ولا مادية، فإنه يضيف أن من وجهة نظره «لا تنتمي الصور **images** إلا إلى العالم الذهني، في حين أن تلك الأحداث (إن كانت هناك أية حادثة) التي لا تكوِّن جزءًا من أية «تجربة» لا تنتمي إلا إلى العالم الفيزيائي»[٤]. لم يقل رسل بالفعل، أنه «سعيد لأن يقتنع بأنه يمكن

---

(١) Ibid, p. 143.

(٢) Ibid

(٣) Ibid, p. 105.

(٤) Ibid, p. 25.

رد الصور إلى إحساسات من نوع معين»(١)، غير أن ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إنه يرى فى كتابه «تحليل الذهن»، حتى إن كان ذلك بتردد، أن الصور ذهنية بصورة خالصة. كما أنه عندما ناقش الاختلاف بين الفيزياء وعلم النفس عن طريق قوانين علّية، كان على استعداد لأن يسلّم بأنه «ليس مؤكداً أن القوانين العلّية الخاصة التى تحكم أحداثًا ذهنية ليست سيكولوجية بالفعل»(٢)، غير أنه يعبر فى نفس الوقت عن اعتقاده أن الصور تخضع لقوانين سيكولوجية خاصة يسميها «بالذاكرية»، وأنه لا يمكن وضع الكيانات غير المدركة للفيزياء تحت قوانين علّية سيكولوجية. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن رسل يعبر، كما رأينا، عن اتفاقه مع جيمس فى رفض الوعى بوصفه كيانًا، فإنه يشعر بوضوح، بتردد فى المسألة. ولذلك، يلاحظ أنه مهما يعنى لفظ «الوعى»، فإن الوعى «مركب، وبعيد عن أن يكون خاصية كلية للظواهر الذهنية»(٣). ومن ثم لا يمكن أن يُستخدم لتمييز ما هو سيكولوجى عما هو فيزيائى. وينبغى علينا أن نحاول أن نبين طابعه المشتق. بيد أن قول ذلك ليس هو نفس الشىء مثل إنكار وجود الوعى.

نشر رسل عام ١٩٢٤ مقالاً شهيرًا عن الذرية المنطقية، كان إسهامه فى السلسلة الأولى من كتاب «الفلسفة البريطانية المعاصرة» الذى حرره «ج.هـ. ميورهيد». يُفترض أن المكونات البعيدة للعالم «أحداث»(٤)، كل حدث منها يقف أمام عدد معين من أحداث أخرى فى علاقة تصاحب. ويُعرف الذهن بأنه «مجرى من مجموعات أحداث توجد فى منطقة من مكان - زمان حيث توجد مادة معرضة، بصفة خاصة، لأن تكوِّن عادات»(٥)

(١) Ibid, p. 156.

(٢) Ibid, p. 139.

(٣) Ibid, p. 308.

(٤) In An Outline of Phlosophy,

يقال إن الحدث هو «شىء يشغل قدرًا متناهيًا صغيراً من المكان - الزمان (ص٢٨٧)، ويقال إن كل حدث صغير جدا هو «كيان قائم بذاته من الناحية المنطقية» (ص٢٩٣) المؤلف.

(٥) Contemporary British philosophy, First series, p. 382.

ويشير هذا، بصفة خاصة، إلى المخ، والتعريف هو نفسه بصورة كبيرة أو قليلة مثل التعريف المؤقت الذى قدمه رسل عام ١٩٢٧ في كتابه «موجز الفلسفة»[١]. لكن على الرغم من أن الأذهان والموضوعات الفيزيائية تُفسر بأنها بناءات منطقية من أحداث، فإن الأذهان تتكون من إحساسات وصور، في حين أن الموضوعات الفيزيائية هي بناءات من إحساسات وأحداث غير مُدركة[٢]. ولقد رأينا أن رسل يجد صعوبة في النظر إلى الصور على أنها لا تكون شيئًا سوى أنها ذهنية خالصة، والنظر إلى الأحداث غير المدركة على أنها لا تكون شيئًا سوى أنها فيزيائية خالصة.

وعندما راجع رسل مجرى تأملاته في كتابه «تطورى الفلسفي» (١٩٥٩)، لاحظ أنه «تخلى، بوضوح، في كتابه تحليل الذهن (١٩٢١) عن «المعطيات الحسية»[٣]. أعني أنه تخلى عن النظرية العلائقية عن الإحساس، التي وفقًا لها يكون الإحساس فعلاً معرفيًا، أي أن المعطيات الحسية تكون موضوعات فيزيائية لوعي سيكولوجي. وذلك يعني أنه لا توجد نفس الحاجة كما كان من قبل للنظر إلى الأحداث الفيزيائية والسيكولوجية على أنها تختلف بصورة أساسية، واستطاع إلى هذا الحد أن يعتنق الواحدية المحايدة. ومع ذلك، فإنه يضيف أنه عندما يتم التخلص من الثنائية في مسألة ما، فإنه يكون من الصعب جداً عدم إدخالها من جديد في مسألة أخرى، ومن الضروري تفسير هذه الألفاظ وتعريفها من جديد مثل: «الوعي»، «والاتصال المباشر»، و«التجربة». وهناك محاولة في هذا الاتجاه تمت في كتاب «بحث في المعنى والصدق» (١٩٤٠)[٤]، غير أن رسل لا يزعم أنه حل كل مشكلاته. ولذلك ليس من الدقة تمامًا أن

---

(١) P. 300.

(٢) On unperceived events, see the Analysis of Matter, pp. 215 - 16.

(٣) My philosophical Development, p. 135.

(٤) في هذا العمل حل مصطلح «ملاحظة» محل لفظ «الاتصال المباشر» .Cf.pp. 49 F

نقول إن رسل اعتنق الواحدية المحايدة لكى يرفضها فقط. فهو، بالأحرى، وجد نفسه لا يستطيع من الناحية العملية أن ينجز البرنامج المطلوب للتفسير من جديد، دون أن يكون مستعداً لتأكيد أنه لا يمكن إنجازه.

٦- والآن، إذا فُسرت الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم أولاً بأنها بناءات منطقية من معطيات حسية، وإذا أُستبعدت المعطيات الحسية، التى يُنظر إليها على أنها موضوعات للوعى خارج الذهن،فإنه يبدو أنه ينتج أنه لا تكون لدينا معرفة مباشرة، أو وعى، بأى موضوع خارجى. فعندما يحدث الحدث، مثلاً، الذى يُسمى عادة برؤية الشمس، فإنه يبدو أن الموضوع المباشر لوعيى يكون حدثًا، أو أحداثا، أو إحساسات، تكون، بمعنى ما «داخلى»[١]. ولابد أن يقال نفس الشىء عن وعيى بأشخاص آخرين. وتواجهنا، بالتالى، صعوبة وهى أن الموضوعات المباشرة للتجربة أو الوعى لا تكون الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم، بينما ما نخبره فقط بصورة مباشرة هو الذى يقدم لنا أى سبب حقيقى للاعتقاد أن هناك موضوعات كهذه.

من الطرق الممكنة لمعالجة هذه المشكلة «الأكثر بساطة هى طريقة مذهب الأنا وحدية»[٢]، التى كان رسل على استعداد لأن يسلّم بها من حيث إنها موقف ممكن من الناحية المنطقية. فبعد أن قال مثلاً إن الكون فى ذاته هو، فى رأيه، بدون وحدة واتصال، لاحظ أنه «لا يوجد، بالفعل، سوى الأحكام السابقة والعادة التى تجعلنا نقول بوجود العالم»[٣]. وعلى نحو مماثل، على الرغم من أن تجربتى تؤدى بى، فى واقع الأمر، إلى الإيمان بوجود أذهان أخرى «فإنه من ناحية المنطق الخالص، يمكن أن تكون عندى هذه التجارب حتى إذا لم توجد أذهان أخرى»[٤]. ويستطيع المرء، بالتأكيد،

---

(١) CF. The Analysis of Matter, p. 197, and the scientific Outlook (1931), pp. 74 -5.

(٢) My Philosophical Development, p. 104.

(٣) The Scientific Outlook, p. 98.

(٤) My phlosophical Development P. 195.

أن يلجأ إلى استدلال علّى. لكن حتى هذا الاستدلال لا يستطيع، على أحسن تقدير، أن يقدم يقينًا برهانيًا، ولا يستطيع، بالتالى، أن يبين أنه لا يمكن الدفاع عن مذهب الأنا وحدية تمامًا.

ومع ذلك، على الرغم من أن مذهب الأنا وحدية قد يكون ممكنًا من الناحية المنطقية، فإنه يصعب أن نثق به. فإذا أُخذ على أنه يتضمن التأكيد الدجماطيقى «أننى أوجد وحدى»، فإنه لا أحد يعتقد فيه بالفعل. أما إذا أُخذ على أنه يعنى، ببساطة، أنه لا يوجد سبب صحيح لتأكيد أو إنكار أى شىء سوى تجارب المرء الخاصة، فإن الاتساق يستلزم أنه يجب على المرء أن يشك فيما إذا كان للمرء ماضٍ، أو فيما إذا كان له مستقبل. لأنه لا يكون لدينا سبب للاعتقاد أن لدينا تجارب فى الماضى أفضل من السبب الذى يكون لدينا للاعتقاد فى موضوعات خارجية. إن كلا الاعتقادين يعتمدان على الاستدلال. وإذا شككنا فى الاعتقاد الثانى، فإننا نشك أيضًا فى الاعتقاد الأول. لكن «لم يذهب واحد من أنصار مذهب الأنا وحدية إلى مثل هذا»[١]. وبمعنى آخر، لم يكن هناك واحد من هؤلاء متسقًا.

والبديل لما يسميه رسل «بمذهب الأنا وحدية اللحظى»[٢]، أى الزعم الذى يقول إن كل معرفتى تنحصر فيما ألاحظه الآن فى هذه اللحظة، هو الفرض الذى يقول إن هناك مبادئ لاستدلال غير استقرائى تبرر إيماننا بوجود العالم الآخر والأشخاص الآخرين. وعندما يُقدم هذان البديلان بوضوح، فإنه لن يختار أى شخص، بأمانة وإخلاص، كما يرى رسل، مذهب الأنا وحدية. إنه على حق بدون شك. بيد أنه فى هذه الحالة يصبح فحص مبادئ الاستدلال التى لها علاقة بالموضوع مسألة ذات أهمية[٣].

(١) Ibid.

(٢) Human Knowledge, Its scope and Limits (1948), p. 197.

(٣) يتضح أن مشكلة مذهب الأنا وحدية تفترض الأطروحات الأبستمولوجية التى تحدثها. وتعليق المرء الطبيعى هو أنه يجب فحص هذه الأطروحات من جديد بصورة جيدة. لكن ليس ذلك هو الطريق الذى اختاره رسل (المؤلف).

الفصل العشرون

برتراند رسل (٢)

مسلمات الاستدلال غير البرهانى وحدود المذهب التجريبى - اللغة : تركيب اللغة وفكرة الترتيب الهرمى للغات، المعنى والدلالة، الصدق والكذب ـ اللغة بوصفها مرشدًا لبناء العالم

١- لفت رسل الانتباه إلى ثلاثة كتب بوجه خاص تمثل نتاج تأملاته فى سنوات بعد الحرب العالمية الأولى فى نظرية المعرفة، والموضوعات التى تتصل بها[١]. وهذه الكتب هى: «تحليل الذهن» (١٩٢١)، «وبحث فى المعنى والصدق» (١٩٤٠)، و«المعرفة البشرية: مداها وحدودها» (١٩٤٨). سنشير فى هذا القسم، حيث سنناقش أفكار رسل عن الاستدلال غير البرهانى، إلى الكتاب الأخير[٢].

إذا سلّمنا مع رسل بأن الموضوعات الفيزيائية للحس المشترك والعلم هى بناءات منطقية من أحداث، وأن كل حدث هو كيان مكثف بذاته من الناحية المنطقية، فإنه يترتب على ذلك أننا لا نستطيع أن نستدل بيقين من حدث أو مجموعة أحداث على

(١) Human Knowledge, p. 11.

(٢) يسميها رسل «مُسلّمات». وسوف نناقش سبب هذه التسمية بعد قليل (المؤلف).

وقوع أى حدث آخر، أو مجموعة من أحداث. إذ إن الاستدلال البرهانى ينتمى إلى المنطق والرياضيات البحتة، ولا ينتمى إلى العلوم التجريبية. ويظهر على ما يبدو أنه ليس لدينا، بالفعل، أساس حقيقي لتكوين أية استدلالات على الإطلاق فى العلم. ونحن جميعًا مقتنعون، فى الوقت نفسه بأنه يمكن تكوين استدلالات صحيحة تؤدى إلى نتائج لها درجات متنوعة من الاحتمال، على مستوى الحس المشترك وفى العلم. صحيح إن الاستدلالات ليست كلها صحيحة. إذ يجب استبعاد كثير من الفروض العلمية. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تذهب إلى أنه لا يوجد شخص حكيم يشك، على العموم، فى أن العلم زاد ويزيد، المعرفة البشرية. وبناء على هذا الفرض، ينشأ، بالتالى، تساؤل هو: كيف يمكن تبرير الاستدلال العلمى من الناحية النظرية؟

قد يقول بعض الفلاسفة، ومن المحتمل أن يميل الإنسان الساذج إلى أن يتفق معهم، إن الاستدلال العلمى لا يحتاج إلى تبرير سوى تبرير برجماتى؛ أعنى نجاحه. إذ يستطيع العلماء أن يقوموا بتنبؤات ناجحة. إن العلم يعمل **Work**. والفيلسوف الذى يبحث عن تبرير أبعد يبحث عما لا يمكن أن يكون مطلوبًا، ولا يكون، على أية حال، مطلوبًا.

يرادف هذا الموقف، من وجهة نظر رسل، إعاقة البحث منذ البداية. فهو، بغير شك يعى تمامًا مثل أى شخص آخر، بوجه عام، أن العلم يفى بوعده غير أنه، يعى أيضًا الواقعة التى تقول إن مقدمات تجريبية خالصة تؤدى إلى نتيجة مؤداها أن النجاح الفعلى للاستدلال العلمى هو ببساطة عرضى وعن طريق الصدفة. ومع ذلك لا يعتقد شخص، بالفعل، أن الأمر كذلك. ولذلك، يجب علينا أن نبحث عن تبريرما لاستدلال علمى غير نجاحه الفعلى. إن محاولة إعاقة البحث منذ البداية أمر لا يليق بالفيلسوف الحقيقى. وإذا أدى بنا البحث إلى نتيجة هى أن المذهب التجريبى الخالص هو نظرية ناقصة للمعرفة، فإنه يجب علينا أن نقبل الحقيقة ولا نغلق أعيننا عنها.

ينظر رسل إلى مهمته على أنها مهمة إيجاد «المبادئ القليلة جداً المطلوبة لتبرير الاستدلال العلمى[١]». ويجب أن تقرر هذه المبادئ أو المقدمات[٢] شيئًا عن العالم. لأنه لا يمكن تبرير الاستدلال مما هو ملاحظ على ما هو غير ملاحظ، أو من مجموعة من أحداث على مجموعة أخرى إلا «إذا كان للعالم خصائص معينة ليست ضرورية من الناحية المنطقية»[٣]. إنها ليست مسألة مبادئ ضرورية من الناحية المنطقية تُعرف بأنها تمتلك صلاحية مطلقة باستقلال عن كل تجربة. لأن الاستدلال العلمى ليس استدلالاً لا برهانيًا. بل هى بالأحرى مسألة تأمل ونظر فى استدلال علمى فعلى، واكتشاف عدد قليل جداً من مبادئ، أو مقدمات، أو مسلمات، مطلوبة لتبريرها.

ومع ذلك، يجب التعبير عن المسألة بدقة أكثر. فمن الواضح أن المسألة ليست مسألة تبرير كل الاستدلالات والتعميمات. لأن بعض التعميمات، كما نعرف عن طريق التجربة، كاذبة. إن ما نبحث عنه هو العدد القليل جداً من المبادئ التى تضفى احتمالاً متناهيًا سابقًا على استدلالات معينة، وعلى تعميمات، ولا تضيفها على استدلالات أخرى. وبمعنى آخر؛ يجب علينا أن نفحص ما يُنظر إليه، بصورة كلية، على أنه أمثلة حقيقية لاستدلال علمى وتعميم، ونكتشف المبادئ المطلوبة لكى نبرر هذه الأنواع من الاستدلال والتعميم بأن نضفى عليها احتمالاً متناهيًا سابقًا لا يُضفى على الأنواع التى تعلمنا التجربة أن نرفضها بوصفها زائفة وغير علمية[٤].

---

(١) Human Knowledge, p. 11.

(٢) يسميها رسل «مُسلَّمات». وسوف نناقش سبب هذه التسمية بعد قليل (المؤلف).

(٣) Human Knowledge, p. 10.

(٤) ولذلك يفترض رسل أن ما يُنظر إليه، بوجه عام، على أنه معرفة علمية هو معرفة بالفعل. فإذا بدأنا بمذهب شكى غير مخفف، فإننا لن نخطو خطوة واحدة إلى مكان. ومع ذلك، لا تنشأ مشكلة تبرير الاستدلال العلمى إلا لأننا مقتنعون بأنه يوجد هذا الشىء، ولكننا، فى الوقت نفسه، لا نرى أساسا كافيًا له فى المذهب التجريبى الخالص (المؤلف).

يجد رسل خمسة مبادئ أو مقدمات للاستدلال العلمي. غير أنه يشدد، بوجه خاص، على المبدأ الخامس. إنه يرى، بالفعل،، أن المبادئ التي يصرح بها كافية؛ غير أنه يقر بإمكان تقليل العدد. وفضلاً عن ذلك، فإنه لا يصر على صياغته الفعلية للمبادئ[1]. إذ إن دقة أعظم قد تكون ممكنة تمامًا. ومع ذلك، يجب أن نلاحظ أن كل المبادئ لا تقرر سوى احتمالات، ولا تقرر صنوفًا من التأكيد، وأنها تُتصور بوصفها تضفي احتمالاً متناهيًا سابقًا على أنواع معينة من الاستدلال الاستقرائي.

يقرر المبدأ الأول، الذي يصفه رسل بأنه مسلمة شبه دائمة **quasi-permanence**، أنه: إذا أُعطينا الحدث (أ)، فإنه يحدث غالبًا أن حدثًا مشابهًا جداً لـ(أ) يحدث في مكان قريب وزمان قريب. وهذه المسلَّمة تمكننا من أن نعمل - مثلاً - بتصورات الحس المشترك للشخص أو الشيء دون أن ندخل المفهوم الميتافيزيقي للجوهر. لأنه يمكن النظر إلى الحدث «المشابه تمامًا» على أنه جزء من تاريخ سلسلة الأحداث التي تكوّن الشخص أو الشيء.

أما المبدأ الثاني، أو مسلَّمة الخطوط العلّية القابلة للفصل **Separable Causal Lines**، فيقرر أنه: من الممكن في الغالب أن نكوّن سلسلة من الأحداث بحيث يمكن أن نستدل من عضو واحد أو عضوين في السلسلة على شيء عن الأعضاء الأخرى. وهذا المبدأ، أو المسلَّمة، ضروري، بصورة واضحة، للاستدلال العلمي. لأنه على أساس فكرة الخطوط العلّية فقط، نستطيع أن نستدل على أحداث بعيدة من أحداث قريبة.

وينكر المبدأ الثالث، أو مسلَّمة الاتصال المكاني – الزمان **spatio - temporal continuity**، الذي يفترض المبدأ الثاني ويشير إلى خطوط علّية، الفعل من بعد، ويقرر أنه عندما يوجد ارتباط علّي بين أحداث غير متصلة، فإنه ستُكتشف حلقات متوسطة في السلسلة.

---

(١) من أجل معرفة صياغة رسل للمبادئ الخمسة، يجب على القارئ أن يرجع إلى كتابه «المعرفة البشرية» ص ٥٠٦ وما بعدها (المؤلف).

ويقرر المبدأ الرابع «المُسلَّمة البنائية» Structural Postulate؛ أنه عندما يحدث عدد من الأحداث المركبة المتشابهة فى البنية حول مركز لا تنفصل عنه كثيراً، فإنه فى عامة الأحوال تكون كلها أعضاء فى خطوط علّية، تمتلك أصلها فى حدث ذى بنية مشابهة يحدثه فى المركز. لنفرض، مثلاً، أن عدداً من الأشخاص يقفون فى مواضع مختلفة فى ميدان عام، وهناك خطيب يخطب، أو جهاز راديو يذيع، ولهؤلاء الأشخاص تجارب سمعية متشابهة. فإن هذه المسلمة تضفى احتمالاً سابقًا على الاستدلال الذى يقول إن تجاربهم المتشابهة ترتبط علّيا بالأصوات التى تصدر من الخطيب أو الراديو(١).

أما المبدأ الخامس، أو مُسلَّمة المماثلة، Postulate of analogy، فيقرر أنه إذا كان، عندما يُلاحظ نوعان من الأحداث، أ، ب، فإن هناك ما يدعو إلى الاعتقاد أن (أ) تسبب (ب)، ثم أنه فى حالة معينة، إذا حدثت (أ)، غير أننا لم نستطع أن نلاحظ إذا كانت (ب) حدثت أم لا، فمن المحتمل أنها تحدث. وعلى نحو مماثل، إذا لاحظنا حدوث (ب)، بينما لا نستطيع أن نلاحظ حدوث (أ)، فمن المحتمل أن (أ) تحدث. ويرى رسل أن هذه المسلَّمة لها وظيفة مهمة وهى تبرير الاعتقاد فى الأذهان الأخرى.

تهدف نظرية المبادئ هذه عن الاستدلال غير البرهانى إلى حل مشكلة أثارها «ج.م. كينز» J. M. Keynes (١٨٨٣ - ١٩٤٦) فى كتاب «رسالة فى الاحتمال» عام (١٩٢١)(٢). بيد أن المسألة التى نود أن نلفت إليها الانتباه هى عدم إمكان البرهنة على المبادئ. فهى لم تُقدم بوصفها حقائق أزلية دائمة يمكن معاينتها قبليًا. ولا يُفترض أنه

---

(١) يتضح أن الشخص العادى يعلق قائلاً «إننى لستُ فى حاجة إلى أى مُسلَّمة لأن أعرف هذا. بيد أنه يجب أن نلاحظ أنه من الممكن منطقيًا، بالنسبة لرسل أن تشابه التجارب يجب أن يكون مستقلاً علّيا، ولا وجود لشىء فى المذهب التجريبى الخالص يجعل من المحتمل بصورة كبيرة من الناحية الموضوعية أن يكون للتجارب المتشابهة أصل علّى عام غير الذى لا تمتلكه (المؤلف).

(٢) CF. My Philosophical Development, pp. 200 f.

يمكن استنباطها من هذه الحقائق. ولا يمكن، في الوقت نفسه، البرهنة عليها، ولا أن تصبح محتملة عن طريق حجج تجريبية. لأنها مبادئ خالصة، تقوم عليها صحة هذه الحجج. وإذا حاولنا أن نبررها عن طريق اللجوء إلى استدلال علمى، فإننا ندور فى حلقة مفرغة. ولذلك، يجب وصف المبادئ، بالضرورة، بأنها «مسلَّمات» للاستدلال العلمي.

ولما كانت هذه المسلمات لا يمكن البرهنة عليها، ولا أن تصبح محتملة عن طريق حجة تجريبية، فإن رسل يسلّم، بوضوح، بإخفاق المذهب التجريبى؛ بمعنى أنه لا يكفى من حيث إنه نظرية للمعرفة، ولا يستطيع أن يبرر الفروض التى تعتمد عليها كل المعرفة التجريبية التى يُستدل عليها لصلاحيتها. ولذلك قيل، أحيانًا، إن رسل يقترب من موقف كانط. غير أن التشابه محصور فى معرفة عامة مشتركة بحدود المذهب التجريبى الخالص. إن رسل بعيد جداً عن تطوير نظرية عما هو قبلى على خطوط نقد كانط الأول. فهو يسير بدلاً من ذلك، إلى تقديم تفسير بيولوجى - سيكولوجى لأصول مُسلَّمات الاستدلال غير البرهانى. فإذا كان لدى حيوان، مثلاً، عادة من نوع ما حتى إنه فى وجود مثال من أمثلة (أ) يسلك بطريقة يسلك بها، قبل اكتساب العادة، فى وجود مثال من أمثلة (ب)، فإنه يمكن أن يقال إنه «يستدل» و«يعتقد» أن كل مثال من أمثلة (أ) يتبعه، عادة، مثال من أمثلة (ب). وهذه بالتأكيد، طريقة تشبيهية من الكلام. إذ إن الحيوان لا يكوّن استدلالات بصورة واعية. ومع ذلك، يوجد شىء مثل الاستدلال الحيوانى وهو خاصية لعملية التكيف مع البيئة، وثمة اتصال بينه وبين الاستدلال فى الإنسان. أعنى أن «معرفتنا» بمبادئ أو مسلمات الاستدلال غير البرهانى لا توجد فى البداية إلا فى صورة ميل إلى استدلالات من النوع الذى تبرره»(١). إن الإنسان، خلافا للحيوان يستطيع أن يتأمل أمثلة هذه الاستدلالات، يستطيع أن يجعل المسلمات واضحة جلية، ويستطيع أن يستخدم أساليب منطقية لتطوير أسسها. بيد أنه يمكن توضيح

---

(١) Human Knowledge, p. 526.

الطابع القَبْلى[١] نسبياً للمبادئ عن طريق ميل إلى تكوين استدلالات وفقًا لها، أعنى ميلاً يتصل بما هو متجلٍ فى الاستدلال الحيوانى.

لقد رأينا، من ثم، أن رسل شَرَع فى اكتشاف تبرير نظرى لاستدلال علمى. لكن على الرغم من أنه يبرر الاستدلال عن طريق مُسلَّمات معينة، فإن المسلمات نفسها تُفسر عن طريق تفسير بيولوجى - سيكولوجى لأصلها. ويبدو أن هذا التفسير، الذى يرتد، فى نهاية الأمر، إلى عملية التكيف مع البيئة، يتفق تماما مع النظرية التى يسميها «نيتشه» بالوظائف المفيدة بيولوجيًا، وبمعنى آخر، مما هو محل خلاف أن رسل لم يكمل، بالفعل، برنامجه الخاص بتقديم تبرير نظرى لاستدلال غير برهانى، ليس على الأقل إذا كان تبرير هذا الاستدلال نظرياً يعنى تقديم مقدمات تكفل تأكيد أنه صحيح نظرياً.

ولذلك فقد يبدو أننا سوف نرتد، على المدى البعيد، إلى تبرير برجماتى، أى أننا سوف نلجأ إلى واقعة تقول إن المسلمات تعمل، أى أن «نتائجها التى يمكن أن نتحقق منها هى تلك التى تؤكدها التجربة»[٢]. إن رسل يقول، بالفعل، وبصورة جلية إن المسلّمات تُبرر عن طريق «الواقعة التى تذهب إلى أنها تكون متضمنة فى استدلالات نقبلها جميعًا بوصفها صحيحة، وأنه على الرغم من أنه لا يمكن البرهنة عليها بأى معنى صورى، فإن نسق العلم كله، وكل معرفة يومية، تُستخلص منهما، هما، بداخل حدود، مؤيد ذاتى»[٣]. إن الواقعة التى تذهب إلى أن المسلمات، أو المبادئ، تؤدى إلى نتائج تتفق مع التجربة «لا تكفى من الناحية المنطقية لأن تجعل المبادئ بل وحتى

---

(١) المسلمات قبلية، بمعنى أنها تسبق، من الناحية المنطقية، الاستدلالات التى تُصنع وفقًا لها؛ غير أنها توجد، فضلاً عن ذلك، فى صورة ميل تجريبى، ولا تُعرف بوصفها مسلمات إلا عن طريق فحص لنماذج من استدلالات غير برهانية. إنها ليست حقائق أزلية قبلية بصورة مطلقة (المؤلف).

(٢) Human Knowledge, p. 527.

(٣) My Philosophical Development, p. 204.

محتملة»[١]. ونسق العلم كله، أو المعرفة الاحتمالية، التى تقوم على مسلمات، هو، فى الوقت نفسه، مؤيد ذاتي، أى مبرر ذاتي بالمعنى البرجماتي. ولذلك يستطيع رسل أن يقول إنه بينما لا يقبل نظرية التماسك المثالى عن الصدق، فإن هناك، بمعنى مهم، نظرية تماسك صحيحة عن الاحتمال[٢].

وفى هذه الحالة، قد نميل إلى أن نسأل: لماذا لم يقبل رسل منذ البداية موقف أولئك الذين يزعمون أن الاستدلال العلمى يُبرر عن طريق نتائجه بصورة كافية، أى عن طريق الواقعة التى تؤدى إلى تنبؤات يمكن التحقق منها. بيد أن رسل ربما يرد بأن اقتناع المرء بهذا الموقف منذ البداية يرادف إخفاء مشكلة حقيقية، أى أنه يرادف إغفال المرء لها. إن النظر فى المشكلة وتأملها يؤدى إلى معرفة مسلمات الاستدلال العلمى التى لا يمكن البرهنة عليها، ويؤدى بالتالى إلى معرفة حدود المذهب التجريبى الخالص وعدم كفايته من حيث إنه نظرية للمعرفة. ومعرفة هذه الوقائع مكسب عقلى حقيقى، ولا يمكن الحصول عليها إذا مُنعت المحاولة لاكتشاف تبرير نظرى لاستدلال غير البرهانى منذ البداية.

وقد يكون هناك تعليق، بالتأكيد، وهو أنه على الرغم من أن هذا الموقف معقول إلى حد كبير عندما يُنظر إليه داخل إطار تحليل رسل التجريبى العام للعالم، فإن الواقعة تظل قائمة وهى أنه بينما يعرف بوضوح حدود المذهب التجريبى الخالص من حيث إنه نظرية للمعرفة، فإنه لم يتجاوزه، بالفعل. ويمكن أن يُنظر إلى تفسيره البيولوجى لأصل الميل إلى تكوين استدلالات بناء على مسلَّمات ضمنية معينة على أنه استمرار وتطوير نظرية هيوم عن الاعتقادات الطبيعية. لكن تجاوز المذهب التجريبى، بمعنى استبداله بنظرية غير تجريبية بصورة حقيقية عن المعرفة، يتطلب، بوضوح، مراجعة جذرية لآرائه بصورةأكبر مما كان رسل على استعداد لأن يتكفله أو يعرفه من حيث إنه مُبرر.

Human Knowledge p. 526. (١)

CF. My philosophical Development, p. 204. (٢)

٢- لقد لاحظنا عبارة رسل التى يقول فيها بعد الحرب العالمية الأولى إن أفكاره تحولت إلى نظرية للمعرفة، وإلى الأجزاء التى تتصل بعلم النفس واللغويات. ولذلك، من المناسب أن نقول شيئًا ما عن الموضوع الذى ذكرناه من قبل؛ وهو نظرية رسل عن اللغة. ومع ذلك، فإن هناك إشارة تمت من قبل إلى نظرية العلاقة بين اللغة والواقع، كما عُرضت فى محاضرات عام ١٩١٨ عن الذرية المنطقية. ويمكن أن نحصر أنفسنا هنا، بصورة أساسية، فى أفكار رسل كما عرضها فى كتابه «بحث عن المعنى والصدق»، وكما أعادها وعدلها فى كتابه «المعرفة البشرية»[١].

(أ) يلاحظ رسل أن الفلاسفة اهتموا، أساسًا، باللغة من حيث إنها وسيلة لتكوين عبارات، وتوصيل معلومات. لكن «ما غرض اللغة بالنسبة للضابط المراقب؟»[٢]. إن غرض الأوامر هو، بوضوح، التأثير على سلوك الآخرين وليس تقرير وقائع، أو توصيل معلومات. كما أن لغة الضابط المراقب تتجه، أحيانًا، إلى التعبير عن مواقف انفعالية. بمعنى آخر اللغة لها وظائف متعددة.

ومع ذلك، على الرغم من أن رسل يعرف الطابع المركب والمرن للغة، فإنه يهتم، أساسًا، مثل الفلاسفة الذين يشير إليهم بصورة غامضة، باللغة الوصفية. ويجب أن نتوقع ذلك بالفعل. لأن رسل ينظر إلى الفلسفة على أنها محاولة لفهم العالم. ولذلك، فإن انتباهه يتركز، بصورة طبيعية، على اللغة من حيث إنها أداة فى إنجاز هذه المهمة[٣]. وذلك سبب من افتقاره الملاحظ إلى التعاطف مع أى ميل لمعالجة اللغة كما

---

(١) يمكن أن نجد بعض المناقشات للغة أيضًا فى كتابه «تحليل الذهن»، و« موجز الفلسفة» (المؤلف).

(٢) Human Knowledge, p. 71.

(٣) يرفض رسل أن يتعهد بالتأكيد أنه لا يمكن أن يكون هناك تفكير بدون لغة. لكن التفكير المركب، المحكم، يحتاج من وجهة نظره، إلى لغة (المؤلف).

لو كانت مستقلة بذاتها، أى كما لو كانت كيانًا مكتفيًا بذاته، يمكن دراستها بصورة ملائمة عن طريق الفيلسوف دون رجوع إلى علاقتها بواقع غير لغوى(١).

لقد أشرنا من قبل إلى فكرة رسل عن الترتيب الهرمى (أو التصاعدى) للغات، وهى فكرة ترتبط بنظرية الأنماط. إنه يفترض فى كتابه «بحث فى المعنى والصدق» هذه الفكرة ويذهب إلى أنه على الرغم من أن الترتيب الهرمى يمتد إلى أعلى بصورة لا محدودة، فإنه لا يمكن أن يمتد إلى أسفل بصورة لا محدودة. وبمعنى آخر، لابد أن يكون هناك نمط - لغة أساسى أو أدنى. وينتقل رسل إلى مناقشة صورة ممكنة من هذه اللغة، على الرغم من أنه لا يدعى أنها الصورة الوحيدة الممكنة.

واللغة الأساسية، أو الأولية، التى يفترضها رسل هى لغة - الموضوع، أعنى أنها تتكون من كلمات - الموضوع. ويمكن تعريف كلمة من هذا النوع بطريقتين. فهى من الناحية المنطقية كلمة لها معنى منعزل. ولذلك، فإن طائفة كلمات ـ الموضوع لا تتضمن ألفاظًا مثل «أو». وكلمة ـ الموضوع هى، من الناحية السيكولوجية، كلمة يمكن تعلم استخدامها بدون أن تكون ضرورية لأن تتعلم من قبل استخدامات، أو معانى، كلمات أخرى. أعنى أنها كلمة يمكن تعلم معناها عن طريق تعريف ظاهر Ostensive، كما هى الحال عندما يقول شخص لطفل كلمة «خنزير»، بينما يشير إلى مثال من هذا النوع لحيوان.

ومع ذلك، لا ينجم عن هذا أن اللغة - الشيئية من هذا النوع تنحصر فى الأسماء. لأنها تسلِّم بأفعال مثل «يجرى» و«يضرب»، وبصفات مثل «أحمر» و«صلُب».

---

(١) إشارة رسل الشهيرة إلى نوع من التحليل اللغوى، الذى «هو، فى أحسن الأحوال، مساعدة طفيفة لواضعى المعاجم، وفى أسوأ الأحوال، تسلية شاى طاولة لا فائدة منه» (My Philosophical Development, p. 217)، تبعث، بوضوح، على الشك، وتكوّن مغالاة إذا نُظر إليها على أنها وصف «لفلسفة أكسفورد» كلها؛ غير أنها توضح، في الوقت نفسه، بواسطة طريقة التناقض، اتجاه اهتمامه الخاص: أعنى باللغة بوصفها أداة فى فهم العالم (المؤلف).

وإذا سلمنا بمقدرة كافية معينة، من الناحية النظرية، كما يرى رسل، فإننا نستطيع أن نعبّر فى اللغة – الشيئية عن كل حدث غير لغوى[١]. على الرغم من أن ذلك يتضمن، فى الحقيقة، ترجمة جمل مركبة إلى نوع من «لغة هجين» .

إن العبارات التى لها معنى التى تعبر عنها هذه اللغة الأولية إما أن تكون، بالتالى، صادقة، أو كاذبة. بيد أننا لا نستطيع أن نقول، داخل حدود اللغة الأولية، إن أية جملة تعبّر عنها تكون صادقة أو كاذبة. لأن هذه الألفاظ المنطقية لن تكون متاحة. ومن الضرورى أن نستخدم نظام لغة ثانية لهذا الغرض. إن اللغة الفعلية تتضمن، بالتأكيد، كلمات ـ عن أشياء، وكلمات منطقية. غير أن العزل المصطنع للغة ـ الشيئية الممكنة تخدم فى توضيح فكرة ترتيب هرمى للغات، وتبين كيف نستطيع أن نضطلع على أية صعوبة تنشأ من الزعم الذى يقول إنه لا يمكن أن يُقال شىء داخل لغة معينة عن هذه اللغة[٢].

(ب) يفترض الصدق والكذب، بوضوح، المعنى. فنحن لا نستطيع، بصورة ملائمة، أن نقول عن عبارة ليس لها معنى أنها صادقة أو كاذبة. لأنه لا يوجد شىء يمكن أن ينطبق عليه هذان اللفظان. بيد أنه لا ينجم عن ذلك أن كل قول له معنى إما أن يكون صادقًا أو كاذبًا. إذ إن القول: «اتجه إلى اليمين»، و«هل تشعر بأنك أحسن؟» هما قولان لهما معنى، لكننا لا نقول عنهما إنهما صادقان أو كاذبان. ولذلك، فإن مجال المعنى أكثر اتساعًا من مجال الصدق والكذب المنطقيين[٣]. ويخبرنا رسل فى كتابه

(١) An Inquiry into Meaning and Truth, p. 77. This work will be referred to hence forth as Inquiry.

(٢) أُشير من قبل إلى الحالة الخاصة لزعم فتجنشتين فى «الرسالة» (المؤلف).

(٣) ينتج ذلك، على أية حال، من وجهة نظر رسل عن كلمات شيئية من حيث إن لها معنى منعزلا. فكلمة «صلب» مثلاً، لا تكون بذاتها صادقة أو كاذبة (المؤلف).

«بحث فى المعنى والصدق» أن العبارات الخبرية أو الإخبارية «هى التى تكون وحدها صادقة أو كاذبة»[١]، على الرغم من أنه يخبرنا فيما بعد بأن «الصدق والكذب، من حيث إنهما عامان، محمولان للعبارات، سواء فى العبارات الإشارية أو فى العبارات الذاتية أو الشرطية[٢]».

إننا ننسب، من ثم، «المعنى» إلى الكلمات الشيئية وإلى جمل. غير أن رسل يميل، بدون اتساق منتظم، إلى أن يحصر لفظ «المعنى» فى الكلمات الشيئية، ويتحدث عن الجمل من حيث إن لها «دلالة». ونستطيع أن نقول إنه «على الرغم من أن المعانى لابد أن تُستمد من التجربة، فإن الدلالة لا تُستمد من التجربة»[٣]. أعنى: أننا نستطيع أن نفهم دلالة جملة تشير إلى شىء لم نخبره مطلقًا، شريطة أننا نعرف معانى الكلمات، وأن الجملة تراعى قواعد التركيب.

يدل المعنى، عندما يُنسب إلى الكلمات الشيئية، على إشارة. ويُقال إنه أساسى. لأنه عن طريق معانى الكلمات الشيئية، التى نتعلمها عن طريق التجربة، «ترتبط اللغة بأحداث غير لغوية على نحو يجعلها قادرة على أن تعبر عن صدق تجريبى أو كذب»[٤]. لكن فى حين أننا قد نتوقع تعريفًا منطقيًا خالصًا بهذا المعنى، فإن رسل يدخل اعتبارات سيكولوجية تقوم على ما يعتقد أنه الطريقة التى يكتسب بها الطفل، مثلاً، عادة استخدام كلمات معينة بطريقة صحيحة. وهكذا نُخبر أنه يفترض أن الكلمة تعنى موضوعًا، «إذا سبب الوجود المحسوس للموضوع منطوق الكلمة، وكان لسماع الكلمة آثار تماثل، فى نواح معينة، الوجود المحسوس للموضوع»[٥].

---

(١) Inquiry, p. 30.

(٢) Human Knowledge, p. 127.

(٣) Inquiry, p. 193.

(٤) Ibid, p. 29.

(٥) Human Knowledge, p. 85.

كما يمكن أن توجد السلوكية المنهجية، مثلاً، مع إنها ليست دجماطيقية، فى تفسير رسل لصيغ الأمر. إذ إن الأمر الذى يُنطق أو «يعبر» عن شىء فى المتكلم، أعنى رغبة تقترن بفكرة الأثر المقصود، بينما «يعنى» الأثر الخارجى ما هو مقصود ويؤمر به. ويُفهم الأمر المسموع «عندما يسبب نوعًا معينًا من حركة جسمية، أو دافعًا نحو هذه الحركة»[١].

ومع ذلك، لا يُفترض أن جمل الأمر، صادقة أو كاذبة، على الرغم من أنها ذات دلالة ومعنى. ولذلك، دعنا ننظر إلى الجمل الخبرية أو الإخبارية، التى يُفترض أنها تشير إلى واقعة. كما أن رسل يسميها تقريرات، ذاهبًا إلى أن «التقرير له جانبان: جانب ذاتى، وجانب موضوعى[٢]» من الناحية الذاتية، يعبر التقرير عن حالة الشخص الذى يصنع التقرير؛ وهى حالة يمكن تسميتها بالاعتقاد[٣].

أما من الناحية الموضوعية، فإن التقرير يرتبط بشىء يجعله صادقًا أو كاذبًا. ويكون التقرير كاذبًا إذا كان يقصد أن يشير إلى واقعة، غير أنه أخفق فى ذلك، ويكون صادقًا إذا نجح فى أن يشير إلى هذه الواقعة. غير أن التقريرات سواء كانت صادقة أو كاذبة لها معنى على حد سواء. ولذلك، لا يمكن أن تساوى دلالة تقرير ما إشارة فعلية لواقعة ما، لكنها تكمن، بالأحرى، فيما يعبر عنه التقرير؛ أعنى اعتقاداً معيناً، أو بصورة أكثر دقة، موضوع هذا الاعتقاد؛ أى ما يُعتقد فيه. ويُفترض أن تقريراً مسموعًا يكون ذا دلالة، من وجهة نظر سيكولوجية، إذا استطاع أن يحدث اعتقاداً، أو شكًا فى المستمع.

---

(١) Ibid, p. 86.

(٢) Inquiry, p. 171.

(٣) يستخدم رسل لفظ «اعتقاد» بمعنى واسع حتى إنه يمكن أن يقال إن الحيوانات تمتلك اعتقادات. CF. Inquiry, p. 171 and Human Knowledge, p. 329. غير أننا نهتم هنا باللغة، وبالتالى بالموجودات البشرية (المؤلف).

إن إصرار رسل على دراسة اللغة فى سياق الحياة البشرية مسئول إلى حد كبير، بدون شك، عن إدخاله عدد من اعتبارات سيكولوجية ربما تكون غامضة إلى حد ما. بيد أنه يمكن تبسيط القضية الأساسية على هذا النحو. إن دلالة جملة ما هى تلك التى تكون مشتركة بالنسبة لجملة فى لغة ما وترجمتها إلى لغة أخرى. فعلى سبيل المثال الجملة: «أنا جائع» **I'm Hungry** فى الإنجليزية، والجملة «أنا جائع» **J'ai Faim** فى الفرنسية تمتلكان عنصراً مشتركًا يكوِّن دلالة الجملة. وهذا العنصر المشترك هو «القضية». ولذلك، لا يمكن أن نسأل إذا كانت القضية ذات دلالة. لأنها هى الدلالة. لكن فى حالة الجمل الخبرية أو الإخبارية، نستطيع، بصورة ملائمة، أن نسأل ما إذا كانت الجملة صادقة أو كاذبة. وهكذا، فإن الدلالة تستقل عن الصدق.

لقد لاحظنا، من ثم، إصرار رسل على أننا نستطيع، إذا سلَّمنا بشروط معينة، أن نفهم دلالة تقرير يشير إلى شيء لم نخبره شخصيًا. ويمكن أن نضيف، بالتالى، أنه لا يرغب فى أن يربط دلالة التقريرات، أو العبارات حتى بما يمكن أن نخبره. ويؤدى به هذا، بصورة طبيعية، إلى أن يقبل موقفًا نقديًا تجاه المعيار الوضعى المنطقى للمعنى. فهو ينظر، بالفعل، فى بعض النواحى، إلى الوضعية المنطقية بعين أريحية، ربما بسبب تفسيرها للمنطق والرياضيات البحتة، واهتمامها الجاد بالعلم التجريبى. لكن على الرغم من أنه يتفق مع الوضعيين فى رفض فكرة «المعرفة التى لا نستطيع أن نصفها»[١]، فإنه يرفض بصورة متسقة، أن يقبل معيار المعنى، الذى بناء عليه يتوحد معنى القضية الفعلية بحالة تحققها.

يبرهن رسل، بوجه عام، على أن المعيار الوضعى للمعنى يتضمن شيئين. الأول: أن ما لا يمكن التحقق منه، أو تكذيبه ليس له معنى. والثانى: القضيتان اللتان نتحقق منهما عن طريق نفس الأحداث يكون لهما نفس المعنى أو الدلالة. و«أنا أرفض

(١) لا تتوحد «المعرفة التى لا يمكن وصفها» بمعرفة ما يجاوز تجربتنا (المؤلف).

كليهما»[١]. فالبنسبة للنقطة الأولى، لا يمكن التحقق من القضايا التى تكون، فى الأعم الأغلب، يقينية؛ أعنى أحكام الإدراك، «لأنها هى التى تكوِّن تحقق كل القضايا التجريبية الأخرى التى يمكن معرفتها بأية درجة. وإذا كان شيلك على حق، فإننا نلزم أنفسنا بتقهقر ليس له نهاية»[٢]. أما بالنسبة للمسألة الثانية، فإن الفرض الذى يقول إن النجوم توجد بصورة دائمة، والفرض الذى يقول إنها لا توجد إلا عندما أراها يتحدان فى نتائجها التى يمكن اختبارها. بيد أنه ليس لهما نفس الدلالة. إن مبدأ إمكان التحقق يمكن تعديله، بالتأكيد، ويمكن تفسيره بأنه يزعم أن عبارة واقعية تكون ذات معنى إذا استطعنا أن نتخيل تجارب محسوسة تحققها، إذا كانت صادقة. غير أن رسل يعلق بقوله إن هذا، فى رأيه، معيار يكفى للدلالة، غير أنه ليس ضروريًا لها[٣].

(جـ) كتب رسل فى عام ١٩٠٦ - ١٩٠٩ أربع مقالات تعالج موضوع الصدق، لاسيما فى علاقته بالمذهب البرجماتى، طُبعت من جديد فى كتابه «مقالات فلسفية». وتصدى للموضوع مرة أخرى فى تاريخ متأخر، وتجسدت نتائج هذه الفترة الثانية من التأمل فى كتابه «بحث فى المعنى والصدق». كما أنه عالج الموضوع فى كتابه «المعرفة البشرية». وخصص رسل الفصل الخامس عشر من كتابه «تطورى الفلسفى» لمراجعة مجرى أبحاثه.

إن توسيعًا معينًا فى استخدام المصطلحات خاصية من خصائص رسل. ولذلك، نُخبر فى مواضع مختلفة أن الصدق والكذب محمولان لجمل خبرية أو إخبارية، ولجمل فى صيغة الإشارة، أو فى صيغة الشرط، أو الشرطية، ولتقريرات، ولقضايا،

---

(١) Human Knowledge, p. 465.

(٢) Inquiry, p. 308.

(٣) Cf. Inquiry, pp. 175 and 309.

ولاعتقادات. غير أنه لا ينتج عن ذلك، بالتأكيد، أن كل طرق الحديث هذه تكون متطابقة بصورة متبادلة. فدلالة جملة هي قضية، لكن القضايا، كما يرى رسل، تعبر عن حالات الاعتقاد. ولذلك يمكن أن نقول «إن الاعتقادات صادقة أو كاذبة في واقع الأمر، أما الجمل فإنها لا تصبح كذلك إلا عن طريق الواقعة التي تقول إنها يمكن أن تعبر عن اعتقادات(١)». وعلى أية حال، الخطوط الرئيسية لنظرية رسل عن الصدق واضحة إلى حد كبير.

يرفض رسل، من ناحية، التفسيرالمثالي للصدق من حيث إنه تماسك. إذ يبرهن في مقال من مقالاته الأولى على أنه إذا لم يكن كل حكم جزئي صادقًا، عندما يُعزل عن نسق الصدق كله، إلا من بعض الوجوه، وإذا كان ما يُسمى، في العادة، بالأحكام الكاذبة صادقة من بعض الوجوه، وكان لها مكانها في النسق الكامل للصدق، فإنه ينجم عن ذلك أن العبارة التي تقول «الأسقف ستبز أُعدم شنقًا بسبب جريمة قتل»(٢) ليست كاذبة تمامًا، وإنما تكوّن جزءًا من الصدق كله(٣). غير أن ذلك لا يُصدق. وبوجه عام، تطمس نظرية التماسك، ببساطة، التمييز بين الصدق والكذب.

ويرفض رسل، من ناحية ثانية، النظرية البرجماتية عن الصدق. فعندما حلل عبارة وليم جيمس التي تقول إن الصادق هو وحده النافع في طريقة تفكيرنا من حيث إن «الصدق هو أي شيء يدفع إلى الاعتقاد»، أُتهم بسوء تفسير كبير. ومع ذلك، يرد رسل بأن تفسير جيمس للمعنى الحقيقي للعبارة أسخف مما يقصد هو أن تعنيه. إن رسل يدين، بالفعل، بعدد من الأفكار المهمة لجيميس؛ لكنه لا يتعاطف مع تفسير الفيلسوف الأمريكي للصدق.

---

(١) Human Knowledge, p. 129.

(٢) وليم ستبز W.Stubbs (١٨٢٥ - ١٩٠١) مؤرخ إنجليزي وكاهن عالي المنزلة، كان قسيسًا في إحدى مقاطعات اسكس (١٨٥٠ - ١٨٦٦) نشر كتابه الرئيسي «التاريخ الدستوري لإنجلترا» ابتداء من عام ١٨٤٥ ، وشريعة القديس بولس عام ١٨٧٩ ، وأسقف شستر عام ١٨٨٤ واكسفورد عام ١٨٨٩ (المراجع)

(٣) CF. Philoso phical Essays, p. 156.

ويحتج رسل، من جهة ثالثة، ضد أى خلط بين الصدق والمعرفة. ويتضح أنه إذا استطعت أن أعرف، بصورة ملائمة، أن شيئًا ما هو القضية، فإن العبارة التى تعبر عن معرفتى تكون صادقة. بيد أنه لا يترتب على ذلك، مطلقًا، أن القضية الصادقة لابد أن تُعرف بأنها صادقة. لقد كان رسل على استعداد، بالفعل، لأن يسلّم بإمكان قضايا صادقة، على الرغم من أننا لا نعرف أنها صادقة. وإذا اعتُرض على أن هذا التسليم يعادل التخلى عن مذهب تجريبى خالص، فإنه يرد بأنه «لا أحد يعتقد فى المذهب التجريبى الخالص»[(١)].

ولذلك، فإنه يتبقى لنا نظرية التناظر عن الصدق، التى بناء عليها «عندما تكون جملة أو اعتقاد «صادقًا»، فإنه يكون كذلك بفضل علاقة ما بواقعة أو أكثر[(٢)]. ويُسمى رسل هذه الوقائع «بالمحققات» **Verifiers**. فلكى أعرف ما يعنيه تقرير أو جملة، لابد أن يكون عندى، بالتأكيد، فكرة ما عن الأمور التى تجعلها صادقة. لكنى لست فى حاجة إلى أن أعرف أنها صادقة. لأن العلاقة بين العبارة والمحقق أو المحققات علاقة موضوعية، أى أنها مستقلة عن معرفتى بها. إنه لا ينبغى، فى الحقيقة، من وجهة نظر رسل، أن تكون لدى القدرة على ذكر أى مثال جزئى لما يتحقق منه حتى أعرف أن العبارة لها معنى، وأنها إما أن تكون صادقة أو كاذبة. وتمكنه هذه الأطروحة أن يثبت أن عبارة مثل «هناك وقائع لا أستطيع أن أتخيلها» تكون ذات معنى، وإما أن تكون صادقة أو كاذبة. وعلى أية حال، لا أستطيع، من وجهة نظر رسل، أن أذكر أى مثال جزئى لواقعة لا يمكن تخيلها. وأستطيع، فى الوقت نفسه، أن أتصور «ظروفًا عامة»[(٣)]،

---

(١) Ihquiry, p. 305.

(٢) My Philosophical Development, p. 189. CF. Human Knowledge, pp. 164-5.

(٣) Human Knowledge, p. 169.

يبدو أن تعيينًا أبعد لهذه «الظروف العامة» مطلوب (المؤلف).

تحقق الاعتقاد الذى يقول إن هناك وقائع لا أستطيع أن أتخيلها. وذلك يكفى لأن يجعل العبارة معقولة، ويمكن أن تكون صادقة أو كاذبة. وعما إذا كانت صادقة أو كاذبة، فإن ذلك يعتمد، مع ذلك، على علاقة مستقلة عن معرفتى بها. وبلغة عامة، إما أن تناظر العبارة، أو لا تناظر الوقائع. ولا تتأثر العلاقة التى تبلغها بالفعل بمعرفتى بها أو عدم معرفتى بها.

لا تنطبق نظرية الصدق من حيث إنها تناظر مع الواقع، بالتأكيد، على القضايا التحليلية للمنطق والرياضيات البحتة. لأن حالة صدقها «تنتج من الجملة»(١). لكن يمكن أن يقال فى تطبيقها على عبارات تجريبية أو تقريرات أن النظرية تمثل موقف الحس المشترك. إذ إن الإنسان العادى يبرهن، بالتأكيد، على أن عبارة فعلية تجريبية تكون صادقة أو كاذبة عن طريق علاقتها بواقعة أو بوقائع(٢). لا تنشأ الصعوبة إلا عندما نحاول أن نقدم تفسيرًا دقيقًا وكافيًا لفكرة التناظر فى هذا السياق. فما الذى تعنيه بصورة دقيقة؟ لقد كان رسل على وعى بهذه الصعوبة. غير أنه يخبرنا بأن «كل اعتقاد لا يكون سوى دافع لفعل يكون فى شكل صورة، ترتبط بالشعور، أو بانعدام الشعور؛ فى حالة الشعور تكون «صادقة»، إذا كانت هناك واقعة تمتلك بالنسبة للصورة نوع التشابه الذى يمتلكه نموذج بتصوير ما image ؛ أما فى حالة انعدام الشعور لا فإنها تكون «صادقة» إذا لم توجد هذه الواقعة. ويوصف الاعتقاد الذى لا يكون صادقًا بأنه «كاذب». وهو تعريف «الصدق» و«الكذب»(٣).

---

(١) Ibid, p. 128.

(٢) ليس من الضرورى أن تكون الوقائع خارج اللغة. لأننا نستطيع، بالتأكيد، أن نكوّن عبارات عن الكلمات، التى تكون صادقة أو كاذبة عن طريق علاقتها بوقائع لغوية. ويتضح أن ذلك لا ينطبق، مثلاً، على تعريفات شرطية. غير أن عادة رسل الخاصة بأن يجعل الصدق والكذب محمولين للاعتقادات تستبعد هذه التعريفات. لأنه لا يمكن وصف تصريح محض يقول إن المرء يقصد أن يستخدم كلمة معينة بمعنى معين بأنه اعتقاد (المؤلف).

(٣) Human Knowledge, p. 170.

ويرى كاتب هذه السطور أن إدخال ألفاظ مثل «الشعور» و«انعدام الشعور » فى تعريف الصدق قلما يكون موقفا مصيبًا للغرض. ومع ذلك، إذا استبعدنا هذه المسألة جانبًا، فإنه يتضح أن رسل يتصور التناظر بناء على مماثلة التمثيل التصويرى. لكن على الرغم من أننا قد نتحدث عن صور صادقة وكاذبة، فإن ما نتحدث عنه، بدقة، بأنه صادق أو كاذب ليس الصورة، وإنما العبارة التى تناظر، أو لا تناظر، موضوعًا، أو مجموعة من موضوعات. ولذلك، من المحتمل أنه يجب أن تكون علاقة التناظر التى تجعل عبارة صادقة كما هى الحال فى «رسالة» ڤتجنشتين، تناظرًا بنائيًا بين القضية والواقعة أو الوقائع التى تُعد بمثابة محققها أو محققاتها. ومع ذلك، يلاحظ رسل أن العلاقة لا تكون على الإطلاق، باستمرار، بسيطة، أو ذات نوع ثابت لا يتغير.

٣- لسنا بحاجة إلى القول إن قدرًا من الفحص للاعتقاد، كما يرى رسل، أو لعبارة تجريبية، يخبرنا عما إذا كان صادقًا، أو كاذبًا، أو إذا كانت صادقة أو كاذبة. فلكى نتيقن من ذلك، يجب علينا أن ننظر إلى الدليل الواقعى. غير أن رسل يزعم أننا نستطيع، بمعنى ما أو بمعانى ما، أن نستدل على شىء عن العالم من خصائص اللغة. وفضلاً عن ذلك، ليس ذلك زعمًا لم يقدمه مرة أو بصورة عارضة. ففى كتابه «مبادئ الرياضيات» يشير إلى أنه على الرغم من أنه لا يمكن افتراض تمييزات نحوية، بصورة مشروعة، بدون الإشارة بضجة إلى تمييزات فلسفية حقيقية، «إن دراسة القواعد النحوية تستطيع، فى رأيى، أن تلقى ضوءًا على مسائل فلسفية بصورة أكبر مما يفترضه الفلاسفة بوجه عام»(١). كما أنه يفترض، حتى فى كتابه «موجز الفلسفة»، حيث يمضى بعيدًا بقدر ما يستطيع فى تفسير سلوكى للغة، أن «نتائج ميتافيزيقية أكثر أهمية، من نوع شكى كبير أو قليل»(٢) يمكن أن تُستمد من تأمل فى العلاقة بين

---

(١) P. 42.

(٢) P. 275.

اللغة والأشياء. وفي تاريخ متأخر، في كتابه «بحث في المعنى والصدق» ربط نفسه بوضوح بأولئك الفلاسفة الذين «يستدلون على خصائص العالم من خصائص اللغة[1]»، ويؤكد اعتقاده قائلاً: «إننا نستطيع، من بعض الوجوه، أن نصل إلى معرفة معقولة عن بناء العالم عن طريق دراسة التركيب اللغوي»[2]. ويقتبس، فضلاً عن ذلك، في كتابه «تطوري الفلسفي» الفقرة التي يوجد بها هذا التأكيد الأخير مع تأكيد «أنه لا يوجد عندي شيء أضيفه إلى ما قلته هناك»[3].

من الواضح أن رسل لا يعني ، أننا نستطيع أن نستدل، بدون ضجة، على خصائص العالم من صياغات نحوية كما توجد في اللغة العادية. وإذا استطعنا أن نفعل ذلك، فإننا نستطيع أن نستدل على الميتافيزيقا العرضية ـ الجوهرية من صورة الموضوع ـ المحمول لجملة، في حين أننا نرى رسل يستبعد تصور الجوهر عن طريق تحليل ردّي[4]. ولا يعني رسل أننا لا نستطيع أن نستدل من الواقعة التي تقول إنه يمكن استبعاد لفظ؛ بمعنى أنه يمكن ترجمة الجمل التي يوجد فيها هذا اللفظ إلى جمل ذات قيمة صدق مكافئة لا يوجد فيها اللفظ، نقول لا نستطيع أن نستدل على أنه لا يوجد كيان يناظر اللفظ الذي نتحدث عنه. إن الواقعة التي تذهب إلى أنه يمكن استبعاد لفظ «جبل من ذهب» كما لاحظنا من قبل، لا تبرهن على أنه لا يوجد جبل من ذهب. فهي قد تبين أننا لا نحتاج إلى أن نسلّم بهذا الجبل. لكن أسس تفكيرنا التي تقول إنه لا يوجد بالفعل جبل كهذا هي أسس تجريبية، وليست لغوية. وعلى نحو مماثل، إذا تم استبعاد «التشابه» فإن ذلك لا يبرهن بذاته على أنه لا يوجد كيان يناظر

---

(١) P. 341.

(٢) P. 347.

(٣) P. 173.

(٤) يرى رسل أنه إذا فكر أرسطو وكتب بلغة صينية بدلاً من اللغة اليونانية، فإنه كان سيقدم فلسفة مختلفة إلى حد ما (المؤلف).

«التشابه». إنها قد تبين أننا لا نستطيع، بصورة مشروعة، أن نستدل على هذا الكيان من اللغة، غير أن بيان أن اللغة لا تزود بأى أساس كاف للاستدلال على «تشابه» كيان موجود ودائم، ليس هو نفس الشيء مثل البرهنة على أنه لا يوجد، فى الواقع، هذا الكيان. وعندما يشير رسل إلى الجمل التى لا يمكن أن تحل فيها كلمة «تشبه»، أو كلمة كهذه، محل كلمة «تشابه»، فإنه يلاحظ أنه «لا ينبغى أن نسلّم بهذه الكلمات الأخيرة»[1]. ويبدو جليًا أنه يقرر، ويقرر بحق، ولكن على أسس ليست لغوية خالصة، أنه من الخُلف أن نسلّم بكيان يُسمى «بالتشابه» ولهذا السبب فإنه يقول إنه إذا كانت هناك جمل لا يمكن أن تحل فيها كلمة «تشبه» محل كلمة «تشابه»، فإنه لا ينبغى أن نسلّم بجمل من هذا النوع.

ويمكن أن يصاغ السؤال، بالتالى، على هذا النحو: هل نستطيع أن نستدل على خصائص العالم من الخصائص التى لا يمكن الاستغناء عنها للغة نقية من الناحية المنطقية وتتخذ شكلاً جديدًا؟ ويبدو أن الإجابة عن هذا السؤال تعتمد، إلى حد كبير، على المعنى الذى يُعطى للفظ «يستدل» فى هذا السياق. فإذا أُفترض أن لغة نقية من الناحية المنطقية يمكن أن تخدم من حيث إنها مقدمة بعيدة نستطيع أن نستنبط منها خصائص العالم، فإن صحة هذه الفكرة تبدو لى أنها موضع شك وخلاف. لأنه ينبغى أن نبين أن وصف القرارات الأنطولوجية، التى تقوم على أسس لا يمكن أن توصف، بصورة معقولة ، بأنها لغوية خالصة، تؤثر على بناء اللغة النقية من الناحية المنطقية. وبمعنى آخر، يجب أن نبين أن تعيين الخصائص التى لا يمكن الاستغناء عنها للغة لا تتأثر باعتقادات تُؤسس تجريبيًا عن خصائص واقع خارج اللغة، ولا توجهها هذه الاعتقادات.

Inquiry, p. 347. (١)

ومع ذلك، إذا كان الزعم الذى يقول إننا نستطيع أن نستدل على خصائص العالم من خصائص اللغة يعنى، ببساطة، أنه إذا وجدنا أنه من الضرورى أن نتحدث عن الأشياء بطرق معينة، فإن هناك، على الأقل، افتراضًا يذهب إلى أن هناك سببًا قويًا يوجد فى الأشياء نفسها لهذه الضرورة، أى أن الزعم يبدو معقولاً. لقد تطورت اللغة خلال القرون استجابة لتجربة الإنسان وحاجاته. وإذا وجدنا، مثلاً، أننا لا نستطيع أن نسيردون أن تكون لدينا القدرة على أن نقول عن شيئين أو أكثر إنهما متشابهان - أو متماثلان، فمن المحتمل أن تكون بعض الأشياء من نوع ما، بالفعل، حتى إنه يمكن أن توصف بصورة ملائمة بأنها متشابهة أو متماثلة، وأن العالم لا يتكون، ببساطة، من جزئيات مختلفة تمامًا وغير مترابطة. لكن، على المدى البعيد، يكون السؤال عما إذا كانت توجد، بالفعل، أشياء يمكن وصفها، بصورة ملائمة، على هذا النحو، سؤالاً يجب تقريره تجريبياً.

وربما يُعترض على أننا لا نستطيع أن نتحدث عن «الأشياء»، على الإطلاق، دون أن نشير ضمنًا إلى التشابه. لأنه إذا كانت هناك أشياء، فإنها تكون متشابهة، بالضرورة، فى كونها أشياء أو موجودات. وهذا صحيح بدون شك. ويمكننا أن نستدل من اللغة على أن التشابه خاصية للعالم. بيد أن ذلك لا يغير الواقعة التى تذهب إلى أننا نستطيع، عن طريق التجربة، وليس من اللغة، أن نعرف أن هناك أشياء. إن التأمل فى اللغة يستطيع، بدون شك، أن يخدم فى زيادة وعينا بواقع خارج اللغة، ويجعلنا نلاحظ، ربما، ما لم نلاحظه من قبل. بيد أنه يبدو أن تلك اللغة التى يمكن أن تخدم بوصفها مقدمة بعيدة لاستدلال خصائص العالم، موضع شك وخلاف.

الفصل الحادى والعشرون

برتراند رسل (٣)

ملاحظات تمهيدية ـ فلسفة رسل الأخلاقية الأولى وتأثير مور ـ الغريزة - الذهن والروح ـ علاقة حكم القيمة بالرغبة ـ العلم الاجتماعى والقوة - موقف رسل من الدين ـ طبيعة الفلسفة كما تصورها رسل - بعض التعليقات النقدية المختصرة

١- لقد اهتممنا كثيراً بالجوانب الأكثر تجريداً من فلسفة رسل. غير أننا لاحظنا أن كتابه الأول كان عن «الديمقراطية الاجتماعية الألمانية» (١٨٩٦). لقد ظهر مصاحباً لمؤلفاته، أو فى الفترات بين مؤلفاته عن الرياضيات، والمنطق، ونظرية المعرفة، وفلسفة العلم... إلخ، فيضاً من الكتب والمقالات عن موضوعات أخلاقية واجتماعية وسياسية. فى المؤتمر الفلسفى العالمى عام ١٩٤٨ الذى عُقد فى إمستردام، تصدى أستاذ شيوعى من البرتغال بالإشارة إلى رسل بوصفه نموذجًا للفيلسوف الذى يعيش فى برج عاج. لكن مهما قد يكون تقدير المرء لأفكار رسل فى هذا الميدان من البحث والتأمل أو ذاك، فإن هذا الحكم الخاص خلف وغير معقول بصورة واضحة. لأن رسل لم يكتب عن مسائل ذات أهمية عملية فحسب، وإنما شارك أيضًا فى عمليات حربية بنشاط عن طريق أفكاره. وقد ذكرنا من قبل سجنه فى نهاية الحرب العالمية الأولى. ووجد نفسه أثناء الحرب العالمية الثانية متعاطفًا مع النضال ضد النازية، وبعد الحرب،

عندما دبر الشيوعيون تولى - السلطات فى عدد من البلاد، نقد بشدة بعض الجوانب غير المرضية بصورة كبيرة من السياسة الشيوعية والسلوك الشيوعي. وبمعنى آخر، انسجمت أقواله هذه المرة مع الموقف الرسمى لبلده. وفى عام ١٩٤٩ نال درجة الاستحقاق من الملك جورج السادس[١]. وفى سنوات أكثر حداثة، لم يشارك فى إدخال نسق من حكومة عالمية فحسب، وإنما تكفل، أيضًا بحركة نزع السلاح النووى. ولقد مارس، بالفعل، تعهده إلى حد أنه لعب دورًا شخصيًا فى حركة العصيان المدنى. ولأنه رفض أن يدفع الغرامة المفروضة، فإن هذا النشاط أدخله فى السجن لمدة أسبوع أو أكثر[٢]. وهكذا استمر رسل، حتى فى سن متقدمة، فى القتال من أجل خير البشرية، كما يراها. واتهامه بأنه «فيلسوف يعيش فى برج عاج» ليس اتهامًا صحيحًا بصورة واضحة.

وعلى أية حال، سنهتم فى هذا الفصل بالجوانب النظرية بصورة كبيرة من فكر رسل الأخلاقى والسياسى. لقد كان شهيرًا، بالتأكيد، بالنسبة للعامة بكتابته عن قضايا ملموسة وعينية. لكن لا يليق فى تاريخ الفلسفة أن نناقش آراء رسل عن الجنس[٣]، أو نزع السلاح النووى، خاصة أنه لم ينظر إلى مناقشة هذه القضايا الملموسة على أنها تخص الفلسفة بمعنى دقيق.

٢- أخذ الفصل الأول فى كتاب رسل «مقالات فلسفية» (١٩١٠) عنوان «مبادئ الأخلاق»، ويمثل خلطًا لمقال عن الحتمية والأخلاق ظهر فى «مجلة هيبرت»

(١) لا أقصد أن أشير، بالطبع، إلى أن هذا الشرف العظيم لم يكن تقديرًا لشهرة رسل كفيلسوف (المترجم).

(٢) قُضيت الفترة القصيرة فى سجن دار العجزة، وليس فى الحالات العادية لسجن الحياة (المؤلف).

(٣) قد نلاحظ عرضًا، أن تعيين رسل فى كلية مدينة نيويورك أُلغى بسبب آرائه عن الزواج والسلوك الجنسى. صحيح، أنه شغل كرسيًا فى مؤسسة باريس، وفيلادلفيا، غير أن هذا التعيين لم يستمر إلا حتى عام ١٩٤٣. وقد أدى حادث نيويورك إلى معالجة جيدة لجدال لاذع. لا يشعر كاتب هذه السطور بأنه مطلوب منه أن يعلق عليه (المؤلف).

Hibbert Journal عـام ١٩٠٨ ومقـالين عن الأخـلاق ظهـرا عـام ١٩١٠ فى مـوضـوعـات فبراير ومارس فى مجلة "New Quarterly". ذهب رسل فى هذه الفترة إلى أن الأخلاق تهدف إلى اكتشاف قضايا صحيحة عن السلوك الفاضل والسلوك غير الفاضل، وأنها علم. وإذا سألنا لماذا ينبغى علينا أن نقوم بأفعال معينة، فإننا نصل، فى نهاية الأمر، إلى قضايا أولية لا يمكن البرهنة عليها. بيد أن ذلك ليس خاصية تميز الأخلاق، ولا تضعف زعمها بأن تكون علماً.

وبالتالى، إذا سألنا عن أسباب لماذا ينبغى علينا أن نقوم بأفعال معينة ولا نقوم بأفعال أخرى، فإن الإجابة ترجع، بوجه عام، إلى النتائج. وإذا افترضنا أن فعلاً يكون صحيحاً لأنه ينتج نتائج جيدة، أو يؤدى إلى بلوغ الخير، فإنه يتضح أن بعض الأشياء، على الأقل، لابد أن تكون خيّرة فى ذاتها. فليست كل الأشياء يمكن أن تكون خيّرة. فإذا كانت خيّرة، فإننا لا نستطيع أن نميّز بين الأفعال الصواب، والأفعال الخاطئة. وقد يُنظر إلى بعض الأشياء على أنها خيرة بوصفها وسيلة لشىء آخر. بيد أننا لا نستطيع أن نستغنى عن تصور الأشياء التى تكون خيرة بصورة ذاتية، أى أنها تمتلك خاصية الخيرية «باستقلال تام عن وجهة نظرنا فى الموضوع، أو عن رغباتنا، أو رغبات الأشخاص الآخرين»(١). صحيح، إن الناس لديهم، فى الغالب، آراء مختلفة عما هو خير. وقد يكون من الصعب أن نفصل بين هذه الآراء. لكن لا ينجم عن ذلك عدم وجود شىء يكون خيراً. إن الخير والشر هما، بالفعل، خاصيتان تنتميان إلى موضوعات تستقل عن آرائنا، تماما كما أن الدائرة والمربع ينتميان إلى موضوعات تستقل عن وجهات نظرنا(٢).

(١) Philosophical Essays, p. 10.

(٢) Ibid, p. 11.

وعلى الرغم من أن الخير خاصية موضوعية لأشياء معينة، فإنه لا يمكن تعريفهما. ولذلك لا يمكن أن يتوحدا، مثلاً، مع ما هو لاذ. إن ما يعطى لذة قد يكون خيراً. بيد أنه إذا كان كذلك، فإن ذلك يرجع إلى أنه يمتلك، فضلاً عن اللذة، خاصية الخير التى لا يمكن تعريفها. إن الخير لا يعنى «ما هو لاذ» أكثر مما يعنى «ما هو موجود».

وإذا افترضنا، بالتالى، أن الخير خاصية ذاتية، ولا يمكن تعريفها، لأشياء معينة، فإنه لا يمكن إدراكه إلا بصورة مباشرة ولا يكون الحكم الذى يُعبر عنه بهذا الإدراك قابلاً للبرهان. ومن ثم يثار التساؤل عما إذا كانت الاختلافات بين هذه الأحكام لا تُضعف، أو حتى تُقوض، الأطرحة التى تقول إنه يمكن أن تكون هناك معرفة بما هو خير. ولا ينكر رسل، بوضوح، أن هناك أحكامًا مختلفة عن ما هى الأشياء التى تكون خيرة وشريرة. وفى نفس الوقت ليست هذه الاختلافات، من وجهة نظره، كبيرة وليست منتشرة بصورة تجبرنا على أن نتخلى عن فكرة المعرفة الأخلاقية. فالاختلافات الحقيقية بين أحكام الأشخاص المختلفين من جهة الخير والشر الذاتيين هى، فى حقيقة الأمر، كما اعتقد، نادرة جداً بالفعل[1]. وحيثما توجد، فإن العلاج الوحيد هو ضرورة النظر إليها بإمعان.

إن الاختلافات الحقيقية في الآراء لا تنشأ، من وجهة نظر رسل، كثيراً بالنسبة للخير والشر الذاتيين، كما هى الحال بالنسبة لصواب الأفعال وخطئها. لأن الفعل يكون صوابًا من الناحية الموضوعية «عندما يكون، من بين كل الأفعال الممكنة، الفعل الذى له أفضل النتائج»[2]. ويتضح أن الناس قد يصلون إلى نتائج مختلفة عن الوسائل، حتى عندما يتفقون فى الغايات. وفى هذه الظروف يفعل الكائن الأخلاقى وفقًا للحكم الذى يصل إليه بعد قدر التأمل الذى يكون مناسباً فى حالة معينة.

---

(١) Ibid, p. 53.

(٢) Ibid, p. 30.

وتبين الأطروحة التى تذهب إلى أن الخير خاصية ذاتية، ولا يمكن تعريفها، لأشياء معينة، بالإضافة إلى خضوع مفهومى الصواب والإلزام لمفهوم الخير، نقول إنها تبين بوضوح أثر صديق رسل «جورج مور». ويستمر هذا الأثر، إلى حد ما على الأقل، فى كتابه «مبادئ التجديد الاجتماعى» (١٩١٦). ويهتم رسل هنا، بصورة أساسية، بموضوعات اجتماعية وسياسية، ويخبرنا بأنه لم يكتب الكتاب بمقدرته كفيلسوف. غير أنه عندما يقول «إننى أنظر إلى الحياة المثالية على أنها التى تبنى على دوافع خلاقة»[١]، ويفسر أن ما يعنيه بالدوافع الخلاقة هى تلك التى تهدف إلى إيجاد الأشياء الخيرة أو التى لها قيمة مثل المعرفة، والفن، والإرادة الخير، فإن وجهة نظره تتفق بالتأكيد مع وجهة نظر مور.

٣- وفى نفس الوقت، على الرغم من أنه لا يوجد، بالتأكيد، اعتراف واضح فى كتاب «مبادئ التجديد الاجتماعى» بالآراء التى أخذها رسل من مور، فإننا قد نستطيع أن نرى فى جوانب معينة مما يقوله ظهور ميل إلى جعل الخير والشر مرتبطين بالرغبة. وعلى أية حال، هناك ميل واضح وملحوظ إلى تفسير الأخلاق على هدى الأنثروبولوجيا، أى على هدى نظرية معينة عن الطبيعة البشرية. وليس قصدى أن أشير إلى أن ذلك شىء سيئ بالضرورة. وإنما أعنى، بالأحرى، أن رسل يتحرك من وجهة نظر «مورية» خالصة فى الأخلاق.

يوافق رسل على أن «كل نشاط بشرى ينشأ من مصدرين هما: الدافع، والغريزة»[٢]. ويمضى فى القول إن قمع الدافع عن طريق الأغراض، والرغبات، والإرادة، يعنى قمع الحيوية، أعنى ميل المرء الطبيعى إلى أن يعتقد أنه يتحدث عن رغبة واعية. بيد أن الرغبة التى تكمن فى أساس النشاط البشرى ربما تكون، فى المحل

(١) Principles of Social Reconstruction, p. 5.

(٢) Ibid, p. 12.

الأول، غير واعية. ويصر رسل في كتابه «تحليل الذهن»، تحت تأثير النظرية التحليلية السيكولوجية، على أن «كل رغبة بدائية غير واعية»(١).

إن تعبير الدافع الطبيعي هو في ذاته شيء جيد: لأن الناس يمتلكون «مبدأ محورياً للنمو، أي إلحاحاً غريزياً يقودهم في اتجاه معين، مثلما تبحث الأشجار عن الضوء»(٢). بيد أن هذا الاستحسان للدافع الطبيعي، الذي يذكرنا «بروسو»، يحتاج إلى تعديل. فإذا اتبعنا الدافع الطبيعي وحده، فإننا نظل أسرى له، ولا نستطيع أن نتحكم في بيئتنا بطريقة بناءة. والعقل، أي التفكير الموضوعي غير الشخصي، هو الذي يمارس وظيفة نقدية بالنسبة للدافع والغريزة، ويمكننا من أن نقرر ما هي الدوافع التي يجب قمعها وإخمادها أو تحويلها إلى اتجاه آخر؛ لأنها تعارض دوافع أخرى، أو لأنه يتعذر على البيئة أن تشبعها، أو لا ترغب في إشباعها. كما أن العقل هو الذي يمكننا من أن نتحكم في بيئتنا إلى حد معين بطريقة بناءة. ولذلك عندما يصر رسل على مبادئ «الحيوية»، فإنه لا يعطي استحساناً شاملاً للدافع.

رأينا أن رسل يُرجع الأنشطة البشرية إلى مصدرين هما الدافع والرغبة، ويرجعها فيما بعد إلى «الغريزة»، والعقل، والروح(٣). فالغريزة هي مصدر الحيوية، بينما العقل يمارس وظيفة نقدية بالنسبة للغريزة. والروح هي مبدأ المشاعر غير الشخصية، وتمكننا من أن نجاوز البحث عن إشباع شخصي خالص عن طريق الشعور بنفس الاهتمام بفرح الأشخاص الآخرين ومتاعبهم كما توجد فينا نحن، وعن طريق تحقيق سعادة الجنس البشري كله، وعن طريق تحقيق غايات تفوق ما هو بشري بمعنى ما، مثل الصدق، أو الجمال، أو الله، في حالة الأشخاص المتدنيين.

---

(١) p. 76.

(٢) Principles of Social Reconstruction; p. 24.

(٣) Ibid, p. 205.

وربما نستطيع أن نقبل افتراض بروفسور ج . بوخلر J. Buchler[(١)] وهو أن الدافع والرغبة هما، بالنسبة لرسل، نمطان أساسيان للمثير المبدئى، فى حين أن الغريزة، والعقل، والروح، هى المقولات التى يمكن أن تُصنف تحتها الأنشطة البشرية كما نعرفها. وعلى أية حال، كان يدور بخلد رسل، بصورة واضحة، تكاملاً تدريجيًا للرغبات والدوافع تحت توجيه العقل، فى الفرد والمجتمع. ويصر، فى الوقت نفسه، على وظيفة الروح، منظوراً إليها على أنها القدرة على الشعور غير الشخصى. لأنه «إذا كان ينبغى أن تكون الحياة بشرية تمامًا، فلابد أن تحقق غاية تبدو، بمعنى ما، أنها خارج الحياة البشرية»[(٢)].

٤- وحتى فى كتاب «مبادئ التجديد الاجتماعى»، يبقى رسل، على الرغم من توجس ما، على فكرة مور وهى أنه يمكن أن تكون لدينا معرفة حدسية بالخير والشر الذاتيين، ولم يبق على الفكرة لمدة طويلة. فبعد أن لاحظ فى مقال شعبى وهو «ما الذى أعتقده» (١٩٢٥)، مثلاً، أن الحياة الخيرة هى التى يبعث عليها الحب، وتوجهها المعرفة، أوضح أنه لا يشير إلى معرفة أخلاقية. لأننى «لا أعتقد أنه يوجد شىء، إذا تحدثنا بدقة، مثل المعرفة الأخلاقية»[(٣)]. وتتميز الأخلاق عن العلم عن طريق الرغبة وليس عن طريق أية صورة خاصة من صور المعرفة. «إن غايات معينة تُرغب والسلوك الصحيح هو ما يؤدى إليها»[(٤)]. وعلى نحو مماثل، يقول رسل، بوضوح، فى كتابه «موجز الفلسفة» (١٩٢٧) إنه تخلى عن نظرية مور عن الخير من حيث إنه خاصية ذاتية، لا يمكن تعريفها، ويشير إلى تأثير عليه فى هذه الناحية وهو تأثير كتاب «سانتيانا»

(١) In the philoso phy of Bertrand Russell, edited by P.A. Schilpp, p. 524.

(٢) Principles of Social Recons truction, p. 245.

(٣) p. 37.

(٤) p. 40.

«رياح المذهب» (١٩٢٦). ومن ثم يؤكد أن الخير والشر «مستمدان من الرغبة»[1]. واللغة هى، بالتأكيد، ظاهرة اجتماعية، ونحن نتعلم، إذا تحدثنا بوجه عام، تطبيق كلمة «خير» على الأشياء التى ترغبها مجموعة اجتماعية ننتمى إليها. غير أننا نسمى، أساسًا، شيئًا «خيرًا» عندما نرغبه، ونسمى شيئًا «شرًا» عندما يكون لدينا نفور منه»[2].

ومع ذلك، إذا لم نقل شيئًا أكثر من هذا، فإنه يجب أن نقدم تفسيرًا مبسطًا للغاية لموقف رسل الأخلاقى. فمن ناحية ظل العنصر النفعى فى أفكاره الأخلاقية الأولى، أعنى عنصرًا يشترك فيه هو ومور، ثابتًا لم يتغير. أعنى أنه استمر فى أن ينظر إلى تلك الأفعال التى تنتج نتائج خيرة على أنها صواب، وإلى تلك الأفعال التى تنتج نتائج شريرة على أنها خاطئة. والمعرفة ممكنة فى هذا المجال المقيد. فإذا اتفق شخصان، مثلاً، على أن غاية معينة، ولتكن (س) مرغوب فيها، وأنها خيرة بالتالى، فإنهما يستطيعان تمامًا أن يقدما حججًا على ما هو الفعل الممكن، أو سلسلة الأفعال، التى من المحتمل بصورة كبيرة أن تبلغ هذه الغاية. ويستطيعان، من حيث المبدأ، أن يصلا إلى نتيجة متفق عليها تمثل معرفة محتملة[3]. لكن على الرغم من أن السياق يكون أخلاقيًا، فإن المعرفة التى يتم بلوغها تختلف بصفة خاصة، بأية طريقة، عن معرفة الوسائل الملائمة لبلوغ غاية معينة فى سياق غير أخلاقى. وبمعنى آخر، إنها لن تكون قضية نوع خاص من معرفة تُسمى «أخلاقية» أو «خلقية».

ومع ذلك، عندما نتجه من فحص الوسائل الملائمة لبلوغ غاية معينة إلى أحكام - القيمة عن الغايات نفسها، فإن الموقف يختلف. لقد رأينا أن رسل ذهب مرة إلى أن اختلافات الرأى عن القيم ليست كبيرة حتى إنه يكون من غير المعقول أن نؤكد أنه

---

(١) An outline of Philoso phy, p. 238.

(٢) Ibid, p. 242.

(٣) إنها ليست معرفة يقينية أو برهانية. ولكن المعرفة العلمية ليست معرفة يقينية (المؤلف).

يمكن أن تكون لدينا، أو تكون لدينا، معرفة مباشرة بالخير والشر الذاتيين، بمعنى آخر الحدس الأخلاقى. غير أنه تخلى عن وجهة النظر هذه، ووصل إلى نتيجة هى أن اختلاف الرأى عن القيم هو أساسًا «اختلاف الأذواق، وليس بالنسبة لأى صدق موضوعى»[1]. فإذا أخبرنى شخص، مثلاً، أن القسوة شىء خير[2]. فإننى أستطيع، بالتأكيد، أن أتفق معه بمعنى أن أبين النتائج العملية لهذا الحكم. غير أنه إذا ظل يدافع عن حكمه، حتى عندما يعرف ما «يعنيه»، فإننى لا أستطيع أن أقدم له برهانًا نظريًا على أن القسوة خاطئة. وأية «حجة» قد استخدمها هى مكيدة مقنعة، بالفعل، دُبرت لكى تغير رغبات الإنسان. وإذا لم تكن ناجحة، فإنه لا يوجد شىء يُقال أكثر من هذا. ويتضح، أنه إذا ادعى شخص ما أنه يستنبط حكم قيمة معين من أحكام - قيمة أخرى، واعتقد المرء أن الاستنباط المزعوم خاطئ منطقيًا، فإنه يستطيع أن يبين ذلك. وإذا لم يعن شخص بالقول «س خير» أكثر من أن (س) لها نتائج عملية، فإننا نستطيع أن نثبت ما إذا كانت (س) تميل، أو لا تميل، من الناحية العملية إلى إنتاج هذه الآثار. لأن ذلك سيكون مسألة تجريبية خالصة. بيد أن المرء ربما لا يقول، حتى فى هذه الحالة، أن «س خير» إذا لم يستحسن النتائج، ويعبر استحسانه عن رغبة أو ذوق. وهكذا نصل فى نهاية الأمر، على المدى البعيد، إلى نقطة حيث لم يعد للبرهان النظرى وعدم البرهان دور يلعبانه.

ويمكن أن نوضح المسألة على النحو التالى. ربما يعبر رسل، أحيانًا، عن نفسه بطريقة تتضمن أن أحكام القيمة، فى رأيه، مسألة ذوق شخصى خالص، دون أن تتضمن أشخاصًا آخرين بأية طريقة. غير أن ذلك ليس هو، بالتأكيد، رأيه المدروس. فأحكام القيمة يُعبّر عنها، من وجهة نظره، بصيغة التمنى. فالقول

---

(1) Religion and Science (1935) p. 238.

(2) العبارة التى تقول «أعتقد أن القسوة خيرة» أو «أنا أستحسن القسوة»، عبارة تجريبية عادية، ترتبط بواقعة سيكولوجية. ومع ذلك، فإن العبارة «القسوة خيرة» هى حكم – قيمة (المؤلف).

«س خير» معناه «ليت أن كل شخص يرغب س»، والقول «ص شر» معناه القول «ليت أن كل شخص يشعر بنفور من ص»[١]. وإذا قُبل هذا التحليل، يتضح أن القول «القسوة شر»، عندما يؤخذ على أنه يعني «ليت أن كل شخص لديه نفور من القسوة» لا يمكن وصفه بأنه صادق أو كاذب أكثر من القول «ليت أن كل شخص يقدّر النبيذ الجيد». ولذلك، لا مشاحة فى أن البرهنة على أن الحكم «القسوة شر» يمكن أن يكون صادقًا أو كاذبًا.

يتضح أن رسل كان على وعي تام بأن هناك معنى يصح فيه القول إنه لا يهم كثيرًا إذا قدّر شخص ما النبيذ الجيد أم لا، فى حين أنه يهم كثيرًا جدًا ما إذا كان الناس يستحسنون القسوة أم لا. غير أنه ينظر إلى هذه الاعتبارات العملية على أنها لا تتعلق بالسؤال الفلسفى الخالص عن التحليل الصحيح لحكم القيمة. إذا قلت «القسوة شر»، فإننى لا أفعل شيئًا، بوضوح، يكمن فى قدرتى على أن أرى أن التربية، مثلاً، تسير بحيث إنها تشجع على الاعتقاد بأن القسوة شيء يبعث على الإعجاب. لكنى إذا قبلت تحليل رسل الخاص بحكم ـ القيمة، فإنه يجب علىّ أن أسلّم بأن تقييمى الخاص للقسوة ليس مستحسنًا من الناحية النظرية.

لقد تعرض رسل لانتقادات أحيانا، لأنه قدم تعبيرًا عنيفًا عن اعتقاداته الأخلاقية الخاصة، على الرغم من أن ذلك لا يتسق مع تحليله لحكم ـ القيمة. غير أنه يستطيع، وقد استطاع، أن يقدم الرد الواضح وهو أن أحكام القيمة تعبر، فى رأيه، عن رغبات، ولأن لديه رغبات قوية، فإنه لا يوجد اتساق فى إعطائها تعبيرًا عنيفًا. ويبدو أن هذا الرد صحيح تمامًا إلى حد ما ذهب إليه.

---

(١) يقول رسل فى «ردود على النقد»: «لا أعتقد أن الحكم الأخلاقى لا يعبر إلا عن رغبة؛ وأتفق مع كانط أنه يمتلك عنصرًا من الكلية (المؤلف)

The Philosophy of Bertrand Russell, edited by P.A. Schilpp. p. 722.

وفى نفس الوقت عندما نتذكر أنه كان على استعداد لأن يزدرى خطوطًا معينة من السلوك، مثل معالجة السجناء التعساء فى Ausschwitz(*)، حتى إذا كان يمكن بيان أن هذا السلوك يفيد الجنس البشرى فى نهاية الأمر، ويزيد السعادة العامة، فإنه يصعب جداً تجنب الانطباع الذى يقول إنه يعتقد، بالفعل، أنه على الرغم من ذلك تكون بعض الأشياء شريرة من الناحية الذاتية سواء اعتقد أناس آخرون أنها شريرة أم لا.

يبدو أن رسل كان يشك، بالفعل، فى أن ذلك هو القضية. لأنه بعد أن لاحظ أنه لا يرى عدم اتساق منطقى بين نظريته الأخلاقية والتعبير عن التفضيلات الأخلاقية القوية، أضاف أنه لم يزل غير راض تماماً. إن نظريته الخاصة عن الأخلاق لم ترضه، لكنه وجد، بالتالى، أن نظريات أناس آخرين أقل إرضاء وإقناعًا(١). ولذلك، ربما نستطيع أن نقول إنه بينما يود لو كان قادراً على أن يعود إلى فكرة الخير والشر الذاتيين، فإنه اقتنع، فى الوقت نفسه، بأن فلسفة علمية وتجريبية حقيقية لا يمكن أن تكتشف خاصية مور التى لا يمكن تعريفها عن الخير، ولا يمكن أن تسلّم بمبادئ أخلاقية واضحة بذاتها.

ومن الخطوط الممكنة للاعتراض على تحليل رسل لحكم ـ القيمة هو أنه لا يمثل، مطلقاً، ما يعتقد الناس العاديون أنهم يقولونه عندما يصنعون هذه الأحكام. غير أن رسل لم يكن الرجل الذى ينزعج كثيراً مما يعتقده غير الفيلسوف. كما أنه لم يكرس نفسه «للغة العادية». ومع ذلك، من السهل أن نفهم إذا حاول بعض فلاسفة الأخلاق الشبان(٢) أن يقدموا تفسيراً لحكم – القيم، يعطى اهتماماً كبيراً باللغة

(*) مدينة فى بولندا، بنى فيها الألمان معسكراً للعمل الإجبارى فى عام ١٩٤٠ (المترجم).

(١) CF. The Philosophy of Bertrand Russell, edited by P.A. schilpp, p. 724.

(٢) إننى أفكر، مثلاً، فى مستر ر. م. هير R.M.Hare فيلسوف أكسفورد (المؤلف).

العادية ومضامينها، ومع ذلك يكف عن إدخال خاصية مور غير الطبيعية والتى لا يمكن تعريفها من جديد.

٥- هناك، على الأقل، جزء واحد من الأخلاق ينظر إليه رسل إلى أنه ينتمى إلى الفلسفة بمعنى دقيق، وهو تحليل حكم القيمة، أى النظرية القائلة إنه لكى يبين المرء الصورة المنطقية لهذه الأحكام، يجب عليه أن يعبر عنها بصيغة التمنى، لا بصيغة الإشارة. غير أن رسل ينظر إلى النظرية الاجتماعية والسياسية على أنها تقع، تمامًا، خارج ميدان الفلسفة بالمعنى الصحيح. ولذلك، على الرغم من أنه قد يكون غريبًا أن لا نقول عنها شيئًا، فإنه لا يوجد مبرر للاعتذار عن معالجتها بطريقة مختصرة جدًا وبإيجاز.

يتحدث رسل فى مقال شهير كتبه عام ١٩٠٢ عن «طغيان السلطة غير البشرية»[١]، أى عدم الاكتراث الغالب للطبيعة بالقيم والمثل البشرية، كما أنه يزدرى عبادة السلطة المجردة، وعبادة القوة،وعقيدة المذهب المادى. ويتصور الإنسان مديراً ظهره لسلطة غير عاقلة، ويخلق ميدانه الخاص لقيم مثالية، حتى إذا حُكم على هذا الميدان فى النهاية بأنه انقراض تام. ولذلك، قد يكون مدهشًا إلى حد ما، لأول وهلة، أن نجد رسل يقول فى عام ١٩٣٨ إن هؤلاء الاقتصاديين الذين يعتقدون أن المصلحة الذاتية هى الدافع الأساسى فى الحياة الاجتماعية، وأن المفهوم الأساسى فى العلم الاجتماعى هو مفهوم السلطة[٢] مخطئون. لكن إذا فُسرت كلمة «سلطة» بنفس المعنى الذى ازدرى به رسل السلطة فى عام ١٩٠٢، فإنه يبدو أنه أعقب ذلك أنه غير آراءه تمامًا فى عام ١٩٣٨، أو أنه حث الناس على أن يديروا ظهورهم لحياة اجتماعية وسياسية، أى لشىء بعيد جدًا عن أن يكون مقصده.

---

(١) Mysticism and Logic, p. 49 (also philosophical Essays, p. 62).

(٢) CF. Power: A New social Analysis (1938), p. 10. This work will refered to simply as power.

ومع ذلك، لم يغيّر رسل، في واقع الأمر، كراهيته «للسلطة المجردة»، وازدراءه لحب السلطة لذاتها. فعندما يقول إن السلطة هي المفهوم الأساسي في العلم الاجتماعي، وأنه لا يمكن صياغة قوانين الديناميكا الاجتماعية، إلا عن طريقه، فإنه يستخدم اللفظ ليعني «إنتاج آثار مقصودة»[1]. وعندما يقول إنه على الرغم من أن الرغبة في السلع والراحة المادية تؤثر في الحياة البشرية، وإن حب القوة أساسي بصورة أكبر، فإنه يعني«بحب السلطة» الرغبة في القدرة على تأثير آثار مقصودة في العالم الخارجي، سواء أكان عالمًا بشريًا أم غير بشري[2]. وسواء أكان حب السلطة بهذا المعنى خيرًا أم شرًا فإنه يعتمد على طبيعة الآثار التي يرغب شخص ما أو مجموعة في إنتاجها.

ويمكن أن نضع المسألة على النحو التالي. يسلّم رسل في مؤلفه «السلطة» بأن الطاقة هي المفهوم الأساسي في الفيزياء، ثم يبحث عن مفهوم أساسي في العلم الاجتماعي ويجده في السلطة. ولما كانت السلطة تنتقل، مثل الطاقة، باستمرار من صورة إلى صورة أخرى، فإنه ينسب إلى العلم الاجتماعي مهمة اكتشاف قوانين تحول السلطة. لكن على الرغم من أن رسل يرفض النظرية الاقتصادية عن التاريخ من حيث إنها غير واقعية، أعني من حيث إنها تقلل من دور القوة الدافعة الأساسية في الحياة الاجتماعية، فإنه لم يحاول أن يصنّف الأنشطة البشرية عن طريق السلطة. فمن الممكن، مثلاً، تعقب المعرفة من أجل السلطة، أعني من أجل التحكم والضبط، وأصبح هذا الدافع واضحًا بصورة متزايدة في العلم الحديث. لكن من الممكن أيضًا تعقب المعرفة بروح متأملة، أي لحب الموضوع نفسه. «إن المحب، والشاعر، والصوفي، يجدون رضاء أكمل مما يستطيع أن يعرفه الباحث عن السلطة لأنهم يستطيعون أن يظلوا في موضوع حبهم[3]».

---

(١) Power, p. 35.

(٢) Ibid, p. 274.

(٣) The scientific Outlook (1931) p. 275.

إذا عُرِّفت السلطة بأنها إنتاج الآثار المقصودة، وعُرِّف حب السلطة بأنه الرغبة فى إنتاج هذه الآثار، فإنه يترتب على ذلك، بوضوح، أن السلطة ليست غاية فى ذاتها، بل هى وسيلة لبلوغ غايات غير ذاتها. ويرى رسل أن «الهدف الأقصى لأولئك الذين يمتلكون السلطة (وكلنا نمتلك بعضها) هو تطوير التعاون الاجتماعى، ليس فى مجموعة واحدة من حيث إنها ضد مجموعة أخرى، وإنما فى الجنس البشرى كله»(١). وتُعتنق الديمقراطية بوصفها ملاذاً ضد الممارسة التعسفية للسلطة(٢). ويُتصور مثال التعاون الاجتماعى فى الجنس البشرى كله بأنه يؤدى إلى مفهوم حكومة عالمية تمتلك السلطة والقدرة على منع اندلاع العداء بين الأمم(٣). ويساعد العلم فى توحيد العالم بناء على خطة تكنولوجية. غير أن السياسة تأخرت عن اللحاق بالعلم؛ ولم نحقق نظامًا عالميًا فعالاً بعد يستطيع أن يستفيد من الفوائد التى حققها العلم، ويستطيع فى الوقت نفسه أن يمنع الشرور التى جعلها العلم ممكنة.

ولا ينجم عن ذلك، بالتأكيد، أن التنظيم الاجتماعى هدف مفيد للحياة بالنسبة لرسل. إذ إنه، فى واقع الأمر، وسيلة وليس غاية؛ وسيلة لتحقيق الحياة الخيرة. إن الإنسان يمتلك دوافع جشعة وضارة، ومن الوظائف الجوهرية للدولة أن تضبط التعبير عن هذه الدوافع فى الأفراد والمجموعات، تمامًا كما تكون وظيفة الحكومة العالمية أن تضبط تعبيرها من حيث إنها تتجلى عن طريق الدول. غير أن الإنسان يمتلك أيضًا

---

(١) Power, p. 383.

(٢) يمكن أن يوصف رسل بأنه «اشتراكى»، لكنه شدد على أخطار الاشتراكية عندما انفصلت عن الديمقراطية الفعالة (المؤلف).

(٣) لفت رسل انتباهًا كبيراً، فى هذه السنوات، إلى الاشتراك فى التخلص من السلاح النووى أكثر من الاشتراك فى حكومة عالمية، وذلك بلاشك لأن توقع تحقيق حكومة عالمية فعالة عن طريق اتفاق يبدو أمراً بعيداً إلى حد ما، فى حين أن حرباً عالمية انتحارية يمكن أن تنشب فى أى وقت (المؤلف).

دوافعه الخلاقة «الدوافع التى تضع شيئًا فى العالم لا يؤخذ من أى شخص آخر»(١). ووظيفة الحكومة والقانون هى أن تسهل التعبير عن هذه الدوافع لا أن تضبطها. وإذا طُبقت هذه الفكرة على الحكومة العالمية، فإنها تتضمن أن الأمم المختلفة تظل حرة فى أن تطور ثقافاتها الخاصة وطرق حياتها الخاصة.

إن تحليل رسل للديناميكا الاجتماعية عن طريق فكرة السلطة يتعرض، بدون شك، للنقد بسبب التبسيط المفرط. غير أن النقطة التى يجب ملاحظتها هى أنه أخضع الواقع للقيمة بصورة متسقة؛ بمعنى أنه أصر، باستمرار، على أولوية الغايات الأخلاقية، وعلى الحاجة إلى تنظيم المجتمع البشرى من أجل تسهيل التطوير المنسجم للشخصية البشرية. ولسنا بحاجة إلى أن نضيف أن رسل لم يزعم أن أحكامه عن الغايات الأخلاقية لتنظيم اجتماعى وسياسى، وعما يكوِّن حياة فاضلة تُستثنى من تحليله الخاص لحكم القيمة. لأنه يسلّم بأنها تعبر عن رغبات شخصية؛ أى عن توصيات شخصية. ولهذا السبب المحض لم ينظر إليها، بالتأكيد، على أنها تنتمى إلى الفلسفة بمعنى دقيق.

٦- لم نقل شيئًا بعد عن موقف رسل من الدين، سوى أننا لاحظنا أنه تخلى عن الإيمان بالله فى سن مبكرة. والبحث عن فلسفة عميقة للدين فى كتاباته هو بحث ليس له فائدة. لكن نظرًا لأنه كثيرًا ما أشار، إلى الموضوع، فمن المناسب أن نعطى لمحة عامة عن آرائه.

على الرغم من أن رسل يعتقد بوضوح، مثل جون ستيوارت مل من قبل، أن الشر والمعاناة فى العالم يكوِّنان اعتراضًا قاطعًا للإيمان بإله يوصف بأنه خير بلا حدود،

---

(١) Authority and the Individual (1949), p. 105.

فى هذا العمل يناقش رسل مشكلة ربط التماسك الاجتماعى بالحرية الفردية فى ضوء الإمكانات الملموسة (المؤلف).

وقادر على كل شيء، فإنه لا يزعم أنه يمكن البرهنة على عدم وجود موجود إلهى يجاوز العالم. ولذلك، وإذا استخدمنا مصطلحًا فنيًا قلنا إنه لا أدرى. وهو لا يعتقد، فى نفس الوقت، أن هناك أى دليل حقيقى على وجود إله. وواضح، بالفعل، من الطابع العام لفلسفته أن الحجج التقليدية على وجود الله مستبعدة. وبناء على تحليل ظاهرى للعلّية، لا يمكن أن يكون هناك سبب مشروع على موجود يجاوز ما هو ظاهرى. وإذا «كان النظام، والوحدة، والاتصال، اختراعات بشرية تمامًا مثلما تكون الفهارس ودوائر المعارف[1]. فإننا لا نستطيع أن نحصل على حجة تقوم على النظام والغائية فى العالم. ، وبالنسبة للحجج التى يذكرها العلماء المحدثون، فإنه لا يوجد شيء فى التطور، مثلاً، يضمن صحة الفرض القائل بأنه يُظهرنا على غاية إلهية. وحتى إذا أدت حالة إلى الأطروحة التى تقول إن العالم له بداية فى الزمان، فإنه ليس من حقنا أن نستدل على أنه مخلوق لأنه قد يبدأ بصورة تلقائية. وقد يبدو غريبًا أنه بدأ كذلك؛ «غير أنه ليس هناك قانون من قوانين الطبيعة يقول إن الأشياء التى تبدو غريبة بالنسبة لنا يجب ألا تحدث»[2].

ومع ذلك، على الرغم من أن رسل لم يعتقد أن هناك أى دليل على وجود الله، فإنه بيّن أن الإيمان بالله، مأخوذًا بذاته، لا يثير عداءه أكثر من الإيمان بالعفاريت أو بالجان. إنه، ببساطة، نموذج لإيمان مريح، لكنه غير مُدعم، بكيان مفترض، لا يجعل الإنسان، بالضرورة، مواطنًا أسوأ مما يكون خلافا عليه. إن هجمات رسل موجهة أساسًا ضد المجموعات الدينية المسيحية، التى تضر، بوجه عام، أكثر من أن تفعل الخير، وضد اللاهوت من حيث إنه يُلجأ إليه فى تدعيم الاضطهاد والحروب الدينية، وبوصفه كفيلاً لمنع أخذ الوسائل إلى غايات معينة يعتبرها رسل مرغوبًا فيها.

---

(١) The scientific Outlook, p. 101.

(٢) Ibid, p. 122.

وفى نفس الوقت، على الرغم من أن رسل كثيراً ما يكتب، بطريقة فولتير، فإنه ليس، ببساطة، سلفًا روحياً للفلاسفة[١]. فهو يربط القيمة بما قد نسميه بعاطفة دينية وبموقف دينى ذى اهتمام جاد بالحياة. ومن حيث إنه يمكن أن يقال إن لديه دينًا، فإنه يكون «الروح» كما يصورها فى كتابه «مبادئ التجديد الاجتماعى». صحيح إن هذا الكتاب ظهر عام ١٩١٦، غير أن رسل لاحظ فى تاريخ متأخر جداً أن التعبير عن دينه الشخصى الخاص الذى يبدو له «غير مرض هو الذى يوجد فى كتابه مبادئ التجديد الاجتماعى»[٢].

لا يهمنا هنا جدل رسل ضد المسيحية. ويكفى أن نشير إلى أنه على الرغم من أنه يشيد، أحيانًا، بذكر مثال الحب، مثلاً، وبالفكرة المسيحية عن قيمة الفرد، فإن الهجوم أكثر وضوحًا من الثناء. وبينما يلفت رسل الانتباه، بدون شك، إلى بعض المواضع السوداء المعروفة فى التاريخ المسيحى، فإنه يميل إلى المغالاة، ويميل، أحيانًا إلى أن يضحى بالدقة من أجل النكتة والتهكم. ومع ذلك، فإن ما يتصل بالموضوع بصورة كبيرة هو اعتبار مؤداه أنه لم يحاول، على الإطلاق، بصورة نسقية أن يفصل ما ينظر إليه على أنه ذو قيمة فى الدين عن الاعتقاد اللاهوتى. ولو أنه فعل ذلك، فربما كانت لديه أفكار ثانية عن موقفه، على الرغم من أنه من المحتمل كثيراً توقع أنه سيسأل نفسه بجدية عما إذا لم يكن الله بمعنى ما فرضًا ضمنياً لبعض المشكلات التى أثارها.

٧- ليس من الممكن أن نلخص وجهة نظر رسل عن طبيعة الفلسفة فى عبارة موجزة. لأنه يتكلم بطرق مختلفة فى أوقات مختلفة[٣]. ولم يكن، على الإطلاق، شخصاً

---

(١) الفلاسفة مكتوبة بالفرنسية Les Philosophes وهو مصطلح كان يطلق على فلاسفة الموسوعة: فولتير، وكوندرسيه، وديدرو .. الخ الذين قادوا التنوير فى فرنسا تمييزاً لهم عن الفلاسفة Philosophers المحترفين (المراجع)

(٢) The Philosophy of Bertrand Russell, edited by P.A. schilpp, p. 726.

(٣) كان رسل، بالتأكيد، حراً مثل أى شخص فى أن يغير تفكيره. لكن يجب أن نتذكر أنه بالنسبة للأقوال التى ينظر إليها بصورة مجردة لا تطابق هذه الواقعة التى تقول إنه فى سياق معين، ولأسباب جدلية يغالى، أحيانًا، فى جانب معين من موضوع ما (المؤلف).

يجمع كل الخيوط معاً، ويبين بالتفصيل كيف تتفق معًا، أى كيف تكوّن نموذجًا معقولاً. لقد كان مهتمًا للغاية بالانسجام مع الموضوع الذى هو فى المتناول. وليس من الصعب جداً، فى نفس الوقت، كما أعتقد، أن نفهم كيف وصل إلى التعبير عن وجهات نظر مختلفة نسبيًا عن طبيعة مجال الفلسفة. وليس من الصعب جدًا أن نكتشف عناصر دائمة فى تصوره للفلسفة.

ومن حيث إن دافع الفلسفة الأساسى هو المهم، فإن الفلسفة هى عند رسل، باستمرار، سعى وراء المعرفة، أى وراء الحقيقة الموضوعية. ويعبر عن اقتناعه بأن إحدى المهام الأساسية للفلسفة هى فهم العالم وتفسيره، حتى اكتشاف الطبيعة القصوى للواقع بقدر المستطاع. إن رسل يعتقد، بالفعل، أن الفلاسفة يشرعون، من الناحية العملية، فى البرهنة على اعتقادات متصورة من قبل، ويشير إلى قول «برادلى» الشهير وهو أن الميتافيزيقا هى إيجاد أسباب سيئة لما يعتقده المرء بالغريزة. كما أنه مقتنع بأن بعض الفلاسفة استخدموا، من الناحية العملية، التفكير والحجة فى البرهنة على اعتقادات مريحة تبدو لهم أنها تمتلك قيمة برجماتية. وفضلاً عن ذلك، عندما يقارن أهداف الفلسفة وطموحاتها بالنتائج الفعلية المتحققة، فإنه يتحدث، فى الغالب، كما لو كان العلم الوسيلة الوحيدة لبلوغ أى شىء يمكن أن يُسمى، بصورة ملائمة، بالمعرفة. بيد أن كل ذلك لا يغير الواقعة التى تقول إنه بالنسبة لما ينبغى أن يكون عليه موقف الفيلسوف، ودافعه، وأهدافه، فإن رسل يؤيد ما يمكن أن نصفه، بصورة معقولة، بأنه وجهة نظر تقليدية. ويتضح ذلك فى كتاباته الأولى، كما أنه يتضح فى هجومه المتأخر على الفلسفة «اللغوية»، أى على الفلسفة من حيث إنها تهتم، بصفة خاصة، بتخطيط ما يُسمى باللغة العادية، لأن الفلاسفة الذين يمثلون هذا الميل يتخلون عن المهمة الهامة لتفسير العالم[١].

---

(١) CF. My philosophical Development, p. 230.

ومع ذلك، فإن المنهج الذى يشدد عليه رسل، كما لاحظنا، هو التحليل. ويعنى ذلك فى الفلسفة العامة أن الفيلسوف يبدأ بمجموعة من معرفة مشتركة، أو بما يُسلم بأنه معرفة، ويشكّل ذلك معطياته. ثم يرد هذه المجموعة المركبة من المعرفة، التى يتم التعبير عنها فى القضايا التى تكون غامضة نسبيًا، والتى يعتمد بعضها على بعض فى الغالب، من الناحية المنطقية، إلى عدد من القضايا التى يحاول أن يجعلها بسيطة ودقيقة بقدر المستطاع. ثم تُرتب هذه القضايا فى سلاسل استنباطية، وتعتمد من الناحية المنطقية على قضايا أولية يقينية تقوم بوصفها مقدمات. «وينتمى اكتشاف هذه المقدمات إلى الفلسفة. أما عمل استنباط مجموعة المعرفة المشتركة منها فينتمى إلى الرياضيات، إذا فُسرت «الرياضيات» بمعنى حرفى إلى حد ما»(١). وبمعنى آخر، تنتقل الفلسفة عن طريق التحليل المنطقى من المركب ومما هو عينى نسبيًا إلى ما هو أبسط وأكثر تجريداً. ولذلك، فإنها تختلف عن العلوم الخاصة، التى تنتقل مما هو أكثر بساطة إلى ما هو أكثر تركيبًا، كما أنها تختلف عن الرياضيات الاستنباطية الخالصة.

ومع ذلك، فإننا قد نجد أن بعضاً من المقدمات المتضمنة منطقيًا لمجموعة مشتركة من معرفة مُسلّم بها موضع شك وخلاف. وتعتمد درجة احتمال أية نتيجة على درجة احتمال المقدمة التى تكون موضع شك وخلاف بدرجة أكبر. ولذلك لا يقوم التحليل المنطقى، ببساطة، بغرض اكتشاف القضايا المتضمنة الأولية أو المقدمات. كما أنه يقوم بغرض مساعدتنا على أن نقدّر الاحتمال الذى يتصل بما يُنظر إليه بوجه عام على أنه معرفة، أى نتائج المقدمات.

ولذلك يمكن أن يكون هناك شك ضئيل فى أن منهج التحليل قد خطر ببال رسل عن طريق عمله فى المنطق الرياضى. ولذلك، نلاحظ أنه تحدث عن المنطق من حيث إنه ماهية الفلسفة، وأعلن أن كل مشكلة فلسفية إما أن لا تكون، عندما نحللها بصورة

(١) Our Knowledge of the External World, p. 214.

ملائمة، مشكلة فلسفية بالفعل على الإطلاق، أو لا تكون، أيضا، مشكلة منطقية؛ بمعنى أنها تكون مشكلة تحليل منطقى[١]. لقد أوحى مبدأ الاقتصاد، أو «نصل أوكام»[*] بهذا التحليل، وأدى إلى الذرية المنطقية.

لقد لاحظنا، مع ذلك، كيف أن رسل تحول إلى نظرية ڤتجنشتين عن قضايا المنطق الصورى والرياضيات البحتة بوصفها «تحصيل حاصل». وإذا نظرنا إلى المسألة من وجهة النظر هذه، فإنه يكون من المفهوم، تمامًا، أنه شدد على الاختلاف بين المنطق والفلسفة. فالمنطق،مثلاً، كما أرى، ليس جزءًا من الفلسفة[٢]. لكن القول بأن المنطق الصورى، بوصفه نسقًا من تحصيل حاصل، يقع خارج الفلسفة، لا يتطابق، بالتأكيد، مع إصرار على الأهمية فى فلسفة التحليل المنطقى؛ أى التحليل الردى الذى يميز تفكير رسل. وبقدر تراجع عمل رسل المبكر فى المنطق الرياضى، أصبح أقل وأقل ميلاً إلى أن يتحدث عن المنطق من حيث إنه جوهر الفلسفة. وكلما شدد على الطابع التجريبى للفروض الفلسفية، جعل الهوة أكثر اتساعًا بين الفلسفة والمنطق بالمعنى الدقيق. ولذلك، لا مشاحة فى القول بأنه ليس هناك تغيير فى موقف رسل. ومع ذلك، فإنه بعد أن قال ذات مرة إن المنطق هو جوهر الفلسفة، أعلن فى تاريخ متأخر أن المنطق ليس جزءًا من الفلسفة على الإطلاق. ويجب علينا، فى الوقت نفسه، أن نتذكر أنه عندما صاغ العبارة الأولى من هذه العبارات التى كان يقصدها، فإن منهج الفلسفة يكون، فى بعض منه على الأقل، أو ينبغى أن يكون منهج التحليل المنطقى. ولم يتخل مطلقًا، عن الإيمان بقيمة هذا المنهج.

---

(١) CF. Ibid, p. 42.

(*) ينسب هذا المبدأ إلى «وليم أوكام» (١٢٨٥ ـ ١٣٤٧) الفيلسوف اللاهوتى الإنجليزى وصيغته «لا ينبغى أن نكثر من افتراض وجود كائنات بغير مبرر» (المترجم).

(٢) Human Knowledge, p. 5.

ومع ذلك، على الرغم من أن رسل أبقى على إيمانه بقيمة التحليل الردّى الذى يكون خاصية تميز تفكيره، ودافع عن هذا النوع من التحليل ضد نقد حديث، فلا ريب أن تصوره العام للفلسفة قد اعتراه تغير ملحوظ. لقد رأينا أنه كانت هناك فترة حينما ميز بحدة بين المنهج الفلسفى من جهة والمنهج العلمى من جهة أخرى. ومع ذلك، نجده يقول، فى فترة متأخرة، إنه يجب على الفيلسوف أن يتعلم من العلم «المبادئ، والمناهج، والتصورات العامة»[١]. وبمعنى آخر، إن لتأملات رسل فى العلاقة بين الفلسفة والعلم، أى التأملات التى أعقبت عمله فى المنطق الرياضى، والتصور الأول للتحليل الردّى واستخدامه، أثرًا ملحوظًا على فكرته العامة عن الفلسفة، وبالتالى، فإنه فى الوقت الذى قال فيه إن المنطق هو ماهية الفلسفة، مال إلى أن يعطى انطباعًا مؤداه أنه إذا حُلت المشكلات الفلسفية بصورة ملائمة وتم ردها إلى مسائل دقيقة، فإنها يمكن أن تُحل مشكلة عن طريق مشكلة، ثم شدّد فيما بعد على الحاجة إلى فروض جريئة وشاملة مؤقتة فى الفلسفة. وبيّن فى الوقت نفسه ميلاً ملحوظًا فى بعض الأحيان إلى الشك فى قدرة الفيلسوف على أن يجد أى حلول واقعية لمشكلاته. وربما تخدم الملاحظات الآتية على أفكار رسل عن العلاقة بين الفلسفة والعلوم التجريبية فى أن تجعل أقواله المختلفة معقولة بصورة كبيرة.

تفترض الفلسفة، كما يرى رسل، العلم؛ بمعنى أنها يجب أن تقوم على أساس معرفة تجريبية[٢]. ولذلك يجب أن تجاوز العلم بمعنى ما. ويتضح أن الفيلسوف ليس فى وضع أفضل من العالم لأن يحل المشكلات التى تُعرف من حيث إنها تنتسب إلى العلم. لكن ماذا عساه أن يكون هذا العمل؟

---

(١) An Outline of Philosophy, p. 2.

(٢) CF. For example, My philosophical Development, p. 230.

حيث ينقد رسل الفلسفة اللغوية، التى ينظر إليها على أنها تحاول أن تحدث انفصالاً للفلسفة عن العلم (المؤلف).

قال رسل: إن الجزء الأكثر أهمية من الفلسفة يكمن فى نقد وتوضيح أفكار من شأنها أن يُنظر إليها على أنها قصوى ويجب أن تُقبل بطريقة غير نقدية[١]. وربما يشمل هذا البرنامج الفحص النقدى و«التبرير» للاستدلال العلمى الذى أشرنا إليه فى الفصل السابق. غير أنه يشمل أيضًا نقد وتوضيح تصورات أساسية مفترضة مثل تصور الأذهان والموضوعات الفيزيائية. ويؤدى تحقيق هذه المهمة مع رسل، كما رأينا، إلى تفسير الأذهان والموضوعات الفيزيائية بأنها بناءات منطقية من أحداث. غير أننا رأينا أيضًا أن رسل لا ينظر إلى التحليل الردى فى هذا السياق على أنه، ببساطة، مسألة لغوية، أعنى على أنه، ببساطة، مسألة إيجاد لغة بديلة للغة الأذهان والموضوعات الفيزيائية. إن التحليل يُتصور، بمعنى حقيقى، بأنه يهدف إلى معرفة المكونات القصوى للكون. وتُفسر كيانات العلم الفيزيائى، والذرات، والالكترونات... إلخ، بوصفها بناءات منطقية. ولذلك لا يجاوز التحليل الفلسفى العلم؛ بمعنى أنه يحاول أن يوضح مفاهيم غامضة يفترضها العلم. ومفهوم الذرة على المستوى العلمى ليس غامضًا. أو أنه إذا كان كذلك، فليس من مهمة الفيلسوف أن يوضحه. إن الفلسفة تجاوز العلم بمعنى أنها تقدم فروضًا أنطولوجية أو ميتافيزيقية.

ولذلك ليس من المدهش أن يؤكد رسل أن إحدى وظائف الفلسفة أن تفترض فروضًا جريئة عن الكون. بيد أن تساؤلا يثار فى الحال؛ وهو: هل يُنظر إلى هذه الفروض، بالتحديد، على أنها فروض ليس فى مقدور العلم أن يؤكدها أو يدحضها، على الرغم من أنه يستطيع أن يفعل ذلك من حيث المبدأ؟ أو هل من حق الفيلسوف أن يفترض فروضًا لا يمكن التحقق منها، من حيث المبدأ، عن طريق العلم؟ وبمعنى آخر، هل يوجد لدى الفلسفة، أو لا يوجد لديها، مشكلات عن الكون تكون هى مشكلاتها الخاصة؟

---

(١) Contemporoty Aritshphilosophy,First, erus p.379 and logic end knowledge 0741.

لم يتحدث رسل، بالفعل، عن مشكلات الفلسفة من حيث إنها مشكلات «لا تنتمى، على الأقل الآن، إلى أى من العلوم الخاصة»(١)، وليس فى مقدور العلم، من ثم، أن يحلها. وفضلاً عن ذلك، إذا كانت فروض العلم مؤقتة، فإن الفروض التى تقدمها الفلسفة من حيث إنها حلول لمشكلاتها هى حلول مؤقتة وتجريبية بصورة أكثر. إن العلم هو، فى حقيقة الأمر، ما نعرفه بصورة أكبر أو أقل، والفلسفة هى ما لا نعرفه»(٢). لقد سلّم رسل، بالفعل، بأن هذا القول الخاص هو ملاحظة على سبيل المزاح، بيد أنه يرى أنه مزاح له ما يبرره شريطة أن نضيف أن «التأمل الفلسفى الخاص بما لا نعرفه بعد أظهر نفسه على أنه تمهيد ذو قيمة لمعرفة علمية دقيقة(٣)». وإذا تم التحقق من الفروض الفلسفية، فإنها تصبح، من ثم، جزءاً من العلم، وتتوقف عن أن تكون فروضاً فلسفية.

تمثل وجهة النظر هذه ما قد نسميه بالجانب الوضعى عند رسل ولا أقصد افتراض إنه «وضعى منطقى». لأنه، كما رأينا، رفض باستمرار المعيار الوضعى المنطقى للمعنى. فعندما يقول إن فروضاً فلسفية لم يتم التحقق منها لا تشكّل معرفة، فإنه لا يقول إنها تخلو من المعنى. ويمكن فى الوقت نفسه أن توصف العبارة التى تقول إن «كل معرفة محددة، كما أزعم، تنتمى إلى العلم»(٤) بأنها وضعية، إذا كنا نعنى بالوضعية المذهب الذى يقول إن العلم وحده هو الذى يزود بمعرفة وضعية عن العالم. ومع ذلك، تجدر الملاحظة إلى أنه عندما يصوغ رسل عبارة من هذه الطبيعة، فإنه يبدو

---

(١) An Outline of philosophy, p. 1.

(٢) Logic and Knowledge, p. 281.

(٣) Unpopular Essays (1950) p. 39.

(٤) History of Western philosophy (1945), p. 10.

أنه نسي أنه يصعب بناء على نظريته عن مسلمات الاستدلال العلمي التي لا يمكن البرهنة عليها أن نرى كيف يمكن التأكيد بثقة أن العلم يزود بمعرفة محددة، على الرغم من أننا نعتقد، بالتأكيد، أنه يستطيع أن يفعل ذلك.

ومع ذلك، فإن هذا الموقف الوضعي لا يمثل سوى جانب واحد من تصور رسل لمشكلات الفلسفة. لأنه تصور الفيلسوف أيضًا بأنه ينظر في مشكلات لا يمكن، من حيث المبدأ، أن تلقى حلولاً علمية. حقًا، إنه يبدو، بوجه عام، أنه يشير إلى الفلسفة بالمعنى العادي أو بالمعنى التاريخي. غير أنه يلاحظ، بالتأكيد، أن «كل التساؤلات ذات الأهمية العظيمة للعقول النظرية المتأملة هي، في الغالب، كذلك حتى إن العلم لا يستطيع أن يقدم لها إجابة»[1]. وفضلاً عن ذلك، من مهمة الفلسفة أن تدرس هذه التساؤلات، مثل مشكلة غاية أو غايات الحياة، حتى إن لم تستطع أن تقدم لها إجابة. ويتضح أن هذه المشكلات هي مشكلات فلسفية أساسًا. وحتى إذا شك رسل في قدرة الفلسفة على أن تقدم لها إجابة، فإنه لا ينظر إليها، بالتأكيد، على أنها تخلو من المعنى. فعلى العكس «من وظائف الفلسفة أن تظل تهتم بهذه التساؤلات»[2].

هناك في الواقع شيء من الحيرة في العبارات المتصارعة المتجاورة في كتابات رسل. ففي الفقرة التي يقول فيها، مثلاً، إن «الفلسفة تجعلنا نعرف غايات الحياة»[3]، يقرر أيضًا أن «الفلسفة نفسها لا يمكن أن تحدد غايات الحياة»[4]. كما أنه بعد أن قال، كما ذكرنا من قبل، إن الفلسفة يجب أن تواصل الاهتمام بمشكلات مثل عما إذا

---

(١) Ibid,

(٢) Unpopular Essays, p. 41.

(٣) An Out line of philosophy, p. 312.

(٤) Ibid,

كان للكون غاية، وأن «نوعًا ما من الفلسفة ضرورة بالنسبة للجميع، ماعدا الأهوج الطائش»[١]، فإنه ينتقل إلى القول بأن «الفلسفة هى مرحلة فى التطور العقلى، ولا تطابق النضج الذهنى[٢]».

من الممكن، بالتأكيد، أن تختفى صنوف التناقضات الظاهرية هذه عن طريق تمييزات مناسبة فى المعنى والسياق، بيد أنه ليس ضروريًا أن نهتم هنا بتفسير مفصل من هذا النوع. فماله صلة بالموضوع بصورة كبيرة أن نفترض أن هناك من وجهة نظر رسل عن الفلسفة موقفين أساسيين. فمن ناحية يشعر بقوة أنه عن طريق تعقب العلم غير الشخصى للحقيقة، وعدم اكتراثه باعتقادات متصورة سلفًا، وعدم اكتراثه بما سيكون المرء، فإنه يقدم نموذجًا للتفكير النظرى، وأن للفلسفة الميتافيزيقية سيرة سيئة فى هذه الناحية. كما أنه يتصور أنه على الرغم من أن الفروض العلمية مؤقتة باستمرار، وتخضع لمراجعة ممكنة، فإن العلم يقدم لنا المنظور الأكثر قربًا لمعرفة محددة عن العالم الذى نستطيع أن نبلغه. ولذلك، فإن هذه الأقوال من حيث إنه «يمكن معرفتها، فإنه يمكن معرفتها عن طريق العلم»[٣]. إن الحل المثالى من وجهة النظر هذه هو أنه على الفلسفة أن تفسح الطريق أمام العلم وأن تستسلم له تمامًا. وإذا لم تستطع من الناحية العملية؛ لأن هناك، باستمرار، مشكلات لا يستطيع العلم أن يقدم لها حلاً، فإن الفلسفة يجب أن تصبح «علمية» بقدر الإمكان. أعنى إنه يجب على الفيلسوف أن يقاوم الإغراء على استخدام الفلسفة لأن تبرهن على اعتقادات متصورة

(١) Unpopular Essays, p. 41.

(٢) Ibid,

(٣) History of Western Philosophy, p. 863.

سلفًا أو مريحة، أو أن تخدم بوصفها طريق الخلاص[١]. ويجب أن تُستبعد الأحكام العينية عن القيمة، والتأملات التى تعتمد على هذه الأحكام، من الفلسفة «العلمية».

ومن جهة أخرى، لم يكن رسل على وعى تام فحسب بأن «الفلسفة» بالمعنى العام والتاريخى للفظ تشمل قدراً أكبر مما يسمح به مفهوم الفلسفة «العلمية»، وإنما كان يشعر، أيضًا، بأن هناك تساؤلات مهمة لا يستطيع أن يجيب العلم عنها، ولكن الوعى بها يوسِّع آفاقنا الذهنية. إنه يرفض أن يحكم على هذه التساؤلات بأنها تخلو من المعنى. وحتى إذا اعتقد أن «ما لا يستطيع أن يكتشفه العلم، لا تستطيع البشرية أن تعرفه»[٢]، فإنه مقتنع أيضًا بأنه إذا كان لابد من إغفال هذه المشكلات «فإن الحياة البشرية تنعدم»»[٣]، أى إذا أظهرت حدود المعرفة العلمية فقط. وبمعنى آخر، يوازن تعاطف معين مع الوضعية بمعنى عام شعوراً بأن للعالم جوانب مبهمة، ورفض معرفتها هو التعبير إما عن دجماطيقية ليس لها ما يبررها، أو عن مذهب مادى ضيق الأفق.

ويمكن أن نعبر عن المسألة على هذا النحو. إن رسل نفسه يعترف بأن أحد مصادر اهتماماته الأصلية بالفلسفة بناء على زعمه الخاص الرغبة فى أن يكتشف ما إذا كانت الفلسفة تستطيع أن تزودنا بأى دفاع عن نوع ما من الاعتقاد الدينى[٤]. كما أنه ينظر إلى الفلسفة على أنها تزوده بمعرفة معينة. ولقد شعر بخيبة أمل بناء على الاعتبارين. فقد وصل إلى نتيجة هى أن الفلسفة لا تستطيع أن تقدم أساسًا عقليًا للاعتقاد الدينى، أو تقدم يقينًا فى أى مجال. إن هناك، بالتأكيد، الرياضيات، غير أن الرياضيات ليست فلسفة. ولذلك وصل رسل إلى نتيجة تقول إن العلم، مهما قد تكن

---

(١) لا تشرع الفلسفة فى ذاتها فى حل همومنا، ولا أن تنقذ أنفسنا»، حكمة الغرب (١٩٥٩) ص٦ (المؤلف).

(٢) Religion and science, p. 243.

(٣) Unpopular Essays, p. 44.

(٤) CF. My Philosophical Developmemt, p.ll.

فروضه مؤقتة، وإلى أى حد قد يقدم الاستدلال العلمى على مسلمات لا يمكن البرهنة عليها، هو المصدر الوحيد لما يمكن أن نسميه، بصورة معقولة، معرفة محددة. ولذلك، لا يمكن أن تكون الفلسفة بمعنى دقيق أكثر من فلسفة العلم ونظرية عامة عن المعرفة، بالإضافة إلى فحص للمشكلات التى لم يستطع العلم أن يقدم لها حلاً بعد، ولكن إثارة ومناقشة ما يمكن أن يكون له قيمة إيجابية وباعثة للعلم بأن يزود بالعنصر المطلوب لرؤية مستقبلية. واهتم رسل باستمرار برفاهية البشرية بتعاطف، كما يراها. ولذلك لم يتردد على الإطلاق فى أن يتجاوز حدود الفلسفة «العلمية»، ويعالج تلك الموضوعات التى تتضمن الأحكام الواضحة للقيمة، والتى تشملها، «الفلسفة» بالتأكيد بالمعنى العام للفظ. ويمكن تفسير كثير من صنوف عدم الاتساق فى تفكيره عن طريق هذه الاعتبارات. وقد يرجع بعض ما تبقى من صنوف عدم الاتساق إلى إحجامه عن أن يرجع إلى كتاباته ويستبعد الاختلافات فى استخدام نفس اللفظ، أو أن يفسر، فى كل مناسبة، بأى معنى دقيق يستخدم اللفظ. وربما ما يتصل بالموضوع أيضًا أنه بينما أوصى رسل بالمعالجة التدريجية للمشكلات الفلسفية عن طريق التحليل المنطقى، فإنه بيّن باستمرار تقديراً لعظمة الفروض والنظريات الشاملة وجاذبيتها.

٨- حصل رسل على جائزة نوبل فى الأدب عام ١٩٥٠. وليس هناك شك فى أنه كاتب متألق وواضح، إذا صرف المرء الانتباه عن توسيع معين لاستخدام المصطلح. ويتضح أن عمله الأول فى المنطق الرياضى لم يكن من أجل العامة. ولكن بصرف النظر عن هذا، فإنه وجه التأمل الفلسفى إلى دائرة واسعة من القراء الذين لم يهتموا بكتاب كانط «نقد العقل الخالص»، أو بكتاب هيجل «فينومنولوجيا الروح». ولذلك يمكن القول بصورة حرفية إنه ظل متابعًا لتراث لوك، وهيوم، وجون ستيوارت مل، على الرغم من أن كتاباته العامة تذكرنا كثيراً بالفلاسفة الفرنسيين فى عصر التنوير. ولقد أصبح رسل، بالفعل، عند الجمهور نصيراً للمذهب العقلى، والمذهب الإنسانى اللادينى.

ولايشك أحد من الفلاسفة، بالطبع، فى تأثير رسل على الفلسفة البريطانية الحديثة، وعلى تيار مماثل للتفكير فى مكان آخر. وهناك ميل، بلاشك، فى بعض البلاد،

وبصفة خاصة فى ألمانيا، إلى استبعاده بوصفه «فيلسوفًا تجريبيًا» قام بعمل جيد فى الرياضيات فى أيامه الأولى. غير أنه ناقش مشكلات فلسفية ذات فائدة وأهمية، مثل أسس الاستدلال العلمى، وطبيعة حكم القيمة. وعلى الرغم من أن بعض المدافعين عن عقيدة اللغة العادية قد وجهوا نقدًا إلى التحليل الردى عند رسل، فإن هذا النقد من وجهة نظر كاتب هذه السطورليس كافيًا تمامًا إذا صيغ بألفاظ لغوية. فإذا أُخذ التحليل الردّى، مثلاً، ليعنى من حيث المبدأ أن الجملة «روسيا غزت فنلندا[١]» يمكن أن تُترجم إلى عدد من الجمل لا يظهر فيها لفظ «روسيا»، ولكن يُذكر فيها أفراد فقط[٢]، فإن العلاقة بين الجملة الأصلية، والترجمة تكون على نحو هو أنه إذا كانت الجملة الأولى صادقة (أو كاذبة)، فإن الثانية تكون صادقة (أو كاذبة) والعكس صحيح: أى أن المضمون الأنطولوجى يكون هو أن الدولة ليست كيانًا على الإطلاق يجاوز أعضاءها. ويبدو النقد غير كاف تمامًا إذا بيّن، ببساطة، أننا لا نستطيع أن نسير ونتقدم فى اللغة العادية دون أن نستخدم هذه الألفاظ مثل «روسيا». إن ذلك صحيح إلى حد كبير. بيد أننا نريد أن نعرف، بالتالى، ماذا عساه أن يكون المضمون الأنطولوجى لوجهة النظر هذه. هل يجب علينا أن نقول إن الدولة هى شىء يجاوز أعضاءها؟ وإذا لم تكن كذلك، فكيف يمكن توضيح مفهوم الدولة؟ هل عن طريق أفراد يرتبطون بطرق معينة؟ بأية طرق؟ قد يقال إنه يمكن الإجابة عن هذه التساؤلات بالنظر إلى الطرق التى تُستخدم بها ألفاظ بالفعل مثل «الدولة». بيد أنه يبدو واضحًا أننا نجد أنفسنا أثناء النظر نشير إلى عوامل خارج اللغة. وعلى نحو مماثل، لا يكفى أن ننقد القول، مثلاً، إن العالم فئة من أشياء على أساس أننا لا نستطيع أن نسير دون أن نستطيع أن نشير إلى

---

(١) فنلندا Finland جمهورية فى الجزء الشمالى من أوربا تحدها النرويج شمالاً وخليج فنلندا جنوبا استولى عليها الروس عام ١٩٠٨ (المراجع)

(٢) الأفراد الذين نظموا الغزو، أى الذين خططوا له، والذين شاركوا فيه بأية طريقة عن طريق الحرب، وعن طريق تجهيز العتاد الحربى، والعمل كأطباء... إلخ (المؤلف).

«العالم». وهذا صحيح، غير أننا نستطيع، من ثم، أن نسأل بمعقولية تامة «هل تعنى أنه لا يمكن النظر إلى العالم، بصورة ملائمة، على أنه فئة من أشياء؟». وإذا كان الأمر هكذا، فكيف نتصوره؟ إن طريقتك ربما تكون أفضل؛ غير أننا نريد أن نعرف ماذا عساه أن يكون.

ومع ذلك، فإن هذه الملاحظات لا يُقصد منها أن تكون عذرًا عامًا لاستخدام رسل التحليل الردى. لأننا قد نجد أنه بناء على فحص لحالة معينة من هذا التحليل تم إغفال خاصية جوهرية. ويتحقق ذلك، من وجهة نظر كاتب هذه السطور، فى حالة تحليل رسل للنفس مثلاً. لقد كانت هناك فترة، كما لاحظنا، عندما اعتقد أن فينومنولوجيا الوعى تتضمن أنه لا يمكن استبعاد الأنا - الذات. ومع ذلك، صوّر النفس، فيما بعد، بوصفها بناء منطقيًا من أحداث، وهكذا طوّر المذهب الظاهرى عند هيوم. غير أنه يبدو لى واضحًا تمامًا أنه عندما تُترجم الجمل التى تبدأ بالضمير «أنا» إلى جمل لا يُذكر فيها إلا «أحداث»، ولا تظهر كلمة «أنا»، فإنه يتم حذف خاصية جوهرية من الخصائص الأصلية للجملة، وتكون النتيجة أن الترجمة لا تكون كافية. ولقد لاحظ ڤتجنشتين، بمعنى ما، ذلك بوضوح، عندما تحدث فى «الرسالة» عن الذات الميتافيزيقية. لقد لاحظ، بالفعل، أنه إذا كتبت كتابًا عما أجده فى العالم، فإننى لا أستطيع أن أذكر الذات الميتافيزيقية. بيد أنها لا يمكن أن تُذكر ببساطة لأنها ذات وليست موضوعًا، ليست إحدى الموضوعات التى أجدها «أنا» فى العالم. ولذلك، يستطيع علم النفس التجريبى أن يستمر دون مفهوم الأنا الميتافيزيقية أو الترنسندنتالية، أو أنا ـ الذات. غير أنه لا يمكن استبعادها بالنسبة لفينومنولوجيا الوعى، كما يرى ڤتجنشتين. ومع ذلك، حاول رسل أن يستبعدها عن طريق استبعاد الوعى. ولا ينظر كاتب هذه السطور إلى محاولته على أنها ناجحة. وليس ذلك، بالتأكيد، حجة ضد التحليل الردّى من حيث هو كذلك. إن ما هو زائد بصورة حقيقية يجب أن يعالجه، بدون شك، نصل أوكام. بيد أنه لا ينتج على الإطلاق أن رسل يعتقد أن ما هو زائد يكون زائدًا. ومع ذلك، فإن محاولة استبعاد ما لا يمكن استبعاده قد يكون له قيمة برجماتية؛ بمعنى أنه يمكن أن يخدم فى بيان ما لا يمكن أن يُستبعد عن طريق التحليل.

وربما يكون ذلك صحيحاً على الرغم من أن كاتب هذه السطور ينظر إلى التحليل الردى على أنه المنهج الفلسفي، لكنه لا يتفق مع بعض تطبيقات رسل له، ومع ذلك، فإن ذلك هو انطباع خاطئ. إنني أعتقد أن التحليل الردى له استخداماته. إنني لا أرى كيف يمكن أن يُنظر إلى الاستثناء على أنه منهج ممكن. غير أنني لا أعتقد، بالتأكيد، أنه المنهج الفلسفي الوحيد. وذلك لأننا نعي الأنا – الذات، أى الأنا الترنسندنتالية، عن طريق منهج التأمل الترنسندنتالى، وليس عن طريق التحليل الردّى. صحيح إنني أفترض أن فشل التحليل الردّى لاستبعاد الأنا – الذات قد يخدم فى لفت الانتباه إلى الذات. غير أن الفشل لا يخدم، في حقيقة الأمر، هذا الغرض إلا إذا حث على انتقال إلى الفينومنولوجيا؛ أى إلى تأمل ترنسندنتالى. ويتركنا الفشل، ببساطة، من حيث هو كذلك في حيرة، كما فعل هيوم. ولسبب آخر هو أنه إذا تُّم التسليم بأن التحليل الردّى هو المنهج الفلسفى، فإن ذلك يبدو أنه يفترض مسبقًا ميتافيزيقا، أعنى «ميتافيزيقا «ذرية» تعارض الميتافيزيقا «الواحدية» عند المذهب المثالى المطلق. وإذا قلنا إن اختيار المرء لمنهج يفترض مقدماً ميتافيزيقا ما، فإنه لن يكون زعماً جيداً أن هذه الميتافيزيقا تكون هى الميتافيزيقا «العلمية» الوحيدة، ما لم تكن ناجحة باطراد فى تفسير التجربة، بينما لا تنجح المناهج الأخرى فى ذلك.

ولنعد إلى مسألة أخرى. لقد رأينا أن رسل شرع فى تحصيل اليقين. وقال إن «الفلسفة تنشأ من محاولة صُلبة بصورة غير عادية للوصول إلى معرفة حقيقية»(١). وذلك يفترض مسبقًا أن هذا الواقع، أعنى الكون، معقول(٢). غير أننا أُخبرنا منذ سنوات قليلة متأخرة أن «النظام، والوحدة، والاتصال، اختراعات بشرية»(٣). وبمعنى آخر، إن معقولية الكون يفرضها الإنسان؛ يفرضها العقل البشرى. ويساعد ذلك رسل

---

(١) An Outline of phiposo phy, p. 1.

(٢) تجدر الملاحظة إلى أن البحث يفترض أيضًا حكم قيمة، عن حكم الحقيقة من حيث إنها هدف للعقل البشرى (المؤلف).

(٣) The Scientific Outlook, p. 101.

على أن يتخلص، مثلاً، من زعم «سير جيمس جينز» **Sir James Jeans**[1]، عالم الفلك، الذى يقول إنه يجب أن نتصور العالم بأنه الفكر الواضح لرياضى إلهى. لأن الواقعة التى تذهب إلى أنه يمكن تفسير العالم عن طريق الفيزياء الرياضية، يجب أن تُنسب إلى مهارة الفيزيائى فى فرض شبكة ما. وقد يقال، بالتأكيد، إنه حتى إذا كانت المحاولة الأصلية لفهم العالم تفترض مسبقًا معقوليتها، فإن هذا التصور المسبق هو، ببساطة، فرض، ويصل رسل إلى نتيجة هى أنه لا يتم التحقق من الفرض. غير أن دحض الفرض هو نتيجة فحص للعالم، أعنى تحليلاً هو نفسه يفترض معقولية ما يتم فحصه وتحليله. وعلى أية حال، إذا كان النظام، والوحدة، والاتصال، هى اختراعات بشرية، فما الذى يصبح من الزعم الذى يقول إن العلم يقدم معرفة محددة؟ يبدو أن ما يُقدم هو، ببساطة، معرفة بالعقل البشرى وعملياته. وربما يقال الشىء نفسه، بالتأكيد عن نتائج التحليل الردى عند رسل. لكن هل نستطيع أن نعتقد، بالفعل، أن العلم لا يزودنا بأية معرفة موضوعية عن عالم غير عقلى؟ لا أحد ينكر أن العلم «يعمل»، أى لا ينكر أن له قيمة برجماتية. ومع ذلك، يثار السؤال فى هذه الحالة بصورة مباشرة عما إذا كان العالم يجب ألا يمتلك خصائص معقولة معينة لعلم يمتلك هذه القيمة البرجماتية. وإذا تم التسليم بمعقولية الواقع فى الحال، فإنه يتم فتح الباب مرة ثانية لأسئلة ميتافيزيقية يميل رسل إلى أن يستبعدها بخلق متعجرف.

الخلاصة هى أن إنجازات رسل الأدبية العامة، التى تمتد من منطق رياضى مجرد إلى وهم[2] ذات تأثير كبير. فمكانته فى تاريخ المنطق الرياضى مؤكدة بوضوح.

---

(١) سير جيمس جينز (١٨٧٧ ـ ١٩٤٧) عالم طبيعة ورياضيات وفلك بريطانى كان أول من قال إن المادة تخلق فى الكون على نحو موصول فأصبح صاحب نظرية الخلق المتواصل، وهو أيضًا صاحب نظرية «الشمس المحتضرة» التى عرضها فى كتابه «الكون الغامض» (له ترجمة عربية ـ وقد ترجم له أحمد الكردانى كتابه« النجوم فى مسالكها» عام ١٩٤٤ مطبعة لجنة التأليف والترجمة (المراجع)

(٢) نشر رسل كتاباً عبارة عن قصص قصيرة Satan in the Suburbs، عام ١٩٥٣، و Nightmares of Eminent persons عام ١٩٥٤ (المؤلف).

وفى مجال الفلسفة العامة يكوّن تطويره للمذهب التجريبى بمساعدة التحليل المنطقى، بالإضافة إلى معرفته لحدود المذهب التجريبى بوصفه نظرية عن المعرفة، حقبة مهمة فى التفكير الفلسفى البريطانى. أما بالنسبة لكتاباته العامة فى ميدان الأخلاق، والسياسة، والنظرية الاجتماعية، فإنها لا يمكن أن توضع، بوضوح، على مستوى واحد مع كتاب مثل «المعرفة البشرية»، الأقل كثيراً من كتابه «برنكيبيا ماثماتيكا». وعلى الرغم من أنها تكشف، بالتأكيد، عن شخصية مهمة، شخصية إنسانية تقول، مثلاً، إن الذهن أدى به إلى نتيجة هى أنه لا يوجد شىء فى الكون أسمى من الإنسان، على الرغم من أن انفعالاته تثور بصورة عنيفة. إنه يسلّم بأنه أراد باستمرار أن يجد فى الفلسفة تبريراً ما «للانفعالات غير الشخصية». وحتى إذا كان قد فشل فى أن يجده، «فإن أولئك الذين يحاولون أن يصنعوا ديانة المذهب الإنسانى، لا تعرف شيئًا أعظم من الإنسان، لا يشبعون انفعالاتى»(١). قد يكون رسل الراعى العظيم لنزعة إنسانية لا دينية فى برطانيا العظمى فى القرن الحالى، غير أنه كانت لديه تحفظاته، على المستوى الانفعالى على الأقل.

ولذلك يصعب أن نصنّف رسل بطريقة واضحة؛ بوصفه «تجريبيًا»، مثلاً، أو بوصفه «فيلسوفًا إنسانيًا علميًا». لكن لماذا نريد أن نفعل ذلك؟ ومع ذلك، فإنه برتراند رسل، الفرد المتميز، وليس، ببساطة، عضواً فى فئة. وإذا أصبح فى شيخوخته مؤسسة قومية، فإن ذلك لا يرجع، ببساطة، إلى كتابته الفلسفية، وإنما يرجع أيضًا إلى شخصيته المركبة والقوية: الأرستقراطى، والفيلسوف، والديمقراطى، والمنظم لأسباب فى سبب واحد. من الطبيعى حقًا، أن أولئك الذين يتمسكون منا باعتقادات صارمة تختلف تمامًا عن اعتقاداته والتى هاجمها، يتحسرون على جوانب معينة من تأثيره. غير أن ذلك لا يجعل المرء يغفل الواقعة التى تقول إن رسل واحد من الرجال الإنجليز الأكثر شهرة فى هذا القرن.

---

(١) The philosophy of Bertarand Rusell, edited by P.A. schilpp. p. 19.

خاتمـــة

لقد رأينا أن فكر برتراند رسل عبّر، فى الغالب، عن وجهات نظر خاصة جداً عن قدرة الفيلسوف على أن يقدم لنا معرفة محددة بالعالم، وعلى الرغم من أنه تعاطف قليلاً، بالتأكيد، مع أى فيلسوف يزعم أن نسقه الخاص يمثل حقيقة نهائية ومحددة، فإنه نظر إلى الفلسفة باستمرار على أن الباعث عليها هو الرغبة فى فهم العالم وعلاقة الإنسان به. وحتى إذا لم تستطع الفلسفة، من الناحية العملية، أن تزودنا إلا «بطريقة النظر إلى نتائج البحث التجريبى، أعنى إطاراً، من حيث هو كذلك، لجمع نتائج العلم فى نوع من النظام[1]»، فإن هذه الفكرة، كما وضعها رسل، تفترض أن العلم يعطينا طرقًا جديدة لرؤية العالم، أعنى مفاهيم يجب أن يأخذها من حيث إنها نقطة انطلاق. إن مجال إنجازه قد يكون محدوداً، غير أن العالم هو الذى يهتم به أساساً.

لقد كان «جورج مور»، بمعنى مهم، يقترب جداً من أن يكون ثورياً. فهو لم يرس، بالفعل، أية معتقدات محددة عن طبيعة الفلسفة ومجالها. لكنه كرس نفسه، كما رأينا، من الناحية العلمية، بصفة خاصة، للتحليل كما فهمه. ويتمثل أثره فى أنه شجع الاعتقاد بأن الفلسفة تهتم، أساسًا، بتحليل المعنى؛ أعنى باللغة. ولقد طوّر رسل، بالفعل، التحليل، واهتم، فى الغالب، باللغة، لكنه اهتم بالكثير إلى جانب ذلك. لقد وجه كل من رسل ومور الاهتمام بالتحليل بطرق مختلفة. غير أن مور، وليس رسل، هو الذى يبدو لنا، عندما نعود إلى الوراء، أنه هو الذى أعلن، عن طريق قوة المثال وليس

Wisdom of the West, p. 311. (١)

عن طريق نظرية واضحة، عن وجهة النظر التى تقول إن المهمة الأولى للفيلسوف هى تحليل اللغة العادية.

ومع ذلك لابد أن نعود إلى ڤتجنشتين، من أجل تأكيد دجماطيقى واضح عن طبيعة الفلسفة ومجالها. فلقد لاحظنا أن ڤتجنشتين هو الذى جعل رسل يتحول إلى وجهة النظر التى تقول إن قضايا المنطق، والرياضيات البحتة هى «تحصيل حاصل». لقد فسر ڤتجنشتين فى مؤلفه «رسالة منطقية فلسفية»(١) أن ما يقصده بتحصيل الحاصل هو قضية تكون صادقة بالنسبة لكل الحالات الممكنة، وتمتلك، بالتالى، تناقضاً بوصفه نقيضها، لا يكون صادقًا بالنسبة لحالات ممكنة. ولذلك لا يقدم لنا تحصيل الحاصل معلومات عن العالم، بمعنى أنه يقول إن الأشياء طريقة ما عندما يمكن أن تكون طريقة أخرى. ومع ذلك، فإن «القضية»، من حيث إنها تتميز عن تحصيل الحاصل، هى صورة أو تمثل لواقعة ممكنة أو لأمر من الأمور فى العالم. إن القضية تكون بهذا المعنى إما صادقة أو كاذبة، غير أننا لا نستطيع أن نعرف طريق فحص معناها ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. ولكى نعرف ذلك يجب علينا أن نقارنها، من حيث هى كذلك، بالواقع، أى بالوقائع التجريبية(٢). ولذلك يكون لدينا، من جهة، تحصيل حاصل المنطق والرياضيات البحتة التى تكون صادقة بالضرورة، لكنها لا تعطينا معلومات واقعية عن العالم، بينما هناك، من جهة أخرى، قضايا، أى عبارات تجريبية، تقول شيئًا ما عن كيف تكون الأشياء فى العالم، ولكنها لا تكون صادقة على الإطلاق بالضرورة.

---

(١) ظهر النص الأصلى لهذا العمل فى عام ١٩٢١ فى Ostwald's Annalen der Philosophie. ونُشر العمل لأول مرة ككتاب، مع مقابلة نصوص ألمانية وإنجليزية، عام ١٩٢٢. (وطبع من جديد مع تصحيحات جديدة عام ١٩٢٣). ونُشرت طبعة مع ترجمة جديدة، وقام بنشرها B.P. Mc Guiness, D.F. Pears عام ١٩٦١ (المؤلف).

(٢) القضية المركبة هى، بالنسبة لڤتجنشتين، دالة صدق لقضايا أولية. فالقضية س، مثلاً، دعنا نفترض، تكون صادقة إذا كانت القضية أ، ب، جـ صادقة. وليس من الضرورى فى هذه الحالة أن نتحقق من س بصورة مباشرة لكى نعرف ما إذا كانت صادقة أو كاذبة. لكن يجب أن يكون، من وجهة نظر ما، تحقق، تأكد من القضية أو القضايا عن طريق وقائع تجريبية (المؤلف).

وهكذا تتوحد القضايا عن طريق ڤتجنشتين، بالاستخدام الفنى للفظ عنده فى «الرسالة...»، بقضايا العلوم الطبيعية(١). ويبدو أن هذا التوحيد مقيد بصورة مفرطة، لأنه لا يوجد سبب جيد لأن نقول بناء على مقدمات ڤتجنشتين لماذا يجب أن نستبعد عبارة تجريبية عادية، لا تُسمى، عادة، عبارة علمية، من فئة القضايا. غير أن ڤتجنشتين، ربما، يسلّم بهذا، على الرغم من توحيد مجموع القضايا بمجموع العلوم الطبيعية. وعلى أية حال، فإن المسألة المهمة هى أن القضايا ليست فلسفية. إن العبارة العلمية ليست قضايا فلسفية. وهى ليست، بالتأكيد، عبارة مثل «الكلب تحت المنضدة». وهى ليست قضايا فلسفية تحصيل حاصل. إن الرياضيات لا تعدو أن تكون فلسفة أكثر من أن تكون علماً طبيعياً. وينجم عن هذا أنه ليس هناك مجال لقضايا فلسفية فى تخطيط ڤتجنشتين. فليست هناك أشياء كهذه بالفعل(٢). وإذا كانت مثل هذه الأشياء لا توجد، فإن مهمة الفلسفة لا يمكن أن تكون، بوضوح، التصريح بها(٣).

فما هى، إذن، وظيفة الفلسفة؟ يقال إنها تكمن فى توضيح القضايا(٤). والقضايا التى يجب توضيحها هى ليست، بوضوح، قضايا فلسفية. وإذا أخذنا، بالفعل، بصورة حرفية توحيد ڤتجنشتين القضايا بقضايا العلوم الطبيعية، فإنه ينجم عن ذلك، منطقياً، أن مهمة الفلسفة هى توضيح القضايا العلمية. غير أنه ليس واضحاً، على الإطلاق،

---

(١) Tractatus, 4. 11. علم النفس التجريبى هو من بين العلوم الطبيعية (المؤلف).

(٢) إذا قال المرء لڤنجنشتين إن «القضية التى تقول الكمية المستمرة ليس لها أجزاء فعلية» هى قضية فلسفية، فإنه سيجيب، بدون شك، أنها تحصيل حاصل بالفعل أو تعريف، تعطى معنى كلمة «الكمية المستمرة» أو جزءاً منه، ومع ذلك إذا فُهمت على أنها تؤكد أن هناك أمثلة للكمية المستمرة فى العالم، فإنها تكون عبارة تجريبية عادية (المؤلف).

(٣) الرسالة هى، بالتأكيد، عمل فلسفى، وتحتوى على «قضايا فلسفية». غير أن ڤتجنشتين لم يتردد، باتساق مدهش، فى أن يعتنق النتيجة المتناقضة التى تقول إن القضايا التى تمكن المرء من فهم نظريته ليس لها معنى (Unsinning 6. 54) (المؤلف).

(٤) Tractatus, p. 112.

بصورة مباشرة كيف، وبأى معنى، يستطيع الفيلسوف أن يفعل ذلك. وعلاوة على ذلك، على الرغم من أن الوضعيين المناطقة من دائرة ڤينا ينسبون إلى الفلسفة وظيفة متواضعة من حيث إنها خادمة للعلم[1]، فإنه يبدو مما يقوله ڤتجنشتين فى موضع آخر فى «الرسالة»، أنه يفكر، أساسًا، فى نوع من العلاج اللغوى، الهدف منه بيان الغموض المنطقى وتوضيحه. فمثلاً فى اللغة العادية، كما يشير رسل كثيراً ما، تُخفى الصورة النحوية لعبارة ما، الصورة المنطقية. ولذلك ينشأ لدى الفيلسوف الإغراء لأن يصوغ عبارات «ميتافيزيقية» (فالعبارة التى تقول مثلاً «جبل من ذهب» لابد أن يكون لها نوع خاص من الحالة الأنطولوجية فى المنتصف بين الوجود الفعلى واللاكيان) تكون نتيجة عدم الفهم لمنطق لغتنا. إن الفيلسوف الذى يرى ذلك، يستطيع أن يبين الغموض فى ذهن زميله عن طريق صياغة العبارة المضللة من جديد، لكى يبيّن صورتها المنطقية، بناء على خطوط نظرية رسل عن الأوصاف. كما أنه إذا حاول شخص ما أن يقول شيئًا «ميتافيزيقيا» فإنه يمكن أن يُبين له أنه أخفق فى أن يقدم أى معنى محدد (إشارة) للفظ أو أكثر. والمثال الذى يقدمه ڤتجنشتين ، وهو يقتصد فى الأمثلة فى «الرسالة» إلى حد كبير، هو «سقراط هو هو». لأن كلمة «هو هو» ليس لها معنى عندما تُستخدم بهذه الطريقة من حيث إنها صفة. غير أن ما يجب على ڤتجنشتين أن يقوله، ينطبق بدون شك، وفق شروط معينة، على سؤال مثل «ما علّة العالم؟». لأننا إذا سلّمنا بأن العلّية تعنى علاقة بين ظواهر، فإنه لن يكون هناك معنى لأن نسأل عن علّة كل الظواهر. وفضلاً عن ذلك، لا نستطيع بناء على مقدمات ڤتجنشتين، أن نتحدث عن العالم ككل[2].

---

(١) تصور الوضعيون المناطقة من دائرة ڤينا الفيلسوف بأنه يهتم بلغة العلم، وبأنه يحاول أن يكوّن لغة عامة تخدم فى توحيد العلوم الجزئية، مثل الفيزياء وعلم النفس (المؤلف).

(٢) يُستبعد هذا الحديث، بوضوح، إذا كانت كل قضية صورة أو تصويراً لأمور ممكنة فى العالم. ويتحدث ڤتجنشتين، بالفعل، عن العالم ككل. غير أنه على استعداد تام لأن يسلم بأن فعل ذلك، هو محاولة قول ما لا يمكن أن يُقال (المؤلف).

إن «رسالة» ڤتجنشتين من الكتابات التى كان لها تأثير على دائرة ڤيينا؛ أعنى مجموعة الوضعيين المناطقة الذين عُرفوا بصورة أكبر أو أقل بأن قائدهم هو «مورتس شليك» **Moritz Schlick** (١٨٨٢ - ١٩٣٦)، أستاذ الفلسفة فى جامعة ڤيينا[١]. وهناك، بالتأكيد، نقاط اتفاق بين مذهب «الرسالة» والوضعية المنطقية. فهما يتفقان، مثلاً، فى الحالة المنطقية لقضايا المنطق والرياضيات البحتة، وفى الواقعة التى تقول إن العبارة التجريبية ليست صادقة بالضرورة[٢]. وفضلاً عن ذلك، فإن «الرسالة» والوضعية المنطقية تستبعدان القضايا الميتافيزيقية، أعنى، إذا نُظر إليها على أنها تزود، أو يمكن أن تزود، بمعلومات عن العالم، أن تكون صادقة أو كاذبة. لكن بينما ينتج هذا الاستبعاد فى «الرسالة» من تعريف ڤتجنشتين للقضية، وتوحيده كل القضايا بكل القضايا العلمية، فإنه ينتج فى الوضعية المنطقية من معيار معين للمعنى، أعنى أن معنى «القضية»، أو العبارة الإخبارية الفعلية تتحد مع حالة تحققها، ويُفهم التحقق عن طريق تجارب حسية ممكنة. ومن المشكوك فيه، على أية حال، عما إذا كان هذا المعيار للمعنى متضمناً بالضرورة عن طريق ما يجب أن يقوله ڤتجنشتين فى «الرسالة». صحيح، أنه إذا كانت القضية تؤكد، أو تنكر، أمراً ممكناً من أمور الواقع، فإننا لا نستطيع أن نقول إننا نعرف ماذا تعنى إذا لم تكن لدينا معرفة كافية بمسألة من مسائل الواقع تجعلها صادقة ويمكن أن نميز بين هذه المسألة ومسألة من مسائل الواقع تجعلها كاذبة. وبهذا المعنى لابد أن نعرف ما يحقق القضية. بيد أنه لا ينجم عن ذلك، بالضرورة، أن معنى القضية، أو العبارة الإخبارية الفعلية تتحد مع حالة تحققها، إذا كانت حالة التحقق تعنى ما نستطيع أن تفعله، أو ما يمكن أن يفعله أى شخص آخر، لكى يتحقق من العبارة.

---

(١) دائرة ڤيينا ليست مجموعة من «تلاميذ» شليك، بل هى بالأحرى مجموعة من أشخاص متشابهين فى التفكير، بعضهم فلاسفة، وبعضهم علماء أو علماء رياضة، يتفقون فى برنامج عام مشترك (المؤلف).

(٢) لا تكوّن هاتان المسألتان، إذا أخذنا بمفردهما، الوضعية المنطقية. فإذا أخذنا بمفردهما، فإنهما تسلمان، مثلاً، بإمكان ميتافيزيقا استدلالية تفترض نظرياتها بوصفها فروضاً مؤقتة (المؤلف).

وعلى أية حال، حتى إذا كان أولئك، الذين يعتقدون أن المعيار الوضعي للمعنى متضمن، بصورة ضمنية، فى «الرسالة» على حق، فإنه يبدو أن يكون هناك اختلاف ملحوظ من المناخ بين هذا العمل، والموقف النمطى للوضعيين المناطقة فى عنفوان حماسهم المبكر. لقد سلّم الوضعيون، بالفعل، بأن العبارات الميتافيزيقية يمكن أن يكون لها دلالة انفعالية ـ مثيرة[١]، غير أن بعضهم، على الأقل، بينوا أن الميتافيزيقا، من وجهة نظرهم، مجموعة من اللغو بالمعنى العادى، وليس ببساطة، بالمعنى الفنى. ومع ذلك، إذا نظرنا إلى ما يقوله ڤتجنشتين عن الذات[٢] الميتافيزيقية، فإننا نستطيع أن نميز جدية معينة، وعمقًا للتفكير. إن محاولة أن نقول شيئًا ما عن الذات الميتافيزيقية، أى الأنا – الذات من حيث إنها مركز الوعى، يعنى أننا نردها لا محالة إلى حالة موضوع ما. إن كل العبارات عن الذات الميتافيزيقية هى، من ثم، محاولات لقول ما لا يمكن أن يقال. وتُظهر الذات الميتافيزيقية، فى الوقت نفسه، بمعنى حقيقى، نفسها من حيث إنها حد «عالمى» بوصفها المتضايف للموضوع. وحتى ذلك لا يمكن أن يقال، إذا تحدثنا بصورة دقيقة. ومع ذلك، يمكن أن تيسر محاولات فعل ذلك محاولاتنا بمعنى «رؤية» ما لا يمكن أن يقال. بيد أن «التصوف» الذى يظهر عرضًا فى «الرسالة» لا يلائم الوضعيين المناطقة.

لقد أُدخلت الوضعية المنطقية، تقريبًا، فى إنجلترا عن طريق نشر كتاب «ألفرد آير» (المولود عام ١٩١٠)(*) «اللغة، والحقيقة، والمنطق»[٣] عام ١٩٣٦. وقد حقق هذا

---

(١) يقال إن عبارة ما لها دلالة انفعالية – مثيرة إذا عبرت عن موقف انفعالى، ويكون الهدف منها، ليس عن طريق قصد واع بطبيعتها، أن تثير موقفًا انفعاليًا مشابها فى الآخرين (المؤلف).

(٢) CF. Tractatus, 5.62. 641. CF. also Noteboods, 1914 - 1916 (Wxford, 1961) pp. 79-80, حيث يتضح تأثير معين عن طريق شوبنهور (المؤلف).

(*) توفى آير عام ١٩٨٩ (المراجع)

(٣) Second Edition, 1946.

الكتاب، بهجومه الشديد والقوى على الميتافيزيقا واللاهوت، النجاح عن طريق، شيوع الفضيحة[١]، وربما ظل البيان الأكثر وضوحًا للوضعية المنطقية. لكن على الرغم من أن الوضعية المنطقية، كما تناولها هذا العمل، جذبت، بالتأكيد، كثيراً من الاهتمام، فإنه قلما يمكن أن يقال إنها كسبت درجة ملحوظة من القبول بين الفلاسفة المحترفين فى بريطانيا العظمى[٢]. وبسبب ذلك قام البرفسور «آير» نفسه بتعديل آرائه بصورة ملحوظة، كما يمكن أن نرى من كتابته المتأخرة[٣]. ولقد عُرف الآن، بوجه عام، أن الوضعية المنطقية تكوّن فجوة فى تطور الفلسفة البريطانية الحديثة[٤].

لقد انشغل ﭬتجنشتين، فى نفس الوقت، بتغيير آرائه[٥]. فقد حاول فى «الرسالة» أن يبين «ماهية» القضية. ووضع أثر تعريفه اللغة الوصفية فى مكانة متميزة. لأن العبارات الوصفية وحدها هى التى تُعرف بأنها تمتلك معنى. ومع ذلك، أدرك بصورة أكثر وضوحًا تركيب اللغة، أى الواقعة التى تقول إن هناك أنواعًا كثيرة من القضايا، والعبارات الوصفية لا تشكّل إلا نوعًا واحداً. وبمعنى آخر، وصل ﭬتجنشتين إلى وجهة

---

(١) تحقيق النجاح عن طريق الفضيحة المثيرة ..Succés de Scandale تعبير يُستخدم فى الأوساط الفنية (المراجع).

(٢) يمكن أن نلاحظ أن البرفسور R.B. Braith Waite فيلسوف كمبردج قام بمحاولة للتوفيق بين وضعيته المنطقية وتمسكه بالمسيحية. انظر، مثلاً، محاضرته: وجهة نظر تجريبية عن طبيعة الاعتقاد الدينى، كمبردج، ١٩٥٥ (المؤلف).

(٣) تشمل هذه الكتابات «أسس المعرفة التجريبية» (١٩٤٠)، و«التفكير والمعنى» (١٩٤٧)، و«مقالات فلسفية» (١٩٥٤)، و«مفهوم الشخص ومقالات أخرى» (١٩٦٣) (المؤلف).

(٤) لم يعرف الفلاسفة الأوربيون باستمرار ذلك، فبعضهم لايزال تحت انطباع مؤداه أن كل الفلاسفة البريطانيين هم، من الناحية العملية، وضعيون مناطقة (المؤلف).

(٥) يمثل هذه الآراء الكتابات التى نُشرت غفلاً. ويحتوى كتاب «الكتب الزرقاء والبنية» (أكسفورد ١٩٥٨) على ملاحظات أُمليت على الطلاب فى الفترة ١٩٣٣ – ١٩٣٥. ويمثل كتاب «بحوث فلسفية» (أكسفورد ١٩٥٣) أفكار ﭬتجنشتين المتأخرة (المؤلف).

نظر واضحة عن اللغة الفعلية من حيث إنها ظاهرة حيوية مركبة، أى بوصفها شيئًا يكون له فى سياق الحياة البشرية وظائف أو استخدامات كثيرة. وقد لازم هذا الفهم تغيراً جذرياً فى تصور ڤتجنشتين للمعنى. فقد أصبح المعنى استخداماً، أو وظيفة، ولم يعد يتوحد مع «التصوير».

إذا طبقنا هذه الأفكار على الوضعية المنطقية، فإن النتيجة ستكون هى عزل لغة العلم عن مكانة لغة متميزة فريدة. لأن الوضعية المنطقية تعنى، فى واقع الأمر، اختيار لغة العلم من حيث إنها نموذج اللغة. إن معيارها للمعنى، من حيث إنه يُطبق على قضايا تركيبية بوجه عام، هو نتيجة امتداد لتحليل معين للعبارة العلمية؛ أعنى من حيث إنه تنبؤ بتجارب محسوسة معينة ممكنة. وبغض النظر عن السؤال عما إذا كان هذا التحليل للعبارة العلمية مقبولاً أم لا، فإن عزل اللغة العلمية من حيث إنها اللغة النموذجية يتضمن التخلى عن المعيار الوضعى المنطقى الخاص بالمعنى، إذا نظرنا إليه على أنه معيار عام. ولذلك، مهما تصور المرء العلاقة الدقيقة بين «الرسالة»، والوضعية المنطقية، فإن أفكار ڤتجنشتين المتأخرة عن اللغة لا تطابق، بالتأكيد، الوضعية المنطقية الدجماطيقية.

وفى الوقت نفسه لم يكن لدى ڤتجنشتين النية لأن يُحيى فكرة الفيلسوف التى استبعدتها «الرسالة»: أعنى فكرة الفيلسوف من حيث إنه يستطيع أن يمد معرفتنا الفعلية بالعالم عن طريق التفكير الخالص، أو عن طريق تأمل فلسفى. إن الاختلاف بين مفهوم وظيفة الفلسفة التى قدمها ڤتجنشتين فى الرسالة والوظيفة التى قدمها فى «بحوث فلسفية» ليس اختلافًا بين مفهوم ثورى ومفهوم تقليدى. إذ ينظر ڤتجنشتين إلى نفسه على أنه يحاول فى «الرسالة» أن يصلح اللغة، أى أن يعارض استخدامها الفعلى عن طريق المساواة بين القضية والعبارة الوصفية، وإذا أخذنا، بالفعل، بصورة حرفية، توحيده كل القضايا بكل العلوم الطبيعية، أى بالعبارة العلمية. ومع ذلك، فإننا نُخبر فى «بحوث فلسفية» بأن «الفلسفة لا تعارض، على الإطلاق، الاستخدام الفعلى للغة؛ فهى

لا تستطيع فى النهاية إلا أن تصفها»[١]. فمن الناحية السلبية، تكشف الفلسفة عن نماذج من اللغو لا تنتج من فهمنا لحدود اللغة[٢]. ومن الناحية الإيجابية، إن لها وظيفة وصف الاستخدام الفعلى للغة.

يمكن أن نفسر نوع الشىء الذى يفكر فيه ڤتجنشتين عن طريق مماثلته الخاصة بالألعاب[٣]. افرض أن شخصًا ما سألنى ماذا عساها أن تكون اللعبة. وافرض أن ردى كان على النحو التالى: «حسنًا، إن التنس، وكرة القدم، والكريكت، والشطرنج، والجولف، والكرة الطائرة كلها ألعاب. ثم يوجد أشخاص آخرون أيضًا، يلعبون لعبة الهنود الحمر، مثلاً، أو الاستغماية». قد يجيب الشخص الآخر بتعجل «إننى أعى كل ذلك جيداً. غير أننى لم أسألك ما الأنشطة التى تُسمى عادة «بالألعاب»: إنى أسألك ماذا عساها أن تكون اللعبة؛ أعنى أنا أريد أن أعرف تعريف اللعبة، أريد أن أعرف ماهية «اللعبة». إنك سيئ مثل أصدقاء سقراط الشبان الذين، عندما سئلوا عما عساه أن يكون الجمال، فبدأوا يذكرون أشياء جميلة أو أشخاصًا جميلة». وقد أرد على ذلك «عجبا، إننى أفهم. أنت تتصور أنه بسبب استخدامنا كلمة واحدة «اللعبة»، فلابد أن تعنى معنى واحداً؛ تعنى ماهية واحدة. غير أن ذلك خطأ. فلا توجد إلا ألعاب. إن هناك، بالفعل، صنوفًا من التشابه، صنوفًا من الأنواع المتعددة. فبعض الألعاب تُلعب عن طريق كرة، مثلاً. لكن الشطرنج لا يُلعب عن طريق كرة. وحتى فى حالة الألعاب التى تُلعب عن طريق كرة، تكون الكرات ذات أنواع مختلفة. انظر إلى كرة القدم، والكريكت، والجولف، والتنس. والألعاب الحقيقية التى لها نوع من القواعد، واضحة أو ضمنية. غير أن القواعد تختلف باختلاف الألعاب المختلفة. وعلى أية حال، فمن الصعب أن يكون تعريف «اللعبة» عن طريق قواعد كافيًا. فهناك قواعد للسلوك فى المحاكم

---

(١) 1, S. 124

(٢) 1, S. 119.

(٣) CF. Philosophical Investigations, 1, ss. 66-9, 75.

الجنائية، غير أن مجرى القانون لا يُعرف، بوجه عام، بوصفه لعبة، وبمعنى آخر، الإجابة الوحيدة الملائمة لسؤالك الأصلى هو أن نذكرك بكيف تُستخدم كلمة «لعبة» فى اللغة الفعلية. ربما لا تقتنع. لكنك فى هذه الحالة لاتزال تعمل فيها، بوضوح، وفق الفكرة الخاطئة التى تقول يجب أن يكون هناك معنى واحد؛ أى ماهية واحدة، تناظر كل كلمة عامة. وإذا أصررت على أنه يجب علينا أن نجد معنى أو ماهية، فإنك تصر، بالفعل، على إصلاح للغة، أو على معارضتها.

وباستخدام هذا النوع من المماثلة، يتصور ڤتجنشتين، بوضوح، محاولته فى «الرسالة» أن يبحث ماهية القضية، بينما هناك، فى حقيقة الأمر، أنواع كثيرة من القضايا، وأنواع كثيرة من الجمل، وأنواع كثيرة من العبارات الوصفية، والأوامر، والنواهى .. وهكذا[1]. غير أن وجهة نظره تمتلك مجالاً متسعًا من التطبيق. افترض مثلاً، أن فيلسوفاً وحد «الأنا» أو النفس بالذات الخالصة، أو بالجسم بالمعنى الذى نستخدم به، فى العادة، لفظ «الجسم»، فهل هو قدّم ماهية «الأنا»، ماهية الذات؟ قد يبين ڤتجنشتين أن تفسير الضمير «أنا» لا يتطابق مع الاستخدام الفعلى للغة. فتوحيد «الأنا»، مثلاً، بالذات الميتافيزيقية لا يتطابق مع هذه العبارة «أنا أتمشى». ولا يتطابق توحيد «الأنا» مع الجسم بالمعنى العادى مع هذه الجملة «أنا أنظر إلى تولستوى على أنه كاتب أعظم من إثيل م. ديل[2]».

ويضيف ڤتجنشتين هذه الطريقة للتخلص من نظريات فلسفية مغالى فيها، وتُفسر بأنها محاولات «لإصلاح» اللغة، أى تُفسر بأنها محاولات رد كلمات «من استخدامها

---

(١) CF. philosophical Investigations, 1, s, 23.

(٢) إثيل مارى ديل (١٨٨١ – ١٩٣٩) روائية إنجليزية كتبت العديد من الروايات الرومانسية منها «طريق الشر» عام ١٩١٢، و«مصباح فى الصحراء» عام ١٩١٩ و «الفارس الأسود» ١٩٢٦ و «مذبح الشرق» ١٩٢٩ و «جدران السجن» عام ١٩٣٢ .. الخ (المراجع)

الميتافيزيقى إلى استخدامها اليومى»[١]. وهى تفترض، بوضوح، أن اللغة الفعلية صحيحة تمامًا من حيث إنها كذلك، وبالتالى، من الضرورى تمامًا أن نفهم أن ڤتجنشتين لا يستبعد، مثلاً، اللغة الفنية التى تطورت لكى تعبر عن لغة الإنسان العلمية المتطورة، ومفاهيم علمية جديدة، وفروضًا علمية جديدة. إن ما يعارضه هو الاعتقاد بأن الفيلسوف يستطيع أن يحفر، أو يكتشف معانى خفية، وماهيات خفية، والإصلاح الوحيد للغة الذى يقره الفيلسوف هو الصياغة من جديد التى قد تكون مطلوبة لكى يوضح هذه الصنوف من الغموض وسوء الفهم التى تسبب ما ينظر إليه ڤتجنشتين على أنه مشكلات فلسفية زائفة ونظريات زائفة. ومع ذلك، فإن إصلاحًا من هذا النوع مخطط، ببساطة، لكى يبين المنطق الحقيقى للغة الفعلية. ولذلك يمكن أن يقال إن الفلسفة تهدف إلى استبعاد صعوبات، ومشكلات، تنشأ من عدم فهمنا للاستخدام الفعلى للغة. وبالتالى على الرغم من التغير فى وجهات نظر ڤتجنشتين عن اللغة، فإن فكرته العامة عن الفلسفة من حيث إنها نوع من العلاج اللغوى تظل هى نفسها بصورة مجملة.

ومع ذلك، فعلى الرغم من أن ڤتجنشتين نفسه لم يتردد فى أن يجزم برأى عن طبيعة الفلسفة ووظيفتها، فإن أولئك الفلاسفة الذين تأثروا بخط تفكيره فى مرحلة ما بعد «الرسالة»، أو الذين جاءوا بنفس الأفكار، تخلوا، إذا تحدثنا بوجه عام، عن أحكام دجماطيقية من هذا النوع. فبينما أعلن، مثلاً؛ برفسور جلبرت رايل G. Ryle (المولود عام ١٩٠٠) فيلسوف أكسفورد فى بحثه عن «التعبيرات المضللة بصورة نسقية»[٢] عام ١٩٣١، أنه وصل إلى نتيجة تقول إن مهمة الفلسفة هى، على الأقل، وقد لا تكون أكثر من ذلك، اكتشاف الأساليب اللغوية لصنوف من تحريف المعانى المتكررة، والنظريات غير المعقولة، أضاف أن تحوله إلى وجهة النظر هذه كان على مضض، وأنه ودَّ لو كان

(١) Ibid, 1, s, 115.

(٢) نشرت هذه المقالة فى الأصل فى محاضرة الجمعية الفلسفية، ثم أعيد نشرها فى كتاب «المنطق واللغة» المجلد الأول (أكسفورد عام ١٩٥٢) تحت إشراف أ. ج. ن. فلو (المؤلف)

يستطيع أن يعتقد أن للفلسفة مهمة أكثر جلالاً وعظمة. وعلى أية حال، إذا نظر المرء إلى كتابات هؤلاء الفلاسفة البريطانيين الذين تعاطفوا مع أفكار ڤتجنشتين المتأخرة، فإنه يستطيع أن يرى أنهم كرسوا أنفسهم لتنفيذ البرنامج الإيجابى «لوصف» الاستخدام الفعلى للغة بدلاً من أن يكرسوا أنفسهم للمهمة السلبية لاستبعاد صنوف من الغموض أو الصعوبات.

ويمكن أن يأخذ تنفيذ البرنامج الإيجابى صوراً متعددة. أعنى، أن التركيز يكون بصورة مختلفة. فمن الممكن، مثلاً، التركيز على بيان الخصائص المعينة للأنواع المختلفة للغة بالمعنى الذى تكوّن به لغة العلم، ولغة الأخلاق، ولغة الوعى الدينى، ولغة الاستاطيقا أنواعًا مختلفة، ويستطيع المرء أن يقارن نوعًا من أنواع اللغة بنوع آخر. وعندما حول الوضعيون المناطقة اللغة العلمية إلى لغة نموذجية، فإنهم مالوا إلى أن يجمعوا عدداً من أنواع مختلفة أخرى من قضايا من حيث إنها ليست لها سوى دلالة انفعالية – مثيرة. ومع ذلك، فإن عزل اللغة العلمية عن مكانة اللغة النموذجية، إلا من أجل أغراض معينة مثلاً، يشجع، بصورة طبيعية على فحص أكثر دقة لأنواع أخرى من اللغة، مأخوذة بصورة منفصلة. وقد تم القيام بقدر كبير من العمل فى مجال لغة الأخلاق[(١)]. كما أن هناك قدراً ذا قيمة من مناقشة لغة الدين. وإذا أردنا، مثلاً، أن نحدد مدى معنى لفظ «الله»، فإنه ليست هناك فائدة كبيرة لأن نقول إنه «يخلو من المعنى»، لأنه ليس لفظًا علميًا. إنه يجب علينا أن نفحص استخداماته ووظائفه فى اللغة التى تكون، كما يرى ڤتجنشتين «موطنه الأصلى»[(٢)]. وعلاوة على ذلك، يستطيع المرء أن

---

(١) CF. For example, the Language of Morals (oxford, 1952) and Freedom and Reason (oxford 1963) by R.M. Hare.

(٢) Philosophical Investigations, 1, s, 116.

يقول ڤتجنشتين: «ينبغى على الإنسان أن يسأل نفسه: هل تستخدم الكلمة بالفعل دائمًا بالفعل على هذا النحو فى «لعبة زائفة» التى تكون بمثابة موطنها الأصلى؟» بحوث فلسفية ترجمة د. عزمى إسلام ص ١٠٨ (المراجع).

يقارن استخدام الصور والمماثلات فى اللغة الدينية باستخدامها، مثلاً، فى لغة الشعر. ربما يكون صحيحاً، بالفعل، أن نقول إن العنصر الذى جذب الانتباه العام فى مناقشة اللغة الدينية فى الفلسفة البريطانية الحالية هو زعم بعض الفلاسفة أن هذه العبارة الدينية، أو تلك، لا تقول شيئًا بالفعل؛ لأنها لا تستبعد شيئًا[1]. بيد أنه يجب أن نتذكر أن المناقشة كلها أوضحت مرة ثانية موضوع لغة المماثلة؛ وهو موضوع عالجه عدد من مفكرى العصر الوسيط، لكن عالجه، مع بعض الاستثناءات، فلاسفة متأخرون بصورة قليلة[2].

كما أنه من الممكن أن لا نركز كثيراً على أنماط عامة من اللغة بالمعنى الذى ذكرناه من قبل مثلما لا نركز على أنواع مختلفة من الجمل فى اللغة العادية، وعلى التمييزات التى تتم فى هذه اللغة أو تتضمنها هذه اللغة. ويميز هذا النوع من تنظيم اللغة العادية البرفسور «أوستن» **J. L. Austin** (١٩١١ - ١٩٦٠) فيلسوف أكسفورد، الذى ميز نفسه عن طريق اهتمامه الشديد بالتفرقة بين أنواع «أفعال الكلام» **Speech acts**[3]، وبين عن طريق تحليل فعلى كم يكون التصنيف الوضعى المنطقى للقضايا غير كاف، وكم تكون اللغة العادية مركبة وغامضة أكثر مما قد يظن المرء.

طبيعى أن يوجه قدر كبير من النقد ضد هذا التركيز على اللغة العادية. لأنه يبدو لأول وهلة كما لو كانت الفلسفة تُرد إلى وظيفة تافهة، أو بصفة خاصة إلى لعبة ليس

---

(١) انظر مثلاً: «مناقشة «اللاهوت والتحريف» التى طُبعت من جديد فى «مقالات جديدة فى اللاهوت الفلسفى»، تحرير (A.G.N. FLEW AND A. MAC INTYRE (LONDON, 1955 (المؤلف).

(٢) لدى باركلى شىء ما يقوله فى هذه المسألة. ويشير كانط إلى لغة رمزية فى سياق لاهوتى. وناقش هيجل، بالتأكيد، اللغة «التصويرية» للدين فى علاقتها بالاستاطيقا من جهة، والفلسفة من جهة أخرى (المؤلف).

(٣) انظر على سبيل المثال: كتاب أوستن «بحوث فلسفية» الذى نُشر غفلاً (أكسفورد ١٩٦١)، وكتاب «كيف تفعل الأشياء مع الكلمات» (أكسفورد ١٩٦٢) المؤلف.

لها فائدة يلعبها عدد من أساتذة الجامعة والمحاضرين. لكن على الرغم من أن ممارسي تحليل اللغة العادية، وبصفة خاصة «أوستن» قد اختاروا، عن عمد، أمثلة من الجمل التي تجعل أولئك الذين اعتادوا أن يتحدثوا عن الوجود يظهرون دهشتهم، فإن هذا التحليل ليس له فائدة على الإطلاق، من وجهة نظر كاتب هذه السطور. ففي تطوير اللغة، مثلاً، عبَّرت الموجودات البشرية، استجابة للتجربة، بطريقة عينية عن كثرة من التمييزات بين درجات متنوعة من المسئولية. ويمكن أن يكون نشاط التأمل في هذه التمييزات وتنظيمها ذا فائدة ملحوظة. فهو، يخدم، من جهة، غرض جذب انتباهنا إلى العوامل التي يجب أن توضع في الاعتبار في أية مناقشة كافية للمسئولية الأخلاقية. ويجعلنا من جهة أخرى، نأخذ حذرنا عندما تقابلنا نظريات فلسفية تبطش، في اتجاه ما أو آخر، بالتمييزات التي تجد التجربة البشرية أنه يجب التعبير عنها. وقد يُعترض، بالفعل، على أن اللغة العادية ليست معياراً معصوماً من الخطأ يُحكم عن طريقه على نظريات فلسفية. غير أن «أوستن» لم يقل إنها كذلك. وربما مال إلى أن يفعل كما لو أعتقد ذلك. لكنه، باختصار، تنصل، على الأقل، من أية دجماطيقية كهذه، ملاحظاً، ببساطة، أنه عند الصراع بين النظرية واللغة العادية ربما تكون اللغة العادية صحيحة أكثر من النظرية، وأن الفلاسفة، عندما يصوغون نظرياتهم، يغفلون أن اللغة العادية تكون معرضة للخطر[1]. وعلى أية حال، حتى إذا اعتبرنا أنه قد غولي في أهمية اللغة، فإنه لا ينجم عن ذلك، بالضرورة، أنه يجب علينا أن ننظر إلى فحص لهذه اللغة على أنه بدون فائدة، أو لا يمت إلى الفلسفة بصلة.

وربما يمكن أن تتضح المسألة أكثر عن طريق الرجوع إلى كتاب البرفسور «ج. رايل» الشهير وهو «مفهوم الذهن» (لندن ١٩٤٩). فهو من وجهة نظر ما، تحليل

---

(١) يحاول «أوستن» في كتابه «الحس والمحسوسات» (أكسفورد ١٩٦٢)؛ وهو عمل نُشر بعد وفاته ويمثل مجموعة من المحاضرات، أن يتخلص من نظرية فلسفية معينة؛ وهي نظرية المعطى الحسي (المؤلف).

لنظرية «الشبح فى الآلة»؛ أى النظرية الثنائية التى تُنسب إلى ديكارت[١]، عن طريق فحص لما اعتدنا أن تقوله عن الإنسان وأنشطته الذهنية فى اللغة العادية. ولكن قد يُنظر إليه من وجهة نظر أخرى على أنه محاولة لبيان مفهوم الذهن، ومفهوم طبيعة الإنسان، الذى يجد تعبيراً عينياً فى عبارات اللغة العادية. وهذه المحاولة مفيدة بدون شك، وتمت بصلة إلى الفلسفة[٢]. ويتضح أنه إذا تراجع المرء، من نظرية فلسفية إلى وجهة نظر متضمنة فى اللغة العادية، فإنه يعود إلى نقطة تسبق إثارة مشكلات فلسفية. والسبب الوحيد الصحيح للوقوف هناك هو الاعتقاد أن أية مشكلات حقيقية تثار بالتالى، هى ليست مشكلات فلسفية فى طبيعتها، بل هى مشكلات سيكولوجية أو فسيولوجية أو كلتاهما، أعنى أنها تنتمى إلى العلم، ولا تنتمى إلى الفلسفة. ومن المفيد، فى الوقت نفسه، أن نذكر أنفسنا ونحصل على وجهة نظر واضحة عما نقول، عادة، عن الإنسان. لأن اللغة العادية تفضل، بالتأكيد، وجهة نظر عن الإنسان من حيث إنه وحدة، ومن حيث إنه يمكن النظر إلى وجهة النظر هذه من حيث إنها تعبر عن تجربة الإنسان بنفسه، فلابد أن توضع فى الاعتبار.

ومع ذلك، إنه لخطأ جسيم، بالتأكيد، أن نجعل اللغة العادية فى مقابل النظرية، كما لو كانت اللغة العادية بعيدة تماماً عن النظرية. وبصرف النظر عن الواقعة التى تذهب إلى أن النظريات والاعتقادات من نوع ما أو آخر تترك ودائعها فى اللغة العادية، فإن لغتنا ليست صورة بسيطة لوقائع مجردة. فهى تعبر عن التفسير. ولذلك لا يمكن أن تُستخدم بوصفها محكاً للحقيقة. ولا يمكن أن تكون الفلسفة، ببساطة، غير ناقدة لما يُسمى باللغة العادية. ولا يمكن أن تكون ناقدة دون أن تنهمك فى النظرية.

---

(١) «الشبح فى الآلة» على غرار الفكرة القديمة عند اليونان «خروج الإله من الآلهة» . التى كان يهبط فيها الإله فى سلّة على المسرح فجأة ليحل الأزمة التى تعقدت فى المسرحية، و «الشبح» الذى يقصده رايل هو النفس التى أقحمها ديكارت فى نظريته عن الإنسان بلا مبرر. (المراجع)

(٢) ما إذا كانت محاولة برفسور رايل ناجحة أو غيرناجحة، وإلى أى حد تجسد نظريات المؤلف الخاصة، فإن هذين سؤالين يجب أن لا يعوقاننا هنا (المؤلف).

لا داعى للقول بأن ذلك ليس اكتشافًا لكاتب هذه السطور. لأنها مسألة معرفة مشتركة[١]. ولذلك يجب ألا نتوقع سوى أن مفهوم الفلسفة فى العصور الحديثة يميل إلى أن يتسع، حتى داخل الحركة التحليلية نفسها. وأحد التعبيرات عن هذه العملية، فى دوائر معينة على الأقل، هو استبدال التقييد الدجماطيقى لطبيعة الفلسفة ومجالها، الذى يميز ڤتجنشتين، بموقف التسامح الذى يريد أن يعطى فرصة حتى للميتافيزيقى المعترف به لكى نستمع إليه، شريطة أنه يكون على استعداد لأن يفسر لماذا يقول ما يفعله. بيد أنها ليست، ببساطة، مسألة تسامح، أى مسألة نمو روح أكثر «شمولاً». كما أن هناك أيضا علامات لاقتناع واضح بأن التحليل ليس كافيًا. فقد لاحظ البرفسور «ستيوارت هامبشير» S. Hampshire فى كتابه «التفكير والفعل»[٢] أنه لا يمكن معالجة لغة الأخلاق بصورة كافية إذا لم يتم فحصها على هدى وظيفة هذه اللغة فى الحياة اليومية. وتنشأ، من ثم، حاجة إلى الأنثربولوجيا الفلسفية.

ومع ذلك، لا يمثل التركيز على اللغة العادية، الذى ينسجم مع الأفكار التى عرضها ڤتجنشتين فى كتابه «بحوث فلسفية» إلا ميلاً، حتى إن كان ميلاً بارزًا، فى الحركة التحليلية كلها. لأنه عُرف منذ وقت طويل أن قدرًا كبيرًا مما يُسمى، بوجه عام، «بالتحليل اللغوى»، يوصف جيدًا بأنه «تحليل تصورى ويمكن أن تفتح فكرة تحليل المفاهيم والتصورات منظورات واسعة. فقد تحدث مستر ب.ف ستراوسون P. F. Strawson فيلسوف أكسفورد، مثلاً، فى كتابه الشهير «الأفراد: مقال فى الميتافيزيقا الوصفية»[٣]، عن ميتافيزيقا وصفية من حيث إنها تكشف عن البناء الفعلى

---

(١) انظر، مثلاً: محاضرة البرفسور ألفرد آير الافتتاحية فى أكسفورد، التى تكوّن الفصل الأول فى كتابه «مفهوم الشخص»، لندن ١٩٥٩ (المؤلف).

(٢) London, 1959.

(٣) London 1959.

لتفكيرنا فى العالم ووصفه، أعنى من حيث إنها تصف الصفات الأكثر عمومية لبنائنا التصورى، فى حين أن الميتافيزيقا الإصلاحية تهتم بتغيير بنائنا التصورى، بأن تجعلنا نرى العالم بمنظور جديد. إنه لم يتم إنكار الميتافيزيقا الإصلاحية، لكن لا يقال إن الميتافيزيقا الوصفية، بالمعنى الذى شرحناه، تحتاج إلى تبرير أبعد من تبرير البحث بوجه عام.

وطالما أن التعميم فى هذه المسألة مشروع، فمن المأمون أن يقال إن الملاحظات التالية تمثل موقفًا من الميتافيزيقا التى لم يقبلها، بصورة ليس لها مثيل، الفلاسفة البريطانيون المعاصرون. إن وصف الميتافيزيقا بأنها تخلو من المعنى، كما يصفها الوضعيون المناطقة، يعنى المرور مر الكرام على الواقعة الواضحة التى تقول إن المذاهب الميتافيزيقية الكبرى فى الماضى تعبر، فى الغالب، عن رؤى العالم التى يمكن أن تكون مثيرة، ومضيئة بطرقها المتعددة. وفضلاً عن ذلك، فإن القول بأن القضايا الميتافيزيقية فى سياق الوضعية المنطقية تخلو من المعنى، يعنى القول، بحق، إنها تختلف عن القضايا العلمية(١). وهذا صحيح، بيد أنه يساهم قليلاً فى فهم للميتافيزيقا من حيث إنها ظاهرة تاريخية. ولكى نبلغ هذا الفهم، يجب علينا أن نفحص الأنساق الميتافيزيقية الفعلية لكى نعرف الأنواع المتعددة للميتافيزيقا والأنواع المختلفة للحجج المستخدمة(٢). لأنه من الخطأ أن نفترض أنها كلها تطابق نموذجًا واحدًا ثابتًا، كما أننا لا نستطيع بصورة مشروعة أن نسلّم بأن الميتافيزيقا هى، ببساطة، محاولة للإجابة

---

(١) بمعنى أن هذا هو المضمون الفعلى الجوهرى للوصف. كما أن حكم القيمة قد يكون متضمنًا بالتأكيد (المؤلف).

(٢) يمثل كتاب «طبيعة الميتافيزيقا» (الذى حرره د. ف بيرز D. F. Bears، لندن ١٩٥٧) سلسلة من الأحاديث فى الإذاعةالتى أذاعها فلاسفة مختلفون، بما فيهم برفسور رايل. إن الموقف العام من الميتافيزيقا نقدى، غير أنه عاطفى بصورة نسبية. وقد تعهد برفسور و. هـ. وولش W. H. Walsh، وهو أستاذ فى جامعة أدنبره، فى كتابه «الميتافيزيقا» (لندن ١٩٦٣) بفحص أكثر اتساعاً بصورة ملحوظة للميتافيزيقا (المؤلف).

عن تساؤلات تنشأ من «سحر ذكائنا عن طريق اللغة»(١) وهذه مسألة تحتاج إلى فحص مُفّصل. ويتضح، فضلاً عن ذلك، أن الدافع إلى تطوير تفسير موحد للعالم عن طريق مجموعة من المفاهيم والمقولات ليس شيئًا غير ملائم ويستحق اللوم. صحيح، أننا لم نستطع منذ عصر كانط، أن نقبل الفكرة التى تقول إن الفيلسوف يستطيع أن يستنبط وجود أى كيان بطريقة قبلية. وعلاوة على ذلك، قبل أن نحاول أن نكوّن صنوفًا من التركيب واسعة المدى، فمن الحكمة أن نقوم بعمل تمهيدى أكثر بالعكوف على أسئلة دقيقة بصورة منفصلة. وتميل المشكلات الفلسفية، فى الوقت نفسه، إلى أن تتلاحم وتتشابك، وسيكون من الخلف، على أية حال، أن نحاول منع التركيب الميتافيزيقى. إن وجهة النظر عن العالم، أو الرؤية، هى نشاط يختلف، بالفعل، إلى حد ما عن وجهة النظر الخاصة بمحاولة الإجابة عن تساؤلات معينة يمكن أن تُقدم لها، من حيث المبدأ، إجابات محددة تمامًا. لكن عندما يكون المطلب الذى يقول إن الفلاسفة الذين يهتمون بتعقب النوع الثانى من النشاط يجب أن يكرسوا أنفسهم للتركيب غير مبرر، فإن ازدراء عامًا للتركيب الميتافيزيقى يكون غير معقول أيضًا.

وإلى هذا الحد، يكون هذا النمو لموقف أكثر تسامحًا من صور الفلسفة غير التحليل الدقيق الذى يمتلك خاصية بارزة من خصائص التفكير البريطانى الحديث، شيئًا مقبولاً ويُرحب به. ومع ذلك، إذا أُخذ بذاته، فإنه يترك أسئلة جيدة كثيرة بدون إجابة. افرض أننا قبلنا، من أجل الحجة، حصر المجال فى توضيح قضايا ليست قضايا فلسفية، فإن الحصر هو الذى تم فى كتاب «رسالة». إن الفرض واضح إلى حد كاف، أعنى أن الفلسفة ليست علمًا ذا موضوع خاص به، توضع إلى جانب العلوم

---

(١) Philosophical Investigations, 1, s, 109.

تبين الواقعة التى تقول إن بعض الكتاب لجأوا إلى التحليل النفسى من حيث إنه يستطيع أن يشرح تكرار نوع معين من الميتافيزيقا، مثل الذرية، أنهم ينظرون إلى الميتافيزيقا على أنها تمتلك جذوراً تذهب أعمق من الغموض اللغوى أو المنطقى (المؤلف).

الجزئية(١). فالفيلسوف لا يستطيع أن يعلن قضايا فلسفية تزيد من معرفتنا بالعالم. ومع ذلك، إذا تخلى عن الحصر الدجماطيقى لطبيعة الفلسفة ومجالها، وأظهر أننا على استعداد لأن ننظر إلى الفلسفة، على الأقل فى صورة يمكن معرفتها، على أنها نشاط فلسفى مشروع، فإننا نستطيع، بصورة معقولة، أن نتوقع تفسير ما هو التغير المتضمن فى تصور الفلسفة عن طريق هذا التنازل. لا يكفى، بالفعل، أن نقول إننا لا نتعهد بإصلاح اللغة، وإن كلمة «فلسفة» تشمل، كما تُستخدم بالفعل،، الميتافيزيقا بالتأكيد، فى حين أنها لم تعد تشمل الفيزياء أو البيولوجيا. لأن السؤال الآتى يمكن أن يُسأل باستمرار: «عندما تقول إنك لا ترغب فى منع الميتافيزيقا، فهل تعنى ببساطة أنه إذا شعر بعض الناس بالدافع لتطوير نظريات تشبه الرؤية الشعرية والخيالية عن الواقع، ولا يمكن أن تزعم، بصورة مشروعة، أنها تمثل المعرفة، أو تزيدها، فإنه لا تكون لديك رغبة فى منعها وإعاقتها؟ أو هل أنت على استعداد، بصورة جادة، لأن تسلّم بإمكان أن الميتافيزيقا تستطيع، بمعنى ما، أن تزيد معرفتنا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فبأى معنى؟ وماذا تعتقد أن تكون المعرفة الميتافيزيقية، أو يمكن أن تكون عن؟

قد يرد الفلاسفة التحليليون، بالتأكيد، أنها، ببساطة، مسألة كونهم على استعداد لأن يعطوا الميتافيزيقى فرصة لأن يستمعوا إليه، بدلاً من سد الطريق مقدمًا بالنسبة لكل حوار وفهم متبادل. إن مهمة المتيافيزيقى هى أن يفسر ما يوجد حوله. وعندما يقوم بذلك، فإنه يمكن فحص تفسيره الخاص لأنشطته.

ومع ذلك، على الرغم من أن طريقة الرد هذه معقولة إلى حد كبير، فإنه يبدو أنها تغفل واقعتين الأولى: إذا نبذنا تعريفا دجماطيقيا مقيداً للفلسفة، فإن لهذا النبذ مضامينه. ولا يكون معقولاً إذا طُلب منا أن نجعل هذه المضامين واضحة. والثانية: أن الفلاسفة التحليليين لا يكوِّنون مدرسة «متجانسة» تماماً، كما يحبون أن يشيروا

(١) تم تأكيد ذلك بوضوح فى كتابه «رسالة...» (المؤلف).

إلى ذلك. فعلى العكس، يمكن تمييز اتجاهات عديدة مختلفة نسبيًا، وواضح بدرجة كافية من فحص لكتاباتهم أن عدداً من الفلاسفة الذين يُصنفون، بوجه عام، بوصفهم «تحليليين» يقومون بشيء يختلف تماماً عما يمكن أن يوصف، بدقة، بأنه «محلل لغوى». ومن الأفضل بالنسبة لهم جميعاً أن نقول إنهم يعملون «بالفلسفة». ولاشك أنهم كذلك. لكن: ماذا عساها أن تكون الفلسفة بهذا المعنى الواسع؟ ما طبيعتها بصورة دقيقة، وما وظيفتها، ومجالها؟ وبالنسبة لوجهة نظر أصدقائهم البريطانيين عن هذه المسائل العامة، فإن الفيلسوف الأوروبى ذا التراث المختلف على استعداد لأن يجد نفسه، بلا أمل، فى حيرة.

ربما تكون النتيجة التى نصل إليها هى أن ما يُسمى بالثورة فى الفلسفة قد فقد أى شكل محدد بصورة واضحة، ولا يأخذ مفهوم واضح عن طبيعة الفلسفة مكان التعريفات المحددة المتنوعة التى يفترضها الوضعيون المناطقة، عن طريق «الرسالة»، ثم عن طريق «بحوث فلسفية». ولا يمنع ذلك، بوضوح، الفلاسفة البريطانيين من أن يقوموا بعمل ذى قيمة فى موضوعات معينة. بيد أنه يعنى أن الملاحظ الخارجى قد يُترك، تماماً متسائلاً: ما اللعبة الخاصة التى تُلعب، ولماذا؟ وما علاقة الفلسفة بالحياة؟ ولماذا يُعتقد أنه من الضرورى أن تكون هناك كراس للفلسفة فى الجامعات؟ وربما تكون هذه الأسئلة ساذجة، غير أنها تحتاج إلى إجابة.

« توطئة »

المراجع

فى الصفحات القليلة القادمة يتحدث «الأب» كوبلستون عن جون هنرى نيومان (١٨٠١ – ١٨٩٠) وهو فيلسوف إنجليزى، لكنه من فلاسفة الدين، فقد كان كاردينال الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ـ وربما كان هذا هو السبب الأساسى لاهتمام المؤلف به وربما «إقحامه» فى كتاب يدرس الفلسفة من بنتام حتى رسل، وعزَّ عليه أن يترك علمًا من أعلام اللاهوت الإنجليزى فى أواخر القرن التاسع عشر دون أن يقول عنه كلمة ولو موجزة فى خمس عشرة صفحة ص (٥١٠ ـ ٥٢٥) وأنا أود أن أضيف صفحة عن التعريف بهذا اللاهوتى الكبير.

ولد جون هنرى نيومان فى مدينة لندن لأب مصرفى (ثم بعد ذلك صانع جعة) علم أولاده حب الموسيقى والأدب .. وكان الفيلسوف فى شبابه على معرفة وثيقة بالشعراء الرومانسيين والطبيعيين المؤهلة **Deists** من الإنجليز، كما أنه مر بتجربة دينية عميقة وهو فى الخامسة عشر من عمره كما اعتقد اعتقاداً راسخًا أن الله حاضر حضوراً قويًا بداخله واتخذ لنفسه شعارًا يقول «القداسة بدلاً من السلام»، و «النمو هو الدليل الوحيد على الحياة».

التحق عام ١٨١٦ بكلية ترنتى بجامعة أكسفورد، وقرأ كثيراً فى الآداب الكلاسيكية والرياضيات. ثم أصبح زميلاً فى كلية أوريل **Oriel** فى أكسفورد، ثم فى عام ١٨٢٤ دخل نيومان فى سلك الكهنوت ورسِّم قسيسًا. وعندما ظهرت حركة أكسفورد التى حاولت إحياء التراث الدينى والحس الكنسى من جديد (١٩٣٣ – ١٩٤١) ساهم فيها نيومان حتى بلغت الحركة ذروتها فى فكره. ولقد أقنعته

بحوثه التاريخية عن آباء الكنيسة ونظريته فى تطور العقيدة المسيحية أن المثل الأعلى عند الكنيسة الإنجاليكانية ووسائلها Via Media ـ كان وهمًا! وفى عام ١٨٤٥ قُبل فى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ثم رُسِّم قسيسًا فيها عام ١٨٤٧

وناضل نيومان خلال السنوات (١٨٥١ - ١٨٥٨) ليكون خطيبًا فى الجامعة الكاثوليكية الجديدة فى أيرلندا إلا أن القوى السياسية كانت ضده، وعن حطام المعركة كتب كتابه التربوى الرئيسى «فكرة الجامعة» عام (١٨٥٢ - ١٨٥٩) الذى تطلع فيه إلى مركب من الدراسات العلمية والإنسانية واللاهوتية الجديدة، لقد دافع نيومان عن نزاهته الدينية وهو ما عبّر عنه فى كتابه «دفاع عن دعوى حيوية Apologia Provita Sua» مستعينًا بعلاقته بالقراء المثقفين فى إنجلترا! ..

هذا هو «نيومان» عالم اللاهوت الذى قالت عنه الموسوعة الفلسفية» (فى مجلدها الخامس ص ٤٨١) إن نيومان ينتمى إلى تراث الكنيسة البريطانية التى أمدّها ببعض الفكر الفلسفى عندما عالج مشكلات معينة ذات طبيعة دينية ولاهوتية. وهو يُقرأ جيداً مع مصادر التنوير فى هذه الحقبة: ديفيد هوم، وفولتير، وتوماس بين T. Paine .. الخ وكان صاحب وعى مبكر بالصعوبات الفلسفية الحديثة ضد الديانة المسيحية. وتحت ضغط هؤلاء النقاد وجد أن عليه أن يغربل الأسس التى يقوم عليها إيمانه المسيحى ومذهب التأليه. كما قام بدراسة وثيقة للدفاع العقلى الذى استخدمه عالمان لاهوتيان من قبل هما: «وليم بيلى» (١٧٤٣ - ١٨٠٥)، و«ريتشارد وتيلى» (١٧٨٧ - ١٨٦٣) دفاعًا عن وجود الله والبنود الأساسية فى العقيدة المسيحية.

هذه نبذة موجزة أظنها ضرورية لتفسير وربما تبرير أيضًا ما قام به «الأب كوبلستون» من حشر العالم اللاهوتى الجليل «جون هنرى نيومان» ثم أترك القارئ مع الأب من جديد[١].

---

(١) اعتمدت فى هذه النبذة على:

The Encyclopedia Of Philosophy, Valume 5

Edited by Paul Edwards, P. 480 FF.

ملحق (أ)

جون هنرى نيومان

ملاحظات تمهيدية ـ منظور نيومان لمشكلة الاعتقاد الدينى فى مواعظه الجامعية - المنظور فى قواعد التصديق ـ الضمير والله ـ تلاقى الاحتمالات والمعنى الاستدلالى - ملاحظات ختامية

١- إن القول بأننا نهتم هنا بجون هنرى نيومان (١٨٠١-١٨٩٠) **J. H. Newman** بوصفه، ببساطة، فيلسوفًا، ربما يكون مضللاً إلى حد ما. لأنه قد يُفهم أنه يفترض أن نيومان كرس نفسه لمشكلات فلسفية لذاتها، أى من أجل أهمية ذاتية من حيث إنها ألغاز نظرية، إلى جانب اهتماماته وأنشطته الأخرى الكثيرة. وهذا أمر بعيد عن الحقيقة. إن منظور نيومان للموضوعات الفلسفية التى ناقشها هو منظور متكلم مسيحى، أعنى أنه كتب من وجهة نظر مؤمن مسيحى يسأل نفسه إلى أى حد، وبأية طريقة، يمكن أن يظهر إيمانه بأنه معقول. لم يزعم نيومان أنه يطرح إيمانه مؤقتًا، من حيث هو كذلك، لكى يعطى انطباعًا أنه يبدأ من لا شىء. فقد حاول، بالتأكيد، أن يفهم وجهات نظر الآخرين. غير أن مناقشته للاعتقاد الدينى تمت، كما يُعبر عنها، داخل نطاق الإيمان. أعنى أنها مسألة الإيمان الذى يبحث عن فهم لذاته، وليست مسألة عقل غير مؤمن يسأل عما إذا كان هناك أى تبرير لصنع فعل الإيمان. فى الوقت نفسه قد أدت محاولة بيان أن الإيمان المسيحى معقول، فى حقيقة الأمر، بنيومان إلى أن يطور

أفكاراً فلسفية. ويمكن أن نضع المسألة فى صورة أخرى، فنقول إن محاولته لبيان عدم كفاية المذهب العقلى المعاصر، ونقل معنى الرؤية المسيحية عن الوجود البشرى قد أدى به إلى أن يصور خطوط التفكير التى، بينما لم يكن المقصود منها، بالتأكيد، أن تمثل مضمون الإيمان المسيحى من حيث إنه مجموعة من نتائج مستنبطة، منطقيًا، من مبادئ واضحة بذاتها، فإنه كان يُقصد منها أن تبين لأولئك الذين يرون أن الإيمان المسيحى ليس هو التعبير عن موقف لا عقلى، أو ليس هو فرض تعسفى خالص. وحتى إذا تضمن إتلافًا معينًا لتفكيره ككل، فإننا نستطيع أن نميز، هنا، لاعتبار مختصر بعض خطوط التفكير التى يمكن أن توصف، بصورة معقولة، بأنها فلسفية.

هناك، بالتالى مدافعون عن الدين أو علماء كلام (بالمعنى الإسلامى) لا يهتمون كثيراً بالأسباب التى تكون لدى الناس بالفعل للإيمان مثلما يهتمون بتطوير حجج تُقنع، فى رأيهم، أذهان غير المؤمنين الذين ليس فى إمكانهم أن يفهموا المصطلحات المستخدمة، على الرغم من أن المؤمن العادى ربما لا يفكر، مطلقًا، فى هذه الحجج، وحتى ربما لا يستطيع أن يفهمها ويقدّرها إذا قُدمت له. ومع ذلك فإن نيومان أكثر اهتماماً ببيان معقولية الإيمان كما يوجد بالفعل عند الجمهور الغفير من المؤمنين، ولا يعرف معظمهم شيئًا عن الحجج الفلسفية المجردة. ويحاول أن يوضح ما يبدو له على أنه الأساس الرئيسى الذى يكون لديه ولدى الآخرين لإيمان حى بالله[1]. وبمعنى آخر، يحاول أن يقدم تحليلاً فينومنولوجيا للحركة التلقائية للعقل التى تبلغ ذروتها فى قبول وجود الله من حيث إنه حقيقة موجودة. كما أنه لا يقصد، فى الوقت نفسه، بوضوح، أن يكتب، ببساطة، بوصفه سيكولوجيا يصف أسباباً متعددة تبين لماذا يؤمن الناس بالله، حتى إذا بدا له أن بعض هذه الأسباب أو كلها تعجز عن أن تبرر قبول وجود الله. فعلى العكس، يبرهن نيومان على أن الأساس التجريبى الرئيسى الذى يقوم عليه الإيمان هو أساس كاف.

---

(١) لا يستبعد نيومان، بالتأكيد، دور النعمة الإلهية. بيد أنه يصرف الانتباه عنها عندما يحاول أن يبيّن أساسًا كافيًا للإيمان بالله فى متناول الجميع (المؤلف).

وقد توضح المماثلة هذه المسألة. أن لدينا جميعًا إيمانًا عمليًا بالوجود الموضوعى لموضوعات خارجية باستقلال عن إدراكنا لها، وهناك اختلاف واضح بين توضيح الأسس التى تكون لدى الناس بالفعل لهذا الإيمان، ومحاولة تبرير الإيمان، كما يفعل بعض الفلاسفة، عن طريق استنباط الحجج الفلسفية التى يُعتقد أنها تقدم أسسا أفضل وأكثر صحة للإيمان من الحجج التى تكون لدى الناس بالفعل، حتى إذا لم يكونوا على وعى بها. ومما هو عرضة للخلاف، بحق، أن الفيلسوف ليس فى مقدوره أن يقدم أسسًا أفضل للإيمان الذى نتحدث عنه من الأسس التى يقوم عليها إيماننا بالفعل، إن كان بصورة ضمنية. وعلى نحو مماثل، يعى نيومان جيداً الاختلاف بين بيان أن الإيمان الدينى، كما يوجد بالفعل، معقول، وبيان أنه معقول إذا كان لدى الناس أسس أخرى للإيمان غير التى تكون لديهم بالفعل.

وثمة مسألة أخرى تستحق الملاحظة، وهى أن نيومان عندما يتحدث عن الإيمان بالله، فإنه يفكر فيما قد نسميه بالإيمان الحى، الإيمان الذى يتضمن عنصراً من ارتباط شخصى بموجود شخصى يُدرك من حيث إنه حقيقة موجودة، ويميل إلى التأثير فى السلوك، لا فى قبول تصورى لقضية مجردة. ولذلك عندما يفكر فى أسس الإيمان بالله، فإنه يميل إلى إغفال حجج ميتافيزيقية غير شخصية توجه، ببساطة، إلى العقل، وتركز على حركة العقل الذى، فى رأيه، يضع الإنسان فى مقابل الله من حيث إنه حقيقة موجودة، أى بوصفه متجلياً فى صوت الضمير. إن طريقة تفكيره موجهة، بالتالى، إلى الإنسان الذى لديه إحساس حى بالإلزام الأخلاقى. وعلى نحو مماثل، عندما يعالج الأدلة على صدق المسيحية، فإنه يتحدث، أساسًا، إلى الباحث الحقيقى والمنفتح عقليًا، بصفة خاصة إلى الإنسان الذى يؤمن بالله، والذى لديه، كما يرى نيومان، توجس بإمكان الوحى. إنه يفترض فى كلتا الحالتين شروطًا ذاتية معينة، بما فى ذلك شروطًا أخلاقية، فى قارئه. إنه لا يدعى تقديم براهين تقتدى ببراهين الرياضيات.

وإذا سلّمنا بهذا المنظور، فلن يكون غريباً أن اسم نيومان قد ارتبط، فى الغالب، باسم «بسكال» **Pascal**. فكلاهما اهتم بعلم الكلام المسيحى، وكلاهما ركز اهتمامه على إيمان فعال، وعلى الطريقة التى يفكر بها الناس بالفعل ويبرهنون بها على قضايا عينية لا على نموذج رياضى من البرهان. إن «روح الهندسة» كانت غريبة على عقليهما. وشدد كلاهما على الشروط الأخلاقية الخاصة بتقدير قوة الحجج التى تحبذها المسيحية. ولذلك إذا استبعد المرء «بسكال» من فئة الفلاسفة لأنه مدافع خاص، فمن المحتمل أن يدرس نيومان بنفس الطريقة. وعلى العكس، إذا عرف المرء بسكال بوصفه فيلسوفاً، فمن المحتمل أن يقر بمعرفة مشابهة بنيومان[1].

ومع ذلك، فإن خلفية نيومان الفلسفية تختلف تمامًا عن خلفية بسكال. لأن هذه الخلفية شكلتها الفلسفة البريطانية إلى حد كبير. اكتسب نيومان معرفة ما بأرسطو عندما كان طالبًا. وعلى الرغم من أنه لا أحد يصفه بأنه أرسطى، فإن الفيلسوف اليونانى كان له أثر، بالتأكيد، على تفكيره. أما بالنسبة للأفلاطونية، التى وجدها ملائمة فى نواح معينة، فإنه يبدو أن معرفة نيومان بها قد جاءت، أساسًا، من كُتاب مسيحيين أوائل معينين ومن آباء الكنيسة. كما درس من الفلاسفة البريطانيين، بالتأكيد، فرنسيس بيكون، وعرف شيئًا ما عن هيوم؛ الذى نظر إليه على أنه حاد وخطير، غير أنه يؤكد فى «الدفاع» أنه لم يدرس باركلى على الإطلاق. أما بالنسبة للوك فإنه ترك احترامًا عميقًا. فهو يخبرنا بوضوح أنه ترك هذا الاحترام «بالنسبة لشخصية لوك وقدرته؛ أى بالنسبة لبساطة تفكيره، وصراحته الجريئة[2]، ويضيف أن هناك الكثير فى ملاحظاته على الاستدلال والبرهان الذى أتفق معه فيه تماماً، وأننى

---

(١) يجب أن نتذكر جيداً أن مؤسسى المذاهب الميتافيزيقية الأصلية استخدموا، فى الغالب، حجة للثناء على وجهات نظر عن الواقع ماثلة لأذهانهم، على الأقل بصورة مجملة، مع إن هذه الواقعة لا تبين بذاتها أن حجة معينة تخلو من القوة. وعلى نحو مماثل، لا تستلزم الواقعة التى تقول إن نيومان كتب بوصفه مؤمناً مسيحياً النتيجة التى تقول إن تأملاته الفلسفية ليس لها قيمة (المؤلف).

(٢) An Essay in Aid of a Grammer of Assent (3rd edition, 1870), p. 155.

لا أشعر بمتعة فى النظر إليه على هدى خصم لوجهات نظر أتبناها أنا بوصفها صادقة[١]. وبجانب لوك، لابد أن نذكر الأسقف بطلر[٢]، الذى كان له تأثير واضح ولاشك فيه فى فكر نيومان.

درس نيومان فيما بعد كتابات «دين مانسل» **Dean Mansel** (١٨٢٠ - ١٨٧١)، وكتابات بعض الفلاسفة الاسكتلنديين، و«منطق» جون ستيوارت مل. وفضلاً عن ذلك، فإنه يمكن أن نبين أنه كانت لديه معرفة بـ «كوليردج»، على الرغم من إنكار وجحود من جانبه. ويبدو أنه عرف قليلاً عن الفكر الألمانى، من مصدره الأصلى بصفة خاصة. ولذلك إذا لم نضع فى الاعتبار الدراسة الأولى لأرسطو، فإننا نستطيع أن نقول إن أفكاره الفلسفية تشكلت فى مناخ المذهب التجريبى البريطانى، وتأثير «بطلر». لم يترك اهتمام نيومان وأنشطته المتنوعة له سوى وقت ضئيل وطاقة قليلة لقراءة فلسفية جادة، حتى إذا كان لديه الميل لأن يقرأ بتبحر فى هذا الميدان، بيد أن ما قرأه، على أية حال، كان، ببساطة، دافعًا لتكوين أفكاره. إنه لم يكن، على الإطلاق، تلميذاً لأى فيلسوف.

أما بالنسبة للفلسفة الإسكولائية، فإن نيومان عرف عنها القليل. وفى سنوات متأخرة، كانت لديه، على الأقل، بعض الكتابات عن طريق الرواد فى إحياء المذهب الإسكولائى. وعندما نشر «ليو الثالث عشر» المنشور البابوى الأبدى الخاص بآباء الكنيسةعام ١٨٧٠[٣]، حاثًا على دراسة القديس توما الأكوينى، كتب نيومان خطاباً ذا

---

(١) Ibid,

(٢) بالنسبة للأسقف جوزيف بطلر (١٦٩٣ ـ ١٧٥٢) انظر المجلد الخامس من كتابنا «فى تاريخ الفلسفة» ص ١٦٥ - ١٧٠ ص ١٨٤ ـ ١٩١ (المؤلف - وأيضًا الترجمة العربية لهذا المجلد الخامس بقلم الدكتور محمود سيد أحمد (وقد صدر عن المجلس الأعلى ـ المشروع القومى للترجمة عام ٢٠٠٣ برقم ٤٥٥ - والصفحات المقابلة ص ٢١٦ - ٢٢٢ ثم ص ٢٣٧ - ٢٤٤ (المراجع)

(٣) ليون الثالث عشر (١٨١٠ - ١٩٠٣) بابا روما (١٨٧٨ - ١٩٠٣) كان أول بابا يرتقى الكرسى الرسولى بعد ضم المقاطعات البابوية Papal States إلى إيطاليا عام ١٨٧٠ ومن أجل ذلك قضى ولايته كلها التى استمرت خمسا وعشرين سنة «أسير الفاتيكان» رمزاً لاحتجاجه على هذا الضم. (المراجع)

قيمة إلى البابا، مع إنه لم يرسل إليه. غير أنه واضح، بإنصاف، من الخطاب أن ما كان يدور بخلده هو إحياء الحياة العقلية فى الكنيسة، فى اتصال مع فكر آباء الكنيسة ومعلميها، أكثر من المذهب التومائى على وجه التحديد. وعلى أية حال، فقد كان من الصعب على نصوص الكتب العتيقة للمذهب التومائى أن تكون ملائمة لتفكير نيومان. صحيح أن عدداً من الفلاسفة المدرسيين قاموا منذ وفاته بقبول أو بتعديل خطوط من التفكير الذى تفترضه كتاباته، واستخدموها فى تكملة حجج تقليدية. لكن لاداعى للقول إن هذه الواقعة لم تقدم سبباً كافياً لبيان أن نيومان كان إسكولائياً «بالفعل». إذ إن منظوره يختلف أتم الاختلاف، على الرغم من أنه كان يريد أن يسلّم، تماماً، بأن المنظورات الأخرى لها استخداماتها.

(٢) أصر نيومان فى موعظة جامعية ألقاها فى جامعة أكسفورد عام ١٨٣٩ على أن الإيمان «هو، بالتأكيد، ممارسة للعقل»[(١)] لأن ممارسة العقل تكمن فى «تأكيد شئ ما؛ بسبب شئ آخر»[(٢)]. ويمكن أن يُرى فى امتداد معرفتنا وراء الموضوعات المباشرة للإدراك الحسي، والاستبطان[(٣)]، كما يمكن أن يُرى فى الإيمان الدينى أو الإيمان، من حيث إن هذا «قبول الأشياء من حيث إنها واقعية،لا تنقلها الحواس، بناء على أسس معينة سابقة»[(٤)]. وبمعنى آخر، لأن نيومان لا يسلّم بأية ملكة لمعاينة intuit الله (أو أى موجود خارجى غير مادى)، فلابد أن يسلّم، بمعنى ما على الأقل، بأن وجود الله أمر نستدل عليه.

---

(١) Oxford University Sermons (Fifteen Sermons Preached be For the University of Oxford) (3rd Edition , 1872), p, 207.

ونشير إلى هذا العمل على بهذه الرموز :OUS . ويعنى نيومان بوضوح أن الإيمان يفترض ممارسة العقل (المؤلف).

(٢) Ibid.

(٣) يمكن أن نرى هنا انعكاساً لوجهة النظر التجريبية (المؤلف).

(٤) Ous, p. 229.

ومع ذلك، فإن الاستدلال ليس صحيحاً بالضرورة: لأنه يمكن أن تكون هناك ملكة للاستدلال. ويعى نيومان جيداً أن أية عملية من الاستدلال أو القياس يفترضها الإيمان الدينى هى غير صحيحة بالنسبة للفيلسوف العقلى. وبناء على الفكرة العامة عن العقل وممارسته لابد أن نستبعد أثر كل الأحكام المبتسرة، والتصورات السابقة، والاختلافات المزاجية، وننتقل ببساطة وفقًا «لقواعد علمية معينة ومعايير ثابتة لوزن الشهادة وفحص الوقائع»[١]، ولا نسلّم إلا بهذه النتائج «من حيث إنها يمكن أن تقدم أسبابها»[٢]. ومع ذلك، يتضح أن معظم المؤمنين لا يستطيعون أن يقدموا أسباباً لإيمانهم. وحتى عندما يستطيعون فإنه لا ينجم عن ذلك مطلقًا أنهم يؤمنون لهذا السبب، أو أنهم يتوقفون عن الإيمان إذا كان هناك شك فى الأسباب، أو كانت موضع شك. وعلاوة على ذلك «فإن الإيمان مبدأ للفعل، ولا يسمح الوقت لأبحاث دقيقة ومتقنة»[٣]. إن الإيمان لا يحتاج إلى برهان ليس فيه شك، ويتأثر باحتمالات وفروض سابقة. صحيح إن هذا يتحقق باستمرار فى حالة الإيمان اللاديني. فنحن نؤمن باستمرار بما نقرأ فى الجرائد، مثلاً، دون أى فحص للدليل. لكن على الرغم من أن هذا السلوك ضرورى بدون شك للحياة، فإن الواقعة تظل وهى أن ما يبدو محتملاً أو موثوقًا به لأى شخص قد يبدو على نحو مختلف تمامًا لشخص آخر. «ليس ضرورياً أن نبين كم تتصل ميولنا بإيماننا»[٤]. ولذلك، من السهل أن نفهم تقليل الفيلسوف العقلى من قدر الإيمان من حيث إنه التعبير عن تفكير يتمناه المرء.

إن اللا إيمان، أو النزعة الشكية، والإيمان، هما بالتأكيد، بمعنى حقيقى، فى قارب واحد. لأن اللا إيمان «يسير وفق فروض مسبقة وأحكام مبتسرة مثل الإيمان، وهى

(١) Ibid, p. 230.

(٢) Ibid, p. 188.

(٣) Ibid,p. 189.

(٤) Ibid, p. 230.

ليست إلا فروضاً مسبقة من طبيعة مخالفة... إنه ينظر إلى المذهب الدينى على أنه غير ملائم، حتى إنه لا يستمع إلى البرهان عليه، أو إذا استمع، فإنه يستخدم نفسه فى أن يفعل ما يستطيع أن يفعله المؤمن، إذا اختار، أيضاً.. أعنى فى بيان أن الدليل قد يكون أكثر كمالاً مما هو عليه[١]». إن الشكاك لا يقررون بالفعل، بناء على الدليل، لأنهم يصممون فى البداية ثم يسلّمون بالدليل، أو يرفضونه بناء على فرضهم الرئيسى. ويقدم هيوم نموذجًا رائعًا لهذا عندما ذهب إلى أن استحالة إمكان المعجزات دحض كاف لشهادة الشهود. أعنى، أن عدم الاحتمال السابق هو دحض كاف للدليل[٢].

يبدو أن نيومان كان على حق تمامًا عندما ذهب إلى أن غير المؤمنين كثيراً ما يسيرون، وفقًا لفروض، وأنهم يتأثرون بالميل والمزاج مثلهم مثل أى شخص آخر. لكن على الرغم من أن هذه مسألة جدلية ذات قيمة ما، فإنها لا تبين، بوضوح، أن الإيمان الذى يُنظر إليه على أنه ممارسة للعقل كما يسميه نيومان، لا يبلغ المعيار الذى يتطلبه الفيلسوف العقلى، إذا فُهم هذا المعيار على أنه معيار البرهان المنطقى الدقيق من مبادئ واضحة بذاتها. ومع ذلك، فإن نيومان لم يقصد أن يزعم أن الموضوع على هذا النحو. فهو يبرهن، بدلاً من ذلك، على أن التصور العقلى للبرهان ضيق جداً، ولا يناسب الطريقة التى يفكر بها الناس بالفعل، وبصورة مشروعة، فى قضايا عينية ويبرهنون عليها. ولابد أن نتذكر أنه يزعم أن الإيمان معقول، ولا يزعم أن مضمونه يمكن استنباطه منطقيًا بناء على نموذج البرهان الرياضى.

إنها ليست حجة صحيحة ضد معقولية الإيمان الدينى أن تقول إنه يفترض أن ما يُحكم عليه هو احتمالات سابقة. لأننا جميعًا نجد أنفسنا مجبرين على أن نصوغ افتراضات، إذا كان يجب علينا أن نعيش. فنحن لا نستطيع أن نعيش، ببساطة، بما

(١) Ibid, p. 230.

(٢) Ibid, p. 231.

يمكن البرهنة عليه منطقياً. فنحن لا نستطيع، مثلاً، أن نبرهن على أن حواسنا موثوق بها، وأن هناك عالمًا خارجيًا موضوعيًا تجعلنا على اتصال به. ولا نستطيع أن نبرهن على صحة التذكر. ومع ذلك، على الرغم من أننا نُخدع أحيانًا، إذا عبرنا عن المسألة بطريقة عامة، فإننا نسلّم بأن حواسنا موثوق بها، بصورة أساسية، وأن هناك عالمًا خارجيًا موضوعيًا. لايشك أحد، بالفعل، سوى الشاك في الاستدلال العلمي من حيث إنه كذلك، على الرغم من أن العالم لا يبرهن على وجود عالم فيزيائي عام، ولكنه يسلّم به. كما أننا لا نسمح لأخطائنا وهفواتنا أن تحطم كل إيمان بصحة التذكر. وفضلاً عن ذلك، إذا لم نحاول أن نقبل موقفًا من النزعة الشكية الكاملة؛ موقفًا لا نستطيع أن ندعمه من الناحية العملية، فإننا نفترض بالضرورة إمكان البرهان الصحيح. إننا لا نستطيع أن نبرهن عليه بصورة قبلية، لأن أية محاولة للبرهان تفترض مسبقًا ما نحاول أن نبرهن عليه، وباختصار «سواء نظرنا إلى عمليات الإيمان أو ممارسة أخرى للعقل، فإن الناس يتقدمون إلى الأمام بناء على أسس لا ينتجونها، أو لا يمكن أن ينتجوها، أو إذا استطاعوا أن ينتجوها، فإنهم، مع ذلك، لا يستطيعون أن يبرهنوا على أنها صادقة، أو على أنها أسس سابقة يسلّمون بها[١]».

يمكن أن نلاحظ، في معرض الحديث، أننا قد نستطيع أن نميز في استعداد نيومان لأن يقول إن وجود عالم خارجي مشترك هو فرض لا يمكن البرهنة عليه، صدى لانطباعه في زمن مبكر، أعني انطباعًا مسجلاً في الفصل الأول من «الدفاع»، مؤداه أنه لا يوجد سوى موجودين واضحين بذاتهما بصورة جلية، وهما: هو وخالقه. غير أننا نتذكر أيضًا زعم هيوم وهو أنه على الرغم من أننا لا نستطيع أن نبرهن على وجود الأجسام بمعزل عن إدراكاتنا، فإن الطبيعة قد أجبرتنا على ضرورة الإيمان بها. إن الفيلسوف يستطيع أن ينغمس في تأملات خاصة في دراسته، غير أنه يمتلك، مثل بقية

(١) Ibid, pp. 212 - 213.

الـنـاس، إيمـانًا طبيعيًا بالوجـود الموضـوعى المتصـل للأجسام حتى عـنـدما لا تُـدرك. ولا يستطيع العقل أن يبرهن على حقيقة هذا الإيمان. بيد أن الإيمان معقول على الرغم من ذلك. إن الإنسان الذى لا يُحكِّم العقل هو الذى يحاول أن يعيش شاكًا ولا يفعل بناء على أى فرض لا يمكن البرهنة عليه.

صـحيح أن الناس لا يستطيعون أن يؤمنوا، بصـورة جلية وبالفعل، بوجود عالم خارجى عام[١]. ومن غير المعقول أن يحاولوا أن يفعلوا بناء على أى فرض آخر. فإذا رفضنا أن نفعل بنـاء على أى شىء سوى نتائج مبرهن عليها منطقيًا، فإننا لا نستطيع أن نعيش مطلقًا. فكما لاحظ لوك، بكفاءة، إذا رفضنا أن نأكل حتى نبرهن على أن الطعام يغذينا، فإننا لن نأكل على الإطلاق. غير أنه يمكن الاعتراض على أن الإيمان بالله ليس إيمانًا طبيعيًا يمكن أن نقارنه بالإيمان بوجود عالم خارجى. فنحن لا نستطيع أن نؤمن، من الناحية العملية، بأن أجسامًا توجد باستقلال عن إدراكنا، غير أنه لا يبدو أن هناك أية ضرورة عملية للإيمان بالله.

إن خط الحجة الموجود عند نيومان هو أن هناك شيئًا، وهو الضمير، ينتمى إلى الطبيعة البشرية كما تنتمى قوتا الإدراك والاستدلال، ويميل إلى الإيمان بالله؛ بمعنى أنه يحمل معه «توجسًا» بالوجود الإلهى. وهكذا فإن الإيمان بالله الذى يقوم على الضمير لا يقوم، ببساطة، على خاصية مزاجية لأفراد معينين، وإنما يقوم، بالأحرى، على عامل فى الطبيعة البشرية من حيث هى كذلك، أو على الأقل على عامل فى كل طبيعة بشرية ليس عاجزًا من الناحية الأخلاقية، أو معطلاً. إن صوت الضمير لا يحمل معه، بالفعل، أى برهان على أوراق اعتماده الخاصة. وبهذا المعنى، فإنه «فرض». غير أنه يُظهر وجود إله متعالى؛ وقبول وجود الله من حيث إنه متجل وظاهر كهذا أمر معقول.

---

(١) ليس لدى كاتب هذه السطور نية لأن يلزم نفسه بوجهة النظر التى تقول إننا لا نستطيع أن نعرف، بصورة ملائمة، أن هناك عالمًا خارجيًا. فإذا عرّفنا المعرفة، بالتأكيد، بأن قضايا المنطق والرياضيات هى وحدها التى تُعرف بأنها صادقة، فإنه يترتب على ذلك أننا لا نعرف أن الأشياء توجد عندما لا ندركها. لكن لأن كلمة «يعرف» تُستخدم فى اللغة العادية، فإننا نستطيع أن نعرفها تمامًا (المؤلف).

ومع ذلك، قبل أن ننظر إلى حجة نيومان من الضمير على وجود الله بإمعان قليل للغاية، يمكننا أن نحول انتباهنا إلى منظوره إلى مشكلة الإيمان الدينى كما يعرضها فى عمل متأخر وهو «قواعد التصديق» الذى نُشر عام ١٨٧٠[١].

٣- التصديق **Assent**، كما يستخدم نيومان اللفظ، يُعطى لقضية، ويعبر عنه تأكيد. غير أننى لا أستطيع، بصورة ملائمة، أن أعطى التصديق لقضية إذا لم أفهم معناه. يسمى نيومان هذا الفهم بالوعى. ولذلك نستطيع أن نقول إن التصديق يفترض مسبقًا الوعى.

ومع ذلك، ثمة نوعان للوعى، يناظران نوعين من القضايا. «إن حدود القضية ترمز، أو لا ترمز، إلى أشياء. فإذا رمزت إلى أشياء، فإنها تكون، من ثم، حدوداً مفردة؛ لأن كل الأشياء التى توجد، هى وحدات. لكنها إذا لم ترمز إلى أشياء، فإنها لابد أن ترمز إلى أفكار، وتكون حدوداً عامة. إن الأسماء المفردة تأتى من التجربة، فى حين أن الأسماء العامة تأتى من التجريد. وأصف الوعى بالأولى بأنه حقيقى، وأصف الوعى بالثانية بأنه تصورى»[٢].

ربما يكون هناك اعتراض على بعض التعبيرات والعبارات فى هذا الاقتباس. بيد أن الموضوع العام يبدو واضحًا بصورة معقولة. يوصف الوعى أو فهم حد يرمز إلى شيء أو شخص بأنه حقيقى، فى حين أن الوعى أو فهم فكرة مجردة مفهوم كلى يوصف بأنه تصورى. وإذا طبقنا هذا التمييز على القضايا، فإن الوعى بقضية فى الهندسة، مثلاً، يكون تصوريًا، فى حين أن الوعى بعبارة مثل «زيد هو والد عمرو» يكون حقيقيًا.

---

(١) من المضلل أن نصف كتاب «قواعد التصديق» بأنه عمل فلسفى، لأنه يهتم، على المدى الطويل، «بالحجج التى يمكن تقديمها على المسيحية (GA, p. 484). غير أن هذه الحجج توضع فى سياق منطقى وأبستمولوجى عام (المؤلف).

(٢) GA, pp. 20 - 1.

وينجم عن هذا أنه يجب علينا، أيضاً، أن نميّز بين نوعين من التصديق. التصديق الذى يُعطى لقضية نعيها من حيث إنها عقلية، أى أننا نعى أنها تهتم بأفكار مجردة أو بحدود كلية، هو تصديق عقلى، بينما التصديق الذى يُعطى لقضايا نعيها من حيث إنها واقعية؛ أى من حيث إنها تهتم مباشرة بأشياء أو بأشخاص، هو تصديق واقعي حقيقي.

ومن ثم يرى نيومان أن الأشياء والأشخاص، سواء أكانت موضوعات للتجربة الفعلية أم تتمثل بصورة خيالية في الذاكرة، تؤثر على الذهن بصورة أكثر قوة وحيوية من الأفكار المجردة. وبالتالي، فإن الوعي الحقيقي «أقوى من الوعي؛ لأن الأشياء التي تكون موضوعه، تكون أكثر تأثيراً وفاعلية، بدون شك، من الأفكار، التي تكون موضوعاً (للوعي) التصوري. إن التجارب وصورها تؤثر على الذهن وتشغله، أما التجريدات وارتباطاتها لا تؤثر عليه ولا تشغله[١]. وعلى نحو مماثل، على الرغم من أن كل تصديق، كما يرى نيومان، متشابه في أنه ليس مشروطاً[٢]، فإن أفعال التصديق «تظهر بصورة أكثر إخلاصا وقوة عندما تؤدى بناء على وعى حقيقى يمتلك أشياء لموضوعاته، أكثر مما تؤدى عن طريق أفكار وبوعي تصورى»[٣]. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن التصديق الحقيقى لا يؤثر بالضرورة على السلوك، فإنه يميل إلى أن يفعل ذلك بطريقة لا يفعل بها التصديق التصورى الخالص[٤].

وكذلك يسمى نيومان التصديق الحقيقى بالإيمان. ويتضح أن الإيمان بالله الذى يهتم به، أساساً، بوصفه متكلماً مسيحياً تصديق واقعى حقيقى بالله من حيث إنه

---

(١) Ibid, p. 35.

(٢) ما يُسمى بالتصديق المشكوك فيه مشروط عند نيومان بالعبارة التى تقول إن صدق قضية معينة أمر مشكوك فيه (المؤلف).

(٣) GA, p. 17.

(٤) CF. Ibid, p. 87.

حقيقة موجودة، وتصديق يؤثر على الحياة أو على السلوك، وليس، ببساطة، تصديقًا تصوريًا بقضية عن فكرة الله، حقًا، إذا أُعطى التصديق لقضايا، فإن التصديق الواقعى الحقيقى يُعطى، فى هذه الحالة، لقضية «الله موجود»، أو «هناك إله». غير أنه يُعطى للقضية التى نعيها بوصفها حقيقية، أى أن لفظ «الله» مفهومًا من حيث إنه يدل على حقيقة موجودة؛ أعنى كائنًا شخصًا موجودًا. وينجم عن ذلك أن نيومان لا يهتم، ولا يمكن أن يهتم، أساسًا، باستدلال صورى برهانى على وجود الله، لأن البرهان، من وجهة نظره، الذى يستدعى وجهة نظر هيوم، يبين العلاقات المنطقية بين أفكار. أعنى، أنه يستمد نتائج من مقدمات، ترمز حدودها إلى أفكار مجردة أو عامة. وهكذا، فإن التصديق الذى يُعطى لنتيجة هو تصديق تصورى، ويفتقر إلى عنصر التعهد الشخصى الذى يربطه نيومان بالتصديق الواقعى الحقيقى لوجود الله.

ومع ذلك، لا يسلّم نيومان، كما ذكرنا من قبل، بأية قوة موجودة فى الإنسان لمعاينة الله بصورة مباشرة. ولذلك، فإن نوعًا من الاستدلال يكون مطلوبًا، أعنى حركة للذهن مما هو معطى فى التجربة إلى ما يجاوز التجربة المباشرة، أو الإدراك. كما أنه يجب ألا يكون، فى الوقت نفسه، نوعًا من الاستدلال يؤدى إلى تصديق تصورى وليس إلى تصديق واقعى حقيقى. ومن ثم تثار الأسئلة الآتية: «هل أستطيع أن أبلغ أى تصديق أكثر حيوية بوجود إله، من التصديق الذى لا يُعطى إلا لأفكار العقل؟... هل أستطيع أن أؤمن كما لو كنتُ أرى؟ ولأن هذا التصديق الأسمى يتطلب تجربة موجودة، أو تذكرًا للواقع، فإنه يبدو لأول وهلة كما لو كانت الإجابة يجب أن تكون بالنفى، لأنه كيف أستطيع أن أصدق كما هو كنت أرى، إذا لم أر؟ بيد أنه لا يستطيع أى شخص أن يرى الله فى هذه الحياة. ومع ذلك، فإننى أستطيع أن أتصور أن تصديقًا واقعيًا يكون ممكنًا، وأنتقل لبيان كيف يكون كذلك[1]. إن محاولة نيومان لبيان كيف يكون هذا التصديق الواقعى الحقيقى ممكنًا، هى ما سننظر إليه فى القسم القادم.

---

(١) GA, p. 99.

٤- لقد رأينا أنه حتى معتقداتنا اللادينية تقوم، كما يرى نيومان، على الأقل على فروض كامنة[1]، فإن شيئًا ما يُسلّم به، سواء بصورة واضحة أم بصورة ضمنية. إن هناك نقطة ما للانطلاق تؤخذ من حيث إنها مُعطاة، بدون برهان. وفى حالة الإيمان بالله، تكون نقطة الانطلاق هذه؛ أى الأساس المعطى لحركة الذهن، هى الضمير. فالضمير عنصر فى الطبيعة البشرية، فى الأفعال العقلية المركبة «مثل فعل التذكر، والبرهان، والتخيل، أو مثل الإحساس بالجميل»[2]. وهو «المبدأ الأساسى وتصديق الذهن على وجود الدين»[3].

ومع ذلك ، يمكن أن يُنظر إلى الضمير من جانبين، ومع إنهما ليسا منفصلين فى الواقع، فإنه يمكن التمييز بينهما. إذ يمكن أن ننظر إليه، من الناحية الأولى، على أنه قاعدة للسلوك الصحيح؛ أى على أنه يحكم على صواب أو خطأ أفعال معينة. وإنها لواقعة تجريبية أن أناساً مختلفين يصنعون أحكاماً أخلاقية مختلفة. إذ إن مجتمعات ما، مثلاً، تستحسن سلوكًا تزدريه مجتمعات أخرى. ونستطيع، من الناحية الثانية، أن ننظر إليه، أى إلى الضمير، ببساطة، على أنه صوت السلطة، أعنى، على أنه إلزام مفروض. ومعنى الإلزام هو، بصورة أساسية، نفسه فى كل أولئك الذين يمتلكون ضميراً. فحتى إذا اعتقد (أ) أنه ينبغى عليه أن يفعل بطريقة ما، بينما اعتقد (ب) أنه ينبغى عليه أن يفعل بطريقة أخرى، فإن الوعى بالإلزام، منظوراً إليه فى ذاته، يكون متشابهًا فى كلا الشخصين.

---

(١) بالنسبة للاستدلال البرهانى الصورى، فإن نيومان يصر على أنه مشروط. أعنى أن صدق النتيجة مرهون بحالة المقدمات التى تكون صادقة. وعلى الرغم من أن نيومان لا ينكر أن هناك مبادئ واضحة بذاتها، فإنه يشير إلى أن ما هو واضح بذاته بالنسبة لشخص ما لا يبدو أنه واضح بذاته بالنسبة لشخص آخر. وعلى أية حال، فإن إمكان البرهان الصحيح مفترض. فإذا حاولنا أن نبرهن على كل شىء، ولا نصوغ فرضًا أيًا كان، فإننا لا نحصل عليه فى أى مكان على الإطلاق (المؤلف).

(٢) GA, p. 102.

(٣) Ibid, p. 18.

وإذا نظرنا إلى الضمير، بناء على هذه الناحية الثانية، من حيث إنه صوت السلطة الداخلية، «فإنه يصل، بصورة غامضة، إلى شيء ما وراء الذات، ويميز، بصورة غامضة، تصديقًا أسمى من الذات بالنسبة لقراراتها، من حيث إنه مبرهن عليه بالمعنى الدقيق للإلزام والمسئولية التي تخبرنا عنها»[١]. إن القانون الداخلي للضمير لا يحمل معه، بالفعل، أي برهان على صحته الخاصة، لكنه «يأمر بالالتفات إليه في سلطته الخاصة»[٢]. وكلما احترمنا هذا القانون الداخلي واتبعناه، أصبحت تعاليمه أكثر وضوحًا، وفي الوقت نفسه يصبح، التوجس أو الوعي الغامض بإله متعالٍ أي «بقوة أسمى، تستحق طاعتنا العادية»[٣]، أكثر وضوحًا.

وهكذا ينقل الإحساس النشط بالإلزام العقل إلى التفكير في شيء وراء الذات البشرية. وفضلاً عن ذلك، فإن للضمير جانبًا انفعاليًا، يشدد عليه نيومان بصورة ملحوظة. فالضمير ينتج «التبجيل، والرهبة، والأمل، والخوف، وبصفة خاصة الخوف، الذي لا يكون شعورًا غريبًا، إلى حد كبير، بالنسبة للذوق فحسب، بل وحتى بالنسبة للحاسة الخلقية، إلا بسبب تداعيات عارضة»[٤] ويبرهن نيومان على أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين الميول والانفعالات، من جهة، والأشخاص من جهة أخرى. «إن الأشياء غير الحية لا يمكن أن تثير ميولنا، لأنها تلازم الأشخاص»[٥]. ولذلك «تفيد ظاهرة الوعي، من حيث إنها قاعدة، في أن تطبع الخيال بصورة حاكم أسمى: قاض، مقدس، قوي، يرى كل شيء، يجازي على الأفعال»[٦]. وبمعنى آخر، يستطيع

---

(١) Ibid, p. 104.

(٢) Ous, p. 19.

(٣) Ibid,

(٤) GA, PPloy - 5

(٥) يعني نيومان بالتذوق الحاسة الجمالية منظورًا إليها على أنها الاحساس بالجميل، بينما يعني بالحاسة الخلقية في هذا السياق إحساسًا بملاءمة الأفعال أو عدم ملاءمتها ، بما في ذلك الاستحسان الأخلاقي أو الاستهجان (المؤلف) .

(٦) Ibid, p. 106.

الضمير أن ينتج وعيًا «خياليًا» بإله مطلوب من أجل التصديق الواضح الذى تمَّ الاستدلال عليه من قبل.

ما يقوله نيومان فى هذه المسألة يتم التحقق منه، بدون شك، فى حالته الخاصة. فعندما يتحدث عن ذهن طفل يعرف الإلزام، ويتجنب المؤثرات المدمرة لـ «غرائزه الدينية»[١]، وذلك عندما يصل إلى «توجس قوى لفكرة حاكم أخلاقى، يسيطر عليه، عاقل، وعادل»[٢]، فإننا قد نميز جيداً تعميماً من تجربته الخاصة. وعلاوة على ذلك، إذا نظرنا إلى ما يجب أن يقوله من حيث إنه تفسير هدام لأساس التصديق الواقعى الحقيقى بالله، فإنه يتم التحقق منه، بدون شك، فى حالات أخرى كثيرة. لأنه مما هو عرضة للخلاف أن احترام تعاليم الضمير هو، عند مؤمنين كثيرين، ذو تأثير قوى فى إبقاء الوعى بالله من حيث إنه حقيقة واقعية موجودة. صحيح، إنه يمكن إغفال تعاليم الضمير وعدم طاعتها ونؤمن مع ذلك، بالله. غير أنه ربما يكون صحيحًا أيضًا أنه إذا لم يستمع المرء باستمرار لصوت الضمير، حتى إنه يصبح مبهمًا وغامضًا، فإن الإيمان بالله، إذا بقى، يميل إلى أن ينحط إلى ما يسميه نيومان بالتصديق الفكرى الخالص، وبمعنى آخر، إن لتفسير نيومان للعلاقة بين الضمير والإيمان بالله، أو التصديق الواقعى الحقيقى به، قيمة لا يمكن الشك فيها، من وجهة النظر الفينومنولوجية. وهناك بالفعل عوامل أخرى يجب النظر إليها فى التحليل الفينومنولوجى للإيمان بالله. غير أن نيومان يوضح، بالتأكيد، جانبًا واحداً من المسألة.

لا يهتم نيومان، فى الوقت نفسه، ببساطة، بوصف الطريقة التى يؤمن بها الناس، من وجهة نظره، بالله، على الرغم من أن الإيمان يكون، أو يمكن أن يكون، فى نفس

---

(١) Ibid, p. 109.

(٢) Ibid,

المستوى مثل الإيمان، مثلاً، بوجود العفاريت أو الجان. إنه يريد أن يبين أن الإيمان بالله معقول، ويميل بمعنى ما أو بآخر إلى الإشارة إلى خطوط «برهان» على وجود الله. فهو يقول بوضوح، مثلاً، إن الحجة من الضمير هى «برهانى الذى اخترته على تلك النظرية الأساسية (أى على وجود الله) منذ ثلاثين عاماً»[١]. ويشير فى موضع آخر إلى أنه بينما لا يميل إلى البرهنة «هنا» على وجود الله، فإنه «وجد مع ذلك أنه من المستحيل أن يكف عن الكلام عندما يبحث عن البرهان عليه»[٢].

لكن ماذا عساه أن يكون نوع البرهان؟ يقول نيومان فى موعظة ألقاها عام ١٨٣٠ إن «الضمير يتضمن علاقة بين النفس وشىء خارجى، وفضلاً عن ذلك بشىء هو أسمى منه؛ أعنى بالامتياز الذى لا يمتلكه، وبمحكمة لا تكون له سلطة عليها[٣]. ومع ذلك، على الرغم من استخدام كلمة «يتضمن»، فإن من الصعب أن يعنى أن فكرة الضمير تتضمن فكرة الله على نحو يؤكد وجود الضمير، وينكر وجود إله يشكل تناقضاً منطقياً. وعلاوة على ذلك، يستخدم نيومان فى موضع آخر عبارات تفترض استدلالاً علّيا. فهو يقول عن الضمير، مثلاً، إنه «من طبيعة الحالة، ينقل وجودها الخالص أذهاننا إلى موجود خارج أنفسنا، لأنه من أين جاء؟[٤]. ولقد لاحظنا من قبل ملاحظته، عندما كنا نتحدث عن الجانب الانفعالى للضمير وهى أن «الأشياء غير الحية لا تستطيع أن تثير ميولنا، لأن هذه الميول تلازم أشخاصاً»[٥]. غير أن نيومان على وعى، بالتأكيد، بأن كل الفلاسفة لا يتفقون على الإطلاق على أننا نستطيع، أن نستدل على وجود الله

---

(١) من «دليل الألوهية» تم نشر بحث لأول مرة فى كتاب دكتور A.J. Boe Kraad «الحجة من الضمير على وجود الله بناء على ما يراه نيومان» .p.121 (Louvain, 1961)

(٢) G.A. p. 101.

(٣) Ous, p. 18.

(٤) Sermons Preached on various occasions, (2nd edition, 1858), p. 86.

(٥) GA. p. 106.

بصورة مشروعة من الإحساس بالإلزام. وإذا استهان بوجهات نظر تختلف عن وجهة نظره الخاصة، فإنه يتضح، بإنصاف، أنه لا يهتم كثيراً، بالفعل، باستدلال علّى على فرض مُفسر، يشبه استدلالاً علّيًا في العلم، مثل دعوة مستمعيه أو قرائه أن يدخلوا إلى ذواتهم، ويتأملوا مسألة عما إذا لم يكونوا على وعى، بمعنى ما، بالله من حيث إنه يتجلى فى صوت الضمير .

وبمعنى آخر، يبدو أن «نيومان» يهتم، أساساً، بالاستبصار الشخصى فى «دلالة» أو «مضامين» الوعى بالإلزام بمعنى هذين اللفظين اللذين يصعب تعريفهما . ويبدو أن خط تفكيره يشبه التحليلات الفينومنولوجية التى قام بها، فى أيامنا، جبرييل مارسل، أكثر من الحجج الميتافيزيقية ذات النوع التقليدى. ويسلّم نيومان، بالفعل، بأن حجة استقرائية معممة ممكنة. وكما أننا ننتقل من انطباعات حسية «لكى نصل إلى النتيجة العامة التى تقول إن هناك عالمًا خارجيًا شاسعًا»[١]، فكذلك نستطيع أن نصل عن طريق الاستقراء من أمثلة جزئية لوعى بأمر داخلى، أعنى وعيًا يؤدى بالعقل إلى التفكير فى الله، نقول نستطيع أن نصل إلى «الوجود فى كل مكان لسيد أسمى واحد»[٢]. غير أن تصديق نتيجة حجة استقرائية معممة، هو تصديق تصورى، عند نيومان. ولذلك، يبدو أن حجة من هذا النوع تندرج فى نفس الفئة مثل الحجج من الطبيعة على الله، التى يقول عنها فى موضع ما إنه بينما لا تكون لديه نية الشك فى جمالها وقوتها، فإنه يشك، بالتأكيد، «فيما إذا كانت تجعل الناس، مسيحيين بالفعل»[٣] ولكى تكون هذه الحجة «فعالة»، أى تسبب قبولاً حقيقيًا، لابد أن «نطبق معرفتنا العامة على مثال جزئى من هذه المعرفة»[٤] أعنى أنه من أجل قبول نتيجة حجة أخلاقية معممة

---

(١) Ibid, pp. 60 - 1.

(٢) Ibid, p. 61.

(٣) Sermons Preached on Various Occasions, p. 98.

(٤) GA, p. 61.

لكى تصبح إيمانًا حيًا وأساس الدين، ينبغى أن أدخل إلى ذاتى وأسمع صوت الله متجليًا فى صوت الضمير[١]. إنه الامتلاك الشخصى للصدق الذى لا يعد، بالنسبة لنيومان، مجرد قبول تصورى لقضية مجردة.

وبمعنى آخر، يريد نيومان، بالفعل، أن يجعلنا «نرى» شيئًا لذاتنا فى سياق تجربتنا الشخصية، بدلاً من أن نبرهن على أن قضية تنتج، منطقيًا، من قضية أخرى. ومع ذلك فإنه يقول إنه لا يقصد أن يتعامل مع «الأشخاص الذين يحبون الجدل»[٢]. إنه يريد، بمعنى حقيقى، أن يجعلنا نرى ماذا عساه أن نكون. فبغير الضمير لا يكون الإنسان إنسانًا بالفعل. وإذا لم يدفعنا الضمير إلى إيمان بالله بأن يقدمنا، إن جاز التعبير، فى مقابل الله من حيث إنه حقيقة موجودة وتتجلى فى الإحساس بالإلزام، فإنه يبقى عاجزًا. إن الطبيعة البشرية تتسع، من حيث هى كذلك، فى الإيمان، إنها منفتحة منذ البداية على الله، ويُدرك هذا الانفتاح الممكن، من وجهة نظر نيومان، أساسًا، عن طريق استبصار شخصى فى «ظاهرة» الضمير. ولذلك قد يكون من الخطأ أن نفسر حجته من الضمير على الله بأنها برهان عام على وجود الله. صحيح أن التحليل الفينومنولوجى عام؛ بمعنى أنه توضيح مكتوب لما ينظر إليه نيومان على أنه الحركة التلقائية للعقل الذى لم يطرأ عليه ما يفسده. غير أن التحليل العام ربما لا يستطيع أن يقوم بما يريد نيومان أن يفعله؛ أى أن ييسر التصديق الواقعى الحقيقى، إذا لم ينطبق، كما يرى على المثال الجزئى.

٥- لا نستطيع أن نفحص هنا مناقشة نيومان للأدلة على صدق المسيحية. غير أن هناك مسألة منطقية ترتبط بالمناقشة تستحق الذكر.

---

(١) يجب أن نلاحظ أن نيومان لا يؤكد أن القانون الأخلاقى يعتمد على الأمر التعسفى لله. فهو يذهب إلى أنه عندما نعرف أننا ملزمون بطاعة القانون الأخلاقى، فإننا نعرف، بصورة ضمنية الله من حيث إنه أب وحاكم (المؤلف).

(٢) GA, p. 420.

يمكن استخدام الاستدلال البرهاني الصورى، بالتأكيد، داخل اللاهوت، لكى يبيّن مضامين العبارات. غير أنه عندما ننظر إلى الأدلة على المسيحية فى المقام الأول، فإننا نهتم، إلى حد كبير، كما يرى نيومان، بمسائل تاريخية، بمسائل الواقع. وتنشأ فى الحال، صعوبة. فمن ناحية، تتمتع نتائجنا، فى البرهنة على مسائل الواقع، وليس على العلاقات بين أفكار مجردة، بدرجة من الاحتمال، ربما درجة عالية جداً، غير أنها تظل احتمالاً فقط. ومن ناحية أخرى، كل تصديق غير مشروط، كما يصر نيومان. فكيف يمكن إذن أن نكون على حق فى تقديم تصديق غير مشروط، مثل التصديق المطلوب للمسيحى، على قضية لا تكون صادقة إلا بصورة احتمالية؟

وللإجابة عن هذا الاعتراض، يستخدم نيومان أفكاراً موجودة عند «بسكال»، و«لوك» و«بطلر»، ويبرهن على أن تراكماً من احتمالات مستقلة، تتجه نحو نتيجة عامة، يمكن أن يجعل هذه النتيجة يقينية. ونقول بكلماته الخاصة، حيثما يكون هناك تراكم من احتمالات، مستقلة عن بعضها البعض، تنشأ من طبيعة الحالة التى تكون موضع نظر وظروفها؛ فإنه يكون هناك احتمالات ضئيلة حتى إنها لا تفيد بصورة منفصلة، وغامضة لافتة حتى إنها لا تتحول إلى أقيسة، وكثيرة العدد ومتنوعة من أجل هذا التحول، حتى لو كانت ممكنة التحول[١]، لكنها تتجه كلها، مأخوذة معا إلى نتيجة يقينية، ويمكن أن تكون هذه النتيجة يقينية.

ويمكن التسليم بدون شك بأننا نأخذ، فى الغالب، تلاقى الاحتمالات بوصفه دليلاً كافياً على صدق قضية ما. بيد أنه يمكن مع ذلك الاعتراض على نيومان بأنه لا يمكن تقديم قاعدة محددة لتحديد متى يكون صدق نتيجة معينة هو التفسير العقلى الوحيد الممكن على تلاقى معين. ولذلك، على الرغم من أنه قد يكون لدينا الحق تماماً فى افتراض صدق النتيجة بالنسبة لكل الأغراض العملية، فإن تصديقاً غير مشروط،

---

(١) AG, p. 281.

أو غير مقيد، ليس مبرراً. لأن أى فرض يظل قابلاً للمراجعة من حيث المبدأ. إنه حسن جداً بالنسبة لنيومان لأن يقول إنه فى حالة البحث الدينى «نكون ملزمين بالضمير لأن نبحث عن الصدق، ونبحث عن اليقين عن طريق أوجه البرهان، الذى يفشل، عندما يُرد إلى شكل القضايا الصورية، فى أن يرضى المطالب القاسية للعلم»(١). إن الحقيقة تظل أنه إذا أُخذ التصديق اللامشروط لقضية على أنه يستبعد إمكان القضية التى تتحول لأن تكون كاذبة، فإنه لا يمكن إعطاؤه، بصورة مشروعة، لنتيجة تُستمد من تلاقى إذا لم نستطع أن نبين أن الاحتمال يتحول، إلى حد ما، إلى يقين.

يتضح أنه من الصعب أن يستطيع نيومان أن يعنى بالتصديق اللامشروط تصديقاً يستبعد كل إمكان لقضية ذات صلة تتحول لأن تكون كاذبة. لأنه إذا كان كل تصديق غير مشروط، فلابد أن يتضمن تصديقاً لقضايا نعرف جيداً أنها قد تتحول لأن تكون كاذبة. إن العبارة التى تقول إن كل تصديق غير مشروط قلما يمكن أن تعنى فى صورتها الأكثر عمومية أكثر من أن التصديق هو تصديق. ومع ذلك، فإنه فى حالة اعتناق نيومان للمسيحية، كان فى ذهنه، بوضوح، تعهد ذاتى، أعنى تصديقاً غير مقيد بالمعنى التام. وعلى الرغم من أنه يسلّم بدون شك بأنه لا توجد قاعدة مجردة معصومة من الخطأ لتحديد متى يكون تلاقى احتمالات هو كذلك حتى إن النتيجة تكون يقينية، فإنه يبرهن على أن الإنسان يمتلك «ملكة» الذهن، التى تشبه العقل الأرسطى، التى تتأثر بدرجات مختلفة من التطور، وتستطيع، من حيث المبدأ، أن تميز النقطة التى يصل فيها تلاقى الاحتمال إلى برهان مقنع. وهذا هو المعنى الاستدلالى «لا يوجد فى أى نوع من البراهين العينية، سواء فى العلم التجريبى، البحث التاريخى، أو اللاهوت، أى معيار نهائى للصدق والخطأ فى استدلالاتنا إلى جانب الثقة بالمعنى الاستدلالى

---

(١) Ibid, p. 407.

الذى يعطيها تصديقها»[1]. فنحن إما أن «نرى» أو لا نرى أن قياسًا معينًا صحيح. وعلى نحو مماثل، إما أن نرى، أو لا نرى أن التفسير العقلى لتراكم معين لتلاقى احتمالات مستقلة هو صدق النتيجة التى تتلاقى فيها. وبطبيعة الحال، لا يمكن أن يكون هناك معيار آخر للحكم سوى تقدير العقل للدليل فى حالة معينة.

قد يبدو أن نيومان يشدد على الحالات الذاتية أو السيكولوجية. فهو يقول، مثلاً، إن «اليقين حالة ذهنية: لأن اليقين خاصية للقضايا. والقضايا التى أصفها بأنها يقينية، هى تلك التى أكون متيقنا منها»[2]. وقد يعطى هذا انطباعًا مؤداه أن أية قضية تكون، فى رأيه، صادقة، بالتأكيد، إذا أحدثت الشعور بأنها يقينية فى موجود بشرى. غير أنه يمضى ليقول إن اليقين فى المسائل العينية ليس «انطباعًا سلبيًا يؤثر على العقل من الخارج... ولكنه معرفة نشطة بقضايا بوصفها صادقة...»[3]. ولأن «كل شخص يفكر فى مركزه الخاص»[4]، فإنه لا يمكن أن يكون هناك معيار آخر للدليل أو صحة الاستدلال فى مسائل الواقع العينية سوى رؤية أن الدليل يكفى، أو أن الاستدلال صحيح. لم تكن لدى نيومان نية لأن ينكر موضوعية الصدق. فهو يعنى، بالأحرى، أنه إذا اعتقدنا أن تفكير الإنسان فى مسائل الواقع خاطئ، فإننا لا يمكن إلا أن نسأله أن ينظر مرة ثانية إلى الدليل، وإلى عملية التفكير. وإذا أُعترض على أنه يمكن أن يكون هناك «منطق للكلمات»[5]؛ أعنى نوع الاستنباط الذى يمكن أن تؤديه الآلة، فإن نيومان

(١) Ibid, p. 352

المعنى الاستدلالى هو «قوة الحكم الخاصة بالصدق والخطأ فى مسائل عينية» (Ibid, p. 346) المؤلف.

(٢) Ibid, p. 337.

(٣) Ibid,

(٤) Ibid, p. 338.

(٥) Ibid,

لا ينكر ذلك. غير أنه يصر على أن تمييزًا يجب أن يتم بين منطق الكلمات، والتفكير فى مسائل الواقع. يؤدى الأول إلى تصديق عقلى خالص، وهذا لا يهمه عندما يكتب بوصفه عالم كلام مسيحيًا يريد أن يبرر التصديق الواقعى الحقيقى. إنه لا يشرع فى البرهنة على أن التفكير فى الأدلة المسيحية يمكن ردها إلى منطق الكلمات، أعنى إلى استدلال برهانى صورى. فما يريد أن يبينه هو، بالأحرى، أنه يجب علينا أن نستخدم فى كل القضايا العينية الاستدلال الذى لا يمكن رده، وأن قبول المؤمن لنتيجة التفكير فى الأدلة على المسيحية، لا يمكن، من ثم، وصفه بأنه مجرد وثبة، أو بأنه نتيجة تفكير يتمناه المرء، لأنه لا يطابق نموذجًا من برهان له استخداماته بالتأكيد، غير أنه غير ملائم خارج ميدان معين محدود.

٦- لقد كانت لدينا فرصة من قبل لأن نشير إلى تشابه معين بين تأملات نيومان فى الضمير وتحليلات «جبرييل مارسل» الفينومنولوجية. بيد أن الأحداث العقلية فى حياتهما، ومكوناتهما مختلفة تمامًا، فبينما كان يريد نيومان أن يبرهن على شىء، أى يبين أن الإيمان المسيحى معقول، فإن الباعث الدفاعى أقل وضوحًا عند «مارسل». لقد ساعدت تأملات مارسل الفلسفية على أن ترده إلى المسيحية، فى حين تأملات نيومان الفلسفية تفترض مسبقًا الإيمان المسيحى، بمعنى أنه حالة إيمان يتأمل ذاته. وفى الوقت نفسه، هناك ألوان من التشابه المعينة المحدودة.

وعلى نحو مماثل، على الرغم من الاختلافات العظيمة بين الرجلين، فإن اهتمام نيومان بالاستحسان الشخصى للصدق من حيث إنه أساس للحياة، وبالتعهد الشخصى الذاتى، قد يذكرنا بـ «كيركجور**Kegaard Kier**»[(١)]، الذى يقع امتداد حياته تماما (١٨١٣ - ١٨٥٥) داخل حياة نيومان. ولا يفترض ذلك، بالتأكيد،

---

(١) بالنسبة لكيركجور راجع الفصل السابع عشر من المجلد السابع من هذا التاريخ (المؤلف) ، وراجع أيضًا كتابنا كيركجور : رائد الوجودية - المجلد الأول حياته وأعماله، والثانى «فلسفته». (المراجع)

أن نيومان لم يعرف أى شىء على الإطلاق عن المفكر الدينماركى، أو حتى عن وجوده. لكن على الرغم من أن نيومان لم يمض، بالتأكيد، بعيداً كما فعل كيركجور فى وصف الصدق بأنه ذاتى، فإن هناك على الرغم من ذلك، درجة معينة من التشابه الروحى بين الرجلين.

أما بالنسبة لإصرار نيومان على الشروط الأخلاقية للتعقب المثمر للصدق فى البحث الدينى، فإن ذلك أصبح عامًا ومألوفًا لعلم الكلام المسيحى الأكثر حداثة، مثلما يمتلك منظور نيومان، بالفعل، من داخل النفس، بدلاً من الطبيعة الخارجية. وبمعنى آخر، هناك تشابه، على الأقل، بين منظور نيومان لعلم الكلام والمنظور الذى يرتبط فى الأزمنة الحديثة باسم «بلوندل» M. Blondel (١٨٦١ – ١٩٤٩)(*).

وهدف هذه الملاحظات هو الآتى. إذا أخذنا نيومان، ببساطة، كما يبقى، فإن هناك أسئلة كثيرة جيدة يرغب مناطقة بريطانيون محدثون فى أن يسألوها، واعتراضات يشعرون بأنهم يميلون إلى إثارتها. بيد أنه يبدو أنه من المأمون أن نقول إن نيومان لا يُنظر إليه، الآن، إلا ربما عن طريق مناصرين قليلين، على أنه فيلسوف، يقبل المرء تفكيره، أو يرفضه، حسبما تكون الحالة. ولا أعنى بالقول بأنه لا يُنظر إليه الآن، أن أشير إلى أنه يُنظر إليه باستمرار بناء على هذا. فأنا أعنى، بالأحرى، أن نمو الاهتمام بفكره الفلسفى، وأسلوب علم كلامه يتفق مع انتشار حركات فى الفلسفة، وفى علم الكلام، ينظر إليها على أنه تتشابه مع عناصر فى تأملات نيومان. ولذلك، يميل أولئك الذين يهتمون بتأملاته الفلسفية إلى أن ينظروا إليها على أنها مصدر للدافع والإلهام وليس بوصفها مذهبًا نسقيًا جامداً، لم يقصد نيومان، بالتأكيد، أن تكون كذلك على الإطلاق. وفى هذه الحالة يبدو النقد التفصيلى لمسائل معينة متخذلقًا بالضرورة، ويبدو، لأولئك الذين يقيمّون منظور نيومان العام، أنه ليس فى محله بصورة كبيرة أو قليلة.

(*) موريس بلوندل (١٨٦١ ـ ٤١ وأحيانًا ١٩٤٩) فيلسوف فرنسى، من أسرة كاثوليكية. من أهم كتبه: « الفعل، الخواطر، الوجود، الفلسفة والروح المسيحى». (المترجم).

ملحق (ب)

مراجع مختصرة

أعمـــــــال عامـــــــة

من أجل الاختصار، لن نكرر هنا، عناوين التواريخ العامة للفلسفة التى ذكرناها فى القسم الأول من المراجع فى المجلد السابع من هذه الموسوعة «تاريخ الفلسفة». ولن أحاول أن أقدم مراجع عن كل الفلاسفة الذين ذكرتهم فى نص هذا المجلد. وقد ذكرنا، فى حالة عدد معقول من الفلاسفة، أعمالاً فى النص أو فى الهوامش، لم نذكرها هنا.

Adams, G. P. and Montague, W. P. (editors). *Contemporary American Philosophy*. 2 vols. New York, 1930. (Personal Statements.)

Anderson, P. R. and Fisch, M. H. *Philosophy in America*. New York, 1939.

Blau, J. L. *Men and Movements in American Philosophy*. New York, 1939.

Bochenski, I. M. *Contemporary European Philosophy*, translated by D. Nicholl and K. Aschenbrenner. London and Berkeley, 1956.

Brinton, Crane. *English Political Thought in the Nineteenth Century*. Cambridge (Mass.), 1949.

Deledalle, G. *Histoire de la philosophie américaine de la guerre de sécession à la seconde guerre mondiale*. Paris, 1955.

Lamanna, A. P. *La filosofia del novecento*. Florence, 1964.

Merz, J. T. *History of European Thought in the Nineteenth Century*. 4 vols. London, 1896–1914.

Metz, R. *A Hundred Years of British Philosophy*, translated by J. W. Harvey, T. E. Jessop and H. Sturt. London, 1938. (An account of British philosophy from about the middle of the nineteenth century onwards.)

Muelder, W. E. and Sears, L. *The Development of American Philosophy*. Boston, 1940.
Muirhead, J. H. (editor). *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*. 2 vols. London, 1924–5. (The first volume includes statements by, for example, Bosanquet, McTaggart, Bertrand Russell and Schiller, the second by James Ward and G. E. Moore.)
Passmore, J. *A Hundred Years of Philosophy*. London, 1957. (A useful account of philosophy, mainly but not exclusively British, from J. S. Mill, with a concluding chapter on existentialism.)
Riley, I. W. *American Thought from Puritanism to Pragmatism and Beyond*. New York, 1923 (2nd edition).
Schneider, H. W. *A History of American Philosophy*. New York, 1946,
Seth (Pringle-Pattison), A. *English Philosophers and Schools of Philosophy*. London, 1912. (From Francis Bacon to F. H. Bradley.)
Warnock, G. J. *English Philosophy Since 1900*. London, 1958. (A clear and succinct account of the development of the modern analytic movement.)
Warnock, M. *Ethics Since 1900*. London, 1960.
Werkmeister, W. H. *A History of Philosophical Ideas in America*. New York, 1949.

Part I: Chapters I–V

1. *General Works Relating to the Utilitarian Movement.*

Albee, E. *A History of English Utilitarianism*. London, 1902.
Davidson, W. L. *Political Thought in England: Bentham to J. S. Mill*. London, 1950.
Guyau, J. M. *La morale anglaise contemporaine*. Paris, 1904 (5th ed.).
Halévy, E. *The Growth of Philosophic Radicalism*, translated by M. Morris, with a preface by A. D. Lindsay. London, 1928.
Laski, H. J. *The Rise of European Liberalism*. London, 1936.
Leslie, S. W. *Political Thought in England. The Utilitarians from Bentham to Mill*. London and New York, 1947.
Mondolfo, R. *Saggi per la storia della morale utilitaria*. 2 vols. Verona and Padua, 1903–4.
Plamentaz, J. *The English Utilitarians*. Oxford, 1949.
Stephen, L. *The English Utilitarians*. 3 vols. London, 1900. (The volumes are devoted respectively to Bentham, James Mill and J. S. Mill.)

2. *Bentham*

Texts

The Works of Jeremy Bentham, edited by John Bowring. 11 vols. Edinburgh, 1838–43.

Benthamiana, Select Extracts from the Works of Jeremy Bentham, edited by J. H. Burton. Edinburgh, 1843.

Oeuvres de Jérémie Bentham, translated by E. Dumont. 3 vols. Brussels, 1829–30.

Colección de obras del célebre Jeremias Bentham, compiled by E. Dumont with commentaries by B. Anduaga y Espinosa. 14 vols. Madrid, 1841–3.

An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, edited by L. Lafleur. New York, 1948. (The 1876 Oxford edition is a reprint of the 1823 edition.)

Theory of Legislation, translated from the French of E. Dumont by R. Hildreth. London, 1896.

Bentham's Theory of Legislation, edited by C. K. Ogden. London, 1950.

A Fragment on Government, edited by F. C. Montague. London, 1891.

Bentham's Theory of Fictions, edited by C. K. Ogden. London, 1932.

Bentham's Handbook of Political Fallacies, edited by H. A. Larrabee. Baltimore, 1952.

Deontology, or the Science of Morality, edited by J. Bowring. 2 vols. London, 1834.

The Limits of Jurisprudence Defined, edited by C. W. Everett. New York, 1945.

Jeremy Bentham's Economic Writings, Critical Edition based on his Printed Works and Unprinted Manuscripts, edited by W. Stark. 3 vols. London, 1952–4. (Each volume contains an introductory essay. The second appendix, contained in the third volume, is a systematic survey of the surviving Bentham manuscripts.)

Catalogue of the Manuscripts of Jeremy Bentham in the Library of University College, London, edited by A. T. Milne. London, 1937.

Studies

Atkinson, C. M. *Jeremy Bentham, His Life and Work*. London, 1905.

Baumgardt, D. *Bentham and the Ethics of Today*. Princeton (U.S.A.) and London, 1952.

Busch, J. *Die moralische und soziale Ethik Benthams*. Neisse, 1938.

Everett, C. W. *The Education of Jeremy Bentham*. New York, 1931.
Jones, W. T. *Masters of Political Thought: From Machiavelli to Bentham*. London, 1947.
Keeton, G. W. and Schwarzenberger, G. (editors). *Jeremy Bentham and the Law*. London, 1948.
Laski, H. J. *Political Thought in England: Locke to Bentham*. London, 1950.
Mack, M. P. *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas, 1748–1792*. London, 1962.
Mill, J. S. *Mill on Bentham and Coleridge*, edited by F. R. Leavis. London, 1950.
Quintodamo, N. *La morale utilitaristica del Bentham e sua evoluzione nel diritto penale*. Naples, 1936.
Stephen, L. *The English Utilitarians: Vol. I, Jeremy Bentham*. London, 1900.

3. *James Mill*
Texts

History of India. 3 vols. London, 1817. (4th edition, 9 vols., 1848; 5th edition, with continuation by M. H. Wilson, 10 vols., 1858.)
Elements of Political Economy. London, 1821 (3rd and revised edition, 1826).
Analysis of the Phenomena of the Human Mind, edited by J. S. Mill, with notes by A. Bain, A. Findlater and G. Grote. 2 vols. London, 1869.
A Fragment on Mackintosh. London, 1835.

Studies

Bain, A. *James Mill, A Biography*. London 1882.
Bower, G. S. *Hartley and James Mill*. London, 1881.
Hamburger, J. *James Mill and the Art of Revolution*. Yale, 1964.
Ressler, A. *Die Beiden Mill*. Cologne, 1929.
Stephen, L. *The English Utilitarians: Vol. II, James Mill*. London, 1900.

4. *J. S. Mill*
Texts

Collected Works of John Stuart Mill, general editor F. E. L. Priestley. Toronto and London. Vols. XII–XIII, *The Earlier Letters, 1812–*

1848, edited by F. E. Mineka, 1963; vols. II–III, *The Principles of Political Economy*, with an introduction by V. W. Bladen, edited by J. M. Robson, 1965.

Autobiography, edited by H. J. Laski. London, 1952. (Among other editions there is the one edited by J. J. Cross, New York, 1924.)

The Early Draft of J. S. Mill's Autobiography, edited by J. Stillinger. Urbana (Ill.), 1961.

Mill's Utilitarianism reprinted with a Study of the English Utilitarians, by J. Plamentaz. Oxford, 1949.

On Liberty, Considerations on Representative Government, edited with an introduction by R. B. McCallum. Oxford, 1946.

Considerations on Representative Government, edited with an introduction by C. V. Shields. New York, 1958.

A System of Logic. London, 1949 (reprint).

Examination of Sir William Hamilton's Philosophy. London, 1865.

John Stuart Mill's Philosophy of Scientific Method, edited by E. Nagel. New York, 1950. (Selections, with introductory material, from the *Logic* and the *Examination*.)

Dissertations and Discussions. 5 vols. Boston (U.S.A.), 1865–75.

Mill on Bentham and Coleridge, edited by F. R. Leavis. London, 1950.

Auguste Comte and Positivism. London, 1865.

Inaugural Address at St. Andrews. London, 1867.

Three Essays on Religion. London, 1874. (*Theism*, edited by R. Taylor. New York, 1957.)

John Stuart Mill and Harriet Taylor: Their Friendship and Subsequent Marriage, edited by F. A. Hayek. Chicago, 1951. (Contains the Mill–Taylor correspondence.)

Lettres inédites de John Stuart Mill à Auguste Comte, publiées avec les résponses de Comte, edited by L. Lévy-Bruhl. Paris, 1899.

Bibliography of the Published Works of John Stuart Mill, edited by N. MacMinn, J. R. Hinds and J. M. McCrimmon. London, 1945.

Studies

Anschutz, R. P. *The Philosophy of J. S. Mill*. Oxford, 1953. (Illustrates very well the different tendencies in Mill's thought.)

Bain, A. *John Stuart Mill: A Criticism with Personal Recollections*. London, 1882.

Borchard, R. *John Stuart Mill, the Man*. London, 1957.

Britton, K. *John Stuart Mill.* Penguin Books, 1953.
Casellato, S. *Giovanni St. Mill e l'utilitarismo inglese.* Padua, 1951.
Castell, A. *Mill's Logic of the Moral Sciences: A Study of the Impact of Newtonism on Early Nineteenth-Century Social Thought.* Chicago, 1936.
Courtney, W. L. *The Metaphysics of John Stuart Mill.* London, 1879.
Cowling, M. *Mill and Liberalism.* Cambridge, 1963.
Douglas, C. *J. S. Mill: A Study of His Philosophy.* London, 1895.
Ethics of John Stuart Mill. Edinburgh, 1897.
Grude-Oettli, N. *John Stuart Mill zwischen Liberalismus und Sozialismus.* Zürich, 1936.
Hippler, F. *Staat und Gesellschaft bei Mill, Marx, Lagarde.* Berlin, 1934.
Jackson, R. *An Examination of the Deductive Logic of John Stuart Mill.* London, 1941.
Kantzer, E. M. *La religion de John Stuart Mill.* Caen, 1914.
Kennedy, G. *The Psychological Empiricism of John Stuart Mill.* Amsterdam, 1928.
Kubitz, O. A. *The Development of John Stuart Mill's System of Logic.* Urbana (Ill.), 1932.
McCosh, J. *An Examination of Mr. J. S. Mill's Philosophy.* New York, 1890 (2nd edition).
Mueller, I. W. *John Stuart Mill and French Thought.* Urbana (Ill.), 1956.
Packe, M. St. John. *The Life of John Stuart Mill.* New York, 1954.
Pradines, M. *Les postulats métaphysiques de l'utilitarisme de Stuart Mill et Spencer.* Paris, 1909.
Ray, J. *La méthode de l'économie politique d'après John Stuart Mill.* Paris, 1914.
Roerig, F. *Die Wandlungen in der geistigen Grundhaltung John Stuart Mills.* Cologne, 1930.
Russell, Bertrand. *John Stuart Mill.* London, 1956. (Bristol Academy Lecture.)
Saenger, S. *John Stuart Mill, Sein Leben und Lebenswerk.* Stuttgart, 1901.
Schauchet, P. *Individualistische und sozialistische Gedanken im Leben John Stuart Mills.* Giessen, 1926.
Stephen, L. *The English Utilitarians:* vol. III, *John Stuart Mill.* London, 1900.

Towney, G. A. *John Stuart Mill's Theory of Inductive Logic*. Cincinnati, 1909.
Watson, J. *Comte, Mill and Spencer*. Glasgow, 1895.
Zuccante, G. *La morale utilitaristica dello Stuart Mill*. Milan, 1899.
Giovanni S. Mill e l'utilitarismo. Florence, 1922.

5. *Herbert Spencer*

Texts

A System of Synthetic Philosophy. 10 vols. London, 1862–93. (For some detailed information about the various editions of the books comprising the *System* see pp. 240–1.)
Epitome of the Synthetic Philosophy, by F. H. Collins. London, 1889 (5th edition, 1901).
Essays, Scientific, Political and Speculative. 3 vols. London, 1891. (Two volumes of *Essays, Scientific, Political and Speculative* appeared at London in 1857 and 1863 respectively and one volume of *Essays, Moral, Political and Aesthetic* at New York in 1865.)
Education, Intellectual, Moral, Physical. London, 1861.
The Man versus The State. London, 1884.
The Nature and Reality of Religion. London, 1885.
Various Fragments. London, 1897.
Facts and Comments. London, 1902.
Autobiography. 2 vols. New York, 1904.

Studies

Allievo, G. *La psicologia di Herbert Spencer*. Turin, 1914 (2nd edition).
Ardigò, R. *L'Inconoscibile di Spencer e il noumeno di Kant*. Padua, 1901.
Asirvatham, E. *Spencer's Theory of Social Justice*. New York, 1936.
Carus, P. *Kant and Spencer*. Chicago, 1889.
Diaconide, E. *Étude critique sur la sociologie de Herbert Spencer*. Paris, 1938.
Duncan, D. *The Life and Letters of Herbert Spencer*. London, 1912.
Elliott, H. *Herbert Spencer*. London, 1917.
Ensor, R. C. *Some Reflections on Spencer's Doctrine that Progress is* Differentiation Oxford 1947

Fiske, J. *Outlines of Cosmic Philosophy*. 2 vols. London, 1874. (These lectures are critical as well as expository of Spencer's thought.)
Gaupp, O. *Herbert Spencer*. Stuttgart, 1897.
Guthmann, J. *Entwicklung und Selbstentfaltung bei Spencer*. Ochsenfurt, 1931.
Häberlin, P. *Herbert Spencers Grundlagen der Philosophie*. Leipzig, 1908.
Hudson, W. H. *Introduction to the Philosophy of Herbert Spencer*. London, 1909.
Jarger, M. *Herbert Spencers Prinzipien der Ethik*. Hamburg, 1922.
Macpherson, H. *Herbert Spencer, The Man and His Work*. London, 1900.
Parisot, E. *Herbert Spencer*. Paris, 1911.
Parker-Bowne, B. *Kant and Spencer*. New York, 1922.
Ramlow, L. *A. Riehl und Spencer*. Berlin, 1933.
Royce, J. *Herbert Spencer: An Estimate and Review with a chapter of Personal Reminiscences by J. Collier*. New York, 1904.
Rumney, J. *Herbert Spencer's Sociology: A Study in the History of Social Theory*. London, 1934.
Sergi, G. *La sociologia di Herbert Spencer*. Rome, 1903.
Sidgwick, H. *Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herbert Spencer, and J. Martineau*. London, 1902.
Solari, G. *L'opera filosofica di Herbert Spencer*. Bergamo, 1904.
Stadler, A. *Herbert Spencers Ethik*. Leipzig, 1913.
Thompson, J. A. *Herbert Spencer*. London, 1906.
Tillett, A. W. *Spencer's Synthetic Philosophy: What It is All About. An Introduction to Justice, 'The Most Important Part'*. London, 1914.

Part II: Chapters VI–X

1. *General Works Relating to British Idealism*

Abbagnano, N. *L'idealismo inglese e americano*. Naples, 1926.
Cunningham, G. W. *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy*. New York, 1933.
Dockhorn, K. *Die Staatsphilosophie des englischen Idealismus, ihre Lehre und Wirkung*. Pöppinghaus, 1937.
Haldar, H. *Neo-Hegelianism*. London, 1927.

Milne, A. J. M. *The Social Philosophy of English Idealism.* London, 1962.

Muirhead, J. M. *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy.* London, 1931.

Pucelle, J. *L'idéalisme en Angleterre de Coleridge à Bradley.* Neuchatel and Paris, 1955. (Can be highly recommended.)

2. *Coleridge*

Texts

Works, edited by W. G. T. Shedd. 7 vols. New York, 1884.

The Friend. 3 vols. London, 1812. (2 vols, 1837).

Biographia Literaria. London, 1817. (Everyman Library, 1906 and reprints.)

Aids to Reflection. 2 vols. London, 1824–5 (with addition of the *Essay on Faith*, 1890).

On the Constitution of Church and State, edited by H. N. Coleridge. London, 1839.

Confessions of an Inquiring Spirit, edited by H. N. Coleridge. London, 1840.

Treatise on Method. London, 1849 (3rd edition).

Essays on His Own Times. 3 vols. London, 1850.

Anima Poetae, edited by E. H. Coleridge. London, 1895.

Letters, edited by E. H. Coleridge. London, 1895.

Unpublished Letters. London, 1932.

The Political Thought of Coleridge, selected by R. J. White. London, 1938.

The Philosophical Lectures of S. T. Coleridge, Hitherto Unpublished, edited by K. Coburn. London, 1949.

The Notebooks of S. T. Coleridge, edited by K. Coburn. 2 vols. London, 1957–62.

Studies

Blunden, E. and Griggs, E. L. (editors). *Coleridge Studies.* London, 1934.

Campbell J. D. *Life of S. T. Coleridge.* London, 1894.

Chambers, E. K. *S. T. Coleridge: A Biographical Study.* Oxford, 1938.

Chinol, E. *Il pensiero di S. T. Coleridge.* Venice, 1953.

Coburn, K. *Inquiring Spirit. A New Presentation of Coleridge* (from published and unpublished writings). London, 1931.

Ferrando, G. *Coleridge.* Florence, 1925.

Green, J. H. *Spiritual Philosophy, Founded on the Teaching of the late S. T. Coleridge.* 2 vols. London, 1865.
Hanson, L. *Life of S. T. Coleridge Early Years.* London, 1938.
Kagey, R. *Coleridge: Studies in the History of Ideas.* New York, 1935.
Lowes, J. L. *The Road to Xanadu: A Study in Ways of the Imagination.* London, 1927 (revised edition 1930).
Muirhead, J. H. *Coleridge as Philosopher.* London, 1930.
Richards, I. A. *Coleridge on Imagination.* London, 1934.
Snyder, A. D. *Coleridge on Logic and Learning.* New Haven, 1929.
Wellek, R. *Immanuel Kant in England.* Princeton, 1931. (Only partly on Coleridge.)
Winkelmann, E. *Coleridge und die kantische Philosophie.* Leipzig, 1933.
Wunsche, W. *Die Staatsauffassung S. T. Coleridge's.* Leipzig, 1934.

3. *Carlyle*
Texts

Works, edited by H. D. Traill. 31 vols. London, 1897–1901.
Sartor Resartus. London, 1841, and subsequent editions.
On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History. London, 1841.
Correspondence of Carlyle and R. W. Emerson. 2 vols. London, 1883.
Letters of Carlyle to J. S. Mill, J. Sterling and R. Browning, edited by A. Carlyle. London, 1923.

Studies

Baumgarten, O. *Carlyle und Goethe.* Tübingen, 1906.
Fermi, L. *Carlyle.* Messina, 1939.
Garnett, R. *Life of Carlyle.* London, 1887.
Harrold, C. F. *Carlyle and German Thought, 1819–34.* New Haven, 1934.
Hensel, P. *Thomas Carlyle.* Stuttgart, 1901.
Lammond, D. *Carlyle.* London, 1934.
Lea, F. *Carlyle, Prophet of Today.* London, 1944.
Lehman, B. H. *Carlyle's Theory of the Hero.* Duke, 1939.
Neff, E. *Carlyle and Mill: Mystic and Utilitarian.* New York, 1924.
Carlyle. New York, 1932.
Seillière, E. *L'actualité de Carlyle.* Paris, 1929.
Storrs, M. *The Relation of Carlyle to Kant and Fichte.* Bryn Mawr, 1929.

Taylor, A. C. *Carlyle et la pensée latine*. Paris, 1937.
Wilson, D. A. *Carlyle*. 6 vols. London, 1923–34.

4. *T. H. Green*
Texts

Works, edited by R. L. Nettleship, 3 vols. London, 1885–8. (Contains Green's *Introductions to Hume's Treatise*, lectures on Kant, on Logic and on *The Principles of Political Obligation*, together with a memoir of the philosopher by Nettleship.)
Introductions to Hume's Treatise in vols. 1 and 2 of the *Philosophical Works of David Hume* edited by T. H. Green and T. M. Grose. London, 1874.
Prolegomena to Ethics, edited by A. C. Bradley. London, 1883.
Principles of Political Obligation. London, 1895.

Studies

Günther, O. *Das Verhältnis der Ethik Greens zu der Kants*. Leipzig, 1915.
Fairbrother, W. H. *The Philosophy of T. H. Green*. London, 1896.
Fusai, M. *Il pensiero morale di T. H. Green*. Florence, 1943.
Lamont, W. D. *Introduction to Green's Moral Philosophy*. New York, 1934.
Muirhead, J. H. *The Service of the State: Four lectures on the Political Teaching of Green*. London, 1908.
Pucelle, J. *La nature et l'esprit dans la philosophie de T. H. Green. I, Métaphysique–Morale*. Louvain, 1961. (A thorough and sympathetic study.)

5. *E. Caird*
Texts

A Critical Account of the Philosophy of Kant. Glasgow, 1877. (Revised edition in 2 vols. with the title *The Critical Philosophy of Kant*, Glasgow, 1889.)
Hegel. Edinburgh, 1883.
The Social Philosophy and Religion of Comte. Glasgow, 1885.
Essays on Literature and Philosophy. 2 vols. Glasgow, 1892.
The Evolution of Religion. 2 vols. Glasgow, 1893.
The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, 2 vols. Glasgow, 1904.

Studies

Jones, H. and Muirhead, J. H. *The Life and Philosophy of Edward Caird*. London, 1921.

6. *Bradley*

Texts

The Presuppositions of Critical History. London, 1874.
Ethical Studies. London, 1876 (2nd edition, 1927).
Mr. Sidgwick's Hedonism. London, 1877.
The Principles of Logic. London, 1883 (2nd edition with Terminal Essays in 2 vols, 1922.)
Appearance and Reality. London, 1893 (2nd edition with Appendix, 1897).
Essays on Truth and Reality. London, 1914.
Aphorisms. Oxford, 1930.
Collected Essays. 2 vols. Oxford, 1935. (This work includes *The Presuppositions of Critical History*.)

Studies

Antonelli, M. A. *La metafisica di F. H. Bradley*. Milan, 1952.
Campbell, C. A. *Scepticism and Construction. Bradley's Sceptical Principle as the Basis of Constructive Philosophy*. London, 1931.
Chappuis, A. *Der theoretische Weg Bradleys*. Paris, 1934.
Church, R. W. *Bradley's Dialectic*. London, 1942.
De Marneffe, J. *La preuve de l'Absolu chez Bradley. Analyse et critique de la méthode*. Paris, 1961.
Kagey, R. *The Growth of Bradley's Logic*. London, 1931.
Keeling, S. V. *La nature de l'expérience chez Kant et chez Bradley*. Montpellier, 1925.
Lomba, R. M. *Bradley and Bergson*. Lucknow, 1937.
Lofthouse, W. F. *F. H. Bradley*. London, 1949.
Mack, R. D. *The Appeal to Immediate Experience. Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey*. New York, 1945.
Ross, G. R. *Scepticism and Dogma: A Study in the Philosophy of F. H. Bradley*. New York, 1940.
Schüring, H.-J. *Studie zur Philosophie von F. H. Bradley*. Meisenheim am Glan, 1963.
Segerstedt, T. T. *Value and Reality in Bradley's Philosophy*. Lund, 1934.

Taylor, A. E. *F. H. Bradley*. London, 1924. (British Academy lecture.)
Wollheim, R. *F. H. Bradley*. Penguin Books, 1959.
In *Mind* for 1925 there are articles on Bradley by G. D. Hicks, J. H. Muirhead, G. F. Stout, F. C. S. Schiller, A. E. Taylor and J. Ward.

7. Bosanquet

Texts

Knowledge and Reality. London, 1885.
Logic, or the Morphology of Knowledge. 2 vols. London, 1888.
Essays and Addresses. London, 1889.
A History of Aesthetic. London, 1892.
The Civilization of Christendom and Other Studies. London, 1893.
Aspects of the Social Problem. London, 1895.
The Essentials of Logic. London, 1895.
Companion to Plato's Republic. London, 1895.
Rousseau's Social Contract. London, 1895.
Psychology of the Moral Self. London, 1897.
The Philosophical Theory of the State. London, 1899.
The Principle of Individuality and Value. London, 1912.
The Value and Destiny of the Individual. London, 1913.
The Distinction between Mind and Its Objects. London, 1913.
Three Lectures on Aesthetics. London, 1915.
Social and International Ideals. London, 1917.
Some Suggestions in Ethics. London, 1918.
Implication and Linear Inference. London, 1920.
What Religion Is. London, 1920.
The Meeting of Extremes in Contemporary Philosophy. London, 1921.
Three Chapters on the Nature of Mind. London, 1923.
Science and Philosophy and Other Essays, edited by J. H. Muirhead and R. C. Bosanquet. London, 1927.

Studies

Bosanquet, H. *Bernard Bosanquet*. London, 1924.
Houang, F. *La néo-hégelianisme en Angleterre: la philosophie de Bernard Bosanquet*. Paris, 1954.
De l'humanisme à l'absolutisme. L'évolution de la pensée

religieuse du néo-hégelien anglais Bernard Bosanquet. Paris, 1954.

Muirhead, J. H. (editor). *Bosanquet and His Friends: Letters Illustrating Sources and Development of His Philosophical Opinions.* London, 1935.

Pfannenstil, B. *Bernard Bosanquet's Philosophy of the State.* Lund, 1936.

8. *McTaggart*

Texts

Studies in the Hegelian Dialectic. Cambridge, 1896 (2nd edition 1922).

Studies in the Hegelian Cosmology. Cambridge, 1901 (2nd edition, 1918).

Some Dogmas of Religion. London, 1906, (2nd edition, with biographical introduction by C. D. Broad, 1930).

A Commentary on Hegel's Logic. Cambridge, 1910 (new edition, 1931).

The Nature of Existence. 2 vols. Cambridge, 1921–7. (The second vol. is edited by C. D. Broad.)

Philosophical Studies, edited, with an introduction by S. V. Keeling, London, 1934. (Mainly a collection of published articles, including that on the unreality of time.)

Studies

Broad, C. D. *Examination of McTaggart's Philosophy.* 2 vols. Cambridge, 1933–8.

Dickinson, G. Lowes. *McTaggart, a Memoir.* Cambridge, 1931.

Part III: Chapters XI–XIII

1. *General Works Relating to Idealism in America*

Abbagnano, N. *L'idealismo inglese e americano.* Naples, 1926.

Adams, G. P. *Idealism and the Modern Age.* New Haven, 1919.

Barrett, C. and Others. *Contemporary Idealism in America.* New York, 1932.

Cunningham, G. W. *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy.* New York, 1933.

Frothingham, O. B. *Transcendentalism in New England.* New York, 1876.

Jones, A. L. *Early American Philosophers*. New York, 1898.
Miller, P. *The New England Mind: The Seventeenth Century*. New York, 1939.
Parrington, V. L. *Main Currents of American Thought*. New York, 1927.
Riley, I. W. *American Philosophy: The Early Schools*. New York, 1907.
Rogers, A. K. *English and American Philosophy Since 1800*. New York, 1922.
Royce, J. *Lectures on Modern Idealism*. New Haven, 1919.
Schneider, H. W. *The Puritan Mind*. New York, 1930.
A History of American Philosophy. New York, 1946.
Stovall, F. *American Idealism*. Oklahoma, 1943.

2. *Emerson*

Texts

The Complete Works of Ralph Waldo Emerson, edited by E. W. Emerson. 12 vols. Boston, 1903–4. (Fireside edition, Boston, 1909.)
Works, 5 vols. London, 1882–3.
6 vols., edited by J. Morley, London, 1883–4.
The Journals of Ralph Waldo Emerson, edited by E. W. Emerson and W. F. Forbes. 10 vols. Boston, 1909–14.
The Letters of Ralph Waldo Emerson, edited by R. L. Rusk. New York, 1939.

Studies

Alcot, A. B. *R. W. Emerson, Philosopher and Seer*. Boston, 1882.
Bishop, J. *Emerson on the Soul*. Cambridge (Mass.), and London, 1965.
Cabot, J. E. *A Memoir of R. W. Emerson*. 2 vols. London, 1887.
Cameron, K. W. *Emerson the Essayist: An Outline of His Philosophical Development through 1836*. 2 vols. Raleigh (N.C.), 1945.
Carpenter, F. I. *Emerson and Asia*. Cambridge (Mass.), 1930.
Emerson Handbook. New York, 1953.
Christy, A. *The Orient in American Transcendentalism*. New York, 1932.
Firkins, O. W. *R. W. Emerson*. Boston, 1915.
Garnett, R. *Life of Emerson*. London, 1888.
Gray, H. D. *Emerson: A Statement of New England Transcendentalism as Expressed in the Philosophy of Its Chief Exponent*. Palo Alto (Calif.), 1917.

Hopkins, V. C. *Spires of Form: A Study of Emerson's Aesthetic Theory*. Cambridge (Mass.), 1951.
James, W. *Memories and Studies*. New York, 1911. (Includes an address on Emerson.)
Masters, E. L. *The Living Thoughts of Emerson*. London, 1948.
Matthiessen, F. O. *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman*. London and New York, 1941.
Michaud, R. *Autour d'Emerson*. Paris, 1924.
La vie inspirée d'Emerson. Paris, 1930.
Mohrdieck, M. *Demokratie bei Emerson*. Berlin, 1943.
Paul, S. *Emerson's Angle of Vision*. Cambridge (Mass.), 1952.
Perry, B. *Emerson Today*. New York, 1931.
Reaver, J. R. *Emerson as Myth-Maker*. Gainesville (Flor.), 1954.
Rusk, R. L. *The Life of Ralph Waldo Emerson*. New York, 1949.
Sahmann, P. *Emersons Geisteswelt*. Stuttgart, 1927.
Sanborn, F. B. (editor). *The Genius and Character of Emerson*. Boston, 1885.
Simon, J. *R. W. Emerson in Deutschland*. Berlin, 1937.
Whicher, S. B. *Freedom and Fate: An Inner Life of Ralph Waldo Emerson*. Philadelphia, 1953.

3. *Royce*
Texts

The Religious Aspect of Philosophy. Boston, 1885.
California: A Study of American Character. Boston, 1886.
The Spirit of Modern Philosophy. Boston, 1892.
The Conception of God: A Philosophical Discussion concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality. New York, 1897. (This work, by several authors, includes Royce's intervention at a philosophical discussion in 1895.)
Studies of Good and Evil. New York, 1898.
The World and the Individual. 2 vols. New York, 1900–1.
The Conception of Immortality. Boston, 1900.
The Philosophy of Loyalty. New York, 1908.
Race Questions, Provincialisms and Other American Problems. New York and London, 1908.
William James and Other Essays on the Philosophy of Life. New York, 1911.
The Sources of Religious Insight. Edinburgh, 1912.
The Problem of Christianity. 2 vols. New York, 1913.

War and Insurance. New York, 1914.
Lectures on Modern Idealism. New Haven, 1919. (Edition by J. E. Smith, New York and London, 1964.)
Royce's Logical Essays, edited by D. S. Robinson. Dubuque (Iowa), 1951.
Josiah Royce's Seminar 1913–14, as recorded in the notebooks of H. Costello, edited by G. Smith. New Brunswick, 1963.

Studies

Albeggiani, F. *Il sistema filosofico di Josiah Royce*. Palermo, 1930.
Amoroso, M. L. *La filosofia morale di Josiah Royce*. Naples, 1929.
Aronson, M. J. *La philosophie morale de Josiah Royce*. Paris, 1927.
Cotton, J. H. *Royce on the Human Self*. Cambridge (Mass.), 1954.
Creighton, J. E. (editor). *Papers in Honor of Josiah Royce on His Sixtieth Birthday*. New York, 1916.
De Nier, M. *Royce*. Brescia, 1950.
Dykhuizen, G. *The Conception of God in the Philosophy of Josiah Royce*. Chicago, 1936.
Fuss, P. *The Moral Philosophy of Josiah Royce*. Cambridge (Mass.), 1965.
Galgano, M. *Il pensiero filosofico di Josiah Royce*. Rome, 1921.
Humbach, K. T. *Einzelperson und Gemeinschaft nach Josiah Royce*. Heidelberg, 1962.
Loewenberg, J. *Royce's Synoptic Vision*. Baltimore, 1955.
Marcel, G. *La métaphysique de Royce*. Paris, 1945.
Olgiati, F. *Un pensatore americano: Josiah Royce*. Milan, 1917.
Smith, J. E. *Royce's Social Infinite*. New York, 1950.

Part IV: Chapters XIV–XVI

1. *General Works Relating to Pragmatism*

Baumgarten, E. *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*. Frankfurt, 1938.
Bawden, H. H. *Pragmatism*. New York, 1909.
Berthelot, R. *Un romantisme utilitaire*. 3 vols. Paris, 1911–13.
Childs, J. L. *American Pragmatism and Education: An Interpretation and Analysis*. New York, 1956.

Chiocchetti, E. *Il pragmatismo*. Milan, 1926.
Hook, S. *The Metaphysics of Pragmatism*. Chicago, 1927.
Kennedy, G. (editor). *Pragmatism and American Culture*. Boston, 1950.
Lamanna, E. P. *Il pragmatismo anglo-americano*. Florence, 1952.
Leroux, E. *Le pragmatisme américain et anglais*. Paris, 1922.
Mead, G. H. *The Philosophy of the Present*. Chicago, 1932.
Moore, A. W. *Pragmatism and Its Critics*. Chicago, 1910.
Moore, E. C. *American Pragmatism: Peirce, James and Dewey*. New York, 1961.
Morris, C. W. *Six Theories of Mind*. Chicago, 1932.
Murray, D. L. *Pragmatism*. London, 1912.
Perry, R. B. *Present Philosophical Tendencies*. New York, 1912.
Pratt, J. B. *What is Pragmatism?* New York, 1909.
Simon, P. *Der Pragmatismus in der modernen französischen Philosophie*. Paderborn, 1920.
Spirito, U. *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*. Florence, 1921.
Stebbing, L. S. *Pragmatism and French Voluntarism*. Cambridge, 1914.
Sturt, H. (editor). *Personal Idealism*. London, 1902.
Van Wessep, H. B. *Seven Sages: The Story of American Philosophy*. New York, 1960. (Includes Chapters on James, Dewey and Peirce.)
Wahl, J. A. *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Paris, 1920.
Wiener, P. P. *Evolution and the Founders of Pragmatism*. Cambridge (Mass.), 1949.

2. *Peirce*
Texts

Collected Papers of Charles Sanders Peirce. 8 vols. Cambridge, Mass. Volumes I–VI, edited by C. Hartshorne and P. Weiss and first published 1931–5, have been re-issued in 1960 as three volumes. Volumes VII–VIII, edited by A. W. Burke, were published in 1958.
There are also some books of selections, such as:
Chance, Love and Logic, edited by M. R. Cohen, with a supplementary essay by J. Dewey, New York, 1923.

The Philosophy of Peirce. Selected Writings, edited by J. Buchler. London, 1940 (reprint, New York, 1955).
Essays in the Philosophy of Science, edited by V. Tomas. New York, 1957.
Values in a Universe of Chance, edited by P. P. Wiener. Stanford and London, 1958.

Studies

Boler, J. F. *Charles Peirce and Scholastic Realism. A Study of Peirce's Relation to John Duns Scotus*. Seattle, 1963.
Buchler, J. *Charles Peirce's Empiricism*. London, 1939.
Carpenter, F. I. *American Literature and the Dream*. New York, 1955. (Includes a chapter on Peirce.)
Feibleman, J. K. *An Introduction to Peirce's Philosophy Interpreted as a System*. New York, 1946; London, 1960.
Freeman, E. *The Categories of Charles Peirce*. La Salle (Ill.), 1934.
Gallie, W. B. *Peirce and Pragmatism*. Penguin Books, 1952.
Goudge, T. A. *The Thought of C. S. Peirce*. Toronto and London, 1950.
Guccione Monroy, A. *Peirce e il pragmatismo americano*. Palermo, 1959.
Kempski, J. V. *C. A. Peirce und der Pragmatismus*. Stuttgart and Cologne, 1952.
Mullin, A. A. *Philosophical Comments on the Philosophies of C. S. Peirce and L. Wittgenstein*. Urbana (Ill.), 1961.
Murphey, M. G. *The Development of Peirce's Philosophy*. Cambridge (Mass.), 1961.
Thompson, M. *The Pragmatic Philosophy of C. S. Peirce*. Chicago and London, 1953.
Wennerberg, H. *The Pragmatism of C. S. Peirce*. Lund, 1963.
Wiener, P. P. and Young F. H. (editors). *Studies in the Philosophy of Charles Sanders Peirce*. Cambridge (Mass.), 1952.

3. *James*

Texts

The Principles of Psychology. New York, 1890.
The Will to Believe and Other Essays. New York and London, 1897 (reprint New York, 1956).
The Varieties of Religious Experience. New York and London, 1902.
Pragmatism. New York and London, 1907.

The Meaning of Truth. New York and London, 1909.
A Pluralistic Universe. New York and London, 1909.
Some Problems of Philosophy. New York and London, 1911.
Memories and Studies. New York and London, 1911.
Essays in Radical Empiricism. New York and London, 1912.
Collected Essays and Reviews. New York and London, 1920.
The Letters of William James, edited by H. James. 2 vols. Boston, 1926.
Annotated Bibliography of the Writings of William James, edited by R. B. Perry. New York, 1920.

Studies

Bixler, J. S. *Religion in the Philosophy of William James*. Boston, 1926.
Blau, T. *William James: sa théorie de la connaissance et de la verité*. Paris, 1933.
Boutroux, E. *William James*. Paris, 1911. (English translation by A. and B. Henderson, London, 1912.)
Bovet, P. *William James psychologue: l'intérêt de son oeuvre pour les éducateurs*. Saint Blaise, 1911.
Busch, K. A. *William James als Religionsphilosoph*. Göttingen, 1911.
Carpio, A. P. *Origen y desarrollo de la filosofia norteamericana. William James y el pragmatismo*. Buenos Aires, 1951.
Castiglioni, G. *William James*. Brescia, 1946.
Compton, C. H. (compiler). *William James: Philosopher and Man*. New York, 1957. (Quotations and References in 652 books.)
Cugini, U. *L'empirismo radicale di W. James*. Naples, 1925.
Kallen, H. M. *William James and Henri Bergson*. Chicago, 1914.
Knight, M. *William James*. Penguin Books, 1950.
Knox, H. V. *The Philosophy of William James*. London, 1914.
Le Breton, M. *La personnalité de William James*. Paris, 1929.
Maire, G. *William James et le pragmatisme religieux*. Paris, 1934.
Menard, A. *Analyse et critique des 'Principes de la Psychologie' de William James*. Paris, 1911.
Morris, L. *William James*. New York, 1950.
Nassauer, K. *Die Rechtsphilosophie von William James*. Bremen, 1943.
Perry, R. B. *The Thought and Character of William James*. 2 vols. Boston, 1935. (This is the standard biography.)
The Thought and Character of William James. Briefer

Version. New York, 1954.
In the Spirit of William James. New Haven, 1938.
Reverdin, H. *La notion d'expérience d'après William James*. Geneva, 1913.
Roback, A. A. *William James, His Marginalia, Personality and Contribution*. Cambridge (Mass.), 1942.
Royce, J. *William James and Other Essays on the Philosophy of Life*. New York, 1911.
Sabin, E. E. *William James and Pragmatism*. Lancaster (Pa.), 1916.
Schmidt, H. *Der Begriff der Erfahrungskontinuität bei William James und seine Bedeutung für den amerikanischen Pragmatismus*. Heidelberg, 1959.
Switalski, W. *Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James*. Braunsberg, 1910.
Turner, J. E. *Examination of William James' Philosophy*. New York, 1919.

There are several collections of essays by various authors such as:
Essays Philosophical and Psychological in Honor of William James. New York, 1908.
In Commemoration of William James, 1842–1942. New York, 1942.
William James, the Man and the Thinker. Madison (Wis.), 1942.

4. *Schiller*
Texts
Riddles of the Sphinx. First published anonymously (by 'a Troglodyte') at London in 1891, then with the author's name at New York in 1894.
New edition, with sub-title *A Study in the Philosophy of Humanism*. London, 1910.

Axioms as Postulates, in *Personal Idealism*, edited by H. Sturt, London, 1902.
Humanism, Philosophical Essays. London, 1903 (2nd edition, 1912).
Studies in Humanism. London, 1907 (2nd edition, 1912).
Plato or Protagoras? London, 1908.
Formal Logic: A Scientific and Social Problem. London, 1912 (2nd edition, 1931).
Problems of Belief. London, 1924.
Why Humanism?, in *Contemporary British Philosophy*, First Series,

edited by J. H. Muirhead. London, 1924.
Tantalus, or The Future of Man. London, 1924.
Eugenics and Politics. London, 1926.
Pragmatism, in *Encyclopædia Britannica*, 14th edition, 1929.
Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge. London, 1929.
Social Decay and Eugenical Reform. London, 1932.
Must Philosophers Disagree? and Other Essays in Popular Philosophy. London, 1934.

Studies

Abel, R. *The Pragmatic Humanism of F. C. S. Schiller.* New York and London, 1955.
Marett, R. *Ferdinand Canning Scott Schiller.* London, 1938. (British Academy lecture.)
White, S. S. *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and John Dewey.* Chicago, 1940.

5. *Dewey*

Texts

Psychology. New York, 1887 (3rd revised edition, 1891).
Leibniz's New Essays Concerning the Human Understanding. A Critical Exposition. Chicago, 1888.
The Ethics of Democracy. Ann Arbor, 1888.
Applied Psychology. Boston, 1889.
Outlines of a Critical Theory of Ethics. Ann Arbor, 1891.
The Study of Ethics: A Syllabus. Ann Arbor, 1894.
The Psychology of Number and Its Applications to Methods of Teaching Arithmetic (with J. A. McLellan). New York, 1895.
The Significance of the Problem of Knowledge. Chicago, 1897.
My Pedagogic Creed. New York, 1897.
Psychology and Philosophic Method. Berkeley, 1899.
The School of Society. Chicago, 1900 (revised edition, 1915).
The Child and the Curriculum. Chicago, 1902.
The Educational Situation. Chicago, 1902.
Studies in Logical Theory (with Others). Chicago, 1903.
Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality. Chicago, 1903.
Ethics (with J. H. Tufts). New York, 1908.
How We Think. New York, 1910.

The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought. New York, 1910.
Educational Essays, edited by J. J. Findlay. London, 1910.
Interest and Effort in Education. Boston, 1913.
German Philosophy and Politics. New York, 1915 (revised edition, 1942).
Schools of Tomorrow (with E. Dewey). New York, 1915.
Democracy and Education. New York, 1916.
Essays in Experimental Logic. Chicago, 1916.
Reconstruction in Philosophy. New York, 1920 (enlarged edition, 1948).
Letters from China and Japan (with A. C. Dewey, edited by E. Dewey. New York, 1920).
Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology. New York, 1922.
Experience and Nature. Chicago, 1925 (revised edition, 1929).
The Public and Its Problems. New York, 1927 (2nd edition, 1946).
Characters and Events. Popular Essays in Social and Political Philosophy, edited by J. Ratner. 2 vols. New York, 1929.
Impressions of Soviet Russia and the Revolutionary World, Mexico, China, Turkey. New York, 1929.
The Quest for Certainty. New York, 1929.
Individualism, Old and New (reprinted articles), New York, 1930.
Philosophy and Civilization. New York, 1931.
Art as Experience. New York, 1934.
A Common Faith. New Haven, 1934.
Education and The Social Order. New York, 1934.
Liberalism and Social Action. New York, 1935.
The Teacher and Society (with Others). New York, 1937.
Experience and Education. New York, 1938.
Logic: The Theory of Inquiry. New York, 1938.
Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy, edited by J. Ratner. New York, 1939. (Mostly selections from published writings.)
Theory of Valuation. Chicago, 1939.
Freedom and Culture. New York, 1939.
Education Today, edited by J. Ratner. New York, 1940.
Knowing and the Known (with A. F. Bentley). Boston, 1949.
There are several books of selections and compilations based on

Dewey's writings, such as:
Intelligence in the Modern World: John Dewey's Philosophy, edited by J. Ratner. New York, 1939.

Dictionary of Education, edited by R. B. Winn. New York, 1959.
Dewey on Education, selected with an introduction and notes by M. S. Dworkin. New York, 1959.
For fuller bibliographies see:
A Bibliography of John Dewey, 1882–1939, by M. H. Thomas and H. W. Schneider, with an introduction by H. W. Schneider. New York, 1939.
The Philosophy of John Dewey, edited by P. A. Schilpp. New York, 1951 (2nd edition).

Studies

Baker, M. *Foundation of John Dewey's Educational Theory*. New York, 1955.
Baumgarten, E. *Der Pragmatismus: R. W. Emerson, W. James, J. Dewey*. Frankfurt, 1938.
Bausola, A. *L'etica di John Dewey*. Milan, 1960.
Brancatisano, F. *La posizione di John Dewey nella filosofia moderna*. Turin, 1953.
Buswell, J. O. *The Philosophies of F. R. Tennant and J. Dewey*. New York, 1950.
Child, A. *Making and Knowing in Hobbes, Vico and Dewey*. Berkeley, 1953.
Corallo, G. *La pedagogia di Giovanni Dewey*. Turin, 1950.
Crosser, P. K. *The Nihilism of John Dewey*. New York, 1955.
Edman, I. *John Dewey, His Contribution to the American Tradition*. Indianopolis (Ind.), 1955.
Feldman, W. T. *The Philosophy of John Dewey. A Critical Analysis*. Baltimore, 1934.
Fleckenstein, N. J. *A Critique of John Dewey's Theory of the Nature and the Knowledge of Reality in the Light of the Principles of Thomism*. Washington, 1954.
Geiger, G. R. *John Dewey in Perspective*. London and New York, 1938.
Gillio-Tos, M. T. *Il pensiero di John Dewey*. Naples, 1938.
Grana, G. *John Dewey e la metodologia americana*. Rome, 1955.
Gutzke, M. G. *John Dewey's Thought and Its Implications for Christian Education*. New York, 1956.

Handlin, O. *John Dewey's Challenge to Education: Historical Perspectives on the Cultural Context*. New York, 1959.
Hook, S. *John Dewey: An Intellectual Portrait*. New York, 1939.
Leander, F. *The Philosophy of John Dewey. A Critical Study*. Göteborg, 1939.
Levitt, M. *Freud and Dewey on the Nature of Man*. New York, 1960.
Mack, R. D. *The Appeal to Immediate Experience. Philosophic Method in Bradley, Whitehead and Dewey*. New York, 1945.
Mataix, A. (S.J.), *La norma moral en John Dewey*. Madrid, 1964.

Nathanson, J. *John Dewey*. New York, 1951.
Roth, R. J., (S.J.). *John Dewey and Self-Realization*. Englewood Cliffs (N.J.), 1963.
Thayer, H. S. *The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic*. New York and London, 1952.
White, M. G. *The Origin of Dewey's Instrumentalism*. New York, 1943.
White, S. S. *A Comparison of the Philosophies of F. C. S. Schiller and John Dewey*. Chicago, 1940.

Symposia on Dewey:

John Dewey, The Man and His Philosophy, edited by S. S. White. Cambridge (Mass.), 1930. (Discourses in honour of Dewey's seventieth birthday.)
The Philosopher of the Common Man, edited by S. S. White. New York, 1940. (Essays in celebration of Dewey's eightieth birthday.)
The Philosophy of John Dewey, edited by P. A. Schilpp. New York, 1951 (2nd edition).
John Dewey: Philosopher of Science and Freedom, edited by S. Hook. New York, 1950.
John Dewey and the Experimental Spirit in Philosophy, edited by C. W. Hendel. New York, 1959.
John Dewey: Master Educator, edited by W. W. Brickman and S. Lehrer. New York, 1959.
Dialogue on John Dewey, edited by C. Lamont. New York, 1959.
John Dewey: His Thought and Influence, edited by J. Blewett. New York, 1960.

1. *Some general works describing or illustrating recent philosophy, especially in Great Britain.*

Adams, G. P. and Montague, W. P. (editors). *Contemporary American Philosophy.* 2 vols. New York, 1930.

Ayer, A. J. and Others. *The Revolution in Philosophy.* London, 1956. (Broadcast Talks.)

Black, M. *Language and Philosophy.* Ithaca and London, 1949.

Problems of Analysis: Philosophical Essays. Ithaca and London, 1954.

Blanshard, B. *Reason and Analysis.* London and New York, 1962. (A critical discussion of linguistic philosophy.)

Boman, L. *Criticism and Construction in the Philosophy of the American New Realism.* Stockholm, 1955.

[1] No bibliography has been supplied for Wittgenstein, as his philosophical ideas have been mentioned only in general discussion or incidentally.

Charlesworth, M. *Philosophy and Linguistic Analysis.* Pittsburgh and Louvain, 1959. (Critical as well as historical.)

Drake, D. and Others. *Essays in Critical Realism.* New York and London, 1921.

Flew, A. G. N. (editor). *Logic and Language* (first series). Oxford, 1951.

Logic and Language (second series). Oxford, 1955.

Essays in Conceptual Analysis. Oxford, 1953.

New Essays in Philosophical Theology. London, 1955.

Gellner, E. *Words and Things.* London, 1959. (A very critical treatment of linguistic philosophy in England.)

Ginestier, P. *La pensée anglo-saxonne depuis 1900.* Paris, 1956.

Holt, E. B. and Others. *The New Realism.* New York, 1912.

Kremer, R. P. *Le néo-realisme américain.* Louvain, 1920.

La théorie de la connaissance chez les néo-realistes anglais. Louvain, 1928.

Lewis, H. D. (editor). *Contemporary British Philosophy* (third series). London, 1956.

Linsky, L. (editor). *Semantics and the Philosophy of Language.* Urbana (Ill.), 1952.

Mace, C. A. (editor). *British Philosophy in the Mid-Century.* London, 1957.

MacIntyre, A. (editor). *Metaphysical Beliefs*. London, 1957.
Muirhead, J. H. *Rule and End in Morals*. London, 1932. (Discusses the ethical issues treated by Prichard, Carritt, Ross, Joseph, and others.)
Pears, D. F. (editor). *The Nature of Metaphysics*. London, 1957. (Broadcast Talks.)
Sellars, R. W. and Others. *Essays in Critical Realism*. New York and London, 1920.
Urmson, J. O. *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars*. Oxford, 1956.
Warnock, G. J. *English Philosophy Since 1900*. (A clear account of the development of the analytic movement.)
Warnock, M. *Ethics Since 1900*. London, 1960. (Mainly on the development of English ethical theory from Bradley. But discusses the ideas of the American philosopher C. L. Stevenson and contains a chapter on Sartre.)

2. *G. E. Moore*
Texts

Principia Ethica. Cambridge, 1903 (2nd edition, 1922; new edition, 1960).
Ethics. London, 1912 (and reprints).
Philosophical Studies. London, 1922 (new edition, 1960). (This work includes 'The Refutation of Idealism' from *Mind*, 1903.)
Some Main Problems of Philosophy. London, 1953. (This volume includes some hitherto unpublished lectures delivered in the winter of 1910–11.)
Philosophical Papers. London, 1959. (This volume includes 'A Defence of Common Sense' from *Contemporary British Philosophy*, Second Series, 1925.)
Commonplace Book, 1919–1953, edited by C. Lewy. London, 1962.

Studies

Braithwaite, R. B. *George Edward Moore, 1873–1958*. London, 1963. (British Academy lecture.)
Schilpp, P. A. (editor). *The Philosophy of G. E. Moore*. New York, 1952.
White, A. R. *G. E. Moore: A Critical Exposition*. Oxford, 1958.

3. *Russell*
Texts

German Social Democracy. London and New York, 1896.
An Essay on the Foundations of Geometry. Cambridge, 1897.
A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. Cambridge, 1900.
The Principles of Mathematics. Cambridge, 1903.
Principia Mathematica (with A. N. Whitehead). 3 vols. Cambridge, 1910–13 (2nd edition, 1927–35).
Philosophical Essays (reprinted articles). London and New York, 1910.
The Problems of Philosophy. London and New York, 1912.
Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. London and Chicago, 1914 (revised edition, 1929).
The Philosophy of Bergson (controversy with Professor H. W. Carr). London, Glasgow and Cambridge, 1914.
Scientific Method in Philosophy. Oxford, 1914.
War, the Offspring of Fear (pamphlet). London, 1915.
Principles of Social Reconstruction. London, 1916 (2nd edition, 1920).
Policy of the Entente, 1904–1914: A Reply to Professor Gilbert Murray (booklet). Manchester and London, 1916.
Justice in War-Time. London and Chicago, 1916 (2nd edition, 1924).
Political Ideals. New York, 1917.
Mysticism and Logic and Other Essays (reprinted essays). London and New York, 1918.
Roads to Freedom: Socialism, Anarchism and Syndicalism. London, 1918.
Introduction to Mathematical Philosophy. London and New York, 1919.
The Practice and Theory of Bolshevism. London and New York, 1920 (2nd edition, 1949).
The Analysis of Mind. London, 1921; New York, 1924.
The Problem of China. London and New York, 1922.
Free Thought and Official Propaganda (lecture). London and New York, 1922.
The Prospects of Industrial Civilization (with D. Russell). London and New York, 1923.
The ABC of Atoms. London and New York, 1923.
Icarus, or the Future of Science (booklet). London and New York, 1924.
How To Be Free and Happy (lecture). New York, 1924.
The ABC of Relativity. London and New York, 1925 (revised edition, 1958).

On Education, Especially in Early Childhood. London and New York, 1926. (In America with the title *Education and the Good Life*.)
The Analysis of Matter. London and New York, 1927 (reprint, 1954).
An Outline of Philosophy. London and New York, 1927. (In America with the title *Philosophy*.)
Selected Papers of Bertrand Russell (selected and introduced by Russell). New York, 1927.
Sceptical Essays (largely reprints). London and New York, 1928.
Marriage and Morals. London and New York, 1929.
The Conquest of Happiness. London and New York, 1930.
The Scientific Outlook. New York, 1931.
Education and the Social Order. London and New York, 1932. (In America with the title *Education and the Modern World*.)
Freedom and Organization, 1814–1914. London and New York, 1934. (In America with the title *Freedom versus Organization*.)
In Praise of Idleness and Other Essays. New York, 1935.
Religion and Science. London and New York, 1935.
Which Way to Peace? London, 1936.
The Amberley Papers (with P. Russell.) 2 vols. London and New York, 1937.
Power: A New Social Analysis. London and New York, 1938.
An Inquiry into Meaning and Truth. London and New York, 1940.
Let the People Think (essays). London, 1941.
A History of Western Philosophy: Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day. London and New York, 1945 (2nd edition, 1961).
Human Knowledge: Its Scope and Limits. London and New York, 1948.
Authority and the Individual. London and New York, 1949.
Unpopular Essays (largely reprints). London and New York, 1950.
The Impact of Science on Society (lectures). New York, 1951.
New Hopes for a Changing World. London, 1951.
Human Society in Ethics and Politics. London and New York, 1954.
Logic and Knowledge: Essays, 1901–1950, edited by R. C. Marsh. London and New York, 1956. (This volume includes Russell's 1918 lectures on the philosophy of logical atomism, also the article on logical atomism written for *Contemporary British Philosophy*, First Series, 1924.)

Why I am not a Christian, and Other Essays. London and New York, 1957.
My Philosophical Development. London and New York, 1959.
Wisdom of the West. London, 1959.
Has Man a Future? Penguin Books, 1961.
Fact and Fiction. London, 1961.

Studies

Clark, C. H. D. *Christianity and Bertrand Russell.* London, 1958.
Dorward, A. *Bertrand Russell.* London, 1951. (A booklet written for the British Council and the National Book League.)
Feibleman, J. K. *Inside the Great Mirror. A Critical Examination of the Philosophy of Russell, Wittgenstein and their Followers.* The Hague, 1958.
Fritz, C. A. *Bertrand Russell's Construction of the External World.* New York and London, 1952.
Götlind, E. *Bertrand Russell's Theories of Causation.* Upsala, 1952.
Jourdain, P. E. B. *The Philosophy of Mr. Bertrand Russell* (satire). London and Chicago, 1918.
Leggett, H. W. *Bertrand Russell* (pictorial biography). London, 1949.
Lovejoy, A. O. *The Revolt Against Dualism.* Chicago, 1930. (Chapters 6–7 treat of Russell's theory of mind.)
McCarthy, D. G. *Bertrand Russell's Informal Freedom.* Louvain, 1960 (doctorate dissertation).
Riveroso, E. *Il pensiero di Bertrand Russell.* Naples, 1958.
Santayana, G. *Winds of Doctrine.* London, 1913. (Includes a study of Russell's philosophy.)
Schilpp, P. A. (editor). *The Philosophy of Bertrand Russell.* New York, 1946 (2nd edition).
Urmson, J. O. *Philosophical Analysis. Its Development between the Two World Wars.* Oxford, 1956. (Includes a critical discussion of Russell's reductive analysis. Russell's reply, together with replies to criticisms by G. J. Warnock and P. F. Strawson, is reprinted in chapter 18 of *My Philosophical Development.*)

Wood, A. *Bertrand Russell, The Passionate Sceptic* (biographical). London, 1957.
Russell's Philosophy: A Study of Its Development (an

unfinished essay printed at the end of Russell's *My Philosophical Development*).

Wood, M. G. *Why Mr. Bertrand Russell is not a Christian*. London, 1928.

There are, of course, many articles on particular points or aspects of Russell's thought in *Mind, Analysis, The Proceedings of the Aristotelian Society, The Philosophical Review*, and other periodicals. But they cannot possibly be listed here.

المؤلف فى سطور :

فردريك كوبلستون

فيلسوف إنجليزى، وعالم لاهوت، درس فى كلية "مارلبورو" ثم فى كلية القديس يوحنا بجامعة أكسفورد، وانتظم بعد ذلك فى سلك الكنيسة الكاثوليكية عام ١٩٣٠، وأصبح أستاذاً لتاريخ الفلسفة فى كلية "هيشروب". ثم عمل بعد ذلك أستاذاً زائراً فى جامعة "سانتا كلارا" فى كاليفورنيا (١٩٧٤- ١٩٧٥) وفى جامعة هاواى عام ١٩٧٦، ألقى مجموعة من المحاضرات ضمن سلسلة جيفورد فى جامعة "أبردين" عام ١٩٧٩- ١٩٨٠) كما كان أستاذاً زائراً أيضاً فى "السويد" و "سانت أندروز".

مؤلفاته :

موسوعته الكبرى "تاريخ الفلسفة" التى تضم تسعة أجزاء. و"الفلسفة والفلاسفة" و "حول تاريخ الفلسفة. و "الفلسفة والثقافة". و "الفلسفة فى روسيا". و"نيتشه.. فيلسوف الحضارة". و"القديس توما ونيتشه".

المترجم فى سطور :

محمود سيد أحمد

يعمل أستاذاً للفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعتى الكويت وطنطا .

من أهم مؤلفاته :

- مفهوم الغائية عند كانط.
- الأخلاق عند هيوم.
- الاعتقاد الدينى عند هيوم.
- البرجماطيقا عند هابرماس.
- الحضارة والدين عند هوكنج.
- دراسات فى فلسفة كانط السياسية
- فلسفة الحياة دلتاى نموذجاً .
- له مجموعة من البحوث والترجمات.

المراجع فى سطور :

إمام عبد الفتاح

أستاذ الفلسفة الحديثة (حاليًا أستاذ غير متفرغ فى جامعتى عين شمس والمنصورة) تخصص فى فلسفة هيجل فى بداية حياته الأكاديمية، وانتقل منها إلى أعلام الفلسفة الحديثة، خصوصًا الذين تميزوا بإنجازاتهم التى أسهمت فى تغيير المشهد الفلسفى العالمى، ومن أهم مؤلفاته:

- المدخل إلى الفلسفة.
- مدخل إلى الميتافيزيقا.
- سلسلة الفيلسوف والمرأة.
- كيركيجارد.
- الطاغية.
- توماس هوبز : فيلسوف العقلانية.

ومن أهم ترجماته ضمن المشروع القومى للترجمة :

- معنى الجمال، وحكاية إيسوب، ومعجم مصطلحات هيجل.

كما أشرف – فى إطار المشروع القومى للترجمة – على ترجمة سلسلة "أقدِّم لك"، وشارك فى ترجمة بعض منها .

التصحيح اللغوى : **عـايــدى جمــعــة** .

الإشــراف الفنى : **حســــن كامـــل** .



هذا هو المجلد الثامن من موسوعة كوبلستون الكبرى فى تاريخ الفلسفة الغربية، ويتناول الفلسفة الغربية ابتداء من بنتام حتى رسل فى خمسة أجزاء؛ يتناول الجزء الأول التجريبية الإنجليزية: الحركة النفعية، التجريبيون، الوضعيون، هربرت سبنسر. ويتناول الجزء الثانى الحركة المثالية فى بريطانيا العظمى: تطور المذهب المثالى، المثالية المطلقة عند برادلى، وبوزانكيت. ويتناول الجزء الثالث المذهب المثالى فى أمريكا: رويس، المثالية الشخصية. ويتناول الجزء الرابع الحركة البرجماتية: بيرس، وليم جميس، شيللر، ديوى. ويتناول الجزء الأخير الثورة على المذهب المثالى: المذهب الواقعى فى بريطانيا وأمريكا، جورج مور، رسل، ڤتجنشتين، وينتهى المجلد بخاتمة عن جون هيرمان نيومان.

تصميم الغلاف: عبد الحكيم صالح